

نگاهی به زمینه‌ها، اوصاف و پیامدهای مکتب اصفهان

علی کرباسی‌زاده اصفهانی*

چکیده

عهد صفویه نه تنها شاهد احیای علوم دینی شعیه و صنایع گوناگون و قدرت سیاسی و اقتصادی ایران بود، بلکه دوره ارتقای علوم عقلی و بخصوص حکمت اسلامی نیز در سر حد کمال بود. فلسفه اسلامی با اینکه مورد حمله متکلمان و متفکران قدرتمندی همچون امام محمد غزالی قرار گرفت، اما مبارزه غزالی موجب گشت تا تحول و گسترش فلسفه اسلامی، روند دیگری را طی کند و با سنت فکری ایرانی و شیعی ممزوج گردد. فلسفه اسلامی در روند رو به رشد خود، با تأسیس مبانی و اصول مستقل از فلسفه یونانی بتدریج توانست مشارب فکری گوناگون در میان متفکران مسلمان اعم از کلامی، عرفانی و فلسفی را بر پایه مذهب تشیع، به یکدیگر پیوند دهد. اوج این تألیف خلاقانه با مکتب فلسفی اصفهان صورت گرفت؛ بطوریکه

استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ alikarbas@gmail.com*



در آن، تأملات فلسفی از ثمره آیات قرآن و روایات شیعی بسیار سود جست. بدین ترتیب بواسطه فیلسوفان مسلمان ایرانی، نگرشی نو و گونه‌ی تجدید حیات در علوم عقلی پدید آمد که از آن به حکمت معنوی تشیع - که برخاسته از «حکمت نبوی» است - نیز یاد میکنند. در این میان میرداماد - معلم ثالث و مؤسس مکتب اصفهان - در فراهم ساختن و قوام بخشی «حکمت یمانی» جهد بلیغ روا داشت و در زمینه و بستر تشیع به هماهنگی میان تفکر عقلی سینوی با اندیشه‌هایی اشراقی و عرفان ابن‌عربی دست یافت. شاگردان و پیروان میرداماد نیز به پیروی از استاد در شکلگیری، گسترش و تداوم مکتب فلسفی اصفهان تلاش بسیاری کردند که از جمله ثمرات آن، از یکسو ظهور حکمت متعالیه صدرایی و از سوی دیگر ظهور حکمت تنزیهی ملارجبعلی تبریزی بود. البته گروه‌ها و شاخه‌های دیگری نیز از شاگردان بیواسطه و باواسطه میرداماد، در حوزه اصفهان فعالیت فکری و آموزشی داشته‌اند که در مقاله به آنها اشاره میشود.

کلید واژه‌ها: حکمت معنوی تشیع، مکتب اصفهان، هیأت‌های تألیفی، دارالعلم مشرق، معلم ثالث، کتاب و سنت، حکمت متعالیه، حوزه ملارجبعلی تبریزی، تعلیم و احادیث اهل بیت (ع)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

با ظهور سلسله صفویه که در قرن دهم هجری یعنی از سالهای ۹۰۷ - ۱۱۴۵ (۱۵۰۱-۱۷۳۲ م.) بر ایران حکومت میکردند، انگیزه‌های فوق‌العاده قوی و زمینه‌های مساعدی برای نیروهای متشرع و تمدن و برخوردار از نبوغ فکری و عقلی، جهت ایجاد یکی از بزرگترین مکاتب فکری شیعی در جهان هموار گردید. اصفهان که سالیان متمادی، مرکز علم و تمدن و محل تولد و رشد ایرانیان مسلمان و شیعی بود و در مقاطع مختلف زمانی، دارالعلم مشرق زمین بشمار میرفت، در قرن دهم هجری به ام‌القرای هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگ معنوی در ایران

تبدیل گشت. انتخاب اصفهان از سوی صفویه بعنوان دارالسلطنه و پایتخت، تا حدی بسبب ویژگیهای خوب جغرافیایی و اقتصادی و بازرگانی بود، (بطوریکه برای مثال، پارچه‌های ابریشمی و نخی و قلمکار بمقدار زیاد از اصفهان به کشورهای دیگر صادر میشد) و یا بخاطر محسوس بودن چهار فصل در این شهر و یا اینکه - بقول شاردن فرانسوی - اصفهان با وجود پایتخت بودنش، ارزانترین شهر ایران در آن زمان بوده است. اما با توجه به پیشینه تاریخی این شهر بزرگ پیش از ورود صفویه به آن معلوم میشود که اصفهان در چندین دوره مهم از تاریخ ایران، علاوه بر اینکه دارالسلطنه بوده، دارالعلم بزرگ ایران و جهان اسلام و مرکز علم و هنر و ادب این مرز و بوم نیز بشمار میرفته و از همان قرن سوم و چهارم هجری، بسیاری از مفاخر و بزرگان را در درون خود پرورانده است.

با وجود این، با تجدید پادشاهی ایران و سلطنت شاه عباس کبیر و رسمیت یافتن مذهب تشیع، اصفهان - اینبار با عمق و دوامی بیشتر - به مرکز تعلیم و تدریس و نشر علوم و معارف اسلامی و شیعی تبدیل شد. در واقع عهد صفویه نه تنها شاهد احیای علوم دینی شیعه و صنایع گوناگون و قدرت سیاسی و اقتصادی ایران بود، بلکه به سر حد کمال دوره ارتقای علوم عقلی و بخصوص حکمت نیز بشمار میرفت.

مذهب تشیع که برای همیشه از خفا خارج شده بود، مکتب فلسفی - الهی بزرگی را در درون خود پدید آورد که در آن، تأملات فلسفی از ثمره آیات قرآن و روایات معصومین (ع) سود میجست. این دیدگاه فکری که امروزه دارای شهرت جهانی است و محل بحث و گفتگو میان اندیشمندان ایرانی و غیرایرانی میباشد، مکتب اصفهان^۱ نامیده شده است. این مکتب که به مکتب فقهی - فلسفی اصفهان نیز شهرت دارد، نگرشی نو در فلسفه اسلامی و ایرانی و در واقع، نوعی تجدید حیات در علوم عقلی پدیدآورد که در لسان بزرگان به آن «حکمت معنوی تشیع» که نشئت گرفته از «حکمت نبوی» است، میگویند. همان حکمتی که بیش از هشتصد سال حکما و فلاسفه اسلامی هم خود را مصروف نیل به آن نمودند تا سرانجام با تلفیق دین و فلسفه و عرفان بدست حکمای قرن دهم و یازدهم هجری، مکتبی بوجود آمد که بظهور حکمت متعالیه انجامید. از جمله اندیشمندانی که در دوران اخیر بطور خاص در این راستا به تحقیق و پژوهش پرداخته و عنوان «مکتب اصفهان» را بمنزله اصطلاحی

1. The School of Esfahan



محوری و کلیدی برای معرفی آراء و مباحث مطرح شده در حوزه فلسفی اصفهان، بسط و توسعه داده‌اند، باید از فیلسوف فرانسوی هانری کربن، استاد جلال‌الدین همایی، استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، سید حسین نصر و نیز متفکر ژاپنی توشیهیکو ایزوتسو نام برد.^(۱)

در این گفتار، ابتدا به زمینه‌ها و پیشینه‌های این مکتب در تاریخ فلسفه اسلامی و آنگاه به علل و عوامل و پشتوانه‌های فرهنگی و سیاسی آن و سپس با طرح برخی از چهره‌های اصلی و برجسته آن می‌پردازیم و در پایان مهمترین ویژگیها و پیامدهای مکتب اصفهان را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

سیر تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا مکتب اصفهان

اگر بخواهیم آبشخور و مأخذ اصلی فلسفه اسلامی را نشان دهیم، علاوه بر اندیشه‌های فلسفی یونانی، باید به کتاب و سنت و احادیث اهل بیت (ع) مراجعه نماییم. البته آراء و نظریات متکلمین مسلمان و تلاشهای صورت‌گرفته در نهضت ترجمه نیز از زمینه‌های مهم شکلگیری فلسفه اسلامی بشمار میرود. مطابق تقسیمبندی معروفی که امروزه در کتب تاریخ فلسفه اسلامی مطرح است، دیدگاههای فلسفی فیلسوفان مسلمان را در راستای مکتب مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه مورد بحث قرار می‌دهند.^(۲) هرچند که این طبقه‌بندی صحیح بنظر میرسد، اما برای درک بهتر نحوه تکوین اندیشه‌های فلسفی مسلمانان از آغاز و بیان سیر تدریجی آن و پیوند تاریخی با نگرش جدید حکمای حوزه اصفهان و ایجاد انقلاب فلسفی در جهان شیعی، میتوان این طبقه‌بندی را با تفصیل بیشتر و با توجه به شاخه‌های فرعی آن، اینگونه مطرح نمود:

۱. فلسفه اسلامی در مراحل اولیه شکلگیری

در آغاز این مرحله ابویوسف کندی و پس از او ابونصر فارابی قرار دارند. نقش اساسی ابونصر فارابی در تشکیل و ایجاد ساختارهای اصلی تفکر فلسفی اسلامی و تأسیس ادبیات فلسفی مسلمین، غیرقابل انکار است، بطوری‌که بحق عنوان «مؤسس فلسفه اسلامی» و لقب «معلم ثانی» را از آن خود نمود. در این مرحله فیلسوفان بزرگی

مانند ابوسلیمان سجستانی، ابوالحسن عامری، ابوحنیفان توحیدی، ابن مسکویه و نیز جمعیت «اخوان الصفا» (معروف به روشنفکران شیعی) نیز درخور توجهند.

۲. مرحله سینوی فلسفه اسلامی

انسجام و تدوین ساختمان مابعدالطبیعی تفکر اسلامی و هموار ساختن زمینه‌های انتقادی در میان متفکران مسلمان و غیرمسلمان، از مشخصه‌های مهم این دوره است. نقش اساسی در این دوران، از آن شیخ و رئیس فلاسفه اسلامی، ابن سیناست. نظام فلسفی او، ژرفترین و ماندنیترین تأثیر را بر تفکر فلسفه اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفه اروپایی سده‌های میانه داشته است. این نظام فلسفی، آمیزه‌یی از مهمترین عناصر بنیادی فلسفه مشائی - ارسطویی و برخی عناصر جهانبینی نوافلاطونی، در پیوند با جهانبینی اسلامی است. البته وجود رگه‌هایی از نوعی نگرش فلسفی نوین و بتعبیر ابن سینا: «فلسفه مشرقی» را در این نظام فلسفی نمیتوان انکار کرد. این طرز فکر نوین، بعدها در نظام حکمت اشراقی، ظاهر و احیا گشت.

