

## پیشروان فلسفه جدید

در شماره های اخیر دوره یازدهم سخن مقالاتی در باره این مطلب به قلم آقای « منوچهر بزرگمهر » انتشار یافت و اینک دنباله آن

فخر الدین رازی را به حق امام المشککین لقب داده اند . از روزی که طالب علمی نخستین بار کتابی در منطق به دست می گیرد رأی امام را با آراء حکماء در اغلب مسائل مخالف می بیند . چون نویسندگان این کتابها بیشتر تابع حکماء یا متکلمین معتزلی بوده اند همه جا به تخطئه رأی امام فخر پرداخته سعی در اثبات نظر جمهور داشته اند . علاوه بر این چون بعد از خواجه نصیر طوسی آراء معتزله در ایران رواج و مقبولیت یافت نویسندگان فلسفی در این کشور همواره عقائد اشعریان را که متکلمین اهل سنتند رد کرده اند و امام فخر رازی بزرگترین آنها را مورد طعن و تشنیع قرار داده اند و این مطلب از مطالعه کتابهای مهم حکمتی و کلامی آنها از قبیل شرح اشارات خواجه نصیر و شرح تجرید عبدالرزاق لاهیجی و آثار علامه حلی به خوبی پیداست تا جائی که شاعر ( گویای ملای رومی ) نیز در حق او گفته :

گر به دانش مرد را تمکین بدی فخر رازی راز دار دین بدی  
لاهیجی در مقدمه کوه مراد نظر مخالفان را ضمن بیان تاریخچه پیدایش علم کلام و اشعریت و اعتزال خوب خلاصه کرده است :

« بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه نفیاً و اثباتاً متعارف شده از گفتن به نوشتن رسید و به تدوین انجامید و مدارسه و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد و اصول قوانین موضوع شد و فن حاصل شده از این گفتگوها مسمی به علم کلام گردانیدند و اتباع واصل بن عطا به سبب اعتزال مذکور ( یعنی گوشه گیری از حسن بصری استاد خویش ) مسمی به معتزلی شدند و این جماعت ترتیب رأی عقلی نموده آیات و احادیثی که مضمونش به حسب ظاهر موافق آراء و عقول ایشان نمی نمود به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می نمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهراً بنا بر صرفه که منظور بود تمسک به حفظ ظاهر جسته منع تأویل می نمودند و تأویل و رأی معتزله را بدعت در دین می دانستند و ایشان را مبتدع می دانستند و خود را در مقابل ایشان . . . و دلیل بر ضلالت و کمراهی ایشان همین بس است « که ایشان در مسائل فرعی که شرعی محض است رأی و قیاس عقل را معتبر می دانند و در اصول دین که عقلی محض است رأی عقول را اعتبار نمی کنند . . . تا زمان ظهور ابی الحسن اشعری که از اعظم تلامذۀ ابی علی جبائی که از علماء معتزله است و قوت عظیم او را از ممارست علم کلام پیدا شده وی را نیز در مسئله از مسائل با استاد خود مخالفت سانس شده بعد از مباحثه بسیار ترك اعتزال نمود و طریقه اهل سنت و جماعت را اختیار نمود

و در تقریر مقاصد آن جماعت که به غایت بی‌رونق بود سعی بلیغ به جای آورده به ازاء هر قاعده و اصلی از اصول معتزله ، اصلی وقاعدمای وضع کرد و این جماعت بعد از او به وی منتسب گردیده به اشعریه موسوم شدند و چون جمود ظاهریت<sup>۱</sup> بر اکثر طباع غالب است مطالب ظاهریه به سعی اشعری در تحت ضوابط نظریه مندرج شد و خلفای ائمه جور نیز در اغلب بنا بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح آنان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریت در میان اهل اسلام شیوع تمام یافت و اکثر علماء اشعری برآمدند اما قواعد اعتزال بنا بر اینکه مبنایش بر اصول عقلیه است اکثر بر قوالب حق ریخته تر و به طریق صواب نزدیکتر است اگرچه دلائلشان جدلی و قیاساتشان غیر برهانی است و سببش آنکه ایشان را مطالعه کتب فلاسفه که به سعی خلفا از عبری<sup>۲</sup> به عربی نقل شده بود اتفاق افتاد و مطالب آنرا به تخصیص در علوم الهیه موافق خود یافتند و از براهین آنکه مقدمایش بنا بر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم را به دلائل مبنیه بر مسلمات و مشهورات تقریر نمودند و هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه قدرتی تمام و قوتی مالا کلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر این معنی مطلع شده بنا بر آنکه هر چه در صدر اسلام معمول نبود بدعت دانسته بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند و به سعی آن جماعت مذمت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد اگر نه حکمت در اسلام فی الحقیقه به غیر اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع است الخ .

