

مناقشه در مثل: حکایت یک انتقال

۱

فرهنگ و تمدن اسلامی بسیاری از ارزشهای فکری خویش را خاصه در قلمرو فلسفه و علم از یونانیان اخذ کرد. ترجمه آثار یونانی به سریانی و عربی که فصل مشعی از تاریخ حیات معنوی در دنیای اسلامی است خود فی نفسه در جریان این تأثیر واجد نقشی اساسی بود. ترجمه آثار فلسفی یونانی به سریانی، یعنی زبان مسیحیان یعقوبی، ملکائی و نسطوری و تدریس آن آثار در مدارس آنها در رها و نصیبین و حران و جندیشاپور که از سده چهارم تا هشتم میلادی انجام شده بود، پس از غلبه اسلام، در سرزمینهای مفتوحه نیز توسط مترجمان همان مدارس ادامه یافت. کاری را که بدین گونه پروبوس (Probus) و سرجیس رأس عینی و یعقوب رهازی آغاز کرده بودند، یوحنا یا یحیی بن بطریق، عبدالملیح بن عبدالله ناعمه الحمصی، قسطابن لوقا بعلبکی، ابو بشر متی بن یونس قنایی، ابوزکریا یحیی بن عدی المنطقی، ابوعلی عیسی بن اسحق بن زرعه، و ابی الخیر بن الحسن الجمار و البته حنین بن اسحق و فرزندش اسحاق و خواهرزاده اش حییش و شاگردش عیسی بن یحیی پی گرفتند. از میان آثار فلسفی یونانی که مسلمانان از طریق این ترجمه‌ها و شروحی که نوافلاطونیان بر آنها نوشتند و با آنها آشنایی یافتند، آثار افلاطون نخستین و مهمترین آنهاست. این که اندیشه افلاطونی چگونه از آتن پروکلوس (Proclus) به حران قابت بن قره و به اصحاب شیرازی و اصفهانی سهروردی راه یافت

نکته‌ای است که هنوز جای پژوهش در آن مفتوح است. با تمامی تأکیدی که به ترکیب افلاطونی عقاید صابین و دیسانیه رفته است، مع الوصف هنوز وجوه این معنی و طرق تماس آنان با تفکر افلاطونی در پرده‌ای از ابهام باقی مانده است.

«قبل از هجرت، سریانیان و ایرانیان تفسیر متون ارسطو را که از طریق رواقیون و نوافلاطونیان بررسی شده بود مطالعه کرده بودند.»^۱ و بر مبنای چنین پیشینه‌ای «متفکران اسلام خود را در محضر ارسطویی یافتند که عملاً نوافلاطونی بود.»^۲ روندی به این روال «در فلسفه اسلامی که با خصیصه نوافلاطونی مشخص است با الکندی آغاز شد و به‌فارابی و ابن‌سینا راه گشود.»^۳ و بدین ترتیب عقاید افلاطونیان جدید با اصل معروف اشراق و نظریه هراکلیتوس (Heraclitus) و پارمنیدس (Parmenides) که معتقد بودند حقیقت وجود از یک منبع ازلی «نور» و هستی دائماً ساطع می‌شود، در فلسفه معنون به فلسفه مشاء راه یافت.^۴ به این اعتبار است که هانری کربن تصریح می‌کند که «مشائون کم و بیش در شمار نوافلاطونیان اسلام‌اند.»^۵ و هم او تأکید می‌کند که «اگرچه در مغرب‌زمین مکتب ابن رشد بارور گردید... در ایران اصالت الهامات نوافلاطونی پایدار ماند.»^۶ آشنایی متفکران مسلمان با تفکر افلاطونی پیش از رویکرد و تأثر آنان از تعالیم مکتب اسکندریه و آموزشهای نوافلاطونی، از طریق تماس و آشنایی آنان با آثار خود افلاطون صورت پذیرفته بود. در حالی که قرون وسطای لاتین تنها به آشنایی با تیمائوس (Timaeus) افلاطونی دلخوش می‌داشت، مسلمانان تمامی مجموعه مکالمات افلاطونی را از طریق ترجمه‌های گوناگون آن می‌شناختند و به‌متن کامل قوانین، جمهوری، فدون (Phedon)، کریتو (Crito)، الکیادس (Alcibiades) و گرجیاس (Gorgias) دسترسی داشتند. فهرست دقیقی از آثار افلاطون که به‌عربی بازگردانده شده بوده است و در آثار ابن ندیم، قفطی و ابن ابی‌اصیبه و کتابنامه‌های دیگر آمده است، به‌خوبی از گسترش آثار افلاطون در میان فرزندان مسلمان حکایت می‌کند.^۷ ظهور مکتب هلنی و پیدایی مکتب نوافلاطونی و تفسیرهایی که از آثار افلاطون در این مکتب به‌عمل آمد نفوذ تفکر افلاطونی را در فلسفه و عرفان اسلامی تعمیق بخشید.^۸ بحث از وجود عناصر افلاطونی در فلسفه اسلامی طی پنجاه سال گذشته گستره وسیعی در میان محققین یافته است. در این راستا والزر (Walzer) به‌تصریح بر این ادعا پای می‌فشرد که «هسته فلسفه مسلمان نوافلاطونی‌اند.»^۹ هانری کربن در ادامه بحث خود درباره تأثیرات هرمسی بر فلسفه اسلامی تأکید می‌کند که «فارابی و ابن‌سینا نمی‌توانستند با نحو تفکر مکتب ارسطو اقتناع گردند... درک فلسفی آنان از انسان به‌طریق دریافت نوافلاطونیان است.»^{۱۰}

در همان حال که والزر بر تماماً نوافلاطونی بودن تلقی مسلمانان از مقولات فضیلت، دولت آرمانی، الوهیت، نبوت و آفرینش تاکید می‌کند^{۱۱} و کربن از بیان این نکته تن نمی‌زند که اصول فلسفی الکندی از چند وجه به مکتب نوافلاطونیان آتن می‌رسد^{۱۲} پیترز (Peters) نیز افلاطون‌گرایی را به مثابه ذی‌نفوذترین شالوده یونانی در تفکر اسلامی تلقی می‌کند و پس از تشریح دقیقی از نحو انتقال تفکر و ترجمه آثار افلاطون به جهان اسلامی توضیح می‌دهد که الکندی و ثابت بن قره رسائلی بر اساس مواد افلاطونی نگاشتند، فارابی و شاگردش یحیی بن عدی نیز از تأثیرات افلاطونی به‌دور نبودند. ابوسلیمان مجموعه‌ای از اقوال افلاطون را فراهم آورد و همین اقوال توسط توحیدی در مقابسات مورد شرح قرار گرفت.^{۱۳} مجید فخری، فارابی و ابن‌سینا را قویاً نوافلاطون‌گرایان مسلمان عنوان می‌دهد.^{۱۴}

ضمن تأیید همه این اقوال، از این حقیقت نیز نباید گذشت که آنچه که به نام عنصر افلاطونی در فلسفه اسلامی انعکاس یافت جز وجه مخدوشی از تفکر افلاطون نبود، سهل است در پاره‌ای از مهمات، اساساً تغییری مقلوب و سراسر دیگرگونه از فلسفه آن فرزانه بود. چنین خصیصه‌ای از دو عامل مشخص منشأ می‌گرفت. نخستین از این دو بر عدم صحت ترجمه‌هایی ناظر بود که از آثار افلاطون به سریانی و از آن زبان به عربی به عمل آمد. شروع متعددی نیز که بر آن آثار و بر پایه آن ترجمه‌ها و در همان اوایل ایام نوشته شد نه تنها در تفهیم و تصریح معانی آراء آن فیلسوف کارآمد نیفتاد بلکه دامنه سوء تفاهم را وسیعتر ساخت. تعبیر وجودشناسی افلاطون و اجزاء بن‌ساختی آن به ارزشهای صرفاً اخلاقی و عملی و ترجمه اصطلاح Theos به «الوهیم» در متون یهودی و به «الله» در متون اسلامی، اصطلاحی که چه از لحاظ مضمون و چه از نظر صفات مترتب بر آن تفاوتی بنیانی با خدای یهودی و اسلامی داشت، سنت افلاطونی اسلامی شده‌ای را موجب آمد که با تمامی محتوی تفکر افلاطون و البته ارسطو نیز سراسر معایر بود.^{۱۵} زمانی که دوبور (De Boer) به تأکید اشاره می‌کند که «یکسان بودن ترجمه یا اصل در کتابهای منطق و دانش طبیعی بیش از ترجمه کتابهای اخلاق و مابعدالطبیعه بود، زیرا بسیاری نکته‌های دشوار این دو دانش را یا حذف کردند و یا خوب به عمق آن پی نبردند.»^{۱۶} در حقیقت بیانگر همین عامل نخستین خدشه است. دومین خدشه در معنی و مفهوم «مثل» ضمن تلاش برای هماهنگ‌سازی تفکر فلسفی - عقلی با شریعت و احکام دینی اعمال گردید.^{۱۷}

