

صدرالدین شیرازی و بیان فلسفی «حکمت متعالیه»

در شماره چهارم سال چهارم مجله وزین ایران‌شناسی اثر جدیدی از فیلسوف و متفکر اسلامی، آقای دکتر مهدی حائری یزدی، با عنوان «درآمدی بر کتاب اسفار...» به چاپ رسیده است. انتشار چنین مقالات تحلیلی درباره مسائل، مفاهیم، روشها، و ساختمانهای فلسفه اسلامی فوق العاده با اهمیت است. چه در اکثر موارد، به خصوص در مغرب زمین، شاهد چاپ کتابها و مقاله‌هایی می‌باشیم بدون ارزش فلسفی که نه تنها به دانش ما از چیستی و چگونگی روشهای تحلیلی نظامهای سازگار فلسفه اسلامی چیزی اضافه نمی‌کند، بلکه این گونه آثار حتی با برداشتهای غلط و با استفاده از اصطلاحات بی‌مورد موجب می‌شوند تا اهل فلسفه به متون اصلی کتب فلسفی به زبانهای عربی و فارسی رجوع نکنند و گمان برند فلسفه اسلامی صرفاً گفتاری توصیفی - تاریخی است. اما آقای دکتر حائری همواره در کتب و مقالات خود با تحلیلی عمیق و با زبانی فنی اصالت اندیشه فلسفی اسلامی را به خواننده نشان داده‌اند. مقاله «درآمدی بر کتاب اسفار...» ایشان هم از همان نوع نوشته‌های درست فلسفی است. آن مقاله کوتاه، تحلیل عمیق و نویسی است از معنای فلسفی اصطلاح «حکمت متعالیه». چنان که می‌دانیم این اصطلاح را صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، ملقب به صدرالمتألهین و معروف به ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ هـ. ق.) برای تبیین ساختمان فلسفی خود انتخاب نمود که اشارتی است به اهل فلسفه، درباره تازگی آن.

اما باید اذعان کرد که درک مطالب، شیوه براهین، و سازگاری نظام فلسفی

«حکمت متعالیه» آسان نیست؛ چه بسا مورخین فلسفهٔ غربی، علی‌الخصوص مستشرقین نه تنها به معنای مفاهیم و رموز اندیشهٔ صدرالمتألهین، این بزرگمرد فلسفهٔ اسلامی پی نبرده‌اند، بلکه در اکثر موارد حتی با ترجمهٔ نادرست عنوان «حکمت متعالیه» و نیز نگارش شروح سطحی دربارهٔ آن موجب شده‌اند که ارزش فلسفی یکی از عمیق‌ترین نظام‌های فلسفهٔ اسلامی به کلی بر دانشمندان اهل فلسفهٔ تحلیلی در غرب پوشیده بماند.

نتیجهٔ نادرست چنین توصیفات سطحی تا آن حد است که غربیان تألیفات فلسفی صدرالمتألهین را «تئوسوفی» نامیده‌اند، و لذا گمان کرده‌اند که «حکمت متعالیه» از بحث و منطق و برهان و نظام پردازِ فلسفی به دور است. زیرا در حال حاضر، اهل فلسفه در غرب «تئوسوفی» را معادل با خرافات و اعمالی چون احضار ارواح می‌دانند، و آن را در ردیف مکتب‌هایی چون Theosophical Society به شمار می‌آورند. چنین برداشتی از فلسفهٔ اسلامی اولاً نادرست می‌باشد، و ثانیاً موجب آن می‌شود که افراد ناوارد اصالت آن را در پردهٔ ابهام قرار دهند.

برای این که خوانندگان محترم به چیستی این ابهام در شناسایی فلسفهٔ اسلامی در نظر علمای غرب واقف شوند، و بدانند که اگر فلاسفهٔ معاصر غربی، چندان نظر عمیقی به تحلیل ساختمان‌های فلسفهٔ اسلامی نمی‌دارند، دلیلش اولاً کمبود، بل نایاب بودن ترجمه‌های درست علمی از متون عربی و فارسی، و ثانیاً رواج عبارات نادرست مستشرقین در توصیف فلسفهٔ اسلامی است. لذا، در این مختصر، برای مثال، نگاهی اجمالی خواهیم افکند بر نوشته‌های مورخ و مستشرق معروف هانری کربن. ارزش نوشته‌های کربن بر همهٔ ایرانیانی که مطالعاتی در زمینهٔ تاریخ تحول و تطور آراء فلسفی و عرفانی در ایران دارند، و آنچه وی به نام «اسلام ایرانی» به دنیای غرب معرفی کرده، روشن است.^۲ این مستشرق فرانسوی، در نیم قرن که وقت خود را مصروف تصحیح و تنقیح متون عربی و فارسی، ترجمهٔ متون فلسفی و عرفانی، و نگارش کتب و مقالات عدیده در زمینه‌های یاد شده نموده، موفق گردیده است روش جدیدی را، که بر مبنای بینش خاص خود وی تشکیل یافته است، در شرق‌شناسی، و علی‌الخصوص اسلام‌شناسی، به متفکرین و پژوهشگران دنیای غرب ارائه دهد.^۳ اما، در نظر نگارندهٔ این سطور، برداشت کربن از فلسفه و عرفان اسلامی، به‌خصوص برداشت وی در جایی که فلسفهٔ اسلامی را با استفاده از اصطلاحات و عبارات خاصی در زبان فرانسه — که مبین دیدی مکتبی و «تئوسوفیک» می‌باشد — توصیف می‌کند، برداشتی است یک‌جانبه و محدود که دربرگیرندهٔ همهٔ جوانب منطقی و تحلیلی فلسفهٔ اسلامی نیست. بنابراین در تألیفات وی، اصالت مبانی