توضیح لاهیجی ظاهراً معقول و موجه به نظر می‌رسد و به مذاق کسانی که در هر امری طرفدار استدلال و تعقل هستند خوش می‌آید اما باید یکروی دیگر مطلب را نیز از نظر دور نداشت و از خطراتی که ممکن است در نتیجه اختلاط دین و فلسفه پیش آید بر حذر بود . اولین خطر چنین اختلاطی آنست که فلسفه استقلال و آزادی عمل خود را از دست می‌دهد و به قول مورخین فرنگی «کنیزک علم کلام» می‌گردد و این پیش آمد برای هر دو مضر و مورت مفاسدی است که چه در شرق و چه در غرب ضمن تاریخ فلسفه خواننده دیده ایم .

خطر دوم آمیختگی نابجای دین با علم و حکمت و سعی علمای دین در حصول توافق بیش از حد جائز میان ایندو اینست که وقتی دانش رائج و اصول علمی مقبول دوره مخصوص این تلفیق کنندگان منسوخ و متروک گردید (چنانکه شده و خواهد شد) دلائل و براهینی که به اتکای دانش متروک در اثبات اصول عقائد خویش ساخته و پرداخته اند بهستی می‌گرایند و اگر باز به تجدید و تأیید آنها در دوره‌های بعد دست نیازند زبان چنین کاری بالعمال بیش از سود آن خواهد بود و به همین جهت روش اشعریان بر شیوه معتزلیان

۱ - عبدالرزاق لاهیجی شیعه متعادل به مشرب تصوف بوده است . ۲ - ظاهراً مقصود سرایمی است .

مزیت داشته زیرا این دسته اخیر بنا بر اثبات اصول عقائد به دلائل علمی و فلسفی گذاشته بودند و در هر امری چه در عبادات و اعتقادات و چه در معاملات و سیاسات دنبال علت معقول و حکمت تشریح می رفتند اما اشعریان در اعتقادات به واسطه اختلاف بعید میان موضوع فلسفه اولی با سایر مباحث علوم چندان پابند دلائل قیاسی و تمثیلی عسادی نبودند و راضی نمی شدند مثلاً عام و قدرت تمامه خالق را تعدیل کنند و تابع عدل و رحمت او قرار دهند یا بین این دو دسته از صفات الهی تناقضی قائل شوند و در حکمت بالغه شکی آورند .

در این ایام که تحلیل فلسفی دلائل اثبات عقائد بهتر میسر است و علوم طبیعی بر اثر پیشرفت شکر خورش فلسفه را پاك منقلب ساخته می بینیم که بسیاری از شبهات اشعریان آنقدرها که مخالفان گفته اند نابجا و غیر معقول نبوده و دلائل معقول و موجه معتزلیان امروزه آن اهمیت سابق را از دست داده است . باری صرف نظر از اختلافات فرقه‌ای باید اقرار کرد که امام فخر رازی از متفکرین درجه اول اهل اسلام بوده و از جمله فضائلش آنکه تقلید از پیشینیان را مذموم می داشته و مباحثات نظری خالص را بیهوده می دانسته و فریب دوقرن پیش از آنکه حافظ را از قیل و قال مدرسه دل بگیرد گفته است:

