

محمد اقبال لاهوری

سیر فلسفہ در ایران

ا.ح. آریان پور



سیر فلسفه
در
ایران



بها: ۱۳۰ ریال

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۳۶/۱۱/۴ - ۱۹۵۳

محمد اقبال لاهوری

سیر فلسفہ در ایران

ا.ج. آریان پور



۴۵

۱

۵۹۳۱۱۰۴





سیر فلسفه در ایران

محمد اقبال لاهوری

ترجمه ا.ح. آریان‌پور



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۷



نشر اول، تهران، ۱۳۴۲

نشر دوم با تجدید نظر، تهران، ۱۳۴۹

نشر سوم، تهران، ۱۳۵۴

نشر چهارم، تهران، ۱۴۵۷ (۲۵۳۷)

حروف چینی به طریقه منو تاپ

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

حق چاپ محفوظ است.

لغزش نامه

به گمان این که ناشری هر توان می تواند کتابها را به صورتی پاکیزه فراهم آورد و از هفت خوان دشواریها بگذراند و با بهایی ارزان به جامعه عرضه دارد، نشر سیر فلسفه در ایران به مؤسسه انتشارات امیرکبیر واگذار شد. متأسفانه این کتاب چنان که باید، پاکیزه از کار در نیامد، و بدین سبب از لغزش نامه بی نیاز نماند.

صفحه	سطر	نادرست	درست
۴	۲۸	با	یا
۵	۲۹	۱۳۴۷	۱۳۳۷
۱۸	۱۲	عامل	عالم
۲۲	۲۰	Trufian	Turfan
۷۴	۳	چیزی	چیز
۷۵	۱۵	به موجود	به صورت موجود
۹۱	۸	منزله	به منزله
۱۲۱	۲۶	و پرستش	پرستش
۱۳۷	۲۵	بالعستفاد	با المستفاد
۱۶۶	۲۸	نقص	ناقص
۱۶۶	۲۹	ناقص	نقص
۱۷۱	۸	Law	Law of
۱۷۴	۶	مادیه	مایه
۱۹۴	۲۹	محاوول	محمول
۱۹۶	۳۰	*	†
۱۹۶	۳۱	†	*
۱۹۸	۲۳	استعلایی	استعلایی *
۲۰۰	۵	unitying	unifying
۲۰۱	۲۵	weltageist	weltgeist
۲۰۲	۹	میانیت	میانیت

فهرست

توضیح مترجم	صفحه ۱-۵
مقدمه	۷-۱۰

بخش نخست: فلسفه در ایران باستان

فصل اول: دوگرایی ایرانی	۱۱-۲۶
۱. زردشت	۱۱-۱۸
۲. مانی و مزدک	۱۹-۲۲
۳. نتیجه	۲۵-۲۶

بخش دوم: دوگرایی یونانی

فصل دوم: ارسطویان و افلاطونی	۲۷-۴۱
۱. تحول فرهنگی ایران	۲۷-۲۹
۲. ابن مسکویه	۲۹-۳۷
وجود اصل نهائی	۳۰
شناختن اصل نهائی	۳۱
صدور کثرت از وحدت	۳۲
نفس	۳۵
۳. ابن سینا	۳۷-۴۱

صفحه ۶۶-۴۳

فصل سوم: ظهور و سقوط خردگرایی در اسلام

۴۳-۴۹

۱. ماده گرایی معتزله

۴۹-۵۶

۲. جنبش‌های فکری همزمان

۵۰

شک گرایی

۵۰

تصوف

۵۰

آیین اسماعیلی

۵۶-۶۱

۳. آیین اشعری یا واکنشی در برابر خردگرایی

۶۱-۶۶

۴. غزالی

۶۷-۷۶

فصل چهارم: مجادله واقع گرایی و انکارگرایی

۶۷-۷۳

۱. ماهیت

۷۳-۷۴

۲. شناخت

۷۴-۷۶

۳. عدم

۷۷-۱۲۸

فصل پنجم: تصوف

۷۷-۸۸

۱. منشاء تصوف و زمینه آن در قرآن

۸۸

۲. نحله‌های حکمت صوفیانه

۸۸

نحله اصحاب اراده

۸۹

نحله اصحاب جمال

۹۵

نحله اصحاب نور یا فکر

۱۲۹-۱۳۸

فصل ششم: فلسفه در عصر جدید

۱۳۹-۱۴۰

نتیجه

۱۴۱-۲۰۳

واژه نامه فلسفی

۲۰۵-۲۰۸

نام نامه

توضیح مترجم

افراد انسان، به حکم ضرورت زندگی، ناگزیر از تبیین حوادث گوناگون هستی‌اند و بدین سبب دانسته یا ندانسته، آگاهی‌های پراکنده‌ای را که درباره اشیاء و امور فراهم آورده‌اند، تعمیم می‌دهند و برای خود، جهان‌بینی یا نگرشی جامع می‌سازند. معمولاً جهان‌بینی هر کس نظام فکری پر دامنه‌ای است که بر موازین معینی استوار است و موافق آن موازین، حوادث هستی را برای او تبیین و با-معنی می‌کند. می‌توان جهان‌بینی هر کس را «فلسفه» او خواند. ولی از دیدگاه محققان، آن جهان‌بینی که بر موازین معتبر علمی استوار باشد، در شمار فلسفه است. «علم» شناخت دقیق نظم‌های متنوع هستی است. عالم از طریق تجربه وسیع، به نظم‌های هستی یعنی وجوه و روابط نسبتاً پایداری که میان نمودهای هستی برقرارند، می‌رسد. قانون علمی بیان روابط و وجوه کلی هستی است. هر قانون علمی از یکسو نتایج تجارب گذشته انسانی را به صورتی فشرده عرضه می‌دارد، و از سوی دیگر انسان را در پیش‌بینی حوادث و کشف قوانین دیگر هستی رهبری می‌کند. اما قوانین علمی با آن که استوارترین نمودارهای هستی و پایدارترین تکیه‌گاه‌های انسان‌اند، برای رفع نیازمندی‌های انسانی کافی نیستند. در هر عصری قوانین علمی فقط حوزه محدودی از هستی بی‌کران را بازمی‌نمایند، حال آن که زندگی انسانی مستلزم تبیین همه هستی است. لزوم نگرش یا نظریه از این‌جاست.

نگرش یا نظریه نظام فکری نسبتاً وسیعی است که از تعمیم تعدادی از قوانین علمی فراهم می‌آید و حوزه نسبتاً پهناوری از هستی را تبیین می‌کند. عالم به یاری خیال سنجیده خود، قوانین علمی مجزا را به یکدیگر پیوند می‌دهد و بدین شیوه به انتظام نمودهای هستی راه می‌برد؛ در کثرت، وحدتی می‌یابد و انسان را نظراً و عملاً از سرگشتگی می‌رهاند. علم اگر فاقد نظریه باشد، چیزی جز گزارش‌هایی پیریشان درباره نمودهایی پراکنده نخواهد بود و ارزش نظری و عملی مهمی نخواهد داشت.

فلسفه نوعی نظریه است. همچنان که عالم برای تبیین یکی از حوزه‌های هستی، تعدادی از قوانین علمی را به نیروی خیال منظم، گسترش می‌دهد و نظریه می‌سازد، فیلسوف برای باز نمودن همه هستی یا دست کم، پهنه بزرگی از آن، قوانین و نظریه‌های علوم متعدد را به کار می‌گیرد و به یاری خیال منظم خود، از آن‌ها جهان‌بینی دقیق متجاسمی به بار می‌آورد. در جریان زمان، به همان نسبت که قوانین علمی افزون و پهن‌تر و ژرف می‌شوند، امکانات جدیدی برای تعمیم فلسفی و تنظیم نظریه‌های فلسفی نو فراهم می‌آیند. در نتیجه، نظریه‌ها یا نظام‌های فلسفی سال‌دار جای خود را به نظریه‌ها یا نظام‌های رساتر یا کامل‌تری می‌دهند. از میان دونظریه یا دونظام فلسفی، آن که بر قوانین علمی بیشتر و وسیع‌تری متکی باشد و عملاً با دقتی بیش از دقت آن دیگری از عهده تبیین حوادث طبیعت و جامعه برآید، رساتر یا کامل‌تر به شمار می‌رود.

چنان که گذشت، کار علم، شناخت نظم‌های هستی است. حال برای سخن می‌افزاییم که اگر این نظم‌ها را در جریان تطور و در پهنه زمانی نسبتاً دراز مورد بررسی قرار دهیم، به مطالعه تاریخی پرداخته ایم. بنابراین علم تاریخ، شناخت نظم‌های تطورات هستی است.

هر یک از حوزه‌های کوچک و بزرگ هستی برای خود تاریخی دارد و علم تاریخی. تاریخ فلسفه همانا تطوراتی است که در فلسفه‌ها روی داده‌اند، و علم تاریخ فلسفه، شناخت نظم‌های آن تطورات است. علم تاریخ فلسفه به ما — که الزاماً برای خود جهان‌بینی یا فلسفه‌ای داریم — یاری می‌دهد که در پرتو فلسفه‌های فیلسوفان و بر اثر شناخت روابط فلسفه‌ها با مقتضیات زمانی و مکانی فیلسوفان، بتوانیم جهان‌بینی یا فلسفه خود را تصحیح و تکمیل کنیم و بر اثر آن، بر زندگی نظری و عملی پرمایه‌تری دست یابیم. آگاهی بر دقایق استنتاج و چگونگی تنظیم فلسفه‌های گذشتگان، اندیشه ما را دقت و صراحت می‌بخشد و ما را به سوی فلسفه‌ای روشنی‌بخش‌تر از آنچه داریم، می‌کشاند. نیز آگاهی بر محدودیت‌ها و انحراف‌های فکری پیشینیان که جبراً از مقتضیات زندگی انفرادی و اجتماعی ایشان پدید آمده‌اند، ما را برمی‌انگیزد که اوضاع زندگی فردی و جمعی خود را عمیقاً دریابیم و برای تدارک و استقرار فلسفه‌ای دقیق و سودمند و دیرمان، راه تغییر آن اوضاع را بجویم.

علم تاریخ فلسفه یا شناخت نظم‌های تطورات فلسفه‌ها مستلزم دوگونه مطالعه است: مطالعه تشریحی و مطالعه تبیینی. در مطالعه تشریحی یک فلسفه، عناصر آن فلسفه و ارتباط آن فلسفه با فلسفه‌های پیشین و پسین شناخته می‌شود، و در مطالعه تبیینی، علل ظهور و استقرار آن فلسفه و چگونگی دوام و تأثیر آن

۳ توضیح مترجم

معلوم می‌گردد. مطالعه نخست مطالعه‌ای است درباره فلسفه مورد نظر و فلسفه‌های وابسته آن، و مطالعه دوم مطالعه‌ای است درباره زندگی فردی و اجتماعی پیشرو یا پیشروان آن فلسفه و همچنین زندگی انفرادی و اجتماعی پیروان آن. می‌توان این دو گونه مطالعه را چنین نمایش داد:

علم تاریخ فلسفه:

(۱) مطالعه تشریحی فلسفه.

(۲) مطالعه تبیینی فلسفه.

مطالعه تشریحی فلسفه:

الف. چه بود؟ (تجزیه آن فلسفه و بیان چگونگی عناصر آن و

روابط آن عناصر با یکدیگر، چه در مرحله ظهور آن فلسفه

و چه در مراحل بعد).

ب. چگونه به وجود آمد؟ (تجزیه زمینه قبلی آن فلسفه: پیوندهای

آن با فلسفه‌های پیشین: تکرار، تازگی...)

ج. چگونه سیر کرد؟ (تجزیه جریان آن فلسفه: پیوندهای آن

با فلسفه‌های بعد: دوام، تأثیر...)

مطالعه تبیینی فلسفه:

الف. چرا آن فلسفه به وجود آمد؟ (تبیین آن فلسفه در زمینه

زندگی انفرادی و اجتماعی پیشرو یا پیشروان آن).

ب. چرا آن گونه سیر کرد؟ (تبیین آن فلسفه در زمینه زندگی

انفرادی و اجتماعی پیروان آن).

بی‌گمان مطالعه تشریحی به منزله مقدمه مطالعه تبیینی است و به خودی

خود، موجد بصیرتی که منظور علم تاریخ فلسفه است، نمی‌شود. با این همه،

بیشتر محققان پیشین در مجالس درس و در کتاب‌های خود، اساساً به مرحله نخست

پرداختند و مرحله دوم را تقریباً از نظر انداختند. از این رومی‌توان گفت که

معلمان و مؤلفان این دانش مفهوم «علم تاریخ» یا «تاریخ‌شناسی» را با مفهوم

«تاریخ» اشتباه کرده‌اند؛ «تاریخ فلسفه» را به جای «علم تاریخ فلسفه» گرفته‌اند

و به جای استنتاج قوانین تطوراتی که در عرصه فلسفه‌ها روی داده‌اند، جریان

آن تطورات را عیناً عرضه داشته‌اند و ضرورتاً بر اثر این قصور عظیم، طالبان فلسفه

را به این اندیشه کشانیده‌اند که فلسفه نوعی خیال‌بافی مالیخولیایی بی‌حاصل

است و ارتباطی با زندگی انفرادی و اجتماعی ندارد و از ذهن‌های افرادی استثنائی

— «الهام‌یافتگان»، «صاحبان کرامت»، «نوابغ» و احیاناً «مجانین» — می‌تراود؛ از

زمان و مکان و قوانین هستی برکنار است، پوچ و نامفهوم و بی‌هوده است، کج-

الدیشی وگزافه‌گویی است و وسیله خودنمایی و فضل‌فروشی. در طی صدسال اخیر به همان نسبت که علم تاریخ از «واقعہ‌نگاری» با «تاریخ‌نگاری» قدیم دور و به جامعه‌شناسی نزدیک شده است، علم تاریخ فلسفه نیز قوام یافته است. تاریخ‌شناسان مخصوصاً آنان که از جهان‌بینی تاریخی سده نوزدهم مایه گرفته‌اند، به جای تشریح محض حوادث گذشته، در تبیین آن حوادث کوشیده و با این شیوه، درباره تاریخ مظاهر متنوع زندگی انسانی و از آن جمله فلسفه، به حقایق بسیار رسیده‌اند.

با این همه در جامعه ما علم تاریخ همچنان به راه کهن می‌رود و بر اثر آن، هنوز کار قابل در عرصه علم تاریخ فلسفه صورت نپذیرفته و حتی یک کتاب منظم در زمینه تاریخ فلسفه ایرانی یا تاریخ فلسفه اسلامی نوشته نشده است. مسلماً در اوضاعی این‌گونه رساله محمد اقبال لاهوری درباره سیر فلسفه در ایران برای ما بسی مغتنم است. این رساله در نخستین سال‌های قرن کنونی فراهم آمده و به عنوان پایان‌نامه دوره دکتری فلسفه به دانشگاه آلمانی لودویگ-ماکسی-می‌لیان (Ludwig Maximilian) عرضه شده است. اقبال در این رساله از روش تشریحی پیروی کرده و فقط گاه‌گاه در ضمن تشریح نظریه‌های فلسفی، به تبیین پرداخته است. با این وصف، طرح روشن و آموزنده‌ای از تاریخ فلسفه ایران به دست داده است.

در جریان دهه‌هایی که از زمان تنظیم این رساله گذشته است، ایران-شناسی سخت پیش رفته و در مواردی نگرش‌های ما را نسبت به چگونگی و تأثیر و اهمیت تاریخی نحله‌های فکری کهن و نو دگرگون کرده است. از این رو ممکن است که لغزش‌هایی در اثر اقبال بیابیم و برآوردهای او را در زمینه برخی از آیین‌های دینی و فلسفی ناموجه بدانیم. با این همه، آن قدر هست که حکیم و شاعر ایران‌دوست پاکستانی به قصد کشف روابط نظام‌های فلسفی و تسلسل فکری ایران، جریان عمومی فلسفه ایرانی را عرضه کرده و جای‌جای، افکار ایرانی و اسلامی را با افکار هندی و چینی و غربی سنجیده است. اقبال در این رساله سخت به اجمال گراییده و کوشیده است که مفاهیم فلسفه قدیم را به زبان فلسفه جدید باز نماید. از این رو رساله او بر روی هم فشرده و پیچیده است، و برخی از مطالب آن بدون سابقه ذهنی با توضیح متخصص به درستی دریافت نمی‌شود.

در سال‌های گذشته که اصل انگلیسی این رساله را به عنوان متن فلسفی خارجی، به دانشجویان شعبه‌های فلسفه دانش‌سرای عالی و دانشگاه تهران درس می‌دادم، ترجمه فارسی آن را سخت لازم یافتیم. پس متن انگلیسی آن را که در سال ۱۹۰۸ به نام *The Development of Metaphysics in Persia* در لندن

منتشر شده است، به تمامی و به دقت به فارسی گردانیدم. چنان که از متن رساله حاضر مستفاد می‌شود، در این رساله کلمه انگلیسی Metaphysics در معنی وسیع خود که اعم از بودشناسی و جهان‌شناسی و شناخت‌شناسی است، به کار رفته است. از این رو در برابر عنوان انگلیسی، «سیر فلسفه در ایران» نهاده‌ام، و در سراسر ترجمه تلاش ورزیده‌ام که حتی المقدور به اصل انگلیسی وفادار مانم و در عین حال، بلاغت را فدای دقت ترجمه نکنم. به حکم ضرورت، به تصحیح برخی از لغزش‌های کتاب پرداخته‌ام؛ ارقام تاریخ مسیحی را به صورت ارقام تاریخ اسلامی درآورده‌ام؛ برای رفع ابهام و احیاناً اشتباه، نام‌های اشخاص و عنوان‌های کتب را به صورت کامل نوشته‌ام و در ذکر مآخذ و مستندات، شیوه‌های کنونی تحقیق را به کار بسته‌ام. برای روشن کردن مفاهیم دشوار و نیز برای یافتن مصطلحات اصیل فارسی و عربی و نقل اشعار و جملی که از منابع گوناگون اقتباس شده‌اند، به یاری آقای سید عبدالله انوار و آقای دکتر مهدی محقق مستقیماً به متون مورد استفاده مؤلف رجوع کرده‌ام و درباره برخی از نکاتی که به اشاره آمده‌اند، پانوشته‌هایی کوتاه افزوده‌ام. در ترجمه اصطلاحات غربی جدید، از «فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی» خود سود جست‌ه‌ام، و برکنار از سواس‌های فاضل‌مآبانه، «-ism» های غربی را با پسوند «-گرایی» — که با تأیید مرحوم دکتر محمدباقر هوشیار اول بار در سال ۱۳۲۰ به کارش پردم، و اکنون زبانزد بسیاری از اهل علم و ادب است — رسانیده‌ام. برای سهولت کار خواننده، واژه‌نامه‌ای در پایان رساله آورده‌ام و به قصد مشخص گردانیدن واژه‌هایی که از محقق یا نویسنده‌ای دیگر فراگرفته‌ام، در ذیل صفحات واژه‌نامه به ذکر نام آن محقق یا نویسنده پرداخته‌ام.^۱

در این مقام بار دیگر از استاد وارسته، دکتر هوشیار — که تا بود، مشوق بزرگ من بود — یاد می‌کنم، و امتنان خود را نسبت به محقق گران‌مایه، آقای سید عبدالله انوار — که تاریکی‌های این رساله در پرتو معرفت و صفای ایشان زدوده شد — ابراز می‌دارم.

امید هست که این ترجمه ناچیز، برکنار از تصرفات زمانه و لغزش‌های چاپی، با بهایی ارزان در اختیار اهل فلسفه قرارگیرد.

ا. ح. آریان‌پور

تهران، فروردین ۱۳۴۷

برجسته‌ترین امتیاز معنوی مردم ایران گرایش آنان به تعقل فلسفی است. با این همه، پژوهنده‌ای که بخواهد نظام‌های فکری جامعی در کتاب‌های بازمانده ایران بیابد، به ناخرسندی می‌افتد و با آن که از لطافت غریب فکر ایرانی سخت متأثر می‌شود، به نظامی چون نظام کاپیلا (Kapila)ی هندی یا نظام کانت آلمانی بر نمی‌خورد. چنین می‌نماید که ذهن ایرانی نسبت به دقایق فکری بی‌شکیب است، ولی توان آن ندارد که از مشاهده واقعیت‌های پراکنده، به اصول کلی پی‌برد و به تنظیم نظام‌های فکری دامنهدار پردازد. برهمن نازک‌اندیش هندی بر وحدت درونی هستی دست می‌یابد؛ ایرانی نیز چنان می‌کند. اما برهمن هندی می‌کوشد که این وحدت کلی را در همه آزمایش‌های جزئی زندگی بجوید و در مظاهر گوناگون هستی منعکس ببیند، حال آن که ایرانی تنها به دریافت کلیت این وحدت خوشنود است و برای سنجش عمق و وسعت آن تلاشی نمی‌ورزد. ذهن ایرانی چون پروانه‌ای سرمست از گلی به گلی پر می‌کشد و ظاهراً هیچ‌گاه صورت کلی باغ را در نمی‌یابد. از این جاست که ژرف‌ترین افکار و عواطف مردم ایران در ابیات پراکنده‌ای که غزل نام دارند و نمایشگر تمام لطائف روح هنری آنان‌اند، تجلی می‌کند. هندوان در همان حال که مانند ایرانیان، دانشی جامع و والا را ضرور می‌دانند، آرام آرام از آزمایشی به آزمایشی روی می‌نمایند و سخت‌سرانه نموده‌ها را می‌کاوند و به نظمی کلی که در اندرون نموده‌ها نهان است،

می‌رسند. ایرانی فلسفه را به‌عنوان نظامی جامع مطمح نظر قرار نمی‌دهد؛ ولی برادر هندی او نیک آگاه است که باید فلسفه خود را به‌صورت نظامی سنجیده درآورد.

نتیجه آشکار ناهمسازی ذهنی ایرانیان و هندیان این است که در ایران تنها نظام‌های فکری ناتمام به‌بار می‌آیند و در هند نظام‌هایی بزرگ چون نظام ودان‌تا (Vedanta) فراهم می‌شوند. از این رو کسی که بخواهد در زمینه عرفان اسلامی پژوهشی کند و طرح جامعی درباره اصل وحدت به‌دست آورد، به‌ناگزیر باید از کتاب‌های ایرانی روی برتابد و به آثار کثیر حکیم آندلسی، ابن‌العربی که آموزش ژرف او با اسلام خشک هموطنانش سخت ناسازگار است، رجوع کند.

در تاریخ فکر ایرانی وضعی خاص برقرار است. تعقل فلسفی ایران شاید بر اثر نفوذ فرهنگ‌های سامی، سخت با دین آمیخته است، و اندیشمندان نوآور همواره بنیادگذاران جنبش‌های دینی بوده‌اند. پس از غلبه عرب بر ایران، فیلسوفان نوافلاطونی و ارسطویی ایران به‌طور موقت فلسفه محض را از دین جدا کردند، اما این جدایی پس زودگذر بود. فلسفه یونانی با آن که ایرانی نبود، جزء لاینفک فکر ایرانی شد، و حکیمان بعد — چه کسانی که پیرو آن بودند و چه کسانی که با خردمسنجی بدان می‌نگریستند — همه به‌زبان افلاطون یا ارسطو سخن گفتند. با این همه برای فهم فلسفه اسلامی باید به‌یاد آورد که اکثر حکیمان به‌دین وابستگی داشته‌اند.

رساله حاضر محصول کوششی است که برای هموار کردن زمینه تاریخ فلسفه ایران بذل شده است. بی‌گمان نمی‌توان از تتبعی تاریخی انتظار کشف و ابتکار داشت. با این وصف، دو نکته قابل ملاحظه از این رساله به‌دست می‌آیند:

الف. میر و استمرار منطقی فکر ایرانی با زبان فلسفی امروزی بیان شده‌اند، و تا جایی که من می‌دانم، چنین کاری در گذشته صورت نپذیرفته است.

ب. موضوع تصوف به طرزی علمی مورد بحث قرار گرفته. و از شرایط ظهور آن سخن رفته است. نظر من برخلاف نظر رایج، بر این است که تصوف از امتزاج نیروهای عقلی و اخلاقی گوناگونی پدید آمد، و آن نیروها جبراً روح خفته انسانی را به خود آوردند و به سوی آرمان‌های عالی حیات برانگیختند.

چون از زبان‌های ایرانی کهن آگاهی ندارم، آنچه در بخش اول رساله درباره زردشت نوشته‌ام، اطلاعات باواسطه است. اما در زمینه مطالب بخش دوم مستقیماً به دست‌نوشته‌های اصیل فارسی و عربی رجوع کرده‌ام و کتاب‌های چاپی بسیار خوانده‌ام. منابع اساسی من چنین‌اند:

- ۱) قادیخ‌الحکماء، اثر بیهقی.^۱
- ۲) شرح‌انوادیه، اثر محمد شریف هروی.
- ۳) حکمة‌العین، اثر نجم‌الدین علی دبیران کاتبی.
- ۴) شرح حکمة‌العین، اثر شمس‌الدین محمد مبارک.
- ۵) شرح حکمة‌العین، اثر محمد هاشم حسینی.
- ۶) عوارف‌المعارف، اثر ابو حفص عمر سهروردی.
- ۷) مشکوة‌الانوار، اثر ابو حامد محمد غزالی.
- ۸) کشف‌المحجوب، اثر ابوالحسن علی هجویری.
- ۹) (رساله نفس‌اسطو)، ترجمه افضل‌الدین کاشانی.
- ۱۰) (رساله)، اثر میر سید شریف علی جرجانی.

۱. [ظاهراً مراد مؤلف، کتاب تئیه صوان‌الحکمه اثر ظهیرالدین ابوالحسن علی بیهقی است که در هندوستان با عنوان قادیخ حکماء الاسلام منتشر شده است. -م.]

- (۱۱) خاتمه، اثر سید محمد کیسودراز.
- (۱۲) منازل السائرین، اثر عبدالله اسمعیل هروی.
- (۱۳) جاویدان نامه، اثر افضل الدین کاشانی.
- (۱۴) قادیخ الحکماء، اثر شمس الدین محمد شهرزوری.
- (۱۵) مجموع آثار، ابوعلی حسین بن سینا.
- (۱۶) رساله فی الوجود، اثر میر سید شریف علی جرجانی.
- (۱۷) جاویدان کبیر، اثر ابوالفضل استرآبادی.
- (۱۸) جام جهان نما.^۲
- (۱۹) مقصد اقصی، اثر عزیز بن محمد نسفی.

۲. [مؤلف نام صاحب این کتاب را ذکر نکرده و در متن نیز به هیچ روی بدان استناد نجسته است. در میان کتابهای موجود فارسی، چند اثر با این عنوان وجود دارند. احتمالاً منظور مؤلف، جام جهان نما، اثر میر غیاث الدین منصور دشتکی است. م.م.]

بخش نخست: فلسفه در ایران باستان

فصل اول: دوقرایی ایرانی

۱. زردشت

در تاریخ اندیشه آریاییان ایرانی، نخستین پایگاه از آن زردشت، حکیم ایران باستان است. هنگامی که در دشت‌های آسیای میانه سرودهای ودایی پرداخته می‌شدند، آریاییان ایران که ازگشت وگذار دائم به‌تنگ آمده بودند، به‌زندگی سکونی تن دردادند و آغاز کشاورزی کردند. ولی نظام زندگی فلاحتی مخصوصاً استقرار اصل مالکیت، آنان را مورد نفرت سایر اقوام آریایی که هنوز خانه‌به‌دوشی آغازین را ترك نگفته بودند و گاه به‌گاه به‌تاراج خان و مان خویشاوندان متمدن خود دست می‌زدند، قرار داد.

تعارضی که میان زندگی سکونی و خانه‌به‌دوشی وجود داشت، آریاییان ایرانی و غیر ایرانی را به‌ستیزه برانگیخت. نخستین جلوه این ستیزه تقسیم خدایان آریایی به‌دو بخش —دواها و اهوراها— بود. هر یک از دوشاخه آریایی بخشی از خدایان را به‌خود منحصر کرد و

بخش دیگر را به کنار زد. بدین ترتیب جدایی آریاییان آغاز شد و رفته رفته به استقلال آریاییان ایرانی و ظهور نظام دینی زردشت، پیغمبر بزرگی که در عصر سولون و تالس می زیست، انجامید.^۱

در پرتو ناچیز خاورشناسی کنونی، ایرانیان باستان را می بینیم که به هنگام ظهور زردشت به دو جناح بخش شده اند: پیروان نیروهای خوب خودی و هواداران نیروهای بد بیگانه. زردشت نیز پا در میدان این پیکار می نهد و با شور اخلاقی خود، پرستش دیوان بیگانه را منسوخ می کند و شعائر دشوار کاهنان مغ را از رواج می اندازد.

بررسی خاستگاه و رشد نظام دینی زردشت در بحث کنونی ما نمی گنجد. کارما صرفاً پژوهشی کوتاه درباره جنبه فلسفی آن آیین است. بنابراین نظام فکری زردشت را تنها از لحاظ تثلیث پراج فلسفه یعنی سه موضوع خدا و انسان و طبیعت مطمح نظر می سازیم.

گای گر در کتاب تمدن ایرانیان خاوری ددعصرهای باستان^۲ اشاره

می کند که زردشت دو اصل اساسی از آریاییان پیشین به ارث برد:

(۱) قانون ذاتی طبیعت است.

(۲) کشاکش در ذات طبیعت راه دارد.

زردشت در آئینه تمام نمای هستی قانون و کشاکش دید و بنای فلسفی نظام خود را بر این دو بنیاد برآورد. مسئله ای که او را مشغول داشت، آشتی دادن بدی بانیکی جاویدان خدا بود. پیشینیان ارواح نیک متعدد می پرستیدند. زردشت آن ارواح را یگانگی بخشید و آن یگانه را «اهورامزدا» خواند. بر همین سیاق همه ارواح بد را

۱. برخی از محققان اروپایی زردشت را موجودی افسانه ای انگاشته اند. اما پس از انتشار کتاب ستایش انگیز زندگی زردشت (Life of Zoroaster) اثر جکسن (Jackson)، دیگر نمی توان وجود پیام آور ایرانی را مورد تردید قرارداد.

2. M. Geiger: Civilization of Eastern Iranians in Ancient Times.

یگانه شمرد و «دروج - اهریمن» نامید. بنابراین زردشت به دوین یا بنیاد رسید، ولی چنان که هاگ نوشته است، دو بن هستی را دو نیرو یا دو فعالیت مستقل ندانست، بلکه بهره‌ها یا وجوه دوگانه یک وجود اولی انگاشت. از این جاست که در نظر هاگ، پیغمبر ایران باستان از جهت دینی، یکتاپرست است و از حیث فلسفی، دوگرایی.^۳

اما اگر به دو روح - روح خالق هستی و روح خالق نیستی - اعتقاد کنیم و باور داریم که این دو در یک وجود متعال به هم می‌پیوندند و یگانه می‌گردند، به ناگزیر باید اصل شر را جزو ذات خدا پنداریم و کشاکش خیر و شر را همانا جنگ خدا با خویشتن شماریم. در این صورت باید بپذیریم که مجاهدت زردشت برای آشتی دادن یکتاپرستی دینی با دوگرایی فلسفی مجاهدتی نارسا بود، و همین نارسایی بود که پیروان او را به تفرقه انداخت.

چون زردشت درگذشت، در میان پیروان او فرقه‌هایی پدید آمدند. یکی از آن‌ها فرقه زندیکان بود. هاگ زندیکان را نسبت به تعالیم زردشت منحرف و مرتد خوانده است. اما به نظر من، رای زندیکان اصیل‌تر و سازگارتر از رای مخالفان آنان است. این فرقه اعلام کرد که ارواح دوگانه از یک دیگر استقلال دارند،^۴ ولی فرقه مخالف یعنی فرقه مغان از یگانگی ارواح دوگانه دم زد. وحدت‌گرایان به راه‌های

3. M. Haug: *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees*, 1862, p. 303.

۴. در آغاز دو توام، دو روح بودند و هر يك کرداری خاص داشتند. یسنا، ۳۰، ۱.

۵. «از دو روح من، آن که نهکی‌رسان‌تر است، تمام آفرینش قدسی را با کلام پدید آورده است.» همان، ۲۹، ۹.

۶. این سخن نمودار نظر زندیکان است، «میان آن‌ها [ارواح دوگانه] فضای خالی یعنی آنچه هوا خوانده می‌شود و محل برخورد آن‌هاست، وجود داشت.» بون‌دهیشتن، فصل اول.

گوناگون با زندیکان معارضه کردند. اما در برابر رای استوار زندیکان به تزلزل افتادند. و این امر از اصطلاحات و تعابیر مختلفی که برای بیان وحدت دو اصل ابتدائی به کار بردند، آشکار می‌شود. برخی از تعابیر و توضیحات ناسازگار مغان به اجمال در کتاب ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی آمده است.^۷ فرقه‌های دیگری هم برخاستند و نظریه‌هایی آوردند. زروانیان روشنایی و تاریکی را فرزندان زمان بی‌کران شمردند. کیومرثیان گفتند که اصل آغازین هستی روشنایی بود، ولی روشنایی از نیرویی دشمنانه به هراس افتاد، و از این هراس و آن دشمنی، تاریکی پدید آمد. یکی از شاخه‌های فرقه زروانی بر آن بود که اصل آغازین دستخوش شک شد، و اهریمن از آن شک زاد. ابن حزم از فرقه دیگری نام برده و گفته است که این فرقه نور را اصل، و ظلمت را معلول تباهی- بخشی از نور محسوب داشت.^۸

دوگرایی فلسفی و یکتاپرستی زردشت شاید آشتی‌پذیر باشند و شاید نباشند. اما این نکته بی‌چون و چراست که زردشت توانست درباره ذات نهائی هستی رای فلسفی ژرفی به‌میان‌گذارد و ظاهراً در فلسفه دوره‌های بعد رخنه‌کند. فلسفه باستان یونان از رای او بهره برد،^۹ و گنوستیک (Gnostic)‌های عسارف‌مشرّب مسیحی از نفوذ او

۷. ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی، الملل والنحل، ویراسته کورتین، لندن، ۱۸۴۶، ص ۱۸۵-۱۸۲.

۸. ابی‌محمد علی حزم، کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل، جلد دوم، قاهره، چاپ اول [تاریخ نشر معلوم نیست]، ص ۳۴.

۹. اردمان (Erdmann) در زمینه نفوذ مفاهیم زردشتی در فلسفه یونان باستان چنین نوشته است، «او [هراکلی‌توس] این نیرو را تخم همه رویدادها و میزان نظم‌هال می‌خواند. این امر که آن نیرو شعله‌شمرده شده است، زاده نفوذ مغان ایران است. از سوی دیگر هراکلی‌توس آپولون و دیونوسوس را در جنب زیوس قرار می‌دهد و آن دو را جنبه‌های دوگانه ذات زیوس که همان آتش اولی است، می‌شمارد - و البته ←

دوسرایی ایرانی ۱۵

برکنار نماندند، و حتی این نفوذ را به برخی از نظام‌های فلسفی مغرب زمین رسانیدند.^{۱۰}

زردشت به عنوان یک حکیم درخور حرمت عظیم است. زیرا نه تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان عینی نگریست، بلکه کوشید که ثنویت را در وحدتی والا تر فرو نشانند. زردشت همانند کشف دوز عارفان

این کار اومستلزم تصرفی در اساطیر یونانی بوده است.

History of Philosophy, vol. I, p. 50

لارنس میلز (Lawrence Mills) نفوذ زردشت را در هراکلی توس محتمل

نیافته است. *American Journal of Philology, vol. 22.*

برائر همین نفوذ احتمالی است که لاسال (Lassalle) زردشت را پیشاهنگ

هگل خوانده است.

Paul Janet: History of the Problems of Philosophy, vol. 2, p. 147

اردمان درباره نفوذ زردشت در فیثاغورس نوشته است، «فیثاغورس عده‌های فرد را برتر از عده‌های زوج محسوب داشته و گلاذیش (Gladisch) در مقایسه مذهب فیثاغورسی با معتقدات چینی این نکته را مورد تأکید قرار داده است. از این گذشته فیثاغورس در بیان تضادها، از تضاد نور و ظلمت و تضاد خیر و شر نیز نام برده است، و این امر بسیاری از محققان پیشین و کنونی را برانگیخته است که آن مفاهیم را مرهون آیین زردشت دانند.»

اردمان، پیشین، جلد اول، ص ۳۳.

۱۰. در میان فیلسوفان کنونی انگلیس، برادلی (Bradley) به نتیجه‌ای مشابه نتیجه فلسفی زردشت رسیده است. سورلی (Sorley) در بحث ارزش اخلاقی فلسفه برادلی چنین نظر داده است، «برادلی مانند گرین (Green) به یک حقیقت جاویدان که مادی نیست و باید روحانی خوانده شود، اعتقاد دارد و فعالیت اخلاقی انسان را نمایشی از این حقیقت جاویدان می‌بیند، چنان که گرین آن را «روگرفت» همان حقیقت سرمدی می‌شمارد. اما در زیر این مشابهت کلی‌دنیایی تفاوت وجود دارد. برادلی با اسناد «خود آگاهی» به «وجود مطلق»، از مانند کردن آن به شخصیت انسانی خودداری می‌ورزد و نتیجه‌ای را که در فلسفه گرین کمابیش به صورتی تلویحی وجود دارد، تصریح می‌کند و می‌گوید که در حیات انسان و صحنه عالم، شر نیز مانند خیر، جلوه‌ای از وجود مطلق است.»

Recent Tendencies in Ethics, pp. 100-101.

مسلک آلمانی که قرن‌ها پس از او زیست،^{۱۱} پی‌برد که هیچ‌گاه نمی‌توان تشمت طبیعت را تبیین کرد مگر آن که نیرویی نفی‌انگیز و اختلاف‌افکن به‌ذات خدا نسبت داد. اما جانشینان بلافصل او ارزش عمیق آموزش استاد را به‌درستی دریافتند، و دیرزمانی‌گذشت تا زمینه‌ای مناسب فراهم آمد و رای زردشت با معنویتی بیشتر در برخی از جریان‌های فکری ایران منعکس شد.

زردشت در عرصه جهان‌شناسی نیز به‌اقتضای دوگرایی خود، واقعیت را سراسر به‌دوپاره بخش کرد: هستی یا مجموع آفریده‌های خوب که از تکاپوی خلاق روح نیک‌خواه پدید می‌آید و نیستی یا مجموع آفریده‌های بد که از روح بدپسند می‌زاید.^{۱۲} ستیزه اساسی ارواح دوگانه همه نیروهای جهان را دستخوش تضاد و تصادم می‌کند و طبیعت را صحنه پیکار دائم نیروهای خیر و شر می‌گرداند. اما بین ارواح دوگانه و آفریده‌های آن‌ها هیچ‌گونه میانجی وجود ندارد. اشیا به‌خودی‌خود خوب یا بد نیستند؛ خوبی یا بدی هرچیز بسته به‌منشأ آن است. به‌این ترتیب زردشت درباره آفرینش نظری مستقل آورد، و این نظر با آن که به‌نظر افلاطون و نظر شوپن‌هوثر می‌ماند، از آن‌ها ممتاز است. از لحاظ این دو، بین حقیقت‌های حسی و حقیقت اصیل، میانجی‌هایی برقرارند: جهان بود به‌وسیله مثل — که در نظام افلاطونی اموری غیر زمانی و در نظام شوپن‌هوثر اموری زمانی هستند — به جهان نمود پیوند می‌خورد.

از دیده زردشت، وجود تنها در دو مقوله می‌گنجد، و تاریخ

۱۱. [اشاره است به‌عارف آلمانی قرن هفدهم، یاکوب بومه (Jakob Bohme) -م.]

۱۲. «نیستی» زردشت را نباید با «لاوجود» افلاطون اشتباه کرد. در نظر زردشت همه صورت‌های وجودی که از روح ظلمت‌زاده می‌شوند، نیست به‌شمار می‌روند. از آنجا که روح نور سرانجام بر روح ظلمت غالب می‌گردد، آفریده‌های ظلمت موجوداتی ناپایدارند.

جهان شامل کشاکش بالنده نیروهایی است که از این دو مقوله سرچشمه می‌گیرند. انسان مانند موجودات دیگر، در این کشاکش شرکت دارد. ولی موظف است که جانب روشنایی گیرد، زیرا روشنایی بر حق است و سرانجام روح تاریکی را فروپوشاند و نابودگرداند. بدین شیوه فلسفه عمومی پیام‌آور ایرانی مانند فلسفه عمومی افلاطون، به فلسفه اخلاق کشانیده می‌شود. فلسفه اخلاق زردشت بیش از دیگر شاخه‌های فکر او از تأثیری که محیط اجتماعی در او نهاده است، حکایت می‌کند.

رای زردشت درباره سرنوشت انسانی بسیار ساده بود. زردشت برخلاف مهرآیینان که بعداً فرا آمدند و نهاد انسانی را بهره‌ای از وجود خدا شمردند،^{۱۳} آن‌را مخلوق خدا انگاشت. نهاد را آغازی زمانی است، اما اگر در پهنه زمینی تکاپوی خود با شر بجنگد، بر زندگی همیشگی دست خواهد یافت. نهاد در دوراهی عمل—نیکوکاری و بدکاری— قدرت اختیار دارد و شامل پنج بهر است:

(۱) وجدان.^{۱۴}

(۲) نیروی زندگی.

(۳) دریافت.

(۴) روان.

(۵) فره‌وشی.

۱۳. مهرپرستی وجهی از آیین زردشت است که در سده دوم مسیحی در امپراتوری روم رواج یافت. هواداران مهر، خورشید را عامل بزرگ نور می‌دانستند و می‌پرستیدند. روح انسانی را بخشی از وجود خدا می‌پنداشتند و برای پیوستن روح به خدا، به مناسک مرموزی می‌پرداختند. مهرپرستان درباره روح‌پیوستن آن به خدا از راه ریاضت تن و عبور آن از سپهر اثیر و تبدیل آن به آتش پاک نظرهایی آوردند که به نظر برخی از فرقه‌های تصوف می‌مانند.

۱۴. گای‌گر، پیشین، جلد اول، ص ۱۲۴.

فره‌وشی که در سفر آخرت نگهبان شخص است،^{۱۵} پس از مرگ با دریافت و روان یگانه می‌شود. این سه بهر نهاد به صورت واحدی انحلال‌ناپذیر درمی‌آیند^{۱۶} و رها از قیود تنائی، به سوی عوالم والا می‌شتابند و به چند مقام وجودی می‌رسند:

(۱) مقام اندیشه‌های نیک.

(۲) مقام سخنان نیک.

(۳) مقام کارهای نیک.

(۴) مقام شکوه جاویدان.

روان در مقام شکوه جاویدان، بی‌آن که از فردیت عاری شود، به اصل روشنائی می‌پیوندد.^{۱۷}

۱۵. هاگ این ارواح نگهبان را با مثل افلاطونی مقایسه کرده است. اما پوشیده نماند که فره‌وشی‌ها برخلاف مثال‌ها، انگاره‌هایی نیستند که اشیاء این‌عامل از روی آن‌ها ساخته شده باشند. از این گذشته مثال‌ها جاویدان و بی‌زمان و بی‌مکان‌اند. فره‌وشی‌ها از آفریده‌های روشنائی نگهبانی می‌کنند، ولی مثل افلاطونی انگاره‌هایی کامل و فوق‌حسی هستند. شباهت این دو نظر شباهتی ظاهری است. هاگ، پیشین، ص ۲۵۶.

۱۶. ازدیدگاه صوفیان نیز، نهاد انسانی سه بهره دارد، مرکب از نفس و قلب و روح است. قلب که هم‌مادی و هم غیرمادی یا نه‌مادی و نه غیرمادی است، میانجی نفس و روح، و عامل معرفت اشرف به‌شمار می‌رود. می‌توان معنی کلمه «وجدان» را که شن‌کل (Schenkel) به کار برده است، به معنی کلمه صوفیانه «قلب» نزدیک دانست.

۱۷. گای‌گر، پیشین، جلد اول، ص ۱۰۴.

در جهان‌شناسی صوفیان نیز روان انسانی در سفر آسمانی خود از مراحل چند می‌گذرد. صوفیان از پنج مرحله یاد کرده‌اند. ولی چگونگی این مراحل اندکی با چگونگی مراحل آیین زردشتی فرق دارد. مراحل پنج‌گانه صوفیان چنین‌اند:

۱. عالم جسم (ناسوت).

۲. عالم عقل مجرد (ملکوت).

۳. عالم قدرت (جبروت).

۴. عالم نفی (لاهورت).

۲. مانی و مزدك

دریافتیم که زردشت برای گشودن مسئله تشنت هستی تدبیری اندیشید، و پس از او در این باره مجادله‌ای دینی یا بلکه فلسفی در گرفت و به گسیختگی دستگاه دینی زردشتی انجامید. مانی نیمه ایرانی که مسیحیان بعدی او را «بنیادگذار امت بی‌خدا» نام نهادند، در همین راه خرامید. مانی با آن زردشتیانی که مزدیسنا را بی‌شاخ و برگ می‌خواستند، موافقت داشت و با دیدی کاملاً مادی به مسئله تکثرهستی نگریست. پدر او که اصلاً ایرانی بود، از همدان به بابل کوچید، و مانی در سال ۲۱۵ یا ۲۱۶ مسیحی یعنی زمانی که مبلغان بودایی برای ترویج آیین خود در سرزمین زردشت آغاز کار کرده بودند، زاده شد. مانی نظامی التقاطی آورد، مفهوم «فلاح» را از مسیحیت گرفت و بی‌باکانه گسترش داد و به شیوه‌ای منطقی رسانید که جهان ذاتاً بد است. پس نظام دینی مانی زمینه زهد و ریاضت‌گردید و از این رو به زودی به صورت نیرویی مؤثر درآمد و در اندیشه اقوام گوناگون نفوذ کرد: از یک‌سودر مسیحیت شرقی و غربی راه یافت^{۱۸} و از سوی دیگر در سیر فلسفه ایران آثاری

→

۵. عالم سکوت محض (هاهوت).

محتملاً صوفیان این مراحل را از جوگیان هندی به وام گرفته‌اند.

جوگیان از هفت مرحله یا سطح وجودی نام برده‌اند،

۱. مرحله تن جسمانی.

۲. مرحله همزاد انیری.

۳. مرحله نشئه حیات.

۴. مرحله طبع انفعالی.

۵. مرحله فکر.

۶. مرحله روح معنوی یا عقل.

۷. مرحله روح مجرد.

Annie Besant: *Reincarnation*, p. 30.

۱۸. داکر برصواب باشم، در حوالی سال ۴۰۰ مسیحی می‌توان پنج نوع اندیشه

←

به جا نهاد.

در این مقام ما بررسی منابع دینی آیین مانی را به خاورشناسان وا می‌گذاریم و خود به جهان‌بینی فلسفی او می‌پردازیم.^{۱۹}

مانی یا به قول اردمان، این «گنوستیک شرك آفرین» به مامی آموزد که همه چیزها از آمیزش دو اصل جاویدان — نور و ظلمت — فراهم می‌آیند. نور و ظلمت از یک دیگر جدا و مستقل‌اند. اصل نور متضمن ده مفهوم است: حلم و معرفت و فهم و علم خفی و بینش و عشق و ایقان و ایمان و نیکخواهی و خرد. بر همین شیوه اصل ظلمت پنج مفهوم جاویدان را دربر می‌گیرد: میغ و دود و حریق و سموم و تیرگی. مانی علاوه بر این دو اصل آغازین، آسمان و زمین را نیز جاودانی می‌شناسد و معرفت و فهم و علم خفی و بینش و نسیم و هوا و آب و روشنی و آتش را به آن دو نسبت می‌دهد. ظلمت که به منزله اصل

→ تشخیص داد. نخست اندیشه مانوی است که به آرامی راه خود را گشود و حتی در میان روحانیان [مسیحی] سخت مؤثر افتاد....»

Harnack: *History of Christian Dogma*, Vol. V, p. 56.

«جدال با مانویان متفکران را بر آن داشت که همه صفات خدا را مظهر یک امر تصور کنند و احدیت خدا را بخش ناپذیر دانند.» همان، ص. ۱۲۰.

۱۹. برخی از مانی‌شناسان شرقی و از آن جمله افرایم سیروس (Ephraem Syrus) که در مقدمه کتاب سرود روح (*Hymn of the Soul*)، ویراسته به‌هوان (A. A. Bevan) از او نام رفته است، بر آن‌اند که مانی یکی از شاگردان گنوستیک سریانی، بارده سانس (Bardesanes یا باردیسان) بوده است. اما محمد بن اسحق الندیم، مؤلف دانشور کتاب الفهرست از چند رساله که مانی برضد این گنوستیک نگاشته است، یاد کرده است. برکیت (Burkitt) در سخنرانی‌های خود راجع به مسیحیت شرقی ابتدائی، ترجمه‌ای آزاد از کتاب بارده سانس (*De Fato*) به دست می‌دهد، و از این ترجمه برمی‌آید که اثر بارده سانس دیدی کاملاً مسیحی دارد و با تعلیم مانی سازگار نیست. با این همه ابن حزم در کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل (جلد دوم، ص ۳۶) چنین می‌نویسد، «این هر دو از جهاتی موافقت داشتند، با این تفاوت که مانی ظلمت را اصلی زنده می‌انگاشت.»

