

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

فلسفه اسلامی؛ تئوسوفی یا فیلسوفی؟ (نزاع حائری و کربن)

اسحاق طاهری سرتشنیزی*

چکیده

این مقاله نزاع کربن و حائری پیرامون اطلاق فیلسوفی و تئوسوفی بر فلسفه اسلامی در محافل غربی را می‌کاود؛ از نظر کربن و پیروانش اطلاق فلسفه به معنای غیردینی و مصطلح آن در غرب بر فلسفه اسلامی رسا نیست و با بخش مهمی از آموزه‌های آن در تعارض است. بدین منظور واژه تئوسوفی نظر به معنا و موارد کاربرد آن از آغاز فلسفه در یونان تا کنون ترجیح دارد. در طرف مقابل، حائری که فلسفه اسلامی را در اصل هلنیکی و کار فیلسوفان مسلمان را شرح و تفسیر فلسفه ارسطو و ارائه استشهادات قرآنی و روایی می‌داند، بین گونه‌های مختلف فلسفی به نوعی همگونی قائل است. بر این اساس، از نظر وی عنوان فیلسوفی به همان معنایی که بر فلسفه‌های غربی اطلاق می‌گردد بر فلسفه اسلامی نیز صادق است و تئوسوفی چنین اعتباری را ندارد. این قلم نه ادله حائری را کافی می‌داند و نه فلسفه اسلامی را در برابر فلسفه هلنیکی قرار می‌دهد. در فلسفه اسلامی مایه‌های استوار یونانی، حفظ و افزون بر آن، ابداعات فراوانی نیز بر آن افزوده شده است. از این رو مقاله آوانویسی «حکمت اسلامی» را ارجح می‌داند.

کلید واژه‌ها: تئوسوفی، سوفیا، فیلسوفی، حکمت الهی، فلسفه اسلامی، حسین نصر، هائری کربن، مهدی حائری، توشیهیکو ایزوتسو.

mulibnkha@gmail.com

* عضو هیئت علمی، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۳۱

مقدمه

دو واژه تئوسوفیا (θεοσοφία) و فیلسوفیا (φιλοσοφία) به ترتیب به معنای «حکمت الهی» و «حکمت دوستی» هر دو از واژگان دیرپای یونانی هستند، جز آنکه تاریخ کاربرد واژه نخست طولانی تر است و به صدر دوران یونان باستان می‌رسد. از این دو به لحاظ معنا و مفهوم لغوی، تئوسوفی، در پیوند عمیق با معارف الهی است، اما چنین دلالتی در واژه دوم نیست. با وجود این، هر دو واژه توسط یونانیان باستان بر معارف عقلی در باره خدا، جهان و انسان استعمال می‌شد. صرف نظر از اختلافی که در باره منشأ پیدایش فلسفه یونان باستان وجود دارد، خواه آن را اصالتاً یونانی بدانیم یا خاستگاه آن را ادیان شرقی تلقی کنیم، بخشی از معارف الهی شامل آموزه‌های توحیدی در آن مورد توجه بوده است؛ از این رو تئوسوفی هم به لحاظ معنای لغوی و هم از جهت کاربرد تاریخی در دلالت بر معارف الهی برجستگی دارد. واژه فلسفه نیز به رغم تفاوت معنای لغوی آن با تئوسوفی، توسط یونانیان مرادف تئوسوفی استعمال و رایج شده است. بر این اساس، این دو واژه از همان آغاز بر دانش و معرفتی عقلی در باره خدا، انسان و جهان اطلاق شده است. البته فلسفه و حکمت شامل معارف و دانش طبیعی نیز می‌شد و حتی کسانی مثل دموکریتوس نیز که دل‌سپرده پژوهش طبیعی بودند فیلسوف و حکیم خوانده می‌شدند. وجه این دلالت این بود که فلسفه و حکمت یونانی در قالب پرسش از اصل نخستین طبیعت نمودار شد (Zeller, p.1, 202) و جستجوی اصل بنیادین طبیعت به تدریج به جستجوی اصل و مبدأ اصل هستی منتهی گردید. از این رو فلسفه، علم به اصول و مبادی نامیده شد.

پس از روزگار یونان باستان هزاره قرون وسطی آغاز شد؛ در این دوران، نخست بخش افلاطونی فلسفه یونان مورد توجه اندیشمندان و عالم برجسته مسیحی آگوستین واقع گردید و حدود پنج شش سده بعد، بخش ارسطویی آن توسط مسلمانان با الهام از آموزه‌های اسلامی توسعه و ژرفا یافت و به تدریج در اختیار عالمان مسیحی قرار گرفت و به این طریق فلسفه مدرسی شکل گرفت. در این دوران نیز فلسفه یا حکمت شامل خداشناسی بود و به تعبیری خداشناسی بخش اساسی آن را تشکیل می‌داد و هر دو واژه به صورت گذشته بر آن اطلاق می‌شد.

در سده‌های پایانی قرون وسطی تحولات گسترده و عمیقی رخ داد که استمرار آن به جدایی فلسفه از خداشناسی انجامید. مکاتب فلسفی غربی که طی سه سده اخیر پدیدار شده، به طور روز افزون از الهیات و خداشناسی فاصله گرفته است. اما در دنیای اسلام جریان به شکلی دیگر پیش رفته تا جایی که فلسفه در فیلسوفانی چون ابن سینا و به ویژه ملاصدرا، خاستگاه دینی نیز پیدا کرده است و دانش تبیین باورهای دینی نیز دانسته می‌شود، یعنی در فضای فکر فلسفی دنیای اسلام باز هم دلالت فلسفه و حکمت بر خداشناسی تداوم پیدا می‌کند و به نحو بی‌سابقه‌ای اوج می‌گیرد.

به این طریق، دو حوزه فلسفی غربی و اسلامی در دو جهت متفاوت پیش رفته‌اند؛ فکر فلسفی غربی دیگر نه تنها با معنای سنتی فلسفه و حکمت متفاوت بلکه در تضاد با آن است. فلسفه معاصر غرب دانش متافیزیک و خداشناسی را بر نمی‌تابد و تنها روش استقرایی را معتبر می‌داند. در این اثنا سخن از گفتگو بین این دو حوزه به میان آمده است؛ پرسش‌هایی از این قبیل که چگونه می‌توان فلسفه اسلامی را در فضای حاکمیت رقیب مطرح کرد و اینکه امکان گفتگو و هم‌نوایی بین این دو حوزه وجود دارد یا نه سبب مواضع مختلف بین ارباب نظر شده است. از جمله اینکه مهدی حائری فیلسوف فقید مسلمان در قول به امکان گفتگو بین این دو حوزه استوار و مصر است که فلسفه اسلامی نیز باید به همان معنا و مفهومی که غربیان معاصر برای فلسفه قائلند وارد دنیای غرب شود. هانری کربن، فیلسوف فقید فرانسوی، در موضعی مخالف بر این باور است که در معرفی فلسفه اسلامی به دنیای غرب باید بیشتر به خصلت الهی بودن آن توجه شود تا واقعیت آن برای طالبان مشتاق و کاوشگر نمایان گردد. به این طریق حائری بر فیلسوفی تأکید دارد و کربن و اتباع وی بر تنوسوفی؛ این مقال درصدد رسیدگی و تحقیق این اختلاف به رشته تحریر در آمده است.