۳. دوران مخالفت شدید با تفکر فلسفه اسلامی یا دوران تهافتات و نگرشهای متعصبانه کلامی

با مساعی امام محمد غزالی - که از پشتوانه سیاسی و فرهنگی محکمی نیز برخوردار بود - آن‌هم بقصد دفاع از دیانت اسلامی و پیراستن آن از آراء بیگانگان، زمینه برای مخالفت با فیلسوفان مهیا گشت. فخر رازی (امام المشککین) نیز در دوره بعد، این مسیر را ادامه داد و به آن انسجام بیشتری بخشید.

۴. حکمت اشراقی

در این مرحله شیخ شهاب‌الدین سهروردی با الهام از اندیشه‌های حکمای ایران باستان و آراء فیلسوفان متقدم یونان - که منشأ هر دو را هرمس نبی و حکمت نبوی میدانست - و هماهنگ ساختن آن با کتاب و سنت، دست به تأسیس حکمت اشراقی و نظامی نوین در فلسفه اسلامی زد، بطوریکه پس از او مسیر فلسفه اسلامی از راهی



عبور کرد و به منازل و نتایجی رسید که جز با نگرش اشراقی میسر نمیگشت. از قرن ششم هجری بعد، حیات معنوی و فکری اسلامی تحت نفوذ افکار حکمای اشراقی و عرفانی پیرو ابن عربی قرار گرفت و بتدریج فلسفه مشائی از یکسو با حکمت اشراقی و از سوی دیگر با عرفان نظری در محیط و بستر تشیع امتزاج یافت.

۵. احیای فلسفه مشائی ارسطویی بوسیله تلاش بیوقفه ابن رشد اندلسی، بزرگترین فیلسوف غرب جهان اسلام

این دوران (۶ ه.ق/۱۲ م) بلحاظ نوع نگرش فلسفی ابن رشد و تلاش او در معرفی ارسطوی خالی از آموزه‌های نوافلاطونی، بیشترین تأثیر را بر نحله‌های فلسفی اروپایی دوره مدرسی و تدوام آنها داشته است، تا آنجا که به تأسیس مکتب فلسفی مهمی بنام «ابن رشدیان لاتینی» انجامید که بعقیده برخی از محققان، نقش آنها را در فراهم آوردن مقدمات عصر تجدید حیات فرهنگی اروپا (رنسانس) نمیتوان نادیده گرفت. تحول بزرگی که در این دوران روی داد و تأثیر شگرفی بر تمامی تفکر و فرهنگ اسلامی گذاشت، تأسیس عرفان نظری توسط ابن عربی اندلسی بود که برعکس فلسفه ابن رشد و اثر دیرپای آن بر فلسفه مسیحی مدرسی، بیشترین تأثیر را بر تفکر شرقی داشت و از جمله مؤلفه‌های مهم فلسفه اسلامی محسوب شد.

۶. دوران دفاع از فلسفه اسلامی و بازسازی و هماهنگی شیوه‌های مختلف فکری و فلسفی

در این مرحله، خواجه نصیرالدین طوسی، بزرگترین فیلسوف مسلمان شیعی قرن هفتم هجری، معروف به «عقل حادی عشر» که حمله مغول و خطر نابودی کامل میراث فلسفی مسلمین را احساس کرد، از این گنجینه پر بها محافظت نمود و با انتقال آن به نسلهای بعدی، راه را برای ظهور حکمت معنوی تشیع هموار ساخت. اهمیت خواجه در این میدان، از یکسو بواسطه ارائه تفسیری مشائی با حفظ آموزه‌های اشراقی و از سوی دیگر بواسطه عقلی ساختن علم کلام و بعبارتی ایجاد نوعی تألیف خلاقانه بود.

۲۸



۷. مکتب کلامی - فلسفی شیراز معروف به دوران فترت

با مساعی خواجه طوسی و بویژه تأسیس علم کلام شیعی و محوریت یافتن مباحث کلامی، نوعی جریان فکری که بیشتر رنگ کلامی داشت، در شیراز - با سابقه‌ی درخشان و طولانی در علوم و معارف اسلامی - بوجود آمد. این جریان با شاگردان محقق طوسی همچون قطب‌الدین شیرازی آغاز شد و سپس بدست متکلمینی مانند قاضی عضدالدین ایجی و میرسیدشریف جرجانی افتاد و آنگاه دوباره در دست فیلسوفان و متکلمانی نظیر محقق دوانی، صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور دشتکی قرار گرفت. برخی چون هانری کرین - بویژه با توجه به وجود خاندان دشتکی - در این دوران سخن از «مکتب شیراز» میان آورده‌اند که حاکی از اهمیت و تأثیر بسزای این مرحله در رشد و شکوفایی فلسفه اسلامی است. فیلسوفان این دوره - بویژه محقق دوانی - با نوعی تألیف میان جریانهای موجود فکری و فلسفی بتدریج زمینه را برای ظهور مکتب فلسفی اصفهان هموار ساختند. در این دوران نباید از تلاشهای بیوقفه فیلسوفان و عارفان بزرگی مانند: ابن‌ترکه اصفهانی، حافظ رجب برسی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و سید حیدر آملی غافل بود. زیرا بهمت اینان، مقدمات نیل به ایجاد تقارب و نزدیکی میان مشارب مختلف فکری و مکاتب گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی هموار گردید و بدون تحلیل و بررسی مساعی آنها، مطالعه و فهم درست مکتب اصفهان میسر نخواهد بود.

۸. نزدیکی شیوه‌های متفاوت فلسفی در جهان اسلام

با تأمل در سیر تاریخ گسترش فلسفه اسلامی بخوبی معلوم میشود که هرچه پیش میرویم، با هیئتهای تألیفی گوناگونی روبرو میشویم که سعی در نزدیک ساختن عوامل و طرق مختلف فکری موجود در تفکر اسلامی دارند. بدین ترتیب، دوران جدیدی از تاریخ فلسفه اسلامی با میرداماد، مؤسس مکتب فلسفی اصفهان و بزرگترین حکیم مسلمان ایرانی در قرن یازدهم هجری آغاز گشت. میرداماد خود، تجسم عینی تألیف میان شیوه‌های متفاوت فلسفی در جهان اسلام و مظهر واقعی پیوند میان این طرق مختلف بود. او بعنوان یک فیلسوف شیعی، فقیه، متکلم، عارف و شاعر، با همان سهولت و شایستگی که منظومه‌های عرفانی را مینگاشت، مسائل منطقی و فلسفی و احکام فقهی را نیز تألیف مینمود. فلسفه میرداماد متشکل از

نوعی تلفیق هماهنگ میان تفکر برهانی و احوال عرفانی است. در واقع حوزه فلسفی اصفهان با اندیشه‌های میرداماد آغاز شد و عامل مهم تقویت این اندیشه‌ها، توجه و تأمل در احادیث و روایات اهل بیت (ع) بود و همین امر باعث شد تا در این فضای فکری، با تحول در اندیشه و فکر، حکمت معنوی تشیع پدید آید. باید توجه داشت که فهم درست پیام فلسفی مکتب اصفهان بطور عام و فلسفه ملاصدرا بطور خاص، بی آنکه پایگاه واقعی میرداماد در تاریخ سیر این مکتب شناخته گردد، میسر نیست. البته همانطور که در ادامه این گفتار خواهد آمد، نقش اساسی حکمایی همچون شیخ بهایی و میرفندرسکی را نیز در این میان نباید از یاد برد.

۹. حکمت متعالیه

بزرگترین محصول و تجلی عینی مکتب فلسفی اصفهان، حکمت متعالیه است که بدست توانای پرآوازه‌ترین حکیم مسلمان شیعی، ملاصدرا، شیرازی محقق گردید. طبیعت تألیفی حکمت متعالیه، بعنوان عالیترین دستاورد مکتب اصفهان بخوبی مشهود و آشکار است. ملاصدرا - که در حوزه فلسفی اصفهان و تحت تربیت میرداماد پرورش یافته بود - با تألیفی بزرگ و نظام‌مند از شیوه‌های عقلگرایی همراه با مشاهدات عرفانی و با استناد به آیات قرآن و روایات معصومین (ع) و تأمل در آنها، توانست بادوامترین و برجسته‌ترین میراث تفکر فلسفی اسلام را تأسیس نماید و کاملترین شرح و تفسیر را از آموزه‌های اصلی مکتب اصفهان ارائه دهد.

۱۰. پیروان دیدگاه اصالت وجود و تابعان نظریه اصالت ماهیت

فیلسوفان مسلمان شیعی پس از ملاصدرا بنحو معمول به دو گروه عمده طرفداران ملاصدرا و مخالفان او تقسیم شدند که تحت عنوان پیروان دیدگاه اصالت وجود و تابعان نظریه اصالت ماهیت نیز مطرح میباشند. با طرح یک تقسیم‌بندی، دقیقتر میتوان به چهار گروه اصلی از فیلسوفان مسلمان مکتب اصفهان اشاره نمود:^(۳)

۱. حوزه میرداماد

۲. حوزه ملاصدرا



۳. حوزه میرفندرسکی

۴. حوزه ملارجبعلی تبریزی

آنچه در این میان مهم و قابل توجه است، این است که با همه اختلافهای موجود میان این گروهها، همه آنها متعلق به قلمرو حکمت معنوی تشیع بوده‌اند و اندیشه‌های خود را حاصل تأمل در احادیث و روایات اهل بیت (ع) میدانند.^(۴)

زمینه‌ها و پشتوانه‌های سیاسی و فرهنگی ظهور مکتب اصفهان

مکتب فقهی - فلسفی اصفهان زمانی بمنصه ظهور رسید که سلاطین صفویه زمام امور را بدست گرفتند و بعنوان یک حکومت شیعی در صحنه سیاست جهانی ظاهر شدند. تشیع اثنی‌عشری در این دوران برای نخستین بار هویت سیاسی و فرهنگی کاملاً مستقل خود را یافت؛ هویتی که از آن پس، بر کلیه شئون زندگی ایرانی حاکم گشت. پادشاهان صفویه که دل‌نگرانی عمده آنها، مشروعیت بخشیدن به حکومتشان بود، با ادعای داشتن شجره‌نامه معنوی به قدرت رسیدند و منشأ خود را با نام و خاطره مقدس امامان شیعه (ع) پیوند دادند. نام و نسب دودمان صفوی به قطب‌الاقطاب، شیخ صفی‌الدین اردبیلی (ف. ۷۳۵ ه. ق.) داماد و جانشین شیخ زاهد گیلانی می‌رسد؛ شخصیتی که محدث بزرگ شیعه علامه مجلسی ثانی او را از بزرگان تشیع بشمار آورده است.^(۵) صفویان بسرعت، به نیروی سیاسی کاملاً سازمان یافته‌ی تبدیل شدند و سراسر ایران را گشودند و برای نخستین بار پس از سقوط سلسله ساسانی، ایران را با وحدت سیاسی بهم پیوند دادند. شاه اسماعیل اول که در سال (۹۰۵ ه. ق.) در شهر تبریز تاجگذاری کرد و سلسله صفویه را بنیان نهاد، ده سال نخست حکومتش را بیباکانه صرف تحکیم قدرت خود و وحدت بخشی اوضاع سیاسی ایران و تثبیت مذهب تشیع بعنوان مذهب رسمی و اساس مشروعیت حکومتش نمود. در این برهه از تاریخ، مردم ایران یکپارچه به تشیع اثنی‌عشری گرویدند و تشیع که تا آن زمان مذهب همگانی نبود به مذهب رسمی امپراتوری ایران تبدیل شد و بناچار با امور سیاسی و اجتماعی روبرو گردید.

