

# مناسبات تاریخی دین و فلسفه

سعید گراوند\*

۳۵

چکیده

فلسفه که وفق تعریف، علم به حقایق اشیا را چنان که هست و در حد طاقت بشری، غایت خویش می‌سازد بی آن که مثل کلام خود را ملترزم به دفاع از وحی و متعهد به توافق با شرع کرده باشد، در بحث از مسائل مربوط به مجردات خارج از ماده، و آنچه تحت تصرف حس و تجربه انسان نیست، تقریباً اکثر اوقات به آنچه در تعالیم ادیان و آرای متألهان اهل کلام است، منتهی می‌شود و جز در موارد نادر که فکر بر آنچه هست طغیان می‌کند و عقاید و سنن جاری را مانع سیر و بسط خویش می‌یابد، اغلب جواب‌هایی را که دین حاکم و سنت جاری بر محیط و عصر وی تحمیل می‌کنند می‌پذیرد و حاصل عدم تعهد وی با آنچه تعهد اهل کلام بدان منتهی می‌شود، توافق می‌یابد و آن جا که این توافق مورد تردید واقع شود، به دفاع از فکر یا تأویل در وحی می‌پردازد و از همین جا است که فلسفه با مقالات ارباب دیانات ارتباط می‌یابد و سیر در ادیان نظری اجمالی بر تحول عقاید فلسفی را هم دست‌کم در آنچه به این مسائل مربوط می‌شود، الزام می‌کند.

بدین گونه، عمده‌ترین مسائل فلسفی که بدون حل آن‌ها زندگی انسان پوچ، و خود انسان محکوم به یأس و خذلان واقع خواهد شد، خیلی پیش از آن که با پاسخ‌های فلسفی مواجه شود، نزد اصحاب دیانات مطرح بوده است، و آنچه متفرع بر این مباحث می‌شود و اهل فلسفه به حل و طرح آن‌ها علاقه نشان داده‌اند، و از آن جمله شامل جبر و اختیار و خیر و شر و اتقان عالم و عنایت الاهی و سعادت و شقاوت خلق است، پیش از آن که در فلسفه معال طرح یابد، نزد اصحاب دیانات مطرح شده است، و فلسفه بعدها کوشیده تا آن‌ها را از صورت مجرد اعتقاد بیرون‌آورد و کسوت برهانی بر آن‌ها بیوشاند. در این مقاله نخست درباره‌ی مشخصه‌ی دین و فلسفه سخن به میان آمده؛ سپس مناسبات تاریخی این دو آموزه بررسی شده است.

واژگان کلیدی: دین، فلسفه، مناسبات تاریخی.

قیاس

مناسبات تاریخی دین و فلسفه

\* عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.

فلسفه (زرین کوب، ۱۳۶۹:ص ۲۵۵) که وفق تعریف، علم به حقایق اشیا را چنانکه هست غایت خویش می سازد بی آن که مثل کلام خود را ملتزم به دفاع از وحی و متعهد به توافق با شرع کرده باشد، در بحث از مسائل مربوط به مجردات خارج از ماده، و آنچه تحت تصرف حس و تجربه انسان نیست، تقریباً اکثر اوقات به آنچه در تعالیم ادیان و آرای متألهان است، منتهی می شود؛ اما فلسفه در جست و جوی این حقایق، البته در محدوده امور مجرد باقی نمی ماند و در واقعیت امور مجرد همیشه مثل آنچه در ادیان معمول است، با نظر، تأیید و اثبات نمی نگرد. با این حال، در آنچه به پرسش هایی نظیر مبدأ عالم و حدوث و قدم آن، یا مسأله‌ی ماده و روح مربوط می شود، و به ویژه در آنچه فلسفه‌ی عملی بر آن مبتنی است، و نیل به خیر و سعادت و درک حسن و قبح اشیا بدون آن تحقق نمی یابد، و قول شرایع در ضرورت بعث رسل و لزوم معاد و پاداش آخرتی با آن ارتباط دارد، فیلسوف هم تحت تأثیر محیط تربیت و در جایگاه وارث مفاهیم سنتی، خواه ناخواه به جوابهایی که از جانب شرایع و در محدوده‌ی احتجاجات متکلمان به چنین مسائلی داده شده است، واقع می شود، و جز در موارد نادر، که فکر بر آنچه هست طغیان می کند و عقاید و سنن جاری را مانع سیر و بسط خویش می یابد، اغلب پاسخ هایی را که دین حاکم و سنت جاری بر محیط و عصر وی تحمیل می کنند می پذیرد و حاصل عدم تعهد وی با آنچه اهل کلام بدان منتهی می شود، توافق می یابد و آنجا که این توافق مورد تردید واقع شود، به دفاع از فکر یا تأویل در دین می پردازد. تمام تاریخ فلسفه در همین معنا خلاصه می شود و از همین جااست که فلسفه هم مثل کلام، غیر از مسائل مربوط به امور غیر مجرد، دست کم در آنچه به تجرد نفس و بقای روح بعد از موت و اثبات مبدأ عالم مربوط می شود، با مقالات ارباب دیانات ارتباط می یابد و سیر در ادیان، نظری اجمالی بر تحول عقاید فلسفی را الزام می کند.

درباره‌ی این مسائل، مثل تعداد دیگری از مباحث فلسفی، تاریخ ادیان سابقه‌ی فکر و تحول آنرا دقیق تر از تاریخ فلسفه تقریر می کند. از جمله در مورد مسأله‌ی تجرد نفس که فلسفه آنرا لازمه‌ی قول به ابدیت آن و مغایرتش با بدن تلقی می کند، مطالعه‌ی تطبیقی در اعتقادات دینی اقوام بدوی و غیر بدوی این نظر را القا می کند که این قول تا حدی شاید تعبیری از آرمان بقای بعد از موت و وحشت از فنای قطعی بعد از قطع حیات باشد. ظاهراً

نخستین امری که این آرزوی بشری را برای وی قابل تحقق جلوه داده خواب‌هایی بوده است که در آن، مردگان بر ایشان ظاهر می‌شده‌اند؛ البته این ظاهر شدن در رؤیا نزد آن‌ها حاکی از استمرار حیات در دنباله موت و متضمن اعتقاد و اعتماد بر ابدیت روح و مغایرت جوهری آن با بدن باید تلقی شده باشد (Allen, 1973, p 303)، و نیایش نیاکان نیز باید به همین طرز تلقی از روح مربوط باشد.

۳۷

مبانی

مناسبات تاریخی دین و فلسفه

بدین گونه، عمده ترین مسائل فلسفی که بدون حل خوش‌بینانه‌ی آن‌ها، زندگی انسان پوچ و خود انسان محکوم به یأس و خذلان واقع خواهد شد، خیلی پیش از آن‌که با پاسخ‌هایی فلسفی مواجه شود، نزد اصحاب دیانات مطرح بوده است، و آنچه متفرع بر این مباحث می‌شود و اهل فلسفه به حل و طرح آن‌ها علاقه نشان داده‌اند، و از جمله شامل جبر و اختیار و خیر و شر و اتقان عالم و عنایت الاهی و سعادت و شقاوت خلق است، قبل از آن‌که در فلسفه مجال طرح یابد، نزد اصحاب دیانات مطرح شده، و فلسفه بعدها کوشیده است تا آن‌ها را از صورت مجرد اعتقاد بیرون آورد و کسوت برهانی بر آن‌ها بپوشاند. در اثبات مناسبات تاریخی دین و فلسفه این اندازه گفتنی است که فلسفه هم، مثل بسیاری از علوم و فنون با طلوع فرهنگ یونانی با روشنی بیشتری مجال جلوه یافته است؛ اما یونان نه مبتکر مسائل فلسفی است نه نخستین یا واپسین جواب‌ها را به این مسائل داده است. درست است که لفظ فلسفه یونانی است، اما خود یونانیان از دیرباز به تقدم شرق در این باب اذعان کرده‌اند (Laerce, 1965, P. 36)؛ چنان‌که قرابت بین دین و فلسفه هم که از دیرباز با وجود تنازع‌های ظاهری در بسیاری مسائل با یک‌دیگر مشترک بوده‌اند نیز مقتضی آن است که بر خلاف آنچه هنوز گه‌گاه ادعا می‌شود (astings, 1956, 13 vol, P. 1) فلسفه در عرصه‌ی گسترده‌ی دنیای باستانی، اختراع قوم کوچک یونان نبوده باشد، و نزد ادیان گوناگون دنیای شرقی از بابل و مصر و ایران و هند نیز وجود فکر حکمت و شیوه فلسفی امری محقق باشد؛ هر چند این قول با مذاق اروپایی موافق نباشد.

