

تبرستان

www.tabarestan.info

فلسفه ایران و فلسفه تطبیق

هانری کربن ، ترجمه جواد طباطبایی
ویراست دوم باتجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه

| | | | | | |

تبرستان
www.tabarestan.info

جواد طباطبایی
ترجمه‌ها
۱

تبرستان
www.tabarestan.info

فلسفه‌ایرانی و فلسفه تطبیقی

هانری کربن

ترجمه جواد طباطبایی

ویراست دوم با تجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه

سرشناسه: کرین، هانری، ۱۹۰۳-۱۹۷۸ م.

Corbin, Henry

عنوان و نام پدیدآور: فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی / هانری کرین؛ ترجمه جواد طباطبایی

وضعیت ویراست: ویراست ۲

مشخصات نشر: تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.

مشخصات ظاهری: ۲۰۸ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۲۸-۴

یادداشت: عنوان اصلی: Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, c 1985
یادداشت: ویراست قبلی کتاب حاضر تحت عنوان "فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی" توسط انتشارات

توس در سال ۱۳۶۹ منتشر شده است.

موضوع: فلسفه ایرانی / فلسفه تطبیقی / فلسفه اسلامی

شماره افزوده: طباطبایی، جواد، ۱۳۲۴-، مترجم

رده‌بندی کنگره: BBR ۱۸۴۹

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۲۶۲۵۸۹



انتشارات مینوی خرد

فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی

هانری کرین

ترجمه جواد طباطبایی

ویراست دوم با تجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه

طرح جلد: مهران زمانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ راستین

چاپ اول ۱۳۹۲

۲۰۰۰ نسخه

قیمت:

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

انتشارات مینوی خرد، بلوار میرداماد، خیابان شاه‌نظری

خیابان دوم، شماره ۲۲ / واحد ۲۲

تلفن: ۲۲۲۵۷۷۱۶ و ۲۲۲۵۶۹۴۲ و ۲۲۹۲۲۰۱۱

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۲۸-۴

www.minooyekherad.com

فهرست مطالب

پیشگفتار مترجم	۵
پیشگفتار مؤلف	۳۳
معنای فلسفه تطبیقی چیست؟	۴۵
۱. فلسفه تطبیقی و پدیدارشناسی	۴۷
۲. چگونه می‌توان از اصالت تاریخت خارج شد؟	۵۲
۳. سه بحث تطبیقی نمونه	۶۶
۴. ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن	۸۰
حضور چند فیلسوف ایرانی	۸۹
۱. انگیزه‌ها و هدف‌های منتخبانی از آثار حکمای ایرانی	۹۱
۲. جریان میرداماد	۱۰۲
۳. مکتب ملاصدرای شیرازی	۱۱۰
۴. مکتب رجب علی تبریزی	۱۱۵
۵. جمع و تلفیق	۱۲۰

سه فیلسوف آذربایجانی	۱۲۵
درآمد	۱۲۷
۱. سهروردی، شیخ اشراق	۱۲۸
۲. ودود تبریزی	۱۴۱
۳. رجب علی تبریزی	۱۴۷
تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد	۱۵۷
۱. درباره تجدید خاطره‌ای که آینده در گرو آن است	۱۵۹
۲. ابن عربی افلاطونی	۱۶۶
۳. سهروردی مجدد	۱۷۳
۴. سنت ابن سینایی ایرانی در مقایسه با مکتب ابن رشد	۱۷۷
۵. درباره پیام فلسفه ایرانی	۱۹۱

تبرستان
www.tabarestan.info

پیشگفتار مترجم

در میان پژوهندگان تاریخ فرهنگ ایران در دوره اسلامی، هانزی کُرن، به لحاظ گستره پژوهش‌های نوآورانه، جایگاه ویژه‌ای دارد. کُرن در چهاردهم آوریل ۱۹۰۳ در پاریس متولد شد و در هفتم اکتبر ۱۹۷۸ نیز در همان شهر روی در نقاب خاک کشید. او بویژه در دانشگاه پاریس شاگرد اتین ژیلسون و لویی ماسینیون بود، اما علاقه‌ای به فلسفه آلمانی داشت و به دنبال اقامتی در این کشور نوشته‌هایی از مارتین هیدگر را با عنوان متافیزیک چیست^۹ به زبان فرانسه ترجمه کرد که مورد توجه فیلسوف آلمانی قرار گرفت. او در سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ در استانبول به پژوهش درباره فلسفه دوره اسلامی مشغول بود و از آن پس نیز مأموریت یافت تا انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران را تأسیس کند. او در همین زمان مجموعه‌ای را با عنوان «گنجینه نوشته‌های ایرانی» برای انتشار ویراست انتقادی نوشته‌های مهم تاریخ فلسفه و عرفان ایرانی بنیاد گذاشت که تا فوت او بیش از پنجاه عنوان زیر نظر بنیادگذار مجموعه از آن نوشته‌ها انتشار پیدا کرد. کُرن در سال ۱۹۴۵ در بخش ادیان و مذاهب مدرسه تبعات عالی پاریس به جانشینی کرسی اسلام‌شناسی لویی ماسینیون برگزیده شد. کُرن از فلسفه اروپایی به اسلام و ایران‌شناسی

گرایش پیدا کرد و، به این اعتبار، ایران‌شناس در معنای رایج آن نبود. التفات ویژه کربن به میراث فلسفی ایران، عرفان نظری و مکتب‌های مختلف آن از این حیث او را در میان پژوهندگان اروپایی تاریخ فرهنگ ایران ممتاز کرده است.

پژوهش‌های کربن، به لحاظ اسلوب علمی و روش فلسفی، و تأملات او درباره اندیشه ایرانی، چنان پرتوی بر زوایای تاریک اندیشه و معنویت ایرانی افکنده است که به جرأت می‌توان گفت که با مرگ او در قلمرو پژوهش‌های این فیلسوف درباره برخی از وجوه اندیشه ایرانی هیچ پژوهشی بدون نظری به دستاوردهای نوشته‌های او ممکن نخواهد شد. جای تأسف است که تاکنون یگانه واکنش ما در برابر شور و علاقه‌ای که کربن در تأملات خود نسبت به اندیشه و معنویت ایرانی نشان داده، جز تغافل و بی‌توجهی نبوده است. تا سال‌های اخیر، به استثنای کتاب ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز^۱ و تاریخ فلسفه اسلامی^۲ هیچ یک از

۱. این رساله را ضیاءالدین دهشیری با همین عنوان برای مرکز گفتگوی فرهنگ‌ها ترجمه کرده و از آن پس نیز بار دیگر چاپ شده است. این ترجمه انباشته از بدفهمی‌ها و اشتباهات در ترجمه است و هیچ اعتباری ندارد.

۲. بخش نخست این کتاب را اسدالله مبشری به فارسی ترجمه کرده بود. چنان‌که در دیباچه بر ترجمه نگارنده این سطور توضیح داده شده، در آن ترجمه بیش از هزار مورد اشتباه و بدفهمی وجود داشت. نگارنده این سطور، نخست، روایت خلاصه بخش دوم را به فارسی برگرداند و آنگاه نیز بخش نخست را ترجمه کرد و آن دو را در یک مجلد انتشار داد. بدیهی است که در آن ترجمه نگارنده نیز اشتباه‌هایی راه یافته بود که در ویراست جدیدی که با این اثر حاضر منتشر می‌شود بسیاری از آن‌ها را تصحیح کرده‌ایم. یادآوری می‌کنیم که ویرایش مجددی از آن متن به عمل آورده‌ایم که به زودی منتشر خواهد شد.

نوشته‌های مهم کرین، بویژه شاهکار عظیم او با عنوان دربارهٔ اسلام ایرانی، به زبان فارسی برگردانده نشده بود.^۱ کرین، با انتشار این دو اثر یادشده و نیز رساله‌های بسیار دیگری، که چهار مجلد دربارهٔ اسلام ایرانی در صدر آن‌ها قرار دارد، دریافت رایج تاریخ‌نویسان فلسفه در جهان اسلام را دگرگون کرد و نشان داد که، به رغم نظر اکثریت تاریخ‌نویسان فلسفه، نه تنها فلسفه در جهان اسلام با مرگ ابن رشد به پایان نرسیده، بلکه فلسفه در ایران چنان بسطی پیدا کرده است که به هیچ وجه با دورهٔ پیش از مرگ ابن رشد قابل مقایسه نیست. کرین با تکیه بر بسط فلسفه در مغرب‌زمین و از دیدگاه فیلسوفی اروپایی - چنان‌که خواهیم گفت پژوهش‌های او نسبتی با تبعات ادبی رایج ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان ندارد - رویکردی فلسفی به تاریخ اندیشهٔ فلسفی ایرانی داشت و نشان داد که سنت اندیشهٔ فلسفی، به دنبال حملهٔ امام محمد غزالی و با مرگ ابن رشد، که در ایران شناخته شده نبود، در ایران با شهاب‌الدین سهروردی، فیلسوف مجدد، تا صدرالدین شیرازی ادامه پیدا کرد و مشعل این سنت فلسفی به نوعی تا زمان حاضر نیز یکسره خاموش نشد.

گفتیم که کرین از شاگردان اتیین ژیلسون، از مهم‌ترین مفسران الهیات تماس قدیس بود و هم‌او در تحقیقات مفصل خود دربارهٔ الهیات و فلسفهٔ سده‌های میانه نشان داده است که از دیدگاه تاریخ فلسفه اطلاق «فلسفه

۱. چند اثر دیگر نیز از کرین به فارسی ترجمه شده است که از آن میان می‌توان، افزون بر دو جلد نخست دربارهٔ اسلام ایرانی، بویژه به ابن سینا و تمثیل عرفانی و انسان نورانی در تصوف ایرانی اشاره کرد. نگارندهٔ این سطور آن ترجمه‌ها را ندیده است و نمی‌تواند نظری دربارهٔ آن‌ها اظهار کند.

مسیحی» به اندیشه و الهیات مسیحی سده‌های میانه بی‌ربط نیست. ژیلسون در رساله‌های چندی به این موضوع پرداخته و تعریف و توضیحی از آنچه او «فلسفه مسیحی» می‌نامید، عرضه کرده است. به اعتباری، پژوهش‌های کربن بی‌ارتباط با دیدگاه ژیلسون نیست؛ زیرا کربن در سخن تاریخ‌نویسان فلسفه در دوره اسلامی، که آن را «فلسفه عربی» می‌خواندند، پیچید و بویژه با پیشرفت تحقیقات خود نشان داد که، با مرگ ابن رشد، فلسفه در ایران بسطی پیدا کرده است که می‌توان آن را «فلسفه ایرانی» نامید. آنچه در دریافت کربن از تداوم تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی و توضیح او درباره این تداوم دارای اهمیت است، و با دریافت رایج تاریخ‌نویسان تعارض دارد، توجه فیلسوف فرانسوی به این امر است که حادثه مهم در تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی نه تدوین حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی، در پایان تاریخ فلسفه دوران قدیم، بلکه تأسیس حکمت خسروانی ایرانی در تمایز آن با فلسفه یونانی است. بدین سان، کربن کانون تحلیل تداوم اندیشه معنویت ایرانی را از حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی به حکمت اشراق سهروردی انتقال داد. نخستین نتیجه‌ای که کربن از این جا-به-جایی می‌گیرد، تعیین ماهیت و طبیعت حکمتی است که به طور عمده در ایران در دوره اسلامی تدوین شده است. نخستین پژوهشگران اروپایی، به تبع متألهین سده‌های میانه، فیلسوفان دوره اسلامی - بویژه ایرانی - را به تسامح «فیلسوفان عرب» نامیده بودند.^۱ در نظر آنان، «فلسفه عربی» ترکیبی از شرح‌های بر منابع فلسفه

۱. البته، هنوز هم ترکیب «فلسفه عربی» را روشنفکران کشورهای عربی به کار

یونانی و منابع دیانت اسلامی بود. تاریخ این «فلسفه عربی»، به طور عمده، با ابویعقوب کندی و ابونصر فارابی شروع می‌شد و با ابوعلی ابن سینا، که به نظر می‌آمد مهم‌ترین «فیلسوف عرب» و بزرگ‌ترین نماینده مشائیان اسلامی است، به اوج می‌رسید و با ابن رشد، مفسر آندلسی ارسطو، در سده ششم هجری پایان می‌یافت. این تاریخ فلسفه عربی، به گونه‌ای که این نخستین مورخان فلسفه تصویری از آن پیدا کرده بودند، تاریخی تنگ‌نظرانه، یکسویه و بس نادرست از ماجرای فلسفی در دوره اسلامی است، که اگر از دو فیلسوف ایرانی‌تبار، فارابی و ابن سینا، صرف نظر کنیم، بیشتر از آن‌که تاریخ فلسفه به معنای دقیق کلمه باشد، تاریخ تأثیر و تفسیر آثار یونانی در بخش کوچک‌تری از تمدن اسلامی است.

نخست، تاریخ‌نویسان فلسفه در اروپا در قابل دفاع بودن چنین دریافتی از تاریخ فلسفه در تمدن اسلامی تردید کردند و تاریخ‌نویسان متأخر، به تدریج، مفهوم «فلسفه اسلامی» را جانشین «فلسفه عربی» کردند. طبیعی است که با دگرگون شدن عنوان، افق تاریخ اندیشه نیز فراخ‌تر شد، اما نه تنها مشکل حل نشد، بلکه پرسش‌های جدیدی مطرح شد، از جمله این‌که «طبیعت و ماهیت فلسفه اسلامی چیست؟» پرسشی که دست‌کم در کشورهای حوزه تمدن اسلامی - به استثنای ایران - مطرح نشد. سبب این امر آن است که نوشتن تاریخ مستلزم آگاهی از موضوع آن تاریخ است، در حالی که در کشورهای عربی دیری بود تا تأمل فلسفی با مرگ ابن رشد به

می‌برند و هر نویسنده‌ای را که به زبان عربی نوشته باشد، فیلسوف عرب می‌دانند. بدیهی است که عمده روشنفکران عرب نیز مانند دیگر روشنفکران اهل ایدئولوژی‌اند.

پایان رسیده و تجدید نشده بود. تاریخ جدید کشورهای عربی به نوعی با تاریخ استعمار و شیوة اندیشیدن آن پیوند خورده بود و آگاهی «ملی» این کشورها نیز در پیکار با استعمار و ایدئولوژی‌های ضد استعماری جدید تکوین پیدا کرد. بدیهی است که این‌جا نمی‌توان به این بحث پرداخت، اما همین قدر می‌توان گفت که ایران وضعی استثنایی در این میان داشت و، به دلایلی که این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت، اندیشه فلسفی بنا حمله‌های غزالی از میان نرفت و تداوم یافت.^۱ از این‌رو، طبیعی به نظر می‌رسد که

۱. کرین در بیشتر نوشته‌های خود، بویژه در آثار متأخر، چندین بار به بحث درباره وجود فلسفه ایرانی پرداخته است. در کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی، کرین در این باره یادآور می‌شود که اصطلاح کهن فلسفه عربی (Philosophie arabe) را به خاطر دفاع و حفظ هویت خویشاوندی (identité familiale) درست نمی‌داند. در دوران جدید، این اصطلاح را از فیلسوفان سده‌های میانه به عاریت گرفته‌اند که اشاره‌ای به تعارض میان فرهنگ لاتینی (latinité) و عربی‌مآبی (arabisme) به طور کلی داشت. اگرچه اصطلاح فرهنگ لاتینی معنای فرهنگی خود را حفظ کرده است، اما تردیدی نیست که تصویری که امروزه از واژه عرب و عربی داریم با آنچه نوبی ماسینیون «زبان آئینی اسلام» (langue liturgique de l'islam) می‌نامید، نسبتی ندارد. اگر زبان عربی را زبان آئین معنویت‌هایی فرامغی بدانیم، می‌توان گفت که زبان فارسی نیز چنین نقشی را، بویژه در نزد اسماعیلیان بدخشان، ایفاء کرده است. از این‌رو، ایوانف زبان فارسی را church language نامیده است. البته، اصطلاح فلسفه عربی با فلسفه‌ای که بر حسب عادت قدیم در نوشته‌های مربوط به تاریخ فلسفه خلاصه می‌شد، مطابقت داشت. کرین این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که اگر چنین درافتی از فلسفه را بپذیریم، در این صورت، ناصر خسرو، حکیم اسماعیلی، و افضل‌الدین کاشانی را که همه آثار خود را به زبان فارسی نوشته‌اند، در کجای تاریخ فلسفه عربی می‌توان جای داد؟ نیز سهروردی را که آثار خود را به هر دو زبان عربی و فارسی نوشته و پلی میان حکمت باستانی ایران دوران زرتشتی و حکمت ایران، در دوره اسلامی تا زمان حاج ملا هادی سبزواری ایجاد کرده است. کرین ترکیب «فلسفه مسلمان» (philosophie musulmane) را نیز دقیق نمی‌داند، زیرا فلسفه اسلامی به طور عمده در مقایسه با فلسفه مسیحی (philosophie chrétienne) به

پرسش از سرشت فلسفه ایرانی در دوره اسلامی در ایران و با توجه به تداوم سنت فلسفی در ایران طرح شود، اما آنچه خلاف آمد عادت به نظر می‌رسد، این نکته است که اهل فلسفه در ایران توان طرح چنین پرسشی را نداشتند. نیازی به گفتن نیست که تاریخ‌های فلسفه اسلامی که پژوهشگران غربی به رشته تحریر کشیده بودند، در مدارس سنتی فلسفی ایران مورد توجه قرار نگرفت. در این مدارس، که تصویری متفاوت از تصویر ارائه شده در تاریخ‌های فلسفه اسلامی از اندیشه و معنویت ایرانی وجود داشت، تاریخ‌های فلسفه اسلامی ارجی نیافت. خاستگاه پرسش از سرشت فلسفه در دوره اسلامی و جایگاه نظام سنت اندیشه فلسفی در ایران می‌بایست در درون نظام فرهنگی ایران باشد، اما جالب توجه است که نخست کرین، فیلسوف «ایران‌شناس» فرانسوی بود که به شناسایی ناحیه‌های مهمی از تاریخ فلسفه در ایران پرداخت. بدیهی است که شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق او در میان اهل فلسفه ناشناخته نبود، اما تا زمانی که کرین، با به کار گرفتن اسلوب پدیدارشناسی، معنای مجدد بودن شیخ مقتول را و جایگاه او در تاریخ تداوم فلسفه در ایران را

گونه‌ای که متکلمان مدرسی تأسیس کردند، به کار برده شده است که البته نه موجه است و نه وجود خارجی دارد.

Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, Paris 1979, p. 21 sq.

چنان‌که از عنوان و متن فلسفه تطبیقی و فلسفه ایرانی می‌توان دریافت، کرین، در واپسین نوشته‌های خود، مفهوم «فلسفه ایرانی» را جانشین فلسفه اسلامی و کوشش کرده است با پژوهش‌های خود پرتوی بر سرشت این فلسفه بیفکند. چهار مقاله‌ای که در همین مجموعه آمده، اشاره‌هایی به دستاوردهای واپسین پژوهش‌های کرین است.

توضیح داد، اهل فلسفه توجهی به نوآوری‌های سهروردی نداشتند. البته، این نکته را نباید ناگفته گذاشت که کرین را به مسامحه ایران‌شناس می‌توان خواند، زیرا او ایران‌شناس در معنای ظاهری کلمه نبود، بلکه اهل فلسفه‌ای بود که در یک جا به جایی بنیادین مقام از نظام سنت فلسفه اروپایی به درون نظام سنت فلسفی در ایران انتقال داده بود. وانگهی، او جز به اعتبار تولد ظاهری و جسمانی فرانسوی نبود: ولادت روحانی او، نخست، در آلمان و آن‌گاه، در ایران اتفاق افتاد، دو سرزمینی که او آن‌ها را «وطن فلاسفه و شاعران» می‌نامید.

هائری کرین در مصاحبه‌ای با بخش فرهنگی رادیو فرانسه و در تکمله‌ای بر آن - مورخ ژوئن ۱۹۷۸ - که متن آن در یادنامه او آمده،^۱ به تفصیل به نسبت میان اندیشیدن مارتین هیدگر و حکمت اشراقی پرداخته و وجوهی از این پیوند را روشن کرده است. در واقع، آنچه در شرح حال کرین شگفت می‌نماید این است که او، از سویی، در آغاز فعالیت فلسفی خود، اولین مترجم و معرفی‌کننده هیدگر در فرانسه بوده و، از سوی دیگر، نخستین فیلسوف اروپایی است که به بسط حکمت اشراقی در ایران توجه نشان داده و پلی میان آن دو ایجاد کرده است. عنوان مصاحبه - «از هیدگر تا سهروردی» - خود مبین دو قطب تاریخ تحول فکری کرین و نموداری از منحنی حیات معنوی اوست و، در واقع، به دو وطن معنوی کرین اشاره دارد.

1. Corbin, « Interview », Cahier de l'Herne, *Henry Corbin*, dirigé par Christian Jambet, Paris 1981, p. 23-56.

اغلب این سؤال طرح شده است که چگونه کرین توانسته است از قلمرو اندیشیدن هیدگر به سرزمین حکمت اشراقی سفر کند و معنای انتقال از یکی به دیگری چه بوده است؛ نیز گفته‌اند که کرین از اندیشیدن هیدگر «سرخورده» شده و به حکمت عرفانی و اشراقی روئ آورده است. به گونه‌ای که خود کرین توضیح داده است، چنین توضیحی با واقعیت تحول فکری او سازگار نیست. بر پایه آن چه از توضیحات خود کرین در یادنامه آمده، می‌توان گفت که او در گذاری از هیدگر و پدیدارشناسی او به حکمت اشراق و تأویل عرفانی، و با تفسیری از پیوند میان پدیدارشناسی و تأویل عرفانی، توانست شالوده روش جدیدی را برای بررسی فلسفه ایرانی فراهم آورد. تأمل در واقعه‌ای در زندگی ظاهری او این معنا را به زبان رمز بیان می‌کند: آن‌گاه که کرین در انتخاب میان مطالعه زبان عربی و سانسکریت در تردید بود، استاد او، لوئی ماسینیون، نسخه‌ای از چاپ سنگی کتاب شرح حکمت‌الاشراق را برای او از ایران به ارمغان آورد و خود کرین در این باره می‌گوید که سرانجام راهی که در جستجوی آن بودم با نور این «فلسفه افلاطونی، که با مفاهیم فرشته‌شناسی^۱ ایران باستانی بیان می‌شد»، روشن شد. از آن پس، انتخابی میان عربی و سانسکریت نمی‌توانست وجود داشته باشد؛ «ایران‌زمین در مرکز آن دو قرار داشت، جهانی میانی و میانجی، زیرا ایران‌زمین ... صرف یک قوم و امپراطوری

۱. فرشته‌شناسی را در برابر angélogie به قیاس «علم الملائكة» صدرالدین شیرازی در کتاب مشاعر آورده‌ایم. مراجعه شود به ملا صدرا، مشاعر، به کوشش هانری کرین، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۲، ص ۴، و بخش فرانسه، همان، ص ۹۰ و بعد.

نیست؛ جهانی است معنوی و کانون تاریخ مذاهب»^۱.

روشی که هانری کربن، شاید نخستین بار، در مطالعه تاریخ فرهنگ و فلسفه ایرانی به کار گرفت، در نخستین نگاه، از دیدگاه جنبه سلبی آن جالب توجه است. کربن با استناد به گفته‌ای از اسوالد اشپنگلر در زوال غرب مبنی بر آن که «ایران به امان اهل ادب رها شده است»، در حالی که ایران زمین فرهنگ و تمدنی است که برای درک معنای زرف فرهنگی آن باید از صرف روش تبیین ادبی و توضیح لغت‌شناسانه آن دوری کرد. کربن، به عنوان فیلسوف، بر آن بود که هیچ تمدنی را نمی‌توان بدون درک شیوه اندیشیدن آن فهمید. چگونه می‌توان از تمدن یونانی بدون شناخت فلسفه آن و از تمدن و فرهنگ معنوی آلمانی بدون شناخت اندیشه اهل نظری مانند اکهارت، بوئمه، کانت، شلینگ، فیشته و هگل سخن گفت؟ با این حال، شخصیت‌های علمی معروفی که بدون توجه به جهان‌نگری فلاسفه ایرانی درباره هنر، تاریخ و جامعه‌شناسی ایران پر سخن گفته‌اند کم نیستند.^۲

پشتوانه کوشش‌های کربن در تجدید اندیشیدن درباره فلسفه ایرانی دوره اسلامی، آن‌چه او «فلسفه ایرانی-اسلامی»^۳ می‌نامد، برجسته کردن ضرورت فهم معنای عام تمدن ایرانی در کلیت آن است که فلسفه و، به نظر کربن، بویژه فلسفه اشراقی شالوده استوار و هم‌چون مایه تداوم آن از

1. Corbin, op. cit. p. 41.

2. Philologue

3. Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie Iranienne de Philosophie, Téhéran 1977, p. 60.

4. Philosophie irano-islamique

ورای دوره‌های تاریخی متفاوت، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، بوده است. بدین سان، کربن از صرف مطالعه و قرائت ادبی و لغوی فاصله گرفت و با بازگشت به پدیدارشناسی هیدگر از تاریخ ظاهری فرهنگ و فلسفه ایرانی فراتر رفت و به تبیین بنیادی‌ترین ساختارهای آن اندیشیدن پرداخت، که از ورای اعصار و سده‌ها و گسست‌هایی که حوادث تاریخ ظاهری در آن ایجاد کرده‌اند، تداوم پیدا کرده است. کربن، به مناسبت‌هایی به عبارتی از سهروردی در کلمة‌التصوف استناد کرده است که شیخ اشراق خود را مُجَدِّدِ اندیشیدن فرزندگان باستانی ایران خوانده و گفته است که در تدوین حکمت اشراقی کسی بر او پیشی نجسته است. چنین می‌نماید که کربن اقدام خود در کاربرد روش پدیدارشناسی در فهم اندیشیدن ایرانی را از اقدام شیخ اشراق قیاس گرفته و با تکرار سخن شیخ اشراق خواسته است این معنا را القاء کند که هم‌چنان‌که اقدام سهروردی در تدوین حکمت اشراقی امری بی‌سابقه بوده، کوشش او نیز در کاربرد اسلوب پدیدارشناسی در بررسی تاریخ فلسفه ایرانی اقدامی بی‌سابقه بوده است.

کربن بر آن بود که اگر با زبان پدیدارشناسی هیدگری — یعنی، به گفته او، کشف‌المحجوب — آشنا نمی‌بود، نمی‌توانسته است معنای ژرف حکمت اشراقی را از این حیث که تجدید حکمت ایران باستان است، دریابد. تنها التفات به تاریخ باطنی و معنای باطنی تاریخ، که کربن با کاربرد اسلوب پدیدارشناسی و کشف‌المحجوب توانسته بود اهمیت آن را دریابد، می‌تواند پرتوی بر معنای اقدام سهروردی در تجدید حکمت ایران باستان بی‌فکند، زیرا، برای «تجدید» حکمت باستان، سهروردی به عنوان

تاریخ‌نویس عمل نکرده بود، بلکه او «گذشته» ایران را در زمان «حال» آن قرار داده بود، یعنی این‌که، به نظر شیخ اشراق، آن «گذشته» گذشته‌ای بی‌آینده نیست، بلکه سهروردی، با تجدید آن در زمان حال، آینده آن گذشته را تجدید و احیاء کرده است. بدین سان، شیخ اشراق معنوی، از ورای هر گونه گسست، که از ویژگی‌های امور تاریخ‌ظاهری است، شالوده وحدت راستین یک فرهنگ را استوار می‌کند. از این‌رو، حکمای خسروانی ایرانشهر را می‌توان پیشگامان راستین اشراقیان به شمار آورد.

کربن با اقتدای به هیدگر به «تذکر» سنت فلسفی ایران می‌پردازد و، به نظر او، هم‌چنان‌که Dasein هیدگر عبارت است از گذشته آن به مثابه آینده‌ای که در زمان حال قوام پیدا می‌کند، طرح نظام حکمت اشراقی ایران نیز بازگشت به گذشته‌ای متروک و مرده نیست، بلکه آینده‌ای دارد که از مجرای تذکر آن در زمان حال پدیدار می‌شود. کربن سنت فلسفی ایران را به عنوان تاریخ‌نویس فلسفه مورد مطالعه قرار نداد، بلکه، با قرار دادن آن در افق ساخت زمانی، نشان داد که دارای ساختار وجودی است. کربن این شیوه تأویل (hermeneutique) را از نخستین صفحات کتاب وجود و زمان^۱ هیدگر گرفته است که در آن هیدگر «نفس عمل فلسفیدن» را بر محور تأویل تثبیت کرده است. به نظر کربن، مشکلاتی که در ترجمه مفاهیم هیدگر در زبان فرانسه وجود دارد، در نظام مفاهیم فارسی-عربی عرفان ایرانی-اسلامی وجود ندارد: زبان پدیدارشناسی به طور کامل به

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemdyer, Tübingen 1960, S. 27-38.

زبان عرفانی قابل ترجمه است. کرین تأویل را «کلیدی» می‌داند که هر کسی می‌تواند آن را با متنی که می‌خواهد به تأویل آن بپردازد، تطبیق دهد. در واقع، «مفتاح تأویل»^۱ کلیدی قابل تطبیق است، زیرا می‌توان از روش تأویل هیدگر استفاده کرد، اما از جهان‌نگری خاص هیدگر فاصله گرفت. کرین که میان روش تأویلی هیدگر و جهان‌نگری او تمایزی وارد نمی‌کند، روش هیدگر را دنبال می‌کند بی‌آن‌که تابع الزامات جهان‌نگری هیدگر بوده باشد.

شاید بتوان همین تمایز میان جهان‌نگری و روش مطالعه تاریخ تفکر فلسفی ایران را در آثار خود کرین نیز ملاحظه کرد. تردیدی نیست که اهل نظری که از ایران در فلسفه و جهان‌نگری کرین نظر می‌کند، می‌تواند بر دیدگاه‌ها و نتایج پژوهش‌های او خرده‌ها بگیرد، اما او نمی‌تواند به روش مبتنی بر پدیدارشناسی و دستاوردهای پژوهش‌ها و مطالعات او بی‌اعتناء بماند. تا زمانی که عمده آثار کرین و بویژه مهم‌ترین آن‌ها، درباره اسلام ایرانی، به فارسی ترجمه نشده باشد، بدیهی است که راه شناخت روش و دستاوردهای پژوهش‌های درباره فلسفه ایرانی هموار نخواهد شد. وانگهی، تا زمانی که شرایط تدوین تاریخ اندیشه فلسفی با آگاهی ایرانی فراهم نیامده باشد، ارزیابی اعتبار نظرات او ممکن نخواهد شد. هر انتقادی که بتوان بر دریافت کرین از تاریخ فلسفه در ایران وارد کرد، این دستاورد مهم او را نمی‌توان انکار کرد که او چنان پرتوی بر مقام فلسفه در تاریخ فرهنگ ایران افکند که فهم تاریخ ایران بدون تاریخ اندیشیدن

ایرانی ممکن نخواهد شد. از این حیث، کرین را می‌توان هم چون نخستین فیلسوف دوران جدید ایران به شمار آورد که پیوندی میان تداوم فرهنگی و اندیشیدن فلسفی ایرانی و تحول تاریخی ایران برقرار کرد. آنچه کرین را از اهل فلسفه در معنای رایج آن متمایز می‌کند، تأکید او بر تذکر به جای تکرار بود، زیرا در نظر او سنت به معنای امری بی‌اینده نبود که جز به گذشته تعلق ندارد، بلکه اهمیت پژوهش‌های کرین در تاریخ اندیشیدن ایرانی این بود که توانست از تکرار دیدگاه‌های سنتی به تذکر به نسبت به گذشته روی آورد و تداوم تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی را با توجه به احیای شیخ شهاب‌الدین سهروردی به صورت یک مشکل (problème) فلسفی دوران جدید مطرح کند.

به مسامحه می‌توان گفت که کرین توانست به نوعی جا به جا به جایی استراتژیکی در تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی دست زند و متوجه این مسئله شد که نقطه توضیح تحول و تداوم این تاریخ ناگزیر باید از پیرامون حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی به کانون حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی انتقال یابد. این نکته را باید این جا به اشاره بگوییم که رویکرد کرین به اندیشه و معنویت ایرانی رویکردی پدیدارشناسانه است و ناگزیر تکیه بر تفکر غربی دارد. کرین، در اشاره‌ای به این مطلب، تأکید کرده است که او غربی (به معنای جغرافیایی کلمه) است و آنچه توانسته است انجام دهد از دیدگاه یک فیلسوف غربی است.^۱ از این رو، کرین، با تکیه بر پدیدارشناسی، از اسلوب تاریخی فاصله گرفت و با اقتدای

1. Corbin, op. cit. p. 51.

به سهروردی در تجدید حکمت فرزندگان ایران باستان کوشش کرد سرشت حکمت اشراق او را در تداوم اندیشیدن فلسفی ایران تبیین کند. او با تکیه بر اسلوب پدیدارشناسی توانست معنای سخن شیخ شهاب‌الدین سهروردی را، مبنی بر این‌که حکمت باستان فرزندگان ایران را تجدید و احیاء کرده است، دریابد. کربن نوشته است که از نظر تاریخ‌نویس رسمی فلسفه اقدام سهروردی می‌تواند هم چون «طرحی بی‌بنیاد و فاقد مبنایی تاریخی»^۱ به نظر آید، اما سهروردی به مثابه تاریخ‌نویس فلسفه فکر و عمل نکرده است، بلکه او مسئولیت «گذشته» ایران باستان را به گردن می‌گیرد و آن را در زمان حال قرار می‌دهد،^۲ یعنی که این گذشته نه گذشته‌ای بی‌آینده، بلکه گذشته‌ای است آینده‌ساز، زیرا سهروردی به آن گذشته آینده‌ای اعطاء می‌کند و با قبول مسئولیت گذشته به اثبات حضور فلسفی خود می‌پردازد. همین ارتباط میان گذشته و آینده، در زمان حال،

1. Henry Corbin, op. cit. p. 29. « projet historique arbitraire et sans fondement »

2. ibid. « il le prend en charge, et le met au présent »

« نمی‌توانیم خود را از گذشته، بدون آزاد کردن خود این گذشته، رها کنیم، اما آزاد کردن گذشته آینده بخشیدن دوباره و معنا بخشیدن به آن نیز هست. نفی همه آن و یا کورکورانه به آن چسبیدن دو روش متعارضی هستند که فرجامی یگانه دارند. در این دو حالت همه چیز دست نخورده باقی می‌ماند، زیرا از آگاهی یافتن از آنچه هنوز معنایی دارد و آنچه دیگر معنایی ندارد ناتوان بوده‌ایم. تنها با پذیرفتن آگاهانه (assumer) می‌توان فراتر رفت؛ آنچه یکسره نفی می‌شود و آنچه از دیدن آن خودداری می‌کنیم، بی‌آن‌که جذب آگاهی شده باشد، به همان حال باقی می‌ماند و سرچشمه دهشتناک‌ترین روان‌پریشی‌ها (psychose) است. »

Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, Paris 1979, p. 19.

به عنوان محل تلاقی آن دو، تمثیلی است که به زبان رمز تداوم اندیشه و معنویت ایرانی را بیان می‌کند. از دیدگاه پدیدارشناسی، تداوم حکمت باستانی ایرانی در حکمت اشراق و سنت اشراقی معنایی متفاوت از تکرار صرفِ صور و لوازم وجودی عناصر اندیشه‌ای پیدا می‌کند که عبارت است از حضور و ظهور پیوسته جوهر سیال تفکری که از مجرای شئون و اطوار جدیدی تبلور و تعیین می‌یابد.

کربن با تفسیر جدیدی که بر مبنای پدیدارشناسی از اهمیت احیاءگری شیخ شهاب‌الدین سهروردی عرضه کرد، توانست پرتوی بر برخی از تاریک‌ترین زوایای تحول تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی بیفکند. شاید با توجه به جایگاه کربن، که جایگاه فیلسوف مغرب زمین است، بتوان گفت که یکی از مهم‌ترین دستاوردهای پژوهش‌های فیلسوف فرانسوی تفسیری است که او از مقام ابن سینا، اهمیت دستگاه فلسفی او در مجموع تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی و معنا و مفهوم آن عرضه می‌کند. کربن به درستی متوجه شد که ابن سینا، در ایران و مغرب زمین، تقدیری متمایز داشته است. در ایران، ابن سینا سنتی پیوسته و مداوم ایجاد کرده و همین سنت پیوسته است که آینده تقدیر ابن سینا را رقم می‌زند. از نظر کربن، ابن سینا، مهم‌ترین فیلسوف مشائی آن سنتی نیست که با مرگ ابن رشد در قرطبه به خاک سپرده شد، بلکه ابن سینا در عین حال یکی از پرجاذبه‌ترین نمایندگان اندیشه و معنویت ایرانی است و معنای دستگاه فلسفی او جز در درون و متن تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی فهمیده نخواهد شد. ابن سینای تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی فیلسوفی است که «ماجرایی روحانی»

(aventure spirituelle) را زیسته و در نوشته‌های تمثیلی خود شرحی از آن ماجرا را برای ما به ارث گذاشته است.^۱ کرین، به خلاف بسیاری از نویسندگان غربی - اگر نه همه آن‌ها - ابن سینا را عضوی از «خانواده معنوی ایرانی» (famille spirituelle iranienne) می‌داند، خانواده‌ای که از سده‌های گذشته هم‌چنان در تداوم و پیوستگی به حیات خود ادامه داده است.^۲ کرین اصطلاح «خانواده معنوی ایرانی» را به معنایی بسیار دقیق و آگاهانه به کار می‌برد تا نشان دهد که ویژگی خانواده باز بودن آن نسبت به ارزش‌های آن خانواده است. کرین بیش از هر چیز به رگه‌ها و رشته‌های نامرئی توجه دارد که از نظر سطحی اهل ادب و تاریخ‌نویسان فلسفه، که ظاهر پیوندهای معنوی را ملاک داوری قرار می‌دهند، پوشیده می‌ماند. اسلوب پدیدارشناسانه یا کشف‌المحجوبی که کرین در قلمرو تاریخ اندیشه ایرانی به کار می‌گیرد، یافت و شناخت این رگه‌ها و رشته‌های نامرئی را ممکن می‌کند. با توضیح این رگه‌ها و رشته‌های نامرئی است که کرین به ایضاح منطق تداوم اندیشه و معنویت ایرانی که در فراسوی ظاهر مشّت و پراکنده وقایع تاریخ فلسفه قرار دارد دست می‌یابد و از این نظر می‌توان گفت که کرین با به کار گرفتن اسلوبی که خاص اوست به شناخت ساحتی نامکشوف از اندیشه و معنویت ایرانی دست می‌یابد.

بدیهی است که در این مختصر نمی‌توان به همه وجوه تأملات کرین درباره تداوم و تحول اندیشه فلسفی ایرانی اشاره کرد. در سطور زیر،

1. Corbin, op. cit. p. 13.

2. Corbin, op. cit. p. 20.

کوشش می‌کنیم، با توجه به آن‌چه کرین در اهمیت و مقام دستگاه فلسفی ابن سینا گفته است، یکی از این رشته‌های نامرئی موجود در تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی را برجسته و معنای آن را روشن کنیم. کرین، به خلاف تاریخ‌نویسان رسمی فلسفه در تمدن اسلامی، ابن سینا را نه شارح آثار فلسفه یونانی و بزرگ‌ترین نماینده مشائیان اسلامی، بلکه پیشگام حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌داند و با توجه به اشاره‌ای که در یکی از نوشته‌های سهروردی مبنی بر ادامه راه ابن سینا آمده است، با چنگ زدن به رشته نامرئی پیوند میان دو حکیم، بسیاری از زوایای تاریک تفکر ابن سینا و مقام و منزلت او را در مجموع تاریخ اندیشه فلسفی ایرانی روشن می‌سازد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در دیباچه کوتاه رساله قصه الغریبة الغریبة، با اشاره‌ای به ناتمام ماندن اقدام ابن سینا در رسالات تمثیلی در جهت تأسیس حکمت اشراق، می‌آورد: «اما بعد، چون داستان حَیِّ بن یَقْظان را خواندم، هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق شگرف است، آن را عاری یافتیم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم، یعنی طامّة کُبری، که در نامه‌های خداوندی مخزون است و در رمزهای حکیمان مکنون و هم در داستان سلمان و ابراهیم - که گوینده قصه حَیِّ بن یَقْظان آن را پرداخته - پوشیده آمده است: رازی است که مقامات پیروان تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است و در رساله حَیِّ بن یَقْظان نیز بدان اشارتی نیست جز در پایان کتاب، آن‌جا که آمده بود که "یکی از مردمان به نزدیک وی شود" تا پایان گفتار. پس، بر آن شدم که اندکی از آن

به شیوة داستانی به نام قصه غربت غریبه، برای بعض دوستان بزرگوار
 بپردازم.^۱ شهاب‌الدین سهروردی از مضمون آخرین بند سخن ابن سینا
 چنین استنباط کرده است که شیخ‌الرئیس راهی فراپای خَلَف خود باز و
 آرزو کرده است که او آن راه را هموار کند. جوزجانی، که به شرح و
 ترجمه رساله استاد پرداخته است، کلام شیخ را به فارسی چنین بیان
 می‌کند. «گوید که بُود که یکی از مردمان به نزدیک وی شود، چندان نیکی
 به جای وی بکند که گران‌بار گردد اندر زیر فضل‌های او، و مرایشان را
 بیاگاهاند حقیر چیزهای این جهانی. و چون از نزدیک وی بازگردند، با
 کرامیت بسیار بوندند».^۲

اندکی پائین‌تر، در آخرین بند رساله، ابن سینا از زبان حَتّ بن یقظان به
 راهی نارفته اشاره می‌کند که شهاب‌الدین سهروردی در رسالات تمثیلی
 خود دنبال خواهد کرد و تا پایان خواهد رفت. جوزجانی عبارت شیخ را
 چنین ترجمه کرده است: «گوید که این پیر گفت که اگر نه آن است که من
 بدین که با تو سخن همی‌گویم بدان پادشاه تقرب همی‌کنم به بیدار کردن تو،
 و الا مرا خود بدو شغل‌هایی است که به تو بپردازم و اگر خواهی که با من
 بیایی، سپس من بیای».^۳

آن‌چه از عبارات شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ابن سینا می‌توان

۱. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کرین، انجمن
 فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۵، ج دوم، ص، ۲۷۵-۲۷۶. لازم به یادآوری است که رساله
 قصه الغرمة الغریبة را سهروردی به عربی نوشته است. تصحیح انتقادی این رساله را
 کرین همراه با ترجمه و شرح قدیم آن چاپ کرده است که ما برای سهولت در
 قرائت کلام شیخ را از همین ترجمه نقل کردیم.

۲. ر.ک. متن رساله حَتّ بن یقظان، ص. ۸۲.

۳. همان اثر، ص. ۸۷.

دریافت این است که سهروردی به روشنی به این نکته اشاره می‌کند که راه ناپیموده شیخ را دنبال کرده و خود را وارث معنوی او می‌دانسته است. بدیهی است که چنین اشاره‌ای از جانب سهروردی دارای اهمیت خاصی است، اما از نظر کربن همه زوایای پیوند معنوی میان ابن سینا و سهروردی را روشن نمی‌کند. پیوندی ژرف‌تر و رشته‌ای نهان‌تر میان اعضای خانواده اندیشه و معنویت ایرانی وجود دارد که یافت و شناخت آن اهمیتی بسزا دارد. روشی که در اندیشه فلسفی ایرانی به کار گرفته شده، اگرچه در قلمرو تاریخ اندیشه اسلوبی نوآیین است، اما به گونه‌ای که کربن آن را می‌فهمید، اسلوبی کهن است که از دیرباز به توسط فرزندان ایرانی دوران اسلامی با عنوان «تأویل» و «کشف‌المحجوب» به کار گرفته شده است. همین «کشف‌المحجوب» است که به کربن اجازه می‌دهد تا پیوندهای ژرف و رشته‌های ناپیدا و نهان میان اعضای خانواده اندیشه معنویت ایرانی را روشن و برجسته سازد. در آثار کربن مثال‌های فراوانی از این تحلیل پدیدارشناسانه یا اسلوب تأویل و کشف‌المحجوب وجود دارد و با توجه به تحلیل همین مثال‌ها و موارد با معناست که کربن توانسته است خطوط کلی تحول تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی را روشن سازد و به ایضاح معنای عمیق آن بپردازد.

البته، در این مقدمه کوتاه نمی‌توان به همه پرسش‌هایی پرداخت که کربن مطرح و کوشش کرده است پاسخی برای آن‌ها عرضه کند. برای روشن شدن مطلب به یکی از موارد پرمعنای تحلیل کربن اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم تا نمونه‌ای از کاربرد اسلوب پدیدارشناسانه کربن را به دست داده

باشیم. ناصر خسرو در برخی از آثار خود، بویژه در جامع‌الحکمتین، از واژه جَدّ استفاده کرده است. او، مانند برخی دیگر از متفکران اسماعیلی، نظم دیگری را جانشین عالم عقول حکمای مشائی کرده و با تأویلی که از کتاب و شریعت عرضه می‌کند، عدم هماهنگی باطن شریعت را با عالم عقول حکمای مشائی نشان می‌دهد. این نظم، که در اصطلاح کربن فرشته‌شناسی (angélogologie) نام دارد، در نزد ناصر خسرو، در تعارض آن با «قول فلاسفه» و همسوی با «اهل تأئید»، به این ترتیب بیان می‌شود: «فرشته روح مجرد است، آن‌که ایجاد او از باری سبحانه به ابداع بوده است: از عقل و نقش و جَدّ و فتح و خیال، که نام‌های آن اندر ظاهر کتاب و شریعت به قلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل است. و موجودات ابدایی را دو اصل است: از عقل و نفس. و ز آن سه فرع است: جَدّ و فتح و خیال. و دو اصل امر موجودات جسمانی خلقی راست: از آباء و امهات، اعنی انجم و افلاک و طبایع. و مولود از این نیز سه است: از معادن و نبات و حیوان، که آخر آن مردم است. و دو اصل مردی را اندر عالم صغیر است: از رسول و وصی. و سه فرع ایشان امام و حجت و داعی است. و فروع هر مولودی از این موالید بسیار است.»^۱

کربن، در مقدمه فرانسه خود، این پرسش را مطرح کرده است که معنای «جَدّ» چیست و به چه واقعیتی اشاره دارد. تردیدی نیست که منظور کربن بحث در معنای الفاظ نبود، بلکه او می‌خواست به ایضاح مفهومی بپردازد

۱. ناصر خسرو قبادیانی، کتاب جامع‌الحکمتین، تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسه محمد معین و هانری کربن، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۲، ص. ۱۳۸.

که جایگاهی خاص در ساختار تفکر دارد. کرین در یکی از نوشته‌های نویسنده اسماعیلی، ابویعقوب سجستانی، قرینه‌ای یافته و با تحلیل آن کوشش کرده است با ایضاح ساختار اندیشه و معنویت ایرانی، معنای اجزاء و عناصر آن را روشن سازد. ابویعقوب سجستانی در عبارتی از کتاب افتخار اشاره‌ای نیز به معنای جد آورده است: «نقول ان حال الاشخاص التركيبية و سعادتها و شقوتها موضوعة على الجد و هو البخت، فربما ساعد بعض الاشخاص عند ميلاده الجد، فايزال يرفع به الدرجة بعد الدرجة حتى يبلغ به الى مرتبة الملوك العظام، فيصير ملكاً متمكناً متسلطاً قد دانت له العباد و خضعت له الرقاب ...»^۱ این قرینه به کرین اجازه می‌دهد تا «جد» را با توجه به معنای آن در ساختار اندیشه و نه با توجه به صرف اشارات کتاب لغت روشن کند و با توجه به چنین اسلوبی است که ایضاح واژه‌ای کرین را به ساختار اندیشه و تداوم آن راهبر می‌شود. بدین سان، «جد»، به عنوان بخت و سرنوشت میمون شخص انسانی، پیوندی باشکوه و جلال خزه یا فزه ایزدی پیدا می‌کند و چنان‌که کرین یادآور می‌شود توصیف ابویعقوب از «جد بخت» به طور کامل با آنچه سهروردی درباره‌ی خوزه گفته و در زبان آرامی به صورت «گده» (gaddah) درآمده، که همان «جد» عربی است، سازگار است.^۲ کرین اضافه می‌کند که خورنه در زبان یونانی به صورت doxa (شکوه) و tukhe (بخت) ترجمه و تفسیر شده است. بدین سان، مجموعه‌ای از مفاهیم در زبان‌ها و در حوزه‌های متفاوت فرهنگ با

۱. همان اثر، مقدمه فرانسه، ص. ۱۰۶.

