

مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

طاهره کمالی‌زاده*

چکیده

دوره قاجار از جهات مختلف، بویژه فرهنگی و علمی، در تاریخ معاصر ایران اهمیت دارد. از یکسو، در این دوره فلسفه و حکمت اسلامی در پایتخت جدید، با تأسیس مکتب فلسفی تهران رونق یافت و آغاز تحول فرهنگی و خردگرایی در این شهر، موجب رونق علمی و فرهنگی آن گردید. از سوی دیگر، دوره قاجار سرآغاز ارتباط فرهنگی با اروپای مدرن و ورود فلسفه جدید غرب به ایران است. این فلسفه از طریق ترجمه متون آموزشی و متون سیاسی وارد ایران شد. اما نه برای اساتید و متعاطیان فلسفه اسلامی و نه برای روشنفکران، بعنوان مسئله‌ی جدی مطرح نبود و مواجهه جدی فلسفی را در این دوره پدید نیاورد. این پژوهش به بررسی دو رویکرد غالب به فلسفه مدرن غرب در این دوره، یعنی رویکرد تجددگرایانه و ترقی و رویکرد کلامی، میپردازد. روش تحقیق، کتابخانه‌ی و سندپژوهی و توصیف و تحلیل داده‌هاست. مسئله پژوهش، مواجهه اساتید فلسفه اسلامی با فلسفه جدید غرب است و یافته‌های مقاله از عدم توجه جدی به فلسفه مدرن غرب در حوزه سنتی فلسفه اسلامی و بویژه مکتب تهران، بی‌اعتنایی حکما و مدرسان و محققان فلسفه اسلامی در این دوره به فلسفه جدید غرب و عدم تعامل با آن حکایت دارند. در این پژوهش ضمن نقد این مواجهه و بررسی دلایل و

۸۵

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛ t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۷ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.1.5.5

سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۱۱۰-۸۵

علل مختلف فرهنگی، اجتماعی و معرفتی و... آن، گفتگو و تعامل با فلسفه جدید بجای طرد و بیتفاوتی، پیشنهاد شده است.
کلیدواژگان: تاریخ معاصر ایران، حکمت و فلسفه، دوره قاجار، فلسفه جدید، مکتب تهران، گفتگوی فلسفی.

* * *

۱. مقدمه و طرح مسئله

دوره قاجار^(۱) از ادوار مهم در تاریخ فرهنگی و اجتماعی ایران است که از حیث تحولات فلسفی نیز اهمیتی خاص دارد. این دوره از سویی شاهد شکلگیری مکتب حکمی تهران و رونق و تقویت چشمگیر جایگاه فلسفه و حکمت اسلامی است، و از سوی دیگر، سرآغاز تعامل فکری و فرهنگی با اروپا و ورود علوم انسانی و فلسفه جدید غرب به ایران بشمار میرود. مواجهه فلسفه سنتی با فلسفه غرب، در این دوره رخ داد.
فلسفه غرب که با ترجمه کتاب گفتار در روش^۱ رنه دکارت^۲ وارد ایران شد، مورد توجه اساتید فلسفه اسلامی و محققان این حوزه قرار نگرفت و در مسیری جدای از فلسفه سنتی، افتاد و تاکنون نیز این دو حوزه فلسفی، در مسیری جدا از هم در جریانند.
مسئله پژوهش حاضر، نحوه مواجهه اساتید و متعاطیان فلسفه اسلامی با آراء فلاسفه جدید غرب است. برای روشن شدن مسئله، باید به این پرسشها پاسخ داد: با توجه به بسط و توسعه فلسفه و حکمت اسلامی و رونق آموزش علوم عقلی در دوره قاجار، تعامل اساتید حوزه فلسفه اسلامی با فلسفه مدرن غرب چگونه بوده است؟ آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید غرب، چگونه و با چه اهدافی صورت گرفته است؟ رویکرد ایرانیان به فلسفه جدید اروپا در این دوره چه بود؟ با توجه به برخی گفتگوها و پرسش و پاسخها بین فلسفه اسلامی و فلسفه جدید، فلسفه جدید غرب و مسائل آن چگونه و چقدر بر فلسفه اسلامی تأثیر گذاشته است؟

۸۶

این پژوهش با روش سندپژوهی و توصیف و تحلیل دادهها، درصدد است برای بررسی وضعیت حکمت و فلسفه در دوره متأخر، گزارشی تحقیقی و انتقادی از وضعیت مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب و میزان تأثیرگذاری آن ارائه نماید؛ بدنبال آن، پیشنهادی

1. *Discours de la methode pour bienconduiresa raison et cberchre la veritedans les sciences.*
2. Rene Descartes



جدید عرضه کرده و به بررسی و نقد آن خواهد پرداخت.

۲. پیشینه مطالعاتی

پژوهشهای انجام شده در این حوزه را میتوان ذیل دو عنوان دسته‌بندی کرد:

۱. پژوهشهایی که در باب فلسفه غرب در این دوران و مواجهه ایرانیان با آن انجام شده‌اند را پورجوادی (Pourjavady, 2018) در ضمن گزارشی تحلیلی از حکمای دوره قاجار، ارائه نموده و به مناسبات بین علمای سنتی با فلاسفه اروپایی پرداخته است. رومن سیدل (Seidel, 2018) نیز استقبال از فلسفه اروپایی در ایران عصر قاجار و مواجهه گفتمان سنتی و روشنفکران با فلسفه اروپایی را در این دوره بررسی نموده است. امین شاهوردی (۱۳۹۶) با رویکردی انتقادی به وضعیت فلسفه غرب و مواجهه با آن در این دوره پرداخته است؛ او کم‌توجهی به فلسفه غرب را با توجه به ترجمه تعداد انگشت‌شماری از آثار فیلسوفان دوره جدید غرب، عدم توجه به آموزش فلسفه اروپایی در مدارس جدید و عدم اعزام دانشجویان برای تحصیل در رشته فلسفه به اروپا را بررسی و نقد نموده است. کریم مجتهدی (۱۳۷۹) خود ضمن بررسی جنبه‌های مختلف این آشنایی و رویکردهای متفاوت به فلسفه غرب، مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب را تبیین نموده است. شجاعی جشوقانی (۱۳۹۸ الف) با محوریت سیر حکمت در اروپا، به نقش مترجمان و تأثیر آنها در ترجمه فرهنگی از فلسفه‌های اروپایی پرداخته و در اثری دیگر (۱۳۹۸ ب)، بتفصیل علل و عوامل مناسبات بین فلسفه و تجدد را مورد مذاقه قرار داده است.

۲. در حوزه تاریخ اجتماعی، حیدری (۱۳۹۴) جایگاه تاریخی-اجتماعی فلسفه را در دوره قاجار بررسی نموده است. وی با محوریت جایگاه فلسفه غرب در دوره قاجار و در بین روشنفکران آن دوره، به مکتب تهران و جایگاه فلسفه و حکمت اسلامی در این دوران پرداخته است. کمالی‌زاده (۱۴۰۰) حکمت و فلسفه در مدارس سنتی و مدارس عالی دوره قاجار را واکاوی کرده است. در این اثر، چگونگی بسط و توسعه فلسفه و حکمت اسلامی در دوره قاجار، رویارویی اساتید و متعاطیان فلسفه و حکمت اسلامی با نظام آموزشی جدید و کاربست آن در راستای تقویت و تحکیم آموزش علوم عقلی مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. رینگر (۱۳۸۱) ضمن بررسی آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، به فلسفه اروپایی و تأثیر آن در فرایند مدرن‌سازی میپردازد.

۸۷



طاهره کمالی‌زاده؛ مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

فناپی اشکوری (۱۳۸۷) تلاقی پیشگامان حوزه علمیه شیعی را با فلسفه غرب بررسی کرده و مواجهه آنها را رویکردی منطقی و عقلانی دانسته است؛ بنظر وی، آنها نه مجذوب فلسفه غرب شدند و نه آن را انکار کرده و نادیده گرفتند. پژوهشهای متقدم، توجه به فلسفه اسلامی را در دوره قاجار با تأسیس مکتب تهران و ایجاد مدارس و ساماندهی نظام آموزش سنتی حوزوی، مثبت ارزیابی نموده و در عین حال، رویارویی ایرانیان، از جمله اساتید حوزه فلسفه اسلامی، با فلسفه غرب را نقد نموده‌اند. با توجه به اینکه ارزیابی دستاورد مواجهه حکمای معاصر با فلسفه غرب در تحول مباحث و مسائل و همچنین پیش‌بینی وضعیت آینده فلسفه اسلامی، ریشه در رویکرد جهانی و رویکردهای اولیه آن دارد، این پژوهش درصدد است متمایز از پژوهشهای پیشین و با بهره‌مندی از نتایج و دستاوردهای آنها، جایگاه فلسفه و حکمت اسلامی را در برخورد با فلسفه جدید غرب در دوره قاجار بررسی و نقد نماید.

