

# سرچشمه های فلسفه<sup>۵</sup> اسلامی

یان ریچارد نتون

ترجمه جواد قاسمی

اگر به خاورمیانه و خاور نزدیک در اواخر دوران باستان و اوایل طلوع اسلام (یعنی حدود ۵۷۰ میلادی) از منظر تحول فلسفی و تاریخ اندیشه ها بنگریم، آن را چونان ملغمه ای خواهیم یافت که مکتبهای گوناگون از قبیل مکتب فیثاغورس، مذهب گنوسی، مکتب افلاطون، مکتب ارسطو و مکتب نوافلاطونی در آن در تکاپو و جوشش بوده اند. تاریخ فلسفه در خاورمیانه از قرن هفتم میلادی به این سو، تاریخ همان ملغمه مکاتب گوناگون به علاوه مؤلفه حیاتی دیگری به نام دین اسلام است. اسلام نیز از حیث ماهیت و

اندیشه خود یکپارچه نیست، بلکه ابعاد گوناگونی دارد.

با این حال، درست در همین ابتدای بحث باید تأکید کرد که روایت خاورمیانه ای در باب اندیشه ارسطو و نیز در باب اندیشمندان دیگر غالباً از بیخ و بن با اصل آن تفاوت دارد.<sup>۱</sup> پیترز در این باب خاطر نشان می کند:

گفتن این که ارسطو و فلسفه ارسطویی دو چیز متفاوت از یکدیگرند، به معنای بیان یک امر بدیهی است. و با این همه، استلزامات این حقیقت آشکار در تاریخ فلسفه چنان گسترده است که با اشاره ای اجمالی از آنها گذشتن همانا تحریف اساس فلسفه اسلامی است.<sup>۲</sup>

او در ادامه می‌افزاید:

تلاش دیگر یونانیان در تلفیق فلسفه افلاطون و ارسطو که در مکتبهای آتن و اسکندریه از کار درآمد، در تغییر نگرش اصیل ارسطویی نسبت به ماهیت جهان نه فقط برای عربها که برای غیر آنان نیز کاملاً موفقیت‌آمیز بود.<sup>۳</sup>

بنابراین، نتیجه مستقیم همه این جریانات آن بود که نوعی اندیشه کم و بیش دگرگون شده یونانی بر اندیشه فلسفی نوپای اسلامی حکمفرما شود یا در آن نفوذ کند و یا با آن درآمیزد. از باب نمونه، آراء و نظریات ارسطو به صورت ترکیبی غیر ارسطویی درآمد؛ گرچه همچنان بر حسب «ارسطویی» را با خود داشت و با نام شارحان و مفسران همراه بود.<sup>۴</sup>

مهم‌ترین شخصیت‌های دوران باستان، یعنی افلاطون، ارسطو و فلوطین، به نحوی بارز تأثیر ژرف و دیرپایی بر سیر تحول فلسفه اسلامی داشته‌اند. اما باید تأکید کرد که تاریخ فلسفه اسلامی «صرفاً» تاریخ تأثیر اندیشه یونانی بر اندیشه اسلامی یا حاصل برخورد فرهنگی میان حوزه‌های عقلی اسلام و یونان نیست. چنانکه در جاهای دیگر نشان داده‌ایم، فلسفه اسلامی، اگرچه بر پاره‌ای از عناصر گذشته خود متکی است و از آنها نشأت گرفته است، با این همه «در تشکیل نظامی فکری فی حد ذاته بسیار توانمند بوده است».<sup>۵</sup>

مراکز دانش یونانی در خاورمیانه و خاور نزدیک به هنگام طلوع اسلام در قرن هفتم میلادی بسیار بودند. برخی از آنها به فرهنگستانهای (مدارس عالی) سده‌های میانه و روزگار جدید شباهت داشتند که ما امروزه آنها را «دانشگاه» می‌خوانیم. از آن جمله است مدرسه فلسفه یا مدارس اسکندریه در مصر، و مرکز پزشکی جندی شاپور، نزدیک شهری که بعدها بغداد نامیده شد. حرّان در سوریه شمالی، نیز مرکز مهم دیگری برای دانشهای نجومی و نوافلاطونی بود. این سه شهر که مثالی را تشکیل می‌دادند - که شهر بغداد را نیز از سال ۸۲۰ میلادی می‌توان بدانها افزود - گواه آشکاری بر نحوه تثبیت اندیشه یونان از قرن سوم تا ششم میلادی در هلال خصیب<sup>۶</sup> است.<sup>۷</sup>

البته قصد ما از انتخاب سه شهر اسکندریه، جندی شاپور و حرّان برای تحلیل و توجه خاص به آنها اشاره به این امر نیست که این مراکز تنها منابع مؤثر بر سیر تحول فلسفه اسلامی بوده‌اند؛ اصلاً و ابداً. اما با توجه به ماهیت جهانی این شهرها و محیط فکری التقاطی و متنوع آنها، قراین بسیار محکم و موجهی را بر آن سنخ تلفیق و ترکیب فکری‌ای که خاورمیانه و خاور نزدیک طی

دوران مورد بحث بدان صورت درآمده بودند، به خوبی نشان می دهند.

#### اسکندریه

اولین واژه<sup>۸</sup> در کتابش، «Sword of Honour [=شمشیر افتخار]»، در قالب عبارت «انبوهی از مکاتب و مذاهب دینی پوچ و قدیمی» به شهر اسکندریه اشاره می کند.<sup>۹</sup> این اظهار نظر او به طور مختصر بر تنوع فکری و التقاط گرایی غیر عادی یکی از بزرگ ترین شهرهای دوران باستان میانه و قدیم تأکید می کند. همه نظامهای بزرگ فلسفی و دینی (کلامی) از قبیل دین یهود، مذهب گنوسی، مکتب افلاطون، مکتب ارسطو و مکتب نوافلاطونی - صرف نظر از حتی مسیحیت و شمار زیادی از شاخه های دیگر و کم اهمیت تر جریانهای فکری فوق - در این شهر ریشه گرفته و به شکوفایی رسیده بودند.<sup>۱۰</sup> برخی از شخصیت های نامور، حتی در صدر پاره ای از مشاهیر فلسفی موجود در حوزه اسکندریه قرار می گیرند. در میان آنان مهم تر از همه، البته خود فلوطین (۵-۲۰۴ م) تا (۲۷۰ م)، بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی است. تردیدی نیست که او پس از یازده سال مطالعه زیر نظر استادش آمونیوس ساکاس<sup>۱۱</sup>، از حال و هوای پژوهشهای نظری اسکندرانی مایه گرفت و بر آن تأثیر نهاد.

