

ریشه‌های نظری رهیافت فلسفی به قرآن

فرید دهدزی

farid-dehdezi@yahoo.com

چکیده: پیش‌فرض اصلی که جستار حاضر بر آن استوار است، این است که چون هیچ آموزه‌ای در سنت و تفکر اسلامی بدون مشروعیت بخشی «نصّ» [قرآن] امکان تدوین نمی‌یافت، از همین حیث «فلسفه» نیز به‌رغم انتقال آن از یونان باستان، نه تنها بر مدار مشروعیت «نصّ» رشد و نمو یافت، بلکه «فلسفه» پس از انتقال در عالم اسلامی، ماهیت و ساختاری متناسب با ساختار «نصّ» و نهایتاً «تئولوژیک» پیدا کرد.

نخستین گام در تثبیت فلسفه در عالم اسلامی، واژه‌گزینی و تئوریزه‌نمایی «حکمت» به جای فلسفه بود، که این معادل‌گزینی منضم و رود سنت و فضایی متفاوت با فضای فلسفه مدرس یونان باستان بود.

نکته دیگری که این جستار در صدد توصیف آن بوده است، فلسفه برانگیزی نصّ است که چنین فلسفه‌برانگیزی البته خود زمینه و استعداد گفتمانی را به نام «فلسفه اسلامی» هموار کرده است.

کلید واژه‌ها: نص، فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی، حکمت متعالیه، حکمت الهی، حکمت نبوی، حکمت، تفکر اسلامی.

ریشه‌های نظری رهیافت فلسفی به قرآن

بی‌شک بنیادین‌ترین محور تمدن اسلامی «نصّ» [قرآن] است؛ تا جایی که می‌توان تمدن

اسلامی را یک تمدن «نصّ محور» نامید (نصر ابو حامد ۱۹۹۰: ۹)، چرا که تمامی جستارها و اجتهادهای تفکر اسلامی (از علم فقه گرفته، تا علم صرف و نحو تا فلسفه) همواره بر مبنای «نصّ» صورت گرفته است. هیچ آموزه‌ای در بافت تفکر اسلامی غیر از قلمرو مشروعیت «نصّ» کمتر امکان ظهور و دوام داشته است. فقه، عرفان، کلام و فلسفه در فرایند و فراز و فرود تمدن اسلامی از جمله معارفی بوده‌اند که در سایه «نصّ» (حنفی ۱۹۹۰)، در مقاطع متفاوت تمدن اسلامی حاکمیت خاصی بر گفتار زمانه خویش داشته‌اند، بنابراین، نمی‌توان از تأثیر تام و تمام نصّ بر فقه، عرفان و کلام به راحتی گذر کرد و حتی می‌توان گفت که اُس و اساس پدیدآیی این علوم در راستای فهم و تفسیر تعالیم «نصّ» بوده‌اند که در ادامه و در فرایند فراز و فرود تمدن اسلامی، هویت مستقلی یافتند.

فلسفه اسلامی نیز به‌رغم منتقل شدن آن از فضای فلسفی تمدن ایران و خصوصاً یونان باستان به تمدن اسلامی (برای آگاهی از چگونگی انتقال فلسفه از عالم یونان و ایران باستان به عالم یونان نک. الفاخوری ۱۳۷۳، ۳۶۹-۳۲۱؛ فخری ۱۳۷۲، ۴۸-۴۷؛ اولیری ۲۵۳۵)، باز هم بی‌تأثیر از حاکمیت و مشروعیت [بخشی] «نصّ» و «قرآن» نبوده است.

