

نقش علوم اسلامی در شکل‌گیری تمدن اسلامی

(با تأکید بر فلسفه و کلام)

سید عبدالرئوف افضلی ۱

چکیده

تمدن‌ها اگر چه ممکن است در اموری با هم اشتراک داشته باشند؛ اما قطعاً شاخص‌ها و ویژگی‌هایی دارند که آنها را از یک‌دیگر متمایز می‌سازد و قوام‌بخش آنها است. این شاخص‌ها و ویژگی‌ها در حکم فصل تمایز تمدن‌هاست؛ به گونه‌ای که اگر آنها وجود نداشته باشد و یا به درستی تبیین نگردد و فلسفه وجودی آنها مبرهن نشود تمدن‌ها امکان ظهور یا بقاء را نخواهند داشت. تمدن اسلامی نیز مانند دیگر تمدن‌ها شاخص‌ها و ویژگی‌های خاص خود را دارد. این ویژگی‌ها اگر چه بطور جسته و گریخته در منابع اسلامی ذکر گردیده و آشنایان با متون اسلامی با آنها بیگانه نیستند؛ اما تبیین نظام‌مند آنها و توضیح پایه‌های فلسفی و عقلانی آنها بدون شک در جای دیگر یعنی در علوم اسلامی انجام گرفته است. اگر علوم اسلامی ویژگی‌های تمدن اسلامی را بیان نمی‌کرد ما هیچگاه تصویر واضح یا درک عمیقی از آنها در اختیار نداشتیم. در این نوشتار که به شیوه تحلیلی-توصیفی نگارش یافته تلاش کردیم نخست ویژگی‌های برجسته تمدن اسلامی را از میان انبوه ویژگی‌هایی که دارد با تکیه بر منابع اصیل اسلامی بیان کنیم و سپس نشان دهیم که علوم اسلامی بخصوص فلسفه و کلام چه نقش مهمی در تبیین این ویژگی‌ها ایفا و از این طریق خدمات ارزنده و شایانی را به تمدن اسلامی ارائه کرده است. از منظر این نوشتار خدامحوری، خردگرایی، علم‌دوستی، عدالت‌خواهی و آخرت‌باوری برخی از ویژگی‌های بسیار مهم تمدن اسلامی است که در علوم اسلامی بویژه فلسفه و کلام به نیکی تبیین گردیده است.

کلیدواژه: تمدن اسلامی، خدامحوری، خردگرایی، علم‌دوستی، عدالت‌خواهی، آخرت‌باوری

مقدمه

تمدن اسلامی مانند هر تمدن دیگر ویژگی‌ها و مختصات خاص خود را دارد. خردگرایی، عدالت‌خواهی، آخرت‌باوری و مانند آن برخی از این ویژگی‌ها است. این ویژگی‌ها نیاز به تبیین و اثبات دارد. اما این مطلب آن طور که بلید و شاید در خود منابع دینی به دلایلی از جمله نبودن مجال مورد بحث قرار نگرفته

۱. استادیار گروه فلسفه و عرفان جامعه المصطفی العالمیه (ص)

است. علوم اسلامی بویژه فلسفه و کلام اسلامی با عنایت به این که به تفصیل در مورد این امور بحث کرده نقش بی بدیلی در تبیین و تفسیر این ویژگی‌ها ایفا نموده است. در این مقال نقش علوم اسلامی در تبیین این ویژگی‌ها مورد توجه است اما پیش از آن لازم است به تعریفی نسبت به تمدن اسلامی برسیم.

در باب تمدن که یک اصطلاح نوپدید است تعاریفی متنوعی پیشنهاد گردیده است. این تعاریف‌ها اگر چه بسیار زیاد و متنوع است و احصای همه آنها در این مختصر امکان‌پذیر نیست؛ اما به برخی از این تعاریف و کاربردی‌ترین آنها باید اشاره کرد.

الف) برخی تمدن را بیشتر با رشد و تکامل ملکات نفسانی افراد تعریف کرده‌اند که در اثر شهر نشینی و استقرار نظم و امنیت است که کار حکومت است به وجود می‌آید. از نظر ابن خلدون جامعه‌ای که با ایجاد حاکمیت نظم‌پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده تا بر حفظ نظم نظارت نماید، از حالت زندگی فردی به سوی زندگی شهری و شهر نشینی روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات نفسانی چون علم و هنر شده حائز مدنیت است (رادمنش، ۱۳۵۷ش، ۱۷).

ب) برخی نیز تمدن را همان پیشرفت مادی و معنوی می‌داند؛ اما پیش‌نیاز آن را کشاورزی قلمداد می‌کند. از منظر ویل دورانت نخستین قدم در راه تمدن کشاورزی است و فقط هنگامی که انسان در سرزمینی به قصد کشاورزی در آن و ذخیره کردن غذا برای روز مبادای خود مستقر شود و آتیه‌ای خود را تأمین کند فراغ خاطر و احتیاج متمدن شدن را احساس خواهد کرد. هنگامی که در پناه چنین امنیتی از حیث آب و خوراک قرار گرفت به فکر ساختن کلبه و معبد و مدرسه می‌افتد آن گاه ممکن است اسباب‌هایی اختراع کند که نیروی او را افزونی بخشد یا سگ و خر و خوک را اهلی کند و بالاخره به فکر اهلی کردن خویشتن و تسلط بر نفس برآید و راه آن را پیدا کند که با نظم و آهنگ کارهای خود را انجام دهد و مدت بیشتری بر روی زمین زیست کند و فرصت آن را به دست آورد تا میراث فرهنگی و اخلاقی نژاد خویش را برای نسل‌های آینده باقی گذارد. (دورانت، ۱۳۷۶ش، ۳۲).

اگر چه که تمدن بیش‌تر با تکامل اخلاق و معنویت تجلی می‌یابد؛ ولی به نظر می‌رسد همان‌گونه که برخی دیگر نیز به درستی اذعان کرده‌اند (سیدی، ۱۳۸۸ش، ۷) تمدن عبارت است از مجموعه اندوخته‌های مادی و معنوی انسانها. بنابراین، اختراعات، اکتشافات اندیشه و فرهنگ هر کدام جزئی از تمدن به حساب می‌آیند.

ویژگی‌های مهم تمدن اسلامی

تمدن اسلامی هم‌چون تمدن‌های ویژگی‌ها و مختصات فراوانی دارد که پرداختن به همه آنها در این مختصر امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، در سطور ذیل اهتمام بر این است که فقط به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های تمدن اسلامی کنیم.

الف) خردگرایی

در شرایطی که در جامعه عرب به عقل و موازین عقلی کم‌ترین بهایی داده نمی‌شد و به جای عقل و خرد احساس حکومت می‌کرد اسلام به خرد توجه ویژه نشان داد. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که بر خردورزی تأکید می‌نماید. کلمه عقل حدود ۴۹ بار در قرآن به کار رفته است و کفار و منافقان به عنوان کسانی توصیف شده است که کم‌ترین بهره را از عقل و خرد ندارند. از نظر قرآن بدترین جنبنندگان نزد خدا افراد کر و لالی هستند که اندیشه نمی‌کنند (انفال، ۲۲). از چشم‌انداز قرآن اهل خرد گفته‌های گوناگون را می‌شنوند و نیکوترینشان را برمی‌گزینند (زمر، ۱۷-۱۸).

در روایات نیز به عقل بهاد داده شده است. اهمیت تعقل و خردورزی در حدی است که از عقل در منابع روایی به عنوان پیامبر باطنی یاد شده است (کلینی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ۴۸). پیامبر گرامی اسلام در حدیثی می‌فرماید: من از نداری و تنگدستی بر امت خویش نمی‌ترسم. از این می‌ترسم که کژاندیشی و بی‌تدبیری کنند (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ۳۹). حضرت علی علیه السلام در کلامی خاطر نشان می‌کند که خداوند در سرشت فرشتگان خرد نهاد بی‌شهوت و در سرشت حیوانات شهوت نهاد بی‌خرد و در سرشت آدمیان هم شهوت نهاد و هم خرد. پس هر کس خرد بر شهوتش غالب آید از فرشتگان برتر است و هر کس شهوت بر خردش پیروز شود از حیوانات فروتر است (صدوق، ۱۳۸۵ ق، ۴).