علمای اسکندرانی پیش از فتح عرب در سال ۶۴۲ م. به نوشتن شرحهای متعددی بر ارسطو اشتغال داشتند. نمی توان گفت که همه این شرحها مناسب بوده اند، اما جملگی از اهمیتی که ارسطو در مکتب اسکندرانی فلسفه به دست آورده بود حکایت دارند. نمونه جالبی از آنچه پدید آمد، مجموعه آثار متکلم، فیلسوف و نحوی معروف، یوحنا فیلوپونوس<sup>۱۲</sup>، است که اوج شکوفایی او در اواخر قرن پنجم تا حدود نیمه دوم قرن ششم میلادی بود؛ که عربها لقب یحیای نحوی به او داده اند. یکی از مهم ترین رساله های یحیای نحوی الرّد علی ارسطاطاليس<sup>۱۳</sup> نامیده می شود. نسخه اصل این رساله از بین رفته است، اما سیمپلیسیوس<sup>۱۴</sup> در اثر خودش از آن نقل می کند. ۱۵ انتقادهای فیلوپونوس در شرحهای اسکندرانی اش بر ارسطو بسیار محکم است: او «بویژه علاقه مند است که با آموزه ارسطو در باب قدم عالم و نیز با این نظر فیلسوف استاگرایی که می گوید بین آسمان و زمین تباین وجود دارد، مخالفت ورزد. این فیلسوف اسکندرانی قائل بود که تنها خداوند قادر مطلق است و خلقت جهان از عدم به امر خداوند، خود به خود او (خدا) را [در مرتبه] ماورای طبیعت قرار می دهد.<sup>۱۶</sup> کلام و فلسفه فیلوپونوس در اینجا به سبب تأثیر به احتمال

بسیار زیادش بر فیلسوف عرب، کندی، که بعداً در این فصل به او خواهیم پرداخت، برای ما اهمیت خاصی دارد.<sup>۱۷</sup>

از این رو پیش از فتح عرب، ارسطو را هم اکرام می‌داشتند و هم مورد انتقاد قرار می‌دادند؛ و این مطلب جای شگفتی ندارد. این منطقه نه فقط کانون مبانی نظری اندیشه‌های ارسطو، بلکه مرکزی برای مبانی نظری اندیشه‌های فلوطین نیز بود. فلسفه نوافلاطونی پس از فلسفه ارسطویی، دومین بخش میراث اسکندرانی برای قوم عرب به شمار می‌آمد. پیترز در واقع بر ماهیت غالب اندیشه نوافلاطونی در آتن و اسکندریه تأکید می‌کند:

آینده نزدیک به این تلفیق نوافلاطونی تعلق داشت که به دست فلوطین به وجود آمده بود. فلسفه ارسطویی به نحوی بارز، مکتب کم‌اهمیتی بود و بر اثر ورود پاره‌ای از عناصر مبانی نظری مشائی در نظام فلسفه رو به رشد نوافلاطونی به دست فروریوس<sup>۱۸</sup>، آیین‌مشاء از انحطاط کامل رهایی یافت.<sup>۱۹</sup>

اما همان‌طور که محیط علمی‌ای که عربها با آن مواجه شده بودند پیچیدگی زیادی نداشت، فلسفه نوافلاطونی در اسکندریه قرن هفتم میلادی [نیز] ضرورتاً و همیشه روایت دقیق فلسفه رواج یافته به دست فلوطین نبود. فلوطین نیز مانند ارسطو، شاگردان، شارحان، مفسران و حاشیه‌نویسانی داشته است. فلوطین آموزه «بسیط» سه اقسام بنیادین عمده را که «واحد مطلق» یا «خیر مطلق» در رأس آن قرار داشت که از آنها عقل کلی و نفس کلی ازلی صادر می‌شد، تعلیم می‌داد. ۲۰ با این همه، پیروانش مانند یامبلیخوس<sup>۲۱</sup> (حدود ۲۵۰ تا ۳۲۶م) و پروکلس دیادوچوس<sup>۲۲</sup> (۴۱۲ تا ۴۸۵م) شمار زیادی از مسائل بینابینی را در طرح بنیادین و اقلومی فلوطین وارد کردند و عناوینی چون «henads» یا «monads» را به آن دادند. بدین سان مابعدالطبیعه نوافلاطونی در روزگاران بعد به مراتب پیچیده‌تر از آن شد که فلوطین بتواند تصور آن را به ذهن راه داده باشد.<sup>۲۳</sup>

اندیشه‌های پروکلس در اسکندریه پیش از فتح عرب دقیقاً مورد مطالعه قرار گرفت؛ همان‌طور که آثار فروریوس (۲۳۴ تا حدود ۳۰۵م) فیلسوف بزرگ نوافلاطونی و شارح ارسطو، که اثری مشهور در باب مقولات ارسطویی یعنی مدخل معروف خود بر مقولات ارسطو (ایساغوجی<sup>۲۴</sup>) را به رشته تحریر درآورد، نیز مورد مطالعه قرار گرفت. اندیشه‌های آنان تنها در اسکندریه مورد توجه قرار نگرفت. می‌توان گفت که در دوره‌های بعد، فیلسوفان مسلمان نیز اندیشه‌های آنان را اقتباس کردند؛ چراکه نامشان با دو اثر نوافلاطونی که نویسندگان واقعی آنها روشن نیستند، یعنی

اثر مشهور الهیات ارسطو<sup>۲۵</sup> و کتاب خیر محض<sup>۲۶</sup> قرین بود.

