





آفتاب معرفت / ۳

فلسفه

در ایران و جهان اسلام

دکتر علی اکبر ولایتی



شرکت سهامی کتابهای جیبی
وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۹۰



تهران، خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال
صندوق پستی ۴۱۹۱-۱۱۳۶۵
شرکت سهامی کتابهای جیبی
www.amirkabir.net
عنوان کتاب: فلسفه در ایران و جهان اسلام
نویسنده: دکتر علی اکبر ولایتی
ناظر طرح: سجاد محمدی
سرویراستار مجموعه: هومن عباسپور
ویراستار: غزاله حجتی
نوبت چاپ: اول (۱۳۹۰)
حروف متن: کریم ۱۴ روی ۱۸
چاپ، صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران:
خیابان ابن سینا (بهارستان)، شماره ۱۰۰
شمارگان: ۳۰۰۰
کاغذ تحریر سفید ۷۰ گرمی
بها:

همه حقوق محفوظ، هرگونه نسخه برداری اعم از زیراکس و بازنویسی، ذخیره کامپیوتری،
اقتباس کلی یا جزئی (به جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی، و اقتباس در گیومه در مستندنویسی و
مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.



دربارهٔ مجموعه

به گواه معتبرترین مورخان دانش بشری، مسلمانان و به‌ویژه ایرانیان سهم چشم‌گیری در پیشبرد و گسترش و دانش بشری داشته‌اند و دیدگاه‌ها و جریان‌ها و سبک‌های تازه‌ای به معرفت بشری افزوده‌اند و چون سال‌هاست که پژوهش‌های این‌جانب در پیرامون فرهنگ و تمدن اسلام و ایران بوده است، مجموعه «آفتاب» را با کمک یاران همدل و اهل فضل تدارک دیدیم که هر عنوان آن به معرفی یکی از مشاهیر فرهنگ و تمدن اسلام و ایران اختصاص یافته است. امت اسلامی مدت هزار سال مهد علم و تمدن و فرهنگ

جهان بود و ایران پرچم‌دار این نهضت بزرگ اسلامی. حکیم بزرگ ما، ابوالقاسم فردوسی، عمر خویش را بر سر عزت ایران گذاشت و دیگر حکیم سترگ، نظامی گنجوی، فرمود: «همه عالم تن است و ایران دل».

در دو سه قرن اخیر، هجوم فرهنگی، نظامی، سیاسی و اقتصادی استعمار موجب رخوت و عقب‌افتادگی جوامع مسلمان شد، ولی بیداری اسلامی قرن گذشته و معاصر، و خیزش اسلامی چند دهه اخیر موجب حرکت مسلمانان گردید.

در طی تألیف و انتشار مجموعه آفتاب، که در آن به معرفی بزرگان علمی و فرهنگی ایران و جهان اسلام پرداخته‌ایم، لازم دیدیم مجموعه‌ای از موضوعات و زمینه‌های علمی و فرهنگی و اندیشگی تدارک یابد تا مکمل مجموعه «آفتاب» شود و سیر تکوین و تطور زمینه‌های علمی و فرهنگی مربوط به ایران و جهان اسلام در آن بررسی شود. هر عنوان از کتاب‌های مجموعه «آفتاب معرفت» مربوط به یکی از این موضوعات خواهد بود. در واقع، مجموعه‌های «آفتاب معرفت» و «آفتاب» مکمل یکدیگر خواهند بود: در مجموعه «آفتاب معرفت» به سیر تطور موضوعات و زمینه‌های علمی و فرهنگی ایران و اسلام خواهیم پرداخت و در مجموعه «آفتاب» بزرگان این زمینه‌ها و موضوعات را معرفی خواهیم کرد.

برای تحقق چنین حرکتی، از جمله اقدامات اساسی معرفی و بازشناساندن علوم عقلی و نقلی و دقیقه و تجربی و ادبی در تاریخ تمدن اسلام و ایران و بازتعریف ارزش‌های اعتقادی اسلامی و هویت ملی است. در این جهت، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر پیش‌گام شد و جناب حجت‌الاسلام دکتر سیدمهدی خاموشی به این کمترین پیشنهاد تألیف مجموعهٔ «آفتاب» را در یکصد و ده جلد تک‌نگاری در معرفی بزرگان تاریخ علم و فرهنگ اسلام و ایران را نمود و اکنون، به یاری خدای «عزّ ذکره». مجموعهٔ «آفتاب معرفت» را در معرفی علوم و معارف در ایران و جهان اسلام انتشار می‌دهیم. امیدواریم بررسی سیر تاریخی و «درزمانی» مجموعه‌ای از معارف بشری در ایران و جهان اسلام در کنار چهره‌های شاخص هریک از این معارف مجموعه‌ای شود که ان‌شاءالله مورد اقبال دانش‌دوستان قرار گیرد. هنوز راه درازی در پیش داریم و این راه جز با نقد صاحب‌نظران پیموده نخواهد شد.

خداوند متعال را سپاس گزارم که در این طریق از یاری بسیار ارزشمند و حیاتی همراهانی چون دکتر محمدرضا شمس اردکانی، فرید قاسملو، دکتر محمود مصدق، هومن عباسپور،

مصطفی ناظم‌نیا، حسن صمیم نیک‌پی، خانم‌ها سارا کلهر و مهناز مقدسی، برخوردارم و افراد پرانگیزه‌ای چون آقای احمد نثاری رئیس محترم، و دیگر همکاران ایشان در مؤسسه انتشارات امیرکبیر از جمله آقایان سجاد محمدی، مهدی ساروخانی، امیرحسین حیدری که با اخلاص و شوق ما را همراهی می‌کنند.

دکتر علی‌اکبر ولایتی

فهرست

مقدمه.....	۱۱
فصل اول: زمینه فلسفه اسلامی.....	۱۵
معنا و مفهوم فلسفه در اسلام.....	۱۵
فلسفه در شرق تا پیش از اسلام.....	۱۹
فلسفه در ایران پیش از اسلام.....	۲۳
فلسفه یونان تا فلوطین.....	۳۰
فصل دوم: نهضت ترجمه.....	۴۵
فصل سوم: فلسفه مشائی.....	۶۷
کندی.....	۶۸
فارابی.....	۷۶
ابن سینا.....	۸۲
ابن باجه.....	۹۳

۹۹	ابن طفیل
۱۰۳	ابن رشد
۱۱۲	خواجہ نصیرالدین طوسی
۱۲۱	فصل چهارم: اخوان الصفا
۱۳۳	فصل پنجم: نهضت کلامی علیه فلسفہ مشاء
۱۳۴	غزالی
۱۴۵	فخرالدین رازی
۱۵۹	فصل ششم: حکمت اشراق
۱۶۰	سهروردی
۱۷۱	سنت اشراقی
۱۸۱	فصل هفتم: عرفان نظری
۱۸۳	ابن عربی
۱۹۳	مکتب ابن عربی
۲۰۱	فصل هشتم: حکمت متعالیه
۲۰۲	میرداماد و مکتب اصفهان
۲۰۹	ملاصدرا
۲۲۲	حاج ملا هادی سبزواری
۲۳۱	فصل نهم: فلسفہ معاصر
۲۳۳	حوزة اصفهان
۲۳۵	حوزة تهران
۲۴۹	حوزة خراسان
۲۵۱	حوزة قم
۲۶۷	فهرست منابع
۲۷۹	نمایه

مقدمه

تاریخ علوم عقلی در اسلام به قدمت تاریخ اسلام است و نه از زمان ترجمه متون فلسفی یونان قدیم. هیچ دین یا مکتب انسانی‌ای مانند اسلام نیست که کتاب آسمانی و آموزه‌هایش سرشار از تعقل و تفکر و تدبّر باشد. عالم آل محمد، امام هشتم (ع)، در مجالس مناظره مأمون، که آن‌چنان در برابر استدالات ارباب مذاهب و مکاتب و فرق با منطقی قاطع پاسخ می‌فرمودند، کدام متن یونانی را مطالعه کرده بودند؟ منطقی است اگر بگوییم در حالی که پایه‌های اسلام بر

عقلانیت استوار بود، از دیگر ابزارهای فکری موجود نیز برای پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کرد؛ امری که نشان‌دهنده سعه صدر مسلمانان و اعتماد به نفس آن‌ها و نیز دلیل عقلانیت حاکم بر جوامع اسلامی بود. ایشان از زبان روز و منطق مخالفان خود علیه استدلال‌های منکران و شکاکان و التقاطیان و در یک کلمه مهاجمان فکری و فرهنگی استفاده می‌کردند. کاربرد سلاح فکری دیگران علیه تفکرات خود آن‌ها نشانه کمال عقلانیت دین خاتم است. تا قبل از ظهور اسلام، هیچ دین و مکتب فکری دیگری نبود که با ندای یا ایهاالناس، یا اهل‌الکتاب، یا ایهاالانسان چنین واضح و صریح کل بشریت را با منطق به راه حق دعوت کند.

ترجمه فلسفه یونانیان، اعم از مشائی و رواقی و شکاکی و سوفسطائی و اپیکوری، به زبان عربی و گسترش آن در جهان اسلام سبب تردید اساسی در مبانی فکری و اعتقادی عامه مسلمانان و یا خواص آن‌ها نشد.

در حالی که اگر منطق اسلام قوی نبود، باید، از مشرق، فلسفه دنیاگریزی بوداییان و، از مغرب، دنیاطلبی دهریون رومی و، از درون، بقایای جاهلیت آمیخته به فلسفه یونانی

(بنی امیه و بنی عباس) مثل مورخانه پایه‌های آن را از بین می‌بردند.

هیچ بزرگی از نام‌آوران فلسفه اسلامی، اعم از مشائیان و اشراقیان و متعالیان و عرفانیان، را نمی‌شناسیم که با غور در فلسفه و منطق و اشراق و عرفان اصل اعتقاد خویش را از دست داده باشد. فارابی (معلم ثانی)، ابن سینا (شیخ‌الرئیس)، سهروردی (شیخ اشراق)، محی‌الدین عربی (شیخ اکبر)، ملاصدرا (صدر‌المتألهین و صاحب حکمت متعالیه و شارح حرکت جوهری) همگی در برابر منطق قرآن کریم و حکمت و معارف باقی‌مانده از اهل بیت — علیهم‌السلام — خاضع بودند. اما پس از این‌که اروپای قرون وسطا به ترجمه لاتینی (از عربی) آثار فلاسفه یونان دست یافت و آن را در تفکرات ماتریالیستی خویش بازتعریف کرد، از مسیحیت دست کشید و دوران هزارساله حاکمیت کلیسا را قرون تاریک و دوران رنسانس را، که آغاز راندن مسیحیت به گوشه صومعه و کنارگذاشتن دین از زندگی انسان بود، عصر روشنایی نامید. با تأمل و بازنگری در تاریخ عقلانیت اسلامی می‌توان دریافت که با نگاه غربی نمی‌توان سیر فلسفه در اسلام را بررسی کرد.

کتابی که پیش روی شماست در ابتدا بخشی از کتاب منطق و فلسفه و کلام بوده است. اما به سبب اهمیت موضوع و نیز افزایش حجم مطالب تصمیم بر آن شد که به سه کتاب جداگانه منطق و فلسفه و کلام تغییر یابد.

در کتاب حاضر طی نه فصل با مطالعه فلسفه اسلامی به معنا و مفهوم فلسفه در اسلام و نیز فلسفه در شرق، علی الخصوص فلسفه در ایران پیش از اسلام، و فلسفه یونان تا فلوطین پرداخته شده است. در ادامه نهضت ترجمه و تأثیر آن در فلسفه اسلامی و عقاید فلسفی بزرگان این حوزه و نیز آرای فلاسفه در فلسفه مشائی، اخوان الصفا، مخالفان فلسفه مشائی، عرفان نظری، حکمت متعالیه بررسی شده است. بخش پایانی نیز نگاهی به فلسفه معاصر دارد.

فصل اول: زمینه فلسفه اسلامی

معنا و مفهوم فلسفه در اسلام

در تواریخ فلسفه که عمدتاً به دست غربیان نگاشته شده‌اند، گفته می‌شود که فلسفه اسلامی هم‌طراز با فلسفه مدرسی در قرون وسطای مسیحی، پس از پایان فلسفه یونان باستان و زیر نفوذ فلسفه نوافلاطونی شکل گرفته است. این سخن به لحاظ تاریخی درست است زیرا از طریق نهضت ترجمه متون منطقی، فلسفی و علمی در قرون سوم و چهارم هجری، علوم و فلسفه‌های یونانی در سرزمین‌های اسلامی رواج و گسترش

یافت. با این حال، فلسفه اسلامی خود در طول تاریخ چنان تحول یافت و دگرگون شد که ضمن انتقال علوم و فلسفه یونانی به غرب در طول قرون وسطی، خود سرشتی خاص و متمایز یافت. بدین معنا، فلسفه اسلامی پس از این رشد نیز در سرزمین‌های اسلامی، به ویژه ایران، رشد کرد و اقسامی متفاوت از تفکر حکمی و فلسفی را پدید آورد.

برخلاف سخن غربیان که فلسفه اسلامی را چیزی جز بازگودن اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و فلوپین نمی‌دانند بررسی آثار فیلسوفان اسلامی به‌خوبی بازگوکننده این حقیقت است که فلسفه اسلامی نه تنها فقط بازگوکننده آرای یونانیان بلکه صاحب نوآوری‌ها و ابداعاتی منحصر به فرد است که فقط در این نوع اندیشه می‌توان آن را مشاهده کرد از این جمله می‌توان به تقسیم سه‌گانه وجوب و امکان و امتناع اشاره کرده که ابداع شیخ‌الرئیس و نتیجه غور او در فلسفه ارسطوست. از دیرباز، بسیاری از مفسران مسلمان با استفاده از اصطلاحات و تعابیر قرآنی کاوش در طبیعت و تفکر در اسرار خلقت را ستایش و تمجید می‌کردند. این تعالیم و تعابیر موجب شد تا مسلمانان نه تنها از اندیشه و تفکر نگیرند، بلکه آن را در بین اقوام و پیروان دیگر مذاهب نیز

جست و جو کنند. به این ترتیب، «فلسفه» و «حکمت» در عالم اسلام سازگار شد و با یکدیگر درآمیخت. این نکته از تعاریف حکیمان مسلمان از «فلسفه» آشکار می‌شود. آنان فلسفه را به «علم به اشیای موجود از آن حیث که موجودند»، «علم به امور الهی و انسانی»، «دوست داشتن مرگ یا پناه بردن به آن»، «خداگونه شدن در حد طاقت و توان آدمی»، «صناعة الصناعات یا علم العلوم» و «عشق و اشتیاق به حکمت» تعریف می‌کردند (نصر، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۵). نخستین فیلسوفان مسلمان، همچون کندی و فارابی تأکید می‌کردند که «در میان فنون آدمی، فن فلسفه از همه والاتر و شریف‌تر است» و تعریف آن عبارت است از علم به حقایق اشیا به اندازه توانایی آدمی؛ زیرا غرض فیلسوف در علم خود، رسیدن به حق و در عمل خود، عمل کردن به حق است» (کندی، ۱۳۶۹: ۹۷).

فلسفه و حکمت از طریق تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به اندازه طاقت ذهن بشری نفس آدمی را کمال می‌بخشد و آن را منزّه می‌کند. این تلقی از علم آموزی نه تنها در قرآن کریم تأیید شده است بلکه در نزد فیلسوفان یونانی نیز دیده می‌شود. مطابق با این تلقی، فلسفه فقط علمی معطوف به امور ذهنی بی‌ارتباط با نفس انسانی و اخلاق در عمل فردی

و اجتماعی نیست بلکه ارتباطی وثیق را بین علم و عمل برقرار می‌کند. از اینجا است که می‌توان فلسفه اسلامی را «حکمت اسلامی» نیز خواند؛ زیرا حکمت نه فقط بر علم نظری بلکه بر کاربرد عملی آن نیز ناظر است. به گفته اخوان الصفا: «آغاز فلسفه دوست داشتن علوم و میانه راهش معرفت به حقایق موجودات به اندازه توانایی آدمی و سرانجامش، موافق ساختن گفتار و کردار با علم است» (اخوان الصفا، ۱۴۰۳: ج ۱، ۴۸).

بنابراین، نیل به درجات بالای حکمت نیازمند تأمل‌ها و تعمق‌های نظری همراه با تزکیه و تهذیب نفس است.

در این بخش و بخش پسین، فلسفه و کلام اسلامی از طریق معرفی و تحلیل اجمالی آرا و دیدگاه‌های مکاتب اصلی فلسفه در جهان اسلام و فیلسوفان برجسته و مذاهب مختلف کلامی معرفی می‌شود. در این معرفی و تحلیل ارتباط این مکاتب فکری با یکدیگر و ارتباط آن‌ها با دیگر جریان‌های اندیشه اسلامی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد زیرا به نظر می‌رسد فهم فلسفه و کلام اسلامی بدون توجه به نگرش‌های غیرفلسفی یا ضدفلسفی موجود در جهان اسلام، همچون نگرش عرفانی، ناممکن است. این بدان علت است که چنان‌که گفته آمد، فلسفه و حکمت اسلامی در فضایی رشد یافته است که در آن،

بسیاری از فیلسوفان خود به کلام یا عرفان یا علم اخلاق نیز مشهور بوده‌اند. به نظر می‌رسد این مسئله مقتضای معنای حقیقی «حکمت» است.

همچنین، ضروری است پیش از طرح اندیشه حکمای مسلمان زمینه تاریخی دیدگاه‌های آنان با نظر به فلسفه شرق و غرب و چگونگی انتقال آن‌ها به جهان اسلام آشکار شود. بنابراین، در این پژوهش نخست مختصری از تاریخ فلسفه چین، هند و یونان به عنوان خاستگاه‌های تفکر فلسفی پیش از ظهور اسلام طرح و سپس، چگونگی ترجمه و ورود آثار آن به سرزمین‌های اسلامی در مد نظر قرار می‌گیرد.

فلسفه در شرق تا پیش از اسلام

چنانچه اولین فیلسوف یونانی را طالس^۱ به حساب آوریم که در حدود قرن ششم پیش از میلاد می‌زیسته است، به جرئت می‌توان گفت که بسیار پیش از این تاریخ، یعنی در حدود دو قرن قبل از آن، هند در معنایی مصطلح از «فلسفه» صاحب اندیشه و تفکر فلسفی بوده است. تفکر فلسفی در هند زودتر از یونان آغاز شد هرچند که صورت کاملاً فلسفی

1. Thales of Miletus (c. 624 BC – c. 546 BC)

نداشت و بیشتر به شکل اندیشه‌هایی شعرگونه بازگو می‌شد. (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۸۰، ص ۲۴) در واقع، در قرن ششم پیش از میلاد هند با ظهور بودا^۱ شاهد تحول اندیشه فلسفی بود نه آغاز و پیدایش آن. بودا به عنوان یک فیلسوف و نه یک پیامبر، به دنبال حل مسائل پیچیده و عمیق زندگی با روشی غیر از روش دینی بود. اندیشه دینی به گونه‌ای به وجود خدا مربوط است، اما روش بودا در تأملات و اندیشه‌های خود روشی خاص بود. او با کمک نگرش فلسفی خود به دنبال پاسخ پرسش‌های بنیادین بود. جالب توجه است که آیین جین نیز که تقریباً هم‌زمان با بودا ظهور کرد، به اندازه بودا به روش فلسفی بودا در دستیابی به حقیقت وفادار بود. این روش که بیش از هر چیز گواه رویکرد فلسفی این آیین‌ها است نشان‌دهنده سابقه نگرش فلسفی در سرزمین هند است که حتی تا قرن ششم پیش از میلاد نیز می‌توان آن را تخمین زد. این قسم تفکر تا مدت‌ها بعد نیز در یونان ظهور نکرد. برای بیان عمق اندیشه فلسفی در آیین‌های هندو بعضی از خاورشناسان اظهارنظرهایی کرده‌اند از آن جمله رنه گروسه فرانسوی است

1. Siddhārtha Gautama Buddha

که در بلره آیین شانکارا می نویسد: «به نظر می آید که آیین شانکارا نمونه هندی فلسفه کانت است» (گروسه، ۱۹۲۳، ص ۷۰) در هند، برخلاف یونان، فلسفه در چار چوب آکادمی ها محصور نبود بلکه چنان با دین افراد آمیخته بود که گونه ای دین برای همگان به حساب می آمد. در واقع، در یونان عناصر دینی خصوصیات فلسفی یافتند، اما در هند فلسفه خود مبدل به دین شد و هرگز گسستی که در اروپا دوران قرون وسطا بین دین و فلسفه ایجاد شد در هند اتفاق نیفتاد (شایگان، ۱۳۸۳، ص ۱). بدین ترتیب، باید یک نکته را در خاطر داشت و آن این که مقصود از دین و فلسفه در هند همواره یکی بوده است. به دیگر سخن، هندیان خود تفاوت و تمایزی معنادار بین تفکر دینی و تفکر فلسفی نمی دیدند. فلسفه برای آن ها صورتی خاص از زندگی و تفکر همراه با یکدیگر بوده است.

بودا در هند، کنفوسیوس^۱ در چین و سقراط در یونان تقریباً هم عصر بوده اند. کنفوسیوس بیشتر رهبری اخلاقی به شمار می رود که در مقام مصلح، برای خود رسالتی اجتماعی نیز قائل بود. او به این دلیل، افکار و آرای زمان خود را تلفیق کرد و

1. Confucius (551 BC – 479 BC)

کوشید تا فلسفه‌ای جدید عرضه کند. آموزه اصلی کنفوسیوس تنظیم روابط انسانی با توجه به خیر اعلی و تکامل یافتن شخصیت انسانی است. از منظر کنفوسیوس، «رفتن به اعتدال زرین طریقی مطمئن به کمال فردی و هماهنگی اجتماعی است» (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۵۷۰).

یکی از آیین‌هایی که در دل آیین کنفوسیوس به وجود آمد، «آیین دائو» بود که با وجود آرای مابعدالطبیعی خود فلسفه‌ای تجربی به حساب می‌آید که بر محور تجارب بشری و پدیده‌های طبیعی شکل گرفته است. آیین دیگری نیز با عنوان «آیین موتزو» در مقابل آیین دائو شکل گرفت که برخلاف آرای مابعدالطبیعی دائو بر رویکرد عمل‌گرایانه تأکید داشت. آموزه عشق جهانی در این آیین جنبه‌ای محوری داشت که از آن نفی خودپرستی^۱ و ترویج دیگرگرایی^۲ را استنتاج می‌کنند. بعضی ویژگی‌های اساسی در اندیشه چینی وجود دارد که آن را از دیگر شیوه‌های اندیشه متمایز می‌کند. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به آموزه «بشردوستی» اشاره کرد. نظام

1. Egoism

2. Altruism

اخلاقی کنفوسیوس بیشترین تأکید را بر رابطه انسانی دارد. مطابق با این نظام، غایت تربیت نفسانی هر انسانی «انسانیت» یا همان «عشق به هم‌نوع» است. (جای، ۱۳۸۶، ص ۱۷) این انسانیت از طریق مجاهده با نفس به دست می‌آید و به زعم کنفوسیوس، موسیقی که خاصیتی آرامش‌بخش و هماهنگ‌کننده برای نفس دارد، می‌تواند در این جهت نقشی موثر داشته باشد. از دیگر ویژگی‌های اندیشه چینی آن است که تأکید بسیار آن بر انسان دوستی و زندگی انسانی زمینه‌ای جدا از مسائل فوق‌طبیعی را در اندیشه چینی فراهم کرده است. چینیان بیشتر بر هماهنگ‌شدن با طبیعت، جذب‌کردن آن در ذهن و تخیل شاعرانه و هنرمندانه علاقه‌مندند. دین بدان معنا که ادیان ابراهیمی ظهور کرده است در بین چینیان جایگاه ویژه‌ای ندارد. ذهن آنان بیشتر به این متمایل بوده است که بردبارانه و دنیوی، نه ماوراءالطبیعی، بیندیشد (جای، ۱۳۸۶، ص ۱۷-۲۱).

فلسفه در ایران پیش از اسلام

ایران باستان، تا پیش از ورود اسلام، خود به دلیل موقعیت جغرافیایی و اقتدار سیاسی محل تلاقی افکار و اندیشه‌های گوناگون شرق و غرب عالم به‌شمار می‌آمده است. ایرانیان

تمایلی چندان به افکار فلسفی محض نداشته‌اند، چنان‌که در آیین زردشتی نیز غلبه با الهیات بوده است تا با فلسفه. با این حال، هرچند ایرانیان روحیه‌ای عمل‌گرا داشتند، می‌توان از اندیشه‌هایی نیز نام برد که به طور خاص، به حقایق عمیق هستی می‌پرداخته‌اند. رد پای برخی اندیشه‌های ایرانیان را می‌توان در آثار یونانیان باستان دید. از جمله این نوع اندیشه‌های فلسفی، می‌توان به آیین‌های «مهر» و «مانویت» اشاره کرد که از ایران وارد جهان غرب شدند و تأثیر و نفوذ آن‌ها تا امروز نیز قابل مشاهده است (رادا کریشان، ج ۲، ۱۳۷۹، ص ۱-۳). همچنین، برخی محققان به قوت تأکید می‌کنند که برخی فیلسوفان بزرگ یونان باستان، همچون هراکلیتوس^۱ و فیثاغورس^۲ و افلاطون هریک به گونه‌ای زیر نفوذ فرهنگ‌ها و آیین‌های ایرانی بوده‌اند. نومینوس، از یونانیان آپامی، یکی از کسانی است که به گفتار او در مورد سفر افلاطون و فیثاغورس به ایران استناد می‌شود. به گفته او، از رهاورهای این سفرها آشنایی این فیلسوفان با آیین زردشتی و

1. Heraclitus of Ephesus (c. 535–c. 475 BCE)

2. Pythagoras of Samos (c. 570–c. 495 BC)

همچنین، حکمت برهمنان هندی است که از طریق ایرانیان با آن آشنا شدند. او معتقد است که معرفی این آیین‌ها و اندیشه‌ها به یونانیان اثر فراوانی در فرهنگ و فلسفه یونان داشته است (رادا کریشنان، همان، ص ۳).

یکی از مسائل اصلی و اساسی آیین زردشت^۱ «ثنویت‌گرایی» است. آیین زردشت یکی از قدیم‌ترین آیین‌های یکتاپرستی است، اما این پرسش غالباً طرح می‌شود عرف عام به چه دلایلی این آیین را ثنویت‌گرا می‌داند. گفته می‌شود که در این آیین، دو خدا یا دو مظهر «خیر» و «شر» وجود دارد. آنچه مسلم است این است که این سخن در خصوص دوران زوال و انحطاط این آیین پیش از ورود اسلام به ایران کاملاً صادق است. در این دوران بود که خدای آفریننده همه خوبی‌ها (اسپنتامینو) و خالق همه بدی‌ها (انگروه‌مینو) پدید آمدند. یکی از دلایل عمده این رخداد، ضرورتی است که در این دوران برای اثبات نیکی اهورامزدا پدید آمده بود. طرح ثنویت‌گرایی این هدف را کاملاً میسر می‌ساخته است. در این طرح،

1. Zoroaster (born between the 18th and 6th century BCE)

اهورامزدا که دارای صفات نیک بسیاری است که همگی عین ذات او محسوب می‌شوند، سرانجام همه بدی‌ها را می‌زداید و خدای شر را نابود می‌کند:

«آن دو گوهر نخستین که در خوابی ژرف همزاد می‌نمودند، در اندیشه و گفتار و کردار نیک و بدند. از میان این دو، خردمندان، نه بی‌خردان، راه خود برگزیدند... چون این دو گوهر به هم رسیدند، نخست زندگی و نه-زندگی را برافراشتند و بر آن شدند که در فرجام، بدترین هستی از آن پیروان دروغ و بهترین نیروی روح (منه) از آن پیروان راستی باشد. دروغ‌باوران از میان این دو گوهر «فعل» آن بدترین را برگزیدند، ولی آن پاک‌ترین روح که خود را در ردایی از سنگ‌های استوار آسمان پوشیده بود، راستی را برگزید و آنان که رامش اهورامزدا را به راستی خواهند همان کنند» (یسنا، ۳۰، ص ۳-۵).

اما تا جایی که به بحث از آفرینش مربوط می‌شود، اهورامزدا خدایی یکتاست که عالم هستی را آفریده است و هیچ اثری از ثنویت‌گرایی در این آفرینش وجود ندارد (راداکریشنان، همان، ص ۱۲). این آفرینش آنگاه که به آفرینش انسان می‌انجامد، به ناچار وجود شر را در جهان

می‌پذیرد؛ زیرا چیزی وجود دارد که مانع تحقق کامل خیر می‌شود. زردشت برای توجیه و تبیین وجود شرور در جهان به نوعی ثنویت‌گرایی اخلاقی قائل می‌شود. این تضاد بین خیر و شر تضادی ذاتی و جوهری نیست بلکه تضادی اخلاقی است که زرتشت برای بیان آن، نخست بر مسئولیت اخلاقی انسان تأکید می‌کند و سپس، جدال با شر و شکست دادن آن را وظیفه انسان می‌داند. از منظر آیین زرتشت، انسان فقط وقتی با شر پیکار کند، در جهت رستگاری کوشیده است. همچنین، دورنگه داشتن خود از شرور برای رستگاری کافی نیست. انسان‌ها افزون بر جدال شخصی خود با شر باید برای رستگاری همگان نیز بکوشند. زردشت وعده می‌دهد که در نهایت، با کوشش همگان برای از بین بردن شر در جهان، خیر بر شر پیروز می‌شود و جهان به کمال خواهد رسید (اقبال لاهوری، ۱۳۸۰، ص ۲۶).

زردشت اهورامزدا را مبری از هر نوع شر می‌داند و شرور عالم را خارج از وجود اهورامزدا در نظر می‌گیرد. شر نیرویی خارجی در انسان است که همواره در نهاد او علیه خیر محض می‌جنگد که همان اهورامزدا است. شر با فریب‌هایش انسان را به دام می‌اندازد و او را به بدی می‌کشاند. زردشت شر را

امری ذهنی نمی‌داند بلکه برای او، شرّ به مثابه یک امر واقعی در عالم وجود دارد (راداکریشنان، همان، ص ۱۴).

شاید به تعبیر فلسفی بتوان گفت در آیین زردشت شر همان نفی خیر است. مانی^۱ در مقام یک روحانی زردشتی معتقد بود اصل و اساس همهٔ شرور ماده است. به همین علت، ریاضت و تحقیر جسم در مانویت فضیلت در شمار می‌آمد. بعدها این تلقی از خیر و شرّ و ثنویت میان آن‌ها را در افکار آگوستین قدیس^۲ می‌بینیم که نه تنها در دورانی از زندگی خود مانوی مسلک بود بلکه به نظر می‌رسد در آن هنگام که به مقامی بالا نیز در مراتب مسیحی دست یافت، همچنان متأثر از آیین مانویت بوده است. به تبعیت از تأثیر پذیرفتن آگوستین از مانویت، رد پای این نوع نگرش در مسیحیت تاکنون باقی مانده است (بوزانی، ۱۳۸۹، ص ۹۴).

از میان آیین‌های رایج در ایران باستان، افزون بر آیین زردشت، باید به آیین مهر اشاره کرد که یکی از آیین‌هایی است که در اصل، در بطن آیین زردشتی به وجود آمد. در این

1. Mani (c. AD 216–276)

2. Augustine of Hippo (354–430)

آیین «اکرانه» یا زمان بی کران که یکی از صفات اهورامزدا است، مورد تأکید قرار می‌گیرد. اندیشهٔ مزدایی با مسئلهٔ منشأ شر مواجه بود و برای حل این مشکل بود که دست به دامان اسطورهٔ «زُرَوان» شد. اسطوره زروان به شک نخستین خدای زمان اشاره دارد که در اثر آن، اهریمن هم‌زاد شرور هر‌مزد زاده شد. زمان یا «کرونوس» خدایی است که اهورامزدا و آن‌گره مینو (خدای شر) از آن پدید آمدند. این خدا آفریننده و ویرانگر است. این آموزه در آیین مهر از جمله تلاش‌هایی است که برای رهایی از ثنویت‌گرایی صورت گرفته است. در این آیین سعی شده است میان دوگانه‌باوری مزدایی و افلاطونی اتحادی برقرار شود، به نحوی که جهان مادی و قلمروی جسم با آفرینش اهریمن یکی انگاشته می‌شود (بوزانی، همان، ص ۱۰۰). این آیین نیز در فضای آیینی و فکری مغرب‌زمین بسیار مؤثر بوده است. برای نمونه، مجسمهٔ سنگی خدای کرونوس به‌صورت انسانی که دارای سر شیر است و ازدهایی بر بدن او چنبره زده در حالی که بر عصای قدرت تکیه دارد و کلیدی از درهای بهشت در دست او است، به همراه دیگر فرشتگان آیین مهر به روم باستان منتقل شده و در قلعه‌های اولومپوس جای گرفته است (راداکریشن، همان، ص ۹).

فلسفه یونان تا فلوطین

فلسفه یونانی از پس اساطیر و روایت‌هایی دینی یونانی ظاهر شد که امروزه بخشی مهم از آن‌ها را در آثار هومر^۱ و هزیود^۲، شاعران بزرگ یونان باستان، می‌بینیم. عقلی‌کردن سنت اساطیری و چرخش به سوی فهم عقلانی «طبیعت» و «جهان» و «انسان» موجب شد که آن نوشته‌های رمزآمیز اندک‌اندک جای خود را به فعالیت عقلانی دهد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱).

براساس مدارک مکتوب، به‌نظر می‌رسد نخستین وجوه عقل‌گرایی در مغرب‌زمین از همین تغییر نگرش در یونان باستان آشکار شده است. این عقل‌گرایی در مکاتب فکری متعددی بروز یافت که امروزه آثاری اندک از نمایندگان برجسته آن‌ها برجای مانده است. گفته شده است که نخستین فیلسوف یونانی طالس بوده است. پس از او، آناکسیمندروس^۳ و آناکسیمنس^۴ و هراکلیتوس را می‌توان از فیلسوفان بزرگ این

-
1. Homer
 2. Hesiod (between 750 and 650 BC)
 3. Anaximander (c. 610 BC– c. 546 BC)
 4. Anaximenes of Lampsacus (4th century BC)

مکتب نامید. این فیلسوفان بیش از هر چیز در جست‌وجوی یافتن مایهٔ اصلی یا جوهر بنیادین همهٔ اشیاء موجود در عالم بودند. برای نمونه، طالس بر آن بود که «همه چیز پر از آب» است. او از این گفته این را در نظر داشت که جوهر اصلی همه چیز آب است و هر آنچه در جهان وجود دارد، صورتی از آب است که در قالب و شکلی خاص ظهور کرده است. آناکسیمندروس این جوهر اصلی را هیچ یک از اشیاء و صور موجود در طبیعت نمی‌دانست. او یک بی‌نهایت را مایهٔ همه چیز خواند که آن را «آپایرون» می‌نامید. با این حال، متفکر مشهور پس از او، آناکسیمنس، دوباره به اشیای طبیعت بازگشت و این بار، «هوا» را مایهٔ همه چیز شمرد. او می‌گفت هوای رقیق یا غلیظ هر یک برخی امور را پدید می‌آورند (کاپلستون، ۱ ج، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۶۰).

دو فیلسوف بزرگ یونان باستان که بر دیدگاه‌های اخلاف خود تأثیری چشمگیر گذاشتند، هراکلیتوس و پارمنیدس^۱ بودند. هراکلیتوس فیلسوفی بود که سراسر هستی را در تغییری دائمی و پایان‌ناپذیر می‌دید. از نظر او، این تغییر همواره در

1 Parmenides of Elea (early 5th century BCE)

بازگشتی جاودانه تکرار می‌شود. هراکلیتوس تضاد و ناسازگاری را مسبب همهٔ این تغییرها و آتش و جنگ را نشانه‌های آن می‌دانست. به خلاف، پارمنیدس فیلسوفی در پی ثبات بود. به نظر پارمنیدس، تغییر در شرایطی رخ می‌دهد که «وجود» و «عدم» به گونه‌ای در هم باشند که صیورورت (شدن) را ممکن سازند، اما عدم درواقع، «هیچ» است و هیچ هرگز نمی‌تواند در وجود رخنه کند. وجود امری ثابت و پُر است که هرگز خلاء یا هیچ را در خود راه نمی‌دهد. شعار مشهور پارمنیدس این بود که «هست هست و نیست نیست». این دیدگاه را دیگر فیلسوف‌های یونانی، زنون^۱، برگرفت و با نبوغ خاص خود معماهایی شکل داد که ثابت می‌کرد حرکت (صیورورت/شدن) وجود ندارد و هستی ثابت و تغییرناپذیر است (شرف‌الدین خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱-۳۱۰).

به‌رغم جدال مابعدالطبیعی دو نگرش هراکلیتوسی و پارمنیدسی، همچنان فیلسوفانی بسیار بودند که تلاش برای دستیابی به مایهٔ اصلی همهٔ هستی را ادامه می‌دادند؛ مثلاً،

1. Zeno of Elea (BC– ca. 430 BC)

فیثاغورس، ریاضی‌دان و فیلسوف نامی، «عدد» را منشأ اصلی همه چیز دانست. به نظر می‌رسد فیثاغورس یک تلقی خاص مابعدالطبیعی از عدد داشت که می‌توانست برای او بنیاد یک مابعدالطبیعه و نظام علّی را فراهم کند. اشکال را می‌توان با اعداد شکل داد. برای نمونه، مثلث با عدد سه یا مربع با عدد چهار نسبت اساسی دارد. اعداد البته برای فیثاغورس و پیروان او وجوهی عرفانی و رمزی نیز داشتند. (شرف الدین خراسانی، پیشین، ص ۱۷۳-۲۰۹) این وجه رمزی و عرفانی نه تنها در فلسفه یونان باستان، از جمله در فلسفه افلاطون، تأثیری بسیار داشت، بلکه بعدها در تمدن اسلامی نیز در میان اخوان‌الصفا و اسماعیلیه و عارفان مسلمان آثاری از خود بر جای گذاشت (شریف، پیشین، ص ۱۱۱-۱۱۲).

از دیگر فیلسوفان یونان باستان می‌توان به امپدوکلس^۱ و آناکساگوراس^۲ اشاره کرد. امپدوکلس باور به جوهره و مایه همه چیزها را کنار گذاشت و بر آن شد که باید در پی عناصر اولیه و ترکیب‌های آنها بود. بر همین اساس، او

1. Empedocles (ca. 490–430 BC)

2. Anaxagoras (c. 500 BC – 428 BC)

«آب»، «آتش»، «خاک» و «هوا» را عناصر اولیه‌ای دانست که همهٔ اشیا به صور مختلف از ترکیب آن‌ها شکل گرفته‌اند. امپدوکلس همچنین، دو نیرو را در طبیعت تشخیص داد که در تغییر ترکیب عناصر و پیدایش و تجزیهٔ اشیا مؤثرند. او این نیروها را «نیروی مهر» و «نیروی کین» نامید. مهر موجب پیدایش و پیوند عناصر و کین موجب گسست و جدایی آن‌ها می‌شود. افزون بر این، امپدوکلس گونه‌ای نظریهٔ مادی شناخت را نیز پرورش داد. مطابق این نظریه، در هنگام شناخت حسی عناصری از امر دیده شده از آن جدا و وارد چشم بیننده می‌شوند. از چشم بیننده نیز عناصری به امر دیده شده می‌پیوندد. او بر این باور بود که شناخت منحصر در شناخت حسی است و جز بینایی، دیگر حواس نیز به همین صورت، شناخت‌هایی را به دست می‌دهند. آناکساگوراس نیز به وجود مادی ذره‌هایی معتقد بود که اجسام را تشکیل می‌دهند. با این حال، او تحولی در نگرش پیش‌سقراطیان پدید آورد. این تحول از اشارهٔ آناکساگوراس به نقش عقل^۱ در جهان برمی‌خیزد. به گفتهٔ سقراط،^۲ آناکساگوراس نخستین فیلسوفی بود که به عقل

1. Nous

2. Socrates (c. 469 BC–399 BC)

اشاره کرد و آن را عامل و علت تغییر در جهان دانست. با این حال، سقراط تأکید می‌کند که آناکساگوراس از این ابداع مهم خود به گونه‌ای شایسته استفاده نکرد (استیس، ۱۳۸۵، ص ۹۱-۱۱۱). در یونان باستان، برخی فیلسوفان نیز ظهور کردند که به گونه‌ای نظریه‌های علمی نوین را از پیش گفتند. آنان را «اتمیس» نامیده‌اند. لویکیپوس^۱ و دموکریتوس سرشناس‌ترین اتمیست‌های یونان باستان‌اند. در نظر اتمیست‌ها، همه چیز در عالم از ذراتی تجزیه‌ناپذیر تشکیل شده است که «اتم»^۲ نامیده می‌شود. اتم‌ها با ترکیب‌های مختلف خود اشیا را شکل می‌دهند و با حرکات خود حرکات آن‌ها را تبیین می‌کنند. آن‌ها شکل و وزن دارند و این ویژگی‌ها نیز در ترتیب و شکل اشیا مؤثر است. اتم‌ها همچنین، موجوداتی ازلی و ابدی‌اند. از این رو، دموکریتوس فیلسوفی غیرخدا‌باور شناخته می‌شود؛ زیرا به گمان او، اتم‌ها موجوداتی مستقل، به خودایستا و جاودانه‌اند. (شرف‌الدین خراسانی، پیشین، ص ۴۲۸-۵۰۴) دموکریتوس، چه در باب نفس و چه در باب شناخت انسانی،

1. eucippus or Leukippos (5th century BCE)

2. Atom ; اتم خود در زبان یونانی به معنای «غیرقابل تجزیه» است.

فلسوفی ماده‌گرا^۱ بود. به باور او، انسان نیز همچون سایر موجودات از اتم‌هایی ساخته شده است که ویژگی‌هایی مادی دارند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۸-۹۲).
 با رشد نگرش‌های فلسفی و شکل‌گیری افکار و مناقشه‌های فکری در یونان باستان، گروهی از عالمان طبیعت و حکما ظهور یافتند که نسبت‌گرایی وجودشناختی^۲ و معرفت‌شناختی^۳ را ترویج می‌کردند. از منظر این حکما، هر باوری را می‌توان با استدلال‌هایی اثبات و سپس، همان باور را با استدلال‌هایی دیگر انکار کرد؛ زیرا در واقع، معیار همه چیز انسان است و راهی به شناخت مستقل و مطابق با واقع وجود ندارد. این حکما به «سوفیست»^۴ شهرت یافتند (استیس، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱-۱۲۹). آنان از توان سخنوری و استدلال‌پردازی خود در محاکم قضایی و خطابه‌ها سود می‌جستند. از مشهورترین سوفیست‌ها می‌توان پروتاگوراس^۵ و گرگیاس^۶ را نام برد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۴).

-
1. Materialist
 2. Ontological
 3. Epistemological
 4. Sophist
 5. Protagoras (ca. 490 BC – 420 BC)
 6. Gorgias (c. 485 - c. 380 BC)

سقراط فیلسوفی بود که علیه این صورت از تفکر شورید و در جست‌وجوی تعاریف و استدلال‌های معتبر و صحیح برآمد. او تلاش کرد نادانی حقیقی سوفیست‌ها را آشکار کند و نشان دهد که معرفت صحیح دارای چه ویژگی‌هایی است. اندیشه‌های سقراط از زبان افلاطون به دست ما رسیده است (راسل، ۱۳۴۰، ص ۱۷۷).

افلاطون خود از برجسته‌ترین فیلسوفان در طول تاریخ است که با تشکیل آکادمی به تربیت فیلسوفان همت گماشت. افلاطون دنیای محسوس را به لحاظ وجودی و شناختی تابع عالمی می‌دانست که در آن تغییر و دگرگونی وجود ندارد. این عالم همان عالم ایده‌ها^۱ یا مثل است. هر یک از موجودات عالم محسوس روگرفتی از منشأ و الگوی مثالی خود است. گرچه صورت محسوس و ظاهر دگرگون می‌شود و از میان می‌رود، نمونه مثالی آن ثابت و واقعی است. بین عالم ایده‌ها و عالم محسوس عالم مفاهیم ریاضی قرار دارد که گرچه خود غیرمادی‌اند، در مورد عالم محسوس به کار می‌روند (ورنر، بی‌تا، ص ۷۳-۱۰۸).

در زمینه شناخت نیز از آنجا که عالم محسوس گرفتار تغییر مداوم و ابهام و آشفتگی است، نمی‌توان به شناخت حسی اعتماد کرد. شناخت با سیر دیالکتیکی ذهن و وجود آدمی به سوی درک ایده‌ها آغاز می‌شود. شناخت ایده همان شناخت علت حقیقی صور محسوسات است. این شناخت را افلاطون «یادآوری»^۱ می‌نامد؛ زیرا درواقع، نفس انسانی که وجودی جدا و مفارق از بدن دارد، پیش از ظهور در عالم محسوس با ایده‌ها نزدیک و دم‌خور است. با ظهور نفس در عالم محسوس، نزدیکی با ایده‌ها و شناخت حقیقی فراموش می‌شود. دیالکتیک با در نظر آوردن ایده‌ها می‌تواند موجب یادآوری آن معرفتی شود که از یاد رفته است. افلاطون بر اساس نظریات وجودشناختی و معرفت‌شناختی خود آرایه‌ای را نیز در زمینه اخلاق و سیاست مطرح کرد که همچون دیدگاه‌های مابعدالطبیعی او شهرتی بسیار دارند و همچنان مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند (راسل، ۱۳۴۰، ص ۵۱۵-۵۱۸).

نظریه ایده‌ها را به مثابه نظریه بنیادی در فلسفه افلاطون،

شاگرد او، ارسطو، نقد و انکار کرد. ارسطو بر آن بود که وجود مفارق ایده‌ها نه تنها نمی‌تواند مسائل فلسفی را به صورتی رضایت‌بخش حل کند بلکه خود بر فهرست این مسائل می‌افزاید. او نمونه مثالی را به مثابه علت وجودی و شناختی محسوسات به عالم محسوس بازآورد و آن را در قالب نظریه «صورت» مدون کرد. هر یک از اشیاء مرکب از «ماده» و «صورت» است. این نظر را باید در کنار بحث ارسطو از علل چهارگانه فهمید. «ماده» یکی از این علل است که به آن چیزی اشاره دارد که شیء از آن ساخته شده است (مانند برنز برای مجسمه برنزی). «صورت» شکل و قالبی است که شیء در آن متجلی می‌شود (مانند صورت مجسمه در مجسمه برنزی) و آن را به یک امر جزئی مبدل می‌سازد، اما افزون بر این دو، ارسطو از «فاعل» نیز یاد می‌کند که پدیدآورنده شیء است، مانند مجسمه‌سازی که مجسمه را پدید می‌آورد. او همچنین، معتقد است فاعل از فعل خود یک «غایت» دارد (صورت ذهنی مجسمه نزد مجسمه‌ساز). این عوامل را ارسطو به ترتیب، «علت مادی»، «علت صوری»، «علت فاعلی»، «علت غایی» می‌نامد و از آن، در بحث از چگونگی حرکات و شناخت انسان نسبت به موجودات بهره می‌برد. پس از ارسطو،

با حمله اسکندر مقدونی^۱ دولت‌شهرهای یونانی نابود شدند و دوران یونانی‌مآبی^۲ آغاز شد (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶-۲۹۳). در این دوران تشتی در فلسفه و مراکز طرح اندیشه‌های فلسفی پدید آمد. شعبه‌هایی در فلسفه پدید آمد و بحث از مابعدالطبیعه زیر نفوذ و سیطره شکاکیت و حکمت عملی افول یافت. آکادمی افلاطون پس از او به شکاکیت گرایید. اپیکور^۳ زیر نفوذ شکاکیت و اندیشه‌های دموکریتوس بیش از هر چیز مباحث اخلاقی را مورد توجه قرار داد. زنون^۴ بنیادگذار اندیشه رواقی، نیز همراه با اخلاف خود گرچه در منطق تغییرهایی ماندگار پدید آوردند، حکمت عملی را بر مباحث مابعدالطبیعی ترجیح دادند (کاپلستون، پیشین، ص ۴۳۵-۵۳۲). دوران پایانی اندیشه فلسفی در مغرب‌زمین تا پیش از ورود آن به عالم اسلام دورانی است که در آن اندیشه‌های نوافلاطونی طرح می‌شود. مکتب نوافلاطونی گونه‌ای بازخوانی

-
1. Alexander III of Macedon (20/21 July 356–10/11 June 323 BC)
 2. Hellenistic
 3. Epicurus (341 BC – 270 BC)
 4. Zeno of Citium (c. 334 BC – c. 262 BC)

فلسفه افلاطون و بازگشت به آن در پرتو نگرش‌های فلسفی پس از افلاطون است که در اسکندریه شکل گرفت. بنیادگذار این مکتب افلوپین است. افلوپین «مثال خیر» را در فلسفه افلاطون که ورای همه مثال‌ها و اصل وجودی آن‌ها است، «احد» نام نهاد. احد ورای فهم و عقل انسانی جای دارد و نمی‌توان به هیچ روشی او را شناخت. او منشأ همه هستی است، اما چنان بلندمرتبه است که هیچ وصفی، حتی «وجود داشتن» را نیز نمی‌توان به او نسبت داد. به زبان الهیات، احد در مقام تنزیه مطلق است و هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد. وجود به صورت «صدور» یا «فیضان» از احد جاری می‌شود. در این فیضان، نخست «عقل» به ظهور می‌رسد. عقل جایگاه ایده‌های افلاطونی است که در واقع، حقیقت همه موجودات‌اند. از پس عقل، «نفس» ظهور می‌کند که مرتبه‌ای نازل‌تر است، اما پایین‌ترین مرتبه به «عالم ماده» اختصاص دارد که کمترین بهره را از فیضان و صدور احد می‌برد. انسان فقط با سیر دیالکتیک می‌تواند از عالم ماده فراتر رفته و در مراتب هستی صعود کند. این سیر فقط عقلانی نیست بلکه کاملاً وجودی است. فورفریوس و پروکلس^۱ و دیگر شاگردان

1. Proclus Lycaeus (412 –487 AD)

بی‌واسطه یا باواسطهٔ فلوطین نگرش فلسفی او را بسط دادند (کاپلستون، همان، ص ۵۳۳-۵۵۸).

