

انگارهٔ رشد فلسفه در دوران صفویه و نقدهای عجولانه بر منتقدان اندیشهٔ صدرایی

● محمود هدایت افزا

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

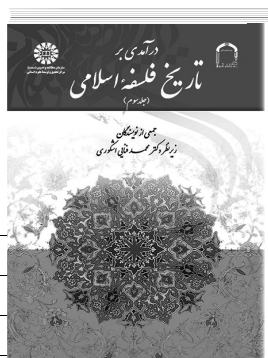
چکیده

مجلد سوم از مجموعهٔ درآمدی به تاریخ فلسفهٔ اسلامی عهده‌دار شرح حالات و افکار «سهروردی»، «متفکران مشهور مکاتب فلسفی شیراز و اصفهان»، «ملاصدرای شیرازی»، «مفسران و منتقدان حکمت متعالیه» و «فلسفه‌پژوهان شیعی معاصر» است. از آن جاکه مطالب هریک از فصول پنج‌گانهٔ مذکور توسط فرد مستقلی، گردآوری و با شیوه و بیان مخصوص به خود او نگارش یافته، میزان توجه به جهات علمی و پژوهشی در هریک از این بخش‌ها متفاوت است. در این میان، فصل مربوط به «اندیشمندان مکاتب شیراز و اصفهان»، به لحاظ ساختار، نظم در بیان و هدف‌گذاری مشخص؛ بهترین فصل این مجلد و مباحث مربوط به «مفسران و منتقدان فلسفهٔ صدرایی» به لحاظ ورود نامناسب به بحث، عدم تتبع لازم در منابع دست اول، ارائهٔ گزارش‌های ابتر و مثله کردن نظرات برخی اندیشمندان، عدم رعایت تناسب کمی، نقدهای ناموجه بر ناقدان فلسفهٔ صدرایی و ...؛ ضعیف‌ترین فصل این مجلد، بلکه پرنقص‌ترین بخش این مجموعهٔ سه‌جلدی محسوب می‌شود. سه فصل دیگر نیز تلخیصی از تألیفات پیشین هریک از نویسندگان مربوطه است.

با این توصیف، نوشتار پیش رو ضمن گزارش کلی از مباحث مطروحه در مجلد سوم، قدری در طریق نقد و ارزیابی کلیت مباحث فصل ناظر به شارحان و ناقدان فلسفهٔ صدرایی به لحاظ کمی و کیفی می‌کوشد. در این راستا نشان داده می‌شود که نویسندهٔ بخش مذکور، در حدّ متوسطی با اندیشه‌های مکتب تفکیک آشنا بوده، ولی نسبت به شالودهٔ فکری، مبانی پیشینی و اصطلاحات خاص سایر منتقدان فلسفهٔ صدرایی بینش و تخصص لازم را نداشته‌است؛ لذا مؤلف محترم به جای معرفی صحیح آثار و آراء ایشان، به نحو عجولانه و با نقدهای ناموزون و غالباً بی‌ربط، فضای فکری مخاطبان این اثر را در باب اندیشمندان غیرصدرایی چهار قرن اخیر، تیره‌تر از پیش نموده‌است.

کلیدواژه

تاریخ فلسفهٔ اسلامی، خوانش صدرایی، شواهد رشد فلسفه، شیخ هادی تهرانی، شیخ احمد احسائی، مکتب تفکیک.



■ فنایی اشکوری، محمد و همکاران. درآمدی به تاریخ
فلسفه اسلامی، تهران: ۱۳۹۴. انتشارات سمت، ۶۰۰ ص،
۱۶۰،۰۰۰ ریال، شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۰-۱۳۷-۱.

فصلنامه نقد کتاب

کلام فلسفه عرفان

سال سوم، شماره ۹-۱۰
بهار و تابستان ۱۳۹۵

۴۶

مقدمه

ماجرای غربت تاریخ فلسفه و حتی تاریخ فلاسفه در سنت فلسفی ما ایرانیان قصه دور و درازی دارد. در برخی دوران‌ها هیچ اثری در این باب نگاشته نشده و در بعضی از برهه‌ها نیز صرفاً کتابی در شرح حال حکما و ذکر تألیفات آنان - و نه گزارش اندیشه‌های ایشان - تصنیف شده‌است. همچنین آثار محدودی به شیوه «فلسوف‌محور» و گاه «مکتب‌محور» تألیف شده که آن‌ها نیز مشتمل بر کاستی‌های فراوانی به‌ویژه از حیث بیان قواعد حکمی هر متفکر نظام‌ساز و تأثیر و تأثرات میان مکاتب می‌باشند. از این رو می‌توان حدس زد که چرا اندیشمندان مسلمان، اساساً به تاریخ فلسفه «موضوع‌محور» توجه چندانی نداشته‌اند؛ چه نگرارش تاریخ تفکرات مابعدالطبیعی به دو شیوه پیشین بسی آسان‌تر است و وقتی به آن دو شیوه اهتمام لازم داده نشده، چه توقعی برای توجه به گزارش‌های موضوع محور باقی می‌ماند؟! به دیگر سخن، باید اذعان داشت که گزارش «موضوع محور» اندیشه‌های فلسفی بدون در دست داشتن تاریخ فلسفه‌ای منسجم با محوریت فیلسوفان و مکاتب، اساساً کاری غیرممکن است؛ لذا به جز موارد انگشت‌شمار در دوران معاصر - آن هم در باب چند موضوع خاص - اثر قابل توجهی بر پایه موضوعات و مسائل فلسفی سراغ نداریم. ظاهراً مهم‌ترین تصنیف قابل توجه به سبک مسئله‌محور، تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی است که آن نیز، به دلایل تأسفباری نیمه‌کاره رها شد و به سرانجام شایسته‌ای نرسید.^۱

این‌که چرا وضع ما در مقام گزارش آراء و افکار فلسفی اندیشمندان مسلمان تا این مقدار اسفانگیز است، خود بحث مستقلی می‌طلبد. برخی معاصران در این باره دلایلی از جمله «احتیاط مؤکد خود فیلسوفان در اشاعه فلسفه» و «احساس بی‌نیازی» را برشمرده‌اند (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۵)؛ اما به نظر می‌رسد که این‌ها دلایل روبنایی است و علل اصلی را باید در جای دیگری جست‌وجو نمود.^۲ طبعاً در طریق حل این مشکل، ابتدا باید در شناسایی موانع کوشید که این‌ها خود مشتمل بر سه قسم‌اند:

یکم. موانعی که محدود به زمان و مکان خاصی نیستند و صرفاً به لحاظ شدت و

ضعف در هر قطعهٔ زمانی یا جغرافیایی با یکدیگر متفاوت‌اند؛ ولی در همهٔ دوران‌ها همچون سده‌ی کوتاه یا بلند، در مسیر تدوین تاریخ فلسفه حضور داشته‌اند.

دوم. موانعی که محدود به دوران‌های خاصی از تاریخ ماست و بیشتر به وقایع سیاسی و اجتماعی منتهی می‌شود.

سوم. موانعی که متأثر از نوع اندیشهٔ برخی اصحاب معقول بوده و البته از متفکری به متفکر دیگر تفاوت داشته‌است.

به نظر می‌رسد که استیفای مشروح این موانع در قالب دسته‌بندی مذکور، قدم اول برای دستیابی به تاریخ فلسفه‌ای منسجم فارغ از شیوهٔ نگارش آن است. گام دوم نیز، عبارت از یافتن راه‌حل مناسب برای مرتفع ساختن موانع خواهد بود. تا این دو قدم اساسی طی نشود، تمهیدات لازم برای ورود به عرصهٔ تألیف روشمند تاریخ فلسفهٔ مسلمانان محقق نخواهد شد؛ در نتیجه آثاری که بدون توجه لازم به تمهیدات مذکور تدوین می‌گردد، واجد ایرادات اساسی متعدد خواهند بود. نمونهٔ روشنی از این رخداد نامیمون در نوشتار پیش رو گزارش می‌شود.

۱. سه معضل اساسی در آمدی بر تاریخ فلسفهٔ اسلامی

در سنوات اخیر مجموعه‌ای مشتمل بر سه مجلد به قلم دکتر محمد فنائی اشکوری و نه نفر از دوستان و همکاران ایشان (مجموعاً ده نفر)، پیرامون سیر تفکرات مابعدالطبیعی اندیشمندان مسلمان نگاشته شده که در آن مجملی از اندیشه‌های برخی متفکران مسلمان، گزینش و با رویکردی خاص تدوین یافته‌است. مطالعهٔ اجمالی این اثر در همان ابتدا نگارنده را به سه ایراد اساسی در این مجموعه آگاه ساخت که بحث در باب هریک از آن‌ها اهمیت دارد. این معضلات از حیث کمی و کیفی و با ترتیب صعودی به قرار ذیل می‌باشند:

الف. گزینش متفکران که البته نسبت به آثار مشابه خیلی بهتر است؛ مثلاً اگر این اثر با تاریخ فلسفهٔ اسلامی به قلم سید حسین نصر و همکاران وی، مورد مقایسه قرار گیرد، برای دوستداران فلسفه و محققان این عرصه، بسی امیدوارکننده‌تر است.

