



Kharazmi University

Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.3, No. 6, Autumn & Winter 2022-2023

The Idea of the Unity of Sharia, Wisdom and Intuition in the History of Islamic Philosophy with Emphasis on the 6th to 8th Centuries¹

Mikael Jamalpour²

Abstract

The subject of this article is the relationship between Sharia, wisdom and mysticism. Paying attention to the history and elements of time and place of scientific topics has a fundamental role in explaining them and explaining their consequences. The present research seeks to observe the history of this issue and explain its peak in the sixth century to the first half of the eighth lunar century in the intellectual space of the Islamic world, especially in the intellectual and geographical sphere of Azerbaijan, and also aims to present the model of the chosen theory (combination and integration) among the types the approaches are organized by the library method.

Keywords: Unity of Sharia, Wisdom, Intuition, Islamic Philosophy.

Introduction

The 6th to 8th lunar centuries are considered to be the beginning of the significant spread of this topic, because the prominent thinkers of that time gathered in the intellectual field of Azerbaijan (Maragheh, Tabriz, and Zanjan) along with all their religious, scientific, intellectual, mystical and even political actions. Also, they deliberately added to their set of activities, which is to focus on the subject of integration and synergism of the three methods of knowledge. An action that was accepted in later times and was

¹ . **Research Paper**, Received: 5/1/2023; Confirmed: 3/2/2023.

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, (Dr_jamalpour@pnu.ac.ir).

continued by prominent figures of these three areas until it reached its turning point in the sublime wisdom of Mulla Sadra and found a special place for itself. This period in question was realized after the Khorasan School and before the Shiraz school, and appeared in the famous scientific centers of that era, such as the Maragheh Observatory, Ruba' Rashidi and Ghazanieh in Tabriz, Soltanieh in Zanzan and Ardabil, and even Eastern Anatolia and Konya, is included. This mentioned section has distinct characteristics, some of which are mentioned: 1. Special attention to logic; 2. attention to Persian writing of philosophical texts; 3. The existence of roots of ancient Iranian philosophy in the geographical region of Azerbaijan; 4. the prominence of its Shiite aspect; 5. Desire for mysticism, especially philosophical mysticism; 6. A very tangible attention to the idea of authorship and the combination of narration, reason and intuition.

Based on this, in the present article, an attempt is made to first of all provide solid evidence on the serious presence of the idea of unity in the 6th to 9th centuries of Hijri. In the next degree, it should be shown that before the idea of the unity of Sharia, wisdom and intuition became a fundamental basis in Sadra's philosophy, during the period of the sixth to the ninth century, coherent and continuous efforts were made by the great figures of the history of Islamic philosophy. To make this idea crystallized in the philosophy of Sadrai. In other words, the effort is to reveal the neglect of the predecessors' contribution to some extent. Some people who can be mentioned in this context and time are: Khajjah Tusi. If it is said that Khajjah Tusi is one of the best examples of the movement of integration and connection between philosophy, law, science and mysticism in the 7th lunar century, not only in Azerbaijan but also in the Islamic world, it means that when we call him a theologian, this dimension of his scientific personality does not conflict with his completely philosophical dimension, and when his philosophical feature is taken into consideration, it is not incompatible with his fully visible mystical aspect, and the same is the case with other prominent features in the existence of this outstanding personality such as jurisprudence, mathematics, delegation, medicine, literature, etc. Based on the fact that all these sciences, in their complete form, are practically gathered in one person, and none of those dimensions become the negation of other dimensions in him. It can be concluded that there is no contradiction and conflict between these sciences. According to Davari about Qutbuddin Shirazi: "Like his older contemporary Nasiruddin Tusi, he tried to be wise and enlightening". He was also "the commentator of Hikmah al-Ishraq and the student and disciple of Sadr al-

Din Qonavi, in fact he brought theoretical Sufism and Hikmah al-Ishraq together." Khwaja Rashid al-Din Fazlullah (699 AH), in his treatise in defense of reason in all possible cases, tried to make the opinions of theologians and philosophers appear to be the same and to try to combine rational and narrative sciences or reason and faith. Amin al-Din Abul Qasim (Hajj), his writings was in most branches of Islamic sciences, including logic, philosophy, mysticism, exegesis, theology and jurisprudence, indicates the fact that various sciences, without any differences or contradictions, have been of interest to their author, works such as: Selection of Ihya al-Ulum al-Din al-Ghazali, Al-Hidayah fi Usul al-fiqh, Al-Tazkrah fi Al-Asulin and Al-Fiqh, Al-Manhaj fi Al-Ulum al-Adab, Kitab fi Al-Ulam Al-Thawras, Al-Zabda fi Al-Logiq, treatise on science and intellect, commentary on the interpretation of the Qur'an by Khwaja Rashid al-Din Fazlullah.

The most important goal that follows from this discussion in this article is to emphasize that what Mulla Sadra puts forward and is considered to be one of the important foundations of his philosophical system has its roots in three centuries after him. In other words, he built his idea on the platform provided by his predecessors.

Conclusion

This topic is one of the old topics in most branches of Islamic philosophy. Regarding the ratio and relationship of these three categories with each other, various opinions have been presented, the most acceptable of which is the theory of addition and integration. The first peak of this trend is related to the intellectual field of Azerbaijan by Sheikh Shahabuddin Suhrawardi and Khwaja Nasiruddin Tusi and their followers in the sixth to eighth lunar centuries. This grounding of thinkers in the 6th to 8th centuries provided the complete plan of the idea of summation and integration in Sadra'i philosophy.

Resources

- Nasr, Seyyed Hossein, (2016), Philosophy in the Land of Prophethood, Tehran, Interpreter of Human Sciences, (In Persian).
- Khajah Tusi, (1992), Description of Abstraction of Faith, 7th edition, Persian translation and description, Abolhasan Shearani, Tehran, Islamia Bookstore, (In Persian).
- Davari, Reza, (2010), We and the History of Islamic Philosophy, Tehran, Publishing Organization and Research Institute of Islamic Culture and Thought, (In Persian).

- Saeed Sheikh, (1986), "Ghazali: Metaphysics", translated by Mohsen Jahangiri, history of philosophy in Islam, first edition by Mohammad Sharif and compiled by Nasrullah Pourjavadi, Tehran, University Publishing Center.
- Suhravardi, Sheikh Shahabuddin, (2536), three treatises of Sheikh Ashraq, edited and introduced by Najafaqli Habibi, Tehran, Anjuman Hikmat and Philosophy of Iran.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ایده وحدت شریعت، حکمت و شهود

در تاریخ فلسفه اسلامی با تأکید بر قرون ۶ تا ۸ هجری^۱

میکائیل جمال پور^۲

چکیده

موضوع این مقاله رابطه بین شریعت، حکمت و عرفان است. توجه به تاریخ و عناصر زمان و مکان مباحث و موضوعات علمی، نقش بنیادی در توضیح و تبیین پیامدهای مترتب بر آنها دارد. پژوهش حاضر به دنبال رصد تاریخی این مسأله و تبیین اوج آن در قرن ششم تا نیمه اول قرن هشتم قمری در فضای فکری عالم اسلام، به ویژه در حوزه عقلی و جغرافیایی آذربایجان است. همین طور در صدد ارائه مدل نظریه مختار (جمع و تلفیق) از بین انواع رویکردها است که با روش کتابخانه‌ای سامان یافته است. یافته‌های تحقیق حاضر بدین قرار است: ۱. این موضوع از مباحث کهن در بیشتر نحله‌های فلسفه اسلامی است؛ ۲. در مورد نسبت و رابطه این مقولات سه گانه با همدیگر، نظرات مختلفی ارائه شده که مقبول‌ترین آنها نظریه جمع و تلفیق است؛ ۳. اولین قله طرح این جریان مربوط به حوزه عقلی آذربایجان به وسیله شیخ شهاب‌الدین سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و پیروان آنها در قرون ششم تا هشتم قمری است. ۴. این زمینه‌سازی متفکران در قرون ششم تا هشتم، طرح کامل ایده جمع و تلفیق را در فلسفه صدرایی مهیا ساخت.

کلیدواژه‌ها: شریعت، حکمت، عرفان، حوزه عقلی آذربایجان، نظریه جمع.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (Dr_jamalpour@pnu.ac.ir).