فلسفی و سازگاری دستگاههای متقن فلسفه برین در فلسفه اسلامی به خواننده غربی — که اصل متون عربی و فارسی فلسفی را نمی‌شناسد و به آنها دسترسی ندارد — القا نمی‌شود.

در این مقاله به چند نمونه گویا در این زمینه بسنده می‌کنیم:

کربن فلسفه اشراقی را تحت عنوان *Theosophie Orientale* به غرب می‌شناساند؛ کتاب *حکمة الاشراق* را تبدیل به *Livre de la Sagesse Orientale* می‌کند و اشراقیون را به *Oriental Theosophist*؛ و کلاً «تئوسوفی» را برابر «تآله» و حکمت متأله می‌نهد؛ و حتی «حکمت متعالیه» را به *Theosophie Transcendentale* ترجمه می‌کند.^۲ پیروانش چون جیمس موریس هم از همین قبیل اصطلاحات استفاده کرده‌اند؛ اما خواننده باید بداند که اولاً لفظ «تئوسوفی» در متون اولیه فلسفه یونانی به این معنا و به این گونه که مورد نظر مستشرقان است به کار گرفته نشده؛ چه اولاً لفظ یونانی «تئوسوفی» صرفاً معنایی مشابه با «تآله» و «حکمت» ندارد؛ ثانیاً «تئوسوفی» به‌خصوص، با توجه به معنای خاصی که از آن نزد اهل فلسفه در غرب مستفاد می‌شود؛ بر «حکمت متأله» و «حکمت متعالیه» دلالت نمی‌کند و نیز *Oriental* به‌هیچ‌وجه معادل «اشراق» که معنایی فلسفی در زمینه شناخت دارد، نیست. و این نکته‌ای است که به وضوح در مقاله پر ارزش آقای دکتر حائری یزدی تحلیل شده است. و بالاخره، نمی‌توان تمامی اصطلاحاتی چون «حکمت متعالیه»، «حکمت اشراق»، و «حکمت متأله» را با لفظ «تئوسوفی» توصیف نمود. چون، اشراقیون و اهل حکمت متعالیه فلاسفه‌ای هستند که از دو روش «بحث» و «ذوق» به کمال بهره می‌گیرند، و متألهون تنها از روش «ذوق». و در نتیجه همه اینان را «تئوسوف» دانستن، عدم دقت فلسفی را می‌رساند. ضمناً در این‌جا چند نکته را باید در نظر داشت:

نکته اول: اشراق فرایندی است شناخت شناسانه، گویای نظری خاص در مبانی معرفت و شناخت؛ و حکمت اشراقی روشی است فلسفی که در آن حدس اولی و مشاهده موضوع مدرک از مدرک اصالت دارد. و این روش نه ربطی به شرق (*Orient*) دارد و نه به غرب. لذا اصطلاح قرار دادن *Sagesse Orientale*، در برابر حکمت اشراق،^۳ یقیناً خواننده اهل فلسفه غربی را گمراه می‌کند و به وی چنین می‌فهماند که این موضوع، خود با فلسفه کاملاً بی ارتباط است؛ و هنگامی که لفظ «تئوسوفی» هم در توصیف نظریات اصیل فلسفی و کتب پر ارزش فلسفه اسلامی اضافه می‌شود، خواننده غربی به کلی گمراه شده چنین برداشت خواهد کرد که این قبیل نوشته‌ها با همان مفاهیم «تئوسوفیک» و

موهومات و خیالات سر و کار دارند — حاشا! که فلسفه اسلامی اندیشه‌ای است عمیق، منطقی، و واجد ارزش هماهنگ دستگامهای فلسفی. به نظر نگارنده این سطور به کار بردن چنین اصطلاحات غیر فنی که یاد شد، ارزش تحلیلی و مجرد فلسفه اشراق و حکمت متعالیه و دیگر روشهای ساختمان یافته غیر ارسطویی را کاملاً در پرده ابهام قرار می‌دهد.