ب. گزارش مجمل برخی اندیشه‌ها به لحاظ مبادی تصوری و تصدیقی مربوطه و پیشینهٔ هر نظریه که معضل مهمی در اثر مورد نظر محسوب می‌گردد. در واقع چندان مشخص نیست که نویسنده‌ها به دنبال گزارش چه موضوعاتی می‌باشند. با آن‌که بر روی هر سه مجلد کتاب، از فنایی اشکوری تحت عنوان ناظر اصلی اثر و در مقدمهٔ مجلد اول نیز، علاوه بر ایشان، از آقایان دکتر احمدی و استاد فیاضی به عنوان «استادان ناظر» یاد شده‌است (فنایی اشکوری و دیگران، ۱۳۹۱: ۵)؛ هر نویسنده‌ای به شیوهٔ خاص خود و بدون التفات به سایرین قلم زده، چندان تشابه کاری بین ایشان دیده نمی‌شود. طبعاً این معضل در درجهٔ اول متوجه مسئول هماهنگی و تقسیم کار بین مؤلفان (فنایی اشکوری) است و در درجهٔ ثانی متوجه خود نویسندگان که چرا از مسئول هماهنگی، چارچوب کلی

برای انتخاب متفکران و روش گزارش آراء و آثار آنان طلب نکرده‌اند. ج. رویکرد خاص نویسندگان — که اگر نگوییم همه — غالب ایشان با نگرش عرفانی و رویکرد فلسفی ویژه‌ای به مباحث پرداخته‌اند: نگرش عرفانی بر پایهٔ تعلیم ابن‌عربی و رویکرد صدرایی از حیث فلسفی. در غالب فصول این مجموعه هر جا که مقتضی بوده، نویسندگان محترم در مقام تبیین، تحلیل و نقد مطالب، خواسته و ناخواسته آن دو مکتب را تبلور می‌بخشند؛ حال آن‌که مورخ باید در حد امکان از تعلقات شخصی، صرف‌نظر و با متفکر مورد بحث خویش همدلی نماید تا تصویری روشن‌تر و هر چه بیشتر قریب به واقع از تفکر آن شخص، آثار مکتوب، شاگردان ویژه، تأثیرات وی بر متأخران از خود و ... به مخاطبان ارائه دهد.

پرواضح است که شرح‌وبسط هریک از سه بحث مذکور، به توضیحات و نقل شواهد متعدد از مجلدات درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی نیازمند است^۳؛ اما در نوشتار پیش رو برآنیم بر مجلد سوم و پایانی این مجموعه که در سال جاری به چاپ رسیده و هنوز نقدونظری در باب آن منتشر نشده، تمرکز و قدری پیرامون محتوای فصل خاصی از آن تأمل نماییم. در این راستا، بیش از هر چیز معضلات دوم و سوم مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲. معرفی اجمالی مجلد سوم درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی

هریک از مجلدات اثر مورد بحث، حاوی پنج فصل است و از این‌رو کلیهٔ مباحث درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی در قالب پانزده فصل سامان یافته که فصول یازدهم تا پانزدهم، در مجلد سوم درج شده‌است. عناوین این فصول، حجم کمی مطالب، نویسنده و کلیت محتوای هر متن به قرار ذیل‌اند:

فصل یازدهم. حکمت اشراقی، ص ۱۱۸-۲: این بخش توسط سید یدالله یزدان‌پناه نگارش یافته که تلخیصی از تقریرات دروس ایشان در باب فلسفه حکیم سهروردی است.^۴ البته این تلخیص چندان با حوصله و دقت انجام نشده، چه در آن اثر، نکات علمی و تحلیلی قابل توجهی مشاهده می‌شود که چندان در این متن ملحوظ نیست؛ حال آن‌که با قدری حوصله و دقت، امکان آن بود که همان مطالب به صورت موجز - بدون آن‌که حجم متن فعلی چندان فربه شود - در این متن نیز نمایانده شود و اینک شاهد گزارشی غنی‌تر از آثار شیخ اشراق در این فصل از کتاب باشیم.

به دیگر سخن، آقای یزدان‌پناه می‌توانست چکیدهٔ آن اثر (تلخیص تمام‌نما) را در این‌جا ارائه دهد نه تلخیصی گزینشی. عجیب آن‌که در منابع پایانی این فصل نیز، هیچ اشاره‌ای به تألیف پیشین نویسنده در باب فلسفه اشراق نشده‌است، حتی یزدان‌پناه در هیچ‌یک از پاورقی‌ها و ارجاعات خویش به خواننده گوشزد نمی‌کند که برای اطلاع از تفصیل بیشتر مطالب، به آن اثر مراجعه نماید.

فصل دوازدهم. مکتب فلسفی شیراز و اصفهان، ص ۱۱۹-۲۶۰: عباس عارفی مطالب

این فصل را با عنوان «پیدایش مکتب شیراز» می‌آغازد و پس از شرح احوال و آراء پنج تن از متفکران متعلق بدان مکتب (میر سید شریف جرجانی، جلال‌الدین دوانی، دشتکی‌ها و فاضل خفّری)، ضمن توضیح مختصری پیرامون افول مکتب شیراز، به سراغ مکتب اصفهان می‌رود. در این قسمت نیز احوالات و نظرات سه تن از مشاهیر مکتب اصفهان (شیخ بهایی، میر فندرسکی و میرداماد) گزارش می‌شود.

نویسندهٔ محترم در هیچ جای این فصل توضیحی پیرامون ملاک انتخاب اندیشمندان دو حوزهٔ فکری مذکور مطرح نداشته، حال آن‌که افراد دیگری را نیز در این دو حوزه، خصوصاً حوزهٔ اصفهان می‌شناسیم که در این فصل هیچ توجهی به آراء و اندیشه‌های آنان نشده‌است. تنها ملاکی که نگارنده از رفتار گزینشی مؤلف محترم استنتاج نمود آن است که متفکران منتخب وی به نوعی با ملاصدرا مرتبط بوده‌اند، بدین معنا که یا صدرا نزد آنان تلمذ نموده و یا در کتاب‌های خود به نام ایشان تصریح نموده و پیرامون برخی نظراتشان سخن گفته‌است. به دیگر سخن، عارفی صرفاً آراء و آثار افرادی از دو حوزهٔ فکری شیراز و اصفهان را که در تکوّن نظام صدرایی به گونه‌ای دخیل بوده‌اند، مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌است.

اما نکتهٔ مثبت و ممتاز این بخش از کتاب، نظم خاص نویسنده و یکسان‌سازی متن در مقام معرفتی هریک از متفکران مذکور است. عارفی بلااستثنا هریک از هشت اندیشمند مذکور را در قالب پنج عنوان ذیل می‌شناساند: رویدادهای زندگی، مقام علمی، شاگردان، آثار علمی، آراء و اندیشه‌ها.

فصل سیزدهم. حکمت متعالیه، ص ۲۶۱-۳۸۵: این متن تلخیصی از کتاب مشهور درآمدی به نظام حکمت صدرایی^۵ می‌باشد که توسط نویسندهٔ محترم آن اثر، تلخیص گردیده‌است. عبدالرسول عبودیت با آن‌که در موارد متعددی عین عبارات تألیف پیشین خود را در این متن آورده، با این حال تا حدّ قابل توجهی نکات علمی آن اثر را - فارغ از صحت و سقم مطالب - در متن فعلی بیان می‌دارد؛ لذا نحوهٔ تلخیص وی به مراتب از کار آقای یزدان‌پناه، دقیق‌تر و حائز غنای بیشتری است.^۶

فصل چهاردهم. مفسران و منتقدان حکمت متعالیه، ص ۳۸۷-۵۰۶: مطالب این فصل چنان‌که از عنوان آن پیداست، در قالب دو بخش تدوین یافته‌است. حسین مظفری، در بخش اوّل به شرح احوالات و آثار مدرّسان فلسفهٔ صدرایی تا حدود پنجاه سال پیش می‌پردازد و در بخش دوم، از منتقدان نظام فکری ملاصدرا سخن می‌گوید. از مطالعهٔ اجمالی این فصل و مشاهدۀ برخی ورود و خروج‌های نامناسب نویسندهٔ مربوطه، به‌سادگی می‌توان دریافت که مؤلف این متن، توان علمی لازم برای چنین تحقیق گسترده‌ای را نداشته‌است؛ از این‌رو فصل چهاردهم به دلایلی که اهمّ آن بیان خواهد شد، ضعیف‌ترین فصل این کتاب محسوب می‌گردد.

فصل پانزدهم. فیلسوفان اسلامی معاصر، ص ۵۰۷ - ۵۶۸: نگارش این فصل را آقای فنایی اشکوری، خود به عهده گرفته‌است، چه او پیش از این کتاب مستقّلی پیرامون سیر

فلسفه اسلامی و معرفی متفکران مسلمان در دوران معاصر تألیف کرده بود.^۷ فنایی در این باره می‌نویسد: «مؤلف در اثری دیگر با تفصیل بیشتری به فلسفه اسلامی معاصر پرداخته‌است. آنچه در این فصل آمده، گزیده‌ای از مباحث آن اثر است. بخش پایانی، به دلیل اهمیتش، عیناً در این مقاله نیز آمده‌است» (فنایی اشکوری، ۱۳۹۴: ۵۱۰).

در این فصل، ابتدا احوالات شخصی و آثار علمی ده تن از اساتید مشهور فلسفه در دوران معاصر، بیان شده و به دنبال آن، مبحثی با عنوان «وضع عمومی فلسفه در ایران معاصر و برخی تحولات نو» با تیتروهای فرعی متنوع طرح شده‌است. این عنوان اخیر و مباحث ذیل آن، همان بخش پایانی کتاب پیشین مؤلف در این موضوع است؛ اما مطالب قبلی، تلخیصی از سائر مطالب آن کتاب محسوب می‌شود.

۲-۱. عدم تناسب کمی مطالب در فصول مجلد سوم

با اندکی تأمل در حجم مطالب فصول مذکور، عدم تناسب کمی مطالب هر فصل به لحاظ اهداف آن به روشنی قابل دریافت است. نگارنده در این مختصر صرفاً خوانندگان را به مقایسه دو فصل متوالی سیزدهم و چهاردهم توجه می‌دهد.

