



معنی در اطراف کتاب تاریخ فلسفه اسلامی

(۷)

بقیه از شماره ۱۱-۱۲ سال سوم

« ص ۱۴۰ » « عمر بن عبید ، غلطو عمرو بن عبید صحیح است . »
ص ۱۴۸ متن « اسناد صفات بخداوند، دیدیم معتزله معتقدند که خداوند
از کلیه صفات نبوتیه میرا است، باین معنی که صفات عین ذات اوست » ...
هر گاه بنا باشد که ذات الهی از کلیه صفات میرا باشد دیگر عینیت صفات
و ذات معنی ندارد، چون فرض این است که اصلا ذات الهی از قبول هر صفتی که
مخلوقات متصف به آنند امتناع دارد و بنا بر این فرض است که معتزله صفات را
بطور کلی حذف کرده و بجای آن قائل به (نیابت) شدند که تفصیل این قول
محتاج بشرح است و باید بکتاب مبسوط مراجعه شود، و اما اعتقاد به عینیت
صفات و ذات قول شیعه است بقراری که تفصیل آن در کتب کلامی شیعه مضبوط
و محرر است.

ص ۱۴۸ متن « اما قشریون ... روش معتزله را در تاریخ عقائد جزمی
بعنوان تعطیل نام نهاده اند » ...

عنوان تعطیل که مأخوذ از قرآن شریف است ، مربوط است باعتقاد یهود
که گفتند خداوند پس از اینکه دنیا را آفرید، به قفا خوابید و استراحت کرد
و کار دنیا را بمردم دنیا رها ساخت و در حقیقت از آن پس تعطیلی در کار خلقت
پیش آمد که دیگر تبدیل نیافت ، چون همه عوالم وجودی در همان شش روز
اول خلقت با تمام رسیده و وقت آن آمده بود که خداوند با استراحت و تعطیل در
وجود بپردازد ، قرآن کریم این قول را مردود می شمارد و میفرماید : « **وقالت**
الیهود یدالله مغلوله غلت ایدیهیم ولعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ... تا آخر آیه »
این اعتقاد در حقیقت گذشته از اصل یهودی آن (بر حسب شریعت یهود)

* آقای استاد سید کریم امیری فیروز کوهی . از شاعران و ادیبان طراز

اول کشور

اعتقادی است که بانظریه بعضی از قدمای فلاسفه یونان (بل که در نظام ارسطویی) که خداوند را محصور در حصار نوامیس و قوانین لایتغیر خود دانسته و قدرت و اراده و اختیار را فقط در جعل و ایجاد (بجعل بسیط) شمرده اند موافقت دارد، بهر حال این اصطلاح بعدها حربه‌ای در دست متکلمان از دو فریق معتزلی و اشعری شد که هر یک دیگری را کنایه و تشبیهاً به معطله یهود مانند میکرد... و لکن حق این است که اشعریان به این طعنه اولی از معتزله بودند چرا که اشعری قائل به جبر محض و خلق افعال (از هرگونه) از طرف خداوند است و میگوید «لافاعل الا هو» در صورتی که معتزله بخلاف آن رفته‌اند و قائل به اختیار و تفویض امور از جانب خداوند به عباد میباشند. بنابراین تعطیل، با عقاید آنان مناسبتی ندارد....

ص ۱۴۹ متن «قریحه نیرومند اشعری در این مورد مطلب را چنین توضیح میدهد که از یک طرف باید بین صفت به عنوان مفهوم و از طرف دیگر قبول دوگانگی بین ذات و صفات را که باید بر مبنای کیفی شناخت‌ده در سطح کمی تفاوت گذاشت»....

همین که قول «دوگانگی بین ذات و صفات» میان آمد، دیگر فرقی بین مفهوم و مصداق باقی نخواهد ماند، چون فرض این است که مصداق دارای چنین مفهومی از دوگانگی خواهد بود خواه از نظر کمی و خواه از جهت کیفی، بعلاوه اینکه در این مورد کسی قائل به کمیت نیست و هر بحثی که هست بر سر کیفیت است و اگر کمیتی هم باشد ناشی از کیفیت است نه باصالت کمی، زیرا همین کیف (یعنی صفات کیفی) یا منشاء اثر هستند و یا نیستند اگر منشاء اثر در ایجاد و ابداع باشند، لامحاله شریک باری خواهند بود و اگر نباشند، لازمه آن عینیت ذات با صفات است که مذهب شیعه است، فلذا معتزله در این مورد اشاعره را اصحاب (قدمای ثمانید) خواندند، یعنی یکی ذات باری تعالی که قدیم است و دیگری صفات هفتگانه که آنها نیز باعتبار اثر وجودی علی‌حده قدیم خواهند بود. و باین اعتبار پای کمیت (قدمای ثمانید) به انتزاع از کیفیت بمیان می‌آید...

