

۱۳۹۸

اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد سوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضلالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نماییم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست مطالب

- حبیب اله ابراهیمی**
تبیین فلسفی اوصاف اخلاقی خداوند در مکتب فلسفی اصفهان بر اساس اندیشه های ملاصدرا ۱۱
- محمد هادی توکلی**
حکیم لاهیجی (حکیم آزاده) ۳۱
- مهدی جمالی نژاد / سید محمد رضا طلاکش**
برنامه ریزی شهری در اسلام و الزامات دنیای مدرن (با تأکید بر مبانی مکتب فلسفی اصفهان) ۵۷
- مهدی راونجی**
بسط تاریخی حیات عقلی اصفهان ۱۰۳
- ایوب رسولی / ابراهیم فیض اله بیگی / حسین فرود / سید سعید توتونچی**
فلسفه نماهای مساجد در مکتب شهرسازی اصفهان ۱۱۳
- محمد رضا زاد هوش**
ارزش مکتب فلسفی اصفهان میراث معنوی ایرانیان ۱۲۵
- یزدان سلطانی**
سایه فلسفه بر هنر "بررسی شاخصه‌های تأثر معماری از مکتب فلسفی اصفهان" ۱۳۳
- الهام صالح / سارا هرزندی / شهلا غفاری جباری**
تأثیر آموزه های مکتب فلسفی اصفهان بر معماری مساجد شیعه ۱۵۷
- پروانه صانعی / محمود عالی پور**
خیام و مکتب فلسفی اصفهان ۱۷۷
- حمید عطایی نظری**
داوری فیاض لاهیجی میان میرداماد و ملاصدرا در مسأله اصالت وجود ۱۹۳
- مهدی کمپانی زارع**
غوری در مواجهه فیض کاشانی با تصوف ۲۱۱
- نرگس معین نجف آبادی**
زنان در مکتب اصفهان ۲۳۷
- سید کاظم مفتاحی**
تاثیرگذاری حکما و فلاسفه اصفهان بر فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی ۲۵۳
- هژیر مهری**
بن مایه های معرفتی انسان مداری اسلامی با تأکید بر آراء ابن مسکویه رازی ۲۷۵
- محمد نصر اصفهانی**
ابن مسکویه و تکامل انواع ۳۱۵

مجموعه مقالات برگزیده همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان ۱۰

عصمت همتی

وحدت یا کثرت حقیقت وجود با تاکید بر تشکیک خاصى صدر المتالهین ۳۳۷

نمایه عنوان مقالات ۳۶۲

ابن مسکویه و تکامل انواع

محمد نصر اصفهانی^۱

چکیده

احمد بن محمد رازی معروف به ابن مسکویه، فیلسوف، مورخ، پزشک و ادیب پر آوازه قرن پنجم (۴۲۱ق/۱۰۳۹م) اواخر عمر خود را در اصفهان زیست و در همین شهر نیز چشم از جهان فرو بست. اندیشه‌های مربوط به حکمت نظری او در کتاب *الفوؤد الاصر* و اندیشه‌های مربوط به حکمت عملی او در *تهذیب الاخلاق* است.

یکی از آراء فلسفی ابن مسکویه، باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات طبیعی جهان است. ابن مسکویه، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تو در تو و دارای مراتبی، محیط بر یکدیگر و به هم متصل می‌داند و نقشه‌ای جامع برای آن ترسیم می‌کند.

به نظر او حرکت هر متحرکی، گویی هوشمندانه، حرکت به سمت تمامیت خویش و به سوی آن چیزی است که موافق او است. این حرکت شوقی است و عاشق، معلول معشوق خود است. به نظر ابن مسکویه برای مشخص کردن مراحل تکامل، انسان که شاخص‌ترین موجود عالم است و از میان انسان‌ها انبیاء که کامل‌ترین انسان‌ها است، ضروری است که چگونگی اتصال موجودات به یکدیگر را روشن سازیم. ابن مسکویه معتقد بود خدا به حکمت و تدبیر متقن خود هر نوع را به اصناف و گونه‌های مختلف تقسیم کرده است که هر یک از این گونه‌ها نسبت به دیگری کامل‌ترند تا می‌رسد به آخرین گونه از نوع. آخر هر نوع متصل به اول نوع بعدی است. در این مسیر گیاه، حیوان و حیوان انسان شود. انسان کامل زیستی تکامل معنوی یافته به آخرین مرتبه انسانیت که نبوت است، می‌رسد. به نظر او نبی در همین دنیا به مجاورت و افق نوع بعد که عقل یا ملک است، می‌رسد. منظومه فکری ابن مسکویه جوابگوی تبیین فلسفی نظریه تکامل نبود چون هنوز فلسفه ظرفیت کافی برای تبیین اینگونه مسائل را نداشت ولی اگر او هندسه فکری ملاصدرا را می‌داشت به خوبی می‌توانست از پس تبیین نظریه تکامل برآید.

واژگان کلیدی: ابن مسکویه، تکامل، تکامل انواع، ملاصدرا

مقدمه

احمد بن محمد رازی (۴۲۱ق/۱۰۳۹م) اهل مُسکویه، معرب آن مسکویه، از توابع ری، مورخ، فیلسوف، پزشک و ادیب پر آوازه قرن پنجم است. او در دوره حاکمیت آل‌بویه می‌زیسته است. برخی او را شیعی مذهب دانسته‌اند. وی اواخر عمر خود را در اصفهان می‌زیست و در همین شهر نیز چشم از جهان فروبست. قبر او را برخی درب جناب و برخی تخت فولاد و غالباً محله خواجه دانسته‌اند. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۵۷) نظر به اینکه بخش زیادی از عمر ابن مسکویه به کتابخانه‌داری گذشته بود کتابخانه‌ای به نام او در محله خواجه اصفهان تأسیس شده است.

ابوعلی مسکویه فریفته علم کیمیا، کتاب‌های ذکریای رازی و جابر بن حیان بوده است. به علت دست قوی در پزشکی به او بقراط دوم گفته‌اند. او از طریق دوستی با اعضای انجمن‌های علمی عصر خویش و آمیزش با وزیران دانشمند و برخوردار از کتابخانه‌های بزرگ آنان، دانش بسیار اندوخته بود و خود حلقه‌ها و مجالس علمی و تدریس داشته است. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۵۷)

