

آثولوجیا و برخی فلاسفه مسلمان

محسن طلائی ماهانی *

چکیده

در این جستار، برخی از فلاسفه مسلمان که به نظر نگارنده اهمیت بیشتری در تاریخ فلسفه اسلامی داشته‌اند، برگزیده شده‌اند که شامل کندی، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا می‌شوند. البته نباید فراموش کرد که رویکرد ما در این مقاله صرفاً تاریخی نیست. به عبارت دیگر تلاش داریم نشان دهیم آثولوجیا از جنبه‌های مختلف در فلسفه اسلامی اهمیت دارد. ابتدا پس از معرفی اجمالی آثولوجیا، انتساب غلط این اثر به ارسطو و سپس برخی اثرپذیری‌های فلاسفه مسلمان در آراء و نظریاتشان از این کتاب بررسی شده است. بعضی از فلاسفه مسلمان این کتاب را به ارسطو و عده‌ای دیگر، آن را به افلاطون نسبت داده‌اند و هر دو گروه، از این کتاب برای تبیین نظریاتشان استفاده کرده‌اند. همین امر، موجب پدید آمدن مشکلات و پیچیدگی‌هایی در آرای آنها شده است از جمله وحدت بین آرای فلاسفه و به ویژه ارسطو و افلاطون که به عنوان پیش فرضی مهم و جدی در آرای اکثر فلاسفه تلقی شده است.

واژه‌های کلیدی

آثولوجیا، افلوپین، کندی، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا

* استادیار فلسفه دانشگاه زنجان mtalae@yahoo.com

مقدمه

آثولوجیا از منابع اصلی در انتقال فلسفه از یونان به جهان اسلام بود که همراه تعداد زیادی از متون فلسفی دیگر مانند رساله‌ای در باب علم الهی و گفته‌هایی منسوب به شیخ یونانی، از زبان یونانی یا سریانی به عربی ترجمه شد. چنین به نظر می‌رسد که این اثر در فلسفه اسلامی از سایر آثار فلسفی ترجمه شده، متمایز است و احتمالاً می‌توان آن را مبنایی برای پژوهش‌هایی چند تلقی کرد. در هر حال، انتساب غلط آثولوجیا به ارسطو و نتایج این انتساب نادرست و آثار و تبعات کتاب مذکور در فلسفه اسلامی شایان توجه و تحقیق است، هم‌چنین شاید این کتاب بتواند به شناخت عمیق‌تر ما از مسیر رشد و تحول فلسفه اسلامی یاری رساند. آثولوجیا که احتمالاً از متنی دیگر با روایتی طولانی‌تر خلاصه شده، در سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) از زبان یونانی یا سریانی به عربی ترجمه شد.^۱ این کتاب را ابن ناعمه حمصی با مقدمه یعقوب بن اسحاق کندی (۲۵۹ق/۸۷۳م) به عربی برگرداند. ظاهراً این کتاب، کتابی درسی بوده و یا حداقل، سبک و سیاق ترجمه که به صورت آزاد و فراتر از تطبیق مفاهیم با لفظ است نشان می‌دهد که هدف اصلی مترجمان، آموزش این متون بوده است. در این جستار، تأثیر آثولوجیا در افکار و اندیشه‌های تعدادی از فلاسفه مسلمان بررسی شده است. ملاک انتخاب این فلاسفه، نقش مهم و تعیین‌کننده آنها در فلسفه اسلامی بوده است. این نقش چنان است که به آنان، لقب فیلسوفان مؤسس را اعطا کرده‌اند. لازم به ذکر است تأثیر آثولوجیا بر فلاسفه و متفکران مسلمان، تأثیری معنایی است؛ یعنی بدون ذکر نام کتاب بوده است. معمولاً فیلسوفان مسلمان بی آن که نامی از این کتاب برده باشند از آن متأثر بوده‌اند. در این جستار،

تنها به ذکر پاره‌ای از شواهد این تأثیر پذیری اکتفا شده است.

معرفی اجمالی آثولوجیا

آثولوجیا از سه قسمت تشکیل شده است: مقدمه، رئوس مطالب، میمرها یا فصل‌های نه‌گانه. مقدمه و رئوس مطالب را، حلقه کندی و به احتمال زیاد، خود کندی نوشته است. کندی، در مقدمه خاطر نشان می‌کند که هدف از ترجمه این اثر، تعلیم فلسفه به علاقه‌مندان به ویژه پسر خلیفه عباسی بوده است. در این مقدمه، گاهی سعی می‌شود آرای افلوپینی با استناد به آرای ارسطو مطرح شود. گویی کندی با گرایش‌های ارسطویی قصد دارد آرای افلوپین را از منظر واژگان و مفاهیم ارسطویی بررسی کند. در این مقدمه، از واژه‌های افلوپینی مانند احد، اقانیم ثلاثه، عالم عقل، نفس کلی، نفس مجرد، انیت، صدور و غیره استفاده می‌شود. در عین حال، از اصطلاحات فلسفی ارسطو مانند علل اربعه، هیولی، صورت، فاعل و تمام نیز استفاده برده شده است. دربارهٔ رئوس مطالب باید به این نکته اشاره کرد که معمولاً در نوشته‌های فلسفی یونانی مرسوم بود که در ابتدای هر کتاب یا رساله، عنوانی به نام رئوس مسائل آورده می‌شد تا مسائل اساسی نویسنده در قالب سؤال و واژه‌های کلیدی و هم‌چون راهنمایی برای کمک و هدایت خواننده به منظور ورود به متن اصلی ارائه شود. کندی در آثولوجیا و تحت عنوان رئوس مسائل، خلاصه‌ای از فصل‌های نه‌گانه را ارائه می‌کند که بر محور نفس، یعنی میمر چهارم تأکید دارد و از عناوینی مانند جاودانگی عقل و نفس، نفس سازنده زمان، نفس بهیمیه و نفس طبیعی استفاده می‌کند (بدوی، ۱۴۱۳: ۲۹-۲۵). در اینجا مناسب است با اختصار دیدگاه‌های افلوپین را که در

۹- حقیقت اولین مخلوق و چگونگی هستی‌هایی که از او پدید آمده است.