2. Corbin, op. cit. p. 97.

هم پیوند می‌یابند. افزون بر این، مفهوم «جَدِّ بخت» در متن‌هایی که مورد توجه ماست به صورت موجودی شخصی ظاهر می‌شود که در زبان فرشته‌شناسی شرعی آن را اسرافیل می‌نامند.^۱ کربن، با استفاده از قرینه‌ای که در اثر ابویعقوب پیدا کرده است، معنای دو واژه دیگر یعنی فتح و خیال را نیز روشن می‌کند. این قرینه و نشانه‌هایی مانند آن، که کربن به تحلیل آن پرداخته است، در نهایت، در خدمت نظریه بدیعی قرار می‌گیرد که کربن درباره تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی عرضه می‌کند و همین نظریه است که او را از دیگر تاریخ‌نویسان فلسفه متمایز می‌کند.

کربن، با بهره گرفتن از این مقدمات در جستجوی پیوندهای ژرف و رشته‌های نهانی که از ویژگی‌های تحول و تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی است، می‌کوشد نشان دهد که ابن سینا از دیدگاه تاریخ اندیشه ایرانی از بنیاد هیچ نسبتی با ابن سینای عرب که محققان تاریخ فلسفه عربی معرفی کرده‌اند ندارد. ابن سینا جز در درون اندیشه و معنویت ایرانی معنا و مفهومی پیدا نمی‌کند و در حقیقت رشته ناپیدای تداوم و معنویت ایرانی تفکر ابن سینا را نیز به مجموعه این اندیشه پیوند می‌زند. از این رو، از نظر کربن، بحث در ماهیت حکمت مشرقیه ابن سینا - چنان‌که خاورشناسان مطرح کرده‌اند - به بحثی فاضلانه، اما بی‌حاصل تبدیل می‌شود، زیرا حکمت مشرقی ابن سینا جز در ادامه حکمت باستانی فرزندانگان ایرانی قابل طرح نیست، چنان‌که تحول آتی این سنت نیز تأسیس حکمت اشراق توسط سهروردی است و در همین تأسیس نوآئین نه تنها تحول اندیشه و

1. Corbin, op.cit. p. 98.

معنویت ایرانی پس از سهروردی، بلکه درک معنای گذشته آن نیز ممکن می‌گردد.

کربن یادآور می‌شود که تفکر ابن سینا یکی از مراحل تحول اندیشه و معنویت ایرانی است و در جای جای آثار شیخ‌الرئیس می‌توان گواهی بر درخشش نور شکوهمندی بود که همه فرزندگان و حکمای ایرانی را به سفر به سوی مشرق، محل اشراق و مشرق انوار، فرامی‌خواند. این همان نظاره شکوهمندی وُج است که شیخ در دانشنامه علایی آن را وصف کرده است: «پس، واجب‌الوجود بزرگ‌ترین اندریابنده‌ای است مر بزرگ‌ترین اندریافته را که خود است تمام‌ترین اندریافتن دایم به آن بها و به آن عظمت و به آن منزلت. پس، خوش‌ترین حالی حال وی است به خود، که ورا حاجت نیست به چیزی بیرون، که او را جمال و عظمت دهد و آن هستی‌ها که به اول آفرینش تمام افتاده‌اند و عقل محض اندونه چون مانند که ما را همیشه به چیزهای بیرون حاجت است و به چیزهای فرودگان نگرش، و شغل است ایشان را به کمال خویش که ایشان را معقول بود به آنچه ایشان را مشاهده است از کمال و بهاء واجب‌الوجود که اندر آینه جوهر ایشان تابان است. غایت خوشی و لذت است و خوشی ایشان به آنچه ورا مشاهده‌اند از واجب‌الوجود، افزون خوشی ایشان است به آنچه اندر یافته‌اند از کمال خویش و ایشان را به خوشی و لذت بر سو مشغولی است، زیرا هرگز از بر سو بر سو نکنند و خودی خویش را وقف کرده‌اند بر نظاره وُرج، یعنی شکوهمندی برین و بر یافت خوشی مهین»^۱

۱. ابن سینا، دانشنامه علایی، «الهیات»، با مقدمه و حواشی محمد معین، انتشارات

تفسیر کرین از پیوند میان کلام اندیشمندانی مانند ناصر خسرو، ابن سینا و سهروردی با توجه به اسلوب پدیدارشناسانه او مبتنی بر این است که می‌توان در ورای ظاهر پیوند کلامی به پیوند ژرف میان اعضای خانوادهٔ معنویت ایرانی رسید و ایضاً چنین پیوندی است که معنای پیوند به تحول و تاریخ اندیشه و معنویت ایرانی می‌دهد. از این دیدگاه، کرین، به خلاف ناللینو (Nallino) خاورشناس ایتالیایی که حکمت مشرقی ابن سینا را با حکمت اشراق یکی نمی‌دانست، بحث در حکمت مشرقی ابن سینا را در درون شبکهٔ پیوندهای معنوی آن قرار داده و به این نکتهٔ اساسی اشاره می‌کند که «مشرقی» و «اشراقی» توسط سهروردی به یک معنا به کار گرفته شده است و، بنابراین، نسبت «مشرقی» به «اشراقی» نسبت تداوم است و نه گسست.

کرین با اعراض از «روش تاریخی به معنای متداول کلمه» و با یاری جستن از «پدیدارشناسی دیانت»، به بررسی مجدد مجموعهٔ آثار تمثیلی ابن سینا پرداخت و تردیدی نیست که این کار را در هماهنگی کامل با سنت اندیشهٔ فلسفی در ایران، به گونه‌ای که تاکنون زنده مانده است، انجام داد. «به خوبی می‌دانیم که ابن سینای ایرانی ما به طور کامل با ابن سینایی که تاریخ فلسفهٔ مدرسی بر حسب معمول به آن توجه داشته است، یکی نیست».^۱ معنای واقعی و درک کامل اثر متفکر زمانی آشکار می‌شود که

انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۱، ص. ۱۰۸-۱۱۰. نیز ر. ک. یادداشت محمد معین بر مدخل «ورج» در محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، انتشارات ابن سینا، تهران ۱۳۲۴، ج. چهارم، ص. ۲۲۶۵، حاشیهٔ ۷.

بدانیم فکر و اثر چگونه در محافل معنوی زیسته شده است. صرف توضیح «تاریخی» یک اثر و فکر شبه «توضیحی» مبتنی بر اصالت تاریخ است که به یکسان به مثله کردن فکر و اثر می پردازد، چنان که خاورشناسان در صحت انتساب آخرین نمط‌های اشعار و تنبیهات سینا به شیخ الرئیس تردید کرده‌اند، اما در سنت ایرانی هرگز چنین اندیشه‌ای نمی‌توانسته است ظاهر شود؛ تفکر ابن سینا در کلیت اندیشه و معنویت ایران در تداوم سنتی فهمیده شده است که با فارابی آغاز و با صدرالدین شیرازی به پایان رسیده است.

از این نظر، مجموعه رساله‌های تمثیلی ابن سینا دارای اهمیت خاصی است و از میان این سه رساله تمثیلی، *حی بن یقطان* در جایگاه نخست قرار دارد، زیرا آن‌چه ابن سینا در این نوشته تمثیلی (*récit*) نقل کرده (*ré-cite*) - یعنی ما را در برابر آن قرار می‌دهد - همان جهت‌یابی بنیادین - یعنی میل به اساس شرق (*orientation fondamentale*) - این نوشته در تعیین موضعی است نسبت به شرق (*orient*) و غرب کیهان و جهت‌یابی که در حقیقت این تمایز و تعیین شرق و غرب کیهان نسبت به آن معنا پیدا می‌کند. در این نوشته، مانند قصه غربت غربی، با ممکن شدن تعیین جهت، روح از حالت غربت خود - یعنی در غرب بودن - به سوی ضرورت تأسیس حکمت اشراقی - یعنی مشرق حیات معنوی - میل خواهد شد. *حی بن یقطان* سفری به شرق است، شرقی که محل اشراق انوار در حکمت مشرقی است. *حی بن یقطان* در این سفر به مرید خود نشان می‌دهد که شرق و غرب کجاست، اما اگرچه رسیدن به شرق از همان نخستین گام

ممکن نیست، ولی عزم سفر و قدم نهادن در راه شرق - شرق انوار - امکان پذیر هست.

جواد طباطبایی

تبرستان

www.tabarestan.info

ترجمه نامه اوژن یونسکو به هانری کرین

پاریس، اول ژوئیه ۱۹۷۶

آقا و دوست عزیز

من با شگفتی همه عقل سرخ^۱ را خواندم. شما یکی از بزرگ‌ترین و شگفت‌انگیزترین متن‌های حیات معنوی را به غرب شناسانده‌اید. تردیدی نیست که شما آن متن را در خاطره خود ایرانیان نیز زنده کرده‌اید. متن مشکل است و نمی‌توان آن را از سرِ بازچه خواند؛ باید منتظر لحظه‌ای ماند که دل یاری کند، اما، آنگاه که راه گم می‌کنم، یادداشت‌ها و توضیح‌های شما بار دیگر مرا به جاده هدایت می‌کنند. در واقع، شاید، تا پایان زندگیم نیازمند خواندن نوشته دیگری نباشم. این اثر را خواهم خواند و باز خواهم خواند.

صمیمانه از شما متشکرم، ارادتمند شما

اوژن یونسکو

۱. «عقل سرخ» یا *L'archange empourpré* را کرین از رساله‌ای از شهاب‌الدین سهرودی گرفته و ترجمه و تفسیر رساله‌های تمثیلی شیخ مقتول به زبان فرانسه را با این عنوان منتشر کرده بود.

تبرستان
www.tabarestan.info

پیشگفتار مؤلف

این وجیزه مجموعه‌ای فراهم آمده از متن چهار سخنرانی عمومی است که در سال‌های ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶ در ایران ایراد شده است. منظور این که این مجموعه مزیت‌ها و نیز کاستی‌های چنین نوشته‌ای را دارد. به خلاف بحث‌هایی که به لحاظ زمانی پیوندی با گذشته و آینده دارد، برای یک سخنرانی زمانی محدود وجود دارد و در پایان این زمان محدود باید شنوندگان را با تصور دانش به دست آمده و یا دست‌کم دانشی آینده به حال خود گذاشت، هم‌چون اژدری که به دریا افکنده می‌شود که هم می‌تواند به ماده‌ای آتش‌زا اصابت کند و هم می‌تواند در گوشه‌ای بیفتد و از میان برود.

البته، یک سخنرانی برای پرهیز از دزدگی شنوندگان مجالی برای عرضه کردن برهانی تفصیلی و فنی باقی نمی‌گذارد. سخنرانی به هیچ وجه جای تحقیق یا «پژوهش کردن» نیست، بلکه، بیشتر و به طور اساسی، مکان ثبت نتیجه پژوهش‌های پیشین و یا ارائه برنامه‌ای برای آینده در پرتو همین پژوهش‌هاست. متن‌هایی که در این جا عرضه می‌شود این هدف دوگانه را دنبال می‌کنند. این متن‌ها که در زمان‌های متفاوت نوشته شده‌اند، با تحقیقی هم‌زمان هستند که برابر احکام همان دیدگاه دنبال و مرتب شده‌اند. از این رو، ممکن است به ضرورت در برخی از این متن‌ها مطالبی به تکرار آورده شده باشد، اما این متن‌ها این امتیاز را دارند که

همدیگر را تأیید می‌کنند. گاهی شده است که در متنی به مناسبت انتشار کتابی که در سخنرانی از آن نام برده شده، مطالبی تکراری آمده است. از این رو، این متن‌ها در همان صورت اولیه آن‌ها آورده شده‌اند. بدین سان، این متن‌ها پژوهشی از دلمشغولی‌ها و پژوهش‌هایی عرضه می‌کنند و خلاصه‌ای از آنند.

عنوان کتاب حاضر، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، به بهترین وجهی مبین این دلمشغولی‌ها و پژوهش‌هاست. این موضوع یکی از مشکل‌ترین مباحث کنونی و یکی از اساسی‌ترین آن‌هاست که به انجمن نوپای فلسفه ایران مربوط می‌شود: اسناد بسیاری باید چاپ یا تدوین شوند، و شمار پژوهشگران اهل فلسفه، که بر حوزه‌های فرهنگی مختلف تسلط داشته باشند، هنوز اندک است، و با این همه شمار آن‌هایی که برای چنین پژوهش‌هایی آمادگی داشته باشند، از آن هم کمتر است.

پژوهش‌های سال‌های اخیر مفهوم فلسفه «ایرانی-اسلامی» را برجسته کرده که بیانگر فلسفه ایرانی در دوره اسلامی در معنای دقیق آن است. متن‌های گرد آمده در این جا به خلط مبحث‌هایی اشاره دارند که این فلسفه به گونه‌ای درازدامن در چنگال آن اسیر بوده است. نیز این متن‌ها نشان خواهند داد که غیبت فلسفه ایرانی در افق فلسفه جهانی یا بهتر بگوییم غیبت پیام معنوی فلسفه ایرانی که باید در میان گروه همسرایان فلسفه جاودانی، یعنی *philosophia perennis* به گوش برسد تا چه اندازه‌ای زیانبار بوده است. از این رو، نخستین کوشش به چاپ و ترجمه متن‌ها مربوط می‌شود تا در دسترس فیلسوفانی قرار گیرند که خاورشناس

نیستند و از هم اکنون باید مقدمات پژوهش تطبیقی را فراهم آورند که برای پرداختن به مباحث همیشگی فلسفه و معنویت ایرانی به آن‌ها نیاز داریم.

هدف از چهار سخنرانی گرد آمده در این کتاب آگاهی دادن به جمعی بیشتر در حلقه محدود دانشجویان خاص نسبت به این مشکلات و کوشش‌ها بود. این جا، با استفاده از فرصت، از این دانشجویان که علاقه آنان پشتوانه و مایه دلگرمی درس‌هایی بود که من در نیم سال اول دوهال اخیر در انجمن [فلسفه ایران] به آنان می‌دادم، سپاسگزاری می‌کنم. این دیباچه کوتاه به برجسته ساختن هدف‌های هریک از این چهار سخنرانی و پیوند میان آن‌ها بسنده خواهد کرد.

۱. نخستین سخنرانی در دسامبر ۱۹۷۴ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران انشاد شد - و به همین سبب در آغاز به درس‌های چند سال پیش اشاره شده است. در آن زمان، انجمن فلسفه ساختمان ویژه خود را، که تعمیر آن به تازگی آغاز شده بود، در اختیار نداشت. در واقع، این سخنرانی از نظر ما به نوعی طرحی افتتاحی ارائه می‌کرد. آشکار است که در اندکی بیش از یک ساعت طرح کوشش‌های عام فلسفه تطبیقی و کوشش‌های خاص آن، بویژه آن‌جا که یکی از مباحث مورد مقایسه فلسفه ایرانی است، امکان‌پذیر نبود. من کوشش کردم که بگویم چگونه پژوهش‌های تطبیقی، در نظر من، به مقیاسی که از این پژوهش‌های آموزشی و رها شده از بندگی و چنبر تاریخی‌گرایی انتظار داریم، از پدیدارشناسی جدایی‌ناپذیرند. در این مجال سه بحث تطبیقی را به عنوان نمونه مطرح

کردم. از خواننده انتظار دارم که ضمن خواندن [متن سخنرانی] نخستین سطور این دیباچه را به خاطر داشته باشد.

در واقع، تعیین حدود و ثغور این سه طرح در چند صفحه محدود ممکن نیست. من در جای دیگری به این مطلب باز خواهم گشت. بویژه مقایسه میان فلسفه وجود ملا صدرا و بحث تشکیک صور^۱ در نزد نیکلا اَرسِم^۲ از آن پس در اندیشه من ابعادی گسترده یافته است. من بر آنم که بسط این مطلب می‌تواند کلید برخی از وجوه مباحث جهان‌شناختی، معنوی و زیبایی‌شناختی را عرضه کند که اغلب به صورت جدا مورد بحث قرار می‌گیرند، اما از این نکته نیز در جایی دیگر بحث خواهم کرد. واپسین بخش این فصل ضمن توجه دادن به آن چه ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن^۳ نامیده شده، مقدمات ضروری برای پژوهشی تطبیقی در آینده را برجسته ساخته است.

۲. دومین سخنرانی مجموعه حاضر پنجم ژانویه ۱۹۷۶ در سالن بزرگ انجمن، که در سال تحصیلی ۱۹۷۶-۱۹۷۵ افتتاح شده بود، انشاد شد. هدف از آن توضیح معنای حضور^۴ فیلسوفان ایرانی ما بر پایه متن مجلد دوم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران بود که به کوشش دوست و همکار ما سید جلال‌الدین آشتیانی فراهم آمده بود؛ این مجلد دوم، که ما مانند مجلد نخست دیباچه فرانسه آن را تهیه کرده بودیم، به تازگی از چاپ بیرون آمده بود. به همین مناسبت، ما انتشار «مجموعه جدید»

1. intensification des formes
3. aventure d'occidentalisation

2. Nicolas Oresme
4. présence

گنجینه نوشته‌های ایرانی را به آگاهی رساندیم که قرار شد انجمن فلسفه ایران به چاپ آن‌ها اقدام کند و، به این مناسبت، سخنران پیوندی میان دو دوره زندگی پژوهشی خود برقرار کرد. در این فاصله، به همت مدیر عامل انجمن، استاد نصر، گنجینه نوشته‌های ایرانی با انتشار سه مجلد مجموعه مصنفات سهروردی تداوم پیدا کرده بود و، از سوی دیگر، استاد آشتیانی سه اثر مهم از فیلسوفان ما را منتشر کرده بود: ۱. تمهید الفوائد صائن الدین بن محمد ترکه اصفهانی؛ ۲. کتاب المبدأ و المعاد صدرالدین شیرازی؛ ۳. انوار جلالیه ملا عبدالله زنوزی. این نکته را نیز اضافه کنیم که اکنون مجلد سوم منتخبی از آثار حکمای الهی ایران زیر چاپ است.

متن ما سه جریانی را مورد توجه قرار می‌دهد که می‌توان در درون آنچه ما مکتب اصفهان نامیده‌ایم تمیز داد. الف. جریان میرداماد در این جا با دو نامی معرفی شده است که، مانند نام‌های بسیار دیگر، از تاریخ‌های فلسفه ما غایب بودند. علوی اصفهانی نه تنها فیلسوف ابن سینایی بزرگی بود، بلکه متکلم ادیان اهل کتاب و معتقد به کلامی نبوی^۱ نیز بود. این فیلسوف ابن سینایی زبان عبری را به خوبی می‌دانست و با انجیل‌های چهارگانه آشنایی ژرفی به هم رسانده بود. در جای دیگری، مقدمه یک بررسی مفصل را به این حکیم اختصاص داده‌ایم که از این دیدگاه شایستگی آن را دارد. در مورد ابن آقاجانی، این ناآشنای پرواوزه، نیز ما ضمن اشاره‌ای به کثرت آثار وی از ماجرای کشف دوباره او سخن گفته‌ایم.

ب. جریان ملا صدراى شیرازی، به لحاظ این که تا زمان ما ادامه پیدا کرده است، جریانی درازآهنگ بود، و پرتو آن بر آثار میرداماد - که صدرا شاگرد او بود - سایه انداخته است. این جا، به دو نام اشاره کرده ایم. نخست، محسن فیض کاشانی، که آثار او برای مفهوم «حکمت نبوی»، که در نهایت رسالت نبوی و مقام فیلسوف را به هم پیوند می زند، بویژه دارای اهمیت است و، سپس، حسین تنکابنی که رساله های جدید او نوعی از انسان شناسی معاداندیش را عرضه می کند.

ج. جریان رجب علی تبریزی، که فلسفه وجودی او، از بنیاد، از فلسفه وجود ملا صدرا متمایز است. چنان که ملاحظه خواهد شد، آثار رجب علی با الهام از نوعی اصالت ایمان نه چندان رایج^۱ تصویری از دارالاسلامی را به نمایش می گذارد که بدون تردید به این دنیا مربوط نمی شود، اما طرح شورانگیز دارالاسلام در نظر ما نمونه ای از فلسفه و حیات معنوی اندیشمندی شیعی است.

این جا، موضوع مجموعه حاضر در پایان زیر مفهوم جمع و تلفیق^۲ آورده شده است. واژه فارسی «نامه» معنای فلسفه در زمان حال^۳ را به ما القاء می کند.

۳. سومین سخنرانی بیست و سوم اکتبر ۱۹۷۶ در دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز انشاد شد. در این فرصت باید از پذیرایی گرم استاد احمد طباطبایی، ریاست محترم دانشکده ادبیات، سپاسگزاری کنیم؛ از استاد

1. un irénisme peu commun

2. intégration

3. philosophie au présent

منوچهر مرتضوی نیز سپاسگزاریم که به ما پیشنهاد کرد تا ابتداء ترجمه فارسی متن سخنرانی در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه آذربایجان چاپ شود. صفحاتی که این جا به شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، اختصاص داده شده، هاله‌ای را برجسته می‌کند که بر فراز طرح بزرگ زندگی او قرار دارد، هاله‌ای که بازتابی از چشم‌انداز تمثیلی آذربایجان در عالم مثال^۱ است. خواننده باید به مطالبی مراجعه کند که در جای دیگری و نیز در مقدمه بر سه مجلد مصنفات او، نوشته‌ایم. سهروردی دوران جوانی خود را در آذربایجان، در مراغه، گذراند، شهری که به همت هموطن ما هانری مارشال^۲ به مناسبت این سخنرانی مورد بازدید قرار گرفت.

برای ما بویژه خاطره آثار فیلسوفی اشراقی هم چون ودود تبریزی، که تاکنون به طور کلی ناشناخته مانده است، مسرت بخش بود. ودود تبریزی، با توجه به شرح مفصل خود بر یکی از آثار سهروردی که در آن، از سویی، رگه‌هایی از دیانت باستان ایران و، از سوی دیگر، نوعی مسیحیت، که ما مکتب یوحنا^۳ اشراقی نامیده‌ایم، برجسته شده است. آن چه از این اقدام ودود تبریزی برمی‌آید، تفسیر حکمای باستانی یونان برابر اهداف نوعی «حکمت نبوی» است. درباره رجب‌علی تبریزی، این جا، برخی از وجوه آثار و جریان فلسفی او را برجسته ساخته‌ایم که در سخنرانی پیشین از آن وجوه یاد کردیم.^۴

1. imaginalement 2. Henri Marchal 3. Johannisme

۴. شایسته است که خانواده آذربایجانی که به نظر می‌رسد بواسطه باز بودن افق اندیشه ممتاز است در یک جا گرد آورده شود. ابوبکر محمد تبریزی بیست و پنج مقدمه مشائی استاد بزرگ اندیشه یهودی موسی بن میمون را درباره وجود، وحدت

۴. چهارمین سخنرانی پانزدهم سپتامبر ۱۹۷۶ در انجمن فلسفه ایران برگزار شد: این سخنرانی پژوهش تطبیقی آغاز شده در نخستین سخنرانی را از دیدگاه دیگری مطرح می‌کند. این‌جا، مکتب ابن رشد^۱ مبنای تطبیق بوده است.

چنان‌که در آغاز این سطور اظهار تأسف کردیم، این‌جا نیز بار دیگر محدودیت‌های سخنرانی ما را وادار می‌کرد تا بی‌آن‌که به جزئیات نظام اندیشه ابن رشد و لزوم آن اشاره‌ای کرده باشیم، مطالب را بی‌اندازه ساده کنیم. گمان می‌کنیم که این امر بر اعتبار نظر ما خدش‌های وارد نمی‌کند، زیرا وجوهی که این‌جا مورد بررسی قرار گرفته‌اند، وجوه عمده [نظام ابن رشد] است. فلسفه ایرانی در دوره اسلامی ما را در برابر این امر بنیادین قرار می‌دهد: در حالی‌که فلسفه مشائی مغرب سرزمین‌های اسلامی با مرگ ابن رشد به پایان رسید و مکتب ابن رشد در طی سده‌ها تأثیری پراهمیت بر اندیشه غربی مسیحی گذاشت، فلسفه ایرانی در همین سده‌ها به طور کلی اطلاعی از ابن رشد و مکتب ابن رشدی نداشت. این امر را از این نظر بنیادی نامیده‌ایم که به تنهایی می‌تواند سمتگیری ویژه فلسفه

و غیرجسمانی بودن خدا شرح کرده است. ر.ک.

Maimonide, *Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie...*
Traduit par S. Munk, nouvelle édition, Paris, 1970, tome II, p. 4 en note et p. 10 note.

در عوض، اگر بتوان گفت، کتاب تلویحات سهروردی به عبری ترجمه شد. جای تأسف است که این ترجمه هنوز به چاپ نرسیده است. به هر حال، این مطلب که آیا مفسران قباله‌ها (Kabbaliste) یا نوافلاطونیان یهودی این اثر را می‌شناخته‌اند یا نه دارای اهمیت است.

ایرانی را که مدت زمان درازی ویژگی آن ناشناخته مانده بود، نشان دهد. هم‌اکنون کتاب‌های چاپ شده به اندازه‌ای است که چنین جهلی را نابخشدنی می‌سازد.

بنابراین، کوشش کرده‌ایم آنچه بعد از ابن رشد در شرق آغاز می‌شود، در خاطر زنده کنیم. دو نام بزرگ مشخص‌کننده این شکوفایی است: ابن عربی و شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی. با آثار شیخ اشراق، فصل نویی در تاریخ فلسفه ایرانی دوره اسلامی گشوده می‌شود. این آثار آشکارا برخی از رگه‌های اساسی فلسفه ایرانی پیش از اسلام را بار دیگر زنده می‌کند و این نکته جالب توجه است که در سده شانزدهم از سوی زرتشتیان شیراز، که برگرد مؤبد بزرگ خود، آذرکیوان، جمع آمده بودند، پاسخ زرتشتی مثبتی داده شد. بدین سان، فلسفه اشراق گواه و ضامن تداوم مباحثی است که پیش از اسلام، و پس از آن، وجدان ایرانی را به خود مشغول داشته است. با توجه به این مطلب است که کوشیده‌ایم به پیام فلسفه ایران نو، که بازتابی در قلب اساسی‌ترین مسائل زمان ما دارد، گوش فرا داریم. با تأکید بر تعارض میان لوازم مکتب ابن رشد در غرب، و لوازم مکتب ابن سینایی ایرانی، [اعمّ از] اشراقی یا شیعی، کوشش ما این بوده است که آبشخورهای سه پدیدار مذهب تعطیل^۲، جماعت‌زدگی^۳ و عرفی شدن^۴ را دریابیم.

چنان‌که خواهد آمد، آنچه philosophie prophétique می‌نامیم، و برگردان اصطلاح حکمت نبوی است، در پژوهش‌های ما جایی مهم اشغال

1. spécificité

2. agnosticisme

3. collectivisation

4. sécularisation

کرده است - نبی کسی نیست که آینده را پیشگویی می‌کند، بلکه شخصی است که کلامی و حیانی ادا می‌کند. این مفهوم را از اندیشمندان شیعی خود وام گرفته‌ایم که رسالت و وظیفه فیلسوف را به هم پیوند داده‌اند، امری که در پی آمدهای سوء مکتب ابن رشد غیر قابل تصور شد. این پیوند چنان غیر قابل تصور شده است که وحدت میان عقل فعال فیلسوفان و روح القدس وحی توسط برخی اهل فلسفه غربی به مثابه تفسیر عقلی روح [القدس] تعبیر شده است. برای ارتکاب به چنین «تعبیری» می‌باید حکماء و سخنان آنان در این باره، که فیلسوفان و پیامبران معرفت خود را از یگانه مشکوت نبوی کسب کرده‌اند، مورد غفلت قرار می‌گرفت. افزون بر این، برای ارتکاب به چنین تعبیری می‌بایست معنای عالم ملکوت، که میان جبروت و عالم مُلک قرار دارد، مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گرفت. طرحی از این عالم‌های سه‌گانه میان همه ناحیه‌های^۱ حکمت جاودانی مشترک است.

از این رو، در کتاب‌های خود، و نیز این جا، عملکرد این عالم میانی به مثابه عالم مثال را برجسته کرده‌ایم. این عالم لطیف اعتبار منطقی^۲ و انضباط ویژه خود را به عضو مُدرک و واسطه وابسته به آن یعنی خیال حقیقی^۳ تحمیل می‌کند. با کمال تأسف، این قاره برای فلسفه‌ای که بحث معرفتی آن در تعارض میان داده‌های تجربی و تجربیات فاهمه پای در گل مانده، ناپدید شده است. این جا، نشانه‌ای از فقدان هول‌انگیز رخ می‌نماید : فروکاستن آنچه به طور یک‌جانبه «واقعیت» نامیده می‌شود، به یگانه

1. régions 2. noétique

3. imaginatio vera

ساحت داده‌های تجربی. احیای مجدد ساحت‌های چند گانه^۱ وجود، که مراتب طولی آن در جهت محور عالم مابعدالطبیعی^۲ قرار دارد، امری فوری است و فلسفه جاودانی ایرانی می‌تواند یاوری پراج باشد. بنابراین، این امر احیای مجدد تکثر مراتب فرد انسانی معنوی نیز خواهد بود. از این پرسش‌ها، در چهارمین سخنرانی خود، به اجمال یاد کرده‌ایم. پس، اگر به طور خاصی عالم میانی یا عالم مثال را برجسته کرده‌ایم،^۳ از این روست که دوگانگی میان فاهمه و حواس با طرد عالم مثال به مرتبه امور واهی و خیالی عملکرد میانجی‌گرانه^۴ آن را از میان برده است. همین طور، سبب این امر آن است که با میانجی‌گری این عالم میانی - که حکمت نبوی ما را نسبت به وجود واقعی آن مطمئن می‌کند - است که باید نخستین توجه ما به بداهت‌های امور تجربی، که به گونه‌ای افراطی نسبت به وجود آن اغراق شده است، آغاز شود. باید از این نکته آگاه باشیم که صرف عمل شناخت خود نوعی «ماده‌زدایی»^۵ داده‌های مادی را انجام می‌دهد.

این است معنای آن‌چه در صفحات پایانی این دفتر کوچک به اشاره آمده است: کنده شدن از بداهت‌های امور تجربی به معنای توجه به فضایی دیگر یا، به دیگر سخن، بیرون رفتن از مکان یا مکان‌های این جهان برای توجه به مکان لطیف است و این مکان لطیف امری معنوی است، زیرا مکان لطیف مکانی این جهانی نیست. نمی‌توان این پرسش را مطرح کرد که این فضا در کجاست. سهروردی با جعل واژه فارسی «ناکجا آباد» به

1. multidimensionalité 2. axis mundi métaphysique
3. fonction médiatrice 4. dématérialisation

این معنا توجه داشت و همین طور قاضی سعید قمی به شیوه‌ای دیگر از تلطیف مداوم زمان (زمان لطیف و الّطّف) در عالم‌های لطیف مراتب بالای وجود، که با راهنمایی امام یا روح القدس می‌توان به آن عروج کرد، سخن می‌گوید. نظم امور هم‌زمان، جانشین نظم امور متواتر می‌شود و معنای این سخن آن است که زمان به مکان تبدیل شده است. به همین دلیل است که متن آغازین این اثر دعوتی به بیرون رفتن از اصالت تاریخت،^۱ یعنی بیرون رفتن از بندگی زمان و قید تواتر زمان است. زیرا چنان‌که شاعری به زبان شاعرانه گفته است: «زمان ابداعی انسان است، در حالی‌که مکان از آن خدایان است».^۲

هانری کرین، تهران ژانویه ۱۹۷۷

دی ماه ۱۳۵۵

1. historicisme

2. Max Beckmann in Huston Smith, *Forgotten Truth. The primordial tradition*, New York 1976, P. 65 : « time is an invention of man but space /space belongs to the gods ».

تبرستان
www.tabarestan.info

معنای فلسفه تطبیقی چیست؟

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. فلسفه تطبیقی و پدیدارشناسی

در آغاز باید از حضور دوباره در این تالار اظهار خرسندی کنم که نزدیک به ده سال، از ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۹، کوشش کردم تا مفهوم فلسفه ایرانی را به گونه‌ای که از پیشرفت پژوهش‌های من برمی‌آمد، برای شنوندگان ایرانی بیان کنم. مترجم من در نزد شما دوست ارجمند، استاد نصر، بود که اکنون مدیر عامل انجمن ماست. امشب، این جا گرد آمده‌ایم تا یکی از مهم‌ترین کوشش‌هایی را که در برابر انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران قرار دارد، یعنی فلسفه تطبیقی، مورد بررسی قرار دهیم. کوشش‌های فلسفه تطبیقی را چگونه می‌توان مورد توجه قرار داد؟

اصطلاح «فلسفه تطبیقی» بسیار استعمال می‌شود، اما با این همه، اگر جهش برخی از دانش‌های تطبیقی، دستور زبان تطبیقی، ادبیات تطبیقی، زیبایی‌شناسی تطبیقی و ... را به خاطر بیاوریم، باید بگوییم که فلسفه تطبیقی در آغاز راه قرار دارد. این تأخیر را نمی‌توان توضیح داد. معضل طرح روشی که بتواند تضمینی در برابر روش فاقد مبنا^۱ باشد، وجود دارد، زیرا هر چیزی را با هر چیز دیگر نمی‌توان مقایسه کرد. بنابراین، باید به فن ظریف تحدید حدود میدان بررسی‌های تطبیقی به گونه‌ای

رضایت‌بخش توجه داشت. افزون بر این، در سرچشمه معضلات، مشکل شمار اندک فیلسوفان قرار دارد که بتوانند هم‌زمان بر چندین واحد فرهنگی احاطه و ابزار زبان‌شناسانه لازم برای بررسی متن‌های دست اول را در اختیار داشته باشند.

تا جایی که من می‌دانم، مفهوم فلسفه تطبیقی، نخستین بار، در آغاز سال‌های بیست سده حاضر^۱ در رساله دکترایی با همین عنوان توسط پُل ماسون-اورسل^۲، که از آن پس استاد کرسی ادیان هندی در بخش ادیان مدرسه تتبعات عالی بود، در سوربن، مطرح شد. ماسون-اورسل کوشش می‌کرد، به قدر مقدور، با دقت به تعریف موضوع^۳ فلسفه تطبیقی بپردازد. او به طور اساسی موضوع فلسفه تطبیقی را نه بیان همسانی کمابیش گمراه‌کننده اصطلاحات، بلکه مشابهت رابطه‌ای از نوع $\frac{c}{d} = \frac{a}{b}$ می‌دانست، اما تحلیل او شاید بیش از حد و امدار یگانه افق تاریخ فلسفه، به عنوان تاریخ، یعنی وابستگی به تواتر زمانی و احکام مشروط^۴ علیت تاریخی بود. تردیدی نیست که از این گونه پژوهش‌ها نمی‌توان چشم پوشید؛ این پژوهش‌ها جای خود را دارند، اما چنین پژوهش‌هایی، در درجه نخست، به طور ذاتی، موضوع فلسفه تطبیقی نیستند، که یکی از نخستین کوشش‌های آن، به درستی، شکل زمان زیسته شده و، بنابراین، شکفته شدن مفهوم امری به مثابه تاریخ و تاریخ فلسفه خواهد بود.

بنابراین، آنچه فلسفه تطبیقی می‌تواند در بخش‌های متفاوت میدان

۱. نیازی به گفتن نیست که منظور دهه بیست سده بیستم است.

2. Paul Masson Ourcel

3. objet 4. hypothétique

ویژه تطبیق مورد توجه قرار دهد، نخست، آن امری است که در زبان آلمانی از آن به Wesenschau یا ادراک شهودی ذات تعبیر می‌شود. این واژه به اصطلاحات پدیدارشناسی یا به طور دقیق‌تر به پدیدارشناسی خاص هوسرل مربوط می‌شود و نه پدیدارشناسی وجودی یا existential (نمی‌گوییم existentialiste هیدگر). به نظر من، درست به دلیل ظهور پدیدارشناسی است که کوششی مانند کوشش ماسون-اورسل اعتبار خود را از دست داده است. کوشش‌هایی که ادراک شهودی یک ذات پیش می‌گشاید، با کوشش‌هایی که تاریخ علاقه‌مند به تعیین علت‌های تکوین جریان‌ها، تأثیرها و ... که در زمان خاصی ظاهر می‌شوند، برای استنتاج برخی فرایندها به امید مقایسه میان آن‌ها در برابر خود دارد، متفاوت است. پس، لازم است که به اجمال معنای واژه پدیدارشناسی را روشن سازیم. در جای دیگر در این باره سخن گفته‌ام.^۱ همین طور، این معنا به هیچ مکتب خاص پدیدارشناسی وابسته نیست. نباید کوشش کنیم که این کلمه را به یاری فرهنگ لغت به فارسی ترجمه کنیم؛ بهتر است ببینیم بررسی پدیدارشناسانه چگونه عمل می‌کند. بررسی پدیدارشناسانه به طور اساسی این شعار دانش یونانی را شعار خود قرار داده است که *sozein* phainomena یعنی پدیدارها (ظواهر) را نجات دهیم. معنای این سخن چیست؟ پدیدار چیزی است که خود را نشان می‌دهد، امری است که ظاهر می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌کند که در آن نمی‌تواند آشکار

1. Henry Corbin, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971-1973, « le prologue du tome I ».

شود، مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر پوشیده بماند. چیزی در پدیدار خود را آشکار می‌کند و خود را جز با پنهان کردن نمی‌تواند آشکار سازد. در علوم فلسفی و دینی، *phénomène* (پدیدار) به صورت اصطلاحاتی بیان می‌شود که پسوند یونانی *phanie* در آن‌ها وجود دارد مانند *hiérophanie*, *théophanie*, *épiphanie* و غیره ... پدیدار یا *phainomenon* ظاهر و بیرون است. آن‌چه در این ظاهر خود را ضمن پنهان کردن آشکار می‌کند، همان باطن و درون است. پدیدارشناسی ضمن آشکار کردن و رها کردن امر ناپیدایی که خود را زیر ظاهر پنهان کرده، «نجات دادن پدیدار» و ظاهر است. بنابراین، شناختن یا *Logos* پدیدار — یا پدیدارشناسی — بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است، این‌که پدیدار خود را چنان‌که می‌خواهد به شخصی که مورد نظر است، بنمایاند. پس، این امر روشی است که از روش تاریخ فلسفه و نقادی تاریخی متمایز است.

اما آیا، در این صورت، پژوهش پدیدارشناسانه همان امری نیست که رساله‌های کهن ما با اصطلاح کشف‌المحجوب بیان کرده‌اند؟ آیا این همان امری نیست که با اصطلاح تأویل، که در تفسیر معنوی قرآن اساسی است، بیان شده است؟ تأویل چیزی را به اصل خود برگرداندن است. امری که مورد تأویل قرار می‌گیرد، از یک مرتبه وجود به مرتبه دیگر آن گذر داده می‌شود تا ساختار ذات آن رها شود — که البته به معنای ساختارگرا بودن نیست. ساختار همان ترتیب مظاهر است.

معنای «پدیدارشناسی»، به طور کلی، جز این نیست و این کاری است که باید برای به پایان بردن کوششی در جهت فلسفه تطبیقی کاملاً متمایز از کوشش تاریخ فلسفه انجام دهیم. بهتر است بگوییم که پدیدارشناسی می‌تواند ما را از خطرهای تاریخ برهاند. امروزه، احساس این خطرها در نزد برخی از فیلسوفان غربی بسیار شدت یافته است. برای درک این احساس و توضیح کوشش ما در جهت فلسفه تطبیقی باید به فیلسوف عالیقدری بازگردیم که در کاربرد واژه پدیدارشناسی فضل تقدم با اوست: منظور من هگل و پدیدارشناسی روح اوست. تقدیر فیلسوف غربی کنونی چنین است که نتواند به گونه‌ای از بازگشت به هگل خودداری کند. ما نیز به هگل باز می‌گردیم و البته نه از این حیث که اجازه دهیم تا ماجرای هگل خود را بر ما تحمیل کند، بلکه برای این که خود را از بند آن برهانیم، زیرا تنها در این صورت بروشنی خواهیم دانست که چرا درگیر صورت‌های متنوع دیالکتیک تاریخی بعدِ هگلی هستیم و این که ما چه امری را در برابر اصالت تاریخت، که یکی از صور دیالکتیک تاریخی است، قرار دهیم تا بتوانیم بدون یاری جستن از یکی از وجوه دیالکتیک «پدیدارها را نجات دهیم».

ما باید به درستی بدانیم که چرا آن چه اصالت تاریخت نام دارد، حاصل تجزیه یا فروپاشی نظام فلسفی هگلی است. باید از خود سؤال کنیم که جای تاریخ کدام است و تاریخ در کجا جریان دارد؟ مبنای تاریخت یا عدم تاریخت بشر چیست؟ آن گاه، راهی هموار خواهد شد

که بتوانیم با آن سه بحث^۱ را در فلسفه‌ای که در ایران تداوم دارد، برای کوشش‌های تطبیقی خود برجسته سازیم. این امر، شاید، به ما اجازه دهد تا نه تنها مبنای ماجرای غربی، بلکه غربی شدن جهان را نیز دریابیم. این دو امر وجوه پدیدار یگانه‌ای هستند که همدیگر را کامل می‌کنند، اما نباید به خلط آن دو بایکدیگر پرداخت. این ماجرای دوگانه بر ما روشن خواهد ساخت که آیا امروزه «مشرقیان»، به معنایی که سهروردی مراد می‌کرده است، وجود دارند، آنان که به شرق و غرب جغرافیایی این جهان تعلق ندارند.

چگونه می‌توان از اصالت تاریخت خارج شد؟

پدیدارشناسی روح، به گونه‌ای که مورد نظر هگل بود، بی‌هیچ تردیدی، کاخی بی‌همتا در فلسفه غربی است. من، این‌جا، تنها از این حیث از پدیدارشناسی روح سخن می‌گویم که به بیان نکته‌ای بپردازم که به هیچ وجه شخصی نیست و آن این‌که، به خلاف آن‌چه گفته‌اند، علم تحصلی موجب فروپاشی نظام فلسفی هگلی – که پدیدارشناسی روح اوج آن است – نشد؛ آن‌چه نظام فلسفی هگلی را متلاشی کرد، تاریخ بود! اما معنای این سخن چیست؟ با اصطلاحات سیاسی، که به قلمرو فلسفه انتقال داده شده بود، از زمان نخستین نسل [هگلیان] از چپ و راست هگلی سخن گفته شده است.

راست هگلی را اهل الهیات^۱ نمایندگی می‌کردند که آنان را «اهل تأمل نظری»^۲ به معنای اصطلاحی کلمه (مشتق از واژه لاتینی speculum یعنی آینه) می‌خواندند و آنان هگل را به طریقه عارفان بزرگ، یا کوب بوئمه^۳ و مایستر اکهارت،^۴ قرائت می‌کردند، عارفان که خود هگل نیز آنان را ستوده بود. با کمال تأسف، این شیوه قرائت هگل چهره نشد و مکتب هگلی، که راست هگلی را نمایندگی می‌کرد، به نفع تفسیر یکسویه دیگری، که خشونت آن در تمامی سده نوزدهم، و حتی تاکنون، حس شده است، در محاق تعویق افتاد. بنابراین، نوعی ابهام آغازین وجود دارد، که بر روی منظومه [هگلی] سنگینی می‌کند. لازم است تا در پرتو فلسفه تطبیقی و با دستیابی به افق‌های جدیدی که از حکمت‌های عرفانی نظری^۵ ناشناخته در زمان هگل ناشی شده‌اند، به طور ژرفی به بررسی این آغاز بپردازیم. این نکته نیز شایان یادآوری است که درست همین ابهام آغازین است که به تاریخ اجازه داده است تا موجب فروپاشی منظومه هگلی شود.

در واقع، وضع در پایان پدیدارشناسی روح چگونه است؟ روح مطلق از خود آگاه شده و تاریخ به پایان رسیده است. پایان تاریخ^۶ فرا رسیده است. آنچه در زبان کلامی، برای بیان حوادث انجام عالم، معاد^۷ نامیده می‌شود، فرا رسیده است. درست است که اگر عارفی این مطالب را بخواند و آن‌ها را به صورت حوادثی درک کند که در ملکوت - عالم ارض لطیف، عالم نفوس - اتفاق می‌افتد و نه بر روی زمین قابل تجربه و عینیت تاریخی

1. théologiens

2. spéculatifs

3. Jacob Boehme

4. Meister Eckhart

5. Théosophies spéculatives

6. eschaton

7. Eschatologie

جای تعجب و اشکال نخواهد بود. با کمال تأسف، از دیدگاه همگی این حوادث در این جهان اتفاق می‌افتند و معاد در همین حوادث (ناپلئون و نظام سلطنتی پروس) فرا می‌رسد، پس، لازم می‌آید که تاریخ به پایان می‌رسید و دیگر اتفاقی نمی‌افتاد.

با کمال تأسف، تاریخ ادامه پیدا کرده است، اما تاریخ نمی‌توانست ادامه پیدا کند مگر با فراتر رفتن از نوعی معادشناسی که تا آن زمان، با اعطای معنایی به تاریخ، جهت آن را معلوم کرده بود.^۱ از آن جا که تاریخ از این معادشناسی بی‌بهره مانده بود - زیرا معادشناسی به گذشته آن مربوط می‌شود و نه به آینده - جهت خود را نیز از دست داد^۲ و حال آن که سخت در جستجوی معنایی^۳ بود که نمی‌توانست به آن دست یابد. تاریخ با تداوم در ورای معادشناسی و از دست دادن معنای خود دیوانه شده است (من به عبارتی از چسترتن^۴ اشاره می‌کنم که گفته است امروزه جهان پر از افکار مسیحی است که دستخوش جنون شده باشد). در این جا ماجرای غم‌انگیز غیردینی یا عرفی شدن^۵ منظومه‌ای از الهیات را که بر شالوده معادشناسی و انتظار اساسی و مداوم استوار شده بود، در می‌یابیم. از میان بردن این انتظار به معنای رها کردن آن به دست تمامی مخاطرات تاریخ خواهد بود. از این پس، تنها نوعی معادشناسی دروغین می‌تواند وجود داشته باشد که نوعی اسطوره‌شناسی دروغین «معنای تاریخ» را بر وجدان‌ها تحمیل

۱. کرین می‌گوید: l'avait orientée معنای دیگر آن می‌تواند چنین باشد: تاریخ را به سوی شرق رانده بود. [مترجم].

2. désorientée 3. sens 4. Chesterton

5. le drame de la laïcisation ou sécularisation

می‌کند، زیرا چگونه می‌توان در غیاب هرگونه مرجعی در ورای تاریخ، نقطه‌ای که تاریخ در آن جا بی‌حرکت و یا متلاشی می‌شود، معنایی برای تاریخ پیدا کرد؟ یعنی بدون مابعد تاریخ^۱ و ساحت فراتاریخی.