آراء و آثار ملاصدرا در ۱۲۵ صفحه گزارش شده و در مواردی توضیح مطالب، فراتر از حد گزارش و تقریباً به صورت تدریس مباحث انجام پذیرفته‌است. البته این امر به خودی خود اشکالی ندارد، بلکه ممدوح و مقدمه و تمرین خوبی در راستای نگارش صحیح تاریخ فلسفه و عدم خلط آن با تاریخ فلاسفه‌است؛ لیکن وقتی چنین متنی در کتابی قرار داده می‌شود که در آن، نویسنده دیگری، نظرات و تألیفات تمام شارحان و منتقدان برجسته فلسفه صدرایی چهار سده اخیر را در فصلی به حجم ۱۲۰ صفحه فشرده‌است؛ آن‌گاه این رویه زمینه‌ساز طرح سؤالاتی اساسی خواهد شد:

- آیا اندیشمندان چهار سده اخیر به اندازه ملاصدرا کتاب و رساله فلسفی نداشته‌اند؟
- آیا مجموع نظرات اختصاصی این بزرگان - فارغ از صحت و سقم هریک از آن‌ها - به اندازه مجموع نوآوری‌های صدرا نبوده‌است؟ - آیا متفکران شیعی متأخر از ملاصدرا هیچ مکتب فکری نوینی - فارغ از مبانی و انسجام درونی آن‌ها - ارائه نکرده‌اند؟

و ...

پاسخ همه این پرسش‌ها حتی به حسب گزارش‌های بسیار ناقص موجود در فصل چهاردهم همین کتاب، مثبت است؛ به‌ویژه اگر به آثار و نظرات منتقدان تفکر صدرایی توجه لازم را داشته باشیم. واقع مطلب آن که به جز احیاگران تفکر مشائی، لااقل چهار مکتب حکمی مستقل با آثار فراوان در این دوران مطرح شده و تا امروزه نیز در میان شیعه طرفداران قابل توجهی داشته‌اند. هادی مکارم در دو مقاله تحت عنوان «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه» با دقت نظر و ارجاعات متعدد به آثار دست اول به این موضوع پرداخته‌است. وی در مقاله اول، افرادی را که به گمان خود مؤسس مکتب فلسفی مستقلی نبوده و با یکی از گرایش‌های کلامی، مشائی، اشراقی و یا حتی به عنوان

شارح حکمت متعالیه به نقد برخی آراء ملاصدرا دست یازیده‌اند، به ترتیب تاریخی و با ذکر آثار و تألیفاتشان معرفی می‌نماید (مکارم، ۱۳۷۸: ۲۰۸-۳۶۵)؛ اما در مقاله دوم سخن از متفکرانی می‌گوید که علاوه بر نقد حکمت صدرایی، به تأسیس نظام معرفتی نوینی همت گمارده‌اند. مباحث نوشتار اخیر، بر پایه شرح احوالات، آثار، شاگردان و آراء متفکر انتظام‌ساز شیعی در چهار قرن اخیر تدوین یافته‌است که به ترتیب عبارتند از: سید قطب‌الدین نیریزی، شیخ احمد احسائی^۸، شیخ محمدهادی تهرانی و میرزا مهدی اصفهانی (همو، ۱۳۸۰: ۳۳۱-۴۱۵).

فصلنامه نقد کتاب

کلام فلسفه

سال سوم، شماره ۹-۱۰
بهار و تابستان ۱۳۹۵

۵۱

۳. تأملاتی در محتوای فصل چهاردهم: مفسران و منتقدان حکمت متعالیه

این فصل چنان‌که گفته شد، مشتمل بر دو بخش کلی به ترتیب در باب شارحان فلسفه صدرایی و منتقدان این نظام فکری است که نگارش همه آن به حسین مظفری واگذار شده‌است. در نظر اول این سؤال به ذهن خواننده می‌آید که چرا در تألیفی که از ابتدا بنا بر یک کار گروهی بوده و ناظر علمی نیز هیچ محدودیتی برای انتخاب اعضا نداشته، این حجم گسترده از کار، به عهده یک نفر واگذار شده‌است؟! ساده‌ترین پاسخ شاید آن باشد که فرد مورد نظر به‌سان برخی دیگر از نویسندگان این مجموعه، تألیف یا تألیفاتی درباره متفکران متأخر از ملاصدرا دارد و به همین دلیل، نگارش این فصل از درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی به وی واگذار شده‌است؛ لیکن وقتی به کارنامه علمی مظفری می‌نگریم، جز تألیفی در نقد و بررسی آراء مکتب تفکیک از حیث معرفت‌شناسی^۹ - که حاصل پایان‌نامه کارشناسی ارشد وی بوده‌است - و دو مقاله مستخرج از آن چیز دیگری در باب متفکران متأخر از صدرا نمی‌یابیم.

اینک باید دید پس به چه دلیل فنایی اشکوری چنین فردی را مسئول تحقیق و پژوهش پیرامون متفکران چهار قرن اخیر این مرز و بوم قرار داده‌است؟ پاسخ این پرسش از تأمل لازم در فضای فکری فلسفه اسلامی در محافل آکادمیک کشور مشخص می‌شود. توضیح مطلب آن‌که، غالب اساتید فلسفه اسلامی این روزگار چنین می‌اندیشند که آموزه‌های ملاصدرا، قله فلسفه اسلامی است و پس از وی قریب به اتفاق اصحاب معقول بر دو قسم‌اند: یا با فهم هرچند نسبی از آموزه‌های صدرا در چارچوب نظام فکری وی مشی نموده‌اند و یا به دلیل کج‌فهمی و عدم درک آراء متعالی فیلسوف شیرازی، به نقد و تقابل با نظام حکمت صدرایی روی آورده‌اند. دیگر شق ثالثی در این میان متصور نیست، بدان معنا که فرد یا افرادی ضمن فهم صحیح از فلسفه صدرایی، به دلایلی آن را نپذیرفته باشند چه رسد به آن‌که فردی نظام فکری برتری را تأسیس نماید یا لااقل در چند مسئله، راه حل بهتری ارائه نموده و گوی سبقت را از صدرا ربوده باشد.

آری، وقتی چنین تفکری بر مجامع فلسفی ما حاکم باشد، دیگر بررسی و تحقیق در باب سایر اندیشه‌ها مطلوبیت چندانی ندارد که بخواهیم برای آن حساب ویژه‌ای بگشاییم و از متخصصان مکاتب غیرصدرایی درخواست همکاری در نگارش تاریخ فلسفه نماییم...

اینک باید دید محصول چنین نگاهی به سیر تفکرات اندیشمندان شیعی چهار سده اخیر، در تألیف مزبور چه بوده است؟

مظفری پیش از ورود به مباحث دو بخش مذکور، مقدمه‌ای پیرامون عوامل و موانع رشد فلسفه در عهد صفوی بیان داشته که علاوه بر مشخص نبودن ارتباط آن با مباحث کتاب، دعاوی عجیبی نیز در آن سخنان مطرح شده است؛ لذا نقد و بررسی کلیت آن لازم به نظر می‌رسد و حاوی فوایدی در جهت تنویر افکار فلسفه‌پژوهان است.

فصلنامه نقد کتاب

کافلسفه

سال سوم، شماره ۹-۱۰
بهار و تابستان ۱۳۹۵

۵۲

۳-۱. عوامل و موانع رشد فلسفه در دوران صفویه

مؤلف فصل چهاردهم در ابتدای سخن خود تأکید می‌کند که برای فهم دقیق‌تر آراء فیلسوفان در هر بازه زمانی، توجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی آن عصر ضرورت دارد و از این رو باید نگاهی گذرا به وضعیت سیاسی و اجتماعی چند قرن اخیر داشته باشیم. او سپس به صرف یک ارجاع به منتخباتی از آثار حکمای الهی/ایران و بدون اقامه دلیل یا ذکر قرائنی، ادعای توسعه تفکر فلسفی در دوران صفویه را مطرح می‌نماید (مظفری، ۱۳۹۴: ۳۸۷). نویسنده در ادامه با فرض رشد فلسفه در دوران صفویه، به سراغ عوامل این پیشرفت می‌رود. او ضمن اذعان به وجود عوامل متعددی در پیدایش رشد و شکوفایی تفکر فلسفی در عصر صفوی، دو عامل را برجسته و تشریح می‌کند: یکی برپایی حکومت مستقل شیعی و دیگر، پیشینه فلسفی قوی.

مظفری در توضیح عامل اول می‌نویسد: «این مسئله [حکومت شیعی] تأثیر به‌سزایی بر تقویت فرهنگ شیعی گذاشت و از آن‌جا که فرهنگ شیعی با مسائل حکمی و فلسفی تناسب بسیار دارد، تقویت یکی موجب رشد و گسترش دیگری می‌شود. افزون بر این، با رسمی شدن مذهب تشیع در این مرز و بوم، نیاز به آمادگی برای رویارویی علمی با ادیان و مذاهب گوناگون، علما را به سمت مجهز شدن به مباحث عقلی و فلسفی می‌کشاند...» (همان: ۳۸۷-۳۸۸).

اما منظور از «پیشینه فلسفی قوی» چیست؟ مؤلف محترم، وجود بزرگانی همچون دشتکی‌ها و دوانی در حوزه شیراز و حلقه درس حکیمانی در قزوین — که حتی نام یک نفر آن‌ها برده نشده است — را دال بر آن پیشینه می‌داند (همان: ۳۸۱).

مظفری در قبال عوامل رشد و توسعه، به دو مانع مهم تفکر فلسفی نیز اشاره می‌کند: یکی احیای اخباری‌گری در اواسط حکومت صفوی (قرن یازدهم) و دوم، حمله افغانه به ایران که به سقوط صفویان، گسترش ناامنی، از بین رفتن کتاب‌ها و قتل برخی علما و حکما انجامید. اما با این همه، به نظر مؤلف: «قوت حوزه علمی و فلسفی اصفهان به قدری بالا بود که علما توانستند در اندک زمانی پس از بیرون راندن افغانه توسط نادرشاه، حلقه‌های درسی حکمت و فلسفه را تشکیل دهند... با روی کار آمدن سلسله قاجاریه و از میان برداشته شدن ناامنی‌ها و آشوب‌های اجتماعی، حوزه‌های درسی و فلسفی رونق بیشتری گرفت. در زمان فتحعلی‌شاه

قاجار، مرکز حکمت و فلسفه رفته‌رفته از اصفهان به تهران منتقل شد و تهران تا همین اواخر، مرکزیت خود را حفظ کرد...» (همان: ۳۸۸-۳۹۱).