مادینه هستی است، پناه گاه عناصر شر است. این عناصر به مرور زمان تمرکز می یابند و موجد شیطان زشت پیکر می شوند. شیطان زشت پیکر که نخستین پرورده زهدان آتشین ظلمت است، منشأ فعالیت عالم به شمار می رود و از آن لحظه که پدید می آید، به خطه پادشاه نور یورش می برد. پادشاه نور به قصد آن که بلاگردانی بیابد، انسان نخستین را می آفریند. پس ستیزه ای وخیم میان شیطان و انسان نخستین درمی گیرد و به شکست کامل انسان می انجامد. بر اثر آن، شیطان پنج عنصر ظلمت را با پنج عنصر نوری می آمیزد. آن گاه پادشاه نور بدین امید که عناصر نور را از بند زندان ظلمت برهاند، برخی از فرشتگان خود را می فرماید که با آن عناصر آمیخته این جهان را بسازند.

چون یورش ظلمت عناصر نور را با عناصر ظلمانی آمیخته و آلوده کرده است، خطه نور نیازمند رهایش یا فلاح است، و در این جاست که جهان شناسی مانی به مفهوم فلاح مسیحی می گراید، چنان که جهان شناسی هگل از مفهوم تثلیث مسیحی مایه می گیرد. اما فلاح مانوی وابسته دنیای جسمانی و مستلزم قطع نسل است. تولید مثل دوره اسارت نور را استمرار می بخشد، و این به زیان نور است. در پرتو فلاحی این گونه، ذرات محبوس نور نرمک نرمک از ژرفنای پیرامون زمین که خانه ظلمت است، می رهند و فراسوی خورشید و ماه می شتابند و سپس به پایمردی فرشتگان، به خطه نور، به جاودان-خانه پادشاه بهشت، به آستانه «پیدوزرگی» (پدر عظمت) فرا می رسند.^{۲۰}

۲۰. منابع مانی:

محمد بن اسحق الندیم، کتاب الفهرست، ویراسته فلوکل و دیکران، جلد اول،

لایپزیک، ۱۸۷۱، ص ۵۶-۵۲.

احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ویراسته هوتسما، لندن، ۱۸۸۳، جلد

اول، ص ۱۸۱-۱۸۰.

چنین بود جهان‌شناسی و هم‌آمیز مانوی.^{۲۱} مانی برای تبیین هستی عینی از پنداشت زردشت که متضمن دو روح خلاق است، روی گردانید و با نظری مادی به این مسئله نگریست. بر آن شد که جهان نمود زاده آمیزش دواصل مستقل جاویدان است، و یکی از این دواصل یعنی اصل ظلمت نه تنها بخشی از مایه عالم است، بلکه منشأ فعالیت نیز هست — فعالیتی خمود که چون لحظه مساعد فرا رسد، باز شور و شر انگیزد. به این ترتیب میان جهان‌شناسی مانی و جهان‌شناسی حکیم بزرگ هندی، کاپیلا شباهتی غریب هست. کاپیلا آفرینش جهان را به سه عامل نسبت می‌دهد: سات‌وا (Sattwa) یا نیکی و تاماس (Tamas) یا تاریکی و راجاس (Rajas) یا شور و جنبش. از دیدگاه او، هنگامی که تعادل یا پراکری‌تی (Prakriti) زدوده شد، این سه با یک‌دیگر آمیختند و طبیعت را زادند. حکیمان دیگر هم در تبیین مسئله تشتت هستی نظر داده‌اند. مثلاً ودان‌تاگرایان هند با مفهوم مرموز مایا (Maya)

→ ابی‌محمد علی حزم، پیشین، جلد دوم، ۳۶.

ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی، پیشین، ص ۱۹۲-۱۸۸.

«Mani», *Encyclopaedia Britannica*.

C. Salemann: *Bulletin de l'Académie des Sciences*

de St Petersburg, Series IV, 15 April 1907, pp. 175-184

F.W.K. Muller: *Hanschriften - Reste in Eztrangelo-Schrift aus Turfian, Chinesisch-Turkistan*, Teil I, II; *Sitzungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 11 Feb. 1904, pp. 348-352; und *Abhandlungen etc.*, 1904.

۲۱. می‌توان فلسفه طبیعت مانی را با تصور چینیان از آفرینش سنجید. به عقیده چینیان هر چه هست، زاده ییوند یین (Yin) و یانگ (Yang) است. اما یین و یانگ به اصل یگانه والا تری که تای‌کیه (Tai Keli) نام دارد، تحویل می‌یابند، حال آن‌که مانی چنین تحویلی را میسر نمی‌پند و بر آن است که طبایع متضاد هر گز از اصلی واحد بر نمی‌آیند.

تکثر وجود را تبیین کردند، و قرن‌ها بعد، لایب‌نیس آلمانی نظریه «اتحاد آحاد تمیزناپذیر» را کلید این مسئله قرار داد. تبیین مانی از تکثر با آن که کودکانه می‌نماید، در سیر تاریخی انگارهای فلسفی برای خود مقامی دارد. شاید ارزش فلسفی آن ناچیز باشد. اما یک نکته مسلم است و آن این است: مانی نخستین حکیمی است که جهان را معلول فعالیت شیطان و اساساً بد دانست. به نظر من، نظامی که ترك دنیا را هدف زندگی شمارد، جز این نمی‌تواند بود.^{۲۲} عصر ما نیز از این اندیشه بیگانه نیست، شوپن هوئر چنین می‌اندیشد، ولی برخلاف مانی، اصل تعیین یا تفرد یا به قول خود، «گرایش معصیت‌آمیز اراده معطوف به زندگی» را مستقل نمی‌گیرد، بلکه جزء لاینفک «اراده اولی» می‌انگارد.

اکنون نگاهی به مزدك، مردم‌گرای (کمونست) نام‌بردار ایران باستان می‌افکنیم.^{۲۳} این پیغمبر مردم‌گرایی کهن که در عصر

۲۲. توماس آکوئیناسی در بیان و نقد رای مانی در باره تباین عوامل اولای هستی چنین می‌نویسد:

الف. آنچه همه چیزها خواستار آن‌اند، باید مطلوب اصل شر نیز باشد؛ اما همه چیزها خواستار صیانت ذات خود هستند؛ پس اصل شر هم باید خواستار صیانت ذات خود باشد.

ب. آنچه همه چیزها خواستار آن‌اند، نیک است؛ اما همه چیزها خواستار صیانت ذات خود هستند؛ پس صیانت ذات نیک است.

بنابراین، اصل شر باید خواستار صیانت ذات خود باشد؛ پس اصل شر خواستار امری نیک است - و این هم تناقض پیش می‌آورد.

God and His Creatures, Tr. Rickaby, Book II, p. 105

۲۳. منابع مزدك،

ابوعلی حسن نظام‌الملک، میاست‌نامه، ویراسته شفر، پاریس، ۱۸۹۷، ص ۱۸۱-۱۶۶.

شهرستانی، پیشین، جلد اول، ص ۱۹۴-۱۹۲.

احمد بن ابی‌یعقوب، پیشین، جلد اول، ص ۱۸۶.

ALBiruni; Chronology of Ancient Nations, Tr. E. Sachau, London, 1879, p. 192.

انوشیروان ساسانی (سده ششم مسیحی) می‌زیست، در برابر یک‌گرایی زروانیان عصر خود واکنشی کرد و نظری دو‌گرای آورد.^{۲۴} مانند مانئی بر آن شد که گوناگونی اشیاء معلول آمیزش دو اصل مستقل جاویدان است. یکی از این دو اصل «شید» (روشنایی) و دیگری «تار» (تاریکی) نام گرفته است. مزدك برخلاف پیشینیان، باور داشت که آمیزش یا جدایی نهائی این دو به‌عمد و اختیار مقرون نیست، بلکه محصول تصادف است. خدا، در نظام فکری مزدك از احساس برخورداری است و در حضور سرمدی خود، چهار نیروی اصلی دارد: تمیز و حافظه و فهم و سرور. نیروهای چهارگانه در چهارتن متجلی می‌شوند، و این چهارتن به یاری چهارتن دیگر، به جهان‌داری می‌پردازند. خصایص موجودات که باعث جدایی آن‌ها از یک‌دیگر می‌شوند، زاده نسبت آمیزش نیروهای چهارگانه‌اند.

ممتازترین جنبه تعالیم مزدك مردم‌گرایی اوست، و بی‌گمان گرایش مانویان به جهان‌میهنی در این مردم‌گرایی مؤثر بوده است. مزدك می‌گفت که همه افراد انسان برابرنند، ولی دیوان بدخواه که می‌خواهند جهان‌خدایی را صحنه رنج بی‌پایان گردانند، با جعل مفهوم مالکیت انفرادی، مردم را به نامردمی می‌کشانند. با آن که به اعتقاد پیروان مزدك، آتش مقدس به‌سخن در آمد و صحت رسالت مزدك را گواهی داد، موبدان زردشتی که مخصوصاً جنبه اجتماعی آیین او را خوش نداشتند، او و پیروان فراوانش را کشتند.

۲۴. نعله زروانی در سده پنجم مسیحی در ایران رواج داشت. نگاه کنید به: Z. D. M. C. , Vol. LVII, p. 562.

۳. نتیجه

برخی از وجوه فلسفه ایران باستان را از نظر گذرانیدیم. متأسفانه پویش‌های فلسفی عصر ساسانی و اوضاع سیاسی و اجتماعی و فکری‌ای که موجب ظهور و تکامل آن پویش‌ها بوده‌اند، بر اهل تحقیق معلوم نیستند. از این رو ما درست از عهده پی‌جویی مفاهیم فلسفی ایران باستان و بررسی استمرار آن‌ها برنیامدیم.

آغاز کار اقوام همچون آغاز کار افراد، فعالیت عینی است. چنین می‌نماید که تفکر ایران باستان اساساً ناظر به جهان عینی بود و دیدگاهی مادی و دوگرایی داشت، ولی در پرتو آیین اخلاقی زردشت، به‌رنگی معنوی درآمد. در این دوره اصل توحید از لحاظ فلسفی ولی به‌صورتی مبهم طرح شد، و از مجادلات پیروان زردشت برمی‌آید که فرزندگان ایران باستان رفته‌رفته به‌لزوم تبیین هستی با فلسفه‌ای یک‌گرایی پی‌بردند. اما بدبختانه به‌سبب کمی مدارك، نمی‌توان درباره چگونگی گرایش ایرانیان باستان به‌اندیشه وحدت وجود سخنی قاطع گفت.

این نکته را به‌خوبی می‌دانیم که در سده ششم مسیحی، امپراتور روم، یوستینیانوس (Justinianus) بر اهل فلسفه سخت گرفت و بر اثر آن دیوگنس سیمپلیسیوس (Diogenes Simplicius) و برخی دیگر از حکیمان نوافلاطونی به‌دربار انوشیروان ساسانی که در امور نظری پادشاهی پرمدارا بود، پناه بردند. این را هم می‌دانیم که به‌فرمان این پادشاه، کتابی چند از سنسکریت و یونانی به‌پهلوی ترجمه شدند. اما هیچ‌گونه مدرك تاریخی که از دامنه نفوذ این رویدادها در فلسفه ایرانی خبر دهد، در دست نیست. بنابراین به‌ناگزیر این مطلب را رها می‌کنیم و به‌دوره بعد می‌پردازیم — دوره‌ای که آیین اسلام به

ایران راه یافت و با پریشیدن نظم دیرین حیات، اندیشمندان را با مفهوم توحیدی بی‌چون و چرا دمساز کرد و ثنویت یونانی (خدا و ماده) را بر جای ثنویت ایرانی (خدا و شیطان) نشانید.

بخش دوم: دوگرایی یونانی

فصل دوم: ارسطو و بیان نوافلاطونی

۱. تحول فرهنگی ایران

با غلبه عرب بر ایران، دوره جدیدی در تاریخ فلسفه ایران آغاز شد. فرزندان جنگاور ریگزارهای عربستان در جنگ نهاوند با شمشیر خود استقلال سیاسی ایران کهن را از میان بردند، ولی توان آن نیافتند که آزادی فکری ایرانیان نومسلمان را یکسره فرو نشانند.

پس از پیروزی عرب، انقلابی سیاسی در ایران درگرفت و در جریان آن، فرهنگ‌های آریایی و سامی در یک دیگر رخنه کردند. ایرانیان با آن که به ظاهر زندگی خود رنگی سامی دادند، به آرامی اسلام را با شیوه‌های فکری آریایی هماهنگ گردانیدند، چنان که یونانیان نیز به نوبه خود در تغییر مسیحیت که دین سامی دیگری بود، همت گماردند. در هر دو مورد نتیجه یگانه‌ای به دست آمد: یونانیان و ایرانیان به قصد تلطیف قانونی مطلق که از خارج بر فرد تحمیل شده بود، در تفسیر و تعدیل مسیحیت و اسلام کوشیدند و به بیان دیگر، عامل

ییکانه بیرونی را به صورت عاملی خودی و درونی درآوردند. در ایران تحول اسلام با بررسی فلسفه یونانی آغاز شد. عاملی چند و مخصوصاً فلسفه یونانی فکر اصیل ایرانی را از سیر خود بازداشتند و سبب گردیدند که متفکران ایرانی از گرایش عینی پیش از اسلام سخت برهند و گرایشی ذهنی یابند. به نظر من، در پرتو این نفوذ ییکانه بود که در اواخر سده دوم هجری یک گرایشی نارسای کهن احیاء شد، وجهه‌ای معنوی‌تر یافت و ثنویت نور و ظلمت دیرین را به صورتی روحانی پیش کشید. به بیان دیگر، فکر لطیف ایرانی به یاری فلسفه یونانی به خود آمد، از آن نیرو گرفت و سپس آن را در خود مستهلک کرد. بدین مناسبت رواست که نظام‌های فلسفی نوافلاطونیان ایران را (با آن که اهمیت چندانی در تاریخ فکر اصیل ایرانی ندارند) به اجمال مورد توجه قرار دهیم.

باید به یاد آورد که دانش یونانی از راه حران و سوریه به مسلمین خاوری رسید. سوریان بازپسین وجوه فکر یونانی یعنی فلسفه نوافلاطونی را فراگرفتند و به مسلمین انتقال دادند. ولی مسلمین این نظام را از آن ارسطو پنداشتند و بر سر آن مجادله‌ها کردند. بسی شگفت است که اعراب و نیز ایرانیان مسلمان دیرزمانی به افکار منسوب به ارسطو و افلاطون پرداختند و هرگز ندانستند که برای درک فلسفه افلاطون و ارسطو، دانستن زبان یونانی ضرورت تام دارد. چندان غافل بودند که ترجمه فشرده‌ای از تاسوعات پلوتینوس را به نام «الهیات ارسطو» پذیرفتند. از این رو قرن‌ها بر آنان گذشت تا به تصور روشنی درباره افکار آن دو استاد بزرگ رسیدند. اساساً نمی‌توان مطمئن بود که مسلمین فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را درست دریافته باشند. آنچه در این مورد می‌توان گفت این است که این‌سینا آگاه‌تر و نیز مبتکرتر از فارابی و ابن‌مسکویه بود، و این‌رشد با آن که درست فلسفه ارسطو را

درنیافت، بیش از اسلاف خود به ارسطو نزدیک شد. سزاوار نیست که حکیمان اسلامی را مقلد محض فیلسوفان یونان شماریم. تاریخ تعقل حکیمان اسلامی ایران گویای کوشش خستگی ناپذیری است که اینان برای گشودن راه دشوار خود مبذول داشته‌اند. مترجمان فلسفه یونانی بر اثر بی‌دقتی، توده عظیمی از اباطیل گرد آورده و با این اباطیل، راه شناخت فلسفه یونانی را بر حکیمان اسلامی سد کرده بودند. از این رو حکیمان به حکم ضرورت، فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را بازاندیشی و بازسازی کردند. از این جاست که هیچ یک از شروح آنان بر افکار یونانی شرح توضیحی نیست، بلکه شرح انتقادی یا ابتکاری است. بی‌گمان همین وضع باعث شد که حکیمان ایرانی از برآاستن نظام‌های مستقل فکری بازمانند و ذهن نازک‌اندیش ایشان اسیر لاطائلات مزاحم گران‌جان شود و بر اثر آن، سره با ناسره درآمیزد.

اینک که از بیان مقدمات فارغ شده‌ایم، اندیشه برخی از طلاب ایرانی فلسفه یونانی را شرح می‌دهیم.

۲. ابن مسکویه

محض کوتاه سخنی، از احمد بن محمد سرخسی درمی‌گذریم،^۱ ابونصر محمد فارابی را نادیده می‌گیریم و از پزشک نامی، ابوبکر محمد بن زکریای رازی که به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول، و ماده و مکان

۱. متأسفانه آثار سرخسی که یکی از شاگردان برجسته یعقوب بن اسحاق الکندی، فیلسوف عرب بود، به جا نمانده‌اند.

و زمان را قدیم می دانست، چشم می پوشیم و به ابن مسکویه می پردازیم.^۲ ابوعلی احمد بن محمد معروف به ابن مسکویه (متوفی در ۴۲۱ هجری) که خزانه دار سلطان عضدالدوله دیلمی بود، یکی از ارجمندترین فیلسوفان موحد به شمار می رود و در پزشکی و علم اخلاق و علم تاریخ مقامی والا دارد. از این رو به استناد کتاب بلندآوازه او، *المفوز بالاصغر*، نظام فلسفی او را به اجمال باز می نماییم.

وجود اصل نهائی

ابن مسکویه از ارسطو پیروی کرد و به شیوه او، حرکت مادی را مبنای احتجاج خود قرار داد و چنین گفت: حرکت که شامل هرگونه تغییر است، خاصیت لاینفک همه اجسام است. ولی حرکت از ذات اجسام بر نمی خیزد و بنابراین به یک منشأ خارجی یا یک محرک اولی نیازمند است. اگر فرض کنیم که حرکت از ذات اجسام بر می آید، فرض ما در تجربه نقض خواهد شد. مثلاً با آن که انسان با اندام های گوناگون خود به آزادی حرکت می کند، هیچ یک از اندام های او جدا از بقیه جنبش ندارد، و این می رساند که حرکت زاده اندام ها نیست. پس باید تسلسل علل متحرک به علتی که خود نامتحرک است ولی همه چیزها را به حرکت درمی آورد، بینجامد. علت اولای حرکت باید ذاتاً متحرک نباشد، زیرا فرض حرکت در علت اولی مستلزم تسلسل علل متحرک است، و این هم باطل است.

۲. دیور (De Boer) در کتاب خود، به نام تاریخ فلسفه در اسلام فلسفه های فارابی و ابن سینا را به تفصیل باز می نماید، ولی در بیان فلسفه ابن مسکویه، تنها به تعالیم اخلاقی او بسنده می کند. من در این مقام فلسفه اولای ابن مسکویه را که مسلماً منظم تر از فلسفه اولای فارابی است، به میان می کشم و نیز به جای جنبه نوافلاطونی ابن سینا، خدمت اصیل او را به فلسفه کشورش پیش می نهم.

محرک غیر متحرك بيش از یکی نتواند بود. اگر بيش از یک محرك اصیل موجود باشد، در آن صورت لازم می آید که محرك های اصیل به حکم این که به مقوله ای یگانه متعلق هستند، واجد امری مشترك باشند، و نیز به سبب آن که از یک دیگر باز شناخته می شوند، مابه الاختلافی داشته باشند. از این وجوه اشتراك و اختلاف چنین برمی آید که محرك های اصیل ما ذاتی مرکب دارند. اما ترکیب شکلی از حرکت است، و چنان که بیان شد، حرکت را در علت نخستین راه نیست. از این گذشته محرك اولی قدیم و مجرد است. زیرا اگر قدیم نباشد، باید از عدم به وجود آمده باشد، و انتقال از عدم به وجود مستلزم حرکت است. آنچه همواره حرکت می کند، ماده است، و در این صورت امری که به ماده بستگی ندارد و در حرکت نیست، لزوماً قدیم است.

شناختن اصل نهائی

احساس یا صورت حسی آغاز شناخت انسانی است، ولی به تدریج تحول می پذیرد و به صورت ادراك مجرد یا تعقل درمی آید. واقعیت خارجی نخستین مراحل شناخت را مقید می کند. اما شناخت در جریان پیشرفت خود، رفته رفته از قید ماده می رهد. پس باید گفت که شناخت در آغاز فعالیتی مادی است، ولی به آهستگی از زمینه مادی خود دور می شود. تخیل یکی از مراحل شناخت است. تخیل قوه ای است که نگار یا تصویر شیء مدرك را در غیاب آن شیء در ذهن حاضر می کند. پس از تخیل، تعقل دست می دهد. ذهن در مرحله تعقل بيش از پیش مجرد می یابد و به ایجاد صور عقلی می پردازد. اما حتی در این مرحله نیز یک باره دنیای محسوس را ترك نمی گوید، زیرا در هر حال پا بر دنیای محسوس دارد، و صور عقلی از جمع آمدن و یکی شدن صور حسی فراهم می آیند. با این همه نباید از فرق عظیم صورت عقلی و صورت

حسی غافل مانند. صورت حسی یا احساس یا ادراک حسی، امری جزئی و متغیر است، و از این روشناخت تا زمانی که به مرحله ادراک مجرد یا تعقل نرسد، پایدار نیست. اما صورت عقلی، امری کلی و از تبعیت قانون تغییر آزاد است. آنچه جزئی است، تغییر می پذیرد، ولی آنچه کلی است، ثابت می ماند. ماده ذاتاً دستخوش قانون تغییر است، و موجودات هرچه از ماده آزادتر باشند، کمتر در معرض تغییر قرار می گیرند. بنابراین خدا که مجرد صرف است، مطلقاً بی تغییر است، و بر اثر همین تجرد تام خداست که تصور خدا برای ما دشوار یا بلکه ناممکن است. تربیت فلسفی هدفی جز این ندارد که فکر ما را بپرورد، چندان که از عهد انکارپردازی یا تعمق درباره صور عقلی برآییم و با تمرین مداوم، صورت مجرد مطلق را دریابیم.

صدور کثرت از وحدت

برای تسهیل مطلب، نظر ابن مسکویه را در این باره به دویخش می کنیم:
صدور هستی از نیستی و چگونگی صدور.

الف. صدور هستی از نیستی: ماده گرایان هیولای اولی را قدیم، و صورت را معلول فعالیت خلاق خدا می دانند. این امر درخور تردید نیست که چون هیولی از صورتی به صورتی دیگر پیوندد، صورت پیشین کاملاً از میان می رود. زیرا صورت پیشین اگر معدوم محض نشود، باید یا به جسم دیگری انتقال یابد و یا در همان جسم پیشین بماند. شق اول با تجارب روزانه نمی سازد، چه اگر گویی از موم را به صورت مکعبی درآوریم، کرویت اصلی گوی به جسمی دیگر انتقال نمی یابد. شق دوم نیز محال است، زیرا ایجاب می کند که دو صورت متناقض یعنی کرویت و مکعبیت بتوانند در جسمی واحد جمع آیند. بنابراین نتیجه می گیریم که با آمدن صورت جدید، صورت قدیم مطلقاً معدوم

می‌گردد. حاصل سخن این که منتسبات ماده از قبیل صورت و رنگ از عدم صرف به وجود می‌آیند و حادث‌اند.

ماده اولی نیز مانند منتسبات ماده، حادث است. برای قبول این مدعا باید دو مقدمه زیرین را مطمح نظر ساخت:

(۱) از تقسیم ماده اولی موادی جزئی به دست می‌آیند که از جهت ذات، عین کل خود هستند.

(۲) در جواهر، ماده جزء که از تقسیم ماده کل به دست آمده است، از صورت جدایی ندارد و نمی‌تواند بدون صورت در عالم خارج متحقق شود.

از این دو مقدمه چنین برمی‌آید که ماده اولی نیز مانند ماده جزء هیچ‌گاه از صورت جدا نمی‌شود. این را هم می‌دانیم که صورت قدیم نیست. پس نتیجه می‌گیریم که ماده اولی نیز مانند صورت، حادث است.

ب. چگونگی صدور: این تكثر عظیم که از هر سو ما را در میان گرفته است، معلول چیست و چگونه «بسیار» از «یک» ناشی شده است؟ فیلسوف ما، ابن مسکویه اعلام کرد که هرگاه علت واحد موجب معلول‌های کثیر شود، این کثرت معلول‌ها وابسته یکی از دلایل زیر است:

(۱) ممکن است که علت واحد واجد قوای متفاوت باشد. مثلاً انسان که مرکب از عناصر و قوای گوناگون است، می‌تواند علت افعال گوناگون گردد.

(۲) ممکن است که علت برای ایجاد معلول‌های متعدد، وسائط گوناگون به کار برد.

(۳) ممکن است که علت بر مواد گوناگون عمل کند.

هیچ یک از این قضایا در مورد ذات علت نهائی یا خدا راست نمی‌آید. اگر بگوییم که خدا دارای قوای گوناگون متمایز از یک دیگر

است، یاوه گفته ایم. زیرا ترکیب با ذات او سازگار نیست. اگر بگوییم که خدا برای ایجاد کثرت، وسایط متفاوت به کار گرفته است، آن گاه خالق برای این وسایط لازم می آید. اگر این خالق، عاملی جز علت نهائی یا خدا باشد، در آن صورت تعدد علت پیش خواهد آمد؛ و اگر خدا یا علت نهائی، خالق آن وسایط باشد، لازم می آید که برای خلق آن وسایط، وسایط دیگری در میان باشند. همچنین اگر بگوییم که علت بر کثیری از مواد عمل کرده است، چنین وضعی با مفهوم فعل خلاق منافات خواهد داشت. بنابراین چنین مستفاد می شود که «بسیار» از فعل علی «یک» عامل بر نمی خیزد.

برای حل مسئله راهی جز این باقی نمی ماند که بگوییم: علت نهائی تنها یک چیز آفرید و آن چیز آفریننده چیز دیگر شد و دومین به سومین کشید و خلقت ادامه یافت. این مسکویه مراحل خلقت را به شیوه نوافلاطونیان برشمرد: فیض خدایی در سیر خود همواره از لطافت مجرد، دور و به کثافت مادی نزدیک می شود و به خلق عناصر آغازین هستی خاکی می انجامد. عناصر آغازین به یکدیگر بسته و باز بسته می شوند و با این بستگی ها و باز بستگی ها، صورت های عالی حیات را تحقق می بخشند. شبلی نعمانی نظریه تکامل ابن مسکویه را چنین خلاصه کرده است: «آمیزش جوهرهای نخستین موجب پست ترین جلوه زندگی یعنی عالم جمادی شد. سپس مرحله برتر تکامل فرا رسید و عالم نباتی پدید آمد — نخست علف خودرو و آن گاه بوته ها و درختان گوناگونی که دارای برخی از صفات حیوانی هستند و از این رو مرز عالم حیوانی به شمار می روند. جلوه ای از زندگی که نه حیوانی و نه نباتی است و مانند مرجان از مشخصات هر دو بهره دارد، میانجی عالم نباتی و عالم حیوانی است. پس از این موجودات میانجی، موجوداتی چون

کرم که از قوه حرکت و جس لمس برخوردارند، به بار می آیند. جس لمس به مرور دگرگون و موجد حس های دیگر می شود. پس مرحله جانوران عالی که از هوش روزافزون بهره دارند، دست می دهد. مرز مرحله انسانیت، زندگی میمونی است. میمون تکاملی بیشتر می یابد و رفته رفته مانند انسان، راست بالا و خداوند فهم می گردد. بدین ترتیب حیوانیت به پایان می رسد و انسانیت فرا می آید.^۳

نفس

برای روشن شدن چگونگی نفس، باید ذات علم یا ادراک انسانی را مورد بررسی قرار دهیم. ماده به سبب خاصیت ذاتی خود، نمی تواند در یک زمان دو صورت متفاوت به خود بگیرد. برای آن که یک قاشق میمین به جامی میمین تبدیل شود، ماده قاشق باید صورت خود را رها کند و صورت جدیدی بپذیرد. همه اجسام دارای این خاصیت هستند، و جسمی که چنین نباشد، جسم نیست. اما از بررسی ادراک انسانی به این نکته پی می بریم که در ذات انسان، نیرویی درکار است که در یک زمان بیش از یک چیز را درمی یابد و از این رو در هر زمانی چند صورت را دربر می گیرد. این نیرو زاده ماده نیست، زیرا از خاصیت ذاتی ماده عدول می کند. این نیرو نفس انسانی است و ذاتاً از قدرت ادراک چند چیز در آن واحد برخوردار است.

ممکن است که بگوییم: نفس در حد ذات خود یا اثری از آثار ماده است و یا ذاتی مادی دارد. این هر دو سخن نادرست است. نفس به چند دلیل نمی تواند از آثار ماده باشد:

الف. هرچیز که صورت ها و حالت های متفاوت به خود گیرد،

نمی‌تواند خود یکی از آن صورت‌ها و حالت‌ها باشد. جسمی که پذیرنده الوان گوناگون باشد، باید ذاتاً بی‌رنگ باشد. نفس در مقام ادراک اعیان خارجی، صورت‌ها و حالت‌های گوناگون به خود می‌گیرد، و بنابراین خود یکی از آن صورت‌ها و حالت‌ها نیست. ابن مسکویه حالات ذهنی گوناگون را تحولات خود نفس می‌داند و از این رو با روان‌شناسی «قوای ذهنی» معاصر موافقت ندارد.^۴

ب. اعراض همواره در تغییرند. پس باید در ورای حوزه تغییرات نفسانی، بنیادی جوهری باشد و زمینه هویت نفس به شمار آید. ابن مسکویه بدین ترتیب نشان داد که نفس از اعراض ماده نیست. آن‌گاه به اثبات تجرد نفس پرداخت. برخی از احتجاجات او را ذکر می‌کنیم:

الف. حواس پس از احساس انگیزه‌ای نیرومند، مدتی از احساس انگیزه‌ای کم‌نیرو باز می‌مانند. اما چنین عجزی در شناخت‌های انسانی مشاهده نمی‌شود.

ب. هنگامی که موضوعی غامض را مورد تأمل قرار می‌دهیم، برای آن که اشیاء پیرامون، مانع فعالیت نفسانی ما نشوند، چشم بر آن‌ها می‌بندیم. اگر نفس ذاتاً مادی باشد، فعالیت آن مستلزم قطع نظر از دنیای مادی نخواهد بود.

پ. احساس یک انگیزه نیرومند، حس را ناتوان می‌کند و حتی گاهی بدان آسیب می‌رساند. ولی عقل به نیروی انگارها و مفاهیم کلی تواناتر می‌شود.

ت. ناتوانی جسمانی که بر اثر سال‌خوردگی پیش می‌آید، در توان ذهنی اثری ندارد.

۴. [مقصود Faculty psychology است که هر فعالیت نفسانی را معلول قوه‌ای مستقل می‌شمرد. - م.]

ث. نفس برخی از قضایا را که ارتباطی با یافته‌های حسی ندارند، درمی‌یابد. مثلاً دریافت این نکته که دو امر متناقض نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند، از حواس بر نمی‌آید.

ج. در ما نیرویی هست که بر اندام‌های جسمانی ما سلطه دارد و سهوهای حسی ما را تصحیح می‌کند و همه شناخت‌های ما را وحدت می‌بخشد. این نیروی وحدت‌بخش که یافته‌های حسی را مورد تأمل قرار می‌دهد و می‌سنجد و ارزش هر یک را تعیین می‌کند، باید خود برتر از ماده باشد.

ابن مسکویه از همه این نکات استنتاج کرد که نفس ذاتاً مجرد است، و اقتضای تجرد نفس، نامیرایی آن است، زیرا میرندگی از خواص امور مادی است.

۳. ابن سینا

در میان نخستین فیلسوفان ایرانی، ابوعلی حسین بن عبدالله سینا (متوفی در ۴۲۸ هجری) یگانه کسی بود که برای تنظیم نظام فکری مستقلی تلاش ورزید. به برکت این تلاش، کتاب *فلسفه‌المشرقیه* یا *حکمة‌المشرقیه* که بخشی از آن موجود است، فراهم آمد. از آن گذشته در رساله‌ای که هم‌اکنون در دست است و از تکاپوی نیروی عشق در سراسر کائنات بحث می‌کند، پیکره‌ای از نظام فکری او که شاید بعداً به صورتی مفصل درآمده باشد، مشاهده می‌شود.*

۵. این رساله بخشی است از مجموعه آثار ابن سینا که در کتابخانه موزه بریتانیا موجود است و در ۱۸۹۴ به وسیله مرن (N. A. F. Mehren) ویراسته شده است. [مراد مؤلف *رساله فی ماهیه‌العشق* است که در عصر خود ابن سینا به نام *رساله عشق* به فارسی درآمده است...م.]

این سینا عشق را جست وجوی زیبایی دانست و از این پایگاه، هستی را سه بهره دید:

(۱) آنچه در غایت کمال است.

(۲) آنچه در غایت نقص است.

(۳) آنچه میانجی این دو غایت است.

این سومین بهره هستی حقیقت ندارد. زیرا آنچه هست یا به ذروه کمال رسیده است و یا از نقص به کمال می‌گراید. آرمان‌جویی انسانی همانا حرکت عشق است به سوی جمال، و جمال از نظر این سینا، همان کمال است. در پس تکامل مرئی همه نمودها، نیروی عشق در کار است، و همه تلاش‌ها و جنبش‌ها و پیشرفت‌ها از اوست. موجودات چنان سرشته شده‌اند که از عدم یزازی می‌جویند و خوش دارند که فردیت خود را به صورت‌های متفاوت نمایش دهند. ماده نامتعیین که ذاتاً مرده و بی‌شور است، در پرتو نیروی نهانی عشق، صورت‌های گوناگون به‌خود می‌گیرد و همواره برمدارج بالاتر زیبایی فرا می‌شود. بر اثر تکاپوی نیروی عشق، مراتبی چند در پهنه جهان جسم پدید می‌آیند:

(۱) موجودات بی‌جان از صورت و ماده و کیفیت ترکیب یافته‌اند. به نیروی عشق است که کیفیت به‌موضوع یا جوهر خود می‌پیوندد، و ماده بی‌تعیین با صورت جمع می‌آید و همواره از صورتی به صورت دیگر می‌گراید.

(۲) نیروی عشق خواستار تمرکز و وحدت است. پس عالم نباتی که بیش از عالم جمادی و کمتر از عالم حیوانی از این تمرکز و وحدت برخوردار است، تحقق می‌پذیرد. در عالم نباتی، نفس نباتی قوام می‌یابد و به سه کنش می‌پردازد:

الف. تغذیه.

ب. نمو.

پ. تولید مثل.

این کنش‌ها چیزی جز تجلیات عشق نیستند. تغذیه متضمن ربایش مواد بیرونی و تبدیل آن‌ها به مواد درونی است، نمو مستلزم افزایش هماهنگی اندام‌های بدن است و تولید مثل وسیله دوام نوع است و وجهی دیگر از عشق.

۳) در مرحله بعد، در عالم حیوانی نیروی عشق تمرکزی بیشتر می‌یابد. پس مزاج حیوانی به وجود می‌آید و وحدت تکاپو را بیش از پیش مهسر می‌گرداند.

در عالم انسانی این وحدت قوت می‌گیرد و شعور را تحقق می‌بخشد. در عالم موجودات برتر از انسان نیز همین عشق طبعی یا ذاتی در کار است. همه چیزها به سوی معشوق نخستین یا جمال سرمدی تکاپو می‌کنند، و ارزش هر چیز بسته به قرب اوست نسبت به این اصل نهائی.

این سینا از آن‌جا که طیب بود، به مسئله نفس توجه خاص مبذول داشت. در عصر او موضوع انتقال نفس مطمح نظرها بود، و این سینا به قصد آن که کذب این موضوع را برساند، دست به تحلیلی دقیق زد. اعلام داشت که به دشواری می‌توان نفس را تعریف کرد، زیرا نفس در حوزه‌های گوناگون هستی با قوا و اشکال گوناگون ظاهر می‌شود. نظر او را درباره قوای متنوع نفس چنین می‌توان نمایش داد: تجلیات ناآگاهانه:

الف. فعالیت چندسویی (نفس نباتی): تغذیه و نمو و تولید مثل.

ب. فعالیت یک‌سویی متضمن همسانی: نمو و مزاج.

تجلیات آگاهانه:

الف. فعالیت چندسویی (نفس حیوانی):

در جانوران هست:

(۱) قوای ادراکی.

(۲) قوای تحریکی (میل به لذت و پرهیز از الم).

در انسان:

(۱) قوای ادراکی (پنج حس خارجی و پنج حس داخلی

یعنی حس مشترك و واهمه و مصوره و ذاكره و متصرفه

که به صورت عقل بالنده انسانی ظاهر می شوند و به

عقل های ملکی و نبوی می انجامند).

(۲) قوای تحریکی (اراده).

ب. فعالیت یکسویی (روح فلکی که جنبشی یکنواخت دارد).

این سینا در رساله نفس معلوم داشت که نفس انسانی اساساً

ملازمی مادی ندارد. نفس به وساطت تن یا نیروی تنائی، تفکر یا

تخیل نمی کند. اگر چنین می بود، لازم می آمد که نفس برای تصور

بدن وابسته خود، محتاج بدنی دیگر باشد. علاوه براین، نفس خود

بر خود آگاه است، و از این امر برمی آید که در ذات خویش از هرگونه

ملازم جسمانی بی نیاز است. این سینا در قبال اعتقاد به انتقال نفس که

مستلزم پیش-بود یا تقدم نفس بر بدن است، بر آن شد که اگر از

تقدم نفس فرد بر بدن او دم زنیم، در آن صورت باید دید که در اصل،

یک نفس وجود داشته است یا چند نفس. اگر به مناسبت تعداد ابدان،

به تعدد نفوس اصلی اعتقاد کنیم، برخطاییم. زیرا تعدد بدن متلازم

تعدد صورت مادی است و بر تعدد نفس دلالت نمی کند. پس باید

بگوییم که یک نفس بوده است و به نوبت به چند بدن تعلق گرفته است.

اما در این مورد نیز به خطا می رویم، زیرا در چنین صورتی مثلاً لازم

خواهد آمد که دو فرد «الف» و «ب» چون دارای یک نفس اند، در

علم و جهل یکدیگر شریک باشند. بنابراین باید بپذیریم که نفس

دوگرای یونانی ۲۱

را با این امورکاری نیست، و حقیقت این است که نفس و تن بایک دیگر مجاورت دارند، اما ذاتاً ضد یکدیگرند. انحلال بدن موجب نابودی نفس نمی‌شود، زیرا انحلال یا فساد از خواص چیزهای مرکب است و در مورد چیزهای بسیط و بخش‌ناپذیر و مجرد راست نمی‌آید. در نظر ابن‌سینا، همچنان که پیش-بود یا تقدم نفس بر بدن نامیسر است، بقای نفس پس از مرگ تن امری بی‌چون و چراست.

در میان نخستین حکیمان نوافلاطونی ایران، تنها ابن‌سینا بود که فکری مستقل داشت. شاگردان او، امثال بهمنیار و ابوالعالمون و معصومی و ابوالعباس و ابن‌طاهر به‌راه استاد خود رفتند، و از این رو لزومی به ذکر افکار آنان نیست.^۶ نفوذ شخصیت ابن‌سینا چنان عظیم بود که حتی دیرزمانی پس از او، تغییر یا بسط نظریات او بزه‌ای نابخشودنی به‌شمار می‌رفت.

فلسفه نوافلاطونی ایران در جریان پیشرفت خود از ثنویت کهن ایرانی—ثنویت نور و ظلمت—تأثیری قاطع برنداشت، بلکه چندگاهی به استقلال پیش رفت و سرانجام در جریان عمومی فکر ایرانی که به‌سوی یک‌گرایی سیر می‌کرد، مستهلک شد. بنابراین آیین نوافلاطونی فقط تا آن حد که در جریان عمومی فکر ایرانی مؤثر افتاده است، با فلسفه ایران ارتباط دارد. یک‌گرایی ایرانی که در آغاز در دستگاه دینی زردشت رخ نمود، با آن که بر اثر مشاجرات دینی اسلام از پیشرفت باز ماند، به‌زودی با نیرویی افزون‌تر فوران کرد و بر همه شئون عقلی زادبوم خود سیطره یافت.

۶. کتاب بی‌هقی، کتابخانه سلطنتی برلین، برگ ۲۸ الف و دنباله. [ظاهرأ مراد مؤلف، کتاب *نقمة هوان الحکمة*، اثر *ظهیرالدین ابوالحسن بی‌هقی* است که در هندوستان با عنوان *تاریخ حکماء الاملا* منتشر شده است. م.]

فصل سوم: ظهور و سقوط خردگرایی در اسلام

۱. ماده‌گرایی معتزله

ذهن ایرانی پس از آن‌که با محیط سیاسی اسلام سازگار شد، آزادی درونی خود را باز جست. آن‌گاه بر سر آن‌که به‌خود پردازد و بر آنچه در سیر آفاق به‌دست آورده است، تأمل کند، از عرصه واقعیت عینی کناره‌گرفت. ذهن ایرانی که چندگاهی در دنیای عینی گم شده بود، به الهام فلسفه یونانی آغاز تعقل کرد و خود را داور حقیقت یافت. پس ذهن‌گرایی پدید آمد و با مستندات و تحمیلات بیرونی درافتاد. بی‌گمان چنین دوره‌ای که در تاریخ فکری هر قومی روی می‌دهد، دوره خردگرایی و شک‌گرایی و عرفان و ارتداد است و در طی آن، ذهن انسانی به انگیزه درون‌جویی، از همه موازین خارجی حقیقت‌شناسی سر باز می‌زند. در عصر حکومت دودمان اموی، ایرانیان برای سازگار کردن خود با اوضاع جدید تلاش ورزیدند. اما با قدرت‌یافتن دودمان عباسی و رواج گرفتن فلسفه یونانی، نیروی عقلی فشرده ایران بار دیگر فوران کرد و در همه حوزه‌های اندیشه و کردار به‌طرزی شگفت به‌جلوه‌گری

پرداخت. ایرانیان فلسفه یونانی را با شوق فراوان مطالعه و جذب کردند و با شور عقلی تازه‌ای که از این راه یافتند، بی‌درنگ در نقد توحید اسلامی همت‌گماردند. پیش از آن که عقل خشک از قیل و قال مجادلات دینی به تنگ‌آید و گوشه‌ای گیرد و نظریه‌ای سازگار فراهم آورد، الهیات که به نیروی تعصب دینی جان دوباره یافته بود، به‌رنگی فلسفی درآمد.

در اوایل سده دوم هجری واصل بن عطاء، شاگرد حسن بصری که یکی از علمای نامدار کلام بود، آیین معتزله را که همانا نظام خردگرایی عالم اسلام است، بنیاد نهاد. این آیین که برجسته‌ترین جنبش فکری آن عصر بود، نخست برخی از اذهان تندیب ایران را به کار انگیخت، ولی به‌زودی بر اثر مجادلات فلسفی بغداد و بصره از شور افتاد. در آن عصر شهر بلند آوازه بصره که به برکت وضع تجاری خود، عرصه افکار گوناگون چون فلسفه یونانی و شک‌گرایی و مسیحیت و عقاید بودایی^۱ و آیین مانوی شده بود، به‌اذهان متجسس خوراک معنوی فراوان می‌رسانید و محیط مناسبی برای خردگرایی اسلامی به شمار می‌رفت. به‌راستی دوره‌ای که اشپی تا (Spitta) «دوره سریانی تاریخ اسلام» می‌خواند، دوره لطائف فلسفی نیست. اما با شروع دوره تفوق ایرانیان، طلاب مسلم فلسفه یونانی جداً درباره دین خود آغاز تفکر کردند و متفکران اعتزالی به تدریج به حیطه فلسفه اولی^۲ کشانیده

۱. در دوره خلافت عباسی، بسیاری کسان در نهان مانوی آیین بودند.

محمد بن اسحق الندیم: کتاب الفهرست، ویراسته فلوگل و دیگران، جلد اول، لایپ زیگ، ۱۸۷۱، ص ۳۳۸.

در کتاب المعتزله از مباحثه ابوالهذیل و صالح ثنوی در این باره سخن رفته است.

T. W. Arnold (ed.): *Al-Mu'tazila*, Leipzig, 1902, p. 27

ایضاً رجوع شود به Macdonald: *Muslim Theology*, p. 133.

شدند.^۲

آنچه مورد توجه ماست، جنبه فلسفی فرقه معتزله است. از این رو به تاریخ علم کلام معتزله کاری نداریم و فقط افکار فلسفی آن فرقه را درباره ماده و خدا به میان می گذاریم.

حکیمان اعتزالی با استدلال جدلی دقیقی که از جمله امتیازات آنان نسبت به مسلمین قشری بود، موضوع توحید را طرح کردند. از لحاظ ایشان، صفات خدا زائد بر ذات او نیستند، بلکه همانا ذات او محسوب می شوند. بنابراین از دیدگاه معتزله، صفات الهی وجود مستقل ندارند، بلکه عین وجود مجرد الهی هستند. ابوالهذیل می گوید: خدا دانا و همه توان و زنده است، و دانش و توانایی و زندگی او عین ذات اویند.^۳ یوسف البصیر برای تبیین وحدت صرف خدا از پنج اصل یاد می کند:^۴

۲. حکیمان معتزلی از آن کشورهای گوناگون بودند، ولی بیشتر آنان یا تباری ایرانی داشتند یا در ایران به سر می بردند. واصل بن عطا که او را بنیادگذار این فرقه دانسته اند، ایرانی بود.

E. Browne: *Literary History of Persia*, Vol. I, p. 281.

فون کرمر (Von Kremer) مجادلات دینی دوره اموی را شروع کار فرقه معتزله می شمارد. البته این فرقه اساساً ایرانی نبود، ولی چنان که براون می نویسد، شیعیان در موارد بسیار با فرقه های قدریه و معتزله توافق داشتند، و از این رو هنوز هم مذهب شیعی ایران از جهات گوناگون به افکار معتزلیان می ماند، و شیعیان از ابوالحسن اشعری که رقیب بزرگ معتزلیان بود، بیزاری می جویند. براون، همان، ص ۲۸۳.

در هر حال می توان گفت که برخی از نمایندگان بزرگ فرقه معتزله مانند ابوالهذیل به مذهب شیعه گروش داشتند. آرنولد، پیشین، ص ۲۸.

از طرف دیگر بسیاری از پیروان اشعری ایرانی بودند، و از این برمی آید که نحوه اندیشه اشعری را نباید سامی محض انگاشت. رسالات ابن عساکر در این مورد قابل ملاحظه است.

۳. ابوالفتح تاج الدین محمد شهرستانی، *المملک والنحل*، ویراسته کرتن، لندن، ۱۸۴۶، ص ۳۴.

4. Frankel: *Ein Mu'tazilitischer Kalam*, Wien, 1872, p. 13.

(۱) فرض وجود جزء لایتجزی و عرض ضرورت دارد.

(۲) فرض وجود آفریننده ضرورت دارد.

(۳) فرض وجود احوال خدا ضرورت دارد.

(۴) صفاتی که سزاوار خدا نیستند، مردودند.

(۵) احدیت خدا علی‌رغم کثرت صفات او مورد قبول است.

مفهوم احدیت تغییراتی پذیرفت و سرانجام به وسیله معمر و ابوهاشم به صورت امری مجرد که فارغ از هر نسبتی است، درآمد. اینان اعلام داشتند که نمی‌توان علم را برای خدا محمول قرار داد. زیرا در چنین صورتی علم خدا باید چیزی در ذات خدا باشد،^۶ و قبول این نکته یا اتحاد عالم و معلوم را ایجاب می‌کند — و این باطل است — و یا مستلزم دوگانگی در ذات خداست — و این نیز ممتنع است. احمد و فضل، شاگردان ابواسحق نظام این ثنویت را بازشناختند و گفتند که دو خالق اصیل وجود دارند: یکی اصلی قدیم یعنی خداست، و دیگری اصلی محدث یعنی کلمه خدا یا عیسی مسیح است.^۷ معمر بر وحدانیت تأکید ورزید، و نظر او به شرحی که خواهیم دید، زان پس مورد استفاده صوفیان ایران قرار گرفت. در این صورت باید پذیرفت که برخی از خردگرایان اعتزالی تقریباً ناآگاهانه تا مرز همه‌خدایی پیش رفتند و با تعریفی که از خدا به دست دادند و با کوششی که برای درونی کردن قانون مطلق بیرونی مبذول داشتند، راه همه‌خدایی دوره بعد را گشودند.

مهم‌ترین خدمت خردگرایان به فلسفه محض، طرح نظریه‌ای

۵. شهرستانی، پیشین، ص ۱۴۸.

Steiner: *Die Mu'taziliten*, Leipzig, 1865 p. 59.