۳. فلسفه اسلامی در دوره قاجار

با تأسیس سلسله قاجار و انتخاب تهران بعنوان پایتخت، این شهر بسرعت بعنوان شهری مهم و مرکزی برای فعالیتهای سیاسی، اقتصادی، علمی و حتی فلسفی، تبدیل شد. در زمان فتحعلیشاه، مرکز حکمت و فلسفه بتدریج از اصفهان به تهران منتقل شد که به تأسیس مکتب تهران^(۲) انجامید. تهران تا همین اواخر، مرکزیت خود را حفظ کرده بود. برغم آنکه تدریس فلسفه غرب در مدارس جدید دوره قاجار، همچون دارالفنون، رواج نیافت، اما تدریس حکمت و فلسفه در مدارس سنتی دوره قاجار رونق پیدا کرد و مدارس متعددی در تهران به آموزش و ترویج فلسفه و حکمت پرداختند. اهتمام اهل فرهنگ و سیاست به تأسیس مدارس سنتی در ساختار آموزشی جدید، با امکانات رفاهی و آموزشی قابل توجه که در رونق فلسفه اسلامی و تحکیم آن در نظام آموزش سنتی و جدید تأثیرگذار بود، از اهمیت و جایگاه فلسفه و علوم عقلی در این دوره حکایت دارد. لازم به یادآوری است که این مدارس از چنان قدرتی برخوردار بودند که برخی در قالب نظام آموزشی سنتی و جدید، همچنان به حیات خود ادامه داده‌اند. یکی از مدارس مهم، پرآوازه و مهد حکمت و فلسفه در دوره قاجار، مدرسه خان مروی است که محمدخان مروی (م. ۴-۱۲۲۳) ملقب به فخرالدوله یا فخرالملک، از

بزرگان قاجار در زمان فتحعلیشاه، آن را وقف تعلیم حکمت و فلسفه نمود تا با ترویج علوم عقلی، زمینه خردگرایی و رویکرد به فلسفه را در پایتخت جدید قاجار فراهم سازد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۸۶۹؛ کسای، ۱۳۷۷: ۱۲۳؛ میرمحمدصادقی، ۱۳۷۶: ۷۱). این مدرسه مقدمه و منشأ تحولی بنیادین در ایجاد فضایی فرهنگی و علمی در تهران و زمینه‌ساز مکتب فلسفی تهران بود. بسیاری از رجال علمی تهران در دو سده اخیر، در این مدرسه تحصیل یا تدریس نموده‌اند (کمالی‌زاده، ۱۴۰۰: ۹). مدرسه مروی از آن دوره تاکنون در قلب پایتخت فعال بوده و در ساختار سنتی و با حضور اساتید میرز حوزه تهران، همچنان پذیرای علاقمندان به حکمت و فلسفه است.

دو مدرسه سپهسالار قدیم و جدید نیز در این دوره بنحو خاص وقف تعلیم معقول و منقول شدند. سپهسالار قدیم توسط میرزا محمدخان سپهسالار (م ۱۳۸۳-۴ هـ.ق)، صدراعظم ناصرالدین شاه، بنا گردید و بهمین مناسبت، به سپهسالار معروف شد (بلاغی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). مدرسه عالی سپهسالار (سپهسالار جدید) توسط میرزا حسین‌خان سپهسالار^(۳) در سال ۱۲۹۶ هـ.ق، در اواخر عصر ناصری تأسیس شد و بمثابة دانشکده معقول و منقول، در عهد پهلوی نیز ادامه پیدا کرد. استقرار دانشکده معقول و منقول در مدرسه عالی سپهسالار در واقع استمرار حیات آموزشی این مدرسه در قالب جدید بود و از قوت و قدرت علمی این مدرسه در میان سایر مدارس عالی و دینی دوره قاجار حکایت داشت؛ مدارس که به دوره پهلوی منتقل شدند و هسته اولیه و زمینه‌ساز تأسیس دانشگاه تهران بودند (کمالی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۴-۱۰). با انتقال دانشکده معقول و منقول، فعالیت مدرسه سپهسالار در مسیر قبلی از سر گرفته شد و امروز با عنوان دانشگاه شهید مطهری، همچنان در دو حوزه معقول و منقول فعالیت میکند.

۴. آثار و تألیفات حکمی و فلسفی دوره قاجار

مهمترین ویژگی آثار فلسفی (اسلامی) دوره قاجار، تألیف به زبان فارسی است. از نظر سید حسن نصر، این آغاز جنبشی شد که در این دوره بار دیگر علاوه بر زبان عربی، از زبان فارسی نیز برای بیان آراء فلسفی استفاده گردد (نصر، ۲۰۰۱: ۳). آثار مکتب فلسفی تهران از منظر تاریخ زبان فارسی نیز دارای اهمیتی فوق‌العاده هستند. فیلسوفان مکتب تهران علاوه بر زبان عربی، از زبان فارسی نیز برای بیان اندیشه‌های خود بهره بردند و در



مقایسه با دوران گذشته، بیشتر آثار را به زبان فارسی نگاشتند و نشان دادند که زبان فارسی همچنان میتواند در انتقال مفاهیم فلسفی مورد توجه قرار گیرد (حاج آقا بابایی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

از آثار و تألیفات فلسفی مهم این دوره، آثار آقاعلی مدرس زنوزی است. آثار وی را میتوان در سه گروه دسته‌بندی نمود: (۱) آثاری که بر اساس سنت فلسفه اسلامی، بشکل شروح، تحشیه و تعلیقه نگاشته است؛ همانند تعلیقه بر اسفار، شواهد الربوبیه مبدأ و معاد و اسرار الآیات ملاصدرا، شفای بوعلی و شوارق الالهام لاهیجی. (۲) آثار فارسی، از جمله انوار جلیه و لمعات الهیه که در الهیات بمعنی الاخص و بروش حکمت متعالیه صدرایی و بدرخواست فتحعلیشاه قاجار تألیف شده است. نصر آثار فلسفی آقاعلی مدرس به زبان فارسی را با آثار افضل‌الدین کاشانی و ملاهادی سبزواری مقایسه میکند (نصر، ۲۰۰۱: ۶)، آثار سبزواری نیز در دوره قاجار تألیف شده‌اند. (۳) اثر ممتاز و نوآور، بدایع الحکم که به زبان فارسی نوشته شده است. وجه امتیاز این کتاب از سایر آثار فارسی زنوزی، در اینست که اولین مواجهه فلسفه سنتی با فلسفه غرب است و نخستین اثر تطبیقی در فلسفه اسلامی محسوب میشود که نام فلاسفه اروپایی به زبان فارسی در آن بیان شده است. این اثر مقدمه‌یی بر آثار مشابه از علامه محمدحسین طباطبایی و مهدی حائری یزدی تلقی میشود.

آقاعلی مدرس زنوزی بسبب ابتکارات و نوآوریهای فلسفی، به «حکیم مؤسس» شهرت یافته است. این نوآوریها و ابتکارات فلسفی در مجموعه آثار و مکتوبات فلسفی وی پراکنده است؛ مثلاً در رساله سبیل الرشاد معاد جسمانی را بسبکی بدیع و بیسابقه اثبات و تقریر کرده و در رساله حملیه، درباب تقسیم قضایا و مسئله حمل نظریاتی نو و ابداع ارائه کرده است. وی همچنین تحقیقاتی جدید در تحلیل وجود رابط و تفاوت آن با وجود محمولی و رابطی، در رساله وجود رابطی عرضه نموده است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۱۵). به اعتقاد نصر، آقاعلی مدرس در مقام شاخصترین حکیم حکمت متعالیه در این دوره، مقلد صرف ملاصدرا نبود، بلکه با نقد برخی آراء ملاصدرا و ارائه دیدگاههای جدید، نگرشی نو در تاریخ مکتب صدرایی ایجاد کرد. آراء وی در معاد جسمانی، معرفت، شهود فلسفی ثانی، حرکت جوهری و مبادی وجود، دال بر این نوآوریها و جایگاه خاص اوست (نصر، ۲۰۰۱: ۶).

۹۰



از دیگر آثار ماندگار فلسفی این دوره، آثار ملاحادی سبزواری است. او از پیروان مکتب صدرایی و از حکمای تأثیرگذار این دوره بود که سیدحسین نصر، ابداع و ابتکار و تغییر روشی وی را رنسانس فلسفی ایران دانسته است (همو، ۱۳۷۰: ۱۲۹). سبزواری در شرح منظومه حکمت یک دوره کامل منطق، حکمت، طبیعیات، نبوات و منامات، معاد و اخلاق را ارائه نموده است؛ این کتاب، بویژه در بخش حکمت، در عین اجمال و اختصار، یک دوره تعالیم حکمی را در اختیار علاقمندان حکمت اسلامی قرار میدهد و بسبب همین جامعیت، در مراکز آموزشی سنتی و مدرن، تاکنون مورد توجه بوده است. علاوه بر این، سبزواری کتابی جامع و متفاوت با اثر پیشین، بتقاضای ناصرالدین شاه به زبان فارسی تألیف کرد با عنوان اسرار الحکم؛ در سبکی نو و کارآمد برای آن دوره تاریخی و فرهنگی. او در این کتاب با روش و رویکرد جمع، بین علوم اسلامی، اعم از علوم عقلی و نقلی (حکمت، کلام، عرفان و فقه) جمع نموده است.

ملاحادی حکمت عملی را که پس از فارابی در آثار حکمای اسلامی تحول یافته و در برهه‌هایی از معنا و رونق نخستین فاصله گرفته بود، بار دیگر رونق داد و برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، فقه و مناسک شرعی را بعنوان حکمت عملی معرفی کرد و سپس حکمت عملی را با رویکردی جدید، در معیت حکمت نظری قرار داد. روش سبزواری از یکسو، مبنی بر وحدت و همگرایی علوم اسلامی، و از سوی دیگر، ارائه مبانی عقلی و حکمی برای تعامل علوم اسلامی است. این تعامل امروزه نیز برای پاسخگویی به مسائل فکری (فلسفی) و اعتقادی و چالشهای پیش‌روی آینده، ضروری بنظر میرسد. نتایج و دستاورد اسرار الحکم سبزواری از دوره قاجار تاکنون، در همراهی فقه و فلسفه (معقول و منقول) مشهود است و این نظریه تا امروز تأثیرگذار بوده است؛ هر چند بررسی ثمرات آن در مراکز علمی و سطوح مختلف جامعه، پژوهشی مستقل میطلبد.