این که افلاطون و ارسطوی چندخداگرای بتوانند به مثابه حکمای الهی شالوده‌ریز

الهیات احدگرای اسلامی فرار گیرند از هیچ طریقی میسر نبود جز آن که آراء آن فیلسوفان به نحو غریبی تحریف شوند و چنین نیز شد. در نظر افلاطون الوهیت به طبقه‌ای شامل اشیاء متعدد تعلق داشت، و شاید بتوان گفت که به قول او هر شیء چون به حد دقیق و صحیح خود می‌رسید خدا بود. رساله تیمائوس حاکی از سعی معتابه افلاطون برای نیل به معرفت خدایی است که او را بتوان علت جهان و پدر آن دانست ولیکن چنین خدایی با همه عظمت در مقامی نیست که بتواند با نظم معقول «مثل» مقابله نماید و به علاوه قابل قیاس با سایر اعضای جلیله خدا یان افلاطونی است: خداوند گاری ستارگانی را که آفریده است از دستشان نمی‌گیرد، صفت الوهیت را از جهانی که مصنوع اوست سلب نمی‌کند، اگرچه مقام اول را در میان خدایان دارد، یکی از جمله آنان است.^{۱۸} ابن میمون یهودی در کنار رأی خود دایره بر خلق عالم از عدم سه نظریه آفرینش را مورد اشاره قرار می‌دهد و از آن میان نظریه قدیم بودن عالم را بر می‌شمارد و آن را صریحاً رأی افلاطون می‌خواند و توضیح می‌دهد که «می‌توانید این رأی افلاطون را در تیمائوس او بیابید. ما به این قولیم که آسمان از عدم به وجود می‌آید پس از آن که در عدم مطلق بود و حال آن که او معتقد است که آسمان از چیز دیگری که قبل از آن است به وجود می‌آید.»^{۱۹}

بررسی جامع تفاوت آراء افلاطون با آنچه که حکیمان و متکلمان مسلمان از آن ارائه کردند کار این وجیزه نیست. از آن موارد آنچه که این نوشته بر سر گفتگویی مجمل از آن است به مقوله «مثل» مربوط می‌شود. در این اجمال کوشیده‌ام تا ضمن توصیفی از معنای «مثل» بدان وجه که در افلاطون آمده است، واسطه‌های انتقال وجه دگرگشته آن را به درون حوزه فکری مسلمانان مورد رسیدگی قرار دهم و پس آن‌گاه به مجادله‌ای که بین فیلسوفان مسلمان بر سر تعبیر از آن در گرفت اشاره کنم.

۲

مقوله «مثل» اهم مهمات تفکر فلسفی افلاطون و یکی از بنیانی‌ترین موارد تفکر یونانی است. این مقوله اعم از آن که اصل آن از ابتکارات خود افلاطون یا مأخوذ از فرهنگهای دیگری باشد، پس از او با تعابیر گوناگون طی قرون متعادی شرق و غرب عالم را درنوردیده است و در هر جا به وجوهی بر اندیشه فلسفی موثر واقع شده است.^{۲۰} این مقوله که به باور مورخین و مفسرین فلسفه تمامی تفکر افلاطون به شمار می‌آید، از لحاظ تاریخی نخست در میهنانی عنوان می‌شود، در فذو مستدل می‌گردد، در جمهوری به کار

برده می‌شود و پس آن‌گاه در تِماتوس مورد دفاع قرار می‌گیرد و عاقبت در فیلیبوس، سوفیست و پارمیندس به نقد و اصلاح گرفته می‌شود.^{۱۱} این مقوله که به باور یوبروگ (Ueberweg) کانون اساسی فلسفه افلاطون تلقی می‌شود، در واقع هم اصل شناسایی و هم اصل هستی‌ست، اصل شناسایی‌ست از این جهت که نفس نمی‌تواند اشیاء را بشناسد مگر این که قادر باشد که در «مثل» بیندیشد. و نیز مبدأ و اصل وجود است زیرا جسم نمی‌تواند در نوع خود تعین یابد مگر این که در جزیی از ماده خود از یک «مثال» بهره‌مند گردد.^{۱۲} حقیقت این که وجودشناسی افلاطون در عین حال یک معرفت‌شناسی‌ست و «این امر بدین معنی‌ست که مطالب هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی غالباً به هم آمیخته است یا به موازات یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد.»^{۱۳} در توصیف ویژگیهای «مثل» روش تحقیق علمی ایجاب می‌کند که ما نیز از معرفت‌للمعلم او آغاز کنیم و پس از آن به بیان ساختار وجودشناسی در ارتباط با این مقوله بپردازیم. افلاطون در بحث از مسأله علم از آغاز فرض را بر این باور قرار می‌دهد که معرفت به دست آمدنی‌ست و آنچه را که او به آن شخصاً عنوان «معرفت» می‌دهد، اولاً خطاناپذیر و ثانیاً معرفتی به امری «واقعی»‌ست. اما او بلافاصله ضمن اقتداء به هراکلیئوس این نکته را نیز یاد آور می‌شود که متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیاء جزئی محسوس فردی، همیشه در حال «شدن» و تغییر دائم‌اند و بنابراین شایسته نیستند که متعلقات معرفت حقیقی باشند. متعلق معرفت حقیقی باید «ثابت» و پایدار باشد و قابل آن باشد که با تعریف واضح درک شود. معرفت علمی هدف و مقصودش «تعریف» است، اما تعریف با «کلی» سر و کار دارد و به این اعتبار این «کلی»‌ست که شرایط و لوازم معرفت حقیقی را فراهم می‌کند. معرفت به «کلی»‌ترین یا به عبارت دیگر معرفت به عالی‌ترین کلی، عالی‌ترین نوع معرفت خواهد بود، در حالی که معرفت به جزئی پست‌ترین نوع معرفت است. یسرفت ذهن انسان در راه خود از جهل به معرفت، در دو قلمرو اصلی سیر می‌کند: قلمرو گمان (دوکسا) و قلمرو معرفت (اپیستمه)، فقط این دومی را به حق می‌توان معرفت نامید، در حالی که گمان با تصاویر سر و کار دارد، معرفت با مبادی یا نمونه‌های والا (آرکی‌تایپ) مربوط است.^{۱۴} به این اعتبار محسوسات ظواهرند و گذرنده و علم بر آنها تعلق نمی‌گیرد و آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است. هر امری از امور عالم چه مادی باشد و چه معنوی حقیقی دارد که سر مشق و نمونه کامل اوست و آن نمونه به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را درمی‌یابد و افلاطون این نمونه را «در زبان یونانی به لفظی ادا کرده است (Idea) که معنی آن «صورت» است و حکمای ما آن را

«مثال» خوانده‌اند... پس افلاطون معتقد است برای این که هر چیز «صورت» یا «مثال»ش حقیقت دارد و آن «یکی»ست و «مطلق» و «لایتغیر» و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی، و افرادی که به حس و گمان ما در می‌آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید به زمان و مکان و فانی‌اند و فقط پرتوی از «مثال» خود می‌باشند و نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه.^{۲۵} آنچه اینک منطقاً می‌تواند مورد سؤال قرار گیرد این نکته است که افلاطون با چنین مصالحتی «وجودشناسی» خویش را چگونه پرداخته است؟ در نظر افلاطون متعلق معرفت حقیقی، باید ثابت و پایدار باشد و این شرایط به وسیله «کلی» حاصل می‌شود. کلیاتی که ما در فکر می‌یابیم فاقد «مرجع عینی» نیست. در جمهوری فرض شده است که هرگاه تعداد کثیری از افراد نام مشترکی داشته باشند دارای یک «مثال» یا صورت مطابق نیز خواهند بود. این مفاهیم کلی صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه در آنها ذواتی عینی درک می‌کنیم. افلاطون به ذوات عینی نام مثل یا صور (ایدئای یا آیده) می‌دهد. بنابراین موضوعاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم «مثل» عینی یا کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند و مراد از «جدا از» عملاً جدایی مکانی است. این واقعیات کلی در مقرر نامتغیر آسمانی خود جای دارند، مثل در مقرر آسمانی خود از «یکدیگر» جدا و از ذهن هر متفکری نیز جدا وجود دارند.^{۲۶} نتیجه ناشی از این تعبیر از پیش بدیهی است. مثال افلاطونی «نمونه» اصلی و اصل و منشأ هر چیز است و جهت عقلی و دلیل هستی آن است. اصل پایدار و پایدارنده‌ای است که به فضل او «آن چیز» وجود دارد. چنان که خود افلاطون توضیح می‌دهد «ما باید سه قسم چیز به تصور آوریم. نخست آن چیزهایی که تکوین می‌یابند. دوم آن چیزی که در آن، تکوین صورت می‌پذیرد و سوم «نمونه»‌ای که چیزهای مکون همانند و مماثل با آن به دنیا می‌آیند. اصل پذیرنده را می‌توانیم به مادر، نمونه را به پدر و محصول این دو را به فرزند تشبیه کنیم.» افلاطون در ادامه سخن به توصیف بیشتر «نمونه»ها یعنی مثل لایتغیر می‌پردازد و توضیح می‌دهد «نخست صورت لایتغیر است که «ناآفریده» و «نابودنشده» است. نامرئی است و به هیچ یک از حواس محسوس نیست و فقط می‌تواند با فکر مجرد و ناب مشاهده شود.»^{۲۷}