۶. ابی‌محمد علی‌حزم، کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل، جلد چهارم، قاهره، [تاریخ نشر معلوم نیست]، چاپ اول، ص ۱۹۷، شهرستانی، پیشین، ص ۳۲.

درباره ماده است که بعداً در دست مخالفان اشعری ایشان دگرگونی یافت و با خداشناسی اشعریان موافق گردید. ابواسحق نظام اساساً طبیعت را جریانی منظم و جبری می‌دانست.^۷ جاحظ نیز طبیعت‌گرایی را خوش داشت و اراده را به وجهی سلبی تعریف کرد.^۸ بر روی هم خردگرایان با آن که دست از مفهوم مشیت الهی برنداشتند کوشیدند که زمینه‌ای ژرف برای استقلال یکایک نمودهای طبیعی بیابند. این زمینه، ماده بود. چنان که ابواسحق نظام گفته است، ماده بخش‌پذیر است، و این بخش‌پذیری نهایی ندارد. بین جوهر و عرض تمایزی نیست.^۹ بود یا وجود کیفیتی است که به مشیت خدا، اجزاء لایتجزای مادی را در میان گرفته است. اجزاء لایتجزی پیوسته بوده‌اند، ولی در حالت پیش-بود یعنی پیش از دریافت کیفیت وجود، قدرت ادراک نداشته‌اند. ابن حزم نوشته است که بنا بر رأی یکی از شیوخ معتزله، محمد بن عثمان، جزء لایتجزی یا ذره پیش از آن که به خلعت وجود آراسته شود، جرمی برکنار از حرکت و سکون است و مخلوق نیز به شمار نمی‌رود.^{۱۰} مجموعه‌ای از کیفیات چون طعم و بو و رنگ که به خودی خود جز امکاناتی مادی نیستند، موجد جوهر می‌شود. روح سنخ لطیفی از ماده است، و فعالیت‌های فکری هم جنبش‌هایی ذهنی هستند. خلقت صرفاً تحقق امکانات پیش-بود است.^{۱۱} در تصور یک شیء، فردیت آن شیء یعنی آنچه نسبت یا محمولی به خود می‌گیرد، عاملی اساسی نیست.^{۱۲} جهان مجموعه‌ای از اشیاء است که صورت خارجی دارند

۷. اشتای‌نر، پیشین، ص ۵۷.

۸. همان، ص ۵۹.

۹. شهرستانی، پیشین، ص ۳۸.

۱۰. ابن حزم، پیشین، جلد پنجم، ص ۴۲.

۱۱. شهرستانی، پیشین، ص ۳۸.

۱۲. اشتای‌نر، پیشین، ص ۸۵.

وقابل ادراک اند. ولی جهان از ادراکات ما مستقل است. حکمای معتزله که همه دقایق فلسفی را برای نیل به غرضی دینی به میان کشیدند، خدا را وحدتی مطلق دانستند که به هیچ روی قبول تعدد نمی کند و بنابراین از تکثر محسوس برکنار و آزاد است. فعالیت خدا بدین منحصر است که اجزاء لایتجزی را قابل ادراک گرداند. خصایص اجزاء لایتجزی از ذات خود آن ها می تراوند، چنان که فروافتادن سنگ خاصیتی است که از درون آن نشئه می گیرد.^{۱۳} عطار بصری و بشر بن المعتمر گفتند که خدا رنگ و درازی و پهنی و مزه و بو را نیافریده است، بلکه این ها محصول فعالیت اشیاء هستند،^{۱۴} و خدا حتی شماره اشیاء عالم را نمی داند.^{۱۵} بشر بن المعتمر خواص اجسام را با مفهوم «تولد» یا فعل متقابل اجسام تبیین کرد.^{۱۶} بنابراین روشن است که خردگرایان اعتزالی از لحاظ فلسفی، ماده گرای بودند و از حیث دینی به خدایی وابسته طبیعت باور داشتند.

فرقه معتزله جوهر و جزء لایتجزی را یکی دانست. جوهر، جزء لایتجزی یا ذره ای است که فضا را پر می کند و گذشته از این خاصیت، دارای جهت و نیرو و وجودی است که مایه فعلیت ذات او می گردند. ذره شکلی چهار گوشه دارد. زیرا اگر ذره مدور باشد، پیوستن ذرات گوناگون امکان نمی یابد.^{۱۷} حکیمان ذره گرای اعتزالی درباره ذات ذره یا جزء لایتجزی اختلاف عقیده داشتند. برخی از آنان به یکسانی

۱۳. شهرستانی: پیشین، ص ۳۸.

۱۴. ابن حزم، پیشین، جلد چهارم، ص ۱۹۴ و ۱۹۷.

۱۵. همان، ص ۱۹۴.

۱۶. شهرستانی، پیشین، ص ۴۴.

۱۷. در بحث مذهب ذره از کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و المبتدعیین فی الکلام فی الجواهر، اثر ابورشید سعد نیشابوری ویراسته آرثر بیرام (Arthur Biram) استفاده بسیار کرده ام.

ذرات قائل بودند، حال آن که ابوالقاسم کعبی بلخی ذرات را هم مشابه و هم نامشابه می‌انگاشت، به این معنی که ذرات به یک دیگر مانده‌اند، ولی این ماندگی از همه جهات نیست. ابوالقاسم برخلاف نظام، ذرات را باقی یعنی تباهی ناپذیر شمرد و گفت که ذره آغاز زمانی دارد، اما کاملاً نابود نمی‌گردد. با این همه، بقاء ذره موجب ظهور صفات جدیدی در ذره نمی‌شود، زیرا بقاء استمرار وجود است و استمرار وجود، خاصیت وجودی تازه‌ای نیست. در نظر ابوالقاسم، وجود ذره و بقاء آن معلول فعالیت الهی است، اما امکان دارد که برخی از ذرات اساساً با صفت بقا خلق نشوند. ابوالقاسم وجود فضای میانجی ذرات را ممکن ندانست و برخلاف سایر نمایندگان فرقه معتزله، اعتقاد کرد که ذره یا ماهیت نمی‌تواند در حال لاوجود، به صورت ماهیت دوام آورد. اگر جز این بگوییم به تناقض می‌افتیم. ماهیت به حکم آن که صفت وجود است، ماهیت است، و در این صورت اگر بگوییم که ماهیت در حالت لاوجود نیز ماهیت است، چنان است که موجود را در حال لاوجود، موجود پنداریم. این نظر ابوالقاسم به نظریه شناخت اشعریان که به هنگام خود ضربه‌ای سخت بر ماده‌گرایی معتزله زد، شباهتی دارد.

۲. جنبش‌های فکری همزمان

شک‌گرایی، تصوف، آیین اسماعیلی

در هر دوره فرهنگی پرشور، پویش‌های فکری متعددی در جنب پیکر دیگر پدید می‌آیند، چنان که در عصر عظمت فرقه معتزله نیز گرایش‌های گوناگونی در محافل فلسفی و دینی اسلام به وجود آمدند. اجمالاً از این گرایش‌ها یاد می‌کنیم:

۱) شک گزافی: بر اثر شیوه جدلی خرد گرایان، ضرورتاً نوعی شک فلسفی ظهور کرد. کسانی چون ثمامه بن اشرس و جاحظ که ظاهراً از خرد گرایان محسوب می شدند، به راستی در زمره شکاگان بودند. جاحظ به خدایی وابسته طبیعت باور داشت و مانند سایر مردان فرهخته عصر خود، به هیچ روی به اهل کلام نمی مانست.^{۱۸} جاحظ نسبت به یاریک بینی های فلسفی اسلاف خود طغیان کرد و کوشید که الهیات را بگسترده و به مردم ساده اندیش که در امور دینی تعقل نمی توانستند، برساند.

۲) تصوف: جست و جوی معرفتی والاتر از معارف متعارف که اول بار به وسیله ذوالنون صورتی منظم پذیرفت، رفته رفته عمقی بیشتر یافت و به صورت نظامی ضد مدرسی (ضد اسکولاستیک) درآمد و در برابر نظام عقلی خشک اشعری قرار گرفت. شرح این نظام در فصل پنجم خواهد آمد.

۳) آیین اسماعیلی: این آیین که باعث احیاء مستندات دینی شد، اساساً جنبشی ایرانی بود. اسماعیلیان به جای آن که آزاداندیشی ارتداد آمیز عصر خود را سرکوب کنند، کوشیدند که دین را با آن آشتی دهند. از این رو آیین اسماعیلی با آزاداندیشی آن عصر سخت پیوستگی داشت و از مجادلات کلامی برکنار بود. شیوه های تبلیغی اسماعیلیان به شیوه های تبلیغی فرقه اخوان صفا می مانست، و این ماندگی حاکی از وجود رابطه ای بین این دو فرقه است.

محرك و منشاء آیین اسماعیلی هرچه باشد، در این تردید نیست که اسماعیلیان در مقابل شیوه های فکری گوناگون و اکنشی کردند و از این رو از لحاظ فرهنگ اسلامی اهمیت بسیار دارند. بی گمان دو

هر جامعه زنده پرشور، نظریات فلسفی و دینی متنوعی فراهم می‌آیند. ولی چون تنوع فکری از دیدگاه دین امری خطرناک است، به زودی واکنشی در جامعه پدیدار می‌شود و محدودیت‌هایی پیش می‌آورد. مثلاً در اروپای سده هیجدهم، فیخته که در آغاز ماهیت ماده را مورد تجسس قرار می‌داد، خود سرانجام به همه‌خدایی کشانیده شد. در برابر آگوست کنت که همه تجسّسات لاهوتی را طرد و معرفت را به ادراکات حسی محدود کرد، شلایر ماخر (Schleiermacher) نیروی عقل را در راه ایمان فرو نشانید، یا کوبی (Jacobi) برای وصول به معرفت، عاملی والاتر از عقل یافت و دومستر (De Maistre) و شله‌گل (Schlegel) پاپ را موجودی معصوم شناختند و بر او تکیه زدند. در عالم اسلام نیز اسماعیلیان و سایر گرایندگان اصل امامت در مورد امام به شیوه دو مستر و شله‌گل اندیشیدند. با این همه، اسماعیلیان در عین بستگی به آن اصل، جایی برای آزاداندیشی باقی گذاشتند.

بنابراین هویدا است که آیین اسماعیلی را باید یکی از جنبه‌های مبارزه پایداری که متفکران مستقل ایرانی بر ضد آرمان‌های دینی و سیاسی اسلام آغاز کرده بودند، دانست.^{۱۹} این آیین اساساً یکی از وجوه مذهب شیعه بود، اما به وسیله عبدالله بن میمون از محدودیت رست. این مرد عجیب که با ابوالحسن اشعری، دشمن بزرگ آزاداندیشی معاصر بود و مبشر خلفای فاطمی مصر به شمار می‌رفت، بنا بر طرحی عظیم، تارها و پودهای متنوع را بر بافت و نظامی به بار آورد که به سبب رمزآمیزی خود و بهره‌ای که از فلسفه فیثاغورسی داشت، مقبول

۱۹. ابن حزم در کتاب الفصل... وجود فرقه‌های مرتد ایرانی را محصول مبارزه مداوم ایرانیان پرستان که خواهان درهم شکستن قدرت عرب به شیوه‌هایی مسالمت‌آمیز بودند، شمرده است.

Von Kremer: *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams*, pp. 10 & 11.

ذهن ایرانی افتاد. مانند اخوان صفا همه افکار بارز عصر خود را در زیر پوشش آیین امامت گردآورد و مذهب تهوآمیز خود را با فلسفه یونانی و مسیحیت و آیین مانوی و افکار معتزلی و تصوف و معتقدات مرتدان ایرانی و بیش از این‌ها، با نظریه تجسد مجردات آراست. مطابق این مذهب، امام یا رهبر اسماعیلیان عقل کلی مجسم است و به تدریج جنبه‌های گوناگون حقیقت را بر مبتدیان آشکار می‌کند. عقل کلی در هر عصری به فراخور رشد فکری مردم، به درجه‌ای در شخص امام تجسد می‌یابد.

از ظهور و تحول مذهب اسماعیلی به خوبی برمی‌آید که جریان آزاداندیشی از بیم آن که مبدا در راه تکامل روزافزون خود، دستخوش انهدام گردد، جویای پایگاهی استوار شد. ولی بر اثر طنز سرنوشت، بر پایگاهی دست یافت که یک‌سره موجودیت آن را به خطر انداخت. آیین امامت که هنوز از شور نیفتاده بود، آزاداندیشی زمان را چون کودکی بی کس به فرزندی برگزید و با این کار، جذب تمام معارف گذشته و حال و آینده را برای خود ممکن گردانید.

بدبختانه بستگی فرقه اسماعیلیه به سیاست آن عصر باعث گمراهی بسیاری از محققان شده است. اینان و از آن جمله، مک‌دانلد (Macdonald) آیین اسماعیلی را توطئه ایرانی نیرومندی برای برانداختن قدرت سیاسی عرب دانسته و دستگاه دینی اسماعیلی را که از وجود برخی از بزرگ‌ترین مغزها و بی‌آلایش‌ترین قلب‌ها برخوردار بود، به تحقیر جرگه‌ای مرکب از آدم‌کشان سیاه‌دل که همواره در پی شکار می‌گردند، خوانده‌اند. هنگام برآورد کارهای اسماعیلیان، باید به یاد آوریم که اینان در معرض وحشیانه‌ترین آزارها بودند و از این رو خواه ناخواه به خشونت کشانیده شدند. در جامعه‌های سامی کشتن انسان به نام دین کاری برکنار از هرگونه اعتراض و حتی مشروع بود، چنان

که در اروپا نیز پاپ‌ها حتی تا قرن شانزدهم بر آدم‌کشی‌های مخوفی چون کشتار روز عید بارتله‌می (Barthélemy) صحه می‌نهادند. تنها در عصر حاضر است که هرگونه آدم‌کشی — چه دینی و چه غیردینی — جنایت محسوب می‌شود. بنابراین روا نیست که نسل‌های گذشته را با موازین اخلاقی کنونی داوری کنیم. بالاتر از این جنبش دینی بزرگی چون نهضت اسماعیلی که لرزه بر ارکان امپراتوری پهنآوری انداخت و با وجود اهانت‌ها و اتهام‌ها و شکنجه‌های گوناگون، باسرفرازی از پوته آزمایش بیرون آمد و قرن‌ها قهرمان علم و فلسفه شد، هرگز نمی‌تواند صرفاً زاده توطئه سیاسی ناپایداری باشد. این آیین آیینی است که در عصر حاضر هم با آن که از شور نخستین خود خالی شده است، کمال مطلوب انبوهی از مردم هند و ایران و آسیای میانه و سوریه و آفریقا است، و در آیین بایی نیز که از آیین‌های اخیر ایرانی است، راه یافته است.

بازگردیم به فلسفه اسماعیلی. متفکران این مذهب مفهوم الوهیت را از معتزلیان اخیر به‌وام ستاندند. بنابراین آموزش آنان، خدا یا اصل نهائی هستی قبول صفت نمی‌کند، و ذات او نسبت‌پذیر نیست. هنگامی که صفت «قادر» را محمول او قرار می‌دهیم، فقط این را می‌رسانیم که او بخشنده قدرت است، و هنگامی که او را به صفت «قدیم» متصف می‌کنیم، مرادمان قدم «کلمه» خدا یا به اصطلاح قرآن، «عالم امر» است که در مقابل عالم محدث «خلق» قرار دارد. همه تناقضات در ذات الوهیت زدوده می‌شوند و همه اضداد از او برمی‌خیزند. اسماعیلیان باور داشتند که با این شیوه مسئله بزرگ آیین زردشت را حل کرده‌اند. اندیشمندان اسماعیلی به قصد یافتن پاسخی برای پرسش «کثرت چیست»، از اصلی که در نظر ایشان، از بدیهیات فلسفی بود، سود جستند. آن اصل چنین بود: از واحد فقط واحد خیزد (قاعده الواحد). اما واحد نوی که از واحدی کهنه به وجود می‌آید، یکسره از واحد

کهنه متفاوت نیست، بلکه همان واحد کهنه است که تحول یافته و نوگردیده است. بنابراین باید پذیرفت که «وحدت اولی» تحول کرده و به صورت «عقل اول» یا «عقل کلی» درآمده و سپس با تحولی دیگر، «نفس کلی» را پدید آورده است. «نفس کلی» به حکم ذات خود، خواستار آن بود که با «وحدت اولی» یگانه شود. پس حرکت و جسمی که دارای قدرت حرکت باشد، ضرورت یافتند. «نفس کلی» برای نیل به غایت خود، افلاك را که در جهت مطلوب او، حرکتی دوری دارند، آفرید. همچنین دست به آفرینش عناصری که با یکدیگر آمیختند و جهان پدیدار را به وجود آوردند، زد. جهان پدیدار صحنه تکرار است، و «نفس کلی» می کوشد که از میان کثرات بگذرد و به مبدا اصیل خود واصل گردد. نفس جزئی خلاصه جهان است و صرفاً برای پرورش و پیشرفت به وجود آمده است. «عقل کلی» گاه به گاه در شخصیت امام مجسم می شود، و امام نفوس جزئی را به فراخور آزمایش و دریافت آنان، منور می گرداند و آرام آرام از میان کثرات، به دنیای وحدت جاویدان راه می برد. هنگامی که «نفس کلی» به غایت خود رسد یا بهتر بگوییم، به بود ژرف خود بازگشت کند، گسستگی و پراکندگی آغاز می شود. پس ذراتی که جهان را ساخته اند، از یک دیگر جدایی می گیرند، عناصر وابسته نیکی به حق یا خدا که نماینده وحدت است، می پیوندند، و عناصر وابسته بدی به ناراستی یا شیطان که نمودار کثرت است، اتصال می یابند.^{۲۰}

این بود خلاصه ای از فلسفه اسماعیلی که به قول شهرستانی، آمیزه ای از نظریات مانوی و افکار فلسفی آن عصر است. رهبران اسماعیلی پس از آن که مبتدیان را نسبت به معتقدات دیرین، به شک می انداختند،

فلسفه خود را نرم نرمک به آنان القا می کردند و عاقبت آنان را به مرحله رهایش معنوی می رسانیدند. مؤمنان اسماعیلی در این مرحله شعائر مختار دینی را ترك می گفتند و دین صوری را چیزی جز دستگاهی مشحون از دروغ هایی مصلحت آمیز نمی دانستند.

نگرش فلسفی اسماعیلی زاده نخستین کوششی بود که برای آمیختن فلسفه با جهان بینی اصیل ایرانی صورت گرفت. اسماعیلیان در پرتو فلسفه ترکیبی خود، در بازنمایی اسلام کوشیدند و در این راه به شیوه ای که بعداً مقبول صوفیان افتاد، به تأویل قرآن پرداختند. در نظام فکری اسماعیلی، اهریمن زردشت، آفریننده بدسگال بدی ها نیست، بلکه اصلی است که بر «وحدت ازلی» می شورد و با درهم شکستن آن، تشتت عالم پدیدار را به وجود می آورد. این اصل اختلاف انگیز که جزو ذات «وحدت ازلی» و مبین تشتت جهان محسوس است، رفته رفته تحول یافت و در سده هشتم هجری به وساطت فرقه حروفی که به آیین اسماعیلی وابستگی داشت، از یکسو با تصوف و از سوی دیگر با تثلیث مسیحی برخورد کرد. حروفیان بر آن بودند که کلمه «کن» (باش) کلمه قدیم خداست و با آن که خود نامخلوق است، صورت خارجی می یابد و به خلق کشانیده می شود. اما از «کلمه» راهی به سوی شناخت ذات الوهیت نیست، زیرا الوهیت از دستیاز ادراك حسی برکنار است.^{۲۱} بنابراین «کلمه» بود که برای متجلی گردانیدن «پدر»، درزهدان «مریم» تجسد یافت.^{۲۲} جهان سراسر تجلی «کلمه» خداست. خدا در «کلمه» حلول کرده است.^{۲۳} همه صداهای جهان در خداست. هر ذره ای سرود

۲۱. ابوالفضل استرآبادی، چاویدان کبیر، کتابخانه دانشگاه کمبریج، برگ ۱۴۹ الف.

۲۲. همان، برگ ۲۸۰ الف.

۲۳. همان، برگ ۳۶۶ ب.

قدم را ترنم می‌کند.^{۲۴} هرچه هست، بقاست. آنان که خواهان کشف حقیقت نهائی هستی‌اند، باید «مسمی» را در «اسم» بجویند، زیرا «اسم» در عین حال، هم موضوع خود را پنهان می‌دارد و هم آن را نمایان می‌کند.^{۲۵}

۳. آیین اشعری یا واکنشی در برابر خردگرایی

نهضت خردگرایی که از حمایت نخستین خلفای عباسی برخوردار بود، چندگاهی در مراکز فکری عالم اسلام رواج یافت. ولی در اواخر سده سوم با واکنش شدید متشرعان رویه‌رو شد. نهضت جدید رهبر بسیار پرشوری به نام ابوالحسن اشعری (متولد در ۲۶۰ هجری) داشت که چندی نزد استادان معتزلی شاگردی کرد و روش‌های آنان را فراگرفت و سپس با همان روش‌ها کاخی را که معتزله با رنج فراوان برآورده بودند، فروافکند. اشعری با استاد خود، ابوعلی جبائی که نماینده معتزلیان اخیر بصره به‌شمار می‌رفت،^{۲۶} بحث‌های بسیار کرد،^{۲۷} و بر اثر این بحث‌ها، پیوند دوستانه آن دو گسیخت، و اشعری اردوی معتزله را بدرود گفت.

اشپی‌تا می‌نویسد: «اشعری از جهت دیگری هم برای ما شخصیتی پراهمیت است، به این معنی که خلف صدق عصر خود بود

۲۴. همان، برگ ۱۵۵ ب.

۲۵. همان، برگ ۳۸۲ الف.

26. Mehren (ed.): «Extracts from Ibn Asakir», *Travaux de la Troisième Session du Congrès International des Orientalistes*, p. 261.

27. Splitta: *Zur Geschichte Abul-Hasan Al-Asb'ari*, pp. 42 & 43.

ایضاً شرح مباحثه جبائی و اشعری در وفیات الاعیان ابن خلکان.

و با جریان‌های پیاپی آن عصر همگامی داشت. گرایش‌های گوناگون آن عصر مهم سیاسی و دینی در او به وضوح منعکس شدند: ایمان متشرعان و عقل اعتزالیان در شخصیت او جمع آمدند. اشعری در کودکی متشرع و در جوانی معتزلی بود، و زندگی او آینه تمام‌نمای عجز کودکانه آن یک و نارسایی و ناتمامی این یک محسوب می‌شود.^{۲۸} در برابر جاحظ سایر فرزندان معتزلی که اذهان خود را از هرگونه قیدی آزاد می‌کردند و در مواردی گرفتار تفکری کاملاً منفی می‌شدند، اشعری جویای آن بود که اسلام را از عناصر بیگانه بپالاید و از این گذشته، شعور دینی مردم را با موازین دین اسلام هماهنگ گرداند. خردگرایان معتزلی که هستی را تنها با عقل می‌سنجیدند و دین را با فلسفه می‌آمیختند و معتقدات دینی را با مفاهیم و اصطلاحات فلسفی تعبیر می‌کردند، خواه ناخواه از مقتضیات طبع انسانی غفلت ورزیدند و انسجام دستگاه دینی اسلام را به خطر انداختند. از این جا بود که واکنشی در برابر آن پدید آمد.

واکنش اشعری در برابر فرقه معتزله سبب شد که روش جدلی معتزلیان برای دفاع از وحی الهی به کار رود. اشعریان در رد نظر خردگرایان، نظریه صفات خدا را پیش کشیدند و در موضوع اراده راهی میان جبر افراطی دیرین و اختیار افراطی معتزلیان جستند و اعلام داشتند که اختیار و نیز همه افعال انسانی، مخلوق خدا هستند، و توانایی «کسب» افعال گوناگون به انسان عطا شده است.^{۲۹} اما فخرالدین رازی که بر اثر حمله شدید خود به فلسفه، سخت مورد مخالفت نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی قرار گرفت، امکان «کسب» فعالیت‌های متفاوت را انکار کرد و در تفسیری که بر قرآن نوشت، صریحاً به جبر

۲۸. اشپی‌تا، همان، ص ۷ (مقدمه).

۲۹. شهرستانی، پیشین، ص ۶۹.

گرایید. یکی دیگر از فرقه‌های مخالف خردگرایی که ماتریدیه نام داشت و به وسیله ابومنصور، اهل ماترید سمرقند تأسیس شده بود، در این زمینه با نظر خردگرایان موافقت نمود و در مقابل نظر اشعری، تعلیم داد که انسان بر فعالیت خود سلطه مطلق دارد و قدرت اختیار او در همه افعال او راه می‌یابد.

اشعری این قضایا را صرفاً از لحاظ مصالح دینی به میان نهاد. ولی موضوع هماهنگ کردن عقل و وحی الزاماً به موضوع ذات‌نهایی هستی و موضوعات فلسفی دیگر کشانیده شد. پس باقلانی به برخی از قضایای فلسفی محض مانند این که جوهر، واحدی منفرد است و کیف نمی‌تواند محمل کیف دیگر باشد و خلاء کامل میسر است، پرداخت و با تجسّسات خود در علم کلام، زمینه‌ای فلسفی برای آیین اشعری فراهم آورد.^{۳۰} سپس متفکران اشعری به قصد مقابله با نظام‌های فلسفی عصر خود، به ناگزیر تن به فلسفه‌پردازی دادند و نظریه‌ای خاص درباره علم تنظیم کردند.

ما در این مقام به دفاع فرقه اشعری از شرع و مسایل شرعی مثلاً غیر مخلوق بودن قرآن و دیده شدن خدا کاری نداریم. فقط می‌کوشیم که از خلال مجادلات معتزلیان، عناصر فلسفی این فرقه را بیرون کشیم و زمینه فلسفی آن را مورد بحث قرار دهیم.

در آیین اشعری، خدا وجود واجب‌نهایی است. صفات خدا عین ذات اوست،^{۳۱} و وجود و ماهیت او یگانه‌اند. اشعریان برای اثبات وجود خدا، گذشته از آن که از موضوع حدوث حرکت سود جستند،

30. Martin Schreiner: "Zur Geschichte des As'ariten tums", *Huitième Congrès International des Orientalistes*. 1889, p. 82.

31. Martin Schreiner: «Zur Geschichte des As'aritentums *Huitième Congrès International des Orientalistes*, II^{me} Partie, 1893, p. 113.

چنین استدلال کردند:

(۱) همه اجسام از جهت وجود خود، یکی هستند. اما با وجود این یگانگی، کیفیاتی متفاوت و حتی متضاد دارند. بنابراین باید برای تبیین تفاوت اجسام، علتی نهائی موجود باشد.

(۲) برای تحقق هر موجود محدث علتی لازم است؛ جهان محدث است و بنابراین باید علتی داشته باشد—و آن علت، خداست. اشاعره درباره حدوث جهان می گفتند: هرچه در جهان وجود دارد، یا جوهر است یا عرض. بدیهی است که عرض، محدث است، و چون هیچ جوهری نمی تواند مستقل از عرض، موجود باشد، پس لازم می آید که جوهر هم محدث باشد. حدوث جوهر حدوث عرض را ایجاب می کند، و اگر به قدم جوهر اعتقاد کنیم، قدم عرض هم لازم خواهد آمد.

اشعریان در پاسخ این پرسش که «شیء چیست»، به دقت به نقد مقولات ارسطو پرداختند و به این نتیجه رسیدند که اجسام در ذات خود هیچ گونه خاصیتی ندارند.^{۳۲} اینان بین خواص اولی و خواص ثانوی اشیاء فرقی نگذاشتند، و همه خواص را نسبت هایی ذهنی شمردند. کیفیت را هم عرضی پنداشتند که بدون آن، وجود جوهر ممکن نمی شود. لفظ «جوهر» یا «جزء لایتجزی» در نظر اشعریان، صریحاً بر امری خارجی دلالت نمی کرد. به اقتضای غیرت دینی خود و برای دفاع از مفهوم خلقت الهی، جهان را نمایشگاه امور ذهنی انگاشتند و مانند بارکلی (Berkeley)، نظم و نسق امور ذهنی را با مشیت الهی تبیین کردند. کانت در بررسی جریان شناخت انسانی فقط تا مفهوم شیء فی نفسه (Ding an sich) پیش رفت. اما حکیمان اشعری از این حد درگذشتند و

۳۲. مک داندل، پیشین، ص ۲۰۱ به بعد.

Shibli: *Ilm al-Kalam*, pp. 60 & 72.

برخلاف واقع‌گرایان لادری آن زمان، اعلام داشتند که شیء فی نفسه یا ذات درونی اشیاء تنها بدان سبب که مورد ادراک شخص مدرک می‌گیرد، موجودیت می‌یابد. بنابراین، مذهب ذره ایشان به نظریه اتوم‌گرایی لوتسه (Lotze) می‌ماند. لوتسه با آن که خواهان تصدیق واقعیت خارجی بود، بدان‌جا کشانیده شد که واقعیت خارجی را به ذهنیت محض تحویل کرد.^{۳۳} با این همه، اشعریان و نیز لوتسه نتوانستند ذرات را زاده وجود لایتناهی بدانند، زیرا چندان در توحید محض پیش نرفته بودند که ماسوی‌الله را یکسره رها کنند. در نتیجه، با آن که به شیوه بارکلی از دیدگاه انکارگرایی محض دست به تحلیل ماده زدند، باز شاید به اقتضای نوعی واقع‌گرایی غریزی و به حکم منن مذهب ذره، از کلمه «ذره» دست برنداشتند و بدین وسیله کوشیدند که مهری واقع‌گرای برانکارگرایی خود زنند. اشاعره مطابق مصالح علم جزمی کلام، با نظری انتقادی به فلسفه محض نگریستند و در نتیجه آن، به فلسفه پردازی کشانیده شدند و برای خود نظامی ترتیب دادند.

یکی دیگر از مسایل فکری اشعریان که از لحاظ فلسفی، پرمعنی و بسیار مهم است، مسئله علیت است.^{۳۴} حکمای اشعری برای اثبات امکان معجزه، به نفی قاعده علیت پرداختند، همچنان که برای معتزله درباره مرئی نبودن خدا طغیان کردند و با رد اصول علم ابصار،

۳۳. لوتسه از اتوم‌گرایان است، ولی اتوم‌ها را مادی نمی‌داند. می‌گوید: کیفیات حسی و از آن جمله، بعد محصول فعل متقابل اتوم‌ها هستند. پس اتوم نمی‌تواند خود واجد کیفیت امتداد باشد. حقیقت حسی بعد مانند حقیقت زندگی و سایر کیفیات حسی، از همکاری نقطه‌های نیرو فراهم می‌آید. ایمن نقطه‌ها در وعاء زمان، مبادی فعل «وجود اولای لایتناهی» محسوب می‌شوند.

H. Höffding: *History of Modern Philosophy*, Tr. B. E. Meyer, Vol. II. p. 516.

مدعی شدند که خدا گرچه بُعد ندارد، باز قابل رؤیت است.^{۳۵} در آن زمان متشرعان اسلامی، هم معجزات را باور داشتند و هم اصل علیت عمومی را می پذیرفتند و می گفتند که خدا به هنگام وقوع معجزه، اصل علیت را به حال تعلیق در می آورد. ولی اشاعره با طرح همسانی علت و معلول، از رأی متشرعان سرپیچیدند و ادعا کردند که مفهوم قوه یا علت پوچ است، و آنچه ما از اشیاء می دانیم جز تأثراتی مواج که به امر خدا نظام گرفته اند و به ما می رسند، نیست.

۴. غزالی

شرح فلسفه اولای اشعری بدون ذکر از ابوحامد محمد غزالی (متوفی در ۴۰۰ هجری) تمام نیست. با آن که بسیاری از علمای کلام، درباره غزالی داوری های نادرست کرده اند، بی گمان این فیلسوف یکی از بزرگ ترین شخصیت های عالم اسلام است. غزالی شكاك توانایی بود که پیش از دکارت، به روش فلسفی او اندیشید،^{۳۶} و «هفت صدسال قبل از هیوم، با لبه تیز شیوه جدلی خود، قید علیت را گسست.»^{۳۷} غزالی نخستین کسی بود که کتاب منظمی در رد فلسفه نوشت و متشرعان را از ترسی که نسبت به اهل فلسفه داشتند، آزاد کرد. نفوذ او سبب شد

۳۵. شهرستانی: پیشین، ص ۸۲.

۳۶. کتاب احیاء علوم الدین غزالی «چنان شباهت تامی به گفتار درباره دوش (Discours de la méthode) دکارت دارد که اگر در عصر دکارت ترجمه ای از آن در دست بود، همه کس دکارت را به انتحال متهم می کرد.» [مؤلف به خطا، به جای کتاب المنقذ من الضلال، از کتاب احیاء علوم الدین نام برده است. م.م.]

Lewis: History of Philosophy, Vol. II. p. 50.

37. Journal of the American Oriental Society, Vol. 20, p. 103.

که از آن پس مطالعه معارف دینی با مطالعه فلسفه همراه شود و زمینه نظام آموزشی شامخی که بزرگسردانی چون ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی و محمدزکریای رازی و شهاب‌الدین یحیی سهروردی به‌بار آورد، هموار گردد.

غزالی در بیان ینش خود چنین نوشته است: از کودکی بدان گرایش داشتم که اشیاء را با فکر خود بشناسم. در نتیجه این گرایش، بر منابع استناد طغیان کردم. پس همه اعتقاداتی که از کودکی در ذهن من رسوخ یافته بودند، اهمیت پیشین خود را از دست دادند. دریافتم که از دیرباز، یهودیان و مسیحیان و پیروان ادیان دیگر اسیر منابع استناد بوده‌اند، حال آن‌که دانش حقیقی باید از هرگونه تردید برکنار باشد. مثلاً آشکار است که ده بزرگ‌تراز سه است، و اگر کسی که می‌تواند چوبی را به‌ماری تبدیل کند و نمایشی شگفتی‌انگیز عرضه دارد، بکوشد تا خلاف آن قضیه را به اثبات رساند، با تمام توانایی خود، از نفی قطعیت قضیه مورد بحث ناتوان خواهد بود.^{۳۸}

غزالی همه منابع شناخت را مورد مذاقه قرار داد و عاقبت تصوف را منبع شناخت حقیقی یافت. غزالی جداً به مسئله ماهیت نفس پرداخت، در صورتی که اشعریان بر اثر توحید جامد و به اقتضای تصور محدود خود از جوهر، نمی‌توانستند به سهولت در این باره بحث کنند. غزالی درباره خدا نیز نظر داد. اما بیان دقیق این نظر بسی دشوار است. مانند بورگر (Borger) و زولگر (Solger) آلمانی، همه خدایپی صوفیانه را با مفهوم خدای متشخص اشعری آشتی داد. از این رویه آسانی نمی‌توان گفت که آیا غزالی تابع فلسفه همه‌خدایی تام و تمام است یا به نوعی همه‌خدایی شخصی — از آن قبیل که مطلوب لوتسه است —

اعتقاد دارد. از دیدگاه غزالی، نفس قادر به ادراك اشیاء است. ولی ادراك امری عرضی است و می باید به جوهر یا ذاتی آزاد از همه اعراض بدن وابسته باشد. غزالی در رساله المضمون به علی غیر اهل خودداری پیغمبر اسلام را از مکشوف گردانیدن ماهیت نفس یا روح توجیه کرد و نوشت: مردم بر دو نوع اند: ماده اندیشان و اندیشمندان. ماده اندیشان ماده را شرط وجود می دانند و تصویری از جوهر مجرد ندارند. اما اندیشمندان با منطق خود بر مفهوم وسیع نفس که جامع خدا و روح فردی است، دست می یابند.^{۳۹} این سخن می رساند که غزالی گرایشی به همه خدایی داشته و از این رو ترجیح داده است که در مورد ماهیت نهائی نفس خاموش ماند.

غزالی را یکی از اشاعره می شناسند. ولی واقعاً چنین نیست، و غزالی مذهب اشعری را فقط برای توده ها شایسته می دید. مطابق نوشته شبلی، «غزالی معتقد بود که سر ایمان را نمی توان مکشوف کرد. به این دلیل خواستار ترویج الهیات اشعری شد و با ابرام فراوان، شاگردان بلا فصل خود را از انتشار نتایج تفکرات خصوصیش بر حذر داشت.»^{۴۰} این نظر و نیز اصرار او در استعمال مصطلحات فلسفی، متشرعان را بدو بدگمان کرد. ابن جوزی و قاضی عیاض و برخی دیگر از حکمای متشرع نامدار علناً او را «گمراه» خواندند، و حتی عیاض از این حد نیز پیش تر رفت و فرمان داد که همه آثار فلسفی و دینی غزالی را در سراسر خاک اسپانیا نابود گردانند.

از آنچه گذشت، دریافت می شود که شیوه جدلی معتزله تشخص خدا را نفی کرد و الوهیت را به صورت کلیت نامعین صرف درآورد، ولی

۳۹. سید احمد، النظر فی بعض مسائل الامام الهمام ابو حامد الغزالی، آکره،

شماره ۴، ص ۳ به بعد.

۴۰. شبلی، پیشین، ص ۶۶.

جنبش اشعری جنبه شخصی خدا را مورد تأکید قرار داد و در عوض، واقعیت خارجی طبیعت را منکر شد. با وجود ناستواری نظام معتزلی در زمینه عینیت جزء لایتجزی^{۴۱} بر روی هم فرقه معتزله جزء لایتجزی را واقعیت عینی می‌شمرد، حال آن‌که اشعریان آن را دم زودگذری از اراده الهی می‌انگاشتند. معتزلیان طبیعت را قبول، و خدای عوام را رد می‌کردند. اما اشاعره طبیعت را قربانی می‌کردند تا خدای متشرعان را نجات دهند. در مقابل این دو فرقه، صوفیان مست خدا را می‌بینیم که دور از جنجال‌های دینی آن عصر، هر دو جنبه هستی را پذیره می‌شوند، هر دو را جلائی روحانی می‌بخشند و همه جهان را تجلی خدا می‌بینند. مفاهیم متضادی که مذاهب دیگر به خدا نسبت می‌دادند، در خدای متعال صوفی جمع آمده‌اند. بازپسین ندای معتزلیان خردگرای یا به قول صوفیان، «استدلایان چوبین‌پا» را از زبان غزالی شکاک می‌شنویم. روح بی‌آرام این حکیم پس از آن‌که دیرگاهی در بیابان ملالت‌آور عقل و استدلال سرگردانی کشید، در ژرفنای پیرآرامش عواطف انسانی برای خود آرام جایی یافت. غزالی به قصد دفاع از الهیات اسلامی، بر معتقدات متعارف شک نکرد، بلکه شک او آغاز کوششی بود که برای نیل به معرفتی والاتر صورت گرفت. بنابراین باید شک غزالی را به منزله پیروزی آرام تصوف برگرایش‌های عقلی آن زمان دانست.

خدمت مثبت غزالی را به فلسفه ایران باید در کتاب کوچکی به نام مشکوة الانوار جست. غزالی کتاب خود را با آیه‌ای از قرآن آغاز کرده است: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است.» سپس به ثنویت کهن ایرانی — نور و ظلمت — که پس از او به وسیله شیخ اشراق گسترش

یافت، بازگشته و اعلام داشته است که نور، تنها وجود حقیقی است، و هیچ ظلمتی عظیم‌تر از ظلمت لاوجود نیست. اما ذات نور، ظهور یا تجلی است، و تجلی همانا نسبت است.^{۴۲} جهان از ظلمت پدید آمده، ولی خدا از نور خود بر آن پاشید،^{۴۳} و هر بخش آن به فراخور نوری که دریافت داشت، به درجه‌ای، قابل رؤیت شد. اجسام متفاوت‌اند. برخی تاریک‌اند، برخی تار، بعضی روشن و پاره‌ای روشنی بخش. به همین ترتیب مردم بایک‌دیگر فرق دارند. برخی از موجودات انسانی دیگران را تنویر می‌کنند، و از این جاست که پیغمبر اسلام در قرآن «سراج منیر» خوانده شده است. چشم جسمانی فقط تجلیات بیرونی نور مطلق یا حقیقی را می‌بیند. ولی در دل انسان چشمی درونی وجود دارد که برخلاف چشم بیرونی، خود را هم مانند غیر می‌بیند و از امور متناهی درمی‌گذرد و در حجاب تجلی رخنه می‌کند. به راستی اندیشه غزالی در مشکوة الانوار تخمی بود که رفته رفته روید و به هنگام خود بار داد. — بار آن فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی بود.

آیین اشعری در عرصه دین تحولاتی بزرگ به بار آورد. یکی از این تحولات سرکوبی آزاداندیشی ارتدادآمیزی بود که دستگاه دینی اسلام را سخت تهدید می‌کرد. در حوزه فلسفه نیز موجد تغییرات عمده شد. از آن جمله:

(۱) بر اثر نفوذ آیین اشعری، فلسفه یونانی آزادانه مورد انتقاد قرار گرفت.

(۲) در آغاز سده پنجم هجری که آیین اشعری در خردگرایی را سربلند فرو ریخت، شیوه‌ای که باید آن را اثبات‌گرایی ایرانی نامید،

۴۲. ابوحامد محمد غزالی، مشکوة الانوار، کتابخانه اداره هندوستان، برگ ۳ الف.

۴۳. غزالی در این باره به ذکر يك حديث نبوی پرداخته است. همان، برگ ۱۵ الف.

جمعی از متفکران را جلب کرد. ابوریحان محمد بیرونی^{۴۴} و ابوعلی بن هیشم از این زمره بودند. ابن هیشم که به کشف «زمان و واکنش»^{۴۵} نایل آمد، یکی از پیشاهنگان روان‌شناسی تجربی جدید به‌شمار می‌رود. ابن هیشم تحقیق درباره امور فوق حس را روان‌دانش و در مسائل دینی سکوتی احتیاط‌آمیز پیش گرفت.^{۴۶} پیش از عصر اشعری چنین شیوه‌هایی یا قابل توجیه نبودند یا اصلاً به‌وجود نمی‌آمدند.

۴۴. بیرونی تعالیم آریابهااتا (Aryabhata) را می‌پسندد و چنین نقل می‌کند: «شناخت آنچه در پرتو خورشید روشن شده است، ما را بس است. آنچه در ورای این است، هر چند وسعت ناپیمودنی دارد، ما را سودی نمی‌رساند. زیرا حواس چیزی را که از دسترس آفتاب برکنار باشد، ادراک نمی‌کنند، و چیزی که حواس ادراک نکنند، بر ما دانسته نمی‌شود.» از این سخن می‌توان به فلسفه بیرونی رسید؛ دانش یقینی فقط از ادراکات حسی که به وسیله عقل به یکدیگر پیوسته شوند، به دست می‌آید.

De Boer: *History of Philosophy in Islam*, London, 1933, p. 146.

۴۵. [فاصله زمانی بین شروع فعالیت یک تحریک بیرونی و شروع واکنش ارگانسیم را «زمان واکنش» گویند. م.]

۴۶. «نزد ابوعلی بن هیشم حقیقت صرفاً چیزی است که به قوای حسی و ادراکی عرضه و به وسیله فهم دریافت می‌شود، ادراکی است که صورتی منطقی به‌خود گرفته است.» همان، ص ۱۵۰.

فصل چهارم: مجادله واقع گرایی و انکارگرایی

اشعریان با انکار هیولای اولای ارسطو و طرح نظریات خاصی درباره ماهیت مکان و زمان و علیت، روح لگام ناپذیر مجادلات فکری را برانگیختند. این مجادلات متفکران اسلامی قرون متمادی را به دو بخش کرد و سرانجام به صورت نازک کاری های لفظی مدارس درآمد و از شور افتاد. در این میان نجم الدین علی دبیران کاتبی مقامی شامخ دارد. کاتبی یکی از پیروان ارسطو بود و شاگردانی پرورد که در مقابل اهل دین قرار گرفتند و «حکیم» خوانده شدند. کاتبی با نوشتن کتاب حکمة العین، ستیزه فکری عالم اسلام را شدت بخشید، و از آن پس اندیشمندان انکارگرای مخصوصاً اشعریان با واقع گرایان درافتادند و به انتقادات تند پرداختند. موارد اختلاف این دو نحله را در این فصل مورد بحث قرار می دهیم.

۱. ماهیت

متفکران اشعری به اقتضای نظریه شناخت خود، باور داشتند که ماهیات اشیاء گوناگون از یک دیگر کاملاً متفاوت اند و هر یک به وسیله علت

نهایی یا خدا تعیین شده‌اند. اشعریان از قبول یک مایه ابتدائی دائم-
التغییر که مابه‌الاشترک همه چیزها باشد، سر باز زدند و علی‌رغم
خردگرایان، بر آن شدند که وجود، ذات ماهیت است، بنابراین ماهیت
و وجود یگانگی دارند. احتجاج کردند که حکم «انسان حیوان است»
تنها در صورتی قابل قبول است که بین موضوع و محمول آن تفاوتی
اساسی برقرار باشد. زیرا اگر موضوع و محمول کاملاً یکی باشند، از
حکم نتیجه‌ای به دست نمی‌آید، و اما اگر کاملاً از یک دیگر متفاوت
باشند، حمل بیهوده است. در این صورت نتیجه می‌گیریم که برای تفکیک
و تعیین وجوه گوناگون وجود، علت خارجی مشترکی ضرور است. مخالفان
آیین اشعری تصدیق کردند که وجود دستخوش تعیین یا تحدید است.
ولی مدعی شدند که همه وجوه گوناگون وجود یکی هستند، زیرا همه در
تحدید یک اصل یعنی جوهر نخستین شرکت دارند. حکیمان مشائی
یا ارسطویی برای رفع اشکال حمل مرکب، موضوع ماهیات مرکب
را پیش کشیدند و توضیح دادند که حکم «انسان حیوان است» صادق
است، زیرا انسان ماهیتی است مؤلف از دو ماهیت حیوانیت و انسانیت.
اما اشعریان به مخالفت برخاستند و اعلام داشتند: اگر بگویید که
ماهیت انسان ماهیت حیوان یکی است، چنان است، که ماهیت کل
را با ماهیت جزء آن یکی بدانید. این هم باطل است، زیرا اگر ماهیت
شیء مرکب عین ماهیت یکی از اجزاء آن باشد، باید برای شیء مرکب
واحد دو ماهیت یا دو وجود قائل شد.

آشکار است که همه این مشاجرات به یک مسئله برمی‌گردد،
و آن مسئله این است: آیا وجود، تصور یا انکار محض است یا واقعیت
عینی دارد؟ به بیان دیگر، هنگامی که از وجود چیزی دم می‌زنیم، آیا
به شیوه انکارگرایان، وجود آن چیز را بسته به وجود خود می‌دانیم یا
مانند واقع‌گرایان، به آن چیز ذاتی مستقل از خود نسبت می‌دهیم؟

احتجاجات این دونهله را در این باره به اجمال از نظر می گذرانیم:
الف. واقع گرایی می گفت: ادراکی که از وجود خود دارم، ادراکی بی واسطه یا حضوری است. در این ادراک که «من وجود دارم»، بدن من نیز داخل است. در این صورت بدن من به عنوان امری واقعی، به طور بی واسطه شناخته می شود. چنین شناختی اگر بی واسطه نباشد، باید در طی مراحل به دست آمده باشد، و می دانیم که چنین نیست.
در برابر نظر واقع گرایان، فخرالدین رازی که یکی از متفکران اشعری بود، اعلام داشت که ادراک وجود به طور بی واسطه صورت می گیرد، اما این حکم که «ادراک وجود، بی واسطه است» کسی و با واسطه است. شمس الدین محمد مبارک متذکر شد که تمام احتجاجات واقع گرایان بر این فرض که «ادراک وجود من بی واسطه است» استوار می گردد.^۱ اگر بپذیریم که «ادراک وجود من بی واسطه است»، از این بر نمی آید که ادراک وجود محض هم بساید چنین باشد. اگر واقع گرایان ادراک یک شیء جزئی را بی واسطه دانند، ما را بر ایشان ایرادی نخواهد بود. ولی برخلاف انتظار ایشان، از این مقدمه نمی توان نتیجه گرفت که وجود ساری در همه اشیاء نیز به طور بی واسطه شناخته می شود. از این گذشته، نظر واقع گرایان ایجاب می کند که حمل بر کیفیات اشیاء ممکن نباشد و مثلاً ادراک حکم «برف سفید است» تحقق نیابد. زیرا اگر ادراک ما از برف بی واسطه باشد، لازم می آید که سفیدی برف را هم که جزو برف است، به طور بی واسطه و بدون حمل ادراک کنیم.

استدلال اخیر به وسیله حکیم واقع گرایی، ملا محمد هاشم حسینی رد شده است. به نظر حسینی، ذهن به هنگام حمل سفیدی بر برف، ناظر بر امری صرفاً ذهنی یعنی کیفیت سفیدی است و به ذات عینی و واقعی

۱. شمس الدین محمد مبارک: شرح حکمة العین، کتابخانه اداره هندوستان، برگ ۵ الف.