هنگامی که پایتخت صفوی از تبریز به قزوین و سپس از آنجا به اصفهان منتقل شد و صفویه در پایتخت جدیدشان استقرار یافتند، اصفهان به مرکز



جدید جهان شیعی تبدیل گشت. ظهور میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان نیز تنها با توجه به این توسعه‌های اجتماعی و سیاسی، امکانپذیر است. در دورانی که انگلستان تحت حکومت الیزابت اول، اسپانیا تحت فرمانروایی فیلیپ دوم، روسیه تحت سلطه ایوان تریبل و هندوستان زیر نظر اکبرشاه اداره میشد، ایران به یکی از بزرگترین ادوار فرهنگ و تمدن عالی جهانیش تحت حکومت شاه عباس (از ۹۶۶ - ۱۳۰۸ ه.ق / ۱۵۸۸ - ۱۶۲۹ م) دست یافته بود. در طول حکومت شاه عباس، مکتب اصفهان به بهترین و عالیترین مبانی و پایه‌های دینی و ارزشیش دست یافت و ایران بزرگترین ادوار توفیق جهانی و سیاسی خود را تجربه کرد. پایتخت شیعی اصفهان، مرکز جهانی شد که خاطره‌های تمدن جاودانی و پرافتخار ایرانیان و مسلمانان را بیاد می‌آورد.^(۶) اهمیت این شهر بعنوان پایتخت درخشان فرهنگی و سیاسی سلسله صفویه بجایی رسید که ساکنانش آن را «نصف جهان» نامیدند. دوران صفویه - بویژه زمان شاه عباس اول - با وجود تمام مفاسد و بیعدالتیهای این سلسله، از بسیاری جهات بهترین شرایط نسبی را داشت. زیرا اولاً، کشور به استقلال واقعی دست یافته بود و شاه عباس، درازدستی ترکان و ازبکان و عثمانیان را کوتاه کرده بود. ثانیاً، علم و ادب و علوم چون فقه، حدیث، فلسفه، کلام، عرفان، ریاضی، پزشکی، هیئت، نجوم و اقسام هنر (شعر، معماری، نقاشی، خط، موسیقی و ...) و حتی علوم غریبه رواج و رونق بسیار یافته بود. ثالثاً، نظام اداری منسجم و نظارت‌های همراه با ضمانت اجرایی شدید، جای نظام ایلی و خانی گذشته را گرفته بود؛ از جمله برقراری نظام قضایی منسجم و واحدی که محقق کرکی آن را بنیان نهاد و بیان واسطه در سراسر ایران از میان فقهای معتبر، قضاتی تعیین گردید. رابعاً، وضع اقتصادی هم در داخل و هم در بازرگانی بین‌المللی، دامنه و رونق بسیار داشته و امنیت راهها و شهرها و رفاه عمومی نیز در حد کمال بود. همچنین شاه عباس به بازسازی اصفهان پرداخت و بناهای باشکوهی در آنجا بپا ساخت که هریک، از درخشانترین نمونه‌های معماری ایران بشمار می‌آیند.

در این دوران، فرهنگ تشیع چهره درخشان خود را نمودار ساخت و معارف شیعی رو به کمال گذاشت و تشیع سرآمد دیگر مذاهب شد و اساساً علم و ادب از

جمله فرهنگ و ادب پارسی به نقطه اوج خود رسید و علوم اسلامی و میراث علمی گذشتگان نیز در آن میدان فصیح شکوفا گشت. در واقع کمتر دوره کوتاهی از ادوار علمی ما را میتوان یافت تا به این اندازه حکیم، فقیه، محدث، فیلسوف، ریاضیدان، طبیب، ادیب و عارف پرورنده باشد. از سال ۱۰۰۶ ه.ق که اصفهان رسماً پایتخت ایران شد تا سال ۱۱۳۵ ه.ق، یعنی در طی حدود ۱۲۹ سال، این شهر مرکز علم و دانش و مجمع علما و فضلا و حکما و شعرای بزرگ بود. صفویان، شمار زیادی از علمای طراز اول شیعه را در اصفهان گرد آوردند و برای تدریس به طلاب علوم دینی - که از هند گرفته تا جبل عامل به اینجا آمده بودند - مدارس بسیاری بنیان کردند. در این دوران مدارس اصفهان و مدرسین آن در کشورهای شرقی شهرت بین‌المللی یافتند، بطوریکه بعضی از مدارس این شهر از جمله عالیترین دانشگاه‌های آن عصر بشمار میرفت. اگرچه هر طلبه‌یی میتوانست وارد آن دانشگاهها و مدارس شود، اما گویی بر سر در دانشگاه این جمله را ثبت کرده بودند: «اگر حکیم نیستی قدم به اینجا مگذار»^(۷).

بدین ترتیب علمای شیعه از گوشه و کنار ممالک اسلامی به این شهر روی آوردند و با حمایت زمامداران وقت، در کمال فراغت و آسودگی به نشر علم و دانش و ترویج دین پرداختند. وجود دانشمندانی همچون شیخ بهایی، میرداماد، میرفندرسکی، ملاطف‌الله میسی عاملی، ملاعبدالله شوشتری، ملاحسنعلی شوشتری، میرسیداحمد علوی، ملارجبعلی تبریزی، ملاصدرای شیرازی، ملامحسن فیض کاشانی، ملامحمدباقر سبزواری، آقاحسین خوانساری، آقاجمال خوانساری، ملاعبدالرزاق لاهیجی، ملامحمدتقی مجلسی، ملامحمد باقر مجلسی، سید نعمت‌الله جزایری، فاضل اصفهانی (مشهور به هندی) و شاگردانشان و همچنین دهها و صدها حکیم و فقیه دیگر از دستاوردهای این دوره پرافتخارند.^(۸) وجود این دانشمندان سبب شد که طالبان آن علم و دانش، از هر طبقه و در هر موضوعی، از اقصی نقاط داخل و خارج کشور به اصفهان روی آوردند، بطوریکه تعداد آنها در اصفهان، در اواخر عهد صفویه متجاوز از چندین هزار نفر ذکر شده است.

چنین بود که نسبت اصفهان به ایران در قرن دهم و یازدهم هجری (شانزدهم و هفدهم میلادی) همچون نسبت آتن زمان سقراط و افلاطون و ارسطو به یونان بود

و بسبب وجود این عصر طلایی، اصفهان که مفتخر به وجود صدها حکیم متأله شده بود، بحق لقب دارالعلم مشرق زمین^(۹) را بخود اختصاص داد.

ناگفته نماند که دستاورد فکری بزرگی که حکمایی همچون میرداماد و ملاصدرا پدید آوردند، اگرچه در زمانی صورت گرفت که تشیع، مذهبی علنی و رسمی شده بود و حمایت سلاطین صفوی نیز عاملی اساسی در این رابطه بشمار میرفت، اما مخالفت متشرعان و ظاهرگرایان افراطی با فلسفه و فیلسوفان در این دوران نیز مطرح بود، بطوریکه میرداماد و بویژه ملاصدرا در آثار خود، از آن گله و شکایت نموده‌اند. از سوی دیگر، رفتار عوام صوفیه و اعتقاداتشان از دیگر مواردی بود که حکمای مکتب اصفهان را به مقاومت و عکس‌العملی جدی در مقابل آنها وادار نمود. (در بخش بعدی به این موضوع خواهیم پرداخت.)

چهره‌های ممتاز و شخصیت‌های اصلی مکتب اصفهان

در آن دوران حوزه فلسفی اصفهان از حیث تعداد و کثرت اندیشمندانی که در آن پرورش یافتند بر سایر حوزه‌های اسلامی و شیعی، برتری داشته است. نگاهی بنام این بزرگان و اسامی آثار و تألیفاتشان که خود محتاج دفتری جداست و در صفحات پیشین ذکر برخی از آنها زینت بخش این گفتار گردید، گواه بر این مدعاست. در میان شخصیت‌های برجسته و تأثیرگذار مکتب فلسفی اصفهان، اسامی پرآوازه شیخ بهایی^(۱۰) میرداماد^(۱۱) و میرفندرسکی^(۱۲) درخشندگی خاصی دارد. این سه بزرگوار به حکمای سه‌گانه مکتب اصفهان مشهورند و در واقع، دیگر علما و دانشمندان بزرگ مکتب اصفهان مانند: میرسید احمد علوی، ملاصدرای شیرازی، ملارجبعلی تبریزی، آقاحسین خوانساری، ملامحمدتقی مجلسی، ملامحسن فیض، ملاعبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی و ... را باید از شاگردان و پیروان این سه حکیم متأله شیعی دانست.

از آنجا که در این مقاله، حتی فرصت پرداختن به آراء و احوال همین حکمای سه‌گانه مکتب اصفهان هم نیست، تنها به بررسی مختصری پیرامون شخصیت و ویژگی‌های برجسته میرداماد که به مؤسس مکتب فلسفی اصفهان مشهور است، میپردازیم.

