



درد

در جهان معاصر

به قلم سید حسین نصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معارف اسلامی در جهان معاصر



---

**ناشر برگزیده**

**هفدهمین، بیستمین و بیست و دومین**

**نمایشگاه بین المللی کتاب تهران**

---

# معارف اسلامی در جهان معاصر



نویسنده

سید حسین نصر



تهران ۱۳۸۸

سرشناسه	: نصر، سیدحسین، ۱۳۱۲ - Nasr, Seyyed Hossein
عنوان و نام‌پدیدآور:	معارف اسلامی در جهان معاصر / سیدحسین نصر.
مشخصات نشر	: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
مشخصات ظاهری	: پانزده، ۲۹۴ ص: مصور.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۱۲۱-۰۵۱-۸
یادداشت	: چاپ قبلی: امیرکبیر، کتاب‌های جیبی، مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۳.
یادداشت	: چاپ پنجم: ۱۳۸۸ (فیا).
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: فلسفه اسلامی - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	: اسلام - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	: فلسفه و دین
شناسه‌افزوده	: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۳ م ۶ / BBR ۱۴۸۵
رده‌بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۹۹۵۴-۸۳ م

### معارف اسلامی در جهان معاصر

نویسنده: سید حسین نصر

چاپ نخست: ۱۳۴۸

چاپ پنجم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لینوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: رشد

حق چاپ محفوظ است.



### شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۹۶۴۷؛ تلفن: ۰۷۰-۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: [www.elmifarhangi.ir](http://www.elmifarhangi.ir) [info@elmifarhangi.ir](mailto:info@elmifarhangi.ir)

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلغام، پلاک ۷۲؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۰۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: [www.ketabgostarco.com](http://www.ketabgostarco.com) [info@ketabgostarco.com](mailto:info@ketabgostarco.com)

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۰۶۶۴۰۰۷۸۶

## فهرست مطالب

### بخش اول

- فصل ۱- اهمیت تحقیق در فلسفه‌ی اسلامی در عصر حاضر ..... ۳
- فصل ۲- مختصری از تاریخ فلسفه در ایران ..... ۱۷
- فصل ۳- برخی مسائل مربوط به تاریخ فلسفه در ایران اسلامی ..... ۴۵

### بخش دوم

- فصل ۴- هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی ..... ۵۹
- هویت هرمس ..... ۶۱
- نوشته‌های منسوب به هرمس ..... ۶۴
- هرمس بین مسلمین ..... ۶۶
- نوشته‌های هرمسی به زبان عربی و فارسی ..... ۷۱
- افکار هرمسی در علوم و فلسفه و نفوذ آن در متفکران اسلامی . ۷۵
- مراجع این فصل:
- الف - به فارسی و عربی ..... ۹۰
- ب - به زبان‌های اروپایی ..... ۹۲
- فصل ۵- از کیمیای جابر تا شیمی رازی ..... ۹۵
- فصل ۶- مختصری درباره‌ی تحقیقات نوین در تاریخ نجوم اسلامی ... ۱۰۳

- دستگاه بطلمیوسی ..... ۱۰۹  
 دستگاه خواجه نصیر ..... ۱۰۹  
 جفت طوسی ..... ۱۰۹

#### بخش سوم

- فصل ۷- نکاتی چند درباره‌ی شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی ..... ۱۱۵  
 فصل ۸- ملاصدرا در هندوستان ..... ۱۲۳  
 فصل ۹- آشنایی با ملاصدرا در مغرب‌زمین ..... ۱۳۳  
 فصل ۱۰- نفوذ فلسفه‌ی اسلامی در مکتب‌های فلسفی مغرب‌زمین ..... ۱۴۷

#### بخش چهارم

- فصل ۱۱- علم و تحقیق و میراث فرهنگی ایران ..... ۱۵۷  
 عوامل مثبت ..... ۱۵۸  
 عوامل منفی ..... ۱۶۳  
 عناصر ثابت و گذران در فعالیت‌های علمی و تحقیقی ..... ۱۷۶  
 پیشنهادهایی برای ترویج تحقیق و علم در ایران ..... ۱۸۰  
 فصل ۱۲- گفت‌و شنودی درباره‌ی دین و فلسفه ..... ۱۸۳  
 فصل ۱۳- پرس‌وجویی درباره‌ی انسان، فلسفه‌ی وجود و اگزیستانسیالیسم ..... ۱۹۳  
 فصل ۱۴- نظری به ادیان عالم ..... ۲۱۵  
 فصل ۱۵- دین در جهان معاصر ..... ۲۴۱  
 نمایه ..... ۲۶۱

## بسمه تعالی

### مقدمه

معارف اسلامی مجموعه‌ای است از دانش‌های الهی و بشری که ریشه‌ی آن در سرچشمه‌ی وحی اسلامی فرورفته و از آن مبدأ فیض اشراب شده و طی قرون از منابع مختلف، از یونان و اسکندریه و رم گرفته تا ایران و هند و چین بهره‌های گوناگون برده و به صورت درختی تنومند در آمده است که در سایه‌ی آن متفکران و صاحب‌نظران، حیات علمی و معنوی خود را دنبال کرده‌اند و در پرتو آن به مقامات ارزنده‌ی علمی نایل آمده‌اند و خود نیز، در افزودن شاخه‌ای به این درخت، سهمی داشته‌اند. معارف اسلامی شامل قلمروی بس پهناور است، از فقه و مسائل حقوقی تا ریاضیات و نجوم، و از آن‌جا تا حکمت و عرفان در قلمرو سلطه‌ی فکری این معارف قرار داشته است، و یکی از خصایص شاخص آن، همان وحدت بخشیدن به علوم گوناگون و افق‌های مختلف دانش است. با اتکا به اصول وحی قرآنی، این معارف به تدریج علوم عقلی تمدن‌های دیگر و به طور کلی آنچه در خور پذیرفتن از جهت دید توحید

و یکتاپرستی بود در خود جذب کرد و باعث شد در طول قرون متمادی، تمدن اسلامی، مخصوصاً ایران که همواره سرزمین اصلی و مهد معارف اسلامی به ویژه در رشته‌های معقول بوده است، مرکز تفکر و دانش در سطح جهانی باشد.

چگونگی پیدایش علوم و معارف اسلامی از عجیب‌ترین وقایع تاریخ عقلی بشر است. یک سلسله نزاع و جدال مذهبی در داخل مسیحیت کلیساهای شرقی، مخصوصاً فرقه‌های یک‌طبعی (منوفیزیت) و نسطوری را از کلیسای اصلی که مرکز قدرت آن در قسطنطنیه بود مجزا ساخت و دو قرن قبل از ظهور اسلام علوم و معارف اسکندرانی را به زبان سریانی در سوریه و عراق و حتی در خود فلات ایران گسترش داد. در دوران نهایی حکومت ساسانی در خود ایران نیز به علوم توجه بیشتری شد و در مراکزی مانند جندی‌شاپور مکتب اسکندرانی سریانی‌زبان با علوم ایران و هندی بیامیخت و جندی‌شاپور در صدر اسلام به صورت بزرگ‌ترین مرکز علمی جهان قدیم در آمد، مخصوصاً در رشته‌ی طب و گیاه‌شناسی.

گسترش سریع اسلام تمام مراکز بزرگ علمی جهان قدیم غرب آسیا و دریای مدیترانه را در دامن دارالاسلام قرار داد، از اسکندریه و انطاکیه و حران گرفته تا جندی‌شاپور و مرو. و قرنی بعد هنگامی که مسلمانان متوجه علوم تمدن‌های پیشین یا علوم اوایل شدند، به علت وجود اقلیت‌های مذهبی، مانند مسیحیان و یهودیان و زردشتیان و صابئین، مترجمین زبردستی حاضر و آماده بین مسلمانان وجود داشتند که هم به زبان‌های علوم قدیمه مانند یونانی و سریانی و پهلوی و حتی سنسکریت آشنایی داشتند، هم به عربی، و هم به علوم مورد نظر، از آن‌جا که مراکز علمی این فرق و اقلیت‌های دینی هنوز پابرجا بود و سنت ترویج و تدریس علوم از نسل به نسل منتقل شده و پابرجا مانده بود.

اما این‌ها فقط یک جنبه از واقعیت امر است. صرف وجود داشتن کتاب و مترجم و مدرسه، جهت انتقال علوم یک تمدن به تمدن دیگر کافی نیست. باید محرکی نیز در درون تمدنی که به کسب معارف تمدن‌های دیگر می‌پردازد وجود داشته باشد، خاصه که اسلام در آن زمان بر نیمی از

جهان حکمفرمایی داشت و هیچ فشار اقتصادی و سیاسی آن را مجبور به کسب علوم یونانی و یا هندی و ایرانی نمی‌کرد.

باید علت جذب علوم تمدن‌های پیشین را در ساختمان خود اسلام جست‌وجو کرد. اسلام هم خود را دین حنیف می‌داند و هم آخرین ادیان، یعنی رسالت آن تأیید حقیقتی است که همیشه بوده و خواهد بود و وظیفه‌ی اسلام همانا تکرار حقیقت و حدت حق تعالی و علم کردن پرچم توحید است که اصل رسالت همه‌ی انبیاست. و چون اسلام آخرین ادیان است خود مکمل این پیام و مهر نهایی آن می‌باشد و با ختم دایره‌ی نبوت آن را کمال می‌بخشد. اگر بادقت به این دو خصلت وحی اسلامی بنگریم، علت سهولت جذب علوم و تفکر تمدن‌های پیشین آشکار خواهد شد. متفکران اسلامی، مانند مسیحیان و یهودیان قدیم، مبدأ علم و حکمت را وحی می‌دانستند. شخصیت هرمس، بانی علوم و حکمت، که با ادریس نبی (ع) یکی دانسته شده بود، نشانه‌ی این نحوه تفکر است. وانگهی پیامبران ادیان دیگر و مخصوصاً آنچه از شجره‌ی ابراهیمی سرچشمه می‌گیرد در نظر مسلمین پیامبران اسلام نیز هستند. حتی اگر مسیحیانی نمی‌بودند که از حضرت مسیح (ع) یاد کنند، حضرت مسیح برای مسلمانان پیامبری عظیم‌الشان باقی می‌ماند.

پس اگر همه‌ی پیامبران اسلامی بودند و علوم و حکمت نیز از شجره‌ی نبوت سرچشمه گرفته بود، این علوم اساساً اسلامی بود و جذب آن در بنای معارف اسلامی امری طبیعی و آسان می‌نمود. در واقع امر عین همین جریان رخ داد. مسلمانان به داستان‌های اساطیری و یامیتولوژی هومر توجهی نکردند، لکن آن جنبه از علوم و حکمت یونانی را که مؤید توحید بود، مانند فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون، از آن خود دانستند. اول ارسطو و افلاطون را اسلامی کردند، بعد فلسفه‌ی آنان را رکنی از فلسفه‌ی اسلامی قرار دادند. در نظرگاه مسلمانان، به استثنای عده‌ی معدودی عالم قشری، حکمای قدیم هیچ‌گاه به عنوان کافر تلقی نشدند. حتی تا به امروز در کشورهای اسلامی، خانواده‌ها نام این حکما را به اطفال خود می‌دهند در حالیکه در سرزمین‌های غربی خارج از خود یونان این امر بس نادر است.

اسلام در اوج قدرت خود علوم و معارف تمدن‌هایی را جذب کرد که بر آن‌ها تفوق کامل نظامی و سیاسی داشت و اجباری در پذیرفتن علوم و حکمت آنان از خارج نداشت. لکن اگر به درون مطلب بنگریم می‌بینیم که این علوم ذاتاً، با اسلام بیگانه نبود و مقام و منزلتی برای آن در دید کلی اسلامی وجود داشت. حتی این علوم جنبه‌ای از اسلام به معنای وسیع آن بود، چنان که از برخی از گفتار امامان شیعه در گفت‌وگوهای خود با صابئین و سایر اهل کتاب نیز برمی‌آید. به همین جهت اسلام در جذب علوم و معارف تمدن‌های پیشین با نیروی تمییز پیش رفت و در جذب و هضم مطالب بی تفاوت نبود، بلکه فقط آن سلسله افکار و دانش‌ها را پذیرفت که با اصول عقاید آن هماهنگی و وفاق داشت. ارسطو و افلاطون را مسلمان کرد ولی هسیود و هومر را همواره اجنبی شناخت و به آثارشان توجه نکرد. به این صورت توانست وارث علوم عقلی تقریباً تمام تمدن‌های پیشین شود، بدون این که از اصول خود منحرف شده باشد. برعکس با نیروی خاص پذیرش و جذبی که در اسلام نهاده شده است، تمدن جدیدالتأسیس اسلامی توانست معارفی به وجود آورد کاملاً اسلامی و کاملاً جهانی. و تلفیقی بین عقل و دین و حکمت ایمانی و یونانی حاصل کرد که از نکات شاخص این معارف است.

و اما آنچه باعث آغاز نهضت ترجمه شد و علت فوری آن محسوب می‌شود، شاید بیش از هر چیز وجود افکار کلامی و مذهبی اقلیت‌های دینی در داخل تمدن اسلامی بود. علل بسیار جهت بیان توجه نسبتاً ناگهانی مسلمانان از نیمه‌ی قرن دوم هجری به علوم اوایل پیشنهاد شده است. برخی فراغت مسلمانان از کشورگشایی‌های اولی و دیگران نزدیک شدن پایتخت به ایران و افزایش نفوذ ایرانیان را در دستگاہ خلافت ذکر کرده‌اند. گرچه یقیناً این عوامل مؤثر بوده است. پس از تجزیه و تحلیل دقیق تاریخی به شرط کنار گذاشتن تعصبات قومی و ملی، روشن می‌شود که هیچ یک از این عوامل کافی نبود که خلیفه‌ای مانند مأمون را وادار سازد تا مبالغه‌معتنابهی صرف تأسیس بیت‌الحکمة کند و مخارج ترجمه‌ی کتب را به عربی رسماً از طرف حکومت اسلامی وقت تأمین کند. اگر مدارک تاریخی دوره‌ی بنی‌امیه و نیز آغاز عصر

عباسی را به عربی و سریانی و یونانی بررسی کنیم، می‌بینیم که باز به علت ساختمان خاص خود وحی اسلامی، جلسات متعدد بحث بین علما و فلاسفه‌ی ادیان مختلف در دمشق و سپس در بغداد، حتی در حضور خلفا، منعقد می‌گشت و در این جلسات بیشتر مسائل مهم دینی مطرح می‌شد. برخی از شرکت‌کنندگان در این مجالس از بزرگان تاریخ تفکر دینی مسیحی و یهودی بودند، مانند یوحنا‌ی دمشقی که از متفکران طراز اول مسیحیت به شمار می‌آید. در چنین وضعی شکی نیست که مسلمانان خود را تحت فشار فراوان احساس می‌کردند، چون در عین حال که از لحاظ نظامی و سیاسی تفوق کامل داشتند از لحاظ فکری نمی‌توانستند پاسخ متکلمان و فلاسفه‌ی ادیان دیگر مخصوصاً مسیحیت را بدهند. مسیحیان و یهودیان و نیز مانویان و زردشتیان خود را به سلاح منطق و فلسفه آراسته بودند و دلایل زیاد جهت اثبات نظر خود ارائه می‌دادند. مسیحیان ده‌ها دلیل برای اثبات تثلیث داشتند، در حالیکه تنها دلیل مسلمین در این مرحله ایمان راسخ آنان به وحی قرآنی بود. شاید مهم‌ترین علت توجه مسلمین به علوم اوایل و تمرکز این قدر نیرو و فعالیت طی یک قرن و نیم جهت ترجمه‌ی منابع علوم قدیمه به عربی، از آگاهی مسلمین از خطری که در این وضع مواجه آنان شده بود سرچشمه گرفته باشد. آنان می‌بایست خود را به سلاح منطق و فلسفه بیارایند تا بتوانند از دین خود در مقابل آنان که آن را مورد بحث قرار می‌دادند دفاع کنند. انعکاس بحث‌های کلامی مسیحیت، مانند تثلیث و رابطه‌ی اقانیم سه‌گانه با مبدأ در اولین بحث‌های متکلمان اسلامی درباره‌ی رابطه‌ی بین صفات و ذات الهی، نشان می‌دهد که نخستین متفکران اسلامی به دنبال بحث‌هایی رفتند که در آن زمان، بین علما و فلاسفه‌ی مسیحی متداول بود.

با آگاهی از احتیاج به فرا گرفتن علوم تمدن‌های دیگر، مسلمانان به ترجمه پرداختند و به سرعت آنچه از این علوم مطابق اصول و بنیاد تمدن و دین خودشان بود پذیرفتند و خود را با سلاح منطق و فلسفه بیاراستند و آن‌چنان در علوم و فلسفه به درجات عالی نایل شدند که در قرن‌های بعد، هم‌کلام و فلسفه‌ی یهودی و هم مسیحی را سخت تحت تأثیر خود قرار دادند.

پس از آگاهی از علوم قدیمه، توسط ترجمه‌هایی که بسیاری از آن‌ها از دقیق‌ترین ترجمه‌های تاریخ بشر است، مسلمین در دامن وحی اسلامی و علمی که مستقیماً از مبدأ وحی سرچشمه گرفته بود به بنای ساختمان عظیم معارف اسلامی کمر همت بستند و توانستند بیش از هشت قرن کانون معارف و علوم در سطحی جهانی باشند.

از یک جهت وضع جامعه‌ی اسلامی آن زمان شبیه به وضع فعلی است که در آن، باردگر تمدن اسلامی با علوم تمدنی بیگانه مواجه شده است. گرچه این بار در پشت این علوم و دانش‌های جدید فشار نظامی و اقتصادی و سیاسی نیز نهفته است، لکن متأسفانه طی قرن گذشته هیچ‌یک از اقداماتی را که مسلمانان هزار سال پیش جهت تفوق بر دانش‌های دیگران انجام دادند صورت نگرفته است. نه نهضت معقولی جهت ترجمه انجام گرفته و نه به‌کنه تمدن غربی توجه شده و نه در جذب جوانب مختلف تمدن غربی کوچک‌ترین تمیز و انتخابی به کار رفته است، مخصوصاً توسط ایرانیان که در گذشته خود بزرگ‌ترین سهم را در ایجاد و رشد معارف اسلامی داشته‌اند.

در عرض سه چهار قرن اخیر در ممالک مختلف اسلامی، از جمله ایران، به تدریج از جوانب مختلف معارف اسلامی غفلت شده و طی قرن اخیر با هجوم تمدن غربی در بسیاری از محافل، این معارف به کلی به‌سوته‌ی فراموشی سپرده شده است. ریاضیات و طبیعیات از قرن دهم و یازدهم کم و بیش متوقف ماند مگر در چند مورد استثنایی، ولی حکمت الهی و اصول فقه به اوج کمال خود رسید، گرچه نفوذ آن به ایران و برخی مراکز شبه‌قاره‌ی هند محدود ماند. از آغاز این قرن آشنایی با معارف اسلامی بین گروهی از فرنگ‌رفته‌ها و بعداً غرب‌زده‌ها تا آن حد تضعیف شد که برخی اصلاً منکر وجود آن شدند و جهت پنهان ساختن جهل خود اهمیت آن را انکار کردند و علاقه‌ی آن‌ها به علوم و معارفی که ساخته‌ی اجداد آن‌هاست، که قرن‌ها رهبر فکر و اندیشه‌ی نیمی از جهان بوده‌اند، از خود غربی‌ها کمتر شد. افراد این گروه کوشیده‌اند تا با فراموشی گذشته، خود را غربی جلوه دهند، با این نتیجه که هم معارف ارزنده‌ی پیشین را از دست داده‌اند و هم موفق به کسب علوم

غربی نشده‌اند، مگر در موارد بسیار ظاهری و پیش‌پا افتاده، چون کسب علوم جدید برای تمدنی که خود دارای علوم و معارف ریشه‌دار و عمیق است بدون آگاهی از زمینه‌ی تاریخی و فکری خود آن تمدن مقدور نیست. برای ترجمه دو زبان لازم است: باید مطلبی را از زبانی به زبانی ترجمه کرد و نمی‌توان زبانی را به یک خلا منتقل ساخت.

در نتیجه‌ی این سهل‌انگاری در مقابل این میراث فکری و معنوی در اکثر کشورهای اسلامی از جمله ایران، یک بحران شدید فکری و روحی به وجود آمده است و سایه‌ی خود را بر تمام شؤون اجتماعی افکنده است. دیگر نمی‌توان با جهل درباره‌ی گذشته به سوی آینده رفت، چون گذشته فقط گذشته نیست بلکه ریشه‌ی حال و آینده است، مخصوصاً در مسائل مربوط به تفکر و معارف که فوق زمان و تقسیم‌بندی‌های بین گذشته و حال و آینده قرار دارد. امروزه باید معارف اسلامی و ایرانی را شناخت و با آگاهی کامل به حل مسائلی که عصر حاضر در مقابل ایرانیان و مسلمانان و شرقیان به طور کلی قرار داده است مبادرت ورزید.

مجموعه‌ی مقالاتی که در این کتاب جمع‌آوری شده است کوششی است جهت شناساندن جوانب مختلف معارف اسلامی در تلاقی آن با جهان معاصر و با توجه کامل به وضعی که تمدن غربی برای ما و سایر شرقیان ایجاد کرده است. البته تمام جوانب معارف اسلامی بررسی نشده است، چنین کاری از عهده‌ی بضاعت این حقیر خارج است. بلکه به چند مسئله که بیشتر با حکمت و علم سر و کار دارد توجه شده است. در چهار بخش نگارنده کوشیده است نخست اهمیت تحقیق در معارف و حکمت و علوم اسلامی و ماهیت کلی آن را روشن سازد، بعد جوانبی از علوم و فلسفه‌ی اسلامی را، تا حدی، بیان کند و بالاخره بحثی درباره‌ی دین و علوم اسلامی در مقابل جهان امروز و مسائلی که یک متفکر ایرانی و اسلامی، در صورتی که اصالت فکری داشته باشد، به نحوی با آن مواجه خواهد شد مطرح کند. یکی از فصول بخش نهایی که درباره‌ی علم و تحقیق در ایران است ممکن است خارج از موضوع جلوه کند، لکن به نظر راقم این سطور حتی فعالیت‌های آینده‌ی علمی نیز از مسائل

مربوط به معارف اسلامی و نظرگاه کلی فرهنگی ایرانیان کاملاً جدا نیست. دو مقاله‌ای که در اصل مصاحبه بوده است به صورت گفت‌وگوشنود نگاشته شده و از آنجا که در هر دو سؤال‌هایی که برای جمعی حیاتی می‌باشد مطرح گردیده است، به همان صورت اولی با اندک تجدید نظر درج شده است.

فصول این کتاب قبلاً به صورت مقاله در مجلات و کتب مذکور در زیر، در طی ده سال گذشته، به طبع رسیده است:

۱- «اهمیت تحقیق در فلسفه‌ی اسلامی در عصر حاضر»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات، سال دهم، تیر ۱۳۴۲.

۲- «مختصری از تاریخ فلسفه در ایران»، ایرانشهر، ج ۱، تهران، ۱۳۴۲.

۳- «برخی مسائل مربوط به تاریخ فلسفه در ایران اسلامی»، مجله‌ی راهنمای کتاب، سال نهم، شهریور ۱۳۴۵؛ مجله‌ی تلاش، ش ۳، بهمن ۱۳۴۵.

۴- «هرمس و نوشته‌های هرمنس در جهان اسلامی»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات، سال دهم، دی ۱۳۴۱؛ مجموعه‌ی سخنرانی‌ها و خطابه‌های انجمن فلسفه و علوم انسانی، نشریه‌ی شماره‌ی ۲، تهران، ۱۳۴۵.

۵- «از کیمیای جابر تا شیمی رازی»، نشریه‌ی معارف اسلامی، ش ۴، آبان ۱۳۴۶.

۶- «مختصری درباره‌ی تحقیقات نوین در تاریخ نجوم اسلامی»، نشریه‌ی معارف اسلامی، ش ۲، اسفند ۱۳۴۵.

۷- «نکاتی چند درباره‌ی شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی»، نشریه‌ی معارف اسلامی، ش ۲، اسفند ۱۳۴۵.

۸- «ملاصدرا در هندوستان»، مجله‌ی راهنمای کتاب، سال چهارم، دی ۱۳۴۰.

۹- «آشنایی با ملاصدرا در مغرب‌زمین، یادنامه‌ی ملاصدرا، تهران، ۱۳۴۰.

۱۰- «نفوذ فلسفه‌ی اسلامی در مکتب‌های فلسفی مغرب‌زمین، مجله‌ی رادیو ایران»، اسفند ۱۳۴۴.

۱۱- «علم و تحقیق و میراث فرهنگی ایران»، مجله‌ی تلاش، تیر و مرداد ۱۳۴۷.

- ۱۲- «گفت و شنودی درباره‌ی دین و فلسفه»، مصاحبه‌ای در روزنامه‌ی آیندگان، ۲۵ اردیبهشت، ۱۳۴۷.
- ۱۳- «انسان، فلسفه‌ی وجود و اگزیزستانسیالیسم»، مجله‌ی تلاش، فروردین ۱۳۴۷.
- ۱۴- «نظری به ادیان عالم»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات، سال نهم، فروردین ۱۳۴۱.
- ۱۵- «دین در جهان معاصر»، محمد (ص) خاتم پیامبران، تهران سال ۱۳۴۷؛ مجله‌ی تلاش، ش ۱۴، دی و بهمن ۱۳۴۷.
- برخی از دوستان بارها از این‌جانب درخواست کرده‌اند که این مقالات را که قبلاً دسترسی به آن برای همه آسان نبود به صورت کتابی انتشار دهد. محبت دوستان را نمی‌شد بی‌جواب گذاشت. در متن همه‌ی مقالات تجدیدنظر شد بدون این‌که منابع علمی که بعد از نگارش این فصول ممکن است انتشار یافته باشد به متن و یا حواشی افزوده شود، و در واقع فصول کتاب از لحاظ مراجع و منابع به صورتی است که در بدو امر انتشار یافته بود. امید است که این تحقیقاتی ناچیز محرکی جهت فعالیت‌های فکری و تحقیقاتی دیگران باشد و قدم ناچیزی در احیای توجه به معارفی که قرن‌ها ایرانیان بانی آن بوده‌اند و امروزه نیز مانند نگینی در تاج معارف انسانی درخشندگی دارد باشد.

سیدحسین نصر

تهران، نهم اسفند ۱۳۴۷

یازدهم ذی‌الحجه ۱۳۸۸



**بخش اول**



## اهمیت تحقیق در فلسفه‌ی اسلامی در عصر حاضر<sup>۱</sup>

امروز در اکثر ممالک اسلامی مخصوصاً در محافل دانشگاهی، افکار فلسفی‌ای که از مغرب‌زمین سرچشمه گرفته و در آن دیار رشد و نمو کرده است با علاقه و شوق فراوان مورد بررسی قرار می‌گیرد. این افکار در کلاس‌ها تدریس می‌شود و دانشجویان آن‌ها را فرا می‌گیرند، تا حدی که اکثر آنان که دست‌پرورده‌ی دستگاه تعلیم و تربیت جدید هستند خیلی بیشتر با یک متفکر درجه‌ی دوم اروپایی آشنا هستند تا با بزرگ‌ترین حکمای اسلامی. وانگهی این گسترش نفوذ فلسفه‌ی اروپایی در محافل دانشگاهی، در بلاد اسلامی به هیچ‌وجه یکسان نیست. تشتت و تضاد و عدم هماهنگی که از خصایص تمدن جدید اروپایی است، مخصوصاً در رشته‌ی فلسفه، در محافل متجدد

۱. این مقاله، متن فارسی یک سخنرانی است که در اصل به انگلیسی تحت عنوان "The Pertinence of Studying Muslim Philosophy Today" در دهمین کنگره‌ی فلسفی پاکستان، که در فروردین‌ماه ۱۳۴۲، در شهر پشاور تشکیل شد ایراد شده است.

مشرق‌زمین نیز منعکس شده است و در این امر حوادث و عوامل تاریخی ملاک نوع آن افکار فلسفی بوده است که در هر مملکت توسعه و بسط یافته است. بر همه آشکار است که در اروپا گرچه یک تمایل کلی به انقلاب علیه سنن علمی و فکری و پیروی از روش صرفاً استدلالی، در چند قرن اخیر، همه‌جا حکمفرما بوده است، ولی فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها و آلمان‌ها و گروه‌های دیگر ملی تا حدی رنگ و تعیین خاص خود را حفظ کرده‌اند. فلاسفه‌ی فرانسوی از دوره‌ی دکارت به بعد شهرت خاصی برای روش «هندسی» و طریق روشن و استدلالی افکار خود، که در زبان فرانسه جدید نیز نمودار است، به دست آورده‌اند. انگلیسی‌ها به نوبه‌ی خود همیشه به مکتب تجربی متمایل بوده و غالباً نسبت به روش‌شناسی (متدولوژی) سخت و خشن فلاسفه‌ی قاره‌ی اروپا، تنفر و مخالفت نشان داده‌اند. اما آلمان‌ها، بیشتر، از جمله‌ی دقیق‌ترین و موشکاف‌ترین و منظم‌ترین متفکران اروپایی بوده‌اند و برخی این خصایص را به افراد کشانده‌اند، و در عین حال یک بعد معنوی و یک کشش کلی به سوی حکمت الهی و عرفان مابعدالطبیعه در جهان‌بینی خود حفظ کرده‌اند و این نه فقط در زبان، بلکه در موسیقی و ادبیات و فلسفه‌ی آنان نیز آشکار است.

این عوامل و نیز شرایط و عوامل گوناگون دیگر در نوع فلسفه‌ی جدیدی که در کشورهای مختلف اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته است، اثر بسزایی داشته است. آن‌جا که نفوذ فرانسوی فایق بوده فلسفه‌ی فرانسوی عامل اصلی به شمار می‌آید، مثلاً در ایران که در قرون اخیر فرهنگ فرانسوی در آن، قوی‌ترین و مؤثرترین نفوذ اروپایی بوده است، کتاب گفتار در روش راه بردن عقل<sup>۱</sup> دکارت، اولین اثر فلسفه‌ی جدید بود که به زبان فارسی ترجمه شد. در محافل دانشگاهی نفوذ فلسفه و روش متفکران فرانسوی بیش از دیگران بوده و در حال حاضر مؤثرترین نفوذ فکری اروپایی به شمار می‌آید. همچنین در جامعه‌شناسی هنوز مکتب تحصیلی اگوست کنت<sup>۲</sup> که مدت‌هاست در خود

1. *Discours de la méthode*

2. Auguste Comte

اروپا دیگر کم و بیش از اعتبار ساقط شده و نفوذی در محافل علمی ندارد، به عنوان یک مکتب بزرگ علمی و حتی نزد بعضی‌ها به منزله‌ی وحی منزل، مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد و تدریس و تعلیم می‌شود. در هند و پاکستان که بیشتر تحت سلطه‌ی نفوذ انگلیسی بوده است، طبعاً فلسفه‌ی انگلیسی و مخصوصاً فلسفه‌ی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم است که بر مجامع و محافل علمی و دانشگاهی حکمفرمایی کرده و می‌کند. برای کسی که بار اول با تتبعات و تحقیقات فلسفی در شبه‌قاره‌ی هندوستان مواجه می‌شود این نکته مخصوصاً شگفت‌آور است. در این دیار افرادی مانند اسپنسر<sup>۱</sup> بر افکار حکومت می‌کنند، در حالیکه همین افراد ممکن است در ممالک مجاور کاملاً ناشناخته باشند و کسی به روش تفکر آنان توجه نکند. حتی هنگامی که توجه به مکتب‌های فلسفی معاصر معطوف می‌شود، مکتب تحصیلی منطقی<sup>۲</sup> که نفوذ آن تقریباً محدود به ممالک انگلیسی زبان است، نظر متفکران این بلاد را جلب می‌کند. در عین حال این مکتب در ممالک دیگر اسلامی که چندان با زبان انگلیسی آشنایی ندارند شهرتی ندارد.

وضع مشابهی در ممالک عربی و سایر بلاد اسلامی وجود دارد. هر جا که گروهی از محصلین برای تحصیل به آلمان فرستاده شده‌اند، معمولاً این گروه طرفدار و مبلغ فلسفه‌ی آلمانی شده‌اند، همان‌طور که دیگران طرفدار مکتب‌های انگلیسی و فرانسوی و در بعضی موارد امریکایی گردیده‌اند. به علاوه نفوذ فلسفی مغرب‌زمین اغلب نه تنها از لحاظ جغرافیایی بلکه از لحاظ زمان نیز محدود است. کنت و اسپنسر هنوز به عنوان صاحب‌نظران بزرگ حکمفرمایی می‌کنند، یعنی مدت‌ها بعد از این‌که در همان محیطی که آن‌ها را بار آورد و روزی فلسفه‌شان را رواج داد از داشتن تأثیر و نفوذ واقعی ساقط شده‌اند. و مکتب‌های فلسفی جدید، که باید در واقع اکثر آن‌ها را به جای فیلسوفیا، یعنی دوستی حکمت، مزسوفیا، یعنی دشمنی با حکمت و معرفت دانست، مانند مد لباس به طور نامساوی و ناهموار در ممالک مختلف اسلامی

گسترش می‌یابد. به علاوه این توسعه همیشه با یک عقب‌افتادگی اجتناب‌ناپذیر زمانی توأم است که باعث می‌شود آنچه در ممالکی که در حال تقلیدند متداول و پسندیده می‌گردد در همان ممالکی که منشأ این افکار بوده است متروک شده و به دست فراموشی سپرده شود. در واقع در بسیاری از موارد پرشور و شوق‌ترین پیروان بعضی از متفکران غربی که دیگر در مغرب‌زمین مورد پسند نیستند بین شرقی‌های متمایل به افکار غربی یافت می‌شود.<sup>۱</sup>

در این زمینه‌ی متضاد و مختلف‌الطبیعه است که فلسفه‌ی اروپایی در ممالک اسلامی مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد و این امر بر غفلت از مکتب‌های علمی و فکری اسلامی و فراموشی سنت و میراث فلسفه‌ی اسلامی افزوده است، سنتی که در طی چهارده قرن اخیر طرز تفکر مسلمانان را تشکل و تعین بخشیده است. پس جای تعجب نیست اگر شکاف عمیقی بین جهان‌بینی جامعه‌ی اسلامی و گروهی که تحت نفوذ فلسفه‌ی اروپایی قرار گرفته‌اند به وجود آمده باشد. دیگر رابطه‌ی زنده‌ای بین آن دو دسته وجود ندارد و فعالیت‌های فکری و فلسفی آن عده که صرفاً از مشرب‌های فکری جدید اروپایی پیروی می‌کنند به جای این‌که مانند گلی از خاک بروید، بیشتر شبیه به گیاهی است که به صورت تصنعی، بدون ریشه و طریق تغذیه و رشد و نمو، در زمین فرو شده باشد و به این ترتیب با اولین تندباد سرنگون و تباه خواهد شد.

نه تنها رابطه‌ای حیاتی و درونی بین افکار جدید فلسفی اروپایی و آرمان‌ها و اساس فکری جامعه‌ی اسلامی وجود ندارد، بلکه مخالفت شدیدی نیز بین آن دو دیده می‌شود، چنان‌که از اثر اخلاص‌کننده و حتی مخربی که این طرز تفکر در حیات عقلی و اجتماعی اسلام دارد به خوبی برمی‌آید. افکاری

۱. چه کسی می‌تواند منکر شود که امروزه در مراکز و محافل دانشگاهی و علمی، تندروترین پیروان فکر ترقی و پیشرفت به معنی مطلق، شرقی‌های متمایل به افکار غربی هستند، نه خود غربی‌ها.

که بدون توجه به مبانی فرهنگی و تاریخی اقتباس شده است خلاقیت و ذوق فطری بسیاری از شاگردان رشته‌هایی را که این افکار بر آن حکومت می‌کند، از بین می‌برد و باعث حیاتی چنان تصنعی می‌شود که پرشورترین پیروان مکتب‌های فکری جدید از وضع رقت‌انگیز کنونی اظهار نارضایتی و تأسف کرده‌اند. لکن کمتر کسی به علت عمیق این رکود فکری و حس انفعال و لاقیدی، که از نبودن رابطه‌ی واقعی بین بسیاری از مطالبی که در محافل علمی و دانشگاهی ممالک اسلامی تدریس می‌شود و با روح و حیات درونی اسلام، سرچشمه می‌گیرد توجه کرده و در صدد علاج و در جست‌وجوی رفع آن برآمده است. کمتر کسی به این نکته توجه کرده است که هر حرکتی نشانه‌ی حیات نیست و یک مرگ واقعی به از یک حیات تصنعی است و جهان اسلامی بر روی گنج‌هایی خوابیده است، گنج‌های حکمتی که غفلت از آن به هیچ‌وجه حاکی از عدم چنین خزاینی نمی‌باشد (عدم‌الوجدان لایدل علی عدم‌الوجود). چون طبقاتی که در جهان اسلامی تعلیم و تربیت غربی یافته‌اند در حال دریافت و پذیرش نفوذ کلی اروپایی هستند و در بسیاری از موارد حتی فلسفه‌ی اسلامی و سنن فکری و علوم عقلی خود را نیز از مستشرقین و مآخذ دیگر غربی می‌آموزند. لکن حتی در مواردی که تعصب و غرض‌ورزی در بین نیست، اکثر مستشرقین آن دوره‌ی علوم عقلی اسلامی را که در جهان غربی نفوذ داشته و منشأ اثر بوده است جایگزین تمام علوم عقلی اسلامی می‌سازند. بنابراین به نحو اسرارآمیزی در نوشته‌های این گروه همه‌ی شعب علوم و فلسفه در حدود قرن هفتم هجری یا سیزدهم میلادی اتمام می‌یابد، یعنی همان عصری که ارتباط عقلی و معنوی بین شرق و غرب به پایان رسید. در نتیجه اکثر آنان که در رشته‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی به مطالعه و تحقیق می‌پردازند و از مآخذ عادی غربی<sup>۱</sup> استفاده می‌کنند، می‌پندارند که در طول شش یا هفت

۱. مشهورترین آثار از این نوع مانند کتب دی‌بور (De Boer) و دی‌لیسی اولیری (De Lacy O'Leary) و مانک (Munk) و کوادری (Quadri) و والتزر (Walzer) فلسفه‌ی اسلامی را با دوره‌ی اول فلسفه‌ی مشایی در اسلام و مخالفین این مکتب یکی می‌دانند و آن را با این رشد در

قرن اخیر هیچ‌گونه فعالیت علمی و حیات عقلی در تمدن اسلامی وجود نداشته و حتی میراث علمی خود را به عنوان دوره‌ی گذرانی از تاریخ تمدن غربی می‌نگرند.

در قرن بیستم بین علمای مغرب‌زمین توجه و علاقه به تمدن قرون وسطای لاتینی احیا شده است و دیگر در محافل وزین علمی تعصب دوره‌ی رنسانس و قرن هفدهم که قرون وسطی را عصر تاریک می‌نامید مورد قبول نیست، بلکه کاملاً مردود و مطرود است.<sup>۱</sup>

فلاسفه و مورخین به این نتیجه رسیده‌اند که این تاریکی بیشتر در

→

قرن ششم خاتمه می‌دهند. چندی است که متداول شده است نام ابن‌خلدون را نیز بر این فهرست بیفزایند و نویسندگان اسلامی نیز از این امر پیروی کرده‌اند. لکن این خود باز از آن‌جاست که در محافل اروپایی ابن‌خلدون به عنوان یک جامعه‌شناس و فیلسوف تاریخ شهرت فراوان به دست آورده است نه از لحاظ اهمیتی که ابن‌خلدون در نظر تمدن اسلامی داشته است. تنها دانشمندان غربی که واقعاً به دوران‌های اخیر فلسفه‌ی اسلامی پرداخته‌اند هرتن (Horten) و مخصوصاً کربن (Corbin) می‌باشند.

← آشنایی با ملاصدرا در مغرب‌زمین به قلم راقم این سطور در همین مجموعه. در آثاری مانند *Terre céleste et corps de résurrection, Paris, 1960* مقالات متعددی در *Eranos Jahrebuch* دو پیش‌گفتار طولانی بر آثار سهروری

*Opera metaphysica et mystica I, Istanbul, 1946; II Téhéran 1952; Histoire de la philosophie islamique (avec la collaboration de S.H. Nasr et O. Yahya), vol. I, Paris, 1964;*

پرفسور کربن برخی از گنجینه‌های حکمت و عرفان اسلامی دوران اخیر را به جهان غربی شناسانده است.

درباره‌ی این موضوع همچنین ← مقالات راقم این سطور «سهروردی»، «مکتب اصفهان» «صدرالدین شیرازی»، و «سبزواری» در کتاب تاریخ فلسفه‌ی اسلامی *A History of Muslim Philosophy* زیر نظر استاد محمد شریف، و نیز کتاب دیگری به قلم حقیر به نام *Three Muslim Sages, Cambridge, 1964*.

۱. لکن متأسفانه هنوز بین بسیاری از مسلمانان تمایل به افکار غربی، این عقیده متداول است. با این نتیجه که این اشخاص با قرون وسطی هم در مشرق‌زمین و هم در مغرب‌زمین بیشتر مخالفند تا اکثر متفکران غربی، که با پیروی از آنان در بدو امر این احساس مخالفت و حتی نفرت نسبت به قرون وسطی در مشرق‌زمین برای بار اول به وجود آمد.

جهل اعصار بعدی درباره‌ی قرون وسطی بوده است تا در خود قرون وسطی. در نتیجه نه فقط علاقه‌ی جدیدی به فلسفه‌ی مکتبی قدیس توماس آکویناس<sup>۱</sup> به وجود آمده است، بلکه کتب و رسایل محققانه‌ی دانشمندان بزرگی مانند ژیلسن<sup>۲</sup> و برهیر<sup>۳</sup> و دوهم<sup>۴</sup> و ولفسون<sup>۵</sup> و دوولف<sup>۶</sup> و دیگران حیات غنی و پرثمر معنوی و علمی و فلسفی آن ایام را روشن ساخته است. در این تتبعات، دوره‌ی اول فلسفه‌ی اسلامی از کندی تا ابن رشد سهم مهمی را عهده‌دار بوده و در ایجاد مکتب مشایی مسیحی و مشارب دیگر آن دوره، نفوذ اساسی داشته است. بنابراین یک محقق جدی اروپایی که در تحقیقات خود فلسفه‌ی اسلامی را به قرون اولیه محدود می‌سازد، تا حدی محق است، چون توجه اصلی او به تاریخ فلسفه و علوم عقلی در مغرب زمین است که در آن، عوامل اسلامی سهم گذرانی به عهده داشته است. لکن برای دانشمندان ممالک اسلامی پذیرفتن چنین نظر و نگرستن به تمدن اسلامی از دریچه‌ی چشم اروپاییان از دو جانب خطاست. اولاً هدف یک دانشمند اسلامی معمولاً تحقیق در خود تمدن اسلامی است نه تمدن دیگری که اسلام در آن اثری از خود باقی گذاشته است، ثانیاً انسان نمی‌تواند با چشم دیگری به خود بنگرد و انتظار داشته باشد که علم درونی و حضوری از خود حاصل کند. پس هر چند تحقیق مستشرقین پراج باشد در شرایط طبیعی ممکن نیست برای مسلمانان همان معنی و ارزش را داشته باشد که برای غربی‌ها دارد. نمی‌توان درباره‌ی زیانی که نظر متداول امروزی درباره‌ی تاریخ علوم عقلی در اسلام به بار می‌آورد اغراق و مبالغه کرد. دانشجویان ممالک اسلامی که مبانی و تاریخ تمدن خود را از مآخذ عادی غربی می‌آموزند<sup>۷</sup> فوراً یک احساس غربت و بیگانگی نسبت به تمدن خود در خود می‌بینند و معتقد می‌شوند که هم‌کیشان و هم‌وطنان آن‌ها هفتصد سال

1. Thomas Aquinas

2. Gilson

3. Bréhier

4. Duhem

5. Wolfson

6. De Wulf

۷. این امر در مورد بسیاری از کتب عربی و انگلیسی به قلم نویسندگان مصر و هند و پاکستانی نیز صدق می‌کند، نویسندگانی که گرچه مسلمانند ولی اساساً نظر مستشرقین را در آثار خود منعکس می‌کنند.

است که اصلاً تفکر و حیات عقلی نداشته‌اند و اکنون ناگهان این دانشجویان وارد صحنه‌ی علمی شده و خود و اشخاص مانند خود را تنها هنرمندان و بازیگران این صحنه می‌بینند.

باید علاوه بر معایب این نظریه‌ی تاریخی، اشتباه اکثر مستشرقین را درباره‌ی اسلام و مقولات نامناسبی که معمولاً برای تحقیق درباره‌ی آن به کار می‌برند نیز ذکر کرد. خاورشناسان کلمه‌ی صواب و خطا و اصل و فرع و ایمان و کفر را به نحوی در مورد اسلامی به کار می‌برند که تمام ساختمان عقلی و دینی تمدن اسلامی را منحرف و بی‌قواره می‌سازد. اولین شرق‌شناسان که اکثر مروجین کیش مسیحی بوده و در معارف و کلام مسیحی تعلیم یافته بودند، همان تقسیم‌بندی‌ها و مقولاتی را که با آن‌ها آشنایی داشتند در اسلام می‌جستند. بنابراین آنان کلام اشعری را عقیده‌ی صحیح و رایج مسلمانان نشان داده و عرفان و تصوف را به صورت بدعت و کفر و اقتباس از ادیان دیگر و دخول افکار بیگانه به اسلام جلوه دادند. تمام اهمیت مکتب‌های مختلف فلسفه و حکمت به اشتباه تعبیر شد، چون آن‌ها می‌خواستند همان مقولاتی را که در مسیحیت وجود دارد در اسلام به کار ببرند. این عوامل و عوامل بسیار دیگر که از نظر کردن باطل و نابجا درباره‌ی تاریخ تمدن و علوم عقلی و دینی اسلامی به وجود آمده است، تعبیر صحیح میراث علوم اسلامی را مشکل ساخته است، گرچه ماخذ و منابع اصیل، هم کتبی و هم شفاهی، هنوز برای آنان که استعداد فهم و درک آن را دارند باقی و پابرجاست.

\* \* \*

علاج مرضی که از مطالعه‌ی ناقص و تکمیل نایافته‌ی فلسفه‌ی اسلامی به وجود آمده است، تحقیق و تتبع کامل و دقیق در دریای بیکران معارف و علوم عقلی اسلام است که بدون تعصب و غرض به دست خود دانشمندان اسلامی باید انجام پذیرد<sup>۱</sup>. تحقیقی که با علاقه و تعلق خاطر و با توجه به درون

۱. کتاب عظیم تاریخ فلسفه‌ی اسلامی (*A History of Muslim Philosophy*) که به زبان انگلیسی

مطالب انجام یافته باشد، بسیاری از گنجینه‌های گرانبها را نمودار خواهد ساخت، گنجینه‌هایی که از دسترس روش بسیاری از دانشمندان امروزی، که ظاهراً به نظر عینی می‌آید، لکن محدود به مقولات فکری این قرن می‌باشد، دور است. به علاوه چنین تحقیقی این توهم را که فلسفه‌ی اسلامی با ابن‌رشد به پایان رسیده است از میان برمی‌دارد و این امر را آشکار می‌سازد که سیر حکمت واقعی اسلامی در قرن ششم هجری به اتمام نمی‌رسد، بلکه در این عصر دوره‌ی نوینی در حیات خود آغاز می‌کند. چون در همان زمان چنانکه فلسفه‌ی مشایی به دست کندی و فارابی و ابن‌سینا به کمال رسید و سپس در معرض حمله‌ی شدید متکلمین و بعضی از متصوفین قرار گرفت و به اندلس سفر کرد و با ابن‌باجه و ابن‌طفیل و ابن‌رشد آخرین دوره‌ی درخشان خود را در این دیار گذرانید، مکتب جدیدی در بلاد شرقی اسلام به دست شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی به وجود آمد.

تحقیق درباره‌ی دوران بعدی فلسفه‌ی اسلامی نشان خواهد داد که چگونه فلسفه‌ی مشایی به دست خواجه نصیرالدین طوسی احیا شد و افکار عرفانی مکتب ابن‌عربی به تدریج در ممالک شرقی اسلام و مخصوصاً ایران گسترش یافت و بامبادی حکمت اشراقی و فلسفه‌ی مشایی ترکیب یافت و بالاخره این مشارب و مسالک گوناگون به دست حکمای والاقدر قرن دهم و یازدهم مانند میرداماد و مخصوصاً صدرالدین شیرازی<sup>۱</sup> امتزاج حاصل کرد. این حکیم بزرگ قرن یازدهم که در نوشته‌های او براهین و استدلالات دقیق یک عالم منطقی با بصیرت معنوی و ذوق یک عارف و حکیم الهی آمیخته شده است، فصل نوینی در فلسفه‌ی اسلامی گشود و مکتبی به وجود آورد که علی‌رغم مصایب زمانه و دشواری‌های روزگار تا امروز پابرجا مانده و حیات

→

در هفتاد و شش فصل و بیش از دو هزار صفحه، و اکثر به دست دانشمندان اسلامی، نگاشته شده است گام بزرگی است در این راه.

۱. «مقدمه‌ی نویسنده بر رساله‌ی سه اصل ملاصدرا، تهران ۱۳۴۰.

عقلانی و معنوی خود را حفظ کرده است. گرچه این مکتب، بیشتر در ایران و ممالکی مانند هندوستان که تحت سلطه‌ی فرهنگ ایرانی بودند توسعه یافت، افکار ملاصدرا و پیروان او، مانند حکیم بزرگ قرن سیزدهم حاجی ملاهادی سبزواری، متعلق به تمام جهان اسلامی و بلکه همه‌ی عالم است و این حکمت عمیق باید به ناچار زمینه‌ای باشد برای هر مکتب نوین فلسفی که بخواهد رابطه‌ای با جهان‌بینی اسلامی و ارزش‌ها و آمال تمدن اسلامی داشته باشد و از وضع تصنعی و نامربوطی که امروزه بر بسیاری از محافل علمی ممالک شرقی حکمفرماست رهایی یابد.

تحقیق دقیق در میراث علوم و معارف اسلامی و در مکتب‌های عرفانی اسلامی که عمیق‌ترین نظریات را درباره‌ی آغاز و انجام موجودات و چگونگی پیدایش کثرت از وحدت و بازگشت همه چیز به اصل واحد خود و رابطه‌ی بین حق و خلق در بردارد و تا به امروز در سرتاسر جهان اسلامی زنده و باقی است، برای محقق موشکاف امری ضرور است. چگونه می‌تواند متفکر جدید اسلامی درباره‌ی فلسفه‌ی دینی سخن به میان آورد بدون این‌که جرعه‌ای از چشمه‌ی فیاض خداوندان عرفان مانند ابن عربی و مولانا جلال‌الدین و عبدالکریم جیلی و صدرالدین قونوی و شبستری و جامی و دیگران نوشیده باشد؟

نیز چنین تحقیقی، مکتب‌های مهم کلامی مخصوصاً مکتب‌های دوران اخیر<sup>۱</sup> و روش مقابله‌ی این متکلمان را با مسایل خاصی که از قلمروهای علوم دیگر سرچشمه می‌گیرد و طریقی را که آنان از حقایق دینی در مقابل اقسام شک و شبهه دفاع کرده‌اند روشن خواهد ساخت. در این زمینه نیز اشخاص بزرگی در قرون اخیر پا به عرصه‌ی هستی گذاشته‌اند، مانند شاه ولی‌الله دهلوی و عبدالرزاق لاهیجی که گرچه در موطن خود شهرت دارند لکن

۱. در رشته‌ی کلام اسلامی، چند تحقیق مهم به دست اشخاصی مانند شبلی نعمانی انجام پذیرفته است، گرچه هنوز تبعات زیادی در این زمینه باید انجام گیرد تا کوششی که این دانشمند و چند تن دیگر از علمای دوران اخیر آغاز کرده‌اند به نتیجه‌ی نهایی برسد.

آن‌طور که شایسته‌ی مقام آنان است در بقیه‌ی ممالک اسلامی شناخته نشده‌اند.



گرچه اکنون فرصت مناسبی برای بیان اصول و مبادی فلسفه‌ی اسلامی در دست نیست، اما باید برخی از خصایص آن، که حائز ارزش فراوان بوده و شایسته است در مد نظر متفکران جدید ممالک اسلامی قرار گیرد، ذکر شود. اولاً اسلام دینی است مبنی بر وحی و توجه به عالم اعلی و مبدأ متعالی و معنوی عالم. و خود حس اهمیت وحی در جامعه‌ی اسلامی همواره مرکزیت داشته و قوی بوده است. هر مکتب فلسفی که هم وحی و هم ذوق و اشراق عقلی را کنار گذاشته، و بنابراین خود را از این دو مبدأ حکمت الهی و معرفت به حقیقت درونی اشیا منقطع ساخته باشد، نمی‌تواند جز یک عامل مخرب و مخل در جامعه‌ی اسلامی چیز دیگر باشد. لکن فلسفه‌ی اسلامی خود همان فلسفه‌ی مبنی بر وحی است و شامل نوعی جهان‌بینی است که در آن اهمیت وحی در عالم کبیر و صغیر سهم اساسی را به عهده دارد. و در اسلام است که فلسفه‌ی مبنی بر وحی به نهایت کمال و بسط و توسعه رسید، گرچه این نوع فلسفه با فیلون یهودی آغاز شد و قریب دو هزار سال است که در جهان مسیحی پیروان فراوانی دارد.

ثانیاً مسأله‌ی رابطه‌ی بین فلسفه و دین، یا عقل و ایمان، از آغاز امر مورد توجه خاص حکمای اسلامی قرار گرفت و بالاخره هشت قرن بعد از کندی که برای اولین بار این مسأله‌ی مهم را مطرح ساخته بود، به دست صدرالمতألہین به بهترین وجهی با هماهنگی و وفاق کامل حل شد. این حکیم کم‌نظیر مانند عرفا و حکمای قبل از خود، آن حکمت و معرفتی را که میعادگاه عقل و ایمان است و نقطه‌ای است که در آن، دو طریق استدلال و اعتقاد دینی به هم می‌پیوندند، آشکار ساخت. لازم به گفتار نیست که هرگاه عقل به جنبه‌ی استدلالی خود محدود شود، چنان‌که در اکثر مکتب‌های فلسفی جدید این امر به وقوع پیوسته است و از سوی دیگر وحی به جنبه‌ی ظاهری و صوری خود

محدود شود و حقایق عرفانی و باطنی دین انکار گردد، دیگر آمیزش و وفاق فلسفه و دین امکان پذیر نیست. در چنین وضعی هر کوششی که برای ایجاد هماهنگی بین این دو انجام پذیرد موفقیت و پایداری نخواهد داشت و سرانجام با شکست روبه‌رو خواهد شد، چنان‌که تاریخ عصر جدید در اروپا شاهد آن است.

فلسفه‌ی اسلامی همچنین نظر واحد و پیوسته‌ای درباره‌ی مراتب و شئون عالم وجود دارد و رابطه‌ی بین همه‌ی موجودات و سلسله مراتب هستی و پیوستگی درجات و شعب علوم، همیشه از اساس و اصول این حکمت بوده است. به علاوه این خطر جدایی زیاده از حد علوم مختلف از یکدیگر و از بین رفتن نظر واحدی درباره‌ی جهان که برخی از متفکران غربی مانند فیلسوف شهیر انگلیسی وایت‌هد<sup>۱</sup> آن را بزرگ‌ترین خطر فعلی تمدن غربی دانسته و حتی آن را مرضی مهلک می‌شمارند، برای تمدن اسلامی حتی بیش از تمدن اروپایی خطرناک است. چون اصل و اساس و علت وجود اسلام بیان و اشاعه‌ی اصل توحید است که باید در تمام مراحل حیات انسانی اعم از علمی و عملی به کار برده شود. پس امکان ایجاد و حفظ رابطه‌ای بین قلمروهای گوناگون دانش برای آنان که علاقه‌ی واقعی به جامعه‌ی اسلامی دارند اهمیت فراوانی در بردارد. و در این مورد مانند بسیاری موارد دیگر میراث عقلی و علمی اسلامی می‌تواند هادی و راهنمای متفکران این عصر باشد.

خصایص متعدد دیگری در فلسفه‌ی اسلامی وجود دارد که شایسته‌ی تذکر و بیان است، لکن در این جا کافی است به خاطر آوریم که یک سنت علمی و عقلی پیوسته در تمدن اسلامی تا به امروز باقی مانده است و اگر این سنت را فراموش کرده‌ایم از این جهت نیست که چنین سنتی وجود ندارد، بلکه دلیل آن غفلت ماست از این‌که بر روی خزاین پرجای خوابیده‌ایم. اگر بخواهیم فلسفه‌های جدیدی که امروزه به سرعت، به دست خود مسلمانان، در جهان اسلامی گسترش می‌یابد چیزی جز عامل تشتت و تخریب باشد، باید

اصول حکمت اسلامی را دوباره احیا کرد<sup>۱</sup> و شناخت و شناسانید و با مسایل جدیدی که در عصر حاضر پدید آمده است، با استمداد از این اصول اجتناب‌ناپذیر و ابدی مواجه شد و آن را به صورت مناسبی حل کرد. اگر بخواهیم شکاف عمیقی را که دید اقلیت تازه‌ی تعلیم‌یافته و متمایل به ارزش‌ها و افکار غربی را از جهان‌بینی اکثریت قاطع جامعه‌ی اسلامی جدا می‌سازد و وضع خطرناک یک جامعه‌ی متفرق و بدون وحدت و یگانگی را به وجود می‌آورد از میان برداریم، باید اصول را دوباره کشف کنیم و ریشه‌های عمیقی را که ما را به متن واقعیت و حقیقت اشیا می‌پیوندد جست‌وجو کنیم. چون بنا به قول ملای روم:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش  
باز جوید روزگار وصل خویش

اهمیت تحقیق در فلسفه و علوم عقلی اسلامی همان بازیافتن این اصل است و فقط همین تحقیق می‌تواند هستی و فعالیت ما را معنی بخشد و تشتت فکری را که امروزه به نام فلسفه شهرت یافته است به فیلسوفیا، یعنی عشق واقعی به حکمت و مشاهده‌ی آمیخته با وجد و سرور حقیقت مبدل سازد.

---

۱. نیازمند گفتن نیست که مکتب‌های گوناگون فکری و علمی در اسلام، عوامل بسیاری از تمدن‌های دیگر را اخذ کرد، لکن این عوامل به لباس معارف اسلامی آراسته شد و نیروی جذب و ترکیبی که اسلام از بدو امر داشت توانست آن را با اصول وحی اسلامی منطبق و هم‌رنگ سازد.



## مختصری از تاریخ فلسفه در ایران

از قدیمترین ادوار تاریخی، در ایران، فلسفه به معنی دیدی درباره‌ی جهان هستی و آغاز و انجام موجودات وجود داشته است، هرچند در دوره‌ی قبل از اسلام نظرات فلسفی از تفکرات دینی مجزا نبود. از نظرگاه تعلیمات زردشتی، جهان محسوس تحت سلطه‌ی جهان نورانی و ملکوتی قرار گرفته و از برای هر نوعی در این عالم، صنم و طلسم و رب‌النوعی در عالم فرشتگی شناخته شده است. از اساس تفکر زردشتی، نبرد بین دو نیروی نیکی و بدی و پیروزی نهایی قوای اهورامزدا بر سپاه اهریمنی است، بعد از تاریخ چهار دوره‌ی جهان و اداره‌ی امور عالم طبیعت به وسیله‌ی جواهر ملکوتی. آنچه از لحاظ حکمت و تاریخ فلسفه در ادوار بعدی حائز اهمیت است همان تحلیل واقعیت این عالم به دو اصل نور و ظلمت و اداره‌ی امور این جهان پایین به وسیله‌ی فرشتگان عالم بالاست. این دو اصل است که حکمای اشراقی دوره‌ی اسلامی، آن را اساس نظریات حکمای فهلوی یا خسروانی شمرده، نور و ظلمت را به وجود و

ماهیت تعبیر کردند و عالم فرشتگان را همان سلسله‌ی طولیه و عرضیه‌ی انوار مجرد دانستند.

گرچه از لحاظ تاریخی اثبات هویت دقیق حکمای باستانی ایران، که نام بعضی مانند کیومرث و فریدون و کیخسرو و جاماسب، در افسانه‌های ملی باقی مانده است، مقدور نمی‌باشد، لکن شکی نیست که در ایران مکتبی بسیار قدیمی در حکمت وجود داشته و حتی در بعضی موارد در افکار ملل خارجی مانند انجمن سری اورفئوس در یونان که منشأ تفکر فلسفی و عرفانی فیثاغوریان است اثری از خود به جا گذاشته است. عقیده‌ی فارابی مبتنی بر این که فلسفه در بدو امر از ایران و بابل به یونان رفت و یا نظر سهروردی که فلسفه را در اصل مکتبی واحد می‌دانست که بعداً به دو شعبه تقسیم یافته، یکی در یونان مستقر شد و دیگری در ایران نشو و نما کرد، چندان از حقیقت دور نیست. البته اگر مقصود از فلسفه یک دستگاه صرفاً استدلالی و کاملاً مجزا از دین و عرفان باشد، باید یونانیان را مبدع آن دانست، لکن فلسفه یا حکمت به معنی کلی که عبارت از معرفت به حقایق اشیاست و نظری معین درباره‌ی مبدأ و معاد و اصل و سرنوشت موجودات در بر دارد، در ایران باستان وجود داشته و در زمینه‌ی معرفت به عالم ملکوت و اعتقاد به این که این عالم محسوس را موجوداتی مجرد و نورانی از جهان بالا اداره می‌کنند، نظریات بسیار مهمی ایراد شده است که نفوذ آن همواره در مذاهب و نحل دینی و فلسفی بعدی هویدا است.

همچنین در نهضت‌های بعدی دینی در ایران که مهم‌ترین آن‌ها مهرپرستی و مانویت می‌باشد، یک جهان‌بینی کلی نهفته است که از لحاظ فلسفی حائز اهمیت فراوان است. در مهرپرستی امتزاجی از افکار زردشتی و ستاره‌پرستی بابلی و فلسفه و آیین یونانی به وجود آمد، که زمینه را برای نفوذ افکار شرقی در مغرب‌زمین، و به عکس، نفوذ برخی عقاید یونانی در مشرق‌زمین آماده ساخت. نیز مردم‌شناسی و جهان‌شناسی‌ای دینی به وجود آورد که در افکار بسیاری از مکتب‌های دینی و فلسفی بعدی در شرق و غرب

اثری بسزا داشت، خصوصاً که مهرپرستی با سرعت فراوانی در سرزمین امپراطوری روم گسترش یافت و به وسیله‌ی سربازان رومی به دورترین بلاد مغرب‌زمین سفر کرد. مانویت نیز یک جهانشناسی عرفانی در برداشت و عالم را به صورت زندانی می‌دید که ذرات نور که از عالم بالا سرچشمه گرفته است در آن محبوس شده و انسان فقط به وسیله‌ی تهذیب و تکامل روح، از این عالم نجات می‌یابد. نظریه‌ی منفی مانویان درباره‌ی این جهان که آن را اهریمنی می‌دانستند باب نوینی در مکتب‌های دینی و فلسفی بعدی گشود و چه بسا نهضت‌هایی که از غرب چین تا جنوب فرانسه گسترش یافت و معمولاً مخالف با ادیان رسمی مانند مسیحیت و کیش بودایی بود و افکار آنان از تعالیم مانوی سرچشمه گرفته بود. مانویت در عین حال که بعضی افکار عرفانی در جهان‌بینی خود گنجانده بود، در صحنه‌ی تاریخ بیشتر به صورت معاند و مخالف فلسفه‌های دینی جلوه‌گر شد و با وجودی که متفکرانی از قبیل قدیس اوگوستین را در مغرب‌زمین و برخی از متفکران اسمعیلیه را در جهان اسلامی تحت نفوذ قرار داد، با مخالفت آنان نیز روبه‌رو شد و در قرون وسطی فلسفه‌ی مانوی به صورت فلسفه‌ای اهریمنی جلوه یافت. به رغم این‌که اندیشه‌های مانوی در افکار بعضی مکتب‌های عرفانی دوران بعدی آشکار است.

در دامن مذهب زردشتی نیز در دوران ساسانی، نهضت نوینی به وجود آمد که بعداً به نام نهضت زروانی شهرت یافت. از یک سو افکار یونانی مانند طبایع اربعه‌ی انبیاذقلس و برخی از اصول مکتب هرمتی در این عصر در ایران اشاعه یافت و از سوی دیگر عقاید هندو و بودایی نیز در اثر تماس نزدیک با هندوستان، وارد جهان فکری ایران شد، چنان‌که از ترجمه‌ی متون سنسکریت به پهلوی برمی‌آید. پیدایش فرق مسیحی مانند نسطوریان و یک‌طبعیان که از کلیسای مرکزی جدا شده و بعضی به امپراطوری ایران پناه آورده بودند، باعث استقرار مدارس رسمی در خاک ایران شد که در آن فلسفه و علوم یونانی به زبان سریانی تدریس و ترویج می‌شد. در مدرسه‌ی جندی‌شاپور نیز که شاپور اول، به منظور رقابت با امپراطور روم و مدرسه‌ی انطاکیه، تأسیس کرده

بود به تدریج دانشمندان نسطوری تمرکز یافتند. در این مرکز که جنبه‌ی بین‌المللی داشت فلسفه و علوم تمدن‌های خطه‌ی دریای مدیترانه با معارف ایرانی و هندی با هم آمیخت و به این صورت جهت پیدایش مکتب‌های دوره‌ی اسلامی مخصوصاً در طب و علوم طبیعی زمینه به وجود آمد. در واقع نهضت علمی عهد انوشیروان که مشهورترین وقایع آن فرستادن برزویه به هندوستان به قصد آموختن علوم هندی و پناه آوردن فلاسفه‌ی مکتب آتن به دربار ایران است دنباله‌ی جریاناتی بود که از آغاز دوره‌ی ساسانی به وجود آمده و منجر به گسترش تدریجی معارف یونانی و هندی در ایران و آمیختن آن با افکار ایرانیان شد.

در حوزه‌ی فکری آیین زروانی نیز چند کتاب فلسفی و علمی که حائز اهمیت است در این دوره تألیف یافت مانند شکند گمانیک و یچار و دینکرت و داستان دینیک و زاتسپرم و بامکی‌های مینوچهر که درباره‌ی شعب گوناگون فلسفه بحث‌های متعددی در بر دارد. نیز در این عصر بود که کتاب بسندهشن که معتبرترین کتاب پهلوی در جهان‌شناسی است و یکی از مآخذ مهم افکار این دوره به شمار می‌آید نگاشته شد. این کتب همگی حاکی از تحولاتی است که در افکار دوره‌ی قدیم‌تر زردشتی به وجود آمده بود. در این عصر ثنویت باستانی به یک نوع توحید تبدیل یافت و زروان یا دهر مبدأ هستی شناخته شد. لکن جهان‌شناسی این دوره کم و بیش ادامه‌ی تفکرات پیشینیان است، زمین مانند دوره‌ی قبلی به هفت کشور تقسیم شده که دریای عظیمی بر آن محیط است و نیز بر موجودات هر کشور مدبری ملکوتی، که همان حقیقت رب‌النوعی است، حکومت می‌کند، و روح انسان، جاویدان و از عالم مینوچهری یا ملکوتی سرچشمه گرفته و بالاخره با فروهر با انائیت آسمانی خود متحد می‌شود. با این حال اثر برخی افکار فلسفی یونانی و هندی در این متون پهلوی نمایان است و حاکی از نفوذ معارف هندی و یونانی است که در این دوره در ایران گسترش یافته بود.

هر چند چنان‌که به آن اشاره رفت افکار فلسفی در دوره‌ی قبل از اسلام در ایران وجود داشت، اما در واقع در دوران اسلامی و در پرتو تعالیم وحی محمدی بود که استعداد و نبوغ ایرانیان در فلسفه به کمال رسید و شکفتگی یافت و دریای بیکرانی از فلسفه و علوم عقلی، که تا آن زمان سابقه نداشت، به وجود آمد. با آمدن اسلام بود که حکمت بار دگر به سرزمین اصلی خود بازگشت و خزاین فلسفه‌ی یونانی و آنچه از معارف ملل قدیم غرب آسیا در نحل اسکندریه و حران و غیره تمرکز یافته بود، در دسترس مسلمانان قرار گرفت و با ترجمه‌ی متون قدیم به زبان عربی و ایجاد یک محیط فکری و علمی بین‌المللی، مکتب درخشان فلسفه‌ی اسلامی که بیشتر توسط ایرانیان به وجود آمد و رواج یافت پا به عرصه‌ی هستی نهاد. گرچه انفکاک فلسفه‌ی ایرانی از اسلامی مقدور نیست، چون متفکران آن دوره خود را، اول مسلمان می‌دانستند بعد ایرانی یا عرب یا ترک، و همگی در درجه‌ی اول، از تعالیم اسلامی برخوردار بودند و در جهانی ساخته از حقایق دین اسلام می‌زیستند، می‌توان بدون هیچ شک و شبهه اکثر فلاسفه‌ی اسلامی را ایرانی دانست و آنچه که در بلاد شرقی اسلام در رشته‌ی فلسفی انجام پذیرفته است در زمره‌ی فلسفه‌ی ایرانی شمرده، مخصوصاً که در دوران بعدی ایران سرزمین اصلی فلسفه‌ی اسلامی شد و در این بلاد بود که بزرگ‌ترین متفکران دوره‌ی اخیر در فلسفه ظهور کردند.

نهضت ترجمه‌ی متون فلسفی و علمی در پایان خلافت بنی‌امیه آغاز شد و با استقرار عباسیان در بغداد و بالاخره تأسیس دارالحکمة توسط مأمون که به ترجمه اختصاص داده شده بود به اوج فعالیت رسید. بین نیمه‌ی دوم قرن دوم و نیمه‌ی دوم قرن چهارم، در دو مرحله، اکثر مآخذ مهم علمی قدیم از یونانی و سریانی و پهلوی و سنسکریت به عربی برگردانده شد و شاهکارهای فلسفی یونانی از قبیل برخی رسائل افلاطون و الهیات و طبیعیات و اخلاق و منطق ارسطو و رسائل مکتب فیثاغوریان جدید، مانند نوشته‌های نیکوماخس و افلاطونیان جدید مخصوصاً تا سوعات فلوطین که خلاصه‌ای از آن به نام

اثولوجیای ارسطو بین مسلمین شهرت یافت و همچنین آثار یامبلیخس و برقلس و نیز رسائل جالینوس در دسترس حکمای اسلامی قرار گرفت. از مترجمین آنان که از سریانی و یونانی به عربی ترجمه می‌کردند اغلب نسطوری بودند، مانند حنین بن اسحق و اسحق بن حنین و حبیش و خاندان ماسویه و بختیشوع و ابن البطریق و ابن ناعمة و ابوبشر متی بن یونس و یحیی بن عدی و قسطا بن لوقا و دیگران که ذکر نام همه‌ی آنها در این جا امکان پذیر نیست. آنان که از پهلوی یا سنسکریت ترجمه می‌کردند برعکس بیشتر ایرانیانی بودند که از مذهب زردشتی به کیش اسلام گرویده بودند، مانند ابن مقفع و آل نوبخت و ابوالحسن علی بن زیاد التمیمی و محمد بن ابراهیم الفزاری. برخی مترجمان نیز از اهالی شهر حران و پیرو مذهبی بودند که به نام آیین صابئین شهرت یافت، مانند ثابت بن قره و خاندان وی مخصوصاً پسرش ابوسعید سنان بن ثابت که همگی از دانشمندان معتبر دوران اولیه بودند و به خصوص در علم نجوم مهارت و چیرگی خاصی داشتند، از آن جا که در مذاهب اهالی حران ستارگان سهمی مهمی را عهده‌دار بودند و علم فلکیات در زمره‌ی تعلیمات دینی آنان قرار داشت.

از مهم‌ترین مآخذ فلسفه‌ی اسلامی، مخصوصاً فلسفه‌ی دوران بعدی که عموماً به آن توجه کافی نمی‌شود، قرآن کریم و احادیث نبوی و بخصوص روایات و تعالیم ائمه‌ی شیعه (ع) است که در کتب معتبر شیعه گرد آمده است، مانند نهج البلاغه از امام اول و صحیفه‌ی سجادیه از امام چهارم و گفتار امامان پنجم و ششم و هشتم که در اصول کافی کلینی جمع‌آوری شده و همواره سرچشمه‌ی الهام حکما و اساس فلسفه‌ی مبنی بر وحی - که در اسلام به وجود آمد - بوده است. نه تنها ملاصدرا و میرداماد بسیاری از افکار خود را مدیون تعالیم این پیشوایان دین‌اند، بلکه فلسفه‌ی سیاسی فارابی و ابن سینا نیز تا حدی از این مآخذ سرچشمه می‌گیرد. در هر صورت این منابع اسلامی و مخصوصاً شیعی در پیدایش توسعه‌ی بعدی فلسفه‌ی اسلامی نهایت اهمیت را داشته است و علت ترویج فلسفه در دامن تشیع و بقا و استمرار آن در ایران،

پس از این که در ممالک پیرو مذهب سنت و جماعت از حیات ساقط شده بود، همان رابطه‌ی عمیقی است که بین حکمت و تعالیم شیعه وجود دارد.

گرچه برخی از مورخان، ایرانشهری را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته‌اند<sup>۱</sup> و ابوریحان بیرونی و ناصر خسرو بارها از او در کتب خود یاد کرده‌اند، لکن آثاری از او در دست نیست و در واقع باید ابویعقوب کندی را اولین فیلسوف اسلامی دانست که او را فیلسوف عرب نیز لقب داده‌اند. کندی از نژاد عرب، از قبیله‌ی کِنْدَه و پدر او از بزرگان عرب بود. در حدود سال ۱۸۵ که کندی پا به عرصه‌ی وجود گذاشت پدرش حاکم شهر کوفه بود. او تحصیلات خود را در بصره و سپس در بغداد به انجام رسانید و در علوم اوائل و فلسفه مهارت کامل به دست آورد. مدتی در دربار مأمون و معتصم قرب و منزلتی یافت و در پایتخت عباسیان شهرت بسزایی به دست آورد، تا این که در اواخر عمر بخت از او برگشت و در حدود سال ۲۶۰ در کنج عزلت درگذشت.

ابن ندیم در کتاب الفهرست بیش از دویست و شصت اثر از کندی ذکر کرده است که شامل مباحثی در تمام شعب علوم فلسفی و علمی متداول در آن زمان است. گرچه بیشتر این رسائل معروض تطاول ایام شده است، بیش از چهل رساله به زبان عربی و چند رساله به لاتین و عبری باقی است که حاکی از نیروی فکری و نبوغ فلسفی کندی است. از این رسائل فی الفلسفة الاولى و فی کمیة کتب ارسطوطاليس و فی العقل اهمیتی خاص دارد. کندی علاوه بر فلسفه به علوم طبیعی و ریاضی و منطق نیز علاقه‌ی وافر داشت و در ایجاد اصطلاحات فلسفی و علمی نیز سهمی عهده‌دار بود. او با معتزله رابطه‌ی نزدیکی داشت، گرچه از آن‌ها نبود و سعی کرد تا انطباق و هماهنگی بین دین و فلسفه به وجود آورد و به این طریق راهی را آغاز کرد که سرانجام با ملاصدرا به هدف نهایی خود رسید. کندی به منظور ایجاد این هماهنگی، حکمت را به حکمت الهی و حکمت انسانی تقسیم کرد و اولی را مخصوص انبیا دانست و کمال دومی را در فلسفه یافت. به این نحو او حقایق دینی را از قبیل حدوث

۱. این در صورتی است که ایرانشهری قبل از کندی باشد، ولی ظاهراً معاصر یا بعد از او بوده است.

زمانی و معاد جسمانی و مسأله‌ی وحی از دسترس حکمت انسانی دور دانست بدون این که منکر آن‌ها باشد.

کندی خود در افکار فلسفی خویش بیشتر تحت نفوذ یحیی نحوی و فلاسفه‌ی نو افلاطونی از قبیل برقلس قرار گرفت، در حالیکه منشأ تفکر فلاسفه مشایی بعدی بیشتر شارحان اسکندریه بودند. لکن کندی نیز در مسأله‌ی نفس از شرح اسکندر افرو دیسی بر کتاب النفس ارسطو متأثر شد و اساس تقسیم‌بندی چهارگانه‌ی عقل را که بعداً بین مسلمین شهرت یافت از او اتخاذ کرد. آثار مکتب نو فیثاغوری نیز در افکار کندی پیداست، چنان که از اهمیت خاصی که برای اعداد قائل است برمی آید.

مشهورترین شاگردان کندی، ابومعشر بلخی و احمد بن محمد سرخسی‌اند که گرچه هر دو فیلسوف نیز بودند شهرتشان بیشتر در علوم ریاضی است. لکن پیروان واقعی کندی فلاسفه‌ی مشایی قرن بعد هستند که نهضتی را که فیلسوف عرب آغاز کرد به مرحله‌ی کمال رسانیدند.

از آثار مهم فلسفی که تقریباً معاصر با کندی در جهان اسلامی ظهور کرد، مجموعه‌ی نوشته‌هایی است که به نام جابربن حیّان مشهور است، گرچه برخی از آن‌ها بعد از جابر تألیف یافته و به او نسبت داده شده است. جابر که از پیروان و ارادتمندان امام جعفر صادق (ع) بود، پایه گذار علم کیمیا در اسلام به شمار می آید، ولی رسائل متعددی نیز در مسائل فلسفی نگاشته است. مجموعه‌ی منسوب به جابر یکی از مهم‌ترین مآخذ فلسفه‌ی هرمتی است که به تدریج وارد جهان اسلامی شد و همواره رقیب سرسختی برای فلسفه‌ی ارسطو به شمار می آمد و دارای یک جهان‌شناسی و معرفه‌النفس مشخصی بود که اثر آن بعداً در مکتب‌های اشراقی و عرفانی مشاهده می شود.

از فلاسفه‌ی بنام ایران در قرن سوم محمد زکریای رازی است (۲۵۱-۳۱۳) که مانند جابر کیمیاگر بود ولی با فلسفه‌ی نوشته‌های جابری مخالفت می ورزید و در عین حال معاند فلسفه‌ی مشایی کندی نیز بود. گرچه شهرت اصلی رازی در علم طب و کیمیاست، در فلسفه نیز رسائل بسیاری

نگاشته است، از قبیل القوانین الطبيعية فی الحکمة الفلسفية و الطب الروحاني و السيرة الفلسفية و مقالة فی ما بعد الطبيعة و القول فی القدماء الخمسة که در آنها آثار افکار مانوی کاملاً آشکار است و نیز توجه زیادی به فلسفه‌ی افلاطون مخصوصاً رساله‌ی طیماؤوس شده است، چنان‌که در آثار دیگر او نفوذ رسائل جالینوس دیده می‌شود. رازی معتقد به پنج قدیم یعنی باری و نفس کلی و هیولای اولی و مکان مطلق و دهر بود و ضرورت وحی را باطل می‌دانست. در واقع او بزرگ‌ترین مخالف فلسفه‌ی مبنی بر وحی در اسلام است و به این دلیل همواره مورد حملی دانشمندان و فلاسفه‌ی دوران بعدی قرار گرفت و حتی ابوریحان که در جمع‌آوری آثار او کوشید و فهرستی از تألیفات او نگاشت، با افکار فلسفی او شدیداً مخالفت ورزید. به این دلیل گرچه رازی در طب و کیمیا نفوذ فراوانی از خود به جا گذاشت، در فلسفه مکتبی به وجود نیاورد و اثر مهمی از خود در منفکران بعدی به جای نگذاشت.

برعکس رازی، معاصر او ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹) یکی از بانفوذترین فلاسفه‌ی اسلامی است که در وسیج در خراسان تولد یافت و در بغداد منطق و فلسفه و علوم را نزد یوحنا بن حیلان و ابوبشر متی بن یونس و برخی اساتید دیگر بیاموخت و پایان عمر خود را در دربار سیف‌الدوله‌ی حمدانی بگذراند و در دمشق بدرود حیات گفت. فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند چون او بیش از دیگران، هر یک از علوم اسلامی را در قالب خود ریخت، چنان‌که ارسطو در مورد علوم یونانی انجام داده بود. بنیان بسیاری از علوم اسلامی به دست این دانشمند که حتی بیش از کندی پایه‌گذار فلسفه‌ی مشایی در اسلام است ریخته شد. فارابی در کتبی مانند الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون الالهی و ارسطو طاليس در صدد تلفیق بین فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو برآمد و در عین حال برای ایجاد انطباق بین فلسفه با دین اسلام کوشش کرد. او منطق ارسطویی را در قالب نهایی خود در جهان اسلامی ریخت و تحقیقات دقیقی در این فن کرد و بر کتب او مخصوصاً مابعدالطبیعة شرح‌های مهمی نگاشت.

همچنین فارابی پایه‌گذار فلسفه‌ی سیاسی در اسلام است و در یک سلسله کتاب مانند آراء اهل المدينة الفاضلة و السياسة المدينة و تحصیل السعادة و فصول المدنی در امتزاج فلسفه‌ی سیاسی افلاطون و اصول اسلامی کوشید و مَلِکِ فیلسوف جامعه‌ی افلاطون را همان پیغمبر ادیان مبنی بر وحی دانست. به این وسیله فارابی پایه‌ی فلسفه‌ی سیاسی را در اسلام استوار ساخت و متفکران بعدی مخصوصاً ابن‌باجه و ابن‌رشد در این رشته از او پیروی کردند. معلم ثانی صاحب اولین رساله‌ی معتبر اسلامی در تقسیم‌بندی علوم نیز می‌باشد که به نام إحصاء العلوم شهرت دارد و بین دانشمندان اسلامی و نیز متفکران اروپایی در قرون وسطی معروفیت خاصی داشته و پایه‌ی تقسیم‌بندی‌های علوم در ادوار بعدی بوده است.

معروف‌ترین اثر فارابی در ایران همان فُصُوصُ الْحِکْمِ او است که بارها شرح شده و تا به امروز تدریس می‌شود و از لحاظ افکار و اصطلاحات فلسفی اهمیت فوق‌الوصفی دارد. به علاوه در این رساله جنبه‌ی عرفانی افکار فارابی، که کم‌وبیش در تمام نوشته‌های او ظهور کرده است، بیش از هر جا نمودار است و برخی این کتاب را اصولاً از منابع مهم عرفان نظری شمرده‌اند و این خود شاهد وسعت نظر این حکیم بزرگ است که از منطق و فلسفه‌ی سیاسی گرفته تا فلسفه‌ی اولی و عرفان همه را در قلمرو عالم فکری خود قرار داده و در تمام این فنون آثار گرانبهایی از خود باقی گذاشته است.

فارابی روش تدریس خاصی داشت و معمولاً حوزه‌های درسی خود را در خارج شهر در دامن طبیعت تشکیل می‌داد. او از پذیرفتن شاگردان زیاد حتی المقدور اجتناب می‌ورزید و چند شاگردی بیش نداشت که مشهورترین آنان یحیی بن عدی است که خود استاد ابوسلیمان سجستانی بزرگ‌ترین فیلسوف مشایی بغداد در نیمه‌ی دوم قرن چهارم به شمار می‌آید. به علاوه فارابی نوشته‌هایی باقی گذاشت که برای همیشه پایه‌ی فلسفه‌ی مشایی را در اسلام استوار کرد و کمال و پختگی نهایی این مکتب را بعد از او امکان‌پذیر ساخت.

بین فارابی و ابن سینا چند تن دانشمند بنام به ترویج فلسفه پرداختند که بین آنان ابوسلیمان سجستانی صاحب کتاب *صوان الحکمة* و ابوالحسن عامری از همه مهم ترند. عامری که صاحب *الفلاسفة* لقب دارد از اهالی نیشابور بود و نزد ابوزید بلخی تلمذ کرد و به ری و بغداد سفر کرد و در سال ۳۸۱ در خراسان درگذشت. او مصاحب و همدم بسیاری از متفکران بزرگ آن دوره مانند ابوحیان توحیدی و ابن مسکویه و ابن هندو بود و نام او بین معاصرانش شهرت فراوانی داشت، گرچه در ادوار بعدی نوشته‌های او به تدریج به فراموشی سپرده شد. از عامری چندین اثر مهم باقی است مانند کتاب *اخلاق السعادة* و *الإسعاد و الفصول فی المعالم الالهية و الإعلام بمناب الاسلام* و فرخ‌نامه‌ی یونان دستور به زبان فارسی و یک تاریخ فلسفه به نام *الأمَد علی الأبد* که حائز ارزش فراوان است و بارها در کتب بعدی مانند اسفار به آن اشاره رفته است. عامری معتقد به اتحاد عاقل و معقول است که بعداً ملاصدرا آن را از ارکان فلسفه قرار داد. او در فلسفه‌ی سیاسی نیز کوشش کرد تا نظریات سیاسی ایران قبل از اسلام را که در کتاب‌هایی مانند *خدای‌نامه* و *عین‌نامه* به دست مسلمین رسیده بود، با فلسفه‌ی سیاسی اسلام تلفیق دهد. از این لحاظ او نماینده‌ی جنبه‌ای از تفکر سیاسی در اسلام است که با مکتب‌کندی و فارابی فرق دارد و بیشتر از فلسفه‌ی ایرانیان قدیم برخوردار است تا نظریات سیاسی فلاسفه‌ی یونان.

فلسفه‌ی مشایی با ابن سینا به اوج کمال رسید. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا که هموطنان وی *حجة‌الحق* لقبش داده‌اند، بزرگ‌ترین دانشمند ایران و سرآمد فلاسفه‌ی مشایی در اسلام به شمار می‌آید. او در سال ۳۷۰ در نزدیکی بخارا تولد یافت و زیر نظر پدرش که به افکار اسمعیلی متمایل بود و با بسیاری از دانشمندان هم‌زمان خود آشنایی و مجالست داشت، تحصیلات اولیه‌ی خود را به پایان رسانید. در حالیکه ابن سینا هنوز کودکی خردسال بود پدرش به بخارا آمد و در خود شهر اقامت گزید و به این ترتیب برای ابوعلی فرصت فراهم آمد تا در یکی از مراکز بزرگ علمی جهان اسلام آن دوره پرورش یابد. به اصرار پدرش به تحصیل صرف و نحو و قرآن و فقه و نیز علوم عقلی

پرداخت. فقه را نزد اسمعیل الزاهد بیاموخت و علوم ریاضی را از ابو عبدالله ناتلی، یکی از ریاضی دانان بزرگ آن عصر که به بخارا آمده بود و در خانه‌ی پدرش منزل کرده بود، فراگرفت و اصول اقلیدس و کتاب المجسطی بطلمیوس و نیز اصول منطق را با راهنمایی این استاد بیاموخت. سپس بوعلی به علوم طبیعی و الهی و طب پرداخت و به احتمال قوی نزد ابوسهل عیسی بن یحیی المسیحی الجرجانی و ابومنصور حسن بن نوح القمری به تحصیل پرداخت تا بر این فنون تسلط یافت. در سن شانزده سالگی چنان‌که خود بعداً نوشته است بر جمیع علوم احاطه داشت و فقط الهیات ارسطو بود که مطالب آن برای این دانشمند جوان هنوز قابل فهم نبود، گرچه متن آن را بارها خوانده و حتی از بر کرده بود. این مانع نیز به زودی از میان برخاست، چون با مطالعه‌ی شرح فارابی بر الهیات ارسطو مشکلات این کتاب برای او حل شد. شیخ در سن هیجده سالگی آن قدر در جمیع شعب علوم مهارت یافت که تا پایان زندگانی پرشورش چیزی بر آن افزوده نشد و فقط آنچه تا این سن فرا گرفته بود به مرور زمان پخته و پرداخته شد. او پس از کسب شهرت در دربار نوح بن منصور سامانی و مدتی مطالعه و استفاده از کتابخانه‌ی معتبر وی، به علت نامساعد بودن محیط سیاسی و اجتماعی که بیشتر از قدرت روزافزون محمود غزنوی در ماوراءالنهر سرچشمه می‌گرفت و نیز وفات پدرش که او را سخت متألم کرده بود، دیار اصلی خود را در سال ۳۹۲ ترک گفت و دوره‌ی سفرهای طولانی عمر خود را شروع کرد که او را به سوی دربار خوارزمشاه و سپس دربار قابوس بن وشمگیر در گرگان و بعد از آن به ری و همدان و اصفهان که مراکز قدرت آل بویه بود کشانید و زندگی او را با اضطراب و دگرگونی عمومی که در این موقع ایران را فرا گرفته بود رنگین ساخت. ابن سینا شهرت جهانی به دست آورد و حتی در همدان در دربار شمس‌الدوله به وزارت رسید و نزد علاءالدوله در اصفهان قرب و منزلت و احترام خاصی داشت، لکن زندگانی او همواره با حوادث و وقایع گوناگون توأم بود. با وجود مزاج بسیار سالم و قوی که داشت در اثر این زندگی پرهیاهو و نیز افراط در شب‌زنده‌داری و نیز کار و فعالیت بیش از حد،

قوای او زود تحلیل رفت و پس از بازگشت از اصفهان به همدان در آن شهر که روزی ناظر فعالیت‌های سیاسی او بود و در اثر حیل‌های مخالفان چند ماهی نیز در آن جا زندانی شده بود، در سال ۴۲۸ درگذشت.