افلاطون در تیمائوس صریحاً می‌گوید که خدا یا صانع (دمیورث) اشیاء این عالم را بر طبق الگوی «صور» می‌سازد. این قول آشکارا دلالت دارد بر این که صور یا «مثل» نه تنها از اشیاء محسوس، بلکه همچنین از خدا که آنها را «الگو»ی خود قرار داده است «جدا» قرار دارند. اگر صانع را خدا بنامیم لذا باید نتیجه بگیریم که صور نه فقط

«خارج از» اشیاء این عالم‌اند، بلکه «خارج از» خدا نیز هستند. این صور الگو قرار گرفته ذواتی‌اند که همیشه «یکسان» باقی می‌مانند و بدان‌گونه که در فزون تصریح شده «کلیات»ی ثابت‌اند و بنا به توضیحی که در میهمانی به عمل آمده است «ازلی و ابدی‌اند و نه به وجود آمده و نه از میان رفتنی‌اند؛ نه دستخوش افزایش و کاهش‌اند... بلکه به‌طور جاوید قائم به‌خود و یگانه»^{۲۸} اند. وردنیوس (Werdenios) ناظر بر آنچه از میهمانی برمی‌آید توضیح می‌دهد که سقراط در آن‌جا آشکارا تأیید می‌کند که «مثال» زیبایی چیزی موجود در «جایی» و یا در «جوهری» دیگر نیست. بلکه چیزیست موجود با تفرّد همیشگی خود و مستقل فی‌نفسه.^{۲۹} با این‌همه زمانی که مسأله چگونگی ارتباط «مثل» با اشیاء عالم محسوس و در عین حال ارتباط هر «مثال» با «مثال» دیگر مورد رسیدگی قرار می‌گیرد، این نکته روشن می‌شود که «مثل» می‌تواند در عین حال هم «واحد» و هم «کثیر» باشند. مثلاً مفهوم طبقه‌ای «حیوان» واحد است، اما در عین حال کثیر است، از این جهت که شامل طبقات فرعی اسب، روباه، انسان و غیره است. بدین ترتیب «صور» تشکیل سلسله مراتبی می‌دهند که تابع «واحد» یعنی «مثال خیر» به‌عنوان عالی‌ترین «صورت» و شامل همه «صور» است. اگرچه این وجه بیان می‌تواند موهم این توهم گردد که افلاطون بر این قول رفته است که عالم اعیان محسوس در تحلیل نهایی از «واحد» صادر شده است. اما توضیح خود افلاطون در تیمائوس مبنی بر این که دیورژ اشکال هندسی را به کیفیات اولیه در «ظرف» یا «مکان» اعطاء می‌کند و بدین‌سان بی‌نظمی را به‌نظم درمی‌آورد و در ساختن عالم از قلمرو معقول «صور» سرمشق می‌گیرد به‌روشنی امکان چنین توهمی را منتفی می‌سازد و حضور هم‌زمان چندین قدیم ازلی و دائمی را تصریح می‌کند. ناظر بر این واقعیت است که کاپلستن تأکید می‌کند «منظور از بیان افلاطون درباره آفرینش به احتمال قوی بیان آفرینش در زمان یا از «هیچ» نیست... یونانیان هرگز واقعاً امکان خلقت از هیچ را در نظر نگرفته‌اند.»^{۳۰} ناظر بر آنچه گذشت اینک می‌توان مشخصات اساسی «مثل» را بدان‌گونه که در فلسفه افلاطون وجود دارد تحت ۹ ویژگی مشخص جمع‌بندی کرد. بنابراین مشخصات هر «مثال» الف: «قدیم و ازلی»ست؛ ب: «معقول» است؛ ج: «غیر جسمانی»ست؛ د: «هستی به معنای کامل کلمه» است؛ ه: «لایتنی»ست که گون و فساد نمی‌پذیرد. و «در خود یکسان» و واجد «هویت مطلقه» است؛ ز: «در خود» و «از خود» است؛ ح: «واحدی مشخص» است که در خود اشیاء دیگری را در احاطه دارد؛ و به‌همین اعتبار:

ط: «وجود تامه»ایست که ضمن «وحدت واجد کثرت» است.^{۳۱}

مقوله‌ای با چنین ویژگیها نمی‌توانست بدان گونه که هست و بدون گذشتن از کوفه تعابیر، تنگاتنگ در کنار الهیاتی که از نص قرآن برمی‌آید قرار گیرد. قبول بی‌پیرایه «مثل» از سوی متکلمین و فلاسفه اسلامی در حقیقت تن در دادن به قولی می‌شد که کمترین تأثیر آن گردن‌نهادن به باوری «چندخداگرایی» و نفی خلق از عدم بود، مخاطره‌ای که کسانی چون زکریای رازی با تحمل آسیبهای ناشی از اتهام کفر و زندقده مصیبت‌هایش را به جان خریدند. لذا آنچه که ناگزیر می‌نمود این که تلاش بر سر قبول آیین فلسفی افلاطون به اعمال تلفیق و تعبیری ناظر شود و چنین نیز کرده شد. اما در این باب پرسشی جدی به میان می‌آید که تا هم امروز از طرح و پاسخ به آن پرهیز شده است. آیا متکلمین و فلاسفه اسلامی خود رأساً و مستقلاً با معضل عدم امکان کاربرد بی‌پیرایه و رُک و راست «مثل» افلاطونی در نظامات فکری خویش مواجه شدند؟ آیا آنان در جریان حل این معضل و مآلاً دینی کردن رأی افلاطون مبتکران و پیشاهنگان به‌شمار می‌آیند، یا پیش از آنان سستی آراسته در این راستا فراهم آمده بود و آنان بر پیه‌های ریخته شده‌ای که با واسطه به آنان منتقل شد دستگام‌های کلامی و فلسفی خویش را بنا نهادند؟ قول من به‌وجه مؤکد این است که آنان در تلفیق «مثل» با الهیات قرآنی، بر «سرمشق» از پیش‌قوای یافته‌ای ناظر بودند که از اسکندریه نشأت یافته بود. سرمشقی که متکلمین و حکیمان مسلمان با واسطه به آن اقتدا کردند به بزرگترین فیلسوف دینی اسکندریه یعنی فیلون اسکندرانی تعلق داشت.

۳

به‌جز یک استثناء هیچ یک از مردمی که پس از غلبه اسکندر کوشیدند تا به فلسفه یونان روی آورند هیچ عنصر اساسی جدیدی به آن نیفزودند. همه آنچه که آنان انجام دادند این بود تا ضمن تأیید اهمیت تعالیم آن فلسفه، آموزگاران برای آن پیروانند. مردمان فنیقیه‌ای شهر سیتیوم (Citium) در قبرس زنون (Zeno) را پیروانیدند که به‌مقام رأس اپیکوریان ارتقاء یافت، کارتاژ هاسدروبال (Hasdrubal) یا کلیتوماخوس (Clitomachus) را پیروانند که در رأس آکادمی جدید قرار گرفت، تی پر (Tyre) به‌تربیت دیودوروس (Diodorus) همت گماشت که ریاست مکتب مشائیان را عهده‌دار گردید و آپامه (Apamed) در سوریه پوسیدونیوس را بارآورد که در رودس (Rhodes) یک مدرسه رواقی تأسیس کرد. اما همه اینان با آن که از مراکز جدید فرهنگ یونانی برخاسته بودند تماماً کسانی هلنی‌شده بودند و نه تنها در زبان بلکه در دین نیز به‌مثابه

یونانیان در صحنه تاریخ ظاهر شدند و تمامی همتشان به واگویی میراثی منحصر می‌شد که از یونانیان به ارث مانده بود. خدایان، اسطوره‌ها و نهادهای دینی و سیاسی که آنها به عنوان فیلسوف کوشیدند تا به غور و بررسی آنها همت گمارند قویاً در همان راستایی بود که پیشینان از تالس تا ارسطو انجام داده بودند. در این میان تنها استثنای نمایانی که وجود داشت مردمان یهودی اسکندریه بودند که از درون معنویت خویش مکتب و فیلسوفانی را پرورانیدند که روالشان در برخورد با میراث فلسفی یونان منتج به فلسفه‌ای گردید که سراسر متفاوت بود. فیلون اسکندرانی مظهر نمایان تلاش آن مردم و نمونه والای تلقی آن مردم در برخورد با فلسفه یونانی است. فیلون نیز یک یهودی هلنی بود. مع الوصف علی‌رغم چنین موقعی در میراث یهودی خویش عالی‌ترین تحقق حقیقت و بهترین نمونه یک فلسفه را می‌دید.^{۲۲}

فیلون فیلسوف یهودی هلنی مشهور به فیلون یهودی اسکندرانی مهم‌ترین متفکر مکتب اسکندریه در پیوند دادن کتاب مقدس (تورات) و فلسفه یونانی است. بنا بر آنچه از زندگینامه‌های یهودی برمی‌آید وی در سال ۲۰ قبل از میلاد به دنیا آمده و در سال ۵۰ بعد از میلاد مسیح درگذشته است. در باب احوال شخصی او اطلاعات چندانی در دست نیست، جز آن که می‌دانیم در سال ۴۰ بعد از میلاد در رأس هیأتی به قصد پیشگیری از اعمال خشونت علیه یهودیان به رم و به دربار کالیگولا امپراطور رم سفر کرده است.^{۲۳}