واژه آئولوجیا، معرب واژه یونانی تئولوگیا (Theologia)، به معنای الهیات یا خدا است. اکثر فلاسفه مسلمان موسس که به نوعی سبک و سیاق جدیدی را در فلسفه اسلامی وارد کرده اند، مانند فارابی، ابن سینا و صدرای شیرازی، این کتاب را به ارسطو نسبت داده‌اند. در اواخر قرن نوزدهم میلادی، دانشمندان غربی موفق به ارائه دلایلی شدند که انتساب آئولوجیا به ارسطو را کاملاً منتفی کرد.^۳ بنابراین، تا قبل از قرن نوزدهم میلادی کسی متوجه این اشتباه بزرگ تاریخی نشده بود.^۴ چرا این اثر با نام جعلی ارسطو وارد فلسفه و جهان اسلام شد؟ پاسخ این سؤال چندان ساده نیست. گروهی بر این باورند که مسلمانان به منبعی فراتر از متافیزیک ارسطو نیاز داشتند. متافیزیک عمدتاً به امور عامه الهیات مانند: وجود، موجود و جواهر مفارق می پرداخت و از طرح مسایلی مانند توحید، صفات خدا، خلقت عالم و معاد بی بهره بود. پس فلاسفه مسلمان به دنبال آثار دیگری بودند تا این نقص را برطرف کنند که با آئولوجیا آشنا شدند. آئولوجیا توانست حلقه واسط متافیزیک ارسطو با مباحث الهیات بالمعنی الاخص باشد. بدین ترتیب آنها آئولوجیا را در کنار متافیزیک به منزله کتاب دیگری از ارسطو قرار دادند (شریف، ۱۳۶۲: ۷۹۷ و ۷۹۵). عده‌ای دیگر معتقدند که پیش‌فرض بسیار جدی کندی و حلقه مترجمان وابسته به او و همچنین اکثر فلاسفه مسلمان این بود که فلسفه و دین، حقیقت واحدی هستند که اگر چه منابع، اصطلاحات و مخاطبان آن دو متفاوت ولی روح کلی و محتوایشان واحد است. در این میان، نقش تعیین‌کننده ارسطو به منزله مرجع فلسفه یا حکمت، آنان را به این سمت سوق داد تا ارسطو را حکیم الهی تلقی کنند (بدوی، ۱۴۱۳: ۵۴).

واقع آئولوجیا حاصل افکار اوست، مطرح شود. محور تفکر فلسفی افلوپین، مقوله واحد است. از نظر او شناخت واحد از طریق استدلال و تعقل صرف حاصل نمی‌شود. واحد حقیقی همان خدای متعال است که ورای هر فکر و هر وجودی است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۵۴۴). در نظام فلسفی افلوپین، برای نخستین بار، بین وجود محسوس و وجود نامحسوس، تمایز جدی مطرح می‌شود. وجودهای نامحسوس یا نامحدود که افلوپین از آنها با واژه لوگوس (Logos) یا عقل یاد می‌کند، واسطه فیض الهی هستند. آنان غیرمادی و بی‌حرکتند اما با وجودشان، طرح و تدبیر جهان مادی را به انجام می‌رسانند. به تعبیر دیگر، روح جهان مادی که عامل اصلی حیات جهان مادی است از عقل‌ها یا لوگوس‌ها حاصل می‌شود (Lloyd, 1996: 105).

لازم به ذکر است در نظام فلسفی افلوپین، نظریه مثل افلاطونی با آمیزه‌ای از گرایش‌های الهی به کامل‌ترین و منظم‌ترین بیان خود می‌رسد.

این کتاب از فصل‌ها یا میمرهای ذیل تشکیل شده که احتمالاً حاصل درس‌های شفاهی افلوپین بوده است:^۲

- ۱- معنای نفس.
- ۲- نفس انسان با ورود به جهان عقلی، چه هستی‌هایی را به یاد خواهد آورد.
- ۳- تبیین دیدگاه کسانی که نفس انسانی را جسمانی می‌پندارند و ارائه دلایلی برای اثبات مجرد بودن نفس از ماده.
- ۴- عظمت جهان عقلی و شرح زیبایی آن.
- ۵- حقیقت خالق هستی و چگونگی آفرینش موجودات از خالق و رابطه آنها با او.
- ۶- هستی ستارگان.
- ۷- نفس.
- ۸- نفس متفکر اندیشمند.

نظر دیگر این است که آن چه از فلسفه یونان به فرهنگ اسلامی انتقال یافت، منطق ارسطو بود. از آنجا که ارسطو و منطق او در میان اندیشمندان مسلمان اعم از فلاسفه و متکلمان، تا حدی مقبول بود، برخی از آنان صلاح ندیدند برای اثر مهمی مانند آئولوجیا نام دیگری غیر از ارسطو را عنوان کنند (تدین، ۱۳۷۴: ۸۷). شاید این نظر از آرای فوق بهتر باشد که در دوران چهارم فلسفه یونان باستان^۵ یعنی از قرن سوم میلادی به بعد، محافل ناشناخته‌ای در مکتب اسکندریه با نظریه‌های فلسفی متأثر از دیدگاه‌های افلوپین ظهور کردند. این نظریه‌ها در قرن نوزدهم به نوافلاطونی معروف شد. آنها برای حفظ و دفاع از عقاید خود در مقابل مخالفان، این متون را به افلاطون، ارسطو و یا حتی فلاسفه پیش از سقراط، مثل: فیثاغورث و امپدکلس منسوب کردند. بنابراین مسئله جعل نام فیلسوفان نامی، به ویژه ارسطو، سابقه‌ای تاریخی داشته و مربوط به حداقل حدود ششصد سال پیش از دوره ورود آئولوجیا به جهان اسلام بوده است (خراسانی، ۱۳۷۳: ۵۷۹). علاوه بر این، حداقل از اوایل قرن ششم میلادی با مهاجرت سیمپلیکوس (۵۲۹ م) و بعدها سیریانوس (Syrianus) به ایران؛ یعنی حداقل دو یا سه سده قبل از نهضت ترجمه، پیشینه‌ای برای مسلمانان به وجود آمد که به آنها اجازه نمی‌داد بین دو معلم اندیشه یونانی؛ یعنی افلاطون و ارسطو فاصله ایجاد کنند (ارنالدز، ۱۳۸۴: ۵۷). امروزه بدون هیچ شبهه‌ای انتساب آئولوجیا به ارسطو منتفی شده و مسلم گشته که این اثر از آموزه‌های مکتب نوافلاطونیان است. ناگفته نماند هنوز درباره این که آیا آئولوجیا مستقیماً برگرفته از تعالیم شفاهی است یا ترجمه‌ای از آثار افلوپین، میان محققان اتفاق نظری ندارد.

کندی (۲۶۰-۱۸۵ هـ.ق)