اصطلاح «فلسفه» از طریق ترجمه‌های آثار فلسفی یونانی، در قرنهای دوم و سوم هجری قمری، وارد ادبیات و فرهنگ اسلامی شد. این اصطلاح (چنان که تاریخ‌نویسان فلسفه گفته‌اند) تبار کاملاً یونانی دارد که در زبان عربی با اندکی جرح و تعدیل پردازش شد. اصل یونانی این واژه همچنان که در منابع یونانی آمده، واژه «فیلوسوفیا» است که مرکب از دو واژه «فیل» و «سوفیا» است که به معنای دوستدار و مجاهد (فیل) راه حکمت

۱. ماجد فخری در کتاب سیر فلسفه در جهان اسلام به محوریت نصّ در تفکر و تمدن اسلامی اشاره می‌کند و می‌گوید: «بی‌گمان محوری که [تمام] حیات اسلامی بر گرد آن می‌چرخد قرآن است. قرآن که میان سانهایی ۶۱۰ تا ۶۳۳ میلادی از لوزح محفوظ بر حضرت محمد (ص) نازل شد، مشتمل بر یک سلسله مبادی و احکامی است که مسلمانان مؤمن باید زندگی خود را به مقتضای آن ترتیب دهند، با این همه، مجموعه‌ای از اقوال منسوب به حضرت محمد (ص). به انضمام اخبار مشروح دربارهٔ افعال و تقریرات پیامبر، یا مجموع احادیث پیامبر - که در نزد مسلمانان به سنت نبوی تعبیر می‌شود - ملحق است بر قرآن.» (ماجد فخری ۱۳۷۲: ۸).

و دانایی (سوفیا) است. از این رو، فیلسوف در یونان باستان کسی است که همواره برای خرد و حکمت، تلاش و مجاهدت می‌ورزد و همواره آن را گرامی می‌دارد (عبدالرزاق ۱۹۹۶: ۲۰). تاریخ‌نویسان فلسفه، «افلاطون» و «سقراط» را «فیلسوفس»، یعنی کسانی که دوستدار دانایی هستند، معرفی می‌کنند؛ پس «فلسفه در تفکر اسلامی به معنای «فیلسوفگری» است» (شهرستانی ۱۸۴۶: ج ۴، ۲۳؛ مطهری [بی‌تا]، ۱۲۶؛ عبدالرزاق ۱۹۹۶: ۲۰؛ نصر، لیمن ۱۳۸۳: ج اول، ۲۳). متفکران اسلامی (و حتی مستشرقان) از دیرباز به دنبال معنای معادلی برای واژه فلسفه در نصوص دینی خصوصاً متن قرآنی بودند، چرا که اولین گام برای مشروعیت بخشیدن ورود و انتقال فلسفه در فرهنگ اسلامی را «نصّ» می‌پنداشتند. بنابراین، به دنبال معنایی درون‌متنی (textuality) بودند که به «فلسفه» در قلمرو نصّ دینی مشروعیتی دو صد چندان بدهد. بی‌گمان واژه «حکمت» در قرآن همدلانه، بین‌الذهانی و مانوس‌ترین واژه‌های بود که به یاری این متفکران می‌توانست بیاید. حکیم (از ریشه حکمت / خردمند) اساساً یکی از اسامی خداوند و از قضا یکی از نامهای قرآن است: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» این آیات کتاب حکمت آموز است (یونس، لقمان: ۱، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی). در سوره لقمان، آیه ۱۳، آمده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ...» و به راستی به لقمان حکمت بخشیدیم. حتی قرآن، متون مقدس (انجیل و...) را همسنگ «حکمت» دانسته است (آل عمران: ۴۸). در آیه دیگری خداوند، کتاب (قرآن) را از جنس حکمت نازل‌کننده آن (خداوند) را حکیم و فرزانه دانسته است: «كِتَابُ أَحْكَمَاتٍ آیاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»، کتابی است با آیاتی استوار و روشن از جانب حکیم آگاه (هود: ۱، ترجمه عبدالمحمد آیتی).