آثاری که از فیلون باقی مانده است نمونه روشنی از تلاش او برای پیوند فلسفه یونانی و دین یهودی است. از شگفتیهای روزگار این که برخلاف آنچه که در مورد بسیاری از فیلسوفان و حتی متأخران آنها روی داده است، عموماً سه چهارم آثار فیلون باقی مانده است. یهوشوا امیر (Hehoshua Amir) آثار باقی مانده از فیلون را تحت سه گروه مشخص تقسیم بندی کرده است. گروه نخست به توصیف اسفار خمسه به مثابه مجمع‌القوانین می‌پردازد. در این توصیفات فیلون پنج کتاب موسی را نه به عنوان تاریخ کهن بشریت و مردم اسرائیل بلکه به عنوان مجموعه‌ای از قوانین تلقی می‌کند؛ گروه دوم از آثار او را تفاسیر تمثیلی تشکیل می‌دهند. این تفاسیر که از هیچ‌ده رساله فراهم آمده‌اند به شرح معانی باطنی و عرفانی آیاتی از فصل دوم تا بیستم «سفر پیدایش» اختصاص دارند؛ گروه سوم آثار شامل پرسش و پاسخهایی درباره اسفار «پیدایش» و «خروج» است که تنها به صورت ترجمه ارمنی آنها باقی مانده است.^{۲۴} فلسفه فیلون نظیر هر سیستم فلسفی دینی با الهیات آغاز می‌شود و آنچه که قصد ما نیز در پرداختن به اوست به این بخش از آراء او مربوط می‌شود. مقایسه دو رأی افلاطون و فیلون در باب

ساختار آفرینش و مفهوم خداوند به روشنی نه تنها تأثیر شدید فیلون را از افلاطون می‌نمایاند بلکه جدایی او را از آموزه عمومی افلاطون نیز تصریح می‌کند. در الهیات افلاطونی «مثل» خیر که در عین حال «یگانه» ای فراگیر نیز هست نه تنها اول همه «مثل» است بلکه ورای آن هیچ چیز دیگری نیست. جدایی فیلون از افلاطون دقیقاً از همین مقطع آغاز می‌گردد. برای خدای فیلون «شبیهِ» وجود ندارد. «چون او چیزی نیست» [اِسْ كَمِثْلِه شَيْءٍ]، جدایی و غیریت خداوند نه تنها در مورد هر چیزی در این عالم، بلکه حتی در مورد نفس «آفرینش» نیز صادق است. فیلون به خدا به مثابه «وجودی عام» و «مطلق» و تنها هستی واقعاً موجود می‌نگردد. در چنین مقامی خدای او «یگانه و بسیط» فعلیت محض و حاضر در همه جا، حی و قیوم است. خدای فیلون از هر چیز که در عالم است با واسطه جهان معقول جدا می‌افتد و این تمایز صریح جهان هستی و جهان معقول اساسی‌ترین مشخصه خدای فیلونی است. پرسش اساسی‌ای که در این موقف به میان می‌آید این است که اگر خدا و آفرینش این چنین از یکدیگر متمایزاند پس جهان را چه کسی خلق کرده است. مرز اساسی تأثیر فیلون از مقوله «مثل» افلاطونی و تعبیر دینی فیلون از آن مقوله در پاسخ به این پرسش قرار دارد. فیلون نیز چون افلاطون بر این قول است که این جهان را «آفریدگاران» آفریده‌اند، اما خداوند خالق همه آنها و همه آن چیزی است که «هست». به این اعتبار عالم نه بدون آغاز و نه ابدی است. خداوند عمل آفرینش خود را توسط واسطه‌هایی انجام می‌دهد و خود در آن مستقیماً عمل نمی‌کند. اساسی‌ترین این واسطه‌ها «جهان معقول» است. خداوند پیش از آن که چیزهای «زیبا» را بیافریند، نخست در «علم» ازلی خویش «الگوی زیبایی» را خلق (تصور) می‌کند و پس آن گاه به واسطه فعل این الگو چیزهای زیبا را می‌آفریند. فیلون در آن جا که این «الگو» و «الگوهای نخستین» را توصیف می‌کند کلمه «لوگوس» (کلمه، عقل، رب النوع، طلسمات) را به کار می‌برد. لوگوس بدان گونه که وی از آن یاد می‌کند، روح، قدرت (صفت) خلافت خداوند است و دقیقاً متأثر از تعبیری یهودی یونانی است و با همین تعبیر است که در «انجیل یوحنا» به مثابه عنوانی برای عیسی مسیح [در ابتدا کلمه بود... او در جهان بود و جهان به واسطه او آفریده شد... و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد. «انجیل یوحنا» ۱/۱-۳-۱۰-۱۴] و پس از آن تحت عنوان عقل به مثابه عنوانی برای پیامبر اسلام (ص) به عنوان اول ما خلق الله به کار گرفته شد. از میان مفاهیم مختلفی که در فلسفه یونانی از خدا ارائه شده بود فیلون نظر افلاطون در تِماتوس را مناسبترین آنها برای انطباق آن با آموزشهای آمده در تورات یافت. جدایی

که فیلون در آن اثر یافته بود از ازل بدون آن که هنوز جهانی وجود داشته باشد وجود داشت و سپس پس از آن که جهان را آفرید به مثابه هستی‌ای غیرجسمانی و رای جهان به هستی خود ادامه می‌داد. اما از نظر افلاطون علاوه بر خدای ازلی، «مثل» ازلی نیز وجود داشتند. فیلون این نکته را دریافته بود و به آن نیز اعتراضی نداشت، زیرا که همین معنی را از تورات نیز دریافته بود. آنچه را که او به آن قائل نبود ازلیت «مثل» بود. زیرا که بنا بر مفاد متون مقدس تنها خداست که ازلی و ابدی است. او ضمن اعمال روش هماهنگسازی بر سر سازگار ساختن تیماتوس با سنت یهودی برآمد و مرحله‌ای دو وجهی را به «مثل» حمل کرد. در نخستین مرحله آنها به عنوان «تصور»ات خداوند از ازل وجود داشتند و سپس قبل از آفرینش عالم توسط خداوند به مثابه «هستی‌های واقعی» آفریده شدند. تفسیر فیلون از «مثل» افلاطونی در توضیحی که درباره داستان آفرینش در کتاب «پیدایش» تورات ارائه کرد عملی گردید. بنا بر این تفسیر، زمانی که خداوند با اراده خیر خویش تصمیم به ایجاد عالم گرفت، نخست بیرون از «تصور»اتی که از «ازل» در علم او بودند یک «جهان معقول» ساخت و آن را در «لوگوس» قرار داد که از ازل در اندیشه او وجود داشت، سپس جهان محسوس را شبیه جهان معقول یعنی «تصور» و «مثل» ساخت. اگرچه کارشناسان فلسفه افلاطون و فیلون شباهت‌هایی را بین آراء این دو فیلسوف می‌بینند، مع الوصف سه تفاوت عمده در آنها در باب آفرینش وجود دارد. نخستین تفاوت در این است که در افلاطون تقابل بین مثل قدیم و جهان حادث به مثابه تقابل بین «حیوان معقول» و «حیوان محسوس» عنوان شده است و حال آن که در فیلون تقابل بین «جهان معقول» و «جهان مشهود» است. در نظر اول چنین می‌نماید که تفاوت این دو تعبیر لفظی است. ولی تأملی بیشتر موکد دو نکته است که در این باره اساسی است. نخستین نکته به «روح جهانی» مربوط می‌شود. از نظر افلاطون یک «نفس جهانی» وجود دارد که در «بدن جهان» قرار گرفته است، نظیر چنین نفسی در بدن هر موجود زنده‌ای نیز هست. بنابراین، جهان به باور افلاطون یک «حیوان مشهود» است و لذا «مثل» به گمان او یک «حیوان معقول» است. فیلون را اعتقادی به وجود یک «نفس جهانی» نیست. اگرچه او گاهی اصطلاح «نفس جهانی» را به کار می‌برد، اما هرگز از آن به عنوان امری ذاتی جهان یاد نمی‌کند. وظیفه نفس جهانی افلاطون در نظام فکری فیلون به عهده لوگوس گذاشته شده است که همگام با آفرینش عالم «ذاتی» آن می‌گردد. افلاطون تحت «مثال» خیر به مثابه مثالی «واحد» «مثل» دیگر را قرار می‌داد ولی در عین حال هر مثالی را در خود یگانه، مستقل و متفرد می‌دید. به باور فیلون مثل در

