

تاریخ فلسفه اسلامی

هانری کرین

ترجمه جواد طباطبایی

ویراست دوم با تجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه

سرشناسه: کرین، هانری، ۱۹۷۸-۱۹۰۳ م.

Corbin, Henry

عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه اسلامی. هانری کرین؛ ترجمه جواد طباطبایی. ویراست دوم

مشخصات نشر: تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.

مشخصات ظاهری: ۵۲۸ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۲۵-۲

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: عنوان اصلی: Histoire de la philosophie islamique, [Nouv. éd.], c 1986. یادداشت: کتاب حاضر در سال‌های مختلف توسط مترجمان و ناشران متفاوت ترجمه و منتشر شده است

موضوع: فلسفه اسلامی. تاریخ

موضوع: فیلسوفان ایرانی

موضوع: فیلسوفان عرب

شناسه افزوده:

شناسه افزوده: طباطبایی، سید جواد، ۱۳۲۴-، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۲۱۳۹۱ ت ک ۹ بBR

رده‌بندی دیویی: ۱/۱۸۹

شماره کتابشناسی ملی: ۳۰۳۹۳۸۰



انتشارات مینوی خرد

تاریخ فلسفه اسلامی

هانری کرین

ترجمه جواد طباطبایی

طرح جلد: مهران زمانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ راستین

۱۵۰۰ نسخه

قیمت: ۲۶۰۰۰ تومان

چاپ اول ۱۳۹۲

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

انتشارات مینوی خرد، بلوار میرداماد، خیابان شاه نظری

خیابان دوم، شماره ۲۲ / واحد ۲۶۲

تلفن: ۲۲۹۳۲۰۱۱ و ۲۲۲۵۶۹۴۲ / ۲۲۲۵۷۷۱۶

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۲۵-۲

www.minooyekherad.com

فهرست مطالب

پیش‌گفتار بر ویراست دوم	۱۳
بخش نخست	۱۹
دیباچه	۲۱
فصل نخست: منابع تأمل فلسفی در اسلام	۲۹
۱. تفسیر معنوی قرآن	۲۹
۲. ترجمه‌ها	۴۵
فصل دوم: تشیع و حکمت نبوی	۵۵
ملاحظات مقدماتی	۵۵
الف. تشیع امامی	۶۴
۱. ادوار و منابع	۶۴
۲. توجه به باطن	۷۱
۳. پیامبرشناسی	۷۳
۴. امام‌شناسی	۸۰
۵. معرفت‌شناسی	۸۷
۶. تاریخ قدسی و ماورای تاریخ	۹۸
۷. امام غایب و معاد	۱۰۶
ب. اسماعیلیه	۱۱۳
دوره‌ها و منابع اسماعیلیه آغازین	۱۱۳
۱. اسماعیلیه فاطمی	۱۱۹
۱. دیالکتیک توحید (حرکت التَّوَحُّد)	۱۱۹

۲. فاجعه در آسمان و تکوین زمان	۱۲۴
۳. زمان دوری: تاریخ قدسی و حدود	۱۲۶
۴. امام شناسی و معاد	۱۳۰
۲. اسماعیلیه دعوت جدید الموت	۱۳۴
۱. ادوار و منابع	۱۳۴
۲. مفهوم امام	۱۳۹
۳. امام شناسی و حکمت قیامت	۱۴۲
۴. اسماعیلیه و تصوف	۱۴۴
فصل سوم: کلام اهل سنت	۱۴۷
الف. معتزله	۱۴۷
۱. مبادی	۱۴۷
۲. مذهب اعتزال	۱۵۲
ب. ابوالحسن اشعری	۱۵۵
۱. زندگی و آثار اشعری	۱۵۵
ج. مذهب اشعری	۱۵۷
۱. گرایش های نظام اشعری	۱۵۷
د. اشعریه	۱۶۱
۱. تطور مکتب اشعری	۱۶۱
۲. نظریه جوهر فرد	۱۶۴
۳. عقل و ایمان	۱۶۶
فصل چهارم: فلسفه و طبیعیات	۱۶۹
۱. مکتب هرمسی	۱۶۹
۲. جابرین حیان و کیمیا	۱۷۳
۳. رسائل اخوان الصفاء	۱۷۹
۴. رازی، پزشک و فیلسوف	۱۸۲
۵. فلسفه زبان	۱۸۹

۶. بیرونی	۱۹۵
۷. خوارزمی	۱۹۷
۸. ابن هیثم	۱۹۸
۹. شاه مردان رازی	۲۰۱
فصل پنجم: فیلسوفان یونانی مشرب	۲۰۳
درآمد	۲۰۳
۱. کُندی و شاگردان او	۲۰۴
۲. فارابی	۲۰۸
۳. ابوالحسن عامری	۲۱۷
۴. ابن سینا و مکتب او	۲۱۹
۵. ابن مشکویه، ابن فایک، ابن هندو	۲۲۸
۶. ابوالبرکات بغدادی	۲۳۰
۷. ابوحامد غزالی و نقادی فلسفه	۲۳۴
فصل ششم: تصوف	۲۴۳
۱. ملاحظات مقدماتی	۲۴۳
۲. بایزید بسطامی	۲۴۸
۳. جنید	۲۵۰
۴. حکیم نیرمذی	۲۵۲
۵. حلاج	۲۵۴
۶. احمد غزالی و «مخبت ناب»	۲۵۶
فصل هفتم: سهروردی و حکمت اشراق	۲۶۱
۱. احیای حکمت ایران باستان	۲۶۱
۲. مشرق انوار (اشراق)	۲۶۵
۳. مراتب عوالم وجود	۲۶۹
۴. غربت غربی	۲۷۳
اشراقیان	۲۷۶