برف که شامل کیفیات گوناگون است، کاری ندارد.^۲ حسینی معتقد بود که ما می‌توانیم ذات به اصطلاح «ناشناختنی» اشیاء را هم به‌طور بی‌واسطه ادراک کنیم، زیرا ما هر شیء را به‌عنوان واحدی یگانه ادراک می‌کنیم و هرگز جنبه‌های گوناگون موضوع ادراک خود را جدا از یک‌دیگر در نمی‌یابیم.^۳ این نظر که مدت‌ها بعد به‌وسیله همیل‌تن (Hamilton) طرح شد، حسینی را از سایر واقع‌گرایان آن عصر دور گردانید.

ب. از منظر واقع‌گرایان، هر حکیم انکارگرای کیفیات را به روابطی ذهنی تحویل می‌کند و وجود منبسط‌سازی در ماهیات را منکر می‌شود و هرچیز را مجموعه‌ای از کیفیات مختلف می‌داند — کیفیاتی که صرفاً نمودهایی ذهنی هستند. ولی با آن که به‌اختلاف اشیاء معتقد است، همه را مدلول کلمه «وجود» قرار می‌دهد، و با این کار به‌تلویح می‌رساند که همه وجوه گوناگون وجود، در ذاتی اشتراک دارند.

ابوالحسن اشعری در پاسخ واقع‌گرایان، اعلام داشت که استعمال کلمه «وجود» در مورد همه‌چیزها، صرفاً وسیله تسهیل گفت و شنفت است و از تجانس ذاتی اشیاء حکایت نمی‌کند. ولی واقع‌گرایان از استعمال عام کلمه «وجود» نتیجه دیگری گرفتند و متعرض شدند که وجود یک چیز یا ماهیت آن چیز است و یا بر ماهیت آن عارض می‌گردد. شق اول مستلزم تصدیق تجانس اشیاء است، زیرا نمی‌توان پذیرفت که وجود یک چیز اساساً از وجود چیز دیگر متفاوت باشد. اما شق دوم یعنی قبول عروض وجود یک چیز بر ماهیت آن یکسره باطل است، زیرا در این صورت باید ماهیت را برکنار از وجود دانست. بدین ترتیب وجود ماهیت مورد انکار قرار می‌گیرد، و از لحاظ اشعریان، اگر ماهیت

۲. محمد هاشم حسینی، شرح حکمة المعین، کتابخانه اداره هندوستان، برگ ۱۳ الف.

۳. همان، برگ ۱۴ ب.

مورد انکار واقع شود، دیگر فرقی میان وجود و عدم نخواهد بود. علاوه بر این، اگر بپذیریم که وجود بر ماهیت عارض شده است، باید به این پرسش پاسخ دهیم که ماهیت پیش از پذیرش وجود، چه بوده است. نمی‌توان گفت که ماهیت قبل از پذیرش وجود، مستعد پذیرش وجود بوده است، زیرا این حکم ایجاب می‌کند که ماهیت قبل از پذیرش وجود، امری عدمی باشد. همچنین این حکم که «ماهیت استعداد پذیرش وجود دارد» متضمن بطلان این حکم است که بگوییم «ماهیت هم اکنون موجود است». بنابراین لازم می‌آید که وجود جزوی از ماهیت باشد، و اگر وجود جزو ماهیت باشد، باید ماهیت را مرکب انگاشت. از طرف دیگر، وجود اگر نسبت به ماهیت، امری خارجی باشد، چون به چیزی جز خود متکی می‌شود، محدث خواهد بود. اما هر امر محدثی محتاج علتی است. پس باید برای وجود هم علتی جست. اگر علت وجود، خود ماهیت باشد، لازم می‌آید که ماهیت پیش از آن که به وجود آید، وجود داشته باشد. زیرا علت باید بر معلول تقدم وجودی داشته باشد. ولی اگر علت وجود، چیزی غیر از ماهیت باشد، باید بپذیریم که وجود خدا را هم باید با علتی غیر از ماهیت خدا تبیین کرد، و در این صورت امر واجب به صورت امر ممکن درمی‌آید.^۴

از استدلال واقع‌گرایان در مورد انکارگرایی چنین استنباط می‌شود که اینان وضع انکارگرایی را درست تشخیص ندادند. برخلاف ادعای واقع‌گرایان، پیروان انکارگرایی هرگز وجود یک شیء را امری که بر ماهیت آن عارض شده باشد، ندانستند، بلکه همواره وجود و ماهیت را عین یکدیگر انگاشتند. چنان که ابن مبارک گفته است، ماهیت علت وجود است، بی‌آن که بر وجود ترتب زمانی داشته باشد. ماهیت،

۴. شمس‌الدین محمد مبارک پیشین. برگ ۸ ب.

وجود را از چیزی جز خود نگرفته است.*

به راستی باید گفت که در موضوع شناخت نه واقع گرایان اسلامی و نه انکارگرایان اسلامی نظریه‌ای صحیح آوردند. واقع‌گرای لادری می‌گفت که در ورای کیفیات عرضی، ذاتی هست که علت آن کیفیات به‌شمار می‌رود. این سخن تناقضی آشکار دارد، زیرا حاکی از این است که در اندرون همه اشیاء ذاتی وجود دارد که خود ناشناختنی است، ولی ما وجود آن را شناخته‌ایم. بر همین منوال انکارگرای اشعری درباره چگونگی شناخت در اشتباه بود. مراحل شناخت را در نظر نمی‌گرفت و ادراکات خود را تصوراتی می‌دانست که به‌اراده خدا در ذهن او راه می‌یابند. در انتقاد این نظر می‌توان گفت که برای تبیین تصورات، استناد به وجود خدا ضرور نیست، و کسانی چون جان لاک علت تصورات را در ذات ماده یافتند. بالاتر از این، انکارگرایان اشعری از آن جهت که شناخت را معلول فعالیت تصورات و امری منفعل محسوب داشتند، با چند اشکال که هیچ‌گاه مورد توجه آنان قرار نگرفتند، مواجه‌اند:

(۱) انکارگرایان این نکته را دریافتند که اگر شناخت را صرفاً امری ذهنی بینگارند، از تبیین خطای ذهنی قاصر می‌آیند و نمی‌توانند تفاوت تصورات درست و تصورات نادرست را تبیین کنند.

(۲) انکارگرایان دریافتند که مطابق نظریه شناخت آنان، هرکس باید هم‌نوعان خود را همانند همه اشیاء، نمودهایی ذهنی و در شمار حالات یا عناصر شعور خود تلقی کند.

(۳) انکارگرایان دریافتند که اگر شناخت همانا قبول انفعالی تصورات باشد، خدا که علت تصورات و عامل فعال جریان شناخت است، نباید از آنچه به‌ما نموده می‌شود، آگاهی یابد. این هم به هیچ

روی با خداشناسی انکارگرایان اشعری سازگار نیست. تصورات هنگامی که به ذهن ما عرضه نمی‌شوند، الزاماً باید در ذهن خدا باشند. ولی چنان که بیان شد، نظریه شناخت اشعری امکان چنین امری را نفی کرده است.

یکی دیگر از مسایل مربوط به ماهیت این است که آیا ماهیت مخلوق است یا نه. مشائیان که مخالفانشان آنان را «حکیم» خوانده‌اند، بر نامخلوق بودن ماهیت اشیاء حکم کردند، و اشعریان به نظر مخالف گراییدند. بنا بر رأی مشائیان، ماهیت نمی‌تواند در معرض تأثیر هیچ عامل خارجی قرارگیرد.^۶ به قول کاتبی، اگر ماهیت انسانیت معلول فعالیتی خارجی باشد، می‌توان از سر شک بر آن شد که چنین ماهیتی، ماهیت انسانیت نیست. ولی چون تعلق ماهیت انسانیت به انسان از هرگونه شکی برکنار است، باید پذیرفت که ماهیت نمی‌تواند محصول فعالیت عاملی خارجی باشد. در مقابل این نظره انکارگرایان با اشاره به تفکیکی که واقع‌گرایان بین ماهیت و وجود گذاردند، اقامه کردند که از منظر واقع‌گرایی، انسان ترکیبی از دو امر نامخلوق یعنی وجود و ماهیت است و بنابراین خود باید نامخلوق باشد، و این هم باطل است.

۲. شناخت

مشائیان به اقتضای قبول واقعیت عینی مستقل ماهیات، شناخت را «حصول صور اشیاء خارجی» تعریف کردند.^۷ اما بر آن شدند که حصول صور چیزهایی نیز که وجود خارجی ندارند ولی می‌توان کیفیاتی دیگر

۶. همان، برگه ۲۰ الف.

۷. همان، برگه ۱۱ الف.

به آن‌ها نسبت داد، ممکن است. با این همه چون به چیزی کیفیت وجود نسبت دهیم، وجود بالفعل لازم می‌آید. زیرا ایجاب کیفیت یک چیزی جزوی از ایجاب وجود آن چیز است. بنابراین اگر حمل وجود مستلزم وجود عینی بالفعل نباشد، باید وجود خارجی را انکار کنیم و بپذیریم که وجودی ذهنی است.

در این مورد شمس‌الدین محمد مبارک مدعی شد که ایجاب یک شیء (اثبات) مستلزم وجود (ثبوت) آن است. به این ترتیب او نیز مانند سایر انگارگرایان، بین اثبات و ثبوت فرقی نمی‌گذاشت. ولی از این نظر نمی‌توان نتیجه گرفت که شیء امری ذهنی است. ذهنی دانستن اشیاء مستلزم انکار وجود خارجی است، و این هم با اندیشه انگارگرایان اشعری نمی‌سازد، زیرا اینان شناخت را نسبتی میان شناسنده و امر شناخته شده خارجی می‌انگاشتند. نظری هم که نجم‌الدین علی دیران کاتبی در این باره آورد، خالی از تناقض نیست. کاتبی متذکر شد که شیء اگر وجود خارجی نباشد، باید وجودی ذهنی باشد. اما بنابر موازن خود او، هرچه در ذهن آید، در خارج نیز موجود است.^۸

۳. عدم

کاتبی در تبیین و انتقاد قضیه‌ای که مورد قبول عموم معاصران او بود، کوشید. آن قضیه چنین بود: وجود، خیر است و لا وجود، شر.^۹ کاتبی اعتقاد داشت که قتل از آن جهت بد نیست که قاتل قدرت ارتکاب چنان کاری دارد، یا وسیله قتل قدرت برندگی دارد، یا گردن مقتول

۸. همان، برگ ۱۱ ب.

۹. همان، برگ ۱۴ الف.

قابلیت بریده شدن دارد. قتل بد است، زیرا منجر به نفی حیات می شود، و نفی حیات برخلاف سه امر یاد شده، امری وجودی نیست، امری لاوجودی است. برای اثبات این که شر امر لاوجودی است، باید دست به تتبعی استقرائی زنیم و همه موارد شر را معاینه کنیم. اما استقراء تام ناممکن است، و استقراء ناقص هم وافی مراد نیست. بنابراین کاتبی قضیه مورد بحث را کنارگذارد و باور داشت که «لاوجود هیچ مطلق است».^{۱۰} از دیدگاه کاتبی، ماهیات ممکن در انتظار کسب صفت وجود، در مکان استقرار ندارند، زیرا در چنین صورتی مکان را باید فاقد وجود انگاشت. اما کسانی که با خرده سنجی به نظریه او نگریسته اند، گفته اند که استدلال اوفقط در صورتی که ثبوت در مکان را با وجود یکی گیریم، صحیح خواهد بود. بنابر رأی ابن مبارک، ثبوت در خارج مفهومی وسیع تر از مفهوم وجود دارد. وجود سراسر خارجی است، اما آنچه خارجی است، ضرورتاً موجود نیست.

اشعریان چون به رستاخیز یعنی امکان پدیداری مجدد معدوم به موجود اعتقاد داشتند، ادعای باطلی کردند و گفتند که هیچ یا لاوجود، چیزی است. چون ما می توانیم درباره عدم حکم صادر کنیم، پس عدم را باید امری شناخته شده شمرد، و شناختگی عدم می رساند که عدم، هیچ مطلق نیست، هر امر شناختنی امر اثباتی است؛ عدم شناختنی است؛ پس عدم امری اثباتی است.^{۱۱} کاتبی کبرای این قیاس را حقیقی نمی دانست و می گفت که ممتنعات بسیاری شناخته شده اند، ولی وجود خارجی ندارند. فخرالدین رازی این ایراد را رد کرد و کاتبی را نسبت به این نکته که ماهیت در ذهن وجود دارد و با این وصف همانند امری خارجی شناخته می شود، جاهل خواند. کاتبی باور داشت که

۱۰. همان، برگ ۱۴ ب.

۱۱. همان، برگ ۱۵ الف.

شناخت یک شیء ایجاب می‌کند که آن شیء به صورت واقعی عینی و مستقل وجود داشته باشد. از این گذشته باید به یاد آورد که اشعریان از یک سو بین امر ایجابی و امر وجودی، و از سوی دیگر بین امر سلبی و امر عدمی فرق می‌گذاشتند و می‌گفتند که وجود سراسر ایجابی است، اما عکس این قضیه درست نیست. مسلماً بین موجود و معدوم رابطه‌ای هست، حال آن که مطلقاً رابطه‌ای بین ایجابی و سلبی نیست. برخلاف نظر کاتبی، متمنع امر عدمی نیست، بلکه از امور سلبی است. جوهری که وجود دارد، امر ایجابی است. اما عرضی که وجودش بدون جوهر متصور نیست، نه موجود به شمار می‌رود و نه معدوم، بلکه چیزی است بین آن دو. ملاحظه کلام این که بنا بر نظر اشعریان، وجود شیء یا لمی دارد یا ندارد. اگر لمی دارد، سلبی خوانده می‌شود، و اگر لمی ندارد، یا جوهر است و یا عرض. اگر جوهر باشد و متصف به صفت وجود یا عدم باشد یعنی به ادراک بیاید یا نیاید، به ترتیب موجود یا عدم خواهد بود. اما اگر عرض باشد، نه موجود خواهد بود و نه معدوم.^{۱۲}

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تألیف: سید محمد باقر
تصحیح: سید محمد باقر

فصل پنجم: تصوف

۱. منشاء تصوف و زمینه آن در قرآن

در میان خاورشناسان معاصر توجه به تسلسل حوادث یا جست و جوی زمینه و منشاء امور، رسمی رایج شده است. بی گمان این رسم ارزش تاریخی بسیار دارد. ولی البته نباید از این اصل اساسی غفلت ورزید که ذهن انسانی از فردیتی مستقل برخوردار است و چه بسا در یک محیط اجتماعی به حقایقی می رسد که قبلاً در محیط های دیگر به وسیله کسان دیگر کشف شده اند. هیچ فکری مطلوب یک قوم واقع نمی شود، مگر آن گاه که به نحوی از انحاء وابسته زندگی آن قوم باشد. عوامل خارجی گاهی می توانند روح یک قوم را از خواب غفلت بیدار کنند، ولی هرگز قدرت آن ندارند که آن روح را به وجود آورند.

درباره منشاء تصوف ایرانی بسیار سخن رفته است. تقریباً همه پیوندگان این عرضه دلپذیر برای کشف راه هایی که احتمالاً به تصوف می انجامند، منحت هوش گمارده اند. ولی عموماً از یاد برده اند که در تاریخ تکامل عقلی یک قوم، معنی هر حادثه فقط در پرتو شرایط فکری و سیاسی و اجتماعی آن حادثه به درستی دریافت می شود، و اگر این شرایط در میان نباشند، اساساً ضرورت ظهور آن حادثه پیش نمی آید.

فون کرهمر (Von Kremer) و دوزی (Dozy) منشاء تصوف ایرانی را به ودان تای هندوان نسبت دادند، مرکس (Merx) و نی کل سن (Nicholson) تصوف ایران را از بطن فلسفه نوافلاطونی بیرون کشیدند، و براون در موردی آن را واکنشی آریایی در برابر دین جامد سامیان دانست. به نظر من، همه این نظریات بر مفهوم نادرستی از علیت تکیه دارند. قضایای علمی معمولاً قضایایی عالی هستند. و هر قضیه علمی می‌رساند که کمیت معین «الف» علت یا موجد کمیت معین دیگری یعنی «ب» است. چنین قضایا با آن که بسیار سودمندند، به هیچ روی نباید ما را از شرایط بی‌شماری که در چگونگی هر حادثه تأثیر می‌گذارد، غافل گردانند. زیرا در آن صورت هرگونه پژوهشی دستخوش گزند خواهد شد. مثلاً اگر بگوییم که انحلال امپراتوری روم معلول هجوم‌های وحشیان بود، از لحاظ تاریخی برخطاییم، چه این نظریه از عوامل گوناگونی که وحدت سیاسی روم را زدودند، غفلت ورزیده است. محققان که یورش‌های وحشیانه را تنها علت درهم شکستن روم می‌شمارد، از یاد می‌برد که روم می‌توانست با سلطه فرهنگی خود، وحشیان یعنی علت سقوط خود را در خود مستهلک کند، و عملاً هم تا حدودی چنین کرد. بنابراین قضاوتی این‌گونه از لحاظ منطق ناموجه است.

برای تبیین تصوف باید براساس علیت صحیح، جامعه اسلامی را مورد بررسی قرار دهیم و مخصوصاً شرایط اجتماعی و سیاسی و فکری سده‌های دوم و سوم هجری را بکاویم. زیرا در این سده‌ها بود که آرمان‌های صوفیانه پدید آمدند و به‌زودی توجیهی فلسفی یافتند. ذیلاً مقدمات ظهور تصوف را برمی‌شماریم.

(۱) چون به مطالعه تاریخ ایران پردازیم، قرن‌های دوم و سوم هجری را عصر بی‌آرامی سیاسی می‌یابیم. در میان سده دوم هجری،

گذشته از انقلاب میاسی مترکی که به اضمحلال دودمان اموی انجامید، وقایع بزرگی چون آزار کردن زندیقان و انقلابات مرتدان ایرانی از قبیل سنباد و استاذسیس و المقنع، پیغمبر نقابدار خراسان که از خوش-باوری مردم سود جستند و مانند لامنه (Lamennais) در اروپای معاصر، طرح‌های سیاسی خود را به رنگی دینی درآوردند، رخ نمودند. سپس در اواخر سده دوم پسران هارون (مأمون و امین) برای کسب تفوق سیاسی، به ستیزه‌ای خونین تن دردادند. آن‌گاه عصر طلایی ادبیات اسلامی فرا رسید، و طغیان دیرنده بابک مزدکی آرامش جامعه را زدود، نخستین سال‌های خلافت مأمون با رویداد اجتماعی دیگری که اهمیت سیاسی عظیم داشت، همراه بود، به این معنی که جنبش شعویان آغاز شد و با حکومت دودمان‌های مستقل ایرانی — طاهریان و صفاریان و سامانیان — پیشرفت کرد.

چنین حوادثی طبایع پارسا را از عرصه ستیزه مدام گریزان کردند و به زندگی پرآرامش معنوی کشانیدند. اینان در آغاز کار به شیوه‌ای زاهدانه اندیشیدند. ولی رفته رفته زهد ساسی ایشان به همه‌خدایی لطیفی که صبغه‌ای آریایی داشت، تبدیل شد و به موازات جریان استقلال ایران که به آرامی قوت می‌گرفت، پیش رفت.

۲) فرقه معتزله با خردگرایی خود، تخم شک را در عالم اسلام افشاند. یکی از نخستین تجلیات این شک در اشعار بشار برد، شکاک نایبای ایرانی به چشم می‌خورد. بشار به آتش جنبه خدایی داد و شیوه‌های فکری غیر ایرانی را به ریشخند گرفت. شک‌گرایی اسلامی با آن که از خردگرایی زاده شد، سرانجام اهل نظر را به جست‌وجوی معرفتی که از منشائی برتر از عقل خیزد، برانگیخت، و به برکت این جست‌وجو بود که در قرن پنجم هجری «ساله‌قشیریه پدید آمد، چنان که در عصر ما نیز بر اثر نتایج منفی کتاب نقد خرد ناب کانت، کسانی

مانند یا کوبی (Jacobi) و شلایرماخر (Schleiermacher) به کشف و شهود گراییدند و شاعر شکاک انگلیسی، وردزورث (Wordsworth) کوشید تا از آن حالت مرموز «که ما را سراپا روح می گرداند و به درون زندگی اشیاء می کشاند» پرده برگیرد.

۳) پس از مرگ مأمون، مذاهب اسلامی — حنفی و شافعی و مالکی و مخصوصاً حنبلی که از دريچه انسان انگاری (anthropomorphism) به هستی می نگریست و بزرگ ترین دشمن استقلال فکری بود — بر توده ها مسلطه یافتند. پس صاحب دلان در برابر این مذاهب، در صدد ایجاد آیینی دیگر برآمدند.

۴) ستیزه های دینی که به تشویق مأمون میان نمایندگان آیین های گوناگون و مخصوصاً آیین های معتزلی و اشعری در گرفتند، اذهان را از قیل و قال و بحث و جدل روی گردان کردند و فراسوی حقایقی برتر انگيختند.

۵) در سایه خردگرایی عصر عباسی، غیرت دینی به تدریج تلطیف شد. همچنین افزایش سریع ثروت، محافل بالای جامعه اسلامی را به آسان گیری اخلاقی و بی قیدی دینی سوق داد. از این رو آیین لطیف تری لزوم یافت.

۶) مسیحیان عالم اسلام به تدریج مسلمین را با آرمان های خود آشنا کردند. اصول مسیحیت و مخصوصاً زندگی عملی زهبانان مسیحی در قدیسان اسلامی تأثیر گذاشت و ایشان را به زهد کاملی که به نظر من با روح اسلام منافات دارد، کشانید.

تصوف در چنین اوضاعی به وجود آمد، و بنابراین منشاء و تکامل مفاهیم صوفیانه را باید در این اوضاع جست. اگر این اوضاع و نیز یک گرایی دیرین ایرانیان را مورد توجه قرار دهیم، داستان ظهور و رشد تصوف به خوبی روشن می شود. آیین نوافلاطونی نیز که سخت به تصوف

می‌ماند، در اوضاعی از این گونه پدید آمد. در خطه دولت روم، یورش-های وحشیان که امپراتوران کاخ نشین روم را به صورت امپراتوران اردو کش درآوردند، در میان سده سوم مسیحی خطرناک تر شدند، چندان که اذهان حساس را به خود مشغول داشتند. بنیادگذار نظام نوافلاطونی، پلوتینوس در یکی از نامه های خود به فلاکوس (Flaccus) از همین پی‌آرامی سخن گفته است.^۱ در زادگاه او، اسکندریه، مردم با تسامح به حیات دینی می‌نگریستند، و این وضع همواره به وخامتی بیشتر می‌گرایید. در روم نیز که کانون دین‌های گوناگون بود، زندگی عمومی به کردار بازی شده، و فسق در اعماق حیات طبقات بالای جامعه راه یافته بود. محافل فرهنگی روم فلسفه را نه به صورتی جدی، بلکه به صورت شاخه‌ای از ادبیات مطالعه می‌کردند. در مقابل آنتیوکوس (Antiochus) که می‌خواست شک‌گرایی را با آیین رواقی بیامیزد، سکس توس ام‌پی‌ری کوس (Sextus Empiricus) شک‌گرایی دست نخورده پورهون (Pyrrhon) را تعلیم می‌داد. اما شک پورهون چیزی جز یأس عقلی نبود، و همین یأس عقلی بود که پلوتینوس را از عقل‌گریزان کرد و در پی حقیقت، به عالم مکاشفه راند. از این‌ها گذشته، بر اثر اخلاق خشک و خشن رواقی و تقوای لطیف مسیحیان که بر اثر تحمل شکنجه‌های وحشیانه طولانی، بی‌پاک شده بودند و پیام صلح و محبت را به سراسر دنیای رومی می‌رسانیدند، بازسازی نظام‌های فلسفی مشرکان رومی و نیز سازگاری آرمان‌های دیرین زندگی با نیازهای معنوی نو ضرورت یافتند. پس فلسفه‌ای نو—فلسفه نوافلاطونی—فراهم آمد. ولی این فلسفه

۱. «خبر داده‌اند که واله‌ریانوس شکست خورده و اکنون در دست شاپور است. تهدیدات قوم فرانک و اقوام آلمانی (Allemani) و قوم گوت (Goth) و ایرانیان، همه برای روم منحنط ما هراس‌انگیزند.»

چون بیش از مسیحیت به مابعدالطبیعه وابسته بود، قدرت اخلاقی و عملی عظیمی نیافت؛ و از این رو پاسخ گوی نیازهای قاطبه مردم نبود.^۲ بنابراین، وحشیان خشن که از کردار مسیحیان ستم کشیده به شور آمده بودند، به مسیحیت گرویدند و به برکت آن، زندگی سکونی پیش گرفتند و بر ویرانه های امپراتوری های کهن، امپراتوری های نئی برآوردند.

در ایران نیز بر اثر نفوذ برخوردها و پیوندهای فرهنگی، برخی کسان آرام آرام در صدد بازسازی اسلام برآمدند. پس به تدریج آرمان های مسیحیت و افکار گنوستیک های مسیحی را جذب کردند و بر تعالیم قرآن استوار ساختند. این سرخ گل ایرانی به هنگام خود برومند گردید و حتی سموم حملات این تیمیه هم طراوت آن را نزدود. حال آن که در امپراتوری روم، گل فلسفه یونانی در برابر دم مسیحیت یک سره پژمرد. این گل با سیل هجوم وحشیان ریشه کن شد، ولی آن سرخ گل حتی از آشوب تاتاران گزندی ندید و همچنان تا زمان ما زنده ماند.

اگر تاروپود نظام تصوف را مورد تأمل قرار دهیم، به تحولی که این نظام از راه تفسیر معتقدات اسلامی به وجود آورد، پی می بریم. می توان گفت که بر روی هم آموزش اقوام سامی برای نیل به فلاح چنین بود: «اراده خود را دگرگون کن.» از این آموزش برمی آید که سامیان اراده را ذات انسان می دانستند، حال آن که دیگران و از آن جمله پیروان ودان تای هندی به ما آموخته اند که همه رنج ها از تصورات نادروستی که ما نسبت به جهان داریم، می زایند، و از این رو برای زدودن

۲. استادان اخیر فلسفه نوافلاطونی به عنصر خلسه که می توانست برخی از اذهان را جذب کند، بی اعتنایی کردند و بدین وسیله فلسفه نوافلاطونی را به صورت نظامی فکری که هیچ گونه جذبه انسانی نداشت، درآوردند. در این باره ویتا کر گفته است: «استادان اخیر این نحله، وصول به خلسه عارفانه را کاری دشوار تلقی کردند و رفته رفته آن را برای زمینیان ناممکن شمردند.»

رنج‌ها باید فهم خود را دگرگون کنیم. از لحاظ ودان‌تا، ذات انسان فعالیت یا اراده نیست. بلکه همانا فهم است. اما از دیدگاه تصوف، حصول آرامش نه با دگرگونی فهم دست می‌دهد و نه با تحول اراده. دگرگونی فهم و تحول اراده خود در پرتو دگرگونی عواطف‌روی می‌نمایند، و به‌راستی اراده و فهم همانا وجوهی از ذات عاطفی انسانی‌اند. بنابراین پیام صوفی به انسان چنین بود: «همگان را دوست بدار، و چون به دیگران نیکی کنی، خود را از یادیر.» در این باره جلال‌الدین بلخی فرموده است:

بایزید اندر سفر جستی بسی
تا بیاید خضر وقت خود کسی.
دید پیری با قدی همچون هلال؛
بود در روی فرو گفتار رجال....
بایزید او را چو از اقطاب یافت،
مسکنت بنمود و در خدمت شتافت.
پیش او بنشست و می‌پرسید حال.
یافتش درویش و هم صاحب عیال.
گفت: عزم تو کجا؟ ای بایزید!
رخت غربت را کجا خواهی کشید؟
گفت: قصد کعبه دارم از پگه.
گفت: هین! با خود چه داری زاد ره؟
گفت: دارم از درم نقره دویت.
نک بسته سست برگوشه ردی است.
گفت: طوفی کن به گردم هفت بار.
وین نکوتر از طواف حج شمار؛
وان درم‌ها پیش من نه، ای جواد!

دان که حج کردی و حاصل شد مراد.

عمره کردی، عمر باقی یافتی.

صاف گشتی بر صفا بشتافتی.

حق آن حق که جانت دیده است

که مرا بریت خود بگزیده است.

کعبه هر چندی که خانه بر اوست،

خلقت من نیز خانه سر اوست.

تا بکرد آن خانه را، در وی نرفت،

و اندر این خانه به جز آن حی نرفت.

چون مرا دیدی، خدا را دیده‌ای.

گرد کعبه صدق برگردیده‌ای،

خدمت من طاعت و حمد خداست

تا نپنداری که حق از من جداست.

چشم نیکو باز کن، در من نگر

تا بینی نور حق اندر بشر.

کعبه را یک بار «یتی» گفت یار؛

گفت «یا عبدی» مرا هفتاد بار.

بایزید! کعبه را دریافتی،

صد بهاء و عز و صد فر یافتی.

بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت؛

همچو زرین حلقه‌اش در گوش داشت.

برای تحقق چنین دستوری باید چرایی و چونی آن را دریافت.

باید دریافت که چه آرمانی فهم انسانی را خرسند می‌سازد و چه شیوه‌هایی

برای هدایت اراده انسانی برانده‌اند. تصوف این هر دو پرسش را

پاسخ گفت. صوفیان نه قوانین موکد سامی را که درباره اراده و عمل انسانی وضع شده بودند، کافی دانستند و نه به اصول عقلی خشکی که ودان‌تای هندی فراهم آورده بود، بسنده کردند، بلکه به اتکاء روان-شناسی جامع خود، آن دو شیوه سامی و آریایی را با هم آمیختند و شالوده آیین عشق را نهادند. از یک سو مفهوم بودایی فنا (نیروانا) را پذیرفتند و نظامی فلسفی بر آن بنیاد برآوردند، و از سوی دیگر از اسلام بهره‌ور شدند و جهان‌بینی خود را به اعتبار قرآن توجیه کردند. همچنان که زادبوم تصوف (ایران) میانجی سرزمین اسیل آریاییان و کشور سامیان بود، تصوف هم از آمیختن معتقداث آریایی و سامی به وجود آمد. ولی در این مورد باید از دو نکته غافل نماند. نکته اول این است که جنبه آریایی تصوف بر جنبه سامی آن غلبه دارد، و نکته دوم این است که در آن آمیزه، عناصر آریایی و سامی چنان دگرگون شده‌اند که تصوف از هردو استقلال یافته است. تصوف با نظری جامع و عمیق به شخصیت انسان می‌نگرد و با طبع انسانی سخت سازگار است. راز قدرت عظیم تصوف را باید در همین جست، و از این جاست که این آیین علی‌رغم فشارهای مشرعان و در بحبوحه انقلابات سیاسی، پایدار مانده است. تصوف در همان حال که سرکوبی نفس را اساس زندگی می‌شمارد، فعالیت عقلی را از انسان دریغ نمی‌دارد.

برخی از محققان بنیاد تصوف را در زندگی و مخصوصاً تعلیم پیغمبر جست‌ه‌اند. ولی در این باره هیچ گونه مدرک تاریخی وجود ندارد. نمی‌توان پذیرفت که پیغمبر در آن زمینه تعلیمی سرنی به‌علی یا ابوبکر داده باشد. اما صوفیان معتقدند که پیغمبر گذشته از دانشی که در کتاب او آمده است، از علم خفی نیز بهره‌ها داشته و بهره‌ها داده است. سند صوفیان در این باره آیه‌ای قرآنی است: «... ما پیغمبری از میان شما بر شما فرستاده‌ایم که آیات ما را بر شما فرو می‌خواند و شما را پاک

می‌گرداند و به شما کتاب و حکمت می‌آموزاند و آنچه پیش از این نمی‌دانستید، به شما می‌آموزاند.^۳ صوفیان می‌گویند که مقصود از «حکمت» دانشی است که در «کتاب» نیامده است. زیرا چنان که پیغمبر کراراً اعلام داشت، مفاد «کتاب» را پیغمبران پیش از او نیز تعلیم داده بودند، و علاوه براین، اگر «حکمت» در «کتاب» باشد، ذکر کلمه «حکمت» زائد خواهد بود.

به نظر من، به آسانی می‌توان جرثومه تصوف را در قرآن و نیز در احادیث موثق جست. اما چون اعراب سخت مجذوب زندگی عملی بودند، تصوف در عربستان رشدی نکرد و ثمری نداد. در خاک بیگانه بود که جرثومه تصوف زمینه‌ای مساعد یافت و روید و به صورت آیینی مستقل درآمد. قرآن مسلمین را چنین تعریف کرد: «آنان که به غیب ایمان دارند و نماز می‌گزارند و چیزی از آنچه بدیشان داده‌ایم، انفاق می‌کنند»^۴ اما چستی و کجایی «غیب» درخور تحقیق است. قرآن اعلام داشت که «غیب» در روح انسانی است. «و در زمین برای یقین‌کنندگان آیاتی وجود دارند — و در شما نیز. پس چرا نمی‌بینید؟»^۵ و همچنین «ما نسبت به او [انسان]، از رگ گردن او نزدیک‌تریم.»^۶ از این گذشته، این کتاب مقدس رسانید که ذات «غیب» نور بحت است: «خدا روشنایی آسمان‌ها و زمین است.»^۷ ولی آیا «نور اولی» تشخص دارد یا ندارد؟ قرآن در موارد بسیار به تشخص نور اولی اشاره کرد، و در عین حال با چند کلمه کوتاه خبر داد که «هیچ چیز مانند او نیست.»^۸

۳. سوره ۴، آیه ۱۴۶.

۴. سوره ۲، آیه ۲.

۵. سوره ۵۱، آیه ۲۰ و ۲۱.

۶. سوره ۵۵، آیه ۱۵.

۷. سوره ۲۴، آیه ۳۵.

۸. سوره ۴۲، آیه ۹.

مفسران صوفی وحدت وجود مطلوب خود را از برخی از آیات قرآن گرفتند و به اعتبار آن آیه‌ها، تربیت روحانی را شامل چهار مرحله دانستند. روح که «از امر خداست»^۹ برای آن که از خدمتعارف فراتر رود و با منشاء نهائی همه اشیاء یگانه یا همانند شود، باید از این چهار مرحله بگذرد و در هر مرحله به کوششی پردازد:

الف. باید به «غیب» بگردد.

ب. باید درباره «غیب» تجسس کند، و این تجسس با مشاهده نمودهای شگفتی‌آور طبیعت آغاز می‌شود: «آیا نمی‌نگرند شتر را که چه سان پدید آمده است، آسمان‌ها را که چگونه برافراشته شده‌اند، کوه‌ها را که چگونه استوار گردیده‌اند.»^{۱۰}

پ. باید «غیب» را بشناسد، و چنان که اشاره شد، این شناخت وقتی دست می‌دهد که روح اعماق خود را بکاود.

ت. باید با «غیب» همانندی یابد، و این امر وابسته دادگری و نیکوکاری دائم است: «به‌درستی که خدا فرمان می‌دهد که دادگری و نیکی کنید و به‌نزدیکان [آنچه را سزاوارند] دهید، و او شما را از بدی و زشتی برحذر می‌دارد.»^{۱۱}

در دوره‌های اخیر، برخی از فرقه‌های صوفی مانند فرقه نقش‌بندی برای وصول به کمال، شیوه‌هایی دیگر از ودان‌تای هندیان به‌وام ستانند.^{۱۲} این فرقه‌ها به‌آیین کوندالینی (Kundalini) هندوان، برآن

۹. سوره ۹۷، آیه ۸۷.

۱۰. سوره ۸۸، آیه ۲۰.

۱۱. سوره ۹۶، آیه ۹۲.

۱۲. وبر به‌استناد لاسن (Lassen) می‌نویسد، «بیرونی در سده پنجم هجری کتاب پاتان‌جالی (Patanjali) و احیاناً سان‌خیاسوت‌را (Sankhya Sutra) را به‌عربی گردانید. ولی آنچه از این ترجمه‌ها در دست است، بر اصل سنس‌کریت آن‌ها منطبق نمی‌شود.»

شدند که در پیکر انسان شش مرکز بزرگ نور هست، و نورهای آن مراکز به رنگ‌های گوناگون‌اند. صوفی باید بکوشد که از راه تفکر، این مراکز را به جنبش اندازد تا در قرجام کار از تنوع رنگ‌ها برهد و به نور بی‌رنگ اصیل که خود نامرئی است ولی همه چیز را مرئی می‌گرداند، برسد. جنبش مداوم مراکز نور و وصول به نور بی‌رنگ که از جنبانیدن ذرات بدن در جهتی معین و تکرار آرام اسم‌های خدا و نیز کلمات رمزی دیگر تحقق می‌پذیرد، سراسر پیکر صوفی را روشن می‌کند، و با ادراک این روشنی، حس غیریت از میانه برمی‌خیزد. رواج این‌گونه شیوه‌ها در بین صوفیان ایران فون کره‌مر را برآن داشت که تصوف را سراسر زاده نفوذ ودان‌تا شمارد. اما روشن است که این شیوه‌ها اساساً غیر اسلامی بودند و مورد اعتنای صوفیان طراز اول قرار نگرفتند.

۲. نحله‌های حکمت صوفیانه

پیردازیم به جنبه‌ها یا نحله‌های فلسفی تصوف.

بررسی دقیق آثار صوفیانه معلوم می‌دارد که تصوف از سه نظر که در واقع مکمل یک‌دیگرند، به حقیقت نهائی نگریسته است: برخی از صوفیان حقیقت وجود را اراده خود-آگاه یافتند، برخی دیگر آن را زیبایی شمردند و برخی بدان فکر یا معرفت یا نور نام دادند.

نحله اصحاب اراده

این نحله از لحاظ تاریخی بر نحله‌های دیگر مقدم بود و بزرگانی چون شقیق بلخی و ابراهیم ادهم و رابعه عدویه پرورد. از دیدگاه نحله اصحاب اراده، حقیقت نهائی همانا اراده است، و جهان چیزی جز فعالیت محدود آن اراده نیست. این نحله اساساً به‌خدایی برکنار از

هستی معتقد بود و از این رو بیش از نحله‌های دیگر، رنگ سامی داشت. اصحاب اراده معرفت را آرمان خود نمی‌شمردند، بلکه به تحریک زهد و خداجویی عمیقی که معلول حساسیت آنان نسبت به گناه بود، سلوک می‌کردند. به فلسفه‌پردازی رغبتی نمی‌نمودند و فقط می‌کوشیدند که عملاً به آرمان خود واصل شوند. از این رو از لحاظ تحقیق کنونی ما درخور توجه نیستند.

نحله اصحاب جمال

معروف کرخی در سده دوم هجری تصوف را دریافت حقایق الهی دانست. از این تعریف چنین برمی‌آید که آیین معروف کرخی بر معرفت تأکید می‌ورزید، چنان که آیین اصحاب اراده برایمان تکیه داشت.^{۱۳} در سده پنجم ابوالقاسم عبدالکریم قشیری شیوه‌ای برای دریافت حقیقت نهائی پیش نهاد، و سپس سایر اصحاب نحله جمال از نظر نوافلاطونیان درباره آفرینش سود جستند و به اعتبار آن، آفرینش را شامل مراحل چند انگاشتند. این نظر با آن که دیرزمانی در ذهن صوفیان ماند، چون با اعتقاد آنان به وحدت وجود سازگار نبود، رفته رفته متروک شد.

در نظر اصحاب جمال، حقیقت نهائی چیزی جز «جمال سرمدی» نیست. «جمال سرمدی» به اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آینه جهان بنگرد. از این رو جهان، نگار یا عکس «جمال سرمدی» است. به این ترتیب، اصحاب نحله جمال از مفهوم نوافلاطونی آفرینش که جهان را نشئه‌ای از فیاضیت الهی می‌شمرد، دور شدند و مانند میر سید شریف علی جرجانی اعتقاد کردند که تجلی زیبایی، علت

۱۳. فی کل من (Nicholson) تعاریف گوناگون تصوف را گردآورده است.

رجوع کنید به، *Journal of Royal Asiatic Society*, April 1906.

خلقت است، و عشق، نخستین مخلوق است. و عشق است که «جمال سرمدی» را تحقق می‌بخشد. صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زردشتی خود، این عشق جهان‌گیر را آتش مقدسی نامیدند که جز خدا، همه چیز را می‌سوزاند. جلال‌الدین بلخی گفته است:

شادباش ای عشق خوش سودای ما،
ای طبیب جمله علت‌های ما،
ای دواى نخوت و ناموس ما،
ای تو افلاطون و جالینوس ما!

بر اثر این جهان‌بینی، سکر صوفیانه که نخست به وسیله بایزید بسطامی به میان آمد و سپس وجه مشخص این نحله شد، لزوم یافت. شاید بتوان هندیان را در گسترش این مفهوم مؤثر دانست. در آن عصر هر ساله جمع کثیری از هندوان به قصد زیارت معبدی بودایی که در باکو برپا بود (و هنوز هم برپاست) به ایران می‌آمدند و احتمالاً افکار خود را به ایرانیان می‌رساندند.^{۱۴} با ظهور حسین بن منصور حلاج مفهوم وحدت وجود بیش از پیش در این نحله رخنه کرد. حسین به آیین ودان‌تاء گرایان هند فریاد برداشت که «من خدا هستم» — به زبان ودان‌تاء، «اهم برهما اسمی» (Aham Brahma asmi).

از دیدگاه صوفیان این نحله، حقیقت نهائی یا زیبایی جاودانی،

۱۴. گای‌گر درباره پیشرفت آیین بودا نوشته است: «می‌دانیم که پس از عصر اسکندر، بوداگرایی در ایران خاوری نیرومند بود و حتی در نواحی دور افتاده‌ای چون تیرستان پیروان فراوان داشت، و بسیاری از کاهنان بودایی به بلخ راه یافتند. این وضع که احتمالاً در سده اول پیش از مسیح آغاز شد، تاسده هفتم مسیحی دوام آورد. سرانجام بر اثر اسلام‌گرایی، از گسترش آیین بودا در کابل و بلخ کاست. ناگفته نماند که سرگذشت زردشت بدان صورت که ابومنصور محمد دقیقی به ما رسانیده است، در همین عصر پدید آمد.»

نامتناهی است. از محدودیت‌های آغاز و انجام و راست و چپ و بالا و پایین مطلقاً آزاد است.^{۱۵} در این ذات نامتناهی، جوهر و عرض به راستی یگانه‌اند.^{۱۶} هستی‌آینه‌ای است که وجود مطلق را باز می‌تاباند، و بنا بر رأی عزیز بن محمد نسفی، آینه بر دو گونه است:

(۱) آینه‌ای که صرفاً صورت ظاهر را منعکس می‌کند، و چنین است طبیعت.

(۲) آینه‌ای که ذات حقیقی را منعکس می‌کند، و چنین است انسان که منزله حد ذات مطلق است و به خطا خود را موجودی مستقل می‌پندارد.^{۱۷}

نسفی در این باره ندا درداد: ای درویش! آیا می‌پنداری که وجود تو از خدا مستقل است؟ چنین پنداری غفلتی است عظیم!^{۱۸} نسفی در این زمینه به ذکر تمثیلی زیبا پرداخت: ماهیانی چند در رودی به سر می‌بردند و با آن که در آب جنبش و زندگی می‌کردند، آب یعنی اصل حیات خود را نمی‌شناختند. پس نزد ماهی خردمندتری شتافتند و از او نشانه‌های آب خواستند. ماهی فیلسوف‌منش به آن‌ها چنین پاسخ گفت:

ای در طلب گره‌گشایی مرده،
با وصل بزاده وز جدایی مرده!
ای بر لب بحر و تشنه در خاک شده،
وی بر سر گنج و از گدایی مرده!^{۱۹}

۱۵. عزیز بن محمد نسفی: مقصد اقصی، کتابخانه تری‌نی‌تی کالج، برگ ۸ ب.

۱۶. همان، برگ ۱۰ ب.

۱۷. همان، برگ ۲۳ ب.

۱۸. همان، برگ ۳ ب.

۱۹. همان، برگ ۱۵ ب.

بنابراین، احساس جدایی از نادانی است، و غیریت سر به سر نمود است، خواب است، سایه است. غیریت وابسته نسبت است، و نسبت بر اثر خودشناسی ذات مطلق ضرورت یافته است. پیغمبر بزرگ این نحله، جلال الدین بلخی یا رومی که هگل او را «رومی برتر» خوانده است، به آیین نوافلاطونیان، مفهوم «روح جهان» را که در حوزه‌های گوناگون هستی متجلی می‌شود، پیش کشید و با پهنش عصر ما، آن را باز نمود و به صورت یکی از قطعه‌های زیبای مثنوی خود درآورد. مفهوم این قطعه که در داستان آفرینش، اثر کلود (Clodd) آمده و به عقیده کلود، نظری واقع‌گرای است و از خلال انکارگرایی جلال الدین می-درخشد، سخت به مفهوم کنونی تکامل می‌ماند:

آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی او فتاد.
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد.
وز جمادی یاد ناورد از نبرد.
وز نباتی چون به حیوانی فتاد،
نامدش حال نباتی هیچ یاد،
جز همین میلی که دارد سوی آن
خاصه در وقت بهار و ضمیران؛
همچو میل کودکان با مادران،
سرمیل خود نداند در لبان....
باز از حیوان سوی انسانیش
می کشید آن خالق که دانیش.
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت.

عقل‌های اولینش یاد نیست؛

هم از این عقلش تحول کردنی است.

مقایسه آراء این نحله با مبانی فلسفه نوافلاطونی کاری آموزنده است. در نظام نوافلاطونی، هم مفهوم حلول راه دارد و هم مفهوم استعلاء. خدا چون علت همه چیزهاست، در همه جا هست؛ و چون غیر از همه چیزهاست، در هیچ جایی نیست. اگر تنها بگوییم که «خدا در همه جا هست» و بر سخن خود نیفزاییم که «در عین حال، در هیچ جایی نیست»، خدا همه چیز خواهد بود.^{۲۰} به راستی خدای اصحاب جمال، همه چیز است. حکیم نوافلاطونی عوالم مادی را از نوعی دوام یا ثبات برخوردار می‌دانست. اما اصحاب جمال آزمایش‌های حسی را نوعی رؤیا می‌شمردند و می‌گفتند که زندگی کران‌مند حسی به منزله خواب است، و مرگ مبشر بیداری است. فرق عمده این دو آیین از نظریاتی که دوباره خلود، آوردند، معلوم می‌شود. چنان که ویتا کر متذکر شده است، خلود بی‌تعین اساساً مفهومی شرقی است، و حکیمان اسلامی با ابتکار نظریه بقای روح بی‌تشخص انسانی، از ارسطویان و نوافلاطونیان ممتاز گردیدند.^{۲۱}

از آنچه درباره جمال‌گرایان گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اندیشه آنان بر سه اصل استوار است:

(۱) حقیقت نهائی با وسایل برتر از حس شناختنی است.

(۲) حقیقت نهائی مشخص نیست.

(۳) حقیقت نهائی یگانه است.

برخی از متفکران در برابر این سه اصل واکنشی کردند و نظریه

۲۰. ویتا کر، پیشین، ص ۵۸.

۲۱. همان، ص ۵۷.

هایی دیگر آوردند:

(۱) واکنش لادریان: گروهی از اندیشمندان در برابر اصل اول، به اصل ناشناختنی بودن حقیقت گراییدند. از این زمره بود عمر خیام که در قرن ششم هجری، به حکم یاس فلسفی خود فریاد برداشت:

آن‌ها که کشته شراب ناب‌اند
و آن‌ها که به شب‌مدام در محراب‌اند -
بر خشک یکی نیست، همه در آب‌اند،
بیدار یکی نیست، همه در خواب‌اند!

(۲) واکنش متدینان: گروهی از یکتاپرستان در مقابل اصل دوم، حقیقت‌نهایی را متعین دانستند. تقی‌الدین ابوالعباس احمد تیمیه و پیروان او در قرن هفتم هجری به این گروه تعلق داشتند.