در میان فلسفه‌های رایج پیش از تمدن اسلامی، فلسفهٔ چین چندان تأثیری در سیر حکمت در اسلام نگذاشت. برخی محققان بر آن‌اند که آیین‌ها و فلسفه‌های هندی تا حدی بر عرفان اسلامی، به‌ویژه در حوزهٔ خراسان بزرگ مؤثر بوده‌اند، اما کمتر نشانی از این تأثیر در فلسفه و کلام اسلامی به چشم می‌خورد. با این حال، به گفتهٔ برخی محققان، نمی‌توان از آثار خرد مزدایی و فلسفه‌های ایرانی بر فلسفهٔ اسلامی، به‌ویژه فلسفهٔ اشراق چشم پوشید. اما فراتر از این دو سنخ تفکر، آنچه فلسفهٔ اسلامی را وام‌دار خود ساخت، تفکر فلسفی در یونان باستان بود که پس از ظهور اسلام، دیری نگذشت که وارد سرزمین‌های اسلامی شد. تفکر فلسفی یونان به کمک ترجمه‌های مسلمانان در قرون نخست هجری به عالم اسلام منتقل شد. در این انتقال، تعالیم حکمای پیش‌سقراطی و شکاکان و اپیکوریان و رواقیون کمتر مورد توجه قرار گرفت اما تعالیم افلاطون، ارسطو و فلوطین در شکل‌دهی به فلسفه، کلام و عرفان اسلامی بسی مؤثر افتاد (ورنر، بی‌تا، ص ۸-۱۴). البته برخی از فیلسوفان مسلمان، مانند سهروردی، تلاش کردند

اندیشه‌های پاره‌ای فیلسوفان پیش‌سقراطی را طرح و احیا کنند، اما این تلاش رویه‌ای غالب در حکمت اسلامی نبود. زیر نفوذ فارابی و ابن سینا، فلسفه‌مثنایی تا ظهور حکمت اشراقی و سپس، حکمت متعالیه به فلسفه غالب عالم اسلام بدل شد. با این حال، آنچه از فلسفه ارسطو در بین مسلمانان رواج یافت، تا حد زیادی رنگ و بوی دینی و اسلامی یافت. دست‌کم دو علت را می‌توان برای این تغییر محتوایی فلسفه ارسطویی مورد اشاره قرار داد. اولاً، نفوذ تعالیم دینی اسلامی که علاوه بر کتاب آسمانی قرآن و برخی آثار نگاشته شده به دست امامان، همچون نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه، آثار برخی از صحابه و شاگردان مستقیم و غیرمستقیم امامان را نیز در بر می‌گرفت. برای مثال امام صادق(ع) حدود ۴ هزار شاگرد را آموزش داد که همگی مروج تعلیم دینی با استفاده از علوم عقلی بودند و از آن جمله می‌توان به هشام بن حکم که در علم کلام سرآمد بود اشاره کرد. گفتنی است که اندیشه اسلامی قابلیت بسیاری برای پروراندن دانش‌های عقلی نظیر فلسفه و کلام دارد تا جایی که حتی به عرفان نیز ساختاری عقلی و فلسفی بخشیده است (ابراهیمی دینانی، ج ۲، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰-۳۲۲) ثانیاً، کتاب‌انثادها یا تاسوعات پروکلس در خلال ترجمه به زبان عربی به ارسطو منسوب و این خود موجب تفسیری نوافلاطونی از فلسفه ارسطو شد.

فصل دوم: نهضت ترجمه

تا آنجا که به توسعه و پیشرفت تفکر فلسفی در جهان اسلام مربوط می‌شود، نهضت ترجمه را باید نخستین و موثرترین جریان در شکل‌گیری علایق فلسفی در میان مسلمانان خواند. گرچه دین اسلام خود مشوق تأمل، تفکر و مذاقه در آفرینش بود و زمینه‌هایی را برای رشد فکر فلسفی ایجاد کرد، ثمردهی افکار فلسفی اسلامی پس از شکل‌گیری نهضت ترجمه بود. اندیشه‌های فلسفی یونانی، ایرانی و هندی از طریق ترجمه متون فلسفی از زبان‌های غیرعربی به دست

مسلمانان رسید. دکتر ابراهیم مدکور، مورخ و محقق برجسته فلسفه اسلامی، در این مورد می‌نویسد:

مسلمانان مدت سه قرن به ترجمه آثار علمی و فلسفی و ادبی که ملل دیگر برای آن‌ها به میراث گذاشته بودند پرداختند. مسلمانان این میراث عظیم انسانی را از شش زبان گرفتند: «عربی»، «سریانی»، «پهلوی»، «هندی»، «لاتینی»، مخصوصاً «یونانی» (به نقل از فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳).

این ترجمه‌ها، پس از فراغت مسلمانان از جنگ‌ها و فتح‌های نخستین، از دوران اموی آغاز شد، اما اوج آن را می‌توان با آغاز خلافت عباسی هم‌زمان دانست. برخی خلفای عباسی با ملاحظه شور و اشتیاق مسلمانان نسبت به فراگیری علوم و معارف مختلف خود مروج این پیشرفت علمی شدند. از جمله، مأمون عباسی (حکومت: ۱۹۳-۲۱۸) و مشاوران او با درک اهمیت انتقال دانش‌ها به جامعه اسلامی و ترجمه متون به زبان عربی مؤسسه‌ای به نام «بیت‌الحکمه» را برای ساماندهی این کار تأسیس کرد. در این مؤسسه افزون بر وجود کتابخانه‌ای برای استفاده علما و دانشمندان، زمینه برای ترجمه و نسخه‌برداری از متون علمی آماده شد. این جریان ترجمه که در حدود دو قرن ادامه داشت، تا جایی پیش رفت که حتی ترجمه‌های گذشته مورد بازبینی نیز قرار گرفت (وات، ۱۳۸۰، ص ۵۹).

از مهم‌ترین مسائلی که خلفای اموی پس از فارغ شدن از جنگ و کشورگشایی با آن مواجه شدند، مسئله نگه‌داری دفترها و دیوان‌های دولتی بود. در زمان فرمانروایی عبدالملک بن مروان (حکومت: ۶۵-۸۶)، خلیفه اموی، به کاربردن زبان عربی به جای زبان‌های یونانی و فارسی در نگه‌داری دفترها و حساب‌های دولتی رایج شد. همین امر سبب شد که ترجمه متون علمی و پزشکی به زبان عربی در دستور کار قرار گیرد. هرچند این متون، در بادی امر، منحصر به علوم عملی یا نیمه‌عملی از قبیل پزشکی و کیمیا و نجوم بود، دامنه نهضت ترجمه بعدها به علوم نظری مانند منطق و فلسفه نیز کشیده شد.

با این حال، آنچه از آن با عنوان «نهضت ترجمه» یاد می‌شود، در حقیقت، به ترجمه متون علمی، طبی و ادبی مربوط نمی‌شود. نهضت حقیقی ترجمه از عهد ابوجعفر منصور دوانیقی، خلیفه عباسی (حکومت: ۱۳۶-۱۵۷)، شروع شد و دیگر خلفای عباسی کار او را دنبال کردند تا این‌که در زمان مأمون بیت‌الحکمه تأسیس شد و کار ترجمه عملاً با فرستادن افرادی به جای‌جای سرزمین اسلامی برای آموختن زبان‌های غیرعربی دنبال شد. ابن ندیم می‌گوید:

«میان مأمون و پادشاه روم مراسلات بر دوام بود و از این

روی، مأمون بر او استظهار کرد و نامه‌ای به او نوشت و از وی خواست که اجازت دهد تا کتاب‌های برگزیده‌ای از علوم قدیمه که در روم مخزون و مدخر است، برای وی فرستاده شود. پادشاه بعد از امتناع، بدین امر تن در داد و مأمون برای آوردن کتب جماعتی مانند حجاج بن مطر و ابن البطریق و سلم صاحب بیت‌الحکمه و غیر آنان را به روم گسیل داشت و ایشان از آنچه یافتند قسمتی اختیار کردند و چون نزد مأمون بردند، آنان را مأمور ترجمه آن‌ها کرد و گویند یوحنا بن ماسویه از کسانی بود که به روم فرستاده شد» (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۳۳۸).

برای نشان‌دادن اهمیت تأسیس بیت‌الحکمه در جریان شکل‌گیری و تداوم نهضت ترجمه در جهان اسلام می‌توانیم از مترجمان برجسته‌ای یاد کنیم که در این مکان مشغول به ترجمه بودند. یوحنا بن ماسویه، طیب نصرانی و مترجم برجسته کتب علمی، اولین رئیس بیت‌الحکمه بود و پس از او، حنین بن اسحاق (حکومت: ۱۹۴-۲۶۰)، یکی دیگر از مترجمان مشهور جهان اسلام، ریاست این مرکز را به عهده گرفت (فاخوری، همان، ص ۳۳۴).

چنان‌که اشاره شد، جریان ترجمه در جهان اسلام را می‌توان به دو شاخه تقسیم کرد که به‌رغم اهمیت و نقش شاخه اول،

اصطلاح «نَهضت ترجمه» به طور خاص فقط به شاخهٔ دوم از این جریان اطلاق می‌شود که به متون فلسفی و الهیاتی اختصاص دارد و بیشتر از زبان یونانی و سریانی به عربی صورت گرفته است. شاخهٔ نخستِ جریان ترجمه شامل ترجمهٔ کتب علمی و طب است که بیشتر از همه از زبان فارسی و پهلوی صورت می‌گرفت و شامل آثار طبیبان و دانشمندان ایرانی می‌شد که در مرکز جندی‌شاپور به طب اشتغال داشتند.

با توجه به حمایت ایرانیان از عباسیان در جریان تغییر خلافت و نفوذ خاندان‌های ایرانی در بین خلفای عباسی پس از به قدرت رسیدن آن‌ها، چندان شگفت‌انگیز نبود که جریان علمی ایرانی یکی از جریان‌هایی باشد که مورد توجه مسلمانان قرار می‌گیرد. پیش از ظهور اسلام، مؤسسه‌ای پژوهشی و بیمارستانی بزرگ در جندی‌شاپور وجود داشت که در آن، در باب علوم مختلف، به ویژه طب و نجوم، تحقیق می‌شد. این مرکز علمی پس از اسلام نیز به حیات خود ادامه داد. جز خلفا، دیگر حامیان علم و فلسفه عبارت بودند از اعضای خاندان‌های ثروتمند و صاحب‌جاه که با گشاده‌دستی وسایل تهیّه و ترجمهٔ آثار علمی و فلسفی را فراهم می‌آوردند. از جملهٔ این خاندان‌ها می‌توان به خاندان بختیشوع، خاندان بنی موسی،

خاندان نوبخت و خاندان اسحاق اشاره کرد. یکی از خاندان‌هایی که نقشی تعیین‌کننده در انتقال علوم به عالم اسلامی داشت، خاندان بختیشوع، از نسطوریان ایران، بود که پزشکان دستگاه خلفای عباسی را نیز از جندی شاپور فرامی‌خواند (وات، همان، ص ۵۹-۶۰). از میان خلفای عباسی، ابوجعفر منصور بن محمد (۱۳۶-۱۵۸) بیشترین توجه را به طب و نجوم مبذول داشت. ابن خلدون می‌نویسد:

«منصور نزد ملک روم کس فرستاد تا کتاب تعالیم مترجمه را برای وی بفرستد و او کتاب اقلیدس و بعض کتب طبیعیات را فرستاد. مسلمین آن‌ها را خواندند و از مطالب آن‌ها آگاهی یافتند و به اطلاع مابقی این کتب و علوم راغب شدند» (ابن خلدون، ۱۹۵۹، ص ۴۸۰).

منصور دل‌بستگی عمیقی به آثار علمی و فلسفی ابراز می‌داشت و فعالیت مترجمان را حمایت و تشویق می‌کرد اما به سبب کمبود مترجمان باکفایت یا دشواری حصول نسخه‌های علمی و فلسفی یونانی، کار ترجمه تا پیش از آغاز قرن سوم چندان پیشرفتی نداشت. با شروع قرن سوم و با پشتکار و همت مأمون، نواده منصور، بود که به شیوه‌ای منظم و مشخص به تحصیل اهم آثار یونانی در علم و فلسفه و ترجمه آن‌ها به

عربی همّت گماشته شد. این دوره از حدود قرن سوم تا اواخر قرن چهارم ادامه داشت (صفا، ۱۳۷۴، ص ۴۲-۴۵). در جندی شاپور، پژوهش‌های فلسفی نیز وجود داشت، اما در ترجمه متون به زبان عربی، بیش از آنجا از دومین جریان علمی حاکم بر دنیای قدیم، یعنی سنت فلسفی یونان، بهره گرفته می‌شد. بیشتر متون فلسفی یونانی از طریق مراکز علمی - فلسفی یونانی‌مآب وارد تمدن اسلامی شد زیرا اولاً، مراکز یونانی‌مآب بیش از مراکز یونانی اصیل در دسترس مسلمانان قرار داشت و ثانیاً، پیش از فتح‌های اعراب تمدن یونان باستان زیر تأثیر جهان‌گشایی‌های اسکندر مقدونی افول کرده بود. در واقع، با ورود به دوران یونانی‌مآبی، مراکز فلسفی دنیای باستان دست‌خوش تغییر شد و مرکز فرهنگی اسکندریه و زبان سریانی بیش از پیش اقتدار یافت. مدرسه اسکندریه نیز در حدود سال ۱۰۰ هجری به انطاکیه و پس از حدود ۱۵۰ سال، از راه موصل به حرّان منتقل شد. در این نقل و انتقال مراکز فرهنگی، کتابخانه‌ها و استادان نیز جابه‌جا می‌شدند (وات، همان، ص ۶۰). افزون بر دو جریان علمی پیش‌گفته، باید گفت که مسلمانان بر طبق سخن پیامبر(ص) که فرمود «علم را باید فراگرفت حتی اگر در چین باشد»، از هر آنجا که می‌توانستند معارف

علمی و فلسفی را گرد می‌آوردند. برای نمونه، ارتباط آن‌ها با صابئین موجب شد که علوم رایج بین آن‌ها، به ویژه اخترشناسی، را از آنان فراگیرند. افزون بر این، باید به عوامل اجتماعی و سیاسی نیز توجه کرد. مسلمانان برای تنظیم برخی قواعد دینی خود نیازمند برخی علوم بودند. برای نمونه، از علل گسترش نجوم میان آن‌ها می‌توان به نیاز مسلمانان به تعیین دقیق اوقات شرعی اشاره کرد.

همچنین، یکی از ساده‌ترین و در عین حال، کارآمدترین عوامل در سیر ترجمه متون علمی و حکمی به زبان عربی علایق شخصی خلفا به جریان تحصیل دانش است. گفته شده است که مأمون خود به منطق، فلسفه و الهیات علاقه و اشتغال داشته و مجالس بزرگ مباحثه و مناظره بر پا می‌کرده است. هیچ یک از حامیان انتقال دانش یونانی به سرزمین‌های اسلامی در همت، کرم و تفوق اندیشه با مأمون، خلیفه عباسی برابری نمی‌کرد. خلافت مأمون نقطه عطفی در تطور اندیشه فلسفی و کلامی در اسلام بود. او حتی خود نیز رسالاتی همچون رساله فی الاسلام و التوحید و اعلام النبوه نوشت که در آن‌ها عمدتاً مسائل کلامی مشرب معتزله مورد بحث قرار گرفت است. او همچنین، یک رشته کلمات قصار و

ضرب‌المثل نیز نوشته که در منابع کهن محفوظ مانده است. همچنین، مورخان بر آن‌اند که در رشد طب بین مسلمانان علاقه خلفای عباسی به سلامت شخصی خود تأثیری انکارناپذیر داشته است (وات، همان، ص ۶۲).

نَهْضَت ترجمه مسلمانان از زبان‌های دیگر در قرون نخستین هجری از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین نهضت‌های ترجمه در جهان است، اما از آنجا که در اینجا ترجمه متون فلسفی در میان مسلمانان بیش از ترجمه و انتقال دیگر علوم در مد نظر است، ضروری است بحث را به ترجمه متون فلسفی و مترجمان آن‌ها محدود کنیم. وسعت همین قسم از ترجمه‌ها نیز شگفت‌آور است. گفته آمد که ترجمه‌ها بیشتر از متونی صورت گرفته است که در اندیشه‌های فلسفی یونانی‌مآب ارزشمند شمرده می‌شد. به همین دلیل، آثار پیش‌سقراطیان غالباً نادیده گرفته شد و از افلاطون فقط برخی رساله‌ها مورد توجه قرار گرفت اما همه آثار ارسطو جز کتاب سیاست و شروح فیلسوفان متأخر بر آن‌ها، به ویژه شروح مکتب اسکندریه ترجمه شد. یکی از تأثیرگذارترین متفکرانی که در طول نهضت ترجمه آثار او به عربی درآمد، فلوطین، حکیم نوافلاطونی، است که *اثادهای* او به نام *تاسوعات* ترجمه شد

اما آن را به اشتباه به ارسطو نسبت دادند. این یگانه اشتباه در تشخیص نویسنده در جریان نهضت ترجمه نبود، اما یکی از مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌آید به گونه‌ای که آثاری عمیق در سرشت فلسفه اسلامی و فلسفه مسیحی در قرون وسطی بر جای گذارد (وات، همان، ص ۶۴).

نخستین ترجمه‌های متون فلسفی را به ظاهر باید از آن یحیی (یوحنا) بن البطریق (قرن سوم هجری) دانست که در روزگار خلافت هارون و مأمون می‌زیست. بیشتر منابع گزارش کرده‌اند که او با وجود علاقه‌ای که به پزشکی داشت و کتاب‌هایی که در این زمینه ترجمه کرد، بیش از هر زمینه و رشته‌ای در فلسفه چیره‌دست بود. اهمیت ابن البطریق بیشتر در آن است که وی لاتین می‌دانست و در میان مترجمان اسلامی کم بودند کسانی که به زبان لاتین آشنایی داشته باشند. مهم‌ترین اثر فلسفی که ترجمه آن را به یحیی نسبت داده‌اند بی‌گمان تیمائوس افلاطون است. این البته در حالی است که ابن ابی‌اصیبعه (۶۰۰-۶۶۸) می‌گوید که ابن البطریق یونانی نمی‌دانست (صفا، ۱۳۷۴، ص ۶۲). بنا به روایت *الفهرست*، این اثر عبارت بود از سه مقاله. هرچند از اطلاعات اندکی که از *الفهرست* و منابع مشابه آن به دست می‌آید، نمی‌توان مطمئن

بود که آیا مقصود تمامی تیمائوس است یا خلاصه‌ای که جالینوس از آن فراهم کرده است، ولی به احتمال بسیار مقصود از آن، شرح مختصر جالینوس (حدود ۱۳۱-۲۰۱ م) از این محاوره جالب و پیچیده افلاطون است.

ترجمه دیگری که به همان اندازه اهمیت دارد، ترجمه ملخص ابن البطریق از کتاب النفس ارسطو احتمالاً به شرح ثامسطیوس است. این تلخیص همراه با تلخیص اسکندر افروдіسی (حدود ۱۱۱ م) از این کتاب تأثیر فراوانی در تطور بینش اسلامی از روان‌شناسی ارسطو و به خصوص نظریه او درباره عقل داشته است. آثار دیگری که گفته می‌شود این دانشمند ترجمه کرده، همه از آثار فلسفی ارسطو است: کتاب *الحيوان* (در نوزده مقاله)، *آنالوطیکای اول* و کتاب *منحول سرالاسرار* که رواج بسیاری در میان نویسندگان لاتینی‌زبان قرون وسطی داشته است. ظاهراً ابن البطریق در ضمن جست‌وجو برای یافتن کتاب سیاست ارسطو به فرمان خلیفه، آن را کشف کرده است. الگویی که ابن البطریق با ترجمه متون فلسفی بر جای نهاد، سبب شد که بعد از او دانشمندانی با کفایت و شایسته به او تأسی کنند. به تدریج که تقاضا برای متونی با ترجمه‌های دقیق‌تر افزایش یافت، بسیاری از ترجمه‌های ابن البطریق منقح شد (صفا، همان، ص ۶۲-۶۳).

از مترجمان مشهور آثار فلسفی در طول نهضت ترجمه به‌عین باید به برجسته‌ترین آن‌ها، حنین بن اسحاق اشاره کرد که از مسیحیان حیره و استادی کاردان در طب بود. گفته شده است که حنین طبیب شخصی متوکل عباسی (حکومت: ۲۳۲-۲۴۷) بوده است. حنین دستیارانی در اختیار داشت که به او در ترجمه کمک می‌کردند. شایسته‌ترین آن‌ها پسرش، اسحاق (۲۹۸) و خواهرزاده‌اش، حُبیش و شاگردش، عیسی بن یحیی، بودند. آن‌ها تقریباً همه آثار ارسطو و نیز پاره‌ای از آثار افلاطونی و مشائی را ترجمه کردند. حنین از معدود مترجمانی بود که یونانی، فارسی و سریانی و عربی را به‌خوبی می‌دانست و، بی واسطه زبان سریانی، مستقیم از یونانی به عربی ترجمه می‌کرد. شیوه ترجمه او با مقابله نسخ متعدد همراه بود و از این رو، او را بزرگ‌ترین مترجم در نهضت ترجمه می‌شناسند. «حنین بن اسحاق گاه کتاب‌هایی را که خود یا دیگری ترجمه کرده بودند با اصل مطابقت می‌کرد و گاه با چند نسخه دیگر یونانی نیز مطابقت می‌نمود و با کمال دقت به اختلاف آن‌ها اشاره می‌کرد» (فاخوری، همان، ص ۳۳۴). از منابع چنین برمی‌آید که هر چند او مدتی کوتاه ریاست بیت‌الحکمه را برعهده داشت و احتمالاً در خدمت

خلیفه بود، هزینه بیشتر دستاوردهای علمی او را خاندان محتشم بنی موسی تأمین می کردند که از حامیان عمده فلسفه و علم به شمار می آمدند (وات، همان، ص ۵۹).

علايق حُنین بیشتر به علم پزشکی معطوف بود. تقریباً ترجمه تمامی آثار پزشکی جالینوس و بقراط (حدود ۴۶۰-حدود ۳۷۰ پیش از میلاد) که بسیاری از آنها هنوز به زبان عربی موجود است، مرهون زحمات اوست. با این همه، این دانشمند جامع‌الاطراف سهمی بزرگ نیز در ترجمه متون فلسفی داشته است. بسیاری از مترجمان آثار یونانی، از آن جمله اسحاق و ابن البطریق، بنا بر روایات، ترجمه‌های خود را برای تصحیح یا ملاحظه نزد او می بردند. افزون بر این، او چند اثر علمی و فلسفی اصیل تألیف کرده است که آدمی را بر آن می دارد که به این دانشمند برجسته به چشم مردی بیش از یک مترجم آثار علمی یونانی بنگرد. برخی از آثار ترجمه شده به دست او عبارت‌اند از کتاب احکام الاعراب علی مذاهب اليونانیین، کتاب فی المد و الجزر، کتاب السبب الذی صارت میاه البحرله مالحه، کتاب الالوان، مقاله فی قوس قزح، کتاب القول الحق فی المذاهب الذینیة، کتاب نوادر الفلاسفه و الحکماء، کتاب تاریخ العالم و حتی کتاب فی خواص الحجاره.

افزون بر این‌ها، باید به رساله‌های پزشکی و تلخیص‌های فلسفی متعددی، مانند تلخیص کتاب *فی السماء* ارسطو و کتاب *منحول* ارسطو به نام کتاب *الفراسه* نیز اشاره کرد

بسیاری از آثار ارسطو، هرچند نه مستقیم از زبان اصلی، به همت یاران حنین به عربی ترجمه شد که زیر نظر او کار می‌کردند. در میان کتاب‌هایی که ترجمه عربی آن‌ها را به اسحاق، فرزند حنین، نسبت می‌دهند باید از *قسطیغوریاس*، *باری ارمینیاس*، *کون و فساد*، *سماع طبیعی*، *اخلاق* به تفسیر *فروریوس*، بخش‌هایی از کتاب *مابعدالطبیعه*، کتاب *سوفسطایی* *افلاطون*، بخش‌هایی از *تیمائوس* و بالاخره کتاب *منحول* ارسطو به نام *فی النبات* نام برد. بسیاری از این ترجمه‌ها حتی اکنون هم موجود است (صفا، همان، ص ۶۷-۶۹).

حیش بن الحسن الاعسم خواهرزاده حنین بود. او نیز مانند دایی خود در ترجمه کتاب‌های پزشکی بضاعتی داشته است. از جمله ترجمه‌های او می‌توان به ترجمه *سوگندنامه بقراط* به عربی، ترجمه تفسیر بقراط از کتاب *الماء و الهواء* جالینوس و چندین کتاب و رساله دیگر اشاره کرد. چنان‌که از پاره‌ای از منابع برمی‌آید، بسیاری از ترجمه‌هایی که به دست حُبیش صورت گرفته، به خطا به حنین نسبت داده شده است. این

خطا، یا به سبب فضل تقدّم حُنین بر حُبیش روی داده یا به سبب این تصادف غریب که یک کاتب غیردقیق نتوانسته است اسم حُبیش را از اسم حُنین تمییز دهد؛ زیرا در کتابت عربی این دو اسم شباهت صوری نزدیکی با یکدیگر دارند (ابن ندیم، اخبارالحکما، ص ۱۲۲). در کتاب/الفهرست این نکته چنین بیان شده است:

«از خوشبختی‌های حُنین این بوده است که هر چه حُبیش بن الحسن و عیسی بن یحیی و دیگران به عربی ترجمه کرده‌اند، به او نسبت داده شده است» (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۴۰۳ و ۴۱۵).

هر چند جز تعداد اندکی ترجمه غیرپزشکی به او نسبت نداده‌اند، احتمال بسیار می‌رود که نام او تحت الشّعاع نام دایی مشهورش قرار گرفته باشد (صفا، همان، ص ۷۳-۷۴).

دانشمندی که بی‌شک از جهت وسعت دانش و جامعیت با حُنین برابری می‌کرد، قُسطا بن لوقا (حدود ۲۰۰) بود که در شهر بعلبک لبنان زاده شده بود و احتمالاً تباری یونانی داشت. ابن ندیم در گزارشی که از دستاوردهای ادبی و علمی قُسطا می‌دهد، از ذکر نام حُنین پیش از نام قُسطا عذر می‌خواهد زیرا به عقیده او، قُسطا همتای بی‌چون و چرای حُنین بوده است. او می‌نویسد:

«واجب بود که ذکر او به سبب فضل و بلندی و جاه و تقدم وی در صناعت طب بر حنین مقدم داشته آید، لیکن بعضی دوستان از من خواسته‌اند که حنین را بر او مقدم دارم و این هر دو مرد فاضل‌اند» (ابن ندیم، همان، ص ۴۱۰).

قسطا افزون بر پزشکی، ظاهراً در فلسفه، هندسه و نجوم نیز سرآمد بود و با تجدیدنظر در بسیاری از ترجمه‌های موجود از زبان یونانی خود را از دیگران متمیز کرده بود. گفته شده است که او در این زبان مهارتی تام داشته است. فهرست آثار فلسفی او شامل کتاب‌های زیر است: *نوادیر الفلاسفه*، *کتاب الفصل بین النفس و الروح*، *کتاب فی الجزء*، *کتاب المدخل الی المنطق*، *کتاب السیاسة*، *کتاب شرح مذاهب الیونانیین* و *کتاب الفردوس فی التاریخ*. مهم‌ترین ترجمه‌های فلسفی منسوب به قسطا چهار کتاب نخست سماع طبعی (احتمالاً به اضافه کتاب‌های پنجم و ششم) و کتاب اول کوز و فساد، هر دو از ارسطو و کتاب *منحول آراء الطبیعیه* فلوطرخس (پلوتارک) (حدود ۴۶- حدود ۱۲۰ م) است (صفا، همان، ص ۷۱-۷۳).

دو مترجم قرن چهارم، یعنی ابوبشر متی و شاگردش یحیی بن عدی (۲۸۰-۳۶۴)، هر دو سهم بسیاری در ترجمه و تفسیر

آثار ارسطو، به خصوص منطق او داشته‌اند. مَتّی افزون بر ترجمه‌هایی که شامل شروح اسکندر افرویدی بر کتاب لام مابعدالطبیعه و کتاب السماء و کتاب کون و فساد ارسطو است، خود نیز تفاسیری بر چهار کتاب منطق ارسطو، یعنی قاطیغوریاس، باری ارمینیاس، آنالوطیقای اول، آنالوطیقای دوم و همچنین، شرحی بر ایساغوجی فروریوس و کتابی به نام المقاییس الشرطیه دارد. این تفسیرها که ظاهراً شهرت بسیار کسب کرد، در این دوران مبنای مطالعه قرار گرفت و برای نویسندگان آن‌ها لقب «منطقی بزرگ عصر» را به همراه آورد (صفا، همان، ص ۸۳).

شاگرد ابوبشر متی، یعنی یحیی بن عدی که مذهب یعقوبی داشت نیز شهرت بسیاری در منطق به دست آورد و به «المنطقی» معروف شد. افزون بر ترجمه بوطیقا، سوفسطیقا، طویقا و احتمالاً مابعدالطبیعه، ترجمه نوامیس افلاطون و تفسیری بر طویقا و بخش‌هایی از سماع طبیعی، مابعدالطبیعه و همه کتاب کون و فساد و تألیف یک رشته رساله‌های اصیل فلسفی که بعضی از آن‌ها تا زمان ما محفوظ مانده نیز به او منسوب است. چنان‌که باید انتظار داشت، بسیاری از این متون در زمینه منطق است، از قبیل فی اهمّیة الصنّاعة المنطق و

ماهیتها و آثار متعددی در مقولات ارسطو و تقسیم اجناس شش گانه او. با این همه، بعضی دیگر صرفاً درباره موضوعهای طبیعی و مابعدالطبیعی است، از قبیل تزییف قول القائلین به ترکیب الاجسام من اجزاء لایتجزا، لیس شیء موجود غیرمتناه لا اعدادا ولا عظما و رسالات الكل و الجزء و اثبات طبیعه الممكن و التنبیه علی فسادها. آثار دیگر او درباره مسائل الهی است که ظاهراً در مدرسه یحیی مورد بحث بوده یا در بحث های کلامی با مسلمانان به میان می آمده است. اینها عبارت اند از رساله فی نقض حجج القائلین بأن الافعال خلق لله و اكتساب للعبد که پیداست متوجه نظریه اشعری (۲۶۰-۳۲۴) درباره فعل انسانی (کسب) است و نیز رساله ای درباره توحید و ردی بر این نظر اشاعره که اجسام مرکب از اجزای لایتجزاً و اعراض اند (فاخوری، همان، ص ۳۴۶).

ثابت بن قره (۹۰۱)، منجم و فیلسوف صائبی مذهب، نیز یکی دیگر از مترجمان این دوره است که در بغداد به پشتیبانی خلیفه عباسی کار خود را شروع کرد. ثابت صائبی بود و با همکاری برخی دستیاران هم کیش خود ترجمه هایی را در ریاضیات، طب و فلسفه عرضه کرد (وات، ص ۶۱). همه مترجمانی که تاکنون از آنها سخن گفتیم، مسیحیانی بر

مذهب نسطوری یا یعقوبی بودند. مهم‌ترین استثنا بر این قاعده بی‌شک ثابت بن قره است که از موطن خود، حران، واقع در شمال سوریه، به بغداد رفت و در آن شهر رحل اقامت افکند و هم در آنجا به خدمت خاندان محتشم و مشهور بنوموسی پیوست. او سپس منجم خاص و ندیم معتضد (۲۸۹-۲۷۹)، خلیفه عباسی، شد. ثابت سردودمان دانشمندانی برجسته بود که همه مانند نیای بزرگ خود عمر خویش را وقف تحقیق و مطالعه در نجوم و ریاضیات کردند. دستاوردهای بزرگ ریاضی و فلسفی او که هرگز منحصر به ترجمه‌هایی از یونانی و سریانی نبود، شامل تفسیری بر سماع طبیعی ارسطو، رسالاتی به نام کتاب فی طبایع الکواکب و تأثیراتها، مختصر فی الاصول من علم الاخلاق، کتاب فی الموسيقى، جوامع کتاب آنالوطیقا الاولى و جوامع کتاب باری ارمیناس و نیز آثار ریاضی و نجومی متعددی بود. ترجمه‌های او مشتمل است بر کتاب جامعی در پزشکی و ترجمه‌هایی از المجسطی بطلمیوس (حدود سده دوم میلادی) و اصول الهندسه اقلیدس (حدود ۳۰۰ پیش از میلاد) که همه از هر جهت بر ترجمه‌های پیشین برتری داشت (فاخوری، ص ۳۴۶).

ابوعثمان دمشقی شخصیت برجسته دیگری است که در قرن

سوم در حوزه تحقیق در آثار ارسطو شهرت داشت. ترجمه‌های او عبارت است از: *طوبیقا، اخلاق نیکوماخوسی، کتاب چهارم سماع طبیعی و کون و فساد ارسطو، اصول الهندسه اقلیدس، ایساغوجی فروریوس و سه رساله اسکندر افرودیسی درباره‌الالوان، الصّور الروحانیة والنموّ و همچنین، تعدادی از آثار پزشکی (صفا، ص ۷۹-۸۰).*

دو مترجم به نسبت متأخر که یاد کردن از آن‌ها ضروری است، عبارت‌اند از عیسی بن زرعه و ابن خمار. این دو از اصحاب یحیی بن عدی یعقوبی بودند که چنان‌که دیدیم سخت به منطق ارسطو دلبستگی داشت. گفته‌اند که عیسی بن زرعه کتاب *الحيوان*، کتاب *لام ما بعد الطبیعه*، *سوفسطیقای ارسطو و کتاب خمس مقالات من کتاب نيقولاوس فی فلسفه ارسطاطاليس* را از زبان سریانی ترجمه کرده است. آثار متعدد دیگری هم به او منسوب است ولی هیچ یک از آن‌ها در درجه اول اهمیت نیست.

در عوض، آثار ابن الخمار چشمگیرتر است. ترجمه‌های او که بیشتر از سریانی به عربی و مشتمل است بر کتاب *الآثار العلویة ارسطو*، کتاب‌های چهارگانه منطق (یعنی، *ایساغوجی، قاطیعوریاس، باری ارمینیاس و آنالوطیقای اول*)

به شرح آلینوس، مسائل نیوفراسطس و مقاله فی‌الاخلاق. همچنین، گفته‌اند که او یک تفسیر مطوّل و یک تفسیر مختصر بر ایساغوجی و رساله‌هایی با عنوان مقاله فی الهیولی، مقاله فی الصدیق و الصّدّاقه، مقاله فی سیره الفیلسوف دارد و افزون بر آن‌ها یک رشته آثار پزشکی تألیف کرده است. ولی شاید جالب‌ترین اثر ابن‌الخمار رساله‌ای به نام الوفاق بین رأی الفلاسفه و النصاری است که پیش از این به آن اشاره کردیم. این رساله بر علایق کلامی این دانشمند و مکتب او و اشتغال خاطر او و مکتبش به مسئله جمع بین «فلسفه» و «دین» تأکید دارد که فیلسوفان اسلامی را نیز سخت به خود مشغول داشته بود. از کتاب‌های دیگر او که آن‌ها هم از اهمیت کلامی بسیاری برخوردار است، باید از مقاله فی‌الافصاح عن رأی القدماء فی الباری تعالی و فی الشرائع و موردیها و کتاب فی خلق الانسان و ترکیب اعضائه نام برد (صفا، همان، ص ۸۴).

در اینجا فقط باید به دو نام شایان ذکر دیگر اشاره کنیم: یکی ابن ناعمه الحمصی، مترجم مقالات چهارم تا هشتم سماع طبیعی و کتاب اثولوجیای منحول و منسوب به ارسطو است که اهمیتی بسیار در تاریخ مذهب نوافلاطونی اسلامی به دست

آورده و دیگری شخصی است به نام اسطاث^۱ که دربارهٔ او اطلاعاتی بسیار اندک می‌توان از منابع کهن به دست آورد، با آن‌که بنا بر موثّق‌ترین منابع، تمامی مابعدالطبیعهٔ ارسطو را ترجمه کرده بوده است (صفا، همان، ص ۸۲).

1. Eustathius

فصل سوم: فلسفهٔ مشائی

فلسفهٔ مشائی فلسفه‌ای است که با گسترش عقلانیت در عالم اسلام زیر نفوذ دیدگاه‌های ارسطو، فیلسوف بزرگ یونانی، پدید آمد. این فلسفه از طریق ترجمه‌هایی وارد فضای فکری مسلمانان شد که مترجمان عرب در طول نهضت ترجمه از آثار یونانی و سریانی به زبان عربی به دست دادند. فلسفهٔ ارسطویی در طول این ترجمه‌ها البته دچار دگرگونی‌هایی گشت که آن را از متن اولیهٔ آن تا حدی جدا کرد. این دگرگونی‌ها عمدتاً به دو علت بود. نخست این‌که آثار

ارسطویی با واسطه‌هایی همچون مکتب اسکندرانی به دست مسلمانان رسید که رنگ‌وبویی افلاطونی و نوافلاطونی داشتند. حتی نوشته‌های فلوپین، فیلسوف اسکندرانی، به نام ارسطو در جهان اسلام ترجمه شد. به این ترتیب، فلسفه ارسطو با قرائتی نوافلاطونی نزد مسلمانان خوانده می‌شد. دوم، نگرش دینی مسلمانان به فلسفه مانع آن شد که اندیشه غیردینی یونانی به‌طور خالص نزد مسلمانان پرورش یابد. یکی از دغدغه‌های حکمای مسلمان در طول تاریخ فلسفه اسلامی آن بود که این اندیشه‌های غیردینی را با تعالیم کتاب و سنت انطباق و سازگاری دهند. به این ترتیب، گونه‌ای خاص از فلسفه ارسطویی در جهان اسلام هویدا شد که در زیر دیدگاه‌های برجسته‌ترین نمایندگان آن به اجمال طرح و بررسی می‌شود.

کندی

بسیاری از محققان در زمینه فلسفه اسلامی ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (حدود ۲۶۰) را نخستین فیلسوف مشائی به شمار می‌آورند در حالی که پیش از او هم افرادی، به‌ویژه در بین معتزلیان وجود داشته‌اند که با فلسفه یونانی و فیلسوفان برجسته آن، همچون ارسطو، آشنایی داشته باشند. شاید بتوان گفت تا قبل از کندی بسیاری از فیلسوفان و

متکلمان مسلمان با فلسفه یونان آشنایی داشتند، اما کندی بود که نخستین بار مجموعه‌ای از مبانی تفکر یونانی و اندیشه مشائی تهیه کرد و در اختیار دیگران گذاشت. ابن ندیم مورخ با بیانی مبالغه‌آمیز در بیان ذکر اهمیت و تأثیر کندی می‌نویسد: «کندی در معرفت علوم قدیم فاضل دهر و یگانه عصر خود بود» (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵).

ابن ندیم، براساس شواهد تاریخی، آثار کندی را در حدود ۲۶۰ اثر تخمین زده است که جامع تمامی علوم مثل فلسفه و منطق و حساب و هیئت و موسیقی و نجوم و هندسه می‌شده است. آنچه از آثار کندی برمی‌آید علاقه و تمایل او به علوم طبیعی است. از دیگر ویژگی‌های نوشته‌های کندی زبان بسیار دشوار و دیریاب اوست. به نظر می‌رسد کندی می‌کوشیده تعابیری عربی در مقابل اصطلاحات فلسفی یونانی به کار برد و این روش، خود بر دشواری آثار او می‌افزوده است. کندی در مسیر وضع معادل‌های عربی برخی از اصطلاحات، بحث‌هایی در خصوص بعضی قضایای طبیعت، مابعدالطبیعه و متعلقات آن‌ها انجام داده است (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۷۶). او در ابتدای همه رساله‌های خود بارها و بارها به تعریف دوباره این اصطلاحات پرداخته است. این

تعاریف از چنان دقت و ایجازی برخوردارند که از جمله وجوه شاخص فلسفه او به حساب می‌آیند.

به‌رغم تعدد آثار کندی، شوربختانه آثار چندانی از او باقی نمانده است و افزون بر دیریاب بودن نوشته‌های او، از میان رفتن بیشتر این آثار دلیلی دیگر بر این مطلب است که کمتر دیده می‌شود فیلسوفان مشائی پس از کندی در آثار خود از او نقل قولی بیاورند. ابن خلدون حملهٔ هلاکو (۶۵۴-۶۶۳) را به بغداد در جریان برانداختن مستعصم (حکومت: ۶۴۰-۶۵۶)، آخرین خلیفهٔ عباسی، علت نابودی نوشته‌های کندی می‌داند (فلیکس کلاین، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰). به نظر عده‌ای دیگر، متوکل، خلیفهٔ عباسی (حکومت: ۲۳۲-۲۴۷)، با گرایش‌های عقلی و فلسفی سخت مخالفت می‌ورزیده و این مسئله علت از میان رفتن آثار کندی است.

نام‌دارترین شاگردان کندی طیب سرّخی است که معلم معتضد، خلیفهٔ عباسی (حکومت: ۲۷۹-۲۸۹)، بود. او به عنوان کسی شهرت دارد که منکر نبوت است. شاگرد دیگر او ابوالمعشر بلخی (۲۷۲) است که به دلیل دیدگاه‌هایش در علم نجوم شهرت دارد. بلخی در جهان غرب با نام «آلبوماسار» مشهور است. ابوزید بلخی شاگرد دیگر کندی است که مؤلف

یکی از مهم‌ترین کتاب‌های جغرافیای قدیم است. کتاب *صورالاقالیم* او یکی از منابع استخری (قرن چهارم) و ابن حوقل (حدود ۳۶۵) محسوب می‌شود. شاگردان کندی همگی به خوبی تأثیر کندی را در علم در جهان اسلام منتشر کردند (نصر، ۱۳۵۴، ص ۱۵).

کندی توجه و اهمیت فراوانی به طبیعیات و ریاضیات می‌داد تا جایی که همچون افلاطون آموختن ریاضیات را برای کسی ضروری می‌دانست که قصد خواندن فلسفه دارد. محمد عبدالهادی ابوریده در بیان دلیل این نوع گرایش فکری و علمی در کندی می‌نویسد:

«علت توجهی که کندی به ریاضیات مبذول می‌دارد این است که نخستین علم علم به جواهر اولای محسوسه و صفات آن‌هاست، یعنی کم و کیف و... و معرفت حقیقی فلسفی به جواهر اولی به توسط کم و کیف حاصل شود. و معرفت به جواهر ثانوی، یعنی معقولات، جز به علم به جواهر اولی میسر نگردد. پس کسی که از علم کم و کیف کم بهره باشد بهتر است که در علم جواهر اولی و جواهر ثانوی و در هیچ یک از علوم انسانی طمع درنبندد» (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۷۸).

کندی در زمانه خود از ترجمه‌های ابن نعیم، اسطاث و

ابن بطریق از آثار یونانیان به زبان عربی استفاده بسیار کرد. اگرچه این ترجمه ها در قیاس با ترجمه های حنین بن اسحاق، مترجم معاصر کندی، از اعتبار علمی کمتری بهره داشتند، کندی با نبوغ خود توانست مجموعه ای منظم از آرای یونانیان، به ویژه افلاطون و ارسطو را به دست دهد که ترجمه ای از آثارشان در دست داشت. او حتی در نوشته های خود از این دو فیلسوف یونانی نام برده است. به گفته ابن ندیم، کندی با ترجمه ای که از *مابعدالطبیعه* ارسطو در دست داشت، بر بعضی از قسمت های آن، از جمله *آناطوطیقای اول و دوم*، شرح نوشت (فلیکس کلاین، ۱۳۸۹، ص ۲۸۲).

چنانچه بخواهیم به بررسی آرای کندی بپردازیم، بهتر این است که رساله درباره تعریف و توصیف اشیاء را ملاک قرار دهیم چرا که بیشتر دیدگاه های مهم او در این رساله آمده است. او در این رساله تمام تعاریف منطقی و فلسفی را از همه آثار ارسطو، حتی آثار مشکوک منسوب به ارسطو، با دقتی مثال زدنی جمع آوری کرده و سپس شرح و توضیح خود ارسطو را می آورد. علاقه کندی به ارسطو بیش از هر فیلسوف دیگری است. تعاریفی که کندی در این کتاب آورده است شامل دو دسته تعریف می شود: نخست، تعاریف مربوط به جهان مادی

و سپس تعاریف جهان برین که شامل موجودات نامخلوق و روحانی مانند عقل و نفس می‌شود. جهان ماده جهان کون و فساد است و جهان افلاک از هر تغییری مبری است.

کندی در مسئله خلقت به «خلق از عدم» قائل و معتقد بود هر دو جهان در غایت امر به علت کلی همه چیز منتهی می‌شوند. برهان کندی در این زمینه مبتنی بر تحدید معنی زمان و حرکت است. او معتقد بود هرچه در جهان هست متحرک و ترک تبدل احوال است و زمان «مدتی است که حرکت آن را می‌شمارد» (ابوریده، ۱۹۵۰، ص ۲۰۳). بنابراین، اگر جرم باشد، حرکت و زمان هم هست و اگر نباشد، هیچ‌یک از زمان و حرکت نیز نیستند. پس هیچ یک از این‌ها در وجود بر دیگری تقدم ندارد. علت کلی یا غایت قصوی همان ذات الهی است و همه موجودات از این منشأ صدور می‌یابند. او اصطلاح «ابداع» را معادل خلق از عدم به کار می‌برد. به نظر می‌رسد کندی عامدانه سعی می‌کرده است از اصطلاحات و معادل‌هایی استفاده نکند که در قرآن کریم آمده است. او می‌خواسته است عرصه تفکر و فلسفه را از عرصه الهیات جدا کند.

کندی با توسل به آموزه‌های افلاطونیان، به ویژه آموزه

فیض، جهان را تفسیر می‌کرد. این دیدگاه را بعدها دیگر مشائیان گسترش دادند. خلقت از نظر او فیض دائم از جانب علت نهایی بود. او در مورد آدمی، عقل انسان را جانشین ملائک و واسطه فیض الهی می‌شمرد. نظریه فیض و تفسیر خلقت بر پایه آن با مخالفت بسیاری از متکلمان روبه‌رو شد. از نظر آن‌ها، این تفسیر با ظاهر آیات قرآن مغایرت داشت. این ابراز مخالفت‌ها نسبت به فلسفه کندی تا زمان فارابی ادامه داشت. فارابی با تغییراتی جزئی در این نظریه از شدت این مخالفت‌ها کاست.

خداشناسی کندی تا حدی نوعی خداشناسی سلبی محسوب می‌شود. او می‌نویسد:

«خدا هیچ گاه معدوم نبوده و هیچ گاه معدوم نشود و همواره بوده و خواهد بود» (ابوریده، همان، ص ۲۰۷).

به نظر فیلسوف قادر نیست هیچ قضیه‌ای ایجابی درباره خدا بسازد و تنها می‌تواند بگوید خدا چه چیزی نیست. البته می‌توان گفت که این روش کندی در شناخت الهی روشی کاملاً تحت تأثیر تعالیم نوافلاطونیان بوده که کندی در فلسفه‌اش سخت زیر نفوذ آن‌هاست.

کندی در فلسفه و کلام روشی معتزلی داشت و به دنبال این

بود تا به آرای معتزلیان سامان و سازمانی فلسفی دهد. فلسفه کندی تابع دین اسلام بود و او تا حدی بر ارتباط بین «دین» و «فلسفه» تأکید داشت که در آثار مشائیان پس از او نمونه‌ای دیگر ندارد. او از آموزه توحید که محور عقاید کلامی معتزلیان بود، بسیار استفاده کرده است و از همین رو، کندی را فیلسوف الهیات معتزلی می‌نامند. او همانند معتزلیان صفت وحدت را اخص صفات باری می‌داند و معتقد است خدا واحد بالعدد و واحد بالذات است. سخن گفتن از این شباهت البته می‌تواند چندان دقیق نباشد چراکه به رغم شباهت‌های ظاهری بسیار بین کندی و معتزلیان، آن‌ها واجد وجوه افتراقی اساسی با یکدیگر هستند. از جمله این اختلاف‌ها آراء این دو درباره ماده است. معتزلیان معتقد بودند که ماده متشکل از اجزائی بسیار ریز و غیرقابل انقسام و بنابراین، دارای محدودیت زمانی و مکانی است. اما کندی همان رأی ارسطو مبنی بر اتصال ساختمان جسم را می‌پذیرد. از نتایج این رأی، اعتقاد معتزله به تناهی زمانی ماده و وجود خلاء است. در مقابل، کندی به بقای زمانی ماده و ساختار واحد و متصل آن معتقد است. این تفاوت نگرش کندی با معتزلیان تأثیرهای زیادی بر نگرش آن‌ها در علوم طبیعی می‌گذارد.

فارابی

فارابی در حدود سال ۲۵۷ / ۸۷۰ م در ناحیه فاراب ترکستان به دنیا آمد. او منطق را در بغداد، نزد یوحنا بن حیلان آموخت و زبان عربی را به طور مستقیم از ابوبشر متی بن یونس یاد گرفت که مترجم آثار ارسطو به عربی بود. فارابی در جهان اسلام همان نقشی را دارد که فلوپین در فلسفه غرب دارد. ابن سینا، ابن رشد و دیگر فیلسوفان و حکمای اسلامی او را استاد خود می‌دانستند و به حق بعد از ارسطو که معلم اول مشائیان بود، فارابی «معلم ثانی» لقب گرفت (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۹۷). البته ابن خلدون، مورخ برجستهٔ مسلمان، بر آن است که به دلیل مهارت و دانش فارابی در زمینهٔ علم منطق است که پس از معلم اول، ارسطو، به فارابی لقب معلم ثانی داده شده است (نصر، ۱۹۸۵، ص ۳۵۹ و ۳۶۰). از جمله مشهورترین شاگردان فارابی یحیی بن عدی بود که او نیز به دلیل ترجمه‌ها و همچنین، دانش بسیار خود در زمینهٔ علم منطق مشهور است.

در مورد فلسفهٔ فارابی به طور خلاصه می‌توان گفت که این فلسفه آمیزه‌ای از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی است که رنگ اسلامی و شیعی اثناعشری دارد. «او در منطق و طبیعیات

«ارسطویی» و در اخلاق و سیاست «افلاطونی» و در مابعدالطبیعه «فلوینی» است» (فاخوری، همان، ص ۴۰۰). فارابی یکی از مشائانی است که به دلیل نگارش شروح بر آثار ارسطو شهرت بسیار دارد. او همچنین، علاقه‌ای بسیار به تصوف داشت و بسیاری از دیدگاه‌های او درباره تصوف به‌ویژه در فصوص/الحکم آمده است. نخست چنین می‌نمود که فصوص برای بیان اصول فلسفه مشائی نگاشته شده است، اما بعد معلوم شد که این کتاب مشتمل بر یک دوران عرفان نظری است که دارای نظم و سامانی فلسفی است. بر این کتاب تاکنون شروح بسیاری نگاشته شده است که مهم‌ترین آنها شرح اسماعیل فارابی است.