ابو یوسف بن اسحاق کندی در زمره نخستین

پژوهندگان عرب و مسلمان در فلسفه بوده است. سبک حلقه مترجمینی که زیر نظر کندی، آثار مهم و تاثیرگذاری را ترجمه کردند، آزاد و خلاقانه بوده است. هدف آنان صرفاً ترجمه یک اثر نبوده بلکه به قصد آموزش، شرح و در مواردی به منظور تطبیق این متون با تعالیم اسلامی دست به ترجمه می زدند. کندی را نمی توان صاحب مکتب یا موسس فلسفه (همچون فارابی و بوعلی سینا) نامید بلکه او عمدتاً مروج و مبلغ فلسفه بوده است. چهارچوب فکری او ارسطویی بوده، هرچند گاهی به دلیل عزمش برای سازگاری دین و فلسفه و فرار از هجوم فقهاء و اهل حدیث، از دیدگاه ارسطو عدول می کرده است. چنین به نظر می رسد که کندی برخلاف فلاسفه بعد از خودش، آئولوجیا را از آثار ارسطو نمی پنداشته، شاید به این دلیل که او به فهرست آثار ارسطو دسترسی داشته و در این فهرست نامی از کتاب آئولوجیا در میان نبوده است. این احتمال می رود که فهرست آثار ارسطو پس از کندی مفقود شده باشد. او مجموعه کتابهای ارسطو را به چهار دسته تقسیم می کند: ۱- منطقیات ۲- طبیعیات ۳- آنچه از طبیعت مستغنی است اما با اجسام ایجاد می شود (کتاب النفس، کتاب الحس و المحسوس، کتاب النوم و اليقظه و کتاب طول العمر و قصره) ۴- آنچه کاملاً از طبیعت و اجسام بی نیاز است. طبیعی است که اگر کندی بر این باور بود که آئولوجیا را ارسطو نگاشته، باید از این کتاب نام می برد؛ اما او نه تنها اشاره‌ای به آئولوجیا نمی کند، بلکه تاکید دارد که ارسطو در مورد مسائلی که از طبیعت و اجسام بی نیاز است صرفاً کتابی داشته که نامش متافیزیک یا مابعدالطبیعه است^۶. احتمال دیگر این است که کندی با راهنمایی برخی از مترجمین دقیق، در انتساب آئولوجیا به ارسطو دچار تردید شده است. گفته می شود از جمله کسانی که مانع این اشتباه شده‌اند، اسطاث، مترجم معروف کتاب الحروف ارسطو

وجود پایین‌تر را از کمال خود سیراب می‌کند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۵؛ افلوپین، ۱۳۹۸: ۴۲) از آنجایی که فیاض واحد (به تعبیر افلوپین) یا واجب الوجود (به تعبیر فارابی) ضعف، نقص و بخل ندارد و منشا همه خیرات و کمالات است و به ذات و آثارش حب دارد ضروری است که فیوضات از او صادر شود و این امری اتفاقی نیست (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۲۷؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۴۵؛ فارابی، ۲۰۰۲: ۴۵) در مورد سلسله مراتب موجودات نیز، بین این دوشباهت وجود دارد. از نظر افلوپین، در رأس سلسله موجودات، احد و بعد از آن عقل و در آخر نفس قرار دارد که به آنها اقلانیم یا جوهرهای سه گانه نام می‌دهد. نفس به عنوان پایین مرتبه‌ترین اقلانیم دارای دو وجه است: یک وجه آن درونی است و از تعالی بیشتری برخوردار است و براساس نظر کردن به عقل و به واسطه آن، به واحد بدست می‌آید که موجب کمال او می‌شود؛ وجه دیگر نفس، بیرونی است که منزلت کمتری دارد و براساس آن به عالم پایین نظر می‌کند و در واقع سیر نزولی می‌کند و بدین ترتیب باعث پیدایش خورشید، ماه، ستارگان و سایر موجودات مادی می‌شود (افلوپین، ۱۴۱۳: ۸۷-۸۴). فارابی نیز تحت تأثیر افلوپین معتقد است در اولین مرتبه موجودات عالم، واجب الوجود و بعد عقل و سپس نفس و در آخر عالم طبیعت قرار دارد. هر چند در مورد رابطه آنها با یکدیگر تفاوتی با افلوپین می‌یابد و نظریات ابداعی و متفاوتی ابراز می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۲ - ۲۱؛ ۲۰۰۲: ۵۴-۵۲). فارابی عمدتاً برای توجیه مسئله علم خداوند به موجودات پیش از ایجاد، نظریه مُثُل را می‌پذیرد. اگر چه او و سایرین در پذیرش نظریه مُثُل به طور کلی و امدار افلاطون هستند ولی او در این مسئله منفعلانه تأثیر پذیر نبوده و در این نظریه دخل و تصرف بسیار کرده است. از جمله می‌توان اشاره کرد که فارابی بر خلاف

و حنین بن اسحاق، دیگر مترجم معروف متون فلسفی یونانی به عربی، بوده‌اند. به عنوان شاهدی برای این ادعا، می‌توان به معادل واژه «ابداع» که کندی برگزیده اشاره کرد. او برای موضوع آفرینش از واژه «ابداع» استفاده کرد، در حالی که اکثر فلاسفه مسلمان بعد از کندی، که از متون نوافلاطونی متأثر بودند، واژه «فیض» را به کار بردند. آئولوجیا یکی از قدیمی‌ترین منابع نوافلاطونی بود که با نام اشتباه ارسطو در دسترس فلاسفه مسلمان قرار گرفت. کتاب خیر محض (Liber decausis) با ترجمه‌ی ابوعثمان و دمشقی نیز که بعد از کندی مقبولیت وسیعی یافت می‌تواند در این رابطه نقش داشته باشد (جمالپور، ۱۳۶۲: ۱۰۳)

فارابی (۳۳۹- ۲۵۹ هـ ق)

ابونصر محمد فارابی، فیلسوف بزرگ، موسس و بنیان گذار فلسفه اسلامی و مکتب مشاء، اگر چه در مهمترین نظریات فلسفی اش و امدار ارسطوست، با این حال، نظریه‌های بدیعی به ویژه در فلسفه و سیاست نیز داشته است. فارابی در موارد بسیاری، واژه‌های افلوپین را با اندک تفاوتی به عاریه می‌گیرد، مانند: باری تعالی (افلوپین، ۱۴۱۳: ۶۵، ۶۶، ۶۸)؛ اول (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۸۸، ۱۷۸)؛ واحد محض (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۳۴، ۱۳۵)؛ واحد حق (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۳۵، ۱۸۶)؛ فاعل اول (افلوپین، ۱۴۱۳: ۶۸، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۴)؛ علت اولی (افلوپین، ۱۴۱۳: ۶۹، ۱۳۰، ۱۷۷)؛ علت العلل (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۵۶، ۱۵۷) وی به نظریه فیض در بسیاری از آثارش تکیه دارد؛ از جمله در اندیشه‌های اهل مدینه با پیروی از افلوپین به منظور تبیین چگونگی پیدایش کثیر از واحد یا جهان از خدای واحد از نظریه فیض استفاده می‌کند (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۲۲-۱۱۳). فیض در هر دو فیلسوف به معنی لبریز شدن یا فیضان است، به گونه‌ای که موجود بالاتر یا کاملتر،

ندارد، آرای او را به ارسطو نسبت می‌دهد که از او نیست بلکه از افلوپین است و بنابراین او آرای افلاطون و افلوپین را وفق می‌دهد نه آرای افلاطون و ارسطو را (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸: ۴۰۶).

شاید بتوان این ادعا را پذیرفت که ریشه این فرض غلط در تفکر فارابی و بسیاری از فلاسفه مسلمان (این که نظریات متعارض افلاطون و ارسطو قابل جمع هستند) ناشی از تاثیر فلسفه اسکندرانی یا فلسفه نوافلاطونی در فلسفه اسلامی بوده باشد. به احتمال زیاد اقدام فارابی برای نگارش کتاب الجمع بین رای حکیمین اظهارات ضد و نقیض ارسطوی واقعی و ارسطوی غیر واقعی بوده که ناشی از انتساب غلط آئولوجیا به ارسطو بوده است (فارابی، ۱۳۵۳: ۲۲).

ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰هـ.ق)

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، معروف به ابن سینا، دومین فیلسوف مهم در این مقاله است. وی اگر چه در بسیاری از اندیشه‌های خود مرهون افکار ارسطو، به ویژه متافیزیک و سایر فلاسفه یونان بوده و همچنین در پاره‌ای از مواضع و دیدگاه‌هایش پیرو فارابی بوده، با این حال، ابتکارات مهم و متنوعی در فلسفه و منطق داشته است. انتظار می‌رفت ابن سینا با توجه به دقت و توانایی‌اش در حل معضلات منطقی و فلسفی، نسبت به رفع تعارض‌های آئولوجیای منسوب به ارسطو با دیدگاه‌های واقعی ارسطو، اقدامی شایسته انجام دهد. اتفاقاً این انتظار دور از واقعیت نیست، با توجه به شواهد و مدارک ارائه شده، می‌توان این ادعا را پذیرفت که ابن سینا کوشیده در کتابی با عنوان الانصاف مشکلات آئولوجیا را برطرف کند. متأسفانه از این کتاب جز اندکی باقی نمانده، اما همین مقدار برای اثبات ادعای نگارنده کافی است تا نشان دهد آئولوجیا

افلاطون، مثل را کلیات قائم به ذات ندانسته و بر خلاف افلوپین مثل را در عالمی مستقل از عالم ربوبی نپذیرفته و این نظریه را متناسب با دستگاه فلسفی خود تغییر داده و به عینیت مثل (صور مرتسمه یا صفات) با ذات الهی تاکید داشته است، با وجود این، تأثیر قابل توجه آئولوجیا بر فارابی در نظریه ی مثل قابل کتمان نیست. او از یک سو اختلاف شدید ارسطو با افلاطون را در مسئله مثل الهیه مطرح می‌کند و اشاره دارد که ارسطو در این مسئله با الفاظ شدیدی به استاد خود افلاطون حمله کرده است ولی از سویی دیگر، با معرفی آئولوجیا و انتساب صریح و بدون شک آن به ارسطو، ادعا می‌کند که ارسطو در آئولوجیا برخلاف سایر آثارش به مثل الهیه یا صور روحانی اعتقاد یافته است. فارابی این تناقض را در آرای ارسطو بررسی کرده و برای توجیه این تعارض، سه احتمال را مطرح می‌کند:

۱- بعضی از نظریه‌های ارسطو متناقض و ناشی از این است که او از رای مستحکم و عالمانه‌ای برخوردار نبوده است.

۲- بعضی از نظریه‌ها متعلق به ارسطو و بعضی دیگر صرفاً منسوب به ارسطو است.

۳- اختلاف در ظاهر آرای ارسطو است. در باطن و عمق این نظریات، وحدت جریان دارد.

فارابی نظریه سوم را می‌پذیرد و تأکید می‌کند برای فهم آرای ارسطو ناچاریم بعضی از آنها را تاویل کنیم (فارابی، ۱۹۸۶م: ۱۰۵). اکثر محققان معتقدند که پذیرش نظریه سوم توسط فارابی و این قول که میان دو فیلسوف نامدار یونانی یعنی افلاطون و ارسطو تفاوت ماهوی وجود ندارد، به دلیل نقش اساسی اندیشه‌های افلوپین بوده است (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸: ۴۰۰). در واقع فارابی با این پیش فرض که در فلسفه یونان یکپارچگی استواری میان اجزا و اصولش برقرار است و هیچ گونه شکاف و تناقضی میان آنها وجود

هی هیأت فیاضه و آنما یجری ما بالقوه فیها، مجری الفعل بما یمكن من التعاقب». یعنی، آن نفس محرک، همانند امور بالفعل (یعنی عقول) تشبیهی پیدا می‌کند، از جهت آنکه از قوه برکنار است و به واسطه آن که به عالمی تشبه پیدا کرده است، خیر و نیکی از او فیضان می‌یابد نه برای آنکه به سافل اضافه شده است و مبدأ این تشبیه در حالات وضعی فلک است که آن حالات عبارتند از هیئتهایی که فیض می‌رسانند و در آن چه در آن بالقوه است، به منزله‌ی بالفعل است از جهت تعاقب و پیایی بودن که در آن ممکن است (ملکشاهی، ۱۳۶۸: ۳۳۲ - ۳۳۱).

نیز می‌گوید: «فالاول یبدع جوهرأ عقلیاً هو بالحقیقه مبدع و بتوسطه جوهرأ عقلیاً و جرماً سماویاً و کذلک عن ذلک الجوهر القسی حتی تتم الاجرام السماویه و ینتهی الی جوهر عقلی لایلزم عنه جرم سماوی». یعنی، پس ذات واجب یک جوهر عقلی را ابداع می‌کند که آن حقیقت مبدع است و به توسط آن یک جوهر عقلی دیگر و جرم آسمانی را ایجاد می‌کند. و همچنین از این جوهر عقلی جرم آسمانی دیگر تا آن که اجرام آسمانی تمام شود و به یک جوهر عقلی برسد که از آن جرم آسمانی پدید نیاید (منظور عقل فعال است) (ملکشاهی، ۱۳۶۸: ۳۶۷).

شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ هـ.ق)

شهاب‌الدین یحیی سهروردی معروف به شیخ اشراق، سومین فیلسوف مهم از نظر این مقاله است. هنگام مطالعه افکار این فیلسوف با وضعیت متفاوتی روبرو می‌شویم. از یک طرف، تأثیر آئولوجیا بر وی بسیار جدی است، از طرف دیگر، او این کتاب را منسوب به افلاطون دانسته است. در اینجا به برخی تأثیرات آئولوجیا بر شیخ اشراق اشاره می‌کنیم. شیخ اشراق در کتاب التلویحات و اللمحات که از اولین کتاب‌های

همچنان تا دوران ابن سینا نفوذ داشته تا بدان حد که ابن سینا را نیز همچون فارابی و اداری به نوشتن کتابی برای توجیه مواضع خلاف کرده است.^۸