با مطالعه ای بسیار سطحی آشکار می شود که کتاب الهیات ارسطو را، به رغم تلقی عربها از آن به منزله جزئی از مجموعه آثار او، نباید ارسطو نوشته باشد (این اثر در حقیقت شرحی است از کتابهای چهارم تا ششم تاسوعات فلوطین با افزوده هایی بر آن، آکنده از تعابیر کلاسیک فلوطینی مبتنی بر صدور). در ترجمه عربی خیر محض، ۲۱۱ قضیه پروکلس در کتاب اصول الهیات، به ۳۱ قضیه کاهش داده شده است؛ اما ارتباط میان این دو اثر همچنان آشکار است. متن عربی رساله مزبور مانند الهیات ارسطو به لسان صدور سخن می گوید و شماری از موضوعات نوافلاطونی مانند چهار اصل بنیادین پروکلس را که عبارتند از واحد، وجود، عقل و نفس مورد بحث قرار می دهد. ۲۷

تأثیر این اصول نظری تا بدان حد گسترش یافت که مراحل اولیه تکوین عربی و اسلامی را نیز در برگرفت و پیامدها و مستلزمات گسترده ای داشت. ما شمار زیادی از اصول بنیادین مشابه را در اندیشه متفکران نوافلاطونی اسلامی جدیدتر مثل فارابی (۸۷۰-۹۵۰م) و پیرو پرآوازه ترش ابن سینا (۹۷۹-۱۰۳۷م) می یابیم. نام کندی به نحوی با یکی از ترجمه های الهیات ارسطو<sup>۲۸</sup> پیوند خورده<sup>۲۹</sup> و به تنهایی در آن، مورد بحث قرار گرفته است. خلاصه آن که، محیط اسکندرانی تأثیر عمیقی بر تحولات بعدی فلسفه اسلامی در سده های میانه داشت.<sup>۳۰</sup> این تأثیر را دو زاویه دیگر مثلث نوافلاطونی ارسطویی، یعنی جندی شاپور و حران تکمیل کردند.

#### جندی شاپور

جندی شاپور به رغم محل استقرارش در نزدیکی شهری که بعدها به بغداد شهرت یافت، بیشتر شهری رومی بود تا ایرانی؛ گرچه به سرزمین پارس تعلق داشت. این شهر را شاپور اول (فرمانروا از سال ۲۴۱ تا ۲۷۱م)، پادشاه ساسانی، بنا نهاد.

شهرت اصلی آن در اهمیت این شهر به عنوان مرکزی فرهنگی است که بر پیدایش فعالیت های فکری و علمی در اسلام تأثیر گذاشت و اهمیت آن در ارتباط نزدیکی که یکی از حوزه های غیردینی، یعنی علم طب، داشت و برجسته ترین مظهر طب یونانی بود، افزایش یافت.<sup>۳۱</sup>

برنامه های درسی فلسفه در این مدرسه عناصر مشترک زیادی با برنامه های درسی اسکندریه

داشت و این شهر در صنعت ترجمه که بسیاری از متون کهن یونانی را به زبان پهلوی و سریانی برگردانده بود، نقش عمده ای ایفا می کرد.<sup>۳۲</sup>

وانگهی، جندی شاپور مامن و ماوای برگزیده گروه زیادی از دانشمندان نوافلاطونی و ارسطویی بود که به سبب آزار و اذیت، از جاهای دیگر به این شهر گریخته بودند. پس از تشکیل شورای مسیحی شهر افسس در سال ۴۳۱ میلادی که موضع مسیح شناختی نسطوریان را محکوم کرد، علمای نسطوری نخست به اورفا (الرها<sup>۳۳</sup>) گریختند و سپس به جندی شاپور نقل مکان کردند. آنان غرق در اندیشه ارسطویی بودند، اما فروریوس خویش را نیز می شناختند و تا آن زمان عناصری نوافلاطونی در فلسفه نسطوری رسوخ کرده بود. بعدها ژوستینین، امپراتور روم شرقی، در سال ۵۲۹ مدرسه فلسفه آتن را تعطیل کرد و بار دیگر جندی شاپور پناهگاه برگزیده فیلسوفان نوافلاطونی ای نظیر دمستیوس<sup>۳۴</sup> (در گذشته به سال ۵۵۳م)، شاگرد پروکلس، و سیمپلسیوس (در گذشته به سال ۵۳۳م) گردید.

بدین سان، شهرت جندی شاپور تنها به طب خلاصه نمی شد، هر چند برتری اش را در این زمینه نباید نادیده گرفت. این شهر مرکزی بود هم ارسطویی، نوافلاطونی، نسطوری و هم رومی. اندیشه یونانی همراه با خیل عظیمی از پزشکان و دانشوران از این شهر به دربار خلفای عباسی راه می یافتند.<sup>۳۵</sup>

دقیقاً روشن نیست که ترجمه آثار ارسطو به زبان عربی در چه زمانی آغاز شد، ولی می دانیم که این ترجمه ها پس از نهضت عباسیان در سال ۷۵۰ میلادی، که خاندان اموی را برانداخت و عباسیان را بر مسند قدرت نشانید، اندک اندک آغاز شد؛ بلافاصله پس از آن، خاندان جدید عباسی پایتخت خویش را در بغداد مستقر ساخت.<sup>۳۶</sup> پیترز خاطر نشان می کند که منصور، خلیفه عباسی (فرمانروا از سال ۷۵۴ تا سال ۷۷۵م) جرجیس بن بختیشوع، مسیحی سریانی، را که ریاست بیمارستان جندی شاپور را بر عهده داشت، به سال ۷۶۵ در شهر بغداد به عنوان پزشک دربار خویش منصوب کرد. او معتقد است که تاریخ اخیر «احتمالاً مهم ترین تاریخ منحصر به فرد در جنبش ترجمه است»<sup>۳۷</sup>. بدین سان، جندی شاپور که در آن متون علمی از زبان یونانی به زبان سریانی و پهلوی ترجمه می شد، طلایه دار جنبشی بود که پیترز آن را «جنبش ترجمه در بغداد»<sup>۳۸</sup> می خواند؛ جنبشی که در آن، زبان عربی زبانی به شمار می آمد که آثار ارسطو، جالینوس و بسیاری دیگر بدان ترجمه می شد.