تعبیر کربن از «فلسفه اسلامی»

کربن در پیشگفتار اثری که در تاریخ فلسفه اسلامی نگاشته است، نامگذاری فلسفه اسلامی به فلسفه عرب را نادرست خوانده و در معنای مراد خود از فلسفه اسلامی می‌گوید:

منظور ما از فلسفه اسلامی آن معنایی نیست که از سده‌های میانی تا کنون با عنوان فلسفه عرب مرسوم بوده است. ... ما فلسفه اسلامی را آن فلسفه‌ای می‌دانیم که پیشرفت‌ها، روش‌ها و مباحث آن در اصل به ذات و معنویت اسلام مرتبط و وابسته است (Corbin, p. xiii-xiv).

کربن در این سخن به دو مفهوم از فلسفه‌ای که در دنیای اسلام شکل گرفت اشاره می‌کند؛ در مفهوم نخست که از آن به فلسفه عرب تعبیر شده است بنیاد هلنیکی تا حد زیادی محفوظ است. مظهر و پایان‌بخش این جریان فلسفی ابن‌رشد است. مفهوم دوم این فلسفه ناظر به جهت‌گیری خاصی است که آن فلسفه از همان آغاز ورود به دنیای اسلام پیدا کرد و به تدریج تحت تأثیر آموزه‌های دینی قرار گرفت و در عصر صفوی به اوج شکوفایی رسید. باید توجه داشت که کربن مدعی وجود دو جریان کاملاً متفاوت در جهان اسلام نیست؛ یک جریان فلسفی است که به مرور زمان با الهام از تعالیم دینی غنا و ژرفا پیدا می‌کند. پس از این منظر، فلسفه اسلامی نمی‌تواند به کلی فارغ از مبانی هلنیکی باشد همان‌گونه که فلسفه عربی فارغ از الهام‌گیری از معارف دینی نیست. بر این اساس منظور کربن از قید «اسلامی» نیز روشن می‌شود.

او سپس در تعبیر دیگری بر نارسایی واژه فلسفه تأکید می‌کند و می‌گوید: حتی دو واژه «فلسفه» و «فیلسوف»، را نیز نمی‌توان معادل‌های دقیقی برای دو مفهوم فلسفه و فیلسوف در معنای مورد نظر ما دانست. تمایز آشکاری که در غرب بین فلسفه و الهیات وجود دارد به فلسفه مدرسی باز می‌گردد، ظاهراً موجب این تمایز، تفکیک فلسفه از دین و امری بوده است که در اسلام مصداق پیدا نکرده است، زیرا آنچه برای کلیسا پیش آمد، هرگز برای اسلام روی نداد (ibid, p. XV).

کربن با این تعبیر به سرشت تحول فلسفه در قالب فلسفه اسلامی اشاره می‌کند و آن را به نحو برجسته‌ای مغایر با فلسفه رایج در دنیای غرب دانسته به گونه‌ای که حتی عنوان «فلسفه» نیز به طور دقیق و کامل نمی‌تواند بر آن دلالت کند. البته او عنوان فلسفه را مردود نمی‌شمرد آن را معادل دقیقی برای فلسفه اسلامی نمی‌داند. زیرا فلسفه کنونی غرب به جهت جدایی از آموزه‌های دینی با فلسفه قبل از سکولاریزاسیون متفاوت و متمایز است.

کربن بر این اساس واژه تنوسوفی را برمی‌گزیند و در مقام استدلال می‌گوید:

آنچه از دیرباز تاکنون تلاش فکری در جهت وصول به آن پیش رفته است، حکمت الهیه، از نظر مفهومی و ساختاری بهتراست تنوسوفی نامیده شود. زیرا فرایند جدایی فلسفه از دین که در دنیای غرب پیش آمد و سبب جدایی الهیات از فلسفه شد در ایران شناخته شده نبود. این جدایی را فلسفه مدرسی محقق ساخت. از طرف دیگر، ... مفهوم بنیادینی که میان فیلسوفان ما رایج بود بیش از آنکه مفهومی اخلاقی و برخاسته از هنجار اجتماعی باشد، مفهومی ناظر به کمال معنوی است (ibid, p.250).

نظر نصر

حسین نصر معتقد است که برخلاف پندار متداول در محافل فلسفی مغرب زمین، فلسفه اسلامی تنها یک مرحله گذر فکر فلسفی نبوده است؛ فلسفه اسلامی جریان فکری نیرومندی است که پیدایش کسانی چون میرداماد و به خصوص ملاصدرا را می‌توان گواهی آشکار برای آن دانست. او بر این باور است که بیش از هر چیز، کشف ملاصدرا توسط امثال اقبال، ادوارد براون، ماکس هورتن و به ویژه هانری کربن و نیز ایزوتسو توجه غربیان را به دنیای جدیدی از متافیزیک و فلسفه سنتی کسانی چون میرداماد و ملاصدرا معطوف ساخته است (Nasr, *Sadr al-Din Shirazi*, p.1).

نصر این اندیشه فلسفی را در روش و محتوا بی سابقه و جدید می‌داند و بر این اساس، هیچ یک از واژگان فیلسوفی، تنوسوفی و تئولوژی را درخور آن نمی‌داند؛ هیچ یک از این واژگان دقت لازم را در حکایت از این مکتب متنوع و غنی ندارند. او سبب این نارسایی را این گونه بیان می‌کند:

حکمتی که در روزگار صفوی شکوفا شده و تاکنون استمرار پیدا کرده، مشتمل بر رشته‌های متعددی است که در اندیشه شیعی انسجام یافته‌اند. مهم‌ترین این عوامل عبارت است از تعالیم باطنی امامان، به خصوص آن گونه که در *نهج البلاغه* امام علی (ع) نخستین امام مندرج است، حکمت اشراقی سهروردی که بخش‌هایی از نظریات ایران باستان و هرمسی را دربردارد، آموزه‌های صوفیان متقدم، به ویژه تعالیم رازآلود ابن عربی و میراث فیلسوفان یونان (Nasr, *The School of Ispahan*, p. 2, 907).

سخن نصر نه تنها حاکی از استمرار و عدم توقف و گسست فکر فلسفی در دنیای اسلام است، بلکه تأکید و تصریحی است بر تحول تدریجی و در نتیجه، اوج آن در عصر

صفوی؛ همچنین این سخن ناظر به نوعی تنوع محتوا و روش در اندیشه فلسفی و حکمی تشیع با محوریت آموزه‌های باطنی امامان معصوم است که منظور نصر از قید «اسلامی» در فلسفه اسلامی را نیز نشان می‌دهد. از این منظر، تعالیم و حیاتی و مآثورات دینی به شیوه‌ای منطقی بنیاد اندیشه فلسفی اسلامی را شکل داده و به لحاظ معنوی نیز آن را اشراق کرده است. بر این اساس، نصر سرانجام از میان واژگان یاد شده، تئوسوفی (حکمت) را ترجیح می‌دهد و متذکر می‌شود که:

مراد از حکمت، تئوسوفی به معنای درست و اصلی کلمه است نه به آن معنای نابجای گروه‌های شبه روحانی (ibid, p.934)

نظر ایزوتسو

یکی دیگر از موافقان کربن، ایزوتسو اندیشمند فقید ژاپنی است؛ او نیز از نزدیک به واقعیت این جریان فکری فلسفی پی برد و آثاری در این زمینه به رشته تحریر درآورد. لحن نامبرده حاکی از اعتقاد او به غنا و قوت این جریان فکری فلسفی است؛ ایزوتسو باور متعارف غربیان در باره پایان یافتن عمر فلسفه اسلامی با درگذشت ابن رشد را مردود می‌شمارد و می‌گوید:

اگر کسی زحمت تحقیق و تتبع در بعضی از آخرین آثار فعالیت عقلی دوره صفویه را به عهده گیرد پی درنگ روشن خواهد شد که این تصویر تصویری حقیقی از وقایع تاریخی نیست (Isutsu, p.3).