می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد. وی در نمط ششم الاشارات و التنبیهاات در مورد خلقت موجودات و ربط حادث به قدیم تحت تأثیر آموزه‌های آئولوجیا به نظریه‌ی فیض روی می‌آورد. از نظر او، خداوند ذات خود را تعقل می‌کند و از این علم و تعقل، عالم فیضان می‌یابد. ابن سینا در بحث ملاک نیازمندی معلول به علت، نظریه‌ی معروف و ابداعی خود؛ یعنی ممکن الوجودها را مطرح می‌کند و ذات باری را که عاری از هر گونه امکان است، مبدأ عالم و علت عالم معرفی می‌کند. در این میان برای توجیه کثرت مخلوقات ممکن به نظریه‌ی فیض متوسل می‌شود که همان نظریه معروف «فاعل عنایی» است. او می‌گوید: «فالجواد الحق هو الذی یفیض منه الفوائد لا لشوق منه و طلب قسده لشی یعود الیه». یعنی، بخشنده‌ی راستین کسی است که فایده‌ها را به دیگران افاضه می‌کند، نه به خاطر شوق یا خواستن و قصد کردن چیزی که به وی باز گردد (ملکشاهی، ۱۳۶۸: ۳۲۲)؛ یا در جای دیگری می‌گوید: «لا تجد ان طلبت مخلصاً الا أن تقول: ان تمثل النظام الکلی فی العلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه و تفاصیله معقولاً فیضانه». یعنی، اگر راه چاره‌ای بخواهی چیزی نخواهی یافت مگر آنکه بگویی: در علم پیشین با وقت واجب و شایسته‌ی آن موجب شد که از او این نظام با ترتیب و تفصیل خاص افاضه شود و فیضان آن معقول حق تعالی است (ملکشاهی، ۱۳۶۸: ۳۲۶). در جایی دیگر می‌گوید: «فیکون المتشوق متشبهاً بالامور التی بالفعل، من حیث برائتها عن القوه، راشحاً عنه الخیر الفائض من حیث هو تشبهه بالعالی، لا من حیث هو افاضه علی السافل و مبدأ ذلک فی احوال الوضع التی

الانوار اشراق کرده و به قلبهای حکیمان الهی سرایت می‌کند. قلب کسانی مانند هرمس و در میان پهلویان، گیومرث و همچنین افریدون و کیخسرو که از پیروانش بودند، حامل این اشراق بوده است، در این میان، فیثاغورس و افلاطون آخرین حکمای یونان بودند که تحت تأثیر همین اشراق حکمت بوده‌اند (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱/ ۵۰۳-۵۰۲). از دیدگاه سهروردی، عالم از نور مجردی پدید آمده و آن را نور الانوار و نور محیط و نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی، نور قهار و غنی مطلق نام می‌نهد (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۲۱/۲). این نور الانوار امری وحدانی است؛ زیرا در ورای او هیچ تخصیص دهنده‌ای خواه ظلمانی خواه نورانی وجود ندارد. پس نمی‌توان دو نور الانوار را تصور کرد و بنابر این همه عالم حاصل وجود اوست (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۲۲-۱۲۱). از نظر سهروردی همچون اکثر فلاسفه مسلمان پس از فارابی پیدایش موجودات کثیر در عالم به صورت یکباره از نور الانوار امکان‌پذیر نیست؛ زیرا هر نوع پیدایش مستقیم کثرت از او به معنای ذوجهات بودن اوست که با غنای مطلقش ناسازگار است. پس نخستین چیزی که از او باید پدید آید یک نور مجرد است که نور اقرب یا بهمن نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۲۸/۲). سهروردی تحت تأثیر آتولوجیا و بحث فیض، معتقد است که بهمن یا نور اول در اثر فرایند فیض از نور الانوار صادر می‌شود و این فرایند در مورد صدور انوار بسیار از یکدیگر ادامه می‌یابد. (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۶۰/۲، ۱۷۸، ۱۸۱). نکته جالب اینجاست که شیخ اشراق پس از جدایی از مکتب مشاء و با طراحی دیدگاه‌های جدیدش و تاسیس مکتب اشراق این نقل قول را صرفاً به افلاطون نسبت می‌دهد.^{۱۰} اما گویی شاگرد شیخ اشراق، شهرزوری، متوجه تعارض دیدگاه‌های استادش شده و جمله‌ی معترضه‌ای را در ذیل این عبارت می‌آورد: «من

اوست (شهرزوری، شاگرد شیخ اشراق، تصریح دارد که وی این کتاب را در دوران صباوت و متأثر از مشائین نگاشته است)، عبارتی را از افلاطون نقل می‌کند که تقریباً همان عبارت آتولوجیا است: «قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كانى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعىه برى عن الهولى، فاكون داخلاً فى ذاتى خارجاً عن ساير الاشياء، فأرى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبه». در ادامه می‌افزاید که: ارسطو نیز چنین نظری را ابراز کرده است: «حكى المعلم الاول عن نفسه هذه الانوار العظميه». در پایان نتیجه می‌گیرد هر دوی آنان اتفاق نظر داشته‌اند که توانسته‌اند از جسدشان خلع شوند و حواسشان را رفض کنند و به عالم اعلی صعود کنند^۹ (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۱۲). واژه‌های نور الانوار (افلوپین، ۱۴۱۳: ۷۹)، نور (افلوپین، ۱۴۱۳: ۲۲) و نور ذاتی (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۸۶) که در آتولوجیا به کار رفته است به وفور در آثار شیخ اشراق نیز مشاهده می‌شود. سهروردی می‌گوید که نور تعریف ناپذیر است؛ زیرا فی نفسه آشکار و مظهر همه‌ی چیزهای دیگر است (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۱۳). همچنین او می‌گوید تنها نور الانوار است که بر همه‌ی نورهای دیگر قاهر است و همه نورهای دیگر مقهور او هستند. نور الانوار صرفاً به خودش عشق می‌ورزد، زیرا او کامل‌ترین و زیباترین انوار است (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۳۷-۱۳۵). سهروردی اختلافاتی را که در میان فلاسفه وجود دارد در حد الفاظ و قابل اغماض می‌داند و معتقد است که آنها در عبارات اختلاف داشته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/ ۱۰۲). در جای دیگری می‌گوید که همه‌ی حکیمان از حقیقتی سخن گفته‌اند که همچون خورشید، واحد است و هرگز به سبب کثرت و تعدد مظاهرش، در بروج مختلف کثرت نمی‌پذیرد. این حقیقت از نور

ملاصدرا به این انتساب وجود داشته است. آن چنان که دربارهٔ فارابی و ابن سینا نشان دادیم، ملاصدرا نیز به مقدار قابل توجهی تحت تاثیر نویسنده آثولوجیا، که به غلط او را ارسطو می پنداشت، قرار می گیرد. اگرچه نمی توان ادعا کرد که وی صرفاً تحت تاثیر آثولوجیا بوده و از فیلسوف دیگری در این زمینه تاثیر نپذیرفته؛ ولی نمی توان از صراحت ملاصدرا به استناداتش به این اثر و اهمیت خاصی که برای آن قایل بود چشم پوشی کرد. یکی از قواعد اصلی نظام فلسفی ملاصدرا مبتنی بر واحد و قاعده الواحد است. او می گوید: «وقال فی موضع آخر منه (آثولوجیا): الواحد المحض هو عله الاشياء كلها و ليس كشيء من الاشياء... بل الاشياء كلها فيه... لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء». (صدرا، بی تا: ۶/ ۲۷۸)؛ یعنی، نویسنده کتاب آثولوجیا، واحد را علت همه اشیا می داند و او از هیچ شیئی ای به وجود نیامده است؛ بلکه همه اشیا از او ایجاد شده اند زیرا او واحد محض و بسیط است. در جای دیگری نیز چنین می گوید: «قال معلم المشائين فی آثولوجیا فی عاشر میامره: الواحد المحض هو عله الاشياء و ليس لشيء من الاشياء...» (صدرا، بی تا: ۷/ ۲۷۳) یعنی، معلم اول یا همان ارسطو، معتقد است که امکان ندارد غیر از واحد محض شیئی دیگر علت اشیا باشد، در نتیجه ممکن نیست شیئی ای که خود فوق تمام موجودات است شیء ناقصی را بدون وساطت ابداع کند (صدرا، بی تا: ۷/ ۲۷۳). صدرا از همین زمینه ها استفاده می کند و قاعده های «الواحد»، «امکان اشرف» و «امکان احسن» را تبیین می کند. قواعدی که توسط آنها، وی می تواند عوالم مجرد از ماده، یعنی عالم معقول و عالم مُثُل را طراحی کند. در قاعده الواحد، تصریح دارد که از خداوند احد واحد صرفاً موجودی که سنخیت با او دارد، یعنی عقل اول، بلاواسطه به وجود می آید و محال است موجودات دیگر مستقیماً و بلاواسطه از او