یک «کل یگانه» وجود دارند که عبارت است از «جهان معقول» و رابطه آنها با جهان معقول در حقیقت رابطه اجزاء یک کل تقسیم‌ناپذیر است و در حالت هیچ یک از آنها جدا از «کل» وجود ندارند. تفلوت دوم بین رأی افلاطون و فیلون این است که در تیماتئوس هیچ اشاره‌ای به مکانی که «مثل» در آن قرار دارند به عمل نیامده است و حال آن که در فلسفه فیلون مکان «مثل» در «لوگوس» است. او خود توضیح می‌دهد که همان‌گونه که طرح یک بنا پیش از ایجادش تنها در «ذهن» معمار وجود دارد، جهان معقول مثل نیز پیش از آفرینش جهان محسوس تنها در «عقل الهی» قرار دارد.^{۲۵} به اعتبار توضیحی که گذشت، از لحاظ فیلون «مثل» افکار خداوند پیش از آفرینش و ابزار او در شکل بخشی و نظم‌بندی ماده‌اند. وی درخواست موسی برای دیدن شکوه خداوند^۳ را به مثابه میل او به مشاهده این «مثل» الهی تلقی می‌کند. مثال اعلی یا همان‌گونه که فیلون خود به کار می‌برد «مثال مثل» که متحدکننده همه صفات [مثل] الهی است لوگوس است که از خدا «صادر» می‌گردد، همچنان که نور از خورشید ساطع می‌گردد. لوگوس جنبه‌ای از خداوند است و در عین حال از لحاظ مفهوم جدا از ماهیت متعال خداوند است و در این مقام عالی‌ترین واسطه بین خدا و جهان است. فیلون با تبعیت از «امثال» و «خرد سلیمان» لوگوس را نخستین پسر تولد یافته خداوند، «تصور» او و اصلی‌ترین پیام آور و عالی‌ترین فرشته تلقی می‌کند. لوگوس عامل غیرمادی‌ای است که به واسطه او «فعل» خداوند در جهان تجسم می‌یابد. به باور فیلون لوگوس نه تنها ذاتی عالم هستی و نفس تورات است بلکه اصل ذاتی وجود انسان نیز هست. انسان به واسطه حواس و قابلیتهای نازله نفسش به عرصه محسوسات متعلق است و اما روح و ذهن او یعنی عالی‌ترین استعداد نفس به خدا متصل است و «در» و «با» لوگوس یا عقل الهی آفریده شده است.

۴

بر شالوده بنایی که بدین‌گونه ریخته شد مسیحیان دیوارهای علم کلام و فلسفه خویش را برافراختند. زمانی که مسیحیان کوشیدند تا فلسفه‌ای مسیحی را بنیاد گذارند، از چشم‌دوختن به آنچه خکیان یهودی در باروری فلسفه‌ای دینی فراهم آورده بودند گزیری نداشتند. برای آنچه مسیحیان در این باره آغاز کردند و پس آن‌گاه به صورت معلمان و مترجمان بر محافل فکری اسلامی و شخصیت‌های ناموری از آن محافل موثر واقع شدند، فیلون استاد و پیشاهنگی مسلم بود. به همان معنی که فیلون کوشید تا در

اندیشه‌اش متفکری ناظر بر شریعت و تفکر یونانی باقی بماند مسیحیان و از طریق آنان مسلمانان نیز کوشیدند تا مایه‌های انجیلی و قرآنی را با روش و مضمون تفکر افلاطونی [و البته ارسطویی] سازگار سازند. سه عنصر تفکر فیلونی، یعنی قول به وجود خداوند به مثابه اراده قاهره‌ای که ضمن آن خداوند فعل خویش را بر روند جهان اعمال می‌کند، مفهومی از روند جهان که در زمان سیران دارد و طی آن «برنامه»‌ای الهی از طریق فعل خداوند در جهت خلق و هدایت آن تحقق می‌یابد و بالاخره بستگی برنامه الهی با مفهوم جامعه‌ای الهی که رسالت متحقق‌ساختن قصد خداوند را به عهده دارد، در الهیات، تاریخ‌شناسی و علوم سیاسی و اخلاق مسیحیان و مسلمانان نیز بعینه بازتاب یافت. مسیحیت شرقی در روزگاری که مسلمانان به فلسفه و کلام روی آوردند، بیانگر و معلم آن علوم بودند. نگرش مربوط به وجود موجوداتی الهی که واسطه بین خدا و جهان تلقی می‌شدند نیز از فیلون به مسیحیت انتقال یافت و آنان با تحریف، آن را به مسلمانان آموختند.^{۲۸} لوگوس فیلونی همان گونه که علم تثلیث مسیحیت را پی رخت در سینم جهان‌شناسی مسلمانان نیز رخنه کرد. آنچه را که مسیحیان خاصه در پرداختن مفاهیم «پدر»، «پسر» و «روح القدس» انجام دادند و مسلمانان در شالوده‌ریزی الهیات خود با مقولاتی چون «ذات»، «صفات»، «مشیت»، «معنی»، «احوال»، «قدم»، و «حدوث» بر سر آن کوشیدند، بر اصولی ناظر بود که فیلون پیشتر فراهم آورده بود. غالباً بر این مهم تأکید می‌شود که ارتباط مدرسان مسیحی با مسلمانان، در حوزه‌های فلسفی آغاز شد. اما واقعیت این که پیشتر از آن، آراء این مدرسان بر متکلمین موثر افتاده بود. زمینه‌ای که بیش از هر موردی فیلون بر مسیحیان و لذا بر مسلمانان موثر افتاد بحث از صفات بود که با همه تنوعی که یافت در تحلیل نهایی بازگویی از تعبیر فیلون از لوگوس و لذا «مثل» افلاطونی بود. آموزه اسلامی صفات که در حقیقت تکاملی از آموزه مسیحی تثلیث بود، در آخرین تحلیل گسترشی از نظریه مثل افلاطونی از طریق لوگوس فیلونی به شمار می‌آید. تا آن جا که می‌دانیم، جهم ابن صفوان نخستین کسی است که جنبه معنی‌شناختی مسأله صفات را وارد فلسفه اسلامی کرد و تفسیر بر مبنای «فعل» را که پیش از او توسط فیلون و سپس پدران کلیسا طرح شده بود، همچون راه‌حلی برای مسأله آزادی اراده ارائه کرد. زمانی که جهم به این استدلال توسل جست که جز خدا هیچ موجود دیگری قدرتی از خود برای عمل کردن ندارد و بنابراین هر فعل آدمی مستقیماً توسط خدا آفریده می‌شود، و این خود توضیحی از منفعل بودن اشیاء در برابر «مثال» خود بود، بیان او تنها تفسیر شکلی از دلیلی بود که فیلون برای روا بودن توصیف خدا به فاعل بودن اقامه

کرده بود. آنچه محقق است، هر انعکاسی که از صور افلاطونی در بحثهای مربوط به صفات و قرآن در اواخر قرن اول هجری صورت گرفته باشد، به صورت مستقیم از فلسفه یونانی نبوده بلکه به میانجیگری آباء کلیسا و ناظر بر فیلون بوده است و گستره این تأثیر را به خصوص در رأی معتزله مبنی بر رد قدیم بودن صفات دقیقاً به همان معنی که فیلون استدلال می کرد می توان یافت.

۵

طرح مسأله در عرصه فلسفی توسط حکیمان مسلمان صورتی شگفت به خود گرفت. الکندی و پس از او فارابی هر دو زمانی که به بسط جهان‌شناسی خویش پرداختند، مبنای کار را بر آثاری نهادند که خلاف باور آنان نه ارسطویی و نه افلاطونی بلکه نوافلاطونی بود. آنچه را که الکندی در مقام فیلسوفی مشایی به پی‌ریزی آن آغاز کرد بر بسط «علم الربوبیه» یا «اثولوجیا» اثر فلوطین ناظر بود و آن‌گاه که فارابی در پی سازگارساختن افلاطون و ارسطو برآمد در واقع مبنای کارش بر رساله امونیوس از مؤسسن مذهب نوافلاطونی و «اثولوجیا»ی فلوطین قرار داشت. آنچه در تعبیر از «مثل» توسط آنان به عمل آمد نیز بر مبنای همین خطای آشکار استوار بود و این خود مبنای مناقشه‌ای گردید که پس از آنان بر سر توصیف این مقوله درگرفت. و ارسطو این مهم که این مقوله در ساختار پیچیده آنان و سلسله مراتب سر در همی که از عقل، ملکوت، جبروت، ملائکه، ارباب انواع، انوار قاهره و طلسمات که هر یک در مقامی نامی برای «مثل» به شمار می آمدند، در کجا قرار دارد کار این نوشته نیست. آنچه در این فرصت به آن اشاره می‌کنم خلافتخوانی آنان علیه یکدیگر در فهم این مسأله است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی به نحو مطلوبی جدایی فلاسفه مسلمان از آموزه «مثل» افلاطونی را توضیح می‌دهد و ضمن بیان فرق بین کلی حکمت اشراقیین و مشائیین تصریح می‌کند که این تفاوت

به چند وجه است... و عمده ماهوالمشهور... قول به عالم مثال است. اشراقیین و صوفیه متفقند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند، لیکن ماده ندارند. پس مجردات محضه مجرداند از ماده و مقدار هر دو، و مادیات محضه متلبس‌اند به ماده و مقدار هر دو و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار مانند صور خیالی. لیکن

صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین... و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالیست در این عالم متوسط قائم به ذات خود.^۱

لاهیجی پس از این توضیح اضافه می‌کند که این عالم یعنی عالم مثال غیرمثل افلاطونیه است که قائل است افلاطون به آن، چه مثل افلاطونیه عبارت است از صور علمیه کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی ماده قائمه به ذات خود، نه به ذات عالم و نه به موضوعی دیگر... و این مذهب ثالثیست در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری.^۲