فصل هشتم: در آندلس	۲۸۱
۱. ابن مَسْرَه و مکتب المریه	۲۸۱
۲. ابن حَزْم قُرطبی	۲۸۷
۳. ابن باجَه سَرْقُسطه‌ای	۲۹۲
۴. ابن السَّيِّد بَطْلِیوسی	۳۰۰
۵. ابن طفیل وادی آشی	۳۰۲
۶. ابن رشد و مکتب او	۳۰۸
گذار	۳۱۵
بخش دوم: از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر	۳۲۱
نظر اجمالی	۳۲۳
فصل اول: اندیشه اهل سنت	۳۳۵
الف. فیلسوفان	۳۳۵
۱. ابهری	۳۳۵
۲. ابن سبعین	۳۳۶
۳. کاتب قزوینی	۳۳۸
۴. رشیدالدین فضل‌الله	۳۳۸
۵. قطب‌الدین رازی	۳۳۹
ب. متکلمین	۳۴۰
۱. فخرالدین رازی	۳۴۰
۲. ایجی	۳۴۳
۳. نفتازانی	۳۴۵
۴. جرجانی	۳۴۵
ج. مخالفان فلسفه	۳۴۷
ابن تیمیه و شاگردان او	۳۴۷
د. دانشنامه‌نویسان	۳۴۹
۱. زکریای قزوینی	۳۴۹

۲. شمس‌الدین محمد آملی	۳۵۲
۳. ابن خلدون	۳۵۲
فصل دوم: الهیات صوفیانه	۳۵۹
۱. روزبهان بقلی شیرازی	۳۶۱
۲. عطار نیشابوری	۳۶۳
۳. عَمَر سهروردی	۳۶۳
۴. ابن عربی و مکتب او	۳۶۰-۹
۵. نجم‌الدین کبرئ و مکتب او	۳۳۴
۶. سمنانی	۳۷۷
۷. علی همدانی	۳۷۹
۸. خلیل‌الدین رومی و مولویه	۲۸۰
۹. محمود شبستری و شمس‌الدین لاهیجی	۳۸۴
۱۰. عبدالکریم جلیلی	۳۸۶
۱۱. نعمت‌الله ولی کرمانی	۳۸۸
۱۲. حروفی‌ها و بکتاشی‌ها	۳۸۹
۱۳. جامی	۳۹۰
۱۴. حسین کاشفی	۳۹۱
۱۵. عبدالغنی نائب‌لسی	۳۹۳
۱۶. نورعلیشاه و تجدید تصوف در پایان سده هجدهم	۳۹۴
۱۷. ذهبیه	۳۹۷
فصل سوم: اندیشه شیعی	۳۹۹
۱. نصیرالدین طوسی و کلام شیعی	۳۹۹
۲. اسماعیلیان	۴۰۵
۳. جریان اشراقی	۴۰۸
۴. تشیع و کیمیا: جَلَدکی	۴۱۲
۵. ادغام [عرفان] ابن عربی در الهیات شیعی	۴۱۴

۶. صدرالدین دشتکی و مکتب شیراز	۴۱۷
۷. میرداماد و مکتب اصفهان	۴۲۰
۸. میرفندرسکی و شاگردان او	۴۲۳
۹. ملا صدرای شیرازی و شاگردان او	۴۲۵
۱۰. رجب علی تبریزی و شاگردان او	۴۲۸
۱۱. قاضی سعید قمی	۴۳۰
۱۲. از مکتب اصفهان تا مکتب تهران	۴۳۲
۱۳. شیخ احمد احسائی و مکتب شیخی در کرمان	۴۳۶
۱۴. جعفر کشفی	۴۴۲
۱۵. مکتب های خراسان	۴۴۳
الف. هادی سبزواری و مکتب سبزواری	۴۴۳
ب. مکتب مشهد	۴۴۷
افق	۴۴۹

پیش‌گفتار بر ویراست دوم

این کتاب نخستین ترجمه کامل متن تاریخ فلسفه اسلامی اثر هانری کربن ایران‌شناس و فیلسوف فرانسوی است. متن کامل کتاب از دو بخش فراهم آمده است. بخش نخست، به سال ۱۹۶۴، از آغاز تا مرگ ابن رشد، به زبان فرانسه به چاپ رسید و اندکی پس از آن به زبان عربی و فارسی ترجمه شد. نسخه مجملی از بخش دوم نیز نخست در فصلی از تاریخ فلسفه ویراسته ایون بل‌اول از استادان برجسته فلسفه جدید دانشگاه پاریس - سوربن - چاپ شد. متن کامل این بخش، که می‌بایست تاریخ فلسفه در اسلام از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر را در بر می‌گرفت، در دست نیست. هانری کربن بر آن بود تا پس از پایان یافتن مجموعه شش جلدی منتخبی از آثار حکمای الهی ایران از میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر و با بهره گرفتن از مواد آن مجموعه، که برخی از آن‌ها نخستین بار شناسایی و چاپ می‌شد، روایت مفصل بخش دوم را به رشته تحریر درآورد. ترجمه فارسی بخش نخست حدود چهار دهه پیش به قلم اسدالله مبشری منتشر شده بود، اما از همان زمان علاقه‌مندان به فلسفه و اهل اصطلاح بر آن بودند که در ترجمه فارسی حق کتاب اداء نشده و باید روزی دوباره ترجمه شود. چندی پیش نگارنده این سطور نسخه مجمل بخش دوم را به فارسی ترجمه کرد و به همین مناسبت ترجمه فارسی بخش نخست را نیز با مراجعه به متن فرانسه در مطالعه گرفت. با مقابله صفحاتی از آن با متن فرانسه معلوم شد که کمابیش نزدیک به هزار خطای عمده در آن ترجمه راه یافته است. به