۱. مقدمه

اندیشه وحدت و یا کثرت بین دین (وحی و اخبار)، فلسفه و عرفان از بحث‌های مهم در تاریخ ماست، چرا که به گواهی آثار فراوانی که از متفکران اولیه فلسفه اسلامی تاکنون به دست ما رسیده، می‌توان این واقعیت و همبستگی را در همه اعصار و مقاطع متعدد مربوط به فلسفه، آشکارا مشاهده کرد. قرون پنجم تا هفتم قمری از یک طرف و عصر سلاطین صفویه از طرف دیگر، مثال‌های عینی و ملموس این نکته گفته شده است که در مقطع اول، شاهد قتل سهروردی و ظهور غزالی و تألیف تهافت الفلاسفه هستیم و در مقطع دوم، نظاره گر قدر دیدن و بر صدر نشستن میرداماد و شیخ بهایی. این مقطع نسبتاً مغفول که با ظهور حکیم مؤسس شیخ شهاب‌الدین سهروردی (قرن ۶ق) آغاز و با حکیم احیاگر و شارح، خواجه نصیرالدین طوسی (قرن ۷ق) و شاگردان او به اوج رسیده و تا نیمه اول قرن هشتم ادامه پیدا می‌کند، از جمله مؤثرترین ایام در کارنامه حکمت اسلامی محسوب می‌شود؛ اما در کتبی که اخیراً با عنوان تاریخ فلسفه اسلامی نوشته شده نسبت به مقطع یاد شده مهم در زنجیره اندیشه اسلامی توجه درخور نشده است؛ درحالی که پیامد عدم اعتنا به این منزل از منازل فلسفه اسلامی موجب ظهور پدیده انفصال و انقطاع تفکر فلسفی در تاریخ ایران، آن‌هم به مدت بیش از ۲۰۰ سال خواهد شد، پدیده‌ای که به علت فقدان قرائن، نمی‌توان آن را به راحتی اثبات کرد. این در حالی است که برخی از آثار تحقیقی، مقطع مذکور را با عنوان «مکتب فلسفی آذربایجان» نام‌گذاری کرده‌اند (نصر، ۱۳۹۶، ص ۲۲۴). این دوره مورد نظر، بعد از مکتب خراسان و قبل از مکتب شیراز تحقق یافته و در مراکز علمی معروف آن عصر از قبیل رصدخانه مراغه، ربع رشیدی و غازانیه تبریز، سلطانیه زنجان و اردبیل ظهور و بروز داشته و حتی آناتولی شرقی و قونیه را هم شامل می‌شده است. این مقطع مورد اشاره دارای خصوصیات بارزی است که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. توجه ویژه به منطق؛ ۲. اهتمام به فارسی نویسی متون فلسفی؛ ۳. وجود ریشه‌هایی از فلسفه ایران باستان در منطقه جغرافیایی آذربایجان؛ ۴. برجسته بودن وجه شیعی آن؛ ۵. تمایل به عرفان به‌ویژه عرفان فلسفی؛ ۶. توجه کاملاً ملموس نسبت به اندیشه تألیف و تلفیق بین نقل، عقل و شهود.

بر این اساس، در مقاله حاضر تلاش بر این است که در درجه نخست شواهدی محکم بر حضور جدی ایده وحدت در قرون شش تا نه هجری بیان شود. در درجه بعدی، نشان داده شود که پیش از آنکه در فلسفه صدرایی اندیشه وحدت شریعت، حکمت و شهود در حکم یک مبنای بنیادی درآید، در طول دوره قرن ششم تا نهم تلاش‌های منسجم و پیوسته‌ای توسط چهره‌های بزرگ تاریخ فلسفه اسلامی صورت گرفت تا این ایده به شکلی درآید که در فلسفه صدرایی متبلور شده است. به بیان دیگر، تلاش بر این است تا غفلتی که نسبت به سهم متقدمان صورت گرفته است تا حدودی آشکار شود.

۲. اندیشه اتحاد و اختلاف در تاریخ فلسفه

برای ترسیم فضای مناسب این بحث، سه گزارش زیر قابل توجه است:

۱. در نوشته‌های دانشمندان یونانی و ایرانی دو روش قابل مشاهده است: الف: نزدیک ساختن اندیشه‌های گوناگون و آشتی نهادن میان آن‌ها و یگانه پنداشتن آن‌ها که گفته می‌شود در اسکندریه آغاز شده و فروریوس صوری درباره استادش پلوتینوس می‌نویسد که وی میان رواقیان و مشائیان آشتی داده است. ب: رد و ابطال اندیشه دیگران؛ مانند: ابوحاتم احمد رازی و رسنانی در گذشته ۳۲۲ در اعلام النبوه باب چهارم اختلاف الفلاسفه، فصل ۱-۳؛ ابونصر محمد فارابی: الرد علی ابن الراوندی و الرازی و جالینوس و یحیی النحوی؛ ابوحامد محمد غزالی در تهافت الفلاسفه (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۱۹۳-۱۹۰).

۲. «پیداست که هیچ‌یک از متأخرین از فلاسفه اهل مدرسه را نمی‌توان یافت که قائل به هیچ‌گونه رابطه‌ای در بین فلسفه و دین نباشد» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۸).

۳. «رنان در سال ۱۸۵۲م نوشت: «اسکندریان، سریانیان، مسلمین و مسیحیان قرون وسطی، همه حلقه‌های یک زنجیرند» و یا «ت. ج. دی بور» می‌گوید: «اجمالاً باید گفت که سریانیان و مسلمین، فلسفه را از جایی آغاز کردند که آخرین حکمای یونان به پایان آورده بودند» (الفاخوری، ۱۳۶۷، ص ۳۲۱ و ۳۲۷).

همان گونه که از این گزارش‌ها معلوم می‌شود، موضوع مقاله حاضر (اتحاد شریعت، حکمت و عرفان) به‌انحنای مختلف در اغلب نوشته‌های فلاسفه و تاریخ‌های فلسفه غرب و شرق به‌صورت مستقل و یا استطرادی آمده است. لذا به‌عنوان یک موضوع مستحدث تلقی نمی‌شود اما با این همه، همچنان در دایره مباحث بسیاری از مکاتب و تحلیل‌های خیلی از متفکران معاصر قرار دارد؛ به همین جهت، نویسنده این مقاله، احساس ضرورت نمود تا آن را مجدداً و البته از زاویه دیگر موردتوجه و کاوش قرار دهد. به‌رغم وجود مقالات و کتاب‌های تحقیقی فراوان در پیشینه این موضوع، اما آنچه در این نوشته‌ها بدان پرداخت نشده و جای خالی آن‌هم کاملاً مشهود است، نشان دادن اولین نقطه اوج این بحث در تاریخ فلسفه اسلامی است که به نظر نگارنده، به قرن ششم تا نیمه اول قرن هشتم قمری باز می‌گردد؛ یعنی همان دو سده‌ای که حمله قوم مغول در مقطعی از آن رخ داده؛ دو قرنی که تحولات گسترده علوم عقلی در آن واقع شده و در سایه انواع مخالفت‌ها با فلسفه، تأسیس حکمت الاشراق توسط سهروردی، ظهور خواجه طوسی و احیاء حکمت مشاء و رشد توأم دانش‌های تجربی و علوم عقلی، به‌عنوان یکی از نقاط عطف علم، به‌خصوص علوم فلسفی تلقی می‌شود، نقطه عطفی که در جغرافیایی به‌نام آذربایجان به وقوع پیوسته است، اما بعدها در دو حوزه عقلی شیراز و اصفهان باز هم پیگیری می‌شود تا این که به‌صورت کاملاً جدی و جامع در حکمت متعالیه ملاصدرا مورد توجه خاص قرار گرفته و به‌عنوان یک طریقه و نظریه علمی همراه با مبانی مربوطه ارائه می‌شود.

۳. معنای توافق شریعت، حکمت و شهود

برخی از حکما مثل ابونصر فارابی نسبت به جمع آرای فلاسفه متقدم مانند افلاطون و ارسطو اعتقاد داشتند و راجع به آن، کتاب هم نوشته‌اند و حتی فراتر از آن، برخی دیگر هم وجود دارند که علاوه بر اعتقاد به جمع آرای فلاسفه، نسبت به جمع و پیوند فلسفه، عرفان و شریعت هم باور جدی دارند. با لحاظ کردن اندیشه جمع به عنوان یک روش کهن، اکنون این مسأله قابل طرح است که امکان جمع و تلفیق این عناصر سه گانه در اندیشه اندیشمندان به چه معناست؟

۱. آیا جمع و اتحاد این‌ها از نوع ترکیب و درست کردن امری مرکب از اجزاء و مقوله‌های مختلف الاجزاء است؟ همانند سالاد که در سیستم غذایی همگان مرسوم است؟ (ترکیب مادی)؛ ۲- و یا جمع این روش سه گانه، به معنی بردن همه آن‌ها ذیل یکی از اقسام علوم است؟ شبیه نظام ارباب رعیتی که یک نفر ارباب می‌شود و الباقی رعیت او؟ (ترکیب عرفی)؛ ۳- یا شبیه ترکیب عناصر مختلف است که از حاصل آن‌ها، ماده‌ای دیگر تولید می‌شود مانند: «آب» که از ترکیب دو عنصر (H_2O) به وجود می‌آید؛ (ترکیب علمی). روشن است که عناصر و اجزاء این نوع از ترکیب، برخلاف مورد اول است که بعینه در شیء حاصل از ترکیب موجود می‌باشند؛ ۴- و یا شبیه ترکیب جنس و فصل‌اند؟ (ترکیب منطقی و ذهنی)؛ ۵- و یا مانند ترکیب ماده و صورت است؟ (ترکیب فلسفی)؛ و یا تقریب و تلفیق این طرق و اندیشه‌ها با همدیگر به گونه‌ای دیگر است مانند وحدت در روش یا اتحاد در مضمون؟ جواب این مسأله هرچه که باشد مهم است اما مهم‌تر از آن، این نکته است که وفق و هماهنگی مورد ادعا، امری تشریفاتی و ظاهری نیست، بلکه حکایت از یک حقیقت درونی و ماهوی دارد که توضیح و تبیین آن نیازمند تحقیقی جداگانه است.

تأمل در دو دسته از مثال‌های زیر می‌تواند سازگاری یا ناسازگاری عقل، نقل و کشف را در تاریخ تفکر اسلامی بهتر نشان دهد:

۱. فارابی (۳۳۹ ق) با نوشتن رساله معروف *الجمع بین رأی الحکیمین* خود به دنبال نشان دادن وحدت فلسفه است. او می‌خواهد بگوید که میان افلاطون و ارسطو، در مسائل اخلاقی و سیاسی هیچ اختلافی نیست، «چون دیدم بیشتر اهل زمان در جدال و کشمکش درباره حدوث و قدم عالم‌اند و مدعی اینکه بین دو حکیم بزرگ پیشین در: ۱. اثبات آفرینش گر نخست، ۲. در هستی یافتن از او، ۳. در باب نفس و عقل و پاداش و جزا، خیر و شر، ۴. بسیاری امور مربوط به سیاست مدن، اخلاق و منطق اختلافاتی بین آن دو موجود بوده، خواستم در این مقال به جمع بین آرای آن دو و بیان محتوای اقوال ایشان در هر باب اقدام کنم، تا توافق رأی آن‌ها آشکار شود و شک و شبهه از قلب‌های کسانی که به آثار ایشان مراجعه می‌کنند برطرف گردد» (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۶۵).