## بررسی آموزه‌های دین و فلسفه

واقعیت این است که تعاریف بسیاری از دین وجود دارد. تی ییل (C.P.Tiele) (۱۸۳۰-۱۹۰۲) نوشت که «در حقیقت، دین وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت‌آمیز است که آن را خشیت (Piety) می‌خوانیم». برادلی (F.H.Bradley) (۱۸۶۴-۱۹۲۴) می‌گفت که «دین

بیش از هر چیز، کوششی است برای آن که حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی مان باز کنیم»، و جیمز مارتینو (Jamesartineau) (۱۸۰۵-۱۹۰۰) مدعی بود که «دین، اعتقاد به خدایی همیشه زنده است؛ یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الاهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد». روشن است که هر کدام از این تعاریف، ویژگی متفاوتی را مورد تأکید قرار می دهند. تی یل بر خشیت تکیه می زند. برادلی، دین را با خیر پیوند می دهد و مارتینو اعتقاد به جنبه های اخلاقی یکتا پرستی (Ethical Montheism) را مورد توجه قرار می دهد.

تعاریف دیگر دین، ویژگی های خاص دیگری را منظور می کند؛ ویژگی هایی نظیر انجام مناسک، دعا و ارتباط با خدایان، و به نظر می رسد که هر کدام از این تعاریف، حظی از اعتبار و معقولیت دارند. ادیان، بسیار پیچیده هستند؛ بنابراین، شرط عقل آن است که هیچ وجه منفردی را تعریف کامل دین تلقی نکنیم؛ برای مثال، ادیان ابتدایی نظیر ادیان شمنی (Shamanistic) وجود دارد که به نظر می رسد اعمال خضوع آمیزشان ناشی از ترس یا طمع است، نه ناشی از احساس خشیت ناب؛ بنابراین، تعریف تی یل جامع نیست. همچنین ادیان قائل به چند خدایی (Polytheistic) (نظیر ادیان یونان و مصر باستان) هم وجود دارند که معتقد نیستند جهان فرمانروای الاهی واحدی دارد؛ پس تعریفی هم که مارتینو عرضه کرده نمی تواند تمام ادیان را در بر گیرد.

این اشاره ی مجمل نشان می دهد که تعریف کردن دین دشوار است. از سوی دیگر، وقتی به طور کلی از دین سخن می گوئیم، در معرض خطر بی دقتی و مبهم گویی هستیم، و چه بسا حتی ظرافت مهم و پیچیده ادیان موجود را تعریف نکنیم. میان ادیان تفاوت های بزرگی وجود دارد؛ به همین دلیل است که یافتن یک حداقل مشترک یا سخن گفتن تفصیلی از دین به طور کلی دشوار است (پترسون. راشینباخ...، ۱۹۹۱:ص ۱۱۸). ممکن است با ملاحظه ی دشواری های موجود در تعریف و اطلاق لفظ دین، احساس کنیم که گویی راه حل نهایی و قطعی برای همیشه از دسترس ما دور است؛ اما در پژوهش حاضر یک تعریف موقت ولی کار آمد از دین کفایت می کند. تعریف کارآمد از دین، تعریفی است که همه ی خصایص مشترک موجود در ادیان را در بر داشته باشد؛ چنان که نینیان اسمارت (Ninian Smart) این رویکرد را در پیش گرفته و شش خصیصه یا بُعد کلی را که به اعتقاد وی در تمام ادیان موجود مشترکند، به این ترتیب فهرست کرده است: شعائری، اسطوره ای، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و تجربی. بدون شک فهرست اسمارت سودمند

است؛ لذا می توان گفت: طبق دیدگاه اسمارت، دین متشکل از مجموعه ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است (زرین کوب، ۱۳۶۹:ص ۲۸۹).

از سوی دیگر، کسانی مدعی اند که توجه عقلی صرف به خداوند، گوهر دین حق را مغفول می نهد. آن‌ها معتقدند که تحلیل انتزاعی مفاهیم دینی و بررسی منطقی اعتقادات کلامی نمی تواند درگیری شخصی و صمیمانه‌ای را که محصول ایمان دینی است، منظور کند. آن‌ها مدعی اند که خدای فیلسوفان، خدای ادیان نیست و اغلب می گویند: پژوهش های عقلانی صرف، چیزی ندارند که به ایمان دینی عرضه کنند؛ البته علائق دینی (یا به بیان دقیق تر، علائق فلسفی) به دین، غیر از تعهد پُرشور دینی است.

بدون شک، ایمان دینی متضمن عنصری از اعتماد شخصی به خداوند است و به طور طبیعی این اعتماد بر پاره‌ای اعتقادات مبتنی است؛ اعتقاداتی درباره‌ی این‌که خداوند شبیه چیست، و شخص چگونه می تواند با او ارتباط یابد. در عین حال، به محض آن‌که مؤمن درباره‌ی ایمان، ادعایی می کند یا درباره‌ی ارتباطش با خدایی که می پرستد، عبارتی بر زبان می آورد، خود به خود به عرصه‌ی مباحثه و گفت و شنود عقلی و فلسفی وارد می شود؛ بنابراین، ایمان دینی تا آن‌جا که مستلزم تصدیق پاره‌ای اعتقادات است، مشمول بررسی‌های عقلانی می شود. حتی این اعتقاد که ایمان از بررسی‌های انتقادی ایمن است، خود می باید به لحاظ عقلی بررسی شود. فلسفه که وفق تعریف، علم به حقایق اشیا را چنان که هست و در حد طاقت بشری، غایت خویش می سازد بی آن‌که مثل کلام خود را ملتزم به دفاع از وحی و متعهد به توافق با شرع کرده باشد، رشته‌ای است که اعتقادات را به دقت بررسی می کند؛ پس ما می توانیم به حق از آن متوقع باشیم که در مطالعه‌ی اعتقادات دینی، ما را یاری دهد.

حال این پرسش مطرح می شود که مقصود نگارنده در این نوشتار از دین و فلسفه چه بوده است. برای پاسخ به این پرسش ابتدا اصل مسأله را مطرح می کنیم. مسأله این است که از سویی، بشر با به کار گرفتن همه‌ی نیروهای ادراکی خود، در زمینه علوم و معارف عقلی و فلسفی، حسی و تجربی، شهودی و عرفانی، تاریخی، اخلاقی، هنری و ادبی، یک سلسله آرا و عقایدی یافته و یک رشته مسلک‌ها و مکتب‌های نظری، عملی و هنری را پدید آورده است. این آرا و عقاید و مکاتب، هم بسیار متعدد و متکثرند و هم تفاوت و اختلافشان با

یک‌دیگر کم نیست؛ اما به هر حال، همگی محصول به کارگیری قوای ادراکی بشرند؛ مثل میوه های گوناگون که به رغم رنگ‌ها، بوها و مزه های گوناگونی که دارند، همه، نتیجه و فرآورده کارکرد عالم طبیعتند. از سوی دیگر، در طول تاریخ، کسانی ظهور کرده‌اند و احکام و آموزه‌هایی آورده‌اند که دستاورد اعمال نیروهای ادراکی خودشان نبوده؛ بلکه از عالمی دیگر، عالم بالا، به آنان وحی یا الهام شده است. به هر تقدیر، ما انسان‌ها دو دسته علوم و معارف در اختیار داریم: یکی یافته‌های انسانی و دیگری داده‌های وحیانی. در این نوشتار، مقصود از دین، همان عالم کشف و الهام (داده‌های وحیانی) و مقصود از فلسفه، همان اقلیم تجربه و برهان (داده‌های انسانی) است. به تحقیق در جهان مدرن که در آن انشاق بین عقل جزوی (Reason) با وحی (Revelation) یا علم با دین به چنین حد خطرناکی رسیده، یکی از بزرگ‌ترین خدمات این نوشتار، این است که امکان مناسبات تاریخی و همبستگی بین دین و فلسفه را نشان دهد.

با آن‌که بین قلمرو دین که عالم کشف و الهام است با قلمرو فلسفه که اقلیم تجربه و برهان است، نزد اکثر اذهان، جدایی به نحو بارزی محسوس است، محققان اصحاب دیانات جمع بین آن‌ها را ممکن، بلکه متحقق دیده‌اند و حتی بی آن‌که دین را به ضرورت تابع عقل یا نیازمند تأیید آن بشمرند، عقل را در آنچه حاصل وحی انبیا است، اغلب ممد و مؤید یافته‌اند. در عین حال، کسانی که ضرورت بعث انبیا را نفی می‌کرده‌اند، دعوی نزول وحی را در معنای تکلم و القای ربانی با اشخاص بشری بدان‌گونه که در ادیان الهی از آن سخن می‌رود با نظر انکار نگریسته‌اند، و آن‌ها که وقوع آن را ممکن یافته‌اند نیز احیاناً حجیت آن را مردود و مشکوک شمرده‌اند. نزاع بین اصحاب دین و فلسفه در تاریخ ادیان و عقاید از همین نقطه آغاز شده، و قول به تعارض بین فلسفه و دین هم که در بیشتر ادیان کشمکش‌های دائم بین جناح‌های افراطی را سبب بوده است ایمان خالص و آمیخته به تعصب و تصلب را در مقابل گرایش‌های الحادی و فلسفی قرار داده است.