اندیشه‌های مربوط به حکمت نظری او را می‌توان در کتاب *الفوذ الاصغر* و اندیشه‌های مربوط به حکمت عملی او را در *تهذیب الاخلاق* یافت. قدرت نظری و کثرت تألیفات فیلسوف هم عصرش، ابن‌سینا، مجالی برای مطرح شدن اندیشه‌های نظری ابن مسکویه باقی نگذاشت ولی *تهذیب الاخلاق* او، در اندیشه اسلامی از جهت اخلاق فلسفی بی‌رقیب ماند به طوری که برخی او را معلم سوم گفته‌اند. با وجودی که معاصر دیگر مسکویه، ابوالحسن عامری بر او در اقتباس از *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو تقدم داشته است (نصر، سال، ص ۲۸-۳۰) ولی کتاب *تهذیب الاخلاق* او در این خصوص قوت خیره کننده‌ای پیدا کرد، به طوری که خواجه نصیر طوسی در مقدمه کتاب *اخلاق ناصری* خود می‌نویسد که وی کتاب خود را بر پایه *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه نوشته است. (طوسی، ص ۱۰۸) حتی در عصر حاضر، امام خمینی در شرح *چهل حدیث* از وی بسیار بهره برده و کتاب او را کتاب مرجع در اخلاق اسلامی می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۵۱۲) نقل شده است که روزی ابن‌سینا گردویی به سمت ابن مسکویه پرتاب کرد و به او گفت مساحت آن را مشخص کن و او جزوه‌ای از تألیفات اخلاق خود را به سوی او افکند و گفت تو ابتدا اخلاق خود را اصلاح کن تا آنگاه من مساحت گردو را محاسبه کنم. (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۵۸)

در هر صورت یکی از آراء فلسفی ابن‌مسکویه، در بعد نظری که در این مقاله مد نظر ماست، باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات جهان طبیعت است، چیزی که امروزه تحت عنوان نظریه تکامل مطرح می‌کنند. این نگرش او مبتنی بر قبول قوس نزول و قوس صعود است که در وجودشناسی مسلمانان میراثی از نوافلاطونیان بود. فلاسفه اسلامی معمولاً ارتباط طولی و علیّ موجودات قوس نزول را به صورت مفصل مورد بحث قرار داده‌اند ولی در مورد سازوکار قوس صعود، موضوع را بسیار به اجمال برگزار کرده‌اند. کسانی که مراتب عالم را در قوس صعود، از جسم به نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی طبقه‌بندی کرده‌اند، در مورد چگونگی این صعود کمتر بحث نموده‌اند و نهایتاً به کون و فساد آن از طریق عقل فعال فتوا داده‌اند.

قبل از ملاصدرا، حق تقدم برای بحث دقیق در خصوص مکانیسم صعود موجودات، ابن‌مسکویه بوده است. شواهد نشان می‌دهد بخشی از نظریات ملاصدرا در این خصوص هم اقتباس از ابن‌مسکویه بوده است. با این تفاوت که ابن‌مسکویه نتوانسته بود مبانی نظری دیدگاه تکامل فلسفی خود را تبیین کند ولی ملاصدرا توفیق تبیین تکامل موجودات را پیدا کرد. ما در این جستار در صدد 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 آشنا شویم سپس با هندسه معرفتی ابن‌مسکویه از بعد معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، حرکت‌شناسی و نفس‌شناسی آشنا شویم چون دیدگاه تکامل فلسفی او اولاً رابطه مستقیمی با هندسه معرفتی او دارد و ثانیاً با نظریه علمی تکامل باید مقایسه شود.

نظریه علمی تکامل

به نظر این قلم نظریه تکامل یک نظریه فلسفی است و مبانی کاملاً عقلی دارد ولی فلاسفه به دلیل غلبه فکر غیر تکاملی آنگونه که باید به آن علاقه‌ای نشان ندادند. در ذهن آنان نیز چون دیگران این اندیشه غلبه داشت که خداوند جهان را به یک‌باره و به همین صورت موجود خلق فرموده است. تکامل یا تحول، اوولوسیون Evolutionism از نتایج مشاهدات علمای تجربی و در قرن هجدهم به صورت یک نظریه علمی مطرح شد. دانشمندان علوم تجربی زمان زیادی را صرف مشاهده دقیق چگونگی انجام تکامل در طبیعت از خود نشان دادند و خود این مشاهدات نقش زیادی را در بازاندیشی برای فلاسفه فراهم آورده است. نظریه تکامل نظریه‌ای است که بر حسب آن حیوانات و نباتات با تغییرات و

تبدیلات تدریجی و مستمر از صورت اولیه به صورت کنونی در آمده‌اند. بر حسب این نظریه که تحول آلی نام دارد، حیات از تودهٔ پروتوپلاسمی ساده‌ای محتملاً در دریا آغاز شده است. مفهوم تکامل در یونان قدیم سابقه داشته است. اختراع میکروسکوپ و تحقیقات علمی در طبقه بندی موجودات زنده به پیشرفت آن کمک کرد. نظریه تکامل در قرن هجدهم مدیون اندیشمندانی چون مندل، ماپرتوس و دیدرو بوده است. (پی. واینر، ج ۲، ص ۱۰۶۵-۱۰۶۶) چارلز داروین پس از بیست سال ممارست و جمع آوری شواهد نظریهٔ تکامل خود را که بعداً به داروینیسیم معروف شد، تدوین کرد. او در سال ۱۸۵۹ در کتاب معروف خود به نام بنیاد انواع عرضه داشت. تاثیر این نظریه در دانشمندان و فلاسفه در حساب نمی‌گنجد. در نتیجه بسط علم ژنتیک بر اساس قوانین وراثت مندل و کارهای ت. ه. مورگن و ه. ج. مالر و دیگران نظریه تکامل متدرجاً تکمیل شده و بسط یافته است. (مصاحب، ۶۶۰)

آیا چنانچه لامارک می‌گفت عوامل محیطی و تأثیرات جغرافیایی کاروبار موجود زنده را دگرگون کرده و در او صفاتی ایجاد می‌کند که آن صفات موروثی می‌شود. (هلزی هال، ۱۳۶۹، ص. ۳۴۵) داروین برای نزدیک کردن اذهان به انتخاب طبیعی به نقش انتخاب‌های انسانی در تغییر گونه‌های مختلف پرورش گل و گیاه و حیوانات اهلی در موارد بسیار آن به تفصیل سخن گفته است. (داروین، ۱۳۸۹، ص. ۱۳-۷۰) به نظر او همان کاری را که طبیعت می‌کند پرورشگر در میان جانداران اهلی انجام می‌دهد یعنی حذف و اصلاح از راه تنوع و گزینش طبیعی. (هلزی هال، ۱۳۶۹، ص. ۳۴۳) در هر صورت امروزه نظریه تکامل پیشرفت شایان توجهی کرده است موضع موتاسیون یا جهش در اثر تابش اشعه ایکس، گرما و بعضی از مواد شیمیایی مطرح گشته است که تغییرات ژنتیکی ایجاد می‌کند. (باربور، ۱۳۶۲، ص. ۴۰۱-۴۰۲) دانشمندان معتقد هستند که «واقعیت تطوّر زیست‌شناختی هم اکنون از سرند شک معقول گذشته و به ثبوت رسیده است.» (هلزی هال، ۱۳۶۹، ص. ۳۴۶) «سیر تکاملی کند و دراز آهنگ موجودات زنده، با مطالعه فسیل‌ها به حد کافی مستند شده است. دوره‌های متوالی عرصه بر آمدن تک‌یاختگان جانوری، بی‌مهرگان ساده، ماهی‌ها، دوزیستان، خزندگان، داینازورها، پستانداران و پرنده‌گان 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 به دست دهد. از این‌ها قدیمی‌تر از همه 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 پیتکتروپوس 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 ضخمتی استفاده می‌کرده است. جمجمه سوانسکومب، اگرچه شکسته بسته است و افتادگی دارد، از نظر شکل کاملاً پیشرفته است و متعلق به ۲۵۰۰۰۰ سال پیش است. ولی انسان نئاندرتال، متعلق به پس از آغاز عصر یخبندان، هنوز پل ابروی برجسته و آرواره‌های بیرون زده و استخوان‌های پهنی دارد. بالاخره تعدادی از کشفیات متعلق به ۵۰۰۰۰ سال پیش نظیر انسان کرو-مانیون است که نقاشی می‌کرده و آداب تدفین داشته و از نظر شکل و فرهنگ کاملاً هوموساپینس (انسان هوشمند) بوده است.