۲. ابن‌رشد (۵۲۰ ق)، از جمله فلاسفه مشایی محض در غرب عالم اسلام است که شدیداً و با تمام وجود به یگانگی حکمت و شرع باور دارد، نقل عین عبارتی از او، این ادعا را اثبات می‌کند: «... فأن أصولها اذا تُوملت وجدت اشد مطابقة للحکمة مما اول فيها و كذلك الرأى الذى ظن فى الحکمة انه مخالف للشریعه یصرف ان السبب فى ذلك انه لم یحط علما بالحکمة و لا بالشریعه و لذلك اضطرارنا نحن ایضاً الى وضع قول اعنى فصل المقال فى موافقه الحکمة للشریعه» (ابن‌رشد، ۱۹۷۷، ص ۹۰)، همان‌سان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابن‌رشد با صراحت تمام، حکمت را با شریعت منطبق دانسته و چنین می‌اندیشد کسانی که در این باب اختلاف و دوگانی می‌بینند نه به کُنه حکمت راه یافته‌اند و نه شریعت را به درستی ادراک کرده‌اند).

اما به‌رغم این تصریح مؤکد و حتی تألیف کتابی با عنوان *فصل المقال و تقریر مابین الشریعه و الحکمة من الاتصال*، در همین زمینه؛ ابن‌رشد در خصوص خطابات فلسفی و دینی بر این باور است که خطاب فلسفی، مستند به برهان و خطاب دینی، مستند به امور ظاهری است؛ فلسفه، ناظر به باطن و شرع، ناظر به ظاهر است. به عبارت دیگر «او می‌خواهد در میان حقیقتی

که دین آن را آورده و حقیقتی که فلاسفه از آن سخن می گویند نوعی تفاوت و جدایی قائل شود» (دینانی، ۱۳۸۹، ص ۷۵). به سبب همین نحوه بیان اوست که مفسران آثار ابن رشد، نظریه حقیقت دوگانه (مزدوج) را استنباط و به او منسوب کرده اند درحالی که این نظریه عین نظر ابن رشد نیست و نظر نهایی او همان است که در کتاب *فصل المقال* آمده است.

۳. داستان منقول، بدون تأکید به سندیت این روایت، از دیدار شیخ الرئيس ابوعلی سینی حکیم با شیخ ابوسعید ابوالخیر عارف با این نتیجه که هر آنچه را ابوعلی می داند، ابوسعید همان را می بیند (محمد بن منور، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).

۴. تلاش جریان ساز شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۸۷ ق) برای ایجاد پیوند میان حکمت فرزندگان ایران باستان، افلاطون، برخی از عرفا و فلسفه اسلامی هم در این خصوص از اهمیت بالایی برخوردار است. مطابق نظر سهروردی، «حقیقت»، یکی است و اختلاف فرق و ملل، عواملی دارد که از آن جمله اختلاف تعبیر است؛ به این معنی که گروهی از اصحاب حقیقت، به اشاره و تعریض سخن گفته اند و جمعی به استعاره و رمز و دیگران که از فهم اشارات و رموز آنان عاجز بوده اند، به ظاهر عبارات شان متوسل شده اند: «کلمات الاولین مرموزه و ما رد علیهم و ان کان متوجها علی ظاهر اقاویلهم، لم یتوجه علی مقاصدهم فلا رد علی الرمز... و الاختلاف بین متقدمی الحکماء و متاخریهم انما هو فی الالفاظ و اختلاف عاداتهم فی التصریح و التعریض» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱).

به رغم همه اختلاف نظرهایی که بین دو مکتب فلسفی مشاء و اشراق وجود دارد (مثل علم الهی، اتحاد عاقل و معقول، مثل، تعداد مقولات، وجود و ماهیت، قاعده الواحد و...) اما دانشمندان مختلف با استناد مستقیم به آثار ابوعلی و سهروردی، شیخ الرئيس را اشراقی و شیخ مقتول را مشائی نیز نامیده اند. وجود اشتراکات و مشابهت ها بین این دو آن چنان روشن و مهم است که این نام گذاری را موجه می کند، چرا که نفس تأثیرپذیری نشانه نوعی از مشارکت و موافقت است و الا در اختلاف، امکان تأثیر و تأثر وجود ندارد. یکی دیگر از

علل توجه سهروردی به ابن سینا به جهت اساتید مشائی او باشد مانند فخرالدین ماردینی (۵۹۴ ق) که سهروردی در آسیای صغیر از محضر او استفاده کرده است؛ همو که اهل طب و در فلسفه، شاگرد ابن الصلاح و همچنین شارح قصیده عینیّه بوعلی بود. بنا به گزارش ابن ابی-اصبیعه، ماردینی همان کسی است که از صراحت و جسارت سهروردی شگفت‌زده بود و از این‌رو نگران سوء قصد به او شد (ابی‌اصبیعه، ۱۸۸۲، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۱). موارد زیر از جمله توجهات شیخ اشراق نسبت به ابوعلی سیناست: «تأثیر‌پذیری سهروردی از ابن سینا بیش از دیگران است. او بهره فراوان از آثار ابن سینا برد و بعضی را به فارسی ترجمه کرد و به بعضی دیگر تعلیقه نوشت، برای مثال، *الاشارات والتنبیها* را شرح کرد و *رساله الطیر* را به فارسی برگرداند. سهروردی در شیوه تألیف آثار خود نیز از ابن سینا تبعیت کرده است ... بعضی از رساله‌های تمثیلی سهروردی، مثل *آواز پر جبرئیل و قصه الغریبه الغربیه*، شبیه *رساله الطیر ابن سینا است*» (سیدعرب، ۱۳۸۵، ص ۴۹). سهروردی هم‌چنین در بخشی از آثار خود متکی به تعالیم مشائی بود و از این‌رو قسمتی از آثار او، مشائی است. مثل، *التلویحات اللوحیه والعرشیه؛ اللمحات، المطارحات و المقاومات* (سیدعرب، ۱۳۸۵، ص ۵۳-۵۲).

۵. سید حیدر آملی (۷۹۴ ق) از متفکرانی است که به جهت نظرات قابل توجهی که در آثار عرفانی و تفسیری خود ارائه کرده، جایگاه خاصی در بین اندیشمندان مسلمان پیدا کرده است. توحید و موحد، تأویل‌گرایی و تفسیر انفسی آیات قرآن کریم از جمله آن موضوعاتی است که این عارف و مفسر شیعی پیرامون آن‌ها مباحث گسترده‌ای را طرح کرده است؛ اما موضوعی که سید حیدر آملی به‌خاطر آن بسیار بیشتر از موضوعات دیگر مورد توجه و مراجعه واقع شده عبارت از نظریه وحدت و مساوقت بین تشیع اثنی‌عشری و تصوف است. به باور او، عرفان اصیل و موصل به حق، تنها عرفان برگرفته از آموزه‌های فکری تشیع اثنی‌عشری است (آملی، ۱۳۳، ص ۱۴۲۷). موضوعی که حتی از نظر محققان خارجی هم مانند هانری کربن به دور نمانده است، «آملی وحدت میان تشیع و الهیات صوفیانه را ایجاد کرد»

(کرین، ۱۳۷۳، ص ۴۷۱). مهم ترین استدلالی که سید حیدر آملی در علوی بودن خاستگاه عرفان شیعی مطرح می کند اعتقاد به مراتب سه گانه برای نقل و وحی است. نقل و حیانی در اندیشه آملی دارای سه مرتبه شریعت، طریقت و حقیقت است و رابطه بین این مراتب، رابطه ای طولی است و شریعت ظاهر دین و طریقت و حقیقت باطن دین محسوب می شوند و رابطه منطقی طریقت و حقیقت نسبت به شریعت، یک رابطه مانعه الخلو است. از این رو، طی طریق (طریقت) و وصول به حقیقت مطلق (حقیقت)، جز از راه شریعت ممکن نیست و شریعت، هم به لحاظ حدوث و هم به لحاظ بقا، لازمه طریقت و حقیقت است و سالک الی الله در هیچ مرحله ای، از شریعت مستغنی نیست (کرین، ۱۳۷۳، ص ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۴). سید حیدر آملی در یک تحلیل عمیق دیگر، رابطه تشیع و تصوف را به تفاوت بین «بود» و «نمود» یک چیز تشبیه می کند. همان طور که نمود اشیاء باهم تفاوت دارد، اما در حقیقت و «بود» شأن هیچ تفاوتی میان شان نیست. مسأله تصوف و تشیع نیز این چنین است. میان «نمود» تصوف با «نمود» تشیع تفاوت وجود دارد و آن گونه که سید حیدر آملی در جامع الاسرار بیان می کند تشیع حامل اسرار ائمه به حسب ظاهر است و تصوف حامل همان اسرار به حسب باطن است (کرین، ۱۳۷۳، ص ۱۱۱)؛ اما در عین حال میان «بود» آن دو باهم هیچ تفاوتی و امتیازی وجود ندارد، چرا که ظاهر و باطن در طول هم بوده و به یک حقیقت واحد تشکیکی باز می گردد که در آن باطن، ظاهر شدید و ظاهر همان باطن ضعیف است (کاکایی؛ وطن خواه کنگرلویی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۲ و ۱۴۴).

