

## تأثیر و نفوذ فلسفه اسلامی در فلسفه غرب

آنچه مرا بطرح و تدوین این مقاله واداشت این بود که از فرصتی استفاده کنم و ارزش میراث علمی و فلسفی میهن و ملت خویش را ارائه دهم هر چند قبلاً نیز با تألیف کتابی چند این هدف را تعقیب کرده‌ام.

در روزگار ما تمدن و صنعت مغرب زمین چشم ما را خیره کرده و عقلمان را روبرو کرده است و در این بهت زدگی خود را بکلی از یاد برده‌ایم. نسل جوان ما از گذشته خود بسیار ناآگاه و به آن بی‌اعتناست و در مطالعه کتاب سرگذشت دیار مغرب فصل آخر آنرا خوانده است و نمیداند که درست در آن هنگام که اروپا در جهل و ظلمت و خرافات فرو رفته بود علم و حکمت در ایران شعله‌یی بر افروخته و نوری خیره کننده داشته است.

پس اگر امروز از گذشته پر افتخار خود بحث میکنیم نه از اینروست که خود را بستائیم بلکه از اینجهت است که خود را بشناسیم و از گذشته، چراغی برای فراراه آینده بدست آوریم و با ایمان به هوش و استعداد و لیاقت ایرانی گام های مؤثری در جهت احیای عظمت علمی و فلسفی دیرینه خود برداریم و شکوه و جلال دیرین را بار دیگر بدست آوریم.

علم و فلسفه مغرب زمین دنباله همان تمدن درخشان اسلامی است. زیرا در قرن یازدهم و دوازدهم میلادی مسیحیانی که در اسپانیا و پرتغال فعلی بامسلمین آمیزش داشتند بترجمه کتب کلامی و فلسفی و ریاضی و طبی مسلمین از عربی

به لاتین اقدام کردند و قسمت عمده تألیفات کندی و فارابی ، ابن سینا و غزالی را ترجمه کردند و بر اثر این ترجمه‌ها علم و فلسفه و عرفان اروپا بشدت تحت تأثیر فلسفه اسلامی قرار گرفت .

امروزه اغلب چنین می‌پندارند که مبداء و منشاء قسمت عمده تفکرات فلسفی در غرب بوده است و آنچه فیلسوفان اسلامی گفته‌اند مطلب تازه‌ای در بر ندارد اینها شارح فلسفه ارسطو بوده‌اند و صاحب آراء ابتکاری نیستند . اینها کوشیده‌اند فلسفه یونان را با مبانی اسلامی که تضادی آشکار دارد سازش دهند و از این میان علم کلام را بوجود آوردند و بنابراین آنها را باید متکلمان اسلامی نامید نه فلاسفه اسلامی زیرا دفاع از دین را بعهده گرفته‌اند و از آمیزش دین و فلسفه معجونی ساخته‌اند که نه درد فلسفه را دوامی‌کند و نه موجب رسوخ ایمان و یقین در دل آدمی می‌گردد .

اما حقیقت امر با آنچه که مشهور و معروف است تفاوت فراوان دارد و در این مقاله می‌کوشیم تا حق مطلب را ادا کنیم و با غواصی در دریای بیکران فلسفه اسلامی گهرهایی گرانبها بدست آوریم و نشان دهیم که بقدری افکار فلسفی در فلسفه اسلامی متنوع است که کمتر فکر و نظریه‌ای را در فلسفه غرب می‌یابیم که ریشه اسلامی نداشته باشد .

سر چشمه فلسفه اسلامی خود اسلام است اما تعالیم اسلام پراکنده است و مسائل فلسفی در کتابی معین مدون نشده است . قرآن کتاب فلسفی نیست و محمد (ص) نیز فیلسوف نیست لیکن از مسائل فلسفه بطور پراکنده نه منظم سخن بمیان آمده است .

فلسفه اسلامی تبیین علمی و مدرسی از خود اسلام است که متکلمان و عرفا و مشائخ بعمل آوردند . این فلسفه هر چند جهان بینی خود را از قرآن

کریم گرفته است ولیکن از فلسفه یونان، ایران و هند نیز تأثیر یافته است. اسلام هر چند فلسفه را نشان داد ولی عرب فیلسوف نداشت و در نتیجه قسمت عمده نهضت علمی و فلسفی و عرفانی بدست ایرانیان صورت گرفت و این بعلا نبوغ و استعداد و فرهنگ و تمدن دیرین ایرانی است که پیوسته بعنوان ملتی آگاه و هشیار و فعال نقش انسانی خود را در پهنه گیتی بهترین وجه ایفا کرده است. در حقیقت نقش عمده و اساسی در نهضت علمی و فلسفی اسلامی بعهدۀ ایرانیان بود و کوشش های مستمر و پی گیر این نوابغ و دانشمندان عالیقدر ایرانی بود که آن مجد و عظمت را بیار آورد و تمدن درخشان اسلامی را بجهان عرضه داشت.

مهمترین خصوصیت فلسفه در اسلام آمیختگی علم و اخلاق است. در حالیکه فلسفه های دیگر هدفشان از تعلیم فلسفه، عالم کردن است و بس، فیلسوف شدن در تمدن اسلامی با آدم شدن همراه است و فضل بعد از فضیلت پدید می آید. اول تزکیه نفس از رذایل اخلاقی و آنگاه تعلیم بدنبال آن می آید و بدینصورت در اسلام بزرگترین تراژدی قرن ما یعنی جدائی علم و اخلاق بهترین وجه حل شده است و فیلسوف شدن با آراستگی به فضایل اخلاقی توأم است.

از مختصات فلسفه صدر المتألهین اینست که به جدائی عقل و قلب و عقل و دین خاتمه میدهد و هر دو را در کسب معرفت لازم و ضروری میداند و این همانند دیدن است که برای حصول رؤیت، دو شرط لازم است یکی اینکه خورشید بدرخشد و دیگر اینکه چشم ببیند و چنانچه خورشید بدرخشد چشم نمیتواند دید، همچنین اگر خورشید بدرخشد و چشم نبیند باز امکان دیدن نخواهد بود.

اینک تحقیقات و اکتشافات فلاسفه اسلامی را در زمینه‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌دهیم و در نهایت فشرده‌گی آراء ابتکاری آنها را یادآور می‌شویم.

### در ریاضیات :

محمد بن موسی خوارزمی برای اولین بار در جهان علم جبر را در قرن دوم هجری بوجود آورد .

کتاب « جبر و مقابله » او تا با امروز در شرق و غرب مورد استفاده قرار گرفته است . همچنین او به حل معادلات درجه دوم توفیق یافت .

اصول علم لگاریتم را او بنیان نهاد . مسلمین با بکار بردن جبر در حل مسائل هندسی هندسه تحلیلی را بوجود آوردند . خیم ریاضی دان معروف ایرانی نیز به حل بسیاری از معادلات توفیق یافت که امروز بنام معادلات خیم نیوتن و خیم پاسکال معروف است .