نکته دوم: همان‌طور که اشاره رفت، اصطلاح «تئوسوفی» در ذهن خواننده اهل فلسفه غربی معنای خاصی را مشخص می‌کند؛ و این معنا، به نظر نگارنده نه با فلسفه مشاء هماهنگ است، و نه با فلسفه اشراق، و نه با حکمت متعالیه، و نه حتی با عرفان نظری، بل چنان که گفتیم موجب ابهام می‌شود و در نهایت در امر مهم تفهیم مسائل عمیق و والای فلسفه اسلامی بی اثر است.

خواننده اهل فلسفه غربی — که به نظر نگارنده، روی سخن ما باید با چنین افرادی باشد، چون می‌بایست سعی وافق مبذول داریم تا ارزش درست مفاهیم تحلیلی - منطقی فلسفه اسلامی را، کما هی، به دنیای غرب بشناسانیم — به محض مواجه شدن با لفظ «تئوسوفی» در ذهنش افرادی چون Emanuel Swendenborg (که خود کربن هم به وی اشاره می‌کند) مجسم می‌شود؛ و یا به یاد Rudolf Steiner می‌افتد؛ و یا Theosophical Society را به خاطر می‌آورد، و یا هر سه را. و لذا کمتر به فلسفی بودن حکمت اشراقی و حکمت متعالیه خواهد اندیشید. چون، Swendenborg (۱۷۷۲-۱۸۸۸م.)، چنانچه از کتاب مفصلش (در ۸ مجلد) به نام *Arcana Coelestia Quae in Genesi et Exodo Sunt Detecta* کاملاً مشهود است، و خود به تصریح بیان می‌دارد، سر و کارش با عالم ارواح و فرشتگان و اجنه است، و چنین موجوداتی را «صاحب اراده» و هم‌زیست در «اجتماعی معین» می‌داند.^۷ ارباب اصنام، انوار مجرده، عالم خیال، و عالم مثال فلسفه اشراق و حکمت متعالیه را با عالم ارواح Swendenborg معادل دانستن به کلی جوانب فلسفی، مجرد، و تحلیلی اندیشه اسلامی را نادیده گرفتن است و ارزش والای فلسفه اسلامی را معادل با خرافات دانستن. مضافاً Steiner با مسائلی چون Anthroposophy، رقصهای خاص به اصطلاح مرتاضانه (eurythmic dance)، پروراندن محصولات ارگانیک، روانکاو، و از این قبیل مسائل سر و کار دارد.^۸ اگر هم چنین حرکتی دارای ارزش عملی برای صاحبانش باشد، اما هیچ یک از این آداب و رسوم کوچکترین رابطه‌ای با اندیشه عمیق و فلسفی مجرد علمای بزرگ اسلامی چون سهروردی، داود قیصری، شمس‌الدین لاهیجی، میرداماد، صدرالدین

شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، محسن فیض کاشانی، و دیگران که کربن به ایشان اشاره می‌کند ندارند. از سوی دیگر، اگر هم نوشته‌های نحلّه شیخیه را بتوان بر مبنای اندیشه کربن با آراء «توسوفیک» مقایسه نمود، همه متفکران اسلامی نامبرده را تحت یک عنوان مطرح کردن و همه را «توسوف» دانستن، حداقل خلط مبحث است، و یقیناً به روشنگری اذهان اهل فلسفه غربی کمکی نمی‌کند.

مسأله مهم دیگری که در این جا حائز اهمیت و شایان توجه می‌باشد، مسأله‌ای است که این بار برای ایرانیان علاقه‌مند به فلسفه مطرح است. اکثر مستشرقین، مورخین فلسفه اسلامی، و به‌خصوص کربن، کاملاً به مسائل منطقی، طبیعی، و مبانی فلسفی نظامهای فلسفی اسلامی بی‌توجهند. این نقصان اساسی در بسیاری از کتب و رسائل کربن و دیگر مستشرقین مشهود است. گویی به زعم چنین افرادی فلسفه اسلامی به منطق، مبانی شناخت، و مبحث وجود، یعنی هستی‌شناسی فلسفی، توجهی نداشته است. برای چنین مورخینی، مثلاً، تنها نمادهایی چون هورقلیا، اقلیم ثامن، و مکانهایی مانند جابلقا و جابرسا به عنوان سبب مطرحند؛ و ایشان تحلیل فلسفی کجایی و چیستی چنین نمادهایی، چون هورقلیا را که در رابطه با مکان بلاامداد و زمان غیر ارسطویی مطرح می‌شوند مهم نمی‌دانند، و تنها به صرف توصیف سمبولیک هورقلیا اکتفا می‌کنند و از آن توصیفی «زیبا» ارائه می‌دهند. اما اگر خواننده ایرانی از بخشهای منطق، مبانی شناخت، و مباحث هستی‌شناسی فلسفی متون فلسفه اسلامی آگاه نباشد و صرفاً بخواهد نظریات متفکران اسلامی مذکور را از طریق کتب توصیفی مستشرقین دریابد، ممکن است امر بر او مشتبه شود که متفکران اسلامی فیلسوف نبوده‌اند بلکه «عرفایی» بوده‌اند که نظریاتشان صرفاً بر مبنای تجربیات «درونی» بوده است و بس. البته در این زمینه متذکر باید شد که مابین سهروردی و صدرالدین شیرازی از یک سو و ابن عربی و داود قیصری از سوی دیگر تفاوت اصلی وجود دارد و نباید همه آنان را در یک گروه، چه توسوف یا عارف یا فیلسوف، قرار داد.