گفته شده که ما انسان‌ها الان دو دسته علوم و معارف را در اختیار داریم (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷): یکی یافته‌های انسانی و دیگری داده‌های وحیانی. یک دسته، نتیجه کار و کوشش خود ما است و دسته دیگر اکتسابی نیست؛ بلکه گویی عطایا و مواهبی است که در قالب متون مقدس دینی و مذهبی، برای ما گسیل شده است.

برای جمع میان دین و فلسفه پنج راه پیشنهاد شده است: راه اول این است که شخص،

نخست، بدون این که حتی نیم نگاهی به دین و مذهب و متون مقدس دینی و مذهبی داشته باشد و بدون این که بخواهد احکام و آموزه های دینی و مذهبی را پاس داشته باشد، سراغ مسلک‌ها و مکتب‌های بشری برود و از میان آن‌ها یک مکتب و نظام واحد را برگزیند و بدان التزام نظری و عملی ورزد.

راه دوم این است که میان مکتب‌ها و نظام‌های مصنوع بشر، بعضی شان با دین سازگارتر و بعضی شان ناسازگارترند؛ بنا براین، پیشنهاد کنندگان این راه می گویند که شخص متدین، چون متدین است نمی تواند، و نباید آن‌طور که پیشنهاد کنندگان راه اول می گویند، هر مکتب و نظام بشری را که پسندید، برگزیند؛ بلکه باید فقط میان مکتب‌ها و نظام‌هایی که با دین سازگارترند، دست به گزینش بزند.

راه سوم این است که هیچ یک از فلسفه‌ها یا جهان بینی های بشری به تنهایی کاملاً ارضا و اقناع کننده و وافی به مقصود نیست؛ بنابراین، نه درست است که یک فلسفه یا جهان بینی خاص را به صورت یگانه فلسفه یا جهان بینی بر حق انتخاب کنیم و نه درست است که بین یک فلسفه و یک دین عقد اخوت برقرار کنیم. هر یک از نظام‌ها و مکتب‌های بشری، آمیخته ای از حق و باطل است؛ نه هیچ یک حق مطلق و نه هیچ یک باطل مطلق است.

پیشنهاد کنندگان راه چهارم، با نقدی بر راه سوم آغاز به کار می کنند و عقیده دارند که راه سوم پیش فرضی دارد که محل شک و شبهه و بلکه مردود است؛ بنابراین، راه درست این است که اولویت و تقدم را به وصف حالی بدهیم که دین از خود می کند. هیچ فلسفه ای حق ندارد برای ما تعیین کند که آموزه های دینی را چگونه بفهمیم و تفسیر کنیم. خود دین به حد کفایت ناطق و گویا است.

راه پنجم کوششی در جهت تکرار یک جهان بینی کاملاً بر آمده از متون مقدس است که در واقع چیزی نیست جز همان الاهیات کلاسیک یا به تعبیر دیگری روایتی سنتی از دین. روندگان این راه گمان می کنند که الاهیاتی که حاصل کنش و واکنش معارف و حیانی در گذشته ای دور است، از هر گونه دخل و تصرف بشری مصون و برکنار است.

به هر حال، اگر از سوئی، سخن ژان ژاک روسو (J.J.Rousseau) را در کتاب *امیل* قبول نداریم که حجیتی برای دین و متون مقدس قائل نبود و می گفت: « بزرگ ترین اندیشه های ما درباره خدا فقط از راه عقل به ذهن ما خطور می یابند. طبیعت را مشاهده کنید. به ندای

باطن گوش فرادهید. آیا خدا همه چیز را از طریق دیدگان ما، وجدان ما و قدرت تشخیص ما به ما نگفته است؟» و اگر رأی تامس پین (Thomas Paine) (۱۷۳۷-۱۸۰۹) فیلسوف را در کتاب عصر عقل نمی پذیریم که می گفت: «فقط از طریق به کارگیری عقل است که آدمی می تواند خدا را بیابد. این عقل را از میان بردارید تا ببینید که در آن صورت آدمی قدرت فهم هیچ چیزی را نخواهد داشت» و اگر، از سوی دیگر، به قول ویلیام لود (William Laud)، اسقف اعظم کانتربری (۱۵۷۳-۱۶۴۵) هم قائل نیستیم که معتقد بود کمیت عقل در این گونه امور لنگ است و «بنابراین اگر بنا است چیزی از این سنخ به دست ما افتد، باید فقط از طریق وحی و از جانب خود خدا باشد» و اگر در این میان با جان دان (John Donne)، شاعر و روحانی انگلیسی (۱۵۷۲-۱۶۳۱) وفاق داریم که باور داشت «عقل، دست چپ جان ما است، و ایمان دست راست او، و ما با این دو دست جانانه را در آغوش می گیریم»، در این صورت، چاره ای نداریم جز این که ارتباط دین و فلسفه، ارتباط ایمان و عقل و ارتباط تعبد و استدلال را که به گمان نگارنده بزرگ ترین مسأله و مشکل ما است، به جد بگیریم.

### مناسبات تاریخی دین و فلسفه

داستان فلسفه در یونان و مشاجرات سوفسطائیان و سقراط و آموزه های کسنو فانس (Xenophanes) و انباذقلیس (Empedocles) و فیثاغورث (Phythagoras) که در مقالات بعضی از آنها، فلسفه بیش از پیش به مبادی دینی نزدیک می شود، در این جا مجال طرح و بحث مشروح ندارد. با این حال، درباره مناسبات تاریخی دین و فلسفه اشاره به این نکته، خالی از فایده نیست که از حکیمان ما قبل سقراط، کسنو فانس (ح ۴۸۰ ق. م) پیشرو مکتب الیایی مثل سقراط فیلسوف و مصلح اجتماعی بود. وی درباره الوهیت با عقاید عامه مبارزه کرد. برخلاف شرک تجسیمی رایج در یونان، خدا را وجودی واحد و متعالی می دانست که از هیچ حیث با انسان شباهت ندارد. "از جسم و حواس ظاهر منزّه است و تمام وجودش بصر و قلب و سمع است" و از همه اینها ترفع دارد (زرین کوب، ۱۳۷۹: ص ۲۷۹). عبارت معروفش در نقد تشبیه عامیانه، نقش تفکر وی را در تحول فلسفه دینی و مناسبات تاریخی دین و فلسفه نشان می دهد (همان: ص ۲۷۰).

غیر از کسنو فانس که از پیشروان قول تنزیه در الاهیات به شمار می رود، انباذقلیس و

فیثاغورث از حکمایان قبل از سقراط و همچنین افلاطون و ارسطو از حکیمان پس از وی، در تحول فلسفه نقش قابل توجه داشتند. این چهار تن را مسلمانان با خود سقراط، حکمای خمسه یا موصوفان به حکمت خوانده‌اند (بیهقی، ۱۳۳۵: ص ۲۹). هر چند تاریخ فلسفه الهی در یونان با این حکیمان پنچگانه هم به درستی تصویر نمی‌شود، تأثیر این جماعت را در آنچه بین دین و فلسفه رابطه استوار ایجاد می‌کند و مناسبات تاریخی این دو را نشان می‌دهد، باید قابل ملاحظه شمرد.

۴۳

مکتب

مناسبات تاریخی دین و فلسفه

از این جمله، احوال انباذقلیس (ح ۴۲۳ ق. م) خالی از مبالغات افسانه آمیز به نظر نمی‌آید. وی که بنا بر مشهور، از پذیرش فرمانروایی که به وی پیشنهاد شد، قطع نظر کرد و به حکمت روی آورد، چنان‌که از یک منظومه او به نام تطهیر (Ktharmoi) بر می‌آید، ظاهراً با جمعیت اورفئوس (Orpheus (Orphee)) و اصحاب اسرار (Mysteries) ارتباط داشته است. تعلیم وی نیز در بعضی موارد خالی از عناصر دینی و عرفانی نیست؛ حتی قول او در این باب که توالی محبت و غلبه حاکم بر تحول دوری عالم، تعلیم او را برای نتایج دینی و عرفانی مستعد می‌دارد و عبث نیست که بعدها آثاری از مکتب نوافلاطونی به او منسوب شده است و عنصر فکری قابل ملاحظه ای را در عرفان و حکمت دینی پدید آورد.