ص ۱۵۰ متن، در مورد کلام الهی «بلکه علاوه بر اینها حدیث نفسی است، لذا از حدیث لفظی مستقل است»....

ظاهراً مراد مصنف علامه از حدیث نفسی که مقابلی هم برای آن یعنی (حدیث لفظی) آورده است، اصطلاح معروف اشاعره در (کلام نفسی) است که اشاعره آن را در مقابل قول (بخلق قرآن معتزله) ابداع کرده و بجدل با آنان برخاسته‌اند، هر چند که شرحی که مصنف داده است تا اندازه‌ای مفید معنی این اصطلاح میباشد، اما اولاً، اصطلاح کلامی آن (کلام نفسی) است، نه (حدیث لفظی) و ثانیاً با شرحی که در عبارات بعدی آمده است در مقام تعریف و جمع بین دو قول تمام نیست، در این باب ورد آن متکلمان معتزلی و حتی حکمای شیعه استدلالاتی دارند که باید به کتب آنان رجوع کرد، عجیب است که شیخ اجل بهاء الدین محمد عاملی قدس سره العزیز در کتاب کشکول به انتصار از اشعری برخاسته و با حسن ظنی تمام به توجیه موضوع (قریب به آنچه مصنف دانشمند گفته است) پرداخته و قائل به تفصیل بین حقیقت کلام در نفس متکلم و ظهور آن بصورت الفاظ و حروف در مقام ایجاد گردیده است.

ص ۱۵۱ متن «نیز اشعری در هر عمل مختار انسان، دو عمل را دخیل

میداند، یکی عمل خلق و ایجاد که مداخله خداوند است و دیگری عمل اکتساب که مداخله بشر است، تمام آزادی و اختیار بشر عبارت است از این تطابقی که بین خداوند که «آفریننده» می باشد و بشر که کسب کننده است وجود دارد. اشعری قائل به (آزادی و اختیار بشر) نیست و عمل کسب را هم از آن جهت معلول عمل عبد میداند که بالاخره آنرا در خلق اعمال منسوب بخداوند و مخلوق مشیت او بداند، زیرا معتقد است که همه نوع افعال از خیرات و شرور معمول به جعل الهی است و بنده آنها را کسب مینماید نه این که خود مایه انشاء و ایجاد آنها باشد، بنابراین عمل عبد قیام علی باو ندارد و این مشیت خداوند است که عقیب کسب عبد ایجاد فعل مینماید، و از همین جا است که خواص ذاتی اشیا عرا منکر است و میگوید که فی المثل آتش ذاتا و باقیام به نفس خود سوزنده نیست، بل که متعقب عمل عبد بمشیت الهی این خاصیت در او بوجود میاید، چه آنکه هرگاه احراق ذاتی آتش میبود، لازم میآمد که در داستان ابراهیم نیز از خاصیت خود باز نایستد و خطاب «یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم» در ذات او که سوزاندن است تاثیر نداشته باشد، بنابراین دیگر در این مذهب جایی برای اختیار بشر باقی نمی ماند و هر عملی از خیر و شر منوط باراده الهی میشود..

ص ۱۵۸، متن «معتزله ایمان دینی را قبول ندارند، زیرا معتقدند که شخص آگاه نیازی بدان ندارد» ...

گمان میکنم غرض از (ایمان دینی) ایمان تعبدی و غیر استدلالی اشعریان منظور باشد، والا گمان نمیرود که معتزله اصلا اعتقادی بدین نداشته و خود را بی نیاز از آن دانسته باشند، البته چند نفری در بین معتزله بغداد و بصره بودند که به الحاد و زندقه شهرت داشتند، ولی اصلا بنای مذهب اعتزال يك بنای دینی و مذهبی است با استدلال کلامی، و وجود آنها کتب و رسائل و مجالس دال بر این حقیقت

و مقصود نویسنده در مبحث مکتب (هرس) با مقابلات آن فهمیده نمیشود. ص ۱۸۲ و ۱۸۱ متن «در باب اختلاف نحویون کوفه و بصره».