در این سخن ایزوتسو بر استمرار فلسفه و تحول آن در دنیای اسلام تأکید و تلویحاً به پیوند آن به سنت فلسفی یونانی نیز اشاره کرده است؛ او سپس او در وجه تمایز این فکر فلسفی و اصالت اسلامی و ایرانی بودن آن می‌گوید:

حقیقت این است که می‌توان بدون اغراق گفت که نوعی از فلسفه که از حیث سنخیت و خصوصیات شایسته است که اسلامی دانسته شود فقط پس از مرگ ابن‌رشد به وجود آمد و رشد کرد نه پیش از آن. ... این فلسفه نوعاً اسلامی در دوره‌های پس از حمله مغول پدیدار شد و توسعه یافت تا اینکه در دوره صفویه به اوج خلاقیت نیرومند خود رسید. این نوع خاص از فلسفه اسلامی در ایران میان

شیعیان شکل گرفت و حکمت نامیده شد، حکمتی که ما می‌توانیم به پیروی از هنری کرین آن را تنوسوفی بنامیم (*ibid*).

این سخن ایزوتسو گویای چگونگی استمرار فکر فلسفی و تحول آن در دنیای اسلام است؛ بر این اساس، اولاً هیچ گسستی در سیر و استمرار فلسفه در دنیای اسلام رخ نداده است، ثانیاً در دوره‌های پس از حمله مغول فلسفه تحول یافته و سنخیت اسلامی آن غالب شده و ثالثاً این تحول با محوریت آموزه‌های شیعی رخ داده است. به این طریق روشن می‌شود که وی قید «اسلامی» در فلسفه اسلامی را ناظر به ابداع و الهام از آموزه‌های اسلامی در بازخوانی اساس و بنیاد فکر فلسفی دانسته است.

فیلسوف ژاپنی به یکی دیگر از وجوه تمایز و ویژگی های این فلسفه اشاره می‌کند و بر ظرفیت و قابلیت جهانی شدن آن صحنه می‌گذارد. او می‌گوید:

افزون بر آن، من به جد بر این باورم که زمان آن رسیده است که پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و منظمی را آغاز کنند تا به طور مثبت به رشد و پیشرفت فلسفه جهانی یاری رسانند (*ibid*, p.140).

او در جایی دیگر نیز اظهار امیدواری می‌کند که این گونه سنت‌های فلسفی شرقی با توسعه و پیشرفت روزافزون و با نقش مهمی که می‌توانند ایفا کنند، زمینه پیدایی یک فلسفه جهانی را فراهم نمایند (آشتیانی، مقدمه انگلیسی، ص ۹).

نظر حائری

مهدی حائری که وجاهت علمی و فلسفی او به خصوص آشنایی او با دو حوزه فلسفی غربی و اسلامی، مورد توجه و چشمگیر است، این نامگذاری را بسیار زیانبار دانسته و در باره آن می‌گوید:

فلسفه اسلامی از زمان رنسانس تا هم اکنون در آنجا (غرب) به نام فلسفه شناخته نشده، اگر هم در قرون وسطی در کتاب‌های معروف سنت توماس مکرراً نام‌های ابن‌سینا، ابن‌رشد، فارابی و غیره دیده می‌شود، تفسیرهای ایشان از سخنان ارسطو را تفسیرهای بلند پایه فلسفه یونانی به حساب می‌آورده‌اند، همین شهرت به حق را هم شرق‌شناسان ناوارد به خصوص امثال هائری کُربن و پیروان او گرفته‌اند و به اصرار شگفت‌آوری برچسب تنوسوفی را به فلسفه اسلامی زده‌اند و دائم این عنوان را در

مجامع شرق شناسی تکرار و به این نوآوری کُربن مباهات می کنند. اینان فلسفه اسلامی را به کلی از درجه اعتبار حتی یک نوع تفکر انسانی ساقط کرده و در رده روش‌هایی همچون فن جن‌گیری و احضار ارواح قلمداد کرده‌اند (حائری، جستارهای فلسفی، ص ۳۶۸-۳۶۷).

در سخن حائری نکته درخور توجهی نهفته است؛ براساس سخن مذکور، فلسفه اسلامی هیچ گاه در طول عمر خود، در دنیای غرب به عنوان یک مکتب فلسفی مطرح نشده است نه پیش از رنسانس و نه پس از آن. زیرا پیش از رنسانس حاصل کار فیلسوفان مسلمان تنها شرح و تفسیر افکار ارسطو تلقی می‌شد و پس از آن نیز اعتبار منطق و فلسفه ارسطو از میان رفت و متافیزیک اعتبارش را از دست داد هر چند که چنین سرنوشتی برای فیزیک خوشایند حائری نیست و با این روش فکری غربیان به شدت مخالف است (حائری، کاوش‌های عقل نظری مقدمه).

حائری تأثیرگذاری فلسفه اسلامی از طریق کربن و همفکرانش در دنیای غرب را نیز کاذب می‌داند و در بیان دلیل و توضیح مطلب می‌گوید:

در محافل فلسفی هیچ اسمی از فلسفه اسلامی نیست. بر اساس تحقیقات کربن و پیروان او فلسفه اسلامی تئوسوفی است نه فلسفه و موضوعاً از دایره تفکرات انسانی خارج است. ... این اقبال شرق شناسی برای هویت فلسفه اسلامی‌ها، به طور کلی، تفکر اسلامی ادبار است نه اقبال، اینها با زدن انگ تئوسوفی بر چهره فلسفه اسلامی، این فلسفه را بی صورت و بی محتوا جلوه داده‌اند و در این کار هم بسیار موفق شده‌اند (همان، ص ۳۹۷).

او جایی دیگر نیز می‌گوید:

آقای کُربن ضربه‌ای کلی به فلسفه اسلامی زده و آن اینکه اصلاً اسم فلسفه اسلامی را تئوسوفی گذاشته است (همان، ص ۳۹۶).

لحن سخن مذکور حاکی از نوعی اختلاف اساسی بین حائری و کربن است؛ در اینجاست که پرسش‌ها و ابهام‌هایی پیش می‌آید: ضرورت این نامگذاری تا چه حد و بر چه پایه‌ای استوار است؟ تبارشناسی و معناشناسی عنوان پیشنهادی تئوسوفی تا چه حد با این نامگذاری سازگار است؟ چگونه ممکن است فقط با تغییر عنوان، یک مکتب فکری و فلسفی غنی به طور کلی از درجه اعتبار ساقط شود؟

این قلم در دو محور به تحقیق مطلب می‌پردازد؛ در محور نخست به تحقیق معنای لغوی و اصطلاحی تنوسوفی و پیشینه تاریخی آن می‌پردازد تا ظرفیت معناشناختی و اعتبار کاربرد تاریخی آن روشن شود. در محور دوم دلایل طرفین نزاع بررسی می‌گردد.