احوال فیثاغورث (ح ۵۰۰ ق. م) هم مثل احوال انباذقلیس از خلط و گزاف بسیار خالی نیست. از جمله قصه مسافرت او به مصر و بابل بدان گونه که در روایات هست، محل تأمل می‌نماید. به هر حال، ظاهراً قسمتی از آداب و عقاید فیثاغورثی با آموزه های شخصی او خلط شده باشد. از آموزه های منسوب به فیثاغورث که بر حسب یک قطعه از انباذقلیس (دیلس (Diels) ۷۰۰) و یک روایت هرودت قول به تناسخ از آن جمله بوده چنان بر می‌آید که وی زندگی در عالم جسمانی را نوعی غربت (Apodemia) تلقی می‌کرد؛ جسم را مقبره روح می‌دانست؛ برای نیل به نجات، وی تطهیر و تزکیه را الزام، و تفکر و مطالعه را به صورت طریقه حیات توصیه می‌کرد. جنبه دینی و عرفانی که در تعلیم او و در مراسم و عقاید اخوان فیثاغورثی وجود داشت، بعد آنچه را به نام او "وصایای ذهبیه" خوانده می‌شد، نزد نوافلاطونیان مورد توجه خاص قرار داد و در ردیف آثار دیگر نوافلاطونیان در حکمت و عرفان مسلمانان تأثیر قابل ملاحظه بخشید (زرین کوب، ۱۳۶۹: ص ۲۸۹)؛ چنان‌که قول او در باب عالم، عنصر فکری قابل ملاحظه ای را در مناسبات تاریخی دین و فلسفه پدید آورد (بیهقی، ۱۳۳۵: ص ۲۷۷-۲۷۹).

درباره سقراط (۳۹۹ ق.م) عمده اطلاعات ما مأخوذ از دو شاگرد او گزنفون (Xenophon) و افلاطون است و آنجا که بین این دو روایت در باب او توافق باشد، در صحت روایات اعتماد بیشتری هست؛ چنانکه اعتذار نامه او یا به قول حکیم ابو نصر فارابی، احتجاج او با اهل آتن ( بدوی ، ۱۹۷۴ : ص ۲۱) در هر دو روایت هست و اصل واقعه را واقعیت تاریخی نشان می دهد. همچنین آنچه را افلاطون (فایدون ۹۶ ب) از قول خود او در باب اشتیاقش به تعلّم فلسفی طبیعت نقل می کند از نمایشنامه ابرها (۲۰۰...) اثر اریستو فانس نیز می توان قابل تأیید یافت و بدین گونه، از طریق مطالعه تطبیقی در اسناد موجود، شخصیت او را از شخصیت افلاطون که بعضی محققان آن‌ها را زیاده از حد به هم وابسته یافته اند، جدا کرد.

در اثبات مناسبات تاریخی دین و فلسفه این اندازه گفتنی است که توجه سقراط به نظام احسن که در عالم هست می باشد و آنرا مولود تصادف یا معلول علتی غیر عاقل نمی داند (فایدون ۹۷ ث)، در تعبیری که بعد نزد متألهان ادیان یافت از ادله عمده اثبات باری تلقی شد، و خود از جمله اقوالی است که او را سر حلقه فیلسوفان نشان داد. با این حال، سقراط خود مدعی حکمت نبود و مثل سوفسطائیان عصر هم داعیه تعلیم فلسفه و بلاغت اهل جدل را نداشت. آنچه وی در طرح پرسش زیرکانه ماهو (آن چیست؟) (Totiestim) در طی محاورات خویش از مدعیان، طالب جواب آن می شد، همان حقایق اشیا بود که در فلسفه، اصل مطلوب به شمار می آمد. از اعتذارنامه او در روایت افلاطون (آپولوگیا ۲۱~) نیز بر می آید که او به حکم احساس نوعی رسالت الهی و وجدانی در جست و جوی حقیقت به نقادی عقل و حاصل آن پرداخته است؛ از همین جهت و نه از جهت پیروی از شیوه سوفسطایی، عقاید مدعیان را به محک می زده است. به هر تقدیر، آنچه از غرابت خالی نیست، آن است که تا حدی از جانب مخالفان به انکار الوهیت متهم شده است؛ اما بر خلاف، قول وی اگر هم شامل قبول الاهی عوام اهل تجسیم نبود، متضمن نفی الوهیت هم نمی شد، و بی شک، ارتباط با سروش (دایمون) (Daimon) و اعتقاد به نظام احسن و غایت کمال در عالم و همچنین ادعای تأیید خویش از جانب خدای معبد دلف (آپولوگیا ۲۱)، او را از پیشروان فلسفه الهی می سازد، و تسلیم به شهادت و استتکاف از استغاثه و استرحام یا فرار از محبس نزد او باید از ایمان راسخ به الوهیت حاکی باشد.

شاگرد او افلاطون (۳۴۷ ق.م) معروف به افلاطون الهی، که تربیت فکری و قسمتی از

آرای فلسفی خود را به سقراط مدیون بود، فلسفه را چنان جدی گرفت که بعد از وی، چنان‌که رالف امرسون تا حدی با مبالغه‌ای در رسالهٔ مردان نمونهٔ خویش خاطر نشان کرد، فلسفه در اذهان خاص و عام تقریباً عبارت شد از افلاطون، و افلاطون عبارت شد از فلسفه؛ چنان‌که گویی بعد از او دیگر چیزی بر مقولات او افزوده نشد (زرین کوب، ۱۳۷۹ ص: ۲۸۵). ارسطو هم که با نقد "واقعیت مثل"، نتایج حاصل از تعلیم استاد را اغلب در خور نقد و اعتراض یافت، تقریباً تا آخر، افلاطونی باقی ماند (همان: ص ۲۸۷). در حقیقت با آن‌که بعد در تلفیق آرای استاد و شاگرد اهتمام به عمل آمد و با آن‌که ارسطو تا پایان، هرگز از تحت تأثیر افلاطون خارج نشد، اختلاف آن‌ها نمایندهٔ دو طرز تلقی متقابل از احوال عالم بود و سعی در انکار آن بی حاصل شد. با این حال، این نکته که ارسطو هم چون از طریق نوافلاطونیان به مسلمانان رسید، اهتمام در جمع بین «رای» حکیمین در رساله‌ای که فارابی به این نام تصنیف کرد، امری تحقق‌پذیر به نظر آمد و هرگز این فکر شلگل (F.Schlegel) که در تقریر تفاوت جهان بینی آن‌ها مدعی شد هر کس از مادر به دنیا می‌آید یا افلاطونی است یا ارسطویی (زرین کوب، ۱۳۷۹ ص: ۲۸۷)، برای وی و شارحان دیگر اسلامی یا سریانی به نظر نیامد. این که نزد مترجمان سریانی و شارحان اسلامی، کتاب الربوبیة (اثولو جیا) (Theologia) که زبده‌ای از پاره‌ای مقالات افلوپین معروف به شیخ یونانی بود، به ارسطو منسوب شد، همچنین این امر که رساله معروف به کتاب العلیل یا کتاب الايضاح فی الخیر المحض هم که به ارسطو منسوب شد، از شروح نو افلاطونی ابر قلس (پروکلوس) (Proclus) مأخوذ بود (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۸۵)، و نیز رسالهٔ تفاحه در باب نفس که به تقلید رسالهٔ فاذن افلاطون جعل شده بود، زمینهٔ آمادگی مسلمانان را برای جمع و تلفیق بین تعلیم فیلسوفان و عرفان صوفیه، آن‌گونه که در تقریر فارابی و ابن سینا انعکاس یافت، فراهم آورد و بدین سان، فلسفهٔ یونان در برهانی‌ترین صورت خویش که تعلیم ارسطو بود، به قلمرو دین و عرفان وارد شد.

با آن‌که تعلیم افلاطون و ارسطو در آنچه مورد اختلاف آن‌هاست این‌جا حاجت به تفصیل ندارد، اشارت گونه‌ای به مقالات آن‌ها برسبیل اجمال شاید از فایدهٔ رفع ابهام خالی نباشد؛ البته در این که غایت فلسفه، علم به حقایق اشیا است، بین آن‌ها اختلاف نیست. اختلاف آن‌جا است که ارسطو (۳۲۲ ق.م) این حقایق را عبارت از صورت محسوس اعیان می‌داند، و افلاطون آن را صورت معقول آن‌ها تلقی می‌کند و صور محسوس را جز سایه

و عکس صور معقول نمی داند. اختلاف در باب این صور معقول که افلاطون از آن به مُثُل تعبیر می کند و آن‌ها را واقعی می خواند، و ارسطو آن‌ها را از مقوله امور ذهنی و انتزاعی می‌شمارد، در بیشتر مسائل مابعد الطبیعه که فرع این مسأله شمرده می شوند، بین دو حکیم سبب اختلاف شده است که خوض در جزئیات آن‌ها این‌جا مورد نظر نیست؛ اما توجه بدان برای دفع توهم توافق لازم است، افزون بر این در سیر ادیان هم تفاوت این دو طرز تلقی از حقایق برای شناخت تفاوت در جهان بینی های اصحاب دیانات خالی از فایده نیست.