(۳) واکنش چندگرایان: جمعی از اندیشمندان اصل سوم یعنی یگانگی حقیقت را مورد تردید قرار دادند. نماینده این جنبش واحد محمود بود.^{۲۲}

از لحاظ فلسفی، واکنش سوم از دو واکنش دیگر مهم‌تر است و در جامعه‌های دیگر هم نظایری دارد. بر روی هم تاریخ فکر انسان شامل قوانینی است که در مورد اقوام گوناگون صدق می‌کنند. همچنان که نظام‌های یک‌گرای آلمانی چندگرایی هزبارت را برانگیختند، و همه‌خدایی اسپینوزا مونا‌دگرایی لایبنیتس را پدید آورد، یکتاپرستی اسلامی هم به چندگرایی واحد محمود کشانیده شد. واحد محمود در سده هفتم هجری یعنی قرن‌ها پیش از لایبنیتس یگانگی هستی را نفی کرد و مانند لایبنیتس باور داشت که جهان مجموعه‌ای است از واحدها یا اجزاء لایتجزای بسیط. این واحدها که «افراد» خوانده

می‌شوند، از ازل بوده‌اند و از حیات بهره‌ورند. تکامل ماده عنصری، قانون عمومی جهان است. از این رو واحدهای بسیط جهان به‌فراخور موادی که به‌خود می‌کشند، دگرگونی می‌پذیرند و وجوه هستی را همواره عالی‌تر می‌گردانند. واحد محمود درباره گیاهان آفرینی نیز نظری آورد و گفت که تکامل جهان دوره‌ای دارد و آن هشت هزار سال است. چون هشت دوره هشت هزارساله از عمر جهان گذرد، جهان انحلال می‌یابد و واحدهای آن از یک‌دیگر می‌گسلند. اما مجدداً واحدها با یک‌دیگر می‌آمیزند و جهان نوی پدیدار می‌سازند. واحد محمود مذهبی ترتیب داد و پیروانی یافت. ولی پیروان او به‌شدت مورد آزار قرار گرفتند و سرانجام به‌وسیله شاه‌عباس صفوی نابود شدند. گفته‌اند که حافظ، شاعر شیرازی به این مذهب معتقد بوده است.

نحله اصحاب نور یا فکر

سومین جنبه یا نحله تصوف بر آن بود که ذات حقیقت، نور یا فکر است و باید با اشراق یا تفکر بدان راه برد. اصحاب نور برخلاف اصحاب جمال، آیین نوافلاطونی را از دست ننهادند، بلکه با دگرگون کردن آن، راه چند نظام صوفیانه را گشودند. از لحاظ فلسفی، دو نظام بزرگ در آغوش این نحله پرورش یافت. یکی از این دو، نظامی ایرانی بود، و دیگری سخت از مسیحیت مایه گرفته بود. با این همه، هر دو نظام اعتقاد داشتند که برای تبیین تکثر طبیعی، باید در ذات حقیقت نهائی، اصلی اختلاف انگیز جست. این دو را به ترتیب تاریخی بررسی می‌کنیم.

نحله اصحاب نور: بر اثر پیوند الهیات اسلامی با روش‌های جدلی یونانیان، روح انتقاد در عرصه تفکر اسلامی ظاهر شد. نخستین جلوه این روح انتقاد را در افکار ابوالحسن اشعری، و کامل‌ترین نمودار آن را در آثار ابوحامد محمد غزالی می‌یابیم. در میان خردگرایان

اعتزالی هم، مردان نکته‌سنجی چون ابواسحق نظام سربر آوردند و به جای پیروی از فلسفه یونانی، با دیدی انتقادی بدان نگریستند. مدافعان دین و از آن جمله غزالی و فخرالدین رازی و ابوالبرکات بغدادی و ابوالحسن علی‌آمدی تمام ارکان فلسفه یونانی را مورد حمله قرار دادند، و ابوسعید حسن سیرافی و قاضی عبدالجبار و ابوالعالی عبدالملک جوینی و ابوالقاسم کعبی بلخی و مخصوصاً تقی‌الدین ابوالعباس احمد قمیمه، بر اثر انگیزه‌های دینی، در باز نمودن ضعف منطق یونانی کوشیدند. جمعی از دانشوران صوفی نیز به صف ناقدان فلسفه یونانی پیوستند، چنان که ابوحفص عمر سهروردی در کتابی به نام «كشف النصائح الایمانیه و كشف الفضائح الیونانیه»، در صدد اثبات نارسایی عقل محض برآمد. همچنین بر اثر واکنش اشاعره در برابر معتزله، نه تنها مفاهیم فلسفی بدیعی به میان آمدند، بلکه زنجیرهای فرسوده خردگرایی سراسر گسیختند. اردمان (Erdmann) گفته است که فلسفه اسلامی پس از فارابی و ابن‌سینا رویه انحطاط رفته و از این رو موجب شک‌گرایی و عرفان شده است.^{۲۳} ولی اردمان نسبت به این نکته غفلت ورزیده است که مسلمین با نقد فلسفی خود، از یک سو فلسفه یونانی را رد، و انکارگرایی اشعری را ابداع کردند و از سوی دیگر به بازسازی فلسفه ایران پرداختند. فلسفه یونانی با ظهور نظامی کاملاً ایرانی به ناتوانی گرایید و در مقابل فشار اشعریان و سایر جزم‌اندیشان اسلامی فرو افتاد.

به برکت رهایی فکری مسلمین، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی در ۸۷ هجری) پدید آمد و آهنگ ساختن فلسفه‌ای نو کرد. شهاب‌الدین یک‌سره از مفاهیم دیرینه چشم‌پوشید. ولی به اقتضای فکر اصیل ایرانی خود، علی‌رغم تهدیدات متنفذان تنگ‌نظر، به استقلال

23. Erdmann: *History of Philosophy*, Vol. I, p. 367.

اندیشمند. در فلسفه او سنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابوحامد غزالی و اسماعیلیان جلوه گر شده بود، با افکار حکیمان و الهیات اسلامی همساز گردید.

شهاب الدین سهروردی که بعداً به «شیخ اشراق» مقتول شهرت یافت، نزد مجدالدین جیلی، استاد فخرالدین رازی درس خواند و هنوز در بحبوحه شباب بود که سرآمد همه حکیمان عالم اسلام شد. ملک الظاهر، پسر سلطان صلاح الدین ایوبی که با ستایشی عظیم بدو می نگرست، او را نزد خود، به حلب خواند. فیلسوف جوان در حلب عقاید مستقل خود را باز نمود. جزم اندیشان خون آشام که در همه اقالیم و اعصار برای پوشانیدن ناتوانی فکری خود، به زور توسل جسته اند، بر او رشک بردند و به سلطان صلاح الدین نوشتند که تعالیم سهروردی اسلام را به خطر می اندازد و سرکوبی آن لازم است. سلطان خواست آنان برآورد. پس فیلسوف جوان ایرانی در سال می و ششم عمر با آرامش به برگ تن در داد برگی که او را در زمره شهیدان حقیقت درآورد و بدو نامی جاوید بخشید. امروز آن مردم کشان و بسا مردم کشان دیگر مرده و پوسیده اند، ولی فلسفه ای که به بهای جانی تمام شد، همچنان زنده است و انبوه حقیقت جویان را به سوی خود می کشد.

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت: از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام پردازی برخوردار، و از اینها بالاتر، نسبت به سنن ایرانی وفادار بود. در مورد قضایای مهم گوناگون با فلسفه افلاطون درافتاد و فلسفه ارسطو را صرفاً مقدمه نظام فلسفی خود شمرد و آزادانه انتقاد کرد. هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند. حتی منطق ارسطویی را مورد بررسی دقیق قرار داد و برخی از اصول آن را ابطال کرد. مثلاً اعلام داشت که در منطق ارسطو، تعریف از جنس و فصل فراهم می آید، حال آن که فصل یعنی خصوصیت ممیز شیء مورد تعریف

که البته نمی‌توان آن را بر شیء دیگری حمل کرد، شیء مورد تعریف را به‌ما نمی‌شناساند. کسی که اسب را نشناخته باشد، با تعریف منطقی اسب یعنی «حیوان شیهه‌کشنده» به‌شناسایی آن نایل نخواهد شد. چنین کسی قاعدتاً مفهوم «حیوان» را درمی‌یابد، زیرا قبلاً به‌موجودات بسیاری که صفت حیوانیت به‌آن‌ها تعلق می‌گیرد، برخورد کرده است. ولی مفهوم «شیهه‌کش» را در نمی‌یابد، زیرا در هیچ موردی جز در مورد شیء مورد تعریف، به‌چیزی که دارای صفت «شیهه‌کش» باشد، برخورد نکرده است. بنابراین، تعریف ارسطویی از لحاظ علمی امری کاملاً بیهوده است. سهروردی درباره تعریف منطقی نظری که سخت به‌نظر بوزان کت (Bosanquet) می‌ماند، آورد. بوزان کت تعریف را «جمع کردن کیفیات» می‌داند، و سهروردی معتقد است که در تعریف درست باید همه اوصاف ذاتی شیء را برشمرد، و مراد از اوصاف ذاتی شیء آن‌هایی هستند که گرچه ممکن است منفرداً در اشیاء گوناگون موجود باشند، مجموعاً در هیچ چیزی جز شیء مورد تعریف یافت نمی‌شوند.

برای آن که از خدمت سهروردی به‌فلسفه ایران آگاه شویم، باید فلسفه اولای او را پیش نهیم. به‌نظر شیخ اشراق، کسی که می‌خواهد به‌فلسفه متعالی او راه برد، باید با فلسفه ارسطویی و علم منطق و ریاضیات و تصوف به‌خوبی آشنا باشد و ذهن خود را از آلودگی تعصب و گناه بیالاید و با این شیوه، رفته‌رفته بر ذوق یا حسی درونی که یافته‌های نظری عقل را می‌سجد و تصحیح می‌کند، دست یابد. عقل بی‌یاور درخور اعتقاد نیست. پس باید از ذوق یعنی ادراکی رموز که به‌کنه امور پی‌می‌برد و روح بی‌آرام را شناخت و آرامش می‌بخشد و شک را از نیرو می‌اندازد، یاری گیرد. سهروردی جنبه‌های گوناگون آزمایش‌های ذوقی را شرح داده است. ولی ما در این بررسی

فقط به جنبه‌ای از این آزمایش‌ها که به وسیله فکر استدلالی انتظام می‌پذیرد، می‌پردازیم و از این رو به شاخه‌های سه‌گانه حکمت اشراق یعنی بودشناسی و جهان‌شناسی و روان‌شناسی بسنده می‌کنیم.

الف. بودشناسی: اصل نهائی وجود «نور قاهر» است، واقتضای آن روشنی بخشی درنگ‌ناپذیر است. به نظر محمد شریف هروی که بر کتاب حکمة الاشراق سهروردی شرحی نوشته است، هیچ چیز مرئی تراز نور نیست، و قابلیت رؤیت به تعریف نیازی ندارد.^{۲۴} تجلی، ذات نور است، زیرا اگر تجلی عرض باشد و بر نور اضافه شده باشد، لازم می‌آید که نور فی نفسه قابل رؤیت نباشد، و خود به وسیله چیزی دیگر که فی نفسه قابل رؤیت است، قابل رؤیت گردد. این نیز ایجاب می‌کند که نور قابل رؤیت نباشد و چیزی جز آن قابل رؤیت باشد، و چنین نتیجه‌ای البته ناموجه است. در این صورت، علت وجودی نور خود اوست. هرچه جز اوست، به ناگزیر مقید و محدث و ممکن است. «لأنور» یا غسقی چیزی نیست که از مبدائی مستقل برخاسته باشد، و پیروان آیین مبنی که نور و ظلمت را دو حقیقت متمایز و مخلوق دو عامل خلاق مستقل گرفتند، بر خطا بودند. موبدان زردشتی به عنوان آن که «یک» جز یک افاضت نمی‌کند، روشنایی و تاریکی را به دو مبدأ مستقل نسبت دادند. ولی حکیمان ایران باستان با دوگرایی آنان موافقتی نداشتند. در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، تقابل وجود و لا وجود است. ایجاب نور مستلزم سلب نور است، به این معنی که نور برای آن که خود را تحقق بخشد، باید ظلمتی یابد و آن را روشن گرداند. نور آغازین مبداء هرگونه حرکت است، و مراد از حرکت، صرفاً تغییر مکانی نیست. نور ذاتاً عاشق پرتوهایش است، و این عشق،

۲۴. محمد شریف هروی، شرح نوادیه، کتابخانه سلطنتی برلین، برگ ۱۰ الف.

او را برمی انگیزد که با پرتوپاشی خود، همه چیزها را شور و زندگی بخشد. نور انواع بی شمار دارد. نورهای رخشان تر، خود موجد نورهای دیگر می شوند. ولی سرانجام درجه درخشندگی نورچندان پایین می آید که دیگر به ظهور نور جدید نمی انجامد. اگر به زبان الهیات سخن گوئیم، این نورها فرشتگانی هستند که به برکت نور قاهر، انواع موجودات را از زندگی و نیرو برخوردار می سازند. مشائیان که شماره عقول اصیل و نیز شماره مقولات فکر را ده دانستند، به خطا رفتند. نور قاهر را امکاناتی بی نهایت هست، و جهان با همه تنوعات خود، تنها جلوه ای جزئی است از ذات لایتناهی. از این رو مقولات معدود ارسطو اعتبار مطلق ندارند. انسان را توان آن نیست که با اندیشه محدود خود بر همه مقولات احاطه یابد. زیرا نور قاهر مطابق مقولاتی بی شمار بر آنچه نور نیست، نورپاشی می کند. بر روی هم می توان دوگونه نور عمده شناخت:

(۱) نور مجرد: این نور که شامل عقل کلی و عقل جزئی است، هیئتی به خود نمی گیرد و هرگز به چیزی جز خود تعلق نمی پذیرد. همه انواع نور—نور پاره آگاه و نور آگاه و نور خودآگاه که از حیث تابندگی با یک دیگر فرق دارند—از نور مجرد زاده می شوند، و نزدیکی یا دوری نسبی آن ها به نور مجرد است که درجه تابندگی آن ها را تعیین می کند. نفس یا عقل جزئی روگرفت تار یا انعکاس ضعیف نور قاهر است. نور مجرد، خود را به خود می شناسد، و به جز خود، به چیزی که او را بشناساند، نیازمند نیست. بنابراین ذات نور مجرد، آگاهی یا خودشناسی است، اما نفی نور یعنی ظلمت چنین کیفیتی ندارد.

(۲) نور عارضی: این نور می تواند به چیزی جز خود تعلق یابد و بدان هیئت بخشد. نور ستارگان و نیز قابل رؤیت بودن سایر اجسام از این گونه اند. نور عارضی یا بهتر بگوئیم نور محسوس، انعکاس

بسیار ضعیفی از نور قاهر است و به سبب بعدی که با مبداء خود دارد، از شدت جوهری نور مجرد محروم است. چنان که گفته شد، هر نوری به نوبه خود، نور ضعیف‌تری می‌تاباند، و این جریان چندان ادامه می‌یابد که نور از استقلال عاری و برای بقای خود، به غیر محتاج می‌شود. چنین نوری نور عارضی است. در این صورت، رابطه نور مجرد و نور عارضی رابطه علت و معلول است. اما معلول کاملاً از علت متمایز نیست، بلکه همان علت است که تحول کرده یا به صورتی ضعیف‌تر درآمده است. گذشته از نور مجرد، هیچ چیز و حتی ذات جسم منیر نمی‌تواند علت نور عارضی باشد. زیرا نور عارضی محدث و قابل سلب است، و از این رو از اجسام جدا می‌شود، بی‌این که جدایی آن تغییری در اجسام به وجود آورد. اگر ذات جسم منیر علت نور عارضی باشد، جدایی نور از جسم منیر امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا وجود علت غیر فعال تصور کردنی نیست.^{۲۰}

سهروردی وجود ظلمت را که از نفی نور پدید می‌آید و خود موضوع نور است، ضرور شمرد. ولی در عین حال در انکار هیولای اولای ارسطویی با اشعریان موافقت کرد. همچنین به شیوه اشاعره، همه مقولات فکر مگر جوهر و کیف را اضافی انگاشت. با این همه شیخ اشراق با اسناد فعالیت به شناخت انسانی، در صدد تصحیح نظریه شناخت اشعریان پرآمد و گفت که رابطه ما با موضوع شناخت، رابطه‌ای منفعل نیست. نفس انفرادی بدان منبب که خود، نور است، در جریان فعل شناخت، نسبت به موضوع شناخت نور بخشی می‌کند. در دیده سهروردی، جهان جریان یگانه فعالی است که فعل آن نور بخشی یا اشراق است. اما نورهایی که ما دریافته‌ایم، فقط جزئی از نور قاهرند،

و نور قاهر بنا بر قوانینی که بر ما معلوم نیستند، تجلیات گوناگون دیگر نیز می‌یابد. از این رو با آن که عقل ما موافق مقولاتی محدود فعالیت می‌کند، باید مقولات هستی را از شمار بیرون دانست. به این ترتیب باید پذیرفت که سهروردی با تأکید بر نسبیت دانش انسانی، به نظام انسان‌گرایی (Humanism) معاصر نزدیک می‌شود.

ب. جهان‌شناسی: شهاب‌الدین سهروردی لای نور یا غسق را کمیت مطلق یا ماده مطلق نامید. ماده یا کمیت مطلق برخلاف رأی خطای مشائیان، اصلی مستقل نیست، بلکه وجهی است از ایجاب نور. ما از آنجا به وجود ماده مطلق حکم می‌کنیم که در عرضه تجربه، شاهد تبدیل عناصر ابتدائی به یک دیگر هستیم. ماده مطلق که از لحاظ صفا یا خلوص، درجات متفاوت دارد، حوزه‌های گوناگون هستی مادی را به وجود می‌آورد. بر روی هم، ماده مطلق همه چیزها از دوبهره فراهم آمده است:

- (۱) آنچه وراء مکان است، و آن اجزاء لایتجزی یا جوهری کدر است که در نظام اشعری، «ماهیات» نام گرفت.
- (۲) آنچه لزوماً در مکان است، و آن هیئت‌های ظلمت است، چون وزن و بو و طعم.

از پیوند این دو، ماده مطلق دستخوش انفراد می‌شود. هر جسم مادی آمیزه‌ای از هیئت‌های ظلمت و جوهر کدر است و به وسیله نور مجرد، منور یا مرئی شده است. ولی آیا علت هیئت‌های گوناگون ظلمت چیست؟ هیئت‌های ظلمت مانند هیئت‌های نور، معلول نور مجردند که با پرتو پاشی‌های پیاپی خود، موجب تکثر حوزه‌های وجود می‌شود. هیئت‌ها که وجه تمایز اجسام از یکدیگرند، در ذات ماده مطلق استقرار ندارند. اگر ماده مطلق که همان کمیت مطلق است، هیئت‌ها را

در بر می گرفت، لازم می آمد که همه اجسام از لحاظ هیئت های ظلمت یکی باشند. این هم با تجارب زندگی ما تطبیق نمی کند. پس بی گمان علت هیئت های ظلمت، ماده مطلق نیست. هیئت های متفاوت از فعالیت های متفاوت نور مجرد بر می خیزند. نور مجرد نه تنها علت هیئت های نور است، بلکه علت هیئت های ظلمت هم هست. ماهیت یا جوهر فرد کدر نیز که سومین رکن جسم مادی است، یکی از جنبه های واجب ایجاب نور است.

از آنچه گذشت نتیجه می گیریم که جسم کلاً وابسته نور قاهر است، و جهان سربه سر چنین است. جهان مشتمل بر دوایر وجودی متوالی است. دوایری که به مبدا نور نزدیک ترند، بیش از آن ها که دورترند، از نور بهره می برند. نورهای متوسط بی شمار بدین دوایر وجودی و همه متعلقات آن ها پرتو می افشانند. نورهای متوسط گاهی به یاری نور آگاه، و گاهی بی یاری آن به انواع وجود قوام می بخشند. انسان و حیوان و نبات به برکت نور آگاه، و جمادات و عناصر ساده بدون آن تحقق می پذیرند. در این صورت، آن آینه تمام نمای تکرات که ما جهانش می خوانیم، سایه ای است از پرتوهای مستقیم و غیرمستقیم نور قاهر. هر چیزی نصیبی از نور دارد، ولی به امید آن که از نور سرشار شود، عاشقانه به سوی چشمه اصیل نور تکا هو می کند. به راستی عالم چیزی جز نمایش جاودانی عشق نیست.

موجودات عالم در چند حوزه یا سطح وجودی قرار دارند:

حوزه نور قاهر:

(۱) حوزه عقول یا اصل افلاك.

(۲) حوزه نفوس.

(۳) حوزه هیئت ها:

الف. حوزه هیئت های مثالی: حوزه افلاك.

ب. حوزه هیئت‌های مادی: حوزه عناصر:

عناصر بسیط: عالم جمادی و عالم نباتی و عالم حیوانی.

عناصر مرکب: عالم جمادی و عالم نباتی و عالم حیوانی.

در تفصیل این مجمل باید گفت که در جهان هر چه لا نور باشد،

در دو بخش می‌گنجد:

(۱) موجودات قدیم چون عقول و ارواح افلاك و افلاك و

عناصر بسیط و زمان و حرکت.

(۲) موجودات محدث چون موجودات مرکب از عناصر.

ارواح افلاك بر اثر شوقی که به دریافت انوار مبداء خود دارند،

همواره در حرکت‌اند. پس حرکت افلاك که به ظهور ادوار پیاپی

جهان منجر می‌شود، امری قدیم است. ماده افلاك برخلاف مواد

پرغش ظلمت، از فعل و انفعال‌های شیمیایی آزاد است. هر فلکی

ماده‌ای خاص دارد و در جهتی منحصر به خود سیر می‌کند. تفاوت

مسیر افلاك بدین سبب است که هریک از آن‌ها جوای معشوق یا

نوری خاص است.

حرکت وجهی از زمان است، سلسله‌ای است از عناصر زمان

که صورتی خارجی یافته‌اند. گذشته و حال و آینده در ذات زمان وجود

ندارند و صرفاً بنا بر مصالح انسانی به میان آمده‌اند.^{۲۶} زمان بی‌آغاز است؛

و آغازی که برای آن فرض می‌کنیم، خود نقطه‌ای از زمان است.

بنابراین باید زمان و حرکت را قدیم شمرد.

عناصر آغازین هستی سه تا بیش نیستند: آب و خاك و باد.

آتش عنصر مستقلی به‌شمار نمی‌آید، زیرا همانا باد فروزان است. عناصر

بسیط بر اثر نفوذ عوامل فلکی، با یک‌دیگر می‌آمیزند و هیئت‌ها

و هیئت‌ها را می‌سازند.

جدید میلان و دخانیت و صلیت — را پدید می آورند. از تحول عناصر آغازین، جریان کون و فساد فرا می آید و در سراسر حوزه لانور روان می شود. به برکت کون و فساد است که هیئت های هستی همواره والاتر، و به نیروهای نوربخش نزدیک تر می گردند. همه نمودهای طبیعت مانند باران و ابر و تندر و شهاب از حرکت ذاتی هستی می زایند و با فعالیت مستقیم یا غیر مستقیم نور قاهر تبیین می پذیرند. نور قاهر در اشیاء تأثیر یکسانی نمی گذارد، زیرا اشیاء از لحاظ نورپذیری برابر نیستند. به طور خلاصه باید گفت که جهان همانا شوق یا عشقی است نسبت به نور — شوق یا عشقی که تجسم خارجی یافته است.

آیا جهان قدیم است؟ جهان از این جهت که تجلی نور قاهر است، مقید و وابسته است و قدیم نیست، اما بدان سبب که همانا پرتوهای مبداء نور است، قدیم است. برخی از نورها مستقیماً از نور قاهر سرچشمه می گیرند و ضرورتاً قدیم اند، ولی بعض نورها از آمیختن نورهای دیگر پدید می آیند و از این رو برخلاف نورهای اصیل، مستقیماً با ذات نور قاهر پیوستگی ندارند و بدین اعتبار، قدیم نیستند. مثلاً هنگامی که جسمی روشن در برابر جسمی تاریک قرار می گیرد، روشنی جسم روشن باعث پدیداری رنگ جسم تاریک می شود، و بنابراین، رنگ در مقابل نور، امری است محدث. با این وصف همه نورها یا اشیاء در همان حال که تجلی نور قاهرند و محدث، چون به نحوی از انحاء از ذات قدیم نور قاهر برمی خیزند، قدیم اند. کسانی هستند که به اعتبار محدث بودن اشیاء پیرامون خود، کل جهان را محدث می دانند. رای اینان در صورتی درست است که استقراء تام ممکن باشد و در نتیجه، بتوان قیاس کرد که مثلاً چون یکایک حبشیان سیاه اند، پس همه حبشیان سیاه اند، یا چون یکایک حرکات، آغاز زمانی دارند، پس همه حرکات این گونه اند. چنین استدلالی متضمن مصادره به مطلوب

است. از آن جا که گرد آوردن همه حبشیان گذشته و حال و آینده در آن واحد میسر نیست، کبرای این قیاس، ناموجه است، و صدور حکم، ممتنع است. بنابراین از شمارش افراد حبشی موجود یا بررسی حرکاتی که در حیطه تجارب ما می‌گنجند، هرگز نمی‌توان به این نتیجه رسید که «همه حبشیان» سیاه‌اند، و «همه حرکات» آغاز زمانی دارند.

پ. روان‌شناسی: در مورد موجوداتی که از آن مدارج دانی وجودند، حرکت و نور یا هم ملازمه ندارند. مثلاً یک قطعه سنگ با آن که دارای نور و قابل رؤیت است. از جنبش خود انگیزته بی‌بهره است. اما هرچه از نردبان وجود بالاتر رویم، موجودات عالی یا جانداران را می‌بینیم که حرکت و نور را در ذات خود هماهنگ گردانیده‌اند. سرانجام به انسان می‌رسیم که والاترین کانون نور مجرد است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا آن نور مجرد متفردی که نفس انسانی نام گرفته است، پیش از آن که ملازم جسمانی او پدیدار گردد، موجود است یا نه. بنیادگذار فلسفه اشراقی در این زمینه به راه ابوعلی سینا رفت و اقامه کرد که نورهای مجرد متفرد قبلاً وجود نداشته‌اند. نمی‌توان مقولات مادی «یک» و «بسیار» را در مورد نور مجرد به کار برد. زیرا نور مجرد در ذات خود نه یک است و نه بسیار، و فقط به فراخور نورپذیری ملازم‌های مادی، در هیئت‌های بسیار متجلی می‌شود. میان جسم و نور مجرد یا نفس رابطه‌ای هست. اما این رابطه، رابطه علی نیست؛ عشق است که این دورا به هم می‌پیوندد. جسم مشتاق نور است، ولی به اقتضای ذات خود، توان آن ندارد که مستقیماً به مبداء نور اتصال یابد. پس به ناگزیر برای نورپایی، به نفس می‌پیوندد. اما نفس هم نمی‌تواند نوری را که مستقیماً از مبدأ گرفته است، به جسم جامد مظلم ببخشد. زیرا جسم از لحاظ اعراض خود،

قطب متضاد نفس است. برای ارتباط این دو، وجودی میانجی که بتواند نور و ظلمت را جمع کند، ضرورت دارد. این میانجی نفس حیوانی است، و آن بخاری است گرم و لطیف و شفاف که اساساً در حفره چپ قلب مستقر است، ولی در همه اندام‌های بدن گردش می‌کند. نفس حیوانی پیوندی ضعیف با نور دارد، و بدین علت است که حیوانات زمینی در شب‌های تاریک به‌سوی آتش فروزان می‌شتابند، و جانوران دریایی برای برخورداری از منظره زیبای ماه به‌سطح آب می‌آیند.

آرمان انسان عروج از نردبان وجود و کسب نور بیشتر است. اگر این عروج ادامه یابد، انسان سرانجام از دنیای هیئت‌ها یک‌سره رها خواهد شد. اما این آرمان از چه راه تحقق می‌پذیرد؟ از راه شناخت و کنش. انسان می‌تواند با دگرگون کردن فهم و اراده خود، با تعمق و عمل شامخ‌ترین آرمان انسانی را تحقق بخشد. بنابراین باید طالب کمال را چنین ندا در داد: نظر خود را نسبت به جهان دگرگون کن، و به اقتضای این دگرگونی، سلوک کن!

رواست که عوامل دوگانه کمال‌یابی را مورد تدقیق قرار دهیم.

۱) شناخت: نور مجرد چون به‌جاننداری عالی پیوندد، از نیروهای نور و ظلمت قوایی چند ظهور می‌کنند و تکامل موجود را میسر می‌گردانند. نیروهای نور موجب پنج حس خارجی و پنج حس داخلی یعنی حس مشترك و واهمه و مصوره و ذاکره و متصرفه می‌شوند، و نیروهای ظلمت قوایی چون تغذیه و رشد را پدید می‌آورند. اما باید دانست که تفکیک قوا از یک‌دیگر صرفاً برای سهولت کار است، و گرنه هر قوه‌ای می‌تواند منشاء همه افعال باشد.^{۲۷} در اندرون مغز نیرویی یگانه وجود دارد. ولی این یک نیرو به‌مناسبات گوناگون، نام‌های

گوناگون به خود گرفته است. ذهن امری واحد است، و فقط برای سهولت تفهیم و تفهم، متکثر به شمار آمده است. با این همه، در نظر سهروردی، نیروی درونی مغز از نور مجردی که کنه ذات انسان است، جداست. سهروردی ظاهراً به این ترتیب بین ذهن فعال و نفس که اساساً غیر فعال است، فرق گذاشت و در عین حال متذکر شد که همه قوای ذهن به طرزی مرموز با نفس پیوند دارند.

سهروردی در روان‌شناسی ادراک نظرهایی ابتکاری آورد. ابتکاری‌ترین نظر او مربوط به موضوع ابصار است.^{۲۸} مطابق این نظر، به هنگام ابصار، هیچ شعاعی از چشم بر نمی‌خیزد. زیرا اگر شعاعی از چشم ناظر برخیزد و به سوی شیء منظور رود، چنین شعاعی یا جوهر خواهد بود یا عرض. این شعاع اگر عرض باشد، قادر نخواهد بود که از یک جوهر (چشم) به جوهر دیگر (جسم مرئی) انتقال یابد؛ و اگر جوهر باشد، حرکت آن یا به حکم شعور است و یا به حکم ذات آن. اگر حرکت شعاع چشم به حکم شعور باشد، در آن صورت شعاع به منزله جانوری خواهد بود که موجودات دیگر را ادراک می‌کند، و از این امر لازم خواهد آمد که ادراک انسانی فعل انسان نباشد؛ بلکه فعل شعاع چشم باشد. اما اگر حرکت شعاع چشم از عوارض ذات خود آن باشد، معلوم نیست که چرا فقط در یک جهت حرکت می‌کند و از جنبش هر سویی محروم است. بنابراین، باید پذیرفت که هیچ شعاعی از چشم ناظر بر نمی‌خیزد. رای مشائیان نیز که ابصار را نتیجه انطباع صور یا نگارهای اشیاء بر چشم دانسته‌اند، نادرست است، و برای دریافت نادرستی رای آنان باید توجه کرد که نگارهای اشیاء کلان به سبب آن که در فضای کوچک چشم جای نمی‌گیرند، نباید

اصلاً به چشم آیند. سهروردی پس از رد نظریه‌های ابصار، خودنظریه‌ای به میان گذارد. بنا بر نظریه او، هنگامی که چیزی در برابر چشم قرار گیرد، اشراقی صورت می‌پذیرد، و ذهن به وساطت این اشراق، آن چیز را می‌بیند. برای تحقق فعل ابصار باید چشم سالم، برکنار از هر حجابی، با شیء مقابل شود، و ذهن هم آماده ادراک باشد. ابصار سریه‌سر اشراق است، و از این رو به وساطت ذات خدا صورت می‌گیرد. بارکلی (Berkeley) ادراکات بصری را نسبی دانست و نشان داد که خدا زمینه نهائی همه ادراکات ماست. سهروردی نیز اثبات همین نکته را اراده کرد و به شیوه‌ای نو به ابصار نگریست. با این همه به دقایق پرداخت.

در روان‌شناسی سهروردی شناخت گذشته از حس و عقل، مبداء دیگری هم دارد، و آن ذوق یا ادراک درونی است که عوالم بی‌مکان و بی‌زمان وجود را درمی‌یابد. برای پرورش این عامل مرموز که نتایج کار عقل را تصحیح و هم‌نوا می‌کند، باید از سویی به مطالعه فلسفه یا تدقیق در مفاهیم مجرد پرداخت و از سوی دیگر با فضیلت سلوک کرد.

(۲) کنش: انسان موجودی فعال است و قوت‌های محرك او

چنین‌اند:

الف. عقل یا نفس ملکی که منشاء هوش و تمیز و دانش دوستی است.

ب. نفس بهیمی که منشاء خشم و جسارت و سلطه‌جویی و جاه‌طلبی است.

پ. نفس حیوانی که منشاء لذت‌جویی و گرم‌نگی و شور جنسی است.

نفس ملکی ما را به فضیلت دانایی می‌کشاند، و نفس بهیمی

و نفس حیوانی اگر به وسیله عقل نظام گیرند، به ترتیب زاینده فضیلت شجاعت و فضیلت عفت می شوند، و از هماهنگی هر سه نفس، فضیلت دیگری که عدالت باشد، برمی خیزد. فضایل مایه ترقی روحانی اند، و از آنجا که ترقی روحانی برای انسان میسر است، باید گفت که این دنیا بهترین دنیای ممکن است. اشیاء در ذات خود، خوب یا بد نیستند. اگر اشیاء را به شیوه ای نادرست به کار ببریم یا از دیدگاهی محدود بدان ها بنگریم، به خوب و بد می رسیم. با این وصف، واقعیت شر را نمی توان منکر شد. شر وجود دارد، اما با خیر برابری نمی کند. شر منحصر به یکی از برخه های عالم ظلمت است، و برخه های دیگر از شائبه آن میرا هستند. شکاکانی که شر را به خلاقیت خدا نسبت می دهند، کنش الهی را به کنش انسانی مانده می کنند و بر اثر چنین سهوی، همه موجودات را فاقد اختیار می شمارند. برخی از کنش های انسانی زاینده شدند. ولی کنش الهی مصدر شر نیست.^{۲۹}

نفس می تواند با پیوند معرفت و فضیلت، از عالم ظلمت برهد. هرچه ذات اشیاء را بهتر بشناسیم، به عالم نور نزدیک تر و مجذوب تر می شویم. همچنان که درجات عشق بی شمارند، تکامل روحانی هم مراحل بی شمار دارد. اما پنج مرحله دارای اهمیتی بیشترند:

- ۱) مرحله من. در این مرحله احساس شخصیت بسیار شدید است، و فعل انسانی از خودپرستی سرچشمه می گیرد.
- ۲) مرحله تو نیستی. در این مرحله شخص مجذوب اعماق نفس خود می شود و از همه اشیاء خارجی یکسره روی می گرداند.
- ۳) مرحله من نیستم. این مرحله دنباله ضروری مرحله

پیشین است.

(۴) مرحله توهستی. در این مرحله نفی مطلق «من» و اثبات «تو» که در حکم تفویض کامل به اراده خداست، متحقق می‌گردد.

(۵) مرحله من نیستم و توهستی. در این مرحله هر دو حد فکر، نفی کامل می‌پذیرند، و حالت «آگاهی گیهانی» دست می‌دهد.

نفس در هر یک از مراحل پنج‌گانه، از انواری شدید که با اصواتی وصف‌ناپذیر همراه‌اند، نصیب می‌برد. سیر تکامل نفس بامردن پایان نمی‌یابد. نفس انفرادی پس از مرگ، با نفوس دیگر یکی نمی‌شود، بلکه هر نفسی به فراخور نوری که در عالم جسم دریافتی است، به تکاپو می‌پردازد و پیش می‌رود.^{۳۰} شیخ اشراق رسانیده که هیچ نفسی عین نفس دیگر نیست، و به این شیوه مفهوم «اتحاد آحاد تمیزناپذیر» لایب‌نیثس را پیش‌بینی کرد.

چون امکانات بدن پایان یابد، نفس برای آن که از نوریابی باز نماند، احتمالاً به پیکر یادستگاه جسمانی دیگری که با آزمایش‌های پیشین او مناسب باشد، می‌پیوندد و به حوزه‌های بالاتر وجود فرا می‌شود. در هر حوزه صورتی خاص به خود می‌گیرد و سرانجام به مقصد اقصی یعنی حالت نفی مطلق می‌رسد. محتمل است که برخی از نفوس برای جبران کاستی‌های خود، به این دنیا بازگردند.^{۳۱} سهروردی بر آن است که آیین تناسخ، گمانه محتملی است درباره سرنوشت آینده نفس، و نمی‌توان آن را با منطق مورد رد یا قبول قرار داد. در هر حال، هنگامی که سیر نفوس پایان پذیرد، و نفوس به مبداء مشترك خود پیوندند، نور قاهر، جهان را واپس خواهد راند و دور وجودی جدیدی را آغاز

۳۰. همان، برگ ۸۲.

۳۱. همان، برگ ۸۷ ب.

خواهد کرد. پس حوادثی که تقریباً از همه جهت، تکرار تاریخ ادوار پیشین خواهند بود، رخ خواهند نمود.

چنین است فلسفه شهید بزرگ ایرانی. وی به راستی نخستین نظام‌پرداز تاریخ فلسفه ایران بود که حقایق همه شیوه‌های فکری ایران را بازشناخت و با کاردانی درهم آمیخت و نظام نوی پرداخت. خدا را مجموع هستی‌های حسی و انگاری شمرد و از این رو به فلسفه وحدت وجود کشانیده شد.^{۳۲} برخلاف برخی از صوفیان پیش از خود، جهان را حقیقی، و نفس انسانی را واجد فردیتی متمایز دانست. در زمینه علت نهائی وجود با حکیمان مشرع هماهنگ گردید و گفت که علت نهائی هر نمود، نور مجرد است، و جهان سراسر، اشراق نور مجرد است. در روان‌شناسی از ابوعلی سینا پیروی کرد. ولی روان‌شناسی او از روان‌شناسی ابوعلی منظم‌تر بود و بیش از آن به تجربه‌گرایی داشت. در عرصه فلسفه اخلاق، به راه ارسطو رفت و مفهوم میانه‌گرایی او را با دقت تام تشریح کرد. از این‌ها بالاتر، با دگرگون کردن آیین نوافلاطونی دیرین، نظام فکری مخصوصی ترتیب داد که از یک‌طرف به فلسفه افلاطون متمایل بود و از طرف دیگر دوگرایی کهن ایرانی را پیش کشید و بدان صورتی روحانی بخشید. هیچ یک از متفکرانی که از ایران برخاسته‌اند، نتوانسته‌اند مانند او با اصول اساسی چندی، همه جنبه‌های وجود عینی را تبیین کنند. سهروردی در سراسر نظام فکری خود به تجربه‌گرایی و نیز کوشید که همه چیزها و حتی نمودهای جسمانی را با نظریه اشراق خود بازنماید. عینیت هستی که در همه خدای افراطی و ذهنی پیشینیان گم و مستهلک شده بود، در نظام سهروردی اعتباری درخور یافت و مورد تدقیق و تبیینی تمام قرار گرفت.

این فرزانه تیزاندیش در سراسر نظام فکری خود هماهنگی تامی بین عقل و عاطفه برقرار ساخت و از این رویش از سایر متفکران، از عهده تسخیر اذهان برآمد و بر اثر آن، از رشک حکیمان معاصر خود به گزند افتاد. اینان به انگیزه کوتاه اندیشی، او را به سختی آزرده و حتی پس از شهادت او هم آرام نیافتند و این شهید بزرگ عالم علم را در زمره شهیدان نیاوردند و به تحقیر، «شیخ مقتول» خواندند. با این همه، در قرون بعد صوفیان و حکیمان حق او شناختند و بر او حرمت عظیم نهادند.

گفتی است که علی رغم فلسفه روحانی شهاب الدین سهروردی، گروهی از صوفیان به دوگرایی مادی مانوی بازگشتند. پیروان این مسلک، چنان که عزیز بن محمد نسفی نوشته است، نور و ظلمت را لازم و ملزوم شمردند و گفتند که این دو چون دو دریای شیر و روغن بایک دیگر می آمیزند و موجب تکثر هستی می شوند. آرمان انسان، رهایی از شایبه ظلمت است، و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که بر خودشناسی دست یابد.^{۳۳}

نحله اصحاب فکر: عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی نماینده بزرگ یکی دیگر از جنبه ها یا نحله های تصوف بود. تولد او چنان که خود در شعری بیان کرد، به سال ۷۶۷ هجری واقع شد، و مرگ او در ۸۱۱ روی داد. جیلانی برخلاف محیی الدین بن العربی که در او تأثیری ژرف نهاد، مؤلفی پرسخن نبود. اما هم از تخیل شاعر و هم از نبوغ فیلسوف بهره داشت. شعر را وسیله ابلاغ عرفان و فلسفه اولای خود گردانید و بر کتاب فتوحات المکیه ابن العربی و نیز بر «بسم الله» شرح نوشت و کتاب مشهور انسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل را تألیف کرد.

۳۳. عزیز بن محمد نسفی، مقصد اقصی، برک ۲۱ الف.

بنا بر جهان‌بینی عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی، ذات بحت یا بسیط—خواه موجود عینی باشد و خواه موجود ذهنی—اسماء و صفات بسیار دارد. بر روی هم موجود بر دو گونه است:

(۱) موجود مطلق یا وجود محض یا بود ناب یا حق یا خدا.

(۲) موجود ملحق به عدم یا خلق یا طبیعت.

ذات خدا، عقل بحت است و در فهم نمی‌گنجد و به بیان نمی‌آید، زیرا شناخت مستلزم نسبت است، و ذات خدا از هر نسبتی بیرون است. اما خرد ماکه در فضای خالی بی‌کرانه پرواز می‌کند و حجاب اسماء و صفات را می‌شکافد و از حوزه پهناور زمان می‌گذرد و به خطه عدم می‌رسد، دریافته است که خدا یا عقل بحت وجودی است که لا وجود است و جامع تناقضات است.^{۳۴} دو عرض دارد: حیات ازلی (در زمان گذشته) و حیات ابدی (در زمان آینده). دو وصف دارد: حق و خلق. دو تعریف دارد: قدم و حدوث. دو نام دارد: خدا و انسان. دو وجه دارد: ظاهر (هستی متجلی این جهانی) و باطن (هستی نامتجلی آن جهانی). دو حکم دارد: وجوب و امکان. دو اعتبار دارد: به یک اعتبار برای خود ناموجود، و برای آنچه خود نیست، موجود است؛ و به اعتباری دیگر برای خود، موجود، و برای آنچه خود نیست، ناموجود است.

در نظر جیلانی، اسم، مسمی را در فهم استوار می‌سازد و در خیال مصور می‌کند و به وهم می‌آورد و در حافظه نگه می‌دارد. اسم، برون یا قشر مسمی است، و مسمی، درون یا لب اسم است. برخی از اسماء وجود حقیقی ندارند، بلکه وجود اسمی دارند. از این قبیل است «عنقا» که اسمی است بدون مسمای حقیقی. برخلاف عنقا که معدوم و غایب مطلق است، خدا با آن که به لمس یا رؤیت نمی‌آید، موجود

۳۴. عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی، انسان الکامل فی معرفة الاواخر والادائل، قاهره، جلد اول، ص ۱۰.

و حاضر مطلق است. عنقا فقط وجود ذهنی دارد، ولی مسمای کلمه «الله» وجود حقیقی است. با این وصف خدا نیز مانند عنقا، تنها به وسیله اسماء و صفات خود شناخته می‌شود. اسم مرآتی است که همه رموز وجود مطلق را آشکار می‌کند. اسم نوری است که خدا به وساطت آن خود را می‌بیند.

این سخن، اسماعیلیان را که می‌خواستند مسمی را از اسم بشناسند، به یاد می‌آورد، و برای روشنگری آن، باید از مراحل سه گانه‌ای که جیلانی برای تکامل وجود مطلق برشمرده است، یاد کنیم. بنا بر رأی او، وجود مطلق یا بود ناب بر اثر جدا شدن از مطلقیت خود، از سه مرحله می‌گذرد:

(۱) احدیت.

(۲) هویت.

(۳) انیت.

وجود مطلق در اولین مرحله که هنوز از تجلی و صفات و نسبت نشانی نیست، «احد» نام می‌گیرد. «احدیت» نشانه نخستین گامی است که وجود مطلق به سوی تقید برمی‌دارد. وجود مطلق در دومین مرحله، «هویت» می‌یابد، ولی هنوز از تجلی فارغ است. در سومین مرحله، هویت در خارج متجلی می‌شود و «انیت» می‌گردد یا به اصطلاح هگل، بر اثر «خودگسلیدن» (Self-direction) آن، طبیعت پدید می‌آید. در این مرحله که مرحله کلمه «الله» است، ظلمت وجود مطلق از میانه برمی‌خیزد، و با ظهور طبیعت، وجود مطلق بر آگاهی دست می‌یابد و الوهیت می‌گردد. کلمه «الله» مظهر همه کمالات گوناگون ذات الوهیت است. هویت که در مرحله دوم رخ می‌نماید، همواره به طور بالقوه در کلمه «الله» موجود بوده است، و همین اسم بزرگ است که در مرحله سوم به صورتی عینی درمی‌آید و مرآت ذات

خدا می‌شود و با تبلور خویش، تیرگی و افسردگی مطلق را یکسره می‌زداید.

انسان اگر قصد احراز کمال دارد، باید مطابق مراحل سه‌گانه سلوك کند. اما ترتیب مراحل سلوك انسان برخلاف ترتیب مراحل سیر خداست. زیرا انسان در کار فراپویی یا عروج است، حال آن که وجود مطلق راه فروپویی یا هبوط پیمود. انسان در نخستین مرحله فراپویی روحانی خود، درباره اسماء به تفکر می‌پردازد و طبیعت را که مهر اسماء بر خود دارد، مطالعه می‌کند. سپس در مرحله دوم به حوزه صفات، و در مرحله سوم به حوزه ذات الوهیت گام می‌نهد، و در این مرحله است که به صورت کامل درمی‌آید — چشمانش، چشم خدا و کلامش، کلام خدا و حیاتش، حیات خدا می‌گردد، و در زندگانی عمومی طبیعت شرکت می‌یابد و «به‌درون زندگی اشیاء»^{۳۵} کشانیده می‌شود.

نظری که جیلانی در مورد عرض یا صفت آورده است، بسیار اهمیت دارد. زیرا این نظر است که او را از انگارگرایان هند ممتاز گردانیده است. بنابر رای او، عرض یا صفت وسیله‌ای است که اشیاء را به ما می‌شناساند.^{۳۶} تفکیک عرض از معروض یا حقیقت حامل آن فقط در حوزه مظاهر صدق می‌کند. در این حوزه است که بین عرض و معروض غیریتی هست. مظاهر از ترکیب و تلاشی مصون نیستند و از این رو دستخوش غیریت می‌شوند. اما در حوزه بطون چنین تفکیکی روی نمی‌دهد. زیرا در این حوزه از ترکیب و تلاشی نشانی نیست. در این مورد جیلانی به شدت از آیین هندی مایا دور شد و دنیای

۳۵. [پاره‌ای است از سخن وردزورث که در صفحه ۸۰ نقل شده است - م.]

۳۶. همان، جلد اول، ص ۲۲.

مادی را وجود حقیقی گرفت و گفت که دنیای مادی قشر خارجی وجود مطلق است، و با آن که قشر است، حقیقت دارد. جهان پدیدار از ذاتی حقیقی که در ورای اعراض نهان شده باشد، بر نمی خیزد. جهان پدیدار همانا تصویری است که از ذهن ما برمی آید. به این ترتیب جیلانی به نظری چون نظر بارکلی و فیخته کشانیده شد و به نظریه ای چون نظریه هگل درباره اتحاد فکر و وجود رسید. در فصل سی و هفتم از جلد دوم انسان الکامل صریحاً اعلام داشت که این جهان جهانی انگاری است، و ماده طبیعت چیزی جز انگار یا ادراک یا فکر نیست؛ تو که برای خدا اسماء و صفات می شناسی، آیا نباید این اعتقاد خود را مورد تدقیق قرار دهی؟ این اعتقاد تو منبعث از کجاست؟ از خیال است و پس! ^{۳۷} طبیعت چیزی جز خیالی متبلور نیست.

زای جیلانی با مفاد کتاب خردناب کانت موافقت تام دارد. ولی جیلانی برخلاف کانت، شیء فی نفسه (Ding an Sich) را نپذیرفت. از دیدگاه او حتی ذات همه جلوه های هستی هم انگاری است، و وجود فی نفسه کانت چیزی جز اعراض یا صفات نیست. هیچ چیز در ورای اعراض وجود ندارد. اشیاء حقیقی همان اعراض اند، و جهان مادی همانا وجود مطلق است و به اقتضای اصلی اختلاف انگیز که از ذات وجود مطلق نشته می گیرد، پدید آمده است. طبیعت، انکار خدا است و برای خودشناسی او ضرور است.