از اشاراتی که فارابی به عمل می‌آورد چنین مستفاد می‌شود که پیش از او نیز بین کسانی که او نام نمی‌برد بر سر معنای «مثل» اختلاف نظری وجود داشته است زیرا که او بالصراحه توضیح می‌دهد که متأخرین از این مطلب [مثل] چیز دیگری فهمیده‌اند، اما واقعیت این است که او خود از آن مقوله چیزی جز آنچه که افلاطون نظر داشت ارائه کرد. او ضمن تصریح بر اقوالی که مبنی بر آنها «مثل» به مثابه کلیاتی که از ذهن انتزاع می‌شوند و به مثابه جزئی از شناسایی که در ذهن شناسنده موجودند تعبیر می‌شوند به رد آن اقوال می‌پردازد و پس از تقسیم عالم به دو عالم «امر» و عالم «خلق» در توصیف از عرصه «مثل» می‌آورد که:

چون خدای زنده و خواستار خلق و آفرینش این جهان و هر چه که در آن است بود، لازم بود که «صورت» چیزهایی را که می‌خواست بیافریند، در «خود» او باشند... و در حقیقت نیز چون خود او همیشگی و پایدار است، لذا بر او روا نیست که در صفتش تغییرپذیرد و دیگرگون شود. چنانچه برای موجودات در خود آفریننده که زنده و خواستار خلق و آفرینش آنهاست، «صورت»ها و «اثر»ها نمی‌بود، پس چه چیزی را وجود می‌داد و بر چه «الگو» و «نمونه»ای کار خود را سامان داده و ابداع می‌کرد.^۳

آنچه قید آن ضروریست این که تعبیر فارابی و تعبیر دیگری که «مثل» را صرف «کلیات» منتزاع از ذهن تلقی می‌کند، هر دو بر تعبیر فیلونی از «لوگوس» ناظرند. این سینا در بخش الهیات شفا بحث از مثل را طرح و در آغاز به این نکته اشاره می‌کند که:

قومی گمان برده‌اند که تقدیر باعث می‌شود وجود دو شیء را در هر شیء،

نظیر دو انسان در معنی «انسانیت» که عبارت باشد از انسان فاسد و محسوس، و انسانی معقول، مجرد و ابدی که تغییر نمی پذیرد. برای هر یک وجودی قرار دادند. موجود مجرد را موجود مثالی خواندند و از برای هر یک از امور طبیعی، صورت مجردی قائل شدند و آن را معقول از هر چیزی دانستند.^{۱۳}

وی ضمن نادرست دانستن رأی افلاطون و مخدوش دانستن خارجیت و استقلال وجودی مثل به تفصیل به شرح رأی خویش می پردازد. آنچه او در این باب عنوان کرد بر دو مرجع ارسطویی و فیلونی ناظر بود. نفی خارجیت و استقلال «مثل» بدان گونه که وی بر آن پای فشرده قول صریح ارسطو بود و تحویل وجود آن مقوله به «کلیات» ذهنی نیز از او نشأت می گرفت. اما وجه تلقی اش از مثل در سلسله مراتب مخلوقات به مثابه فعل خداوند قویاً فیلونی بود.^{۱۴} بر اساس نظر ابن سینا ماهیات در علم خدا پیش از آن که موجود منفرد آنها را در عالم خارج متمثل سازند وجود دارند و پس از تحقق این موجودات نیز در ذهن ما وجود دارند. از این رو وی اعتقاد دارد که کلیت و جزئیت اعراضی هستند که در ماهیت پدیدار می شوند. کلیت تنها در ذهن ما به ماهیت تعلق می گیرد، ذهن ما کلیات یا مفاهیم کلی را تجرید می کند و بدان وسیله می تواند به شیوه ای اجمالی و علمی از طریق نسبت دادن یک مفهوم (یا صورت) ذهنی مشابه به تعدادی از اشیاء عالم، کثرت نامتناهی را بررسی کند.^{۱۵} به این اعتبار است که ابن سینا بالصریح وجود مهیت بشرط لا را در خارج نفی می کند و وجود آن را در خارج مستلزم قول به مثل افلاطونی می داند. بنا بر قولی که او بر آن رفته است، حیوان مجرد، به مجرد حیوانیت موجود در اعیان است و لازم نیست که مفارق باشد. به باور او، در خارج مهیتی که مفارق باشد وجود ندارد مگر در جواهر مفارقه و عقول مجرده، لذا مراد ابن سینا از وجود لا بشرط در خارج، وجود نفس مهیت طبیعی است که عقل می تواند آن را لا بشرط ملاحظه کند.

با ظهور سهروردی مقوله «مثل» وجه دیگری یافت. آنچه او تحت عنوان «مثل» به آن پرداخت نه به قبول مطلق مثل افلاطونی به مثابه موجوداتی ازلی و مستقل متوقف بود و نه وجود آنان را چون ابن سینا به عنوان کلیات منتزع از ذهن تلقی می کرد. جهان شناسی سهروردی اگرچه در تعبیر وجهه ای مزدایی داشت اما در مضمون از سرشتی نوافلاطونی برخوردار بود که به سیاق فرشته شناسی گنوستیکی - فیلونی فراهم آمده بود.^{۱۶} در سلسله مراتب آفرینش به باور سهروردی «ذات نخستینی» وجود دارد که «نورالانوار» است و این ذات از طریق تجلی خویش، عقول و انوار و فرشتگانی را به وجود می آورد و هر چیز

در این عالم صادر از نور ذات اوست و:

چون متصور نیست که از نورالانوار با وجود وحدت ذاتی کثرتی صادر گردد، پس نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل می‌شود نوری مجرد و واحد است... و آن نور اقرب بود... از نور اقرب دو چیز صادر شود یکی برزخ و دیگری نور مجرد... و بدین ترتیب از هر نور مجردی نوری و برزخی حاصل شود تا به نه افلاک و عالم عنصری پایان یابد.^{۱۷}

بنا بر ساختاری که سهروردی برای جهان‌شناسی خویش فراهم می‌آورد، عالم مثل به‌مثابه برزخی بین عالم انوار و عالم عنصری قرار می‌گیرد و در این مقام نیز جایگاهی را اشغال می‌کند که او آن را «اقلیم هشتم» می‌خواند. سهروردی در حکمة الاشراق علاوه بر دو جهان یا عالم معقول و عالم محسوس به این عالم یعنی عالم هشتم اشاره می‌کند و اشارت او به شهرهای «جابلقا» و «جابرسا» و «هورقلیا» به‌عنوان شهرهای این عالم به‌روشنی از مرجع عبری-گنوستیگی او پرده برمی‌گیرد. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق در توضیح این اقلیم آن را «عالم مثال» یا «مثل معلقه» می‌نامد،^{۱۸} و ملا محسن فیض در توصیف از آن، آن را جهانی روحانی وصف می‌کند که از سویی با جوهر جسمانی شیه است و از جانب دیگر با جوهر عقلی مشابهت دارد. بر اساس تعبیری که خود سهروردی به‌عمل می‌آورد تمام موجودات عالم محسوس و عالم معقول را در این عالم صوری موجود است. سهروردی برای آن که تمایز رأی خود را با افلاطون تصریح کند از این اشارت نمی‌گذرد که «عقول عرضیه» یا «مکافئه» و یا به‌تعمیر اولی «صور معلقه» او غیر از مثل افلاطونی‌ست، زیرا که مثل افلاطونی موجوداتی ثابت در عالم انوار عقلیه‌اند و حال آن که مثل معلقه تنها در عالم اشباح مجرد متحقق‌اند.^{۱۹}

صدرالتألهین ملاصدرای شیرازی بر دامنه آتش مناقشه‌ای که چنان درگرفته بود تندتر دمید. او نه تنها بر تأویل ابن‌سینا از مثل افلاطونی تاخت و آن را «مستبعد» تلقی کرد، بلکه بر سهروردی نیز خرده‌ها گرفت و در نهایت «مثل» سازگار با شریعتی را که ارائه کرد همان «مثل» افلاطونی بود و همین سبب گردید که شیخ احمد احسایی قول او را به‌مثابه کفری صریح تلقی کند. او بنا بر مسلک خاصی که در باب وجود و امکان و اختلاف حقیقت واحد در اطوار و شئون مختلف خود دارد، در اثبات فرد مجرد و مثال عقلی برای هر نوعی از انواع مادی با سهروردی ابراز توافقی کرد ولی بر آن رفت که مقصود قدما، که از آنها افلاطون را در نظر دارد، این بوده که برای هر نوعی از انواع موجود در عالم جسمانی فردی‌ست مجرد و عقلانی که فقط در اصل ذات و جوهر با او

مشابه و مانند است ولی در خصوصیات و لوازم مادی با آنها مخالف است. به باور او آنچه در این عالم است از حقایق و ذاتها و نفوس و بدنها و خطوط و اشکال و هر زیبایی و جمال و حسن و کمال، همگی به منزله عکسهای و سایه‌هایی هستند از عالم عقل و مثال و حقیقت هر چیز در این عالم پرتو ضعیفی است از عالم اعلاء، مانند سایه انسان و عکس و رسم حیوان که در هر گوشه و کنار بر دیوار منعکس می‌گردد.^۵