واژه‌شناسی تنوسوفیا و واژگان مرتبط

در این قسمت واژگان تنوسوفیا، فیلسوفیا، تنولوژی و تئودیسیا و تفاوت آنها با یکدیگر بررسی می‌شود. واژه تنوسوفیا $\theta\epsilon\omicron\sigma\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ مرکب از دو جزء تنوس $\theta\epsilon\omicron\sigma$ یا $\theta\iota\omicron\varsigma$ (خدا) (Liddle, p.790-791) و سوفیا (داناایی) و (حکمت) (*ibid*, p.1622) است و صورت لاتین آن (Sophia) منحصراً در معنای حکمت به کار رفته است (Stouter, p.1792). بر این اساس، از منظر لغت‌شناسی، تنوسوفیا را به درستی می‌توان معادل «حکمت الهی» دانست.

واژه دیگر فیلسوفیا مرکب از فیلوس $\phi\iota\lambda\omicron\sigma$ به معنای «دوستدار» (Liddle, p.1939) و سوفیا $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ به معنای داناایی و حکمت است (*ibid*, p.1621-1622) از این رو فیلسوفیا به معنای «دوست داشتن داناایی» یا «دوست داشتن حکمت» است. این واژه به همان صورت یونانی «فلسفه» در فارسی و عربی تثبیت شده است.

واژه دیگر تنولوژیا $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ برآمده از تنوز $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ به معنای «خدا» و لوژیا $\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\alpha$ به معنای «تبیین کردن» و «استنباط کردن» است (*ibid*, p.1055)، از این رو لیدل آن را به معنای «گفتار در باره خدا» و «جهان‌شناسی» دانسته (*ibid*, p.790) و دونگان آن را مرادف خداشناسی، دین‌شناسی و تعلیم آموزه‌های دینی معنا کرده است (Donnegan, p.656).

چهارمین واژه در این باره تئودیسسی (تئودیکه) $\theta\epsilon\omicron\delta\iota\kappa\eta$ مرکب از $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ به معنای خدا و دیکه $\delta\iota\kappa\eta$ به معنای عدالت، حق و درستی است (Liddle, p.426). این واژه مرکب در معنای لغوی تنها به مسئله آفرینش عادلانه و نظام احسن مربوط است و در اصطلاح ناظر به دفاع از عدل یا خیریت خدا در برابر تردیدها و شبهه‌هایی است که در باره شرور در عالم خلقت مطرح شده است. البته گونه‌های بسیاری از تئودیسسی طرح و مورد بحث واقع شده است (Audj p.910).

افزون بر آنچه در باب تبار، ترکیب و معانی واژگان از منظر لغت‌شناختی گفته شد، توجه به کاربرد و معنای رایج و غالب تئوسوفی در جوامع کنونی غربی نیز حائز اهمیت است؛ از این رو نظر چهره‌های محوری این حوزه در این باره به اجمال مطرح می‌شود.

تئوسوفی در معنای مدرن

در سده‌های نوزدهم و بیستم تئوسوفی بر روش‌هایی اطلاق شد که باطن‌گرایان و گروه‌های شبه روحانی برای مشاهده و درک مستقیم حقیقت، خیر و زیبایی سرمدی از آن بهره می‌برند. این معنا به دین، اقلیم و افراد خاصی منحصر نیست. از این منظر یک عارف ربانی و یک مرتاض هندو هر دو تئوسوف خوانده می‌شوند. تئوسوفی به این معنا مبتنی بر آموزه‌های وحیانی یا تعالیم شخص معصوم نیست و دائم در حال تحول است. بلاواتسکی (۱۸۹۱-۱۸۳۱) از پایه‌گذاران تئوسوفی مدرن و چهره‌ای شاخص در این حوزه، در تعریف تئوسوف می‌گوید:

تئوسوف کسی است که در باره خدا یا افعال او دیدگاهی ارائه کند که به جای وحی (نبوی) ملهم از نفس انسان باشد (Blavatsky, p. 2, 88).

وی معتقد است که برای تعریف جامع تئوسوفی باید همه جنبه‌ها، از جمله زمینه و گستره آن منظور شود. از این منظر، تئوسوفی سبب می‌شود که نفس انسان از دنیای ظاهر به دنیای بی شکل روح منتقل شود و چیزهایی را در دنیای نامحسوس و درون بیابد. این امر برای همگان ممکن است؛ از این منظر، خصلت روحی مرتاض، اشراق روحانی نوافلاطونی، حالت غیب‌گو و امثال آن ماهیت یکسانی دارد، گرچه نمود آنها متفاوت است. جستجوی ژرفای نفس ملکوتی انسان غایت هر صاحب سرّ است و چنین به نظر می‌رسد که باور به امکان آن امری فطری باشد. نفس می‌تواند از طریق مکاشفه، خلسه و روش معقول، حقیقت و خیر و زیبایی مطلق و به تعبیری خدا، را مشاهده کند و بیابد. فرفریوس می‌گوید:

نفس انسان برای اتحاد با نفس کل، جز باطن پاک نیاز به چیز دیگری ندارد (ibid, p. 93-94).

بلاواتسکی پس از اشاره به زمینه و امکان تئوسوفی درصدد ذکر معانی آن بر می‌آید، اجمال نظر وی اینکه تئوسوفی دارای دو و به تعبیری، سه معنای مختلف است؛ یکی

تنوسوفی متعالی است که همان حالت خودهشیاری و نورانیت باطنی است. دیگری تنوسوفی عام و به معنای تعالیم حکمی است که توسط هر متفکر بزرگ، حکیم و فیلسوف اعم از جدید یا باستانی ارائه شده یا بشود. این معنای تنوسوفی، در واقع، خود متضمن دو معنای متفاوت است: یکی معنای باستانی که گاهی حکمت باستانی خوانده می‌شود و آن حقیقت باستانی‌ای است که در گذشته به صورت حکمت-دین شناخته می‌شد. معنای دیگر آن، تنوسوفی مدرن شامل تعالیم الهی می‌شود که توسط اعضای جامعه تنوسوفی ارائه می‌شود (ibid, p.89-95).

آنی بزانت (۱۸۴۷-۱۹۳۳)، یکی دیگر از تنوسوف‌های برجسته، پس از ذکر تبارشناسی و عناصر لفظی و معنوی تنوسوفی، آن را معادل «حکمت خدا» و «حکمت الهی» می‌داند. وی سپس معنای متداول تنوسوفی در واژه‌نامه‌ها را این گونه ذکر می‌کند: داعیه‌ای مبنی بر یک نوع معرفت مستقیم و شهودی از خدا و ارواح. بزانت سپس می‌گوید: این تعریف را نمی‌توان غیردقیق خواند اما جامع نیست و مفهوم ضیقی از آنچه که این واژه به لحاظ تاریخی و عملی شامل می‌شود، به دست می‌دهد (Besant, Theosophy, Its Meaning and Value).

او سپس با تعابیری که در باره غایت تنوسوفی و جامعیت آن نسبت به علم، اخلاق، فلسفه و دین ارائه می‌کند، درصدد روشن کردن حدود آن برمی‌آید. بزانت معرفت شهودی و مستقیم خدا را غایت اصلی هر تنوسوفی و از قبیل تلقی‌ای می‌داند که این معرفت را قلب و حیات همه ادیان راستین می‌شمارد. یعنی عالی‌ترین معرفت به خداوند که به سبب آن همه چیزهای دیگر شناخته می‌شود (همانجا).

