

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال ششم، شماره‌ی بیست و چهارم، تابستان ۱۳۹۴، صص ۲۵۶۰

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران

احمدعلی حیدری*

چکیده

در روزگار قاجار با دو گروه از اهل معرفت مواجه می‌شویم، که یکی به ماده‌ی فرهنگی اسلامی مجال مواجهه با صورت‌های نوین فرهنگی را نمی‌دهد و مترصد است آن را در همان هویت پیشین مصون دارد؛ و دیگری، گروهی هستند که چندان دل در صورت‌ها و دستاوردهای درخشان تجدد دارند، که ماده‌ی فرهنگ بومی را برای دریافت و درک این نوظهورها حاوی هیچ استعدادی نمی‌یابند. مقاله، با رجوع به مبادی «هستی‌شناختی»، در صدد بیان این نکته است که مواجهه با دستاوردهای فرهنگی تجدد، ضمن این‌که آشنایی مستوفایی با مبادی حکمی و نظری آن لازم دارد، تعهد و الزام ویژه‌ای را در قبال سنت و سابقه‌ی فرهنگی خود می‌طلبد؛ تا مجالی درخور برای برساختن ترکیبی اصیل و موافق با مقتضیات حکمت و وجود برای این دو تأمین کند و بدین ترتیب امکانی شایسته برای مشارکت فعال اهل نظر این سرزمین در فرهنگ جهانی پدید آورد.

واژه‌های کلیدی: حکمت و فلسفه، قاجار، متجددان/ علمای (ی) قاجار، غرب، سنت، مواجهه‌ی فرهنگی، مکتب فلسفی تهران، مارتین هیدگر.

* دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی. ایمیل: (aah1342@yahoo.de)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۵/۱۵ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

مقدمه

سیر حکمت و فلسفه در دوره‌ی قاجار، نشیب و فراز خاص خود را دارد. در این روزگار، سنت مشایی فلسفی به‌جای مانده از بزرگانی چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و خواجه نصیرالدین طوسی، همچنین حکمت اشراق سهروردی و فلسفه‌ی صدرایی، مهر و نشان خود را همچنان بر پیشانی حوزه‌ها و مدارس علمیه داشت. از سوی دیگر دوره‌ی حکومت قاجاریه، دوره‌ی مواجهه ایران با دول اروپایی است؛ روندی که آغاز آن به دوره‌ی صفویه و رفت و آمد مبلغان مذهبی مسیحی بازمی‌گردد. دوره‌ی قاجار با رفت و آمد به اروپا، اعزام دانشجو و تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به گسترش این آشنایی، کمک شایان توجهی کرد. در این دوره، با گروهی از اندیشمندان سروکار داریم که دل در گرو دانش‌اندوزی از اروپا نهادند و پایه‌های آشنایی با فلسفه و اندیشه غرب را بنیان گذاشتند و نقشی مستقیم و غیر مستقیم در انتقال و اشاعه تفکر فلسفی غرب در ایران داشتند. با این ملاحظه در بررسی موضوع حکمت و فلسفه در دوره‌ی قاجار، دو موضوع عمده ورود فلسفه‌های غربی به ایران، راهگشایان این فلسفه‌ها و چگونگی مواجهه آن‌ها با اندیشه و فلسفه سنتی؛ چگونگی بسط نظام‌های فلسفی سنتی و مهم‌ترین نمایندگان آن‌ها و چگونگی تعامل و ارتباط آن‌ها با جریان‌های فلسفی غربی بررسی می‌شود.

در این مقاله، مکرر از واژه‌ی فلسفه سخن به میان آمده است. فلسفه در این جا ناظر به دانشی است که بنیادی‌ترین پرسش‌ها و مسائل را در خصوص مبادی موجودات مطرح می‌کند. مراد از موجود در این جا همه‌ی ساحت‌هایی است که منشأ تأثیرند و نقشی بر عهده دارند؛ و مترصد بیان این نکته هستند که فلسفه در این معنی، در دوره‌ی مورد نظر، دوره‌ی قاجاریه، حضوری ندارد و افق فلسفی جامعه، بلوغ لازم را برای طرح پرسش‌هایی از این دست نیافته است. تفصیل نظری این موضوع را به خوبی می‌توان در آثار مارتین هیدگر، متفکر آلمانی و صاحب وجود و زمان دید که فلسفه را «هم‌نوایی با ندای وجود»^۱ خوانده است.^۲ این دیدگاه، بیانی خاص از رابطه‌ی میان انسان و تحولات تاریخی جهان وابسته به

1. Stimme des Seine

2. Heidegger, Martin, *Was ist das - die Philosophie?* Frankfurt am Main, Klostermann 1966, S.29.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۳۷

او دارد. مجمل این که انسان به سبب بهره‌مندی از قوه‌ای که هیدگر آن را «فراروی از خویشتن»^۱ یا «اگزیزتنس»^۲ می‌خواند، می‌تواند در سه اکستازه^۳ یا برون‌خویشی آینده، گذشته و حال به سر برد. افق آینده در تلقی وی، توجهی جدی به تناهی انسان است که از توجه به آن ریشه‌های تصمیمی در انسان نضج می‌گیرد که با رجوع به گذشته‌ی تاریخی خود امکانی را از میان سایر امکان‌های موجود در تاریخش برمی‌گزیند و آن را با توجه به شرایط فعلی‌اش (حال) «بازآورده»^۴ و تحقق می‌بخشد. تحلیل این مقاله، مبتنی بر شرایط پیشینی است که اندیشمند دوره‌ی قاجاری و به ویژه حکیمان و فیلسوفان آن در دامنه‌ای که وسعت آن به مکتب فلسفی تهران می‌رسد، در عزمی که برای مواجهه با تجدد دارند از یک سو، بر مبنای درکی که از تناهی انسان دارند به میراث تاریخی خود بازمی‌گردند؛ و از سوی دیگر، بر مبنای شرایط تاریخی سده‌ی نوزدهم و چگونگی بسط آن، امکان یا امکان‌هایی از درون این سنت تاریخی برمی‌گزینند و آن را دستمایه‌ی تحلیل تاریخی و عمل اجتماعی خود قرار می‌دهند.

موضوع اول:

افضل‌الملک کرمانی (۱۳۲۲-۱۲۶۷ق) که گفتار در روش^۵ رنه دکارت^۶ (۱۶۵۰-۱۵۹۶) را با عنوان حکمت دکارت ترجمه کرد؛ در مقدمه‌ی ترجمه‌ی خود، تمثیل معروف فیلسوف فرانسوی را نقل کرد که در آن ریشه‌ی درخت دانش را مابعدالطبیعه به معنی فلسفه دانسته است: «حکمت است که حقیقت اشیا را آشکار می‌سازد و ریشه‌ی جهالت و نادانی را برمی‌اندازد. بنا بر این علم بدون حکمت به درد نخورد، بلکه نباشد و حکمت نیز به علم احتیاج دارد [...] حکمت به مثابه‌ی ریشه و علم به منزله‌ی درخت است و میوه‌ی این شجره

-
1. Transzendenz
 2. Existenz
 3. Ekstase
 4. wieder-holen

۵. Discours de la méthode (عنوان کامل کتاب از این قرار است:

Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences

یعنی گفتار در روش درست راه بردن عقل و پژوهش علمی

6. René Descartes

صنایع نفیسه و آثار بدیعه»^۱ افضل الملک کرمانی بر این باور است که اخذ علم غربی، بدون پشتوانه‌ی نظری و فلسفی آن کاری است بیهوده مثل این که بر چند چوب خشک، میوه‌های عاریتی بیاویزند. کوشش برای یافتن مبانی علم غربی در رساله‌ی نطقی وی که ترجمه، شرح و تفسیر رساله‌ی گفتار در روش دکارت است، بازتاب یافته است.

کسان دیگری نیز بودند که به صرافت دریافته بودند ریشه‌ی قدرت و شکوه دستاوردهای تمدن غربی در حوزه‌ی علم، سیاست و جنگاوری در جایی دیگر نهفته است که به چشم سر و بدون مذاقه در باطن این فرهنگ یافتنی نیست. عباس میرزا، ولیعهد فتحعلی‌شاه قاجار یکی از آن‌ها است. ژوبر^۲ (۱۷۷۹-۱۸۴۷)، شرق‌شناس فرانسوی و فرستاده‌ی ناپلئون بناپارت به دربار شاه قاجار در ایران، در بخشی از سفرنامه‌ی خود شرح ملاقاتی را با عباس میرزا آورده و گفته‌های او را در این دیدار نقل می‌کند: «ای بیگانه به من بگو که چه باید بکنم تا جان تازه‌ای به ایرانیان بدهم؟ آیا من هم باید که مانند این تزار مسکوی که کمی پیش از این از تختش پائین می‌آمد تا شهرهای شما را تماشا کند از ایران و تمام این دستگاه پوچ ثروت دست بکشم؟ یا بهتر این است که به مرد خردمندی بجسم و هرچه را که یک شاهزاده باید بداند از او بیاموزم؟ [...] این پرسشهای بسیار، مرا سخت به شگفتی انداخت. در ترکیه هرچه آدم دیدم همه در نادانی وحشتناکی غوطه‌ور بودند و اطلاعاتشان سطحی و بیهوده بود».^۳ عباس میرزا به‌رغم تمامی این استفهامات، که نشان از تمنای وی برای یافتن ریشه‌ها است، چاره را در بهره‌مندی ایرانیان از صنایع غربی و به ویژه صنایع نظامی آن‌ها یافته بود. شاید مضمون آن‌چه که در زیر از زبان یک فرانسوی نقل می‌شود بیانی از گم‌شده‌ی عباس میرزا باشد.