دامنه مناقشه در فهم معنای «مثل» از آن روزگاران که ما به اجمال به آن اشاره کردیم تا زمان شیخ احمد احسایی ادامه یافت و طی این زمان دراز نه تنها بر سر آن توافقی در نگرفت بلکه هر روز پس روز دیگر معنی، مبهمتر و گرفتار اعوجاج بیشتری شد. شیخ احمد احسایی تیزی سنان حمله را به رأی ملاصدرا متوجه ساخت و پس از شرحی مفصل در اقوال مربوط به این مقوله به بیان این توضیح پرداخت که «و اما مثل نوری افلاطونیه به ضم میم و ثاء و آن عبارت است از صورتهای اشیاء، بعضی از حکماء به افلاطون چنین نسبت داده‌اند که گویا او صورتهای اشیاء را حقایق و وجود اشیاء می‌داند و آنها را در ذات مبدأ فیاض ثابت می‌شمارد. و اما کسی که مراد افلاطون را بشناسد می‌داند که افلاطون آنچه را که از مثل اراده کرده است «عنصر اصلی» است که از آن اشیاء خلقت شده است. چه افلاطون همان چیزی را از «مثل» قصد می‌کند که مشایخ او اراده کرده‌اند. و اما در چگونگی و چه بود این اصل بین علما و فلاسفه اختلاف بوده است. گروهی آن را آبی «الماء» دانسته‌اند که از آن هر چیزی زنده است و هر زنده‌ای از آن آفریده شده است و دیگران گفته‌اند که آن اصل «وجود» است و پاره‌ای گفته‌اند «عقل» است و پاره‌ای آن را «عرش» و گروهی دیگر «لوح» گفته‌اند. اما حقیقت این است که جمع بین همه اینها ممکن است.^۶ قول شیخ احسایی بر تاریخ مناقشه نقطه فرجام نهاد اگر چه معضل همچنان ناگشوده باقی ماند و هیچ دست‌گشاینده‌ای آن گره نگشاد.

مالت ایکسینی، ژانویه ۱۹۹۵

پانویسها:

- ۱- هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله میری، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ص ۳۱.
- ۲- همان، ص ۱۹۴، اولین ترجمه‌های علمی در اسلام به اواخر زمان بنی‌امیه برمی‌گردد که قسمت عمده آن از زبان سریانی و توسط سریانی‌هایی که به زبان عربی آشنا بوده‌اند ترجمه شده. فلسفه ارسطویی که به دست مسلمانان رسید همان فلسفه‌ای است که فرفودیوس و پروکلیوس تدوین کرده بودند. کتاب اتولوجیا ترجمه ابن قاعمه حمصی که برای

اولین بار در حاشیه کتاب قیمت در تهران به جاب رسید و به غلط به ارسطو نسبت داده شد یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است. رجوع شود به دکتر قاسم غنی، بحث در افکار و آثار و احوال حافظ، انتشارات نوار، ج ۲، ص ۱۵۱-۷۶.

۳ - W. Montgomery Watt. *Muslim Intellectual*. Edinburg. 1963. p.37.

۴ - رجوع شود به دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۵۷.

۵ - هانری کریبن، همان. ص ۲۰۹.

۶ - همان، همان جا.

۷ - دیده شود ابن ندیم. الفهرست. ترجمه و تحقیق از محمدرضا تجدد. جاب امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹، ۴۵۱، ۵۲۱. برای آشنایی جهان اسلامی با فلسفه افلاطونی رجوع شود به سه مقاله معتبر فراتس روزتال به نامهای «در باره دانش به فلسفه افلاطون در جهان اسلامی»، «شیخ یونانی مرجع عربی پلوتینوس»، و «فلوطين در اسلام» در اثر او به نام *Greek Philosophy in The Arab World*. Variorum. 1990.

و همچنین درباره آثاری از افلاطون که در سه قرن اول هجری به عربی برگردانده شد و احوال مترجمین آن آثار و مفسرین آنها دیده شود دکتر ذبیح‌الله صفا، مرجع شماره ۴.

۸ - برای اطلاع از وجوه مختلف عناصر نوافلاطونی در فلسفه و عرفان اسلامی، به خصوص دیده شود فصول ۲، ۳، ۵، ۷، ۸، ۹ و ۱۰ از کتاب *Neoplatonism and Islamic Thought*. Ed. Parviz Morewedge. State University of New York Press. 1992.

۹ - Richard Walzer. *Greek Into Arabic*. p. 238.

۱۰ - مرجع شماره ۱، ص ۲۳۳.

۱۱ - والزور، همان، ص ۲۳۸. در باب باور نوافلاطونی این‌سینا درباره خدا و جهان رجوع شود به فضل‌الرحمن. «این‌سینا» در تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، جاب مرکز نشر دانشگاهی، تهران، جلد اول، ص ۶۸۴-۷۲۱.

۱۲ - هانری کریبن، مرجع شماره ۱، ص ۲۱۲.

F.E.Peters., *Aristotel and Arabs*. New York and London. 1968. p. 14.

۱۳ - "The Origin of Islamic Platonism" in *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. 1979, pp. 14-45.

۱۴ - M. Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press. pp. 125-183.

۱۵ - برای آشنایی با مواردی از این تفاوتها دیده شود دکتر عبدالجواد فلاطوری، «تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی» در دومین یادنامه علامه طباطبائی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۹۷-۲۱۷ و

همچنین Franz Rosenthal. "On the Knowledge of Plato" in *Greek Philosophy in The Arab World*. CHII pp. 387-422.

۱۶ - دی بور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، جاب مطبوعات عطایی، جاب دوم، ص ۱۹. فارابی که خود سنگ بنای خدشه در تعالیم افلاطون و ارسطو را نهاده است نیز با صراحت عدم صحت ترجمه‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد و اختلاف رأی افلاطون و ارسطو را ناشی از ضعف زبانی که کتب آنان بدان نقل شده است و اشتباهات مترجمان تلقی می‌کند. دیده شود دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۱۷ - «مشخصه همه فلسفه‌های اسلامی پذیرفتن اصول و قوانین یقینی شرع به‌مثابه عناصری از مجموعه بنیادهای

عقلی است. پس کاملاً بدیهی است که این فلسفه‌ها در تطابق هرچه بیشتر با شریعت باشند.» آیت‌الله عابدی شاهرودی، مقدمه بر مفاتیح‌الغیب ملاصدرا، ترجمه محمد خواجوری، ص ۶۵.

۱۸ - اتین ژیلسون، روح فلسفه فرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

ص ۶۸-۶۹.

۱۹ - Moses. Maimonides. *The Guide of Perplexed*. Tras. by Shlomo Pines. University of Chicago Press, II p283-84.

الهیات ارسطویی نیز که عناصر فراوانی را به‌الهیات اسلامی وام داد جز از طریق اعمال حذف و تحریفات نمی‌توانست چنان نقشی را ایفا کند. ارسطو در اعناق روح خود خارج از تأثیر شرک نبود [اتین ژیلسون، همان مرجع، ص ۷۰-۷۱] تمییر فیلسوفان مسلمان از این رأی ارسطو که مادون محرک اول باید به‌چهل و نه و یا شاید پنجاه و نه محرک دیگر قایل شد که جمله آنها مفارق و ازلی و غیر متحرک‌اند، سنگ بنای شاکله کامله دستگاه تحریف شده‌ای است که آنان به ارسطاطالیس حکیم ملحق ساختند. از دیدگاه ارسطو عمل و اثر به‌معنی فعل ایجاد، یعنی موجودی را از نیستی به‌هستی آوردن نیست. اساساً فکر و فلسفه یونان بر این پایه استوار است که چیزی از عدم به‌وجود نیامده، هستی فقط از هستی می‌آید. به‌همین دلیل برای فلسفه یونانی چگونگی به‌وجود آمدن موجودات از عدم مسأله فلسفی نبوده است. [عبدالجواد فلاطوری، مرجع شماره ۱۵، ص ۲۰۴-۲۰۵]. با توجه به این حقیقت که از نظر ارسطو هم خدا و هم جهان و هم حرکت آن، قدیم زمانی بوده و اساساً مسأله آغاز حرکت و چگونگی و جرایب آن آغاز در فلسفه وی مطرح نیست [فلاطوری، ص ۲۰۶]. این قول ملاصدرا که ارسطو هم با استادان و به‌ویژه با استاد بزرگوار خود افلاطون در مسأله حدوث عالم موافق است [ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ص ۶۹۹] قولی قویاً مخدوش است.

۲۰ - این که مقوله «مثل» از ابتکارات خود افلاطون بوده یا از مجاری دیگری به‌او انتقال یافته است موضوع بحث و جدلی طولانی بین مورخین و کارشناسان فلسفه افلاطونی بوده و هست، در جمع محققین غربی و ایرانی کسان فراوانی را قویاً عقیده بر این است که اساساً فکر «مثل» از سوی ریشه‌ای ایرانی‌ست و فروهران زردشتی اصل و اساس این مقوله در تاریخ تفکر و به‌خصوص در بار افلاطون است آدولف برودبک (A. Brodbeck) افلاطون را تاراجگری می‌نامد که تعالیم زردشت را بازنگاری نموده است [Zoroaster und Plato's ideenlehre. p 245-50] و امیل بنویست (E. Benvenist) به پرشمردن موارد تشابه میان فلسفه زردشت و افلاطون می‌پردازد [دین ایرانی بر پایه متنبهای کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکارانی، دانشگاه تبریز] و رایتزنشتاین (Reitzenstein) اثرات دامداد نسک اوستا را در محاوره‌های افلاطون بازبایی می‌کند و به‌همانند بهای زردشت و افلاطون در مورد جهان مثل اشاره می‌کند [Plato und Zarathustra. Bibliothek Warburg. IV 1924]

از میان محققان ایرانی ابراهیم پورداود [جلد اول اوستا] و کاظم‌زاده ایرانشهر [اصول اساسی روان‌شناسی و یادنامه پورداود] و هاشم رضی [فرهنگ نامهای اوستا] به‌تأثیرات ایرانی در فلسفه افلاطون به‌تفصیل اشاره کرده‌اند. برای بحث تفصیلی مرجع‌شناسی این تأثیرات به‌خصوص دیده شود، استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، چاپ انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۲۶.