طور عمده، این خطاها را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. نخست این‌که مترجم فارسی به همه ظرایف زبان فرانسه آشنایی کامل نداشت. دیگر آن‌که آشنایی او با مباحث فلسفه از دایره تنگ تفنّن فراتر نمی‌رفت. سه دیگر آن‌که مترجم کوچک‌ترین آشنایی با شیوه بیان و اندیشه هانری کریّن، که به خلاف بیشتر خاورشناسان اندیشمندی صاحب مکتب و فیلسوفی آشنا به همه ظرایف فلسفه اروپایی و اسلامی است، نداشت.

از این‌رو، با پایان یافتن ترجمه بخش دوم و انتشار آن، نگارنده بر آن شد بخش نخست را نیز به فارسی ترجمه کند و در اثنای ترجمه نخستین فصل بود که از دانشمند محترم عبدالله نورانی اطلاع حاصل شد که این بخش به عربی ترجمه شده و استاد نسخه ملکی خود را کریمانه در اختیار نگارنده گذاشت تا در ضمن ترجمه از آن بهره‌برداری کند. با مطالعه و مقایسه این ترجمه عربی با متن فرانسه و ترجمه فارسی معلوم شد که مترجمان عربی، به خلاف مترجم فارسی، آشنایی بیشتری با زبان فرانسه و به خوبی داشته و زیر نظر یکی از فضلاء لبنانی اسماعیلی، عارف تامر، کار و بسیاری از مشکلات خود را حل کرده‌اند. از این حیث می‌توان گفت که ترجمه عربی متنی منقّح و از ترجمه فارسی قابل اعتمادتر است و، به طور عمده، هیچ یک از سه اشکال ترجمه فارسی را ندارد، مگر در یک مورد بسیار مهم و آن این‌که به سبب عدم آشنایی با زبان فارسی، در مواردی، در بازنویسی نام‌های ایرانی به اشکال برخورده‌اند و در جاهایی نیز که هانری کریّن فقراتی از نوشته‌های فارسی را آورده بود، ناچار، مطلب را با توجه به متن فرانسه ترجمه کرده‌اند و، البته، این کار آسان نبوده است، زیرا تلقی کریّن از ترجمه با شیوه مرسوم آن متفاوت است و در مواردی این ترجمه فقره‌ای از ترجمه‌ای دیگر به اصل مطلب آسیبی جدی وارد می‌کند.

روش نگارنده در ترجمه چنین بوده است که نخست گره‌های متن فرانسه را تا جایی که در توان او بوده است بگشاید و متن را به فارسی اهل اصطلاح برگرداند. یکی از مشکلات این کتاب کریّن، به خلاف نوشته‌های دیگر او، فقدان ارجاعات دقیق است که در همه موارد تنها به اشاره به نام نویسنده بسنده

می‌کند، بی‌آن‌که ذکر از کتاب و نشانه‌های کتاب‌شناختی آن آورده باشد. مترجمان عربی به یاری ویراستار علمی کتاب کوشیده بودند تا جایی که مقدور بوده، مأخذ برخی از نقل قول‌ها و احادیث را پیدا کنند و متن و نص آن‌ها را بیاورند، اما چنان‌که اشاره شد، برخی دیگر از منابع کرین که در زمان نوشته شدن کتاب یا به طبع نرسیده بود و یا متن آن‌ها به فارسی و، بنابراین، برای مترجمان عربی غیر قابل استفاده بود، نیاورده بودند. اسدالله مبشری، نخستین مترجم بخش نخست، بی‌آن‌که در این باب زحمتی به خود داده باشد، به صرف ترجمه متن فرانسه بسنده کرده بود. در ترجمه حاضر، نگارنده این سطور کوشید، «است تا جایی که ممکن بوده است، هیچ نقل قولی را بدون رجوع به متن اصلی ترجمه نکند، جز در مواردی نادر که یا متنی در دسترس نبوده یا آن فقره در آثار در دسترس نویسنده آن به دست نیامد - البته، شمار این موارد از عدد انگشتان، یک دست تجاوز نمی‌کند - در آن‌چه مؤلف از متن‌های دست‌اول فلسفی و عرفانی نقل قول کرده است، از ترجمه صرف نظر و متن فارسی را آورده یا از متن عربی ترجمه کرده‌ام. نیز لازم به یادآوری است که در بسیاری از موارد، از ارجاع به متن مورد استفاده چشم پوشیده‌ام. در آغاز کار بر آن بودم تا در پایان کتاب ضمن استدراکات مترجم همه آن منابع را بیاورم، و برخی از لغزش‌های کرین را توضیح دهم، اما در اثنای کار دامن از دست بردم و به نظر آمد که با این کار بیش از حد به حجم کتاب حاضر افزوده خواهد شد. وانگهی، مترجم یادداشت‌های فراوانی از خطاهای مترجم فارسی و برخی خطاهای مترجمان عربی فراهم آورده بود و قصد داشت در آغاز کتاب درباره آن خطاها توضیحی بیاورد، اما از این فقره نیز تا فرصتی دیگر صرف نظر کرد. چنین به نظر رسید که ترک این حواشی و استدراکات، که گاهی از عامه علاقه‌مندان به این تاریخ فلسفه نمی‌گشاید، اولی است.