تائکوانی یکی از اعضای هیأت اعزامی ناپلئون به ایران در ۱۸۰۸، از عقب‌ماندگی ایرانیان به‌رغم وجود استعدادهای طبیعی و لیاقتشان اظهار تأسف می‌کند. وی آن‌ها را

۱. افضل الملک کرمانی، حکمت دکارت، نسخه‌ی خطی، شماره‌ی ۶۱۷۲، تهران، کتابخانه‌ی ملک

2. Jaubert, Pierre Amedee Emilien Probe

۳. پیر ژوبر آمده امیلین پروب (۱۳۴۷)، مسافرت در ارمنستان و ایران به‌انضمام جزوهای درباره‌ی گیلان و مازندران، ترجمه علیقلی اعتماد مقدم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۳۸.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۳۹

باهوش و تیزذهن معرفی می‌کند که تمایل به تحصیل و یادگیری دارند ولی آنچه که فاقد آن هستند، مشعل فلسفه است که از این رهگذر بتوانند وقوف و آگاهی لازم را به‌دست آورند تا آن‌گاه از لحاظ علوم و فنون با اروپائیان برابر شوند.^۱

دو بستر فلسفه و حکمت در دوره‌ی قاجار

فلسفه در دوره‌ی قاجار در دو بستر تاریخی مختلف جریان یافته است. نکته‌ی قابل ملاحظه این‌که فلسفه‌ی جدید اروپایی در دوره‌ی قاجار، چندان به درون مدارس سنتی و حوزه‌های فعال علمی راهی نیافت و علمای این سرزمین آن را به جدّ نیاموختند؛ بلکه این پدیده‌های نو در مدارس حضور یافتند که نسبتی با آموزش‌های کهن و سنتی نداشت. همین باعث شد که فلسفه‌ی اروپایی جایی در میان محققان و اساتید فلسفه‌ی اسلامی باز نکند و در عوض، کسانی به آن اشتغال یافته و به ترجمه‌ی آن روی آورند که ریشه‌ای در سنت فلسفه‌ی اسلامی نداشتند و اطلاعاتشان از زبان‌های خارجی آن قدر کمال نیافته بود که در انتقال میراث فلسفی تجدد کارآمد باشد.

جایگاه فلسفه‌ی غرب در فلسفه و حکمت دوره‌ی قاجار

اگر بپذیریم که فلسفه، به طرح پرسش‌های بنیادین و ماهوی در باره‌ی اشیا و امور می‌پردازد، مقوله‌هایی هم‌چون علوم و فنون هم نمی‌توانند از دایره‌ی تأملات فلسفی بیرون باشند. به عبارت دیگر، فلسفه ضمن این‌که شرایط تکوین علوم و صنایع را توصیف می‌کند؛ در دل خود متضمن توصیه‌ها و دستورالعمل‌هایی است که راه رسیدن به چنین دستاوردهایی را نشان می‌دهد. شاید با همین ملاحظه است که در درخت معرفت دکارت، فلسفه ریشه است و عموماً ریشه‌های درخت دیده نمی‌شود؛ به گونه‌ای که چه بسا ظاهربینان، متکی به دریافت‌های ظاهر آن را منکر می‌شوند.

شماری از روشنفکران، نخبگان فرهنگی و مردان سیاسی روزگار قاجار، سودای

۱. جی. ام. تانکوانی (۱۳۸۳)، *نامه‌هایی درباره ایران و ترکیه آسیا*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: چشمه، ص ۷۹.

پیشرفت و ارتقای ایران را در سر داشتند و به این نکته پی برده بودند که لازمی چنین ارتقا و کمالی، آن است که از فرهنگ و تمدن اروپایی بهره‌مند شوند. این تمنا البته از چشم اهل سیاست و فرهنگ اروپایی پنهان نبود. در چنین جوّی با گروهی از کارگزاران سیاسی و فرهنگی اروپایی مواجه می‌شویم که این درخواست را دستمایه‌ی اجرای منویات سیاسی خود می‌کنند. نکته‌ی قابل ملاحظه این است که چنین اشتیاقی در طیف گسترده‌ای از اهل اندیشه‌ی این روزگار، شایع است. به گونه‌ای که در یک سر طیف، افرادی مانند میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و در سر دیگر، آن دانش‌آموزان مدارس سنتی و حوزوی مانند سیدحسن تقی‌زاده قرار دارند.

البته این گونه نبود که اقبال به دستاوردهای فرهنگ و تمدن اروپایی در همه جا از نوع مواجهه‌ی میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله باشد. در میان کسانی که پای محکمی در سنت کلامی و فقهی اسلام داشتند، با کسانی مواجه می‌شویم که در وجوه متعادل‌تری این رابطه را برقرار کرده بودند. از جمله‌ی این افراد آخوند خراسانی و علامه‌ی نایینی هستند. به عنوان نمونه آخوند خراسانی نیز متأثر از حال و هوای مشروطیت، با برخی از مهم‌ترین مقوّمات عالم جدید، به‌ویژه در حوزه‌ی حکومت و قانونگذاری آشنا شده و به نکات مهمی هم‌چون حق جمهور و مشروعیّت مردمی حکومت پرداخته بود. کتاب علامه نایینی، *تنبیه الامه و تنزیه المله فی لزوم مشروطیه الدوله المنتخبه لتقلیل الظلم علی افراد المله و ترقیه المجتمع* نوشته‌ای است در توجیه مشروطیت بر مبنای باورهای مذهب شیعه. جالب توجه است که برخی از مورخان و از جمله مرحوم عبدالهادی حائری بر این باورند که علامه در نگارش این اثر، متأثر از آراء ویتوریو آلفیری (۱۸۰۳-۱۷۴۹)، شاعر، درام‌نویس و اندیشمند سیاسی ایتالیایی بوده است.^۱ آدمیت نیز بر این موضوع صحه گذاشته است.^۲ لازم به توضیح است که کتاب *طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد* در ۱۳۲۵ق، در ایام حاکمیت محمدعلی شاه قاجار به دست میرزا عبدالحسین قاجار در طبعی سنگی به فارسی ترجمه

۱. عبدالهادی حائری (۱۳۶۰)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر، ص ۲۲۴، ۲۲۳.

۲. فریدون آدمیت (۲۵۳۵)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام، ص ۲۳.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۴۱

شده است. آدمیت در ادامه آورده است که این کتاب خود نیز از کتاب در جباری^۱ اثر معتبر ویتوریو آلفیری^۲ بهره فراوان گرفته است.^۳

حائری در این باره می‌نویسد: «دلایلی محکم و آشکار در دست می‌باشد که نائینی به شیوه‌ای مستقیم از محتوای کتاب طبایع الاستبداد کواکبی، بهره جویی کرده است [...] نائینی در تنبیه الامه دارای متدلوژی ویژه خویش است، [...] بحث‌هایش محدود به مفهوم استبداد و یا یک نظام استبدادی نیست بلکه کوشش بسیار نیز به کار می‌برد که تئوری مشروطه را از دیدگاه شیعه نیز بیان و اثبات کند».^۴ حائری در ادامه به این اشاره کرده است که آراء نائینی به طور عمده ولی غیرمستقیم از اندیشه‌های اهل تنویر قرن هجدهم فرانسه و به طور خاص از مونتسکیو، ریشه گرفته است.^۵ علامه نائینی مترصد آن بود که از سنت اسلامی و شیعی روایتی ارائه کند که با آراء معتبر در دنیای مدرن و فلسفه‌ی سیاسی جدید و حقوق بدیهی مردمان سازگاری داشته باشد.