به هر تقدیر، فلسفه یونان پیش از آن‌که در ظهور مکتب نوافلاطونی اسکندریه بخش عمده سرمایه خود را در شروح و تفاسیر اصحاب آمونیوس ساکاس و پلوتینوس و فروریوس و ابرقلس بریزد و از آن جمله تعلیم تازه ای پدید آورد که افلاطون و ارسطو را در تقریری جدید از آرای آن‌ها به هم نزدیک کند، از همان عهد ماقبل سقراط تا پایان دنیای شرک باستانی، خط سیرهای دیگری نیز در جست‌وجوی آنچه حقایق اشیا بر قدر طاقت بشری تلقی می شد، طی کرد که شامل بعضی مقالات بدیع بود، و بعضی از آن‌ها بعد در قلمرو روم هم انتشار یافت و مورد توجه قرار گرفت؛ هر چند این فرصت برای تمام این تعلیم حاصل نیامد. باری از جمله مقالات نوع اخیر آموزه های آناکساگوراس (وفات ح ۴۲۸ ق. م) را باید ذکر کرد که از ایونیا به آتن آمد و قبل از سقراط در آن شهر به اتهام بی دینی مورد تعقیب رئیسان عوام واقع شد، اما به سرنوشت سقراط دچار نشد. وی که عقل را مایع نظام عالم می دانست، از پیشروان قول به ثنویت روح و ماده بود. بدان سبب که در توجیه پدیده های عالم به اسباب طبیعی متمسک می شد و به اساطیر و اوهام رایج قوم تسلیم نمی شد، از جانب عوام متهم شد به این که از خورشید و ماه سلب الوهیت می کند و به قول سقراط در روایت افلاطون (آپولوگیا ۲۶)، آن‌ها را عبارت از توده هایی از سنگ و خاک می خواند و با آن‌که این اتهام، وی را در قوانین آتن، مستوجب حکم مرگ می کرد، به سعی و تلاش پریکلس، از مرگ نجات یافت (۴۳۱ ق. م) و چهار سال بعد در تبعید وفات یافت.

واپسین جلوه فکر یونانی در فلسفه نوافلاطونی ظاهر شد که از بانی نخستین آن آمونیوس ساکاس اثری باقی ماند؛ اما عالی ترین حاصل این فلسفه در حکمت شاگرد او پلوتینوس (افلوپین) معروف به شیخ یونانی (وفات ۲۷۰ م) انعکاس یافت که مجموعه آثار وی (شامل ۵۴ رساله فلسفی) تحت عنوان تسعیات یا تاسوعات به وسیله شاگردش

فرفورئوس، تدوین شد و نشر یافت. فلوطین که در مصر به دنیا آمد و در اسکندریه از محضر آمونئاس تعلیم یافت، با سپاه گردیانوس (Gordianus) امپراتور روم به حدود ایران آمد (۲۴۳ م)؛ اما به اقامت در شرق موفق نشد؛ بنابراین، به روم بازگشت و آنجا به تعلیم فلسفه پرداخت. با آنکه تعلیم او ترکیبی از حکمت یونانی و عرفان شرقی بود، تقریر ابتکاری بدیعی از تمام مباحث فلسفی عصر را شامل می‌شد، و ظاهراً پس از ارسطو، فلسفه ای جامع و بدیع و منسجم مثل تعلیم او در فرهنگ یونانی پدید نیامد. به هر حال، به رغم نکات مشترک یا مشابه که با برخی آرای هندی در این تعلیم هست، عرفان آن ظاهراً بیشتر افلاطونی و بابلی باشد، نه هندی و یهودی. نقدی که در تاسوعات از مقالات فرقه گنوسی دارد، نفوذ او را در فرهنگ یونانی نشان می‌دهد. عناصر عرفانی (و غیر عقلی) در تعلیم او از جمله شامل قول به اتحاد با الوهیت است که نیل به مرتبه خلج بدن نشانه آن شمرده می‌شود و تجربه آن از قول خود وی نیز نقل است و در حکمت اسلامی هم از طریق کتاب *الربوبیه (اتولوجیا)* که خلاصه بعضی اجزای تاسوعات است، به ارسطو منسوب شده و شریکان یا مقلدان ارسطو هم از نیل به این تجربه سخن گفته اند. قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئ منها» نیز در حکمت اسلامی سابقه اش به اقوال وی می‌رسد؛ چنانکه الزام تزکیه نفس برای وصول به کمال غایی هم در عرفان اسلامی تا حدی به سابقه تقریر او مدیون به نظر می‌رسد.

مکتب نو افلاطونی که تعلیم فلوطین حیثیت فوق العاده ای به آن داد، از طریق اصحاب و شاگردان شیخ یونانی در آتن و اسکندریه و پرغامس و روم، مجال انتشار یافت و تا غلبه نهایی مسیحیت بر شرک یونانی در آتن رواج و دوام داشت. بین نام آوران این مکتب غیر از فرفورئوس (ح ۳۰۵ م) جامع تاسوعات که از رسالات متعدد وی آنچه باقی مانده، بر شیوه انتقادی مبتنی است، نام یمبلیخوس عرب شاگرد او (۳۲۵ م) را باید ذکر کرد که تعلیم فلوطین را با مناسک جادویی و عوام پسند مدعیان علوم خفیه جمع کرد و تا حدی سبب کسر حیثیت آن شد. همچنین در بین واپسین اصحاب این طریقه، سمبلیقوس (Simplicus) شارح نوافلاطونی آثار ارسطو را می‌توان یاد کرد؛ اما از همه مشهورتر، برقلوس، ابرقلس (پروکلوس) افلاطونی از رئیسان آکادمی در آتن (وفات ۴۸۵ م)، در خور ذکر است. بین آثار او که شامل شروح بر آثار افلاطون، ارسطو و حتی اقلیدس و بطلمیوس نیز می‌شد، رساله معروف به مبادی فلسفه او تقریری موجز و جامع از فلسفه اولاً بر طریقه افلوطنین

بود. افزون بر این، مثل افلوپین که از عقاید یونانی در مقابل اقوال گنوسی دفاع کرد، وی نیز از قول به قدم عالم در مقابل اقوال ارباب دیانات جاری به دفاع پرداخت. رساله ای را هم که در این باب نوشت، یحیی النحوی از متألهان نصارا به الزام اصحاب کلیسا رد کرد و نقل بعضی اجزای آن در کتاب الممل و النحل شهرستانی اهمیت آن را در تاریخ عقاید و نحل و در آنچه به مناسبت های تاریخی فلسفه و دین باز می گردد، نشان می دهد (شهرستانی، ۱۹۲۳: ص ۳۵۰-۳۵۹).

به هر تقدیر، از فلسفه یونان که غلبه مسیحیت در روم و بیزانس به فعالیت آن پایان داد، و تعطیل حوزه های آتن و اسکندریه که تعصب امپراتور و تحریک حاکمان نصارا سبب آن شد و ادامه آن را غیر ممکن ساخت، بعد به دنبال فتوح اسلامی، به تدریج، پاره ای مقالات نو افلاطونی با شروح و تفاسیر آثار باز مانده از افلاطون و ارسطو، اغلب از طریق شارحان و مترجمان سریانی، به دست مسلمانان رسید، و در آرای معتزله و بعضی متکلمان دیگر تأثیر گذاشت، و سرانجام آنچه را فلسفه اسلامی (یا فلسفه عربی در مفهوم انتسابش به زبان عربی) خوانده شد، در تقریر کندی، فارابی، سجستانی و دیگران شکوفا شد و به رغم تردیدی که بعضی شیفتگان یونان و غرب، امثال ارنست رنان و اتباع او، در نفی وجود یک فلسفه مستقل اسلامی اظهار کرده اند، تعین واقعی یافت.

