



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

— جلد اول —

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

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

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

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

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

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

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

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

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

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

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

فهرست

دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ۱۱

دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ۳۹

دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ۵۹

دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ۶۹

دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ۸۷

دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ۱۰۵

دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ۱۲۹

دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ۱۵۳

دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ۱۷۱

دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ۲۰۳

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ۲۱۵

دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ۲۳۱

دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ۲۴۳

حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ۲۶۳

دکتر سیداحمدعقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ۲۷۷

دکتر غلامحسین عمادزاده

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ۳۱۱

دکتر علیرضا فاضلی

روش شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ۳۲۳

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی

نگاهی به احوال و اندیشه های علامه خاتون آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ۳۳۷

دکتر رضا ماحوزی

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ۳۵۵

دکتر محمد مشکات

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ۳۷۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی

تحلیل دیدگاه حکیم خواجهی در باره معاد جسمانی ۳۹۹

دکتر امراله معین

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ۴۱۵

دکتر حامد ناجی

گذری بر زندگی پیترودلاواله ۴۳۱

دکتر سیما سادات نوربخش

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ۴۴۵

دکتر سید حسین واعظی

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ۴۸۶

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه

فتحعلی اکبری^۱

چکیده

«وحدت دین و فلسفه» در دوره‌ی اسلامی مهمترین مساله‌ی است که از زمان فارابی تا دوره‌ی مکتب فلسفی اصفهان و تاکنون بایستی مورد توجه قرار بگیرد. مسلمانان، همزمان با گسترش اسلام در سرزمین‌هایی که دارای حوزه‌ی درس فلسفی بودند و با نهضت ترجمه، به ویژه از قرن سوم هجری بدین سو، به ذهنیتی و درکی آن چنان وسیع دست یافتند که فلسفه‌ی یونان نیز در آن جای گرفت.

ما همین ذهنیت و درک وسیع را که گنجایش فلسفه یونانی را نیز پیدا کرد «فلسفه اسلامی» می‌نامیم. این فلسفه از زمان فارابی و اخوان الصفا تا مکتب اصفهان در راه اثبات وحدت دین و فلسفه گام برداشته است. وحدتی که نخست به اجمال بیان شد و در حکمت متعالیه تفصیل یافت.

این حکمت با همه‌ی اشتراکی که با عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، علم کلام و علم حدیث دارد، از این لحاظ ممتاز است که حکمتی است متعالی و حقیقتی است بسیط که در پر توسعه‌ی وجودی خود، همه‌ی این‌ها را به هم می‌رساند و منطبق درونی آن اصالت دادن به قرآن و عرضه‌ی همه‌ی آن‌ها به قرآن است. در این حکمت نسبت برهان و عرفان به قرآن نسبت محدود به نامحدود است. از این رو، کتاب الهی و به تبع آن، سنت قطعی می‌تواند، به عنوان حد وسط برهان عقلی قرار بگیرد. تعالی این حکمت بدان پایه است که از ناسوت قرآن فراتر می‌رود و به ملکوت نازل می‌شود. بلکه با شهود حقایق به باطن آن که از ام‌الکتاب است و مصون از عربی و عبری و سایر زبانهاست، نایل می‌گردد و بدین ترتیب، باب معارف دقیق را به روی مفسران قرآن می‌گشاید. او قرآن را نوری می‌داند که عقل در سایه آن بینا می‌شود. لذا صدرالمتألهین در مقدمه‌ی تفسیر آیه الکرسی شکر خداوند را چنین به جای آورده است: الحمد لله الذی جعلنی ممن شرح صدره للاسلام فهو علی نور من ربه.