اکنون باید نیک آشکار شده باشد که دو شهر جندی شاپور و اسکندریه، که حکمت اندوخته شده در آنها تأثیری چنین شگرف بر سیر تحول فلسفه اسلامی داشته است، شهرهایی به شدت علمی، کانون تفکر و از حیث نگرش بسیار جهانشمول بودند. شاید، اگر در جستجوی همتایی در این عصر برای آنها برآییم، بتوان گفت که این دو شهر از نظر نگرش، همانند برلین پیش از جنگ جهانی دوم و پاریس پس از آن بودند. دستگاه فکری ای که جندی شاپور و اسکندریه به وجود آوردند و ترویج کردند، برای مقابله با حقایق سنت رو به رشد اسلامی و حتی در اکثر موارد زیر سؤال بردن آنها، نیرومند و توانا بود؛ سنتی که صرف نظر از محسناتش، فاقد ساختارهای فلسفی، مابعدالطبیعه و منطق بسیار پیشرفته در حوزه عقلانی یونان بود.<sup>۳۹</sup>

## حران

سرانجام به شهر حران در شمال سوریه می پردازیم. این شهر به همان اندازه که در زمینه علم نجوم اهمیت دارد، از نظر علم کلام پیچیده استعلایی و فلسفه نوافلاطونی نیز دارای اهمیت است. این سه مورد [علم نجوم، علم کلام استعلایی و فلسفه نوافلاطونی] که در فرقه (یا فرقه های) مشرک صابثان در هم ادغام می شوند با نام این شهر همراهند. پیروان آیین صابثی چند صباحی پس از ظهور اسلام، در حران و بغداد دوام آوردند و سرانجام در اواخر قرن یازدهم میلادی آثار به جای مانده از آنان در بغداد از میان رفت. زبان نیایش آنها سریانی بود و الهیات آنان، که شامل ایمان به ارواح آسمانی ای که هفت عدد آنها از هفت سیاره مراقبت می کردند می شد، وجوه مشترک زیادی با مکتب نوافلاطونی داشت: بویژه تأکید آنان بر الوهیت استعلایی درخور توجه بود. در واقع، دست کم به یک وجه می توان آنها را به حق، فرقه یا گروهی از فرقه های مشرک نوافلاطونی توصیف کرد.<sup>۴۰</sup> آنان چه بسا به سبب جدآبیت «اسرارآمیزی» که داشتند نویسندگان عرب را شیفته خود ساختند. فی المثل شهرستانی، نویسنده آرا ملل و نحل و محقق بزرگ ایرانی در سده های میانه، در اثر خود، بخش عمده ای را به شرح و تفصیل اصول اعتقادی (تعبدیات) آنان اختصاص داد.<sup>۴۱</sup> صابثان در اسلام نه به این سبب که بر سیر تحول کلام رسمی اسلام تأثیر فراوان داشته اند بلکه از این روی که مجرای دیگری از سیر فلسفه نوافلاطونی به سوی فلسفه اسلام بوده اند اهمیت دارند. آنان شماری از دانشمندان بزرگ، از جمله شخصیت با صلابتی چون ثابت بن قره (درگذشته به سال ۹۰۱م) را نیز تقدیم جهان اسلام کردند؛ شهرت

وی بیشتر در ترجمه آثار ارشمیدس و مدخلی بر علم حساب، نوشته نیکوماخوس، به زبان عربی بود. ۴۲

سرانجام، فیلسوفان اسکندرانی در نیمه قرن نهم میلادی به شهر حران رفتند. آنان در آغاز قرن دهم سفر خویش را تا بغداد ادامه دادند و بدین سان، از نظرگاه فکری زینت بخش شهری شدند که بیت الحکمه بزرگی داشت که در سال ۸۳۲ به دست مامون، خلیفه عباسی (فرمانروا از سال ۸۱۳ تا ۸۳۳ م) تأسیس شده بود. بدین ترتیب، دو شهر حران و اسکندریه از نظر مادی و معنوی با یکدیگر در ارتباط بودند. بغداد میراث آنها و فلسفه برگرفته از دین نوپای اسلام آماده تحول بود. ۴۳ به اختصار می توان توصیف کرد که این تحول دو صورت یا دو جهت به خود گرفته است: جهتی فردی، به گونه ای که در زندگی و آثار کندی، پدر فلسفه عرب، نمود یافت و جهتی گروهی، به گونه ای که در اندیشه جمع پر شماری از متفکران مسلمان متجلی شد؛ متفکرانی که کوشیدند در میان امور دیگر، عقل و قرآن کریم را توأمان به کار گیرند و با نام فراگیر جمعی معتزله یا معتزلیان مشهور شدند. هر دو جهت به گونه ای رسمی و قابل توجه، در شرح و بسط آنچه با عنوان فلسفه، یعنی فلسفه اسلامی، شهرت یافت تأثیر داشتند. در اینجا هر دو مورد را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی

کندی احتمالاً در اواخر قرن هشتم میلادی در خانواده ای بسیار محترم از تبار کارگزاران کشوری زاده شد. پدرش در زمان فرمانروایی دو خلیفه، والی کوفه در عراق بود. ۴۴ از دوران اولیه زندگی اش در کوفه اطلاع زیادی در دست نیست. بعدها به پیروی از سنت کهن اسلامی برای طلب علم، به شهر بصره در جنوب عراق سفر کرد و سپس به سوی شمال به طرف پایتخت امپراتوری عرب، یعنی شهر بغداد، رهسپار شد. ۴۵

«آیه» ۴۶ معتقد است که:

به یقین می توان چنین انگاشت که کندی با دانشمندان گوناگون ایرانی و شامی، که شالوده دانش جدید را در آن زمان در پایتخت امپراتوری عباسی بنا نهاده بودند، دیدار کرد. این دانشمندان حتماً همان کسانی بوده اند که او را با اسرار فلسفه و علم یونانی به نحوی کامل تر آشنا کردند، به احتمال بسیار زیاد، او یکی از معدود مسلمانان عرب در روزگار خویش بود که به زبان یونانی تسلط داشت.



اطلاعاتش از آثار نوشته یونانی، فارسی و هندی برای او طی اقامتش در بغداد،

شهرت و اعتباری بی نظیر به ارمغان آورد. ۴۷

با این همه، تبخّر کندی در زبانهای یونانی و سریانی مورد تردید است. آتیه خود در جایی دیگر می پذیرد که «بی چون و چرا نمی توان گفت که کندی از زبان یونانی یا سریانی اطلاع داشته است یا اثری را از این دو زبان ترجمه کرده است». ۴۸

کندی قربانی اوضاع و احوال سیاسی-مذهبی عصر خود بود. مذهب اعتزال به صورت «مذهب نامتعارف» حاکم درآمد و در عالی ترین محافل، سه تن از خلفای عباسی، مأمون (فرمانروا در سالهای ۸۱۳-۸۳۳م)، معتصم (فرمانروا در سالهای ۸۳۳-۸۴۲م) و واثق (فرمانروا در سالهای ۸۴۲-۸۴۷م) رسماً پذیرفته شد. در حقیقت، مأمون تا آنجا پیش رفت که اندیشه های معتزلی را به زور تحمیل کرد و در تلاش برای جلب حمایت فقها و علمای برجسته دین، آنان را مورد محنه یا تفتیش عقاید قرار داد. ۴۹ چندی بعد، متوکل (فرمانروا در سالهای ۸۴۷-۸۶۱م) جانشین واثق، که دارالاسلام را به آغوش دین متعارف بازگرداند، دیدگاههای معتزله را مردود شمرد. ۵۰