معلم ثالث یا مؤسس مکتب اصفهان

میر محمد باقر داماد حسینی استرآبادی مشهر به میرداماد (ف. ۱۰۴۱ ه.ق) از نوادگان فقیه برجسته، محقق کرکی و از خاندان شیعی ممتازی بود و دیری نپایید که در کلام، حکمت، فقه و حتی علوم طبیعی و غریبه مرجعیتی بلامنازع یافت. میرداماد که همراه با شاگردش ملاصدرا از بزرگترین فیلسوفان اسلامی و حکمای شیعی بشمار میرود، بزرگترین نقش را در بنیان نهادن مکتب اصفهان ایفا نمود. او بیش از هر کس دیگری در احیای فلسفه بوعلی و حکمت اشراقی در زمینه تشیع و نیز آماده ساختن موجبات اثر جاودانی حکمت متعالیه سهمیم بود. میرداماد در قوام بخشیدن آنچه که خود با فلسفه ایمانی یا حکمت انبیا از آن یاد کرده در برابر فلسفه یونانی که اتکاء آن عمدتاً بر عقل است، جهد بلیغ روا داشته است. اطلاق لقب افتخارآمیز «معلم ثالث» بر او، نشاندهنده شهرت عظیم بیمعارضی است که او در جامعه شیعی و در کل تاریخ تفکر اسلامی بدست آورده است. در تاریخ فلسفه، تاکنون سه فیلسوف با عنوان «معلم» شناخته شده‌اند: ارسطو، فارابی و میرداماد. معلم بعنوان اصطلاحی خاص در اینجا به شخصی اطلاق میشود که در واقع تعیین کننده حدود علوم و روشهای مختلف کسب علم و قراردونده آنها در سلسله مراتبی است که پیوستگی دانش و شعب آن را حفظ کند.^(۱۳) پس از اطلاق لقب «معلم» بر ارسطو و فارابی بعنوان «معلم اول» و «معلم ثانی»، در فرهنگ و تفکر اسلامی و ایرانی، به فاصله شش یا هفت قرن پس از فارابی، حادثه بسیار مهمی که مبین ظهور معلم سوم است، بوقوع پیوست و این بدان سبب بود که این فرهنگ و تفکر طی دوران مزبور، اهمیت و اعتباری عظیم و اصلتی عمیق حاصل کرده بود و منبع افکار معنوی شایان توجهی گردیده بود. بر همین اساس است که امروزه از تجدید حیات فرهنگ اسلامی در عصر صفوی، سخن گفته میشود.

۳۵

لقب «معلم ثالث» بیش از هر چیز حکایت از آن دارد که میرداماد در مقام فیلسوف اسلامی در روزگار خود، از چه قدر و منزلت بلندی بهرمنند بوده است. با عدم معرفت به احوال و شخصیت میرداماد، مکتب فلسفی و الهی اصفهان که وی به تحقیق طی چندین نسل، پیشوا و مقتدای فکری و معنوی آن بوده، مجهول و ناشناخته باقی خواهد ماند. میرداماد - که تجلی عینی مکتب اصفهان بشمار میرود



- هم فیلسوفی متکی به روش برهان متقن عقلی و هم عارفی اهل کشف و شهود بوده است، ولی اصالت و ابتکار واقعی او به بهترین وجه در تنسیقی که به نظریات فلسفی خود داده و در شاهکار فلسفیش یعنی قبسات جلوه‌گر است. اساس فلسفه میرداماد، متشکل از نوعی تلفیق هماهنگ بین تفکر برهانی و احوال عرفانی است. فلسفه او به این معنا عرفانی است که فعالیت عقلیش او را بسوی مواجهه قلبی و بصائر روحی رهنمون گردید و این احوال نیز بنوبه خود تفکر عقلی او را که پدید آورنده آراء و مفاهیم بکر است، دامن زد.^(۱۴) آنچه در کل نظام فکری و فلسفی میرداماد، محوری و اساسی بود، توجه و تأمل او در روایات و احادیث صادره از معصومین(ع) بود و در واقع همین عامل مهم و نیرومند به تفکر میرداماد قوت بخشید و اندیشه‌های فلسفی - کلامی او را شکل داد. معلم ثالث در زمینه و بستر تشیع، میان تفکر عقلی سینیوی با اندیشه‌های اشراقی و عرفان ابن عربی، هماهنگی دید و در واقع، وحدت خاصی میان جنبه‌های فلسفه مشائی و حکمت سهروردی برقرار ساخت.

ویژگیهای اصلی مکتب فلسفی اصفهان

۱. جنبه تألیفی پرتوان

شاید بتوان بارزترین ویژگی مکتب اصفهان را جنبه تألیفی پرتوان و قوی آن دانست. حکمتی که در روزگار صفویان رو به تکامل گذارد و تاکنون تداوم یافته است، آمیزه‌یی از چندین رشته است که در چارچوب تشیع بهم بافته شده است. مهمترین عناصر حکمت عبارتند از: تعالیم باطنی ائمه(ع) بخصوص مطاوی نهج‌البلاغه، حکمت اشراقی سهروردی که حاوی جنبه‌هایی از نظرات بزرگان ایران باستان و آراء هرمسی است، تعالیم عرفا بخصوص آراء عرفانی ابن عربی، میراث فیلسوفان یونانی و فلسفه مشائی سینیوی.^(۱۵)

همانطور که قبلاً گفته شد، در عصر صفوی زمینه برای تفکر و تأمل پیرامون احادیث بیش از پیش فراهم گشت و معارف غنی و پرمایه مذهب تشیع به آسانی مورد بحث و بررسی قرار گرفت. فیلسوفان اسلامی در افق معنویت قرآن به تفکر و تأمل پرداختند و از این طریق به کشف بسیاری از مسائل دست‌یافتند و اینچنین بود که حکمای مکتب اصفهان با تدبّر و تأمل در سخنان معصومین(ع) توانستند خلاء

موجود در حکمت اشراقی سهروردی را پر نمایند. زیرا سهروردی با اینکه زنده‌کننده حکمت نوری بود و با تأمل در معانی باطنی قرآن کریم به حکمت اشراقی دست یافت، ولی در خلال آثار او از روایات معصومین (ع) کمتر سخن به میان آمده است. یکی از نکات مهم و قابل توجه در این جریان تألیفی، شکل جدید برخی از عناصر حکمت از جمله فلسفه مشائی بود. در واقع اگر فلسفه بوعلی توانست در ایران ریشه بدواند و بعنوان سنت سینوی، از مؤلفه‌های مهم حکمت معنوی تشیع و از اجزاء اصلی مکتب اصفهان محسوب گردد، بدلیل آن بود که چنان شناختی از نبوت و دید نبوی داشت که فیلسوف و پیامبر در پرتو آن، رسالتی مشترک مییافتند و سرچشمه الهام حکیم و منبع وحی پیامبر، هر دو در مشکات انوار نبوی به یکدیگر می‌آمیختند. از سوی دیگر، سهروردی به تلفیق افلاطون و زرتشت و آمیختن سنت ایرانی و یونانی با آموزه‌های اسلامی و اشراقی پرداخت و حکمت ایرانیان باستان را با فلسفه اسلامی جمع نمود و نقطه اشتراک و اتحادشان را در پیوستن هر دو به حکمت نبوی دانست. در این میان باید از مساعی بزرگانی همچون شیخ سید حیدر آملی (که تصوف ابن عربی را با تشیع آشتی داد) و ابن ابی جمهر احسایی (که اشراق سهروردی و عرفان ابن عربی و سنت تشیع را به کاملترین وجه باهم تلفیق نمود) و حکیم و عارف بزرگ ابن‌ترکه اصفهانی (که پس از خواجه طوسی، مهمترین حلقه رابط میان ملاصدرا و سهروردی و بوعلی بود)^(۱۶) نیز یاد نمود. اقدامات مؤثر اینان در هر چه قویتر نمودن هیئت تألیفی، زمینه را برای نوعی حیات عقلی جدید قرن دهم و یازدهم هموار کرد. در واقع بدون توجه به افکار این سلسله از حکما و عرفا، فهم چگونگی پیدایش مکتب اصفهان و حکمت متعالیه ممکن نیست و سلسله‌یی که ملاصدرا و میرداماد را به حکمای متقدمی همچون فارابی و بوعلی و سهروردی پیوند میدهد، از انظار مستور میماند و حکمت اسلامی مانند چند دوره منقطع جلوه مینماید. چنین بود که میرداماد در آیینة احادیث اهل بیت (ع) بهتر توانست با اندیشه‌های اشراقی و تفکر تأویلی سهروردی انس و الفت پیدا کند و در نهایت ملاصدرا با ادغام فلسفه ابن‌سینا، حکمت اشراقی و عرفان ابن عربی و بارور ساختن آنها در پرتو تعالیم امامان (ع)، بنیانگذار انقلاب عظیمی در فلسفه گردد که همچنان در اذهان اندیشمندان مسلمان ایرانی استمرار دارد.

۲. خلاقیت و عدم التقاط

آنچه در این نظام فکری جدید صورت گرفت، صرفاً نوعی ادغام و ترکیب نبود، بلکه در واقع نگرشی جدید و مکتبی نوین بود که مهمترین ویژگی آن را تعالیم امامان و پیشوایان معصوم(ع) تشکیل میداد؛ تعالیمی که مذهب تشیع با تار و پود آن آمیخته شده بود. هرچند که حکمای حوزه فلسفی اصفهان، اندیشه‌های خود را در قالب سخنان ابن‌سینا و بیکر عبارات سهروردی ابراز داشته و از بیانات بدیع ابن‌عربی نیز غافل نبوده‌اند، اما آنچه در این حوزه فلسفی انجام گرفت، التقاط و تلفیق نبود، بلکه انس و الفت با روایات و آشنایی با معارف اهل بیت عصمت و طهارت(ع) بود که افقی از معرفت را در برابر چشم اندیشمندان این حوزه فلسفی گشود، چنانکه توانستند بین ابن‌سینا و سهروردی نوعی هماهنگی مشاهده کنند. در چنین فضای فکری بود که حکمت معنوی تشیع مطرح گشت و در آن، عقل با وحی سازگار شد و اختلاف میان حکمت و دین، جای خود را به نوعی صلح و هماهنگی داد.^(۱۷) پیروان این طریق فکری بوضوح مشاهده کردند که تفسیر تأویلی و تأملات فلسفی در جهان اسلام، در روایات صادره از اهل بیت(ع) ریشه دارد، از اینرو در محیط پیروان اهل بیت(ع) یعنی کشور شیعه‌نشین ایران، چشمه اندیشه‌های فلسفی و تجربیات عرفانی همواره ساری و جاری باقی ماند.