ولم يستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قیل و قال

و این نکته را در کتاب بزرگ خویش موسوم به «المباحث المشرقیه» خوب بیان داشته است : « آنچه قصد و سعی ما را مصروف می دارد تحصیل چیزهاییست که در کتب متقدمین یافته‌ایم و در آثار پیشینیان خوانده‌ایم تا از هر بابی لباب آن را اختیار کنیم و از تطویل و اطناب در گذریم ولی در عین حال از ایجازی که متضمن ابهام و الغاز باشد نیز پرهیز جوئیم و آنچه رسا و مفید ایضاح باشد بر گزینیم و ترتیب ما بر این خواهد بود که مطالب را هر یک از دیگری جدا سازیم و سپس آن‌ها را تحکیم یا نقض کنیم و شکوک مشکله و اعتراضات معضله را در بین آن‌ها آوریم و اگر بتوانیم در آخر بحث حل شافی و جواب وافی بدان‌ها بدهیم و چه بسا که در این اثنا آنچه خلاف مشهور و نقض کلام جمهور باشد واقع گردد . اما تو ای جوینده دانش باید بدانی که عاقل اگر راهی برای تقریر آنچه مألوف است داشته باشد از آن منصرف نمی گردد و اگر دلیلی بر معروف بیابد چه مجمل و چه مفصل از آن عدول نمی کند و کسانی که به وجوب موافقت با پیشینیان در هر کم و بیشی جازم می شوند و افتراق با آنان را در هر تقریر و قطعیری حرام می شمارند باید بدانند که خود آنها ( یعنی پیشینیان ) در بعض مواضع با متقدمین خویش مخالف و بر کلام آنها معترض و از مقالاتشان معرض بوده‌اند و به این امر تشریح کرده و از آن اعراض نداشته‌اند پس اگر این کار مردود و غیر مقبول باشد متقدمین نیز به سبب مخالفتشان با اسلاف خویش و اعتراض آنها بر کلام معلمینشان مقدوح اند . اما اگر این مشربی مطلوب و طریقه سنی باشد ما که به زعم این مقلدین مأمور یافتگی آثار و اهداء به انوار متقدمین هستیم طریقه ما یعنی تعمق در مضائق و خوض در رؤیای دقایق که در بسیاری موارد منجر به مصادمه و اصطکاک با راه‌ها و نهایات و غایات آن‌ها می گردد و ما را وادار

به ترك بعضی مقبولات و اعراض از برخی مشهورات می سازد طریقه صحیح و مقصد قویم و صراط مستقیم است و فتوای اهل تقلید در باب وجوب پیروی از پیشینیان خود ترك تقلید و تمسك به ادله و براهین را ایجاب می کند .

« چون تناقض اقوال این فرقه ( یعنی اهل تقلید ) را دریافتی پس فساد طریقه دسته دیگر را هم بدان که اعتراض بر سران علماء و بزرگان حکما را در هر بد و بیک و زشت و باطلی نسب العین خویش ساخته اند به خیال آنکه اگر خود را به ضد این بزرگان قرار دهند داخل در سلك ایشان و منجذب به جانب آنها می شوند و حال آنکه جز اظهار بلادت وافر و غباوت ظاهر و کمال نقصان و جمع جهل و سیان حاصلی نمی برند .

« پس چون دانستی که هیچ يك از دو گروه بر طریق صحیح نیستند و هر دو جانب افراط مذموم است ما حد وسط و قول احسن را اختیار کرده ایم و آن همانست که در تقریر آنچه از کلمات پیشینیان و مقالات ایشان به ما رسیده اجتهاد نمائیم و اگر از تلخیص و تحریر و اظهار وجه تقریر آن عاجز ماییم به وجه اشکال اشاره و در رد را ذکر کنیم سپس در آن به اجتهاد برخیزیم و به تأویل مجمل و تلخیص مفصل آنها به نحوی که در کتاب هایشان مذکور گردیده بپردازیم و اصولی را که خداوند تعالی ما را بر تحریر و تحلیل و تقریر آن موفق ساخته و متقدمین بر آن واقف نبوده اند بر آن منضم گردانیم » ۱ .

از جمله مباحثی که به واسطه پیشرفت علم و حصول اکتشافات تازه اکنون تا حدی روشن گردیده و فرضیات علمی جدید در باره آن به واسطه تادی به اختراعات عملی قابل اعتنا شده موضوع جزء لاینجزی یا جوهر فرد است که به زبان های فرنگی اتم می گویند این مبحث قرن ها سر لوحه کتاب های حکمت قدیم بوده و پیش از شروع در گفتگو از سائر مبادی و مسائل این فن ابتدا به ابطال جزء لاینجزی می پرداخته اند و پس از ابطال آن و اثبات اینکه جسم متصل واحد است در اثبات ترکیب جسم از هیولی و صورت دلیل می آورده اند .

تاریخ فرضیه اتمی خیلی کهن است و شاید از حکمت یونان سابقه اش قدیم تر باشد . امروز بعد از تحقیقات عمیقی که در حکمت هند باستانی به عمل آمده مسلم گردیده که در میان فرقه های متعدد آن سرزمین از روزگاران دیرین چند مکتب فلسفی آراء و عقائدشان به حکمت یونانیان از جهات بسیاری شباهت داشته از جمله فرقه ( نیایه ) ۲ واضح منطقی نزدیک به منطقی منسوب به ارسطو بوده اند و قیاس و مغالطات را به خوبی می دانسته اند . دیگر فرقه ( ویشیکیان ) ۳ یعنی کسانی که به وجود اجزاء خاص ( ویژه ) قائل بوده اند و عالم را عبارت از ترکیب ذرات صغار متحرك می دانسته اند و برای آن خالق مدبری فرض نمی کرده اند و در تشریح فرضیه خود در باره ساختمان عالم وجود به عقائد لایب نیتز ۴ آلمانی و مونا ۵ های او نزدیک تر بوده اند تا آراء ذیمقراطیس یونانی که