۱. وحدت دین فلسفه از آغاز شکل‌گیری فلسفه‌ی اسلامی :

با گسترش فتوحات اسلامی در قرن اول و دوم هجری و آمیزش اقوام مختلف ، جهان بسیار گسترده‌ی اسلامی ، نه به حسب نیاز دین ، بلکه به حسب نیاز زندگی و تاریخ ، به علوم اوائل (دانش‌های یونانی) روی آورد ؛ و نهضت عظیم ترجمه ، به ویژه در قرن سوم هجری ، پدید آمد ، و شرایط فهمیدن فلسفه و طلب و آمادگی برای آموختن آن هر چه بیشتر فراهم آمد. اذهان و عقول پرورش یافته‌ی پدید آمدند که انتقال فلسفه در آن اذهان فرهیخته رخ داد ؛ و ذهنیت‌دین جهان اسلام برای فارابی ، و اعضاء تقریباً ناشناخته‌ی انجمن علمی و فلسفی اخوان الصفا و امثال آنان شکل گرفت که فلسفه یونان نیز در آن جا گرفت. ما همین شرح صدر و ذهنیت و درک وسیع در پرتو اسلام را که فلسفه‌ی یونانی نیز در آن می‌گنجید ، «فلسفه‌ی اسلامی» می‌نامیم. در این درک و ذهنیت وسیع ، دین و فلسفه ، هر دو دارای منشا واحد (عقل فعال) تلقی گردید . بدین ترتیب ، فارابی و سایر فلاسفه‌ی اسلامی ، دین و فلسفه را یکی دانستند و یگانگی دین و فلسفه را «ذاتی» فلسفه‌ی اسلامی تلقی کردند. سرانجام ، صدرالمتهلین شیرازی با تفصیل بیشتر این وحدت را به اوج خود رسانید. در واقع ، سیر فلسفه‌ی اسلامی از فارابی تا صدرالمتهلین ، تلاش در راه اثبات وحدت دین و فلسفه بوده است. در این میان گروهی ، در راه انکار وحدت دین و فلسفه گام برداشتند. از میان این منکران وحدت دین و فلسفه ، در قرن چهارم هجری – گذشته از امثال اهل ظاهر و اشاعره ، که اصلاً حقیقتی در فلسفه نمی‌بینند – باید از ابو سلیمان منطقی سجستانی (محمد بن طاهر بن بهرام) و ابن رشد و پیروان لاتینی او ، نام ببریم .

۲. تنقیح محل نزاع:

برای روشن شدن محل نزاع بین مخالفان و موافقان وحدت دین و فلسفه ، به ویژه در قرن چهارم هجری (قرن تاسیس فلسفه‌ی اسلامی) سخن ابو سلیمان منطقی سجستانی (محمد بن طاهر بن بهرام ، متوفای حدود ۳۸۰ ه.) و ابوسلیمان مقدسی (محمد بن معشر بستی، متوفای حدود ۳۹۱ ه.) را به اختصار می‌آوریم:

ابو سلیمان منطقی ، با انتقاد از اخوان الصفا و با اشاره به «نظریه‌ی حقیقت دو گانه» میگوید: «اخوان الصفا در رسائل خود ، رنج بسیار برده‌اند اما آرزوی محال و غیر ممکن و نامقدور در سر پرورده و پنداشته‌اند که می‌توانند فلسفه را – که عبارت است از علم نجوم ، افلاک ، مجسطی (ریاضی قدیم) مقادیر ، آثار طبیعت ، موسیقی و منطق – در شریعت

جاسازی کنند و شریعت را در آغوش فلسفه جای دهند. قبلاً نیز کسانی بدین کار مبادرت ورزیدند ، اما به آرزوی خود نرسیدند و بد نام شدند.»

«در میان تعالیم شریعت ، تعالیمی وجود دارد که راه بحث از آن ها وغوررسی در آن ها به روی انسان بسته است ، و در برابر دعوت کننده ی به آن ها و آگاهی دهنده ی به آن ها ، ناگزیر باید ، بی چون و چرا و بدون اگر و اما ، تسلیم شد. «
» در شریعت ، اصلاً ، سخن فلسفی نیست.

» اگر جمع [جای دادن] حقایق فلسفی در شریعت جایز و ممکن بود ، خداوند به آن آگاهی می داد، که نداده ، و صاحب شریعت ، شریعت خود را قائم به فلسفه می ساخت، که نساخته است.»