لازم است که ما این ماجرای غم‌انگیز را از نظر دور نداریم، زیرا معادشناسی و انتظار قیامت ریشه در ژرفای وجدان‌های ما اهل کتاب دارد و همین انتظار قیامت است که به ما اجازه می‌دهد تا در برابر مخاطرات تاریخ خم به ابرو نیاوریم. اگر از این امر آگاهی پیدا نکنیم و اگر با آن چه نفی خود ماست، مسامحه کنیم، خطر نابودی در کمین ماست. درست است که سِرِّ این ماجرای غم‌انگیز کیهانی، که به سبب بی‌اعتنایی به معاد^۲ و افق انجام بی‌معنا شده است، ما را به بازگشت به سرچشمه‌های الهیاتی فرا می‌خواند که منظومه‌های ایدئولوژیکی و اجتماعی-سیاسی غربی در سده نوزدهم جز فرآورده‌های عرفی شده آن نیستند. اما مفهوم روح مطلق، که بشریت هم‌چون محل و عضو آن به شمار می‌آید، از کجا ناشی شده است؟

در جای دیگر به تعارض میان [روح مطلق] و روح القدس - به گونه‌ای که به نظر من می‌آید - اشاره کرده‌ام که فیلسوفان سنتی ما با عقل فعالی که فرشتهٔ انسانیت، فرشتهٔ معرفت و ملک وحی است، یکی می‌دانند. عمل معرفت و تعلیم صور معرفتی از قوه به فعل به توسط این روح القدس - فرشته نیز محلی دارند که همان انسانیتی است که روح القدس فرشتهٔ آن است، اما این روح القدس مطلق به معنای هگلی کلمه نیست که

اندیشه آن می‌تواند بشریت را سرمست از تجلی خود کند و نیز احساس سرسام آور فاجعه‌ها را به او بدهد. گاهی فکر پدیدارشناسی روح بازسازی و بازاندیشی شده با توجه به روح القدس، که در عرفان اسلامی الهام‌بخش حکما و پیامبران است، هم‌چون پرتوی گذرا در ذهن من پیدا شده است. این‌جا بر این نکته تأکید نمی‌کنم که یکی از کوشش‌های فلسفه تطبیقی در آینده است و نمی‌توان آن را بدون «ترس و لرز» بیان کرد.

بهرتر است به موضوع اصلی گفتگوی خود باز گردیم: چگونه فلسفه تطبیقی می‌تواند با کوشش‌های خود مواجه شود و در ضمن خود را با تکیه بر روش پدیدارشناسی، که به فاجعه‌هنگلی منجر نمی‌شود، از مخاطرات تاریخ رها سازد؟ به یک امر باید توجه داشتیم. شاید، میان زوال معادشناسی، که هبوط در تاریخی بی‌حد و مرز را به دنبال داشته است، از سویی، و باستان‌شناسی، حتی دیرینه‌شناسی، یعنی جستجو و حتی علاقه به آن‌چه آغازین، اولیه و کهن است (archeon و proton [= آغاز] به مثابه نقطه مقابل eschaton [= انجام]) پیوندی اساسی وجود دارد. افق معادشناسانه و افق رستاخیز apokatastasis زرتشتی، یعنی تجدید و بازیابی نهایی همه امور در خلوص آغازین آن‌ها. پس، پایان ماجرای غم‌انگیز این جهانی می‌توانست تضمینی در برابر هرگونه آسیب مرگ باشد. با از میان رفتن این تضمین، امور چنان جریان می‌یابند که گویی پیکاری با مرگ آغاز شده است، نه برای نثار اشکی بر آثار بازمانده اردوگاه‌های ناپدید شده، بلکه برای رهایی تمدن‌های زوال یافته از چنگ مرگ و فراموشی. چه کارها و رنج‌هایی از سده گذشته تا کنون در غرب

برای به اصطلاح نجات^۱ تمدن‌های از میان رفته تحمل نشده است؟ مغرب‌زمین می‌تواند احساس غرور کند، زیرا این امر در تاریخ بی‌سابقه است، اما در قلب این موفقیت‌ها ما همان عسرت را احساس می‌کنیم. آیا بازیابی اعصار بشریت از میان رفته می‌تواند برای ما زوال معادشناسی را جبران کند؟ آیا این بازیابی می‌تواند درهای آینده‌ای را بگشاید که بر ورای این جهان مشرف باشد، درهایی که ما خود بسته‌ایم؟

باستان‌شناسان و دیرینه‌شناسان کوشش می‌کنند تا بقایای بازیافته را با توجه به گاه‌شناسی، که تردیدهای فراوانی درباره آن وجود دارد، به بهترین وجهی در جای خود قرار دهند، اما زمانی که به این امر موفق شویم، در واقع، چه سودی عاید ما شده است؟ آیا آغاز^۲ باستان‌شناسی به ما اجازه می‌دهد تا انجام^۳ معادشناسی را بازیابیم؟ بنابراین، چه کسی به خود جرأت خواهد داد تا از این امر احساس غرور کند؟ به یقین، نه یک فلسفه تاریخ، زیرا فلسفه تاریخ می‌تواند، به طور کامل، قائل به تعطیل^۴ بوده باشد و به طرح یک اصل تبیین علی معمولی بسنده کند که سرشتی بی‌اندازه آسیب‌پذیر دارد. در واقع، چنین تبیینی به ندرت می‌تواند بیش از یک نسل دوام بیاورد. جالب توجه است که مجموعه‌های بزرگ ترکیب‌های تاریخی باید کمابیش هر سی سال بار دیگر اندیشیده و بازسازی شود.

در میان همه اصل‌های تبیین، که به آسانی پذیرفته می‌شود، این حکم مبتنی بر رابطه علی دروغین وجود دارد که مطابق آن هر ایدئولوژی

1. rédemption

2. archéon

3. eschaton

4. agnostique

روساخت زیرساخت اقتصادی-اجتماعی است؛ این حکم بی هیچ توجیهی به اصلی تبیینی تبدیل شده بی آن که خود آن اصل تبیین شده باشد، زیرا این امر نیز پذیرفتنی است که عکس آن درست باشد: آیا انسان این جهان و جایگاه اقتصادی و سیاسی خود در این جهان را برابر معنایی که به حضور خود در جهان و به آمدن و رفتن خود از این جهان و به طور خلاصه برابر بینشی که از عالم دیگر دارد، سامان نمی بخشد؟ عالم دیگری که بدون آن کوشش در جهت معنا دادن به این جهان عبث خواهد بود. در این صورت، تبدیل تحول اجتماعی-اقتصادی به یک اصل تبیینی توهمی بیش نخواهد بود و حال آن که خود این تحول باید به عنوان امری در ذیل ساحتی بالاتر توضیح داده شود. در واقع، همه چیز منوط و وابسته به اوج و یا حضيض مابعدالطبیعه خواهد بود. بشریتی قائل به تعطیل^۱ نمی تواند جهان را با توجه به همان اهدافی نظام بخشد که بشریتی که با کوشش آن پیکانی فرافکننده می شود که در ورای این جهان فرومی نشیند، بشریتی که از خطرهای تاریخی که پس از دست دادن معنای خود دچار جنون شده، رها شده است.

اما اینک منظور ما پدیدارشناسان و فیلسوفان، آن جا که با بینشی به مخالفت می پردازیم که امور را جز از دیدگاه تکوین تاریخی نمی تواند لحاظ کند، و آن بینش اصالت تاریخت نام دارد، چیست؟

۱. البته، منظور این نیست که از مطالعات تاریخی چشم پوشی کنیم. بشریتی که از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود چشم پوشی کند، بشریتی

فاقد خاطره خواهد بود؛ این بشریت در وضع انسانی خواهد بود که حافظه خود را از دست داده است. امروزه، حتی شاید خطری ما را تهدید می‌کند و گر نه چگونه ممکن است که بعضی تصمیم‌ها و گفته‌هایی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم پیوندی با سرنوشت بشریت دارد، خود نشانی از جهل مرکب به تاریخ باشد؟ آن‌گاه که جوانان و میانسالان می‌گویند که نمی‌خواهند چیزی درباره گذشته بدانند، از این نکته آگاه نیستند که، در عوض، اهل علم، زمین‌شناسان و کانی‌شناسان به خوبی می‌دانند که موضوع علم آنان در چه ژرفایی از زمین قرار گرفته است. خلاصه این‌که منابع آن نیرو، که امروزه این همه از آن سخن گفته می‌شود، اگر در دورترین گذشته زمین نیست، پس کجاست؟ آینده یک رودخانه کجاست؟ مصبی که رودخانه در آن‌جا به اقیانوس می‌پیوندد؟ یا سرچشمه آن؟ بنابراین، امیدوارم که علوم انسانی ما این نکته را فراموش نکنند. نه! اعتراض فیلسوفان علیه آن‌چه اصالت تاریخیت نامیده می‌شود، به هیچ وجه، با این نوع دید ساده‌انگارانه نسبتی ندارد. آن‌چه مورد نظر آنان است، این است که:

۲. آنان به این دریافت ظاهر شده باگمراهی^۲ خود وجدان تاریخی نظر دارند که مدعی تجدید معنا و محمل یک منظومه فلسفی با توجه به دوره‌ای است که در آن ظاهر شده است، گویی که این دوره به تنهایی تبیینی برای نظامی فلسفی می‌تواند باشد. دیوانگی، پیوسته، یکی بیش نیست. کسانی می‌خواهند که وضع اجتماعی نخستین امر معلوم باشد و

حال آن‌که وضع اجتماعی ناشی از ادراکی از جهان است که بر هرگونه وضع تجربی تقدم دارد. دیدگاه علوم دینی با توجه به این امر به طور کامل دگرگون شده است. دربارهٔ یک فیلسوف گفته می‌شود که او «به زمان خود تعلق دارد» و با این تبیین ساده لوحانه به آسانی فراموش می‌کند که یک فیلسوف بیش از هر چیز زمان خاص خود است، زیرا اگر برستی او یک فیلسوف باشد بر آن چه به اشتباه زمان نامیده شده است، اشراف دارد، در صورتی که این زمان به هیچ وجه از آن او نیست، زیرا زمان بی‌نام و نشان همگان است.

این جا ما با ناتوانی اساسی اندیشهٔ به اصطلاح جدید مواجه می‌شویم. این اندیشه همهٔ کوشش خود را به کار برده است تا راه را بر گذرگاه‌هایی که می‌تواند به ورای این جهان هدایت کند، ببندد (آنچه مکتب تعطیل نامیده می‌شود). اندیشهٔ جدید در این رهگذر از اصالت تاریخت، جامعه‌شناسی، روانکاوی و حتی زبان‌شناسی سود جسته است. اندیشهٔ جدید، بی‌آن‌که پدیدارها را نجات دهد، به سادگی، با نفی معنای استعلایی آن‌ها، پدیدارها را از میان برده و نابود کرده است تا با اطمینانی دروغین اعلام کند که از این پس تعاطی به مابعدالطبیعه امکان‌پذیر نیست، اما چرا ما باید در برابر چنین بیانی تسلیم شویم؟ آیا این امر به بهانهٔ برخاسته از تن‌آسانی هماهنگی با زمانه انجام می‌گیرد؟ در این صورت، اگر ما بتوانیم امور را به گونه‌ای ببینیم که شهاب‌الدین سهروردی می‌دید، بی‌درنگ قائل به جدایی خواهیم شد.

در نظر شیخ اشراق، به عنوان مثال، بررسی‌های ستاره‌شناسان ضمن

این که دقیق تر می شوند اعتبار خود را حفظ خواهند کرد و همه کسانی که ستاره شناس نیستند به این بررسی ها اعتماد خواهند کرد، اما بررسی های آنان نیز شایسته همان اعتمادی است که بررسی های ستاره شناسان، و همه کسانی که در ملکوت رسوخ نکرده اند، باید به این بررسی ها اعتماد کنند. در واقع، انتقادهای کسانی که هرگز چیزی ندیده و نخواهند دید بر کسانی که خود دیده اند و، بنابراین، شاهدان عینی اند، چه ارزشی می تواند داشته باشد. من می دانم که این موضع گیری متهورانه است، اما گمان می کنم که وضع چنان است که فیلسوف آگاه از مسئولیت خود باید هم چون سهروردی متهورانه عمل کند.

آن چه پیشتر ادراک شهودی^۱ نامیدیم، می توان آن را همراه با سهروردی هم چون شهود امور در ملکوت دانست. تاریخی که فیلسوف شهود^۲ خود را در آن تاریخ بیان کرده، قرینه ای است و لاغیر! حقیقت حکمت اشراق سهروردی این نیست که در سال ۵۸۲ هجری تحریر شده است، زیرا شهود این امر، نه در این جهان، که در ملکوت، نه در این زمان، که در زمان ملکوت اتفاق می افتد. عدم توجه به این شهود و نفی یا انحراف مضمون آن به معنای از میان بردن پدیدار است. این شاهد همان کاری است که نقد تاریخی خردگرا انجام می دهد و به یقین هدف پدیدارشناسی نیست.

۳. از این نقد بنیادین، که ما در تقابل با تقلیل اصالت تاریخت دریافت های مابعدالطبیعی قرار دادیم، نقد دیگری ناشی می شود که جز

وجهی از نقد سابق نیست. این نقد اعتراضی بر ادعایی است که می‌خواهد مفهوم واقعه^۱ را به حوادث این جهانی، قابل درک با حواس ظاهری هر فرد و قابل ضبط در بایگانی، تقلیل دهد. نه! حوادث دیگری وجود دارند که، به حقیقت، واقعه‌اند، اما با ضابطه‌های حوادث تجربی قابل سنجش نیستند. این حوادث «حوادثی در آسمان» یا ملکوت‌اند (هم‌چنان‌که در دیباچه و خاتمهٔ تحریر دوم فاوست [گوته] چنین است).^۲ باتوانی این دوره به عدم درک واقعیت چنین حوادثی مربوط می‌شود و، از این‌رو، در تعارض میان اسطوره یا تاریخ درگیر شده است. آنچه در این دوره نتوان به صورت امری تاریخی به معنای تجربی کلمه مورد بررسی قرار داد، اسطوره، یعنی غیر واقعی، شمرده می‌شود. این دوره در دام خنده‌دار و رایج زمانه می‌افتد که به اصطلاح همان «اسطوره‌زدایی»^۳ است، زیرا این دوره حتی دیگر نظم حوادثی را که در مرتبهٔ اسطوره یا تاریخ نباشد نمی‌تواند حس کند.

خلاصه آن‌که دریافت رایج در زمان ما این است که انسان را هم چون موجودی در تاریخ ملاحظه کنند. این دریافت به تاریخ ظاهری مربوط می‌شود و در توهم نوعی علیت تاریخی است که خود تاریخ وارد کرده است. در تقابل با این دریافت، دریافت بنیادینی وجود دارد که بدون آن دریافت تاریخ ظاهری «پدیدارهای تاریخی» مبنای خود را از دست می‌دهد. این دریافت بنیادین بر این است که تاریخ در انسان است. با انسان چیزی به نام تاریخ آغاز می‌شود و، بنابراین، انسان به طور ذاتی امری را با

خود همراه دارد که برای همیشه بر تاریخ تقدم دارد؛ انسان همیشه این امر را با خود خواهد داشت و همین فریادرس او در برابر تاریخ خواهد بود. این همان تاریخ درونی، باطنی به معنای دقیق کلمه، و تاریخ لطیف خواهد بود که واقعه‌های آن نه در جهان ظاهری اعیان خارجی، بلکه در عالم لطیف حالات زیسته شده اتفاق می‌افتد، حوادثی در ملکوت، در «آسمان» یا «دوزخ» که انسان در خود دارد.

این تاریخی که انسان در خود دارد، این آسمان و این دوزخ درونی در تار و پود حوادث خارجی عینیت پیدا می‌کنند که هر بار از تلاقی اراده‌های انسانی حاصل می‌شوند. همین‌طور، این آسمان و دوزخ درونی در تاریخی عینیت پیدا می‌کنند که واقعه‌های آن بر روی صحنه ملکوت واقعیت پیدا می‌کنند، حتی اگر گزارش حماسی^۱ آن در متن حوادث صحنه‌ای این جهانی قرار می‌گیرد، اما، در واقع، این واقعه‌ها با عضو دراکه معرفت تجربی، طبیعی و تاریخی قابل درک و بازشناسی نیستند؛ این‌ها حوادثی هستند که داستان حماسی قهرمانان (به عنوان مثال حوادث اوستا یا شاهنامه و یا داستان جام مسیح ما) را پر کرده‌اند؛ و نیز همین حوادث تاریخ باطنی و درونی هستند که مایه الهام مثال‌های [کتاب مقدس]، این داستان‌های حقیقی‌اند. در مجموع، می‌توان گفت که این حوادث شالوده تاریخ قدسی‌اند که برای احتراز از هرگونه خلط با تاریخ تجربی می‌توان آن را حوادث عوالم قدسی^۲ نامید.

برای درک این حوادث باید خود، به نوعی، به این تاریخ قدسی - به

گونه‌ای که در ملکوت، یعنی درون آدمی، می‌گذرد - تعلق داشت. دلیل این امر آن است که کسانی که به این تاریخ تعلق ندارند، واقعیت ذاتی^۱ این حوادث را - آن‌جا که نسبت به آن به کلی بی‌تفاوت نیستند - به شدت انکار می‌کنند. همه ما واقعه نقل شده در قرآن را درباره سؤال از انسانیت در حضور انسان آغازین: اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ؟ می‌شناسیم. درست است که این واقعه تاریخ به معنای رایج کلمه نیست، زیرا آن، پیش از زمان این جهانی، اتفاق افتاده است، اما این واقعه در حوزه اسطوره به معنای عامیانه کلمه نیز قرار نمی‌گیرد. من می‌توانم مثال‌هایی از کتاب مقدس، قباله‌های [یهودی] قرآن و حدیث بیاورم. مرتبه این حوادث از جنگ‌های قیصر یا امپراتوری ناپلئون، که قابل ضبط در کتاب‌های تاریخ است، متمایز است. حق این حوادث زمانی ادا خواهد شد که واقعیت خاص آن‌ها در عالم میانی، که مورد بحث ویژه فیلسوفان ایرانی بوده است، پذیرفته شود: عالم مثال، که عالم امر خیالی نیست، بلکه برزخ میان محسوس و معقول است. چنان‌که می‌بینید استقرار^۲ پدیدارهای تاریخ خارجی قوام یافته^۳ در تاریخ درونی انسان یا پدیدارهای عالم بینابینی، که ظهور تمثیلی این عالم درونی انسان هستند، درک معنا و نجات واقعیت آن، مستلزم اقدامی یگانه است: کشف محجوب، [یعنی] رها ساختن و کشف حجاب از آن‌چه ضمن آشکار ساختن خود در پدیدار^۴ پنهان می‌شود. هم‌اکنون گفتیم که پدیدارشناسی و تأویل در نزد عارفان جز این نیست؛ این امر ساختمانی دیالکتیکی نیست، بلکه منظور این است که اجازه دهیم تا آن‌چه پنهان

1. sui generis

2. fonder 3. fondés 4. phainomenon

است، خود را پدیدار کند. تأویل به طور اساسی این است و جالب توجه است که در میان سه خانواده بزرگ اهل کتاب این روش اندیشه ریشه در الهیات دارد.

۴. اینک، می‌توانیم وظیفه فلسفه تطبیقی را بهتر درک کنیم و این‌که فلسفه تطبیقی نه با توجه به تقسیمات گاه‌شناسی تاریخ فلسفه مرتب شده است و نه به قصد ایجاد یک فلسفه تاریخ. من، با رجوع دوباره به شیخ اشراق، مثالی را انتخاب می‌کنم که در ایران پیوندی نزدیک با ما دارد. اگر شیخ اشراق گمان کرده بود که، چنان‌که امروزه گفته می‌شود، حکمت روستاخرتی است که تنها وضع اجتماعی زمان را بازتاب می‌دهد، یعنی روستاخرتی که بوسیله روستاخرت بعدی منسوخ می‌شود، او نمی‌توانست در ایران دوره اسلامی احیاگر حکمت نور فرزنانگان ایران باستان باشد. تصمیم قاطع شیخ اشراق کافی بود تا این فاصله زمانی از میان برداشته شود. از سهروردی به بعد، خسروانیان ایران باستان پیشروان اشراقیان‌اند. در نظر تاریخ‌نویس، وضع مادی این امر شاید تنها نظریه پردازی جلوه کند، اما در نظر پدیدارشناس یک واقعیت معنوی به تمام معناست که به درستی حادث شده و همه اثرات خود را در پی دارد.

حال که این مطلب به درستی درک شد، من سه بحث را مطرح خواهم کرد، سه بحثی که از همان آغاز نقش آثار فیلسوفان ایرانی را در کوشش‌های فلسفه تطبیقی روشن خواهد کرد. در آن چه گذشت به دو بحث تطبیقی اشاره‌ای اجمالی کردم: از سویی، فلسفه روحی مبتنی بر وحدت عقل فعال فیلسوفان و روح القدس وحی؛ از سوی دیگر، فلسفه

خیال [خلاق] که پدیدارشناسی برزخ یعنی عالم مثال را می‌پذیرد. من در کتاب‌هایم دربارهٔ این مسئله به بحث پرداخته‌ام و به همین سبب است که ترجیح می‌دهم توجه شما را به سه بحث مربوط به پژوهش تطبیقی جلب کنم که برای من هنوز برنامه‌ای بیش نیست. بنابراین، نباید در انتظار دستاوردهای استواری باشید، بلکه آن‌چه می‌آید، اشاره‌ای به تحقیقات آینده است.

۳. سه بحث تطبیقی نمونه

این‌جا کوشش برای تطبیق شالوده‌ای استوار دارد، زیرا بحث‌های مطرح شده در حکمت عرفانی فرزنانگان سه خانوادهٔ بزرگ سنت ابراهیمی ریشه‌ای مشترک دارد. سهم [اندیشهٔ] ایرانی این‌جا نوایی را بر آن افزوده است که ما مدیون سهروردی هستیم و از ترکیب سنت پیامبری زرتشتی ایران باستان با سنت نبوی کتاب مقدس و قرآن به دست آمده است. هر فلسفهٔ تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدارشناسی عمل کند، باید احتیاط پیشه کند. هدفِ تطبیقِ صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه برجسته کردن اختلاف‌ها نیز هست: باید همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک معنا پیدا کنند. بنابراین، باید مبنای مشترک بسیار مطمئنی وجود داشته باشد. تصور می‌کنم که سه بحث مطرح شده در این‌جا چنین نمونه‌هایی هستند: این بحث‌ها عبارت‌اند از ۱. مُثُل افلاطونی؛ ۲. نظریهٔ تشکیک وجود و ۳. دوره‌بندی تاریخ قدسی.

۱. مثل افلاطونی، یا مثل نوری، بحث اصلی حکمت اشراقیان است. این چند سطر افلاطون را دوباره بخوانیم تا خطوط اساسی مثل را در خاطره ما زنده کند. مُثُل مجموعه ذواتی هستند که «صورتی نامتحرک دارند، دستخوش کون و فساد، و مشوب به هیچ امر خارجی نیستند؛ به امر دیگری تبدیل نمی‌شوند، نه با چشم دیده می‌شوند و نه با هیچ حس دیگر، بلکه تنها با عقل دریافته می‌شوند.»^۱ ابداع شخصی سهروردی ناظر به تفسیر مثل افلاطونی از دیدگاه فرشته‌شناسی زرتشتی بود: مُثُل به فرشتگان یا رب‌النوعی تبدیل می‌شوند که در این جهان وجود دارند و، بدین سان، همه جهان‌شناسی آئین زرتشتی ایران باستان در مکتب نوافلاطونی ادغام می‌شود.^۲

افزون بر این، سهروردی، در ورای عالم مُثُل، عالم وجودات نورانی یا عالم اُمّهات را قرار می‌دهد که شاید از نظر مراتب وجودی^۳ قابل مقایسه با عالم سفیراح^۴ قباله‌های عبرانی باشد. چنین می‌نماید که پیشرفت مطالعات مربوط به سهروردی بار دیگر اشاره جیمز دارمستتر را – دانشمندی که مایه افتخار ایران‌شناسی فرانسوی در آغاز این سده است – در ذهن زنده می‌کند. او، در شرح ترجمه خود از اوستا، کتاب مقدس آئین مزدایی، به مقایسه میان فرشتگان آئین زرتشتی، امشاسپندان، و مفهوم قوای الهی^۵ فیلون اسکندرانی، که بر اندیشه دینی غربی تأثیری قابل ملاحظه داشت، پرداخت. از آن‌جا که تاکنون در میان ایران‌شناسان

1. Platon, *Timée*, 52 a.

۲. ر. ک. هانری کربن، همان اثر، جلد دوم: سهروردی و افلاطونیان ایرانی.

3. structurellement 4. Scfirôt. 5. dunameis

فیلسوف چندانی پا به عرصه وجود نگذاشته، اشاره دارمستتر نیز ثمری به بار نیاورده است، اما من گمان می‌کنم که این نکته می‌توانست سه‌روردی را از شوق به وجد آورد. این جا راهی در برابر تطبیق باز شده است.

افزون بر این، در جلد دوم منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، اثر مفصلی که مدیون کوشش دوست و همکار من، استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، هستیم، و من مسئول بخش فرانسه آن هستم، فصل مشخصی درباره یکی از فیلسوفان، ابن آقاجانی، پیدا خواهید کرد که تاکنون ناشناخته مانده است. او شاگرد ملا صدرا بود و شرحی مفصل بر قسایط میرداماد، اندیشمند مکتب اصفهان در دوره صفوی، از او به یادگار مانده است. من، این جا، درباره ظهور و ناپدید شدن و بازیابی نسخه خودنوشت فیلسوف بحث نخواهم کرد. این داستان بخشی از داستان پلیسی زوایای غیر قابل پیش‌بینی پژوهش‌های علمی است.^۱

میرداماد، استاد ابن آقاجانی، اشراقی به معنای دقیق کلمه نبود. درباره بحث مهم مثل افلاطونی، موضع میرداماد دستخوش دگرگونی بوده است، اما در اثر مهم خود [قسایط]، میرداماد، مُثُل افلاطونی را با اصطلاحی عجیب بیان کرده است که من، در جای دیگری، بی آن‌که بتوانم معنای آن را به دقت روشن کنم، به این مسئله برخورد کرده بودم و ابن آقاجانی، که به آن اصطلاح زندگی دوباره داده بود، کلید حل آن را به ما داد.

۱. منتخبی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، جلد اول تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی با مقدمه تحلیلی فرانسه از هانری کربن (گنجینه نوشته‌های ایرانی شماره ۱۹)، تهران-پاریس، انجمن ایران و فرانسه ۱۹۷۵: فصل دهم از بخش فرانسه درباره تاریخ دست‌نوشته و نظریه مُثُل.

میرداماد از خواننده می‌پرسد: «آیا آنچه به امام حکمت، افلاطون الهی و استاد سقراط، نسبت داده شده به تو رسیده است؟» سؤال مطرح شده به نظریه مثل افلاطونی نظر دارد، اما میرداماد آن را با اصطلاح «طبایع مُرسله»، و حتی «جواهر مرسله»، بیان می‌کند. از طریق ابن آقاجانی، ما اکنون یقین داریم که منظور از این اصطلاح مثل افلاطونی است. این امر جالب توجه است که صفت «مرسله» به مثل افلاطونی و مثل نوری داده شده، زیرا اصطلاح مُرسل ویژه بحث نبوت است. نبی مُرسل پیامبری است که به امتی و مدینه‌ای فرستاده شده و آن از رسول، که کتاب جدیدی می‌آورد، متمایز است. بدین سان، یکی از مشکلاتی که در سنت فلسفه افلاطونی غیر قابل حلّ به نظر آمده، این است که چگونه می‌توان میان حلول و صدور مثل قائل به جمع شد. باید که مثال حالّ [در اشیاء] باشد و گر نه اشیای محسوس، به گونه‌ای که هستند، موجود نخواهند بود، اما در همان حال باید که مثال کاملاً جدای از اشیاء وجود داشته باشد. مثال دستخوش تغییر و کون و فساد و مرگ نیست. ارتباط میان مثل عالم معقول و جهان محسوس با اصطلاح افلاطونی بهره^۱ بیان می‌شود.

اما در اصطلاح میرداماد این رابطه، نه با واژه حلول و تجسد، بلکه با اصطلاح رسالت و مُرسل بیان می‌شود. میرداماد ما را برای فهمیدن مثل افلاطونی به صورت مرسلین در این جهان فرامی‌خواند. حکمت نبوی تشیع این جا ما را به دریافت پیامبرشناسانه فلسفه افلاطونی فرامی‌خواند و این، به عنوان مثال، به همان اندازه از مشرب افلاطونی مسیحی متمایز

است که یک دیانت نبوی مبتنی بر تجلیات می‌تواند از دیانت تجسد متفاوت باشد. رسالت پیامبر ایجاد تلاقی میان زمین و آسمان است، اما این تلاقی تمثیلی و مبتنی بر تجلی در برزخ و عالم مثال است. تصور می‌کنم که این دریافت بی‌هیچ اشکالی با دریافت سهروردی هماهنگی دارد. این دو دریافت با هم پرتوی بر مکتب اشراقیان می‌افکند. به نظر من می‌رسد که به خلاف تفسیرهای متعددی که از مکتب افلاطون در طول سده‌ها عرضه شده، این‌جا شاهراهی در برابر پژوهش‌های فلسفه تطبیقی باز می‌شود که تاکنون مورد استفاده قرار نگرفته است.

۲. بحث دیگر، که اهمیت آن کمتر از بحث پیشین نیست، از آثار مَلاصدراي شیرازی ناشی شده است که مشهورترین شاگرد میرداماد بود و نبوغ و اثر عظیم وی از چهار سده پیش بر فلسفه ایرانی مسلط بوده است. مَلاصدرا با بر هم زدن ترتیب تقدم [ماهیت بر وجود] در فلسفه اصالت ماهیت انقلابی در فلسفه وجود^۱ ایجاد کرد. نخستین مکتب بر آن بود که ماهیت اشیاء اموری غیر قابل تغییر و دارای تقدم هستند و اضافه یا عدم اضافه وجود تغییری در ذات ماهیات ایجاد نمی‌کند. برعکس، مَلاصدرا بر تقدم وجود قائل است؛ عمل و شیوة وجودی تعیین‌کننده ماهیت است. در واقع، وجود داشتن دارای مراتب شدت و ضعف است. از دیدگاه مکتب اصالت ماهیت، مقام انسان یا، به عنوان مثال، مقام جسم یکی بیش نیست، اما در مکتب اصالت وجودی مَلاصدرا انسان بودن دارای مراتبی است که

۱. ر. ک. منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، جلد دوم، ص. ۴۸-۹۸ از بخش فرانسه؛ نیز Henry Corbin, *En Islam iranien*, tome IV, index général. s.v. être, existence, métaphysique.

با اجنهٔ انسان‌نما آغاز و به مقام عالی انسان کامل ختم می‌شود. آنچه جسم نامیده می‌شود نیز دارای مراتب متعددی است که با جسم زوال یابندهٔ این جهانی آغاز و به حالت جسم لطیف و حتی جسم الهی ختم می‌شود. در هر موردی این شوق به شدت و ضعف مراتب وجود مربوط می‌شود. ملا صدرا فیلسوف استحاله‌ها و رستاخته‌هاست. اندیشهٔ اشتداد وجود، که متضمن اشتداد در صور وجود یعنی ماهیات است، یکی از ویژگی‌های عمدهٔ فلسفهٔ اوست و با این اندیشهٔ پدیدارشناسی وجود آغاز می‌شود.

این بحث موضوع بخش بزرگی از فلسفهٔ مدرسی لاتینی سدهٔ چهاردهم میلادی بود که در زبان لاتینی چنین بیان می‌شد: *De intensione et remissione formarum*. مبنای این فکر این است که فاصله یا میدانی وجود دارد که تغییرات شدت و ضعف کیفی در محدودهٔ آن صورت می‌گیرد. این فاصله یا میدان تغییرات را *latitudo formarum* یعنی گسترهٔ صور می‌نامند.

نام‌های فیلسوفانی که پرباری آثار آنان را از باریک‌بینی فوق‌العادهٔ آنان می‌توان قیاس گرفت، و بویژه نام ژان دُ ریپا وابسته به فرقهٔ فرانسیسکن‌های ایتالیایی در سدهٔ چهاردهم هم که همهٔ آثارش هنوز به چاپ نرسیده است، با این بحث پیوند دارد. او نیز، هم‌چون ملا صدرا حدود دو سده و نیم پس از آن، با فیلسوفانی مواجه شد که فاقد باریک‌بینی بودند و تصور می‌کردند که می‌توانند ماهیات را از تغییرات اشتداد وجود برکنار دارند، اما نام نیکلا اُرسم فیلسوف اهل نورماندی، که استاد حوزهٔ

ناوار و سپس اسقف لی زُبو بود، بر همهٔ این بحث و دورهٔ تاریخی اِشراف دارد.^۱ نبوغ نیکلا اُرسم شیوه‌ای یکسره نوآئین با اهمیتی شایان توجه به وجود آورد. او اقدام به رسم تصویری از تغییرات کیفی کرد. این مطلب را باید درست فهمید: منظور، چنان‌که گفته شده است، تبدیل مقدارهای کمی، به عنوان مثال، اعداد و آمارها، به تصویر کمی آن‌هاست، اما نه با اعداد، بلکه از مجرای اشکال هندسی (مثلث، دایره، دوفنقه و غیره). نباید فراموش کنیم که این اشکال نیز از این حیث که شکل هستند، خود دارای عنصری کیفی هستند. نکتهٔ جالب توجه این است که خاستگاه این پژوهش‌ها الهیات بوده است. اهل الهیات از خود سؤال می‌کردند که آیا محبت^۲ می‌تواند در یک انسان کم و زیاد شود. بدین سان، الهیات، که امروزه هرگونه تأثیر عملی آن عموماً نفی می‌شود، آغازگر بحثی شد، که در طی سدهٔ چهاردهم، «فیلسوفان طبیعی» دانشگاه پاریس به آن مشغول بودند.

وانگهی، به عنوان مثال، این پرسش وجود داشت که تشدید یک صدا و یک رنگ از نظر کیفی چه معنایی دارد؟ آیا منظور از تشدید ناپدید شدن صورتی پیشین یا ضمیمه شدن صورتی نو به صورت پیشین نیست؟ این پرسش پیش آمده بود که آیا عوارض نفس دارای شدت و ضعف هستند؟ و

۱. دربارهٔ اشتداد وجود ر.ک. منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، جلد دوم، مقدمهٔ دوم، فصل هشتم، ص. ۱۶ و بعد و نیز فصل دهم ص. ۶۴ و بعد. دربارهٔ نیکلا اُرسم و مسئلهٔ *De latitudinibus formarum* نیز ر.ک.

Pierre Duhem, *Le système du monde, de Platon à Copernic*, tome VII Paris 1959, p. 480-550. 2. charité

اعتقاد به یک فکر و عقیده می‌تواند شدت و ضعف داشته باشد؟ در این صورت معنای شدت و ضعف چیست؟

این به درستی همان بحث شدت و ضعف وجود در اندیشه ملا صدر است، اما این بحث در نزد نیکلا اُرسم بسط متفاوتی پیدا کرده است. اُرسم سعی کرد تغییرات کیفی و، بنابراین، کیفیات و حرکات وجودات را به صورت اشکال هندسی تصویر کند. او انبساط کیفیات و حرکات را به صورت طول اشکال و تشدید این حرکات و کمیات را به صورت عرض اشکال نشان داد. بدین سان، او فضاهایی را که یک عنصر متحرک به صورت حرکتی متغیر می‌پیماید، به صورت اشکال هندسی تصویر کرد (این را نیز بگوییم که منظور تنها حرکت مکانی نیست، بلکه حرکت کیفی کون و فساد نیز هست). این کوشش از آن جهت بیشتر جالب توجه است که یکی از معاصران ایرانی نیکلا اُرسم، حیدر آملی، مردی از همان سده چهاردهم میلادی، بواسطه علاقه و مهارت خود در هنر جدول‌سازی، که از طریق آن تصویری هندسی از فضاهای فوق حسی ارائه می‌دهد، برجسته ساخته است، اما ضابطه این جدول‌ها مطابقتی نیست که بوسیله ساختار اشکال هندسی تنظیم شده باشد، بلکه از طریق نسبتی تنظیم می‌شود که مشخص‌کننده این جبر فلسفی^۱ است که علم الحروف نامیده می‌شود. تصور نمی‌کنم که این بحث مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته باشد.

بدیهی است که برخی از تاریخ‌نویسان علم در این بیان کمی پدیدارهای کیفی در نزد نیکلا اُرسم طرح نخستینی از آن چیزی را دیده‌اند که به

فیزیک جدید تبدیل خواهد شد. آن‌چه نیکلا اُرسم خواست امکان‌پذیر سازد شهود فضایی و مشاهده خیالی پدیدارهای کیفی از مجرای اشکال هندسی بود که ماهیتاً با تصویر دارای بُعد نسبتی ندارند. بدین سان، اُرسم به فلسفه خیال خلاق^۱ پیوسته است که در شرح مفصل پروکلس بر اصول اقلیدس وجود دارد، اما از دیدگاه پدیدارشناسی این امر به گذار یک علم کیفی به علم کمی زمان ما مربوط نمی‌شود. تصور می‌کنم که تاریخ‌نویسان علم با گفتن این‌که نیکلا اُرسم پیشرو هندسه تحلیلی بوده است، بیش از حد دور رفته‌اند و این فکر هرگز به ذهن اُرسم خطور نکرد که یک نسبت جبری را جانشین اشکال هندسی سازد. این امر می‌توانست همه کوشش او را بی‌اعتبار کند، کوششی که، در نهایت، متوجه این بود که به ما نشان دهد چگونه زمان به مکان تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که من می‌گویم علمی که نیکلا اُرسم سعی کرد به وجود آورد، تحول حقیقی خود را باز یافته است. درست است که طرح پرسش، چنان‌که از نیکلا اُرسم باز مانده است، می‌توانست محققان دیگری را در جهتی نو هدایت کند، اما استنتاج ضرورتی منطقی از گذار یکی به دیگری غیر ممکن است. برای این‌که هندسه تحلیلی به وجود آید، می‌بایست دکارت می‌آمد که نخستین و واپسین تبیین هندسه تحلیلی است. هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که استنتاج دکارت از نیکلا اُرسم را ممکن سازد. بنابراین، سعی می‌کنیم، به عنوان یک پدیدارشناس، همه قلمروی را که شهود داهیانۀ نیکلا اُرسم در برابر ما گسترده است، مورد تفحص قرار دهیم. این قلمرو بسیار وسیع

است.

در واقع، می‌توان موردی را که تغییرات کیفی در آن حادث می‌شود به صورت یک خط نشان داد؛ در این صورت، عرض و طول دو محور مختصاتی هستند که این تغییرات را به صورت تصویر نشان می‌دهند، تغییراتی که در مجموع سطحی را ارائه می‌دهد، اما آن همان آغاز می‌تواند این مورد را به صورت سطحی مستوی تصویر کرده و سپس کیفیتی را مورد مطالعه قرار داد که به هر یک از نقطه‌های این سطح شکل می‌دهد. در این صورت، به جای یک کیفیت خطی، کیفیتی سطحی خواهیم داشت: این جا عرض بر روی سطحی فرا افکنده خواهد شد که بُعد سوم را به وجود می‌آورد، اما این کیفیت سطحی حتی تصور ما را از کیفیت نمی‌تواند به طور کامل نمایان سازد. موردی که به توسط این کیفیت شکل گرفته خط و سطح نیست، بلکه حجم است. این جا ما با کیفیتی حجمی سر-و-کار داریم، اما اینک اگر مورد تغییرات کیفی را به صورت جسم جامد دارای سه بعد نشان دهیم، در این صورت، شیوه تصویر هندسی را که در آغاز در مورد کیفیات خطی و سطحی به کار می‌بردیم به کیفیات حجمی سه‌بعدی تعمیم خواهیم داد. اما در این صورت نیز اگر موضوع تغییرات کیفی را در حجمی سه‌بعدی نمایش دهیم، بدین سان، شیوه نمایش رمزی به کیفیات جسمانی سه‌بعدی تعمیم داده خواهد شد، که در آغاز در مورد کیفیات خطی و سطحی به کار رفته بود، ولی در این صورت نیز اگر این تصویر هندسی سه‌بعدی همان نقشی را دارد که طول در موارد یاد شده، باید برای نمایش آن چه این جا می‌بایست عرض باشد، بُعد چهارمی از فضا در اختیار داشته

باشیم. جای تأسف است که این بُعد چهارم را در اختیار نداریم. در این مورد نیز نیکلارسم به شهودی داهیانہ دست یافت. او کیفیت حجمی را به مثابۀ کیفیتی لحاظ کرد که از طبیعت حجمی مضاعف (double corporéité) به وجود آمده است. طبیعت حجمی وجود دارد که تنها به خیال در می آید^۱ و حاصل اشتداد کیفیتی است که بوسیله تعدد سطح‌هایی که می‌توان در درون یک مورد رسم کرده تکثیر یافته است. سبب این که از شهود داهیانہ سخن گفتم این است که مفهوم جامع حجمیت، از این حیث که مستلزم بعد چهارم است، در عالم مثالی که مورد تأکید و تأکید قرار می‌دهد، به کمال می‌رسد. این دقیقاً همان عالم مثال جسم لطیف است که هنری مور، یکی از افلاطونیان کیمبرج در سده هفدهم، به صورت بعد چهارم^۲ مشخص کرده است. این همان عالم لطیف مثال است که فلسفۀ خیال خلاق، که در نزد ملا صدرا به قوۀ معنوی بخت و بسط تبدیل شده است، مورد تأکید و بررسی قرار می‌دهد. این جانیز ملا صدرا همان اصل موضوع جسمانیت را می‌پذیرد که در جهان تجربی سه‌بعدی به پایان نمی‌رسد.

بحث معبدهای آسمانی آغازین، به عنوان مثال، در همین جا ریشه دارد. معبد آسمانی با ساختمان آن در فضای محسوس سه‌بعدی نه کامل است و نه به پایان می‌رسد. کلیت معبد آسمانی در [عالم] نامشهودی پایان می‌یابد که تنها می‌توان به قوۀ خیال درک کرد.^۳ فیلسوفی ایرانی مانند قاضی سعید قمی، در سده هفدهم میلادی، به بهترین وجهی، بحث نمونۀ

1. est seulement *imaginée*

2. quatra dimensio

3. imaginer

آسمانی معبد کعبه را بسط داده است. این همان بحثی است که در عرفان اسلامی با بحث معبد بیت المقدس یا اورشلیم آسمانی به مثابه نمونه آغازین معبد بیت المقدس زمینی مطابقت دارد.

من پیش از این به پیوندی اساسی تر از همزمانی افلاطونیان ایرانی و افلاطونیان کیمبرج اشاره کردم. در پرتو پژوهش‌های نیکلارسم این جا نیز چنان زمینه نویی برای تحقیق تطبیقی باز می‌شود که ما را اندکی دچار سرگیجه می‌کند. بر این نکته بیش از این تأکید نمی‌کنم، زیرا موضوعی است که من تنها در آغاز کند و - کاو آن هستم، اما گمان می‌کنم که جای آن داشت که این جا به طور موقتی و گذار به آن اشاره کنم.

۳. سرانجام، بحث سومی نیز هست که من در جای دیگر بیشتر مورد بررسی قرار داده‌ام و، بنابراین، به عنوان بحث فلسفی تطبیقی تا حدی تثبیت شده است. پس، می‌توانم به اختصار به آن بحث بپردازم. به نظر من می‌رسد که نخستین کوشش برای دوره‌بندی ادوار عالم، یعنی آفرینش (بندهشن)، آمیزش (گومسشن) و جدایی (وکارشن) را مدیون آئین زرتشتی هستیم. بدین سان، ادوار عالم به صورت سه پرده نمایش کیهانی تقسیم شده است و نیروهای اهورامزدایی روشنایی را در برابر نیروهای اهریمنی تاریکی قرار می‌دهد. این سه پرده به دوازده هزار تقسیم می‌شوند که ارزش عددی ندارند، بلکه به حکمت اعداد مربوط می‌شوند و در پایان آن سوشیانت ظاهر خواهد شد و زمینه دگرگونی جهان (فرشکرت) و رستاخیز را فراهم خواهد ساخت.

مشابهت عجیب این که یک حدیث شیعی نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی وصف می کند که دوازده امام تمثیلی از دوازده هزاره ادوار عالم اند. دوازدهمین هزاره همان دور امام رستاخیز یا قائم قیامت است.^۱ بنابراین، وجدان شیعی نیز دوره بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده گانه فهمیده است.

می توان از این هم فراتر رفت. وقتی دایره نبوت تشریعی بسته شد، دایره ولایت به دنبال آن می آید که در پایان آن امام مُنتَظَر ظاهر خواهد شد. من در جای دیگری مشابهت این نمایش ادوار عالم را با آنچه در مغرب زمین در سده دوازدهم در آثار یواشیم فیوره‌ای^۲ ظاهر شد به اشاره گفته‌ام. تصویر غربی دارای آهنگی سه گانه است که با وجوه تثلیث الهی^۳ مطابقت دارد. قلمرو سوم ملکوت روح القدس، انجیل ابدی و پاراقلیط است. این جا نیز سید حیدر آملی با بیان این که امام منتظر شیعیان همان پاراقلیط مسیحیان است، تحقیقات تطبیقی ما را هدایت می کند.

اما پدیدارشناسی تطبیقی ما باید یک امر مهم را از نظر دور ندارد. این دوره بندی تاریخ برای چه کسی دارای ارزش است و در چه میدان دیدی ضرورت پیدا می کند؟ به یقین، نه در میدانی که انسان هم چون موجودی در تاریخ لحاظ شده است (ما این جا به تفاوتی باز می گردیم که پیش از این مطرح کردیم) و گرنه این دوره بندی به طور یکسانی برای همگان ضرورت

1. Henry Corbin, *En Islam iranien*, tome IV, p. 145-148 et 183-186.

2. Joachim de Flore 3. triade divine

پیدا می‌کرد، هم چنان‌که حوادثی مانند فرمانروایی قیصر یا ناپلئون خود را بر همگان تحمیل می‌کنند. اما چنین نیست! معنای این دوره‌بندی، به طور اساسی، به میدان آگاهی^۱ مربوط می‌شود که در آن تاریخ به گونه‌ای تجربه می‌شود که در انسان وجود دارد. منظور همان تاریخ قدسی یا تاریخ مقدس^۲ است که حوادث آن در درون انسان جریان پیدا می‌کند و معنای باطنی آن باید از طریق تأویل، پدیدارشناسی و به سخن دیگر کشف الهی‌مجبوب، فهمیده شود.

چنان‌که ملاحظه می‌کنید، آنگاه که انسان خود را در تاریخ می‌افکند، می‌توانیم هر فلسفه تاریخی که بخواهیم تدوین کنیم و، به نام علیت تاریخی بیگانه از هرگونه مابعدالطبیعه، قانونمندی را بفهمیم و قائل به تعطیل باشیم. اما آنگاه که تاریخ درونی شده و در انسان رسوخ کرده باشد، این امر ممکن نیست. حوادثِ حوادثِ نفس و دارای ساحتی ملکوتی‌اند. در این صورت تعاطی به فلسفه تاریخی قائل به تعطیل امکان‌پذیر نیست، بلکه آن امری ممکن است که حکمایی هم‌چون فرانتس فُن بادر و شلینگ به درستی «حکمت تاریخ»^۳ نامیده‌اند.

گمان می‌کنم که سه بحثی را که برایتان توضیح دادم سه بحث تطبیقی نمونه هستند.

1. champ de conscience
3. historiosophie

2. hiérophistoire

۴. ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن

در پایان این گفتگو به نظر می‌رسد که چنین موضوعاتی می‌توانند ما را به نقطه‌ای اوجی هدایت کنند که فلسفه تطبیقی آینده از هم اکنون ما را به نخستین صعود به سوی آن دعوت می‌کند. از این نقطه اوج، شاید، داده‌های مربوط به مشکلی را که دیگر نمی‌توانیم از افق دید خود برانیم، یعنی تلاقی تقدیر شرق و غرب، به گونه‌ای نو خواهیم دید. من آگاهم که در وضع کنونی، با فرایند غربی شدن فراگیر، این کلمات چندان خلاف آمد عادت نیست که برای یک یا دو نسل پیش از این.

در عوض، دریافت از شرق در نزد سهروردی و اشراقیان با دریافت از شرقی که می‌توان بر روی نقشه جغرافیا پیدا کرد، مطابقت ندارد. واژه شرق در نزد او معنایی جغرافیایی یا قومی ندارد، بلکه معنای آن مابعدالطبیعی است. این واژه مبین عالمی معنوی و مشرق اعلیٰ^۱ است که خورشید عقلی از آن طلوع می‌کند و «مشرقیان» کسانی هستند که مأوای درونی آنان آتش این سپیده دم سرمدی را در خود می‌پذیرد. تردیدی نیست که از «مشرقیان» هنوز گروهی کوچک در مشرق و مغرب جغرافیایی جهان ما وجود دارد که هیچ یک را بر دیگری امتیازی نیست، اما وقتی که ما از تقدیر شرق و غرب سخن می‌گوییم، این کلمات در معنای رایج و معمولی فهمیده می‌شوند تا بتوان به طرح پرسش از پی آمده‌های از میان رفتن تمدن‌های سنتی پرداخت.