بداقبال کندی آن بود که در اوان جوانی با خلفای معتزلی، مأمون و معتصم، پیوند نزدیک برقرار ساخته و آنان نیز پشتیبان او شده بودند. کندی به حلقه مترجمانی که مأمون تشکیل داده بود، پیوست و تعلیم و تربیت فرزند معتصم، احمد، را بر عهده گرفت (و حتی کتاب خویش درباره فلسفه اولی ۵۱ را به معتصم تقدیم کرد)؛ و چه بسا در مقام پزشک دربار نیز خدمت کرده باشد. ۵۲ به خلافت رسیدن متوکل سرنوشت او را از بیخ و بن تغییر داد. آیا این امر نتیجه آموخته های معتزلی ای است که به او نسبت داده اند، یا بیشتر به لحاظ سیاسی صرفاً از این حقیقت ناشی می شد که با حکومت گذشته ۵۳ پیوند نزدیک داشت؟ ۵۴ اظهار نظر دقیق در این باره دشوار است؛ اما جزئیات مربوط به مغضوب واقع شدن او را در اینجا به اختصار می توان بازگفت.

کندی آشکارا دشمنانی برای خود تراشیده بود؛ از جمله کسانی که موجب شدند تا نسبت به او، در دل کینه راه دهند، فرزندان شخصی به نام موسی بن شاکر بودند. آنان در سلک عالمان درباری در خدمت خلیفه جدید کار می کردند و ظاهراً نسبت به کتابخانه ارزشمند او رشک می بردند. اگر شواهد و مدارک ابن ابی اصیبعه را بپذیریم، دسیسه چینیه های آنان به توقیف موقت کتابخانه کندی و تازیانه خوردن این فیلسوف منجر شد. چندی بعد، کندی دوباره کتابهایش را به

چنگ آورد، اما هرگز مقام و موقعیتی را که روزگاری در دربار خلافت تحت فرمانروایی اسلاف معتزلی متوکل داشت به دست نیاورد. ۵۵ آیه با اندکی ابراز تأسف خاطر نشان می‌کند: «کندی احتمالاً بی‌سر و صدا و فقط در حضور نزدیک‌ترین کسانش، چشم از جهان فرو بست. مرگ مردی بزرگ که از چشم سلطان افتاده بود و در عین حال، عزلت و گوشه نشینی را بسیار دوست می‌داشت. ۵۶ استنباط آوری ۵۷ این است که «بد اقبالی او در زمان فرمانروایی متوکل ظاهراً بیشتر مولود دسیسه‌چینیهای شخصی یا ناشی از تغییرات کلی در جهت‌گیریهای فکری دستگاه خلافت بوده است تا زائیده اعتقادات دینی او». ۵۸

محیطی که کندی در آن کار می‌کرد و به مطالعه و نگارش اشتغال داشت، در واقع دست‌کم پیش از دوران متوکل، از نظر فلسفی محیطی پر از شور و نشاط علمی، و از نظر شخصی برانگیزنده بود. او در خدمت خلفایی بود که شور و شوقی حقیقی در طلب دانش داشتند و با اتخاذ «نوع» جدیدی از اسلام، در واقع، شرایط موجود در مسائل کلامی را واژگون کرده بودند. در چنین حال و هوایی رشد و شکوفایی فلسفه امکان‌پذیر بود. البته این «آزادی خواهی» جدید که در واقع، اصلاً از آن نوع که گفته می‌شد نبود، وجهی ناخوشایند نیز داشت: تفتیش عقاید و آزار و اذیت کسانی که از پذیرش دیدگاههای نامتعارف نوگرایانه و مورد حمایت خلیفه و دربار سر باز می‌زدند، یک جنبه آن بود. طبیعی بود که اردوگاه «ضد معتزلی»، هم قربانیان خاص خود را داشته باشد: احمد بن حنبل (۷۸۰-۸۵۵م)، متکلم و فقیه بزرگ سده‌های میانه اسلام، که از پذیرفتن اندیشه‌های معتزلی سر باز می‌زد و در نتیجه، در زمان خلافت مأمون و معتصم به زندان افتاد و مورد ضرب و شتم قرار گرفت. اما هنگامی که کندی با به خلافت رسیدن متوکل از چشم خلیفه افتاد، احمد بن حنبل اعتبار خود را بازیافت. ۵۹ دوران زندگی این دو شخصیت، کندی و ابن حنبل، کاملاً از تأثیری که دولت غیر دینی می‌توانست بر دولت دینی و عقلی داشته باشد، حکایت دارد. بدین سان، گرایش به قدرت می‌توانست متکلم، فیلسوف، فقیه و نیز درباری و سر باز را تحت تأثیر قرار دهد. کندی فیلسوفی بود که در دیار خویش، هم مورد تکریم و احترام و هم مورد بی‌حرمتی قرار می‌گرفت.

با این همه، این محیط آمادگی تحولات پیچیده در فلسفه را داشت. منازعات کلامی بر سر اصول اعتقادی نیاز به رویکردی عقلانی‌تر را به آنچه پیشتر تعبداً پذیرفته شده بود، تنها به این سبب که از طرف خداوند نازل شده‌اند یا جزئی از سنت حضرت محمد هستند، نشان داده است. به

واژگان و اصطلاحات فلسفی گستره تری در زبان عربی هم نیاز بود تا مشاجرات در زمینه هایی چون مابعدالطبیعه را تسهیل کند. کندی در هردو زمینه سهم بسزایی داشت. در ادامه، این سهم او را مورد بحث و ارزیابی قرار خواهیم داد. زیرا کندی به حق، «پدر فلسفه عربی» خوانده شده است. او نخستین فیلسوف بزرگ مسلمان بود و اگرچه از موضع اعتقادات کلامی (یا قرآنی) محاجه می کرد،<sup>۶۰</sup> با این همه، چنان شیفته و دل بسته به کارگیری عقل بود که به او اطمینان خاطر می داد که سهمی را که او ایفا کرده، اساسی، با دوام و به دور از سطحی نگری بوده است.