۶. ناصر خسرو (۴۸۱ ق) هم با تألیف کتاب معروف جامع الحکمتین، باور خود را نسبت به اندیشه جمع به نمایش گذاشت. چون فضای علمی که ناصر خسرو در آن پرورش یافت، فضایی بود که جریان ضد فلسفه به وسیله ابن غیلان بلخی با کتابی که با عنوان حدوث العالم بر علیه رساله الحکومه ابن سینا تألیف کرده بود، جریان رایج و قوی بود، به همین جهت این

کتاب را می‌توان گام دوم سرکوبی فلسفه پس از تهافت الفلاسفه غزالی به‌شمار آورد؛ لذا زمانه زیست ناصر خسرو زمانه تقابل بین فلسفه و دین بود.

۷- در نوشته‌های میرداماد تعبیری وجود دارد که توجه نویسندگان و دانشمندان را از همان آغاز به خود جلب کرده است از قبیل «قال شریکنا فی الریاسه، قال شریکنا فی التعلیم» (الداماد الحسینی، ۱۳۶۷، ص ۵۲) و امثال این تعبیر. شک نیست که منظور او از عبارت: شریک ما در ریاست، شیخ‌الرئیس ابوعلی سیناست، و شریک ما در تعلیم، ابونصر فارابی است؛ اما در اینکه منظور او از انتخاب این عبارات چیست؟ تاکنون تفسیر و تأویل‌های چندی از آن صورت گرفته است مثلاً گفته شده: ۱- منظور میرداماد اظهار باور جدی نسبت به فهم و اجتهاد خودش است؛ ۲- احتمال دارد به‌خاطر تمجید و تجلیل بوعلی و فارابی در برابر مخالفان باشد (محقق، ۱۳۸۰، ص ۲۰۴)؛ ۳- احتمال دارد منظور میرداماد، اعلام این نکته باشد که من، هم‌پایه ابن‌سینا و فارابی در ریاست فلسفه اسلامی و سلسله حکمای مشائی هستم و لذا من هم می‌توانم دارای عنوان معلم ثالث باشم (داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۵۸)؛ ۴- ضمن اینکه نمی‌خواهم نافی توجیهات سه‌گانه بالا باشم، توجیه چهارمی نیز در اینجا قابل‌تصور است که به موضوع این قسمت از نوشته حاضر ارتباط مستقیم پیدا می‌کند و آن اینکه با توجه به اندیشه جمع شریعت و فلسفه، که در افکار و آثار ابن‌سینا و فارابی وجود دارد، این احتمال دور از واقع نیست که منظور میرداماد از شریک در ریاست حکمت و تعلیم، اعلام تشابه و شراکت همه آن‌ها در اندیشه وحدت میان شریعت و حکمت است، یعنی خط وحدت میان عقل و نقل در عالم اسلام از فارابی تا بوعلی و از آن زمان تا عصر میرداماد، خط مستمر و ادامه‌دار است که مخصوصاً با لحاظ کردن مقام و موقعیت فقهی‌ای بلندپایه‌ای که میرداماد فیلسوف آن را داراست این احتمال قوت می‌گیرد.

۸. طرح عنوان «فقیه الحکماء» یا «حکیم الفقهاء» و مندرج ساختن اسامی مختلف در ذیل آن‌ها مانند فاضل هندی (۱۱۳۷) (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷۸)، میثم بحرانی (۶۷۹)

ایده وحدت شریعت، حکمت و شهود در تاریخ فلسفه اسلامی... / میکائیل جمال پور/ ۴۰۹

ق)، علامه حلی (۷۲۶ ق)، شیخ بهایی (۱۰۳۱ ق)، ملا محمد مهدی نراقی (۱۲۰۹) و غیره و همین طور تألیف رسالاتی در این خصوص مانند رساله‌ی *فقه‌های حکیم* با قلم سید محمد حسین حسینی طهرانی (۱۳۷۴ ش).

۹. رساله قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند که توسط حسن حسن‌زاده آملی (۱۴۰۱ ش) نوشته شده و اسم آن کاملاً رسا و روشن در بیان مقصود است.

با این معرفی‌ها و توضیحات اجمالی که گذشت، اکنون می‌توان گفت که وجه اشتراک نویسندگان آثار مورد اشاره، تلاش در جهت تبیین هماهنگی آرای برخی از فلاسفه و یا همه اصحاب عرصه‌های سه‌گانه عقل، نقل و کشف است و همین طور وقتی که از قابلیت اجتماع شریعت، حکمت و شهود سخن گفته می‌شود، اصلاً به معنی التقاط و ادغام بدون ضابطه این سه در همدیگر نیست، بلکه مراد همه موافقان مشی جمع، تألیف خلاقانه و نظام‌مندی است که در سایه آن می‌توان در فهم عمیق و دقیق هر کدام از آن‌ها، از بقیه بهره جست و همین‌طور، بحث از توفیق و تلفیق آراء متکلمان، علما و حکما به معنی «این‌همانی» مضامین و مطالب آن‌ها نیست، چرا که وجود اختلاف و کثرت در مباحث آن‌ها امری روشن، طبیعی و غیرقابل انکار است؛ نهایتاً آنچه در این خصوص ادعا می‌شود، وجود اشتراک و عدم تعارض بین این سه روش و منبع معرفت انسانی است.

در مقابل افراد مذکور، اما اشخاص مندرج در زیر، پوینده مسیری دیگر هستند که می‌خواهند افتراق اندیشه‌ها را به نحو مطلق و یا به گونه نسبی با توضیحی که خواهد آمد نشان دهند:

۱. امام محمد غزالی (۵۰۵ ق) و نوشته‌ی *تأثیر تهافت الفلاسفه* که در بیست مسأله، فلسفه مشاء سینی را به چالش کشید و به‌ویژه اثری کاملاً محسوس بر جریان فلسفه در عالم اهل سنت گذاشت و آن را شدیداً با رکود مواجه ساخت.

۲. عبدالکریم شهرستانی (۵۴۹ ق) درعین حالی که خودش فیلسوف و متکلم معروف است اما با نوشتن دو کتاب: *مصارعه الفلاسفه و نهاییه الاقدام فی علم الکلام*، آشکارا در جهت تخریب فلسفه مشاء ابن سینا گام برداشت (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۱۶۴).

۳. امام فخر رازی (۶۰۶ ق) با طرح تشکیک‌های مختلف نسبت به همه مسائل فلسفه در آثار خود مانند *شرح اشارات ابن سینا* و تربیت شاگردان همراه و همفکر خود، یکی از مشهورترین چهره‌های تاریخ تفکر اسلامی است که همواره فلسفه و فلاسفه را به چالش جدی واداشته است؛ گویا وی نوشته‌ای هم در همین راستا به نام *تعجیز الفلاسفه* به زبان فارسی دارد (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۱۹۳).

۴. شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (۶۳۲ ق)، با نوشتن کتاب *رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیه*، خود را وارد جدال تاریخی عارفان با فلاسفه کرد. شاید این اثر بعد از تهافت الفلاسفه غزالی مهم‌ترین نقد و جرحی باشد که با دست‌مایه‌های عرفانی به ستیز با فلسفه پرداخته است.

۵. ابن تیمیه (۷۲۸ ق) و یکی از پیروان هم‌فکرش به نام ابن قیم جوزی (۵۹۲ ق) که به عناصر اصلی جریان سلفی و تکفیری معروف هستند، به نام دفاع از دین، از هیچ اقدامی علیه فلسفه، منطق و کلام، خصوصاً علیه حکیمان شیعی مضایقه نکردند. ابن تیمیه با نوشتن کتاب‌هایی از قبیل *الرد علی المنطقیین و الرد علی فلسفه ابن رشد* و ابن جوزی هم با نوشتن کتاب *تلبیس ابلیس* به دنبال از بین بردن هرگونه فعالیت عقلانی در عالم اسلام بودند. بخشی از عبارت ابن تیمیه در این باب چنین است: «اذا تعارض الشرع و العقل، وجب تقدیم الشرع، لان العقل، مصدق للشرع فی کل ما اخبر به؛ والشرع لم یصدق العقل فی کل ما اخبر به». (ابن تیمیه، ۱۹۱۷، ص ۱۳۸)؛ «همان‌گونه که از این عبارات برمی‌آید، ابن تیمیه برای اثبات این مدعا که در هنگام تعارض عقل و شرع باید شرع را مقدم دانست، دست به استدلال منطقی زده و برای اثبات مقدم نبودن عقل، به خود عقل تمسک کرده است» (دینانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴).

۶. برخی از فقها، اصولیون و محدثان هم در این مسیر قرار دارند مانند محمدتقی مجلسی (۱۰۷۰ق) که فی المثل در تفسیر عبارت «ابتدع بقدرته الخلق» [که فرازی از دعای اول صحیفه سجاده است]، فیلسوفان را رد کرده است. چنانکه در السماء و العالم پسر او؛ علامه محمدتقی مجلسی نیز خرده گیری هایی از فیلسوفان را می خوانیم (دینانی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷). «علاوه بر این موضوع، علامه مجلسی در مسائلی مانند حدوث زمانی عالم، مادی بودن فرشتگان و معاد جسمانی با فلاسفه مخالفت کرده است. اما در مقابل، برخی از متخصصان فلسفه اسلامی مانند علامه طباطبایی با اعتراض بر اندیشه های علامه مجلسی، او را گرفتار تناقض می دانست» (نصیری، ۱۳۸۱، ش ۲۶).