در بعضی کتابها این حکایت را منسوب به ارسطو دیده ام». (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۹۹) چرا با وجود آن که فلاسفه سلف و خلف دچار این اشتباه شده بودند سهروردی از انتساب آثولوجیا به ارسطو خودداری کرد؟ سهروردی در هیچ یک از کتابهایش نامی از آثولوجیا نمی برد. اصولاً روش او و اکثر فلاسفه مسلمان در بیان دیدگاههای حکما و فلاسفه خطابی است و معمولاً به کتاب یا منبع مشخصی ارجاع نمی دهند. چنان که اشاره کردیم می توان استنباط کرد که سهروردی در دورانی که تحت تاثیر فلسفه مشاء بوده، با تاسی به آنان، آثولوجیا را به ارسطو منسوب دانسته است اما بعد از دوران تحوّل و نوآوری فکری اش و تاسیس فلسفه اشراق به افلاطون گرایش می یابد و این بار بعضی از فرازهای مهم آثولوجیا را به افلاطون - بدون ذکر ارسطو - منسوب می کند؛ بنابراین، تغییر گرایش های فکری و فلسفی شیخ اشراق، باعث رهایی او از این اشتباه تاریخی شده است و نه تسلط او بر منابع یا توانایی او برای مقایسه منابع.

ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹هـ.ق)

صدرالدین محمد شیرازی، معروف به ملاصدرا، آخرین فیلسوف مورد نظر در این مقاله کسی است که به قهرمان تلفیق و تاویل دیدگاههای متعارض در میان فلاسفه مشهور است. ملاصدرا با پیروی از استادش میرداماد^{۱۱} شیفتگی و ارادتش را به آثولوجیای منسوب به ارسطو در کتابها و آثار متنوع خود نشان داده است. سوال این است که ملاصدرا چگونه با وجود درایت و تسلط بر متون گذشتگان، این اثر را منسوب به ارسطو دانسته است؟ همان طور که اشاره کردیم ریشهی این اشتباه مربوط به حوزهی فلاسفه اسکندرانی نو افلاطونی می شود. اما نوعی تعمّد نیز در اصرار

اشد نور عقله و عرفانه و ما اشمخ مقاصد فی الحکمه الالهیه و اعلى مرتبه حيث حَقَّق هذه المسئله على وجه وقف افکار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شانہ و جمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابوعلی و من فی طبقته لفی ذهول عما ذكره» (صدر، بی تا: ۷۱/۹). در مقطعی دیگر ابن سینا را به دلیل ناتوانی در مکاشفات، عاجز از درک حقیقت رابطه نفس و بدن می‌داند و می‌گوید: چنین درکی را جز به کمک مکاشفات باطنی و مشاهدات سرّی و شهود وجودی، نمی‌توان بدست آورد. در ادامه اضافه می‌کند که اکثر سخنان صاحب کتاب آئولوجیا نشان دهنده قوّت کشف، نور باطنی و تقرب او به خدای متعال است و حکایت از این دارد که او از اولیای کامل خداوند بوده و اشتغالش به امور دنیوی صرفاً برای تدبیر خلق و اصلاح بین بندگان خداست و هدفش جمع میان دو ریاست باطنی و ظاهری است؛ از این رو برای تقرب به خداوند به تعلیم و تهذیب خلق و راهنمایی ایشان به راه راست پرداخته است. اما اشتغال ابن سینا به امور دنیوی بدین گونه نبوده است (صدر، بی تا: ۱۰۹/۹). ملاصدرا در جای دیگری پس از نقل مباحث تجرد نفس در آئولوجیا، مجدداً تأکید می‌کند که صاحب این کتاب از واصلان به مقام جمع الجمع (یکی از عالی‌ترین مقامات عرفانی) بوده است. وی در ادامه به خلسه‌ها و جذبہ‌های او، در فصلها یا میمرهای آئولوجیا اشاره می‌کند. صدر، بی تا: ۳۰۷/۸) جالب این که او در پایان جملاتش در قالب سوالی که جوابش مقدر و بدیهی است تأکید می‌کند که یا ابن سینا این کتاب را ندیده است و یا گمان کرده که این کتاب منسوب به ارسطو نیست (صدر، ۱۳۴۱: ۲۴۰). با این عبارات روشن می‌شود که صدر نه تنها در انتساب کتاب آئولوجیا به ارسطو شکی نداشته بلکه از این کتاب، به عنوان

به وجود آیند. در قاعده‌ی امکان اشرف، نظام سلسله وجودی ممکنات را مطرح می‌کند و مدعی می‌شود که اگر یکی از موجودات ممکن الوجود، با درجه وجودی پایین به وجود آمده باشد، حتماً ممکن اشرف با درجه بالاتر از او موجود بوده است. او می‌گوید: این اصلی برهانی و شریف با فایده‌ای فراوان است که برای نخستین بار، معلم مشائین، کسی که صناعت فلسفه را به فیلسوفان مشاء آموخت، در کتاب آئولوجیا آن را به دفعات به کار برده است (صدر، بی تا: ۲۴۴). او با طرح قاعده‌ی امکان اخس، به وجود آمدن موجودات کثیر دیگری را که از حیث وجودی پایین‌ترند توجیه می‌کند: «کما یمكن اثبات الموجودات التوسط بقاعده امکان الاشرف یمكن اثبات کثیر منها بقاعده اخری لنا ان نسّمیها امکان الاخس و قد استعملناها حسب ما اشار الیه معلم الفلاسفه فی کتاب آئولوجیا کثیر من المواضع» (صدر، بی تا: ۲۵۷). چنان که پیش از این اشاره شد فلاسفه‌ی مسلمان، در پذیرش نظریه مُثُل عمدتاً تحت تاثیر افلاطون بوده‌اند، ملاصدرا نیز از این قاعده مستثنی نیست و در نظریه‌ی مُثُل، به طور کلی، از افلاطون تاثیر گرفته است؛ با وجود این، ملاصدرا پس از اثبات مُثُل یا صورتهای عقلانی با تأکید بر اینکه موجودات مادی مظاهر این صور هستند به ابن سینا اعتراض می‌کند که چرا سقراط و افلاطون را به دلیل دفاع از مُثُل یا صورتهای عقلانی تقبیح کرده، در حالی که ارسطو در آئولوجیا بر وجود این صور تأکید داشته است. وی پس از نقل قول از آئولوجیا، در مبحث تقسیم انواع انسانها به عقلانی، نفسانی و حسی، صاحب این کتاب را با صفات عجیبی می‌ستاید و می‌گوید: «او کسی است که تعقل و شناختش در بالاترین درجه است، مقامش در حکمت الهیه بسیار شامخ می‌باشد و فلاسفه مسلمانی مانند ابن سینا و هم مسلکانش به آن درجه از بلوغ نرسیده‌اند که درجات عالی افکار او را درک کنند». «ما