» نه در امت اسلامی کسی در امر دین خود به اصحاب فلسفه رجوع کرده و نه در امت عیسی و نه در امت زرتشت.

» دین با فلسفه نسبتی ندارد ، امر ماخوذ از «وحی نازل» کجا و امر ماخوذ از «رای زایل» کجا؟

»نبی فوق فیلسوف است و بر فیلسوف واجب است که از نبی اطاعت کند. زیرا نبی مبعوث است و فیلسوف مبعوث الیه.

»اگر عقل کافی باشد ، وحی بی فایده می شود.

»اختلاف درجات اصحاب وحی موجب بی اعتمادی نمی شود . زیرا خدا آنان را برگزیده است. اما اختلاف عقول باعث بی اعتمادی می شود.» (توحیدی ، ابوحیان ، الامتاع و الموانسته ، بی تا ، ص ۷ - ۱۰).

ابوسلیمان منطقی ، در عبارت مذکور ، فلسفه اولی (متافیزیک) را میان دانشهای فلسفی نیاورده است ، و از همین جا می توان حدس زد که ناگفته ها در سخنان او بسیار است. او ، به طور کلی ، با پنج ملاک ، دین و فلسفه را دو حقیقت جدا از یکدیگر تلقی می کند:

الف، دین را ماخوذ از وحی نازل و فلسفه را ماخوذ از عقل زایل می داند ؛

ب، نبی را فوق فیلسوف و مبعوث ، اما فیلسوف را تابع نبی و مبعوث الیه می داند ؛

ج، کافی بودن عقل را برابر با بی فایده بودن وحی تلقی می کند ؛

د، اختلاف عقول را موجب بی اعتباری و بی اعتمادی می شمارد ، نه اختلاف درجات انبیا را که برگزیده ی خداوند هستند ؛ نه صاحب شریعت از فلسفه استفاده کرده و نه امت اسلامی در امر دین به اصحاب فلسفه رجوع کرده است.

بنابراین ملاک ها ، ابوسلیمان منطقی صریحاً میگوید: فلسفه حق است اما اصلاً شریعت نیست ، و شریعت حق است اما به هیچ وجه فلسفه نیست (ان الفلسفه حق لکنها لیست من الشریعه فی شی ، و الشریعه حق لکنها لیست من الفلسفه فی شی) و نیز می گوید: هر کس بخواهد به فلسفه پردازد باید نگاه خود را از دیانت ها باز دارد ، و هر کس تدین را بر میگزیند باید توجه خود را از فلسفه برکنار بدارد، آدمی باید به هر دوی آنها در حالتی که در دو جای جدا از هم و بر دو حالت مختلف اند آراسته گردد (یتحلی بهما مفترقین فی مکانین علی حالین مختلفین) ، و با دین به خدا تقرب جوید بر طبق توضیح صاحب شریعت درباره ی خداوند ، و با حکمت، گستره ی قدرت خدا را در این جهان جستجو کند که جهانی است جامع زینت و زیبایی خیره کننده ی هر چشم و متحیر کننده ی هر عقل ، و هیچکدام را بادیگری ویران نسازد (همان ، صص ۱۸-۱۹). بدین ترتیب ابوسلیمان منطقی را باید دو حقیقتی شمرد. اما مقدسی که دین و فلسفه را منطبق بر یکدیگر می داند ، طبق گزارش توحیدی در اول ج ۲ الامتاع و الموانسه ، نظر خود را چنین بیان می کند: «شریعت طب بیماران است ، اما فلسفه طب تندرستان برای کسب فضایل و نیل به سعادت عظمی و حیات الهی جاویدان . اگر هم با طب بیماران فضایی کسب شود ، این دو فضایل ، از یک جنس نیستند. زیرا یکی تقلیدی است و دیگری برهانی ؛ آن مظنون است و این یقینی ؛ یکی روحانی است و دیگری جسمانی؛ یکی دهری است و دیگری زمانی. آنگاه مقدسی می‌افزاید: علت اینکه ما میان فلسفه و شریعت جمع کردیم (و آن دو را به هم رساندیم) ، این است که فلسفه معترف به شریعت است ، هر چند که شریعت معترف به فلسفه نیست ، و نیز بدین علت میان آن دو جمع کردیم (آن دو را به هم رساندیم) که شریعت عام و فلسفه خاص است ، و عام قائم به خاص است (خاص مقوم است). چنانکه تام و تمام شدن خاص به حسب عام است. آن دو متطابق اند: یکی بر دیگری منطبق است. زیرا هر یک از آن دو به مثابه ی رویه (ظهاره) ای است که ناگزیر آستروزیری (بطانه) دارد ، و به منزله ی آستروزیری است که ناگزیر رویه ای دارد (آن دو زیر و روی ، یا ظاهر و باطن یکدیگر اند)» (همان ، صص ۱۱-۱۲).