مؤلف در پایان این بحث به ناگه اعلام می‌دارد که تفکر فلسفی، پس از صدرا جهش خاصی نداشته و اهل معقول صرفاً در شرح یا نقد برخی دعاوی مرحوم آخوند مطالبی گفته و نوشته‌اند؛ لذا در چهار قرن اخیر، صرفاً شاهد رشد تدریجی حکمت متعالیه می‌باشیم (همان: ۳۹۱).

۳-۱-۱. نقد طرح بحث رشد فلسفه در دوران صفویه و ضعف دلایل مؤلف

چنان‌که ملاحظه شد آقای مظفری به صرف نقلی از مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی، مدعی رشد تفکر فلسفی در عهد صفویه می‌گردد. طبعاً رشد اندیشه‌های فلسفی در هر دوره‌ای نشانه‌هایی همچون تصاحب حوزه‌های فکری بیشتر توسط فیلسوفان و برپایی مکاتب نوینی را به همراه دارد؛ لذا مدعی رشد آموزه‌های فلسفی در دوران پادشاهان صفوی باید نشان دهد که اصحاب فلسفه فی‌المثل به کدام حوزه‌های جدید فکری ورود پیدا کرده‌اند و اساساً در راستای همان تفکرات مابعدالطبیعی چه نگرش تازه‌ای یافتند که پیش از صفویان فاقد آن بودند؟! حال آن‌که استاد آشتیانی هیچ شاخصی برای این رشد ادعایی بیان نداشته؛ بلکه صرفاً به دلیل تعصبات صدرایی و از آن‌رو که ملاصدرا و اساتیدش در دوران صفویه می‌زیستند، به نحو ارتکازی، از این قوم تعریف و تمجید می‌نماید^{۱۰} (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲-۱۴).

البته مخاطب آشتیانی در آن کتاب، هم‌ولایتی او، عباس اقبال آشتیانی، است که عصر پادشاهان صفوی را دوران اقتدار فقها و تضعیف سایرین، اعم از حکما و عرفا و شعرا می‌داند؛ اما استاد فیلسوف به جای نقد علمی و ارائه دلیلی مبتنی بر پیشرفت فلسفه در آن دوران، به صرف غیرمرتبط بودن رشتهٔ استاد اقبال با حکمت و عرفان، ادعای او را از درجهٔ اعتبار ساقط می‌سازد. به‌هرحال در سخنان فیلسوف معاصر دلیل خاصی مبتنی بر پیشرفت فلسفه در عهد صفویه یافت نمی‌شود؛ با این توصیف قضاوت کنید که ارجاع مظفری به نقلی فاقد دلیل و به صرف گزارشی بسیار مختصرتر از اصل مطلب، حائز چه درجه‌ای از اعتبار خواهد بود؟

آری، مظفری نیز نه تنها شواهدی برای رشد فلسفه در دوران صفویه بیان نداشته، بلکه با مفروض انگاشتن آن، قدری در مقام بیان پیشرفت فلسفه در آن دوران میدان‌داری می‌کند؛ حال آن‌که دلایل و شواهد توسعهٔ تفکر فلسفی با عوامل رشد آن متفاوت است، چراکه نمی‌توان به صرف شمارش عواملی برای رشد فلسفه در عهد صفویه، توسعهٔ فلسفه در آن برههٔ زمانی را نتیجه گرفت؛ چه بسا موانعی نیز در نقطهٔ مقابل وجود داشته که نقش عوامل رشد راخنثی کرده‌اند!

علاوه بر این، سخنان مؤلف محترم در مقام بیان عوامل مذکور، خود حاوی اشکالات اساسی است:

اولاً؛ برپایی حکومت شیعی بیش از هر چیز سبب رشد مباحث کلامی به ویژه در بُعد امامت و در امتداد آن، تمییز مبانی اصول فقه و مناسک شیعی از اصول و مناسک سایر مذاهب اسلامی گردیده است. اساساً پادشاهان صفوی در طریق تثبیت حکومت خویش در قبال دشمنان خارجی و جلب رضایت توده مردم از حاکمیت خویش، بیش از هر چیز نیازمند حمایت فقها و متکلمان فرقه ناجیه بودند و از این رو به تفکر فلسفی که در میان مردمان عمومیت چندانی ندارد، حساب ویژه‌ای نمی‌گشودند. برای مقابله با اندیشه‌های سایر ادیان و مذاهب نیز در همه دوره‌ها و از جمله دوران صفویه، نوع تفکر فقه‌های اصولی و عقل‌گرایی خاص متکلمان شیعی به کار می‌آمد نه عقل‌گرایی فلسفی. آری، حدود دو قرن پیش از طلوع صفویه، قدری از نگرش و اصطلاحات فلسفه مشائی توسط خواجه نصیر، علامه حلی و ... به کلام شیعی راه پیدا کرده بود که در دوران صفویه نیز چیز خاصی از این حیث بدان افزوده نشد.

ثانیاً؛ دعوی «پیشینه فلسفی قوی» سخنی نامحصل به نظر می‌رسد. اگر به واقع قبل از صفویان چنین پیشینه‌ای وجود داشته، عامل تحقق آن پیشینه قوی چه بوده است؟ چه بسا با واکاوی آن عوامل مشخص شود که امتداد همان امور در عصر صفوی سبب پیشرفت فلسفه بوده است نه حاکمیت آن دوران. نیز می‌توان گفت که آن پیشینه فلسفی قوی در دوران صفویه نیز ادامه یافته و سیاست شاه اسماعیل و جانشینان وی، به خودی خود مانعی بر سر راه فیلسوفان ایجاد نکرده است. اما واقع مطلب آن که، وجود چنین پیشینه‌ای، خود محل تردید است. بنابر شواهد مسلم تاریخی آنچه بیش از هر چیز در قرون هفتم تا نهم در جوامع مسلمانان نضج پیدا کرد، از سویی غلبه تفکر اشعری بر اصحاب اعتزال و رویارویی آن با کلام شیعی بود و از سویی تصوف عامه که در مقطعی، توسط برخی اندیشمندان شیعی همچون سیدحیدر آملی یا ابن ابی‌جمهور احسائی قدری رنگ و لعاب شیعی به خود گرفت. این که برخی مرگ ابن رشد را به مثابه پایان فلسفه مسلمانان انگاشته‌اند (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۵)، از این حیث بوده است. در نگاهی منصفانه باید اذعان داشت که این چند قرن، به نوعی دوران فترت فلسفه بوده است. البته با برپایی مکاتب شیراز و اصفهان تا اندازه‌ای تفکر فلسفی در مجامع علمی مطرح شد؛ ولی نه به میزانی که از آن به پیشینه قوی یاد کنیم!

الغرض، در این باره و نیز در باب موانع رشد فلسفه در عصر صفوی نیز ملاحظاتی وجود دارد که به دلیل ضیق نوشتار پیش رو از آن در می‌گذریم. اما روی هم رفته باید اذعان داشت که سخنان مؤلف محترم پیرامون اوضاع سیاسی و اجتماعی چهار قرن اخیر، از سه حیث دلایل، فواید و نتایج دچار مشکل است:

اشکال از حیث دلایل: نه تنها دلایل آقای مظفری در باب علل رشد تفکر فلسفی در عهد صفویه بسیار سست و به لحاظی، نامحصل است؛ بلکه سخنان وی در باب افول تفکر فلسفی و مرمت مجدد آن در دوره افشاریان نیز نامفهوم است. واقعیت امر آن است که غالب حکومت‌ها و از جمله صفویه، افشاریه، قاجار و ... با فلسفه نسبت لایبشرط داشته‌اند؛

بدین معنا که اولاً و بالذات نه با فلسفه و فیلسوفان مخالف بودند و نه چندان دلبستگی به ایشان داشتند؛ بلکه به نحو ثانوی همچون سایر اقشار جامعه با آنان مواجهه می نمودند. اگر شخص فیلسوف با سلطان زمان و سیاست‌های او موافق بود، از وی حمایت می شد و اگر بالعکس با دستگاه سلطنت مخالف بود، حکومت نیز به حسب میزان مخالفت و جایگاه اجتماعی آن فیلسوف، وی را محدود یا سرکوب می کرد. به دیگر سخن محتوای فلسفه در جلب موافقت یا مخالفت حاکمان نقش چندانی نداشته، بلکه عملکرد خود فیلسوفان و نحوه تعامل ایشان با دستگاه حاکمه سرگذشت فلسفه و فیلسوف را رقم می زده است... اما اگر می بینیم که در اواسط عهد صفویه، پاره‌ای از اهل معقول با طیب خاطر به تفلسف خود مشغول بودند، این نه از باب حمایت دستگاه حاکمه، بلکه به لحاظ آرامش اجتماعی، ثبات اقتصادی، بهبود وضع معیشت و اموری از این قبیل بوده که خواه ناخواه سبب رشد همه صنایع و علوم از جمله فلسفه شده است؛ فتأمل!

اشکال از حیث بی ارتباطی و فوائد: از مؤلف این فصل باید پرسش نمود که اساساً گزارش اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران متأخر از صدرای چه ارتباطی با مباحث این فصل داشته است؟ آیا طرح مبحث فوق توانسته نقصانی از نواقص این فصل را بکاهد یا خواننده را در طریق فهم آراء فیلسوفان و تطور اندیشه‌ها یاری نماید؟ به دیگر سخن، اگر آن مطالب در ابتدای این فصل (صص ۳۸۷-۳۹۱) طرح نمی شد، چه معضلی پیش می آمد و حال که مطرح شده، چه مشکلی را مرتفع ساخته است؟!