۲۱ - در باب شرح تاریخی طرح مقوله «مثل» در آثار افلاطون دیده شود Gilbert Ryle. "Plato" in *The Encyclopaedia of Philosophy* Ed. Paul Edwards. vol. 5-6, pp. 314-324.

و همچنین برای مرجع‌شناسی بحث از آن مقوله Edwards, Vol 5-b, pp. 314-324 دیده شود Friedrich Ueberweg. *History of Philosophy*. vol. I, pp. 104-136.

۲۲ - فرهنگ فلسفی، تالیف دکتر جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صامی دره‌بیدی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۵۷۴.

۲۳ - فردریک کاپلتن، تاریخ فلسفه، جلد اول، قسمت اول، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبری، ص ۲۰۴.

۲۴ - همان، ص ۲۱۲-۲۱۶.

۲۵ - محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جاب زوار، جلد اول، ص ۲۸-۳۰.

۲۶ - مرجع شماره ۲۳، ص ۲۲۹-۲۳۳.

۲۷ - کارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت‌الله فولادوند، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، جلد اول، ص ۵۷.

۲۸ - مهبانی، ۲۱۰ هـ - ۱ - ۲۱۲ الف ۷.

۲۹ - "Rijk. Quaetis" de ideis. in Kephalaion. 1975. p. 205

۳۰ - مرجع شماره ۲۳، ص ۳۶۱.

۳۱ - در باب شرح جزئیات این مشخصات به خصوص دیده شود Giovanni Reale. *A History of Ancient Philosophy: Plato and Aristotel.* vol.2, State University of New York Press, 1990.

۳۲ - روبرت سلتزر و هری وولفسون به نحو جامعی نقش یگانه یهودیان در دوران هتیم را در تطابق با فلسفه

یونان تشریح کرده‌اند. رجوع شود به Robert M. Seltzer. *Jewish People. Jewish Thought,*

Jewish Experience In History. Harry Austryn Wolfson. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism. Christianity and Islam.* vol. I 1947.

۳۳ - مرجع شماره ۲۱، یوبروگ (Ueberweg)، ص ۲۲۸. برای اطلاعات مفصل فارسی درباره فیلون رجوع شود

به حمید حمید، مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر، فصل دوم «میراث بنی اسرائیل»، جاب زوار، ۱۳۴۳؛ ص ۴۸-۴۹؛ و مفهوم

اساسی فلسفه، فصل سوم: «فلسفه نوافلاطونی و مکتب اسکندریه»، انتشارات گهر (مضامین)، ۱۳۴۸، ص

۶۰-۷۰.

۳۴ - Yehoshua Amir (Neumark) S.V. *Philo Judaeus Encyc*

و همچنین مرجع شماره ۲۲، ص ۲۰۸. Robert M. Seltzer. Jud 13, 410-11.

اگر از آثار کلاسیک شده ولفسن [مرجع شماره ۳۲] و هایمان (Heinemann)، آرنالدز (Arnaldz)، نیکی

یروونکی (Nikiprowetzky)، دایلون (Dillon)، وستون (Winston) و زلر (Zeller) بگذریم، جدیدترین و

با اهمیت‌ترین اثری که در ارتباط با تأثیرات افلاطونی در فیلون نوشته شده است به داوید ت. رونیا متعلق است. دیده

شود David T. Runia. *Philo of Alexandria and The Timaeus of Plato.* Leiden, E.J. Brill. 1988.

۳۵ - ولفسن در موارد متعددی به تفصیل این تفاوتها را مورد بحث و رسیدگی قرار می‌دهد. برای نمونه رجوع شود

Religious Philosophy: A Group of Essays. The Belknap Press of

Harvard University Press. 1961. pp. 25-68.

به اثر او به نام

۳۶ - «عرض کرد مستعدی آن که جلال خود را به من بنمایم.» «سفر خروج»، باب سی و سوم، آیه ۱۸.

۳۷ - «و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم... پس خدا آدم را به صورت خود آفرید، او را

به صورت خدا آفرید»، «سفر پیدایش»، باب اول، آیه ۲۶، «خداوند مرا مبدای طریق خود داشت. قبل از اعمال

خویش از ازل. من از ازل برقرار بودم. از ابتدا پیش از بودن جهان.» کتاب «امثال سلیمان»، باب هشتم، آیات

۳۸ - دیده شود مقاله ادوین بوان (Edwyn Bevan) تحت عنوان «بهبود یگیری هلنیستیکی» در

The Legacy of Israel, pp. 65-67.

بوان علاوه بر اشاراتی که در مورد نقش فیلون در انتقال مفاهیم افلاطونی به حوزه‌های فکری مسیحیان و مسلمانان به عمل می‌آورد، به نقش او در پروراندن زبان عرفانی در میان عرفای مسلمان نیز تأکید می‌کند. به باور او زبان فیلون در تبیین تجربه عرفانی دقیقاً همان بود که فلاسفه اشراقی و عرفای مسلمان با آن سخن می‌گفتند، درک عارفانه عرفای اسلامی از هستی مطلق و تأکیدشان بر قرابت عمل انسان در درک مطلق با علم خداوند تکرار تجربه‌ای است که فیلون از آن به عمل آورده است، همان ص ۴۷.

۳۹ - دربارهٔ چگونگی طرح مقولهٔ صفات در فلسفه و علم کلام اسلامی و تأثیر مسیحیان و فیلون بر آن، دیده شود

آثار بسیار مهم ولفسن به نام: فلسفه علم کلام، ترجمهٔ احمد آرام، انتشارات الهدی، ص ۱۲۳-۲۵۳، و مرجع شمارهٔ ۳۲.

۴۰ - ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، چاپ کتابفروشی اسلامیة، تهران، ص ۴۳۴.

۴۱ - همان، ص ۴۳۵.

۴۲ - ابونصر فارابی، کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، ویراستهٔ دکتر یرنصری نادر، چاپ بیروت، ۱۹۶۰،

ص ۱۰۶، تأکیدات از ماست.

۴۳ - شیخ رئیس ابوعلی ابن سینا، شفاء الیبات، جزو دوم، مقالهٔ هفتم.

۴۴ - برای اخذ عناصر فیلونی توسط ابن سینا، اسحق اسرائیلی (۸۵۵-۹۵۵ م.) واسطه‌ای قطعی است. از این

متفکر که رشته‌های گوناگونی از علم و فلسفه را موضوع اشغال خود قرار داده بود رسالتهای چند باقی مانده است که از آن جمله «در باب تعاریف»، «دربارهٔ عناصر» که تفسیری بر فیزیک ارسطوست و «نفس و روح» را می‌توان بر شمرده. رسالهٔ اخیر که تنها بخشهایی از آن بازمانده است تماماً رساله‌ای نوافلاطونی به سیاق فیلونی است که در آن آفرینش به مثابه امری که در جریان سلسله‌ای از فیوضات تحقق می‌یابد توجیه شده است. کل سیستمی که اسحاق

به این معنی تدارک دیده است نه تنها بر فلاسفه لاتین بلکه به نحو مشخصی بر ابن سینا موثر افتاده است. دیده شود Charles and Borothea Singer. "The Jewish Factor in Medieval Thought" in *The Legacy of Israel*, pp. 187-189.

۴۵ - فضل الرحمن، «ابن سینا» در تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، از انتشارات مرکز نشر دانشگاهی،

تهران، جلد اول، ص ۶۹۰.

۴۶ - در باب فرشته‌شناسی گنوستیکی و فیلونی دیده شود ولفسن، مرجع شمارهٔ ۳۲ و همچنین از او

The Philosophy of Church Fathers, vol. I

۴۷ - حکمة الاشراق، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۱۸-۲۴۸.

۴۸ - برای شرح سودمند در باب اقلیم هشتم سهروردی دیده شود اثر بسیار معتبر تقی پور نامداریان به نام رمز و

داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۰۶-۲۲۱.

۴۹ - دکتر غلامحسین ابراهیمی دیتانی، شاعر اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، انتشارات حکمت.

۵۰ - فلسفهٔ عالی یا حکمت صدرالمطالبین، تلخیص و ترجمهٔ قسمت امورعامه و الیات از کتاب اسفار، نگارش

جواد مصلح، ص ۷۱-۷۲.

۵۱ - شیخ اوحد احمد احسائی، شرح شاعر ملاصدرا، ترجمه و تقریر دکتر فریدون بهمنیار - حمید حمید،

نسخهٔ خطی.