خود شواهدی ارایه می‌دهند (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۱۱۸). برخی دیگر اعلام می‌کنند که آثولوجیا بر عرفای مسلمان تأثیر نگذاشته است (افلوپین، ۱۳۹۸: ۱۹)، به این دلیل ورود به موضوع عرفان اسلامی و آثولوجیا، مبحث مستقل و متفاوتی است. این سوال را در مورد عرفان نیز می‌توان مطرح کرد که تأثیر آثولوجیا بر عرفای مسلمان چگونه بوده است؟

پی‌نوشت‌ها

۱- جالب است بدانیم متن ترجمه شده عربی آثولوجیا، در فاصله قرن دوازدهم تا شانزدهم میلادی به لاتین ترجمه و وارد اروپای میانه شد و تأثیر مهمی در فلسفه کلاسیک اروپا برجای گذاشت. برای بررسی بیشتر در مورد این تأثیرها ر.ک: خراسانی، ۱۳۷۳.

۲- برای مطالعه بیشتر در مورد محتوای آثولوجیا ر.ک: افلوپین ۱۳۹۸؛ حمصی ۱۳۷۸؛ بدوی ۱۴۱۳.

۳- برای اطلاعات بیشتر ر.ک: بدوی ۱۹۷۷.

۴- فریدریش ویتریچی متن عربی آثولوجیا را براساس سه دست‌نوشته در سال ۱۸۸۲ منتشر کرد؛ سپس عبدالرحمن بدوی متن انتقادی کاملتری از آثولوجیا را براساس نه دست‌نوشته در ۱۹۹۵ به چاپ رساند.

۵- دوران اول به پیش از سقراط، دوران دوم به ظهور سقراط، ارسطو و افلاطون، دوران سوم به شاگردان ارسطو و افلاطون و دوران چهارم به ظهور مکتب افلوپین یا نوافلاطونیان معروف است.

۶- کندی در نامه خود به معصم، خلیفه عباسی، عیناً دیدگاه‌های ارسطو را که عمدتاً برگرفته از متافیزیک اوست، نقل می‌کند بی آنکه که همچون ابن سینا، توانایی نوشتن نقد یا حاشیه‌ای عالمانه را داشته باشد. با وجود این، در برخی مسایل که با برداشت‌های دینی‌اش تعارض آشکار داشته، اظهار نظر و موضع‌گیری می‌کند مباحثی مانند: آفرینش الهی، صفات و فعل خدا، روحانی و الهی بودن نفس، خلقت عالم توسط خدا، متناهی بودن جسم طبیعی و این که

شاهدی برای صدق دیدگاه‌های خود، مانند مُثُل یا صورتهای عقلانی استفاده می‌کند.^{۱۲}

نتیجه

در این نوشتار ضمن معرفی آثولوجیا، نحوه ورود این کتاب به قلمرو فلسفه اسلامی به همراه برخی تأثیرات شاخص آن بر برخی فیلسوفان مسلمان بررسی شده است. بدون شک، این کتاب چه از نظر محتوایی و چه از نظر انتساب غلط آن به ارسطو، منشاء آثار و لوازم بسیاری شده است. البته این مهم منوط به آن است که نظریه‌های متعدد ملحوظ در آثولوجیا، که عصاره‌ای از افکار نوافلاطونیان در بین فیلسوفان مسلمان است، در دوره‌های مختلف و مشرب‌های متفاوت فکری و فلسفی، ردیابی شود. در این مقاله، تلاش شد نقش آثولوجیا در اندیشه‌های برخی از فلاسفه‌ی مسلمان که به نظر نگارنده تأثیر بیشتری در تاریخ فلسفه داشته‌اند، بررسی شود. با این حال، بدیهی است بررسی دامنه و عمق تأثیر آثولوجیا بر این فیلسوفان به مطالعات تحقیقات بیشتری نیاز دارد. شایسته است که در پایان این نوشته پاره‌ای از سوالهایی را که لزوماً بایستی مورد بررسی قرار گیرند مطرح کنیم:

۱- آیا پیش فرض^{۱۳} جمع بین آرای فلاسفه و صوری بودن اختلاف آرا که به ویژه در مکتب ملاصدرا مورد تأکید قرار گرفته با این اشتباه تاریخی ارتباطی دارد؟ این ارتباط تا چه حد است؟ آیا پیش فرض‌های دیگری می‌توان یافت که متأثر از این اشتباه تاریخی بوده باشد؟

۲- آیا اصلاح این اشتباه تاریخی با توجه به مطالعات صد و پنجاه ساله اخیر محققان، موجب ایجاد افق‌های جدید و تاسیس مکتب جدیدی در فلسفه اسلامی نخواهد شد؟

۳- برخی معتقدند آثولوجیا علاوه بر فلسفه، در حوزه عرفان و تصوف نیز تأثیر مهمی داشته و در تأیید گفته‌

عزوجل، هو العله الفاعله الواحد الحق مبدع كل شیء» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۹۵، ۱۱).

۱۲- عین عبارت صدرا از این قرار است: «و صاحب الشفاء لم یتسر له تحصیل هذا المطلب و سلوک سبيله و لذا صار لطن علی القول بوجودها و یقده فی شان افلاطون و سقراط قدحا عظیما او کانه لم ینسبه الی ارسطو طاليس بل الی افلاطون...» (صدرا، ۱۳۴۱: ۲۴۱).

۱۳- کمتر از دو دهه است که در فلسفه غرب، شاخه جدیدی به نام فلسفه فلسفه یا متافلسفه (Meta philosophy) ایجاد شده است که عمدتاً به بررسی فلسفه و دیدگاه‌های فلاسفه از منظری فرافلسفه می‌نگرد. یکی از سوالاتی که در این رشته جدید دنبال می‌شود، کشف، تحلیل و نقادی پیش‌فرضهای مسلم و قطعی انگاشته شده فلاسفه است. این پیش‌فرضها نقشی اساسی و بنیادین در شکل‌گیری دیدگاههای فیلسوفان در ادوار مختلف ایفا می‌کند. یکی دیگر از بحثهایی که امروزه ذهن فیلسوفان را بخود مشغول داشته، «واحداندیشه» (Unit idia) است. واحد اندیشه را می‌توان به تسلط اصول نانوخته اما مسلم و حاکم بر اندیشه متفکران هر عصری اعم از فلاسفه، جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و ادیبان ترجمه کرد. متأسفانه هیچ یک از بحث‌های مذکور در فلسفه اسلامی بازیابی و مطالعه نشده است.