در آیات فراوانی از قرآن، «حکمت» همواره به دنبال «کتاب» است (و يعلم الكتاب و الحکمة) (نصر، لیمن ۱۳۸۳: ج اول، ۲۳). البته مراد قرآن از به کاربری واژه «حکمت» مثلاً علم طب نیست و «فلسفه» به معنای مدرسی آن، بدان شکل که در یونان باستان کاربرد داشت، نیست (همان: ۶۲). اما این همه تأکید به حکمت در قرآن، طبق رأی فیلسوفان اسلامی (مانند ابوالحسن شعرانی) به این حقیقت اشاره دارد: «آنچه حق تعالی از طریق

وحی نازل کرده است، از طریق حکمت قابل حصول است و این حکمت هم البته از طریق عقل قابل دستیابی است.»

به هر حال گستره معنایی این واژه، باعث این معادل‌گزینی در قلمرو تفکر اسلامی شد؛ کما اینکه در مقاطع و مواضعی هم واژه «فلسفه» (به معنای محض آن) و «حکمت» (به معنای اسلامی آن) تعبیری تا حدی یکسان و همسان به خود می‌گرفت، همچنان که «ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی»، نخستین فیلسوف مسلمان حکمت و فلسفه را دارای ماهیتی یکسان می‌انگارد و می‌گوید: «در میان فنون آدمی، فن فلسفه از همه والاتر و شریف‌تر است و تعریف آن عبارت است از علم به حقایق اشیاء به اندازه توان آدمی، زیرا هدف فیلسوف در علمش رسیدن به حق و در عملش عمل کردن به حق است» و به این نتیجه می‌رسد که حکمت و فلسفه هر دو غایتی یکسان دارند و آن هم رسیدن به حقیقت است (کندی، ۱۳۶۰: ۶۴-۵۳).

معادل‌گزینی «حکمت» به جای «فلسفه»، از اولین گام‌هایی بود که در جهت استقرار و تثبیت «فلسفه اسلامی» برداشته شد؛ همان گام‌هایی که با این گزینش (و مبنا) فکر دینی را دستخوش انسجام و استحکام دیگری کرد. چرا که این معادل‌یابی، متضمن ورود سنت و فضایی دیگر در: ۱. سنت اسلامی و ۲. فلسفه (به معنای عام آن) بود. به عبارتی، معادل‌گزینی حکمت به جای فلسفه نشان از پدیدآیی رهیافتی الهی و نیز نشان از پدیدآیی سنت فلسفی متفاوت با فضای فلسفه مدرسی یونانی بود.

با وجود ترجمه‌ها و تأثیرگذاری‌هایی که از سوی آثار متفکران یونانی صورت گرفت، با این حال، کلام اسلامی تنها یک مصرف‌کننده صرف نبود، بلکه با داده‌های قرآنی و الهیاتی خود توانست فلسفه را در بافت درونی خویش سامان و سازوکار دیگر ببخشد. گرچه قرآن در مقام بیان مسائل کلان فلسفه نبود، به تعبیر «میان محمد شریف» در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام: «قرآن کتابی است که اساساً و عمدتاً دینی است، نه فلسفی؛ ولی به همه مسائلی که بین دین و فلسفه مشترک است، می‌پردازد. هم دین و هم فلسفه طبیعتاً به مسائلی نظیر بحث از خدا و عالم، روح مجرد و تعلق روح و بدن به یکدیگر، خیر و شر، اختیار و حیات می‌پردازند. و لاجرم در زمینه مفاهیمی چون

بود و نمود یا حقیقت و مجاز، جواهر و اعراض، سرآغاز و سرنوشت انسان، صواب و خطا، زمان و مکان، ثبات و تحول، ادبیت و بقای روح، بحث و بیانی دارد. قرآن چنان است که گویی حقایق کلی را در زمینه این مسائل شرح و بیان می‌کند، و این بیان به زبانی (و با اصطلاحاتی) است که مخاطباننش، یعنی عربهای صدر اسلام، با زمینه فکری‌ای که در عهد نزول وحی داشتند، به آسانی می‌توانستند دریابند، و مردم سایر اقالم و اعصار، که زبانشان دیگر بود، با زمینه ذهنی خاص خودشان می‌توانستند به آسانی آن را به زبان خود درآورند و فهم کنند» (شریف ۱۳۶۲: ج ۱، ۱۹۵).