با وجود این که ابن سینا صلح و آرامشی به خود ندید و مقداری از وقت گرانبهایش صرف امور سیاسی گردید، باز هم موفق شد کتب و رسائل بسیاری از خود باقی گذارد. امروزه با وجود از بین رفتن تعداد معتناهی از آثار پراج او قریب دویست و پنجاه کتاب و رساله و نامه از شیخ در دست است که شامل جمیع علوم است. در فلسفه‌ی مشایی مهم‌ترین تألیفات او کتاب الشفاء است که بزرگ‌ترین دائرةالمعارف علمی است در تاریخ که به دست مؤلف واحدی تألیف شده است. کتاب الشفاء که از چهاربخش منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات تشکیل شده است دارای مفصل‌ترین بحث درباره‌ی منطق بین مسلمین است و نیز در طبیعیات کامل‌ترین و پخته‌ترین افکار مشاییان را در بر دارد. از آثار مهم دیگر او در این زمینه عیون الحکمة و کتاب النجاة و کتاب الاشارات و التنبیها و دانش‌نامه‌ی علائی است که اولین کتاب فلسفی به زبان فارسی به شمار می‌آید و در آن شیخ برای نخستین بار بسیاری از اصطلاحات نوین فلسفی را به فارسی به کار برده و سنت نوشتن کتب فلسفی و حکمی را به زبان فارسی آغاز کرده است.

در کتب مشایی خود شیخ‌الرئیس فلسفه‌ی این مکتب را که کندی و فارابی آغاز کرده و به توسعه‌ی آن پرداخته بودند به سرحد کمال رسانید. در فلسفه‌ی مشایی الهیات ارسطویی با افکار نو افلاطونیان بیامیخت و مراتب هستی به عنوان اضافه‌ی یک سلسله عقول از مبدأ یکتا جلوه گر شد. به علاوه ابن سینا با پیروی از فارابی بحث وجود را بسط داد و آن را اساس فلسفه قرار داد و ابواب نوینی در آن گشود که در کتب فلاسفه‌ی یونانی دیده نمی‌شود. امتیاز بین ماهیت و وجود و جهات سه‌گانه‌ی وجوب و امکان و امتناع به نحو خاصی که در کتب او دیده می‌شود و بعداً اساس فلسفه‌ی اسلامی قرار گرفته است، در نوشته‌های ارسطو موجود نیست. وانگهی ابن سینا مانند سایر حکمای

اسلامی در محیط فکری وحی اسلامی می‌زیست و مسأله‌ی وحدت مبدأ و خلقت عالم و نبوت و معاد و علم خداوند به جزئیات نزد او به صورت خاصی جلوه‌گر شده بود. در این مطالب اساسی او کوشش کرد تا تلفیقی بین اصول فلسفه‌ی یونانی و احکام اسلامی ایجاد کند و حتی در بعضی مسائل مانند معاد جسمانی هنگامی که به حل این مسأله از طریق استدلال نایل نشد به عجز خود اقرار کرد و پیروی از تعالیم آسمانی را تنها راه رسیدن به این گونه حقایق دانست.

فلسفه‌ی مشایی چنان‌که با شیخ‌الرئیس به مرحله‌ی پختگی رسید، ترکیبی است از فلسفه‌ی ارسطو و افکار شارحان اسکندرانی و فلسفه‌ی نو افلاطونیان مخصوصاً فلوطین در دامنه‌ی تفکر اسلامی که بسیاری از اصول آن در فلسفه‌ی مشایی مشهود است. شیخ همواره کوشش می‌کرد تا دین و فلسفه را تلفیق دهد و این سعی او خصوصاً در تفسیرهایی که بر سوره‌های قرآن نوشته است نمایان است. در تفکر ابن‌سینا، طبیعیات ارسطویی مبنی بر امتیاز بین صورت و ماده و تقسیم‌بندی عالم به دو قلمرو فلک و تحت‌القمر و علل و عناصر اربعه و امتیاز بین حرکت دوری افلاک و حرکت انتقالی عالم کون و فساد و برخی از اصول الهیات ارسطویی مانند سلسله مراتب وجود و مسأله‌ی علم و ایجاد حرکت در عالم فلکی به وسیله‌ی محرک اول، با عقاید نو افلاطونیان مخصوصاً عقیده‌ی صدور سلسله‌ی طولیه عقول و چگونگی افاضه‌ی هر عقل از عقل بالاتر ترکیب یافته، و از نظرگاه مباحث وجود، مخصوصاً امتیاز بین وجود و ماهیت واجب‌الوجود و ممکنات، تعبیر گردیده است و در عین حال به تعالیم اسلامی که عالم را قایم به حقیقتی غیر از خود عالم می‌داند و معاد را امری حتمی می‌شمارد و توحید را اساس همه‌ی حقایق می‌داند، توجه کامل مبذول شده است.

مشاییان بنا به اصطلاح حکمای بعدی اصالت وجودی‌اند، لکن وجود اشیا را کاملاً متباین می‌دانند. در مسأله‌ی علم و کلیات که از مباحث مهم فلسفه در دوران بعدی بوده است و در قرون وسطی در اروپا نیز اهم مسائل فلسفی

شمرده می‌شده است، پیروان این مکتب از اصحاب تصوراند، به این معنی که کلی را در خارج با جزئی یکی می‌دانند و می‌گویند که در ظرف ذهن کلی تجرد یافته و به عقل دهم که واهبُ الصُّور، یعنی منشأ جمیع صور این عالم است، باز می‌گردد. مشایبان علم خداوند را به عالم، ارتسام صور در علم الهی می‌دانند و در حل مسأله‌ی علم باری تعالی به جزئیات، با اشکال فراوان روبه‌رو شده‌اند. نیز آنان فقط نیروی عقلانی را مجرد می‌دانند و در مبحث معاد جسمانی نیز موفق به بیان عقلی تعالیم دینی نشده‌اند.

علاوه بر کتبی که ابن‌سینا در بیان اصول فلسفه‌ی مشایی نگاشت، در پایان عمر به تألیف یک سلسله رساله پرداخت که حاکی از کوشش او در استقرار مکتب فکری نوینی بود. در کتاب منطق‌المشرقیین که متأسفانه فقط قسمت اول آن از گزند زمانه مصون مانده است، شیخ نوشته‌های مشایی خود را فلسفه‌ی عوام خوانده و سپس به شرح فلسفه‌ی خواص می‌پردازد. گرچه بقیه‌ی کتاب در دست نیست تا بتوان نظر او را به‌طور صحیح و صریح درباره‌ی فلسفه‌ی شرقی به دست آورد، اما از نمط‌های آخر اشارات و سه رساله‌ی تمثیلی عرفانی حی‌بن‌یقطان و رسالة الطیر و سلامان و ابسال و نیز برخی رسائل دیگر او مانند رسالة فی‌العشق می‌توان حدس زد که ابن‌سینا متوجه آن مکتب فلسفی، که بعداً به نام حکمت اشراقی شهرت یافت شده بود، گرچه بنا به قول شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی، شیخ‌الرئیس به‌ماخذ آن حکمت نرسید. با وجود این جای شک نیست که در این نوشته‌ها ابن‌سینا دیگر فقط یک فیلسوف مشایی نیست بلکه در جست‌وجوی طریقی است که قرن‌ی بعد به وسیله‌ی سهروردی پیموده شد و منجر به ایجاد مکتب فکری جدیدی در اسلام گردید.

از مشهورترین شاگردان شیخ، ابو‌عبید جوزجانی، ابن‌زیله و بهمنیار را می‌توان نام برد. ابو‌عبید مونس و همدم دایمی و نزدیک‌ترین دوست شیخ بود، که شرح حال شیخ را از قول خود او نوشت و کتاب دانشنامه‌ی علائی را تکمیل کرد. بهمنیار نزد حکمای بعدی مقام شامخی داشته و کتاب‌التحصیل او از کتب

مهم فلسفه به شمار می آید. او و شاگردش ابوالعباس لوکری، علمداران بزرگ فلسفه ی بوعلی، در قرن پنجم، محسوب می شوند.

معاصر با ابن سینا، فلاسفه ی نامی دیگر نیز در ایران ظهور کردند که نامشان در خور تذکر است. من جمله ابوعلی ابن مسکویه مورخ و فیلسوف شهر، که در نیمه ی دوم قرن چهارم می زیست و در سال ۴۲۱ وفات یافت. ابن مسکویه نه تنها صاحب کتاب مشهور تاریخی تجارب الأمم است، بلکه صاحب رسائل متعدد فلسفی نیز می باشد که بیشتر آن ها مانند تهذیب الاخلاق و جاویدان خرد مربوط به علم اخلاق است. در اکثر این کتب مخصوصاً جاویدان خرد ابن مسکویه علاوه بر متون یونانی و اسلامی از مآخذ باستانی ایرانی نیز استفاده کرده است.

رسائل اخوان الصفا از آثار مهم فلسفی است که در قرن چهارم پا به عرصه ی هستی گذاشت. هویت مؤلفان رسائل کاملاً روشن نیست. منابع گوناگون مانند تتمه ی صوان الحکمة بیهقی و کتاب الامتاع و المؤمنة ابوحيان توحیدی و نُزْهَة الارواح شهرزوری، در مورد این مؤلفان دانشمندانی از قبیل ابوسلیمان البُستی معروف به المقدسی، و زیدبن رفاعه، و ابوالحسن علی بن رامیناس العوفی، و ابوالحسن علی بن زهرون (هارون) الصابی، و برخی دیگر را نام برده اند. قدر مسلم این است که این نوشته جنبه ی شیعی دارد و به منظور تلفیق دین و فلسفه نگاشته شده است و یک دوره از معارف آن زمان را بارنگ فلسفه ی فیثاغوری به لسان رسا و ساده در دسترس عموم قرار داده است. به علاوه این پنجاه و یک رساله به ضمیمه ی رسالة الجامعة که خلاصه و چکیده ی مطالب آن است، در قرون بعدی جزو کتب اسمعیلی محسوب شد و در دعوت اسماعیلیان از آن استفاده می شد. از لحاظ فلسفی، صاحبان رسائل، دوره ای از فلسفه ی مشایی آمیخته با نظریات فیثاغوری و هرمسی را به لباس اسلامی در آورده و در هماهنگی بین علم و دین و ایجاد ارتباط میان جمیع شعب علوم فلسفی و طبیعی و دینی به وسیله ی نظر فیثاغوری درباره ی اعداد، که در سراسر رسائل آمده است، کوشیده اند.

در کنار ابن سینا و صاحبان رسائل، باید نامی نیز از یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان ایران ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰) برد، زیرا او اگرچه بیشتر در علوم ریاضی و طبیعی و تاریخ مهارت داشت از فلسفه نیز بی‌بهره نبود. ابوریحان صاحب معتبرترین کتب درباره‌ی ملل قدیم و تمدن‌های غیراسلامی است. و نوشته‌های او مانند الآثار الباقیه و تحقیق ماللهند در نوع خود بی‌نظیر است. ابوریحان با حکمت و دین‌هندی‌آشنایی کامل داشت و در این رشته تا دوران صفویه بی‌همتا است. مهارت او تا حدی بود که کتاب جوک تنجل یا تانجالی را به عربی ترجمه کرد و در کتاب تحقیق ماللهند به بحث دقیق درباره‌ی معارف هندی پرداخت. او با فلسفه‌ی مشایی نیز آشنایی داشت، لکن از همه‌ی اصول طبیعیات این مکتب پیروی نمی‌کرد و به منظور انتقاد بر بعضی از عقاید مشاییان، مانند حیّز طبیعی و امتناع وجود خلأ در طبیعت و لزوم حرکت مستدیر افلاک بود که با شیخ‌الرئیس یک سلسله سؤال و جواب کرد. البته از نوشته‌هایی که از بیرونی باقی است، نمی‌توان او را در فلسفه در مقام ابن سینا و فارابی دانست. اهمیت او در ریاضیات و تاریخ و جغرافیا به مراتب بیشتر است تا در رشته‌ی فلسفه، لکن شایسته نیست وجود این دانشمند کم‌نظیر را از لحاظ فلسفی به کلی نادیده گرفت، هرچند افکار فلسفی او در صفحات تألیفات متعدّدش پراکنده است و کتب معتنابه‌ی از او در رشته‌ی فلسفه باقی نمانده است.

قرن پنجم علاوه بر این که دوره‌ی ادامه‌ی فلسفه‌ی مشایی است، عصر اعتلای فلسفه‌ی اسمعیلی نیز به شمار می‌آید. در قرن چهارم داعیان اسمعیلیه در ایران به تبلیغ و ترویج عقاید این فرقه پرداختند و برخی از آنان مانند ابوحاتم رازی و محمدبن احمد نسفی و ابویعقوب سجستانی آثار مهمی در فلسفه‌ی اسمعیلی به وجود آوردند و زمینه را برای ظهور متفکران بعدی مانند حمیدالدین کرمانی، و احمدبن ابراهیم نیشابوری، و المؤید بالله شیرازی، و ناصر خسرو فراهم آوردند.

ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی یکی از فلاسفه و ادبای نامی ایران

محسوب می‌شود و از این لحاظ که آثار فلسفی خود را همگی به زبان فارسی تألیف کرده است اهمیت خاصی دارد. ناصر خسرو در سال ۳۹۴ در قبادیان، در نزدیکی بلخ، تولد یافت. در سن چهل و دو سالگی به مصر سفر کرد و به فرقه‌ی اسمعیلیه گروید، و بقیه‌ی عمر خود را به عنوان داعی این فرقه در بلاد مختلف اسلامی مخصوصاً در ایران گذراند، و بین سال‌های ۴۶۵ و ۴۷۰ درگذشت. علاوه بر دیوان مشهور او که یکی از آثار مهم نظم فارسی است، یک سلسله کتب فلسفی در بیان اصول حکمت اسمعیلی نگاشت، مانند روشنایی‌نامه و وجه‌دین و زادالمسافرین و خوان‌الإخوان و گشایش و ره‌ایش و جامع‌الحکمتین که شاهکار فلسفی او است و به نظر تلیفیک و امتزاج حکمت اسمعیلی با فلسفه‌ی یونانی تألیف شده است. تمام این کتب و نیز سفرنامه‌ی معروف او به زبان فارسی است و به این علت ناصر خسرو یکی از بانیان نهضت نگارش کتب به زبان فارسی محسوب می‌شود.

در قرن پنجم و ششم مکتب مشایی به دست فلاسفه‌ای مانند سید صدرالدین سرخسی، و فریدالدین داماد، و ابوالبرکات بغدادی صاحب کتاب‌المعتبر که در مبحث طبیعیات و مخصوصاً حرکت قسری مطالب مهمی در بر دارد ادامه یافت، لکن این دوره بیشتر عصر اشاعه‌ی مکتب متکلمین پیرو ابوالحسن اشعری و مخالفت و معاندت شدید با مکتب فلاسفه بود. قدرت روزافزون سلجوقیان و تأسیس مدارس نظامیه به تدریج تدریس علوم اوائل را از محافل و مدارس رسمی دور کرد و وضع را برای نفوذ روزافزون اشعریان فراهم ساخت. مکتب اشاعره که در پایان قرن سوم دست ابوالحسن اشعری در مقابل معتزله به وجود آمده بود و در قرن چهارم به دست متکلمانی مانند ابوبکر باقلانی در بغداد استقرار یافته بود، به تدریج از مباحث فلاسفه برای مخالفت با آنان استفاده کرد و چند تن از متکلمان بزرگ این مکتب که مهم‌ترین آنان محمدبن عبدالکریم شهرستانی، و امام غزالی، و امام فخر رازی می‌باشند به انتقاد اصول فلسفه‌ی مشایی پرداختند.

غزالی (۴۵۰-۵۰۵) هم به عنوان یک متصوف و هم یک فقیه و متکلم

برخی از اصول فلسفه‌ی مشایی را مانند عدم اعتقاد به حدوث زمانی و علم باری تعالی به جزئیات و حشر جسمانی، که با تعالیم اسلامی مغایرت داشت، مورد انتقاد قرار داد. به این منظور او اول افکار مشاییان را در کتابی به نام مقاصد الفلاسفة که تقریباً همان دانشنامه‌ی علائی است که به عربی ترجمه شده است، بیان کرد. چون این کتاب از لحاظ ادبی دارای مزایای بسیار است و با نهایت وضوح و روانی نوشته شده است، یکی از کتب برجسته‌ی فلسفه‌ی مشایی شد و در ایران و نیز بین دانشمندان مغرب زمین در قرون وسطی همواره یکی از مآخذ موثق فلسفه‌ی مشایی شناخته می‌شد. سپس غزالی به انتقاد فلاسفه‌ی مشایی کمر بست و کتاب تَهافتُ الفلاسفة را در رد برخی افکار آنان نوشت. به پاسخ این کتاب بود که بعداً ابن رشد به تألیف تَهافتُ التّهافت مبادرت ورزید. در کتاب الْمُتَقَدُّ مِنَ الضَّلَالِ نیز، که اعترافات و سرگذشت خود غزالی است، این متفکر بزرگ دینی علت گمراهی خود را در دوران جوانی، قبل از این که به سیر و سلوک پردازد و از راه تهذیب نفس به مرتبه‌ی یقین برسد، بیان کرد و به فلاسفه و طبیعیون اعتراضاتی وارد آورد.

روی هم رفته حمله‌ی غزالی آن قدر مؤثر بود که کمر فلسفه‌ی مشایی را در عالم تسنن شکست. جنبه‌ی استدلالی آن را ضعیف کرد و زمینه را برای ظهور حکمت اشراقی و نیز عرفان نظری، که هر دو ذوق را در وصول به حقیقت با نیروی عقلی سهیم می‌دانند، آماده ساخت. غزالی همچنین در احیای اخلاق در جامعه‌ی اسلامی کوشید و کتاب إحياء علوم الدّین را که بزرگ‌ترین کتاب اخلاق اسلامی است تألیف کرد و خود آن را به نام کیمیای سعادت به فارسی در آورد که از شاهکارهای نثر فارسی است. به علاوه غزالی چندین رساله‌ی عرفانی نگاشت مانند رسالة اللّٰدِیَّة و مکشوة الانوار که بعداً مورد استفاده‌ی سهروردی و دیگر حکمای اشراقی قرار گرفت.

بعد از غزالی امام فخر رازی (و: ۶۰۶) که یکی از دانشمندترین متکلمان اسلامی است و صاحب تفسیر الکبیر است به انتقاد دقیق فلسفه‌ی مشایی پرداخت. از این لحاظ نفوذ او در ایران حتی از غزالی بیشتر است. فخر

رازی در علوم و آرای فلاسفه کاملاً وارد بود چنان‌که از جامع‌العلوم که دایرة‌المعارفی است در علوم آن زمان و المباحث‌المشرقیة که از مآخذ مهم افکار فلاسفه‌ی بعد از او است برمی‌آید، لکن او به عنوان یک متکلم، با برخی اصول فلسفه‌ی مشایی، مانند ترکیب جسم از هیولی و صورت و علیت به معنی ارسطویی و مسأله‌ی خلقت و بسیاری از امور دیگر مخالفت ورزید و در کتاب‌المُحَصَّل به انتقاد مشایبان پرداخت. مهم‌ترین اثر او از لحاظ فلسفی شرح دقیقی است که بر اشارات بوعلی نگاشت و اگرچه در حل مشکلات این متن فشرده، که آخرین شاهکار شیخ است، هم فراوان مصروف کرد، اما در هر نکته به انتقاد و تشکیک در عقاید او پرداخت تا حدی که او را امام‌الشکاکین، یا امام‌المُشکِّکین، لقب داده‌اند. به این وسیله فخر رازی نام خود را در لوح تاریخ فلسفه در ایران برای همیشه به جا گذاشت، گرچه حکمای بعدی همواره او را مورد حمله قرار داده‌اند و دشمن بزرگ فلسفه محسوب می‌دارند.



معاصر با فخر رازی و همدرس او در اصفهان، حکیمی بود که گرچه عمرش طولانی نبود توانست مکتب نوینی در افق فکری تمدن اسلامی به وجود آورد. این حکیم، شهاب‌الدین یحیی بن حبش ابن‌امیرک سهروردی است که بعداً به لقب شیخ اشراق شهرت یافت، چون او مؤسس و بانی مکتب اشراقی به شمار می‌آید. سهروردی در سال ۵۴۹ در قریه‌ی سهرورد، در زنجان، تولد یافت و پس از طی مراحل تحصیلات رسمی در علوم معقول و منقول، در مراغه و اصفهان، چندین سال به سیر آفاق و انفس پرداخت و به خدمت مشایخ تصوف در شهرهای مختلف ایران نایل آمد. سپس سفری به شامات و آسیای صغیر کرد و آن‌قدر مفتون زیبایی آن صفحات شد که سرانجام بنا به درخواست ملک‌ظاهرشاه، پسر صلاح‌الدین ایوبی و حکمفرمای حلب، در آن‌جا متوطن شد و نزد او مقام و منزلتی یافت. لکن رفتار گستاخانه‌ی سهروردی و بیان آشکار حقایق عرفانی و باطنی و به کار بردن تمثیلات مزدایی برخی فقها را علیه او برانگیخت و با وجود پشتیبانی

ملک ظاهر شاه باعث زندانی شدن او شد. حکیم جوان در سال ۵۸۷ در سن ۳۸ سالگی به نحوی که کاملاً روشن نیست درگذشت و مانند حلاج و عین‌القضات قبل از او، به شهادت رسید.

سهروردی با وجود این عمر کوتاه، بیش از چهل رساله به فارسی و عربی از خود باقی گذاشت که هسته‌ی اصلی عقاید او و افکار حکمت اشراقی را در بر دارد. این نوشته‌ها را می‌توان به پنج گروه تقسیم کرد:

۱. چهار کتاب بزرگ فلسفی تلویحات و مقاومات و مطارحات و حکمة‌الاشراق که تمام به زبان عربی است و در آن شیخ اشراق، اول به انتقاد برخی از اصول فلسفه‌ی مشایی و حتی منطق ارسطویی پرداخته و سپس حکمت اشراقی را در آخرین کتاب این دوره، یعنی حکمة‌الاشراق که شاهکار فلسفی او به شمار می‌آید بیان کرده است.

۲. کتب فلسفی کوتاه‌تر از قبیل *هیاکل‌النور* و *الواح عمادی* و *پرتونامه* و *اعتقادالحکماء* که برخی به عربی و برخی به فارسی است و در آن مطالب چهار کتاب اصلی فلسفی او به صورت اختصار درج شده است.

۳. رسائل کوتاه عرفانی که به زبان رمز و تمثیل نگاشته شده است و بیشتر به زبان فارسی است، مانند *عقل سرخ* و *آواز پر جبرئیل* و *الغربة الغریبة* و لغت *موران* و *روزی با جماعت صوفیان* و *صفر سمرغ*.

۴. ترجمه و شرح برخی کتب فلسفی پیشینیان، مانند ترجمه‌ی *رسالة الطیر ابن سینا* به فارسی، و شرح اشارات و تنبیهات او و تفسیر چند سوره‌ی قرآن و احادیث نبوی.

۵. مجموعه‌ای از ادعیه و اوراد که شهرزوری آن را الواردات و *التقدیسات خوانده است*.

مجموعه‌ی آثار سهروردی از لحاظ سبک عربی و فارسی بسیار فصیح است، تا حدی که باید رسائل سهروردی را در زمره‌ی شاهکارهای نثر فلسفی فارسی و عربی در قرن ششم دانست. رسائل سهروردی مخصوصاً آن‌ها که متعلق به دو گروه اول است، همواره مورد توجه حکمای بغدی بوده و

شرح‌های متعددی بر آن‌ها نگاشته شده است. بر مهم‌ترین کتاب او یعنی حکمة‌الاشراق دو شرح اصلی وجود دارد، یکی به قلم شاگرد و مرید خاص او شهرزوری، و دیگری از قطب‌الدین شیرازی، که یکی از کتب درسی فلسفه در ایران محسوب می‌شود و با حاشیه‌ی ملاصدرا، که بر این شرح نوشته شده است، در ایران در قرن اخیر چاپ شده است و تا به امروز از مراجع مهم حکمت اسلامی به شمار می‌آید.

ماخذ حکمت اشراقی، چنان‌که خود شیخ اشراق به آن اشاره کرده است، حکمت قبل از سقراطی یونان و حکمت ایرانیان قدیم و افکار هرمسی و عرفان اسلامی است. در نوشته‌های شیخ افکار فیثاغوری و هرمسی و افلاطونی با عقاید مزدایی درباره‌ی عالم فرشتگان، و تشبیه وجود و عدم به نور و ظلمت، و عقاید متصوفین اسلامی مخصوصاً حلاج آمیخته شد و از این آمیزش مکتب نوینی در حکمت به وجود آمد که افق فکری ایران را، در هفت قرن اخیر، تحت سلطه‌ی معنوی خود قرار داده است. شیخ اشراق وصال به معرفت و حقیقت را از طریق صرفاً استدلالی مشایبان ممکن ندانست، بلکه عقیده‌مند بود که استدلال و ذوق که در اثر تطهیر و تزکیه‌ی نفس حاصل می‌شود، باید با هم توأم باشد و حکیم مُتَّالِه که به عالیترین مقام معرفت رسیده است، باید از فلسفه‌ی نظری و تربیت قوای استدلالی و نیز از ذوق و اشراق و شهود متصوفین و سالکان طریقت برخوردار باشد. سهروردی بسیاری از اصول فلسفه‌ی مشایی را مورد انتقاد قرار داد. در منطق مقولات عشر را به چهار مقوله تحلیل داد. در طبیعیات منکر ترکیب جسم از صورت و ماده شد. نور را اصل واقعیت دانست. سلسله مراتب وجود را به صورت درجات نور و ظلمت در آورد. جسم را غَسَق خواند. او توجه زیادی به انوار مجرد عالم بالا داشت و عقیده‌ی افلاطون را مبنی بر وجود عالمی مثالی و رب‌النوعی، که همان عقول عرضیه‌ی اشراقیان باشد، احیا کرد. در بحث عقول طولیه و عرضیه، از اصطلاحات مزدایی مانند بهمن و نور اسپهبدی استفاده کرد. سهروردی نیروی متخیله را در انسان مجرد می‌دانست و هر نوع علم حتی علم

به محسوسات خارجی را یک نوع اشراق می‌دانست. در نظر او عالم زندانی است برای جوهر نورانی روح انسان، که از مشرق عالم، که همان جهان ملکوتی باشد، به مغرب عالم، که این جهان مادی است، هبوط کرده و جهت بازیافتن سرزمین اصلی خود باید از مراحل و مراتب این جهان بگذرد و بار دگر به مشرق زمین برسد و از غربت غربیه رهایی یابد. گرچه سهروردی در حلب زیست و آنجا وفات یافت، ایران بود که مهد رشد و نمو حکمت ذوقی اشراقی شد و مخصوصاً در میان متفکران شیعه بود که افکار اشراقی به تدریج با اصول جهان‌بینی شیعه توأم شد و به این نحو، این نحله‌ی فکری، در ایران استقرار یافت.

نسلی پس از سهروردی، شخصیت دیگری در جهان اسلامی ظهور کرد که گرچه ایرانی نبود، اثر بسیار عمیقی در حکمت و عرفان ایران از خود به جای گذاشت. این عارف و حکیم شیخ اکبر محیی‌الدین عربی است (۵۶۰-۶۳۸) که در مُرُسیه، در اندلس، تولد یافت و در دمشق بدرود حیات گفت. صاحب فتوحات مکیه و فصوص الحکم و ترجمان‌الاشواق بنیان‌گذار مکتب عرفان نظری در اسلام است که توسط شاگردان و پیروان او مانند صدرالدین قونوی، و بعداً عبدالرزاق کاشانی، و فخرالدین عراقی، در سراسر جهان اسلامی اشاعه یافت و اکثر عرفانی ایران را مانند سعدالدین حمویه، و عزیز نسفی، و محمود شبستری، و جامی و حتی خود مولانا جلال‌الدین رومی تحت نفوذ خود قرار داد. به علاوه برخی افکار عرفانی مانند وحدت وجود، و اتحاد عاقل و معقول، و انسان کامل و جز آن در نحله حکمی و فلسفی نیز اثری از خود به جای گذاشت. نیز این افکار بین قرن هفتم و دهم وارد عالم فکری عرفان شیعه شد.

در قرن هفتم فلسفه‌ی مشایی بار دگر به دست خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) احیا شد. خواجه که بعد از ابن‌سینا، بزرگ‌ترین دانشمند و فیلسوف ایران محسوب می‌شود، یکی از نوابغ بزرگ این سرزمین به شمار می‌آید، چون تقریباً در تمام شعب علوم مهارت داشت و از خود آثاری بسیار

مهم به جای گذاشت. در دوره‌ی جوانی هنگامی که در قهستان و الموت زندانی اسمعیلیان بود، چندین کتاب معتبر، در عقاید این فرقه، مانند تصورات نوشت. بعد که وزیر هلاکوشد با نفوذی که داشت تأسیس رصدخانه‌ی مراغه را ممکن ساخت و خود بر آن نظارت کرد و زیج ایلخانی را با کمک بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان عصر خود تدوین کرد. علاوه بر این اثر مهم نجومی، خواجه خود صاحب شرح بر دوره‌ی کامل کتب ریاضی قدیم از اصول اقلیدس تا کتاب المجسطی بطلمیوس است. و در تذکره‌ی خود افکار نجومی بطلمیوس را نیز مورد بحث و انتقال قرار داده است. در اخلاق معتبرترین کتاب فارسی که همان اخلاق ناصری است از قلم او است و یکی از کتب لطیف تصوف اوصاف‌الاشراف تراوش روح این حکیم می‌باشد. او که خود شیعه‌ی دوازده امامی بود مهم‌ترین رساله را در کلام شیعه، به نام کتاب‌التجرید نوشت که تا به امروز با شروح بسیاری که بر آن نوشته شده است در ایران تدریس می‌شود. او آثار مهم دیگر دینی نیز از خود به جای گذاشت. در فلسفه خواجه به پاسخ اعتراضات فخر رازی برخاست و نه تنها کتاب‌المحصل او را در تحصیل‌المحصل جواب داد، بلکه شرحی بر اشارات شیخ نوشت که از بزرگ‌ترین آثار فلسفه‌ی اسلامی محسوب می‌شود. خواجه در این کتاب نکته به نکته اعتراضات و انتقادات فخر رازی را پاسخ داد و فلسفه‌ی بوعلی را بار دگر زنده کرد. شرح خواجه از دقیق‌ترین و منظم‌ترین کتب فلسفی است و تا به امروز از کتب مهم درس این فن بوده است.

خواجه شاگردان زیادی نیز تربیت کرد که بسیاری از آنان در علوم و فلسفه به مقامات ارجمند نایل آمدند. قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) صاحب شرح حکمة‌الاشراق و نیز کتب متعددی در فلسفه و علوم، مانند *دُرَّةُ التَّاج* که از بهترین کتب فلسفی به زبان فارسی است و *التحفة الشاهیه* از شاگردان خواجه و صدرالدین قونوی بود. علامه‌ی حلی (۶۴۸-۷۳۶) که از بزرگ‌ترین علمای شیعه محسوب می‌شود و کتب معتنابه‌ی در کلام و فلسفه از خود باقی گذاشته است، نزد خواجه تلمذ کرد. دبیران کاتبی قزوینی صاحب کتاب

حکمة العین که از متداول‌ترین کتب فلسفه‌ی مشایی است و در ایران و افغانستان و پاکستان و هندوستان تا به امروز تدریس می‌شود، از همکاران و دوستان خواجه بود. و افضل‌الدین کاشانی که مصنفات او از زیباترین نوشته‌های فلسفی به زبان فارسی است از خویشاوندان خواجه نصیر بود و غیرمستقیم رابطه‌ای با مکتب او داشت.

بین قرن هفتم و نهم، تاریخ فلسفه در ایران آمیخته با ابهام و تاریکی است و باید تحقیقات فراوانی صورت گیرد تا سیر حکمت در این دوره کاملاً روشن شود. قدر مسلم این است که در این دوره به تدریج مکتب مشایی و اشراق و عرفان به یکدیگر نزدیک شد و در محیط معنوی و فکری شیعه امتزاجی از این نَحْل به وجود آمد که در دوره‌ی صفویه به مرحله‌ی کمال رسید. دانشمندانی مانند قطب‌الدین رازی، و غیاث‌الدین منصور دشتکی، و اثیرالدین ابهری، صاحب کتاب معروف الهدایة که با شرح میبیدی و ملاصدرا، از اهم کتب درسی فلسفه‌ی مشایی به شمار می‌آید و نیز میرسید شریف جرجانی، و جلال‌الدین دوانی، تعالیم مکتب مشایی را ادامه داده و آن را با برخی از عقاید اشراقی آمیختند. از سوی دیگر عرفان مکتب ابن عربی به دست سید حیدر آملی، صاحب کتاب جامع‌الاسرار و ابن ابی جمهور، مؤلف کتاب المجلی و ابن ترکه‌ی اصفهانی، صاحب شرح فصوص‌الحکم و تمهیدالقواعد وارد عالم شیعه شد و زمینه برای احیای حکمت، در دوره‌ی صفویه، فراهم آمد.

در قرن دهم با رسمی شدن آیین شیعه در ایران و برقرار شدن آرامش سیاسی و اجتماعی، محیط مساعدی برای ترویج علوم عقلی به وجود آمد و حکمت الهی به اعلی مرتبه‌ی کمال خود رسید. اولین حکیم بزرگ این دوره میرمحمد باقر داماد، فلسفه و دین را تلفیق داد و کتبی مانند قَسّات و تقدیسات و الصراط‌المستقیم و الافق‌المبین و جَدّوات نگاشت و فلسفه‌ی بوعلی را به رنگ اشراقی و با توجه به تعلیم شیعه اشاعه داد و بسیاری از مسائل حکمت به صورت نوینی به دست او مطرح شد. میرداماد کسی است که مسأله‌ی اصالت

وجود و ماهیت را، چنان‌که بعداً میان حکمای ایران شهرت یافته است، برای بار اول طرح کرد، گرچه خود برعکس جمهور متفکران بعدی نظر اصالت ماهیت را انتخاب کرد. میرداماد شاعر زبردستی نیز بود و تخلص او به اشراق حاکی از نفوذ معنوی است که سهروردی در او داشته است.

متفکران بزرگ دیگری معاصر میرداماد بودند که هر یک به نوبه‌ی خود، آثار مهمی به جهان حکمت عرضه داشتند، مانند میرابوالقاسم فندرسکی، حکیم و عارف آن دوره، که به هند نیز سفر کرد و بر کتاب جوک بشست شرح نوشت. و شیخ بهاء‌الدین عاملی، فقیه و شاعر و عارف و حکیم و ریاضی‌دان شهیر معاصر شاه‌عباس که آثار مهمی مانند کشکول و جبل‌المثین و جامع عباسی و خلاصه‌الحساب و مثنوی‌های متعددی مانند شیر و شکر و نان و حلوا از خود باقی گذاشت که همگی تا به امروز مورد مطالعه و استفاده‌ی خاص و عام بوده است.

بزرگ‌ترین حکیم این دوره، و به نظر قاطبه‌ی متفکران بعدی ایران، بزرگ‌ترین حکیم اسلامی در حکمت الهی، صدرالدین شیرازی، مشهور به ملاصدرا است که در حدود سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ در شیراز ولادت یافت و در آن شهر تحصیلات مقدماتی خود را به پایان رسانید. سپس به اصفهان آمد و نزد شیخ بهایی و میرداماد، مراحل تحصیلات رسمی را به پایان برد. سپس قریب ده سال در قریه‌ی کهک نزدیک قم به ریاضت پرداخت، تا این‌که به مقام شهود نایل آمد. بعد از این دوره بنا به دعوت شاه‌عباس ثانی، ملاصدرا کنج‌انزوا را رها کرد و به شیراز بازگشت و مدت سی سال در مدرسه‌ی الله‌وردی‌خان، به تدریس حکمت پرداخت تا آنکه در سال ۱۰۵۰ در حالیکه برای هفتمین بار با پای پیاده از سفر حج باز می‌گشت در بصره درگذشت.

ملاصدرا بیش از چهل کتاب و رساله از خود در علوم معقول و منقول باقی گذاشت که همگی به جز رساله‌ی سه اصل و چند بیت شعر فارسی به زبان عربی است. این کتب برخی در حکمت و بعضی در تفسیر و شعب دیگر علوم نقلی نوشته شده است. در مقوله‌ی اول، مهم‌ترین اثر ملاصدرا

کتاب الاسفار الاربعة است که نزد حکمای بعدی در ایران بزرگ‌ترین شاهکار فلسفه‌ی اسلامی به شمار آمده است و طالبان این فن پس از فراگرفتن کتب دیگر مانند شفاء بوعلی و شرح اشارات خواجه و شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری به سیر فکری و معنوی در این دریای بیکران می‌پردازند. دیگر کتب مهم فلسفی او مانند المبدأ و المعاد و المشاعر و الحکمة العرشية و الشواهد الربوبية و حاشیه بر شرح حکمة الاشراق و شرح الهدایة و حاشیه بر الهیات شفا هر یک به نوبه‌ی خود شاهکاری به شمار می‌آید. نوشته‌های ملاصدرا در علوم دینی نیز حائز اهمیت فراوان است، مخصوصاً کتبی از قبیل مفاتیح الغیب و اسرار الآیات و شرح اصول کافی که هر یک بادقت و تأمل به تفسیر و تأویل حقایق درونی کتاب آسمانی و احادیث و روایات پیغمبر اسلام و امامان شیعه پرداخته است.

با ملاصدرا سیر نه قرن حکمت اسلامی به مرحله‌ی کمال رسید و حقایق فلسفه‌ی استدلالی و ذوقی و وحی آسمانی در یک نظر وسیع و کلی درباره‌ی جهان با هم امتزاج یافت. صدرالمتألهین اساس نوینی برای حکمت ریخت، مانند وحدت و تشکیک و اصالت وجود، حرکت جوهریه، اتحاد عاقل و معقول، تجرد و خلاقیت نیروی متخیله، و بسیاری از اصول دیگر که هسته‌ی بعضی از آن‌ها را از مکتب‌های مختلف پیشین اخذ کرد و خود آن را پرداخت و به کمال رسانید و پایه و اساس حکمت قرار داد. کوشش ملاصدرا بیش از هر چیز در امتزاج و ایجاد هماهنگی بین دین و خصوصاً تعالیم شیعه و فلسفه بود، و او سرانجام موفق شد نهضتی را که از کندی برای پیدایش این هماهنگی آغاز شده بود به ثمر رساند و نشان دهد که چگونه روش استدلالی و ذوقی و اشراقی، و آنچه از راه وحی به دست انسان رسیده است بالاخره به یک حقیقت منجر می‌شود.

قدرت افکار ملاصدرا، مخصوصاً در مبحث وجود و نفس، آن‌چنان بود که بعد از او اکثر متفکران ایران پیرو اصول فلسفه‌ی او شدند. شاگردان معروف او ملامحسن فیض (۱۰۰۷-۱۰۹۱) صاحب کتب بسیار در فلسفه و کلام و

اخلاق و حدیث و تصوف و غیره، مانند *الْمَحَجَّةُ الْبَيْضَاءُ* و *حَقَّ الْيَقِينِ* و *الصَّافِي* و کلمات مکنونه و عبدالرزاق لاهیجی (و: ۱۰۷۲) صاحب سرمایه‌ی ایمان و گوهر مراد و مشارق و شوارق تعلیمات او را تا پایان قرن یازدهم ادامه دادند و بعد از آن نیز قاضی سعید قمی، و مولانا محمدصادق اردستانی، به ترویج افکار آخوند ملاصدرا پرداختند.

در قرن دوازدهم با ظهور فرقه‌ی شیخیه و مخالفت شدید شیخ احمد احسانی با افکار فلسفی ملاصدرا و ملامحسن فیض، چند صباحی از تابش آفتاب حکمت کاسته شد، لکن در دوره‌ی قاجاریه بار دگر تعالیم این مکتب رونق گرفت و حکمایی مانند ملا اسمعیل خواجه‌نوی، و آقا محمد بیدآبادی، و آخوند ملاعلی نوری، و آقا ملا اسمعیل اصفهانی، و آخوند ملا آقای قزوینی، و حاجی محمدجعفر لنگرودی، به تدریس و تألیف آثار گرانبهایی در این فن پرداختند، تا آنکه با حاجی ملاحادی سبزواری، بزرگ‌ترین حکیم قرن سیزدهم، مکتب ملاصدرا کاملاً احیا شد. از قرن یازدهم به بعد، فلسفه‌ی صدرالمتألهین در هندوستان نیز گسترش پیدا کرد و چندین شرح بر کتب او به دست دانشمندان این سرزمین تألیف یافت و آثار او منظمأ در مدارس اسلامی این دیار تا به امروز تدریس شده است.

حاجی ملاحادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹) در اصفهان که در آن عصر، مرکز حکمت و علوم عقلی بود، به تحصیل پرداخت و بعد از مدتی سیر و سیاحت در سبزواری مستقر شد و تا پایان عمر به تدریس و تألیف پرداخت. حاجی که صاحب مقامات معنوی نیز بود، و حتی کراماتی به او نسبت می‌دهند، در ترویج مکتب ملاصدرا کوشید و شرح منظومه را که امروزه در ایران اولین کتاب درسی فلسفه است در بیان مطالب اسفار نگاشت و شرحی هم بر اسفار و *الشواهد الربوبية و المبدأ و المعاد* آخوند نوشت. دیگر از آثار او *اسرارالحکم* است به زبان فارسی و شرح مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی و شرح چند دعای شیعه، مانند دعای صباح. حاجی همچنین با تخلص اسرار، اشعار زیادی سروده و صاحب دیوانی است.



## برخی مسائل مربوط به تاریخ فلسفه در ایران اسلامی

با پیدایش تمدن اسلامی و آشنایی مسلمانان با علوم و فلسفه و معارف تمدن‌های پیشین، به خصوص تمدن یونان، نهضت عالمگیر فلسفه‌ی اسلامی به وجود آمد، نهضتی که از بدو امر تا به امروز سرزمین اصلی آن ایران بوده است. لذا تاریخ فلسفه در ایران، در واقع تاریخ جریان اصلی فلسفه‌ی اسلامی است و حتی می‌توان گفت که به استثنای نهضت فلسفی در مصر در دوره‌ی فاطمی، و مکتب بزرگ اندلس، فلسفه‌ی اسلامی اصولاً همان فلسفه‌ای است که در سرزمین فرهنگ ایران نضج گرفته و در قرون متمادی مشارب و مکاتب بسیاری به قلمرو وسیع خود افزوده و شعاع نفوذ خود را به تمدن اسلامی هند از یک سو، و به مناطق شامات و اناطولی یا ترکیه‌ی فعلی، از سوی دیگر گسترده است.

بدون اغراق باید اذعان داشت که مکتب بزرگ فلسفی در ایران، که از

کندی و فارابی آغاز شده و به دست شیخ‌الرئیس به اولین مرحله‌ی کمال خود رسیده است و سپس با شیخ اشراق، قدم به عالم ذوق و شهود نهاده، با صدرالدین شیرازی، معروف به ملاصدرا، به تلفیق بین شرع و استدلال و عرفان برآمده است و به دست استادان بزرگ حکمت در دوره‌ی اخیر مانند ملاعلی نوری، و حاجی ملاهادی سبزواری، تا عصر حاضر استمرار داشته است، یکی از درخشان‌ترین خدمات ایران به تمدن اسلامی و فرهنگ جهانی است. زیرا اگرچه در ریاضیات و طب و علوم مشابه، سایر بلاد اسلامی نیز سهم بوده‌اند، در فلسفه سهم ایران در دامن فرهنگ عظیم اسلامی فرید و یکتا است و از این جهت در خور تحقیق دقیق است و از مهم‌ترین فصول تاریخ فرهنگی ایران و اسلام به شمار می‌آید.

لکن به رغم اهمیت این نهضت فلسفی، متأسفانه هنوز بسیاری از نکات سیر فلسفه در ایران، در پرده‌ی ابهام مانده است. مخصوصاً تاریخ هفت قرن اخیر که به علت عدم رابطه‌ی آن با تمدن اروپایی و نیز از بین رفتن مکتب‌های مستقل فلسفی در جهان عرب، مورد بررسی دانشمندان مغرب‌زمین و عرب قرار نگرفته است و به استثنای یکی دو مورد، اصولاً در جهان خارج مجهول و گمنام است.<sup>۱</sup> هنوز بسیاری از مسائل اساسی تاریخ فلسفه در ایران، که

۱. تنها تحقیق جامع که در اروپا درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی در ایران انجام گرفته است، از استاد هانری کرین است که عمر خود را وقف معرفی افکار فلسفی سهروردی و ملاصدرا و حکمای دیگر ایران و نیز مکتب‌های عرفانی و تشیع و حکمت اسماعیلی کرده است. ← آثار او از قبیل دو مقدمه بر آثار سهروردی ج ۱، استانبول ۱۹۴۵، ج ۲، ۱۹۵۲.

*Opera Metaphysica et Mystica, Terre céleste et corps de résurrection, Paris, 1961; Histoire de la philosophie islamique vol. I (avec la collaboration de S.H. Nasr et O.Yahya), Paris, 1964;*

و ترجمه و شرح بر:

Sadr al-Din Shirâzi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Téhéran Paris, 1964.

S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964; Nasr, *Islamic Studies*, Beirut, 1966

رابطه‌ی نزدیکی با نهضت‌های دینی و علمی و عرفانی، و از سوی دیگر با تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی قرون ماضی دارد، مجهول است و حتی اکثر متون مهم فلسفی در گوشه و کنار، دور از دسترس علاقه‌مندان باقی مانده و هنوز به زیور طبع آراسته نشده است.

اگر به منابع تحقیق درباره‌ی تاریخ فلسفه در ایران، بنگریم با چند نوع مآخذ و منبع مختلف مواجه می‌شویم که هر یک سهمی در روشن ساختن سیر فلسفه دارد. اهم این منابع به این قرار است:

۱. تواریخ حکما و فلاسفه: یکی از انواع تاریخ‌نویسی که در دوره‌ی اسلامی متداول شد و مبتنی بر نمونه‌های موجز و ساده‌ی یونانی و سریانی بسط و تکمیل یافت، تاریخ حکما و فلاسفه است<sup>۱</sup> که طبعاً اولین منبع محققان تاریخ فلسفه است. از تاریخ‌الحکمای حنین بن اسحق، و پسر او اسحق بن حنین، و صوان‌الحکمة از ابو سلیمان سجستانی، و تتمة صوان‌الحکمة از بیهقی، و طبقات‌الاطباء ابن جُلجل، و فهرست ابن ندیم و الامد علی الابد ابوالحسن عامری، و طبقات‌الامم قاضی صاعد اندلسی، و نزهة الارواح شهرزوری، و تاریخ‌الحکماء ابن القفطی، و عیون‌الانباء ابن ابی اُصَیْبَعَة گرفته تا محبوب‌القلوب قطب‌الدین اشکوری، و روضات‌الجنات میرزا محمد خوانساری، و مجالس‌المؤمنین قاضی نورالله شوشتری، و نامه‌ی دانشوران و ریحانة‌الادب محمدعلی تبریزی،

→

و مقالات راقم این سطور درباره‌ی سهروردی و امام فخر رازی و ملاصدرا و مکتب اصفهان و حاجی ملاحادی سبزواری در:

M.M. Sharif (ed.) A History of Muslim Philosophy, 2 vols., Wiesbaden, 1963-66.

دانشمند آلمانی هر تن نیز آثار متعددی به زبان آلمانی در شرح احوال و آثار و افکار حکمای ایران نگاشته است، لکن در بعضی موارد ترجمه و تفسیر را به هم آمیخته است.

درباره‌ی محققان اروپایی که در آثار ملاصدرا تحقیقاتی انجام داده‌اند ← «آشنایی با ملاصدرا در مغرب‌زمین» در همین کتاب.

۱. درباره‌ی تاریخ فلسفه در اسلام، ← فهرست محققان‌دی محمدتقی دانش‌پژوه برای «مختصر فی ذکرالحکماء»، فرهنگ ایران‌زمین، دفتر ۴، ج ۷، زمستان ۱۳۳۸، صص ۲۸۳-۳۱۰.

عبدالرحمن بدوی نیز در مقدمه‌ی خود بر الحکمة الخالدة و مختارالحکم و همچنین ضمن تحقیقاتی که درباره‌ی ابن فاتک کرده است، درباره‌ی تواریخ حکما مطالب ارزنده‌ای داشته است.

مجموعه‌ای از تاریخ حکما در دست است که در آن نتایج یک دوره‌ی بیش از هزار سال آثار و افکار حکما و فلاسفه‌ی اسلامی به‌طور کلی و ایران بالاخص درج و ضبط شده و در دسترس دانشمندان امروز قرار گرفته است.

بین این منابع هنوز بسیاری از مهم‌ترین آن‌ها مانند کتب ابوالحسن عامری، و ابوسلیمان سجستانی، و شهرزوری به طبع نرسیده است، گرچه نسخه‌های کامل و یا دست کم قسمت‌هایی از بسیاری از این نوع مراجع موجود است.<sup>۱</sup>

۲. کلمات قصار و گفته‌ی فلاسفه: در حالیکه تواریخ حکما بیشتر درباره‌ی شرح زندگی و آثار حکیمان است، نوع دوم از منابع که کتاب‌های شامل گفتار آنان است طریق بهتری است جهت آشنایی با افکار فیلسوفان. این نوع کتب از قبیل مختارالحکم ابن فاتک امری و سمر الفلاسفه از عبدالستار لاهوری که شامل گفتار حکمای یونان نیز هست، نه تنها منبع مهمی برای آشنایی با برخی مآخذ یونان است که اصل آن در دست نیست، بلکه بعضی از مسائل فلسفی مخصوصاً مسائل متعلق به قرون اولیه‌ی تمدن اسلامی را روشن می‌سازد.

۳. فهرست کتب و مآخذ و اعلام: فهرست‌نویسان اسلامی که در صد ذکر نام و آثار دانشمندان اسلامی برآمده‌اند، ضمناً مطالب بس مهمی درباره‌ی فلاسفه جمع‌آوری کرده‌اند. کشف‌الظنون و اعیان‌الشیعة و الذریعة نمونه‌های بارزی از این نوع منابع است. گاه‌گاهی نیز حکیم یا محقق بزرگی خود به جمع‌آوری و نقد آثار دانشمند دیگر کمر همت بسته است، مانند فهرست مصنفات رازی که به دست ابوریحان بیرونی جمع‌آوری شده و از ارزنده‌ترین منابع تاریخ فلسفه و علوم قرن چهارم است. اهمیت این نوع کتب بیش از همه در روشن ساختن ارتباط بین کتب مهم فلسفی و آشنایی فلاسفه با منابع پیشین

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمه‌ی فارسی ضیاءالدین دری، در دو جلد در تهران، ۱۳۱۷. به طبع رسیده است در حالیکه اصل متن عربی هنوز چاپ نشده است. نیز الامد علی الابد عامری با وجود در دست بودن نسخ متعدد، هنوز به طبع نرسیده است. نیمه‌ی دوم صوان الحکمة سجستانی نیز که موجود است هنوز چاپ نشده است.

و نیز آشکار ساختن آثاری است که در دوره‌های بعدی فلسفه به فراموشی سپرده شده است.

۴. کتب تاریخی: از آن جا که بسیاری از کتب بزرگ تاریخی در دوره‌ی اسلامی با سیر انبیا و حکما نیز سر و کار داشته است، اکثر این کتب اطلاعات سودمندی درباره‌ی سیر فلسفه در بر دارد، کتبی از قبیل تواریخ طبری و یعقوبی و ثعالبی و التنبیه و الاشراف مسعودی و تاریخ بیهق، و در دوران بعدی جامع‌التواریخ و تاریخ عالم آرای عباسی و روضة‌الصفا و ناسخ‌التواریخ و غیره، همه فصولی درباره‌ی تاریخ فلسفه و علوم مخصوصاً علوم مربوط به عصر نگارنده در بر دارد. همچنین تاریخ‌های مختصرتر، یا محدود به یک ناحیه و دوره، یا درباره‌ی شرح اوضاع و احوال و امور فرهنگی یک عصر، مانند چهارمقاله نظامی عروضی سمرقندی و تذکره‌ها و تواریخ ادبی نیز حاکی از مطالب فراوانی درباره‌ی تاریخ فلسفه است.

۵. کتب کلامی و ملل و نحل و مباحثات و مناظرات دینی: از آن جا که آغاز فلسفه‌ی اسلامی با پیدایش کلام توأم بوده و همواره منازعه و مناظره بین متکلمین و فلاسفه ادامه داشته است، از بهترین منابع تاریخ فلسفه در ایران، همانا کتب کلامی و ملل و نحل و فرق و مناظرات علمی و کلامی است. آثار جاحظ و بغدادی و ابوحیان توحیدی و شهرستانی و امام فخر رازی مخصوصاً المباحث‌المشرقیة حاوی نکات دقیق درباره‌ی مسائل اساسی فلسفی و نظریات حکمای بزرگ درباره‌ی آنهاست. اسباب تأسف است که تاکنون استفاده‌ی بیشتری از این گونه منابع، در تحقیقات درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، نشده است.

۶. کتب عرفانی: همچنین کتب عرفانی اگرچه ظاهراً دور از مطالب فلسفه‌ی استدلالی است، رابطه‌ی مهمی با فلسفه داشته است، مخصوصاً بعد از قرن ششم هجری هنگامی که سهروردی باب نوینی در حکمت گشود و ابن عربی عرفان را به صورت علمی و نظری در آورد. شرح‌هایی که بر فصوص‌الحکم ابن عربی نگاشته شده است از مهم‌ترین منابع سیر فلسفه و

حکمت است در ایران، در هفت قرن اخیر، و به علت عدم توجه به این منابع است که بسیاری از مسائل فلسفی این دوره مبهم مانده است.<sup>۱</sup>

۷. متون فلسفی: بالاخره باید به خود متون فلسفی، نه تنها از لحاظ این که منبع افکار فلسفی است بلکه به عنوان مأخذ تاریخ فلسفه در ایران، توجه کرد. اکثر کتب قدیم تاریخی به ذکر نام آثار فلاسفه و یا برخی حوادث برجسته‌ی حیات آن‌ها اکتفا کرده است و کمتر می‌توان شرح حال جامع و عمیقی از حکما، مانند شرح شهرزوری در نزهة الارواح از سهروردی و یا شرح حال بوعلی از بوزجانی به دست آورد و حتی از این امر مشکل‌تر، امکان پی‌بردن به سیر افکار فلسفی از منابع متداول است. فقط بررسی دقیق رسائل کندی و فارابی و بوعلی می‌تواند تحول افکار مشایی را در این دوره روشن سازد، یا متن شفا خود از تاریخ فلسفه در قرون قبلی حکایت می‌کند و کتاب تعلیقات شیخ‌الرئیس نیز مباحث فلاسفه و منطقیون قبل از خود را منعکس می‌سازد، و یا برخی کتب که زیاد شرح شده است مانند اشارات با شروح فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، سیر چند قرن فلسفه‌ی مشایی را در بر دارد. همچنین می‌توان در شرح‌های متعددی که بر کتاب کلامی تجرید از خواجه نصیرالدین طوسی و فصوص‌الحکم ابن عربی نوشته شده است، برخی از مهم‌ترین تحولات فلسفی قرون هفتم تا دهم را جست‌وجو کرد.

بین متون فلسفی به عنوان منبع تاریخ فلسفه، هیچ‌یک اهمیت اسفار ملاصدرا را ندارد، که علاوه بر بحث مسائل حکمی سیر افکار را نیز ذکر کرده است.<sup>۲</sup> ملاصدرا با کتب و رسائل زیادی آشنایی داشته است که اکنون در دست نیست. بنابراین در کاوش‌های تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، از شاهکار فلسفی او

۱. ← مقدمه‌ی سیدجلال‌الدین آشتیانی بر شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص ابن عربی، مشهد، ۱۳۴۵.

2. → S.H. Nasr, "Mulla Sadra as a Source for the History of Muslim Philosophy," در کتاب Islamic Studies, Beirut, 1966.

یعنی کتاب اسفار، می‌توان بهره‌های فراوان برد.<sup>۱</sup>

مهم‌ترین وظیفه‌ی محققان در مرحله‌ی کنونی، چاپ دقیق و منقح متون مهم فلسفی و تحقیق درباره‌ی آنهاست؛ متونی که بیشتر آنها هنوز در دسترس نیست و محقق ناچار است به‌جای تفحص در سیر و تحول افکار و مباحث فلسفی وقت خود را برای خواندن نسخ مشکل، معمولاً به علت عدم فهرست‌های لازم، جست‌وجوی اسم‌ها و مطالب گوناگون صرف کند. امید می‌رود که در مرحله‌ی فعلی تحقیق با علاقه‌ای که به شناختن تاریخ ایران دیده می‌شود، قدمی نیز در این راه برداشته شود تا تاریخ فکری ایران که سایه‌ی خود را بر جمیع شؤون اجتماعی و فرهنگی این سرزمین افکنده است تا حدی روشن شود. هنگامی که به آنچه اکنون از تاریخ فلسفه‌ی اسلامی در ایران در دست است می‌نگریم، این امر آشکار می‌شود که در حالیکه در همه‌ی ادوار احتیاج به تحقیقات گوناگون زیاد است، دست‌کم در برخی موارد مسائل نسبتاً بررسی شده است. با آنکه در موارد دیگر، مسائل و موانع اساسی هنوز پابرجاست. مثلاً تحقیقات دانشمندان مغرب‌زمین و نیز برخی محققان عرب تا حدی سیر فلسفی سه قرن اول فلسفه‌ی اسلامی را روشن ساخته است. نیز بر اثر تحقیقات سالیان اخیر نکات درخشان‌تر نهضت‌های فلسفی دوره‌ی صفویه، کم‌وبیش، معروف شده است در حالیکه تحولات بعدی این مکتب‌ها یعنی، استمرار مکتب ملاصدرا و یا پیروان مکتب مشایی از قرن دهم تا سیزدهم، به هیچ‌وجه روشن نیست.

در بررسی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی در ایران، چند مسئله‌ی اساسی هنوز مبهم است که اهم آنها به این قرار است:

۱. چگونگی پیدایش فلسفه‌ی اسلامی پس از گسترش اسلام، نه از

---

۱. در مغرب‌زمین تنها دانشمند معروف، سلیمان پینس (S. Pines) است که در تحقیقات دقیق خود، درباره‌ی انتقادات دانشمندان اسلامی بر نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی حرکت قسری، از اسفار به عنوان منبع تاریخ فلسفه استفاده کرده است.

→ S. Pines, "Etudes sur Awhad al - Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdi", La Revue des Etudes Juives, vol. 3, no. 37, 1936.

جهت نفوذ مستقیم ترجمه‌های متون یونانی و سریانی که تا حدی روشن است، بلکه از لحاظ نفوذ دوره‌ی ساسانی و اهمیت افکار زروانی و شاید مانوی در برخی نحل فکری سه قرن اول هجری. نیز ورود افکار فلسفی و علمی یونانی به ایران دوره‌ی ساسانی و ترجمه‌ی کتب نوفیثاغوری و هرمسی به پهلوی و علاقه به علوم غریبه در شمال شرق ایران، مخصوصاً در مرو و نشر آثار زیادی در این علوم، حتی به زبان یونانی، منسوب به زردشت و بالاخره سهم این اختلاط در پیدایش جریانات چند قرن اول هجری که مکمل مکتب معروف فلسفه‌ی مشایی است همگی در خور اهمیت فراوان است. نام ایرانشهری که او را اولین فیلسوف در اسلام خوانده‌اند ولی از او اثری در دست نیست<sup>۱</sup> و آثار سیاسی ابوالحسن عامری که در آن کوشش به عمل آمده است تا فلسفه‌ی سیاسی ایران قدیم به جای فلسفه‌ی سیاسی یونانی با اصول اسلام آمیخته شود و نیز مکتب‌های نوفیثاغوری و هرمسی که در این دوران رایج بوده است، همگی حاکی از وجود برخی جریانات فکری است که شاید بررسی آن، مسأله‌ی اهمیت ایران و نقش آن را در سیر بعدی فلسفه‌ی اسلامی، به نحو دیگری غیر از آنچه تاکنون متداول بوده است، روشن سازد.

۲. دومین مسأله‌ی مهم درباره‌ی سیر فلسفه‌ی اسلامی در ایران، که بار دیگر با حیات فلسفی و دینی ایران باستان سر و کار دارد، همانا پیدایش حکمت اشراقی است. آیا ریشه‌ی این فلسفه را باید در آثار دیرین ابن سینا و شارحان او جست‌وجو کرد و یا شیخ اشراق تماس مستقیم با منابع ایران قدیم داشته است؟ این‌ها همگی مسائلی است اساسی که فقط بررسی دقیق متون فلسفی این دوره، ممکن است که آن را روشن سازد. در هر صورت توجه بیشتری به آثار شارحان شیخ‌الرئیس و مکتب او در قرن پنجم و آغاز قرن ششم، یعنی کتب حکمایی مانند بهمنیار و لوکری از هر جهت ضرور است.

۳. از قرن سوم به بعد فلسفه‌ی اسمعیلی در ایران اشاعه یافت، و از

۱. مقاله‌ی «ابوالعباس ایرانشهری»، مجتبی مینوی، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات مشهد، سال اول، ش دوم و سوم، پاییز و تابستان ۱۳۴۴.

آنجا که اکثر داعیان اسمعیلیه به زبان فارسی می‌نوشتند، آثار آنها هم از لحاظ فلسفی و دینی و هم ادبی در خور تحقیق دقیق است. تاریخ افکار فلسفی اسمعیلی هنوز روشن نیست، گرچه خوشبختانه برخی از متون مهم آن به طبع رسیده است. از اولین فلاسفه‌ی این فرقه مانند ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی، تا آمیزش و امتزاج فلسفه‌ی آنها با افکار برخی طرق صوفیه‌ی بعد از حمله‌ی مغول، سیر چندین قرن افکار فلاسفه‌ای که برخی مانند ناصر خسرو از بزرگ‌ترین ادبای ایران بودند، از فصول مهم تاریخ تفکر و فلسفه در ایران است که بسیاری از نکات آن مجهول مانده است.

۴. ناشناخته‌ترین دوره‌ی فلسفه اسلامی در ایران، همانا عصر میان خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد است، هنگامی که مکتب‌های مشایی و اشراقی و عرفانی در دامن تشیع آمیخته شد.<sup>۱</sup> آنچه در بحث‌های فلسفی چند قرن اخیر در ایران، متداول شده است از قبیل مسأله‌ی اصالت وجود و ماهیت، یا بحث در وجود ذهنی و مجرد و قوه‌ی متخیله و وحدت و تشکیک وجود و تشکیک ذاتی و بسیاری مطالب دیگر که شاگردان مکتب ملاصدرا با آن آشنا هستند، در این قرون به وجود آمد یا تنظیم یافت و چهره‌ی فلسفه را تغییر داد. کافی نیست بگوییم که ملاصدرا نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول را از عامری اخذ کرده، یا فلان فکر را از فلان کتاب آموخته است، چون توأم با این افکار یک سلسله براهین و طرق بیان و استدلال آمیخته است که یا از خود ملاصدرا است و اگر هم نباشد، ریشه‌ی آن در آثار عامری و مانند او یافت نمی‌شود، بلکه باید آن را در کتب حکمای این دوره، مانند منصور دشتکی، و صدرالدین دشتکی، و جلال‌الدین دوانی، و ابن‌ترکه، و سید حیدر آملی و بسیاری حکما و عرفانی دیگر که آثارشان به‌بوته‌ی فراموشی سپرده شده است جست‌وجو کرد. وانگهی آشکار شدن تاریخ فلسفه در این دوره، مستلزم چاپ متون فلسفی و عرفانی این عصر است. این امر در عین حال خدمت بزرگی به روشن شدن تاریخ تفکر اسلامی در هند خواهد کرد. چون در همین

۱. ← مقدمه‌ی سیدحسین نصر بر رساله‌ی سه اصل، صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۴۰.

هنگام بود که هسته‌ی فلسفه‌ی ایران در زمین فکری دیار هند کاشته شد و از آن درختی تنومند رویید چنان‌که شاخه‌های آن تا به امروز سایه‌ی خود را بر شبه قاره‌ی هند و پاکستان افکنده است. زمینه‌ی فکری شیخ احمد سرهندی و شاه ولی‌الله دهلوی و حتی متفکران عصر جدید مانند اقبال را باید در سیر فلسفی و عرفانی این دوره جست‌وجو کرد. نیز در همین عصر حکما و عرفای بسیاری مانند قونوی و قیصری، که بر کتب عرفانی و اشراقی شرح و حاشیه نوشته‌اند، در اناطولی آن زمان و ترکیه‌ی فعلی پا به عرصه وجود گذارده و رابطه‌ی نزدیکی با فلاسفه‌ی ایران و جریانات اساسی فلسفی این دوره داشته‌اند.

۵. و بالاخره در بحث راجع به مسائل تاریخ فلسفه، باید به سیر حکمت بعد از ملاصدرا تا به امروز توجه کرد، مخصوصاً از زمان شاگردان ملاصدرا تا احیای فلسفه‌ی او به دست ملاعلی نوری و شاگرد وی حاجی ملاحادی سبزواری در قرن سیزدهم.<sup>۱</sup> برعکس آنچه قاطبه‌ی مردم می‌پندارند، فلسفه‌ی ملاصدرا فوراً بعد از او متداول نشد، بلکه اکثر فلاسفه‌ی دوره‌ی بعد همان فلسفه‌ی مشایی را تدریس می‌کردند و حتی شاگردان برجسته‌ی او مانند لاهیجی و فیض کاشانی، رسماً از فلسفه‌ی استاد خود چندان جانب‌داری نمی‌کردند. فقط در قرن دوازدهم بود که به دست ملاحمره گیلانی، و آقامیرزا الماسی، و ملا اسمعیل خواجویی، فلسفه‌ی ملاصدرا نضج گرفت و بالاخره با کمک ملاعلی نوری، که هفتاد سال به تدریس حکمت آخوند اشتغال داشت، این مشرب تسلط کامل بر حیات فلسفی ایران یافت. و نیز به دنبال همین سیر

۱. تنها کسانی که درباره‌ی سیر فلسفه در ایران، در چهار قرن اخیر، تحقیقاتی دقیق کرده‌اند، آقایان جلال همایی و سید جلال‌الدین آشتیانی و محمدتقی دانش‌پژوه هستند که قدم اول را در این راه دشوار برداشته‌اند. ← مقدمه‌ی آشتیانی و جلال همایی بر شرح ملاجعفر لاهیجانی لنگرودی بر رساله‌ی مشاعر، ملاصدرا، مشهد، ۱۳۸۴؛ مقدمه‌ی مفصل آشتیانی بر الشواهد الربوبية ملاصدرا، مشهد، ۱۳۴۶، که شامل بحث مبسوطی است در سیر فلسفه در چهار قرن اخیر؛ نیز مقاله‌ی دانش‌پژوه: «تاریخ فلسفه در چهار قرن اخیر در ایران» که در شعبه‌ی فلسفه‌ی اولین کنگره‌ی ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۴۵، قرائت شد.

فلسفی است که باید زمینه‌ی تحولات دینی و فکری قرن گذشته را در ایران جست‌وجو کرد. در واقع بدون آشنایی با این سنت فکری، تحقیق در تاریخ عقلی و فرهنگی و فکری ایران در قرون اخیر، محال است. در وضع فعلی نگاشتن تاریخ کامل فلسفه در ایران، امکان‌پذیر نیست، لکن در عین حال تحقیق در آن امری است ضروری که با جمیع شؤون فکری و فرهنگی ایران سر و کار دارد.<sup>۱</sup> امید می‌رود فعالیت‌های دانشمندان و تشویق‌هایی که تا حدی اخیراً در مجامع گوناگون از این امر می‌شود، باعث شود گروه بیشتری از محققان با همکاری یکدیگر به حل مشکلات فلسفی اسلامی در ایران برآمده، و گنجینه‌های نفیس فکری و معنوی را که در دامن این نهضت عظیم فلسفی نهفته است نه تنها به ایرانیان بلکه به همه‌ی افرادی که علاقه‌مند به کشف حقیقت و نیل به مقام یقینند عرضه‌دارند.

---

۱. راقم این سطور فعلاً کتابی در دست دارد به نام سیر حکمت در ایران که به رغم نقایص بسیاری که خواهد داشت، امید می‌رود که دست کم قدم ناچیزی در راه تحقق دادن به این هدف باشد. نیز امید است که جلد‌های بعدی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی که توسط آقای پروفیسور کرین با همکاری این جانب در شرف تألیف است، برخی مسائل تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را در ایران روشن سازد.



**بخش دوم**





## هرمس و نوشته‌های هرمنسی در جهان اسلامی

یکی از نتایج مهمی که تلاقی تمدن‌های یونانی و مصری در اسکندریه به بار آورد، ایجاد مکتب خاصی بود که به نام هرمس شهرت یافت و اثر عمیقی از خود در علوم و فلسفه و ادیان ملل غرب آسیا و حوالی دریای مدیترانه به جای گذاشت. در قرون وسطی نام هرمس نزد مسیحیان و مسلمانان و همچنین یهودیان به عنوان بانی و مؤسس حکمت و علم تلقی می‌شد، و کتب و رسائل متعددی که به وی نسبت داده شده بود مورد مطالعه‌ی جمیع طالبان معرفت قرار می‌گرفت، تا حدی که تقریباً در هر رشته از علوم، اثری از تعلیمات خاص مکتب هرمنسی دیده می‌شد. در این دوره دانشمندان مشهوری در جهان اسلامی مانند جابر بن حیان<sup>۱</sup> و اخوان صفا و جلدکی و مجریطی و ابن سینا و

۱. بعضی از مستشرقین مانند روسکا (Ruska) در اصالت نوشته‌های جابر و حتی وجود تاریخی او شک کرده‌اند، لکن نمی‌توان وجود او را کاملاً انکار کرد، گرچه برخی از رسالات منسوب به او در قرون بعدی به دست اسمعیلیه نوشته شده است.

سهروردی و نیز برخی از مشاهیر مغرب‌زمین از قبیل ریموندلول<sup>۱</sup> و البرت کبیر<sup>۲</sup> و راجر بیکن<sup>۳</sup> و رابرت گروستست<sup>۴</sup> از تعالیم مکتب هرمس پیروی می‌کردند و در دوره‌ی رنسانس بسیاری از فلاسفه و دانشمندان نامی مانند فیچینو<sup>۵</sup> و آگریپا<sup>۶</sup> و پاراسلسوس<sup>۷</sup> هرمس را مشعلدار دانش و خرد می‌شمردند. حتی می‌توان گفت که متفکرین عصر رنسانس کوشش می‌کردند تا هرمس و مکتب او را جایگزین مکتب ارسطو و فلسفه‌ی مشایی، که در قرون وسطی بر عالم دانش حکمفرما بود، سازند.<sup>۸</sup>

از قرن هفدهم به بعد نیز گرچه نظرگاه علوم طبیعی و فلسفه متوجه جهت دیگری گردید، گروهی مانند نیوتن<sup>۹</sup> و بویل<sup>۱۰</sup> که از پایه‌گذاران علوم جدید به شمار می‌آیند، علاقه‌مند به فلسفه‌ی هرمسی بودند. به علاوه در این دوره یکی از بزرگ‌ترین عرفای مغرب‌زمین، یاکوب بومه<sup>۱۱</sup> لسان این مکتب را جهت بیان افکار خود برگزید و به وسیله‌ی او فلسفه‌ی هرمسی وارد تفکر

1. Lully (Raymond Lull)

2. Albertus Magnus

3. Roger Bacon

4. Robert Grosseteste

5. Marsiglio Ficino

6. Agrippa

7. Paracelsus

۸. افکار هرمسی از دوران قرون وسطی در بسیاری از شؤون تمدن غربی از قبیل معماری و نقاشی و شهرسازی و ادبیات منشأ الهام بود، لکن در دور رنسانس نفوذ آن و همچنین بعضی از آرا و عقاید پیروان آن علنی گردید. انجمن سری چلیپاییان گل سرخی (Rose-Croix) به هرمسیان وابستگی داشت و فرقه‌ی بنایان آزاد (Franc-Masonnerie) بسیاری از اصول خود را مدیون مکتب هرمس است.

→ O. Wirth, *Le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'alchimie et la Franc-Maçonnerie*, Paris, 1910.

۹. نیوتن (Newton) بزرگ‌ترین فیزیکدان قرن هفدهم و مؤسس فیزیک جدید، علاقه‌ی وافری به کیمیا و علوم غریبه داشت و از خود نوشته‌های معتناهی در این فنون باقی گذاشته که هنوز پس از سه قرن دست‌نخورده در کتابخانه‌ی کمبریج در انگلستان باقی است، و تاکنون کسی همت و جرأت آن را نداشته تا این کتب را به طبع رساند و عالمان را از نظریات نیوتن درباره‌ی این مطلب مطلع سازد.

۱۰. رابرت بویل (Robert Boyle) پایه‌گذار شیمی جدید است و قانون گازها را که قانون بویل نام دارد کشف کرده است.

11. Jacob Böhme

آلمانی گردید، به نحوی که در بعضی از اشعار گوتته به خوبی نمودار است و حتی در قرن نوزدهم اثر بسزایی در مکتب «فلاسفه‌ی طبیعت»<sup>۱</sup> که در آلمان اشاعه یافت از خود باقی گذاشت.

فلسفه‌ی هرمتی و نوشته‌های این مکتب، که از یک نوع جهان‌شناسی خاص و نظریات ممتاز و مشخص حاکی است، در ادوار گوناگون اثر زیادی در نحل فلسفی و علمی مشرق‌زمین و همچنین اروپا به جا گذاشته و پیوسته یکی از عوامل و عناصر مهم در علوم عقلی به شمار می‌رفته است. بنابراین تحقیق درباره‌ی آثار و افکار منسوب به این مشرب، اهمیت خاصی در فهم علوم و فلسفه و ادیان دارد و در واقع پژوهش در اطراف آن به منزله‌ی باز یافتن یکی از ابعاد اصلی افق فکری پیشینیان به شمار می‌آید.

### هویت هرمتی

قبل از تحقیق درباره آثار و آرا و عقاید مکتب هرمتی باید به نام و هویت هرمتی که نزد پیروان این مشرب بانی و مؤسس مکتب محسوب می‌شده است نظری افکند. در قرون وسطی، هرمتی همان طاط<sup>۲</sup> مصریان و اخنوخ یهودیان و هوشنگ ایرانیان قدیم و ادریس مسلمانان دانسته می‌شد و پیروان او در هر دیار و از هر مذهبی که بودند او را یک پیامبر آسمانی و مبشر اسرار الهی و علوم ملکوتی می‌دانستند. لکن قبل از امتزاج تمدن یونانی و مصری در اسکندریه و ایجاد مکتب خاص هرمتی<sup>۳</sup> شخصیت هرمتی و طاط از هم مجزا

۱. Naturphilosophie. این مکتب خاص طبیعی که در عکس‌العمل بر ضد نظریه‌ی متداول در قرن هفدهم و هجدهم - مبنی بر این‌که عالم ماشین عظیمی است و فاقد حیات است - به وجود آمده بود، پیروان زیادی داشت و حتی بعضی از دانشمندان مشهور مانند اوستوالد (Ostwald) از آن تبعیت می‌کردند.

2. Thoth

۳. اصولاً مقصود از مکتب هرمتی، همان مکتبی است که در دوره‌ی اسکندریه از تلاقی دین مصری و حکمت و فلسفه‌ی یونانی به وجود آمد و سپس وارد جهان اسلامی و مسیحی گردید.

"Il faut noter tout d'abord que ce mot "hermétisme," indique qu'il s'agit d'une

بود، بدین معنی که هرمس یکی از خدایان قدیم<sup>۳</sup> یونانی محسوب می‌شد و طاط یک اله مصری که مصریان از قدیم‌ترین اعصار با او آشنایی داشته و از او به عنوان یکی از مهم‌ترین نیروهای آسمانی یاد می‌کرده‌اند.

در افسانه‌های یونانی، هرمس به عنوان پسر زئوس<sup>۱</sup> و ماییا<sup>۲</sup> شناخته می‌شده و بعداً با مرکور یا عطارد رومیان یکی گردیده و از بدو امر علامت خاص او تیر عطارد<sup>۳</sup> بوده است. اولین اشاره به هرمس، به عنوان مؤسس مکتب هرمتی، در نامه‌ی مانثو<sup>۴</sup> به بطلمیوس دوم است که قبل از سال ۲۵۰ ق م تألیف شده و در آن از هرمس به عنوان پسر آغاذادیمون (روح نیک) یاد شده است.<sup>۵</sup> البته قبل از این دوره، هرمس به عنوان یکی از شخصیت‌های اساطیری یونانی شهرت داشته و رابطه‌ی او با عطارد نیز همواره محفوظ بوده است، چنان‌که بعداً او را با مرکور که همان عطارد باشد یکی می‌دانستند. حتی گفتار بعضی که می‌گویند ادریس همان بودا است نیز در واقع مبتنی بر همین رابطه‌ی بین هرمس و عطارد است.<sup>۶</sup>

→

tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée, sans doute à l'époque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien, et, ajoutons-nous, au second en grande partie par l'intermédiaire du premier." R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1953.

#### 1. Zeus

۲. Maia. درباره‌ی شخصیت اساطیری هرمس و افسانه‌های مربوط به او ← مقاله‌ی "Hermès" در دایرة‌المعارف لاروس و دایرة‌المعارف ادیان جهانی هیستینگز (Hastings) و مقاله‌ی "Hermes Trismegistos" و Kroll در دایرة‌المعارف, pp193-202. *Real-Encyclopädie*. همچنین ←

"Hermès", *Le Voile d'Isis*, 1932, pp193-202. R. Guénon,

۳. تیر عطارد یا Caduceus در قدیم‌ترین مجسمه‌های هرمس دیده می‌شود و پیوسته نشانه‌ی این اله بوده و البته علامت خاص خود مرکور یا عطارد نیز می‌باشد.

#### 4. Manetho

۵. ← مقدمه‌ی Mead در کتاب: *Hermes Trismegistos*, vol I, London, 1949, p105.

۶. یکی دانستن ادریس و بودا، مبتنی بر بعضی شباهت‌هایی است که بین این دو وجود دارد. در هندوستان عطارد یعنی همان هرمس را، بودا (Budha) که معنی آن خرد یا حکمت است می‌نامند.

←

خدای مصر طاط یا تاهوتی<sup>۱</sup> در وهله‌ی اول یک خدای قمری به شمار می‌آمد و با نشان مشخص خود که یک لک لک بود شناخته می‌شد. معبد اصلی او در اونو یا خونمو<sup>۲</sup> در وسط مصر قرار داشت و یونانیان آن را هر مپولیس می‌نامیدند. بعداً او به صورت خدای حکمت و طب و نوشتن و معماری درآمد و همیشه با جفت خود نهماهوت<sup>۳</sup> که همان طبیعت کلی و نیز حکمت (سوفیا) است ظهور می‌کرد. طاط همچنین «زبان» و «قلب» خداوند مطلق «را»<sup>۴</sup> شمرده می‌شد، بدین معنی که او همان کلام الهی و نیز صاحب ذکر مقدس بود که انسان را به وصال حقیقت نایل می‌ساخت. نیز طاط در نظر مصریان خدای اندازه‌گیری و سنجش و محاسب حرکت افلاک بوده و در افسانه‌ی اوسیریس<sup>۵</sup>

→

نام بودا یعنی شاکيامونی (Shakya-Muni) نیز از همین ریشه است و بنا به قول بوداییان او از انوار این سیاره افاضه و اشراق یافت. شباهت دیگری که بین هرمس و ادریس وجود دارد، در شباهت نام مادر آن دو است. به سنسکریت مادر بودا را مایا دوی (Maya-Devi) می‌نامند، در حالیکه مصادر هرمس در حکایات یونانی و رومی چنان‌که قبلاً ذکر شد، ماییا (Maïa) است.

به علاوه بودا همان اودن (Odin) اسکاندیناوی‌هاست که رومیان با عطارد یکی می‌دانستند. در زبان‌هایی که از آلمانی سرچشمه گرفته است، چهارشنبه (روز عطارد mercredi) را روز اودن (Wednes-day) که مشتق از وتان (Wotan) یا وجه دیگری از نام اودن است می‌نامند. الهه‌ای مانند وتان در تمدن‌های قدیم امریکای مرکزی نیز وجود داشته که به کوتزالکوهواتل (Quetzalcohuatl) یعنی اژدهای پرنده (امتزاج هوا و آتش) مشهور بوده و علامت آن بال‌ها و مارهایی است که در نشان تیر عطارد نیز یافت می‌شود.

اصولاً شخصیتی مانند هرمس، در اکثر تمدن‌های قدیم به صورت و اشکال مختلف ظهور کرده است، به طریقی که این مظاهر شباهت‌های عمیقی با یکدیگر دارد. لکن نباید از این شباهت‌ها نتیجه گرفت که همه‌ی این اشخاص یک فرد بوده‌اند، چنان‌که بین ادریس و بودا امتیازی مهم وجود دارد، از جمله این‌که اولی، بنا به روایات، زنده به آسمان رفت و دومی در روی زمین وفات یافت.

← مقاله‌ی فوق‌الذکر گنون.

#### 1. Tahuti

۲. Khnoumou یا Ounou. درباره‌ی طاط و خصایص و اهمیت او نزد مصریان، ← مقاله‌ی G. Nagel, "Le Dieu Thoth d'après les textes égyptiens," *Eranos-Jahrbuch*, 1942, pp109-740.

A. Rusch, "Thoth", *Paulys-Real-Encyclopädie*; E.A. Wallis Budge, *Gods of the Egyptians*, London, 1904; G. Mead, *Hermes Trismegistos*.

4. Ra

5. Osiris

3. Nehé-máhut

به صورت یک ساحر نیز جلوه کرده است.

هنگامی که خدای یونان هرمس با طاط مصریان تلفیق یافت و هرمس بانی مکتب هرمسی پدیدار گشت، جنبه‌ی صرفاً الهی و ملکوتی طاط از بین رفت و فقط آنچه مربوط به نیروی جهانی و برزخی او بود با خدای یونانی امتزاج یافت، چنان‌که فلسفه‌ی هرمسی نیز خود مربوط به عالم برزخ بین ماده و مجردات صرف است و به جهان‌شناسی و طبیعیات مربوط تر است تا به حکمت اولی و ماوراء الطبیعه. بدین دلیل نشانه‌ی هرمس اسکندرانی نیز تیر عطارد است که علامت کیمیای انسانی و نیروهای روانی است<sup>۱</sup> که بین عالم محسوس و معقول قرار گرفته است. هرمس در این مکتب رابطه و واسطه بین عالم ملکوت و ملک محسوب می‌شد و مفسر و مترجم حقایق عالم اعلی بود برای انسان که در عالم اسفل قرار گرفته است.<sup>۲</sup> از سال ۲۵۰ ق م که برای اولین بار اسم هرمس به عنوان بانی مکتب هرمسی برده شد رسائل و کتب گوناگونی به نام او پدیدار گردید و از او به عنوان مؤسس حکمت و علم و هنر و استاد اسقلیوس و ایسیس و اوسیریس<sup>۳</sup> یاد شد و مذهب نحله‌ی هرمسی به سرعت گسترش یافت تا این‌که در قرون اول مسیحیت یکی از نهضت‌های مهم دینی و فلسفی و علمی به شمار آمد و آثار مهمی به نام هرمس مثلث<sup>۴</sup> تألیف یافت که اساس تعلیمات این مکتب را در بر داشت و قرن‌ها با کتب مسیحیت و ادیان و نحل دیگر، به منظور به دست آوردن پیروان و جلب نظر مریدان، در حال رقابت و تا حدی خصومت بود.

### نوشته‌های منسوب به هرمس

آنچه از آثار منسوب به هرمس در دست است عبارت است از قطعات زیر:

۱. علوم هرمسی از این جهت شباهت زیادی به جوک هاتای هندی‌ها (Hatha Yoga) دارد. ← R. Guénon, *Hermès*, ص ۱۹۳ و بعد.
۲. بدین دلیل هنوز در زبان‌های اروپایی به تأویل که همان ترجمه‌ی حقایق درونی مطالب است herménautès یا هرمس مترجم عالم اعلی در جهان بشری بود.

### 3. Isis, Osiris

۴. Hermes Trismegistos. چنین به نظر می‌آید که این لقب را مسلمان‌ها به هرمس داده‌اند و بعداً پس از ترجمه‌ی کتب عربی به لاتینی و عبری، این عنوان نزد اروپاییان شهرت یافته است.

الف - مجموعه‌ی هرمتی<sup>۱</sup> که شامل «پویماندرس»<sup>۲</sup> و چهارده وعظ و تعریف از اسقلیوس است.

ب - وعظ کامل یا اسقلیوس که اصل یونانی آن مفقود شده لکن نسخه‌ی لاتینی آن در دست است.

ج - بیست و هفت خلاصه از استوبیوس<sup>۳</sup> فیلسوف دوره‌ی آخر قرن پنجم و آغاز قرن ششم میلادی.

د - بیست و پنج قطعه در نوشته‌های آبای مسیحی که در کتب دیگر یافت نمی‌شود.

ه - قطعاتی در نوشته‌های زوزیموس<sup>۴</sup>، فولگنتیوس<sup>۵</sup>، ایامبلیخوس<sup>۶</sup> و امپراتور ژولیان<sup>۷</sup>.

علاوه بر این قطعات، رسائل متعددی در احکام نجوم و کیمیا و طب و ریاضیات به هرمتس نسبت داده شده است که اسامی آن در کتاب بیلوتکاگرکا یافت می‌شود.<sup>۸</sup> برتلو نیز نام رسائل کیمیایی منسوب به هرمتس را در کتب خود ذکر کرده است.<sup>۹</sup> همچنین اشتاین شنایدر، در کتاب خود درباره‌ی ترجمه‌ی نوشته‌های یونانی به عربی، شائزده رساله را ذکر می‌کند که به اسم هرمتس بوده و به زبان عربی ترجمه شده است.<sup>۱۰</sup>

بعد از قرون وسطی اولین جمع‌آوری و چاپ کامل نوشته‌های هرمتی توسط فیلسوف مشهور ایتالیایی فیچینو انجام یافت، که در سال ۱۴۷۱ آن

1. *Corpus Hermeticum*

2. Poimandres

3. Stobaeus

4. Zosimus

5. Fulgentius

6. Iamblichus

۷. ← مقدمه‌ی کتاب Mead

8. Johannes Albertus Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, Leipzig, 1791, vol. i, lib. i, cap, Vii.

9. M.P.E. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1888; *La chimie au moyen âge*, Paris, 1893.

10. M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1897, Zweiter Abschnitt, Mathematik, pp187-194.

مجموعه را به لاتینی انتشار داد.<sup>۱</sup> این کتاب مورد توجه فوق العاده قرار گرفت و در دوره‌ی رنسانس ۲۲ بار به چاپ رسید و در سال ۱۵۴۹ به ایتالیایی ترجمه شد. در سال ۱۵۵۴ برای اولین بار اصل متن یونانی آن به طبع رسید و سه سال بعد به فرانسوی برگردانده شد. در سال ۱۶۵۰ آثار هرمسی از عربی به انگلیسی ترجمه شد و در سال ۱۷۰۲ به آلمانی در آمد و بدین ترتیب به تمام زبان‌های مهم اروپا اشاعه یافت.

در عصر حاضر سه بار این مجموعه تصحیح و ترجمه و چاپ شده است که اولی همان ترجمه‌ای است که بدان اشاره رفت و دومی از اسکات<sup>۲</sup> که آن نیز انگلیسی است. آخرین و کامل‌ترین چاپ آثار هرمسی، که بر تحقیقات و تفحصات مفصلی جهت جمع‌آوری اصل متن یونانی مبتنی است و از این جهت کاملاً معتبر است، به وسیله ناک و فستوژیر<sup>۳</sup> تهیه شده است. هر یک از این کتب اساس عقاید و افکار مکتب هرمسی را در بر دارد و با مطالعه‌ی هر یک می‌توان با ممیزات این نحله‌آشنایی حاصل کرد و خود را برای تحقیق در اهمیت عقاید و آرای این مکتب در قرون وسطی و دوره‌ی جدید بین مسلمانان و اروپاییان آماده ساخت.

### هرمس بین مسلمین

با اشاعه‌ی معارف جهان قدیم در تمدن اسلامی، نام هرمس و نوشته‌های منسوب به او نیز بین مسلمانان گسترش یافت و در کتب دینی و تاریخی و فلسفی و علمی از او یاد شد. علمای اسلامی او را همان اخنوخ<sup>۴</sup> یا ادریس نبی (ع) می‌دانستند که در قرآن نیز بدو اشاره شده است.<sup>۵</sup> در قرن سوم هجری

۱. ← مقدمه‌ی کتاب Mead.

۲. به بعد W. Scott, *Hermetica*, 4 vols., Oxford, 1924.

3. A. Nock et A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1949-54.

۴. نولدکه (Nöldeke) مستشرق شهیر آلمانی این نام را مشتق از اندریاس (Andreas) می‌داند، ← *Zeitschrift für Assyriologie*, xvii, 84, sq لکن چنین اشتقاقی به نظر بعید می‌رسد.