معلوم نیست که ذکر این مقوله در طی مباحث مربوط به آراء و افکار فلاسفه و متکلمان چه ضرورت و مناسبت دارد و وجوه اختلاف بین دو دسته در مسائل زبانی و نحوی چه گونه با مطالب فلسفی و حکمی هم آهنگی دارد، و نیز تخصیص مساله قیاس به مکتب بصره چندان اصالت ندارد، زیرا مکتب بصره و کوفه در نحو هر چند که اختلافاتی نظری بایکدیگر داشتند، اما در مساله قیاس هیچکدام آن دو متفرد و منحصر نبودند، منتهی با این فرق که بصریان به قیادت سیبویه تنها بگفتار فصحاء از اهل زبان توجه داشتند و قول غیر فصیح و شاذ و نادرا ملاك قیاس و حکم قرار نمیدادند (همانطور که مصنف دانشمند نیز اشاره بدین مطلب فرموده است) و پیشوایان نحو کوفه به ریاست کسائی گذشته از استناد بقول الهی و کلام فصحاء اقوال عرب خلیط و غیر فصیح را نیز مورد لحاظ و قیاس قرار میدادند.

ص ۱۵۸، متن «معتزله ایمان دینی نظریه جابر با نحویون عرب و این عبارت که میگوید «این کوشش است که به «اشتقاق اکبر» منتهی گردید، یعنی به نظریه ای منجر شد که تمام تغییر و تبدیلهای ممکن در هر ریشه منحصر را در معنای واحدی مجتمع نمود، این کار عمل این جنی زبان شناس و متاله و فیلسوف بود که اساس زبان عرب را دگرگون ساخت» ...

نظریه جابر متوجه بمعانی حروف و آثار مترتب بر آن بر طبق علوم باطنی و

خواص مکنون در بواطن حروف است که بایستی جدا از معانی ظاهر حروف و کلمات، و اشتقاق اکبر ناظر است به ظواهر الفاظ و لغات و تبدیل و قلب يك ریشه بصورت مختلف از تلفظ، و انگهی این جنی در کشف این لطیفه منحصر و تنها نیست، بل که این نوع قلب را که در لغت و زبان قبائل مختلف عرب (ایران) و لهجه‌های گونه‌گون آن سابقه‌ای بسیار طولانی داشته است، ابن جنی و دیگران دریافته و آن را بصورت مضبوط در آثار خود بنام‌های (اشتقاق کبیر) (در مقابل اشتقاق صغیر) یا ساختن اسم فاعل و اسم مفعول و غیر آن از يك ماده (یا قلب مکانی) (مقابل قلب صوتی که عبارت است از ابدال همزه و حرف‌های عله به یکدیگر) ضبط کرده‌اند، و در عداد ابن جنی است. احمد بن فارس (همان قرن یعنی قرن چهارم) و ابومنصور عبدالملک ثعالبی (اوائل قرن پنجم) و بعدها، علامه سیوطی در (المزهر) و دیگران از اهل علم و ادب، دیگر اینکه چه گونه ممکن است تنها با پی بردن به خصوصیات از خصوصیات نهفته در زبان موجود عرب (اساس زبان عرب را دگرگون ساخت) ...

ص ۱۹۵ «مجموعه این تفکرات در مکتب اصفهان از آغاز تجدید فرهنگی دوره صفویه در آثار عظیم میرداماد و ملاصدرا و قاضی سعید قمی و نزد شاگردان شاگردانشان شکفته گردید و به مکتب شیخیه رسید» . . .

اگر غرض از مجموعه تفکرات، تفکرات فلسفی و حکمی نظیر تفکرات معلم ثالث میرداماد و فیلسوف بزرگ صدرالمتلهین باشد، باید گفت که اصلاً مکتب شیخیه تفکری در این ابواب ندارد، بلکه بالعکس این نظر مناقشات که با آراء و افکار صدرالمتلهین از طرف رئیس مذهب شیخیه شیخ احمد احسائی و بعضی دیگر از تابعان او ابراز شده است، میرساند که حضرات شیخیه و پیروان مکتب فلسفی صفوی بخصوص صدرالمتلهین در دو قطب متخالف یکدیگر قرار دارند، بطوریکه شاگردان مکتب صدرالمتلهین بوسیله حکیم نامدار و استاد کلیه حکیمان متاخر، آخوند ملاعلی جمشیدی نوری متخلص به (شعشعانی) خصوصاً شاگرد معروفش آخوند ملا اسمعیل اصفهانی کلماتی در رد شیخ آمده است که همگی دلالت بر بنیونت دو طریقه با یکدیگر دارد و همچنین است، کلمات شیخ احسائی نسبت به صدرالمتلهین و اصرار او در رد آن حکیم بزرگوار، حتی تقبیح منتهی به اهانت و خشونتش در حق چنان فیلسوفی نامدار، و تنها مشابهتی که بین آن دو فریق میتوان یافت این است که هر دو در خلوص اعتقاد نسبت به ائمه اثناعشر و استناد به اقوال آنان حتی در مطالب عقلی و استدلالی با یکدیگر مشارکت داشتند.