در این میان، به‌ندرت به کسانی برخورد می‌کنیم که پرسش‌هایی در ساحت ناب اندیشه‌ی فلسفی مطرح می‌کنند. نکته‌ی مهم این‌که پاسخی که دریافت می‌کنند از سنخ پاسخ‌هایی است که متأثر از بن‌مایه‌های دینی و سنتی است؛ به‌گونه‌ای که کم‌ترین مجال را برای گفت‌وگو و تعاملی کارآمد با اندیشه‌ی غربی در حوزه‌ی فلسفه‌ی محض فراهم می‌کند. نمونه‌ی شاخص این مواجهه، پرسش‌هایی است که شاهزاده‌ی اهل فلسفه دوره‌ی قاجار؛ بدیع الملک میرزا، با رجوع به اندیشه‌ی دکارت و کانت از محضر دو استاد نامی فلسفه یعنی ملاعلی اکبر اردکانی و ملاعلی زنوزی، می‌پرسد. پاسخ این دو استاد به پرسش‌های بدیع الملک حاکی از آن است که پرسش‌ها برای آن‌ها چندان اهمیتی نداشته است و علاقه‌ای برای پی‌گیری و طرح پرسش‌های متقابل در آن‌ها شکل نمی‌گیرد: «طریق

1. Della Tirannide

2. Vittorio Alfieri

۳. همان‌جا.

۴. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر، ص ۲۲۴.

۵. همان، ص ۲۲۵.

نجات آن است که انسان پس از اطلاع، بر روش مسائل اعتقادی، اعتقاد خود را بر این گذارد که هر یک از آن‌ها که مطابق اعتقاد ائمه‌ی معصومین علیهم السلام است، معتقد باشد و هر یک که مطابق نباشد منکر».^۱

به نظر می‌رسد که فلسفه در معنای غربی آن، برای اندیشمندان دوره‌ی قاجار «مسئله» نشد. اشاراتی هم که در این موضوع از سوی برخی مورخان این دوره، وجود دارد حاکی از آن است که مباحثی از این دست تنها در میان برخی از حلقه‌های خواص و با صبغه‌ای کلامی و دینی در جریان بوده است. در این باره کنت دوگوبینو (۱۸۸۲-۱۸۱۶)، نماینده‌ی سیاسی و شرق شناس فرانسوی، به محافلی از یهودیان ایران اشاره دارد که از وی در باره‌ی اسپینوزا و هگل پرسیده‌اند، و در ادامه توضیح می‌دهد که یهودیان اصولاً علاقمندند که از تحولات کلامی و فلسفی ناظر به دین خود در مناطق مختلف، مطلع شوند و اطلاعاتی از این نوع را از طریق آلمانی‌ها و از راه بغداد دریافت کنند.^۲

مقایسه وضع این رویارویی‌ها و پرسش‌ها را که شاید صبغه‌ی فلسفی بیش‌تری دارند، با مسائل و موضوع‌هایی در حوزه‌ی سیاست و حکومت؛ مشخصاً مقومات سیاست عملی و فقاقت ناظر به حکومت را نشانه می‌رفت. بر همین مبنا است که آخوند خراسانی، به طور مثال معتقد بود که تأسیس نظام سیاسی مشروطه در هر کشوری، مبتنی بر مذهب رسمی هر کشور است. وجود آزادی‌های فردی در غرب، بیش از آن‌که به مشروطیت مربوط باشد مبتنی بر دیانت آن جماعت است که شرایط و تکالیف متفاوتی را متوجه پیروان آن دین و آیین می‌کند.^۳ بی‌جهت نیست که در مقابله‌ی اندیشمندان دوره‌ی قاجار با استبداد از منابع و اصطلاحاتی استفاده می‌شود که ره‌آورد تأملات و فلسفه‌ی سیاسی غرب است. این نکته هم در آراء روحانیون و هم در آراء روشنفکران دیده می‌شود با این تفاوت

۱. آقا علی مدرس زنوزی (۱۳۷۶)، *بدایع الحکم*، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر علامه طباطبائی، ص ۵۲۷.

2. Gobinea, A. J, (1928), *Religions et philosophies dans l'Asie central*, Paris, Les Editions G. Cre et cie, P.52, 53.

۳. محمد مهدی شریف کاشانی (۱۳۶۲)، *واقعات / اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: تاریخ ایران، ص ۲۴۹.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۴۳

که میزان بهره‌مندی گروه اخیر، از آن به مراتب بیش‌تر است. طالبوف که از تقلید بلاهت‌آمیز از بروکراسی غربی در ایران این روزگار نالان است، در این باره می‌نویسد: «نور چشم من، این‌ها را می‌نویسم که بدانی این اسامی بی‌معنی سالی پانصد هزار تومان پول دولت را تلف می‌کنند».^۱

از توجه به ماهیت تجدد در غرب درمی‌یابیم که آن یک «رویداد تاریخی» است و مراد از تاریخی بودن این است که مسبوق به مجموعه‌ای از شرایط خاص بوده است که تحقق آن را مهیا ساخته‌اند. تجدد، واقعه‌ای است غربی که به تدریج دامنه‌ی خود را به سایر مناطق عالم نیز کشانده است. از این رو، به نظر می‌رسد که انتظار تحقق آن در سایر جوامع منوط به فراهم شدن شرایط ویژه‌ی تجدد است. در شرایطی که تجدد غربی پای از مرزهای اروپایی خود فراتر گذاشت و به اقتضای روحیه و بهره‌ای که از دستاوردهای صنعتی و نظامی داشت، سیاست‌های توسعه‌طلبانه خود را در سراسر دنیا دنبال می‌کرد، ایرانیان بی‌ساز و برگ در برابر قوای رزمی، علمی و فلسفی اروپا واکنش چندان مؤثری نمی‌توانستند انجام دهند. به نظر می‌رسد که آن‌ها بدیل دیگری جز اروپا ندارند. سرمایه‌ی فرهنگی به‌ذات غنی آن‌ها، در لابه‌لای آثار گذشتگان مکمون و فاقد تفصیلی لازم در مواجهه‌ی مفهومی با دستاوردهای تمدنی غرب بود.

در حالی که اندیشه اروپایی و اصالت سوژه‌ی فلسفی آن در ابعاد مختلف، به همه‌ی نقاط عالم سرازیر شده بود و با خود مقتضیات تازه‌ای به همراه داشت و کلیه‌ی مقاومت‌های بومی حاصل بقایای توش و توان فرهنگ‌های کهن را کنار می‌گذاشت؛ دولتمردان، اندیشمندان و روحانیون ایرانی هر یک فراخور نسبتی که با سابقه‌ی فرهنگی ایران داشتند، واکنشی را در قبال این موج تدارک دیدند. اعزام دانشجو به اروپا از سوی عباس میرزا نائب السلطنه در ۱۸۸۱ش، تأسیس دارالفنون به دست با کفایت میرزا تقی خان امیر کبیر در ۱۲۲۸ش، انتشار روزنامه‌هایی از قبیل قانون، اختر، عروه الوثقی، صور اسرافیل از سوی اهل اندیشه و نقش قابل توجه روحانیون در جریان جنبش تنباکو، ۱۲۶۸ش و نهضت مشروطیت ۱۲۸۵ش، از جمله اقداماتی بود که در واکنش به تجدد

۱. عبدالرحیم طالبوف (۲۵۳۶)، مسالک المحسنین، تهران: شبگیر، ص ۱۹۴.

نشان داده شد.

تجربه‌ی مواجهه حدود دویست‌ساله‌ی ما با تجدد، حاکی از آن است که کوشش‌های متجددان ایرانی و یا مخالفان آن‌ها هیچ کدام، تمنای مکنون در اندیشه‌ی آن‌ها را برآورده نکرده است. متجددان هرگز به تجددی با مؤلفه‌های اروپایی آن یعنی شهروندی، آزادی و دموکراسی نرسیده‌اند و مخالفان نیز نتوانسته‌اند عناصر قوام‌بخش دینی را به اجتماع ایرانی بازگردانند و عهد اسلام و یا عهد ایران را تجدید کنند. برخی از اندیشمندان تجدد در ایران، به صرافت دریافته بودند که رجوع به دستاوردهای مدرن بدون توجه به ریشه‌ها و مبادی نمی‌تواند تجددآفرین باشد، اما در همان حال، وقوف داشتند که سنت فرهنگی ایرانی که مؤلفه‌ی تدبیرکننده و قانون‌گذار آن، اسلام بود، نمی‌توانست وجود مفاهیم و نهادهای مدرن را به آسانی بپذیرد. بخش قابل ملاحظه‌ای از مشارکت روحانیان دوره‌ی قاجار، به‌خصوص روحانیت حوزہ‌ی نجف، در جریان‌های اصلاحی و مشروطه‌خواه به منظور حمایت از رعیت، در برابر استبداد دولتمردان بود. علامه نائینی از مشروطه‌خواهان حمایت می‌کرد و وجه آن را دفع ستم از مردم در چنین حکومتی می‌دانست.