۵. «واذکر فی الكتاب ادریس، انه کان صديقاً نبیا.» (مریم: ۵۶)؛ نیز «و ادریس و ذالکف کل ←

صابئین حَرَّان<sup>۱</sup>، برای این‌که خود را در زمره‌ی صاحبان کتاب در آورند، هرمس را پیامبر و نوشته‌های او را کتاب آسمانی خود خواندند و امکان می‌رود که در ایجاد اعتقاد مسلمانان به سه هرمس سهم مهمی داشته باشند<sup>۲</sup>. دانشمندان اسلامی سه هرمس می‌شناختند و برای هر یک صفات

→

من الصابرين..» (انبیاء: ۸۵).

۱. صابئین حَرَّان را نباید با صابئین اصلی که به ظن قوی از پیروان حضرت یحیی (ع) بوده و از اردن به بین‌النهرین مهاجرت کرده‌اند و هنوز در جنوب عراق و خوزستان سکونت دارند اشتباه کرد. اهالی حران مسلکی آمیخته از افکار یونانیان و کلدانیان و غنوسی‌ها و بسیاری فرق دیگر داشتند که با مذهب صابئین اصلی یا ماندایی (mandaeen) فرق فاحشی دارد. ← مقاله‌ی «صابئین»، سیدحسن تقی‌زاده، مجله‌ی یغما، سال ۱۲، ۱۳۳۸، صص ۹۷-۱۰۵؛ و «مسأله‌ی قدیمی‌ترین تاریخ مذهب صبی»، رودلف ماتسوخ، مجله‌ی فرهنگ ایران‌زمین، ج ۸، بهار و تابستان ۱۳۳۹، صص ۲۳-۳۶. E. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford, 1937; Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* St. Petersburg, 1856; J. Pedersen, "The Sabians", *Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, pp383-391.

۲. درباره‌ی رابطه‌ی نزدیک بین صابئین حران و نوشته‌های هرمسی که آنان سهم مهمی در اشاعه‌ی آن در جهان اسلامی داشتند ← Chwolsohn و نیز

L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe". *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, Appendix III; A.E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature in Moslem Thought", *Bull. London School of Oriental and African Studies*, 1951, vol. XIII. Part 4, 855-840 ص : E. Blochet, "Etudes sur le Gnosticisme musulman", *Rivista degli studi orientali*, 4, 1911-12, pp267-300 and pp47-79.

چنان‌که ماسینیون در این مقاله نگاشته است، صابئین هرمسی بودند، بدین معنی که هرمس را یکی از پیامبران خود و مبدع عبادات خود می‌دانستند و در اشاعه‌ی فلسفه‌ی سرّی و عرفانی که به او منسوب است می‌کوشیدند. ثابت‌بن‌قره، یکی از مشهورترین دانشمندان حران، کتاب نوامیس هرمس را از سریانی به عربی ترجمه کرد و رساله‌ای در موزه‌ی بریتانیا (Add. 7475) از سینان پسر ثابت باقی است که از مجموعه‌ی هرمسی به عربی ترجمه شده است (Chwolsohn, II, P. III, V) احمدبن‌الطیب سرخسی، هرمس را مؤسس مکتب صابئین می‌نامد و می‌نویسد که استادش کندی خطابه‌ی هرمس را بر پسر خود خواند و از قرائت آن شاد شد. نیز شمس‌الدین دمشقی در *نخبة‌الدهر* نام صابئی را مشتق از صابی می‌داند که به نظر او نام پسر هرمس بوده است،

Chwolsohn, vol. II, pp 409-410.

خاصی قائل بودند که می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. هرمس اول یا هِرْمِسُ الهَرَامِسَه که بعضی او را نبیره‌ی کیومرث می‌دانستند و معتقد بودند که او همان اخنوخ و ادریس است.<sup>۱</sup> نیز می‌گفتند که او اولین کسی بود که با عالم افلاک آشنایی یافت و علم طب را به مردم تعلیم داد و خط و نوشتن کتاب را اختراع کرد و مردم را لباس پوشیدن آموخت. نیز او بود که برای عبادت خداوند خانه ساخت و وقوع طوفان عظیم نوح را پیش‌بینی کرد.

۲. هرمس دوم یا هرمس بابلی که بعد از طوفان در شهر بابل می‌زیست و در علم طب و فلسفه و طبایع اعداد مهارت و چیرگی داشت و علم و فلسفه را بعد از طوفان احیا کرد. او بود که بعد از نمرود بابل را ساخت و علم را در آن جا اشاعه داد و نیز او استاد فیثاغورس شمرده می‌شد.

۳. هرمس سوم یا هرمس مصری که در شهر مَنْف نزدیک فُسطاط، که قبل از اسکندریه مرکز علم محسوب می‌شده، تولد یافت و شاگرد آغاذادیمون بود. او شهرهای زیادی بنا کرد از جمله «رها» و سفرهای متعددی کرد و برای مردم هر اقلیم سننی، مطابق شرایط و حال آن اقلیم وضع کرد، و درباره‌ی حیوانات کتابی نوشت و در علم طب و فلسفه و طبایع ادویه‌ی قتّاله و کیمیا مهارت داشت. هرمس سوم، اعیاد را در موقع رؤیت هلال و دخول آفتاب در هر برج و اوقات قِرانات ستارگان و دخول کواکب به خانه‌ی شَرَف قرار داد و کلمات قصاری در اهمیت علم و حکمت و عدالت از خود باقی گذاشت و نیز استاد اسقلیبوس شمرده می‌شد.<sup>۲</sup>

۱. «هو الذی تذکر الحرائیة نبوته و تذکر الفرس ان جده کیومرث و هو آدم و تذکر العبرانیون انه قبل الطوفان اخنوخ و هو بالعریة ادریس»، عیون الانباء، ابن ابی اصیبعه، قاهره ۱۲۹۹، ص ۱۶.

ابوریحان دوره‌ی حیات هرمس را در حدود سال ۳۳۰ ق م می‌دانست چنان‌که در الآثار الباقیة می‌نویسد: «... وجدته فی بعض کتاب هرمس ان الاعتدال الربعی هو الثریا و یجب ان یکون ذلک مقولاً قبل الاسکندر بمقدار ثلاثة آلاف سنة اواکثر، واللّه اعلم»، چاپ لایپزیک، ۱۸۷۸، ص ۳۴۱.

۲. درباره‌ی سه هرمس بین مسلمین، ← عیون الانباء، صص ۱۶-۱۷؛ کنز الحکمة ترجمه‌ی نزهة الارواح و روضة الافراح شهرزوری، از ضیاء الدین دُرّی، تهران، ۱۳۱۶، ص ۶۱ و بعد؛ تاریخ ←

نزد حکمای اسلامی هرمس، یا ادریس نبی، سرچشمه و مبدأ حکمت و استاد نخستین جمیع حکما به شمار می‌آمد، چنان‌که شهرزوری او را از حکمای متألّهین می‌داند<sup>۱</sup>، و شیخ اشراق او را والدالحکما می‌نامد<sup>۲</sup> و سلسله حکمای یونانی و ایرانی قدیم را پیروان و شاگردان وی می‌شمرد، چنان‌که از طرح زیر که مبنی بر کلام خود سهروردی در کتاب المشارع و المطارحات است<sup>۳</sup> برمی‌آید:

→

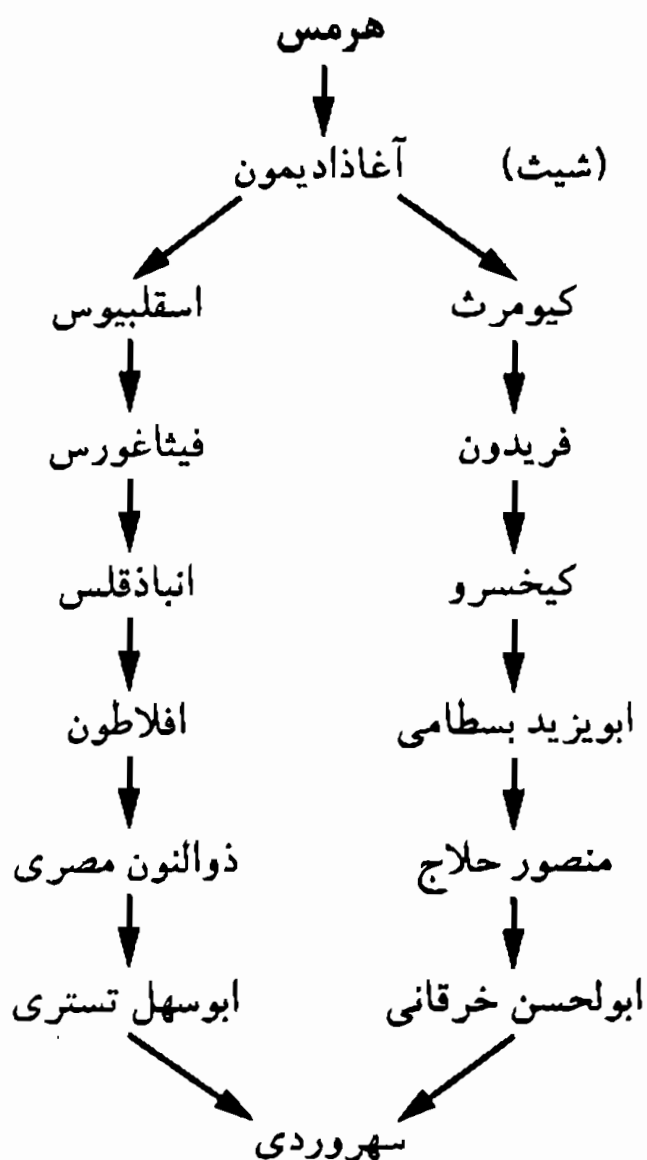
طبری، چاپ لیدن، ج ۱، ص ۱۷۲؛ الفهرست ابن‌ندیم لایبزیگ ۱۸۷۱-۱۸۷۲، ص ۲۶۷، و صص ۳۱۲-۳۱۳؛ تاریخ یعقوبی، بیروت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱؛ مروج‌الذهب مسعودی، قاهره، ۱۳۰۱، ص ۴۸؛ تاریخ‌الکامل ابن‌الاثیر، قاهره، ۱۳۰۱، صص ۲۲-۲۳؛ قصص‌الانبياء تعالی، لیدن ۱۹۲۲، ص ۸۱؛ الملل و النحل شهرستانی، ج ۲، قاهره، ۱۳۶۷، صص ۲۰۲-۲۰۶؛ تاریخ‌الخمیس دیاربکری، قاهره ۱۲۸۳، ص ۶۶. تاریخ‌الحکماء ابن‌القفطی، قاهره، ۱۳۲۶، صص ۳-۶؛ کتاب‌البدء و التاریخ، منسوب به ابوزید بلخی، (چاپ هوارت HUART) پاریس، ۱۹۰۶، ج ۳، ص ۱۱۵، و بعد؛ بحار‌الانوار مجلسی، تهران، ۱۳۱۵، ج ۱۹، جزء دوم، صص ۳۱۷-۳۲۳.

در این مراجع و بسیاری کتب دیگر، نام هرمس و صفاتی که به او نسبت داده شده ذکر گردیده است و روی هم‌رفته مورخان و حکمای اسلامی یک سلسله مطالب را به انحای گوناگون ذکر کرده‌اند. لکن عقیده‌ی آنان نسبت به هرمس یکسان بوده است.

مثلاً بنا به قول ابومعشر، که در تاریخ‌الحکماء ذکر شده است، هرمس «هو اول من تحکم فی الاشياء العلویة من الحركات النجومية، و هو اول من بنى الهياكل و مجدالله فیها و هو اول من نظر فی الطب و تکلم فیہ.» (ص ۶) و بنا به قول مسعودی در مروج‌الذهب: «هو اول من درزالدروز و خاط بالابرة و انزل علیه ثلاثون صحيفة.» (ص ۴۸) و بنا به تاریخ یعقوبی: «و کان اخنوخ اول من خط بالقلم، و هو ادریس النبى، فاوصى ولده ان یخلصوا عبادة الله و یستعملوا الصدق والیقین، ثم رفعة الله بعد ان اتت له ثلاثمائة سنة» (ص ۱۱). و بنا به گفته‌ی تاریخ‌الحکماء: خرج هرمس من مصر و جاب الارض کلها ثم عادالیها رفعة الله الیه بها وذلك بعد اثنتین و ثمانین سنة من عمره.» (ص ۳) ابن‌القفطی می‌افزاید که هرمس هفتاد و دو زبان می‌دانست و او بود که مدینت را به شهرنشینان بیاموخت و جامعه را به سه طبقه‌ی کاهن و مالک و رعیت تقسیم کرد. و چون کاهنان از همه‌ی طبقات به پروردگار نزدیک‌تر بودند، آنان را به بالاترین طبقه‌ی اجتماع دانست.

۱. سهروردی، حکمة‌الاشراق، به تصحیح پروفیسور هانری کربن، تهران، ۱۳۳۱، مقدمه‌ی شهرزوری، ص ۵. ۲. همان، ص ۱۰.

۳. ← سهروردی، مجموعة فی‌الحکمة‌الالهية، به تصحیح پروفیسور هانری کربن، اسلامبول، ۱۹۴۵، مقدمه‌ی فرانسه (ص XLII) و متن عربی کتاب صص ۵۰۲-۵۰۳.



صدرالدین شیرازی، بزرگ‌ترین حکیم اسلامی در دوره‌ی اخیر نیز، هرمس را بانی حکمت دانسته می‌نویسد: «اعلم ان الحکمة نشأت اولاً من آدم صفي الله و عن ذريته شيث و هرمس اعني ادریس و عن نوح لأن العالم ماخلاقط عن شخص يقوم به علم التوحيد و المعاد و ان هرمس الاعظم هو الذي نشرها في الاقاليم و البلاد و اظهرها و افاضها على العباد و هو ابوالحکماء و علامة العلماء اشركنا الله في صالح دعائه»<sup>۱</sup>. گفتار درباره‌ی هرمس در

۱. رسالة في الحدوث در مجموعه‌ی رسائل ملاصدرا، تهران، ۱۳۰۲، ص ۶۷. در این رساله، صدرالمآلهین به ذکر مختصری از سیر حکمت در دوران قدیم و اشاعه‌ی آن در جهان اسلامی پرداخته است.

نوشته‌های دانشمندان اسلامی بسیار است و نمی‌توان در یک مقاله به ذکر آن‌ها پرداخت، لیکن از چند قطعه‌ای که در بالا درج گردید معلوم می‌شود که او نزد مسلمانان مؤسس حکمت و علوم مخصوصاً نجوم و کیمیا و طب محسوب می‌شده و بسیاری از اختراعات و اکتشافات مهم را به او نسبت می‌داده‌اند. نیز از تعیین طول عمر او به ۳۶۵ سال چنین برمی‌آید که به نظر قدما او یک قهرمان شمسی بوده و روایات و حکایات بسیاری نیز درباره‌ی او نقل شده است که بدین موضوع اشاره می‌کند. همچنین طبق روایات، هرمس بدون مرگ جهان را ترک کرد و به عالم ملکوت شتافت و مانند مسیح در آسمان زنده و باقی است.

### نوشته‌های هرمسی به زبان عربی و فارسی

معتبرترین مرجع اسلامی برای به دست آوردن اسامی نوشته‌های هرمسی کتاب الفهرست ابن ندیم است که در آن عنوان ۲۲ رساله‌ی منسوب به هرمس و تعداد بسیاری از نوشته‌های متمایل به مکتب هرمسی ذکر شده است. نام این ۲۲ کتاب بدین قرار است<sup>۱</sup>:

در کیمیا: ۱. کتاب هرمس الی ابنه فی الصناعة، ۲. کتاب الذهب السائل، ۳. کتاب الی طاط فی الصنعة، ۴. کتاب عمل العنقود، ۵. کتاب الاسرار، ۶. کتاب الهاریطوس، ۷. کتاب اللاطیس، ۸. کتاب الاسطماخس، ۹. کتاب السماطیس، ۱۰. کتاب ارمینس تلمیذ هرمس، ۱۱. کتاب نیلادس تلمیذ هرمس فی رأی هرمس، ۱۲. کتاب الادخیقی، ۱۳. کتاب دمانوس لهرمس.

در نیر نجات و طلسمات: ۱۴. کتاب النسر و التعاویذ و العزائم، ۱۵. کتاب الهاریطوس فی النیر نجات و الاشجار و الثمار و الادهان و الحشائش، ۱۶. کتاب فریقونیوس فی الاسماء و الحفظة و التمام و العوذ من حروف الشمس والقمر والنجوم

۱. ← الفهرست، صص ۲۶۷، ۳۱۲، ۳۵۳، همچنین مقاله‌ی مذکور ماسینیون که در آن نام این نوشته‌ها ذکر شده است،

J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1962, P4.

که در آن روسکا نیز به تحقیق درباره‌ی این کتاب پرداخته است.

الخمسة و اسماء الفلاسفة، ۱۷. کتاب فریقونوس فی الخواص.  
 در احکام نجوم: ۱۸. کتاب عرض مفتاح النجوم الاول، ۱۹. کتاب طول  
 مفتاح النجوم الثاني، ۲۰. کتاب تیسیر الکواکب، ۲۱. کتاب قسمة تحویل سنی الموالید  
 علی درجه درجه، ۲۲. کتاب المکتوم فی اسرار النجوم و یسمى قضیب الذهب<sup>۱</sup>.  
 از این اسامی چند کتاب بیش باقی مانده و بقیه معروض تطاول ایام  
 گردیده است. طبق تحقیقات ماسینیون<sup>۲</sup> رسائل زیر از ترجمه‌های نوشته‌های  
 هرمسی به عربی باقی مانده است: کتاب قراطیس الحکیم، کتاب الحیب، کتاب  
 التنکلوش منسوب به ابن وحشیه که طبق نظر نالینو<sup>۳</sup> مبتنی بر یک نسخه‌ی  
 قدیمی پهلوی است<sup>۴</sup>، و کتاب المسمومات شاناق<sup>۵</sup>.  
 علاوه بر این گروه چند کتاب دیگر نیز به زبان عربی موجود است که  
 به هرمس نسبت داده شده و به امکان قوی، ترجمه‌ی قسمت‌هایی از متون

۱. در کتب دیگر مانند طبقات الامم قاضی صاعد اندلسی و تاریخ الحکماء ابن الفطی و مقدمه‌ی  
 ابن خلدون و کشف الظنون حاجی خلیفه نیز از رسائل هرمسی سخن به میان آمده است. ← مقاله‌ی  
 ماسینیون، صص ۳۹۲-۳۹۳.  
 ۲. مقاله‌ی مذکور در پای صفحه‌ی پیش، ص ۳۹۳.

3. Oriental Studies Browne, p361.

۴. به عقیده‌ی روسکا (Tabula, p768) افکار هرمسی قبل از ظهور اسلام در دوره‌ی ساسانی وارد  
 ایران شد. چنان‌که در احکام نجوم و علم ادویه‌ی این عصر ایران هویدا است. ماسینیون (مقاله‌ی  
 فوق‌الذکر، ص ۳۸۹) آغاز ورود افکار هرمسی را به ایران از دوره‌ی هخامنشی و پس از فتح مصر  
 توسط شاهان ایران می‌داند. به هر حال شکی نیست که قبل از مسلمانان مانویون به طبیعیات  
 هرمسی علاقه‌مند بودند و قرن‌ها قبل از ظهور اسلام، افکار هرمسی در ایران و سایر بلاد غرب آسیا  
 گسترش یافته بود.

۵. درباره‌ی ترجمه‌های نوشته‌های هرمسی به عربی و آنچه از متون باقی مانده است،  
 → Berthelot, *La chimie au moyen âge*, III; Ruska, *Tabula Smaragdina*; B. Strauss,  
*Das Giftbuch des Shânâq*, Berlin 1934.

و مراجع دیگری که ماسینیون در مقاله‌ی خود به تفصیل ذکر کرده است.  
 پلسنر (Plessner) در مقاله‌ی "Hermes Trismegistus and Arab Science"  
*Studia Islamica, 1954, vol. 2, p.48* فهرست ماسینیون را ناقص می‌داند و می‌گوید، باید گفتار  
 هرمس در آداب الفلاسفة از حنین بن السحق (قسمت دوم، فصل سیزدهم) و نوشته‌های منسوب  
 به بلیناس که قطعات آن به عربی باقی است، و کتاب سرالاسرار عطار دالبابلی که برخی از کلمات  
 قصار او در غایة الحیکم ذکر شده است، به اسامی نوشته‌های هرمسی به زبان عربی افزوده گردد.

یونانی را در بر دارد. مهم‌ترین این نوشته‌ها کتاب زجر النفس یا معاضلة النفس<sup>۱</sup> است که افضل‌الدین کاشانی آن را به نام *یسوع الحیاة* یا رساله نفس هرمس به فارسی ترجمه کرده است<sup>۲</sup> و کتاب *سر الخلیقة*<sup>۳</sup>. نیز گفتاری منسوب به هرمس در نوشته‌های برخی از مورخین، مانند ابن القفطی، و شهرستانی، و در کتاب *الاسطاخیس* و کتاب *الفلکیة الکبری* و کتاب شرح هرمس علی کتاب العلم *المخزوم فی اسرار العالم المکتوم* درج شده است.

همچنین در زمره‌ی آثار منسوب به هرمس، به زبان عربی، صحائف ادیس، را که در ۲۵ صحیفه است و متن آن در *بحار الانوار* مجلسی نقل شده است باید نام برد<sup>۴</sup>. مقدمه‌ی صحیفه‌ی اول چنین شروع می‌شود:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله على نعمته و صلوته على محمد و عترته، قال احمد بن حسين بن محمد المعروف بابن متويه: وجدت هذه الصحف بالسورية مما انزلت على ادريس النبي اخنوخ، صلى الله على محمد و عليه، و كانت ممزقة و مندرسة، فتحررت الاجر في نقلها الى العربية بعد ان استقصيت في وضع كل لفظة من الغربية موضع معناها من السورية، و تجنبت الزيادة و النقصان و لم اغير معنى لتحسين لفظ، او تقدير سجع، بل توخيت ايراده كهيشته من غير نقص و لازيادة...».

بنا به قول ابن ندیم در *الفهرست* (ص ۲۲) سی صحیفه بر ادیس یا اخنوخ نازل شد و این سومین وحی آسمانی بود. امروز دو کتاب از اخنوخ در دست است، یکی رازنامه‌ی اخنوخ که در اصل به زبان یونانی نگاشته شده و به کتاب اخنوخ صقلی مشهور است. دیگری کتاب اخنوخ که اصل آن به زبان

#### 1. De Castigatione animae

۲. این کتاب در سال ۱۹۰۳ در بیروت توسط P. Philémon چاپ شد. اخیراً نیز توسط عبدالرحمن بدوی، بار دیگر به طبع رسیده است. ← *الافلاطونية المحدثة عند العرب*، قاهره، ۱۹۵۵، صص ۵۱-۱۱۶.

۳. ← افضل‌الدین کاشانی، *مصنفات*، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۱، صص ۲۳۱-۲۸۵.

۴. *بحار الانوار*، تهران، چاپ سنگی، ج ۱۹، جزء دوم، صص ۳۱۷-۳۲۳؛ محمدتقی دانش‌پژوه، *فهرست کتابخانه‌ی اهدایی آقای مشکوة*، تهران، ۱۳۳۵، ص ۱۱۷۰.

آرامی، یا عبری بوده است و اکنون به کتاب اخنوخ حبشی معروف است. لکن صحیفی که در بحارالانوار مندرج است هیچ‌یک از این دو کتاب نیست، بلکه نوشته‌ای مستقل است.<sup>۱</sup>

هنگام بحث درباره‌ی نوشته‌های هرمسی در میان مسلمین، باید از آثار مهم نویسندگان اسلامی، که از افکار هرامسه پیروی می‌کردند، نیز نام برد. یکی از مهم‌ترین آثار متعلق به این مقوله، که قبلاً نام آن ذکر شد، کتاب *سرالخلیفة و صنعة الطبیعة* است که در سال ۲۸ هجری در دوره‌ی خلافت مأمون تألیف گردید و بنا به قول کراوس محمد زکریای رازی با نگارنده‌ی آن آشنا بود. این کتاب منسوب است به بلیناس<sup>۲</sup> طوانی و بر مثال کتاب *عِللُ الاشیاء* هرمس تألیف یافته است. بنا به قول بلیناس نسخه‌ی آن در سردابی که زیر مجسمه‌ی هرمس در طوانه قرار داشت به دست آمد و در آنجا یک لوح زمردی نیز وجود داشت که بر روی آن کتاب معروف لوح زمردی نگاشته شده بود.<sup>۳</sup>

کتاب منسوب به جابرین حیان را نیز باید در زمره‌ی افکار متمایل به مکتب هرمسی شمرد از آنجا که در بسیاری از آنان مانند کتاب *الحجر* و کتاب *التراکیب الاول* و کتاب *التدویر* به هرمس اشاره شده است<sup>۴</sup> و برخی دیگر

۱. تفحصات باستانشناسان در مصر در سال ۱۹۴۶ به کشف پنج رساله‌ی هرمسی به زبان قبطی منجر شد که چهار رساله از آن‌ها برای اولین بار به دست آمد و پنجمی همان رساله‌ی اسقلیوس معروف است که تا آن زمان فقط ترجمه‌ی لاتینی آن در دست بود. ← مقاله‌ی مذکور پلسنر، ص ۵۰.

۲. بلیناس، یا بالیناس و نیز آپولونیوس (Apollonius de Tyane).

۳. این کتاب به لاتینی به نام *Tabula Smaragdina* معروف است، مهم‌ترین رساله‌ی کیمیایی هرمسی است و در پایان آن، کتاب *سرالخلیفة* آمده است. ← P. Kraus, *Jābir ibn Hayyān, Le Caire, vol. II, 1942*, و تحقیق مشهور روسکا که قبلاً بدان اشاره رفت.

لوح زمردی در پایان کتب دیگری از قبیل کتاب *انکشاف السر المکتوم من علم الکاف* نیز آمده است. کتاب *سرالخلیفة* در تاریخ افکار هرمسی اهمیت فراوانی دارد و در نوشته‌های منسوب به جابرین حیان نیز نفوذ زیادی از خود به‌جای گذاشته است. بیش از یک قرن و نیم پیش، مستشرق معروف فرانسوی دوساسی (Sylvestre de Sacy) به اهمیت این کتاب پی برد و آن را تشریح و ترجمه کرد (و بعد *Notes et Extraits des mss. Tome IV, P108*). *سرالخلیفة* نوشته‌ای نوین و مستقل است و از متون یونانی ترجمه نشده است، گرچه نگارنده از کتاب *پویماندرس* (Poimandres) هرمس استفاده کرده است. ۴. ← کراوس، جابرین حیان، ج ۲، ص ۴۴.

مانند کتاب الجاروف جنبه‌ی کاملاً هرمتی دارد. در کتاب معروف مجمع فلاسفه نیز که از مشهورترین رسائل کیمیایی به زبان لاتینی است و اخیراً پلسنر کشف کرده است که مؤلف آن ابن امیل شاگرد مکتب جابر است، از هرمس به عنوان یکی از اعضای انجمن و هیئت اساسی کیمیاگران سخن به میان آمده است.

کتب ابن وحشیه از قبیل الفلاحة النبطية و التنكلوش و مطالع الانوار فی الحکمة و کتاب الاصول الکبیر و الهیاکل و التماثل نیز که از افکار بابلی و صابئی و هندی و افلاطونی جدید برخوردار است از مکتب هرمتی سهم مهمی برده و از بسیاری جهات وجه اشتراکی با کتب هرمتی دارد.

روی هم رفته نوشته‌ی اکثر کیمیاگران و منجمین، که به احکام نجوم توجه داشتند، از منبع افکار هرمتی سرچشمه گرفته است. بین نوشته‌های کیمیایی می‌توان مخصوصاً کتاب غایة الحکیم منسوب به مجریطی را نام برد که از مهم‌ترین کتب کیمیاست<sup>۱</sup>. در منجمین، آنان که از لحاظ مکتب هرمتی پیش از همه قابل توجه هستند، ابومعشر بلخی و ابن عبدالجلیل سجزی هستند، گرچه در این رشته نیز مانند کیمیا، نفوذ هرمتی همه‌جا رخنه کرده و در هر گوشه هویدا است.

### افکار هرمتی در علوم و فلسفه و نفوذ آن در متفکران اسلامی

چنان‌که قبلاً ذکر شد، هرمتی به عنوان پیامبر صابئین شناخته می‌شد و آنان در اشاعه‌ی افکار و نوشته‌های او کوشش فراوان کردند. نیز نزد بسیاری از فرق شیعه، مانند نصیری و حتی «دروزها» افکار هرمتی احترام خاصی داشت و اصولاً علوم و فلسفه‌ی مربوط به این مکتب، برعکس تعلیم مشایبان در قرون اولیه، بین شیعیان رواج یافت و مورد پذیرش و قبول قرار گرفت<sup>۲</sup>. فقط بعد از

---

۱. این کتاب در زبان لاتینی به نام *Picatrix* (مشتق از کلمه‌ی بقراطس) شهرت داشته و از پراهمیت‌ترین مآخذ افکار کیمیاگران در مغرب‌زمین محسوب می‌شود. چند سال پیش با ترجمه‌ی آلمانی نیز به طبع رسیده است. ← H. Ritter, *Das Ziel des Weisen*, Berlin, 1933. برای نام و اسامی کتب کیمیاگران دیگر که از پیروان مکتب جابرو از افکار هرمتی متأثرند ← ملاحظات سوم جابربن حیان، ج ۱، صص ۱۸۸-۲۰۲. ۲. ← مقاله‌ی ماسینیون، ص ۳۸۵.

فتوای استخری علیه صابئین، در سال ۳۲۱ هـ بود که به تدریج آنان به مذهب اسلام گرویدند و بعد از درگذشت حکیم بن عیسی بن مروان، که دیگر رئیس و زعیم رسمی وجود نداشت که آنان را اداره کند، آنان بی سرپرست ماندند. بعد از این دوره نیز گرچه به تدریج نفوذ هرمتی به صورت علنی و جداگانه تضعیف یافت، در احکام نجوم و کیمیا و طب بقراطی، که همچنان رابطه‌ی خود را با فلسفه‌ی هرمتی حفظ کرده بود، اثر این مکتب پابرجا ماند و بسیاری از افکار پیروان مکتب هرمتی وارد نحل دیگر گردید. مثلاً عدم هرگونه امتیاز بین صفات و اسما در ذات باری تعالی، که از خصایص افکار این مشرب و در نوشته‌های منسوب به انبازقلس<sup>۱</sup> ذکر شده است، به قول ابن قفطی در افکار علاف متکلم معروف معتزلی و ابن مسره زاهد و عارف اندلسی مؤثر بود.<sup>۲</sup>

همچنین توسط ذوالنون مصری، که علاوه بر تصوف در کیمیا نیز قدم نهاده بود، برخی از عقاید هرمتی، مانند عجز قیاس ارسطویی در رسیدن به حقایق حکمت الهی و عرفانی، وارد افکار تصوف شد و در بسیاری از عرفای آن دوره مانند ابوسعید الخراز و حلاج اثر گذاشت. به علاوه رموز و تمثیلات هرمتی مخصوصاً انطباق بین عالم و انسان که از اساس حکمت آن مکتب است در نوشته‌های عده‌ی کثیری از عرفای بنام اسلام نمودار است، مخصوصاً در کتب ابن عربی مانند التجلیات الالهیه و انشاء النجوم الانسانیه و البرهان المقنع فی ایضاح السهل الممتنع و نیز برخی از فصول فصوص الحکم و الفتوحات المکیه که در صفحات آن‌ها بارها از این مطلب اساسی سخن به میان آمده است.<sup>۳</sup>

1. Ps. - Empédocele

2. M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914.

۳. انطباق بین جهان و انسان در بسیاری از کتب عرفانی فارسی و عربی به زیباترین وجهی بیان شده است. مثلاً صاحب گلشن راز می‌فرماید:

چو چشم عکس در وی شخص پنهان	عدم آیینه، عالم عکس و انسان
به دیده دیده را دیده که دیده است	تو چشم عکسی و او نور دیده است
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی	جهان انسان شد و انسان جهانی

(شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۳۷، ص ۷۳۰)

به علاوه ابن عربی جهانشناسی هرمسی را با عرفان اسلامی بیامیخت و در این امر در واقع مکتب هرمسی را با آنچه از تعالیم مربوط به جهان طبیعت در بر داشت وارد عرفان نظری کرد. از آن پس در نوشته‌های پیروان مکتب او مانند صدرالدین قونوی و عبدالکریم جیلی و ابن ترکی اصفهانی و ابن ابی جمهور احسائی و محمود شبستری و جامی، همیشه عقاید هرمسی با اصول عرفان اسلامی آمیخته است و این عرفا در بسیاری از موارد به تمثیلاتی متوسل می‌شوند که از نوشته‌های منسوب به هرمس سرچشمه می‌گیرد.<sup>۱</sup>

در فلسفه نیز گرچه از آغاز قرن چهارم نفوذ هرمسی رو به زوال می‌رفت، در قرن ششم تجدید حیاتی یافت. با پیدایش مکتب اشراقی، تعلیم هرمس یکی از عناصر مهم حکمت شد و شیخ اشراق همواره نام هرمس را با افلاطون و زردشت به عنوان مؤسسات حکمت و استادان خود محترم شمرده و بسیاری از تعلیمات مشرب هرمسی را وارد مکتب اشراقی کرده است، تا حدی که بعد از او اکثر حکما از قبیل قطب‌الدین شیرازی و جلال‌الدین دوانی و بعداً ملاصدرا، افکار هرمسی را مورد ستایش قرار

→

و مولانا نیز همین فکر را بدین طریق بیان می‌کند:

پس به صورت عالم اصغر تویی  
پس به معنی عالم اکبر تویی  
← شماره‌ی هفت و هفت پیکر نظامی به قلم محمد معین، تهران، ۱۳۲۷، ص ۱۱. این فکر نزد بزرگان شیعه نیز از بدو امر رواج داشته چنان‌که در مذاهب دیگر نیز به صورت‌های گوناگون جلوه‌گر شده است. در دیوان حضرت علی (ع) (۱۳۱۰، ص ۴۸) نیز در چند بیت همین معنی ایفا شده است:

دواؤک فیک و ما تشمر  
و دواؤک منک و ما تبصر

و انت الکتاب المین الذی  
با حرفه یظهر المضر

و تزعم انک جرم صغیر  
و فیک انطوی العالم الاکبر

اصولاً بسیاری از گفتار ائمه و بزرگان شیعه با برخی از گفتار هرمسی مطابقت دارد. چنان‌که برخی از نویسندگان شیعه، مانند شلمغانی کوفی که کتابی از او به نام شاگردش ابوالفضل شیبانی در بحارالانوار مجلسی، ج ۶، صص ۶۴۱-۶۵۲ درج شده است و در قرن چهارم می‌زیسته، شدیداً از افکار هرمسی طرفداری می‌کردند.

1. → T. Burckhardt, *La clé de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris, 1950.

داده و در نوشته‌های خود یاد کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در ربوبیات، تعلیمات هرمسی، قائل به تنزیه ذات باری ماوراء هرگونه تعیین و تشخیص و دور از دسترس هرگونه علم استدلالی و منطقی است. و تنها راه وصال به او زهد و تهذیب نفس و بالاخره شهود و اشراق است. این نظر البته با آنچه عرفا و بسیاری از حکما درباره‌ی معرفت حق تعالی قائلند یکی است و بدین دلیل گفتار هرمس در این باب همواره مورد قبول آنان بوده است.

نکته‌ی دیگری از افکار هرمسی که مخصوصاً در حکمت اشراقی نفوذ داشته است و از قرن ششم به بعد در کتب بسیاری از حکمای این مکتب دیده می‌شود، اعتقاد به یک هادی آسمانی است که انسان را در وصال به حقیقت یاری می‌کند و سرانجام سالک با او متحد می‌گردد.

نام این هادی که همان حیّ بن یقظان ابن سینا<sup>۲</sup> و «الشاهد فی السماع» برخی از عرفای قرن هفتم است، در نوشته‌های هرمسی «طباع تام» است چنان‌که سهروردی در کتاب المشرق و المطارحات می‌نویسد: «و اذا وجدت هرمس يقول ان ذاتاً روحانية القت إلى المعارف، فقلت لها: من انت؟ فقالت: انا طباعك التام...»<sup>۳</sup>.

۱. ابن وحشیه در الفلاحة النبطية، اشراقیون را اولاد خواهر هرمس می‌نامد.

→ Ibn Wahshiyah, *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters*, London, 1806, p100.

متن عربی؛ هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، تهران، ۱۳۲۵، ص ۱۸.  
۲. شکی نیست که سه رساله‌ی تمثیلی ابن سینا: حی بن یقظان و سلامان و ابدال و رساله الطیر از افکار هرمسی برخوردار است، چنان‌که می‌دانیم رساله‌ی سلامان و ابدال یک رساله‌ی کیمیایی است که حنین بن اسحق به عربی ترجمه کرد. رساله‌ی حی بن یقظان شباهت زیادی به فصل اول پویماندرس (Poimandres) دارد و شیخ یا مرشد حی بن یقظان مانند هرمس، و روحی که از قفس بدن نجات یافته مانند طاط، و سلطان ابدی به مثابه‌ی نیکی محض هرمسی است.

→ A. E. Affifi, "The influence of Hermetic Literature ...".

برای بحث مفصل درباره‌ی این سه رساله ← ابن سینا و تمثیل عرفانی، هانری کربن، تهران،

۱۳۳۱.

۳. سهروردی، مجموعه فی الحکمة الالهية، ص ۴۶۶، و نیز روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران

و نیز در کتاب الواردات و التقديسات، سهروردی دعایی از جانب هرمس به سوی طباع تمام ذکر می‌کند که بسیار زیبا و گیراست و نورانیت و روحانیت حقیقتی را که هرمسیان، طباع تام می‌نامند نمودار می‌سازد. شیخ اشراق چنین می‌نویسد:

أيها السيد الرئيس و الملك القدّيس و الروحاني النفيس! انت  
الاب الروحاني و الوالد المعنوي، المْتَبْتَلُ باذن الله بتدبير شخصي،  
المُبْتَهَلُ الى الله عز و جلّ، إله الآلهة في تكميل نقصي، اللّابس من  
الانوار اللاهوتية اسناها، الواقف من درجات الكمال في اعلاها،  
اسالك بالذي مَنَحَكَ هذا الشرف العظيم، و وَهَبَكَ هذا الفيض  
الجسيم، الا ما تجلّيت لي في احسن المظاهر، و اريتني نور وجهك  
الباهر، و توسطت لي عند إله الآلهة بافاضة نور الاسرار، و رفعت  
عن قلبي ظلمات الاستار، بحقه عليك و مكانته لديك<sup>۱</sup>.

توجه به طباع تام هرمسی منحصر به سهروردی نیست، بلکه بسیاری از حکمای بعدی نیز آن را ذکر کرده‌اند، چنان‌که ابن سبعین حکیم اندلسی<sup>۲</sup> که از

→

باستان، صص ۵۶-۵۷.

آقای پروفیسور کرین درباره‌ی معنی طباع تام هرمس و رابطه‌ی آن با فلسفه در ایران تحقیق مفصّلی کرده‌اند به نام

"Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran", *Eranos - Jahrbuch*, p155, ff.;  
L'homme de lumière dans la soufisme iranien, *Ombre; et Lumière Volume de  
l'Académie Septentrionale*, Paris, 1960.

سهروردی در موارد دیگر نیز از هرمس و تجربیات معنوی او یاد کرده است، چنان‌که در کتاب التلویحات می‌نویسد:

قام هرمس یصلی لیلۃ عند شمس من هیکل النور لما انشق عمود الصبح، فرای  
ارضاً تخسف بقری غضب الله علیها، فهوی هویاً، فقال: یا ابی نحنی عن ساحة  
جیران سوء فنودی ان اعتصم بحبل الشعاع و اطلع الی شرفات الكرسي، فطلع  
فاذا تحت قدمه ارض و سموات. («مجموعه فی الحکمة الالهیه»، ص ۱۰۸).

۱. هانری کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، ص ۵۷.

۲. ابن سبعین یکی از مهم‌ترین فلاسفه‌ی هرمسی است و نوشته‌های او یکی از منابع مهم مکتب

←

افکار هرمتی متأثر بوده به آن اشاره کرده است و ملاصدرا در الشواهد الربوبية از قول هرمتس نقل می‌کند:

ان ذاتاً روحانية التقت الى المعارف، فقلت له: من انت؟ قال انا  
طبائع التام<sup>۱</sup>

تکرار طباع تام هرمتی این سؤال را به پیش می‌آورد که معنی واقعی آن چیست و این چه حقیقتی است که نزد بعضی از حکما تا این حد مورد نظر بوده است؟ مبسوط‌ترین و دقیق‌ترین بحثی که درباره‌ی هویت طباع تام شده است، در غایة الحکیم منسوب به مجریطی است، که در قرن هشتم هجری تألیف یافته و همان‌طور که قبلاً بدان اشاره شد، یکی از معتبرترین کتب کیمیایی به شمار می‌آید. از مطالعه‌ی این کتاب و نیز گفتار دیگران برمی‌آید که طباع تام همان حقیقت ملکوتی و انائیت آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط به عالم جسمانی از آن جدا شده و بدین دلیل همیشه در جست‌وجوی باز یافتن آن است.

عقیده به این‌که روح انسان قبل از حلول در بدن، در عالم ملکوتی منزل داشته و پس از هبوط به دو قسمت شده است، یک قسمت وارد بدن گردیده و قسمت دیگر به صورت فرشته‌ی آن روح در عالم بالا باقی مانده است و همواره متوجه نیمه‌ی زمینی خود بوده و به هدایت او به منزلگه اصلیش

→

هرمتی در اسلام به شمار می‌آید. ← مقاله‌ی عقیقی که ذکر آن رفت زیر عنوان "The influence of Hermetic Literature ..."

درباره‌ی ابن‌سبعین و آرا و افکار او ← عبدالرحمن بدوی، کتاب الاحاطة، لابی محمد عبدالحق بن سبعین المرسی الاندلسی، صحیفة معهد الدراسات الاسلامیة، المجلد السادس، العدد ۱-۲، ۱۳۷۸، صص ۱۱-۳۴.

A.F. Mehren, "Correspondance d'Ibn Sab'in avec Frédéric II", Journal Asiatique, XIV, 1879 و بعد ۳۴۱ : L. Massignon. "Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane", *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, II E. Lator, S.I. "Ibn Sab'in. de Murcia y su Budd al-'ârif", *Al-Andalus*, vol IX, 1944, pp371-417.

می‌کوشد، در کیش زردشتی نیز رواج داشته است و جنبه‌ی ملکوتی روح را، دثنا می‌نامیده‌اند. این عقیده در گفتار زیر به وضوح بیان شده است:

پس از سپری شدن شب سوم، در سپیده دم، روان مرد پاکدین را چنین می‌نماید که در میان گیاه‌ها باشد و بوهای خوش در یابد. و او را چنین می‌نماید که باد معطری از نواحی جنوبی به سوی وی می‌وزد (بادی) خوشبوتر از بادهای دیگر.

و مرد پاکدین را چنین می‌نماید، که این باد را به مشام (بینی) خود در یافته باشد (چنین گوید) از کجا می‌وزد این باد، خوشبوترین باد، که هرگز به مشام خود درک نکرده‌ام؟

در وزش این باد دین وی (وجدان وی) به پیکر دختری به او نمودار شود (دختری) زیبا، درخشان، با بازوان سفید، نیرومند، خوشرو، راست بالا، با سینه‌های برآمده، نیکوتن، آزاده، شریف نژاد، به نظر پانزده ساله، کالبدش به اندازه‌ی جمیع زیباترین مخلوقات زیبا.

آن‌گاه روان مرد پاکدین به او خطاب نموده پرسد: ای دختر جوان (زن جوان) تو کیستی، تو این خوش‌اندام‌ترین دخترهایی که من دیده‌ام؟

پس از آن دین خود او (وجدانش) به او پاسخ دهد، تو ای جوانمرد نیک‌پندار نیک‌گفتار نیک‌کردار نیک‌دین، من دین خود تو هستم. (جوانمرد پرسد) پس کجاست کسی که تو را دوست داشت از برای بزرگی و نیکی و زیبایی و خوشبویی و نیروی پیروزمند و قدرت به دشمن غلبه‌کننده‌ی (تو) آنچنان که تو به نظرم می‌آیی؟

(دختر پاسخ دهد) ای جوانمرد نیک‌پندار نیک‌گفتار نیک‌کردار نیک‌دین، آن کس تو هستی که مرا دوست داشتی از برای این بزرگی و زیبایی و خوشبویی و نیروی پیروزمند و قدرت به دشمن

غلبه کننده‌ی (من) آنچنان که من به نظر تو می‌آیم.<sup>۱</sup>  
 ظهور چنین فکری نزد ایرانیان قدیم و شباهت تام آن به عقیده‌ی هرمسیان خود بهترین دلیل است برای رابطه‌ی قدیمتری بین آنچه به نام فلسفه‌ی هرمسی شهرت یافت و مشارب و نحل ایران قبل از اسلام، چون در نوشته‌های هرمسی همان فکر مزدایی به نحو دیگری بیان شده و از ارکان عقاید آن مکتب در آمده است.

بنا به قول صاحب غایة الحکیم، طباع تام سری است که در نهاد حکمت نهفته شده و فقط برای آنان که به مرتبه‌ی کمال در حکمت رسیده‌اند افشا می‌گردد، چنان که می‌نویسد:

و هذا العلم ایدک الله و لا یتأتی عملہ و لا الوقوف علیہ الا لمن فی طباعہ ذلک و الی هذا اشار ارسطو، من کتاب الاسطاخیس، اذ قال: ان الطباع التام قوۃ للفیلسوف تزیدہ فی علمہ و حکمتہ و للحکماء فی هذه الروحانية - و هذا السر الموضوع بینہم الذی لا یطلع علیہ احد غیرہم - حظوظ متفاوتة و هو السر المكتوم فی الحکمة اذ لم یکن من ابواب الحکمة باب لطیف و لا جلیل ابدتہ الحکماء لتلامیذہم و اداروہ فیما بینہم بمکاتبة او سؤال، ما خلا هذا السر المكتوم الذی هو روحانية الطباع التام.<sup>۲</sup>

در این کتاب نیز هرمس از حقیقت نورانی که مشاهده می‌کند می‌پرسد: تو کیستی؟ او جواب می‌دهد: «من طباع تام تو هستم. و اگر تو خواهی مرا بینی مرا به اسم بخوان.»<sup>۳</sup>

۱. ابراهیم پورداد، ادبیات مزدیسنا، یشتها، ج ۲، بمبئی، ۱۳۱۰، صص ۱۶۸-۱۶۹. از آنچه از نوشته‌های مانوی چین و باقیمانده‌های به زبان قبطی بر می‌آید، مانویان نیز به حقیقتی مانند طباع تام اعتقاد داشتند که آن را وهمن بزرگ یا منوهمد بزرگ، Manuhmed یا Manvahmed می‌نامیدند.  
 → E. Chavannes et P. Pelliot, ۱۷۱, Récit ..., Un traité manichéen retrouvé en Chine, Journal Asiatique, Nov. Decl, 1911, pp561,529, G. Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Uppsala 1945, p18.

۲. غایة الحکیم، ص ۱۸۷.

۳. «فقلت له: و من انت یا هذا؟ فقال لی: انا طباعک التام، فان اردت ان ترانی فادعنی باسمی.» همان، ص ۱۸۸.

همین طباع تام است که مدبر سرنوشت انسان و هادی او در این زندگی است و با کمک اوست که شخص بر موانع و مشکلات فایق می‌آید، چنان‌که ارسطو پیروزی اسکندر را در ایران به دلیل غلبه‌ی طباع تام او پیش‌بینی می‌کند.<sup>۱</sup> در دعای زیبایی که هرمس برای طباع تام می‌خواند، از او به عنوان اصل نورانی و مبدأ علم و طبیعت یاد می‌کند و چهار طبع جهانی را اقانیم چهارگانه‌ی طباع تام می‌شمرد و این طبایع را نیز روحانی و واهب علم و معرفت شمرده چنین مخاطب قرار می‌دهد:

ادعوکم ایها الارواح القویة الروحانية المتعالیة التي هی حكمة  
الحکماء و فطنة الفطناء و علم العلماء، فاجیبونی و احضرونی و  
قربونی لتدبیرکم و سددونی بحکمتکم و ایدونی بقوتکم و فهمونی  
مالا افهم و علمونی ما لا اعلم و بصرونی ما لا ابصر، و اذفعوا عنی  
الآفات الملتبسة من الجهل و النسیان و القساوة حتی تلحقونی  
بمراتب الحکماء الاولین [الذین] سکنت قلوبهم الحکمة و الفطنة و  
اليقظة و التمييز و الفهم و اسکنوا قلبی و لاتفارقونی.<sup>۲</sup>

طباع تام همان روحانیت انسان است که مدبر حیات معنوی و عقلی اوست و مانند خورشیدی در صقع ملکوتی می‌درخشد.<sup>۳</sup> به این دلیل سقراط آن را شمس‌الحکیم خواند و آن را مدرک و اصل و کلید اسرار حکمت نامید.<sup>۴</sup> نیز

۱. کلام ارسطو به اسکندر: «فهذا ما اری من قوة نجمک و غلبة ملکک و روحانية طباعک التام.» همان، ص ۱۹۱. ۲. همان، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۳. «اول ما تبدئ به من امرک فی خاصة نفسک، ان تنظر الی روحانیتک المدبرة لک، المتصل وصلها بنجمک و هو، الطباع التام، الذی ذکره هرمس الحکیم فی کتابه اذقال: ان العالم الصغیر الذی هو الانسان، اذا کان تام الطباع کانت نفسه بمنزلة قرص الشمس الثابت فی السماء المضيء بشعاعه کل افق. و كذلك الطباع التام یقوم شعاعه فی النفس فینفذ شعاعه فیقع علی قوی لطائف الحکمة فیجذب بشعاعه ذلک قوی الحکمة حتی یقیمها فی النفس التي هی مکانه کما یجذب شعاع الشمس قوی العالم فیرفعها فی الجو...»، همان، صص ۱۹۲-۱۹۳.

۴. «و قال سقراطیس الحکیم: الطباع یقال له شمس الحکیم، و اصله و فرعه، و سئل هرمس، فقیل له بم تستدرک الحکمة؟ فقال: بالطباع التام. و قیل: و ما مفتاح الحکمة؟ قال الطباع التام، فقیل له: و ما الطباع التام؟ فقال: روحانية الفیلسوف التي هی متصلة بنجمه و مدبرة له.»، همان، ص ۱۹۴.

چون این حقیقت جنبه‌ی عقلانی و مجرد روح انسانی است اوست که راهنمای طریق معرفت و معلم و مربی اصلی نفس است که نفس را از حال طفولیت به مقام علم و دانش ارشاد می‌کند. استاد و هادی درونی در واقع اوست، چه نامش حی بن یقظان باشد و چه شاهد آسمانی<sup>۱</sup>.

در فصل هفتم غایة الحکیم تحت عنوان «و من اعمال الصابین» در ذکر ادعیه‌ی آنان دعایی است در ستایش هرمس که در آن تمام صفاتی را که در موارد پیشین هرمس برای طباع تام قائل شده بود، صابین برای خود هرمس قائل شده و پس از آنکه او را ستوده و به نام‌های گوناگونش خوانده‌اند، می‌گویند: «می‌خوانیم تو را به تمام اسم‌هایت که به عربی عطار است و به فارسی تیر و به رومی هاروس، و به یونانی هرمس، و به هندی بودا»<sup>۲</sup>، و از او مدد می‌طلبند که آنان را از جهل و فراموشی و ضعف‌هایی بخشد و به آنان حکمت و علم عطا فرماید<sup>۳</sup>.

۱. «فالطباع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح الذي يلقي الصبي الكلمة بعد الكلمة فكلمها احكم باباً من العلم ادخله في باب آخر، و لن يخاف ذلك الصبي النقص في العلم مادام له ذلك المعلم باقياً، لا نه يكشف له ما اشبه عليه و يعلمه ما اشكل و يبتدئه بتعليم ما لايسال عند فهكذا الطباع التام للفيلسوف.» همان، ص ۱۹۴.

در واقع حی بن یقظان در رساله‌ی ابن سینا و ابن طفیل و نیز هادی طریق در رساله‌ی الغریبة سهروردی، همان طباع تام هرمسی است که به اسامی گوناگون در این حکایات عرفانی نامیده شده است. ۲. قبلاً معنی این نسبت و یکی دانستن هرمس و بودا ذکر شد.

۳. «يا ايها السيد الفاضل الصادق العاقل الناطق الفهيم المناظر العالم بكل فن، الحاسب الكاتب ذوالخلق الحسن، العالم باخبار السماء و الارض، السيد الشريف القليل الفرح ... صاحب الوحي الى الانبياء والدلالة على الربوبية والتصديق والعقل ... والفلسفة و تقدمة المعرفة و هندسة الاشياء العلوية و الارضية و المساحة و علم النجوم ... و بعد الفور و السرعة في الاعمال و كثرة التلون و الكذب و الظرف و الجد و المساعدة و المطاوعة و الصبر و العطف ... خفيت فلم يعرف لك طبع و لطف فلم تحد بوصف، فانت مع السعود سعد، و مع الذكور ذكر، و مع الاناث اثنى، و مع النهارية نهارى، و مع الليلية ليلى، تمازجهم في طبائعهم و تشاكلهم في جميع احوالهم كذلك انت، ادعوك باسمائك كلها بالعربية يا عطار، و بالفارسية يا تير، و بالرومية يا هاروس، و باليونانية يا هرمس، و بالهندية يا بده (بودا) اسئلك بحق صاحب البنية العليا و السلطان الاقوى الا ما اجبتنى و اطعتنى فيما اسئله منك فارسل قوة من روحانيتك الى تشدبها عضدى و تهدينى و تيسر على طلب جميع العلوم ...»، همان، صص ۲۲۱-۲۲۲.

از این دعا چنین برمی آید که در واقع هرمس و طباع تام، یک حقیقت بیش نیست، چنان که هرمس خود طباع تام را خطاب کرد و گفت: «ای پدر روحانی و فرزند معنوی». هرمسی که در موارد دیگر طالب و جوینده‌ی نیمه‌ی دیگر وجود خود، در عالم سماوی و جهان ملکوتی بود اکنون خود آن حقیقت معنوی شده و مورد نیایش طالبان معرفت قرار گرفته و به صورت حقیقتی جلوه نموده که هم مقصد طریق و هم هادی روندگان راه علم و معرفت است.

نفوذ هرمسی منحصر به حکمت الهی نیست، بلکه در طبیعیات و علوم غریبه نیز که اصولاً به نام هرمس شهرت داشت، اثر تفکر هرمسی کاملاً هویدا است. در طبیعیات مکتب هرمسی به وحدت جهان اعتقاد داشت و از تقسیم‌بندی آن به دو قلمرو فلک و عالم کون و فساد، یا فوق القمر و تحت القمر فلسفه‌ی مشایی اجتناب می‌ورزید. در این جهان واحد، پیروان این مکتب معتقد به انطباق بین «افق‌ها» و «طبقات» گوناگون بودند و بین عناصر و طبایع و اخلاط و الوان و حواس باطنی و خارجی و اشکال و اصوات وابستگی و هماهنگی قائل بودند، چنان که در رسائل اخوان صفا و کتب احکام نجومی، مانند کتاب التفهیم بیرونی با بسط فراوان نقل شده است.<sup>۱</sup> رابطه‌ی بین حوادث این جهان و حرکت سیارات و وضع آن‌ها در بروج افلاک و اعتقاد به ادوار و اکوار نیز مبنی بر این نوع تفکر است.

هرمسیان معتقد به علل تجربی و انفرادی بودند و از روش منطقی

→

«... الا ما اجبت دعائی و سمعت ندائی، و اسعفت رغبتی و عضدتنی و قربتنی من الملوک بتدیرک لی، و سددتنی بحکمتک، و ایدتنی بقوتک و فهمتنی ما لا افهم و بصرتنی ما لا ابصر، و دفعت عنی الآفات الملتبسة من الجهل و النسیان و القساوة و الضعف، حتی تلحقنی بمراتب الحکماء الاولین الذین سکنت قلوبهم الحکمة و الفطنة و الیقظة و التبصر و الفهم، و سکن قلبی من روحانیتک الشریفة...»، همان، صص ۲۲۲-۲۲۳.

۱. ← رسائل اخوان صفا، قاهره، ۱۹۲۸، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۸. شهرستانی در مقدمه‌ی ملل و نحل خود جدول خیال را درباره انطباق بین موجودات نقل می‌کند؛ همچنین ← مقاله‌ی ماسینیون، ص ۳۸۸.

ارسطویی که سلسله‌ی علت و معلول را جنبه‌ی برهانی و منطقی می‌بخشد، دوری جسته و در جست‌وجوی علت خاص برای هر معلول بودند. از این جهت روش آنان به طریقه‌ی تجربی و انضمامی رواقیون شباهت زیادی داشت. این امتیاز بین روش ارسطویی و هرمسی در دو مکتب نحوی بصره و کوفه نیز نمودار است، بدین معنی که نحوین کوفه از بدو امر از مکتب رواقی فرغاموس پیروی کردند، در حالیکه نحوین بصره روش قیاسی اسکندرینه را دنبال کردند.

همچنین کیمیای هرمسی رابطه‌ی خود را با طب بقراطی که آن نیز جنبه‌ی تجربی و جست‌وجوی علل انفرادی امراض را داشت حفظ کرد و این رابطه تا دوران اسلامی پابرجا ماند و نزد بعضی از دانشمندان اسلامی منجر به ایجاد روش تجربی در علوم گردید، که بعداً در دوره‌ی رنسانس و قرن هفدهم روش اصلی علوم طبیعی به شمار آمد. این امر مخصوصاً در مورد محمد زکریای رازی طبیب و عالم مشهور قرن چهارم هویداست. چون او بود که به تدریج روش تجربی را که در طب و در کیمیا به کار می‌برد، از جنبه‌ی تمثیلی و فلسفی آن جدا کرده و زمینه را برای ظهور علم شیمی مستقل از کیمیا فراهم ساخت.<sup>۱</sup>

بنابراین در عین این که مکتب هرمسی در حکمت متمایل به روش اشراقی و معتقد به سیر و سلوک باطنی برای وصول به حقیقت بود، در علوم طبیعی در مقابل مکتب مشایی قرار گرفته و از حل مسائل طبیعی به طریق قیاس دوری می‌جست و به تجربه و یافتن علت خاص هر معلولی معتقد بود، تا حدی که سهمی در پیدایش روش توأم از مشاهده و تجربه‌ی علوم جدید داشت. پس از آنکه جنبه‌ی تمثیلی و فلسفی آن تضعیف یافته و بالاخره در دوره‌ی رنسانس تقریباً از میان رفت، مکتب هرمسی در دست دانشمندان

۱. « ترجمه و تفسیر کتاب سرالاسرار رازی به قلم روسکا،

رنسانس آلتی جهت حمله به مکتب مشایی گردید.<sup>۱</sup>

\* \* \*

نفوذ هرمس بیش از آن است که بتوان در چند صفحه آن را بیان داشت و حدود و حصار آن را تعیین کرد. نزد حکما و عرفا و نیز منجمین و کیمیاگران، هرمس و افکار مکتب او همواره منشأ الهام بوده و اثر عمیقی از خود در نحل فلسفی و علمی و برخی مشارب معنوی اسلام به جای گذاشته است. حتی از قلمرو صرفاً علمی و فلسفی نیز تجاوز کرده و به جهان عمومی ادبیات فارسی و عربی سرایت کرده است، چنان که بسیاری از شعرا دربارهی او اشعاری سروده و او را به عنوان یکی از هفت حکیم بزرگ قدیم و پایه گذار و حامی علم و حکمت ستوده‌اند. مثلاً حکیم نظامی گنجوی در فصل «خلوت ساختن اسکندر با هفت حکیم» در اقبال‌نامه گوید:

از آن فیلسوفان گزین کرد هفت  
که بر خاطر کس خطایی نرفت  
ارسطو که بد مملکت را وزیر  
بلیناس برنا و سقراط پیر  
فلاطون و والیس و فرفورئوس  
که روح القدس کردشان دستبوس  
همان هفتمین هرمس نیک‌رأی  
که بر هفتمین آسمان کرد جای

و سپس درباره‌ی نظر هرمس در آفرینش نخستین گوید:

۱. بسیاری از علمای معروف قرن پانزدهم و شانزدهم، مانند فیچینو، و آگریا از عقاید مکتب هرمتی پیروی می‌کردند و حتی در ترویج آن می‌کوشیدند، در عین این که سخت از فلسفه‌ی مشایی انتقاد می‌کردند.

→ E. Cassirer, P.O.Kristeller and J.H.Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948; P.O.Kristeller, *Renaissance Thought*, New York, 1961, فصل ۳.

چو قفل آزمایی به هر مس رسید  
 به زنجیرخایی در آمد کلید  
 از آن پیشتر کان گره باز کرد  
 سخن بر دعای شه آغاز کرد  
 که بر هر چه شاید گشادن ز بند  
 دل و رای شه باد فیروزمند

نیز گوید:

از آن‌گه که بردم به اندیشه راه  
 در این طاق پیروزه کردم نگاه  
 بر آنم که این طاق در باشکوه  
 معلق چو دودی است بر اوج کوه  
 نقابی است این دود در پیش نور  
 دریچه دریچه ز هم گشته دور  
 ز هر رخنه کز دود ره یافتست  
 به اندازه نوری برون تافتست  
 همان انجم از ماه تا آفتاب  
 فروغی است کاید برون از نقاب  
 وجود آفرینش بدانم درست  
 ندانم که چون آفرید از نخست<sup>۱</sup>

\* \* \*

به منظور فهم سیر حکمت و علوم عقلی در تمدن اسلامی و چگونگی پیدایش بسیاری از مکتب‌های فلسفی و علمی و نفوذ زیادی که این مشارب در ادبیات

۱. اقبال‌نامه، به تصحیح وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۲۰؛ معین، بلیناس حکیم، مجله‌ی دانش، سال اول، ۱۳۲۸، ص ۴۵۴.

مئل اسلامی از خود باقی گذارده است، تحقیق درباره‌ی مکتب هرمسی از هر جهت واجب و ضرور است. امید می‌رود که این مقاله‌ی ناچیز که مقدمه‌ای بیش نیست، دیگران را به تفحص و تجسس در نوشته‌های هرمسی تشویق کند تا بلکه به تدریج کتب و افکار مکتبی که، نه تنها از لحاظ سهم مهم تاریخی که عهده‌دار بوده است بلکه به دلیل ارزش ذاتی آن، از هر حیث مورد توجه می‌باشد بار دگر زنده شود و قسمتی از معارف اسلامی، که در دوران اخیر در ایران توجه زیادی بدان نشده است، از پرده‌ی کتمان و از ظلمت فراموشی برون آید.

## مراجع این فصل

الف - به فارسی و عربی:

- ابوریحان بیرونی، الآثار الباقية، لایبزیك، ۱۸۷۸.
- کربن، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، تهران، ۱۳۳۱.
- پوردادود، ابراهیم، ادبیات مزدیسنا، یشتها، پوردادود، ج ۲، بمبئی، ۱۳۱۰.
- عبدالرحمن بدوی، الافلاطونية المحدثه عند العرب، قاهره، ۱۹۵۵.
- نظامی گنجوی، اقبال نامه، تهران، ۱۳۱۷.
- مجلسی، بحار الانوار، تهران، ۱۳۱۵.
- کتاب البدء و التاریخ، منسوب به ابوزید بلخی، پاریس، ۱۹۰۶.
- معین، محمد، «بلیناس حکیم»، مجله ی دانش، سال اول، ۱۳۲۸، صص ۴۴۵-۴۴۹، ۵۳۲-۵۴۰.
- ابن القفطی، تاریخ الحکماء، قاهره، ۱۳۲۶.
- دیار بکری، تاریخ الخمیس، قاهره، ۱۲۸۳.
- تاریخ طبری، لیدن، ۱۸۷۹ و بعد.
- مسعودی، تاریخ مروج الذهب، قاهره، ۱۳۰۱.

- ابن الاثیر، تاریخ الكامل، قاهره، ۱۳۰۱.
- تاریخ الیعقوبی، بیروت، ۱۳۷۹.
- شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۳۱.
- رسائل اخوان‌الصفاء، قاهره، ۱۹۲۸.
- صدرالدین شیرازی، رسالة فی الحدوث، در رسائل، تهران، ۱۳۰۲.
- کرین، هانری، روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، تهران، ۱۳۲۵.
- لاهیجی، شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۳۷.
- قاضی صاعد اندلسی، طبقات الامم، بیروت، ۱۹۱۲.
- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، قاهره، ۱۲۹۹.
- مجریطی، غایة الحکیم، برلن، ۱۹۳۳.
- ابن عربی، الفتوحات المکیة، قاهره، ۱۹۴۶.
- ابن عربی، فصوص الحکم، قاهره، ۱۹۴۶.
- ابن الندیم، الفهرست، لایپزیک، ۱۸۷۱-۱۸۷۲.
- محمد تقی دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه‌ی اهدایی آقای مشکوة، تهران، ۱۳۳۵.
- ثعالبی، قصص الانبیاء، لیدن، ۱۹۲۲.
- عبدالرحمن بدوی، کتاب الاحاطة لابن محمد عبدالحق بن سبعین المرسی  
الاندلسی، صحیفة معهد الدراسات الاسلامیة، المجلد السادس، العدد ۱-۲،  
۱۳۷۸ صص ۱۱-۳۴.
- حاجی خلیفه، کشف الظنون، اسلامبول، ۱۳۶۰ و بعد.
- شهرزوری، کتزالحکمة، ترجمه‌ی ضیاء‌الدین دری، تهران، ۱۳۱۶.
- لفت‌نامه‌ی دهخدا، ادريس، اخنوخ - هرمس، تهران ۱۳۳۰ و بعد.
- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعة فی الحکمة الالهیة، اسلامبول، ۱۹۴۵.
- مختار رسائل جابر بن حیان، قاهره، ۱۳۵۴.
- رودلف ماتسوخ، «مسأله‌ی قدیم‌ترین تاریخ مذهب صبی»، فرهنگ ایران‌زمین،  
ج ۸، دفتر ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۳۹، صص ۲۳-۲۶.
- مصنفات افضل‌الدین کاشانی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۱.

شهرستانی، الملل و النحل، قاهره، ۱۳۶۷.  
شمس‌الدین دمشقی، نخبة الدهر، سنت پترزبورگ، ۱۸۶۶.

### ب - به زبان‌های اروپایی:

Affif, i A.E., "The influence of Hermetic Literature on Moslem Thought," *Bull. School of Oriental and African Studies*, London, 1951, vol. XIII, part 4, pp840-855.

Asin Palacios, M., *Aben Masarra y su escuela*, Madrid 1914.

Bardenhewer, O., *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes Fertur de Castigatione Animae Liber*, Bonn, 1893.

Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734.

Berthelot, M.P.E., *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1888.

Berthelot, M.P.E., *La chimie au moyen âge*, Paris, 1893.

Bloch, E., "Etudes sur le Gnosticisme musulman", *Rivista degli studi orientali* 4, 1911-12, pp47-79.

Burckhardt, T., *Alchemie*, Freiburg, 1960.

Burckhardt, T., "Commentaire succinct de la, "Table d'Emeraude" " *Etude Traditionnelles*, Nov-Dec. 1960, pp332-334.

Corbin, H., *L'homme de lumière dans le soufisme Iranien (dans Ombre et Lumière)*, volume de l'Académie Septentrionale, Paris, 1960.

Corbin, H., "Le récit d'initiation et l'hermétisme en iran". *Eranos - Jahrbuch* 1949, pp78-121.

Darmstaedter, E., *Die Alchemie des Geber*, Berlin, 1922.

Eleade, M. *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1960.

Eranos-Jahrbuch, (سال ۱۹۴۲ که به هرمس اختصاص داده شده است).

Evola, J., "Les opérations hermétiques", *Etudes Traditionnelles*, no. 366-367, 1961.

- Evola, J., *La tradizione Ermetica*, Bari, 1948.
- Fleischer, H.L. *Hermes Trismegistos an die menschliche Seele, Araabisch und Deutsch*, Leipzig, 1870.
- Guénon, R., *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1953.
- Guénon, R., "Hermès", *La Voile d'Isis*, 1932, pp193-202.
- Kraus, P., *Jâbir ibn Hayyân*, 2 vols., Cairo, 1942-43.
- Kroll, "Hermes Trismegistos" *Paulys Real - Encyclopädie*. von Lippmann, E.O., *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin 1919-31.
- Massgion, L., "Inventaire de la littérature hermétique arabe", Nock, A. D., and Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste Vol. L.*, Paris, 1949, Appendice III.
- Massignon L., *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Isaïm*, Paris, 1929.
- Mead, G.R.S., *Thrice-Greatest Hermes*, London, 1949.
- Mieli, A., *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1939.
- Nallino, C.A - *Raccolta di Scritti editi e inediti* 6 vols., Rome 1939-48.
- Nock, A. D. et Festugiere, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris, 1949.
- Nyberg. H.S. *Kleinere Schritten des Ibn al-Arabi*, Leiden, 1919.
- Pedersen, J., "The Sabians," *Volume of Oriental Studies Presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922, pp383-391.
- Pletschmann, R., *Hermes Trismegistus agyptischen und orientalischen Uberlieferungen*, Leipzig, 1875.
- Plessner, M., "Hermes Trismegistus and Arab Science," *Studia Islamica*, 2, 1954, pp45-59.

Plessner, M., "Neue Materialien zur Geschichte der *Tabula Smaragdine*," *Der Islam*, XVI, 1927, pp77-113.

Reitzenstein, R., *Poimandres: Studien zur griechische-ägyptischen und früh-christlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

Rusch, A., "Thoth," *Paulys Real-Encyclopädie*.

Ruska, J., *Arabischen Alchemisten*, I-II, Heidelberg, 1924.

Ruska, J., *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*, Heideberg, 1919.

Ruska, J., "Studien zur Geschichte der Chemie" (*Festschrift Edmundo. von Lippmann*), Berlin, 1927.

Ruska, J., *Tabula Smaragdina: ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.

Ruska, J., "Studien zur Geschichte der Chemie" (*Festschrift Edmund o. von Lippmann*), 1931.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, I, Baltimore, 1927.

Scott, W., *Hermetica*. Oxford, 1924 sq.

Stelnschnelder, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* Leipzig, 1897.

Strauss, B., *Das Gittbuch des Shanaq*, Berlin, 1934.

Suhrawadi, *Opera Metaphysica et Mystica* vol. I, Istanbul, 1954, vol. II. Tehran, 1952, *Prolégomènes* Par H. Corbin.

Wallis Budge, E.A., *Gods of the Egyptians*, London, 1904.



## از کیمیای جابر تا شیمی رازی

نظر برخی این است که کیمیا فقط یک شیمی مقدماتی است و در دامن زبانی پیچیده و مرموز، بعضی از قوانین علمی شیمی را بیان کرده و مسائل آن را روشن ساخته است. حتی اشتقاق کلمه‌ی شیمی را از کیمیا، دلیلی جهت اثبات این امر می‌دانند. لکن تحقیقات مورخان علوم و ادیان، و حتی برخی علمای علم‌النفس، و نیز آنان که از طریق حکمت و یا کشف و ذوق با علوم غریبه آشنایی حاصل کرده‌اند، این امر را مسجل ساخته است که کیمیا، چه در اسکندریه، و چه در تمدن‌های اسلامی و مسیحی، یک فلسفه‌ی کامل طبیعت، و نیز یک علم‌النفس بوده، و از طریق رموز و تمثیلات عالم جماد، به بیان حقایق عالم روح و رابطه‌ی بین طبیعت و عالم معنی پرداخته است<sup>۱</sup>. در واقع،

۱. درباره‌ی این جنبه از کیمیا ← علم و تمدن در اسلام، سیدحسین نصر، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۵۰. و نیز به: T. Burckhardt, *Alchemie, sinn and weltbilt*, olten, 1960.

علم شیمی مانند جسد کیمیاست که روح از آن رخت بر بسته و کالبدی بی جان از خود باقی گذاشته است.

دانشمندان اسلامی سهم بسزایی در تاریخ کیمیا و نیز علم شیمی دارند، و در بین آن‌ها شهرت بیشتر از آن جابر بن حیان است و سپس محمد بن زکریای رازی. این دو استاد هر یک در کیمیا شهرت فراوان داشتند و کیمیاگران و دانشمندان بعدی، چه در جهان اسلامی و چه در مغرب زمین، هر دو را متعلق به یک مکتب می‌دانستند.<sup>۱</sup> ولی اگر آثار جابر و کتب رازی به دقت بررسی شود، این امر آشکار خواهد شد که گرچه رازی زبان کیمیای جابری را به کار برده است، سروکار او با کیمیا نبوده بلکه موضوع بحث او علم شیمی به معنی امروزی است. حتی می‌توان گفت که رازی کیمیا را به شیمی مبدل ساخت، گرچه پس از او قرن‌ها صنعت کیمیا ادامه داشت و شیمی نیز در دامن کیمیا مطالعه و بررسی می‌شد. بنابراین شیمی رازی مستقل از کیمیا نبود.<sup>۲</sup>

آنچه باعث ایجاد تغییر در صنعت کیمیا و تبدیل یافتن آن به شیمی بود، همان اختلاف دید فلسفی و دینی بین رازی و کیمیاگران قبل از او است مخصوصاً جابر. لکن قبل از بررسی این مهم، جای آن دارد که اول نکات مشابه و همچنین امتیازات بین نظریات کیمیایی و شیمیایی جابر و رازی را مطرح سازیم. یا بهتر بگوییم، باید مجموعه‌ی آثار جابری که بسیاری به قلم خود او بوده و برخی بعداً به دست اسمعیلیه نگاشته شده و به او نسبت داده شده است، ولی متعلق به مکتب فکری اوست، با نوشته‌های رازی مقایسه شود.

دانشمندانی که به این امر مبادرت ورزیده‌اند، در رابطه‌ی بین آثار جابر و رازی و وابستگی نظریات رازی به افکار جابر اختلاف عقیده دارند.<sup>۳</sup> و در

۱. در کتاب رتبة‌البیان از رازی به عنوان شاگرد جابر نام برده شده است، در حالیکه تقریباً در تمام متون لاتینی نام آن دو با یکدیگر برده شده و هر دو را استادان بی‌همتای کیمیا محسوب داشته‌اند.

2. → G. Heym, "Al-Rāzi and Alchemy," *Ambix*, vol. I, no. 3, 1938, pp192-196.

J.R. Partington "The Chemistry of Rāzi", *Ambix*. Vol, I, no. 3, 1938, pp184-191.

۳. مثلاً پول کراوس (Paul Kraus) در کتاب جابر بن حیان خود،

واقع در سنجش بین آن دو، هم نکات مشترک وجود دارد و هم امتیازات و اختلافات اساسی.

جابر معتقد بود که اکسیر نه تنها از مواد جمادی است بلکه دارای مواد نباتی و حیوانی نیز می‌باشد. رازی برعکس اکسیر را به مواد جمادی محدود ساخته و کمتر درباره‌ی مواد نباتی و حیوانی سخن به میان آورده است.<sup>۱</sup> رازی مانند جابر در کتاب الخمسین، فلزات را به هفت نوع تقسیم می‌کند که یکی از آنها «خارصینی» است، اما علاقه‌ای به تمثیلات عدد هفت و سایر اعداد مربوط به تقسیم‌بندی فلزات ندارد، در حالیکه این تمثیلات از اساس نظریه‌ی جابر است.

جابر سعی داشت به علت نهایه‌ی اشیا پی برد، در حالیکه رازی مانند اطبا و برخی از فلاسفه، منکر امکان دست یافتن به چنین علمی بود.<sup>۲</sup> رازی در کتاب المدخل و کتاب الاسرار نظر جابر را درباره‌ی این که فلزات از گوگرد و جیوه (کبریت و زیبق کیمیاگران) ترکیب یافته است پذیرفت و در عوض، آنها را مرکب از جسد و روح و نفس می‌دانست<sup>۳</sup>، اما پنج قدیم معروف رازی به پنج اصل جابر، یعنی جواهر اولیه و ماده و صورت و زمان و مکان، بدون شک شباهت زیادی دارد.<sup>۴</sup>

→

(*Jābir ibn Hayyān*, Cairo, 1942-1943)

ج ۲، ص ۳ به بعد، عقیده دارد که هیچ رابطه‌ی مستقیم و نزدیکی بین رازی و جابر وجود ندارد. برعکس E. Stapleton در *Chemistry in Iraq and Persia in the Third Century* که به کمک آزو (R.F.Azo) و هدایت حسین

(H.Hidayat Husain) *Memoires of the Asiatic Society of Bengal*, 1927,

نوشته شده است، در صص ۲۱۷-۴۱۵، رازی را شاگرد و مرید مستقیم جابر محسوب می‌دارد.

۱. ← کراوس، ص ۳.
۲. همان، ص ۹۵. کراوس از کتاب الخواص رازی جهت اثبات این ادعا نقل قول کرده است.
۳. ← اثر Stapleton مذکور، ص، ۳۲۰ به بعد.
۴. کراوس، ص ۱۲۷. درباره‌ی پنج قدیم رازی، ← تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ذبیح‌الله صفا، تهران، ج ۱، ۱۳۳۱، ص ۱۶۵، به بعد و نیز

R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, pp15-17

رازى همچنين اصطلاحات كيمياى جابرى را در آثار خود به كار برده است. نه تنها اصطلاحات فنى مواد و جواهر، بلكه حتى نام كتب رازى از مجموعه‌ى جابرى اخذ گرديده است. تعداد معتنايى از آثار رازى در كيميا همان عناوين آثار جابرى را دارد و عناوين عده‌اى ديگر را مى‌توان با كمى تغيير به اصل جابرى بازگردانيد.<sup>۱</sup> اين امر در مورد فيلسوفى آنچنان مستقل، مانند رازى، بس عجيب و نيز حائز اهميت است. حتى در تقسيم‌بندي عقاير كه از مهم‌ترين خدمات علمى رازى محسوب مى‌شود، از كتاب الاسطقس الاس الاول جابر پيروي شده است.

با چنين تشابهاتى بين آثار رازى و جابر، بايد پرسيد به چه علت دانشمندان، كتب رازى را اولين كتب علم شيمى در تاريخ علوم دانسته‌اند؟<sup>۲</sup> چند اثر كيميايى از رازى باقى مانده است مانند المدخل التعليمى كه اساس بخش كيمياى مفاتيح العلوم است.<sup>۳</sup> و مخصوصاً سرالاسرار كه در مغرب زمين، تحت عنوان *Liber Secretorum Bubacaris* شهرت بسزايى داشته است.<sup>۴</sup> در تمام اين آثار درباره‌ى توضيح و توصيف كيفيت و خواص فلزات و مواد

۱. ← اثر Stapleton، صص ۳۲۶-۳۲۷. در آن جا پانزده كتاب از رازى ذكر شده است كه عناوين آنها يا عيناً نام آثار جابرى است، يا شباهت زياد به آن دارد و موضوع بحث اين آثار هم تقريباً يكي است. ۲. همان، ص ۳۲۰.

۳. در اثر Stapleton كه در بالا ذكر شد، اين كتاب ترجمه و شرح شده است.

۴. اين كتاب كه شايد نام اصلى آن كتاب السر باشد، چنان كه در فهرست ابن‌نديم آمده است، مهم‌ترين اثر رازى در علم شيمى است و بهترين شاهد تبديل ياقتن كيميا به شيمى مى‌باشد. در ادوار بعدى اين كتاب به لاتينى نقل شد و ترجمه‌ى فارسى آن نيز شهرت فراوان داشت. لکن همه كس اين كتاب را به صورت يك اثر كيميايى مى‌نگريست، چون هنوز ارزش معنوى طبيعت و مواد طبيعى به كلى از بين نرفته بود و زبان و روح تمثيلى زنده بود. بنا بر اين، گرچه مطالب زيادى راجع به علم شيمى در كتب كيميايى قرون وسطى يافت مى‌شود، تا قرن هفدهم شيمى هيچ‌گاه به كلى از كيميا جدا نشد.

سرالاسرار توسط روسكا به آلمانى ترجمه شده است.

(*Al-Rāzi's Geheimnis der Geheimnisse*, Berlin 1927).

نيز ← چاپ ترجمه‌ى فارسى سرالاسرار از محمدتقى دانش‌پژوه به نام الاسرار، و سرالاسرار و تجارب شهريارى، تهران، ۱۳۴۴.

جمادی و تقسیم‌بندی آن‌ها و فعل و انفعالات شیمیایی و آلات و ادوات گوناگون بحث شده است و می‌توان به آسانی مطالب آن را به زبان علم شیمی جدید بیان کرد. در این آثار به جنبه‌ی تمثیلی کیمیا و تبدیل فلزات گوناگون به طلا به عنوان یک بیان رمزی از کیمیاگری معنوی، که نفس تاریک بشری را به روح منور اهل حقیقت مبدل می‌سازد، توجهی نشده است. رابطه‌ی بین عالم طبیعت و جهان معنوی که پایه و اساس تمام جهان‌بینی کیمیاست از بین رفته<sup>۱</sup> و علمی باقی مانده است که فقط با ظواهر و واقعیت خارجی مواد و جواهر سروکار دارد، گرچه هنوز زبان و روش بیان کیمیا و برخی از افکار مربوط به آن دیده می‌شود.

علت منحرف شدن رازی از مسیر فکری کیمیاگری و کیمیاگران، همان دید خاص فلسفی اوست. چنان‌که از منابع بعدی و حتی بیرونی که به آثار علمی رازی علاقه‌مند بود برمی‌آید، رازی چند اثر پیرامون نبوت نگاشت و حتی ضرورت آن را منکر شد<sup>۲</sup>. بنا بر این نقل قول‌ها، رازی منکر یکی از اساسی‌ترین جوانب فلسفه‌ی اسلامی گردید، چون فلسفه‌ی اسلامی در واقع یک «فلسفه‌ی مبتنی بر وحی» است. وانگهی رازی با اسمعیلیه خصومتی خاص داشت و میان او و یکی از بزرگ‌ترین داعیان و فلاسفه‌ی اسمعیلی، به نام ابوحاتم رازی، یک سلسله مباحثات مهم فلسفی رد و بدل شد<sup>۳</sup>. هرگاه تمایلات فلسفی و دینی رازی به دقت تجزیه و تحلیل شود، علت این‌که او کیمیای جابری را به شیمی مبدل ساخت روشن خواهد گردید. در تشیع و مخصوصاً شیعه‌ی اسمعیلی، علوم طبیعی رابطه‌ی مستقیم با

۱. ← علم و تمدن در اسلام و کتاب بزرگ‌هات مذکور.

۲. ← فهرست آثار رازی از بیرونی که کراوس تحت عنوان

*Epitre de Beruni contenant le repertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyâ al-Râzi*, Paris, 1936,

به چاپ رسانید.

۳. ← کراوس،

"Raziana", *Orientalia*, vol. 4, 1935, pp35-46 and pp300-334 and pp358-378.

وحی و علوم دینی دارد. وحی دارای دو جنبه‌ی ظاهر و باطن است و وصول به حقیقت، همان سیر از ظاهر به باطن می‌باشد، که آن را تأویل می‌خوانند و در تشیع، و نیز تصوف، این روش را در کشف حقایق و معانی درونی قرآن کریم به کار می‌برند. فقط وحی می‌تواند این سفر از ظاهر به باطن را امکان‌پذیر سازد و انسان را از ظاهر وجودش به باطن و درون خود بکشاند و او را ولادتی نوین بخشد.<sup>۱</sup>

به کار بردن تأویل در مورد طبیعت و علوم طبیعی، همان پی بردن به ذوات و کنه اشیا از پدیدارها و ظواهر آنهاست. نتیجه‌ی آن، تبدیل یافتن امور صرفاً خارجی و ظاهری است به تمثیلات عالم باطنی و غیبی و وصول به دیدی درباره‌ی جهان، که طبق آن، دیگر طبیعت حاجب عالم معنی و حقیقت نیست، بلکه آن عالم را در پدیدارهای خود منعکس می‌سازد.

کیمیا یک چنین علمی است، علمی که سعی می‌کند با استفاده از ظواهر طبیعت مخصوصاً مواد جمادی، به عنوان تمثیل و رمز، و نه صرفاً یک امر ظاهری و خارجی، به عوالم برتر دست یابد. این امر به هیچ وجه تصادف نیست که جابر هم صوفی بوده و هم شیعی و بعداً نیز آثار جابری رابطه‌ی نزدیکی با اسمعیلیه داشت و پیروان این فرقه حتی آثاری به مجموعه‌ی جابری افزودند.

جابر نیز به امور طبیعی علاقه‌مند بود، لکن هیچ‌گاه پدیدارها و ظواهر طبیعت را از حقیقت و ارزش تمثیلی آنها جدا نساخت. میزان معروف جابر کوششی برای اندازه‌گیری و کمیت بخشیدن به علوم طبیعی به معنی جدید نبود، بلکه طریقی بود که جابر با آن، سعی داشت، تمایل نفس کلی را اندازه‌گیری کند. اشتغال او به تمثیلات اعداد و حروف و پدیدارهای طبیعی، به عنوان تعینات نفس کلی و رموز خاص کیمیایی، همه حاکی از این است که

۱. این فکر در بسیاری از آثار پروفیسور کربن درباره‌ی تفکر شیعی تجزیه و تحلیل شده است. درباره‌ی رابطه‌ی آن با کیمیا و نظریات رازی،

→ *Histoire de la philosophie islamique*, Paris. 1964, pp194-201,

به قلم هانری کربن با همکاری دکتر سیدحسین نصر و عثمان یحیی.

جابر کوشش داشت روش تأویل را درباره‌ی طبیعت به کار برد، تا از این راه به درک حقیقت باطنی طبیعت نائل آید.

رازی با ردّ نبوت و تأویل که مبتنی بر آن است، به کار بردن این روش را در مورد طبیعت نیز انکار کرد. و در انجام این امر کیمیا را به شیمی مبدل ساخت. مقصود این نیست که او دیگر اصطلاحات و بعضی افکار کیمیایی را به کار نبرد، بلکه دیگر در دید فلسفی او جایی برای میزانی که بتواند تمایلات نفس کلی را اندازه‌گیری کند و تمثیلات و رموزی که بتواند پل و برزخی بین عالم ظاهر و باطن باشد وجود نداشت. اموری طبیعی کماکان مورد بررسی قرار می‌گرفت، لیکن اکنون این امور فقط حاکی از ظواهر طبیعت بود، نه رمزی که انسان را به باطن طبیعت راهنمایی کند. کیمیا هنوز مطالعه و دنبال می‌شد، لیکن دیگر کیمیای واقعی نبود بلکه نطفه و هسته‌ی اولیه‌ی علم شیمی بود.

بنابراین، نظریات فلسفی و دینی رازی، رابطه‌ی مستقیمی با افکار علمی او دارد و علت اصلی تحولی است که او در کیمیا به وجود آورد. او از یک سو به علوم که فقط جنبه‌ی مادی اشیا را بررسی می‌کند خدمت کرد و از سوی دیگر، قدمی در از بین بردن نوعی دیگر از علم، که هدف آن درک معنوی امور است برداشت. در هر حال افکار رازی یکی از بهترین نمونه‌ها و مثال‌هایی است که می‌توان در تاریخ علوم، جهت نشان دادن رابطه‌ی نزدیکی که بین افکار فلسفی و دینی و علمی وجود دارد، به دست آورد. نظر یک دانشمند درباره‌ی طبیعت هیچ‌گاه از دید کلی او درباره‌ی واقعیت دور نیست.





## مختصری درباره‌ی تحقیقات نوین در تاریخ نجوم اسلامی

در چند سال گذشته متأسفانه، چنانکه شایسته‌ی اهمیت آن است، تحقیقات کافی به زبان فارسی درباره‌ی تاریخ علوم اسلامی و مخصوصاً تاریخ نجوم و فلکیات انجام نگرفته است. بجز چند کتاب و رساله، نوشته‌ی دانشمندان بنام، مانند آقایان سیدحسن تقی‌زاده و سیدجلال‌الدین تهرانی و جلال همائی و اکبر داناسرشت و دکتر غلامحسین مصاحب و مهندس ابوالقاسم قربانی، و ترجمه‌ی چند کتاب از کندی و دیگران، تحقیق وسیع دیگری، که شامل ابواب ناگشوده و نکات غامض و تاریک تاریخ نجوم اسلامی باشد، نشده است. به حق باید گفت که در این زمینه، اکثر تحقیقات ارزنده به دست عده‌ی انگشت‌شماری از دانشمندان مغرب‌زمین انجام گرفته است، یعنی اشخاصی که به علت علاقه‌ی شخصی به این رشته و با توأم ساختن دانش ریاضیات و زبان‌های اسلامی، عمری مصروف روشن ساختن تحول علوم ریاضی و نجومی در تمدن اسلامی

کرده‌اند. گذشته از دانشمندان قرن اخیر، مانند سدیو<sup>۱</sup> که به تنقیح کتب مهم نجومی پرداختند و آن‌ها را از عربی ترجمه کردند، در این قرن سهم عمده‌ی تحقیقات در این رشته از آن چند تن بوده است، مانند نالینو<sup>۲</sup> و میاس ویلاکروسا<sup>۳</sup> و کندی<sup>۴</sup> و هارتر<sup>۵</sup>.