۷. در بین مخالفین فلسفه و فلاسفه، برخی از شعرا هم قرار دارند مانند خاقانی (۵۹۵ق) که می گوید (خاقانی، ۱۳۷۵، ص ۹۷):

علم تعطیل مشنوید از غیر سر توحید را خلل منهد
فلسفه در سخن می آمیزید وانگهی نام آن جدل منهد
فلسفی مرد دین مپندارید حیز را جفت سام یل منهد

همچنین سنایی غزنوی (۵۴۵ق) چندین بار در اشعار خود، فلسفه یونان، افلاطون، ارسطو و ابن سینا را به زشتی یاد می کند؛ مانند (سنائی، ۱۳۸۸، ص ۴۶۱-۷۳۶):

عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی عین جوهر را ندید اندر جهان یک فلسفی
عقل چه بود؟ جان نبی خواه و نبی داشتن و همش از روی گهر پرده عرض را دور کرد

۸. مکتب تفکیک (مکتب معارفی خراسان)؛ این جریان مخالف با فلسفه و به ویژه حکمت متعالیه، در تاریخ معاصر با میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۶۵ق) شروع می شود و اندیشه محوری جماعت این جریان، مبتنی بر جدایی عرفان و برهان و اخبار از همدیگر است. «ایشان معتقدند که اصولاً ترجمه فلسفه از زبان یونانی به عربی، توطئه ای از سوی خلفای عباسی برای دور کردن مسلمانان و به ویژه شیعیان از در خانه اهل بیت (ع) و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان

و مشغول ساختن آن‌ها به دیگران بوده است؛ از این رو آنان این مسأله را مصیبتی بزرگ برای عالم اسلام به شمار می‌آورند و بر این باورند که ائمه (ع) و اصحاب ایشان روی خوشی به فیلسوفان و فلاسفه نشان نداده‌اند و بلکه به مخالفت با آنان و افکارشان برخاسته‌اند» (فناپی اشکوری، ۱۳۹۴، ص ۴۷۶). محمدرضا حکیمی به عنوان مبدع عنوان مکتب تفکیک و مبلغ این نحله فکری، جریان تفکیک را بدین صورت معرفی می‌کند: «مکتب تفکیک، مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت و سه مکتب شناختی است در تاریخ شناخت‌ها و تأملات و تفکرات انسانی، یعنی راه و روش قرآن و راه و روش فلسفه و راه و روش عرفان» (حکیمی، ۱۳۷۶، ص ۴۶-۴۷). «سه راه معارفی و شناختی وجود دارد و آن سه راه قابل انطباق نیست» (همان: ۱۷۶). آقای حکیمی بر این باورند که «تطبیق دین، فلسفه و عرفان امکان‌پذیر نیست الا با دو طریق: ۱- مزج آن معارف سه گانه در هم؛ ۲- تأویل آن سه معارف؛ که در صورت عدم اذعان به باطل بودن مزج و تأویل، حداقل در محل مناقشه بودن آن دو روش مذکور جای بحث و سخن وجود ندارد» (همان، ص ۳۵۰).

۴. تحلیل مباحث این قسمت

۱. شاخصه عمده دو قرن پنجم و ششم قمری، هجئه گسترده چهره‌های معروف و گروه‌های مختلف، در ظاهر علیه فلسفه مشاء سینوی بود، ولی در حقیقت به تخریب کلیت فلسفه منتهی شد. لذا می‌توان قرن پنجم و بخشی از قرن ششم را «دوره بحران فلسفه اسلامی» دانست. به رغم اشارات گذرا که در صفحات گذشته در این زمینه آورده شد، کما اینکه در اکثر تاریخ‌های فلسفه اسلامی بدان اشاره شده است، اما تاریخ فلسفه اسلامی شدیداً نیازمند گزارش تفصیلی از مقطع زمان مذکور است که اگر این خلأ محسوس مرتفع شود آن وقت فلسفه اسلامی مربوط به قرون قبل از قرن پنجم و بعد از قرن ششم به گونه‌ای دیگر و واقعی‌تر جلوه خواهد کرد.

۲. شاید تحت تأثیر حملات همه جانبه به فلسفه مشاء و شاید به جهت رفع اشکالات و تکمیل محسنات آن و شاید به جهت ضرورت ارائه نوآوری های بدیع بود که شیخ شهاب الدین سهروردی در قرن ششم قمری، راهی جدید و طرحی نو در فلسفه بنام «حکمت الاشراق» در انداخت که از نکات قابل توجهی که در مورد دو مشرب فلسفی مشاء و اشراق می توان یادآوری کرد این است که فلسفه مشاء برخلاف فلسفه اشراق، مخالفان بسیار و جدی مانند غزالی، رازی، ابهری و... دارد؛ درحالی که فلسفه اشراق، درعین حالی که از همان زمان پیدایش دارای مخالفان دائمی است، اما در طول نه قرن گذشته هیچ یک از آن ها در حد و قواره افراد مذکور نبوده اند. همین طور برخلاف حکمت بوعلی، حکمت شیخ شهید با نوشته ای مخالف مانند *تهافت الفلاسفه* مواجه نبوده است که تعلیل این مسأله، به شرط قبول آن، می تواند یکی از مباحث درخور توجه فلسفه اسلامی و تاریخ آن باشد. سطور پایین اشاره به نکته ای دارد که در تحلیل این مسأله، کمک شایانی می تواند داشته باشد.

۳. در بحث از اتحاد یا اختلاف بین آرای فلسفی فلاسفه و همین طور بحث از سازگاری و یا ناسازگاری فلسفه، دین و عرفان، شعب مختلفی به وجود آمده که به آن ها اشاره شد به این شکل که برخی وجود دارند که با کلیت فلسفه مخالف اند؛ مانند تعدادی از فقها و شعرا؛ برخی هم با یکی از نحله ها و مشارب فلسفی در تقابل هستند؛ مانند شهرستانی، ابهری؛ و برخی دیگر هم وجود دارند که به تمایز و تغایر دین و فلسفه و عرفان اذعان دارند و در بین آن ها قائل به هیچ اشتراکی نیستند مانند: جریان مکتب تفکیک؛ برخی هم اذعان به این شیوه دارند که دین، فلسفه و عرفان، حقیقت و مضمون واحد دارند که این حقیقت واحد در فلسفه، دین و عرفان با سه زبان بیان می شود مانند سهروردی، خواجه طوسی.

آنچه در این خصوص به صورت گذرا در متون تاریخی فلسفه به آن توجه داده شده تنها دو مورد است: آن هایی که به جمع و اشتراک آراء و طرق معرفت، اذعان دارند و آن هایی که رابطه حاکم بین آن ها را فرق و اختلاف می بینند، درحالی که شقوق محتمل و واقعی، بیش

از این دو مورد است که بدان‌ها اشاره شد. اما آنچه اکنون مدنظر است تا توجه خوانندگان بدان معطوف شود این نکته مهم است که به باور راقم این سطور، اکثر قریب به اتفاق متفکران اسلامی (نه همه آن‌ها) از جمیع طرق مذکور، به‌جانب اتحاد و هماهنگی آراء و روش‌های سه‌گانه معرفت بشری تمایل دارند و در مقابل، آن‌هایی که اختلاف بین آن‌ها را انتخاب کرده‌اند، افراد اندکی را شامل می‌شود. به‌خاطر اینکه این نکته گفته شده، ادعای بلاذلیل تلقی نشود به‌امثله‌ی زیر اشاره می‌شود. یکی از افرادی که در زمینه مخالفت آشکار و جدی با فلسفه‌ی مشاء شهره آفاق است، امام محمد غزالی (۵۰۵ ق) است. خوانندگان این متن در جریان هستند که غزالی با چه استدلال و بیانی در هفده مسأله، فلاسفه و مخصوصاً شیخ فلاسفه مشاء را کوبیده و او را به جرم بدعت، تخریب نموده و تندتر از آن در سه مسأله فلاسفه را محکوم به کفر کرده است اما در کنار این موضع‌گیری سخت و آشکار، خودش به وحدت شرع و عرفان (تصوف) فتوا داده است. آنجا که می‌گوید: «همه‌ی معارف دین رنجور و سست شده‌اند به‌جز تصوف که پاک نابود گشته است» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۳۹). «تصوف او جمع و تلفیقی بود میان شریعت و طریقت و از این جهت به طریقه‌ی امثال جنید و محاسبی و ابوطالب مکی بیشتر نزدیک بود» (زرین کوب، ۱۳۸۱، ص ۱۰)، «جهد وی آن بود که تصوف را به آراء شریعت نزدیک کند... سعی وی آن بود که به فلاسفه و متکلمان هر دو تفهیم کند که اساس یقین دینی، معرفت بی‌واسطه و ذوقی انسان به خداست (شیخ، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵). هم‌چنین او «علم منطق را نیز معتبر دانسته و چند کتاب در این موضوع نوشته است و جالب‌تر آنکه بر اساس دقت در نام کتاب *تهافت الفلاسفه* می‌توان به این مسأله دست‌یافت که مخالفت غزالی با فلاسفه است نه فلسفه، که اگر غیر از این بود می‌بایست اسم کتاب خودش را *تهافت الفلاسفه* می‌گذاشت» (داوری، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹)، به همین جهت می‌توان غزالی را ضد فلاسفه نامید نه ضد فلسفه. علاوه از غزالی، در آثار شهرستانی و فخر رازی هم می‌توان به یک نوع وحدت دست‌یافت چرا که بر اساس آثار آن‌ها «فلسفه می‌رفت

که ماده کلام شود. کاری که این دو متکلم کردند نوع خاصی از جمع فلسفه و کلام بود، در این جمع، فلسفه به خدمت علم کلام درمی آید» (داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۴۲). مطالبی که گفته شد نگاهی بود به رابطه موجود بین سه راه معرفت بشری یعنی شریعت، حکمت و عرفان که با تمهید مقدمات لازم از جهات تاریخی و ارائه گزارش و تحلیل گفته‌ها تقدیم خوانندگان شد. در لابلای صفحات پیشین به موضع شیخ شهاب‌الدین سهروردی به عنوان یک حکیم مؤسس از حوزه آذربایجان در این زمینه اشاره شد و اما مطالب بعدی به معرفی سایر اندیشه‌وران این منطقه و تلاش و کوشش آن‌ها برای ارائه و تحکیم اندیشه جمع طرق سه گانه معرفت بشری اختصاص دارد.