چنین به نظر می‌رسد که شیخ فضل‌الله نوری و میرزا فتحعلی آخوندزاده بسیار بهتر از دیگر چهره‌های شاخص این دوره‌ی تاریخی، مفهوم مشروطه را درک کرده بودند. آخوندزاده در انتقاد به مستشارالدوله می‌گوید که او یک کلمه را می‌نویسد، آن را با قرآن و احکام شرع تطبیق می‌دهد تا بگوید اصول مشروطیت و از جمله آزادی مطالبه‌شده در آن، در اسلام نیز آمده است و در ادامه متذکر این معنی شده است که او برای این که این مفاهیم را به جامعه‌ی ایرانی ببرد، به چنین کارهایی دست زده است در حالی که هیچ رابطه‌ای میان این دو نیست. آخوندف کوشش می‌کند تناقضات میان آن‌ها را برای مستشارالدوله روشن کند و بگوید که تضييع مفاهيم مدرن و تقليل و همترازی آن‌ها با مفاهيم سنت کهن درست نیست.^۱

در همین روزگار برخی دیگر از اندیشمندان روحانی و غیر روحانی ایرانی برخلاف او از قامت مفاهیم مشروطه می‌کاهند و می‌کوشند تا کسوتی از شرع بر آن‌ها بپوشانند. مثلاً

۱. ماشاءالله آجودانی (۱۳۸۳)، *مشروطه‌ی ایرانی*، تهران: اختران، ص ۹.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۴۵

آزادی را همان امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند یا مشارکت سیاسی در مجلس را به مفهوم شورا در اسلام تقلیل می‌دهند.

شیخ فضل‌الله نوری هم دریافته بود که مفاهیم تجدد و سنت تفاوت دارند. به این نکته نیز باید توجه داشت که مخالفت صریح شیخ فضل‌الله نوری باعث خوف اهل تجدد و نگرانی آن‌ها از گسترش معارضه‌ی مراجع روحانی می‌شد؛ از همین روی به موازات افزایش مخالفت‌های شیخ فضل‌الله نوری، میزان کوشش آن‌ها برای فروکاهی مفاهیم مدرن و هم‌تراز دانستن آن‌ها با برخی از مفاهیم سنت نیز فزونی می‌یافت. بخش قابل ملاحظه‌ای از مکتوبات و رسائلی که در خصوص مفاهیم مشروطه نوشته شده، پاسخ‌هایی مستقیم و غیرمستقیم به آراء شیخ فضل‌الله نوری بوده است. جالب توجه است که در بند هشتم قانون اساسی مشروطه آمده است که «اهالی ایران در برابر قانون دولتی متساوی الحقوق‌اند». مخبرالسلطنه‌ی هدایت می‌گوید: نمایندگان بر سر این ماده که شیخ فضل‌الله نوری در آن مناقشه کرده بود، چهار ماه و نیم الی پنج ماه در مجلس خوابیدند. در جمله‌ی مذکور، به جای «ملت ایران»، اهالی ایران آمده است و این بدان جهت بود که ملت متضمن معنایی شرعی بود و به معنای شرع و متشرعان به کار می‌رفت و مسلمانان البته در برابر قانون برآمده از ملت یا قانون شریعت اسلام، از حقوقی متساوی بهره‌مند نیستند. پس وجه استفاده از اهالی ایران به جای ملت و قانون دولتی به جای احکام شرع از چنین ملاحظات است.^۱

شیخ فضل‌الله نوری به خوبی دریافته بود که تجدد و مفاهیم آن خانه‌ی امن سنت را ویران خواهد کرد و موجب سستی همبستگی‌ها و پیوندهای اجتماعی خواهد شد. به تعبیر آنتونی گیدنز^۲ (۱۹۳۸)، تجدد احساس امنیت و قطعیت ناشی از عادات و سنن را از میان برمی‌دارد و در جای آن شک می‌گذارد که به عنوان یکی از وجوه فراگیر عقل نقاد امروزی به عمق زندگی روزمره و هم چنین به ژرفنای وجدان فلسفی نفوذ می‌کند و نوعی ساحت وجودی عام را برای دنیای اجتماعی به وجود می‌آورد.^۳

۱. همان، ص ۱۷۷.

2. Anthony Giddens

۳. آنتونی گیدنز (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی، تهران: نی، ص ۱۱.

آن گونه که اشاره شد، دوره‌ی قاجار که در روزگار تلاش هویت ایرانی و تغییرات بنیادین در ساختار قدرت شکل گرفته بود، دیگر نمی‌توانست فضای معرفتی و ارزشی لازم را برای ایرانیان تأمین کند. تفکر تجدد نیز در ایران آن روزگار بستری مساعد برای رشد نمی‌یافت، نتیجه آن بود که مقتضیات، حاکمیتی را می‌طلبید که بدیلی برای هویت و امنیت از دست رفته، ارائه کند. بدین ترتیب، شرایط برای ظهور رهبران به اصطلاح کاریزماتیک و شخصیت‌های اقتدار طلب فراهم شد و با سرعتی غیر قابل وصف، احزابی از قبیل تجدد که حامی جمهوریت بودند؛ اما کمتر به زمینه‌های انضمامی نضج آن اندیشیده بودند، از میان رفتند. علمای اسلام ابوالحسن موسوی اصفهانی، محمدحسین غروی نایینی و عبدالکریم حائری در بیانیه‌ای که در پی تعرض دکتر حسین بهرامی از اعضای حزب تجدد به مرحوم مدرس و تظاهرات مخالفان، صادر کردند یادآور شدند «چون در تشکیل جمهوریت بعضی اظهاراتی شده بود که مرضی عموم نبود و با مقتضیات این مملکت مناسبت نداشت لهذا در موقع تشرف حضرت اشرف آقای رییس الوزرا دامت شوکته برای مواعده به دارالایمان قم نقض این عنوان و الغای اظهارات مذکوره و اعلان را به تمام بلاد خواستار شدیم و اجابت فرمودند. ان شاء الله تعالی عموماً قدر این نعمت بدانند و از این عنایت تشکر نمایند».^۱

از سوی دیگر، گرایشی در میان متجددان بر مبنای این باور شکل گرفته بود که تلقی تجدد به عنوان یک فرآیند که لزوماً برای شکل‌گیری، به تدریج نیاز دارد و علاوه بر آن، به تأمین فضا و آزادی‌های لازم برای بالندگی اندیشه‌ها نیازمند است، در شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران به دشواری صورت می‌بندد. از این رو قائل به نوعی از تجدد شدند که اصطلاحاً به آن «آمرانه» می‌گویند. تجددی از این سنخ در ۱۳۰۴ ش، در ایران و به دست رضاخان میر پنج پدید آمد.^۲

۱. عبدالله مستوفی (۱۳۴۳)، شرح زندگانی من، تهران: زوار، ص ۶۰۱.

۲. نک: تورج اتابکی (۱۳۸۵)، تجدد آمرانه، جامعه و دولت در عصر رضا شاه، تهران: ققنوس، ص ۴۹.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۴۷

موضوع دوم:

در پی درخواست فتحعلی شاه قاجار، که مترصد بود فلسفه در پایتخت جدید ایران رونقی بگیرد، ملا عبدالله زنوزی به نیابت از ملاعلی نوری، استاد برجسته‌ی فلسفه در اصفهان، عازم تهران شد و به این ترتیب، در طول سده‌ی سیزدهم، تهران محلی برای رشد و نمو فلسفه‌ی اسلامی و شاخه‌های مختلف آن یعنی حکمت صدرایی، حکمت اشراقی، فلسفه‌ی مشایی و عرفان شد و مأمّن مناسبی برای پرورش اساتید بزرگ معاصر فلسفه در ایران فراهم شد.^۱ ملا عبدالله زنوزی تفاسیر متعددی بر آثار ملاصدرا و از جمله /سفر نگاشته است. یکی از وجوه شاخص و ممتاز فلسفه در مکتب تهران، نگارش پاره‌ای از آثار حکمی به زبان فارسی است. ملا عبدالله زنوزی در این زمینه پیشگام است و رساله‌های فارسی او یعنی /نوار جلیه که شرح حدیث حقیقت منسوب به حضرت علی (ع) است و /معانی الهیه در موضوع الهیات به معنی اخص در این دوره، نقش بسیار مهمی دارند.^۲

وجه متمایزکننده‌ی دیگر مکتب فلسفی تهران از مکتب اصفهان در این است که در روزگار مکتب فلسفی تهران، برای نخستین بار زمینه‌های آشنایی حکمای ایرانی با فلسفه‌های غربی فراهم شد و رساله‌هایی از فلسفه‌ی غربی به فارسی ترجمه شد. «این مکتب به عنوان مرکز ارایه عقاید غرب و همچنین مهم‌ترین محل برخورد عقاید سنتی و مدرن در سال‌های بعد گردید».^۳

زمینه‌سازان مکتب فلسفی حکمی تهران

در بررسی سابقه‌ی مکتب فلسفی تهران، باید به چهره‌هایی اشاره شود که گرچه در شمار مؤسسان آن نیستند؛ اما از تأثیرگذاران بلامنازع بر این مکتب به‌شمار می‌آیند. حاج

۱. تفصیل تاریخی مکتب تهران و بخشی از آن در این نوشته در:

Nasr, S.H., (2001), *From The School of Isfahan to School of Tehran*, in: *Transcendent Philosophy, An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, Volume 2 . Number 4.