در این مقاله کار ما با همه‌ی این آثار و نتایج تحقیقات جمیع دانشمندان این علم نیست، بلکه با نتیجه‌ی تحقیقات چند سال گذشته و نظرگاه‌های نوینی است که در تاریخ نجوم اسلامی پیدا شده است.

از جمله مطالبی که سخت مورد بحث و مناظره قرار گرفته است آغاز نهضت نجومی در اسلام است و سهم نجوم یونانی و ایرانی و هندی در پیدایش آن. مخصوصاً اهمیت نجوم دوره‌ی ساسانی در ایران و اصالت آن مورد بحث قرار گرفته و در آن اتفاق نظر نیست. دانشمند سویسی، واندرودان<sup>۶</sup> بر آن است که در دوره‌ی ساسانی یک نهضت مهم نجومی در ایران به وجود آمد که از نجوم هندی و یونانی مستقل بود و خود سهمی اساسی در پیدایش نجوم اسلامی داشت. برعکس پینگری<sup>۷</sup> که با زبان سنسکریت و یونانی و پهلوی آشناست پس از مطالعه‌ی دقیق در متون نجومی این سه زبان به این نتیجه رسیده است که نجوم ایران دوره‌ی ساسانی، بیشتر نتیجه‌ی امتزاج نجوم هندی و یونانی است همان‌طور که در دوره‌ی هخامنشی، از طریق ایران، نجوم بابلی و یونانی به هند رفته و در ظهور مکتب بزرگ نجوم و ریاضی بعدی مؤثر بوده است.<sup>۸</sup>

1. Sédillot

2. Nallino

3. Millas - Villacrosa

4. E.S. Kennedy

۵. Hartner. از آثار ارزنده‌ی این دانشمندان می‌توان علم الفلک عند العرب، تاریخه فی القرون الوسطی نالینو که اصلاً به عربی چاپ شد و مقالات و کتب متعدد میاس به زبان اسپانیولی درباره‌ی منجمین اسلامی اسپانیا و بیش از سی مقاله‌ی کندی درباره‌ی تاریخ نجوم و ریاضیات اسلامی، از جمله فهرست زیجات اسلامی و ترجمه‌ی چند رساله‌ی بیرونی و آثار هارتر را در اصطراب و احکام نجوم نام برد.

6. Van der Waaden

7. Pingree

۸. ← مقاله‌ی مهم او:

"Astronomy in India and Iran", *Isis*, vol. 54, 1963. pp229-246.

کندی، حد وسط بین دو نظر را گرفته و فعلاً در شرف نگاشتن کتابی است درباره‌ی نجوم ایران دوره‌ی ساسانی، با همکاری پینگری، که بدون شک مسائل این بحث را روشن خواهد ساخت<sup>۱</sup>. قدر مسلم این‌که در دوره‌ی ساسانی نهضتی در نجوم ایرانی به وجود آمده و عوامل یونانی و هندی نیز در آن سهیم بوده است و بالاخره این نهضت منجر به تدوین زیج معروف «شهریار» شده است. نیز به یقین برخی از نظریات این مکتب مانند اهمیت قرآن زحل و مشتری، که بعداً ابومعشر بلخی در آثار خود ذکر کرده و حتی تاریخی مبنی بر اهمیت این قرآن نگاشته، از خود ایرانی‌هاست.

تحقیقات درباره‌ی آغاز نجوم اسلامی اکنون این امر را روشن کرده است که باید در تکوین این باب جدید در تاریخ نجوم سه دوره قائل شد:

۱. دوره‌ی اول، که شامل قرن دوم هجری است. در این دوره، نفوذ نجوم ایرانی دوره‌ی ساسانی بیش از هر عامل دیگر نمایان است. زیج شهریار محور اصلی عمل منجمین این زمان بوده است و در آثار ماشاءالله و آل نوبخت و عمر بن فرخان طبری و ابومعشر بلخی اعداد خاص مربوط به زیج شهریار بهترین شاهد نفوذ نجوم ساسانی است.

۲. دوره‌ی دوم، که دوره‌ی نفوذ نجوم هندی است از زمان ابراهیم فزاری تا عهد مأمون، یعنی دوره‌ای که در نتیجه‌ی ترجمه‌هایی که از آثار براهماگوپتا، و آریابهااتا، انجام گرفت طریق هندی محور عمل شد و ارقام و روش‌های زیج‌های هندی در آثار منجمین اسلامی پدید آمد.

۳. دوره‌ی نفوذ نجوم یونانی که با ترجمه‌ی المجسطی بطلمیوس در قرن سوم آغاز شد و به زودی محور اصلی عمل منجمین واقع شد، بدون این‌که نفوذ مکتب‌های هندی و ایرانی به کلی از بین برود.

در واقع نجوم اسلامی کاخی است عظیم که بنیاد آن از امتزاج سه مکتب نجومی یونانی و هندی و ایرانی به وجود آمده است.



---

۱. مراجع اساسی این تحقیقات بیشتر زیجات دوره‌ی اولیه‌ی اسلامی است، مخصوصاً آثار ابومعشر بلخی. از اصل آثار نجومی دوره‌ی ساسانی چیزی در دست نیست.

نتایج تحقیقات چند سال اخیر، نکات بسیاری را درباره‌ی تحولات خاصی که در نجوم اسلامی به وقوع پیوسته و فصول جدیدی که این مکتب بر علم نجوم افزوده، آشکار کرده است. این نکات که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود، در چند زمینه‌ی مختلف، نتایج مخصوصاً درخشانی عرضه داشته است:

۱. روش‌های جدید محاسبه، و تکمیل روش‌های حساب و هندسه و

مثلثات.

در این رشته منجمین اسلامی، گذشته از تکمیل مثلثات و هندسه کروی یا علم اُکرّ قدما و بالاخره جدا ساختن مثلثات از نجوم که به دست خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب معروف شکل القطاع برای بار اول در تاریخ ریاضیات انجام پذیرفت، به تدوین روش‌های جدید محاسبه پرداختند. کشف کسور اعشاری و روش‌های تقریب که به دست غیاث‌الدین جمشید کاشانی و دیگران انجام یافت، نهایت اهمیت را در تاریخ ریاضیات دارد. چنانکه تحقیقات کندی نشان می‌دهد، یکی از مهمترین کشفیات ریاضیات اسلامی، همان طریق به کار بردن و محاسبه‌ی اعداد زیاد در زیج‌های نجومی با حداقل اشتباه است. مسأله‌ی محاسبه در این موارد، فقط گرد آوردن چند ریاضی‌دان و تقسیم‌بندی اعمال محاسبه نبوده است، بلکه تقسیم کردن وظایف محاسبه و بررسی امکانات اشتباه است به نحوی که اشتباه به حداقل برسد. دقت نظری که در این امر اعمال شده است و نتایج دقیقی که در این زیجات مخصوصاً «زیج خاقانی» و «الغ بیک» دیده می‌شود، حاکی از آشنایی بی‌همتایی با علم اعداد است که برخی از قواعد دقیق آن را ریاضی‌دان‌های اروپایی فقط در دو قرن اخیر کشف کرده‌اند.

۲. مسلمین آلات نجومی فراوانی ساختند و مسأله‌ی ترصد را به این

طریق به صورت جدیدی در آوردند.

گرچه اصطراب را به ظن قوی یکی از منجمین سریانی زبان، چندی قبل از ظهور اسلام کشف کرد، اما مسلمین بودند که آن را تکمیل کرده و آلت

دقیقی از آن ساختند که تا دوره‌ی گالیله مهم‌ترین آلت نجومی بود. نیز ساختن ذات‌الجلق و بسیاری دیگر از آلاتی که در رصدخانه‌های اروپا در دوره‌ی جدید دیده می‌شود، اختراع منجمین اسلامی است. برخی از منجمین نیز آلات خاص نجومی و ماشین‌های محاسبه جهت تنظیم زیجات ساختند، مانند غیاث‌الدین جمشید کاشانی، که آثار او از این جهت مورد مطالعه‌ی دقیق قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

۳. از مهم‌ترین نتایج نجوم اسلامی، ترصد جدید ستارگان بود. تحقیقات چند سال اخیر اهمیت این مشاهدات را روشن ساخته و نشان داده است که نجوم اسلامی خیلی بیش از نجوم یونانی و بابلی، با مشاهده‌ی دقیق آسمان‌ها سروکار داشته است. در بابل و یونان بیش از چند ترصد دقیق انجام نگرفت، در حالیکه در دوره‌ی اسلامی ترصد‌های دقیق جدید به دست اشخاصی مانند بتّانی و فرغانی و عبدالرحمن صوفی و ابن یونس و خواجه نصیر و شاگردانش در مراغه و غیاث‌الدین جمشید و قاضی زاده در سمرقند، بنای مشاهده و ترصد نوینی را که پایه‌ی نظریات ریاضی نجومی است فراهم ساخت. هرگاه صحبت از نجوم اسلامی پیش می‌آید باید به مشاهدات دقیقی که هم در حرکت سیارات و هم در تدوین نقشه‌ی کواکب ثابت و کشف چندین ستاره‌ی جدید انجام گرفت توجه کرد.

۴. از لحاظ نجوم ریاضی و فرضیه‌های حرکت کواکب نیز، نجوم اسلامی نتایج بس مهم به بار آورد. افزودن فلک نهم به هشت فلک بطلمیوسی و تکمیل محاسبات افلاک تدویر و حامل، و بسط و تعبیرات نوین در نجوم ارسطویی توسط منجمین اندلس، مانند بتروجی و فلاسفه‌ی مشایی آن دیار همچون ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد، نزد اهل فن معروف است. لکن آنچه اخیراً کشف شده است و از لحاظ تاریخ نجوم اهمیت فوق‌الوصفی دارد،

۱. مخصوصاً توسط کندی در کتاب

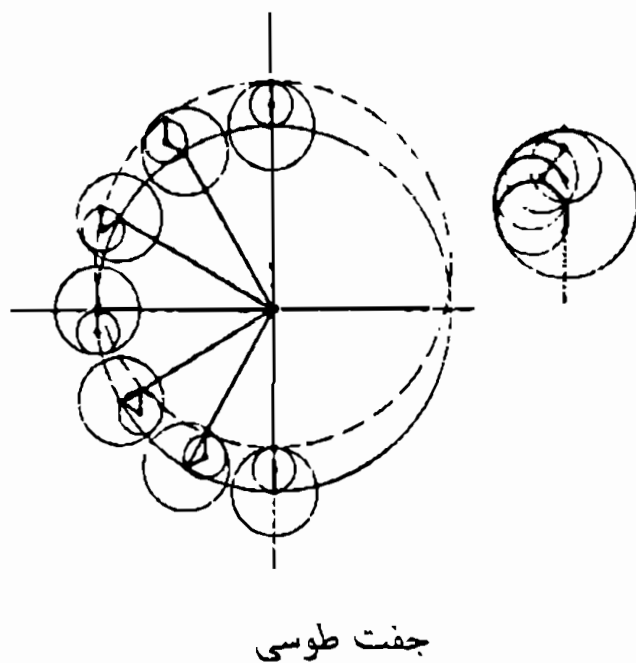
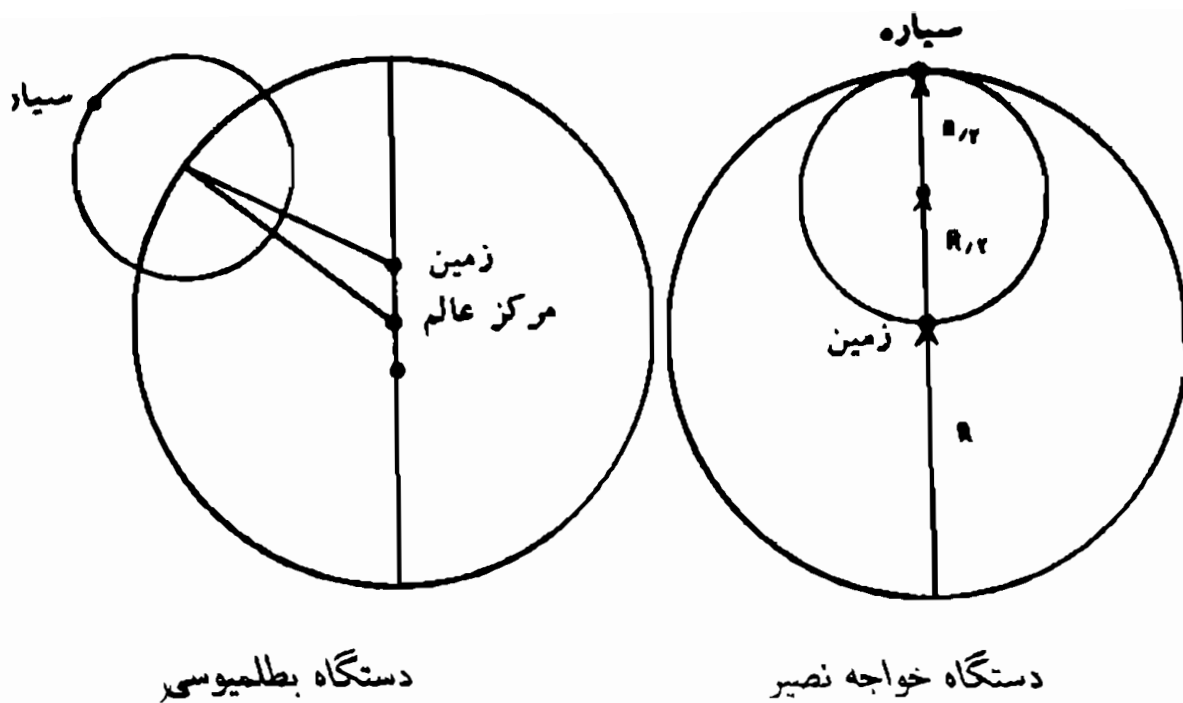
E.S. Kennedy, *The Planetary Equatorium of Jamshid Ghiyath al-Din al-Kashi*, Princeton 1960.

پیشنهاد یک دستگاه نوین نجومی است که اولین بار توسط خواجه نصیرالدین طوسی ارائه شد و بعد به دست قطب‌الدین شیرازی و ابن شاطر دمشقی تکمیل یافت.<sup>۱</sup> مورخین علوم آگاهند که علاوه بر پیشنهاد مرکزیت خورشید در منظومه‌ی شمسی، که امری تازه نبود و از لحاظ محاسبات، اهمیت نجومی نداشت، مهم‌ترین اثر کپرنیک، پیشنهاد دستگاه جدیدی در محاسبه‌ی حرکت قمر و عطارد بود. چند سال پیش‌کندی و شاگردانش اصل این دستگاه را در مورد قمر، در یکی از آثار ابن شاطر کشف کردند و آن را به اطلاع جهانیان رسانیدند.<sup>۲</sup> تفحصات بعدی نشان داده است که قطب‌الدین شیرازی در نهایتاً ادراک حرکت عطارد را بر همین دستگاه محاسبه مبتنی کرده است و می‌گوید که اصل آن را استاد او، خواجه نصیرالدین طوسی، پیشنهاد کرد و شاگردان خود را تشویق کرد تا طبق این دستگاه جدید حرکت کواکب را محاسبه کنند. به همین جهت کندی، این دستگاه را «جفت طوسی» نامیده است، چون طبق ریاضیات جدید از ترکیب حرکت یک جفت بردار تشکیل یافته است.

بر همه مشهود است که خواجه نصیر در کتاب تذکره ایراداتی بر بطلمیوس وارد کرد و خاطر نشان کرد که به رغم اعتقاد شدید قدما به کروی بودن افلاک و واقع شدن زمین در مرکز دوائر فلکی، در دستگاه بطلمیوسی، زمین در مرکز قرار ندارد بلکه انحرافی از مرکز دارد. به جای این دستگاه، خواجه دستگاه نوینی پیشنهاد کرد که کروییت افلاک را حفظ کرده و زمین را در مرکز قرار می‌دهد و در عین حال از لحاظ ریاضی نهایت قدرت را دارد.

1. → E.S. Kennedy. "Late Medieval Planetary Theory, *Isis*, vol. 57, 1966, pp365-378.

2. → V. Roberts, "The solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shatir" *Isis*, vol. 48, 1957, pp428-432, E.S. Kennedy & V. Roberts, "The Planetary Theory of Ibn al-Shatir." *Isis*, vol. 50 1959, pp227-235.



اهمیت نظریه‌ی خواجه نصیر در این است که اولاً تنها دستگاه ریاضی است که در نجوم قدیم، در مقابل دستگاه بطلمیوسی پیشنهاد شد. ثانیاً همین دستگاه است که زمینه‌ی محاسبات کپرنیک و گالیله و سایر منجمین اروپایی را تا کپلر تشکیل می‌دهد. گرچه هنوز طریق انتقال این فکر از خواجه نصیر و مکتب مراغه به کپرنیک روشن نیست<sup>۱</sup>، احتمال این که دستگاه کپرنیک از

۱. آقای پینگری علایمی به دست آورده‌اند مبتنی بر این که برخی از آثار مکتب مراغه و مخصوصاً

افکار خواجه سرچشمه گرفته است زیاد است، چون ارقام و اشکال مربوط به حرکت قمر و عطارد، همان ارقام و اشکالی است که در آثار قطب‌الدین و ابن شاطر دیده می‌شود.

اگر در تمام جوانب این مسأله تحقیق شود و رابطه‌ی بین این دو دستگاه نجومی روشن گردد، بدون شک این نظریه‌ی جدید خواجه از مهم‌ترین صفحات تاریخ علوم اسلامی به شمار خواهد آمد و جای خود را به عنوان فصل درخشانی در تاریخ علوم خواهد گرفت.

سرانجام، از نتایج مهم تحقیقات چند سال گذشته این‌که اهمیت مؤسسه‌ی رصدخانه در عالم اسلامی معلوم شده است. در این زمینه، مهم‌ترین تحقیقات توسط دانشمند ترک، آیدین صائیلی، انجام پذیرفته است.<sup>۱</sup> اصولاً قبل از دوره‌ی اسلامی، نه بین یونانیان و بابلیان و نه ایرانیان و هندیان، رصدخانه به عنوان یک مؤسسه‌ی مستقل علمی وجود نداشت و حتی در قرون اولیه‌ی اسلامی بیشتر رصدخانه‌ها به نام افراد تشکیل می‌شد و پس از آن‌ها از بین می‌رفت. فقط در قرون بعدی و در دامن تمدن اسلامی است که رصدخانه به عنوان یک مؤسسه‌ی علمی درآمد و در واقع می‌توان گفت اولین رصدخانه به عنوان یک مؤسسه‌ی علمی همان رصدخانه مراغه بود. رصدخانه‌های بزرگ بعدی، مانند رصدخانه‌ی سمرقند و اسلامبول و نیز آنچه بعداً در هند توسط شاهزاده جای سینگ در قرن دوازدهم هجری در دهلی و جایپور و اوجاین و بنارس ساخته شد، بر تشکیلات رصدخانه‌ی مراغه مبتنی بود.

وانگهی اولین رصدخانه‌های بزرگ اروپا در دانمارک و آلمان و انگلستان، کاملاً بر نمونه‌ی رصدخانه‌های سمرقند و اسلامبول ساخته شده بود تا حدی که آلات نجومی، که از این رصدخانه‌های اروپایی باقی مانده است، از نظر شکل، عیناً همان آلات نجومی اسلامی است. رصدخانه‌هایی که

→

افکار خواجه درباره‌ی این دستگاه جدید نجومی، توسط دانشمندان بیزانس به یونانی ترجمه شده بوده است و همین‌ها در دسترس کپرنیک بوده است.

۱. مخصوصاً کتاب پراج او: *The Observatory in Islam*، ۱۹۶۰، انقره.

تیکوبراهه و کپلر در آن‌ها ترصد می‌کردند، ادامه‌ی مستقیم و پیوسته‌ی رصدخانه‌های اسلامی بوده است. در واقع رصدخانه به عنوان یک مرکز تحقیقات علمی و ترصد نجومی، که در آن عده‌ای دانشمند دسته‌جمعی به تحقیق می‌پردازند، یکی از اساسی‌ترین مؤسسات علمی است که تمدن اسلامی برای بار اول به وجود آورد و آن را به صورت تکمیل یافته به تمدن اروپایی انتقال داد.



چند نکته‌ای که به آن‌ها اشاره رفت فقط برخی از نتایج درخشان تحقیقات چند سال اخیر را درباره‌ی نجوم اسلامی در بر دارد. بسیاری مسائل دیگر نیز که هر یک درخور بحث و فحص فراوان است روشن شده و نکات مهم دیگری مورد توجه قرار گرفته است که شایسته است به خوانندگان فارسی‌زبان معرفی شود، لکن از قلمرو مقاله‌ی مختصر فعلی خارج است. فقط امید می‌رود با توجه به زحمات زیادی که محققان خارجی در تاریخ علوم اسلامی به طور کلی و تاریخ نجوم و ریاضیات به خصوص متحمل شده‌اند و با استفاده از نتایج این تحقیقات، دانشمندان ایرانی نیز به تحقیق درباره‌ی تاریخ نجوم و ریاضیات بپردازند، یعنی همان رشته‌ها که ایرانیان در قرون متمادی سهم عظیمی در ترویج آن‌ها داشته‌اند. و باید دانست که ترویج علوم در ایران، در دوره‌ی معاصر، جز با توجه به تاریخ علوم اسلامی و احیای سنن علمی ایران، امکان‌پذیر نیست، چون فقط درختی که ریشه‌دار است می‌تواند ثمر بخشد و به حیات خود، خارج از محیطی تصنعی ادامه دهد.



بخش سوم





## نکاتی چند درباره‌ی شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی

شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی بن حبّش سهروردی، ستاره‌ی درخشانی است که در سنین جوانی افول کرد، و با وجود این امر مکتب نوینی در حکمت اسلامی به وجود آورد. سهروردی چنان‌که شایسته‌ی مقام والای اوست شناخته نشده و افکار جاویدانش مورد توجه معاصران قرار نگرفته است. در ایران گرچه کلمات و گفتار و عقاید فلسفی او در کتب حکمای بعدی مخصوصاً صدر المتألهین، ملاصدرای شیرازی، مشهود است و شرح حکمة الاشراق در برخی مدارس تدریس می‌شود، کمتر درباره‌ی شخصیت و آثار او و نیز نبوغ خاص فلسفی او تحقیق شده است<sup>۱</sup>. و در ممالک عربی، بیشتر تتبعات موجود

---

۱. آثار مربوط به سهروردی که در چند سال گذشته در ایران نشر شده است برخی از رسائل فارسی اوست که توسط آقای دکتر مهدی بیانی و یکی دو نفر دانشمند دیگر انتشار یافته است، و رساله‌ی افکار سهروردی و ملاصدرای است که در تهران، ۱۳۱۷، به قلم اکبر داناسرشت تألیف و نشر شده است. همچنین ← سه حکیم مسلمان سیدحسین نصر، ترجمه‌ی احمد آرام، ۱۳۴۵، فصل دوم که به سهروردی و مکتب اشراقی اختصاص دارد.

دست دوم است و از آثار و کتب و مقالات اروپایی سرچشمه می‌گیرد.<sup>۱</sup> اما در مغرب زمین، تحقیقات ارزنده در این زمینه از آن استاد هانری کربن است که بیش از یک ربع قرن پیش برای احیای آثار سهروردی کمر همت بست. و تا امروز علاوه بر چاپ متون بسیاری از آثار او، چندین کتاب و مقاله درباره‌ی این حکیم بارع نگاشته است و بالاخره موفق شده است جایی در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، چنان‌که در مغرب زمین تدریس آن متداول است، برای او باز کند.<sup>۲</sup> با وجود این کوشش‌ها هنوز بسیاری از نکات حیات شیخ اشراق و افکار او مجهول مانده و حتی اکثر آثار او و شروح زیادی که در طی قرون بر آن نگاشته شده است در گوشه و کنار کتابخانه‌های ایران و ترکیه و هند و اروپا باقی مانده است و استفاده از آن‌ها به آسانی میسر نیست.<sup>۳</sup> الحق وظیفه‌ی محققان ایرانی است که این آثار را احیا کنند و اندیشه‌های این شخصیت بزرگ حکمت و عرفان را به جهانیان بشناسانند.

۱. مفصل‌ترین کتاب به زبان عربی درباره‌ی سهروردی: محمدعلی ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقیة، قاهره، ۱۹۵۹، که بیشتر مبتنی بر تحقیقات کربن و ماسینیون است، لکن شامل برخی اطلاعات نوین است درباره‌ی زمینه‌ی تاریخی عصر سهروردی و علت تکفیر او که حائز اهمیت است. نیز «مقاله‌ی پرمایه‌ی محمد مصطفی حلمی «آثار السهروردی المقتول، تصنیفها و خصائصها التصوفیة و الفلسفیة، مجلة كلية الآداب (قاهره)، المجلد ۲، مایو ۱۹۵۱، صص ۱۴۵-۱۷۸.

۲. پروفیسور کربن، در دو کتاب المجموعة فی الحکمة الالهیة المجلد الاول، اسلامبول، ۱۹۴۵، و مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، تهران، ۱۹۵۲: الهیات تلویحات و مطارحات و مقاومات و متن کامل حکمة الاشراق و چند رساله‌ی کوتاه را به طبع رسانید و در *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative* پاریس، ۱۹۳۹، و روابط حکمت اشراق و ایران باستان، تهران، ۱۳۲۵، و در مقدمه‌ی مفصل کتاب‌های مذکور در فوق به تجزیه و تحلیل آثار و افکار سهروردی پرداخت و نیز تاکنون چند رساله‌ی سهروردی را به فرانسه ترجمه و چاپ کرده و ترجمه‌ی دقیقی نیز از متن کامل حکمة الاشراق تهیه کرده است که متأسفانه هنوز به طبع نرسیده است. و نیز O. Spies و H. Ritter به تنقیح و چاپ آثار سهروردی پرداخته و برخی از آن‌ها را انتشار داده‌اند. راقم این سطور نیز فصلی در کتاب تاریخ فلسفه *A History of Muslim Philosophy* که تحت نظر میان محمدشریف در ویسبادن در ۱۹۶۳ به طبع رسیده است درباره‌ی سهروردی نگاشته است.

۳. این جانب در حال حاضر مشغول به تصحیح و تهیه‌ی متن کامل آثار فارسی سهروردی است و امیدوار است به زودی این مجموعه را در سلسله‌ی انتشارات مؤسسه‌ی ایران و فرانسه‌ی تهران به طبع رساند.

کلیات درباره‌ی حیات سهروردی از قبیل تولد او در سهرورد و تحصیلات او در مراغه و اصفهان و سیاحت او در ایران و شامات و آسیای صغیر و سرانجام اقامت او در حلب در دربار ملک ظاهرشاه و وفات او در آن شهر، در سال ۵۸۷، بر همه روشن است. لکن آنچه هنوز مجهول مانده جزئیات زندگی او و مخصوصاً علت تکفیر و قتل اوست. اکثر تذکره‌نویسان اسلامی توجه زیادی به دقایق حیات او نداشته‌اند و حتی برخی او را با اعضای خانواده‌ی معروف سهروردی که از بزرگان عرفان و تصوف بوده‌اند اشتباه کرده‌اند. فقط شاگرد و مرید او شمس‌الدین شهرزوری است که در *نزهة الارواح* و *روضه الافراح* فصل مفصل و بسیار مهمی درباره‌ی استاد خود نگاشته که در شرح حال حکمای سلف واقعاً کم‌نظیر است.<sup>۱</sup> اما حتی این شرح که خواننده را با بسیاری از خصوصیات اخلاقی و فکری شیخ اشراق آشنا می‌سازد، درباره‌ی چگونگی تحولات دوره‌ی آخر حیات او مطالب کافی در دسترس قرار نمی‌دهد. فقط خواننده را با نابغه‌ای بزرگ آشنا می‌سازد، که به علت حدت ذهن توأم با نوعی گستاخی و بی‌سیاستی دائماً با علمای زمان خود در ستیز و مجادله بود و سرانجام به نحوی که آشکار نیست، قربانی این امر شد.

چگونگی قتل و یا وفات سهروردی درخور تحقیق دقیق‌تری است، نه فقط برای روشن کردن جریانات حیات او، بلکه چون چگونگی این واقعه و علل آن، با تحولات بعدی عالم اسلامی و سیر حکمت اسلامی توأم است و کلیدی است برای فهم این مطلب. گرچه سهروردی در حلب وفات یافت نام او در آن دیار به کلی فراموش شد، به‌طوری که قبر او امروز در پاسگاهی قرار گرفته و فقط عده‌ی قلیلی از دانشمندان از وجود آن خبر دارند<sup>۲</sup>، در حالیکه همین حکیم به زودی نفوذ فراوانی در ایران از خود به جا گذاشت و از

۱. ← ترجمه‌ی این اثر (*نزهة الارواح*) به نام *کنزالحکمة* از ضیاء‌الدین دری، تهران، ۱۳۱۶، ج ۲، صص ۱۳۷-۱۴۵.

۲. در سفری که این جانب چند سال پیش به حلب کرد، با زحمت فراوان مزار شیخ اشراق را در اطاق پشت یکی از پاسگاه‌های قدیمی شهر یافت. روی سنگ قبر به اشتباه با قلم «سلی وردی» نوشته‌اند. حتی نام حکیم نیز به درستی بر روی قبر او دیده نمی‌شود.

مهم‌ترین عوامل حیات فکری بعدی ایران و عالم تشیع به شمار می‌آید. از آنچه مورخان معاصر یا دوره‌ی بعدی درباره‌ی ملک ظاهرشاه و جریان‌ات محاکمه و تکفیر سهروردی نوشته‌اند، چنین برمی‌آید که او در واقع قربانی تحولات وضع سیاسی آن زمانه شد<sup>۱</sup>. فاطمیون مصر از مسیحیان در جنگ‌های صلیبی شکست خورده بودند در حالیکه صلاح‌الدین ایوبی که از اهل سنت و جماعت بود مسیحیان را شکست داد و دارالاسلام را از گزند بیگانگان نجات بخشید. همین امر باعث دوری بسیاری از مردمان شامات از نهضت باطنی و حتی گرایش آنان به تسنن شد، چنان‌که شهرهای شمال لبنان فعلی، مانند طرابلس که تا آن زمان شیعه بود به صورت مراکز سنی درآمد و تا به امروز به این وضع باقی است. سهروردی در زمانی به حلب آمد که تازه قدرت مسلمین مستقر شده بود و حکومت کوچک‌ترین گرایشی به افکار باطنی، که در ذهن مردم با دوره‌ی شکست از مسیحیان ارتباط یافته بود نداشت. عجیب این است که شیخ اشراق هنگامی که تکفیر شد، در مسائلی مانند «ختم نبوت» و «دایره‌ی ولایت» مورد مؤاخذه قرار گرفت که بدون شک اشاره به عقاید باطنی یا شیعی است و بدین جهت نیز سرانجام تکفیر و محکوم شد. فقط مسأله‌ی عرفان و تصوف و یا حکمت اشراق نبود، بلکه ترس فقهای حلب از بازگشت افکار باطنی و آنچه فاطمیان از آن طرفداری می‌کردند به آن سامان بود. و این خود به احتمال قوی، سهمی اساسی در مخالفت آنان با سهروردی و سرانجام از بین بردن او داشت. این‌ها مسائلی است که البته جواب قاطع آن فقط با تحقیقات بعدی روشن خواهد شد.

اما درباره‌ی آثار سهروردی باید گفت در این مورد نیز مطالب کشف نشده زیاد است. گرچه پروفیسور کربن فهرست آثار او را به نحو نسبتاً جامعی تهیه کرده است، هنوز فهرست منقح و کاملی از آن‌ها در دست نیست. کتب و رسائل معروف شامل چهار کتاب بزرگ است: تلویحات و مقاومات و مطارحات و حکمة‌الاشراق و رسائلی است که خلاصه‌ی آن‌هاست از قبیل پرتونامه و هیاکل

۱. «اصول الفلسفة الاشراقية، الباب الاول «حياة السهروردی و کتبه و عصره».

النور و الواح عمادی و رسائل موجز عرفانی همچون روزی با جماعت صوفیان و آواز پر جبرئیل و کلمة‌التصوف. نیز ادعیه و اوراد شیخ اشراق معروف است که همه‌ی آنها هنوز چاپ نشده است و برخی مسائل حل نشده در زمینه‌ی آنها باقی است مانند شرح اسماء الهی و رساله‌ی فقر در کتابخانه‌ی مجلس شوری که به او منسوب است، یا رساله‌ی یزدان‌شناخت که برخی آن را از او و برخی از عین‌القضات می‌دانند.

سرانجام باید اعتراف کرد که ممکن است هنوز از کنج و کنار کتابخانه‌های هند و ایران و ترکیه رسائل دیگری از او به دست آید.<sup>۱</sup> آنچه باید اکنون انجام گیرد بررسی دقیق این رسائل مشکوک است، مخصوصاً ادعیه و اورادی که به نام الواردات و التقدیسات معروف است و مطالب مهمی درباره‌ی مکتب هرمتی و افکار صابئی و نفوذ آن در مکتب اشراقی در بر دارد. پس از تعیین صحت یا سقم نسبت این رسائل و ادعیه به او، به تنظیم آثار او از لحاظ تقدم و تاخر تاریخ تألیف و روابط فکری بین آنها می‌توان پرداخت و سیر تفکر این حکیم بزرگ را، که در بهار عمر جهان را ترک گفت و با وجود این، شاهکارهای بزرگ فلسفی و عرفانی از خود به جا گذاشت، می‌توان روشن کرد.

دیگر از نکات مجهول درباره‌ی سهروردی حیات طریقتی و صوفیانه‌ی او و پیوستگی او به سلسله‌های تصوف است. در این‌که شیخ اشراق متصوف بوده و سال‌ها در راه زهد و ریاضت و پیمودن مسلک اهل طریقت قدم نهاده است و حتی نخستین کس است در اسلام که کوشیده است تا فلسفه و تصوف، یا طریق استدلال و اشراق را تلفیق دهد شکی نیست<sup>۲</sup>، لکن آنچه هنوز بر محققان مجهول است دقایق حیات معنوی اوست. او به چه طریقه‌ای

۱. در سفری که این‌جانب در سال ۱۳۴۰ به هندوستان کرد چند رساله در کتابخانه‌ی رضا در رامپور از سهروردی مشاهده کرد که یکی از آنها درباره‌ی وجود است و با آنچه تاکنون از او شناخته شده است کاملاً فرق دارد، لکن به علت نبودن وسیله هیچ‌گاه تهیه‌ی نسخه‌ی عکسی آن مقدور نشد.  
 ۲. بعد از او ابن‌ترکه صاحب کتاب تمهیدالقواعد همین طریقی تلفیق فلسفه و تصوف یا عرفان را پیش گرفت.

نسبت داشت؟ و از چه پیری رسم سیر و سلوک آموخته بود و به دست چه مرشدی خرقه‌ی فقر محمدی پوشیده بود؟ این‌ها سؤال‌هایی بس مهم است که هنوز جواب آن به یقین داده نشده است، و از لحاظ آگهی ما از شخصیت معنوی سهروردی و ماهیت مشرب نوین فلسفی او بس مهم است.

نیز از برجسته‌ترین نکات عقاید فلسفی سهروردی اعتقاد به وجود دو مکتب قدیم فلسفی، یعنی مکتب‌های یونانی و ایرانی بوده است که سهروردی خود را وارث هر دو می‌دانست و در صدد تلفیق و هماهنگی آن‌ها برآمد و اصطلاحات قدیم ایرانیان را درباره‌ی فرشتگان به کار برد. آثار او حاکی از اطلاعات دقیقی درباره‌ی فرشته‌شناسی مزدایی است که او با عقیده‌ی افلاطونی درباره‌ی عالم مثال بیامیخت. استعمال صحیح نام امشاسپندان به عنوان ارباب‌الانواع شاهد آشنایی سهروردی با برخی از اصول اساسی حکمت قدیم زردشتیان است. حال باید دید آیا واقعاً یک مکتب سری عرفانی ایران باستان تا قرن ششم زنده بوده است؟ امری که بس بعید به نظر می‌رسد، یا این‌که شیخ اشراق از مؤبدان زردشتی، که هنوز در ایران زیاد بودند، اطلاعات خود را کسب کرده است، یا این‌که باید ریشه‌ی فلسفه‌ی اشراقی را اصلاً در آثار دیرین ابن‌سینا و مخصوصاً شاگردانش مانند بهمنیار جست‌وجو کرد؟<sup>۱</sup> به نظر راقم این سطور شق سوم، امکانش از همه بیشتر است، لکن فقط تحقیقاتی دقیق‌تر از آنچه تاکنون انجام پذیرفته است می‌تواند این مسأله‌ی اساسی را، که اصل و ریشه‌ی فلسفه‌ی اشراقی است، روشن سازد. در هر صورت امکان تماس سهروردی را با منابع مزدایی نمی‌توان نادیده گرفت.

شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی چون شهابی در آسمان حکمت و عرفان اسلامی به سرعت عبور کرد و در دوره‌ی کوتاه درخشش خود در این عالم پایین، مکتب نوینی در حکمت اسلامی تأسیس کرد.

روش استدلالی را با اشراق بیامیخت و غایت فلسفه را نجات نفس از

۱. درباره‌ی حکمت مشرقیه‌ی ابن‌سینا، ← سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره‌ی طبیعت، تهران، ۱۳۴۱، ص ۲۳۸ به بعد.

زندان ظلمانی هوی و هوس و هواجس نفسانی دانست. ریاضت و تزکیه‌ی نفس را لازمه‌ی علم کامل دانست و در تلفیق فلسفه و دین و نیز فلسفه‌ی یونانی و حکمت ایران باستان کوشید. او عارفی بود مسلمان که در آیین‌های عرفان اسلامی، صور و افکار و عقاید حکمت پیشینیان را از یونان و ایران و بابل و هند مرئی ساخت و احیا کرد. نور را مبدأ واقعیت دانست و انسان را متوجه حقیقت عالم ملکوتی ساخت و علم و وجود را در اصل یکی شمرد. از منابع گوناگون استفاده کرد و برعکس حکمای قبلی که فقط به کتب فلاسفه‌ی بزرگ یونان استناد می‌کردند، قرآن کریم و احادیث نبوی و آثار متصوفه‌ی بزرگ پیشین خود را سرچشمه‌ی الهام‌بخش فلسفه دانست. حتی در مبحث نور از مشکوٰۃ‌الانوار غزالی استفاده کرد و در عین حال، حکمت ایرانیان باستان را، که به نظر او بین خواص آن دوره متداول بود و مؤید توحید و یکتاپرستی بود، گرامی شمرد و داخل جریان کلی فلسفه‌ی اسلامی ساخت. بیش از پنجاه اثر بدیع به عربی و فارسی از او باقی مانده که بیشتر از لحاظ ادبی در نوع خود شاهکار است، مخصوصاً رسائل فارسی او که از بهترین نمونه‌های نثر ساده و روان فلسفی به زبان فارسی است.<sup>۱</sup>

با وجود این خصوصیات، هنوز بسیاری از نکات اساسی مربوط به حیات و آثار و افکار و مکتب این حکیم کم‌نظیر، که به برخی از آن‌ها در بالا اشاره شد، در بوته‌ی فراموشی مانده و چنان‌که درخور شأن و مقام اوست درباره‌ی آن‌ها تحقیق نشده است.

بدین‌گونه می‌بینیم که شایسته است آثار سهروردی کاملاً احیا شود و فلسفه‌ی او که از برجسته‌ترین فصول فلسفه‌ی اسلامی و درخشان‌ترین لحظات حیات فکری و معنوی ایران است به جهانیان شناسانده شود، نه تنها به علت ارزش سهروردی، فی‌نفسه، بلکه به علت نفوذ فوق‌العاده‌ای که او در تمام حکمای بعدی ایران از خواجه نصیرالدین طوسی تا میرداماد و ملاصدرا و سپس تا دوره‌ی اخیر و حکمای قرن گذشته مانند حاجی ملاهادی سبزواری

داشته است و نیز به خاطر سهم مهمی که در اشاعه‌ی فلسفه‌ی اسلامی در هند عهده‌دار بوده است و حتی مریدان و شارحان چندی در آسیای صغیر و ترکیه‌ی فعلی از او به جا مانده است.



## ملاصدرا در هندوستان<sup>۱</sup>

مراسم جشن چهارصدمین سال تولد صدرالدین شیرازی، در کلکته روز سه‌شنبه ۱۴ نوامبر ۱۹۶۱ مطابق با ۲۳ آبان‌ماه ۱۳۴۰ توسط انجمن ایران و هند و مجله‌ی ایندوایرانیکا<sup>۲</sup> در ساختمان جدید انجمن برگزار شد. ریاست جلسه را آقای پرفسور کالیداس‌ناگ<sup>۳</sup> یکی از دانشمندان بنام هند و رئیس پیشین شعبه‌ی تاریخ دانشگاه کلکته — که به ایران نیز مسافرت کرده و علاقه‌ی خاصی به فرهنگ و تمدن ایران دارند — و آقای کاشانی رئیس انجمن ایران و هند — که کمک‌های فراوان مادی و معنوی جهت توسعه‌ی فعالیت‌های انجمن و ابتیاع محل جدید آنکه در دوره‌ی سفارت آقای علی‌اصغر حکمت در هند با کمک دولت ایران و هند وسیله‌ی خرید آن فراهم آمده بود کرده است —

۱. این مقاله گزارش سفر نگارنده است به هند در سال ۱۳۴۰، جهت شرکت در جشن چهارصدمین سال ولادت ملاصدرا در کلکته، و بررسی آثار او در کتابخانه‌های هند.

2. Indo-Iranica

3. Kalidas Nag

عده‌دار بودند. از بسیاری از دانشمندان بلاد مختلف قبلاً دعوت به عمل آمده بود و در مراسم جشن قریب پانصد نفر شرکت کردند که اکثر از علما و دانشمندان و بقیه‌ی اعضای انجمن ایران و هند و دوستداران فرهنگ و معارف اسلامی بودند.

برنامه‌ی جشن، زیر نظر آقای پرفسور اسحق دبیر لایق انجمن که عمر خود را وقف اشاعه‌ی فرهنگ ایران در هند کرده‌اند و سال‌هاست که منزل شخصی خود را مرکز فعالیت‌های این گروه و محل انتشار مجله‌ی ایندوایرانیکا قرار داده‌اند تنظیم شده بود. در ابتدا سرود ملی ایران و هند نواخته شد. سپس آقای پرفسور هیرالال چوپرا<sup>۱</sup> کلماتی چند درباره‌ی اهمیت حکمت شرقی و شناسایی متفکران مشرق‌زمین سخن گفتند. بعد حلقه‌های گلی به رئیس جلسه و این جانب، که از طرف دانشگاه تهران در آن جلسه شرکت کرده بود، اهدا گردید و جلسه رسماً توسط آقای کاشانی افتتاح یافت.

بخش علمی برنامه عبارت بود از چهار سخنرانی که بدین ترتیب ایراد گردید:

۱. مختصری از شرح حال ملاصدرا به فارسی، توسط آقای حاج خالد عدل‌خواه.

۲. ملاصدرای شیراز<sup>۲</sup> به انگلیسی، به قلم آقای عبدالرحمن، از آکادمی شبلی در اعظم‌گره که توسط آقای یوسف خوانده شد.

۳. صدرالدین الشیرازی به عربی، توسط مولانا معصومی، از مدرسه‌ی کلکته.

۴. صدرالدین شیرازی، حیات و افکار و اهمیت او به انگلیسی<sup>۳</sup> که توسط این جانب ایراد گردید. پس از سه سخنرانی اول که سه نسبتاً مختصر بود، سخنرانی حقیر، که طبق برنامه‌ی قبلی گفتار اصلی جشن بود، انجام یافت.

1. Hiralal Chopra

2. Mulla Sadra of Shiraz

۳. "Sadr al-Din Shirazi, His Life, Doctrines and Significance" متن این سخنرانی در S.H. Nasr, *Islamic Studies*, Beirut, 1966 به طبع رسیده است.

پس از پایان سخنرانی‌ها آقای پرفسور ناگ، برای چند دقیقه درباره‌ی شباهت زیادی که بین آرای صدرالدین، مخصوصاً در مسأله‌ی وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول، با حکمت هندو که در «وداها» درج شده است وجود دارد، کلماتی چند ایراد کرده و اضافه کردند که چهارصد سال پیش هنگامی که جنگ‌های خونین بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، اروپا را غرق خون کرده بود، حکیمی دور از قیل و قال زمانه به بیان حقایقی پرداخت که ارزش آن ابدی است. نیز افزودند که در هند، مانند جهان اسلامی، آنچه در هر دوره و زمان حقیقت نداشته باشد فلسفه نیست و آنچه واقعاً فلسفه است حقیقت خود را در هر عصری محفوظ می‌دارد.

در خاتمه آقای دکتر لاوا، رئیس انجمن ایران و هند و عضو هیئت امنای دانشگاه کلکته، از کلیه‌ی سخنرانان و حضار و اشخاص دیگری که مسئول برگزاری جشن بودند تشکر کردند. این‌جانب نیز از طرف دانشگاه تهران از مقامات دولت هند و انجمن ایران و هند در کلکته، برای زحماتی که در راه اشاعه‌ی شهرت این حکیم بزرگ ایرانی مبذول داشته‌اند سپاسگزاری کرد. جلسه با نیم ساعتی که صرف پذیرایی شد، قریب دو ساعت و ربع به طول انجامید و در ساعت هشت شب پایان یافت. سخنرانی‌هایی که در عرض برنامه ایراد شده بود، به ضمیمه‌ی چند مقاله‌ی دیگر در شماره‌ی ماه دسامبر ۱۹۶۱ مجله‌ی ایندوایرانیکا که به ملاصدرا اختصاص داده شده است انتشار یافته است.



ممکن است به نظر بعضی از ایرانیان عجیب آید که در هندوستان تا این حد علاقه به ملاصدرا وجود دارد و حتی جشن چهارصدمین سال تولد او، قبل از این که در ایران انجام گیرد، در کلکته منعقد گردد. این امر برای حقیر نیز مورد تعجب بود تا این که عازم سفر هندوستان گردید و طبق دعوت دولت هند قبل از انعقاد جشن در کلکته، دو هفته از دانشگاه‌ها و مدارس و کتابخانه‌های

بزرگ هند دیدار کرد و بر اثر تحقیق مختصری که در این مدت کوتاه به عمل آورد، دلیل درجه‌ی علاقه‌ی فرهنگیان هند به صدرالمتألهین، برای او روشن شد و مسلم گردید که شهرت او در هندوستان چندان کمتر از معروفیت او در ایران نیست و حتی در حوزه‌های اسلامی هند، افکار او در عرض چند قرن اخیر یکه‌تاز میدان علوم عقلی بوده است.

از مذاکراتی که با مدرسین و علمای بسیاری از مدارس قدیمه‌ی شهرهای شمالی هند، مانند دهلی و علیگره و رامپور و لکنهو، به عمل آمد معلوم شد که در عرض سه قرن اخیر کتب ملاصدرا همواره در تمام مدارس اسلامی تدریس می‌شده و حتی کتاب اسفار تا حدود ده سال پیش، کتاب درسی طلاب دوره‌ی عالی‌ی علوم معقول بوده است و فقط پس از استقلال هند، چون آموختن زبان انگلیسی و هندی هر دو حتی در مدارس که زبان عربی و فارسی متداول بوده اجباری شد و بدین جهت سطح معلومات شاگردان در رشته‌ی عربی و فارسی تنزل کرد و بعضی مدرسین نیز این بلاد را ترک گفتند، تدریس اسفار متروک شد و اکنون فقط کتاب شرح هدایة الحکمة ملاصدرا تدریس می‌شود.

برای نمونه، برنامه‌ی دو مدرسه که در آن حکمت صدرالمتألهین تدریس می‌شده، یا هنوز می‌شود ذکر می‌گردد: نمونه‌ی اول: المدرسة العالیة در رامپور است که توسط نواب محمد فضل‌الله خان تأسیس گردید و در زمان گذشته از بسیاری از نقاط دوردست مانند افغانستان و پاکستان فعلی شاگردان برای تحصیل به آن جا می‌آمدند، لکن در عرض ده سال اخیر تا حدی از رونق افتاده است. در این مدرسه که رئیس آن اکنون محمد عبدالسلام است صد طلبه، زبان و فرهنگ فارسی و هشتاد نفر عربی می‌خوانند و دوره‌ی آن ده سال است. شاگردان شعبه‌ی فارسی پس از تکمیل مقدمات به خواندن متون عرفانی خصوصاً مثنوی معنوی می‌پردازند. شاگردان عربی پس از شش سال طی مقدمات، به آموختن منطق و فلسفه و کلام و تفسیر مشغول می‌شوند. کتاب آن‌ها در منطق: رسائل خواجه نصیر، و در فلسفه: الشمس البازعة از ملامحمود

الهندی و در کلام: شرح التجريد قوشچی و در تفسیر: تفسیر بیضاوی است. تا ده سال پیش در فلسفه: کتاب شرح هداية الحكمة و نیز اسفار ملاصدرا تدریس می شده، لکن اکنون تدریس این کتب ترک شده است.

نمونه‌ی دوم: سلطان المدارس و جامعه‌ی سلطانیه در لکنهو است که از مدارس شیعه‌ی این شهر می باشد. در این مدرسه که ریاست آن را سید محمد رضوی، از طلاب قدیمی نجف، به عهده دارند شاگردان در عرض سه سال اول، اردو و فارسی و اصول دین می آموزند. سپس از سال چهارم تا نهم به فرا گرفتن صرف و نحو عربی و ادب و منطق و فلسفه و فقه و علوم بلاغت می پردازند. کتب این دروس عبارت است از کبری به فارسی و شرح تهذیب و شرح شمسیه و حاشیه‌ی ملا عبدالله و سلم العلوم در منطق و شرح هداية الحكمة از خیرآبادی در فلسفه. پس از نه سال تحصیل، دوره‌ی مدرسه‌ی سلطان المدارس پایان می یابد و طلاب به جامعه‌ی سلطانیه که دوره‌ی آن پنج سال است پذیرفته می شوند.

در جامعه‌ی سلطانیه دوره‌ی اول که مدت آن سه سال است و منتهی به اخذ مدرک «سندالافاضل» می شود، شامل درس کلام (شرح تجرید علامه و احقاق الحق قاضی نورالله شوستری)، فقه (شرح لمعه)، اصول (قوانین محقق قمی)، منطق (شرح مطالع و شرح سلم ملاحمدالله هندی)، و فلسفه (شرح الهدایه ملاصدرا) است.

دوره‌ی دوم که منتهی به دریافت مدرک «صدرالافاضل» می شود و مدت آن دو سال است به صورت ذیل تنظیم شده است: سال اول، اصول کافی (متن)، ریاض المسائل تألیف آقا سیدعلی، شرح مختصر نافع. سال دوم، رسائل شیخ مرتضی انصاری در اصول و مکاسب او در فقه.

در این مدرسه و مدارس مشابه آن در لکنهو، شاگردان بسیاری از بلاد مختلف هند حتی کشمیر و نیز برخی ممالک افریقایی، خصوصاً سنگال و زنگبار، به تحصیل اشتغال دارند. بعضی از فارغ التحصیلان نیز پس از اتمام این دوره، برای تکمیل معلومات به مدرسه‌الواعظین که توسط سید محمد زکی و سیدابن الحسن، اداره می شود وارد می شوند و در آن جا به آموختن فن خطابه و تبلیغ می پردازند.

در دانشگاه‌های جدید هندوستان، مخصوصاً علی‌گره نیز، در دروس تاریخ فلسفه و تمدن از ملاصدرا نامی به میان می‌آید و نفوذ او در افکار دانشمندان هندی در عرض چند قرن اخیر مورد نظر قرار می‌گیرد. اکثر مورخان و محققان جدید هندی اهمیت صدرالمتألهین را بیشتر در علم منطق می‌دانند و متذکر می‌شوند که او در این فن اثری عمیق در اخلاف خود در هند باقی گذارده است. روی هم رفته باید تحقیق دقیقی در چگونگی گسترش افکار ملاصدرا و عقاید پیروان او در بلاد هند انجام گیرد، تا روشن شود به چه دلیل آخوند ملاصدرا امروزه بیشتر به عنوان یک منطقی در آن دیار معرفی می‌شود، در حالیکه اهمیت واقعی او در حکمت الهی است.

در هند از تمام نوشته‌های صدرالمتألهین هیچ‌یک به اندازه‌ی شرح هدایة الحکمة شهرت نیافت. معروفیت این شرح که شامل یک دوره‌ی کامل حکمت است، تا حدی است که نام آن به مؤلف تبدیل شده و به اسم صدرا معروف گردیده است. هرگاه نام صدرا برده می‌شود مقصود صدرالدین شیرازی نیست، بلکه همان شرح هدایه است. حواشی متعددی نیز بر این شرح نوشته شده است که نسخ آن در کتابخانه‌های مختلف موجود است. در کتابخانه‌های رضا در رامپور و خدابخش در پتنه، که در کتابخانه‌ی اولی قریب ۶۰۰۰ جلد کتاب فارسی و ۵۰۰۰ کتاب عربی خطی و در دومی ۴۰۰۰ جلد فارسی و ۴۵۰۰ جلد عربی وجود دارد، حواشی زیر بر شرح الهدایة مشاهده شد:

کتابخانه‌ی رضا: الحاشیة علی شرح هدایة الحکمة للشیرازی به قلم المولی محمد امجدین فیض اللہ الصدیقی القنوجی (و: ۱۱۴۰ هـ) شماره‌ی ۲۹۱۵ (فهرست این کتابخانه در شرف تهیه است و قرار است تا ۱۹۶۵ به صورت کامل انتشار یابد).<sup>۱</sup>

کتابخانه‌ی خدابخش: الحاشیة علی الصدرا به قلم ملا نظام الدین بن قطب الدین السهالوی (و: ۱۱۶۱ هـ) شماره‌ی ۲۳۷۱ (← جلد بیستم فهرست این

Catalogue of Arabic and Persian Manuscripts in the کتابخانه که به نام Oriental Public Library at Bankipore, Bihar and Orissa 1936, Vol. (Arabic Mass). xx به طبع رسیده است، لکن شامل تمام کتب موجود در کتابخانه نیست.

الحاشية على الصدرا به قلم ملاحسن بن قاضى غلام مصطفى اللکنهوى (و: ۱۱۹۸ هـ) شماره ۲۳۷۲.

الحاشية على الصدرا على مباحث الفن الاول من شرح الصدرا الشيرازى للهداية الاثرية به قلم مولى محمد اعلم بن محمد الشاكر السندىلى، که از شاگردان کمال الدين السهالوى بوده و در سال ۱۲۵۰ هـ درگذشته است، شماره ۲۳۷۵.

الحاشية على الصدرا به قلم عمادالدين العثمانى البکنى، از علمای مشهور قرن سیزدهم.

الحاشية على الصدرا به قلم عبدالعلى بن محمد نظام الدين بحر العلوم، عالم شهير قرن سیزدهم (حاشیه در سال ۱۲۴۲ هـ اتمام یافته است) شماره ۲۳۷۶.

دو حاشیه دیگر در کتب فهرست نشده کتابخانه وجود داشت که خصایص آن روشن نبود. علاوه بر نسخ فوق الذکر شرح الهدایة و حواشی بر آن، نسخ کتب دیگر ملاصدرا نیز در این کتابخانه‌ها یافت می‌شود، که بعضی از آن‌ها از هر حیث مورد توجه است.

رسائل و کتب آخوند در کتابخانه‌ی رضا عبارت است از: رسالة فى تحقيق التصور و التصديق (۲۷۷۷، ۲۷۷۸)، رسالة فى الفوائد (۱۲۰۹)، الحاشية على كتاب الشفاء (۲۸۶۳)، شرح هداية الحكيم (۲۹۱۰-۲۹۱۴)، الاسفار الاربعه (۲۹۷۶، ۲۹۷۷)، الرسالة فى اتصاف الماهية بالوجود (۸۳۲، ۲۲۳)، رسالة فى تحقيق معنى التشخيص (۸۳۴)، تفسير آية الكرسي<sup>۱</sup> (۳۵۸)، شرح الكافي<sup>۲</sup> (۴۳، ۳)

۱. ملاصدرا در پایان این رساله، در حاشیه، سن خود را به هنگام تألیف آن ذکر کرده است.

(۹۱۶، به خط خود ملاصدرا)، الشواهد الربوبية (۱۵۰۵-۱۵۰۷، ۱۵۵۳)، المبدأ  
 و المعاد (۱۵۰۷ ب)، اسرار الآيات (۱۵۲۶)، الحكمة العرشية (۱۵۲۷، ۱۵۲۷)،  
 رسالة في اجوبة الاسئلة (۱۵۳۰، ۱۵۳۱)، رسالة في الكفر والایمان (۸۳۴)، رسالة  
 في اثبات الباری (۱۵۴۶)، رسالة في القضاء و القدر (۸۳۴)، رسالة في الوجود  
 (۱۵۵۲)، رسالة في المعاد (۱۵۵۳).

بعضی از این کتب بسیار کمیاب است و نسخ معتبر آن در ایران نایاب  
 می باشد و دو کتاب از آن ها نیز در فهرست نوشته های ملاصدرا که توسط آقای  
 دانش پژوه (در یادنامه ملاصدرا) تهیه شده ذکر نشده است. بدین دلیل آغاز و  
 انجام آن دورا ذکر می کنیم.

۱. رسالة في الكفر والایمان لصدراالدين محمد الشيرازي، شماره ی ۸۳۴،  
 صص ۱۴۱-۱۴۵. این رساله ی موجز در چهار فصل است و به روش بقیه ی  
 کتب آخوند نگاشته شده است. گرچه برعکس سعه ی نظری که ملاصدرا در  
 کتب دیگر از خود نشان می دهد در این کتاب در فصل اول، هر که را که  
 به رسول اکرم (ص) اعتقاد نداشته باشد کافر می نامد حتی یهودیان و مسیحیان  
 را.

آغاز: «بسم الله الرحمن الرحيم. فصل: لعلک تشتهی و ان تعرف  
 حد الکفر بعدان تناقض عندک حدود اصناف المقادین.» انجام: «و من ینتهی  
 الی هذا الحد من الجهل فقد انخلع عن غریزة العقل تمت الرسالة بعون الله خاتم  
 الرسالة ۱۲۴۱.»

۲. رسالة في اثبات الباری، شماره ی ۱۵۴۶، ص ۳۶ و بعد.

آغاز: «بسم الله الرحمن الرحيم - الله لا اله الا هو، له الاسماء الحسنی،  
 منه الابتداء و به البقاء و الیه الرجوع .... و قد جعلها جامعة و هو الفقير الحقير  
 الشهير بصدر الحسيني الشيرازي.»

انجام: «و ذلك النقص هو التوحيد و ما يكون في نفس الامر من غير  
 تعقل النقص هو الوحدة تمت الرسالة وقت الفناء.»

علاوه بر این کتب، رسائل بسیار دیگری نیز در حکمت و عرفان در کتابخانه‌ی رضا در رامپور موجود است، مخصوصاً برخی نوشته‌های کمیاب شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی که اکنون فرصت ذکر آن نیست. در کتابخانه‌ی رامپور نسخی نیز از شرح هدایة الحکمة (۲۳۶)، المبدأ والمعاد (۲۳۹۱)، الحاشیة علی شرح حکمة الاشراق (۲۳۵۱)، و از کتبی که فهرست آن‌ها چاپ نشده است شرح هدایة الحکمة (۳۸۳۳)، دو نسخه از اسفار و حاشیه بر شرح تجرید موجود است (۳۵۵۸). کتاب اخیر مخصوصاً مورد توجه است، از آن‌جا که نسخ آن کمیاب است و برخی آن را از آثار مشکوک ملاصدرا شمرده‌اند.

در کتابخانه‌ی انجمن شاهی آسیایی در بنگال نیز رساله‌ای به زبان فارسی از ملاصدرا موجود است (شماره‌ی ۱۳۹۰ فهرست ایوانف) که به احتمال قوی همان رساله‌ی سه اصل است. چون در وقت کوتاهی که این‌جانب در کلکته بود، این نسخه در دسترس متصدیان کتابخانه نبود، مطالعه‌ی آن حاصل نشد، و نمی‌توان درباره‌ی هویت آن نظر داد.

البته کتابخانه‌های دیگری نیز در هند وجود دارد، مانند کتابخانه‌ی دانشگاه لکنهو و پتنه و حیدرآباد که نسخ متعددی از کتب ملاصدرا را در خزاین خود، تا به امروز حفظ کرده است. فقط پس از مطالعه و تحقیق کامل در کلیه‌ی این کتابخانه‌ها و پژوهش در آثار موجود ملاصدرا در هند و نیز نوشته‌های پیروان مکتب او در آن دیار، می‌توان حد نفوذ فکری و سلطه‌ی معنوی او را در هندوستان روشن ساخت و یکی از مهم‌ترین جنبه‌های تجلی و افاضه‌ی تمدن ایرانی در حکمت اسلامی را که مرکز آن در قرون گذشته در ایران بوده است در هندوستان آشکار کرد.



## آشنایی با ملاصدرا در مغرب‌زمین

شهرت بزرگان و رجال تمدنی در تمدن دیگر و انتقال مذاهب و نحل از قومی به قومی دیگر، وابسته به تماس بین دو ملت و ایجاد رابطه بین آنان و همچنین بعضی حوادث تاریخی است که به تحولات و سیر افکار هر تمدنی ارتباط کامل دارد. تمدن مغرب‌زمین روزگاری متحدالشکل بود، یعنی دارای اصولی بود یکرنگ که از دین مسیحی سرچشمه می‌گرفت و در تمام شؤون فرهنگی و اجتماعی و هنری مؤثر بود و در عروق کالبد آن تمدن سریان داشت. در آن زمانه که به نام قرون وسطی مشهور است، و متأسفانه به دلیل غرض و تعصب مورخین دوره‌ی رنسانس و قرون بعدی، بدون هیچ‌گونه پایه و اساسی به صورت عصر تاریک وانمود شده و هنوز نیز نزد بعضی بدین طریق جلوه می‌کند، تمدن مغرب‌زمین بیش از هر دوره‌ی دیگر به تمدن‌های بزرگ آسیایی شباهت داشت. بدین معنی که مانند همسایگان خاوری خود، کسب علم الهی و عمل به تعالیم تصوف را نهایت کمال انسانی می‌شمرد و تکامل و نتیجه و

عاقبت زندگی انسان را در این جهان، در عالمی دیگر می‌دانست. در این دوره شریف‌ترین فضایل، صدق و کرامت و تواضع، و رذل‌ترین صفات، حب دنیا و پیوستگی به لذایذ آن شمرده می‌شد. و چون این روح در تمام شؤون اجتماع و آفرینش‌های علمی و هنری تجلی کرده بود، ساختمان اجتماعی قرون وسطی، ابنیه و آثار دیگر معماری و نقاشی، موسیقی و علوم و فنون، که به مراحل سه گانه و چهارگانه معروف است، و سرانجام حکمت، همگی در هدف، یکرنگ و حاکی از یک حقیقت بود، حقیقتی که به صورت دیگری در تمدن اسلامی نیز جلوه گر آمده است.

در دامن چنین تمدنی بود که مردم مغرب‌زمین، در قرن چهارم و پنجم هجری، با معارف اسلامی آشنایی حاصل کردند و مخصوصاً در اندلس و تا حدی در دربار فردریک کبیر در صقلیه یا سیسیل کنونی، و در بیت‌المقدس در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی تماس مستقیم بین بزرگان دو تمدن برقرار شد. و چون مردم مغرب‌زمین در این عصر، برای فراگرفتن تعالیم و معارف اسلامی آماده بودند، از این روابط نتایجی مطلوب به دست آمد. پس از اندک مدتی سیژردوبرابانت<sup>۱</sup> پیرو فلسفه‌ی ابن‌رشد شد و مکتب ابن‌رشدی لاتینی در دانشگاه پاریس تأسیس یافت. و ریموندلول<sup>۲</sup> علوم غریبه را از مسلمانان آموخت و مکتب کیمیایی خاصی در اروپا آغاز کرد، و توماس اکویناس جهت تلفیق دین مسیحی و فلسفه‌ی ارسطو از آرای ابن‌سینا و امام غزالی و ابن‌رشد استفاده کرد، و الفونس سیزدهم اساس زیچ مشهور خود را بر زیچ‌های اسلامی مانند زیچ ابواسحاق الزرقانی نهاد<sup>۳</sup>. حتی در علوم باطنی یعنی تصوف و عرفان نیز ارتباطی بین مسلمانان و مسیحیان وجود داشت که بیشتر در بیت‌المقدس

1. Siger de Brabant

2. Raymond Lull

۳. درباره‌ی نفوذ علوم اسلامی در مغرب‌زمین.

A.C. Crombie, *From Augustine to Galileo*, Cambridge, 1953: C.H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, 1927. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. I-III, Baltimore, 1927-47. P. Duhem, *Le système du monde*, tome 3, Paris, 1958.

در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی به دست انجمن‌های سری مانند تاملپیرها<sup>۱</sup> و هسپیتالیرها<sup>۲</sup> صورت می‌گرفت. در نتیجه‌ی این تماس‌ها بود که کتب و حکایات عرفانی مانند کم‌دی الهی دانته<sup>۳</sup> و گرال مقدس<sup>۴</sup> قدم به عرصه‌ی وجود گذاشت.

در اثر این ارتباطات و ترجمه‌ی کتب عربی به زبان عبری و لاتینی، معارف اسلامی به صورت رکنی از ارکان تمدن غربی درآمد و برخی از حکمای مسلمان از قبیل ابن‌سینا و ابن‌رشد به منزله‌ی اساتید و بزرگان فلسفه‌ی غربی و در زمره‌ی پایه‌گذاران فلسفه‌ی مکتبی<sup>۵</sup> قرون وسطی محسوب شدند. البته در همین دوره نیز با وجود تمام علاقه‌ای که اروپاییان به علوم و معارف اسلامی داشتند، با تمام کتب مهم اسلامی آشنایی حاصل نکردند و آنچه در مغرب‌زمین شهرت یافت محدود گشت به آثاری که به زبان لاتینی ترجمه شده بود. مثلاً قانون شیخ‌الرئیس پس از ترجمه شدن به لاتینی شهرت بی‌سابقه‌ای یافت تا حدی که پس از اختراع چاپ یکی از اولین کتبی بود که به حلیه‌ی طبع آراسته شد و تا دو سه قرن پیش در بسیاری از دانشگاه‌های اروپا، مخصوصاً در ممالک لاتینی، تدریس می‌شد، لکن قانون مسعودی ابوریحان، که در علم نجوم، شایسته‌ی همان مقام است که قانون بوعلی در طب داراست، چون ترجمه نشده بود نه تنها شهرتی کسب نکرد بلکه

1. Templiers → H. Probst - Biraben, *Les Mystères des Templiers*, Nice, 1947; A.Olliver, *Les Templiers*, Paris, 1958.

۲. Hospitaliers مخصوصاً شعبه‌ی قدیس‌جان یا یوحنا (St. Jean).

۳. کم‌دی الهی علاوه بر معانی لفظی و اخلاقی و فلسفی دارای معنای سری و عرفانی نیز می‌باشد که دانته خود در *Convito* بدان اشاره کرده است. دانته وابسته به فرقه‌ای بود به نام «فدلی داموره» (Fedeli d'Amore) که شباهت تامی به طرق تصوف دارد ←

R. Guénon. *L'ésotérisme de Dante*, Paris, 1957.

۴. حکایت قدیس گرال (Graal) شهرت خاصی در اروپا داشته و محرک آثار هنری متعددی گردیده است. درباره‌ی رابطه‌ی این سرگذشت عرفانی با تصوف اسلامی ←

P. Ponsoye, *Islam et le Graal*, Paris, 1957.

R. Guénon, *Aperçu sur L'ésotérisme Chretien*, Paris, 1954.

5. Scholastique

تا چند سال پیش که سرانجام متن عربی آن به چاپ رسید و بعضی از علما آن را مورد مطالعه قرار دادند، حتی بین متخصصین تاریخ علوم معرفیت خاصی نداشت. همچنین در مورد شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی مؤسس مکتب اشراق و یکی از بزرگان حکمای اسلامی، چون کتب وی به لاتینی برگردانده نشد، تا این عصر هویت و اهمیت او از چشم اروپاییان مستور مانده است.

با پایان یافتن قرون وسطی، بنیان و اساس تمدن غربی نیز تغییر کرد. علاقه‌ی به دین و حیات اخروی ضعف یافت و ستایش بی‌حد و حصر ارزش‌های بشری و اعتقاد به این‌که بشر معیار حقیقت است نفرت شدیدی در دل مردم رنسانس نسبت به تمدن قرون وسطی به وجود آورد، یعنی قرونی که تمام حیات آدمی را در این عالم با نسبت به عالم روح می‌سنجید و خداوند و احکام دینی او را ملاک حقیقت می‌شمرد. زمینه‌ای که یک تماس واقعی معنوی و عقلی بین تمدن مسیحی و اسلامی را مقدور ساخته بود از میان رفت به طوری که تا به امروز دیگر هیچ‌گاه یک تبادل نظر حقیقی بین شرق و غرب صورت نگرفته است.

دوره‌ی رنسانس به تمدن اسلامی نیز بی‌علاقه بود و در این دوره کوشش شد تا حد مقدور لغات عربی که تا آن وقت در زبان لاتینی مصطلح بود به لغات یونانی مبدل شود.<sup>۱</sup> این امر در علم زیست‌شناسی میسر گشت، لکن در نجوم و کیمیا بسیاری از اصطلاحات عربی، که در زبان یونانی وجود نداشت، باقی ماند که هنوز نیز در زبان‌های اروپایی متداول است.

از دوره‌ی رنسانس به بعد توجه مغرب‌زمین در علوم و فلسفه معطوف به جهت دیگری شد. تمدن غربی از طریقی که تمدن‌های کهن آسیا و نیز اروپا در قرون وسطی پیموده بودند جدا شد و راه نوینی انتخاب کرد، که اساس آن در علوم نظری بیش از هر چیز تمایل به اصالت جنبه‌ی استدلالی عقل یا راسیونالیزم بود و در علوم طبیعی، توجه به جنبه‌ی مادی طبیعت و کمیت آن، و

۱. نباید فراموش کرد که کلمه‌ی رنسانس، در واقع به معنی احیای روح یونانی و رومی در مقابل تمدن مسیحی قرون وسطی وضع گردیده است.

در شؤون اجتماعی و سیاسی مهاجرت مردم اروپایی به اقالیم گوناگون جهان و تسلط بر ملل دیگر. گرچه تعداد مسافرت‌ها و روابط اقتصادی با ملل آسیایی در این عصر ازدیاد یافت، دیگر تماس فکری و معنوی وجود نداشت و جمهور سیاحان و مسافرانی که از اروپا به آسیا سفر می‌کردند منظورشان تبادل نظریات علمی و آموختن حکمت و عرفان نبود، بلکه بیشتر به انباشتن ثروت و برقرار کردن نفوذ سیاسی و اقتصادی علاقه‌مند بودند.

تا به امروز در نظر اکثر مردم مغرب‌زمین، تمدن اسلامی تمدنی است قدیمی که در یکی از ادوار تاریخ مغرب‌زمین با ملل آن دیار تماس داشته و در تعیین سرنوشت آن تمدن متنفذ بوده و سپس به زوال پیوسته و تدریجاً از صفحه‌ی تاریخ محو شده است. حتی بسیاری از دانشمندان، معارف اسلامی را، همچون علوم بابلیان و مصریان قدیم مورد تحقیق قرار می‌دهند، به این معنی که در هر دو مورد می‌پندارند که چون دیگر نماینده‌ی آشنایی از این تمدن‌ها وجود ندارد، فقط باید به وسیله‌ی کاوش‌های تاریخی و باستان‌شناسی با معارف این تمدن‌ها آشنایی حاصل کرد و اکنون در تمدن اسلامی صاحب‌نظرانی نیستند که بتوان با آنان مشورت کرد و علوم و معارف اسلامی را از آن‌ها آموخت.

پس با تمام ادعایی که در مورد روش تحقیقی و بی‌نظری در تفحص و کاوش علمی می‌شود، اکثر مستشرقین و مورخین اروپایی فقط آن قسمت از معارف اسلامی را در نظر می‌گیرند که در سرنوشت مذاهب و نحل فلسفی و علمی مغرب‌زمین مؤثر بوده است. آنان برای فرهنگ اسلامی ارزش مستقلی قائل نیستند. به این دلیل هنوز در اکثر دانشگاه‌های اروپا و آمریکا در دروس تاریخ فلسفه، در بخشی که مربوط به اسلام است، از کندی و فارابی و ابن‌سینا شروع می‌کنند و به این‌رشد خاتمه می‌دهند و حتی نامی از شیخ اشراق و قطب‌الدین شیرازی و میرداماد و ملاصدرا به میان نمی‌آید. و اگر اسم خواجه نصیر برده می‌شود به واسطه‌ی تحریرات او است بر کتب مهم ریاضی قدیم، نه به علت ارزش تألیفات فلسفی او. و در مشهورترین کتاب تاریخ فلسفه‌ی

اسلامی به زبان‌های اروپایی مانند کتاب‌های مانک<sup>۱</sup> و دی‌بور<sup>۲</sup> و گوتیر<sup>۳</sup> و کوادری<sup>۴</sup> فقط از حکمای مشایی صحبت به میان آمده، آن هم تا حدی که افکار آن‌ها در فلسفه‌ی اروپایی مؤثر بوده است. در اثر این عوامل، حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا در پرده‌ی خفا مانده و بسیاری از علاقه‌مندان به حکمت اسلامی در مغرب‌زمین، حتی نام او را نشنیده‌اند. بین مستشرقین نیز که از شهرت او در ایران باخبرند، علاقه و آشنایی با عقاید او وجود دارد، لکن هنوز به زبان‌های اروپایی تحقیق کاملی درباره‌ی اصول افکار وی نگاشته نشده است. در نتیجه نه تنها نام ملاصدرا، بلکه ذکر جمیع سلسله‌ی حکما و عرفای اسلامی از قرن ششم به بعد، مانند سهروردی و ابن‌عربی و خواجه نصیر و قطب‌الدین شیرازی و ابن‌ترکه و ابن‌ابی‌جمهور و میرداماد و پیروان مکتب آخوند از قبیل ملامحسن فیض و لاهیجی و حاجی ملاحادی سبزواری از صفحه‌ی تاریخ حکمت اسلامی حذف شده و علوم و معارف اسلامی، به نظر اکثر اروپاییان، و متأسفانه بعضی از مسلمانان جدید که تمدن خود را نیز از دریچه‌ی چشم غربی‌ها می‌نگرند، در قرون ششم و هفتم از بین رفته است.

فقط در عرض چند سال گذشته است که در اثر بحران شدید معنوی که هستی مغرب‌زمین را تهدید می‌کند، بار دیگر توجه به حکمت و عرفان شرقی معطوف شده و با عدم اعتبار و بی‌ارزشی که اروپاییان امروزه برای حکمت صرفاً استدلالی، قائلند، حکمت ذوقی که مکتب اشراق گنجینه‌ای است از آن، رونق یافته است و به تدریج ترجمه و تحقیقاتی درباره‌ی عرفا و حکمای بزرگ اسلامی انجام گرفته است، گرچه هنوز در اکثر این تحقیقات کوشش می‌شود تا تفکر اسلامی با مقولات فکر جدید اروپایی درک شود و کمتر هم دانشمندان اروپایی مصروف مطالعه‌ی افکار و عقاید حکما و عرفای اسلامی از دریچه‌ی چشم خود مسلمانان شده است.

\* \* \*

1. S. Munk, *Mélanges de la philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.
2. Tj. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London, 1933.
3. L. Gauthier, *Introduction à L'étude de la philosophie musulmane*, Paris, 1900.
4. G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1947.

در مورد ملاصدرا هنوز رساله‌ای که اسامی و جوانب گوناگون افکار او را به وضوح شرح داده باشد به زبان‌های اروپایی انتشار نیافته و آشنایی با وی محدود به یکی دو رساله‌ی مختصر و اشاراتی است که در چند کتاب به وی شده است. اکثر سیاحانی که از دوره‌ی صفویه به بعد به ایران آمده و علاقه‌ای نیز به وضع علمی و دینی ایران داشته‌اند، از شهرت آخوند در حوزه‌های علمی ایران و مخصوصاً بین طالبان علوم عقلی خبردار بوده و بعضی در نوشته‌های خود نام او و مدرسه‌ی او را در شیراز ذکر کرده‌اند. قدیمی‌ترین اشاره‌ای که در نوشته‌های اروپاییان به مکتب آخوند شده است در سفرنامه‌ی توماس هربرت است که در سال ۱۶۲۷/۱۰۳۶ از شیراز دیدار کرد. او درباره‌ی مدرسه‌ی الله وردیخان، که در آن زمان در اوج شهرت و محل تدریس آخوند بود، چنین نگاشته است: «شیراز دارای مدرسه‌ای است که در آن فلسفه و نجوم و طبیعیات و کیمیا و ریاضیات تدریس می‌شود و مشهورترین مدرسه‌ی ایران است.»<sup>۱</sup> لکن هربرت مانند سایر سیاحان و مأمورین سیاسی، که در چند قرن گذشته به خاک ایران قدم نهاده‌اند، کمتر توجه به حکمت و عرفان داشت و هم خود را مصروف آشنایی با حوزه‌های علمی و تفکر حکما و علمای ایران نکرد.

یکی از بابصیرت‌ترین اشخاصی که در دوره‌ی قاجاریه به ایران سفر کرد، کنت دوگوبینو است که برعکس سایر سیاحان و جهانگردان آن زمان، مردی بود فاضل و ادیب و علاقه‌مند به فلسفه و علوم نظری و حتی مؤسس مکتبی خاص است در تعبیر تاریخ که به نام او مشهور است. گوبینو کتب متعددی درباره‌ی ایران و بلاد همجوار آن نگاشت که همگی در اروپا شهرت بسزایی یافت و تا امروز مورد استفاده‌ی علاقه‌مندان به مشرق‌زمین است.

1. "And indeed Shyras had a Colledge wherein is read Philosophy, Astrology, Physick. Chemistry and the Mathematicks; so as, 'tis the more famoused through Persia."

Thomas Herbert, *Some Years Travels into Diverse Parts of Africa and Asia the Great*, London, 1677, p129.

گوبینو، در یکی از این کتب، آنچه در ایران شفاهاً و توسط مطالعه‌ی کتب درباره‌ی حکما و علما آموخته بود به نام ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی درج کرده و بسیاری از آنان، از جمله حاجی ملاهادی سبزواری را، که در آن دوره حیات داشت، نام برده است. گوبینو با وجود اشتباهات متعددی که در مورد آخوند کرده و حتی اسفار را چهار کتاب سفرنامه محسوب داشته است<sup>۱</sup>، از اهمیت افکار و نفوذ فوق‌العاده‌ی او در ایران کاملاً آگاه بوده و کلیه‌ی پیروان حکمت را در ایران دوره‌ی قاجاریه از شاگردان ملاصدرا محسوب داشته است.

گوبینو در تعبیر افکار ملاصدرا دچار مسامحات زیادی شده است، لکن با وجود این، از آن‌جا که سخنان او اولین اشاره‌ی نسبتاً مفصل به عقاید و شخصیت آخوند است به زبان‌های اروپایی قابل توجه است. درباره‌ی اهمیت صدرالمتألهین و سهم او در سیر حکمت اسلامی گوبینو چنین نوشته است:

در واقع ملاصدرا یک مخترع یا مبدع نیست، بلکه فقط یک احیاکننده است، لکن احیاکننده‌ی حکمت معظم شرقی، و نبوغ او در این است که توانست آن را به صورتی در آورد که قابل قبول و مورد پسند زمانی که در آن می‌زیست قرار گیرد.

مزیت واقعی و غیرقابل انکار ملاصدرا همان است که در بالا ذکر شد، و آن این است که او برای زمانی که در آن زندگی می‌کرد فلسفه‌ی کهنی را احیا کرد و آن را حیات بخشید، در حالیکه تا حد امکان آن را از وضعی که ابن‌سینا بدان داده بود، خارج کرد. و به نحوی مستقر ساخت که نه فقط در تمام مدارس ایران اشاعه یافت و حکمت را ثمربخش کرد و کلام جزمی را عقب‌نشاند و آن را مجبور کرد که خواه‌ناخواه، در کنار خود، جایی به فلسفه بدهد، بلکه با نظر به صلاح و منفعت اخلاف، که نسل‌های فعلی جزئی از آن هستند، خرابی‌های

1. "II a écrit de plus quatre livres de voyages." Comte de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1923, p80.

شرح حال ملاصدرا و افکار او در صص ۷۹-۸۸ همین کتاب آمده است.

فلسفی را که حمله‌ی مغول باعث شده بود تعمیر کرد و مخصوصاً وسایل را فراهم آورد تا بدین نتایج بزرگ برسد. بعد از ملاصدرا دیگر آثار علم از بین نرفت و محو نگردید، بلکه همیشه در اعیان مشهود ماند و به رغم اوضاع بسیار نامساعد، این مشعل به افروختن خود ادامه داد و اگرچه در معرض باد در نوسان بود، هیچ‌گاه خاموش نشد. هیچ امری عادلانه‌تر از این نیست که از آن روح بزرگی که توانست به این وجه احسن نور حکمت را برافروزد فراوان قدردانی و سپاسگزاری کنیم<sup>۱</sup>.

در قرن معاصر در زبان‌های اروپایی به ملاصدرا توجه بیشتری معطوف شده و افکار او در چند کتاب مورد بحث قرار گرفته است، گرچه در اکثر این رسائل نیز اشتباهات فاحشی در تشریح عقاید او رخ داده است. قریب ۵۰ سال پیش علامه محمد اقبال لاهوری شاعر و حکیم شهیر پاکستانی، که در آن

---

1. "En réalité, Moulla-Sadra n'est pas un inventeur, ni un créateur, c'est un restaurateur seulement, mais restaurateur de la grande philosophie asiatique, et son originalité consiste à l'avoir habillée d'une telle sorte qu'elle fut acceptable et acceptée au temps ou il florissait ..."

"Le vrai, l'incontestable mérite de Moulla-Sadra reste celui que j'ai indiqué plus haut: c'est d'avoir ranimé, rajeuni, pour le temps ou il vivait, la philosophie antique, en lui conservant, la moins possible de ses formes avicennique, et de l'avoir rétablie dans de telles conditions que, non seulement elle s'est répandue dans toutes les écoles de la Perse, les a fécondées, a fait reculer la théologie dogmatique, a forcé celle-ci, bon gré mal gré, à lui céder une place à côté d'elle, mais a, pour ainsi dire, réparé au bénéfice de la postérité, dont les générations actuelles font partie, toutes les ruines métaphysiques causées par l'invasion mongole. Surtout elle a fourni les moyens d'arriver au grand résultat que voici: depuis Moulla - Sadra, la trace de la science n'a plus été perdue, ni effacée; elle est constamment restée visible sur le sol, et, malgré des circonstances qui se sont montrées très défavorables, la flamme de la torche a tenue bon: elle a vacillé sous le vent, mais ne c'est point éteinte. Rien de plus équitable que de conserver beaucoup d'estime et de reconnaissance pour le grand esprit qui l'avait su si bien allumer."

وقت در دانشگاه‌های کمبریج و مونیخ به گذراندن دوره‌ی دکتری اشتغال داشت، رساله‌ای تألیف کرد به نام توسعه‌ی حکمت در ایران<sup>۱</sup> که در آن بحث مفصلی درباره‌ی شیخ اشراق و عبدالکریم جیلی و حاجی ملاهادی سبزواری کرده و ضمناً به آخوند نیز اشاره کرده است، گرچه چون حاجی را شارح و مفسر حکمت ملاصدرا می‌دانسته بیشتر به او پرداخته است و صفحه‌ای بیش به صدرالمتألهین اختصاص نداده است. آنچه در این بحث کوتاه موجب تعجب می‌گردد این است که اقبال به دلیل عدم اطلاع از نحل و مذاهب ایران در دوران اخیر می‌نویسد:

«فلسفه‌ی ملاصدرا منبع و منشأ الهیات اولیه‌ی فرقه‌ی بابیه است. ریشه‌ی حکمت این فرقه‌ی عجیب را باید در افکار شیخیه تجسس کرد، زیرا که شیخ احمد احسائی، بانی آن مذهب، با شوق و دلباختگی هرچه تمام‌تر، فلسفه‌ی ملاصدرا را تحصیل می‌کرد و بر کتب او شرح‌هایی نگاشت.<sup>۲</sup>

چند سال بعد از انتشار کتاب اقبال، یکی از مشهورترین مستشرقین آلمان به نام هرتن کتب متعددی درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی تألیف کرد و در چند مورد از ملاصدرا سخن به میان آورد و حتی دو رساله از رسائل خود را به تجزیه و تحلیل عقاید او و ترجمه‌ی بعضی از گفتارش اختصاص داد.<sup>۳</sup> هرتن برعکس سایر مستشرقین فلسفه‌ی اسلامی را به مکتب مشایی محدود نکرد، بلکه از وجود مکتب اشراقی و افکار شیخ اشراق کاملاً آگاه بود و آخوند را نیز از دریچه‌ی چشم این مکتب می‌نگریست. به نظر او حکمت ملاصدرا

1. M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908.

۲. ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپخانه‌ی روشنائی، ۱۳۱۶، ص ۸۱، زیرنویس ۱۰. کتاب اقبال با وجود این اشتباه دارای بعضی مطالب خواندنی و نظریات دقیق است و اگر نظیر این مسامحه نیز رخ داده از این جهت است که اقبال در دوره‌ی جوانی، هنوز آشنایی عمیق با تفکر اسلامی که بعداً نصیب او شد نداشت و بیشتر متوجه فلسفه‌ی غربی خصوصاً افکار فلاسفه‌ی آلمان مانند نیچه بود.

۳. این کتب عبارت است از:

M. Horten, *Die Philosophische System des Schirazi*. Strasburg, 1913; *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, Bonn, 1912, *Die Philosophie des Islam*, München, 1924.

همان حکمت اشراقی است با این فرق که در فلسفه‌ی آخوند و مکتب او نور اشراقیون جای خود را به وجود می‌دهد<sup>۱</sup>، وگرنه افکار و عقاید ملاصدرا و حکمت اشراقی یکی است.

نیز در تاریخ‌های مفصلی که توسط اروپاییان در عرض این قرن درباره‌ی ادبیات فارسی و عربی تألیف یافته است، اشاره‌ای به ملاصدرا و نوشته‌های او شده است. براون در تاریخ ادبیات ایران خود از آخوند نام برده و بعضی از نوشته‌های او را ذکر کرده است، گرچه به اشتباه «اسفار» را جمع «سفر» (به معنی کتاب) پنداشته است<sup>۲</sup>. همچنین بروکلمان در تاریخ ادبیات عرب خود اسامی بسیاری از نوشته‌های ملاصدرا و نسخ موجود در کتابخانه‌های مختلف، مخصوصاً کتابخانه‌های هندوستان را، درج کرده است لیکن او نیز مرتکب مسامحه گشته و افکار ملاصدرا را در تأسیس فرقه‌ی بابیه مؤثر دانسته است<sup>۳</sup>. البته براون و بروکلمان هیچ‌یک حکیم نبودند و بیشتر از نظر ادبی به متون فلسفی و عرفانی می‌نگریستند. چون کتب آنان اشاعه‌ی فوق‌العاده‌ای در تمام محافل علمی داشته است بدین وسیله به آشنا ساختن اروپاییان با نام ملاصدرا تا حدی کمک کرده است.

هیچ‌یک از اروپاییان به اندازه‌ی پروفیسور هانری کربن استاد فلسفه‌ی دانشگاه سربن و رئیس انستیتوی فرانسه و ایران در تهران، جهت آشنا ساختن مردم مغرب‌زمین با مکتب‌های فلسفی اسلامی بعد از حمله‌ی مغول، و نیز طبع و ترجمه نوشته‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا کوشش نکرده‌اند. پروفیسور کربن با وجود ندیدن استاد در حکمت اسلامی، آشنایی

1. "Das System Suhrawardis ist eine Manifestionlehre und es ist verständlich, wenn Sirâzi (1640) es als dem seinigen wesensverwandt empfindet; denn das seinige ist ebenfalls eine Manifestationslehre, einesolche des Seines. An stelle des Lichtes setzt er den symbolfreien Ausdruck: Sein. Sachlich ist sein System identische mit dem Suhrawardis." *Die Philosophie des Islam*, p 194.

۲. ← تاریخ ادبیات ایران، براون، صص ۲۸۰-۲۸۲.

3. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Zweiter Supplementband, Leiden, 1938, pp588-589.