بازسازی دقیق اصل و نسب انسان به هیچ وجه 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 به 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 نسب پدر فرزندی، انواع نسبت‌های دیگر هم در کار بوده است. فی‌المثل 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.» (باربور، ۱۳۶۲، ص. ۴۰۵-۴۰۶)

هندسه معرفتی ابن مسکویه

با وجودی که برای ابن مسکویه در آن زمان نظریه علمی تکامل زیستی مطرح نبوده است و چنانچه گفتیم مبانی فلسفی و هندسه معرفتی او وی را به چیزی نزدیک ساخت که امروزه از آن به عنوان نظریه علمی تکامل یاد می‌شود. بعد از آشنایی مختصر با نظریه علمی تکامل اینک به هندسه معرفتی ابن مسکویه می‌پردازیم.

معرفت‌شناسی

ابن مسکویه نگرش دوالیستی افلاطونی را، هم در معرفت‌شناسی و هم در وجودشناسی داشت. بر این مبنا جهان به دو بخش محسوس یا مادی و معقول یا غیرمادی تقسیم می‌شود. خاصیت محسوسات تبدل، سیلان و قبول حرکت است به‌همین جهت معرفت آن ممکن نیست. این تحرک، دائمی است به‌طوری‌که دولحظه آن برابر نیست ولو اینکه محسوس نباشد ولی با این حال اثبات وجود حرکت در کل بخش مادی عالم از طریق عقل انجام می‌گیرد. برخلاف عالم محسوس در عالم معقولات، ثبات ابدی حاکم است چون هیچ قابلیت برای حرکت در آنها وجود ندارد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۴۳)

به نظر ابن مسکویه چه در عالم محسوس و چه در عالم معقول پست‌تر به بالاتر از خود احاطه ندارد و حقیقت آن را هم نمی‌شناسد ولی مافوق بر مادون احاطه دارد و حقیقت آن را می‌شناسد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵) بنابراین طبیعت، 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، به‌همین جهت جز خدا خود را نمی‌شناسد و شناخت ما از خدا به میزان فیضی است که عقل ما از خدا دریافت می‌کند و لذا تنها معرفت انسان نسبت به خدا آن است که او هست. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵)

جهان‌شناسی

جهان‌شناسی ابن مسکویه همچون دیگر عرفا و فیلسوفان مسلمان آشکارا نوافلاطونی است چون همگان به سه اقنوم یا جوهر عقل، نفس و جسم باور دارند و آنها را مخلوق حقیقت واحد یا خدا می‌دانستند. به نظر او نخستین وجود صادر از مبدأ که بی‌هیچ واسطه‌ای مستقیماً از خدا فیض می‌گیرد، عقل اول نامیده می‌شود. نام دیگر عقل اول، عقل فعال است. عقل فعال باقی و تغییرناپذیر است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۶۷) این سخن او بر اساس قاعده الواحد است که ابن مسکویه نظریه خود در این خصوص را به فروریوس (porphyry) نسبت می‌دهد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۵۸) در جهان اسلام تصور می‌شد که فروریوس شاگرد ارسطو بوده است و آنها فلوپین را که استاد فروریوس بوده است را نمی‌شناخته‌اند. (مصاحب، ص ۱۹۳۶) ابن مسکویه بر خلاف ابن سینا سخنی از عقول دهگانه به میان نمی‌آورد

و نفس کلی را از عقل اول و طبیعت را صادر شده از نفس می‌داند. نفس دستی در ماده و دستی در غیر ماده دارد.

در هر صورت او عالم را یکپارچه می‌بیند و این جهان یکپارچه را به دو بخش نزول و صعود تقسیم می‌کند. به نظر او هم قوس نزول و هم قوس صعود با یکدیگر ارتباط و پیوند ارگانیک دارند. از پایین به بالا همه موجودات به سمت معرفت رب می‌روند و از بالا به پایین که نظر کنیم مشاهده خواهیم کرد که واحد بر عقل محیط است، عقل بر نفس، نفس بر طبیعت و طبیعت به اجسام احاطه دارد و همه محتاج حق جل و تقدس علوا کبیراً. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹)

ابن مسکویه علاوه بر مادیات، کثرت در عین وحدت را در عالم مجردات نیز جاری می‌داند. به نظر او عالم روحانیون هر یک بر دیگری احاطه روحانی دارند. این احاطه اشمالی و تدبیری است. یعنی هر مرتبه بالا مشتمل بر مرتبه پایین و مدبر آن است و مرتبه پایین نسبت به مرتب شریف پست‌تر است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳) هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر شدت در وجود دارند.

ابن مسکویه، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تو در تو و دارای مراتبی محیط بر یکدیگر و به هم متصل می‌داند 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 منشاء می‌گیرند. بعد کره آب و سپس کره هوا و بعد کره آتش، بعد فلک قمر و به دنبال آن افلاک هشتگانه که همه را نفس به حرکت در می‌آورد. نفس در هر شبانه روز افلاک را یک‌بار می‌گرداند. فوق این افلاک نه‌گانه، فلک الافلاک قرار دارد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲)

حرکت‌شناسی

نظریات ابن مسکویه در مورد حرکت به شدت تحت تأثیر نظریات ارسطو است لذا به نظر او حرکت هر متحرکی، حرکت به سمت تمامیت خویش است و به سوی آن چیزی تمایل دارد که موافق طبع او است. این حرکت شوقی است و در حرکت شوقی عاشق معلول معشوق خود است بنابراین علت بر معلول خود تقدم بالطبع دارد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۵۰)

فیض الهی، که از طریق عقل فعال جاری است امری ابدی، دائمی و به اندازه سعه وجودی موجودات به شکل ابداع است. بنابراین از علت به سمت معلول حرکت نیست ولی از معلول به علت، که هم علت فاعلی و هم علت غایی شی است، حرکت هست. به همین جهت

به نظر ابن مسکویه نفس چون محصول عقل است و نسبت به عقل وجود ناقصی دارد، نیازمند حرکت است چون در نفس شوق کمال وجود دارد تا به تمامیت خود برسد و شبیه عقل شود. به نظر 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 آن هم نیازمند به حرکت است.