و بالاخره به نکته دیگری اشاره می‌کنیم که برای کسانی که با فلسفه اسلامی از طریق نوشته‌های مستشرقینی مانند کربن، آشنا می‌شوند با ارزش است. و این نکته عبارت از این است که مورخینی چون کربن، با بینش خاص اروپایی تربیت شده و سپس به شرق‌شناسی روی آورده‌اند؛ و اکثراً در ابتدا متأثر از مکتبهای فکری اروپایی بوده‌اند و نیز معمولاً ملهم از بینشهای فلسفی - دینی کاتولیک قرون وسطی؛ و چون متأسفانه اروپاییان به غلط می‌پندارند فلسفه اسلامی فاقد نظامهای منطقی - تحلیلی است،

لذا به هنگام گفتگو از عرفان نظری و یا فلسفه اشراق و یا حکمت متعالیه، صرفاً مباحث توصیفی را به میان می‌آورند و با دیدی تنها تاریخی سر و کار دارند و نه با تحلیل منطقی - فلسفی؛ و همین امور موجب گردیده است که ایشان در کتب خود ابدأ اشاره‌ای به پایه و مبانی منطقی ساختمان فلسفه اسلامی نمی‌کنند و تحلیلی از روش فلسفی فلاسفه و عرفای مورد نظرشان ارائه نمی‌دهند. بنابراین گفتارشان برای علمایی که در بطن سنتهای اصیل فلسفه اسلامی قرار دارند سطحی و احياناً التقاطی می‌نماید. اما دلیل این امر نیز روشن است. به‌عنوان مثال، برای دانشمندی چون کربن هیچ یک از این موضوعات مهم نیست که مبانی منطقی شناخت اشراقی چیست و آنها چگونه از مبانی شناخت ارسطویی جدا شده‌اند و در چه مواردی با آن متفاوت‌اند، و یا این که بحث وجود مثلاً در کتاب اسفار اربعه چگونه نسبت به روشهای متداول در هستی‌شناسی در فلسفه غرب (در حال حاضر) مطرح می‌تواند شد، برای او «وصف»، و شاید حتی بتوان گفت «توصیف شاعرانه»، یا مجازی و سمبولیک نتایج غایت شناخت و تجربه اشراقی و عرفانی - که در عالم خیال و در مکان بی‌جای «ناکجا آباد» دست می‌دهد - دارای ارزش است. و اما همان طوری که گفتیم برای فردی که در درون سنت فلسفی اسلامی قرار دارد توصیف صرف سمبولیک غایت تجربه، هرآینه بدون تحلیل اصل فرایند خلاقیت موضوع مدرکی، که هم با استفاده از روش ذوق و هم با روش بحث و استدلال به یک موضوع، یا مطلب فلسفی، ساختمان می‌دهد و سازگار، بیان می‌کند، ارزش علمی کمتری دارد؛ ولی برای شخص کربن صرفاً بیان و شرح غایت و نتیجه مهم است. چون او از درون فرهنگی دیگر به فلسفه اسلامی می‌نگرد، و خود جزو سنتی است که مبانی و پایه‌های علمی آن را اندیشمندان دیگری در طی سالها بر اساس روشهای منطقی - فلسفی - تحلیلی بیان داشته و استوار نموده‌اند. لذا، به‌هنگامی که از منزلگاه استوار خود به درون عالم اندیشه فلسفی و عرفانی اسلامی می‌نگرد برایش «خاطره» ای زنده می‌شود که آن را تمائیلی و رموزی چون «ناکجا آباد»، «هورقلیا»، «گوهر شبنما»، «انوار اسفهبده»، و دیگر تمائیل فلسفی و عرفانی در درون آگاهی و بر من برترش ایجاد کرده‌اند. و همین موضوع است که برای وی با ارزش است، وی تنها آن را می‌جوید، و سعی وافر می‌دول می‌دارد تا آن «خاطره» را در میدان تجربه فرهنگی - فلسفی غربی با زبانی آشنا برای غریبان بازگو کند. برای وی این که به چه طریقی و بر چه مبنایی و بر طبق کدام روش منطقی - فلسفی اندیشمندان اسلامی به نهایت تجربه‌ای دست یافته‌اند، که بالضروره از زبان تمثیل مدد جسته‌اند تا نتایج علم حضوری و اشراق و مشاهده را بیان کنند، کمتر ارزش

دارد. او درباره خود فرایند اصلی فلسفی سخنی نمی گوید، و تحلیلی ارائه نمی دهد. کربن و برخی مستشرقین دیگر می گویند احساس و دریافت خود را برای دنیای خودشان توصیف کنند — آن هم با زبانی شاعرانه و با استفاده از تمثیل. و این البته برای غریبان علاقه مند به تاریخ ملل و نحل و مباحث ادیان تطبیقی جالب است، ولی علمای غربی اهل فلسفه تحلیلی بدین گونه گفتارهای توصیفی توجهی ندارند.