ص ۲۲۰، حاشیه مترجم «در آثار فیلسوفان کلمات، روح، عقل، قلب و نفس بمفهوم يك حقیقت که از حیث متعلق تفاوت لغوی یافته است بکار میرود و آن بطور کلی لطیفه‌ای است که فارق انسان از حیوان است و از نظر ادراکات کلی و جزئی با اصطلاحات، طبع، نفس، روح، قلب، سرخفی و اخفاء (ظاهراً و مراد اخفی است) استعمال شده است.» صحیح است که احياناً پاره‌ای از این تعابیر باعتبار اختلاف در درجات و ظهور در مراتب از يك مفهوم کلی انتزاع و بجای یکدیگر بکار گرفته شده است، لکن در بسیاری از موارد دوگانگی هر يك از آنها با هم مشخص و اختلافشان در غرض از مقصود مسلم میباشد، از جمله، مراد از نفس غیر از عقل و مقصود از طبع غیر از روح و منظور از سرخفی و اخفی مابین با هر کدام از آنهاست، و نیز همه آنها فارق حیوان از انسان نیستند، بلکه انسان و حیوان و حتی نبات در بعضی از آنها با یکدیگر مشارکت دارند، و فقط

نفس ناطقه و مدرك كلييات است كه فصل مميز انسان از حيوان است ، و هر گاه نفس به تنهائی موجب اين فصل و تميز مي بود ، ديگر قيد ناطقه و مميز شمردن آن مورد پيدا نمي كرد ، ديگر اينكه بشهادت كتب فلسفي ، حيوان نيز داراي نفس است و ادراك جزئيات و توهّمات مينمايد و همچنين است نبات (البته فقط در دارا بودن نفس نه ادراك) ، چنانكه گذشته از تصريح حكماء در كلمات اميرالمومنين صلواة الله عليه نيز وارد است كه نفس را به چهار قسم تقسيم کرده و فرموده است ، نفس ناميه نباتيه و نفس حسيه حيوانيه و نفس ناطقه قدسيه و نفس كليّه الهيه ، علامه دوانسي در شرح هياكل النور سهروردي ميگويد : مصنف براي حيوان نيز اثبات نفوس مجرده کرده چنانكه مذهب اوائل است و از بعضي آثار سهروردي اثبات نفس براي نبات هم آمده است و عقل هم چنانكه خواهد آمد لطيفه اي رباني و مفارق و دازاي درجاتي كه بالنسبه بظهور در هر درجه قيد و صفت خاصي بان داده اند مي باشد . هم چنين ، سرخفي و اخفي كه از اصطلاحات عرفا است غير از نفس است و مربوط است به عوالم قلب در معرفه الله و غير قابل اشتراك همه نفوس و عقول و بعض ديگر گفته اند كه از مقامات روح است در ترقى بمقام وحدت و قرب الهى

ص ۲۲۴ متن «بعلاوه بايد علت موجهه را از علت موجهه تميز داد ، چه باهم تفاوت دارند» . . .

علت (موجهه) و علت (موجده) هر دو بجاي يكديگر استعمال ميشوند و فرق بين ايجاب و ايجاد نيست و ايجاب بصيرورت و جوبي است كه در حكم همان ايجاد است . گمان ميكنم غرض مصنف دانشمند در اين مورد علت قريب و علت بعيد بوده باشد كه مستفاد از مجموع عبارات بعدي كتاب است .

مانده دارد

پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي

مقاله

رتال جامع علوم انساني

از مقلد تا محقق فرقه است

كين چو داود است و آن ديگر صداست

منبع گفتار اين سوزي بود

و آن مقلد كه نه آموزي بود

گر چه تقليد است استون جهان

هست رسوا هر مقلد ز امتحان

مثنوي مولوي قرن هشتم