یادآوری این نکته نیز ضروری است که در ترجمه کتاب حاضر دو اشکال عمده وجود داشت: اشکال نخست به شرحی مربوط می‌شود که کرین از نظرات فیلسوفان اسلامی به دست می‌دهد. در این بخش، تا حد ممکن، کوشیده‌ام

ترجمه را به شیوه بیان فیلسوفان و اهل اصطلاح نزدیک کنم تا خواننده حس کند که متنی از همین نویسندگان را می‌خواند. به گونه‌ای که اشاره شد، عمده متن‌هایی را که کرین در نوشتن هر فصلی از آن‌ها سود جسته، تا جایی که ممکن بود، شناسایی کرده و با توجه به آن متن شرح کرین را ترجمه کرده‌ام. به عنوان مثال، در فصل مربوط به اسماعیلیه، اگر متن‌ها در اختیار نمی‌بود، کار ترجمه معطل یا ناقص می‌ماند. برای این‌که خواننده علاقه‌مند تصویری از اهمیت این موضوع پیدا کند، می‌تواند فقراتی از ترجمه حاضر را با فصل مربوط به اندیشه اسماعیلی در ترجمه فارسی اسدالله مبشری و بخش‌های مربوط به اسماعیلیان نزاری در ترجمه عربی مقایسه کند. اشکال دوم به تفسیر کترین از فلسفه در دوره اسلامی با توجه به اسلوب پدیدارشناسی فلسفه جدید مربوط می‌شود. در ترجمه این بخش از کتاب سعی بر آن بوده است تا جایی که ممکن بود، تمایز زبان و اصطلاحات را رعایت کنم تا خواننده علاقه‌مند به این مباحث را اشارتی به تمایز دو شیوه اندیشه باشد. با این همه، مترجم از نتیجه کار یکسره رضایت ندارد و امیدوار است تا در فرصتی دیگر برخی دیگر از اشکالات متن حاضر را رفع کند و چایی منقح‌تر در اختیار خوانندگان قرار دهد. در انشای ترجمه، در جریان دیدارهایی با بانو اسدالله کرین، که پیوسته کار ترجمه را از نزدیک دنبال می‌کرد، معلوم شد که ترجمه‌ای از بخش نخست به ایتالیایی و انگلیسی منتشر شده است و آن بانو نسخه‌هایی از آن دو را در اختیار نگارنده گذاشت که در مواردی به کار آمد.

در ویراست نخست اشتباه‌هایی راه یافته بود. برخی از آن اشتباه‌ها را دوستانی که از کتاب به عنوان منبع درسی استفاده کرده بودند، تذکر دادند. در مراجعه به متن و در جریان بازنویسی نیز من به چند اشکال در فهم مطلب برخوردم. کوشش کردم همه آن‌ها را تصحیح کنم، اگرچه در مواردی فهم مطلب آسان نمی‌نمود. در چنین مواردی ترجمه عربی و نیز ترجمه‌های به زبان‌های اروپایی کارساز نبودند. این موارد به عبارت‌هایی مربوط می‌شود که کرین متن را به گونه‌ای که به ذهن او متبادر شده به اجمال تامل نوشته و در اندیشه این

نبوده است که خواننده خواهد فهمید یا نه؛ وانگهی، در مواردی نیز کرین اصطلاحات رایجی مانند *objet* یا *sujet* را دربارهٔ خداوند به کار برده که با توجه به دریافت خاص او می‌توان فهمید، اما ترجمهٔ چنین عبارت‌هایی به زبان فارسی آسان نیست. در متن فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی نیز چنین عبارت‌هایی وجود دارد که در ویراست دوم آن رساله نیز کوشش کرده‌ام راه حلی پیدا کنم، اما گمان نمی‌کنم توانسته باشم در همهٔ موارد به دقت ترجمه کنم. در این ویراست دوم برخی تصرف‌های دیگری نیز در متن انجام داده‌ام که مهم‌ترین آن‌ها حذف تاریخ‌های میلادی در مواردی است که تاریخ هجری آمده است. از آن‌جا که کتاب برای فرانسه زبان‌ها نوشته شده، کرین در همهٔ موارد معادل میلادی تاریخ‌های هجری را آورده بود. در این ویراست جز در موارد استثنایی معادل‌های میلادی را که برای خوانندهٔ ایرانی معنای چندانی ندارد، حذف کرده‌ایم تا نیمی از برخی از سطرها را تاریخ‌ها اشغال نکنند. یادآوری می‌کنم که در متن فرانسه هیچ یادداشتی وجود ندارد. همهٔ یادداشت‌ها را برای روشن شدن متن من افزوده‌ام.