اما، برای ما ایرانیان که داخل سنت فلسفی و عرفانی اسلامی قرار داریم، چنان که اشاره کردیم، صرف بیان نهایت تجربه و ذکر غایت ساختمان فلسفه، کمال فلسفه را نمی رساند و به درک ما از خود فرایند فلسفی، فی نفسه، چیزی نمی افزاید. حکمای مسلمان، چون سهروردی و صدرالدین شیرازی، هیچ گاه بیان نداشته اند که حکمت صرفاً معادل است با آنچه از تجربه و الهام و مشاهده به دست می آید، و یا این که تماماً برابر است با تأله. بلکه ساختمان حکمت اشراق و حکمت متعالیه بر دو پایه ذوق و استدلال استوار است؛ و در هر مرحله با تکیه بر فنون نظامهای اصیل متعارفی تکامل می یابد.

حکمت، استدلال و بحث منطقی را نفی نمی کند، از روش برهانی انالوطیقای دوم ارسطویی به حد کمال استفاده می کند تا آنچه از کشف و ذوق و مشاهده، و در اصطلاح از حدس فلسفی منتج است، در ساختمانی سازگار و استدلالی بحث نموده و آن را استوار می دارد. همان طور که صرف تحلیل چیستی آهنگ نی برای شخصی که نه نی دیده باشد و نه آهنگش را شنیده باشد ره به جایی نمی برد، صرف شنیدن آهنگ نی هم بدون شناسایی خود نی و شناخت از چه چیزی موسیقی هم کافی نیست، و نتیجه ای به جز تجدید خاطرات ندارد و به خلاقیت اندیشه نمی انجامد. باری، دل خوش کردن تنها با خاطره ناکجا آباد، و طنین دلنشین آوای سروش و تمثیل صورت زیبای انوار اسفهدیه ما را به ژرفای بینش فلسفی مان، که زمانی فرایندی خلاق می بود، رهنمون نخواهد بود. از یاد نبریم که غریبان آلات و ابزار تحلیلی فلسفی خود را دارا هستند، برای ایشان «تکنیک» اندیشه فلسفی توسط فلاسفه قرن بیستم ساخته شده است. ولی اگر ما خود تنها به توصیف تاریخ فلسفه بسنده کنیم از تمامیت میراث فلسفی خود ناآگاه باقی می مانیم. ارزش ساختمان غایت اندیشه عمیق فلسفی — عرفانی اسلامی به هنگامی برای ما واقعاً آشکار خواهد شد، و زمانی ما دوباره در جریان خلاقه اندیشه قرار خواهیم گرفت که خود آلات و ابزار تحلیل — فلسفی مان را بشناسیم، و اگر لازم است به آن صیقلی نوین بدهیم، و این کار، البته محتاج همت است و کوشش — صرف تجدید خاطره لازم است، اما کافی نیست. «تکنیک» فلسفه را نمی توان تقلید نمود، باید از درون سنت

فلسفی خود آن را بجویم، و باید پایه‌های فلسفی حکمت متعالیه را آن چنان که هست بدانیم، و به گفتار علمای پیشین نگاهی ژرف بیفکنیم و از یاد نبریم که از جمله قدمهای درست و استوار در این راه تحقیق علمی و تأمل عمیق در باب میراث فلسفی ماست بدون آن که یکباره شیفته توصیفات و تعریفات غربیان و مستشرقین بشویم.