۲. سها صدوقی (۱۳۵۹)، حکماء و عرفاء متأخرین صدر المتألهین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ص ۱۵۵.

3. Nasr, ibid, 17.

ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۳۱۲ق) که می‌توان او را نخستین فیلسوف معروف روزگار قاجار دانست در این زمره است. حاجی سبزواری با رجال فلسفی مکتب تهران، حشر و نشر داشت و یکی از آثار برجسته‌ی خود را موسوم به *سرارالحکم* به تقاضای ناصرالدین شاه قاجار به فارسی نوشت.^۱ آقا سیدرضی لاریجانی (۱۲۷۰ق) نیز در کنار حاجی سبزواری، در قوت یافتن مکتب فلسفی و حکمی تهران نقش زیادی داشته است. شهرت او در تعلیم عرفان نظری و احاطه بر آثار ابن عربی بوده است. آقا محمدرضا قمشه‌ای یکی از شخصیت‌های ممتاز مکتب تهران در کنار میرزاهاشمی رشتی و میرزا محمدعلی شاه‌آبادی در جرگه‌ی شاگردان وی است.

اساتید شاخص مکتب تهران

حکمای بزرگی هم‌چون آقا علی حکیم مدرسی معروف به زنوزی، آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا عبدالحسین جلوه و میرزا حسن سبزواری، چهار استاد بزرگ «مکتب تهران» هستند که بر مبنای فعالیت‌های علمایی مانند ملاعبدالله زنوزی و دیگرانی که ذکرشان گذشت، پایه‌های مکتب فلسفی تهران را استوار ساختند و در انتقال مکتب اصفهان به تهران سهمی کارساز برعهده گرفتند.

کتاب *بدایع/الحکم* ملاعلی زنوزی را می‌توان نخستین اثری دانست که در آن سنت فلسفی اسلام و فلسفه غربی تلاقی می‌کنند. حکیم زنوزی در این کتاب، سر آن دارد که به برخی از مسائل فلسفه‌ی اروپایی که بدیع‌الملک میرزا، شاهزاده قاجاری، طرح‌کننده‌ی آن است پاسخ گوید. شاید با این ملاحظه بتوان گفت که کتاب، ضمن این‌که یکی از برجسته‌ترین منابع فلسفه صدرایی به زبان فارسی است، یکی از نخستین نوشته‌های تطبیقی هر چند کم رمق در سنت فلسفی ما است.

آقا محمدرضا قمشه‌ای موسوم به ابن عربی دوم (۱۲۴۱ق) در مکتب حکمایی هم‌چون ملا محمدجعفر لاهیجی، میرزا حسین نوری و سید رضی لاریجانی تعلیم یافت. آقا محمدرضا، پایه‌گذار مکتب عرفانی تهران است که دامنه‌ی تعالیم و آثار او به شهرهای

۱. نک: حکماء و عرفاء متأخرین صدر المتألهین، ص ۱۹.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۴۹

اطراف از جمله قم کشیده شد. این عالم بزرگ در تدریس عرفان و آثاری هم چون فصوص *الحکم*، *تمهید القواعد* و فتوحات مکیه بی بدیل بود. چهره‌های شاخصی مانند میرزا مهدی آشتیانی از جمله شاگردان این حکیم متأله بوده‌اند.

سومین شخصیت بنیانگذار مکتب فلسفی تهران، میرزا ابوالحسن جلوه (۱۲۳۸ق) است. لازم به توضیح است که حکمای مکتب تهران، بنا به سابقه‌ای که ریشه در مکتب اصفهان دارد به دو گرایش فلسفی حکمت صدرایی و حکمت سینایی علاقه نشان می‌دادند و جالب توجه است که میرزا ابوالحسن جلوه در سلک ارادت‌کیشان شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا بود. آخوند ملامحمد حاجی زنجانی؛ شارح منظومه‌ی سبزواری، در شمار شاگردان مکتب او است.

ستون چهارم مکتب فلسفی حکمی تهران، بر دوش میرزا حسن سبزواری استوار است. وی از شاگردان حاج ملاهادی سبزواری بود که به تهران سفر کرد. ریاضیات این روزگار حوزه‌ای بود که میرزا حسن سبزواری در آن حرف اول را می‌زد. جالب توجه است که بزرگانی هم چون وی احیاکننده‌ی سنت افلاطونی پیوند ریاضیات و مابعدالطبیعه بودند. این سنت، در آثار حکمایی مانند سید محمدکاظم عصار، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، عبدالحسین شعرانی که در شمار بزرگان تراز اول نمایندگان مکتب تهران هستند، تداوم یافته است.

میرزا مهدی آشتیانی، سید عبدالحسین رفیعی قزوینی، سید محمدکاظم عصار و علامه سید محمدحسین طباطبایی؛ معروف به علامه طباطبایی، در میان تربیت‌یافتگان بسیار این حوزه‌ی فلسفی، شاگردانی برجسته هستند که در دامن آن‌ها اندیشمندان ممتازی مانند ابوالحسن شعرانی، محمدتقی جعفری، مرتضی مطهری، مهدی حائری، جواد فلاطوری و سید جلال‌الدین آشتیانی پرورده شده‌اند. اینان در شمار نخستین متفکرانی هستند که در عرصه‌ی مقارنه‌ی فلسفه‌ها که به یک معنی از جمله ره‌آورد بحران در فلسفه‌ی مدرن بود، فعالیت‌های پرثمر آغازین را صورت دادند. در این خصوص، به‌طور مشخص می‌توان به نشست‌های بحث و گفت‌وگو میان علامه طباطبایی (ره) و هانری کربن^۱ (۱۹۷۸-۱۹۰۳)

1. Henry Corbin

اشاره کرد، که یکی از منظر سعه‌ی صدر عالمانه‌ی صدرایی و آن دیگری، از منظر جست‌وجوی حکمت ناب در فرهنگ‌های دیگر به این محفل راه یافته بود.

تداوم مکتب فلسفی و حکمی قاجار در روزگار متأخر

مکتب تهران، تداوم فلسفه‌ی سنتی در ایران و بیانی از کمال آن است که تعامل و مواجهه‌ی آن با فلسفه‌ی غربی، فصل بسیار مهمی در تاریخ آن به حساب می‌آید. رویارویی فلسفه‌ی اسلامی و آراء متفکران غربی به‌طور خاص در آثار و تأملات دو چهره‌ی شاخص مکتب متأخر تهران یعنی علامه سید محمدحسین طباطبایی و میرزا مهدی حایری یزدی مشاهده می‌شود. کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه، بیانی از رویارویی فلسفه اسلامی و فلسفه‌ی غربی از نوع مارکسیستی آن به شمار می‌رود. مباحثات میان علامه طباطبایی و هانری کربن نیز پدیده‌ای از این نوع است. میرزا مهدی حایری یزدی، یکی از نخستین علمای ایرانی بود که در آمریکا به فراگیری فلسفه‌ی تحلیلی غرب پرداخت و تا درجه دکتری در آن پیش رفت. انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران که سابقه‌ی تأسیس آن به ۱۹۷۳ بازمی‌گردد نیز در این تعامل، نقش به‌سزایی داشت و محملی برای گفت‌وگوهای فلسفی میان اساتیدی هم‌چون مرتضی مطهری، سید جلال‌الدین آشتیانی و میرزا مهدی حائری یزدی با اندیشمندانی از قبیل هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو (۱۹۹۳-۱۹۱۴) بود.

امروزه نیز مکتب تهران در مثال‌های برجسته و فرهیخته‌ای هم‌چون علامه طباطبایی و شاگردان خاص وی یعنی آیت‌الله حسن‌زاده آملی، آیت‌الله جوادی آملی و ... نیز آقایان محسن جهانگیری، سید حسین نصر و غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، رضا داوری و بزرگواران دیگری مانند فضل‌الرحمان از پاکستان متکفل حفظ سنت حکمت و فلسفه‌ی اسلامی و ارائه‌ی دیدگاه‌هایی کارآمد در تلاقی با آرا و اندیشه‌های جدید است. مجموعه‌ی این کوشش‌ها بدان‌جا منجر شده است که به تدریج این آگاهی در غرب پدید آمده است که فلسفه‌ی اسلامی با این رشد خاتمه نیافته است، بلکه با حکمت اشراق، احیای فلسفه‌ی مشائی و فلسفه‌ی صدرایی به حیات غنی خود ادامه داده است.