۹۱

یکی دیگر از ویژگیهای این دوره، تألیف دو شرح بر اسفار ملاحادی است که یکی توسط ملاعلی مدرس زنوزی و دیگری توسط ملاحادی سبزواری بصورت تحشیه و تعلیقه نگاشته شده است. در مقایسه میان مدرس زنوزی و ملاحادی سبزواری، حائری یزدی معتقد است مدرس زنوزی از پیشروان کاروان خرد در این دوره بوده و بیش از سبزواری، از قریحه نقادی و قوه ابتکار برخوردار است. زنوزی بیش از آنکه به تقریر و تحلیل فلسفه ملاحادرا اهتمام بورزد، بیشتر در جستجوی راه‌حلهایی جدید برای مسائل و معضلات فکری و



طاهره کمالی‌زاده؛ مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

فلسفی است و آثار فلسفی وی، بویژه بدایع الحکم، دال بر این ویژگی منحصر بفرد اوست. بهمین دلیل بود بدایع الحکم مانند منظومه سبزواری مورد توجه اهل فلسفه سنتی که همچنان بدنبال تعالیم حکمت صدرایی بودند، قرار نگرفت (حائری یزدی، ۱۳۴۷: ۲۱).

البته، عدم توجه به بدایع الحکم از جهات دیگر نیز قابل بررسی است، از جمله نگارش آن به زبان فارسی. از دیرباز زبان عربی بعنوان زبان علمی در جهان اسلام برسمیت شناخته شده بود و نگارش متون فلسفی به زبان فارسی، هر چند در دوره قاجار رواج داشت، اما کاربرد این زبان بعنوان زبان علمی و بویژه علوم دینی، در این دوره چندان مورد توجه قرار نگرفت. بهمین دلیل، اسرار الحکم سبزواری نیز که به زبان فارسی نوشته شده بود، برغم آنکه در سبک و محتوا متمایز از سایر آثار حکمی آن دوره بود و بنحو عام در فرهنگ اجتماعی و آموزشی آن دوره تأثیرگذار بود، اما به مدارس سنتی آموزش فلسفه راه نیافت. افزون بر این، بدایع الحکم در پاسخ به پرسشهای بدیع الملک میرزا تألیف شد و پرسشهای او برای اهل فلسفه سنتی که با فلسفه غرب و مسائل آن آشنایی نداشتند، بعنوان مسئله‌ی جدی مطرح نبود تا پاسخ آنها مورد توجه قرار گرفته و به حوزه‌های درسی رسمی فلسفه وارد شود.

بطور کلی، عدم توجه به نوآوری و ابتکار (اعم از زبان و مسائل و مطالب) بعنوان نقدی جدی بر اهل فلسفه سنتی در آن دوره، وارد است که از رویارویی با اندیشه‌های نو در فلسفه غرب نیز پرهیز کرده و آن را چنانکه که باید، جدی نگرفتند.

۵. فلسفه جدید غرب در دوره قاجار

از ویژگیهای دوره قاجار، فعالیت نظاممند ترجمه آثار بیگانه به زبان فارسی است. در این دوره، با توجه به اقبال دولتمردان و روشنفکران به دانش اروپایی، ترجمه آثار اروپایی به زبان فارسی رواج یافت؛ هرچند آثار فلسفی غرب در این میان، سهمی اندک داشت. تاریخ روشنفکری ایران در دوره قاجار، با استقبال اولیه از جریانهای فلسفی اروپا آغاز شد و در بستری وسیعتر، دیگر فرایندهای دانش را نیز در بر گرفت. در این میان، آثار دکارت بعنوان مظهر و شاخص تفکر جدید غرب، بیش از سایر فلاسفه جدید اروپا مورد توجه قرار گرفت. به اعتقاد کریم مجتهدی، اقدامات ایرانیان در ترجمه آثار دکارت، نشانه فهم و اهمیت تجدد و ضرورت آن برای آنها بود. طبق گزارش وی، در این دوره دو ترجمه از

کتاب گفتار در روش دکارت انجام شد؛ نخستین بار در دوره ناصری - بتوصیه کنت دو گوبینو،^۱ کنسول وقت فرانسه و اهل فلسفه که با حکمای آن دوره نیز تعامل داشت، در سال ۱۲۷۹ق. - با عنوان حکمت ناصریه توسط خاخم یهودی، آل عازار حییم موسائی (ملالالازار)، و بار دیگر در سال ۱۳۲۱ ق. توسط شیخ محمود کرمانی، ملقب به افضل‌الملک کرمانی، از ترکی به فارسی با عنوان نطق (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۱۲). سومین ترجمه این کتاب به فارسی، در سال ۱۳۱۳ ه.ش. بهمت محمدعلی فروغی صورت گرفت؛ او این کتاب را از فرانسه ترجمه کرد و آن را به سیر حکمت در اروپا ضمیمه نمود. دو ترجمه نخست ظاهراً خوانندگان چندانی بدست نیاورد، اما ترجمه سوم چندین بار چاپ شد و مورد توجه دانشجویان فلسفه قرار گرفت و محل بحث و نقادی جدی واقع شد (داوری ۱۳۸۴: ۲۶-۲۷).

گوبینو ضمن تجلیل از مقام فلسفی سبزواری و ابراز آشنایی با برخی از شاگردان وی، میگوید: کتاب دکارت را برای شاگردان حوزه درس حاج ملاهادی سبزواری ترجمه کرده است (گوبینو، بی تا: ۷۷)؛ اما این کتاب مورد توجه اساتید فلسفه اسلامی و محققان این حوزه قرار نگرفت و به حوزه‌های فعال علمی و مدارس سنتی راه پیدا نکرد^(۴) و فلسفه جدید غرب در مسیری جدا از جریان فلسفه سنتی، سریان پیدا کرد؛ انفکاک که هنوز در ایران ادامه دارد.

سایر کتابهای فلسفه غرب که در دوره قاجار ترجمه شده و در دسترس بوده‌اند، عبارتند از: اصول حکمت فلسفه لابه ادوارد بارب^۲، که توسط میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله (م. ۱۳۲۶ ه.ق) در سال ۱۳۰۸ ه.ق. ترجمه شده و بعنوان نخستین کتاب درسی مورد استفاده قرار گرفت، و حکمت سقراط افلاطون که توسط محمدعلی فروغی در سال ۱۳۳۷ ترجمه شد (شاهوردی، ۱۳۹۶: ۷۷).^(۵)

برغم جدایی جریان فلسفی جدید آمده از غرب و سنتی اسلامی، مکتب تهران، چنانکه اشاره شد، در نشر فلسفی فارسی تأثیرگذار بود. محمدعلی فروغی - مؤلف سیر حکمت در اروپا، که از تأثیرگذارترین آثار در معرفی فلسفه غرب به ایرانیان بود - با برخی اعضای

1. Cont de Gobineau
2. L'abbe Edward .Barb; Barbe Eustache (نام صحیح)



مکتب تهران، از جمله فاضل تونی، میرزا طاهر تنکابنی، میرزا مهدی آشتیانی و سید محمد کاظم عصار ارتباط داشت و در گزینش اصطلاحات و لغات فلسفی، تحت تأثیر آنها بود (Nasr, 2006: p. 248). بنظر میرسد همین ویژگی آثار فروغی بود که در تأثیرگذاری آن در فرهنگ عقلانی و فلسفی ایران نقش داشت، چنانکه ترجمه‌های او را نوعی ترجمه فرهنگی نامیده‌اند (شجاعی جشوقانی، ۱۳۹۸ الف)؛ از آن حیث که با توجه به ظرفیتهای فرهنگ مقصد، به معرفی فلسفه و فرهنگ مبدأ اقدام کرده و فراتر از ترجمه مکانیکی - که کمتر به ایجاد ارتباط عمیق با خواننده منجر میگردد - فلسفه اروپایی را در نسبتی ارگانیک با فرهنگ مبدأ و با حفظ همان نسبت، به فرهنگ مقصد منتقل نموده است.

البته بر این نکته باید تأکید کرد که در این دوره، فلسفه غرب - در معنای غربی آن - نه تنها برای فیلسوفان و حکمای سنتی، که حتی برای اندیشمندان و روشنفکران دوره قاجار نیز بعنوان «مسئله» مطرح نشده بود (حیدری، ۱۳۹۴: ۴۲). بهمین دلیل، آموزش فلسفه غرب در نظام آموزش نوین دوره قاجار، وارد نشد و در مدارس عالی، دانشسراها و دارالفنون نیز فلسفه اروپایی تدریس نمیشد (محبوبی اردکانی، ۱۳۵۴؛ ناطق، ۱۳۷۵). در این دوره که آغاز اعزام دانشجو به اروپا بود، هیچ دانشجویی برای تحصیل در رشته فلسفه به اروپا اعزام نشد (شاهوردی، ۱۳۹۶: ۷۰)، هرچند برخی بحکم علایق شخصی، به فلسفه پرداختند و ترجمه بعضی کتب فلسفی و تدریس برخی متون فلسفی نیز توسط همین افراد بوده است.

در تحلیل و تعلیل عدم حضور فلسفه غرب در نظام آموزش نوین، دو نکته قابل توجه است:

۱) نظام جدید آموزش بسبب اروپایی، در فرایند مدرن سازی و اصلاحات مبتنی بر درک کاستی نظامی و فناورانه در برابر اروپا بود (رینگر، ۱۳۸۱: ۲۷). اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا نیز بر اساس همین برنامه صورت میگرفت و بیانگر گسترش محدوده درک «کاستی» ایران در برابر اروپا بود (همان: ۳۹). رومن سیدل نیز معتقد است در آغاز، علاقه ایرانیان به تفکر اروپایی، فناورانه بود تا فلسفی. در مواجهه با ارتش عظیم و برتری اداری و اقتصادی اروپا، اصلاح طلبان مقامات دولتی و روشنفکران، این ایده را تبلیغ میکردند که اصلاحات نیازمند ارتش و مدیریت حکومتی است (Seidel, 2018: p. 313).