#### فلسفه

امکان دارد که از نظر کندی، تباین و اختلاف دقیقی بین فلسفه و کلام وجود نداشته است. بررسی موجز جنبه های اصلی کلام او با توجه به استلزاماتی که این جنبه ها برای تحولات فلسفی خود او داشتند، سودمند است. به هر تقدیر، کندی نیز همانند بسیاری از حکمای پیش و پس از خود، نظام فکری منسجمی به وجود نیاورد. بدین ترتیب جای شگفتی نیست که برخی از ابعاد اندیشه کندی در باب خداوند، در نهایت، باید با بخشی از فلسفه اش در تعارض بوده باشد.<sup>۶۱</sup>

کندی به خدایی که در قرآن تصویر شده است، البته با پاره ای از ویژگیهای محرك اول غیر متحرك ارسطویی پایبند بود، اما بیشترین تأکیدش بر آموزه قرآنی توحید، وحدت مطلق الهی، بود. وجود تام خداوند در حقیقت با اندیشه وحدت او متحد است.<sup>۶۲</sup> کندی در سراسر مجموعه آثارش بر این آموزه وحدانیت الهی تأکید می ورزد. ذکر نمونه ای از آن، که از یکی از آثارش، رساله علی بن الجهم فی وحدانیه الله... گرفته شده است، در اینجا کفایت می کند:

پس خداوند متعدد نیست، بلکه واحد است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. خداوند ستوده و منزّه است از صفاتی که ملحدان به او نسبت می دهند. همانند مخلوقاتش نیست. زیرا کثرت در همه موجودات وجود دارد، اما در او مطلقاً کثرتی نیست. زیرا او خالق (مبدع) است و آنان مخلوق.<sup>۶۳</sup>

قرآن گروی شدید کندی در برخی جاهای دیگر نیز، یعنی در دو زمینه ای که مسائل عمده ای را برای حکمای بعدی اسلام پدید آورد، چشمها را به سوی خود متوجه می کند. او بر این باور بود که خداوند جهان را از عدم آفرید، و نیز پذیرفت که جسم و روح، هردو، در روز واپسین محشور خواهند شد.<sup>۶۴</sup> بدین سان، با این که خدای او احتمالاً واجد برخی جنبه های خاص خدای

ارسطویی بود، دیدگاهش درباره منشأ جهان و ماده، اگر نگوئیم هیچ، ارتباط اندکی با این فیلسوف یونانی داشت. البته آتیه کاملاً به درستی بیان می‌دارد که خدای ارسطو یک محرك است و نه یک مبدع - و این امر منشأ تفاوت عمده بین خدای ارسطو و خدای کنفی است.<sup>۶۵</sup>

در هر حال، اگر اکنون بتوانیم از زمینه‌های کلامی به زمینه‌های ناب‌تر فلسفی بازگردیم، باید گفت که برداشتهای (تصورات) کنفی در جاهای دیگر - بویژه در زبان اصطلاحی اش - با بسیاری از برداشتهای ارسطو وجه اشتراک دارند. اثر کنفی با اندیشه‌ها و آثار ارسطو انباشته شده است. واژگان (اصطلاحات) وی اغلب ارسطویی است. او اصطلاحاتی چون جوهر، عرض، ماده، صورت، قوه و فعل، کون و فساد و علل چهارگانه را به کار می‌برد.<sup>۶۶</sup> اما باید گفت که او در به کار بردن این اصطلاحات، کورکورانه از ارسطو پیروی نمی‌کند؛ برای مثال، در شرح و بسط جوهر از ارسطو فاصله می‌گیرد و برخلاف ارسطو باور ندارد که آن را بتوان بر خداوند حمل کرد.<sup>۶۷</sup> هنگامی که این مسأله و اختلافات صرفاً کلامی پیش گفته‌ها در نظر می‌آوریم، به روشنی درمی‌یابیم که کنفی در استفاده از مطالب ارسطویی بخش قابل توجهی از اندیشه‌های ارسطو را برگزیده است و دلیل این که چرا موردی را برمی‌گزیند و دیگری را رها می‌کند، احتمالاً بیش از هر چیز، در قرآن‌گروی وی نهفته باشد.<sup>۶۸</sup> کنفی، فیلسوف آتی، هرگز نمی‌توانست از متکلمی اسلامی، که آن را هم در زوایای ذهن نهان می‌داشت، کاملاً جدا باشد.

البته هضم و جذب اندیشه‌های یونانی ارسطویی در جریان اصلی تفکر عربی، ابزارهای زبانی مناسبی را می‌طلبید. بویژه به مجموعه اصطلاحات فلسفی‌ای نیاز داشت که بتواند چنانکه باید، گفته‌های ارسطو را به زبان قابل فهم عربی برگرداند. کنفی همیشه چنین اصطلاحاتی را مهیا نمی‌دید؛ بدین ترتیب برخی از اصطلاحاتی را که مورد نیازش بود جعل کرد. یکی از اقدامات مهم کنفی در تحول فلسفه اسلامی، گسترش دادن دامنه واژگان فلسفی در زبان عربی است:

بسیاری از اصطلاحاتی که کنفی به کار می‌برد، نشان از اتکای بسیار او بر ترجمه از زبان یونانی یا سریانی دارد و شگفت‌آور نیست که چنین اصطلاحاتی به مرور زمان کنار نهاده شده و اصطلاحات دیگری به جای آنها به کار گرفته شدند... کنفی در برخی از موارد، به کاربرد اصطلاحات نامانوس یا منسوخی

چون «ایس» و «لیس» توسل می‌جوید تا مفاهیم متناقض وجود و عدم را بیان کند و حتی گه‌گاه از این اصطلاحات اسم، فعل و وجه وصفی می‌سازد. او در شرح و توضیح مفهوم خلق از عدم، از ضمیر سوم شخص مفرد «هو» اصطلاحات نامأنوس تری مثل «هوی» و «تهوی» (پدید آوردن و به وجود آوردن) می‌سازد. اما به رغم خلاقیتش، نمی‌توان گفت که با عنایت و دقت تمام می‌نوشته است.<sup>۶۹</sup>

صرف نظر از جنبه ارسطویی، جنبه فلسفی مهم دیگری در آثار کندی وجود دارد که نو افلاطونی است. پژوهشگران در بررسی فلسفه اسلامی، معمولاً کندی و ارتباطش را با اصول نظری (آموزه‌های) نو افلاطونی مورد ملاحظه قرار نمی‌دهند. از دیدگاهی دقیقاً کلامی، آشکار است که کندی به قرآن بسیار نزدیک تر بوده است تا به فلوطین.<sup>۷۰</sup> با این همه، جنبه‌ای نو افلاطونی هم در فلسفه او وجود دارد که درخور تحلیل است؛ گرچه این سخن بدین معنا نیست که کندی از طرفداران ثابت قدم فلسفه نو افلاطونی بوده است.