نگارنده هیچ ارتباط یا بهره‌گیری خاصی بین مطالب این فصل — چه در بخش شارحان فلسفه صدرایی و چه در بخش منتقدان آن نظام فکری — با اوضاع سیاسی و اجتماعی آن دوران نیافت، چه مؤلف در توضیح هیچ مطلبی بدان گزارش استناد ننموده و ارتباطی بین آن‌ها برقرار نکرده است؟ علاوه بر این‌ها، طرح آن‌گونه مباحث در ابتدای فصل، توقعات جدیدی را در اذهان خوانندگان مدقق می‌پروراند. اینان با رؤیت چنین مطالبی گمان می‌کنند که نویسنده در پی پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌های تاریخی است که دیگران حتی از طرح آن سؤالات استنکاف می‌ورزند؛ حال آن‌که تا پایان فصل، هیچ تلاشی برای پاسخ‌گویی به آن پرسش‌ها نشده است. نمونه‌هایی از این دست سؤالات به قرار ذیل است:

— اگر به واقع تفکرات صدرای حامل یک نظام فکری منسجم بوده است، چرا شاگردان و حتی برخی نزدیکان وی، در پذیرش آن نظام و تبیین و ترویج آن توقف نمودند؟ چرا صدرای حتی در دورانی که در کمال آسایش در شیراز می‌زیسته، با تدریس‌ها و تألیفات متنوع خویش نتوانست فضایی هر چند معدود را جذب افکار خویش سازد تا پس از او در اشاعه آراء نظری وی گام مثبتی بردارند؟ چرا حتی برخی نزدیکان صدرای به ویژه فرزندش، میرزا محمدابراهیم، و داماد بزرگش، فیاض لاهیجی، از پذیرش قواعد اساسی نظام فکری وی امتناع ورزیدند؟ آیا این امور دلایل صرفاً علمی داشته، یا برخی امور سیاسی و اجتماعی دوران صفویه نیز در این رخداد مؤثر بوده‌اند؟

- چرا و به چه علت پس از یک قرن بی‌اعتنایی به فلسفه صدرایی، به یک‌باره این تفکر توسط مرحوم بیدآبادی و شاگرد ممتازش، ملاعلی نوری، در پاره‌ای از محافل علمی مطرح می‌گردد؟ آیا فقط درک و فهم خاص این افراد از اندیشه‌های صدرایی مسبب این امر بوده یا برخی رویدادهای زمانه ایشان نیز در رویکرد آنان مؤثر بوده‌است؟

- چرا در دوران قاجار بیش از هر دوره‌ای منتقدان ملاصدرا نشو و نما یافته‌اند؟ آیا می‌توان ظهور متفکرانی صاحب‌سبکی همچون شیخ احمد احسائی، میرزا ابوالحسن جلوه، شیخ هادی تهرانی، علامه حائری مازندرانی و ... را از ثمرات آزاداندیشی نسبی در دوران قاجاریه انگاشت؟

و ...

متأسفانه مؤلف محترم در خلال مباحث خود توجه خاصی به این پرسش‌ها و تلاش برای پاسخ‌گویی بدان‌ها ندارد! تنها توجه وی به پاره‌ای از سؤالات مذکور قطعه ذیل است: «گرچه حکمت و فلسفه - به طور عام - در زمان صفویه بازاری گرم و پرونق داشته، حکمت متعالیه و افکار فلسفی آخوند ملاصدرا در زمان خود او پذیرش و اقبال عمومی نداشته‌است و بیشتر معاصران آخوند به تحصیل و تدریس حکمت متاء و اشراق اشتغال داشته‌اند. نیز فیلسوفان آن دوران اگرچه کم و بیش از افکار و آراء ملاصدرا تأثیر گرفته‌اند، نظام فلسفی او را نپذیرفته‌اند» (مظفری، ۱۳۹۴: ۳۹۱).

اشکال از حیث نتیجه نهایی. عدم جهش فلسفه در لسان مؤلف به معنای عدم تحقق یک نظام فلسفی منسجم و مستقل در طول چهار قرن اخیر است؛ حال آن‌که چندین مکتب حکمی و عرفانی متفاوت در دوران افول صفویه، حکومت سلاطین قاجار و حتی پهلوی توسط متفکران شیعی‌مذهب تحقق یافته‌است. مؤلف خود نیز در اواخر این فصل، به وجود بعضی از این مکاتب اشاره نموده‌است؛ اما چون اطلاعات لازم را از اصول و آراء این مکاتب فکری - به ویژه ذهبیه و شیخیه - نداشته، به حکم «التاس أعداء ما جهلوا» آنان را به حساب نیآورده‌است! (در مقام بررسی آراء منتقدان فلسفه صدرایی، توضیحات بیشتری در این خصوص با ارجاعات لازم خواهد آمد).

مظفری پس از توضیح اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران متأخر از صدرا، فیلسوفان چهار قرن اخیر را در دو بخش معرفی می‌کند: بخش اول ناظر به معرفی مفسران فلسفه ملاصدرا است و بخش دوم به معرفی منتقدان نظام صدرایی اختصاص دارد. این قلم ضمن تأملی کوتاه بر عملکرد مؤلف در بخش اول، به نقد دقیق‌تر مباحث بخش دوم می‌پردازد.

۲-۳. تأملی گذرا در بخش اول فصل چهاردهم: مفسران حکمت متعالیه

می‌دانیم از اواسط قرن یازده تاکنون، همواره بزرگانی هرچند انگشت‌شمار بوده‌اند که در کنار سایر فعالیت‌های علمی خویش، به تدریس و تألیف فلسفه صدرایی اشتغال داشته‌اند. در ابتدا اهل معقول‌چندان علاقه‌ای به این تفکر نشان نمی‌دادند، اما به تدریج و خصوصاً در دوران برخی شاهان قاجار همچون فتحعلی‌شاه، با رشد چشمگیر فلسفه و عرفان،

مدرسان و شارحان صدرایی نیز تکتیر یافتند. مؤلف محترم از میان این بزرگان، تعداد ده نفر را که در این حوزه تلاش شایانی نموده‌اند با ذکر تألیفات و شماره‌گذاری مورد بحث قرار داده‌است. آن ده نفر به ترتیب عبارتند از: ملا محمدمحسن فیض‌کاشانی، شیخ حسین تنکابنی، ملا نعیم طالقانی، آقا محمد بیدآبادی، ملا علی نوری، ملا عبدالله زنوزی، ملا هادی سبزواری، آقا علی مدرس، آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا ابوالحسن شعرانی. البته در خلال اسامی مذکور، بزرگان دیگری نیز تحت عنوان شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه این افراد، نام برده شده‌اند.

مؤلف نه در متن و نه در پاورقی‌ها هیچ توضیحی نداده که چرا ده نفر مذکور را به سایرین ترجیح داده‌است؟ آیا آنان صاحب نوآوری بوده‌اند؟ آیا تألیفات بیشتری از این افراد در دست داریم؟ آیا اینان شاگردان برجسته‌ای داشته‌اند؟

به‌هرحال نزد نگارنده ترجیح لااقل بعضی از این افراد بر سایر کسانی که در خلال این اسامی به صورت فرعی معرفی شده‌اند، مشخص نشد. فی‌المثل در میان همین متأخرین، شعرانی از چه جهتی بر میرزا احمد آشتیانی یا میرزا مهدی آشتیانی یا سید محمدکاظم عصار ترجیح داده شده‌است؟! حق آن بود که مؤلف لااقل در قالب یک پاراگراف وجه چپش مذکور را برای مخاطبان خود بیان می‌داشت.

اشکال اساسی‌تر آن که مؤلف برنامه مشخصی در شرح احوال افراد ندارد، یعنی از ابتدا معلوم نیست که در مقام معرفی اشخاص، بیان چه شاخصه‌هایی مد نظر اوست؛ بلکه ورود و خروج وی در معرفی هریک از این بزرگان، متمایز از دیگری است به طوری که سیر و هدف واحدی از عملکرد مؤلف قابل قرائت نیست! او برخی شارحان را به نحو بسیار موجز شرح می‌دهد و برخی را قدری تفصیلی‌تر، در مواردی صرفاً از کتاب‌های شخص مورد نظر نام می‌برد و در مواردی به برخی نظرات وی نیز اشاره می‌کند، گاه از شاگردان آن فیلسوف می‌گوید و در مواردی از اساتید او ...! کافی است هر خواننده‌ای این فصل را با فصل دوازدهم همین کتاب به قلم عباس عارفی مقایسه کند، در این صورت بیش از پیش به ادعای نگارنده مبتنی بر آشفتگی و بی‌نظمی مطالب فصل چهاردهم پی خواهد برد.

۳-۳. نقد عملکرد مؤلف در شرح آراء منتقدان فلسفه صدرایی

مظفری بخش دوم را با عنوان منتقدان حکمت متعالیه چنین می‌آغازد: «از زمان ملاصدرا تا به امروز، گروهی از فلاسفه بوده‌اند که کلیت حکمت متعالیه را نپذیرفته و با بنیادی‌ترین پایه‌های آن به مخالفت برخاسته‌اند ... در این بخش به اختصار، به شرح حال و بیان آراء ایشان و نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم ... منتقدان حکمت متعالیه را به چهار دسته کلی تقسیم می‌کنیم که البته اهمیت این گروه‌ها در یک حد نیست. این دسته‌ها عبارت‌اند از: فلاسفه مشائی، مکتب شیخیه، شیخ هادی تهرانی نجفی و مکتب تفکیک» (مظفری، ۱۳۹۴: ۴۲۵-۴۲۶).