مطلب را باید با تمیز در ژرفای آن امری آغاز کرد که من از سویی

ماجرای غربی و از سوی دیگر ماجرای غربی شدن شرق می‌نامم. ماجرای غربی شدن شرق صرفِ بسط و تداوم ماجرای غربی نیست. زمانی بود، به عنوان مثال، در سده دوازدهم میلادی، آثار ابن سینا در طلیطله^۱ به زبان لاتینی ترجمه می‌شد، زمانی که فرهنگ‌های ما در غرب و شرق از سنخ واحدی بودند و مفهوم علم از متن معنوی آن غیر قابل تفکیک بود. گمان می‌کنم که، به عنوان مثال، عملیات کیمیاگران، در آزمایشگاه، اگر با استحالة درونی انسانی همراه نشده باشد، یعنی اگر تولد درونی انسانی معنوی را به دنبال نداشته باشد، به هدف خود نخواهد رسید. تردیدی نیست که کیمیاگرانی نیز بوده‌اند که با جهل به این غایت معنوی در برابر کوره‌های خود برای تحقق به آرزوهایی که پیوسته به ناامیدی می‌انجامید به کار مشغول بودند. آنان کسانی هستند که «نافخ» نامیده می‌شدند. برخی از نتایجی را که آنان به دست آوردند، بی‌هیچ تردیدی، می‌توان به حساب فصلی درباره پیشگامان شیمی جدید گذاشت. برعکس، این امر مسلم است که کیمیا به عنوان پشتوانه دانش معنوی (من افرادی مثل جلدکی و یاکوب بوئمه را در نظر دارم) نمی‌تواند موضوع فصلی باشد که خود آن فصل ماقبل تاریخ شیمی جدید را تشکیل خواهد داد. اینک مکان گسست، عدم پیوند و گذار از دنیایی به دنیای دیگر! این همان مکان دقیق گسست، لحظه گذار، است که باید برای پی بردن به تقدیرهای هر یک از ما به آن پی ببریم. اما در واقع آیا لحظه دقیقی وجود دارد؟ لحظه‌ای که بتوان از آن پس حرکتی ناهمسو و پیوسته را در نظر آورد؟ آن‌چه اینک هم چون تداوم به

نظر می‌آید، در واقع، تواتر جهش‌های گسسته‌ای بیش نبوده است، آغازهایی نو، اگرچه غیر قابل پیش‌بینی. از این رو، وقتی من خواستم نظریهٔ اشتداد صور نیکلا اُرسم را با موضوع مشابه آن در نزد ملاً صدرای شیرازی مقایسه کنم، با احتیاط رفتار کردم. گمان من این است که هم‌چنان که کیمیا ماقبل تاریخ شیمی جدید نیست، بیان هندسی صور کیفی در نزد نیکلا اُرسم نیز فصل آغازین هندسهٔ تحلیلی، به معنای دقیق کلمه، نمی‌تواند باشد. برای این که هندسهٔ تحلیلی وجود داشته باشد، باید دکارت به ضرورت می‌آمد، اما به هیچ وجه ضرورت نداشت که پس از نیکلا اُرسم، دکارت بیاید. این امر حادثه‌ای جدید و گسسته بود. با کمال تأسف، ما پیوسته مایل هستیم امور را به گونه‌ای در نظر آوریم که گویی تصویرهای یک فیلم سینمایی در پی یکدیگر می‌آیند. منطقیان به درستی می‌دانند که آن‌چه به دنبال امری می‌آید، به ضرورت، معلول آن نیست،^۱ اما کسانی که از «جریان‌های بزرگ» تاریخ سخن می‌گویند، شاید، همیشه به درستی این مطلب را نمی‌دانند.

به دنبال این مطلب می‌خواهم ملاحظهٔ زیر را نیز بیفزایم. آن‌چه ما ماجرای غربی می‌نامیم، همان کاربرد خرد در تحقیق علمی طبیعیات است که جنبهٔ قدسی آن از دست رفته است. این طبیعت را باید برای شناخت قانون‌های آن تحت فشار قرار دهیم و نیروهای آن را به تبعیت از ارادهٔ انسانی واداریم. این ماجرای غربی، ما را به جایی رانده است که امروزه در آن قرار داریم. این امر را نمی‌توان نفی کرد که همگان از جهش تکنیکی

شگرفی که شرایط زندگی را عوض کرده است، سود می‌برند، اما در عین حال ماجرای غربی ما را به وضعی سوق داده است که مخالفت با صانع^۱ می‌توان نامید، به این معنا که ماجرای غربی نفی کار خلاقیت است، زیرا انسانیت زمینی را در شرایطی قرار می‌دهد که بتواند مأوای خود را، این زمینی که نام و مایه حیات خود را از آن می‌گیرد، ویران و نابود سازد. برای افشاء کردن این کار نابودی و مرگ، باید رو-در-روی آن قرار گرفت، هم‌چنان‌که فرزندان ایران باستان، نخستین، اگر نه تنها، فرزاندانی بودند که به چشمان اهریمن پتیاره نگاه می‌کردند.

این نکته را به دقت مورد بررسی قرار دهیم. براستی که در این کوشش سلطه‌گرانه علم غربی نوعی ریاضت معنوی نیز وجود دارد. به شماره انسان‌هایی بیندیشیم که در راه اکتشافات غربی قربانی شده‌اند. زمانی که براحتی و با احساس آرامش، اعم از این‌که این آرامش قابل توجیه باید یا نه، در هواپیما می‌نشینیم لحظه‌ای نیز به کسانی بیندیشیم که، در آغاز این سده، جان خود را فدا کردند تا ما به این مرحله برسیم (شما را به پرواز شبانه شورانگیز سنت اِگروپری احاله می‌دهم). به سرمایه‌فکری بی‌اندازه‌ای بیندیشیم که در راه این همه ماشینی که به تدریج روی زمین ما را پوشانده، صرف شده است. در حالی که به ضرورت از غرب تقلید می‌کنیم و حتی خود را شبیه آن می‌سازیم، سرزنش مغرب زمین به چه کار می‌آید؟ اما اعتمادی که مغرب‌زمین در آغاز این سده در بسط تکنولوژی داشت تا به سوی سعادت و بهشت باز یافته برود، امروزه، می‌تواند مقیاس ناامیدی آن

را بر ما روشن سازد. فریب و اشتباه در کار بوده است. دانش رهایی بخش ابزار مرگ را ایجاد کرده است، اما یقین دارم که این ناامیدی مایه نجات مغرب زمین را در خود دارد. آنچه زهر از آن می تراود می تواند پادزهر را نیز به وجود آورد. پارسیفال در دایم ریشارد و لگنر می گوید: «تنها جنگ افزاری که زخم را ایجاد کرده است می تواند شفا بخش باشد.» اطمینان دارم که هنوز در مغرب زمین به اندازه کافی «مشرقیان»، به تعبیر سهروردی، وجود دارند که بتوانند به نجات بیندیشند.

این جا به نظر من می رسد که وضع ایجاد شده با غربی شدن مشرق، به معنای جغرافیایی کلمه، به طور کلی، متفاوت است. به دست آوردن، استفاده کردن و پذیرفتن، امری است و خود را پیدا کردن امری دیگر. پیشتر، یادآوری کردم که ایدئولوژی های اجتماعی-سیاسی مغرب زمین از عرفی و دنیوی شدن منظمه های الهی پیشین فراهم آمده اند. این جا، بار دیگر، تأثیر وحشت انگیز علوم فلسفی و الهی^۱ را ملاحظه می کنیم که امروزه نظر رابچ هرگونه امکان عملی آن را نفی می کند. برعکس، علوم فلسفی و الهی چنان تأثیر وحشت انگیزی دارد که اگر نه کلید، بلکه دست کم یکی از کلیدهای اصلی وضع کنونی را به دست می دهد. بنابراین، همه ما اهل کتاب باید گذشته الهیاتی خود را مورد توجه قرار دهیم. کتاب های ما یعنی کتاب مقدس و قرآن برای فهمیدن آن ها ما را در برابر مشکلات یگانه ای قرار می دهند. پیشتر، ریشه الهی مفهوم تأویل را که امروزه کاربرد فراوانی پیدا کرده است، یادآوری کردم، اما این جا باید به

امری اساسی توجه داشت. آنگاه که من به حوادث آن دنیای معنوی، که بهتر می‌شناسم، یعنی دنیای عرفان شیعی، نظر می‌کنم، می‌توانم تأیید کنم که هر بار ما در برابر مشکلات واحدی قرار داریم و راه‌حلهایی را اختیار کرده‌ایم که بواسطه تصمیمات مسیحیت رسمی در مغرب‌زمین طرد شده‌اند.

به همین دلیل است که مطالعه جزئیات تاریخ فلسفی و الهی هم‌زمان از سوی ما بسیار پراهمیت خواهد بود. امری که در مغرب‌زمین به ایدئولوژی عرفی شده تبدیل شد، این‌جا، در مشرق‌زمین وجود ندارد. در این صورت چگونه انتخاب‌ها و تصمیم‌های ناشی از عرفی شدن غربی می‌تواند به مشرق‌زمین انتقال داده شود، بی‌آن‌که آن را تهدید و نابود کند؟ گمان من بر این است که این‌جا پرتوی نو وجود دارد که در زیر آن می‌توان تأثیر نابودکننده مغرب‌زمین را بر آن‌چه مشرق سنتی بود مورد توجه قرار داد. این‌جا ما نمی‌توانیم بگوییم: آن‌چه زهر از آن تراویده است، پادزهر را نیز ایجاد خواهد کرد. برای فهمیدن و گفتن این سخن هنوز بسیار زود است، اما کوشش برای پیشگیری فاجعه‌ای وحشت‌انگیز خیلی زود نیست. می‌توانم بگویم که بخش بزرگ مسئولیت سنگین فهمیدن و پیدا کردن راه حلی برای وضع کنونی بر عهده فلسفه تطبیقی است، حتی اگر فلسفه تطبیقی هنوز ابزار لازم برای رویارویی کامل را در اختیار نداشته باشد.

چه کسانی این مسئولیت را به گردن خواهند گرفت؟ نمونه‌ای از انسان وجود داشت که گل سرسبد فرهنگ سنتی در این کشور بوده است. اینان کسانی هستند که علوم عالیه و معنویت و اخلاق عالی را یک‌جا دارند و

عارفان نامیده می‌شوند. این سنخ از انسان در سنت معنوی مغرب‌زمین با کسانی مطابقت داشت که تا آن‌گاه که «خیانت علما» آشکار شد، پشتوانه‌های این سنت بودند. وقتی که علما خیانت کنند، این نمونه دیگر انسان باقی می‌ماند که از فرهنگ عرفی جدید به وجود آمده و بر حسب عادت «روشنفکر» می‌نامند و برای او اغلب «واژه معنویت معنایی ندارد، زیرا در او شخصیت قائل به تعطیل انسان درونی را میان برده است. معنای این حرف آن است که در وجود چنین شخصی میان اندیشه و وجود و وجود و عمل جدایی وجود دارد. سهروردی با نظریه حکیم کامل، که باید معرفت فلسفی و تجربه معنوی را یک‌جا داشته باشد، می‌خواست از این جدایی جلوگیری کند، زیرا معرفت فلسفی و تجربه معنوی جدای از یکدیگر به نتیجه‌ای نمی‌رسد. این حکما همان کسانی هستند که یک حدیث مشهور از آنان به ورثه پیامبران تعبیر کرده است.

تأکید بر یگانگی وظیفه فیلسوف و پیامبر یکی از ویژگی‌های برجسته حکمت شیعی در ایران و بویژه اندیشمندان چهار سده اخیر است. نبی کسی نیست که آینده را پیشگویی کند، بلکه کسی است که کلام غیب را بیان می‌کند. برای این که حکیم هم چون ورثه پیامبران ظاهر شود، باید که فلسفه حکمتی نبوی باشد. در این زمینه نیز گمان می‌کنم که میان عرفای سه شاخه سنت ابراهیمی امر مشترکی وجود دارد. این مسئله موضوع بحث دیگری است که باید به عنوان ذخیره برنامه فلسفه تطبیقی آینده نگاه داشت. تنها همین عارفان هستند که خواهند توانست با پی آمدهای

تقدس‌زدایی از جهانی که جنبه قدسی خود را از دست داده است، مواجهه کنند. امام اول در گفتگوی معروف با مرید خود، کمیل بن زیاد، به همین عارفان اشاره می‌کند.^۱ عارفان به شرق و غرب این جهان توجه دارند. آنان همیشه عده‌ای انگشت‌شمار و ناشناس از سوی توده‌های انبوه خواهند بود، زیرا آنان با توجه به این‌که هم‌چون پیشینیان خود نسبت به مسئولیت اخلاقی و انسانی مردان علم آگاهی دارند، از هوس‌های دنیوی چشم پوشیده‌اند. سبب این امر آن است که صرف اهل داشتن یا فیلسوف بودن کافی نیست تا کسی ورثه پیامبران شود.

ملا محسن فیض کاشانی، که بدون تردید برجسته‌ترین شاگرد ملا صدرا بود، مقدمه یکی از کتاب‌های^۲ خود را با بیان آرزویی به پایان می‌برد که در عین حال برنامه و بیان عقیده نیز هست. او آرزو می‌کند که کتابش در قلب جویندگان نور و آرامش به ارمغان آورد. محسن فیض این کتاب را هم‌چون ذخیره‌ای می‌داند که در میعادگاه قیامت او را به انتظار خواهد نشست، اما از آن‌جا که او به اهمیت اسرار خود آگاه است، از خدا می‌خواهد که آن‌ها را از تماس شیاطین دور دارد و «قلب صالحان را به عنوان آرامگاه اسرار خود انتخاب کند.» والسلام.

1. Voir, *En Islam iranien...* tome IV index s.v. Kamayl ibn Ziyad.

۲. ر.ک. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد دوم، مقدمه دوم، فصل نهم، ص. ۳۸ و بعد. عنوان کتاب یادشده محسن فیض اصول‌المعارف است. آقای آشتیانی بخشی از این اثر را در این جلد منتخبات ... آورده است.

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

حضور چند فیلسوف ایرانی

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. انگیزه‌ها و هدف‌های منتخباتی از آئان حکمای الهی ایرانی^۱

در آغاز سخن، باید از این‌که در محل «انجمن فلسفه ایران» گرد آمده‌ایم، ابراز خوشحالی کنم. سخن گفتن، این‌جا در برابر شما، در دوره طولانی پژوهش‌های من در فلسفه و علوم دینی روزی فراموش نشدنی است، زیرا اگرچه تأسیس این انجمن تحقق طرح بزرگ دوست ارجمند من استاد نصر بود، من نیز می‌توانم بگویم که با این اقدام یکی از بزرگ‌ترین آرزوهایم برآورده می‌شود، آرزوی بزرگی که درست سی سال پیش، در نخستین ورودم به ایران، حس کرده بودم.

اگر می‌توانم از برآورده شدن آرزوهایم بواسطه این تأسیس سخن بگویم، از این روست که مردی به سن و سال من مدت زمانی طولانی وضع مشکل فیلسوف خاورشناس، به طور کلی، و فیلسوف اسلام‌شناس بویژه را به تجربه دریافته است. باید به امور چنان‌که در برابر ما هستند نظر کنیم. به طور کلی، آنچه فلسفه نامیده می‌شود، جز از دور، نظر خاورشناسان را جلب نمی‌کند. این دانش برین، در واقع، نیازمند آموزش و روحیه‌ای است که به ضرورت جزئی از خاورشناسی به شمار نمی‌آید. من می‌دانم که در کنار واژه خاورشناس واژه عربی مستشرق را نیز برای بیان خاورشناسی به

۱. متن سخنرانی در انجمن فلسفه ایران، دوشنبه شانزدهم دی ماه ۱۳۵۴.

کار می‌بریم. این واژه را سهروردی نیز در سده ششم هجری برای بیان کسی که در جستجوی اشراق، یعنی نور معنوی در «شرق» وجود خویش، است، به کار می‌برد، اما بیم آن دارم که امروزه با افشای سِرّ حرفه آنان، به گونه‌ای که سهروردی درک می‌کرده، اجتماع خاورشناسان را دستخوش شگفتی کنم و مایه نگرانی آنان شوم.

درست است که فیلسوفان آماده‌اند تا مشکلات ما را بفهم کنند، اما مانع زبانی وجود دارد. آموزش یک فیلسوف به سال‌هایی طولانی نیاز دارد؛ چگونه می‌توان سال‌های لازم برای مطالعه زبان‌های شرقی را نیز بر آن سال‌ها افزود؟ درست است که چندین سال است که توجه همکاران غربی ما به فلسفه‌ای جلب شده که به شیوه خاص خود مشکلاتی را مطرح کرده و بسط داده که آبخور صورت‌هایی از اندیشه است که «صورت‌های اندیشه جدید» نامیده می‌شود، اما کوشش بسیار و زمانی طولانی لازم است تا شبکه‌ای فراهم آید که شامل جریان‌های فلسفی از ایرلند تا ژاپن باشد و سطحی از ارتباط میان اندیشه‌ها ایجاد شود که در میان نهضت‌های مهم ترجمه با سطح عالی‌ترین نمونه آن‌ها، یعنی سطح ترجمه‌های طلیطله در اسپانیا که آثار ابن سینا به لاتینی ترجمه شد، قابل مقایسه باشد. به اشاره بگویم که زبان لاتینی برای ما واسطه‌ای ضروری در جهت تثبیت مطابقت اصطلاحات علمی است چنان‌که در آن زمان نیز چنین بود.

تا این‌جا فیلسوف خاورشناسی که دلمشغولی‌های او نسبت به خاورشناسان بیگانه است، و متن‌ها و دیدگاه‌های او نیز به طور بیواسطه در دسترس همکاران اهل فلسفه او نیست، خود را تا حدی سر-در-گم

می‌یابد. این فیلسوف خاورشناس مدت‌های مدیدی هم چون کودک یتیمی به نظر می‌آمد که مایهٔ درد سر همگان بود، فردی تنها که جایگاه روشنی در لیست کارگزینی هیچ وزارتخانه‌ای نداشت.

برای فهمیدن هیجان توأم با سپاسگزاری ما کافی است این مطالب را به خاطر بیاوریم. این انجمن فلسفه، که ما امشب در آن گرد آمده‌ایم، هم چون محفلی به نظر می‌رسد که در آن فیلسوفان «در جستجوی شرق»، حتی اگر تنها باشند، دیگر یتیم نخواهند بود، زیرا فیلسوف، یعنی حکیم الهی،^۱ در جهان امروزی ما به نوعی محکوم به تنهایی است.

مفهوم محفل متضمن معنای همسویی است و این واژهٔ اخیر رمز کوشش ما را در خود دارد که اگرچه هیجان‌انگیز و بدیع است، اما سهل و ساده نیست. در واقع، مفهوم محفل، بدون تردید، در بادی نظر، متضمن مکانی است که فیلسوفان شرق و غرب با هم به سوی آن خواهند رفت. لازم است که غربیان راه به سوی شرق را باز یابند، البته، نه در معنای جغرافیایی آن، بلکه به معنایی که سهروردی می‌فهمید و نیز لازم است که شرقیان شرق جغرافیایی ضمن آگاهی از دانش‌هایی که مایهٔ دقت اندیشهٔ غربی شده است، به عنوان فیلسوف، معنای شرقی را که جایی بر روی نقشهٔ جغرافیا ندارد، حفظ کنند، یا اگر از دست داده‌اند دوباره باز یابند. باید پژوهشگرانی را آموزش دهیم که بتوانند به ملاقات شرق و غرب بروند، بر متن‌های کهن تسلط یابند و آن‌ها را تعمیق بخشند، زیرا آیندهٔ یک جریان در سرچشمهٔ آن است، خواه جریان آبی باشد و خواه جریان

اندیشه.

از همین امسال، انجمن ما چنین وظیفه‌ای را بر عهده گرفته است. این‌جا من اشاره‌ای به همکاری امسال خود با انجمن خواهم کرد. با همراهی گروه کوچکی از ایرانیان و خارجیان، در این سه ماه از سال، ما قرائت بخش‌هایی از یکی از متن‌های مهم یکی از مهم‌ترین نمایندگان برجسته حکمت شیعی ایرانی در سده هشتم، یعنی سید حیدر آملی را دنبال کرده‌ایم. ترکیب حکمت ابن عربی با اندیشه شیعی را البته جز در مورد نبوت و امامت، اموری که اندیشمند شیعی نمی‌تواند به مصالحه برگزار کند، مدیون او هستیم. ما این بخش‌ها را ترجمه و، با تأکید بر مجموعه اصطلاحات علمی با معادل لاتینی، یونانی، آلمانی و غیره آن‌ها، مضامین فلسفی آشکار و پنهان آن بخش‌ها را روشن کرده‌ایم. به عنوان مثال، ما روشن کرده‌ایم که چگونه حکمت مبتنی بر توحید حیدر آملی، که ریشه در حکمت ابن عربی دارد، از نظر اصطلاحی با فلسفه وجود نوافلاطونی بزرگ، پروکلوس (سده پنجم [بعد از میلاد])، مطابقتی آشکار دارد. این نکته به تنهایی می‌تواند دستاوردی با نتایج پراهمیت باشد، اما این امر مثالی کوچک از کاری است که باید همه با هم در این انجمن انجام دهیم.

افزون بر این، حیدر آملی جدول‌ساز بزرگی نیز بوده است و این جدول‌ها به قوه خیال فلسفی امکان می‌داد تا به طور ملموسی مطابقت‌های میان عوالم را دریابد. از این‌روست که من ترجیح می‌دهم سمینار امسال را با گفتگویی در ادامه بحث سال گذشته درباره این‌که من

وظیفه فلسفه تطبیقی را چگونه درمی یابم حُسن ختام بخشم. من می خواستم درباره مطلبی هم چون نظریه معرفت تمثیلی در نزد سهروردی و اشراقیان به طور کلی با شما سخن بگویم. در این صورت ما می توانستیم بیشتر در حکمت مبتنی بر خیال خلاق رسوخ کنیم که در نخستین «دفتر» چاپ شده توسط انجمن جایی ویژه داشته است، اما برای این کار لازم بود که به فرم های چاپی اثری که اینک در پاریس چاپ می شود (منظورم ترجمه و تفسیر پانزده رساله سهروردی است) دسترسی می داشتم. با کمال تأسف، چاپخانه ها نیز مانند نویسندگان گاهی دستخوش آفت تأخیر می شوند.

در عوض، گفتگوی امروز فرصتی خواهد بود تا چند فیلسوف دوره صفویه را به شما معرفی یا، بهتر بگویم، در برابر شما «حاضر کنم». تجدید حضور آنان، که دیگر از میان نخواهد رفت، با اقدامی پیوند دارد که من این جا بدان اشاره می کنم و اهداف و غایت آن به بهترین وجهی در چارچوب برنامه انجمن فلسفه ایران قرار می گیرد. منظورم متخاتی از آثار حکمای الهی ایران است که طرح آن حدود ده سال پیش در گفتگویی با همکار و دوست ارجمند من، استاد جلال الدین آشتیانی، از دانشکده الهیات دانشگاه مشهد، ظاهر شد. ما دارای علائق و دلمشغولی های مشترکی بودیم؛ امری که می تواند دو پژوهشگر و دو فیلسوف را به آسانی به هم پیوند دهد.

هر دوی ما متأسف بودیم که صورت حقیقی فلسفه اسلامی به سبب

بی‌اعتنائی تاریخ‌نویسان به آنچه ما از این پس فلسفه «ایرانی-اسلامی»^۱ می‌نامیم، و این‌که سهم ایرانیان، و همراه با آن پژواک رگه‌های آغازین ایران باستان، به این فلسفه ساختار و غایتی ویژه داده، مُثله شده است. می‌دانید که سال آینده هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد فیلسوف بزرگ آندلس ابن رشد را که در مغرب‌زمین به Averroës معروف است، جشن خواهند گرفت. مدت‌های طولانی تاریخ‌نویسان تصور کرده‌اند که پس از او فلسفه اسلامی از میان رفت. در واقع، ابن رشد در مغرب‌زمین به صورت مکتب ابن رشد لاتینی^۲ درآمده و اغلب با وجه سیاسی مکتب ابن رشد در هم آمیخته است. اگر این‌جا من به این نام و این سالگرد اشاره می‌کنم، برای تأکید بر این مطلب است که هیچ‌یک از آن‌ها در نظر ما آن معنایی را ندارد که از دیدگاه غربی و اسلام مغربی به آن داده می‌شود. در واقع، نام و اثر ابن رشد در فلسفه ایرانی-اسلامی ناشناخته مانده است، اما با این همه معنای این اثر - خواه به حفظ حکمت مشائی صرف موفق شده باشد و خواه نه - در قلمرو فلسفه، که احترام به اندیشه ابن سینا در طی سده‌ها با طعنه‌های ضد ابن سینایی ابن رشد در تعارض بوده است، یکسان نمی‌تواند باشد. من در جای دیگری کوشش کرده‌ام دلایل سرنوشت

1. « Pour le concept de philosophie irano-islamique » in *Revue philosophique*, janvier-mars 1974, p. 5-14. « For the concept of irano-islamic philosophy » in *Philosophical Forum* vol. IV, N° 1, Boston University, Dept. of Philosophy 1973 p. 114-123. *Histoire de la philosophie islmiqne*, 2e partie : depuis la mort d' Averroes jusqu'à nos jours in *Encyclopédie de la Pléiade*, « Histoire de la philosophie », vol. III, Paris, Gallimard 1975, p. 1067-1188.

2. Averroïsme latin

متفاوت مکتب ابن سینایی ایرانی در طی سده‌ها و مکتب ابن سینایی لاتینی را که واپسین اثرات آن شاید در نزد برخی از عارفان ایالت راین‌لند در سده چهاردهم میلادی یافت می‌شود (منظور من دیتریش فن فرایبرگ^۱ است) توضیح دهم.^۲

دقیقاً آن چه من و همکارم آشتیانی خواسته‌ایم انجام دهیم همان برافراشتن کاخی در گستره فلسفه‌ای است که از این پس نمی‌تواند از دنیای فیلسوفان غایب باشد. ما نباید در این امور به صورتی که از ابن رشد به ارث رسید، نظر کنیم، بلکه باید به وضعی توجه داشته باشیم که، در آن، زندگی و آثار حکیم قرطبه به پایان رسید و چیزی آغاز شد که به طور عمده دو نام بزرگ نمایندگان آن هستند: نام سهروردی، شیخ اشراق، که می‌خواست مُجَدِّد حکمت اشراق فرزندگان باستانی ایران باشد، و نام ابن عربی، یکی از بزرگ‌ترین عرفای همهٔ زمان‌ها و یکی از حکمای باطنی اسلام. ادغام اندیشهٔ او در حکمت شیعی که بالاتر، دربارهٔ حیدر آملی، از آن سخن گفتم، امری پراهمیت است. افزون بر این، مجموعهٔ احادیث امامان معصوم موضوعات و تأملاتی در برابر اندیشمندان شیعی قرار داده است که در قلمروهای دیگر عالم اسلام ناشناخته بوده یا به تغافل برگزار شده است. همهٔ این مطالب صورت بدیع فلسفهٔ «ایرانی-اسلامی» را به وجود آورده است. احتمال داشت مجبور باشیم حدود چهل یا حتی پنجاه

1. Dietrich von Freiberg

2. Cf. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, t. I, Bibliothèque Iranienne t. IV, Téhéran-Paris 1954, p. 118-144 : « Avicennisme iranien ».

اندیشمند شیعی ایرانی را - که دارای اهمیت فکری یکسانی نیستند - از لابلای چاپ‌های سنگی نایاب یا از زیر گرد و غبار نسخه‌های خطی رها کنیم. منتخبی از آثار حکمای الهی ایران در سده ششم به پایان نمی‌رسد؛ این اثر با میرداماد و میرفندرسکی در سده دهم آغاز می‌شود. می‌دانیم که میان سده ششم و یازدهم، یعنی از زمان سهروردی تا مکتب اصفهان، خلأیی وجود دارد که باید روزی پر شود.

در شرایط کنونی، کوششی در برابر ما قرار دارد که فوریت آن با حضورهایی که باید تداوم آن‌ها را تضمین کرد و همین‌طور وضع اسفناک فیلسوفان اسلام‌شناس و بویژه فیلسوفان ایران‌شناسی، که در آغاز از آن‌ها سخن گفتیم، قابل مقایسه است. این وضع پیوسته جمله پرهیبتی از اسوالد اشپنگلر را به خاطر می‌آورد که می‌گفت: «ایران به امان اهل ادب رها شده است!» درست است که ما به تدریج از این وضع بیرون می‌آییم، اما کوشش‌های فراوانی باید انجام شود. امری را که جمله اشپنگلر ناظر بر آن است، از دیدگاه تطبیقی بهتر می‌توان درک کرد: چه کسی جرأت خواهد کرد بدون آشنایی با فلسفه یونانی از تمدن یونانی سخن بگوید؟ چه کسی بی‌آن‌که با نام و آثار مایستر اکهارت، یا کوپ بوئمه، کانت، شلینگ، فیشته، هگل و ... آشنا باشد، به خود جرأت می‌دهد از فرهنگ معنوی آلمانی سخن بگوید؟ اما مطلب پرتناقض این‌که شخصیت‌های محترمی درباره هنر، تاریخ و جامعه‌شناسی ایران به افاضه پرداخته‌اند بی‌آن‌که کوچک‌ترین توجهی به جهان‌بینی فیلسوفان ایرانی کرده باشند!

دو وجه اساسی کوشش ما باز کردن جایی برای فلسفه ایرانی-اسلامی و

حیات و حضور بخشیدن به متن‌های مهمی است که گواهان فلسفه ایرانی-اسلامی‌اند. این کوشش وجه سومی نیز دارد که شاید لازم باشد برای آن اراده و شجاعت بیشتری به کار ببریم. آن مطلب این است که حکمای ما هرگز نگفته‌اند که حکمت الهی^۱ باید به موضوعات مورد بحث عقل محدود شود. متأسفانه امروزه برخی از اهل فلسفه حجتی اسلام‌شناس- با الهام از اصالت تعقل بی‌منا و اصالت تحصیل قائل به تعطیل^۲ که از این حیث نسبت به همکاران خود در زمینه فلسفه قدیم عقب‌ترند، به چنین مثله‌کردنی اقدام می‌کنند. شیخ اشراق و اشراقیان گفته‌اند که فلسفه و تجربه معنوی از همدیگر جدایی ناپذیرند، زیرا در غیر این صورت از آن دو جدا خواهیم افتاد. حیدر آملی توسل به سه منبع عقل، نقل و کشف را، که از همدیگر جدایی ناپذیرند، ضروری دانسته است، سه منبعی که همان فلسفه،^۳ کلام^۴ و حکمت^۵ است و در مجموع حکمت الهی را تشکیل می‌دهد. در پایان خواهیم گفت که معنای این سخن چیست.

تصور می‌کنم که این ملاحظات کافی است تا مفهوم منتخبی از آثار حکمای الهی ایران و فوریت این اقدام را برای شما روشن سازد. درست است که طاقت فرسا بودن و کمبودهای نخستین فرآورده آن بر ما پنهان نبوده است، اما به هر حال می‌بایست این کار شروع می‌شد تا تحقیقاتی درباره هر یک از فیلسوفان در دسترس باشد و، بنابراین، تقسیم کار انجام شد. بار گران بر دوش دوست من آشتیانی گذاشته شد. او می‌بایست متن‌ها را

1. theosophia

2. philosophie

3. théologie

4. thoésophie

فراهم می‌آورد، ماده خام تصویر دستنوشته‌ها را جمع می‌کرد و با انتخاب فقراتی که می‌بایست در مجموعه منتخبات جای می‌گرفت متن‌هایی را برای پیوند دادن آن فقرات می‌نوشت. درست است که استاد آشتیانی، که توانایی کار او با ملاً صدرایی دوباره زنده‌شده قابل مقایسه است، پنهان نمی‌کند که خود فیلسوفی اشراقی است، اما به یمن این موضع‌گیری متن‌هایی را که او در پیوند میان فقرات انتخاب شده نوشته چیزی بیشتر از ارائه ترازنامه‌ای از گذشته‌ای منسوخ است. در نظر فیلسوف، هیچ اثری منسوخ نیست؛ موضوع مابعدالطبیعه، واقعیت معنوی، هرگز به «گذشته مربوط نمی‌شود»؛ ما هرگز نمی‌توانیم فلسفه ایرانی-اسلامی را مورد بحث قرار دهیم، بی‌آن‌که خود به نوعی در تداوم آن بکوشیم، اما سهم من در این کار تهیه گزارشی از زندگی و آثار هر یک از فیلسوفان همراه با تحلیلی از متن‌هایی انتخاب شده به زبان فرانسه است تا موضوعات آن‌ها بتواند در جریان فلسفه جهانی وارد شود.

بدین سان، سه سال پیش نخستین جلد منتخبات عرضه شد. در این نخستین جلد، هفت اندیشمند دوره صفوی که از میان آنان برخی در ایران شهرتی کسب کرده‌اند، میرداماد، میرفندرسکی، ملاً صدرا شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی،^۱ معرفی شده‌اند. این‌جا ما متوجه شدیم که این چهار

۱. این کتاب هیجدهمین اثر از گنجینه نوشته‌های ایرانی است: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ج. اول، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی با مقدمه تحلیلی فرانسه از هانری کرین، تهران، انجمن ایران و فرانسه ۱۳۵۰. این نخستین جلد، شامل آثاری از میرداماد، میرفندرسکی، ملاً صدرا، رجب‌علی تبریزی، عبدالرزاق لاهیجی، حسین خوانساری و شمسای گیلانی است.

سده اندیشه ایرانی-اسلامی به هیچ وجه یکدست نبوده است. درست است که در تذکره‌های سنتی تمایزی میان مشائیان و اشراقیان وجود دارد، اما در واقع این مرز چندان روشن نیست. تصور نمی‌کنم که بتوانیم یک مشائی خالص پیدا کنیم. اگر بخواهیم در محدوده متن‌ها باقی بمانیم، می‌توان دو جریان میردامادی و ملاصدرای را از هم تمیز داد. درست است که ملاصدرا پراوازه‌ترین شاگرد میرداماد بود، اما به سبب اختلاف نظرهایی از او متمایز است. سرانجام، رجب‌علی تبریزی و مکتب او نیز وجود دارد که نظرات آغازین وی درباره فلسفه وجود از بنیاد با نظرات ملاصدرا و مکتب او تفاوت دارد.

همین سه جریان را در نزد هفت فیلسوف دیگری که در جلد دوم معرفی شده‌اند باز خواهید یافت.

این جا به توضیح نظرات فلسفی هر یک از آنان نخواهم پرداخت، بلکه تنهایی خواهم نام و آثار آنان را در برابر شما «حاضر» کنم تا بتوانید زمانی که نسخه‌های جلد دوم از مشهد به تهران برسد به آسانی آنان را باز یابید.^۱ در این جلد، جریان میرداماد را در شخص علوی اصفهانی و ابن آقاجانی، حکیمی بزرگ که به طور تأسف آوری گمنام مانده است، باز خواهید یافت. در این جلد نمایندگان جریان ملاصدرا، محسن فیض

۱. جلد دوم (۱۳۵۴) نوزدهمین اثر از گنجینه نوشته‌های ایرانی و شامل آثاری از علوی اصفهانی [درگذشته] میان سال‌های ۱۰۶۰-۱۰۵۴)، ملا محسن فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱)، محمد بن علی‌رضا بن آقاجانی (سده ۱۱)، حسین تنکابنی (درگذشته ۱۱۰۱ یا ۱۱۰۵)، قوام‌الدین رازی (سده ۱۱)، محمد رفیعی پیرزاده (سده ۱۱) و محمد باقر سبزواری (درگذشته ۱۰۹۰) است.

کاشانی و حسین تنکابنی و جریان رجب‌علی تبریزی، قوام‌الدین رازی و محمد رفیع پیرزاده هستند. هفتمین نام یک ابن سینایی امامی از خراسان، محمد باقر سبزواری، است که شاگرد ملا هادی سبزواری یکی از افتخارات فلسفه ایرانی در سده گذشته بود. اینک به اجمال با هر یک از آنان آشنا شویم.

۲. جریان میرداماد

سید احمد علوی اصفهانی پسر خاله میرداماد، معلم سوم، و شاگرد او بود. او سپس به دامادی استاد پذیرفته شد و، چنان‌که از یکی از اجازات میرداماد برمی‌آید، بیش از هر چیز فرزند روحانی او باقی ماند. از میان آثار او، من، این‌جا تنها به شرح مفصل یکی از رساله‌های میرداماد با عنوان تقویم‌الایمان اشاره خواهم کرد، که امیدوارم یکی از محققان جوان ویراستی از آن فراهم آورد، و سپس درباره شرح مفصل او بر الهیات شفای ابن سینا سخنی خواهم گفت.

در این شرح، اثری کاملاً شخصی که از بسیاری جهات از حدود کتاب ابن سینا نیز فراتر می‌رود، من تنها به سه نکته اشاره خواهم کرد که دنباله‌های آن در گستره افق بسط می‌یابد. نخست عنوان کتاب: سیداحمد شرح خود را مفتاح‌الشفاء نامیده است. او می‌داند که این کلید را در حکمت مشرقی ابن سینا می‌توان یافت که دستنوشته آن در غارت اصفهان از میان رفت و فقراتی از آن در حاشیه تعلیقات شیخ بر ائولوجیا به دست ما رسیده

است، زیرا ابن سینا فرصت نیافت آن را بازنویسی کند. نیز می‌دانیم که، به نظر سهروردی، ابن سینا را نه توان آن بود و نه توانست طرح خود را تکمیل کند، زیرا «منابع اشراقی» حقیقی را در دسترس نداشت. شیخ اشراق از این مطلب آگاهی داشت که خود توانسته است حکمت مشرقی را تدوین کند. به نظر می‌رسد که سیداحمد از طرح سهروردی وقوف کامل داشت، زیرا ضمن بحث از صدور وجود از مبدأ، یعنی صدور کثیر از واحد، در طرح ابن سینایی، بیانی را می‌آورد که دارای صبغه‌ای اشراقی است. او «به نظریه‌ای اشاره می‌کند که به زرتشت نسبت داده شده است» و مضمون آن این است که «وقتی از وجود اول فرشته‌ای به نام یزدان صادر شد، از سایه آن نیز همزادی^۱ به نام اهریمن ایجاد شد.» درست است که نظریه‌ای را که فیلسوف ما بیان می‌کند، به زروانیگری متأخر تعلق دارد و نه به آئین خود زرتشت، اما این نکته شایان ذکر است که حضور مباحث فرزندگان ایران باستان را در فلسفه سده هفتم می‌توان به عیان دید.^۲

دومین نکته مهم اخطار روشن‌بینانه سیداحمد به خلط فاجعه‌آمیز و رایج در باب موضوع اصلی فلسفه وجود یعنی خلط میان وحدت وجود و وحدت موجود مربوط می‌شود. او نوعی از تصوف را عامل این خلط می‌داند: جای آن دارد که به این خلط در نزد برخی از مفسران غرب جدید نیز اشاره شود. این خلط بر تفسیرهای حکمت عرفانی ابن عربی و مکتب

1. démon

۲. ر.ک. به اثر ما درباره ابن سینا و تمثیل عرفانی، جلد نخست، ص. ۷۰-۶۷، که در آن متن عربی سیداحمد آمده است؛ نیز ر.ک. مقدمه ما بر جلد دوم منتخبات... ص. ۲۷ و بعد، و ص. ۱۵۵.

او تأثیر نامطلوبی گذاشته است. در عوض، اخطار چنان روشن است که در نیم سال گذشته راه تأویل ما از حیدر آملی را هموار کرد. این اخطار به ما اجازه داد تا معنای تمایز میان توحید الوهی و توحید وجودی یعنی میان توحید ظاهری و توحید باطنی را روشن سازیم. این اخطار به ماکمک کرد تا درک کنیم که چگونه این توحید، که نسبتی با «وحدت موجود»^۲ ادعایی ندارد، از همان آغاز در نزد حیدر آملی با درک عمیق پروکلوس در مبانی الهیات و شرح بر رساله پارمیندس پیوند دارد. خلاصه این که این توحید به چه ترتیبی به طور پرتناقضی ضامن کثرت موجود است. این نکته حائز اهمیت فراوانی است.

سومین نکته‌ای که من بر آن تأکید خواهم کرد، به صفحاتی مربوط می‌شود که شرحی بر آخرین سطور [الهیات] شفاء است و در آن ابن سینا اندیشه امام به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان را بیان می‌کند. این اندیشه مشخص‌کننده حکمت نبوی شیعی است و پیوندی با مفهوم حکیم کامل در مقدمه حکمت الاشراق سهروردی دارد. سید ما، در صفحاتی دل‌انگیز، نشان می‌دهد که چگونه تصور آرمانی حکیم در شخص امام تحقق پیدا کرده و چگونه شخص امام نسخه‌ای است که همه عوالم وجود بر روی آن نقش بسته و او به تنهایی عالمی عقلی است. مترجمان لاتینی در سده دوازدهم [عالم عقلی] را به *saeculum intelligibile* برگردانده‌اند. در این ترجمه می‌توان خاطره‌ای از مفهوم غنوسی عوالم^۳ را باز شناخت. این اصطلاح در آثار حکمای ما بار دیگر ظاهر می‌شود و مبین عالی‌ترین

مرتبه‌ای است که شخص معنوی می‌تواند بدان نائل آید. تردیدی نیست که جهان کنونی باید این اصطلاح را به خاطر بسپارد.

با این همه، این توضیحات تنها به بخشی از آثار مربوط می‌شود. گروه دیگری از آثار، که باید به آن اشاره شود، مجموعه چهار اثر او به زبان فارسی است. نخستین اثر لطائف الغیبه است. اثر مقدمه‌ای بر تأویل عرفانی قرآن است. سه اثر دیگر مفروضه‌ای با اهل کتاب است که یکی از آن‌ها عنوان مفصلی دارد که چنین است: مصقال الصفاء فی الجلیة التصفیة المرأة الحق^۱ این اثر پاسخی مؤدبانه به نوشته یک مُبَلِّغ و پدر مسیحی است. سید احمد همه متن فارسی آن نوشته را مورد بررسی قرار داد، و اهمیت نقادی او برای مطالعه تطبیقی الهیات در این است که او مسیحیت را در الهیات مبتنی بر پیامبر حقیقی^۲ که از آدم تا خاتم و مرقد او ادامه داشته است، ادغام می‌کند.

این پیامبرشناسی مبتنی بر پیامبر حقیقی همان است که همه اُمت آغازین یهودی-مسیحی بیت المقدس و کلیسای یعقوبی به آن اعتقاد داشتند. در سال‌های اخیر، توجه به مسیحیت پیامبرانه^۳ به دنبال کشف اسناد قُمران،^۴ مشهور به تومارهای بحرالمیت، جلب شد: چندی پیش نیز در سورین از رساله‌ای درباره انجیل بارتابه دفاع شد^۵: بدین سان، تصویری را

۱. عنوان فارسی آن مصقال صفا در تجلیه و تصفیة آئینه حق نما. درس‌های ما در سال تحصیلی ۱۹۷۵-۷۶ در مدرسه تتبعات عالی به این کتاب مربوط می‌شد. ر.ک. خلاصه ما در سالنامه ۷۷-۱۹۷۶ بخش علوم دینی مدرسه تتبعات عالی.

2. Verus propheta 3. Christianisme prophétique 4. Qumran

۵. رساله اجتهادی جالب توجهی که نویسنده آن آقای لوییجی چیریلو بود (دفاع شده در ژوئیه ۱۹۷۵). این اثر بزودی توسط انتشارات Beauchesne (پاریس

که حکیم شیعی از مسیحیت آغازین دارد، بسیار امروزی است، بویژه این که این تصور ناظر به الهیاتی مبتنی بر پاراقلیط^۱ و نیازمند مقایسه‌ای ژرف با جریان‌های معنوی است که در مغرب زمین طرفدار پاراقلیط بوده‌اند. اندیشمندان شیعی ما پاراقلیط، انجیل یوحنا را شخص پیامبر و امام دوازدهم دانسته‌اند.^۲ با کمال تأسف، از ادو اثر دیگر نتوانسته‌ایم نسخه‌ای به دست بیاوریم. عنوان یکی از آن‌ها لوامع ربانی است و به توضیح موضوع «مصقال» می‌پردازد که به آن اشاره کردیم.^۳ عنوان اثر دیگر شوارق رحمان است و از الهیات یهودی بحث می‌کند. باید یادآور شویم که سیداحمد نه تنها به طور کامل با انجیل‌های چهارگانه مسیحی آشنا بوده، بلکه زبان عبری نیز می‌دانسته است. به عنوان مثال، او نقل قولی از سفر تکرین را به عبری، اما با خط عربی می‌آورد و به فارسی ترجمه می‌کند. این مطلب پراهمیت نمونه‌ای است از دستاوردهای پراج فصل ناشناخته سهم ایرانیان در تفسیر کتاب مقدس. ما اینک به امید این که بزودی آثار علوی چاپ و مطالعه‌ای درباره او فراهم خواهد شد، شخصیت جذاب او را ترک می‌کنیم تا نماینده دیگری از مکتب معنوی میرداماد را معرفی کنیم، شخصی که آثار باقی مانده از او نشانگر توانایی کار بی‌نظیری است، اما نام

(۱۹۷۷) با مقدمه خود ما درباره Harmonia abrahamica انتشار خواهد یافت.

1. théologie du Paraclet

2. *L'idée du paraclet in philosophie iranienne*, in *Accademie nazionale dei Lincei*, anno 268, 1971, Quaderno n. 160, p. 37-68.

۳. سرانجام نسخه دستنوشته خود مؤلف در کتابخانه غنی آقای محمدعلی روضاتی در اصفهان پیدا شد که از ایشان به خاطر این که فتوکی آن را در اختیار ما قرار داده‌اند صمیمانه سپاسگزاری می‌کنیم.

او تاکنون ناشناخته مانده است. در واقع، نه نام و نه اثری از او را در هیچ یک از تذکره‌های رایج نمی‌توان پیدا کرد. نوشته او شرح مفصلی بر اثر پراهمیت میرداماد، کتاب قیسات است. همین شرح نام او را بر ما آشکار کرده است. نام کامل او محمد بن علی رضا بن آقاجانی است. همین طور می‌دانیم که شارح میرداماد شاگرد ملا صدرا نیز بوده است.

نسخه دستنوشته خود مؤلف، که به دست ما رسیده است، مجلدی ضخیم شامل ۱۲۰۰ صفحه رقیعی است و در تاریخ ۱۰۷۱ هجری نوشته شده است. تفصیل این داستان را در مقدمه [منتخبی از حکمای الهی ایران] گفته‌ام که شباهتی به داستانی پلیسی دارد که راه تحقیقات علمی گاهی از آن می‌گذرد. شیخ محمود بروجرودی، ویراستار نخستین چاپ سنگی قیسات در پایان سده گذشته، در مسافرت خود به استرآباد در بازگشت از زیارت مشهد، این دستنوشته را دیده بود. از آن پس، دستنوشته ناپدید شد. آقای آشتیانی سال‌ها و سال‌ها به دنبال آن بود و در همین زمان بود که من توانستم دستنوشته را از شیخ محترمی برای انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران خریداری کنم. سرانجام، جای مهمی در جلد دوم منتخبی از آثار حکمای الهی ایران به این اثر اختصاص داده شده است. تصور می‌کنم که آقای آشتیانی علاقه‌مند است ویرایش کاملی از این اثر پراهمیت فلسفه دوره صفوی را فراهم آورد.^۱

جای شگفتی است که بدین سان رد پای ابن آقاجانی گم شده باشد، زیرا

۱. نخستین ویراست انتقادی اثر میرداماد به کوشش همکاران ما استاد محقق و استاد ایزوتسو در دست تهیه است.

او به هیچ وجه اهل زاویه‌نشینی نبوده است. ابن آقاجانی می‌گوید که اشتغالات فراوان او اتمام اثر را به تأخیر انداخته «و حال آن‌که زندگی من به پایان نزدیک می‌شود. برای این‌که بتوانم این اثر را به پایان برسانم از همه فرصت‌هایی که در طول زندگی من بیش آمد استفاده کردم و سرانجام به شرح و بسط مشکلات این کتاب [قسات] موفق شدم.»