نزد مسلمانان نیز مثل آنچه نزد نصارا و یهود روی داد، فلسفه در اول پیدایی یا انتشار، با مخالفت و سوء ظن متشرعه مواجه شد و به صورت امری که اشتغال بدان سبب بدعت و شک و ضلال خواهد بود، مورد اعتراض و نفرت قرار گرفت؛ چنان که نه فقط کندی و ابو سلیمان سجستانی دفاع از فلسفه را در آغاز پیدایی آن لازم دیدند، بلکه شیخ اشراق و ابن رشد هم در پایان دوره اعتلای آن باز خود را به اثبات مناسبات فلسفه با دین ناچار دیدند، و هر چند اقوال امثال غزالی و شهرستانی در تکفیر فیلسوفان بی تأثیر نبود، مبارزه خلفای عباسی، از جمله الناصر لدین الله (ابن القفطی، ۱۹۰۳: ص ۳۱۷-۳۱۹) و مشایخ صوفیه، از جمله شیخ شهاب الدین عمر سهروردی، هم از اسباب مزید سوء ظن عامه در حق فلسفه باقی ماند و با قتل شیخ اشراق در شام و تبعید ابن رشد در اندلس، فلسفه تا مدت ها مجال تجدید حیات نیافت، و اگر یافت، نه در اندلس بود و نه در شام؛ بلکه در ایران صفوی بود و در حوزه اصفهان - میرداماد و صدرالدین شیرازی؛ البته دفاع ابو یوسف کندی و ابو سلیمان سجستانی از فلسفه در آغاز حال از اسباب تأمین حیثیت آن شد و

شاید بدون آن برای فارابی و ابن سینا مجال مساعدی برای اشتغال به فلسفه حاصل نمی‌آمد؛ چنان‌که دفاع ابن رشد و شیخ اشراق هر چند خود آن‌ها را از اسناد الحاد نرهند، برای امثال خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین شیرازی که راه را برای مکتب اصفهان گشودند، ظاهراً خالی از فایده نبود.

درست است که سال‌ها پیش از آن‌که تهافت الفلاسفه غزالی و مصارع الفلاسفه شهرستانی پدید آید و به دنبال آن‌ها شهاب الدین عمر سهروردی صوفی و ابن تیمیه ضد صوفی به نقد اقوال فیلسوفان اقدام کنند، متکلمان صوفی و سنی همچنان درباره فلسفه اظهار سوء ظن می‌کردند. از جمله عبد القادر بغدادی (۴۲۹ ق) استاد و امام معروف خراسان عهد غزنوی نه فقط سوفسطائیه را که به قول وی منکر حقایق بودند، بلکه فیلسوفان را که به گمان وی قائل به قدم عالم و مایل به نفی صانع می‌شدند و همچنین کسانی را از آن قوم که نفی صانع نمی‌کردند، اما صنع او را هم مثل ذات او قدیم می‌شمردند و اقوال فیثاغورث و قائلان به قدم طبایع و معتقدان به عدم وقوع کون و فساد در جرم فلکی را جملگی از اصناف کافران می‌شمرد و تمام این‌ها تا حدی نیز میراث مخالفت متشرعه نصارا و یهود بود که در مصر و فلسطین و شام از مدت‌ها قبل از پیدایی اسلام از مخالفت با فلسفه و از مغایرت آن با وحی و اعتقاد اهل دیانات دم زده بودند و بولس رسول پیروان را با صراحت از توجه به اقوال فیلسوفان تحذیر کرده بود.

به هر حال بین نخستین کسانی که در محیط اسلامی به فلسفه اشتغال جستند و در اثبات مناسبت آن با دیانت اهتمام کردند، نام فیلسوف عرب (ابو یوسف یعقوب الکندی) در خور ذکر است. وی در رساله‌ای معروف که برای معتصم خلیفه عباسی تصنیف کرد (کتاب الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفه الاولی) مدعی شد که فلسفه، علم به حقایق اشیا است و لاجرم بین آن با دین اختلاف نیست. چیزی که در این علم مورد جست‌وجو است، حقیقت ربوبیت و وحدانیت خداوند و شناخت فضیلت است، و تمام این، چیزی جز آنچه در وحی انبیا آمده است نیست؛ پس در اقدام به طلب حقیقت البته اشکالی وجود ندارد، و آن‌را از هر جا که هست می‌باید طلبید (زرین کوب، ۱۳۷۹: ص ۸۲).

ابو سلیمان سجستانی (وفات ح ۳۹۱ ق) درباره مناسبات تاریخی دین و فلسفه مدعی است که این دو، هر یک در جای خویش حق است؛ اما هیچ یک به آن دیگری کار ندارد. در عین حال، وی عدم توفیق اخوان الصفا را در سعی به اثبات توافق دین با عقل، ناشی از

تفاوت جوهر و منشأ این دو امر می‌داند. چون دین به اعتقاد وی، مبنی بر وحی نازل است لاجرم آن‌را نمی‌توان با رأی زایل که عقل اهل فلسفه هست به هم تلفیق کرد (سجستانی، ۱۳۳۲: ص ۱۸ و ۱۹)، با این حال نزد وی مانعی ندارد که انسان در عین تقید به شریعت مبنی بر وحی در آنچه نیز عقل اهل فلسفه مطرح می‌کند توسل یابد و اشتغال به "این" وی را از التزام به "آن" باز ندارد؛ چنان‌که نه شریعت را انکار کند نه به تخطئه عقل پردازد، و با التزام هر دو به رضوان الهی نایل آید (اندلسی، ۱۳۱۷: ص ۷). این طرز دفاع تا حدی مناسبات تاریخی دین و فلسفه را در عصر و محیط گوینده نشان می‌دهد.

قول شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی «مقتول» در این زمینه بر تقریر مناسبات تاریخی بین تعلیم اولیا با تعلیم انبیا مبنی است. وی در رساله «اعتقاد الحکما» خاطر نشان می‌کند که انبیا و اولیا به تقریب شرف نفس، بر اموری قادر هستند که غیر آن‌ها بر انجام دادن آن امور قدرت ندارند؛ اما انبیا به جهت مصلحت نظام، به رسالت مبعوث می‌شوند و اولیا بدان مأمور نیستند، و با توجه به آن‌که شیخ، اولیا را غیر از مشایخ صوفیه، شامل متألهان حکما هم می‌شمرد، پیدا است که دست‌کم در دفاع از فلسفه اصحاب تأله قول آن‌ها را هم تالی قول انبیا می‌داند (کوربن، ۱۳۵۲: ص ۲۶۱-۲۶۳)، و آن را عبارت از مجرد عقل باحث فلسفی تلقی نمی‌کند و قول او متضمن توفیق بین دین و فلسفه در مفهوم متداول نزد حکیمان مشایی نیست؛ اما قولی که در باب توفیق دین و فلسفه تصریح و تأکید قطعی و بارز دارد، گفتار ابن رشد اندلسی در رساله «فصل المقال و تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال» است که می‌کوشد معلوم دارد از لحاظ شرعی آیا نظر در فلسفه محظور است یا مباح و حتی مندوب. وی در این قول نشان می‌دهد که چون فلسفه جز نظر در موجودات و اعتبار آن‌ها از حیث دلالت بر صانع چیزی نیست و قول وحی مکرر به این معنا حث و ترغیب کرده، این کار مندوب یا واجب است و اشاره کریمه فاعبروا یا اولی الابصار، قیاس عقلی را الزام می‌کند و آیات بسیاری در این باره در قرآن کریم وجود دارد، و چون در کتاب‌های قدمای فلاسفه هم بحث از همین اموری است که شرع ما را به توجه بدان الزام کرده، نظر در آن‌ها هم واجب است. حاصل این قول که طی آن، دعوی مخالفان حکمت یونانی از جمله و به ویژه ادعای امام ابو حامد غزالی را هم در آنچه فیلسوفان را بدان سبب تکفیر کرده است رد می‌کند، اثبات مناسبات تاریخی میان عقل و دین و الزام ضرورت سعی در ادراک حقایق ایمانی بر طریق برهانی است.

در دنیای اسلام، فلسفه مشایی با تقریری نوافلاطونی از طریق کندی نشر یافت و فارابی و ابن سینا مهم ترین نماینده آن بودند و ابو سلیمان سجستانی و ابو الحسن عامری هم با تعهدی بیشتر به حفظ ظاهر شریعت به همین طریقه تمایل نشان دادند، و البته هیچ یک از ایشان محدود به تقریر عین مقالات معلم اول نماند و از خود نیز نکته سنجی افزود. حتی فارابی به استناد آن که حد فلسفه، علم به حقایق اشیا است، وجود اختلاف بین دو حکیم را انکار کرد و حاصل فلسفه مشایی را عین تعلیم افلاطون خواند (اندلسی، ۱۳۱۷: ص ۱۲۳). فلسفه غیر مشایی هم نزد بعضی اهل نظر مورد توجه قرار گرفت؛ چنان که ابوبکر محمد بن زکریای رازی به مذهب فیثاغورث (مسعودی، ۱۹۳۸: ص ۱۶۲؛ بیرونی، ۱۹۲۵: ص ۴) گرایش نشان داد، اخوان الصفا به تعلیم فیثاغورث اهمیت بیشتری دادند، و نوعی تعلیم افلاطونی در مکتب ابن مسرّه اندلسی مورد توجه واقع شد و بعد تأثیر خود را در عرفان ابن عربی ظاهر کرد.