منابع

- ابن ابی اصیبعه. (بی‌تا). **عیون الانباء فی طبقات الاطباء**، شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت: دارمکتبه الحیاه.
- ارنالدز، آ. (۱۳۸۴). «سیراجمالی در تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه جمعه‌خان افضلی، معارف عقلی، نشریه داخلی، پیش شماره، تابستان، صص ۷۴-۵۳.
- افلوطنین. (۱۳۹۸). **آثولوجیا**، ترجمه‌ی ابن ناعمه، حمصی با تعلیقات قاضی سعید قمی و مقدمه، آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

ماده نمی‌تواند علت ذات خودش باشد. برای اطلاع بیشتر ر.ک. کندی، ۱۹۵۰؛ ۲۵-۲۷، 1997: Endress.

۷- برای اطلاع بیشتر ر.ک. شیخ، ۱۳۶۹؛ داودی، ۱۳۴۹؛ حنالفاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸

۸- عبدالرحمن بدوی نشان می‌دهد که ابن سینا در المباحثات، خطاب به شاگردش، بهمینار، تأکید می‌کند که کتابی به نام الانصاف نوشته است. او در این کتاب، علما را به دو دسته تقسیم کرده است: مغربین و مشرقین که با هم در تعارضند. بدوی، مغربین را شارحین ارسطو مثل: اسکندر افرویدیسی، ثامسطیوس و یحیی النحوی و مشرقین را معاصرین ابن سینا از اهل بغداد ذکر می‌کند. (بدوی، ۱۹۷۸: ۲۸). همچنین ابن ابی اصیبعه به نقل از ابوعمید جوزجانی، شاگرد ابن سینا، می‌گوید: شیخ کتاب الانصاف را زمانی که سلطان مسعود وارد اصفهان شده، نوشته و می‌افزاید که شیخ به نوشتن کتابی با طرح هزار و دو بیست و هشتاد مسئله نسبت به حل مشکلات آثولوجیا و توجیه مواضع آن اقدام کرده است (ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۴۴۴).

۹- شاید به همین دلیل شیخ اشراق تصریح دارد که کلام حکما، اگرچه به ظاهر اختلافاتی داشته است؛ اما همگی از منبعی واحد یعنی علم واحد حق تغذیه شده است (سهروردی، ۱۹۴۵: ۱۱۲).

۱۰- این نکته را مرهون تیزیبنی و دقت مرحوم شرف‌الدین خراسانی هستم، روحش شاد. ر.ک. خراسانی، ۱۳۷۳.

۱۱- میرداماد در کتب متعدد، به ویژه در القبسات موارد متعددی از ارجاعات و دیدگاههای خود را به آثولوجیای منسوب به ارسطو نشان می‌دهد. از جمله:

در نظریه دهر: «ولقد اکثر من ذکره معلم یونانین، ارسطوطاليس، اکثراً یقصر باع المقام عن احصائه قال فی آثولوجیا فی ذکر روس المسائل، ان کل معقول انما یکون بلازمان لان کل معقول و عقل فی حیز الدهر لافی حیز الزمان.» و در نظریه واحد و کثیر: «کذلک ارسطوطاليس بین من کتاب آثولوجیا، ان الواحد موجود فی کل کثره، ثم ترقی الی القول فی اجزاء العالم الجسمانيه منها و الروحانيه و بین بیناً شافياً انها کلها حدثت عن ابداع الباری لها و انه

- _____ (۱۴۱۳). **آثولوجیا افلوپین عندالعرب**، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۳۷۸). «ارسطو معلم اندیشه در جهان اسلام»، ترجمه اسماعیل سعادت، مندرج در مهدوی‌نامه، تهران: هرمس.
- _____ (۱۹۷۷). **آثولوجیا منسوب به ارسطو، افلوپین عندالعرب**، کویت: وکاله المطبوعات.
- _____ (۱۹۷۸). **ارسطو عندالعرب**، کویت: وکاله المطبوعات.
- _____ (۱۴۱۳). **افلوپین عندالعرب**، قم: انتشارات بیدار.
- پورجوادی، نصراله (۱۳۶۴). در آمدی به فلسفه افلوپین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تدین، مهدی (۱۳۷۴). «ابوالحسن عامری حکیم و عارف قرن چهارم» معارف، دوره دوازدهم، صص ۹۲-۷۱.
- جمالپور، بهرام (۱۳۶۲). «کندی موسس حکمت مشاء در اسلام»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، پاییز صص ۱۰۴-۱۰۱.
- جوادی، واعظ (۱۳۴۸). «ابن رشد»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره اول، شماره ۵، صص ۵۶-۳۸.
- حمصی، ابن ناعمه (۱۳۷۸). **آثولوجیا از تاسوعات افلوپین**، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- حنالفاخوری و خلیل الجر (۱۳۵۸). **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه‌ی عبدالمحدآیتی، تهران: زمان.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۳). «آثولوجیا»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، زیر نظر کاظم موسوی
- بجنوردی ج ۶، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، صص ۵۸۵-۵۷۹.
- رادتکه، برند (۱۳۷۴). «بحثی در حکمه الاشراق یا حکمة المشرق»، ترجمه مریم مشرف، معارف، دوره دوازدهم، شماره ۲، ۱، فروردین-آبان ۱۵۳-۱۴۸.
- داودی، علی مراد (۱۳۴۹). **عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا**، تهران: دهخدا.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی.
- _____ (۱۳۹۷). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن شاهنشاهی ایران.
- شریف، م.م (۱۳۶۲). **تاریخ فلسفه در اسلام**، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- شهروزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). **شرح حکمه الاشراق**، به تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ، سعید (۱۳۶۹). **مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی**، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- صدر (۱۳۴۱). **عرشیه**، به کوشش غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- _____ (بی‌تا). **اسفار**، ج ۱ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹، قم: مکتبه المصطفوی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۳). **هماهنگی افکار دو فیلسوف «افلاطون و ارسطو»**، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوه‌الدینی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

- _____ (۱۹۸۶). **الجمع بین رایى الحکیمین**، به کوشش البیر نصرى، بیروت: دارالشرق.
- _____ (۱۳۶۱). **اندیشه‌های اهل مدینه فاضله**، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهورى.
- _____ (۱۹۹۶). **کتاب السیاسه المدینه**، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- _____ (۲۰۰۲). **آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها**، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). **تاریخ فلسفه**، ترجمه سیدجلال الدین مجتوی، ج ۱، تهران: سروش.
- کندى. (۱۹۵۰). **رسائل الكندی الفلسفیه**، به کوشش محمود عبدالهادى ابو زیده، مصر: دارالفکر العربى.
- ملکشاهى، حسن. (۱۳۶۸). **ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات**، ج ۱، تهران: سروش.
- میرداماد (۱۳۶۷). **القبسات**، به اهتمام مهدى محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.
- Lloyd .P.G (1996). **Plotinus** ,Cambridge: U.P.
- Endress.G (1997). **The circle of al-kindī**, Leiden: Research school