بعبارت دیگر، حوزه فلسفی اصفهان نمایشگر نوعی اندیشه است که با روایات امامان شیعی(ع) بسیار نزدیک و هماهنگ است. شروح بسیاری که حکمای این دوره بر روایات معصومین(ع) نوشته‌اند، بخوبی نشاندهنده انس و آشنایی کامل آنها با احادیث معصومین(ع) است. *الرواشح السماویة فی شرح احادیث الامامیه میرداماد* و *شرح اصول کافی ملاصدرا* از بهترین نمونه‌های این دسته آثار محسوب میشوند؛ تا جایی که عالم بزرگ شیعی، محمد باقر خوانساری، صاحب *دائرةالمعارف* ارزشمند *روضات الجنات*، *شرح اصول کافی* ملاصدرا را بلندمرتبه‌ترین و پرفایده‌ترین شرحی دانسته که بر روایات صادره از ائمه(ع) به رشته تحریر درآمده است.^(۱۸) تأمل در روایات اهل بیت(ع) و آگاهی از مضامین متعالی آنها، فضایی را برای اندیشه‌های فلسفی فراهم آورد که در آن فضا، طریق تفکر توانست غیر از آن چیزی باشد که قبلاً وجود داشت.

صدرالمتألهین شیرازی که جریانهای موجود فلسفی، عرفانی و کلامی را در تألیفی هماهنگ به نظام واحدی تبدیل نمود، قبل از هر چیز، متفکری شیعی مذهب بود که تعالیم امامان (ع) در جان و ذهن وی رسوخ کرده بود و اهمیتی که او برای مجموعه احادیث اهل بیت (ع) قائل بود و تفسیری که در این زمینه نگاشت، از همینجا مایه میگرفت. زیرا همین سنت عقل و روایت اقوال و نظریات امامان(ع) بود که به تأمل و تفکر نظری شیعیان در ایران مدد رساند و زمینه ایجاد رستاخیزی فلسفی و نوزایش فکری را در ایران قرن شانزدهم میلادی فراهم آورد؛ چنانکه در جای دیگری از عالم اسلامی نظیر نداشت. در واقع خلاقیت و پویایی نظامی که با نوعی تألیف و تلفیق صورت گرفته بود، از همین امر نشئت میگرفت.

۳. جامعیت

از ویژگیهای مهم مکتب فلسفی اصفهان، جامعیت حکمای آن در علوم مختلف عقلی و نقلی و تبخّر آنها در فقه و حکمت بود و همین امر موجب گشت تا این مکتب به «مکتب فقهی - فلسفی اصفهان» نیز نامیده شود. حکمای این دوره، علاوه بر اینکه در حکمت و مباحث عقلی صاحبنظر بودند، در علوم نقلی مانند فقه، حدیث، رجال، تفسیر و درایه نیز از مهارت و توانایی لازم برخوردار بودند. در حوزه‌های علمی شیعی و بویژه در مکتب بزرگ اصفهان در عصر صفوی، همواره میان علوم عقلی و نقلی، نه تنها الفت و همزیستی نزدیک، بلکه نوعی وابستگی و پیوستگی وجود داشت. شاید این از آنرو بود که روایات معصومین(ع) فقه و حکمت را از هم جدا نمیدانستند و پیچیده‌ترین مسائل اعتقادی را در کنار احکام فرعی و فقهی بیان میکردند و حتی در عرف فقهای قدیم چند قرن نخست، کلمه «فقه» هم به مسائل اعتقادی و فلسفی و هم به احکام فرعی و عملی اطلاق میشد و گاهی برای تمیز ایندو از یکدیگر، علم فقه را «فقه اصغر» مینامیدند. همین الفت و التیام میان دو فقه (اصغر و اکبر) سبب شد که بزرگترین فقهای شیعه همواره بزرگترین متکلمان و فیلسوفان زمان خود نیز باشند و در کنار کتبی که در فقه نگاشته‌اند، در فلسفه یا کلام نیز کتابهایی از خود بجای بگذارند.^(۱۹) نام بزرگانی همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، سیدمرتضی علم‌الهدی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی،

۳۹



زمینه‌ها، اوصاف و پیامدهای مکتب اصفهان

سال اول، شماره دوم
پاییزه ۱۳۸۹

از این حیث درخشندگی خاصی دارد. بزرگترین فقهای عصر صفوی در بیشتر موارد بزرگترین حکمای روزگار بوده‌اند و دوران صفویه را میتوان یکی از پربارترین ادوار فقه اسلامی و شیعی دانست که فقیهانی مبرّز و آثاری برجسته در فقه از خود برجای گذاشت. از مشهورترین آنها میتوان به شیخ علی کرکی، صاحب کتاب ممتاز *جامع المقاصد* اشاره نمود که بخاطر مقام شامخ فقهیش به «محقق ثانی» و «خاتم‌المجتهدین» مشهور گشت. حکمای نامدار مکتب اصفهان همچون شیخ بهایی و میرداماد، از یکطرف مرجع احکام شرعی دولت و ملت بودند و از طرف دیگر، در مسند عالی حکمت و علوم عقلی قرار داشتند و در نتیجه حرمت و عزتی که پادشاهان برای آنها قائل بودند، میتوان گفت که در این دوران علوم نقلی و عقلی توسط ایشان به حرمت و عزت رسید.

میرداماد که خود مؤسس مکتب فلسفی اصفهان بود و از فقهای طراز اول ایران و جهان تشیع بشمار می‌آمد، حوزه درس گسترده و پر برکتی را پایه گذاشت و شاگردان بسیاری را تربیت کرد که در اصفهان و سایر شهرهای ایران به کار فتوا و قضاوت و امامت جمعه و جماعت میپرداختند و حاکم شرع و مفتی رسمی و دولتی بودند. آنها همانگونه که در کتاب *تاریخ عالم آراء* آمده، فتاوی و احکام دشوار و پیچیده را از محضر استاد میپرسیدند و به تصحیح ایشان معتبر میشمردند.

میرداماد یکی از مکتب‌داران و صاحب‌نظران فقه و حدیث قرن یازدهم هجری بود که کتبی مانند: *الرواشح السمائیة، السبع الشّداد، سدرة المنتهی، عیون المسائل، ضوابط الرضاع، شرح الفوائد، تعلیقات بر استبصار و من لا یحضره الفقیه، رجال کشی و رساله عملیه شارع النجاة* را در زمینه فقه و حدیث و تفسیر نوشت. از گفته مورخان چنین برمی‌آید که وی در زمان خود در فقه بیمانند بود و کسی را در این زمینه بر وی برتری نبود؛ همانطور که پیش از او، نیای بزرگوارش محقق کرکی - که از لبنان به ایران آمده بود - از بنیان اصلی حوزه‌های علمی، بویژه در زمینه فقه و علوم نقلی بشمار میرفت.

شیخ بهایی نیز که یکی دیگر از سه ضلع بزرگ مکتب اصفهان بود، از محدثین و فقهای نامدار شیعی بشمار می‌آید. او که فقه و حدیث را از اساتید مبرّزی همچون پدرش عزالدین حسین - از شاگردان شهید ثانی - فرا گرفته بود، خود از مفتیان و مراجع بزرگ عصر صفوی بود که به منصب شیخ‌الاسلامی دست یافت. شیخ کتب



بسیاری در فقه و اصول و حدیث از خود بجای گذاشت که از میان آنها جامع عباسی، الزبده اثنی عشریات و اربعین حدیث شهرت خاصی دارد. بزرگترین فقها و محدثین شیعی در قرن یازدهم هجری از شاگردان شیخ بهایی بوده‌اند. نام بزرگانی مانند: ملامحمدتقی مجلسی، ملامحسن فیض، ملامحمدباقر سبزواری، ملاخلیل غازی قزوینی، میرزا رفیع‌الدین نائینی و سیدحسین کرکی در فهرست شاگردان شیخ، بخوبی نشاندهنده عظمت مقام فقهی و حدیثی ایشان در حوزه اصفهان است.

دیگر حکمای برجسته مکتب اصفهان نیز علاوه بر تدریس و تألیف علوم عقلی، حوزه‌های بزرگ علوم نقلی را نیز اداره کرده و آثار برجسته‌ی در زمینه فقه و اصول از خود بجای گذاشته‌اند؛ مثلاً ملامحسن فیض کاشانی که حکیمی بزرگ و عارفی سترگ بود، در فقه و تفسیر و حدیث نیز صاحب آثاری چون مفاتیح الشرایع، تفسیر صافی و اصفی و کتاب وافی بوده است. جالب توجه است که سه پیشوای بزرگ حدیث شیعی که به «محمدبن‌الاولاخر» مشهورند، به دوران طلایی مکتب اصفهان تعلق دارند. یکی از آنها محمدبن مرتضی، یعنی فیض کاشانی صاحب وافی و الشافی (گزیده وافی) است و دو فرد دیگر محمدباقر مجلسی، صاحب دائرةالمعارف بزرگ بحارالانوار و محمدبن حسن حرّعاملی، صاحب وسائل الشیعه هستند. همچنین آقاحسین خوانساری از شاگردان میرفندرسکی که به استاد الكل فی الكل مشهور است، صاحب مشارق الشموس در شرح دروس شهید اول است که از بهترین متون درسی فقهی حوزه‌های علمیه بشمار می‌آید. ملامحمدباقر سبزواری نیز که صاحب منصب شیخ الاسلامی است، کتبی مانند ذخیره و کفایه را در فقه از خود بجای گذاشت. همچنین آقا میرزا رفیع‌الدین نائینی صاحب رساله تشکیک از شارحان نامدار اصول کافی است و بالأخره فقیه فیلسوف یا فیلسوف فقیه، فاضل اصفهانی مشهور به هندی که در سن شانزده سالگی تلخیص الشفاء را در حکمت نوشت، کتاب کشف اللثام را نیز در فقه امامیه از خود به یادگار گذاشت؛ کتابی که بنا بنقل محدث قمی^(۲۰) - شیخ فقهای دوران اخیر و صاحب جواهر - وی چیزی از کتاب جواهر الکلام را نمینوشت، مگر آنکه کتاب کشف اللثام فاضل اصفهانی در دسترس او بوده باشد.