نگارنده این سطور بارها در مجالس مباحثه علمی کوشیده است تا با بحث دقیق و انتخاب درست اصطلاحات تحلیلی، عمق شیوه‌های استدلال و نحوه ارائه مسائل و مطالب نظامهای فلسفی اسلامی را — از حکمت اشراق تا حکمت متعالیه — برای علمای غربی اهل فلسفه بیان کند. اما، در بسیاری از موارد، فی‌المثل با این پاسخ مواجه شده است که: «مگر فلان مورخ اروپایی یا امریکایی یا مستشرق، حتی برخی محققین اسلامی نیز، از عنوان «تئوسوفی» یا «حکمت صوفیانه مشرقی» (چنان که گذشت)، در کتب خود برای معرفی اندیشه اسلامی بعد از ابن سینا به‌دنیای غرب استفاده نکرده‌اند؟» و چون اکثر قریب به اتفاق علمای اهل فلسفه در غرب چنان که گفتیم نمی‌توانند به متون اصلی فلسفی به زبانهای عربی و فارسی رجوع کنند (کمبود ترجمه‌های دقیق از متون فلسفی اسلامی)، لذا تنها از طریق تألیفات مورخین و مستشرقین با فلسفه اسلامی آشنا شوند. گاهی، البته در جلسات مباحثه، برخی از علمای غربی که با تطور آراء و مکاتیب فلسفی در قرون وسطای غرب — آن هم از طریق ترجمه‌ها و تلخیصات عبری و لاتینی — آشنا هستند، در بحث خود اضافه می‌کنند که: «البته واقف به تأثیر ژرف و اساسی متون فلسفی مثلاً ابونصر فارابی (ترجمه‌هایی از آراء اهل مدینه الفاضله)، ابوعلی سینا (ترجمه‌هایی از شفا و اشارات)، و نیز ابوحامد غزالی (از طریق ترجمه لاتینی مقاصد الفلاسفه) بر پیدایش اندیشه فلسفی در غرب هستیم؛ و می‌دانیم که فلاسفه‌ای چون سن توماس، سن آنسلم، و حتی اُکهام، شدیداً متأثر از فلسفه اسلامی بوده‌اند، و در تألیفات خود با احترام تمام از فارابی، ابن سینا، و غزالی یاد کرده‌اند؛ ولی مگر نه چنین است که فلان مستشرق گفته است که فلسفه در اسلام بعد از ابن سینا تبدیل به «تئوسوفی» می‌شود؟» و باز برخی دیگر از اهل علم اضافه می‌کنند که: «یقیناً فلسفه ناب ارسطویی در غرب بدون شروع مفصل یا تلخیصات متون ارسطویی توسط ابن رشد اندلسی پایه نمی‌گرفت و استوار نمی‌شد؛ اما، مگر نه این است که در اسلام پس از ابن رشد فلسفه ناب خاتمه می‌یابد؟ و اینان باز در این موارد به‌متون مستشرقین و مورخین غیر مسلمان استناد می‌کنند.

متأسفانه اکثر هم، چه مورخ و چه مستشرق، بنده اضافه می‌کنم، اصلاً نمی‌دانند که

مثلاً، بسیاری از متون فلسفی اسلامی بعد از ابن سینا هم، مانند ایساغوجی و هدایه اثیرالدین ابهری، و شمسیه کاتبی قزوینی، و بسیاری متون دیگر که در این مختصر مجال شمارش آنها را نداریم، به لاتینی ترجمه شده و به یقین در تحول منطقیات، طبیعیات، و الهیات، در غرب تأثیر فراوانی داشته‌اند. به عنوان یک نمونه مختصر عرض می‌کنم که منطق گزاره‌های موجهه، تعیین ضروب منتجه آن، و تشکیل جداول ضروب موجها، چنانچه در غرب در قرون ۱۷ و ۱۸ مطرح شده‌اند، بی‌شک متأثر از متون فلسفی اسلامی پس از دوران ابن سینا می‌باشند، و در بسیاری از موارد عیناً از متونی مانند شمسیه و دیگر متون مشابه اقتباس شده‌اند. و باز به عنوان نمونه‌ای دیگر اضافه می‌کنم که تقسیم بندی مهم ساختمانی فلسفه برین به: ۱ - امور عامه؛ ۲ - الاهی بمعنی الاخص، که یکی از معروفترین مورخین فلسفه در غرب فیلیپ مرلن (Philip Merlan) به غلط آن را ابداعی نوین توسط فلاسفه اروپایی قرن ۱۵ می‌داند، حداقل از قرن ششم هجری در نظامهای فلسفه اسلامی شناخته شده بوده است.

اما، و جان کلام همین است، شناساندن چیستی، تاریخ، سیر تطور آراء فلسفی، و تحلیل دقیق محتوای متون عربی و فارسی فلسفه اسلامی بر عهده ماست، و در این راه آقای دکتر حائری زحمات فراوانی کشیده‌اند و کتاب اخیر ایشان به زبان انگلیسی در باب علم حضوری: *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* از جمله نوادر تألیفاتی است که اهل فلسفه غربی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند و با خواندن آن به عمق اندیشه فلسفی اسلامی پی ببرند. اهمیت این کتاب در این است که هم تحلیلی است، و هم بیان مطالب به زبان فلسفی است به دور از توصیفات عجیب و غریب مستشرقین. لذا، بیان مسائل فلسفی برای علمای غرب گویاست.