به هر حال، اثر در برابر ماست و بر احوال مؤلف آن گواهی دارد.^۱ می‌دانیم که اصطلاحات و سبک میرداماد خالی از اشکال نیست. مطالعات آینده ما در این باره نمی‌تواند شرح ابن آقاجانی را نادیده بگیرد. من این‌جا تنها به یک مورد اشاره می‌کنم: این مطلب به مُثُل افلاطونیه نوریه مربوط می‌شود (که نباید با مُثُلِ عالم مثال خلط شود). من در جای دیگری – به عنوان مثال در نزد قاضی سعید قمی – به اصطلاحات عجیبی برخورده بودم: گاهی طبایع مُرسله و، در جای دیگر، جواهر مرسله، بی‌آن‌که بتوانم معنا و محمل این اصطلاح را به درستی دریابم. ابن آقاجانی می‌گوید که این اصطلاح از میرداماد است و منظور از آن مُثُل افلاطونیه نوریه است. وانگهی، ما می‌دانیم که یکی از اساسی‌ترین مشکلات فلسفه افلاطونی به حلول^۲ و صدور^۳ مُثُل مربوط می‌شود و بالاخره ربط میان مثل

۱. من در مقدمه جلد دوم منتخبات، ص. ۵۴ و بعد، به وجود دست‌نوشته دیگری با قطع رحلی حجیم در ۱۵۹۰ صفحه، که شامل شرح قسات نیز می‌شود، اشاره کرده‌ام. این مقدمه که فاقد چند صفحه نخست است در بقیه جاها با مقدمه ابن آقاجانی مطابقت دارد، اما شرح به طور کامل با شرح ابن آقاجانی متفاوت است. در مورد رابطه میان دو اثر پس از مقایسه‌ای دقیق می‌توان سخن گفت که با توجه به ابعاد آن دو مستلزم زمانی طولانی خواهد بود.

2. immanence

عالم معقول و واقعیت‌های جهان محسوس با اصطلاح methexis (بهره) بیان می‌شود.

آن‌چه در این جا جالب توجه است، اصطلاح جعل شده، یعنی کلمهٔ مُرْسَله^۴ توسط میرداماد، است. معنای مُرْسَل، فرستاده و یکی از مفاهیم اساسی پیامبرشناسی است که مفهوم کلیدی آن نبی مُرْسَل است. از همان آغاز از ما دعوت می‌شود که مُثُل افلاطونی را به صورت پیامبران مرسل این جهان درک کنیم. بدین سان، حکمت افلاطونی ایرانی در «حکمت نبوی» به اوج خود می‌رسد و این امر به نظر من دارای اهمیت بسیاری است. در واقع، پیامبران و امامان عالی‌ترین مظاهر و آئینه‌های الوهیت‌اند. می‌توان آئینه را شکست، اما واقعیتی که تصویر آن در آئینه منعکس می‌شد، دست نخورده باقی می‌ماند، زیرا تصویر در آئینه «تجسّد» یافته است. تعارض این مطلب با مکتب افلاطونی که در جهت تجسّد^۵ مثل و حتی تجسّد الهی تفسیر شده و در دام تجسّد اجتماعی افتاد که آبخورایدئولوژی‌های توتالیتراست، جالب توجه است. درست است که تفسیر مُثُل افلاطونی در نزد حکمای ما متفاوت است، اما اغراق‌آمیز نیست که بگوییم «مکتب افلاطونی نبوی»^۶ برخی از حکمای ایرانی امروزه رسالتی فوری به گردن دارد. شاید، این رسالت بر عهدهٔ مکتب معنوی مَلا صدرا ی شیرازی گذاشته شده باشد.

3. transcendence

۴. ر.ک. سخنرانی پیشین ما که در آن به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

5. incarnation

6. Platonisme prophétique

۳. مکتب ملا صدراى شیرازی

درست است که ملا صدرا خود شاگرد میرداماد بود و از این حیث به مکتب میرداماد تعلق دارد، اما این امر مانع از آن نبود که شاگرد موضوعی شخصی اتخاذ کند، موضوعی چنان شخصی که به نظر می آید تا حدی بر آثار استاد سایه افکند و شاگرد مکتب خاص خود را ایجاد کرد. مکتب ملا صدرا در جلد دوم منتخبی از آثار حکمای الهی با دو نامی که شهرت چندانی ندارند، یعنی ملا محسن فیض کاشانی و حسین تنکابنی، معرفی شده است. درباره فیض کاشانی سخن ماکوتاه خواهد بود، البته، نه به دلیل اهمیت اندک او، بلکه درست از این رو که بواسطه شهرت فیض کاشانی شمار بسیاری از آثار وی به زبان های فارسی و عربی به چاپ رسیده است. خانواده ملا محسن یکی از خاندان های اندیشمند و دانشوری بود که از ویژگی های ایران دوره صفوی است. او در حکمت عرفانی ممتازترین شاگرد ملا صدرا بود و مانند همدرس خود عبدالرزاق لاهیجی داماد او شد. از او آثار بسیاری باقی مانده است که بیش از صد و بیست عنوان را شامل می شود. ملا محسن هم بر حکمت مشاء تسلط داشت و هم بر حکمت اشراق. هیچ یک از قلمروهای دانش های اسلامی بر او ناشناخته نیست. او هم چون استاد خود ملا صدرا از برجسته ترین نمایندگان اندیشه شیعی است. اثر مهم او، کتاب الوافی، ترکیبی فلسفی از چهار کتاب اساسی تشیع است. افزون بر این، او خواسته است اثر مهم غزالی احیاء العلوم را بار دیگر از دیدگاه شیعی مورد تأمل قرار دهد و بار دیگر تحریر کند. محسن فیض قصد خود را با عنوان احیاء الاحیاء آشکارا بیان کرده است (که به طور

شگفتی قرینه پاسخی است که ابن رشد به تهافت الفلاسفه غزالی داد. عنوان کتاب ابن رشد تهافت التهافت بود.

آقای آشتیانی در جلد دوم منتخبات صفحاتی از یک اثر چاپ نشده ملا محسن یعنی اصول المعارف را آورده است. در این جلد، هفت دفتر نخست از ده دفتر کتاب آمده است (آقای آشتیانی متن کامل کتاب را نیز چاپ کرده است). در واقع، این اثر انموذجی از اثر مفصل دیگری به نام عین الیقین است که در آن ملا محسن مجموعه نظرات خود را عرضه کرده بود. چرا ملا محسن تصمیم به تحریر این انموذج گرفت؟ ملا محسن در مقدمه اصول المعارف سبب آن امر را باز گفته است. این صفحات شورانگیز نشان از شخصیتی معنوی در خود دارد و ترجمه نخستین سطور آن چنین است: «اموری که مرا به جمع و تحریر این اثر هدایت کرد به قرار زیر است: علاقه زیاد من به علوم حقیقی برهانی و شدت تعلق خاطر من به معرفت اسرار دینی و رموز فرقانی و توجه بسیار من به تثبیت امر دین که موضوع تحقیق و اعتماد من است و آنچه در راه حق و یقین به آن اعتماد می‌کنیم.»^۱ سپس، لحن خاص حکیمی شیعی از مکتب ملا صدرا حس می‌شود.

غرض آن است که هماهنگی تعلیمات پیامبران و حکمایی که از

۱. «و انما هدانی الی املاء ذلک و جمعه امور: منها کثرة محبتی للعلوم الحقیقیة و المعارف البرهانیة و شدة رغبتی الی معرفة الاسرار الدینیة و الرموز الفرقانیة و مزید اعتنائی بضبط ما اتحقق به و اعتقده من امر الدین و ما اعتمد علیه فی طریق الحق و الیقین.» ملا محسن فیض کاشانی، اصول المعارف، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد ۱۳۵۴، ص ۴.

مشکوت نبوت الهام گرفته‌اند، برجسته شود، یعنی توضیح این‌که میان عالم معقول که عقول حکما در مجاهدت روحانی و تأملات فردانی درک می‌کنند و تعلیمات ناشی از منبع وحی پیامبران تعارض و ناسازگاری وجود ندارد. این میل به جمع میان کوشش حکیم و رسالت پیامبران به نظر من ویژگی فلسفه ایرانی-اسلامی است. این هماهنگی مورد تأیید میرفندرسکی نیز بود؛ سهروردی بنیاد فلسفی آن را که پیش از او ابن سینا مطرح کرده بود، بسط داد. این‌جا نیز می‌خواهم بگویم که این «حکمت نبوی» در برابر مذهب تعطیل^۱ زمانهٔ پریشان ما آموزه‌ای رهایی‌بخش در خود دارد به شرطی که کسانی بتوانند پیام آن را دریابند و انتقال دهند.

دومین نامی که در جلد دوم منتخبات ... نمایندهٔ مکتب ملا صدراست، شیخ حسین تنکابنی است. او یکی از برجسته‌ترین شاگردان و آشنایان به تعلیمات ملا صدرا بود. تنکابنی حکیمی اهل مهاجرت نیز بود. او در بسیاری از شهرهای ایران، که محل آموزش فلسفه بود، و در عتبات عالیات، به تدریس پرداخت. این را نیز بگوییم که او در طول زندگی خود رنج‌ها و نگون‌بختی‌های بسیاری را متحمل شد. در منتخبات ... دو رساله از آثار تنکابنی معرفی شده است. موضوع نخستین رساله معاد جسمانی است.

این رساله خلاصه‌ای از نظر ملا صدرا دربارهٔ معاد است و از این‌رو که موضوع آن مفهوم جسم لطیف فسادناپذیر است تعارض میان معاد جسمانی و روحانی را پشت سر می‌گذارد. مفهوم جسم لطیف در ادامه

مفهوم Okhéma (جسم لطیف) نفس در نزد حکیم نوافلاطونی پروکلوس است و با فلسفه خیال خلاق مَلّاصدرا به مثابه جسم یا قالب لطیف نفس پیوند دارد.

مقدمات جهان‌شناسی حسین تنکابنی به طور کلی تقسیم سنتی عالم سه گانه را تکرار می‌کند. ۱. عالم عقلی، که جبروت یا لاهوت نامیده می‌شود. ۲. عالم ملکوت، یا عالم نفوس. این عالم همان عالم مثال^۱ است و نه عالم خیالی و وهمی^۲ و دو وجه از خیال خلاق را در خود دارد: خیالی متصل یعنی عمل خیال ذاتی انسان و خیال منفصل، یعنی جدا و مستقل از او. این همان عالم مثال یا ملکوت در استقلال و عینیت ذاتی^۳ خود است. بدین سان، فیلسوف ما به جمع میان مکتب اشراق و عرفان ابن عربی می‌پردازد. ۳. و بالاخره عالم حسّ و یا مُلک و عالم امور حسی است که عالم نَسوس یا جهان وضع انسانی و عالم فراموشی است که نفس انسانی باید از آن فراموشی به خود آید.

نظر شیخ درباره معاد با این عوامل سه گانه پیوند دارد و به صورت سه قضیه منفصله بیان شده است. دو مقوله از مقولات دهگانه مربوط به معاد و انسان‌شناسی او با توجه به عالم عقلی متعین شده است. مفهوم عالم عقلی معادل saeculum intelligibile لاتینی است؛ و، هم‌چنان‌که اشاره کردم، در شخص انسان کامل و عارف بالله خلاصه شده است، که به فرشتگان تشبیه پیدا کرده و با آنان در عالم بالا قرار یافته است. مقوله سوم مجموعه انسان‌شناسانه‌ای است که با عالم اجساد و ظلمات مطابقت دارد. سه گروه

1. imaginal

2. imaginaire

3. sui generis

دیگر با عالم مثال یا برزخ مطابقت دارد. در اندیشه فیلسوف ما ابتکاری وجود دارد و برای این که بتوان به ارزیابی درستی از آن نایل شد، باید در جزئیاتی بحث کرد که شما در بخش فارسی و فرانسهٔ منتخبات ... پیدا خواهید کرد.

این جا تنها می توانم به رسالهٔ دوم اشاره ای بکنم. این رساله به موضوع قدیمی و مهم وحدت وجود مربوط می شود که در آن حسین تنکابنی با هشدار روشن بینانهٔ سیداحمد علوی هم آوایی دارد، که شرح آن گذشت. شاهی برای این مدعا در آغاز رساله آمده است. فیلسوف ما می نویسد: «من مدت زمانی طولانی در اندیشهٔ آن بودم که رساله ای در باب وجود بنویسم که با کثرت تجلیات آن مطابقت داشته باشد بی آن که، چنان که برخی از صوفیان گفته اند، موجودات مقید، وهمی و فاقد تقرر باشند. اگر از دیدگاه این صوفیان به مسئله نگاه کنیم سفسطه ای بیش نخواهد بود.» این موضع گیری، در نظر من، اهمیت فراوانی دارد. حکیم می خواهد از هرگونه خلط میان وحدت وجود و وحدت موجود اجتناب کند، خلطی فاجعه آمیز که یکی از نتایج آن طرد امر مثالی معاد در قلمرو امر تخیلی خواهد بود. تنکابنی، هم چون حیدر آملی، به طرح تجلیات سه گانهٔ اساسی عرفان ابن عربی وفادار می ماند به گونه ای که توحید^۱ تضمینی بر کثرت وجودات ظاهر خواهد بود، یعنی هم چون امری که بنیاد وحدت^۲ وجود و کثرت تجلیات و مظاهر آن است.

این را نیز بگوییم که تأثیر ملاصدرای شیرازی بویژه در سدهٔ پیش

1. théomonisme

2. unicité

آشکار شد، زمانی که مکتب اصفهان را پشت سر می‌گذاریم و به آنچه می‌توان مکتب تهران نامید، و نمایندگان آن شخصیت‌هایی مانند علی جمشید نوری، عبدالله زنوزی و فرزند او و دیگران هستند می‌رسیم.^۱ آثار آنان در جلد‌های آتی منتخب خواهد آمد.

۴. مکتب رجب‌علی تبریزی

در پایان این بحث باید اشاره‌ای نیز به دو نماینده مکتب رجب‌علی تبریزی بکنیم. چنین می‌نماید که این مکتب نسبت به مکتب‌هایی که ذکر آن‌ها گذشت، کمتر شناخته شده و مورد توجه قرار گرفته باشد و حال آن‌که این مکتب تأثیر پراهمیتی بر تقدیر فلسفه ایرانی-اسلامی داشته است. در جای دیگری، من وجوه تمایز آن را توضیح داده‌ام. به عنوان مثال، در نظر ملاصدرا وحدت وجود شامل همه مراتب وجود خالق و مخلوق می‌شود. در همه این مراتب اتصاف وجود به اشتراک معنوی است.^۲ برعکس، برای رجب‌علی تبریزی اصل و منبع وجود برای همیشه فراتر از وجود و لا وجود قرار دارد. وقتی وجود را به اصل وجود متصف می‌کنیم، منظور وجود بحث و بسیط و وجود مطلق است و این امر صرف اشتراک

۱. ر.ک. به اثر مذکور در یادداشت ۲، ص. ۱۱۶۶ و بعد. سید جلال‌الدین آشتیانی اثر مهمی از ملا عبدالله زنوزی را به تازگی منتشر کرده است: انوار جلالیه، تهران ۱۹۷۶.

2. l'attribution de l'être s'opère par analogie

لفظی^۱ است، نه اشتراک معنوی، زیرا مفهومی که از وجود داریم تنها به وجود مخلوق مربوط می‌شود. چنین تفسیری از وجود با تفسیری از افلاطون مطابقت دارد که پروکلوس مدافع آن بود. در این نظر دقیق، مکتب رجب‌علی تبریزی با حکمت اسماعیلی و شیخی هماهنگ است. چنان‌که قاضی سعید قمی، یکی از برجسته‌ترین نمایندگان مکتب رجب‌علی تبریزی، نشان داده است این نظر به طور کامل با تعلیمات امامان معصوم نیز هماهنگی دارد.

در جلد دوم منتخبات، مکتب رجب‌علی تبریزی بواسطهٔ دو شخصیت برجسته، قوام‌الدین رازی و محمد رفیع پیرزاده، معرفی شده است. قوام‌الدین رازی با دنبال کردن تعلیمات استاد خود نمایندهٔ جریانی از مکتب اصفهان است که با جریان ملا صدرا بی تفاوت دارد. البته، معنای این امر به هیچ وجه آن نیست که پیوندهای متقابل فراوانی میان آن دو جریان وجود نداشته باشد. اثری که فقراتی از آن در منتخبات آمده است، از فلسفهٔ اولی بحث می‌کند. مؤلف نوشتهٔ خود را از عربی به فارسی ترجمه کرده است. رسالهٔ کامل هفت فصل مفصل را شامل می‌شود و به موضوعاتی می‌پردازد که در قلمرو فلسفهٔ اولی قرار می‌گیرد. فیلسوف ما در این رساله به نقادی بنیادین مفاهیم وجوب و امکان می‌پردازد که از نظر ظرافت با نقادی فیلسوفان مکتب دونس اسکات برابری می‌کند. قوام‌الدین رازی، در هم‌آوایی با مقدمات رجب‌علی تبریزی، نشان می‌دهد که چرا و چگونه می‌توان خالق را واجب‌الوجود نامید. خالق از واجب‌الوجود نیز بالاتر

1. équivoque

است و، بنابراین، قوام‌الدین می‌گوید که «این اصطلاح را متأخرین، که مدعی فلسفه بودند، جعل کرده‌اند.» با این همه، شیوه استدلال بیشتر از آن فنی است که بتوان این‌جا آن را باز کرد. من ترجیح می‌دهم که به اثر یکی دیگر از نمایندگان مکتب رجب‌علی تبریزی اشاره کنم، زیرا این اثر نشانی شورانگیز از پیوندهای نزدیک و ممتاز میان یک استاد و شاگرد را در خود دارد. پیرزاده فرد مورد اعتماد و نزدیک به استاد با صلاحیت‌ترین کسی بود که می‌توانست اثری تدوین کند که شامل کلیات تعلیمات استاد باشد. از دیباچه کتاب، که فقراتی از آن را آقای آشتیانی برای نخستین بار چاپ کرده است، چنین برمی‌آید که ملا رجب‌علی، به علت کهولت سن، نیروی خود را پایان یافته تلقی می‌کرد و کار نوشتن برای او بیش از پیش مشکل‌تر می‌شد. از این‌رو، نوشتن کتابی را که خستگی مانع از تحریر آن می‌شد، به پیرزاده محول کرد تا او با استفاده از مباحثات روزمره میان آن دو به این کار اقدام کند. حاصل این امر کتاب معارف الهیه بود، کتابی که پیرزاده مباحث عمده تعلیمات استاد خود را به صورت منظم و منقحی آورده است. دو فقره مفصل از این کتاب در جلد دوم منتخبات آورده شده است.

در دیباچه کتاب، مؤلف نظر خود را درباره مقام فلسفه و موقعیت فیلسوفان بیان کرده است. با این دریافت از مقام فلسفه بحث ما به پایان خواهد رسید، زیرا این دریافت با وضعی که در آغاز از آن یاد کردیم در تضاد قرار دارد و، از سوی دیگر، به بهترین وجهی معنای فلسفه ایرانی-اسلامی را بر ما روشن می‌سازد. سه امر به بهترین وجهی مبین وضع فلسفه

و فیلسوف است. مؤلف، در آغاز کتاب، آن‌جا که از سه شیوه استدلال و الزامات عقلی، معنوی و اخلاقی هر یک از آن‌ها بحث می‌کند، به این مطلب اشاره کرده است. این طرح سه گانه به بهترین وجهی مرتبه و مقام حکمت را با توجه به مرتبه حکیم، متکلم و واعظ بر آن‌ها که نافی همدیگر باشند، روشن می‌کند. حکیم اهل برهان، متکلم اهل مجادله و واعظ اهل خطابه است.

خلاصه این‌که امتیاز حکمت این است که نفس انسانی را به عقل بالفعل تبدیل کرده و او را به مجاورت رب العالمین نزدیک می‌کند. برهان خاص برگزیدگان، مجادله ویژه متوسطین و خطابه به عوام الناس تعلق دارد. بدین سان، مردمان به سه گروه یا مرتبه معنوی تقسیم می‌شوند و به همین دلیل است که فیلسوف ما تأکید می‌کند که پیامبر، به گونه‌ای که در آیه قرآنی آمده است، فرمان یافت تا مردم را به دنبال کردن راهی سه گانه فراخواند: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هی احسن».

همین طور، پیرزاده ما را از مقام ممتاز حکمت، به گونه‌ای که اندیشمند معنوی شیعی درک می‌کند، آگاه می‌سازد. او به شدت هرگونه مذهب تعطیل زاهدانه را که حتی نزد برخی از صوفیان می‌توان پیدا کرد که به حکمت طعنه می‌زنند و کوشش در جهت معرفت را به سخره می‌گیرند، نفی می‌کند. پیرزاده می‌گوید: نه! غایت ذاتی حکمت نسبت به حیات معنوی امری خارجی، چنان‌که بعضی تصور کرده‌اند، نیست.

«الحكمة اذن اصل اصیل فی دین الله.»^۱ حکمت بی آن که مردم را از دین بری کند آنان را به کسب دین حریص تر می سازد. این جا بار دیگر به شکل خاصی ستایش از حکمت با تأکیدی بر وحدت وظیفه حکمت و رسالت نبی به پایان می رسد.

بدین سان، هماهنگی معنوی میان افراد انسانی پشتوانه ای پیدا می کند. پیرزاده می گوید: «... و ان يعلم من هو ادون مرتبة ان الذي في الدرجة الاعلى منه هو عقل منه، فيمكن ان يفهم اشياء فوق عقله، فاذا لم يفهم قوله من جهة نقص عقلا، فلا يصبر عدولاً لما جهله، فبرده و لمن يتصاعد من منزلة بل ان يكون في مقام الاسترشاد و التعليم، مشتاقاً الى الوصول اليها، كالخطيب بالنسبة الى المتكلم و المتكلم بالنسبة الى الحكيم»^۲

می توان در تحقق چنین هماهنگی در اجتماع انسانی این جهانی تردید کرد. با این همه، پیرزاده این وضع را که پژواکی از دعوت اسماعیلی می داند، یعنی هم چنان که هارمونی موسیقایی تلفیقی از همه اصوات ایجاد می کند، هم نوايي^۳ معنوی نیز که از اثر پیرزاده به گوش ما می رسد، تلفیقی از همه مراتب معرفت را هم چون محفلی معنوی ایجاد می کند. این جا، معنای این بیان مهم روشن می شود که «حکمای حقیقی همان پیامبران و امامان هستند»، و کسانی که در مسیر آنان قدم بر می دارند. «ارکان عرش حکمت» - این اصطلاح و واژه حکمت طنینی از sophia و philosophia یونانی دارد - عبارت اند از «عقل مستقیم، همت عالی، صبر جمیل و شدت

۱. منتخبی از آثار حکمای الهی، ج. دوم، ص. ۴۵۷ (یادداشت مترجم).

۲. منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، ج. دوم، ص. ۴۵۸. (یادداشت مترجم)

3. harmonie

انقیاد و اطاعت از دین مبین خدا و، بدین سان، کسانی که مانعی در راه مردم برای ورود به حکمت ایجاد می‌کنند، خاسران‌اند.^۱ بهتر از این نمی‌توان معنای حکمت را از دیدگاه اندیشمند شیعی ایرانی توضیح داد.

۵. جمع و تلفیق

من کوشش کردم تا شخص و آثار برخی از فیلسوفان ایرانی دوره صفوی را در برابر شما «حاضر کنم».^۲ امیدوارم در مورد جلد‌های دیگر منتخبات نیز این فرصت به من داده شود. اینک، به چاپ جلد دوم منتخبات رسیده‌ایم [و این دو جلد] بر هزار صفحه به زبان‌های عربی و فارسی و چهار صد صفحه به زبان فرانسه بالغ شده است. به نظر آقای آشتیانی، ما باید کار را تا جلد ششم ادامه دهیم که خود دو هزار صفحه و چهل فیلسوف را شامل خواهد شد. امیدوارم که خدا ما را در این امر یاری کند! گمان می‌کنم که یاری خدا همراه ماست، زیرا از این پس انجمن فلسفه ایران مسئولیت انتشار گنجینه نوشته‌های ایرانی را بر عهده خواهد داشت که مدت بیست و پنج سال در بخش ایران‌شناسی انجمن ایران و فرانسه در تهران زیر نظر من منتشر می‌شد.

اما مایل نیستم که همدیگر را ترک گوئیم بی آن‌که بتوانیم به پرسشی پاسخ دهیم که توسط جوانان و میانسالان یعنی توسط کسانی طرح می‌شود

۱. همان اثر، ص. ۴۵۸-۹. (یادداشت مترجم).

2. rendre présent

که ناآگاهانه می‌گویند که توجه به فیلسوفان گذشته مانع از آن امری می‌شود که آنان حرکت به سوی آینده می‌نامند. چنین ایرادی از بینشی ساده‌لوحانه، و حتی کودکانه، نسبت به زمان و سه بُعد گذشته، حال و آینده ناشی می‌شود. به نظر من، این‌که در زبان فارسی واژه «نامه» گاهی به معنای کتاب و گاهی به معنای مکتوب آمده، دارای اهمیت فراوان است. در واقع، از این امر چنین برمی‌آید که شما می‌توانید مضمون کتاب یک فیلسوف را هم‌چون نامه‌ای به دیگران به نظر آورید: این نامه به شما مربوط نمی‌شود و لازم نیست که شما به آن پاسخ دهید. یا این‌که آن کتاب، هر منشأیی که داشته باشد، شما آن را هم‌چون نامه‌ای خطاب به خود لحاظ می‌کنید و باید شخصاً به آن پاسخ دهید.

من به تصریح می‌گویم آن کتاب، هر منشأیی داشته و متعلق به هر زمانی بوده باشد، این شما هستید که نامه را امروز، در زمان حال^۱ دریافت می‌کنید و به آن پاسخ خواهید گفت. این است وجه تمایز میان فیلسوف و تاریخ‌نویس یا جامعه‌شناس که به خلط میان فلسفه و جامعه‌شناسی می‌پردازد و این فاجعه‌ای است. می‌بینید کسی که خود را مخاطب نامه حس‌نکند می‌تواند دربارهٔ مضمون نامه مرتکب خطا شود. او مبدأ نامه را به دلیل بی‌اعتنایی از این‌که مضمونی فلسفی یا کلامی می‌تواند تبیین «علمی» بوده باشد، از راه انواع فرضیه‌های فاقد مبناء^۲ توضیح خواهد داد. چنین شخصی خود را موظف پاسخ گفتن به نامه‌ای که مخاطب آن نیست، نمی‌داند. افسوس که مکتب‌های بسیاری از تاریخ ادیان چنین روشی را در

1. au présent

2. arbitraire

پیش گرفته‌اند. در عوض، کسی که نامه به او ارسال شده است، خود را مخاطب پرسش‌های آن می‌یابد. یا او، به عنوان مثال، خود صورت‌های تجلی الهی یا قدسی موجود در نامه را آشکارا خواهد دید یا ناکام خواهد ماند، اما او نمی‌تواند مانند کسانی که خود را مخاطب نامه نمی‌دانند، ولی آن را دزدانه می‌خوانند، به بهانه دروغین علمیت تمسک جوید. آنچه می‌خواهیم بگویم این است که نه مرگ و زندگی و نه گذشته و آینده صفات اشیاء نیستند، بلکه صفات نفس‌اند. نفس این صفات را به اشیایی که مربوط به گذشته یا حال می‌داند اعطاء می‌کند. مسئله پیکاری با گذشته‌ای در حال مرگ و یا پذیرفتن گذشته‌مرده نیست، بلکه باید دانست که پرسش‌هایی وجود دارد که برای بشریت مطرح شده و مطرح خواهد شد. باید شاهدان سرکش این پرسش‌ها و، از مجرای این شهادت در زمان حال، خود آینده آن بود. مسئله این نیست که در منزلگاه گذشته‌ای و همی رحل اقامت افکنیم، بلکه باید، در خود، منزلگاهی برای آینده این گذشته بنا کنیم. این همان جمع و تلفیق بنیادین است. جمع و تلفیق مورد تعلق خاطر و موضوع مصائب فیلسوف حقیقی است.

فیلسوفان ما چنین ساحتی از ابدیت را در برابر ما قرار می‌دهند، ساحتی که در غیاب آن، وجود انسانی، بادنمایی خواهد بود دستخوش باد تاریخ و یا بادنمایی که با بادهایی که تاریخ نامیده می‌شود، به دور خود در چرخش است.

معنای دو واژه لاتینی Sophia perennis که معادل فارسی سره آن «جاویدان خرد» و عنوان مجله این انجمن است، همین ساحت است.

حضور چند فیلسوف ایرانی ۱۲۳

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

سه فیلسوف آذربایجانی

تبرستان
www.tabarestan.info

در آغاز سخن باید از این که پس از سالیان دراز، به دعوت محبت آمیز ریاست محترم دانشگاه آذربادگان، باردیگر، به تبریز آمده‌ام، خوشوقتی خود را بیان کنم. هنگامی که نزدیک به سی سال پیش، نخستین بار، به تبریز آمدم، هنوز در این شهر دانشگاهی وجود نداشت، اما طبیعی است که چشم انداز این آذربایجانی که شما به درستی شکل ایرانی نام آن آذربادگان (Artopaténe یونانی) را - همان نامی که فردوسی نیز بدان می‌نامید - به آن باز داده‌اید، به گونه‌ای که از سده‌ها پیش بوده است، وجود داشت. باری، جغرافیای این «سرزمین آتشکده‌ها»، در نظر من، هم چون جغرافیایی تمثیلی جلوه کرده بود، یعنی چشم اندازی که معنای باطنی آن را جز با چشم درون نمی‌توان دریافت. همین نکته است که مرا به انتخاب سه فیلسوفی راهبر شد که با هم به اجمال دربارهٔ پیام آنان به تأمل خواهیم پرداخت و عبارت‌اند از سهروردی، شیخ اشراق، و دود تبریزی (سدهٔ دهم)، اندیشمند بزرگ اشراقی که تاکنون ناشناخته مانده است، و ملا رجب علی تبریزی (سدهٔ یازدهم)، پیشوای شاخه‌ای از مکتب اصفهان. می‌دانم که

۱. متن سخنرانی ایراد شده در دانشگاه تبریز (دانشگاه آذربادگان) شنبه اول آبان ماه ۱۳۵۵.

فیلسوفان دیگری نیز وجود دارند، اما تصور می‌کنم که آن‌چه در این باره خواهیم گفت امتیازی را که به ملاقات با ایشان داده‌ایم توجیه خواهد کرد.

۱. سهروردی، شیخ اشراق (در گذشته ۵۸۷)

نخست از شهاب‌الدین یحیی سهروردی سخن می‌گوییم که جر حسب معمول شیخ اشراق نامیده می‌شود. تردیدی نیست که، برابر مرزهای اداری امروزی، سهرورد، که شیخ ما در ۱۱۵۵ میلادی در آن متولد شد، در قلمرو آذربایجان قرار ندارد، اما میان سرزمین و طرح بزرگ سهروردی پیوندی درونی وجود دارد. از این گذشته شیخ اشراق ما تا بیست سالگی تحصیلات دوره کودکی و نوجوانی را در مراغه به انجام رساند. بدین سان، ما نیز می‌توانیم همراه با شیخ اشراق همان آسمانی را تماشا کنیم که او در همان آغاز جوانی طرحی از آسمان درون خود را در آن فرا افکند. همین طور، مراغه از آتشکده شیز در تخت سلیمان، معبد آتش مقدس روزگار پادشاهان ساسانی و والاترین نمونه چشم‌انداز تمثیلی، دور نیست.^۱ دور باد از من که بخواهم نظرات و تقدیر فیلسوف یا اهل معنایی را با علل و اسباب و اوضاع و احوال بیرونی تبیین کنم. در درون هر یک از ما چیزی وجود دارد که حتی بر آمدن ما به این جهان تقدّم دارد و بی آن‌که بتواند به

1. Cf. Klaus Schippmann, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin-New York 1971, p. 321 sq.

صرف به دنیا آمدن تقلیل داده شود، از پیش، ادراکات خارجی ما را نظم می‌دهد و رهبری می‌کند و موجب می‌شود که این ادراکات برای هر یک از ما چنان‌که هستند باشند و گرنه چرا یک شیخ اشراق بیش نمی‌توانسته است وجود داشته باشد؟ برعکس، باید بگوییم ادراک خاص شیخ ما از جهان است که به این سرزمین معنایی رمزی داده است.

در واقع، به نظر من می‌آید که وحدت پیوند میان طرح بزرگ شیخ اشراق و معنای این سرزمین آذربایجان برای وجدان دینی ایرانی ریشه در وحدت این نمونه عالی دارد. می‌دانید که این معنا آشوبی در ذهن تاریخ‌نویسان تحضلی ایجاد کرده است؛ منظورم کسانی هستند که جز به داده‌های مادی توجهی ندارند و نمی‌توانند تاریخ را هم‌چون تاریخ تمثیلی درک کنند، تاریخی که ورای حماسه بیرونی و ظاهری از حوادثی نامریی نوید می‌دهد که «جایی» در عالم نفوس و ملکوت دارند و در آن حادث می‌شوند، در حالی که درست همین تاریخ رمزی است که داده‌های خارجی به ظاهر متناقض را بایکدیگر سازش و آشتی می‌دهد.

از مجموعه داده‌های اوستا چنین برمی‌آید که محل انتشار آموزش‌های زرتشت پیامبر، بلخ، سرزمین خاوری ایران، بوده است، اما، از سوی دیگر، مجموعه روایت‌هایی که یا به دوره ساسانی تعلق دارند یا از آن دوره ناشی می‌شوند، برآنند که آذربایجان زادگاه زرتشت و محل انتشار آموزش‌های او بوده و بلندی‌های البرز و حتی کوه سبلان جایگاه تجربه‌های معنوی پیامبر ایرانی و میقات او با امشاسپندان و خود اهورامزدا بوده است. همین سنت در اسناد ایران دوره اسلامی نیز تداوم پیدا کرده است. یکی از همین

اسناد متأخر، که خلاصه‌ای از همین روایات را می‌آورد، فصل مفصلی از قطب‌الدین اشکوری، شاگرد میرداماد، در سده یازدهم است. نخستین بخش دانشنامه‌ای که قطب‌الدین محبوب‌القلوب نامیده است، حاوی شرح حال مفصلی از زرتشت آذربایجانی است.^۱ [اختلاف میان این دو نظر] مشکل بزرگی است.

تصور می‌کنم که بهترین و هوشمندانه‌ترین راه حل، که در عین حال ساده نیز هست، این خواهد بود که به نظام هفت کشور یا هفت «اقلیم» ویژه جغرافیای پارسیان باستان بازگردیم. هفت دایره با قطرهای برابر: دایره مرکزی نشان دهنده اقلیم مرکزی است و در پیرامون آن شش دایره وجود دارد که به یکدیگر مماس هستند و شش اقلیم دیگر را نشان می‌دهند.^۲ به خلاف نقشه‌های کنونی، این نظام هفت کشور دارای محور مختصات نیست. این نظام هیچ پیوندی با مناطقی که جای ثابت و مشخصی برای همیشه داشته باشند ندارد، بلکه بیشتر، هم‌چون ماندالا،^۳ جغرافیایی مثالی^۴ است. کافی است محوری را به عنوان خط عمودی فرض کنیم که از مرکز اقلیم مرکزی می‌گذرد و سه کشور بخش خاوری را به

۱. ر. ک. قطب‌الدین اشکوری، محبوب‌القلوب، چاپ سنگی، بی‌تاریخ. این چاپ سنگی، تنها شامل بخش نخست اثری مفصل و سه بخشی است که باید روزی متن کامل آن چاپ شود.

۲. هانری کربن، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی، مرکز ایرانی مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۵۸. پیشتر، اشاره کرده‌ایم که در این ترجمه بدفهمی‌هایی راه یافته است. (یادداشت مترجم) تصویر هفت کشور به گونه‌ای که این‌جا توصیف شده است. مفهوم «چرخش» را مدیون شادروان ه. س. ۳. ماندالا (mandala) نقشه جغرافیای هندیان است.

نوبری هستیم.

4. géographie archétypique

گونه‌ای حرکت دهیم که با بخش باختری منطبق گردد. بدین سان، همه مکان‌های مقدس اقلیم خاوری می‌توانند در اقلیم باختری قرینه‌ای داشته و بازشناخته شوند و همراه با مغان ساسانی، این‌جا، در آذربایجان، زادگاه پیامبر ایرانی زرتشت و مکان مکاشفات و دعوت او را بازخواهیم یافت، زیرا مکان زمینی، از این حیث که مکان زمینی است، مایه قداست نفس نیست، بلکه این نفس است که به مکان‌ها قداست می‌بخشد و آن‌ها را به «مکان‌های مقدس» تبدیل می‌کند که رویاها و مکاشفات زمینی روایت‌هایی قرار می‌گیرد که نفس گذشته و آینده خود را در آن، به خود، نمایان می‌سازد. لحظه‌ای پیش، از تاریخی تمثیلی^۱ سخن گفتیم. تاریخ پیامبر ایرانی، به گونه‌ای که در چشم‌انداز آذربایجان «اتفاق افتاد»،^۲ در نظر من چنین تاریخی است، چشم‌اندازی تمثیلی، زیرا در آن امر ناپیدا و باطنی، که ظاهر نمادی از آن است، جای داده شده است (و معنای اولیه واژه یونانی embléma جز این نیست).

اینک خود را در مرکز این چشم‌انداز تمثیلی قرار دهیم؛ در این صورت، خواهیم توانست به سبب درستی آن روایت‌ها پی ببریم. خود را در مراغه قرار دهیم تا به بیان رسمی و شجاعانه شیخ اشراق جوان‌گوش فرادهم. ما این بیان را در فصل [بیستم] یکی از رسالات چاپ نشده‌ی با عنوان کلمة التصوف می‌یابیم: «و کانت فی الفرس امة يعدون بالحق، و کانوا يعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة المجوس قد احیینا حکمتهم النورية

1. histoire emblématique

۲. a lieu بازی با کلمه غیر قابل ترجمه.

الشريفة التي يشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحكماء في الكتاب المسمى بحكمة الاشراق و ما سُيَقْتُ مثله»^۱.

بیان مذکور در نهایت صراحت و این نظر غیر قابل تردید است که سهروردی در آثار خود با ارجاعات فراوانی بر حکمت الاشراق، که حاوی طرح بزرگ زندگی و وصیت نامه معنوی اوست، تأکید می‌ورزد. جای تأسف است که تاریخ‌نویسان فلسفه و بویژه فلسفه دوره اسلامی مدت زمانی طولانی از چنین بیانی آگاهی نداشته‌اند. در مضمون این بیان به دقت نظر کنیم. این بیان به گروه برگزیده‌ای از مردم ایران باستان توجه دارد، اما برای اشاره به آنان به آیه ۱۵۹ از سورة اعراف استناد می‌کند که درباره قوم موسی نازل شده است. چنان‌که پائین‌تر خواهیم دید، قصد مؤلف بسیار پرمعناست و تأویلی را به کار می‌گیرد که گذار از ظاهر به باطن و کشف، اگر نه همه راز، دست‌کم، یکی از رازهای تاریخ تمثیلی را ممکن می‌سازد. بدین سان، تأویل روش فکری ویژه اسلام معنوی، یعنی اسلام عارفان و حکیمان است. بنابراین، شیخ اشراق کوشش می‌کند به یاری سرچشمه‌های معنویت اسلامی باز و جهانی طرح خود به انجام رساند. شیخ اشراق نه باستان‌شناس است و نه پژوهنده اسناد تاریخی؛ او به کسانی توجه دارد که نیاکان او به شمار می‌آیند و تبارش به آنان می‌رسد و از این پس خسروانیان، پیشگامان اشراقیان، خواهند بود.

این نکته را نیز یادآور شویم که یاد فرزندگان پارسی با نام افلاطون

1. Sohrevardi, *L'Archange empourpré, recueil de quinze traités et récits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par H. Corbin, Fayard, Paris 1976, p. 170.

همراه شده است. من فکر می‌کنم که نخستین بار فیلسوف بزرگ بیزانسی، ژمیست پلتون، بود که در سدهٔ پانزدهم میلادی نام زرتشت و افلاطون را به هم پیوند داد. پس، بسیار اهمیت دارد که، سه سده پیش، اندیشمندی ایرانی، برآمده از سرزمین آذربایجان، پیوند میان نام حکیم یونانی و پیامبر ایرانی را در برنامهٔ کار و زندگی خود قرار داده باشد. تردیدی نیست که مشکل می‌توان از نظر دور داشت که در این سرزمین سهروردی جوان، از سویی، با زرتشتیان، که شناخت دست اول خود را از جهان‌شناسی زرتشتی مدیون آنان است، و، از سوی دیگر، با مسیحیان نسطوری تماس‌هایی شخصی داشته است. می‌دانیم که مسیحیت نسطوری شکل خاص مسیحیت شاهنشاهی پارسی در پایان دورهٔ ساسانیان بوده است و در همین شکل بود که به عنوان «مسیحیت شرقی» از تبت یا خاور دور منتشر شد.^۱ بار دیگر، در سدهٔ سیزدهم، در دورهٔ ایلخانیان، در همین آذربایجان، مسیحیت نسطوری را شکوفا می‌یابیم. شاید، سهروردی شناخت دست اول خود را از متن‌های انجیلی – که به تأویل او از آن‌ها بازخواهیم گشت – مدیون همین مسیحیان نسطوری بوده باشد، اما حتی اگر تماس‌هایی وجود می‌داشت، حاصل آن نمی‌توانست شخصی چون شیخ اشراق باشد، مگر این‌که پیش از هر چیز شخصی وجود داشته باشد که با توجه به معیار درونی وجود خود پذیرای چنین تماس‌هایی بوده باشد. این معیار درونی مضمون‌هایی را که شیخ اشراق از آنان یاد گرفته بود، نظم

1. B.E. Colless, *The Traders of the pearl*, vol. VI., *The Tibetan plateau Abr-Nahrain*, ed. by J. Bowman vol. XV 1974-75, Leiden 1975, p. 6-17. Notamment p. 8 sq. « Nestorians in Tibet ».

دهد و به سوی هدفی مشخص براند، هدفی که شیخ آغازگر آن بوده است. سهروردی، شیخ شهید، در سنّ سی و شش سالگی (به حساب سال شمسی) در ۵۸۷ هجری در راه عقیده به شهادت رسید. درباره زندگی و آثار او این جا حتی به اجمال نمی توانم سخن بگویم و شما را به کتاب هایی که پیش از این منتشر کرده ام، ارجاع می دهم. همین قدر می خواهیم بدانیم که با توجه به بیان رسمی [شیخ اشراق]، که آورده شد، احساس اساسی شیخ اشراق چه بوده است و با حرکت از این احساس بدانیم که چگونه مضامینی که از اندیشه های ایرانی، یونانی و مسیحیت گرفته شده اند در مابعدالطبیعه ای نظام می یابند که برای همیشه مابعدالطبیعه اشراق یعنی مشرق انوار به معنای فلسفی کلمه باقی می ماند؟

هدف عمده و اساسی اندیشه سهروردی بر آن امری ناظر است که اوستا خورنه (Xvarnah یا خُره فارسی) می نامد و بهترین ترجمه آن در زبان فرانسه lumière de gloire است. حکمای اشراقی این خورنه-خوره را چنان فهمیده اند که زرتشت تعریف کرده بود، یعنی «نوری که از ذات الهی فیضان پیدا می کند و با آن برخی از صورت ها بر بعضی دیگر برتری پیدا می کنند و هر انسانی به فعالیت یا صنعتی قادر می گردد».^۱ این درک اشراقی خورنه با برگردان دوگانه ای برابر است که در یونانی از آن داده

1. Corbin, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris, 1971-72 t. II, Sohrevardi et les Platoniciens de perse.

نیز ر. ک. مقدمه های سه مجلد مصنفات سهروردی در سلسله انتشارات انجمن فلسفه ایران.

2. voir Corbin, *Archange empourpré*, p. 126, note 57.

شده بود: خورنه هم جلال^۱ است و هم تقدیر.^۲ می توان گفت که بر اساس این مفهوم، که بر حکمت زرتشتی رایج سیطره دارد، نظام اندیشه و شکل معنویت حکیم اشراقی سامان پیدا می کند.

این نور، خورنه-خَرَه، در واقع، همانند نوری فهمیده شده که به پیامبران اعطاء شده است. بنابراین، این نور دارای همان نقش معنوی است که نور محمدی در پیامبرشناسی و امام شناسی شیعی.^۳ افزودن این، در اندیشه شیخ اشراق مفاهیمی که در فارسی خوره و در عربی سکینه^۴ نامیده می شوند، بایکدیگر ارتباط دارند. از مفهوم سکینه معنای ساکن شدن و رحل اقامت افکندن استنباط می شود. شیخ این مفهوم را به انوار معنوی محضی ربط می دهد که در نفَس اسکان می یابند و، در این صورت، نفس به «هیكلی نورانی» تبدیل می شود، هم چنان که واژه خَرَه مَبینِ اسکان نور جلال در جان پادشاهان فرهمند ایران باستان است که بهترین نمونه آنان شاهان بختیار فریدون و کیخسروند.^۵ روان آنان خود آتشکده ای است. بدین سان، ملاحظه می کنیم که در اندیشه شیخ ما پیوند معنای آن دو واژه چگونه امکان می پذیرد. وانگهی، واژه عربی سکینه، از نظر لغوی، معادل واژه عبری شخینه^۶ و به معنای حضور ناپیدای الهی در قدس الاقداس هیكل است. در هر دو مورد به اندیشه حضور الاهی در «هیكل» بر می خوریم. مجموع این خطوط نشان می دهد که چگونه توجه به احیاء شیخ اشراق

1. doxa 2. tythé 3. ibid., index général s.v. Xvarnah.

۴. درباره خورنه و سکینه ر. ک. Ibid., p. 110 sq. et index général s.v. Sakina.

۵. درباره این واژه ها ر. ک. فهرست تحلیلی در اثر یاد شده در یادداشت های ۵ و ۷.

6. Shekhina

به جمع میان اندیشه پیامبری ایرانی و ابراهیمی و سلاله پیامبران کتاب مقدس و قرآن می‌انجامد. اینک ما از نیت بی‌باکانه‌ای آگاه می‌شویم که، چنان‌که گذشت، الهام‌بخش تأویل آیه قرآنی و تعمیم امتیاز برگزیدگان فرزندان باستانی ایران است. این موضوع، به نظر من، دارای اهمیت بسیاری است هر چند که تاکنون - به دلائل روشن - از دید تاریخ‌نویسانی که می‌خواهند وقایع و جریان‌های بزرگ تمدن را در مجموع درک کنند، دور مانده است. با توجه به اسناد هخامنشی موجود در کتاب مقدس (کتاب‌های اِستِر، دانیال، نحمیا و عزرا) می‌دانیم که ایران باستان برای همیشه با تقدیر سه شاخه آل ابراهیم (یهودیت، مسیحیت و اسلام) پیوند یافته است، اما اینک شیخ اشراق با توجه به نیت تجدید حکمت فرزندان ایران باستان پیوندی برقرار می‌کند که با توجه به آن اندیشه ایرانی - یا بهتر بگوییم اندیشه پیامبری ایرانی - از اُمت ابراهیم جدایی‌ناپذیر می‌گردد. این‌جا امری معنوی وجود دارد و بر افق ما نوری می‌افکند که می‌تواند فلسفه‌ها و الهیات‌های «راه گم کرده»^۱ ما را یاری رساند.

این موضع‌گیری سهروردی در برابر اندیشه ایرانی را به گونه‌ای دیگر در موضع‌گیری وی در برابر اندیشه یونانی یا بهتر بگوییم سنت آموزش‌های فرزندان باستانی یونان در دوره اسلامی باز می‌یابیم. نخستین و مهم‌ترین دلیل این امر آن است که در نظر سهروردی، و نیز در نظر عارفان، به طور کلی، فیلسوفان باستانی یونان به هیچ وجه نسبت به پیام

۱. کربن کلمه désorientation را به کار می‌برد که می‌تواند به معنای از «شرق» دور افتاده نیز باشد.