از پیامدهای بزرگ مکتب فقهی - فلسفی اصفهان و محوریت یافتن فقه و فقها در آن، این بود که حکمایی همچون میرداماد توانستند در زیر چتر فقاقت، با

سهولت بیشتری به ترویج مبانی حکمی و فلسفی بپردازند و جو نسبتاً آزادانه‌یی را برای مشتاقان حکمت و فلسفه هموار سازند؛ همانطور که پیش از این، با مساعی بزرگانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد بزرگوارش علامه حلی - قهرمان فقه و حکمت - چنین کاری صورت گرفته بود و پس از دوران صفویه و در زمان زندیه و قاجار نیز بهمت حکیم متأله آقا محمد بیدآبادی و شاگردان و تابعانش، این جریان تداوم یافت. (۲۱)

۴. تضارب آراء و وجود اختلاف میان حکما

از ویژگیهای مهم مکتب اصفهان، مخالفت پرچمداران اصلی آن از یکسو با ظاهرگرایان تندرو و از سوی دیگر با رفتار عوام صوفیه بود. در قرن یازدهم هجری و تا قبل از ظهور میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان، نوعی گرایش به انفکاک کلام از فلسفه و عرفان در حوزه‌های دینی و فکری وجود داشت. با پیدایش محیطی توأم با مدارا تحت حکومت شاه عباس اول، سه جریان عمده دینی و فکری در اصفهان و دیگر شهرهای بزرگ ایران و عتبات ظهور یافت. جریان اول، جریان برخی علما بود که رویکردی صرفاً فقهی درباره تشیع اتخاذ داشته و به مخالفت با فلسفه و عرفان برخاستند. این جریان - که برخی آن را ویژگی قشریگری تشیع صفوی نامیده‌اند - با حمایت دولت، به نوعی جزمیت و فرقه‌گرایی تبدیل شد و در مقابل اهل سنت، فیلسوفان و صوفیان قرار گرفت؛ بطوریکه قتل میبیدی، فیلسوف قرن دهم هجری و قلع و قمع برخی از سلسله‌های درویش، از نتایج واکنشهای جدی این جریان بود. جریان دوم، شریعت را بتنهایی برای دستیابی به حقیقت کافی نمیدانست و با تأکید بر تجربه فعال الوهیت از طریق توسل و شهود، انجام اعمال و مناسک دینی، اذکار و اوراد و شفاعت معصومین (ع) را ترویج مینمود. این جریان بصورت تصوف عملی در شکل نهادینه آن، یعنی تصوف درویشی درآمد و گروه زیادی از مردم و حتی سلاطین را پیروی از خود جلب نمود.

۴۲

با ظهور میرداماد و مکتب اصفهان، جریان سومی پدید آمد؛ نسل جدیدی از مردان فرهیخته که علمای ربانی خوانده میشدند و دیدگاههای خود را بطور عمده بر جهانشناسی عرفانی مبتنی ساخته بودند. مکتب اصفهان را میتوان واکنشی ترکیبی به انتقادات فقهی جزمی‌گرایان از یکسو و اعمال نابخردانه صوفیه از سوی دیگر دانست. در



این دیدگاه جدید، حکمت، نماد وحدت‌بخشی بود که تمام علوم عقلی از جمله فلسفه، عرفان و کلام شیعی را در برمیگرفت.^(۲۲) فلاسفه این عهد بنوعی تحلیل عقلی از تجارب عرفانی روی آوردند. پیشگام این نوع تحلیل، ابن‌سینا در *الاشارات و التنبيهات* بود که در این تألیف، حکمت با جدایی قطعی نظری از تصوّف درویشی همراه گشت. ظهور علمای ربّانی و حکمای الهی اصفهان، بنوعی نتیجه واکنش در مقابل دو جریان متضاد در درون جوامع دینی و روحانی بود. با نگاهی به آثار بجا مانده از این حکیمان متأله، بخوبی میتوان به گله‌مندیهای آنان از برخورد تند برخی ظاهرگرایان متعصب و اظهار انزجار آنها از اعمال ناشایست عوام صوفیه پی برد. شیخ‌بهایی، میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرا، فیض کاشانی، محقق لاهیجی، قاضی سعید قمی و در آخر این دوران افرادی همچون قطب‌الدین تبریزی، حکیم خواجویی و عارف بیدآبادی پیش از طرح مباحث عرفان نظری، در آثار خود، تصوّف عوامانه را بشدت محکوم کردند. همچنین انتقادهای مکرر ملاصدرا از صوفیان ناهل و فقهای متحجر، آزدگی خاطر وی را در این دوران بخوبی آشکار میسازد.

بگفته ملاصدرا: صوفیان عامی که قرآن، حدیث و کسب علم را رها کرده‌اند، علما را ملامت میکنند و علوم دینی را غیرضروری و مانع تحقیق معنوی و روحی میدانند و حال آنکه قلب ایشان از معرفت تهی است. ملاصدرا، جریان دیگر را از آن کسانی میدانند که برای کسب شهرت و قدرت و برتری بر دیگران، درگیر منازعات فقهی - کلامی شدند و این را شیوه متکلمان دانسته و میگوید که «این در بین عوام رایج است و توجه ایشان را جلب میکند». بعقیده ملاصدرا، هر دو گروه راه حقیقت را گم کرده‌اند و روح ایشان از درک حقیقت ناتوان است.^(۲۳)

در واقع این جنبه تألیفی مکتب اصفهان بود که نمیگذاشت حکمت معنوی تشیع هیچ میانهمی از یکسو با فقیهان متعصب تندرو و از سوی دیگر با صوفیان نادان داشته باشد. مکتب فلسفی اصفهان، مشتمل بر سبک عرفانی و حکمت اشراقی بسیار قوی بود که با نوعی اصالت عقل بر محوریت مذهب تشیع پیوند داشت و از اینرو نسبت به اشکال عوامانه تصوّف، بسیار حساس و نقّاد بود. از سوی دیگر، این نظام اصالت عقل نوین، از ریشه‌های محکم اشراقی و مشاهدات لطیف عرفانی برخوردار بود و بضرورت با فقه‌گرایی ظاهری و آراء ضد فلسفی و ضد عرفانی، مخالفت داشت.

۵. رویارویی با ظاهرگرایان تندرو و صوفیه نادان

یکی دیگر از خصوصیات مکتب فلسفی اصفهان، وجود تضارب آراء و آزادی اندیشه و تحمل دیدگاه‌های مخالف و نوعی سعه صدر در درون این مکتب بزرگ است. باید توجه داشت هنگامی که سخن از مکتب اصفهان بمیان می‌آید، منظور تنها اندیشمندانی که متعلق به اصفهان یا ساکن اصفهان بوده‌اند، نیست، بلکه بر «مکتبی فکری» و «شیوه‌ی نو» در برخورد با جریان‌های مختلف فلسفی و عرفانی و دینی با محوریت تشیع دلالت دارد. این نوع نگرش جدید و حکمت نوین، در سرتاسر عصر صفوی در عراق، سوریه و هندوستان که پیوندهای نزدیکی با ایران داشتند، رواج یافت و مکتب اصفهان نامیده شد. مراکز رواج این حکمت نه تنها اصفهان، بلکه شهرهایی چون شیراز، کاشان، قزوین و تبریز نیز بود.

نکته مهمی که باید در نظر داشت این است که حکمت شیعی یا مکتب فلسفی اصفهان که در دوره صفویه به شکوفایی رسید، در حکمت متعالیه صدرایی، محدود و خلاصه نمیشود. حکمت معنوی تشیع - که مایه اتحاد حکمای این دوره بود - در حوزه فلسفی اصفهان دست کم به دو شعبه مختلف انشعاب پیدا کرد و دو جریان فکری متفاوت بمنصه ظهور رسید. در رأس یکی از این دو جریان، شیخ رجبعلی تبریزی - شاگرد میرفندرسکی - و پیروان او بویژه قاضی سعید قمی و در رأس جریان دیگر، حکمت متعالیه ملاصدرا قرار داشت. البته بنظر هانری کربن، باید در این دوران سه جریان مهم فلسفی را از یکدیگر متمایز نمود:

الف) جریان میرداماد که توسط دو فیلسوف بزرگ از شاگردان او، یعنی سید احمد علوی اصفهانی و ابن آقاجانی، تداوم یافت.

ب) جریان ملاصدرا شیرازی که شاگردان برجسته او همچون فیض کاشانی و فیاض لاهیجی ادامه دهندگان آن بودند.

ج) جریان رجبعلی تبریزی که فلسفه وجودی او بطور کلی از فلسفه وجود صدرایی متمایز بود و توسط حکمایی همچون قوام‌الدین رازی و محمد رفیع پیرزاده تداوم یافت.

آنچه در این بین قابل توجه می‌باشد، این است که سردمداران جریانهای فکری یاد شده با روایات و احادیث اهل بیت (ع) انس و الفت فراوان داشتند و از اقیانوس معارف مکتب تشیع تا آنجا که استعداد داشتند، بهره می‌جستند. حکمت معنوی تشیع، عبارت

از روندی است که در آن تفسیر معنوی قرآن مجید و فهم دقیق روایات اهل بیت (ع)، همواره با تأملات فلسفی همراه است و این امر، خصوصیت عمده حکمای مکتب اصفهان بشمار میرفت. شیخ رجبعلی تبریزی و ملاصدرا که بظاهر در دو جهت مخالف سخن میگفتند، هر دو برای تبیین و توضیح اندیشه‌های خود از روایات بهرمنند میشدند و سند سخنان خود را شرح و تفسیر تعدادی از روایات قرار میدادند. جریانهای فکری معاصر و رقیب نیز بحکم اینکه از معانی و مضامین روایات اهل بیت (ع) مدد میگیرند، رنگ حکمت شیعی را در ناصیه خود آشکار میسازند.^(۲۴)

گفتنی است که با مساعی و تلاش حکیم بیدآبادی و آخوند ملاعلی نوری، ترویج حکمت متعالیه صدرایی در حوزه فلسفی اصفهان به اوج خود رسید.^(۲۵) پس از آن با ورود ملاعبدالله مدرس زنوزی به تهران، این حوزه فلسفی به تهران منتقل گشت و حکمایی مانند: آقاعلی مدرس مؤسس، میرزا ابوالحسن جلوه و عارف بزرگ شیعی آقامحمدرضا قمشه‌ای و در نهایت میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی که همه از تحصیل کنندگان حوزه اصفهان بودند، از مدرسین نامدار حوزه تهران شدند. در همین خلال، با کوششهای حکمای بزرگی همچون ملاآقا قزوینی و ملایوسف حکمی که ایندو نیز از شاگردان حوزه اصفهان بودند، حوزه فلسفی قزوین احیا گشت و بسیاری از طلاب حکمت و فلسفه را بسوی خود جلب نمود.