### هیئت و نجوم :

مسلمین اطلاعات نجومی و فلکی خود را در عصر مأمون از یونان و هند گرفتند لیکن خطاهای آنها را اصلاح کردند و اکتشافات جدیدی بعمل آوردند از آنجمله برای اولین بار در جهان توانستند بشیوه علمی طول درجه را از خط نصف النهار بدست آورند . همچنین برای اولین بار کرویت زمین و گردش آنرا بدور محور خود بیان داشتند انحناء کسوف را به اثبات رساندند و اسطرلاب را که از آلات دقیق رصد نه بر اساس نظر بلکه بشیوه استقرائی است ساختند .

اروپائیان نه تنها از تحقیقات و اکتشافات ارزنده دانشمندان اسلامی در نجوم استفاده کردند بلکه اکثر نامهای نجومی را نیز عیناً از مسلمین گرفتند که از آن جمله است .

الارنب الكف caph الطرف Altaref الدبران Aldabran  
الذنب Deneb

### جغرافیا :

مسلمین اطلاعات خود را در جغرافیا از بطلمیوس گرفتند لیکن اکتشافاتی در آن بعمل آوردند که از آنجمله کشف منابع رود نیل بوسیله ادریسی ، اعتماد به کرویت زمین که اولین بار ابن خرداداد به متوفا بسال ۲۷۱ هجری عنوان کرد و اثبات کرویت آن بوسیله ابوریحان بیرونی صورت گرفت و بوسیله اختلاف ساعات محل های مختلف و دگرگونی زمان طلوع و غروب ماه و خورشید و ستارگان در سرزمین های مختلف کرویت زمین را ثابت نمود .

دانشمندان دیگری همچون یعقوبی ، مسعودی ، مقدسی ، یاقوت حموی و ابن بطوطه با انجام مسافرت های گوناگون کتب مفیدی در شرح احوال ملت ها ، عادات و سنن آنها و اوضاع و احوال طبیعی و اقتصادی و اجتماعی شهرها تألیف کردند .

### طبیعیات :

در این رشته باید از ابن هیثم که بگفته جرج سارتن بزرگترین دانشمند علوم طبیعی در جهان در طی دوره هزار ساله قرون وسطی است نام ببریم که مخصوصاً در قوانین نور صاحب اکتشافات مهم است . همچنین باید از بیرونی که بگفته سارتن از بزرگترین دانشمندان عالم است نام ببریم که برای اولین بار دریافت که شعاع نور از جسم مرئی بچشم آدمی بر می خورد .

ابن هیثم در باره قوانین انعکاس و انکسار نور و آینه های مقعر دارای تحقیقات ارزنده ای است . همچنین باید از ابوالفتح خازنی مؤلف کتاب میزان الحکمة نام ببریم که به تعیین وزن مخصوص اجسام اقدام کرده است .

## فیزیک و شیمی :

در این رشته باید از دو شخصیت معروف نام ببریم یکی جابر بن حیان که در قرن دوم هجری میزیست و به اکتشافات زیر نائل آمد .

کشف اسید نیتریک یا جوهر شوره ، تیزاب سلطانی که از ترکیب اسید نیتریک و اسید کاریدریک بدست می آید .

اکسید دو مرکور ، پی بردن و شناختن آرسنیک و نیترات نقره . جابر اول کسی است که قواعد تقطیر ، تصفیه و تبلور را بیان کرده است .

دیگری محمد زکریای رازی دانشمند معروف قرن سوم هجری است که دارای تحقیقات و تألیفات گوناگون در علوم طبیعی و پزشکی است .

## پزشکی :

پزشکان اسلامی در درجه اول از کتب طبی بقراط و جالینوس استفاده کردند و آنگاه از طب سریانی ، ایرانی و هندی نیز بهره گرفتند .

مهمترین کتب طبی پزشکان اسلامی سالهای متوالی در دانشگاههای اروپا مورد بحث و تدریس قرار گرفت از جمله این کتب کتاب الحاوی و طب المنصوری از محمد زکریای رازی ، فردوس الحکمة از علی بن ربن طبری ، کامل الصنعة الطیبه از علی بن مجوس اهوازی و قانون ابن سینا را میتوان نام برد .

در دوره هزار ساله قرون وسطی در حالیکه اروپا در جهل و ظلمت و خرافات فرو رفته بود و نظاهرات نا بهنجار روانی را معلول حلول اجنه و شیاطین میدانستند در سرزمین ما بینشی علمی وجود داشت و پزشکان اسلامی همچون رازی ، طبری و بوعلی بیماریهای روانی را می شناختند و برای اولین بار در جهان بشیوه پسیکو تراپی یا درمان روانی به درمان بیماران

روانی می‌پردازند .

نمونه‌های این قبیل درمان را در قانون بوعلی و رساله عشق او ، در کتاب ذخیره خوارزمشاهی از کتب طب قرن ششم هجری و در مقاله طب کتاب چهارم مقاله نظامی عروضی سمرقندی می‌بینیم. از جمله کشفیات مهم و ارزنده ابن سینا توجه او به اثر درمانی الکتروشوک است .

این فیلسوف با استفاده از ماهی رعاده که تماس آن با بدن ایجاد لرزش و ارتعاش میکند بدرمان بیماران عصبی می‌پرداخت و باین ترتیب او پیشرو درمان بوسیله الکتریسیته است هر چند وسایل مدرن امروزی را در اختیار نداشته است .

ابن سینا در حدود هزار سال قبل از فروید اعلام داشت که علمای فیزیولوژی نمیتوانند انسان را تشریح کنند بلکه قسمت‌های تشریح ناپذیر انسانی که ضمیر او را تشکیل میدهد بیشتر از آن قسمت است که تشریح شده و فقط باید با تجزیه و تحلیل افکار بیمار علت ناراحتی او را یافت . معالجاتی که از او در کتب مختلف آمده خود دلیل بر این مدعا است .

فلسفه : *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

در زمینه فلسفه و متفرعات آن، برخلاف مشهور که فلاسفه اسلامی را فاقد آراء ابتکاری و شارح افکار ارسطو می‌شناسند، مابه آراء ابتکاری متعددی بر میخوریم بطوریکه کمتر فکر و نظریه فلسفی در مغرب زمین میتوان یافت که ریشه‌ای در این سرزمین نداشته باشد .

و بهر صورت فلاسفه بزرگ اروپا همانند فرانسیس بیکن ، رنه دکارت ایمانوئل کانت ، دیوید هیوم ، هگل و آگوست کنت در قسمت عظیمی از آراء با اصطلاح ابتکاری خود از فلاسفه اسلامی بهره گرفته‌اند بطوریکه اقتباس

اکثر آنها قطعی است و در مورد بعضی از آنها چنانچه اقتباس رخ نداده باشد حداقل اینست که متفکران ما نیز قرن‌ها پیش از آنها صاحب اندیشه‌های دقیق و عمیق فلسفی بوده‌اند و بهر صورت بعثت تقدم زمانی بر آنها سبقت گرفته‌اند. اینک آراء متفکران اسلامی را در زمینه منطق، فلسفه اولی و جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهیم و با مقایسه و تطبیق با آراء متفکران غربی برتری و تقدم آنها را مدلل می‌داریم.