به باور نگارنده، تأمل در قطعه مزبور و تطبیق آن بر عملکرد مؤلف محترم، رویکرد

پراشتباه وی را در مواجهه با خرده‌گیران نظام صدرایی به لحاظ تتبع لازم، مراجعه به آثار دست اول، اخلاق و انصاف به‌خوبی نشان می‌دهد:

اولاً؛ تقسیم مذکور در باب منتقدان نظام صدرایی اقتباسی با اندک تغییر از مقالات هادی مکارم است - که در گذشته (عنوان ۱-۲) از آن یاد شد - و متأسفانه در ارجاعات و منابع مظفری، هیچ اسمی از آن دو مقاله و نویسنده آن برده نشده‌است. تنها تفاوت موجود آن است که مظفری فرقهٔ ذهبیه را به حساب نیاورده و آنان را به تبع ناظر علمی کتاب جزو عرفا محسوب داشته‌است (فناپی اشکوری، ۱۳۹۲: ۵۱۶)؛ حال آن‌که قطب‌الدین نیریزی و شارحان آثار و آراء وی، مباحث استدلالی فراوانی در کتب و رسائل علمی خود بیان داشته‌اند. نقدهای قوی سید قطب بر آراء وجودشناسانهٔ ملاصدرا و حتی برخی ایده‌های ابن‌عربی، خود نظام فکری جدیدی را پی‌ریزی نمود که ذهبیه از آن به «حکمت معصومیة الهیه» یاد می‌نمایند.^{۱۱}

ثانیاً؛ مظفری ضمن اذعان به وجود فلاسفهٔ منتقد نظام صدرایی، می‌گوید: در پی بیان مختصر احوالات، اندیشه‌ها و ارزیابی آن‌ها است. این منتقدان طبق تقسیم مؤلف، در چهار گروه طبقه‌بندی شده و جالب آن‌که بعضی از این گروه‌ها خود به زیرگروه‌های دیگری قابل قسمت‌اند. مؤلف خود در باب فیلسوفان مشائی می‌نویسد: «این گروه، طیف گسترده‌ای از منتقدان حکمت متعالیه را دربر می‌گیرد و ویژگی مشترک ایشان آن است که بیشتر، از دیدگاه حکمت مشاء به مخالفت با فلسفهٔ ملاصدرا برخاسته‌اند» (همان: ۴۲۶). نیز در باب حجم کمی تألیفات مکتب شیخیه می‌نویسد: «مجموعه آثار مشایخ شیخیه، بیش از هزار عنوان را دربر می‌گیرد که نزدیک به نیمی از آن‌ها چاپ شده‌است» (همان: ۴۶۳).

با وجود این تصریحات در کلمات مؤلف محترم جای پرسش است که چگونه می‌توان در بخشی از یک فصل کتاب (صص ۴۲۵-۵۰۲)، این مقدار مطلب را هر چند به اختصار گردآوری نمود؟ حتی اگر آراء شیخ هادی تهرانی و آثار متعدد مکتب تفکیک را نیز کنار بگذاریم، شرح آراء و معرفی آثار فیلسوفان مشائی متأخر از صدرا و نیز شرح مبانی و اصطلاحات خاص شیخ احسائی و شارحان و مروجان آثار وی، خود فضایی چندین برابر این فصل را می‌طلبد؛ چه رسد به نقد و ارزیابی مطالب. طبعاً فشرده‌سازی بیش از حد مطالب علمی، منجر به عدم همدلی لازم با اصحاب نظر، سوءفهم از برخی مبانی آنان، عدم اشراف بر شالودهٔ فکری ایشان و در نتیجه ارائهٔ نقدهای سطحی و عجولانه بر آراء هریک از آنان خواهد شد! اساساً وقتی قرار است در حجمی کمتر از حد معمول، آراء این تعداد متفکر گزارش شود، چه لزومی به نقد اندیشه‌ها است؟ آیا این رویکرد دلیلی جز تعصبات صدرایی دارد؟

خوانندهٔ یک تاریخ فلسفه در درجهٔ اول، توقع مشاهدهٔ گزارش صحیح اندیشه‌ها را دارد نه نقد و نظر نویسندهٔ متن. بر این اساس وظیفهٔ اصلی نویسندهٔ تاریخ فلسفه نیز، گزارش افکار فیلسوفان است و اگر این کار به نحو

احسن صورت پذیرفت، آن گاه حق دارد که تحلیل‌های خویش را نیز در باب آن آراء بیان دارد؛ اما در صورت گزارش موجز و ابتر و بعضاً بدون دسترسی به آثار دست اول، زمینه‌ای برای نقادی اندیشه‌ها باقی نمی‌ماند.

۳-۱-۳. نقد محتوایی گزارش‌ها و ارزیابی‌های مؤلف پیرامون منتقدان نظام صدرایی
متأسفانه به دلایل پیش‌گفته، متن ناظر به منتقدان فلسفه صدرایی حاوی اشکالات عدیده‌ای از حیث ساختار، ورود و خروج‌های مناسب، عدم توجه لازم به منابع دست اول و نقدهای فاقد اعتبار علمی بر تارک اندیشه‌های برخی متفکران شیعی مذهب چهار سده اخیر است. نگارنده ملاحظات خود را به تناسب تقسیمات مؤلف در چهار محور بیان می‌دارد:

الف. فیلسوفان مشائی منتقد صدر: در ذیل این عنوان، تعداد نه فیلسوف، یکایک مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این جا نیز — همچون بخش ناظر به شارحان فلسفه صدرایی — نحوه گزارش مؤلف از بی‌برنامگی و اضطراب فراوان رنج می‌برد. مضاف بر آن که در این قسمت، بدون عنایت لازم به مبادی پیشینی و اصطلاحات خاص هر متفکر، نقدهایی به شکل کاملاً عجولانه بر آراء متفکران مورد بحث ارائه شده‌است (همان: ۴۲۶-۴۶۲). نگارنده از باب اختصار صرفاً به سه مورد اول اشاره می‌نماید:

۱. ملا شمس: وی از شاگردان میرداماد، هم‌کلاسی‌های صدر و صاحب ۴۰ کتاب و رساله‌است. از آثار او به ذکر ۴ مورد بسنده شده و از نظرات وی نیز، صرفاً به دو مطلب اشاره شده‌است: مخالفت با اصالت وجود صدرایی و دفاع از نظریه حدوث دهری در قبال حدوث عالم به تقریر صدر. همچنین مطلق‌ری تقریر کوتاهی از باور وی به «اعتباریت وجود» را گزارش می‌نماید، اما بدون وقفه آن را با مطلبی بی‌ربط به نقل از صدر و مشتمل بر مصادره به مطلوب ابطال می‌نماید (همان: ۴۲۶-۴۲۷).

۲. میرزا محمدابراهیم: فرزند آخوند ملاصدرا که به دلیل عدم دسترسی به آثارش، فقط به مخالفت او با پدر اشاره شده‌است (همان: ۴۲۷).

۳. ملا عبدالرزاق لاهیجی: داماد بزرگ مرحوم آخوند سومین مشائی مورد بحث است. مؤلف محترم به تقلید از سید جلال‌الدین آشتیانی از او ستایش فراوانی نموده و از سه کتاب مهم کلامی و چهار اثر حکمی وی نیز نام می‌برد، بدون آن که کوچک‌ترین توضیحی در باب محتوای این آثار بدهد. مؤلف در ادامه به دو مورد از مخالفت‌های نظری وی با صدر اشاره می‌نماید و با بیانی موجز — به زعم خود — آن‌ها را نقد می‌کند. این دو مسئله عبارتند از: اصالت وجود و حرکت جوهری، که فیاض هیچ‌یک را قبول ندارد (همان: ۴۲۷-۴۳۰).

ب. مکتب شیخیه: چنان‌که می‌دانیم در باب آراء و افکار شیخ احمد احسائی، سخنان ضدونقیض فراوانی گفته و نوشته شده‌است. او از این حیث شباهت قابل توجهی به ابن عربی دارد؛ چه در عین دارا بودن تابعین و ارادتمندان مخلص، از مخالفان و ناقدان سرسخت نیز بی‌بهره نیست. متأسفانه در اکثر آثاری که در ایران معاصر، پیرامون

اندیشه‌های احسائی به چاپ رسیده‌است، خللی اساسی به لحاظ عدم ارجاعات لازم به کتب و رسائل دست اول شیخ یا لااقل آثار شاگردان بی‌واسطه وی دیده می‌شود و لذا غالب گزارش‌ها در باب شخصیت و آراء احسائی، ناصحیح و توأم با افراط و تفریط است. از آن‌جا که مظفری نیز همانند بسیاری دیگر، به آثار دست اول شیخ رجوع چندانی نداشته، گزارش‌های ناپخته و غیر مستندی را به‌نحو عجولانه سر هم نموده‌است و چه بسا جمله‌ای از مطالب را از برخی وبلاگ‌های فضای مجازی اقتباس کرده باشد. گزارش‌های خلاف واقع و کج‌فهمی در سخنان مؤلف آن قدر زیاد است که بدون استثناء، مطالب تمام صفحات مربوط به شیخ احسائی قابل نقد و تردید است. نگارنده از باب اختصار صرفاً به چند اشکال اشاره می‌نماید:

اولاً؛ عنوان اصلی با مباحث مطروحه سازگار نیست. مؤلف، عنوان را «مکتب شیخیه» نهاده، اما مطالب وی صرفاً در باب احوالات و پاره‌ای از نظرات شیخ احسائی است و هیچ اشاره‌ای به آراء اختصاصی برخی شاگردان وی در طریق فرقه‌سازی ندارد، چه مراد مؤلف از «مکتب» در اینجا همان «فرقه» است، چنان‌که در همان ابتدای سخن، به اشتباه احسائی را بنیان‌گذار فرقه شیخیه دانسته‌است (مظفری، ۱۳۹۴: ۴۶۲). حال آن‌که اساساً شیخ در پی ایجاد فرقه نبوده و حتی شاگردان بی‌واسطه وی نیز چنین اقدامی نکرده‌اند؛ بلکه همه شاخه‌های شیخیه از شاگردان سید کاظم حسینی رشتی (تلمیذ اعظم احسائی) نشئت گرفته‌است که شخص برجسته در میان ایشان، حاج کریم‌خان کرمانی است. از قضا مصباح یزدی در پاسخ به پرسشی ناظر به همین مطالب می‌گوید: «به نظر می‌رسد که خود شیخ، شخصی زاهد و وارسته بوده‌است، گرچه در برخی از مسایل، به دلیلی به بیراهه رفته‌است. اما شخصیت سیدکاظم، دقیقاً مشخص و واضح نیست و به طور کلی، وی دارای شخصیتی مبهم و مشکوک است؛ اما کریم‌خان کرمانی، کسی است که دکان‌باز بوده و به فرقه‌سازی و آنا رجل گفتن در مقابل اکابر علمای عصر پرداخته‌است» (باقری، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

ثانیاً؛ مظفری با آن‌که به کثرت تألیفات این گروه تصریح نموده و به‌خصوص آثار قلمی احسائی را حدود ۱۳۰ مورد دانسته - که البته بیش از این است - در حجمی کمتر از هشت صفحه (صص ۴۶۲-۴۶۹)، هم متحمل شرح احوالات و آراء احسائی و هم عهده‌دار نقد و ارزیابی آن آراء شده‌است؛ حال آن‌که شرح آراء احسائی منسلخ از اختلافات فرقه‌ای منتحلین به وی، خود فصل مستقلی می‌طلبید.