دو حوزه فلسفی بزرگ سبزواری که ملاهادی سبزواری در رأس آن قرار داشت و حوزه فلسفی مشهد با ریاست میرزا محمد مهدی موسوی شهید و فرزندان و پیروان ایشان - که بنیانگذارانش از شاگردان و تربیت شدگان مکتب فلسفی اصفهان بودند - از دیگر قلمروهای ترویج حکمت صدرایی شیعی بشمار میرفت و در نهایت حوزه‌های علمیه نجف اشرف و قم با وجود حکمایی همچون میرزا سیدحسن بادکوبه‌ای و علامه طباطبایی، ادامه دهندگان سنت حکمی مکتب اصفهان بودند.^(۲۶)

نتیجه‌گیری

در پرتو مجاهدات حکمای مکتب اصفهان و بویژه میرداماد، نوعی طراز معنوی جذاب و رویه روحانی تمام عیار با مبانی عقلی و هماهنگ نسبت به سنتهای فکری مسلمین بر پایه تشیع، تحقق یافت. آنها با نبوغ فکریشان این رویه را کمال و قوت



بخشیدند و به حکیمان مسلمان شیعی انتقال دادند. در زمان صفویه، با رسمی شدن مذهب تشیع، نه تنها هنر و معماری ایران - چنانکه در سراسر جهان شناخته شده است - تجدید حیات یافت، بلکه در علوم عقلی نیز نوزایی صورت گرفت؛ در حالیکه این تجدید حیات عقلی برخلاف تجدید حیات هنری در خارج از ایران هنوز ناشناخته مانده است. البته باید گفت که نه تنها غربیان، بلکه حتی مسلمانانی که تماس آنها با تشیع بیشتر از راه منابع غربی بوده، از ثمرات حیات عقلی که تا به روزگار ما در مراکز شیعی و بخصوص در ایران تداوم داشته، کاملاً غافل مانده‌اند.^(۲۷)

مدتهای مدید این تصور در اذهان اروپاییان مطرح بوده و هست که خاکسپاری ابن‌رشد، خاکسپاری فلسفه اسلامی نیز بوده است و درست قرن هفتم و هشتم هجری (سیزدهم میلادی) یعنی همان عصری را که ارتباط عقلی و معنوی بین شرق و غرب بپایان رسید، ختم تفکر فلسفی مسلمین اعلام میکنند؛ چنانکه گویی در طول شش یا هفت قرن اخیر هیچگونه فعالیت علمی و حیات عقلی در تمدن و فرهنگ اسلامی وجود نداشته است.

مکتب الهی - فلسفی اصفهان و تمامی جریاناتی که همچون رودی مواج به تحقق این مکتب انجامید، این واقعیت را بخوبی نشان میدهد که با حمله غزالی و اشاعره، فلسفه نه تنها از عالم تسنن رخت بریست، بلکه سدّ ارسطویی محض را که نماینده آن ابن‌رشد بود نیز شکست و فلسفه ابن‌رشد به غرب و اروپا، یعنی به جایگاه اصلی خود رفت و اینچنین، فلسفه مشائی محض در عالم شرق اسلام جایی پیدا نکرد. مقدر چنین بود که با حمله غزالی، ابن‌رشد به اروپا منتقل شود و بجای او ابن‌عربی از اندلس به شرق بیاید و به تفکر فلسفی مسلمین رنگ و بویی دیگر ببخشد. سرّ این جریان در آن بود که احیای تشیع، نوزایی علوم عقلی و تجدید حیات معنوی را ممکن ساخت.

با تحقیق پیرامون مکتب اصفهان و نمودار شدن گنجینه‌های گرانبهای فکری و معنوی آن، این امر آشکار میشود که سیر حکمت واقعی اسلامی در قرن ششم هجری باتمام نمیرسد، بلکه در این عصر، دوره نوینی در حیاتش آغاز میگردد. آنچه در واقع بپایان رسیده بود، فقط نفوذ و تأثیر روشنی بود که فلسفه اسلامی بر فلسفه غربی داشت و ظهور ابن‌رشد را در واقع باید واقعه‌یی عرضی و مربوط به غفلت نسبت به تفکر متفکران شرق اسلام دانست؛ هرچند که با مرگ وی تفکر اسلامی ایستاد.

بعد از ابن‌رشد، فلسفه اسلامی برای غرب، دیگر فعال، زنده و پویا نبود، اما چنین نبود که برای شرق هم از زندگی و پویایی بیفتد. اساساً نوعی فلسفه که از حیث سنخیت و

خصوصیات شایسته است که اسلامی ملحوظ شود، فقط پس از مرگ ابن‌رشد، پدیدار شد و رشد کرد نه پیش از آن و این نوع فلسفه بود که حکمت^(۲۸) نامیده شد.

درست در همان دورانی که فلسفه مغرب زمین با تفکیک میان دین و معرفت عقلی و قطع پیوند خود با فلسفه نبوت، دوران جدید خود را آغاز نمود و توانست با تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) به عالم تجدد و تفکر جدید (مدرنیت) راه یابد، در همین دوران (قرون دهم و یازدهم هجری) نوعی از تجدید حیات معنوی و فکری در ایران دوره صفوی صورت گرفت که بجای تفکیک حکمت فلسفی از حکمت الهی و جدایی عقل از دین، حکم به توافق و اتحاد مشارب گوناگون فکری و عرفانی و دینی نمود و به حکمت و معرفتی دست یافت که میعادگاه عقل و ایمان بشمار میرفت و در واقع نقطه‌یی بود که در آن دو طریق استدلال و اعتقاد دینی به یکدیگر پیوست. بدین ترتیب در مغرب، حقیقت با جدایی و تفکیک و در مشرق، حقیقت با اتحاد و تألیف قوام یافت. البته در اغلب کتب تاریخ فلسفه اسلامی که توسط اعراب و نیز اروپاییان نوشته شده، به سنت اشراقی و حکمت متعالیه توجهی نشده است. در میان کتبی که به فارسی ترجمه شده است، در مجموعه تاریخ فلسفه در اسلام که بهمت م.م شریف و بقلم مؤلفین مختلف نوشته شده، مقالاتی نیز به حکمت اشراقی و صدراپی اختصاص داده شده است. کتاب تاریخ فلسفه اسلامی هانری کربن نیز که با روشی پدیدارشناسانه به نگارش درآمده، از بهترین کتابهایی است که تاکنون توسط یک غیرایرانی در موضوع تاریخ فلسفه اسلامی و بویژه حکمت متعالیه نوشته شده است.

پی‌نوشتها:

۱. ر.ک: آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۶ - ۱۰؛ همایی، جلال‌الدین، «تجدد امثال و حرکت جوهری»، نشریه جاویدان خرد، ص ۷؛ کربن، هانری، *میرداماد یا معلم ثالث*، ترجمه عیسی سپهبدی، مقدمه القیسات، ص ۸۱؛ نصر، سیدحسین، «مکتب اصفهان»، *تاریخ فلسفه در اسلام* م.م شریف، ج ۲، ص ۴۴۳؛ ایزوتسو، توشیهیکو، *فلسفه میرداماد، مقدمه القیسات*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۰۷؛

Dabashi, Hamid, *Mir Damad and the Founding of the School of Esfahan; History of Islamic Philosophy*, vol. 1, p. 597.

۲. البته در اغلب کتب تاریخ فلسفه اسلامی که توسط اعراب و نیز اروپاییان نوشته شده، به سنت اشراقی و حکمت‌متعالیه توجهی نشده است. در میان کتبی که به فارسی ترجمه شده است، در



۲. البته در اغلب کتب تاریخ فلسفه اسلامی که توسط اعراب و نیز اروپاییان نوشته شده، به سنت اشراقی و حکمت‌متعالیه توجهی نشده است. در میان کتبی که به فارسی ترجمه شده است، در مجموعه تاریخ فلسفه در اسلام که بهمت م.م شریف و به قلم مؤلفین مختلف نوشته شده، مقالاتی نیز به حکمت اشراقی و صدرایی اختصاص داده شده است. کتاب تاریخ فلسفه اسلامی هانری کربن نیز که با روشی پدیدارشناسانه به نگارش درآمده، از بهترین کتابهایی است که تاکنون توسط یک غیر ایرانی در موضوع تاریخ فلسفه اسلامی و بویژه حکمت متعالیه نوشته شده است.

۳. نگارنده در گفتار جداگانه‌یی درباره شاگردان و تابعان این چهار گروه و آراء و افکار آنها بحث کرده است که مباحث آن بزودی بچاپ خواهد رسید.

۴. برای مطالعه بیشتر درباره تاریخ فلسفه اسلامی ر.ک: حناالفاخوری و خلیل الجبر تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی ۲ جلد؛ م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ۳ ج؛ کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه مبشری؛ صدوقی، ۲ جلد؛ سها، تاریخ حکما و عرفا متأخرین صدرالمتألهین، ۱۳۵۹؛ ماجد، فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی، ۱۳۷۲؛ حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، ۱۳۷۳؛ نعمه، عبدالله، فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، ۱۳۶۷؛ مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ۱۳۵۴؛ خردنامه صدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۵. مجلسی، محمدباقر، اجوبه به ملاخلیل (در ضمن رساله تشویق السالکین)، ۱۳۶۲، ص ۳۱.

6. Dabashi, Hamid, *op.cit.*, vol. 1, pp. 597-598.

۷. کربن، هانری، ملاصدرا، ترجمه ذبیح الله مقصودی، ص ۱۷.

۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، مقدمه.

۹. سید مصطلح‌الدین مهدوی در کتابی با همین نام بیان و بررسی مدارس و علمای اصفهان پرداخته است که بزودی بچاپ خواهد رسید.

۱۰. ر.ک: نفیسی، سعید، احوال و اشعار فارسی شیخ بهایی، ۱۳۱۶؛ بقایی، اسدالله، شیخ بهایی در آینه عشق، ۱۳۷۱؛ «مکتب اصفهان»، تاریخ فلسفه در اسلام م.م شریف، ج ۲، ص ۴۴۷ - ۴۵۱؛ جهانگیری، محسن، «شرح احوال و ذکر آثار و نقل افکار شیخ بهایی»، مجله فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵؛ دامادی، محسن، شیخ بهایی، ۱۳۸۳؛ خردنامه صدرا، ش ۲، ۱۳۷۴.

۱۱. ر.ک: موسوی بهبهانی، علی، حکیم استرآباد میرداماد؛ «مکتب اصفهان»، تاریخ فلسفه در اسلام م.م شریف، ج ۲، ص ۴۵۱ - ۴۵۷؛ هادی، اکبر، شرح حال میرداماد و میرفندرسکی، ۱۳۶۳؛

اوجبی، علی، میرداماد بنیانگذار حکمت، ۱۳۸۲؛ خردنامه صدرا، ش ۳، ۴، ۵ و ۶.