کامل با متون فلسفی و عرفانی اسلامی دارد. او در واقع از راه فلسفه‌ی اصالت نمود هایدگر<sup>۱</sup> و پدیدارشناسی هوسرل<sup>۲</sup> وارد شرق‌شناسی شده و به این جهت علاقه‌ی او فقط به جنبه‌ی تاریخی محدود نشده است، بلکه مانند بسیاری از متفکرین مغرب‌زمین که با فقر معنوی و ضعف فلسفه‌ی استدلالی جدید روبرو شده‌اند، در جست‌وجوی حکمت ذوقی، نظر به مشرق‌زمین افکنده است و قصد او بیشتر کسب فیض از منابع حکمت و معرفت اسلامی بوده است نه فقط تحقیق در سیر تاریخی آن و نفوذ آن در فلسفه‌ی اروپایی. گرچه تاکنون اکثر تألیفات کربن مربوط به شیخ اشراق بوده است، در چند کتاب و رساله، از جمله کتاب قوه‌ی متخیله‌ی خلاق در تصوف ابن عربی<sup>۳</sup> و چاپ متن عربی و فارسی کتاب مشاعر ملاصدرا با ترجمه و تفسیر<sup>۴</sup> و نیز دو مقاله‌ی وی درباره‌ی میرداماد<sup>۵</sup> از ملاصدرا مفصلاً بحث کرده است.

با توجه کلی که امروزه در مغرب‌زمین نسبت به حکمت و ادیان شرقی وجود دارد، و زحماتی که بعضی مانند پروفیسور کربن برای معرفی ملاصدرا و بقیه‌ی بزرگان حکمت اسلامی در آن دیار می‌کشند، امید می‌رود به تدریج حقی که از صدرالمتألهین ضایع شده است ترمیم شود و روزی نام او در کتب عمومی فلسفه در کنار نام بزرگان دیگر از قبیل فارابی و شیخ‌الرئیس قرار گیرد، و مفهوم ناصوابی که اکنون در مغرب‌زمین درباره‌ی سیر حکمت در اسلام متداول است، از میان برداشته شود و حکمت اسلامی به مکتب مشایی و دوره‌ی ابن طفیل و ابن رشد محدود نگردد.

واقع امر این است که ایرانیان علاقه‌مند به حکمت که وارث بلافصل تعالیم ملاصدرا هستند شایسته است کوشش کنند تا این ودیعه‌ی گرانبها، که

1. Existentialisme de Heidegger.

2. Phénoménologie de Husserl.

3. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958.

4. *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Téhéran - Paris, 1964.

5. "Confession extatique de Mir Dâmâd", *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1956, pp331-378. "Mir Dâmâd et l'école d'Ispahan", *Etudes Carmélitaines*, 1960, pp53-71.

تنها سنت پیوسته‌ای است در حکمت که از دوره‌ی انبیای سلف و حکمای بزرگ یونان تا عصر معاصر، استمرار داشته است، محفوظ ماند و معروض تطاول ایام نگردد. اگر مکتب حکمت ملاصدرا در ایران برقرار ماند و استادانی از میان طلاب و شاگردان حکمت امروزی برخیزند که جانشین بزرگان و محققان گذشته و فعلی شوند، شکی نیست که دیر یا زود شهرت این حکیم و عارف بزرگ، که امروز به مناسبت چهارصدمین سال تولد وی این مقاله نگاشته شده است، در دنیایی که از افکار مادی و استدلال‌های خشک و محدود خسته است و تشنه‌ی معنویت واقعی و اکسیر عرفان و اشراق است گسترش خواهد یافت، و افکار بدیع و لطیف او برای آنان که استعداد فطری دارند در اطراف و اکناف عالم مبدأ فیض و معرفت خواهد شد، چنان‌که تاکنون در ایران برای ارباب ذوق و صاحبان حکمت منشأ الهام و هادی و مرشد طریقه‌ی حکمت و معرفت بوده است.



## نفوذ فلسفه‌ی اسلامی در مکتب‌های فلسفی مغرب‌زمین

فلسفه‌ی اسلامی دریایی است عظیم مرکب از مشارب و مکتب‌های فکری و عقلی که از امتزاج تعالیم دین مبین اسلام و تفکرات فلسفی یونان و ایران باستان و هند به وجود آمد و خود به صورت نهضت مستقلی در آمد و به نوبه‌ی خود اثری عمیق در فلسفه و عرفان اروپایی و هندی به جای گذاشت. فلسفه‌ی اسلامی پس از نهضت ترجمه‌ی کتب یونانی و سریانی در درجه‌ی اول، و کتب سنسکریت و پهلوی در مرحله‌ی ثانی، به زبان عربی، و پیدایش گروهی از دانشمندان اسلامی که توجه خود را به این کتب معطوف داشتند و در محضر برخی استادان مسیحی و یهودی که خود در علم منطق و فلسفه‌ی یونانی صاحب‌نظر بودند به تحصیل پرداختند، آغاز شد. گویند اولین فیلسوف در اسلام، ابوالعباس ایرانشهری است که متأسفانه اثری از او باقی نمانده است، لکن ذکر نام او درخور اهمیت است، چون نشان می‌دهد که اولین دوره‌ی پیدایش فلسفه‌ی اسلامی با سرزمین ایران، که همواره تا به امروز مهد فلسفه‌ی

اسلامی است، ارتباط داشته است. در قرن سوم هجری، ابویعقوب کندی، و پس از او فارابی، و ابوالحسن عامری، و ابن سینا، مکتب مشایی را به اوج کمال رسانیدند در حالیکه در همان دوره مکتب‌های دیگر فلسفی مانند مکتب اسمعیلیه و مشرب هرمسی و افلاطونی و نوفیثاغوری نیز تعقیب و ترویج می‌شد. از قرن ششم به بعد، مکتب بزرگ اشراقی به دست شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی تأسیس یافت و قرنی بعد، مکتب ابن سینا به دست خواجه نصیر طوسی احیا شد و سرانجام تمام این مشارب فکری توأم با مکتب عرفانی، مخصوصاً به طریق ابن عربی، در دامن تشیع با یکدیگر به تدریج امتزاج یافت و به دست میرداماد و صدرالدین شیرازی که الحق اجل حکمای الهی اسلام است، به صوت مکتب نوینی در آمد. در عین حال در طول این سیر پیوسته‌ی حکمت اسلامی مکتب‌های کلامی از یک سو و مشارب عرفانی از سوی دیگر همچنان ادامه داشت و ثمرات مهم علمی و فلسفی و ادبی به بار آورد.

با در نظر گرفتن این پیکر و سازمان فلسفه‌ی اسلامی، باید به طریق نفوذ آن در مغرب‌زمین توجه کرد. در اروپای غربی که زبان رسمی علمی و دینی لاتینی بود، به علت انقراض سریع مراکز علمی دنیای قدیم رم و یونان و حملات قبایل شمال اروپا و از بین رفتن مدارس قدیم و نیز به علل دینی و اجتماعی گوناگون که ذکر آن مقدور نیست، اکثر کتب فلسفی یونانی به زبان لاتینی ترجمه نشد و در عین حال در محافل علمی اروپا آشنایی با زبان یونانی منسوخ شد. آشنایی اروپاییان از آغاز قرون وسطی تا قرن یازدهم میلادی، مطابق با قرن پنجم هجری، با فلسفه‌ی یونانی منحصر به چند کتاب منطقی ارسطو، یکی دو رساله‌ی افلاطون و برخی آثار مکتب‌های دیرین فلسفی بود، که بوئسیوس و دیگران به زبان لاتینی برگردانده بودند، و نیز آن قسمت از فلسفه‌ی قدیم که در نوشته‌های آباء مسیحیت، مخصوصاً قدیس اگوستین و اوریزن و کلمنت اسکندرانی با افکار مسیحی ترکیب یافته بود. لکن از الهیات و طبیعیات ارسطو و مفسران او و اکثر آثار مکتب افلاطونی و نوافلاطونی آگاهی نبود.

در قرن پنجم هجری در حالیکه شبه جزیره‌ی ایبری (اسپانیا و پرتغال فعلی) نیمی در دست مسلمانان و نیم دیگر تحت سلطه‌ی مسیحیان بود، نهضت دامنه‌داری بین مسیحیان جهت ترجمه‌ی معارف اسلامی از زبان عربی آغاز شد که بیشتر در شهر طلیطله تمرکز داشت و بانی آن در بدو امر، اسقف طلیطله دومینیکوس گوندیسالووس<sup>۱</sup> بود، و یوحنا‌ی اسپانیایی، و ژراردو کرمونا<sup>۲</sup> از مترجمان مهم این نهضتند. البته باید به خاطر داشت که فلاسفه‌ی یهودی در این امر، قبل از مسیحیان پیشقدم بودند و در واقع حلقه‌ی رابط بین مسلمین و مسیحیان به شمار می‌آیند. بسیاری از کتب عربی، اول به عبری و سپس به لاتینی ترجمه شد و تا به امروز، اسامی اسلامی مانند ابن‌سینا و ابن‌رشد به تلفظ عبری در زبان لاتینی و زبان‌های جدید اروپایی باقی مانده است (مانند اوسینا و آوروئس)<sup>۳</sup>. برخی مترجمان یهودی مانند ابن‌داود، که مخصوصاً به ترجمه‌ی آثار ابن‌سینا پرداخت، شهرت بسزایی به دست آوردند. نتیجه‌ی فلسفی این نهضت ترجمه که در قرن پنجم و ششم هجری، مطابق با قرون یازدهم و دوازدهم میلادی، انجام یافت به دست آمدن آثار کندی و فارابی و ابن‌سینا و غزالی و برخی از اشاعره و حکمای اندلس مانند ابن‌باجه و ابن‌طفیل و ابن‌رشد به زبان لاتینی بود. از آثار ابن‌سینا بیشتر نوشته‌های مشایی او مانند شفا و نجات به زبان لاتینی برگردانده شد در حالیکه به آثار غیر‌مشایی، و می‌توان گفت مشرقی او، از قبیل الحکمة المشرقیة و الاشارات والتنبیها و حی بن یقظان و رساله‌الطیر و سلامان و ابسال توجهی نشد. در مورد ابن‌رشد اکثر کتب او مخصوصاً تفاسیری که بر آثار ارسطو نگاشته بود، به عبری و لاتینی ترجمه شد، تا حدی که امروز آثار موجود او به این زبان‌ها بیشتر از آثار عربی اوست، که اصل بیشتر آن‌ها دستخوش حوادث روزگار و معروض تطاول ایام شده است. ضمناً باید توجه داشت که در این نهضت ترجمه، آثار سهروردی هیچ‌گاه مستقیماً به لاتینی ترجمه نشد و به این جهت

1. Dominicus Gundissalvus

2. Gérard de Crémone

3. Avicenne, Averroes

او و افکار مکتب اشراقی به طور مستقیم در مغرب زمین شناخته نشد. نیز اگرچه غیرمستقیم، مخصوصاً توسط انجمن‌های سری، برخی از صوفیه‌ی مغرب زمین با افکار متصوفه و عرفای اسلامی آشنا شدند، لیکن از آثار ابن عربی و دیگر عرفایی که علم عرفان نظری را بیان داشته‌اند در زبان لاتینی اثر مستقلی دیده نمی‌شود، بلکه نفوذ این مکتب‌ها در ضمن آثار دیگر به مغرب زمین رسیده است.

سرانجام باید از اهمیت ترجمه‌ی کتب کیمیایی، مخصوصاً آثار منسوب به جابر بن حیان و ابن امیل و ابوالقاسم مجریطی غافل نبود، چون این آثار علاوه بر این که باعث پیدایش مکتب کیمیا در مغرب زمین شد، فلسفه‌ی هرمسی را نیز در آن دیار علم کرد و نفوذ فوق‌الوصفی در مکتب‌های سری و باطنی مغرب زمین به جا گذاشت.

نتیجه‌ی مستقیم نهضت ترجمه در قرن پنجم و ششم در مغرب زمین، آن‌چنان بود که باب نوینی در تاریخ آن دیار گشود و مکتب‌های چندی به وجود آورد که نفوذ آن‌ها تا به امروز باقی است. در قرن هفتم هجری، مطابق با قرن سیزدهم میلادی، که عصر طلایی فلسفه و کلام و حکمت الهی مسیحی است نفوذ فلسفه‌ی اسلامی در سه مکتب مهم دیده می‌شود:

الف - مشرب جدید مکتبی یا اسکولاستیک، که بانیان اصلی آن مانند قدیس توماس آکویناس و قدیس بوناوانتور<sup>۱</sup> سخت تحت تأثیر آثار ابن رشد و ابن سینا و غزالی و متکلمین اسلامی بودند و مسأله‌ی تلاقی دین و فلسفه و عقل و ایمان را با توجه به آرای حکمای اسلامی می‌نگریستند. نه تنها افکار بلکه اصطلاحات فلسفی این مکتب، که اساس اکثر اصطلاحات فلسفی جدید اروپایی است، با اصطلاحات فلسفی عربی و فارسی رابطه‌ی مستقیم دارد. به همین جهت آنان که امروزه در صدد ترجمه‌ی کتب فلسفی اروپایی هستند نمی‌توانند به هیچ وجه از مصطلحات فلسفه‌ی اسلامی بی‌اطلاع باشند.

ب - مکتب پیروان ابن رشد که برخی دانشمندان جدید آن را مکتب

ابن‌رشدی لاتینی خوانده‌اند و سرآمد آن‌ها سیژردوبرابانت<sup>۱</sup> است. گرچه نمی‌توان این مکتب را کاملاً پیرو آرای ابن‌رشد دانست، بدون شک سخت تحت تأثیر آثار او بود و پیروان آن کوشش می‌کردند دین و فلسفه را جداگانه بررسی کنند و به آثار ارسطو اتکایی خاص داشتند، چنان‌که ابن‌رشد خود کوشش می‌کرد افکار ارسطو را به‌طور خالص و بدون تلفیق با آرای دینی بیان کند.

ج - مکتب متمایل به اشراق که نمایندگان آن مانند راجربیکن<sup>۲</sup> و رابرت گروستست<sup>۳</sup> تحت تأثیر افکار اشراقی ابن‌سینا بودند، و در عین حال گمان می‌رود که از طریقی نیز با افکار سهروردی تا حدی آشنایی حاصل کرده بودند. لکن این مکتب به اندازه‌ی مکتب ابن‌رشدی لاتینی رواج نیافت و می‌توان گفت روی هم‌رفته نفوذ ابن‌سینا در مغرب‌زمین در این دوره به مقدار نفوذ ابن‌رشد نبود.

گذشته از نفوذ علنی و رسمی متفکران اسلامی در مکتب‌های فلسفی و کلامی، رابطه‌ی عمیقی در این دوره بین مشرب‌های صوفیانه‌ی اروپا و تصوف اسلامی محسوس است. این رابطه بیشتر در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی در بیت‌المقدس توسط سلحشوران مذهبی متعلق به فرقه تاملپیر<sup>۴</sup> به وجود آمد. در بسیاری از آثار ادبی قرون وسطی، آثار ادبیات عرفانی اسلامی دیده می‌شود و طرح بزرگ‌ترین شاهکار ادبی و عرفانی اروپا یعنی کمدی الهی دانته براساس معراج‌نامه سنائی و آثار ابن‌عربی ریخته شده است. حتی برخی اصطلاحات تصوف اسلامی در مکتب‌های سری و عرفانی اروپایی این دوره و عصر رنسانس دیده می‌شود.

در دوره‌ی رنسانس به علت تعصبی که ضدفلسفه و کلام قرون وسطی وجود داشت، نیز با فلسفه و علوم اسلامی معاندت خاصی اظهار می‌شد و حتی‌المقدور اروپاییان کوشش داشتند کلمات مشتق از زبان عربی از

1. Siger de Brabant  
3. Robert Grossteste

2. Roger Bacon  
4. Templiers

اصطلاحات علمی بیرون کشیده شود. البته در این امر کاملاً موفق نشدند، لکن وجود این تمایل در مساعی آنها مشهود است. با وجود این حس بی توجهی و عدم علاقه در دوره‌ی رنسانس، دومین نهضت ترجمه‌ی آثار فلسفه‌ی اسلامی از زبان عربی، در این موقع انجام پذیرفت. مترجمان که بیشتر ایتالیایی و اسپانیولی و نیز برخی یهودی بودند، بار دگر بسیاری از آثار ابن سینا و ابن رشد و دیگران را ترجمه کردند. بعضی از این ترجمه‌ها از آنچه در قرون قبلی انجام گرفته بود، کامل‌تر و صحیح‌تر بود و ضمناً چون این عصر مصادف بود با اختراع چاپ در اروپا بیشتر همین ترجمه‌ها انتشار یافت و شهرت زیاد به دست آورد.

فلسفه‌ی جدید اروپایی از دوره‌ی رنسانس تا قرن نوزدهم، در مسیری دور از فلسفه‌ی اسلامی سفر می‌کرد و هنوز هم می‌کند. و اگرچه رویه و مسلک آن کاملاً از فلسفه‌ی اسلامی به دور است، در طرح بسیاری از مسائل، نفوذ برخی متفکران اسلامی دیده می‌شود. مثلاً شک معروف دکارت را می‌توان در آثار غزالی یافت، گرچه غزالی بعد از این شک به نتایجی غیر از نتایج دکارت نایل آمد. عدم امکان علم به ذوات اشیا و نقض علیت و رابطه‌ی بین علت و معلول، که در فلسفه‌ی هیوم و کانت مطرح است، بدون شک مستقیماً یا غیرمستقیم از مباحث متکلمین اشعری سرچشمه گرفته و حتی برخی از مثال‌هایی که این فلاسفه‌ی اروپایی آورده‌اند، همان‌هایی است که در کتب اسلامی دیده می‌شود.

در قرن نوزدهم با پیدایش نهضت رمانتیک و احساس فقر و ناتوانی فلسفه‌ی استدلالی قرن هجدهم، علاقه‌ی نوینی نسبت به حکمت شرقی در اروپا احساس شد. آثار عرفانی مشرق‌زمین به زبان‌های اروپایی ترجمه شد که مهم‌ترین آنها یکی ترجمه‌ی شعرای عرفانی فارسی زبان و دیگر ترجمه‌ی اوپانیسادهای هندو، از فارسی داراشکوه به لاتینی و سپس به زبان‌های جدید اروپایی بود. این ترجمه‌ها اثر عمیقی در فلاسفه‌ی آن دوره، مخصوصاً فلاسفه و ادبای آلمان باقی گذاشت، چنان‌که از آثار گوته و شلینگ و شوپنهاور

برمی‌آید. به دنبال همین نهضت و با توجه به احتیاج تفکر اروپایی به حکمت ذوقی و عرفان شرقی است که در این قرن نهضت ترجمه‌ی قرن نوزدهم که دست کم سومین دوره‌ی ترجمه‌ی متون اسلامی به زبان‌های اروپایی است بسط یافته و به صوت یک امر اساسی در آمده است و در برنامه‌های دانشگاهی و فرهنگ عمومی ملل غربی، آثار خود را تاکنون به جا گذاشته و نفوذ آن روزافزون است.

در این دوره برای بار اول توجهی به مکتب‌های بعدی فلسفی اسلامی شده است، یعنی آثار حکمای متأخر از سهروردی تا میرداماد و صدرالدین شیرازی و سرانجام تا حاجی ملاهادی سبزواری و حکمای معاصر. در این نهضت پیشقدمان، عده‌ی معدودی بیش نیستند. اشخاصی مانند گوینو، که در قرن اخیر به این امر توجه کرد و محمد اقبال، که رساله‌ی دکتری خود را درباره‌ی توسعه‌ی حکمت در ایران نگاشت تا حدی تاریخ این دوره را روشن کردند. از این لحاظ — چنان‌که در پیش نیز یادآور شدیم — از همه مهم‌تر هانری کربن است که عمر خود را برای معرفی مکتب عظیم حکمت اسلامی که ناشناخته مانده است مصروف ساخته است و برخی از آثار متأخرین را برای بار اول به زبان اروپایی ترجمه کرده است.

نفوذ حکمت اسلامی در دوران جدید بین فلاسفه‌ی معاصر اروپایی هنوز چندان محسوس نیست و فقط پس از طی زمان می‌توان آن را سنجدید، لکن در این که از هم‌اکنون بین برخی از برجسته‌ترین متفکران غربی، این تفکر مورد توجه قرار گرفته و در بعضی از آن‌ها اثر عمیقی از خود باقی گذاشته است شکی نیست. آنچه امید می‌رود این است که خود مسلمانان، مخصوصاً ایرانیان، که همواره مروج و حافظ این مکتب عظیم حکمت بوده‌اند بیشتر به آن توجه کرده، آن را رواج دهند و از گزند زمانه مصون دارند، تا با حفظ و اتکا به آن بتوانند مسائل فلسفی و فکری جدید را طرح و حل کنند. چون این حکمت یکی از گرانبها‌ترین گنجینه‌هایی است که از پیشینیان به نسل فعلی رسیده و حفاظت آن تنها ضمانت حفظ استقلال فکری و عقلی مسلمانان

به طور کلی و ایرانیان به طور خاص خواهد بود. هیچ تفکر اصیل در ایران و سایر ممالک اسلامی امکان پذیر نیست، مگر با توسل به این مکتب بزرگ حکمت که آثار آن در افق فکری شرق و غرب هویداست.

بخش چهارم



## علم و تحقیق و میراث فرهنگی ایران

علم و روح کاوش و تحقیق هیچ‌گاه در خلأ پدید نمی‌آید، بلکه همواره رابطه‌ی عمیقی با فرهنگ و تمدنی دارد که در آغوش آن علم به وجود آمده و نشو و نما می‌کند. این امر مخصوصاً در مورد تمدن‌هایی صدق می‌کند که سوابق و ریشه‌های تاریخی دارد و تاریخ علم فصلی از حیات تاریخی آن‌ها را تشکیل می‌دهد. ایران همیشه یکی از مراکز تمدن اسلامی و شاید پرهیجان‌ترین آن‌ها بوده و در طی هفت قرن، صحنه‌ی مهم‌ترین فعالیت‌های علمی جهان به شمار بوده، که همان عصر سلطه‌ی علوم اسلامی است. علم و تحقیق و کاوش و پژوهش علمی و استدلالی به‌طور عمیق در تار و پود معارف اسلامی و ایرانی تنیده است و امروزه نیز بحث درباره‌ی علم و تحقیق، که تا این حد مورد توجه همگان است، بدون بررسی دقیق عوامل عمیق‌تر فرهنگی و تاریخی امکان‌پذیر نیست و فعالیت علمی و تحقیقی نمی‌تواند به کلی از مسائل معارف اسلامی و ایرانی و ارزش‌های دینی تمدن، جداگانه محسوب شود.

اصولاً در بررسی عواملی که در تحقیق و تقویت روح علمی و تحقیقی مؤثر است باید به نکات مختلف و زمینه‌های کاملاً متفاوت توجه شود. عوامل فرهنگی به معنی کلی آن، مانند افکار فلسفی و دینی و اجتماعی، چه در گذشته و چه در زمان حاضر، سازنده‌ی دید افراد ایرانی درباره‌ی جهان و هدف حیات انسانی و اهمیت علم و توجه یا عدم توجه به پژوهش و تحقیق بوده و می‌باشد. عوامل اقتصادی و اجتماعی که زندگی روزانه‌ی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد نیز در توسعه و یا رکود فعالیت‌های علمی دارای اهمیت فراوان است. برنامه‌های مدارس اعم از دبستان و دبیرستان و دانشگاه و هدف و فلسفه‌ی تعلیم و تربیت و طریق تدریس مواد، مخصوصاً علوم و فلسفه، در آینده‌ی حیات علمی کشور اثر فوق‌العاده مهمی خواهد داشت. منابع و مآخذ تحقیق اعم از کتاب و مجله و آلات و ادوات آزمایشگاهی، و نیز لغت و زبان و اصطلاحات علمی همگی به نوبه‌ی خود نقشی به عهده دارد و سرانجام نفوذ محیط و خانواده و ارزش‌هایی که در این محیط به آن توجه می‌شود و نیز نظر اولیای امور و صاحبان قدرت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی درباره‌ی علم و تحقیق، همگی در تعیین خط مشی نسل آینده و توجهی که به علم و تحقیق خواهد شد طبعاً مؤثر است.

با در نظر گرفتن این عوامل و مسائل کلی دیگر، عوامل مثبت و منفی را که در حیات علمی و تحقیقی فعلی کشور مؤثر است می‌توان در چند مقوله‌ی اصلی خلاصه کرد.

### ۱. عوامل مثبت

الف - وجود سنت قدیمی علمی در ایران و احترام به علم و فرهنگ ایران. چون در ایران تاریخ علوم مدون طولیلی وجود دارد و مخصوصاً از آغاز دوره‌ی اسلامی تا عصر صفویه، قریب هزار سال فعالیت مستمر علمی و تحقیقی در تمام رشته‌های علمی انجام پذیرفته است و این نهضت از درخشان‌ترین فصول تاریخ علمی بشری است، علم و تحقیق پایه‌ای استوار

در فرهنگ ایران دارد و احتیاجی به از بین بردن نظام فرهنگی ایران جهت ایجاد مکانی برای علم و تحقیق نیست. ایران مانند چین و هند می‌تواند به یک سنت قدیم علمی تکیه کرده و ناچار نشود علم و تحقیق را از ابتدای امر آغاز کند. وضع ایران از این لحاظ با مثلاً فلان کشور افریقایی که باید باب نوینی در فرهنگ خود آغاز کند تا بتواند به علم و تحقیق مفهوم واقعی بخشد کاملاً متفاوت است.

بودن مقام و منزلتی برای علم و تحقیق آن هم مقامی رفیع در جهان‌بینی فرهنگ اسلامی به‌طور کلی و ایران اسلامی به‌خصوص از مهم‌ترین عواملی است که می‌تواند در پیشرفت علوم مؤثر باشد، چنان‌که هند و چین و ژاپن نیز از داشتن سنت‌های علمی جهت احیای فعالیت علمی در عصر حاضر نهایت استفاده را کرده‌اند.

نیز به علت وجود داشتن این سنت علمی و اهمیت خاصی که اسلام به علم و عالم داده است، در جامعه‌ی اسلامی و مخصوصاً ایران، احترام عجیبی به عالم و دانشمند می‌شود که می‌توان گفت حتی از جمیع ممالک اروپایی و امریکایی (شاید به استثنای آلمان) بیشتر باشد.

مقامی که امروزه یک استاد دانشگاه دارد و حتی عنوان استاد و یا مدرس و یا دانشمند کافی است که موجب احترام فوق‌العاده‌ی اجتماعی شود. وضعی که امروز یک استاد دانشگاه در جامعه دارد به علت علم خود او نیست، بلکه نتیجه‌ی میراث فرهنگ اسلامی و ایرانی است که اکنون نسل فعلی از آن استفاده می‌کند. چون این احترام هنوز بین مردم بسیار ریشه‌دار است، می‌توان به بهترین نحوی از آن جهت ترویج علم و تحقیق استفاده کرد، به شرط این‌که اشخاصی که صلاحیت ندارند به صورت استاد و دانشمند در نیایند. در مدارس دینی ایران چه در قدیم و چه در حال حاضر، امکان ندارد کسی مدرس و استاد شود مگر این‌که لیاقت تدریس داشته باشد، چون فقط لیاقت شخص می‌تواند طلبه‌ها و شاگردان را در حوزه‌ی او گرد آورد. لکن امروز متأسفانه در بعضی از مدارس عالی جدید، بعضی‌ها از طریق دیگر به مقام استادی رسیده‌اند و

شاگردان مجبورند در کلاس آن‌ها حاضر شوند و طبعاً نداشتن صلاحیت و یا کمی بضاعت علمی در چنین مواردی از مقام و حرمت استادی می‌کاهد. خوشبختانه این وضع هنوز محدود است و در تمام شوون جامعه رسوخ نکرده است. به همین دلیل احترام برای استاد و محقق و عالم اعم از دینی و غیردینی در ایران بسیار قوی است و می‌تواند عامل مؤثری در ترویج علم و تحقیق باشد.

ب - داشتن تفکر انتزاعی و زبانی که قادر به بیان مفاهیم علمی است. چون ایران دارای سنت علمی بوده است و در عین حال در دوره‌ی اسلامی به دینی‌گرایی یافته است که جنبه‌ی انتزاعی دارد، طرز تفکر انتزاعی که لازمه‌ی علوم امروزی است در ایران قوی است. در دوره‌ی قبل از اسلام تفکر ایرانی بیشتر مانند ادیان بزرگ مشرق‌زمین، خود را به صورت رمزی و انضمامی جلوه می‌داد، لکن بعد از ظهور اسلام که دینی انتزاعی است، یعنی حقایق خود را به لسان مفاهیم انتزاعی بیان می‌کند، گویا نیروی تفکر انتزاعی ایرانیان آزاد شد و علت فعالیت عجیب آنان در چند قرن اول اسلامی در علوم انتزاعی نیز تا حدی از همین امر سرچشمه گرفت. با داشتن مکتب‌های قوی منطقی، و شاید بتوان گفت کامل‌ترین فلسفه و حکمت الهی که تاکنون تدوین شده است، ایرانیان وارث تفکر انتزاعی و منطقی که لازمه‌ی تفکر علمی است هستند و احتیاجی به آموختن طرز تفکر جدیدی جهت احیای فعالیت‌های علمی ندارند.

همچنین ایرانیان دارای زبانی قوی و کامل هستند که لیاقت و قدرت بیان مطالب علمی را دارد. گرچه در دوران اسلامی، اکثر کتب علمی که ایرانیان تدوین کردند، به زبان عربی بود و حتی در دوره‌ی ساسانی بیشتر کتب علمی و طبی به سریانی بود، تعداد معتناهی کتاب به زبان فارسی نگاشته شده است. و ایران برعکس بسیاری از ممالک دیگر مانند هند و پاکستان دارای یک زبان قوی و کامل ملی است که - چنان‌که گفتیم - قدرت بیان مطالب علمی را دارد. البته نهضت «پاک» کردن زبان فارسی از کلمات عربی بسیار زیان‌آور

است و قدرت زبان فارسی را در رشته‌های علمی و فلسفی فوق‌العاده تضعیف می‌کند، همان‌طور که نمی‌توان به زبان انگلیسی، اگر قرار شود از کلماتی که دارای ریشه‌ی لاتینی است استفاده نشود، مطالب علمی را بیان کرد. نیز تدریس به زبان‌های خارجی در کودکان و مدارس ابتدایی ایرانی، لطمه‌ی بزرگی به زبان فارسی و هم فعالیت علمی می‌زند. چون ایرانی فقط آن لحظه می‌تواند دارای فعالیت علمی باشد که به زبان فارسی تفکر علمی کند. اگر قرار شود فقط راجع به آب و نان به فارسی تکلم کند و راجع به فیزیک و طب و فلسفه به انگلیسی و یا فرانسه فکر کند، هیچ‌گاه یک سنت اصیل علمی در ایران به وجود نخواهد آمد. در دوران قدیم‌تر که ایرانیان به عربی می‌نوشتند، اولاً عربی زبان علمی تمدن اسلامی، یعنی تمدن خود ایرانیان بود، ثانیاً اکثر شرح و نقد و تدریس و تفسیر کتب به فارسی انجام می‌شد و کاملاً با نوشتن به انگلیسی، یا فرانسوی که زبان فرهنگ تمدنی دیگر است فرق داشت. در ایران وجود یک زبان قوی و قابل توسعه مانند فارسی، از مهم‌ترین عوامل مثبت در توسعه‌ی علم و تحقیق است و اسباب نهایت تأسف است که در چند سال اخیر به عذر تقویت علم و ترویج فرهنگ اروپایی هر روز سطح آشنایی دانشجویان با این زبان پایین‌تر می‌آید و از طرف هیچ‌یک از مقامات صلاحیتدار و مسئول، برای ترویج زبان فارسی و تقویت آن از لحاظ علمی و احیای اصطلاحات علمی و فلسفی فارسی و تدوین اصطلاحات جدید علمی طبق اصول صحیح، برنامه‌ی کاملی تنظیم نمی‌شود و در چند موردی که مبادرت به این امور شده است تعصبات و کوته‌نظری‌های نابجا کار را فلج کرده و یا از مسیر اصلی خود منحرف ساخته است.

ج - داشتن یک سنت پیوسته‌ی فکری که تاکنون زنده است.

ایران و ممالک همجواری که تحت نفوذ فرهنگ ایران بوده‌اند، تنها قسمتی از ممالک اسلامی هستند که در آن‌ها یک سنت پیوسته‌ی فلسفی و منطقی و فکری تا عصر حاضر باقی مانده است. در حالیکه در اکثر ممالک عربی و جز آن، تفکر فلسفی و علمی در قرون هفتم و هشتم هجری به تدریج

از بین رفت، در ایران از دوره‌ی صفویه تفکر فلسفی به دست میرداماد و ملاصدرا احیا شد و تا کنون باقی مانده است. اولین دانشمندان ایرانی نیز که در قرن اخیر متوجه علوم اروپایی شدند بیشتر تربیت یافتگان همین مکتب عقلی در ایران بودند. البته بین مملکتی که باید پس از ششصد یا هفتصد سال به تفکر علمی و علوم عقلی پردازد و مملکتی که می‌تواند از یک سنت زنده استفاده کند فرق بسیار است. در دوران جدید در دستگاه‌های آموزش و پرورش دولتی هنوز استفاده‌ی معقولی از وجود این سنت فکری و فلسفی نشده است، لکن امکان استفاده از آن هست و وجود چنین مکتب فکری نهایت اهمیت را برای حیات فرهنگی ایران دارد.

د - ذوق و علاقه‌ی فطری ایرانیان به علوم و جذب افکار تمدن‌های

دیگر.

ایرانیان فطرتاً علاقه‌مند به علوم بوده‌اند و امروز نیز اشتیاق فراوانی که بین افراد مردم به آموختن دیده می‌شود، از بسیاری از کشورها بیشتر است. نیز فرهنگ ایران همیشه یک دید بین‌المللی و جهانی داشته است و این امر در دوره‌ی اسلامی کاملاً تقویت شده است. از این رو کسب افکار تمدن‌های دیگر و جذب علوم بیگانه همیشه برای ایرانیان آسان بوده است. این امر در پذیرفتن علوم غربی در عصر حاضر مؤثر است، به شرط این‌که با حفظ ارزش‌های فرهنگی ایران و در دامن آن فرهنگ باشد، وگرنه صرف پذیرفتن و تقلید، نهضت علمی به وجود نمی‌آورد. اگر عوامل خارجی جذب و جزو پیکر تفکر ایرانی شود و با اصول آن تمدن امتزاج یابد، آنگاه امکان آغاز کردن به یک نهضت نوین علمی اصیل وجود دارد، وگرنه این امر جز انتقال یک دسته افکار و کتب از فرنگستان چیزی دیگر نخواهد بود و ریشه‌ای در خاک ایران نخواهد داشت و به زودی از بین خواهد رفت.

ه - وجود امکانات مالی و اقتصادی برای تحقیق.

برعکس بسیاری از کشورهای آسیایی و آفریقایی و حتی اروپایی و امریکای جنوبی، که بنیه‌ی مالی برای تحقیقات علمی ندارند، ایران به علت

داشتن منابع معدنی و نفتی و ارزش خارجی و دیگر ثروت‌های طبیعی قدرت مالی دنبال کردن تحقیقات علمی را دارد، گرچه مبالغ هنگفتی به علل مختلف در این راه تلف شده است و ممکن است در آتیه نیز بشود. البته بعضی از شعب تحقیق در علوم جدید به مرحله‌ای رسیده است که به زودی فقط در دو یا سه مرکز در دنیا امکان تحقیقات جدید در آن وجود خواهد داشت، مثلاً در فیزیک هسته‌ای، لکن در ایران امکان مالی برای تحقیق در سایر رشته‌ها اعم از آنچه جنبه‌ی بین‌المللی دارد، مانند بیوشیمی و طب و ریاضیات، یا آنچه جنبه‌ی محلی دارد، مانند زمین‌شناسی و حیوان‌شناسی کاملاً موجود است. در این زمینه باید به علمی که محتاج به آزمایشگاه‌های خیلی وسیع نیست توجه خاص کرد، مانند بعضی رشته‌ها از تاریخ طبیعی و زمین‌شناسی یا ریاضیات. نیز در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، امکانات مالی و جز آن برای تحقیق از هر حیث وجود دارد و ایران وضعی دارد که شاید کمتر مملکتی در مشرق‌زمین قابل مقایسه با آن باشد.

## ۲. عوامل منفی

الف - عدم توجه به وضع محققان و امور تحقیقی از لحاظ قانونی و حقوقی. در قوانین استخدام کشوری توجهی به وضع محقق نشده است و از لحاظ حقوق و رتبه و مقام و مزایا و جز آن اصلاً امکان خاصی برای محقق که در خور وضع او باشد وجود ندارد. گرچه اولیای امور خود را علاقه‌مند به تحقیق نشان می‌دهند، این علاقه در وضع استخدامی دولت منعکس نشده است و حتی در دانشگاه‌ها نیز مقام خاصی برای محقق وجود ندارد و استادی که تحقیق می‌کند و آن کس که تحقیق نمی‌کند، از لحاظ حقوق و رتبه و مزایا و حتی ساعات درس و وظایف دیگری که از هر یک انتظار می‌رود مساوی هستند.

ب - عدم توجه به وضع محققان از لحاظ اجتماعی. گرچه همیشه در جامعه‌ی ایران احترام برای محقق و عالم بوده است،

این احترام در محافل متجدد و فرنگی مآب به مراتب کمتر شده و وضع اجتماعی محقق و عالم نسبت به گذشته تنزل یافته است. دنبال کردن علوم غربی تا حدی محتاج به دوری از علاقه به مادیات و زندگی تجملی است در حالیکه جامعه‌ی جدید ایران هرچه را که غربی است با مادیات و زندگی تجملی یکی می‌داند و تا حدی حق هم دارد، چون از تمدن غربی جز این امور چیزی به مشرق زمین نرسیده است. پس ارزش معنوی برای علوم جدید وجود ندارد و درباره‌ی اهمیت و اعتبار علوم جدید فقط از روی نتایج مادی آن قضاوت می‌شود. در واقع می‌توان گفت محقق در علوم جدید، در نظر جامعه‌ی ایران، نه «دنیا دارد و نه آخرت»، یعنی نه مانند علمای دینی با زندگی محقری می‌سازد و ثمر معنوی از علومی که کسب می‌کند می‌برد و نه از علوم خود استفاده‌ی مادی کافی می‌برد.

این جاست که ریشه‌ی معنوی مسأله که ماورای عوامل مادی است آشکار می‌شود. محقق باید اساساً تا حدی بی‌نظر به مادیات و بی‌علاقه به معاشرت و آمیزش‌های زیاد اجتماعی باشد تا بتواند با فراغ خاطر به تحقیق بپردازد. جامعه‌ی ایران طی قرون متمادی توانسته است چنین امکانی را برای محقق به وجود آورد، البته در دامن علوم تمدن اسلامی. چه فقیه و چه حکیم و چه ادیب در قدیم با زندگی محقری راضی بود. نفس علم و نیز احترامی که جامعه به او می‌گذاشت ارضای خاطر او را فراهم می‌ساخت و احتیاجات نفسانی و فکری او را بر آورده می‌کرد. لکن ایران نتوانسته است تاکنون همین وضع را برای علوم جدید به وجود آورد و نخواهد توانست، تا هنگامی که این علوم را از خود نسازد، یعنی تاریخ‌ی آن‌ها را در خاک فرهنگ و سنت علمی و فلسفی ایران قرار ندهد. امروز شخصی که در علوم غربی تخصص یافته است هنگامی که به ایران باز می‌گردد از لحاظ زندگی خصوصی به دنبال کتابخانه‌ها و کتب غربی و موسیقی فرنگی و موزه‌های هنر اروپایی و جز آن است که هیچ کدام برای او در ایران مانند فرنگستان آماده نیست. از لحاظ حیات اجتماعی نیز ناچار است حتی در مقابل خانواده‌ی خود از وضع علمی

خویش دفاع کند و هزار دلیل بیاورد که چرا به اندازه‌ی فلان فرد خانواده که نصف او درس خوانده است حقوق نمی‌گیرد، یا احترام اداری و اجتماعی ندارد. این مسأله فقط وقتی حل خواهد شد که علوم امروز در دامن فرهنگ ایران ارزش یابد و جامعه نیز برای محقق در این علوم ارزش فطری قائل باشد و محققان این رشته‌ها نیز از فرنگی‌مآبی دست بردارند و با حفظ هویت ایرانی خود به دنبال کردن این علوم بپردازند. از این لحاظ تمدن‌های دیگر مانند هند و ژاپن درخور مطالعه است. بوزه دانشمند معروف هندی که جایزه‌ی نوبل را در علوم گرفت، عمامه‌ای بر سر داشت و در نهایت سادگی بر روی یک تخت چوبی می‌نشست و به کار خود می‌پرداخت، در حالیکه اکثر ایرانیان که تا حدی با علوم اروپایی آشنایی حاصل می‌کنند، از لحاظ رفتار و اخلاق و احتیاجات فرهنگی نیز چنان فرنگی می‌شوند که برای جامعه‌ی ایران هضم کردن آنان مشکل است و برای خود آن‌ها نیز تحمل وضع ایران دشوار می‌آید.

ج - نبودن محرک برای تحقیق در علوم جدید.

ممکن است این سؤال اساسی پیش آید که چرا در تمدن غربی مردم به تحقیق در علوم جدید می‌پردازند؟ دلیل این امر یک سلسله عوامل تاریخی است که از دوره‌ی یونانی و رومی به تدریج در تمدن اروپایی به وجود آمده و بعد از دوره‌ی رنسانس تقویت یافته است. در دوران قدیم یونان، یعنی قبل از ارسطو، تحقیق در علوم، جایگزین ادیان تضعیف‌یافته‌ی یونانی شد و بدون شک جنبه‌ای دینی و عرفانی داشت، چنان‌که در ریاضیات فیثاغوری و افلاطونی به خوبی دیده می‌شود. در قرون وسطای لاتینی نیز دنبال کردن یک علم جنبه‌ی مستقیم دینی داشت، چنان‌که در نوشته‌های توماس اکویناس و دانته دیده می‌شود. بعد از رنسانس فکر «علم به خاطر علم» و «هنر به خاطر هنر» که بعد از ارسطو نیز ظهور کرده بود، دوباره به وجود آمد و چون به تدریج علم از فلسفه و دین دور شد، تنها همین اندیشه انگیزه‌ی دنبال کردن علوم شد. بیشتر دانشمندان و محققان اروپایی علم را نه به خاطر فواید اقتصادی آن ترویج می‌کنند و نه به علل اجتماعی، بلکه آن را برای نفس خود این علوم و یا

به قول بعضی، به خاطر زیبایی مفاهیم علمی دنبال می‌کنند. در ایران مانند سایر تمدن‌های شرقی هیچ‌گاه امری برای نفس خودش دنبال نشده است، الا حقیقت محض که خود، واضع ارزش‌های دیگر بوده است. بنابراین علم باید یا به درد احتیاجات دنیوی بخورد از قبیل مسائل اقتصادی و اجتماعی و جز آن، یا به درد احتیاجات معنوی که در قلب آن وصال به حقیقت قرار گرفته است. علمی که مانند علوم جدید واقعیت را محدود به عالم حسی و مادی کرده و حتی در فلسفه‌های نوین علمی، منکر حقیقت شده است، نمی‌تواند جهت برآوردن احتیاجات معنوی انسان دارویی شمرده شود و فقط فواید مادی آن باقی می‌ماند، لکن صرف فواید مادی، علم هیچ‌گاه برای توسعه‌ی علوم کافی نبوده و نیست. دانشمندان واقعی امروزی در مغرب‌زمین برعکس آنچه خیلی‌ها می‌پندارند برای خدمت به خلق فعالیت نمی‌کنند، بلکه صرفاً به منظور کشف موضوع‌های علمی در تلاش است. حال می‌بینیم که در تمدن ایران انگیزه‌ای برای تحقیق در علوم جدید وجود ندارد مگر در مورد افراد معدودی که علاقه‌ی شخصی به رشته‌ای از علوم پیدا می‌کنند. تا هنگامی که علوم جنبه‌ی معنوی به خود نگیرد و ارزشی در زمینه‌ی فرهنگ ایران پیدا نکند، انتظار یک نهضت اصیل در علوم جدید بیهوده است. محقق باید برای تحقیق انگیزه داشته باشد، یعنی عملی انجام دهد که از لحاظ دید کلی فرهنگی او (یا ایدئولوژی به قول امروزی‌ها) معنی داشته باشد. هنگامی مسلمین شروع به فعالیت علمی کردند که فراگرفتن ریاضیات و فلسفه، پله‌ای برای کسب حقیقت محض شمرده شد و علوم عقلی ارزش معنوی و دینی پیدا کرد. صرف مدح و ثناگفتن علم، بدون توجه به احتیاج به محرکی قوی که باعث تشویق افراد یک جامعه به تحقیق شود، برای احیای یک نهضت علمی کافی نیست. فلسفه و تاریخ اسلامی و ایرانی می‌تواند در ایجاد یک چنین محرکی سهم مهمی داشته باشد لکن تاکنون از آن استفاده نشده است.

د - نبودن معیار سنجش آثار علمی و ارزیابی دقیق تحقیقاتی که انجام

می‌گیرد.

با وجود دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی دولتی و خصوصی که نقش آن‌ها باید ارزیابی تحقیقات علمی باشد، هنوز معیار دقیقی برای سنجش آثار علمی و تحقیقی در دست نیست. در رشته‌های علوم انسانی در طی چند سال پیش، با پیدایش مجله‌ی راهنمای کتاب و چند مجله‌ی انتقادی دیگر، تا حدی این نقص برطرف شده است، لکن حتی در این علوم هنوز بین کار واقعی تحقیقی و آنچه فقط ترجمه، یا اقتباس است فرق گذاشته نمی‌شود. در بسیاری از رشته‌ها، هر کس پرسروصداتر و هوچی‌تر است بهتر می‌تواند آثار خود را به عنوان کار تحقیقی عرضه کند، در حالیکه محقق معمولاً شخصی است دور از جار و جنجال و بی‌علاقه نسبت به تبلیغ آثار خود. او می‌خواهد کارش به علت محاسن ذاتی مورد تمجید باشد و اثر علمی او با آثار غیرمحققانه‌ی دیگران در یک جا قرار نگیرد. این موضوع در دانشگاه‌ها دیده می‌شود. یکی از شرایط استاد شدن تألیف یک اثر تحقیقی است، لکن در بسیاری از موارد مراجعی که باید قضاوت کنند، صرفاً وجود مطالب نوشته شده را تحقیق می‌دانند و بین یک ترجمه، یا تصحیح ناقص یک متن با یک تحقیق اساسی فرقی قائل نمی‌شوند. در مملکت احتیاج به مراجع معتبر علمی است که در مجلات و نشریات منظم هر علمی، تحقیقات نوین آن علم را بی‌نظر، نقادی کنند و خوب را از بد تشخیص دهند، تا هم محقق واقعی تشویق شود و هم آنکه شایسته‌ی کار تحقیق نیست از علم و تحقیق برای نیل به هدف‌های دیگر سوءاستفاده نکند.

ه- نبودن برنامه‌ی جامع و کلی علمی و تحقیقی.

می‌توان بی‌اغراق گفت که بیش از نصف کارهای تحقیقی در کشور تکرار می‌شود، چون یک طرح کلی برای تحقیق وجود ندارد. اولاً هنوز شوری یا هیئتی که بتواند از عهده‌ی چنین کاری برآید تشکیل نشده است. ثانیاً تمام شعب مختلف علوم که فعلاً در آن تحقیق می‌شود و باید، یا می‌توان در آن تحقیق کرد بررسی نشده است. باید هرچه زودتر این امور انجام پذیرد و سپس طی یک برنامه‌ی طویل‌المده، نیروی انسانی و مالی که برای تحقیق در مملکت موجود است به بهترین وجهی به کار انداخته شود تا مانند وضع فعلی این

نیروها به هدر نرود و بیهوده یکدیگر را تکرار و یا حتی خنثی نکند.

و - عدم هماهنگی بین محققان و مراکز علمی داخلی و خارجی.

یکی از نتایج نبودن یک برنامه‌ی کلی تحقیقی، عدم همکاری بین محققان و مراکز علمی و تحقیقی است. هر کس می‌خواهد تحقیقی را به تنهایی و بدون توجه به دیگران انجام دهد. مثلاً در دانشگاه‌های کشور در چند مورد دیده شده است که در یک رشته دو یا سه مرکز، که همگی از یک جا بودجه‌ی خود را دریافت می‌دارند، به یک نوع تحقیق اشتغال دارند، لکن رؤسای این مراکز نمی‌خواهند با یکدیگر تبادل نظر کنند. البته این مسائل همه‌جا دیده می‌شود لکن در ایران به علت تقسیم نکردن صحیح وظایف تحقیقی، از بدو امر، اصل عدم همکاری و تعاون تقویت بیشتر یافته است. امروزه که وزارتخانه‌ها نیز به کارهای تحقیقاتی دست می‌زنند، نبودن هماهنگی در برنامه‌ی تحقیق بیشتر موجب تکرار مطالب و اتلاف وقت می‌شود، چون وزارتخانه‌ها و تشکیلات دولتی، خیلی بیش از دانشگاه‌ها از هم دور و مستقل هستند. با مراکز علمی داخلی و خارجی نیز تماس کم است. هر سال در هر رشته از علوم، کنگره‌های زیادی در تمام نقاط جهان تشکیل می‌شود، که بهترین طریق مبادله‌ی نظر و آشنایی با فعالیت‌های علمی است. در آن رشته از علوم که مورد بحث است تاکنون تماس مراکز علمی ایران با خارجه، مبتنی بر فعالیت افراد علاقه‌مند بوده است نه یک برنامه‌ی منظم و مدون فوق تمایلات و کوشش‌های افرادی که ممکن است یک روز در رأس کاری باشند و روزی دیگر نباشند. فقط با داشتن برنامه‌ی منظم کنفرانس‌های علمی و انتخاب قبلی نمایندگان ایران برای این کنفرانس‌ها و ایجاد روابط منظم با مراکز علمی می‌توان رابطه‌ی نزدیکی با مراکز علمی برقرار ساخت و از تجارب دیگران در امور علمی استفاده کرد.

ز - نبودن آمار دقیق در امور تحقیقی و فقدان آمارشناسان متخصص.

داشتن آمار دقیق از لوازم تحقیق است، حتی در پی‌ریزی یک برنامه‌ی جامع برای فعالیت‌های علمی و تحقیقی. البته دروس آمار در چندین مرکز در

دانشگاه‌های کشور تدریس می‌شود و ارائه‌ی آمار خیلی مد شده است، تا حدی که بسیاری تحقیق را فقط آمارگیری می‌دانند. لکن با وجود این، آمارهای دقیق کم است و اکثر مؤسسات تحقیقاتی و افراد محقق از کمبود آمارهای مطمئن و آمارشناسان مجرب در عذابند. خیلی‌ها به علت عدم تجربه یا عدم آشنایی با اوضاع ایران در نحوه‌ی تهیه‌ی سؤال و آمارگیری، اشتباهاتی می‌کنند و این امر آثار نامطلوبی در رشته‌های علوم اجتماعی و اقتصادی و سیاسی از خود به جای می‌گذارد.

ح - عدم توجه مؤسسات غیردولتی به تحقیق و بی‌توجهی به نتایج تحقیق بین عامه‌ی مردم.

تقریباً تمام تحقیقات علمی که در ایران انجام می‌گیرد توسط تشکیلات دولتی است، به استثنای شرکت ملی نفت و شرکت‌های عامل نفت ایران و یکی دو مورد دیگر که از هر حیث استثنایی است. برعکس برخی ممالک مانند امریکا و انگلستان و آلمان که در آن‌ها صنایع گوناگون مبلغ هنگفتی صرف امور تحقیقی می‌کنند، در ایران کمتر مؤسسه‌ی صنعتی خصوصی است که علاقه‌ای به امر تحقیق داشته باشد، حتی در اموری که مستقیماً مربوط به محصول آن صنعت است. در صنایع جدید از تحقیقات غربی‌ها استفاده می‌شود و در صنایع خاص ایران نیز کمتر توسط مؤسسات صنایع خصوصی تحقیقی انجام می‌گیرد. اکثر آنچه در این زمینه در سی سال اخیر انجام گرفته است توسط وزارت صنایع و معادن قدیم و وزارت فرهنگ و هنر و وزارت اقتصاد جدید و جز آن بوده است.

روی هم‌رفته عامه‌ی مردم توجه زیادی به اهمیت و فایده‌ی تحقیق ندارند، حتی در رشته‌هایی که ثمر و نتیجه‌ی مادی و اقتصادی دارد. لذا وظیفه‌ی تحقیق صرفاً بر عهده‌ی دولت مانده است مگر در چند رشته در علوم انسانی و دینی. اگر بتوان مردم را بیشتر علاقه‌مند به امور تحقیقی کرد و مخصوصاً مؤسسات خصوصی و غیردولتی را که فایده‌ی مستقیم از تحقیقات گوناگون می‌برد و ادار به تحقیق ساخت، یا دست‌کم در تهیه‌ی بودجه‌ی

مؤسسات تحقیقاتی دولتی و دانشگاهی سهم داشت، کار تحقیق آسان تر خواهد شد.

ط- مهاجرت محققان و دانشمندان به خارج.

مهاجرت دانشمندان و محققان کشورهای آسیایی به مغرب زمین از مسائل مهم این عصر است و منحصر به ایران نیست، لکن ایران از ممالکی است که بیشتر از این مهاجرت زیان برده است. به علت وجود عده‌ی کثیری از دانشجویان ایران در خارج و کمبود اطلاع ارتباطی آن‌ها با مملکت، مشکلات گوناگونی در این زمینه پیش آمده است. از سوی دیگر وجود ثبات سیاسی در ایران و بودن مشاغلی که حقوق‌های نسبتاً خوب برای آن می‌پردازند و امکانات اقتصادی دیگر امکان بازگشت را به ایران آسان تر از بسیاری از کشورهای دیگر ساخته است و شاید به همین دلیل نیز باشد که در سازمان‌های بین‌المللی داوطلب از ایران بالنسبه کم است و مخصوصاً در چند سال اخیر کمتر هم شده است. با تدوین برنامه‌ی منظم‌تری برای فرستادن دانشجو به خارج و تماس بیشتر با ایرانیانی که فعلاً در خارجه به کارهای علمی اشتغال دارند و دعوت آن‌ها جهت شرکت در برنامه‌های درسی، یا تحقیقی در مملکت و حتی معرفی آن‌ها به عنوان نمایندگان ایران در کنگره‌های بین‌المللی، می‌توان مهاجرت دانشمندان را به حداقل رسانید و در عین حال از آنان که فعلاً در خارج هستند در برنامه‌های تحقیقی کشور استفاده‌ی بیشتر کرد.

ی- نبودن کتابخانه‌های مجهز.

با وجود توجهی که در چند سال اخیر به کتابخانه‌های کشور شده است، هنوز برای تحقیقات جدید علمی مرکز کاملاً مجهزی در ایران وجود ندارد. اولاً بودجه‌ی کتابخانه‌ها کم است و حتی آنچه که موجود است بیشتر باید با نظر اشخاصی خرج شود که کوچک‌ترین آشنایی یا علاقه به کتاب ندارند و فقط کارشان امور مالی و تنظیم اسناد است. ثانیاً کتابشناس متخصص کمتر در ایران تربیت شده است و آن‌ها نیز که به خارج رفته‌اند بیشترشان آن‌چنان از زبان فارسی و مسائل کتب فارسی دور مانده‌اند که نمی‌توانند علم خود را در مورد

وضعی که در آن قرار گرفته‌اند به کار برند. ثالثاً آنچه که در کتابخانه‌ها فعلاً موجود است نیز به علت قوانین عجیب مالی که کتاب را مانند شیء عتیقه در موزه فناپذیر می‌داند و کارمندان فعلی که کمتر علاقه به کتاب و کتاب‌خواندن دارند، چندان مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. حتی در بعضی کتابخانه‌های دانشگاهی مشکلترین مسائل در امر کتاب مربوط به نشریات منظم است. امروزه امر تحقیق، چه در علوم طبیعی و ریاضی، چه انسانی و اجتماعی، بستگی کامل به مجلات و نشریات دیگر منظم دارد که از آن حیث کتابخانه‌های ایران فوق‌العاده فقیر است و به همین جهت تماس با آخرین تحقیقات علمی کاری مشکل است. حتی در عرض چند سال اخیر که بسیاری از مجلات مهم علمی جهان تجدید طبع شد، کتابخانه‌های ایران چندان مبادرت به خرید آن‌ها نکرد تا چاپ‌های جدید نیز تمام شد. توجه به مجلات آن‌قدر کم است که در بعضی دانشکده‌ها مشترک شدن مهم‌ترین مجلات علمی نیز موضوع مبارزه و دعوی بوده است. درباره‌ی بی‌توجهی به اهمیت کتابخانه در امر تحقیق، همین بس که در بعضی دانشکده‌های دانشگاه به علت کمبود بودجه، استادان با استفاده از بودجه‌ی کتابخانه تمام وقت شدند و پس از تمام وقت شدن استادان، دیگر بودجه‌ی قابل توجهی به منظور خرید کتاب باقی نماند.

یا - نبودن مراکز چاپ و نشر کتب معتبر علمی.

به منظور ترویج امور تحقیقی امروزه احتیاج به چاپ کتبی است که مستلزم مخارج هنگفت است و از نیروی مالی اکثر کتابفروشی‌های خصوصی خارج است. کتابفروشی‌ها برای جلب مشتریان به چاپ کتب علمی که سطح آن‌ها پایین و بیشتر کم‌ارزش است مبادرت می‌ورزند و تا حدی نیز حق دارند. فقط دولت و یا مؤسسات غیردولتی مانند مؤسسه‌ی فرانکلین و بنگاه ترجمه و نشر کتاب و بنیاد فرهنگ ایران می‌تواند به چاپ کتب معتبر علمی دست زند، چنان‌که در مورد دایرةالمعارف فارسی جدید دیده می‌شود. احتیاج به چاپ این نوع کتب زیاد است و باید خیلی بیش از این‌ها مراکز معتبر علمی، چه

دولتی و چه غیردولتی، سرمایه‌گذاری کنند و با حفظ منافع مؤلفین، و بدون توجه به نفع مالی خود، به چاپ کتب معتبر دست زنند. اکثر کتب بزرگ علمی که در مغرب‌زمین چاپ می‌شود فایده‌ی مالی چندانی ندارد، مخصوصاً در بدو چاپ، و فقط با کمک مؤسسات خیریه یا دانشگاهی یا دولتی امکان چاپ آن‌ها وجود دارد.

یب - نقایص مقررات و قوانین مربوط به محققان و نویسندگان.

با قوانین موجود حق اکثر نویسندگان پایمال شده و به جیب کتابفروشان می‌رود، تا حدی که می‌توان گفت حتی اگر محقق زحمتکشی نیز وجود داشته باشد که بخواهد عمر خود را صرف تحقیق و تألیف کتب جدی کند نمی‌تواند به هیچ‌وجه از این راه امرار معاش کند و یا حتی کمکی برای زندگی خود به دست آورد. نه تنها حق‌التألیف محقق پایمال می‌شود، بلکه حتی در بعضی موارد آثار محققان بدون ذکر نام آن‌ها به صورت دیگری چاپ می‌شود و یا در کتاب دیگری نقل قول می‌گردد. روی هم‌رفته قوانین موجود به هیچ‌وجه مشوق تألیف کتب و رسائل علمی و تحقیقی نیست. و چون وضع چنین است، اشخاص فاقد صلاحیت نیز از فرصت استفاده کرده آثار بی‌ارزشی را به صورت اثر تحقیقی عرضه می‌دارند و حتی از آثار دیگران بدون ذکر نام سرقت می‌کنند. در این وضع آشفته‌ی کتاب و مطبوعات، عده‌ای باز به نشر آثار تحقیقی ادامه می‌دهند ولی آن‌ها نیز مانند استادان و محققانی که قبلاً ذکر شد شخصاً عاشق کار خود هستند. نمونه‌ی بارز این امر انتشارات دانشگاه است که در آن، از لحاظ حق‌التألیف، ارزش یک ترجمه‌ی ساده و یک اقتباس دست دوم با یک تحقیق عمیق و اصیل، یا تصحیح یک متن آسان ادبی با تصحیح یک نسخه‌ی مشکل علمی یا فلسفی یکی است.

یج - نبودن مراکز مدارک و بایگانی‌های علمی.

در ایران هنوز یک بایگانی ملی وجود ندارد و بیشتر مدارک و مآخذ مربوط به همه‌ی جوانب تاریخ و فرهنگ و علوم کشور در نقاط مختلف پراکنده است. به همین جهت محقق در رشته‌هایی که محتاج به مدارک باشد

ناچار است وقت زیادی صرف پیدا کردن آنها کند، و در عین حال معلوم نیست بتواند اجازهی استفاده از آنها را بگیرد. بعضی از وزارتخانه‌ها نیز که بایگانی‌های غنی دارد دستگاه منظمی برای استفاده از این مدارک ندارد و حتی اجازهی استفاده را هم به آسانی نمی‌دهد. خوشبختانه در مورد کتب و رسائل خطی یک نهضت بزرگ فهرست‌نویسی آغاز شده است. شایسته است چنین نهضتی نیز برای جمع‌آوری فهرست مدارک و نیز خود نسخه‌ها از طرف دولت در یک بایگانی ملی انجام پذیرد.

ید - کمبود اصطلاحات علمی و فنی.

با وجود این که زبان فارسی (البته فارسی طبیعی که شامل لغات مأخوذ از زبان‌های عربی و جز آن نیز هست) از هر حیث غنی است و استعداد بسط یافتن در رشته‌های نوین علوم را نیز دارد، توجه منظمی به تدوین اصطلاحات جدید علمی و فلسفی و جز آن نشده است و بیشتر اصطلاحات جدید حاصل کوشش یک نفر یا گروه معدودی از افراد بوده است. البته کمبود اصطلاحات علمی امر تحقیق و مخصوصاً تدریس علوم را مشکل‌تر می‌سازد و صرف به کار بردن کلمات فرنگی و یا اصلاً زبان خارجی به هیچ وجه مسأله را حل نمی‌کند، چنان که در مورد دانشگاه‌های پاکستان و هندوستان دیده می‌شود، به تدوین اصطلاحات صحیح، طبق اصول دقیق زبان فارسی و ارزیابی اصطلاحات موجود و تدوین فرهنگ‌های علمی نیازی مبرم وجود دارد. خوشبختانه در دو سه سال اخیر در چند مؤسسه این کار شروع شده است، لکن برای پیشرفت این مهم، بودجه و نیروی انسانی بیشتری لازم است و باید در این امر عجله کرد، چون هر سال بر هرج و مرج زبان نیز افزوده می‌شود.

یه - کم توجهی به علوم و روش تحقیقی در دستگاه تعلیماتی.

به عللی که قبلاً به آن اشاره رفت، از دبستان تا دانشگاه، به اندازه‌ی کافی روح تحقیقی و علاقه به علم در شاگرد پرورانده نمی‌شود، مخصوصاً در دانشگاه که مرکز کارهای علمی و تحقیقاتی است. اولاً ارزش‌های متداول در اجتماع بیشتر فنون و حرفه‌هایی را که نتیجه‌ی فوری و اقتصادی دارد تشویق

می‌کند نه علوم محض را. ثانیاً حتی آنان که علوم محض می‌خوانند با کمبود استادان محقق و اشخاصی که مثال و نمونه در علم و پژوهش باشند مواجهند و اکثر آنها نیز بیشتر نظرشان به هدف‌های مادی است. وانگهی فشاری که در عرض چند سال اخیر به کمیت در تعلیم و تربیت آورده شده است از کیفیت کاسته و اجازه نداده است به بالا بردن سطح علمی استاد و شاگرد توجه شود. دانشگاهی که باید هر سال شاگردان بیشتر بپذیرد، یا استادی که باید کلاس‌های چند صد نفری اداره کند و مانند معلم دبیرستان روزی چند ساعت درس دهد، دیگر نمی‌تواند به کار تحقیق پردازد. در دانشگاه‌های امریکا و اروپا با وجود فشار فوق‌العاده‌ای که روی مؤسسات علمی جهت پذیرش شاگردان بیشتر وجود دارد، به معلم اجازه داده نمی‌شود از هفته‌ای چند ساعت بیشتر درس دهد حتی اگر خود او بخواهد، در حالیکه بسیاری از اولیای امور در ایران معتقدند که استاد تمام وقت، باید حتی اگر لازم باشد بیشتر ساعت روز، مانند کارمند اداری که سر کار خود حاضر می‌شود درس دهد، چون این ساعات «مال دانشگاه» است. تا وقتیکه سیاست تعلیم و تربیتی مملکت مبتنی بر بالا بردن سطح علمی و کیفیت تدریس نباشد و مخصوصاً در سطح دانشگاهی کیفیت بالاتر از کمیت قرار داده نشود، ترویج علم و تحقیق کاری بس دشوار خواهد بود و باید امر را به دست بخت و اقبال و همت افراد معدودی که خود شخصاً سودای کار تحقیقی در سر دارند سپرد.

یو - یکی دانستن تحقیق در علوم با فرنگی‌مآبی و دوری از سنن علمی و فرهنگی ایران.

چنان‌که بدان اشاره رفت، در ایران بیش از سایر کشورهای آسیایی تحقیق در علوم جدید با قبول کردن تمام شوون تمدن فرنگی یکی دانسته شده و شخصی که علوم اروپایی را فرا می‌گیرد، کاملاً از هر حیث خود را فرنگی و غریب از فرهنگ ایران حس می‌کند. نیز در ایران کمتر از ممالک دیگر شرقی به تاریخ علوم و سنن علمی خود کشور توجه شده است، در حالیکه در برخی ممالک آسیایی و حتی شوروی، برای ترویج علوم در تاریخ علوم خود غلو

کرده و کشفیات ناصحیحی را به دانشمندان قدیم خود نسبت می دهند. در ایران اصلاً تحقیقات دقیقی در تاریخ علوم همین سرزمین نشده است و حتی علمی را هم که خود ایرانیان و مسلمانان تدوین کرده اند، با به کار بردن اصطلاحات فرنگی، غربی جلوه می دهند. مثلاً شاید کمتر شاگردی در دبیرستان بداند که سینوس و کسینوس مثلثات همان جیب و ذی جیب است و این علم اولین بار در ایران به صورت یک علم مستقل ریاضی در آمد. در نتیجه شاگرد به جای این که علوم را از خود دانسته و اعتماد داشته باشد که مانند پیشینیان خود می تواند علوم مختلف را فراگیرد و حتی پیشرفت کند، خود را نسبت به این علوم غریب حس می کند و اگر احیاناً با این علوم آشنا شد و انس گرفت، نسبت به فرهنگ خود غریب و بیگانه می شود. بی توجهی به سنن علمی و فرهنگی ایران در تدریس علوم مخصوصاً در دبیرستان ها و سال های اول دانشگاه و توأم کردن علوم با غربزدگی حاد از موانع بزرگ فعالیت های تحقیقی در ایران است، مانعی که بسیاری از ممالک دیگر آسیایی ندارند و به همین جهت با وجود ضعیف تر بودن بنیه مالی و علمی می توانند تحقیقات بیشتری انجام دهند.

یز - کمبود بودجه و وسائل جهت تحقیق.

آخرین عامل که در فعالیت های تحقیقی و علمی مانع محسوب می شود، کمبود وسائل و بودجه است. امروزه کار تحقیق بسیار گران است به نحوی که در بعضی رشته های فیزیک و شیمی شاید چند کشور در جهان بیشتر نتوانند از عهده ی مخارج تحقیق های نوین برآیند و حتی بعضی از تحقیق های پیش پا افتاده تر بالنسبه گران و برای اقتصاد ممالکی شبیه به ایران کاملاً آسان نیست. با وجود این در ایران مبلغ نسبتاً قابل توجهی صرف کارهای تحقیقی می شود. تنها اشکال کار این است که اولاً مقداری از این بودجه به علت نبودن برنامه ی صحیح و افراد ذی صلاحیت بیهوده مصرف می شود. ثانیاً در انواع و اقسام رشته های مختلف به کار می رود و به این جهت تمرکزی ندارد. با بودجه ی محدود و نیروی انسانی محدود باید رشته های

تحقیقی را نیز، دست کم در مؤسسات دولتی، به چند زمینه‌ی مناسب محدود کرد و در آن رشته‌ها به عمق مطالب پرداخت و به سطح اکتفا نکرد. در وضع فعلی بودجه‌ها بیشتر برای تحقیقاتی که در نظر گرفته شده است کافی نیست، از این رو بیشتر محققان در وسط کار لنگ می‌مانند. باید با در نظر گرفتن تمام مخارج، نخست بودجه و وسائل را تهیه کرد و بعد مطابق آن بودجه و وسائل، زمینه‌ای برای تحقیق برگزید و نباید به هیچ وجه تسلیم هوس تبلیغات شد و نباید کاری را که بودجه و وسائل به طور کلی قادر به انجام آن نیست، تنها به قصد بزرگ کردن خود یا مؤسسه‌ی خود ادعا کرد. البته بودجه و وسائل فعلی اکثر مؤسسات تحقیقاتی و مراکز علمی کم است، لکن اگر از اول با در نظر گرفتن امکانات، تحقیق آغاز شود، دست کم آنچه که انجام می‌گیرد می‌تواند با موفقیت به پایان رسانیده شود. ممکن است اولیای امور با توجه به کمیت، یعنی تعداد مؤسسات و جز آن، فکر کنند هر روزه فعالیت تحقیقاتی افزایش می‌یابد، در حالیکه تنها معیار سنجش فعالیت‌های تحقیقاتی، ارزش علمی نتایج تحقیقات است و آن با صرف وسیع کردن زمینه‌ی تحقیقات، بدون توجه به امکانات مالی و نیروی انسانی مقدور نیست. البته باید تا حد امکان بودجه‌ی تحقیقاتی افزایش یابد و وسائل لازم تهیه شود، لکن این افزایش باید همواره توأم با احتیاجات برنامه‌های تحقیقاتی باشد که در هر سال پیشنهاد می‌شود. با یک برنامه‌ریزی کلی و مرجع صلاحیتداری در امور تحقیقاتی، کمبود فعلی را در بودجه و وسائل، از راه محدود ساختن طرح‌های موجود و تمرکز نیروی علمی کشور در چند زمینه‌ی مناسب علمی، می‌توان جبران کرد و از همین بودجه‌ای که فعلاً موجود است ثمرات پرارزش علمی به جامعه می‌توان داد.

\* \* \*

### عناصر ثابت و گذران در فعالیت‌های علمی و تحقیقی

عوامل گوناگونی که در فعالیت‌های علمی و تحقیقی سال‌های اخیر مؤثر بوده است، بعضی گذران و بعضی ثابت‌تر و بادوام است. به منظور تفکیک این عوامل از لحاظ استمرار زمانی، اینک رؤوس آنها به این نحو تقسیم‌بندی می‌شود:

## عوامل ثابت

اگر مقصود ما از ثابت اموری باشد که تا سالیان دراز پابرجا می ماند و تغییر دادن آن‌ها با چند برنامه‌ی اقتصادی یا فرهنگی به آسانی امکان پذیر نیست، باید اقرار کرد که مهم ترین عوامل ثابت در مسأله‌ی علم و تحقیق، ارزش‌ها و نفوذها و فشارهای اجتماعی و فرهنگی است، که در حیات محقق مؤثر است و قبلاً به آن اشاره رفته است. ارزشی که جامعه برای تحقیق و محقق و علم دارد و فواید معنوی و غیرمادی که محقق از فعالیت‌های علمی می برد به زودی تغییر نخواهد کرد. هم جنبه‌ی مثبت این امر یعنی احترامی که در ایران برای علم و عالم وجود دارد و هم جنبه‌ی منفی آن یعنی مادی شدن ارزش‌های طبقات غربی شده، و بی توجهی آن‌ها به ارزش فطری علم و تحقیق، اموری است که ریشه‌ی تاریخی دارد و به زودی نمی توان آن را تغییر داد. روی هم رفته می توان این اصل کلی را ذکر کرد که هرچه ریشه‌ی یک طرز تفکر در تاریخ فرهنگی عمیق تر باشد تغییر آن مشکل تر خواهد بود.

علاوه بر وضع محقق و تحقیق در اجتماع و مقام آن‌ها در ارزش‌هایی که جامعه معتبر دانسته و پسندیده می داند، آنچه در هر حال ثابت است و تغییر نمی کند طرز تفکر ایرانیان و هوش و ذکاوت و علاقه‌ی آن‌ها به علوم نظری و انتزاعی است. در این مورد نیز عوامل مثبت و منفی دیده می شود. از لحاظ مثبت باید استعداد فطری ایرانی‌ها را برای درک مطالب علوم نظری و علاقه‌ی ذاتی آن‌ها را به علم ذکر کرد. اما آنچه منفی است عادت تعمق نکردن در مطالب و کم حوصلگی و پریدن از یک شاخه به شاخه‌ی دیگر و جاه طلبی‌های غیرعلمی در لباس علم و علاقه‌ی مفرط به خود نشان دادن و تظاهر است که بعضی از این صفات از قدیم بین ایرانیان متداول بوده و بعضی در یکی دو قرن اخیر تقویت یافته است. اصولاً همان هوش و سرعت انتقال بسیاری از ایرانیان باعث می شود که در کسب علم بی صبر و تحمل شوند و خیال کنند تنها با فرا گرفتن چند اصل از یک علم یا موضوع، در آن استاد شده اند. از این رو کمتر حوصله دارند به تحقیقات درازمدت که مستلزم شکیبایی و تحمل فراوان است

دست زنند. البته این خصایص نیز نوسان دارد و همواره در ادوار تاریخ ایران یکسان نبوده است. بدین روی می‌توان با تعلیم و تربیت تا حدی صفت صبر و تحمل را تقویت کرد و یا با تعالیم اخلاقی، تظاهر و خودستایی را تضعیف کرد و فروتنی و قناعت را که لازمه‌ی یک محقق است بیشتر رواج داد. لکن اصل این خصوصیات ملی در روحیه‌ی مردم، ریشه‌ی عمیق دارد و از عواملی است که در محاسبه درباره‌ی آینده‌ی علم و تحقیق و پرورش محققان خبره باید به آن توجه کرد.

### عوامل گذران

نواقص بسیاری که به آن اشاره شد، از قبیل نقص دبیرستان‌ها و کمبود معلم و آزمایشگاه و کمبودی‌های دانشگاه‌ها و کتابخانه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی همگی جزئی از عوامل گذران است، به این معنی که از لحاظ عقلی و استدلالی مانعی برای برطرف کردن آن نیست، گرچه ممکن است به علل مادی و جز آن در سالیان آینده نیز این عوامل برطرف نشود. آنچه برطرف کردن آن از همه آسان‌تر به نظر می‌رسد مشکل وسائل و لوازم است. با صرف بودجه‌ی کافی و برگزیدن اشخاص ذی‌صلاحیت، می‌توان تا ده سال دیگر یکی دو کتابخانه‌ی مجهز علمی در ایران به وجود آورد و چند مرکز مجهز جهت تحقیق در بعضی رشته‌ها تأسیس کرد، یا کمبود مؤسسات موجود را از لحاظ آلات و ابزار و دیگر چیزها جبران کرد. آنچه برطرف کردن آن قدری مشکل‌تر و مستلزم زمانی طویل‌تر است، نقایص دستگاه‌های فرهنگی از لحاظ امور علمی و تحقیقاتی است. این امر نیز امکان‌پذیر هست به شرط این‌که علم و تحقیق، نه فقط لفظاً بلکه واقعاً، از هدف‌های دستگاه‌های آموزشی مملکت قرار گیرد و مخصوصاً در دانشگاه‌ها با این امر خطیر شوخی نشود. دستگاه‌های اداری موجود که اصلاح آن‌ها خود امری علیحده است، مانعی بزرگ در راه اجرای طرح‌های آموزشی است، لکن چون دانشگاه‌ها تا حدی استقلال داخلی دارد، طرح مسأله‌ی عظیم‌تر اصلاح تمام تشکیلات اداری مملکتی از مسأله‌ی

اصلاح دانشگاه‌ها انفکاک‌پذیر است. می‌توان از هم‌اکنون به اصلاح دانشگاه‌ها با نظریه‌ی ترویج روح تحقیقی پرداخت. حتی کمبود استاد و محقق نیز که اکنون در سراسر کشور احساس می‌شود، تا بیست سال آینده کاملاً جبران‌پذیر است، به شرط این‌که از هم‌اکنون، برنامه‌ی دقیقی با توجه به احتیاجات واقعی کشور ریخته شود و این طور نباشد که برای مدت بیست سال فقط تربیت مهندس و طبیب را تشویق کنند و سپس تعجب کنند که به اندازه‌ی کافی ریاضیدان وجود ندارد که همه‌ی مهندسین را درس دهد، یا استاد انگلیسی یافت نمی‌شود تا زبانی را که همگی علاقه‌ی فراگرفتن آن را دارند تعلیم دهد، یا زبان و تاریخ و فرهنگ ایران که مهم‌ترین میراث ملی است به علت کمبود استاد هر روز رو به تنزل گذارد و تحقیقات مهم حتی درباره‌ی تاریخ ایران تقریباً همگی به دست خارجی‌ان انجام شود.

بزرگ‌ترین دشمن آینده‌ی علم در ایران، از لحاظ تربیت استاد و محقق، یک نوع علم‌پرستی کاذب است که اروپایی‌ها آن را (scientisme) می‌نامند، یعنی همه‌ی علوم را، غیر از علوم طبیعی و ریاضی، تحقیر کردن و ناچیز شمردن و حتی در علوم طبیعی و ریاضی فقط به جنبه‌های عملی پرداختن، در حالیکه در بزرگ‌ترین مراکز علمی و حتی مهندسی جهان مانند ام. آی. تی. شاگردان را مجبور می‌کنند در هر رشته که باشند، دست‌کم دو سال فلسفه و علوم انسانی بخوانند. و مخصوصاً از چند سال پیش در رشته‌های علوم انسانی درجه می‌دهند تا شاگردان مهندسی و علوم طبیعی و ریاضی، تماس دایم با سایر علوم داشته باشند و فکرشان متحجر و محدود نشود. اگر به علم به معنی وسیع آن و احتیاجات دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقی از هم‌اکنون توجه شود و مخصوصاً شاگردان مستعد به فراگرفتن علوم محض، از فلسفه گرفته تا ریاضیات و فیزیک، ترغیب شوند، کمبود استاد و محقق تا نسل دیگر قابل جبران است. لکن اگر فشار همواره بر روی تربیت مهندس و طبیب و افراد فنی دیگر باشد، تا بیست سال دیگر هم مجبور خواهیم بود شاگردان را به خارجه بفرستیم. فقط با داشتن متخصص در علوم محض و پایه می‌توان

دانشگاه و مراکز تحقیقی ساخت که محصول آن بعداً متخصصان در رشته‌های علمی و فنی خواهند بود. شاید بعضی فکر کنند که احتیاجات ممالک شرقی به علوم و فرهنگ غربی از عوامل ثابت است، لکن اولاً آینده‌ی خود این علوم در مغرب‌زمین چندان روشن نیست، و ثانیاً حتی اگر فرض کنیم که غربی‌ها همین سیر فعلی را در علوم دنبال خواهند کرد، می‌توان مانند ژاپن و چند کشور دیگر آسیایی، با پرداختن به تربیت افراد لایق در علوم اساسی، احتیاج به استاد و محقق را در مراحل عادی برطرف ساخت و فقط در مراتب خیلی عالی تحقیق از مراکز تحقیقی و افراد محقق ممالک غربی استفاده کرد. با یک برنامه‌ی عاقلانه و اجرای صحیح آن هیچ دلیلی ندارد که در ایران این مشکل تا بیست سال دیگر دست‌کم به اندازه‌ی قابل توجهی حل نشود.



### پیشنهادهایی برای ترویج تحقیق و علم در ایران

با برنامه‌ای منظم و توجه بیشتر به امور تحقیقاتی و علمی، و سپردن امور علمی به دست اهل فن، و پرداختن به کیفیت (در مدارس و مخصوصاً دانشگاه‌ها)، و احیای سنن علمی در دامن فرهنگ ایرانی و اسلامی، توسعه‌ی فعالیت‌های تحقیقی و علمی در ایران امکان‌پذیر است. در عرض ده سال اخیر از لحاظ کمیت در مسائل مربوط به علم و تحقیق، یعنی در امر چاپ کتاب و مجله و تدریس دروس علمی و تأسیس مؤسسات تحقیقاتی، پیشرفت‌هایی به چشم می‌خورد، لکن این پیشرفت‌ها توأم با نواقص بزرگ است که نباید از آن چشم پوشید، بلکه به منظور بهبود بخشیدن به وضع تحقیق در سال‌های آینده از هم‌اکنون باید به رفع آن نواقص برآمد. باید تا بتوان از تبلیغ بیجا درباره‌ی امور تحقیقاتی دوری کرد و به عمل پرداخت. باید به وضع محقق از لحاظ قانونی و نیز به حق مؤلف و سایر اشخاص که به نحوی از انحا در پیشرفت امور تحقیقاتی مؤثر هستند توجه خاص مبذول داشت.

همان‌طور که توجه واقعی در چند سال اخیر به مسائل مهم اقتصادی مانند سدسازی، موجب ساختن سدهای بزرگ شده است، به همین نحو اگر

واقعاً دور از الفاظ و ادعاها، به کار علم و تحقیق توجه شود و اشخاصی که حقیقتاً اهل تحقیق هستند تشویق شوند و در رأس امور تحقیقاتی قرار گیرند، بدون شک موفقیت‌های شایانی نیز در این زمینه نصیب ایرانیان خواهد شد. برای پیشرفت امر علم و تحقیق در آینده، باید از بلندپروازی دوری کرد و قوای تحقیقاتی را در رشته‌هایی که از لحاظ نیروی اقتصادی و انسانی امکان‌پذیر است تمرکز داد. اگر در فلان مملکت به فیزیک دماهای کم یا فیزیک گازها می‌پردازند، لازم نیست حتماً برای حفظ نام و رسم ملی در ایران نیز به تحقیقی در همان رشته پرداخت. فقط دو سه کشور در جهان وجود دارد که تقریباً در تمام رشته‌ها به تحقیق اشتغال دارند، بقیه مجبورند کار خود را به رشته‌های خاصی محدود کنند. ایران با در نظر گرفتن خصوصیات فرهنگی خود و آب و هوا و محیط طبیعی و بودجه و متخصصان موجود و دیگر چیزها می‌تواند چند رشته را قلمرو فعالیت‌های خود قرار دهد و نیروهای خود را در آن چند رشته متمرکز سازد، لکن در آن چند رشته به تهیه‌ی وسایل، چه آزمایشگاهی، چه کتاب نو و مجله، مبادرت ورزد و در این رشته‌ها متخصص تربیت کند.

همچنین باید جهت ترویج علم و تحقیق، علوم نظری را برای آن‌ها که استعداد و لیاقت آن را دارند رواج داد و علوم انسانی و فلسفی را با هدف وسعت بخشیدن به دید فکری محصلین، مخصوصاً شاگردان علوم، حتی المقدور توسعه داد و جزو برنامه‌های شاگردان علوم مختلف ساخت. نیز باید در خود علوم انسانی تحقیقات وسیع انجام گیرد، مخصوصاً در تاریخ علوم و فلسفه‌ی اسلامی و ایرانی تا ارزش‌های علمی در فرهنگ ایران احیا شود، و علوم به ویژه در سطح دبیرستانی، به صورت دنباله‌ی فعالیت‌های دانشمندان قدیم اسلام و ایران تدریس شود. با استفاده از تاریخ هر یک از علوم و به کار بردن اصطلاحات علمی که قبلاً در ایران متداول بوده است و حتی برخی متون قدیم مانند جبر خیام، که در چند مدرسه در انگلستان، به عنوان متن علم جبر تدریس می‌شود، می‌توان با شاگرد در مراحل اولیه‌ی

تحصیلات خود، در فعالیت علمی اعتماد به نفس بخشید و او را به دنبال کردن علم و تحقیق تشویق کرد. البته موانع و نواقص چنان که به آن اشاره رفت زیاد است، لکن اگر همت و علاقه باشد با بودجه و نیروی انسانی موجود می توان در بعضی از رشته های علوم در سالیان آینده به انجام دادن تحقیقات ارزنده ای دست زد و روی هم رفته علاقه به علم و تحقیق را تقویت کرد، به شرطی که از عوامل موجود در فرهنگ ایران و افراد صلاحیتدار که در گوشه و کنار به کار علمی اشتغال دارند، استفاده ی کامل شود و فعالیت علمی دنبال گردد و حتی المقدور کارهای علمی و تحقیقاتی از چنگال مقررات اداری و مالی فعلی، که با طرز کار یک مؤسسه ی تحقیقی و با روحیه ی یک فرد محقق تناقض دارد، رها شود.

با توجه به این عوامل، می توان امید داشت که به عنایت پروردگار، ایران بار دیگر دنیای علم را با نور دانش خود برافروزد و مخصوصاً در علمی که با روح و استعداد و فرهنگ آن هماهنگی دارد ارمغان نوینی به جهانیان عرضه دارد.

## گفت و شنودی درباره‌ی دین و فلسفه

\* به نظر شما از راه فلسفه می‌توان به ماهیت اشیا رسید؟  
 \* این موضوع بستگی کامل دارد به این‌که معنی فلسفه در تفسیر ما چه باشد. اگر فلسفه را به طرزى که در دو سه قرن اخیر در اروپا معمول شده است تفسیر کنیم، به قول کانت فلسفه اساساً نمی‌تواند به ذوات اشیا پی برد. اما با فلسفه‌ای که ما در مشرق زمین، و به خصوص در ایران داریم، یعنی فلسفه‌ای که با اشراق و عرفان توأم است، البته می‌توان به این مقصود رسید. منتهی ادراک آن برای همه کس میسر نیست و انسان جهت فهم این موضوع باید درک خاصی داشته باشد.

\* انسان از کجا آمده و چرا آمده؟

\* انسان بین دو راز بزرگ زندگی می‌کند: یکی ابتدای او و دیگری انتهایش. هیچ تمدنی نمی‌تواند از این دو مسأله احتراز کند، و امری که هرگز دگرگون نخواهد شد، همین موضوع قرار گرفتن انسان بین این دو مجهول

است. پیام حکمت و عرفان و دین جاودان خواهد بود، چون سر و کارش با بحث درباره‌ی این دو مسأله است، و این که ما «از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم؟» یک مسأله‌ی بغرنج فلسفی است. به طور ساده می‌گوییم که ما از عالم روح آمده‌ایم و به عالم روح نیز برمی‌گردیم. اما در این جا سؤالی پیش می‌آید که اگر اصل وجودی انسان در عالم معنوی بوده و دوباره نیز به آن جا باز می‌گردد، اکنون چرا نفس انسان حتماً باید از این مرحله بگذرد. این خود یکی از اسرار بزرگ خلقت است. می‌توان گفت که حیات انسان در این جهان از لحاظ غایت نهایی او یک جنبه‌ی مثبت دارد، زیرا با عبور از این عالم است که نفس انسان یک نوع پختگی پیدا می‌کند و در واقع غایت نهایی حیات انسان همین پخته شدن است.

\* مکتب کدامیک از فلاسفه‌ی اسلامی در شما تأثیر بیشتری گذارده

است؟

\* تحقیقات و کارهای علمی من بیشتر درباره‌ی سه نفر بوده است: ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا. اما دو مکتب بیش از همه مرا تحت تأثیر قرار داده است: از لحاظ عرفانی، مکتب عرفان ابن عربی، زیرا من خود مجذوب عرفان هستم، از لحاظ فلسفی، مکتب ملاصدرا. همچنین در آن دوران بحرانی زندگی‌ام غزالی و مولانا هر دو سهم عظیمی در حیات من داشتند، زیرا غزالی در عصر خود در نقطه‌ای قرار گرفت شبیه به وضعی که امروزه بسیاری از متفکران در آن قرار می‌گیرند، بدین معنی که او در اثر مطالعه‌ی کتب علمی و فلسفی یونانی از لحاظ دینی شک پیدا کرد و تمام اساس وجودش متزلزل شد و چون مرد راستینی بود و با خود ریا نمی‌کرد با این شک و تردید دینی قادر به زندگی نبود. از لحاظ جسمی نیز سخت مریض شد، آن گاه به سوی عرفان و تصوف رفت و از این طریق بود که دوباره یقین پیدا کرد.

\* آیا در شرایط حاضر می‌توانیم تمام قوانین اسلام را اجرا کنیم؟

\* شریعت اسلام مخصوصاً تشیع یک شریعت زنده است و تا دنیا باقی

است زنده خواهد ماند. همچنین اسلام زمانه‌هایی را پیش‌بینی کرده است که

اساساً دین و اخلاق و انسانیت سست و متزلزل خواهد شد. نظریه‌ی اسلام مانند تمام اصول محکم دینی و حکمی این نیست که تسلیم زمانه شود، بلکه اساس این است که زمانه را بسازد. امروز همه از تطبیق اصول مختلف با زمانه صحبت می‌کنند، حال بنده سؤال می‌کنم: پس خود زمانه را باید با چه تطبیق کرد؟ در این جا یک بحث دقیق فلسفی پیش می‌آید. اگر زمانه بر ما تفوق و برتری دارد، پس چرا ما امروزه این اندازه صحبت از آزادی انسان می‌کنیم، بهتر است تسلیم نظر دیالکتیک مادی یا فلسفه‌ای مشابه آن بشویم و بگوییم ماده یا تاریخ، انسان را اداره می‌کند. لکن حقیقت غیر از این است. انسان آزاد است و خودش باید زمانه را بسازد. یک فیلسوف بزرگ فرانسوی در این مورد گفته‌ی جالب توجهی دارد، او می‌گوید: «افراد عادی تسلیم زمانه‌ی خود هستند و اشخاص معنوی سازنده‌ی آن».