بر می‌گردیم به ادامه بحث با علمای اهل فلسفه غرب. نهایت گفتگو با ایشان این است، و چنین بیان می‌دارند، که: «قصد ما ارزش داوری نیست، نمی‌گوییم «تئوسوفی» یا «حکمت صوفیانه» فاقد ارزش برای پیروان این مکتبهاست، و نیز نمی‌گوییم سالکان این طریق به رستگاری نمی‌رسند و تحصیل سعادت نمی‌کنند. آنچه ما می‌گوییم این است که ماحصل «تئوسوفی» در نظامهای فلسفی نمی‌گنجد، و بیان آن به زبان تمثیل در قالب‌ریزی گزاره‌های فلسفی گویایی ندارد.» و بار دیگر نگارنده تکرار می‌کند «تئوسوفی» لفظی است که در حال حاضر نزد فلاسفه غرب دلالت بر چیزی غیر از فلسفه دارد. لذا، اگر ما ابرام بورزیم که «حکمت متعالیه» معادل Transcendental

Theosophy است، از همان قدم اول امکان گفتگوی فلسفی را از بین برده ایم. اما، اگر «حکمت متعالیه» را، چنان که هست، «فلسفه» معرفی کنیم و تحلیلی فلسفی از آن ارائه دهیم، با استفاده از اصطلاحات فنی رایج، از ارکان اصلی آن شامل: منطقیات؛ علم المعرفه؛ علم الوجود؛ و غیره، آن وقت زمینه درستی را برای بحث فلسفی به وجود خواهیم آورد — چنان که در کتاب اخیر آقای حائری، برای اولین بار علم حضوری و مقام آن در بیان چیستی و چگونگی شناخت اولیه نزد فلاسفه اسلامی، به زبانی فنی به دور از توصیفات نابجای بی معنای مستشرقین، تحلیل شده است.

موضوع مهم آن است که تألیف و انتشار کتب فلسفی در جو کنونی تحولات اندیشه فلسفی دارای ارزش مخصوصیست، زیرا در چند سال اخیر شاهد آغاز دگرگونیها و تجدیدنظرهای بنیانی در جریانات اندیشه فلسفی هستیم. مکتب مثبت‌گرای منطقی راسل، وایتهد، کارناپ و پیروانشان دیگر یک‌ه‌تاز میدان تحلیل فلسفی نیست. نتایج اندیشه‌های رادیکال فلاسفه‌ای چون براور در بازسازی مبانی فلسفی شهودگرای ساختارهای ریاضی با بیان اولیه طرد اصل شق ثالث به عنوان امری بدیهی؛ و افکار ووکاسیویچ در راه نظام پردازی ساختمانهای منطقی بیش از هر ارزشی؛ و پدیدار شناسی هوسرل با عنوان کردن اصول شناخت بلاواسطه مدرک از مدرک، و نظریات دیگران به جایی رسیده است که بالاخره بسیاری از اهل فلسفه اذعان دارند که شکافهای منطقی در اصول ارسطویی حاکم بر برنامه منطق‌گرایان وجود دارد — و همین نظریست فلسفی که در قرن ششم هجری فلاسفه اشراقی عنوان کرده بودند. امروز بسیاری از فلاسفه، می‌کوشند تا از نو مبانی اصول فلسفه را مورد سؤال قرار دهند. ما شاهد آن هستیم که مسائل شناخته شده و مورد قبول فلسفه اسلامی از نو مطرح شده‌اند. مثلاً، مسائلی مانند: ۱ - مبانی حضوری شناخت؛ یعنی اصالت مشاهده، الهام، و اشراق در بیان اصول اولیه نظام پردازی فلسفی؛ ۲ - قبول این اصل که علم یقینی محدود به نتایج مسلم دانسته نظامهای منطقی ساخته و پرداخته ذهن بشر نمی‌باشد، و نیز محدود به یقینیات محصله در عالم محسوس به حواس ظاهر هم نیست؛ ۳ - تحقیق در باب گزاره‌های منطقی موجهه و چگونگی تلفیق مقوله زمان و جهت امکان مستقبل در قالب‌ریزی گزاره‌های موجهه کلیه ضروری دایمه (همانند قضیه البتانه در منطقیات حکمت اشراق)، و بسیاری مسائل دیگر. از این رو نگارنده چنین می‌پندارد که باید به امر مهم، بل به مسؤلیت شناساندن درست میراث فلسفه اسلامی خود واقف باشیم و در این راه با دقتی سنجیده و با تحلیل درست فلسفی سعی تمام مبذول داریم.

تبیین درست «حکمت متعالیه» و شناساندن ارزش واقعی این نظام عمیق فلسفی، به‌خصوص به‌علمای اهل فلسفه غربی، از جمله، اهم کوششهای علمی است، و البته چنین کاری از عهده هر کس بر نمی‌آید، در این مورد استاد مسلم فلسفه اسلامی آقای سید جلال‌الدین آشتیانی استاد دانشگاه فردوسی، مشهد در نقد آراء مستشرقین و این که بیشتر ایشان عقاید فلاسفه اسلامی، و خصوصاً «حکمت متعالیه» را درک نکرده‌اند، چنین می‌فرمایند:

اطلاع کافی به مبانی ملاصدرا بدون دیدن استاد ماهر در فلسفه حاصل نخواهد شد، علاوه بر این احاطه به کلمات این مرد بزرگ ممارست زیاد و طول زمان لازم دارد؛ مطالعه سطحی موجب داوریهای بی‌جا و بی‌مورد خواهد شد.^۱

روی سخن آقای حائری در مقاله مورد بحث با اهل فلسفه است. امیدواریم این نوع مقالات فلسفی هرچه بیشتر، و به‌خصوص به زبان انگلیسی، منتشر گردد تا ارزش فلسفی علمای پیشین ما به‌گونه‌ای درست، و به دور از ابهامات «تئوسوفیک» شناخته شوند. باشد، در جریانات اندیشه‌های فلسفی هرچه بیشتر سهیم باشیم، چنان که قرن‌ها بوده‌ایم. باید در این راه کوشا باشیم. این امر خود به‌خود به‌وجود نمی‌آید.