اگرچه مورخان حجم وسیعی از کتب را به فارابی نسبت داده‌اند و البته تعداد اندکی از آن‌ها به دست ما رسیده است، آثار او را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: یکم، آثار منطقی فارابی و دوم، آثار او در دیگر زمینه‌ها. آثار منطقی فارابی شامل تفسیر یا تأویل قسمت‌های مختلف/ارغنون ارسطو می‌شود. شایان توجه است که فارابی یکی از بهترین شارحان ارسطو در فلسفه مدرسی بوده است. از ابن سینا نقل شده است که مابعدالطبیعه را بیش از چهل بار خوانده و نفهمیده بود تا

این که پس از خواندن *اغراض مابعدالطبیعه* فارابی راز آن بر وی گشوده شد. علومی دیگر به جز منطق که فارابی به آن پرداخته، شامل فلسفه سیاسی و فلسفه دین است که به گونه‌ای آن را بخشی از فلسفه سیاسی می‌داند (مدکور، ۱۳۸۹، ص ۶۴۲). او در نگارش آثار خود سبکی خاص داشت و قائل به «تعلیم خفی» بود. تعلیم خفی به این معنا است که او معتقد بود نباید حکمت را در اختیار ناآشنایان یا مردم عوام گذاشت. او در نوشته‌هایش از هرگونه اطناب پرهیز و به موجزترین وجه مقصود خود را بیان می‌کند. فارابی در این راه تا جایی پیش می‌رود که حتی فهم برخی از مضامین نوشته‌شده او تا امروز هم بر اهل فن پوشیده مانده است (مدکور، همان، ص ۶۴۳).

پیش‌تر گفته شد که بخش بزرگی از آثار فارابی آثار منطقی اوست. او خود علت این امر را این گونه توضیح می‌دهد: «صناعات منطق قواعدی را به دست می‌دهد که هرگاه رعایت شوند ذهن را تصحیح و انسان را به صراط مستقیم حقیقت هدایت کرده و از دام خطا دور نگه می‌دارد» (فارابی، ۱۹۴۹، ص ۵۳).

آثار منطقی فارابی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نخست، شروحاتی که بر *ارغنون* ارسطو نگاشته است و دوم، رساله‌های

منطقی خود فارابی. آنچه که شروح فارابی را بر ارغنون ارسطو در بین دیگر شروح نگاشته شده ممتاز می‌کند، نوع نگرش فارابی است که افزون بر شرح دیدگاه ارسطو، دید جامعی از نگرش ارسطویی و مشائی به خواننده می‌دهد و این خود حاکی از تسلط فارابی بر فلسفه مشاء و ابتکار و خلاقیت اوست.

آنچه زمینه‌ساز تسلط فارابی بر علم منطق و به بیانی امروزی، بر فلسفه زبان نیز می‌شود، تأکید فارابی بر این است که معتقد بود میان شناخت اصطلاحات فلسفی و زبان عرفی رابطه‌ای وجود دارد. فارابی درک این رابطه را برای شناخت فلسفی موضوعات ضروری می‌دانست. از جمله مسائلی که اهمیت درک این رابطه را بر فارابی و برخی هم‌عصران او بیشتر می‌کرد، مشکلاتی بود که بر اثر ترجمه مضامین فلسفی از زبان و فرهنگ یونانی به زبان عربی پدید آمده بود. فارابی با تأکید بر اهمیت این رابطه، علم منطق را در *احصاء العلوم* این گونه تعریف کرده است:

«فن منطق شبیه به فن دستور زبان است که بر اساس آن، ارتباط فن منطق با عقل و معقولات شبیه رابطه میان فن دستور زبان با زبان و عبارت است. به عبارت دیگر، به ازای هر قانونی که علم دستور در مورد عبارات ارائه می‌دهد، قانونی

متناظر با آن در مورد معقولات وجود دارد که علم منطق آن را مطرح می‌نماید» (فارابی، همان، (b۱۹۶۸)، ص ۶۸). از نگرش منطقی فارابی که بگذریم، دیدگاه فارابی دربارهٔ «تخیل» بسیار قابل توجه است. دلیل این اهمیت نقشی است که این قوه در دیدگاه مشائی فارابی دربارهٔ نبوت ایفا می‌کند. قوهٔ تخیل در نزد ارسطو قوه‌ای است که قدرت بازآفرینی و حکم کردن دارد؛ یعنی هم می‌تواند در غیاب یک متعلق خارجی تصورات حسی را بازآفرینی کند و هم با تجزیه و تحلیل تصورات یک تصور جدید بسازد. فارابی افزون بر این دو ویژگی، خصیصهٔ سومی برای تخیل قائل می‌شود و آن «محاکات» است. بر این اساس، قوهٔ تخیل قادر است بسیار فراتر از محدودیت‌های حسی، امور را بازآفرینی و بازشناسی کند. فارابی از این ویژگی برای توضیح نبوت استفاده کرده است. تخیل به انبیا این امکان را می‌دهد که تجلی معقولات را به طور کامل از عقل فعال دریافت کنند. اما آنچه بخش شگفت‌انگیز و معجزه‌آسای کار پیامبران است، قابلیت بازسازی و بازآفرینی صور تخیلی در قالب‌های ملموس و نمادین^۱ است. بنابراین، در این مرحله فقط پیامبران که

1. Symbolic

برگزیدگانی الهی‌اند می‌توانند به مرتبه عقل مستفاد دست یابند (بلاک، ۱۳۸۹، ص ۳۱۸).

فارابی برای تشریح مابعدالطبیعه ارسطو از نظریه صدور نوافلاطونیان استفاده می‌کند و از این طریق، موفق می‌شود فلسفه ارسطویی را در قالبی بسیار منسجم‌تر از خود ارسطو ارائه دهد. فارابی با استفاده از «عقل فعال» خلاء میان مؤلفه‌های هستی‌شناختی و الهیاتی را در قالب مابعدالطبیعه از بین می‌برد. او همچنین، از این طریق بین علوم مابعدالطبیعی، الهیات و علم طبیعت ارتباط برقرار می‌کند. او می‌نویسد: «عقل فعال از جهتی، سبب وجود نفوس ارضیه و از جهتی، به وساطت افلاک سبب وجود ارکان اربعه است» (فارابی، بی تا، ص ۹).

سیاست نیز یکی دیگر از وجوه شاخص فلسفه فارابی است که مورد توجه اسلام‌شناسان و فیلسوفان سیاست قرار گرفته است. اگر آرای سیاسی فارابی را در ارتباط با کل فلسفه او در نظر بگیریم، آنگاه متوجه خواهیم شد که هدف اصلی همه فلسفه او سیاست است. از سیاست، در حقیقت، فارابی به دنبال فضیلت و کسب آن برای همگان است. از نظر فارابی، اجتماع وسیله کسب این سعادت است نه هدف آن:

«فرد انسانی برای بقای خود و برای آن که به برترین

کمالات انسانی خود برسد، نیازمند چیزهای بسیاری است که به تنهایی از عهده آن‌ها بر نمی‌آید بلکه نیازمند گروهی است که هر یک نیازی از نیازهای او را برآورد. ... از این روست که آدمی به کمال فطری خود نخواهد رسید مگر به مدد اجتماعات که در امور مددکار یکدیگر باشند و در رفع نیازهای یکدیگر اقدام کنند تا جامعه، هم بر پای باشد و هم به کمال برسد» (فارابی، ۱۹۴۸، ص ۷۷-۷۸).

باری، فارابی مؤسس فلسفه سیاسی اسلام است و در فلسفه سیاسی خود سعی کرده است تا حاکم - فیلسوف افلاطونی را با پیامبر ادیان توحیدی یکی کند (نصر، ۱۳۵۴، ص ۱۷).

ابن سینا

ابن سینا فیلسوفی است که به دلیل فراوانی آثار و سهولت سبک نگارش خود شهرت بسیار دارد. او از یک سو، پزشکی بسیار حاذق بود و از سوی دیگر، آنجا که پای رساله‌های اشراقی‌اش همچون *حی بن یقظان* می‌رسد، شاعری نازک طبع است که اشعاری خیال‌انگیز دارد. فلسفه او، به اعتبار آرای فیلسوفی مشائی، مسلکی بسیار دقیق است که در بسیاری از موضوعات دقیق‌ترین و منسجم‌ترین شروح و تقسیم‌بندی‌ها را

از اندیشهٔ ارسطو ارائه داده است. البته این سخن به آن معنا نیست که او در فلسفه‌اش فقط دنباله‌روی ارسطو بوده و هیچ گونه نوآوری‌ای از خود نداشته است. او در این باره می‌نویسد: «شرح نوشتن بر کتب فلسفی قدما دیگر بس است. اکنون زمانی رسیده که ما فلسفهٔ خاص خود را بنیاد نهیم» (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۴۵۴).

آثار فلسفی ابن سینا عبارت‌اند از *شفا* معروف‌ترین کتاب فلسفی او که در آن، اصول و مسائل فلسفهٔ مشاء آمده است. نجات کتاب دیگری است که خلاصه‌ای از کتاب *شفا* محسوب می‌شود. *اشارات و تنبیهات*، *عیون الحکمه* و رساله‌های *حی بن یقظان*، *رسالة الطیر*، *سلامان و ابسال* نیز آثار تمثیلی و باطنی شیخ الفلاسفه‌اند.

در مغرب‌زمین، غالباً فلسفهٔ مشائی را با فلسفهٔ اسلامی یکی می‌گیرند. اشاره شد که مؤسس فلسفهٔ مشاء در جهان اسلام ابویوسف کندی، معروف به «فیلسوف العرب»، بوده است که به لحاظ فکری به مکتب اسکندرانی نزدیک‌تر از مکتب نوافلاطونی است. شاید بتوان گفت دلیل این امر آن بوده است که کندی ارسطو را از طریق شرح‌های فیلسوفان اسکندرانی می‌شناخت، فیلسوفانی همچون اسکندر افرویدیسی و

ثامسطیوس که البته تا حدی در شرح آراء ارسطو از آموزه‌های نوافلاطونی نیز استفاده کرده بودند. اما ابن سینا در مابعدالطبیعه شاگرد معنوی ارسطو و سپس، فارابی است. با این حال، باید در نظر داشت که او شاگردی است که اندیشه‌هایش در وجوه بسیاری بر معلم ثانی برتری و رجحان دارد. او ترتیب موجودات را از فارابی گرفته و نوشته است: «نخستین موجودی که استحقاق وجود یافت، جوهر مفارق غیرجسمانی است. سپس، صورت است و سپس، جسم. آنگاه هیولا و پس از آن عرض است» (ابن سینا، ۱۹۸۵، ص ۲۰۸). از جمله اصلی‌ترین وجوه اندیشه ابن سینا که اساس نگرش مشائی او قرار گرفت و از ابداعات او نیز محسوب می‌شود و به این شکل در آثار ارسطو نیامده، تقسیم وضعیت وجود به سه قسم «وجوب» و «امکان» و «امتناع» است. او میان این تقسیم و تمایزی که بین «وجود» و «ماهیت» قائل می‌شود، ارتباطی وثیق را برقرار می‌داند و همه وجوه اندیشه خود را بر پایه این نکته استوار می‌کند. این تقسیم بعد از ابن سینا در آثار دیگر فیلسوفان مسلمان و نیز مدرسیان لاتینی نیز مورد استفاده قرار گرفت و در تاریخ فلسفه غربی و اسلامی اهمیتی بسیار یافت (نصر، ۱۳۵۴، ص ۳۰). بنا بر این تقسیم، وجود هر

چیزی، یا «واجب» است یا «ممکن» (مشروط). ابن سینا برای توضیح این مطلب می‌نویسد فرض معدوم بودن برای وجود واجب تناقض محسوب می‌شود، اما در مورد وجود ممکن می‌توان عدم وجود آن را فرض کرد (ابن سینا، ۱۹۸۵، ص ۲۶۱). او از وجود ممکن با عنوان «وجود بالقوه» نیز یاد می‌کند (ابن سینا، همان). مجموعه ممکنات عالم سلسله‌ای را به وجود می‌آورند، اما وجود واجب بالذاتی در آغاز این سلسله به ضرورت وجود دارد تا خود به این ممکنات وجود بخشد. این علت تامه که به سلسله ممکنات وجود می‌دهد، همان وجود باری تعالی است (ابن سینا، همان، ص ۲۷۱-۲۷۲). ابن سینا در الهیات شفا از وجود واجب با عنوان علت اولی نام می‌برد که وجودی عاری از هر نوع ماده و از هر جهت واحد و بسیط است (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۲۴۲-۳).

از نظرگاهی دیگر، ابن سینا ممکنات را به دو دسته «حادث» و «قدیم» تقسیم می‌کند. ممکناتی همچون فرشتگان که بنا به اراده الهی ضروری شده‌اند، قدیم‌اند و ممکنات صرفاً ممکن، مانند همه موجودات، حادث به شمار می‌روند. او همچنین، در تقسیم دیگری ماهیت ممکنات را به دو دسته «جوهر» و «عرض» تقسیم می‌کند. جوهر ماهیتی است که

مستقل باشد و عرض ماهیتی است وابسته به جوهر (نصر، ۱۳۵۴، ص ۳۱). همه این تقسیم‌ها برای مابعدالطبیعه ابن سینا اهمیتی اساسی دارند که در زیر به اجمال به شیوه کاربرد آن‌ها اشاره می‌شود.

جوهر در نظر ابن سینا خود شامل سه دسته می‌شود: «نخست، عقل که از ماده و امکان بی‌نیاز است؛ دوم، نفس که در عین بی‌نیازی از ماده برای انجام فعل به جسم نیاز دارد؛ سوم، جسم که طول و عرض و عمق دارد» (نصر، همان، ص ۳۲). آنچه در مورد تقسیم سه‌جزئی جوهر باید گفت این است که این تقسیم سه‌گانه که ابن سینا آن را در حیطه ممکنات در کار می‌آورد، مبنای تقسیم مراتب جهان و فهم علوم مختلف در نزد اوست.

ابن سینا در مسئله «حدوث و قدم عالم» خود را در مقابل دو نگرش می‌دید. نخست، نگرش ارسطویی که بر آن است که علت هرگاه پدید آید، معلول آن حتماً پدید می‌آید بدون این که میان علت و معلول آن فاصله‌ای زمانی باشد و دوم، نگرش اسلامی که قائل به حدوث عالم است. شیخ درصدد بود تا در فلسفه‌اش موضعی بگیرد که جمع بین این دو تلقی و تلفیقی از هر دو نظر باشد. او با نبوغ خود بین «حدوث و قدم

ذاتی» و «حدوث و قدم زمانی» تفکیک قائل شد. او معتقد بود که برخلاف رأی متکلمان که عالم را به لحاظ زمانی حادث می‌دانستند، عالم به لحاظ ذاتی حادث و به لحاظ زمانی قدیم است. دلیلی که شیخ برای این سخن خود می‌آورد این است که وجود عالم ذاتاً متأخر از وجود خداوند است چون عالم از این منظر ممکن است. بنابراین، حدوث در ذات این عالم است اما عالم همچنان قدیم زمانی است چرا که هر زمانی که برای آغاز وجود آن در نظر گیریم، می‌تواند مورد مناقشه قرار گیرد و مستلزم ترجیح بلامرجح است که محال می‌نماید. به این ترتیب، شیخ، هم نظر ارسطو را تا حدی پذیرفته و هم برخلاف نگرش اسلامی سخنی نگفته است. با این حال، بعدها غزالی بر او خرده گرفت و ابن سینا را به چند دلیل، از جمله همین قول به قدم زمانی عالم، تکفیر کرد (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۵۰۸).

ابن سینا در مباحث مربوط به جهاشناسی و آفرینش در صدد بود تا نشان دهد که کثرت همواره برآمده از وحدت است. وحدتی که در مد نظر ابن سینا بود، وحدتی متعالی و منزّه از هر نوع کثرت بود. در مابعدالطبیعه، دل‌مشغولی اصلی ابن سینا روشن ساختن خاصیت امکانی جهان ماده بود. جهان ماده ذاتاً ممکن و نیازمند خالق است که آن را وجود دهد.

این خالق خود ذاتاً واجب است زیرا در غیر این صورت، تسلسلی در سلسله ممکنات رخ می‌داد. اما در فلسفه ابن سینا جهان‌شناسی کاملاً به فرشته‌شناسی متصل است. فرشته در نزد او کاربردی دووجهی دارد: هم در جهان‌شناسی و وجودشناسی واجد مکانی خاص است و هم در سیر و سلوک معنوی و وصول به معرفت حقیقی وظیفه‌دستگیری و نجات‌بخشی دارد. آفرینش در نزد ابن سینا امری است که از طریق فرشته صورت می‌گیرد. او برای تشریح این مطلب از طرح فلوپینی صدور متوالی سلسله‌مراتب فرشتگان با تکیه بر ممکن‌بودن آن‌ها و نیازشان به وجود واجب استفاده می‌کند. عمل آفرینش نزد ابن سینا امری شبیه تعقل کردن است. از طریق مشاهده و تعقل در درجات بالای هستی، درجات پایین‌تر به وجود می‌آید. او در توضیح این مسئله از قاعده صدور (الواحد لایصدر منه الا الواحد) کمک می‌گیرد. براساس این قاعده، از واحد یا وحدت تنها واحد به وجود می‌آید. بنابراین، از واجب الوجود که منشأ همه چیز است، عقل اول به وجود می‌آید که سرسلسله فرشتگان است. ابن سینا این فیضان را حاصل ضروری ذات خدا می‌داند و معتقد است آن را نمی‌توان به هیچ هدف دیگری زاید بر ذات الهی نسبت داد (ایناتی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴). او می‌نویسد:

«[خداوند نمی‌تواند مقصدی از آفرینش داشته باشد] برای این‌که هر قصدی به خاطر مقصود است و وجود او باید از مقصود او ناقص‌تر باشد؛ زیرا وجود هر آنچه شیء دیگر به خاطر آن است، از وجود آن شیء دیگر تمام‌تر است» (ابن سینا، ۱۹۸۵، ص ۳۰۵).

عقل اول با تعقل کردن به مبدأ خویش آن را وجودی واجب درمی‌یابد. محصول این معرفت، عقل دوم است که از عقل اول صادر می‌شود. عقل اول همچنین، درمی‌یابد که ماهیتش از طریق وجوب یافتن از سوی واجب الوجود وجود پیدا کرده است و از این معرفت او، نفس فلک اول صادر می‌شود. در نهایت، عقل اول از اندیشیدن به وجودش و دریافتن ممکن بودن آن زمینه‌ساز صادر شدن جسم فلک اول می‌شود. عقل دوم به همین ترتیب با اندیشیدن به عقل دوم، عقل سوم و جسم و نفس فلک دوم را صادر می‌کند. این عمل ادامه می‌یابد تا عقل دهم و فلک نهم که فلک قمر است. از این به بعد، جوهر عالم پاکی لازم برای صدور فلک جدید را از دست می‌دهد و به همین علت است که در ادامه، عالم کون و فساد به وجود می‌آید.

عقل دهم، افزون بر این‌که به عالم خاکی وجود می‌بخشد،

همه صورت‌هایی را به وجود می‌آورد که در ترکیب با ماده این عالم را به وجود می‌آورند. همچنین، اگر موجودی از میان برود، عقل دهم آن صورت را بازپس می‌گیرد. از این رو، ابن سینا عقل دهم را «واهب الصور» می‌نامد. عقل دهم همچنین، وسیله رسیدن وحی به پیامبران نیز محسوب می‌شود. همان طور که در جهان‌شناسی ابن سینا به خوبی روشن است، او در صدد این بود که به کمک فلسفه مشائی نوعی «حکمت مشرقی» تأسیس کند.

ابن سینا بر آن بود که میان «ماهیت» و «انثیت» فرق است و وجود عرضی از اعراض جوهر است. ابن سینا وحدت را نیز از اعراض جوهر می‌داند. این مسئله یکی از مواردی است که در آن، شیخ از معلم اول کاملاً فاصله می‌گیرد. بعدها ابن رشد که شارح و پیرو دیدگاه‌های ارسطو است، با این رأی ابن سینا سخت مخالفت کرد و آن را غیرارسطویی خواند. از نظر ارسطو، جوهر و وجود یک چیزند اما برای ابن سینا وجود همان کون و در مقابل وجود واجب خداوند، «ممکن» است. بنابراین، وجود امری است که به جوهر اضافه می‌شود و در ذات جوهر نیست. برای ارسطو، اشیای مادی جزئی صاحب وجود حقیقی‌اند، اما برای ابن سینا وجود حقیقی تنها از آن

مثل یا همان معقولات کلیه است که در ذات الهی قرار دارند. این مباحث نزد ابن سینا مقدمه بحث‌هایی قرار گرفت که بعدها تحت عنوان «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» در فیلسوفان بعدی مثل سهروردی و ملاصدرا آشکار شد (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۵۰۷).

علم‌النفس ابن سینا در ذیل فلسفه طبیعی او آمده و کاملاً مشائی است. او در تمامی مباحث مربوط به نفس مسیر مشائیان را پیموده است مگر در دو نکته که با ارسطو اختلاف نظر دارد: نخست، فناپذیری نفس فردی و غیرمادی بودن آن‌ها، و دیگر این که او درجه نفس را هنگام اسارت در زندان حواس پست‌تر از هنگام جدایی آن از حواس می‌داند (نصر، ۱۳۵۴، ص ۳۲). ارسطو معتقد بود نفس صورت ماده جسم است و با زوال جسم، صورت آن (نفس) نیز فاسد می‌شود. ابن سینا در مخالفت با او می‌گوید نفس با بدن حادث می‌شود، ولی با فساد آن فاسد نمی‌شود؛ زیرا نفس ذاتی روحانی و نامرکب است. چنانچه بین نفس و بدن رابطه‌ای علی وجود داشت، با فساد جسم نفس هم فاسد می‌شد، اما بین نفس و بدن این رابطه وجود ندارد و این دو با هم به وجود می‌آیند، هر دو جوهرند و جسم علتی از علل وجود

نفس نیست. ابن سینا بر آن بود که تعلق نفس به بدن از نوع تعلق معلول به علت ذاتی نیست (فاخوری، همان، ص ۴۷۲). ابن سینا سعی کرده است در خصوص مسئله نبوت طرحی ارائه کند که هم با قرآن و هم با جهان‌شناسی‌اش تطابق داشته باشد. او پیامبر را دارای سه شرط اساسی می‌داند: نخست، «روشنی و صفای عقل»؛ دوم، «کمال تخیل»؛ سوم، «قدرت تأثیر در ماده خارجی» تا به خدمت او درآید. ابن سینا معتقد است فقط بعد از تحقق این سه شرط است که پیامبر دارای عقل قدسی می‌شود و می‌تواند هرگونه معرفتی را بی‌واسطه از عقل فعال دریافت کند و از گذشته، حال و آینده آگاه شود. او وجه تمایز پیامبران را از اولیای الهی نیز در همین می‌داند که پیامبران قادرند معرفت را از عقل فعال تمام و کمال دریافت کنند اما اولیای الهی دریافتی جزئی از معرفت دارند (نصر، ۱۳۵۴، ص ۵۰).

ابن سینا بی‌تردید از بزرگ‌ترین حکمای مسلمان بوده است که تأثیر او در فلسفه اسلامی و فلسفه مدرسی غرب آشکار است. برخی محققان نشان داده‌اند که افزون بر فلاسفه قرون وسطایی، حتی برخی فیلسوفان جدید غرب، همچون اسپینوزا،^۱

1. Baruch de Spinoza (1632–1677)

نیز آثار ابن سینا را مطالعه و از آن‌ها استفاده کرده‌اند. در عالم اسلام نیز فلسفه مشائی بیش از هر نام دیگر، با نام ابوعلی سینا شناخته می‌شود، به گونه‌ای که غزالی در هنگام نقد فلسفه مشائی بیش از هر کس به تفکر ابن سینا رجوع می‌کند. آنچه در بالا آمد مختصری بود از مابعدالطبیعه و الهیات این فیلسوف برجسته که هرگز نمی‌تواند نشانگر تفکر درخشان و خلاق او باشد.

ابن باجه

ابن باجه در اواخر قرن پنجم هجری در اندلس به دنیا آمد و در سال ۵۳۳ هجری درگذشت. او را به عنوان آغازگر نهضت اندلسی می‌شناسند. ابن باجه منجم و ریاضی‌دانی بود که در زمان حیات خود یک رصدخانه را اداره می‌کرد. او در فلسفه روش ارسطو را برگزید و مابعدالبیعه و علم‌النفس را بر پایه طبیعیات قرار داد (حسن المعصومی، ۱۳۸۹، ص ۷۲۹). او همچنین، غایت فلسفه را همانند فارابی اخلاق و سیاست می‌دانست (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۶۰۸). ابن باجه نوآوری‌هایی بسیار در زمینه طبیعیات داشت که از آن جمله می‌توان به تفسیری اشاره کرد که از حرکت پرتابی نوشته و کاملاً

برخلاف آن چیزی است که ارسطو به آن معتقد بود. بعدها، در هنگام شکل‌گیری علوم طبیعی جدید، این نظریه به گونه‌ای دیگر در آثار پیش‌گامان غربی علم جدید ظاهر شد. توضیح مختصر این که سرعت جسم در نزد ارسطو متناسب با نیروی محرک و معکوس مقاومت بود در حالی که ابن باجه سرعت را معادل تفاوت نیروی محرک و مقاومتی می‌دانست که جسم با آن مواجه می‌شود. از دیگر نوآوری‌های علمی ابن باجه همچنین، دیدگاه او نسبت به مسئلهٔ گرانش است. ابن باجه فیلسوف و عالمی نوافلاطونی بود که گرانش را نیرویی روحانی می‌دانست و مرز بین افلاک و عالم تحت القمر را با این تعریف از بین می‌برد.

ابن باجه، با این که خود نوافلاطونی بود، متوجه یکی از انتقادهای جدی بر تفکر نوافلاطونی شد که می‌توان آن را همه‌خداانگاری^۱ نوافلاطونیان نامید. این انتقاد که پیش از ابن باجه نیز از سوی ابن سینا به صوفیان وارد می‌شد، باعث شد که ابن باجه به جای مفهوم «اتحاد با خدا» از مفهوم «اتصال با خدا» استفاده کند. ابن باجه فرفورئوس (۲۳۳-۳۰۴ م)

نوافلاطونی را به این دلیل به شدت مورد انتقاد قرار می‌داد که قائل به اتحاد نفس با عقل فعال بود. او برای روشن ساختن اتصال با عقل فعال به جای اتحاد با آن از استدلال ابن سینا کمک می‌گرفت. از نظر ابن سینا اگر واقعاً نفس با عقل فعال اتحاد داشته باشد، این اتحاد باید یکی از این دو نتیجه را در پی آورد: «تقسیم‌پذیری عقل فعال» یا «همه‌چیزدانی نفس انسان». هیچ یک از این دو نتیجه موجه نیست؛ بنابراین، اتحادی بین نفس آدمی و عقل فعال وجود ندارد. ابن باجه مرحله آخر از مراحل اتصال عقل فعال را در آثار خود بیان نمی‌کند. این مرحله شامل اتصال عقل هیولایی انسان به عقل فعال است (فاخوری، همان، ص ۶۱۳). او می‌نویسد: «عقل فعال ثواب و نعمت خدا است برای هر کس از بندگانش که از او خشنود باشد» (ابن باجه، بی تا، ص ۱۱۲).

از جمله وجوهی که در فلسفه ابن باجه به چشم می‌خورد، استدلال‌های چهارگانه او برای شناخت عقل فعال است که عبارت‌اند از «استدلال بر اساس وسایل و غایات»، «استدلال بر اساس فرایند تغییر»، «استدلال بر اساس قوه خیال که غرایز حیوانات را هدایت می‌کند» و «استدلال بر اساس عمل خود ذهن». در استدلال آخر ابن باجه اثبات می‌کند که عقل انسان

را به ماده یا کارکردهای حسی نمی‌توان فروکاست. ابن باجه همچنین، از اتصال عقل بعضی از انبیا و اولیای الهی با عقول مفارق با عنوان «بصیرت قلبی» نام می‌برد و معتقد است این اتصال یا همان بصیرت قلبی است که زمینه‌ساز دریافت وحی، انجام معجزات یا تحقق بخشیدن به اراده الهی در جهان می‌شود. از دیگر وجوه شاخص فلسفه ابن باجه انتقادهای شدید و سرسختانه او به عرفان است که مایه شهرت او در سنت فلسفی اسلامی نیز شده است. اساس انتقاد ابن باجه بر این نکته استوار است که او معتقد است عرفا هویات الوهی را با هویات آرزویی می‌آمیزند. عقل فعال داده‌های متفاوتی را تثبیت می‌کند که از طریق خیال، حافظه و حس به دست می‌آید. این عقل حتی می‌تواند داده‌های حسی را به صورت روحانی تبدیل کند. ابن باجه بر آن بود که عرفا اما این صور روحانی را با تصورات حقیقی اشتباه می‌گیرند و آن را تجربه اتحاد محسوب و حتی چنین اتحادی را برای دیگران نیز آرزو می‌کنند. او می‌نویسد:

«وقتی این قوا با هم تلاقی می‌کنند، آن‌ها می‌توانند اشکالی عجیب، اشباحی بالقوه ترسناک و مخلوقات شریف‌تر از آن چیزی را به وجود آورند که عملاً موجود است. آنگاه این

جماعت می‌پندارند که برترین متعلقات ادراک این‌ها است و بدین جهت، غزالی گفت که امور روحانی را ادراک و جواهر روحانی را نظاره کرده است. او برای نشان دادن عظمت آنچه تجربه کرده است به کلام شاعر متوسل می‌شود: و کان ما کان مما لست اذکراه [چیزی بود که در کلام نمی‌گنجید] (گودمن، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

ابن باجه قائل به وحدت نفس ناطقه بود و این وحدت را عامل قوام‌بخش هویت فردی و محرک حیوانات و حتی نباتات می‌دانست. ابن سینا، به عنوان یک فیلسوف برجسته مشائی، به حفظ هویت فردی نفس ناطقه معتقد بود. او حتی تا جایی پیش می‌رفت که می‌گفت نفس ناطقه پس از انفصال از بدن بر حسب تاریخ جسمانیت قبلی خود را حفظ می‌کند. ابن باجه این رأی ابن سینا را بیشتر بسط می‌دهد و بر آن است که نفس ناطقه پس از انفصال از بدن نه تنها جسمانیت قبلی خود را نگه می‌دارد بلکه آگاهی فردی خود را نیز حفظ می‌کند. ابن باجه معتقد بود وحدت نفس تا حدی است که مستقل اما موافق با عقل فعال است و به هر حال، نمی‌شود گفت که از عقل فعال جداست. او می‌نویسد:

«آنچه متصل است، مادامی که متصل است یکی دانسته

می‌شود و وقتی جدا شد، تعدد می‌یابد. اشیایی که به هم چسبیده‌اند، از آن‌ها درست مانند اشیایی سخن گفته می‌شود که به هم متصل‌اند. اشیایی به هم پیوسته چونان اشیائی به هم چسبیده تلقی می‌شوند و اشیائی که با هم گره خورده‌اند، چونان اشیایی دانسته می‌شوند که به هم پیوسته‌اند... چنان‌که تاریخ طبری با جلدهای متعدّدش یک تألیف نامیده می‌شود و بحث حاضر نیز یکی خوانده می‌شود. حتی معجونی همچون سکنجبین که مرکب از سرکه و انگبین است یکی دانسته می‌شود» (گودمن، همان، ص ۵۹).

ابن باجه در پی این نظر خود وحدت میان موجودات روحانی را با حفظ فردیت بین آن‌ها ممکن می‌داندست. او از این نکته با هیجان بسیار با عنوان «کشف بزرگ» خود یاد می‌کند. از نظر ابن باجه، آنچه همه موجودات را اعم از حیوان و نبات یکی می‌کند، همین نفس ناطقه است که محرک همه موجودات است و همه آن‌ها را در جهت غایتی مشترک به حرکت درمی‌آورد. این همان «ایده خیر» است. تفکیکی که ابن باجه بین نفوس ناطقه در مسیر حرکت خود به سوی ایده خیر قائل شده، باعث شده است که امکان خلق و صدور فراهم شود و فناپذیری نفس ارزشی مضاعف پیدا کند (ابن باجه، ۱۹۶۸، ص ۶۲ و ۷۰).

ابن طفیل

ابن طفیل (۵۸۱) در دههٔ اول قرن ششم در آش به دنیا آمد. در زمان حیات خود، ابن طفیل به دلیل مهارت در علم طبابت شهرت داشت. گفته شده است که او آثاری متعدد در زمینهٔ طبیعیات نگاشته است که هیچ یک از آن‌ها به دست ما نرسیده است. دغدغهٔ اصلی ابن طفیل مسئلهٔ آشتی بین دین و فلسفه بوده است. راه حلی که او برای این منظور ارائه می‌کند، همان داستان *حی بن یقظان* است.

حی بن یقظان، فیلسوف کاملی است که در یک جزیرهٔ استوایی بدون پدر و مادر و حتی زبان به دنیا می‌آید و خود به تنهایی تمامی مراحل معرفت را از نازل‌ترین سطح تا عالی‌ترین و روحانی‌ترین سطح به دست می‌آورد. ابن طفیل با توصیف راهی که *حی بن یقظان* در طول تکامل خود طی می‌کند، سعی کرد تا حدی از نزاع بر سر اختلاف دین و فلسفه بکاهد. ابن طفیل سخت بر آن بود که دین، فلسفه و عرفان طرق مختلف رسیدن به حقیقتی واحدند (ابن طفیل، ۱۳۸۱، ص ۶-۱۰).

گفتیم که ابن سینا داستانی به نام *حی بن یقظان* نگاشته بود. ابن طفیل نوآوری‌هایی را در آنچه ابن سینا نگاشته بود انجام داد و از این طریق، به *داستان حی بن یقظان* سمت‌وسویی

اجتماعی داد، سمت‌وسویی که در داستان ابن سینا وجود نداشت. او بیشتر به دنبال این بود که نشان دهد میل به دانستن که ارسطو و همچنین، غزالی به عنوان یکی از امیال ذاتی و اولیه انسان از آن یاد کرده‌اند، چگونه انسان را به سمت آموختن بیشتر سوق می‌دهد و به چه شیوه آدمی به دور از زبان و جامعه، صرفاً با اتکا به این میل قادر خواهد بود تمام مراتب معرفت را کسب کند. ابن طفیل همچنین، در قالب این داستان در پی این بود تا نشان دهد که ساختارهای اجتماعی موجود در جامعه اسلامی آن روز نه تنها برای کسب معرفت ضروری نیستند بلکه مانع کسب معرفت هم هستند. او به نقد اسلام نهادینه در جامعه می‌پردازد و از آن با عنوان «اسلام قشری» یاد می‌کند (فاخوری، همان، ص ۶۳۳).

در خصوص مسئله حدوث و قدم عالم، به نظر می‌رسد ابن طفیل به تعبیر فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت،^۱ قائل به جدلی‌الطرفین^۲ بودن این مسئله است. او، افزون بر رأی قائلان به قدم عالم، رأی قائلان به حدوث آن را نقد می‌کند. او معتقد بود عالم اگر قدیم باشد، باید عمرش نامتناهی باشد و در این

1. Immanuel Kant (1724 – 1804)

2. Antinomy

صورت، دقیقاً با همان مشکلاتی مواجه می‌شود که قول به عدم تناهی ابعاد عالم با آن مواجه است: «به این تعبیر، آیا عالم یک سال پیش کمتر قدیم بود؟» (گودمن، ۱۳۸۹، ص ۸۵). ابن طفیل برای حدوث عالم نیز استدلال ارسطو را باز می‌گوید. ارسطو در استدلال خود در تعریف قدم عالم می‌گوید «زمانی که پیش از آن زمانی نبوده است». ابن طفیل بر آن است که مفهوم «پیش از آن» نشان می‌دهد که از قضا زمانی قبل از آن در کار بوده است و این دقیقاً نقطه تناقض این استدلال است (فاخوری، همان، ص ۶۲۷).

شاید بتوان گفت در ادله ابن طفیل برای رد قدم عالم افزون بر آنچه غزالی گفته بود نکته جدیدی دیده نمی‌شود اما آنچه این استدلال ابن طفیل را شایسته توجه بیشتر کرده، تعادلی است که او به دور از هر نوع افراط یا تفریط در قضاوت‌های خود در این خصوص دارد. او در مخالفت با غزالی فیلسوفان را نه تنها ملحد نمی‌داند بلکه آن‌ها را در دین ثابت قدم به شمار می‌آورد. آنچه مایه اعتراض او به آن‌هاست، مسئله کفر یا ایمان نیست. به نظر او، فیلسوفان قدم عالم را نه به عنوان نتیجه استدلالی یقینی بلکه به صورت اصل موضوعی بدیهی در نظر گرفته‌اند و این مسئله انتقادبرانگیز است. ابن طفیل

به علت دل‌بستگی بسیاری که به مسئله اختیار دارد، قائلان به قدم عالم را برحق نمی‌دانند. او معتقد است که این باور فیلسوفان به جبرانگاری غیرقابل دفاعی منجر می‌شود که هر نوع انتخاب آزادانه‌ای را ناممکن می‌کند. از طرف دیگر، رأی قائلان به حدوث عالم نیز مورد انتقاد ابن طفیل است؛ زیرا در این حالت، اختیاری برای خدا فرض می‌شود که با حکمت الهی تطابق ندارد. ابن طفیل معتقد است عالم، چه قدیم باشد و چه حادث، به محرکی نیاز دارد. محرکی که علت است و عالم همه معلول او است. این فاعل مختاری که علت عالم است، واجب‌الوجود است و همه اوصاف کمالی را داراست. این موجود برتر همان خدایی است که در ادیان توصیف شده است (فاخوری، همان، ص ۶۲۸-۶۲۹).

ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴ م) از جمله کسانی است که رویکرد لادری‌گرایانه^۱ی ابن طفیل را در مسئله حدوث و قدم برگرفت. او به پیروی از ابن طفیل می‌گفت: «باید این حقیقت را پذیرفت که در اثبات این مطلب از برهان کاری ساخته نیست» (گودمن، ۱۳۸۹، ص ۸۸).

توماس آکویناس^۱، فیلسوف و متکلم مسیحی، از دیگر فیلسوفانی است که تحت تأثیر ابن میمون این رویکرد را در پیش گرفت. او معتقد بود حل مسئله حدوث یا قدم جهان فراتر از توان عقل بشری است.

ابن رشد

ابن رشد فیلسوفی است که به دلیل شروحاتی که بر ارسطو نگاشته است، شهرت بسیار دارد. البته او را در زمان خودش به عنوان یک فیلسوف نمی‌شناختند و بیشتر به عنوان یک طبیب یا قاضی شهرت داشت. ابن رشد فقهی راسخ بود که معتقد بود در آموزه‌های فقهی نقصی وجود ندارد و هرچه کاستی وجود دارد، از تفاسیری است که فقها از قرآن و احادیث انجام داده‌اند. او سعی کرد برای بسیاری از دعاوی دینی دلایلی اقامه کند، تا جایی که حتی در این مسیر، بسیاری از توجیه‌های موجود را نادیده می‌گرفت یا ناکافی می‌شمرد. ابن رشد در فلسفه خود به دنبال نشان دادن این بود که «ایمان» و «عقل» دو راه موازی‌اند که رو به سوی یک مقصد

1. Thomas Aquinas, O.P. also Thomas of Aquin or Aquino (1225–1274)

دارند. او حقیقت دین را حقیقتی مشکک می‌دانست که هر کس درخور درک و استعداد عقلی و روحی خود از آن بهره می‌برد. او فعل و غایت دین را با فلسفه یکی می‌دانست و بر آن بود که اگر «منقول» با «معقول» در تعارض باشد، باید منقول را به گونه‌ای تأویل کرد که با معقول موافق گردد (ابن رشد، بی تا، ص ۸). ابن رشد تأویل آیات را به کلی رد نمی‌کرد و آن را فقط در شأن فیلسوفان می‌دانست که اهل حکمت و برهان‌اند. او سخت تأکید داشت که علم تأویل باید از دسترس عوام به دور نگه داشته شود. شاید بتوان گفت ابن رشد فیلسوفی بود که به نوعی دغدغه دین عوام نیز داشت (فواد الاهوانی، ۱۳۸۹، ص ۷۷۹).

ابن رشد از جمله افرادی بود که با استفاده از تمثیل برای فهم وحی الهی مخالف بود و این را تفسیر به رأی می‌دانست. او تمثیل را روشی می‌دانست که عوام با کمک آن، به درک حقیقت دین نزدیک می‌شوند. به همین دلیل در قرآن و سنت پیامبر تمثیل‌ها، برخلاف براهین نقشی برجسته و آشکار دارند. در عین حال، این روش برای فهم دین روشی خطابی است و فیلسوفان و حکیمان نباید از آن بهره گیرند چراکه فهم تمثیلی رتبه‌ای نازل‌تر از درک و فهم را شامل می‌شود (

فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۶۴۰). برای ابن رشد، تفسیر آموزه‌های دینی به نحوی که در موافقت با اصول عقلانی باشد اهمیت بسیار داشت. ابن رشد، هم روش متکلمان و هم روش صوفیان را برای فهم دین روشی خطا می‌دانست. مطابقت با عقل تنها شرطی بود که او در تفاسیرش به آن قائل بود. او در این مسیر حتی به قرآن نیز استناد می‌کند و بر آن است که این خود قرآن است که توصیه به تتبع عقلانی می‌کند (۱۸۴:۱۷؛ ۲:۵۹). ابن رشد با کمک گرفتن از آیات الهی برای اثبات صدق و حجیت روش خود سعی داشت تا فلسفه‌اش را از اتهام کفر برهاند.

باری، ابن رشد در منطق به چند دسته از ادله توسل می‌جست. او استدلال‌های خطابی را مناسب حال مردم عامه می‌دانست و حتی معتقد بود حفظ چنین استدلال‌هایی از این رو که سبب حفظ ایمان عوام می‌شود، ضرورت هم دارد. دسته دوم، استدلال‌های عقلی است. برای حکیمان و فرزندگان ضروری است که در سیر دانش خود به روش عقلی سخت پای‌بندند. ابن رشد با این تقسیم‌بندی خود دو هدف را دنبال می‌کرد: نخست، حمله به علم کلام و رویکرد جدلی آن و دوم، ترسیم راهی برای مهارت‌یافتن در استدلال‌های اقناعی. کسانی که بتوانند چنین مهارتی فراچنگ آورند، می‌توانند در

گام بعدی به عرصه استدلال‌های برهانی قدم بگذارند (فواد الاهوانی، همان، ص ۷۹۲-۷۹۴).

ابن رشد از برجسته‌ترین شارحان ارسطو در جهان اسلام است که حلقه اتصال فلسفه در غرب و شرق محسوب می‌شود. بسیاری از اروپاییان از طریق آثار و شروح ابن رشد با فلسفه مشائی آشنا شدند. ابن رشد برای این که بتواند به دور از اغلاط و کاستی‌های ترجمه‌های موجود به غرض اصلی آثار ارسطو پی ببرد و اندیشه معلم اول را به دور از عناصر فلوپینی داخل شده در آن شرح کند، همه نسخه‌های ترجمه‌هایی را جمع‌آوری کرد که تا روزگار او از آثار ارسطو صورت گرفته بود. او این نسخه‌ها را با دقتی خاص با متن اصلی نوشته‌های ارسطو تطبیق داد و هر کجا کمی و کاستی‌ای در کار بود، آن را پیدا و برطرف کرد. این رویکرد به خوبی نشان‌دهنده دقت و قدرت علمی ابن رشد است تا جایی که می‌توان گفت باقی ماندن فلسفه مشائی تا امروز تا حدی مدیون زحمات اوست (فاخوری، همان، ص ۶۴۳). ابن رشد در این راه چندان مهارت داشت که به خوبی می‌توانست بر روی ترجمه‌های ناقصی کار کند که از معلم اول وجود داشت و حتی اشتباهات موجود در آن‌ها را تصحیح و جافتادگی‌ها را پر کند. تسلط ابن رشد بر اندیشه ارسطو تا حدی بود که او حتی

می‌توانست مطالبی را به‌خوبی تشخیص دهد که به مرور زمان به او نسبت داده شده بود، اما در واقع، از ارسطو نبود. یکی از وجوه شاخص فلسفه ابن رشد برهان‌هایی است که برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است. اساس این براهین بر این پایه قرار دارد که «وجود خدا را باید به وجود جوهر اشیا مرتبط سازیم» (اروی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰). گفته آمد که ابن رشد عقل‌گرایی را تا جایی پی می‌گرفت که آیات و متون دینی را به روش عقلی تأویل می‌کرد. ابن رشد به دنبال این بود تا سلسه‌ای از ادله را برای مسائل دینی پدید آورد زیرا به باور او، استدلال آوردن در تمام زمینه‌ها، از جمله در امور دینی، امری ممکن است. با این حال، او شناخت واجب‌الوجود را فقط تا حدی برای ممکنات مقدور می‌دانست که افعال الهی مطرح باشند. او معتقد بود که صفات الهی از این رو که ریشه در ذات خدا دارند، برای انسان‌ها قابل شناخت نیستند و انسان فقط می‌تواند افعال خدا را از آن منظر بشناسد که خارج از ذات اویند: «انسان جزئیات را از طریق حواس و کلیات را به واسطه عقل ادراک می‌کند. ادراک انسان به واسطه تغییر و تبدلات مدرکات متبدل می‌شود و تبدل و تکثر ادراکات مستلزم تعدد و تکثر مدرکات است» (ابن رشد، *التهافت/التهافت*، ۲۷۹).

اما از سوی دیگر معرفتی که خداوند به مخلوقات خود دارد، از نوع معرفت به جزئیات نیست بلکه صورت تمامی مخلوقات در خدا به عنوان خالق آنها وجود دارد و علم او به آنها به تعبیری، علمی حضوری است: «علم ما معلول موجود است در حالی که علم خداوند علت آنهاست» (ابن رشد، ۱۹۳۰، ص ۲۸۵).

مهارت عقلی و دانش ابن رشد در اندیشه ارسطو و دیگر مشائیان و همچنین، نوآوری‌های فلسفی خود او در انسجام‌بخشی به فلسفه مشائی و گزارش آرای ارسطو و استفاده از فلسفه مشاء در تبیین دیدگاه‌های مابعدالطبیعی اسلامی سبب شد که او تنها مفسر ارسطو باشد که مکتبی فلسفی را پدید آورد که گرچه از چارچوب تفکر ابن رشد خارج شد، پس از او به نامش خوانده می‌شود. اگر بخواهیم اصول فکری مکتب «ابن رشدی» را به طور خلاصه ذکر کنیم باید از پنج مسئله نام ببریم:

۱. عالم قدیم است.
۲. خداوند علم به جزئیات ندارد و مشیت الهی در کار نیست.
۳. اختیار وجود ندارد.
۴. عقل بالقوه همچون عقل بالفعل به لحاظ عددی واحد است. بنابراین، جاودانگی شخصی وجود ندارد.

۵. فلسفه و الهیات متعارضاند و امر مافوق طبیعی را باید نفی کرد (اروی، همان، ص ۱۲۴).

به‌ویژه در مورد نکته آخر باید گفت که نگرش خود ابن رشد در این زمینه، قائل‌شدن به طرق مختلف برای رسیدن به حقیقت واحد بود اما پس از وی، این دیدگاه به شکل نظریه «حقیقت مضاعف»^۱ نزد ابن رشدیان لاتینی تغییر کرد. آن‌ها بر آن بودند که فلسفه و الهیات به دنبال دو حقیقت مختلف‌اند و با یکدیگر متعارض‌اند. اگرچه استنباط ابن رشدیان لاتینی استنباطی ناقص به نظر می‌رسد، در نتیجه این درک آن‌ها از حقیقت، امر مافوق طبیعی نفی شد. نمونه این قبیل اختلاف‌های ابن رشدیان لاتینی با دیدگاه شخصی ابن رشد را می‌توان در رساله آلبرت کبیر^۲ به نام درباره وحدت عقل علیه ابن رشد دید (فواد الاهوانی، همان، ص ۷۹۰).

باری، از جمله مواردی که در آن، می‌توان فاصله گرفتن ابن رشد را از ارسطو مشاهده کرد، نوآوری او است در نگرشی که به مسئله «خلق» دارد. ارسطو همانند دیگر فیلسوفان یونانی

1. Double Truth

2. Albertus Magnus (1193/1206– 1280)

به جهانی نامخلوق معتقد بود. اما ابن رشد با تأثیر از آموزه‌های دین اسلام عالم را مخلوق ذهنی متعالی می‌دانست. ابن رشد نخست به نقد نگرش ارسطویی می‌پردازد و بر آن است که در این دیدگاه ارسطو مشخص نکرده است که «صورت وارده بر ماده‌ای که مستعد پذیرش آن است از کجا آمده است؟» (اروی، همان، ص ۱۲۵). او در این مسیر، نگرش ثامسطیوس را رد می‌کند که این صورت را برگرفته از عالم جدا از ماده می‌داند و بر آن است که موجود مجرد فقط با کمک اجرام فلکی است که می‌تواند صورتی را به ماده ببخشد و در آن تأثیر گذارد. ابن رشد محرک اولایی را که ارسطو از آن یاد می‌کند، همان عقل اول می‌داند که ذهنی متعالی است و خالق جهان مخلوق است. عقول مفارق با حرکتی کلی و دائمی اجرام فلکی را به حرکت درمی‌آورند. ابن رشد معتقد بود انسان از طریق انتزاع کردن وجود مفارق می‌تواند به خداوند نزدیک شود و با او ارتباط داشته باشد. ابن رشد همواره بر این تأکید دارد که باید از سطح تجربه حسی فراتر رویم تا عقل ما قادر به درک معقولات شود. در باب معاد، او گمان می‌کند صور قوه خیال فسادپذیرند و این تنها عاملی است که ممکن است سبب شود فردی ارتباطش را

با عقل از دست بدهد. حکمت و فلسفه در نظر ابن رشد اموری غیرشخصی و متعالی‌اند که هرگز فساد نمی‌یابند، اما اندیشه‌ای که در نزد افراد است و جنبه شخصی دارد، چون از قوه خیال منتج شده است فسادپذیر است.

ابن رشد از وجود ترجمه‌ای از سیاست ارسطو ناآگاه بوده است. او صرفاً جمهوری افلاطون را مورد مذاقه قرار می‌دهد و اگرچه نتایج افلاطون را در پایان می‌پذیرد، در بسیاری از موارد آراء و نظرات افلاطون را با کمک گرفتن از فلسفه ارسطو تصحیح و تکمیل می‌کند. او برخلاف فارابی که در کار خود در پی آشتی دادن دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو بود، از منظر فلسفه ارسطو، رویکردی انتقادی به افلاطون دارد. ابن رشد در تشریح دیدگاه‌های سیاسی افلاطون از مثال‌ها و نمونه‌های عینی زمان خود بهره می‌برد و همین امر گویای اهمیتی است که جامعه و وضعیت انسان‌ها، از جمله زنان، برای او داشته است.

ابن رشد در دوران حیات خود فردی منزوی بود و حتی موفق نشد شاگردان خوبی تربیت کند که پس از او اندیشه‌اش را آن گونه اشاعه دهند که خود در نظر داشت. تنها موفقیت او در این زمینه تأثیری بود که در خارج از قلمرو اسلام بر

فیلسوفان و حکیمان یهودی و لاتینی گذاشت. این تأثیر ابن رشد سبب شد تا از طریق آن‌ها فلسفه او در جهان غرب لاتینی شناخته شود و اندیشه‌اش در سرتاسر آنجا گسترش یابد. شاید بتوان گفت راز ماندگاری و شهرت ابن رشد در غرب، حتی تا روزگار ما، همین است.

خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) حکیمی مشائی بود که پس از سال‌های افول فلسفه مشائی ظهور کرد و با ترکیب این شیوه تفکر با برخی شیوه‌های فکری دیگر، تا حدی فلسفه مشائی را احیا کرد. خواجه البته بیشتر به دلیل جمع‌آوری‌هایی شهرت دارد که از آرای دیگران انجام داده است تا به دلیل نوآوری‌های فلسفی خود. در عالم اسلام، خواجه به عنوان فیلسوفی شهرت یافته است که تلاش بسیاری برای فلسفی کردن علم کلام انجام داده است. او در این مسیر، از آراء مشائیان پیش از خود، به ویژه ارسطو استفاده زیادی کرده است. آثار خواجه نصیر به رغم دقت و اهمیتی که دارند، در بین حکیمان مسلمان مورد غفلت واقع شده‌اند. این مسئله اولاً، به دلیل تشیع اوست که زمینه‌ساز کم‌توجهی حکیمان اهل سنت به او شده

است و ثانیاً، خواجه متهم بوده است که در جریان حمله مغول با هلاکو همکاری کرده و به گونه‌ای زمینه‌ی قتل آخرین خلیفه عباسی را فراهم کرده است. این خود دلیلی مضاعف برای مغفول ماندن آثار خواجه نصیر تا سال‌های زیاد بوده است (ابراهیمی دینانی، ج ۲، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

خواجه نصیر برای نزدیک ساختن فلسفه و کلام اهتمام بسیار ورزید. اگرچه پیش از او غزالی و فخررازی نیز به این کار اشتغال داشتند، روش خواجه برای تحقق این مهم خاص خود او است. چنانچه به آثار متکلمان پیش از خواجه و پس از او، نظیر شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳)، نظری بیفکنیم، به خوبی متوجه تأثیری خواهیم شد که خواجه بر علم کلام داشته است (ابراهیمی دینانی، همان، ص ۲۳).

از جمله مهم‌ترین آثار خواجه/خلاق ناصری است. این کتاب شامل خلاصه‌ای از کتاب الطهاره به زبان عربی است که خواجه نصیر طبقه‌بندی و ترتیبی جدید برای مطالب آن آورده است. این خود باعث انسجام و اصالت این اثر شده است. خواجه نصیر معتقد بود کتاب الطهاره نواقصی دارد. به همین دلیل، او دو فصل در «تدبیر منزل» و «سیاست مُدُن» به کتاب اضافه کرده است که خلاصه‌ای از افکار ابن سینا و

فارابی در این خصوص است. خواجه با افزودن این دو فصل ادعا می‌کند کتابش اصیل است و «تقلید یا ترجمه محض نیست» (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۵۶).

خواجه نصیر فیلسوفی مشائی بود که در برخی زمینه‌ها آرائی کاملاً برخلاف ارسطو دارد. از آن جمله، اندیشه‌های او در زمینه اخلاق است. او به پیروی از ابن مسکویه (۴۲۱) قائل به نوعی غایت قصوی یا سعادت اخروی بود در حالی که در نزد ارسطو چنین مفهومی از سعادت غایی به هیچ وجه مطرح نیست. البته خواجه با تعریف ارسطو از «رذیلت» که آن را سرپیچی از «فضیلت» در دو جهت افراط یا تفریط می‌داند، هم‌دلی دارد اما او افزون بر افراط و تفریط که رذائلی کمی هستند، نوع سومی از رذیلت را نیز اضافه می‌کند که جنبه کیفی دارد. این برداشت کیفی از رذیلت تا پیش از خواجه در نزد مشائیان سابقه نداشته است و از نوآوری‌های او محسوب می‌شود. خواجه از نوع سوم رذیلت با عنوان «ردائت» یاد می‌کند و عوامل انحراف نفس را «افراط»، «تفریط» و «ردائت عقل»، «غضب» و «شهوت» نام می‌برد (نصیرالدین طوسی، همان). باری، اگرچه در آرای اخلاقی، خواجه سخت تحت تأثیر ابن مسکویه بوده است، این تقسیم‌بندی سه گانه نزد او نیز دیده نمی‌شود.

از جمله مسائل اخلاقی دیگری که در نزد خواجه قابل توجه است، اهمیتی است که او برای «محبت» و «دوستی» قائل بوده است. خواجه انسان را ذاتاً موجودی اجتماعی می‌داند. بنابراین، دوستی و محبت شرط لازم زندگی اجتماعی انسان‌هاست. او حتی تا جایی پیش می‌رود که به زندگی منزوی و کناره‌جویانه زاهدان خرده می‌گیرد و این نوع زندگی را برخلاف طبع آدمی می‌داند.

در تدبیر منزل، خواجه همان تعریف ابن سینا را برمی‌گزیند و پدر را موظف به برقراری تعادل در خانواده می‌داند. او کسب ثروت را ضروری می‌داند چون برای حفظ بقای نفس و نسل لازم است. خواجه نصیر حتی ثروت‌اندوزی را چنانچه از روی حرص نباشد، دوراندیشانه می‌داند. او معتقد است برای تربیت فرزندان باید اخلاق نیکو را از راه تلقین در سخن گفتن به فرزندان آموخت و در این راه از اکرام نیز سود جست (مسکویه، ۱۹۶۶، ص ۴۶-۵۴).

در نظریات سیاسی، خواجه به کلی پیرو سلف خویش، فارابی، است. او حتی به تبع فارابی واژه «سیاست مدن» را نیز به کار می‌برد. خواجه بر آن بود که از آنجا که انسان موجودی است اجتماعی، بین منافع انسان‌ها با هم تضاد ایجاد

می‌شود و از همین رو، نیاز به وجود حکومت پدیدار می‌شود. بر همین اساس، نیاز به اجرای عدالت نیز مهم‌ترین وظیفه حکومت است. حاکم هر جامعه‌ای بعد از خداوند که حاکم حکومت الهی است، دومین حاکم جامعه محسوب می‌شود (فارابی، ۱۹۴۸، ص ۵۳-۵۸).

خواجه نصیر فیلسوفی مسلمان بود که در فلسفه عملی خویش کاملاً به مفاد وحی متجلی در آیات قرآن ملتزم بود. او تصریح می‌کند دیدگاه قرآن در مورد انسان چنان دقیق و عینی است که فیلسوفان مسلمان تقسیم فلسفه عملی به «اخلاق»، «تدبیر منزل» و «سیاست مدن» را از آیات قرآن استنتاج کرده‌اند. البته به همین نسبت محتوای این علوم نیز تحت تأثیر قرآن است (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۵۶).

از جمله مسائل غامضی که فیلسوفان سنت اسلامی سال‌های بسیار حول آن بحث کردند، مسئله اثبات وجود نفس است. خواجه برخلاف دیگر مشائیان، در فلسفه خود از اثبات نفس آغاز نکرد بلکه وجود نفس را همچون حقیقتی بدیهی مفروض گرفت:

«نفس حقیقتی است به‌خودی‌خود آشکار که نه نیازی به برهان دارد و نه ثابت‌کردنی است. در این راه استدلال کردن

از هستی خویش یک محال منطقی و عبث است چون در هر استدلالی فرض وجود دو جزء استدلال‌کننده و موضوع مورد استدلال لازم است ولی در مورد نفس این هر دو یکی است» (حسین صدیقی، ۱۳۸۹، ص ۸۱۷).

پس از خواجه نصیر، رویکردی که او در خصوص مسئله وجود نفس اتخاذ کرد روشی بود که ملاصدرا برگزید. در واقع، علم حضوری به نفس ابداعی بود که ملاصدرا بر پایه همین رأی خواجه به آن دست یافت.

خواجه نصیر برای اثبات تجرد نفس افزون بر ذکر براهین ابن مسکویه، دو دلیل دیگر نیز می‌آورد. نخست، این که احکام منطق، ریاضی و دیگر علوم بدون این که اختلاطی در آن‌ها رخ دهد، همگی در نفس حضور دارند و این خود دلیلی بر غیرمادی بودن نفس است. دوم، نفس ظرفیتی غیرقابل تصور برای دریافت تصورات و معلومات جدید دارد و این دلیلی دیگر است بر این که نفس جوهری بسیط است. خواجه معتقد بود «نفس برای کمال خود به بدن احتیاج دارد ولی هستی آن موقوف به داشتن بدن نیست» (حسین صدیقی، همان، ص ۸۱۷).

موضعی که خواجه در مورد مسئله وجود خداوند می‌گیرد، یکی دیگر از عناصر جذاب اندیشه او است. او به دور از نزاع

قدیمی فیلسوفان برای اثبات وجود خدا، وجود خدا را قدیم، اصیل و بدیهی فرض می‌کند و این اصل بدیهی مفروض را غایت تمامی براهین و بنیان منطق و مابعدالطبیعه می‌داند. او معتقد است که اثبات وجود خدا از طریق براهین منطقی غیرممکن است و نیازمند برهانی فراتر از عقل بشری است. خواجه سخت بر این موضع پای می‌فشارد که وجود خدا باید همچون اصل موضوع پذیرفته شود نه این‌که موضوع اثبات منطقی قرار گیرد.

به نظر او «اقامه دلیل برای چیزی مستلزم احاطه کامل بر آن چیز است و از آنجایی که برای انسان متناهی امکان احاطه بر خداوند و تمامیت او نیست، لذا اثبات وجود خداوند نیز برای انسان امکان ندارد» (حسین صدیقی، همان، ص ۸۱۹).

خواجه در مورد مسئله حدوث و قدم عالم نیز سعی داشت به دیدگاهی دست یابد بین رأی ارسطو که قائل به قدم عالم و ابن مسکویه که قائل به حدوث بود. او معتقد بود عالم و خداوند، هر دو قدیم‌اند:

«عالم از لحاظ قدرت خداوند که آن را کمال می‌بخشد، قدیم است ولی به لحاظ خود و قدرت خویش محدث است» (حسین صدیقی، همان، ص ۸۱۹).

فلسفه مشائی، گرچه سرآغاز سنت فلسفی در عالم اسلام بود، در ادامه این سنت، زیر تأثیر دیگر اندیشه‌ها و مکاتب فلسفی قرار گرفت. هرچه از زمانه پیشروان فلسفه مشائی به دور می‌شویم، عناصری از تفکر اشراقی و عرفانی در آن نفوذ می‌کند. این وضعیت پس از خواجه نصیرالدین طوسی نیز ادامه می‌یابد تا آن‌که در حکمت متعالیه، فلسفه مشائی همراه با فلسفه اشراقی و عرفان نظری به یکی از ارکان این حکمت بدل می‌شود. از آن پس، گرچه فلسفه مشاء همچنان حضوری چشمگیر در فلسفه اسلامی داشته، تعالیم آن با توجه به دیگر سنن فلسفی در جهان اسلام مورد توجه قرار گرفته است.

فصل چهارم: اخوان الصفا

در این که اخوان الصفا چه کسانی بودند و آرا و عقایدشان چه بود، در میان متفکران و مورخان اختلاف بسیار است. علت این امر آن است که اخوان الصفا می کوشیدند حقیقت اندیشه ها، فعالیت ها و نام خود را از دیگران بپوشانند. از این رو، درباره ماهیت این گروه شایعات و حدس و گمان هایی بسیار وجود دارد. برخی رسالات آن ها را به حضرت علی (ع)، امام اول شیعیان، نسبت داده اند و بعضی دیگر نسب نامه فکری آنان را به امام جعفر صادق (ع) منسوب کرده اند. گروهی

رساله‌های اخوان‌الصفاء را به مجری‌طی قرطبی نسبت داده‌اند که بعضی از آن‌ها را با خود به اندلس برد و گروه دیگری این رساله‌ها را نوشته مسلمان بن قاسم اندلسی دانسته‌اند. آنچه به یقین در پشت همه این اختلاف نظرها وجود دارد، این نکته اساسی است که اخوان‌الصفاء جمعیتی از شیعیان باطنی بودند و قسمت اعظم این شیعیان را اسماعیلیان ایرانی تشکیل می‌دادند. البته ظهور اخوان قدیمی‌تر از آن چیزی است در کتب تاریخی ذکر شده است. علت این اختلاق در تعیین قدمت تاریخ اخوان آن است که این گروه سعی در اختفای خود داشتند. زمانی که آل بویه در بغداد به حکومت رسیدند، برای نخستین بار در بصره ظاهر شدند (نتون، ۱۳۸۹، ص ۳۸۶). در اثبات مذهب تشیع اخوان‌الصفاء چند دلیل وجود دارد. از آن جمله، اقوالی است که از خود آن‌ها نقل شده یا از قول دیگر علما درباره آن‌ها گفته می‌شود. دلیل دوم روش بحث در رساله‌های و همچنین، محتوای عقاید آنها است که کاملاً با شیعه باطنی توافق دارد. همچنین، اخوان‌الصفاء داعیانی داشتند که آن‌ها را برای تبلیغ و گسترش عقاید خود به نقاط مختلف بلاد اسلامی می‌فرستادند. این کار تقلید از فداییانی بود که اسماعیلیان تربیت می‌کردند (فاخوری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳).

رساله‌های اخوان چیزی در حدود پنجاه و دو رساله است که مطالبی بسیار متنوع و مختلف از شعر و موسیقی گرفته تا فلسفه و کلام را در بر می‌گیرند. از این لحاظ، این رساله‌ها بیشتر به دایرةالمعارفی عمومی شبیه هستند تا کتبی فلسفی یا کلامی مربوط به فرقه‌ای دینی. لحن و زبان این رساله‌ها بیشتر شکلی تعلیم دارد و به نوعی، آیینۀ تمام‌نمای فرهنگ و تمدن اسلامی رایج در آن روزگار است. این ۵۲ رساله به چهارده بخش تقسیم شده‌اند: چهارده رساله در ریاضیات، هفده رساله در علوم طبیعی، ده رساله در علوم روان‌شناختی و عقلی و یازده رساله پایانی که به مابعدالطبیعه یا الهیات اختصاص دارد (فروخ، ۱۳۸۹، ص ۴۰۸).

سیدحسین نصر، متفکر و مورخ فلسفه اسلامی، برآن است که منابع اخوان‌الصفا بسیار بیشتر از آن چیزی است که در منابع تاریخی از آن‌ها نام برده شده است. او به نکته‌ای که در رساله چهارم اخوان آمده اشاره می‌کند:

«ما معرفت خود را از چهار کتاب گرفتیم: نخست، مرکب است از علوم ریاضی و طبیعی که حکما و فلاسفه اثبات کرده‌اند. دوم، عبارت است از کتاب‌های تورات، انجیل و قرآن و دیگر الواح که پیامبران از طریق وحی آسمانی

آورده‌اند. سوم، کتاب طبیعت است که همان صور به معنای افلاطونی است، یعنی صورت مخلوقات که بالفعل وجود دارند از ترکیب افلاک آسمانی، تقسیم دائرة البروج (صور فلکی منطقة البروج)، حرکت ستارگان و غیره... تا دگرگونی عناصر تولید اجزا و اعضای قلمروهای معدنیات گیاهان و حیوانات و انواع گوناگون و دامنه‌دار صنعت انسانی... چهارم، عبارت است از کتاب‌های آسمانی که فقط آدمیان پاک و تزکیه شده آن‌ها را لمس می‌کنند و درمی‌یابند و فرشتگانی که با موجودات برگزیده در رابطه و آشنایی نزدیک‌اند و نفوس شریف و مطهر...» (اخوان الصفا، ۱۹۴۸، ص ۴۲).

اخوان سعی داشتند از طریق داعیان خود در نقاط مختلف تمدن اسلامی برای خود طرف‌دارانی پیدا کنند. آن‌ها سالخورده‌گان را از این رو که متعصب‌اند برای نهضت خود مناسب نمی‌دانستند و فقط در بین جوانان تبلیغ می‌کردند. این گروه از لحاظ سنی، نوعی رتبه‌بندی در بین اعضای خود داشتند و آن‌ها را به چهار دسته تقسیم می‌کردند: رتبه چهارم که پایین‌ترین رتبه است، مرتبه کسانی است که به پانزده سالگی رسیده‌اند. مرتبه سوم از آن افراد ۳۰ تا ۴۰ ساله بود. رتبه دوم شامل میان سالان بین ۴۰ تا ۵۰ ساله می‌شد و

رتبه اول افراد ۵۰ سال و کمی بالاتر را شامل می‌شد که برترین اعضا نیز افراد همین دسته بودند (اخوان الصفا، ۱۹۴۸: IV، ۱۱۹).
 اخوان الصفا اهدافی سیاسی و دینی را دنبال می‌کردند. منتقدان البته آن‌ها را کافر و بی‌دین می‌شمردند. از جمله منتقدان آن‌ها می‌توان به سبستانی اشاره کرد که اخوان را خارج از دین می‌دانند؛ زیرا آن‌ها فلسفه را در دین داخل کرده و در فرمان‌های الهی چند و چون می‌کنند. ابوحنیف توحیدی از دیگر منتقدان آن‌ها است که درباره اهداف اخوان می‌نویسد:

«این گروه به محبت و صداقت و قدس و طهارت و نیک‌خواهی به سر می‌برند. مذهبی پدید آورده‌اند و پندارند که بدان وسیله به خشنودی خدا رسیده‌اند؛ زیرا معتقدند که دین را به نادانی‌ها چرکین کرده و به گمراهی‌ها آمیخته‌اند و دیگر برای شست‌وشو و تطهیر آن جز فلسفه راهی نیست؛ زیرا فلسفه حاوی حکمت اعتقادی و مصلحت اجتهادی است و معتقدند اگر فلسفه یونانی و شریعت عربی را به هم بیامیزند، نهایت کمال حاصل خواهد شد» (به نقل از: فاخوری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

اخوان الصفا فلسفه را بالاتر از شریعت می‌دانستند و به دنبال آن بودند که آن را با فلسفه تطهیر کنند؛ دین را با فلسفه

بسنجند و از این راه، آیینی مطابق با مسلک غلات شیعه به وجود آورند و نوعی انقلاب سیاسی به راه اندازند که منجر به تشکیل حکومتی شیعه شود. یکی از مواردی که در آن، اهداف سیاسی اخوان به روشنی بیان شده، قطعه‌ای است که در یکی از رساله‌ها آمده است:

«ای برادر نیکوکار مهربان! خدا تو را و ما را به روحی از جانب خود یاری کند. می‌بینیم که دولت بدکاران سخت نیرو گرفته، قدرتشان هویدا گشته، کردارهایشان در این عصر در جهان پراکنده شده است و چون به نهایت افزونی خود رسند، انحطاط و نقصان از پی درخواهد آمد. و بدان که دولت و ملک در هر روزگار و زمان و دور و قرانی، از مردمی به مردم دیگر و از خاندانی به خاندان دیگر و از دیاری به دیار دیگر افتد. و بدان ای برادر که دولت اهل خیر نخستین بار از جمعی از علما و حکما و برگزیدگان و فضلا پدید خواهد آمد، مردانی که دارای اندیشهٔ واحد و مذهب واحد و دین واحدند و میان خود عهدی بندند که بیهوده ستیزه نکنند و از یاری یکدیگر باز نایستند و در اعمال و آرائشان چون یک تن واحد باشند» (اخوان الصفا، ۱۹۴۸، ج ۱، ص ۱۳۱).

حنا فاخوری در بیان نگرش اخوان می‌نویسد:

«اخوان از طریق توجیه جدید دین سیاست تازه‌ای را در پیش گرفته بودند. دینشان فلسفی و عقلی بود و می‌خواستند دین را به نیروی فلسفه و علوم طبیعی تفسیر کنند. هر چیز را به طبیعت باز می‌گرداندند و هر امری از امور دین در نظر ایشان معنای خاصی بود... دینشان الهی و مادی و تشیعشان آشکار و تصوفشان عقلی است» (فاخوری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۶).

وقتی سخن از عقاید فکری و فلسفی اخوان الصفا به میان می‌آید، نمی‌توان دل‌بستگی آن‌ها را به اعداد نادیده گرفت، گونه‌ای دل‌بستگی که در سرتاسر رساله‌های آنان به خوبی مشهود است. همان‌طور که گفته آمد، علوم ریاضیات بالاترین رتبه را در رسائل چهارگانه اخوان دارد و پیش از هر چیز، نخست از ریاضیات سخن گفته می‌شود (اخوان الصفا، ۱۹۴۸: رساله ۱، ۴۹). آن‌ها به رأی فیثاغورث سخت معتقد بودند که معتقد بود طبیعت مخلوقات با سرشت اعداد سازگار و منطبق است و می‌گفتند: «این است حوزه فکر (مذهب) اخوان ما» (به نقل از: نتون، ۱۹۸۲، ص ۱۰). البته باید توجه داشت که آن‌ها به انتقادهای ارسطو از فیثاغورس در متافیزیک کاملاً واقف بودند و سعی بر آن داشتند که اندیشه خود را به گونه‌ای سامان دهند که از آن انتقادهای مصون بماند. ارسطو بر

آن بود که فیثاغورس احکام اعداد و اشیاء را با هم خلط کرده است. اخوان بهرغم تمایلی که به فیثاغورس داشتند، برخی آرا او همچون دیدگاهش درباره تناسخ و همچنین، این نظر او را رد می‌کردند که تزکیه و پالایش فقط مختص این جهان است (نتون، ۱۹۸۲، ص ۱۲-۱۴).

اخوان به اندیشه سقراط، افلاطون و فیلسوفان افلاطونی نظری خاص داشتند و از آن‌ها با عنوان «قهرمان» یاد می‌کنند. آن‌ها صحنه مرگ سقراط را دست‌مایه‌ای برای بیان عقاید خود قرار می‌دادند و افکارشان را بر زبان سقراط جاری می‌کردند و مرگ سقراط را با روایتی جدید باز می‌گفتند (نتون، ۱۹۸۲، ص ۱۶-۱۹). اما از وجوه اساسی اختلاف بین اخوان‌الصفاء و افلاطون آن است که افلاطون ادراک حسی را نقد و انکار می‌کند. اخوان بر این پای می‌فشردند که «روش تعلیم باید از طریق حواس و سپس، به وسیله عقل و سرانجام، با قیاس منطقی باشد اما بدون حواس کسی نمی‌تواند بداند» (اخوان‌الصفاء، ۱۹۴۸، رساله ۳، ص ۴۲۴).

به طور کلی، اخوان سه طریق برای کسب دانش قائل بودند: «حواس پنجگانه» و «عقل فطری» و «تفکر محض و کسب علم از پیر و مراد». آن‌ها بر اساس باورهای شیعی خود معتقد

بودند که پیر و مراد علم خود را از امام به دست می‌آورد که بعد از پیامبر، منبع نهایی علم او متکی بر خداوند است (فروخ، ۱۳۸۹، ص ۴۱۰-۴۱۱).

در مورد ارتباط افکار اخوان الصفا با ارسطو و حکمت مشاء، باید گفت که بیشترین تأثیر ارسطو در آثار اخوان در حوزه استفاده از اصطلاحات مابعدالطبیعی قابل مشاهده است. البته یادآوری این نکته ضروری است که آن‌ها درکی کاملاً نوافلاطونی از این عبارات و اصطلاحات داشتند. برای نمونه، می‌توان به این قطعه توجه کرد که در آن، اخوان در تعریف علل چهارگانه آورده‌اند:

«از چهار علت گیاهان دو علت به‌طور مشخص و شناخته‌شده ارسطویی است: «علت مادی» گیاهان ... چهار عنصر است در حالی که «علت غایی» تهیه غذا برای حیوانات است اما «علت فاعلی» نیروهای نفس کلی است و «علت صوری» با عقول ستاره‌ای که متضمن تبیینی مفصل و مطول است پیوسته و مرتبط است» (اخوان الصفا، ۱۹۴۸، رساله ۲، ص ۱۵۵).

از مکتب نوافلاطونیان دو مسئله «صدور» و «سلسله مراتب هستی» در آثار اخوان کاملاً برجسته است. آن‌ها برای تبیین هستی «نظریه فیض» را برمی‌گزینند و برای تفسیر آن، به تمثیل خورشید دست می‌یازند:

«چگونه بخشندگی و فیض و فضایی که در خداوند بوده است، از او به وسیله ضرورت حکمت، به همان سبک و اسلوب که نور و روشنایی از چشمه خورشید صادر شده، صادر شده است. نخستین فرآورده این صدور نامنقطع «عقل فعال» نامیده می شود که از آن «عقل منفعل» یا «نفس کلی» صادر شده و از این نفس کلی «ماده نخستین» صادر شده است» (به نقل از: نتون، ۱۳۸۹، ص ۳۹۳).

خدای اخوان الصفا از یک سو، همان خدایی است که در بین نوافلاطونیان می بینیم که صفاتی ناشناختنی دارد و از سوی دیگر، همان خدای سنتی قرآن است که در جهان اثر می گذارد. در سراسر رساله های اخوان الصفا مشاهده می کنیم که آنان هیچ گونه تلاشی برای جمع کردن و سازگار نمودن این دو رویکرد به ظاهر متناقض با یکدیگر نکرده اند (نتون ۱۳۸۹: ۳۹۴). آنچه مسلم است آن است که اخوان الصفا هر نوع عقیده و آموزه ای را از مکاتب مختلف فکری و فلسفی، چه اسلامی و چه غیراسلامی، با هدف نیل به رستگاری به وسیله پاک سازی و تزکیه و تصفیه روح در این جهان برمی گرفتند (نتون، ۱۳۸۹، ص ۳۹۵). آن ها برای عقل و تفکر ارزشی بسیار قائل بودند و در مقابل، بدن و جسم را تحقیر

می کردند. اخوان هدف نیل به رستگاری را با مسلک مرتاضی درمی آمیختند و به این منظور، گاه حتی به رهبانیت مسیحی و هندی نیز روی می آوردند. شاید بتوان گفت آن‌ها گرچه نظامی منسجم از باورها و عقایدشان به وجود نیاوردند اما اندیشه‌های کلامی و فلسفی پراکنده‌ای را به منظور رستگاری از طریق ریاضت‌کشی و حکمت عرضه کردند که به منبعی الهام‌بخش برای دیگر متفکران مسلمان، به‌ویژه عرفا و فیلسوفان اشراقی بدل شد (فروخ، ۱۳۸۹، ص ۴۲۷-۴۳۰).

فصل پنجم: نهضت کلامی علیه فلسفه مشاء

سخن گفتن از ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام بی آن که به مخالفان این صورت از تفکر اشاره شود، ناقص و ناتمام است. گرچه با رواج دیدگاه‌های عقلانی معتزله، شیعه و حکمای مشائی، چون فارابی و ابن سینا، عالم اسلام دورانی از تفکر فلسفی مبتنی بر فلسفه یونان و سازگار با تعالیم دینی را تجربه کرد، آنگاه که پاره‌ای از بزرگ‌ترین متفکران مسلمان نسبت به غلبه روح یونانی بر نگرش ایمانی نگران شدند، آشکارا به مخالفت با فلسفه و فلسفه‌ورزی پرداختند. به طور

خاص، متکلمان و عرفای مسلمان، هریک از منظری خاص خود به مقابله با تفکر فلسفی پرداختند. در این فصل، نگرش دو متکلم برجسته مسلمان، غزالی و فخر رازی، به مثابه سرنمون مخالفت‌های متکلمان با اندیشه فلسفی به اجمال طرح و بررسی می‌شوند. گفته شده است که تأثیر این مخالفت چنان بوده است که موجب شد پس از این دو متکلم زبردست، اندیشه فلسفی به روش مشائی در شرق جهان اسلام رو به افول و خاموشی رود.

غزالی

ابوحامد امام محمد غزالی در سال ۴۵۰ هجری در طوس متولد شد. در جرجان و نیشابور معارف سنتی را آموخت و در درس‌های امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی (۴۲۰-۴۷۹)، بزرگ‌ترین متکلم اشعری زمانه خود حاضر شد. غزالی در سال ۴۷۸ به دربار ملک‌شاه سلجوقی راه یافت و گرچه عالمی درباری نشد، دوستی نزدیکی با خواجه نظام‌الملک (۴۰۸-۴۸۵)، وزیر بانفوذ دربار، پیدا کرد و در مدارس مشهور زمانه، «نظامیه»، به تدریس پرداخت. در سال ۴۸۸ غزالی در پی بحرانی روحی بغداد را ترک کرد و چند سالی را در سوریه و فلسطین و سفر حج گذراند. در این سفرها بود که

اندیشه عرفانی او با کناره‌جویی‌اش از اجتماع اوج گرفت. در سال ۵۰۳، غزالی به طوس بازگشت و دو سال بعد در همان شهر درگذشت.

غزالی یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متفکران جهان اسلام است. به علت ترجمه کتاب مقاصد الفلاسفه‌ی او در غرب، در طول قرون وسطی متألهان و حکمای مسیحی غزالی را یک فیلسوف مشایی می‌شناختند اما او به واقع، متکلمی ضدفلسفه است که در مقاصد الفلاسفه آرای فیلسوفان مشائی را بازمی‌نویسد تا سپس مورد ارزیابی قرار دهد. افزون بر این، غزالی عارفی برجسته است که در دوران نخستین عرفان اسلامی، عرفان را با خوف از خداوند همراه ساخت. او همچنین، یک منطق‌دان و فقیه برجسته شافعی است که در مدارس نظامیه بغداد و نیشابور، اندیشه اسلامی را غنا بخشیده است. بنابراین، غزالی متفکری چندوجهی است که در هریک از وجوه علمی خود از سرامدان و چهره‌های مؤثر به شمار می‌آید (کمپینی، ۱۳۸۹، ص ۴۴۵).

نمی‌توان غزالی را به معنای مصطلح آن، «فیلسوف» به‌شمار آورد؛ چرا که او جدالی خصمانه با فلسفه و فیلسوفان داشته است. براساس تعبیری که از خود غزالی است و از نام

مشهورترین کتاب او *احیاء علوم الدین* نیز برمی آید، بهتر است که او را «احیاکننده علوم دینی» بدانیم. او جز قرآن و حدیث به وثاقت هیچ اثر دیگری قائل نبود. او قرآن و حدیث را به شیوه افلاطونیان متأخر تفسیر و هدفش را از این کار «احیای دین حقیقی اسلام و روشن ساختن راه نفس برای وصول به خدا» ذکر می کرد (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۵۳۲).

پیش از هر چیز باید اندیشه های فلسفی و کلامی غزالی را مورد بررسی قرار داد. مهم ترین مشکل فلسفه در نگاه او «بی یقینی» آن است. او بر آن است که درست برخلاف رأی فلاسفه، آنان هرگز نمی توانند پیام آور یقین باشند:

«آنان [یعنی فلاسفه ای که منطق را به کار می برند] فهرستی از شرایطی را ترسیم می کنند که باید با برهان تحقق یابند و معروف اند که یقین را بدون خطا حاصل می کنند. اما وقتی که آنان به تفصیل به بحث درباره مسائل دینی می رسند، نه فقط نمی توانند این شرایط را برآورند بلکه تا اندازه زیادی قائل به تعطیل می شوند» (به نقل از کمپینی، همان، ص ۴۴۲).

به دیگر سخن، فیلسوفان شرایط برهان را در یاد دارند، اما نمی توانند دقیقاً مطابق با آن شرایط مدعاهای دینی را اثبات کنند. افزون بر این، حتی اگر باورهای دینی مبرهن شوند، این

براهین هرگز نمی‌توانند جانشین ایمانی شوند که از طریق اشراق و الهام الهی در قلب مؤمن می‌نشیند و از هر یقین منطقی یقینی‌تر است:

«حقایق ضروری قلب در آن هنگام مقبول‌ترند چون من اعتماد به یقین و ویژگی قابل تکیه‌زدن به آن‌ها را به دست آورده‌ام. این اعتماد با برهان منظم و احتجاج منطقی به دست نمی‌آید بلکه با نوری حاصل می‌شود که خداوند در قلب من می‌اندازد» (به نقل از کمپینی، همان، ص ۴۴۳).

غزالی معتقد بود جمیع متفکران از سه دسته خارج نیستند: نخست، «دهریون» که منکر صانع مدبرند و می‌پندارند عالم همواره خود به خود موجود بوده است. اینان کافرند. دسته دوم «طبیعیون» اند که از نظر غزالی همان حکما به‌شمار می‌روند. این افراد از نظر غزالی ناچار وجود آفریدگاری حکیم را پذیرفته‌اند اما منکر آخرت، بهشت و دوزخ‌اند و همچنین، قوه عقل را در آدمی تابع مزاج او می‌دانند. این گروه نیز از نظر غزالی کافرند. دسته سوم «الهیون» اند که غزالی حکمایی چون افلاطون و سقراط را از این گروه می‌داند. ارسطو از نظر غزالی نه در تمام وجوه فلسفه‌اش، اما در بعضی از وجوه کافر است. او برای ارج نهادن به مقام حکمای الهی

تکفیر پیروان مسلمان آن‌ها همچون ابن سینا و فارابی را ضروری می‌داند (فاخوری، همان، ص ۵۳۳-۳۴). غزالی همچنین، انتقادات بسیار کوبنده‌ای از علم کلام و متکلمان زمانه خود دارد. او متکلمان را به نگهبانان راه حج تشبیه می‌کند و علم کلام را نه تنها راه‌گشا نمی‌داند بلکه آن را «حجاب راه حق» نیز لقب می‌دهد. به عقیده وی، متکلمان شبهات را در عقاید دینی به وجود می‌آورند، بر سر این قبیل شبهات مناظره می‌کنند و کینه و دشمنی می‌آفرینند. شاید بتوان گفت غزالی تنها متکلمی است که به علم کلام انتقاد کرده است. دلیل این امر را در روش او می‌توان جست‌وجو کرد زیرا غزالی نخستین متکلمی بود که از منطق ارسطویی برای پیشبرد اهداف کلامی خود استفاده کرد. ابن خلدون در این خصوص می‌گوید که پس از غزالی استفاده از منطق ارسطویی روش علمای علم کلام شد (فاخوری، همان، ص ۵۴۰-۵۴۲). در کلام، غزالی تابع و مروج ایده‌های ابوالحسن اشعری است. در نظام کلامی او خدا برترین موجود است و در او «یک حقیقت و یک ماهیت وجود دارد و این حقیقت معادل ماهیت او است. یعنی در خدا لا وجود و نقص راه ندارد. اما وجود خداوند زائد بر ذات (حقیقت) او نیست... هیچ فاعلی

وجود خدا را ایجاد نکرده است که او نامتناهی و بی هر علت
ایجابی، ازلی است» (به نقل از کمپینی، همان، ص ۴۴۵).
خدا «مبدأ اول عالم، قدیر و مرید است. فعال ما یشاء است
و هرچه بخواهد می‌کند. همه مخلوقات و طبایع را آن گونه
که بخواهد و به هر شکلی که بخواهد خلق می‌کند». بنابراین،
او زیادت صفات بر ذات خداوند را می‌پذیرد و بر اراده الهی
تأکید بسیار می‌کند.

غزالی چنان اراده الهی را مطلق و مقتدر می‌شناسد که علیت
طبیعی را نتیجه آن می‌داند. در نظر او نسبتی ضروری بین علت
و معلول وجود ندارد. نسبت بین علت و معلول مشروط به
اراده الهی است، به گونه‌ای که اگر خداوند اراده کند، آتش
پنبه را می‌سوزاند، ولی در غیر این صورت نمی‌توان نسبتی
ضروری بین «سوزاندگی آتش» و «قابلیت سوختن پنبه» سراغ
گرفت. از این لحاظ، دیدگاه غزالی را بدون در نظر گرفتن
نقش اساسی خدا در آن، همانند دیدگاه دیوید هیوم^۱، فیلسوف
انگلیسی قرن هجدهم شمرده‌اند که مبنای ارتباط علت و
معلول را عادت فاعل شناسا می‌داند. در قطعه‌ای مشهور، غزالی
گویا سخن هیوم را در قرون آتی پیش می‌گوید:

1. David Hume (1711– 1776)

«دوام عادت در خصوص آن‌ها [یعنی اشیائی که ضروری به نظر می‌رسند اما صرفاً ممکن هستند] لحظه به لحظه در ذهن ما مطابق با عادات گذشته جریانی چنان قوی ایجاد می‌کند که [آن تداوم] را نمی‌توان از آن اشیا جدا کرد».

البته برخلاف هیوم، او در جایی دیگر پای می‌فشارد که «در مورد آنچه ظاهر این ارتباط است... این ارتباط به تقدیر خداوند سبحان بستگی دارد که [پدیدارها را] علی التساوق خلق می‌کند» (به نقل از: کمپینی، همان، ص ۴۴۷).

غزالی بر آن است که آن دسته از اوصاف خداوند را باید به معنای ظاهر پذیرفت که خدا را تا حدی به یک انسان شبیه می‌نماید. برای نمونه، باید پذیرفت که خداوند چشم، گوش و جسم دارد گرچه کیفیت و چگونگی این صفات بر آدمیان آشکار نیست. با این حال، در قیامت پرهیزگاران می‌توانند خداوند را رؤیت کنند چنان‌که در این جهان آدمی قادر است ماه را در شب نورانی مشاهده کند (کمپینی، همان، ص ۴۴۷).

با توجه به این‌که غزالی را می‌توان یک ایمان‌گرای مسلمان در شمار آورد، آشکار است که او تأکید می‌کند این

ادعاهای کلامی را گرچه می‌توان به کمک استدلال درست نشان داد، باید فراتر از عقل انسانی دانست. عقل انسانی به سبب نواقص ذاتی خود قادر نیست حقیقت الهیاتی را دریابد. بنابراین، تلاش غزالی را باید در جهت عکس تلاش فیلسوفانی چون ابن رشد دانست. ابن رشد بعدها تلاش کرد نشان دهد دعاوی دینی واجد حقیقت فلسفی‌اند و دین و فلسفه به‌طور متمایز یک راه می‌پویند در حالی که غزالی ترجیح می‌دهد قلمرو دین و فلسفه را از بنیاد جدا کند (ابن رشد، بی تا، ص ۸). او معتقد است تلاش ابن سینا برای اثبات دعاوی دینی صواب نبوده است؛ زیرا چنان‌که ابن سینا خود اعتراف می‌کند، برخی حقایق دینی را نمی‌توان مدلل ساخت (حسین صدیقی، ۱۳۸۹، ص ۷۷۹).

با این حال، غزالی گامی پیش‌تر می‌نهد و فیلسوفان مشائی را در سه باور تکفیر می‌کند:

قدمت عالم؛

انکار علم خداوند به جزئیات؛

انکار معاد جسمانی و مرگ نفوس جزئی.

افزون بر این، فلاسفه آموزه‌هایی را رواج می‌دهند که مردم عادی را در باور به تعالیم ادیان و مذاهب سست می‌کند،

به گونه‌ای که کم‌کم باور می‌کنند ادیان و مذاهب جعلی و دست‌ساخته بشوند (کمپینی، همان، ص ۴۵۰).

چنان‌که گفته شد، غزالی از نزدیکان خواجه نظام‌الملک و مدرس فقه شافعی بوده است. بر همین اساس، او با اندیشه‌های اسماعیلیان به شدت مخالف است. او اسماعیلیان را، هم به لحاظ فکری و اعتقادی و هم به لحاظ سیاسی برای امت اسلامی خطرناک می‌داند و به‌ویژه در کتاب *فضایح الباطنیة و فضائل المستظهریة* یا *المستظهری* که در سال ۴۸۶ تألیف و به خلیفه وقت، المستظهر (۴۸۷-۵۱۲)، تقدیم شد، به نقد دیدگاه‌های اسماعیلی پرداخت. به باور غزالی، اسماعیلیه با تقلید کورکورانه از امامان خود جز بدعت نیافریده‌اند و همین آنان را از مسلمانان واقعی متمایز می‌کند:

«یک مسلمان معتقد فقط معرفت بر دو مسئله را ادعا می‌کند: یکی این است که وجود صانع، واجب الوجود، به صانع و مدبر نیازی ندارد. مسئله دوم، تصدیق رسول خدا است. در خصوص سایر مسائل، کافی است ما آن‌ها را چشم‌پسته از رسول خدا بپذیریم» (کمپینی، همان، ص ۴۴۷).

اما به گمان غزالی، اسماعیلیان با منطقی ضعیف آیه‌ها و روایت‌ها را تأویل می‌کنند و سخنانی فریب‌آلود و متناقض بر زبان می‌آورند.

خطر سیاسی اسماعیلیان تضعیف خلافت عباسی است. غزالی مشروعیت خلافت عباسی را می‌پذیرد و بر آن است که سلاطین مسلمان نیز باید تابع خلفای عباسی باشند. آنان باید از مقام خلافت دفاع و هر حرکت سیاسی مخالف آن را سرکوب کنند. شورش علیه خلیفه مذموم و محکوم است؛ زیرا جز به جنگ، ویرانی و بی‌عدالتی نمی‌انجامد و آرامش امت اسلامی را از بین می‌برد. غزالی که عمری در فکر احیای علوم دینی بوده است، نمی‌تواند آشوب عالم بیرون را بپذیرد و معتقد است جان‌های وارسته فقط در صلح و آرامش می‌توانند دریچه‌های عالم معنا را بازکشایند، حتی اگر این آرامش مستلزم استبداد سیاسی باشد (کمپینی، همان، ص ۴۴۸).

اگر از شهرت غزالی در مخالفت با فیلسوفان و انتقاداتش به علم کلام بگذریم، باید بگوییم وجه شاخص دیگر شخصیت غزالی گرایش او به تصوف است. سرخوردگی او از فلسفه و ناامیدی‌اش از کلام در کنار پیشینه خانوادگی و تحصیلی او، غزالی را در میان‌سالی به سمت تصوف کشانید. پدرش درویشی متقی و برادرش نیز یکی از مشایخ به نام آن روزگار بود. همچنین، استادان وی، امام الحرمین جوینی و ابونعیم اصفهانی (۳۳۶-۴۳۰)، از سالکان راه طریقت به شمار می‌روند. او در

طریق تصوف سعی کرد تصوف را از یک سو، به آرای اهل شریعت نزدیک کند و از سوی دیگر، تلاش کرد آرای اهل شریعت و عقاید مقبول اهل سنت را به تصوف و عرفان نزدیک سازد. غزالی آنچه را بیش از هر چیز در دین اهمیت دارد، جنبه‌های عرفانی و صوفیانه دین می‌دانست و به دنبال آن بود که به فیلسوفان و متکلمان این حقیقت را نشان دهد که یقین دینی معرفت بی‌واسطه و اشراقی نسبت به خداوند است. او با تأکید بر تجربه عرفانی سعی کرد شریعت و اصول دین را زنده نگه دارد (شیخ، ۱۳۶۵، ص ۴۹-۵۰).

در خصوص تأثیر غزالی باید گفت او از جمله افرادی است که هم فیلسوفان و متکلمان و هم صوفیان و فقیهان از شرق و غرب جهان اسلام انتقادات بسیاری بر اندیشه او وارد کرده یا از دیگر سو، به دفاع از آن برخاسته‌اند. این خود نشان‌دهنده اهمیت و نفوذ بسیار غزالی است. در بین فیلسوفان، ابن رشد و ابن طفیل از معروف‌ترین حکمایی هستند که در مقابل غزالی به دفاع از فلسفه پرداخته‌اند. ابن رشد در کتاب خود به نام *تهافت/التهافت* به تک‌تک انتقاداتی که غزالی در *مقاصد/الفلاسفه* علیه فیلسوفان مطرح کرده است، با دقت و انسجامی قابل توجه پاسخ داده است. در بین متکلمان نیز ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۶)، ابن قیم، ابن جوزی

(حدود ۵۰۸-۵۹۷) و ابن الصلاح از مشهورترین متکلمانی هستند که به او خرده گرفتند تا جایی که ابن جوزی می نویسد: «غزالی کلام را چه ارزان به تصوف فروخته است» (ابن الجوزی، ۱۳۴۰: ۳۷۷).

قاضی ابوعبدالله محمد بن حمیدین، قاضی شهر قرطبه، از فقیهانی بود که در مخالفت با آرای غزالی دستور داد همه کتابهای وی را در سراسر اندلس بسوزانند و هر کس که آثار غزالی را داشت، اموالش مصادره یا حتی حکم قتلش صادر شود. آنچه مسلم است این است که تأثیر غزالی به طور همزمان در دو حوزه تصوف و عرفان و مذهب متشرعین اهل سنت بوده است. شاید بتوان گفت غزالی متفکری بود که هم در عرفانی کردن دین نقش داشت و هم به گونه‌ای در ترویج قرائت بنیادگرایانه^۱ از آن و این بسی عجیب است که این دو وجه متناقض از اندیشه یک فرد استنتاج می‌شود (شیخ، همان، ص ۷۰-۷۳).

فخرالدین رازی

فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶)، از وجوهی بسیار، جانشین امام محمد غزالی در حمله به عقل‌گرایی و فلسفه‌ورزی در

1. fundamentalist

عالم اسلام است. برخی محققان تاریخ فلسفه اسلامی به همین علت او را «غزالی دوم» نامیده‌اند. با این حال، این توصیف نمی‌تواند جایگاه رفیع او را در تفکر اسلامی تنزل دهد. نام فخرالدین رازی به دلیل همین جایگاه رفیع است که با احترام و القابی چون «امام فخر»، «ابن الخطیب» و «امام المشککین» برده می‌شود.

نام اصلی فخر رازی ابوالفضل محمد بن عمر است. او در سال ۵۴۳ در شهر ری به دنیا آمد. اندیشه او از کودکی نزد پدرش، ضیاءالدین، پرورش یافت که از عالمان برجسته ری بود. بعدها محمد البغوی، کمال‌الدین سمنانی و مجدالدین جیلی نیز در سمت استادی به او منطق، کلام و فلسفه آموختند. گفته شده است که مجدالدین جیلی استاد شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹-۶۳۲) و خیام نیشابوری (حدود ۵۱۵) نیز بوده است. غالباً این دو را به همراه فخر رازی «سه یار دبستانی» خوانده‌اند (نصر، ۱۳۶۵، ص ۸۰). رازی پس از اتمام تحصیلات به ماوراءالنهر رفت و چندی را در دربار سلاطین به سر برد. او سپس به غزنه و هرات رفت و به ویژه در هرات مجالس بحث و درس خود را برپا ساخت. امام فخر رازی تا پایان عمر در هرات ماند و در سال ۶۰۶ درگذشت.

فخر رازی از علمای جامع تمدن اسلامی است و در فقه، کلام، فلسفه، علوم طبیعی و تا حدی عرفان تبحر داشت. در فلسفه و کلام او شیوه برگزیده غزالی و امام الحرمین جوینی را پیش گرفت و با حمایت خلفای عباسی به مخالفت با آرای فیلسوفان مشاء پرداخت. با تفکر فخر رازی، کلام در بین اهل سنت بیش از گذشته صبغه‌ای فلسفی گرفت و به مراتب بالای حیات عقلانی خود رسید. با این حال، او همچون غزالی از قیل و قال مدرسه نگریخت و در عالم تصوف چندان پیش نرفت. به خلاف، فخر رازی در برخی علوم طبیعی مطالعه کرد و به‌ویژه زیر نفوذ دیدگاه‌های ابوالبرکات بغدادی قرار گرفت. او در علوم طبیعی نیز روش ارسطویان را نپسندید و بیشتر بر طبیعیات افلاطونی و آرای ارائه شده در تیمائوس تکیه کرد. فخر رازی به «امام المشککین» نیز معروف است چرا که او نه تنها به فیلسوفان بلکه به متکلمانی چون ابوالحسن اشعری و مورخانی چون شهرستانی نیز انتقاد می‌کرد. شاید بتوان گفت در همه تاریخ تفکر اسلامی کسی وجود ندارد که مانند فخر رازی در مطرح کردن مسائل حل نکرده و شرکت کردن در یک مناقشه و خارج شدن از آن بدون نتیجه گرفتن، استادی و مهارت داشته باشد (نصر، همان، ص ۸۳).

از مجموعه دانش‌های فخر رازی در حدود یک‌صد کتاب بر جای مانده است. مباحث فلسفی او در قالب شرح بر *التنبيهات و الاشارات ابن سینا*، *عیون الحکمه* و مباحث *المشرقیه* نگاشته شده است. دیدگاه‌های کلامی او نیز در *الاربعین فی اصول الدین*، *لوامع البینات و المحصل* بر جای مانده و تفسیر مشهور او بر قرآن کریم در تفسیر کبیر یا *مفاتیح الغیب* سامان یافته است. افزون بر این آثار برجسته، از فخر رازی آثاری چون شرح بر *نحو زمخشری*، *السر المکتوم* در اخترشناسی، *مناقب الشافعی* در تاریخ، شرح بر *قانون بوعلی سینا*، *المعالم فی اصول الفقه* در اصول فقه و کتاب‌هایی در هندسه، قیافه‌شناسی، زراعت و علوم خفیه چون *سحر* بر جای مانده است. این آثار و تنوع موضوعی آن‌ها نشان‌دهنده جامعیت علمی و توان نوشتاری امام فخر رازی است.

امام فخر رازی در نقد خود بر فیلسوفان بر آن نیست تا همه معارف عقلی را انکار کند. دغدغه او بیش از هر چیز، برگزیدن علوم و مباحث سنجیده و دیدگاه‌های درست است. او تأکید می‌کند:

«رفیقان ما [در فلسفه] متعلق به دو گروه هستند: یک گروه شامل کسانی است که فیلسوفان یونانی را تقلید می‌کنند

و هیچ کس را لایق آن نمی‌شمارند که اندیشه آن‌ها را مورد بحث قرار دهد و از این بر خود می‌بالند که قادرند گفته‌های آن‌ها را دریابند. گروه دیگر شامل کسانی است که همه اندیشه‌های آن‌ها را یکسره و بی‌استثنا رد می‌کنند. هر دوی این گروه‌ها در اشتباه‌اند. ما در نوشته‌های فیلسوفان گذشته غور و درست آن‌ها را تأیید و نادرست آن‌ها را رد کرده‌ایم» (فخر رازی، ۱۹۲۴، ص ۴).

برخلاف غزالی، که در انتقادات خود از فیلسوفان از حربه تکفیر نیز استفاده می‌کرد، فخر رازی هرگز از طریق برهان و استدلال خارج نشد. استدلال‌های او غالباً صورت برهان دارند، اما در بعضی موارد نیز شکل جدل و خطابه به خود می‌گیرند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۶). بنابراین، نباید پنداشت که فخر رازی در مقام یک متکلم شافعی‌مذهب به کلی با عقل‌گرایی بیگانه است. او خود در تلاش است تا به کمک عقل و نقل تفکر اصیل اسلامی را احیا کند. در این راه، او تأکید می‌کند که نباید مجذوب آرای یونانیان شد. برای نمونه، امام عقاید افلاطون درباره معرفت و نظریه یادآوری او را مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین، او از معدود متفکران مسلمان است که باور به قاعده «الواحد» را نامعقول می‌داند و

بر آن است که واحد می‌تواند زاینده و صادرکننده کثرت باشد. این انتقادات در مورد فلسفه مشائی نیز با بیانی سخت‌تر و درشت‌تر به کار می‌رود و جالب آن است که رازی این نقدهای خود را در ضمن شرح/ اشارات ابن سینا طرح می‌کند. پیامد نقد فلسفه مشائی از سوی غزالی و ابن سینا فراهم آمدن زمینه‌ای مناسب برای فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی است (نصر، ۱۳۶۵، ص ۸۷).