پیامبران بیگانه نیستند، زیرا آنان معارف خود را از مشکوت نبوت دریافت کرده‌اند. در نظر شیخ اشراق، منشأ صدور وجودات نورانی از عالم بیکران و معنوی خدایان-فرشتگان^۱ مذکور در کتاب الهیات افلاطونی اثر پروکلس به نوبه خود نور انوار^۲ یا خورنه است.

سهروردی، به درستی، به نظر فرزنانگان باستانی اشاره می‌کند که برابر آن هر نوعی، در عالم فلکی و جهان ناسوت، رب یا فرشته‌ای در عالم نور و رب‌النوعی دارد که عقل مجرد و اقلومی نورانی است و بر نوعی فرمان می‌راند که آیت آن و نوعی است که فرشته آن است.^۳ به همان سان، نوع انسانی، یعنی انسانیت، دارای فرشته خاص خود است. سهروردی به خوبی نام‌ها و خویشکاری امشاسپندان^۴ و ایزدان جهان‌شناسی زرتشتی را می‌داند. مفهوم «طبایع تام»، در نزد او، شامل مفهوم فروهرها،^۵ یعنی وجود آسمان، فرشته هر یک از وجودات نورانی در حکمت زرتشتی، نیز می‌شود. در همین مسیر بود که سهروردی نظریه افلاطونی مُثُل اعلی را در قالب اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی درک کرد. شگفت این‌که بدین سان، سهروردی، هفت سده پیش، نظر ایرانشناس بزرگ ما جیمز دارمیستیر را «تأیید کرد» که احساس کرده بود می‌بایست فرشتگان زرتشتی

1. Dii-Angeli

2. lumière de gloire

3. Corbin, *En Islam Iranien*, t. IV, index général et Corbin, *Archange empourpré*, index s.v. Anges des espèces, Rabbal-nu'.

4. archange=amahraspandan

5. قرائت درست واژه‌ای که اغلب فروشی خوانده شده است. مقایسه شود با واژه فروهر فارسی. [ما در ترجمه همه جا واژه فروهر فارسی را در برابر fravarti پهلوی آورده‌ایم. (مترجم)]

را به معنای «نیروها»^۱ در اندیشه فیلون اسکندرانی تفسیر کرد.^۲ اگر از اندیشه نوافلاطونی زرتشتی سخن می‌گوییم، به دلیل نواهای فراوانی است که از این اندیشه به گوش ما رسیده است، نواهایی که در شیوه درک سهروردی از مفهوم اساسی مسیحیت نیز انعکاس می‌یابد.

نظریه سهروردی درباره فرشته‌ها یا رب‌النوع‌ها ما را بر آن داشت تا پیشتر اصطلاح رب‌النوع انسانی را به کار ببریم. این فرشته در جهان‌شناسی ابن سینا عقل دهم نامیده می‌شود که همان عقل فعال فیلسوفان، روح القدس و جبرائیل متکلمان و فرشته معرفت و وحی است. از آن‌جا که جهان‌شناسی سهروردی دارای عنصری دراماتیکی است، که جهان‌شناسی ابن سینا فاقد آن است، شیخ اشراق تصویری تمثیلی و جذاب از این فرشته دارد. این فرشته دو بال دارد؛ یکی از نور و دیگری از ظلمت، و هم‌او مخاطب رساله آواز پر جبرائیل است. این فرشته همان عقل سرخ است که به کسی که او را در رویا می‌بیند و با توجه به سرخی شفق، که آمیزه‌ای از شب و روز، و نور و ظلمت است، رنگی را که در آن ظهور کرده است، توضیح می‌دهد. چهره عقل سرخ، چنان‌که در رساله‌های تمثیلی آمده است، بر افق نظریه فلسفی و معنویت سهروردی اشراف دارد.

این همان فرشته‌ای است که سهروردی درباره آن در رساله هیاکل‌النور می‌گوید که در سلسله مراتب فرشتگان نوری، یا عقول مجرد که «نسبت او با ما هم چون پدر است و او ربّ طلسم نوع انسانی است ... شارع او را

1. *dynameis*

2. Corbin, *Archange empourpré*, p. 126 note 57 in fine et p. 505.

روح القدس می گوید و اهل حکمت او را عقل فعال گویند.^۱ همین رابطه است که در اندیشه نوافلاطونی با اصطلاح «عقل-پدر»^۲ بیان شده است، اما در نزد سهروردی این رابطه تأویل او از مسیح شناسی^۳ را متعین خواهد کرد. شیخ اشراق شواهد فراوانی از انجیل یوحنا می آورد که در آن ها واژه «پدر» آمده، اما هر بار چهره پدر با این فرشته انسانی تطبیق می کند که مخاطب و نهایت سلوک معنوی است که سهروردی در رسالات تمثیلی خود توصیف می کند. ویژگی اساسی و پراهمیت دیگری نیز وجود دارد که می توان آن را مکتب یوحنا یا^۴ اشراقی نامید.^۵

از این همه چنین برمی آید که گویی رب النوع، که ریشه در اندیشه زرتشتی و نوافلاطونی دارد، شیخ ما را به کشف دوباره مسیح شناسی بسیار کهن، یعنی مسیح شناسی مسیحیت آغازین، هدایت می کند که اصطلاح مسیح فرشته^۶ مبین آن است. پدیدارشناسی دینی توانسته است در اندیشه مزدایی فروهر (فرشته شخصی، همزاد آسمانی هر موجود) شکل نخستین رابطه میان حنوخ و انسان آسمانی و مسیح و انسان آسمانی را نشان دهد.^۷ شیخ اشراق میان فرشته انسانیت و مسیح، که به پیروان خود «از پدر من و پدر شما» سخن می گوید، همان رابطه را تشخیص می دهد. بدین سان، فرشته-روح القدس به مثابه روح القدس همان مسیح ابدی^۸ است که در هر

1. Corbin, op. cit. p. 52, le « Quatrième temple ».

2. nous patros

3. christologie

4. johannisme

5. Corbin, op. cit. p. 39, 65, 84 note 88, 87.

6. christos angelos

7. Corbin, op. cit. p. 177. این نکته مناسب را رودلف اتو به قریحه دریافته بود.

8. christos aeternus

یک از هفت پیامبر اولی‌العزم ظاهر شده است. همین مفهوم را در پیامبرشناسی اسلامی به صورت حقیقت محمدیه می‌یابیم. این‌جا نیز هم‌چنان‌که دربارهٔ یگانگی میان خورنه و سکینه/شخینه گفته شد، قلمروی تطبیقی وجود دارد که پژوهندگان علوم دینی هنوز دربارهٔ آن مطالعه نکرده‌اند. بویژه دربارهٔ برخی همسانی‌های ساختاری میان امام‌شناسی شیعی و مسیح‌شناسی نسطوری و شاید با مراجعه به مفهوم مزدایی فروهر چیزهای بسیاری را باید یاد گرفت. همهٔ این مطالب در پشت «تصویر تمثیلی» این سرزمین آذربایجان نهان شده است و مشاهده می‌کنید که این تصویر تمثیلی ما را به بازیابی چه گنجینه‌ای فرامی‌خواند. من تنها می‌خواستم به شما بگویم که شیخ اشراق چگونه و در چه جهتی می‌تواند راهنمای ماجرای فلسفی ما باشد. او، طی سال‌های طولانی، راهنما و همراه نزدیک من بوده است. این‌جا فرصت آن نیست که برخی دیگر از نظرات او و پی‌آمدهای آن‌ها را برجسته کنیم. با یادآوری آن‌چه به نظر من یکی از قله‌های فلسفه اوست - قله‌ای که از بالای آن می‌توانیم ارزش همیشگی حکمت عرفانی او را حتی امروز و شاید بویژه امروز دریابیم - آن‌چه به اجمال گفته شد، خلاصه خواهم کرد. این قله، بی‌هیچ تردیدی، طرح وجود عالم میانی، عالم نفس، میان عالم عقول مجرد و جهانی است که حواس ما به تجربه درمی‌یابند. این همان عالمی است که سهروردی «اقلیم هشتم» می‌نامد - زیرا جهان محسوس در جغرافیای بظلمیوس دارای هفت اقلیم است - و منظور از آن عالم مثال است که من در زبان

لاتینی به mundus imaginalis یعنی عالم امر مثالی^۱ ترجمه کرده‌ام تا با امر خیالی،^۲ که امری وهمی است، اشتباه نشود.

این اشتباه یکی از اساسی‌ترین اشتباه‌هایی است که از عصر روشنگری تاکنون بر مغرب‌زمین سنگینی می‌کند. سهروردی، با طرح عالم مثال از دیدگاه وجودی، نظریه حقیقی معرفت شهودی را ابداع و، بدین سان، وجود عالم مثال را حفظ می‌کند که بدون آن رویاهای پیاپی و عارفان و حوادث معاد، به دلیل این که مکان خود را از دست داده‌اند.^۳ محتاجی نخواهند داشت. این نظریه معرفت شهودی رسالت پیامبر و فیلسوف را از همدیگر جدایی‌ناپذیر می‌سازد.^۴ این یکی از مسائل اساسی است که از مدت‌ها پیش در فلسفه‌های رسمی از میان رفته، اما در نزد اشراقیان تداوم پیدا کرده است. در میان شاخه اشراقیان می‌بایست آثار اشراقی بزرگ دیگر ملا عبدالله زوزی را در سده گذشته برجسته می‌کردیم، اما امشب باید به ملاقات کوتاهی با اشراقی دیگر آذربایجانی بسنده کنیم. این ملاقات از این حیث دارای اهمیت فراوانی است که مخاطب ما تاکنون کمابیش ناشناخته مانده است. نام او ودود تبریزی است.

۲. ودود تبریزی (متأخر بر سال ۹۳۰)

این فیلسوف اشراقی آذربایجانی را تاکنون با تفسیری می‌شناسیم که بر

1. l'imaginal

2. l'imaginaire

3. visionnaire

4. ils ont perdu leur lieu.

5. ibid. index général s.v. connaissance visionnaire

رسالة مهم سهروردی الواح عمادیه نوشته است. عمادالدین لقب امیر سلجوقی قره ارسلان بن اورتوق در آناتولی بود. رسالة سهروردی به فارسی و عربی به دست ما رسیده است. ودود بن محمد تبریزی تفسیر مفصل خود را که به عربی نوشته است، در ماه ربيع الثاني سال ۹۳۰ هجری به پایان برد. من در یکی از آثار اخیر خود فقرات مفصلی را از آن ترجمه کرده‌ام.^۱ وانگهی، خود او می‌گوید که حاشیه‌ای بر کتاب حکمت الاشراق سهروردی نوشته است. این تنها مطلبی است که می‌توانیم در باب شرح احوال و آثار او بگوییم. امیدوارم که یادآوری نام او در برابر شما انگیزه‌ای برای انتشار تفسیر او بر الواح عمادیه و آغاز پژوهش‌هایی باشد که با کشف نسخه‌ای از حاشیه ودود تبریزی بر کتاب حکمت الاشراق اطلاعاتی درباره شخص و آثار او به ما خواهد داد. این اطلاعات بیش از هر چیز برای تاریخ فلسفه در سرزمین آذربایجان جالب توجه خواهد بود. رسالة الواح عمادیه را شیخ اشراق به خاطر امیری به رشته تحریر کشید که ذکر او گذشت. این رساله یکی از آثاری است که سهروردی بیشتر از موارد دیگر شواهدی از طرح بزرگ خود را درباره احیای حکمت اشراق فرزنانگان باستانی ایران آورده است. در این اثر، مبحث خورنه یا نورالانوار با یاد پادشاهان تاریخ معنوی^۲ ایران، فریدون و کیخسرو - که نام خود را به حکمای خسروانی فرهمند داد - دارای اهمیت بسیاری است. گویی سهروردی می‌خواسته است این پادشاهان را نمونه‌ای برای امیر سلجوقی خود قرار دهد تا او را

1. Corbin, op. cit. p. index général s.v. Wadud Tabrizi.

2. hiérophistoire

برای ارتقاء به مرتبه امیری آرمانی یاری رساند. ودود تبریزی، به عنوان یک اشراقی کامل، مباحث مربوط به نورالانوار، سکینه، فرشته شناسی زرتشتی تطبیق شده با نظریه مُثُل افلاطونی و نیز جایگاه فرزندگان یونانی و شیوه درک آیه‌هایی از انجیل یوحنا را به شیوه‌ای کاملاً شخصی بسط و انسجام میان آن‌ها را نشان داده است. اشاره به این مطلب برای نشان دادن اهمیت آن برای فلسفه ایرانی در دوره اسلامی است. این جعفراتی را به عنوان نمونه می‌آوریم. در حاشیه فقره‌ای درباره «مثل اعلی» - آیه ۶۲ - سورة نحل - که در آن سهروردی از خورشید مری به عنوان نورالانوار عالم اجسام تجلیل می‌کند، هم‌چنان‌که وجود اول^۱ همان نورالانوار عالم وجودات معنوی است، ودود تبریزی می‌نویسد: «به سبب همین فضایل و کمالات است که حکمای اشراق از ضرورت بزرگداشت خورشید و احترام به آن سخن گفته‌اند. با توجه به ارتباط میان آتش و خورشید، آتش قبله زرتشتیان شد، زیرا آنان آتشکده را پرستشگاه خورشید می‌دانستند، گویی که آتش نایب خورشید است و، به خلاف خورشید، آتش در همه مکان‌ها و زمان‌ها حاضر است».^۲ این فقره نمونه جالبی است. سهروردی به خوبی می‌دانست که اختر قابل رؤیتی که او آن را با نام ایرانی هُورْخُش می‌نامد مظهر^۳ رب‌النوع شهریور^۴ در اندیشه زرتشتی است. این فرشته آفتاب ملکوت یا عالم معنوی است و آتشکده ما را به همین خورشید معنوی ملکوت هدایت می‌کند. در نهایت، اشراق همین شروق آفتاب ملکوت

1. premier être

2. Corbin, op. cit. p. 109 et p. 124 note 45 et l'index s.v. soleil.

3. théurgie.

4. xshath ra variriya

است. زائری که امروزه از تخت سلیمان، پرستشگاه آتش شاهی ساسانیان، دیدن می‌کند، با علم به این موضوع می‌تواند این صفحهٔ ودود تبریزی را دوباره بخواند.

استناد فیلسوف اشراقی ما به فیلسوفان یونانی به عنوان «پیامبران» یونانی برای شرح جمله‌ای از یک عارف اسلامی کمتر از مورد بالا حالت نمونه‌ای ندارد. منظور جمله‌ای از عارف پرآوازه حلاج است که می‌گوید: «حسب الواحد افراد الواحد له».^۱ ودود این جمله را در صفحه‌ای مفصل شرح می‌کند که در آن نام سقراط و افلاطون آمده است. من فقره‌ای از آن را نقل می‌کنم: «شاید معنای این سخن در نهایت همان است که سقراط می‌خواست بگوید آن‌گاه که گفت بدن‌ها قالب‌ها و ابزار نفوس هستند و بدن‌ها نابود می‌شوند، در حالی که نفوس به عالم مجرد خود باز می‌گردند... افلاطون نیز در عبارت زیر به سرنوشت نفوس اشاره می‌کرد: نفوس در عالمی بودند که اینک از آن خاطره‌ای دارند، آن‌ها بیدار و آگاه بودند و از زیبایی، شادمانی و شادی موجود در عالم خود برخوردار می‌شدند. سپس، نفوس به این جهان آورده شدند تا با واقعیت‌های جزوی آشنا شده و از طریق قوای حسی آن‌چه در ذات خود نداشتند کسب کنند. پوشاک گرانبهای ایشان (در متن پره‌ای ایشان) باهبوط آنان فرو ریخت و نفوس تا زمانی که در این دنیا بال‌های جدیدی برای پرواز به دست نیاورند به هبوط خود ادامه خواهند داد.» این متن مفصل، نمونه‌ای از گرایش افلاطونی اشراقیان است که عرفان اسلامی در آن ادغام شده است.

ودود، در حاشیهٔ بیت‌های دیگری از حلاج، تجدید خاطرهٔ حکمای یونانی را پی می‌گیرد و نیز دربارهٔ موت پیش از مرگ، به عنوان یگانه امکان ترک زندهٔ این جهان، سخنانی از هومر، اسکندر کبیر و سپس از فرد ناشناخته‌ای نقل می‌کند که می‌گوید: «چنان کن که پس از مرگ زنده باشی تا مرده‌ای که تو اینک هستی با مرگ دومی مواجه نشود.»^۱ تنها فیلسوفان اشراقی ما می‌توانسته‌اند نام حلاج، سقراط و افلاطون را به یکسان در یک جا گردآورند. یونانی‌مآبی^۲ آنان با یونانی‌مآبی حکمای هرمتی دورهٔ نوزایش پیوند دارد و نه با اومانیست‌ها، بویژه یونانی‌مآبی ناشی از اصالت عقل عصر روشنگری.

اصول عقاید رسمی مسیحی با درک اشراقیان از مسیحیت به همین اندازه فاصله دارد. ودود تبریزی فقرات مفصلی از شرح خود را به اشارات مسیح‌شناسانهٔ سهروردی تخصیص داده است. این فقرات مبین آشنایی کامل او با روایت‌های گوناگون و مشکلات دیانت مسیحی است. او نیز مانند شیخ اشراق توضیح می‌دهد که معنای واژهٔ «پدر»، آنگاه که می‌گوییم فرشته-روح القدس «پدرِ نفوس ماست»، چیست. بدیهی است که مراد از پدر در این مورد معنای زیستی آن نیست، بلکه «نسبت پدری» همانند نسبت نفوس آسمانی محرک هر یک از آسمان‌ها با عقلی است که نفوس از آن صادر شده‌اند. ودود تبریزی نظر خود را با نقل فقره‌ای زیبا از افلوطین یا شیخ یونانی توضیح می‌دهد.^۳ نسبت میان فرشته-روح القدس و

1. ibid. p. 102 et p. 119 note 15. 2. hellénisme

3. Corbin, op. cit. p. 120 note 19 in fine.

«افلوطین (شیخ یونانی) گفت: نفسِ گوهرِ والایی است شبیه فلک که بر گرد مرکز

عیسی به مثابه «فرزند روح القدس» باید به صورت نسبتی مشابه فهمیده شود.^۱ این نظر کاملاً با موضع شیخ اشراق، که پیشتر به آن اشاره کردیم، مطابقت دارد و نیز چنان که اهمیت این مطلب را برای فلسفه دیانت یادآور شدیم، نوعی احساس و معنای نسبت میان خدا و انسان و زمین و آسمان وجود دارد که بهترین نمونه آن رابطه میان نفس و فروهر است و این همان رابطه‌ای است که سنت اشراقی با تفسیر معنای اصول عقاید مسیحی آشکارا حفظ کرده است. تفسیر اشراقی چهره این فرشته - روح القدس را که «عقل سرخ» و فرشته نوع انسانی است تا حد افق بالا می‌برد.

برای اشراقیان این معنا که کوشش فلسفه باید به تجربه‌ای معنوی منتهی شود، دارای اهمیت است و گرنه کوشش فلسفی بی حاصل و اتلاف وقت خواهد بود. در نظر فیلسوف، نهایت کوشش اتصال نفس وی با عقل فعال است، اما برای حکیم اشراقی، که آشکارا به وحدت فرشته معرفت و فرشته وحی اعتقاد دارد، این اتصال از طریق فرشته - روح القدس انجام می‌گیرد. در نظر دود و تبریزی و سهروردی، دو راه وجود دارد که به این غایت می‌انجامد و باید این دو راه را به یک راه تبدیل کرد. نخستین راه راه عقلانی و آن دیگر راه خیال فعال است. به دیگر سخن، از سویی، راه وحدت عقلانی میان نفسی که به عقل بالفعل تبدیل شده و عقل حاکم بر او

خود، بی آن که از آن دور شود، می‌گردد. مرکز نفس عقل است و عقل خود فلکی است که بر پیرامون مرکز خود می‌گردد، و آن خیر اول است ...»

1. Corbin, op. cit. p. 120-22 notes 19 et 20, index s.v. fils de l'Esprit-Saint.
2. dogme chrétien.

وجود دارد و، از سوی دیگر، راهی که مستلزم تجسم فرشته توسط خیال فعال شهودی است، به گونه‌ای که اهل مشاهده نظری در رویا فرشته را به عیان می‌بیند و با او به مکالمه می‌پردازد.^۱ این همان واقعه رساله‌های تمثیلی سهروردی است. بدین سان، سرانجام، بار دیگر، به نظریه اشراقی معرفت تمثیلی و وجودشناسی عالم مثال یا mundus imaginabilis باز می‌گردیم.^۲ این جاذیباترین تمثیل‌ها شکفته می‌شوند: به عنوان مثال، خیال فعال.^۳

۳. رجب‌علی تبریزی (۱۰۸۰ هجری)

این ملاقات با رجب‌علی تبریزی برای آن است که با هم ملاحظه کنیم که فلسفه سنتی ایران در دوره اسلامی تا چه پایه‌ای از یکنواختی و تقلید دور است. در واقع، رجب‌علی تبریزی نماینده جریانی متفاوت از جریان اشراقی است که از سهروردی تا مصلدرا و پیروان آنان رواج داشته است.^۴ به نظر من، انتساب او به نحله مشائیان اندکی شتابزده است، زیرا مرز میان مشائیان و اشراقیان، این‌جا در فلسفه ایرانی در دوره اسلامی، به

1. Corbin, op. cit. p. 127 note 62 et le texte p. 112.

2. Corbin, op. cit. index s.v. buisson ardent.

۳. ر.ک. مقدمه ما با عنوان *Les cités emblématiques* بر اثر بزرگ و مصور: Henri Stierlin, *Ispahan, image du paradis*, Ed. Sigma, Genève 1976.

۴. درباره آثار و نظرات رجب‌علی تبریزی ر.ک. سید جلال‌الدین آشتیانی، هانری کرین، منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، جلد اول، گنجینه نوشته‌های ایرانی شماره ۱۸، تهران-پاریس، ص. ۱۱۶-۹۳ از بخش فرانسه.

درستی روشن نیست. از همین جاست که برخوردهای مرزی پیش می‌آید: منظور من این است که بر بسیاری از فیلسوفان مشائی پیش آمده است که ناآگاهانه خود را در آن سوی مرز در میان اشراقیان پیدا کنند. آیا رجب‌علی تبریزی از اتولوجیای منسوب به ارسطو نقل قول نمی‌کند که جز تألیفی از سه رساله آخرتاسوعات افلوطین نیست؟ درباره زندگی این اندیشمند بزرگ چندان چیزی نمی‌دانیم. این جا نیز امید من آن است که گفتگوی امشب انگیزه پژوهش‌های پرثمری باشد.

می‌دانیم که رجب‌علی تبریزی معاصر شاه عباس دوم (۱۶۶۶-۱۶۴۲ میلادی) بود که با عیادت‌های خود او را می‌نواخت. می‌دانیم که او یکی از شاگردان بیشمار ابوالقاسم میرفندرسکی بود^۱ و خود او نیز ده‌ها شاگرد تربیت کرد. من تنها از یکی از شاگردان او، یعنی قاضی سعید قمی^۲ نام می‌برم و هم‌او، اگرچه همه نظرات استاد خود را در فلسفه وجود پذیرفته بود، اما از مطالعه دقیق حکمت اشراق سهروردی غفلت نکرد. اندکی پیش، من از تجاوز مرزی سخن گفتم! در واقع، ما تأثیر جریان اشراقی را در شرح بزرگ قاضی سعید قمی بر کتاب التوحید ابن بابویه - که متأسفانه ناتمام مانده است - و شرح مفصل صدرالدین شیرازی بر کافی کلینی به روشنی می‌بینیم. نکته‌های چندی را که امشب می‌توانم عرضه کنم، بر محور عنوان سه اثر رجب‌علی تبریزی طبقه‌بندی خواهم کرد.

۱. اثبات وجود. این رساله از اشتراک وجود و فلسفه نبوی بحث می‌کند.

۱. درباره میرفندرسکی ر.ک. همان اثر ج. اول، ص. ۴۷-۳۱ از بخش فرانسه.
 ۲. درباره قاضی سعید قمی ر.ک. به اثر ما درباره اسلام ایرانی، جلد چهارم، ترجمه و تحلیل شرح قاضی سعید بر حدیث العمامه؛ نیز بر. سوم منتخب آثار حکمای الهی، ایران.

نظر عمده رجب‌علی تبریزی به نفی اشتراک مفهومی و اشتراک معنوی در انتساب وجود به مبدأ و اصل وجود و وجود موجودات ممکن مربوط می‌شود. به خلاف نظر صدرالدین شیرازی درباره وجود، این جا هیچ گونه تشکیکی در وجود ممکن نیست، زیرا مشابهتی میان وجود خالق و وجود مخلوق نمی‌تواند وجود داشته باشد و تنها اشتراک لفظی وجود دارد. تشکیک وجود ممکن نیست، بلکه صرف اشتراک لفظی وجود دارد، زیرا تصویری که از وجود داریم هرگز از وجود مخلوق فراتر نمی‌رود. بنابراین، وجود مطلق نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه باشد. موضوع مابعدالطبیعه تنها می‌تواند تنزیه و الهیات تنزیهی یا منفی باشد؛ درباره این نظر، رجب‌علی تبریزی تذکری توأم با تلخی دارد: «و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده که کسی قائل به این نشده و اگر شده است بواسطه سخافت این مذهب [به اعتقاد ایشان] نام آن کس در میان علما مشهور نشده است و تشنیعات می‌زده‌اند به آن که بنای اصول دین و اعتقاد به برهان است نه پیروی مردم مشهور...»^۱

جای تأسف است که اجتماع فیلسوفان نیز مانند جامعه انسانی بدور از اختلاف نبوده است، اما رجب‌علی تبریزی همراهان برجسته‌ای دارد. او، بی‌آن که خود بداند، در فلسفه وجود با اسماعیلیان نظر واحدی اتخاذ کرده است.^۲ و یکی از پیشروان شیخ احمد احسائی و پیروان اوست. بویژه او در کنار نوافلاطونی بزرگ، پروکلس، و رو-در-روی برخی از شارحان

۱. ر.ک. منتخبات ... ج. نخست، ص. ۱۰۲ از بخش فرانسه.

۲. ر.ک. به اثر ما با عنوان سه رساله اسماعیلی، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۹، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه ۱۹۶۱، نخستین و دومین رساله.

افلاطون قرار دارد.

برعکس، رجب‌علی تبریزی بروشنی آگاه است که اتولوجیای منسوب به ارسطو - که شامل تأویل‌های متعددی است - با او هم‌نظر است. او به فارابی، مسلمة بن احمد مجریطی^۱ - یعنی اهل مادرید سده دهم میلادی - و سپس شیخ محمود شبستری، یکی از بزرگ‌ترین عارفان آذربایجان،^۲ و شمس‌الدین قنونی استناد می‌کند. رجب‌علی تبریزی از حکمای هند - شاید، تحت تأثیر میرفندرسکی - یاری می‌جوید و کلمات امامان شیعی و بویژه دو خطبه‌ای را شاهد می‌آورد که امام رضا به دعوت مأمون در مرو ایراد کرد. این دو خطبه در آغاز کتاب التوحید ابن بابویه آمده و قاضی سعید قمی شرحی استادانه بر آن‌ها نوشته است. امام در این متن‌ها با سود جستن از ظرایف بیان خود هرگونه اشتراک وجود را بر باد انتقاد گرفته است، زیرا اشتراک شرک به دنبال می‌آورد و مایه نقصان وجود می‌شود. حاصل این بحث امام‌شناسی نظری است که وجود معنوی امامان را حاملان^۳

۱. رسالة الجامعة، که در آن اخوان الصفا سخن خود را آشکارا بیان کرده‌اند و خود اثر پراهمیتی از حکمت اسماعیلی است، به نادرست، به ابن ریاضیدان و منجم بزرگ آندلسی منسوب شده است. در گذشته، جمیل صلیبا رسالة مورد بحث را به نام مَسْلَمَة انتشار داد. آیا می‌توان گفت که رجب‌علی تبریزی با ارجاع دادن به مَسْلَمَة به این اثر نظر داشته است؟ اگر چنین باشد باید گفت که وی از پیوند میان فلسفه وجود خود با فلسفه وجود اسماعیلیان، چنان‌که ما متذکر شدیم، آگاه بوده است. در این صورت، متن آغازین این بند پی‌آمدهای شگفت و پردامنه خواهد داشت.

۲. به نظر اسماعیلیان، شیخ محمود شبستری، به حلقه آنان تعلق داشته است. ما تأویلات اسماعیلی درباره گلشن راز را ضمن مقایسه آن با شرح شیعی امامی شمس‌الدین لاهیجی چاپ و به فرانسه ترجمه کرده‌ایم. ر.ک. سه رسالة اسماعیلی، رسالة سوم.

اسماء و صفات الهی قرار می‌دهد. برآستی که ملا رجب‌علی تبریزی می‌تواند خود را در کنار همراهانی برجسته احساس کند.

۲. دومین اثر رجب‌علی تبریزی رساله الاصول الاصفیة نام دارد. اضافهٔ صفت آصفیه به اصول می‌تواند اشاره‌ای به آصف، حکیم و نذیم سلیمان، باشد که صاحب «علم‌الکتاب» بود. رجب‌علی تبریزی این رسالهٔ مفصل را بر مبنای قاعدهٔ مشهور الواحد لا یصدِرُ عنه الا الواحد نوشته است. او می‌خواهد همهٔ نتایج آن قاعده را توجیه کند و در جریان بسط مطلب به مخالفت با نظرات فیلسوف اشراقی مانند ملا صدرای شیرازی رانده می‌شود. او نظریهٔ حرکت جوهری را ردّ، از فلسفهٔ اصالت ماهیت در مخالفت با اصالت وجود ملا صدرا دفاع و وجود ذهنی را نفی می‌کند.

با این همه، او نیز گامی فراتر از مرز می‌گذارد، زیرا رجب‌علی تبریزی علم‌النفس و علم‌المعرفتی عرضه می‌کند که، در کانون آن دو، مفهوم اشراقی و بنیادین علم حضوری، بار دیگر، ظاهر می‌شود و خلاّ فلسفی ناشی از ردّ وجود ذهنی را پر می‌کند. این نظر دربارهٔ حصول معرفت از طریق حضور بیواسطه یادآور مفهوم Katalêpsis (ادراک) در نزد فیلسوفان رواقی است. همین نظر در نزد سهروردی از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌تواند توجیهی بر قرار ملاقات ما با رجب‌علی تبریزی پس از بحث دربارهٔ سهروردی باشد. مبنای نظر مورد بحث این است که نفس می‌تواند اشیاء و جودات را در فردانیت ذاتی و حضور آنها و بدون واسطهٔ صورت یا مفهومی که تصویری از آنها ارائه می‌دهد بشناسد.

شناخت ادراک حضور توسط نفس است و نفس به قوای متعددی که فیلسوفان مرکب از آن‌ها دانسته‌اند، نیازی ندارد. نفس، در وحدت خود، شامل همه قواست، زیرا همه شناخت‌های نفس آن را به شناخت نفس (یعنی خود) هدایت می‌کند. رجب‌علی تبریزی می‌نویسد: «و هذا غریب دقیق، لایفهمه الاوهام فان معرفة هذا موقوفة علی معرفة النفس حق معرفتها فهي مستصعب جداً بل ممتنع مع هذه الاجتهادات المتداولة بین ابناء زماننا فی تحصیل الحکمة الحقّة»^۱.

متن‌های رجب‌علی تبریزی، در نهایت، احساسی از ژرفا و حتی عظمت در ما به وجود می‌آورد. تصور می‌کنم که این احساس ژرفا حتی پس از مقایسه جزئیات منظومه او درباره جهان با منظومه ملا صدرا استوار باقی خواهد ماند. در نظر رجب‌علی تبریزی، نفس ناطقه، در اصل خود، صورتی معنوی و مجرد از ماده عالم تحت قمر دارد و به طور موقت تخته‌بند جسم مادی ناسوتی شده که سرگذشتی - «حدیثی» - جدای از حدیث نفس دارد. به نظر ملا صدرا، نفس، که در آغاز با ماده و جسم یکی است، بر اثر تواتر حرکات جوهری از ماده جدا می‌شود و در جهت تبدیل به نفس مجرد پیدا می‌کند. این تبدلات از طریق ارتباط با صور مجردی انجام می‌پذیرد که صوربرزخ، یا عالم مثال، جزئی از آن‌هاست. منحنی سلوک معنوی آن در ضمن ناظر بودن به هدف واحد عمیقاً از همدیگر متفاوت‌اند.

۳. درباره سومین اثر رجب‌علی تبریزی، معارف الهیه، که شامل مجموعه آموزش‌های استاد است، به ذکر نکته زیر بسنده می‌کنم. نیروی ملا

۱. ر. ک. منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، جلد نخست، ص. ۱۱۵ از بخش فرانسه.

رجب علی تبریزی با بالا رفتن سن کاهش پیدا می‌کرد. او از نزدیک‌ترین شاگرد خود، محمد رفیع پیرزاده، که در واقع فرزند معنوی او به شمار می‌آمد، خواست تا کتاب بزرگی را که خستگی او مانع از نوشتن آن بود، تحریر کند، بدین سان، اثر حاصل همکاری استاد و شاگرد و حاوی مهم‌ترین مباحث آموزش‌های استاد بود.^۱

گشت-و-گذار فلسفی درازآهنگ به همراهی سه فیلسوف آذربایجانی به پایان رسید. کوشش اصلی من این بود که به شما اطمینان دهم که ما، در این راه، سیاحتگران تاریخ فلسفه و جستجوگران گنج‌های بر باد رفته نیستیم. من شخصاً اطمینان دارم که مسائلی را که فیلسوفان ما مطرح کرده‌اند، تداوم دارد و فعلیت خود را حفظ کرده‌اند.

خلاصه کنیم! سهروردی، با احیای آگاهانه فلسفه حکمای باستانی ایران، ما را به سوی نظریه معرفت تمثیلی هدایت کرده است که در نزد مَلَّاصدرا، از این حیث که خیال خلاق را قوه‌ای معنوی، مستقل از اندام طبیعی و به نوعی جسم لطیف نفس شمرده و نظریه معرفت تمثیلی را بسط داده است، به ساحت فلسفه خیال ارتقاء پیدا می‌کند. فلسفه خیال در برنامه مطالعات و تحقیقات همکاران فیلسوف من در فرانسه قرار دارد و می‌توانم بگویم که فلسفه سهروردی نظر آنان را جلب کرده است.^۲ و دود

۱. ر.ک. منتخب، جلد دوم، ص. ۱۳۷-۱۱۶ از بخش فرانسه. در همان مجلد، سید جلال‌الدین آشتیانی فصول چاپ نشده‌ای از معارف الهیه را منتشر کرده است. ر.ک. بخش ۴ از متن دومین سخنرانی ما.

۲. توجه ما بویژه به آثار و تحقیقات همکارانمان ژیلبر دُوران و پل ریکور معطوف است.

تبریزی در نظر ما هم چون فیلسوفی پیرو نحله اشراق جلوه می‌کند. شرحی و بسطی را که وی به مسائل مربوط به تلاقی اندیشه زرتشتی و نوافلاطونی و پیامبرشناسی اسلامی و مسیحیت یوحنایی می‌دهد، به آن مسائل چهره‌ای ویژه بخشیده است. تاریخ و فلسفه ادیان می‌توانند مطالب بسیاری از آن بیاموزند. این مسائل را، به گونه‌ای که هستند، باید در نزد اندیشمندان اشراقی جست و در جای دیگری چنین مسائلی مطرح نمی‌شود. با رجب‌علی تبریزی ما رویاروی مشکل بس دشوار فلسفه وجود، و نیز تاریخ [یا] تکوین نفس، قرار داریم. من بر آنم که در این بحث‌ها، که امروزه در این مشکلات پای در گل مانده است، باید صدای نویی به گوش‌ها رسانده شود.

بنابراین، من برآستی تصور می‌کنم که لازم است تا با کوشش‌های ما سه فیلسوف آذربایجانی و همراه با آنان فیلسوفان دیگر سده‌های گذشته و همه آن‌چه، با توجه به ویژگی آن، فلسفه ایرانی دوره اسلامی نامیده‌ایم، بار دیگر وارد مدار فلسفه جهانی شوند. بخش دیگر جهان مدت زمانی طولانی این فلسفه ایرانی در دوره اسلامی را نمی‌شناخت. فکر می‌کنم وجود و معنای آن، اندک‌اندک، نظر فیلسوفان را جلب می‌کند. چنان‌که ملاحظه می‌کنید، من همه زندگی پژوهشی خود را صرف این فلسفه کرده‌ام. هدف کتاب منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، که دوست من استاد جلال‌الدین آشتیانی تهیه کرده و من مسئول بخش فرانسه آن هستم،

شرکت در چنین تلاشی است.^۱ انجمن فلسفه ایران جوان ما در تهران نیز چنین کوششی را وجهه همت خویش قرار داده است.

همکاران عزیز و اهل فلسفه آذربایجان! من به زیارت سرزمین سهروردی آمده‌ام تا از شما بیاموزم که به نوبه خود مسائل را چگونه می‌بینید و چگونه باید کوشش‌های خود را همسو سازیم. پیش از آن که همدیگر را ترک کنیم، واژه‌ای را به عنوان شعار انتخاب خواهیم کرد که مبین مسئولیت‌ها و وظیفه ما نسبت به امانتی است که به ما سپرده شده است: دست به کار شویم!

۱. ر. ک. بالاتر، یادداشت‌های ۲۸ و بعد که ما به این منتخبات ... ارجاع داده‌ایم. برابر طرح ما، منتخبات ... شامل شش جلد خواهد بود و نوشته‌های چهل فیلسوف در آن‌ها معرفی خواهد شد.

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی
پس از ابن رشد

تبرستان
www.tabarestan.info

۱. درباره تجدید خاطره‌ای که آینده در گرو آن است^۱

با توضیحی درباره موضوع مورد بحث شروع می‌کنیم، که به نظر بفرنج می‌نماید. این جا از فلسفه ایرانی پس از ابن رشد و، بنابراین، فلسفه ایرانی-اسلامی، یعنی فلسفه ایرانی دوره اسلامی، سخن خواهیم گفت، دوره‌ای سرشار از اندیشمندان اصیل که نام و آثار آنان به یمن پژوهش‌های پیوسته به تدریج در افق فلسفه جهانی ظاهر می‌شود. سخن از تقدیر این فلسفه است که از دیدگاه تطبیقی و با آغاز از نام ابن رشد فیلسوف بحث خواهیم کرد. سبب این انتخاب چیست؟

سبب آن است که نام این فیلسوف بزرگ اسپانیای اسلامی، آندلس، که در مغرب‌زمین از همان سده سیزده میلادی به شکل اسپانیایی آن یعنی Averroës (۱۱۹۸-۱۱۲۶) پرآوازه شد، می‌تواند هم چون نماینده تمایز میان دو جریان شرقی و غربی اندیشه اسلامی در نظر آید. ابن رشد می‌خواست احیاء کننده مکتب مشائی کامل و مفسر وفادار و دقیق فلسفه ارسطویی باشد. در سرزمین‌های غربی اسلام، تأثیر تعلیمات او با مرگ وی به پایان رسید و ابن رشد حَلَفی به دنبال نداشت، اما، در عوض، او، از حکمای مدرسی سده سیزدهم تا هیجدهم، و با مکتب پادوا، تأثیری پراهمیت بر اندیشه غرب مسیحی داشته است. با کمال تأسف، به دلیل

۱. تفصیل متن سخنرانی در انجمن فلسفه ایران، پانزدهم دسامبر ۱۹۷۶.

این‌که ابن رشد در دنیای اسلامی وارثی معنوی نداشته است، تاریخ‌نویسان غربی فلسفه مدت‌های مدیدی گمان می‌کرده‌اند که با تشییع جنازه او، در سال ۱۱۹۸ میلادی، در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز به خاک سپرده شد. البته، این امر نشانه بی‌توجهی به تداوم فلسفه ایرانی و دوره‌های جهش بی‌نظیر آن در طول سده‌ها بود، اما حقیقت این است که، به خلاف آن‌چه در مغرب‌زمین لاتینی اتفاق افتاد، نام و آثار ابن رشد در فلسفه ایرانی تا حد زیادی ناشناخته و بی‌تأثیر ماند. همین مطلب است که عنوان بحث ما را می‌تواند توجیه کند: تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد.

به نظر من آمد که این تطبیق به دنبال برگزاری جشن هشت‌صد و پنجاهمین سال تولد ابن رشد، در ماه سپتامبر گذشته در پاریس، فوریت دارد. از من دعوت شده بود تا در نشست‌های فیلسوفانی که به این مناسبت گرد آمده بودند، شرکت کنم، اما این شرکت تنها به دلیل علاقه من به آثار سهروردی، شیخ اشراق ما، و پیروان ایرانی او، می‌توانست معنایی داشته باشد، به گونه‌ای که من خود را هم چون فیلسوفی اشراقی «در دارالکفر»^۱ می‌یافتم. کوشش من نخست این خواهد بود که بگویم در این گردهمایی – که می‌توان گفت آینده در گرو آن است – با توجه به این‌که آن گردهمایی را فاتحه‌ای به یاد به اصطلاح آخرین فیلسوف دوره اسلامی بدانیم یا برعکس برای اندیشه اسلامی، پس از انحطاط، سپیده دم جدیدی در افق قائل باشیم، چه مشکلاتی مطرح شد. از آن پس، به طور کلی، سعی خواهیم کرد به سه پرسش پاسخ دهیم:

۱. وضع اندیشه و معنویت اسلامی پس از مرگ ابن رشد چگونه بوده

است؟

۲. به طور دقیق در چه موضوعاتی باید سنت فلسفه ایرانی را با مکتب

ابن رشد، که نسبت به فلسفه ایرانی بیگانه است، مقایسه کنیم؟

۳. در این مواجهه از فلسفه ایرانی امروزه چه پیامی می توانیم دریافت

کنیم؟

گردهمایی ما درباره ابن رشد سه موضوع را شامل می شد^۱: ۱. ابن رشد به عنوان مسلمان (امری که اغلب فراموش می شود)؛ ۲. ابن رشد شارح یونانیان؛ ۳. نظام فلسفی ابن رشد؛ بالاخره ۴. تأثیر ابن رشد. گزارش من، که در پایان آمد، و به این بخش اخیر مربوط می شد، تا حدی، خلاف آمد عادت می نمود. در واقع، پاسخ به پرسش مربوط به تأثیر ابن رشد در فلسفه ایرانی-اسلامی این بود که چنین تأثیری وجود ندارد. بنابراین، گزارش من می توانست پایان یافته تلقی شود، اما وضع چنین نبود، زیرا گزارش من با توجه به همین تأثیر عدمی می توانست آغاز شود و این علت وجودی آن به شمار می آمد.

نخست این که بحث در مورد خلط میان تقدیر فلسفه ابن رشد و تقدیر فلسفه اسلامی و، بنابراین، یادآوری گذشته، همراه با آزاد ساختن آینده، بدون ذکر نام تاریخ نویس و لغت شناس بزرگی که داوری او مدت زمان درازی بر عقیده نادرستی که اهل تفتن از فلسفه اسلامی داشتند سایه

۱. این مجمع با همکاری انجمن فرانسوی جشن های ملی و کمیته ابن رشد، به ریاست آقای موریس روش - Maurice Roche - مدیر کل جشن های ملی، تشکیل شد. گزارش مجتمعه بزودی چاپ خواهد شد.

افکننده است، یعنی ارنست رنان،^۱ غیر ممکن بود.^۲ در تذکری که در آغاز کتاب معروف Averroës et l'Averroïsme ارنست رنان آمده است با کمال تأسف جملاتی می‌خوانیم مبنی بر این که پس از ابن رشد «فلسفه عربی تا حدی یگانه موردی از فرهنگی عالی است که ناگهان، بی‌آن که اثری از خود گذاشته باشد، از میان رفته و گمایش توسط قومی که آن را خلق کرده بود به فراموشی سپرده شده است. در این وضع، اسلام ضعیف بی‌درمان سرشت خود را آشکار می‌سازد». تردیدی نیست که گفته خواهد شد که کاربرد نادرست اصطلاح «فلسفه عربی» مسئول وضعی است که ارنست رنان را به سویی سوق داد که بدبینی خود را به یاری نوعی همانندسازی افراطی با آنچه او تنگ‌نظری نبوغ اسلامی می‌نامد، پیوند دهد. امروزه، می‌دانیم که اصطلاح «فلسفه عربی»، که مدت زمانی طولانی در غرب به کار می‌رفت، به طور کلی، مبهم و نامناسب است و تنها اصطلاح «فلسفه اسلامی» در حد امر معنوی مورد اشاره با توجه به تنوع و غنای خاص آن است، اما در زمان ارنست رنان، که با حاج ملاحادی سبزواری معاصر بود، مغرب‌زمین نمی‌توانست گمان برد که فلسفه ایرانی، در دوره اسلامی آن، چه وضعی داشته است. به همین سبب کاربرد واژه‌های نامربوطی مانند «از میان رفتن ناگهانی»، «فقدان اثر» و «فراموشی» طی چندین نسل مفهومی از «فلسفه اسلامی» را رقم زده است

1. Ernst Renan

۲. بویژه این که صرف یادآوری ما، استادانه با تحلیل روشن همکار ما ژان شرنه – Jean Charnay – که نشان می‌داد که ارنست رنان «واپسین زائده ابن رشد در مغرب‌زمین» است، کامل شد.

که پیشاپیش هرگونه پژوهشی را که بخواهد در محدودیت‌های دروغین آن تردید کند، دلسرد کرده است و از انجام آن ممانعت به عمل می‌آورد. درست است که پس از مرگ ابن رشد، فلسفه به بیرون آندلس هجرت کرد، اما این هجرت برای این نبود که فلسفه، بی‌آن‌که ردّ یابی از خود گذاشته باشد، در میان شن‌ها ناپدید شود. درست این خواهد بود که بگوییم ۱. با ابن رشد، «فلسفه مشائی عربی» سرزمین‌های غربی اسلام، که استاد قرطبه زندگی خود را وقف آن کرده بود، به پایان می‌رسد. چنین می‌نماید که در شرق، و بویژه در ایران، نسل‌هایی از فیلسوفان، به طور کلی، نام، آثار و مشکلات ابن رشد را نمی‌شناخته‌اند هم‌چنان‌که [در ایران] هرگز چنین به نظر نیامد که ردّ غزالی بر فلسفه برای پایان بخشیدن به فلسفه می‌تواند کفایت کند. تاکنون، من تنها در نزد عبدالرزاق لاهیجی، یکی از پراوازه‌ترین شاگردان صدرالدین شیرازی در سده دوازدهم، اشاره‌ای به ابن رشد پیدا کرده‌ام، بی‌آن‌که بتوانم ردّ پای این اشاره را معلوم کنم، البته، با قید این‌که خود لاهیجی یا نسخه‌نویسی که نامی ناشناس او را گمراه کرده بود، ابن رشد را به صورت ابن رشید ضبط کرده است.

۲. این تعارض ابعاد گسترده‌ای پیدا می‌کند. اگر در سرزمین‌های شرقی اسلامی ابن رشد میراث‌خواری نداشته است، اما، در عوض، با موفقیت مکتب ابن رشد در دنیای لاتینی تا سده هیجدهم آشنا هستیم. وانگهی، مکتب ابن سینایی لاتینی، که حاصل ترجمه‌های لاتینی فراهم آمده در شهر طلیطله در سده دوازدهم میلادی بود، در استقلال خود دیری نپایید: این مکتب یا به آن چیزی تبدیل شد که ایتین ژیلسون «مکتب آگوستینی

سینایی مشرب»^۱ نامیده است، یا در زیر مکتب ابن رشد مدفون شد. در عوض، یک مکتب ابن سینایی ایرانی یا سنت ابن سینایی ایرانی وجود دارد که تاکنون از نسلی به نسل دیگر انتقال پیدا کرده است. پژوهش در ژرفای معنا و علل و اسباب این تعارض ما را به افق‌های دور هدایت خواهد کرد. ۳. این تعارض، به طور اصولی، در نگرش‌های ویژه ابن رشد درباره جهان‌شناسی، نظریه شناخت، روان‌شناسی و انسان‌شناسی ظاهر می‌شود. این نگرش‌ها بر حول محور چهره‌ای در کانون دور می‌زنند که، در نزد اهل اصطلاح، عقل فعال نامیده می‌شود، دهمین عقل سلسله‌مراتبی که نظام عالم را ایجاد کرده است. این سلسله‌مراتب، در نزد ابن سینا، مضاعف به سلسله‌مراتب نفوس فلکی^۲ است که مایهٔ سخرهٔ ابن رشد را فراهم آورده بود، و از میان رفتن آن اثراتی ناهنجار بر انسان‌شناسی و مبحث معاد^۳ خواهد داشت. پیروان ابن سینا در ایران این سخره‌ها را به چیزی نگرفتند و با حفظ همهٔ دیدگاه‌های ابن سینایی آن را با دستاوردهای دیگر غنی‌تر کردند. علوی اصفهانی و صدرالدین شیرازی، که هر دو شاگرد میرداماد بودند، بر شفای ابن سینا تفسیری نوشته‌اند که آثاری کاملاً شخصی هستند.^۴

1. Augustinisme Avicennisant

2. Aninae caelestes

3. eschatologie

4. Ernest Renan, *Averroës et l'Averroïsme, essai historique*, 8e édition, Paris 1925, p. III de l'Avertissement; cf. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5, Téhéran-Paris 1954; Corbin, « La philosophie Islamique depuis la mort d'Averroës à nos jours », *Encyclopédie de la Pléiade*, « Histoire de la philosophie », vol, III, p. 1067-1188, Paris, Gallimard 1974.