### منطق :

در یونان باستان ارسطو روشی برای درست اندیشیدن بوجود آورد بنام منطق. این منطق در طی دو هزار سال پیش، سندیت و اعتبار خاصی در مشرق و مغرب زمین داشت لیکن از آغاز قرن شانزدهم میلادی بتدریج انتقاداتی علیه آن صورت گرفت و نارسائی و ناتوانی آن نشان داده شد. از علم منطق بخاطر کشف مجهولات از طریق معلومات استفاده می‌شود. این مجهولات یا از مقوله تصور است و یا از مقوله تصدیق. راه رسیدن به مجهول تصویری جدا است و راه رسیدن به مجهول تصدیقی قیاس برهانی است. سخن مشهور اینست که فرانسیس بیکن، رنه دکارت و استوارت میل برای اولین بار نارسائی منطق ارسطویی را نشان دادند و اشکالات چندی به حد منطقیون و قیاس آنها وارد کردند اما بر خلاف مشهور چندین قرن پیش از آنها متفکران اسلامی انتقادات اساسی را وارد کرده بودند و آنها با استفاده از کتب مسلمین که به لاتین ترجمه شده بود خود را مجهز به سلاح عاریتی کردند و حملات را بنام خود وارد نمودند.

از قرن دهم تا چهاردهم میلادی دانشمندان اسلامی همچون ابن تیمیه،



جلال الدین سیوطی و ابن القیم الجوزی نبرد با آراء و افکار ارسطو یعنی بت هزاروپانصد ساله را بعهدہ گرفتند. گروه مخالفان حکمت یونانی ابتدا با حربہ تکفیر به جنگ فلاسفہ رفتند لیکن بتدریج برخورندند باینکہ باید بہمان سلاح مجهز شوند و در نتیجہ با استفادہ از دلایل و براهین منطقی بہ جنگ منطق رفتند و سخت ترین ضربات را بر پیکر آن وارد کردند. اما از آنجا کہ مجال وسیعی برای انتشار افکار خود نداشتند تا این زمان آنطوریکہ باید و شاید شناختہ شدہ اند و در طی قرون و اعصار متوالی در گمنامی بسر بردہ اند .

اینک با مراجعہ بہ کتاب « الرد علی المنطقین » ابن تیمیہ انتقادات او را از منطق ارسطوئی بیان کنیم .

منطقیون شناخت واقعی ہر چیز را بیافتن حد آن چیز میدانند در حالیکہ حد ، الفاظی است کہ ماہیت محدود را بیان میکند یعنی در واقع ، تفصیلی از اسم است نہ آنکہ آن چیز را بشناساند . حد فقط برای تصور اشیاء و جدا کردن محدود از سایر اشیاء مفید است نہ اینکہ موجب شناخت ذات و حقیقت چیزها شود .

این سخن را مقایسہ کنید با آنچه کہ جان استوارت میل فیلسوف انگلیسی ۶۰۰ سال بعد از ابن تیمیہ در انتقاد از حد بیان میکند .

« در کسب علم ، حدود چنانکہ منطقیان بیان کردہ اند اهمیت ندارند چرا کہ آنها قضایای ذاتی میباشند و قضیہ ذاتی در واقع ترجمہ لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمیکند مقصود از این بیان اینست کہ تعریف منطقی بکلی بیہودہ است . البتہ برای جدا و متمایز کردن محدود از چیزهای دیگر مفید است . (۱) »

(۱) نقل از سیر حکمت در اروپا ج ۳ ص ۸۶

اشکال دیگری که ابن تیمیّه مطرح میکنند اینست که اگر کسی محدود را بوسیله حد بشناسد در خود حد نقل کلام میکنیم و اینکه آن حد نیز بوسیله حد دیگری بایست شناخته شود و بعد در حد بعدی تا آنجا که به دور و تسلسل برخورد می کنیم .

اشکال دیگر اینست که حد هر چیز یک بیان و داستان خبری است که عاری از دلیل و برهان است مثلا در برابر این سخن که انسان حیوان ناطق است شنونده دو حالت دارد یا اینست که خود بدرستی این سخن آگاه است در این صورت از حد منطقی علم جدیدی برایش حاصل نشده است و اگر بصحت این سخن آگاهی ندارد چگونه بدون دلیل و برهان به آن معتقد شود و در هر صورت بی فایده خواهد بود .

### انتقاد بر قیاس منطقی :

ابن تیمیّه ضمن انتقادی که از مواد ششگانه برهان بعمل می آورد همه آنها را به قضایای جزئی بر می گرداند و منکر ارزش و اعتبار قیاس است .  
فی المثل در مورد حسابات که یکی از مواد برهان است گوید این قضایا البته جزئی هستند و احکام کلی نیز با مستناد همان جزئیات صادر میشوند مثلا این حکم کلی که « هر آتشی سوزنده است » با توجه به مواد جزئی آن بدست آمده است و اصولا قیاس در واقع همان تمثیل است زیرا از شاهد به غایت حکم میکنیم و حکمی که در باره چیز بخصوصی صادر کرده ایم به مثل آن نیز نسبت میدهیم . فی المثل از اینکه این آتش سوزان است حکم به سوزندگی آتش بطور کلی می کنیم زیرا حکم هر چیز تابع حکم مثل و مانند همان چیز است و اصولا فطرت آدمی برای درک و شناخت جزئی بیشتر آماده است تا کلی . و اینکه منطقیون مدعی هستند که شناخت افراد و اشخاص متوقف بر

شناخت اجناس و انواع آنهاست سخن باطل است چه هر کس فرد آدمی را می‌شناسد که حساس و متحرک و دارای فکر و اندیشه است و این شناسائی فرد آدمی قبل از شناسائی جنس و نوع آدمی موجود و متحقق است پس بطور کلی ما همیشه از جزئی به جزئی پی می‌بریم نه از کلی به جزئی .

سخن ابن تیمیه را مقایسه کنید با آنچه که جان استوارت میل فیلسوف معروف انگلیسی قرن نوزدهم ۶۰۰ سال بعد از ابن تیمیه در باره قیاس می‌گوید. کمتر وقتی است که ما از کلیات به جزئیات پی ببریم بلکه بعکس است و استنباط مطالب همیشه از جزئی به جزئی یا از جزئی به کلی است مثلاً کودک یک مرتبه که دستش از آتش سوخت پی بحقیقت میبرد و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده است استنباط جزئی از کلی در واقع تصدیق به مشابهت آن جزئی است با جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است و در قیاس وقتی که از کبری در باره اصغر نتیجه می‌گیریم اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی در آمده است نتیجه می‌گیریم (۱)

حال نظری به منطق جدید بیفکنیم . چنانکه میدانیم در اوایل قرن بیستم برتراند راسل و وایتهد منطق ریاضی را بنیان گذاری کردند و طرح و اسلوب جدیدی را عرضه داشتند .

از خصوصیات منطق ریاضی جدید یکی بکار بردن علائم و رموز بجای کلمات است در این منطق قضایا به شکل معادلات جبری و محاسبات لگاریتمی در می‌آید و بخلاف منطق کلاسیک احکامش محدود نیست .