از دیگر آرای درخور ذکر امام فخر می‌توان به انکار وجود ذهنی اشاره کرد. فخر رازی در نتیجه این باور خود، علم را جز نوعی «نشانه» چیزی دیگر نمی‌داند. بر این اساس، در نزد او جایی برای اعتقاد به «اتحاد عاقل و معقول» نمی‌ماند. جالب توجه است که استدلال او برای رد این اتحاد با آن چیزی فرق دارد که در نزد دیگر مخالفان اتحاد عاقل و معقول دیده می‌شود (فخر رازی، ج ۱، ۱۳۴۳: ۱۵۹-۱۷۰).

رازی بر خلاف دیگر متفکران اسلامی تمامی تصورات را بدیهی شمرده است. او معتقد است تصورات اکتسابی نیستند. او با برشمردن مهم‌ترین تصورات سعی کرده است نشان دهد تصورات همگی بدیهی‌اند و منشأ بداهت آنها نیز اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» است. این در حالی است که بسیاری از

حکما در این مورد برخلاف رازی می‌اندیشند و فقط برخی از بدیهیات را بالذات بدیهی و علت بدهت آن‌ها را امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌دانند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۲). علم کلام را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد که از جمله ویژگی‌های شاخص آثار فخر رازی دارا بودن شاخصه‌های این هر دو دوره است. در دوره اول، علم کلام ماهیتی ضدفلسفه دارد که برای این هدف، از روش خود فیلسوفان استفاده می‌کرده است. در دوره دوم که پس از غزالی پدیدار می‌شود، کلام دانشی مستقل است و رویکرد جدلی و دفاعی کمتری دارد. در بین آثار غزالی برخی ویژگی‌های دوره اول و برخی دیگر، ویژگی‌های دوره دوم را دارند اما آثار رازی واجد هر دو وجه و دوره کلام اسلامی‌اند (نصر، همان، ص ۸۴). به طور کلی، فخر رازی بر آن است که کلام چهار رکن اساسی دارد: **مقدمات**: این رکن شامل «اصول منطق»، «کفایت دلیل برای اثبات وجود خدا» و «تکلیف هر مؤمن برای اثبات وجود خداوند» است.

وجود و اقسام آن: مباحث «وجود و عدم»، «صفات وجود»، «ارتباط واحد و کثیر»، «علت و معلول» در این قسمت مورد توجه قرار می‌گیرد.

کلام عقلی (الهیات): در اینجا «وجود واجب» و «صفات و افعال او» و «اسماء الحسنی» به شیوه عقلی و البته به کمک آیه‌های قرآن بررسی می‌شود.

سمعیات: در این قسمت باورهای دینی خاص‌تر چون «نبوت»، «معاد»، «امامت»، «ایمان» مورد توجه قرار می‌گیرند (نصر، همان، ص ۸۵).

چنان‌که گفته آمد، فخرالدین رازی کلام اسلامی را به سطحی رساند که دیدگاه‌های او در فرق مختلف کلامی در جهان اسلامی تأثیری عظیم نهاد. در میان اهل سنت، قاضی عضدالدین ایجی (۷۰۱-۷۵۶) و سعدالدین مسعود تفتازانی (۷۲۲-۷۹۱) زیر این تأثیر بوده‌اند و در بین شیعیان، خواجه نصیرالدین طوسی، یکی از برجسته‌ترین متکلمان و فیلسوفان شیعه، از مباحث کلامی امام بهره بسیار برده است. یکی از علل این تأثیر شگرف آن است که امام کلام اسلامی را رنگ و بویی فلسفی بخشید و همچنین، آن را به دیگر شاخه‌های علوم انسانی مانند «اخلاق» و «عرفان» نزدیک کرد. فخر رازی از بزرگان کلام اشعری است. او همچون دیگر اشاعره رؤیت خداوند را ممکن می‌داند: «ما معتقدیم که خدا نه جسم است و نه جوهر. او در محل نیست ولی با وجود این،

اعتقاد داریم که می‌توانیم او را رؤیت کنیم». او می‌افزاید که برخی اشاعره دلایلی بر این باور خود ارائه کرده‌اند اما همه این دلایل را می‌توان سنجشگرانه رد کرد: «بنابراین، ما تنها می‌گوییم که ما خدا را توانیم دید از طریق دلیل منقول، یعنی نص قرآنی» (فخرالدین رازی، ۱۳۵۳، ص ۱۹۰).

امام فخر در مورد یکی دیگر از باورهای اساسی اشاعره، یعنی باور به جزء لایتجزی، نیز تردیدهایی روا داشته است. به رغم آنکه او در *مفاتیح الغیب* این اندیشه را می‌پذیرد، در برخی آثار نخستین خود همچون *مباحث المشرقیه و الجوهر الفرد* آن را نقد می‌کند. همچنین، او دربارهٔ اختلاف اساسی معتزله و اشاعره در مورد مفهوم ایمان، بیشتر با اهل اعتزال هم‌آوا می‌شود و ایمان را دلیلی واجب و کافی برای مصونیت از کفر و دوزخ می‌شناسد.

با این حال، چنان‌که گفته شد، در کلیات باورهای کلامی، امام فخر رازی از دعاوی اشاعره حمایت و آن‌ها را مستحکم می‌کند. برای نمونه، او به قوت از عقیدهٔ نزدیک به جبرگرایی اشاعره دفاع می‌کند و در این دفاع چنان پیش می‌رود که «نظریهٔ کسب» را نیز ناکافی می‌شمرد. به باور او خداوند آفریدگار خیر و شر، ایمان و الحاد است و همه چیز را مقدر

می‌کند. تقدیر او فراتر از نیک و بد قرار می‌گیرد زیرا او خود خالق این اوصاف است. او فرمانروای راستین جهان و قادر بر آن چیزی است که اراده‌اش بدان تعلق گیرد. مشیت الهی حتی در معرفت انسانی نیز دخیل است. به گفته فخر رازی، حتی عقل انسان مولد علم او نیست بلکه یک توالی بین عقل و علم وجود دارد؛ خداوند استدلالی را می‌آفریند که علم از آن پدیدار می‌شود (نصر، همان، ص ۸۵-۸۶).

فخر رازی در موارد تعارض «عقل» و «نقل» همواره طرف عقل را می‌گیرد و حتی شاید بتوان او را جزو اصحاب اصالت عقل به شمار آورد. او این قبیل تعارض‌ها را میان عقل و نقل از چهار دسته خارج نمی‌داند: نخست، صورتی که در آن می‌توان به مقتضای هر دو عمل کرد؛ دوم، صورتی که موجب شود هر دو شکل از درجه اعتبار ساقط شوند؛ سوم، صورتی که در آن حکم نقل پذیرفته شود؛ چهارم، صورتی که در آن حکم عقل پذیرفته شود. او شکل اول و دوم را قابل پذیرش نمی‌داند زیرا همان طور که اجتماع نقیضین محال است، ارتفاع نقیضین نیز ممتنع است. امام شکل سوم را نیز به این دلیل رد می‌کند که حجت ظواهر نقل فقط از آن رو است که به حکم عقل قابل اثبات‌اند. پس رد اصول عقلانی، در حقیقت،

زمینه ابطال اصول شرعی را فراهم می‌کند. پس باید به حکم عقل تن داد (سبزواری، ۱۳۳۵، ص ۱۵).

آشنایی و انس فخر رازی با قرآن چنان بوده است که به گفته خود از کودکی به آن عشق می‌ورزیده و آن را برتر از «همه اسالیب علم کلام و جمیع طرق فلسفه» می‌دانسته است (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۸۲: ۲۷). همین آشنایی عمیق است که او را به یکی از مفسران برجسته قرآن در همه ادوار فرهنگ اسلامی بدل کرده است. در تفسیر قرآن و فقه، امام فخر «عقل» و «نقل» را با یکدیگر همراه می‌کند تا معانی مابعدالطبیعی و کلامی کلام الله را آشکار سازد. برای نمونه، او اسماء و صفات الهی را به سبک امام الحرمین جوینی تأویل می‌کند تا فهمی عقلانی از برخی صفات انسان‌وار خداوند به دست دهد. همچنین در تفسیر معاد، برخلاف دیدگاه فیلسوفان، بر این نظر می‌رود که در قیامت، خداوند برای هر روحی جسم متعلق به آن روح را دوباره از همان اجزائی می‌آفریند که در زندگی دنیوی از آن برخوردار بوده است.

افزون بر همه معارف عقلی که ذکر آن رفت، فخر رازی اندکی نیز دل‌مشغول عرفان بوده است. او خود عارف نبود و حتی عارف بزرگ مسلمان، محی‌الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸)، در

نامه‌ای او را از جدال‌های فکری برحذر داشت. با این حال، برخی اشعار برجای مانده از فخر رازی و شرح او بر اشعار ابوالعلائی معری (۳۶۳-۴۴۹) نشان می‌دهد که امام دغدغه‌هایی عرفانی در جان می‌پرورانده است. ذوق و قریحه شاعری امام نیز او را در بیان فصیح احوال عرفانی خود یاری کرده است. برای نمونه می‌توان به مطلع یکی از قصاید مشهور او اشاره کرد که اندیشه دور شدن از قیل و قال مدرسه بنیاد آن است:

ارواخْنا فی وحْشه عن جُسُومِنا
و حاصِل دنیانَا اَذی و وِبَالُ
و لَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُولُ عُمَرِنا
سِوِی ان جَمَعِنَا فِیه قِیل و قالوا
و کَمْ قَدْ رَأینَا مِنْ رِجال و دَوَلَه
فَبَادُوا جَمیعاً مُسرِعین و زالوا
و کَمْ مِنْ جِبال قَدْ عَلَتْ شِرافِها
رِجالُ فزالوا و الجِبالُ جِبالُ

و نیز:

هرگز دل من ز علم محروم نشد
کم ماند ز اسرار که معلوم نشد

هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز
معلومم شد که هیچ معلوم نشد

(نصر، همان، ص ۹۱-۹۳).

شهرت و اهمیت آرای امام فخرالدین رازی به اندازهٔ سلف
فکری او، امام محمد غزالی، نیست. با این حال، این دو به
همراه یکدیگر تأثیری ژرف بر فلسفه، کلام و به‌طور کلی،
فرهنگ اسلامی گذاشتند. فخر رازی حمله به دیدگاه‌های
مشایان را گسترش و عمقی بیشتر بخشید و به این ترتیب،
زمینه را برای رشد اندیشه‌های اشراقی و عرفانی آماده کرد.

فصل ششم: حکمت اشراق

حکمت اشراق بر مبنای انتقادهای متکلمان و عرفای مسلمان از عقل‌گرایی محض فلسفهٔ مشاء پدید آمد. به باور اشراقیان، فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا از آن جهت بر صواب بودند که تأمل نظری و عقلانیت فلسفی را ارج می‌نهادند، اما البته آنان تفکر اشراقی و کشف و شهود را به‌جد نمی‌گرفتند. حکمای اشراقی بر آن‌اند که اشراق علم الهی در نفس انسان از طریق تزکیه و تهذیب نفس میسر می‌شود و ارزش و اعتبار نتیجهٔ آن هم‌سنگ خردورزی و عقلانیت فلسفی است.

ترکیب این دو با یکدیگر «حکمت اشراق» را شکل می‌دهد. در حالی که در نظر مورخان غربی فلسفه، حکمت اسلامی با انتقادهای متکلمان و مرگ ابن رشد به انتهای خود رسید، شیخ شهاب‌الدین سهروردی با نبوغ عقلانی و یافته‌های عرفانی خود مبانی حکمت اشراق را استحکام بخشید. قابل توجه است که این سنخ از تفکر فلسفی در جهان اسلام، امروزه بیش از گذشته نظر مورخان اندیشه و فلسفه را در مغرب‌زمین به خود جلب کرده است.

سهروردی

شهاب‌الدین سهروردی، معروف به «شیخ اشراق» و «شیخ مقتول»، در سال ۵۴۹ هجری برابر با ۱۱۵۳ میلادی در روستای سهرورد، دهکده‌ای در حوالی زنجان کنونی، به دنیا آمد. او ابتدا نزد مجدالدین جیلی و سپس، در محضر ظهیرالدین قاری درس خواند. سهروردی بعد از مدتی تحصیل، به مناطق مختلفی از ایران سفر و با بزرگان صوفیه ملاقات‌های بسیار کرد. در یکی از این سفرها که او از دمشق به حلب می‌رفت، به دعوت ملک ظاهر (۵۸۲-۶۱۳)، پسر صلاح‌الدین ایوبی (۵۳۲-۵۹۸)، در قصر او ماندگار شد، اما پس از چندی فقها آرای او را برای اسلام خطرناک دیدند و از

شاه خواستند تا او را به زندان افکند. در همین سفر بود که شیخ در زندان، بر اثر گرسنگی یا خفگی، از پای درآمد و پس از آن بود که به «شیخ مقتول» معروف شد.

از آن جا که غریبان به فلسفه اسلامی فقط تا حدی می‌پردازند که بر مدرسیان لاتینی تأثیر داشته است، بسیاری از آن‌ها بر این باورند که پس از ابن رشد، فلسفه در جهان اسلام به پایان رسیده است، اما باید گفت که شیخ اشراق با تلاش خود فلسفه را در جهان اسلام زنده نگه داشت تا جایی که تأثیر او در شرق با اهمیت ابن سینا برابری می‌کند و هیچ کتاب تاریخ فلسفه‌ای در شرق عالم اسلام نیست که پس از ابن سینا به شیخ اشراق نپرداخته باشد. قرن هفتم که از نظر غریبان زمانه افول فلسفه اسلامی است، در حقیقت، زمان آغاز تفکر اشراقی است.

آثار سهروردی را به پنج دسته می‌توان تقسیم کرد: «آثار حکمت نظری»، «آثار توضیحی نظری کوتاه»، «داستان‌های رمزی»، «ترجمه‌ها و تفاسیر»، «دعاها». آثار حکمت نظری خود شامل چهار کتاب تلویحات، مقاومات، مطارحات، حکمت الاشراق می‌شود. محتوای این کتاب‌ها آمیزه‌ای از حکمت صوفیه و هرمسی افزون بر فلسفه‌های فیثاغوری،

ارسطویی و زردشتی است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۵۳۱). روش بحث سهروردی در این چهار کتاب، که همگی به زبان عربی است، بر این اساس است که ابتدا به شیوه خود آرای مشائیان، به ویژه ابن سینا را شرح می‌دهد و سپس مبانی فلسفه اشراقی خود را می‌آورد. او در آثار توضیحی نظری کوتاه خویش مفاد همین کتاب‌ها را به بیان ساده‌تر به فارسی و عربی آورده است (نصر، ۱۳۵۴، ص ۶۸-۶۹).

شاید بتوان گفت حکمت اشراق گزیده‌ای از آرای فلسفه مشائی همراه با عرفان ابن عربی است که با نبوغ و اندیشه سهروردی ممزوج شده و طرحی نو درافکنده است. منابع مورد استفاده شیخ اشراق در فلسفه‌اش شامل آثار حسین بن منصور حلاج (۳۰۹) و غزالی، نوشته‌های فیلسوفان مشائی، به ویژه آثار ابن سینا، بعضی مکاتب فکری و آیینی پیش از اسلام مثل مکتب فیثاغورسی، افلاطونی و نیز هرمسی و همچنین، حکمت ایرانیان قدیم و آیین زردشتی است. او در مقدمه حکمت/الاشراق درباره ماهیت حکمت اشراقی و ارتباط آن با دیگر آیین‌ها می‌نویسد:

«این کتاب دارای روش خاصی است و با همه آن‌ها [کتاب‌های قبل‌ام] تفاوت دارد. تمام مطالب آن از راه تفکر و

احتجاج گرد نیامده بلکه شهود و تأمل ذهنی و اعمال زاهدانه نقشی مهم در تألیف آن داشته‌اند. ... طریق استاد فلسفه من، افلاطون الهی و حکمای دیگر که از لحاظ زمانی بر افلاطون مقدم بودند، چون هرمس، پدر فلسفه، همین راه بوده است... حکمت اشراقی که اصل و پایه آن بر دو اصل «نور» و «ظلمت» است و به وسیله حکمای ایرانی چون جمشید و فرشاد و شور و بزرگمهر بنا شد، در میان همین رموز جای گرفته است. هیچ کس نباید تصور کند که نور و ظلمت که در توضیحات ما آمده، به همان معنی است که مجوسان کافر یا بدعت مانی‌گرایان است زیرا آن‌ها سرانجام ما را به شرک و دوگرایی دچار می‌کنند» (سهروردی، ۱۳۴۹، ص ۱۰-۱۱).

روش حکمت اشراق به زعم سهروردی، «استدلال» و «کشف و شهود» به شکلی همراه با یکدیگر است. او استدلال را محصول پرورش قوای عقلی و کشف و شهود را نتیجه صفای باطن می‌داند که از نظر شیخ برای دستیابی به معرفت دو عنصر ضروری و لازم و ملزوم یکدیگرند. او بر این مبنا، طالبان معرفت را چهار دسته می‌داند: نخست، کسانی که به تازگی در خود عطش به معرفت را احساس کرده و در راه وصول به آن گام نهاده‌اند؛ دوم، کسانی که در وجه استدلالی و

استفاده از قوای عقل به کمال رسیده، ولی به صفای باطن و کشف و شهود عرفانی بی‌اعتنا بوده‌اند مثل فارابی و ابن سینا؛ سوم، کسانی که در وجه مقابل، یعنی کشف و شهود عرفانی، به کمال رسیده و به تفکر استدلالی و منطقی بی‌اعتنا بوده‌اند مثل حلاج، بایزید بسطامی (حدود ۲۶۱) و سهل تستری (حدود ۲۰۰-۲۷۳) و چهارم، افرادی که در هر دو وجه معرفت به کمال رسیده‌اند مثل فیثاغورس و افلاطون و البته خود سهروردی. سهروردی معتقد است همه افراد در هر مقامی از درجات کسب معرفت که باشند، به دنبال آن‌اند که با قطب اتحاد پیدا کنند. او بالامقام‌ترین افراد را در مسیر کسب معرفت «امام متأله» می‌نامد (نصر، ۱۳۵۴، ص ۷۵).

فلسفه اشراق بر پایه معنای دوگانه واژه «اشراق» استوار است. «مشرق» در حقیقت، هم به معنای جهت شرق است و هم به معنای نورانی‌شدن و سهروردی در فلسفه خود به این معنای دوگانه واژه نظر داشته است. او این معنای دووجهی واژه مشرق را دست‌مایه ساختن تمثیلی قرار می‌دهد که از آن برای تشریح و توصیف جهان استفاده می‌کند. در فلسفه مشاء ابن سینا از واژه مشرق فقط به معنای اول آن که به جهت شرق اشاره دارد، بهره برده است و از این رو، فاصله بین شرق

و غرب در نزد وی، نوعی فاصله افقی و عرضی است. سهروردی می‌نویسد ابن سینا بر آن بوده است تا بر فلسفه اشراق احاطه یابد ولی منابع ضروری را در دسترس نداشته است (سهروردی، ۱۳۴۹، ص ۱۹۵). اما سهروردی با لحاظ معنای دو وجهی این واژه، به نوعی فاصله طولی و عمودی بین مغرب و مشرق قائل شده است، به این معنا که مشرق را جهان نور محض می‌داند که محل وجود فرشتگان مقرب الهی است و مغرب که در زیر جهان مشرق قرار گرفته است و مرتبه‌ای سافل‌تر از آن دارد، جهان ماده یا تاریکی مطلق است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸)

سهروردی بین عالم شرق و غرب به عالمی میانه نیز قائل است که آن را «مغرب وسطا» نامیده و در آن، نور و ظلمت و روح و ماده به هم آمیخته و ممزوج‌اند. او نقطه‌ای مرکزی در میان عالم شرق و غرب در نظر می‌گیرد که محل قرار گرفتن فلک ثوابت یا محرک اول است. او در مورد جایگاه افلاک مورد نظر منجمان بر آن بود که این افلاک هم بخشی از عالم مغرب‌اند با این تفاوت که در بخش پرنورتر و پاک‌تر این عالم قرار گرفته‌اند.

مفهوم «نور» در فلسفه سهروردی جایگاهی بسیار مهم و

خاص دارد اما نکته جالب توجه این است که او سعی نکرده است این مفهوم را تعریف کند؛ چرا که از نظر او، نور «ظهور» است و این نشان می‌دهد که نیازی به تعریف ندارد. او می‌نویسد:

«اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به شرح و تعریف آن نباشد، آنگاه خود آن باید ظاهر و آشکار باشد و در عالم چیزی اظهر و آشکارتر از نور نیست. پس بنابراین، چیزی از نور بی نیازتر نسبت به تعریف نیست» (باربور، ۱۳۶۲، ص ۳۳۹).

او همچنین، می‌نویسد:

«هرگاه بخواهی برای مطلق نور ضابطه بیابی، آن ضابطه این است که نور امری است که در حقیقت نفس خود ظاهر و ظاهرکننده موجودات دیگر بوده و آن فی نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور زائد بر حقیقتش هست» (باربور، همان، ص ۳۴۰).

حکمت اشراق یک فلسفه سازمان‌یافته نیست و شرح آن به شکلی سازمان‌یافته بسیار مشکل است. اشاره شد که روش سهروردی در بیان مبانی حکمت اشراقی خود این گونه بود که او نخست آرای مشائیان را گزارش و نقد می‌کند و هنگامی که ذهن‌ها آماده شد، به بیان دیدگاه خود می‌پردازد. یکی از

انتقادهایی که او مطرح می‌کرد علیه نگرش اصالت وجودی مشائیان بود. به این ترتیب، او برای بیان نگرش اصالت ماهیتی خود زمینه فراهم می‌کرد و سپس، به بیان وجوه آن می‌پرداخت. از نظر سهروردی آنچه اصالت و به‌واقع وجود دارد، ماهیت شیء است و وجود به مثابه یک عرض به آن اضافه می‌شود. او می‌نویسد:

«وجود در معنای واحد [وجود محمولی] مفهومی ذهنی بوده و برای تحقق خود بستگی به ماهیات جداگانه اشیا دارد. این وجود واحد محمول اشیای گوناگون است. مثلاً، «ضرورت» و «جوهر» و «عرض» وجود دارند و تفاوت میانشان در حمل مشترک آنها نیست. تنها ذات اشیا، چنان‌که هستند، ممکن است برای تمایز اشیای خارجی عمل کند» (به نقل از ضیایی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲).

یکی از نکات جالب توجه در مورد نگرش اصالت ماهیتی سهروردی این است که ملاصدرا بعدها با تکیه بر نگرش اصالت وجودی خود همین دیدگاه‌ها اصالت ماهیتی سهروردی را به گونه‌ای اصالت وجودی تفسیر کرد. او می‌نویسد:

«در نظریه اشراقی موجود اصیل ماهیت است و وجود مفهوم منتج ذهنی است» (به نقل از ضیایی، همان، ص ۱۶۳).

در حالی که در نظر ملاصدرا موجود اصیل وجود است و ماهیت مفهوم منتج ذهنی است. انتقاد دیگری که سهروردی از فلسفه مشائی می‌کند و از درون آن یکی دیگر از مبانی حکمت اشراقی خود را بیرون می‌کشد، انتقاد از ارسطو به دلیل حذف عالم مثل افلاطونی است. او معتقد است که ارسطو با این کار باعث می‌شود تا موجودات از واجد بودن مرتبه وجودی بالاتر محروم شوند. سهروردی همچنین، بحث «ماده و صورت» را در فلسفه مشائی رد کرد و به جای آن، برای تشریح وجود موجودات از درجات انوار استفاده کرد. بر این اساس، ماده همان «ظلمت» یا «فقدان نور» و صورت، فرشته‌ای که همه چیز در نزد آن محفوظ و همان نوری است که در جسم مندرج است. به دلیل نور این فرشته است که جسم قابلیت وجود پیدا می‌کند. سهروردی برخلاف نظر فیزیک‌دانان زمانه خود و مشائیان، حتی برای اشراق عرفانی نیز رؤیت فیزیکی قائل می‌شود (نصر، ۱۳۸۹، ص ۵۴۱).

در حکمت اشراق «فرشته» جایگاه ویژه‌ای دارد؛ او هم نگه‌دارنده این جهان محسوب می‌شود؛ زیرا صورت‌بخشنده موجودات این جهان است و هم ابزار کسب معرفت است زیرا از نظر سهروردی، بدون بصیرت و اشراق هیچ کسی به

معرفت دست نخواهد یافت. سهروردی همانند مشائیان عددی را برای فرشتگان در نظر نمی‌گیرد و آن‌ها را محدود به تعداد افلاک مرئی نمی‌کند. تعداد آن‌ها از نظر او بی‌شمار است. او حتی آزادی و زمینه عمل فرشتگان را به حدود عقلی و منطقی محدود نمی‌کند. در فلسفه اشراق فرشته‌ها قادر به اجرای هر نوع کاری هستند (نصر، ۱۳۵۴، ص ۸۳-۸۷).

نگرش سهروردی به جهان بر اساس تمثیل «شرق» و «غرب» نوعی نگرش طولی است. او حتی عالم فرشتگان را نیز دارای مراتبی طولی می‌داند. البته در مورد فرشتگان، او برخلاف عالم وجود، به مراتبی عرضی نیز هم‌زمان قائل است. بالاترین فرشتگان از نظر طولی مقرب‌ترین آن‌هاست که «نور اعظم» نام دارد. این فرشته خود از «نور الانوار» کسب نور می‌کند و از طریق نورافشانی خود، فرشته بعدی را به وجود می‌آورد که در مرتبه طولی پس از او قرار دارد. سهروردی این زنجیره طولی فرشتگان را «انوار قاهره» و هریک از آن‌ها را «نور قاهره» می‌نامد. او همچنین، از این رو که همه موجودات این جهان از طریق دریافت نور یا به تعبیر مشائی آن، «صورت» از انوار قاهره به وجود می‌آیند، زنجیره انوار قاهره را «امهات» نیز می‌خواند. انوار قاهره موجودات مجردی هستند که در دو

حالت طولی و عرضی قرار گرفته‌اند. این موجودات به کلی مجردند و هیچ نوع ویژگی مادی ندارند. سهروردی برای اثبات وجود انوار قاهره از قاعده «امکان اشرف» استفاده کرده است (امید، ۱۳۸۲، ص ۹۲).

عالم مثال برای سهروردی اهمیتی بسیار دارد. این عالم که از نظر او حلقه اتصال عالم عقول مجرد و عالم انوار قاهره با عالم طبیعت یا برزخ است، با عالم طبیعت کاملاً مرتبط است. شیخ اشراق با قرار دادن عالم مثال در حد واسطه عالم مجردات و عالم طبیعت مسئله سنخیت عالم طبیعت را با عالم موجودات محض حل کرده است. عالم مثال با داشتن ویژگی نیمه مجرد قادر است با هر دو عالم بالا و پایین خود ارتباط داشته باشد. این ویژگی امکان انتقال صدور و فیض انوار را از عالم انوار قاهره به عالم طبیعت فراهم می‌کند. از سوی دیگر، سهروردی بر این ویژگی عالم مثال نیز تأکید دارد که این عالم منبع الهام حقایق به سالک راه حق است. سالک با کمک قوه خیال خود می‌تواند به حقایق بسیاری دست یابد که در عالم مثال مکنون است. سهروردی ویژگی‌هایی را برای عالم مثال بر می‌شمارد که به نظر می‌رسد این عالم، امکان پیوند «دین» و «فلسفه» و «عرفان» را فراهم می‌کند. شیخ اشراق برای اثبات

عالم مثال نیز از قاعده امکان اشرف سود جسته است (امید، همان، ص ۹۳-۹۴).

سنت اشراقی

سنت اشراقی در حقیقت آن چیزی است که در قرن ششم سهروردی تأسیس کرد و پس از او نیز برخی از شاگردان و هم‌مسلمانان او آن را ادامه دادند. پس از مرگ ابن سینا در سال ۵۹۵ ق، سه مکتب فکری در جهان اسلام رواج داشت که دیدگاه‌های آنان بیشتر در آثاری قابل رؤیت است که به زبان عربی نگاشته شده‌اند. چنان‌که در فصل گذشته دیدیم، نخستین آن‌ها مکتب فکری مشائی است که ابتدا با آرای ارسطو پیوندی قوی داشت و پس از ظهور ابن سینا در عالم اسلام زیر تأثیر افکار و آثار او بود. بر همین اساس، انتشار آثاری که در این حوزه نگاشته می‌شدند، تا حدود قرن پنجم به‌قوت ادامه داشت و بیشتر شامل نگاشتن شروحی بر آثار ارسطو می‌شد. پس از قرن پنجم، این توجه بیشتر به آثار ابن سینا و نگاشتن تحشیه و شرح بر کتاب‌های وی معطوف شد (ضیایی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۹-۳۲۱). دومین جریان فکری که پس از ابن سینا تا مرگ ابن‌رشد در جهان اسلام وجود داشت، مکتب فکری موسوم به مکتب

ابن رشدی است. پیشتر گفته شد که ابن رشد یکی از ممتازترین شارحان آثار ارسطو در جهان اسلام بود و بر سرزمین‌های غرب لاتینی زبان قلمرو اسلامی تأثیر بسیار گذاشت. سومین سنت فکری، سنت اشراقی است که ریشه در آثار سهروردی دارد. بررسی این سنت فکری که تقریباً از قرن ششم آغاز شد، از جهاتی بسیار مهم است. از جمله وجوه این اهمیت تأثیر بسیاری است که نگرش اشراقی بر عرفان نظری و تفاسیر معنوی و عرفانی قرآن و همچنین، شعر و ادب فارسی گذاشته است. این سه سنت فکری به صورت موازی در جهان اسلام جریان داشتند و در قرن دهم با ظهور مکتب اصفهان وارد فضای فکری جدیدی شدند و اندیشه‌هایی نوین در پرتو تلفیق آن‌ها با یکدیگر شکل گرفت. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۳۴)

اما در خصوص سنت اشراقی باید گفت که این سنت فکری بیشترین توجه خود را به گونه‌ای انتقادی به آثار ابن‌سینا معطوف می‌داشت. البته ناگفته نماند که فیلسوفانی با گرایش‌های ضد ارسطویی و مشائی نیز پیش از سهروردی بوده‌اند و سهروردی نیز از آنان تا حدی تأثیر پذیرفته بود. از جمله این افراد ابوالبرکات بغدادی است که با گرایشی ضد ارسطویی به دنبال نشان دادن ناسازگاری‌های منطقی و

مابعدالطبیعی موجود در آثار مشائیان بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۱۰) آنچه جالب توجه است، تأثیری است که سهروردی از روش بغدادی در آثار خود پذیرفته است. بغدادی از شهود اولیه فاعل شناسا به عنوان مبنای شناخت آغاز می‌کرد و این همان مبنایی است که سهروردی نیز برای کار فلسفی خود فراهم کرد. موضع شهود‌گرایانه بغدادی و گرایش افلاطونی او در فلسفه روشی را برای او شکل داد که می‌توان شکوفایی آن را در نزد سهروردی و استدلال‌های اشراقی او دید (ضیایی، همان، ص ۳۱۹-۳۲۱). غزالی نیز متفکری دیگر بود که سهروردی از او تأثیر پذیرفت. البته باید توجه داشت که روش سهروردی همانند غزالی رویکردی ضد فلسفه نبود و سهروردی در واقع، در قالبی فلسفی نقاد نگرش مشائی محسوب می‌شد. با این حال، سهروردی با آثار غزالی به‌ویژه تهافت/الفلاسفه آشنایی کامل داشت.

باری، پس از سهروردی، از جمله مهم‌ترین کسانی که روش و مبنای اشراقی را در فلسفه خود حفظ و متجلی کردند شمس‌الدین محمد شهرزوری (اوایل قرن هفتم) و سعد بن منصور بن کمونه (۶۸۳) و قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) هستند.

البته شهرزوری بیشتر از دیگران به مبانی مورد نظر سهروردی نزدیک است اما این هر سه متفکر اشراقی و برساننده سنت اشراقی به شمار می‌آیند (کوربن، ۱۳۸۸، ص ۳۰۵-۳۰۹).

محمد بن محمود شهرزوری نزدیک‌ترین فرد به سهروردی به لحاظ فکری و فلسفی محسوب می‌شود. شهرزوری که یک فیلسوف اشراقی تمام‌عیار است، در فلسفه‌اش از تقدم معرفتی «شهود شخصی» بر «علم حصولی و عقلی» آغاز می‌کند و با این مبنای معرفتی اشراقی به سراغ شرح و نقد آرای ارسطو می‌رود. شهرزوری، به تبع استادش سهروردی و خلف مورد احترام وی افلاطون، به نوعی علم فطری قائل است که کشف و شهود باطنی فرد این علم را بر وی مکشوف می‌سازد. از نظر شهرزوری، آنچه از طریق شهود درونی فرد بر وی مکشوف می‌شود، مبنای علم او به دیگر مسائل قرار می‌گیرد. یکی از ویژگی‌های علم حضوری در قیاس با علم حصولی بی‌زمان و بی‌مکان بودن آن است. مبنای قرار گرفتن علم حضوری در نگرش اشراقی پیامدهای فلسفی زیادی در پی دارد که از جمله آن‌ها از بین رفتن امتداد زمانی است. در این نگرش، وجود عالم مثل هم‌پای عالم ماده مفروض گرفته و راه شناسایی این مثل نیز شهود اشراقی دانسته می‌شود (ضیایی، همان، ص ۳۳۵-۳۴۰).

برای فهم بهتر جایگاه شهود در فلسفه اشراق باید دو نکته را در نظر داشت. نخست این که شناخت شهودی امکان شناخت قضایای صادق را به نحو بی‌واسطه‌ای برای فرد میسر می‌کند و دوم این که با شهود است که فرد می‌تواند به شناخت کلیات دست یابد. یکی دیگر از نکاتی که در باب شهود باید دانست این است که در نوعی شهود فاعل شناسا و متعلق شناخت یکی می‌شوند. این وضعیت که در نزد اشراقیون از آن با عنوان «اتحاد مدرک و مدرک» یاد می‌شود، چنان است که در آن، فاعل شناسا یا مدرک با عالم مثال متصل می‌شود که مدرک است و از این طریق، فرد به درک شهودی کلیات نائل می‌آید. یکی از نوآوری‌ها و ابداعاتی که در فلسفه اشراق، خاصه در نزد شهرزوری، با آن مواجهیم، آفریدن عالم اوسط در کنار چهار قلمروی دیگری است که سه تای آن نزد مشائیان نیز مورد قبول بود. قلمرو «عقل» و «نفس» و «ماده» نزد مشائیان وجود داشت و سهروردی «عالم مثل» را به این سه اضافه کرد. یکی از وجوه افتراق بسیار مهم مشائیان و اشراقیون اعتقاد اشراقیون به عالم مثل است. پذیرش ساحتی غیرعقلی در نزد اشراقیون فصل جدیدی را در فلسفه اسلامی گشود. پس از سهروردی، شهرزوری از عالمی با عنوان «عالم اوسط»

یاد کرد که تا قبل از او در مابعدالطبیعه اشراقی سخنی در باب آن گفته نشده بود. عالم اوسط عالمی میان عالم معقول (عالم مثل) و عالم محسوس (عالم ماده) است. شهرزوری تمایل بسیاری به وارد کردن موجودات خیالی نظیر جن، ملک و شیطان به مابعدالطبیعه اشراقی خویش داشته است. او برای تبیین این موجودات و همچنین، اتفاقات معجزه‌آمیزی که برای افراد صاحب کرامت و پیامبران رخ داده است این عالم اوسط را آفرید. شهرزوری معتقد بود این موجودات در عالم اوسط وجود دارند و مسبب رخ دادن اتفاقات خارق عادت‌اند. او می‌نویسد:

«... نفوس آنگاه که از اجسام مفارقت می‌جویند، وارد این عالم می‌شوند... موجودات این عالم دارای بدن‌های مثالی اشکال خیالی‌اند... حوادث خارق‌العاده، معجزات، سحر، جادو و تمام مظاهر عجیب و غریب ریشه در این عالم دارند... حکیمانی که بر چگونگی بازگشایی آیات و علایم واقف‌اند، همگی در سیر انفسی‌شان از نیروهایی خبر داده‌اند که در این ساحت متجلی است» (به نقل از ضیایی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۹-۳۴۰).

شهرزوری با توسل به مبنای معرفتی شهودی فلسفه اشراق و همچنین، موثق دانستن گزارش‌های برخی حکیمان و فرزانشان از وجود بعضی موجودات خیالی همچون جن، وجود این

موجودات را واقعی می‌دانست و آن‌ها را در عالم اوسط حی و حاضر فرض می‌کرد. او حتی تا جایی در این باور خود پیش می‌رود که با تکیه بر آیات قرآن بر متکلمانی طعنه می‌زند که وجود اجنه را رد می‌کنند.

ابن کمونه فیلسوفی دیگر است که پس از سهروردی فلسفه اشراق را اشاعه داد. تفاوت کار او با شهرزوری بر تأکیدی بود که ابن کونه بر جنبه عقلی فلسفه اشراق داشت. ابن کمونه در مقام نقد «تعریف» از منظر ارسطویی که به جنس و فصل است، معرفت حقیقی را مأخوذ از تعریف امور به جنس و فصل نمی‌داند. او همچون استاد خود، شیخ اشراق، معرفتی را حقیقی می‌داند که از وحدت خودآگاهی فاعل شناسا و امر مورد شناسایی حاصل شود. هنگامی که فرد متعلق شناختش را به صورت حضوری درک کند و آن را در پیوند با خویش ببیند، معرفت اصیل را به دست آورده است.

جانشین شدن علم حضوری به جای علم حصولی تأثیری بسیار شگرف در شکل‌گیری عرفان نظری داشته است. ابن کمونه با استمداد از همین مبنا معرفتی به توصیف علم الهی پرداخته است. او بر آن است که علم خدا به خود و مخلوقات خود نیز از نوع علم حضوری است اما با این تفاوت که در آنجا فاعل

شناسا که خدا باشد و متعلق شناسایی که جهان ماسوا باشد، از هم جدا نیستند و مخلوقات در خداوند است که وجود می‌یابند. از این رو، به نظر ابن کمونه علم حضوری الهی پیوسته و مدام است و هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود: «علم خدا به ماسوا با حضور آن‌ها نزد او حاصل می‌شود» (ضیایی، همان، ص ۳۵۶).

از وجوه دیگر فلسفه ابن کمونه، همچون دیگر حکمای اشراقی، دیدگاه اصالت ماهیتی اوست. او معتقد بود که وجود امری ذهنی است و تحقق خارجی ندارد و از ماهیت متحقق شده در خارج است که می‌توانیم آن را انتزاع کنیم.

قطب‌الدین شیرازی نیز حکیمی اشراقی است که به دلیل نگارش کتاب *دره‌التاج* شهرت فراوانی دارد. او در این کتاب کوشیده فلسفه مشائی، اشراقی و عرفان ابن عربی را در قالبی منسجم تلفیق و ارائه کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۳۴) این کتاب آغازگر تألیف آثاری بوده است که روش و مابعدالطبیعه سینوی را هماهنگ با نگرش اشراقی نشان می‌دادند. بعدها اوج این نگرش نزد ملاصدرا و شاگردان او دیده شد.

اگر ردیابی سنت اشراقی را در تاریخ فلسفه اسلامی ادامه دهیم، به میرداماد (۱۰۴۱) می‌رسیم که یکی دیگر از فیلسوفان اشراقی است و در زمان خود به عنوان بزرگ‌ترین معلم شفای

دوران شهرت داشت. او در شعر «اشراق» تخلص می‌کرد و در فلسفه‌اش سعی داشت تا مباحث فلسفهٔ مشاء را با کمک گرفتن از روش اشراقی شرح و بسط دهد. او جهان‌شناسی سنیوی را با امام‌شناسی شیعی تلفیق کرد و امامان شیعه را مبنای وجودشناختی عالم دانست (نصر، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

در دوران معاصر باید از سیدمحمدکاظم عصار، به عنوان یک فیلسوف اشراقی متأخر یاد کرد که در قرن چهاردهم می‌زیست. او سعی کرد شرح و توصیفی جدید از برخی اصول فلسفهٔ اشراق ارائه کند که از جملهٔ این اصول، بحث «تشکیک وجود» است. عصار به صورتی مفصل و نوین مسئلهٔ تشکیک وجود را در آثارش بررسی کرده است.

از فیلسوفانی دیگر در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی نیز که تحت تأثیر سهروردی بودند اما اشراقی محض به شمار نمی‌روند، می‌توان به خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱-۴۱). خواجه نصیر البته چنان‌که دیدیم در یک تقسیم کلی مشائی به شمار می‌آید. او حتی شرحی ممتاز بر اشارات ابن سینا نگاشته است. با این حال، یکی از دلایل شهرت خواجه نصیر به روش او مربوط می‌شود که با تأثیرگرفتن از سهروردی «علم حضوری» را به

لحاظ معرفتی متقدم بر «علم حصولی» جای داد. به این ترتیب، خواجه به کمک برخی مضامین اشراقی تحولی در فلسفهٔ مشاء پدید آورد. با این حال، همچنان ذکر این نکته ضروری است که فیلسوفان اخیر، یعنی خواجه نصیر، میرداماد و عصار و نیز محمد بن سعدالدین دوانی (۸۳۰-۹۰۸) و غیاث‌الدین منصور دشتکی (۹۴۸) را نمی‌توان اشراقی محض دانست. آنان به یک میزان به همهٔ مبانی فلسفهٔ اشراق پایبند نبودند و همچنین، اندیشه‌های اشراقی را در ترکیب با دیگر نگرش‌های فلسفی به کار می‌گرفتند.

فصل هفتم:

عرفان نظری

عرفان نظری، چنان‌که از نام آن برمی‌آید، رسماً در دانش فلسفه جایی ندارد. عرفای بزرگ مسلمان نیز که در پی نظریه‌پردازی عرفانی بودند، هرگز خود را فیلسوف نخواندند. با این حال، تنظیم و تنسيق مدعاهای عرفانی نزد پاره‌ای از عارفان مسلمان چنان شد که به تدریج دانشی نظری در پیرامون آن شکل گرفت. این نوع از عرفان در مقابل عرفان عملی قرار دارد که بیش از نظر، به عمل اخلاقی و رویه و سلوک عرفانی در زندگی توجه دارد؛ مثلاً، بایزید بسطامی و

ابوالحسن خرقانی (۴۲۵) و ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) هریک عرفایی برجسته و عظیم‌القدر بودند که تعالیم خود را بیشتر در قالب توصیه‌های اخلاقی و ایجاد افق‌های معنوی گشوده‌تر در زندگی شاگردان خود و مردم عادی عرضه می‌کردند. این نکته از آنچه از این عرفا برجای مانده نیز آشکار است.

در سوی مقابل، با گسترش علوم عقلی در تمدن اسلامی و البته برخی حوادث اجتماعی و سیاسی نیاز به تنظیم و تدوین آموزه‌هایی خاص آشکار شد که در طول تاریخ عرفان اسلامی از سوی عرفا و حکمای مسلمان ابراز می‌شد. این نیاز البته نیازی درونی هم بود. عارف نمی‌تواند بی‌آن که معارف و تأملات خود را منسجم و سازگار کند، خود را در جهانی معنوی ببیند. این جهان باید توصیف و به قدر توان عقلی انسانی فهم شود. این فهم البته متفاوت از فهم فلسفی و برهانی و با کشف و شهود عرفانی آمیخته است. در این فصل، به اختصار وجوه مختلف تعالیم ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸)، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز عرفان در تمدن اسلامی و شاگردان او طرح و بررسی می‌شوند. اهمیت این مباحث از آن رو است که عرفان نظری عرفانی با رنگ‌وبوی حکمی و فلسفی است و

در شکل‌گیری و بسط اندیشه‌های فلسفی پسین در تمدن اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه، بسیار مؤثر بوده است.

ابن عربی

ابوعبدالله محمد بن العربی الطایبی الحاتمی مشهور به «محمی‌الدین بن عربی» و «شیخ اکبر» از بزرگ‌ترین عرفا و به بیانی، بزرگ‌ترین عارف مسلمان است که سرشت عرفان اسلامی را دگرگون کرده و آثار او در همهٔ زمینه‌های معارف اسلامی تأثیر بسیار گذاشته است. او در هفدهم رمضان سال ۵۶۰ در مرسیهٔ اندلس به دنیا آمد و در بیست و دوم ربیع‌الثانی سال ۶۳۸ در دمشق درگذشت. آثار ابن عربی معتبرترین آثار در عرفان اسلامی، به ویژه عرفان نظری، شمرده می‌شوند و پس از او، در اکثر مدارس اسلامی به‌مثابهٔ متون درسی در سطوح بالا مورد استفاده قرار می‌گیرند. دیدگاه‌های عمدهٔ ابن عربی به طور خاص در دو کتاب مشهور و حجیم او فتوحات مکیه در ۳۷ جلد بزرگ و فصوص‌الحکم طرح شده است. ابن عربی خود مدعی است فتوحات حاصل الهامی الهی است و فصوص یگانه کتابی است که آن را در مبشره‌ای از دست شخص پیامبر اسلام (ص) گرفته است.

آثار ابن عربی گرچه در حوزه عرفان می‌گنجند، از سه لحاظ در فلسفه اسلامی اهمیتی اساسی دارند: اولاً، عرفان نظری به لحاظ شیوه بحث و موضوع نزدیکی‌هایی با شیوه و موضوع کار فیلسوفان دارد؛ ثانیاً، بسیاری از فلاسفه پس از ابن عربی مستقیم یا غیرمستقیم زیر نفوذ دیدگاه‌های عرفانی او بوده‌اند به گونه‌ای که جیمز موریس در بیانی اغراق‌آمیز این نفوذ را چنین می‌نماید:

«آدمی می‌تواند با تکرار سخن معروف وایتهد^۱ درباره افلاطون، و تقریباً با همان میزان مبالغه، بگوید که تاریخ تفکر اسلامی را بعد از ابن عربی (دست کم تا قرن دوازدهم و این رویارویی اساساً جدید با غرب نو) می‌توان تا حد زیادی به مثابه مجموعه‌ای از حواشی بر آثار او تفسیر کرد» (چیتیک، ۱۳۸۹، ص ۳۶۶).

ثالثاً، ابن عربی خود دو معنا برای «فیلسوف» برمی‌شمرد. معنای اول برای اشاره به کسانی به کار می‌رود که به واقع، شایسته این عنوان هستند. آنان همان حکمای الهی و رسل، انبیا و اولیاءالله‌اند و در وصف آنان است که خداوند در قرآن

1. Alfred North Whitehead (1861– 1947)

کریم می‌فرماید: «کسی که به وی حکمت داده شده، خیر کثیری به او داده شده است» (بقره: ۲۶۹).

معنای دوم برای اشاره به کسانی به کار می‌رود که عامه مردم آن‌ها را «فیلسوف» می‌خوانند. ابن عربی از این گروه به نام «اهل النظر» و «العقلا» و «اصحاب الفکر» یاد می‌کند. آشکار است که معنای نخست وسیع‌تر و عمیق‌تر از معنای دوم است و به همین معنا است که ابن عربی را می‌توان یک فیلسوف، یا به بیانی دقیق‌تر، «حکیم» خواند (ابن عربی، ۱۹۱۱، ۱:۳۲، ۱:۲۴).

ابن عربی گرچه کمتر رسماً فلسفه می‌خواند، از طریق آشنایی با منابع گوناگون فرهنگ اسلامی و جریان‌های عقلی آن، با دیدگاه‌های فیلسوفان و متکلمان آشنایی داشت و اصطلاحات آن‌ها را در آثار خود به کار می‌گرفت. به گفته فرانتس روزنتال:

«می‌توان هرچه را ابن عربی می‌گوید صفحه به صفحه و خط به خط گشت و تحقیق کرد و دریافت که میان گفته‌های وی و عقاید فلسفی همواره در اصل پیوندی نزدیک برقرار است. فلسفه، چه به معنای اسلامی و چه به معنای متعارف آن، چارچوب نگرش ابن عربی را به جهان شکل می‌دهد» (به نقل از چیتیک، ۱۳۸۹، ص ۳۶۸).

درخور توجه است که او بیش از فیلسوفان مسلمان از فیلسوفان یونانی یاد می‌کند. استثنا در این میان ابن رشد است که ابن عربی خود در نوجوانی او را در مقام فقیه و متفکری کهن سال ملاقات کرد.

ابن عربی غالباً در مقام نقد فیلسوفان از فلسفه سخن می‌گوید. به نزد او، پاره‌ای از فیلسوفان در اساس خود را مقید به شرایع منزل نمی‌دانند. حتی فیلسوفان مسلمان نیز دچار خطاهای آشکار شده‌اند. آنان در فهم قاعده «الواحد» به خطا رفته‌اند (ابن عربی، همان، ص ۱، ۳۱، ۴: ۲۳۱۴، ۱، ۲۲، ۲: ۴۳۴) و چگونگی خلقت را نیز دریافته‌اند (ابن عربی، همان، ص ۱: ۲۶۱-۲). متکلمان نیز تا حدی در این خطاها با فیلسوفان مشترک‌اند. افزون بر این، متکلمان جهان‌شناسی و علم‌النفس را آن اندازه که باید جدی نگرفته و به آن نپرداخته‌اند (ابن عربی، همان، ۱، ۷، ۱: ۲۴).

برای بررسی نگرش ابن عربی به فلسفه باید نخست به تصور او از عقل پرداخت. تلاش ابن عربی آن است که نشان دهد «کشف» عرفا و سالکان برتر از «معرفت و دستاورد عقلی» است. با این حال، چنین نیست که او عقل را بی‌فایده یا گمراه‌کننده بداند. ابن عربی عقل را در فهم امور چنان ضروری

می‌داند که توحید را به همان مقدار شرط نجات و سعادت می‌شمارد. تأکید او بر حفظ موازنه «عقل» و «کشف» در وجود انسان است. انسان به باور ابن عربی، بر صورت خداوند آفریده شده است و می‌تواند همه صفات او را در عالی‌ترین مراتب کمال خود متجلی کند. او با فعال ساختن همه امکانات وجودی و معرفتی خود که از تعلیم اسماء الهی (بقره: ۳۱) به دست آمده است، تجسد خداوند می‌شود. در این صورت، شخص مظهر صورت کامل «حضرت الهی» و «الله» می‌شود. این مقامی است که ابن عربی آن را «مقام لامقام» می‌نامد و شخصی که بدان نائل می‌شود «انسان کامل» یا «محقق» یا «ذوالعینین» است؛ زیرا با یک چشم، خود را می‌بیند که اشرف مخلوقات است و به چشم دیگر، این‌همانی خود را با خدا درک می‌کند. به یک چشم، او دور از خدا و به چشمی دیگر، نزدیک به خدا است. در اینجا است که پیوند درستی بین «تشبیه» و «تنزیه» برقرار می‌شود (چیتیک، همان، ص ۳۷۱).