از نظر ابن مسکویه اجسامی که توسط فلک و اجزاء آن و کواکب شکل گرفته‌اند، موجوداتی بسیار ضعیف هستند، به همین جهت هیچ بقا و ثباتی ندارند و در چشم بر هم زدنی به یک حال نمی‌ماند چراکه وجود اجسام عین حرکت و زمان هستند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۶۷-۶۸)

بنابر آنچه ابن مسکویه می‌گوید: علت حرکت موجودات امر خارجی است. امری که موجود متحرک نسبت به آن میل طبیعی دارد. اسطُقُصَات یا عناصر چهارگانه، آب، خاک، هوا و آتش یا موجودات مرکب از این عناصر، حرکت ذاتی ندارند بلکه محرک آنها مکان طبیعی آنها است که آنها مشاق وی هستند. محرک حیوانات نیز شهوت و کراهت آنهاست. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۵۴) حرکت انسان هم یا ناشی از شهوت یا غضب و یا عقل است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۵۸) او انسان را آخرین موجود طبیعی و طبیعت را دورترین عالم از خدا معرفی می‌کند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۱)

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 یک به یک این حرکات را توضیح می‌دهد که اگر کل در مکان حرکت کرد، حرکت مستقیم است اگر بعضی از اجزای آن حرکت کرد، حرکت دایره است. حرکت دورانی اگر متمایل به محیط بود، نمو و اگر متمایل به مرکز بود، نقصان است. حرکت کیفی اگر جوهرش حفظ شود، استحاله و اگر حفظ نشود، فساد است. به نظر او اگر جوهر اول متبدل به جوهر دیگر شود به آن کون می‌گویند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۵۱) چنانچه ملاحظه می‌شود او همچون دیگر فلاسفه عصر خود به حرکت در جوهر باور نداشته است.

ارزش‌شناسی

ابن مسکویه از وجودشناسی خود، قواعد و مبانی ارزشی هم استخراج کرده است و می‌گوید: سافل نمی‌تواند سعادتِ عالی باشد بلکه سعادت سافل تنها از طریق اعلی قابل حصول است؛

چنانچه مرحله جنینی انسان نمی‌تواند کمال انسان باشد. همه لذت‌های پایین سایه لذت بالاست و همه فیوضات از جانب بالاترین است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶) انسان پس از دنیا و رفتن به آن مرتبه بالا معنای حقیقی سعادت را دریافت خواهد کرد. بدن و شئون بدن نمی‌گذارد تا انسان سعادت حقیقی را درک کند. به نظر ابن مسکویه عقل، اولین رسول خدا برای بشر است، اگر شهوت و غضب به خدمت عقل درآیند، انسان خواهد توانست به سعادت واقعی خود نائل شود ولی در صورتی که عقل در خدمت شهوت و غضب درآید طعم سعادت را نخواهد چشید چون در این صورت عقل برای برآوردن خواسته‌های نفس چاره‌ای 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 خواهد بود و دچار شقاوت و عذاب الیم خواهد شد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷-۱۲۸)

انسان‌شناسی

به نظر ابن مسکویه، نفس، زندگی بخش به هر چیزی است که در آن قرار دارد. نفس نه جسم است و نه عرض بلکه جوهری است بسیط که نه ضدی دارد تا باطل شود و نه مرکب است تا منحل گردد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۹۴-۹۵) از نظر او و دیگر فلاسفه مشاء، نفس مجرد است و بین نفس و بدن تمایز وجود دارد. اعضاء بدن، عوارض و مزاج جسم، تابع جسم هستند. تابع، همیشه ضعیف‌تر از خود جسم است. اگر نفس، جسم نباشد به طریق اولی نفس عرض و مزاج هم نخواهد بود. او نسبت بین نفس و بدن را به تبع ارسطو نسبت بین نجار و ابزار نجاری می‌داند و می‌گوید بدن وسیله برای نفس نجار است (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۸۰) چون هر یک متعلق به عالمی متفاوت هستند.

دلیل او بر تجرد نفس این است که جسم صور مختلفی می‌پذیرد. صورت اول باید برود تا صورت بعدی پدیدار شود ولی نفس هم زمان صور مختلف را می‌پذیرد و این نشانگر آن است که نفس مجرد از جسم است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۷۹) به نظر ابن مسکویه نفس دستی در جهت عاقله نفس بی‌نیاز از ابزار است ولی ادراک حسی نیازمند ابزار است ولی در هر صورت ادراک کننده محسوس و معقول، خود نفس است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۸۷-۸۸) نفس به دلیل تجردش، حاضر، غایب، محسوس و معقول را درک می‌کند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۸۱-۸۲)

ابن مسکویه نفس را جاودانه می‌داند لذا می‌گوید چون نفس از بدن جداست 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 همه از شئون ماده هستند، نه از شئون نفس بنابراین همه نابود می‌شوند. به نظر ابن مسکویه محرک شهوت کبد و محرک غضب قلب، فکر و خیال است که از اجزاء مغز است و همه ابزار کار نفس هستند ولی محرک نفس ذات اوست. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۹۸) حالتی از نفس، سعادت و حالتی از آن، شقاوت است. چون حرکت او دو جهت دارد یکی به سوی خویش که نفس را به سوی عقل اول می‌راند و دوم حرکتی به سوی بیرون از ذات خویش. حرکت اول نفس را به سوی پروردگارش می‌برد و حرکت دوم به بیرون از خویش. اولی نفس علیا و دومی نفس سفلی است؛ همان که در شریعت به آن یمین و شمال گفته‌اند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹)

ابن مسکویه معتقد است انسان می‌تواند به مرتبه‌ای از تکامل و به تعبیر خودش 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 تا آن هم با کمی تلاش درک شود. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸)

به نظر ابن مسکویه سعادت با حکمت قابل کسب است. حکمت بر دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. با حکمت نظری، عقاید درست و با حکمت عملی، هیئت نفسانی درست را می‌توان کسب نمود که منجر به افعال نیک شود. به نظر ابن مسکویه انبیا برای هر دو هدف مبعوث شدند. انبیا 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. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶)