۲) توجه و تأکید بر حفظ فرهنگ بومی و جلوگیری از نفوذ فرهنگ بیگانه، که راه

را برای تسلط فرهنگی و سیاسی می‌گشود و هم حکومت ملی را بمخاطره می‌افکند. بهمین دلیل عباس میرزا بهیچ وجه مایل نبود دانشجویان را به خارج بفرستد که تحت تأثیر فرهنگها و حکومت‌های انگلیس و فرانسه قرار بگیرند، بلکه میخواست آنها فنون تخصصی را بیاموزند. در همین راستا، پنج نفر ایرانی‌یی که در دومین مرحله به انگلیس اعزام شدند، در رشته‌های مهندسی، پزشکی، مهندسی توپخانه، تفنگ‌سازی و علوم طبیعی تحصیل می‌کردند. در دوره بعد نیز رشته‌های تحصیلی دارالفنون - بعنوان نخستین دبیرستان ایرانی بسبک اروپایی - عمدتاً خصلت نظامی داشت؛ همچون رشته‌های تخصصی پیاده نظام، توپخانه، سواره نظام و... (رینگر، ۱۳۸۱). اگر پیروی از ماکس وبر، «مدرن‌سازی» فرایند عقلانی کردن تعریف شود، مسئله مهم، نقش کلیدی و محوری آموزش در فرایند مدرن‌سازی و عقلانی کردن است که هم در انتقال میراث فرهنگی، هم در تثبیت ارزشها و باورهای اجتماعی، و هم در ایجاد تغییر و تحول، نقشی بسزا دارد (همان: ۱۵).

بهر حال، از نظر محققین این حوزه، فلسفه جدید غرب با دو هدف مختلف در این دوره مورد استقبال قرار گرفت. برخی از اهل فضل و فرهنگ که به آثار فلسفی درسی و دانشگاهی توجه داشتند، بقصد آموزش و تعلیم، درصدد ترجمه آثار فلسفی غرب به زبان فارسی برآمدند. گروهی دیگر به تمدن جدید و سیاستهای جهان متجدد التفات داشتند و عبارات فلسفی را در ضمن مطالب جهانبینی و سیاسی نقل می‌کردند. داوری معتقد است فلسفه جدید در این دوره، از طریق فلسفه یا مقاصد فلسفی اخذ نشده، بلکه اغلب از طریق آثار سیاسی نقل شده است؛ چنانکه آگاهی از تاریخ فلسفه جدید در ایران مستلزم مراجعه به آثار سیاسی است؛ همچون فروغی‌ها (محمدحسین، محمدعلی و ابوالحسن) که از سیاست به فلسفه رسیدند (داوری، ۱۳۸۴: ۱۸). بر این اساس، تلاقی با فلسفه غرب در دو حوزه فلسفه سنتی و محافل روشنفکری قابل بررسی است.

۹۵

۶. مواجهه با فلسفه جدید

بررسی برهم‌کنشهای جامعه فلسفی و تحولات سیاسی و فرهنگی دوره قاجار، که از یکسو مبتنی بر نیاز به اصلاحات و ضرورت تحول در مدیریت حکومتی و تقویت ارتش و نیروی نظامی برای تقابل با قدرت عظیم نظامی، اقتصادی و صنعتی اروپا بود، و از سوی دیگر، به حفظ فرهنگ بومی و عدم تسلط همه‌جانبه و بویژه فرهنگی اروپایی، توجه



طاهره کمالی‌زاده؛ مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

داشت، حاکی از دو رویکرد «اندیشه ترقی» و «کلامی و دینی» در رویارویی با فلسفه جدید غرب در این دوره است.^(۶)

الف) اندیشه ترقی

در نیمه دوم دوره ناصری که به «عصر بیداری» مشهور است، رویکردهایی مختلف به فرهنگ غربی و اروپایی در میان اندیشمندان، علما و سیاستمداران ایرانی رواج پیدا کرد که وجه اشتراک آنها، «اندیشه ترقی» بود. روشنفکران، نخبگان فرهنگی و مردان سیاسی روزگار قاجار، سودای پیشرفت و ارتقای ایران را در سر داشتند و میپنداشتند لازمه چنین ارتقا و کمالی، بهره‌مندی از فرهنگ و تمدن اروپایی است. توجه به فلسفه دکارت بعنوان زیربنای تحول و تجدد فرهنگ و تمدن اروپایی، حاکی از این نگرش است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۵۷).

این گروه ریشه تمدن جدید اروپا را در فلسفه جدید آن جستجو میکردند. بنظر داوری، آنان دریافته بودند که فلسفه برای بنیان کردن نظم جهان جدید و تغییر نظامهای حکومتی، یک ضرورت است. تمدن جدید ریشه در فلسفه دارد و برای رسیدن به این تمدن، باید ریشه را نیز شناخت، اما ظاهراً این توجه بارقه‌یی بوده و دوام نیاورده است. بنظر وی، حتی آنها که معتقد بودند فلسفه اساس یا جزء اساسی تمدن جدید و جهان متجدد است، خود چندان توجهی به فلسفه نداشته‌اند و چنانکه باید، به روح انتقادی تجدد نپرداخته‌اند (داوری، ۱۳۸۴: ۱۰۰).

کنت دو گوینیو که درصد اروپایی نمودن ایرانیان بود، ریشه این تغییر و تحول را در فلسفه دکارت میدانست.^(۷) او معتقد بود اسپینوزا و هگل با فیلسوفان ایرانی قرابت فکری دارند و ترجمه آثار آنها در ایران تأثیری نخواهد داشت و جنبشی را موجب نخواهد شد، اما اندیشه دکارت را مظهر فکر اروپایی و مخالف افکار فیلسوفان اسلامی میدانست و تصور میکرد اگر اثری از دکارت ترجمه شود، منشأ تحول خواهد شد و افکار را دگرگون خواهد نمود. بهمین دلیل العازار رحیم موسایی همدانی را مأمور نمود کتاب تقریر دکارت را ترجمه کند که بنام اصول حکمت دیکرت منتشر شد (همان: ۲۶). کنت مطمئن بود استنباط ایرانیان از فلسفه دکارت، متفاوت با استنباط اروپاییان خواهد بود و این فلسفه بمرور چهره‌یی ایرانی خواهد گرفت و بذر فکری دکارت در نسل فلاسفه ایرانی، میوه شگفت‌آوری ببار خواهد آورد (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۱۳۶). چنانکه محرز است، این ترجمه

انتظار کنت دو گوینو را برآورده نمود و منشأ حرکت فکری جدی نشد و جریانی فکری ایجاد نکرد. در تحلیل و بررسی و نقد این مسئله امور فرهنگی، مذهبی و نهادی... دخیلند. یک مسئله مهم و قابل توجه در این دوره، همانندپنداری «مدرن‌سازی» با «غربی‌سازی» است^(۸) که رینگر آن را بعنوان معضل «تنگنای مدرن‌سازی» مطرح میکند؛ یعنی تمایل به پذیرش عناصر فناوری و نهادهای مدرن (اروپایی) و در عین حال، حفظ سنتهای فرهنگی-دینی ایرانی یا فرق گذاشتن بین مدرن‌سازی و غربی‌سازی. بهمین دلیل درون‌مایه‌های فرهنگ، سنت و هویت در مرکز این تنگناها جا داشتند (رینگر، ۱۳۸۱: ۱۸).

در تحلیل رینگر، در پس مخالفت با مدرن‌سازی، دلایل گوناگونی وجود داشت که برخی نهادی یا سیاسی و برخی فکری و فرهنگی بودند. از اینرو، مخالفان اصلاحات نیز فقط از علمای (دینی) نبودند بلکه برخی از نخبگان سیاسی نیز در میان جدیترین مخالفان اصلاحات قرار داشتند. برخی سیاستمداران و اهل فرهنگ، هر چند طرفدار مدرن‌سازی بودند، اما اغلب با غربی‌سازی مخالفت میکردند. برغم آنکه محور این مباحث اسلام بود، اما زبان دینی تنها در انحصار علما نبود. همه طرفهای بحث برای توجیه خود به نمادها، متون و خواستهای اسلام استناد می‌جستند. با این حال، مدرن‌سازی بویژه در جبهه‌های متعدد نهادی، اجتماعی، فکری و فرهنگی، هیچ گروهی را بیشتر از علما تهدید نمیکرد؛ از اینرو گسترده‌ترین و صریحترین مقاومت در برابر مدرن‌سازی را آنها بخرج میدادند. در هر حال، نتیجه شکاف فرهنگی بین موافقان و مخالفان مدرن‌سازی، «گسیختگی فرهنگی» بود که در قرن بیستم با افزایش این شکاف، بیشتر شد (همان: ۲۶-۲۵).

سیدل نیز در تحلیل گفتمانهای فکری جدید که بنظر وی همزمان با نفوذ روزافزون قدرتهای استعمارگر اروپایی و مواجهه روشنفکران و دانشمندان در خاورمیانه با رشته‌های مختلف تفکر غربی آغاز شد، بر این امر تأکید دارد که هدف این گفتمان، غلبه بر سنت فکری اسلامی یا دست‌کم، اصلاح اندیشه اسلامی بوده است، اما به‌تأیید فیلسوفان برجسته آن زمان تاکنون - درواقع به تغییر سریع در گفتمان فلسفی ایران دوره قاجار منجر نشد (Seidel, 2018: p. 313).