خداوند واجد دو گروه صفات است. برخی صفات او مانند «رحمت» و «فضل» و «جمال» و «لطف» به قرب الهی و برخی دیگر از صفات او همچون «غضب» و «عدل» و «جلال» و «قهر» به بُعد او از مخلوقات مرتبط‌اند. این هر دو گروه

صفات در خلقت آدمی در کار بوده است: «خداوند آدم را با دو دست خود آفرید» را به این صورت باید درک کرد که خدا با هر دو گروه صفات خود هستی را پدید آورد (چیتیک: همان، ص ۳۷۲).

پس ضروری است انسان نیز او را در تمامیت و کلیت خود فهم کند. مشکل عمده عقلا، فیلسوفان و متکلمان آن است که چنان غرق در تحلیل امور واقع می‌شوند که توان نگریستن به وحدت بنیادین کل اشیا را از دست می‌دهند. این البته ذات فعالیت عقلانی است که چنین اقتضا می‌کند. نتیجه آن است که عقل در بین صفات الهی بیشتر به صفات جلال و قهر و غضب الهی چشم می‌دوزد و به این ترتیب، از مشاهده صفات قرب بازمی‌ماند. در سوی مقابل، عرفا و اهل مکاشفه حضور خداوند را در همه اشیا و امور و نزدیکی او را به انسان با صفات رحمانیت، رحیمیت، لطف و حب درمی‌یابند. از پس همه این مباحث، ابن عربی پای می‌فشارد که معرفت واقعی از مشاهده همه امور با هر دو چشم عقل و خیال ممکن می‌شود. در تحلیل نهایی، ابن عربی تشبیه را مقدم بر تنزیه می‌شمارد؛ زیرا خداوند خود در حدیثی گفته است: «رحمتی سبقت من غضبی...». برای وجود، قرب به خداوند که منشأ و خاستگاه

خیر و وجود محض است، نسبت به دوری از او برتری دارد که جز نیستی و عدم نیست. حضور خداوند در جهان همیشگی و فیض او لاینقطع است؛ زیرا در خداوند نقصان و کاستی راه ندارد. نقصان و کاستی فقط در غیاب وجود ممکن می‌شود که هرگز نسبتی با وجود الهی ندارد. به این ترتیب، برای ابن عربی صفات قرب برتر از صفات بعد قرار می‌گیرند و سرانجام، او «رحمت» را همچون ویژگی فراگیر و بنیادین واقعیت طرح می‌کند. تخلق به اخلاق الله و صفات او موجب نزدیکی به خداوند می‌شود. این قرب فقط از طریق متابعت از شریعت و گذار از ظاهر به باطن با رعایت آداب نبوی ممکن خواهد شد (چیتیک، همان، ص ۳۷۳).

افزون بر مسئله اساسی «تنزیه و تشبیه» و تلاش حکیمانۀ ابن عربی بر ایجاد موازنه‌ای بین این دو نگرش، تلقی خاص او از وجود نیز اهمیتی فراوان دارد، تلقی‌ای که به «وحدت وجود» شهرت یافته است (جهانگیری، ۱۳۸۴، ص ۲۶۳). وجود نزد ابن عربی دارای دو معنای وجودشناختی و معرفت‌شناختی مرتبط است: «بودن/ وجود داشتن» و «یافتن/ یافته شدن». خداوند به هر دو معنا وجود دارد. او هم هست و هم خود و همه چیز را می‌یابد. با در نظر داشتن

موازنه ابن عربی بین تنزیه و تشبیه می‌توان وحدت وجود مورد نظر او را دریافت. خدا وجودی یگانه است که خود را در مراتب و شئون مختلف می‌یابد. بدین معنا، او به رغم وحدت ذاتی خود، واقعیت همه کثرت‌ها را شامل می‌شود. وحدت وجود او در کنار کثرت علم او قرار دارد. هر چیز تا آنجا که موجود است، هم‌اوست اما از آن منظر که واقعیتی محدود و معین را باز می‌نماید، او نیست. ابن عربی وجود را به «نور» تشبیه می‌کند. نور به هیچ رنگی نیست و از همه رنگ‌ها متمایز است، اما هیچ رنگی بدون نور وجود ندارد. رنگ‌ها همه عین نورند اما نور از هر رنگی و از مجموعه رنگ‌ها متمایز است. موجودات نیز همه وجودند، اما وجود ورای آن‌ها و متمایز از آن‌ها است (چیتیک، همان، ص ۳۷۸). از دیگر مضامین اندیشه ابن عربی تلقی او از «خیال» است. برای او خیال نه فقط یکی از قوای ذهن بلکه هر آن چیزی است که در مرتبه میانه قرار دارد. در مرتبه نخست، خیال جهان است؛ زیرا جهان نه وجود است و نه عدم بلکه در میان وجود و عدم قرار دارد. جهان به لحاظ وجودی بین دو عالم «غیب» و «شهادت»، «ارواح» و «اجسام»، «معنا» و «حس» قرار دارد. در موجود انسانی که در برابر «عالم کبیر» خارج،

«عالم صغیر» نامیده می‌شود، خیال قلمرویی از نفس است که بین روح (نفخه الهی) و بدن (گل) جای دارد. آگاهی انسان در خیال او تحقق می‌یابد.

ابن عربی انسان را در این جهان تحت تأثیر عوالم سه‌گانه می‌داند: «عالم روح» و «عالم خیال» و «عالم جسم». او بر آن بود که نسبت و ارتباط انسان با هر یک از این عوالم ممکن است تغییر کند و گاهی یکی بر دو وجه دیگر غالب آید. او انسان‌ها را بالقوه برخوردار از همه امکانات وجود می‌داند. او با تأکید بر نقش اختیار معتقد بود انسان‌ها با رعایت کردن الگوی نبوی قادرند به کمال برسند. در حقیقت، انسان کامل در نظر ابن عربی کسی است که همه امکاناتی معرفتی و وجودی را که خداوند در هنگام خلقت در او به ودیعه نهاده است به تحقق رسانده و در این مسیر، تمام صفات خدا و خلق را آشکار ساخته و تجسد مقام لامقام شده است. ابن عربی می‌نویسد:

«حضرت الهی سه مرتبه دارد: «ظاهر»، «باطن» و «وسط». «ظاهر» به واسطه مرتبه وسط از «باطن» متمیز و جدا می‌شود. این مرتبه وسط از این رو برزخ است که آن را وجهی به باطن و وجهی به ظاهر است یا البته آن عین وجه است زیرا که

منقسم نمی‌شود. آن انسان کامل است. حق او را برزخ میان خود و عالم قرار داده است. پس اگر با اسماء الهی ظهور یابد، «حق» می‌شود و اگر با حقیقت امکان ظاهر گردد، «خلق». از این رو است که خداوند او را در سه مرتبه قرار داده است: «عقل» و «حس» که دو طرف‌اند و «خیال» که برزخ میان معنا و حس است» (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۱، ۲۰، ۳۹۱: ۲).

محي‌الدین صوفی مسلمانی بود که منشأ الهام اصلی خود را قرآن می‌دانست. او می‌نویسد:

«سپاس خدای را که آنچه دارم، تقلید از کسی نیست بلکه چیزی است که از قرآن به من اعطا شده و مددی است که از پیغمبر به من رسیده است و فیضی است که پروردگار من مرا به انوار آن نواخته است» (به نقل از فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۰۶). چنان که از مقدمه فتوحات برمی‌آید، محی‌الدین همواره در این کتاب کوشیده است که سخنی برخلاف شریعت نگوید. عبارات و اصطلاحاتی که او در اینجا به کار می‌برد، به خوبی نشان می‌دهد که وی با فلسفه و فرق مختلف اسلامی آشناست، اما سخت بر آن است که در مقابل مجادله‌ها و اختلاف‌های آن‌ها بایستد و راه را بر هرگونه تأویلی نبندد. او همه مسلمانان را به پیروی از کلام خدا، آن طور که نازل شده

است، دعوت می‌کند و می‌نویسد: «باید به آن لفظ و معنایی که از جانب خدا نازل شده است ایمان آورد نه به آنچه عقل تأویل می‌کند و تصور و منطق ابداع می‌نماید» (عبدالباقی سرور، ۱۹۵۱، ص ۱۰۱).

مکتب ابن عربی

ابن عربی فرقه‌ای عرفانی به نام خود و به کمک آموزه‌های خود پدید نیاورد. با این حال، تأثیر او بر سرشت عرفان و حکمت اسلامی چنان بود که بسیاری از عرفای پسین در مقام شرح آثار و بیان تعالیم او برآمدند. آنان گاه خود را به پیروی از ابن عربی «محقق» و طریقه خود را نیز «تحقیق» می‌خواندند. از جمله اینان می‌توان به بدرالجبشی و ابن سودکین اشاره کرد. با این حال، برجسته‌ترین شارح و مروج تعالیم ابن عربی صدرالدین قونیوی (۶۷۳) است که آموزه‌های او را با نگرش‌های فلسفی نزدیک کرد. پدر صدرالدین، مجدالدین اسحاق، در زمان تألیف فتوحات در سفر حج با ابن عربی آشنا شد. این دو همراه با یکدیگر به آناتولی رفتند و ارتباط صمیمانه بین آنان به آنجا رسید که به ظاهر پس از مرگ مجدالدین، ابن عربی با همسر او ازدواج کرد و تربیت

فرزند مجدالدین، یعنی صدرالدین قونیوی را بر عهده گرفت. بدین ترتیب، صدرالدین قونیوی به صورت مستقیم در جریان اندیشه‌ها و تعالیم عرفانی و حکمی ابن عربی قرار گرفت. پس از مرگ ابن عربی، صدرالدین قونیوی تعلیم شاگردان را بر عهده گرفت و افزون بر شرح آثار پیشینیان، همچون نظم السلوک ابن فارض (۵۷۶-۶۳۲)، به تدریس حدیث و عرفان پرداخت. چنان‌که اشاره شد، روش کار قونیوی نزدیک کردن تعالیم عرفانی به فلسفه بود، به گونه‌ای که او در تفسیر عرفانی خود تلاش می‌کرد لوازم فلسفی، کلامی و جهان‌شناختی آموزه‌ها را مورد بررسی قرار دهد. از این لحاظ، قونیوی را باید از ابن عربی متمایز کرد زیرا در حالی که ابن عربی زیر تأثیر الهام‌ها و احوال عرفانی تفکر خود را به بیانی غامض ثبت می‌کرد، آثار صدرالدین قونیوی نشان از نظم و عقلانیتی مابعدالطبیعی دارد. عقیف‌الدین تلمسانی (۶۱۰-۶۹۰) که خود نزد ابن عربی تعلیم دیده بود، این تمایز را چنین بیان می‌کند: «شیخ اول من متروّحی متفلسف (عارفی فیلسوف مسلک) و شیخ دوم من فیلسوفی متروّح (فیلسوفی عارف مسلک) بود» (ابن تیمیه، ۱۳۲۳: ۱: ۱۷).

سبک خاص قونوی به دلیل شناخت او از فلسفه اسلامی

است. او مکاتباتی نیز با فیلسوف مشایی، خواجه نصیرالدین طوسی، داشته است و در بخشی از آن‌ها، مقصود خود را چنین آشکار می‌کند:

«امید داشتم در خصوص پاره‌ای مسائل بنیادین، نتایج حاصل از برهان‌های منطقی را با ثمرات کشف و عیان جمع کنم» (به نقل از چیتیک، همان، ص ۳۹۵).

در جای دیگری می‌گوید: «محققین با فیلسوفان درباره آن اموری که عقل نظری در مرتبه خود توانایی درک آن‌ها را دارد موافق‌اند، اما در ادراکات دیگری که ماورای فکر و حدود آن است، مخالف آن‌ها هستند، اما درباره فرقه‌های مختلف متکلمین، محققین فقط در مواردی اندک و اموری کم‌اهمیت با آن‌ها توافق دارند» (به نقل از چیتیک، همان، ص ۳۹۵).

از یادگارهای خاص قونیوی در عرفان اسلامی اصطلاح «حضرات خمس» (الحضرات الالهية الخمس) است که او با آن، مراتب وجود را توصیف می‌کند.

از دیگر شاگردان برجسته ابن عربی عقیف‌الدین تلمسانی است که گفته شده یکی از کسانی بوده که ابن عربی متن نخستین فتوحات مکیه را برای آن‌ها خوانده است. گرچه تلمسانی شهرتی کمتر از قونیوی دارد، به باور کسانی چون ابن سبعین، از

او برتر است. تلمسانی صاحب دیوان، شرح اسماء الحسنی و تفسیری بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) است. همچنین، شرح و یادداشت‌های او را بر یادداشت‌های سعیدالدین فرغانی (۶۹۵)، از دروس صدرالدین قونیوی برتر دانسته‌اند. سیف‌الدین فرغانی خود از عرفای برجسته‌ی زمانه بوده است. نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۹۷) منتهی‌المدارک فرغانی را از منسجم‌ترین و منظم‌ترین شروح مسائل «علم حقیقت» دانسته است (جامی، ۱۳۳۶: ۵۵۹).

همچنین، باید از فخرالدین عراقی (حدود ۶۱۰-۶۸۸)، مؤلف لمعات یاد کرد که این کتاب مهم خود را از پس حضور در مجالس درس قونیوی نوشته است. مؤیدالدین جندی (۷۰۰) و عبدالرزاق کاشانی (۷۳۶) نیز از شارحان بزرگ ابن عربی‌اند. کاشانی سرگذشتی چون غزالی دارد. او با نحو و فقه آغاز کرد و سپس به سراغ اصول فقه و کلام رفت تا راهی به یقین بیابد، اما پس از چندی تأمل دریافت که مابعدالطبیعه و معقولات برای مقصود او مناسب‌تر است. سرانجام، کاشانی نوشت:

«مهارت من از آن [علوم] به جایی رسید که بهتر از آن صورت نبندد اما چندان وحشت، اضطراب و احتجاب از آن ظاهر شد که من قرار نیافتم و معلوم شد که معرفت مطلوب از طور عقل برتر است» (جامی، همان، ص ۴۸۶).

با این که عبدالرزاق کاشانی به تصوف روی آورد اما آثار او در این زمینه مانند *تأویل القرآن* گواه نفوذ اندیشه‌های فلسفی در نگرش عرفانی اوست. شاگرد او، شرف‌الدین داوود بن محمود قیصری (۷۵۱)، نیز شرحی بر *فصوص الحکم* نگاشت که مقدمه آن، از مهم‌ترین تفاسیر فلسفی عرفان نظری است.

از دیگر «محققین» باید به سیدحیدر آملی (۷۸۷)، متکلم شیعه‌مذهب، اشاره کرد که از منظر کلام شیعه شرحی بر *فصوص* نگاشته است و هر فقره آن را در سه سطح «نقل»، «عقل» و «کشف» برمی‌رسد. در سطح نقل، او از *قرآن* و احادیث شیعه بهره می‌جوید؛ در سطح عقل مضامین فلسفی و کلامی *فصوص* را آشکار می‌کند و در سطح کشف، پرده از عالی‌ترین آموزه‌های عرفانی برمی‌دارد (چیتیک، همان، ص ۴۰۲).

در پایان، ضروری است از برخی دیگر از شارحان ابن عربی نیز یاد کنیم: سعدالدین حموی (۶۴۹) یکی از این شارحان است که خود با ابن عربی و قونیوی مکاتباتی داشت. آثار او پیچیده و آکنده از اشکال و سخنان مرموز است، به گونه‌ای که جامی می‌گوید:

«مصنفات بسیار دارد... در مصنفات وی سخنان مرموز و کلمات مشکل و ارقام و اشکال و دوایر که نظر عقل و فکر از

کشف و حل آن عاجز است، بسیار است و همانا تا دیده بصیرت به نور کشف منفتح نشود، از ادراک آن متعذر است» (جامی، همان، ص ۴۲۹).

همچنین، باید از عزیزالدین نسفی در قرن هفتم یاد کرد که آثار خود را به فارسی نگاشته و به‌ویژه تأملاتی درباره مفهوم «انسان کامل» داشته است. افزون بر اینان، می‌توان به اوحدالدین بلخانی شیرازی (۶۸۶) نویسنده رساله الاحدیه، سیدمحمد گیسودراز (۷۲۱-۸۲۵)، شیخ احمد سرهندی (۱۰۳۴)، سیدعلی همدانی (۷۸۶)، سیداشرف جهانگیری سمنانی (۸۲۹)، علاءالدین علی بن احمد مهائیمی گجراتی (۸۳۵)، شیخ محب‌الله مبارزالله آبادی (۱۰۵۸)، عبدالکریم جیلی، عبدالوهاب شعرانی (۹۷۳)، عبدالغنی نابلسی و عبدالله بسنیا (۱۰۵۴) اشاره کرد. چنان‌که از نام برخی از این عرفا آشکار است، تنوع جغرافیایی آنان گسترده است. پاره‌ای از آن‌ها ایرانی، پاره‌ای عرب، پاره‌ای از غرب جهان اسلام و پاره‌ای از شرق جهان اسلام‌اند. این خود گویای اهمیت و تأثیر عمیق تعالیم ابن عربی در سراسر عالم اسلام است.

شرح‌نویسی بر آثار ابن عربی از زمان زندگی خود او آغاز شده است. او خود شرحی با عنوان نقش الفصوص بر فصوص الحکم

نوشته است. با این حال، پس از او، این کار در میان عرفای مسلمان به سنتی رایج بدل می‌شود. گفته شده که بیش از یک‌صد شرح بر فصوص بر جای مانده است. این شرح‌ها در گذر زمان فنی‌تر می‌شوند و در حالی که در برخی شروح اولیه، بیشتر توضیح جمله‌ها و اصطلاح‌ها در مد نظر قرار گرفته‌اند، در شروح برجسته‌تر و پسین، نقد ابن عربی نیز در کار است. تلمسانی خود با تبیین ابن عربی از طبیعت اعیان ثابته مخالفت می‌کند و بر آن است که اعیان پیش از وجود ثابت نیستند و تفکیک ثبوت و وجود نزد شیخ اکبر در اساس اشتباه است. اعیان نیز پیش از وجود معدوم‌اند و با افاضه وجود موجود می‌شوند. این نقادی‌ها و مخالفت‌ها نشانگر آن است که به رغم دعاوی ابن عربی مبنی بر الهام‌های غیبی، شاگردان برجسته او هرگز تقلید کورکورانه از مشی استاد را پیشه نکرده‌اند (چیتیک، همان، ص ۳۹۸-۳۹۹).

فصل هشتم: حکمت متعالیه

در فصول گذشته، به اجمال نگرش‌های مختلف فلسفی و کلامی و عرفانی در اندیشه اسلامی طرح شد. این نگرش‌ها هر یک وجهی از تعالیم اسلامی را آشکار می‌ساختند. فیلسوفان و متکلمان وجه استدلالی و عرفا و متصوفه وجه عرفانی تعالیم اسلامی را برجسته می‌کردند. گرچه این نگرش‌ها در لحظاتی از سیر تکاملی خود با یکدیگر تلاقی داشتند، هیچ‌گاه به گونه‌ای سازگار با هم تلفیق و در هم ادغام نشده بودند. ملاصدرای شیرازی (حدود ۹۷۹-۱۰۷۰) در قرن یازدهم

هجری پایه گذار مکتبی فلسفی شد که اندیشه‌های عرفانی و کلامی و فلسفی (سینوی و اشراقی) در آن با هم به شکلی منسجم ترکیب شدند. اندیشه ملاصدرا البته فقط ترکیبی از این عناصر فکری نیست. او وارثی برای این عناصر و نگرش‌های فکری است اما به نبوغ خود توانسته است مکتبی فلسفی فراتر از آن‌ها را پیروانند و توسعه دهد. این مکتب هم‌اینک نگرش غالب در فلسفه اسلامی است و به نام «حکمت متعالیه» خوانده می‌شود. پیش از طرح حکمت متعالیه، ضروری است نگاهی به مکتب اصفهان افکنیم که نخستین بارقه‌های تلاش برای ترکیب نگرش‌های حکمی و سپس، ظهور حکمت متعالیه را می‌توان در آراء فیلسوفان سرآمد آن مشاهده کرد.

میرداماد و مکتب اصفهان

میربرهان‌الدین محقق داماد، متخلص به «اشراق» که به «معلم ثالث» نیز شهرت داشت، فرزند محقق ثانی علی بن حسین کرکی (۹۴۰) از علمای برجسته شیعه در دوران صفوی بود. پدر میرداماد به شیخ استرآبادی نیز شهرت داشت. میرداماد در زمان حیات خود فیلسوفی برجسته، فقیه و ریاضی‌دان، مفسر و محدثی عالی‌مقام شناخته می‌شد. آن طور

که از منابع بر می‌آید، میرداماد در زمان خود برترین فقیهان بوده به نحوی که فتوای او بر همه فتاوی دیگر ارجح شمرده می‌شده است. افزون بر فقه، میرداماد در عرفان نیز مقامی عالی داشته است. ترکیب ناهمگن فقه و عرفان دریچه‌ای بود که او بر مکتب اصفهان گشود. البته ناگفته نماند که او خود را در درجه نخست، یک فیلسوف می‌دانست و حتی لقب «معلم ثالث» را برای خود به کار می‌برد (زرین کوب، ۱۳۶۲، ص ۲۴۶).

فلسفه میرداماد رنگ و بویی عرفانی و اشراقی دارد. او تعالیم مشائیان را با روحیه‌ای اشراقی تفسیر می‌کرد. توشیهی‌کو ایزوتسو در این مورد می‌نویسد:

«فعالیت عقلی ذهنش را به سوی مواجهه قلبی و بصایر روحانی رهنمون می‌گردد و این احوال نیز به نوبه خود تفکر عقلی او را که پدیدآورنده آراء و مفاهیم بکر است دامن می‌زند» (ایزوتسو، ۱۳۵۶، ص ۱۰۹).

ایزوتسو همچنین، درباره روش تلفیقی میرداماد می‌نویسد: «در پشت سبک خشک و از ورای پرده مفاهیم انتزاعی که او ماهرانه طرح می‌کند، مشاهدات و مواجهه باروری که به کلی از دست دیگر و منبع دیگر است و ارمغان تجربه زنده یک عارف است مشهود است» (همان).

رویکرد میرداماد به فلسفه مشاء با دیدی اشرافی افزون بر تفکر شیعی دوازده‌امامی، نگرشی را به وجود آورد که به «مکتب اصفهان» معروف است و میرداماد آغازگر آن محسوب می‌شود.

مشهورترین آثار میرداماد قبسات است که شامل ده «قبس» است. «قبس» به معنای اخگر یا آتش‌پاره است. موضوع این کتاب جهان و امکان صدور آن از خداوند است. او در این کتاب به تفصیل به مسئله اصالت وجود یا ماهیت پرداخته و موضع خودش را اثبات کرده که اصالت ماهیت است. او در این کتاب به مسائل حدوث و قدم، خلق یا ابداع و چندین مسئله مهم دیگر فلسفه نیز پرداخته است.

یکی از ابداعاتی که میرداماد در فلسفه اسلامی به آن شهرت دارد، مسئله «حدوث دهری» است. تا قبل از میرداماد، حدوث و قدم را تنها «ذاتی» یا «زمانی» می‌دانستند، اما میرداماد نوع سومی از حدوث و قدم را با عنوان «حدوث دهری» و «قدم دهری» اضافه کرد. او به سه نوع عالم معتقد بود: «عالم سرمدی» که جایگاه خداوند و صفات اوست. سپس، «عالم دهری» که ظرف مجردات است و پس از آن، «عالم زمانی» که ظرف حوادث روزانه و موجودات عالم طبیعت است. میرداماد بر آن بود که

خدا در رأس سلسله طولی عالم قرار دارد و در این جایگاه، عالم و موجودات آن را ابداع و ابقا می‌کند بدون این‌که خود فساد پذیرد. هر یک از دو عالم دهر و عالم زمانی نسبت به عالم مافوق خود معدوم هستند چراکه مثلاً وجود عالم سرمدی عدم واقعی عالم دهر خواهد بود و به همین ترتیب، عالم زمانی نسبت به عالم دهری معدوم است. میرداماد بر این باور بود که «معدوم بودن موجودات مجرد عالم دهر در مرتبه وجود سرمدی عدمیت نفس‌الامری و واقعی است. بنابراین، همه مخلوقات و همه موجودات متناظر با آن‌ها مسبوق به عدم واقعی و نفس‌الامری هستند. حدوث آن‌ها از نوع دهری است و نه حدوث زمانی» (دباشی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵-۴۶).

میرداماد با ابداع نظریه حدوث دهری موفق می‌شود نوعی توافق و سازگاری را بین عقل و شرع به وجود بیاورد. کتاب مهم دیگر میرداماد *جدوات درباره طبیعت* و «وجود» است که از نظر او تجلی حضرت حق است. او همانند سهروردی نورالانوار را در بالاترین مرتبه طولی این سلسله می‌داند. دیگر موجودات به ترتیب درجه به درجه از فیض نورالانوار ساطع می‌شوند. «انوار مدبره» و «نفوس منطبعه» و «صورت جسمیه» در مراتب بعدی نورالانوار قرار دارند.

گفته آمد که یکی از شاخص‌ترین وجوه اندیشه میرداماد دلبستگی او به اصالت ماهیت است. علی‌رغم رویکرد میر بعدها ملاصدرا، برجسته‌ترین شاگرد او، به دفاع از اصالت وجود و مخالفت با اصالت ماهیت پرداخت (آشتیانی، ۱۳۵۱: ۴۵). میرداماد در قفس دوم از قبسات در این مورد این گونه استدلال می‌کند:

«وجود شیء در هر ظرف و قالبی که باشد، وقوع نفس این شیء در آن ظرف است نه لحوق و انضمام چیزی به آن و گر نه «هل بسیط» به «هل مرکب» تبدیل می‌شود و ثبوت خود شیء به صورت ثبوت شیئی برای شیء دیگر درمی‌آید. و هر کس وجود ماهیت را وصفی از اوصاف عینی آن یا امری از امور ذهنی آن، و رای مفهوم موجودیت مصدری بداند، لیاقت آن را نخواهد داشت که مورد خطاب قرار گیرد و در جرگه پژوهندگان حقیقت قرار نخواهد گرفت، چنان که شرکای گذشته ما در این فن نیز این نکته را گوشزد کرده‌اند» (میرداماد، ۱۳۵۶، ص ۳۷).

میرداماد نثری بسیار دشوار داشت. او به کاربرد کلمات و اصطلاحات مغلق عربی علاقه‌ای وافر داشت. یکی از دلایل این امر این بود که او عامدانه می‌خواست فهم آثار و مفاهیم مورد

نظر خود را دشوار و دیریاب کند زیرا در روزگار حیات وی، فقها قدرت سیاسی بسیاری داشتند و او عامدانه سعی می‌کرد که آنان سخن او را درنیابند. شاید بتوان گفت یکی از دلایلی که سبب تکفیر ملاصدرا، شاگرد او، از جانب فقها شد، نشر شفاف‌تر و روشن‌تر صدرا بود که فهم مطلب را برای مخالفان فلسفه و ناآشنایان با آن نیز آسان می‌کرد. این مسئله سبب شده است که تاکنون شارحان و مفسران بسیاری برای رازگشایی از واژه‌های دشوار قبسات دست به نگارش شرح بر آن بزنند (محقق، ۱۳۵۶، ص ۱۶-۱۸).

«مکتب اصفهان» اصطلاحی است که آن را سیدحسین نصر، آنری (هانری) کُربن^۱ و سیدجلال‌الدین آشتیانی برای اشاره به تفکری تلفیقی وضع کرده‌اند که در زمان میرداماد در اصفهان رایج بوده است. نمایندگان برجسته آنچه تحت عنوان «مکتب اصفهان» از آن یاد می‌شود، میرداماد، ملاصدرا و قاضی سعید قمی هستند، هرچند از دیگرانی نظیر شیخ بهاء‌الدین عاملی مشهور به شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰)، میرفندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰)، ملا عبدالرزاق لاهیجی (۱۰۷۲) و ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۷۲).

1. Henry Corbin (1903- 1978)

۱۰۹۱) نیز می‌توان در زیر عنوان «مکتب اصفهان» نام برد. نصر برای معرفی تفکر تلفیقی میرداماد می‌نویسد:

«فلسفه‌ای کاملاً منطقی عرضه کرد و در عین حال، رساله‌ای دربارهٔ مکاشفه‌ای عرفانی نوشت که در قم برایش پیش آمده است. جهان‌شناسی ابن سینایی را با امام‌شناسی شیعه وفق داد و چهارده معصوم مذهب شیعه را مبادی هستی‌شناختی عالم کیهانی قرار داد» (نصر، ۱۳۵۷، ص ۳۲-۳۳).

نمایندگان مکتب اصفهان همگی کوشیدند که دو مشرب فلسفی موجود در عالم اسلام، یعنی فلسفهٔ مشاء و اشراق، را در پرتو عرفان به نمایندگی ابن عربی و همچنین، امامان شیعه (ع) با هم ترکیب کنند. این مکتب از طریق ابداع و شرح و بسط مفاهیمی نظیر «وحدت وجود» و «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» و همچنین، «اصالت وجود» سعی کرد به هدف خویش دست یابد که اندیشه‌ای نیمه‌فلسفی - نیمه‌اشراقی با رنگ و بوی عرفان شیعی دوازده امامی بود. حساسیت و دلبستگی زیاد نمایندگان مکتب اصفهان به عرفان سبب شد تا آثار این فیلسوفان بیشتر «حکمت» به شمار رود تا «فلسفه» (دباشی، همان، ص ۱۶۲).

ملاصدرا

در فصل «فلسفه اشراق» گفته شد نخستین کسی که دست به تلفیق آموزه‌های این سینا و سهروردی زد، صائن‌الدین تُرکه بود و از این رو، وی به نوعی پیشگام حکمت متعالیه محسوب می‌شود. در دوره تاریخی بین حمله مغول و تأسیس سلسله صفوی شاهد نمونه‌های بسیاری از تلاش برای تلفیق و جمع آرای حکمای گذشته‌ایم. از جمله این افراد دوانی است که هم متکلم است و هم اهل فلسفه. دیگری، سیدشریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) است که هم عارف است و هم متکلم. نمونه‌های دیگری نیز همچون قطب‌الدین شیرازی وجود داشته‌اند که در سه مکتب مشاء و اشراق و عرفان مهارت و تسلط داشته‌اند. این دست تلفیق‌ها و ترکیب‌ها بود که زمینه را برای تجدید حیات فلسفی در دوران صفویه و ظهور ملاصدرا آماده ساخت. با ظهور صفویه و رسمی‌شدن مذهب شیعه فضایی در مدارس علوم دینی به وجود آمد که موجب پیدایش نسل اول حکیمانی شد که سلف ملاصدرا در تلفیق مکاتب و آرای مختلف فلسفی محسوب می‌شوند. حکمای شیعه رویکردی مخالف ظاهریان داشتند و بر آن بودند که حکمت الهی از وجه باطنی اسلام برمی‌آید. بر اساس این نگرش بود که مسئله

«تأویل» در میان حکمای شیعه بسیار اهمیت داشت. آن‌ها معتقد بودند بدون کشف و شهود معنوی و عرفانی با تکیه بر آموزه‌هایی که با تأویل از متون دینی به دست می‌آید، نمی‌توان به بعد باطنی اسلام و حکمت الهی دست یافت.

گفته آمد که میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان، مشهورترین استادان ملاصدرا بود. میرداماد در درس‌های فلسفه مشائی خود جهان‌شناسی سینوی را با امام‌شناسی شیعه تلفیق می‌کرد و به حکمت مشاء رنگی اشراقی می‌داد. میرداماد همچنین، امامان معصوم شیعیان را مبنای وجودشناختی کیهان و هستی قرار می‌داد.

اصطلاح «حکمت متعالیه» پیش از ملاصدرا در آثار برخی فیلسوفان مشاء و همچنین، بعضی عرفا به کار رفته است. برای نمونه، در شرح داوود قیصری بر *فصوص الحکم* این اصطلاح آمده است (قیصری، ۱۳۹۹ ق: ۱۵). ملاصدرا این واژه را از پیشینیان خود وام گرفت و به آن معنایی جدید داد، به نحوی که از آن پس، با مکتب وی یکی دانسته شد. ملاصدرا از این رو این واژه را در معرفی فلسفه خویش به کار می‌برد که آموزه‌های او بیشتر «حکمت» محسوب می‌شوند و برگرفته از شهود عالم ربانی هستند تا تفکر استدلالی. وجه تمایز حکمت متعالیه از مکاتب فکری و

فلسفی پیش از آن این است که این مکتب بر «وحدت وجود» به عنوان اساسی‌ترین آموزه خویش تأکید دارد در حالی که مشائیان و حتی اشراقیون فقط بر «وحدت واجب الوجود» تأکید داشتند (نصر، ۱۳۸۲، ص ۹۴).

برخلاف عرفا که در آثار کلاسیک عرفانی واژه «سفر» را برای بیان تکامل وجودی به کار می‌بردند، ملاصدرا در *اسفار* آن را برای توصیف فرایند عقلی و تفکر استدلالی به کار می‌گیرد. *اسفار* ملاصدرا به معنای مراحل کسب معرفت کامل مابعدالطبیعی است (ملاصدرا، ج ۱، ۱۳۴۷، ص ۱۳). چهار سفر *اسفار* به تعبیر آقا محمد رضا قمشه‌ای عبارت است از «سفر اول من الحق» یا فناء فی الله. این سفر خود شامل هفت مقام است: «مقام نفس»، «مقام قلب»، «مقام عقل»، «مقام روح»، «مقام سر»، «مقام خفی»، «مقام اخفی». سفر دوم «من الحق الی الحق بالحق»، سفر سوم «من الحق الی الخلق بالحق»، سفر چهارم «من الخلق الی الحق بالحق» است.

منابع ملاصدرا در حکمت متعالیه بسیار وسیع و گسترده‌اند، ولی مطمئناً یکی از مهم‌ترین آن‌ها خود سنت اسلامی (قرآن و حدیث) است. او برای کشف معانی رمزی و باطنی قرآن به آثار عرفایی همچون ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی و دیگر

استادانی رجوع می‌کرد که در علم تأویل آیات سرآمد بودند. تسلط او بر سنت عرفانی و تصوف بسیار قابل توجه است. ملاصدرا به دلیل این که حدیث و قرآن را دارای بطن‌هایی مختلف می‌دانست، معتقد بود فقط شهود عرفانی است که زمینه دستیابی به این معارف را برای ما فراهم می‌کند. تأثیر کتب عرفانی همچون *احیاء علوم الدین* در ملاصدرا بسیار است. در اندیشه ملاصدرا پیروان عرفان از نوع ابن عربی با عرفان از نوع جلال‌الدین محمد بلخی مولوی (-۶۷۲) به هم می‌رسند. منبع دیگر او علم کلام، به ویژه کلام اشعری است. سنت فلسفی پیش‌سقراطیان نیز به دلیل رویکردی اشراقی که داشتند مورد استفاده او بوده است. ملاصدرا در بین فیلسوفان پیش‌سقراطی بیش از همه به فیثاغورس توجه داشته است. او همچنین، در بین فیلسوفان یونان با ارسطو آشنایی داشت، البته ارسطویی که بیشتر فلوطینی و پروکلسی شده بود تا آن که آن ارسطوی مشائی باشد. ملاصدرا افزون بر این‌ها، از منطق و طبیعیات رواقی نیز تأثیر پذیرفته است تا جایی که واژه «رواقی» را گاه به معنایی اشراقی و گاه معادل واژه اشراقی به کار می‌برد. در سنت فلسفه اسلامی اما ملاصدرا با فارابی نزدیک‌تر از دیگر فیلسوفان مشائی است، به گونه‌ای که از او

فراوان نقل قول می‌کند. او کندی را نیز می‌شناخت اما به ندرت به او ارجاعی داده است.

فلسفه ملاصدرا در بسیاری از وجوه با فلسفه شیخ اشراق مشابهت‌هایی دارد. از جمله، تأکید هر دو مکتب را می‌توان بر اشراق و کشف و شهود عرفانی در کنار تفکر استدلالی و روش عقلی برای کسب معرفت در یاد آورد، اما این دو تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. بنیادی‌ترین این تمایزها و تفاوت‌ها، تأکید ملاصدرا بر «اصالت وجود» در مقابل تأکید سهروردی بر «اصالت ماهیت» است. هانری کرین از این تغییر رویکرد ملاصدرا در قیاس با فیلسوفان پیش از خود با عنوان ایجاد «بنیان انقلابی در فلسفه» یاد می‌کند. (کوربن، ۱۳۸۸، ص ۴۸۳)

اختلاف بعدی این دو حکیم به «قوة خیال» مربوط می‌شود. سهروردی قوة خیال را در نفس انسان مستقل از بدن می‌دانست و معتقد بود دقیقاً به همین دلیل است که بعد از مرگ جسم، این قوه به حیات خود ادامه می‌دهد. در مقابل، ملاصدرا به دو عالم «خیال کبیر» یا «خیال منفصل» و عالم «خیال صغیر» یا «خیال متصل» معتقد بود و از این دو عالم برای تبیین مسائل مربوط به ضرورت انسان پس از مرگ و معاد جسمانی استفاده می‌کرد. ملاصدرا همچنین، در طبیعات از سهروردی فاصله می‌گیرد و با

برگرفتن نظریه «ماده و صورت» مشائیان به ابن سینا نزدیک می‌شود، اما او در پرتو اصل «حرکت جوهری» که از آموزه‌های مهم و زیربنایی اندیشه حکمت متعالیه است، تفسیری نوین از این نظر مشائیان ارائه می‌دهد (همان، ص ۴۸۳).

شاید بتوان اساسی‌ترین اختلاف ملاصدرا و ابن سینا را در این نکته خلاصه کرد که این دو، از دو وجه مختلف به «وجود» می‌نگریستند. ملاصدرا وجود را واقعیتی مشکک تصور می‌کرد که وحدتش را علی‌رغم تشکیک خود از دست نمی‌دهد، در حالی که ابن سینا اگرچه وحدت وجود را در مورد هر موجودی می‌پذیرد، معتقد است که وجود هر موجودی متفاوت از وجود موجودات دیگر است. همچنین، چون ابن سینا صیوروت را فرایندی خارجی می‌داند که صرفاً در اعراض اشیاء مؤثر است، حرکت جوهری را که از وجوه برجسته فلسفه صدرایی است رد می‌کند. ابن سینا همچنین، «اتحاد عاقل و معقول» را نیز نمی‌پذیرد تا وجه افتراق مهم دیگری با فیلسوف حکمت متعالیه داشته باشد (نصر، همان، ص ۱۴۶-۱۵۰). این دو فیلسوف همچنین، در «علم النفس» با یکدیگر اختلاف دارند. ابن سینا علم النفس را در ذیل فلسفه طبیعی آورده است و روش و رویکردی کاملاً عقلی و مشائی در

این زمینه دارد، در حالی که علم النفس برای ملاصدرا ذیل الهیات قرار گرفته و او روشی کاملاً اشراقی و باطنی را در این زمینه برگرفته است. باری، به اختصار می‌توان گفت بعد از قرآن و حدیث، سهروردی و ابن سینا و ابن عربی مهم‌ترین منابع حکمت متعالیه محسوب می‌شوند (نصر، همان، ص ۱۱۸-۱۲۵).

مابعدالطبیعه در نزد ملاصدرا از «مبدأ مطلق» آغاز می‌شود. او مطلق را کاملاً نامعین و فراوجودشناختی تفسیر می‌کند. مطلق برای او فراتر از همه محدودیت‌ها است. پس از مطلق، او به «وجود» می‌رسد که مبدأ خلقت و صادر اول است. پس از وجود، او به سراغ «موجود» در دو وجه کلی و جزئی آن می‌رود. شاید مهم‌ترین وجه تفاوت وجودشناسی مشائیان و ملاصدرا در این باشد که مشائیان به موجود می‌پرداختند و این به تبعیت از ارسطو بود که مابعدالطبیعه را «علم به موجود بما هو موجود» تعریف می‌کرد. اما در حکمت متعالیه برخلاف آثار ابن سینا و فارابی که موجود را موضوع مابعدالطبیعه خویش قرار می‌دادند، ملاصدرا از خود فرایند هستی و وجود آغاز می‌کند و سپس به موجود می‌پردازد. ملاصدرا وجود را اشعه‌ی سریانیافته‌ای از جانب وجود محض به سوی عدم می‌داندست. (کوربن، ۱۳۸۸، ص ۴۸۴-۴۸۳).

ملاصدرا مطابق سنت موجود در فلسفه اسلامی که در مابعدالطبیعه نخست از تمایز «وجود» و «ماهیت» بحث می‌کرده‌اند، بحث خود را با توضیحی مختصر در این رابطه آغاز می‌کند، اما برخلاف این سنت، به سرعت بحث مفصل خود را درباره وجود شروع می‌کند و در ادامه به ماهیت می‌پردازد. ملاصدرا مسئله تمایز وجود و ماهیت را بهانه‌ای قرار می‌دهد تا مسئله «وحدت در کثرت» را مطرح کند. او معتقد است عقل وحدت‌بخش است و سرشت وحدت‌بخش عقل است که ما را از مشاهده کثرات عالم به سمت وحدت سوق می‌دهد (نصر، همان، ص ۱۶۷-۱۶۹).

ملاصدرا در مقدمه مبحث مابعدالطبیعه فصلی را با عنوان «بدهت وجود» آورده است. در این فصل بر این تأکید می‌کند که وجود نمی‌تواند تعریف شود. ملاصدرا تعریف به جنس و فصل را در نظر دارد و چون وجود مبری از هر جنس و فصلی است، آن را قابل تعریف نمی‌داند. وجود به زعم او، اولی و بدیهی‌ترین مفهوم در ذهن است. وجود بی‌واسطه‌ترین واقعیت و بنیاد همه شناخت ما از واقعیت است. وجود صرف نه می‌تواند در قالب یک شیء فیزیکی درآید تا ادراک شود و نه مفهومی متناهی و مقید در ذهن گردد تا قابل تعریف منطقی

باشد. پس از این مسئله، ملاصدرا «اشتراک معنوی وجود» را مطرح می‌کند. وجود علی‌رغم شکل یکسانی که در مورد ماهیات مختلف دارد، در مورد هر یک از ماهیات معنایی متفاوت می‌گیرد. از آن جا که فیلسوفان در سنت فلسفی پیش از ملاصدرا غالباً به اشتراک لفظی وجود معتقد بودند، ملاصدرا برای اثبات اشتراک معنوی وجود چند استدلال آورده است. از جمله این استدلال‌ها این است که اگر قرار بود وجود مشترک لفظی باشد، کل بحث علیت بیهوده می‌شد؛ زیرا در آن صورت، در مورد دو چیز که علت و معلول یکدیگرند، وجود به یک معنای واحد به کار نمی‌رفت. در این صورت، رابطه علیت موجود بین «الف» و «ب» از بین خواهد رفت (نصر، همان، ص ۱۶۹-۱۷۲). اشتراک معنوی وجود بیانگر آن است که علت از وجودی چنان قوی و غنی برخوردار است که می‌تواند معلول را ظاهر کند، به گونه‌ای که معلول همه وجود خود را مدیون و نیازمند علت است.

پیشتر اشاره‌ای به «حرکت جوهری» نزد ملاصدرا شد. انکار حرکت جوهری از جانب ابن سینا و اصرار ملاصدرا بر آن، این دو فیلسوف را بر آن داشته است که راه حل‌هایی برای حدوث و قدم عالم و نحوه رشد نباتات و حیوانات در

آن ارائه دهند (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۴۷، ص ۸۰-۸۵). ابن سینا در مسئله حرکت نگرشی کاملاً ارسطویی داشت و حرکت را فقط در مقولاتی چون «کمیت»، «کیفیت»، «وضع» و «این» ممکن می‌دانست. او به کلی با حرکت در جوهر مخالف بود. دلیل این مخالفت این بود که حرکت باید موضوعی غیرمتحرک داشته باشد. بنابراین، اگر جوهر یک شیء خود حرکت داشته باشد، دیگر موضوع غیرمتحرکی وجود نخواهد داشت که حرکت بر آن عارض شود. در مقابل، ملاصدرا معتقد بود تغییر در اعراض هر شیء نیازمند تغییر در جوهر آن است چراکه اعراض وجودی مستقل از جوهر خود ندارند. ملاصدرا کل عالم طبیعت را مشمول حرکت و جنبشی دائمی می‌دانست؛ زیرا بر آن بود که اگر چنین جنبشی در کار نباشد، فیض وجود به موجودات مادی منتقل نخواهد شد (نصر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱).

یکی از انتقادهایی که در وهله اول بر حرکت جوهری به ذهن می‌رسد، خلط حرکت جوهری با مسئله «خلق مدام» نزد عرفا است. هانری کربن این انتقاد را مطرح می‌کند و در پاسخ آن به این نکته اشاره می‌کند که از آن جا که حرکت جوهری فقط در مورد عالم ماده صادق است و به عالم عقول، مجردات و مثل ارتباطی ندارد، نباید آن را با مفهوم خلق مدام

عرفا خلط کرد. در آموزه خلق مدام عالم در هر آن نابود و دوباره از نو خلق می‌شود. صورت نابود شده عالم نزد خدا بازمی‌گردد و صورت جدید همچون تجلی نویی از سوی خدا به جهان اعطا می‌شود. با این حال، در حرکت جوهری صورتی معدوم و صورت جدیدی خلق نمی‌شود بلکه نوعی فرایند و سیورورت همیشگی در جهان وجود دارد که فیض وجود را از مبدأ الهی آن به عالم فرودین منتقل می‌کند. با خاموش شدن این جریان جهان معدوم خواهد شد (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۴۷، ص ۸۵-۹۵).

از دیگر وجوه اساسی اندیشه صدرایی موضوع «اتحاد عاقل و معقول» است. این نظریه برای نخستین بار در قرن چهارم هجری توسط ابوالحسن عامری ابراز شده بود اما ابن سینا و دیگر فیلسوفان مشائی آن را رد کرده بودند تا این که ملاصدرا دوباره این نظریه را مطرح کرد و در اثبات آن کوشید. ملاصدرا با تکیه بر دیگر وجوه موردنظر خود همچون «وحدت وجود» و «حرکت جوهری» تفسیری جدیدی از این نظریه ارائه داد که از ابداع‌های او به شمار می‌رود. ملاصدرا معتقد بود در هنگام تعقل، امر مورد تعقل (معقول) و عقل آدمی (عاقل) با یکدیگر متحد می‌شوند و هر کدام بخشی از دیگری محسوب می‌شوند. تا زمانی که فعل تعقل کردن ادامه

داشته باشد، این اتحاد هم وجود دارد (ملاصدرا، ج ۳، ۱۳۴۷، ص ۲۷۸ به بعد).

اتحاد عاقل و معقول سهم فراوانی در نظریه معرفت ملاصدرا دارد. او با کمک این نظریه سعی داشت نقش معرفت را در رسیدن به کمال نشان دهد. او معتقد بود در بستری که حرکت جوهری در آن جریان دارد، فعل تعقل زمینه به کمال رسیدن انسان را فراهم می‌کند. او اتحاد عالم و معلوم یا عاقل و معقول را نتیجه منطقی اتحاد معرفت و وجود می‌دانست؛ چرا که وجود آدمی از طریق نور معرفت است که متحول و به کمال نزدیک می‌شود. ملاصدرا همچنین، معتقد بود که چگونگی وجود ما تعیین‌کننده چگونگی دانش ماست (نصر، ۱۳۸۶: ۲۰۵).

ملاصدرا بر آن بود که وجود به «علم حضوری» دریافت می‌شود و علم تصویری و تصدیقی ما از آن، در مرحله بعد و بر پایه همین علم حضوری شکل می‌گیرد. او همچنین، تأکید دارد که اگرچه درک ما از وجود بی‌واسطه صورت می‌گیرد، درک کنه حقیقت وجود فقط از طریق اشراق و کشف و شهود عرفانی ممکن است. از نظر ملاصدرا، ما فقط با یک وجود سر و کار داریم که آن هم وجود مطلق است. این وجود

دارای درجات مختلف است و از وجودِ لِنَفْسِه تا سطح ماده امتداد دارد. او از این وجود با کمک اصطلاحات عرفانی با عنوان «وجود منبسط» یا «نفس الرحمان» یا «فیض مقدس» نام می‌برد. این وجود منبسط اگرچه عروض اشیا مختلف را می‌پذیرد، تا ابد وحدت و بساطت خود را حفظ می‌کند (نصر، ۱۳۸۰، فصل ۴). ملاصدرا می‌نویسد به‌رغم این‌که استادش، میرداماد، به اصالت ماهیت گرایش داشته و او خود نیز بر این مسلک بوده است، در اثر تجربه‌ای عرفانی از اصالت ماهیت به اصالت وجود تغییر نگرش می‌دهد. او بر این اساس، همگان را نیز برای درک اصالت وجود و چگونگی جریان یافتن آن در بطن عالم هستی و موجودات به تزکیه نفس و برگرفتن رویکردی اشراقی و باطنی ترغیب می‌کند. در عالم تکثرات وحدت‌بخش همه چیز وجود لِنَفْسِه است.

یکی از آموزه‌های اصلی حکمت متعالیه عبارت از این است که علم خدا به اشیا همان وجود و واقعیت آن‌هاست. ملاصدرا این نظر را در سفر سوم از *سفار* خود مطرح می‌کند. او در سفر چهارم به «علم النفس» و «معادشناسی» از زمان پیدایش جنین تا رستاخیز نهایی و لقاء الله می‌پردازد. او در باب دوم از همین سفر نیز برای اثبات استقلال نفس از ماده و

جاودانگی آن بحث می‌کند. این نکته گواه آن است که ملاصدرا نه تنها به بحث از معاد توجه دارد، بلکه در آن از شیوه‌ای اشراقی و عرفانی بهره می‌گیرد.