ظاهراً اندکی از مطالب اثر مشهور الهیات ارسطو - که کندی به دلیلی با آن ارتباط داشته است - در آثارش به چشم می‌خورد.<sup>۷۱</sup> درست است که او خدای خود را در قالب اصطلاحاتی که اساسش در قرآن است توصیف می‌کند، اما تا حدودی هم تسلیم اندیشه‌های ارسطو می‌شود. برای نمونه، با این که خدا از نظر او غیر متحرك<sup>۷۲</sup> است<sup>۷۳</sup>، در جایی دیگر خداوند را با صفات سلبی وصف می‌کند؛ که به نظر می‌رسد در تاسوعات فلوطین امری نامتعارف و بی‌ربط نبوده است. در همین استفاده او از اصطلاحات سلبی در رویکرد نسبت به خداوند است که نیرومندترین نشانه‌های فلسفه نو افلاطونی را در این نویسنده عرب می‌یابیم. آنچه در زیر می‌آید، نمونه بسیار خوبی از این گونه نوشتار است و مثالی گسترده از آن نوع مابعدالطبیعه‌ای را که وی مایل بوده است به تفصیل در باب آن سخن گوید، به دست می‌دهد:

پیداست که واحد حقیقی (خداوند) موجودی معقول، ماده، جنس، نوع، فرد، فصل، عرض خاص، عرض عام یا حرکت و نفس و یا عقل نیست. کل یا جزء هم نیست و نمی‌توان با الفاظی چون «همه» یا «برخی» آن را توصیف کرد. واحد نیست. زیرا واحد با چیز دیگر هم ربط و نسبت دارد؛ بلکه واحد مطلق است و کثرت نمی‌پذیرد... بدین سان، واحد حقیقی هیچ ماده، صورت، کمیت،

جهت یا نسبتی ندارد. با هیچ یک از معقولات هم به وصف در نمی آید؛ جنس، فصل، فرد، عرض خاص یا عام و حرکت نیز ندارد و با هیچ چیزی که حقیقتاً واحد نباشد، وصف پذیر نیست. بنابراین، واحد حقیقی، بساطت تام و وحدت محض است، یعنی چیزی جز وحدت نیست، حال آن که هر واحد دیگری کثیر است [متصف به کثرت است].<sup>۷۴</sup>

وحدت محض و در حقیقت، فهم ناپذیری مطلق خداوند به شکل حقیقتاً نوافلاطونی آن، از این نقل قول کاملاً آشکار است. خداوند و رای کلیات خمس فروریوس [جنس، فصل، نوع، عرض خاص و عرض عام] و محمول ششم کندی «شخص» و نیز و رای برخی مقولات ارسطویی، نفس و عقل است.<sup>۷۵</sup>

این بهترین تصویر از فیلسوفی «نوافلاطونی» به نام کندی است. در هر حال خواهیم کوشید تا نسبت به این جنبه اغراق نکنیم. با این که کلمه «صدر» مطلقاً از آثار او غایب نیست، هیچ گاه به سبک کاملاً نوافلاطونی شرح و تفصیل نشده است (آموزه خلق از عدم گواهی بر این مدعاست). وانگهی، هیچ برابر نهاده دقیقی برای عقل و نفس [کلی] فلوطینی در اندیشه کندی وجود ندارد.<sup>۷۶</sup> به دیگر سخن، گرچه نباید فراموش کرد که اندیشه کندی صبغه فلسفه نوافلاطونی داشته است، ارزیابیهای ما نیز باید این مطلب را با اساس قرآنی و ارسطویی که خود، شالوده نوشته های او را نیز تشکیل می دهد محک بزنند. و اگر ناهماهنگیها و حتی تناقضهایی در کار کندی به چشم می خورد، نباید از نظر دور داشت. چنانکه والترز نیز یادآور می شود. که موافق و سازگارتر کردن کندی بیش از آنچه احتمالاً وجود داشته است، و نسبت دادن دستاوردهایی به او که احتمالاً موفق به محقق ساختن آنها نشده است، مخاطراتی در پی دارد.<sup>۷۷</sup> چنین ناسازگاریها و تناقضهایی نباید ما را نگران سازد؛ هر فیلسوفی ممکن است دچار آنها بشود. کندی بسیاری از جریانهای فکری هیجان انگیز عصر خود را در نوشته هایش وارد کرد. او در تلفیق آنها همیشه موفق نبود، اما با این همه، توانست شالوده های فلسفه حقیقی ای را در اسلام بنا نهد. سهم او بس عظیم بود؛ به گونه ای که راه را برای فارابی و ابن سینا هموار ساخت.

پی نوشتها:

1. See I. R. Netton, **Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-safa')** (London: Allen & Unwin, 1982), p.19.
2. F. E. Peters, **Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam** (New York: New York University Press/ London: University of London Press, 1968), p.3.
3. *ibid.*, p.8.
4. See Netton, **Muslim Neoplatonists**, p.19.
5. I. R. Netton, **Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology** (London: Routledge, 1989), p.x and *passim*.
۶. ناحیه های هلالی شکل از عیلام، آشور، شام تا ساحل مدیترانه و از آنجا تا فلسطین، که مهد تمدن خاور نزدیک را در بر می گیرد.
7. *ibid.*, p.7.
8. Evelyn Waugh
9. **Sword of Honour** (London: Chapman & Hall, 1965), p.395.
10. Netton, **Allah Transcendent**, pp. 7-8.
11. Ammonius Saccas
12. John philoponus
13. *Contra Aristotelem*
14. Simplicius
15. See his **In Aristotelis de Caelo Commentaria**, ed. I. L. Heiberg, **Commentaria in Aristotelem Graeca**, vol. VII (Berlin: Reimer, 1984); see also Netton, **Allah Transcendent**, pp. 65-6, 94n. 197. See also a reconstruction of Philoponus' text in C. Wildberg (trans.), **Philoponus; Against Aristotle, on the Eternity of the World** (London: Duckworth, 1987).