شب ظلمت و ییابان، به‌کجا توان رسیدن مگر آن که شمع رویت به رهم چراغ دارد
بخش زنانها و فرهنگهای خاورمیانه، دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌انجلس

یادداشتها:

۱- جامع‌ترین اثر کربن در ۴ جلد به نام «اسلام ایرانی» در سال ۱۹۷۱ چاپ شده است:

H enry Corbin. *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*.

۲- برای اطلاع از تألیفات و زندگی کربن ر.ک.:

_____ *Le Cahier a été dirigé par christian Jambet*. Paris: Editions de L' Herne, 1981.

۳- برای مثال ر.ک.

_____ *Terre céleste et corps de ré surrection: de l'Iran mazdéen a l'Iran Shi'ite*. Paris:

La Barque du Soleil صص ۱۰، ۱۱، ۸۶، ۱۷۱.

«تاله»، آن چنان که در فلسفه اشراق و پس از سهروردی در دیگر متون فارسی و عربی به کار رفته، به معنای روش و بینشی فلسفی است؛ و این به معنای معمول اصطلاح «تئوسوفی» نیست. «تاله» و «بحث» هر دو روشهای فلسفی می‌باشند که در صورت هماهنگ بودن در یک فرد، وی را به کمال می‌رساند. مثلاً، ر.ک. حکمت‌الاشراق (چاپ تهران)، ص ۱۲: «فان اتفق فی الوقت متوغل فی التاله و البحث، فله الرئاسة و هو خلیفة الله». لذا «تاله»، «بحث» را

نفی نمی‌کند.

۴ - رک به کتاب آقای مورس، که ترجمه‌ای است از عرشیه صدرالدین شیرازی، و در آن در اکثر موارد به جای اصطلاحات فلسفی، اصطلاحات «توسوفیک» به کار گرفته شده.

James W. Morris. *The Wisdom of the Throne*. Princeton: Princeton Up, 1981

۵ - کرین، اصطلاح *Sagesse Oriental* را معادل «حکمة الاشراق» به کار گرفته است. رک.

Henry. Corbin. *Le Livre de la Sagesse Orientale: Kitāb Hikmat al-Ishraq*. Paris: Éditions Verdier, 1986.

۶ - کرین خود در بسیاری از کتابهایش از Swendenborg یاد می‌کند. اخیراً آقای داریوش شایگان نیز به

تأثیر افکار Swendenborg بر اندیشه کرین اشاره کرده‌اند. رک. داریوش شایگان، «سیر و سلوک هانری کرین»، ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۳ (بهار ۱۳۶۸)، ص ۴۶۳.

۷ - برای نمونه‌ای از برداشت مورخین غربی از آراء Swendenborg. رک.

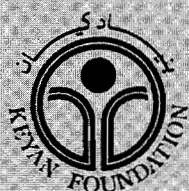
The Encyclopedia of Philosophy, ed. p. Edwards, g.v. "Swendenborg."

۸ - رک. همان کتاب، مقاله "Rudolf Steiner".

۹ - رک.

Philip Merlan. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1975, pp. 160-161.

۱۰ - رک. سید جلال‌الدین آشتیانی، «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، ص ۶ (مقدمه).



مجله

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی

با مقاله‌هایی از:

سوسن بابایی
جلال خالقی مطلق
محمد مهدی خرمی
هاشم رجب زاده
حسین ضیائی
فریدون فرخ
جلال متینی
فریدون وهمن

صدرالدین الهی
باقر پرهام
پرویز ناتل خانلری
جلیل دوستخواه
مهوش شاهق
سیروس علائی
محمد رضا قانون پرور
عباس میلانی

مجله

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران
وزبان و ادبیات فارسی
از انتشارات بنیاد کیان

مدیر:
جلال متینی

نقد و بررسی کتاب
زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی
زیر نظر: حمید دباشی
دانشگاه کلمبیا

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی،
بمنظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و تداوم آن در
دوران معاصر.
بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م.) بر طبق قوانین
ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و مشمول
قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
محمد جعفر محبوب
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران‌شناسی» با ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام
یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

تمام نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor: Iranshenasi
P.O.Box 1038

Rockville, Maryland 20849-1038, U.S.A.

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار،

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۳ دلار، اروپا ۲۶/۵۰ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۳/۵۰ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیچ»، آرلینگتن، ویرجینیا