از نظر ابن مسکویه برای مشخص کردن مراحل تکامل، اگر قوای عالم صغیر را درجه‌بندی کنیم و اتصال این درجات را شرح دهیم، مشخص خواهد شد که چگونه برخی از قوا بر برخی دیگر متصل است و چگونه حواس از یک مرتبه به مرتبه بالاتر ترقی می‌کنند و از آن مرتبه به مرتبه‌ی نهایی که مجاورت ملک است، می‌رسد، غایت و نهایت افق تعالی انسان و نهایت شرف او و چگونگی رسیدن و اتصال او به روح، که در قرآن از آن به روح القدس تعبیر شده است، مشخص خواهد شد. در این صورت است که ناظر این مرتبه از کمال، بر وحی اطلاع حاصل خواهد کرد و آن را فهم می‌کند. با این کار عظمت رسالت و بلندای نبوت مشخص خواهد شد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸) با این مقدمه ابن مسکویه وارد بحث چگونگی

تکامل انواع شده و سیر صعود موجودات از پایین‌ترین مراحل تا بالاترین مرحله که نبوت و انتقال از عالم نفس به عالم عقل و فرشتگان است را تشریح 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 تکامل انواع خود انتخاب کرده است. به نظر او مراتب موجودات و اتصال و پیوستگی آن، حکمت جاری و ساری پروردگار در موجودات عالم است، اقتضای حکمت الهی این است که از جانب «واحد حق» به هر مرتبه از مراتب موجودات به میزان استحقاق آنها و مرتبه آنها سهم و قسط آنها بر مقیاس عدل در نظر گرفته شده است.

به نظر ابن مسکویه اتصال موجودات از سطح زمین تا فلک نهم، اگر از جهت اتصال مد نظر قرار گیرد شبیه یک حیوان واحدی است که دارای اجزاء مختلف است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳) او با بیان این مطلب به نوعی به وحدت در عین کثرت عالم، اشاره کرده است چیزی که ملاصدرا نیز بر مبنای اصالت وجود مطرح می‌کرد.

کل این حیوان عظیم را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. بخشی از آن، عالم کون و فساد است و بخش دیگر آن نه کون است و نه فساد. بخش دوم به نظر ابن مسکویه آسمان، افلاک و کواکب هستند که در کتب هیئت چنان آن را توضیح داده‌اند که در آن هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳-۱۳۴)

ابن مسکویه می‌گوید: موجوداتی که ما معتقد هستیم حکمت یاد شده در آنان جاری است و تدبیری متقنی از جانب «واحد حق» در همه آنها ساری است، به گونه‌ای است که آخر هر نوع متصل به اول هر نوع است به طوری که همگی یک پیوستگی واحدی را نشان می‌دهد.

تکامل صنفی و نوعی گیاهان

ابن مسکویه معتقد بود: اولین مرتبه نبات در قبول اثر نفس شریف، نفس نباتی یا گیاهی است که بدون نیاز به بذر از زمین می‌روید. نوع این موجود به وسیله بذر حفظ نمی‌شود مثل انواع علف‌های هرز. این گیاهان هم‌افق با جماد و اجسام هستند و تنها تفاوت آنها با اجسام، حرکت خفیفی است که از جانب نفس قبول می‌کنند. این اثرپذیری از نفس در گیاهان دارای بذر بیشتر است و آنها از مورد قبلی شرافت بیشتری دارند، چون به لحاظ وجودی قوی‌تر

هستند. این گیاهان به وسیله بذر، نوع خود را حفظ می‌کنند، تنوع می‌پذیرند و تکثیر می‌شوند. این روند یکی پس از دیگری ادامه دارد تا این گیاه مبدل به درختی شود که ساقه، برگ و میوه دهد. نهال‌های کنار آن درختان، حافظ نوع خود هستند. این نوع درختان مرحله وسط از سه مرتبه از مراتب تکامل گیاه است. این مرتبه وسط، از یک سو متصل و هم‌افق با مرتبه قبل از خود و از سوی دیگر به مرتبه بعد مربوط هستند، همچون درختان کوهستان‌ها، بیابان‌ها، بیشه‌ها و جزایر دریایی که احتیاج به کاشتن نهال ندارد بلکه گیاهانی خودرو هستند، باوجودی که نوع خود را با بذر حفظ می‌کنند. مشخصه این گیاهان کندی حرکت و رشد آهسته آنان است.

به تدریج این گیاهان نیز رشد کرده و از نفس بیشتر از مادون خود اثر می‌پذیرند. آنان شریف‌تر می‌شوند تا برسند به درختان ارزشمند که برای حفظ سلامت و میوه آنها، نیاز به توجه بیشتری است. خاک مناسب، آب شیرین و هوای پاک لازم دارند و میوه آنها نوع آنها را حفظ می‌کنند. مثل درخت زیتون، انار، گلابی، سیب، انجیر، انگور و شبیه آن. این تعالی در گیاه ادامه دارد تا برسد به درخت تاک و نخل خرما. گیاه به این مرتبه رسیده، به مرتبه‌ای رسیده است که اگر یک گام بیشتر بردارد، دیگر حقیقت گیاهی خود را از دست خواهد داد و حقیقت حیوانی پیدا می‌کند. از این رو نخل خرما چنان مراتب گیاهی را طی کرده است که بسیار قوی گشته و شباهت زیادی با حیوان پیدا کرده است. شباهت‌هایی را که بین نخل و حیوان می‌توان برشمرد این است که همچون حیوان: ۱- نر و ماده دارند. ۲- نیازمند به لقاح هستند تا حامل میوه شوند. ۳- شبیه حیوانات جفت‌گیری می‌کنند با این تفاوت که از طریقی غیر از عروق این کار انجام می‌شود. ۴- 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 گیاه موجود باشد حیات گیاه برقرار است. ۵- بذر نخل که شکوفه نخل است شبیه وسیله لقاح حیوان است. ابن مسکویه می‌گوید: برای نخل ویژگی‌های دیگری نیز برشمرده‌اند که شباهت آن را با حیوانات روشن‌تر می‌کند ولی چون اینجا جای بر شمردن همه آنها نیست آن را رها می‌کنیم. او به سخن پیامبر(ص) در این خصوص استشهد می‌کند که بیانگر همین معناست. آنجا که می‌فرماید: «عمه خود نخل را احترام کنید چون نخل از بقیه خاک آدم خلق شده است.» سپس نتیجه می‌گیرد که نخل خرما نهایت آن چیزی است که گیاه به آن رسیده است به طوری که به افق حیوان نائل شده است. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶)