حاج ملاهادی سبزواری

مشهورترین شارح و مفسر آثار ملاصدرا حاج ملاهادی سبزواری، معروف به «حاجی»، است که در دوران قاجار می‌زیست و شاگردان بسیاری را در عالم اسلام و تشیع پرورش داد. از نظر تشکیل حوزه گرم فلسفی و جذب شاگرد از اطراف و اکناف و تربیت و پراکندن آن‌ها سراسر ایران و سرزمین‌های مجاور، بعد از حکیم نوری، کسی به پای حکیم سبزواری نمی‌رسد. پس از ملاصدرا نماینده مهم بینش بزرگ و خاص او ملاهادی سبزواری است، به گونه‌ای که او را «افلاطون زمان خود» نیز نامیده‌اند. حاجی در دوران قاجار از چنان محبوبیتی برخوردار بود که ناصرالدین شاه (حکومت: ۱۲۶۴-۱۳۱۳) در سال ۱۲۷۴ هجری، هنگامی که به زیارت مزار امام هشتم شیعیان، حضرت رضا(ع)، در مشهد می‌رفت، بر سر راه خود در سبزوار به دیدن حاجی رفت. حتی گفته می‌شود حاجی کتاب *اسرارالحکم* را نیز به درخواست شخص

شاه نوشته است. این کتاب اثری با موضوع حکمت اشراقی براساس فلسفه مشائی است. حاج ملاهادی سبزواری افزون بر این که حکیم و فیلسوفی برجسته شمرده می‌شد، در طریقت و سیر و سلوک نیز مهارت داشت. او شاگردان بسیاری داشت که به آن‌ها رمز و رموز تصوف می‌آموخت. حتی در برخی از منابع ذکر شده است که حاجی صاحب کراماتی نیز بوده است. اداورد براون^۱، از برجسته‌ترین خاورشناسان، درباره ملاهادی سبزواری می‌نویسد:

«حاجی ملاهادی شاگردان بسیار داشت و اگرچه بعضی از آن‌ها در وسط راه ماندند و نتوانستند تحصیلات خود را تمام کنند، ولی جمعاً هزار نفر محصل در محضر او فارغ التحصیل گردیدند». برخی از استادان عصر متأخر حوزه فلسفی تهران به واسطه‌ای از شاگردان سبزواری محسوب می‌شوند. از این میان، ملاعبدالکریم قوچانی و شیخ علی فاضل تبتی از دیگران شناخته شده‌ترند (براون، ۱۹۵۰، ص ۱۵۸-۱۴۳).

یکی از دلایل محبوبیت و شهرت حاجی به این دلیل بود که او برخلاف ملاصدرا، که همه آثارش جز یک اثر را به زبان

1. Edward Granville Browne (1862 – 1926)

عربی نوشت، آثارش را به هر دو زبان فارسی و عربی نگاشت. این مسئله خود زمینه‌ای را فراهم کرد تا آثار او مخاطبان بسیاری در سراسر جهان اسلام داشته باشد. حاجی به هر دو زبان فارسی و عربی اشعاری نیز سروده است. او به «اسرار» تخلص می‌کرد و بر مثنوی معنوی مولوی نیز شرحی حکمی نوشته بود. موضوع اشعار فارسی او بیشتر عرفان و سیر و سلوک است در حالی که اشعار عربی‌اش تعلیمی است و در زمینه منطق و حکمت سروده شده است.

حاج ملاهادی سبزواری صاحب کتاب‌ها و رساله‌های بسیاری است که تقریباً بیشتر آن‌ها امروزه در دسترس‌اند. از مهم‌ترین آثار سبزواری می‌توان به *اسرار الحکم*، حاشیه بر *اسفار ملاصدرا*، حاشیه بر *مفاتیح الغیب ملاصدرا*، حاشیه بر *شواهد الربوبیه و رساله اشتراک الوجود* نام برد. در بین آثار متعدد حاجی، او بیش از هر چیز به دلیل سرودن منظومه و نگارش شرحی بر آن در بین اهل علم و فلسفه شهرت دارد. منظومه شامل ابیاتی درباره موضوعات اساسی حکمت است که به شکلی کاملاً منظم و دقیق سروده شده است. حاجی خود در سال ۱۲۳۹ق این منظومه را شرح کرده و بر آن حاشیه نیز نوشته است. شرح منظومه شامل هفت «مقصد» در فلسفه و یک مقصد

در منطق است که البته هر مقصد خود به چندین «فریده» و «غره» تقسیم می‌شود. مقاصد هفت‌گانه این‌هاست: «وجود و عدم»، «جواهر و اعراض»، «الهیات بالمعنی الاخص»، «طبیعیات»، «نبوات»، «منامات معاد»، «اخلاق».

شرح منظومه‌ی حاج ملاهادی سبزواری و حاشیه‌ی آن به قدری در میان طلاب و استادان فلسفه اسلامی شهرت و محبوبیت دارد که حتی هنوز هم در مدارس علوم قدیمه و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. در طول بیش از یک قرن که از نگارش شرح منظومه می‌گذرد، تاکنون شرح‌های بسیاری بر آن نگاشته شده است که تعدد این شرح‌ها خود گواهی دیگر بر محبوبیت و اهمیت این کتاب در بین اهل فلسفه است. از جمله این شروح می‌توان به حواشی ملا محمد هیدجی و میرزا مهدی آشتیانی و همچنین، تعلیقات شیخ محمدتقی آملی معروف به *دُرِّ الفوائد* اشاره کرد که البته از دیگر حواشی نگاشته شده کامل‌تر است. چنان‌که گفته شد، کتاب دیگر حاجی که از اهمیتی خاص برخوردار است، *اسرارالحکم* است که گفته می‌شود به درخواست ناصرالدین شاه نوشته شده و حاجی در مقدمه آن در بیان موضوع و هدف کتاب می‌نویسد: «کتابی است در زمینه حکمت ایمانی و نه فقط فلسفه یونانی» (نصر، ج ۴، ۱۳۷۰، ص ۱۳۱).

حاج ملاهادی، به‌رغم نبوغ خود در فلسفه، کاملاً پیرو ملاصدرا بوده و پا را از آن فراتر نگذاشته است که فقط آرای او را شرح و بسط دهد. حاجی به‌تبع این رویکرد خود از منابعی استفاده کرده که همان منابع فلسفه صدرایی است، منابعی همچون اندیشه‌های خود ملاصدرا، عرفان ابن عربی در کنار تعالیم و آموزه‌های برگرفته از مذهب شیعه، فلسفه اشراق و فلسفه مشاء. حاجی همچون ملاصدرا نظر به امتزاج و ترکیب آموزه‌های این مشارب فکری و فلسفی مختلف داشت. شاید بتوان فقط در این نکته کار فکری حاجی را با ملاصدرا کمی متفاوت دانست که در روزگار ملاصدرا، در زمان صفویه، مخالفت با تصوف زیاد و ملاصدرا خود نیز از سوی مخالفان مورد انتقاد بوده است، اما در دوران قاجاریه حاجی بسیار مورد احترام شاه و حکام قاجار بود و مخالفان کمتری داشت. این مسئله سبب شده بود که حاجی بتواند در آثارش به آموزه‌های عرفانی بسیار بیشتر و آشکارتر بپردازد. این موضوع در آثار حاجی به وضوح قابل رؤیت است، به گونه‌ای که گفته شده است:

«او بیشتر همچون صوفی‌ای متبحر در فلسفه و حکمت الهی به نظر می‌رسد تا حکیمی علاقه‌مند به اصول عرفانی» (نصر، همان، ص ۱۳۲).

حاجی در زمره آن دسته از حکماست که هم در فلسفه و هم در عرفان تبحر دارد (نصر، همان، ج ۱، فصل ۱۹). حاج ملاهادی سبزواری در همه مسائل بنیادین حکمت صدرایی از قبیل «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» و «وحدت و اصالت وجود» از ملاصدرا پیروی کرده است اگرچه وجوه اختلافی بسیار اندک نیز با استاد خود دارد. به نظر می‌رسد حاجی فقط در دو مسئله جدی با ملاصدرا اختلاف دارد. نخست، مسئله «حقیقت علم» است که ملاصدرا آن را از مقوله «کیف نفسانی» می‌دانست، اما حاجی برخلاف او، علم را مانند وجود، برتر از کم و کیف و مقولات ارسطویی می‌داند. او علم را حاصل اشراق نفس می‌داند و از این رو، بر آن است که چون افراد دارای مراتب مختلف اشراق‌اند، علم نیز برای افراد مختلف دارای مراتبی متفاوت است. اختلاف دوم این است که حاجی به‌رغم این که اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد، اما برهانی را کافی نمی‌داند که ملاصدرا در این زمینه می‌آورد. او خود در این زمینه براهینی اقامه می‌کند. از این دو اختلاف که بگذریم، آثار حاجی شرح دیدگاه‌های ملاصدراست.

از نظر حاجی، واقعیت شامل سه مرتبه می‌شود: نخست، «ذات الهی» که برتر از هر تعین و وجودی است. دوم، «وجود بسیط» یا «نور» که نخستین فیض الهی است و سوم، «مراتب وجود بسیط» یا موجودات خاص که ماهیات را از آن‌ها انتزاع می‌کنیم (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱-۱۳۱). او در عین این اختلاف مراتب، واقعیت را دارای وحدت می‌داند و برای توضیح این وحدت از مثال «نور» و مراتب مختلف آن در عین وحدت حقیقت نور استفاده می‌کند (صالحی کرمانی، ۱۳۳۶: ۵۵). حاجی بر بداهت و تعریف‌ناپذیری وجود نیز تأکید می‌کند. او دلیل این امر را جنس و فصل نداشتن وجود می‌داند. او همچنین، بر آن است که شناخت وجود به‌رغم بداهتی که دارد، ناممکن است. بدین ترتیب، حاجی به تبعیت از استاد خود قائل به اصالت وجود است. او وجود بسیط را حاصل فیض الهی در هستی می‌داند.

حاجی در دو موضوع با آرای اشاعره مخالفت کرده است. نخستین اختلاف در مسئله اشتراک لفظی یا معنوی وجود است. اشاعره اطلاق لفظ وجود را بر خالق و مخلوق به اشتراک لفظی می‌دانند زیرا به نظر آن‌ها اگر این اطلاق به

اشتراک معنوی باشد، آنگاه بین خالق و مخلوق سنخیت ایجاد می‌شود و این برخلاف توحید الهی است. حاجی این استدلال را رد می‌کند و معتقد است وجود یک حقیقت واحد دارای مراتب مختلف است که در اطلاقش در «خداوند وجود دارد» با «انسان وجود دارد» به صورتی مشترک به کار می‌رود. با این حال، این اطلاق به یک معنا نیست و هریک از این دو با توجه به تشکیکی بودن وجود از درجه‌ای از آن برخوردارند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱-۱۳۱). دومین انتقاد حاجی به اشاعره مربوط به صور اشیای موجود در ذهن است. اشاعره معتقد بودند در عالم ذهن، وجود شیء با ماهیت آن یکی است، اما حاجی رأی آن‌ها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید حتی در عالم ذهن هم وجود و ماهیت شیء یکی نیستند. از دیدگاه اصالت وجودی، حاجی بین عالم ذهن و عالم عین به لحاظ ماهیات هیچ تفاوتی نمی‌بیند (نصر، همان، ص ۱۳۵).

شاید گفتن این سخن که حاجی فقط به تکرار و شرح آرای استاد پیشگام خود، ملاصدرا، پرداخته است تا حدودی غیرمنصفانه باشد. آثار ملاصدرا بسیار زیاد و تا حدی

مغشوش‌اند. شاید اگر حاجی و آثارش برای شناساندن ملاصدرا و اندیشه او نبودند، امروز ما تا این حد نمی‌توانستیم ملاصدرا و آثار او را بشناسیم. حاجی با دقت و نظم بسیار و همچنین به زبانی ساده، خوانندگان و طالبان اندیشه ملاصدرا را به مقصد راهنمایی می‌کند. شرح منظومه‌ی او خلاصه‌ای دقیق از آرای ملاصدرا و مقدمه‌ای بسیار خوب بر افکار او محسوب می‌شود.

فصل نهم: فلسفه معاصر

اگر پیشرفت فلسفه ناشی از طرح پرسش‌های جدید و کوشش فیلسوفان در جهت پاسخ بدان‌ها و ناگزیر، ظهور مفاهیمی نوین باشد، شک نیست که فلسفه اسلامی پس از ملاحظه به حیات خود ادامه داده است، اما اگر بر این پیش‌فرض این تبصره را بیفزاییم که پرسش‌های نوین هم‌چون چالش‌های بنیادین باید الگوی فکری را تغییر دهد یا دست‌کم به ظهور نظام‌های فلسفی

1. Paradigm

جدید یا فیلسوفانی که مؤسس باشند، و نه پیرو، بینجامد، آنگاه به سختی بتوان گفت که پس از صدرالمتهالین شیرازی اتفاق تازه‌ای در فلسفه اسلامی رخ داده است.

ظهور حکمت متعالیه ملاصدرا در قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) چونان بزنگاهی است که در آن، جریان‌های عقل‌گرای سنت اسلامی (تفکر مشایی و اعتزالی) و جریان‌های اشرافی با کلام دینی ممزوج شدند. اگرچه پیروان این جریان عمدتاً با نگاهی درون‌دینی، این پیوند را رخدادی فرخنده در جهت اثبات کلام دینی ضمن دفاع از عقلانیت فلسفی خوانده‌اند، منتقدان بدان هم‌چون اتفاقی نگریسته‌اند که به جای عقلانی‌کردن دین، عقل را دینی کرده است. در هر صورت، از آن‌جا که محمل اصلی فلسفه اسلامی مدارس سنتی است، ناگزیر از آن‌ایم که پیشرفت بعدی فلسفه اسلامی را پس از مرحوم آخوند در حوزه‌های دینی پیگیری کنیم. بر این اساس، می‌توان چهار حوزه اصلی را بازشناسی کرد: «حوزه اصفهان»، «حوزه خراسان»، «حوزه تهران»، «حوزه قم». بدیهی است که این تقسیم‌بندی ناظر به رشد و توسعه فلسفه اسلامی در ایران است. حال آن‌که اگر بخواهیم به سرنوشت فلسفه اسلامی در سایر ممالک اسلامی، به‌ویژه در غرب تمدن

اسلامی بنگریم، نتایجی متفاوت به دست خواهد آمد. ظهور حنبلیان جدید و تلاش اندیشمندانی چون ابن خلدون در اصلاح این واپس گرایی مهم ترین بحث قابل ذکر در این حوزه است. از سوی دیگر، مواجهه فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان با اندیشه های جدید غربی به واکنش هایی منجر شده است که کمتر در جهت سنت فلسفه اسلامی گام برمی دارند و به نظر می رسد عمدتاً واکنش هایی شتاب زده در برخورد با مفاهیم و اندیشه هایی یکسره جدیدند.

در ادامه این فصل خواهیم کوشید به اجمال هر یک از این جریان های یاد شده در بالا را مورد مذاقه قرار دهیم تا بر وضعیت فلسفه معاصر اسلامی پرتوی افکنده شود.

حوزه اصفهان

ملاصدرا اگرچه به دلیل ناملایمت های روزگار از اصفهان به قم رفت و اساس فلسفه اش را در روستای کَهِک آن دیار بنا نهاد، شاگردانی بزرگ نیز تربیت کرد که در اصفهان راه او را ادامه و آموزه هایش را پرورش دادند. از این میان، نام سه تن که دوتای آنها داماد صدرا نیز بوده اند، قابل ذکر است: ملامحسن فیض کاشانی بارزترین چهره در مکتب صدراست

که در مدرسه «عبدالله شوشتری» اصفهان به تدریس مشغول بود و بیش از ۱۲۰ عنوان اثر به زبان‌های عربی و فارسی از او برجای مانده است. او تقریری شیعی از *احیاء علوم‌الدین* غزالی ارائه داد و علاقه‌ای فراوان به ابن عربی داشت. *عین‌الیقین* و *تفسیر قرآن* از مهم‌ترین آثار او است. دیگر شاگرد و داماد ملاصدرا ملاعبدالرزاق لاهیجی است که مدت‌ها نزد ملاصدرا شاگردی کرد. گوهر مراد اثر بسیار مهم او است که در آن، از دانش فلسفی و ذوق عرفانی او نشان‌هایی فراوان دیده می‌شود. فرزند او، میرزا محسن لاهیجی نیز حدود دوازده اثر در فلسفه امامت شیعی نگاشته است. دیگر شاگرد بلاواسطه صدرا حسین تنکابنی است که رسالاتی در حدوث عالم و وحدت وجود نوشته است (کوربن، ۱۳۸۸، ص ۴۸۵-۴۸۶).

در میان فیلسوفان اصفهان رجب‌علی تبریزی چهره‌ای شاخص است که با اصالت وجود ملاصدرا مخالفت کرد و تشکیک مفهوم وجود را نپذیرفت. او در فلسفه تابع حکمت مشاء است و در مبانی آن تبحری خاص دارد. *معارف الهیه* و *الاصول اللاحقه* و رساله‌ای در اثبات واجب به زبان فارسی از آثار ملا رجب‌علی تبریزی است. قاضی سعید قمی مهم‌ترین شاگرد رجب‌علی تبریزی است که در اصفهان شاگرد او، ملا

محسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی بود. او یکی از فضلای دوران صفویه است که در مباحث تصوف، عرفان و حکمت مشاء و اشراق تبحر داشته و در طب، فقه و حدیث نیز صاحب نظر بوده است. قاضی سعید در مواردی متعدد از آثار خود از جمله تعلیقات بر *اثولوجیا* حرکت در جوهر را انکار نمود و انتقادهای استاد خود، ملا رجب علی تبریزی، را بر ملاصدرا تفصیل داد، ولی البته باید در نظر داشت که در برخی موارد، نقیض آن انتقادهای تحت تأثیر تفکرات استاد دیگر خود، فیض کاشانی، تصدیق کرده است. البته قاضی سعید در تصوف و عرفان بیش از فلسفه خبرگی دارد و بیشتر شروح او بر احادیث و اخبار بر عرفان مبتنی است. شرح او بر کتاب توحید صدوق (۳۸۱) نمونه‌ای درخشان از ذوق عرفانی قاضی سعید است. از آثار فلسفی قاضی سعید قمی می‌توان به تعلیقه و شرح بر *اثولوجیای* فلوطین و حاشیه بر شرح *اشارات* خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد (کوربن، ۱۳۸۸، ص ۴۹۰-۴۸۶).

حوزه تهران

منشأ حوزه تهران را باید در حوزه اصفهان در اوایل قرن سیزدهم و حلقه ملا علی نوری جست‌وجو کرد. حتی پس از

این که مرکز فعالیت‌های فلسفی با سقوط اصفهان و هجوم افغان‌ها از سویی و تشکیل سلسله قاجار و انتقال پایتخت از سویی دیگر، به تهران منتقل شد، اصفهان همچنان یک مرکز فلسفی پرتکاپو باقی ماند که فیلسوفانی نام‌دار چون جهانگیرخان قشقایی و در سال‌های اخیر، آقا میرزا رحیم ارباب را پرورش داد.

اگر بتوان دوران طولانی فعالیت‌های فلسفی از زمان میرداماد تا ارباب و جلال‌الدین همایی (۱۲۷۸-۱۳۵۹ ش) را که در حدود دو دهه پیش از دنیا رفت، «حوزه اصفهان» نام نهاد، به یقین حوزه تهران ادامه حوزه اصفهان است. قطع ارتباط این دو از جایی به وجود آمد که سنت فلسفه اسلامی برای اولین بار در تهران با تفکر غربی مواجه شد و در برخی جهت‌های خاص از حوزه اصفهان متمایز گشت (رضوی، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

دیری نگذشت که پس از تأسیس سلسله قاجار در سال ۱۲۱۰ ق تهران، که پایتخت ایران شده بود، نه تنها مرکز اقتصادی و سیاسی بلکه به مرکز فکری ایران بدل شد. مساجد و مدارس ساخته شد و این امر باعث شد علمای دینی جذب تهران شوند. در سال ۱۲۳۷ ق محمدخان مروی یک مدرسه

مهم در مرکز تهران بنا کرد و فتحعلی شاه قاجار (حکومت: ۱۲۱۱-۱۲۵۰) از ملاعلی نوری خواست از اصفهان به تهران مهاجرت و در مدرسه تازه تأسیس شده تدریس کند، اما نوری در آن زمان در دوران کهولت به سر می برد و در اصفهان شاگردانی متعددی داشت که نمی توانست آن ها را ترک کند. به این دلیل، وی یکی از شاگردان برجسته خود را به نام ملا عبدالله زنوزی به تهران فرستاد. ملا عبدالله در مدرسه مروی ساکن شد و به مدت بیست سال، تا زمان مرگ خود در سال ۱۲۵۷ق به تدریس فلسفه اسلامی پرداخت. او اولین اقدامات را در انتقال فعالیت های فلسفی حوزه اصفهان برداشت و این حوزه به «حوزه تهران» تبدیل شد.

ملا عبدالله زنوزی پیرو اندیشه ملاصدرا و شاگرد ملاعلی نوری و آموزه های «حوزه اصفهان»، به ویژه حلقه تدریس نوری بود. او همانند استاد خود تفاسیری متعدد بر آثار ملاصدرا و از جمله اسفار، شواهد الربوبیه، المبدأ و المعاد، اسرار الآیات، شفای ابن سینا و شوارق الالهام لاهیجی نوشت. او همچنین، چند اثر مستقل تألیف کرد که مهم ترین آثار او را تشکیل می دهد. رساله های فارسی ملا عبدالله عبارت اند از انوار جلیه در شرح «حدیث حقیقت» منسوب به حضرت علی

بن ابی‌طالب(ع)، لمعات الهیه به روش حکمت متعالیه ملاصدرا درباره اثبات وجود و یگانگی خداوند و صفات الهی در الهیات به معنای اخص (کوربن، ۱۳۸۸، ص ۴۹۴-۴۹۵).

دومین شخصیت اصلی که باید در اینجا به نام او اشاره کرد، آقا سیدرضی لاریجانی (۱۲۷۰ق) است. همچنین، ملا محمدجعفر عبادی لاریجانی نیز یکی از پیروان نامی عرفان و مهم‌ترین استاد مکتب ابن عربی در دوره اول حوزه تهران به‌شمار می‌رفت. بزرگ‌ترین نقشی که او در این مکتب ایفا کرد، تربیت آقا محمدرضا قمشه‌ای و بسیاری دیگر از استادان عرفان، همچون آقا میرزا هاشمی رشتی و میرزا محمدعلی شاه‌آبادی بود (رضوی، همان، ص ۷۵ و ۷۴).

با هجرت برخی از فلاسفه و عرفا از اصفهان و سبزوار، به خصوص شاگردان حاج ملا هادی سبزواری به تهران حوزه فلسفی تهران رونقی خاص گرفت. این حوزه بعدها چنان گسترش پیدا کرد که موفق به تشکیل محافل متعددی در حکمت و فلسفه، از جمله حوزه فلسفی قم شد. به هر روی، پس از تلاش‌های زنوزی و آقا سیدرضی لاریجانی باید به حکمایی اشاره کرد که به «حکمای اربعه» معروف‌اند. این حکما تثبیت‌کننده حوزه تهران بودند. این چهار نفر عبارت‌اند

از آقا علی حکیم مدرسی که به «زنوزی» معروف است، آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه (۱۲۳۸-۱۳۱۴) و میرزا حسین سبزواری. این چهار استاد حوزه تهران را بر تلاش‌های ملا عبدالله زنوزی و لاریجانی تثبیت کردند. اینان نقشی مهم در انتقال حوزه اصفهان به تهران ایفا کردند (رضوی، همان، ص ۷۲).

آقا علی حکیم مدرس که به «حکیم مؤسس» معروف است، از بنیادگذاران اصلی حوزه تهران بود. شاگردان بسیاری در محافل درس آقا علی حضور می‌یافتند. تأثیر محافل درس او در سراسر ایران و حتی در برخی از دیگر کشورهای اسلامی نیز مشهور بود. او شاگردان بسیاری را تعلیم داد که متعلق به نسل بعدی فیلسوفان حوزه تهران بودند. آقا علی پس از یک زندگی طولانی و پرتنر در تهران در سال ۱۳۰۷ ق درگذشت و در ری به خاک سپرده شد.

برخی از ۲۷ اثر آقا علی مدرس که شهرت بسیار دارند، باقی مانده است. این آثار عبارت‌اند از تعدادی شرح و تعلیقه بر نوشته‌های ملاصدرا و به خصوص *اسفار و شرح حکمة الاشراق* و شرح و تعلیق بر *شرح الاشارات و شوارق لاهیجی*. همچنین، از آقا علی شرحی بر *لمعات الهیه* پدرش، رساله‌ای

در مورد وحدت و وحدت استعلایی هستی (وحدت الوجود)، تاریخ کوتاهی در زمینه فلسفه اسلامی، یک زندگی‌نامه خودنوشت کوتاه و دیگر آثار مستقل و نیمه‌مستقل در زمینه «فقه»، «نفس» و «وجود نسبی» (وجود الربطی) باقی مانده است. افزون بر این، تعدادی مجموعه شعر هم از سوی آقا علی منتشر شده که بدایع الحکم نام دارد و یکی از مهم‌ترین آثار او به شمار می‌آید. این اثر که به زبان فارسی سروده شده از جهت وجه فلسفی اشعار با کارهای افضل‌الدین کاشانی و ملاهادی سبزواری قابل مقایسه است. این سروده نیز به شیوه‌ای فوق‌العاده و خلاقانه با مابعدالطبیعه ملاصدرا مرتبط است. افزون بر این، این آثار باید به عنوان اولین آثاری قلمداد شوند که در آن، فلسفه سنتی اسلامی و فلسفه غربی (عمدتاً فلسفه‌های دکارتی و کانتی) با هم مواجه می‌شوند. آقا علی در این آثار قصد دارد به پرسش‌هایی فلسفی پاسخ گوید که در اروپا مطرح شده و بدیع الملک میرزا، شاه‌زاده قاجاری، آن را بازمی‌گوید. به همین دلیل بدایع الحکم نه تنها به عنوان مهم‌ترین متن فلسفه صدرایی به زبان فارسی در نظر گرفته می‌شود بلکه این اثر اولین متن تطبیقی سنت فلسفه اسلامی است.

تعلیقاتی که آقا علی بر *سفار* نوشته است کل این کتاب را دربر می‌گیرد. در واقع، تعلیقات حلقه‌ای از فلاسفه صدرایی را به وجود آورده است. بسیاری از حکما بعد از ملاصدرا، آقا علی مدرس را شاخص‌ترین چهره مکتب حکمت متعالیه می‌دانند. آقا علی فقط یک مقلد ساده و شارح دقیق آثار ملاصدرا نبود بلکه دیدگاه‌هایی جدید را عرضه کرد که در آثار صدرالدین و دیگران وجود نداشت. شاید بتوان گفت او یک نگرش جدید در تاریخ مکتب صدرایی گشود و از تکرار این مکتب فلسفی فراتر رفت. همچنین، او نه تنها مبانی صدرایی را مورد نقد قرار داد، نظریه‌هایی متعدد را که حاصل توجه به مسائلی نظیر «معاد جسمانی»، «معرفت»، «شهود فلسفی ثانی»، «حرکت جوهری»، «مبادی وجود» بودند متفاوت از اندیشه ملاصدرا پدید آورد. از لحاظ ارتباط آقا علی با فلسفه غرب و دانش او از آن، توجه به آشنایی و هم‌سخنی او با ژوزف آرتور کنت دو گوبینو^۱، فیلسوف فرانسوی که به مدت دو سال به عنوان سفیر در تهران حضور داشت، اهمیتی ویژه دارد. گوبینو در اثر معروف خود به نام

1. Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816–1882)

مکاتب دینی - فلسفی در آسیای مرکزی به آقا علی و دیگر فلاسفه فارسی‌زبان که از طریق ملاقات با آقا علی با آنها آشنا شده بود، اشاره کرده است. نکته‌ای شگفت‌آور که با توجه به فلسفه اسلامی و سیر آن در دنیای اسلام، به خصوص ایران در غرب رخ داد، سفر چهره‌های معروف الهیات و حکمت اسلامی مانند آقا علی مدرس در قرن نوزدهم به فرانسه بود. برخی علمای دینی ایرانی مانند آقا علی دعوت گوینو را پذیرفتند و برای تدریس فلسفه اسلامی به سوربن رفتند اما برخی دیگر، به وسیله جمعی از شاگردان خود از این سفر منصرف شدند.

آقا محمدرضا قمشه‌ای حکیم دیگری از حکمای اربعه تهران است. او استاد مسلم فلسفه ملاصدرا است و افزون بر فلسفه، عرفان نظری را نیز به روایت ابن عربی به خوبی تدریس می‌کرده است. سومین حکیم از حکمای تهران میرزا ابوالحسن جلوه است. در سال ۱۲۷۳ ق به علت نارضایتی از اصفهان خارج شد، به تهران آمد و تا پایان عمر خود در سال ۱۳۰۴ ق به تعلیم و نگارش فلسفه مشغول گشت. او غالباً در مدرسه دارالشفای به تدریس مشغول بود. حکیم جلوه بسیار مشهور بود، به گونه‌ای که شاه مقتدر قاجار، ناصرالدین شاه،

هر از گاهی تقاضای ملاقات با او داشت. جلوه بیشتر به حکمت مشائی علاقه‌مند بود، ولی البته در تدریس آثار ملاصدرا و تفسیر آن نیز مهارت داشت. او همچنین، از ملاصدرا به علت یاد نکردن از افرادی انتقاد می‌کند که از عقاید آنان بهره جسته است. آثار جلوه شامل شرحی بر اصطلاحات المشاعر، شرح الهدایه، شرح المبدأ و المعاد، شرح اسفار ملاصدرا و همچنین، شرحی بر مقدمه قیصری، فصوص الحکم و رساله‌ای مستقل درباره «حادث و قدیم»، «حرکت جوهری» و «ترکیب و قواعد آن» است (صدوقی سها، ۱۳۵۹، ص ۱۵۹-۱۷۲).

از میرزا حسین سبزواری، چهارمین بنیادگذار حوزه فلسفی تهران چندان نمی‌دانیم، جز آن‌که شاگرد حاج ملاهادی سبزواری بود که به تهران سفر کرد. او از قبل نیز سابقه تدریس در مدرسه عبدالله خان را در بازار داشت. اگرچه میرزا حسین سبزواری فلسفه تدریس می‌کرد، علت شهرت او بیشتر به دلیل تبحر در ریاضیات است. او شاگردانی مشهور چون حاجی میرزا ابراهیم ریاضی زنجانی را پرورش داد. در میان شاگردان مهم چهار استاد پیش گفته می‌توان به میرزا حسین کرمانشاهی، متخصص تدریس فلسفه مشائی،

ریاضیات و طب و میرزا هاشم رشتی، نظریه پرداز عرفان و اشراق اشاره کرد. شاگردان تربیت شده آنان بیش از آن است که بتوان در اینجا به آن‌ها اشاره کرد. افزون بر افراد یادشده، می‌توان به میرزا محمود و میرزا احمد که هر دو مدرس اخلاق و عرفان بوده و در تهران اقامت داشته‌اند و میرزا محمدعلی شاه‌آبادی اشاره کرد که در قم ساکن بود و به فلسفه و عرفان نیز توجهی کامل داشت. میرزا محمدتقی آملی نیز یکی دیگر از برجستگان فلسفه حوزه تهران در دوره پهلوی است. سه چهره فلسفی شاخص دیگر که همگی در دوره پهلوی از دنیا رفتند ولی از دانش‌آموختگان دوران قاجار بوده‌اند عبارت‌اند از: میرزا مهدی آشتیانی، سیدعبدالحسین رفیعی قزوینی و سیدمحمدکاظم عصار (رضوی، همان، ص ۷۳ و ۷۲).

در میان این سه تن، سیدمحمدکاظم عصار آخرین نماینده مکتب تهران شناخته شده است. وی به منظور فراگیری علوم جدید به دارالفنون رفت و در آنجا تحصیلات خود را تکمیل کرد. سپس، از او برای تدریس آن علوم در کنار استادان فرانسوی دعوت به عمل آمد. از این زمان به بعد، او روابطی نزدیک با علمای دینی مشهور مانند ثقة الاسلام تبریزی (۱۲۷۷-۱۳۳۰) برقرار کرد. پس از چندی، عصار تبریز را

برای مطالعه و تحصیل به مقصد اروپا ترک کرد. او پس از مدتی به سرزمین مشرقی خود بازگشت و چهارده سال به تکمیل آموزه‌هایش پرداخت. پس از آن، عصار در مدرسه سپهسالار تهران به تدریس فقه و فلسفه مشغول شد. در این مدرسه، پیش از وی شرح المنظومه‌ی سبزواری تدریس می‌شد. همچنین، در این زمان او در دانشکده معقول و منقول دانشگاه تهران به تعلیم فلسفه اسلامی پرداخت (بنگرید به: عصار، ۱۳۵۰).

افزون بر سیدمحمدکاظم عصار، از دیگر حکمای این دوران می‌توان به میرزا مهدی الهی قمشه‌ای، فاضل تونی، احمد آشتیانی، علامه شعرانی و یدالله کجوری اشاره کرد. میرزا مهدی الهی قمشه‌ای از جمله استادانی بود که فصلی نوین را در حوزه فلسفی تهران گشود؛ چرا که وی پس از تأسیس دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۲ ش شمسی از اولین کسانی بود که اسباب پیوند و تفاهم حوزه‌های علمی قدیم را با عرصه‌های دانشگاهی جدید فراهم آورد (صدوقی سها، ۱۳۵۹، ص ۶۸). الهی قمشه‌ای افزون بر تدریس حکمت، منطق و ادبیات در مدرسه سپهسالار که اینک به «دانشکده معقول و منقول» تبدیل شده بود، در دانشگاه تهران نیز به تدریس فلسفه پرداخت. او با نگارش رساله توحید هوشمند/ان به دریافت

درجهٔ دکتری نائل آمد. حکیم الهی قمشه‌ای طی عمر گران‌قدر خود خدماتی شایان توجه به فرهنگ و حکمت این مرز و بوم کرد. از جمله آثار او می‌توان به ترجمهٔ سلیس و روان قرآن مجید، حکمت الهی در شرح فصوص الحکم فارابی و تصحیح و حاشیه بر تفسیر ابوالفتوح رازی اشاره کرد.

حوزهٔ تهران نه تنها در پیگیری و گسترش فلسفهٔ اسلامی در زمان قاجار و دوران پهلوی حایز اهمیت است، بلکه به دلیل مرکزیت تربیت فلاسفه نیز از اهمیتی شایان برخوردار است. این حوزه در سال‌های بعد به مرکز ارائهٔ عقاید فلسفی غرب در ایران و همچنین، مهم‌ترین محل برخورد عقاید سنتی و مدرن بدل شد. در تهران، گفتار در روش دکارت برای اولین بار به فارسی ترجمه شد و عقاید فلسفی غربی مورد نقد و بررسی قرار گرفت. ضعف سیاسی قاجار و ساختار فرهنگی جامعهٔ ایرانی اندک‌اندک موجب گسست در ارتباط آن با فلسفهٔ قدیم شد. این عاملی برای ایجاد دوره‌های تحصیلی جدید و جدایی فلسفهٔ سنتی و تأثیرپذیری آن از فلسفهٔ غرب، به‌ویژه فلسفهٔ فرانسوی در اواخر دوران قاجار شد، چنان که فلسفهٔ سنتی رفته‌رفته اقتدار خود را در برابر فلسفهٔ غرب از دست داد. ظهور فلسفهٔ غرب در تهران فقط یک دورهٔ تدریس در این

شهر نبود بلکه به نظر می‌رسید که فلسفه غربی و فلسفه اسلامی دو مسیر جداگانه بودند که به دلایل فرهنگی و همچنین، به دلیل تفاوت‌های ماهوی خود باید دیر یا زود از یکدیگر جدا می‌شدند. نتیجه این جدایی در نیمه دوم قرن چهاردهم هجری نمایان شد. در این زمان، محمدعلی فروغی (۱۲۵۴-۱۳۲۱ش) برخی آثار فلسفی اروپایی را به فارسی برگرداند و سیر حکمت در اروپا را تألیف کرد. این کتاب یگانه نوشته تأثیرگذار در معرفی فلسفه غرب در ایران در زمان حیات تعدادی از اعضای حوزه تهران محسوب شود و نظریات و واژگان فلسفی موجود را نیز بسط می‌دهد. شکوفایی فلسفه ایرانی در دوران پهلوی در واقع، زیر نفوذ فلسفه‌های غربی متفاوت از طریقی بود که از زمان قاجار آغاز شده بود. تا آنجا که به فلسفه مربوط می‌شود، انتشار آثار فلسفی از نوشته‌های اسلامی به تألیف‌ها و ترجمه‌های مربوط به فلسفه غرب گرایش یافت. در این دوران، حوزه تهران را می‌توان در دو موضع بررسی کرد: نخست، تشکیل گروه فلسفه در دانشگاه تهران و در سال‌های بعد در دانشگاه‌های دیگر و دوم، تأسیس «انجمن حکمت و فلسفه ایران». همچنین، حضور استادان مجربی که با فلسفه‌های غربی نیز تا حدی آشنایی

داشتند بر رونق فلسفه افزود. از میان این استادان این چهره‌ها شاخص‌ترند: محمود شهابی، نویسنده رهبر خرد، مرتضی مطهری (۱۲۹۹-۱۳۵۸ش)، مهدی حائری یزدی، سیدحسین نصر، جواد مصلح (رضوی، همان، ص ۷۵ و ۷۶).

بعد از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، توجهی احیاشده و قوی برای ارائه پاسخ‌های اسلامی به علوم و فلسفه‌های غربی به وجود آمد، اگرچه نتوانست به موفقیتی کامل دست یابد. با این حال، این توجه توانست فضا را برای توجه به فلسفه اسلامی آماده کند. در وضعیت فعلی فلسفه اسلامی در تهران، دیگر مانند دوران گذشته نمی‌توان از فرد یا افرادی به عنوان فیلسوفانی مستقل نام برد که فقط به کار فلسفی می‌پردازند. شمار این افراد اندک است. آنان اغلب در مدارس سنتی یا گروه‌های فلسفی دانشگاه‌ها یا مؤسسه‌ها و مراکز تحقیقاتی مشغول به کارند. برخی از مهم‌ترین چهره‌ها در این میان عبارت‌اند از غلامحسین ابراهیمی دینانی، یحیی یثربی، مهدی محقق، سیدمصطفی محقق داماد. این چهره‌ها به همراه دیگر استادان فلسفه اسلامی هم‌اکنون در دانشگاه‌ها و مؤسسه‌های عالی پژوهشی کشور به تدریس و آموزش این فلسفه اشتغال دارند. هم‌اکنون در دانشگاه‌های ایران همه‌ساله، فلسفه اسلامی

به‌عنوان یک رشته اصلی در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد و دکتری دانشجو می‌پذیرد.

حوزه خراسان

حوزه فلسفی مشهد در دوران معاصر دو شخصیت مهم را در فلسفه اسلامی عرضه کرده است: نخست آقا میرزا محمد صدوقی که در سبزوار به تحصیل فلسفه پرداخت؛ و دیگری ملا غلامحسین (۱۳۱۸) که به مدت شش سال در سبزوار شاگرد حاج ملا هادی سبزواری بود و سپس، شیخ الاسلام مشهد شد. از سوی دیگر باید از آقا بزرگ حکیم (۱۳۵۵) یاد کرد که در مشهد به تدریس فلسفه می‌پرداخت اما در پی انتقاد اهل ظاهر مجبور به ترک فلسفه شد. مرگ آقا بزرگ موجب فترتی عظیم در آموزش فلسفه در خراسان شد، اما تشکیل دانشکده الهیات دانشگاه مشهد بار دیگر روح فلسفه‌ورزی را در این دیار بیدار کرد. این بیداری دوباره به‌ویژه زیر نفوذ و فعالیت‌های چهره‌ای بود که هانری کربن او را «ملاصدرای دیگری» می‌خواند. علامه سیدجلال‌الدین آشتیانی از جمله حکمای صدرایی بود که در شهر مشهد اقامت گزید، شهری که به دیار هواداران مکتب تفکیک

شهرت دارد. مکتب تفکیک جریانی دینی و مخالف فلسفه است که ایمان دینی را به صورت خالص به دور از فلسفه‌ورزی یونانی می‌خواهد و به این منظور، عقلانیت ایمانی را از عقلانیت فلسفی تفکیک می‌کند. آشتیانی توانست در چنین فضایی به تنهایی فلسفه صدرایی را اشاعه دهد (مصباح یزدی، ج ۲، ۱۳۶۸، ص ۸۷-۱۰۲).

آشتیانی در سال ۱۳۳۸ ش، به سمت تدریس در دانشگاه مشهد در رشته فلسفه و تصوف اسلامی انتخاب و دو سال بعد به دانشیاری در همان رشته ارتقا یافت. نزدیک به ۴۰ سال، تا سال ۱۳۸۰، به تدریس در حوزه و دانشگاه پرداخت و هم‌زمان به نگارش آثاری در حکمت دینی و تصحیح متون خطی حکما و عرفای قرون گذشته مشغول شد. آشتیانی در ۸۰ سالگی پس از ابتلا به بیماری دار فانی را وداع گفت. وی از بازماندگان حکمت صدرایی در ایران محسوب می‌شد که آثاری منحصر به فرد را خلق کرده بود. برخی از آثار وی عبارت‌اند از هستی از نظر عرفان و فلسفه، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، شرح فصوص الحکم فارابی، تفسیر سوره توحید و منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. او

همچنین، رساله‌/المشاعر ملاصدرا، اصول المعارف فیض کاشانی، تمهیدالقواعد ابن ترکه، شواهد الربوبية ملاصدرا، المبدأ و المعاد ملاصدرا و نقد النصوص فی شرح نقش النصوص عبدالرحمن جامی، عارف قرن نهم هجری، را تصحیح و منتشر کرد (رضوی، همان، ص ۷۵ و ۷۶).

حوزه قم

حوزه علمیه قم در سال ۱۳۰۰ هجری شمسی به همت شیخ عبدالکریم حائری یزدی بنیان نهاده شد. در زمان تأسیس حوزه علمیه در قم فعالیت‌هایی مختصر در حکمت اسلامی وجود داشت. میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی در این شهر ساکن بود و در نهایت غربت به تدریس علوم معقول می‌پرداخت. او از شاگردان برجسته حکیم قمشه‌ای و میرزای جلوه و میرزا حسین سبزواری است که در اواخر عمر در شهر قم مقیم شد و پس از ورود آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی به این شهر و تشکیل حوزه به تدریس در آن پرداخت. بعضی از بزرگان فقه و حکمت شیعه همچون آیت‌الله سیدمحمدتقی خوانساری و آیت‌الله حاج سیداحمد خوانساری و امام خمینی (۱۲۷۹-۱۳۶۸ش)، از مراجع تقلید بزرگ شیعه، در قم از

محضر میرزا علی اکبر حکمی در علوم معقول استفاده کردند (رضوی، همان، ص ۷۵). از آثار او می توان به رساله ای در ملل و نحل، بدیعه الهیه فی بیان مفهوم الماهیه و الوجود، معرفه النفس و معرفه الرب، ترجمه و شرح رساله مشاعر ملاصدرا، حواشی بر کتاب اسفار اربعه ملاصدرا و حواشی بر فصوص الحکم اشاره کرد.

شخصیت دیگری که پس از تأسیس حوزه قم بدین مرکز پیوست، مرحوم میرزا محمدعلی شاه آبادی است که پیشتر نیز به نام او اشاره شد. او در اصفهان به دنیا آمد و در نزد میرزای جلوه و هاشم گیلانی حکمت آموخت. شاه آبادی مدتی بعد عازم نجف شد و از محضر آخوند خراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۹ق)، شیخ الشریعه و آیت الله میرزا حسن خلیلی نیز استفاده کرد. سپس، برای مدتی به سامرا رفت. او در سال ۱۳۳۰ش به ایران بازگشت و به تبلیغ شریعت حقه پرداخت و در سال ۱۳۴۷ هجری به حوزه تازه تأسیس قم رفت. از شاگردان برجسته شاه آبادی امام خمینی است که به مدت هفت سال نزد او فصوص و مفاتیح الغیب را درس گرفت. پس از هفت سال اقامت در قم، شاه آبادی به تهران بازگشت و به تدریس فقه، اصول و حکمت پرداخت. او را جامع علوم

منقول و معقول دانسته‌اند. برخی از آثار شاه‌آبادی عبارت‌اند از *رشحات البحار، الانسان و الفطره، الايمان و الرجعه، القرآن و العترة، رسائلی در عقل و جهل و نبوات و شرح فصوص الحکم*. میرزا ابوالحسن قزوینی نیز از مشاهیر و معاریف استادان علوم عقلی نیم‌قرن اخیر است. او نیز جامع منقول و معقول بود و در مدرسه علمیة قم/سفار اربعه و منظومه سبزواری را تدریس می‌کرد. رفیعی از محضر حاج شیخ عبدالکریم حائری نیز بهره‌های فراوان برده است. وی بر بسیاری از آثار فلسفی شرح و حاشیه نوشت که از آن‌ها می‌توان به شرح منظومه سبزواری، *سفار ملاصدرا، عرشیه ملاصدرا، شفاء بوعلی سینا، قبسات میرداماد و گوهر مراد* لاهیجی اشاره کرد. برخی از استادان متأخر و فعلی فلسفه اسلامی بی‌واسطه نزد ابوالحسن رفیعی قزوینی فلسفه خوانده‌اند که از آن‌ها می‌توان به سیدجلال‌الدین آشتیانی و حسن حسن‌زاده آملی و غلامحسین ابراهیمی دینانی و سیدحسن مصطفوی، محی‌الدین انواری و سیدحسین نصر اشاره کرد (بنگرید به: رفیعی قزوینی، ۱۳۶۱). یکی دیگر از حکمای متأخر آقا میرزا مهدی آشتیانی، از استادان مسلم و متبحر فلسفه در قرن اخیر است. او مبانی ریاضیات را نزد میرزا جهان‌بخش بروجرودی و شیخ

عبدالحسین سیبویه و میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله و آقا شیخ محمدحسین آموخت. آشتیانی در طب نیز تحصیل کرد و مبانی طب قدیم را نزد سلطان الفلاسفه، میرزا محمدحسین و میرزا ابوالقاسم نائینی و طب جدید را نزد میرزا علی‌اکبرخان نفیسی مشهور به ناظم‌الاطبا (۱۲۲۶-۱۳۰۳ش) و میرزا ابوالحسن‌خان رئیس‌الاطبا مطالعه و تحقیق کرد. جامعیت وی در فقه، ادب، ریاضی، هیئت، کلام، فلسفه و حکمت و عرفان مورد تردید هیچ یک از معاصران نیست. او همچنین، حکمت را نزد میرزای جلو و میرزا حسن کرمانشاهی و حکمت اشراقی و عرفان را نزد آقا میرشهاب آموخت. او نشر فلسفی بسیار لطیف، سلیس و فصیحی دارد. آشتیانی در سال ۱۳۶۵ هجری به قم مهاجرت کرد و در حوزه علمیه آن شهر به تدریس مشغول شد (ایزوئسو، ۱۳۵۲). از شاگردان مبرز وی می‌توان به استاد ابوالحسن شعرانی و مرتضی مطهری و سیدجلال‌الدین موسوی، مهدی حائری یزدی و عبدالجواد فلاطوری اشاره کرد. برخی از آثار وی عبارت‌اند از حواشی بر اسفار، حواشی بر شفا، حواشی بر منظومه سبزواری، رساله وحدت وجود، قاعدة الواحد، رساله جبر و تفویض، ترجمه اسفار و اشارات، حواشی بر فصوص الحکم فارابی، رساله در معاد (صدوقی سها، ۱۳۵۹، ص ۶۴-۶۶).

رهبر انقلاب اسلامی ایران و بنیادگذار جمهوری اسلامی، امام خمینی (ره) نیز یکی از استادان برجسته فلسفه و عرفان اسلامی در قرن اخیر است. او در زمان حیات استاد خود، حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، فلسفه اسلامی را نزد میرزا علی اکبر حکمی و میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی و عرفان را نزد شاه آبادی فراگرفت. امام خمینی، پس از وفات حائری یزدی در حدود سال ۱۳۱۵، خود به تدریس علوم معقول پرداخت. در نخستین جلسه های درس ایشان افرادی محدود شرکت داشتند که از آن میان باید به سیدجلال الدین آشتیانی، سیدعبدالغنی اردبیلی، شیخ مهدی حائری یزدی، میرزا جواد حجت همدانی و شیخ عبدالوهاب روحی یزدی اشاره کرد. امام در فلسفه اسلامی پیرو حکمت صدرایی بود و بیشتر به تدریس *سفار ملاصدرا* و شرح منظومه ی حاج ملاهادی سبزواری می پرداخت. او در حوزه عرفان نظری و عملی نیز سال ها *فصوص و مصباح الانس و منازل السائرین* را به صورت خصوصی یا نیمه خصوصی تدریس می کرد. مجموعه ی برخی از دروس، شروح و تقریرهای فلسفی او در سال های اخیر منتشر شده است.

اما بی گمان هر تحقیقی در فلسفه اسلامی معاصر بی اشاره به

نام و اندیشه علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش)، یکی از مطرح‌ترین مفسران و فیلسوفان و متألهان اسلامی در سه قرن اخیر، ناتمام است. اهمیت وی در احیای حکمت، فلسفه و تفسیر قرآن در حوزه‌های تفکر شیعی پس از دوران صفویه است، به‌ویژه این که او به بازگویی و شرح حکمت صدرایی اکتفا نکرده است و به تأسیس گونه‌ای معرفت‌شناسی در این مکتب می‌پردازد. همچنین، علامه طباطبایی با انتشار کتب فراوان و تربیت شاگردان برجسته نظیر مرتضی مطهری در دوران مواجهه با اندیشه‌های غربی نظیر مارکسیسم^۱ به اندیشه دینی حیاتی دوباره بخشید و حتی در نشر فلسفه و عرفان اسلامی در مغرب‌زمین نیز کوشید. در یک کلام، اهمیت و تأثیر طباطبایی را بر اندیشه دینی شیعی و ایرانی در قرن بیستم می‌توان با تأثیر سیاسی و اجتماعی امام خمینی قابل مقایسه دانست (رضوی، همان، ص ۷۳ و ۷۴).

علامه طباطبایی از دودمان سادات طباطبایی آذربایجان است. در ۱۲۸۱ در تبریز متولد شد. در پنج‌سالگی مادر و در نه سالگی پدر خود را از دست داد. پس از مرگ این دو، وصی

1. Marxism

پدر و تنها برادرش محمدحسین را برای تحصیل به مکتب فرستادند. تحصیلات ابتدایی را شامل قرآن و کتب ادبیات فارسی در سال‌های ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۶ فراگرفت و سپس، از سال ۱۲۹۷ تا ۱۳۰۴ به تحصیل علوم دینی پرداخت. بدین ترتیب، او به تعبیر خود «دروس متن در غیر فلسفه و عرفان» را به پایان رساند. طباطبایی درباره‌ی دوران تحصیل خود نوشته است: «در اوایل تحصیل که به صرف و نحو اشتغال داشتم، علاقه‌ی زیادی به ادامه‌ی تحصیل نداشتم و از این رو، هر چه می‌خواندم، نمی‌فهمیدم و چهار سال به همین نحو گذراندم. پس از آن، یک‌باره عنایت خدایی دامن‌گیرم شده، عوض کرد و در خود یک نوع شیفتگی و بی‌تابی نسبت به تحصیل کمال حس نمودم، به طوری که از همان روز تا پایان ایام تحصیل که تقریباً هفده سال طول کشید، هرگز نسبت به تعلیم و تفکر درک خستگی و دل‌سردی نکردم و زشت و زیبای جهان را فراموش نموده و تلخ و شیرین حوادث در برابر می‌پنداشتم [کذا]. بساط معاشرت غیر اهل علم را به کلی برچیدم. در خورد و خواب و لوازم دیگر زندگی به حداقل ضروری قناعت نموده، باقی را به مطالعه می‌پرداختم. بسیار می‌شد به‌ویژه در بهار و تابستان که شب را تا طلوع آفتاب با مطالعه



می‌گذرانیدم و همیشه درس فردا را شب پیش مطالعه می‌کردم و اگر اشکالی پیش می‌آمد، با هر خودکشی بود حل می‌نمودم و وقتی که به درس حضور می‌یافتم، از آنچه استاد می‌گفت قبلاً روشن بودم و هرگز اشکال و اشتباه درس را پیش استاد نبردم» (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۶۲).