همانطور که حل مسائل حساب بادشواری‌ها و عملیات بسیار مواجه بود

---

(۱) سیر حکمت در اروپا ج ۳ ص ۸۷

و با بکار بردن علائم و بوجود آمدن جبر این مشکلات بر طرف شد در منطق نیز اگر بخواهیم بازبان و الفاظ قضایا را بیان نمائیم و استنتاج کنیم از یک طرف دچار ابهام و نارسائی زبان می شویم و از طرف دیگر آنچه بوسیله الفاظ میتواند بیان شود محدود و اندک است و در نتیجه برای رفع این دو اشکال علامات و نشانه ها را در منطق بکار بردند و بهمین جهت منطق جدید را منطق علامتی یا « لژیک سمبولیک » می خوانند .

شگفت انگیز است وقتی که می بینیم در این جهت نیز متفکران اسلامی قرن ها قبل، بر متفکران فعلی غربی پیشی گرفته اند . هشتصدسال پیش، خواجه ابوالبرکات بغدادی در کتاب «المعتبر» برای اولین بار علائم و رموز را در بیان قضایای منطقی بکار برد و در حدود یک قرن بعد، خواجه نصیرالدین طوسی در «اساس الاقتباس» آن علائم و رموز را با تغییرات و تصرفاتی بکار برد .

دیگر از خصوصیات منطق ریاضی جدید توجه به قضایای شرطی است . راسل باین نکته تأکید میکند که منطق ارسطویی تنها متوجه قضایای حملی است در حالیکه قسمت عمده قضایای علمی را قضایای شرطی تشکیل میدهد و راسل خود به این قسم قضایا سخت توجه کرده است . لیکن فلاسفه اسلامی نیز متوجه اهمیت قضایای شرطی بوده اند و برای اولین بار این قسم قضایا را مطرح کردند و شرایط و اوصاف آنها را بیان داشتند و بر منطق ارسطویی افزودند .

### مقایسه ابوالعلاء معری با دانته :

بدون شك دانته شاعر معروف ایتالیائی کمندی الهی خود را از روی رساله غفران ابوالعلاء بوجود آورده است . رساله غفران در پاسخ ابن قارح از

ادبای حلب و دوستان ابوالعلاء نوشته شده که اعتقاد داشت شاعران بسبب ترك فرايض دينی به دوزخ ميروند . اما او رحمت خداوند را بحساب نياورده در اين رساله بهشت و دوزخ توصيف شده . شعرای دوره جاهليت که در بهشت ديده شده اند آمده است و مشکلاتی که برای ورود به بهشت بوده نشان ميدهد و سر انجام کسانی را که فقط بحکم نيکوکاری وارد بهشت گردیده اند می بیند . اما کمدي الهی دانه ، اين هم سفری خيالی است به سرای ديگر ، و يرثيل شاعر معروف برای اين سفر انتخاب شده که به طبقات دوزخ و سپس به اعراف و بهشت مي رود .

در هر دو کتاب اهل بهشت گروه گروه و اهل دوزخ فرد فرد ديده ميشوند . هر دو در باره اعمال دينائی افراد و سر نوشت اخروی آنها به چون و چرا می پردازند و بالاخره هر دو برای نشان دادن قدرت ادبی و بيان عقايد دينی خود با بيجاد اين اثر همت گماشته اند .

### مقایسه ابن سینا و دکارت :

بدون شك دکارت در اثبات وجود نفس از ابن سینا بهره برده است و از آنجا که طرح مسئله نفس در فلسفه دکارت و اثبات آن همانندی فراوانی دارد با آنچه ابن سینا فیلسوف عالیقدر اسلامی در ۷۰۰ سال قبل از او مطرح کرده است . با این تفاوت که ابن سینا به عالیترین وجه ممکن در وجود نفس و قوای آن تحقیق کرده بطوریکه میتوان او را بزرگترین محقق و پژوهنده در مسئله نفس شناخت .

در اینجا برای روشن شدن مطلب یکی از دلایل بوعلی را در مسئله نفس بیان می کنیم و آنگاه گفتار دکارت را نیز نقل می کنیم .

ابن سینا در پایان فصل اول از مقاله اول کتاب شفا در مورد تجرد نفس

ادبای حلب و دوستان ابوالعلاء نوشته شده که اعتقاد داشت شاعران بسبب ترك فرايض دينی به دوزخ ميروند . اما او رحمت خداوند را بحساب نياورده در اين رساله بهشت و دوزخ توصيف شده . شعرای دوره جاهليت که در بهشت ديده شده اند آمده است و مشکلاتی که برای ورود به بهشت بوده نشان ميدهد و سر انجام کسانی را که فقط بحکم نيکو کاری وارد بهشت گرديده اند می بيند . اما کمدي الهی دانه، اين هم سفری خيالی است به سرای ديگر ، و يرژيل شاعر معروف برای اين سفر انتخاب شده که به طبقات دوزخ و سپس به اعراف و بهشت مي رود .

در هر دو کتاب اهل بهشت گروه گروه و اهل دوزخ فرد فرد ديده ميشوند . هر دو در باره اعمال دنيايی افراد و سر نوشت اخروي آنها به چون و چرا می پردازند و بالاخره هر دو برای نشان دادن قدرت ادبی و بيان عقايد دينی خود با بيجاد اين اثر همت گماشته اند .

### مقایسه ابن سینا و دکارت :

بدون شك دکارت در اثبات وجود نفس از ابن سینا بهره برده است و از آنجا که طرح مسئله نفس در فلسفه دکارت و اثبات آن همانندی فراوانی دارد با آنچه ابن سینا فیلسوف عالیقدر اسلامی در ۷۰۰ سال قبل از او مطرح کرده است . با اين تفاوت که ابن سینا به عالیترین وجه ممکن در وجود نفس و قوای آن تحقيق کرده بطوریکه ميتوان او را بزرگترین محقق و پژوهنده در مسئله نفس شناخت .

در اینجا برای روشن شدن مطلب یکی از دلایل بوعلی را در مسئله نفس بيان می کنیم و آنگاه گفتار دکارت را نیز نقل می کنیم .

ابن سینا در پایان فصل اول از مقاله اول کتاب شفا در مورد تجرد نفس

چنین گوید .

« باید انسان تصور کند که آیا دفعةً بطور کامل آفریده شده بکلی چشم او از مشاهده اشياء خارجی محجوب است و در هوایی پائین می‌رود که فشار هوا باو صدمه نمیزند تا محتاج به لمس شود . به چیزی هم برخورد نمیکند و چیزی را هم احساس نمیکند . سپس انسان باید تأمل کند که آیا در این حالت خود او برای او ثابت است در حالیکه هیچیک از اعضای ظاهری و باطنی و قلب و دماغ و هیچیک از موجودات خارجی برای او ثابت نیست و فقط خود را حس میکند . بنابراین انسان برای خود ظاهر است بی آنکه در این حضور به بدن نیازمند باشد . »

دکارت نیز در بخش چهارم از گفتار در روش درست بکاربردن عقل

چنین می گوید .