بهرحال، نتایج آشنایی با فکر و فلسفه اروپایی را نمیتوان نادیده گرفت. چنانکه گذشت، اساساً فلسفه اروپایی از طریق مترجمان به ایران معرفی نشد، بلکه جریانهای اصلی اندیشه اروپایی اغلب توسط روشنفکران دوره قاجار تصاحب و در آثار آنها اقتباس

گردید. دست‌کم، چهار جریان کلی فکری پوزیتیویسم، لیبرالیسم سیاسی، ناسیونالیسم مبتنی بر مقولات فرهنگ یا وحدت قومی و نژادی، و درنهایت، موضوعاتی همچون سوسیالیسم، مارکسیسم، ماتریالیسم تاریخی، آنارشیسم و... از اندیشه اروپایی اقتباس شد و جنبه‌هایی از آنها در نوشته‌های این روشنفکران مورد بحث قرار گرفت. این گروه با دسترسی تدریجی به نظریات فلسفی اروپایی، واقعیتی مهم را به سنت فلسفی افزودند و بتدریج فلسفه اروپایی را دسترس متفکران ایرانی قرار دادند (Ibid: p. 348)؛ هرچند این قبیل نوشتارها در مقام یک نظام فلسفی، چندان دقیق و منسجم نبود.

ب) رویکرد کلامی و دینی

چنانکه گذشت، زیر نظر گوینو، ترجمه کتاب دکارت توسط شاگردان حوزه درس حاج ملاهادی سبزواری انجام شد. بنابراین مخاطب او در ترجمه دکارت، اساتید و شاگردان حوزه درس فلسفه اسلامی بودند. او بدلیل مخالفت آراء دکارت با آراء فیلسوفان مسلمان، امیدوار بود برخورد این دو آراء، به تغییر و تحول در فلسفه اسلامی منجر گردد. اما سؤال اینجاست که آیا این کتاب به محافل سنتی فلسفی راه یافت؟ یا درکل، چقدر مورد توجه مخاطبین اصلی قرار گرفت؟ چنانکه اشاره شد، این کتاب و فلسفه جدید غرب، مورد توجه اساتید فلسفه اسلامی و محققان این حوزه قرار نگرفت و به حوزه‌های فعال علمی و مدارس سنتی راه پیدا نکرد.

اما بر اساس آنچه از آثار فلسفی دوره قاجار بدست می‌آید، مطالعه آثار دکارت دست‌کم برای یک نفر مسئله بوده و پرسشهای بدیع‌الملک میرزا، شاهزاده قاجار از ملاعلی زنوزی و ملاعلی اکبر اردکانی، حاکی از تأمل و توجه وی به فلسفه جدید غرب و مسائل آن است. پاسخ اساتید و متعاطیان فلسفه اسلامی در آن دوره، بیانگر آنست که آنها فلسفه دکارت را شبیه علم کلام میدانستند که البته دریافتی صحیح بود، چراکه فلسفه جدید اروپا به علم کلام شباهت داشت؛ هر چند آنها به تفاوت آن با علم کلام توجه نداشتند.

بر همین اساس، گروهی با رویکرد «کلامی و دینی» با فلسفه جدید غرب روبرو شدند؛ پرسش و پاسخهای بدایع‌الحکم بخوبی حاکی از این رویکرد است. پرسشهای بدیع‌الملک میرزا نشان میدهد که وی علاوه بر تسلط نسبی به زبان فرانسه و علوم غربی، در فلسفه و الهیات اسلامی نیز از تبحر و دانشی عمیق برخوردار بوده است^(۹)، ازجمله در حوزه هستی‌شناختی و حول محور وجود باریتعالی، ارتباط هستی او با هستی صرف و ارتباط ذات

با صفات، کیفیت و نحوه وحدت وجود او در ارتباط با کثرات، کیفیت علم باریتعالی و همچنین مسائلی چون زمان و مکان و محاط و محیط بودن آن بر جهان، متناهی و نامتناهی بودن و حدوث و قدم عالم، پرسش نخست بدیع‌الملک میرزا چنین است:

سؤال اول آنکه، در ذات باریتعالی شأنه، اگرچه در شرع انور، نهی و منع از تفکر و گفتگو شده است، لکن انسان متفکر را گریز از تفکر نیست، که مصدوقه «ما لا یدرک کله لا یتدرک کله»، بقدر طاقت بشریه معارف الهیه و مقاصد ربوبیه را از مبدأ و معاد ادراک کند و بجد و جهد و اجتهاد، بمصدوقه «والذین جاهدوا فینا لنهذبهم سبلنا»، تحصیل عقاید دینیه نموده باشد و تشفی قلبی حاصل کند و در نزد نفس خود، خجل و در نزد پروردگار خود، مقصر نباشد.

لهذا عرض میکنند که چنانکه عرفای سالکین و حکمای متألهین مثل شیخ مشایخ معروف و عرفان، شیخ محی‌الدین العربی و صدر اعظم حکمت و ایقان، شیخ صدرالدین قونوی قدس سرهما، ذات باری جلت عظمته را صرف حقیقت هستی و وجود دانسته‌اند، رأی شریف عالی هم همین است؟ یا آنکه آن ذات مقدس از صرف حقیقت وجود نیز اشرف و اعلی است؟ به هر تقدیر، آنچه در تصور ما آید جز مفهومی نیست، پس هر حکم بر آن ذات مقدس کنیم، بر آن مفهوم وارد شود. در این صورت، چگونه توان گفت که صفات متعدده که از آنها نیز در تصور ما جز مفاهیم چیزی نیست، عین آن مفهوم است؟ و حال آنکه حکمای متألهین قدست اسرارهم، فرموده‌اند که ماهیات مفاهیم را بینونه بالعزله است. و اگر بفرض، توانیم که آن صفات را در ذات اعتبار کنیم و ثابت کنیم، چگونه ثابت کنیم؟ عین ذات مقدس بدانیم با آنکه بسیط و واحد است؟ یا خارج از ذات و قائم بذات؟... (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳-۴).

۹۹

تأکید وی در پایان پرسشها بر اعتقادات شرعی نیز مؤید این رویکرد دینی و کلامی است؛

آنچه در این سؤالات عرض شده هیچیک غیر آنچه ظاهر شرع انور است، اعتقاد نویسنده و سائل نیست و در بعضی مواضع که بطور نسبت به خود، اعتقادی را عرض کرده، محض طریق سؤال است که مطلب معلوم شود (همان: ۵۲۶).



طاهره کمالی‌زاده؛ مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

از نظر مجتهدی، پرسشهای بدیع‌الملک میرزا حاکی از اینست که همه متفکران مایل نبوده‌اند به یک طریق و به یک سبک، با افکار غربیان مواجه شوند (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۵۸). او یکی از نخستین کسانی است که مسئله «ربط کلام و علم» را برای مطرح بوده، بدون آنکه بخواهد از این طریق، سنت فلسفی و حکمی ایران را براندازد، بلکه برعکس، بدنبال جنبه‌یی از فلسفه غرب و علم جدید بود که در راستای بارور کردن تفکر و معرفت سنتی ایران باشد (همان: ۲۶۳).

اما پرسش هفتم بدیع‌الملک میرزا، گزارشی ناقص از آراء فلاسفه جدید غرب در مورد ذات و صفات باریتعالی است:

حکماء فرنگ مثل متکلمین این مملکت، قائلند به خالق قدیم و علیم و ابدی و ازلی، مستجمع جمیع صفات کمالیه، و صفات را عین ذات میدانند، و عباد را مسؤل در اعمال، و عالم را بهترین اقسام ممکنه‌الایجاد میدانند، با آنکه منافی نظم را قائلند، باز بهترین اقسام دیگر دانسته‌اند، و براهین آنها همان براهینی است که حکما و متکلمین ایران بیان کرده‌اند؛ از جمله حکمای فرنگ به این اعتقاد، دکارت، باکن (بیکن)، لیبینز (لایب‌نیتز)، فلن و بوشوت. فرقه دیگر از حکماء فرنگستان قائل به خالق مستجمع آن صفات کمالی نیستند، بلکه به خالق معتقد نیستند، و میگویند که قوه و ماده لایفنی بوده و هست (...). مثل حکمای آلمان که مشهور آنها کانت و فیشته است (...). آنچه در این سوالات عرض شده هیچیک غیر آنچه ظاهر شرع انور است، اعتقاد نویسنده و سائل نیست و در بعضی مواضع که بطور نسبت به خود اعتقادی را عرض کرده، محض طریق سؤال است که مطلب معلوم شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۵۲۵).

در نگاه سطحی و اولیه، هیچ ربط منطقی و علمی‌یی میان این پرسشها و شش پرسش قبلی دیده نمیشود. مجتهدی، ضمن بررسی و تحلیل دقیق محتوای پرسشها بر اساس مبانی علم جدید، تأکید میکند که ذکر اسامی فلاسفه غرب در پرسش هفتم، نه بقصد تفنن و نه فضل‌فروشی، بلکه بیانگر آنست که هدف او از همه پرسشها از آغاز، مقایسه میان افکار فلاسفه غربی و سنت تفکر اسلامی بوده است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۵۹).