ب) خدامحوری

محور اصلی تمام باورها و رفتارها در اسلام خدا است. مسلمان کسی است که جز خدای یکتا خدایی را به رسمیت نشناسد و حضرت محمد صلی الله علیه و آله را فرستاده او بداند. در قرآن صدها بار اسم جلاله «الله» به کار رفته است و افزون بر این ده‌ها اسم و صفت دیگر به او نسبت داده شده است. در قرآن کریم یکسری توصیفات کلی درباره خداوند متعال ذکر گردیده است از جمله این که ما از خدایم و به خدا بر می‌گردیم ۲، او هم اول است و هم آخر

هم ظاهر است و هم باطن ۳، به هر طرف که روی آوریم به خدا روی آورده ایم ۴، او با شما است هر کجا که باشید ۵، خدا بین شخص و قلب او حایل می شود ۶، خداوند نور آسمانها و زمین است؛ مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پر فروغ) باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشنده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می شود که از درخت پربرکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی؛ (روغنش آنچنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله ور شود؛ نوری است بر فراز نوری؛ و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می کند، و خداوند به هر چیزی داناست. ۷

در روایات نیز علاوه بر تأکید بر محوریت خداوند، توصیفات شبیه توصیفات قرآنی نیز نسبت به خداوند ذکر گردیده است. در کلامی از حضرت علی علیه السلام می خوانیم که خدا با هر چیزی است نه به گونه که هم نشین و نزدیک او باشد و غیر از هر چیزی است ولی نه بدان سان که از او دور باشد. ۸

ج) علم دوستی

یکی دیگر از شاخص های تمدن اسلامی اهتمام بیش از حد این تمدن به علم و دانش است. در حالی که در دوران جاهلیت دانش مورد بی مهری قرار گرفته بود و افراد انگشت شماری سواد خواندن و نوشتن داشتند در اسلام نخستین آیه ای که بر پیامبر گرامی اسلام نازل گردید ناظر به قرائت و خواندن (علق، ۱) بود که حاکی از عنایت اسلام به علم است. در اسلام علم نه تنها مورد اهتمام بوده است بلکه از نوعی قداست نیز برخوردار بوده است و از این رو است که در قرآن (قلم، ۱) به آن سوگند یاد شده است. از آنجا که جایگاه دانشمندان از نظر

۳. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید، ۳)

۴. ﴿فَإِنَّمَا تُوَلُّوا وُجُوهَ اللَّهِ﴾ (بقره، ۱۱۵)

۵. ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید، ۴)

۶. ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال، ۲۴)

۷. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ. الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ. الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ. نُورٌ عَلَى نُورٍ. يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ. وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ. وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور، ۳۵).

۸. مع کل شیء لا بمقارنۃ و غیر کل شیء لا بمزایله (نهج البلاغه، خ ۱).

اسلام نسبت به افراد دیگر رفیع تر است (مجادله، ۱۱) خداوند یکسان‌انگاری دانشمندان با غیر دانشمندان را رد و خاطر نشان می‌کند که آنها به هیچ وجه برابر نیستند. مقام خشیت از خدا در اسلام مقام رفیعی است که فقط نصیت معدودی از انسان‌ها می‌گردد؛ اما چون خشیت ثمره معرفت است از منظر قرآنی فقط دانشمندان می‌توانند به این مقام رفیع دست یازند (فاطر، ۲۸). علم تنها یک ارزش معنوی نیست بلکه یک ظرفیت و قدرت نیز هست و از این رو است که در اسلام حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام بعد از آن که به معرفت اسمائی دست پیدا می‌کند به مرحله‌ای از رشد و کمال می‌رسد که این شایستگی را می‌یابد که فرشتگان در برابر او سر تعظیم فرود آورند (بقره، ۳۱-۳۴).

تأکید بر علم و علم‌آموزی در اسلام فقط محدود به قرآن کریم نمی‌شود؛ در روایات نیز به تفصیل به ارزش علم و اهتمام به آن پرداخته شده است. روایات در اهمیت علم و علم‌آموزی تا بدان جان جلو رفته است که حتی مرزهای جغرافیایی، اعتقادی و جنسیتی را نیز درنور دیده است. در روایات نه تنها بعد مسافت نمی‌تواند مانع علم‌آموزی گردد (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ۱۳۳)؛ بلکه تفاوت‌های جنسیتی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ۶۸) و اعتقادی (همان ج ۲، ص ۹۹ و نهج البلاغه، حکمت ۸۰) نیز نمی‌تواند مانع کسب علم شود.

د) عدالت‌خواهی

از ویژگی‌های بارز تمدن اسلامی عدالت‌خواهی و رفع ظلم و تبعیض است؛ به گونه‌ای که در قرآن برپا کردن عدل و داد از اهداف بعثت انبیاء بر شمرده شده است (حدید، ۲۵). در اسلام خداوند خود عادل است و از این رو، دیگران را نیز به عدالت فرامی‌خواند. آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که عدالت خداوند را به نحوی را بیان می‌کند. بیش‌تر این آیات از طریق نفی ظلم و ستم عدل الهی را ثابت می‌کند. خداوند هیچ به مردم ستم نمی‌کند، پرودگارت به احدی ستم نمی‌کند ۱۰، خداوند به آنها ستم نکرد اما خودشان بر خویشتن ستم می‌کردند ۱۱ و مانند آن. البته آیاتی هم در قرآن وجود دارد که عدل را با صراحت به خداوند نسبت می‌دهد و افعال او را مطابق موازین عدل و داد معرفی می‌نماید. خداوند با ایجاد نظام واحد جهان هستی گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان دانش نیز گواهی می‌دهند، در حالی که (خداوند) قیام به عدالت دارد ۱۲، او خلق را آغاز کرد سپس آن را باز می‌گرداند، تا کسانی را که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام

۹. ﴿ان الله لا يظلم الناس شيئا و لكن الناس انفسهم يظلمون﴾ (يونس، ۴۴).

۱۰. ﴿و لا يظلم ربك احدا﴾ (كهف، ۴۹).

۱۱. ﴿فما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون﴾ (توبه، ۷۰).

۱۲. ﴿شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائما بالقسط﴾ (آل عمران، ۱۸).

داده‌اند به عدالت جزا دهد ۱۳ صرفاً برخی از آیات عدیده‌ای است که در این باب وجود دارد. در اسلام عدالت الهی مبنای عدالت اجتماعی است. از این روست که در اسلام خداوند که خود عادل است دیگران را به عدالت‌خواهی و عدالت‌پذیری فرا می‌خواند (مائده، ۸).

هـ) آخرت‌باوری

از ویژگی‌های بسیار بارز تمدن اسلامی آخرت‌باوری است. اهمیت ایمان به آخرت در حدی است که حدود یک سوم از مجموع آیات قرآن به امر معاد و آخرت اختصاص پیدا کرده است. در یک تقسیم‌بندی کلان، برخی از این آیات لزوم اعتقاد به معاد را یادآوری می‌کند؛ ۱۴؛ برخی نیز به رد شبهات منکران معاد می‌پردازد؛ ۱۵ و در این میان آیاتی نیز داریم که به توصیف نعمت‌های بهشتی ۱۶ و عذاب جهنم می‌پردازد؛ ۱۷ و برای منکران معاد عذاب دردناکی را وعده می‌دهد؛ ۱۸. به نظر می‌رسد تلاش پیامبران در پرداختن به مسئله معاد بیش از تلاش آنها در هر حوزه دیگر حتی اثبات توحید بوده است.

۱۳. ﴿ اِنَّهٗ يَبْدُوْا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيْدهٗ لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ بِالْقِسْطِ ﴾ (یونس، ۴).