ثالثاً؛ ارجاعات مؤلف محترم به کتب احسائی بسیار ضعیف است. مرحوم شیخ بالغ بر ۲۰۰ کتاب و رساله دارد، گرچه حجم برخی رسائل او در حد یک کتاب است، لیکن عمده تألیفات مشهور وی پنج کتاب است. این پنج اثر به ترتیب زمان تألیف آن‌ها به قرار ذیل‌اند:

- حیات النفس فی حظيرة القدس که اثر کلامی موجزی در باب پنج اصل اعتقادی شیعیان امامیه است و توسط سید کاظم حسینی رشتی به فارسی برگردانده شده‌است.

- شرح زیارت جامعه کبیره که مهم‌ترین و مشهورترین اثر علمی شیخ است و بسیاری از علما، احسائی را به صرف این اثر می‌شناسند.

- شرح الفوائد که مشتمل بر شرح نوزده قاعده حکمی است. احسائی مدت‌ها قبل از تألیف این کتاب، رساله «الفوائد» را در باب اصطلاحات اولیه و قواعد حکمی خود، به نحو موجز و در قالب دوازده فائده نگاشته بود. سپس به خواهش برخی شاگردان این اثر را شرح نمود و هفت فائده دیگر نیز بدان افزود.

- شرح المشاعر که شرح نقدگونه‌ای بر مشاعر ملاصدرای شیرازی است. او در این کتاب تفاوت اصطلاحات و قواعد خویش با اصطلاحات و مبانی مرحوم آخوند را روشن می‌سازد و خود را از اتهام به جهل نسبت به اصطلاحات فلسفی می‌رهاند.

- شرح العرشیه که شرح مفصل نقدگونه بر عرشیه فیلسوف شیرازی در مباحث نفس و معاد است.^{۱۲}

از این میان آنچه بیش از هر اثر دیگری می‌بایست در تألیفاتی با موضوع تاریخ فلسفه مورد توجه قرار گیرد، شرح الفوائد و شرح المشاعر است. اما متأسفانه مؤلف محترم به جای معرفی این آثار و بیان قواعد حکمی احسائی، که متضمن تصویری هر چند کلی از نظام فکری اوست، به ذکر برخی نظرات شیخ در باب اصالت وجود یا ماهیت، اشتراک معنوی وجود، حرکت جوهری، علم ذاتی خداوند و معاد جسمانی؛ به نقل از شرح العرشیه و شرح الزیارة پرداخته و بدون توجه لازم به اصطلاحات و قواعد حکمی شیخ، آن نظرات را مورد نقد و جرح قرار داده‌است. عجیب آن‌که در باب هیچ‌یک از مسائل مذکور نظر شیخ به درستی فهم و تقریر نشده‌است!

بالاین‌وصف، اگر پیش‌تر گفته شد که فصل ۱۴، ضعیف‌ترین و نامفیدترین فصل مجموعه سه جلدی درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی است، اینک باید اذعان کنم ضعیف‌ترین قسمت آن فصل، همین چند صفحه ناظر به مکتب شیخیه و آراء شیخ احمد احسائی است.

ج. آراء شیخ محمدهادی تهرانی: چنان‌که گفته شد، مؤلف محترم به تقلید از مقالات هادی مکارم، نظرات شیخ هادی تهرانی را در عرض دو مکتب شیخیه و مکتب تفکیک، بیان می‌دارد؛ حال آن‌که گزارش وی از احوال و آراء تهرانی، یک نظام فکری را در نظر خواننده متصور نمی‌سازد. اگر آقای مکارم در مقاله دوم خود، آموزه‌های شیخ هادی را در میان دو مکتب مذکور بیان داشته، از آن به «مکتب شیخ هادی تهرانی» تعبیر نموده‌است و با گزارش نیکویی از نظرات، آثار و شاگردان وی کوشیده تا شیخ هادی را متفکری نظام‌ساز بنمایاند (مکارم، ۱۳۸۰: ۳۸۵-۴۰۴)؛ اما مظفری پس از چند سطر توضیح در شرح احوالات شیخ و ذکر تعداد آثار وی - و نه نام آثار - به نقل موجز برخی دعاوی وی در باب وجود و ماهیت می‌پردازد. متأسفانه مؤلف محترم، سخن مرحوم تهرانی را در این خصوص درک نکرده و به اشتباه او را قائل به اعتباریت وجود انگاشته‌است و بر همین پایه با تکرار برخی کلمات صدرای به نقادی می‌پردازد (مظفری، ۱۳۹۴: ۴۷۰-۴۷۳).

اما واقع مطلب آن که شیخ هادی تهرانی قائل به اصالت توأمان وجود و ماهیت است، لیکن برخلاف احساسی، ماهیت را مجعول اولی و بالذات می‌داند و وجود را مجعول ثانوی و بالعرض می‌خواند، از این رو دیدگاه وی شباهت بسیاری با آراء حکیم رجبعلی (تبریزی، ۱۳۷۸: ۲۵۷-۲۵۹) و قاضی سعید (قمی، ۱۳۶۲: ۵۲-۵۴) دارد.

ناگفته نماند که مؤلف در ادامه، ضمن تقریر ناقص نظرات دیگری از شیخ هادی در باب تنزیه ذات حق از وجود و ماهیت، رجوع صفات ذاتی حق به سلب امور مقابل آن‌ها و انکار وجود ذهنی، آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهد! پرواضح است که تهرانی در قبول این آراء از مکتب حکیم رجبعلی و قاضی سعید تأثیرات فراوانی پذیرفته؛ اما مؤلف به جای آن که خوانندگان را به این گونه دقیق و تأثیرات نظام‌های فکری بر یکدیگر توجه دهد؛ همه همت خود را صرف نقد آراء غیر صدرایی نموده‌است.

د. مکتب تفکیک: این مبحث به لحاظ کمی و کیفی، بهتر از بخش‌های دیگر ارائه شده‌است. دلیل آن پیش‌تر در مقام بیان کارنامه علمی آقای مظفری اشاره شد. آری، مؤلف محترم در سنوات اخیر کتابی در نقد آراء معرفت‌شناسانه مکتب تفکیک تألیف نموده که بخش‌هایی از آن اثر به همراه چند صفحه‌ای در باب وجودشناسی - مقتبس از نقد و بررسی نظریه تفکیک - سامان‌دهنده گزارش مظفری از اندیشه تفکیکیان در این کتاب است. اما در این جا نیز دعاوی میرزا مهدی اصفهانی به درستی فهم نشده و مؤلف محترم بیش از آن که در تفهیم آراء آنان به خوانندگان بکوشد، درصدد نقد آن دعاوی قلم‌پردازی می‌کند.

می‌توان گفت اشکال عمده نقدهای مظفری در آن کتاب و هم در این متن، آن است که بیش از اندازه و بدون تحلیل لازم به سخنان اساتید مشهور استناد می‌ورزد و نوع مواجهه وی با نظرات برخی صدراپژوهان معاصر، به مثابه نقل حدیث از معصومان (عهم) است! اما حسن این اثر، ارجاعات متعدد وی به آثار دست اول میرزای اصفهانی، بالأخص تقریرات^{۱۳} است.

نتیجه‌گیری

اهم نتایج حاصل از مطالب مذکور به قرار ذیل است:

الف. مجموعه درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی شامل پانزده فصل در قالب سه مجلد است. از میان پنج فصل مندرج در مجلد سوم، مطالب فصول ۱۱، ۱۳، ۱۵ و بخشی از فصل ۱۴، تلخیصی از تألیفات پیشین نویسندگان هریک از آن فصول است. البته فصل ناظر به فلسفه صدرایی (فصل ۱۳)، تلخیصی تمام‌نما و چکیده‌وار است، ولی مطالب فصول ۱۱، ۱۵ و بخشی از ۱۴؛ تلخیص گزینشی از تألیفات پیشین نویسندگان مربوطه به شمار می‌آید. به هر حال، گذشته از صحت و سقم مطالب، بیشتر فصول مجلد سوم، پژوهشی اصیل و نوین محسوب نمی‌شوند و چه بسا روی هم رفته، شائبه کتاب‌سازی را در ذهن مخاطبان مطلع بی‌رورانند.

ب. بهترین فصل این اثر به لحاظ ساختار و اصالت متن، فصل مربوط به حکمای مکاتب شیراز و اصفهان است که در آن با سیری منظم و ساختاری مشخص، متفکران منتخب نویسنده، در قالب پنج عنوان رویدادهای زندگی، مقام علمی، شاگردان، آثار علمی، آراء و اندیشه‌ها شناسانده شده‌اند. تنها ایراد مهم این فصل، گزینشی عمل نمودن مؤلف در مقام انتخاب اندیشمندان دو مکتب مذکور است که این نقیصه نیز، معلول خوانش صدرایی نویسنده محترم به نظر می‌رسد؛ چراکه فقط متفکران مطروحه در آثار ملاصدرا مورد توجه قرار گرفته‌اند.