همچنان که هگل از اتحاد فکر و وجود دم زد، جیلانی از اتحاد عرض و حقیقت یاد کرد و جهان مادی را «عالم اعراض» خواند. از این نام گذاری که از جهتی مایه گمراهی خواننده است، برمی آید که تفکیک عرض از حقیقت یا ذات تفکیکی ظاهری است. این تفکیک

با آن که فهم دنیای پیرامون ما را بر ما آسان می‌سازد و برای ما سودمند است، حقیقی و مطلق نیست. از این رو نظر جیلانی با وجود شباهتی که به انگارگرایی تجربی (Empirical idealism) معاصر دارد، عین آن نیست. جیلانی حقیقت عینی فی‌نفسه را انکار نکرد. حقیقت عینی فی‌نفسه را پذیرفت، اما بر وحدت آن تأکید ورزید و به این نکته رسید که جهان مادی همانا حقیقت فی‌نفسه است، وجه دیگر یا جلوه خارجی حقیقت فی‌نفسه است. جلوه خارجی حقیقت فی‌نفسه که ثمره خودگسلی خداست، از حقیقت فی‌نفسه جدا نیست. این ماییم که برای تسهیل شناخت خود نسبت به جهان، میان آن دو فرق می‌گذاریم. به قول جیلانی، اگر عرض و حقیقت یکی نباشند، چگونه یکی از آن دو دیگری را متجلی می‌سازد؟

ملخص کلام این است که در فلسفه جیلانی، وجود مطلق محض همان حقیقت فی‌نفسه است؛ و این وجود مطلق محض در تجلیات یا جلوه‌های بیرونی خود منعکس می‌شود. تا زمانی که یگانگی عرض و حقیقت را در نیابیم، جهان مادی یا عالم اعراض حجاب فهم ما خواهد بود. ولی هنگامی که به این نکته پی‌بریم، حجاب فهم ما خواهد درید. آن گاه ذات را در هر چیزی خواهیم یافت و خواهیم پذیرفت که صفات از فکر ما زاده‌اند. پس طبیعت به صورت راستین خود روی خواهد نمود، غیریت یکسره از میانه بر خواهد خاست. با طبیعت یگانه خواهیم شد و جوش کنج کاوی ما فرو خواهد نشست، و شور تجسس ما به صورت طمأنینه فلسفی در خواهد آمد. آن کس که بر این یگانگی دست یابد، دیگر از اکتشافات علمی طرفی نخواهد بست، و دین را که دم از قدرتی فوق طبیعت می‌زند، با او کاری نخواهد بود. این است رهایش روحانی.

جیلانی اسماء و صفات الهی را که در طبیعت جلوه‌گر می‌شوند

و در حکم تبلور الوهیت‌اند، چنین طبقه‌بندی کرد:

(۱) اسماء و صفات ذاتی مانند الله، احد، فرد، نور، حق، قدوس،

وخی.

(۲) اسماء و صفات جلالی مانند کبیر، متعال، و قادر.

(۳) اسماء و صفات کمالی مانند خالق، غنی، اول، و آخر.

(۴) اسماء و صفات جمالی مانند لم یولد، رحیم، و مبدء.

جیلانی توضیح داد که هریک از اسماء و صفات قدرتی خاص دارند و به‌فراخور آن، در انسان و طبیعت تجلی می‌کنند. اما جیلانی مطابق شخصیت عارفانه خود، درباره چگونگی وقوع تجلیات و نیل انسان به آن‌ها سکوت پیش‌گرفت. و با این سکوت، رسانید که در این گونه موارد باید عملاً به‌مرشد و ارشاد روحانی توسل جست.

پیش از آن که نظر جیلانی را درباره اسماء و صفات خاص خدا به‌میان گذاریم، به ذکر شباهتی که میان اندیشه جیلانی و اندیشه شلایر مآخر موجود است، می‌پردازیم. خدای جیلانی که دارای اسماء و صفات گوناگون است، سخت به‌خدای شلایر مآخر می‌ماند. این حکیم الهی آلمانی همه صفات خدا را به‌صفت قدرت تحویل کرد. جیلانی با آن که حذف صفات خدا را از مصلحت دور دید، باز مانند شلایر مآخر بر آن شد که خدا در ذات خود وحدتی پایدار است، و «صفاتی که به‌او نسبت داده‌اند، صرفاً تصووراتی هستند که به‌اقتضای مصالح گوناگون انسانی، در ذهن انسان خطور کرده‌اند. صفاتی که به‌او نسبت داده‌اند، جلوه‌هایی از آن علت ثابت‌اند که به‌حکم خود او و به‌تناسب نگرش‌های گوناگون انسانی، به‌عقل متناهی ما عرضه شده‌اند.»^{۳۸} خدا در وجود مطلق خود از محدودیت اسماء و صفات برکنار است و فقط هنگامی

که از مطلقیت کناره می‌گیرد و به خود صورت خارجی می‌دهد و طبیعت را پدید می‌آورد، مهر اسماء و صفات بر تار و پود خلق او می‌خورد. جیلانی درباره اسماء و صفات خاص خدا چنین گفته است که نخستین اسم خاص خدا، «الله» است. این اسم از اسماء ذاتی است و بر همه حقایق وجود و نیز نظام آن حقایق دلالت می‌کند. خدا از لحاظ آن که واجب‌الوجود است، الله نام می‌گیرد. الوهیت برترین تجلی وجود مطلق است و فقط از این جهت با آن فرق دارد که وجود مطلق، خود مرئی است، ولی مکان آن نامرئی است، حال آن که آثار الله در همه جا موئی است، ولی خود او نامرئی. الله نامرئی است، اما طبیعت که اثری از اوست، قابل رؤیت است. طبیعت با آن که الوهیت متبلور است، الوهیت حقیقی نیست. الوهیت در حکم آب، و طبیعت در حکم آب متبلور یا یخ است و یخ، آب نیست.

مطابق نظر جیلانی که به واقع‌گرایی طبیعی (Natural realism) یا انکارگرایی مطلق (Absolute idealism) نزدیک است، ذات، قابل رؤیت است، اما در عین حال همه صفات آن بر ما معلوم نیستند؛ و حتی صفات شناخته شده آن نیز چنان که هستند، شناخته نشده‌اند و فقط سایه‌ها یا آثار آن‌ها در شناخت ما گنجدهند. مثلاً نیکوکاری در نفس خود ناشناخت است، ولی نتایج آن که دادن کمک به بینوایان است، دیده و شناخته می‌شود. علت این است که صفات عین ذات‌اند، و صفت در صورتی به تمامی قابل شناخت است که از ذات جدائی پذیرد. خدا گذشته از «الله»، نام‌های ذاتی دیگر هم دارد. از آن جمله‌اند «احد» و «واحد». هنگامی که وجود مطلق یا عقل بحت از ظلمت عمی یا به اصطلاح ودان‌تا، از مایای آغازین، گامی به سوی نور تجلی برمی‌دارد، احدیت تحقق می‌پذیرد. احدیت با آن که ملازم هیچ‌گونه تجلی خارجی نیست، همه تجلیات خارجی را در ذات خود

جمع دارد. وقتی که نگاهی بردیواری می افکنید، کل دیوار را می بینید، ولی یکایک اجزاء و مواد آن را در نمی یابید. دیوار امری است یگانه و در عین حال شامل اجزاء کثیر. بر همین شیوه وجود مطلق امری یگانه است، و یگانگی آن همانا روح کثرت است.

واحدیت مرحله دیگری از وجود مطلق است و با تجلی خارجی همراه است. در برابر احدیت که از همه اسماء و صفات خاص منزّه است، واحدیت، اسم و صفت می گیرد. اما اسماء و صفات او از یک دیگر متمایز نیستند، و هریک ذات دیگری به شمار می روند. واحدیت مشابه الوهیت است، با این تفاوت که اسماء و صفات الوهیت از یک دیگر متمایز و متناقض اند، چنان که صفت «غفور» نقیض صفت «منتقم» است.^{۳۹} مرحله واحدیت معادل «سفر وجود» هگل است و «رحمانیت» نیز خوانده می شود. رحمانیت آغازین سبب شد که وجود مطلق بر اثر خودگسلی تجلی کند و زاینده جهان گردد. وجود مطلق یا خدا در حکم آب است، و جهان یا طبیعت به منزله آب منجمد است. «الله» نام حقیقی طبیعت است، چنان که «آب منجمد» یا «یخ» نام عاریتی آب است. جیلانی در موردی دیگر هم آب را اصل شناخت و عقل و

۳۹. این نکته به مفهوم برهمنی پدیدار که در ودان تا آمده است، بسیار شباهت دارد. در نظام ودان تا «خالق متشخص» یا پراجاپاتی (Prajapati) سومین مرحله وجود مطلق یا «برهمنی فی نفسه» است. جیلانی ظاهراً با شان کارا (Shankara) و بادارایانا (Badarayana) که به دو برهمنی یکی با کیف و دیگری بی کیف باور داشتند، همداستان است. همچنین جریان آفرینش در هر دو نظام مشابه و عبارت از سیر نزولی «فکر مطلق» است. در نظام ودان تا «فکر مطلق» از جهت مطلقیت خود «است» (Asat) و از جهت تجلی که قبول محدودیت است، «ست» (Sat) نام گرفته است. جیلانی با وجود یک گرایی مطلق خود، به نظر زامانوچا (Ramanuja) نزدیک شده و ظاهراً حقیقت نفس انفرادی را پذیرفته و از شان کارا که در مرحله وصول به معرفت اشرف، ایشوارا (Ishwara) و پرستش آن را ضرورتی دانست، دور شده است.

فهم و فکر و تصور خواند. ولی هرگز نباید پنداشت که جیلانی به حلول خدا در طبیعت یا جهان مادی اعتقاد دارد. او خود معترض شد که مفهوم حلول متضمن سلب اعتقاد از همسانی وجود است. خدا در وجود حلول نکرده است، زیرا خدا عین وجود است. وجود خارجی جنبه‌ای از خداست، نوری است که خدا را به خدا می‌نماید. همچنان که خداوند یک اندیشه در اندیشه خود موجود است، خدا هم در طبیعت حضور دارد. فرق خدا و انسان در این است که اندیشه خدا به خود تحقق مادی می‌دهد ولی اندیشه انسان چنین توانی ندارد. گفتنی است که هگل نیز هنگامی که به آیین همه‌خدایی متهم شد، برای تبرئه خود از چنین استدلالی سود جست.

صفت رحمانیت با صفت «اراده» پیوستگی نزدیکی دارد. اراده برای همه وجود، ضرور است. حتی آبی که به گیاهی می‌رسد، از اراده نیرو می‌گیرد. جیلانی علت همه نمودهایی را که فیلسوفان طبیعی «نیروهای طبیعت» می‌نامند، اراده خواند. اما برخلاف آنان، علت را ناشناختنی ندانست، بلکه اعلام کرد که چیزی در ورای آن علت وجود ندارد، و آن علت همانا وجود مطلق است.

حال که از موضوع اسماء و صفات خدا فارغ آمده‌ایم، به بحث وجود مسبوق بر خلقت می‌پردازیم. چنان که جیلانی نقل کرده است، از پیغمبر اسلام پرسیدند که خدا پیش از آفرینش کجا بوده است. پیغمبر پاسخ داد که خدا پیش از آفرینش در «عمی» بوده است. باید دید که مقصود از «عمی» چیست. عمی ناینبایی یا تاریکی آغازین وجود است، و اگر بخواهیم معادلی برای آن در روان‌شناسی امروزی بیابیم، باید کلمه «ناآگاهی» (Unconsciousness) را برگزینیم، به راستی جیلانی با طرح این مفهوم، یکی از ارکان روان‌شناسی کنونی آلمان را پیش‌بینی

کرد. عمی یا ناآگاهی که همان حقیقت حقایق یا بود ناب اصیل است، از صفات خدا و خلق، آزاد است، به اسم و صفت نیازی ندارد و اساساً از حوزه نسبت بیرون است. از احدیت متمایز است، ولی چون راه نزول پیش گیرد و به تجلی گراید، احدیت می گردد. وقتی که از تقدم خدا و تأخر خلق سخن می گوئیم، به هیچ گونه پیشی و پسی زمانی نظر نداریم. زیرا بین خدا و خلق او هیچ جدائی یا مده زمانی وجود ندارد. زمان و استمرار زمانی و مکانی، خود مخلوق اند، و پاره ای از خلق نمی تواند بین خدا و خلق فاصله اندازد. بنابراین در این مقام، کلماتی چون «پیش» و «پس» و «کجا» و «از کجا» افاده زمان یا مکان نمی کنند. بود ناب در فهم انسانی نمی گنجد، و هیچ یک از مقولات وجود مادی در مورد آن صدق نمی یابد، زیرا به قول کانت، قوانین نموده ها بر حوزه بود حکومت نمی کنند.

انسان در راه کمال از سه مرحله می گذرد. مرحله اول مرحله تعقل درباره اسم یا به اصطلاح جیلانی، مرحله تجلی اسماء است. «چون اسم الله بر فردی متجلی شود، آن فرد در پرتو جلال خیره کننده آن اسم نابود می گردد» و «هنگامی که تو خدا را فراخوانی، آن انسان ترا پاسخ خواهد گفت.» به زبان شوپن هوثر، اراده فرد بر اثر این تجلی، انهدام می یابد. ولی انهدام اراده به مرگ جسمانی نمی کشد، و از آن پس نیز فرد همچنان زندگی می کند و به قول کاپیلا (Kapila)، بر اثر اتحاد با پراکری تی (Prakriti)، مانند دوك نخ ریزی به چرخیدن خود ادامه می دهد. در این حالت است که فرد به شور همه خداگرایی، چنین می سراید: ۴۰

«او، من بود و من، او بودم؛

و کسی نبود که میان ما جدایی افکند.»^{۴۱}

دومین مرحله پرورش روحانی مرحله تجلی صفات است. انسان در مقام این تجلی، به فراخور قابلیت خود، صفات خدا را بدان صورت که هستند، دریافت می‌کند. افراد انسانی به نسبت بهره‌ای که از این تجلی می‌برند، در چند گروه مجزا گرد می‌آیند. گروهی از مردم از تجلی صفت الهی «حیات» بهره می‌برند و به برکت آن، در نفس عالم سهیم می‌شوند، نتیجه این تجلی کارهایی چون در هوا پریدن و بر آب خرامیدن و حجم اشیا را تغییر دادن است — کارهایی که کراراً از مسیح صادر شدند.

مرحله سوم مرحله تجلی ذات است. انسان پس از آن که از همه صفات الهی نصیب برد، از خطه اسم و صفت قرائر می‌رود و پا به عرصه ذات یعنی وجود مطلق می‌گذارد.

چنان که گفتیم، وجود مطلق با ترك مطلقیت خود، از سه مرحله می‌گذرد، و در هر مرحله، مطلقیت او به نوعی تقید یا تخصیص می‌گراید. هریک از مزاحل سه‌گانه وابسته اسمی ذاتی است، و هر اسمی نفس انسانی را از تجلی خاصی برخوردار می‌سازد. بدین شیوه، اخلاق روحانی جیلانی به فرجام خود می‌رسد. انسان کمال می‌پذیرد، به وجود مطلق می‌پیوندد و به زبان هگل، با «فلسفه مطلق» دمساز می‌شود، نمونه کمال و موضوع پرستش می‌گردد،^{۴۲} به جایی می‌رسد که انسانیت و الوهیت در ذات او یگانگی می‌یابند و او را «خدا-انسان» می‌گردانند.

۴۱. [اصل شعر،

فکنت اناهی و هی کانت انا، و ما
لها فی وجود مفرد من نیازع.

[۲-۲]

۴۲. همان، جلد اول، ص ۴۸.

جیلانی روشن نکرد که انسان کامل از چه راهی به اوج تکامل روحانی می‌رسد. اما تذکر داد که انسان در هر یک از مراحل سلوک به آزمایشی خاص که یکسره از لوث شک و تشویش پاک است، می‌پردازد، و این آزمایش به وساطت «قلب» صورت می‌پذیرد. تعریف «قلب» بسیار دشوار است، و جیلانی آن را به وجهی بسیار مرموز توصیف کرد و گفت که قلب چشمی است که اسماء و صفات و ذات وجود مطلق را یکی پس از دیگری می‌بیند. قلب از آمیختن نفس و عقل پدید می‌آید و به حکم ذات خود، عامل شناخت حقایق نهائی وجود می‌گردد. قلب منشاء دانشی است که ودان تا «معرفت اشرف» خوانده است. قلب حقایقی به فرد عرضه می‌دارد که برای او بیرونی و بیگانه نیستند. آنچه از این راه بر فرد مکشوف می‌شود، حقیقت خود اوست، بود نهائی اوست. این خصیصه است که قلب را از عقل ممتاز می‌سازد، زیرا عقل برخلاف قلب، حقایقی را به فرد می‌رساند که از ذات او متفاوت‌اند. اما به نظر جیلانی و صوفیان هم‌مشرَب او، این آزمایش روحانی زودگذر است، و به قول مات یو آرنولد (Matthew Arnold)، آنات ژرف‌بینی از فرمان ما بیرون‌اند.^{۴۳} در این گونه آنات، انسان راز وجود خود را می‌شناسد و خویشتن را به صورت «خدا-انسان» متحقق می‌کند. اما به محض آن که این تحقق روحانی از میان رود، بی‌درنگ «خدا-انسان» تجزیه می‌شود - انسان در سویی و خدا در سویی. بی‌گمان اگر این آزمایش روحانی پایدار می‌بود، انگیزه تکامل انسان که نیروی اخلاقی بزرگی است از کف می‌رفت، و جامعه درهم می‌شکست.

نظریه تثلیث جیلانی درخور توجه بسیار است. دیدیم که وجود

۴۳ «مارا یارای آن نیست که به دلخواه خود،

آتش را که در قلب خانه دارد، شعله‌ور سازیم»

مات یو آرنولد

مطلق از سه مرحله می‌گذرد و سه گونه بود ناب می‌زاید. در مرحله سوم است که وجود مطلق با خودگسلی در خارج متجلی می‌شود، به صورت انسان و خدا درمی‌آید، و بر اثر آن تفرقه رخ می‌دهد. حال به سخن خود می‌افزاییم که انسان کامل در پرتو صفات الهی و انسانی خود می‌تواند این تفرقه را از میان بردارد. از این رو انسان کامل نگهدار جهان است، و ظهور انسان کامل شرط بقاء طبیعت است. وجود مطلق پس از آن که مطلقیت خود را رها کرد، به وساطت انسان کامل یا انسان-خدا به خود باز می‌گردد. اگر محض انسان-خدا نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید، و نیز نوری که خدا را به خود می‌نماید، پدید نمی‌آمد. این ها زاده اصلی اختلاف‌انگیزند که از ذات وجود مطلق نشته می‌گیرد. جیلانی در این باره چنین سرود:^{۴۴}

«اگر گفتی که خدا یکی است، بر صوابی؛

و اگر بگویی که خدا دو تاست، البته دو تاست؛

اگر گفتی که نه، خدا سه تاست، باز هم بر صوابی؛

زیرا چنین است حقیقت انسان!»^{۴۵}

در این صورت، انسان کامل نوعی حلقه اتصال است. از یک سو، اسماء ذاتی براو متجلی می‌شوند. و از سوی دیگر صفات الهی در او ظهور می‌کنند. این صفات چنین‌اند:

(۱) حیات یا وجود مستقل.

۴۴. پشمن. جلد اول، ص ۸.

۴۵. [اصل شعر]

ان قلت، واحدة، صدقت، وان قلت:

اثنان، حق - انه اثنان؛

او قلت، وبل انه لمثلث.

فصدقت، ذاك حقيقة الانسان؛

(۲) علم که صورتی از حیات است به استناد آیه‌ای قرآنی.^{۴۶}
 (۳) اراده یا اصل تخصیص یا تجلی وجود. اراده، تجلی علم خداست بر حسب مقتضیات ذات او. اراده که با این تعریف وجهی از بلم است، نه مظهر دارد، هر نه مظهر را می‌توان عشق نامید، ولی از پسین مظهر، عشقی است که عاشق و معشوق یا عالم و معلوم را بهم می‌پیوندد و یگانه می‌گرداند. این عشق همانا ذات مطلق است، به قول مسیحیان، خدا، عشق است. جیلانی فعلی را که از اراده جزئی صادر می‌شود، معلول شمرد، ولی فعل اراده کلی را غیر معلول گرفت. به این ترتیب مطابق نظریه آزادی هگل، افعال انسان را هم اختیاری هم اجباری دانست.

(۴) قدرت که در خودگسلی ذات مطلق یا در کار آفرینش بلوه‌گر می‌شود. در این مورد جیلانی با نظر محیی الدین ابن العربی مخالفت رزید. ابن العربی معتقد بود که جهان پیش از آفرینش، در علم خدا وجود داشته است. جیلانی متعرض شد که اگر نظر محیی الدین را باور داریم، باید بپذیریم که خدا جهان را از هیچ نیافریده است. به نظر جیلانی، جهان پیش از آن که به صورت یک امر ذهنی وجود یابد، بزوات خدا بوده است.

(۵) کلام یا انعکاس علم خدا. هر امر ممکن، کلمه خداست، در این صورت، طبیعت سراسر کلمه خداست — کلمه‌ای که به صورتی مادی درآمده است. کلمه خدا نام‌های متفاوت دارد: اعیان ممکنات، تقایق انسان، ترتیب الوهیت، بساطت وحدت، تفصیل غیب، صور بیایی، آثار اسماء و صفات، و معلومات حق.

(۶) سمع یا قدرت شنیدن اصوات ناشنیدنی.

۴. [داومن کلان میتا فاحینناه وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها...، سوره ۶، آیه ۱۲۲. - ۲.]

- (۷) بصر یا قدرت دیدن مناظر نادیدنی.
- (۸) جمال. طبیعت انعکاس جمال است، و همه چیز حتی آنچه زیبا به شمار نمی‌رود، در وجود حقیقی خود، جمال است. زشتی وجودی اعتباری است و حقیقت ندارد، معصیت نیز زشتی نسبی است.
- (۹) جلال که همانا جمال است در حد شدت.
- (۱۰) کمال که ذات ناشناختنی خداست و از این‌رو، نامحدود و بی‌نهایت است.

فصل ششم: فلسفه در عصر جدید

در دوره تسلط تاتاران بر ایران، پیشرفت فکری میسر نبود، زیرا تاتاران نافرخته به استقلال اندیشه واقعی نمی‌نهادند. اما در همین دوره تصوف به برکت پیوندی که با دین داشت، به زندگی خود ادامه داد و از یکسو، براساس مفاهیم پیشین به نظام‌پردازی گرایید و ازسوی دیگر، مفاهیم نوی پدید آورد. سایر معارف و از آن جمله فلسفه محض که تاتاران را خوش نمی‌آمد، به رکود افتادند. چون تاتاران فقه حنفی را کمال عقل انسانی می‌دانستند و بی‌چون و چرا می‌پسندیدند، برای نکته‌سنجی‌های فقهی مجالی فراهم نیامد. پس علم فقه نیز از گسترش باز ماند. به زودی نحله‌های فکری دیرینه بی‌انسجام شدند، و متفکران بسیار وطن مألوف خود را ترك کردند و به امید وضعی مساعدتر، به نواحی دیگر شتافتند. چنان‌که در سده دهم هجری جمعی از ارسطویان ایران و از آن جمله، دستور اصفهانی و هیرید و منیر و کامران به هند رفتند. در آن عصر اکبر، امپراتور هند بود و می‌خواست دین نوی بر اساس آیین زردشت به وجود آورد و میان درباریان خود که اکثراً ایرانی بودند، رواج دهد. به اقتضای این وضع، تا سده یازدهم هجری هیچ متفکر بزرگی در ایران به بار نیامد.

در سده یازدهم هجری صدرالدین محمدشیرازی معروف به صدرالمتالهین یا ملاصدرا (متوفی در ۱۰۵۰) با منطقی نیرومند به کار پرداخت و نظامی فلسفی ترتیب داد. در نظام صدرالدین، حقیقت همانا همه اشیاء است و درعین حال هیچ یک از اشیاء نیست — بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیء منها — و علم راستین زاده اتحاد ذهن و عین است. گوبی نو (Gobineau) نوشته است که صدرالدین به احیاء نظام ابوعلی-سینا همت گمارد ولی گوبی نو از این نکته غافل مانده است که صدرالدین با مفهوم اتحاد عاقل و معقول، فکر ایرانی را که به سوی یک گرایی سیر می کرد، به کمال رسانید و از این گذشته مبنای فکری آیین بایی گردید. پس از صدرالدین، فلسفه ایرانی با ترك آیین نوافلاطونی، به فلسفه اصیل افلاطون روی آورد. نماینده بزرگ این گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی در ۱۲۸۹ هجری) است. به عقیده ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصر اخیر ایران است. بنابراین بررسی فلسفه او برای شناخت نحوه تفکر اخیر ایران لازم است. محض این منظور کتاب اسرارالحکم او را مورد تحلیل قرار می دهیم.

در تعلیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه ایران اسلامی پیوند گسست ناپذیر دارند، برمی خوریم:

(۱) مفهوم وحدت مطلق حقیقت یا حق یا ذات وجود که «نور» نام گرفته است.

(۲) مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورتی مبهم آمد و در آثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شد.

(۳) مفهوم واسطه ای که حقیقت را با امور غیر حقیقی مرتبط می کند.

پیش از تشریح فلسفه سبزواری، ذکر نکته ای درباره بی اعتبار

شدن آیین نوافلاطونی ضرورت دارد. همچنان که متفکران ایرانی رفته رفته از نظریه فیض نوافلاطونیان انحراف جستند و با فلسفه افلاطون آشنا شدند، اعراب اسپانیا نیز از آیین نوافلاطونی روی برتافتند و به فلسفه ارسطو روی آوردند. این دو تحول برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافی است. لویس (Lewes) در تاریخ فلسفه خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفه افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفه ارسطو شدند. اما من رأی لویس را برخطا می‌دانم. به نظر من، فلسفه افلاطون حتی اگر از آغاز اسلام در دسترس اعراب قرار می‌گرفت نمی‌توانست آنان را به خود جلب کند، زیرا نبوغ عملی عرب با چنین فلسفه‌ای سازگار نبود. از میان نظام‌های فلسفی آن که درست به دنیای اسلام رسید، نظام نوافلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر نکته‌سنجی‌های مسلمین به تدریج مطرود گردید و آن‌گاه اعراب به ارسطو، و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

در ایران، جریان انتقال از نظام نوافلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ملاهادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه فیض سر باز زد و به مفهوم افلاطونی حقیقت یا حق گرایید. فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته است. در هر جامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌شود. در این گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده متشخص» (خدا) درمی‌آید. شاید آمیختگی فلسفه ایران با دین نیز به همین دلیل باشد.

بنابراین سبزواری، عقل دووجه دارد:

- (۱) عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.
 (۲) عقل عملی که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز این هاست.

فلسفه شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آن که اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به ما نشان می دهد که سه اصل اولی وجود دارند:^۱

- (۱) وجود یا بود یا نور.
 (۲) ماهیت یا نمود یا ظل.
 (۳) عدم یا نابود یا ظلمت.

وجود، مطلق و واجب است، و ماهیت، نسبی و ممکن است. وجود در ذات خود، خیر مطلق است، و این قضیه که «وجود، خیر مطلق است»، بدیهی است.^۲ وجود بالقوه پیش از آن که به صورت وجود بالفعل درآید، هم در معرض وجود است و هم در معرض عدم، و امکان ایجاب و امکان امتناع آن برابر است. بنابراین، می توان پذیرفت که حقیقت یا ذات وجود چون بالقوه را به صورت بالفعل در می آورد، خود لا وجود نیست، زیرا عمل لا وجود بر لا وجود به تحقق نمی انجامد.^۳ سبزواری با اسناد فعلیت به حقیقت، جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو، حقیقت را مبداء ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، همه موجودات عالم به کمال عشق می ورزند و به سوی غایات نهائی خود سیر می کنند. جمادی به سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی، و حیوانی به سوی انسانی. انسان به اقتضای مقام

۱. ملاهادی سبزواری، اسرارالحکم، ایران، ص ۶.

۲. همان، ص ۸.

۳. همان.

والای خود همه این مراحل را در زهدان مادر می گذرانند.^۴

محرک یا مبداء حرکت است یا موضوع حرکت است و یا این هر دو است. در هر حال، محرك باید یا متحرك باشد یا غیر متحرك. این قضیه که «همه حرکات باید خود متحرك باشند» نوعی تسلسل پیش می آورد. پس باید محرکی غیر متحرك که مبداء و موضوع نهائی همه حرکات است، موجود باشد. حقیقت وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یک حقیقت موجود باشد، هریک از آن ها دیگری را محدود خواهد کرد. حقیقت از لحاظ خالقیت نیز نمی تواند از یکی درگذرد، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می شود، و اگر چند عالم موجود باشند، چون هر یک کروی هستند، فقط در یک نقطه بایک دیگر تماس خواهند شد، و از این رو لازم خواهد آمد که بین آن عالم ها خلاء باشد، و می دانیم که خلاء محال است.^۵ حقیقت که ذاتاً واحد است. از منظری دیگر متکثر است. به این معنی که حقیقت همانا حیات و قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند، بلکه عین او هستند، و او عین آن هاست. معنی وحدت حقیقت، وحدت عددی نیست. حقیقت وحدتی است فارغ از همه نسبت ها. سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری» محسوس صرفاً از آن صفات حقیقت است. صفات وجوه متعدد «علم» اند، و «علم» ذات حقیقت است. اما بر شمردن صفات حقیقت به راستی میسر نیست. تعریف حقیقت ممتنع است. اگر بخواهیم حقیقت را تعریف کنیم، لزوماً باید مقوله عدد را در مورد حقیقت به کار بندیم، و این کاری ناموجه است و مستلزم نقل امور با نسبت است به حوزه امور بی نسبت. جهان و هر چه در او هست ظل

۴. همان، ص ۱۰.

۵. همان، ص ۲۸ و ۲۹.

اسماء و صفات حقیقت یا نور مطابق شمرده می‌شوند. جهان، وجود منبسط است، کلام نور است، کلمه «کن» (باش) است.^۶ تكثر محسوس زاده روشن‌شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه‌های رنگین‌گونگون — به وساطت قالب‌های وجود منبسط — به آن‌ها می‌نگریم. سبزواری در تأیید نظر خود به نقل ابیاتی از جامی که مفهوم مثل افلاطونی را با زیبایی تمام باز می‌نماید، پرداخته است:^۷

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود.
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود،
خورشید در او به آنچه او بود، نمود.

سبزواری در موضوع روان‌شناسی اساساً از این سینا پیروی کرد. ولی روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روان‌شناسی ابن‌سیناست و انواع نفس را چنین طبقه‌بندی کرده است:

نفس:

الف. نفس سماوی.

ب. نفس ارضی:

(۱) نفس نباتی.

(۲) نفس حیوانی.

(۳) نفس انسانی.

قوای نفس نباتی:

(۱) قوه غاذیه برای بقاء فرد.

۶. همان، ص ۱۵۱.

۷. همان، ص ۶.

(۲) قوه نامیه برای کمال فرد.

(۳) قوه مولده برای بقاء نوع.

قوای نفس حیوانی:

(۱) حواس ظاهری.

(۲) حواس باطنی.

(۳) قدرت تحرك:

الف. حرکت ارادی.

ب. حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری ذائقه و لامسه و شامه و سامعه و باصره‌اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، صدا درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص جهت و دوری آن میسر نمی‌شود. حس سامعه از حس باصره پست‌تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند. برای برتری حس باصره بر حس سامعه چند دلیل می‌توان آورد:

(۱) چشم اشیاء دور را ادراك می‌کند.

(۲) چشم نور را که از همه اعراض والاتر است، دریافت می‌دارد.

(۳) ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده‌تر و ظریف‌تر است.

(۴) مدرکات بصری امور وجودی هستند، اما مدرکات سمعی

به امور عدمی مانده‌اند.

حواس باطنی نیز پنج تا هستند:

(۱) قوه‌ای هست به نام «حس مشترك» که لوح نفس به‌شمار

می‌رود و در حکم صدراعظمی است که به یاری پنج جاسوس (حواس

ظاهری) از اوضاع جهان بیرونی خبردار می‌شود. چون حکم کنیم که

«این شیء سفید، شیرین است»، حکم ما از مدرکات دو حس باصره و

ذائقه و فعالیت حس مشترك فراهم آمده است. سفیدی را از حس

بینایی، و شیرینی را از حس چشایی می‌گیریم، و به‌مدد حس مشترك درمی‌یابیم که این دو صفت به‌شیء یگانه‌ای تعلق دارند. قطره‌ای که در حال چکیدن است، به‌ما تصویری از خط می‌دهد، حال آن که چشم ما فقط خود قطره را ادراك می‌کند. مسلماً حس مشترك مبین این نمود است.^۸

(۲) قوه‌ای هست به‌نام «قوه خیال» یا «مصوره» که یافته‌های حس مشترك را نگه‌داری می‌کند. یافته‌های حس مشترك، نگارها یا صور اشیاء خارجی هستند، چنان که یافته‌های حافظه، انگارها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل این که «سفیدی و شیرینی به‌شیء یگانه‌ای تعلق دارند»، امکان نمی‌یابند. حس مشترك وقتی می‌تواند نسبت محمول به موضوع را ادراك کند که نگارها یا صور موضوع و محمول به‌وسیله قوه خیال نگه‌داری شده باشند.^۹

(۳) قوه‌ای هست به‌نام «قوه واهمه» که معانی جزئی را ادراك می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به‌دشمنی‌گرگ با خود پی‌می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران ازین قوه محروم‌اند، چنان که پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

۸. [مؤلف از فعالیت دیگر حس مشترك که ادراك صورخیالی است، نامی نبرده است. سبزواری درباره حس مشترك چنین نوشته است، «قوتی است که ادراك کند محسوسات خمسه را به‌توسط حواس ظاهره... همچنین از آن راه که چون آیینته دورویی است، رویی به‌ظاهر دارد و از طرق حواس، ادراك محسوسات کند؛ و رویی به‌باطن دارد و صورخیالیه را و ترکیبات متخیله را در باطن ادراك کند.» اسرارالحکم، تهران، ۱۳۸۵ قمری، ص ۲۰۵-۴.]

۹. [مؤلف به‌سبب آن که یکی از دو فعالیت حس مشترك را نادیده گرفته است، کار قوه خیال را منحصر به حفظ صور اشیاء خارجی دانسته است. حال آن که قوه خیال در نظر سبزواری و اکثر حکیمان اسلامی، «قوتی است که حافظ است هر صوری را که حس مشترك آنها را ادراك نموده - خواه از خارج به‌توسط مشاعر ظاهر و خواه از داخل چون ادراك صوری که به‌خیال سپرده شده.» همان، ص ۲۰۷-۴.]

(۴) قوه دیگر «قوه حافظه» است که یافته‌های قوه واهمه یعنی انکارها یا معانی را نگه‌داری می‌کند.

(۵) قوه دیگری هست به نام «قوه متصرفه» که موجب ترکیب و تفصیل صور و معانی می‌شود. بر اثر این قوه است که ما مثلاً به تصور «انسان بال‌دار» می‌رسیم. این قوه اگر به هدایت «قوه واهمه» عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطه عقل قرار گیرد، «مفکره» نام می‌گیرد. وجه امتیاز انسان بر جانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه است، و عقل، ذات انسانیت به شمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه وحدت عددی برخوردار است و امور کلی را به خود، و امور جزئی را به وساطت حواس ظاهری و باطنی درمی‌یابد. عقل سایه نور مطلق است و مانند آن، خود را به طرق گوناگون متجلی می‌گرداند. با وحدت خود، کثرات را در برمی‌گیرد و قادر به دریافت تکثر محسوس است. با جسم رابطه‌ای الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، و از این رو، تغییر نمی‌پذیرد. در حالت خواب، «بدن مثالی» را به کار می‌گیرد و در بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به هیچ یک از این دو بدن نیاز ندارد و به خواست خود، آن‌ها را به کار می‌گمارد. سبزواری نظریه تناسخ افلاطون را نپذیرفت و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از دیدگاه او، نفس نامیراست و با تکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصیل خویش یعنی عالم نور مطلق باز می‌گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحل چند می‌گذرد:

الف. مراحل عقل نظری:

- (۱) عقل بالقوه.
- (۲) عقل بالملکه.
- (۳) عقل بالفعل.
- (۴) عقل بالعستفاد.

ب. مراحل عقل عملی:

- (۱) پالایش بیرونی یا تجلیه.
- (۲) پالایش درونی یا تخلیه.
- (۳) کسب ملکات نیکو یا تحلیه.
- (۴) انفصال از خود و اتصال به حق یا فنا.

به این ترتیب، عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود و سرانجام در کلیت نور مطلق، منطقی، و در ابدیت او غرق می‌شود — معدوم از خود و موجود در محبوب ازلی. در این مرحله است که نفس ناطقه به راستی هم هست و هم نیست! اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است؟ در این زمینه، سبزواری به نقد خردگرایان که انسان را خالق مستقل شر می‌شمردند، پرداخت و نتیجه گرفت که هر چیزی دارای دو وجه است: وجه روشن و وجه تاریک. هیچ چیز نیست که از این دو وجه بهره‌ور نباشد. خیر از وجه روشن می‌زاید، و شر از وجه تاریک برمی‌خیزد. بنابراین، انسان به اقتضای دو وجه وجود خود، هم مختار است و هم مجبور.

نتیجه

هنگام آن است که نتایج بررسی خود را خلاصه کنیم. از مطالب این رساله چنین برمی آید که ذهن ایرانی از دیرباز با دوگونه ثنویت — ثنویت منی در ایران باستان و ثنویت یونانی در ایران اسلامی — در کشاکش بوده است. این دو ثنویت یکسان نیستند، ولی مسئله مهم که همان تكثر هستی است، در هردو مورد وضعی یکسان دارد. اندیشمندان ایرانی باستان با گرایشی عینی جهان را پذیره شدند، و از این رو نتیجه کوشش های فکری آنان آیینی کمابیش مادی بود. اندیشمندان باستان به روشنی دریافتند که باید با نظری پویا به اصل آغازین هستی بنگرند. پس زردشت به دو روح فعال اصلی اعتقاد کرد، و مانی در برابر اصل منفعل نور، اصل پرخاشگر ظلمت را نهاد. با این همه تحلیل اینان درباره عناصر گوناگونی که جهان را قوام می بخشند، سخت محدود است. نظریات آنان مخصوصاً هنگامی که به جنبه ایستای جهان می پردازند، بس نارساست. بنابراین، کاستی نظام های فکری ایران باستان دو وجه دارد:

(۱) ثنویت خام.

(۲) ضعف تحلیل.

اسلام کاستی نخست را زدود، و فلسفه یونانی کاستی دوم را چاره کرد. رواج دین اسلام و مطالعه فلسفه یونانی فکر ایرانی را که خود به سوی نوعی یک گرایی پیش می رفت، از سیر خویش بازداشتند و سپس گرایش عینی آن را تغییر دادند و روح خفته ذهن گرایی را که

با آیین وحدت وجود برخی از صوفیان، به ذروه کمال رسید، برانگیختند. آن‌گاه فارابی کوشید که ماده را چیزی جز ادراکی آشفته نداند و بدین شیوه، از ثنویت خدا و ماده برهد. اشعریان وجود ماده را انکار کردند و به عرصه انکارگرایی تام و تمام افتادند. صوفیان در برابر مشائیان که به مفهوم هیولای اولای استاد خود وفادار ماندند، جهان مادی را انکار صرف یا وجهی از وجود خدا شمردند و برآن شدند که این وجه به اقتضای خودشناسی خدا پدید آمده است.

می‌توان با اطمینان اعلام داشت که ذهن ایرانی با ظهور انکارگرایی اشعری، بر ثنویت خدا و ماده غالب آمد و به نیروی مفاهیم فلسفی جدید، ثنویت کهن نور و ظلمت را زنده کرد. شهاب‌الدین سهروردی گرایش عینی دانشمندان باستان و گرایش ذهنی حکیمان ایران اسلامی را درهم آمیخت، دوگرایی زردشتی را به صورتی فلسفی‌تر و روحانی‌تر باز نمود، و نظامی به بار آورد که هم حق ذهن و هم حق عین را ادا کرد. واحد محمود با چندگرایی خود به مقابله نظام‌های یک‌گرایی شتافت و ندا در داد که واقعیت کثیر است، و واحد نیست، زیرا از واحدهایی زنده که به طرق گوناگون بایک‌دیگر می‌آمیزند و به تدریج از نردبان صور بالا می‌روند و راه کمال می‌پویند، مرکب شده است. ولی واکنش واحد محمود بسیار کوتاه زمان بود. از آن پس صوفیان و حکیمان نرم‌نرمک نظریه فیض نو افلاطونیان را که سخت رواج داشت، دگرگون یا رها کردند. پس متفکرانی دیگر فرا آمدند و از نظام نوافلاطونی به فلسفه اصیل افلاطون روی آوردند. فلسفه سبزواری زاده این جنبش بود.

واژه‌نامه فلسفی

به ترتیب الفبای انگلیسی

A

Absolute	مطلق، محض
Absolute being	بود مطلق، هستی مطلق، موجود مطلق
Absolute deficiency	نقص مطلق
Absolute ego	من مطلق
Absolute essence	ذات مطلق، ماهیت مطلق
Absolute existence	وجود مطلق
Absolute idealism	انکارگرایی مطلق
Absolute idealist	انکارگرای مطلق
Absolute imperfection	ناقصی مطلق، نقص مطلق
Absolute impossibility	امتناع مطلق
Absolute knowledge	معرفت مطلق، علم مطلق (در فلسفه قدیم)
Absolute law	قانون مطلق، شریعت مطلق
Absolute matter	ماده مطلق
Absolute monism	یک‌گرایی مطلق
Absolute monist	یک‌گرای مطلق
Absolute negation	نفی مطلق
Absolute nothing	هیچ مطلق، معدوم مطلق
Absolute oneness	یکتایی مطلق، واحدیت
Absolute perfection	کمال مطلق
Absolute philosophy	فلسفه مطلق
Absolute possibility	امکان مطلق
Absolute reality	واقعیت مطلق، حقیقت مطلق (در فلسفه قدیم)
Absolute unity	یکانگی مطلق، وحدت مطلق، احدیت
Absolute void	خلأ مطلق
Absoluteness	مطلقیت
Absolutism	مطلق‌گرایی
Absolutist	مطلق‌گرای
Abstract	مجرد، انتزاعی
Abstract existence	وجود مجرد
Abstract illumination	اشراق مجرد، نور مجرد
Abstract light	نور مجرد

Abstract possibility	امکان مجرد
Abstraction	تجريد، انتزاع
Abstractionism	مجردگرایی
Abstractionist	مجردگرای
Abysmal darkness	عمی*
Accident	عرض، عرض عام، صدفه
Accidentalism	صدفه‌گرایی
Accidentalist	صدفه‌گرای
Acquired	حصولی
Acquired intellect	عقل مستفاد
Acquisition	کسب
Act	فعل
Act of knowledge	فعل شناخت
Act of will	فعل اراده
Action	فعل، کنش
Active	فعال، فعلی
Active being	موجود فعال
Active intellect	عقل فعال
Active mind	ذهن فعال
Activism	فعل‌گرایی
Activist	فعل‌گرای
Activity	فعالیت، فعل
Actual	بالفعل، متحقق
Actual being	موجود بالفعل، موجود متحقق
Actual entity	وجود بالفعل، وجود متحقق
Actual reason	عقل بالفعل
Actuality	فعلیت، تحقق
Actualization	فعلیت، تحقق‌بخشی
Aesthete	زیبایی‌شناس
Aesthetician	زیبایی‌شناس
Aesthetics	زیبایی‌شناسی
Aether	اثير
Aethereality	خاصیت اثيری، لطافت
Affirmable	قابل اثبات، قابل ایجاب
Affirmation	اثبات، ایجاب

Affirmative	اثباتی، ایجابی، موجب
Affirmative attribute	وصف ایجابی
Agent	فاعل
Aggression	پرخاشگری*
Aggressive	پرخاشگر
Aggressiveness	پرخاشگری
Agnoiologist	چهل شناس
Agnoiology	چهل شناسی
Agnostic	لادری، متوقف، معطل
Agnostic realism	واقع گرایی لادری
Agnostic realist	واقع گرای لادری
Agnosticism	لادری گرایی، آیین لادریه، آیین توقف، آیین تعطیل
Agnosticist	لادری گرای، پیرو آیین توقف، پیرو آیین تعطیل
All-embrace ment	احاطه مطلق
All-embracing	محیط مطلق
All-forgiveness	غفران مطلق
All-forgiving	غفار مطلق
All-inclusive	شامل مطلق
All-inclusiveness	شمول مطلق
All-knowing	همه دان، عالم مطلق، علام
All-knowledge	همه دانی، علم مطلق
All-merciful	رحمان مطلق
All-mercy	رحمانیت مطلق
All-potency	همه توانی، قدرت مطلق
All-potent	همه توان، قادر مطلق، قدیر
All-power	همه توانی، قدرت مطلق
All-powerful	همه توان، قادر مطلق، قدیر
All-sustaining	رزا ق مطلق
All-seeing	بصیر مطلق، بصیرت مطلق
All-sustenance	رزا قیت مطلق
All-wisdom	حکمت مطلق
All-wise	حکیم مطلق
Almightiness	همه توانی، قدرت مطلق
Almighty	همه توان، قادر مطلق

Altruism	دیگرگرایی، غیرپرستی*
Altruist	دیگرگرای، غیرپرست
An sich	فی نفسه، فی ذاته
Analogy	تمثیل (در منطق)، قیاس (در فقه)
Analysis	تجزیه، تحلیل
Anarchism	آشوب‌گرایی
Anarchist	آشوب‌گرای
Angelic reason	عقل ملکی
Angelic soul	نفس ملکی
Animal kingdom	عالم حیوانی
Animal soul	نفس حیوانی
Animal spirit	روح حیوانی
Annihilation	فنا
Annihilation in God	فناء فی الله
Anthropocentrism	انسان‌مداری، آیین انسان‌مداری
Anthropocentrist	پیرو آیین انسان‌مداری
Anthropolatry	انسان‌پرستی
Anthropomorphism	انسان‌انگاری (خدا)، آیین تشبیه
Anthropomorphist	پیرو آیین انسان‌انگاری، مشبه
Antinomy	تنازع احکام*
Anti_rationalism	خردستیزی
Anti_rationalist	خردستیز
Anti_realism	واقع‌ستیزی
Anti_realist	واقع‌ستیز
A posteriori	پسین
A posteriori demonstration	برهان‌انی
A posteriori reasoning	استدلال‌انی
Apparent	پدیدار، نمودار
Appearance	پدیداری، نمود
Applicability	کاربردپذیری، قابلیت اعمال
Applicable	کاربردنی، قابل اعمال
Application	کاربرد، اعمال
Applied	کاربردی، اعمالی

A priori	پیشین
A priori demonstration	برهان لمی
A priori reasoning	استدلال لمی
Arbitrariness	اختیار
Arbitrary	اختیاری
Archaism	کهنه‌گرایی
Archaist	کهنه‌گرای
Archetype	صورت‌نوعی*
Argument	حجت
Argumentation	احتجاج
Aristotelian categories	مقولات ارسطویی
Aristotelianism	ارسطوگرایی، آیین ارسطو
Aristotelianist	ارسطوگرایی، پیرو آیین ارسطو
Ascending process	فراپویی، جریان عروج
Ascetic	مرتاض
Asceticism	ریاضت، ریاضت‌گرایی
Aspect	وجه، منظر، جنبه
Assimilation	مانند‌گردی، یکی‌سازی
Astral	امرنجمی، جسم نجمی، روح نجمی
Astral body	جسم نجمی، جسم مثالی
Astral spirit	روح نجمی، روح مثالی
Atheism	خداناکرایی، الحاد
Atheist	خداناکرای، ملحد
Atom	اتوم، جزء لایتجزی، ذره، جوهر فرد
Atomism	اتوم‌گرایی، ذره‌گرایی
Atomist	اتوم‌گرایی، ذره‌گرای
Attitude	گرایش
Attractability	ربایش‌پذیری، قابلیت جذب
Attractable	ربایش‌پذیر، قابل جذب
Attraction	ربایش، جذب
Attractive	رباینده، جاذب
Attribute	صفت، وصف، نسبت، محمول، محکوم‌به، عرض
Attribute of affirmation	صفت ایجابی، وصف ایجابی
Attribute of negation	صفت سلبی، وصف سلبی
Autodynamic	خود-پویا، درون-پویا

Autodynamism	خود-پویایی، درون-پویایی
Averroism	ابن رشدگرایی، آیین ابن رشد
Averroist	ابن رشدگرای، پیرو ابن رشد
Avicennism	ابن سیناگرایی، آیین ابن سینا
Avicennist	ابن سیناگرای، پیرو ابن سینا
Aware	باخبر، آگاه
Awareness	باخبری، آگاهی
Axiologic realism	واقع‌گرایی ارزشی
Axiologic realist	واقع‌گرای ارزشی
Axiologist	ارزش‌شناس
Axiology	ارزش‌شناسی
Axiom	اصل متعارف، امر بدیهی
Axiomatic knowledge	معرفت بدیهی

B

Base	شالوده، زیرساخت
Beast soul	نفس بهیمی
Becoming	صیوروت، کون
Becoming and perishing	کون و فساد
Begging the question	مصادره به مطلوب
Beginning	آغاز، مبدأ
Being	بود، هستی، وجود، موجود
Being and non-being	بود و نبود، وجود و عدم
Belief	رای، عقیده
Believer	معتقد
Berkeleianism	بارکلی‌گرایی، آیین بارکلی
Berkeleianist	بارکلی‌گرای، پیرو بارکلی
Blindness	عمی
Brahmanism	برهمن‌گرایی، آیین برهمنی
Brethren of Purity	اخوان صفا
Buddhism	بوداگرایی، آیین بودا
Buddhist	بوداگرای، پیرو بودا
By itself	بذاته، به خودی خود

C

Canon	قاعده
Cartesian	دکارتی
Cartesianism	دکارت گرایی، آیین دکارت
Casualism	اتفاق گرایی
Casualist	اتفاق گرای
Categorical	مطلق، قاطع
Categorical imperative	امر مطلق
Categories of Aristotle	مقولات ارسطو
Category	مقوله
Catharsis	پالایش، تزکیه
Causal	علی
Causal action	فعل علی
Causality	علیت
Cause	علت
Cause and effect	علت و معلول
Cause of causes	علت العلل، مسبب الاسباب
Caused	معلول، مخلوق
Causeless	بی علت، جزافی
Cecity	عمی
Celestial circumference	دایره فلک
Certain	یقینی، مسلم
Certain knowledge	معرفت یقینی
Certainty	یقین
Certitude	ایقان
Chain of causes	سلسله علل
Chain of being	سلسله وجود
Chance	صدفه، بخت
Change	تغییر، دگرگونی
Changeless	بی تغییر
Changeless cause	علت بی تغییر
Chaos	عمی*

Charisma	فره
Charismatic	فره‌مند
Choice	گزینش، انتخاب
Christologist	مسیح‌شناس
Christology	مسیح‌شناسی
Church	مستگاه دینی
Circle of universe	دایره عالم، دایره وجود
Circular evidence	دور
Circular motion	حرکت دورانی
Circular reasoning	استدلال دوری، مصادره به مطلوب
Circular regress	دور
Circular series	دور
Clergy	روحانیان
Closed system	نظام بسته
Cognition	شناخت
Cognitive	شناختی
Collectivism	جمع‌گرایی
Collectivist	جمع‌گرای
Coming-into-being	کون، حدوث
Coming-into-being and passing-away	کون و فساد
Commentary	شرح
Commentator	شارح
Common accident	عرض عام
Common sense	حس مشترك
Communication	ارتباط
Compound element	عنصر مرکب
Comprehended	محاط، احاطه‌یافته، فهم‌شده
Comprehending	محیط، احاطه‌یاب، فهم‌کننده
Comprehensibility	انحاطه‌پذیری، فهم‌پذیری
Comprehensible	احاطه‌پذیر، فهم‌پذیر
Comprehension	انحاطه‌یابی، احاطه، فهم، مفهوم
Comprehensive	احاطه‌یاب، محیط، فهمی
Conceivability	فهم‌پذیری، تصورپذیری
Conceivable	مفهوم‌شدنی، تصورپذیر
Concept	مفهوم، تصور، صورت عقلی
Conception	مفهوم، تصور، مفهوم‌آفرینی، مفکره (در فلسفه قدیم)

Conception of the universe	جهان بینی
*Conceptual	مفهومی، تصویری
*Conceptualism	مفهوم گرایی
*Conceptualist	مفهوم گرای
*Conclusion	نتیجه، نتیجه گیری
*Conclusive	قطعی
*Conclusiveness	قطعیت
*Concrete	انضمامی، † عینی
*Condition	شرط، حال، وضع
*Conditional	مشروط، مقید
*Conditional imperative	امر مشروط
*Conduct	سلوك
*Conflict	ستیزه، کشاکش، تعارض
*Confucianism	کنفوسیوس گرایی، آیین کنفوسیوس
*Confucianist	کنفوسیوس گرای، پیرو کنفوسیوس
*Conscience	وجدان
*Conscienceless	بی وجدان
*Conscientious	با وجدان
*Conscious	آگاه، مستشعر
*Conscious mind	ذهن آگاه
*Consciousness	آگاهی، شعور
*Consensus (of opinion)	اجماع، وفاق
*Contingency	حدوث
*Contingent	محدث، حادث
*Continued existence	وجود مستمر، بقا
*Continuity	پیوستگی، اتصال
*Continuous	پیوسته، متصل
*Continuum	استمرار
*Contradictability	نقض پذیری
*Contradictable	نقض پذیر
*Contradiction	تناقض
*Contradictive	متناقض
*Contradictory	متناقض
*Contrariety	تضاد، ضدیت

* مستعمل مرحوم دکتر محمد باقر هوشیار.