۱۴. ﴿ وَالَّذِيْنَ يُّؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُّوقِنُوْنَ ﴾ (بقره، ۲) و ﴿ الَّذِيْنَ يَّقِيْمُوْنَ الصَّلٰةَ وَيُوْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُّوقِنُوْنَ ﴾ (نمل، ۳).

۱۵. ﴿ اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهٗ. بَلٰى قٰدِرِيْنَ عَلٰى اَنْ نُّسَوِّيَ بَنٰنَهٗ. بَلْ يَرِىْدُ الْاِنْسَانُ لِيَفْجُرْ اَمَامَهٗ ﴾ (قیامت، ۳-۵)، ﴿ وَقَالُوْا اِنِّدَا ضَلَّلْنَا فِي الْاَرْضِ اِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيْدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَآءِ رَبِّهٖمْ كٰفِرُوْنَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ ﴾ (سجده، ۱۰-۱۱) و ﴿ اَيٰهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ... وَتَرَى الْاَرْضَ هَامِدَةً فَاِذَا اُنزِلْنَا عَلَيٰهَا الْمَآءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَاُنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ (حج، ۵)

۱۶. ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنٍ... (الرحمن، ۴۶ الی آخر) و ﴿ عَلٰى سُرُرٍ مَّوْضُوْنَةٍ ﴾ (واقعه، ۱۵-۳۸)

۱۷ - ﴿ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ... (الحاقه، ۳۲) و ﴿ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهٖمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۗ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ... ﴾ (ملک، ۶-۱۱).

۱۸. ﴿ وَاَنَّ الَّذِيْنَ لَا يُّؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَةِ اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا ﴾ (اسراء، ۱۰)، ﴿ بَلْ كَذَّبُوْا بِالسَّاعَةِ ۗ وَاَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيْرًا ﴾ (فرقان، ۱۱)، ﴿ اَفْتَرٰى عَلٰى اللّٰهِ كَذِبًا اَمْ بِهِ جِنَّةٌ. بَلِ الَّذِيْنَ لَا يُّؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلٰلِ الْبَعِيْدِ ﴾ (سبأ، ۸) و ﴿ وَاِنَّ الَّذِيْنَ لَا يُّؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنٰكِبُوْنَ ﴾ (مومنون، ۷۴)...

در روایات نیز بحث معاد به طور گسترده مورد توجه قرار گرفته است. در روایتی آمده است که بدترین افراد کسی است که آخرت خود را به دنیایش بفروشد و بدتر از او آن کسی خواهد بود که آخرت خود را برای دنیای دیگری بفروشد. ۱۹ و نیز در روایتی آمده است کسی که از گناه دست بردارد و توبه کند مستکبر نیست؛ مستکبر کسی است که مغلوب هواهای نفسانی خود قرار می‌گیرد و دنیا را بر آخرت بر می‌گزیند. ۲۰

تبیین ویژگی‌های تمدن اسلامی از منظر علوم اسلامی

اکنون که به طور گذرا با ویژگی بسیار مهم تمدن اسلامی آشنا شدیم باید دید که علوم اسلامی چه نقشی در تفسیر یا اثبات آنها ایفا کرده است.

الف) تبیین خردگرایی

اگر چه اصل تأکید بر خردگرایی و خردورزی در متون دینی انجام شده است اما شیوه و نحوه آن در علوم اسلامی بویژه در منطق صورت گرفته است. در منطق ما با انواع استدلال آشنا می‌شویم. این استدلال‌ها در سه قالب استقراء، تمثیل و قیاس قابل بحث است. ۲۱ قیاس به نوبه خود دارای پنج قسم می‌شود که مهم‌ترین قسم آن برهان است که از بدیهیات تشکیل می‌گردد و یقین‌آور است و نامطلوب‌ترین قسم آن مغالطه است که در آن ناحق حق جلوه داده می‌شود. در منطق همان گونه به برهان بها داده می‌شود مغالطه نیز مورد توجه است. توجه به برهان از آن روست که مورد استفاده قرار گیرد اما پرداختن به مغالطه به این جهت است که از احتراز صورت گیرد. ۲۲

به تعبیر برخی مغالطه دانستن فن مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروب‌های مضر و سمومات است که از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جوید و یا اگر کسی خواست او را فریب داده و مسموم کند، فریب نخورد و یا اگر کسی مسموم شده باشد بتواند او را معالجه کند. دانستن و شناختن انواع مغالطه‌ها برای

۱۹. «شَرُّ النَّاسِ مَنْ بَاعَ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاهُ، وَ شَرٌّ مِنْ ذَلِكَ مَنْ بَاعَ آخِرَتَهُ بِدُنْيَا غَيْرِهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق. ج ۴،

۲۰. «مَنْ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ فَلَيْسَ بِمُسْتَكْبِرٍ وَ لَا جَبَّارٍ إِنَّ الْمُسْتَكْبِرَ مَنْ يَصِرُّ عَلَى الذَّنْبِ الَّذِي قَدْ غَلَبَهُ هَوَاهُ فِيهِ وَ آثَرَ دُنْيَاهُ عَلَى آخِرَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۰، ۲۷۷).

۲۱. ر.ک. مظفر، المنطق،

۲۲. ر.ک. برهان شفا.

این است که [اولاً] انسان شخصا احتراز جوید و [ثانیاً] آگاهی یابد تا دیگران او را از راه مغالطه نفریبند و یا [ثالثاً] گرفتاران مغالطه را نجات دهد (مطهری، ۱۳۸۵ش، ج ۵، ۱۲۰)

به تعبیر برخی دیگر بسیاری از علل اشتباه تشخیص راه، و نیز موانع و عوامل دشواری طی آن، در فن مغالطه منطقی - که فراگیری آن برای هر رهرویی جدا لازم است - بیان شده است. آشنایان به سموم مهلک فن مزبور توفیق یافته‌اند به مدد این شناخت، هم از غلط بودن نسبت به خویش و هم از مغالط شدن نسبت به دیگران محفوظ بمانند (جوادی، ۱۳۹۲ش، ۵۷ و همو، ۱۳۹۳ش، ۱۳۸-۱۳۹).

بنابراین در علم منطق با شیوه استدلال به طور عام و استدلال برهانی به طور خاص آشنا می‌شویم اما در فلسفه و دیگر علوم از این شیوه برای رسیدن به حقیقت بهره می‌بریم. به گفته برخی مسائل فلسفی همچون مسائل ریاضی مبتنی بر مقدمات و قیاساتی است که به بدیهات منتهی می‌شود. بدین ترتیب انکار آنها در حکم انکار ضروریات و بدیهیات است. فلسفه، مسئله خود را از مقدمات خطاییه و شعریه و مغالطه و مجادله جدا می‌کند و آن را بر اساس برهان که مبتنی بر وجدانیات و اولیات و ضروریات و بدیهیات و غیره است، قرار می‌دهد (طهرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۵، ۸۴).

این امر که فلسفه تلاش می‌کند از برهان سود ببرد ظاهراً اختصاص به فلسفه اسلامی ندارد بلکه فلسفه از آن جهت که فلسفه است همین رویکرد را دارد و از این رو است که به گمان کسانی مانند نایجل و ابرتون فیلسوفان نوعاً با استدلال و احتجاج سروکار دارند. ایشان آنها را یا ابداع می‌کنند یا برهان‌ها و استدلال‌های دیگران را به چالش می‌کشند یا هر دو کار را انجام می‌دهند (نایجل، ۱۳۸۸ش، ۱۱).

با همین روش برهانی است که امکان رهایی از اسارت غل و زنجیر احساس و توهم حاصل شده راه رشد و کمال طی می‌گردد. ملاصدرا در سایه همین روش بود که در فلسفه اسلامی تحول ایجاد کرد و اکنون پس از صدها سال شاگردان و پیروان او همچنان راه او را ادامه می‌دهند. یکی از دستاوردهای مهم ملاصدرا وجودگرایی یا تأکید بر اصالت وجود است. اگر چه برخی دیدگاه‌ها در گذشته با اصالت هم‌خوانی دارد (مطهری، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ۱۶۰)؛ اما نظریه اصالت وجود یک نظریه کاملاً جدید است که تا قبل از ملاصدرا کسی به آن تصریح نکرده است. ملاصدرا در آغاز همانند میرداماد، استاد خودش در شمار معتقدان به اصالت ماهیت بود و سرسختانه از آن دفاع می‌کرد.