جواد طباطبایی

۱. این ترجمه مطابق است با دومین چاپ دو بخش کتاب با نشانه‌های کتاب‌شناختی زیر:

Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard 1986.

دیباچه

برای توضیح عنوان و ترتیب بررسی حاضر، که پیشگامان چندانی برای آن نداشته‌ایم، راه را برای ما هموار کنند، چند سطر ضروری است.

۱. نخست این‌که ما از «فلسفه اسلامی»^۱ سخن می‌گوییم و نه، چنان‌که پس از سده‌های میانه معمول بوده است، از «فلسفه عربی».^۲ نیازی به گفتن نیست که پیامبر اسلام عربی از اهالی عربستان بود؛ عربی فصیح زبان و وحی قرآنی، زبان آئینی نماز، زبان و ابزاری مفهومی است که عربان و غیر عربان از آن برای بنیادگذاری یکی از بارورترین ادبیات‌های جهان، ادبیاتی که مبین فرهنگ اسلامی است، بهره جستند. با این همه، معنای اصطلاح‌های یک قوم با گذشت سده‌ها تحول پیدا می‌کند. امروزه، واژه «عربی»، در تداول رایج و رسمی، به مفهومی قومی، صلتی و سیاسی دقیقی بازمی‌گردد که نه مفهوم دینی «اسلام» با آن مطابقت دارد و نه محدودیت‌های جهان آن. اقوام عرب یا عرب شده، در کلیت جهان اسلام، اقلیتی بیش نیستند. فراگیری معنوی مفهوم دینی «اسلام» را نمی‌توان به محدودیت‌های مفهوم قومی یا صلتی، [یعنی] مفهومی عرفی، برگرداند یا محدود کرد. برای هر شخصی که در کشوری اسلامی و غیر عرب زندگی کرده باشد، این امر بدیهی است.

درست است که برخی توانسته‌اند، و خواهند توانست، این نکته را برجسته کنند که اصطلاح «فلسفه عربی» تنها به معنای فلسفه‌ای است که به زبان عربی نوشته شده است، یعنی زبان عربی فصیح که حتی امروزه نیز پیوند آئینی میان اعضای غیر عرب امت اسلامی و نیز گروه‌های قوم عرب را که هر یک لهجه

ویژه خود هستند، به وجود می‌آورد. با کمال تأسف، این تعریف «زبان شناختی» دقیق نیست و به هدف خود نایل نمی‌شود. اگر چنین تعریفی را بپذیریم، نخواهیم دانست اندیشمندان ایرانی، مانند حکیم اسماعیلی، ناصر خسرو در سده پنجم یا افضل‌الدین کاشانی در سده هفتم، شاگرد نصیرالدین طوسی را، که همه آثار آنان به زبان فارسی نوشته شده، چگونه طبقه‌بندی کنیم، البته، صرف نظر از کسانی که از ابن سینا و سهروردی تا میرداماد در سده یازدهم و حاج ملا هادی سبزواری سده سیزدهم و معاصران ما آثار خود را گاهی به فارسی و گاهی به عربی نوشته‌اند. زبان فارسی هرگز نقش خود را به عنوان زبان فرهنگی (حتی زبان «آئینی»، به عنوان مثال، در نزد اسماعیلیات تذمّر) از دست نداده است، زیرا، اگرچه برخی از رساله‌های دکارت، اسپینوزا، کانت و هگل به زبان لاتینی نوشته شده است، اما آنان فیلسوفان «لاتینی» یا «رُمی» نیستند.

بنابراین، برای تعیین حدود جهانی از اندیشه که در صفحات آتی مورد بحث قرار خواهد گرفت، اصطلاحی کمابیش فراگیر لازم است تا بتواند وحدت معنوی مفهوم «اسلام» را حفظ کند، بدین سان، مفهوم «عربی» را در مرتبه افقی پیامبرانه قرار دهد که، در آن افق، وحی قرآنی در تاریخ پدیدار شد. بی‌آن‌که بخواهیم درباره اعتقادات یا «باور مکتبی»^۱ به پیشداوری بپردازیم که در صفت «اسلامی» برخی از فیلسوفان تردید می‌کند، ما از «فلسفه اسلامی» به عنوان فلسفه‌ای سخن خواهیم گفت که تکوین و صورت‌های متنوع آن، به طور اساسی، با امر دینی و معنوی اسلام پیوند یافته و مؤید این نکته است که اسلام، چنان‌که به نادرست گفته‌اند، بیان دقیق و اساسی خود را در فقه پیدا نمی‌کند.

۲. نتیجه این‌که مفهوم فلسفه اسلامی را نمی‌توان به طرحی سنتی که مدت‌ها در دروس‌های تاریخ فلسفه مرسوم بود، محدود کرد که تنها به ذکر چند نام مشهور بسنده می‌کرد، یعنی کسانی که آثار آنان از طریق ترجمه‌های لاتینی در فلسفه مدرسی سده‌های میانه شناخته شده بود. درست است که

ترجمه‌های برخی از آثار عربی به زبان لاتینی در طلیطله^۱ و صقلیه^۲ دوره فرهنگی پراهمیتی بود، اما این امر، به طور اساسی، برای القای تصویری از جهت‌گیری عمومی که بتواند درک معنا و بسط تأمل فلسفی در اسلام را ممکن سازد، بسنده نیست. به طور اساسی، درست نیست که تأمل فلسفی در اسلام با مرگ ابن رشد به پایان می‌رسد. پائین‌تر، در پایان نخستین بخش بررسی حاضر، درباره آن چه با مرگ ابن رشد پایان یافت، سخنی گفته خواهد شد. آثار فیلسوف قرطبه، که به زبان لاتینی ترجمه شده بود، در مغرب زمین، به مکتب ابن رشد تبدیل شد و آن چه را که مکتب ابن سینایی لاتینی^۳ نامیده شده، ناپدید ساخت. در مشرق زمین، بویژه در ایران، مکتب ابن رشد ناشناخته ماند و نقادی غزالی از فلسفه هرگز هم چون امری به نظر نیامد که پایان بخش سنتی بوده است که با ابن سینا شروع شد.