۵. سرآغاز توجه جدی به مسئله تلفیق راه‌های معرفت

برای این که زمان و مکان پرداخت جدی به این موضوع نشان داده شود به دو مطلبی که از سوی دو نفر از محققان علوم عقلی و نقلی معاصر بیان شده است آورده می‌شود:

الف: «جمعی از دانشمندان شیعی امامی، از قرن هفتم به بعد، در همان منظور، سازگاری دادن مابین دین و فلسفه، تلاش کردند، اما غالب آن است که دین و فلسفه، هر دو را، از محور اصلی خود خارج می‌سازند، تا مابین آن‌ها سازگاری و هماهنگی داده باشند؛ و گرنه صرف کار عقلی فلسفی، به‌ویژه عقول ناقص جزوی، با اخلاص و تعبد مذهبی، همه‌جا، موافقت و همراهی نمی‌تواند داشت. دین و فلسفه عقلی هر کدام مجری و مبنای جداگانه دارد، فلسفه زائیده فکر و عقل بشری است، اما مذهب، مولود وحی و الهام آسمانی و وصول عواطف و وجدانیات انسانی است» (همایی، ۱۳۵۶، ص ۳). با توجه به این گفته جلال‌الدین همایی، که خود یکی از محققان و مدرسان بنام فلسفه، عرفان و علوم نقلی در عصر ما بود، چهار نکته زیر جلب نظر می‌کند:

۱. بین دین و فلسفه عدم موافقت کلی وجود ندارد؛

۲. شروع کوشش برای اثبات سازگاری دین و فلسفه از قرن هفتم به بعد است؛

۳. تلاش گران اولیه این عرصه، دانشمندان شیعه امامی هستند؛

۴. کانون جنب‌وجوش علمی و حکمی در قرن هفتم قمری دیار آذربایجان است، همان زمان و مکانی، که خواجه طوسی با همراهی همراهان ذوفنون خود در این منطقه رحل اقامت افکنده و از علم و اندیشه علم‌داری کردند.

ب: «یکی از اساتید بزرگ ما (آقا میرزا احمد آشتیانی) می‌فرمود: بهترین وسیله برای درک مبانی فلسفی و عرفانی و فهم دقیق متون آثار حکمی، مراجعه به افکار و آثار مشارب مختلف فلسفی است. مدرس فلسفه اسلامی باید در انواع و اقسام مشارب فلسفی تبحر داشته باشد، خصوصاً احتیاج به مراجعه به افکار مختلف از عصر خواجه به بعد، که زمان تلاقی افکار فلسفی از فلسفه مشاء و اشراق و انظار عرفان و کلامی است، ظاهراً و بارزتر است تا برسد به زمان صدرالمتألهین که فلسفه او ممزوجی است از جمیع مشارب حکمی» (آشتیانی ۱۳۷۸، صص ۱۶۷-۱۶۶). تأکید این دو استاد و شاگرد برجسته در فلسفه و تاریخ آن نسبت به ضرورت فهم دقیق افکار و مشارب مختلف فلسفه اسلامی آن‌هم از زمان خواجه طوسی به بعد، تأکید مصرح بر تلاقی نقل، عقل و شهود در آن زمان و زمینی به نام آذربایجان است (تأکیدات از نگارنده است).

۶. خواجه طوسی و تبیین هماهنگی طرق معرفت

الف: خواجه به عنوان یک متفکر جامع؛ اگر گفته می‌شود که خواجه طوسی یکی از نمونه‌های اعلای نهضت تلفیق و پیوند میان فلسفه، شریعت، علم و عرفان در قرن هفتم قمری، آن‌هم نه تنها در آذربایجان بلکه در جهان اسلام است، بدین لحاظ است که وقتی او را به حق متکلم می‌خوانیم، این بُعد از شخصیت علمی او با بُعد کاملاً فلسفی او تعارض پیدا نمی‌کند و زمانی که ویژگی فلسفی او مدنظر قرار می‌گیرد با جنبه عرفانی کاملاً نمایان او ناسازگار نمی‌شود. همین‌طور است سایر خصلت‌های بارز موجود در وجود این شخصیت شاخص مانند فقهت، ریاضیات، هیئت، طبابت، ادبیات و غیره.

یکی از معانی امکان جمع و تقریب علوم به معنای اعم آن، بدین صورت است که گفته شد؛ ضمناً نباید این بحث را با موضوع معروف «تمایز علوم» یکی انگاشت که در آغاز علم منطق تحت عنوان رئوس ثمانیه و بخش معرفت‌شناسی فلسفه به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. ب: خواجه طوسی جامع حکمت مشاء و اشراق؛ «نصیرالدین با اینکه در کار شرح اشارات عهد بسته بود از آرای شیخ دفاع کند و اگر در جایی نظر مخالف دارد، نیاورد، اما در مواردی و از جمله در بحث علم، آرای ابن‌سینا را نقد کرده و تحت تأثیر شهاب‌الدین سهروردی در قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد تردید روا داشته است. این نقد، نقد اشراقی نیست یا درست بگویم تمهید مقدمه‌ای برای جمع آرای ابن‌سینا با حکمت اشراقی است ... در فصول و کمتر از آن در شرح اشارات، تمایل اشراقی خواجه نصیرالدین را می‌توان درک کرد. نصیرالدین در کتاب‌های تجرید الاعتقاد و اوصاف الاشراف فلسفه را با کلام و عرفان جمع کرده است» (داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳).

پ: اندیشه جمع در تجرید الاعتقاد؛ یکی از مواضع دیگری که خواجه طوسی صراحتاً به رابطه، آن‌هم «رابطه تأییدی» شرع و عقل اشاره کرده است، در مسأله «حسن بعثت» پیامبران است، آنجا که می‌گوید: «البعثه حسنه لاشتمالها علی فوائد کمعاضده العقل فی ما یدل علیه و استفاده الحکم فی ما لایدل...» (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۴۸۱) (بعثت پیامبران نیکو است چون سود بسیار دارد مانند، تائید حکم عقل در آنچه بدان راه دارد و بیان احکامی که عقل بدان راه ندارد ...).

ت: اندیشه جمع خواجه طوسی در حکمت عملی؛ علامه حلی درباره استادش نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «کان افضل اهل عصره فی العلوم العقلیه و النقلیه و کان اشرف من شاهدناه فی الاخلاق» (دینانی، ۱۳۸۸، ص ۵۱۵). این جمله اخیر علامه حلی، یعنی (و کان اشرف من شاهدناه فی الاخلاق) بیانگر منزلت عظیم خواجه در امر اخلاق است؛ آثار اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی هم مؤید همین نکته است مانند: ۱. اخلاق ناصری؛ ۲. اوصاف الاشراف؛

۳. ترجمه رساله الادب الوجیز للولد الصغیر که از آثار ابن مقفع است و خواجه آن را از زبان عربی به زبان فارسی ترجمه کرده است؛ ۴. رساله تولا و تبرا و چند اثر دیگر. خواجه در آغاز کتاب اوصاف الاشراف می‌گوید که کتاب اخلاق ناصری بر طریقه حکما تدوین شده و کتاب اوصاف الاشراف در بیان سیر و سلوک اولیاء و روش اهل ینش تألیف شده است. همان گونه که پیداست معنی این جمله، تأکید بر همان اندیشه مورد توجه نصیرالدین طوسی است یعنی جمع بین حکمت و عرفان (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴).

ث: خواجه طوسی به دنبال متفکران جامع؛ «علامه حلی در اجازه (فقهی به) اولاد بنی زهره نوشته است، وقتی که شیخ الاعظم خواجه نصیرالدین طوسی بر حسب فرمان هلاکو به عراق آمد و از آنجا به حله رفت، فقهای آنجا همگی به خدمتش رسیدند و محقق (محقق اول صاحب شرایع الاسلام) یک یک آن‌ها را معرفی کرد. خواجه مراتب علمی علما و مجتهدینی را که در آن مجلس حاضر بودند از محقق پرسید، محقق فرمود: هر یک در علمی ممتازند؛ باز خواجه سؤال کرد که اعلم دینی جماعت باصولین (اصول کلام و اصول فقه) کیست (مدرس رضوی، ۱۳۳۴، ص ۲۵)؟ آنچه از این سؤال و جواب بر خاطر هر خواننده خطور می‌کند، توجه خاص خواجه طوسی به اندیشمندان جامع و ذوفنون است، به‌ویژه در علوم عقلی و علوم نقلی؛ چراکه جریان فکری مورد علاقه خواجه طوسی، تنها با متفکران همانند خودش امکان استمرار پیدا می‌کرد، استمراری که آثار نتیجه‌بخش آن، بعدها در حوزه‌های علمی شیراز و مخصوصاً اصفهان در ذیل حکمت متعالیه ملاصدرا ظهور یافت.