از این جمله مقالات طبایعیه و دهریه از محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳ ق) نقل شد و این گونه مقالات پیش از وی به ابو العباس ایرانشهری منسوب بود. اسناد این مقالات به ایرانشهری در *زاد المسافرین ناصر خسرو* ظاهر است، و وی خاطر نشان می کند که این هر دو، هیولا را جوهری قدیم می خوانده اند. به هر حال، موضع ضد ارسطویی رازی که در روایت صاعد اندلسی نیز بدان اشاره هست، وی را به شدت نزد حکیمان مورد طعن و نقد ساخت و متهم به عدم فهم مقاصد آنها کرد (ابن القفطی، ۱۹۰۳: ص ۱۵۸). فلسفه اخوان الصفا هم نزد متشرعه اهل سنت با سوء ظن و انکار مواجه شد؛ چنان که به رغم اهتمام ایشان در تلفیق بین دین و فلسفه، تعلیم آن ها نزد مخالفان، متضمن انکار شرایع و اعتقاد به برتری عقل بر شرع تلقی می شد (کوربن، ۱۳۵۲: ص ۲۳۴).

اخوان الصفا، ظاهراً می خواسته اند فلسفه را وسیله ای جهت ایجاد نوعی اخوت انسانی بسازند؛ از این رو عقاید اسلامی را با مقالات مجوس و آموزه های گنوسی به هم آمیختند. ایشان در رسائل خود این نکته را نشان دادند که حقیقت به هیچ مکتب و طریقه ای اختصاص ندارد؛ اما فقط نصیب کسانی می شود که خود را برای ادراک آن آماده سازند. این استعداد از طریق تصفیه باطن ممکن می شود و حاصل آن، تأمل و استغراق قلبی است. صبغه گنوسی که در این تعلیم هست، این حکمت را به نوعی عرفان کشاند. حاصل تجربه دینی و عرفانی ادیان یهود و نصارا را با عقاید اسلامی به هم در می آمیزد و حتی

نشانه ای از بعضی عقاید زردشتی نیز در آن سراغ دارند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ص ۲۷۰).  
 فلسفه ابن مسره قرطبی (وفات ۳۱۹ ق) هم که بیشتر بر تعلیم نوافلاطونی انبیاذقلیس  
 معجول مبنی است، جنبه دینی و عرفانی دارد و ظاهراً حکیم قرطبه طی اقامت طولانی  
 خویش در خارج از اندلس، بغداد، بصره و قیروان با عقاید معتزله و صوفیه و باطنیه  
 آشنایی یافته باشد. در تعلیم وی، هم مشرب وحدت وجود نوافلاطونی هست و هم الزام به  
 تزکیه نفس جهت نیل به نجات که مأخذ گنوسی و شاید پرسی لیانی. ابن حزم خاطر  
 نشان می کند که ابن مسره در مسأله قدر اعتقاد معتزله را داشت. همچنین ابن مسره از  
 ضرورت تزکیه نفس که در تعلیم وی مبنای نجات به شمار می رود، عدم بقای نفس جزو  
 را نتیجه گرفته است که به گمان وی، اتصال به نفس کلی آن را الزام می کند. همچنین  
 مراتب تزکیه نفس، به اعتقاد وی، در مراتب استکمال برای انسان نیل به مراتب انبیا را  
 ممکن می سازد. این قول به همراه تعدادی اقوال دیگر از اسباب تکفیر وی نزد متشرعه  
 شده؛ به ویژه که در الزام زهد و نهی از ثروت اندوزی ظاهراً حق تملک را امری غیر  
 مشروع می نگریسته است و این قول اخیر را هم باید دستاویز عمده مخالفت رؤسای عوام  
 در حق وی شمرد. با آن که از مجموع اقوال منسوب به او، یک تقریر منسجم از نظام  
 فلسفی مرتبی را نمی توان در یافت، اقدام متشرعه به تکفیر او باید تا حدی ناشی از مجرد  
 سوء ظن به فلسفه بوده باشد. هر چند از آثار او هم جز نام از دو کتابش (کتاب التبصره و  
 کتاب الحروف) چیزی باقی نیست، تأثیر او در تکوین برخی آرای ابن عربی از استمرار و  
 دوام پنهانی عقاید او به نظر می رسد.

ابو نصر فارابی (وفات ۳۳۹ ق) محمد بن محمد بن ازلغ در بغداد و حران، منطق و فلسفه  
 را از نصارای حرانی آموخت. اقامتش در شام در اواخر عمر ممکن است از تمایلات شیعی  
 حاکی باشد؛ اما ایرانی بودنش چندان محقق نیست، و اگر هم باشد، ترک بودن یا ایرانی  
 بودنش در تعلیم فلسفه او که صبغه یونانی و اسلامی بارزترین ویژگی آن است، تأثیر ندارد؛  
 البته در جمع رأی دو حکیم سابقه نوافلاطونی می کوشد، و فارابی هم که در الاهیات و  
 منطق ارسطویی است در سیاست که نزد او غایت واقعی فلسفه همان است، تمایلات  
 افلاطونی نشان می دهد. از مناسبات تاریخی دین و فلسفه نزد فارابی، همین اندازه گفتنی  
 است که فارابی معتقد بود هر چند فلسفه می تواند جایگزین دین شود، غایت آن باید  
 تحصیل سعادت باشد. به هر حال، نیل به اتصال با عقل فعال در نظر فارابی برای نبی از

طریق وحی و الهام حاصل می شود؛ اما حکیم به تأمل عقلی بدان دست می یابد. قول به تجربه خلع بدن هم که فارابی در رساله «جمع بین رأی حکمین» به نقل از اثولوجیا به ارسطو منسوب می دارد (بهار، ۱۳۵۲: ۷۵)، هر چند این نسبت از خلط در اسناد اثولوجیا به وی ناشی است، به هر حال نزد وی ظاهراً قولی لغز گونه و تشبیهی رمزی است (کورین، ۱۳۵۲: ص ۲۳۴). با این حال، این تجربه در تقریر وی نشانه‌ای از این سعادت قسوی و از اتصال با عقل فعال است که از طریق مجاهده حاصل می شود و کسانی که فلسفه را عبارت از تأله خوانده اند، این تجربه را برای نیل مراتب کمال حکمت الزام کرده اند (اندلسی، ۱۹۴۸: ص ۴)؛ البته قول به اتصال با عقل فعال در تقریر معلم ثانی با آنچه صوفیه در فنا گفته‌اند از بعضی جهات شباهت دارد؛ اما فرق آن با مدعای صوفیه آن است که با ریاضات جسمانی و مجرد تزکیه نفسانی حاصل نمی شود. با این حال، در اقوال فارابی، آثاری از توجه به تصوف نیز هست (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۸۸ و ۲۸۹). آنچه ابن سینا در تقریر مقامات و رموز عارفان بیان می دارد، و آنچه در باب ارتباط او با شیخ ابو سعید ابو الخیر منقول و تا حدی محقق است نیز مشرب عرفانی او را از امکان تردید شبیه خارج می کند. به هر حال، به رغم سوء ظنی که متشرعه سنی به اصحاب فلسفه مشایی نشان داده اند، اقوال فارابی و آنچه سلف و خلف او کندی و ابن سینا تقریر کرده اند، کمتر از مقالات بیشتر متکلمان (همان: ص ۲۹۱) با آرا و اندیشه های ارباب دیانات سازگاری ندارد.

به هر تقدیر، نشانه گرایش شیخ را به تصوف بین آثار او از جمله در الاهیات کتاب الشفا، و هم در کتاب النجات و به ویژه در الاهیات کتاب الاشارات و التنبيهات باید جست؛ هر چند دانشنامه علایی و تعدادی رسالات فارسی و عربی او نیز که متضمن تقریرهایی از تمام یا اجزای تعلیم فلسفی او است، از این گرایش هم خالی به نظر نمی رسد. ابن سینا معروف به شیخ رئیس و شیخ که غیر از فلسفه در طب نیز شهرت جهانی دارد، در حکمت مشایی، شهرتش از فارابی هم بیشتر است. شهرستانی در کتاب الملل و النحل در ذکر حکمت مشایی تقریری از آرای او را کافی می یابد و غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به رد و نقد اقوال او توجه بیشتر نشان می دهد. با این همه، تعلیم وی در فلسفه، برخلاف آنچه گهگاه دعوی کرده‌اند، به هیچ وجه مجرد تقلید و تکرار حکمت یونانیان نیست؛ اما از مجموع این تعلیم، آنچه بیشتر تقریر مباحث ارسطویی است و غیر از منطق فی الجمله شامل تفصیل هایی در باب امور عامه از مقولات و جواهر و اعراض و مباحث مربوط به