این اثر روایت مجمل بخش دوم تاریخ فلسفه اسلامی است که ما در ترجمه فارسی آن را

بنابراین، اگر بتوان گفت که با آثار ابن رشد «مکتب مشائی عربی»، به گونه‌ای که ابن رشد خواسته بود، به پایان می‌رسید، فراموشی این نکته که پس از ابن رشد چیز تازه‌ای آغاز می‌شود، یکسره اشتباه خواهد بود: نوعی از اندیشه و تجربه فلسفی، که اصالت آن به طور خاصی داغ خود را بر حکمت اسلامی، آنچه به فارسی عرفان نامیده می‌شود — gnosis به معنای دقیق کلمه یعنی معرفت نجات‌دهنده و رهایی‌بخش — نهاده است. دو نام نشانه شکوفایی چنین حکمتی است: نام محیی‌الدین ابن عربی آندلسی، شیخ اکبر، و نام شهاب‌الدین یحیی سهروردی، شیخ اشراق. با ابن عربی آموزش‌های مکتب آل‌مریه^۱ در آندلس، کانون تأثیرهای شیعی و اسماعیلی، پراکنده شد. به سبب این تأثیرها از صفحه‌های بسیاری از آثار ابن عربی رایحه‌ای شیعی به مشام می‌رسد که جذب آثار ابن عربی را به توسط اندیشمندان شیعی در ایران آسان کرده است. این امر با حیدر آملی (سده هشتم) با تصرفی مهم در پیامبرشناسی ابن عربی و نظر او درباره «خاتم ولایت» به انجام رسید.^۲ با شیخ اشراق، آگاهانه، سنت حکمت ایران

در متن کامل آورده‌ایم. (یادداشت مترجم) درباره علوی اصفهانی ر.ک. سید جلال‌الدین آشتیانی و هانری کربن، منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۱۹، تهران-پاریس ۱۹۷۵؛ نیز ر.ک. به دو مقاله ما Henry Corbin, « Theologoumena Iranica » in *Studia Iranica*, 1976 II, Corbin, « L'Evangile de Barnabé et la Prophétologie islamique » in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, N° 3, 1977.

1. Almeria

۲. درباره حیدر آملی ر.ک.

H. Corbin, *En Islam Iraniens : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard 1971-72, t. III.

باستان احیاء شد. از هر دو سو، در واکنش به ارسطو مآبی افراطی ابن رشد، اندیشه افلاطونی بار دیگر چهره می‌نماید.

روشن است که باید هرگونه پیشداوری خردگرایانه را که بی‌سبب فلسفه را به برنامه‌ای محدود می‌کند که اصحاب «فلسفه روشنگری»^۱ آن را می‌پذیرفتند، به کنار نهیم. اگر نظر اینان را بپذیریم، باید از تاریخ فلسفه آلمانی افرادی چون مایستر اکهارت، یا کوب بوئمه و حتی فرانکس فن بادر و شلینگ طرد شوند. شاید، باید افلوپین را نیز از تاریخ فلسفه بیرون کرد، زیرا چهارمین میمر از تاسوعات او خلسه‌ای را حکایت می‌کند که عارفان و فیلسوفان ما نیز گزارش کرده‌اند. هیچ کس حق ندارد تجربه شخصی را از قلمرو مابعدالطبیعه طرد کند، مگر به بهای نفی آن، زیرا تجربه شخصی بر مابعدالطبیعه صحه می‌گذارد. تردیدی نیست که فیلسوفانی وجود دارند که در برابر تروریسم مذهب تعطیل^۲ تسلیم می‌شوند. در عوض، جز با فیلسوف بودن نمی‌توان جستجویی مابعدالطبیعی را دنبال کرد. بنابراین، ابن عربی و سهروردی مابعدالطبیعه‌ای عالی ایجاد کرده‌اند و پیروان آنان نیز آن را ادامه داده‌اند.

۲. ابن عربی افلاطونی

نیز ر. ک. نوشته‌های حیدر آملی که در مجموعه گنجینه نوشته‌های ایرانی با مقدمه فرانسه به چاپ رسیده است: جامع الاسرار، شماره ۱۶، و نصّ النصوص فی شرح فصوص الحکم، شماره ۲۲.

1. Aufklärung

2. agnosticisme

جالب توجه است که ابن عربی را ابن افلاطون، «فرزند افلاطون»، و افلاطونی خوانده‌اند. وانگهی، اشراقیان، پیروان سهروردی، اصحاب افلاطون یا افلاطونیان خوانده شده‌اند. اشراقیان ایران همان افلاطونیان ایرانی^۱ هستند. این نکته کافی است تا بتوانیم نام این دو شیخ را به هم مربوط سازیم. ابن رشد در سال ۱۱۲۶ میلادی زاده شد و در سال ۱۱۹۸ روی در نقاب خاک کشید. سهروردی، در سال ۱۱۵۵ در نزدیکی آذربایجان زاده شد و جوانی خود را در آذربایجان، در شهر مراغه، سپری کرد و در سال ۱۱۹۱ در حلب به قتل رسید. ابن عربی، معاصر جوان‌تر آنان، در سال ۱۱۶۵ در مُرسیه^۲ متولد شد و در سال ۱۲۴۰ در دمشق از جهان رفت. جایی را که این جا به او اختصاص داده‌ایم، با توجه به آن‌چه درباره منابع و تأثیر اندیشه او بر اندیشمندان شیعی گفتیم، قابل توجهی است. کدام یک از بزرگان مکتب اصفهان آثار او را نخوانده‌اند؟ میان سهروردی و ابن عربی هیچ‌گونه رابطه شخصی وجود نداشته است، اما آن دو، یکی پس از دیگری، دوست نزدیک مَلِک ظاهر، امیر حلب و فرزند صلاح‌الدین ایوبی، بوده‌اند، اما میان ابن عربی و ابن رشد سه ملاقات خاطره‌انگیز رخ داده است که در حد واقعه‌ای پر رمز و راز است و جای آن دارد که در یک جُنگ^۳ امروزی از آن ذکر به میان آید.^۴

1. Platoniciens de Perse

2. Murcie 3. anthologie

۴. ارنست رنان از این سه ملاقات آگاهی داشته است. با کمال تأسف تنها منبع او در این باره فهرست دستنوشته‌های عربی لایبزیگ تألیف فلاشر بود و خطاهایی را به دنبال داشت. به نظر می‌رسد که نخستین ملاقات شناخته شده نیست. افزون بر این، ابن عربی نه در مراکش، بلکه در قرطبه بود که در زمان اعاده خاکستر جسد ابن رشد در تشییع جنازه وی شرکت کرد. ر.ک. یادداشت شماره ۳ از گزارش ما با عنوان.

نخستین ملاقات زمانی اتفاق افتاد که ابن عربی (در حدود سال ۱۱۸۵) نزدیک به بیست سال داشت. او خود داستان این ملاقات را نقل کرده است. ابن رشد دوست نزدیک پدر ابن عربی بود و اظهار علاقه کرده بود تا با جوانی که پیوسته بر آوازه معنوی او افزوده می‌شد، آشنایی به هم رساند. من به این ملاقات اشاره‌ای کوتاه می‌کنم. ابن رشد مراتب مودت و احترام خود را بیان می‌کند. مکالمه‌ای کوتاه آغاز می‌شود، گویی که دو مخاطب از سِرّ ضمیر یکدیگر به اشاره آگاه می‌شوند. بایدن جوان، ابن رشد می‌گوید: «آری!» و ابن عربی پاسخ می‌دهد: «آری!» اما با آگاهی از آن چه در آن لحظه مایه شادمانی ابن رشد شده بود، ابن عربی می‌گوید: «نه!» این واژه‌های کوتاه هم چون دو شمشیر بر یکدیگر فرومی‌آیند و در این سه واژه همه چیز گفته می‌شود! رخسار ابن رشد رنگ می‌بازد و، در حالی که به نظر می‌آید دچار تردید شده است، می‌پرسد: «امر را در کشف و فیض الهی چگونه یافتی؟ آیا امر همان است که فکر و نظر به ما اعطاء کرده است؟» ابن عربی می‌گوید: «آری و نه! میان آری و نه، ارواح از ابدان و اعتناق از اجساد خود پرواز می‌کنند.» این را بگوییم که میان این آری و نه، فلسفه مبتنی بر تجلی جهش خود را آغاز می‌کند. ابن رشد، که لرزه بر اندامش افتاده بود، می‌گوید: «لا حول و لا قوّة الا بالله».^۱ ابن عربی

En Orient, après Averroès... در مجموعه مقالات هشت‌صدمین سال درگذشت ابن عربی که پیشتر به آن اشاره کردیم.

1. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, 2e édition, Paris, Flammarion 1977, p. 39 sq.

و [محمّد الدین عربی] کتاب الفتوحات المکیّة، قاهره ۱۳۲۹، ج. نخست، ص. ۴۰-۱۵۳.

می‌خواست ملاقات دومی با استاد قرطبه داشته باشد، اما، این بار، «او ... در صورتی که میان من و او حجاب رقیقی حایل بود، ظاهر شد و من از وراى این حجاب به او می‌نگریستم، اما او مرا نمی‌دید و مکان مرا نمی‌دانست و به خود مشغول بود و از من غافل. با خود گفتم تأمل او نمی‌تواند او را به جایی که من در آن هستم برساند»^۱ سرانجام، ملاقات سومی روی داد، که با دو ملاقات نخست متفاوت بود. ابن عربی، در تشییع جنازه ابن رشد، زمانی که خاکستر او را از محل فوت در مراکش به قرطبه حمل می‌کردند، شرکت کرد. تابوت ابن رشد را بر یک طرف حیوان بارکش و تألیفات او را بر سوی دیگر نهاده بودند. این امر مایه تأمل ابن عربی در همه عمر او بود و خود در این باره گفته است :

«هذا الامام و هذه اعماله يا ليت شعري هل انت آماله»^۲
حدود دو یا سه سال پس از مشاهدۀ تشییع پیکر ابن رشد در قرطبه بود که ابن عربی با آگاهی از این که وضع معنوی او در آندلس بی‌سرانجام است، برای همیشه، به مشرق مهاجرت می‌کند، به گونه‌ای که حیات او در سطح جغرافیای ظاهری به طور تمثیلی تقلیدی از «قصۀ غربت غربی» سهروردی است.^۳ از این پس، اثر بزرگ شیخ اکبر با شروع خیزش خود از میان «آری

۱. وگرنه حجابی در میان نخواهد بود و رابطه تمثیلی در عالم مثال می‌توانست کامل باشد. ر.ک. هانری کرین، همان، ص. ۴۰. ۲. همان‌جا.

۳. متن عربی «قصۀ غربت غربی» همراه با ترجمه و شرح در مصنفات سهروردی، (چاپ انجمن فلسفۀ ایران، تهران ۱۳۵۶، ج. دوم) آمده است؛ نیز ر.ک. ترجمۀ فرانسه در :

Sohravardi, *l'Archange empourpré : quinze traités et récits mystiques*, traduit de l'arabe et du persan, présentés et annotés par H. Corbin, Paris,

و نه» ای که در پاسخ به این رشد داده شده بود، شبکه‌ای گسترده از مشاهدات، اندیشه‌ها و تأملات را عرضه خواهد داد که اصطلاح *théophanisme* به بهترین وجهی مبین آن است، هم چنان که واژه‌های الهی،^۱ ظهور،^۲ مظهر،^۳ مظهریت،^۴ و غیره به آن اشاره دارد. موضع همه عرفای ما نیز چنین است: تا زمانی که تحقیق فلسفی یا کلامی درباره مفهوم وجود الهی، اسماء و صفات آن و حتی غیر قابل شناخت بودن آن به بحث می‌پردازد، تا زمانی که از سویی انانیت^۵ و از سوی دیگری خداوند به عنوان عین خارجی^۶ وجود داشته باشد، ممکن نخواهد بود که معرفتی حصول پیدا کند که بتواند حق آن عین خارجی^۷ را ادا کند. این چنین بحثی تنها نماینده توحیدی انتزاعی و یک سویه است. باید که این عین خارجی خود را به مثابه عاقل فعال^۸ ظاهر کند که خود را در فاعل شناسایی^۹ می‌شناسد، زیرا خدا نمی‌تواند یک عین خارجی (داده عینی) باشد. او جز به توسط خود از این حیث که عاقل مطلق،^{۱۰} یعنی آزاد^{۱۱} از هر گونه عینیت غیر واقعی،^{۱۲} است، نمی‌تواند شناخته شود.

باید به دقت از خلط فاجعه آمیزی که بسیاری از صوفیان و نیز

Fayard 1976, p. 265-288.

نیز ر. ک. ترجمه شرح مفصل آن در درباره اسلام ایرانی ج. دوم «سهروردی و فهلویان».

- | | | |
|---------------------------------|------------------|-----------------------------|
| 1. théophanie | 2. manifestation | 3. forme théophanique |
| 4. fonction théophanique | 5. sujet | 6. un objet divin. |
| 7 objet | 8. sujet actif | 9. sujet de la connaissance |
| 10. sujet absolu | 11. absous | |
| 12. toute irrèelle objectivité. | | |

خاورشناسان میان وحدت وجود^۱ و وحدت موجود^۲ مرتکب شده‌اند، دوری‌گزیند. این خلط بویژه بوسیله دو تن از بزرگان مکتب اصفهان در سده یازدهم، علوی اصفهانی و حسین تنکابنی، توضیح داده شده است.^۳ این خلط از خلط‌هایی است که، به سبب ترس از عرفان،^۴ توحید را به پرتگاه بت‌پرستی فلسفی، که تصور می‌شد بر آن فایق آمده‌اند، سوق می‌دهد.^۵ این خلط به ارتکاب خطاهای گرانی در تفسیر این عربی - که به نحوی وحدت وجود و کثرت موجود را از هم تمیز می‌دهد - منجر شده است. در نزد این عربی، اعتقاد به «وحدت وجود»^۶ وجود ندارد. فلسفه وجودی او میان کنزِ مخفی،^۷ مطلق، خدای شخصی و تشخص یافته در اعتقادات، ربّی که پیوندی با مربوب خود دارد، فرق قائل است.^۸ این وابستگی متقابل میان حق و خلق، به گونه‌ای که خالق خود را به خلق تبدیل می‌کند، همان راز تجلی خدای شخصی است که خود را به مثابه «خدای خلق شده در اعتقادات»، خالق - خلق، نقّس رحمانی و در عین حال صورت و ماده کلماتی که از او ناشی می‌شود، در قالب ظاهر می‌سازد.

از طریق مفهوم تجلی و مفهوم مراتب مختلف آن، با استفاده از مرآت

1. unité de l'être [esse]

2. unité de l'étant ou existant

۳. ر.ک. سید احمد علوی اصفهانی، منتخبات ... ج. دوم، ص. ۲۲۰ و بعد از بخش فرانسه؛ نیز حسین تنکابنی، همان اثر، ص ۸۸۰ و بعد.

4. gnose

5. cf. « Le paradoxe du monothéisme » in *Eranos Jahrbuch*, 45/1976.

6. monisme existentiel 7. Absconditum

۸. ر.ک. به کتاب ما درباره ابن عربی، ذیل ربّ، سرالربوبیة.

تجلی^۱ و علم سَرّی پدیدار آیین، ما به ژرف‌تر کردن اختلاف مراتبی ذاتی هدایت می‌شویم که تأویل قرآن را در برابر ما آشکار می‌سازد. این اصطلاح تأویل^۲ «باز گرداندن» چیزی به اصل^۳ و، بنابراین، باز گرداندن مرتبه ظاهر و پدیدار به مرتبه باطن و نامکشوف است. پس، تأویل ابن رشد، تأویل ابن عربی، تأویل شیعی، تأویل اسماعیلی و تأویل شخصی مانند علاءالدوله سمنانی با هفت باطن، دیدگاه‌هایی یکسره متفاوت دارند.^۴ تفاوت به طور اساسی به وجود یا عدم عالم مثالی بستگی دارد که من پیشنهاد کرده‌ام تا برای احتراز از خلط با امر خیالی یا l'imaginaire به mundus imaginalis یا monde imaginal تعبیر شود.

این عالم میانی^۵ در حدّ واسط میان عقول عالم جبروت و عالم مُلک قرار دارد؛ عضو دراکه این عالم میانی خیال خلاق و عالم آن ملکوت میان جسم و روح است. ابن رشد با نفی این مرتبه میانی «نفوس آسمانی»، به گونه‌ای که ابن سینا آن را توضیح داده بود، عالم میان نفوس و نیز اعتبار معرفتی ادراکات قوه خیال را از میان برد. هنوز با ارزیابی پی‌آمدهای این امر برای تحول فلسفه در مغرب‌زمین فاصله بسیاری داریم. پائین‌تر، به این مسئله باز خواهیم گشت: در عوض، میان ابن عربی و سهروردی درباره این مسئله مهم، که در نظر آنان نقطه اتصال هرگونه فلسفه خیال است، تفاهم کامل وجود دارد. در آثار ملا صدرا در سده یازدهم، که جامع

1. Katoptrique

2. heméneutique

3. archétype

۴. درباره سمنانی ر.ک.

H. Corbin, *En islam iranien*, t. III, livre IV, « shīisme et soufisme ».

5. intermonde

6. point d'attache

میراث هر دو شیخ بود، فلسفه خیال در حقیقت به اوج خود دست خواهد یافت.

۳. سهروردی مُجَدِّد

به آسانی می‌توانم بگویم که بحث اشراق و حکمت سهروردی هم‌چون بحث ابن عربی «از میان آن آری و نه» می‌گذرد که در پاسخ ابن رشد گفته شده است. همین‌طور، این حکمت مبتنی بر خیال نیز که روش فلسفی را دگرگون می‌کند، از میان این آری و نه می‌گذرد. صفت «مُجَدِّد» را خود ملاصدرا به سهروردی داده است. این صفت به طور کامل با بیان آگاهانه سهروردی مطابقت دارد که با اشاره‌ای به حکمت نور فرزنانگان باستانی ایران آشکارا می‌گوید: «من حکمت آنان را در کتاب موسوم به حکمت اشراق زنده کردم و در این امر کسی بر من پیشی نجسته بود.»^۱

این فلسفه فرزنانگان باستانی، که سهروردی نام افلاطون را نیز بر آن افزوده است، در نظر شیخ اشراق همان حکمت «مشرقی» است، «مشرقیین» به معنای اصطلاحی واژه اشراق، و نه به معنای جغرافیایی و یا قومی این واژه‌ها.

اشراق نورافشانی هر منبع نوری نیست؛ ظهور نور از مشرق انوار است. معرفت اشراقی معرفت صبحگاهی^۲ است. اشراقیون و مشرقیون – که هر

1. *L'Archange empourpré*, p. 170. ترجمه فقره مهمی از رساله کلمه التصوف.
2. *cognitio matutina*

دو را می‌توان در نزد سهروردی و شارحان وی به یکسان یافت - به معنای فلسفی کلمه، که در رساله حَیْ بن یَقْطَانَ ابن سینا نیز آمده است، حکمای اشراقی‌اند. در ایران، بر حسب معمول، گفته می‌شود که تفاوت و نسبت میان اشراق سهروردی و فلسفه فلاسفه همان تفاوت و نسبت میان تصوف و کلام است. با آثار سهروردی و ابن عربی نیز در اسلام مواجهه و رویارویی میان فیلسوفان و متکلمان به پایان رسید. این حادثه یکی از ویژگی‌های فلسفه اسلامی پس از ابن رشد است. با آثار سهروردی کانون این حادثه به ایران انتقال یافت.

درباره «حکمت اشراق» سهروردی به ذکر دو وجه عمده بسنده می‌کنیم، دو وجهی که ما را در توضیح وضع فلسفه ایرانی و تقویت رسالت آن در زمان حاضر یاری خواهد کرد.

۱. نخستین وجه، به درک شیخ اشراق از فلسفه مربوط می‌شود: در نظر او، تحقیق فلسفی و تجربه معنوی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. تحقیق فلسفی که به صرف پژوهش محدود شده باشد، اتلاف وقتی بیش نیست. در عوض، جستجوی تجربه عرفانی بدون شالوده محکم فلسفی جز اتلاف وقت نیست. از این روست که از این پس اصطلاحات حکیم و حکمت را ترجیح داده‌ایم. حکمت الهی معادل دقیق theosophia یونانی است. حکیم متأله همان theosophos است، یعنی کسی که به اوج معنویت باطنی نائل شده است. در راستای چنین افقی است که سهروردی طرح بزرگ احیای حکمت فرزندگان پارسی را با علم به این که این حکمت به افلاطون نیز تعلق داشته است، درمی‌اندازد. یکی از نتایج این تجدید تأویل مثل

افلاطونی با توجه به فرشته‌شناسی زرتشتی بود، به گونه‌ای که مفهوم ربُّالنوع بر مفهوم و عملکرد ربِّ نیز - که توضیح آن در نزد ابن عربی آمد - شمول پیدا کند.

۲. دومین وجه، که با وجه نخست پیوستگی دارد، این است که سهروردی در جریان اندیشهٔ اسلامی نخستین کسی بود که نوعی وجودشناسی مبتنی بر روش پیشنهاد کرد که به عالم میانی، یعنی عالم مثال، که در حدِّ واسطهٔ عالم عقول کروی و عالم ادراک قرار دارد، ارجح می‌گذارد. شیخ اشراق به تکرار بیان کرده است که بدون این عالم میانی و خیال فعال، که به معنای دقیق کلمه عضو دراکهٔ خاصی است، رویاهای پیامبران و عارفان، و نیز وقایع تمثیلی مربوط به معاد و حیات پس از مرگ انسان، «مکان خود»^۲ را از دست خواهد داد و «اتفاق نخواهد افتاد»^۳ این تراژدی را در رویارویی سنت ابن سینایی ایرانی و مکتب ابن رشد مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اگر بخواهیم عناصر تشکیل دهندهٔ فلسفهٔ ایرانی سنتی را در اوج آن، یعنی در آنچه ما مکتب اصفهان نامیده‌ایم، توضیح دهیم، امور زیر را در آن تمیز خواهیم داد: ۱. سنت ابن سینایی تداوم پیدا کرده است. صدرالدین شیرازی و علوی هر یک بر مبنای کتاب شفای ابن سینا اثری جامع و شخصی تدوین کرده‌اند. اگرچه تذکرها فیلسوفان ما را به مشائیان و اشراقیان تقسیم کرده‌اند، اما این مرزبندی ناروشن و حتی تغییر یابنده است. بسیاری از آنان را می‌توان ابن سینائیان اشراقی نامید. ۲. تأثیر اشراق

1. intermonde

2. leur lieu

3. n'ont plus lieu

سهروردی. حاشیهٔ ملاً صدرا بر حکمت اشراق مجموعه‌ای پراهمیت و کاملاً شخصی است. ۳. سنت شیعی در مجموعه‌های احادیث امامان بسیار غنی است و اهل فلسفه را به تأمل دربارهٔ آن‌ها فرامی‌خواند. شرح - متأسفانه ناقص - ملاً صدرا بر کافی کلینی و شرح قاضی سعید قمی بر توحید ابن بابویه آثاری از این حکمت نبوی به شمار می‌آیند. ۴. و بالاخره، تأثیر عظیم اثر ابن عربی که، چنان‌که گفته‌اند، ادغام آن در اندیشهٔ شیعی در همان سدهٔ هشتم هجری توسط حیدر آملی به انجام رسیده بود.

بدین سان، ما تنها به شمارش مواد اولیه می‌پردازیم. برای استفاده از این مواد، قریحه و ذوق شخصی این فیلسوفان لازم بود که نخستین و سپس توضیح کیفیت استفاده از آن مواد به شمار می‌آید. تدوین آن مواد اولیه به صورت نظامی فلسفی یک‌نواخت و یک‌شکل نبود. نظرات ملاً صدرا از بنیاد با نظرات رجب‌علی تبریزی متفاوت است. در میان این دو می‌توان جریان فکری قاضی سعید قمی را قرار داد.^۱ در سدهٔ نوزدهم، مکتب تهران، که ملاً عبدالله زنوزی،^۲ وابسته به جریان اشراقی، حکیم پراوازهٔ آن بود، جانشین مکتب اصفهان شد. با ملاً هادی سبزواری^۳ مکتب خراسان و با پیروان شیخ احمد احسائی^۴ مکتب کرمان به وجود

1. H. Corbin, *En islam iranien*, t. IV, livre V. « l'Ecole d'Ispahan ».

۲. اثر مهم ملاً عبدالله زنوزی (درگذشته ۱۲۵۴) اخیراً به فارسی منتشر شده است. انوار جلالیه به تصحیح و مقدمهٔ سید جلال‌الدین آشتیانی و مقدمهٔ انگلیسی سید حسین نصر، مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، مجموعهٔ دانش ایرانی شمارهٔ ۱۸، تهران ۱۳۵۵. نیز ر. ک. مقالهٔ دوم از کتاب حاضر.

3. Henri Corbin, *La philosophie islamique*, 2e partie, p. 1178 sq.

4. Corbin, op. cit. p. 1171 sq. et Corbin, *En islam iranien*, t. IV, livre VI.

آمد.

همراه با دوستم سید جلال‌الدین آشتیانی در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران^۱ سعی کرده‌ایم این آثار را در خاطره اهل فلسفه زنده کنیم.

۴. سنت ابن سینایی ایرانی در مقایسه با مکتب ابن رشد

بسیار خوب! اینک باید مجموع جاویدان خرد دنیای معنوی ایرانی بیگانه از مکتب ابن رشد را با تقدیر و اثرات مکتب ابن رشد در مغرب‌زمین مقایسه کنیم. درست است که این کوشش سخت بغرنج می‌نماید، اما بدون طرح مسئله در ژرفای آن نمی‌توان با آن به مواجهه برخاست. بی‌آن‌که بخواهم این‌جا در جزئیات اصطلاحی وارد شوم به اختصار دو موضوع مهم را مطرح خواهم کرد: از سویی، جهان‌شناسی ابن رشد نابودی عالم ملکوت به مثابه حدّ واسط میان عالم عقول و جهان محسوس را به دنبال داشت و، از سوی دیگر، همراه با این فاجعه، تغییری بنیادین در مفهوم و عملکرد وجود معنوی حاکم بر نظریه معرفت و انسان‌شناسی به وجود آمد. منظور من همان چهره‌ای است که فیلسوفان عقل فعال نامیده‌اند و فیلسوفان سنت ابن سینایی و اشراقی ما با روح‌القدس متکلمان^۲ و جبرائیل قرآن یکی می‌دانند. همین مطلب کافی است که یکی از پیام‌های فعلی

۱. منظور منتخبات حکمای الهی است، که پیشتر به آن اشاره شد. مجلد سوم در مجموعه جدید گنجینه نوشته‌های ایرانی به همت انجمن فلسفه ایران منتشر خواهد شد. شش مجلد پیش‌بینی شده است.

2. théologiens

فلسفه ایرانی را به ما بفهماند.

۱. جهان‌شناسی سنتی فیلسوفان، چنان‌که پیشتر یادآور شدیم، سه عالم را از یکدیگر تمیز می‌دهد: جبروت یا عالم عقول کروی، ملکوت یا عالم نفوس و ملک یا جهان امور مشهود از طریق حواس. این سه عالم با عوالم سه گانه غنوسی مطابقت دارد که به یونانی Sarx, Psyché, Nous نامیده می‌شود. عضو دراکه نخستین از عوالم سه گانه، عقل و عضو دراکه جهان ملک حواس ظاهر است. اما میان آن دو عالمی میانی یا عالم ملکوت ضرورت پیدا کرده است که عضو دراکه آن نه عقل و نه قوای ادراک حسی، بلکه خیال فعال است. باید خود را از معنای رایج این واژه رها سازیم، زیرا دیری است تا حس این عالم میانی را از دست داده‌ایم. نباید میان نیروی خیال، که این‌جا از آن سخن می‌گوییم، و واژه^۱ [یا به قول مالبرانش] la folle du logis را خلط کرد. نباید امر مثالی^۲ را با امر خیالی و وهمی^۳ اشتباه کرد، امری که واقعیت خود را دارد، که نه ادراک حسی است و نه تعقل صرف، و بهتر است قوه خیال^۴ نامیده شود. عالم مثال، چنان‌که فیلسوفان ما گفته‌اند، عالم حسی ثانوی است، اما عالمی حسی که با حواس خارجی قابل درک نیست. این عالم حسی معنوی و لطیف^۵ است. خیال فعال، که عضو آن [عالم] است، در نظر مگلا صدرا، قوه‌ای کاملاً معنوی است که پس از نابودی کالبد مادی و مستقل از آن به حیات خود ادامه می‌دهد. نیروی خیال^۶ صرف قوه نفسانی نیست، بلکه به یک معنا

1. fantaisie

2. l'imaginal

3. l'imaginaire

4. l'imaginatrice

5. immatériel

6. l'imaginatrice

جسم لطیف نفس است؛ این جسم لطیف عالم خاص نفس است و نفس باید رشد آن را وجهه همت خویش قرار دهد.^۱

همه فیلسوفان ما از سهروردی تا مکی صدرای می‌دانند که این عالم میانی، «جایی که جسم روحانی و روح جسمانی می‌شود»، عالمی است که رویاهای پیامبران و عارفان و حماسه‌های آنان و حوادث مربوط به معاد، ذکرشان در کتاب‌های مقدس آمده است، در آن «اتفاق می‌افتد». اگر چنین عالمی وجود نداشته باشد، این حوادث «اتفاق نخواهد افتاد». بدون این عالم میانی، و این برزخ، فلسفه معاد ممکن نخواهد شد. در واقع، در مرتبه عالم میانی است که باید حوادث تاریخ معنوی^۲ - که به دلیل این که از داده‌های تاریخ تجربی فراتر می‌رود، فراتاریخی است - فهمیده شود. برای مشاهده واقعت، هر واقعیتی، باید رویایی «میان زمین و آسمان» وجود داشته باشد. ظواهری که توصیف آن‌ها در کتاب‌های مقدس آمده است، اگر تا مرتبه این عالم میانی بالا روند، حقیقت معنوی خود را پیدا خواهند کرد؛ در این صورت، معنای معنوی آن‌ها همان معنای ظاهری

1. voir Corbin, op. cit. t. IV, index général et Corbin, *L'archange empourpré*, s.v. image, imaginal, mundus imaginalis, etc.

مکی صدرای در کتاب حکمة العرشیه، مشرق دوم، اشراق اول، قاعده ششم می‌نویسد: «قوة خیال انسانی جوهری مجرد از این جهان است یعنی مجرد از جهان کون طبیعی، ماده فسادپذیر و حرکات». آنگاه، صدرالدین شیرازی به دلایل قاطعی اشاره می‌کند که در اثر بزرگ خود، اسفار اربعه آورده است. در جای دیگر به این اثر صدرالدین شیرازی - و شرح‌های شیخ احمد احسائی و ملا اسماعیل اصفهانی - باز خواهیم گشت که در انجمن فلسفه ایران در نیمسال زمستانی ۱۹۷۶ موضوع درس ما بوده است.

2. hiéro-histoire

خواهد بود و معنای ظاهری جز معنای معنوی وجود نخواهد داشت.^۱ همین طور، واقعیت‌های مثالی این عالم میانی، در برابر فیلسوف، در حقیقت مابعدالطبیعی خود به عنوان طرح‌هایی^۲ از عالم معقولات آشکار می‌شود. این جاست که فلسفه حقیقی و دانش خاص صورت خیالی^۳ و خیال^۴ ایجاد می‌شود. فیلسوف می‌داند که آنچه او به عنوان مُثُل مشاهده می‌کند، همان است که بر پیامبر در صور خیالی و حوادث در رویا آشکار شده است. از این رو، نوعی همسانی میان رسالت پیامبر و وظیفه فیلسوف وجود دارد. با نظر به همین مطلب فیلسوفان ما و بویژه ملا صدرا به تکرار گفته‌اند که حکما معارف عالی خود را از مشکوت نبوی اخذ کرده‌اند. همین امر این فلسفه را «حکمت نبوی» کرده و فقدان همین حکمت نبوی وجهی از تراژدی روزگار ماست.

بدین سان، می‌توان تصویری از فاجعه‌ای که به دنبال نابودی این عالم میانی حادث شده است، پیدا کرد. جهان‌شناسی ابن رشد نابودی عالم میانی را در پی داشته است. این نابودی، در ارتباط با مفهوم ابن سینایی نفوس فلکی،^۵ که محرک افلاک سماوی هستند، انجام شد؛ ابن رشد این مفهوم ابن سینایی را به سخره می‌گرفت و تا جایی پیش رفت که آن را «اشتباه مبتدی در فلسفه» دانست.^۶ «نفوس فلکی» فاقد ادراک حسی‌اند، اما در عوض آن‌ها واجد نیروی خیال محض بدون شائبه ادراک حسی هستند. عشق

1. Corbin, *En islam iranien*, t. IV, index général s.v. herméneutique, tawil. 2. projections 3. image 4. imagination
5. animae caelestes
6. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, t. I, p. 80 sq.

نفوس فلکی به عقول کروی، که از آن‌ها صدور یافته‌اند، حرکت این نفوس را تداوم می‌بخشد و، در همین حرکت نفوس فلکی، آسمان خاص خود را به همراه می‌برد. نباید به سبب مشکل مربوط به فیزیک سماوی، که لازم بود از طریق حرکت این نفوس حل شود، دچار خطا شویم. نگوییم که مفهوم آن به سبب این که به نجوم زمان ما مربوط نمی‌شود، از اعتبار افتاده است، زیرا، در نهایت، منظور این نجوم نیست. سهروردی به تأکید گفته بود که نفوس فلکی به طور اساسی وجه باطنی پدیدارهای نجومی‌اند. بدین سان، نفوس فلکی آسمان‌های ناپیدای نجومی معنوی را به وجود می‌آورند که معنا و ساختار آن به هیچ وجه ارتباطی با دگرگونی‌های تاریخ علوم تحصّلی ندارد.^۱ در این صورت، این واقعیت زمخت باقی می‌ماند که، به دلائلی که بیش از هر چیز جهان‌شناختی است، ابن رشد عالم مثال، عالم میانی نفوس ابن سینایی و اشراقی را از میان برده است.

از این پس، میان فیلسوف و پیامبر، در مرتبه عالم میانی، ملاقاتی همدلانه صورت نخواهد گرفت. عالم عقول، که به صرف عقلانیت^۲ میل می‌کند، و عالم داده‌های تجربی، بی‌میانجی و بدون ارتباطی که بتواند یکی را به رمز دیگری تبدیل کند، رو-در-روی یکدیگر قرار خواهند گرفت. از آن‌جا که نمی‌توان از داده‌های وحی نبوی توجیه عقلی^۳ عرضه کرد، میان قشریت غیر قابل دفاع و توضیح مبتنی بر استعاره بی‌ضرر انتخابی وجود نخواهد داشت. حقیقت عقلی و حقیقت وحی شده، فلسفه و الهیات، در

1. Corbin, *l'Archange empourpré*, p. 365-374.

صفحات نقل شده از رساله روزی با جماعت صوفیان، درباره سه وجه مشاهده آسمان.

2. rationalité pure 3. rationaliser

پیکاری بی سرانجام رو-در-روی یکدیگر قرار خواهند گرفت؛ جدایی میان ایمان و دانش عقلی،^۱ و نیز جدایی میان وجود و اندیشه، سده‌ها بر اندیشه مغرب‌زمین سایه افکنده است، در حالی که سنت فلسفی ایرانی، ابن سینایی یا اشراقی، به طور کلی، از این جدایی برکنار بوده است. مکتب ابن رشد مسئولیت نظریه حقیقت دوگانه و همزیستی دو حقیقت متناقضی را که می‌پذیرد، بر دوش دارد، حتی اگر خود ابن رشد چنین نخواسته بود. ابن همزیستی به طور خطرناکی ناپایدار است. با توجه به حرکت کفه ترازو می‌توان از راست و چپ مکتب ابن رشد سخن گفت.^۲ شخصیت‌ها و پرداخت درام خشن سده شانزدهم در مغرب‌زمین از آن پس عوض شده‌اند، اما خود درام از ورای سده‌ها تداوم پیدا کرده است.

۲. این جامی‌توان دریافت که پی‌آمدهای عالم ملکوتی که مرتبه بالای آن، یعنی مرتبه نفوس سماوی، مثله شده است، در مرتبه نفس انسانی و انسان‌شناسی احساس خواهد شد. این جاست که تعارض میان مکتب ابن

1. savoir

۲. به عنوان مثال شخصی مانند Siger de Brabant استاد دانشگاه پاریس در سده سیزدهم میلادی حقیقت وحی را می‌پذیرد. دیگران، مانند Boèce de Dacie استاد دیگر دانشگاه پاریس به نظر «میانه‌روانی» بی‌تصمیم می‌آیند. در عوض، Jean de Jandum (سده چهاردهم) با قاطعیت و با به سرخه گرفتن ایمان وحی جانب عقل و فلسفه را می‌گیرند. سرانجام، با مارسیله پادوایی (در سده چهاردهم) جدائی میان ایمان و عقل در قلمرو سیاست به کار رفته و به جدایی کامل امر معنوی و دنیوی تبدیل می‌شود.

Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947, p. 561, 566, 689, 691.

سینایی سنتی و مکتب ابن رشد با شدت تمام ظاهر می‌شود، زیرا این تعارض بر مفهوم اساسی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، یعنی مفهوم عقل فعال، تأثیر گذاشته و، بدین سان، رابطه میان نفس انسانی و این عقل نیازمند بررسی دیگری است.

این‌جا من فقط اشاره‌ای به سلسله‌مراتب ابن سینایی عقول می‌کنم بی‌آن‌که بر مبادی و شیوه صدور آن‌ها تأکید کرده باشم. هر یک از عقول یا فرشتگان کروی، همراه با آسمان و نفیس ویژه آن، عالمی کامل به وجود می‌آورد. صدور عقلی از عقل دیگر تا دهمین عقل ادامه پیدا می‌کند و عقل دهم، نه یک نفس، بلکه نفوس انسانی بی‌شماری را به وجود می‌آورد. عقل دهم همان عقل فعال فیلسوفان و روح القدس متکلمان است. همان فرشته-روح القدس که نوری در دل فیلسوفان افکنده است و به پیامبران الهام می‌بخشد. دیدیم که نظریه ابن رشدی «حقیقت دوگانه» به گونه‌ای آزار دهنده این پیوند را نفی می‌کند. همین فرشته-روح القدس بود که خود را در روای پرشکوه عقل سرخ، یا جبرائیلی که دارای دو بال نورانی و ظلمانی بود، به سهروردی نشان داد. این فرشته را سهروردی جاویدان خرد^۱ نیز نامیده است (می‌توان اصطلاح *meniké-xrat* پهلوی را در نظر آورد) و این فرشته-روح القدس فرشته نوع انسانی و فرشته‌ای است که نفوس ما از آن صادر شده‌اند.^۲

1. Sophia aeterna

۲. این همان مهم‌ترین چهره مجموعه‌ای است که ما در زبان فرانسه «عقل سرخ» یا *L'archange empourpré* نامیده‌ایم؛ نیز ر. ک. رساله‌های ۶ و ۷ و ۸. درباره جاویدان خرد ر. ک. همان اثر، فهرست تحلیلی، ذیل همان کلمه.

دو وجه مهم این بحث را برجسته کنیم: در نظر ابن سینا و سهروردی، و نیز در همه سنت اشراقی، نفس انسانی حادثه‌ای گذرا نیست، بلکه وجودی جوهری و معنوی و عقل بالقوه است. نور فرشته‌ای که نفس از آن صادر شده است، آن را از قوه به فعل خواهد آورد؛ بدین سان، نوعی پیوند معنوی میان فرشته-روح القدس و نفوس صادر شده از آن برقرار می‌شود. فرشته و نفوس انسانی در پیکار و سیاحت یگانه‌ای همراه‌اند که بخش پایانی قصه غربت غربی آن را به صورت صعود از کوه سینای معنوی به سینای معنوی دیگر، که بر بالای یکدیگر قرار دارند، تصویر می‌کند. در واقع، فرشته-روح القدس میانجی لازمی است؛ همه عوالم عقلی بالاتر از آن و به طریق اولی سراسر وجود اعلايِ اَحَدِ واحدها برای انسان تنها می‌تواند سکوت باشد، و این فرشته-روح القدس میانجی و آشناکننده انسان با این عوالم است. بالاتر از فرشته-روح القدس، بنابراین، بالاتر از جهان ما، بلندی‌های سرسام‌آور چشم‌اندازی در جهت صعود قرار می‌گیرد.^۲

بدین سان، میان فرشته-روح القدس و نفس، جریان تعلیم معنوی درازدانی برقرار می‌شود که فرد انسانی معنوی را به کمال و شکفتگی هدایت می‌کند؛ فیلسوفان ما این فرد معنوی را، در نهایت کمال آن، موجودی هم‌چون عالم عقلی می‌دانند. مترجمان لاتینی این اصطلاح را با

1. unique des uniques

۲. ر.ک. همان اثر ص. ۲۷۲ و ۲۷۹ پایان قصه غربت غربی. درباره سکوت عوالم الهی و ضرورت فرشته-روح القدس به عنوان واسطه میان آنها ر.ک. همان اثر بویژه ص. ۲۳۰-۲۳۹، ۲۴۳-۲۴۸.

دقت کامل به Saeculum Intelligibile برگردانده‌اند^۱ و این برگردان از این حیث جالب توجه است که معادل دقیق اصطلاح Aïôn یونانی است و وجودات معنوی حکمت غنوسی به این اسم Aïôns یا Eôns خوانده می‌شود. این اصطلاح را می‌توان در نزد پیروان ابن سینا، اعمّ از اشراقی یا غیر اشراقی، مکتب اصفهان باز یافت. این اصطلاح مبتنی آن امری است که مخلص در آن را به عنوان پیوند عقل انسانی با عقل-روح القدس تصویر کرده است. علوم عالیّه صور و مُثلی هستند که فرشته-روح القدس، که عقل انسانی را فعلیت می‌بخشد، فرا افکنده و القاء کرده است، به گونه‌ای که فرشته انسانیت با نیل تدریجی «اعضای» آن به حالت عقلانیت بالفعل، که در حیات پس از مرگ نفس انسانی نیز ادامه خواهد یافت، تحقق پیدا کند. اما اگر این عالمِ نفس، عالمی میانی و میانجی، که در حکمت سنتی ایران حفظ شده است، از میان برود، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ رابطه هر یک از عقول عالم^۲ با نفس محرک فلک آن نمونه‌ای از نسبت نفوس انسانی با فرشته-روح القدس بود، اما این مراتب میانی عالم نفس در جهان‌شناسی ابن رشد از میان رفته است؛ البته، من نمی‌توانم بدیع بودن این جهان‌شناسی را نفی کنم، اما نباید اثرات جالب توجه آن را از نظر دور داشت. در واقع، باز از میان رفتن عالم خاصّ نفس یا عالم مثال، طرحی که از فرشته‌شناسی و علم النفس مکتب ابن سینایی اشراقی ایرانی عرضه کردیم، نابود خواهد شد. بحث بر سر وجود معنوی جوهری نیست که فردیت آن

1. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, index s.v.

2. intelligence archangélique du plérôme

در پیوند با فرشته-روح القدس برای نیل به کمال و به دست آوردن جاودانگی شخصی خود فراخوانده شده است. نه! در نهایت، بحث بر سر موضعی در قبال امر معقول است. در برابر عقل فعال یگانه، نوع انسانی جز عقلی ممکن در اختیار ندارد. ارتباط عقل فعال با این عقل ممکن عقلی به وجود می‌آورد که، نسبت به صورت، عقل هیولانی^۱ به شمار می‌رود و به هیچ وجه عقل مجرد نیست، زیرا این حالت قبول ایجاد شده در نفس انسانی جز عقل فعال تخصیص یافته در یک نفس نیست، چنان‌که نور در یک جسم تخصیص پیدا می‌کند. آنگاه که نور از جسم خارج شود، جسم در ظلمت سقوط می‌کند. آنچه در فرد ابدی است، یا می‌تواند ابدی باشد، صرفاً و به طور کامل به عقل فعال تعلق دارد و بواسطه جاودانگی عقل فعال نامیراست.^۲

آیا ضرورتی دارد که بر این تعارض تأکید ورزیم؟ در این صورت چه چیزی باقی خواهد ماند؟ به نظر می‌رسد که عقل فعال، در نهایت، به مفهوم منطقی یک اتم و انبوه جماعت^۳ فروکاسته شده باشد. در واقع، من با شنیدن این که، این جا و آن جا، این مفهوم ابن رشدی را عین مفهوم وجدان انسانی جمعی تفسیر می‌کنند، دچار تعجب نشدم. تعجبی هم ندارد! با حذف عالم خاص نفس، که ابن سینا و اشراقیان ایران به دقت به حفظ آن

1. intellectus materialis

2. Corbin, op. cit. p. 84 sq. et Et. Gilson, op. cit. p. 366.

این جا ما نمی‌توانستیم نظریه کثرت عقول فعال را با توجه فلسفه ابوالبرکات بغدادی بسط دهیم. ر.ک. Corbin, *Avicenne* ..., index s.v.

3. collectivité

پرداخته بودند، معنای فردیت معنوی و مقدمات حیات پس از مرگ از میان رفته است. از این پس، فرایند ورود در جماعت^۱ امری است که واقعیت پیدا کرده است. اندکی پیش از این، ما از جناح راست و چپ ابن رشدی سخن گفتیم. شاید، بهتر آن باشد که آن دو را هم چون پیشگامان آن چه تاریخ‌نویسان فلسفه، بر حسب عادت، چپ و راست هگلی می‌نامند مورد تأمل قرار دهیم.

۳. این روند، با ملغمه‌ای که در مغرب‌زمین سده‌های میانه به وجود آمد، تشدید شد. در سده دوازدهم میلادی نوعی مکتب ابن سینایی لاتینی وجود داشت که خطوط کلی مکتب ابن سینایی ایرانی را که پیشتر ترسیم کردیم،^۲ تجدید می‌کرد، اما واقعیت چنین بود که گویی میانجی‌شدن نظام عقول در نزد ابن سینا و اشراقیان در نظر متکلمان سده‌های میانه به امتیاز انسان و قدرت خدا آسیب می‌رساند و به همین دلیل مکتب ابن سینایی لاتینی عمری کوتاه داشت و چیزی جانشین آن شد که اتیین ژیلسون، به درستی، گاهی به «مکتب اگوستینی سینایی مشرب»^۳ و گاهی به «مکتب اگوستینی ابن رشدی مآب»^۴ تعبیر کرده است.^۵ به اجمال بگوییم که حاصل این ملغمه جانشین ساختن فرشته-روح القدس و عقل فعال مکتب ابن

1. collectivisation

۲. درباره مکتب ابن سینایی و ایرانی ر.ک. همان اثر ص. ۴۸-۱۱۸. لازم است با توجه به متن‌های متعددی که از آن زمان به بعد در ایران چاپ شده است به تفصیل به این طرح تطبیقی بازگردیم.