« آنگاه با دقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم میتوانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آنجا باشم موجود نیست اما نمیتوانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همین که فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر را دارم به بدهاقت و یقین نتیجه میدهد که من موجودم در صورتیکه اگر فکر از من برداشته شود هر چند کلیه امور دیگر که بنصورت من آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت . از اینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج بمکان و قائم بچیز مادی نیست و بنابراین آن من یعنی «نفس» که بواسطه او آنچه هستم کاملاً از تنم متمایز است بلکه شناختن او از تن آسانتر است و اگر هم تن نمی بود روح تماماً همان بود که هست . »

\*

\*

\*

## مقایسه غزالی و دکارت

میدانیم که دکارت فیلسوف فرانسوی قرن ۱۷ میلادی بنیان گذار شك دستوری است که بموجب آن محقق و پژوهنده باید بدون توجه بآنچه پیشینیان گفته‌اند خود در همه چیز شك کند و از نو حقایق را مورد ارزیابی قرار دهد تا به یقین رسد و او خود اینکار را بانجام رسانید و در وجود خدا، جهان و هستی خودش شك کرد و آنگاه قدم به قدم پیشرفت تا به یقین رسید. مشابهات و بمعنای دقیق‌تر اقتباسات دکارت از غزالی در موارد زیر است.

۱- شك در همه چیز: هر دو در ارزش و اعتبار فلسفه شك ورزیدند و به نقد معرفت پرداختند. هر دو بر علیه تقلید قیام کردند و این مسئله را مطرح کردند که هر کس باید خود به شناسائی پردازد.

هر دو در ارزش محسوسات تردید کردند و در معرفت عقلی نیز چون بر معرفت حسی استوار است شك کردند.

هر دو افکار و تصورات آدمی را که در خواب حقیقت و در بیداری عاری از حقیقت میدانیم دلیل بر این گرفتند که نکند در بیداری نیز دچار همان توهمات و اشتباهاتی باشیم که در خواب دچار می‌شویم.

پس هر دو در جستجوی علم یقینی و شرایط آن کوشیدند و ارزش معرفت را معلوم کردند. اما نه تنها غزالی در طرح این مبحث بر دکارت پیشی گرفته بلکه بر جمیع فلاسفه اروپا در قرون جدید همانند جان لاک، هیوم، برکلی و کانت پیشی گرفته است و با توجه باینکه غزالی هفتصد سال قبل از این فلاسفه میزیسته و کتابهایش بلاتین ترجمه شده اقتباس آنها از غزالی قطعی و غیر قابل انکار است.



خوانندگان ارجمند اغلب کتاب «گفتار در روش بکار بردن عقل» دکارت را مطالعه کرده‌اند و قطعات آنرا بیاد دارند. من در اینجا قسمتی از کتاب «المنقذ من الضلال» غزالی را نقل میکنم تا عینیت و تطابق ایندو کتاب را در یابند.

غزالی در شرح تحولات روحی خویش چنین میگوید:

«در مرحله اول در طلب علم یقینی در همه چیز شک و تردید کردم تا بدانم آیا مایه‌یی از علم دارم که به آن اعتماد کنم یا آنچه را که علم می‌پندارم و هم و پنداری پیش نیست. دیدم غیر از ضروریات اولیه و حسیات علمی که مایه یقین باشد ندارم آنگاه در همین دو مایه یقین نیز شک کردم و پس از بررسی بسیار دریافتم که در محسوسات نیز شک و تردید توان کرد و اینها نیز اطمینان بخش نیست زیرا خطاهای بسیاری از این حواس سر میزند.

آنگاه در ضروریات عقلی نیز شک و تردید کردم زیرا دیدم عقل خطاهای حس را آشکار کرد از کجا که حاکمی نیرومندتر خطاهای عقل را نشان ندهد. آنگاه باین اندیشه فرو رفتم که در خواب چیزها می‌بینم که چون بیدار میشوم آنهمه را خواب و خیالی می‌بینم نکند که در پس این سرای نیز، دنیای دیگری باشد که اینهمه را که در بیداری درمی‌یابیم خواب و خیالی بیش نباشد و از کجا که حیات این دنیا در برابر حیات آخرت خواب در برابر بیداری نباشد و آنجا حقایق بر آدمی مکشوف نگردد»

مثل اینکه آدمی سخنان دکارت را می‌شنود و در حیرت فرو میرود.

قضاوت نهائی در باره غزالی را بدست کارادی فو مستشرق فرانسوی

میدهیم که میگوید:

«غزالی در کشف و اظهار ناتوانی عقل آدمی از ادراک همه چیز بر

کانت فیلسوف آلمانی پیشی گرفته و گوی سبقت را ربوده است . «

### مقایسه اشعری با هیوم :

دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی قرن هیجدهم میلادی ضمن بحثی که در باره قانون علیت میکند آنرا نفی میکند و ضرورتی بین علت و معلول قائل نیست بلکه آنرا بر حسب عادت میداند . گفتار هیوم بشرح زیر است .

« چون در مقام تحقیق فلسفی بر آئیم می بینیم اعتقاد بر رابطه علت و معلول ضروری نیست . حکم بر رابطه علیت نتیجه عادت است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر می بینیم و این عادت و اعتقاد را باینکه دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ میسازد . (۱)

۹ قرن قبل از هیوم ابوالحسن اشعری متکلم معروف اسلامی رابطه لزومی میان علت و معلول را انکار نمود و هیچ چیز را مسبب حتمی چیز دیگر ندانست و وجود همه حوادث را بدون ضرورت و ایجاب علت دانست . او جایز میداند که علت ، وجود پیدا کند و معلول همراه آن نباشد زیرا بین پدیده‌ها رابطه‌ای جز عادت نیست .

سوختن آتش امری اتفاقی است و عادت خداوند بر این جاری شده است که دنیا آتش سوختن بیاید ولی این عادت کلیت و ضرورت ندارد و ممکن است آتش نسوزاند و یا شخص تشنه آب بیاشامد و سیراب نگردد .

در اینجا باید به قضاوت نادرست برتراند راسل فیلسوف معاصر خرده گرفت آنجا که در تاریخ فلسفه غرب جلد سوم صفحه ۳۰۵ گوید :

« در فلسفه دکارتی مانند فلسفه‌های پیشین رابطه علت و معلول لازم

(۱) « سیر حکمت در اروپا ج ۲ ص ۱۰۰ »

پنداشته میشد. نخستین اعتراض جدی به این نظر از طرف هیوم طرح شد و هیوم بود که فلسفه جدید علیت را طرح کرد.

بلی اولین کسی که قانون علیت را مورد انتقاد قرار داد ابو الحسن اشعری

و آنگاه غزالی و هفتصد سال بعد هیوم بود.