تکامل حیوانات

آخرین مرتبه گیاه، با وجودی که بسیار شریف است، هم‌افق با اولین مرتبه حیوان است. پایین‌ترین مراتب و پست‌ترین مرتبه حیوان زمانی شکل می‌گیرد که گیاهی از زمین کنده شده و نیازی به ثبات ریشه نداشته باشد و بتواند حرکت کند. مرتبه اول حیوانیت به دلیل ضعف احساس بسیار ضعیف است. احساس او یک جهتی است یعنی یک حس دارد و آن حس لامسه است. مثل صدف و انواع حلزون که در کنار رودخانه‌ها و سواحل دریاها یافت می‌شوند. آنها با وجودی که به گیاهان نزدیک هستند ولی حیوانیت آنها از این رو مشخص می‌شود که دارای حس واحدی هستند که از طریق آن خود را به سرعت می‌دزدند و در صدف خود پنهان می‌کنند و به کندی جابجا می‌شوند. از زمانی که از زمین کنده شده‌اند حیات حیوانی دارند. مرتبه بالاتر آنها مرتبه‌ای است که انتقال و تحرک و احساس در آن قوی‌تر است و دو حس پیدا کرده‌اند و از طریق آن حواس نفع حیات خود را می‌جویند مثل گرم‌ها، بسیاری از پروانه‌ها و حشرات. سپس از این مراتب نیز ارتقاء یافته و نفس آن قوی‌تر گشته و به حیوانی می‌رسد که دارای چهار حس است مثل موش کور و شبیه آن. پس حیوان از این هم ارتقاء یافته و حس باصره هم پیدا می‌کند با اینکه از نظر جنه کوچک باشد مثل مورچه، زنبور عسل و یا مثل حیوانی که چشمانش پلک ندارد تا حدقه چشم او را بپوشاند. نفس که قوی‌تر شد به حیوان کاملی می‌رسد که همه حواس پنجگانه را دارد. حیواناتی که حواس پنج‌گانه دارند نیز مراتب مختلف دارند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶) سپس این مسکویه به حیوانات با ادراک بالاتر اشاره می‌کند که برخلاف حیوانات عقب مانده، هوشیار و خوش‌حس هستند و برای تربیت و اهلی شدن مناسب هستند. این حیوانات را می‌توان امر و نهی کرد و از اندیشه اثر می‌پذیرند و قدرت تمیز دارند مثل اسب از چهار پایان و باز شکاری از پرندگان.

سپس نفس حیوان به انسان نزدیک‌تر می‌شود تا به آخرین مرتبه از چهارپایان و در افق بلندی از 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، از حیواناتی که از نظر خلق و خو شبیه انسان هستند. این حیوانات با اندکی تحول به مرتبه انسان می‌رسند: ثم یقرب من آخر مرتبه البهائم و یصیر فی افقه الاعلی و فی اول مرتبه الانسان و هذه المرتبه و ان کانت شریفه من مراتب الحيوانات و افضلها فهی خسیسه دنیه بعیده من مرتبه الانسان و هی مراتب القرود و اشباهها من الحيوانات التی قاربت الانسان فی خلقه الانسانیه و لیس بینها و بینه الا الیسیر الذی ان تجاوزه صار انساناً. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷)

تکامل انسان

به نظر ابن مسکویه زمانی که حیوان راست قامت شد و قوه تشخیص یافت، با اینکه امری ناچیز و متناسب با حال و قوتی در حد افق حیوانات دارد ولی موقعیت او به گونه‌ای است که به سمت افزایش تمیز و هدایت به سمت آگاهی‌هایی می‌رود و اثر نفس بر او به آرامی چنان قوت می‌گیرد که تربیت‌پذیر، با فهم و تشخیص می‌شود. این موجود ولو اینکه نسبت به مادون خود شریف است ولی نسبت به انسان هوشمند کامل، بسیار حقیر است چون هنوز نزدیکی کمی با انسان دارد و هم افق با حیوانات است. این نوع از انسان‌های هم افق با حیوان 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 تمیز بسیاری از امور و منافع خود آگاهی ندارند. حکمت در آنان موثر نیست و علاقه‌ای هم در اخذ دانش از همسایه‌های خود ندارند به همین جهت در وضعیت اسفباری زندگی می‌کنند و نفع چندانی به دیگران نمی‌رسانند. مواضع نژادپرستانه حاکم بر تفکر قدیم در این بخش از سخنان ابن‌مسکویه که توجیه‌گر نظام برده‌داری است در اینجا بروز می‌کند که او می‌گوید: این‌ها نیک‌بخت نمی‌شوند و جز برای بردگی و به خدمت گرفتن چون دیگر حیوانات به کار دیگری نمی‌آیند.

ابن‌مسکویه اینگونه به بحث خود ادامه می‌دهد که به مرور اثر اندیشه در انسان‌هایی ظاهر می‌گردد که در اواسط اقلیم سوم، چهارم و پنجم به تمدن رسیدند. این اثر تکمیل‌تر گشته و به جایی می‌رسد که هوش، فهم، هشیاری، استنباط امور و زیرکی در صنعت در میان آنان نمودار می‌شود. (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷) به نظر ابن‌مسکویه در میان این انسان‌ها است که کشف دشواری‌های علوم و توسعه علمی مشاهده شد. تفاوت انسان‌ها در این مرحله چنان است که به تدریج سرعت انتقال، قوه حدس، درستی نظر، نظریه‌پردازی درست، فکر صحیح، قضاوت درست در امور کائنات و خبر از حال آیندگان در او مشاهده می‌گردد به گونه‌ای که گفته می‌شود آن شخص زیرک و کنجکاو است و گویی پشت پرده را می‌بیند چنانچه شاعر گفته است:

آن چه در آینه جوان بیند پیر در خشت خام آن بیند

زمانی که انسان به این مرتبه از رشد رسید به جایی رسیده است که به افق نهایی کمال انسانی یعنی فرشتگان نزدیک گشته است. مرتبه فرشته مرتبه‌ای است بالاتر از وجود انسانی و

بین آن و درجات بالا، درجات محدودی است که پس از طی آن برای او قابل درک است. انبیاء توانسته‌اند به بالاترین مراحل کمال انسانی دست یابند. (ابن مسکویه، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸)

نقد و نظر

با وجودی که مباحث ابن مسکویه هم از نظر علمی و هم از نظر فلسفی در بسیاری موارد امروزه قابل نقد است ولی اینکه او بیش از هزار سال قبل از زیست‌شناسان امروز بر اصل تکامل موجودات طبیعی تصریح کرده است قابل تقدیر است. عبارت 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 او برای کسی شکی باقی نمی‌گذارد که او بیش از هزار سال قبل از داروین نظریه تکامل انواع را مطرح کرده است. تلاش ابن مسکویه در تبیین سیر صعود عالم و چگونگی آن به نظر می‌رسد که تحقیق خود او ابتکار خود وی بوده است. شاهد این نظر این تعبیر او است که گفته است «یرید تبیینه بالدلالة علیه بعون الله» با وجودی که احتمالاً زمینه بحث او آشنایی وی با نظریه فیلسوف یونانی آناکسیماندروس (۵۴۷-۶۱۰ ق م) در خصوص این بوده است که جانداران از آب و انسان از دیگر جانداران زاییده شده است. (خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱) ابن مسکویه در این فصل در مورد چگونگی بوجود آمدن انسان تصریح می‌کند که انسان تکامل یافته میمون است: «ثم یصیر فی هذه المرتبه الی مرتبه الحيوان الذی یحاکي الانسان من تلقاء نفسه و یتشبه به من غیر تعلیم و تأدیب، کالقرده و ما اشبهها». (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۵، ص. ۵۸۷-۵۸۹)