تصور کنید که ایرانی‌های ۷۰۰ سال پیش هم صحبت از تلفیق فرهنگ و دین و زبان و افکار خود با زمانه می‌کردند، می‌بایست بعد از حمله‌ی مغول‌ها همگی بودایی یا شامانی شوند، چون زمانه ایجاب می‌کرد که هم‌رنگ جماعت شوند. بنابراین، مسأله باید به نحو دیگری مطرح شود، یعنی بدین شکل که، ما ایرانی‌ها و یا اصولاً ما مسلمان‌ها چگونه می‌توانیم این زمانه را طبق اصول و قواعد خود بسازیم؟ ممکن است سفسطه‌جویان این‌گونه سفسطه کنند که چگونه می‌گویید نباید هم‌رنگ جماعت شد؟ ما چگونه می‌توانیم اتومبیل و هواپیما و ترن را کنار بگذاریم و با شتر مسافرت کنیم؟ این حرف صددرصد درست است و ما دیگر نمی‌توانیم، بجز در صحاری وسیع، با شتر سفر کنیم. اما البته هیچ اجباری نداریم که موسیقی خود را فراموش کنیم و به موسیقی غربی پناه ببریم. هنر خود را رها کنیم و شیفته‌ی هنر غربی گردیم. در خانه‌های خود به جای هنر ایرانی و اسلامی اشیای فرنگی بگذاریم. اگر ما دارای تمدنی قوی باشیم خود می‌توانیم آن را بر سایر ملل تحمیل کنیم، چنان‌که یکی از ممالک آسیایی یعنی ژاپن تا حدی این کار را کرده است. درست است که ژاپنی‌ها در اثر شکست سختی که خوردند و در اثر عوامل تاریخی، یعنی عواملی که خارج

از اراده‌ی افراد جامعه‌ی انسان است، خیلی کارهای جدید کردند، مثلاً صنعتی شدند، ولی بعضی از مظاهر تمدنشان که بسیار قوی و ریشه‌دار بود، مانند معماری ژاپنی توانست آن قدر در امریکا نفوذ کند که حالا ما بدون این که خود بدانیم از طریق امریکا خانه‌هایمان را به سبک ژاپنی می‌سازیم، یا بعضی از سنن ملی ژاپنی که آن را حفظ کرده‌اند، مانند روی زمین نشستن و پوشیدن لباس ملی که خیلی بیشتر از آنچه که مردم فکر می‌کنند در روحیه‌ی یک ملت مؤثر است. بسیاری از اموری که مردم به عذر جبر زمانه و همرنگ شدن با جماعت از آن سخن می‌گویند و آن را از غرب تقلید می‌کنند، چیزی نیست جز یک ضعف معنوی و عقده‌ی حقارتی که متأسفانه ما در برابر مغرب زمین پیدا کرده‌ایم. درد بزرگ این است که ما مغرب زمین را نمی‌شناسیم، اگر آن را خوب می‌شناختیم می‌دیدیم که خود آن‌ها با چه مسائل بزرگ معنوی و فقر فلسفی و اخلاقی روبه‌رو هستند. این مطالب را خود جوان‌های غربی درک می‌کنند و به همین جهت است که به عرفان کاذب پناه می‌برند و هیپی می‌شوند. اگر ما این ضعف و فقر غرب را می‌فهمیدیم آن وقت افکار آنان آن قدر به نظرمان قوی نمی‌آمد، که تا هرچه از دروازه‌ی غربی وارد ایران شود مانند وحی منزل همه‌جا را فرا گیرد و به عذر جبر زمانه به ما تحمیل شود.

\* ولی ملاحظه بفرمایید ما قرن‌ها شاهد استثمار زن به وسیله‌ی مرد بوده‌ایم، مطمئناً اسلام حقوق زیادی برای زن قائل شده است، اما عملاً حقوق زن‌ها پایمال گشته است و عده‌ی زیادی عقیده دارند که اسلام مذهب مردهاست. خواهش می‌کنم در این مورد نظر خود را اظهار کنید؟

\* هیچ مرام بشری هرگز به طور کامل اجرا نمی‌گردد، چه برسد به دین که یک مرام آسمانی است. چنان که حضرت مسیح «ع» به امت خود گفت: «اگر کسی به یک طرف صورتتان سیلی زد طرف دیگر را جلو او بگیرد» لکن این همان تمدن مسیحی بود که طبق آمار بیش از هر تمدنی جنگ کرده و موجب آدم‌کشی شده است. تعالیم اسلام نیز از این قاعده مستثنی نیست. اما در مورد این که می‌گویند اسلام مذهب مردهاست، باید گفت که اصولاً در تمام

جوامع آسیا و در جوامع اروپایی قدیم مرد دارای قدرت برتر بوده است. در ژاپن هم که بودایی است و تا قرن بیستم یک نفر مسلمان در آن راه نیافته بود، به خصوص در دوره‌ی سامورای‌ها مردها دارای قدرت فایق بودند. اصولاً در ژاپن قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در دست مردهاست و زنان نیز دارای جنبه‌ی زنانگی مطلق و کامل هستند. می‌بینیم که قدرت مرد در ژاپن به هیچ‌وجه جنبه‌ی اسلامی ندارد، یا همین‌طور در هندوستان یا چین. پس موضوع اسلام نیست، مسأله این است که تمدن‌های قدیم همیشه سعی می‌کردند تا برای مرد حقوق مردانه قائل شوند و برای زن حقوق زنانه و برای هر یک از آنها حقوق و تسهیلاتی که منطبق با روحیه و طبیعتشان باشد به وجود آورند.

اما مسأله‌ی استثمار، در این مورد باید بگوییم که زن در مغرب‌زمین، هم از لحاظ اقتصادی و هم از لحاظ شهوت، به مراتب بیشتر از ممالک اسلامی استثمار گردیده‌است. در بسیاری از کشورهای اروپایی هنوز هم از لحاظ اقتصاد حقوق زن نه تنها از ایران، بلکه از تمام ممالک اسلامی کمتر است. اصولاً از همین زمان پیدایش استثمار اقتصادی در اروپا و از میان رفتن اختلافات اجتماعی بین زن و مرد بود که زن نسبت به مرد یک عقده‌ی حقارت پیدا کرد و احساس کرد که از مرد پست‌تر است، یعنی تا زمانی که برای یک زن، هدف بزرگ مادر بودن و زن یک شوهر بودن و حفظ خانه کردن و تربیت فرزندان وجود داشت، هرگز زنی خود را نه تنها از مردان بلکه از هیچ زن دیگری نیز پست‌تر احساس نمی‌کرد، اما وقتی هدف جامعه طوری شد که ارزش ماشین‌نویس بودن از یک خانه‌دار بیشتر شد، زن‌ها دیگر حق داشتند که بگویند ما در ماشین‌نویس شدن حقمان از مردها کمتر است. این است که کم‌کم موضوع رقابت پیش آمد که بسیار خطرناک و مضر است، زیرا معنای آن به جان هم انداختن دو عاملی است که اجتماع را به وجود آورده است، در حالیکه در تمدن‌های قدیم (نه تنها در اسلام) که نظامی در آسیا و حتی اروپا ساختند، هدف اصلی هماهنگی و وفاق زن و مرد بود.

کار بزرگی که اسلام کرد و خیلی‌ها متوجه نیستند، این بود که حق زن را در مقابل خداوند مساوی کرد. یعنی در بهشت یا دوزخ رفتن پس از مرگ برای زن و مرد حقوق مساوی قائل شد. این مسأله اهمیت بسیار زیادی دارد، زیرا در بعضی تمدن‌ها برای زن حقوقی جاویدان قائل نبودند مانند مانوی‌ها در ایران که زن را زاده‌ی شیطان می‌دانستند و زن در مانویت روح جاویدان ندارد. کار خطیر اسلام این بود که از لحاظ دینی و حتی از لحاظ وظایف دینی و هدف اصلی حیات، زن و مرد را مساوی کرد و در خود زندگی برایشان روابط متقابل و مکمل یکدیگر ایجاد کرد. اسلام از زن و شخصیت او حمایت‌هایی کرد که جامعه‌ی امروزی به هیچ وجه با آن‌ها آشنا نیست. اولین حفظ حقوقی که تمدن اسلامی از زن به عمل آورد، این بود که برای او این امکان را به وجود آورد که عفت خود را حفظ کند و عقیف بماند. این مسأله برای سلامتی روحی زن بسیار مهم است، زیرا از نظر روانی عفت و سلامت روحیه‌ی زن با هم ارتباط بسیار نزدیک دارد و این که در تمام جوامع، روسپیگری را تقبیح می‌کنند به خاطر این است که زن روسپی تنها جسمش فرسوده نمی‌گردد، بلکه بیشتر از آن روحش خرد می‌شود. در حالیکه در جامعه‌ی امروزی مغرب‌زمین، عقیف ماندن زن بسیار سخت و تقریباً غیرممکن است، چون ازدواج که در حیات زن مرحله‌ی بسیار مهمی است صددرصد به دوش خود اوست و خانواده‌اش این مسئولیت را قبول نمی‌کند و طریق دیگری هم جهت یافتن شوهر موجود نیست، جز این که زن خود را در بازار فروش بگذارد تا خریداری پیدا شود، یعنی باید کارهایی انجام دهد که از لحاظ روحی برای یک زن بسیار مشکل است، کارهایی که زن شرقی هرگز مجبور به انجام دادن آن نبوده است.

\* من در میان جوانان به گروهی برخورد کرده‌ام که لزوم داشتن مذهب را به شدت انکار می‌کنند، اما لزوم داشتن ایمان را می‌پذیرند و فی‌المثل می‌گویند ایمان ما به خودمان است، نظر شما چیست؟

\* اشکال ایمان به خود در این است که این «خود» گاه‌گاه متزلزل می‌شود. مانند این است که یک کشتی در حال غرق شدن باشد و بگویند

به خودش لنگر بیندازد، در صورتی که یک چنین کشتی باید به خشکی لنگر بیندازد تا غرق نشود. نفس انسان یک جنبه‌ی سیال دارد و در اولین تندباد شداید به لرزش در می‌آید. اهمیت ایمان به چیزی خارج از انسان این است که بتواند به یک واقعیت قوی‌تر از خود تکیه کند. البته انسان باید به خودش ایمان داشته باشد، اما آن «خود» لرزنده و سیال است و باید به واقعیتی ماورای خود وابستگی یابد.

این است که این ادعا که انسان کافی است به اراده‌ی خود ایمان داشته باشد صحیح نیست. البته بسیار خوب است، انسان باید با اراده باشد، اما تا وقتی که به واقعیتی بزرگ‌تر که در ماورای خودش قرار گرفته ایمان نداشته باشد زندگی برایش سخت و دشوار می‌گردد. اشخاصی هم که می‌بینیم ایمان به دین ندارند در واقع به یک خدای دروغین خودساخته معتقدند، مثل جامعه، آینده و جز آن، که بت‌های جدید بشر است. آن‌ها در هر حال واقعیتی بزرگ‌تر از خود را ثابت می‌دانند و ایمان خود را به آن متکی می‌کنند و کمتر کسی است که بتواند به نفس خود ایمان داشته باشد. اگر هم توانست در درون خود باقی بماند آن وقت جنبه‌ی اگزیستانسیالیست جدید را پیدا می‌کند، زیرا خود را مانند جزیره‌ای جدا از همه چیز می‌داند، جدا از اجتماع، از طبیعت و از خداوند، یعنی همان واقعیت‌هایی که انسان می‌تواند با آن‌ها رابطه داشته باشد. آن وقت است که می‌رود به جست‌وجوی انواع و اقسام تجربه‌های غیرعادی، مانند ابراز علاقه‌ی فوق‌العاده زیادی که امروزه در غرب به تجربه‌های عرفانی و خلسه و ادیان شرقی می‌شود. لکن باید گفت که اکثر طالبان این حقایق هرگز به آن دسترسی پیدا نخواهند کرد، چون عرفان واقعی همیشه با انضباط و نظام همراه است، نه آن را با خوردن قرص می‌توان به دست آورد و نه به وسیله‌ی مرشدان کاذب که بدون تربیت مرید خیال می‌کنند می‌توانند چیزی به او بیاموزند.

انسان حیوانی است معنی‌جو، و این بهترین توصیفی است که می‌توان از انسان کرد. همان‌گونه که زندگی بدون هوا برایش میسر نیست بدون معنی هم

قادر به زندگی نخواهد بود. بنابراین نمی‌توان گفت ایمان بدون مذهب نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون در این صورت اشخاص بی‌دین وجود نمی‌داشتند، ولی باید گفت که این حالت به طور دایم نمی‌تواند ادامه پیدا کند.

\* برخی از محققین اجتماعی عقیده دارند که برای تضمین خوشبختی بشر اخلاق و هنر کافی است و وجود عامل مذهب ضرورتی ندارد، نظر شما در این مورد چیست؟

\* به نظر من قرن بیستم پاسخ این سؤال را داده است، یعنی نشان داده است که اخلاق بدون یک نوع حکمت و متافیزیک غیرممکن است. اخلاق چیست؟ آنچه که در غرب تصور می‌کنند «اخلاق طبیعی» است خود میراث مسیحیت است، چون مسیحیت در طی ۲۰۰۰ سال پیش تکرار کرده است که آدم‌کشی بد است، حال افراد بشر بدون چون و چرا آن را مذموم می‌دانند. لکن باید پرسید چرا بد است؟ چرا نباید آدم‌کشت؟ همین مسأله است که داستایفسکی نویسنده‌ی بزرگ روسی در اثر معروف خود جنایت و مکافات آن را به منطق نهایی خود می‌رساند و قهرمان داستان کسی را می‌کشد برای این که از خود می‌پرسد چرا کشتن و جنایت بد است؟ دلیلی ندارد که من این کار را نکنم. از این نظر است که می‌گوییم تجربه‌ی قرن بیستم و فجایع بی‌سابقه‌ای که در آن به وقوع پیوسته است ثابت می‌کند که وقتی اصول مذهب سست شد از اخلاق به هیچ وسیله‌ای نمی‌توان دفاع کرد.

\* حال که به عقیده‌ی شما ایمان و مذهب برای تأمین آرامش و خوشبختی انسان لازم است بگویید، ما چگونه می‌توانیم جوانان را معتقد و مؤمن کنیم؟

\* خانواده، طرز تربیت فرد در محیط خانوادگی و پایه‌های مذهبی و ایمانی پدر و مادر البته، نیز قدرت‌هایی که وسایل ارتباطی کشور را مانند رادیو، تلویزیون و مطبوعات و مانند آن در دست دارند و همچنین وسایل طرق تعلیم و تربیتی مملکت هم تأثیر بسیار زیادی دارد. آنچه که ما در میهن خود از نان شب به آن محتاج‌ترین تربیت یک طبقه‌ی ذوجنبتین است، یعنی

اشخاصی که تمدن غربی و اروپایی را بسیار خوب و عمیقاً بشناسند و با تمدن ایرانی و اسلامی نیز آشنایی عمیق و کامل داشته باشند و بتوانند برای نسل جوان، این میراث ارزنده و عظیم معنوی و اخلاقی خودمان را دوباره تفسیر کنند. اما متأسفانه هیچگونه برنامه‌ی منظمی جهت تربیت این قبیل افراد ریخته نشده است. چند نفری هم که این طور تربیت شده‌اند اتفاقی بوده و این امر نتیجه‌ی منطقی یک دستگاه منظم تعلیم و تربیت نیست.

\* به نظر شما روشی که بعضی از کشورهای اسلامی به کار می‌برند و جوانان را از برخورد با مظاهر تمدن غرب به دور نگاه می‌دارند صحیح است و از این راه ایمان و اعتقاد واقعی در وجودشان پدید می‌آید؟

\* وضع این کشورها با ایران فرق دارد، زیرا با غرب روابط بسیار محدودی دارند. فرض کنیم سیلی می‌آید، در این حال اگر فرزند خود را در آن بیندازیم و بگوییم اگر شنا نداند غرق می‌شود و اگر شناگر خوبی باشد خود را می‌رهاند، عمل کاملاً غلطی مرتکب شده‌ایم، زیرا در مرحله‌ی اول باید به فرزند خود شناگری بیاموزیم بعد او را در چنگال سیل رها کنیم. از این جهت به نظر من تا وقتی که ما نتوانیم اشخاصی تربیت کنیم که بتوانند مدافع اصول فرهنگ و دین و تمدن خودمان باشند و این مطالب را به نحوی که قابل فهم نسل فعلی باشد بیان کنند، بهتر است که چنین سدی در برابر غرب کشیده شود، زیرا اگر این کار را نکنیم تنها وسیله‌ی دفاع را از بین برده‌ایم.

\* شما افکار ضد مذهبی جوانان و عدم اعتماد آن‌ها را چگونه توجیه می‌کنید؟

\* انسان طبیعی همیشه می‌پندارد که ضعیف و ناقص است و خداوند کامل و منشأ هر نوع کمال و خوبی است، اما اگر انسان با نظر دیگری که حاکی از کبر و غرور اوست شروع کند، یعنی این نظر که خود ذاتاً خوب است، آن‌گاه از خود خواهد پرسید پس بدی از کجاست؟ چرا بدی وجود دارد؟ در پاسخ این سؤال سرانجام مبدأ را متهم به بدی می‌کند. تمام نهضت‌های ضد دینی از همین جا شروع می‌شود. یعنی انسان در عوض این که ضعف خود را دریابد و

به اصلاح آن پردازد، اشتباهات و نقایص خود را فراموش می‌کند و درصدد اصلاح دیگران بر می‌آید. بشر جدید همه چیز را می‌خواهد اصلاح کند غیر از خودش، می‌خواهد دین و فلسفه و جامعه را اصلاح کند اما حاضر به اصلاح خود نیست، با آن‌که تا انسان خود را اصلاح نکند قادر به اصلاح هیچ چیز نیست. هر زمانی که خود را اصلاح کرد همه چیز را می‌تواند اصلاح کند. فرق بین عارف و یک فرد شکاک امروزی این است که عارف می‌گوید انسان باید ابتدا به اصلاح خود پردازد و زمانی که این کار را کرد خوب می‌شود و کسی که خوب بود تمام اعمالش خوب است. مثل قلم سبز که هر جا کشیده شود سبز است، لکن تا زمانی که این اصلاح درونی انجام نگیرد، هر اصلاحی ناقص است حتی اگر نیتش خوب باشد. اما شکاک می‌خواهد اصلاح کند و اعمال نیکو انجام دهد، ولی از نقص خود آگاه نیست و نمی‌داند که هر عملی که انجام دهد آلوده به این نقص است.

من واقعاً برای جوانانی که راهنمایی نمی‌شوند متأسفم. اما در عین حال باید بگوییم که مسؤولیت هرگز از انسان دور نمی‌شود، زیرا انسان آزاد است و حق انتخاب و اختیار دارد، پس مسؤول انتخاب خود اوست و این مسؤولیت بشری را هیچ جوان و پیری نمی‌تواند انکار کند و نمی‌تواند راه کجی را که انتخاب کرده است به تقصیر دیگران بگذارد.

## انسان، فلسفه‌ی وجود و اگزیستانسیالیسم

\* آقای دکتر نصر خواهش می‌کنم بگویید، مکتب اگزیستانسیالیسم چگونه در اروپا به وجود آمد و علل پیدایش آن چه بود؟ مقصود این است که در فرهنگ اروپایی چه عواملی بود که در دوره‌ی دوم قرن نوزدهم و مخصوصاً قرن حاضر به این نوع فلسفه‌هایی که آن را ضداستدلالی می‌گویند منجر شد؟ در حالیکه ما عین این پدیده را در تمدن‌های دیگر نمی‌بینیم؟

\* به نظر بنده، هر مکتب فلسفی، یا مشرب فکری به‌طور کلی در تمدنی که آن فلسفه و مشرب را به وجود آورده است ریشه‌های عمیق تاریخی دارد. برای درک علل واقعی پیدایش مکتب اگزیستانسیالیسم، یعنی این‌که بدانیم چه عواملی باعث شد که مکتب اگزیستانسیالیسم، به نحو خاصی که می‌بینیم، به وجود آید، باید برگردیم به تاریخ فلسفه و دین در اروپا. مسیحیت که در واقع سازنده‌ی تمدن غربی از قرن سوم و چهارم میلادی به بعد بوده

است، انسان را به صورت یک اراده تصور کرده، یعنی انسان در مسیحیت اراده‌ای است که عقل بر او افزوده شده است و این اراده با گرایش به حضرت مسیح، یک نوع شکاف و زخمی را که طبق نظر مسیحیان در روح انسان وجود دارد و اثر گناه اولیه است، التیام می‌بخشد و فقط پس از گرایش اراده‌ی انسان به حضرت مسیح و تمتع از فیض و برکت او، عقل انسان می‌تواند شروع به فعالیت صحیح کند. به همین جهت تمام فلاسفه‌ی بزرگ مسیحی از آغاز تاریخ مسیحیت همواره گفته‌اند، اول انسان باید ایمان آورد و بعد تعقل کند. به قول قدیس انسلم<sup>۱</sup> فیلسوف معروف قرن یازدهم: «اول ایمان بیاورید و بعد تعقل کنید.» این تصور از انسان، یعنی این مردم‌شناسی در مسیحیت، عمیق‌تر از آن بود که با انقلاب رنسانس و نهضت‌های ضددینی فلسفی در اروپا به کلی از بین برود، و در واقع هنوز هم تصور بشر اروپایی از بشر و انسان بیشتر همین تصور مسیحی است از انسان، اما بدون تعالیم مسیحیت و بعد متعالی‌ای که در آن وجود دارد. بنا بر این نظر، انسان در بدو امر موجودی است صاحب اراده و در مرحله‌ی ثانی، دارای عقل و نیروی استدلال. پس راه نجات برای انسان طبق نظر مسیحیت از طریق اراده‌ی اوست. به همین جهت هم، غربی‌ها همیشه مکتب‌های حکمت و عرفان را که می‌خواهند از راه عقل به وصال حقیقت برسند، نوعی عرفان، یا تصوف طبیعی نامیده‌اند، در مقابل آنچه که خود نوعی عرفان ماوراءالطبیعه یا دینی می‌دانند. با چنین زمینه‌ای بود که انقلاب رنسانس پیش آمد. این انقلاب لحظه‌ای رخ داد که در درون خود حکمت و عرفان مسیحی قرون وسطی نوعی ضعف دیده می‌شد. در قرن چهاردهم، وقتی که هنوز در بحبوحه‌ی تمدن مسیحی مغرب‌زمین هستیم، کلام مسیحی شروع به انکار قدرت عقل در درک کلیات کرد. بحث‌های معروف «آکم» و «نیکلادترکور» و «ارهم» و سایر متکلمین و الهیون مسیحی در قرن چهاردهم، حاکی از نوعی شکاف در داخل سازمان فلسفی و فکری مسیحیت است که به تدریج دست عقل را به کلی از علم الهی کوتاه می‌کند و در آن امتزاجی که

قدیس اوگوستین و بعد از اوتوماس آکویناس جهت تلیق و هماهنگی بین ایمان و عقل به وجود آورده بودند، خللی ایجاد می‌کند. دوره‌ی رنسانس مبتنی بر یک دوره‌ی شک فلسفی بود. در پایان قرن چهاردهم شک دینی وجود نداشت، ولی فلسفه دچار شک شده است. دوره‌ای بود که دانشمند معروف فرانسوی ژیلسن، به اسم دوره‌ی تئولوژیسم از آن یاد می‌کند، یعنی دوره‌ای که تئولوژی، یا الهیات مسیحی، اصالت فلسفه را از بین برده بود. این است که وقتی رنسانس انقلاب خود را علیه تمدن یکپارچه و متحدالشکل مسیحیت قرن چهاردهم آغاز کرد با نوعی خلأ و شک فلسفی همراه بود.

رنسانس سعی کرد بشر مسیحی را که نیم ملایکه و نیم حیوان بود، و پایی در آسمان و پایی در زمین داشت کاملاً زمینی کند، یعنی تاکنون انسان، زمین را سرزمین اصلی خود نمی‌دانست و همیشه حالت غربت<sup>۱</sup> نسبت به این عالم داشت و وطن انسان همیشه جایی غیر از این زمین بود. بشر سعی کرد وطن انسان را همین عالم خاکی کند، یعنی احساس راحتی در ذهن انسان — به عنوان یک بشر صرفاً طبیعی و نه بشری که سایه‌ی خداوند بود — به وجود آورد. این امر البته بسیار مؤثر بود در این که بشر آن روزی اروپایی را مجهز سازد تا بتواند کوه‌ی زمین را فتح کند و به خود این حق را بدهد که حاکم بر تمام قاره‌ها و حتی بر تمدن‌های دیگر شود. خود این فتوحات نیز این دید را در اروپا تقویت کرد. بین ۱۴۵۰ و ۱۶۰۰ که دوره‌ی رنسانس است، آشنایی با قاره‌ها و گیاه‌ها و حیوانات و مردم دیگر، وحدت عالم طبیعی مسیحی را شکست و این امر کمک کرد که بشر اروپایی به تدریج طبیعی حس کند. این احساس طبیعی بودن، خود نوعی مکتب اصالت استدلال یا راسیونالیسم به وجود آورد. این نکته خیلی قابل توجه است که در دوره‌ی رنسانس علوم طبیعی، ریاضی و فیزیک هنوز در قالب قرون وسطی بود و اتفاقاً اشخاصی که

۱. می‌توان گفت این نوع تفکر یکی از شاه‌فکرهای تمام عرفان‌های مختلف جهان است. طبق این نظر انسان باید همواره نسبت به این عالم حس غربت داشته باشد، چنان‌که در عرفان اسلامی نیز این مطلب بسیار ذکر شده است.

دنبال این علوم می‌رفتند راسیونالیست نبودند. برعکس آنچه مردم فکر می‌کنند، بیشتر دانشمندان دوره‌ی رنسانس جنبه‌ی عرفانی داشتند، یا کیمیاگر بودند، یا علاقه‌مند به علوم غریبه. ولی نتیجه‌ی امر به تدریج تصور یک نوع نیروی استدلالی را در انسان (Raison) به وجود آورد که گاهی در فارسی به معنای عقل ترجمه می‌شود، چون معنای عقل در فارسی، هم معادل «رزون» است و هم معادل «انتلکت»، هم نیروی استدلال بشری است و هم نیروی عقل الهی. این تصور به وجود آمد که بشر یک نیروی صرفاً مستقل استدلالی در خود دارد و با این نیرو می‌تواند به همه چیز علم پیدا کند. لکن چون مردم‌شناسی مسیحی، از آغاز راه وصول به حقیقت را در اراده و ایمان می‌دانست نه عقل، ضعیف شدن ایمان و محدود شدن عقل به استدلال، طریق وصول به حقیقت محض را از بین برد، یا دست‌کم محدود کرد. در قرن هفدهم یک نوع یقین نسبی جدید فلسفی به دنبال دو قرن شک فلسفی به دست دکارت به وجود آمد، ولی این یقین جدید فلسفی، دیگر مبتنی بر یک دید کلی از انسان نبود، بلکه انسان را محدود کرده بود به استدلال یا رزون همان‌طور که دکارت گفت حقیقت مبتنی بر تعقل شخص از نفس خود است، یعنی او «می‌اندیشم» را پایه‌ی «هستم» بعدی قرار داد. پس در واقع «وجود» به معنی یک واقعیت کلی را که ما هم لمعه‌ای و مرتبه‌ای از آن هستیم از بین برد و وجود فردی و بشری را از برای شناخت عالم عینی و واقعی خارجی معیار قرار داد. البته اگرچه او نتوانست به کلی تحولی در تمام شئون فلسفه به وجود آورد، راهی را شروع کرد که به نظر بنده خیلی تأسف‌آور بود و منجر به نوعی بن‌بست شد که تفکر امروز اروپایی با آن مواجه است. دکارت استدلال را معیار دانستن قرار داد و این امر راسیونالیسم اروپایی را به معنای واقعی به وجود آورد. درست است که می‌گویند ارسطو راسیونالیست بوده است ولی در فلسفه‌ی ارسطو وجود به معنای یک واقعیت وسیع، ماورای فرد و افکار فرد، و به خودی خود دیده می‌شود، در حالیکه این دکارت است که می‌آید و راسیونالیسم واقعی را پایه‌گذاری می‌کند، یعنی رزون یا استدلال را پایه‌ی حقیقت و حتی

درک واقعیت قرار می‌دهد. بعد از دکارت سیر فلسفه‌ی اروپایی تا قرن هجدهم بسط آگاهی این استدلال از خود و از حدود خود است. در واقع اگرچه لایب نیتز سعی کرد این مسیر را تا حدی تغییر دهد، فلسفه اروپایی مسیر خود را ادامه داد و بعد از اسپینوزا و ولف، که به فلاسفه‌ی تجربی قرن هجدهم انگلیس مانند لاک و هیوم می‌رسیم می‌بینیم که فلسفه‌ی اروپایی، حدودی را که دکارت برای انسان گذارده بود تفحص و تجسس کرد و مرزهای آن را پیدا کرد. دلیل این که گفته می‌شود کانت فیلسوف بزرگی است، این است که هم او بود که این حدود را مشخص کرد و گفت: «نیروی استدلال از این برتر نمی‌رود». وقتیکه راسیونالیسم و نیروی استدلال، حدود خود را به دست آورد در این شکی نبود که می‌بایستی به هر طریقی که ممکن بود مفری پیدا کند، زیرا تفکر انسانی هرگز نمی‌تواند در محدودیتی محبوس شود. انسان موجودی است که همیشه به دنبال بی‌نهایت می‌گردد، چون یک جرقه‌ی الهی در او هست و چون خداوند بی‌نهایت است، انسان همیشه در جست‌وجوی بی‌نهایت است. این است که به هیچ چیز محدود راضی نیست، از غذا گرفته تا مقام ... انسان همواره در جست‌وجوی چیزی هست، ولی اگر آن چیز محدود باشد، از آن می‌گذرد. فلسفه نیز وقتی به جایی رسید که در واقع برای استدلال انسان حدودی قائل شد - و فلسفه‌ی کانت و از طرف دیگر هیوم و فلاسفه‌ی انگلیس، محدودیت‌های استدلال را نشان داد - بدیهی بود که یک نوع عکس‌العمل ضداستدلال در فلسفه‌ی اروپایی به وجود آورد. علاوه بر این، فلسفه یک جنبه‌ی خشک پیدا کرده بود، خشک نه به معنی ادبی و فلسفی، بلکه یک نوع دوری از واقعیت زندگی و صیرورت و احتیاجات جنبه‌ی غیرفکری و استدلالی انسان و از مسائلی که انسان نه به عنوان مفاهیم بلکه به عنوان احساس و یا تجربه مستقیم با آن سر و کار دارد. فلسفه‌ی قرن هجدهم با مفاهیم ذهنی سر و کار داشت و زیاده از حد انتزاعی شده بود و دیگر با عواطف، احساسات، تجربیات، ترس، واهمه، عشق که این‌ها فقط احساسات نیست بلکه مراتب بالای فلسفی نیز دارد، سر و کار نداشت. به نظر من این دو

عامل با هم توأم شد: یکی محدودیتی که در درون خود فلسفه اروپایی در اثر محدود کردن عقل به معنای انتلکت به دست دکارت به وجود آمد و دیگر دوری تدریجی فلسفه‌ی اروپایی از حیات، از احساس، از زندگی، از ترس، از واهمه و از آن تلاقی با واقعیات حیات که همه‌ی این چیزها را به وجود می‌آورد. این دو عامل باعث شد که در قرن نوزدهم یک عکس‌العمل شدید نسبت به فلسفه‌ی راسیونالیسم به وجود آید. این عکس‌العمل چندین شق داشت: مثلاً یکی شق هگل بود که گرچه خودش را راسیونالیست مطلق می‌دانست، استدلال را از مرحله‌ی ثبات و تغییرناپذیری بر روی صیوررت و تاریخ و زمان منتقل کرد، یعنی حتی مطلق را نتیجه‌ی تاریخ کرد و به همین جهت اصلاً امکان رسیدن به حقیقت را از راه یک منطق ثابت و تغییرناپذیر از بین برد. نوع دیگر فلسفه‌ی مارکس است که اصولاً نوعی مسیحیت معکوس و بدون خداست، یعنی فلسفه‌ای است که مبتنی بر عقل محض نیست بلکه مبتنی بر اصالت واقعه‌های تاریخی است و حلول حقیقت در زمان و تاریخ و نوعی احساس بشر دوستی که همان کرامت یا «شاریته» مسیحیت است، منتهی بدون ارزش‌های دینی. و دارای یک نوع معادشناسی است یعنی اعتقاد به یک آینده‌ی طلایی، لکن بدون بعد متعالی و ملکوتی و آسمانی آن، که مسیحیت تعلیم داده است. در واقع مارکسیسم یک نوع کاریکاتور مسیحیت است.

فقط در تمدنی امکان داشت چنین فلسفه‌ای به وجود آید که برای تاریخ ارزش مطلق قائل باشد. مثلاً در تمدن اسلامی یا هندو یا بودایی قابل تصور نبود که بر اثر تحول در درون این تمدن‌ها فلسفه‌ای به وجود آید که تاریخ یا دیالکتیک تاریخی را اصل واقعیت و حقیقت قرار دهد. به هر حال این فلسفه نوع دیگری از عکس‌العمل ضد راسیونالیسم شدید قرن هجدهم بود.

اما نوع سومی که در واقع مورد بحث ماست، اگزیستانسیالیسم است. این مکتب در بدو امر توسط شخصی به وجود آمد که از لحاظ فلسفی آنچنان اهمیت ندارد، بلکه اهمیتش به عنوان یک مبلغ مذهبی است و او کیرکگارد

است. عکس‌العملی که کیرکگارد فیلسوف، یا مبلغ مسیحی دانمارکی نشان داد در مقابل جنبه‌ی انتزاعی راسیونالیسم بود. در مقابل یک عمل شدید همیشه یک عکس‌العمل شدید نشان داده می‌شود و پاسخ افراط تفریط است. همان‌طور که در قرن هیجدهم راسیونالیسم، آن‌قدر مسائل را انتزاعی کرده بود که از حیات انسان و احتیاجات واقعی وجود انسانی به دور بود، همین‌طور کیرکگارد آمد و جنبه‌ی دیگر موضوع را تأیید کرد و گفت ما اصلاً به آنچه انتزاعی و ذهنی صرف است علاقه نداریم، بلکه سر و کار ما با مطالبی است که در همین لحظه با آن مواجه هستیم و جزئی از زندگی فعلی ماست. در واقع یکی از شاهراه‌های اگزستانسیالیسم در نوشته‌های کیرکگارد شروع می‌شود و به همین جهت او را در فلسفه، مانند داستایفسکی در ادبیات، از خدایان قرن بیستم می‌دانند و می‌گویند این دو تن پیشگویان نهضتی هستند که در قرن بیستم به وجود آمد، همچنین فیلسوف آلمانی نیچه که او هم بیشتر یک شاعر بود تا فیلسوف ولی در واقع نوعی شهود و ادراک از آینده‌ی فلسفه در مغرب‌زمین داشت. هنگامی که نیچه گفت: «خداوند مرده‌است» — که در واقع یک گفتار شاعرانه است و گفتار فلسفی نیست — اشاره‌ای بود به تهی بودن حیات فکری بشر اروپایی از معنی، معنی به منزله‌ی معنی مطلق، به معنی بعد متعالی. این‌ها همگی، چه داستایفسکی در ادبیات، چه نیچه در فلسفه‌ی آلمان و چه کیرکگارد به عنوان یک مبلغ مسیحی، تمام در مقابل فلسفه‌ی راسیونالیستی که در واقع با دکارت شروع شد و با هیوم و کانت به بن‌بست خود رسید، عکس‌العمل نشان می‌دادند. وقتی ما به قرن بیستم می‌رسیم می‌بینیم که دوره‌ای است که اولاً در اثر دو جنگ خیلی بزرگ و ثانیاً در اثر از بین رفتن بسیاری از آرمان‌ها و آرزوها و حتی بت‌های قرن نوزدهم، نوعی کشمکش و هرج و مرج بسیار عمیق در حیات معنوی و همچنین فکری مردم اروپا به وجود آمده است. تا قبل از جنگ بین‌المللی اول اروپایی به تمدن خود اطمینان زیاد داشت و ارزش‌های اروپای قرن نوزدهم مخصوصاً کلمه‌ی ترقی برای اروپایی در واقع، عنوان یک بت و یک مذهب داشت. اروپایی به نام

ترقی حاضر بود صدها هزار هندی یا چینی را بکشد، یا غارت کند، یا تمام مؤسسات و افکار تاریخی و فلسفی و مذهبی خود را تغییر دهد، چون اعتقاد خیلی عمیقی داشت که ترقی، هرچند مفهوم آن نامشخص باشد، وجود دارد ولی ترقی به سوی کجا؟ جواب این سؤال معلوم نبود، لکن اعتقاد راسخ باقی بود که ترقی هست... این‌ها در قرن بیستم از بین رفت. وقتی دیدند جنگی شد که در کشورهایی که به نظر خودشان متمدن‌ترین ممالک دنیا بود چند میلیون تن از بین رفتند و برادرکشی دامنه یافت و تمام آنچه که بدیهی‌ترین ارزش‌های اخلاقی است پایمال شد، عده‌ی زیادی درباره‌ی تاریخ تمدن اروپایی و هدف آن شک اساسی کردند. آن‌ها که مارکسیست بودند برای اثبات وجود ترقی و هدفی مشخص برای آن، دلایل دیالکتیکی خود را ارائه می‌دادند، ولی عده‌ی زیادی می‌دیدند که مسأله فقط اقتصادی نیست، بلکه نوعی دگرگونی در ارزش‌های فلسفی و مذهبی در اروپا پیدا شده است. این امر البته بین دو جنگ تقویت شد، در اروپای بین دو جنگ، بسیاری از متفکران از قبیل نویسندگان و ادبا بودند که به این جریان توجه داشتند. پس از جنگ بین‌المللی دوم این امر بسیار تقویت شد. جنبه‌ی عامیانه و در واقع اجتماعی انگلیستانسیالیسم که بعد از جنگ پیدا شد، یعنی پیدایش اشخاصی که به معیارهای اجتماع و حتی نظم و نظافت و آنچه که شاخص‌ترین جوانب جامعه‌ی اروپایی بود بی‌توجه بودند، بیشتر مبتنی بر عکس‌العمل غیرفلسفی و بلکه اخلاقی و اجتماعی بود. نسل جوان وقتی دید در مورد بسیاری از ارزش‌هایی که پدران و مادران تعلیم داده‌اند، خود درست به عکس آن عمل می‌کند، نوعی احساس ریا و دورویی در جامعه مشاهده کرد که ما امروز نیز آن را در نهضت‌های هیپی‌ها و غیره در امریکا و انگلستان خیلی خوب می‌بینیم، و این در اثر نوعی بی‌اعتمادی نسل جوان به ارزش‌های پدران و مادران و جامعه‌ی آن‌ها شروع شد و به زیر پا گذاشتن همه‌ی این ارزش‌ها منجر گردید. به همین جهت اگرچه به زودی فقر جنگ بین‌الملل دوم جبران شد، این نوع نهضت‌ها باقی ماند، یعنی افرادی وجود داشتند و دارند که دیگر نمی‌توانند ارزش‌های اخلاقی مسیحیت و یا

جامعه‌ی خودشان را از لحاظ عرفی قبول کنند. اما از لحاظ فلسفی این جریان از این پیچیده‌تر است. آنچه که ما اگزیستانسیالیسم فلسفی می‌نامیم، در آلمان و در فرانسه دو رنگ مختلف به خود گرفت. در آلمان، در واقع اول هوسرل<sup>۱</sup> که مؤسس مذهب فنومنولوژی است و خیلی بیشتر از او شاگردانش هایدگر و یاسپرز سعی کردند جنبه‌ی فلسفی اگزیستانسیالیسم را به ثمر برسانند و در واقع حرف معروف هایدگر که می‌گوید: «فلسفه از افلاطون شروع شده و به من خاتمه می‌یابد» از لحاظی دور از حقیقت نیست. به این معنی که اگر مفهوم وجود را، چنان‌که از دوران قرون وسطی به بعد محدودیت پیدا کرد و به تدریج محدود شد تا صرفاً به صورت یک مفهوم ذهنی در آمد تصور کنیم، می‌بینیم که به جایی بیش از هایدگر نمی‌شود رفت و فلسفه به هایدگر ختم می‌شود. ولی روی هم رفته فلاسفه‌ی اگزیستانسیالیست آلمان گرچه متوجه معنای وجود چنان‌که در حکمت و عرفان شرقی هست نشده‌اند، سعی کرده‌اند در دامن محدودیت‌هایی که تاریخ فلسفه‌ی اروپا در پیش پایشان گذاشته است، یک نوع بعد متعالی حفظ کنند و متعاقب این بعد، ارزش‌هایی برای انسان و برای جامعه‌ی انسانی قائل شوند. در فرانسه ما دو نوع اگزیستانسیالیسم داریم: اگزیستانسیالیسم دینی و اگزیستانسیالیسم ضددینی، که نماینده‌ی اگزیستانسیالیسم دینی بیش از هر کس شاید گابریل مارسل نویسنده‌ی معروف فرانسوی باشد و نماینده‌ی اگزیستانسیالیسم ضددینی سارتر و پیروان او هستند، ولی یکی از خصایص این‌ها این است که نویسندگان اگزیستانسیالیسم بیشتر ادیب هستند و نقاد اجتماع. نوشته‌های ادبی آن‌ها دارای ارزش هنری و ادبی است، چه تئاترهایی که نوشته‌اند چه اشعاری که سروده‌اند و چه قصه‌ها و مقالات انتقادی و رمان‌هایی که نگاشته‌اند. این‌ها سعی کرده‌اند که به فلسفه جنبه‌ای ادبی و هنری بخشند یعنی جنبه‌ای که با حیات هر روزه و با زیبایی و احساسات و عواطف انسان سر و کار دارد. منتهی فرق اساسی بین آن‌ها این است که مارسل و اشخاصی مانند او می‌گویند که

انسان تنهاست و روابط او با جهان و دیگران و خداوند قطع شده و «وجود»ی که ما می‌گوییم «وجود» انسان فردی است، ولی می‌افزایند که بین این انسان و آن وجود متعالی که خداوند باشد، خندق و شکافی هست که انسان باید از آن بجهد و قهرمانی انسان، یا آنچه به انسان به عنوان یک موجود قهرمان و زنده ارزش می‌دهد، همین پرش از یک سو به سوی دیگر است، در حالیکه سارتر و پیروانش معتقدند که ارزش انسان در تحمل این «نیستی» است. انسان باید این موضوع را تحمل کند که موجودی تنهاست و هیچ‌گاه با دیگری تماسی حاصل نخواهد کرد. پس تنها چیزی که ارزش دارد حفظ ارزش‌های بشری است از لحاظ از بین بردن بی‌عدالتی و جز آن. به همین جهت بسیاری از اگزیستانسیالیست‌های پیرو سارتر جنبه‌ی چپی و مارکسیستی دارند، و خیلی هم هستند که هم مارکسیست هستند - از لحاظ سیاسی، و هم اگزیستانسیالیست - از لحاظ فلسفی.

\* آقای دکتر نصر، با توجه به این که شما در پاسخ نسبتاً مفصلتان درباره‌ی تاریخ فلسفه مطالبی گفتید، من سؤال دوم را مطرح می‌کنم: بعضی‌ها اگزیستانسیالیسم را به اصالت وجود ترجمه کرده‌اند، و ما خود در فلسفه‌ی اسلامی بحث مفصلی درباره‌ی وجود و اصالت وجود داریم. خواهش می‌کنم رابطه‌ی بین این دو را برای ما تشریح کنید.

\* به نظر بنده، ترجمه‌ی اگزیستانسیالیسم به اصالت وجود کاملاً و صددرصد غلط و اشتباه است. وقتی ما در فلسفه‌ی اسلامی می‌گوییم وجود، مقصودمان نه تنها یک مفهوم ذهنی است، بلکه یک واقعیت عینی وسیعی است که شامل همه چیز، از جمله خود ما می‌شود و تمام فلاسفه‌ی اسلامی اعم از فلاسفه مشایی و اشراقی و یا فلسفه‌ی ملاصدرا و پیروان او، برای مفهوم وجود، یک مصداق عینی قائل هستند، یعنی حقیقتی خارج از ذهن انسان را وجود مطلق می‌دانند، منتهی ملاصدرا و پیروانش معتقد به اصالت و وحدت وجودند و می‌گویند یک وجود بیش نیست، ولی با مراتب مختلف، در حالیکه حکمای اشراق به اصالت ماهیت معتقدند، یعنی برای ماهیت اشیا اصالت قائلند و

وجود هر شیء را عارض بر آن می‌شناسند و وجود را فقط در ذات باری تعالی اصیل و مستقل می‌دانند. اما در این‌که همه‌ی آن‌ها برای مفهوم وجود یک مصداق عینی خارجی قائل هستند، شکی نیست. بنابراین، وقتی ما می‌گوییم اصالت وجود، مقصود نظر اشخاص و یا فلاسفه‌ای است در اسلام که علاوه بر این‌که برای مفهوم وجود، مصداق خارجی قائل هستند، در هر شیء آنچه را که به آن شیء واقعیت می‌دهد، وجود آن شیء می‌دانند نه ماهیت آن، و این مطلبی است که بیشتر به دست صدرالدین شیرازی و پیروان او در ایران طرح ریزی شده است. اصالت وجود، یعنی اصولاً فلسفه‌ای که یک واقعیت وسیع را به عنوان وجود قائل است که همه چیز مظهري از آن و مرتبه‌ای از آن و درجه‌ای از آن است و مستغرق در آن واقعیت است و از آن واقعیت هیچ چیز خارج نیست. حال می‌بینیم چقدر این تعریف و معنی، با اگزیستانسیالیسم فرق دارد. اگزیستانسیالیسم چنان‌که گفتم، هنگامی در فلسفه‌ی اروپایی ظهور کرد که اصلاً وجود، چنان‌که در فلسفه‌ی توماس آکویناس، یا حتی لایب‌نیتز قبلاً مطرح بود، در فلسفه‌ی اروپایی از بین رفته بود، یعنی کسی به وجود، به معنای یک واقعیت مطلق خارج از ذهن انسان، اعتقاد نداشت مگر الهیون مسیحی در کلیسای کاتولیک. ولی فلاسفه‌ی معروف اروپا مدت‌ها بود که از این راه دور شده بودند. هنگامی که در واقع ما می‌گوییم اگزیستانسیالیسم، کلمه‌ی اگزیستانس به معنی زندگی فرد، حیات فرد، و فوقش وجود فرد است ولی نه وجودی که سعه و گسترش دارد و شامل وجود ما نیز می‌شود. حتی اگزیستانسیالیست‌های مذهبی مثل مارسل و دیگران که معتقد به وجود خداوند نیز هستند، نوعی شکاف و جدایی را بین وجود انسان و وجود خداوند می‌پذیرند. و وقتی می‌گویند اگزیستانسیالیسم، مقصودشان بیشتر اگزیستانس انسان است. حتی به نظر بنده دست‌کم در مورد مکتب اگزیستانسیالیسم فرانسه بهتر است ما آن را اصالت زندگی ترجمه کنیم تا اصالت وجود. و چنان‌که گفتم اصولاً اگزیستانس به این معنی است و این کلمه را هم در مقابل فلسفه‌های قرن هجده و نوزده‌ی اروپا به وجود آوردند که با زندگی سر و کار

نداشت. در حالیکه اصالت وجود اسلامی، فلسفه‌ای است که در آن انسان هیچ‌گاه از خداوند جدا نیست، یعنی انسان در مرتبه‌ای از واقعیت قرار دارد که، چه خود بداند و چه نداند، به مراتب بالاتر از واقعیت متصل است. وجود انسان در فلسفه‌ی اسلامی، وجود از برای حیات ابدی و وصال به مراتب عالی‌تر هستی است و عین حضور و شهود است، در حالیکه وجود سارتر و امثال او وجودی است که پایش نیستی و عدم است و اتصالی به مراتب عالی‌تر وجود ندارد.

این است که در فلسفه‌ی اسلامی، انسان یک نوع ارزش و معنای دیگری دارد و محکوم به فنا نیست. این را هم ضمناً اضافه کنم که اصلاً تاریخ تفکر درباره‌ی وجود در فلسفه‌ی اروپایی و اسلامی، فرق‌های اساسی دارد. دانشمند معروف فرانسوی پروفیسور هانری کربن تحقیق ارزنده‌ای در مقدمه‌ی کتاب المشاعر ملاصدرا در این موضوع کرده است. یکی از اختلافات اساسی این است که در فلسفه‌ی اروپایی وجود به صورت مصدر به کار گرفته شده است و به تدریج معنی آن محدود شده تا به صورت یک مفهوم ذهنی در آمده است و در فلسفه‌های جدید تحلیلی و تحصیلی منطقی، اصلاً می‌گویند که وجود معنی ندارد و کلمه‌ای است که فقط ما می‌توانیم به وجود این شیء و آن شیء تعبیر کنیم، و برای «وجود بماهو وجود» اصلاً معنی قائل نیستند. این نکته حائز اهمیت فراوان است که در فلسفه‌ی اسلامی، تحت نفوذ مستقیم خود دین اسلام، همیشه وجود به صورت فعل امر به کار برده شده مانند کلمه‌ی «کن» در آیه‌ی «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۱</sup> در قرآن کریم، یعنی وجود امر خداوند است نه اسم. این باعث شد که اصلاً تصور مفهوم وجود و معنی و مصداقی که وجود در فلسفه‌ی اسلامی داشته از آنچه در فلسفه‌ی غربی هست متباین باشد و به همین جهت هم کاملاً غلط است که ما اگزیستانسیالیسم را به اصالت وجود ترجمه کنیم.

\* عرفان و حکمت اسلامی ایران، همواره در کوشش وصال به حقیقت

و چشیدن حقیقت بوده است، بدون این‌که از اهمیت عقل غافل باشد، در حالیکه ما می‌بینیم در فلسفه‌ی اگزستانسیالیسم که جست‌وجویی برای تماس مستقیم با واقعیت است، اهمیت عقل در کشف حقیقت تا حدی نادیده گرفته شده است. لطفاً بفرمایید که علت فرق بین این دو دید چیست؟

\* به نظر بنده، این موضوع، بسیار حساس و مهم است و سرّ ساختمان فلسفه‌ی اسلامی و فرق آن با فلسفه‌ی اروپایی در همین است. چنان‌که قبلاً متذکر شدم، مسیحیت انسان را به صورت اراده‌ای می‌دید که عقل بر او افزوده شده است و عقل، به معنی مذهبی و فلسفی، برای انسان طریق نجات نبود. در اسلام جریان درست برعکس است، یعنی انسان عقلی است که اراده بر او افزوده شده است، اگر بتوان این مقابله را با مسیحیت کرد، به این معنی که عقل یک نوع ودیعه‌ی الهی و یک نوع آلت الهی است در انسان و به همین جهت هم آنچه پایه و اساس دین است در اسلام، یعنی توحید (لااله الاالله) از راه عقل سلیم به دست می‌آید. و به همین جهت است نیز که در قرآن کریم هرگاه کسی از لحاظ مذهبی و دینی از صراط مستقیم، یعنی از راه صحیح جهت درک حقیقت، دور بیفتد و منحرف شود، گفته شده که او کسی است که نمی‌تواند تعقل کند. در مسیحیت قابل تصور نیست که کسی که از دین به دور افتد همان است که قادر به تعقل نیست. پس از لحاظ انسان‌شناسی، میان تصویری که اسلام و مسیحیت از انسان دارند این فرق اساسی موجود است و گرچه در نهایت به هم رسند، به این معنی که هر دو انسان را محتاج به دین دانند، این اختلاف اساسی وجود دارد که مسیحیت انسان را اراده‌ای می‌داند که به علت هبوط اولیه در این اراده خلل و انحرافی به وجود آمده و فقط با غسل تعمید و گرایش به حضرت مسیح این خلل از بین می‌رود و پس از این‌که این انحراف از بین رفت، انسان می‌تواند عقل را به کار برد، در حالیکه در اسلام، انسان بیش از هر چیز، یک عقل است و اگر آن عقل سلیم باشد، خودش می‌تواند به درک حقیقت برسد. پس اصلاً معنی عقل در اسلام و مسیحیت فرق دارد و در واقع اسلام عقل آن چیزی است که ما را به خداوند پیوند می‌دهد، همین‌طور که از

یک لحاظ، به معنی آن چیزی است که ذات مطلق را در مراتب نزولی وجود معین و محدود می‌کند. با در نظر گرفتن این موضوع، به این نتیجه می‌رسیم که فلسفه یا عرفان اسلامی هیچ‌وقت با عقل مخالفت نداشته است.

وقتیکه مولانا می‌فرماید «پای استدلالیان چوبین بود» یا «عقل را کن تو فدای مصطفی»، این را خود در جایی دیگر جواب گفته است که «عقل جزئی، عقل را بدنام کرد». در آن پای که چوبی است اشاره به عقل جزئی است. عقل جزئی همان عقلی است که دکارت آن را رزون نامید و پایه‌ی فلسفه قرار داد. ولی عرفا و حکمای اسلامی، با عقل به معنی کلی آن، به معنی آنچه در فلسفه‌ی اروپایی و یونانی به معنی نوس یا انتلکت آمده و صرفاً رزون نیست سروکار داشته‌اند. عرفا و حکمای اسلامی هیچ‌وقت با عقل یا انتلکت مخالف نبودند ولی با محدود کردن عقل به رزون مخالف بودند. در واقع نیروی استدلال در انسان، مثل یک شمشیر دولبه است، یعنی یا می‌تواند طریقی باشد که انسان از محدودیت خودش به خداوند برساند و یا می‌تواند حجابی باشد که انسان را از خداوند مستور و مهجور بدارد. بعضی از حکما و عرفای اسلامی مثل ابن عربی و سهروردی و ملاصدرا راه استدلال را انتخاب کردند برای این‌که انسان را از استدلال می‌رسانند به مراتب عالی عقل و سرانجام به عقل قدسی و وصال حق. بعضی دیگر مثل مولانا جلال‌الدین و غزالی، جنبه‌ی محدود بودن استدلال را روشن ساخته و خواسته‌اند که جنبه‌ی حجاب آن را نشان بدهند و در واقع انسان را جهش بدهند به ماورای این حجاب نیروی استدلال و به دامن کبریای الهی. ولی در هر دو حال، چون در حکمت و عرفان اسلامی همیشه عقل بال‌های خود را فوق نیروی استدلال گسترده است و این عقل فقط استدلال نیست، بلکه واقعیتی است که انسان با آن اتحاد عینی و اتحاد وجودی پیدا می‌کند، هیچ‌وقت فلسفه و عرفان اسلامی از ذوق، از چشیدن حقیقت، از ادراک مستقیم واقعیت دور نبوده است. حتی فلسفه‌هایی که خیلی منطقی و استدلالی و انتزاعی است و شبیه است، مثلاً به فلسفه‌های اواخر قرون وسطی و فلسفه‌های اروپای قرن هفدهم نیز همیشه دری باز دارد

که انسان را به سوی مشاهده‌ی مستقیم حقیقت راهنمایی کند. بهترین مثال آثار سهروردی است که فصل اول کتاب معروف او حکمة‌الاشراق راجع به منطق است و فصل آخر آن راجع به «الوجد و السرور» یعنی شادی معنوی و رسیدن به حق. حال می‌بینیم در فلسفه‌ی اروپایی این نیست، یعنی راسیونالیسم اروپایی از یک سو استدلال را گرفت و خواست که آن را تنها راه رسیدن به حقیقت بداند، از سوی دیگر، اگزیستانسیالیسم در عکس‌العمل این نوع فلسفه‌ی خشک و دور از تجربه و احساسات انسان، فلسفه‌ای به وجود آورد که به معنای واقعی فلسفه نیست یعنی مثلاً پایه‌ی آن اضطراب، تشویش، ترس از مرگ، و این‌گونه چیزهاست. ولی از این جهت در بحث درباره‌ی این امور حق داشت زیرا انسان این اضطراب‌ها را در خود می‌بیند، انسان از مرگ می‌ترسد و فلسفه‌ای که اصلاً راجع به این موضوع جوابی نداشته باشد فلسفه نیست. ولی چون این عکس‌العمل در مقابل استدلال بود، جنبه‌ی ضداستدلالی به خود گرفت، در حالیکه فلسفه‌ی اسلامی، هم احتیاجاتی را که اگزیستانسیالیسم سعی می‌کند برآورده کند و کاملاً موفق نمی‌شود، برآورده است و هم مخالفتی با استدلال ندارد و این بر اثر فرق بین تصور اسلام و مسیحیت از انسان است. این بهترین درسی است برای این‌که ما بفهمیم میراث معنوی و یا دینی یک تمدن به این آسانی از بین نمی‌رود. مانند یک کوه یخ در دریا که یک دهم آن در بالا و نه دهم آن در زیر آب است، انسان هم تصوری که از خود دارد ساخته‌ی قرن‌ها تمدن فلسفی و دینی و معنوی است که داشته است و امروز هم که یک فیلسوف اگزیستانسیالیست، راجع به مردم، راجع به بشر، راجع به انسان سخن می‌گوید، این انسان به معنی مطلق نیست، او خیال می‌کند که از انسان به معنی مطلق صحبت می‌کند، بله در سطح اقتصادی آن هم شاید تا حدی بتوان گفت، چه چینی و چه هندی و چه ایرانی و چه فرانسوی، ولی وقتی فیلسوف اروپایی راجع به انسان بحث فلسفی می‌کند، این همان انسانی است که قدیس اوگوستین در ۱۶۰۰ سال قبل راجع به آن صحبت کرد. منتهی برای او یک هدف معنوی و روح جاویدان قائل شد. ولی حتی اگر ما این هدف معنوی را از

او کسر کنیم باز این انسان از لحاظ عقل و اراده و رابطه‌ی او با واقعیت، همان انسان است هرچند ممکن است این تصویر تحریف شده باشد. در حالیکه مفهوم نفس انسان در فلسفه‌ی اسلامی با این مفهوم فرق دارد، یعنی از لحاظ سهمی که عقل در وجود انسان دارد و کاری که می‌تواند به عنوان سرچشمه‌ی استدلال و هم منشأ دین و معنویت و هم آن چیزی که انسان را به واقعیت می‌رساند انجام دهد، که این سهم در فلسفه‌ی اروپایی نیست. اختلاف فلسفه‌ی اروپایی با فلسفه‌ی اسلامی که قرن‌ها سیر متشابهی داشته است این است که در مسیحیت آن عرفان که جنبه‌ی علمی داشت با اکهارت و عرفای بزرگ آلمان در اواخر قرون وسطی و اوائل دوره‌ی رنسانس از بین رفت. با از بین رفتن این‌ها یک نوع عرفان که هم دین و هم عقل باشد، از بین رفت و آنچه که به آن می‌تستیسیم می‌گویند در اروپا باقی ماند که فقط جنبه‌ی احساسات و عواطف دارد. به همین جهت انسان ناچار بود بین دو چیز یکی را انتخاب کند: یا یک راسیونالیسم فلسفی صرفاً استدلالی، یا یک نوع میستیسیم احساساتی دینی. و وقتی دین ضعیف شد، در واقع چیزی که جای آن را گرفت این نوع مکاتب اگزیستانسیالیستی بود. پس در واقع یک نوع وحدت در فلسفه‌ی اسلامی، بین جنبه‌ی تلاقی با واقعیت و شهود عرفان از یک سو و عقل از سوی دیگر وجود دارد، که این وحدت حتی در قدیم هم در مسیحیت غربی کم بود و در چند قرن اخیر اصلاً دیده نمی‌شود. اگزیستانسیالیسم که یک نوع جوابگوی احتیاجات بشر برای بحث در مسائل مربوط به واقعیت، مانند حیات و ممات و عشق و ترس است، این جواب‌ها را خارج از دامن استدلال داد، در حالیکه در حکمت و عرفان اسلامی این جواب‌ها داده شد بدون این‌که قدرت استدلال و برهان نقض شود.

\* حالا بفرمایید که فلسفه یا حکمت و عرفان اسلامی چگونه می‌تواند

پاسخگوی مشکلات فلسفی امروزی باشد؟

\* ما دو نوع فرد را باید در نظر بگیریم: یکی فرد ایرانی یا مسلمان، که

خود وارث این حکمت و عرفان و فلسفه است، دیگر فرد غیرمسلمان به‌طور

کلی، چه اروپایی و چه آسیایی. برای گروه اول هر کاری که بخواهد انجام دهد بالاجبار باید از زمینه‌ی فلسفی و فکری‌ای که خود دارد شروع کند. یعنی به نظر من در تمام ممالک اسلامی هیچ‌وقت هیچ‌نوع نهضت فکری اصیل، چه فلسفی و چه علمی و چه اجتماعی ریشه نخواهد دوآید مگر این‌که از درخت موجود رشد کرده باشد، یا پیوندی خورده باشد که این پیوند گرفته باشد. صرف این‌که یک ایرانی، یا یک عرب، یا یک پاکستانی، به آلمان یا به فرانسه و یا به امریکا برود و بعد مثلاً اگزیستانسیالیست، فنومولوگ یا مارکسیست ... بشود، این به عنوان یک فرد است و مانعی ندارد. این امر بسیار اتفاق افتاده و خیلی‌ها تا به حال این کار را کرده‌اند. ولی این هیچ‌گاه در سیر بعدی فکری این جامعه‌ها گامی نخواهد بود، مگر این‌که از زمینه‌ی موجود فلسفی این تمدن برخاسته باشد. برای ایرانیان و مسلمانان به‌طور کلی، برای جهل دربار‌های سنت فکری و علمی و فلسفی و عرفانی اسلامی هیچ عذری نیست. ممکن است کسی با این فلسفه موافق نباشد، آن حرف دیگری است، ولی برای ندانستن آن هیچ عذری پذیرفته نیست. به قول ضرب‌المثل معروف چینی، سفر ده هزار فرسخ با یک قدم شروع می‌شود. انسان از هر جا که بخواهد برود و هر چقدر که بخواهد دور برود و هر فکری را بخواهد بپذیرد، باید از آن جا که هست شروع کند. و اگر هم بخواهیم این کلمه که امروزه خیلی متداول است، یعنی اگزیستانسیال را به کار ببریم، از لحاظ اگزیستانسیال، یعنی از لحاظ آن وضع موجود که الآن در آن قرار داریم نیز، هر فرد متفکر ایرانی، اگر بخواهد راجع به مسائل فلسفی گوناگون صحبت کند باید حتماً آشنایی با سیر فلسفی و میراث عرفانی و علمی خود داشته باشد.

اما برای گروه دوم، یعنی اشخاصی که متعلق به این تمدن و وارث این حکمت و فلسفه نیستند، حکمت و فلسفه‌ی اسلامی چندین پیام فوق‌العاده حیاتی و فوری برای انسان امروزی دارد که اول آن — که قبلاً به آن اشاره شد — حل مسأله‌ی رابطه بین عقل و ایمان یا تقاضاهای فکری و استدلالی ذهن انسانی و تقاضاهای عاطفی و وجودی او در یک وحدت و در یک پیکره است.

امری که امروزه فلاسفه‌ی اروپایی متأسفانه نمی‌توانند انجام بدهند، در فلسفه‌ی اسلامی انجام گرفته است. ما امروزه در فلسفه‌ی اروپایی از یک سو مکتب تحصیلی (ثبوتی) امریکا و انگلیس و یا حلقه‌ی وین را داریم، که این‌ها حتی برای کلمه‌ی حقیقت ارزشی نمی‌شناسند چون تعریف منطقی و یا تعاریف آزمایشگاهی نمی‌توان برایش یافت و می‌گویند که اصلاً فلسفه نباید در جست‌وجوی حقیقت و واقعیت باشد و این‌ها همه تعریف‌هایی غلط و اشکالاتی زبانی است. این از یک سو است و از سوی دیگر مکتب‌های اگزستانسیالیست حاد که اصولاً با هیچ تفکر منطقی و هیچ تفکر فلسفی که مبتنی بر استدلال و برهان باشد موافقت ندارد. ما یک چنین زمینه فلسفی داریم، از یک سو گرایش مطلق به استدلال و منطق و از سوی دیگر نفی و نقض مطلق برهان و منطق. نیز مسائل فوق‌العاده حیاتی دیگر داریم که باز از همین مسأله به وجود می‌آید، یعنی تقاضاهایی که برای مثال از یک سو علم امروز از انسان دارد و تقاضاهایی که از سوی دیگر فلسفه و دین از انسان دارد. یا احتیاجی که بشر به عنوان یک موجود میرنده در درون خود دارد، یعنی می‌فهمد که حیات انتها و ابتدا دارد و جواب‌هایی که فلسفه‌های علمی امروزه می‌دهد به هیچ‌وجه این مسأله را حل نمی‌کند. اولین خدمت بزرگی که حکمت و عرفان اسلامی می‌تواند به دنیای امروزه بکند حل این مسأله است، یعنی در دامن همین عرفان و حکمت بوده است که اسلام توانسته است ۸۰۰ یا ۹۰۰ سال مرکز بزرگ علمی جهان باشد و ریاضیدانان و فیزیکدانان و پزشکان و شیمیدانان بزرگ تربیت کند که هیچ‌نوع احساس غربت از این تمدن و فلسفه نداشتند. اشخاصی مانند خواجه نصیرالدین طوسی یا فارابی به نظر من نهایت ارزش را، نه تنها برای ایرانی‌ها و مسلمان‌های امروزی، بلکه برای تمام دنیا دارند. به این معنی که این‌ها پیروان و معتقدان به یک نوع فلسفه و حکمت و عرفانی بودند که درست همان مطالبی که خیلی از اگزستانسیالیست‌ها به دنبالش هستند و به دست نمی‌آورند، یعنی معنی زندگی، معنی مرگ و معنی عشق و معنی ترس را جواب داده است و در عین حال توانسته‌اند رسائل

ریاضی بنویسند که از لحاظ دقت نظر و منطقی بودن و استدلالی بودن قابل مقایسه با بهترین کتب ریاضی تاریخ ریاضیات است. نظرگاه آن‌ها در واقع مرکب از دو نوع تفکر مختلف است در یک فلسفه که جدایی آن‌ها امروزه شاید بزرگ‌ترین مسأله‌ی مغرب‌زمین باشد. چنان‌که فیلسوف بزرگ انگلیسی وایت‌هد گفته است، این جدایی بین علوم و دین و فلسفه مانند مرض اسکروز (سفت شدن بافت‌ها) است که انسان در پیری به آن مبتلی می‌شود و معمولاً مهلک است. اگر تمدن اروپایی نتواند این‌ها را با هم آشتی بدهد، مانند کسی که از اسکروز می‌میرد خواهد مرد.

اما نکته‌ی دوم: امروزه آنچه مسأله را برای بشر اروپایی مشکل کرده است از بین رفتن دیدی است درباره‌ی جهان که دارای سلسله مراتب باشد. این باز برمی‌گردد به دکارت. دکارت واقعیت را فقیر کرد، به این معنی که گفت ما دو واقعیت بیشتر نداریم: یکی واقعیت فکرکننده و یکی واقعیت بُعد دارنده که یکی روح یا فکر است و دیگر ماده. پس واقعیت یک نوع فقری پیدا کرد. سپس عده‌ای پیدا شدند که گفتند فکر اصالت دارد که به ایده‌آلیست‌ها معروف شدند و عده‌ای گفتند که ماده یا بُعد اصالت دارد و به ماتریالیست‌ها یا رآلیست‌ها موسوم شدند. در حالیکه مسأله اصلاً به این نحو در فلسفه‌ی اسلامی مطرح نشده است و به همین جهت فلاسفه‌ی اسلامی را، که به معنی امروزی نه ایده‌آلیست هستند و نه ماتریالیست، در واقع می‌توان رآلیست دانست، اما به معنی افلاطونی نه به معنی امروزی که هر رآلیست مخالف هر ایده‌آلیست باشد. فلسفه‌ی اسلامی دارای یک نوع نقشه از دار وجود است که نشان می‌دهد انسان در کجا است، نه فقط به عنوان کجا بودن در سه بعد جسمانی — زیرا انسان چه در کهکشان باشد و چه در فلان ستاره و چه روی زمین، باز هم در این بعد جسمانی است — بلکه کجاست از لحاظ نقشه‌ی دار وجود، یعنی کجاست نسبت به مبدأ و نسبت به معاد و نسبت به آغاز و انجام. ما هرچه در مرتبه‌ی جسمانی پیش رویم باز در مرحله‌ای از وجود هستیم. هیچ‌یک از کشفیات علوم جدید به ما یک ذره تفهیم نمی‌کند که ما از کجا آمده

و به کجا خواهیم رفت. تمام نتایج علم زیست‌شناسی و علوم فیزیکی برای این سؤال جوابی نخواهد داشت. این امری است که اگزیزستانسیالیست‌ها فهمیده‌اند. یعنی می‌دانند که در کتاب بیولوژی انسان، جواب این سؤال را که بعد از مرگ چگونه خواهیم بود و چگونه خواهیم شد پیدا نمی‌کنند. نیز انسان نمی‌تواند بفهمد که قبل از متولد شدن، آگاهی و وجدان او کجا بود؟ و روان‌کاوی و روانشناسی جدید نیز در این مسائل چندان کمکی نخواهد کرد، زیرا فعالیت آن‌ها در قلمرو محدودی است. این رشته‌ها درباره‌ی نفس و روان انسان سخن می‌گویند نه درباره‌ی روح او.

پس فلسفه‌ی اسلامی، نقشه‌ای از دار وجود دارد، یعنی جهانی که در رأس آن خداوند به عنوان وجود مطلق قرار گرفته و بعد عالم فرشتگان است یا عالم عقول، یا انواع و اقسام دیگر این گونه نام‌ها، بعد عالم فیما بین است که منشأ صداها و اشکال و رنگ‌ها و کیفیات این عالم است و از لحاظ هنری و فلسفه‌ی هنر، برای ما نهایت اهمیت را دارد و از بین رفتن آن عالم در فلسفه‌ی اروپایی بعد از پلاتونیست‌ها یا افلاطونیان کمبریج در قرن شانزدهم در واقع مصیبت بزرگی برای فلسفه‌ی اروپایی به بار آورده است. به نظر من نقشه‌ای از دار وجود برای بشر امروزی فوق‌العاده مهم است، چون اصولاً بشر جست‌وجوکننده‌ی واقعیت و جست‌وجوکننده‌ی معنی است. نمی‌شود بشر را از جست‌وجوی معنی منصرف کرد. جست‌وجوی معنی مانند غذا خوردن برای انسان امری غریزی و حیاتی است و هرچه هم انسان از لحاظ غذا و مسکن و مسائل اقتصادی غنی باشد از این موضوع هیچ‌وقت دور نمی‌شود، منتهی اگر نتوانست به معنی دسترسی یابد و برای زندگی خود هدفی داشته باشد، خودش را متلاشی می‌کند و عدم را به زندگی بی‌معنی ترجیح می‌دهد. مقدار زیادی از عصیان و انقلاب جوانان امروزه، در جوامع صنعتی شده، حاکی از این موضوع است. این‌ها جوانانی هستند که همه چیز دارند و — طبق کتاب‌هایی که ما در قدیم خوانده‌ایم که تمام انقلاب‌های اجتماعی در اثر فقر است — نباید دست به هیچ انقلاب اجتماعی بزنند، ولی باز اینان در حال

طغیانند و حتی به دنبال داروهای خطرناکی مثل L.S.D. و انواع دیگر مخدرها می‌روند که به ترتیبی از زندان محدودیت خود رهایی یابند. باز هم این یکی از تعلیمات حکمت و عرفان اسلامی است که انسان به نحوی باید وجود محدودش را فراموش کند. به همین جهت انسان هدف و اصول عقایدی می‌خواهد، انسان آرمان می‌خواهد و انسان باید برای به دست آوردن چیزی بزرگ‌تر از خود در تلاش باشد. اگر این شیء بزرگ‌تر مثلاً یک جامعه‌ی ایده‌آل آینده باشد — چنان‌که کمونیست‌ها به آن معتقدند — مدتی این آرمان و ایده‌آل انسان را راضی نگاه می‌دارد. اگر وصال خداوند باشد، رضایتی است که تمام عمر و طی قرون دوام خواهد یافت. ولی اگر انسان نتواند در هیچ چیز معنی پیدا کند، آن وقت انسان با بی‌معنی بودن و با نداشتن آرمان نمی‌تواند زندگی کند و در آن هنگام است که تار و پود جامعه‌ی خود را متلاشی خواهد کرد. امروزه در میان جوانان مغرب‌زمین، برای عرفان و تصوف و دین، عطش و تشنگی عجیب و غریبی وجود دارد، منتهی این جلوه و جذبه با بی‌انضباطی کامل توأم است و به همین جهت است که آنچه معمولاً در این‌گونه محیط‌ها گسترش می‌یابد نوعی عرفان دروغین است که به توسط اشخاصی ریاکار عرضه می‌شود، اشخاصی متقلب که چند قدم بیش در عرفان و در ادیان شرقی پیش نرفته‌اند و جز اندکی از آن نیاموخته‌اند و حالا عرفان بودایی دروغ، جوک دروغ و تصوف دروغ را در اروپا و آمریکا، به مانند گرانباترین کالاها، عرضه می‌دارند. این‌که این قدر بازارشان گرفته است و در بعضی شهرهای آمریکا، مانند داروخانه، مراکزی عرفانی به وجود آمده که متأسفانه بیشتر بدون ارزش واقعی است، علتش همین تشنگی فوق‌العاده‌ی ترقی‌کرده‌ترین — به معنی اقتصادی کلمه — جامعه‌ها یعنی آمریکا و بعد از آن انگلیس برای معنی است. جوان به دنبال معنی می‌گردد. حال، فلسفه و عرفان اسلامی پیامی بسیار مهم برای این جوانان و این افراد دارد، چون اولاً از عرفان‌های هندی و بودایی به مغرب‌زمین نزدیک‌تر است و اسلام و مسیحیت ساختمان مشابه‌تر و تاریخ به هم نزدیک‌تر دارد، ثانیاً این یک نوع عرفان و حکمت است که در دامن یک

نظم و تربیت معنوی نشو و نما کرده و هیچ وقت چنان که گفتم، احتیاجات عقل و استدلال را به دور نینداخته است. و اگر این حکمت و عرفان به خوبی عرضه شود و تمام خزاین فلسفی و حکمی و حتی علومی که در دامن تمدن اسلامی وجود دارد به زبان امروزی، که جوانان امروز آن را بفهمند، بیان شود نه تنها این حکمت می تواند جوابگوی احتیاجات معنوی نسل جوان باشد، بلکه حتی می تواند یک فلسفه ی طبیعی و علمی به وجود آورد که امروزه علوم جدید مانند فیزیک به آن احتیاج مبرم دارد. یعنی علوم را در دامن یک دید وسیع تری ادغام کند تا این علوم خود مخرب نباشد و نتایج این علوم به جای این که انسان را با وجود و با طبیعت و خالق آن آشتی دهد باعث نزاع و جنگ و این بدبختی ها و فلاکت های بزرگ که می بینیم نباشد. منتهی این امر به همت افرادی نیازمند است که هم آشنایی کامل با علوم و فلسفه ی امروزی داشته باشند و هم آشنایی کامل با حکمت و معارف اسلامی، تا با تعبیر و بسط آن حکمت و معارف، برای نسل جوان خدمتی بزرگ انجام دهند. در پایان فقط این را می توانم بگویم که برای ایرانی ها و برای مسلمان ها به طور کلی هر راهی را بخواهند پیش گیرند باید حتماً همراه با آشنایی با سنن فکری و فلسفی و معنوی خودشان باشد. حتی اگر بخواهند این سنن را رد کنند و به مسیر دیگری بیفتند اول باید از همه ی این ها آگاهی داشته باشند. چشم پوشی از یکی از پرارزشتترین و غنیترین سنن فکری که تاریخ بشر به وجود آورده است، به هیچ وجه ثمری نخواهد داشت و قابل بخشش نیست. به نظر من مخصوصاً ایران در این موضوع سهم بسزایی دارد، چون ایران همیشه مرکز این فلسفه و عرفان بوده است و اگر خود ایرانی ها ارزش این میراث را بفهمند می توانند مهم ترین سهم را در تمام ممالک اسلامی از این لحاظ داشته باشند.

## نظری به ادیان عالم

یکی از مسائل مهم، و حتی می‌توان گفت فوری، که تماس بین ملل و سهولت مسافرت به بلاد دور و نزدیک در عصر حاضر به وجود آورده است لزوم آشنایی با ادیان زنده‌ی عالم است که هر یک میلیون‌ها نفر پیرو دارد و احکام و تعالیم آن مشی زندگی جمعی کثیر از افراد بشر را تعیین می‌کند. در ازمنه‌ی گذشته نیز گاهگاهی تماس بین دو دین حاصل می‌گشت، چنان‌که در مورد تلاقی دین هند و اسلام در دوره‌ی شاهان گورکانی در هند، و اسلام و مسیحیت در دوره‌ی بنی‌امیه در اندلس و نیز تماس ناشی از وجود اقلیت‌های مذهبی در غرب آسیا از صدر اسلام آشکار است. لکن این موارد، کم و بیش استثنایی و محدود بود و در گذشته در اکثر مواقع هر تمدن دینی، به منزله‌ی عالمی جداگانه محسوب می‌شد و پیامبران هر یک در جهانی که احکامشان بر آن حکمفرما بود، مانند خورشید در منظومه‌ی شمسی، مطلق و یکتا شمرده می‌شدند. و چنان‌که در نجوم قدیم، منظومه‌های دیگر در زمره‌ی کواکب ثابت

به شمار آمده و قدما در عالم بیش از یک منظومه قائل نبودند، هر تمدنی دین و پیامبر خود را نیز به صورت یک منظومه‌ی معنوی در نظر گرفته و ادیان دیگر را از دور مانند کواکبی درخشان مشاهده می‌کرد، بدون این‌که این کواکب از مرکزیت و یکتایی منظومه‌ی معنوی آن تمدن بکاهند.

در دوره‌ی جدید، اول در مغرب‌زمین و سپس با گسترش تمدن اروپایی در بقیه‌ی ممالک عالم، به تدریج حدود تمدن‌های مشخص و معین قدیم کم‌وبیش از میان برداشته شد و همان‌طور که در نجوم، حدود افلاک بطلمیوسی از بین رفت و بر منجمین معلوم گشت که منظومه‌های متعددی در فضا هست و منظومه‌ی شمسی منحصر به فرد نیست<sup>۱</sup> در جهان دینی و معنوی نیز افق‌های جدیدی بر محققان و به تدریج بر عامه‌ی مردم مکشوف شد و عوالم نومی مخصوصاً، در ادیان آسیایی، هویدا گشت که معنویت و اصالت آن انکارناپذیر بود، و نظریه‌ی ظاهرینان را که حقیقت را منحصر به یک صورت می‌دانستند و مذهب خود را تنها دین حقیقی می‌شمردند و از معنی آیه‌ی:

۱. درباره‌ی تحول و تغییر هیأت جدید و جهان محدود قدما به عالم بی‌حد و انتهای نجوم دوران اخیر و اثر دینی و فلسفی و اجتماعی این تحولات در مغرب‌زمین در دوره‌ی رنسانس  
→ A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York, 1957.

مخصوصاً انتقال مرکزیت منظومه‌ی شمسی از زمین به خورشید جهان را از منظری غیر از منظر انسان که خود در روی کره‌ی زمین قرار گرفته است جلوه‌گر ساخت و این امر سهم مهمی در ایجاد یک حس غربت و بیگانگی نسبت به جهان طبیعت در بشر به عهده داشت که انعکاس آن در نخل فلسفی و هنر و ادبیات چند قرن اخیر در قاره‌ی اروپا کاملاً مشهود است.

"La découverte du système héliocentrique, qui correspond à un développement possible et homogène, mais très particulier de la connaissance empirique du monde sensible ne saurait évidemment jamais rien prouver contre la position centrale de l'être humain dans le cosmos; seulement, possibilité de concevoir le monde planétaire comme si on le contemplait d'une position non humaine, et même comme si on pourrait faire abstraction de l'existence de l'être humain dont la conscience reste pourtant le contenant de toutes ces conceptions-avait produit un déséquilibre intellectuel"

T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris, 1950, pp6-7.

«وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ»<sup>۱</sup> غافل بودند تباه و باطل ساخت.

لکن این آشنایی با ادیان مختلف در بسیاری از موارد، موجب ایجاد شک و تردید در حقیقت دینی و مسلکی اشخاص گردیده و برخی می‌پندارند که وجود مذاهب گوناگون، خود دلیل نسبی بودن حقایق دینی و وجود نداشتن حقیقت مطلق است، غافل از آنکه اکتشاف منظومه‌های دیگر از مرکزیت و حقیقت خورشید در منظومه‌ی شمسی نمی‌گاهد<sup>۲</sup>. علت پیدایش این طرز تفکر

۱. یونس: ۴۷.

۲. مسأله‌ی وحدت معنوی و درونی ادیان در عین کثرت صوری و خارجی، در برخی موارد به صورت کلی، و گاهگاهی به اشاره، توسط حکما و عرفای دوران گذشته مطرح شده است لکن چون در آن موقع حاجت فوری به بحث دقیق در ادیان گوناگون وجود نداشته و مسأله‌ی تماس ادیان با یکدیگر جنبه‌ی حیاتی به خود نگرفته بود، کمتر به جزئیات مطلب توجه می‌شده است. در دوران اخیر چند تن از محققان بابسیرت و صاحب‌نظران واقعی، در شرق و غرب، درصدد مقابله و مقایسه‌ی دقیق ادیان و آشکار ساختن وحدت اصولی و معنوی آن‌ها در عین تغایر و تقابل جنبه‌ی خارجی و صوری بر آمده‌اند. بعضی از نوشته‌های این اشخاص که با تفصیل مطالب این مقاله را با همان نظر گاهی که حقیر اتخاذ کرده است، بیان می‌کند عبارت است از کتب و رسائل رنه گنون (René Guénon) که در بیش از پانزده کتاب و مقالات معتابه‌ی که اکثر در مجله‌ی *Etudes traditionnelles* انتشار یافته است به آشکار ساختن وحدت ادیان و مشارب معنوی گوناگون و احیای اصول حکمت و عرفان پرداخت؛ آثار آناندا کوماراسوامی (Anada coomaraswamy) دانشمند مشهور هندی که علاوه بر تحقیقات بسیار در هنر هندی و اسلامی، کتب و مقالات متعددی درباره‌ی وحدت ادیان نگاشته است مخصوصاً فصل "Paths that Lead to the same Summit" در کتاب *The Bugbear of Literacy*, New York, 1946، نوشته‌های مارکوپالیس (Marco Pallis) نگارنده‌ی کتاب معروف *Peaks and Lamas* درباره‌ی تبت که سال‌ها در آن مملکت و بلاد هند گذرانده و درباره‌ی رابطه‌ی بین ادیان نیز رسائل و مقالاتی نگاشته است مانند فصل "On Crossing Religious Frontiers" در کتاب *The Way and the Mountain*, London, 1960، کتاب *The Richest Vien*, London, Faber and Faber به قلم گی ایتون (Gai Eaton) و مهم‌تر از همه کتب و رسائل فریدهوف شوان (Frithjof Schuon) که در کتاب *De l'Unité transcendantale des religions*, Paris, 1948 (که تاکنون به انگلیسی و آلمانی و اسپانیولی و پرتغالی و ایتالیایی ترجمه گردیده است) و همچنین کتبی مانند:

*L'oeil du coeur*, Paris, 1950, *Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1953, *Sentiers de la gnose*, Paris, 1957 *Comprendre l'Islam*, Paris, 1960, *Les stations de la sagesse*, Paris, 1958, *Leitgedanken zur Urbessinnung*, Zurich, 1935, *Images de l'esprit*,

روشی است که اکثر مورخان و محققان دوره‌ی جدید در این رشته اتخاذ کرده‌اند. در این روش که صرفاً تاریخی است بیشتر به تحولات و تغییرات ادیان و نفوذ صوری آنان در یکدیگر توجه شده و کمتر به دین به عنوان یک واقعیت زنده و یک طریقه‌ی معنوی که شامل تمام حالات و افکار و افعال معتقدان به خود می‌شود نظر افکنده شده است، حال آن‌که گرچه روش تاریخی در حدود خود جایز و مشروع است، برای درک حقایقی که ماورای زمان و تاریخ است کافی نیست، و چون فقط به تحول و تغییر توجه می‌کند از جنبه‌ی ثابت و لایتغیر حقیقت دینی غافل است. تکرار حقایق و تمثیلات دینی باید مؤید وجود حقیقت واحدی باشد که در جنبه‌ی باطنی و عرفانی وحی نهفته است و به صور گوناگون در احکام شرعی و نوامیس آسمانی بین ملل و اقوام عالم در ادوار تاریخ جلوه کرده است، نه این‌که این تکرار باعث انکار و نفی اصالت یک طریقه‌ی معنوی شود و آن را مبدل به یک سلسله حوادث تاریخی و عوارض زمانی کند.

تطبیق واقعی ادیان باید با نظریه‌ی حقیقت واحدی انجام گیرد که خود ماورای هرگونه تعیین و تشخیص است، لکن در حجاب الفاظ و احکام در کتمان می‌باشد و در هر آیینی مطابق نبوغ و ابتکار خاص آن آیین، که با استعداد نژادی و روحی پیروان آن نیز وابستگی کامل دارد، تجلی و ظهور کرده است.

→

Paris, 1961.

بالسانی رسا و سبکی شیوا و با بصیرت و دقت نظری که از هر جهت حیرت‌انگیز است به بیان حقایق ادیان گوناگون و ارتباط جوانب مختلف مسالک و مشارب معنوی پرداخته است.

بین متفکران و حکما و عرفای بزرگ هندوستان در قرن گذشته نیز هماهنگی بین ادیان مورد پذیرش و ستایش قرار گرفته است، چنان‌که در نوشته‌های گاندی و اوروبیندو (Aurobindo) و تاگور و رادهاکریشنن (Radhakrishnan) و در گفتار عرفا و اولیای مشهور هند در دوران اخیر از قبیل راماکریشننا (Ramakrishna) و رامانا مهارشی (Ramana Maharshi) و آناندامویی ما (Ananamoyi Ma) مشهور است.

در سالیان اخیر، دانشمند مشهور ایرانی کاظم‌زاده‌ی ایرانشهر نیز رسائل و کتب متعددی درباره‌ی هماهنگی بین ادیان نگاشته و حتی رابطه‌ی بین ادیان بزرگ عالم را به هماهنگی اصوات موسیقی تشبیه کرده است.

چنان که در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لِقَوْمِهِ»<sup>۱</sup>. باید آشنایی کافی با اصول ادیان زنده‌ی جهان، که اهمیت آن‌ها فقط از لحاظ تاریخ و باستان‌شناسی نیست، بلکه هر یک حقیقت زنده و عامل مؤثری در حیات بشر است، حاصل گردد تا دیگر مردم به اشتباه هندی‌ها را بودایی نخوانند و ژاپنی‌ها را بت پرست ننامند، غافل از آنکه:

مسلمان، گر بدانستی که بت چیست

بدانستی که دین در بت پرستی است

و نیز شایسته است که بین ارکان مهم ادیان، مانند نبوت و کتاب آسمانی و زبان دینی و اقانیم و اسما و صفات الهی و بسیاری از حقایق دیگر انطباق واقعی حاصل گردد، تا بدین وسیله اصول هر دین و ارزش عقاید و عبادات آن روشن شود و حقیقت هر آیین چنان که در نظر پیروان آن جلوه می‌نماید ظهور کند. فقط به این طریق می‌توان شک را به یقین تبدیل کرد و در عالمی که ظواهر آن هر روز به نحو تمام‌تری منکر معنویت و حقایق دینی می‌گردد، از وجود ادیان دیگر مدد طلبید و در تکرار اصول و عقاید دینی بین تمدن‌های مختلف دلیل آشکاری برای اثبات یک حقیقت کلی و جهانی که پایه و اساس جمیع مشارب و طرق معنوی است به دست آورد.

\* \* \*

ادیان زنده‌ی عالم را می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد:

ادیان سامی.

آیین‌های هندی.

مسالک و مشارب چینی.

مذاهب محلی و ملی، که به یک قوم و ناحیه اختصاص دارد.<sup>۲</sup> هر یک

۱. ابراهیم: ۴.

۲. البته تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز برای ادیان شده است که هر یک به نوبه‌ی خود حائز ارزش و

از این انواع نیز به نوبه‌ی خود شامل آیین‌ها و مذاهب و فرق گوناگون است. مثلاً ادیان سامی عبارت است از کیش یهود و مسیحیت و اسلام. ادیان هندی عبارت است از مذهب هندو یا برهمنی، بودایی، جاین و سیک. ضمناً مذاهب قدیم ایران مانند آیین زردشتی و مهرپرستی و مانویت نیز از زمینه‌ای، که با ادیان هندی اشتراک دارد برخاسته است. از مسالک چینی که همگی به تمدن نژاد زرد و مناطق اطراف چین بستگی دارد یکی مشرب تائویی است و دیگری کیش کنفوسیوس و از این دو مذهب نحل و مشارب دیگری نیز به وجود آمده و بعداً با مذهب بودایی آمیخته شده است. مذاهب محلی نیز بعضی ملی است مانند مذهب شینتو در ژاپن و برخی نژادی است از قبیل مذاهب سرخ‌پوستان امریکا و قبایل سیاه‌پوست افریقای مرکزی و جنوبی و بعضی مذاهب، مانند مذهب بومیان عصر حجر در استرالیا که به صورت عتیقه از ادوار خیلی قدیم باقی مانده است.