برخلاف شش پرسش نخستین که مدرس زنوزی بتفصیل یک کتاب و با بیان مقدمات و اصول و مبانی فلسفه اسلامی به آنها پاسخ داده، به آخرین پرسش به پاسخی

۱۰۰



مختصر و در خور تأمل، بسنده کرده است:

جمهور متکلمین به عینیت صفات ذات واجب‌الوجود با ذات او قائل نیستند، بلکه اشاعره صفات را زاید بر ذات میدانند و آن صفات را قدیم، و به قدماء ثمانیه قائلند. کرامیه نیز آن صفات را زاید بر ذات میدانند و لکن به حدوث آنها قائلند. معتزله صفاتی ذاتیه از برای واجب‌الوجود قائل نیستند، بلکه ذات را نایب صفات میدانند و میگویند آثار صفات بر ذات مترتب میشود. و قوه و ماده که بعضی از حکمای فرنگ قائلند، همچو مینماید که همان هیولی و صورت است که حکمای مشائین قائلند، که صورت را حال و هیولی را محل میدانند و میگویند که هر یک به دیگری محتاج است بطوریکه دور لازم نیاید (...). و همه اجسام از این دو مرکبند، و میانه این دو تلازم بود و از هم منفک نشوند. لکن این مطلب مستلزم نباشد انکار واجب‌الوجود را جل جلاله؛ چنانکه حکمای مشاء با قول به این مطلب، اثبات واجب‌الوجود به برهین قاطعه کرده‌اند. و اما قول فرقه‌ای از حکمای فرنگ که گفته‌اند یک وجود بیش نبود، این مطلب بتفصیل بیان شد (ص ۱۸۶)، به مطلب گذشته رجوع فرمایند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۵۲۷).

بنظر مجتهدی، بدایع الحکم نوعی بررسی و دقت در مسائل مربوط به فلسفه‌های تطبیقی است. با اینکه پاسخهای آقاعلی زنوزی بیشتر به اثبات اصول فلسفه‌های سنتی ایرانی اسلامی منتهی شده است، ولی دست‌کم بدیع‌الملک میرزا از حیث مقاصد و نیت ذهنی، عمیقاً به فلسفه‌های جدید غرب نظر داشته است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۵۹). بنظر وی، کتاب بدایع الحکم، بویژه پاسخ پرسش هفتم آن، به نوعی تلاش فکری برای تولید علم بومی مبتنی بر مسائل جدید اشاره میکند.

۱۰۱ داوری نیز معتقد است اینکه علی مدرس طهرانی و ملاعلی اکبر اردکانی، با اشاره بدیع‌الملک میرزا، به شباهت آراء فیلسوفان جدید غرب را با آراء کلامی توجه کرده‌اند، مهم و حاکی از دقت نظر آنهاست. اما به اعتقاد وی، مهم آنست که به اختلاف نظر میان آراء جدید غرب و آراء کلامی توجه نکردند؛ آنها فیلسوفان فرنگ را مهم تلقی نکرده و بهمین دلیل، بدان اعتنا نکردند (داوری، ۱۳۸۴: ۸۹)، اگر توجه کرده بودند باب تطبیق میان این دو جریان فکری گشوده میشد.



طاهره کمالی‌زاده؛ مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

۷. بررسی و نقد

الف) اجتناب از سوء تفاهم

آنچه در تحلیل این مواجهه که بنوعی مواجهه سنت با مدرنیته است، باید بدان توجه داشت، اجتناب از سوء تفاهم و اشتباه است. سنت گاهی در مقابل تکنولوژی قرار میگیرد و هر آنچه تکنولوژیک نیست، سنتی خوانده میشود، گاهی نیز سنت در دایره وسیعتر، شامل آداب و عادات و علوم و اعتقاداتی است که از گذشته باقی مانده است؛ در این معنا جنبه‌ی از دین، حکمت و هنر را نیز شامل میشود. اما دین، حکمت و هنر، همچون آداب و عادات، صرفاً در زندگی روزمره ظاهر نمیشوند، بلکه مبانی‌ی ماندگار هستند که یا تمدن‌ساز بوده یا مبانی تمدن‌ها را تحکیم مینمایند. داوری اردکانی فلسفه را دارای جان و جسم میداند؛ همانگونه که افلاطون به دو عقل کلی و تفصیلی قائل بوده است. آنچه در عقل تفصیلی میگنجد، قابل تعلیم است و عقل کلی با روشهای معمول آموزش، انتقال نمی‌یابد. عقل تفصیلی را به‌اعتباری میتوان جسم فلسفه دانست. بر همین اساس، در فلسفه دو سنت وجود دارد؛ یکی سنت جان فلسفه و دیگری، سنت عقل تفصیلی و مسائل و بحثها و ردها و اثباتها. سنت اخیر، به سنت همانند خود، از هر جا که آمده باشد، راه نمیدهد؛ چنانکه فیلسوفان و اساتید فلسفه در صد و پنجاه سال گذشته به فلسفه دکارت هیچ اعتنایی نکرده‌اند. بنظر داوری، دو سنت متضاد یا مغایر، اگر یکدیگر را دفع نکنند، همچون دو شیء نامتجانس و بیگانه، در کنار هم میمانند (همو، ۱۳۸۹: ۶۹-۶۶). بر همین اساس، اگر گفته میشود فلسفه اسلامی به فلسفه جدید اروپا راه نداده است، بدلیل عدم سنخیت مسائل و مباحث آنهاست؛ که البته اینگونه نیز هست. اما با توجه به سنت نخست، یعنی روح فلسفه که وجه اشتراک فلسفه اسلامی با هر نوع فلسفه دیگر است، بنظر میرسد فرض سومی را میتوان پیشنهاد داد که همان گفتگو بین این دو جریان فلسفی است.

ب) گفتگو و شرایط و نتایج

گفتگو بعنوان یک راهکار، هم راه تعامل را میگشاید و هم با ایجاد مسائل جدید، به پیشبرد فلسفه کمک میکند. از اینرو، برخی فیلسوفان معاصر همچون یاسپرس، مسئله اصلی فلسفه‌ورزی امروزی را ارتباط و تفاهم همگانی میدانند (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۲۰۹). از دیدگاه وی، حقیقت بحسب ذات و طبیعتش، مستلزم گفتگوست (همو، ۱۳۸۹: ۶۴). مجتهدی نیز تأکید میکند که آنچه در فلسفه اهمیت دارد، گفتگوست؛ «هر فیلسوف بزرگی نیاز به محاوره دارد...»

۱۰۲



و فلسفه به محاوره زنده است» (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۸۰).

محاوره بمعنی اثبات یکی و نفی دیگری نیست. شرط محاوره و گفتگو، تعمق واقعی در تفکر هر یک از طرفین و مستلزم دقت و تأمل در دیدگاه دیگری است (همانجا). بنابراین در یک گفتگوی علمی کارآمد، باید برای دیگری حقانیت و اعتباری همانند حقانیت و اعتبار خویش، در نظر گرفت و هیچگاه برای یک دیدگاه، اعتبار غایی قائل نشد، تا همواره راه برای گفتگو و پذیرش دیدگاههای دیگر باز باشد. اگر بپذیریم که حقیقت در بین آدمیان پراکنده است، بر همین اساس مظاهر مختلف حقیقت، با گفتگو بهره‌مندی خود را از حقیقت اظهار میکنند و بهمان میزان، بهره‌مندی خود از حقیقت را افزایش میدهند. بهمین دلیل، معیار گفتگو تحمل و پذیرش طرف مقابل نیست، بلکه رابطه متقارن بین خود و دیگران بمعنای کنار گذاشتن هرگونه محوریت و اطلاق است (مصلح، ۱۳۹۱: ۴۶-۴۷).

مجتهدی فلسفه را بنیاد تفاهم ملل معرفی میکند. بنظر، او در فلسفه تفاهم برای بسط و توسع فاهمه و تعالی آن است و از این حیث، فعالیتی مستمر است. او متذکر میشود که تفاهم فلسفی متمایز از تفاهم علمی است و فلسفه، عین تفاهم نیست بلکه بیشتر، دعوت به تفاهم است (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۳۲۳-۳۲۰) مصلح «گفتگو» را مهمترین منش مورد نیاز زمانه فلسفی تلقی میداند. بنظر وی، گفتگو کهنترین و جدیدترین دستاورد فلسفی است؛ از سقراط تا فلسفه‌های هرمنوتیک، همه به محدودیت ادراکات خاص تک‌فرهنگها و افراد تذکر داده‌اند. با این شیوه، گفتگو یک بینش بنیادی است که در همه جنبه‌های نظری و عملی فردی و جمعی انسان ظاهر میشود. به اعتقاد وی، در زمان ما دیگر نمیشود بدون اندیشیدن به دیگری و بدون تصور غیری که متفاوت از ما می‌اندیشد، اندیشید و حکم کرد؛ وجود دیگری دال بر آنست که حقیقت هرچند مطلق است، ولی راه رسیدن بدان همیشه مطلق نیست. فراهم شدن زمینه گفتگو در فلسفه متمایز و میسر است (همان: ۱۹۲). چنانکه پرسش فلسفی در سایه گفتگو بار میشیند، گفتگو در سایه تفاهم ایجاد میشود. تفاهم توجه به وجوه اشتراک را میطلبد. بر همین اساس، تفاهم و گفتگو هر دو نیازمند یک حقیقت واحدند که حول محور آن، تشکیل شوند. بنظر مجتهدی از آن حیث که فلسفه نوعی دعوت به تفاهم است، مستلزم نوعی گفتگو و جستجوی مستمر است (همان: ۳۲۳).

۱۰۳



طاهره کمالی‌زاده؛ مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

سال ۱۴، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۲
صفحات ۸۵-۱۱۰

ج) رویکرد «دینی و کلامی» بعنوان زمینه گفتگو

بنظر میرسد رویکرد «دینی و کلامی» بعنوان یکی از دو رویکرد غالب در مواجهه با فلسفه غرب در دوره قاجار، بهترین زمینه را برای گفتگو با فیلسوفان جدید غرب فراهم کرده است.