او در جایی نیز تنوسوفی کهن را سبب پیدایش ادیان می‌شمارد و می‌گوید تنوسوفی نوین نیز باید آنها را حفظ کند (Besant, *The Ancient Wisdom*, p.5). این واژه یونانی هزاران سال است که برای دلالت بر نگرش خاصی در باره جهان هستی و انسان و بیش از هر چیز، برای حکایت از رابطه انسان با خدا به کار رفته است (ibid, *Theosophy*, p.2)، بزانت در تعبیری نیز تنوسوفی را بیشتر فلسفی و علمی خوانده است نه دینی (ibid, *A Rough Outline of Theosophy*).

او درصدد معرفی متدهای تنوسوفی نیز برآمده است؛ از نظر او چون تنوسوفی، به مثابه یک نظام فکری، آمیزه‌ای عظیم و کاملاً فراگیر در باره خدا، جهان و انسان و ارتباط آنها

با یکدیگر است، باید در ذیل چهار عنوان منطبق بر دیدگاهی بسیار روشن و معقول در باره انسان ارائه شود. انسان دارای بدن، احساس و عقل است و از این طریق، زندگی دنیایی او سامان می‌پذیرد. این سه بخش وجود انسان با سه فعالیت بزرگ او شامل علم، اخلاق و فلسفه هماهنگ است.

آدمی از طریق حس به علم می‌رسد؛ پس باید تئوسوفی را علم دانست. انسان از طریق احساس، به امور میل و رغبت نشان می‌دهد که در نتیجه آن، هماهنگی با قوانین و نیل به سعادت رقم می‌خورد. پس از این جهت تئوسوفی، اخلاق است. همچنین خرد آدمی طالب تعامل معقول محیط با اوست؛ تعاملی که بر پایه نظم، خردمندی و تبیین منطقی استوار باشد. پس باید تئوسوفی، فلسفه خوانده شود. اما از آنجا که این سه به طور کامل طبیعت آدمی را اشباع نمی‌کنند، مسئله دین مطرح می‌شود. بر این اساس، انسان دست از جستجوی خدا نمی‌کشد و پاسخ خدا به این جستار در قالب ادیان ارائه شده است. پس تئوسوفی، دین است (Besant).

در سخنان بزانت این مطلب نیز وجود دارد که تئوسوفی در معنایی ثانوی مجموعه اصول و باورهایی است که در همه ادیان مشترک است و پس از کنار زدن مختصات هر دین و نیز با حذف شعائر و آداب و رسوم همه ادیان جهان بر جا می‌ماند. این تئوسوفی سبب پیدایش ادیان است (ibid).

لیدبیتر (۱۹۳۴ - ۱۸۵۴) یکی دیگر از تئوسوف‌های شاخص نیز تعابیر بزانت را در این باره می‌پذیرد و آن را رسا و دقیق می‌داند (Leadbeater, *A Text Book of Theosophy*, p.3) او می‌گوید:

تئوسوفی از یک نظر نظریه‌ای عقلی در باره جهان است. اما از نظر کسانی که با آن درگیر شده‌اند، نظریه نیست یک فاکت است؛ زیرا علم معینی است که آموزه‌های آن از طریق تجربه و آزمون قابل تحقیق است. آن تعبیری از فاکت‌های بزرگ طبیعت است تا جایی که شناخته می‌شوند (Leadbeater, *An Outline of Theosophy*, p.5).

در جمع‌بندی تعابیر این سه چهره بارز و تئوسوف مدرن باید گفت که گرچه واژه مورد بحث در لغت به معنای «حکمت الهی» است، تمرکز تئوسوف‌های مدرن بر الهامات

نفسانی، گسست آنان از ادیان الهی در عمل و فقدان منطق در سنجش یافته‌ها سبب تنزل معاشناختی تنوسوفی از منزلت خود گشته است. البته با وجود این برخی این جنبش را احیای مجدد «تنوسوفی» به همان معنای باستانی آن تلقی کرده‌اند. الوین بادی کوهن (۱۹۶۳-۱۸۸۰) رسالهٔ دکتری خود را با عنوان «تنوسوفی: بازآرایی جدیدی از حکمت باستانی» که در دانشگاه کلمبیا از آن دفاع کرده بود، در سال ۱۹۳۰ منتشر کرد. این اثر نشان می‌دهد که بنیان انجمن‌های تنوسوفی در غرب در واقع در جستجوی حکمت اصیل هستند گرچه انحرافات دامنگیر آنان شده است.

حسین نصر در اشاره به این مطلب می‌گوید:

البته دلیل تاحدی موجه وجود دارد که در دوران اخیر واژهٔ تنوسوفی در زبان‌های اروپایی، به خصوص در زبان انگلیسی، معانی ناشایستی پیدا کرده است و غیب‌گویی و عرفان کاذب را در ذهن تداعی می‌کند (Nasr, *History of Islamic Philosophy*, p.1, 23).

تحلیل و بررسی ادلهٔ دو طرف

تحلیل معاشناختی و پیشینهٔ تاریخی بلند تنوسوفی نشان داد که اولاً کاربرد آن به معنای «حکمت الهی» سابقهٔ دو و نیم هزاره دارد و تنها طی حدود دو سده دخل و تصرفی در معنای آن رخ داده است. اینک این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که: چگونه می‌توان سخن حائری را پذیرفت و به ساقط شدن اعتبار فلسفهٔ اسلامی تنها به سبب اطلاق چنین واژهٔ اصیل و ریشه‌داری رأی داد و سبب آن را دخل و تصرف برخی نحله‌های منحرف در معنای آن دانست؟! اگر برخی جریان‌ات گمراه‌اژگان پرمایه و اصیل را در معنایی نابجا به کار بردند آیا کنار گذاشتن آنها تنها با چنین بهانه‌ای رواست؟! حائری چنین چیزی را بعید است که بپذیرد. خود او اذعان دارد که آنچه بیش از هر چیز معرف یک مکتب فلسفی دانسته می‌شود، غنا و قوت منطقی محتوای آن است. او در تعبیری می‌گوید: این اشتباه بر سر زبان‌ها بسیار تکرار می‌شود که تنها مشکل تفاهم عقلانی میان ما و دیگران زبان است، ... غافل از اینکه کلید خردمندی زبان گفتار نیست (حائری، کاوش‌های عقل نظری، مقدمه، کط).

افزون بر آن، دو نمونه آشکار نقضی در این باره می‌توان برشمرد؛ یکی انصراف فیثاغورث از استعمال واژه «سوفوس» و جایگزین کردن آن با واژه «فیلوسوفوس» است. او معتقد است که تنها باید خدا را «سوفوس» خواند. این تغییر تنها در حیطه مفهوم بود و از این طریق موجب داوری سوئی در این زمینه نشد با اینکه برخی نحله‌های انحرافی صوفیانه‌ای در بین اتباع وی شکل گرفت. نمونه دیگر، تلقی راسل از فلسفه آکوئیناس است؛ او تومیس را «کلام» می‌داند نه فلسفه. زیرا از نظر او محتوا و مضامین سخنان آکوئیناس فاقد روح فلسفی است (Russel, p.463). اما سخن راسل در این زمینه مقبول فیلسوفان معتقد به اصالت فلسفه مدرسی واقع نشد و امثال ژیلسن به احیای آن همت گماردند. پس صرف تغییر عنوان، ملاک و معیار نیست و از این جهت، نقد حائری را نمی‌توان پذیرفت.