۳. معنا و تداوم تأمل فلسفی در اسلام در صورتی به درستی فهمیده خواهد شد که نخواهیم به هر قیمتی در آن معادلی برای آن چیزی بیابیم که در مغرب زمین از سده‌ها پیش به معنای دقیق کلمه «فلسفه» خوانده می‌شود. حتی اصطلاحات «فلسفه» و «فیلسوف»، که از واژه‌های یونانی به عربی انتقال یافته است و به فیلسوفان مشایی و اشراقی^۴ نخستین سده‌های اسلام اطلاق می‌شود، به طور دقیق، با مفاهیم غربی «فلسفه»^۵ و «فیلسوف»^۶ معادل نیست. در مغرب زمین، تمایز اساسی میان «فلسفه» و «الهیات»^۷ به دوره مدرسی سده‌های میانه بازمی‌گردد. این تمایز مبتنی بر «عرفی شدن»^۸ بود که در اسلام تصویری از آن وجود ندارد و نخستین دلیل آن بود که در اسلام پدیدار کلیسا^۹ با الزامات و نتایج آن وجود نداشته است.

در صفحات آتی روشن خواهیم کرد که اصطلاح حکمت معادل واژه یونانی theosophia است؛ اصطلاح حکمت الهی از نظر لغوی با واژه یونانی theosophia

1. Todéde (Toledo)

2. Sicile

3. Averroïsme

4. Avicennisme latin

5. néoplatonicien

6. philosophie

7. philosophe

8. théologie

9. sécularisation

10. Eglise

معادل است. برحسب معمول، در برابر اصطلاح متافیزیک علمی قرار داده شده است که از الهیات^۱ بحث می‌کند. اصطلاح علم الهی^۲ را نه می‌توان و نه باید به اصطلاح théodicée ترجمه کرد. تصویری که تاریخ‌نویسان اسلامی، از شهرستانی در سده ششم تا قطب‌الدین اشکوری در سده یازدهم، از فرزندان یونانی داشته‌اند، این بود که حکمت آنان نیز از «مشکات نبوت» ناشی شده است. به این دلیل، اگر به انتقال مشکل رابطه میان فلسفه و دیانت، به گونه‌ای که به طور سنتی در مغرب‌زمین طرح شده، به اسلام بسنده کنیم، نخواهیم توانست مشکل را به درستی مطرح کنیم، زیرا تنها وجهی از وضع بر ما روشن خواهد شد. بدیهی است که فلسفه در اسلام در وضعی مشکل قرار داشته است؛ مشکلات همان‌هایی نبود که مسیحیت با آن‌ها رو-به-رو بوده است. تحقیق فلسفی در اسلام در جایی در محیط مناسب قرار داشت که امر بنیادین نبوت و وحی نبوی، و مشکلات و موقعیت تأویلی ناشی از آن، موضوع تأمل بود. بدین سان، فلسفه صورت «حکمت نبوی» به خود می‌گیرد و، به همین دلیل، ما در بررسی حاضر حکمت نبوی شیعی را در دو صورت اصلی امامی اثنی عشری و اسماعیلی در صدر قرار داده‌ایم. پژوهش‌های جدید در مورد این دو صورت اصلی در هیچ بررسی از این دست به اختصار نیامده است. اطلاعات نه از تذکره‌نویسان، بلکه از منابع اصلی برگرفته شده‌اند.

بدین سان، بدون بحث درباره عرفان،^۳ یعنی تصوف^۴ در وجوه مختلف آن، اعم از تصوف به عنوان تجربه معنوی و حکمت نظری،^۵ که ریشه در تعلیمات باطنی^۶ شیعی دارد، نمی‌توان به توضیح حکمت در اسلام پرداخت. چنان‌که ملاحظه خواهد شد، کوشش سه‌روردی، و به دنبال او همه مکتب اشراقیان، ناظر بر جمع میان تحقیق فلسفی و تحقق تجربه معنوی شخصی بوده است. در اسلام، به طور خاصی، تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت جدایی‌ناپذیر است.

1. divinalia. 2. socientia divian. 3. hérésiographe.
4. mystique. 5. soufisme. 6. théosophie spéculative.
7. ésotérisme.

۴. در بررسی حاضر، ما ناگزیر محدوده‌هایی را مراعات کرده‌ایم. بسطی که لازمه طرح پاره‌ای از مشکلات نزد برخی اندیشمندان بود ناممکن بود؛ با این همه، از آن جا که اغلب بحث درباره تعلیماتی است که اگر نه به کلی ناشناخته، دست‌کم بسیار کم شناخته شده است و صفحات آتی خطاب به اهل فلسفه نوشته شده و نه تنها برای خاورشناس، ما نمی‌توانستیم به اشاراتی بسنده کنیم و خود را به ارائه یادداشتی دایرةالمعارفی محدود نماییم. گمان ما بر این است که حدِّ اقل ضروری را گفته‌ایم.