چنانکه اشاره شد، بر اساس گزارش کنت دو گوینو، وی با اساتید فلسفه اسلامی گفتگو نموده است. طبق دو سند (شماره ۶۶-۶۸) که جمalzاده از مکاتبات گوینو منتشر نموده، صورتبندی علمای روحانی (حکمای) ایران و فضایل و تألیفات و تصنیفات آنها توسط آقاعلی مدرس زنوزی، در پاسخ به تقاضای گوینو ارائه شده است (جمalzاده، ۱۳۴۰). گوینو نیز فصولی از کتاب دیسکورس (گفتار در روش) دکارت را برای استادان فلسفه در ایران عرضه نموده (گوینو، بی تا: ۸۰)، اما ظاهراً اثری از این گفتگوها در نظام فکری اساتید فلسفه سنتی و برنامه درسی آنان دیده نمیشود. داوری در تحلیل عدم این تأثیرگذاری، مینویسد: استادان فلسفه اسلامی نیازی به دانستن فلسفه جدید احساس نمیکردند و اگر چیزی از آن میشنیدند، اهمیت نمیدادند. به اعتقاد وی، اساتید و متعاطیان فلسفه اسلامی که به فلسفه بعنوان علم به حقیقت اشیاء باور داشتند، به فلسفه جدید که راهنمای علم و سیاست بمنظور تغییر جهان بود، نه علم به حقیقت اشیاء، بجد توجه نمودند و تفاوت این دو رویکرد فلسفه را نادیده گرفتند (داوری، ۱۳۸۴: ۸۹).

با توجه به اینکه فلسفه اروپایی ره‌آموز علم و تمدن جدید است، یعنی دکارت و کانت علم و تمدن و سیاست جدید را بنیان گذاشته‌اند و بهمین دلیل، فلسفه غربی واقعیت یا باطن واقعیت عالم کنونی است (همان: ۹۴). برغم بُعد بعید بین تفکر آنان با اندیشه فلاسفه مسلمان ایرانی و ایرادها و نقدهای فراوانی که به فلسفه دکارت و کانت و هگل وارد است، اما بدون فهم فلسفه آنها، درک جهان مدرن و همراهی با آن، غیرممکن است. از نظر داوری، حقیقت مشهورات و مقبولات در هر عصری، در فلسفه همان عصر آشکار میشود، بهمین دلیل فلسفه نیازمند هم‌سخنی با فیلسوفان همان عصر است (همو، ۱۳۹۵: ۲۵)؛ چنانکه در دوره نخست، نسبت فکری با فلسفه یونانی ایجاد شد و فارابی، هم وارث تفکر فیلسوفان یونانی و هم شریک در این تفکر بود، بدون آنکه مقلد محض آنها باشد. در دوره قاجار، این نسبت بین فلسفه اسلامی با فلسفه‌های جدید شکل نگرفت؛ متفکران ایرانی، برغم درک آراء آنان، تفکر اروپاییان را ناچیز تلقی نموده و به آن توجهی

۱۰۴



نکردند. بنظر میرسد اگر اساتید و متعاطیان فلسفه اسلامی به بحث جدی با فلاسفه غربی وارد شده و در تفکر با آنها شریک میشدند، هم راه رشد و بروزرسانی فلسفه اسلامی گشوده میشد و هم مباحث فرهنگی و سیاسی که صرفاً بقصد تجدد، از غرب اخذ شده است، با بنیادی فلسفی در ایران نهادینه و بومی‌سازی میگردید. درنهایت، شرایط برای تأثیرگذاری فلسفه اسلامی نیز در تمدن جدید فراهم میشد. هرچند گذر ادوار تاریخی این فاصله را بیشتر نموده، اما فلسفه اسلامی با توجه به پیشینه درخشان در اخذ و بومی‌سازی و بروزرسانی فلسفه، همچنان مستعد پیمودن راه‌های نرفته است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بنظر میرسد بدایع الحکم مدرس زنوزی، در زمره نخستین مواجهه‌های جدی فلسفه سنتی با فلسفه غرب در دوره قاجار محسوب شود که گرچه حاکی از قدرت پاسخگویی فلسفه اسلامی به مسائل جدید بود، میتواند سرآغاز تغییر و تحول و پیشبرد فلسفه اسلامی با مسائل جدید جهانی، واقع شود، ولی در حد یک رخداد آنی باقی ماند و ادامه پیدا نکرد. مدرس زنوزی بطور مستقیم با فلسفه جدید و مسائل آن روبرو نشد، هرچند بنحو غیرمستقیم و از طریق پرسشهای بدیع‌الملک میرزا، شرایط و زمینه تفاهم و تعامل با فلسفه جدید برای او فراهم شد. این مواجهه غیرمستقیم، اگرچه به اثر ارزنده بدایع الحکم منجر شد، اما از آن فراتر نرفت و هر چند باب گفتگو و تعامل جدی با فلسفه جدید گشوده شد، اما استمرار نیافت. عدم توجه جدی اساتید و متعاطیان فلسفه اسلامی به فلسفه‌های جدید غرب در این دوره، خواه از سر استغنا و بینبازی از این فلسفه‌ها باشد، خواه از سر غفلت از اهمیت و تأثیرگذاری آنها در زمانی نه‌چندان دور، مانع اصلی هر نوع گفتگو و هم‌اندیشی با آنان بود و به گسست فلسفه اسلامی از جریان فلسفه و تفکر جهانی منجر شد.

البته مواجهه سنت با مدرنیته در ایران با سابقه حکمی و فلسفی دیرین، مواجهه‌ی دوشوار بوده و هست، اما این مواجهه با حفظ عناصر سنتی این تمدن، از جمله فلسفه، میتواند به پویایی، ارتقا و پیشبرد فلسفه و حکمت اسلامی منجر شود و فلسفه سنتی که در طول تاریخ، با فرهنگ ایرانی و اسلامی ما عجین شده است، به بهترین وجه میتواند پاسخگوی بسیاری از پرسشها و مشکلات فلسفی، فرهنگی و اعتقادی امروز نیز باشد. اما این مهم نیازمند بروزرسانی و توانمندسازی آن در پاسخ به مسائل امروزین است که

۱۰۵



طاهره کمالی‌زاده؛ مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار

بی‌ارتباط با مسائل جهان نیستند. این بمعنای تضعیف یا حذف فلسفه سنتی نیست، چراکه این سنت قوییم، که در ترسیم هویت تمدنی ما سهمیم است، در حفظ و پیشبرد این تمدن نیز دخیل خواهد بود. اگر در این مواجهه درنگ شود، در گذر زمان، بیم تضعیف و انزوای آن سنت پربار، وجود دارد.

البته این مطلب قابل توجه است که فلسفه اسلامی و فلسفه غرب در ایران معاصر، در دو مسیر کاملاً مجزا و حتی متضاد، طی طریق نموده و برغم برخی پیشینه‌های مشترک، از هم جدا شده‌اند. چنانکه گذشت، این دو در کالبد و مسائل فلسفی با یکدیگر در تعارض و تقابلند؛ چنانکه ملاصدرا قائل به وحدت تشکیکی نفس و بدن و معاصر اروپایی او، دکارت، قائل به دوگانگی آنهاست. اما از جهت ذات و حقیقت فلسفه که تفکر و خردورزی و فارغ از زمان و مکان است، و عبارتی، در روح فلسفی، با هم مشترکند. این وجه اشتراک میتواند زمینه‌ساز گفتگو و تعامل بین فلسفه اسلامی و سایر فلسفه‌ها باشد؛ در تعامل جهانی است که فلسفه اسلامی میتواند فعال و پویا پیش رود و از فرو افتادن در ورطه یکنواختی و جمود، حفظ گردد. تلاش حکمای مسلمان در طول تاریخ فلسفه در راستای تعامل هم‌افزایانه با نحله‌ها و فرقه‌های مختلف فکری، مؤید این مدعاست. گفتگو نتایج فراوان برای طرفین به‌همراه دارد و موجب گسترش و تحول و تعالی آنها میگردد، بالقوه‌های آنها را بالفعل میسازد و توانمندیها و قابلیت‌ها و بسیاری از مباحث ناگفته را که در درون و باطن مباحث فعلی مکتوم مانده، بظهور میرساند و مسیر آینده را روشن میکند. عدم گفتگو، جز رکود و فرسایش و انزوا و اضمحلال نتیجه‌یی نخواهد داشت.

پی‌نوشتها

۱. منظور این پژوهش، دوره تاریخی ایران بعد از استقرار سلسله قاجار و آغاز سلطنت فتحعلیشاه قاجار است. همچنین تاریخ فرهنگی این دوره مدنظر است، نه وقایع‌نگاری دوره فتحعلیشاه، عباس میرزا، ناصرالدین شاه و... که در این حوزه آثاری ارزنده در سطوح مختلف تألیف شده است. برغم آنکه نگارنده اذعان دارد که بسیاری از وقایع تاریخی آن دوره - همچون جنگها، معاهدات و اغتشاشات داخلی و... - در تحولات فرهنگی بیتأثیر نبوده‌اند، اما پرداختن به آنها خارج از حوزه و حوصله این پژوهش است.

۲. زندگینامه علمی حکمای مکتب تهران (دوره قاجار) را منوچهر صدوقی سها در تاریخ عرفا و حکمای متأخرین صدرالمتألهین (۱۳۵۹) و سیدجلال‌الدین آشتیانی در مقدمه شواهد الربوبیه

(۱۳۴۶) و همچنین در مقدمه جلد چهارم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایرانی (۱۳۷۸)، محمد فنائی اشکوری در درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی (۱۳۹۵) و رضا پورجوادی در *Philosophy in Qajar Iran* (2018) ارائه نموده‌اند.