همان گونه که اشارت رفت سخن حائری با لحاظ پیشینه تاریخی واژه تئوسوفی و اصالت معنایی آن نیز چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ قدمت واژه «سوفیا» بیش از واژه «فیلوسوفیا» است؛ واژگان سوفیا و سوفوس از زمان هزیود و هومر تا زمان فیثاغورث به طور مستمر استفاده شده‌اند (Hesiod, p. 75 147, 157, 161, 235 & 239; Homer, *The Odyssey*, p. 36 73, 115, 132, 155, 263, 364, 396, 397 & 466; *The Illiad*, p. 290, 293, 546, 561 7 563). شد و با وجود این، پس از فیثاغورث نیز واژگان سوفیا و سوفوس و معادل‌های آنها در زبان‌های لاتین، عربی و انگلیسی همواره رایج بوده است. موارد استعمال سوفیا در آثار افلاطون و ارسطو بیش از دو برابر استعمال فیلوسوفیا است.^۱ در آثار فلسفی رومیان، مسلمانان و مسیحیان نیز واژه سوفیا به وفور دیده می‌شود. این امر نشانه پیشینه بیش از دو و نیم هزاره واژه سوفیا در غرب و شرق است؛ بدیهی است اضافه آن به «تئو» نیز از لحاظ تاریخی به زمان تالس می‌رسد (Laertius p.16).

نظر به اینکه سنت فلسفی یونان با ورود به عالم اسلام و الهام مسلمانان از تعالیم اسلامی بارور و شکوفا می‌گردد، عنوان «حکمت الهی» یا تئوسوفی بیش از گذشته با آن تناسب پیدا می‌کند و بسیاری از آثار فلسفی مسلمانان عنوان «حکمت الهی» به خود می‌گیرد. بخش عظیمی از این گونه آثار برای تبیین آموزه‌های اساسی دین مانند توحید و معاد

سامان یافته است. ابن سینا «حکمت» را برترین علم به برترین معلوم، صحیح ترین و متقن ترین معارف و علم به اسباب اولیة کل هستی تعریف کرده است (ابن سینا، *الالهیات*، ص ۵). بنابراین تعبیر ابن سینا، «برترین معلوم» که همان برترین موجود است موضوع حکمت است؛ بر این اساس بین حکمت و تعالیم و حیانی پیوندی ژرف و استوار برقرار است.

اما با وجود این از نظر این قلم، سخن حائری در جهتی دیگر پیش می‌رود. او می‌گوید:

فلسفه اسلامی اصالتاً همان فلسفه هلنیکی است که با تفسیرها و ترجمه‌های فارابی و ابن رشد یا ابن سینا توسعه یافته و به زبان‌های اسلامی ترجمه شده است. پس این اختصاص یا توصیف صرفاً تاریخی است و اختصاص حقیقی نیست. ... فلاسفه مسلمان را پیوسته رسم بر این بوده و هست که پس از تمام شدن مسائل بر وجه فلسفه یونانی، به عنوان شاهد صدق مدعای خود به بعضی آیات قرآن استشهاد کنند. (حائری، *جستارهای فلسفی*، ص ۳۸۷-۳۸۶).

او سپس استشهاد ابن سینا را به قرآن در تأیید برهان صدیقین از باب نمونه ذکر می‌کند و با تأکید بر تفاوت استشهاد با استدلال، آن را صرفاً استشهاد می‌داند نه استدلال، اما اولاً مروری بر فهرست مسائل فلسفه هلنیکی و مقایسه آن با مسائلی که در آثار فیلسوفان مسلمان طرح و تبیین شده نشان می‌دهد که بر خلاف نظر حائری نمی‌توان کار مسلمانان را تنها ترجمه، تفسیر و استشهاد خواند. مروری اجمالی در آثار فیلسوفی چون صدرالدین شیرازی به وضوح تأثیر آموزه‌های دینی را در تأسیس بسیاری از مسائل فلسفی نشان می‌دهد. این گونه‌اندیشه ورزی قطعاً با آنچه امروزه در مغرب زمین فلسفه خوانده می‌شود بسیار متفاوت است و نمی‌توان چنین تفاوتی را به زبان نسبت داد. بر این اساس، چنین معرفتی، هم از نظر تاریخی و هم از جهت محتوا، با عنوان یونانی «تنوسوفی» هماهنگ و سازگار است. ثانیاً اگر فلسفه اسلامی تنها شرح و تفسیر فلسفه ارسطو و هلنیکی دانسته شود، از آنجا که در عصر پس از رنسانس فلسفه ارسطو با کارهای امثال فرانسیس بیکن در غرب به حاشیه رفت، شرح و تفسیر آن نیز وضع بهتری نداشته و بی اعتبار شمردن آن در غرب را نباید معلول اطلاق تنوسوفی در دو سه قرن بعد دانست.

سخن امثال کربن راجع به سکولاریزه شدن فلسفه در دنیای غرب درست بر این اساس استوار است. فلسفه در مغرب زمین در سده‌های پایانی قرون وسطی سمت و سوی دیگری پیدا کرد و با رنسانس و از طریق اصالت یافتن علم تجربی هویت الهی خود را به طور کامل از دست داد و به تعبیری، در مقابل معارف حقیقی و الهی قرار گرفت. بر این اساس، آنچه امروزه در آن دیار فلسفه خوانده می‌شود با آنچه در روزگار یونان و در بخش اعظم قرون وسطی و نیز، در امتداد آن، در دنیای اسلام فلسفه و حکمت خوانده می‌شود، مشترک لفظی است.

خود حائری به این مطلب توجه دارد و در جایی با اشاره به تئوری توصیفی راسل که از پیامدهای تجربه‌گرایی است در مقام خرده‌گیری بر راسل، سخن او را این گونه نقل می‌کند:

ما طرفدار پوزیتیویست‌ها و فلاسفه تجربی هستیم که معتقدند معلومات ما فقط و فقط در محدوده محسوسات و موجودات عینی است. معلوماتی که بیرون از محسوسات و موجودات عینی باشد، متخیلات است نه معلومات (حائری، هرم هستی، ص ۸۰).

اما با وجود این، حائری فلسفه اسلامی را در تأیید این گونه تفکرات فلسفی به جد به کار می‌بندد و بر آن اصرار دارد. او در جایی می‌گوید:

اینکه ما روش تطبیقی را تأکید می‌کنیم برای این است که به نظر بنده فلسفه، یک تفکر انسانی یا به اصطلاح فلسفه‌لینگویستیک، یک زبان و تفاهم انسانی است و در حقیقت تفاوت زیادی بین آنها نیست، تفاوت در طرز بیان و اظهار مطلب است و این دو که یکی اسلامی است و دیگری فلسفه غربی است، زیاد تفاوت بنیادی ندارند (همان، ص ۱۵۴).

او بر این اساس حتی می‌کوشد انکار علیت در اندیشه هیوم را توجیه کند و بین ابن سینا و هیوم در انکار علیت در طبیعت تفاوتی قائل نمی‌شود (همان، ص ۱۱۲).