این سخن مقدسی - که استاد دکتر ذبیح الله صفا (در «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی» ج ۱، ص ۱۹۸) قسمت نخستین همین سخن مقدسی را شباهتاً به ابوسلیمان منطقی نسبت داده است - دال بر آن است که طرفداران جمع بین دین و فلسفه ، در قرن چهارم هجری ، بر آن بوده اند که دین و فلسفه قابل جمع اند. زیرا اولاً ، فلسفه به شریعت معترف است ؛ ثانیاً ، شریعت عام و فلسفه خاص است ، و خاص مقوم عام است ؛ ثالثاً طب بیماران ،

برای درمان بیماری است و بس ، در صورتی که طب تندرستان ، برای حفظ صحت است ، و آنگاه که صحت حفظ شد ، کسب فضایل و فراغت یافتن برای فضایل و وادار شدن به کسب فضایل پیش می‌آید. اگر هم با طب بیماران کسب فضایل شود ، این فضایل از جنس آن فضایل نیست. زیرا یکی تقلیدی ، مطنون ، جسمانی و زمانی است ، اما دیگری برهانی، یقینی ، روحانی و دهری است.

از سخنان منطقی سجستانی و مقدسی بر می‌آید که رابطه‌ی دین و فلسفه برای هر دوی آنان رابطه‌ی سخت دیریاب و دشوار بوده است ، و در سخنان آن دو ناگفته‌ها بسیار است. به هر حال ، منطقی سجستانی می‌گوید: دین و فلسفه از هم جدا هستند اما هر دو حق اند ، هر کدام در جای خود ، و آدمی باید به هر دو آراسته گردد ، جدای از هم و در دو جای مختلف و در دو حال و دو مقام مختلف. پیروان لاتینی ابن رشد نیز ، تقریباً دو قرن بعد از منطقی ، نظری شبیه نظر او داشته‌اند. لذا در مقدمه‌ی یکی از اسناد کلیسا ، مبنی بر محکومیت اندیشه‌های غیر متعارف در سال ۱۲۷۷ م ، اسقف پاریس استیون تمپی‌یر ، با اشاره به نظر پیروان ابن رشد ، می‌گوید: «گوئیا دو حقیقت متقابل [متناقض] وجود دارد، و در تقابل با حقیقت کتاب مقدس ، در آموزه‌های کافر کیشان ملعون نیز حقیقتی وجود دارد!». .

(pine , ۲۰۰۳ , p.۳۲)