معرفت النفس و الهیات است، این جا به بحث و تقریر نیاز ندارد. با این حال، در بین آنچه به گونه‌ای با مباحث مربوط به آموزه‌های ادیان و مناسبات تاریخی دین و فلسفه مربوط می‌شود، ذکری از قول وی در تجرد نفس و مسأله معاد و مقامات عارفان خالی از فایده نیست. در باب تجرد نفس که شیخ به شناخت آن با علاقه خاص می‌نگرد، بین ادله و اقوالی که ذکر می‌کند، مسأله انسان "معلق در هوا" است که تصور آن از طریق توهم تجرید از جمیع تعلقات، انسان را به وجود نفسی که خویشتن او است، متوجه می‌سازد. این قول شیخ که تجرد نفس را به خودی خود الزام می‌کند تقریری از قضیه معروف "می‌اندیشم پس هستم" (Jepence donc je suis (cogito ergo sum)) در گفتار دکارت، فیلسوف فرانسوی را نیز شامل می‌شود. اگر دکارت در قول خویش این قضیه را از سنت اگوستین هم الهام یافته باشد، باز وجود تقریری مشابه و تا حدی مبنای آن را در قول شیخ به گونه‌ای که وی تقریر کرده باشد نمی‌توان از اصالت و ابتکاری خالی دانست. در مسأله معاد هم که اصل قول را امری مربوط به شریعت می‌داند، تمسک به حکمت را متضمن نفی و شک در آن تلقی نمی‌کند. به هر حال، تحقق و وقوع آن را لازمه ضرورت نیل نفس ناطقه به کمال خویش نشان می‌دهد. در این امر نیز خروج از قوه به فعل را در نیل بدین کمال سبب عذاب علیم می‌یابد و غیر از بحث جالبی که در این باب در کتاب *النجاة* دارد، در رساله «اضحویه» هم در این باره به بحثی موافق با آنچه در حد مناسبات عقل با دین می‌تواند بدان دست یابد می‌پردازد، و معلوم می‌دارد که سرانجام، رهایی از عوایق در نیل به این کمال از متابعت شریعت دست می‌دهد.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، معروف به ملاصدرا و ملقب به صدرالمتألهین (وفات ۱۰۵۰ق) با آن که مردی متعبد و پارسا بود و در مدت عمر، هفت بار به زیارت حج رفت، اغلب مورد طعن و ایذای متشرعه بود و مکرر از جانب عوام اهانت و آزار دید. اثر عمده او در فلسفه کتاب *الاسفار الاربعه العقلیه*، معروف به *الحکمه المتعالیه*، جامع مباحث و طرق مشایی و اشراقی در حکمت و در عین حال متضمن لطایف کشفی و ذوقی در زمینه مباحث عرفانی است. بین تعدادی از آرای خاص فلسفی که اصل یا طرز تقریر آنها به وی مخصوص شمرده می‌شود، از جمله قول در باب اصالت وجود، تبیین اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری و تقریر معاد جسمانی را می‌توان یاد کرد. قول به اصالت وجود که یک مفتاح عمده تعلیم فلسفی او شمرده می‌شود، مبنی بر آن است که آنچه عین مقرر است وجود است، ماهیات امور انتزاعی هستند. به هر حال، صدرالمتألهین، وجود را

واحد ذی مراتب و مقوم به ذات می داند که در مقابل آن ماهیت جز اعتباری انتزاعی از مراتب آن نیست. در مورد حرکت جوهری هم که ابن سینا آن را مردود شمرد، صدر المتألهین به اثبات و ثبوت آن قائل شد و حتی آن را مبنای رفع برخی اشکالات فلسفی نیز یافت. وفق تقریر وی، طبیعت که مبدأ حرکت به شمار می رود، اگر خود متحرک نباشد، تخلف علت از معلول لازم می آید، افزون بر این، چون اعراض در وجود تابع جوهرند، ممکن نیست تابع، امری متغیر باشد و متبوع تبدیل و تغییر نپذیرد. به هر تقدیر، قول به حرکت جوهری هر چند در مقالات عارفان هم هست، تقریر صدر المتألهین جنبه برهانی و عقلی به آن داده و بین نتایج حاصل از آن نیز اثبات این امر است که نفوس انسانی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ چرا که نفس در اول حدوث غیر مجرد است، و حرکت جوهری که در آن مستمر است، به آن مجرد می بخشد و آنرا بعد از مفارقت از بدن، روحانیة البقا می سازد. معاد جسمانی هم که نزد او در وجود "انسان نفسی" تحقق می یابد بر اثبات مجرد نفس حیوانی مبنی است و قدما به جهت عدم اعتقاد به مجرد آن در این باب به اشکال دچار بوده اند. صدر المتألهین چون به حکم حرکت جوهری، برای تمام موجودات به مجرد تدریجی و استکمالی قائل است، در قول به معاد اشکالی نمی یابد و در عین حال، معاد جسمانی را هم به سبب همین مجرد استکمالی نه در اجسام دنیایی که در ابدان آخرتی قابل تحقق می داند. به هر حال، آنچه را صدرا به صورت معاد جسمانی تقریر می کند، متضمن اثبات حشر مورد اعتقاد متشرعه نیست، و تخطئه او از جانب آن‌ها با این قول نیز دفع نمی شود. با این همه، در اثبات مناسبات دین و فلسفه همین اندازه گفتنی است که اندیشه صدرايي در فلسفه، صبغه دینی قابل ملاحظه دارد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ص ۲۴۶-۲۴۸)؛ البته این نکته که حکمت متعالیه وی، برخلاف تعلیم ابن رشد و ابن سینا، در دنیای غرب انعکاس نیافت، غیر از عدم توجه اروپائیان به حکمت شرقی، تا حدی هم ناشی از انقلابات بعد از صفویه و انحطاط سیاسی و اقتصادی شرق بود که با پایان عهد صفویه، دیگر انظار را در خارج به فرهنگ خویش جلب نکرد. در حقیقت اروپا بعد از ابن رشد اندلسی، کوششی برای شناخت فلسفه اسلامی به انجام نرساند و تا این اواخر یا وجود آنرا به کلی انکار کرد یا با معیارهای جدید خود آنرا در خور توجه نیافت و به هر حال، بی شک از این بابت زیان کرد.

## منابع و مأخذ

۱. ابن القفطی، تاریخ الحکما، طبع لایبزیك ۱۹۰۳ م.
۲. —، ترجمه تاریخ الحکما، به کوشش بهین دارایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
۳. الاندلسی، ابن رشد. فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، با مقدمه و ترجمه فرانسوی لئون گوتیه، پاریس، ۱۹۴۸ م.
۴. الاندلسی، ابو محمد علی بن سعید بن حزم. کتاب الفصل فی الملل و الاهوا و النحل، مصر، ۱۳۱۷ ش.
۵. بدوی، عبد الرحمن، افلاطون فی الاسلام، تهران، ۱۹۷۴ م.
۶. بهار، مهرداد، اساطیر ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش.
۷. بیرونی، ابو ریحان، تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله عند العقل او مردوله، لایبزیك، چاپ ادوارد ساخائو، ۱۹۲۵ م.
۸. البیهقی، ابو الحسن علی بن زید، تتمه صوان الحکمه، به اهتمام محمد شفیع استاد دارالعلم پنجاب، لاهور، ۱۳۳۵ ش.
۹. الحسینی العلوی، ابو المعالی محمد، بیان الادیان، به اهتمام عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ ش.
۱۰. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۳۵ ش.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. —، با کاروان اندیشه، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. —، فرار از مدرسه، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۳ ش.
۱۴. —، جست و جو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. —، دنباله جست و جو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. زیدان، جورجی طبقات الامم، بیحیث فی اصول السلائل البشریه...، مصر ۱۹۱۲ م.
۱۷. سجستانی، ابو سلیمان، صوان الحکمه در مجلد دوم از بیست مقاله قزوینی، تهران، ۱۳۳۲ ش.
۱۸. شهرستانی، الملل و النحل، افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح سید محمد

- رضا جلالی نائینی، طبع لایبزیگ، ۱۹۲۳ م .
۱۹. فلوطین، *اثولو جیا*، ابن ناعمه حمسی با تعلیقات سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۹۸ ش .
۲۰. کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، اسد الله مبشری، ۱۳۵۲ ش .
۲۱. مجتبائی، فتح الله، بیرونی و هند، در مجموعه بررسی هایی درباره ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۵۲ ش .
۲۲. محقق، مهدی، فیلسوف ری (محمد بن زکریای رازی)، ۱۳۵۲ ش .
۲۳. *المسعودی*، ابی الحسن علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر فی التاریخ*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، مصر، ۱۳۴۶ ش.
۲۴. مینوی، مجتبی، ابوریحان بیرونی، در مجموعه بررسی هایی درباره ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۵۲ ش .
۲۵. الندیم محمد بن اسحاق، *الفهرست*، به اهتمام رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۳ م.

26. Allen. G. *The Evolution of the Idea of God*, london, 1973

27. Gilson. E. *La philosophie au moyen age*, paris, 1947.

28. Hasting. j. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 13 Vols, 1959.

29. Van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*, london, 1938.