اما اینکه چگونه می‌توان فلسفه اسلامی را بر پایه اصول و مبانی تجربی یا تحلیلی زبان شناختی طرح و تبیین نمود؟! سخنی از حائری در این زمینه قابل توجه است؛ او در پاسخ به پرسش راجع به میزان و چگونگی تغییر نظرشان پس از آشنایی با فلسفه غرب، می‌گوید:

در مسائل تجربی نظرم هماهنگی نزدیکی با نظر آنها پیدا کرده، منتها اگر کسی مهارت داشته باشد می‌تواند چاشنی اسلامی بر آنها اضافه کند. مثلاً در بعضی از مسائل بنیادی فلسفه غرب تأییدات و تغییراتی را از فلسفه اسلامی می‌توان اضافه کرد یا پاسخ‌های منطقی‌ای را که فلسفه اسلامی به برخی از مسائل داده است، مسائلی که آنها هنوز در تنگناهای آنها قرار دارند، به آنها گوشزد کرد (همان، ص ۳۶۹).

نتیجه سخن مرحوم حائری آن است که آموزه‌های فلسفه اسلامی تنها در حد مؤید یا راه‌حل برخی از مسائل فلسفه غربی قابل ذکر و استفاده است. به تعبیر دیگر، از این منظر، فلسفه اسلامی حالت ضمیمه‌ای به خود می‌گیرد و با ضمیمه شدن موضعی به فلسفه غرب، به سود آن از میان می‌رود. اما نامبرده به عنوان یک نظریه پرداز شاخص و مبرز در فلسفه اسلامی، نمی‌تواند به این نتیجه تن دهد. نصر نیز به این دل‌بستگی حائری به فلسفه‌های جدید غربی اشاره می‌کند و می‌گوید:

در واقع شخص مهدی حائری یزدی نماینده شاخصی از سنت فلسفه اسلامی است. او یک فیلسوف اسلامی متعلق به سنت زنده فلسفی اسلامی است که افزون بر آن، به مسائل و موضوعات ناشی از اندیشه غربی می‌پردازد و به جد از چالش‌های فکری مغرب زمین استقبال می‌کند (Ha'iri, xi).

این دل‌بستگی در حالی است که برخی مکاتب فلسفی غرب، فلسفه را جز نقد لغت و کلام چیزی نمی‌دانند و معتقدند که فلسفه اصلاً علم نیست؛ از این منظر، آنچه مربوط به امور واقع و موجودات محسوس است موضوع علوم خاصه قرار می‌گیرد و آنچه مربوط به معقولات و تحلیلیات است موضوع منطق است. این مکتب فلسفی بر این باور است که فلسفه در آغاز وجودشناسی بود و سپس با تحقیقات جان لاک، هیوم و کانت تبدیل به معرفت‌شناسی شد و سرانجام صورت منطق به خود گرفت (بزرگمهر، ص ۱۱۸). گرچه حائری با این تلقی از فلسفه مخالفت می‌ورزد (حائری، کاوش‌های عقل نظری، مقدمه، ز) اما این تلقی تعبیری از یک واقعیت مسلم است، تعبیری از حذف متافیزیک در جریان غالب اندیشه فلسفی در مغرب‌زمین. چگونه می‌توان فلسفه اسلامی را در جهت گفتگو با چنین نگرش‌هایی سوق داد و پیش برد؟! شاید هماهنگی نزدیک حائری به فلسفه غرب در مسائل تجربی که قطعاً پیامدهای خود را مسائل متافیزیک در پی دارد، گویای چرایی این جهت‌گیری باشد.

بر این اساس، چنان است که گویی حائری انکار متافیزیک به عنوان دانشی معتبر در فلسفه‌های معاصر غرب را چندان واقعی نمی‌داند در صورتی که نقطه قوت فلسفه اسلامی در جهت تبیین مسائل عمیق متافیزیک دانسته می‌شود. از این رو به نظر می‌رسد که حائری بر تنها آن بخش از فلسفه اسلامی متمرکز است که قابل انطباق با فلسفه تحلیلی و تجربی غرب است و روشن است که دلالت واژه فیلسوفی بر این بخش فلسفه اسلامی از دلالت واژه تئوسوفی رساتر است. از این رو حائری در روش تطبیقی خود تمامیت فلسفه اسلامی را منظور نکرده است. و گرنه چگونه می‌توان این فلسفه را با حفظ کلیت آن با افکار امثال هیوم و راسل هماهنگ دانست؟! پس نظر او در باره واژه تئوسوفی را نمی‌توان با توجه به تمامیت فلسفه اسلامی صائب دانست. بخش‌نگری فیلسوف ما در معرفی فلسفه اسلامی به دنیای غرب لازم است به سود بخش متافیزیک فلسفه اسلامی تعبیر یابد یا دست کم با کل‌نگری تعدیل شود؛ زیرا بخش متافیزیک فلسفه اسلامی بسیار غنی و دامنه‌دار است و در طرف مقابل در دنیای غرب کاستی‌های جدی در این زمینه است. با این لحاظ گزینه تئوسوفی رجحان می‌یابد.

تأکید بر جهت‌گیری خاص فلسفه اسلامی

مطلب قابل توجهی که در معرفی اندیشه فلسفی اسلامی باید مطرح نظر باشد، جهت‌گیری خاصی است که به خصوص توسط فیلسوفانی چون ابن‌سینا، شهاب‌الدین سهروردی، خواجه نصیر الدین طوسی و به خصوص صدرالدین شیرازی در اندیشه فلسفی اسلامی صورت گرفته و سبب پیدایش یک متافیزیک غنی و جامع شده است. ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات*، افزون بر طرح و تبیین مسائل مهم توحیدی در سطح فلسفه، تا حدی سمت‌گیری فلسفه را به سوی عرفان نشان می‌دهد و در ضمن مباحثی روزنه‌هایی به سوی عالم غیب فراروی انسان نمایان می‌سازد. او به این طریق، فلسفه عرفان را پایه‌گذاری کرده است. شیخ‌الرئیس همچین در علم‌النفوس زمینه تبیین معجزات پیامبران را فراهم نمود و تبیینی فلسفی در این باره بر جا گذاشته است. این سخنان ابن‌سینا پس از وی راهگشای فیلسوفان، عارفان و متکلمان فیلسوف شده است.

پس از وی شهاب‌الدین سهروردی بر پایه تعالیم دینی و آموزه‌های اشراقی ایران باستان مکتبی اشراقی را بنا نهاد. او برخی آموزه‌های ارسطویی را مورد نقد جدی قرار داد و نظرات خاصی در فلسفه ارائه کرد. پس از وی، خواجه نصیر در مهم‌ترین اثر فلسفی خود «تجرید الاعتقاد»، آشکارا فلسفه را مقدمه طرح و تبیین آموزه‌های کلامی و دینی قرار می‌دهد. طرح و تبیین اصول اعتقادی شامل توحید، معاد، نبوت و امامت بخش پایانی این اثر را تشکیل داده است.