۱۲. ر.ک: کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۱۵۳ - ۱۵۵؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۶۲ بعد؛ «مکتب اصفهان»، تاریخ فلسفه در اسلام م.م شریف، ص ۴۵۷ - ۴۶۰؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۲۰ - ۳۲۷؛



شرح حال میرداماد و میرفندرسکی، زاده‌هوش، محمدرضا، راهنمای پژوهش درباره
میرفندرسکی، ۱۳۸۳.

۱۳. این نظر را دو تن از حکمای بزرگ اخیر، میرزا سیدابوالحسن رفیعی و سید محمد عصّار، بیان
کرده‌اند. ر.ک: نصر، سیدحسین، «چرا فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند؟» یادواره ابونصر فارابی،
ص ۱۷.

۱۴. کرین، هانری، میرداماد یا معلم ثالث؛ ایزوتسو، توشیهیکو، فلسفه میرداماد.

۱۵. «مکتب اصفهان»، تاریخ فلسفه در اسلام م.م شریف، ج ۲، ص ۴۴۵.

۱۶. ر.ک: موسوی بهبهانی، سیدعلی، مقدمه بر چهارده رساله فارسی صائن‌الدین ابن ترکه اصفهانی

۱۷. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۱۸. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، ج ۴، ص ۱۱۴.

۱۹. ر.ک: خردنامه صدر، ش ۱، ص ۲۶ و ۲۷.

۲۰. قمی، شیخ عباس، فواید الرضویة، ص ۴۷۸.

۲۱. کرباسی‌زاده اصفهانی، علی، حکیم مثاله بیدآبادی.

22. Dabashi, Hamid, *op.cit.*, vol. 1, pp. 559-600.

۲۳. ر.ک: ملاصدرا، کسرالاصنام الجاهلیة، ترجمه محسن بیدارفر، مقدمه و گفتار نخستین، ۱۳۶۶

۲۴. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۴.

۲۵. کرباسی‌زاده اصفهانی، علی، «آقا محمد بیدآبادی زنده کننده حکمت صدرایی»، مجموعه
مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۷ ببعده.

۲۶. همایی، جلال‌الدین، «تجدد امثال و حرکت جوهری»، نشریه جاویدان خرد، ص ۷ - ۱۱؛ همو،
مقدمه بر شرح مشاعر لاهیجی، ص ۱۵ - ۱۹؛ آشتیانی، سیدجلال‌الدین، مقدمه الشواهد
الربوبیة؛ همو، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، مقدمه؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان

اسلام، ج ۲، ص ۳۲۱ ببعده؛ کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۷.

۲۷. شاید بتوان گفت هانری کرین نخستین متفکر غربی بود که در دوران معاصر نشان داد فلسفه
اسلامی با آمدن ابن‌رشد در شنزارهای بیابان ناپدید نشد، بلکه برعکس با تغییر دید و پرهیز از
جدا دانستن جبران‌ناپذیر ایمان و دانش و نیز هماهنگی‌اش با عرفان، به تلفیق حیرت‌انگیزی
دست یافت که همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. تا پیش از کرین، پژوهش‌های چندی درباره
مکتب اصفهان در دوره صفویه، در زبانهای اروپایی صورت گرفت؛ مثلاً مارکس هورتن علاوه بر
مطالعاتش درباره سهروردی، دو کتاب درباره ملاصدرا (در سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ میلادی)
منتشر کرد و ادوارد براون و لورنس لاکهارت نیز اشاراتی به عصر تجدید حیات علمی ایران در
عصر صفوی داشته‌اند، اما اکثریت دانشمندان غربی، فلسفه اسلامی را با ابن‌رشد پایان یافته
تلقی می‌کنند.

۲۸. این رویه فکری نوعی تفکر فراعقلانی است که در معنای عامتری از کلام (Theology) و فلسفه (Philosophy) بکار رفته است. ملاصدرا نیز حکمت خود را در برابر فلسفه‌های قبلی که آنها را «حکمت عامیانه» نامیده، «حکمت متعالیه» خوانده است. از اینرو، برخی مانند هانری کربن و سید حسین نصر با توجه به نقش برجسته عرفان در حکمت، آن را به «Sagesse» یا «Theosophy» برگردانده‌اند. ولی برخی دیگر مانند حسین ضیایی و فضل‌الرحمن و جان والبریج، حکمت متعالیه را شیوه‌ی کاملاً عقلی میدانند که با روشهای فلسفه تحلیلی قابل مطالعه و بررسی است و از اینرو آن را به واژه‌هایی مانند «Metaphysical Philosophy» یا «Sublime wisdom» برگردانده‌اند. بعقیده این گروه استفاده از واژه‌هایی نظیر «Theosophy» نوعی عرفان سازی گمراه کننده است. مهدی حائری نیز با اظهار نارضایتی از عنوان «تئوسوفی» بعنوان معادل حکمت، معتقد است که چنین کسانی فلسفه اسلامی را بکلی از درجه اعتبار حتی یک نوع تفکر انسانی بیرون رانده و در رده روشهایی همچون فن جن‌گیری و احضار ارواح قلمداد کرده‌اند، در حالیکه خود هانری کربن تصریح کرده که این کلمه را فقط به این جهت بکار برده است که بطور تحت اللفظی مطابق با حکمت الهی و بمعنای نوعی خاص از تفکر است که در عین حال هم عقلی و هم الهامی است. سیدحسین نصر در اینباره میگوید: «این استدلال نسبتاً موجه وجود دارد که اصطلاح حکمت در دوران اخیر دارای مفاهیم ضمنی تحقیرآمیزی در زبانهای اروپایی و بخصوص در زبان انگلیسی بوده و با نهان‌گرایی و شبه باطن‌گرایی پیوند خورده است. با اینهمه، اصطلاح فلسفه نیز دارای محدودیتهایی است که عمل‌کنندگان به آن در طی چند سده گذشته بر آن تحمیل کرده‌اند؛ چنانکه هابز و هیوم و آیر فیلسوف باشند و آنگاه کسانی که سهرودی آنها را حکیم مینامد، فیلسوف نباشند و عکس این قضیه نیز صادق است.» آنچه در این بحث حائز اهمیت است و شاید این نزاع را نیز بخوبی خاتمه میدهد، توجه به معنای گسترده عقل در سنت حکمت اسلامی و تفاوت ریشه‌ی آن با معنای عقل در نحله فلسفه غربی است. (در مورد منابع نظریات فوق ر.ک: کربن، هانری، دیباچه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه پیشری، ۱۳۶۱؛ نصر، سیدحسین، «فلسفه اسلامی و خاستگاههای آن»، ترجمه میناء تاج‌الدین، نامه فرهنگ، ش ۳۱؛ لدولت، هرمان، فهم هانری کربن از ملاصدرا، ۱۳۷۸؛ کارل، ارنست، تصوف و فلسفه از نظر ملاصدرا؛ Al-Rahman, Fazl, *The Philosophy of Molla Sadra*, Albany, State University of New York Press, 1975.؛ ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، فصل ۱؛ رضوی، مسعود، آفاق فلسفه.)

۵۰

منابع فارسی:

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.



سال اول، شماره دوم
پاییزه ۱۳۸۹

۲. _____، مقدمه الشواهد الربوبية، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳. _____، مقدمه شرح مشاعر لاهیجی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
۵. امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
۷. _____، فلسفه میرداماد، مقدمه کتاب القبسات، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۳۶۷.
۸. خردنامه صدر، ش ۱، ۲، ۳ و ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۴.
۹. دهباشی، مهدی، «نگاهی به مکتب فلسفی اصفهان»، فصلنامه فرهنگ اصفهان، اصفهان، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۰. رحیمی‌نژاد، مرتضی، حکمت شیعی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶.
۱۱. رضوی، مسعود، آفاق فلسفه، گفتگوهایی با مهدی حائری یزدی، تهران، مجموعه مطالعات اجتماعی، ۱۳۷۹.
۱۲. سید عرب، حسین، هانری کرین و حکمت متعالیه شیعی در احوال و اندیشه‌های هانری کرین، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۱۳. شایگان، داریوش، هانری کرین آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۷۱.
۱۴. فشاهی، محمدرضا، ارسطوی بغداد، تهران، اندیشه‌سازان، ۱۳۸۰.
۱۵. کرباسی‌زاده اصفهانی، علی، حکیم متاله بیدآبادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۶. _____، «رویارویی مدرسه ملارجبعلی تبریزی با مدرسه ملاصدرا»، مجموعه مقالات همایش فاضل سراب، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۲.
۱۷. _____، «آقا محمد بیدآبادی زنده‌کننده حکمت صدرایی»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
۱۸. کرین، هانری، ملاصدرا، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱.
۱۹. _____، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹.
۲۰. _____، «میرداماد یا معلم ثالث»، ترجمه عیسی سپهبدی، مقدمه القبسات (میرداماد)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲۱. _____، تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام، ترجمه رضا داوری، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۶.
۲۲. _____، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۸۰.
۲۳. گارودی، روژه، میراث سوم، ترجمه آریا حدیدی، تهران، قلم، ۱۳۶۴.
۲۴. مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ملاصدرا و حکمت متعالیه، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.

۲۵. موسوی بهبهانی، سید علی، حکیم استرآباد میرداماد، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰
۲۶. _____، مقدمه بر چهارده رساله فارسی صائین‌الدین ابن ترکه اصفهانی، تهران، فردوسی، ۱۳۵۱.
۲۷. نصر، سید حسین، «مکتب اصفهان»، تاریخ فلسفه در اسلام، م.م شریف، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۲۸. _____، «چرا فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند؟» یادواره ابونصر فارابی، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
۲۹. _____، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۶۱.
۳۰. _____، «فلسفه اسلامی و خاستگاههای آن»، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، نامه فرهنگ، ش ۳۱، ۱۳۶۱.
۳۱. _____، مقدمه بر رساله سه اصل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
۳۲. _____، یادى از هانری کرین، ترجمه محمدعلی نیازی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
۳۳. _____، صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۳۴. همایی، جلال‌الدین، «تجدد امثال و حرکت جوهری»، نشریه جاودان خرد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۹۷ ق.
۳۵. _____، مقدمه بر شرح مشاعر لاهیجی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۳۹۷ ق.

منابع انگلیسی:

1. Dabashi, Hamid, "Mir Damad and the Founding of the School of Esfahan", *History of Islamic Philosophy*. vol. 1, in Nasr and Leman, London, Routledge, 1996.
2. al-Rahman, Fazl, *The Philosophy of Molla Sadra*, Albany, State University of New York Press, 1975.