ادیان مهم عالم که از لحاظ نفوذ معنوی و اهمیت عمومی حائز توجه است همان ادیان سامی و هندی است، مخصوصاً مسیحیت و اسلام و کیش هندو و بودایی. سایر ادیان کم و بیش محدود به محیط خاص نژادی و فکری و جغرافیایی است. البته این موضوع اعتبار و اهمیت آنان را تقلیل نمی‌دهد و نمی‌توان به کلی از آن‌ها چشم‌پوشی کرد. مثلاً توجه خاصی که در مذهب سرخ‌پوستان به طبیعت معطوف گردیده و تمام پدیده‌های آن به صورت جلوه‌های حقیقت مطلق نمودار می‌گردد و طبیعت دست‌نخورده و بکر به منزله‌ی معبد سرخ‌پوستان مورد احترام قرار می‌گیرد، برای بشری که امروزه با حرص بی‌پایان خود، طبیعت را مورد تعرض و حمله قرار داده و با تهاجم و چپاول بی‌حد و حصر ثروت‌های طبیعی، هستی خود را نیز در معرض خطر گذارده، بسیار پرارج و سودمند است.<sup>۱</sup> یا روح جوانمردی و دلیری

→

اهمیت است و نباید تقسیم‌بندی فعلی به هیچ‌وجه به عنوان انکار و نقض آن‌ها تلقی شود. مقصود ما در این تقسیم‌بندی فقط سهولت بحث درباره‌ی خانواده‌های بزرگ ادیان زنده‌ی عالم است.

۱. درباره‌ی عقاید دینی سرخ‌پوستان

سامورای<sup>۱</sup>ها یا پهلوانان ژاپنی که از مذهب شینتو سرچشمه می‌گیرد برای عالمی که جوانمردی در آن از میان رفته و مردم آن در جنگ، دیگر میان یک سرباز جوان و یک پیرزن علیل فرقی نمی‌گذارند و هر کاری برای منفعت و ثمره‌ی آن انجام می‌گیرد و اخلاص عملی که درباره‌ی آن مولانا فرماید: «از علی آموز اخلاص عمل» به فراموشی سپرده شده است، پس لازم و مفید است.<sup>۲</sup>

مسلك‌های چینی نیز که به نژاد زرد اختصاص دارد، دارای تعالیمی است کلی و عالم‌گیر و معنویتی بس لطیف که تا به امروز حیات خود را حفظ کرده است.<sup>۳</sup> صلح‌طلبی کنفوسیوس و تعالیم اخلاقی او که مبنی بر حفظ

→

→ *The Sacred Pipe, Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Siour*, edited by J.E. Brown, Norman, Oklahoma, 1953. J.G. Neihardt, *Black Elk Speaks*, New York, 1932.

و مقدمه فریدهوف شوان بر ترجمه‌ی فرانسه‌ی کتاب براون

Hehaka Sapa, *Les rites secrets des indiens siour*, Paris, 1953.

درباره‌ی زندگانی عمومی و تاریخ و فرهنگ و حیات اجتماعی سرخ‌پوستان امریکای شمالی

→ J. Collier, *Indians of the Americas*, New Yourk, 1956.

#### 1. Samurai

۲. مذهب شینتو گرچه مذهب ملی ژاپن است و به مردم آن سرزمین اختصاص دارد، با مذهب قدیم شامانیسم (Shamanism) مغولستان و آسیای شمالی و مذاهب سرخ‌پوستان امریکای شمالی، شباهت‌های اساسی دارد. درباره‌ی اصول شینتو

→ Genchi Katô, *Le Shintô, religion nationale du Japon*, Paris, 1931. F. Schuon. *Images de l'esprit*, Paris, 1959, pp21-81.

۳. با وجود عظمت تمدن چینی و روابط معتدی که تمدن این سرزمین در طی قرون با ایران داشته و نفوذی که در بعضی علوم و بسیاری از صنایع ایرانی از خود باقی گذارده است، هنوز کتابی به فارسی درباره‌ی تمدن و فرهنگ و معارف چینی به‌طور کلی موجود نیست و تنها مرجع تفکر چینی که به فارسی برگردانده شده است مکالمات کنفوسیوس است که توسط مرحوم کاظم‌زاده‌ی ایرانشهر ترجمه شده و در سال ۱۳۳۴ در تهران به طبع رسیده است.

به زبان‌های اروپایی کتب مربوط به چین و مذاهب و نحل فکری آن بسیار است. نام چند تا از آن‌ها را به عنوان مرجع در این جا ذکر می‌کنیم:

Fung Yu-Lan, *A. History of Chinese Philosophy*, Princeton, 1952.

←

اعتدال بین قوای معنوی و نفسانی و جسمانی است موجد آسایش خاطر و آرامش روحی می‌گردد و صلح و صفایی در انسان پدید می‌آورد که دنیای امروز با آنکه این همه دم از صلح می‌زند نمی‌تواند بدان دست یابد. مسلک عرفانی تائویی نیز علاوه بر این که در قرون ماضی محرک نهضت‌های مهم هنری و ادبی بوده است، بعد از گسترش مذهب بودایی در چین، به صورت طریقه‌ی خاص چان در آمد و سپس در ژاپن به صورت زن ظهور کرد و مکتبی به وجود آورد که تا امروز باقی است و اکنون مریدان بسیاری از چهار گوشه‌ی جهان به خود جلب می‌کند.<sup>۱</sup>



اما ادیان جهانی، هر یک از آنان دارای ممیزات خاصی است که دلیل



M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, 1929.

M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1946.

R. Guénon, *La grande triade*, Paris, 1943.

Matgioi, *La voie métaphysique*, Paris, 1956.

Matgioi, *La voie rationnelle*, Paris, 1941.

J. Needham, *Science and Civilization in China*, 7 vol., Cambridge, 1957.

به بعد.

A. Waley, *The Analects of Confucius*, London, 1939.

A. Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, London, 1946.

A. Waley, *The way and its Power*, London, 1934.

L. Wieger, *Les pères du système taoïste*, Hsienhsien, 1913.

به علاوه ترجمه‌های چندی از متون اساسی عرفانی و مذهبی چینی مانند کتاب تغییر یا یی‌کینگ (*I-Ching*) که مشهورترین ترجمه‌ی آن از فیلاستر (Philastre) می‌باشد و تاو‌تو کینگ (*Tao-Te-King*) و گفتار چوانگ تزو (*Chuang-Tzu*) و مکالمات کنفوسیوس و غیره به زبان‌های مختلف اروپایی انجام گرفته است.

۱. مشهورترین مفسر افکار و عقاید این طریقه‌ی عرفانی به زبان‌های اروپایی استاد مشهور ژاپنی سوزوکی (Suzuki) است که کتب زیادی به زبان‌های انگلیسی و فرانسه از قبیل:

*Zen and Japanese Culture*, London, 1959, *Essays in Zen Buddhism*, Vol. I-III London, 1953,

درباره‌ی اساس زن و نفوذ آن در تمدن ژاپنی نوشته است. همچنین ←

E. Herrigel, *Zen in the Art of Archery*, New York, 1953.

واقعی وجود آن دین است و نیز در عین حال روابط عمیقی با بقیه‌ی آیین‌های  
همنوع خود دارد که نشانه‌ی وابستگی آن ادیان به یک شجره‌ی معنوی و یک  
ریشه و اساس به شمار می‌آید.

بین ادیان متشکل و متشخص سامی، کیش یهود از همه قدیم‌تر و اسلام  
جدیدتر است. وحی موسوی در واقع یک شریعت است و وحی عیسوی یک  
طریقت و اسلام به نوبه‌ی خود جمع شریعت و طریقت است و آن حقیقتی را  
تأیید می‌کند که از بدو خلقت وجود داشته و با آمدن کیش یهود به یک قوم و  
ملت منحصر گردیده است.<sup>۱</sup> به این دلیل اسلام را دین حنیف گویند و می‌توان  
همچنین آن را دین ابراهیمی نامید، به این معنی که پیغمبر اسلام (ص) ظاهر و  
باطن را جمع کرد و تعیین و تشخیص و محدودیتی را که با ظهور مذهب یهودی و  
مسیحی، بر دین انبیای سامی و مخصوصاً بر دین حضرت ابراهیم (ع) عارض  
گردیده بود، از میان برداشت و بار دیگر دین را کلیت بخشید و حقیقتی را که از  
اولین لحظه‌ی خلقت نازل گردیده بود، که همان حقیقت توحید است و پایه و  
اساس تمام مذاهب و ادیان حقیقی در تمام اعصار گذشته است، آشکارا  
ساخت<sup>۲</sup> و بدین طریق دوره‌ی نبوت را خاتمه داد و آغاز و انجام دایره‌ی نبوت  
را به یکدیگر پیوست.

### نبوت را ظهور از آدم آمد

### کمالش در وجود خاتم آمد

۱. این رابطه به تفصیل در فصل «جنبه‌ی سه‌گانه‌ی یکتاپرستی» در کتاب *De l'unité transcendant des religions* به قلم شوان مطرح گردیده است.

۲. درباره‌ی این که اساس تمام ادیان قدیمی مبنی بر توحید است

→ Fabre d'Olivet. *Hermeneutic Interpretation of the Origin of the Social State of Man*, London, 1915.

در قرآن کریم و احادیث و روایات و گفتار بسیاری از بزرگان دین اسلام مخصوصاً عرفا نیز  
بدین معنی اشاره شده است.

نکات مشترک بین ادیان سامی بسیار است، مانند وحی و نبوت و کتاب آسمانی و حشر و عدالت و جز آن. یکی از این نکات که در سنجش با بقیه‌ی ادیان عالم جالب نظر و مورد توجه است، ظهور حقیقت در ادیان سامی به دو صورت ظاهری و باطنی است که یکی شامل تعالیم کلی برای تمام افراد است و دیگری شامل اسراری است که همه کس استعداد فرا گرفتن آن‌ها را ندارد و برای کسانی وضع شده است که در همین حیات جسمانی و نشأه‌ی دنیوی در جست‌وجوی خداوندند و راضی به بهشت و انتظار روز حشر نیستند، بلکه می‌خواهند با پیروی از تعالیم عرفانی و سری و تهذیب نفس، تمام مراحل وجود و منازل طریق را در همین زندگی طی کرده، به وصال حقیقت نایل آیند. این ظهور دوگانه‌ی حقیقت به صورت ظاهری و باطنی، در کیش یهودی و مسیحی نیز وجود دارد و منحصر به اسلام نیست، به این معنی که با وجود این که وحی موسوی بیشتر جنبه‌ی شرعی داشت، بعداً یک مکتب عرفانی و باطنی بین یهودیان ظهور کرد که به نام کابالا<sup>۱</sup> مشهور است و در قرن هفدهم میلادی نیز نهضت هسیدیم<sup>۲</sup> در شرق اروپا بر آن افزوده شد و مکتبی به بار آورد که تا امروز پیروانی دارد و از خود آثار مهمی در عالم ادب و موسیقی به جای گذارده است.<sup>۳</sup>

مسیحیت نیز گرچه در بدو امر یک طریقه‌ی معنوی بود، پس از آنکه دین رسمی امپراطوری رم گردید، ناچار به صورت اجتماعی و شرعی در آمد و از قوانین رم قدیم به این منظور استفاده کرد و در نتیجه به صورت یک طریقت

1. Kabbala

2. Hassidim

۳. علاقه‌ی یهودیان به نواختن آلات موسیقی مخصوصاً سازهای سیم‌دار که تا امروز بین این قوم متداول است و باعث شده است که بین این گروه برخی از بزرگان اساتید موسیقی و نوازندگان ظهور کنند یکی از آثار نهضت «هسیدیم» است. ←

E. Müller, *History of Jewish Mysticism*, Oxford, 1946.L. Schaya, *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale*, Paris, 1958.G. Scholem, *Major Trends of Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941.P. Vuillaud, *La Kabbale juive, histoire et doctrine*, Paris, 1923.A. E. Waite, *The Holy Kabbalah*, London, 1923.F. Warrain, *La théodicée de la Kabbale*, Paris, 1958.

ظاهری و اجتماعی جلوه کرد. این امر تا بدان حد رسید که در پایان قرون وسطی مکتب‌های واقعی عرفان مسیحی مانند تامپلیرها<sup>۱</sup> و چندی بعد چلیپاییان گل سرخی به کلی نابود شدند و در نتیجه، یک کشش و عدم اعتدالی در مسیحیت ایجاد گردید که منجر به شکست عمیق بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها شد و یکپارچگی و یکرنگی کلیسای مسیحی را در اروپا از بین برد.<sup>۲</sup>

فقط در اسلام بود که تعادل بین جنبه‌ی ظاهری و باطنی دین پابرجا ماند و اگرچه در اعصار مختلف بعضی از علمای قشری کوتاه‌نظر بر عرفا ردهایی نوشتند و آنان را مورد حمله قرار دادند، و با وجود این که بعضی از بزرگان تصوف مانند حلاج و عین‌القضات به شهادت رسیدند، این اعتدال کم‌وبیش پابرجا ماند و شریعت و طریقت توانستند بقای خود را حفظ کنند و هیچ قوه‌ای نتوانست تعادلی را که از بدو ظهور وحی اسلامی به وجود آمده و رمز بقای اسلام است از میان بردارد.<sup>۳</sup> در نتیجه اسلام توانست کلیت و عمومیتی به دست آرد که بی‌سابقه و بی‌نظیر است و نیز یک وجهی بین‌المللی و جهانی نصیب اسلام گردید که بین ادیان منحصر به فرد می‌باشد و نتیجه‌ی این است که وحی محمدی آخرین وحی دوره‌ی تاریخ بشری و از یک لحاظ جمع ادیان ماضی و از لحاظ دیگر بازگشت به اصل و مبدأ وحی است.<sup>۴</sup>

آیین‌های هندی برعکس ادیان سامی، به دو جنبه‌ی مشخص ظاهری

1. Templiers

2. → P. Arnold, *Histoire des Rose-Croix*, Paris, 1953.

R. Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, Paris, 1957.

J. H. Probst-Biraben, *Les mystères des Templiers*, Nice, 1947.

۳. جمیع بزرگان اسلام اعم از شیعه و سنی به این نکته اشاره کرده و راه حقیقت را حفظ اعتدال بین شریعت و طریقت و ظاهر و باطن دانسته‌اند، چنان‌که از کتب اشخاصی مانند غزالی و ابن عربی و صدرالدین قونوی و ابن‌ترکه‌ی اصفهانی و سیدحیدر آملی و میرداماد و ملاصدرا و ملامحسن فیض و نیز در دوران اخیر حاجی ملاهادی سبزواری و آقا محمدرضا قمشه‌ای برمی‌آید.

۴. درباره‌ی دایره‌ی نبوت ← محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۳۷، صص ۳۱۳-۳۴۰، که یکی از بهترین کتب عرفان نظری به زبان فارسی است، همان‌طور که اصل گلشن راز از پرارزشت‌ترین و زبده‌ترین اشعار عرفانی است.

و باطنی تقسیم نمی‌شود، لکن تعالیم دینی به دست عده‌ی مخصوصی در اجتماع سپرده شده است و جنبه‌ی سری و عرفانی آن در دسترس عامه نیست، پس نتیجه و حاصل آن با ادیان سامی از این لحاظ یکی است و در هر دو حال حقیقت درونی و باطنی از انظار عامه پنهان و در کتمان است<sup>۱</sup>. تقسیم‌بندی جامعه به اصناف یا طبقات (Caste) یکی از ارکان دین هندو یا برهمنی است که قدیمترین دین عالم و به قول عرفای مسلمان هند، شریعت حضرت آدم است<sup>۲</sup>. هندوان جامعه را به چهار صنف روحانی یا براهمان، پهلوان و سلحشور

۱. تعداد کتب مربوط به دین و حکمت و عرفان هندو نیز به زبان‌های اروپایی بی‌شمار است، لکن اکثر مؤلفین این کتب موضوع را از نظرگاه خاصی نگریسته و به اصل و کنه معنویت هندو پی نبرده‌اند. از چند کتابی که نزد خود هندوان حائز ارزش است می‌توان کتب زیر را نام برد:

A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943.

A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960.

A. Daniélou, *Yoga, méthode de réintégration*. Paris, 1951.

M. Eliade, *La Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1951.

H. De Glasenapp, *La philosophie indienne*, Paris 1951.

R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon la Védānta*, Paris, 1952.

R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1952.

J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris, 1947.

F. Schuon, *Language of the Self*, Madras, 1959.

H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York 1957.

درباره‌ی ترجمه‌ی متون هندو به زبان فارسی و عربی، گذشته از تحقیقات ابوریحان بیرونی در تحقیق ماللهند و ترجمه‌ی جوک پاتانجالی (Patañjali) به عربی، کتب ذیل را می‌توان نام برد: ترجمه‌ی جوک بشست (Vasishtha) توسط نظام‌الدین پانیپاتی با شرح میرفندرسکی و ترجمه‌ی کتب عرفانی مقدس باگاوادگیتا (Bhagavat-Gita) و اوپانیشادها (Upanishad) یا اپکنهیت‌ها توسط شاهزاده داراشکوه به نام سر اکبر یا سرالاسرار که چندی پیش توسط آقای جلالی نائینی و دکتر تاراچند به طبع رسید (تهران، ۱۳۴۰) و بسیاری ترجمه‌های دیگر که برخی از آن‌ها هنوز چاپ نشده است.

۲. مسأله‌ی اصناف و طبقات جامعه‌ی هندو که صعب‌الفهمترین جوانب دین هندو است مورد مطالعه‌ی بسیاری از مورخان و جامعه‌شناسان اروپایی مانند هاتون (Hutton) قرار گرفته است.

برای بحث دقیق درباره‌ی معنی واقعی اصناف و اهمیت آنان در دین هندو F. Schuon, *Castes et races*, Lyon, 1957؛ همچنین به فصل «سیر فکر بشر» در کتاب دانش و اخلاق به قلم سید ولی‌الله

نصر، تهران، ۱۳۳۸.

یاکشاتریا، تاجر و کاسب و زارع یا وایشیا، و کارگر و نژادهای غیر هندو اروپایی یا شودرا تقسیم می‌کنند و هر یک را موظف به انجام امور خاصی در جامعه می‌دانند. احکام دین هندو به انحای مختلف شامل حال هر چهار طبقه است، لکن فقط براهمان‌ها به تمام حقایق و رموز پی برده و معانی آنچه را دیگران از روی وظیفه‌ی دینی انجام می‌دهند و بدان اعتقاد دارند، از روی عقل درک می‌کنند و به این جهت در امور دینی عهده‌دار وظایف بیشتری هستند.

کتب دینی هندو چون دریایی است بیکران، پر از تمثیلات و حکایات و روایاتی که حقایق دینی را به صورت اساطیری و افسانه‌ای جلوه‌گر می‌سازد. به علاوه تعبیرات متعددی در قرون گذشته از این دین شده است که در ظاهر امر مانند مذاهب مستقل جلوه می‌کند و ایجاد ارتباط بین آن‌ها بس دشوار است. بعضی پیرو کریشنا و بعضی پیرو راما و بعضی پیرو کالی هستند. برخی شیوا را الوهیت می‌دانند و برخی ویشنو را. لکن این‌ها همه اسما و صفات ذات یکتای احدیتند و در واقع، پیروان آنان هر کدام توجه خود را به یکی از اسمای الهی معطوف می‌دارند، چنان‌که در تصوف مرشد به هر مریدی ذکری تلقین می‌کند مطابق حال و طبع و مقام او.

از این زمینه‌ی سرشار که شاهد انواع مختلف معنویت و طرق وصول به حقیقت بود یک سلسله آیین‌های دیگر برخاست که گرچه ظاهراً مخالف با بسیاری از اصول دین هندو و در راه اصلاح آن بود، در اساس با آن دین متفق بود. از این ادیان آنچه در این مبحث کوتاه شایسته‌ی ذکر است، یکی مذهب جاین است که مهاویرا در قرن ششم قبل از میلاد تأسیس کرد و دیگری مذهب بودایی است که آن را نیز گوتاما بودا در قرن ششم قبل از میلاد به وجود آورد و سرانجام مذهب سیک است که در نتیجه‌ی تماس بین دین هندو و اسلام در قرن دهم هجری ظهور کرد<sup>۱</sup>.

۱. درباره‌ی مذهب جاین ← فصل "Jainism" در کتاب

*A Source Book in Indian Philosophy*, edited by Radhakrishnan and C.A. Moore, Princeton, 1947.

H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin, 1925.

مذهب جاین منحصر به چندین میلیون پیرو در خود خاک هند است و هیچ‌گاه قدم از آن سرزمین فراتر ننهاده است. مسلک سیک‌ها نیز کم‌وبیش محدود به شبه‌قاره‌ی هند است و فقط بعضی تجار و سربازان این فرقه در ممالک دیگر استقرار یافته و تا حدی شهرت آن را گسترش داده‌اند. لکن دین بودایی گرچه از سرزمین هندی و بین مردم سفیدپوست برخاست، پس از هفت قرن حکمفرمایی در هندوستان، به تدریج در سرزمین اصلی خود رو به انحلال رفت و تقریباً دو قرن بعد از ظهور اسلام، بجز در یکی دو نقطه در بهار و بنگال، آن دیار را به کلی ترک کرد. برعکس آنچه بعضی در ممالک اسلامی و غربی می‌پندارند، امروزه دیگر هندوستان بودایی نیست. بلکه از پانصد میلیون جمعیت هند فقط چند صد هزار پیرو بودا هستند.

دست سرنوشت، دیار و امت جدیدی برای دین بودا فراهم کرد که همان ممالک زردنژاد، یعنی چین و ژاپن و کره و نیز آسیای مرکزی و ممالک جنوب شرقی آسیا بود. به تدریج راهبان و کشیشان بودایی به تبت سفر کردند و در آن سرزمین مذهب خاصی توأم از دین هندو به تعبیر شیوایی و مذهب بودایی پدید آمد که تا به امروز مذهب رسمی آن مملکت است و دالای لاما

→

کتب درباره‌ی مذهب بودایی نیز مانند دین هندو بسیار است لکن اکثر با محدودیت‌هایی نگاشته شده و استفاده‌ی از آن‌ها تا حدی مشکل است. از کتبی که اساس کیش بودایی را با بی‌نظری و بصیرت بیان کرده است می‌توان کتب زیر را نام برد:

A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1959.

A. K. Coomaraswamy and I.B. Horner, *Presenting Gautama the Buddha*, London, 1948.

*Le présence du Bouddhisme, France-Asie*, Tome XVI, 153-57, 1959.

F. Schuon, *Images de l'esprit*, pp83-174.

D.T. Suzuki, *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, London, 1907.

*2500 Years of Buddhism*, edited by P.V. Bapat, Delhi, 1959.

درباره‌ی عقاید سیک‌ها ←

M. A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, 6 vols, Oxford, 1909.

(Dalai Lama) رهبر و زعیم و امام آن مذهب است.<sup>۱</sup> مذهب بودایی به تدریج از تبت و مغولستان، به چین و از آن جا به کره و ژاپن و هندوچین و ممالک مجاور راه پیدا کرد و در آن جاها گسترش یافت، و در همان زمان که کیش بودا در هند جای خود را به دین قدیمی هندو می داد، تعالیم او بین نژاد زرد با استقبال فراوانی پذیرفته شد و کیش بودایی مذهب اصلی این ممالک گردید. البته دین بودایی، سرزمین اصلی خود را به کلی ترک نکرد، بلکه در مناطق دورتر از مراکز تمدن هندو، مانند جزیره‌ی سرانندیب یا سیلان و برمه و سیام، به صورت قدیمی خود یا «ثراوادا» یعنی تعالیم بزرگان، که بوداییان شمالی آن را چرخ کوچک تر یا «هینایانا» می نامیدند، باقی ماند، در حالیکه همین دین در ممالک شمالی مانند آسیای مرکزی و چین و کره و ژاپن به صورت کامل تری که به چرخ بزرگ تر یا «مهایانا» مشهور است ظهور کرد، و در چین و ژاپن با مذاهب قدیمی آن ممالک توأم گشت و از این امتزاج، مشارب و مسالک بسیار مهمی مانند مکتب زن به وجود آمد.

تا به امروز نیمی از مردم ژاپن بودایی هستند و نیمی شینتو، و اصول دین ملی این مملکت با تعالیم کلی و جهانی بودایی آمیخته شده و تمدن ژاپنی را به وجود آورده است. در چین نیز بسیاری از مردم پیرو مسلک کنفوسیوس اند، که با اصول دین بودایی در قرون وسطی امتزاج یافت.

در ممالک جنوب شرقی آسیا نفوذ مذاهب و تمدن چینی و هندو و اسلام هویدا است. در هندوچین مذهب بودایی با تعالیم کنفوسیوسی و تائویی و نفوذ کلی تمدن چینی توأم گردیده و در اندونزی اسلام که در قرون نهم و دهم توسط تاجران و سیاحان عرب و ایرانی، که بیشتر اهالی مناطق اطراف خلیج فارس بودند، به آن سرزمین انتقال یافت، حکمفرماست. لکن بسیاری از اعمال و عقاید مردم این دیار مبنی بر پایه‌ی دین هندو است که تا چهار قرن پیش در

۱. « دو کتاب مارکوپالینس، و *The Way and the Mountain Peaks and Lamas*, London, 1949 که در آن از دریچه‌ی چشم کسی که سال‌ها عمر خود را در تبت گذارنده و به محافل دینی آنان دست یافته و خود در طریق آنان قدم نهاده است، با بیان زیبایی درباره‌ی این سرزمین، که همیشه نظر عالمیان را به خود جلب کرده، مطالب بسیار مفید و جالب نظری گفته شده است.

آن جزایر مستقر بود و تا امروز در جزیره‌ی بالی که به خاطر رقص و موسیقی دینی خود، در تمام جهان شهرت دارد پابرجاست. در مالایا نیز دین اسلام حائز اکثریت است، در حالیکه نفوذ هندو و تا حدی چینی کاملاً آشکار است.<sup>۱</sup>



سنجش ادیان و تطبیق تعالیم و اصول آن‌ها با یکدیگر، باید از مقوله‌ی سامی و هندی و جز آن تجاوز کند و کلیت کامل یابد. این امر البته چندان آسان نیست، از آن‌جا که لازمه‌ی آن انتقال از یک عالم دینی و فکری و روحی و نژادی به عالمی کاملاً متغایر و متفاوت است. فهم اسلام برای یک مسیحی، یا مسیحیت برای یک مسلمان آسان‌تر از فهم دین بودایی برای هردو است. نیز درک - حقایق دین هندو برای بودایی آسان‌تر از فهم اصول کیش یهود است برای او. لکن با وجود این اشکال، چنین تطبیق و سنجشی از هر حیث لازم است و در مورد اسلام زمینه‌ای نیز از برای آن فراهم آمده است، از آن‌جا که از روزگاران پیش بعضی از بزرگان اسلام در هندوستان، در دربار اکبر و جهانگیر و برخی دیگر از سلاطین گورکانی آن دیار، با معنویت هندو تماس مستقیم حاصل کردند و اشخاصی مانند داراشکوه پا به عرصه‌ی وجود نهادند که برخی از کتب مهم عرفانی و دینی هندو مانند باگاوادگیتا و کتب اوپانیشاد را از سنسکریت به فارسی در آوردند و از آن سو حکمة‌الاشراق شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی به سنسکریت ترجمه شد و عارفی مانند کبیر ظهور کرد، که هم مرشد مسلمان داشت و هم هندو، و با معنویت هر دو دین آشنا بود. لکن در سایر دیار اسلامی، چون در آن موقع حاجتی به این نوع تحقیقات نبود، عرفا و حکما به ذکر اصل وحدت ادیان اکتفا کردند و از بحث در جزئیات

۱. درباره‌ی ادیان این ممالک ←

C. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, vol. III, London, 1954.

D.G.E. Hall, *A History of South-East Asia*, New York, 1956.

K.A. Nilakanta, *History of India*, Part I, "Ancient India", Madras, 1950.

J.P. Roux, *L'Islam en Asie*, Paris, 1958.

*2500 Years of Buddhism*, Chapter V.

مطلب خودداری کردند و به ندرت محققى مانند ابوریحان در تحقیق ماللهند به سنجش عقاید هندوان و مسلمانان مبادرت ورزید.

سنجش کلی ادیان باید مبنی بر این پایه باشد که حقیقت اصلی آنها یکی است و هر دینی حقیقت واحد را به صورتی مطابق استعداد و طبع پیروان خود جلوه گر می‌سازد، بدون این که از اساس آن چیزی کاسته باشد. و همه‌ی این طرق به یک مبدأ و حقیقت واصل می‌گردد، حقیقتی که فقط عارف می‌تواند در عالم تجرد، ماورای هرگونه تعین و کثرت، مشاهده کند. این موضوع را مولانا در کتاب فیه مافیه به وضوح بیان کرده است:

روزی سخن می‌گفتیم در میان جماعتی، و میان ایشان هم جماعتی کافران بودند در میان سخن می‌گریستند و متذوق می‌شدند و حالت می‌کردند. سؤال کرد که ایشان چه فهم کنند و چه دانند این جنس را؟ مسلمانان گزیده از هزار یک فهم می‌کنند. ایشان چه فهم می‌کردند که می‌گریستند؟ فرمود که لازم نیست که نفس این سخن را فهم کنند، آنچه اصل این سخن است آن را فهم کنند. آخر همه مقرند به یگانگی خدا و به آنک خدا خالق است و رازق است و در همه متصرف و رجوع به وی است و عقاب و عفو از اوست، چون این سخن را شنید، و این سخن وصف حق است و ذکر اوست، پس جمله را اضطراب و شوق و ذوق حاصل شود، که ازین سخن بوی معشوق و مطلوب ایشان می‌آید. اگر راه‌ها مختلف است اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است، بعضی را راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن، پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مابینت بی‌حدست، اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق و یگانه همه را درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا هیچ خلاف

نمی‌گنجد. آن تعلق نه کفرست و نه ایمان، یعنی آن تعلق مشوب نیست به آن راه‌های مختلف که گفتیم. چون آن‌جا رسیدند آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند، که این او را می‌گفت: که تو باطلی و کافری و آن دگر، این را چنین نماید، اما چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود<sup>۱</sup>.

باید در نظر داشت که هر دینی واقعیت و حقیقت را از جهت و نظرگاهی خاص مشاهده کرده و جنبه‌ی مخصوصی از آن را تأیید می‌کند، بدون این که تمامیت و کلیت حقیقت را از دست دهد. نیز هر دینی سؤالی در میان می‌گذارد که در پاسخ آن شالوده‌ی عقاید و روش تفکر آن ریخته شده است. مثلاً دین هندو مبنی بر امتیاز بین واقعیت و امور واهی و خیالی است. پس از بحث طولیلی درباره‌ی این که واقعیت چیست، حکیم بدین نتیجه می‌رسد که واقعیت نه مادی است و جسمانی و نه نفسانی و خیالی و وهمی، بلکه صرف حقیقت ماورای هرگونه تعین و محدودیت است در عین این که این حقیقت در قلب انسان نهفته است و ضمیر واقعی اوست. یا به قول کتب مقدس هندو، ضمیر الهی یا آتمان همان حقیقت مطلق یا براهمان است، نتیجه‌ی نهایی سیر معنوی این است که آن حقیقت تویی. بنابراین اساس کیش هندو مبنی بر امتیاز بین واقع و غیرواقع و تفکر و غور در ماهیت و طبیعت اشیا و موجودات دار خلقت و سرانجام کشف حقیقت ماورای کلیه‌ی عوالم تعینات و تنزلات است<sup>۲</sup>.

در دین بودایی، برعکس این، از تفکر درباره‌ی حقیقت مطلق و مبدأ جهان خلقت خودداری شده است و مؤسس این مسلک که بودا باشد، توجه خود را به درد و الم و شکنجه در حیات آدمی معطوف داشت و در صدد علاج

۱. فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۰، ص ۹۷.

۲. ← فصل Theology and Autology در کتاب

A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*.

F. Schuon, *Perspectives spirituelles ...*, "Vedanta".

آن برآمد. سؤالی که بودا در میان گذاشت این بود که، چگونه می‌توان درد و بدبختی و بیچارگی را، که تمام موجودات عالم در آن شریکند، از بین برد و به سعادت رسید. در جست‌وجوی حل این مسأله و پاسخ این پرسش بود که بودا زندگی دنیوی را ترک گفت و سال‌ها به ریاضت پرداخت، تا در آخر به مرحله‌ی اشراق رسید و به کشف حقایقی نایل آمد که پایه و اساس مذهب بودایی محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

تعالیم بودا مبنی بر از بین بردن درد و شکنجه و بدبختی است. بودا به این نتیجه رسید که فقط با از میان برداشتن تمایلات نفسانی و هوی و هوس و حتی میل و خواستن و اراده و علاقه به کسب مال و متاع دنیا و برخوردار شدن از لذایذ جسمانی و نیز با برطرف ساختن امتیاز بین «من» و «دیگری» می‌توان به این هدف نایل آمد و به مقام فنا یا نیروانا رسید و سعادت ابدی را در آغوش گرفت. بدین جهت بوداییان احترام زایدالوصفی برای همه‌ی موجودات زنده قائلند، تا این حد که راهبان این مسلک، در فصل تابستان توری بر روی صورت خود می‌اندازند تا مبادا حشره‌ای در بینی یا دهان آنان وارد شود و از حیات محروم گردد. نیز پیروان این دین مخصوصاً آنان که تعالیم مکتب شمالی یا ماهایانا را دنبال می‌کنند، بودا را مبدأ و منشأ رحمت و محبت و کرامت و رأفت می‌دانند و معتقد به ملکی هستند به نام «اواکیلو تشوارا» به سنسکریت، یا «کوان‌یین» به چینی که ملک رحمت است و تمام مراحل تکامل را پیموده است و قدمی در عالم نیروانا نهاده است، لکن چون نسبت به تمام موجودات علاقه و محبت بی‌پایانی دارد و رحمت او شامل حال جمیع کائنات می‌شود، با خود سوگند خورده که تا آخرین علف صحرا را نجات و

۱. شرح حال بودا از دوران طفولیت تا شاهزادگی و زندگی درباری و اشرافی و سپس ترک آن زندگی و سیر و سیاحت در بلاد هند و بالاخره فرار گرفتن زیر درخت مقدس بودهی (Bodhi) و نایل آمدن به مرتبه‌ی فنا و بقا و از میان برداشته شدن حجاب جهل و سپس آغاز اشاعه‌ی تعالیم او در سارنات (Sarnath) در نزدیکی بنارس بارها به صورت تاریخی و افسانه‌ای در کتب قدیم هندی ذکر شده و موجد آثار مهم هنری نیز گردیده است. برای شرح حال او ← A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, بخش اول، صص ۷۸-۱.

رهایی جاویدان نبخشد پای دیگر خود را از چرخ جهان طبیعت بر ندارد و کاملاً وارد نیروانا نگردد.

\* \* \*

مذهب بودایی به رغم آنچه بعضی درباره‌ی آن نوشته‌اند، منکر خداوند و مبدأ نیست، بلکه بودا توجه خود را در چگونگی نجات خلق تمرکز داده و از تفکر درباره‌ی خلقت و مبدأ خودداری کرده است، نه این که منکر وجود مبدأ باشد. حتی درباره‌ی ماهیت نیروانا که به نظر بوداییان، غایت کمال و مقام مطلوب و هدف نهایی حیات آدمی است، بودا سکوت اختیار کرده و فقط مریدان را به وصال به آن تشویق کرده و از تفکر در حقیقت صرف امتناع ورزیده است. همین عدم امکان تفکر درباره‌ی مقام ذات باری تعالی را عارف معروف شیخ محمود شبستری به کمال وضوح در گلشن راز بیان کرده است:

در آلا فکر کردن شرط راه است

ولی در ذات حق محض گناه است

بود در ذات حق اندیشه باطل

محال محض دان تحصیل حاصل

چنان که در گفتار بودا آمده، انسان مانند پرنده‌ای است محبوس در قفس و زندان، یعنی زندانی که باید در این عمر کوتاه کوشش کند، تا از قید این زندان آزادی یابد. پس برای او سودی ندارد که این لحظات گرانبها را صرف تفکر در چگونگی ساختمان قفس و ماهیت آن کند، بلکه باید با سعی هرچه تمام‌تر در صدد از میان بردن و در هم ریختن قید این دام برآید و در اندیشه‌ی به دست آوردن آزادی حقیقی که رهایی یافتن از چرخ حیات و تعینات جسمانی و نفسانی است کوشش کند.

مسیحیت از جهتی با دین بودایی مشابه است، از آن جا که نظر اصلی آن نیز چگونگی نجات انسان از زندگی پرشکنجه‌ی این دنیا و مرگ است که به این نشأه پایان می‌بخشد و انسان را در مقابل دردناک‌ترین تجربیات زندگی

قرار می‌دهد. چنان‌که قدیس اوگوستین، یکی از آباء مشهور مسیحی، اولین مرحله‌ی حکمت و معرفت را درک و فهم این حقیقت می‌داند که انسان روزی خواهد مرد<sup>۱</sup>. البته در تعالیم مسیح از مبدأ هستی بارها سخن به میان آمده و به خلقت عالم نیز اشاره شده است، چنان‌که در اول انجیل یوحنا، می‌فرماید:

«در ابتدا کلمه بود. و کلمه نزد خدا بود. و کلمه خدا بود. همان

در ابتدا خدا بود. همه چیز به واسطه‌ی او آفریده شد و به غیر از

او چیزی از موجودات حیات نیافت.»

لکن بیشتر توجه مسیحیت به رهایی یافتن از وضع اسفناک حیات انسانی در این دنیا است. برای نجات از این موقعیت رقت‌انگیز و این عالم پر جور و ستم، مسیحیت محبت الهی و کرامت و دوستی نسبت به همسایه و نزدیک را تنها چاره و علاج می‌داند و بدین دلیل، در نظر یک مسیحی، خداوند قبل از هر چیز محبت است. حضرت مسیح با درد و شکنجه‌ای که در مصلوب شدن متحمل گردید، بار گناهان مردمان جهان را تقبل کرد و بدین دلیل با توسل به او، که نشانه‌ی محبت و مرحمت خداوندی نسبت به مخلوقات است، بشر می‌تواند از این دیار پر درد و الم نجات یابد.

صلیب مسیحیان که درک معنای آن برای پیروان ادیان دیگر اغلب مشکل و صعب است، برای یک مسیحی، مظهر همین حقیقت است و در مقابل آن، یک عیسوی به یاد آن حقیقتی می‌افتد که برای این جهان قربانی شد تا بلکه این جهان بتواند به حقیقت بگراید. صلیب نه تنها تمثیل انسان کامل است<sup>۲</sup> بلکه نشانه‌ی مرحمت و لطف بیکران خالق است که حقیقت شریف روح

۱. قدیس اوگوستین، در اعترافات خود، نیز در رسائل دیگر از قبیل ایمان و امید و محبت بارها به این امر اشاره کرده است.

۲. تمثیل صلیب در ادیان دیگر غیر از مسیحیت نیز وجود داشته، لیکن در مسیحیت به صورت تمثیل خاص این کیش در آمده است. معنی واقعی صلیب، همان انسان کامل است چنان‌که یکی از علما و عرفای بزرگ مصر در قرن اخیر شیخ الالیش الکبیر روزی گفت، اگر عیسویان صلیب دارند ما معنی صلیب (یعنی عقیده‌ی به انسان کامل) را داریم.

→ R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Paris, 1957.

را فدای این عالم ظلمانی کرد، تا به وسیله‌ی آن این ظلمت به نور تبدیل یابد و در نتیجه قلب سخت و منجمد بشر در حرارت محبت الهی ذوب شود و دیوار و حصاری که هر موجودی را از دیگری و مخلوق را از خالق جدا می‌کند فرو ریزد.

در اسلام گرچه محبت و معرفت همیشه با یکدیگر آمیخته است و از هم مجزا نیست، اصل و اساس وحی محمدی شناخت حقیقت و واقعیت یکتا و تمیز بین وجود و عدم یا واقعیت و غیرواقعیت است، اصلی که کلمه‌ی طیبه‌ی شهادت اول آن را به واضح‌ترین و کاملترین وجهی ادا می‌کند. معنویت اسلام اساساً عرفانی است، یعنی مبنی بر معرفت است و دعای اولیای این دین، همان «رب ارنی الاشیاء کما هی»<sup>۱</sup> است و نهایت معرفت درک این مطلب است که واقعیت و حقیقتی جز الله نیست و «لااله» نفی هرگونه ثنویت و کثرت است و آنچه در نظر به صورت کثرت جلوه می‌نماید، امری وهمی بیش نیست. چنان‌که صاحب گلشن راز فرماید:

جهان خلق و امر آن جا یکی شد  
یکی بسیار و بسیار اندکی شد

۱. این دعا منسوب به پیغمبر اسلام (ص) است که بارها در نوشته‌های عرفا نیز تکرار شده است، چنان‌که جامی می‌گوید:

الهی، الهی! خلصنا عن الاشتغال بالملاهی. و ارننا حقائق الاشیاء کما هی. غشاوه‌ی غفلت از بصر بصیرت ما بگشای. و هر چیز را چنان‌که هست به ما بنمای. نیستی را بر ما در صورت هستی جلوه مده. از نیستی بر جمال هستی پرده منه. این صور خیالی را آینه‌ی تجلیات جمال خود گردان، نه علت حجاب و دوری. و این نقوش وهمی را سرمایه‌ی دانایی و بینایی گردان نه آلت جهالت و کوری. محرومی و مهجوری ما همه از ماست، ما را به ما مگذار. ما را از مارهایی کرامت کن و با خود آشنایی ارزانی دار.

لوايح، چاپ و ترجمه‌ی میرزا محمدخان قزوینی و وینفیلد (Whinfield)، لندن، ۱۹۲۸، صص

همه از وهم توست این صورت غیر  
که نقطه دایره‌ست از سرعت سیر  
یکی خط است ز اول تا به آخر  
برو خلق جهان گشته مسافر

با وجود این تباین نظرگاه بین مذاهب و طریق خاصی که هر یک برای وصول به حقیقت پیش می‌گیرد، ادیان در اساس و اصول و حیات معنوی با یکدیگر متفقند و حقایق اصلی را به نحوی از انحا جلوه‌گر می‌سازند. اصولاً همه‌ی مسالک معنوی مبنی بر از میان برداشتن حجابی است که انسان را از حقیقت دور می‌کند و حقیقت را از نظر انسان مستور می‌دارد. آن حجاب را که به نفس اماره، یا ضمیر بشری، یا ابلیس درونی، تعبیر کرده‌اند باید از بین برد و تسلیم عقل و روح کرد، و به قول عرفان ابلیس درون را مسلمان کرد. یا به تعبیر دیگر باید اشتباهی را که بشر بر اثر ضعف نیروی معنوی و کاهش قدرت ذوق و مشاهده و هبوط از مقام کمال خود مرتکب شده و می‌پندارد که خود حقیقتی است مستقل و وجودی است مجزی، از میان برداشت تا بر او ثابت شود که وجود او از دیگری است و او به خودی خود هیچ است. به قول مولانا عبدالرحمن جامی در مناجات تحفة الاحرار:

ای علم هستی ما با تو پست  
نیست به خود، هست به تو هر چه هست  
ذات تو هم هستی و هم هست کن  
هست کن عالم نوی و کهن  
هست تویی هستی مطلق تویی  
هست که هستی بود الحق تویی  
هر چه ز هستی به سرای مجاز  
باشدش البته به هستی نیاز

با تو خود آدم که و عالم کدام؟  
 نیست ز غیر تو نشان غیر نام  
 گر چه نمایند بسی غیر تو  
 نیست در این عرصه کسی غیر تو  
 کیست به پیدایی تو در جهان  
 مانده به پیدایی خویشی نهان

از اصول دیگری که ادیان در آن متفقند، یکی وحی و نبوت است که حاصل آن در ادیان سامی، رسول و نبی است که در مسالک هندی به صورت آواتارا (Avatara) که همان مظهر الوهیت است، تبدیل می‌گردد، بدون این که در اساس این حقیقت تغییری حاصل شده باشد. نیز همه‌ی ادیان معتقدند که در پایان هر دوره‌ای از تاریخ، بشر از لحاظ معنوی و اخلاقی رو به انحطاط می‌رود و چون طبعاً و فطرتاً در حال هبوط و دوری از مبدأ است و مانند احجار به سوی پایین حرکت می‌کند، نمی‌تواند به خودی خود به این سیر نزولی و انحطاط معنوی و اخلاقی خاتمه دهد. پس ناچار روزی یک شخصیت معنوی بلند پایه که از مبدأ وحی و الهام سرچشمه می‌گیرد ظهور خواهد کرد و جهان را از تاریکی جهل و غفلت و ظلم و ستم نجات خواهد داد. در این مورد در تعالیم هر دینی به صورت رمز به حقایقی اشاره شده است، که با معتقدات آیین‌های دیگر توافق و هماهنگی کامل دارد و یکی از قاطع‌ترین دلایل، برای ایجاد وحدت حقیقت درونی ادیان به شمار می‌آید.<sup>۱</sup>

\* \* \*

البته ظهور همه‌ی حقایق در ادیان یکسان نیست، بلکه در بعضی موارد،

۱. مثلاً در کیش هندو در کتب پورانا (Purana) شرح مفصلی درباره‌ی دوران آخر عصر کالی، یعنی آخرین دوره‌ی قبل از ظهور دهمین آواتارای ویشنو، درج گردیده است. در مسیحیت نیز کتاب مکاشفهی یوحنا (Apocalypse) معروف است. در اسلام علاوه بر بخش آخر قرآن کریم، که سراسر حاکی از انهدام عالم و تجدید خلقت است، احادیث و روایات بسیاری که هم نزد اهل سنت و هم بین پیروان تشیع معتبر است درباره‌ی این موضوع در دست است.

اگرچه معنی یکی است، صور و اشکال بیان گوناگون است. مثلاً کلام الهی در مورد دین یهود تورات، و در اسلام قرآن کریم، و در دین هندو کتاب‌های ودا<sup>۱</sup> است در حالیکه در مسیحیت، کلام الهی حقیقت حضرت مسیح است، و در کیش بودایی تا حدی که بتوان از کلام الهی سخن گفت شخص بوداست. و بدین جهت کتب مقدس این دو دین اخیر، یعنی انجیل و سوترهای<sup>۲</sup> بودایی را نباید با قرآن کریم سنجید، بلکه مقام آنان در دین خود، بیشتر شباهت دارد به احادیث و روایات در دین اسلام. و بدین علت در حالیکه کیش یهودی و اسلام و هندو، هر یک دارای زبان مقدسی است که صورت و قالب کلام الهی است، و به ترتیب زبان آن‌ها، عبری و عربی و سنسکریت است، در دین مسیحی و بودایی یک زبان مقدس به معنی واقعی وجود ندارد. کتب مقدس بوداییان را می‌توان به زبان سنسکریت، یا پالی<sup>۳</sup>، یا تامیل<sup>۴</sup>، یا چینی، یا ژاپنی تلاوت کرد و مراسم مذهب مسیحی و قرائت کتب دینی این مسلک را می‌توان در کلیسا به زبان لاتینی، یا یونانی، و یا یکی از زبان‌های جدید اروپایی، یا حتی زبان عربی انجام داد، چنان‌که در یکی از کلیساهای پاریس متداول است. در این دو مورد، شخصیت مرکزی آن دین، یعنی مؤسس و بانی آن، خود به صورت کلام الهی جلوه کرده، و به این ترتیب احتیاج به یک زبان مقدس را منتفی ساخته است.

لکن در مورد اسلام، یا دین یهودی و هندو، زبان مقدس لازمه‌ی حیات دینی و معنوی است و صورت و لباس کلام الهی محسوب می‌شود. نه نماز را می‌توان به فارسی، یا ترکی، یا کردی خواند، و نه ودا را به زبان اردو و یا هندی جدید، و نه تورات را به زبان انگلیسی، البته اگر مقصود انجام دادن عبادت باشد نه فقط مطالعه‌ی کتب آسمانی از لحاظ ادبی یا تاریخی. بدین دلیل آنان که به علت جهل و یا تعصبات مختلف در صدد از بین بردن این زبان‌های

1. Veda

2. Sutra

3. Pali

۴. Tamil. زبان‌های پالی و تامیل که در جنوب هند رواج داشت و اکنون نیز در این نواحی متداول است، بعد از توسعه‌ی مذهب بودایی از زبان‌های اساسی این کیش شد، به نحوی که تا امروز بسیاری از کتب مهم بودایی به این زبان‌ها تلاوت می‌شود.

مقدس بر می آیند، زمینه را برای نابود ساختن ادیانی که در آن‌ها کلام الهی به این لسان‌ها ظهور کرده است مهیا می‌سازند.

بنابراین حقایقی از قبیل کلام الهی و وحی، در همه‌ی ادیان موجود است، لکن در هر یک به انحای گوناگون جلوه‌گر شده است. از این قبیل موارد در تطبیق ادیان بسیار است، اما چون فرصت محدود است و تجسس در این زمینه مستلزم بیانات و توضیحات فراوانی است، در این بحث مقدماتی به ذکر این چند مورد اکتفا می‌کنیم و امیدواریم در این مقاله‌ی مختصر، که به منزله‌ی مدخلی است برای تحقیق درباره‌ی ادیان و تطبیق آن‌ها، نه تنها آشنایی مختصری با آیین‌های مهم عالم حاصل شده باشد، بلکه اهمیت و حتی ضرورت این نوع تحقیقات و آشنایی متقابل ملل از لحاظ معنوی و عقلی و دینی بر همگی آشکار گردد.

امروزه بسیاری می‌کوشند تا تفاهم بیشتری بین ملل و تمدن‌های جهان به وجود آورند و هر قومی را از تاریخ و جغرافیا و ادبیات و اوضاع سیاسی و اقتصادی اقوام دیگر مطلع سازند، لکن برای نیل به این هدف، چنین مطالعاتی کافی نیست، بلکه باید در وهله‌ی اول در فهم ادیان و مشارب معنوی ملل، که قرن‌ها منشأ الهام متفکران و هنرمندان و راهنمای اخلاقی و اجتماعی مردم عالم بوده، و امروزه نیز نظر کلی بسیاری از افراد هر قوم و ملتی را تعیین کرده و محرک اصلی آنان می‌باشد کوشید و در صدد ایجاد هماهنگی بین این مسالک بر آمد. این امر نیز مقدور نیست مگر با اعتقاد به وحدت آسمانی و معنوی ادیان. باید این اصل را که بزرگان نیز از قدیم به آن معتقد بودند، در عصری که به تفاهم بین ملل و تمدن‌های عالم احتیاج مبرم و حیاتی دارد، به کار برد. چون بقا و استمرار معنویت در جهانی که هر روز بیش از پیش از عالم معنی دور می‌شود، مبنی بر توسعه‌ی نظر و دوری از تعصب و پذیرش حقیقت کلی تمام مشارب معنوی و هماهنگی و وابستگی ادیان با یکدیگر است.

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست

هرجا که هست پرتو روی حبیب هست

## دین در جهان معاصر

امروزه همواره بحث از تغییر و تحول و دگرگونی است. گروهی از افراد همه چیز را در حال تحول یافته و ارزش و معیارهای ثابت را از دست داده‌اند و می‌کوشند تا همه‌ی امور را نسبی و مطابق زمانه‌ی خویش سازند. بیشتر جمله‌ها با تکیه کلام «در این عصر موشک»، یا «عصر تسخیر فضا» و مانند آن آغاز می‌شود.

به کار بردن این نوع جمله‌ها، به منظور این است که برسانند که انسان باید همه‌ی حقایق را تسلیم تمایلات و سبک و سلیقه‌ی این عصر کند — هر چقدر این سلیقه کج باشد — و صرفاً با دریافتن این امر که در این عصر موشک وجود دارد، باید از پذیرفتن حقایقی که همیشه جاویدان و ابدی در چشم ابنای آدم جلوه می‌کرده است، چشم بپوشد، و حتی از اعتقاد به امکان وجود چنین حقایقی دست بردارد، انگار که چون در عهد اسب و شتر، دو و دو (۲+۲) چهار می‌شده است، اکنون دیگر نباید جمع دو و دو چهار باشد. عجیب این‌که این

طریق تفکر عموماً متوسل به طبیعت و علوم طبیعی شده و جبر زمانه و سیر طبیعی تاریخ را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و به همین جهت ثبات و بقای ارزش‌های جوامع انسانی را انکار می‌کند.

این امر خود عجیب است، چون اگر به عالم طبیعت بنگریم می‌بینیم که اتفاقاً طبیعت، در هزاران سال که انسان از خود و اسلاف خود تاریخی به دست دارد، تغییری نکرده است<sup>۱</sup>. هنوز خورشید از همان شرق طلوع می‌کند، و بهار به موقع خود زمین را حیات نوین می‌بخشد، و آب در همان درجه مبدل به یخ یا بخار می‌شود. نظام قوانین طبیعت در دوره‌ای که شامل حیات انسان بر روی کره‌ی زمین است تغییری نکرده و آسمان و زمین با نظامی حیرت‌انگیز فعالیت خود را ادامه می‌دهد.

انسان نیز در رابطه‌ای که با متن واقعیت دارد تغییری اساسی نکرده است. او متولد می‌شود و چند صباحی زندگی می‌کند و سپس می‌میرد. و هر چقدر تصور او از خودش و محیط اطرافش دستخوش دگرگونی گردد، وضع او در عالم وجود بین دو بینهایت و دو مجهول که آغاز و انجام اوست قرار دارد و تغییر نمی‌پذیرد. طبیعت عمیق او نیز همان طبیعتی است که به سؤال خداوند متعال: «الست بر بکم» پاسخ «بلی» داد، و بار امانت را پذیرفت، یعنی امانت شعور و آگاهی داشتن و «خليفة الله في الارض» بودن و محل تجلی کامل اسما و صفات الهی قرار گرفتن، و به همین جهت حتی داشتن اختیار و آزادی طغیان و سرپیچی و پشت برگرداندن به واقعیت مطلق و پیام او.

انسان همواره در طلب بینهایت است و در جست‌وجوی معنی است.

۱. البته مقصود ما این است که پدیده‌های بزرگ طبیعت که انسان مشاهده می‌کند، نیز قوانین طبیعت که در علوم مطرح می‌شود، نظم و استمرار خود را در این ایام حفظ کرده است ولی بدون شک یک نوع استحجار و کدورتی در خود جوهر طبیعت پدیده آمده است که تجربه‌ی عالم لطیف و نفسانی را برای بشر جدید مشکل‌تر ساخته است، لکن این جنبه از حقیقت امر، درست آن جنبه است که بشر جدید کم‌تر از همه به آن توجه دارد و در استدلال‌هایی که درباره‌ی تحول و تغییر می‌کند کوچک‌ترین اشاره‌ای به این وجه از حقیقت نمی‌کند. لذا در رد اساس ادعای اکثر متفکران دوران جدید مبنی بر این که، همه چیز در تحول و تغییر است، اشاره به ثبات و استمرار نظام و تسلسل علت و معلول در طبیعت، عاملی مهم و اساسی است.

آزادی معنوی، خصلت و غایت هستی اوست و به همین جهت هنگامی که این آزادی فراموش شده و به یک آزادی حیوانی، که در واقع زندانی شدن در شهوات نفسانی است، مبدل گردیده است، این احتیاج مبرم انسان به آزادی معنوی به صورت انگیزه‌ی پرواز به کرات و تسخیر کوه‌ها و دریاها و در دوران اخیر سرپیچی کامل از مقررات اجتماعی در آمده است که این خود امکان آزادی معنوی را تقلیل داده و یا به کلی از بین برده است.

پس انسان نیز موجودی است اساساً تغییر نکرده و عمق روح او مانند اجدادش در مقابل واقعیتی بینهایت قرار گرفته است و او خود محکوم به جست‌وجوی معنی در این ایام و گذران زندگی است. منتهی، انسان متجدد را یک نوع توهم ذهنی و درونی فراگرفته و او را نه تنها از ثبات و جاویدانی عالم معنی غافل ساخته است، بلکه حتی نظام و ثبات استوار طبیعت و عالم مادی را، که او را احاطه کرده، بر او مستور و محجوب ساخته است.

انسانی که طبق خصلت درونیش همواره چشم خود را به عالم معنی دوخته بود و از راه دین و وحی برای اکثر مردم، و عرفان و شهود برای خواص، تماس مستقیم با این عالم داشت، اکنون توجه خود را به سایه‌ی گذران این عالم، که همان جهان سیال مادی و دنیا به تعبیر دینی است، معطوف ساخته است و چون پشت خود را به آفتاب کرده است وجود آن را انکار می‌کند، یا با قوای ضعیف ذهنی خود در جست‌وجوی ادله و برهان برای آفتاب است، غافل از آنکه عقل و فکر او اشعه‌ای از آفتاب است.

بسی نادان که او خورشید تابان

به نور شمع جوید در بیابان

ولی از آن جا که سایه نیز نمونه‌ای از عالم بالاست و انسان چه سوار بر شتر و چه در هواپیما حامل بار امانت (به لسان قرآن کریم) است، مانند اجداد خود باید به آغاز و انجام خویش بیندیشد، زیرا این آغاز و انجام واقعیت است

و چه بخواهد یا نخواهد هست، بدین گونه پیام دین همواره برای او حائز معنی است. مخصوصاً که بت‌های کاذبی که ساخته‌ی خود بشر است شکسته شود و بار دگر انسان محتاج به جست‌وجوی معبودی واقعی گردد.

وضع دین در این قرن چنین است. بت‌های تمدن جدید شکسته و تشنگی انسان‌ها برای معنی هنوز باقی است. فلسفه‌ها و علما و اختراعات می‌آیند و می‌روند، ولی پیام دین در جای خود باقی مانده است، زیرا منشأ دین حقیقت لایتغیر الهی، و مخاطب دین فطرت تغییرناپذیر بشر است. مخاطب کلام حضرت محمد (ص) فقط صحابه‌ی او نبودند، بلکه نوع انسان است، در گذشته و حال و آینده، تا لحظه‌ای که موجودی به نام انسان بر روی زمین زندگی کند. آنچه از عالم قدس سرچشمه می‌گیرد، دارای عطری است که همیشه به مشام مطبوع است و هیچ‌گاه کهنه نمی‌شود، خاصه که دینی باشد جهانگیر، مانند ادیان بزرگ فعلی عالم.



پس از این مقدمه‌ی مختصر باید گامی به عقب نهاد و وضع تمدن غربی را از هنگامی که علیه دین و نوامیس الهی طغیان کرد تا عصر حاضر، مورد بررسی قرار داد و با توجه به این زمینه، وضع کنونی را تجزیه و تحلیل کرد، زیرا همین تمدن غربی جدید و مشتقات آن است، که امروز در سایر تمدن‌ها اثر کرده و همه‌جا به مخالفت با دین، یا دست کم به بی‌توجهی به آن پرداخته و اساساً مسأله‌ی بی‌دینی و شک را چنان که امروز مشاهده می‌شود، به بار آورده است.

تمدن اروپایی دوره‌ی رنسانس اولین قدم را در راه در هم شکستن وحدت دینی و معنوی قرون وسطی برداشت. برعکس آنچه بسیاری از مسلمانان می‌پندارند، دوره‌ی قرون وسطی، تنها دوره‌ی تاریخ تمدن در عرض دو هزار سال اخیر در اروپاست که شباهت بسیاری به تمدن‌های شرقی، از جمله تمدن اسلامی دارد، یعنی دوره‌ای که در آن تمدن و حیات انسان مبتنی بر دین و ایمان بود و تمام شؤون و مراتب حیات آدمی، از زندگی روزانه گرفته تا

معماری و هنر و علوم و فلسفه، با روح دین آمیخته بود و از اصول وحی الهام می‌گرفت. عصر رنسانس بشر را به جای خداوند، معبود قرار داد، منتهی بشری که دیگر، ملایکه‌ی هبوط کرده‌ی الهیات مسیحی قرون وسطی نبود، بلکه خود را موجودی زمینی می‌شمرد و زمین را جایگاه و وطن طبیعی خود می‌دانست. در تمام ادیان گفته شده است که حیات انسان در این جهان، دوره‌ای گذران بیش نیست و روح انسان متعلق به عالمی دیگر است، از آن جا که «من ملک بودم و فردوس برین جایم بود» و وطن انسان در ماوای عالم قدس است.

آن وطن مصر و عراق و شام نیست  
آن وطن جاییست که نام آن نیست

برای اولین بار در تاریخ اخیر، بشر اروپایی، آن وطن را فراموش کرد و به جای این که خود را در این عالم غریب ببیند، موجودی کاملاً ارضی و دنیوی شمرد، و بعد متعالی و حقیقت ملکوتی خود را پنداری شاعرانه و موهوم تلقی کرد و با این روحیه به فتح زمین و استثمار تمدن‌های دیگر پرداخت.

موقعیت اقتصادی و اجتماعی اروپا در این ادوار، و نیز پیروزی علوم طبیعی، آن چنان بود که کسی شکی در صحت راهی که تمدن اروپایی در پیش گرفته بود نداشت. گرچه بعضی از پایه‌گذاران علوم جدید مانند کپلر و نیوتن مردمانی متدین و حتی عارف‌پیشه بودند، ولی نتیجه‌ی این علوم و مخصوصاً فیزیک باعث شد که بشر جدید جهان را به صورت واقعی‌تری صرفاً مادی بنگرد و جنبه‌ی معنوی طبیعت و نیز خود انسان را نادیده بگیرد.

به علت نتایج اقتصادی علوم مادی جدید و پیوستگی افکار منطقی، که مفاهیم گوناگون آن را به هم مرتبط می‌ساخت، هیچ نیرویی قادر به مقابله‌ی با آن نبود. دین و فلسفه‌ی الهی، طی چندین قرن، نزاعی مایوس‌کننده با آن انجام می‌داد و در هر مرحله قدمی به عقب می‌گذاشت، مخصوصاً که در آن دوره در اروپا به طور کلی عرفان و حکمت واقعی از بین رفته بود، و دین مبدل به یک

سلسله عواطف و احساسات شده بود و فلسفه را از الهیات، به معنی واقعی خبری نبود.

پیروزی نظریات مادی آنچنان به نظر می‌رسید که استدلالیون قرن هجدهم مانند بیل<sup>۱</sup> و فلاسفه‌ی دایرةالمعارفی فرانسه به‌طور کلی دیگر مقام و منزلتی برای دین در آینده قائل نبودند. به همین نحوه در قرن نوزدهم، فلسفه‌هایی پدید آمد که یا به کلی منکر دین می‌شد، مانند فلسفه‌ی مارکس، یا خود مذهبی دروغین جایگزین ادیان آسمانی می‌کرد، مانند مکتب تحصیلی آگوست کنت که با انکار ارزش مثبت دین و الهیات آغاز شد و با یک مذهب جدید خاتمه یافت.

لکن از آن‌جا که نمی‌توان آنچه را که واقعیت دارد انکار کرد، احتیاج بشر به معنی، در همان بحبوحه‌ی فلسفه‌های مادی در قرن نوزدهم به صورت نهضت رمانتیک در شعر، در انگلیس و فرانسه و نیز فلسفه، در آلمان ظهور کرد، اما از آن‌جا که این نهضت‌ها فاقد زمینه‌ی قوی فلسفی و عرفانی بود، نتوانست در مقابل سیل مادیگری عرض اندام کند.

در همین زمان نتایج اولین تماس مغرب‌زمین با حکمت‌ها و ادیان مشرق‌زمین به تدریج آشکار می‌شد. ترجمه‌ی اوپانیشادها از فارسی به لاتینی، اثری عمیق در شاعر انگلیسی بلیک<sup>۲</sup> گذاشت و نابغه‌ای عارف و حکیم همچون گوته، تصوف اسلامی را گرامی داشت.

به تدریج ادیان شرقی در مقابل خلأ معنوی مغرب‌زمین جلوه‌ی خاصی کرد، و چه بسا متفکر که در مغرب‌زمین، حتی در قرن نوزدهم، تا حدی تحت تأثیر این ادیان و مخصوصاً فلسفه و حکمت آن‌ها قرار گرفت. گرچه تقریباً در نزد تمام این اشخاص درک این مطالب به علت نبودن زمینه‌ی کافی، ناقص و یا در برخی موارد تحریف شده بود.

از سوی دیگر آینده‌ی تمدن اروپایی که از زمان رنسانس تا قرن نوزدهم به نظر طلایی می‌آمد، و حتی اروپاییان فقط تمدن خود را تمدن مطلق

1. Bayle

2. Blake

می‌پنداشتند، چنان‌که هنوز به زبان فارسی تحت نفوذ این طرز تفکر کلمه‌ی متمدن به کار برده می‌شود، جلا و درخشش خود را تا حدی از دست داد و افق آن با ابرهای تیره پوشیده شد. متفکری آلمانی به نام اشپنگلر<sup>۱</sup> در اوج قدرت تمدن اروپایی پیشگویی انحطاط آن را کرد. کتاب افول غرب او در بدو امر مردم را بیش از هر چیز به هیجان آورده و متعجب ساخت.

لکن پس از جنگ بین‌الملل اول، پس از کشتار میلیون‌ها نفر اروپایی با قساوت و خونخواری که از جنگ‌های صلیبی به مراتب بدتر بود، متفکران بسیاری در اروپا گفتار اشپنگلر و امثال او را جدی‌تر گرفته و ایمان خود را نسبت به آینده‌ی طلایی تمدن خود از دست دادند. با جنگ بین‌الملل اول، محیط فکری غرب کاملاً تغییر کرد. در قرن نوزدهم بی‌دینی مد بود و بت بزرگ قرن، ترقی و افکاری امثال آن بود. بهشت ملکوتی ادیان به آینده‌ای دنیوی مبدل شده بود، چنان‌که به وضوح در افکار کمونیزم دیده می‌شود. در نزد خواص و متفکران غربی، این بت با فاجعه‌ی جنگ شکست و گرچه فوراً همگی به پرستش خداوند متعال باز نگشتند، دست کم دیگر فشار محیطی خفقان‌آور، اشخاص فکور را به پیروی از یک فلسفه‌ی مادی و مبدل ساختن سعادت معنوی انسان به یک رفاه صرفاً مادی مجبور نمی‌کرد.

نظر صرفاً مادی در فلسفه‌های سیاسی و اقتصادی باقی ماند، لکن در مجامع علمی، جو فکری کاملاً دگرگون شد، مخصوصاً که در علوم طبیعی نیز انحصار نظر مکانیکی فیزیک نیوتنی با آمدن فیزیک هسته‌ای و نسبیت درهم شکسته شده بود و بحث‌های فلسفی و دینی در محیطی آزادانه‌تر، حتی بین دانشمندان طبیعی در می‌گرفت.

شاید بهترین نشانه‌ی این تغییر در گرایش گروهی از بزرگ‌ترین شعرای این عصر به دین و طرفداری از افکار دینی است. دو شاعر بزرگ انگلیسی زبان تی. اس. الیوت<sup>۲</sup> و و. ه. ادن<sup>۳</sup> هر دو سخت متدینند. استاد الیوت، ازرا پاوند<sup>۴</sup>، نیز اشعاری به سبک دانته نگاشت. در ادبیات فرانسه نیز

1. Spengler

2. T.S. Eliot

3. W.H. Auden

4. Ezra Pound

شخصیت‌هایی از قبیل بودلر<sup>۱</sup> و موریاک<sup>۲</sup> و کلودل<sup>۳</sup> زنده بودن موضوع‌های دینی را به معاصران خود یادآور شدند.

در تاریخ نیز به سرعت نظریه‌ی ترقی که از قرن هیجدهم محور تمام تفکرات تاریخی بود، جای خود را به نظریات ادواری و افکار دیگر درباره‌ی تاریخ داد و توینبی<sup>۴</sup> در اثر عظیم خود مطالعه‌ای درباره‌ی تاریخ تصور مردم مغرب‌زمین را درباره‌ی تاریخ خودشان سخت مورد انتقاد قرار داد، و امکان انحطاط و حتی انحلال تمدن‌هایی را که ارزش معنوی خود را از دست داده است خاطر نشان ساخت.

در محافل دانشگاهی برای اولین بار پس از قرون وسطی، دین و مطالعات دینی آبرومند شد و احترام دیرین خود را تا حدی باز یافت و اشخاصی، مانند کاردینال نیومن<sup>۵</sup>، در متفکران دانشگاهی نسل خود اثری عمیق داشتند. توجه خاصی که در پنجاه سال اخیر به میراث قرون وسطایی مغرب‌زمین و نیز ادیان آسیایی معطوف شده است با توجه بیشتر به دین و حکمت و عرفان رابطه‌ی مستقیم دارد، مخصوصاً در ممالک انگلوساکسن. در حالیکه فرانسه و برخی دیگر از کشورهای اروپایی سنت ضد‌دینی پس از انقلاب فرانسه در محافل دانشگاهی تا حدی باقی ماند، در این مراکز نیز سیرهای جدید فلسفی و علمی، که نزدیکی بیشتر با دین دارد، مشاهده شده است.



پس قرن بیستم دوره‌ای است که در آن، در اثر از بین رفتن ایمان مطلق تمدن اروپایی به مادیات و ارزش‌های مادی تمدن جدید، تا حدی محیط مساعدتری جهت ترویج دین به وجود آمده است. و هرچقدر انقلاب اروپاییان بر ضد تمدن مادی و صنعتی ازدیاد می‌یابد و حتی به صورت نهضت هیپی‌ها و جز آن، با تاروپود اجتماع صنعتی و مادی مغرب‌زمین به مخالفت می‌پردازد،

1. Baudelaire

2. Mauriac

3. Claudel

4. Toynbee

5. Cardinal Newman

اهمیت دین و پیامی که حاصل آن است روشن تر می شود. و چون مسیحیت غربی بسیاری از حقایق خود را فراموش کرده است و حتی در چند سال اخیر به جای این که راهی کاملاً مشخص و مجرد از افکار متداول امروزی ارائه دهد، خود را تسلیم مدهای فکری روز کرده است، بسیاری از اشخاص فکور در مغرب زمین، در جست و جوی ادیان و حکمت های شرقی هستند و از آن جا که فاقد نظم و تربیت معنوی می باشند و قدرت تمیز بین حقیقت و افکار کاذب حقیقت نما را در این امور ندارند، زمینه را برای انواع و اقسام مذاهب جعلی دروغین آماده ساخته اند.

عارف نمایانی که ادعای آشنایی با ادیان و حکمت های شرقی را دارند، سرتاسر مغرب زمین را فرا گرفته اند و از احتیاج عمیق این نسل به تحصیل صلح و آرامش معنوی و درونی، سوء استفاده می کنند و مطالبی عرضه می دارند که از حقیقت عرفان و دین بسیار به دور است و در اکثر موارد بازاری بیش نیست.

لکن وجود این فعالیت ها حاکی از احتیاج جاویدان انسان به دین است. بسیاری از شرقی ها که تازه متجدد شده و به بی دینی گراییده اند، در مقابل این جنبه از تمدن جدید مبهوت شده و نمی توانند سبب آن را درک کنند، به این علت که هنوز آن ها به اندازه ی کافی با تمدن جدید از لحاظ فکری آشنایی ندارند و فشارهای روحی و نفسانی بشر جدید را احساس نمی کنند. آن ها هنوز میراث خوار معنویت اجداد خود هستند، در عین حال که به استهزای آنان می پردازند. و هنوز آن قدر روح آنان از معنی تهی نشده است که خلأ و نیستی را، چنان که غربیان با آن مواجه هستند، درک کنند. نسلی لازم است تا آن نسل که برعکس پدران، در خانه و محیطی بار می آیند که دیگر دین در آن هیچ تجلی ندارد، آن نیستی را درک کنند و مانند غربیان مستأصل و دیوانه وار به این طرف و آن طرف زده و در جست و جوی معنی و هدایت باشند، و از شعر ژاپنی و جوک هندی سخن گویند.

امروز در سرزمین تشنه ی حقیقت، غالباً پاسخ هایی به این تشنگی داده

می‌شود که ظاهری فریبنده لکن باطنی کاذب و توخالی دارد و به جای رفع عطش جویندگان، خطر این را دارد که آنان را از حیات و هستی ساقط کند. اگر قرن نوزدهم قرن بی‌دینی بود، امروزه در حالیکه زمینه به‌طور کلی برای دین مساعدتر است عصر ادیان کاذب و دروغین است، ادیانی که در محافلی که به‌اعلی‌درجه‌ی تجدد رسیده است با ادیان واقعی به رقابت پرداخته و به‌عنوان مسکن دردهای طاقت‌فرسای این قرن، خودفروشی می‌کند. شاید این تمثیل جغرافیایی چندان بی‌معنی نباشد که در حالیکه شرق همواره سرزمین حکمت و عرفان و دین و اشراق بوده است، امروزه دورترین نقاط مغرب یعنی کالیفرنیا بزرگ‌ترین مرکز نهضت‌های عرفان‌نماست. لکن چنان‌که قبلاً تذکر داده شد، نفس وجود این نوع نهضت‌ها، خود اثبات احتیاج دایمی بشر، در تمام ادوار و در هر گونه زمان و مکان، به دین است. اگر امروز جوانان به امید رؤیت عالم غیب، مواد مخدره مصرف می‌کنند، دلیلش این است که احتیاج به رؤیت عالم غیب در نهاد انسان قرار دارد و زرق و برق صنعت و تمدن جدید نمی‌تواند باعث شود انسان برای مدت مدیدی این احتیاج را فراموش کند و از آن غافل شود.



خوشبختانه آشنایی مغرب‌زمین یا ادیان شرقی، در این قرن جنبه‌ی اصیل‌تری نیز به خود گرفته است و تماس‌های مستقیم خارج از محیط دانشگاهی، که با تعصب‌ها و کوتاه‌نظری‌ها و محدودیت‌های فکر اروپایی قرن گذشته توأم بود، انجام پذیرفته است. شخصی که برای بار اول راه حکمت الهی و عرفان را به سوی مغرب‌زمین باز کرد و پس از قرن‌ها فراموشی این مطالب، دگر بار حکمت خالده را، چنان‌که در ادیان شرقی هنوز به جا مانده است، در غرب شناسانید رنه گنون<sup>۱</sup> است که در اثر تماس مستقیم با آیین هندو و سپس اسلام توانست به منابع اصیل این ادیان دسترسی یابد و پایان عمر خود را نیز در قاهره گذرانید و یک مسلمان از جهان رخت بر بست.

او از یک سو در کتب متعدد خود به شناساندن حکمت و عرفان که تمدن جدید از آن کاملاً بی‌خبر است پرداخت، و از سوی دیگر در کتبی مانند شرق و غرب و بحران دنیای متجدد<sup>۱</sup> و حکومت کمیت و علایم زمانه به انتقاد شدید از مبانی و ارکان تمدن جدید و «فلسفه‌ی لادری» آن مبادرت ورزید. او مجله‌ای نشر کرد به نام مطالعات دینی<sup>۲</sup> که هنوز هفده سال پس از وفات او ادامه دارد.

به دنبال او متفکران و نویسندگان بنام دیگری به شناساندن تفکر دینی اصیل شرق و کوشش احیای دینی در غرب، با استفاده از منابع حکمت و عرفان شرقی پرداختند<sup>۳</sup>. در این زمره مهم‌ترین آنان فریدهوف شوان<sup>۴</sup> است که کتب متعددی درباره‌ی ادیان تطبیقی و عرفان و تصوف نگاشته است و صاحب بهترین کتاب است درباره‌ی شناساندن اسلام به غربیان، به نام تفهم حقایق اسلام که با وجود این که چند سالی پیش از انتشار آن نمی‌گذرد، اثر عمیقی در خواص متفکران غربی داشته است.

همزمان با او، تیتوس بورکهارت<sup>۵</sup> آثار مهمی درباره‌ی عرفان اسلامی و نیز هنر و صنایع شرقی و به خصوص اسلامی نگاشته است و اولین کسی است که فصوص الحکم ابن عربی و نیز قسمت اول الانسان الکامل عبدالکریم جیلی را ترجمه کرده است. از سوی دیگر دانشمند فقید هندو، آناندا کوماراسوامی<sup>۶</sup>، در

۱. این کتاب توسط آقای ضیاءالدین دهشیری به زبان فارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۴۹ توسط مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی منتشر شده است.

## 2. Etudes Traditionnelles

۳. توجه به آثار این نویسندگان برای حفظ دین در تمدن‌های شرقی بی‌نهایت اهمیت دارد، از آن جا که آنان کاملاً با تمدن جدید آشنایی دارند و امکان اغوای آن‌ها خیلی کمتر از اکثر دانشمندان شرقی است که هر چند در امور مربوط به تمدن خود وارد هستند، به علت عدم آشنایی عمیق با تفکر غربی گاه‌گاهی، در تعبیر افکار غربیان اشتباهاتی عجیب می‌کنند. اخیراً مجله‌ای در انگلستان به نام مطالعات در ادیان تطبیقی *Studies in Comparative Religion* آغاز شده است، که بیش از هر امر به اشاعه‌ی این گروه از محققان می‌پردازد و در واقع باب نوینی در مطالعات دینی آغاز کرده است.

4. Frithjof Schuon

5. Titus Burckhardt

6. Ananda Coomaraswamy

ده‌ها کتاب و بیش از پانصد مقاله کوشش کرده تا پیام معنوی هند و تمدن‌های شرقی و نیز حکمت آنان را به طریق اصیل به غربیان بشناساند و مانند گنون او نیز سخت از تمدن جدید اروپایی انتقاد می‌کرد. در سلک این نوع نویسندگان می‌توان همچنین مارکوپالیس<sup>۱</sup> و مارتین لینگس<sup>۲</sup> و عده‌ای دیگر را نام برد که همگی سعی می‌کنند در جهانی که تسلیم سیر مادیات شده است، پیام جاویدان حکمت و عرفان را با اتکا به ادیان زنده‌ی مشرق زمین احیا کنند. نفوذ آنان در محافل معدود، لکن پراهمیت، بس عمیق و مؤثر بوده است.

در محافل رسمی علمی و دانشگاهی نیز جریان مطالعه‌ی ادیان در صد سال اخیر فرق فاحشی کرده است، مخصوصاً در ممالک انگلوساکسن. قریب صد سال پیش دانشمند زبان‌شناس و مورخ آلمانی ماکس مولر<sup>۳</sup> پایه‌ی تاریخ ادیان را به صورت علمی جدید بنا کرد و معتقد بود باید دین را به صورت علمی، یعنی بدون توجه به عقیده و ایمان بررسی کرد و آن را پدیده‌ای مانند پدیده‌های دیگر اجتماع شمرد، و به همین دلیل لفظ «علم دین»<sup>۴</sup> را به کار برد. مدت‌ها این طرز تفکر حکمفرمایی داشت که غربیان نه تنها دین و مخصوصاً ادیان شرقی را اصیل نمی‌دانستند و منشأ آسمانی برای آن قائل نبودند، بلکه اصلاً حقی برای پیروان خود این ادیان در بیان اعتقاداتشان قائل نبودند، چنان‌که در برخی مبتذلات که شرقشناسان درباره‌ی اسلام نوشته‌اند مشاهده می‌شود، که برای آنان مطالعه‌ی دین بابلی و آسوری و اسلام و هندو یکی بود از آن‌جا که حیات و اهمیت زنده برای دین قائل نبودند.

این نظریه هنوز هم در برخی ممالک اروپای شمالی دیده می‌شود، لکن در عرض ربع قرن اخیر، به تدریج در دانشگاه‌های امریکا و انگلیس تغییر کرده است. اکنون برای ادیان شرقی اصالتی قائل شده و نظر پیروان ادیان دیگر را در بیان اعتقادات خود با نهایت اهمیت تلقی می‌کنند.

تأسیس مراکز تحقیقات در ادیان جهانی در امریکا که همگی در

1. Marco Pallis      2. Martin Lings      3. Max Muller

4. Religionwissenschaft

جست‌وجوی مبادله‌ی نظر بین نمایندگان ادیان مختلف و تدریس درباره‌ی ادیان غیرمسیحی و یهودی از طریق دانشمندان خود آن ادیان است، حاکی است از این تحول عمیق در مطالعه‌ی ادیان در دانشگاه‌ها. وانگهی توجه دانشجویان به مطالعات دینی به‌طور کلی و ادیان شرقی بالاخص، آن‌چنان ازدیاد یافته است که شاید این موضوع از علوم طبیعی و ریاضی نیز بیشتر داوطلب داشته باشد.

انحطاط فکری و معنوی و فرو ریختن سازمان و بنیاد اخلاقی و اجتماعی مغرب‌زمین آن‌چنان سریع است که در نتیجه، خلأ عمیقی در حیات معنوی جوانان به وجود آمده است و بسیاری از آنان به جست‌وجوی حقیقت ادیان شرقی و حتی پیوستن به سلک پیروان این ادیان پرداخته‌اند، و در دانشگاه‌ها نیز علاقه به ادیان صدچندان شده است.

نکته‌ی قابل توجه در این بین، پشتیبانی اکثر دانشمندان علوم طبیعی، مخصوصاً فیزیکدانان از این نهضت است. هنگامی که «مرکز تحقیق در ادیان جهانی» در دانشگاه هاروارد که در نوع خود اولین مرکز در امریکا است تأسیس شد، قوی‌ترین پشتیبانان آن فیزیکدانان و سایر دانشمندان طبیعی دانشگاه هاروارد بودند که چند تن از ایشان برندگان جایزه‌ی نوبل هستند، در حالیکه شدیدترین مخالفت از جانب بخش فلسفه و روانشناسی و جامعه‌شناسی بود، مخصوصاً آن استادانی که نظری کاملاً مادی و یا تحصلی درباره‌ی انسان و واقعیت دارند.

توجه برخی از دانشمندان طبیعی مانند اپنهایمر<sup>۱</sup> و شرودینگر<sup>۲</sup>، که خود کتاب‌هایی درباره‌ی حکمت و عرفان شرقی و اهمیت آن حتی برای علوم جدید نگاشته‌اند، نسبت به دین به‌طور کلی، و ادیان شرقی بالاخص، که از لحاظ فکری میراث خود را بهتر از مسیحیت حفظ کرده است، کاملاً قابل توجه است. چون این دانشمندان بیش از هر کس بر محدودیت‌های علوم جدید واقفند، خیلی پیش از روانشناسان جدید که خود تازه می‌کوشند علمی

مبتنی بر فیزیک قرن هفدهم با همان نظم و پیوستگی مفاهیم ذهنی به وجود آورند، یا از اکثر فلاسفه‌ی امروزی که سعی دارند فلسفه را صرفاً به صورت توجیه‌کننده‌ی مفاهیم علمی در آورند.

همین علاقه‌ی دانشمندان علوم طبیعی توأم با خلأ معنوی که همه‌جا محسوس است، وضع دین را در محافل علمی و دانشگاهی تغییر کامل داده و آن را بار دگر به صورت یکی از پررونق‌ترین و معتبرترین شعب علوم در آورده است. امروز برای اولین بار بعد از قرن‌ها، دانشکده‌های الهیات و نیز مراکز تحقیقات در ادیان، بعضی از بهترین دانشجویان را در زمره‌ی داوطلبان هر سال وارد برنامه‌های خود می‌سازد و فارغ‌التحصیلان این نوع مراکز از هر حیث با بهترین شاگردان رشته‌های فیزیک و ریاضیات قابل سنجشند.

حاصل امر این است که امروز در مغرب‌زمین، که زادگاه تفکر ضددینی و «لاادری» و مادی جدید بوده است، بسیاری از خواص و دانشمندان و دانشجویان علاقه‌ی وافری به دین دارند و فعالیت‌های دینی چه از لحاظ چاپ و نشر کتاب و چه دروس و مجامع بحث و جز آن، خیلی بیش از سال‌های اخیر رایج است، در حالیکه قاطبه‌ی مردم مخصوصاً در شهرهای بزرگ با شک و تردید و بی‌دینی و یأس و ناامیدی دست و پنجه نرم می‌کنند. به قول یکی از فیزیکدانان معروف این قرن فان وایتزکر<sup>۱</sup>:

روزی بود که جامعه‌ی غربی متدین بود و چند نفر فیلسوف و عالم می‌توانستند در شک به سر برند. امروز جامعه شکاک شده و دانشمندانند که از این وضع بیم و هراس دارند.<sup>۲</sup>  
در تمدن‌های شرقی جریان تا حدی برعکس است. توده‌ی مردم این

1. Von Weitzäcker

۲. در کتابی که اخیراً توسط نویسنده، به نام تلاقی انسان و طبیعت بحران معنوی بشر جدید (*The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man*, London, Allen & Unwin, 1968)

در لندن چاپ شده مفصلاً درباره‌ی مکتب‌های گوناگون فلسفه و علوم جدید و نظر دانشمندان بزرگ مغرب‌زمین در این زمینه بحث شده است.

جوامع، مانند ممالک اسلامی و هند و جنوب شرقی آسیا و ژاپن، متدینند و اصول اخلاقی و دینی بین آنها هنوز کاملاً محکم است، در حالیکه عده‌ی قلیلی که به صورت عقل متفکر این جوامع در آمده‌اند و بر آنها از لحاظ فکری و فرهنگی حکمفرمایی می‌کنند، چون خود تحت نفوذ مغرب‌زمین در آمده‌اند، در شک و تردید و بی‌علاقگی نسبت به دین به سر می‌برند. و عجب آن‌جاست که افکاری که این اشخاص به اتکای به آن، از دین و تمدن خود دور شده‌اند در زادگاه خود مطرود شده است و جامعه‌ای که این اشخاص با توجه به آن، می‌خواهند شالوده و بنیان جامعه‌ی خود را تغییر دهند، دستخوش دگرگونی‌هایی عمیق گردیده و از انحطاط به اضمحلال کشیده می‌شود.

از این رو در جوامع شرقی از یک سو کوشش می‌شود همه چیز با ادعای این‌که در ممالک مترقی چنین و چنان است اصلاح شود، و از سوی دیگر رهبران همین جوامع با حیرت و بهت‌زدگی شاهد از هم پاشیدن ارکان اخلاقی و اجتماعی همان ممالک مترقی هستند. با وجود این تناقض، کوشش برای از بین بردن سنن دینی و اخلاقی در بسیاری از جوامع شرقی، در همان لحظه که فکورترین غریبان می‌کوشند با توسل به ادیان شرقی دین و از راه دین اخلاق و جامعه‌ی خود را در غرب از نو زنده کنند ادامه دارد.



کلمه‌ی اصلاح در مورد حقایق دینی در خور بررسی علیحده است. امروزه همواره صحبت از اصلاحات می‌شود و الحق انسان باید بکوشد تا نقایص جامعه و محیط خود را اصلاح کند. لکن اصلاح جامعه فقط هنگامی امکان‌پذیر است که انسان خود را اصلاح کرده باشد، و این امری است که بشر جدید نسبت به آن کوچک‌ترین علاقه‌ای ندارد. امروز انسان می‌خواهد همه چیز را اصلاح کند، حتی نوامیس الهی را که خداوند برای اصلاح بشر فرستاده است، لکن اصلاً علاقه‌مند نیست خود را اصلاح کند. این امر هم در تحولات اسف‌انگیز محافل مذهبی اروپا در پنج یا شش سال اخیر دیده می‌شود و هم در طغیان جدید جوانان امروزی.

این روزها جوانان از ارزش‌های پرریای جامعه‌ی اروپایی نسل گذشته انتقاد می‌کنند و می‌خواهند آن را اصلاح کنند، لکن حاضر نیستند به هیچ‌وجه نظم و انضباط و تربیت معنوی بپذیرند و اول خود را اصلاح کنند. به همین جهت دست به هر اصلاحی که می‌زنند با نقص توأم است، چون محدودیت‌های عامل هر اصلاح و یا هر عمل دیگر، در آن عمل، اثر خود را باقی می‌گذارد.

این است فرق اساسی بین اصلاح دینی و اصلاح بشری به نحوی که امروزه مشهود است. از آن‌جا که دین از جانب خداوند متعال بر انسان نازل شده است و خداوند خیر محض است و از هرگونه نقص بری است، و ماهیت انسان و طبیعت او بر وی آشکار است، اصلاح دینی که از او سرچشمه می‌گیرد، می‌تواند ریشه‌ی بدی را اول در فرد انسانی و بعد در جامعه محدود سازد، و حتی تا آن‌جا که آنچه «سوی‌الله» است می‌تواند، مظهر خوبی محض باشد و بدی را از میان بردارد. اما اصلاح بشری صرف، یعنی اصلاحی که فقط از فکر و خیال و اندیشه‌ی بشری برخیزد، بشری که هنوز خود را اصلاح نکرده است، همیشه با محدودیت و نقص آمیخته است، و سرانجام بدی جدیدی را جایگزین بدی پیشین می‌سازد و چه بسا که نقص کوچکی را مبدل به نقصی عظیم‌تر می‌کند و به قول عوام از چاله در آمده در چاه می‌افتد.

بنابراین مهلک‌ترین اقدامات، مبادرت به اصلاح پیام آسمانی است، یعنی تنها عاملی که می‌تواند خود انسان را تربیت و اصلاح کند. کوشش بشر اصلاح‌نیافته برای اصلاح دین که از جانب خداوند به منظور نجات بشر ارسال شده است، در واقع امری است شیطانی و معکوس کردن رابطه‌ی طبیعی بین علت و معلول. یعنی انسان باید خود را به وسیله‌ی دین که از مبدأ کمال سرچشمه می‌گیرد کامل سازد و اصلاح کند، اکنون چگونه می‌تواند آنچه که خود هنوز کمال ندارد وسیله‌ی یافتن کمال را اصلاح کند.