شاخص‌ترین فیلسوف در این جهت‌گیری صدرالدین شیرازی است؛ او بخش عظیمی از آیات و روایات را در آثار خود به کار برده است. از این منظر، فکر فلسفی و حکمت راستین ملهم از قرآن و روایات قطعی الصدور از معصوم است (الشیرازی، مفاتیح الغیب، ص ۴۱). او فلسفه را مدخل عرفان قرار می‌دهد و بر این باور است که تنها در این صورت فلسفه کامل می‌شود و حکمت تمامیت پیدا می‌کند (همو، الحکمة المتعالیة، ص ۲، ۲۹۲). در این جهت‌گیری تنها حدت ذهن و قوت حافظه و ادراکات کفایت نمی‌کند؛ صافی ذهن از خطورا نفسانی و طهارت نفس، (همو، مفاتیح الغیب، ص ۴۶) و به تعبیری شباهت رساندن به «رب» نیز اهمیت حیاتی دارد.

بدیهی است این گونه آموزه‌ها و اصول در فلسفه‌های غربی قابل فهم و ارائه نیست. از این رو برخی مثل کربن واژه تنوسوفی را برای این گونه افکار و اندیشه‌های فلسفی ترجیح داده‌اند و در ترجیح خود بر جنبه «الهی بودن» این اندیشه‌ها تأکید ورزیده‌اند.

نتیجه

در نزاع مورد بحث گرچه طرفین به قوت اعتبار و اصالت فلسفه اسلامی باور دارند، حائری به استناد بنیاد هلنیکی آن بیشتر بر لزوم انجام مطالعات تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه‌های غربی اصرار دارد. اما طرف مقابل بر پایه بنیاد توحیدی و دینی فلسفه اسلامی و نظر به انصراف فلسفه‌های غربی از متافیزیک بر لزوم حفظ اصالت و منزلت و محتوای فلسفه اسلامی نظر دارند. هر دو طرف بر پویایی فلسفه اسلامی تأکید دارند و با تأکید بر اصالت و استمرار فلسفه اسلامی درصدد انکار نظر کسانی هستند که مرگ ابن‌رشد را پایان عمر فلسفه اسلامی دانسته‌اند. از نظر کربن، فلسفه به معنای دقیق هلنیکی آن در

دنیای اسلام استوار نشد و دوام نیافت؛ اما گونه‌ای دیگر از اندیشه حکمی شکل گرفت که از مزایای یک نظام مستحکم و استوار برخوردار است. البته نظر کرین را نباید موهم گسست فلسفه اسلامی از فلسفه سنتی مغرب‌زمین دانست، زیرا اولاً مسلمانان از طریق آشنایی با فلسفه یونان و البته با دغدغه‌های دینی فلسفه‌ورزی را آغاز کردند و ثانیاً ملاحظات مشترکات فکر فلسفی را که منبعث از طبیعت ذهن و خرد انسانی است نباید نادیده پنداشت. چنین به نظر می‌رسد که کرین تنها بر بخش الهی اسلامی فلسفه اسلامی را که حاصل تحقیقات مسلمانان است متمرکز شده و بخش دیگر آن را پیش نمی‌کشد از آن جهت که بین فلسفه اسلامی و یونانی مشترک است و مختص دنیای اسلام نیست. به احتمال دغدغه‌های حائری در قالب مخالفت با اطلاق تئوسوفی بی ارتباط با این نکته نیست.

همچنین نظر و روش تطبیقی حائری بر پایه قول به وحدت فلسفه جای درنگ و مطالعه بیشتری دارد. حائری به وحدت بنیادی فلسفه در ورای تکثرهای ظاهری معتقد است و بر این اساس می‌کوشد تا با حفظ واژگان مشترک در حوزه‌های مختلف فلسفی و پرهیز از اصیل دانستن اختلافات ظاهری، پیوند ذاتی و استوار فلسفه‌های مختلف با شالوده مستحکم و منسجم فلسفه‌ورزی را به تصویر بکشد. در صورت تبیین چنین بنیادی، نظر حائری و مشی او در گفتگوی تطبیقی نسبت به روش رقیب رجحان می‌یابد که البته در این صورت نیز برجسته کردن قید «اسلامی» و واکنش سرسختانه در کاربرد تئوسوفی چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

توضیحات

۱. در مجموعه آثار افلاطون سوفیا ۴۴۰ بار و فیلسوفیا ۲۱۲ بار و در آثار ارسطو سوفیا ۲۸۸ بار و فیلسوفیا ۱۱۵ بار به کار رفته است (رک. افلاطون و ارسطو).

منابع

آشتیانی، میرزا مهدی مدرس، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، با اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

ابن سینا، الشفاء، الإلهیات، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مذکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.

بزرگمهر، منوچهر، فلسفه تحلیل منطقی، چ ۲، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.

_____، کاوش‌های عقل نظری، چ ۲، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.

_____، هرم هستی، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

_____، مفاتیح الغیب، مع تعلیقات للمولی علی النوری، صححه و قدم له محمد خواجوی، تهران، مؤسسات مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

Aristotle, *The Complete Works: Categories, Generation and Corruption and Metaphysics*, The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.

Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, 1999.

Besant, Annie, *Theosophy, Its Meaning and Value*, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1935.

_____, _____, *A Rough Outline of Theosophy*, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1921.

_____, _____, *Theosophy*, <http://www.anandgholap.net>.

_____, _____, *The Ancient Wisdom*, Theosophical Publishing House, Adyar, Chennai [Madras] India, 1911.

Blavatsky, Helena Petrovna, *Collected Writings*, vol. II, Compiled by Boris de Zirkoff.

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Tranlated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, Kegan Paul International London and New York in association with Islamic Publication for the Institute of Ismaili Studies London, 1962 .

- Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, A Study in The Origins of Western Speculation, Harper Torchbooks, Harper & Brothers Publications, New York, 1957.
- Donnegan, James, *A New Greek and English Lexicon*, Bostone: Hilliard, Gray & co., 1840.
- Ha'iri Yazdi, Mahdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*, State University of New York Press, 1992.
- Hesiod, *Theogony, Works and days, Testimonia*, Edited and Translated by Glenn w. Most, Harvard University Press, London, 2006.
- Homer, *The Iliad*, Translated by Ian Johnston, Richard Resources Publications Arlington, Virginia, 2007 .
- _____, *The Odyssey*, Translated by Ian Johnston, Richard Resources Publications Arlington, Virginia, 2007 .
- <http://www.anandgholap.net/>
- Izutsu, Toshihico, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Tehra University Publications, 1990.
- Kuhn, Alvin Body, *Theosophy: A Modern Revival of Ancient Wisdom*, New York, 1930.
- Laertius, Diogenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Tr. By C. D. Yonge, M.A., G. Bell and Sons, Ltd., London, 1915.
- Leadbeater, C. W., *An Outline of Theosophy*, London and Benares: Theosophical Publishing Society, 1902.
- _____, _____, *A Text Book of Theosophy*, Adyar: Theosophical Publishing House, 1925.
- Liddle, Henry George, *A New Greek and English Lexicon*, Oxford University Press, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.
- _____, _____ *History of Islamic Philosophy*, Part I, Tehran: Arayeh Cultural Ins., 1375.
- Plato, *Complete Works: Euthyphro, Paedo, Republic and Sophist*, Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997.
- Russell, Bertrand, *The History of Western Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1961.
- Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Hosein Nasr, The School of Isphan; Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.
- Stouer, A., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, 1968.
- Zeller, E., *A History of Greek Philosophy*, Translated by S. F., Alleyne, London, Longman, Greens and Com., 1881.