میرزا حسن بادکوبه‌ای، از شاگردان برجسته‌ی میرزا ابوالحسن جلوه و دیگر استاد‌های

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۵۱

مکتب تهران، حوزه‌ی فلسفی نجف را که بر فلسفه‌ی صدرایی مبتنی است، استوار کردند که باعث ظهور فلاسفه صدرایی در آن دیار شد، که یکی از نمونه‌های شاخص آنان شهید محمدباقر صدر است، اما در سایر سرزمین‌های عربی، فلسفه‌ی ملاصدرا و مکتب تهران چندان محل توجه نیست. شاید یکی از دلایل این عدم توجه، استیلای ناسیونالیسم عربی است که فلسفه اسلامی را به «فلسفه عربی» محدود می‌سازد و برای فلسفه در دوران پس از ابن رشد اهمیتی قائل نیست. زیرا تعلق اندیشمندانی مانند میرداماد، ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری و آقا علی مدرس به ایران چندان محرز است که مجالی برای انتساب آن به اعراب نیست.

مساعی سید جمال‌الدین اسدآبادی در تدریس فلسفه‌ی اسلامی در مصر که در دوره‌ی ممالیک و عثمانی متروک شده بود، آثاری اندک از تعلق به فلسفه را در مصر بر جای گذاشته است. سیدجمال هنگامی که ناچار از تهران گریخت، کتابخانه‌ی شخصی خود را به حاج امین‌الضرب که در خانه‌اش اقامت داشت اهدا کرد که این کتابخانه، بعدها توسط خانواده‌ی مهدوی به کتابخانه‌ی مجلس شورای ملی تقدیم شد. در حواشی برخی از این کتاب‌ها، حکمی می‌توان دید که سید جمال به دست خودش تفصیل و نکاتی درج کرده است.^۱

سید حسین نصر؛ استاد علوم اسلامی دانشگاه جرج واشنگتن، به این نکته اشاره کرده‌اند که طی دهه‌های اخیر، علاقه به فلسفه اسلامی و صدرایی در آمریکا گسترش یافته است. در فرانسه، به سبب شخص کربن و برخی از شاگردان فیلسوف او مانند ژیلبر دوران و کریستین ژابمه و آنتوان فور، ابعاد مختلف فلسفه اسلامی وارد جریان تفکر فلسفی فرانسه شده است در حالی که این اتفاق در ممالک انگلیسی و آلمانی زبان - حداقل نه در حدی که در فرانسه دیده می‌شود - رخ نداده است. ایشان افزوده‌اند توجه به فلسفه صدرایی در جنوب شرقی آسیا، بیشتر از ممالک عربی به استثنای عراق است و این از جمله به سبب حضور شماری از دانشجویان دوره دکتری از مالزی و اندونزی در محافل تدریس فلسفه

۱. اصغر مهدوی و ایرج افشار (۱۳۴۲)، مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سیدجمال‌الدین مشهور به افغانی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۶۵.

صدرایی در آمریکا بوده است که پس از مراجعت به سرزمین‌های خود به اشاعه‌ی افکار صدرایی پرداخته‌اند. همچنین مرکز مطهری در اندونزی، که به‌دست شماری از طلاب اندونزیایی علاقمند به علوم معقول حوزه‌ی علمیه‌ی قم تأسیس شده است در گسترش فلسفه‌ی صدرایی در آن دیار نقش داشته است.

چالش مواجهه و حضور مستقیم‌تر فرهنگ غربی و دستاوردهای آن در ایران، در سده‌ی بیستم شدت بیش‌تری یافت. بر وفق تحلیل آبراهامیان از سیاست «مشت آهنین رضا شاه» شایسته آن است که این دولت بر مبنای مؤلفه‌های دولت‌هایی از قبیل «تودورها»، «بوربون‌ها» و «هابسبورگ‌ها» در اروپا، ارزیابی و تحلیل شود. مشخصه‌ی اصلی چنین دولت‌هایی، که موسوم به دولت‌های مطلقه هستند؛ تأمین شرایطی بود که در آن‌ها به تدریج «حکومت از وجود حاکم جدا و به عنوان نهادی مستقل مطرح می‌شد که فراتر از خود فرمان‌روا بود و پس از وی هم ماندگار می‌شد».^۱ درگیری با دستاوردهایی که در سده‌ی نوزدهم در وهله‌ی نخست با شاه و شمار اندکی از درباریان صورت یافته بود اینک جنبه‌ای عام یافته بود و بیش از پیش سنت‌مداران و حافظان میراث فرهنگی کهن را نگران می‌ساخت.

در مسئله‌ی چگونگی مواجهه‌ی مکتب فلسفی تهران با فلسفه‌ی غربی، یکی از نمونه‌های اصیل و سرمشق نحوه‌ی مواجهه‌ی علامه طباطبایی [و استاد مطهری] به عنوان دو چهره‌ی شاخص از مکتب تهران، با مکاتب غربی و از جمله نوع ماتریالیستی آن است. این ماجرا نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با مراجعه به سنت فلسفی خود - در این جا سنت صدرایی - باب هم‌سخنی با تفکری دیگر را گشود و با مطالبه‌ی حقیقت و تفکر اصیل، جست‌وجوی راه را از خود تفکر مسئله کرد. چنین مواجهه‌ای، تفکر اروپایی را از افق تفکر می‌نگرد و بالطبع مترصد آن است که جایگاه و مراتب آن را در سرزمین اندیشه‌اشان نشان دهد. از این حیث فلسفه‌ها و نظام‌های فلسفی، بارقه‌های تفکرند که آن هم به نوبه‌ی خود برآمده از تمنای وجودی آدمی برای درک حقیقت و وجود است. اگر بر

۱. یراوند آبراهامیان (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی، ص ۱۲۸ و حاشیه‌ی مترجم [فتاحی] در همان صفحه.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۵۳

مبنای روش علامه، مواجهه با فلسفه‌های اروپایی به منظور جست‌وجوی نسبت آن‌ها با حقیقت باشد؛ علاوه بر این که مانع نفی و حذف آن‌ها در اثر علایق و مصالح کلامی می‌گردد، زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا حقیقت نهفته در آن دستمایه‌ای برای گذار از آن به جانب مراتب دیگری از حقیقت گردد. اصلاً فلسفه به سبب داشتن تحری حقیقت است که می‌تواند راهی را به جانب نجات بگشاید.

در این تلقی، تفکر و دستاوردهای آن که در سرزمین‌های مختلف، انحا بسیار متنوعی یافته است از یک آبشخور و خاستگاه برآمده است که آن سرچشمه‌ی وجود است. سرچشمه‌ای که معطی تفکر به انسان‌هایی است که در جست‌وجوی یافتن حقیقت‌اند. این اندیشه، ریشه در افکار متفکر آلمانی مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) دارد که در ایران، به دست رضا داوری، در موضوع فرهنگ و تحولات فرهنگی و مناسبات میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها، بسط درخور توجهی یافته است. متناظر با این تلقی و این بار از منظر وجود که متعلق اختصاصی تفکر در معنای خاص آن است، می‌توان به تأسی از رضا داوری، از امکان مواجهه‌ای مبتنی بر توجه و تذکر به موارث تاریخی و فرهنگی و کوشش برای فهم امکان‌هایی سخن گفت، که به سبب قوت یافتن اندیشه و تفکر فلسفی اروپایی خود را در اشکال مختلفی ظاهر کرده است. از این منظر و با این نگاه است که مجالی فراهم می‌گردد تا «ناخوانده‌ها و نانوشته‌های فلسفه‌ی اسلامی کم‌کم به زبان آید، نارسایی‌ها و نقصان‌های جهان تک‌ساحتی مدرن آشکار گردد و طرحی در عالم افکنده شود که در آن پیوند میان زمین و آسمان دوباره برقرار شود و ساکنانش علاوه بر این‌که به اعماق و اطراف جهان خود می‌نگرند نظری هم به بالا داشته باشند و سیرشان صرفاً در سطح افق نباشد».^۱

مکتب حکمی فلسفی تهران، این برآیند سده‌های طولانی پرداختن به دقایق شناختی و رموز معرفتی، میراث گران‌بهای حافظ هویت ایرانی و اسلامی است، که در روزگار بحران معنی می‌تواند الهام‌بخش پروراندن فضاهایی باشکوه از حکمت و معرفت باشد، تا در مواجهه با صورت‌هایی از زندگی که فاقد سعه‌ی معنوی لازم‌اند، افق‌هایی باز از چیستی

۱. رضا داوری (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ص ۵۵۷، ۵۵۶.

حیات و معنای آن بگشاید.