ح. آیا خواجه نصیرالدین طوسی نسبت به غزالی بی‌توجه بود؟ پرسش مورد نظر این است که، خواجه نصیر که در مقام دفاع از فلسفه به صورت تمام‌قد قیام کرد و مصارعه الفلاسفه را که در واقع هل من مبارز طلبیدن خواجه است و یا نقدهای پرتعداد و قابل توجه امام محمد فخر رازی را در شرح ماندگاری، که بر اشارات و تنبیهات ابوعلی سینا نگاشت پاسخ مستدل داد و یا در تشکیل حوزه‌های درسی فلسفه مشاء، اشراق و همین‌طور تربیت شاگردان ممتاز

اهتمام درخور توجه می‌کند و ... پس چرا در برابر غزالی و کتاب *تهافت الفلاسفه* او عکس‌العملی نشان نداده است؟ کتابی که در شرق نوشته شده و ابن‌رشد اندلسی در غرب عالم اسلام بدان پاسخ داده، چرا در حوزه‌های حوالی خراسان و آذربایجان که اتفاقاً به زمان غزالی هم نزدیک‌اند بازتابی مهم گزارش نشده است؟ جواب این سؤال بدین شکل می‌تواند باشد که درست است که در فهرست آثار خواجه و اصحاب او کتابی و یا رساله‌ای که مستقیماً در رد کتاب غزالی باشد، شبیه کتاب ابن‌رشد، به چشم نمی‌خورد، اما این نیافتن را نباید حمل بر بی‌توجهی خواجه و یاران او نسبت به غزالی دانست، همان‌طور که برخی از اساتید معاصر هم به این مسأله اشاره کرده و توجه داده‌اند که در حقیقت، سلوک علمی و عملی محقق طوسی، همان جواب علمی و عملی ادعاها و استدلال‌های غزالی طوسی است. مگر نه این است که غزالی با فلسفه و فلاسفه به این دلیل مخالفت می‌کند که فلسفه با دین قابل جمع نیست. اکنون، ناظر به همین مسأله محوری غزالی است که خواجه طوسی و برخی اصحاب حوزه تعلیم او مانند قطب‌الدین شیرازی و علامه حلی دست به تلفیق و جمع فلسفه مشاء و اشراق و کلام می‌زنند، به نحوی که این جمع، بسیار وثیق‌تر و بارزتر، مورد قبول مجمع فلاسفه بعدی در حوزه‌های شیراز و مخصوصاً اصفهان، تهران و قم واقع شده و استمرار پیدا می‌کند؛ لذا امروز می‌توان در خصوص مقابله و میزان توفیق ابن‌رشد و خواجه طوسی با غزالی به قضاوت و محاکمه نشست و حاصل کار این دو فیلسوف مسلمان را ارزیابی کرد. نتیجه این ارزیابی را بدین نحو می‌توان صورت‌بندی کرد که سیره علمی و عملی یک متفکر در مقام دفاع، نفی و یا نقد یک مسأله، بسیار نافذتر از اثر مکتوب او مؤثر واقع می‌شود؛ همان‌گونه که خود این مسأله در مورد شخص غزالی هم صدق می‌کند. توضیح اینکه بر فرض، اگر نویسنده کتابی به نام *تهافت الفلاسفه*، فردی دیگر به غیر از غزالی بود (همان‌گونه که کتاب‌هایی با همین عنوان در زمان خود غزالی هم نوشته شده است)، آیا در این صورت، همان آثاری که از ناحیه کتاب غزالی در قرون گذشته بر فلسفه و عالم آن تحمیل شد، باز

هم همان آثار را می‌توانست داشته باشد؟ به زعم بنده اگر کتاب مذکور، توانسته به درستی یا نادرستی، بیشتر یا کمتر، در غرب یا شرق مؤثر افتد، بیش از آنکه وابسته به استدلال‌های کتاب باشد، شدیداً و عمیقاً مرهون «شخصیت» خود غزالی است. با اذعان به صحت این گفته معروف که: ان آثارنا تدل علینا، اما مشاهده می‌شود که گاهی هم مرجعیت و اشتها یک شخص است که «اثر» را معرفی و مورد توجه و اقبال همگان قرار می‌دهد.

۷. علامه حلی

فقیهی که از یک طرف، صدها مجتهد از محضر او درس فقهت گرفته و اجازه روایت اخذ کرده‌اند، از طرف دیگر، توانسته آثار فلسفی و کلامی متعددی را تألیف کند. سید حسن صدر در این زمینه می‌گوید: «تألیفات او را در دو علم حکمت و کلام شمردم که تعداد آن‌ها چهل کتاب بود» (صدر، ۱۲، ص ۱۳۲۳) و هانری کربن هم بر این باور است که: «اگرچه آثار علامه حلی هنوز مورد مطالعه تحلیلی قرار نگرفته تا بتوان به بررسی مجموعه آن پرداخت، اما از هم‌اکنون می‌توان گفت که سرمشق و آثار او برای ادغام فلسفه در تشیع و برای پیشگیری از حملات فقها تعیین کننده بوده است» (کربن، ۱۳۷۳، ص ۴۵۴). این فقیه حکیم، نه تنها سرمشق برای جریان تلفیق و ترکیب بین قرآن، برهان و عرفان است، بلکه توانسته در کنار تألیف آثار، شاگردان همراه نیز به بار آورد و باعث استمرار این طریقه باشد که از جمله آن‌ها می‌توان به قطب‌الدین رازی اشاره کرد؛ رازی در عین اینکه از اعیان امامیه در فقه است، هم‌چنین شارح کتب معروف شمسیه، مطالع در منطق و المحاکمات بین شرحی / الاشارات در فلسفه است.

۸. قطب‌الدین شیرازی

دکتر داوری بر این عقیده است که قطب‌الدین شیرازی: «او هم مثل معاصر مسن‌تر خود، یعنی نصیرالدین طوسی در جمع حکمت مشائی و اشراقی کوشیده است» (داوری، ۱۳۸۹، ص ۳۵۱). او هم‌چنین «مفسر حکمه الاشراق و شاگرد و مرید صدرالدین قونوی بود، در

حقیقت تصوف نظری و حکمه الاشراق را به هم نزدیک کرد» (میان محمد شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۵۱). «قرن سیزدهم و چهاردهم [میلادی] در ایران، با نزدیکی تدریجی چهار مکتب عقلانی الهیات (کلام)، فلسفه مشائی، حکمت اشراق و عرفان و ایجاد روابط حسنه در بین آنها مشخص می شود. قطب الدین یکی از شخصیت های کلیدی بود که این کار را انجام داد و زمینه را برای تلفیق این عناصر در عصر صفوی فراهم ساخت. او هم پیرو مشتاق و پرشور ابن سینا، استاد مشائیان؛ شارح سهروردی، مؤسس مکتب اشراقی بود؛ و هم شاگرد صدرالدین قونوی، نزدیک ترین و صمیمی ترین شاگرد شارح تعلیم باطنی و عرفانی اسلام یعنی ابن عربی بود. علاوه بر این، او متکلم و دانشمند دینی برجسته ای بود. علاوه از همه این ها، تیزهوشی و ذکاوت فوق العاده اش را که در ریاضیات، نجوم، فیزیک و طب نشان داده و به خاطر آن به عنوان یک دانشمند و فیلسوف معروف و مشهور شده است، می توان به این مجموعه ابعاد علمی او افزود» (نصر، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰؛ داورى، ۱۳۸۹، ص ۳۵۳).

۹. خواجه رشیدالدین فضل الله

خواجه رشیدالدین فضل الله (۶۹۹ ق) حکیم، مفسر، متکلم و دیوان سالار عصر مغول است که بر اساس: ۱. مجموعه تألیفاتی که از او به دست ما رسیده است مانند: *مفتاح التفاسیر*، *نفایس الافکار*، *اسئله و اجوبه رشیدی*؛ ۲. جزئیات مندرج در وقف نامه دانشگاه جامع و جهانی ربع رشیدی تبریز، تمایل علمی و عملی خود را به اندیشه تلفیق نشان داده است. او که بنا داشت این مرکز بسیار بزرگ علمی خود را تجلی جمع شریعت، شهود و حکمت سازد. «او در رساله در دفاع از عقل در تمام موارد ممکن کوشیده است تا نظر متکلمان و فیلسوفان را یکی جلوه دهد و در تلفیق علوم عقلی و نقلی یا عقل و ایمان بکوشد» (نصر، ۱۳۸۳، ص ۳۵۵). غیاث الدین بن همام الدین معروف به خواند میر، در کتاب *دستور الوزرا*، درباره زندگی رشیدالدین فضل الله همدانی شرحی نوشته است که ابتدای مرتبط آن با موضوع این نوشته چنین است: «به فطنت ارسطو و حکمت افلاطون اتصاف داشت و در

اواخر عمر به تکمیل اقسام علوم موفق گشته، دقائق فنون عقلی و نقلی را بر لوح خاطر نگاشت (خواند میر، ۱۳۵۵، ص ۳۱۵).

حکمت او بیک صریر قلم باز کرد ست گوش جذر اصم
در طبیعی شناخته بتمام راز مولود و عنصر و اجرام»

این باور خواجه رشیدالدین به اندیشه جمع طرق سه گانه معرفت تا آنجا اهمیت دارد که در وصیت‌نامه او به فرزندانش که در وقف‌نامه خود نوشتش به نام ربع رشیدی مندرج است آن‌ها را به آموختن علوم دینی و عقلی توصیه کرده است (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱-۱۲۷).