۱ - مقدمه « المباحث المشرقیه » چاپ حیدرآباد دکن . ترجمه از نویسنده . ۲ - Nyaya

۳ - Vaisheshekia - ۴ - Leibnitz - ۵ - Monad

بنابر مشهور واضح فرضیه اتمی است و همین امر موجب تردید می‌شود که شاید متکلمین اسلامی نیز موضوع جوهر فرد را از هندوستان اقتباس کرده باشند نه از رواقیون و ابی‌قوریون یونانی و رومی. به هر حال قدر مسلم آنست که متکلمین اشعری (به خلاف معتزلی) به جوهر فرد قائل بوده‌اند و امام فخر رازی در فصل دوم از کتاب دوم «مباحث مشرقیه» عقائد مختلف راجع به این، موضوع را خلاصه و طبقه بندی کرده است<sup>۱</sup>:

«شکی نیست که اجسام مرکبه از اجسام مختلف الطباع دارای اجزاء منتهای هستند اما اجسام بسیطه مثل آب واحد بدون شك «قابل تجزیه» می‌باشند پس می‌گوئیم که انقسامات ممکنه در آن یا بالفعل حاصل است یا بالفعل حاصل نیست و هر يك از دو قسم یا منتهای است یا غیر منتهای. پس از این تقسیم چهار قسم حاصل می‌شود.

اول - اینکه در جسم اجزاء منتهای بالفعل باشد.

دوم - اینکه در آن اجزاء غیر منتهای بالفعل باشد.

سوم - اینکه اجزاء در آن بالفعل حاصل نباشد بلکه بالقوه و منتهای باشد.

چهارم - اینکه در آن اجزاء بالقوه و غیر منتهای باشد.

اما اولی مذهب جمهور متکلمین است و آنها چنین گفته‌اند که هر يك از این اجزاء انقسام نپذیرند نه به بریدن به واسطه خردی آنها نه به شکستن به علت سختی آنها نه به وهم به سبب عجز وهم از تمیز دادن آنها از طرف دیگر و نه به فرض زیرا از چنین فرضی محالانی لازم می‌آید.

اما دومی مذهب نظام و انکسافراطیس از پیشینیان است.

اما مذهب سوم آنست که محمد شهرستانی اختیار کرده و چیزی قریب به آن از افلاطون روایت شده زیرا او می‌گفت جسم آنقدر تجزیه می‌شود تا محو گردد و آنگاه به هیولی بازگشت کند و اما چهارم مذهب جمهور حکما است.

البته خلاصه نزاع آن نیست که حکما می‌گویند اتم وجود ندارد و متکلمین می‌گویند موجود است. نزاع در این است که آیا اجزاء خردی که جسم از آنها مرکب است الی غیر النهایه قابل تقسیم اند اعم از بالفعل یا بالقوه و یا مرحله‌ای می‌رسد که بعد از آن اجزاء جسم قابل تقسیم بالقوه و تجزیه بالفعل نیستند. حکما گفته‌اند هر جزئی اگر بالفعل هم قابل تجزیه نباشد افلاً بالقوه و بالفرض قابل انقسام است و برای اثبات نظر خود دلائل عدیده آورده‌اند که بعضی از آنها امروز عجیب و حتی مضحک به نظر می‌آید منجمله ابوعلی سینا در دانش‌نامه علائی چنین می‌گوید:

«اما مذهب مردمانی که پنداشتند که مادت جسمی جزو هاند، نام تجزی و از ترکیب ایشان جسم آید هم مذهبی خطاست زیرا که از دو بیرون نبود چنانکه چون سه جزو ترکیب کنند یکی میانگین و دو کرانگین این میانگین یا دو کرانگین را از یکدیگر جدا دارد چنانکه به یکدیگر نرسند یا جدا ندارد که یکی بدیگر رسد اگر چنان بود که

میانگین یکی را از دیگر جدا دارد پس هر یکی از این دو کرانگین چیزی را بساود از میانگین که آن دیگر بساود پس اندر میانگین دو جایگاه حاصل آید پس منقسم شود و اگر نه چنین بود که میانگین مره ریگی را به همگی بساود چنانکه یکی را از دیگر باز ندارد همه هر یکی اندر همه دیگری بود و جای هر دو هم چند جای یکی بود آنگاه جای دو بیش از آن یکی نبود که جدا بایستند و يك اندر دیگر نشوند پس هر دوئی از این جزوها که گرد آید مهتر از یکی نبود و هم چنین اگر دیگری سوم با ایشان کرد آید هم بدین صورت بود پس اگر هزار هزار گرد آید هم چند یکی بودند و مردمان که این مذهب دارند نگویند که میانگین کرانگین را جدا ندارد بلکه گویند دو کرانگین يك از دیگر جدا بودند که دانستند کی این محال ایشان را لازم آید