ینی قد کنت شدید الذنب عنهم فی اعتباریه الوجود و تأصل الماهیات حتی أن هدانی ربی و انکشف لی انکشافاً بیناً أن الأمر بعکس ذلک (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۴۹).

آن چه در این جریان جالب توجه است آن است که وی تحت تأثیر دیدگاه پیشینیان خود قرار نگرفت و مرعوب عظمت و شکوه آنها نشد و از این رو وقتی از طریق برهان برای او محرز شد که اصالت با وجود و ماهیت امر اعتباری است با کمال آرامش به خطا بودن دیدگاه پیشین خود اعتراف و خاطر نشان کرد که وی در گذشته در اشتباه بوده است و اکنون راه درست را پیدا کرده است. این همه فقط به برکت التزام به شیوه برهانی به دست می‌آید که ملاصدرا از آن بهره برده است.

و باز در سایه استفاده از همین روش است که وی نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس را ارائه می‌کند. تا پیش از ملاصدرا برخی به تبع افلاطون نفس را قدیم می‌دانستند و معتقد بودند که روح پیش از تعلق به بدن در عالمی برتر و بالاتر که همان عالم مثل است، مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن، روح به بدن تعلق پیدا می‌کند و در آن جایگزین می‌شود (مطهری، ۱۳۸۵ ش، ج ۵، ۱۴۵) و برخی نیز به تبع ارسطو بر این باور بودند که روح پس از خلق بدن، یعنی مقارن با تمام و کمال یافتن خلقت بدن، خلق می‌شود (همان، ۱۴۶). ملاصدرا ضمن احترام به آراء بزرگان نظریه دیگری ارائه می‌کند که بر پایه آن نفس جسمانیة الحدوث اما روحانیة البقاء است. این دیدگاه از آنجا که به حدوث نفس اعتقاد دارد در تضاد با نظریه افلاطون است و از آن جهت که بر مبنای امکان تحول و تکامل در نفس بنیان گذاری شده است با دیدگاه ارسطوئیان که قایل به ثبات جوهر نفس هستند در تعارض است و از این رو، می‌توان گفت که یک نظریه کاملاً جدید در این حوزه است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۸۵).

بدین‌سان می‌توان گفت که خردگرایی و خردورزی که در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است توسط علوم اسلامی بویژه منطق و فلسفه تبیین و به مورد اجرا گذاشته شده است.

ب) تبیین خدامحوری

این که در قرآن کریم آمده که خداوند هم اول است و هم آخر؛ هم ظاهر است و هم باطن و یابیه زبان روایات هم در اشیاء هست و هم نیست نیاز به تبیین دارد و فهم آنها بدون یک تبیین علمی امکان‌پذیر نیست.

این مطلب خوشبختانه در عرفان و فلسفه اسلامی به نیکی مورد توجه قرار گرفته است. در عرفان این مسئله تحت عنوان «نظریه وحدت شخصی وجود» بیان گردیده است. نظریه وحدت شخصی وجود بیان بسیار معقول از وجود و تجلیات آن است. این نظریه اگر چه به صورت سامان نیافته پیشینه طولانی دارد اما صورت‌بندی سامانمند آن در آثار عارفانی چون ابن عربی و پیروان او چون قونوی، قیصری، جامی، ابن ترکه و دیگران آشکار گردیده است. بر پایه این نظریه وجود و موجود حقیقی منحصر در ذات حق تعالی است و ماسوای او همگی شئونات، تجلیات و ظهورات آن وجود واحد و حقیقت بسیط است. اطلاق وجود بر آن وجود واحد حقیقی و بر مظاهر و مجالی آن بالعرض و المجاز است. از این نظر می‌توان گفت که کثرات محسوس و معقول

امور موهوم و پنداری نیستند؛ بلکه در وراء ذهن ما تحقق دارند اما حقیقت آنها عین وجود نیستند بلکه مظهر و مجلای آن به شمار می‌روند. بر اساس این نظریه که در واقع گزارشی از تجارب باطنی و شهودهای باطنی این افراد است وجود امر واحد است و آن امر یگانه همان وجود حق تعالی است و چیزی جز آن ذات اقدس مصداق حقیقی وجود نمی‌باشد. بدین ترتیب ماسوای او همگی تجلیات اویند. به سخن دیگر لب و لباب ادعای آنها همانی است که جامی به درستی بیان کرده است.

موجود تویی علی الحقیقه باقی نسبد و اعتبارات ۲۳

البته باید توجه داشت که منظور از نسبت و اضافه در کلام این بزرگان نسبت و اضافه مقولی نیست که دو طرف دارد؛ بلکه منظور نسبت و اضافه اشراقی است که یک طرف بیش‌تر ندارد مثل اضافه علت هستی بخش به معلوش که معلول غیر از تجلی علت چیز دیگری نیست. با توجه به همین معنا است که ابن عربی می‌گوید: منزه است آنکه موجودات را پدیدار ساخت و خود عین آنها است. فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها (فتوحات، بی‌تا، ج ۲، ۴۵۹). طبعا منظور از عینیت خداوند با اشیاء عینیت در ذات نیست؛ چرا که این قول مستلزم حلول و مانند آن می‌گردد؛ بلکه منظور از آن عینیت در ظهور است. ابن عربی خود تصریح می‌کند که خداوند عین هر موجودی در مقام ظهور است، نه عین موجودات در ذات آنها، خداوند منزه و برتر از این نسبت است، بلکه او اوست و اشیاء اشیاء هستند. فهو عین کل شیء فی الظهور و ما هو عین الاشياء فی ذاتها، سبحانه و تعالی، بل هو هو و الاشياء اشیاء (همان، ۴۸۴).

محبی الدین برای بیان دیدگاه خود به شعری از صاحب بن عباد تمسک جسته است «رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها و تشاکل الامر فکانما خمر و لا قدح و کأنما قدح و لا خمر (همان، ج ۳، ۲۱۴). عراقی همین معنا را به فارسی بیان کرده است.

از صفای می و لطافت جام در هم آمیخت رنگ جام و مدام

همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام. ۲۴

بنابراین، برحسب این نظریه حقیقت وجود همان ذات مقدس حق تعالی است و او واحد است بوحدت شخصی، و کثرت‌هایی که به نظر می‌رسند در واقع سایه آن وجود واحدند و خود حظی از وجود ندارند، یعنی اتصاف ممکنات به وجود، اتصافی ذاتی و حقیقی نیست بلکه بالعرض و المجاز است.

به نظر می‌رسد این مطلب در فلسفه اسلامی بویژه حکمت متعالیه نیز به خوبی مورد توجه قرار گرفته است. ملاصدرا در جاهای مختلف از جمله در مباحثی مانند تشکیک وجود، وجود رابط و مانند آن به این مسئله پرداخته است. یکی از این قبیل موارد هم قاعده بسیط الحقیقه است. وی نحوه ارتباط واجب و ممکن را در قالب قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها بیان می‌کند. وی مدعی است که چون خداوند بسیط است و هر امر بسیط الحقیقه کل الاشیاء است نتیجه می‌گیرد که پس واجب همه اشیاء است. لکن البرهان قائم علی ان کل بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه الا ما يتعلق بالنقائص و الاعدام والحواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الاجهات فهو کل الوجود و کله الوجود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۱۰).