۱۰. امین‌الدین ابوالقاسم (حاج بُلّه)

اگرچه در آثار متنوع حاج بُلّه، مطلبی که آشکارا مشعر بر اعتقاد او به اندیشه جمع باشد شاید پیدا نشود، ولی تألیفات او در اکثر شعب علوم اسلامی از جمله منطق، فلسفه، عرفان، تفسیر، کلام و فقه، حکایت از این واقعیت دارد که علوم مختلف، بدون هیچ اختلاف و تناقضی، مورد توجه مؤلف آن‌ها بوده است، آثاری از قبیل: منتخب احیاء علوم الدین غزالی، الهدایه فی اصول الفقه، التذکره فی الاصولین و الفقه، المنهاج فی علوم الادب، کتاب فی علم العروض، الزبده فی المنطق، رساله علم و عقل، تقریظ بر تفسیر قرآن توسط خواجه رشید-الدین فضل‌الله. امین‌الدین حاج بله در عین حالی که استاد کاتب و مدون سفینه تبریز است، هم‌چنین مرشد سراینده منظومه عرفانی و فلسفی معروف گلشن راز یعنی شیخ محمود شبستری (نیمه اول قرن هشتم) هم است که به تصریح خود شبستری، جواب منظوم سؤالات امیرحسین هروی به دستور و ارشاد او صورت پذیرفته است، آنجا که می‌گوید (شبستری،

۱۳۵۸): یکی کو بود مرد کار دیده ز ما صدبار این معنی شنیده

بلی گفتا جوابی گوی در دم که آنجا نفع گیرند اهل عالم

بلی گفتا ولی بر وفق مسئل ز تو منظوم می‌داریم مامول

۱۱. تحلیل و بررسی نهایی

چنین تأکیدی بر حضور اندیشه وحدت در متقدمان چه فایده‌ای دارد؟ در پاسخ می‌توان این موارد را بیان کرد:

۱. باور به این ایده و نظر، باور به اندیشه وحدت و تمایل به وحدت‌طلبی انسان در اندیشه و عمل است، وحدتی که در همه ابعاد زندگی بشر از تجلیات محسوس برخوردار است.

۲. قول به اندیشه وحدت، بیان امر واقعی است نه اندیشه تحمیلی بر علوم و روش‌های اخذ معارف.

۳. این طریقه می‌تواند تعامل بین روش‌های مختلف معارف بشری و علوم را تقویت کرده و تحکیم بخشد.

۴. اندیشه تلفیق بین شریعت، حکمت و شهود، بیانگر وجود نسبت عمیق در بین این روش‌های سه‌گانه است. این در حالی است که پیامد قول مقابل، بیانگر عدم نسبت و مشابهت بین شهود عرفانی با برهان عقلی و وحی الهی است که خود دارای توالی فاسده زیاد است.

۵. اتخاذ این طریقه می‌تواند پایان‌بخش نزاع کهن بین فقها، حکما و عرفا باشد؛ نزاعی که در مقاطعی از تاریخ، به یک معضل فکری و اجتماعی تبدیل شده است.

۶. باور به اندیشه وحدت بین روش‌های دینی، عرفانی و برهانی می‌تواند جامعه و اذهان محققان را از روش‌های غیرواقعی رهانیده و مانعی بر سر راه عرفان‌های سکولار، فلسفه‌های بی‌پایه و بی‌بنیاد و آئین‌های محروم از وحی الهی، یافته‌های شهودی و برهان‌های عقلانی باشد.

۷. اما در کنار همه این موارد، قول باورمندانه به جدایی فلسفه، کلام و عرفان از همدیگر در حقیقت، سرآغاز باور به سایر جدایی‌ها و انفکاک‌هاست مانند جدایی دین از علم، عقل از ایمان، فلسفه از هنر، دین از دولت و غیره که امروزه از این پدیده با عنوان کثرت‌گرایی (Pluralism) یاد می‌شود که صدق و کذب آن معرکه‌ی آراء است. اما مهم‌ترین هدفی که

از این بحث در این مقاله دنبال می‌شود تأکید بر این است که آنچه ملاصدرا مطرح کرد و به نحوی از بنیادهای مهم نظام فلسفی او محسوب می‌شود ریشه در سه قرن پیش از وی دارد. به بیان دیگر، او بر بستری که پیشینیان او فراهم ساخته بودند، ایده خود را بنا کرد.

۱۲. نتیجه‌گیری

مسئله معرفت و روش‌های اخذ و اعتبار آن، از روزگاران کهن تاکنون، یکی از مباحث دامنه‌دار و بنیادی انسان و به‌خصوص متفکران عرصه‌های مختلف بوده است که در این میان روش‌های سه‌گانه دینی، برهانی و عرفانی بسیار بیشتر از سایر روش‌ها در کانون توجه قرار داشته و همواره سازگاری یا ناسازگاری آن‌ها موجب مباحث و نزاع‌های علمی و فکری شده و حتی بالاتر از آن، باعث ظهور نحله‌های متنوع در جوامع بشری شده است. سه قرن ششم تا هشتم قمری سرآغاز رواج چشمگیر این موضوع تلقی می‌شود چرا که متفکران مطرح آن زمان با تجمع در حوزه عقلی آذربایجان (مراغه، تبریز، زنجان) در کنار همه اقدامات دینی، علمی، عقلی، عرفانی و حتی سیاسی خودشان اقدام دیگری را نیز عامدانه به مجموعه فعالیت‌های خود افزودند که عبارت از تمرکز روی موضوع تلفیق و هم‌عنانی روش‌های سه‌گانه معرفت است. اقدامی که در زمان‌های بعد موردپذیرش واقع شده و توسط چهره‌های شاخص این حوزه‌های سه‌گانه استمرار پیدا کرد تا این که در حکمت متعالیه ملاصدرا به نقطه عطف خود رسید و جایگاه خاصی برای خود پیدا کرد. این مسأله از آن دوره تاکنون به‌رغم اقبال عمومی‌ای که پیدا کرده است اما هر از چند گاه آراء و نظراتی در مقابل آن طرح می‌شود که نشان دهنده ضرورت انجام تحقیق‌های مستمر و بیشتر از گذشته در این زمینه است. یکی از مواردی که باعث می‌شود تا جوامع فکری از ثمرات هماهنگی شکوهمند وحی، شهود و اندیشه بهره‌مند شوند تأکید روی پیامدها و آثار این موضع تاریخی و مهم است، لذا تمرکز روی این موضوع و تبیین و تشریح آثار و نتایج مترتب بر آن، پیشنهاد این نوشته برای عموم علاقه‌مندان به این گونه مباحث است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۸)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸ش)، نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو، تهران، هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو.
- ابن ابی اصیبعه (۱۸۸۲م)، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تصحیح مولر، قاهره.
- ابن تیمیه (۱۹۱۷م) درء تعارض العقل و النقل، دکتر محمد رشاد سالم، جمهوریة العربیة المتحدة.
- ابن رشد (۱۹۷۷م)، الكشف عن مناهج الادله فی عقاید المله، بیروت، دارالآفاق.
- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- امام سجاد (ع)، (۱۳۹۵)، صحیفه سجادیه، ترجمه حسین انصاریان، تهران، انتشارات پیام آزادی.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۷ق)، جامع الاسرار و منبع الانوار، مصحح محسن عقیل، بیروت، دارالمحجّة البيضاء.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰)، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر محمد فنایی اشکوری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۳۳ق)، رساله فقهای حکیم، ضمیمه سرالفتوح، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۶)، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- خاقانی شروانی، افضل‌الدین (۱۳۷۵)، کلیات، ویراسته جلال‌الدین کزازی، تهران، نشر مرکز.
- خواجه رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۹۳)، وقفنامه ربع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، چاپ جدید، تهران: شرکت چاپ و انتشار اسوه.
- خواجه طوسی (۱۳۶۱)، اوصاف الاشراف، به تصحیح و توضیح، نجیب مایل هروی، مشهد، انتشارات امام.
- خواجه طوسی (۱۳۷۰ش)، شرح تجرید الاعتقاد، چاپ هفتم، ترجمه و شرح فارسی، ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- خواند میر، غیاث‌الدین بن همام (۱۳۵۵)، دستور الوزراء، تصحیح سعید نفیسی، تهران، انتشارات اقبال.
- الداماد الحسینی، محمد باقر (۱۳۶۷)، کتاب القبسات، باهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- داوری، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱)، فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی)، چاپ هفتم، انتشارات امیرکبیر.
- ژیلسون، اتین (۱۳۶۶)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه: ع. داوودی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، قصه ارباب معرفت «غزالی و مولوی»، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط.

ایده وحدت شریعت، حکمت و شعود در تاریخ فلسفه اسلامی... / میکائیل جمال پور/ ۴۲۷

- سعید شیخ (۱۳۶۵) «غزالی: مابعدالطبیعه»، مترجم محسن جهانگیری، تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ اول به کوشش میان محمد شریف و گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سنائی، مجدود بن آدم (۱۳۸۸)، دیوان، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، سنائی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، حکمه الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۲۵۳۶)، سه رساله از شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سید عرب، حسن (۱۳۸۵)، آفاق حکمت سهروردی، تهران، مهر نیوشا.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۵۸)، گلشن راز، تهران، موسسه انتشارات نگاه.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۶۵ش)، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش: محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولائی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدر، سید حسن، (۱۳۲۳ق)، الشیعه و فنون الاسلام، بیروت، دارالمعرفه.
- الفاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۷)، رسایل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم؛ وطن‌خواه کنگرلویی، علیرضا (۱۳۹۹)، «مبانی معرفت‌شناسی عرفان شیعی با تأکید بر جامع الاسرار سید حیدر آملی» در پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۳.
- کربن، هانری، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر.

- محقق، مهدی، (۱۳۸۰)، فلسفه در جهان اسلام و ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان، نامه انجمن، ش ۴.
- محمدبن منور (۱۳۸۶)، اسرارالتوحید، تصحیح و تنظیم محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه.
- مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۳۴)، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، انتشارات اساطیر.
- میان محمد، شریف (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، زیر نظر، نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۶)، فلسفه در سرزمین نبوت، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- نصیری، علی (۱۳۸۱)، علامه مجلسی و نقد دیدگاه‌های فلسفی، نشریه علوم حدیث، شماره ۲۶.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶)، جاویدان خرد، نشریه انجمن فلسفه ایران، سال سوم، شماره اول.