† مستعمل آقای دکتر پرویز ناتل خانلری.

Contrariness	تضاد، ضدیت
Contrary	متضاد، ضد
Control	تدبیر
Controller	مدبر
Convention	میثاق
Conventionalism	میثاق‌گرایی
Conventionalist	میثاق‌گرای
Converse	معکوس
Conversion	عکس
Convertible	قابل انعکس
Copy	روگرفت*
Corporeal	جسمانی، تنائی، جسمانی
Corporeality	جسمانیت
Corps astral	هورقلیا، قالب نجومی، قالب مثالی
Correlation	همبستگی، تضایف
Correlative	همبسته، متضایف
Corruption	فساد
Cosmic consciousness	آگاهی‌گیهانی
Cosmogony	گیهان‌آفرینی
Cosmologist	گیهان‌شناس
Cosmology	گیهان‌شناسی
Cosmopolitan	پیروآیین جهان‌میهنی
Cosmopolitanism	جهان‌میهنی، آیین جهان‌میهنی†
Cosmopolite	پیروآیین جهان‌میهنی
Cosmopolitism	جهان‌میهنی، آیین جهان‌میهنی
Cosmos	گیهان
Creatable	آفرینش‌پذیر، حادث
Creatableness	آفرینش‌پذیری، حدوث
Created	مخلوق، محدث
Created being	آفریده، مخلوق
Created world	عالم مخلوق، عالم محدث
Creation	خلق، حدوث
Creation out of nothing	حدوث هستی از نیستی، خلق من لاشیء
Creative	خلاق، آفریننده

* مستعمل آقای دکتر غلام‌حسین صدیقی.

† مستعمل آقای محمد مهدی فولادوند.

Creative act	فعل خلاق، خلق
Creative agency	عامل خلاق، خالق
Creative evolution	تکامل خلاق
Creativity	خلاقیت، آفرینندگی
Creator	خالق، صانع، مبدع
Creature	مخلوق، آفریده
Criterion of truth	ملاك حقیقت
Critic	نقاد
Critical idealism	انکارگرایی انتقادی
Critical idealist	انکارگرای انتقادی
Critical monism	یک‌گرایی انتقادی
Critical monist	یک‌گرای انتقادی
Critical realism	واقع‌گرایی انتقادی
Critical realist	واقع‌گرای انتقادی
Criticism	انتقاد، نقدگرایی
Criticist	نقدگرای
Critique	نقد
Crooked reason	عقل منکوس
Cultured man	انسان فرهخته، انسان آراسته
Cycle of the universe	دور عالم
Cyclic(al)	دوری
Cyclical change	تغییر دوری، گردش*

D

Data	یافته‌ها
Datum	یافته
Deduction	استدلال قیاسی، قیاس
Deductive	قیاسی
Deductive method	روش قیاسی
Deductive reasoning	استدلال قیاسی
Definable	قابل تعریف
Definiendum	معرف

Definiens	معرف
Definition	تعریف، قول شارح
Deism	خداگرایی طبیعی
Deist	خداگرای طبیعی
Deistic naturalism	طبیعت‌گرایی لاهوتی
Deistic naturalist	طبیعت‌گرای لاهوتی
Deity	خدا، الهیت
Demon	دیو
Demonism	دیو‌گرایی
Demonist	دیو‌گرای
Demonologist	دیوشناس
Demonology	دیوشناسی
Demonstration	برهان
Dependent being	موجود وابسته
Descending process	فرورویی، جریان هبوط
Describable	قابل تشریح، قابل توصیف
Description	تشریح، توصیف، رسم
Descriptive	تشریحی، توصیفی، رسمی
Descriptive definition	تعریف به رسم
Descriptive method	روش تشریحی
Descriptive study	مطالعه تشریحی
Despotic soul	نفس اماره
Destiny	سرنوشت
Destruction	فساد
Determinability	قابلیت تعیین
Determinable	قابل تعیین
Determinant	تعیین‌کننده، موجب، محدود*
Determinate	معین
Determinateness	تعیین
Determination	تعیین، تعین
Determined	معین، موجب
Determining	تعیین‌کننده
Determinism	علت‌گرایی
Determinist	علت‌گرای
Development	گسترش، پیشرفت، سیر

Devil	شیطان
Devil-worship	شیطان پرستی
Devil-worshipper	شیطان پرست
Devilism	شیطان گرایی
Devilist	شیطان گرای
Dialectic	دیالکتیک، جدل (در فلسفه قدیم)
Dialectic logic	منطق دیالکتیک، منطق جدلی
Dialectic method	روش دیالکتیک، روش جدلی
Dialectical materialism	ماده گرایی دیالکتیکی
Dialectical materialist	ماده گرای دیالکتیکی
Dialectician	دیالکتیک شناس، جدلی
Dialecticism	دیالکتیک شناسی، جدل گرایی
Dialecticist	دیالکتیک شناس، جدل گرای
Dialectics	منطق دیالکتیک، منطق جدلی
Difference	فصل
Differentia	فصل
Differentia specifica	فصل مقسم، فصل منوع
Dilemma	برهان ذوالخدين، اِجراج، برهان ذوالوجهين
Ding an sich	شیء فی نفسه، شیء فی ذاته
Ding fur sich	شیء لذاته
Direct	مستقیم، مباشر
Direct knowledge	معرفت مستقیم، معرفت مباشر
Direct mover	محرك مستقیم، محرك مباشر
Direction	جهت، سو
Discontinuity	ناپیوستگی، انفصال
Discontinuous	ناپیوسته، منفصل
Discursive thinking	تفکر استدلالی
Discursive thought	فکر استدلالی
Disorder	بی نظمی
Disorderliness	بی انتظامی، عدم انتظام
Disorderly	بی انتظام
Diverse	متعدد، چند
Diversity	تشتت، تكثر، این نه آنی*
Divine	الهی، ربوبی، آسمانی
Divine action	فعل الهی

Divine attributes	صفات الهی
Divine creation	خلق الهی
Divine inspiration	الهام الهی
Divine names	اسماء الهی
Divine revelation	وحی الهی
Divine science	دانش الهی، علم الهی
Divine will	اراده الهی، مشیت الهی
Divinity	الوهیت، ربوبیت، دین شناسی، خداشناسی
Doctrinal	آیینی
Doctrine	آیین
Doctrine of Maya	آیین مایا
Doctrine of the mean	آیین میانه گزینی
Dogma	اندیشه جزمی، جزم اندیشی
Dogmatic	جزمی
Dogmatic religion	دین جزمی
Dogmatism	جزم گرایی، جزم اندیشی
Dogmatist	جزم گرای، جزم اندیش
Double	همزاد
Double ignorance	جهل مرکب
Doubt	شک
Dualism	دو گرایی
Dualist	دو گرای
Dualistic realism	واقع گرایی ثنوی
Dualistic realist	واقع گرای ثنوی
Duality	ثنویت
Duration	مدّه، استمرار، دیمومت
Dynamic	پویا، تکاپویی*
Dynamis	پویه
Dynamism	پویایی

E

Eclectic	التقاطی
Eclecticism	التقاط، التقاط گرایی، پراکنده گزینی

* مستعمل مرحوم دکتر تقی ارانی.

Eclecticist	التقاط‌گرایی، پراکنده‌گزین
Ecstasy	خلسه
Effect	معلول، تأثیر
Efficient cause	علت فاعلی
Ego	من، خود، نفس
Ego-ideal	من آرمانی
Egoism	خودگرایی، خودپرستی
Egoist	خودگرای، خودپرست
Egologist	من‌شناس، نفس‌شناس
Egology	من‌شناسی، نفس‌شناسی
Element	عنصر، رکن
Elemental	عنصری
Elemental matter	ماده عنصری، ماده اصلی
Emanation	فیض، صدور، اصدار
Emanative	فیض‌آمیز، صدور
Emancipation	رهاش، رهایی
Emancipator	رهاش‌بخش، رها‌نده
Emission	فیضان
Emotion	عاطفه، * انفعال
Emotional nature	طبع عاطفی، طبع انفعالی
Emotionalism	عاطفه‌گرایی
Emotionalist	عاطفه‌گرای
Empirical ego	من تجربی، نفس تجربی
Empirical idealism	انکارگرایی تجربی
Empirical idealist	انکارگرای تجربی
Empirical realism	واقع‌گرایی تجربی
Empirical realist	واقع‌گرای تجربی
Empirical reality	واقعیت تجربی
Empiricism	تجربه‌گرایی
Empiricist	تجربه‌گرای
Empirio_criticism	نقدگرایی تجربی
Empirio_criticist	نقدگرای تجربی
Empirio-monism	یک‌گرایی تجربی
Empirio-monist	یک‌گرای تجربی
Empirio_symbolism	نمادگرایی تجربی

Empirio-symbolist	نمادگرای تجربی
Empty space	فضای خالی
End	غایت، انجام
Energism	انرژی‌گرایی
Energist	انرژی‌گرای
Energy	انرژی، کارمایه*
Entelechy	تمامی، کمال، تحقق
Entity	موجود
Environmentalism	محیط‌گرایی
Environmentalist	محیط‌گرای
Epicureanism	اپیکورگرایی، آیین اپیکوروس
Epicureanist	اپیکورگرای، پیرو اپیکوروس
Epistemological idealism	انکارگرایی ارزشی
Epistemological idealist	انکارگرای ارزشی
Epistemological realism	واقع‌گرایی ارزشی
Epistemological realist	واقع‌گرای ارزشی
Epistemologist	ارزش‌شناس
Epistemology	ارزش‌شناسی
Esoteric knowledge	معرفت خفی، معرفت باطنی
Essence	ذات، ماهیت، کنه
Essence and appearance	ذات و عرض، بود و نمود
Essential	ذاتی، ماهوی، لازم
Essential accident	عرض ذاتی
Essential attribute	صفت ذاتی، وصف ذاتی
Essential definition	تعریف به حد
Essential excellence	فضل* ذاتی
Essential name of God	اسم ذاتی خدا
Essential property	خاصه ذاتی، عرض ذاتی
Essential unit	واحد ذاتی، فرد
Essentialism	ماهیت‌گرایی
Essentialist	ماهیت‌گرای
Essentiality	صفت ذاتی، لزوم
Essentialness	لزوم
Eternal	جاویدان، سرمدی، قدیم
Eternal beauty	جمال سرمدی، زیبایی جاویدان

Eternal home	جاودان‌خانه
Eternal idea	مثال قدیم
Eternal life	حیات سرمدی، زندگی جاوید
Eternal presence	حضور سرمدی
Eternal present	حاضر سرمدی
Eternal principle	اصل قدیم، اصل جاویدان
Eternal reality	واقعیت جاویدان، حقیقت قدیم (در فلسفه قدیم)
Eternal table	لوح ازل
Eternal unity	وحدت قدیم، وحدت ازلی
Eternalness	قدم، جاویدی
Eternity	قدم، جاویدی
Eternity without beginning	ازل
Eternity without end	ابد
Ethic	اخلاق، اخلاقی
Ethical formalism	صورت‌گرایی اخلاقی
Ethical formalist	صورت‌گرای اخلاقی
Ethical ideal	آرمان اخلاقی
Ethical naturalism	طبیعت‌گرایی اخلاقی
Ethical naturalist	طبیعت‌گرای اخلاقی
Ethical philosophy	فلسفه اخلاقی
Ethical relativism	نسبی‌گرایی اخلاقی
Ethical relativist	نسبی‌گرای اخلاقی
Ethics	فلسفه اخلاقی، حکمت خلقی، * سیاست نفس، تدبیر نفس
Eudaemonia	سعادت
Eudaemonism	سعادت‌گرایی
Eudaemonist	سعادت‌گرای
Eule	هیولی
Event	واقعه، † روی‌داد
Everchanging	دائم‌التغییر
Everlasting	همیشگی
Everlasting life	زندگی همیشگی
Everliving	بی‌مرگ، لایموت
Evidence	مدبرك
Evil spirit	روح شر

* مستعمل آقای دکتر غلام‌حسین صدیقی.

† مستعمل آقای دکتر محسن هشتروندی.

Evilness	بدی، شرارت
Evolution	تکامل
Evolutionary	تکاملی
Evolutionism	تکامل‌گرایی
Evolutionist	تکامل‌گرای
Existence	وجود، بود
Existent	موجود
Existent by necessity	ضروری‌الوجود
Existential	وجودی
Existentialism	وجود‌گرایی
Existentialist	وجود‌گرای
Exoteric knowledge	معرفت جلی، معرفت ظاهری
Experience	تجربه
Experiment	آزمایش
Experimentalism	آزمایش‌گرایی
Experimentalist	آزمایش‌گرای
Explainability	تبیین‌پذیری
Explainable	تبیین‌پذیر
Explanation	تبیین*
Explanatory	تبیینی
Explanatory method	روش تبیینی
Explanatory study	مطالعه تبیینی
Expression of revelation	عبارت‌تزیلی
Extension	حیز، امتداد، مصداق
Extent	حیز
External existence	وجود خارجی
External object	شیء خارجی
External objectivity	عینیت خارجی
External reality	واقعیت خارجی، حقیقت خارجی (در فلسفه قدیم)
External sense	حس خارجی، حس ظاهری
Externality	خارجیت

F

Fact

واقع، واقعیت

* مستعمل آقای دکتر یحیی مهدوی.

Factual	واقعی
Faculty	قوه، ملکه
Faculty psychology	روان‌شناسی قوای ذهنی
Faith	ایمان، دین
Faithful	مؤمن، دین‌دار
Faithfulness	ایمان، دین‌داری
Faithless	بی‌ایمان، بی‌دین
Faithlessness	بی‌ایمانی، بی‌دینی
Fallacious	مغالطه‌آمیز
Fallacy	مغالطه
False	کاذب، دروغین، ناسرم، باطل
False consciousness	آگاهی دروغین، شعور کاذب
False prophet	متنبی
Falsehood	کذب، دروغ
Falseness	کذب، نادرستی
Falsity	کذب، دروغ، بطلان
Fanatic	متعصب
Fanaticism	تعصب، تعصب‌گرایی
Fantasy	وهم، قوه توهم
Fatalism	قدرگرایی
Fatalist	قدرگرای
Fate	تقدیر
Feeling	عاطفه، احساس
Fideism	ایمان‌گرایی
Fideist	ایمان‌گرای
Final	غائی، نهائی
Final cause	علت غائی، علت نهائی
Final end	غایت نهائی
Finalism	غایت‌گرایی
Finalist	غایت‌گرای
Finality	غائیت، غایت
Finite	متناهی، باکران
Finiteness	تناهی، باکرانی
Finitude	تناهی، باکرانی
First beloved	معشوق نخستین
First body	جسم اول
First cause	علت اول

First heaven	فلک اول
First intellect	عقل اول
First mover	محرك اول، محرك اولی
First nature	طبیعت اول
First philosophy	فلسفه اولی، حکمت برین
Fixism	ثبات‌گرایی
Fixist	ثبات‌گرای
Fixity	ثبات
For itself	لذاته
Force of crystallization*	قوت عقدی
Force of growing	قوت نمو
Force of nature	نیروی طبیعی
Form	صورت
Formal	صوری
Formal cause	علت صوری
Formal logic	منطق صوری
Formalism	صورت‌گرایی
Formalist	صورت‌گرای
Formless	بی‌صورت
Formlessness	بی‌صورتی
Fortuist	تصادف‌گرای
Fortuitism	تصادف‌گرایی
Fortuitist	تصادف‌گرای
Four-dimensional continuum	استمرار چهاربعدی
Four-fold humours	اخلاط چهارگانه
Free thinker	آزاداندیش
Free thinking	آزاداندیشی
Free thought	اندیشه آزاد
Free will	اراده آزاد، اختیار
Freedom	آزادی
Freedom and necessity	آزادی و ضرورت
Freedom of the will	آزادی اراده، اختیار
Fur sich	لذاته
Future eternity	ابد

G

General	عمومی، کلی
Generality	عمومیت، کلیت
Generalization	تعمیم
Generation	کون
Generation and corruption	کون و فساد
Generation and destruction	کون و فساد
Generic	عام، کلی، جنسی
Generic existence	وجود کلی
Generosity	غفران
Generous	غفور
Genus	جنس
Giver of forms	واهب الصور
Glory	شکوه، جلال
Gnosiologist	معرفت شناس
Gnosiology	معرفت شناسی
Gnosis	عرفان، معرفت خفی*
Gnostic	عارف، عرفانی، گنوستیک
Gnosticism	عرفان گرایی، آیین گنوستیک
God	خدا، اله
God-intoxicated	مست خدا
God-man	خدا-انسان، انسان خدایی
Goddess	ماده-خدا، الهه
Godhead	الوهیت
Godless	بی خدا، خدا ناشناس
Godlessness	بی خدایی، خدا ناشناسی
Godness	خدایی
Godship	الوهیت
Good and evil	خیر و شر
Goodness	خیر، نیکی
Governance	تدبیر
Grace	لطف، فیض
Graceless	بی لطف، بی فیض
Gracious	پر لطف، فیاض

Graciousness	تلفظ، فیاضیت
Graded unity of being	وحدت تشکیکی وجود*
Greatest attribute (of God)	صفت اعظم (خدا)
Growing	نمو
Growth	نامی

H

Habit	عادت، ملکه
Harmonious	هماهنگ
Harmony	هماهنگی
Heaven	فلک، آسمان
Heavenliness	سماویت، روحانیت
Heavenly	فلکی، روحانی
Heavenly bodies	اجرام فلکی
Hedonism	لذت‌گرایی
Hedonist	لذت‌گرای
Hegelianism	هگل‌گرایی، آیین هگل
Hegelianist	هگل‌گرای، پیرو هگل
Hegelianism	هگل‌گرایی، آیین هگل
Hegelist	هگل‌گرای، پیرو هگل
He-ness	هویت، ادبی
Hermit	رهبان
Hermitage	گوشه عزلت
Heterodynamic	دگر-پویا، برون-پویا
Heterodynamism	دگر-پویایی، برون-پویایی
High word	کلمه‌اعلی
Higher	اعلی، اشرف، عالی
Higher animal	جانور عالی
Higher knowledge	معرفت اعلی، علم اشرف (در فلسفه قدیم)†
Highest place	اعلی‌علیین
Highest sphere	فلک الافلاک
Hinduism	هندوگرایی، آیین هندو

* مستعمل آقای دکتر سیدحسین نصر.

† مستعمل آقای سیدعبدالله انوار.

Historical development	گسترش تاریخی، سیر تاریخی
Historical materialism	ماده‌گرایی تاریخی
Historical materialist	ماده‌گرای تاریخی
Holiness	قدس
Holist	کل‌گرای
Holism	کل‌گرایی
Holy	قدسی، مقدس
Holy book	کتاب مقدس
Holy ghost	روح القدس
Holy spirit	روح القدس
Holy writ	کتاب مقدس، کتاب آسمانی
Home economics	فلسفه منزلی،* حکمت منزلی،* سیاست منزل،* تدبیر منزل
Home of Flesh	منزل تنائی
Human action	فعل انسانی
Human being	موجود انسانی
Human knowledge	معرفت انسانی، شناخت انسانی، علم انسانی (در فلسفه قدیم)
Human nature	طبیع انسانی
Human race	نوع انسان
Human reason	عقل انسانی
Human soul	نفس انسانی
Humanism	انسان‌گرایی
Humanist	انسان‌گرای
Humanity	انسانیت
Humour	خلط
Hylotheism	آیین همه‌خدایی،† آیین وحدت وجود
Hylotheist	پیرو آیین همه‌خدایی، پیرو آیین وحدت وجود
Hypothesis	گمانه، فرضیه، هیپوتز
Hypothetic(al)	گمانه‌ای، فرضی، شرطی، احتمالی
Hypothetical imperative	امر مشروط

* مستعمل آقای دکتر غلامحسین صدیقی.

† مستعمل مرحوم محمدعلی فروغی.

I

Id	او، ضمیر
Idea	انگار، معنی، مفهوم، مثال
Ideal	انگاری، مثالی، معنوی، آرمان، آرمانی*
Ideal body	بدن مثالی
Ideal existence	وجود مثالی، وجود معنوی، وجود انگاری
Ideal form	صورت مثالی، صورت انگاری
Ideal of life	آرمان زندگی
Idealism	انگارگرایی
Idealist	انگارگرای
Ideality	معنویت، انگارسازی
Ideation	تمثل، [†] انگارسازی
Identical	متحد، همانند، همان
Identity	اتحاد، همانندی، همانی [§]
Identity of indiscernibles	اتحاد اتحاد تمیز ناپذیر
Identity of subject and object	اتحاد عاقل و معقول
Identity of the Knower and the Known	اتحاد عالم و معلوم
Ideologist	انگارگان شناس
Ideology	انگارگان
Illuminate	اشراقی، روشن فکر
Illuminated	منور، روشن
Illuminati	اشراقیان
Illuminating	نوربخش، روشنی پاش
Illumination	اشراق، نوربخشی، نور
Illuminato	اشراقی
Illuminism	اشراق گرایی
Illuminist	اشراق گرای
Illusion	پندار
Illusionism	پندارگرایی
Illusionist	پندارگرای
Image	نگار، صورت خیالی، خیال □

* مستعمل مرحوم احمد کسروی.

† مستعمل مرحوم دکتر محمدباقر هوشیار.

§ مستعمل آقای دکتر علی اکبر سیاسی.

□ مستعمل آقای دکتر پرویز ناتل خانلری.

Image retention	قوه خیال (در فلسفه قدیم)، قوه مصوره (در فلسفه قدیم)
Imageless thought	اندیشه بی نگار، معنی
Imagery	نگار سازی، خیال بندی
Imaginary	خیالی، وهمی
Imagination	تخیل، واهمه (در فلسفه قدیم)، متوهمه (در فلسفه قدیم)
Imaginative	تخیلی، وهمی
Immanence	حلول، درون-بودی
Immanent	حلولی، درون-بود، ذاتی، درونی
Immanent cause	علت درونی، علت لازم
Immaterial	غیر مادی، مجرد*
Immaterial substance	جوهر مجرد
Immaterialism	مجرد گرایی، مجرد آیینی
Immaterialist	مجرد گرای، مجرد آیین
Immateriality	تجرد
Immediate	بی واسطه، بلا فصل، مباشر
Immediate knowledge	شناخت بی واسطه، معرفت حضوری
Immediate perception	ادراک بی واسطه
Immobile	جنبش ناپذیر، غیر قابل تحرك
Immobility	جنبش ناپذیری، بی حرکتی
Immortal	نامیرا، خالد، باقی
Immortality	نامیرایی، خلود، بقا
Immovability	جنبش ناپذیری، بی حرکتی
Immovable	جنبش ناپذیر، غیر قابل تحرك
Immovable mover	محرك غیر قابل تحرك، محرك نامتحرك
Immovable source	مبداء غیر قابل تحرك، مبداء غیر متحرك
Impeccability	معصومیت
Impeccable	معصوم
Imperfect	نقص
Imperfection	ناقص
Impersonal	غیر شخصی، غیر متشخص
Impersonal deity†	الوهیت غیر متشخص، خدای بی تشخص، بسیط الحقیقه†
Impersonal God	خدای بی تشخص
Impersonal immortality	خلود بی تشخص
Impersonality	عدم شخصیت، بی تعینی

* مستعمل آقای دکتر یحیی مهدوی.

† مستعمل آقای سید هیداه انوار.

Implication	استلزام
Impossibility	امتناع
Impossible	ممتنع
In itself	فی نفسه، به خودی خود
Inactive	غیر فعال، لافعل*
Inactive cause	علت غیر فعال
Inactive soul	نفس غیر فعال
Inactivity	عدم فعالیت، بی فعلی
Inanimate	بی جان، غیر ذی روح
Inanimate object	شیء بی جان، امر بی روح
Inanimatedness	بی جانی، بی روحی
Incarnation	تجسد، تجسم
Incomplete induction	استقراء ناقص
Indefinable	تعریف ناپذیر
Independent system	نظام مستقل
Indescribable	تشریح ناپذیر
Indeterminability	تعیین ناپذیری
Indeterminable	تعیین ناپذیر
Indeterminate	غیر متعین، مطلق
Indeterminate matter	ماده غیر متعین
Indeterminateness	عدم تعین
Indeterminism	علت ناگرایی
Indeterminist	علت ناگرای
Indifferentism	لاابالیگری، لاقیدی
Indifferentist	لاابالی، لاقید
Indirect	غیر مستقیم، غیر مباشر
Indirect knowledge	معرفت غیر مستقیم، معرفت غیر مباشر
Individual	فرد، فردی، جزئی حقیقی
Individual intellect	عقل جزئی، عقل انفرادی
Individual nature	طبیع جزئی، طبیع انفرادی
Individual soul	نفس جزئی، نفس انفرادی
Individual will	اراده جزئی، اراده انفرادی
Individualism	فردگرایی
Individualist	فردگرایی
Individuality	فردیت

Individualization	تفرید
Individuation	انفراد، تفرد
Induction	استقراء
Inductive	استقرائی
Inductive method	روش استقرائی
Inductive reasoning	استدلال استقرائی
I-ness	انیت، انانیت
Inference	استنتاج
Inferior	اخص، ادنی، اسفل
Inferior knowledge	معرفت دانی، معرفت اخص
Infinite	نامتناهی، بی کران
Infinite primal being	وجود اولای لایتناهی
Infinite regress	تسلسل
Infinite series	تسلسل
Infinite time	زمان بی کران
Infiniteness	عدم تناهی، بی کرانی
Infinitude	عدم تناهی، بی کرانی
Infra-structure	زیر-ساخت
Innate	فطری، جبلی
Innate merit	فضل فطری، فضل ذاتی
Inseparable	غیر مفارق، ممتنع الانفکاک، لازم
Inseparable accident	عرض لازم
Insight	بینش، بصیرت
Inspiration	الهام
Inspirationalism	الهام گرایی
Inspirationalist	الهام گرای
Instinctivism	غریزه گرایی
Instinctivist	غریزه گرای
Institution	نهاد*
Instrumentalism	ابزار گرایی
Instrumentalist	ابزار گرای
Instrumentality	وساطت
Integral part	جزء لاینفک
Intellect	عقل، فکر
Intellection	تعقل
Intellectual	عقلی، اندیشمند، روشن فکر

Intellectual conflict	کشاکی فکری، تعارض فکری
Intellectual despair	یاس عقلی، یاس فلسفی
Intellectual evolution	تکامل عقلی
Intellectual force	نیروی عقلی
Intellectual freedom	آزادی فکری
Intellectual history	تاریخ فکر، تاریخ فکری
Intellectual sperm	نطفه عقلانی
Intellectual subtlety	لطافت فکری
Intellectualism	عقل‌گرایی
Intellectualist	عقل‌گرای
Intelligence	هوش، * عقل
Intelligent	هوشمند، عاقل
Intelligible	معقول
Intelligible object	شیء معقول، امر معقول
Intension	مفهوم، قصد
Intermediate forms†	صور برزخی
Intermediate world†	برزخ
Internal sense	حس باطنی، حس داخلی
Interpretation	تفسیر
Interpretive	تفسیری
Interpreter	مفسر
Intuition	شهود، علم حضوری، ناگهان‌یابی، ذوق
Intuitionism	شهودگرایی
Intuitionalist	شهودگرای
Intuitionism	شهودگرایی
Intuitionist	شهودگرای
Intuitive faculty	قوه شهود
Invisible world	جهان نامرئی، غیب
Involuntariness	عدم اختیار، نابه‌خواستی
Involuntary	غیرارادی، نابه‌خواست §
Ipseity	ماهیت، هویت
Irony	طنز
Irony of fate	طنز تقدیر

* مستعمل آقای دکتر علی‌اکبر سیاسی.

† مستعمل آقای دکتر سیدحسین نصر.

§ مستعمل مرحوم سید نفیسی.

Irrationalism	خردگریزی
Irrationalist	خردگرن
Islamic law	فقه
Islamic theologian	عالم کلام، متکلم
Islamic theology	علم کلام
-ism	-گرایی، آیین...، ...آیینی
Ismailianism	اسماعیل گرایی، آیین اسماعیلیه
-ist	-گرایی، پیرو...، ...آیین

J

Jahvism	یهوه گرایی، آیین یهوه
Judaism	یهودیت
Judgment	حکم، تصدیق
Judgment of fact	حکم واقعیتی، حکم تقریری
Judgment of value	حکم ارزشی، حکم تقویمی
Jump	طفره، خیز
Justifiability	توجیه پذیری
Justifiable	توجیه پذیر
Justification	توجیه
Justificative	توجیهی، توجیه آمیز
Justificatory	توجیهی، توجیه آمیز

K

Kantianism	کانت گرایی، آیین کانت
Kantianist	کانت گرایی، کانت آیین
Kantism	کانت گرایی، آیین کانت
Kantist	کانت گرایی، کانت آیین
Kingdom of heaven	ملکوت آسمان
Knowability	شناخت پذیری، قابلیت شناخت
Knowable	شناختنی، قابل شناخت
Knowableness	شناخت پذیری، قابلیت شناخت
Knower	شناسنده، شناسا

Knowing	شناسنده، شناسا
Knowing subject	شخص مدرك
Knowledge	شناخت، معرفت، دانش
Known	شناخته شده، معلوم

L

Law	قانون، شریعت
Law of causation	قانون علیت
Law of contradiction	قانون تناقض
Law excluded middle	قانون طرد واسطه
Law of identity	قانون هویت، قانون همانی، * قانون همانندی
Law of nature	قانون طبیعت
Law of negation of the negation	قانون نفی نفی
Law of non-contradiction	قانون امتناع تناقض
Law of reason	قانون عقل
Law of the passage of quantitative into qualitative changes	قانون تبدیل تغییر کمی به تغییر کیفی
Law of the unity and struggle of opposites	قانون وحدت و تنازع متقابلان
Leader	امام، رهبر
Leadership	امامت، رهبری
Leap	پله، خیز
Leibnitzianism	لایب نیتس گرایی، آیین لایب نیتس
Leibnitzianist	لایب نیتس گرایی، پیرو لایب نیتس
Leninism	لنین گرایی، آیین لنین
Leninist	لنین گرایی، لنین آیین
Liberation	آزادی بخشی، رهایی بخشی
Liberator	آزادی بخش، رهایی بخش
Libertarian	اختیار گرایی
Libertarianism	اختیار گرایی
Libertarianist	اختیار گرایی
Liberty	اختیار، تفویض
Limit	حد، حصر

Limitable	حدپذیر، قابل حصر
Limitation	تحدید، محدودیت، تعهد
Limited	محدود، مقید، تعریف شده
Limiting	حصری، محدود
Limitless	بی حد
Living force	قوت حیوانی
Living principle	اصل زنده
Locus	محل (عرض)، محل (عرض)*
Logic	منطق، منطق‌شناسی
Logical	منطقی
Logical atomism	اتوم‌گرایی منطقی
Logical atomist	اتوم‌گرای منطقی
Logical continuity	پیوستگی منطقی، اتصال منطقی
Logical empiricism	تجربه‌گرایی منطقی
Logical empiricist	تجربه‌گرای منطقی
Logical fallacy	مغالطه منطقی
Logical form	شکل منطقی
Logical opposition	تقابل منطقی
Logical positivism	اثبات‌گرایی منطقی
Logical positivist	اثبات‌گرای منطقی
Logical symbol	نماد منطقی
Logician	منطقی، منطق‌شناس
Logos	لوگوس، کلمه، نطق، سخن†
Lower	اخر، ادنی، اسفل
Lower knowledge	معرفت ادنی، معرفت اخر
Lowest point	اسفل‌الساقلین

M

Machism	ماخ‌گرایی، آیین ماخ
Machist	ماخ‌گرای، ماخ‌آیین
Macrocosm	عالم کبیر، جرم کبیر
Magi	مغان

* مستعمل آقای سید عبدالله انوار.

† مستعمل آقای دکتر محمود هومن.

Magian	منی
Magianism	منی گرایی، آیین منی
Magus	منی، مجوس
Maieutic method	روش زایش گری، * روش مامایی
Maieutics	زایش گری، * مامایی
Major premise	مقدمه کبری
Major term	حداکبر، طرف اکبر
Making	کون
Making and unmaking	کون و فساد
Manichaeism	مانی گرایی، آیین مانی
Manichee	مانی گرای، مانی آیین
Manifestation	تجلی، ظهور، مظهر
Manifested	متجلی، ظاهر
Man_ness	مردمی، بشریت
Many	بسیار، کثیر، چند
Many_valued logic	منطق چند ارزشی
Martyr of truth	شهید حقیقت
Martyrdom	شهادت
Martyrolatry	شهیدپرستی
Martyrologist	شهیدشناس
Martyrology	شهیدشناسی، تذکره شهداء
Marxism	مارکس گرایی، آیین مارکس
Marxist	مارکس گرای، مارکس آیین
Material	مادی، هیولانی
Material atom	اتوم مادی، ذره مادی
Material body	جسم مادی
Material cause	علت مادی
Material existence	وجود مادی
Material form	صورت مادی
Material machinery	دستگاه مادی
Material potentiality	امکان مادی
Material substance	جوهر مادی
Material world	جهان مادی
Materialism	ماده گرایی، آیین مادی
Matetrialist	ماده گرای، ماده آیین

Materialistic dualism	دوگرایی مادی
Materialistic dualist	دوگرای مادی
Materiality	مادیت
Mathematical deduction	استنتاج ریاضی
Mathematical logic	منطق ریاضی
Matter	ماده، مادهیه
Mazdaism	مزد اگرای، آیین مزدایی، مزد یسنا*
Mazdaist	مزد اگرای، مزد آیین
Mazdakism	مزدک گرایی، آیین مزدک
Mazdakist	مزدک گرای، مزدک آیین
Mechanical materialism	ماده گرایی ماشینی
Mechanical materialist	ماده گرای ماشینی
Mechanism	ماشین گرایی
Mechanist	ماشین گرای
Mediate	با واسطه، غیر مباشر
Mediate knowledge	معرفت با واسطه، معرفت حصولی
Meliorism	بهبود گرایی، امر بین الامرین
Meliorist	بهبود گرای، معتقد به امر بین الامرین
Memorial	یادگار، تذکره
Memorialism	تذکره نویسی
Memorialist	تذکره نویس
Memory	حافظه، ذاکره، مسترجمه، خاطره
Mental	ذهنی، نفسانی
Mental act	فعل ذهنی
Mental existence	وجود ذهنی
Mental faculty	قوه ذهنی
Mental motion	جنبش ذهنی، حرکت ذهنی
Mental pattern	انگاره ذهنی
Mental process	پویش ذهنی
Mental state	حالت ذهنی
Mentalism	ذهن گرایی
Mentalist	ذهن گرای
Merciful	رحمان
Mercifulness	رحمت
Mercy	رحمانیت

Metaphysical	لاهوئی، فوق طبیعی، فلسفی
Metaphysical cause	علت فوق طبیعی
Metaphysical subtleties	لطائف فوق طبیعی
Metaphysics	فلسفه اولی، فلسفه مابعدالطبیعه، حکمت، فلسفه
Metempsychosis	انتقال نفس، تناسخ
Method	روش، * اسلوب
Methodical	باروش، اسلوبی
Methodical doubt	شک دستوری، * شک اسلوبی
Methodology	روش‌شناسی
Microcosm	عالم صغیر، جرم صغیر
Middle term	حد اوسط
Mind	ذهن، نفس
Mind process	پویش ذهنی
Mineral kingdom	عالم جمادی
Minor premise	مقدمه صغری
Minor term	حد اصغر، طرف اصغر
Misologist	منطق‌ستیز، ضد منطق
Misology	منطق‌ستیزی، ضدیت با منطق
Misoneism	نوستیزی
Misoneist	نوستیز
Mission	رسالت
Mithraism	مهرگرایی، مهرآیینی
Mithraist	مهرگرایی، مهرآیین
Mixed element	عنصر آمیخته
Mobile	متحرک
Mobility	تحرک
Modality	جهت
Mode	حال، حالت، جهت، وجه، ضرب (درقیاس)
Model	انگاره، مدل
Modernism	نوگرایی، نوآیینی
Modernist	نوگرایی، نوآیین
Monad	موناد، ذره زنده
Monadism	مونادگرایی
Monadist	مونادگرایی
Monism	یک‌گرایی، وحدت‌گرایی، وحدت‌آیینی

Monist	یک‌گرای، وحدت‌گرای، وحدت‌آیین
Monistic realism	واقع‌گرایی وحدتی
Monistic realist	واقع‌گرای وحدتی
Monotheism	یک‌خداگرایی، یکتاپرستی، توحید
Monotheist	یک‌خداگرایی، یکتاپرست، موحد
Moral	اخلاق، اخلاقی
Moral force	نیروی اخلاقی
Moral philosophy	فلسفه اخلاقی
Moralism	اخلاق‌گرایی
Moralist	اخلاق‌گرای
Morality	اخلاق
Morals	فلسفه اخلاقی
Mortal	میرا، فانی
Mortality	مهرایی، فنا
Motion	حرکت، جنبش
Motionless	بی‌حرکت، بی‌جنبش
Movability	جنبش‌پذیری، قابلیت‌تحرك
Movable	جنبش‌پذیر، متحرك
Movement	جنبش، حرکت، نهضت
Mover	جنباننده، محرك
Moving	جنبنده، متحرك
Moving agent	محرك
Moving cause	علت متحرك
Multiple	متكثر، كثير
Multiplicity	تكثر، كثرت
Mutazilaism	معتزله‌گرایی، آیین معتزله
Mutazilaist	معتزله‌گرای، معتزله‌آیین
Mysterious	رموز، رمزی
Mystery	رمز، آیین رمزی
Mystic	باطنی، عارف
Mystic journey	سلوک عرفانی
Mystic state	حال باطنی، حال عرفانی
Mystic traveller	سالک عرفانی
Mysticism	عرفان

N

Naive materialism	ماده‌گرایی خام
Naive materialist	ماده‌گرای خام
Naive realism	واقع‌گرایی خام
Naive realist	واقع‌گرای خام
Named	مسمی
Nation	امت، ملت
Nativism	نهادگرایی
Nativist	نهادگرای
Natura naturans	طبیعت خلاق، * طبیعت فعال *
Natura naturata	طبیعت مخلوق، * طبیعت منفعل *
Natural	طبیعی، ذاتی، فطری
Natural excellence	فضل طبیعی، تقدم ذاتی
Natural Law	قانون طبیعی
Natural phenomenon	نمود طبیعی
Natural philosopher	فیلسوف طبیعی
Natural philosophy	فلسفه طبیعی
Natural process	پویش طبیعی
Natural realism	واقع‌گرایی طبیعی
Natural realist	واقع‌گرای طبیعی
Naturalism	طبیعت‌گرایی
Naturalist	طبیعت‌گرای
Naturalistic pantheism	همه‌خدایی طبیعی، آیین حلول
Naturalistic pantheist	پیرو آیین همه‌خدایی، حلولی
Nature	طبیعت، طبع، ذات، ماهیت، کیان
Necessarian	ضرورت‌گرای
Necessarianism	ضرورت‌گرایی
Necessarianist	ضرورت‌گرای
Necessary	ضروری، واجب، لازم
Necessary and sufficient	لازم، کافی
Necessary being	وجود واجب، واجب‌الوجود
Necessary condition	شرط واجب، شرط لازم
Necessary existence	وجود واجب، واجب‌الوجود
Necessary existent	واجب‌الوجود

Necessitarian	ضرورت‌گرای
Necessitarianism	ضرورت‌گرایی
Necessitarianist	ضرورت‌گرای
Necessity	ضرورت، وجوب، لزوم
Necessity and chance	ضرورت و صدقه، ضرورت و جزاف
Negation	نفی، سلب
Negative	منفی، سلبی، سالب
Negative attribute	صفت سلبی
Negative entity	امر عدمی
Negative necessity	امتناع
Negativism	نفی‌گرایی، آیین‌نفی
Negativist	نفی‌گرای، نفی‌آیین
Neo.Hegelianism	هگل‌گرایی نو
Neo.Hegelianist	هگل‌گرای نو
Neo.ideaism	انکار‌گرایی نو
Neo.ideaist	انکار‌گرای نو
Neo.kantianism	کانت‌گرایی نو
Neo.kantianist	کانت‌گرای نو
Neo.platonic system	آیین نوافلاطونی
Neo.platonism	افلاطون‌گرایی نو
Neo.platonist	افلاطون‌گرای نو
Neo.positivism	اثبات‌گرایی نو
Neo.positivist	اثبات‌گرای نو
Neo.realism	واقع‌گرایی نو
Neo-realist	واقع‌گرای نو
Nihilism	هیچ‌گرایی، لا‌گرایی*
Nihilist	هیچ‌گرای، لا‌گرای
Nominal definition	تعریف اسمی
Nominalism	نام‌گرایی
Nominalist	نام‌گرای
Nomos	ناموس
Non.being	نا-بود، لاوجود، عدم
Non.contradiction	امتناع تناقض، عدم تناقض
Non.determined	نامعین، نامتعیّن، بی‌تعیّن

Non_ego	جز من، جز خود*
Non-entity	نا-بود، ناموجود، عدم
Non_eternal	غیر قدیم، محدث
Non_eternity	قدیم نبودن، حدوت
Non_existence	لاوجود، عدم
Non_existent	ناموجود، معدوم
Non_existent by necessity	ضروریة العدم
Non_existential	لاوجودی، عدمی
Non_ostentatiousness	تقید
Non_reality	نیستی
Non_self	جز خود، ناخود†
Nonsense	بی معنی، پوچ
Non_sensory	غیرحسی
Non_sensory perception	ادراک غیرحسی
Non_spatial	غیرمکانی، بی مکان
Non_temporal	غیر زمانی، بی زمان
Non_temporal idea	مثال غیرزمانی
Normative science	علم هنجاری، علم هنجارگذار
Not_light	لانور، غسق
Not_real	غیر واقعی، غیرحقیقی (در فلسفه قدیم)
Nothing	هیچ، معدوم، ناچیز
Nothingness	هیچی، عدم، ناچیزی
Notion	تصور، مفهوم، علم اجمالی §
Notional	تصوری، مفهومی
Notionalism	مفهوم آفرینی، نظریه آفرینی
Notionalist	مفهوم آفرین، نظریه آفرین
Noumenal	بودی، ذاتی، فی نفسه
Noumenalism	ذات گرایی، بودگرایی
Noumenalist	ذات گرای، بودگرای
Noumenon	بود، ذات
Nous	خرد، جهان-خرد

* مستعمل مرحوم محمدعلی فروغی.

† مستعمل آقای احمد آرام.

§ مستعمل آقای منوچهر بزرگ‌مهر.

O

Object	عین، شیء، محکوم علیه، مدرک
Objectification	عینی سازی، خارجی گردانی
Objective	برونی، عینی
Objective attitude	گرایش عینی
Objective idea	مثال عینی
Objective idealism	انگارگرایی عینی
Objective idealist	انگارگرای عینی
Objective reality	واقعیت عینی
Objectivism	عین گرایی
Objectivist	عین گرای
Objectivity	عینیت، وجود خارجی
Obscurant	ابهام جو، دانش ستیز
Obscurantism	تاریکی گرایی، تاریک اندیشی *
Obscurantist	تاریکی گرای، تاریک اندیش *
Obscure	تیره، کدر، مبهم
Obscurity	تیرگی، ابهام
Observable	مشاهده پذیر
Observation	مشاهده
Observational	مشاهده ای
Occult	نهان
Occultism	نهان گرایی، نهان جویی
Occultist	نهان گرای، نهان جو
Omnipotence	همه توانی، قدرت مطلق
Omnipotent	همه توان، قادر مطلق
Omnipresence	حضور مطلق
Omnipresent	حاضر مطلق
Omniscience	همه دانی، علم مطلق
Omniscient	همه دان، عالم مطلق
One	یک، واحد، یکتایی
Oneness	یکتایی، واحدیت
Ontologism	بودگرایی، هستی گرایی
Ontologist	بودگرای، هستی گرای
Ontology	بودشناسی، هستی شناسی

Open system	نظام باز
Opinion	عقیده، ظن، رای
Opposed	متقابل
Opposing forces	نیروهای متقابل
Opposite	متقابل
Opposite poles	قطب‌های متقابل
Opposition	تقابل
Optimism	خوش‌بینی، آیین خوش‌بینی
Optimist	خوش‌بین، پیرو آیین خوش‌بینی
Order	نظم، سامان
Orderless	بی‌نظم، بی‌سامان
Orderliness	نظم، سامان
Orderly	منظم، به‌سامان
Origin	منشأ، خاستگاه
Original	اصل، آغازین، ابتکاری
Original creator	خالق اصل
Original element	عنصر آغازین، اسطقس
Original intellect	عقل آغازین، عقل اولی
Original mover	محرك آغازین، محرك اولی
Original nature	طبیع آغازین، فطرت اولی
Original principle	اصل آغازین، اصل اولی
Originated	محدث
Ostensive definition	تعریف بالاشاره*
Other	غیر، دیگر†
Otherness	غیریت، دیگری†
Outer sphere	فلك محیط، فلك الافلاك

P

Panlogism	همه‌منطوق‌گرایی، آیین همه‌منطقی
Panorama	تمام‌نما، آئینه تمام‌نما
Panpsychism	همه‌روان‌گرایی، آیین همه‌روانی
Pantheism	همه‌خداگرایی، آیین همه‌خدایی، § آیین وحدت وجود

- * مستعمل آقای منوچهر بزرگ‌مهر.
 † مستعمل آقای دکتر محمود هومن.
 § مستعمل مرحوم محمدعلی فروغی.