وی در تبیین این قاعده و اثبات آن خاطر نشان می‌کند که اگر هویت بسیط الهی، کلّ اشیاء نباشد لازم می‌آید که ذاتش از کون شیئی و لا کون شیئی دیگر ترکیب یافته باشد؛ اگر چه این ترکیب، برحسب اعتبار عقل بوده باشد. در حالی که به حسب فرض و برهان، هویت الهی بسیط محض می‌باشد و این خلاف فرض است. به این ترتیب آنچه بر حسب فرض و برهان، بسیط است اگر عبارت باشد از شیئی که شیئی دیگر نباشد مانند اینکه «الف» باشد ولی «ب» نباشد در این صورت دارای دو حیثیت خواهد بود. حیثیت اول مثلاً «الف بودن» و حیثیت دوم مثلاً «ب نبودن». حیثیت اول، یعنی الف بودن؛ بعینه حیثیت دوم، یعنی ب نبودن نیست زیرا در غیر اینصورت، مفهوم الف بودن با مفهوم ب نبودن یکی خواهد بود و این امر بالضروره باطل است. چون یکی بودن وجود و عدم محال است و چون این لازم که یکی بودن وجود و عدم است، بالضروره باطل است، پس ملزوم آن که هویت بسیط شیئی باشد و شیئی دیگر نباشد، نیز باطل است. بنابراین هویت بسیط عبارتست از کل اشیاء؛ به عبارت دیگر مدلول برهان «قاعده بسیط الحقیقه» این است که هر هویت، که سلب شیء یا اشیاء از آن صحیح باشد، قهراً متشکل از سلب و ایجاب خواهد بود و چنین هویتی مرکب است (همان، ۱۱۰).

حمل اشیاء بر بسیط الحقیقه نمی‌تواند از حمل شایع صناعی بوده باشد؛ بلکه محمول در حمل اشیاء بر بسیط الحقیقه، فقط جهات وجودی آنهاست و هویت بسیط که موضوع است، واجد کلیه کمالات وجودی و محیط بر آنهاست. به این ترتیب می‌توانیم این نوع حمل را که با سایر حملها متفاوت است؛ یعنی حمل اشیاء بر بسیط الحقیقه را، حمل مشوب بر صرف و محدود بر مطلق بنامیم که از جهتی به حمل معروف حقیقه و رقیقه شباهت دارد (همان).

ج) تبیین علم دوستی

گفتیم در اسلام علم فوق‌العاده مورد اهتمام بوده است؛ اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که علت این همه اهتمام به علم چیست؟ ممکن است گفته شود که علم قدرت و توانایی می‌آورد و درهای بسته اسرار جهان را بر روی انسان می‌گشاید و چون تسلط بر کائنات و قدرت یافتن انسان و نجات یافتن از ضعف اهمیت دارد در نتیجه علم نیز دارای اهمیت می‌شود. اما به نظر می‌رسد این پاسخ خیلی قانع کننده نیست؛ چرا که اولاً همه علوم قدرت مادی ایجاد نمی‌کند ثانیاً بر فرض که علوم نویدبخش توانایی مادی باشد باید گفته که این نوع امور عرضی است و قابل زوال و لذا نمی‌تواند بر جوهر وجود انسان تأثیر مورد انتظار را بر جای گذارد. پاسخ دیگر از سوی فلسفه بویژه فلسفه اسلامی ارائه گردیده است. تنها در سایه پاسخ فلسفه اسلامی است که آدمی متوجه می‌شود که علم تا چه اندازه اهمیت دارد و میزان تأثیرگذاری آن تا کجاست؟ در فلسفه اسلامی علم صرفاً یک عرض نیست که بیاید و برود و انسان نیز یک تخته سیاه نیست که هر چه را بتوان بر آن نگاشت و سپس پاک کرد بدون آن که در جوهر تخته مورد نظر هیچ گونه تغییر یا تحول قابل توجهی رخ داده باشد. از چشم‌انداز فلسفه اسلامی علم سازنده و مکمل هویت انسان است؛ به گونه‌ای که انسان به گفته مولانا همان اندیشه و علم خودش است و چیزی فراتر از آن نیست. ۲۵

فلسفه اسلامی بویژه حکمت صدرایی از این مسئله تحت عنوان «اتحاد عالم و معلوم» یاد می‌نماید. اگر چه بوعلی نظریه اتحاد عالم و معلوم را نمی‌پذیرد ۲۶ و آن را به فرفریوس از دانشمندان یونان باستان منسوب می‌کند ۲۷؛ اما ملاصدرا آن را قبول دارد و به شدت از آن دفاع می‌نماید. ملاصدرا در بحث اتحاد عالم و معلوم ضمن رد نظریه بوعلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۳۴ - ۳۲۶) به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد.

<https://ganjooor.net/moulavi/masnavi/daftar۲/sh۹> ۲۵

۲۶. و ما يُقال من أنّ ذات النفس تصيرهي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي (بوعلی، ۱۴۰۴ق، ۲۱۳).

۲۷. و أكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي و كان حريصا على أن يتكلم بأقوال مخيِّلة شعريّة صوفيّة يقتصر منها لنفسه و لغيره على التخيّل، و يدلّ اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل و المعقولات و كتبه في النفس (همان). در جای دیگر با صراحت بیش‌تر می‌گوید: نّ قوما من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورةً عقليّة صار هو هو... و كان لهم رجل يعرف بـ•• «فرفریوس» عمل في العقل و المعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون و هو حشف كلّه و هم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه و لا فرفریوس نفسه و قد ناقضه من اهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل (بوعلی، ۱۳۷۵ش، ۱۲۹).

ملاصدرا دلایل متعددی برای اثبات نظریه اتحاد عالم و معلوم اقامه کرده است؛ اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل او در این باب همان برهان متضایفین بودن عالم و معلوم یا عاقل و معقول است. به گمان ملاصدرا عاقل و معقول دو مفهوم متضایف است که وجود یکی نه تنها مستلزم وجود دیگری است؛ بلکه بالاتر از آن عین دیگری است؛ چرا که اگر گمان شود که معقول بالفعل وجودش غیر از وجود عاقل است و هر کدام هویت جداگانه و متفاوت با هویت دیگری داشته باشد و ارتباط آنها با یک دیگر از قبیل اتحاد حال و محل باشد مانند اتحاد جسم و سیاهی در این صورت لازم می‌آید که هر کدام از عاقل و معقول وجود فی نفسه داشته باشد و یا بتوان یکی را بدون دیگر در نظر گرفت و تصور کرد؛ اما تالی باطل است و وضع بدین سان نیست؛ چرا که معقول بالفعل وجودی غیر از همان وجودی که ذاتا معقول است ندارد؛ اما می‌دانیم که معقول بودن یک شیء قابل تصور نیست؛ مگر آن که عاقلی باشد که آن را تصور نماید. ۲۸

به گمان صدرا اگر عاقل امر مغایر با معقول باشد در این صورت لازم می‌آید که معقول فی حد نفسه و با قطع نظر از عاقل معقول نباشد و این امر مستلزم آن است که معقول همان صورت عقلی نباشد؛ چرا که صورت عقلی همیشه و بالفعل معقول است چه کسی آن را تجرید یا تعقل بکند یا نکند. بنابراین، صورت معقوله هم‌چنان که عاقل بالفعل است؛ معقول بالفعل نیز هست و اگر این گونه نباشد لازم می‌آید که بین معقول بالفعل و عاقل بالفعل انفکاک حاصل گردد؛ اما در جایی خود ثابت گردیده است که دو امر متضایف نه تنها همسانی در وجود دارند بلکه همسانی در مرتبه وجود نیز دارند؛ به گونه‌ای که اگر یکی از آنها بالفعل یا بالقوه باشد دیگری نیز باید متناظر با آن بالفعل یا بالقوه باشد. ۲۹

۲۸. فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غیر وجود العاقل حتی یکونا ذاتین موجودتین متغایرتین، لکل منهما هویة مغایرة للاخری و یکون الارتباط بینهما بمجرد الحالیة، کالسواد والجسم الذی هو محل السواد لکان یلزم حیثئذ ان یکون اعتبار وجود کل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لان اقل مراتب الاثنینیة بین شیئین اثنین ان یکون لکل منهما وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرینه، لکن الحال فی المعقول بالفعل لیس هذا الحال، اذا المعقول بالفعل لیس له وجود آخر الا هذا الوجود الذی هو بذاته معقول لابی شیء آخر، و کون الشیء معقولا لا یتصور الا بکون شیء عاقلا له (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۱۴-۳۱۵).