### مقایسه ملاصدرا و هگل:

چنانکه میدانیم هگل فیلسوف بزرگ آلمانی قهرمان فلسفه تضاد بشمار

میرود و هم او بود که مثلث معروف «تز، آنتی تز و سنتز» و یا موضوع،

ضد موضوع و ترکیب آن دو را مطرح کرد. او اصل اجتماع ضدین را امری

قطعی و ممکن میدانند و میگویند اشیاء هم هستند و هم نیستند قانونی که بر عالم

حکومت میکند اینست که این جهان هم میسازد و هم خراب میکند. هم بوجود

می آورد و هم نابود می سازد و خلاصه خیر و شر. وجود و عدم، نیک و بد،

تاریکی و روشنایی همه بهم آمیخته اند و بقول شیخ اجل سعدی:

«گنج و مار و گل و خار و غم و شادی بهم اند»

بینیم فیلسوفان اسلامی در مسئله تضاد چه عقیده ای دارند.

فلاسفه اسلامی همانند هگل تضاد را موجب حرکت و تکامل جهان و

موجردات آن میدانند چنانکه ملاصدرا در اسفار جلد سوم صفحه ۱۱۵ گوید:

لولا التضاد ما صح الحدوث الحادثات. اگر تضاد نبود هیچ پدیدهنمی آمد.

همچنین در مبحث قوه و فعل ملاصدرا چنین گوید:

«آن چیزی که بقا و دوامش عین نوبتو شدن است طبیعت است و آن

چیزی که فعلیتش عین استعداد محض و فقدان فعلیت است ماده اولی جهان است

و آن چیزی که واحد بودنش عین کثیر بودن است عدد است و آن چیزی که

وحدش عین کثرت است جسم و حالات جسمانی است .  
چیزی که وجودش با عدمش در آمیخته است و بقایش فنایش را در  
بر دارد موجبات حفظ و بقایش عین موجبات هلاک و فنای او است .  
وقتی آدمی این عبارات را می شنود تصور میکند که با هگل سرو کار  
دارد و این مطالب را از زبان او می شنود اما این همگامی آنقدرها ادامه ندارد  
و دیگر ملاصدرا فیلسوف و عارف بلند مرتبه ایرانی در آن دره وحشتناک فکری  
هگل سقوط نمیکند و نظم منطقی و فکریش رو بویرانی نمی نهد زیرا :  
او دیگر اصل امتناع جمع نقیضین را نفی نمیکند و دچار هرج و مرج  
فکری نمیشود : اشتباه هگل در اینست که وقتی منطقیین میگویند « اجتماع  
نقیضین محال است » معنی این عبارت را نفهمیده و بزعم خود سنت شکنی کرده  
نو آوری نموده و فلسفه جدیدی را ارائه داده است .

هگل چنین پنداشته که وقتی میگوئیم « من ایستاده‌ام » پیوند میان من و  
ایستادگی از نوع « هستی و وجود » است و آنجا که میگوئیم « من ایستاده نیستم »  
پیوند میان من و ایستادگی از نوع « نیستی و عدم » است .  
در حالیکه نیستی يك امر مسلم و متحقق در خارج نیست که رابطه  
موضوع با محمول نیستی باشد بلکه منظور اینست که آن رابطه تصور شده بین  
موضوع و محمول در خارج منتفی است یعنی در خارج ارتباطی بین من و  
ایستادگی وجود ندارد .

بعبارت دیگر قضیه موجب حکایت میکند از مطابقت نسبت در خارج و  
قضیه سالبه حکایت میکند از عدم تطابق آن در خارج .

باین ترتیب عدم هیچگونه خارجیت و نفس الامریتی ندارد . مصداقی  
برایش یافت نمیشود بلکه سلب و نفی است و بس و عدمی که خارجیت ندارد

فرض آمیختگی و اتحاد با وجود در باره آن باطل است و در نتیجه ادعای هگل که توانسته است اصل امتناع اجتماع تقیضین را رد کند یا ناشی از عدم درک صحیح او از اصل مذکور است و یا ناشی از اشتباهی زیاد او به نوپردازی و نو آوری بوده است .

### مقایسه ملاصدرا و اینشتین

میدانیم که بر طبق آخرین تحقیقات علمی، ماده بعنوان يك چیز معین وجود ندارد و آنچه را میز و صندلی و ماه و خورشید و درختان می نامیم امواج انرژی است و همه چیز به اتم برگشت داده میشود اتمی که از الکترونها و پروتونها است و حرکت دائمی دارد . ذات جسم نیز در حرکت دائمی است و هیچ ذره ای در این جهان ساکن و بی حرکت نیست .

حال ببینیم ، صدرالمناظرین در چهار صد سال قبل در آن دنیای ظلمانی که علوم تجربی اینقدر پیشرفت نکرده بود چه میگوید ؟

« وجود ماده جسم عین حرکت دائمی و تغیر است و لحظه بقائی برای جسم خارجی ممکن نیست . ماده موضوع حرکت نیست بطوریکه حرکت صفت زاید عارض بر آن باشد بلکه عین حرکت است . بنابراین همه چیز عالم ، شدن است نه بودن زیرا حادث بدون بقاء است . عالم جسمانی مجموعه قوا و حرکات است و جرم غیر از این قوا و حرکات چیز دیگری نیست سکون اصلا وجود خارجی ندارد و جسم بدون حرکت قابل تصور نیست »

ملاصدرا باین نظریه حکما که محرك اجسام را در اجسام دیگر میدانند حمله میکند و صریحاً میگوید محرك در داخل جسم است نه خارج از آن - و این درست بانظریه اتمی جدید سازگار است .

دکارت میگفت جسم و حرکت را بمن دهید تا جهان را بسازم ولی ملاصدرا در چهار صد سال پیش گفت فقط حرکت را بمن دهید تا جهان را بسازم و علم امروز کاملا نظر او را تأیید میکند .  
ملاصدرا در مورد زمان و مکان نیز تحقیقات و نظریات ارزنده‌ای دارد که با آخرین تحقیقات علمی سازگار است و از نظر رعایت اختصار از طرح آن خودداری میشود .

### جامعه شناسی :

آخرین فیلسوف و متفکر اسلامی مورد بحث عبدالرحمن بن خلدون است که در قرن چهاردهم میلادی در تونس بدنیا آمد و از آنجا که عطشی وافر بتحقیق مسائل اجتماعی داشت مسافرت‌های بسیار کرد و با قبایل و ملل مختلف معاشرت کرد .

بر خلاف مشهور که اگوست کنت و امیل دورکیم فرانسوی را بنیان‌گذار علم جدید جامعه شناسی میدانند پنج قرن پیش از این، دو فیلسوف مورد بحث ما بشیوه علمی حوادث تاریخی و اجتماعی را مورد بحث قرار داد .

ابن خلدون اول کسی است در تاریخ فکر بشر که به‌نقص و نارسائی تاریخ و اینکه فقط به وقایع نگاری می‌پردازد اشاره میکند و در صدد تفسیر تاریخ با قوانین مخصوص بر می‌آید و علل حوادث را بدست میدهد .

تاریخ در نظر ابن خلدون عبارتست از بیان حقیقت آنچه اتفاق افتاده

و تفسیر آن. یعنی توصیف اجتماعات بشری و چگونگی توحش و تمدن و شرح علل شکست‌ها و پیروزی‌ها و چگونگی دولت‌ها و سازمانهای سیاسی و وضع علوم و صنایع و شیوه‌های زندگی. و این درست همان چیزی است که

۶۰۰ سال بعد نزد امیل دورکیم می بینیم در آنجا که حدود کار جامعه شناسی را بیان میدارد .