پیروان لاتینی ابن رشد بر آن بودند که ضرورت مبرم «حقیقت دوگانه» که رستگاری بشر در گرو آن است ، از این جا نشات می‌گیرد که گذر از یکی از دین و فلسفه به دیگری مستلزم جهش کیفی و نیازمند گسستن از یک سطح و پیوستن به سطحی دیگر است که در آن زمان مقدور نبود. آنان نظریه‌ی «حقیقت دوگانه» را به استاد خود (ابن رشد) نسبت می‌دادند. زیرا احساس می‌کردند که ابن رشد زبان یکی از این دو حقیقت را خطابی و دیگری را برهانی می‌داند ، و یکی را مناسب فهم عامه و دیگری را بهره‌ی اهل برهان تلقی می‌کند ، و بین آن دو دیالوگی نمی‌بیند – چنانکه مقدسی نیز ، در عبارت مذکور خود ، راه بین آن دو را یک طرفه (فقط از فلسفه به شریعت ، نه بالعکس) می‌داند . ابن رشد به عقل اصالت می‌دهد و تلاش میکند که دین را در جنب فلسفه حفظ کند. او فلسفه‌ی فارابی و ابن سینا را که افلوطینی و دینی بود نمی‌پسندید و بر آن بود که شریعت در حوزه‌ی تجربه و عقل عملی است ، نه حوزه‌ی برهان. او به ارسطو بازگشت ، و به نظر خودش از کلام به فلسفه بازگشت و فلسفه را از انحراف کلامی و افلوطینی به مسیر اصلی بازگردانید و مورد توجه راه‌گشایان رنسانس قرار گرفت.

۳. حکمت متعالیه و مساله یگانگی دین و فلسفه:

فارابی در کتاب «المله» و نیز در کتاب «الحروف» به رابطه ی دین و فلسفه و یگانگی آن دو، به حسب یگانگی منشا آن دو و به حسب یگانگی و مطابقت فلسفه با نظام عالم عینی و قضای الهی، پرداخت، و سیاست یونانی را نبوی کرد. ابن سینا و سهروردی نیز در این راه گام برداشتند، تا نوبت به صدر المتألهین شیرازی، بنیانگذار حکمت متعالیه، در قرن دهم هجری، رسید. او حکمتی تاسیس کرد متعالی از عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، علم کلام و علم حدیث. حکمت او حقیقتی است بسیط که در پر توسعه وجودی خود، همه ی این مکتب ها و دانش ها را فراهم و یگانه می سازد و همه ی آن ها را به قرآن عرضه می کند. زیرا منطق درونی حکمت متعالیه ی او، اصالت دادن به قرآن است و به نظر او، نسبت عرفان و برهان به قرآن نسبت محدود به نامحدود است. صدرا به ناسوت قرآن و به ملکوت نازله ی آن بسنده نمی کند، بلکه با شهود حقایق به باطن آن که از ام الکتب است و مصون از عربی، عبری و سایر زبان هاست، نایل می گردد.

پس به دلایل زیر، صدرا یگانگی دین و فلسفه را با تاکید بیشتری از سابقان محقق

ساخت:

اول آنکه در آخر مقدمه ی اسفار می گوید: «فالقینا زمام امرنا الیه و الی رسوله النذیر المنذر» (زمام کار مان را به سوی خدا و رسول نذیر و منذر او القا کردیم) [صدرا، ۱۳۷۹، اسفار، مقدمه، ج ۱، ص ۱۱]. او در ادامه ی سخن خود می گوید: هرگز آراء فلسفی خویش را برگفته خدا و رسول او تحمیل نکردیم و برای آن وجه عقلی احتیال ننمودیم؛ بلکه به هدایت او اقتدا و از هدای و نهی او تبعیت کردیم از باب امتثال امر او که فرمود: «ما آتاکم الرسول فخذوه».

دوم آنکه صدرا در آغاز مقدمه ی کتاب المبدأ و المعاد، صریحا میگوید: رایت التوافق بین البراهین العقلیه و الآراء التنقلیه و صادفت التوافق بین القوانین الحکمیة و الاصول الدینیة (بین براهین عقلی و آراء نقلی تطابق دیدم و بین قوانین حکمی و اصول دینی به توافق برخوردیم) [صدرا، ۱۳۱۴، ص ۲].