16. Netton, **Allah Transcendent**, p.66.
17. See *ibid.*, pp.66-9.
18. Porphyry
19. Peters, **Aristotle and the Arabs**, p.9; see also Netton, **Allah Transcendent**, p.8.
20. See Plotinus, **Enneads**, trans. A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library (7 vols, London; Heinemann/ Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966-). (This contains the Greek text with facing English translation.)
21. Iamblichus
22. Proclus Dialecticus
23. See Netton, **Muslim Neoplatonists**, p.36; Netton, **Allah Transcendent**, pp.10-11.
24. Eisagoge
25. Liber de Causis
26. Theology of Aristotle (Theologia Aristotelis)
27. See Netton, **Allah Transcendent**, pp.9-13.
28. Theologia Aristotelis
29. See Majid Fakhry, **A History of Islamic Philosophy**, 2nd edn (London: Longman/ New York Columbia University Press, 1983), p.19; Netton, **Allah Transcendent**, pp.13, 59.
30. For a more elaborate survey of the significance of Alexandria, see Netton, **Allah Transcendent**, pp. 7-13. For the late Alexandrian Syllabus, and especially the importance of Porphyry, see Dimitri Gutas, 'Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad', *Der Islam* 60 (2) (1983). See also Dimitri Gutas, 'The starting point of philosophical studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism', in William W. Fortenbaugh (ed.), **Theophrastus of Eresus: On his Life and Work**, Rutgers University Studies in Classical Humanities 2 (New Brunswick/ Oxford: Transaction Books, 1985).



31. Aydin Sayili, 'Gondeshapur', in **Encyclopaedia of Islam**, new edition, vol.II (Leiden: E. J. Brill/ London: Luzac, 1965), p. 1120; see also Netton, **Allah Transcendent**, p.14.
32. Netton, **Allah Transcendent**, p.14.

۳۳ . شهری در جنوب ترکیه .

34. Damascius
35. *ibid.*, pp.14-15.
36. Peters, **Aristotle and the Arabs**, pp.58-9.
37. *ibid.*, p.59.
38. *ibid.*

۳۹ . نویسنده در صدد شرح و اثبات این گفتار خود بر نمی آید؛ بنابراین ادعایی است بی اساس . وی مقصود خود را از این اصول نیز روشن نمی کند . پیداست که سنت فلسفی در اسلام پاره ای از اصول فلسفی یونانی را هرجا که با عقل و وحی منافات نداشته ، پذیرفته و خود ، اصول و مسائل جدیدی را مطرح کرده و بدان افزوده است - م .

40. See B. Carra de Vaux, 'Al-Sabi'a', in H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (eds), **Shorter Encyclopaedia of Islam** (Leiden: E. J. Brill/ London: Luzac, 1961), pp. 477-8; see also Netton, **Allah Transcendent**, pp. 15-16.
41. See al-Shahrastani, **Al-Milal wa'l-Nihal**, part3, pp.88ff., part4, pp.3-25, in **Al-Fisal fi'l-Milal wa 'l-Ahwa' wa l-Nihal Li'l-Imam Ibn Hazm...wa ma'ahu Al-Milal wa'l-Nihal Li'l-Shahrastani**, vol.I: parts 1-3, vol.II: parts 4-5 (Cairo: Matba'a Muhammad 'Ali Sabih, 1964). The Sabaeans were by no means monolithic: however, 'Shahrastani probably understood Sabianism mainly in terms of its neo-Platonic variety' (Brue B. Lawrence, **Shahrastani on the Indian Religions**, Religion & Society 4 (The Hague/ Paris: Mouton, 1976), p.63).
42. See Netton, **Allah Transcendent**, p.16.
43. See *ibid.*

44. George N. Atiyeh, **Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs** (Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966), p.5.
45. *ibid.*, p.6
46. Atiyeh
47. *ibid.*
48. *ibid.*, p.14, n.3; see also Netton, **Allah Transcendent**, p.45.
49. These events have been described in many places. See, for example, D. Sourdel, 'The 'Abbasid caliphate', in P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, **The Cambridge History of Islam** (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), vol.I, pp.123-4; Hugh Kennedy, **The Prophet and the Age of the Caliphates, A History of the Near East**, vol.I (London/ New York: Longman, 1986), pp.163-4.
50. See Sourdel, *op.cit.*, p.126; Kennedy, *op.cit.*, p.169.
51. On First Philosophy
52. Atiyeh, *op.cit.*, pp.6-7; Alfred L. Ivry, **Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise 'On First Philosophy' (fi al-Falsafah al-Ula)**, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1974), pp.3, 22, 55; al-Kindi **Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya** (henceforth abbreviated to *Rasa'il*), ed. M. A. H. Abu Rida (2 vols, Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950-3), vol.I, p.97.
53. ancien régime
54. See Netton, **Allah Transcendent**, pp.46, 55.
55. See Ibn Abi Usaybi'a, **Kitab 'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba** (Beirut: Dar Maktabat al-Hayat, 1965), pp.286-7; Atiyeh, *op.cit.*, pp.7-8; Ivry, *op.cit.*, p.3; Netton, **Allah Transcendent**, p.46.
56. Atiyeh, *op.cit.*, p.8.

57. Ivry
58. Ivry, op.cit., p.5; see also Netton, **Allah Transcendent**, p.46.
59. See H. Laoust, 'Ahmad B. Hanbal', in **Encyclopaedia of Islam**, new edition, vol.I (Leiden: E. J. Brill/ London: Luzac, 1960). pp.272-7.
60. See Netton, **Allah Transcendent**, pp.47-51.
61. *ibid.*, p.46.
62. *ibid.*, pp.47-8.
63. **Rasa'il**, vol.I, p.207; Netton, **Allah Transcendent**, p.48.
64. **Rasa'il**, vol.I, pp.373-4; Netton, **Allah Transcendent**, p.50.
65. Atiyeh, op.cit., p.51.
66. See **Rasa'il**, vol.I, pp.101, 126, 144, 150, 154.
67. See Netton, **Allah Transcendent**, pp.52-3.
68. *ibid.*, p.55.
69. Fakhry, op.cit., pp.89-90.
70. Netton, **Allah Transcendent**, p.83.
71. *ibid.*, pp.58-9.
72. Unmoved
73. **Rasa'il**, vol.I, p.156.
74. *ibid.*, vol.I, p.160 (my translation); for another translation see Ivry, op.cit., p.112.  
See also Netton, **Allah Transcendent**, pp.59-60.
75. Netton, **Allah Transcendent**, p.60.
76. *ibid.*, pp.63-5.
77. Richard Walzer, 'New studies on Al-Kindi', in Richard Walzer, **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Oriental Studies 1 (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), p.176.