۳. انتخاب میرزا حسین‌خان سپهسالار که شاه او را مجری اصلاحات نمود، آغاز دوره دوم اصلاحات عصر ناصری بود. حاج میرزا حسین‌خان سپهسالار فعالیت‌هایی در راستای پیشبرد اصلاحات انجام داد. وی در زمان صدرات خود، در ۱۲۹۰ هـ.ق. در تهران مدرسه مشیریه را برای تدریس زبانهای خارجی، مدرسه سپهسالار که بزرگترین مدرسه علوم دینی شد، و کاخ بهارستان بنا نهاد (صدیق، ۱۳۵۲: ۳۳۹؛ پرسم، ۱۳۸۲: ۱۶۴؛ سحاب، ۱۳۲۹: ۳۶-۳۴). در مورد سپهسالار و فعالیت‌های وی در حوزه‌های مختلف در دوره معاصر نیز پژوهش‌هایی ارزنده انجام شده است.

۴. تنکابنی فهرستی از کتب و منابع درسی مدارس سنتی دینی را با عنوان کتب درسی حوزه ارائه کرده است که حاکی از تأکید بر فلسفه صدرایی و محوریت شرح منظومه سبزواری در منطق و فلسفه (حکمت)، و تمهید فی شرح قواعد التوحید و شرح فصوص در عرفان و تصوف است (تنکابنی، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۲) طبق این گزارش تفصیلی که برنامه مدارس دینی بخارا، ترکیه و کردستان را نیز شامل میشود، از کتب حکمی مورد توجه این مناطق، میتوان به حکمت العین کاتبی و شروح آن و شرح طوالم بیضاوی، شرح عقاید نسفی و شرح عقاید عضالدین ایچی در علم کلام اشاره کرد (همو، ۱۳۶۴: ۲۱-۲۰).

۵. محمدتقی دانش‌پژوه در دو مقاله «آشنایی ما با فلسفه و دانش نوین باختری» (۱۳۶۲) و «نخستین کتابهای فلسفه و علوم جدید در ایران» (۱۳۶۰)، گزارشی جامع از ترجمه آثار فلسفی جدید غرب در دوره قاجار ارائه نموده است.

۶. البته مواجهه با فلسفه غرب، مسائل و موضوعاتی متعدد را شامل میشود. در این پژوهش، برغم توجه نگارنده به این موضوعات، بفرآخور بحث که مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب است، به دو رویکرد «اندیشه ترقی» و «کلامی» بسنده شده است.

۷. در مورد فلسفه دکارت و تأثیر آن بر تفکر ایرانی آثار ارزنده فراوانی منتشر شده است؛ از جمله رستگاری (۱۳۸۳).

۸. کریم مجتهدی میگوید: دو لفظ «مدرن» و «مدرنیته» که ترجمه فارسی آن همان «تجدد» است و امروزه بهمان صورت غربی در زبان فارسی بکار میرود، دیگر بمعنای «تجدد» بمعنای متداول کلمه نیست، بلکه بر نوعی غربزدگی سطحی دلالت دارد و هویت سنتی، اعم از ملی و دینی، را در معرض خطر و نابودی قرار میدهد (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۳۰۸).

۹. ترجمه فارسی المشاعر ملاصدرا و تفسیر فارسی درة الفاخرة عبدالرحمن جامی از آثار بدیع الملک میرزا است.

۱۰۷

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۴۶) «مقدمه»، در شواهد الربوبیه ملاصدرا به‌مراه تعلیقات سبزواری، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- _____ (۱۳۷۸) منتخباتی از آثار حکمای الهی ایرانی، قم: بوستان کتاب.
- اعتماد السلطنه، محمدحسین‌خان (۱۳۶۷) مرآة البلدان، تصحیح عبدالحسین نوبی، تهران: دانشگاه تهران.
- بلاغی، عبدالحجّة (۱۳۸۶) تاریخ تهران، تهران: مازیار.
- پرسه، نوذر (۱۳۸۲) مقایسه اصلاحات میرزا تقی‌خان امیرکبیر و میرزا حسین‌خان سپهسالار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تنگانی، میرزاطاهر (۱۳۶۳) «کتب درسی حوزه»، حوزه علوم سیاسی، شماره ۸، ص ۳۱-۴۴.
- _____ (۱۳۶۴) «کتب درسی حوزه»، حوزه علوم سیاسی، شماره ۹، ص ۳۰-۱۷.
- جمالزاده، سیدمحمدعلی (۱۳۴۰) «میراث گوینو»، یغما، شماره ۷، سند چهارم و پنجم.
- حاج آقابابایی، محمدرضا (۱۳۸۷) «طبقه‌بندی و بررسی نثر متون عرفانی و فلسفی عصر قاجار»، فصلنامه زبان و ادبیات پارسی، شماره ۲۸، ص ۱۰۲-۱۲۱.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۴۷) کاوشهای عقل‌نظری، تهران: دانشگاه تهران.
- حیدری، احمدعلی (۱۳۹۴) «جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی، اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب فلسفی متأخر تهران»، پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ، شماره ۲۴، ص ۳۵-۶۰.
- دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۶۰) «نخستین کتابهای فلسفه و علوم جدید در ایران»، نشر دانش، شماره ۸، ص ۸۸-۱۰۱.
- _____ (۱۳۶۲) «آشنایی ما با فلسفه و دانش نوین باختری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۲۵، ص ۲۶۵-۲۹۲.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴) فلسفه معاصر ایران، تهران: نشر ساقی.
- _____ (۱۳۸۹) سنت و تجدد، تهران: نشر ساقی.
- _____ (۱۳۹۵) فلسفه معاصر ایران، تهران: سخن.
- رستگاری، امید (۱۳۸۳) «ورود فلسفه دکارت به ایران؛ ملاحظاتی درباره وضعیت فلسفه در ایران»، نامه فرهنگ، شماره ۵۱، ص ۶۶-۶۰.
- ۱۰۸
- رینگر، مونیکا (۱۳۸۱) آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۳۹) تاریخ مدرسه عالی سپهسالار، تهران: چاپخانه سپهر.
- شاهوردی، امین (۱۳۹۶) «تأملی درباب ورود فلسفه غرب به ایران دوره قاجار»، تاریخ علم، شماره ۲۲، ص ۸۰-۶۳.



شجاعی جشوقانی، مالک (۱۳۹۸ الف) «مناسبات فلسفه و ترجمه فرهنگی در ایران معاصر، مطالعه موردی: سیر حکمت در اروپا»؛ غرب‌شناسی بنیادی، شماره ۱، ص ۹۹-۷۱.

_____ (۱۳۹۸ ب) سرآغازهای تجدیدشناسی فلسفی در ایران معاصر، تهران: فلات. صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹) تاریخ عرفا و حکمای متأخرین صدرالمتألهین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدیق، عیسی (۱۳۵۲) تاریخ فرهنگ ایران از آغاز تا زمان حاضر، تهران: دانشگاه تهران. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۷) «مواجهه پیشگامان حوزه علمیه شیعی با فلسفه غرب»، علوم سیاسی، شماره ۴۴، ص ۱۸۲-۱۵۵.

_____ (۱۳۹۵) در آمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سمت. کسایی، نورالله (۱۳۷۷) «مدارس قدیم تهران در عصر قاجار»، نامه فرهنگ، شماره ۳۰، ص ۱۳۹-۱۱۴. کمالی‌زاده، طاهره (۱۴۰۰) «فلسفه و حکمت اسلامی در مدارس قدیم دوره قاجار تا آموزش جدید»، جستارهای تاریخی، شماره ۱۲، ص ۳۰-۳.

گویینو، کنت (بی تا) مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ترجمه م. ف. بی جا. مجتهدی، کریم (۱۳۷۹) آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

_____ (۱۳۸۵) فلسفه و تجدد، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۹) «گفتگو و سکوت نزد سقراط»، فلسفه و فرهنگ، تهران: کویر. محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۵۴) تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران: دانشگاه تهران. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۶) بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، قم: علامه طباطبائی. مصلح، علی اصغر (۱۳۹۱) جستجو و گفتگو (جستارهایی در فرهنگ)، تهران: نشر علم. میرمحمدصادقی، سیدسعید (۱۳۷۶) «مسجد و مدرسه شهید بهشتی»، مجله مسجد، شماره ۳۱، ص ۹۷-۸۶.

۱۰۹

ناطق، هما (۱۳۷۵) کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران، پاریس: خاوران. نصر، سیدحسین (۱۳۷۰) «رنسانس فلسفی در ایران، حاج ملاهادی سبزواری»، ترجمه محمدعلی اژه‌ای، در تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته میان محمد شریف، ج ۴، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. _____ (۲۰۰۱) از مکتب اصفهان تا مکتب تهران، ترجمه منوچهر دین پرست، لندن: آکادمی مطالعات ایرانی.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۴) زندگی‌نامه فلسفی من، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: فرزانه.

_____ (۱۳۸۹) سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.



- Pourjavady, R. (2018). The near and Middle East. In *Philosophy in Qajar Iran (Handbook of oriental studies, 127)*, ed. by R. Pourjavady. Section 1. Leiden: Brill.
- Seidel, R. (2018). The reception of European philosophy in Qajar Iran. In *Philosophy in Qajar Iran (Handbook of oriental studies, 127)*. ed. by R. Pourjavady. Section 8. Leiden: Brill.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York.