او در اسفار، در مساله تجرد نفس، می گوید: «ان الشرع و العقل متطابقان فی هذه المساله [تجرد النفس] كما فی سایر الحکمیات، و حاشی الشریعة الحقه الهیه البیضاء ان تكون احکامها مصادمه للمعارف الیقینیة الضروریة و تبا لفلسفه تكون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه (شرع و عقل در مساله تجرد نفس، مثل هر مساله حکمی، بر یکدیگر منطبق اند.

اصلاً احکام شریعت حقه ی روشن ، هرگز با معارف یقینی ضروری تصادم ندارد ؛ هلاک باد فلسفه ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد ([صدرا، ۱۳۸۹، اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳ مقایسه شود با شعرانی، ۳۰۷، ص ۷]. او در اواخر رساله ی المظاهر می گوید: «نسبت نبوت به شریعت مثل نسبت روح به جسدی است که روح دارد، و سیاست مجرد از شریعت مثل جسد بی روح است (صدرا، ۱۳۱۴، ص ۳۳۲). صدرا در به هم رسانیدن دین و فلسفه در آثار خود چنان تأکید کرده که این تأکید های او کتاب های فلسفی او را به «تفسیر دین» نزدیک ساخته ، و کتابهای دینی او مانند تفسیر قرآن و شرح کافی را به «تفسیر فلسفه» نزدیک نموده است.

سوم آنکه صدرا سیاست یونانی و مدینه ی فاضله ی افلاطونی را — با استفاده از آثار فارابی — چنان توضیح میدهد که آن را نبوی می سازد . چه آنکه او در توضیح آن بیشتر به راس هرم اجتماعی می پردازد ، و محور بحث خود را رئیس مدینه قرار میدهد ، و شرط اول رئیس مدینه را «نبی بودن» آن در نظر می گیرد. او در اواخر کتاب المبدأ و المعاد می گوید: «وقتی که هیات طبیعی ماده ی عقل منفعل باشد که عقل بالفعل شده است، و منفعل ماده ی مستفاد، و مستفاد ماده ی عقل فعال باشد و همه ی این ها را مثل یک شیء واحد در نظر بگیریم ، این همان انسانی است که عقل فعال در آن حلول کرده است . این حلول و یگانگی اگر برای قوه ی نظری ناطقه تحقق پیدا کند ، آن انسان «حکیم و فیلسوف» نامیده می شود ، و اگر آن حلول و یگانگی با عقل فعال در هر دو قوه ی نظری و عملی ناطقه و نیز در قوه ی متخیله تحقق پیدا کند ، انسانی می شود که به او وحی می شود : خداوند به واسطه ی فرشته که همان عقل فعال است به او وحی می کند ... این انسان به هر چیزی که ممکن است وسیله ی رسیدن به سعادت باشد آگاه است، و این شرط نخستین رئیس است» (صدرا، ۱۳۱۴، ص ۳۶۴).

چهارم آنکه صدرا بین فلسفه (اکتساب از راه استدلال)، «الهام» و «وحی» ، از سه لحاظ یگانگی در نظر می گیرد: اولاً، هر سه آن ها « فیضان » صورت علمی اند ؛ ثانیاً ، قابل و محل هر سه آن ها «نفس» است ؛ ثالثاً سبب و مفیض هر سه آن ها ملائکه علمی و عقول فعال است (صدرا، ۱۳۱۴، ص ۳۵۷). پس، به نظر او ، نه تنها منشا «اکتساب از راه استدلال» ، «الهام» و «وحی» یکی است که همان عقل فعال است ؛ بلکه قابل آن ها نیز یکی است که همانا «نفس» است ، و نیز همه ی آنها فیضان صورت علمی هستند.