علامه طباطبایی بعد از مدتی اقامت در تبریز تصمیم می‌گیرد به قم عزیمت کند. سرانجام این تصمیم خود را در سال ۱۳۲۵ ش عملی می‌کند. فرزند علامه طباطبایی در این مورد می‌گوید:

«هم‌زمان با آغاز سال ۱۳۲۵ ش وارد شهر قم شدیم... در ابتدا به منزل یکی از بستگان که ساکن قم و مشغول تحصیل علوم دینی بود وارد شدیم ولی به زودی در کوچهٔ یخچال قاضی در منزل یکی از روحانیان که هنوز هم در قید حیات است، اتاق دو قسمتی که با نصب پرده قابل تفکیک بود اجاره کردیم. این دو اتاق قریب بیست متر مربع بود. طبقهٔ زیر این اتاق‌ها انبار آب شرب منزل بود که در صورت لزوم بایستی از درب آن به داخل خم شده و ظرف آب شرب را پر کنیم. چون خانه فاقد آشپزخانه بود، پخت و پز هم در داخل اتاق انجام می‌گرفت... پدر ما در شهر قم چند آشنای انگشت‌شمار

داشت که یکی از آن‌ها مرحوم آیت‌الله حجت بود. اولین رفت‌وآمد مرحوم علامه به منزل آقای حجت بود و کم‌کم با اطرافیان ایشان دوستی برقرار و رفت‌وآمد آغاز شد.

علامه طباطبایی دو اثر شاخص دارد که بیشتر از سایر آثار او مورد توجه قرار گرفته است: نخست، تفسیر المیزان است که در ۲۰ جلد و در طول ۲۰ سال به زبان عربی تألیف شده است. در این تفسیر از روش «تفسیر قرآن به قرآن» استفاده شده است و افزون بر تفسیر آیات و بحث‌های لغوی، در بخش‌هایی جداگانه، با توجه به موضوع آیات، مباحث روایی، تاریخی، کلامی، فلسفی و اجتماعی نیز طرح شده است. این اثر دو بار به زبان فارسی ترجمه شده است. نخست، در چهل جلد و حاصل کار عده‌ای از شاگردان و بزرگان حوزه علمیه همچون محمدتقی مصباح یزدی و ناصر مکارم شیرازی است. ترجمه دیگر که در بیست جلد منتشر شده، به قلم سیدمحمدباقر موسوی همدانی است (رضوی، همان، ص ۷۴).

دیگر اثر مهم طباطبایی اصول فلسفه و روش رئالیسم است. این کتاب شامل چهارده مقاله فلسفی است که در طول دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ شمسی تألیف شده است. بخش بزرگی از این کتاب را شاگرد برجسته او، مرتضی مطهری، با

در نظر گرفتن مباحث فلسفه غربی و با رویکرد فلسفه تطبیقی، از طریق نگاشتن پاورقی‌هایی شرح داده است. این شرح گاه فراتر از موضوع اصلی کتاب رفته و اینک اهمیت و شهرتی همچون متن اصلی کتاب دارد. اصول فلسفه و روش رئالیسم به معنایی، نخستین و یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایی است که به دست یک فیلسوف سنتی نگاشته و با توجه به رویکردهای حکمت فلسفی اسلامی و فلسفه جدید غربی به بررسی مباحث فلسفی پرداخته است (علامه طباطبایی، ۱۳۳۲).

اما افزون بر این‌ها علامه طباطبایی به سبک فیلسوفان سنت اسلامی آثاری را نیز به زبان عربی تألیف کرده است. این آثار عبارت‌اند از رسائل سبعة، سنن النبی، رسائل التوحیدیه، حاشیه الکفایه، تعلیقہ علی بحار الانوار، تعلیقہ علی الاصول من الکافی، تعلیقہ واحده علی مرآة العقول، تعلیقہ علی الاسفار الاربعه، علی و الفلسفه الالهیه، رساله فی التوحید، رساله فی العلم، بدایه الحکمه، نہایۃ الحکمه و رسالۃ الولایه. برخی آثار فارسی طباطبایی جز اصول فلسفه و روش رئالیسم را نیز می‌توان چنین برشمرد: تذنیلات و محاکمات بر سه مکتوب اول سیداحمد کربلایی و شیخ محمد حسین غروی اصفهانی در مورد بیتی از شیخ عطار (این اثر کامل نیست و ادامه کار تا نامه هفتم را

سید محمدحسین حسینی طهرانی نگاشته است)، شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین فرانسوی، شیعه در اسلام، قرآن در اسلام، آموزش دین برای کودکان، بررسی‌های اسلامی، اسلام و انسان معاصر (این کتاب در واقع، جلد دوم بررسی‌های اسلامی است)، رساله‌ای در مبدأ و معاد، رساله‌ای در نبوت، رساله‌ای در عشق، رساله‌ای در مشتقات، حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری، سلسله انساب طباطباییان در آذربایجان، منظومه‌ای در خط نستعلیق و روابط اجتماعی در اسلام.

اگرچه حوزه قم در دوران معاصر مانند گذشته نیست و فلسفه جدید نیز آثار خود را به قوت بر طلاب علوم عقلی گذاشته است، هنوز نیز افرادی هستند که به تعلیم یا انتشار آثار فلسفی اسلامی می‌پردازند. از جمله شخصیت‌های برجسته اهل فلسفه در قم در دوران اخیر باید به حاج شیخ محمدتقی مصباح یزدی، مدیر مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره) اشاره کرد. او اکنون از مشاهیر فلسفه اسلامی به شمار می‌آید و آثاری فلسفی و کلامی را پدید آورده است که به عنوان متون درسی مورد استفاده طلاب و دانشجویان قرار می‌گیرد. مصباح یزدی با شرکت در دروس خارج فقه امام خمینی (ره)، درس تفسیر و فلسفه علامه طباطبایی و

دروس عرفانی و اخلاقی آیات عظام انصاری و بهجت توانست در معارف عقلی و عرفانی مهارتی قابل توجه به دست آورد. باید یادآور شد که او گرچه به قوت زیر تأثیر اندیشه صدرایی است، با نقد آن از منظری مشائی تلاش می کند ضمن احیای فلسفه سینوی تلفیقی سازگار از سنن فلسفی مختلف ارائه کند. افزون بر مصباح یزدی، باید همچنین از آیت الله شیخ عبدالله جوادی آملی یاد کرد که پیرو حکمت صدرایی است و در حلقه های تدریسی خود به شرح آرای ملاصدرا اهتمام می ورزد. از مهم ترین آثار جوادی آملی می توان به رَحِیقِ مختوم اشاره کرد. این کتاب البته تفسیری بر قرآن کریم است، اما در آن، به کثرت از معارف فلسفی استفاده شده است. آیت الله حسن حسن زاده آملی نیز از دیگر استادان فلسفه و عرفان اسلامی در قم معاصر است. او نیز پیرو اندیشه صدرایی است. محصول تلاش استادان فلسفه اسلامی در قم در سال های اخیر تربیت شاگردانی است که اکنون خود استادان جوان این فلسفه به شمار می آیند. برای نمونه می توان به علی شیروانی اشاره کرد که شروحاتی بر *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* علامه طباطبائی را در چند مجلد منتشر کرده است. او همچنین، یک فهرست تحلیلی دقیق از واژگان اصلی این دو

کتاب به دست داده است (رضوی، همان، ص ۷۶). نمونه دیگر غلامرضا فیاضی است که برخی از آثار فلسفی مهم در سنت اسلامی را تدریس کرده است.

در کنار همه این نام‌ها، باید دست‌کم از دو فیلسوف غیرایرانی نیز یاد کرد که با علاقه بسیار به عرفان و فلسفه اسلامی و حضور فعال خود در این عرصه، نه تنها در معرفی حکمت اسلامی به جهانیان گامی بسیار مؤثر برداشتند بلکه در کشف، گردآوری و شرح بسیاری از منابع ناشناخته فلسفه اسلامی نیز نقشی اساسی داشتند:

فیلسوف فرانسوی، هانری کُربن، که خود از شاگردان مارتین هایدگر،^۱ فیلسوف بزرگ قرن بیستم بود، اندک‌اندک از طریق پدیدارشناسی وجودی^۲ به فلسفه اشراق علاقه‌مند و با جدیت مشغول مطالعه آن شد. او ضمن هم‌کاری با سیدجلال‌الدین آشتیانی در تدوین منتخبات آثار حکمای ایران و مباحثه‌های طولانی و پربار با علامه طباطبائی، در انجمن حکمت و فلسفه ایران به تدریس پرداخت و آثاری را در

1. Martin Heidegger (1889–1976)

2. Existential phenomenology

زمینه فلسفه اسلامی نگاشت (رضوی، همان، ص ۷۹). از بین این آثار می‌توان به تصحیح مجموعه مصنفات شیخ اشراق و ابن سینا و حکایت‌های تمثیلی، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، اسلام ایرانی و کالبد انسان و ارض ملکوت در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی اشاره کرد.

دیگر، فیلسوف برجسته و نام‌دار ژاپنی، توشیهیکو ایزوتسو^۱ است که او نیز افزون بر خبرگی و تخصص در فلسفه غرب، با سنت اخلاقی و فلسفی در اسلام و ایران آشنایی بسیار عمیقی داشت. ایزوتسو نیز همچون کربن مدتی در ایران به تصحیح و ترجمه آثار حکمی پرداخت و فلسفه اسلامی و غربی را به صورت مقایسه‌ای در انجمن حکمت و فلسفه ایران تدریس کرد. برخی چهره‌های برجسته در فلسفه اسلامی در روزگار حاضر به طور مستقیم زیر نفوذ تعالیم ایزوتسو بوده‌اند. پاره‌ای از آثار مهم او را می‌توان چنین برشمرد: مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، خدا و انسان در قرآن و بنیاد حکمت سبزواری.

با توجه به مواجهه متفکران ایرانی با فیلسوفان مدرن و

1. Toshihiko Izutsu (1914 – 1993)

ترجمه گسترده آثار فیلسوفان غربی در ایران، باید در نظر داشت که حکمت سنتی اسلامی اکنون در داخل ایران با رقبایی مواجه است که با تحصیل در مراکز دانشگاهی ایران و غرب، اندیشه‌های فیلسوفان غربی را تدریس و تبلیغ می‌کنند. گرچه برخی از این فیلسوفان به کلی با سنت اسلامی و ایرانی بیگانه‌اند، پاره‌ای از مهم‌ترین آن‌ها مانند رضا داوری اردکانی و غلامرضا اعوانی و عبدالکریم سروش هریک به طریقی حکمت اسلامی را هم‌زمان با فلسفه غربی بررسی و تدریس کرده‌اند. تعامل فیلسوفان سنتی و جدید در ایران معاصر زمینه‌ای مناسب را برای گسترش پژوهش‌های مقایسه‌ای کلامی و فلسفی ایجاد کرده است (رضوی، همان، ص ۸۰). این پژوهش‌ها بی‌تردید به غنای بیشتر فلسفه اسلامی و کارآمدی آن در مواجهه با مسائل و دغدغه‌های انسان مدرن خواهد انجامید.

فهرست منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۵۱)، *منتخبی از آثار حکمای الهی ایران*، تهران و پاریس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
- اروی، دومینیک (۱۳۸۹)، «ابن رشد»، ترجمه مجید ملایوسفی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، حکمت.
- ابن ابی‌اصبیعه (۱۸۸۲)، *عیون الانبیاء فی الطبقات الاطباء*، قاهره، مطبعه الوهابیه.
- ابن باجه (بی تا)، *رساله الاتصال*، بی جا.
- ابن باجه (۱۹۹۲)، *رسائل ابن باجه الالهیه*، به تصحیح ماجد فخری، بیروت.
- ابن الجوزی، عبدالرحمن (۱۳۴۰)، *الناموس فی تلبیس ابلیس*، قاهره.
- ابن تیمیه (۱۳۲۳)، *مجموعه الرسائل*، قاهره.

- ابن حجر عسقلانی (۱۳۲۷)، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد.
- ابن حزم (۱۹۸۳)، *التقریب لحد المنطق*، ویراسته احسان عباسی، بیروت.
- ابن خلدون (۱۳۵۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲.
- ابن خلدون (۱۹۵۶)، مقدمه، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- ابن رشد (بی تا)، *فصل المقال*، قاهره.
- ابن رشد (۱۹۳۰)، *تهافت التهافت*، به تصحیح بویژ، بیروت.
- ابن رشد (۱۹۸۲)، *تلخیص منطق ارسطو*، ویراسته جیرار جهامی، بیروت.
- ابن سینا (بی تا)، *المدخل*، بی جا.
- ابن سینا (۱۳۸۲)، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ابن سینا (۱۳۲۵)، *الاشارات و التنبیهاات*، قاهره.
- ابن سینا (۱۴۰۴)، *الشفاء*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا (۱۹۱۰)، *المنطق المشرقیین*، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۶۰)، *الالهیات*، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۷۰)، *شفاء منطق*، ویراسته محمود الخضیری، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۸۳)، *النجاه*، قاهره.
- ابن سینا (۱۹۸۴)، *الاشارت و التنبیهاات*، ترجمه شمس اناتی، تورنتو.
- ابن سینا (۱۹۸۵)، *النجاه*، ویراسته ماجد فخری، بیروت.
- ابن طفیل (۱۳۸۱)، *حی بن یقظان*، به تصحیح و ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی (۱۹۱۱)، *فتوحات مکیه*، نیکلسون، لندن.
- ابن قتیبه (۱۸۵۰)، *کتاب المعارف*، گوتینگن.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۵۶)، *لسان العرب*، بیروت.
- ابن ندیم (۱۳۸۱)، *الفهرست*، تهران: اساطیر و مرکز گفت و گوی تمدن ها.

- ابوالعلاء (بی تا)، شرح مواقف، نوال کیشار، لکنهو.
- ابوریده، محمد عبدالهادی (۱۹۵۰)، رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره.
- ابوریده، محمد عبدالهادی (۱۹۵۰)، الکندی و الفلسفه، قاهره.
- اخوان الصفا (۱۹۴۸)، رساله الجامعه، دمشق.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، تهران، دانشگاه مفید، ج ۲.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۲۳)، رساله فی استحسان الخوض، حیدرآباد، دکن.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۲۹)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، استانبول.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۰)، سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آرین پور، تهران: نگاه.
- امید، مسعود (۱۳۸۲)، «شیخ اشراق»، در محمدخانی، علی اصغر و سیدعرب، حسن، نامه سهروردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۸۸)، «ایران»، ترجمه حسین مافی مقدم، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ج ۵.
- امین، احمد (۱۹۴۶)، ضحی الاسلام، ویرایش چهارم، قاهره.
- اناتی، شمس (۱۳۸۸)، «منطق»، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۴.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۵۲)، مقدمه بر شرح آشتیانی بر شرح منظومه، تهران.
- ایناتی، شمس (۱۳۸۹)، «ابن سینا»، ترجمه مهدی قوام صفری، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۱.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- براون، ادوارد (۱۹۵۰)، زندگی و فلسفه حاج ملاهادی، لندن.

- بغدادی (۱۹۴۸)، *الفرق بین الفرق*، قاهره.
- بوزانی، الکساندر (۱۳۸۹)، «اندیشه ایرانی قبل از اسلام»، ترجمه کامران فانی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- بلاک، بیورا ال (۱۳۸۹)، «فارابی»، ترجمه روح الله عالمی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران: حکمت.
- البیاضی، کمال الدین (۱۳۴۹)، *اشارات المرام*، قاهره.
- التوحیدی (۱۹۲۹)، *الامتناع، المقابسات، ویراسته حسن سندوبی*، قاهره.
- تفتازانی (بی تا)، *شرح العقائد النسفیة، ویراسته نورمحمد، کراچی*.
- جای، چو و وینبرگ جای (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- جامی (۱۳۳۶)، *نفحات الانس*، به تصحیح م. توحیدی پور، تهران.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳)، *تعبد و تعقل در فقه اسلامی*، تهران.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۶)، *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۹.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۴)، *محمی الدین عربی*، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹)، «ابن عربی»، ترجمه محسن جهانگیری، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۲.
- حسن المعصومی، محمد صغیر (۱۳۸۹)، «ابن باجه»، ترجمه علی اصغر حلبی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- حسین صدیقی، بختیار (۱۳۸۹)، «خواجه نصیرالدین طوسی»، ترجمه رضا ناظمی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.

- دباشی، حمید (۱۳۸۶)، «میرداماد و تاسیس مکتب اصفهان»، ترجمه حسن فتحی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۳.
- راداکریشنان، سروپالی (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: علمی فرهنگی، ج ۲.
- راسل، برتراند (۱۳۴۰)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۴۳)، *لباب الاشارات*، قاهره.
- رازی، فخرالدین (۱۳۵۳)، *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد: دایره المعارف العثمانیه.
- رازی، فخرالدین (۱۹۲۴)، *المباحث المشرقیه*، حیدرآباد: دایره المعارف العثمانیه.
- رشر، نیکلاس (۱۹۶۳)، *شرح مختصر فارابی بر تحلیلات اولای ارسطو*، پترزبورگ.
- رضی، سیدشریف (۱۳۷۸)، *نهج البلاغه*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۶۱)، *اتحاد عاقل و معقول*، تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳)، *شرح منظومه*، به تصحیح یحیی انصاری شیرازی، قم: بوستان کتاب قم.
- سبزواری، سیدمحمد باقر (۱۳۳۵)، *الرساله الکمالیه فی الحقیقه الالهیه*، تهران: دانشگاه تهران.
- سرور، طه عبدالباقی (۱۹۵۱)، *محمی الدین بن عربی*، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۴۹)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۳)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
- شرف‌الدین خراسانی (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، علمی و فرهنگی، چ ۳.
- شریف، میان محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شریف، میرمحمد (۱۳۸۹)، «تفکر یونانی»، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، البوالفتح تاج‌الدین محمد (۱۸۴۶)، *الملل و النحل*، به کوشش کورتن، لندن.
- شیخ، سعید، «غزالی» (۱۳۶۵)، ترجمه نصرالله پورجوادی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
- شیخ مفید (۱۳۶۴)، *تصحیح الاعتقاد*، تبریز.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۹۹۳)، *اوایل المقالات*، تهران.
- صابری، حسین (۱۳۸۳)، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سمت، ج ۱.
- صالحی کرمانی، محمدرضا (۱۳۳۶)، *وجود از نظر فلاسفه اسلام*، قم، پیروز.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۴۷)، *الاسفار الاربعه*، به کوشش سیدمحمدحسین طباطبایی، قم.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۳۸۴)، *خلق الاعمال*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین شیرازی (۱۹۶۴)، *المشاعر*، به تصحیح هانری کرین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹)، *تاریخ حکما و عرفای متأخرین*، تهران: صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹)، «سنت اشراقی»، ترجمه یوسف شاقول در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹)، «شهاب الدین سهروردی: بنیان گذار مکتب اشراق»، ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹)، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما سادات نوربخش، تهران: فرزانه روز.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۳۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دارالکتب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- عبدالحلیم، محمد (۱۳۸۹)، «کلام قدیم»، محسن جهانگیری، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- عبدالحی، ا. ک. م. (۱۳۸۹)، «مذهب اشعری»، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- عبده، شیخ محمد (۱۳۳۲)، *شرح العقاید العضدیه*، قاهره.
- عصار، سیدمحمدکاظم (۱۳۵۰)، *وحدت وجود و بدا*، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد.
- علی، ایوب (۱۳۸۹)، «ماتریدی»، ترجمه غلامرضا اعوانی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.

- غزالی (۱۳۲۹)، معیار العلم، قاهره.
- فارابی (بی تا)، عیون المسائل، بی جا.
- فارابی (۱۹۴۸)، آراء اهل المدینه الفاضله، قاهره.
- فارابی (۱۹۴۹)، احصاء العلوم، به تصحیح عثمان امین، قاهره.
- فارابی (۱۹۵۸)، التنبيه على سبيل السعادة، ویراسته جعفر یاسین، بیروت.
- فارابی (۱۹۵۸)، التوطئه المنطق عند الفارابی، ویراسته رفیق العجم، بیروت.
- فارابی (۱۹۶۳)، شرح مختصر منطق، بی جا.
- فاخوری (۱۳۸۶)، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروخ، عمر (۱۳۸۹)، «اخوان الصفا»، ترجمه علی محمد کاردان، در شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- فلیکس کلاین، فرانک (۱۳۸۹)، «کندی»، ترجمه روح الله عالمی، در تاریخ فلسفه اسلامی، نصر، سیدحسین و لیمن، البور، تهران: حکمت، ج ۱.
- فؤاد الاهوانی، احمد (۱۳۸۹)، «ابن رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، در شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- قاضی ایجی، سیدشریف (بی تا)، شرح المواقف، بی جا.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: سروش.
- کربن، هانری (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: کویر.
- کربن، هانری (۱۹۸۳)، زمان ادواری و عرفان اسماعیلی، ترجمه رمانهایم و ج. موریس، لندن.

- کرین، هانری (۱۹۸۳)، ناصر خسرو: کتاب جامع الحکمتین، پاریس.
- کرمانی، حمیدالدین (۱۹۸۶)، رائقه العقل، ترجمه محمد هونزای، دانشگاه مگ گیل.
- کلینی (بی تا)، محمد بن یعقوف کلینی، الکافی، بیروت.
- کمپینی، ماسیمو (۱۳۸۹)، «غزالی»، ترجمه محمود خاتمی، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۱.
- الکوفی، محمود (بی تا)، کتائب اعلام الاخیار، نسخه خطی، قاهره.
- کوک، ام (۱۹۸۰)، «سرچشمه های کلام»، مجله پژوهشگاه مطالعات شرقی و افریقایی.
- گروسه، رنه (۱۹۲۳)، تاریخ فلسفه شرق، پاریس.
- گودمن، لن ال (۱۳۸۹)، «ابن باجه»، ترجمه عبدالرزاق حسامی فر، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۳.
- گودمن، لن ال (۱۳۸۹)، «ابن طفیل»، ترجمه عبدالرزاق حسامی فر، در نصر، سیدحسین و لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت، ج ۳.
- ماتریدی (بی تا)، تأویلات، نسخه خطی استانبول و حیدرآباد.
- ماتریدی (۱۸۹۳)، کتاب التوحید، نسخه خطی کمبریج، قاهره.
- مجموعه نویسندگان (۱۳۶۲)، یادنامه علامه طباطبایی (ره)، تهران.
- مدکور، ابراهیم (۱۳۸۹)، «فارابی»، ترجمه علی محمد کاردان، در شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- مسکویه، ابوعلی (۱۹۶۶)، تهذیب الاخلاق، بیروت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، آموزش فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، جاذبه و دافعه علی (ع)، تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۵)، *پیام امام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱.
- مهاجرانی، عباس (۱۳۸۹)، «شیعه»، ترجمه مهدی قوام صفری، در نصر، سیدحسین و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- میرداماد، محمد باقر (۱۳۵۶)، *کتاب القیاسات*، با تصحیح و مقدمه مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران.
- ناجی، عظیم (۱۳۸۹)، «فلسفه اسماعیلی»، ترجمه شهرام اسماعیلی، در سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- نتون، ریچارد (۱۳۸۹)، «برادران پاکی و صفا (اخوان الصفا)»، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، در سیدحسین و لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۱.
- نسفی، ابومعین (۱۴۰۵)، *تصیر الادلّه*، بیروت، ج ۱.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۴)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۶۵)، «فخرالدین رازی»، ترجمه علی‌اصغر حلبی، در شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۰)، «رنسانس فلسفی در ایران: حاج ملاهادی سبزواری»، ترجمه محمدعلی اژه‌ای، در شریف، میان‌محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۴.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سیدحسین و الیور لیمن (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: حکمت.

- نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، «ملاصدرا: تعالیم»، ترجمه حسین غفاری، در نصر، سیدحسین و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت، ج ۳.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۹)، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- وات، ویلیام منتگمری (۱۳۷۰)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: علمی فرهنگی.
- ورنر، شارل (بی تا)، *سیر حکمت در یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: زوار.
- ولوی، علی محمد (۱۳۶۷)، *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*، تهران: بعثت.
- ولی‌الدین، میر (۱۳۸۹)، «معتزله» ترجمه غلامعلی حداد عادل، در شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- ولیوس، ولهوزن (۱۳۷۵)، *تاریخ سیاسی صدر اسلام*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: دفتر نشر معارف اسلامی.
- یعقوبی (۱۳۶۲)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران:

نمایه

آقا شیخ محمدحسین، ۲۵۴	آپایرون، ۳۱
آقا میرشهاب، ۲۵۴	الآثار العلویّه، ۶۴
آگوستین قدیس، ۲۸	آخوند خراسانی، ۲۵۲
آل بویه، ۱۲۲	آذربایجان، ۵
آلبوماسار، ۷۰	آسیای مرکزی، ۲۴۲
آلبینوس، ۶۵	آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۲۰۶، ۲۰۷
آملی، سیدحیدر، ۱۹۷	۲۲۵، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰
آملی، محمدتقی، ۲۲۵	۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۳
آموزش دین برای کودکان، ۲۶۱	آشتیانی، مهدی، ۲۴۴
آناکساگوراس، ۳۳	آقا بزرگ حکیم، ۲۴۹

آناکسیمندروس، ۳۰	۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۸۶
آناکسیمنس، ۳۰، ۳۱	ابن سبعین، ۱۹۵
آنالوطیقای اول، ۶۱، ۷۲	ابن سودکین، ۱۹۳
آنالوطیقای دوم، ۶۱	ابن سینا، ۱۳، ۴۳، ۷۶، ۷۷، ۸۲
	۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹
ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۴۳	۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۹۹
۱۱۳، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۲	۱۱۳، ۱۱۵، ۱۳۳، ۱۳۸
۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۴۸، ۲۵۳	۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۹
ابن ابی اصیبعه، ۵۴	۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۱
ابن البطریق، ۴۸، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۷۲	۱۷۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷
ابن الخمار، ۶۴	۲۱۹، ۲۳۷، ۲۶۴
ابن الصلاح، ۱۴۵	ابن طفیل، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
ابن باجه، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷	۱۴۴
۹۸	ابن عربی، ۱۳، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۷۸
ابن تیمیه، ۱۴۴، ۱۹۴	۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵
ابن جوزی، ۱۴۴	۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰
ابن حوقل، ۷۱	۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴
ابن خلدون، ۵۰، ۷۰، ۷۶، ۱۳۸	۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۸
۲۳۳	۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۶، ۲۳۴
ابن رشد، ۱۶، ۷۶، ۹۰، ۱۰۳، ۱۰۴	۲۳۸، ۲۴۲، ۲۶۴
۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸	ابن فارض، ۱۹۴
۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۴۱	ابن قیم، ۱۴۴

ابن مسکویه، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸	اخلاق نیکوماخوسی، ۶۴
ابن ناعمه الحمصی، ۶۵	اخوان الصفا، ۱۸، ۳۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶
ابن ندیم، ۴۷، ۴۸، ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۲	۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰
ابن نعیم، ۷۱	اردبیلی، سید عبدالغنی، ۲۵۵
ابوالمعالی جوینی، ۱۳۴	ارسطو، ۱۶، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲
ابوالمعشر بلخی، ۷۰	۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۲
ابوبشر متی، ۶۰	۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱
ابوریده، محمد عبدالهادی، ۷۱	۸۳، ۸۴، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۳
۷۳، ۷۴	۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶
ابوزید بلخی، ۷۰	۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲
ابوسعید ابوالخیر، ۱۸۲	۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۲۹
ابوعثمان دمشقی، ۶۳	۱۳۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۴
اپیکور، ۴۰	۲۱۲، ۲۱۵
اپیکوریان، ۴۲	ارض ملکوت در روز رستاخیز، ۲۶۴
اثولوجیا، ۲۳۵	ارغنون، ۷۷، ۷۸
احصاء العلوم، ۷۹	اروپا، ۵
احکام الاعراب علی مذاهب	اسپینوزا، ۹۲
اليونانيین، ۵۷	استخری، ۷۱
احياء علوم الدين، ۱۳۶، ۲۱۲	اسرار الآيات، ۲۳۷
۲۳۴	
اخلاق ناصری، ۱۱۳	

- اسرارالحکم، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵
 اسطاث، ۶۶
 اسفار، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۷
 افلاطون، ۱۶، ۲۴، ۳۳، ۳۷، ۳۸
 افلوطين، ۴۱
 الالوان، ۵۷
 الهی قمشه‌ای، محمدرضا، ۲۳۸
 امام الحرمین جوینی، ۱۴۳
 امام خمینی (ره)، ۲۵۱، ۲۵۲
 امام رضا (ع)، ۲۲۲
 امام صادق (ع)، ۴۳، ۱۲۱
 امام علی (ع)، ۶، ۱۲۱، ۲۳۸
 امام الحرمین جوینی، ۱۴۷
 امپدوکلس، ۳۳
 انتادها، ۴۳
 انجمن حکمت و فلسفه ایران،
 ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۶۴
- ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۲
 ۶۶
 ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۷
 ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۲
 ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵
 اسکندر افرویدیسی، ۵۵، ۶۱، ۶۴
 ۸۳
 اسکندر مقدونی، ۴۰، ۵۱
 اسکندریه، ۴۱، ۵۱، ۵۳
 اسلام و انسان معاصر، ۲۶۱
 اسماعیلیان، ۳۳، ۱۲۲، ۱۴۲، ۱۴۳
 اشاعره، ۶۲، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۲۸
 اشراقیان، ۱۳، ۱۵۹
 اشعری، ابوالحسن، ۱۳۸، ۱۴۷
 اصفهان، ۱۷۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴
 ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۳۳
 ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸
 ۲۴۲، ۲۵۲
 الاصول اللاحقه، ۲۳۴
 اصول الهندسه، ۶۳
 اصول فلسفه و روش رئالیسم،
 ۲۵۹

بصره، ۱۲۲	انجیل، ۱۲۳
بطلمیوس، ۶۳	اندلس، ۵، ۹۳، ۱۲۲، ۱۴۵، ۱۸۳
بغداد، ۶۲، ۶۳، ۷۰، ۷۶، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۴	الانسان و الفطره، ۲۵۳
بغدادی، ابوالبرکات، ۱۴۷، ۱۷۲	انوار جلیه، ۲۳۷
البغوی، محمد، ۱۴۶	انواری، محی‌الدین، ۲۵۳
بقراط، ۵۷، ۵۸	اهورامزدا، ۲۶، ۲۷، ۲۹
بلیانی شیرازی، اوحدالدین، ۱۹۸	ایجی، عضدالدین، ۱۵۲
بنوموسی، ۴۹، ۶۳	ایزوتسو، توشیهیکو، ۲۰۳، ۲۵۴
بنی امیه، ۱۳	۲۶۴
بنی عباس، ۱۳	الایمان و الرجعه، ۲۵۳
بنیاد حکمت سبزواری، ۲۶۴	ایوبی، صلاح‌الدین، ۱۶۰
بودا، ۲۰، ۲۱	باری ارمیناس، ۵۸، ۶۱
بوطیقا، ۶۱	بایزید بسطامی، ۱۶۴، ۱۸۱
بیت‌الحکمه، ۴۶	بختیشوع، ۵۰
پارمنیدس، ۳۱	بدایع‌الحکم، ۲۴۰
پروتاگوراس، ۳۶	بدایة‌الحکمه، ۲۶۲
پروکلس، ۴۱، ۴۳	بدرالحبشی، ۱۹۳
پیامبر اکرم(ص)، ۵۱، ۱۸۳	بدیع‌الملک میرزا، ۲۴۰
تاریخ العالم، ۵۷	بررسی‌های اسلامی، ۲۶۱
	بروجردی، جهان‌بخش، ۲۵۳
	بسنیا، عبدالله، ۱۹۸

- تاریخ طبری، ۹۸
تاسوعات، ۴۳، ۵۳
تأویل القرآن، ۱۹۷
تبریز، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۸
تبریزی، ثقة الاسلام، ۲۴۴
تبریزی، ملارجبعلی، ۲۳۴، ۲۳۵
ترکه، صائن الدین، ۲۰۹
تشیع، ۱۱۲، ۲۲۲
تعلیقہ علی بحار الانوار، ۲۶۰
تفتازانی، ۱۵۲
تلمسانی، عفیف الدین، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۹
تلویحات، ۱۶۱
التنبیہات و الاشارات، ۱۴۸
تنکابنی، حسین، ۲۳۴
التوحید، ۵۲، ۲۶۰
توحید ہوشمندان، ۲۴۵
توحیدی، ابو حیان، ۱۲۵
تورات، ۱۲۳
توماس آکویناس، ۱۰۳
تہافت التہافت، ۱۴۴
تہافت الفلاسفہ، ۱۷۳
- تیمائوس، ۵۸، ۱۴۷
ثابت بن قرہ، ۶۳
ثامسطیوس، ۸۴، ۱۱۰
جالینوس، ۵۵، ۵۸
جامی، عبدالرحمن، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۵۱
جرجان، ۱۳۴
جرجانی، سید شریف، ۲۰۹
جلوہ، ابوالحسن، ۲۳۹، ۲۴۲
جمہوری، ۱۱۱
جندی، مؤید الدین، ۱۹۶
جندی شاپور، ۴۹، ۵۰، ۵۱
جوادی آملی، عبداللہ، ۲۶۲
الجوہر النرد، ۱۵۳
جہانگیری سمنانی، سید اشرف، ۱۹۸
جیلی، عبدالکریم، ۱۶۰، ۱۹۸
جیلی، مجد الدین، ۱۴۶
چین، ۱۹، ۲۱، ۴۲، ۵۱

- حائری یزدی، عبدالکریم، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۵
 حموی، سعدالدین، ۱۹۷
 حنین بن اسحاق، ۴۸، ۵۶، ۷۲
 حائری یزدی، مهدی، ۲۴۸
 حوزة اصفهان، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵
 حاشیه الکفایه، ۲۶۰
 ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹
 حبیب بن الحسن الاعسم، ۵۸
 حوزة تهران، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۶
 حجاج بن مطر، ۴۸
 ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۴
 حجت همدانی، جواد، ۲۵۵
 ۲۴۶، ۲۴۷
 حرّان، ۵۱، ۶۳
 حوزة خراسان، ۴۲، ۴۳، ۲۴۹
 حسن زاده آملی، حسن، ۲۵۳، ۲۶۲
 حوزة قم، ۲۳۲، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۱
 حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۲۶۱
 حی بن یقظان، ۸۲، ۸۳، ۹۹
 حکمة الاشراق، ۲۳۹
 خدا و انسان در قرآن، ۲۶۴
 حکیم مدرس، علی، ۲۳۹
 خراسان، ۵، ۲۴۹
 حکمت الاشراق، ۱۶۱، ۱۶۲
 خرقانی، ابوالحسن، ۱۸۲
 حکمت متعالیه، ۱۳، ۱۱۹، ۱۸۳
 خلیلی، حسن، ۲۵۲
 ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۰
 خواجه عبدالله انصاری، ۱۹۶
 ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱
 خواجه نظام الملک، ۱۳۴، ۱۴۲
 حکمی یزدی، علی اکبر، ۲۵۱
 خوارزم، ۵
 ۲۵۲، ۲۵۵
 خوانساری، سیداحمد، ۲۵۱
 حکیم نوری، ۲۲۲
 خوانساری، سیدمحمدتقی، ۲۵۱
 حلاج، ۱۶۲، ۱۶۴
 حلب، ۱۶۰
 دارالفنون، ۲۴۴

- دانشگاه تهران، ۲۴۵، ۲۴۷
داوری اردکانی، رضا، ۲۶۵
ذُرِّ القوائد، ۲۲۵
دره‌التاج، ۱۷۸
دکارت، رنه، ۲۴۶
دمشق، ۱۶۰، ۱۸۳
دموکریتوس، ۳۵، ۴۰
دوانی، محمد بن سعدالدین، ۱۸۰، ۲۰۹
دهریون، ۱۳، ۱۳۷
رئیس الاطباء، ابوالحسن خان، ۲۵۴
رازی، ابوالفتوح، ۲۴۶
رازی، فخرالدین، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷
رحیق مخنوم، ۲۶۲
رسائل التوحیدیه، ۲۶۰
رسائل سبعه، ۲۶۰
رسالة آلبرت کبیر، ۱۰۹
رسالة اشتراک الوجود، ۲۲۴
رسالة الاحدیة، ۱۹۸
رساله فی الاسلام، ۵۲
رسالة الطیر، ۸۳
رشتی، هاشم، ۲۴۴
رشحات البحار، ۲۵۳
رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۵۵
رنسانس، ۱۴
رواقیون، ۴۲
روحی یزدی، عبدالوهاب، ۲۵۵
روزنتال، فرانتس، ۱۸۵
روم، ۶
رہبر خرد، ۲۴۸
زادالمسافر، ۲۵۰
زردشت، ۲۵، ۲۷، ۲۸
زمخشری، ۱۴۸
زنوزی، عبدالله، ۲۳۷، ۲۳۸
زنون، ۳۲، ۴۰
سامرا، ۲۵۲
السبب الذی صارت میاه البحرله
مالحه، ۵۷
سبزواری، ۲۲۲، ۲۳۸، ۲۴۹

- سبزواری، حسین، ۲۳۹، ۲۴۳
 سبزواری، ملاهادی، ۲۲۲، ۲۴۰
 سجستانی، ۱۲۵
 السر المکتوم، ۱۴۸
 سرالاسرار، ۵۵
 سروش، عبدالکریم، ۲۶۵
 سرهندی، احمد، ۱۹۸
 سقراط، ۲۱، ۳۴، ۳۷، ۱۲۸، ۱۳۷
 سلامان و ابسال، ۸۳
 سماع طبعی، ۶۱
 سمنانی، کمال‌الدین، ۱۴۶
 سنن النبی، ۲۶۰
 سوریه، ۶۳، ۱۳۴
 سوفسطیقا، ۶۱
 سهروردی، ۱۳، ۴۲، ۹۱، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵
 سیبویه، عبدالحسین، ۲۵۴
 سیر حکمت در اروپا، ۲۴۷
 شاه‌آبادی، محمدعلی، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵
 شرح اسماء الحسنی، ۱۹۶
 شرح اشارات، ۱۵۰، ۲۳۵، ۲۳۹
 شرح الهدایه، ۲۴۳
 شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ۲۵۰
 شرح مذاهب اليونانیین، ۶۰
 شرح منظومه، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰
 شعرانی، ابوالحسن، ۲۴۵، ۲۵۴
 شعرانی، عبدالوهاب، ۱۹۸
 شفا، ۸۳، ۸۵، ۲۵۴
 شوارق الالهام، ۲۳۷
 شواهد الربوبیه، ۲۲۴، ۲۳۷
 شوشتری، عبدالله، ۲۳۴
 شهابی، محمود، ۲۴۸
 شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷
 شهرستانی، ۱۴۷
 شیخ بهایی، ۲۰۷

- شیخ مفید، ۱۱۳
شیرازی، قطب‌الدین، ۱۷۳، ۱۷۸، ۲۰۹
- عباسیان، ۴۹
عراقی، فخرالدین، ۱۹۶
عرفان نظری، ۷۷، ۱۱۹، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۴۲
- صابئین، ۵۲
صحیفه سجادیه، ۴۳
صدوقی، محمد، ۲۴۹
صفویه، ۲۰۹، ۲۲۶، ۲۳۵
صورالاقالیم، ۷۱
- طالس، ۱۹، ۳۰
طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۳
طیب سرخسی، ۷۰
طوبیقا، ۶۱، ۶۴
طوس، ۱۳۵
طوسی، نظام‌الملک، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۵۳، ۱۷۹، ۱۹۵، ۲۳۵
- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۲۶۰
غزالی، ابوحامد، ۸۷، ۹۳، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۷۳، ۱۹۶، ۲۳۴
- فارابی، ۱۳، ۱۷، ۴۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲
- عبادی لاریجانی، محمدجعفر، ۲۳۸

۲۴۹، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۶۴	۸۴، ۹۳، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵
فلوطين، ۱۶، ۳۰، ۴۲، ۵۳، ۶۸	۱۳۳، ۱۳۸، ۱۵۹، ۱۶۴
۲۳۵، ۷۶	۲۱۲، ۲۱۵، ۲۴۶، ۲۵۴
فورفريوس، ۴۱	فارانی، اسماعیل، ۷۷
فی خواص الحجاره، ۵۷	فارس، ۵
فیاضی، غلامرضا، ۲۶۳	فاضل تبتي، علی، ۲۲۳
فی المد و الجزر، ۵۷	فتوحات، ۱۸۳، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵
فیثاغورس، ۲۴، ۱۲۷، ۱۶۴، ۲۱۲	الفردوس فی التاريخ، ۶۰
فیض کاشانی، ملامحسن، ۲۰۷	فرغانی، ۱۹۶
۲۳۵	فروغی، محمدعلی، ۲۴۷
قاجار، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۴۲	الفصل بین النفس و الروح، ۶۰
۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷	فصوص الحکم، ۷۷، ۱۸۳، ۱۹۷
قاری، ظهیرالدین، ۱۶۰	۱۹۸، ۲۱۰، ۲۴۳، ۲۴۶
قاضی سعید قمی، ۲۰۷، ۲۳۴، ۲۳۵	۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴
قاطیغوریاس، ۵۸، ۶۱	فضائل المستظهریه، ۱۴۲
قاعدة الواحد، ۲۵۴	فضایح الباطنیه، ۱۴۲
قبسات، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۵۳	فلاطوری، عبدالجواد، ۲۵۴
قرآن کریم، ۱۱، ۱۷، ۴۳، ۷۳	فلسطین، ۱۳۴
۷۴، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۶	فلسفه اسلامی، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۴۲
۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۸	۵۴، ۱۲۳، ۱۸۴، ۱۹۴، ۲۳۱
۱۵۲، ۱۵۵، ۱۷۲، ۱۷۷	۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰
	۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸

- ١٨٤، ١٩٢، ١٩٧، ٢١١، كاشانى، افضل الدين، ٢٤٠
 ٢١٥، ٢٣٤، ٢٤٦، ٢٥٦، كاشانى، عبدالرزاق، ١٩٦، ١٩٧،
 ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢١١
 القرآن والعنبره، ٢٥٣، كانت، ايمانوئل، ٢١ ف ١٠٠
 قرطبه، ١٤٥، كتاب الحيوان، ٥٥
 قرون وسطا، ١٣، ١٦، ٢١، ٥٤، كتاب السماء، ٦١
 ١٣٥، كتاب السياسه، ٦٠
 قزويني، ابوالحسن، ٢٥٣، كتاب فى الجزء، ٦٠
 قُسطا بن لوقا، ٥٩، كتاب فى الموسيقى، ٦٣
 قشقاىي، جهانگيرخان، ٢٣٦، كتاب فى طبائع الكواكب و
 قفقاز، ٥، تأثيراتها، ٦٣
 قم، ٢٠٨، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٥١، كربلايى، سيداحمد، ٢٦٠
 ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٨، كرين، هانرى، ٢٠٧، ٢١٣، ٢١٨،
 ٢٦١، ٢٦٢، ٢٤٩، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤
 قوچانى، عبدالكريم، ٢٢٣، كركى، على بن حسين، ٢٠٢
 القول الحق فى المذاهب الدينيه، كرمانشاهى، حسن، ٢٥٤
 ٥٧، كرمانشاهى، حسين، ٢٤٣
 قونيوى، صدرالدين، ١٩٣، ١٩٤، ٢٩، كرونوس،
 ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، كندى، ابويوسف، ٨٣
 قيصرى، شرف الدين داوود بن كندى، يعقوب بن اسحاق، ٦٨، ٦٩
 محمود، ١٩٧، ٢١٠، ٢٤٣، كنفوسوس، ٢١، ٢٢، ٢٣
 كوزن وفساد، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٤

- | | |
|------------------------------------|--|
| مباحث المشرقیه، ۱۴۸، ۱۵۳ | ۸۹، ۷۳ |
| مبارز الله آبادی، ۱۹۸ | کھک، ۲۳۳ |
| المبدأ و المعاد، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۵۱ | |
| متوکل عباسی، ۵۶، ۷۰ | گرگیاس، ۳۶ |
| مثنوی معنوی، ۲۲۴ | گفتار در روش، ۲۴۶ |
| مجدالدین اسحاق، ۱۹۳ | گوبینو، آرتور کنت دو، ۲۴۱ |
| المجسطی، ۶۳ | گوهر مراد، ۲۳۴، ۲۵۳ |
| مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲۶۴ | گیسودراز، سیدمحمد، ۱۹۸ |
| محتشم بنی موسی، ۵۷ | لاریجانی، سیدرضی، ۲۳۸ |
| محقق داماد، سیدمصطفی، ۲۰۲، ۲۴۸ | لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۲۰۷، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۵۳ |
| محقق، مهدی، ۲۴۸ | لاهیجی، میرزامحسن، ۲۳۴ |
| محمد بن حمیدین، ۱۴۵ | لمعات، ۱۹۶، ۲۳۸، ۲۳۹ |
| محمدخان مروی، ۲۳۶ | لویکیپوس، ۳۵ |
| مختصر فی الاصول من علم الاخلاق، ۶۳ | مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)، ۲۶۱ |
| المدخل الى المنطق، ۶۰ | الماء و الهواء، ۵۸ |
| مدرسه دارالشفاء، ۲۴۲ | مارکسیسم، ۲۵۶ |
| مدرسه سپهسالار، ۲۴۵ | مأمون، ۱۲، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۲ |
| مدرسه عبدالله خان، ۲۴۳ | ماوراءالنهر، ۱۴۶ |
| مدرسه مروی، ۲۳۷ | |

المستظهر، ١٤٢	معرفه النفس و معرفة الرب، ٢٥٢
مستعصم، ٧٠	معري، ابوالعلا، ١٥٦
مسلمة بن قاسم اندلسي، ١٢٢	معلم اول، ٧٦، ٩٠، ١٠٦
مشائيان، ١٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٩١	معلم ثالث، ٢٠٢
١٠٨، ١١٢، ١١٤، ١١٦	مفاتيح الغيب، ١٤٨، ١٥٣، ٢٢٤
١٦٢، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩	٢٥٢
١٧٣، ١٧٥، ٢٠٣، ٢١١	مقاصد الفلاسفه، ١٣٥، ١٤٤
٢١٤، ٢١٥	مقاله في قوس قزح، ٥٧
المشاعر، ٢٤٣، ٢٥١	مقاومات، ١٦١
مصباح يزدي، محمدتقي، ٢٥٠	المقاييس الشرطيّه، ٦١
٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢	مقدمه قيصرى، ٢٥٠
مصباح الانس، ٢٥٥	مكارم شيرازى، ناصر، ٢٥٩
مصر، ٥	ملا غلامحسين، ٢٤٩
مصطفوى، سيدحسن، ٢٥٣	ملاصدرا، ١٣، ٩١، ١١٧، ١٦٧
مصلح، جواد، ٢٤٨	١٦٨، ١٧٨، ٢٠٢، ٢٠٦
مطارحات، ١٦١	٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١
مطهرى، مرتضى، ٢٤٨، ٢٥٤	٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦
٢٥٦، ٢٥٩	٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١
معارف الهيئه، ٢٣٤	٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦
المعالم في اصول الفقه، ١٤٨	٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢
معتزله، ٧٥، ١٣٣، ١٥٣	٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٩
معتضد، ٦٣، ٧٠	٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥٢

- ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۲ میرزا رحیم ارباب، ۲۳۶
- ملک‌شاه سلجوقی، ۱۳۴ میرزا محمدحسین، ۲۵۴
- ملک‌ظاهر، ۱۶۰ میرزای جلوه، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴
- منازل السائرین، ۱۹۶، ۲۵۵ میرفندرسکی، ۲۰۷
- مناقب الشافعی در تاریخ، ۱۴۸ المیزان، ۲۵۹
- منتخباتی از آثار حکمای الهی
ایران، ۲۵۰
- منتهی المدارک، ۱۹۶ نائینی، ابوالقاسم، ۲۵۴
- منصور بن کمونه، ۱۷۳ نابلسی، عبدالغنی، ۱۹۸
- منصور بن محمد، ۵۰ ناصرالدین شاه، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۴۲
- منصور دوانیقی، ۴۷ نجف، ۲۵۲
- موریس، جیمز، ۱۸۴ نجم‌الدوله، عبدالغفار، ۲۵۴
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر،
۲۵۹ نستوریان، ۵۰
- موسوی، سیدجلال‌الدین، ۲۵۴ نسفی، عزیزالدین، ۱۹۸
- موصل، ۵۱ نصر، سیدحسین، ۱۲۳، ۲۴۸، ۲۵۳
- مولوی، ۲۱۲، ۲۲۴ نظم السلوک، ۱۹۴
- مهاثیمی گجراتی، علاء‌الدین
۶۰ نفیسی، علی‌اکبرخان، ۲۵۴
- علی‌بن احمد، ۱۹۸ نوادر الفلاسفه و الحكماء، ۵۷
- میرداماد، ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۰۲، ۲۰۳، نوامیس، ۶۱
- ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، نوری، ملاعلی، ۲۳۵
- ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۳۶، ۲۵۳ نومینوس، ۲۴
- نهایة الحکمه، ۲۶۲

- نهیج البلاغه، ۱۱، ۴۳
 نهضت ترجمه، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۳،
 ۶۷، ۵۶
 نیشابور، ۱۳۴، ۱۳۵
 وایتهد، ۱۸۴
 هاشمی رشتی، ۲۳۸
 هایدگر، مارتین، ۲۶۳
 هراکلیتوس، ۲۴، ۳۰، ۳۱
 هزیود، ۳۰
 هستی از نظر عرفان و فلسفه،
 ۲۵۰
 هلاکو، ۷۰، ۱۱۳
 همایی، جلال‌الدین، ۲۳۶
 همدانی، سیدعلی، ۱۹۸
 هند، ۱۹، ۲۱
 هومر، ۳۰
 هیلجی، محمد، ۲۲۵
 هیوم، دیوید، ۱۳۹، ۱۴۰
 یثربی، یحیی، ۲۴۸
 یحیی بن عدی، ۶۰، ۷۶
 یوحنا بن ماسویه، ۴۸
 یونان، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۱، ۲۴،
 ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۲
 ۵۱، ۶۹، ۱۳۳، ۲۱۲