3. augustinisme avicennisant

4. augustinisme averroissant

5. Gilson, op. cit. p. 687 sq.

رشدی با «خدا به عنوان شخص»^۱ بود. در این صورت، الزامات و نتایج این جانشینی چه بوده است؟

دیانتی نبوی نمی‌تواند از فرشته‌شناسی، که در آن فرشته میانجی و تعلیم دهندهٔ پیامبران است، صرف نظر کند. «حکمت نبوی» نیز فیلسوف را در چنین وضعی قرار داده و، بدین سان، او را هرگونه معلم بشری آزاد می‌کند. فرشته‌شناسی به همان اندازه اساسی است که پیامبرشناسی^۲ برای یهودیت یا اسلام. این پیامبرشناسی برای مسیحیت آغازین نبوی و معاندیش^۳ و برای مسیح‌شناسی مسیح فرشته^۴ نیز اساسی بود، اما از زمانی که تاریخ شریعت^۵ مسیحی در مسیر شریعت پولس قدیس و تجسد الهی افتاد، پیامبرشناسی دیگر اساسی نبود. دوردست‌هایی که در ورای جهان و فراتر از مرتبهٔ فرشته-روح القدس انسانیت قرار دارد، مستلزم کنز مخفی،^۶ وجود اعلیٰ^۷ و خدایی ناپیدا در ورای وجود است که تنها الهیات تنزیهی می‌تواند به درک آن نایل آید، زیرا دربارهٔ آن جز به تنزیه نمی‌توان سخن گفت، اما استادان دانشگاه پاریس، اعم از این که تحت تأثیر مکتب آگوستینی می‌بوده‌اند یا نه، علاقهٔ خاصی به الهیات تنزیهی نداشتند،^۸ ولی علت وجودی اساسی فرشته‌شناسی در نزد حکمای عرفانی یا امام‌شناسی

1. Dieu en personne 2. prophétologie
3. de type prophétique et eschatologique
4. christologie Christos angelos 5. dogme chrétien
6. Absconditum 7. hyperousion
8. Corbin, « L'«imago templi» face aux normes profanes », in *Eranos Jahrbuch*, 43/1974; cf. Corbin, *L'Evangile de Barnabé et la prophétologie islamique*.

فلسفی در نزد اندیشمندان شیعی همین الهیات تنزیهی است، زیرا فرشته‌شناسی و الهیات تنزیهی هر یک دارای مظهریتی^۱ است که بدون آن خدای آشکار^۲ نمی‌تواند وجود داشته باشد. فرشته‌شناسی و الهیات تنزیهی پشتوانه و ضامن الهیات تشبیهی^۳ است، اما این ظهور و تجلی با هر یک از مراتب عالم متناسب است. پیشتر دیدیم که روند معرفتی میان فرشته-روح القدس و نفوس انسانی تاریخ قدسی را به وجود می‌آورد که، در واقع، «شرح احوال» فرشته انسانیت با دو بال نورانی و ظلمانی است. فراتر از این فرشته انسانیت بلندی‌های خاموشی قرار دارد که فرشته مفسر و تأویل کننده آن در مرتبه انسانیت است و آن فرشته فرشته و روح القدس آن است.

بار دیگر، این پرسش در برابر فیلسوف مطرح می‌شود: وقتی «شخص-خدا» جانشین فرشته-روح القدس نوع انسانی می‌شود، چه اتفاقی می‌افتد؟ اینک، راه به سوی فرایند عرفی شدن همواره شده است. دوردست‌ها و فاصله‌های میان مراتب تجلی و کنز مخفی از میان برداشته شده است. راه بازگشتی وجود ندارد. آن‌چه تاریخ نجات‌بخشی^۴ فرشته نوع انسانی بود، اینک به تاریخ خدایی تبدیل خواهد شد که با پیشرفت آگاهی انسانی، به خود، آگاهی پیدا می‌کند. خدا در اعمال آگاهی انسانی به خود می‌اندیشد و تاریخ آگاهی انسانی جنبه خدایی پیدا کرده است: این تاریخ آگاهی در پدیدارشناسی روح مطلق به اوج خود می‌رسد، اما بالاخره چرا هنوز هم به

1. fonction théophanique

2. Deus revelatus

3. théologie affirmative

4. histoire sotériologique

این خدا نیاز داریم؟ در واقع، خدا از زمانی که آگاهی انسانی به این نکته پی برده که آگاهی انسانی همان «خداست»، از زمانی که ظهور خدایی نه در تجلی «میان آسمان و زمین»، بلکه در چنبر تاریخی انجام می‌گیرد که به «جلجتهای روح مطلق»^۱ تبدیل می‌شود، «مرده» است. این جا الهیات تنها می‌تواند جای خود را به جامعه‌شناسی دهد و این همان کاری است که انجام شد. اگر روزگاری فلسفه خدمتگزار الهیات بوده است، اینک خدمتگزار جامعه‌شناسی است. این نیز همان کاری است که انجام شد. تجسد الهی به تجسد اجتماعی تبدیل شده است. ایدئولوژی جانشین معنویت شده و هیچ امری مانع از این نیست که ایدئولوژی توتالیتیر باشد. خلاصه این‌که حوادثی که در پیرامون مکتب ابن رشد به وجود آمد، ما را با نظریه «حقیقت دوگانه» در برابر شکوفایی مذهب تعطیل قرار داد. همین حوادث از آن پس ما را در برابر شکوفایی روند ورود در جماعت قرار داد. ما شکوفایی فرایند عرفی شدن را در آبشخور آن ملاحظه کردیم. اینک، برای پایان بخشیدن به این گفتگو، بکوشیم به پیام فلسفه جاویدان ایرانی گوش فرادهیم، البته، تا جایی که این فلسفه جاویدان «حکمتی نبوی» باقی مانده و از چنبر مکتب ابن رشد که دیدیم چگونه - نمی‌گویم در تاریخ بی‌خاصیت اندیشه، بلکه در سرنوشت فلسفه و، بنابراین، سرنوشت همه ما - مبین شکافی اساسی است، در امان مانده است.

۵. دربارهٔ پیام فلسفه ایرانی

۱. آنگاه که از روند «عرفی شدن»^۱ سخن می‌گوییم، باید این سخن را به درستی بفهمیم. معنای این اصطلاح به طور اساسی تقلیل امر معنوی به امر دنیوی و امر قدسی به امر عرفی^۲ است. کوتاه سخن این که روند «عرفی شدن» کوشش در مشاهدهٔ امور در تنها سطح تجربی تاریخ ظاهری است - که از این پس هم چون تنها امر «واقعی» لحاظ می‌شود - و به مشاهدهٔ «میان زمین و آسمان»، اما نباید عرفی شدن مابعدالطبیعی را با عرفی شدن نهادها اشتباه کرد، زیرا، برعکس، قدسی شدن نهادها می‌تواند پیام آور عرفی شدن مابعدالطبیعی باشد. این ملاحظه حاکی از یک امر خلاف آمد عادت نیست، بلکه نشانه‌ای است. من تردید دارم که دانشگاهیان جوان آسیا و آفریقا، که امروزه به فراوانی از «عرفی شدن» سخن می‌گویند، به درستی، می‌دانند که از چه سخن می‌گویند و بحث بر سر چیست. یکی از همکاران محترم اهل فلسفهٔ ما، ژان بُرن، در رساله‌ای جدید، آنچه او «فاجعهٔ عرفی شدن» می‌نامد، به زبانی پرشور وصف کرده است.^۳ خدا مادئ مشرب و «اشتراکی مذهب»^۴ می‌شود. هبوط به مرتبهٔ انسان عامی است که خدا را خدا می‌کند و تصویر یک مسیح جمعی بشریت را قوام می‌بخشد.^۵ از این امر نتایجی به دست می‌آید که بنابر توصیف ژان بُرن چنین است: «از

1. sécularisation

2. profane

3. Jean Brun, *La catastrophe de la sécularisation*, Estratto di *Archivio di filosofici*, dir. da Enrico Castelli, Roma, Istituto di Studi Filosofici 1976 p.

33-95.

4. se communise

5. constitue

آن جا که عالم دیگری^۱ وجود ندارد و، بنابراین، انسان به حال خود رها شده است، عرفی شدن این امکان را پیش می‌آورد که بگوییم که ما از هر گونه ارزش دوقطبی رها شده‌ایم و یگانه خطا این خواهد بود که به وجود حقیقتی باور داشته باشیم و یگانه شق باور داشتن به وجودش خواهد بود.^۲ جامعه «به سفینه‌ای مانده است که سرنشینان آن بر این ادعا باشند که شمال باید به گورستان عوالم دیگر فرستاده شود و این که میدان مغناطیسی دیگری جز آن چه بدنه سفینه ایجاد می‌کند، وجود ندارد ... پندار^۳ که در گذشته به دلیل این که نقیض دانش^۴ بود، مورد انتقاد قرار می‌گرفت ... معیار امر حقیقی شده است ... قطب‌نمایی دروغین، که هیچ قطب مغناطیسی و ستاره‌ای جهت آن را مشخص نمی‌کند.»^۵

روشن‌تر از این نمی‌توان گفت که عرفی شدن به معنای «گم‌گشتگی»^۵، یعنی گم کردن شرق^۶ به معنای فلسفی کلمه، است، اما اکنون اگر از فلسفه ایرانی درباره پیام آن پرسش کنیم، در پاسخ ما نه تنها داستان تمثیلی حتی بن یقظان ابن سینا، بلکه همین طور همه فلسفه و حکمت «مشرقی» سهروردی و «اشراقیان» در طول سده‌ها را دریافت خواهیم کرد. این امر دعوت ما به میل نمودن به مشرقی است که در روی نقشه جغرافیا جایی ندارد، زیرا این مشرق معنایی جغرافیایی و قومی ندارد و دلیل آن این است که معنا و جهت^۷ و «جهت‌یابی»^۸ جهان ما جز در ورای جهان ما نمی‌تواند باشد. معنا و جهت زندگی ما دستیابی به این مشرق فلسفی است که میانجی آن

1. arrière monde 2. opinion 3. savoir 4. Brun, op. cit. p. 390.
5. désorientation 6. Orient 7. sens 8. orientation

فرشته و روح القدس است.

۲. بنابراین، دیدیم که این دریافت ابن سینایی و اشراقی با دریافتی از فردانیت معنوی توأم است، دریافت از انسانی که در حیات پس از مرگ^۱ به پیوستن به عالم نور یا برابر گفته سهروردی پیوستن به مرتبه نور بهمن (بهمن نام زرتشتی عقل نخست) فراخوانده شده است. این پیام در پرتو رساله یکی دیگر از همکاران اهل فلسفه ما، ژرژ ولن، که در آن تراژدی مغرب زمین در پرتو آن چه او «غیر دوگانگی آسیایی» فلسفه های هند و خاور دور نامیده،^۲ تحلیل شده است، در نظر من، به صورت فعلیتی فوری^۳ جلوه یافته است. بنابر این قول، تراژدی مقوله ای ویژه انسان غربی است و از همان آغاز بر پایه حسی^۴ که از فردیت دارد، طرح شده است. ایدئولوژی پایدار انسان غربی باور داشتن به واقعیت امر فردی و حتی یگانه سازی میان واقعیت و فردانیت است. همکار ما از «نوعی تقدیس فلسفی من»^۵ سخن می گوید و در آن آبشخور آغازین نیست انگاری را نشان می دهد.^۶ بدین سان، من از این حیث متهم به وجود داشتن است که «وجه پنداری ساحت فوق شخصی خود»^۷ است. بنابراین، امر فردی با حیث سلبی^۸ تلاقی

1. devenir posthume

2. Georges Vallin, *Le tragique de l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique* in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, juillet-septembre 1975, p. 275-88.

این مقاله حتی اگر با همه آسیب شناسی آن موافق نباشیم قابل تأمل است.

3. actualité urgente 4. sens 5. ego 6. dénoncer

7. soi 8. négativité

می‌کند.^۱

آن من،^۲ که ادعاهای برتری جویانه و حیث سلبی آن چنین افشاء شده، منی کاملاً تجربی است. بنابراین، آیا یگانه بدیل ساحت غیر شخصی و فوق شخصی خود^۳ خواهد بود؟ بیم آن دارم که برای اسیر شدن در چنبر این وضع دوگانه^۴ لازم باشد آن چه قوام دهنده ماهیت انسان معنوی جدای از من تجربی افشاء شده است، از نظر دور داشته شود. آن چه ذات این انسان معنوی را قوام می‌بخشد، خاستگاه آسمانی و ازلی^۵ آن است. این یادآوری کافی است تا همه حکمت ایرانی، از مفهوم زرتشتی فروهر^۶ (قرینه آسمانی و ملکوتی هر وجود نورانی) تا قهرمان عرفانی «آواز مروارید»^۷ نامه طماس،^۸ ابسال، قهرمان رمزی رساله ابن سینایی^۹ و همه چهره‌های رساله‌های رمزی سهروردی، در خاطر ما زنده شود. دو رساله رمزی عرفانی ما را از مأموریت این جهانی این موجود آسمانی آگاه می‌کند. تراژدئی اثبات^{۱۰} فردانیت نیست، بلکه فراموشی اوضاع و احوال ابدی حقیقت آن است. بنابراین، تراژدئی فراموشی حکمت^{۱۱} [و] معرفت رهایی‌بخشی است که خاستگاه فرد آن جهانی را که در دامگه حادثه این جهان افتاده است، به او یادآور می‌شود. این همان قصه غربت غربی

1. Vallin, op. cit. p. 280-4.

2. ego

3. soi

4. dilemme

5. préexistentielle

6. fravarti

7. Chant de la perle

8. *Actes de Thomas*

9. cf. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, t. I, p. 259-79.

مقایسه میان روایت هرمسی و ابن سینایی قصه سلمان و ابسال که خلاصه‌ای از آن در شرح اشارات نصیرالدین طوسی باقی مانده است.

10. affirmation

11. gnose

سهروردی است. دیدیم که غایت تربیت مَلکی،^۱ برابر دریافت آن در نزد پور سینا و سهروردی، هدایت انسانِ معنوی مضمَر در مسیر نیل به ساحتی است که، در آن، انسان خود به عالمی عقلی^۲ و Aïôn—به معنای عرفانی آن—تبدیل خواهد شد. تصور می‌کنم که این جا اصل فردیت یافتن^۳ و فردانیت معنوی معنایی در کلّ متفاوت از آن دارد که دیدیم در مظان اتهام قرار دارد. امری خطرتر از این نیز وجود دارد، و آن این که قرار دادن من^۴ در مظان اتهام به قرار دادن مفهوم خدا در مظان اتهام منجر می‌شود که نه مفهومی صرفاً یهودی—مسیحی، بلکه وجه مشترک سه شاخهٔ ادیان ابراهیمی، یعنی دین یهود، مسیحیت و اسلام، است. از این نظر که این مفهوم، خدایی متعالی^۵ و در عین حال شخصی^۶ را پیش می‌کشد، این تشخّص به معنای نخستین مرحله^۷ «مرگ خدا» خواهد بود، زیرا آن چه شخصی است، متضمن نفی و نیست‌انگاری خواهد بود. این «مرگ خدا» است که «مرگ انسان» و نیز ورود در جماعت^۸ او را به دنبال خواهد داشت.^۹

این جا نیز بیم آن می‌رود که چشم‌انداز مشترک همهٔ فلسفه‌های عرفانی، یعنی فاصلهٔ پرهیت میان کنز مخفی،^{۱۰} خدایی که اسم و صفتی نمی‌توان به آن داد، غیب^{۱۱} مطلق، و خدای شخصی، که همانا خدای آشکار

1. pédagogie angélique

2. saeculum intelligibile

3. principe d'individualisation

4. ego 5. transcendant

6. personnel

7. étape

8. collectivisation

9. Vallin, op. cit. p. 282-287.

10. absconditum

11. ineffable

شده^۱ و مربوط به هریک از کسانی است که به او آشکار می‌شود، از نظر دور داشته شود. این تفاوت^۲ مشترک میان همه عرفان‌های دیانت‌های ابراهیمی، یعنی قباله‌های یهودی،^۳ قباله‌های مسیحی و عرفانی اسلامی، است و این همان امر است که به نظر ما ضرورت فرشته‌شناسی و امام‌شناسی را آشکار می‌کند. مبنای «مرگ خدا»، که برای اهل عرفان معنایی ندارد، به فراموشی سپردن همین تفاوت است، اما با کمال تأسف چنین می‌نماید که در مغرب‌زمین سده‌های میانه با انکار مکتب ابن سینایی لاتینی چنین فراموشی ظاهر شده باشد، انکاری که مقدمات و نتایج آن را به اشاره باز گفتیم. شاید، همین مقدمات و نتایج است که در انکار ابن عربی از سوی ققیهان در دنیای اسلامی تکرار شده است.

۳. مجال آن نیست که این‌جا بیش از این سخن بگوییم؛ در جای دیگری، باید به این مطلب بازگشت. در این فرصت کوشش می‌کنیم تا آنچه به نظر ما پیام اساسی فلسفه ایرانی درباره پرسش‌های بنیادین است، به اختصار، بیان کنیم. بنابراین، ما به برترین آرمان کمال باز می‌گردیم که حکمت جاودانی^۴ در برابر سالک و عارف قرار می‌دهد، یعنی تحقق

1. Deus revelatus

2. differentiation

۳. ابن مُتَم می‌نویسد: «خدای اسرائیل عقل فعالی است که همان مُلُکُوت (دهمین سفیراح) است. مُلُکُوت فیضان تیفرت (ششمین سفیراح) را دریافت می‌کند، فیضانی که از مراتب بالاتر، تأکیر، دریافت می‌شود و کثیر از ان شَف دریافت می‌کند.»

Georges Vajda, *Recherches sur la sythèse philosophique-kabbalistique de Samuel ibn Motot* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, année 1960, p. 58.

4. philosophia perennis

بخشیدن به وجود فردی کامل،^۱ که همان تبدیل شدن به عالم عقلی^۲ که با مفهوم انسان کامل و anthropos teleios هرمنی پیوند دارد. این برترین آرمان به تعریف عالی‌ترین خویشکاری^۳ انسان می‌پردازد. معرفت، که عرفان است، معرفتی رهایی‌بخش و نجات‌دهنده است و عضو آن در انسان همانا عقل قدسی^۴ است. این معرفت همه داده‌های مادی و قابل ادراک بوسیله حواس را به صورت روحانی تبدیل می‌کند که در عالم مثال نفس^۵ ظاهر می‌شوند. برابر نظر فیلسوف بزرگ، صدرالدین شیرازی، هر ادراک حسی، از طریق این عالم مثال، ادراکی روحانی است.

معرفت عالی‌ترین خویشکاری وجود انسانی است، زیرا معرفت در ژرفای خود عمل عشق ورزیدن است که بازگشت یعنی رستاخیز همه امور را به اصل معنوی به انجام می‌رساند. این است معنای واژه معاد یعنی بازگشتی که رستاخیزی در عالمی است که در ذات خود زندگی است. تصور می‌کنم بتوان گفت که این تغییر ماهیت عالم یکی از وسوسه‌های دیرپای معنویت ایرانی از جهان‌شناسی زرتشتی (مفهوم فرشکرت در پهلوی) تا جهان‌شناسی تشیع امامی است. بنابراین، مطلب به هیچ وجه به دانش نظری، که بر حسب عادت در برابر عمل گذاشته می‌شود، مربوط نمی‌شود. نه! مشاهده نظری^۶ در نفس خود عمل است، زیرا دانش همانا خلق کردن است، خلق این عالم معنوی غیر قابل مشاهده بوسیله حواس خارجی، اما محسوس و حاضر در برابر بینش درونی برای این که آن عالم در همین

1. existence monadique plénière 2. saeculum intelligibile
3. fonction 4. intellectus sanctus 5. âme visionnaire
6. contemplation

جاست که وجود پیدا می‌کند. این وظیفهٔ کسانی است که صدرالدین شیرازی آنان را فیلسوفان آن جهانی می‌نامد، فیلسوفانی که به خلاف فیلسوفان این جهانی، که فراتر از این جهان را نمی‌بینند، امور را «در میان زمین و آسمان» می‌بینند. چندی پیش یکی از همکاران جوان ایرانی^۱ اصطلاحی را به من یادآوری کرد که شیخ محمد حسین طباطبایی، استاد حوزهٔ علمیهٔ قم، ساخته است. شیخ برای تعریف عملکرد^۲ حیاتی و دگرگون سازندهٔ^۳ معرفت و، بنابراین، خویشکاری فیلسوف عرفانی در این جهان ترکیب فارسی «کارخانهٔ مجردسازی» را ساخته است.^۴ این اصطلاح، در تراکم و اجمال خود،^۵ پیامی را که در نظر داشتیم خلاصه می‌کند.

همین طور، این اصطلاح ظنین نواهای بسیاری را در ما زنده می‌کند. به یقین می‌دانیم که فیلسوفان ایرانی ما معاصران همیشگی افلاطونیان هر مسمی دورهٔ نوزایش هستند، اندیشهٔ هر مسمی مذهبی که جهش امیدبخش آن در اروپا بواسطهٔ آفت جنگ‌های سی ساله متوقف شد،^۶ اما امری

۱. استاد داریوش شایگان.

2. fonction

3. transfigurative

۴. مجرد معادل واژهٔ یونانی khoristos و صفت وجودات «جدای» از ماده است. به گمان ما ترجمهٔ آن به immatériel و یا incorporel درست نیست، زیرا ملا صدرا به ما تذکر داده است که «مادهٔ روحانی» و «جسم مثالی» نیز وجود دارد. از این رو، ما مفهوم transcendant را از این حیث که جدای از این عالم و مادهٔ آن است به عنوان معادل مفهوم «مجرد» می‌آوریم.

5. densité allusive

۶. در آینده «خطوط کلی مقایسهٔ میان مابعدالطبیعهٔ خیال افلاطونیان دورهٔ نوزایش در غرب و فهلویان» را طی مقاله‌ای بیان خواهیم کرد.

زوال ناپذیر باقی مانده است. از آن جا که ایران سرزمین فیلسوفان و شاعران بوده است، من این بحث را با یادی از سوگنامهٔ پروازة یکی از بزرگ‌ترین شاعران معاصر آلمانی زبان، راینر ماریا ریلکه، به پایان خواهم برد، زیرا این سوگنامه‌ها، که ریلکه در نامه‌هایی با ژرفایی بی‌پایان شرح کرده است، به دقت و کلمه-به-کلمه، به بیان آن چیزی پرداخته است که ما سعی کردیم بگوییم و اینک نقش فرشته در این سوگنامه‌ها حساس است. ریلکه می‌گوید سعی ما در این جهان «این است که این زمین گذرا و ژنده را به ژرف‌ترین، دردناک‌ترین و پرشورترین وجهی چنان در خود ثبت کنیم تا جوهر آن امر نادیدنی را در ما زنده کند.» لازم است تا «دیدنی به نادیدنی و به واقعیتی که نیازی به دیده شدن و لمس شدن ندارد، به نحوی دایمی و درونی تغییر شکل دهد.» از این روست که فرشته چنین جای بزرگی در سوگنامه‌ها دارد؛ زیرا فرشته «مخلوقی است که در او تغییر شکل دیدنی به نادیدنی انجام شده است.» گویی که ریلکه آن چه بوعلی، سهروردی و صدرالدین شیرازی می‌توانستند از زبان شارح خود بیان کنند، پیش‌بینی می‌کرده است، می‌گوید که «فرشتهٔ سوگنامه‌ها نه با فرشتهٔ آسمان مسیحی، [بلکه] با صورت فرشتگان در اسلام در ارتباط است.» ریلکه هم چون ابن عربی، که مشاهدات خود را در عالم مثال بیان کرده است، می‌نویسد: «برای فرشتهٔ سوگنامه‌ها همهٔ برج‌ها و قصرهای زمان‌های گذشته به سبب این که دیری است تا نادیدنی‌اند، وجود دارند، اگرچه برای ماهنوز از نظر مادی حضور دارند. فرشتهٔ سوگنامه‌ها پشتوانهٔ عالی‌ترین مرتبهٔ واقعیت نادیدنی است.» فرشته-روح القدس و «عقل سرخ» رساله‌های

[تمثیلی] سهروردی نیز پشتوانه‌ای هستند. آنان که به این معنا پی بردند، این سطور ریلکه می‌تواند بیان حال آنان باشد. «ماییم دگرگون‌کنندگان زمین؛ همه وجود ما، اُفت-و-خیزهای عشق ما، ما را برای چنین کوششی آماده می‌کند، کوششی که در کنار آن هیچ کوشش دیگری در اصالت آن اهمیتی ندارد.»^۱

آیا این دقیقاً همان چیزی نیست که علامه طباطبائی با تعریف انسان به «کارخانه‌ی مجردسازی» بیان کرده است؟ و به همین دلیل است که یکی از سنت‌های مردمی شیعی، که فیلسوف می‌تواند بسیار از آن بیاموزد و یکی از همکاران جوان ایرانی به تازگی آن را به من توضیح داد، سخت نظر مرا جلب کرده است.^۲ برابر این سنت مردمی «باید که خون سیدالشهدا میان زمین و آسمان بماند، زیرا ریختن آن بر زمین به معنای پایان جهان خواهد بود.» شاید، این تصویر، هم‌چون رویای عقل سرخ، از سرخی شفق الهام گرفته شده است که میان روز و شب و زمین و آسمان آویخته است. معنای ژرف این سنت مردمی، به نظر من، تأکید بر این است که درک امور قدسی باید «میان زمین و آسمان» انجام شده و جای داشته باشد تا بتواند از وسوسه‌های تجسدگرایانه اراده معطوف به قدرت در امان باشد. در نهایت، آیا عرفی شدن استنکاف از مشاهده امور قدسی «در میان زمین و آسمان» نیست تا احکام جهان ناسوت بر آن‌ها اطلاق شود؟ آیا معنای ناپدید شدن عالم مثال، که در مکتب ابن رشد ناگزیر شده بود، همین

1. R.M. Rilke, *Correspondance complète in Oeuvres*, t. III, Paris, Le Seuil 1976, «Lettre à Witold von Hulewicz du 13 novembre», p. 589-92.

۲. استاد کریم مجتهدی، گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.

نیست؟ اشراقیان، مشرقیان به معنای معنوی و فلسفی آن، چنان‌که سهروردی آن را می‌فهمید، امروزه، در همهٔ کشورها پراکنده و ناپیدا هستند. با تقلید از یک شعار معروف می‌توان گفت: «اشراقیان همهٔ اقالم متحد شوید!» در این صورت، آنان می‌توانند امیدوار باشند که با هم پاسخی «مشرقی» به پرسشی پرمخاطره عرضه کنند که در فرانسه در نوشته‌ای جدید مطرح شده است. می‌گوییم: «پرمخاطره»، زیرا پرسش پیش از پاسخی آمد که می‌توانست مُهر قبول بر ناتوانی و درماندگی فلسفی بگذارد. این پرسش، به سادگی، چنین بود: فیلسوفان به چه کار می‌آیند؟

نمایه

- آتش، ۱۴۱
آتشکده شیز، ۱۲۶
آذربایجان، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۶۵، ۱۵۳
آشتیانی، جلال‌الدین، ۳۶، ۶۸، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۵۳، ۱۷۵
آفرینش (آئین زرتشتی)، ۷۷
آواز پر جبرئیل، ۱۳۶
آذرکیوان، ۴۱
آملی، حیدر، ۷۳، ۷۸، ۹۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۶۳، ۱۷۴
آئین هرمسی، ۱۴۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷
ابن آفاجانی، محمد بن علی رضا، ۳۷، ۶۸، ۶۹، ۱۰۱، ۱۰۷-۱۰۹
ابن رشد، ۷، ۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۹۶، ۱۵۷-۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۹
ابن سینا، ۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۴۱، ۸۱، ۹۲، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۳۶، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۷
ابن عربی، ۴۱، ۹۴، ۹۷، ۱۰۳
اثبات وجود، ۱۴۷
اثولوجیا، ۱۴۶

- اصالت ماهیت، ۷۰، ۱۴۹
 اصالت وجود، ۱۴۹
 اصول المعارف، ۱۱۱
 افلاطون، ۱۳، ۶۹، ۷۰، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۷۱
 افلاطونیان ایرانی، ۷۷، ۱۰۹، ۱۴۳، ۱۶۵
 افلاطونیان کمبریج، ۷۶
 افلوطین، ۱۴۶، ۱۶۴
 اقلیم هشتم (سهروردی)، ۱۳۹
 اکهارت، مایستر، ۵۳، ۱۶۴
 الهیات افلاطونی، ۱۳۵
 الواح عمادیه، ۱۴۰
 الهیات تشبیهی، ۱۸۷
 الهیات تنزیهی، ۱۸۶، ۱۸۷
 امام شناسی شیعی، ۱۰۴، ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۹۴
 امشاسپندان، ۶۷، ۱۲۷، ۱۳۵
 انجیل یوحنا، ۱۴۱، ۱۵۲
 اندیشه جدید، ۶۰، ۹۲
 انسان آسمانی، ۱۳۷
 انسان (آفرینش)، ۶۲
 انسان (فلسفه)، ۷۰، ۷۱، ۱۶۲، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۲
 انسان کامل، ۱۹۵
 انوار جلالیه، ۳۷
 اورسل، پل ماسون، ۴۹، ۴۹
- احسابی، شیخ احمد، ۱۴۸، ۱۷۵
 احیاء الاحیاء، ۱۱۱
 احیاء العلوم الدین، ۱۱۰
 ادراک حسی، ۱۹۵
 ادراک روحانی، ۱۹۵
 ادراک شهودی، ۴۹، ۶۱
 ادوار عالم، ۷۷، ۷۸، ۷۹
 ادیان ابراهیمی، ۱۳۴، ۱۹۳
 اُرسم، نیکلا، ۳۶، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۲
 ارض ملکوت، ۶
 از خودبیگانگی، ۱۸۹، ۱۹۰
 اسطوره، ۶۲
 اسلام ایرانی، ۱۷
 اسلام و مسیحیت، ۱۰۵
 اسماعیلیان، ۱۴۸
 اشارات و تنبیهات، ۳۰
 اشپنگلر، اسوالد، ۱۴
 اشتراک لفظی، ۱۱۶، ۱۴۷
 اشتراک معنوی، ۱۴۷
 اشتراک مفهومی، ۱۴۷
 اشتراک وجود، ۱۴۷
 اشراقیان، ۹۵، ۱۰۱، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۶۵
 اشکوری، قطب الدین، ۱۲۸
 اصالت تاریخ، ۲۹، ۴۴، ۵۲، ۵۸، ۵۹، ۶۱

- اوستا، ۱۲۷، ۱۳۲
 اهورامزدا، ۱۲۷
 ایدئولوژی، ۱۸۸
 ایران باستان، ۹۶، ۱۳۰، ۱۳۴
 ایران شناسی، ۱۲
 ایلخانیان، ۱۳۱
 اهریمن، ۱۰۳
 باستان شناسی، ۵۶، ۵۷
 بروجردی، شیخ محمود، ۱۰۷
 بوئمه، یاکوب، ۵۳، ۹۸، ۱۶۴
 پایان تاریخ، ۵۳، ۵۴
 پدیدار، ۴۹، ۵۰، ۶۰، ۶۱
 پدیدارشناسان، ۵۸، ۶۵
 پدیدارشناسی، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۹، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۷۸، ۷۹
 پدیدارشناسی دینی، ۲۹، ۱۳۷
 پدیدارشناسی روح، ۵۱، ۵۲، ۱۸۸
 پروکلوس، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۸
 پیامبرشناسی، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۸۱، ۱۸۶
 پیرزاده، محمدرفیع، ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۵۱
 تاریخ، ۵۴، ۵۵، ۵۹
 تاریخ تمثیلی، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰
 تاریخ فلسفه، ۴۸، ۵۰، ۶۵، ۱۳۰، ۱۴۰
 تاریخ قدسی، ۶۳، ۶۶، ۱۸۷
 تأویل، ۱۶، ۱۷، ۲۴، ۵۰، ۶۴، ۷۹، ۸۵، ۱۷۰
 تأویل عرفانی، ۱۳
 تأویل قرآنی، ۱۷۰
 تبریزی، رجب علی، ۱۴۵-۱۵۳، ۱۷۴
 تبریزی، ودود، ۱۳۹-۱۴۵
 تجربه، ۴۲، ۴۳، ۸۶، ۱۷۷، ۱۹۲
 تجلی، ۱۷۰
 تشیع، ۷۸، ۸۶، ۱۷۴، ۱۹۵
 تصوف، ۱۷۲
 تقویم الایمان، ۱۰۲
 تنکابنی، حسین، ۳۸، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۲
 تمهیدالقواعد، ۳۷
 توحید، ۱۰۴، ۱۶۹
 تهافت التهافت، ۱۱۱
 تهافت الفلاسفه، ۱۱۱
 جامع الحکمتین، ۲۴
 جاویدان خرد، ۱۸۱
 جسم لطیف، ۱۲، ۱۱۳، ۱۷۷
 جسم (فلسفه)، ۷۰
 جوزجانی، ۲۳
 جهان شناسی، ۱۹۵

۲۸	حرکت جوهری، ۱۴۹
حکمت نبوی، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۳،	حضور، ۱۴۹
۱۸۸، ۱۸۶، ۱۷۸، ۱۴۷، ۱۱۲، ۱۰۹	حلاج، حسین منصور، ۱۴۲
حوادث تاریخی، ۶۲، ۶۳، ۶۴	۱۴۳
حی بن یقظان، ۲۳، ۳۰، ۱۷۲،	حکمای الهی ایران، ۹۵، ۹۹،
۱۹۰	۱۷۵
خاورشناسی، ۹۲، ۹۳	حکمای باطنی، ۹۷
خداشناسی، ۱۹۳	حکمت، ۱۱۸، ۱۱۹
خورشید، ۱۴۱	حکمت اسلامی، ۹۴
خورنه (نورالانوار)، ۱۳۲، ۱۳۳،	حکمت اسماعیلی، ۱۱۶، ۱۱۹
۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱	حکمت اشراق، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳،
خیال فعال، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۷۳،	۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۳۰، ۶۱، ۶۵، ۷۰،
۱۷۶	۹۲، ۹۵، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶،
دانشنامهٔ علایی، ۲۸	۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۹۱،
دکارت، رنه، ۷۴، ۸۲	۱۹۹
دیالکتیک تاریخی، ۵۱	حکمت الاشراق، ۱۴۰
رازی، قوام‌الدین، ۱۰۱، ۱۱۶	حکمت باستانی ایران، ۱۵، ۲۰،
رب‌النوع، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۷۲	۱۴۰، ۱۹۱، ۱۹۲
رسالت، ۱۳۹	حکمت تاریخ، ۷۹، ۱۷۷
رسالة الاصول الاصفیة، ۱۴۹	حکمت جاودانی، ۱۹۴
رسالة قصة الغربة الغربیة، ۲۲	حکمت زرتشتی، ۱۳۵
رستاخیز (زردشتی)، ۵۶	حکمت شیعی، ۹۴، ۹۷
رنان، ارنست، ۱۶۰، ۱۶۱	حکمت عرفانی، ۱۳۸
روایان، ۱۵۰	حکمت متعالیه، ۸، ۱۸
روح القدس، ۴۲، ۴۴، ۵۵، ۵۶،	حکمت مشرقی، ۲۷، ۳۰، ۱۰۲،
۶۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵،	۱۰۳، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۰، ۱۹۹
۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷،	حکمت معنوی ایرانی، ۲۱، ۲۴،

- ۱۹۰
روح مطلق، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۱۸۸
روشنگری (فلسفه)، ۱۴۳، ۱۶۴
زبان لاتینی، ۹۲
زرتشت، ۶۶، ۷۷، ۱۰۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۵۲، ۱۹۵
زروانیگری، ۱۰۳
زمان، ۴۴
زنوزی، ملا عبدالله، ۱۷۴
ژیلسون، ایتین، ۵، ۷، ۸، ۱۶۲
سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۰۲، ۱۷۵، ۱۶۰
سبزواری، محمدباقر، ۱۰۲
سجستانی، ابویعقوب، ۲۵
سکینه، ۱۳۸، ۱۴۱
سلامان و ابسال، ۲۲
سمبولیسم (عرفان)، ۱۹۲
سهروردی، شهاب‌الدین (شیخ اشراق)، ۷، ۸، ۱۱، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۹، ۴۱، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۲۶-۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۹
شاهان فرهمند، ۱۳۳، ۱۴۱
شبستری، محمود، ۱۴۸
شخص-خدا، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۸۷
شفاء، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۶۲
شلینگ، ۱۴، ۷۹، ۱۶۴
شوارق رحمان، ۱۰۶
طباطبایی، محمدحسین، ۱۹۶
طلیطله، ۸۱، ۹۲، ۱۶۱
ظهور، ۱۶۸
عارفان، ۶۴، ۸۶، ۸۷، ۱۶۴، ۱۷۳
عالم ادراک، ۱۷۳
عالم درونی، ۶۴
عالم سه گانه (جبروت، ملکوت، مُلک)، ۱۷۶
عالم عقلی، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۵
عالم مثال، ۴۲، ۴۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۶، ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۵، ۱۹۷
۱۹۹
عالم محسوسات، ۱۱۳، ۱۷۶
عالم ملکوت، ۵۳، ۶۱، ۶۳، ۱۱۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۱
عالم میانی، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹
عرفان، ۵۳، ۵۶، ۱۴۳، ۱۶۹
عرفان ادیان ابراهیمی، ۱۹۴
عرفان ایرانی-اسلامی، ۱۶
عرفان و رمز، ۱۹۲

- عرفان و فلسفه، ۱۹۳
عرفی شدن، ۴۱، ۵۵، ۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۸
عقل، ۱۱۳، ۱۴۵، ۱۸۱، ۱۸۴
عقل سرخ، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۸۱، ۱۹۸
عقل فعال، ۴۲، ۵۵، ۶۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۶
علم النفس، ۱۸۴
علوی اصفهانی، احمد، ۳۷
۱۰۶-۱۰۷، ۱۱۴، ۱۶۲، ۱۶۹
عین‌الیقین، ۱۱۱
غزالی، ابوحامد، ۷، ۱۶۱
فارابی، ابونصر، ۹، ۳۰، ۱۴۸
فارقلیط، ۱۰۶
فاوست، ۶۲
فرزانگان ایران باستان، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۸۳، ۹۷، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۷۱، ۱۷۲
فرزانگان یونان باستان، ۱۳۵، ۱۴۱
فراتاریخی، ۱۷۷
فردگرایی، ۱۹۱
فرشته انسانیت، ۱۳۸، ۱۸۷
فرشته شخصی، ۱۳۷
فرشته‌شناسی، ۱۳، ۶۷، ۱۰۳
۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۷
فرشته‌شناسی زرتشتی، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۳
فرشته معرفت، ۱۳۶، ۱۴۴
فرشته وحی، ۱۳۶، ۱۴۵
فریدون، ۱۴۱، ۱۴۳
فلسفه اروپایی، ۱۲
فلسفه اسلامی، ۶، ۹، ۱۱، ۹۵، ۹۶، ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۲
فلسفه ایرانی، ۶، ۷، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۳۴، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۷۰، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۹۰، ۱۹۴
فلسفه ایرانی-اسلامی، ۱۴، ۳۴، ۶۶، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۴
فلسفه تاریخ، ۵۷، ۶۵، ۷۹، ۶۵، ۷۷
فلسفه تطبیقی، ۳۴، ۳۵، ۴۸-۸۷، ۹۴، ۱۳۵، ۱۹۱
فلسفه خیال، ۶۵، ۷۴، ۹۴، ۱۱۳، ۱۵۲، ۱۷۰، ۱۷۱
فلسفه شرقی، ۸۰، ۹۲، ۹۳

۲۰۸ فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی

- فلسفه عربی، ۸، ۹، ۱۶۰، ۱۶۳
فلسفه غربی، ۸۰، ۹۳
فلسفه مسیحی، ۷، ۸، ۴۰
فلسفه مشائی، ۲۵، ۹۶، ۱۰۱
فلسفه و الهیات، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۴
فلسفه و الهیات، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۸۹
فُن بادر، فرانتس، ۷۹، ۱۶۴
فیلسوفان، ۵۸، ۶۰، ۶۵، ۹۲
فیلسوفان، ۹۷، ۹۹، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۴۴
فیلسوفان، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱
فیلسوفان ایرانی، ۵۵، ۶۴، ۶۵
فیلسوفان یونانی، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۸
فیلون اسکندرانی، ۱۳۶
قبسات، ۱۸، ۱۰۷
قرآن، ۵۰، ۶۴، ۶۶، ۸۵، ۱۳۴
قمی، قاضی سعید، ۴۳، ۷۷
قونوی، شمس الدین، ۱۴۸
کارخانه مجرد سازی، ۱۹۶
کافی، ۱۴۷، ۱۷۴
کتاب التوحید، ۱۴۷، ۱۴۹
کتاب الوافی، ۱۱۰
کتاب مقدس، ۱۰۶، ۱۴۴، ۱۳۷
کربن، هانری، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۱
کربن، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰
کشف المحجوب، ۱۵، ۲۱، ۲۴
کلام، ۱۷۲
کندی، ابیوسف، ۹
کلمه التصوف، ۲۹
کیخسرو، ۱۳۳، ۱۴۰
کیفیت (فلسفه)، ۷۲، ۷۳، ۷۴
لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۰۰، ۱۶۱
لظائف الغیبیة، ۱۰۵
مابعد الطبیعه، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۷۹
مارشال، هانری، ۳۹
ماسینیون، لوتی، ۵، ۱۳
المبدأ و المعاد، ۳۷
متکلمان، ۱۳۶، ۱۷۲، ۱۸۱
مثل اعلیٰ، ۱۴۱
مثل افلاطونی، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۳۶، ۱۴۱
لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۱۰
محبوب القلوب، ۱۲۸
مزدایی، آئین، ۱۳۷
مسلمة بن احمد مجریطی، ۱۴۸
مسیح شناسی، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۳

- مکتب یوحنا یی اشراقی، ۳۹، ۱۴۴، ۱۸۶
- ۱۳۷ مسیحیت نسطوری، ۱۳۱
- ملا صدرا (صدر المتألهین)، ۷، ۱۹۵
- ۱۸، ۳۰، ۳۷، ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۸۲، ۸۷، مصال الصفاء فی الجلیة التصفیة
- ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۵، المرأة الحق، ۱۰۵
- ۱۱۶، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، معاد، ۶، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷
- ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۹۶، ۱۱۳، ۱۶۲، ۱۹۵
- ۱۹۷ معاد جسمانی، ۱۱۲
- ملا محسن فیض کاشانی، ۳۸، ۱۵۱
- ۸۷، ۱۰۱، ۱۱۰-۱۱۲، معبد های آسمانی، ۷۶، ۷۷
- من ازلی، ۱۹۲، معارف الهیه، ۱۱۷
- منتخباتی از آثار حکمای الهی، معرفت تمثیلی، ۹۵، ۱۵۱، ۱۵۲
- ایران، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۵۲، معرفت شناسی، ۸۶، ۱۸۱، ۱۹۵
- میرداماد، ۳۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، معرفت شهودی، ۶۱، ۱۳۹
- ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲-۱۰۹، ۱۱۰، ۱۶۲، معنویت اسلامی، ۱۳۰
- میرفندرسکی، ابوالقاسم، ۱۰۰، معنویت اشراقی، ۱۳۳، ۱۳۷
- ۱۴۶، ۱۴۸، مفتاح الشفاء، ۱۰۲
- ناصر خسرو، ۲۴، مکتب آگوستینی سینیایی مشرب،
- نبوت، ۶۹، ۷۰، ۱۴۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۶۲
- نصر، حسین، ۴۷، ۹۳، مکتب تعطیل، ۴۱، ۶۰، ۱۱۲
- نظریة تشکیک وجود، ۶۶، ۱۱۸، ۱۶۴، ۱۸۸
- نفس (نفوس)، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۰، مکتب دونس اسکات، ۱۱۶
- ۱۵۲، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۵، مکتب اصفهان، ۳۷، ۱۱۵، ۱۱۶
- نفوس فلکی، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۵
- نوافلاطونی، ۹۴، ۱۳۶، ۱۳۷، مکتب تهران، ۱۱۵، ۱۷۴
- ۱۵۲ مکتب خراسان، ۱۷۵
- نور محمدی، ۱۳۳، مکتب کرمان، ۱۷۵

۲۱۰ فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی

واجب الوجود، ۲۸، ۱۱۶	نور معنوی، ۹۲
وجود و زمان، ۱۶	نور و ظلمت، ۱۳۶، ۱۸۱
ولایت، ۱۶۴	نهضت ترجمه (اسپانیا)، ۹۲
هبوط، ۱۴۳، ۱۸۹	وجدان، ۵۵
هفت اقلیم، ۱۲۸	وجود، ۳۶، ۳۸، ۷۰، ۱۰۳
هگل، ۱۴، ۵۱، ۵۲، ۵۳	۱۰۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۹
هندسه تحلیلی، ۷۴، ۸۲	وجود اول، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۶۹
هورخش، ۱۴۱	۱۸۶
هوسرل، ادموند، ۴۹	وجود ذهنی، ۱۴۹
هیاکل النور، ۱۳۷	وحدت موجود، ۱۶۹
هیدگر، مارتین، ۵، ۱۲، ۱۳، ۱۶	وحدت وجود، ۱۰۳، ۱۱۴
۱۷	۱۱۵، ۱۶۹

از نویسنده همین کتاب

کتاب‌های منتشر شده: تألیف

- درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۶۷، چاپ هشتم ۱۳۸۵.
- زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ سوم ۱۳۷۷.
- ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ نخست ۱۳۷۴، چاپ چهارم ۱۳۹۱.
- خواجہ نظام‌الملک، چاپ نخست ۱۳۷۵، چاپ سوم ۱۳۸۸.
- مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، چاپ نخست ۱۳۸۰، چاپ دوم ۱۳۸۱.
- تأملی درباره ایران، جلد نخست: دیالجهای بر نظریه انحطاط ایران، چاپ نخست ۱۳۸۰، چاپ هشتم ۱۳۸۸.
- اندیشه سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۵۰۰، ۱۳۸۲، دفتر نخست از جلد نخست، جدال قدیم و جدید، چاپ نخست، ۱۳۸۲، چاپ چهارم ۱۳۸۹.
- زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراست دوم، چاپ نخست ۱۳۸۳، چاپ دهم ۱۳۹۲.
- سقوط اصفهان به گزارش کروینسکی، چاپ نخست ۱۳۸۲، چاپ پنجم ۱۳۹۲.
- درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ویراست دوم، چاپ چهارم ۱۳۸۷، چاپ یازدهم ۱۳۹۲.
- تأملی درباره ایران، دفتر نخست از جلد دوم: مکتب تبریز و مبانی تجدیدخواهی، چاپ نخست ۱۳۸۵، چاپ سوم ۱۳۹۲.
- تأملی درباره ایران، بخش دوم از جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، چاپ نخست ۱۳۸۶، چاپ دوم ۱۳۹۲.

ترجمه

- هانری کرین، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، چاپ نخست ۱۳۶۵.
هانری کرین، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ویراست دوم، چاپ ۱۳۹۲.
هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد دوم، چاپ نخست ۱۳۶۶.
هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، متن کامل، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ هفتم ۱۳۸۸.
هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، متن کامل، ویراست دوم، چاپ هشتم ۱۳۹۲.

در دست انتشار

- اندیشه سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۵۰۰، دفتر نخست از جلد نخست، جدال قدیم و جدید، ویراست دوم، چاپ پنجم ۱۳۹۲.
اندیشه سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۵۰۰، بخش دوم از جلد نخست، جدال قدیم و جدید در فلسفه حقوق و جمهوری خواهی نوآیین.
اندیشه سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۵۰۰، بخش سوم از جلد نخست، مفاهیم نوآیین در اندیشه سیاسی.
ملاحظات درباره ترجمه های شهریار ماکیاوولی به فارسی، چاپ نخست ۱۳۹۲.
تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، مباحث نظری، ویراست سوم چاپ نخست ۱۳۹۲.
زوال اندیشه سیاسی در ایران، ویراست سوم، چاپ نخست ۱۳۹۲.

در دست تهیه

- اندیشه سیاسی جدید در اروپا: ۱۷۸۹-۱۹۱۴، دفتر نخست از جلد دوم، فلسفه انقلاب فرانسه از کانت تا مارکس.

تبرستان
www.tabarestan.info

انتشارات میبوی خود

قیمت: [REDACTED]