پنجم آنکه صدرا آثار خود را درباره ی سه موضوع: دین ، فلسفه و عرفان به حساب می آورد، ناگزیر ، به حکم وحدت موضوع ، باید آن ها را یگانه تلقی کند. او در آغاز رساله ی المشاعر صریحاً می گوید: « رساله ی مشاعر را درباره ی اصول حقایق ایمان ، قواعد حکمت و عرفان به رشته ی تحریر کشیده ام» (صدرا، بی تا ، مشاعر ، همراه با ترجمه ی میرزا عماد الدوله ، ص ۴) . نظر به اینکه تقلید در اصول دین ، از نظر شیعه روا نیست ، لذا صدرا راه استدلال برهانی را راهی اصیل در فهم حقایق دینی می داند ، و در اسفار توصیه می کند که به مجرد احساس راهزن دست از اصل راه بر ندارید ، وظیفه ی شما بر طرف نمودن مانع است ، نه دست برداشتن از اصل راه (صدرا، ۱۳۷۹، ج۷، اسفار، ص ۲۲۹) . او بر آن است که چون اصول کلی دین بر اساس عقل است و اساس عقل بر برهان است ، پس ، برهانی بودن اصول حقایق ایمان امری بالعرض نیست بلکه بالذات است. او فلسفه را علم آخرت شمرده است (صدرا ، مقدمه ی شرح اصول کافی ، ص ۴ ، چاپ سنگی ؛ ج ۱ ، ص ۱۷۱ ، چاپ موسسه مطالعات) ، و در مقدمه ی اسفار (ج ۱ ص ۱۱) می گوید : به روی کسی که مشعوف به تقلید و مجمود به صورت است [کسی که به صورت الفاظ عرفی طایفه و قبیله و آباء و امهات جمود کند] راه حقایق گشوده نیست (ان معرفه الله تعالی و علم المعاد و علم طریق الآخره ، لیس المراد بها الاعتقاد الذی تلقاه العامی اوالفقیه و راثه و تلفقاً ، فان المشعوف بالتقلید و المجمود علی الصورة لم یفتح له طریق الحقائق). لذا ، صدرا در مقدمه ی تفسیر سوره ی یس (ص ۱۰) و نیز در مقدمه ی تفسیر سوره ی سجده (ص ۳-۴) «حکیم متاله» را «مومن حقیقی» به شمار می آورد. او درباره ی استناد به وحی و حجیت قول قطعی معصوم در معارف عقلی ، می گوید : « هر چیزی که محال نباشد کتاب الهی و سنت نبوی ، همانند برهان عقلی ریاضی می تواند آن را ثابت نماید » (صدرا ، ۱۳۱۴ ، ص ۲۷۴) . یعنی وحی الهی می تواند حد وسط برهان عقلی قرار بگیرد . او سرانجام از این هم فراتر رفته و استناد به وحی را چنان عمیق تر ساخته که ضمن آنکه برهان ، عرفان و وحی را گرد هم می بیند ، اصالت را از آن قرآن می داند . زیرا قرآن را مطلق و برهان و عرفان را مقید می شمارد ، و این ، به برکت سعه وجودی وحی است.

فهرست منابع

۱. توحیدی ، ابوحيان ، بی تا ، الامتاع و الموانسه ، بیروت ، مکتبه الحياه .
 ۲. صدرا ، محمد شیرازی ، ۱۳۷۹ ، اسفار ، نه جلدی ، قم ، مکتبه المصطفوی.
 ۳. - ، ۱۳۱۴ ، المبدأ و المعاد ، چاپ سنگی ، تهران .
 ۴. - ، بی تا ، المشاعر ، همراه با ترجمه ی میرزا عماد ، اصفهان ، انتشارات مهدوی.
 ۵. - ، ۱۳۴۵ ، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ، ج ۱ ، تهران ، دانشگاه تهران .
 ۶. شعرانی ، احمد ، ۱۳۰۷ ، البواقیت و الجواهر ، قاهره ، مطبعه الازهریه المصریه .
 ۷. فارابی ، ابونصر ، ۱۹۹۱ ، کتاب المله و نصوص اخرى ، بیروت ، دارالمشرق .
 ۸. - ، ۱۹۹۰ ، کتاب الحروف ، بیروت ، دارالمشرق .
- in Dictionary Of Ideas , »Double Truth«۹. Pine , Martin , ۲۰۰۳ ,
Vol.۲ , University Of Virginia.