اما اینک که روزگار مدرن بیش از هر زمان دیگری، دست در دامن طبیعت زده و پی‌درپی دستاوردهایی تازه از تصرف بی‌مهابای خود را در عرصه‌های مختلف زندگی عرضه می‌دارد، لازم است میراث‌داران سنت و سابقه‌ی علمی سرزمین ما از چند و چون این «موفقیت‌ها» و نسبت آن با مبادی نظری علم غربی پیرسند. در این میان، نقد گروه‌هایی از اهل نظر به این شتاب‌زدگی‌های مهارگسیخته که عمدتاً جنبه‌ای سلبی دارند و بیانی از ناخشنودی معرفتی و حکمی است و بیش از هر جا در آراء متفکران پساتجدد^۱ تبلور یافته است، مجالی مساعد برای اهل نظر و حکمت دینی به‌دست داده است تا با تبیین نسبت سنت خود با مؤلفه‌های هستی‌شناختی انسان سیال امروز، راهی برای حضور در میدان‌های تأملات وجودی بگشایند. باور عمیق به نهفته‌های سر به مهر در بطن سنت فرهنگ فلسفی ما که در شرایط مخاطره‌ی ناشی از فقدان حضور وجود و معنا، خود را با تمنای صمیمانه‌ی اهل دانش اظهار می‌کنند، دستاویزی مطمئن برای عبور از این رویارویی تاریخی و مساعدتی کارساز برای مساهمت در گذار این بحران‌ها است. در این مجال کوتاه، به نمونه‌هایی چند از مواجهه‌ی نسل متأخر حکمای تهران با فلسفه‌ی غربی اشاره می‌کنیم.

قدری از شرایط سال‌های آغازین سده‌ی بیستم، فاصله گرفته و به نمونه‌ی کارآمدی از مواجهه‌ی دو سنت فکری و فلسفی در سال‌های سی آن سده اشاره می‌شود. در بررسی مبانی نظری این موضوع، به تأملات متفکر آلمانی فریدریش نیچه^۲ (۱۸۴۴-۱۹۹۰)، در تبیین رویکردهای سه‌گانه‌ی تاریخ اشاره خواهد شد، که دستمایه‌ی نگاه فلسفی مارتین هیدگر به تاریخ شده است. بر طبق نظر نیچه در کتاب *اندر فواید و مضار تاریخ برای زندگی*^۳، می‌توان سه نوع تاریخ‌شناسی را از هم متمایز کرد: تاریخ یادبودی^۴، تاریخ عتیق‌شناسانه^۵ و تاریخ نقادانه^۶. هیدگر در توضیح تفاوت این سه‌گانه، آن‌ها را به

1. Postmodernismus

2. Friedrich Nietzsche

3. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben

4. monumentalisch

5. antiquarisch

6. kritisch

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۵۵

خصوصیت گشودگی آدمی بازمی‌گرداند که بنیادی برای سه پنجره‌ی زمانی حال، گذشته و آینده است.^۱

اگر معیارهای هیدگر در خصوص رویکرد انتقادی به تاریخ، مد نظر قرار گیرد، در مسئله‌ی مواجهه‌ی ایرانیان سده‌ی نوزدهم با تجدد، لازم است دو مؤلفه‌ی بنیادین برجسته شود: از یک سو، شناخت تجدد از حیث مواجهه با فرهنگ ایرانی و از سوی دیگر، امکان‌هایی که در تاریخ ایران، برای مواجهه‌هایی از این نوع در هر یک را شقوق چندگانه‌ی مشرب‌های فکری اسلامی - ایرانی موجود است. در تلقی هیدگر از تاریخ، برای تعیین جایگاه خود در مواجهه با دستاوردهای تجدد، همواره رجوعی به گذشته لازم است و در این مراجعه بر مبنای پیش‌دانسته‌هایی که ارمغان تاریخ گذشته ایران است، می‌توان امکانی از امکان‌های گذشته را برگزید و آن را بر سایر امکان‌ها ترجیح داد. با چنین ملاحظه‌ای در رویارویی تاریخی به ویژه هنگامی که این رویارویی در دو ژرفای متفاوت صورت می‌گیرد، علاوه بر تبیین و انتخاب امکان‌هایی که گذشته‌ی تاریخی‌مان به دست می‌دهد، لازم است در باره‌ی مؤلفه‌های قوام‌بخش به طرف مواجهه نیز روشنگری‌های عمیقی صورت گیرد. شاید با همین توجه است که عمده‌ی فعالیت‌هایی که در زمینه‌ی هستی‌شناسی‌های تطبیقی در عرصه‌ی فلسفه طی دهه‌های اخیر، از سوی صاحب‌نظران مکتب تهران یا شاگردان آن‌ها صورت گرفته است به تعبیر هانری کرین، با توجه به «بحث غربی‌شدن است که در دویست سال اخیر روی داده است».^۲

در این جا صرفاً به چهره‌هایی اشاره می‌شود، که در شمار متفکران مکتب تهران قرار می‌گیرند و در عین حال استاد و شاگرد به حساب می‌آیند: سید محمدحسین علامه طباطبایی و غلامحسین ابراهیمی دینانی. یکی از نشانه‌های بسیار مهم در مواجهه‌ی فعال این اندیشمند مکتب تهران، علامه طباطبایی با فلسفه‌ی اروپایی در اثر سترگ / اصول فلسفه و روش رئالیسم خود را نشان می‌دهد. ابداعات خاصی که در این نوشته ملاحظه می‌کنیم حاکی از این است که ایشان با تکیه بر سنت فلسفی صدرایی، نگاهشان متوجه بنیادهایی از فلسفه‌ی غربی است که تلاقی کارساز با آن‌ها تنها در صورت احراز مرتبه‌ای ممتاز از دانش فلسفی میسر است. ایشان به خوبی وقوف داشته‌اند که کارزار فلسفی در این حوزه،

1. Inwood, Michael, (O.D.), *Heidegger*, Freiburg, Herder Verlag, S.123.

۲. به نقل از رضا داوری (۱۳۹۱)، *فلسفه‌ی تطبیقی چیست؟* تهران: سخن، ص ۳۱.

در وهله‌ی نخست مستلزم آشنایی با این مبادی است که در صورت تولد، مواجهه‌ای عمیق می‌توان انتظار داشت که آثار آن در دیگر حوزه‌های علوم انسانی، مانند علوم اجتماعی و سیاسی نیز ظاهر گردد. علاقه‌ی وافر ایشان برای کسب اطلاع از دیگر حوزه‌های فرهنگی و به طور خاص حوزه‌ی پدیدارشناسی فلسفی و آراء هائری کربن در مسائلی از این نوع نیز حاکی از این است که نامبرده به توانایی‌های فکری و فلسفی موجود در فرهنگ غربی توجه داشته است. «علامه در کربن گنجینه‌ای یافت که از راه او با فلسفه غربی بیشتر آشنا شود و نوعی گفت‌و شنود صورت گیرد. ایشان نظر داشت که اگر گفت‌و شنودها انجام نشود و فلسفه اسلامی نتواند پاسخی صحیح و عقلانی به اعتراضات و چالش‌هایی که فلسفه غربی ارائه می‌کند، بدهد؛ خود اسلام و اندیشه اسلامی تضعیف خواهد شد و جوانان از دین رو برگردان می‌شوند».^۱

هدف این مقاله این نیست که به تفصیل در باره‌ی تعامل نسل‌های متأخرتر مکتب تهران با فلسفه‌ی اروپایی سخن بگویند، غرض بیش‌تر نشان‌دادن این نکته است که چگونه در این روزگار، اهمیت مواجهه با غرب در لایه‌های فلسفی آن توجه بیش‌تری را جلب کرده است و به قول عبدالهادی حائری، با رویه‌ی عمیق‌تری از دستاوردهای «تمدن بورژوازی غرب» مواجه شده است.^۲

ابراهیمی دینانی نیز که در زمره‌ی اندیشمندان حوزه‌ی فلسفی تهران قرار می‌گیرند، به ویژه در آثار متأخر خود، مانند معمای زمان و حدوث جهان از منظر فلسفه‌ی تطبیقی از یک سو، به سنت فلسفی اسلامی - ایرانی و از سوی دیگر، به سنت فلسفی مغرب‌زمین توجه دارند. صرفاً برای ذکر نمونه‌ای در این باره، نگاه خاص ایشان را به مقوله‌ی زبان در تأملات فلسفی، برآمده از کتاب فلسفه و ساحت سخن مد نظر می‌آوریم. نویسنده در این کتاب، در رجوع به سنت فلسفی سرزمین خود همواره رویکردهای مشابه را در فلسفه‌ی غربی روزگار ما و از جمله فلسفه‌ی زبان ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) و هیدگر، مد نظر