ابن خلدون به بیان حوادث نمی پردازد بلکه نظریات کلی و عمومی ارائه میدهد یعنی همان چیزی که امروز ما آنرا فلسفه تاریخ مینامیم . او در صدد تعلیل حوادث بر آمده . مخصوصاً این مسئله ، ذهن او را بخود مشغول کرده که چرا با اینکه بشر اولیه از سر زمین واحدی برخاسته و پراکنده شده چرا در مدارج تمدن و بدویت اینهمه اختلاف بین اقوام و ملل بچشم میخورد و سرانجام بعد از تفحص احوال مردم سرزمین های مختلف آنرا ناشی از سه عامل میداند .

۱ - اختلاف در احوال روحی و عاطفی و فکری

۲ - اختلاف در سیستم اقتصادی و در وضع اقلیمی و جغرافیائی

۳ - عامل سیاسی و چگونگی رابطه زمامداران با مردم

ابن خلدون اول کسی است که خواسته است تاریخ را بمدد جامعه شناسی

بشناسد .

بنظر او حوادث همچون زنجیر بیکدیگر پیوسته اند . پیدایش ملت ها و تشکل آنها بعزت رفع نیاز مندبهای مادی ، احساسات ملی و این سه عامل در ایجاد وحدت برای يك ملت مؤثراند .

ابن خلدون بقانون **تطور و تحول** در جریانات اجتماعی سخت اعتقاد دارد . فلسفه تاریخ او مبتنی بر اجرای همین قانون است در نظر او هر دولت و ملتی ادوار پیشرفت و انحطاط را متناوباً می پیماید .

نیازهای مادی مردم را بدوریکدیگر جمع میکنند و آنها را مطیع زمامداری میکند که در حل مشکلات آنها اقدام کند .

تقسیم کار و رفاه زندگی که بحصول پیوست و بیالاترین درجه ممکن

رسید کسانی را بخدمت میگیرند و ناز پروردگی و جاه طلبی و عیاشی در طبقات بالای اجتماع و چاپلوسی و تملق در طبقات پائین اوج میگیرد. روح دلیری و سلحشوری و ایمان بکار و فعالیت در آنها ضعیف میگردد تا آنجا که بهنگام دفاع از خویش فرو میمانند و ملتی که تازه قدرت و توان گرفته با زورمندی آنها از پای درمی آورند و بدینسان ملت‌ها مدارج پیشرفت و انحطاط را میپیمایند. ابن خلدون جامعه را دستخوش قانون تصور میداند. دولت‌ها نیز همانند اشخاص دارای عمر طبیعی هستند جز اینکه این عمر در مورد دولت‌ها در حدود ۱۲۰ سال است. جامعه و دولت نیز همانند فرد آدمی طفولیت، جوانی و پیری دارد.

ابن خلدون پانصد سال قبل از گابریل تارد که از بنیان گذاران علم جامعه شناسی است اعلام داشت که «آراء و عقاید و اعمال و سنت‌ها از راه تقلید بجامعه انتقال می‌یابد»

عده‌ای از افراد با ابتکار خویش چیزهای نو می‌آفرینند و دیگران آنها پذیرفته اشاعه میدهند و باین ترتیب افکار و اعمال نو در جامعه نفوذ میکنند. چنانکه میدانیم امیل دورکیم از بنیان گذاران علم جامعه شناسی جدید با نظریه تقلید گابریل تارد مخالف است و به جبر اجتماعی اعتقاد دارد بر طبق این اصل جامعه بر افکار و اعمال افراد تسلط دارد و فرد تحت نفوذ جامعه است. عجب‌ا که فیلسوف ما متذکر هر دو عامل یعنی تقلید و جبر اجتماعی گردیده است و جامعیتی خاص دارد.

ابن خلدون و ویکو :

ویکو دانشمند قرن هیجدهم میلادی در کتاب علم جدید خود کوشیده



است که طبیعت جوامع و ملت‌ها را بشناسد و سیر تاریخ را نشان دهد و این درست همان کاریست که چهار قرن قبل از او ابن خلدون انجام داده است.

### ابن خلدون و ماکیاولی :

بین ایندو به‌مشابهاتی برمیخوریم زیرا هر دو از انواع حکومت و چگونگی بدست گرفتن قدرت و حداکثر تثبیت در موقعیت حکومتی و اسباب و علل سقوط دولت‌ها و ضرورت اعتماد بر لشکریان بحث کرده‌اند .

سرانجام بوجود مشابهت‌هایی بین ابن خلدون و ژان ژاک روسو برمیخوریم ابن خلدون نیز همانند روسو حیات اجتماعی و زندگی شهری را موجب فساد و تباهی اخلاق میداند .

در نظر ابن خلدون زندگی شهری روح شهامت و دلیری را در انسان‌ها تباه میکند و آنها را مطیع نظامات و مقررات ساختگی میکند . جز اینکه روسو انسان بدوی را صلحجو و ملایم میشناسد در حالیکه ابن خلدون انسان بدوی را جنگجو و مبارز میداند و این نظریه صحیحتر است .

### ابن خلدون و مارکس

میدانیم که کارل مارکس بنیان‌گذار مومسیالیسم جدید معتقد است که قیمت کالا برابر است با مزدی که بکارگر میدهد یعنی قیمت کالا باندازه کاری است که برای ساختنش شده است و چون سرمایه‌دار با پرداخت بهای کالا بکارگر ثروتمند نمیشود لذا باید کالا را چند برابر بفروشد و حق کارگر را کمتر دهد تا بر سرمایه‌اش بیفزاید و بهر صورت ثروتمند شدن جز از راه استثمار دیگران میسر نیست و این وضع ادامه دارد تا کارگران در فقر بسر ببرند و ثروتمندان با آخرین حد ثروتمند شوند تا اینکه طبقات محو و نابود شود و بحکم

جبر تاریخ رژیم سرمایه داری محکوم به نیستی شود . حال بینیم ۵۰ سال قبل از کارل مارکس فیلسوف و متفکر مسلمان ما چه میگوید:

کار انسان تمول و ثروت اوست ، روزی و در آمد عبارت از بهای کارهای کسانی است که در يك اجتماع بسر میبرند . رعیتی که در آبادانی کار میکند معاش و پیشه آنها همان کار کرد آنهاست .

ستمگری که اجتماع و دولت را سریعتر بسر اشیب سقوط و تباهی نزدیک میسازد اینست که از تسلط بر مردم سوء استفاده کنند و محصولات و کالاهای ایشان را بارزان ترین قیمت از آنان بخرند . سپس همان کالاها را به گرانترین قیمت ها بآنان تحمیل کنند و چه بسا که بهای کالاهای مزبور را بطور نسبه در موعد معین پردازند و آنوقت بر آنها بهانه گیری میکنند که از این راه خسارت برده اند و با طمع کاری و آزمندی گفتگو از بحران و کساد بازار میکنند و میگویند از این راه باید خسارت تأخیر پرداخت قیمت جبران گردد .