این است خطر بزرگی که امروز مسیحیت و حتی ادیان دیگر را تهدید می‌کند، یعنی تسلیم شدن به هوی و هوس‌ها و مدهای نیمه‌ی دوم قرن بیستم،

به عذر این که باید امروزی بود و با غفلت از این که آنچه امروز، امروزی است فردا دیروزی خواهد شد. البته باید پیام دین را در هر عصر مطابق لسان آن عصر بیان کرد و طبق دستور قرآن کریم با هر امتی مطابق قول و لسان آن سخن گفت. لکن بیان نوین یک حقیقت جاویدان، با تغییر دادن آن حقیقت طبق تمایلات یک عصر یا زمانه فرق دارد. ممکن است یک عصر یا زمانه مجموعه‌ای از یک سلسله اشتباهات و کج سلیقگی‌هایی بیش نباشد و جامعه‌ای را به باد دهد، چنان که تاریخ بشر بارها شاهد آن بوده است. فقط فراموشی حقایق جاویدان و عالم معنوی است که ممکن است لحظه‌ای گذران از صیروت را که اتفاقاً نسل فعلی در آن قرار گرفته است، معیار واقعیت و حقیقت قرار دهد و نسبی و مقید و گذران را معیار مطلق و ثابت سازد.

وانگهی دین فقط هنگامی می‌تواند انسان را به خود جلب کند که مطلق و ثابت باشد و تسلیم عقاید زودگذر زمانه نشود. وضع فعلی دین در مغرب‌زمین، کاملاً بر این حقیقت گواه است. گذشته از آنان که در داخل دینی متولد شده و هنوز ایمان خود را از دست نداده‌اند، هیچ شخص فکور دیگری حاضر به پذیرفتن دین نیست، مگر دین راهی غیر از ایدئولوژی‌های متداول معاصر مانند کمونیزم و سوسیالیزم و مادیگری و جز آن ارائه دهد. کوشش برخی از متفکران مسیحی، یا اسلامی، یا هندو، جهت جلب نظر مردم امروزی، با ادعای این که مثلاً کرامت مسیحی همان برنامه‌ی اجتماعی کمونیزم است، یا اسلام همان عقاید اشتراکی است و امثال آن، جز تضعیف دین هیچ اثر دیگری ندارد و شخص عاقل اگر به این نوع استدلال‌ات توجه کند، به جای انتخاب این ادیان، همان اصل آن افکار را که تازه برخی از متفکران متجدد ادیان ادعا می‌کنند دینشان شبیه به آن‌هاست، برمی‌گزینند. بشر متفکر امروزی مانند شخصی است که در شرف غرق شدن است و در جست‌وجوی ریسمانی است که از بالا برای نجات او انداخته شود و او را از مهلکه‌ی تمدن مادی و بی‌روح و بی‌هدف فعلی نجات دهد.

برای اثبات زنده بودن دین در این عصر همین قدر بس که حتی مذاهب

کاذب می‌تواند افراد زیادی را به دور خود گرد آورد. عطش معنوی بشر غربی آنچنان زیاد است که هر کس ادعای یک نوع طریق مداوا کند، می‌تواند یقین حاصل کند که پیام او شنیده خواهد شد.

افسوس که در یک چنین وضعی کم‌تر پیام اصیل دین و مخصوصاً حکمت و عرفان عرضه می‌شود. در مشرق‌زمین نیز وضع نسل پیشین برای تجدد و فرنگی‌مآبی و بی‌توجهی نسبت به دین و فرهنگ تمدن‌های شرقی، تا حدی با تحولات سالیان اخیر تعدیل شده است و چه بسا افراد تحصیل‌کرده‌ی این جوامع که اکنون در جست‌وجوی حقایق ادیان خود هستند، و فقط باید علمای این ادیان به زبانی که قابل درک این طبقات باشد و بدون این‌که به هیچ‌وجه پیام این ادیان را تحریف کنند گنجینه‌های حکمت و عرفان و دین را در دسترس آنان قرار دهند.

در وضع فعلی وظیفه‌ی ادیان شرقی، مخصوصاً اسلام، بس خطیر و در عین حال حیاتی است. هم باید میراث دینی و فرهنگی و سنن آسمانی حفظ شود و هم به جهان امروز عرضه گردد. هم باید طبقات جوان این تمدن‌ها به آیین و عقاید دینی خود بازگردانده شوند و هم باید این ادیان بتوانند مستقیماً و نیز با کمک به اعاده‌ی حیات معنوی و عرفانی در مسیحیت، جامعه‌ی اروپایی را اگر مقدور باشد از ورطه‌ی هلاکت نجات دهد، در حالیکه خود این ادیان از جوانب گوناگون مورد تعرض و حمله قرار گرفته است.

آنچه مسلم است این است که تا هنگامی که انسان وجود دارد، زائیده می‌شود، می‌زاید و می‌میرد، بر روی زمین راه می‌رود و آسمان نیلگون را بالای سر خود مشاهده می‌کند، دین زنده و پابرجا خواهد ماند، چون جست‌وجوی معنی و حمل بار امانت در سرشت آدمی است. نیز باید یادآور شد که هر چقدر نقایص و اشتباهات تمدن جدید، که قرن‌ها به خصومت و دشمنی با دین پرداخته است، بیشتر آشکار می‌گردد و بشر متوجه می‌شود که بدون ایمان و دین، بلندترین کاخ‌های خود را به روی زمین سست و مرداب‌وار بنا کرده

است، بیشتر متوجه پیام دین می‌گردد. منتهی باید در چنین وضعی ادیان، اصالت و تمامیت خود را حفظ کنند و تسلیم نشوند، مخصوصاً اکنون که نیروهایی که طی قرون آن‌ها را تحت فشار می‌گذارد خود تضعیف یافته و در حال فرو ریختن است.

قرن‌ها بشر کوشیده است تا اصل آسمانی خود را فراموش کند و دنیایی بسازد که بتوان در آن خداوند را فراموش کرد، لکن در همان لحظه که بنای این چنین جهانی به نظر تمام شده می‌آمد شکاف‌هایی در دیوارهای آن باز شد و سستی این دژ ظاهراً مستحکم را آشکار ساخت.

آیا بشر می‌تواند هنوز از آنچه واقعاً هست غافل بماند؟ و نگاهی به آسمان نیندازد؟ و به خاطر نیابد که تنها آن درخت، پابرجا و مستحکم است که «اصل‌ها ثابت و فرع‌ها فی السماء» باشد؟ و آیا آدمی می‌تواند هنوز انکار کند که مودت و برادری و دوستی فقط در ظل عنایت پروردگار و توجه به ملکوت انسان امکان‌پذیر است.

### مصطفی آمد که آرد همدمی

بدون او همدمی با خلقت و ابنای بشر جز توهم و خواب و خیالی بیش نیست، و بشر فقط می‌تواند از حقوق بشر صحبت کند حقوقی که عملاً فاقد آن است، چون خود رعایت «حقوق الله» را نمی‌کند.

پس از چهارده قرن بزرگی پیامبر اسلام (ص) و دین وی در این امر آشکار است که هرچه او در آن زمان گفت، اکنون نیز صادق است و هر دستوری که در آن زمان داد، اکنون نیز اجرای آن، برای رستگاری و نجات انسان ضرور است. او نیز مانند سایر پیامبران حامل پیامی بود از متن واقعیت مطلق برای آنچه در انسان جاویدان و مطلق و فناپذیر و ثابت است.

به همین جهت، این پیام همواره تازه و نوین است، و در هر عصر انسان می‌تواند در آن معنی و هدف و آغاز و انجام حیات خویش را باز یابد و با

گرایش به آن، از طوفان زندگی جان سالم به در برد و با پیروی از حامیان این پیام‌های آسمانی، مخصوصاً آخرین آنان، کاروان حیات گذران خود را به سلامت به منزلگاه بقا و سعادت جاویدان رساند. در این ره همی پیامبران رهبر و هادی‌اند لکن:

ازیشان سید ما گشته سالار

هم او اول، هم او آخر درین کار

«والله اعلم»

## نمايه

- آکم، ویلیام: ۱۹۴
- آگریپا: ۸۷، ۶۰
- آل بویه: ۲۸
- آلمان: ۵، ۶۱، ۱۱۰، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۷۰
- آل نوبخت: ۲۲، ۱۰۵
- آمری، ابن فاتک: ۴۷، ۴۸
- آملی، سیدحیدر: ۴۱
- آندامویی ما: ۲۱۸
- آواتارای ویشنو: ۲۳۸
- آواز برجریئل: ۳۷، ۱۱۹
- الف**
- ائمه‌ی شیعه: ۲۲، ۴۳
- ابراهیم (پیامبر): ۲۲۳
- ابلیس درونی (نفس اماره): ۲۳۷
- ابن ابی اصیبعه: ۴۷، ۶۸، ۹۱
- ابن ابی جمهور احسانی: ۴۱، ۷۷، ۱۳۸
- آ
- آباء مسیحیت: ۶۵، ۱۴۸
- آپولونیوس ← بلیناس
- آتمان: ۲۳۲
- الآثار الباقیه: ۳۳
- آداب الفلاسفه: ۷۲
- آدم (پیامبر): ۶۸، ۷۰، ۲۲۳، ۲۲۶
- آراء اهل المدينة الفاضلة: ۲۶
- آرام، احمد: ۹۵، ۱۱۵
- آریابهاتا: ۱۰۵
- آزو: ۹۷
- آسوری (دین): ۲۵۲
- آسیای مرکزی: ۲۲۸
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین: ۵۰، ۵۴
- آغا ذادیمون: ۶۲، ۶۸، ۷۰
- آقا سیدعلی (مؤلف ریاض المسائل):
- ۱۲۷
- آکادمی شبلی: ۱۲۴

ابن فاتک ← امری	ابن الاثیر: ۶۸، ۹۱
ابن القفطی: ۴۷، ۴۸، ۵۶، ۶۱، ۶۶، ۶۸،	ابن امیل: ۱۵۰
۷۱-۷۳، ۷۶، ۹۰	ابن باجه: ۱۱، ۲۶، ۱۰۷، ۱۴۹
ابن متویه، احمد بن حسین: ۷۳	ابن البطریق: ۲۲
ابن مسره‌ی اندلسی: ۷۶	ابن ترکه‌ی اصفهانی: ۴۱، ۵۳، ۷۷، ۷۸،
ابن مسکویه: ۲۷، ۳۲	۱۱۸، ۱۳۸، ۲۲۵
ابن مقفع: ۲۲	ابن جلجل: ۴۷
ابن ناعمه: ۲۲	ابن خلدون: ۷، ۴۸، ۷۲
ابن ندیم: ۲۳، ۴۷، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۹۱،	ابن داود: ۱۴۹
۹۲	ابن رشد: ۷، ۹، ۱۱، ۲۶، ۳۵، ۴۰،
ابن وحشیه: ۷۲، ۷۵، ۷۸	۱۰۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۴،
ابن هندو: ۲۷	۱۴۹، ۱۵۰-۱۵۲
ابن یونس: ۱۰۷	ابن زیله: ۳۱
ابو اسحاق الزرقانی: ۱۳۴	ابن سعین: ۷۹، ۸۰، ۹۱
ابو البرکات بغدادی: ۳۴	ابن سینا: ۱۱، ۲۲، ۲۷-۳۲، ۳۷، ۳۹،
ابو حاتم رازی: ۳۳، ۵۳، ۹۹	۵۲، ۵۹، ۶۰، ۷۸، ۸۱، ۸۴، ۹۰،
ابوالحسن التمیمی: ۲۲	۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰،
ابوالحسن خرقانی: ۷۰	۱۴۸-۱۵۲، ۱۸۴
ابوالحسن الصابی: ۳۲	ابن شاطر دمشقی: ۱۰۸، ۱۱۰،
ابوالحسن العوفی: ۳۲	ابن طفیل: ۱۱، ۱۲، ۷۸، ۸۱، ۱۰۷،
ابو حیان توحیدی: ۲۷، ۳۲، ۴۹	۱۴۴، ۱۴۹
ابوریحان ← بیرونی	ابن عبدالجلیل سجزی: ۷۵
ابوریان، محمد علی: ۱۱۶	ابن عربی: ۱۱، ۱۲، ۳۹، ۴۱، ۴۹، ۵۰،
ابوزید بلخی: ۲۷، ۶۸، ۹۰	۶۸، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۹۱، ۱۱۶، ۱۳۸،
ابوسعید الخراز: ۷۶	۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۸۴،
ابوسلیمان البستی: ۳۲	۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۵، ۲۵۱

- ابوسلیمان سجستانی: ۲۶، ۲۷، ۴۷، ۴۸
- ابوسهل تستری: ۷۰
- ابوسهل الجرجانی: ۲۸
- ابوالعباس ایرانشهری (مقاله): ۵۲
- ابوالعباس لوکری: ۳۲، ۵۲
- ابوعبدالله ناتلی: ۲۸
- ابوعبید جوزجانی: ۳۱
- ابوالفضل شیبانی: ۷۷
- ابومعشر بلخی: ۲۴، ۷۵، ۹۰، ۱۰۱
- ابومنصور القمری: ۲۸
- ابویزید بسطامی: ۷۰
- ابویعقوب سجستانی: ۳۳، ۵۳
- اپکنهیت‌ها ← اوپانیشادها
- اپنهايمر، رابرت: ۲۵۳
- اتحاد عاقل و معقول: ۲۷، ۳۹، ۴۳
- ۱۲۵، ۵۳
- اتولوجیای ارسطو: ۲۲
- اثیرالدین ابهری: ۴۱
- احادیث نبوی: ۲۲، ۳۷، ۱۲۱
- احسانی، شیخ احمد: ۴۴، ۱۴۲
- احصاء العلوم: ۲۶
- احکام نجوم: ۶۵، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۸
- ۸۵، ۱۰۴
- احیاء علوم الدین: ۳۵
- اخلاق: ۲۱، ۳۲، ۳۵، ۴۰، ۴۴، ۱۸۵؛ -
- طبیعی: ۱۹۰
- اخلاق ناصری: ۴۰
- اخنوخ: ۶۱، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴ ←
- هرمس
- اخنوخ (کتاب): ۷۳؛ - صقلیبی: ۷۳
- اخوان صفا: ۵۹، ۶۸، ۸۵، ۹۱
- ادبیات: ۴، ۲۴۷
- الادخیقی (کتاب): ۷۱
- ادریس (پیامبر): ۶۱-۶۳، ۶۶-۷۰، ۷۳
- ۹۱، ۷۴
- ادن، و.ه: ۲۴۷
- ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی: ۱۴۰
- اردستانی، محمدصادق: ۴۴
- اردن: ۶۷
- اردو: ۱۲۷، ۲۳۹
- ارسطو: ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۵۱، ۸۲
- ۸۳، ۸۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۵
- ۱۹۶
- ارقام مربوط به حرکت قمر و عطارد:
- ۱۱۰
- ارمیش (کتاب): ۷۱
- اروپا: ۳-۵، ۳۰، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۶
- ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱
- ۱۵۱، ۱۷۴، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۰
- ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۵۵
- ارهم: ۱۹۴
- اسپانیا: ۱۴۹

۸۲، ۸۳، ۱۰۶، ۱۳۷، ۱۵۹	اسپنسر، هربرت: ۵
۱۸۵-۱۸۸، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۷	اسپینوزا: ۱۹۷
۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵	استخری: ۷۶
۲۲۷-۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۶-۲۳۹	استرالیا: ۲۲۰
۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۸	استویوس: ۶۵
اسلامبول: ۱۱۰	اسحق بن حنین: ۲۲، ۴۷
اسمعیل الزاهد: ۲۸	اسحق، محمد: ۱۲۴
اسمعیلیه: ۱۹، ۳۳، ۳۴، ۵۳، ۵۹، ۹۶	اسرارالایات: ۴۳، ۱۳۰
۹۹، ۱۰۰، ۱۴۸	اسرارالحکم: ۴۴
الاشارات و التیبهات: ۲۹، ۳۷، ۱۴۹	اسرار سبزواری (تخلص وی)
اشپنگلر، ا: ۲۴۷	الاسرار (رازی): ۹۷
اشتاین اشتایدر، مورس: ۶۵	الاسرار (هرمس): ۷۱
اشراقیان (اشراقیون): ۳۸، ۱۴۳	الاسطاخیس: ۷۳، ۸۲
اشعری، ابوالحسن: ۳۴، ۱۵۲	الاسطقس: ۹۸
اشعریان (اشاعره): ۳۴، ۱۴۹	اسفار: ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱
اصالت ماهیت: ۴۲، ۵۳، ۲۰۲	۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۳
اصالت نمود: ۱۴۴	اسقلیبوس: ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۴
اصالت وجود: ۴۱-۴۳، ۵۳، ۲۰۲-۲۰۴	اسکات، والتر: ۶۶
اصحاب تصور: ۳۱	اسکندر: ۶۸، ۸۳، ۸۴
اصطربلاب: ۱۰۴، ۱۰۶	اسکندر افرودیسی: ۲۴
اصفهان: ۲۸، ۲۹، ۳۶، ۴۲، ۴۴، ۱۱۷	اسکندریه: ۲۱، ۲۴، ۵۹، ۶۱، ۶۸، ۸۶
اصول (اقلیدس): ۲۸، ۴۰	۹۵
اصول (کافی): ۲۲، ۱۲۷	اسکولاستیک: ۱۵۰
الاصول الکبیر: ۷۵	اسلام: ۶، ۷، ۹-۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۱، ۲۲،
اعترافات (قدیس اوگوستین): ۲۳۵	۲۴-۲۷، ۳۱، ۳۹، ۴۳، ۴۵-۴۷،
اعتقاد الحکما: ۳۷	۵۱، ۵۲، ۵۴، ۷۲، ۷۶، ۷۸، ۸۰

- اعظم گره: ۱۲۴
- الاعلام بمناب الاسلام: ۲۷
- اعیان الشیعه: ۴۸
- افضل الدين كاشانى: ۹۱، ۷۳، ۴۱
- افغانستان: ۱۲۶
- الافق المبين: ۴۱
- افلاطون: ۱۴۸، ۷۷، ۷۰، ۳۸، ۲۶، ۲۵
- افلاطونيان جديد: ۷۵، ۲۱
- افلاطونيان كمبريج: ۲۱۲
- افلاك بطلميوسى: ۲۱۶
- افول غرب: ۲۱۷
- اقبال لاهورى: ۱۴۲، ۱۴۱، ۸۸، ۵۴
- ۱۵۳
- اقبال نامه: ۸۸، ۸۷
- اكبر (پادشاه هند): ۲۳۰
- اكسير: ۱۴۵، ۹۷
- اكهارت، مايستر: ۲۰۸
- اگزيستانسياليسم: ۱۹۳، ۱۸۹
- ۱۹۸-۲۰۵، ۲۰۷-۲۱۰، ۲۱۲؛ -
- فلسفى: ۲۰۱
- الهيئات: ۲۱، ۲۸، ۱۴۸، ۲۴۶؛ - ارسطو:
- ۲۸؛ - شفا: ۴۳؛ - مسيحي: ۲۴۵
- البرت كبير: ۶۰
- الغ بيك: ۱۰۶
- الفونس سيزدهم: ۱۳۴
- الماسى، آقا ميرزا: ۵۴
- الموت: ۴۰
- الواح عمادى: ۱۱۹، ۳۷
- الاليش الكبير، شيخ: ۲۳۳
- اليوت، تى. اس: ۲۴۷
- ام. آى. تى: ۱۷۹
- امامان شيعه - ائمه شيعه
- امپراطورى رم: ۲۲۴
- الامتاع و المؤانسه: ۳۲
- الامد على الابد: ۴۸، ۴۷، ۲۷
- امريكا: ۲۵۲، ۲۰۰، ۱۷۴، ۱۶۹، ۱۳۷
- امشاسپندان: ۱۲۰
- اناطولى: ۵۴، ۴۵
- انباذ قلس: ۷۶، ۷۰، ۱۹
- انتلكت: ۲۰۶، ۱۹۸، ۱۹۶
- انجمن ايران و هند: ۱۲۵، ۱۲۳
- انجمن شاهى آسيايى: ۱۳۱
- انجيل يوحنا: ۲۳۵
- اندرياس: ۶۶
- اندلس: ۱۱، ۳۹، ۴۵، ۱۰۷، ۱۳۴،
- ۲۱۵، ۱۴۹
- اندونزى: ۲۲۹
- انسان كامل (عقيده): ۳۹، ۲۳۰
- انستيتوى فرانسه و ايران: ۱۴۳
- انسلم (قديس): ۱۹۴
- انطاكيه: ۱۹
- انكشاف السرامكتوم من علم الكاف: ۷۴

ایمان و امید و محبت: ۲۳۴	انگلستان: ۱۱۰، ۱۶۹، ۱۸۱، ۲۰۰،
ایندو ایرانیکا: ۱۲۳، ۱۲۴	۲۰۱، ۲۵۱
ایوانف، ولادمیر: ۱۳۱	انوار مجرده: ۱۸، ۳۸
«ب»	انوشیروان: ۲۰
بابل: ۱۸، ۶۸، ۱۰۷، ۱۲۱	اواکیلوتشوارا: ۲۳۳
بایبه: ۱۴۲، ۱۴۳	اوپانیشادها: ۱۵۳، ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۷
باطنی: ۱۱۸، ۱۳۴	اوجاین: ۱۱۱
باقلانی، ابوبکر (قاضی): ۳۴	اودن: ۶۳
باگاوادگیتا: ۲۲۶	اورفتوس: ۱۸
بالی (جزیره): ۲۳۰	اوروبیندو، شری: ۲۰۱
بالیناس ← بلیناس	اوریزن: ۱۴۸
بامکی‌های مینوچهر: ۲۰	اوستوالد: ۶۱
بتانی، ابو عبدالله محمد بن جابر بن	اوسیریس: ۶۳، ۶۴
سنان: ۱۰۷	اوصاف الاشراف: ۴۰
بتروجی، نورالدین: ۱۰۷	اوستین (قدیس): ۱۹، ۱۴۸، ۱۹۵،
بحار الانوار: ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۹۰	۲۰۷، ۲۳۵
بحران دنیای متجدد: ۲۵۱	اونو: ۶۳
بخارا: ۲۷	اهل سنت: ۲۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۳۸
بختیشوع: ۲۲	ایامبلیخوس: ۶۵ ← یامبلیخس
بدوی، عبدالرحمن: ۴۷، ۷۳، ۷۹، ۹۰،	ایبری (شبه جزیره): ۱۴۹
۹۱	اتیون، گی: ۲۰۱
برابانت، سیژردو: ۱۳۴، ۱۵۱	ایران باستان: ۵۲، ۵۳، ۱۴۷
براون، ادوارد: ۱۴۲، ۱۴۳	ایران شهری، ابوالعباس: ۲۳، ۵۲، ۵۳،
براهماگوپتا: ۱۰۵	۱۴۷
براهمان: ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۲	ایرانیان قدیم: ۸۲
	ایسیس: ۶۴

برتلو: ۶۵	بنیاد فرهنگ ایران: ۱۷۱
برزویه: ۲۰	بنی امیه: ۲۱، ۲۱۵
برقلس: ۲۲، ۲۴	بوئسیوس: ۱۴۸
برمه: ۲۳۰	بودا: ۶۲، ۶۳، ۸۴، ۲۲۷، ۲۳۲ - ۲۳۴، ۲۳۹
بروکلمان، کارل: ۱۴۴	بودلر: ۲۴۸
البرهان المقنع فی ایضاح السهل الممتنع: ۷۷	بودهی (درخت مقدس): ۲۳۳
برهیر، امیل: ۹	بورکهارت، تیتوس: ۹۹، ۲۵۱
بسطامی ← ابویزید بسطامی	بوزجانی: ۵۰
بصره: ۲۳، ۴۲، ۸۷	بوزه: ۱۶۵
بطلمیوس: ۲۸، ۴۰، ۱۰۶، ۱۰۸	بوعلی ← ابن سینا
بطلمیوس دوم: ۶۳	بونواونتور (قدیس): ۱۵۰
بطلمیوسی (دستگاه) ← دستگاه	بوهمه، یاکوب: ۶۰
بطلمیوسی	بویل، رابرت: ۶۰
بغداد: ۲۱، ۲۳، ۲۵ - ۲۷	بهار (ایالت): ۲۲۸
بغدادی: ۴۹	بهمن: ۳۸
بقراطس: ۷۵	بهمنیار (شاگرد ابن سینا): ۳۱، ۵۲، ۱۲۰
بلخ: ۳۴	بیانی، مهدی: ۱۱۵
بلخی ← ابوزید بلخی	بیلوتکاگرکا: ۶۵
بلیک، ویلیام: ۲۴۶	بیت المقدس: ۱۳۴، ۱۵۱
بلیناس: ۷۲، ۷۴، ۸۷، ۸۸	بیداآبادی، آقامحمد: ۴۴
بلیناس طوانی ← بلیناس	بیرونی، ابوریحان: ۲۳، ۳۳، ۴۸، ۶۸
بنارس: ۱۱۰، ۲۳۳	۹۰، ۹۹، ۱۰۴، ۲۳۱
بنایان آزاد (فرقه): ۶۰	بیزانس: ۱۱۰
بندهشن: ۲۰	بیکن، راجر: ۶۰، ۱۵۱
بنگال: ۱۳۱، ۲۲۸	بیل: ۲۴۶
بنگاه ترجمه و نشر کتاب: ۱۷۱	

- بین‌النهرین: ۶۷  
 پیشاور: ۳  
 بیوشیمی: ۱۶۳  
 پینس، سلیمان: ۵۱  
 بیولوژی: ۲۱۲  
 پینگری، دیوید: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹  
 بیهقی، ابوالحسن علی بن زید: ۳۲، ۴۷
- «ت»
- تائویی: ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۹  
 تائوته کینگ: ۲۲۱  
 تاراچند (دکتر): ۲۲۶  
 تاریخ: ۳۳، ۲۴۰  
 تاریخ ادبیات ایران: ۱۴۲، ۱۴۳  
 تاریخ ادبیات عرب: ۱۴۳  
 تاریخ بیهق: ۴۹  
 تاریخ الحکما (حنین بن اسحق): ۴۷  
 تاریخ طبیعی: ۱۶۳  
 تاریخ عالم آرای عباسی: ۴۹  
 تاریخ فلسفه‌ی اسلامی: ۸  
 تاسوعات: ۲۱  
 تاگور، رابیندرانات: ۲۱۸  
 تامپلییر: ۱۳۵، ۱۵۱، ۲۲۵  
 تامیل: ۲۳۹  
 تتولوژی: ۱۹۵  
 تتولوژیسم: ۱۹۵  
 تبت: ۲۱۷، ۲۲۹  
 تهمی صوان الحکمة: ۳۲، ۴۷  
 تجرید (خواجه نصیر): ۴۰، ۵۰  
 التجلیات الالهیة وانشاء النجوم
- پ
- پاراسلسوس: ۶۰  
 پاریس: ۲۳۹  
 پاکستان: ۵، ۴۱، ۵۴، ۱۲۶، ۱۶۰، ۱۷۳  
 پالی (زیان): ۲۳۹  
 پاليس، مارکو: ۲۱۷، ۲۲۹، ۲۵۲  
 پاوند، عزرا: ۲۴۷  
 پتنه: ۱۲۸، ۱۳۱  
 پدیدارشناسی: ۱۴۴  
 پرتغال: ۱۴۹  
 پرتونامه: ۳۷، ۱۱۸  
 پلاتونیست - افلاطونیان کمبریج  
 پرونستان: ۱۲۵، ۲۲۵  
 پلسنر، مارتین: ۷۲، ۷۴، ۷۵  
 پنج قدیم: ۹۷  
 پوراننا: ۲۰۱  
 پور داود، ابراهیم: ۹۰  
 پویماندرس: ۶۵، ۶۸، ۷۴، ۷۸  
 پیامبر، محمد (ص)، مصطفی، رسول  
 اکرم: ۷۳، ۱۳۰، ۲۰۶، ۲۲۳، ۲۳۶  
 ۲۵۹، ۲۴۴

- الانسانیه: ۷۶  
 تحت القمر: ۳۰  
 تحصیل السعادة: ۲۶  
 التحصیل: ۳۱  
 تحصیل المحصل: ۴۰  
 التحفة الاحرار: ۲۳۷  
 التحفة الشاهیه: ۴۰  
 تحقیق ماللهند: ۲۳۱، ۲۲۳، ۳۳  
 التدویر: ۷۴  
 تذکره (خواجه نصیرالدین طوسی): ۴۰  
 ۱۰۸  
 التراکب الاول: ۷۴  
 ترکیه: ۱۲۲، ۱۱۹، ۱۱۶، ۵۴، ۴۵  
 تزو: ۲۲۸  
 تیر الکواکب: ۷۲  
 تشکیک ذاتی: ۵۳  
 تشکیک وجود: ۵۳  
 تشیح: ۱۱۸، ۱۰۰، ۹۹، ۵۳، ۴۶، ۲۲  
 ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۴۸ - شیعه  
 تصورات: ۴۰  
 تصوف: ۱۱۸، ۱۰۰، ۷۶، ۴۴، ۴۰، ۱۰  
 ۱۳۳-۱۳۵، ۱۵۱، ۱۸۴، ۱۹۴  
 ۲۵۱، ۲۴۶، ۲۲۷، ۲۲۵، ۲۳۱  
 تعلیقات (ابن سینا): ۵۰  
 تفسیر آیه الكرسی: ۱۲۹  
 تفسیر یضاوی: ۱۲۷
- تفسیر (علم): ۱۲۷، ۴۲  
 تفسیر الکبیر: ۴۳، ۳۵  
 تفهیم حقایق اسلام: ۲۵۱  
 التمهیم: ۸۵  
 تقی زاده، سیدحسن: ۱۰۳، ۶۷  
 تلویحات: ۱۱۸، ۱۱۶، ۷۸، ۳۷  
 تمدن اروپایی: ۴۶ - اسلامی: ۴۸، ۴۶  
 ۶۶، ۹۰، ۹۶، ۱۶۵، ۱۹۱ - ایرانی:  
 ۱۹۱ - غربی: ۶۰ - مسیحی: ۹۵  
 ۱۳۶ - یونانی: ۶۱  
 تمهید القواعد: ۱۱۹، ۴۱  
 التنبیه و الاشراف: ۴۹  
 التکلوش: ۷۵، ۷۲  
 تورات: ۲۳۹  
 توسعه حکمت در ایران: ۱۴۲  
 توماس آکویناس: ۹، ۱۳۴، ۱۵۰، ۱۶۵  
 ۱۹۵  
 توینبی، آرنالد: ۲۴۸  
 تهافت التهافت: ۳۵  
 تهافت الفلاسفه: ۳۵  
 تهذیب الاخلاق: ۳۲  
 تهرانی، سیدجلال الدین: ۱۰۳  
 تیر - هرمس  
 تیکو براهه: ۱۱۱

- جذوات: ۴۱
- جرجانی، میرسید شریف: ۴۱
- جسم: ۳۶، ۳۸
- جعفر صادق (ع) (امام): ۲۴
- جغرافیا: ۳۴، ۲۴۰
- جفت طوسی (دستگاه نجومی): ۱۰۸، ۱۰۹
- جلال‌الدین رومی: ۱۲، ۱۴، ۳۹، ۴۴
- ۱۸۴، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۳۱
- جلالی نائینی: ۲۲۶
- جلدکی: ۵۹
- الجمع بین رایى الحكيمین افلاطون الالهى و  
ارسطو طاليس: ۲۵
- جنايت و مکافات: ۱۹۰
- جندی شاپور: ۱۹
- جنگ‌های صلیبی: ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۳۵
- ۱۵۱، ۲۴۷
- جون شست: ۴۲، ۲۲۶؛ - تنجل: ۳۳؛ -  
هاثا: ۶۴
- جهات سه گانه: ۲۹
- جهانشناسی: ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۶۱، ۶۴؛ -  
هرمسی: ۷۷
- جهانگیر (پادشاه هند): ۲۳۰
- «ج»
- جان (طریقه): ۲۲۲
- «ث»
- ثابت بن قره: ۲۲، ۶۷
- ثراوادا: ۲۲۹
- ثعالبی: ۴۹، ۶۵، ۹۱
- «ج»
- جابر بن حیان: ۲۴، ۵۹، ۶۰، ۷۴، ۷۵، ۹۱، ۹۵-۹۹، ۱۰۱، ۱۵۰
- جابری (کیمیا): ۹۶
- جاحظ: ۴۹
- الجاروف: ۷۵
- جالینوس: ۲۲، ۲۵
- جاماسب: ۱۸
- جامع الاسرار: ۴۱
- جامع التواریخ: ۴۹
- جامع الحکمتین: ۳۴
- جامع عباسی: ۴۲
- جامع العلوم: ۳۶
- جامعه‌ی سلطانیه: ۱۲۷
- جامعه‌شناسی: ۴، ۲۵۳
- جامی: ۱۲، ۳۹، ۷۷، ۲۳۶
- جاویدان خرد: ۳۲
- جایپور: ۱۱۰
- جای سینگ (شاهزاده): ۱۱۰
- جاین: ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۲۸
- جبر: ۱۸۱؛ - خیام: ۱۸۱

- چلیپایان گل سرخی: ۲۲۵، ۶۰  
 جوانگ تزو: ۲۲۲  
 چوپرا، هیرالال: ۱۲۴  
 چهار مقاله: ۴۹  
 چین: ۱۹، ۱۵۹، ۱۸۷، ۲۲۰-۲۲۲، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱
- «ح»  
 حاجی خلیفه: ۷۲، ۹۱  
 الحاشیه علی شرح هداية الحكمة للشيرازي:  
 ۱۲۸  
 الحاشیه علی شرح حکمة الاشراق: ۱۳۱  
 الحاشیه علی الصدر (عبدالمعلی بن محمد  
 نظام‌الدین بحر‌المعلوم): ۱۲۹  
 الحاشیه علی الصدر (عماد‌الدین العثماني  
 البکني): ۱۲۹  
 الحاشیه علی الصدر (ملاحسن بن قاضي  
 غلام مصطفى اللکنهوی): ۱۲۹  
 الحاشیه علی کتاب الشفاء: ۱۲۹  
 حاشیه ملاعبدالله: ۱۲۷  
 جبل المتين: ۴۲  
 الحبيب: ۷۲  
 حبيش: ۲۲  
 حجة الحق ← ابن سینا  
 الحجر: ۷۴  
 حدوث زمانی: ۲۳، ۲۴، ۳۵
- حران: ۲۱، ۲۲، ۶۷  
 حرکت جوهریه: ۴۳؛ - قسری: ۵۱  
 حشر جسمانی: ۳۵  
 حق اليقين: ۴۴  
 حکمای اسلامی: ۱۳؛ - اشراقی: ۱۷؛ -  
 خسروانی: ۱۷؛ - فلهوی: ۱۷؛ -  
 یونانی: ۶۶  
 حکمة الاشراق: ۳۷، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹،  
 ۲۳۰  
 الحکمت الخالدة: ۴۷، ۲۵۰  
 حکمت ذوقی: ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۵۳  
 الحکمة العرشیه: ۴۳، ۱۳۰  
 حکمت، علی اصغر: ۱۲۳  
 حکمة العين: ۴۱  
 حکمت قبل از سقراطی: ۳۸  
 الحکمة المشرقيه: ۱۴۹  
 حکمت هندو: ۱۲۵  
 حکیم بن عيسى بن مروان: ۷۶  
 حلاج، منصور: ۳۷، ۳۸، ۷۰، ۷۶، ۲۲۵  
 حلب: ۳۶، ۳۹، ۱۱۷  
 حلقه‌ی وین: ۲۱۰  
 حلمی، محمد مصطفی: ۱۱۶  
 حميد‌الدین کرمانی: ۳۳  
 حنین بن اسحق: ۲۲، ۴۷، ۷۲، ۷۸  
 حی بن یقظان: ۳۱، ۷۸، ۸۴، ۱۴۹  
 حیدرآباد: ۱۳۱

- حیز طبیعی: ۳۳  
 حیوان‌شناسی: ۱۶۳
- داستانایفسکی، فیدور: ۱۹۰، ۱۹۹  
 داعیان اسمعیلیه: ۳۳، ۵۳، ۹۹  
 دالای لاما: ۲۲۸  
 داناسرشت، اکبر: ۱۰۳، ۱۱۵  
 داتته: ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۶۵، ۲۴۸  
 دانش پژوه، محمدتقی: ۷۳، ۸۸، ۹۱، ۹۸، ۱۳۰  
 دانشگاه پاریس: ۱۳۴؛ - تهران: ۱۲۴، ۱۲۵ - سرین: ۱۴۳؛ - کلکته: ۱۲۳، ۱۲۵؛ هاروارد: ۲۵۳  
 دانشنامه‌ی علانی: ۲۹، ۳۱، ۳۵  
 دانمارک: ۱۱۰  
 دایرةالمعارف فارسی: ۱۷۱  
 دننا: ۸۱  
 دبیران (کاتبی قزوینی): ۴۰  
 درةالتاج: ۴۰  
 دروزها: ۷۵  
 دریای مدیترانه: ۲۰، ۵۹  
 دری، ضیاءالدین: ۴۸، ۶۸، ۱۱۷  
 دستگاه بطلمیوسی: ۱۰۹  
 دستگاه جدیدی در محاسبه‌ی حرکت  
 قمر و عطارد: ۱۰۸
- دانشگاه خواجه نصیر: ۱۰۹  
 دشتکی، صدرالدین: ۵۳  
 دشتکی، منصور: ۵۳  
 دعای صباح: ۴۴
- (خ)
- خارصینی: ۹۷  
 خدای‌نامه: ۲۷  
 خراسان: ۲۵  
 خلاصة الحساب: ۴۲  
 خلیج فارس: ۲۲۹  
 الخمسین: ۹۷  
 خنومو: ۶۳  
 خواجه نصیر (دستگاه) - دستگاه  
 خواجه نصیر  
 خواجه نصیر - نصیرالدین طوسی  
 خوارزمشاه: ۲۸  
 الخواص: ۹۱  
 خوان الاخوان: ۳۴  
 خوزستان: ۶۷  
 خیرآبادی (مؤلف شرحی بر هدایة  
 الحکمه): ۱۲۷
- (د)
- داستان دینیک: ۲۰  
 دارالاسلام: ۱۱۸  
 داراشکوه: ۱۵۲، ۲۲۶، ۲۳۰  
 دارالحکمه: ۲۱

- دکارت: ۴، ۱۵۲، ۱۹۶-۱۹۹، ۲۰۶، ۲۱۱
- دمشق: ۲۵، ۳۹
- دوانی، جلال‌الدین: ۴۱، ۵۳، ۷۷
- دومینیکوس گونديسالووس: ۱۴۹
- دوهم، پیر: ۹
- دهر: ۲۰، ۲۵
- دهلی: ۱۱۰، ۱۲۶
- دیار بکری: ۶۸، ۹۰
- دیالکتیک تاریخی: ۱۹۸
- دی بور، ت.ج: ۷، ۱۳۸
- دی لیبی اولیری: ۶
- دین: ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۱-۲۳، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۴۱، ۴۳؛ - ابراهیمی:
- ۲۲۳؛ - اسلام: ۲۵؛ - حنیف: ۲۲۳
- دینکرت: ۲۰
- «ذ»
- ذات الحق: ۱۰۷
- الذریعة الی تصانیف الشیعه (شیخ آقا بزرگ تهرانی): ۴۸
- ذوالنون مصری: ۷۰، ۷۶
- الذهب السائل: ۷۱
- «ر»
- را: ۶۳
- رازانامه‌ی اخنوخ: ۷۳
- رازی، محمدبن زکریا: ۲۴، ۲۵، ۷۴، ۸۶، ۹۵ - ۱۰۱
- راسیونالیسم: ۱۹۵-۱۹۹، ۲۰۷، ۲۰۸
- راما: ۲۲۷
- رامانامهارشی: ۲۱۸
- رامپور: ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۸
- راهنمای کتاب: ۱۶۷
- رب النوع: ۱۷، ۲۰
- ربوبیات هرمسی: ۷۸
- رتبة الیان: ۹۶
- رزون: ۲۰۶
- رسائل اخوان صفا: ۳۲؛ - افلاطون: ۲۱؛ -
- خواجه نصیر: ۱۲۶؛ - شیخ مرتضیٰ
- انصاری: ۱۲۷
- رسالة الجامعة: ۳۲؛ - سه اصل: ۱۱، ۴۲، ۱۳۱؛ - الطیر: ۳۱، ۳۷، ۷۸، ۱۴۹؛ -
- الغربة الغریبة: ۸۴؛ - فقر: ۱۱۹؛ - فی
- انصاف الماهية بالوجود: ۱۲۹؛ - فی
- اثبات الباری: ۱۳۰؛ - فی
- اجوبة الاسئلة: ۱۳۰؛ - فی تحقیق
- التصور و التصدیق: ۱۲۹؛ - فی تحقیق
- معنی الشخصیص: ۱۲۹؛ - فی المشق:
- ۳۱؛ - فی الفوائد: ۱۲۹؛ - فی القضاء
- والقدر: ۱۳۰؛ - فی الکفر و الایمان:
- ۱۳۰؛ - فی المعاد: ۱۳۰؛ - فی الوجود:

- ۱۳۰؛ - اللدینه: ۳۵؛ - نفس هرمس: ۷۳
- افلاطونی: ۱۶۵؛ - جدید: ۱۰۸؛ -  
فیثاغوری: ۱۶۵
- رسول اکرم ← پیامبر  
رشید یاسمی: ۱۴۲
- زاتسپریم: ۲۰  
زادالمسافرین: ۳۴  
زئوس: ۶۲  
زجوالنفس: ۷۳  
زحل: ۱۰۵  
زردشت / زردشتیان: ۵۲، ۱۲۰  
زروان: ۱۹، ۲۰، ۵۲  
زمین‌شناسی: ۱۶۳  
زن: ۲۲۲، ۲۲۹  
زنجان: ۳۶  
زنگبار: ۱۲۷  
زوزیموس: ۶۵  
زیج ایلخانی: ۴۰؛ - خاقانی: ۱۰۶؛ -  
شهریار: ۱۰۵  
زید بن رفاعه: ۳۲  
زیت‌شناسی: ۱۳۶
- رواقیون: ۸۶  
روانشناسی: ۲۱۲، ۲۵۳  
روانکاوی: ۲۱۲  
روح: ۹۵  
روزی با جماعت صوفیان: ۳۷، ۱۱۹  
روسکا، یولیوس: ۷۱، ۷۲، ۷۴  
۸۶، ۹۸  
روشنایی‌نامه: ۳۴  
روضات الجنات: ۴۷  
روضة الصفا: ۴۹  
روم / رُم: ۱۹، ۱۴۸، ۲۲۴، ۲۳۱  
رها: ۶۸  
ری: ۲۷  
ریاض المسائل: ۱۲۷  
ریاضیات: ۲۹، ۳۳، ۴۶، ۶۵  
۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۳۹، ۱۶۳  
۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۹، ۲۱۱، ۲۵۴؛ -
- ژاپن: ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۲۰،  
۲۲۲، ۲۲۹، ۲۵۵  
ژولیان: ۶۵  
ژیلسن: ۹، ۱۹۵

سلامان و ایصال: ۳۱، ۷۸، ۱۴۹	«س»
سلجوقیان: ۳۴	سارتر، ژان پل: ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴
سلطان المدارس (مدرسه): ۱۲۷	سارنات: ۲۳۳
سلم العلوم: ۱۲۷	ساسانی: ۱۹، ۲۰، ۵۲، ۷۲، ۱۰۴، ۱۰۵
السماطیس: ۷۱	ساسی، دو: ۷۴
سمر الفلاسفه: ۴۸	سامورای‌ها: ۱۸۷، ۲۲۱
سمرقند: ۱۰۷، ۱۱۰	سبزواری: ۴۴
سنایی: ۱۵۱	سبزواری، حاجی ملاحادی: ۷، ۱۲،
سنان بن ثابت: ۲۲	۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۴، ۱۲۱، ۱۳۸،
سند الافاضل (مدرک تحصیلی دوره‌ی	۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۳، ۲۲۵
اول جامعه‌ی سلطانیه‌ی هند): ۱۲۷	سدییو: ۱۰۴
سنسکریت: ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۶۳، ۱۰۴،	السر و السرار
۱۴۷، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۹	السرار (محمد بن زکریای رازی): ۹۸
سنگال: ۱۲۷	سراکیر: ۲۲۶
سوتراهای بودایی: ۲۳۹	سراندیب: ۲۲۹
سوریه: ۷۳	سرخ‌پوشان آمریکا: ۲۲۰، ۲۲۱
سوزوکی، ت.د: ۲۲۲	سرخسی، احمد بن محمد بن مروان بن
سوسیالیزم: ۲۵۷	الطیب، ابوالعباس: ۲۴، ۶۸
سهرورد: ۳۶، ۱۱۷	سرخسی، سید صدرالدین: ۳۴
سهروردی (خانواده‌ی معروف): ۱۱۷	سرخسی و صنعة الطیمة: ۷۴
سهروردی - شیخ اشراق	سرمایه‌ی ایمان: ۴۴
السیامة المدینة: ۲۶	سرهندی، شیخ احمد: ۵۴
سیام: ۲۲۹	السعادة و الاسعاد: ۲۷
سید ابن الحسن: ۱۲۷	سعدالدین حمویه: ۳۹
السیرة الفلسفیه: ۲۵	سفرنامه (ناصر خسرو): ۳۳
سیسیل: ۱۳۴	سقراط: ۸۳، ۸۷

- سیف‌الدوله‌ی حمدانی: ۲۵
- سیک: ۲۲۰، ۲۲۷
- سیلان: ۲۲۹
- شرح مثنوی: ۴۴
- شرح مختصر نافع: ۱۲۸
- شرح مطالع: ۱۲۸
- شرح منظومه: ۴۳، ۴۴
- شرح الهدایة الحکمة: ۴۳، ۱۲۶ - ۱۲۹
- شرح هرمس علی کتاب العلم المخزوم فی اسرار العالم المکتوم: ۷۳
- شرو دینگر، اروین: ۲۵۳
- شریف، محمد: ۸، ۱۱۶
- شفا: ۲۹، ۴۳، ۵۱، ۱۵۰
- شکل القطاع (کتاب خواجه نصیرالدین طوسی در نجوم تحقیقی): ۱۰۷
- شکند گمانیک ویچار: ۲۰
- شلمغانی کوفی: ۷۷
- شلینگ: ۱۵۳
- شمس الحکیم ← طباع تام
- الشمس البازغة: ۱۲۷
- شمس الدوله: ۲۸
- شمس‌الدین دمشقی: ۶۷، ۹۳
- شوارق: ۴۴
- شوان، فرید هوف: ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۶۰
- الشواهد الربوبية: ۴۳، ۴۴، ۸۰
- شوپنهاور: ۱۵۳
- شودرا: ۲۲۷
- شوروی: ۱۷۵
- «ش»
- شاپور اول: ۱۹
- شاکيامونی: ۶۲
- شامانی (شامانیسم): ۱۸۵، ۲۲۱
- شام (شامات): ۳۶، ۴۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۴۵
- شاهان گورکانی: ۲۱۵، ۲۳۰
- شاه عباس ثانی: ۴۲
- شاه ولی‌الله دهلوی: ۱۲، ۵۵
- الشاهد فی السماع: ۷۸
- شبستری، شیخ محمود: ۱۲، ۳۹، ۷۸، ۲۳۵
- شبلی نعمانی: ۱۲
- شرح اسماء الہی: ۱۱۸
- شرح اشارات: ۴۳
- شرح اصول کافی: ۴۳، ۱۲۸
- شرح تجرید (علامه): ۱۲۸، ۱۳۱
- شرح تہذیب: ۱۲۸
- شرح حکمة الاشراق: ۴۰، ۴۳، ۱۱۵
- شرح سلم العلوم: ۱۲۸
- شرح شمسیه: ۱۲۸
- شرح لمعه: ۱۲۸

- شهرزوری، محمد: ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۴۸، ۶۸، ۶۹، ۹۱، ۱۱۸
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم: ۳۴، ۵۰، ۶۹، ۷۴، ۸۵، ۹۳
- شیخ اشراق (سهروردی): ۸، ۱۱، ۳۱، ۳۵-۳۸، ۴۶، ۴۹، ۶۹، ۷۰، ۷۷، ۸۴، ۹۱، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۸۴، ۲۰۷، ۲۳۰
- شیخ الرئيس ← ابن سینا
- شیخیه (فرقه): ۴۴، ۱۴۲
- شیراز: ۴۲، ۱۳۹
- شیر و شکر: ۴۲
- شیمه: ۲۲، ۳۹-۴۱، ۴۳، ۴۴، ۱۲۷
- شیمی: ۶۰، ۸۶، ۹۶، ۱۰۱
- شینتو (مذهب): ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۹
- شیوا: ۲۲۷، ۲۲۸
- «ط»
- طاظ: ۶۱-۶۴، ۶۶، ۷۸، ۷۹ ← هرمس
- طب: ۲۰، ۲۴، ۲۸، ۴۶، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۸۶، ۱۳۴
- طبایع تام: ۷۸-۸۴
- طبایع ادویه: ۶۸؛ - اربعه: ۱۹؛ - اعداد: ۶۸
- طب بقراطی: ۷۶، ۸۶
- الطب الروحانی: ۲۵
- طبری، ابن جریر: ۴۹، ۹۰
- صائیلی، آیدین: ۱۱۰
- صابینین: ۲۲، ۶۷، ۷۶، ۸۴
- صاحب الفلاسفة ← عامری
- الصابی (تفسیر): ۴۴
- صحائف ادریس: ۷۳
- صحیفه سجادیه: ۲۲

- عباسیان: ۲۱، ۲۳  
 عبدالرحمن صوفی: ۱۰۷  
 عبدالرحمن (عضو آکادمی شبلی): ۱۲۴  
 عبدالرزاق کاشانی: ۳۹  
 عبدالرزاق لاهیجی: ۱۲، ۴۴  
 عبدالستار لاهوری: ۴۸  
 عبدالعلی بن محمد نظام‌الدین  
 بحرالعلوم: ۱۲۹  
 عبدالکریم جیلی: ۱۲، ۷۷، ۱۴۲، ۲۵۱  
 عثمان یحیی: ۱۰۰  
 عدل‌خواه، حاج خالد: ۱۲۴  
 عراق: ۶۷، ۲۴۵  
 عرب: ۲۱، ۴۶، ۵۱، ۲۰۹، ۲۲۹  
 عرشى صاحب: ۱۲۸  
 عرض مفتاح النجوم الاول: ۷۲  
 عرفان: ۴، ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۲۶، ۳۵، ۳۹، ۴۶، ۱۱۶-۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۹۴، ۲۱۰، ۲۱۳-۲۱۵، ۲۴۵  
 ۲۵۱-۲۵۳، ۲۵۸؛ - عرفان اسلامی:  
 ۳۸، ۷۷، ۱۲۱، ۱۹۵، ۲۵۱؛ -  
 بودایی: ۲۱۳؛ - شرقی: ۱۳۸، ۲۰۱؛  
 - شیعه: ۳۹؛ - نظری: ۳۹  
 عطار دالبابلی: ۷۲  
 عطار د (سیاره): ۱۰۸، ۱۱۰  
 عطار د (هرمس): ۶۲-۶۴، ۸۴؛ - هرمس  
 عفیفی، ابوالعلاء: ۸۰  
 طبری، عمر بن فرخان: ۱۰۵  
 طبقات الامم: ۴۷  
 طبیعت کلی: ۶۳  
 طبیعیات: ۲۱، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۶۴، ۱۳۹، ۱۴۸؛ - هرمس: ۷۲  
 طرابلس: ۱۱۸  
 طلسم (طلسمات): ۱۷، ۷۱  
 طلیطله: ۱۴۹  
 طوانه: ۷۴  
 طوسی ← نصیرالدین طوسی  
 طول مفتاح النجوم الثانی: ۷۲  
 طیماؤوس: ۲۵  
 (ظ)  
 ظاهرشاه (ملک، پسر صلاح‌الدین  
 ایوبی): ۳۷، ۱۱۷، ۱۱۸  
 (ع)  
 عالم اسفل: ۶۴؛ - اعلی: ۶۴؛ - فلکی:  
 ۳۰؛ - مثالی: ۳۸؛ - محسوس: ۱۸، ۶۴؛ - مقول: ۶۴؛ - ملک: ۶۴؛ -  
 ملکوت: ۶۴؛ - مینوچهری یا  
 ملکوتی: ۲۰  
 عامری، ابوالحسن: ۲۷، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۱۴۸  
 عاملی، شیخ بهاء‌الدین: ۴۲

- عقل دهم: ۳۱  
عقل سرخ: ۳۷  
عقول طوليه و عرضيه: ۳۸  
علاءالدوله: ۲۸  
علاف معتزلى: ۷۶  
علامه حلى: ۴۰  
علل الاثياء: ۷۴  
علم ادويه: ۷۲؛ - اصول: ۱۲۷؛ -  
خداوند: ۳۰، ۳۱؛ - فلكيات: ۲۲؛ -  
النفس: ۹۵  
علوم اجتماعى: ۱۶۳؛ - اسلامى: ۱۰،  
۲۵، ۱۵۷؛ - اكر: ۱۰۶؛ - الهى: ۲۸؛  
- انسانى: ۱۶۳؛ - اوائىل: ۲۳؛ -  
بلاغت: ۱۲۷؛ - دينى: ۳۲، ۴۳،  
۲۵۲؛ - رياضى: ۲۳، ۲۸، ۳۳؛ -  
طبيعى: ۲۰، ۲۳، ۲۸، ۳۲، ۳۳؛ -  
عقلى: ۷، ۹، ۱۰، ۱۵، ۲۱، ۲۷،  
۴۱، ۴۴، ۶۱، ۸۸، ۱۲۶، ۱۳۹،  
۱۶۲؛ - غريبه: ۵۲، ۶۰، ۸۵، ۱۳۴،  
۱۹۶؛ - فلسفى: ۳۲؛ - نقلى: ۴۲؛ -  
هرمسى: ۶۴؛ - هندى: ۲۰  
على (ع) (اميرالمؤمنين): ۷۷، ۲۲۱  
عليت: ۳۶  
عليگره: ۱۲۶، ۱۲۸  
عمادالدين العثمانى البكنى: ۱۲۹  
عمل العقود: ۷۱  
عناصر اربعة: ۳۰  
عين القضاة (همدانى): ۳۷، ۱۱۹،  
۲۲۵  
عيون الانباء: ۴۷، ۶۸  
عيون الحكمة: ۲۹  
«غ»  
غاية الحكيم: ۷۵، ۸۰، ۸۲، ۸۴  
الغربة الغريبه: ۳۷  
غزالى، ابوحامد محمد: ۳۴، ۳۵، ۱۲۱،  
۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۲۰۶، ۲۲۵  
غسق: ۳۸  
غنوسى ها: ۶۷  
غياثالدين جمشيدكاشانى: ۱۰۶، ۱۰۷  
غياثالدين منصور دشتكى: ۴۱  
دشتكى  
«ف»  
فارابى، ابونصر: ۱۱، ۱۸، ۲۵، ۲۶، ۲۹،  
۳۳، ۴۶، ۵۰، ۱۲۷، ۱۴۴، ۱۴۹،  
۲۱۰  
فاطمى (دوره): ۴۵  
فاطميان - فاطميون مصر  
فاطميون مصر: ۱۱۸  
فوحات مكبه: ۳۹، ۷۶  
فخرالدين عراقى: ۳۹

- فخرالدین رازی: ۳۴-۳۶، ۴۰، ۴۷، ۴۸، ۵۰
- فدلی راموده (فرقه): ۱۳۵
- فرانسه: ۱۹، ۱۱۶، ۱۶۱، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۷
- فرخ‌نامه‌ی یونان دستور: ۲۷
- فردریک کبیر: ۱۳۴
- فرشته‌شناسی مزدایی: ۱۲۰
- فرغاموس: ۸۶
- فرغانی: ۱۰۷
- فروریوس: ۸۷
- فروزانفر، بدیع‌الزمان: ۲۳۲
- فروهر: ۲۰
- فرهنگ اسلامی: ۱۳۷، ۱۵۹ - ایرانی: ۱۵۹
- فریدالدین داماد: ۳۴
- فردون: ۱۸، ۷۰
- فزاری، ابراهیم: ۲۲، ۱۰۵
- فستوزیر: ۶۶
- فسطاط: ۶۸
- فصوص الحکم: ۲۶، ۳۹، ۴۱، ۴۹، ۷۶، ۲۵۱
- الفصول فی المعالم الالهية: ۲۷
- فصول المدنی: ۲۶
- فقه: ۲۷، ۱۲۷
- الفلاحة النبطية: ۷۵، ۷۸
- فلاسفه‌ی اروپایی: ۲۱۰ -
- دایرة‌المعارفی: ۲۴۶ - طبیعت:
- ۶۱ - فلسفه: ۳، ۵-۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۲-۲۵، ۳۱-۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۲-۵۴، ۵۹، ۶۱، ۶۸، ۷۵-۷۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۴-۲۴۷، ۲۵۴ - اسمعیلی (حکمت
- اسمعیلی): ۳۳، ۳۴، ۴۶، ۵۲ -
- اشراقی (حکمت اشراقی): ۱۱، ۳۱، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۵۲، ۷۸، ۱۲۰ -
- افلاطون: ۲۴، ۲۵ - الهی (حکمت الهی): ۴، ۲۳، ۴۱، ۴۲، ۷۶، ۸۵، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۶۰، ۲۴۵، ۲۵۰ -
- اولی (حکمت اولی): ۲۶، ۶۴
- ایرانی (حکمت ایران باستان): ۲۱، ۳۸، ۱۲۱، ۱۸۱ - توماس
- آکویناس: ۲۰۳ - راسیونالیسم:
- ۱۹۸ - سیاسی: ۲۲، ۲۶، ۵۲ -
- سیاسی ابن‌سینا: ۲۲ - سیاسی
- فارابی: ۲۲ - شرقی (حکمت شرقی): ۳۱، ۱۲۴، ۱۴۴، ۱۵۲ -
- غربی: ۱۳۴، ۱۴۲ - فیثاغوری:
- ۳۲ - قرن هجدهم: ۱۹۷ - کانت:

- ۱۹۷؛ - لادری: ۲۵۱؛ - مارکس:  
۱۹۸، ۲۴۶؛ - مانوی: ۱۹؛ - مشایی:  
۷، ۱۱، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۱،  
۳۳-۳۵، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۵۰، ۶۰،  
۸۵؛ پاورقی ۸۷ کتاب جدید -  
مشایی کندی: ۲۴؛ - مکتبی: ۱۳۴؛  
- ملاحظه: ۱۳۸، ۱۴۲، ۲۰۲؛ -  
نوافلاطونیان: ۳۰؛ وجود: ۱۹۳؛ -  
های اروپا: ۲۰۶، ۲۰۷؛ - هرمس:  
۲۴، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۱۵۰؛ - هند:  
۲۱۲؛ - یونانی: ۱۹، ۲۱، ۳۴، ۱۲۱،  
۱۴۷، ۱۴۸.
- فلکیات: ۱۰۳  
الفلیکیة الکبری: ۷۳  
فلوطين: ۲۱، ۳۰  
فلوطينوس ← فلوطين  
فنونولوژی: ۲۰۱  
فولگنتیوس: ۶۵  
فهرست (ابن ندیم): ۲۳، ۴۷، ۷۲، ۷۳  
فهرست مصنفات رازی: ۴۸  
فیثاغورس: ۷۰  
فیثاغوریان: ۱۸  
فیچینو: ۶۰، ۶۵، ۸۷  
فیزیک: ۶۰، ۱۶۱، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۱،  
۱۹۵، ۲۱۴، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۴؛ -  
نیوتونی: ۲۴۷؛ - هسته‌ای: ۱۶۳
- ۲۴۷  
فیض کاشانی، ملامحسن: ۴۳، ۴۴، ۵۴،  
۱۳۸  
فی العقل: ۲۳  
فی الفلسفة الاولى: ۲۳  
فی کیمیة کتب ارسطو طاليس: ۲۳  
فیلاستر: ۲۲۲  
فیلون یهودی: ۱۳  
فیه ما فیه: ۲۳۱
- «ق»  
قابوس بن وشمگیر: ۲۸  
قاجاریه: ۴۴، ۱۳۹  
قاضی زاده: ۱۰۷  
قاضی سعید قمی: ۴۴  
قاضی صاعد اندلسی: ۴۷، ۷۲، ۹۱  
قاضی نورالله شوشتری: ۴۷  
قانون (طب): ۱۳۵  
قانون مسعودی (نجوم، تألیف بیرونی):  
۱۳۵  
قاهره: ۲۵۰  
قبادیان: ۳۴  
قبسات: ۴۱  
قبطی: ۷۴  
قرآن کریم: ۲۲، ۲۷، ۳۰، ۳۷، ۶۶، ۱۰۰،  
۱۲۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۳

- کالی (عصر): ۲۲۷، ۲۳۸  
 کالبفرنیا: ۲۵۰  
 کانت: ۱۵۲، ۱۸۳، ۱۹۷، ۱۹۹  
 کبری (رساله‌ای در منطق): ۱۲۷  
 کپرنیک: ۱۰۸، ۱۰۹  
 کپلز: ۱۰۹، ۲۴۵  
 کتاب اخنوخ حبشی ← اخنوخ  
 کتاب الی طاط فی الصنعه: ۷۱؛ - دمانوس  
 لهرمس: ۷۱؛ - فریقونیوس فی الاسماء  
 والحفظه والثمانم والعود من حروف  
 الشمس و القمر و النجوم الخمسة و  
 اسماء الفلاسفة: ۷۱، ۷۲؛ - قراطیس  
 الحکیم: ۷۲؛ - نیلادس تلمیذ هرمس فی  
 رأی هرمس: ۷۱؛ - هرمس الی ابنه فی  
 الصنعة: ۷۱  
 کراوس، پاول: ۷۴، ۹۶، ۹۷، ۹۹  
 کرین، هانری: ۸، ۴۶، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۲  
 ۹۱، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۵۳، ۲۰۴  
 کرمونا، ژراردو: ۱۴۹  
 کره: ۲۲۸  
 کریشنا: ۲۲۷  
 کشاتریا: ۲۲۷  
 کشف الظنون: ۴۸  
 کشکول: ۴۲  
 کشمیر: ۱۲۷  
 کعبه: ۲۳۱  
 ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۷  
 قربانی، ابوالقاسم: ۱۰۳  
 قطابن لوقا: ۲۲  
 قصب الذهب ← المکتوم فی اسرار النجوم  
 قطب‌الدین اشکوری: ۴۷  
 قطب‌الدین رازی: ۴۰  
 قطب‌الدین شیرازی: ۳۸، ۴۰، ۷۸،  
 ۱۰۹، ۱۳۸  
 قم: ۴۲  
 قمر: ۱۰۸  
 قمش‌ای، آقا محمدرضا: ۲۲۵  
 القوانين الطبيعية فی الحکمة الفلسفية: ۲۵  
 قوانین محقق قمی: ۱۲۷  
 قوشچی (شارح تجرید خوانجه نصیر):  
 ۱۲۷  
 القول فی القدماء الخمسة: ۲۵  
 قونوی، صدرالدین: ۱۲، ۳۹، ۴۰، ۵۴  
 قوهی متخیله‌ی خلاق در تصوف ابن عربی:  
 ۱۴۴  
 قهستان: ۴۰  
 قیصری، داود: ۵۴
- ک**
- کابالا: ۲۲۴  
 کاتولیک: ۱۲۵، ۲۰۳، ۲۲۵  
 کاظم‌زاده‌ی ایرانشهر: ۲۱۸، ۲۲۱

- کلام: ۴۰، ۴۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۱؛ - اسلامی: ۱۲؛ - اشعری: ۱۰؛ - الهی: ۶۳؛ - شیعه: ۴۰؛ - مسیحی: ۱۰
- کلدانیان: ۶۷
- کلکته: ۱۲۳-۱۲۵، ۱۳۱
- کلمات مکتونه: ۴۴
- کلمة التصوف: ۱۱۹
- کلمنت اسکندرانی: ۱۴۸
- کلودل، پاول: ۲۴۸
- کلینی (مؤلف اصول کافی): ۲۲
- کمال‌الدین السهالوی: ۱۲۹
- کمبریج: ۶۰، ۱۴۲
- کمدی الهی: ۱۳۵، ۱۵۱
- کمونیزم: ۲۴۷، ۲۵۷
- کنت، اگوست: ۴، ۲۴۶
- کِنْدَه: ۲۳
- کندی، ابویعقوب: ۹، ۱۱، ۱۳، ۲۳-۲۵، ۲۷، ۲۹، ۴۳، ۴۶، ۵۰، ۶۷، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۴۹
- کندی، اس: ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶-۱۰۸
- کنگره‌ی فلسفی پاکستان: ۳
- کنفوسیوس: ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۹
- کوادری، ج: ۷، ۱۳۸
- کوتز الکو هوائل (از الهی قدیم امریکای مرکزی): ۶۳
- کوفه: ۲۳، ۸۶
- کومارا سوامی، آناندا: ۲۱۷، ۲۵۱
- کون و فساد: ۳۰، ۸۵
- کهک (قریه): ۴۲
- کینخسرو: ۱۸، ۷۰
- کیرکگارد، سورن: ۱۹۸، ۱۹۹
- کیمیا: ۲۴، ۲۵، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۱
- کیوی: ۷۶، ۷۸، ۸۲، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۹۹
- کیوی: ۱۰۰، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۹۶
- کیمیای انسانی: ۶۴
- کیمیای سعادت: ۳۵
- کیومرث: ۷۰، ۱۸
- گ**
- گالیه: ۱۰۷، ۱۰۹
- گاندی: ۲۱۸
- گراال مقدس: ۱۳۵
- گرگان: ۲۸
- گروستت، رابرت: ۶۰، ۱۵۱
- گشایش و رهایش: ۳۴
- گفتار در روش راه بردن عقل (دکارت): ۴
- گلشن راز: ۷۷، ۷۸، ۲۳۶
- گنون، رنه: ۶۳، ۲۱۷، ۲۵۰
- گوپینو، کنت دو: ۱۳۹، ۱۴۰
- گوتامابودا - بودا
- گوته: ۶۱، ۱۵۲، ۲۴۶

گوتیر، لئون: ۱۳۸	ماسویه (خاندان): ۲۳
گوهر مراد: ۴۴	ماسینیون، لویی: ۶۷، ۷۲
	ماشاءالله (از منجمان قرن دوم هجری):
«ل»	۱۰۵
اللاطیس: ۷۱	مالایا: ۲۳۰
لاک، جان: ۱۹۷	مانتو: ۶۲
لاو: ۱۲۵	ماندایی (صابین): ۶۷
لاهیجی، عبدالرزاق: ۱۳۸، ۵۴	مانک، س: ۷، ۱۳۸
لاهیجی، محمد: ۹۱، ۲۲۶	مانوی: ۲۵، ۱۸۸؛ - چین: ۸۲
لایب نیتز: ۱۹۷، ۲۰۳	مانویت: ۱۸، ۱۹
لبنان: ۱۱۸	مانویون: ۷۲
لغت موران: ۳۷	مراء الطیعه (مابعد الطیعه): ۴، ۲۵، ۶۴
لکنهو: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱	ماوراءالنهر: ۲۸
لنگرودی، حاجی محمد جعفر: ۴۴	ماهایانا / مهایانا: ۲۲۹، ۲۳۳
لوح زمردی: ۷۴	ماهیت: ۱۸، ۲۹، ۳۰، ۴۲
لوکری - ابوالعباس لوکری	مایادوی: ۶۳
لول، ریموند: ۶۰، ۱۳۴	مایا: ۶۲، ۶۳
لینگس، مارتین: ۲۵۲	مأمون: ۲۱، ۲۳، ۷۴، ۱۰۵
	المباحث المشرقیه: ۳۶، ۴۹
«م»	المبدأ و المعاد: ۴۳، ۴۴، ۱۳۰، ۱۳۱
ماتریالیست: ۲۱۱	متافیزیک: ۱۹۰
ماتسوخ، رودلف: ۹۱	متخیله: ۳۸، ۴۳، ۵۳
ماده: ۳۰، ۳۸، ۹۷	متون پهلوی: ۱۹، ۷۲، ۱۴۷
مارسل، گابریل: ۲۰۱، ۲۰۳	متی بن یونس، ابوبشر: ۲۲، ۲۵
مارکیست: ۲۰۰، ۲۰۹	مثلاثات: ۱۰۶، ۱۷۵
مارکیسم: ۱۹۸	متوی معوی: ۱۲۶

مراحل چهارگانه (در ادبيات و علوم	مجالس المؤمنين: ٤٧
قرون وسطى): ١٣٤؛ - سه گانه:	مجريطى، ابوالقاسم: ٥٩، ٧٥، ٨٠، ٩١،
١٣٤	١٥٠
مراغه: ٣٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٧	المجسطى: ٤٠
مرسيه: ٣٩	مجلسى، علامه: ٦٩، ٧٣، ٧٧، ٩٠
مركور: ٦٢	المجلى: ٤١
مرو: ٥٢	مجمع فلاسفه: ٧٥
مسعودى: ٤٩، ٦٩، ٩٠	مجموعهى هرمسى: ٦٥
المسومات شائق: ٧٢	محبوب القلوب: ٤٧
مسيح: ٧١، ١٨٦، ١٩٤، ٢١٠، ٢٣٥،	المحجة البيضاء: ٤٤
٢٣٩	المحصل: ٣٦، ٤٠
المشارع و المطارحات: ٣٧، ٦٩، ٧٨،	محرك اول: ٣٠
١١٦	محمد بن احمد نسفى: ٣٣
المشاعر: ٤٣، ١٤٤، ٢٠٤	محمد ← اقبال لاهورى
مشرى (قرآن زحل و...): ١٠٥	محمد (ص) ← پیامبر
مشرى مكتبى: ١٥٠	محمد زكى، سيد: ١٢٧
مشكوة الانوار: ٣٥، ١٢١	محمد عبدالسلام: ١٢٦
مصاحب، غلامحسين: ١٠٣	محمود غزنوى: ٢٨
مصر: ٩، ٣٤، ٣٥، ٤٥، ٦٢، ٦٣، ٦٩،	مختار الحكم: ٤٧، ٤٨
٢٤٥، ٢٣٥، ٧٤، ٧٢	مدارس نظاميه: ٣٤
مصرى (مصريان): ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٤	المدخل التعليمى: ٩٨
مصطفى (ص) ← پیامبر	المدخل: ٩٧
مصنفات افضل الدين كاشى: ٤١	مدرسهى الله وردىخان: ٤٢، ١٣٩؛ -
مطارحات ← المشارع و المطارحات	العالية: ١٢٦؛ - كلكته: ١٢٤؛ -
مطالعات دينى: ٢٥١	الواعظين: ١٢٧
مطالغ الانوار فى الحكمة: ٧٥	مراتب وجود: ٣٠، ٣٨

- مطالعه درباره‌ی تاریخ: ۲۴۸  
 معاد جسمانی: ۲۴، ۲۹-۳۱  
 معارف اسلامی: ۱۲، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۵  
 ۱۴۹، ۱۵۷؛ - ایرانی: ۲۰، ۱۵۷؛ -  
 هندی: ۲۰، ۳۳؛ - یونانی: ۲۰  
 معاضة النفس: ۷۳  
 المعتبر: ۳۴  
 معتزله: ۲۳، ۳۴  
 معنصم عباسی: ۲۳  
 معراج‌نامه: ۱۵۱  
 معرفة النفس: ۲۴  
 معلم ثانی ← فارابی  
 معماری ژاپنی: ۱۸۶  
 معین، محمد: ۷۷، ۸۸، ۹۰  
 مغول: ۵۳، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۸۵  
 مغولستان: ۲۲۱، ۲۲۹  
 مفاتیح العلوم: ۹۸  
 مفاتیح الغیب ← تفسیر الکبیر  
 مقاصد الفلاسفة: ۳۵  
 مقالة فی مابعدالطبیعة: ۲۵  
 مقاومات: ۳۶، ۱۱۶، ۱۱۸  
 المقدسی ← ابوسلیمان البستی  
 مقولات عشر: ۳۷  
 مکاسب (شیخ انصاری): ۱۲۷  
 مکاشفه‌ی یوحنا: ۲۳۸  
 مکالمات کنفوسیوس: ۲۲۱  
 مکان مطلق: ۲۵  
 مکتب آتن: ۲۰؛ - ابن رشدی لاتینی:  
 ۱۳۴؛ - ابن سینا: ۱۴۸؛ - ارسطو:  
 ۶۰؛ - اسمعیلیه: ۱۴۸؛ - اشراق:  
 ۳۶، ۴۱، ۷۷، ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۳۸  
 ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۰؛ - افلاطونی:  
 ۱۴۸؛ - تحصیلی: ۴، ۲۴۶، ۲۱۰؛ -  
 جابر (بن حیان): ۷۵؛ - عرفان ابن  
 عربی: ۱۸۴؛ - فیثاغوریان جدید:  
 ۲۱؛ - مشایی: ۳۴، ۴۱، ۵۱، ۸۶  
 ۱۴۴؛ - ملاصدرا: ۴۴، ۵۱، ۱۸۴؛ -  
 — رومی: ۱۹، ۶۲، ۶۴، ۷۷  
 ۸۵-۸۷، ۸۹، ۱۱۹  
 المکتوم فی اسرار النجوم: ۷۲  
 ملاآقا قزوینی، آخوند: ۴۴  
 ملا اسمعیل اصفهانی، آقا: ۴۴  
 ملا اسمعیل خواجه‌یوبی: ۴۴، ۵۴  
 ملا حسن بن قاضی غلام مصطفی  
 الکنهوی: ۱۲۹  
 ملاحمزه‌ی گیلانی: ۵۴  
 ملاصدرا: ۸، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۳۸، ۴۳،  
 ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۷۰  
 ۷۷، ۸۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸  
 ۱۳۰-۱۳۴، ۱۳۷-۱۴۵، ۱۸۶  
 ۲۰۴، ۲۰۶  
 ملا علی نوری، آخوند: ۴۴، ۴۶، ۵۴

- ملا محمود هندی: ۱۲۶، ۱۲۷
- ملا نظام‌الدین بن قطب دین السهالوی:
- ۱۲۸
- ملل آسیایی: ۱۳۷
- ملل و نحل: ۴۹
- ممالک اسلامی: ۱۵۴؛ - افریقایی: ۱۲۷
- منصور دشتکی: ۵۳
- منطق: ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۸
- ۱۲۶-۱۲۸، ۱۴۷؛ - ارسطو: ۲۵
- ۳۷؛ - المشرقیین: ۳۱
- منف (شهر): ۶۸
- المنقذ من الضلال: ۳۵
- منو همد: ۸۲
- موبدان زرتشتی: ۱۲۰
- موریاک، فرانسوا: ۲۴۸
- موسسه‌ی فرانکلین: ۱۷۱
- موسیقی: ۴، ۲۲۴
- مولی محمد اعلم بن محمد الشاکر
- السندیلی: ۱۲۹
- المولی محمد امجد بن فیض‌الله
- الصدیقی القنوجی: ۱۲۸
- مولانا - جلال‌الدین رومی
- مولانا معصومی: ۱۲۴
- مولر، ماکس: ۲۵۲
- مونینگ: ۱۴۲
- المؤید بالله شیرازی: ۳۳
- مهاویرا: ۲۲۷
- مهدوی، یحیی: ۷۳
- مهرپرستی: ۱۸، ۲۲۰
- میبدی: ۴۱
- میرداماد: ۱۱، ۲۲، ۴۱، ۴۲، ۵۳، ۱۲۱،
- ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۶۲،
- ۲۲۵
- میرزا محمد خوانساری: ۴۷
- میرفندرسکی: ۴۲، ۲۲۶
- مینوی، مجتبی: ۵۲، ۷۳
- «ن»
- ناتلی - ابو عبدالله ناتلی
- ناسخ التواریخ: ۴۹
- ناصر خسرو: ۲۳، ۳۳، ۳۴، ۵۳
- ناگ، کالیداس: ۱۲۲، ۱۲۵
- نالینو، کارل الفونس: ۷۲، ۱۰۴
- نامه‌ی دانشوران: ۴۷
- نان و حلوا: ۴۲
- نبوت: ۳۰
- النجاة: ۲۹، ۱۴۹
- نجف: ۱۲۷
- نجوم: ۲۲، ۷۱، ۱۰۳-۱۱۱، ۱۳۵، ۱۳۶،
- ۱۳۹
- نحو (علم): ۲۷، ۱۲۷
- نخبة الدهر: ۶۷

- نزهة الارواح: ۳۲، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۱۱۷  
 نژاد زرد: ۲۲۱  
 نسطوری: ۲۰، ۲۲  
 نسفی ← محمد ابن احمد  
 نسفی، عزیزالدین: ۳۹  
 النشر و التعاویذ و العزائم: ۷۱  
 نصر، سید ولی الله: ۲۲۶  
 نصیرالدین طوسی، خواجه: ۱۱، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۵۰، ۵۳، ۱۰۶  
 ۱۰۷-۱۰۹، ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۸  
 نصیریہ: ۷۵  
 نظام الدین پانیپاتی: ۲۲۶  
 نظامی عروضی سمرقندی: ۴۹  
 نظامی گنجوی: ۸۷، ۹۰  
 نفس: ۲۴، ۴۳، ۹۷؛ - کلی: ۲۵  
 النفس: ۲۴  
 نیکلادترکور: ۱۹۴  
 نمرود: ۶۸  
 نواب محمد فضل الله خان: ۱۲۶  
 نوامیس الهی: ۲۵۵  
 نوامیس: ۶۷  
 نوح بن منصور سامانی: ۲۸  
 نوح (پیامبر): ۷۰  
 نور اسپهبدی: ۳۸  
 نوس: ۲۰۶  
 نوشته های جابری: ۲۴
- نوفیثاغوری: ۲۴، ۵۲، ۱۴۸  
 نولدکه: ۶۶  
 نهاية الادراک: ۱۰۸  
 نهج البلاغه: ۲۲  
 نهضت رمانتیک: ۱۵۲، ۲۴۶  
 نهماهوت: ۶۳  
 نیچه: ۱۴۲، ۱۹۹  
 نیرنجات: ۷۱  
 نیروانا: ۲۳۳  
 نیشابور: ۲۷  
 نیشابوری، احمد بن ابراهیم: ۳۳  
 نیقوماخس: ۲۱  
 نیوتن: ۶۰، ۲۴۵  
 نیومن، کاردینال: ۲۴۸
- «و»  
 واجب الوجود: ۳۰  
 وادن، واندرا: ۱۰۴  
 الواردات و التقديسات: ۳۷، ۷۹، ۱۱۹  
 والتزر، ریچارد: ۷  
 والیس: ۸۷  
 واهب الصور: ۳۱  
 وایتزکر، کارل فریدریش: ۲۵۴  
 وایت هدا، الفرد نورث: ۱۴، ۲۱۱  
 وایشیا: ۲۲۷  
 وجوب: ۲۹

- وجود: ۱۷، ۲۹، ۳۰، ۳۸، ۴۳، ۱۹۶،  
 ۲۰۱، ۲۰۲-۲۰۴، ۲۱۱، ۲۳۷؛ -  
 ذهنی: ۵۳؛ - مطلق: ۲۱۲  
 وجه دین: ۳۴  
 وحدت وجود: ۳۹، ۴۳، ۵۳، ۱۲۵  
 وحید دستگردی: ۸۸  
 وحی عیسوی: ۲۲۳؛ - محمدی: ۲۱،  
 ۲۲۵، ۲۳۶؛ - موسوی: ۲۲۳، ۲۲۴  
 ودا: ۱۲۵، ۲۳۹  
 وسیع (زادگاه فارابی در خراسان): ۲۵  
 وعظ کامل: ۶۵  
 ولف: ۱۹۷  
 ولفسون، هاری: ۹  
 وهمن: ۸۲  
 ویشنو: ۲۲۷  
 ویلاکروسا، مییاس: ۱۰۴  
 وینفیلد، ا. ه.: ۲۳۶
- هدایة: ۴۱  
 هدایت حسین: ۹۸  
 هربرت، توماس: ۱۳۹  
 هرتن، ماکس: ۸، ۴۷، ۱۴۲  
 هرمپولیس: ۶۳  
 هرمس: ۵۹، ۶۱-۷۹، ۸۲-۸۸  
 هرمس اول: ۶۸  
 هرمس بابلی - هرمس دوم  
 هرمس دوم: ۶۸  
 هرمس سوم: ۶۸  
 هرمس مثلث: ۶۴  
 هرمس مصری - هرمس سوم  
 هرمس الهرامسه: ۶۸  
 هسپیتالیرها: ۱۳۵  
 هسیدیم: ۲۲۴  
 هشت فلک بطلمیوسی: ۱۰۷  
 هگل: ۱۹۸  
 همایی، جلال: ۵۴، ۱۰۳  
 همدان: ۲۸
- هند: ۵، ۹، ۴۲، ۴۵، ۵۳، ۱۲۱-۱۲۶،  
 ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۵۹-۱۶۰، ۲۱۵، ۲۶۶  
 هندسه ی کروی: ۱۰۶  
 هندوچین: ۲۲۹  
 هنر اسلامی: ۱۸۵؛ - ایرانی: ۱۸۵  
 هوسرل: ۱۴۳، ۲۰۱  
 هوشنگ: ۶۱
- هاتون: ۲۲۶  
 هارتنر، ویلی: ۱۰۴  
 هاروس: ۸۴ - هرمس  
 الهاریطوس فی الترنجات والاشجار و الثمار  
 ولادهان والحشائش: ۷۱  
 هایدگر: ۱۴۴، ۲۰۱  
 مخامنشی: ۷۲، ۱۰۴

- هیاکل النور: ۳۷، ۱۱۹  
الهیاکل و التماثل: ۷۵  
هیپی: ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۴۸  
هینایانا: ۲۲۹  
هیولی / هیولا: ۲۵، ۳۶  
هیوم، دیوید: ۱۵۲، ۱۹۷، ۱۹۹
- یحیی نحوی: ۲۴  
یزدان شناخت: ۱۱۹  
یعقوبی: ۴۹، ۶۹، ۹۱  
یک طبعیان: ۱۹  
یمن: ۲۳۱  
ینوع الحیاة: ۷۳  
یوحنا: ۱۳۵  
یوحنا بن حیلان: ۲۵  
یوحنا ی اسپانیایی: ۱۴۹  
یونان: ۱۸، ۲۷، ۳۸، ۴۸، ۶۴، ۱۰۷،  
۱۲۱، ۱۴۷، ۱۴۸  
یی کینگ: ۲۲۲
- ی  
یادنامه‌ی ملاصدرا: ۱۳۰  
یامبلیخس: ۲۲  
یحیی بن عدی: ۲۲، ۲۶  
یحیی (پیامبر): ۶۷

## به زبان‌های اروپایی

Cassirer, E.	۸۷	Affifi, A.E.	۶۷، ۷۸، ۹۲
Chavannes, E.	۸۲	Arnold, P.	۲۲۵
Chwolson, D.	۶۷	Asin Placios, M.	۷۶ و ۹۲
Claudiel, Paul	۲۴۸	Auden, W., H.	۲۴۷
Collier, j.	۲۲۱	Avicenne / Averroes	۱۴۹
Convito	۱۳۵		
Coomaraswamy		Bacon, Roger	۱۵۱
A.K. ۲۲۶ و ۲۲۸ و ۲۳۲ و ۲۵۱		Bapat, P.V.	۲۲۸
Corbin, H.	۹۲ و ۹۴	Barden hewer, O.	۹۲
Crombie, A.C.	۱۳۲	Baudelaire, charles	۲۴۸
		Bayle	۲۴۶
Danielou, A.	۲۲۶	Beausobre	۹۲
Darmstaedter,	۹۲	Berthelot, M.	۷۲ و ۹۲
E.		Blake, William	۲۴۶
de Boer, Tj	۱۳۸	Blochot, E.	۹۲
De castigatione,		Bona venture	۱۵۰
animae	۷۳	(st.)	
Dominicus,	۱۴۹	Brokelmann, C.	۱۴۳
Gundissalvus		Brown, j.E.	۲۲۱
Drower, E.	۶۷	Burckhardt, T.	
Duhem, P.	۱۳۴		۷۷ و ۹۲ و ۹۵ و ۲۵۱

Hassidim	۲۲۴	Eliade, M.	۹۲ و ۲۲۶
Heidegger,		Eliot, C.	۲۳۰ و ۲۴۷
Martin	۱۴۴	Evola, j.	۹۳
Herbert, thomas	۱۳۹	existantialisme	۱۴۴
Hermès	۶۲		
Herrigel, E.	۲۲۲	Fabre d'olivet	۲۲۳
Heym, G.	۹۶	fadli d'amore	۱۳۵
Horner, I. B.	۲۲۸	Fung Yu-lan	۲۲۲
Horten, M.	۱۴۲		
Hospitaliers	۱۳۵	Gauthier, L.	۱۳۸
Husserl, E.	۱۴۴	Gérard de,	
		Crémone	۱۴۹
Ibn Wahshiyah	۷۸	De Glasenapp,	
Iqbal, M.	۱۴۲	H.,	۲۲۶
		de Gobineau	
Kabbala	۲۲۴	(comte)	۱۴۰
Katô, Gnchi	۲۲۱	Graal	۱۳۵
Koyré, A.	۲۱۶	Granet, M.	۲۲۲
Kroll, W.	۶۲ و ۹۳	Grossteste,	
Kristeller, P. O.	۸۷	Robert	۱۵۱
Kraus, P.	۹۳	Guénon, R.	
			۶۲ و ۶۴ و ۹۳ و ۱۳۵ و ۲۲۲ و
lator, E.	۸۰		۲۲۵ و ۲۲۶ و ۲۵۰
liber secretorum,	۹۸		
Bubacaris		Hall, D. G. E.	۲۳۰
lings, Martin	۲۵۲	Haskins. ch.	۱۳۴

Oppenheimer, Robert	۲۵۳	Iull, Raymond	۱۳۲
Osiris	۶۳		
Pallis, Marco	۲۵۲	Macauliffe, M. A.	۲۲۸
Partington, S. R.	۹۶	Manuhmed	۸۲
Pedersen, j.	۶۷	Massignon, L.	۶۷ و ۸۰ و ۹۳
Pelliot, P.	۸۲	Matgioi	۲۲۲
Phénoménologie	۱۴۲	Mauriac, Francois	۲۴۸
Philémon, P.	۷۳	Mead, G. R. S.	۶۲ و ۶۳ و ۶۶ و ۹۳
<i>Picatrix</i>	۷۵	Mehren, A. F.	۸۰
Pietschmann, R.	۹۳	Mieli, A.	۹۳
Plessner, M.	۹۴	Moore, C. A.	۲۲۷
Ponsoye, P.	۱۳۵	Mullá Sadrá	۱۲۴ و ۱۴۱
Positivisme	۵	Müller, E.	۲۲۴
Pound, Ezra	۲۴۷	Munk, S.	۱۳۸
Probst-Biraben, j.H.	۲۲۵ و ۱۳۵		
Ps.-Empédocle	۷۶	Nagel, G.	۶۳
		Nallino, C. A.	۹۳
Quadri, G.	۱۳۸	Nasr, S. H.	۴۶ و ۵۰ و ۱۲۴
		Needham, j.	۲۲۲
Radhakrishnan, S.	۲۲۷	Neihardt. j. G.	۲۲۱
Randall, j.H.	۸۷	Newman, Cardinal	۲۴۸
Reitzenstein, R.	۹۴	Nilakanta, K. A.	۲۳۰
Ritter, H.	۷۵ و ۱۱۶	Nock, A. D.	۹۳
Roberts, V.	۱۰۸	Nyberg, H. S.	۹۳
Roux, j.p.	۲۳۰		
Rusch, A.	۶۳ و ۹۴	Olliver, A.	۱۳۵

<b>samurai</b>	۲۲۱	<b>Ruska, j.</b>	۹۲
<b>Sarton, G.</b>	۹۴		
<b>Schaya, L.</b>	۲۲۴	<b>Sadr al-din Shirazi,</b>	
<b>Scholas tique</b>	۱۳۵	<b>Mullá Sadra</b>	۴۶



یکی از دلایل گسترش دین اسلام تا دورترین نقاط جهان، آزاداندیشی و نوآوری این دین و برخورداری آن از فلسفه‌ی ژرف و حکمت بلند است.

در سه چهاردهی اخیر، در کشورهای اسلامی، از جمله ایران، با هجوم تمدن غربی، معارف اسلامی به تدریج به فراموشی سپرده شده است.

مفاهیم کتاب حاضر، تلاش ارزنده‌ای است که نویسنده برای رنده کردن آن انجام داده است. و از آن جا که نویسنده خود فلسفه‌ی غرب را به خوبی می‌شناسد و با فلسفه‌ی شرق نیز عمیقاً آشناست، از این رو، کتاب حاضر برای چستة جوگران چشمه‌های پاک اندیشه و حکمت اسلامی اثری ارزشمند و مورد استفاده است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

ISBN 978-600-121-051-8



9 786001 210518

قیمت شومیر: ۶۰۰۰۰ ریال