۱. سیدحسین نصر (۱۳۹۰)، *تجدد زهر است و ...*، برگرفته از مهرنامه، ماه‌نامه خبری، تحلیلی، آموزشی، بین‌المللی در زمینه علوم انسانی، علوم اجتماعی، ش ۱۱، اردیبهشت ۱۳۹۰، شناسه مقاله: ۱۷۸۱، موضوع: بولتن

۲. عبدالهادی حائری (۱۳۷۵)، *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر، ص ۹.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۵۷

دارد. وی در این موضوع در پاره‌ای از موارد، آراء متفکران غربی را از حیث قرب و بُعد به تلقی سنتی مختار خود ارزیابی می‌کند. از این رو، می‌توان دید که چگونه هم‌سو با تحلیلی که هیدگر از جایگاه «سخن» به دست می‌دهد^۱ به نتایجی می‌رسد که وجهه‌ای میان فرهنگی می‌یابد و به عرصه‌هایی فراتر از حدود سرزمینی ما چشم می‌اندازد «زبان چیزی است که جهان‌بینی‌ها و هستی‌شناسی انسان در آن بازتاب می‌یابد فرهنگ مشترک میان آدمیان و اقوام و ملل گوناگون نیز در زبان ظاهر و آشکار می‌گردد. انسان نه تنها وضعیت موجود و زندگی زیسته و گذشته‌ی خود را در زبان منعکس می‌سازد بلکه حتی آینده و امکاناتی را که به سوی آن‌ها کشیده شده است و راه آن‌ها را می‌پوید نیز به زبان می‌آورد و بیان می‌کند. انسان تنها آن چیزی نیست که اکنون و بالفعل هست بلکه آن‌چه هنوز نیست نیز هست».^۲

به خوبی می‌توان دریافت که این سخنان، تا چه اندازه‌ای با تلقی هیدگر در خصوص اکستازها یا برون‌خویشی‌های آدمی (دازاین) سازگار و هم جهت است^۳ و چگونه راهی به افق‌های آینده می‌گشاید. مسائلی از این نوع از یک سو، ناظر به امکان‌های موجود در سنت فرهنگی ما و از سوی دیگر ناظر به توان‌بودهای^۴ فرهنگ غربی است که در آثار دیگر ایشان نیز به کرات دیده شده است. از آن جمله تبیین ایشان از مقوله‌ی زمان در اندیشه‌ی ابوالبرکات بغدادی و کوشش برای یافتن وجوه مشابه آن با تلقی هیدگر از موضوع زمان است.^۵ این دو نمونه و نمونه‌های متعدد دیگری که مجال برای طرح همه‌ی آن‌ها نیست؛ نشان می‌دهند که چگونه اندیشمندان متأخر مکتب تهران در رجوع به فلسفه‌ی غربی، امکان‌های قابل ملاحظه‌ای را برای پرداختن به فلسفه‌های دیگر فراهم کرده‌اند.

۱. درآمدی به وجود و زمان، بند ۳۴، ص ۱۳۳.

۲. غلامحسین دینانی (۱۳۹۲)، فلسفه و ساحت سخن، تهران: هرمس، ص ۳۸۰.

۳. درآمدی به وجود و زمان، بند ۶۷، ص ۲۵۱.

4. Seinkönnen

۵. غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۹۳)، معمای زبان و حدوث زمان، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران، ص ۲۳۲.

نتیجه

تفکر در مکتب فلسفی متأخر تهران که ریشه در آزاداندیشی ایرانی و چهره‌های شاخصی هم‌چون آقا محمدرضا قمشه‌ای و علامه طباطبایی دارد، بسترهای مناسبی را برای مواجهه‌ی فلسفی میان فکر ایرانی و فکر اروپایی فراهم آورده است. تمنای حقیقت‌طلبی در اندیشه‌ی ایرانی - اسلامی از یک سو و مطالبه‌ی مبتنی بر اصالت سوژه و اصالت فاعل نظر و عمل در فکر غربی، در این نقطه از جغرافیای اسلام شرایط خاصی را رقم زده است که می‌توان آن را زمینه‌ساز طرحی نو در چگونگی مواجهه‌های میان فرهنگی دانست. بخشی هر چند کوچک از سرمایه‌ی فکری و معنوی متفکران این دوره به خوبی دریافت شده است که دستاوردهای ابداعی اندیشه‌ی مغرب‌زمین ریشه در حقیقتی دارد که می‌توان با تحری و جست‌وجوی حقیقی راهی به جانب آن گشود و به شیوه‌ی هزارستان حسنش را به سبب نسبتی که با وجود دارد، بزرگ شمرد و در عین حال فارغ از نتایج و دستاوردهای جذابش، بوستانی را به تماشا نشست که چنین میوه‌هایی حاصل خاک قدرتمند آن بوده است. همان خاک باروری که در تاریخ فرهنگی سرزمین ما موجب تقویت روح حیرت فلسفی شد و راهی را به آسمان وجود و معنا گشود.

جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران ۵۹

منابع و مأخذ

- آبراهامیان، یرواند، (۱۳۸۹)، تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نی.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، مشروطه‌ی ایرانی، تهران: اختران
- آدمیت، فریدون (۲۵۳۵)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران: پیام.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، معمای زبان و حدوث زمان، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- _____ (۱۳۹۲)، فلسفه و ساحت سخن، تهران: هرمس.
- اتابکی، تورج (۱۳۸۵)، تجدد آمرانه، جامعه و دولت در عصر رضا شاه، تهران: ققنوس.
- اعتمادالسلطنه (۱۳۶۸)، مرآه البلدان، به‌کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران: دانشگاه تهران.
- افضل‌الملک کرمانی، حکمت دکارت، نسخه‌ی خطی، شماره‌ی ۶۱۷۲، کتابخانه ملک.
- تانکوانی، جی. ام (۱۳۸۳)، نامه‌هایی درباره ایران و ترکیه آسیا، علی اصغر سعیدی، تهران: چشمه.
- حائری، عبدالحادی (۱۳۷۵)، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۰)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر.
- داوری، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زنوزی، آقا علی مدرس (۱۳۷۶)، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، مؤسسه چاپ و نشر علامه طباطبایی.
- ژوبر، پیر آمده امیلین پروب (۱۳۲۲)، مسافرت در ارمنستان و ایران به انضمام جزوهای درباره گیلان و مازندران، ترجمه علیقلی اعتمادمقدم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- صدوقی، سها (۱۳۵۹)، حکماء و عرفاء متأخرین صدر المتألهین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طالبوف، عبدالرحیم (۲۵۳۶)، مسالک المحسنین، تهران: شبگیر.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۰۴)، نهاییه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عنایت، حمید (۱۳۶۳)، سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران: امیرکبیر.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۹۲)، ایرانیان دوره‌ی باستان تا دوره‌ی معاصر، ترجمه حسین شهیدی، تهران: مرکز.
- کاشانی، محمد مهدی شریف (۱۳۶۲)، واقعات اتفاقیه در روزگار، به‌کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: تاریخ ایران.

۶۰ مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۲۴

- لوکنر، آندرناس (۱۳۹۳)، *درآمدی به وجود و زمان*، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران: علمی.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۴۳)، *شرح زندگانی من*، تهران: زوار.
- مهدوی، اصغر و ایرج افشار (۱۳۴۲)، *مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سیدجمال‌الدین مشهور به افغانی*، تهران: دانشگاه تهران.
- میلانی، عباس (۱۳۸۷)، *تجدد و تجدد ستیزی در ایران*، تهران: اختران.
- ناطق، هما و آدمیت فریدون (۱۳۶۸)، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده‌ی دوران قاجار*، تهران: نوید.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، *گفت و گو با دکتر سید حسین نصر، موقعیت فلسفه اسلامی در: همشهری*، یکشنبه ۱۲ مرداد ۱۳۸۲، س ۱۱، ش ۳۱۲۵.
- _____ (۱۳۹۰)، «تجدد زهر است و ...» برگرفته از مهرنامه، ماهنامه خبری، تحلیلی، آموزشی، بین‌المللی در زمینه علوم انسانی، علوم اجتماعی، ش ۱۱، اردیبهشت ۱۳۹۰، شناسه مقاله: ۱۷۸۱، موضوع: بولتن.
- Gobinea, A. J. (1928) *Religions et philosophies dans l'Asie central*, Paris, Les Editions G. Cre et cie.
- Inwood, Michael, (o.D.), Heidegger, Freiburg, Herder Verlag
- Nasr, S. H. (2001), *From The School of Isfahan to School of Tehran*, in: Transcendent Philosophy, An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism, Vol. 2. N. 4.
- Schischkoff Georgi, (1978), *Philosophisches Wörterbuch*. Kröner.
- Tancoigne, J. M, (1819), *Attache a la demiere ambassade de France en perse Paris*, Nepveu, vol. 2.