با وجودی که امروزه این نظریه به لحاظ علمی ابطال شده است ولی کمتر زیست‌شناسی است که منکر اصل تکامل موجودات است. به نظر ما نظریه تکامل یک نظریه فلسفی است نه علمی و تجربی چون ضوابط قوانین علمی را ندارد. به این معنا که اولاً قدرت پیش بینی ندارد چون قوانین علمی قدرت پیش بینی مشروط دارند. ثانیاً ابطال پذیر نیست قانونی که نتوان نشان داد که چگونه باطل می‌شود قانون علمی نیست. ثالثاً قدرت تبیین کافی ندارد و قانون علمی باید دقیقاً نشان دهد که قانون چگونه عمل می‌کند. نظریه تکامل توضیح نمی‌دهد چرا اجزای بی‌جان به جای عدم حیات به حیات منجر شده‌اند. توضیح نمی‌دهد که چرا انواع به بجای ادامه حیات هدفدار و متکاملند. 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 شد.

اما به لحاظ فلسفی، اتصال موجودات و انواع به یکدیگر، آنگونه که ابن‌مسکویه ادعا کرده است با مبانی و سیستم فلسفی خود او قابل تبیین نیست. به چند دلیل: اول اینکه او وجود را اصیل نمی‌دانسته و برای ماهیات، انواع و اصناف واقعیت مستقل قائل بوده است. دوم اینکه او به وحدت تشکیکی وجود قائل نبوده است و نمی‌توانسته اتصال وجودی موجودات را تبیین کند. سوم اینکه او به حرکت جوهری باور نداشته است 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 یا ذات دهد؟ چهارم اینکه علاوه بر حرکت، اشتداد گوهر شی در سیستم وی قابل توجیه نیست چون ماهیت اشیاء یعنی اجناس، فصول و انواع، شدت و ضعف‌پذیر نیستند بلکه امور ثابتی هستند. (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵)

چنانچه ملاحظه شد اصل تکامل انواع با اصلاح برخی از مبانی فلسفی، آنگونه که ملاصدرا به آن باور داشت، قابل اثبات است. چنانچه خود ملاصدرا، هم در *شواهد* و هم در تفسیر *اصول کافی* به آن اشاره کرده است و در جلد پنجم کتاب اسفار خود بدون ذکر نام ابن‌مسکویه همین سخنان او را تکرار کرده است. ابن‌مسکویه با وجودی که همچون ملاصدرا به اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و اشتداد وجود باور نداشت با این حال نظریات او جز با مبانی فلسفی فوق قابل پذیرش نیست.

اگر ابن‌مسکویه چون ملاصدرا به امور فوق باور می‌داشت و تکرار در تجلی را ناممکن می‌دانست، از نظر او هر موجود برای خودش امر منحصر به فردی می‌شد مثلاً هر انسانی غیر از انسان دیگر است (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲) چون وجود به نفس ذات خویش متعین و متشخص است و تشخص او به وجود شخصی او بود، چون وجود و تشخص شی واحدی هستند (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳) در این صورت برای فرد خارجی حد و تعریف ثابتی وجود نداشت بلکه تنها اشاره می‌توانست آن را معلوم و مشخص کند (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴) نه تعریف ثابت پیشینی ماهیت عمومی جنس و فصل و نوع.

بر اساس اصالت وجود، وجود موجودات همان نحوه وجود واحد خارجی آنها است، نه ماهیت کلی و اجتماعی 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 سایه‌ای تابع وجود است و از آن حکایت می‌کند. (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۸) به نظر ملاصدرا وجود واقعی، فقط وجود است ولی عقل است برای آن حد و حدود عام در نظر می‌گیرد. (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۱۳۳)

بهبتر 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 نیست و ملکول‌ها از اتم‌ها و اجزای زیر اتمی تشکیل شده‌اند. شبیه توده‌ای شن در زمان و مکانی خاص با این تفاوت که شن‌ها به راحتی از یکدیگر جدا می‌شوند ولی اتم‌های موجودات زنده‌ای چون آهو اینچنین نیست. بنابراین نمی‌توان گفت ما در عالم دو وجود داریم یکی وجود تپه شن و دیگر تک تک شن‌ها و نمی‌توان گفت هم آهو وجود دارد و هم اتم‌های آهو بلکه آهو به این دلیل وجود دارد که اتم‌های او وجود دارد. بنابراین برای آن آهو وجود مستقل و جدایی از اتم‌هایش نمی‌توان در نظر گرفت. ملاصدرا نیز می‌تواند بگوید آنچه حقیقت دارد و مشخص است وجود است مفاهیم ماهوی جوهری و عرضی همه علائم تشخیص هستند و از مرتبه وجود انتزاع و اخذ می‌شوند. ما فقط وجود هستیم 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. نحوه وجود خاص واحدی دارند و به نحو خاصی تجلی کرده‌اند. این وجود خاص تکه‌ای از وجود است که تنها با اشاره می‌توان آن را به دیگری متمایز ساخت.

با این حال انسان برای انتقال ذهنیات خود در مورد موجودات تنها نمی‌تواند از زبان اشاره استفاده کند لذا چاره‌ای جز این ندارد که بر اساس دانش خود، موجودات را دسته‌بندی کند. در این دسته‌بندی موجودات متفق الحقیقه را نوع و مختلف الحقیقه را جنس می‌نامد و آنچه جدا کننده اجناس از یکدیگر است را فصل می‌نامد. در تصور معتقدین به اصالت ماهیت جنس و فصل اصول ثابت واقعیت هستند ولی بر اساس اصالت وجود، جوهر مشترک ثابتی وجود ندارد. به نظر ملاصدرا همان نحوه وجود خارجی موجودات فصل آنها است (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶) و همان نحوه وجود خارجی مستمر، نوع است. چنانچه می‌گوید:

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 تعالى: بل هم في لبس من خلق جديد (سوره ق، آیه ۱۵) حتی الشیخ الرئیس و من فی طبقتہ من الحكماء و قد سئلہ

بهمینار فی مفاوضة بینهما عن تجویز تبدل الذات فنفاه. و الحق ههنا مع التلمیذ. (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹-۲۳۰)