و باید دانست که موجب همه این مفاسد نیاز دولت و سلطان به ازدیاد ثروت است زیرا دولت بمرحله ناز و نعمت و تجمل خواهی میرسد و در نتیجه مخارج فرمانروایان آن فزونی می یابد و رقم بزرگی را تشکیل میدهد که بهیچرو با میزان در آمد دولت بر وفق قوانین معمولی برابری نمیکند و ناچار میشوند برای توسعه دادن خراج بعناوین و اسامی گوناگون باجهای تازه از مردم بگیرند تا از این راه در آمد و هزینه دولت را متعادل کنند ولی با همه اینها وسایل ناز و نعمت و تجمل همچنان توسعه می یابد و بر مخارج آنان می افزاید و نیاز دولت بگرفتن ثروت مردم بیشتر میشود تا سرانجام دولت بکلی محو گردد . (۱)

قضاوت نهائی در باره عظمت علمی و فکری این متفکر عالم اسلام را

(۱) مقدمه ابن خلدون ص ۵۷۷

استفانو کولوزیو ضمن مقاله‌ای در باره او چنین می‌نویسد .

« ابن خلدون بر ماکیاولی و منتسکیو و ویکو در ایجاد علم جامعه‌شناسی پیشی گرفته است . نظریه جبر اجتماع ، عدالت اجتماعی و اقتصاد سیاسی را پنج قرن پیش از کونسیدران و مارکس و باکونین کشف کرده است »

ناتانیل اشمیت استاد دانشگاه کورنل امریکادر رساله‌ای که بنام ابن خلدون

مورخ و فیلسوف و جامعه‌شناس بسال ۱۹۳۰ منتشر کرد نوشت :

« ابن خلدون را بحق باید پایه گذار فلسفه تاریخ و دانش جامعه‌شناسی

شناخت . وی در علم جامعه‌شناسی بمقامی نائل آمده است که حتی اگوست کنت

در نیمه قرن نوزدهم بدان نرسیده است .

**روبو ت فلنت در باره ابن خلدون چنین گوید :**

« در عالم اسلام و مسیحیت ، در دوران قدیم و قرون وسطی تادوران

جدید ابن خلدون در هر زمان و مکانی بی نظیر و ارجمند است و بیقین و عاری

از هر شك و تردید او مؤسس علم تاریخ و فلسفه تاریخ است و خواندن کتاب

او اعجاب و تحسین فراوان هر خواننده‌ای را بر می‌انگیزد »

آنچه در این مقاله از نظر خوانندگان ارجمند گذشت اندکی از بسیار

و جرعه‌ای از دریای ژرف و بی‌کران فلسفه و حکمت اسلامی بود که عطش

جوینده را رفع میکند ولی او را سیراب نمی‌سازد . اما بهر بصورت عظمت

علمی و فلسفی متفکران عالیقدر ایرانی و اسلامی را بخوبی نشان میدهد .

امید است که شناخت و یاد این عظمت ، ما را به تحرك بیشتری وادارد

و بکوشیم تا عظمت دیرین را باز یابیم و ثابت کنیم که ما نیز فرزندان خلف

آن بزرگ مردانی که در جهان دانش به عالیترین مقامات نائل آمده‌اند هستیم .

## گزیده مراجع به زبان فارسی

۱ - اساس الاقتباس ، خواجه نصیر الدین طوسی بتصحیح مدرس رضوی

چاپ تهران ۱۳۲۶ خورشیدی

۲ - تاریخ علوم در اسلام ، سید حسن تقی زاده چاپ تهران ۱۳۳۲

۳ - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ، دکتر ذبیح الله صفا چاپ سوم

تهران ۱۳۴۶

۴ - رساله نفس ، ابن سینا بتصحیح دکتر موسی عمید چاپ تهران ۱۳۳۱

۵ - سیر حکمت در اروپا ، محمد علی فروغی چاپ تهران ۱۳۱۷

۶ - عقاید فلسفی ابوالعلاء ، عمر فروخ ترجمه حسین خدیو جم چاپ

تهران ۱۳۴۶

۷ - مجله معارف اسلامی شماره ۸ چاپ تهران ۱۳۴۸

۸ - مدخل منطق صورت ، دکتر غلامحسین مصاحب چاپ تهران ۱۳۳۴

۹ - مسائل فلسفه ، برتراند راسل ، ترجمه منوچهر بزرگمهر تهران ۱۳۴۷

۱۰ - مقالات و بررسیها ، نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف

اسلامی دفتر یکم بهار ۱۳۴۰ شمسی

۱۱ - مقدمه ابن خلدون ، ترجمه محمد پروین گنابادی تهران ۱۳۳۶

۱۲ - نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت ، دکتر سید حسین نصر تهران

۱۳۴۵

۱۳ - نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی ، دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی

چاپ تهران ۱۳۴۵

\* \* \*

## گزیده مراجع به زبان عربی

۱ - ابن القيم الجوزية عصره و منهجه ، عبدالعظيم عبدالسلام شرف الدين

چاپ مصر ۱۹۵۶ ميلادى

۲ - اعلام الفلسفة العربية ، كمال اليازجى و انطون غطاس كرم چاپ

بيروت ۱۹۵۷ ميلادى

۳ - اثر العرب فى الحضارة الاروية ، عباس محمود العقاد چاپ قاهره

۱۹۴۶ ميلادى

۴ - تاريخ الفكر العربى ، دكتور عمر فروخ چاپ بيروت ۱۹۶۲ ميلادى

۵ - تاريخ الفلسفة العربية ، حنا الفناخورى و خليل الجر چاپ بيروت

۱۹۶۳ ميلادى

۶ - تليس ابليس ، جمال الدين ابو الفرج بن جوزى بغدادى چاپ مصر

۱۹۲۸ ميلادى

۷ - جهد القريحة فى تجريد النصيحة ، جلال الدين سيوطى چاپ مصر

۱۹۴۷ ميلادى

۸ - دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلاميه ، عبده الشمالى چاپ

بيروت ۱۹۶۵ ميلادى

۹ - رسالة فى معرفة النفس الناطقة و احوالها ، ابن سينا چاپ مصر

۱۹۵۲ ميلادى

۱۰ - رسالة الغفران ، ابوالعلاء المعرى چاپ قاهره ۱۹۵۰ ميلادى

۱۱ - صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام ، جلال الدين سيوطى

چاپ مصر ۱۹۴۷ ميلادى

۱۲ - الشفاء ، ابو علي سينا چاپ مصر ۱۹۵۳ ميلادی

۱۳ عبقرية العرب في العلم و الفلسفة ، عمر فروخ چاپ بيروت ۱۹۵۲

ميلادی

۱۴ - مقالات الاملايين ، ابو الحسن الاشعري چاپ استانبول ۱۹۳۰ ميلادی

۱۵ - المنقذ من الضلال ، امام ابو حامد محمد غزالي چاپ دمشق ۱۹۳۴

ميلادی

۱۶ - نقض المنطق ، شيخ الاسلام ابن تيمية چاپ مصر ۱۹۵۱ ميلادی