۲۹. فلو کان العاقل امرا مغایرا له لکان هو فی حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غیر معقول، فلم یکن وجوده هذا الوجود العقلی و هو وجود الصورة العقلیة؛ فان الصورة المعقولة من الشیء المجردة عن المادة سواء کان تجردها بتجرید مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهی معقولة بالفعل ابداء، سواء عقلها عاقل من خارج ام لا... فاذن هو عاقل بالفعل كما لانه معقول بالفعل و الا لزم انفکاک المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل، وقد مر فی

د) تبیین عدالت محوری

همان گونه که خاطر نشان کردیم در اسلام عدالت الهی پایه و اساس عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی است. بنابراین اصل این که خدا عادل است مورد اتفاق است؛ اما این که چرا خداوند عادل است و عدالت در او به چه معنا است نیاز به تبیین دارد.

تبیین عدالت الهی در کلام اسلامی انجام می‌گیرد. در اسلام هیچ فرقه منکر عدالت الهی نیست؛ اگر چه که در تفسیر و تبیین اختلاف نظر وجود دارد. شیعه و معتزله معتقدند هر چه عدل است خداوند انجام می‌دهد اما اشاعره بر این باور است که هر چه خدا انجام می‌دهد عدل است. به هر روی اصل عدل الهی مورد وفاق همگان است. از منظر متکلمان شیعه عدل الهی را می‌توان از دو منظر یعنی از منظر قاعده حسن و قبح و از منظر کمال مطلق بودن خداوند تبیین و اثبات کرد.

الف) اثبات عدل الهی از طریق قاعده حسن و قبح عقلی

متکلمان شیعه همانند متکلمان معتزله قایل به حسن و قبح عقلی هستند. یک دلیل بر حسن و قبح عقلی اجماع امت‌ها است. کسانی که به شرایع و ادیان آسمانی ایمان و باور ندارند نیز حسن و قبح افعالی مانند عدل و ظلم، و احسان و عدوان، و صدق و کذب را می‌پذیرند. اگر خاستگاه باور به حسن و قبح افعال، منحصر در شرع می‌بود می‌بایست اعتقاد به حسن و قبح افعال به پیروان شرایع و ادیان اختصاص داشته باشد. اما می‌دانیم که این مسئله اختصاص به پیروان ندارند و همگان در آن سهیم هستند. بدین‌سان، اتفاق آنان در حسن و قبح افعال یاد شده ریشه در فطرت و خرد آنان دارد. و چون فطرت و خرد عمومی همگانی است، حسن و قبح افعال نیز عمومی همگانی است (حلی، ۱۳۸۲ ش، ۵۹). دلیل دیگر بر این مطلب لزوم نقض غرض است؛ یعنی اگر اگر حسن و قبح عقلی را نپذیریم این قول مستلزم انکار حسن و قبح شرعی نیز خواهد بود چرا که در این صورت حسن و قبح افعال به طور مطلق انکار خواهد شد؛ زیرا حسن و قبح شرعی مبتنی بر این است که نسبت به آنچه رسول خدا ﷺ از جانب خداوند می‌گوید یقین داشته باشیم، و احتمال کذب در آن راه نداشته باشد، در حالی که احتمال کذب داده می‌شود. برای ابطال این احتمال نمی‌توان به گفتار پیامبر ﷺ استناد کرد، زیرا این عمل

مباحث المضاف ان المتضایفین متکافئان فی الوجود و فی درجۃ الوجود ایضا، ان کان احد هما بالفعل کان الاخر بالفعل، و ان کان بالقوة کان الاخر بالقوة، و ان کان احد هما ثابتا فی مرتبۃ من المراتب کان الاخر ایضا ثابتا فیها (همان)

مستلزم دور باطل خواهد بود. در نتیجه حسن و قبح هیچ فعلی ثابت نخواهد شد. با این که وجود حسن و قبح مورد قبول همگان است. بنابراین، از آنجا که انکار حسن و قبح عقلی مستلزم خلف و نقض غرض (یعنی انکار مطلق حسن و قبح) است، باطل است. و لانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا (همان). افزون بر این با انکار حسن و قبح عقلی ارسال رسل و انزال کتب لغو و بی‌فایده خواهد بود؛ چرا که با رد حسن و قبح عقلی راه تشخیص صدق ادعای نبوت بسته خواهد شد و در نتیجه ارسال پیامبران برای هدایت بشر لغو خواهد بود. به سخن دیگر بین انکار حسن و قبح عقلی و لغویت بعثت ملازمه وجود دارد؛ چرا که راه شناخت صدق مدعی نبوت، آوردن معجزه است. پذیرش معجزه متفرع بر این مطلب است که سپردن معجزه به دست دروغگو عقلا قبیح است و خداوند این کار را انجام نمی‌دهد. پس باید سخن صاحب معجزه را پذیرفت؛ اما اگر چنانچه حسن و قبح عقلی نباشد و معجزه بتواند در دست هر فردی قرار گیرد در این صورت نمی‌توان از طریق معجزه به صدق دعوی کسی پی برد (حلی، ۱۹۸۲، ۸۴). حال که حسن و قبح عقلی یک امر مسلم است می‌توان این نتیجه را گرفت خداوند عادل است؛ چرا که ظلم قبیح است و فعل قبیح از منظر عقل از خداوند صادر نمی‌شود؛ چرا که جهتی در ذات الهی هست که این فعل را ممتنع می‌کند و این امتناع از نوع امتناع بالغیر است که مانند واجب بالغیر با اراده و اختیار الهی منافاتی ندارد. (مصباح، ۱۳۷۰ ش، ۳۷۹)

ب) اثبات عدل الهی از طریق کمال مطلق بودن خدا

می‌دانیم که خداوند کمال مطلق است؛ هر چه کمال است خداوند واجد آن است و هر چه نقص و عیب است خداوند از آن مبرا است. هم‌چنین می‌دانیم که ظلم و ستم از روی ناچاری و برطرف کردن برخی کاستی‌ها انجام می‌گیرد. بنابراین، از آنجا که خداوند کمال مطلق و بی‌نیاز مطلق است و کاستی و عیب و نقص در او راه ندارد تا با ستمکاری در صدد رفع آن باشد می‌توان گفت که خداوند عادل است و ظلم را در او راهی نیست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷ ش، ۳۵۵). به سخن دیگر، انتساب ظلم به خداوند متعال از سه حالت بیرون نیست؛ یا این عمل از روی جهل انجام می‌گیرد که با علم مطلق الهی سازگاری ندارد. یا از روی فقر و نیازمندی است که با غنی مطلق بودن و بی‌نیازی خداوند هم‌خوانی ندارد و یا ستم را به خاطر ستم انجام می‌دهد اما می‌دانیم که خداوند خیر مطلق است و شرارت را در او راهی نیست (سعیدی مهر، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ۳۲۸-۳۲۹).

برخی از دانشمندان مسلمان عدالت الهی را به نحو دیگر اثبات کرده‌اند. از منظر این افراد خدای متعال در مقام تکلیف نمی‌تواند عادل نباشد؛ چرا که اگر خداوند تکلیف به مالایطاق کند در این صورت کار او لغو و بیهوده خواهد بود؛ چرا که اگر چنین تکلیفی از مبدء هم صادر شود امکان عمل به آن وجود نخواهد داشت و در نتیجه آن تکلیف لغو خواهد بود؛ اما می‌دانیم که خداوند حکیم است و لغو و عبث در دستگاه او وجود ندارد. بنابراین، تکالیف باید متناسب با توانایی‌های افراد و منطبق با موازین عدل و داد باشد تا چنین تالی فاسدی لازم نیاید.

خداوند در مقام قضاوت و داوری هم نمی‌تولند عادل نباشد؛ چرا که ظلم در این مورد نیز منتهی به لغویت خواهد شد؛ زیرا منظور از قضاوت مشخص شدن پاداش‌ها است برای آن افرادی که مستحق آنها است. حال اگر این کار در یک فرایند عادلانه انجام گیرد هدف که مشخص شدن پاداش‌ها باشد حاصل می‌گردد؛ اما اگر چنانچه در این خصوص ظلم روا داشته شود دیگر این هدف برآورده نخواهد شد و قضاوت بیهوده خواهد بود. هم‌چنین خداوند در مقام اعطای پاداش و کیفر نیز نمی‌تواند عادل نباشد؛ چرا که بر پایه فلسفه آفرینش خداوند افراد را برای رسیدن به نتایج کارهای خود آفریده است. حال اگر پاداش‌ها و کیفرها بر پایه موازین عدل اختصاص پیدا کند فلسفه آفرینش تحقق می‌یابد؛ اما اگر چنانچه در این زمینه عدل و داد رعایت نگردد قطعاً فلسفه آفرینش محقق نخواهد شد. پس بنابراین، در این حوره نیز مانند دیگر حوزه‌ها خداوند باید عادل باشد. بدین ترتیب هیچ دلیلی وجود ندارد که خداوند به خاطر آن از اصل عدالت صرف نظر کند و به ظلم روی آورد (مصباح، ۱۳۷۷ش، ۱۶۶-۱۶۴)

ه) تبیین آخرت‌باوری

گفتیم ایمان به معاد یکی از اصول بسیار اساسی در اسلام است که التزام به آن مورد تأکید اسلام است. درست است که اصل ایمان به آخرت در اسلام مورد توجه قرار گرفته و به شبهات منکران نیز اشاراتی صورت گرفته است اما این که چرا باید به آخرت ایمان آورد و چطور می‌شود آن را اثبات کرد نیاز به تبیین دارد.

تبیین اصل ایمان به آخرت در فلسفه و کلام اسلامی انجام گرفته است. اگر چه دانشمندان مسلمان شواهدی را به عنوان دلایل ضرورت معاد ارائه کرده‌اند^{۳۰}؛ اما از آنجا که مسئله معاد ارتباط تنگاتنگی با مسئله

۳۰. یک دلیل برای اثبات معاد دلیل فطرت است که بر پایه آن هر انسانی میل به بقا و ماندگاری دارد؛ وجود میل در انسان کار خداوند است و خداوند متعال هیچ میلی را در انسان بیهوده نیافریده است؛ چرا که خداوند حکیم و حکیم کار بیهوده انجام نمی‌دهد. از طرفی می‌دانیم که این دنیا، بقاء و جاودانگی ندارد. بنابراین، لازم است جهانی ابدی دیگری وجود داشته باشد تا میل به بقای انسان، در آن برآورده شود. (کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ۸۲۷) و هم‌چنین (خمینی، ۱۳۷۸ش، ۱۸۶).

دلیل دیگر در این باب دلیل حکمت است که بر اساس آن جهان از جمله انسان آفریده خداوند است. آفرینش خداوند، مانند سایر کارهای او، بی‌هدف و بیهوده نیست؛ خداوند، جهان را به صورتی آفریده که بیشترین خیر و کمال را برای بندگانش ایجاد کند. از طرفی می‌دانیم که جهان مادی دار تزاحم و مجموعه از خیرات و شرور است که با یکدیگر در حال جنگ و جدال هستند. بنابراین، اگر زندگانی انسان منحصر در همین زندگی دنیایی باشد، هدف خداوند از آفرینش انسان و جهان که ایجاد بیش‌ترین خیر برای آنها باشد تأمین نخواهد شد

روح و نفس دارد؛ به گونه‌ای اگر بتوان بقاء نفس پس از مرگ و جاودانگی آن را ثابت کرد در این صورت براحتی می‌توان با مسئله معاد کنار آمد، فلاسفه مسلمان دلایل متعددی را برای بقاء نفس و جاودانگی آن مطرح کرده و از این طریق خدمات بسیار ارزنده‌ای را به تمدن اسلامی ارائه نموده‌اند.

و این پرسش هم‌چنان مطرح خواهد شد که پس چرا خداوند دست به آفرینش انسان و جهان زده است؟ بنابراین اگر خداوند حکیم است و هدف دارد و اگر هدف رسانیدن بیش‌ترین خیر به مخلوقات است باید جهانی دیگر ورای این جهان باشد تا حکمت و هدف او از آفرینش تحقق یابد. (مصباح، ۱۳۷۷ش، ۳۶۴-۳۶۵).

دلیل سومی که در این خصوص ارائه شده دلیل رحمت است که بر پایه آن خداوند، رحیم است و رحمت آن بی‌منتها است و شامل همه موجودات از جمله انسان می‌گردد. شمول رحمت الهی نسبت به انسان قطعا به این معنا است که انسان در سایه رحمت الهی بتواند تمام بالقوه‌های خود را بالفعل نماید و از این جهت با مانع و رادعی روبرو نباشد. با توجه به این مطلب انسان می‌تواند کارهای نیک انجام دهد و انجام این قبیل کارها طبعا ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های جدیدی برای او ایجاد می‌کند. اما می‌دانیم که زندگی در این دنیا محدود است و امکان بهره‌برداری از ظرفیت‌های تازه به وجود آمده نیست. بنابراین، جهانی دیگری باید وجود داشته باشد که این مهم در آنجا تحصیل گردد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۹۰).

دلیل چهارم برگرفته از اصل عدالت است. می‌دانیم که یکی از صفات الهی عدالت است. بر پایه همین اصل انسان مختار است و می‌تواند به اختیار خود گزینه‌ها را انتخاب کند و از این روست که برخی راه درست را انتخاب می‌کنند و کارهای نیک انجام می‌دهند اما در این میان برخی نیز به انجام کارهای نادرست مبادرت می‌ورزند. بر پایه اصل عدالت باید هر کس نتیجه اعمال خویش ببیند؛ آنهایی که اعمال نیک انجام دادند باید پاداش دریافت کنند و آنهایی هم که خویشتن را در مسیر نادرست قرار داده‌اند باید کیفر ببینند. در این جهان امکان اجرای عدالت بطور کامل وجود ندارد؛ چرا که برخی گناهان عقاب شدیدتری (مثلا صدها بار اعدام را می‌طلبد) و در این دار دنیا امکان عملیاتی شدن هم‌چون چیزی فراهم نیست. بدین سان، باید جهان دیگر وجود داشته باشد تا انسان به نتایج اعمال خود دست بیازند (محمد رضایی، و سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۸۷).

اگر چه برخی از فیلسوفان برخی از نفوس را قابل بقاء نمی‌دانند ۳۱؛ اما قاطبه فیلسوفان مسلمان از جمله بوعلی، فیلسوف نامی جهان اسلام دلایل متعددی را برای بقاء نفس پس از مرگ اقامه کرده‌اند که برخی از این ادله به قرار زیر است:

الف) در صورتی از بین رفتن بدن و فنای آن مستلزم فنای نفس است که یکی از این سه حالت اتفاق بیافتد:

(۱) نفس و بدن از نظر وجود تکافؤ داشته باشند؛

(۲) بدن علت نفس باشد؛

(۳) نفس برعکس، علت تامه بدن باشد.

در صورتی که یکی از این احتمالات امکان وقوع داشته باشد، در این صورت نفس امکان بقاء نخواهد داشت؛ اما در این جا چون هر سه احتمال باطل است، نتیجه آن می‌شود که ارتباط نفس با بدن ارتباطی عرضی است و فنای بدن ضرری به بقای نفس نمی‌زند. بطلان احتمال اول به این دلیل است که تعلق نفس به بدن از دو حال خارج نیست؛ یا ذاتی است یا عرضی.

الف) در فرض نخست، باید گفت که وجود هر کدام از نفس و بدن بالذات به دیگری تعلق خواهد داشت و بدین ترتیب، هیچ کدام به تنهایی جوهر نخواهد بود؛ اما در جای خود ثابت شده است که نفس و بدن جوهرند. در فرض دوم فنای بدن مستلزم فنای نفس نخواهد بود؛ چرا که با فنای بدن فقط اضافه نفس به یک امر عرضی از بین خواهد رفت. اما این که احتمال دوم باطل است نیز واضح است؛ چرا که بدن به هیچ یک از چهار معنای علیت، علت نفس نیست؛ چرا که بدن نمی‌تواند علت فاعلی نفس مجرد باشد. هم‌چنین بدن نمی‌تواند علت صوری یا علت غایی نفس باشد، چرا که مرتبه نفس به دلیل تجرد داشتن بالاتر از مرتبه بدن است و لذا عکس آن معقول تر می‌نماید. سرانجام بدن نمی‌تواند علت مادی نفس باشد، چرا که نفس صورت منطبع در ماده نیست. اما این که احتمال سوم باطل است نیز روشن است چرا که اگر نفس علت تامه بدن باشد در این صورت بدن باید

۳۱. و مصیر أهل المدن المضادة بئس يتراوح بين الهلاك و الشقاء. فأهل المدن الجاهلة تنحل نفوسهم الى صور الاسطقسات الأربع، و يصيرون الى العدم كالبهائم و الأفاعى و يهلكون... و مصير أهل المدن الضالة الهلاك و الاضمحلال مثل أهل المدينة الجاهلة، أما رئيسهم فمصيره الى الشقاء كأهل المدن الفاسقة. و مصير أهل المدينة المبدلة الهلاك، و مصير رئيسهم الشقاء (فارابی، ۱۹۹۵، ۱۶).

فقط با فناء نفس فانی گردد؛ اما می‌دانیم که وضع از این قرار نیست؛ بلکه بدن با تغییر در وضع و مزاجش نیز دچار فساد می‌گردد. (ابن‌سینا، ۱۳۹۵ق، ۲۰۰-۲۰۳)

ب) دلیل دیگر بوعلی مبنی بر بقاء نفس آن است که از میان موجودات تنها مرکبات امکان فنا دارد. دلیل این مطلب آن است که فناپذیری فرعی بر ترکیب است. تا یک شیء مرکب نباشد فناپذیر نیست؛ چرا که امر فناپذیر باید بالفعل موجود و بالقوه معدوم باشد و چون این جهات متعدد فقط در مرکبات یافت می‌شود می‌توان گفت که فقط آنها هستند که می‌توانند فانی شوند. اما بسایط از جمله نفس به دلیل آن که بسیط است و جهات کثرت در آن متصور نیست از این رو محکوم به فنا نیست (همان، ۲۰۵).

ج) دلیل سوم بقاء نفس هم این است که علت مباشر و بدون واسطه نفس انسانی همان عقل فعال است. عقل فعال هم که می‌دانیم همیشه باقی است؛ در نتیجه معلول او که نفس باشد نیز همیشه باقی خواهد بود؛ زیر با فرض وجود علت تامه یک شیء محال است که آن شیء منتفی گردد (ابن‌سینا، ۱۳۳۲ش، ۱۲۰)

د) به گمان بوعلی از اموری که بر بقای نفس و استمرار آن دلالت می‌کند این است که در هنگام خواب تمام حواس و ادراکات آدمی از کار می‌افتد؛ در این هنگام او نه سخن می‌شنود نه بو را احساس می‌کند و نه ذائقه‌اش کار می‌کند و نه سایر حواسش. وضع انسان در این هنگام مانند وضع یک میت است. اما با همه این اوضاع و احوال انسان در خواب چیزهایی را می‌بیند و اموری را ادراک می‌نماید. این مطلب می‌رساند که نفس در ادراکات خود نه تنها نیازی به بدن ندارد؛ بلکه اضافه او به بدن موجب ضعف ادراکات او می‌گردد. (ابن‌سینا، ۱۹۴۳، ۱۲-)

جمع‌بندی

در این نوشتار نشان دادیم که تمدن اسلامی مانند دیگر تمدن‌ها دارای شاخص‌ها و ویژگی‌های مخصوص به خود است. این شاخص‌ها و ویژگی‌ها بسیار مهم و حیاتی است؛ به گونه‌ای که قوام و استمرار تمدن اسلامی به آنها بستگی دارد. خدامحوری، خردگرایی، علم‌دوستی، عدالت‌محوری و آخرت‌باوری برخی از ویژگی‌های بسیار مهم تمدن اسلامی است. در این مقاله تلاش کردیم این ویژگی‌ها را با تکیه به منابع اصیل اسلامی بیان و از این طریق اهمیت و برجستگی آنها را نیز آشکار کنیم. این ویژگی‌ها در منابع اسلامی به صورت پراکنده مطرح گردیده اما در هیچ جایی به مبانی و دلایل آنها به طور نظام‌مند پرداخته نشده است. در این نگارش سعی کردیم نقش علوم اسلامی را در تبیین این ویژگی‌ها بیان کنیم و از این طریق سهم علوم اسلامی بویژه فلسفه و کلام را در شکل‌گیری تمدن اسلامی نشان دهیم.

قرآن کریم

- ابن ابی الجمهور، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ، ج ۴، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۳ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفا، (المنطق)، قم، مکتبه ایه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، المیدا و المعاد، ترجمه محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ش.
- _____، رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها، قاهره، مطبعه الاعتماد، ۱۹۴۳.
- _____، الاشارات و التنبیہات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
- _____، الشفا (الطبیعیات)، قاهره، دارالکاتب العربی للطباعه و النشر، ۱۳۹۵ق.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۲، بیروت، دار الصادر، بی تا.
- جوادی، عبدالله، شریعت در آیینه معرفت، قم، اسراء، ۱۳۹۲ش.
- _____، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۹۳ش.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲ش.
- _____، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، ۱۹۸۲.
- خمینی، سید روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ۱۳۷۶، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- رادمنش، عزت الله، کلیات عقاید ابن خلدون درباره فلسفه، تاریخ و تمدن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.
- ربانی گلپایگانی، علی، عقاید استدلالی، ج ۲، قم، انتشارات نصاب، ۱۳۸۰ش.
- _____، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- رضی، محمد حسین شریف، نهج البلاغه، ترجمه دشتی، قم، الهادی، ۱۳۸۷ش.

سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی (۱) خدانشناسی، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷ش،
سیدی، حسین، تمدن اسلامی، تهران، موسسه فرهنگی مدرسه ی برهان (انتشارات مدرسه)، ۱۳۸۸ش.
صدوق، محمد بن علی، علل الشرایع، قم، مکتبه الداوری، قم، ۱۳۸۵ق.
_____، من لایحضره الفقیه، قم، دفتتر انشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه
علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

طبرسی، حسن بن فضل، مشکاة الأنوار فی غرر الاخبار، قم، کتابخانه حیدریه و ناشران دیگر، ۱۳۸۵ق.
طهرانی، سید محمد حسین، مطلع الانوار، ج ۵، مشهد، مکتب وحی، ۱۳۸۹ ش.
فارابی ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
کاشانی، فیض، علم الیقین فی اصول الدین، ج ۲، تحقیق محسن بیدار فر، قم، نشر بیدار، ۱۴۱۸ق.
کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح محمدباقر کمره ای، تهران، نشر اسوه، ۱۳۸۵ش.
مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۹۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
محمد رضایی، محمد و سبحانی، جعفر، اندیشه اسلامی، ج ۱، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵ش.
مصباح، محمدتقی، آموزش عقاید، مرکز چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ش.
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ش.
_____، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ش.
مظفر، محمد رضا، المنطق، قم، جماعه المدرسین، ۱۳۷۹ش.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ۳، ۶، ۸، بیروت، ۱۹۸۱.
واربرتون، نایجل، فلسفه پایه، ترجمه پرویز بابایی، تهران، آزادمهر، ۱۳۸۸ش.

/ <https://ganjooor.net/moulavi/masnavi/daftar۲/sh۹>

/ <https://ganjooor.net/jami/divanj/vaseta-eghd/ghazal-jv/sh۵۱>

/ <https://ganjooor.net/eraghi/divane/ghazale/sh۱۵۵>