آشکار است که طرح معمول تقسیم تاریخ فلسفه، هم چون تاریخ به طور کلی، به سه دوره موسوم به باستان، سده‌های میانه و دوره جدید را جز با به کار گرفتن زبانی جعلی نمی‌توان به دوره‌بندی تاریخ فلسفه اسلامی اطلاق کرد. نیز گفتن این‌که سده‌های میانه تا کنون ادامه پیدا کرده است، سودمند نخواهد بود، زیرا نفس مفهوم سده‌های میانه مبتنی بر بینشی از تاریخ است که با توجه به وضع ویژه‌ای طرح شده باشد. برای تعیین ماهیت «نوعی از اندیشه»،^۱ قرآینی جدی‌تر و پایدارتری از صرف ارجاعات گاه‌شناختی وجود دارد و، در اسلام، شیوه‌های متمایزی از اندیشه وجود دارد که از آغاز تا کنون تداوم یافته است. بدین سان، و سوسه دوره‌بندی در نزد متفکران اسلامی به صورت طرحی پدیدار شده که ویژه آن‌هاست (و از تصویری که آنان از دایره‌های نبوت دارند، بیگانه نیست). به عنوان مثال، قطب‌الدین اشکوری تاریخ اندیشمندان و اهل معنویت خود را به سه دایره بزرگ اندیشمندان پیش از اسلام، اندیشمندان اسلام سنی و اندیشمندان اسلام شیعی تقسیم کرده است. ما نیز نمی‌توانیم این تقسیم‌بندی را، به زور، در طرح دوره‌بندی خود، از بیرون وارد کنیم و سه دوره بزرگ زیر را از یکدیگر تمیز خواهیم داد:

الف. نخستین دوره ما را از آغاز تا مرگ ابن رشد هدایت خواهد کرد. از برخی جهات، این دوره تا کنون بیشتر شناخته شده است. آن‌گاه که به پایان این

دوره برسیم، توضیح خواهیم داد که چرا خود را به این فاصله زمانی محدود کرده‌ایم. با ابن رشد چیزی در سرزمین‌های غربی اسلام پایان یافت. در همان زمان، با سهروردی و ابن عربی در شرق سرزمین‌های اسلامی، چیزی آغاز شد که تاکنون تداوم پیدا کرده است. در این دوره نیز لازم بود تا وجوه بسیاری را روشن سازیم که در جریان بیست ساله اخیر پژوهش‌ها آشکار شده است، اما محدودیت‌های موجود و حدّ اقلی که یک توضیح فلسفی منسجم نمی‌تواند به پائین‌تر از آن نزول کند، وضعی را پیش آوردند که نتوانسته‌ایم از پایان این نخستین دوره که نخستین بخش بررسی حاضر را تشکیل می‌دهد، فراتر رویم.

ب. دومین دوره، سه سده پیش از نوزایش دوره صفوی در ایران را شامل می‌شود. این دوره، به طور عمده، مبتنی امری است که برحسب معمول «الهیات صوفیانه» نامیده شده است: بسط مکتب ابن عربی و مکتب ناشی از تعلیمات نجم‌الدین کبرئ، پیوند تصوف، از سویی، با تشیع اثنی عشری و، از سوی دیگر، با آئین اسماعیلی دعوت جدید، مناسبت‌ها بر فتح الموت به دست مغولان (۶۵۴).

ج. دوره سوم. در حالی که تصور شده است که پس از ابن رشد در همه سرزمین‌های اسلامی تأمل فلسفی دچار وقفه شد (و به همین دلیل بود که پیشتر بر آن دآوری سطحی مناقشه کردیم)، در سده دهم، با نوزایش صفوی در ایران جهش عظیم در اندیشه و نزد اندیشمندان صورت گرفت که اثرات آن با گذار از دوره قاجار تاکنون تداوم پیدا کرده است. در جای خود، دلایل ظهور این پدیدار را در همان ایران و محیط شیعی تحلیل خواهیم کرد. جای آن دارد که در پرتو این دلایل و در پرتو مکتب‌های دیگری که در سال‌های اخیر در بخش دیگری از سرزمین‌های اسلامی شکفته شده‌اند، پرسشی درباره آینده نزدیک برای خود مطرح کنیم.

ناچار، در نخستین بخش بررسی حاضر، که پیش روی خواننده است، ذکرى از چند تن از اندیشمندان دوره دوم و سوم آمده است. به عنوان مثال، چگونه

می‌توان جوهر اندیشه شیعی را به گونه‌ای که در تعلیمات امامان شیعی در سه سده نخستین هجری آمده است، به دقت توضیح داد، بی‌آن‌که به فیلسوفانی توجه داشته باشیم که از آن پس این تعلیمات را توضیح داده‌اند؟ بررسی تفصیلی این اندیشمندان دوره دوم و سوم در دومین بخش اثر حاضر خواهد آمد.