حاصل این برهان آنست که اگر ذرات جسم « نامتجزی » باشند چنانکه متکلمین می گویند هر گاه سه ذره را کنار هم قرار دهیم آن که در وسط است آن دو کناری را باید لامحاله بساود یعنی مماس باشد و اگر نباشد تداخل لازم می آید و آن باطل است ولی اگر چنین باشد ذره ای که در میان است « منقسم » می شود و این خلاف فرض مدعیان است البته امروز می دایم که این ذرات به قدری خردند که فرض تقسیمشان مشکل است و اگر هم قابل تقسیم در وهم و فرض باشند بالفعل و در عمل نمی توان آنها را تجزیه کرد زیرا در حین تجزیه مبدل به جوهر دیگری می گردند که شاید اصلاً ماده به معنای متداول آن نباشد. نکته قابل ذکر در اینجا امر از حکماء مکتب مشاء در توجه به « فرض و وهم » است و عدم اعتنای آنها به تجربه و نتایج واقعی امور. امام فخر این برهان را به نحو ذیل متزلزل کرده است :

« چرا جائز نباشد بگوئیم جزء لاشجری در ذات خویش واحد و درجات متکثر است و کثرت جهات و اعتبارات موجب کثرت ذات نمی شود »<sup>۱</sup> مجموع دلائلی که امام فخر در مباحث مشرقیه از قول حکما در ابطال جزء لاشجری آورده بیست دلیل است و شکوک و اعتراضات وارده بر آنها و گاهی جوابهای این اعتراضات را نیز ذکر کرده است که نقل آنها در اینجا موجب اطناب است و اکنون که سخن موضوع منتفی شده ضرورتی ندارد. آنچه مسلم است در اواخر قرن پنجم هجری و اوائل قرن ششم چه به علل دینی و سیاسی و چه به واسطه رشد و پختگی فلسفی بعضی از حکما و متکلمین اسلامی حکمت یونان را دیگر به عنوان غایه القصوی علم و حد اعلائی فکری بشری قبول نداشتند و به نقض و ابطال بعضی اصول آن همت گماشتند. در فاصله دو قرن میان ابوریحان و امام فخر این نهضت ادامه داشت تا اینکه هجوم تاتار آن را از میان برد و علم و حکمت را به مغرب زمین منتقل ساخت و مشرق زمین خاصه کشورهای اسلامی غرقه دنیای بیکران عرفان و تصوف گشتند. در خاتمه بی مناسبت نیست مختصری در باب عرفان و تأثیر آن در فلسفه و در اجتماع

۱ - المباحث المشرقیه کتاب الثانی الفصل الثالث فی الادلة علی

Penetration ۱

بطلان الجزء الذی لاشجری

گفته شود. از لحاظ فلسفی اگر قول مشهوری که در باب تأثیر شکاکیت در فلسفه قبلاً نقل کردیم کاملاً صحیح نباشد در مورد عرفان شاید بتوان تصدیق کرد که رواج و شیوع آن با زوال و انحطاط حکمت تقریباً توأم است زیرا حکمت متکی به علوم و دانش‌های طبیعی است و مشرب عرفانی تمایل شدیدی به علوم دقیقه از قبیل ریاضی و حکمت طبیعی ندارد. علاوه بر این در عرفان باب تأویل و تساهل گشاده است و دقت و سخت‌گیری در جزئیات چندان مورد نظر نیست از این رو همیشه آخر حکمت آغاز عرفان است و این موضوع در تاریخ هندوستان و ایران و یونان و روم کاملاً به ثبوت رسیده و قابل انکار نیست اما از نظر تأثیر آن در اجتماع هم چنانکه در افراد انسان تمایل به مشرب عرفان در دوره پیری و ضعف قوای ظاهر و باطن پدید می‌آید در اجتماع نیز مرحله عرفانی خاتمه مراحل رشد مدنیت در یک دوره معین است و بسط و اشاعه آن هر چند نمودار پختگی و وسعت فکر به شمار می‌رود ولی در عین حال هم معلول ناتوانی و شکست خوردگی و هم علت تشدید و ادامه روح زبونی و درماندگی است.

منوچهر بزرگمهر



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی