

ابن مسکویه و تکامل انواع

فروغ السادات رحیم پور^۱، محمد نصر اصفهانی^۲

چکیده

احمد بن محمد رازی معروف به ابن مسکویه، فیلسوف، مورخ، پزشک و ادیب پرآوازه قرن پنجم اواخر عمر خود را در اصفهان زیست و در همین شهر نیز چشم از جهان فروبست. اندیشه‌های مربوط به حکمت نظری او در کتاب *الفوز الاصح* و اندیشه‌های مربوط به حکمت عملی او در کتاب *تهذیب الاخلاق* گرد آمده است. یکی از آراء فلسفی ابن مسکویه، باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات طبیعی جهان است. وی، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تو در تو و دارای مراتبی، محیط بر یکدیگر و متصل به هم میداند و نقشه‌ی جامع برای آن ترسیم میکند. بنظر او حرکت هر متحرکی، گویی هوشمندانه در حرکت بسمت تمامیت خویش و بسوی آن چیزی است که موافق کمال اوست. این حرکت، شوقی است و در آن عاشق، معلول معشوق خود است. بنظر وی برای مشخص کردن مراحل تکامل انبیا ضروری است که چگونگی اتصال موجودات به یکدیگر روشن شود.

۶۱

۱. استادیار دانشگاه اصفهان

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان؛

m_nasr_esfahany@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۲۴ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵



ابن مسکویه معتقد است که خدا به حکمت و تدبیر متقن خود، هر نوع را به اصناف و گونه‌های مختلف تقسیم کرده است و میان گونه‌ها ترتیب طولی برقرار نموده است بنحوی که هریک از آنها نسبت به دیگری کاملتر است تا جایی که نوبت به آخرین گونه از آخرین نوع میرسد. در اینجا است که آخر این نوع متصل به اول نوع بعدی میشود و با طی مراحل و مراتب مختلف در این مسیر، گیاه، حیوان و حیوان، انسان میشود. از منظر ابن مسکویه، انسان پس از طی کردن مراتب کمال زیستی تکامل معنوی مییابد و سرانجام به آخرین مرتبه کمال انسانی که نبوت است، میرسد و نبی نیز در همین دنیا به مجاورت و افق نوع بعد که عقل یا ملک است، ارتقا مییابد.

با توجه به وضعیت علوم تجربی در زمان ابن مسکویه و مکتب فلسفی غالب در آن زمان، بنظر میرسد که منظومه فکری وی جوابگوی تبیین فلسفی نظریه تکامل نبوده، چون فلسفه هنوز ظرفیت کافی برای تبیین اینگونه مسائل را نداشته است. نظر به اینکه این دیدگاه را قبل از او اخوان الصفا و همعصر او اندیشمندانی چون ابوریحان بیرونی و ابن سینا با فراز و فرودی متفاوت مطرح کرده‌اند، اما این اندیشه‌های ابن مسکویه بود که به متفکران بعدی چون ملاصدرا منتقل شد تا بتواند آن را تبیین فلسفی نماید. شاید اگر ابن مسکویه نیز مبانی فلسفی و هندسه فکری ملاصدرا را میداشت، میتوانست بنحو شایسته‌ی نظریه تکامل زیست‌شناسان را تبیین فلسفی نماید.

کلید واژه‌ها: ابن مسکویه، تکامل، تکامل انواع، اخوان الصفا، ابن سینا، ملاصدرا

* * *

مقدمه

۶۲

احمد بن محمد رازی (۳۲۰ - ۴۲۱ ه. ق / ۹۳۸ - ۱۰۳۹ م.) اهل مُسکویه، معرب آن مسکویه، از توابع ری، مورخ، فیلسوف، پزشک و ادیب پرآوازه قرن پنجم است. او در دوره حاکمیت آل بویه میزیسته است و برخی وی را شیعی مذهب دانسته‌اند. وی اواخر عمر خود را در اصفهان بسر برد و در همین شهر نیز چشم از جهان فرو بست. قبر او را برخی در درب جناب و برخی در تخت فولاد و اغلب در محله خواجه دانسته‌اند.^(۱)



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

ابن مسکویه اساساً مورخ و عالم اخلاق بود^(۲) ولی در عین حال فریفته علم کیمیا، کتابهای زکریای رازی و جابر بن حیان نیز بوده است. او بعلت داشتن مهارت فراوان در پزشکی به بقراط دوم نیز معروف بوده است. او از طریق دوستی با اعضای انجمنهای علمی عصر خویش و مصاحبت با وزیران دانشمند و برخورداری از کتابخانه‌های بزرگ آنان، دانش بسیار اندوخته و خود نیز حلقه‌ها، مجالس علمی و تدریس داشته است.^(۳)

مهمترین کتاب فلسفی ابن مسکویه را *الفوز الاصح* و *تهذیب الاخلاق* دانسته‌اند.^(۴) اندیشه‌های مربوط به حکمت نظری او در کتاب *الفوز الاصح* و اندیشه‌های مربوط به حکمت عملی او در کتاب *تهذیب الاخلاق* تجلی یافت و برغم اینکه قدرت اندیشه و کثرت تألیفات فیلسوف همعصرش، ابن سینا، مجال چندانی برای مطرح شدن اندیشه‌های وی در آن عصر باقی نگذاشت، ولی *تهذیب الاخلاق* او، در اندیشه اسلامی از جهت اخلاق فلسفی بیرقیب ماند، بطوری که برخی او را معلم سوم خوانده‌اند. این در حالی است که معاصر دیگر مسکویه، ابوالحسن عامری، در اقتباس از *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو بر ابن مسکویه تقدم داشته است^(۵) ولی کتاب *تهذیب الاخلاق* چنان قوت خیره‌کننده‌ی پیدا کرده بود که خواجه نصیر طوسی در مقدمه کتاب *اخلاق ناصری* خود مینویسد که کتاب خود را بر پایه *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه نوشته است.^(۶) در عصر حاضر نیز امام خمینی (ره) در شرح *چهل حدیث* خویش از وی بسیار بهره برده و کتاب او را کتابی مرجع در اخلاق اسلامی دانسته است.^(۷) نقل شده است که روزی ابن سینا در جریان دیداری با ابن مسکویه، برای نمایاندن علم و دانش خود، گردویی بسمت وی پرتاب کرد و به او گفت مساحت آن را مشخص کن و او جزوه‌ی از تألیفات اخلاقی خود را بسوی او افکند و گفت تو ابتدا اخلاق خود را اصلاح کن تا آنگاه من مساحت گردو را محاسبه کنم.^(۸)

آنچه در این مقاله مدنظر است یکی از آراء فلسفی ابن مسکویه است که عبارت است از باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات جهان طبیعت؛ چیزی که امروزه تحت عنوان نظریه تکامل مطرح میشود. این رأی او مبتنی بر قبول قوس نزول و صعود وجود است که در وجودشناسی مسلمانان میراثی از نوافلاطونیان بوده است. فلاسفه مسلمان معمولاً ارتباط طولی و علی موجودات در قوس نزول را بصورت مفصل مورد بحث قرار داده‌اند ولی در مورد سازوکار قوس صعود، باجمال بحث کرده‌اند. این فیلسوفان مراتب موجودات در قوس صعود را از جسم مرکب به

نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی طبقه‌بندی کرده‌اند ولی در مورد چگونگی این صعود کمتر بحث نموده‌اند و در نهایت به جریان داشتن کون و فساد در میان موجودات از طریق عقل فعال اشاره کرده‌اند.

گرچه ملاصدرا با مبانی فلسفی خود نظیر تشکیک در وجود و حرکت جوهری، توضیح تبدیل و تبدلات قوس صعود را معنایی معقول و ژرفتری بخشید، اما باید اذعان کرد که قبل از ملاصدرا، حق تقدم برای بحث در خصوص مکانیسم صعود موجودات، با اخوان‌الصفا و ابن‌مسکویه بوده است. تطبیق متن *الفوز‌الاصغر* و *تهذیب‌الاخلاق* با *الاسفار* نشان می‌دهد همه نظریات ملاصدرا در این خصوص اقتباس او از کتاب *تهذیب‌الاخلاق* ابن‌مسکویه بوده است.^(۹) تفاوت نگرش ملاصدرا با ابن‌مسکویه در این است که ابن‌مسکویه نتوانسته بود مبانی نظری دیدگاه تکامل فلسفی خود را بخوبی تبیین کند ولی ملاصدرا توفیق تبیین فلسفی تکامل موجودات را پیدا کرد. ما در این جستار درصدد هستیم تا نحوه تحول و تکامل و صعود انواع در قوس صعود را از نظر ابن‌مسکویه مورد مطالعه و بحث قرار دهیم. برای این کار لازم است ابتدا با نظریه علمی تکامل و آنگاه بصورت مختصر با پیشینه این نظریه در فلسفه اسلامی و سپس با هندسه معرفتی ابن‌مسکویه از بعد معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، حرکت‌شناسی و نفس‌شناسی آشنا شویم؛ چراکه دیدگاه تکامل فلسفی او اولاً، رابطه مستقیمی با هندسه معرفتی وی دارد و ثانیاً، لازم است با نظریه علمی تکامل مقایسه شود.

نظریه علمی تکامل

در ذهن بسیاری از گذشتگان، این اندیشه غلبه داشت که خداوند جهان را به یکباره و به همین صورت موجود، خلق کرده است و بتعبیر امروزی به ثبات انواع قائل بودند. نظریه تکامل یا تحول موجودات طبیعی در بین فلاسفه مسلمان کم و بیش بعنوان یک نظریه غالب از قدیم‌الایام وجود داشته است. اینکه آیا انواع ثابت ولی اصناف موجودات در تغییری تکاملی هستند یا انواع نیز تکامل دارند؛ تکامل انواع یا اصناف از جانب خود آنهاست یا از جانب عالم ماوراء طبیعت هدایت میشود، دیدگاهی است که در گذشته اندیشه فلسفی مسلمانان معتقد داشته‌اند. بهمین جهت نظریه تکامل بیش از اینکه یک نظریه علمی تجربی باشد یک نظریه فلسفی

۶۴



است و مبانی کاملاً عقلی دارد. با این حال نظریه تکامل انواع^۱ که حاصل مشاهدات علمای تجربی بود، در قرن هجدهم بصورت یک نظریه علمی مطرح شد. اینکه آیا این نظریه با الهام از اندیشه فیلسوفان مطرح شده باشد خالی از شواهد نیست. مطابق این نظریه، حیوانات و نباتات با تغییرات و تبدیلات تدریجی و مستمر از صورت اولیه به صورت کنونی درآمده‌اند و اصل حیات و زندگی بر روی کره زمین از توده پروتوپلاسمی ساده‌یی محتملاً در دریا آغاز شده و پس از گذشت زمانهای بسیاری طولانی بشکل حیات نباتی، حیوانی و انسانی نمود یافته است. مفهوم تکامل جانداران در یونان قدیم سابقه داشته و اختراع میکروسکوپ و تحقیقات علمی درباره طبقه‌بندی موجودات زنده به پیشرفت آن کمک کرده است. دگرگونی و تغییرات اصلی در روند اثبات نظریه تکامل در قرن هجدهم، مدیون اندیشمندانی چون مندل، ماپرتوس و دیدرو بوده است.^(۱۰) چارلز داروین پس از بیست سال ممارست و جمع‌آوری شواهد، نظریه تکامل خود را تدوین و در سال ۱۸۵۹ در کتاب معروف خود بنام *بنیاد انواع* عرضه کرد.^(۱۱)

داروین برای نزدیک کردن اذهان به نظریه انتخاب طبیعی، به نقش انتخابهای انسانی در تغییر گونه‌های مختلف پرورش گل و گیاه و حیوانات اهلی بتفصیل سخن گفت.^(۱۲) بنظر او، این پرورش‌دهندگان همان کاری را بر روی گیاهان و حیوانات اهلی انجام میدهند که طبیعت بر روی آنها اعمال میکند؛ یعنی حذف و اصلاح از راه تنوع و گزینش طبیعی.^(۱۳) امروزه نظریه تکامل پیشرفت شایان توجهی کرده است و مبحث موتاسیون یا جهش بر اثر تابش اشعه ایکس، گاما و بعضی از مواد شیمیایی مطرح شده است که تغییرات ژنتیکی ایجاد میکند.^(۱۴) ایان باربور در کتاب *علم و دین خود*، مسیر تکاملی انسان را از قول دانشمندان به اینصورت مطرح کرده است:

سیر تکاملی کند و دراز آهنگ موجودات زنده، با مطالعه فسیلها به حد کافی مستند شده است. دوره‌های متوالی عرصه برآمدن تک‌یاختگان جانوری، بیمهرگان ساده، ماهیها، دوزیستان، خزندگان، داینازورها، پستانداران و پرندگان و سرانجام آدم‌نمایان و انسانهای اولیه، بوده است. آنچه بیش از هر چیز جالب توجه است کشفیاتی است که ممکن است بعضی از «حلقه‌های مفقوده» اصل و نسب بلافصل انسان را بدست دهد.

1. Evolutionism

ابن مسکویه و تکامل انواع



قدیمتر از همه اینها نمونه‌های *استرالوپیتکوس* است که در حدود یک میلیون سال قبل، در آفریقای جنوبی میزیسته و از لحاظ اندازه مغز، شکل جمجمه، نوع دندان و قامت کم و بیش مستقیم، حد واسط بین انسان جدید و میمون بوده است و نشانه‌هایی هست حاکی از اینکه این موجود از ابزارهای بسیار ابتدایی استفاده میکرده است. *سینانتروپوس* در چین، مانند *پیتکانتروپوس* در جاوه، شاید متعلق به نیم میلیون سال پیش، مغزی کوچکتر از انسان جدید و پیشانی کمابیش هموار و آرواره‌های برجسته و قامت مستقیم داشته است. این موجود از آتش و ابزارهای ضمختی استفاده میکرده است. جمجمه *سوانسکومب*، اگرچه شکسته بسته است و افتادگی دارد، از نظر شکل کاملاً پیشرفته است و متعلق به دویست و پنجاه هزار سال پیش است. ولی انسان *نئاندرتال*، متعلق به پس از آغاز آخرین عصر یخبندان، هنوز پل ابروی برجسته و آرواره‌های بیرون زده و استخوانهای پهنی دارد. بالأخره تعدادی از کشفیات متعلق به پنجاه هزار سال پیش نظیر انسان کرو - مانیون است که نقاشی میکرده و آداب تدفین داشته و از نظر شکل و فرهنگ کاملاً *هوموساپینس* (انسان دانا، انسان اندیشه‌ور) بوده است.

بازسازی دقیق اصل و نسب انسان بهیچوجه روشن نیست و اختلاف عقیده‌هایی راجع به بسیاری از این نمونه‌ها و رابطه‌شان با یکدیگر وجود دارد. یک نسل پیش رسم بود که به خط واحدی که نسب انسان جدید را به میمون باستان می‌رساند، قائل باشند. امروزه معلوم شده است که با احتمال بیشتر شباهت انسان و میمون نه بر اشتقاق آنها از یکدیگر دلالت میکند بلکه حاکی از وجود یک اصل و نسب مشترک است که در صور قدیمتر و پستتر حیات ریشه دارد. علاوه بر این، احتمالاً فقط یک خط واحد تکاملی در پیش نبوده، بلکه در موازات نسبت پدر فرزندی، انواع نسبت‌های دیگر هم در کار بوده است؛ مثلاً انسان *نئاندرتال* جدیدتر است ولی از دارنده جمجمه *سوانسکومب* کمتر انسان است و چه بسا حاکی از نسلی باشد که در همان حالت ابتدایی خود باقی مانده و بلاعقب مانده و ادامه نیافته است. هر چند بسیاری از اینگونه جزئیات، روشن نشده، باقی مانده ولی تداوم و اتصال بین انسان و موجودات پستتر به حد کافی مستند شده است.^(۱۵)

پیشینه ثبات یا تحول انواع در فلسفه اسلامی

مسلمانان برای وجود مراتبی قائل بودند که از خدا شروع و به خاک ختم میشد و بازگشت تکاملی آن از خاک و جمادی آغاز میشد و تا مَلک و خدا خاتمه مییافت. این اندیشه مبتنی بر «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» قرآن بود. تبیین فلسفی و عرفانی از اویی و بسوی اویی موجودات بصورت سلسله مراتب وجود و مبتنی بر قبول قوس نزول و قوس صعود وجود شکل گرفت که هماهنگ با میراث وجودشناسی نوافلاطونیان هم بود. فلاسفه اسلامی معمولاً ارتباط طولی و علی موجودات قوس نزول را بصورت مفصل مورد بحث قرار میدادند ولی در مورد سازوکار قوس صعود، موضوع را بسیار باجمال مطرح میکردند. ایشان مراتب عالم در قوس صعود را از جسم به نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و نفس انسانی طبقه‌بندی میکردند و در عبارات خود سخن از ترتب موجودات بر یکدیگر، معنایی نزدیک به تکامل، بمیان می‌آوردند. اخوان الصفا در نوشته‌های مربوط به طبیعیات خود آورده‌اند که اصل هر چیز از هیولای واحد منشأ میگیرد. این هیولا صورتهای مختلفی میپذیرد که این صورتهای اجناس و انواع متفاوتی هستند. این اجناس و انواع همچون یک رشته طناب بترتیب و منظم یکی بعد از دیگری می‌آیند و همه باهم عالم واحدی را میسازند؛ «الموجودات کلها عالماً واحداً منتظماً نظاماً واحداً و ترتیباً واحداً». این نظم خاص مولود چهار فرزند تحت القمر یعنی معادن، نباتات، حیوانات و انسانهاست که هر یک از این چهار جنس دارای انواع بسیاری هستند که از ضعیفترین مرتبه آغاز شده و به شریفترین آن ختم میشود و پس از طی این مسیر به جنس بعدی متصل میگردد؛ به این معنا که اول هر مرتبه به آخر مرتبه دیگر و آخر هر مرتبه به آخر ما قبل خود مرتبط است. پس اول مرتبه معدن متصل به خاک، آب، هوا و گرماست و آخرین مرتبه آن متصل به اولین مرتبه نبات است. اولین مرتبه نبات متصل به آخرین مرتبه معدن و آخرین مرتبه آن متصل به مرتبه حیوان است. اولین مرتبه حیوان متصل به آخرین مرتبه نبات و آخرین مرتبه آن متصل به اولین مرتبه انسان است. اولین مرتبه انسان متصل به آخرین مرتبه حیوان و آخرین مرتبه آن متصل به اولین مرتبه عالم عقل و ملائکه است.^(۱۶)

اخوان الصفا بتفصیل از مصادیق تک تک این اجناس و انواع و چگونگی اتصال آنان به یکدیگر در رسائل خود سخن گفته‌اند اما در تبیین چگونگی این تحولات بر



ابن مسکویه و تکامل انواع

این باور بودند که مثلاً در نبات، عناصر چهارگانه، علل مادی نبات هستند ولی علت فاعلی آنها نفس کلی است؛ یعنی این حرکت دورانی افلاک است که باعث دگرگونی و بوجود آمدن ترکیب این عناصر و شکل‌گیری گیاهان مختلف و متنوع میشود. «لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ؛ آدمی را فرشتگانی است که پیاپی به امر خدا از رو برو و پشت سرش، می‌آیند و نگهبانیش میکنند.» (رعد/۱۱) آنان میگویند آنچه موکل نبات است، ما نفس نباتی مینامیم.

چنانچه ملاحظه شد آنان از یکسو اتصال انواع و تقدم موجود ضعیف بر قوی را به دقیقترین وجه مطرح میکنند، زیرا معتقدند که طبیعت سیری تدریجی و تکاملی دارد ولی چون نگاهشان اصالت ماهیتی است، ماهیت نیز هوشمند نیست، انقلاب در ماهیت را محال میدانند و به حرکت جوهری باور ندارند؛ یعنی حرکت را ذاتی ماده نمیدانند و مجبورند که برای تبیین این تحول، منشأ و فاعل این تغییرات را ماوراء عالم طبیعت بدانند. گویی این موجودات در عین ارتباط محسوسی که دارند، هیچ ارتباط واقعی و معقولی ندارند؛ چون صرف تعاقب و توالی اشیاء، ارتباط بین اشیاء را اثبات نمیکند. شرط تغییر هر چیز اراده منظم نفس یا فلک ماورایی است؛ همان فاعلی که تغییر قبلی شیء مبتنی بر اراده او بوده است. بنابراین، آنچه متصل بنظر میرسد در حقیقت منفصل بوده و حالت کون و فساد دارد.

چنانچه ملاحظه شد فیلسوفان مسلمان گذشته، تکامل زیستی موجودات را تشخیص داده بودند ولی در تبیین آن مشکل داشتند، ازاینرو این تکامل را در حقیقت به تکامل افعال و اراده نفس کلی یا فلک مربوط میدانستند که خود را در اشیاء متجلی ساخته است. در تبیین فلسفی آنان، تکامل، به فعل موجودات ماورایی مربوط میشود نه آنچه به عینه مشاهده میکردند و به عبارتی مشاهدات آنان تنها شاهد تکامل فعل و اراده خاص موجود در فاعل است. قبل از ملاصدرا، فیلسوفان ما حرکت و چگونگی آن را مبتنی بر نجوم بطلمیوسی و تابعی از حرکت نفوس و عقول مفارق یا مثل افلاطونی میدانستند. بر همین مبنا هم منجمان مدعی بودند که میتوانند مرگ امیری یا حدوث جنگی را از حرکت افلاک پیشگویی کنند. این مشکل در تبیین علم نیز وجود داشت. آنان نقش ذهن انسان را دست‌کم گرفته و علم را نتیجه دیداری میدانستند که نفس سماوی با عقل فعال دارد و صور مجرد را در اختیار عقل یا ذهن انسان قرار میدهد.

۶۸



ابن سینا هم متناسب با سنت فلسفی نوافلاطونی، به قوس نزول و صعود وجود باور داشت؛ یعنی به حرکتی دورانی که در قوس نزول از مبدأ اعلی شروع میشد و به اسطقسات (جمادات) ختم میگشت؛ به این معنا که سلسله وجود یکی بعد از دیگری ابتدا عقل و سپس نفس و آنگاه به اجسام ختم میشد. بازگشت موجودات به مبادی و صعود از اسطقسات و جماد به نفس و از نفس به عقل ادامه مییافت.^(۱۷) او این سیر تکاملی از ساده به پیچیده را میپذیرفت؛ چون اصولاً موجودات عالم کون را مسبوق به ماده و مدت میدانست. وی در پاسخ به این پرسش که بازگشت از جماد به مبادی اولیه هستی (مفارقات) چگونه و با چه مکانیسمی انجام میشود؟ در رساله عیون/الحکمة میگوید که جسم بر دو قسم است: بسیط و مرکب. جسم بسیط شامل آسمان (جسم افلاک)، زمین (خاک)، آب، هوا و آتش است و جسم مرکب شامل معدنیات، گیاه، حیوان و انسان است. اجسام بسیط بر اجسام مرکب تقدم وجودی دارند، چون اجسام مرکب از ترکیب اجسام بسیط ایجاد میشوند. اجسام بسیطی که استعداد ترکیب دارند موضع طبیعی خود (بسیط بودن) را به اجبار و تحت تأثیر عوامل خارجی رها میکنند و در فرایند ترکیب قرار میگیرند. بنظر ابن سینا خود آنان هیچگونه میل ترکیبی خاصی ندارند و این واهب‌الصور یا عقل فعال است که صورت جدید ترکیبی را به جسم اضافه میکند. ایشان تصریح میکند که اسطقسات (جمادات) از عوامل و پدیده‌های آسمانی، منفعل شده و تحت تأثیر آنها دگرگون میشوند. این عوامل مؤثر آسمانی گاه مثل فعل خورشید و ماه تأثیرشان بر عالم ماده آشکار است و ما آن را درک میکنیم و گاه مانند فعل و تأثیر سایر کواکب مخفی است و در نظر ابتدایی، قابل تشخیص نیست.^(۱۸)

ابن سینا تحت تأثیر نجوم قدیم، کواکب، خورشید و ماه (فوق القمر) را از جنس عوامل مؤثر متافیزیکی میدانند و عامل خارجی مؤثر در عناصر اربعه تصور میکند، حال آنکه امروزه بخوبی روشن شده است که آنها خود از عناصر و امور فیزیکی هستند و مشمول هر آن چیزی قرار دارند که او درباره عناصر اربعه میگفت. پس آنها نمیتوانند شاهد مناسبی برای تأثیر امر ماورایی بر عناصر باشند. در هر صورت مبدأ تغییر عناصر از نظر ابن سینا اگر فاعل مجاور (بالعرض) یا فاعل قاسر بیرونی نباشد یا صورت نوعیه (قوه درونی فاعلی شیء) است یا امر مجردی (فاعل مفارق) که در صورت وجود این قوه و استعداد، اراده‌اش را برای تأثیر در او بکار می‌اندازد.^(۱۹)

بهمین جهت او در تعریف عناصر اربعه میگوید: آتش چیزی است که به طبع خود نهایت گرمی را دارد. آب چیزی است که نهایت سردی را دارد. هوا نهایت روانی را دارد و زمین (خاک) نهایت سختی را دارد.^(۲۰) بنظر وی این عناصر هر یک میل طبیعی بسمت خاصی دارند^(۲۱) و قابل تبدیل به یکدیگرند.^(۲۲)

ابن سینا معتقد است اولین چیزی که از ترکیب اسطقات (عناصر اربعه) بوجود می‌آید، معدنیات است. پدیداری معدنیات مرتبه به مرتبه تکاملی و از ساده به پیچیده است تا به نفت و نقره و طلا برسد.^(۲۳) اینجا باید پرسید که آیا این قابلیت تبدیل تحت تأثیر عوامل فیزیکی، متافیزیکی یا ذاتی عناصر است؟ ابن سینا بوجود آمدن اجسام مرکب را بی‌ارتباط با طبیعت اجسام و ناشی از علل ماورایی میداند چون بنظر او تغییر ماهیت یا انقلاب در ماهیت به هر نحو محال است؛ یعنی تبدیل جنس به جنس دیگر و نوع به نوع دیگر و صنف به صنف دیگر محال است. او معتقد است که اختلاف موجودات ناشی از اختلاف ماده آنهاست؛ اختلاف ماده هم بسبب استحقاق مختلف آنهاست؛ استحقاق متفاوت هم بدلیل استعداد متفاوت آنهاست و استعداد متفاوت هم ناشی از اختلاف مبدأ آنان یعنی اجرام سماوی است. ابن سینا به اینجا که میرسد میگوید تفصیل بیش از این دیگر از اوهام بشر خارج است.^(۲۴)

وی بعد از معادن موضوع را به پدیداری نفس در جسم میکشاند. بنظر او نفس، جنس واحدی برای سه نوع از نفس است: اول، نفس نباتی که کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از این جهت که تولیدمثل، رشد و تغذیه میکند. دوم، نفس حیوانی که کمال اول جسم طبیعی آلی است که ادراک جزئیات و حرکت ارادی دارد. سوم، نفس انسانی که کمال اول جسم طبیعی آلی است و افعال اختیاری مبتنی بر فکر دارد و استنباط رأی میکند.^(۲۵) او در رساله عیون/الحکمة میگوید: کمالات در انسان هم ادامه مییابد و او با تجربه و عادت قوه اختیار خود را تکمیل میکند و با طی مراحل از عقل هیولانی و بالقوه عبور کرده بسمت عقل بالملکه، عقل مستفاد و عقل فعال پیش میرود و به فیض الهی نایل میشود.^(۲۶) وی تفکیک قاطعی بین نفس و جسم یا بدن قائل است و همه‌جا میکوشد تا با ادله بسیاری مغایرت نفس و بدن را ثابت کند.^(۲۷) ابن سینا برای نشان دادن نسبت نفس و بدن علاوه بر تشبیه سلطان و کشور، گاهی از تعبیر ارسطویی کشتی و کشتیبان یا نجار و ارّه استفاده کرده است ولی با تشبیه پرنده و لانه ارتباط این دو را به هم نزدیکتر ساخته و میگوید: نفس، پرنده‌یی است که در مزاج مناسب انسانی خود خانه میکند؛ «لتستوکره

نفسه الناطقه»^(۳۸) ولی همچنان وابستگی وجودی بین این دو قائل نیست.

ابن سینا برخلاف ملاصدرا بین بدن و نفس رابطه علی قائل نیست، چون بنظر او بدن نه علت فاعلی نفس و نه علت قابلی آن، نه علت صوری و نه علت غایی آن است. بنظر وی بدن علت مادی نفس هم نیست چون بین بدن و نفس هیچ یگانگی و ترکیب حقیقی قابل تصور نیست. درنهایت او از سر ناچاری برای برقراری ارتباط بین نفس و بدن میپذیرد که مزاج و بدن علت بالعرض نفس هست؛ یعنی زمانی که مزاج چنان صلاحیتی پیدا کرد که ابزار نفس خاصی شود و مملکت این سلطان گردد، علل مفارق نفس جزئی را در او ایجاد میکنند.^(۳۹)

ابن سینا در خصوص کارکرد نفس میگوید: کارکرد نفس حرکت و برانگیختن بدن است.^(۳۰) نفس مدبر بدن است.^(۳۱) کار نفس تصرف در بدن و جنبش بدن است. نه جسم و نه مزاج جسمانی هیچکدام عامل حرکت نیستند. نیروی اصلی حرکت دهنده و نگهدارنده مزاج و مدرک و دریافت کننده معرفت، نفس است.^(۳۲)

پس به ترتیب زمانی که این جمادات چنان مزاجی پیدا کردند که استعداد بیش از آن، برای آنها ممکن نبود که اصطلاحاً به آن مزاج مستعدی میگویند، دارای نفس نباتی میشوند.^(۳۳) در پاسخ به این سؤال که چگونه جماد این مزاج مستعد را پیدا میکند و آیا این استعداد امری درونی و ذاتی است یا بیرونی؟ ابن سینا میگوید: این کار تحت تأثیر عوامل خارجی متافیزیکی انجام میشود و این جرم آسمانی است که نفس نباتی را آماده و مستعد میسازد و پس از فراهم شدن ماده مستعد، نفس نباتی از سوی جرم آسمانی (افلاک) یا از عقل فعال در او حادث میشود.^(۳۴) از نظر وی نفوس نباتی با یکدیگر تفاوت دارند، برخی قوه تولیدمثل دارند ولی قوه تغذیه ندارند، برخی قوه تغذیه دارند ولی قوه تولیدمثل ندارند، برخی قوه رشد دارند ولی تولیدمثل نمیکنند، بعضی تغذیه میکنند ولی رشد نمیکنند.^(۳۵) ابن سینا معتقد است بوجود آمدن گیاه بر بوجود آمدن حیوان مقدم است. حیوان از ترکیب عناصری حادث میشود که بیشترین حد اعتدال را پیدا کرده‌اند که بتوانند مبدل به مزاج مستعدی شوند تا استعداد قبول نفس حیوانی را پیدا کنند. طبیعی است حیوان شدن در صورتی اتفاق می‌افتد که آن شیء، درجه نفس نباتی را پشت سر گذاشته باشد.^(۳۶) این سیر ادامه دارد و در صورتی که امتزاج به حد اعتدال نزدیک شود، یعنی همه قوای حیوانی به حد کمال رسیده باشد، نفس ناطقه در آن حادث میشود. در این

۷۱



ابن مسکویه و تکامل انواع

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

انسان علاوه بر نفس ناطقه، نفس نباتی و حیوانی نیز جمع است.^(۳۷)

چنانچه ابن سینا خود متذکر میشود، تبیین او از تغییر موجودات از عناصر بسیط به مرکب و از مرکبات به گیاه و از گیاه به حیوان و از حیوان به انسان و از انسان به عالم عقل سیری تکاملی است، بطوری که هر مرحله فاقد مرحله بعد خود و دارای همه حقیقت ماقبل خود است. هیچ فیلسوف مسلمانی را نمیشناسیم که معتقد بوده باشد همه این موجودات در طبیعت به یکباره و همزمان بصورت کنونی و بشکل خلق الساعه ایجاد شده باشند. این نکته، اجماعی فیلسوفان است که تا عناصر زمینه را برای گیاه و گیاه برای حیوان و حیوان برای انسان فراهم نکنند، آنها بوجود نخواهند آمد. اما در اینکه فاعل این تحولات آیا خود ماده باشعور است یا امری قسری، غیرطبیعی و اراده بیرونی و آسمانی است، اختلاف نظر داشته‌اند. با توجه به اینکه از نظر ابن سینا ماهیت خلق میشود، اصالت دارد و امر ثابتی است و حرکت در ماهیت انقلاب محال است، او چاره‌ی جز این نداشت که تغییرات را مستند به امر ماوراء سازد نه اینکه طبیعت، بگونه‌ی خلق شده باشد که ذاتاً این مسیر را طی کند. ابن سینا موجودات را به فوق تمام، تام، مکتفی و ناقص تقسیم میکند و مصادیق هر یک را بترتیب خدا، عقول، نفس کلی یا آسمان و موجودات طبیعی دارای کون و فساد معرفی میکند. او تنها آسمان یا نفس کلی را ناآرام و دارای میل ذاتی به کمال معرفی میکند که سیری تدریجی و تکاملی دارد. از نظر او موجودات طبیعی بکمک موجودات غیرطبیعی کمال بعد از کمال را بصورت کون و فساد درمیابند.^(۳۸)

درحالی که ملاصدرا براساس اصالت وجود و لوازم آن این ناآرامی ذاتی را خاصیت خود موجودات طبیعی میدانند و گویی آن را وجود مکتفی معرفی میکنند. ناگفته نماند که ابن سینا در رساله عشق خود برغم مبانی فوق، قائل به وجود عشق به کمال و خیر در طبیعت و ذات موجوداتی چون عناصر مرکب، گیاهان، حیوانات و انسانها شده است.^(۳۹) این دیدگاه با دستگاه فلسفی وی سازگار نیست، چون در دستگاه فلسفی او این نبات نیست که میل به حیوان شدن دارد یا این حیوان نیست که میل به انسان شدن دارد بلکه این عقل فعال است که عنصر را نبات و نبات را حیوان و حیوان را انسان میکند و برای آنها تعیین تکلیف مینماید. گویی طبیعت مرده‌ی در دست واهب‌الصور یا نفوس کلی سماوی است تا هر صورت دلخواه خود را به طبیعت بدهد. عشق ذاتی و طبیعی جز با پذیرش شعور و حیات برای خود موجودات و

۷۲



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

مهدی زمانی*

چکیده

در حدیث مشهوری از پیامبر اکرم(ص) نقل شده که پروردگار پیش از آفرینش خلق در «عماء» بود. سند و محتوای این حدیث مورد اظهار نظرهای گوناگون و متعارضی قرار گرفته است و متکلمان، عارفان، حکیمان و مفسران مسلمان براساس مبانی خویش به آن توجه نموده و در نظام فکری خویش از آن بهره برده‌اند. متکلمان براساس دیدگاههای تنزیهی و تشبیهی خود به تأویل حدیث پرداخته و آن را مورد پذیرش یا رد قرار داده‌اند. برخی از عارفان مسلمان «عماء» را اشاره به مرتبه احدیت و دیگران آن را حاکی از مرتبه واحدیت دانسته‌اند. آنان عماء را با «نفس رحمانی»، «حق مخلوق به»، «خیال مطلق» و «جوهر عالم» تطبیق نموده و برای آن جایگاهی رفیع در نظر گرفته‌اند. ملاصدرا در حکمت متعالیه خویش عماء را با «وجود منبسط»، «أحدیه الجمع» و «حقیقه الحقایق» تطبیق نموده و با تأویل حدیث به اخذ نتایجی در باب احاطه وجود الهی بر همه مکانها و زمانها میپردازد و تلاش میکند تا میان تشبیه و تنزیه جمع کند.

* دانشیار دانشگاه پیام نور؛ zamani108@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۲ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵

۳۷

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

بنظر ابن مسکویه چه در عالم محسوس و چه در عالم معقول، موجود پستتر به موجود بالاتر از خود احاطه ندارد و حقیقت آن را هم نمیشناسد ولی موجود مافوق بر موجود مادون احاطه دارد و حقیقت آن را میشناسد.^(۴۲) بنابراین طبیعت مادی، نفس را نمیشناسد و از آن خبری ندارد، مگر از جهت احتیاج به فیض او، اما نفس، طبیعت را میشناسد، بر آن محیط است و شرایط خیر را برای آن فراهم میکند. حال نفس هم نسبت به عقل و حال عقل نسبت به خدا همینگونه است و در مورد خدا هم جز خود وی هیچ موجودی او را نمیشناسد، زیرا بر او احاطه ندارد. شناخت ما از خدا، بمیزان فیضی است که عقل ما از او دریافت میکند و از اینرو تنها معرفت انسان نسبت به خدا این است که او موجود است و هست.^(۴۳)

جهان‌شناسی

جهان‌شناسی ابن مسکویه همچون بسیاری از عرفا و فیلسوفان مسلمان آشکارا نوافلاطونی است. او به سه اقسام یا جوهر عقل، نفس و جسم باور دارد و آنها را مخلوق حقیقت واحد یا خدا میداند. نخستین وجود صادر از مبدأ که بیهیچ واسطه‌ی بطور مستقیم از خدا فیض میگیرد، عقل اول نامیده میشود. او عقل اول را باقی، تغییرناپذیر و عقل فعال مینامد.^(۴۴) این سخن او براساس قاعده الواحد است که ابن مسکویه نظریه خود در اینخصوص را به فرفورئوس^۱ نسبت میدهد.^(۴۵) وی برخلاف فارابی و ابن سینا سخنی از عقول دهگانه بمیان نمی‌آورد و معتقد است که از عقل اول، نفس کل و از نفس کل، طبیعت صادر میشود. بطوری که نفس کل دستی در ماده و دستی در غیرماده دارد. این نفس، نفس کل نامیده شده است تا با نفسهای نباتی، حیوانی و نفس انسان اشتباه نشود.

او عالم را یکپارچه میبیند و این جهان یکپارچه را به دو قوس نزول و صعود تقسیم میکند. بنظر او موجودات قوس نزول و صعود با یکدیگر پیوند ارگانیک دارند. از پایین به بالا همه موجودات به شوق معرفت رب در حرکتند و از بالا به پایین واحد بر عقل محیط است، عقل بر نفس، نفس بر طبیعت و طبیعت بر اجسام و همه اینها محتاج حق تعالی هستند.^(۴۶) ابن مسکویه علاوه بر مادیات، کثرت در عین وحدت را، در عالم مجردات نیز جاری میداند. بنظر او موجودات عالم روحانی هر یک

۷۴

1. porphyry

بر دیگری احاطه دارند و این احاطه، اشمالی و تدبیری است؛ یعنی مرتبه بالا مشتمل بر مرتبه پایین و مدبر آن است و این مرتبه پایین در مقایسه با مرتبه بالا، فروتر است.^(۴۷) هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر در وجود ضعیفتر است.

ابن مسکویه، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تو در تو و دارای مراتبی محیط بر یکدیگر و به هم متصل میدانند و نقشه آن را اینگونه ترسیم میکند که کره خاکی یا زمین در مرکز عالم قرار دارد و محلی است که گیاهان و حیوانات از آن منشأ میگیرند. بعد از آن، کره آب و سپس کره هوا و بعد کره آتش، بعد فلک قمر و در بالای آن، افلاک هشتگانه قرار دارند که همه را نفس کل بحرکت درمی‌آورد. نفس کل در هر شبانه‌روز افلاک را یکبار میگرداند. فوق این افلاک نه‌گانه، فلک‌الافلاک قرار دارد.^(۴۸)

حرکت‌شناسی

نظریات ابن مسکویه در مورد حرکت بشدت تحت‌تأثیر نظریات ارسطوست. بنظر او حرکت هر متحرکی، حرکت بسمت تمامیت خویش است و بسوی چیزی تمایل دارد که موافق طبع اوست. این حرکت شوقی است و حرکت شوقی عاشق، معلول معشوق خود است، بنابراین علت بر معلول خود تقدم بالطبع دارد.^(۴۹)

فیض الهی که از طریق عقل فعال جاری است، امری ابدی، دائمی و باندازه سعه وجودی موجودات و بشکل ابداع است. از علت بسوی معلول حرکتی نیست، ولی از معلول به علت که هم علت فاعلی و هم علت غایی شیء است، حرکت هست. مطابق این قاعده، نفس چون محصول عقل است و نسبت به عقل وجود ناقصی دارد، نیازمند حرکت است و در نفس هم شوق کمال وجود دارد تا به تمامیت خود برسد و شبیه عقل شود. بنظر ابن مسکویه، همین نفس که نسبت به عقل ناقص است، نسبت به اجسام طبیعی تام است. فلک ایجاد شده توسط نفس نیز نسبت به نفس، ناقص است و از اینرو نیازمند حرکت است.

اجسامی که توسط فلک و اجزاء آن و کواکب شکل گرفته‌اند، وجودهایی ضعیف هستند، بقا و ثباتی ندارند و در دو لحظه به یک حال نمیانند، چراکه وجود اجسام عین حرکت و زمان است.^(۵۰)

بنظر ابن مسکویه: علت حرکت موجودات امری خارجی است؛ امری که موجود

متحرک نسبت به آن میل طبیعی دارد. اسطُفَّصَات یا عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا و آتش) و موجودات مرکب از این عناصر، حرکت ذاتی ندارند بلکه محرک آنها مکان طبیعی آنهاست که آنها مشتاقش هستند. محرک حیوانات نیز شهوت و غضب آنهاست^(۵۱) و حرکت انسان هم یا ناشی از شهوت یا غضب و یا عقل است.^(۵۲) او انسان را آخرین موجود طبیعی و طبیعت را دورترین عالم از خدا معرفی میکند.^(۵۳) ابن مسکویه شش نوع حرکت را در جهان، شناسایی کرده است: کون، فساد، نمو، نقصان، استحاله و نقل. او پس از بیان اینکه حرکت طبیعی در سه مقوله مکان، کیفیت و جوهر است، همه اقسام حرکت را توضیح داده و میگوید: اگر کل هر چیزی در مکان حرکت کند، حرکت مستقیم است. اگر بعضی از اجزاء آن حرکت کند، حرکت دایره‌وار است. حرکت دورانی اگر متمایل به محیط باشد، نمو و اگر متمایل به مرکز باشد، نقصان است. حرکت کیفی اگر جوهرش حفظ شود، استحاله و اگر حفظ نشود، فساد است و اگر جوهر اول متبدل به جوهر دیگر شود کون نامیده میشود.^(۵۴) چنانچه ملاحظه میشود او همچون دیگر فلاسفه عصر خود به حرکت در جوهر باور نداشته و روشن نمیسازد که حرکت شوقی موجودات، شهوت و غضب آنها و اراده و اختیار انسان چگونه قابل توجیه است.

ارزش‌شناسی

ابن مسکویه از وجودشناسی خود، قواعد و مبانی ارزشی هم استخراج کرده و میگوید: سافل نمیتواند سعادت عالی باشد بلکه سعادت سافل تنها از طریق اعلی قابل حصول است؛ چنانچه مرحله جنینی انسان نمیتواند کمال انسان باشد. همه لذتهای پایین سایه لذات بالا هستند و همه فیوضات از جانب بالاترین است.^(۵۵) انسان پس از ترک دنیا و رفتن به مرتبه بالاتر، معنای حقیقی سعادت را دریافت خواهد کرد، زیرا بدن و شئون بدن نمیگذارد تا انسان در این دنیا سعادت حقیقی را درک کند. بنظر ابن مسکویه عقل، اولین رسول خدا برای بشر است و اگر شهوت و غضب به خدمت عقل درآیند، انسان خواهد توانست به سعادت واقعی خود نایل شود، ولی در صورتی که عقل در خدمت شهوت و غضب درآید، طعم سعادت را نخواهد چشید، چون در اینصورت عقل برای برآوردن خواسته‌های نفس چاره‌ی جز فسق و فجور و خروج از اطاعت عقل ندارد. نفسی که خود را بنده شهوت و غضب ساخته است، در آخرت نیز از جوار حضرت حق دور

۷۶



خواهد بود و دچار شقاوت و عذاب الیم خواهد شد.^(۵۶)

انسان‌شناسی

بنظر ابن‌مسکویه، نفس، زندگی‌بخش به هر چیزی است که در آن قرار دارد. نفس نه جسم است و نه عرض بلکه جوهری بسیط است که نه ضدی دارد تا باطل شود و نه مرکب است تا منحل گردد.^(۵۷) از نظر او و دیگر فلاسفه مشاء، نفس مجرد است و بین نفس و بدن تمایز وجود دارد. اعضای بدن، عوارض و مزاج جسم، تابع جسم هستند و تابع، همیشه ضعیفتر از مطبوع خود است. اگر نفس، جسم نباشد به طریق اولی عرض و مزاج هم نخواهد بود. او نسبت بین نفس و بدن را بتبع ارسطو نسبت بین نجار و ابزار نجاری میدانند و میگویند بدن وسیله برای نفس است.^(۵۸)

دلیل وی بر تجرد نفس این است که هرگاه جسم بخواهد صور مختلفی بپذیرد، باید صورت اول برود تا صورت بعدی پدیدار شود، ولی نفس هم‌زمان صور مختلف را میپذیرد و این نشانگر آن است که نفس مجرد است.^(۵۹) بنظر ابن‌مسکویه نفس از حیث فعل قوه عاقله یعنی تعقل بینیاز از ابزار است ولی در ادراک حسی نیازمند ابزار است و در هر دو حالت ادراک‌کننده واقعی صورت محسوس و معقول، خود نفس است.^(۶۰) نفس بدلیل تجردش، حاضر، غایب، محسوس و معقول را درک میکند.^(۶۱)

ابن‌مسکویه نفس را جاودانه میدانند و معتقد است که چون گوهر و ذات نفس از بدن جداست، از اینرو در بقای خود نه نیاز به بدن دارد و نه با بدن ضعیف یا قوی میشود. نفس باقی است ولی جسم نابود و تجزیه میشود. غضب، شهوت، حافظه و اشباح از شئون ماده هستند، نه از شئون نفس، بنابراین همه نابود میشوند. بنظر وی محرک شهوت کبد و محرک غضب قلب، فکر و خیال است که از اجزاء مغز است و همه اینها ابزار کار نفسند ولی محرک نفس، ذات آن است.^(۶۲) حالتی از نفس، سعادت و حالتی از آن، شقاوت است. چون حرکت نفس دو جهت دارد؛ یکی حرکتی بسوی ذات خویش که نفس را بسوی عقل اول و خداوند میراند و دوم، حرکتی بسوی بیرون از ذات خویش است. نفس اولی نفس علیا و نفس دومی نفس سفلی است و این همان است که در شریعت به آن یمین و شمال گفته‌اند.^(۶۳)

ابن‌مسکویه معتقد است انسان میتواند به مرتبه‌یی از تکامل و بتعبیر وی بلوغ برسد که متصل به افق ملائکه شود. ملائکه موجوداتی هستند که وجودشان از وجود

انسان برتر است. اگر آدمی توانست به افق ملائکه برسد، بین انسان و مرتبه علیین جز درجات بسیار اندکی نخواهد بود که آن هم با کمی تلاش درک میشود.^(۶۴)

سعادت با حکمت قابل کسب است و حکمت بر دو قسم نظری و عملی است. با حکمت نظری، عقاید درست و با حکمت عملی، هیئت نفسانی درست را میتوان کسب نمود که منجر به افعال نیک میشود. بنظر ابن مسکویه انبیا برای هر دو هدف مبعوث شدند. آنها پزشکان نفس هستند و هر که از آنان پیروی کند به صراط مستقیم و هر که با آنان مخالفت کند به زشتی جهنم ملحق خواهد شد.^(۶۵)

برای مشخص کردن مراحل تکامل انسان، باید قوای انسان یا همان عالم صغیر را درجه بندی کنیم و اتصال این درجات را شرح دهیم، در این حالت مشخص خواهد شد که برخی از قوا به برخی دیگر متصلند و حواس از یک مرتبه به مرتبه بالاتر ترقی میکنند تا اینکه انسان به مرتبه نهایی که مجاورت ملک است، میرسد. غایت و نهایت افق تعالی انسان و نهایت شرف او، رسیدن و اتصال به روح القدس است. ناظر این مرتبه از کمال، بر وحی اطلاع حاصل خواهد کرد و آن را فهم میکند و به این ترتیب عظمت مقام رسالت و بلندای جایگاه نبوت مشخص میشود.^(۶۶) با این مقدمات ابن مسکویه وارد بحث تکامل و تحول انواع میشود و سیر صعود موجودات از پایینترین مراحل تا بالاترین مرحله که نبوت و انتقال از عالم نفس به عالم عقل و فرشتگان است را شرح میدهد. قابل توجه اینکه ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق بدون این مقدمات فلسفی، موضوع تکامل زیستی انواع را مطرح میکند.

تکامل انواع

«مراتب موجودات عالم و اتصال بعضی از آنها به بعض دیگر و آن بعض به بعض دیگر» عنوان فصلی است که ابن مسکویه برای بحث در مورد تحول و تکامل انواع موجودات، انتخاب کرده است. بنظر او مراتب موجودات و اتصال و پیوستگی آنها، حکمت جاری و ساری پروردگار در عالم است. مطابق این حکمت است که «مرتبه» آخر هر نوع متصل به «مرتبه» اول نوع بعدی است، بطوری که مجموعه انواع چنان پیوستگی پیدا میکنند که یک کل واحد عظیمی را بسازند.

بنظر وی موجودات از سطح زمین تا فلک نهم، اگر از جهت اتصال مدنظر قرار گرفته شوند، شبیه یک حیوان عظیم واحدی هستند که دارای اجزاء مختلف است.^(۶۷) کل این

۷۸



حیوان عظیم را میتوان به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول، عالم کون و فساد یا عالم ماده است و بخش دوم که در آن نه کون و نه فساد است؛ آسمانها، افلاک و کواکب است.^(۶۸)

تکامل صنفی و نوعی گیاهان

ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق موضوع را به این صورت طرح میکند که جمادات ابتدا شبیه به یکدیگر بودند، سپس از این جهت از یکدیگر فضیلت پیدا کردند که آثار شریف و بالاتر از خود یعنی صورتهای تازه‌یی پذیرفتند. زمانی که جماد استعداد پذیرش صورت نباتی پیدا کرد، از جماد برتر شد. صورتهای نباتی شرافت متفاوتی دارند؛ برخی چون مرجانها و شبیه آن، فاصله شرافتشان از جمادات کم است و برخی زیاد. اولین مرتبه نبات در قبول اثر نفس شریف نباتی این است که بدون نیاز به بذر از زمین میروید. ترکیب عناصر و وزش باد و طلوع خورشید باعث حدوث این گیاهان میشود. نوع این موجود مثل انواع دیگر علفهای هرز بوسیله بذر حفظ نمیشود. این گیاهان هم‌افق با جماد و اجسام هستند و تنها تفاوت آنها با اجسام، حرکت خفیفی است که از نفس خود میپذیرند. ابن مسکویه این اثرپذیری را فضیلتی میداند که در گیاهان با نظم و ترتیبی خاص رو به افزایش است تا گیاه به حد میوه دادن میرسد و قدرت حفظ نوع بوسیله بذر را پیدا میکند.^(۶۹)

چنانچه ملاحظه میشود وی این تغییرات را ناشی از تطور فعل نفس نباتی بر جسم مستعد میداند. او در کتاب *الفوز/الصغر* برای سیر تکاملی گیاهان سه مرحله کلی مطرح کرده است: مرحله ابتدایی، مرحله متوسط و مرحله نهایی که البته بنظر او هریک از این مراحل خود دارای مراحل زیادی هستند که گیاه باید همه آن مراحل را یکی بعد از دیگری طی کند. بعقیده او مرحله اول همان گیاهان بدون بذر و نزدیک جماد هستند که نسبت به مراحل بعد گیاهانی هستند که بوسیله بذر، نوع خود را حفظ میکنند، تنوع میپذیرند و تکثیر میشوند و حکمت الهی در آن کمتر ظاهر است.

بعد از آن مرحله، مرحله‌یی است که همچون درختان کوهستانها، بیابانها، بیشه‌ها و جزایر دریایی احتیاجی به کاشتن نهال ندارند بلکه این درختان خودرو هستند و نهالهای روید شده کنار آن، حافظ نوع آنها هستند. مشخصه این گیاهان، کندی حرکت و رشد آهسته آنان است. این نوع درختان مرحله وسط از سه مرتبه از مراتب تکامل گیاهند. این مرتبه وسط، از یکسو متصل و هم‌افق با مرتبه قبل از خود و از

سوی دیگر متصل به مرتبه بعد خود است.

روند تحول گیاه یکی پس از دیگری ادامه دارد تا مبدل به درختی شود که ساقه، برگ و میوه می‌دهد. این گیاهان از نفس خود بیشتر از مادون خود اثر می‌پذیرند و شریفتر میشوند تا برسند به درختان ارزشمندی که برای حفظ سلامت و میوه آنها، نیاز به توجه بیشتری دارند. آنها خاک مناسب، آب شیرین و هوای پاک لازم دارند و میوه آنها نوعشان را حفظ میکند؛ مانند درخت زیتون، انار، گلابی، سیب، انجیر، انگور و شبیه آن. این تعالی در گیاه ادامه دارد تا برسد به نخل خرما. گیاه به این مرتبه رسیده، به مرتبه‌یی نایل شده است که اگر یک گام بیشتر بردارد، دیگر حقیقت گیاهی خود را از دست خواهد داد و حقیقت حیوانی پیدا میکند. نخل خرما چنان مراتب گیاهی را طی کرده است که در عین قوت بسیار، شباهت زیادی با حیوان پیدا کرده است. شباهتهایی را که بین نخل خرما و حیوان میتوان برشمرد عبارتند از: (۱) آنها نیز نر و ماده دارند و نیازمند به لقاح هستند تا حامل میوه شوند. (۲) شبیه حیوانات جفت‌گیری میکنند، با این تفاوت که از طریقی غیر از عروق این کار انجام میشود. (۳) سر نخل همچون مغز حیوان عمل میکند که اگر به آن آفتی برسد نابود میشود. این حالت در گیاهان دیگر نیست چون مادامی که ریشه آن گیاهان موجود باشد حیات آنها برقرار است. (۴) بذر نخل که شکوفه نخل است برای باروری شبیه حیوان نیاز به لقاح دارد. وی در ادامه میگوید: برای نخل ویژگیهای دیگری نیز برشمرده‌اند که شباهت آن را با حیوانات روشنتر میکند ولی چون اینجا جای برشمردن همه آنها نیست آن را رها میکنیم. او به سخن پیامبر(ص) در اینخصوص استناد میکند که بیانگر همین معناست. آنجا که میفرمایند: «به عمه خود نخل احترام کنید، چون نخل از بقیه خاک آدم خلق شده است.» آنگاه نتیجه میگیرد که نخل خرما نهایت چیزی است که گیاه میتواند به آن برسد و با نیل به این مرتبه، دیگر به افق حیوانیت نزدیک شده است.^(۷۰)

۸۰

تکامل حیوانات

ابن مسکویه معتقد است بالاترین و آخرین مرتبه گیاه، با وجودی که در نوع خود بسیار شریف است، اما هم‌افق با اولین و پایین‌ترین مرتبه حیوان است. حیوانات نیز بلحاظ شرافت و کمال مراتب متعددی دارند؛ پایینترین و پستترین مرتبه حیوان



زمانی شکل میگیرد که گیاهی بتواند جدا شود و نیازی به ثبات بوسیله ریشه نداشته باشد؛ یعنی بتواند حرکت کند و دارای احساس باشد. مرتبه اول حیوانیت احساسی بسیار ضعیف دارد. احساس آنها یک جهتی است؛ یعنی تنها یک حس دارند و آن تنها حس لامسه است. صدف و انواع حلزون که در کنار رودخانه‌ها و سواحل دریاها یافت میشوند اینگونه هستند. تنها ممیزه این قبیل حیوانات با آخرین مرتبه گیاهان این است که آنها دارای حس لامسه هستند و بواسطه آن برای حفظ خویش از دشمن خود را در صدف خود پنهان میکنند و بکندی جابجا میشوند. مرتبه بالاتر از آنها مرتبه‌یی است که انتقال و تحرک و احساس در آن قویتر است و چنین حیواناتی دارای دو حس شده‌اند و از طریق آن حواس منافع حیاتی خود را میجویند؛ کرمها و بسیاری از پروانه‌ها و حشرات اینگونه هستند. حیوانات از این مراتب نیز ارتقا یافته و نفس آنها قویتر شده و به حیوانی میرسد که دارای چهار حس است؛ یعنی مثل موش کور و شبیه آن. مرتبه نفس حیوانی از این حد هم ارتقا مییابد و حس باصره پیدا میکند؛ یعنی دارای همه حواس پنجگانه میشود. چنین حیوانی که در مرتبه بالاتر قرار دارد ممکن است از نظر جثه کوچک باشد مانند مورچه، زنبور عسل و یا مثل حیواناتی باشد که چشمان آنها پلک ندارد تا حدقه چشم آنها را بپوشاند. حیوانات دارای حواس پنجگانه نیز خود دارای مراتب مختلف هستند.^(۷۱)

در توضیح این موضوع ابن مسکویه در *تهذیب الاخلاق* چنین آورده است که مرتبه شعور حیوان به درک لذت و رنجش مربوط است. زمانی که به منافع رسید، لذت میبرد و هنگامی که به ضرر رسید، احساس ناراحتی میکند. سپس به الهامات الهی بسمت مصالح خود رفته آن را میطلبد و از ضد آن خود را کنار میکشد. حیوانات تکامل نیافته نزدیک به گیاه برای تکثیر جفت اختیار نمیکنند و اصولاً دو جنس ندارند؛ مثل کرمها و مگس و انواع حشرات کوچک. بمرور فضیلت میپذیرد تا قوه غضب یافته و بتواند آنچه او را اذیت میکند دفع کند. هر چه غضب او زیادتر باشد سلاح او قویتر است و اگر غضب نداشته باشد به او سلاحی داده نشده است بلکه وسیله جنگ او فرار است و توانمندی بر حيله که بتواند از آنچه میترسد دفاع کند.^(۷۲)

ابن مسکویه به مراتب حیوانات اشاره کرده که برخی همسر اختیار میکنند و فرزندان می‌آورند و از فرزندان خود نگهداری میکنند و برخی بچه میزایند و برخی تخم میگذارند و فرزندان خود را با شیردادن و یا فراهم کردن غذا تغذیه میکنند. اینها تکامل یافته‌تر از

حیواناتی هستند که این رفتار را ندارند.^(۷۳) در ادامه وی به حیوانات با ادراک بالاتری اشاره میکند که برخلاف حیوانات عقب مانده، هوشیار و خوش حس و برای تربیت و اهلی شدن مناسب هستند. به این حیوانات میتوان امر و نهی کرد، زیرا حرف شنوی و قدرت تمییز دارند؛ مانند اسب از چهار پایان و باز شکاری از پرندگان. کمال در مراتب حیوان ادامه دارد تا جایی که نفس حیوان به انسان نزدیکتر میشود و آخرین مرتبه از چهارپایان به نزدیکی افق اولین مرتبه انسان میرسند. این مرتبه با اینکه بالاترین مرتبه حیوانیت است ولی هنوز از مرتبه انسانی دور است؛ مثل میمون و شبیه به آن. آنها حیواناتی هستند که از نظر خلق و خو شبیه انسانند این حیوانات با اندکی تحول به مرتبه انسان میرسند. عبارت ابن مسکویه چنین است:

ثم يقرب من آخر مرتبه البهائم و بصير في افقه الاعلى و في اول مرتبه الانسان و هذه المرتبه و ان كانت شريفه من مراتب الحيوانات و افضلها فهي خسيه دنيه بعينه من مرتبه الانسان و هي مراتب القرد و اشباهها من الحيوانات التي قاربت الانسان في خلقه الانسانيه و ليس بينها و بينه الا اليسير الذي ان تجاوزه صار انساناً.^(۷۴)

ابن مسکویه نزدیکتر بودن میمون به انسان نسبت به اسب و باز شکاری را از این جهت میداند که آنها را باید تربیت کرد تا ادب شوند ولی میمونها خود بخود از آدمی تقلید میکنند و نیاز به آموزش ندارند. هوش آنها آنقدر زیاد است که با دیدن کاری از انسان آن را تقلید میکنند. اینگونه حیوانات هم‌افق انسان هستند، بطوری که با کوچکترین تجاوز از این حد به انسان میرسند و قدرت تعقل و تشخیص و سخن پیدا میکنند.^(۷۵)

تکامل انسان

بنظر ابن مسکویه زمانی که حیوان راست قامت شد و قوه تشخیص یافت، با اینکه تفاوتی ناچیز با آخرین مرتبه حیوان دارد، وضعش تقریباً همان حد حیوان است. حال و قوتی در حد افق حیوانات دارد بگونه‌یی که قابل تشخیص از حیوان نیست و بتعبیر وی:

اول هذه المراتب من الافق الانساني المتصل بآخر ذلك الافق الحيواني... التي لاتميز عن القرد الابمرتبه يسيره.^(۷۶)

استعداد و موقعیت انسان بگونه‌یی است که بتدریج بسمت افزایش تمییز آگاهی



میرود و اثر نفس انسانی بر او آرامی چنان قوت میگیرد که تربیت‌پذیر، بافهم و تشخیص میشود. این موجود گرچه نسبت به مادون خود شریف است ولی نسبت به انسان هوشمند کامل، بسیار حقیر است، چون هنوز نزدیکی کمی با انسان دارد و هم‌افق با حیوانات است. این نوع از انسانها، در مناطق دور از تمدن از زمین و باریکه شمال یا جنوب زمین زندگی میکنند؛ بردگان شمالی و زنگیان جنوبی و غیره از این قبیل هستند. این افراد تفاوت یا فاصله زیادی از آخرین رده حیوانات ندارند، چون به تشخیص و تمییز بسیاری از امور و منافع خود آگاهی ندارند، حکمت در آنان مؤثر نیست و علاقه‌ی به اخذ دانش از کشورهای همسایه خود ندارند، بهمین جهت در وضعیت اسفباری زندگی میکنند و نفع چندانی به دیگران نمیرسانند. این افراد نیکبخت نمیشوند و جز برای بردگی و به خدمت گرفتن چون دیگر حیوانات بکار دیگری نمی‌آیند.

ابن مسکویه اینگونه به بحث خود ادامه میدهد که بمرور، اثر اندیشه در انسانهایی ظاهر میگردد که در اواسط اقلیم سوم، چهارم و پنجم زندگی میکنند و دارای تمدن هستند. اثر نفس ناطقه تکمیلتر گشته و بجایی میرسد که هوش، فهم، هشیاری، استنباط امور و زیرکی در صنعت را در میان این ملل متمدن ظاهر میسازد.^(۷۷) بنظر وی در میان این انسانهاست که کشف دشواریهای علوم و توسعه علمی مشاهده میشود. تفاوت انسانها در این مرحله چنان است که بتدریج سرعت انتقال، قوه حدس، درستی نظر، نظریه‌پردازی درست، فکر صحیح، قضاوت درست در امور کائنات و خبر از حال آیندگان در او مشاهده میگردد تا آنجا که گفته میشود آن شخص زیرک و کنجکاو است و گویی پشت پرده را میبیند؛ چنانچه شاعر گفته است:

آنچه در آینه جوان بیند پیر در خشت خام آن بیند

زمانی که انسان به مرتبه بالای رشد برسد نزدیک به افق نهایی کمال انسانی رسیده است که متصل به افق فرشتگان است. بین این درجه و درجات بالا یعنی فرشتگان، درجات محدودی است که پس از طی آن درجات محدود رسیدن به مرتبه ملک برای او امکانپذیر است، زیرا مرتبه وجود فرشته مرتبه‌ی بالاتر از مرتبه وجود انسانی است. انسان متصل شده به عالم فرشتگان یا روح که در قرآن از آن به «روح القدس» تعبیر شده است بر صورت وحی و معانی آن دست مییابد و به شرافت رسالت و نبوت نایل میشود.^(۷۸) ابن مسکویه رسیدن انسان متعال به ملائکه را تکمیل دایره وجود میدانند.^(۷۹)

نقد و نظر

با وجودی که امروزه مباحث ابن‌مسکویه هم از نظر علمی و هم از نظر فلسفی در بسیاری از موارد قابل نقد است ولی اینکه او بیش از هزار سال قبل از زیست‌شناسان امروزی بر اصل تکامل موجودات طبیعی تصریح کرده قابل تقدیر است. عنوان فصل مورد بحث او «فی مراتب موجودات العالم و اتصال بعضها من بعض و بیعض» و تأکید بر واژه اتصال و توضیح حرکت اشتدادی موجودات توسط وی برای کسی شکی باقی نمیگذارد که او بیش از هزار سال قبل از داروین و امثال او طرحی شبیه به نظریه تکامل انواع را مطرح کرده است و این مطلب این احتمال را بعید نمی‌نماید که امثال داروین از اندیشه‌های اخوان‌الصفا و ابن‌مسکویه و دیگر اندیشمندان مسلمان در اینخصوص الهام گرفته‌اند.

البته آشنایی احتمالی ابن‌مسکویه با نظریه فیلسوف یونانی آناکسیماندروس (۵۴۷ - ۶۱۰ ق.م) در اینخصوص که جانداران از آب و انسان از دیگر جانداران زاییده شده است^(۸۰) و آشنایی او با نظریات اخوان‌الصفا و دیگر فیلسوفان جهان اسلام بتردید در دید تکاملی او نسبت به حیات موجودات طبیعی بی‌تأثیر نبوده است.

با وجودی که امروزه بعضی از اصول داروین‌سیسم پذیرفته و برخی تغییر یافته یا تکمیل شده است ولی کمتر زیست‌شناسی است که منکر اصل تکامل موجودات باشد. بنظر میرسد که این نظریه بلحاظ معرفت‌شناسی یک اشکال اساسی دارد و آن اینکه زیست‌شناسان تصور میکنند نظریه تکامل یک نظریه تجربی است و میتوان با شواهد تجربی آن را اثبات کرد. بنظر نگارنده نظریه تکامل یک نظریه فلسفی است نه علمی و تجربی، چون فاقد برخی ضوابط و قوانین علمی است. به این معنا که اولاً، کلی و همیشگی و پایدار نیست. ثانیاً، قدرت پیش‌بینی مشروط ندارد، حال آنکه قوانین علمی قدرت پیش‌بینی مشروط دارند. ثالثاً، اثبات‌پذیر تجربی نیست. رابعاً، ابطال‌پذیر تجربی نیست.^(۸۱) این نظریه قدرت تبیین کافی ندارد. قانون علمی باید دقیقاً نشان دهد که قانون چگونه عمل میکند و چگونه باطل میشود. نظریه تکامل توضیح نمیدهد که چرا اجزاء بیجان بجای عدم حیات به حیات چرا انواع بجای ادامه حیات یکسان هدفدار و متکاملند و روشن نمیکند که چه چیز، طبیعت فاقد اطلاعات را به امر حاوی اطلاعات مبدل میسازد و چه شد که موجود زنده آگاه، خودآگاه، ارزشجو و زیبادوست پدیدار شده است.

بلحاظ فلسفی، صرف مشاهده توالی و تعاقب یک موجود به موجود دیگر نمیتوان



اتصال موجودات و رابطه علی بین آنها را نتیجه گرفت. این اشکال علاوه بر زیست‌شناسان بر ابن‌مسکویه نیز وارد است که تعاقب یا شباهت موجودات را دلیل بر اتصال آنها دانسته است. راهی که وی رفته است تا حدی همان راهی است که امثال داروین پیموده‌اند.

اگر این اتصال با مبانی و سیستم فلسفی توضیح داده نشود، اثبات اتصال امکان‌پذیر نیست. چون ممکن است مخالفین نظریه تکامل بگویند که عاملی بیرونی از ابتدا موجودات را شبیه به هم با کمی تفاوت ایجاد کرده است یا مطلب چنان است که فلسفه مشاء میگوید؛ چنانکه بوعلی سینا ادعا داشت که همه این موجودات توسط عامل بیرونی که عقل فعال و نفس کلی باشد بنحو قسری بشکل تکاملی و یکی بعد از دیگری در عالم وجود، چیده شده‌اند و بین موجودات هیچ اتصالی نیست. موجود ایجاد شده توسط نفس کلی یا عقل فعال ایجاد میشود و توسط هم او نابود میگردد سپس باز موجود بعدی ایجاد میشود. ابن‌مسکویه هم این تغییرات را ناشی از تطور نفس حلول یافته در جسم مستعد میداند که با تفکیک قاطعی که فلسفه مشاء بین مجرد و ماده قائل است فعل مجرد بر امر مادی توجیه‌پذیر نیست.

اتصال ادعایی موجودات طبیعی از نظر ابن‌مسکویه با مبانی وی که مبانی مشائی است میداند، قابل توجیه نیست، زیرا اولاً، او وجود را اصیل نمیدانسته و برای ماهیات، انواع و اصناف واقعیت مستقل قائل بوده است. ثانیاً، او به کثرت ذاتی موجودات باور داشته و بر وحدت تشکیکی وجود قائل نبوده است و از اینرو نمیتوانسته اتصال وجودی موجودات را تبیین کند. ثالثاً، او به حرکت جوهری باور نداشته و حرکت موجودات را در سطح عوارض میدانسته است و تحول را به کم و کیف و این خلاصه میکرده است. شیئی که ذات ثابت دارد و تنها عوارض آن تغییر میکند چگونه میتواند تغییر جوهر، ذات یا ماهیت دهد؟ در سیستم فلسفه مشاء ماهیت اشیاء یعنی اجناس، فصول و انواع، شدت و ضعف‌پذیر نیستند بلکه امور ثابتی هستند.^(۸۲) در نهایت وی برای همه موجودات قائل به حیات و شعور نیست تا بتواند ادعا کند که آنها براساس شعور روند هدفمندی دنبال میکنند.

بنظر میرسد که اصل تکامل انواع با اصلاح برخی از مبانی فلسفی ابن‌مسکویه، آنگونه که ملاصدرا به آن باور داشت، قابل اثبات است، چنانکه خود ملاصدرا هم در *شواهد‌الربوبیه* و هم در *تفسیر اصول کافی* به آن اشاره کرده است و در جلد پنجم *الاسفار* نیز بتفصیل، بدون ذکر نام ابن‌مسکویه، بیش از صد سطر از مطالب *تهذیب‌الاخلاق* او را

بعنوان نظر خود آورده است. اگر ابن مسکویه همچون ملاصدرا به اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، اشتداد وجود و سریان حیات در همه موجودات باور داشت، سخنانش درخصوص اتصال تکاملی موجودات به یکدیگر بی‌اشکال میبود. بنظر نگارنده کسانی که نظریه فلسفی تکامل را با وجود مبانی صدرایی باز هم غیرقابل قبول دانسته‌اند، یا با فلسفه او آشنایی کافی نداشته‌اند و اتصال در حرکت جوهری را به انفصال آفات تفسیر کرده‌اند^(۸۳)، یا به لوازم فلسفه صدرایی پایبندی نشان نداده‌اند^(۸۴) و یا تعصب ضدیت با غرب مانع عدم پذیرش نظریه تکامل شده است.^(۸۵)

ملاصدرا با وجود مبانی یاد شده تکرار در تجلی را ناممکن میدانست. از نظر او هر موجودی برای خود امر منحصر بفردی است، چون وجود به نفس ذات خویش متعین و متشخص است و تشخص او به وجود شخصی اوست و وجود و تشخص، شیء واحدی است.^(۸۶) در اینصورت برای فرد خارجی حد و تعریف ثابتی وجود ندارد و تنها اشاره میتواند آن را معلوم و مشخص کند^(۸۷) نه تعریف ثابت پیشینی ماهیت عام، آن هم بوسیله جنس و فصل و نوع.

براساس اصالت وجود، وجود موجودات همان نحوه وجود واحد خارجی آنهاست، نه ماهیت کلی آنها. ماهیت کلی از آنرو وجود دارد که اجزاء واحد آن وجود دارند. ماهیت در این سیستم معلول وجود و محکوم وجود آحاد است، نه حاکم و علت وجود. ماهیت چون سایه‌یی تابع وجود است و از آن حکایت میکند.^(۸۸) بنظر ملاصدرا وجود موجود خارجی واقعی، فقط وجود است ولی عقل برای آن حد و حدود عام در نظر میگیرد.^(۸۹) بهتر است برای روشن شدن بیشتر موضوع، مثالی از عالم طبیعت بیاوریم. از نظر فهم عرفی آبها، درختان، حیوانات و انسانها واقعاً وجود دارند. اما علم فیزیک میگوید که اساساً درخت آلبالو، آهو و غیره چیزی جز تعداد زیادی ملکول نیستند و ملکولها هم از اتمها و اجزاء زیراتمی تشکیل شده‌اند؛ شبیه توده‌یی شن در زمان و مکانی خاص، با این تفاوت که شنها براحتی از یکدیگر جدا میشوند ولی اتمهای موجودات زنده‌یی چون آهو اینچنین نیستند. بنابراین، نمیتوان گفت ما در عالم دو وجود داریم، یکی وجود تپه شن و دیگر تک‌تک شنها و نمیتوان گفت هم آهو وجود دارد و هم اتمهای آهو بلکه آهو به این دلیل وجود دارد که اتمهای او وجود دارد و برای آن آهو، وجودی مستقل و جدای از اتمهایش نمیتوان در نظر گرفت. ملاصدرا نیز میتواند بگوید آنچه حقیقت دارد و متشخص است، وجود است و مفاهیم ماهوی

جوهری و عرضی همه علائم تشخیص هستند و از مرتبه وجود انتزاع و اخذ میشوند. ما فقط وجود هستیم و مرتبه وجود هر چیز، درجه فرد و عوارض فرد را مشخص میکند. جوهر و عرض یا مقولات عشر بیانگر مراتب وجود افراد است. مفاهیم کلی مثل جنس، فصل و نوع به این دلیل موجود هستند که «وجود» آنها موجود است؛ یعنی نحوه وجود خاص واحدی دارند و با حد و حدود خاصی تجلی کرده‌اند. خلاصه اینکه این وجود خاص تکه‌یی از وجود است که تنها با اشاره میتوان آن را از دیگری متمایز ساخت. البته انسان برای انتقال ذهنیات خود درباره موجودات نمیتواند تنها از زبان اشاره استفاده کند، از اینرو چاره‌یی جز این ندارد که براساس دانش خود، موجودات را دسته‌بندی کند. وی در این دسته‌بندی موجودات متفق‌الحقیقه را نوع و موجودات مختلف‌الحقیقه را جنس و آنچه جداکننده اجناس از یکدیگر است را فصل مینامد. در تصور معتقدین به اصالت ماهیت، جنس و فصل اصول ثابت واقعیت هستند ولی براساس اصالت وجود، جوهر مشترک ثابتی وجود ندارد. بنظر ملاصدرا همان نحوه وجود خارجی موجودات، فصل آنهاست^(۹۰) و همان نحوه وجود خارجی مستمر، نوع است. چنانکه وی در مورد تبدل ذات مینویسد:

ان الانسان يتنوع باطنه في كل حين و الناس في غفلة عن هذا، الا من كشف
الله الغطاء عن بصيرته في هذا الدنيا و اما الاكثرون، فانهم كما دل عليه قوله
تعالی: «بل هم في لبس من خلق جدید» (سوره ق/ ۱۵) حتی الشیخ الرئیس و
من فی طبقتهم من الحكماء. و قد سأله بهمنیار فی مفاوضة بینهما عن تجویز
تبدل الذات، فنفاه. و الحق هاهنا مع التلمیذ.^(۹۱)

طبیعی است که دیدگاه تکاملی ملاصدرا، در دایره اصطلاحات رایج اصالت ماهیتی نمیگنجد؛ چنانکه در فلسفه مشاء، نفس و حیات، اختصاص به افلاک، نبات، حیوان و انسان دارد ولی در فلسفه متعالیه، هر موجودی دارای نفس مستقل و ملازم با وحدت و ملازم با ادراک است.^(۹۲) ملاصدرا معتقد است که همه موجودات هوشمند و دارای علم و ادراک هستند و در حد سعه وجودی خود عالمانه عمل میکنند. هر موجودی در حد خود دارای همه کمالات وجود است و کمال بالاتر خود را میجوید:

ان الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سایر الصفات الکمالیة للموجود

بما هو موجود، لكن في كل موجود بحسبه.^(۹۳)

صدرالمتألهين هريك از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی دارای وحدت جمعی و بسیط میدانند. این نفوس در عین وحدت، همچون نور شدید و ضعیف و در عین بساطت مشتمل بر مراتب مادون خود هستند. هر نفسی دارای قوایی است و با قوای خود یکی است. وحدت آن عین کثرت آن است و کثرت آن عین وحدت آن است؛ مثلاً نفس انسان بالذات هم عاقله، هم متخیله، هم حساس، هم رشددهنده بدن، هم محرک بدن و هم طبیعت جاری در جسم است:

و یترتب علیه مع بساطته جمیع ما یترتب علی کل ما هو دونه من الوجودات
مع زیادة و هكذا یزاد الآثار باشتداد القوة و فضیلة الوجود.^(۹۴)

با تکیه بر مبانی فوق و با لحاظ کردن ذومراتب بودن یک وجود واحد، وی تحول تکاملی مرتبه‌یی از وجود یک موجود، به مرتبه بالاتر از وجود همان موجود را امری کاملاً درست میدانند و آن را از نوع انقلاب ماهیت نوعی محال، ارزیابی نمیکنند. وی در اینباره میگوید: انقلاب ماهیت اگر انقلاب یک مفهوم به مفهوم دیگر باشد، محال است و یا تبدیل وجود یک ماهیت به وجود ماهیت دیگر بدون اینکه ماده مشترکی داشته باشند یا بشکلی که یک حقیقت بسیط مبدل به حقیقت بسیط دیگر شود، محال است. «ماشدت وجود در کمال خودش و استکمال یک صورت جوهری در ذات خویش بگونه‌یی که قوامش به اوصاف ذاتی باشد که این اوصاف در مرحله قبل خود نبوده است، محال نیست، چون وجود بر ماهیت مقدم است و همان اصل است و ماهیت تابع و اسم آن وجود است. مگر نمیبینید که صورتهای طبیعی همچون نفس، تکامل یافته و شدت وجودی پیدا میکنند تا از ماده، مجرد شوند و بصورت وجود عقلی تحول یابند. نفس انسانی مراحل متعددی دارد؛ بعضی از آنها بر او سبقت گرفته و برخی قبل از او بوده‌اند. مراحل قبلی انسان، حیوانیت، جمادیت و طبیعت عنصری است و مراحل بعد او، عقل منفرد، عقل بالفعل و عقل فعال و مافوق آن است.»

و اما اشتداد الوجود فی کمالیته و استکمال صورة جوهریة فی نفسه حتی
یصیر متقومماً بأوصاف ذاتیة أخرى غیر ما کانت اولاً، فلیس بممتنع؛ لان
الوجود متقدم علی الماهیة، و هو اصل و الماهیات تبعه له.



الا ترى انّ الصور الطبيعية تتكامل و تشتدّ الى أن تتجرّد عن المادّة و تنقلب
صورة عقلية.^(۹۵)

فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة و بعضها لاحقة. فالنشآت السابقة على
الانسانية كالحیوانیة و النباتیة و الجمادیة و الطبیعة العنصریة، و النشآت اللاحقة،
كالعقل المنفعل، و الذى بعده العقل بالفعل، و بعده العقل الفعّال و ما فوقه.^(۹۶)

نتیجه گیری

یکی از آراء فلسفی ابن مسکویه، باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات
جهان است. قبل از ملاصدرا، حق تقدم بحث دقیق درباره مکانیسم صعود موجودات
با ابن مسکویه و قبل از ابن مسکویه با اخوان الصفا بوده است، با این تفاوت که
هیچیک نتوانستند مبانی نظری این دیدگاه را تبیین کنند ولی ملاصدرا توفیق
تبیین نظری تکامل موجودات را پیدا کرد.

جهان شناسی ابن مسکویه همچون دیگر عرفا و فیلسوفان مسلمان بر محور سه
اقنوم نوافلاطونی یعنی جوهر عقل، نفس و جسم است که هر سه مخلوق حقیقت
واحد هستند. او جهان را به دو بخش محسوس مادی و معقول غیرمادی یا مجرد
تقسیم میکند. خاصیت محسوسات تبدل، سیلان و قبول حرکت است. این تحرک
دائمی است، بطوری که دو لحظه آن برابر نیست. برخلاف عالم محسوس، در عالم
معقول ثبات ابدی حاکم است.

ابن مسکویه، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تودرتو و دارای مراتبی محیط
بر یکدیگر و متصل به هم میداند و نقشه‌یی برای آن ترسیم میکند. بنظر او حرکت
هر متحرکی، حرکت بسمت تمامیت خویش و بسوی آن چیزی است که موافق
اوست. این حرکت شوقی است و عاشق، معلول معشوق خود است. سافل نمیتواند
سعادت عالی باشد بلکه سعادت سافل تنها از طریق اعلی قابل حصول است.

۸۹

بعقیده وی برای مشخص کردن مراحل تکامل انسان که شاخصترین موجود است و از
میان انسانها، انبیا که کاملترین انسانها هستند، لازم است عالم صغیر را درجه‌بندی کرده و
اتصال این درجات را توضیح دهیم. او معتقد است حکمت و تدبیر متقنی از جانب «واحد
حق» در جهان جاری است و موجودات به هم پیوسته هستند، بنحوی که آخر هر نوع
متصل به اول نوع بعدی است و در مجموع همگی یک واحد هماهنگ را پدید می‌آورند.



ابن مسکویه و تکامل انواع

او انواع گیاهان را یکی بعد از دیگری تحت تأثیر نفس نباتی از ناقص به کامل برمی‌شمارد تا به مرز حیوان میرسد و حیوانات نیز بهمین ترتیب از نقصان به کمال در ارتقا هستند تا به نزدیکی و مرز انسان میرسند. در انسانها نیز نقصان و کمال هست و ابن‌مسکویه انسانها را به نیمه‌هوشمند و هوشمند تقسیم میکند و معتقد است انسانهای هوشمند میتوانند هم‌تراز با فرشتگان گردند.

مدعای ابن‌مسکویه یعنی اتصال موجودات با مبانی فلسفی او هماهنگ نیست، چون او وجود را اصیل نمیدانست و برای ماهیات، انواع و اصناف واقعیت مستقل قائل بود. او به وحدت تشکیکی وجود قائل نبود و نمیتوانست اتصال وجودی موجودات را تبیین کند. وی به حرکت جوهری باور نداشت و تغییر در حقیقت شیء و جوهر اشیاء را قابل قبول نمیدانست. حرکت موجودات بنظر او سطحی بود، چون تحول در اعراض مانند کم، کیف و این را قابل قبول میدانست. اشتداد گوهر شیء هم در سیستم وی قابل توجیه نبود، چون ماهیت اشیاء یعنی اجناس و فصول که نوع‌ساز هستند را امور ثابتی میدانست، در نتیجه انواع از نظر مبانی فلسفی او شدت و ضعف‌پذیر نبودند.

تنها در صورتی نگرش ابن‌مسکویه قابل تبیین فلسفی است که او همچون ملاصدرا به امور فوق باور میداشت و تکرار در تجلی را ناممکن دانسته و تشخص موجودات را به نفس وجود اشخاص میدانست، وجود و تشخص را شیء واحد میگرفت، اصالت را به وجود میداد و ماهیت را نه حاکم بر وجود بلکه تابع وجود میشمرد. بنظر ملاصدرا فقط حقیقت خارجی و واقعیت عینی تحقق یافته، وجود دارد و این ذهن ماست که برای آن حد و حدود درست میکند و میگوید مثلاً جنس و فصل انسان کلی این چنین است. بهمین جهت است که اندیشه ملاصدرا را نمیتوان در دایره اصطلاحات رایج اصالت ماهیتی گنجانید، زیرا او وجود را ناآرام دانسته و معتقد است هر موجودی دارای نفس مستقل و ملازم با وحدت و ملازم با حیات و ادراکی است که او را بسوی معشوق برتر خود میکشاند.

۹۰

پی‌نوشتها:

۱. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۷.
۲. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه م.م. شریف، ص ۶۶۵.
۳. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۷.
۴. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۲، ص ۱۳۰۳؛ ج ۱، ص ۵۱۴.
۵. نصرافهانی، محمد، «مبانی یونانی اخلاق مسلمانان»، فصلنامه/اخلاق، ش ۱، ص ۲۸ - ۳۰.



۶. طوسی، خواجه نصیر، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، ص ۱۰۸.
۷. امام خمینی، روح الله، چهل حدیث، ص ۵۱۲.
۸. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۸.
۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۵، ص ۵۸۴ - ۵۹۲؛ ابن مسکویه، احمد بن محمد، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۵ - ۷۹.
۱۰. بی. وارنر، فیلیپ، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ج ۲، ص ۱۰۶۵ و ۱۰۶۶.
۱۱. مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف، فارسی، ص ۶۶۰.
۱۲. داروین، چارلز، منشاء انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، ص ۱۳ - ۷۰.
۱۳. هلزی، هال، لويس، ویلیام، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۳۴۳.
۱۴. باربو، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۴۰۱ و ۴۰۲.
۱۵. علم و دین، ص ۴۰۱ و ۴۰۲.
۱۶. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۱، ۱۳۸.
۱۷. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۱.
۱۸. همو، رسائل، ص ۴۶ و ۴۷.
۱۹. همو، الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.
۲۰. همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۱۰ و ۳۱۱.
۲۱. همان، ج ۲، ص ۳۲۲ - ۳۲۴.
۲۲. همان، ج ۲، ص ۳۱۲ - ۳۱۴.
۲۳. المبدأ و المعاد، ص ۹۲.
۲۴. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۳۳ و ۲۳۴.
۲۵. ابن سینا، النجاة فی حکمة الالهیه، ص ۱۵۸.
۲۶. رسائل، ص ۵۶ و ۵۷.
۲۷. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۳ - ۳۵۵؛ ابن سینا، النفس فی الهیات الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۸۸ - ۳۰۳.
۲۸. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۲.
۲۹. النفس فی الهیات الشفاء، ص ۳۱۳.
۳۰. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۰.
۳۱. النفس فی الهیات الشفاء، ص ۱۴ و ۱۵.
۳۲. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۰، ۳۵۳ - ۳۵۶.
۳۳. المبدأ و المعاد، ص ۹۲.
۳۴. همانجا؛ النجاة فی حکمة الالهیه، ص ۱۵۷.
۳۵. النجاة فی حکمة الالهیه، ص ۱۵۷.
۳۶. همان، ص ۱۵۸.
۳۷. المبدأ و المعاد، ص ۹۶.
۳۸. الهیات من کتاب الشفاء، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.
۳۹. رسائل، ص ۳۷۸ - ۳۸۹.
۴۰. الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۷، ص ۲۰۳، ۲۰۶.
۴۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد، الفوز الاصح، ص ۴۳.
۴۲. همان، ص ۱۲۵.

۴۳. همانجا.
۴۴. همان، ص ۶۷.
۴۵. همان، ص ۵۸.
۴۶. همان، ص ۱۱۹.
۴۷. همان، ص ۱۲۳.
۴۸. همان، ص ۱۲۲.
۴۹. همان، ص ۵۰.
۵۰. همان، ص ۶۷ و ۶۸.
۵۱. همان، ص ۵۴.
۵۲. همان، ص ۵۸.
۵۳. همان، ص ۴۰ و ۴۱.
۵۴. همان، ص ۵۱.
۵۵. همان، ص ۱۲۳.
۵۶. همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.
۵۷. همان، ص ۹۴ و ۹۵.
۵۸. همان، ص ۸۰.
۵۹. همان، ص ۷۹.
۶۰. همان، ص ۸۷ و ۸۸.
۶۱. همان، ص ۸۱ و ۸۲.
۶۲. همان، ص ۹۸ و ۹۹.
۶۳. همان، ص ۱۰۹.
۶۴. همان، ص ۱۳۸.
۶۵. همان، ص ۱۱۶.
۶۶. همان، ص ۱۳۸.
۶۷. همان، ص ۱۳۳.
۶۸. همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.
۶۹. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۵ و ۷۶.
۷۰. الفوز الاصغر، ص ۱۳۶.
۷۱. همانجا.
۷۲. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۶ و ۷۷.
۷۳. همان، ص ۷۷.
۷۴. الفوز الاصغر، ص ۱۳۷.
۷۵. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۸.
۷۶. همانجا.
۷۷. همانجا؛ الفوز الاصغر، ص ۱۳۷.
۷۸. الفوز الاصغر، ص ۱۳۸.
۷۹. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۸.
۸۰. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۴۱.
۸۱. نضرافهانی، محمد، معرفت دینی (۱)، ص ۱۷ و ۱۸.
۸۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد

- خامنهای، ۱۶۵.
۸۳. ر.ک: میانداری، حسن، «اخوان الصفا، ابن مسکویه، بیرونی و نظریه تکامل زیستی»، متافیزیک، س ۴۵، ش ۱ و ۲، ص ۳۸.
۸۴. ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.
۸۵. نصر، سیدحسین، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۲۷۰.
۸۶. الشواهد الربوبية، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.
۸۷. همان، ص ۱۴۱.
۸۸. همان، ص ۱۲.
۸۹. همان، ص ۱۶۳.
۹۰. همان، ص ۱۶۶.
۹۱. همان، ص ۲۷۳.
۹۲. همان، ص ۱۸۰.
۹۳. همان، ص ۱۱.
۹۴. همان، ص ۲۷۲.
۹۵. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۴۲۰.
۹۶. همان، ج ۸، ص ۴۳۲.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، النجاة فی حکمة الالهیه، المکتب المرتضوی، ۱۹۳۸ م.
۳. _____، المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
۴. _____، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، بیروت، مؤسسه النعمان، ج ۲، ۱۹۹۲ م.
۵. _____، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، بیروت، مؤسسه النعمان، ج ۳، ۱۹۹۳ م.
۶. _____، رسائل. انتشارات بیدار، ۱۴۰۰.
۷. _____، الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۸. ابن مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب، الفوز الاصغر، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۹. _____، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
۱۰. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، بیروت - باریس، منشورات العویدات، ج ۲، ۱۹۹۵ م.
۱۱. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، «ابن خلدون»، تاریخ فلسفه در اسلام، شریف، م. م. مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۶۲.
۱۳. پی. واینر، فیلیپ، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، تهران، انتشارات سعادت، ج ۲، ۱۳۸۵.
۱۴. جمع نویسندگان، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ۱۳۷۳.
۱۵. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ج ۱ و ۲، بی تا.
۱۶. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۷. امام خمینی، روح‌الله، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۱۸. داروین، چارلز، منشاء انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، نگارستان کتاب، ۱۳۸۹.
۱۹. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۰. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی؛ باشراف

- استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۷، ۱۳۸۰.
۲۱. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۵، ۱۳۸۱.
۲۲. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ۱۳۸۳.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، طهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۶، ۱۳۹۶ق.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی، بی تا.
۲۵. مصاحب، غلامحسین، *دایره المعارف فارسی*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۲۶. میاندری، حسن، «اخوان الصفا، ابن مسکویه، بیرونی و نظریه تکامل زیستی»، *متافیزیک*، س ۴۵، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۲۷. نصر، حسین، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، مترجم مرتضی اسعدی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴.
۲۸. نصرافهانی، محمد، «مبانی یونانی اخلاق مسلمانان»، فصلنامه تخصصی *اخلاق*، اصفهان، دفتر تبلیغات اسلامی، ش ۱، ۱۳۸۴.
۲۹. _____، *معرفت دینی (۱)*، انتشارات فرهنگ و مردم، ۱۳۸۰.
۳۰. هلزی، هال؛ لويس، ویلیام، ۱۳۶۹، *تاریخ و فلسفه علم*، عبدالحسین آذرنگ، انتشارات سروش.