Pantheist	همه‌خداگرایی، پیرو آیین وحدت وجود
Paralogism	مغالطه، مغالطه‌گرایی
Paralogist	مغالطه‌گرایی
Part	جزء
Part and whole	جزء و کل
Partial existence	وجود جزوی
Particular	جزئی اضافی، جزئی
Particular accident	عرض خاص، خاصه
Particular concept	مفهوم جزئی، معنی جزئی
Particularization	تخصیص
Partly-conscious	پارم-آگاه
Passing away	فساد
Passion	انفعال
Passive	انفعالی، متفعل
Passive intellect	عقل متفعل
Passive motion	حرکت انفعالی
Passivity	انفعال
Past eternity	ازل
Pattern	انگاره
Percept	ادراک
Perceptibility	ادراک‌پذیری، قابلیت ادراک
Perceptible	ادراک‌پذیر، قابل ادراک
Perception	ادراک حسی، * ادراک جزئی، * ادراک (در فلسفه قدیم)، علم (در فلسفه قدیم)
Perceptive power	قوه ادراکی، قدرت ادراکی
Perceptual data	یافته‌های ادراکی
Perceptualism	مفهوم‌گرایی
Perceptualist	مفهوم‌گرایی
Perfect	کامل
Perfect man	انسان کامل
Perfection	کمال
Perfectionism	کمال‌گرایی، آیین کمالی
Perfectionist	کمال‌گرایی، کمال‌آیین
Periodic	دوری
Periodicism	دورگرایی

Periodicist	دورگرای
Peripatetic philosophy	فلسفه مشائی، فلسفه ارسطویی
Peripateticism	آیین مشاء، آیین ارسطو
Peripateticist	مشائی، ارسطویی
Peripatetics	مشائیان، ارسطویان
Perishing	فساد
Permanent archetypes	اعیان ثابت
Persistent	ماندگار، * لایتغیر
Personal	شخصی، مشخص
Personal creator	خالق مشخص
Personal idealism	انکارگرایی شخصی
Personal idealist	انکارگرای شخصی
Personal identity	هویت
Personal pantheism	همه خداگرایی شخصی، آیین وحدت وجود شخصی
Personal pantheist	همه خداگرای شخصی، پیرو وحدت وجود شخصی
Personal will	اراده مشخص
Personalism	شخص گرایی
Personalist	شخص گرای
Personality of God	شخص خدا
Pessimism	بدبینی، آیین بدبینی
Pessimist	بدبین، پیرو آیین بدبینی
Petitio principii	مصادره به مطلوب
Phantasy	فنتاسیا (در فلسفه قدیم)، حس مشترک (در فلسفه قدیم)، وهم
Phenomenal	نمودی، پدیداری
Phenomenal universe	جهان نمود، جهان پدیدار
Phenomenalism	نمودگرایی، پدیدارگرایی
Phenomenalist	نمودگرای، پدیدارگرای
Phenomenologist	نمودشناس، پدیدارشناس†
Phenomenology	نمودشناسی، پدیدارشناسی†
Phenomenon	نمود، پدیدار†
Philosopher of illumination	فیلسوف اشراقی
Philosophia prima	فلسفه اولی، حکمت برین
Philosophic calm	طمانینه فلسفی

* مستعمل مرحوم بدیع الزمان فروزانفر.

† مستعمل آقای احمد فردید.

Philosophical controversy	مجادله فلسفی
Philosophical explanation	تبیین فلسفی
Philosophical justification	توجیه فلسفی
Philosophical psychology	روان‌شناسی فلسفی، روان‌شناسی نظری
Philosophism	فلسفه‌بافی
Philosophist	فلسفه‌باف
Philosophization	فلسفه‌پردازی
Philosophy of the Academy	فلسفه آکادمی، فلسفه افلاطون
Philosophy of the Garden	فلسفه باغ، فلسفه اپیکوروس
Philosophy of the Lyceum	فلسفه لویکایون، فلسفه ارسطو
Philosophy of the Porch	فلسفه رواق
Philosophy proper	فلسفه محض
Physical idealism	انکارگرایی فیزیکی
Physical idealist	انکارگرای فیزیکی
Physiological idealism	انکارگرایی فیزیولوژیک
Physiological idealist	انکارگرای فیزیولوژیک
Place	مکان، این، کجایی
Plane of being	سطح وجودی، پهنه وجودی
Platonic idea	مثال افلاطونی
Platonic idealism	انکارگرایی افلاطونی
Platonic idealist	انکارگرای افلاطونی
Platonic realism	واقع‌گرایی افلاطونی
Platonic realist	واقع‌گرای افلاطونی
Platonism	افلاطون‌گرایی، آیین افلاطونی
Platonist	افلاطون‌گرای، افلاطون‌آیین
Plenipotentiary	ولی‌الامر*
Plenum	ملاء
Plotinism	افلوپتین‌گرایی، آیین پلوتینوس
Plotinist	افلوپتین‌گرای، پلوتینوس‌آیین
Pluralism	چندگرایی، کثرت‌گرایی، آیین کثرت
Pluralist	چندگرای، کثرت‌گرای، کثرت‌آیین
Plurality	تعدد، تکثر
Pneuma	روان، نفس
Pneumatologist	روان‌شناس، + روح‌شناس

* مستعمل آقای هانری کوربن.

+ مستعمل آقای احمد فردید.

Pneumatology	ژوان شناسی، *روح شناسی
Politics	فلسفه سیاسی، حکمت مدنی، † سیاست مدن، † تدبیر مدن †
Polytheism	چندخدای گرای، آیین چندخدایی، شرك
Polytheist	چندخدای گرای، چندخدای آیین، مشرك
Position	وضع، نهاد
Positive	مثبت، ایجابی
Positive necessity	ضرورت ایجابی، وجوب
Positiveness	ثبوت، مسلمیت
Positivism	اثبات گرایی، آیین اثباتی
Positivist	اثبات گرایی، اثبات آیین
Possession	ملك، جده، له، داشت
Possibility	امكان
Possibility and reality	امكان و واقع، امكان و وقوع
Possible	ممکن، امكان پذیر
Posterior	پس، بعدی
Posteriority	پس، تأخر
Postulate	اصل موضوع، امر مسلم
Posture	وضع، نهاد
Potential	ممکن، امكانی، بالقوه
Potential entity	وجود ممکن، وجود بالقوه
Potential reason	عقل بالقوه
Potentiality	امكان، قوه
Potentiality and actuality	قوه و فعل
Power of choice	قوه انتخاب
Practical reason	عقل عملی
Pragmatism	مصلحت گرایی، مصلحت آیینی
Pragmatist	مصلحت گرایی، مصلحت آیین
Precautionary concealment	تقیه
Precautionary dissembling	تقیه
Predestination	قضا
Predication	حمل، اسناد
Predicate	محمول، محكوم به، مسند
Predicative	حملی، اسنادی
Pre-eternal	قدیم

Pre-eternity	قدم
Pre-existence	پیش-بود، وجود قبلی
Pre-existential state	حالت پیش-بود
Pre-judgement	تصدیق بالاتصور، پیش‌داوری*
Premise	مقدمه
Prerequisites	لوازم
Presentation	نما
Presentationism	نماگرایی
Presentationist	نماگرای
Presented	نموده
Preservation	صیانت
Preserved table	لوح محفوظ
Prima materia	هیولای اولی
Primal	نخستین، اولی
Primal cause	علت اولی
Primal man	انسان نخستین
Primal light	نور اولی، نور قاهر
Primal matter	ماده اولی، هیولای اولی
Primal unity	وحدت اولی
Primal will	اراده اولی، مشیت اولی
Primary	اولی، ابتدائی
Primary being	وجود اولی
Primary element	عنصر ابتدائی، اسطقس
Primary quality	کیفیت اولی، کیفیت نخستین
Prime	اولی
Prime matter	ماده اولی، هیولای اولی
Prime mover	محرك اولی
Primordial	آغازین
Primordial element	عنصر آغازین، اسطقس
Primordial light	نور آغازین
Primordial matter	ماده آغازین
Principality	اصلت
Principle	مبدأ، اصل
Principle of difference	اصل اختلاف، اصل اختلاف‌انگیزی
Principle of evil	اصل شر

* مستعمل آقای دکتر ناصرالدین صاحب‌الزمانی.

Principle of good	اصل خیر
Principle of negativity	اصل نفی، اصل نفی‌انگیزی
Principle of particularization	اصل تخصیص
Principle of the uniformity of nature	اصل یکنواختی طبیعت
Principle of unity	اصل وحدت
Prior	پیش، مقدم
Priority	پیشی، تقدم
Probabilism	احتمال‌گرایی، آیین احتمال
Probabilist	احتمال‌گرای، احتمال‌آیین
Probability	احتمال
Probability logic	منطق احتمالات
Process	پویش
Process of ascent	فراپویی، عروج
Process of descent	فردپویی، هبوط
Procreation	تولید مثل
Procreative	مولد، زاینده
Production	تولید، ایجاد
Productive	تولیدی، مولد
Progress	ترقی، پیش‌رفت
Progressive	مترقی، بالنده
Proof	اثبات، دلیل
Proof by reductio ad absurdum	برهان خلف
Property	عرض خاص، خاصه
Prophetic mission	رسالت نبوی
Prophetic reason	عقل نبوی
Proposition	قضیه، قول جازم، گزاره*
Propositional	قضیه‌ای، گزاره‌ای†
Protecting spirit	روح نگهبان
Providence	عنایت
Psyche	روان، § نفس
Psychology of intellection	روانشناسی تعقل
Pure	ناب، محض، بحت، صرف
Pure act	فعل محض

* - مستعمل آقای محمود شهبازی.

† - مستعمل آقای دکتر غلام‌حسین مصاحب.

§ - مستعمل آقای دکتر علی‌اکبر سہاسی.

Pure being	بود ناب
Pure ego	من بحت
Pure evil	شر محض
Pure existence	وجود بحت
Pure good	خیر محض
Pure intelligence	عقل بحت
Pure light	نور بحت
Pure nothing	هیچ محض، معدوم صرف
Pure nothingness	هیچی محض، عدم صرف
Pure philosophy	فلسفه محض
Pure reason	خرد ناب، * عقل بحت
Pure spirit	روح بحت
Pure unity	وحدت صرف
Purification	پالایش، تنزیه
Purity	پاکی، صفا، خلوص
Pythagoreanism	فیثاغورس گرایی، آیین فیثاغورس
Pythagoreanist	فیثاغورس گرای، فیثاغورس آیین

Q

Qualified	متکیف، موصوف
Qualitative	کیفی
Qualitative monism	یک گرای کیفی، یکانه گرایی، احد گرایی
Qualitative monist	یک گرای کیفی
Quality	کمیت، چندی
Quantified	مصور، محصور
Quantified proposition	قضیه مسور
Quantifier	سور
Quantitative	کمی
Quantitative monism	یک گرای کمی، یکتا گرایی، واحد گرایی
Quantitative monist	یک گرای کمی
Quantity	کیفیت، چونی، چگونگی
Quiddity	ماهیت

R

Ratio	خرد، عقل، نطق (در فلسفه قدیم)
Rational	عاقل، عقلی، ناطق (در فلسفه قدیم)
Rational animal	حیوان عاقل، حیوان ناطق (در فلسفه قدیم)
Rational faculty	قوه ناطقه
Rational psychology	روان شناسی عقلی، روان شناسی نظری
Rational soul	نفس ناطقه
Rationalism	خرد گرایی، خرد آیینی
Rationalist	خرد گرای، خرد آیین
Rationalization	دلیل تراشی*
Real	واقعی، حقیقی (در فلسفه قدیم)
Real existence	وجود واقعی، وجود حقیقی (در فلسفه قدیم)
Realism	واقع گرایی، آیین واقع
Realist	واقع گرای، واقع آیین
Reality	واقعیت، حقیقت (در فلسفه قدیم)، حق (در فلسفه قدیم)
Realization	تحقق
Reason	خرد، عقل، نطق، دلیل
Reasonable	بخرد، عاقل، ناطق، مدلل
Reasoning	تعقل، استدلال
Reasoning faculty	قوه تعقل، مفکره
Reasoning in a circle	مصادره به مطلوب
Reasoning soul	نفس ناطقه
Recognition	یازشناسی
Refutation	ابطال
Regress	تسلل
Regressive	متسلل
Reincarnation	تجسد (مجردات)
Related	بानسبت، اضافی، اعتباری
Relation	نسبت، رابطه، اضافه
Relative	نسبی، اضافی، اعتباری
Relative knowledge	معرفت نسبی، علم اضافی (در فلسفه قدیم)
Relative truth	حقیقت نسبی
Relativism	نسبی گرایی، آیین نسبی
Relativist	نسبی گرای، نسبی آیین

Relativity	نسبیت، اضافه
Religious community	اجتماع دینی، امت
Religious law	شریعت، شرع
Religious prejudice	تعصب دینی، پیش‌داوری دینی
Religious sect	فرقه دینی، مذهب
Religious system	نظام دینی
Religious zeal	غیرت دینی
Representation	بازنما، بازنمایی، تصور
Representationism	بازنماگرایی
Representationist	بازنماگرای
Represented	بازنموده
Reproduction	تولید مثل
Reproductive	مولد، زاینده
Res cogitans	موجود متفکر
Rest	سکون، آرامش
Restriction	حصر
Resurrection	رستاخیز، حشر، معاد
Retention faculty (در فلسفه قدیم)	قوه مصوره (در فلسفه قدیم)، قوه خیال
Retention of images	قوه مصوره (در فلسفه قدیم)، قوه خیال (در فلسفه قدیم)
Rethinking	بازاندیشی
Retrogression	تنزل، پس‌روی، سیر قهقرائی، واکشت
Revealed knowledge (در فلسفه قدیم)	معرفت وحی‌شده، علم تأییدی (در فلسفه قدیم)
Revelation	وحی، تنزیل
Reversed reason	عقل مقلوب
Rule	قاعده

S

Sacred	مقدس، معزز
Sacredness	تقدس، عزت
Saint	ولی، قدیس
Saintship	ولایت
Salvation	فلاح، رستگاری
Sanctification	تقدیس

Scale of being	نردبان وجود
Scepsis	شک اندیشی
Sceptic	شکاک، شک اندیش
Scepticism	شک گرایی، آیین شک
Scepticist	شک گرای، شک آیین
School	نحله، مدرسه
Scientific cause	علت علمی
Scientific prevision	پیش بینی علمی
Secondary quality	کیفیت ثانوی، کیفیت دومین
Sect	مذهب، فرقه
Self	خود، نفس
Self-conscious	خود آگاه
Self-consciousness	خود آگاهی
Self-created	خود آفرید
Self-creating	خود آفرین
Self-creation	خود آفرینی
Self-diremption	خود گسلی
Self-evident	بدیهی
Self-evident knowledge	معرفت بدیهی
Self-existence	قیومیت، وجوب بالذات*
Self-existent	قیوم، قائم به ذات، واجب بالذات*
Self-knowledge	خودشناسی
Self-initiated	خودانگیخته
Self-motion	خودجنبشی
Self-preservation	صیانت ذات
Self-recognition	خودیابی
Self-sufficiency	خودبسندگی
Self-sufficient	خودبسنده
Self-will	خودرایی
Self-willed	خودرای
Selfhood	خودی
Semi-dynamic	نیمه پویا
Semi-dynamism	نیمه پویایی
Semi-static	نیمه ایستا
Semi-staticism	نیمه ایستایی

Sempiternal*	سرمدی
Sempiternity*	سرمد
Sensation	احساس، + صورت حسی
Sensational	احساسی
Sensationalism	احساس گرایی، آیین احساس
Sensationalist	احساس گرایی، احساس آیین
Sense	حس
Sense_data	یافته‌های حسی
Sense perception	ادراک حسی
Sensible object	شیء محسوس
Sensorium	حس مشترک، مرکز حواس
Sensory organ	عضو حس، حاسه
Sensuous perception	ادراک حسی
Sensualism	حس گرایی، آیین حس
Sensualist	حس گرایی، حس آیین
Separable	جدایی پذیر، مفارق، ممکن الانفکاک
Separable accident	عرض مفارق
Separation	جدایی، اعتزال
Separatism	جدایی گرایی، آیین اعتزال
Separatist	جدایی گرایی، اعتزالی
Separatists	جدایی گرایان، معتزله
Series	تسلسل
Shadow	سایه، ظل
Shintoism	شینتو گرایی، آیین شینتو
Shintoist	شینتو گرایی، شینتو آیین
Significant	دال
Signification	دلالت، مدلول
Simple element	عنصر بسیط
Simple oneness	یکتایی بسیط، واحدیت
Simple substance	جوهر بسیط
Simultaneity	معیت، همبودی §
Simultaneous	معی، همبود
Singular	جزئی

* مستعمل آقای دکتر مهدی محقق.

+ مستعمل آقای دکتر علی اکبر سیاسی.

§ مستعمل مرحوم محمد علی فروغی.

Singular proposition	قضیه جزئی
Singularism	یکتاگرایی، وحدت‌گرایی، آیین وحدت
Singularist	یکتاگرای، وحدت‌گرای، وحدت‌آیین
Situation	وضع، نهاد
Social being	وجود اجتماعی
Social consciousness	آگاهی اجتماعی
Society	جامعه
Socratic method	روش سقراطی
Solidarity	انسجام
Solipsism	من‌گرایی، من‌آیینی
Solipsist	من‌گرای، من‌آیین
Sophism	سفسطه‌گرایی، آیین‌سفسطه
Sophist	سوفسطایی، سفسطه‌آیین
Sophistry	سفسطه
Soul	نفس، روح
Soul of spheres	نفس افلاک
Space	فضا، مکان، حیز*
Space-time	جای-گاه†
Species	نوع
Specific difference	فصل مقوم، فصل منوع
Speculation	نظر
Speculative	نظری
Speculative science	علم نظری
Sphere	سپهر، فلک، کره، حوزه
Sphere of aether	سپهر ائیر، فلک ائیر
Sphere of Atlas	فلک اطلس
Sphere of being	حوزه وجود
Sphere of fixed stars	فلک البروج، فلک الکواکب، کرسی
Spinozism	اسپی‌نوزاگرایی، آیین اسپی‌نوزا
Spinozist	اسپی‌نوزاگرای، اسپی‌نوزا‌آیین
Spirit	روح
Spirit of the time	روح زمان
Spiritual	روحی، روحانی
Spiritual birth	زایش روحانی، ولادت روحانی

* مستعمل خانم دکتر ا. م. گواشون.

† مستعمل آقای دکتر محسن هشترودی.

Spiritual development	گسترش روحانی، تکامل روحانی
Spiritual director	رهبر روحانی، پیر، مرشد
Spiritual directorship	رهبری روحانی، ارشاد روحانی
Spiritual emancipation	رهايش روحانی، رهایی روحانی
Spiritual ethics	اخلاق روحانی
Spiritual monism	یک‌گرایی روحی
Spiritual monist	یک‌گرای روحی
Spiritual pluralism	چند‌گرایی روحی
Spiritual pluralist	چند‌گرای روحی
Spiritual progress	ترقی روحانی
Spiritual realization	تحقق روحانی
Spiritual training	تربیت روحانی
Spiritual vision	زرف‌بینی روحانی
Spiritualism	روح‌گرایی، آیین روحی
Spiritualist	روح‌گرای، روح‌آیین
Spirituality	روحانیت
Splendour	جلال
Stage	مقام، مرحله
State	حالت
Static(al)	ایستا،* ایستی†
Staticism	ایستایی
Stoic	رواق‌گرای، رواقی
Stoicheion	اسطقس، عنصر
Stoicism	رواق‌گرایی، آیین رواقی
Straight reason	عقل مستقیم
Subaltern	متداخل
Subcontrary	تحت تضاد
Subject	موضوع، حامل، مدرک، ذهن
Subject and predicate	موضوع و محلول
Subject of knowledge	موضوع علم (در فلسفه قدیم) موضوع شناخت
Subjective	درونی، ذهنی
Subjective attitude	گرایش ذهنی
Subjective idealism	انکار‌گرایی ذهنی
Subjective idealist	انکار‌گرای ذهنی

* مستعمل آقای دکتر پرویز ناتل خانلری.

† مستعمل آقای دکتر علی‌اکبر میاسی.

Subjective reality	واقعیت ذهنی
Subjectivism	درون‌گرایی، ذهن‌گرایی
Subjectivist	درون‌گرای، ذهن‌گرای
Subjectivity	ذهنیت
Sublime	والا
Sublimity	والایی
Subsistence	وجوب بالذات، ذاتیت، * قیومیت
Subsistent	واجب بالذات، قیوم
Subsistents	اعیان ثابته
Substantial form	صورت جوهری
Substantial union	اتحاد حقیقی†
Substantialism	جوهر‌گرایی
Substantialist	جوهر‌گرای
Substantiality	جوهریت
Substratum	بنیاد جوهری، موضوع (اعراض)، محمل (اعراض)
Sufism	تصوف، آیین تصوف
Summum bonum	خیر اعلی
Sunnism	تسنن، آیین تسنن
Superior	اعلی، اشرف، عالی
Super_ego	ابرم، من برتر
Superior knowledge	معرفت اشرف، معرفت اعلی
Super-man	ابرمرد، انسان برتر
Super-natural	فوق طبیعی
Super-sensible	فوق حسی
Super-sensual	فوق حسی
Super-structure	روساخت
Supratemporal duration §	دهر
Supreme	متعالی
Supreme being	وجود متعالی
Supreme intelligence	عقل متعالی
Supreme name (of God)	اسم اعظم (خدا)
Syllogism	قیاس

* مستعمل مرحوم محمدعلی فروغی.

† مستعمل آقای سیدعبدالله انوار.

§ مستعمل خانم دکتر ا. م. گواشون.

Symbol	نماد*
Symbolic	نمادی
Symbolic logic	منطق نمادی
Symbolism	نمادگرایی، آیین نمادی
Symbolist	نمادگرای، نمادآیین
Synthesis	ترکیب
Synthetic predication	حمل مرکب
System	نظام
System of being	نظام وجود
Systematic	بانتظام، منظم
Systematization	نظام‌پردازی، تنظیم
Systematizer	نظام‌پرداز

T

Tabula rasa	لوح ساده
Taoism	تائوگرایی، آیین تائو
Taoist	تائوگرای، تائوآیین
Tautology	همان‌گویی†
Teleologist	غایت‌شناس
Teleology	غایت‌شناسی
Telesis	هدف‌جویی، غایتیت
Temperament	مزاج
Temporal	زمانی، بازمان
Temporal idea	مثال زمانی، مثال زمان‌دار
Temporalism	زمان‌گرایی
Temporalist	زمان‌گرای
Term	حد
Terminism	واژه‌گرایی
Terminist	واژه‌گرای
Tertium non datur	امتناع امر ثالث، امتناع واسطه
Textualism	نص‌گرایی

* مستعمل آقای احسان طبری.

† مستعمل آقای دکتر غلام‌حسین مصاحب.

Textualist	نص گرای
The Absolute	مطلق (اسم الهی)
The Absolute Oneness	احد (اسم الهی)
The Creator	خالق (اسم الهی)
The First	الاول (اسم الهی)
The first command	امر اول
The first creation	مخلوق اول، خلقت اول
The first principles	مبادی اولیه، اصول نخستین
The Great	کبیر (اسم الهی)، عظیم (اسم الهی)
The Holy One	قدوس (اسم الهی)
The Invisible	غیب (اسم الهی)
The Last	الآخر (اسم الهی)
The Light	نور (اسم الهی)
The Living	حی (اسم الهی)
The Merciful	رحمان (اسم الهی)
The Most High	متعال (اسم الهی)
The not-real	عدم، نا-بود
The Odd	فرد (اسم الهی)
The One	واحد (اسم الهی)
The Origin of All	هبدء (اسم الهی)
The Painter	مصور (اسم الهی)
The Pure	سبحان (اسم الهی)
The Real	حق (در فلسفه قدیم)
The Religion of Surrender	دین اسلام
The Simple Oneness	واحد (اسم الهی)
The three kingdoms	موالید سه گانه
The Truth	حق (اسم الهی)
The Uncreatable	لم یولد (اسم الهی)
The universals	کلیات
The word	کلام، کلمه
Theism	خدا گرایی لاهوتی، خدا پرستی لاهوتی
Theist	خدا گرای لاهوتی، خدا پرست لاهوتی
Thelematism	اراده گرایی، آیین ارادی
Thelematist	اراده گرای، اراده آیین
Theologian	دین شناس، خدا شناس، متکلم
Theological controversy	مجادله دینی، مجادله کلامی
Theology	دین شناسی، خدا شناسی، علم کلام

Theoretical reason	عقل نظری
Theorist	نگرش آفرین، نظریه آفرین
Theory	نگرش، نظریه، تئوری
Theory of causation	نظریه علیت
Theory of values	نظریه ارزش‌ها
Thing by itself	شیء بذاته
Thing for itself	شیء لذاته
Thing in itself	شیء فی‌ذاته
Thomism	توماس‌گرایی، آیین توماض
Thomist	توماس‌گرای، توماض‌آیین
Throne of God	عرش
Time	زمان، کیی
Timeless	بی‌زمان
Total evil	شر کل
Tradition	سنت
Traditional	سنتی، دیرینه
Traditional logic	منطق سنتی، منطق دیرینه
Traditionalism	سنت‌گرایی، سنت‌آیینی
Traditionalist	سنت‌گرای، سنت‌آیین
Traditions	علم حدیث
Transcendence	تعالی
Transcendent	متعالی*
Transcendental	استعلایی
Transcendental criticism	نقد‌گرایی استعلایی، نقادی استعلایی
Transcendental criticist	نقد‌گرای استعلایی
Transcendental ego	من استعلایی
Transcendental idealism	انکار‌گرایی استعلایی
Transcendental idealist	انکار‌گرای استعلایی
Transcendental philosophy	فلسفه استعلایی
Transcendentalism	استعلا‌گرایی، آیین استعلا
Transcendentalist	استعلا‌گرای، استعلا‌آیین
Transformism	تحول‌گرایی، آیین تحول
Transformist	تحول‌گرای، تحول‌آیین
Transience	حدوث
Transient	محدث

Transition from quantity to quality	انتقال از کمیت به کیفیت
Transmigration of souls	تناسخ ارواح
Trinitarian	تثلیثی
Trinitarianism	تثلیث‌گرایی، آیین تثلیث
Trinitarianist	تثلیث‌گرای، تثلیث‌آیین
Trinity	تثلیث
Tritheism	سه‌خداگرایی، آیین سه‌خدایی
Tritheist	سه‌خداگرای، سه‌خداآیین
Tri-valued logic	منطق سه‌ارزشی
True	حقیقی، راستین
Truth	حقیقت، راستی
Truth of truths	حقیقت حقایق
Tuism	دیگر‌گرایی، غیرپرستی
Tuist	دیگر‌گرای، غیرپرست
Tutelary spirit	روح نگهبان
Two-valued logic	منطق دوازشی
Tychism	صدفه‌گرایی
Tychist	صدفه‌گرای

U

Ultimate	نهایی، غائی
Ultimate cause	علت نهائی، علت غائی
Ultimate nature of reality	ذات نهائی واقعیت
Ultimate necessary existence	وجود واجب نهائی
Ultimate principle	اصل نهائی، اصل غائی
Ultimate reality	واقعیت نهائی
Ultimate source	منشاء نهائی
Uncaused	غیر معلول، غیر مخلوق
Unconscious	ناآگاه
Unconscious mind	ذهن ناآگاه
Unconsciousness	ناآگاهی
Uncreatable	قدیم
Uncreatableness	قدم
Uncreated	غیر مخلوق، قدیم

Undefinable	تعریف ناپذیر، غیر قابل تعیین
Unending	بی پایان، نامتناهی
Uniform motion	جنبش یکنواخت، حرکت متشابه
Uniformity	یکنواختی، مشابهت
Uniting principle	اصل وحدت بخش
Union	اتحاد، وصل
Union of the intellect, intelligent, and intelligible	اتحاد عقل و عاقل و معقول
Unitarian	توحید گرای، موحد
Unitarianism	توحید گرایی، آیین توحید
Unitarianist	توحید گرای، موحد
Unity	وحدت، یگانگی، احدیت
Unity and diversity	وحدت و کثرت
Universal	کلی
Universal concept	مفهوم کلی
Universal intellect	عقل کلی
Universal matter	ماده کلی، جسم کلی
Universal proposition	قضیه کلی
Universal reason	عقل کلی
Univesral soul	نفس کلی
Universal teacher	معلم کلی
Universality	کلیت
Universe	جهان، عالم، کائنات
Universe mirror	آینه جهان، مرآت عالم
Unknowability	شناخت ناپذیری
Unknowable	شناخت ناپذیر
Unknown	ناشناخت، غیب
Unlimited	نامحدود، تعریف نشده
Unmaking	فساد
Unmanifested	غیر متجلی
Unmoved mover	محرک غیر متحرک
Unrelated	بی نسبت، غیر اضافی، غیر اعتباری
Unseen	نادیده، غیب
Utilitarianism	سود گرایی، سود آینی
Utilitarianist	سود گرای، سود آیین
Utopia	ناکجا آباد، بی نام شهر، مدینه فاضله
Utopian	رویائی

Utopianism

رویاگرایی

Utopianist

رویاگرای

V

Vacuum

خلأ

Valuation

ارزش‌گذاری

Value

ارزش

Vegetable Kingdom

عالم نباتی

Vicious circle

دور باطل، دور

View

نظر

Virtue

فضیلت

Visible universe

جهان مرئی، جهان پدیدار

Vision

ژرف‌بینی

Visionary

ژرف‌بین

Vital force

نیروی زندگی

Vitalism

حیات‌گرایی، آیین حیاتی

Vitalist

حیات‌گرای، حیات‌آیین

Void

خلأ

Volition

اراده، خواست، مشیت

Voluntarism

اراده‌گرایی، آیین ارادی

Voluntarist

اراده‌گرای، اراده‌آیین

Voluntary

ارادی، به‌خواست

Voyage of being

سفر وجود

Vulgar materialism

ماده‌گرایی مبتذل، آیین مادی مبتذل

Vulgar materialist

ماده‌گرای مبتذل، ماده‌آیین مبتذل

W

Weltanschauung

جهان‌بینی

Weltgeist

روح عالم، جان جهان*

Whole

کل

Whole and part

کل و جزء

* مستعمل آقای دکتر محمود هومن.

Will	اراده، خواست، مشیت
Will of God	خواست خدا، مشیت خدا
Will to life	زندگی خواهی، اراده معطوف به زندگی
Will to power	قدرت خواهی، اراده معطوف به قدرت*
Word of God	کلام الهی، کلام نفسی†
World of absolute silence	عالم سکوت محض، هاهوت
World of body	عالم جسم، ناسوت
World of dissembling§	کون مشابیهت
World of distinction§	کون میانیت
World of form	عالم صورت
World of individual beings	عالم جزویات
World of material bodies	عالم اجسام
World of negation	عالم نفی، لاهوت
World of particular beings	عالم جزویات
World of power	عالم قدرت، جبروت
World of pure intelligence	عالم عقل مجرد، ملکوت
World of the elements	عالم عناصر
World of the intelligibles	عالم مقولات
World of universal beings	عالم کلیات
World outlook	جهان بینی
World soul	روح عالم، جان جهان
World weariness	جهان زدگی
World weary	جهان زده

Y

Yahwism	یهوه گرایی، آیین یهوه
Yahwist	یهوه گرای، یهوه آیین
Yoga system	نظام یوگا

* مستعمل مرحوم دکتر محمدباقر هوشیار.

† مستعمل آقای سیدعبدالله انوار.

§ مستعمل آقای ولادی میر ایوانوف.

Z

Zeit-geist

روح زمان

Zoroasterian

زردشتی

Zoroasterianism

زردشت‌گرایی، آیین زردشتی

Zoroasterianist

زردشت‌گرای، زردشت‌آیین

نام‌نامه

پ ۴۴، پ ۴۵	آرنولد، ت. و.
پ ۱۲۵، پ ۱۲۵	آرنولد، مات یو
پ ۶۶	آریابهاتا
۱۲-۱۱، ۲۷، ۷۸، ۷۹، ۸۵	آریایی
۹۶	آمدی
۸۱	آنتیوکوس
۸۸	ابراهیم ادهم
۵۰	ابن اشرس
۱۲۷، ۱۱۳، ۸	ابن العربی
پ ۲۰، پ ۲۱، پ ۴۴	ابن الندیم
۹۶، ۹۴، ۸۲	ابن تیمیه
۶۳	ابن جوزی
۱۴، ۱۴، پ ۱۴، پ ۲۰، پ ۲۲	ابن حزم
پ ۴۶، ۴۷، پ ۴۷، پ ۴۸	
پ ۵۱، پ ۶۴	
پ ۵۶	ابن خلکان
۲۸	ابن رشد
۱۰، ۲۸، ۳۰، پ ۴۱-۳۷	ابن سینا
پ ۳۷، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۳۰	
۱۳۴	
۴۱	ابن طاهر
پ ۴۵، پ ۵۶	ابن عساکر
۹، ۶۹، پ ۶۹، ۷۱، ۷۱، پ ۷۱	ابن مبارک
۷۵، ۷۴	

- ابن مسکویه ۳۰-۲۸، پ ۳۰، ۳۲-۳۴، ۳۶
۳۷
ابن هیثم ۶۶، ۶۶ پ
ابو اسحق نظام ← نظام
ابو البرکات بغدادی ۹۶
ابو الحسن اشعری ۲۵ پ، ۴۷، ۵۱، ۵۸-۵۶، ۵۶ پ، ۶۶، ۷۰، ۹۵
ابو الحسن علی آمدی ← آمدی
ابو الحسن علی هجویری ← هجویری
'ابو العباس ۴۱
بو الفتح تاج الدین محمد شهرستانی ← شهرستانی
ابو الفضل استرآبادی ۱۰، ۵۵ پ
ابو القاسم عبدالکریم قشیری ← قشیری
ابو القاسم کعبی بلخی ۴۹، ۹۶
ابو المأمون ۴۱
ابو المعالی عبدالملک جوینی ۹۶
ابو الهذیل ۴۲ پ، ۴۵، ۴۵ پ
ابوبکر ۸۵
ابوبکر محمد بن زکریاء رازی ← رازی، ابوبکر محمد بن زکریا
ابو حامد محمد غزالی ← غزالی
ابو حفص عمر سهروردی ← سهروردی، ابو حفص عمر
ابورشید سعید نیشابوری ۲۸ پ
ابوریحان محمد بیرونی ← بیرونی
ابو سعید سیرافی ← سیرافی
ابو علی احمد بن محمد ← ابن مسکویه
ابو علی بن هیثم ← ابن هیثم
ابو علی جبائی ← جبائی
ابو علی حسن نظام الملک ← نظام الملک
ابو علی حسین بن سینا ← ابن سینا
ابومنصور ماتریدی ← ماتریدی
ابوهاشم ۴۶

	ابی محمد علی حزم ← ابن حزم
۴۶	احمد
۲۱ پ، ۲۳ پ	احمد بن ابی یعقوب
	احمد بن محمد سرخسی ← سرخسی
۵۲، ۵۰	اخوان الصفا
۱۴ پ، ۱۵ پ، ۲۰، ۹۶، ۹۶ پ	اردمان
۸، ۹، ۳۰-۲۸، ۵۹، ۶۷	ارسطو
۹۷، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۳۱، ۱۳۲	
۸، ۶۸، ۷۳، ۹۳، ۹۷، ۹۸	ارسطویی
۱۰۲-۱۰۰، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۴۰	
۲۷-۴۱	ارسطویان نوافلاطونی
۹۴	اسپی نوزا
۷۹	استادسیس
۵۶-۵۰، ۹۷، ۱۱۵	اسماعیلی
۴۴، ۵۶، ۵۶ پ، ۵۷ پ	اشپی تا
۴۶ پ، ۴۷ پ	اشتای نر
	اشراقی ← افلاطونی
۴۹، ۵۰، ۶۶-۵۶، ۷۰-۶۷	اشعری
۷۶-۷۲، ۸۰، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲	
۱۴۰	
	افراییم سیروس ← سیروس
۱۰	افضل الدین کاشانی
۸، ۱۶، ۱۶ پ، ۱۷، ۲۸، ۲۹	افلاطون
۹۰، ۱۱۲، ۱۳۲-۱۳۰، ۱۳۷	
۱۴۰	
۱۶، ۱۸ پ، ۱۳۴	افلاطونی
	افلوپین ← پلوتینوس
۱۲۹	اکبر گورکانی
	المقنع ← مقنع
۸۱	ام پی ری کوس
۴۳، ۴۵ پ، ۷۹	اموی
۷۹	امین عباسی

انوشیروان ساسانی

۲۵، ۲۴	بابك
۷۹	بابی
۱۳۰، ۵۳	بادارایانا
پ ۱۲۱	بارته‌له‌می
۵۳	بارده‌سانس
پ ۲۰	باردیسوان ← بارده‌سانس
۱۱۷، ۱۰۹، ۶۰، ۵۹	بارك‌لی
۵۸	باقلانی
۹۰، ۸۴، ۸۳	بایزید بسطامی
پ ۱۵	برادلی
۷۸، پ ۴۵	براون
پ ۲۰	برکیت
پ ۱۹	بزانت
۷۹	بشاربرد
۴۸	بشر بن المعتمر
پ ۹۰، ۹۰، ۴۴، ۱۹	بودایی
۶۲	بورگر
۹۸	بوزان‌کت
پ ۱۶	بومه
۴۱	بهمنیار
پ ۲۰	به‌وان
پ ۴۸	بیرام
پ ۲۳، ۶۶، ۶۶	بیرونی
پ ۹، ۹، ۴۱	بی‌هقی
پ ۸۷	پاتان جالی
۸۱، ۲۸	پلوتینوس
۸۱	پورهون
	پیغمبر اسلام ← محمد بن عبدالله

۵۰، ۱۹، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۵۰، ۵۵

۵۲، ۵۵، ۶۲، ۶۴، ۱۲۸-۷۷

۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۰

تقی الدین ابوالعباس احمد تیمیه ← ابن تیمیه

توماس آکوی ناسی ۲۳ پ

ثمامة بن اشرس ← ابن اشرس

۴۷، ۵۰، ۵۷

۹۰

۱۳۴

۵۶، ۵۶ پ

۸۹، ۱۰، ۹

۱۲ پ

۹۲، ۹۰، ۸۳

۱۲۷-۱۱۳، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۱ پ

۹۷، ۱۲۳ پ

۹۵

۵۵

۴۴

حسین بن منصور حلاج ← حلاج

۹، ۶۹، ۷۰، ۷۰ پ

۹۰

۸۰

۱۲۹، ۸۰

خردگرایی اسلامی ← معتزله

۹۴

۳۰، ۶۶ پ

۱۲۹

۱۰ پ

تصوف

جاحظ

جالینوس

جامی

جیائی

جرجانی

جکسن

جلال الدین بلخی

جیلانی

جیلی

حافظ

حروفی

حسن بصری

حسینی

حلاج

حنبلی

حنفی

دبور

دستور اصفهانی

دشتکی

دقیقی	۹۰ پ
دکارت	۶۱، ۶۱ پ
دوزی	۷۸
دومستر	۵۱
دیوگنس سیمپلی سیوس ← سیمپلی سیوس	
رابعه عدویه	۸۸
رازی ، ابوبکر محمد بن زکریا	۲۹، ۶۲، ۹۷
رازی ، فخرالدین	۵۷، ۶۹، ۷۵، ۹۶، ۹۷
رامانوجا	۱۲۱ پ
رواقی	۸۱
ریکابی	۲۳ پ
زردشت	۹، ۱۹ - ۱۱، ۱۲ پ، ۱۵ پ، ۲۲، ۲۵، ۴۱، ۵۳، ۵۵، ۹۰ پ، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۹
زردشتی	۱۴ پ، ۱۹، ۲۲، ۹۰، ۹۹، ۱۴۰
زروانی	۱۴، ۲۲، ۲۴ پ
زندیک	۱۳، ۱۳ پ، ۱۴
زولگر	۶۲
ژانه	۱۵ پ
ساسانی	۲۵
سالمان	۲۲ پ
سامانی	۷۹
سامی	۸، ۲۷، ۴۵ پ، ۵۲، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۵، ۸۹
سبزواری	۱۳۸-۱۳۵، ۱۳۲ پ، ۱۳۶ پ، ۱۴۰
سرخسی	۲۹، ۲۹ پ
سکستوس امپیری کوس ← امپیری کوس	
منباز	۷۹

۱۵ پ	سورلی
۱۲	سولون
۹۶، ۹	سہروردی، ابو حفص عمر
۱۴۰، ۹۶-۱۱۳، ۶۵، ۶۴، ۶۲	سہروردی، شہاب الدین یحییٰ
۶۳ پ	سید احمد
	سید محمد گیسودراز ← گیسودراز
۹۶	سیرافی
۲۰ پ	سیروس
۲۵	سیم پلی سیوس
۸۱ پ	شاہ پور ساسانی
۸۰	شافعی
۱۲۱ پ	شان کارا
۳۴، ۳۵ پ، ۵۹ پ، ۶۰ پ، ۶۳،	شبلی
۶۳ پ	
۵۸ پ	شرای نر
۷۹	شعوبی
۲۳ پ	شقر
۸۸	شقیق بلخی
۱۱۹، ۸۰، ۵۱	شلایر ماخر
۵۱	شلہ گل
	شمس الدین محمد شہرزوری ← شہرزوری
	شمس الدین محمد مبارک ← ابن مبارک
۱۸ پ	شن کل
۱۲۳، ۲۳، ۱۶	شوہن ہوئر
	شہاب الدین یحییٰ سہروردی ← سہروردی، شہاب الدین یحییٰ
۱۰	شہرزوری
۱۴، ۱۴ پ، ۲۲ پ، ۲۳ پ،	شہرستانی
۴۵ پ، ۴۶ پ، ۴۷ پ، ۴۸ پ،	
۵۴، ۵۴ پ، ۵۷ پ، ۶۱ پ، ۶۲	
	شیخ اشراق ← سہروردی، شہاب الدین یحییٰ
۴۵ پ	شیعی

صالح ۴۴ پ
صدرالدین محمد شیرازی ← ملا صدرا
۷۹ صفاری
۹۷ صلاح الدین ایوبی

طاهریان ۷۹
طوسی ۵۷

ظهیرالدین ابوالحسن علی بیهقی ← بیهقی

عباس صفوی ۹۵
عباسی ۴۳، ۴۴ پ، ۸۰
عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی ← جیلانی
عبدالله اسمعیل هروی ← هروی، عبدالله اسمعیل
عبدالله بن میمون ۵۱

عرفان اسلامی ← تصوف
عزیز بن محمد نسفی ← نسفی

عضدالدوله دیلمی ۳۰
عطار بصری ۴۸
علی ۸۵

غزالی ۹، ۶۵-۶۱، ۶۱ پ، ۶۲ پ،
۶۵ پ، ۹۷-۹۵

فارابی ۲۸، ۲۹، ۳۰ پ، ۹۶، ۱۴۰
فخرالدین رازی ← رازی، فخرالدین

فرانکل ۴۵ پ

فضل ۴۶

فلاکوس ۸۱

فلوگل ۲۱ پ، ۴۴ پ

فون کرهمر ۴۵ پ، ۵۱ پ، ۷۸، ۸۸

فیثاغورس ۱۵ پ

فیثاغورسی ۱۵ پ، ۵۱

۱۱۷، ۵۱	فیخته
۹۶	قاضی عبدالجبار
۶۳	قاضی عیاض
۴۵ پ	قدریه
۸۹	قشیری
۵۷	قطب الدین شیرازی
۱۲۳، ۲۲، ۷	کاپیلا
۷۳-۷۶، ۶۷، ۹	کاتبی
۱۲۹	کامران
۱۲۳، ۱۱۷، ۷۹، ۵۹، ۷	کانت
۹۲	کلود
۵۱	کنت
۲۹ پ	کندی
۴۵ پ، ۱۴ پ	کورتن
۱۴	کیومرثی
۱۲، ۱۲، ۱۷ پ، ۱۸ پ، ۹۰ پ	کای گر
۱۵ پ	گرین
۱۵ پ	گلادیش
۸۲، ۲۰، ۲۰ پ، ۸۲	کنوستیک
۱۳۰	کوبی نو
۱۰	کیسودراز
۱۵ پ	لامال
۸۷ پ	لاسن
۷۲	لاک
۷۹	لامه نه
۱۱۱، ۹۴، ۲۳	لایب نیتس
۶۰، ۶۰ پ، ۶۲	لوتسه
۱۳۱، ۶۱ پ	لویس

۵۸	ماتریدی
۵۸	ماتریدیه
۱۱۹ پ	ماتیسن
۸۰	مالکی
۸۰، ۷۹	مأمون عباسی
۲۰ پ، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۴	مانوی
۴۴ پ، ۵۲، ۵۴، ۱۱۳	
۲۴-۱۹، ۲۰ پ، ۲۲ پ، ۲۳ پ	مانی
۱۳۹	
	مجدالدین جیلی ← جیلی
	محمد بن اسحق الندیم ← ابن الندیم
۶۳، ۶۵، ۸۵، ۸۶، ۱۲۲	محمد بن عبدالله
۴۷	محمد بن عثمان
	محمد شریف هروی ← هروی، محمد شریف
	محمد هاشم حسینی ← حسینی
	محبی الدین بن العربی ← ابن العربی
۷۸	مرکس
۳۷ پ، ۵۶ پ	مرن
۵۵	مریم
۲۴-۲۳، ۲۳ پ	مزدک
	مزدیسنا ← زردشتی
۴۶، ۱۲۴	مسیح
۱۴، ۱۹، ۲۰ پ، ۲۱، ۲۷، ۴۴	مسیحی
۵۲، ۵۵، ۶۲، ۸۲-۸۰، ۹۵	
۱۲۷	
	مشائی ← ارسطویی
۴۹-۴۳، ۴۵ پ، ۵۲، ۵۳	معتزله
۵۸-۵۶، ۶۳، ۶۴، ۷۹، ۸۰	
۹۶، ۱۳۸	
۸۹	معروف کرخی
۴۱	معصومی
۴۶	معمر
۱۴-۱۲، ۱۴ پ، ۹۹، ۱۳۹	مغی

۷۹	مقنع
پ۴۴، ۵۰، ۵۲، ۵۹	مك دانلد
۱۳۰	ملاصدرا
	ملاهادی سبزواری ← سبزواری
۹۷	ملك الظاهر ایوبی
۱۲۹	منیر
پ۲۲	مولر
۶۰	مهیر
	میرسید شریف علی جرجانی ← جرجانی
	میرغیاث الدین منصور دشتکی ← دشتکی
پ۱۵	میلز
	نجم الدین بن علی دبیران کاتبی ← کاتبی
پ۱۱۳، ۱۱۳، ۹۱، ۹۱، ۱۰	نسفی
	نصیرالدین طوسی ← طوسی
۹۶، ۴۹، ۴۷، ۴۶	نظام
پ۲۳	نظام الملك
۸۷	نقشبندی
۸۰، ۷۸، ۴۱، ۳۴، ۲۸، ۲۵، ۸	نوافلاطونی
۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۵	
۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۰	
پ ۷۸، ۸۹	نی کل سن
۱۴۰، ۹۵، ۹۴	واحد محمود
پ۴۵، ۴۴	واصل بن عطا
پ۸۱	والهریانوس
پ۸۷	وبر
پ ۱۱۶، ۸۰	وردز ورث
پ ۸۱	ون
پ۸۲، ۹۳، ۹۳	ویتا کر
۷۹	هارون عباسی
پ۱۳، ۱۳، ۱۸	هاگک

۹	هجویری
۱۵ پ	هرالکلی توس
۹۲	هر بارت
۲۵ پ	هرنک
۱۵	هروی ، عبدالله اسمعیل
۹۹، ۹۹ پ	هروی ، محمد شریف
۱۱۷، ۱۱۵، ۹۲، ۲۱، ۱۵ پ	هگل
۱۲۷، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۲۱	
۷۵	همیل تن
۲۱ پ	هوتس ما
۶۵ پ	هوف دینک
۱۲۹	هیر بد
۶۱	هیوم
۸۰، ۵۱	یاکوبی
	یعقوب بن اسحق الکندی ← کندی
۲۵	یوستی نیانوس
۴۵	یوسف البصیر
۶۲	یهودی