دو یار گرامی، یکی ایرانی شیعی و دیگری عرب سنی از اهالی سوریه، با فراهم کردن موادی گرانبها برای قسمت‌هایی از این هشت فصل، ما را در تکمیل این نخستین بخش یاری داده‌اند. آن دو آقایان سید حسین نصر، استاد دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، و عثمان یحیی، وابسته تحقیقاتی در مرکز ملی تحقیقات علمی در فرانسه، هستند. میان ما سه تن اتفاق نظر ژرفی درباره جوهر اسلام معنوی وجود دارد؛ به نظر می‌آید که صفحات آتی بیان همین اتفاق نظر باشد.

تهران نوامبر ۱۹۶۲ هانری کترین: مدیر تحقیق در مدرسه

مطالعات عالی (سوربن)

مدیر بخش ایران‌شناسی انجمن ایران و

فرانسه (تهران)

فصل نخست

منابع تأمل فلسفی در اسلام

۱. تفسیر معنوی قرآن

۱. در صخره بر زمین این نظر رواج دارد که در قرآن هیچ مطلب عرفانی و فلسفی وجود ندارد و فیلسوفان و اهل عرفان چیزی به آن مدیون نیستند. این جا، مسئله این نیست که غربیان چه چیزی را در قرآن پیدا می‌کنند، یا پیدا نمی‌کنند، بلکه سخن بر سر آن است که مسلمانان چه چیزی در قرآن می‌یابند. فلسفه اسلامی، بیش از هر امری، هم چون آثار اندیشمندانی ظاهر می‌شود که به جامعه‌ای دینی تعلق دارند که در قرآن از آن به اهل کتاب تعبیر شده است، یعنی جماعتی دارای کتاب مقدس و دیانتی مبتنی بر کتابی که از «آسمان نازل» شده است، کتابی که به پیامبر وحی شده و او آن را تعلیم داده است. اهل کتاب، به معنای دقیق کلمه، عبارت‌اند از بنی‌اسرائیل، مسیحیان و مسلمانان (زرتشتیان نیز به یمن کتاب اوستا کمابیش از این امتیاز بهره برده‌اند؛ قوم موسوم به صابئین حُرّان به اندازه آنان بختیار نبوده‌اند).

همه این اامت‌ها مشکل واحدی دارند و پدیدار دینی بنیادین مشترکی آن مشکل را مطرح کرده که عبارت است از این که پدیدار کتاب مقدس زندگی در این جهان را تنظیم می‌کند و راهنمای عالم دیگر است. اولین و آخرین فریضه همانا فهم معنای حقیقی این کتاب است، اما مرتبه فهم خود مشروط به مرتبه وجودی آن کسی است که می‌فهمد و، در عوض، همه رفتار درونی فرد مؤمن نیز

از همین مرتبه فهم او ناشی می‌شود. موقعیت زیسته شده^۱ به طور اساسی موقعیتی تأویلی است، یعنی موقعیتی که در آن معنای حقیقی بر مؤمن آشکار می‌شود و، بدین سان، همین معنای حقیقی به وجود او حقیقت می‌بخشد. این حقیقت معنا لازمه حقیقت وجود، یعنی حقیقتی که واقعی است و واقعیتی که حقیقت دارد و همه این معانی در اصطلاح اساسی واژگان فلسفی، یعنی حقیقت بیان شده است.^۲

اصطلاح حقیقت، افزون بر معانی گوناگون دیگر، مبین معنای حقیقی وحی الهی است، یعنی معنایی که ضمن این که حقیقت است، ذات و ماهیت و نیز معنای معنوی آن است. از این رو، می‌توان گفت که پدیدار «کتاب مقدس وحی شده»، انسان‌شناسی ویژه و حتی نوعی از فرهنگ معنوی مشخص را شامل می‌شود و، از این رو، مبین فلسفه‌ای از نوع خاص و محرک و جهت دهنده آن نیز هست. در مشکلاتی که تحقیق معنای حقیقی، به عنوان صحنای معنوی، در مسیحیت در مورد تأویل کتاب مقدس و در اسلام در مورد تأویل قرآن طرح کرده، امور مشترک و نیز وجوه افتراق عمیقی وجود دارد. این شباهت‌ها و اختلاف‌ها را باید به زبان مراتب^۳ تحلیل و بیان کرد.

اگر غایت همان نیل به معنای معنوی باشد، معنای تاریخی این سخن آن خواهد بود که معنایی وجود دارد که معنوی نیست و، بدین سان، میان آن دو، شاید، در جاتی وجود دارد که به تکرر معنای معنوی راه می‌گشاید. بنابراین، همه چیز به عمل آغازین وجدانی وابسته است که افق را با قوانینی که احکام

1. situation vécue

۲. عبارت اخیر، که در زبان فارسی نمی‌توان ترجمه روشنی از آن عرضه کرد، کوششی برای توضیح این مطلب است که واژه‌هایی چون «حق» و «حقیقت»، بویژه در مواردی که به خداوند اطلاق می‌شوند، همان معنایی را افاده نمی‌کنند که معادل‌های آن‌ها در زبان فرانسه. کربن در جاهایی «حق» را به «واقعیتی که حقیقت دارد» یا «حقیقتی که واقعاً حقیقت دارد» ترجمه کرده است. در چنین موارد ترجمه تحت‌اللفظی عبارت در فهم مطلب اخلاقی ایجاد می‌کند. فارسی‌زبانی که کمابیش اهل اصطلاح باشد، دریافتی از معنای حق و حقیقت دارد.

3. structure.