ج. فصل ۱۴ کتاب، از حیث محتوا و ساختار، ضعیف‌ترین، بی‌نظم‌ترین، نامفیدترین و پراشتباه‌ترین فصل این مجموعه به شمار می‌رود. متأسفانه نویسنده فصل مذکور، ابتدا به استناد ادعای فاقد دلیل مرحوم آشتیانی در باب رشد و توسعه فلسفه در دوران صفویه، دعاوی غریبی مطرح می‌دارد. عجیب آن‌که او با طرح این مطالب، پرسش‌هایی را در اذهان مخاطب می‌پروراند که متأسفانه به هیچ یک از آن‌ها پاسخ نداده‌است؛ چراکه ارتباط خاصی بین آن دعاوی با مطالب بعدی فصل دیده نمی‌شود؛ لذا نبود آن مطالب بر بود آن ترجیح دارد. مؤلف در ادامه فیلسوفان صدرایی را بدون ساختار و نظم حداقلی یکایک برمی‌شمرد و با عنایت به کتب در دسترس خود، در باب هریک قدری قلم‌فرسایی می‌کند. اما بدتر از آن دو قسمت، بخش مربوط به منتقدان نظام صدرایی است. مؤلف محترم، به جای گزارش مبانی پیشینی و خاستگاه مکاتب غیرصدرایی و شرح اصطلاحات مخصوص اندیشمندان هریک از این نظامات فکری؛ ضمن فشردن سازی بیش از حد مطالب و ارائه گزارش‌های ابتر، بی‌محابا به نقدهای عجولانه و حملات ناجوانمردانه به مردان علم و عمل روی آورده‌است. از تأمل در محتوای گزارش‌ها و نقدهای نویسنده، بی‌اطلاعی او و ناظر یا ناظران کتاب مذکور از اصطلاحات اولیه و مبادی تصویری و تصدیقی خرده‌گیران بر فلسفه صدرایی در چهار سده اخیر، به خوبی نمایان می‌شود. با این توصیف، تصویر روشنی از کلیت آراء مکاتب فکری غیر صدرایی در چهار قرن اخیر به مخاطبان این اثر ارائه نشده‌است.

پی‌نوشت

۱. نگارنده در مقاله مستقلی، ضمن معرفی کتاب مذکور که به قلم دکتر سیدیحیی یثربی نگارش یافته، به بیان مشکلات عدیده بر سر چاپ آن و علت ناتمام ماندن طرح مربوطه پرداخته است؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۱: ۷۰-۸۳.

۲. این قلم در مقام نقد دیباچه درآمدی به نظام حکمت صدرایی، برخی دلایل اصلی عدم دست‌یابی اندیشمندان مسلمان به تاریخ فلسفه مسلمانان را مورد تحلیل قرار داده است. در آن مقال توضیح داده شده که علت اصلی این نقیصه به‌ویژه در عصر کنونی، تعصبات صدرایی است؛ ر.ک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۳: ۵۷-۵۸.

۳. راقم این سطور بر آن است که در مقاله مستقلی، ضمن شرح سه معضل یاد شده، مصادیق بارز آن موارد را از این کتاب، برجسته و به همراه آفات علمی حاصله بیان نماید.

۴. آقای مهدی علی‌پور تقریرات دروس مذکور را با نظم و ترتیب خاصی منقح نموده که با عنوان حکمت اشراق در دو مجلد به چاپ رسیده است.

۵. این اثر در سه مجلد به صورت تدریجی در نیمه دوم دهه ۸۰ توسط انتشارات سمت به چاپ رسیده است.

۶. شاید وجه این برتری آن باشد که کتاب حکمة الاشراق یزدان‌پناه، حاصل تقریرات دروس وی به قلم مهدی علی‌پور بوده؛ اما کتاب آقای عبودیت به قلم خود اوست.

۷. آن کتاب مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر نام دارد و مشتمل بر یک مقدمه، دوازده فصل و یک خاتمه می‌باشد. مصطفی اسلامی در مقاله مختصری، محتوای این کتاب را گزارش نموده است (ر.ک: اسلامی، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۸).

۸. ظاهراً مسئولان آن زمان نشریه حوزه، به دلیل برخی ملاحظات، قسمت مربوط به احوالات شیخ احسانی و تفکرات وی را به هنگام چاپ، از متن مقاله حذف نموده‌اند. این ادعا از سخن تقیه‌وار نویسنده محترم در اولین پی‌نوشت مقاله به‌روشنی قابل استنباط است!

۹. این کتاب با عنوان بنیان مرصوص (فلسفه اسلامی از منظر مکتب تفکیک)، در سال ۱۳۸۶ به چاپ رسیده و مشتمل بر شرح و نقد آراء معرفت‌شناسانه علمای مکتب تفکیک است.

۱۰. با قدری تأمل در آثار فلسفی استاد آشتیانی به‌ویژه سخنان وی در باب فیلسوفان غیرصدرايي در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به‌روشنی می‌توان دریافت که فوران تعصبات صدرايي چه میزان در اظهار نظرها و نتیجه‌گیری‌های آن مرحوم، مؤثر افتاده و از قوت علمی آراء او کاسته است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۳: ۱۰۷-۱۲۲.

۱۱. برای اطلاع بیشتر از شاکله کلی قواعد حکمی مکتب ذهبیه، مخصوصاً به این دو اثر بنگرید:
- قصیده فصل الخطاب سیدقطب‌الدین نیریزی که مشتمل بر مقدمه، سیزده تحمید و یک خاتمه است که بعدها امین الشریعة خویی، شرح مفصلي بر آن نگاشت و با عنوان میزان الصواب در شرح فصل الخطاب به چاپ رسیده است.

- کتاب جامع الکلیات به قلم ام سلمه بیگم نیریزی (صبیه سیدقطب‌الدین) که در آن کلیات قواعد عرفان و حکمت شیعی را بر پایه دروس پدر خویش تحریر نموده است.

۱۲. در گذشته، آثار احسانی بیشتر در کرمان و تبریز به چاپ می‌رسید، اما در دهه‌های اخیر، این آثار به گونه‌های متفاوت در بیروت منتشر شده است. همچنین در سنوات اخیر، همه این آثار به جز شرح الزیارة، در قالب مجموعه‌ای نه جلدی با عنوان جوامع الکلم در بصره به چاپ رسیده است!

۱۳. تقریرات حاصل دروس معارفی میرزا در مشهد مقدس است که به قلم توانای شیخ محمود حلبی - که در حد شرح منظومه با مباحث فلسفی آشنایی داشته - نگارش یافته و به رؤیت و تأیید میرزا نیز رسیده است. لب سخنان مرحوم اصفهانی را می‌توان در این اثر مطالعه نمود.

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

احسانی، شیخ احمد (۱۴۲۹ق). جوامع الکلم. بصره: مطبعة الغدير.

امین‌الشریعة خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۳). میزان الصواب در شرح فصل الخطاب. تهران:

مولی.

انواری، سعید (۱۳۹۰). «کتاب‌شناسی توصیفی تاریخ فلسفه‌های اسلامی». در: فصلنامه تاریخ فلسفه. س ۲. ش ۳.

اسلامی، مصطفی (۱۳۹۰). «مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر». در: ماهنامه معرفت. س ۲۰. ش ۷.

اصفهانی، میرزا مهدی (بی‌تا). تقریرات، به قلم شیخ محمود حلبی. مشهد: مرکز اسناد و کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۱۲۴۸۰.

باقری، علی اکبر (۱۳۹۲). نقد و بررسی آرای کلامی شیخیه کرمان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بیگم نیریزی، ام سلمه (۱۳۸۶). جامع الکلیات، تصحیح و تعلیقه از مهدی افتخار. قم: مطبوعات دینی.

تبریزی، رجبعلی (۱۳۷۸). الاصول الآصفیه. در: مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۲). «تصوف و عرفان و تاریخ آن». در: درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲: ۴۱۷-۵۲۸. تهران: سمت.

_____ (۱۳۹۴). «فیلسوفان اسلامی معاصر». در: درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳: ۵۰۷-۵۶۸. تهران: سمت.

_____ (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____ (۱۳۹۱). «مقدمه درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی». در: درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱: ۵-۱. تهران: سمت.

قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲). کلید بهشت، مقدمه و تصحیح از سیدمحمد مشکات. قم: انتشارات الزهرا (س).

مظفری، حسین (۱۳۸۶). بنیان مرصوص. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____ (۱۳۹۴). «مفسران و منتقدان حکمت متعالیه». در: درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳: ص ۳۸۷-۵۰۶. تهران: سمت.

مکارم، هادی (۱۳۷۸). «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدرالمألهین». قم: دو ماهنامه حوزه، ش ۹۳، صص ۲۰۸-۳۶۵.

_____ (۱۳۸۰). «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه». قم: دو ماهنامه حوزه، ش ۱۰۳، صص ۳۳۱-۴۱۵.

هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۱). «آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی از منظر دکتر یرثی». در: فصلنامه معرفتی - اعتقادی سمات. س ۳. ش ۸.

_____ (۱۳۹۳). «تصویرسازی نادرست از فیلسوفان نظام‌ساز و تاریخ فلسفه مسلمانان». در: ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت. س ۹. ش ۱۲.

_____ (۱۳۹۳). «خوانش صدرایی در احیای آثار حکمای ایرانی». در: فصل‌نامه نقد کتاب
فلسفه، کلام و عرفان. س ۱، ش ۳-۴.
یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۳). فلسفه مشاء. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق، تحقیق و نگارش از مهدی علی‌پور. قم:
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فصلنامه نقدکتاب

کلام فلسفه عرفان

سال سوم، شماره ۹-۱۰
بهار و تابستان ۱۳۹۵

۶۶