طبیعی است که دیدگاه تکاملی ملاصدرا، در دائره اصطلاحات رایج اصالت ماهیتی نمی‌گنجد. چنانچه در فلسفه مشاء، نفس و حیات، اختصاص به افلاک، نبات، حیوان و انسان است ولی فلسفه متعالیه می‌گوید هر موجودی دارای نفس مستقل و ملازم با وحدت و ملازم با ادراک است. (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷) ملاصدرا معتقد است که همه موجودات هوشمند هستند و در حد سعه وجود خود هشیارانه عمل کرده دارای همه کمالات وجود هستند و کمال بالاتر خود را می‌جویند:

ان الوجود فی کل شیء عین العلم و القدره و سایر الصفات الکمالیه للموجود بما هو موجود، لکن فی کل شیء موجود بحسبه (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۷)

هر یک از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی دارای وحدت جمعی هستند، بسیط هستند و در عین وحدت، همچون نور شدید و ضعیف 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 رشد دهنده 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 زیاده و هکذا یزداد الاثار باشتداد القوه و فضیله الوجود. (الشواهد، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸)

ملاصدرا تکامل وجود به وجود دیگر را کاملاً درست می‌داند و آن را از نوع انقلاب ماهیت نوعی محال، ارزیابی نمی‌کند:

«اشتداد الوجود فی کمالیه و استکمال صورته جوهریه فی نفسه حتی یصیر متقوماً بأوصاف ذاتیه آخری غیر ما کانت اولاً فلیس بممتنع؛ لان الوجود متقدم علی الماهیه و هو اصل و الماهیات تبعه له.

الاتری ان الصور الطبیعیه تتکامل و تشتد الی ان تتجرد عن الماده و تنقلب صورته عقلیه» (اسفار، ج ۸، ص ۴۲۰) «فللفلسف الانسانیه نشأت بعضها سابقه و بعضها لاحقاً. فالتنشآت السابقه علی الانسانیة کالحيوانیه و الجمادیة و الطبیعة العنصریه و النشآت اللاحقه، کالعقل المنفعل، و الذي بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعّال و ما فوقه» (اسفار، ج ۸، ص ۴۳۲)

چالش‌های دیگری که ممکن است نظریه ابن مسکویه بر فرض درست بودن مبانی او ایجاد کند نگارنده در مقاله «ملاصدرا و تکامل انسان» مورد بحث قرار داده است. از جمله در آنجا نشان داده است که این نظریه با آموزه‌های دینی هم سازگار است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

احمد بن محمد رازی مورخ، فیلسوف، پزشک و ادیب پر آوازه قرن پنجم (۴۲۱ق/۱۰۳۹م) اواخر عمر خود را در اصفهان زیست و در همین شهر نیز چشم از جهان فرو بست. اندیشه‌های مربوط به حکمت نظری وی در کتاب *الفوؤد الاصغر* و اندیشه‌های مربوط به حکمت عملی او در *تهذیب الاخلاق* آمده است.

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

ابن مسکویه جهان را به دو بخش محسوس مادی و معقول غیرمادی یا عقلی تقسیم می‌کند. خاصیت محسوسات تبدل، سیلان و قبول حرکت است. این تحرک دائمی است به طوری که دو لحظه آن برابر نیست ولی برخلاف عالم محسوس در عالم معقولات ثبات ابدی حاکم است.

جهان‌شناسی ابن مسکویه همچون دیگر عرفا و فیلسوفان مسلمان همان سه اقنوم نوافلاطونی یعنی جوهر عقل، نفس و جسم است که هر سه مخلوق حقیقت واحد است. ابن مسکویه، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تو در تو و دارای مراتبی محیط بر یکدیگر و به هم متصل می‌داند و نقشه‌ای برای آن ترسیم می‌کند.

به نظر او حرکت هر متحرکی، حرکت به سمت تمامیت خویش است و به سوی آن چیزی است که موافق او است. 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.

به نظر ابن مسکویه برای مشخص کردن مراحل تکامل انسان که شاخص‌ترین موجود است و از میان انسان‌ها انبیاء که کامل‌ترین انسان‌ها است لازم است عالم صغیر را درجه‌بندی کنیم و اتصال این درجات را شرح دهیم.

او معتقد به حکمت و تدبیر متقنی از جانب «واحد حق» است، به‌گونه‌ای است که آخر هر نوع متصل به اول هر نوع است به‌طوری که همگی یک واحد هماهنگی را نشان می‌دهد. او انواع گیاهان را یکی بعد از دیگری از ناقص به کامل تر برمی‌شمارد تا به حیوان رسیده و حیوانات نیز کامل‌تر و نزدیک‌تر به انسان شده که به حد میمون می‌رسد و بعد از آن انسان‌ها را به نیمه هوشمند و هوشمند تقسیم می‌کند به‌طوری که بخش هوشمند آن می‌تواند هم‌تراز با فرشتگان گردد.

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

تنها در صورتی نگرش ابن‌مسکویه قابل توجیه است که او هم‌چون ملاصدرا به امور فوق باور می‌داشت و تکرار در تجلی را ناممکن دانسته و تشخیص موجودات را به نفس وجود اشخاص می‌دانست و وجود و تشخیص را شی واحد می‌گرفت. اصالت را به وجود می‌داد و ماهیت را نه حاکم بر وجود بلکه تابع وجود می‌گرفت. به نظر ملاصدرا وجود واقعی فقط وجود است ولی عقل برای آن حد و حدود درست می‌کند و می‌گوید مثلاً جنس و فصل انسان کلی این چنین است. هر موجودی خود نوع خاصی است به همین جهت او در دائره اصطلاحات رایج اصالت ماهیتی نمی‌گنجد و می‌گوید هر موجودی دارای نفس مستقل و ملازم با وحدت و ملازم با ادراک است و تکامل وجود به وجود دیگر اشکال فلسفی ندارد.

فهرست منابع

۱. ابن مسکویه، ابی علی احمد، *الفوذ/الاصغر*، ۱۳۸۸، قم، انتشارات آیت اشراق.
۲. امام خمینی، *چهل حدیث*، چ اول، ۱۳۷۱، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. باربور، ایان، علم و دین، بهاء الدین خرمشاهی، ۱۳۶۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. پی. واینر، فیلیپ، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ج ۲، ۱۳۸۵، تهران، انتشارات سعاد.
۵. خراسانی، شرف الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، ۱۳۸۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. *دانشنامه جهان اسلام*، ۱۳۸۳، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰، مرکز نشر دانشگاهی.
۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، بی‌تا، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی.
۸. *فصلنامه تخصصی اخلاق*، شماره اول، پاییز ۱۳۸۴، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان.
۹. ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح غلامرضا اعوانی، ۱۳۸۳، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. ابن مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، بی‌تا، انتشارات بیدار.
۱۱. مصاحب، غلامحسین، *دایره المعارف فارسی*، چ دوم، ۱۳۸۰، انتشارات امیرکبیر.
۱۲. هلزی هال، لوئیس ولیام، تاریخ و فلسفه علم، عبدالحسین آذرنگ، چ دوم، ۱۳۶۹، انتشارات سروش.