بنابراین، با توجه به تعامل و همبستگی تاریخ فلسفه اسلامی با منبع وحی اسلامی، نهضت و جنبشی در پرتو قرآن به نام «فلسفه اسلامی» پدید می‌آید؛ فلسفه‌ای که البته به خاطر خاستگاه الهی آن به صورت «حکمت الهی» تغییر پیدا کرد (نصر، ۱۳۸۳: ج ۱، ۶۷). قطعاً پژوهندگانی نیز بودند که با جغرافیایی و تاریخی دیدن سنت فلسفه در تفکر و تمدن اسلامی، آن را متعلق به جوامع عرب دانستند و بر آن نام «فلسفه عربی» نهادند (برهیه ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۳۲)، اما چنین رهیافتی مورد اقبال تاریخ‌شناسان قرار نگرفت؛ چرا که منتقدان این رهیافت، قرار دادن معادل «فلسفه عربی» را نوعی تقلیل‌انگاری (reductionalism) و به نوعی فرو آمدن از منشأ و خاستگاه الهی و قرآنی آن می‌انگاشتند.^۱

«مصطفی عبدالرزاق» نویسنده مشهور مصری و تاریخ‌نویس فلسفه اسلامی، در کتاب مهم خود، یعنی مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه اسلامی با وجود اینکه خود میراث‌دار سنت عربی است، اما نامگذاری عنوان «فلسفه عربی» را نفی می‌کند و وجه غالب را حتی در نظر مستشرقان با «فلسفه اسلامی» می‌داند و می‌گوید: «نیک پیداست که در نظر غربیان و مستشرقان، فلسفه در فرایند تمدن اسلامی، دارای یک ساختار «عربی نیست. زیرا اکثر متفکران و فیلسوفان این نوع فلسفه، از نژاد غیرعرب بودند. و به نظر

۱. از کسانی که عنوان فلسفه اسلامی را برگزیده‌اند، می‌توان از هورتن آلمانی مستشرق و نویسنده مقاله «فلسفه» در دائرة المعارف اسلامی و «دیور» در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی و همچنین گوتیه و بارون کارادور و... یاد کرد (عبدالرزاق ۱۹۹۶: ۴۲-۴۰).

مستشرقان، شایسته است که این فلسفه به اسلام نسبت داده شود، زیرا تأثیر اسلام و [و معارف قرآنی] در این فلسفه انکارناپذیر است. و خاستگاه این فلسفه متعلق به تمام جوامع اسلامی است» (عبدالرزاق ۱۹۹۶: ۴۲-۴۰). بگذریم از اینکه «ابن خلدون» در فصلی از کتاب مقدمه خود، تحت عنوان «بیشتر دانشوران علم در اسلام غیر عرب و ایرانی اند» با وجود عربیت قرآن و شریعت، اندیشه‌وران علوم عقلی و نقلی را در اسلام غیر عرب و عجم می‌داند و بهره جوامع و متفکران عرب از علوم را بسیار استثنایی قلمداد می‌کند (ابن خلدون ۱۳۶۹: ۱۱۵۳-۱۱۴۸).

به‌رغم اینکه دلالت صریحی مبنی بر توصیف فلسفه به معنای یونانی آن، ممکن است در کلام الهی - قرآنی یافت نشود، اما بی‌تردید آیات قرآنی دست‌مایه و زمینه‌ای برای پدیدآیی تفکر فلسفی در سنت اسلامی شده است. از ابتدا تا انتهای قرآن، آیات فراوانی موجب فراهم آمدن بحث و فحص فلسفی در نظر متفکران اسلامی شده است. به تعبیری، با وجود انتقال فلسفه یونانی در محدوده جغرافیایی جوامع شرقی به طور ناخواسته، خود متن دینی بذر رهیافت فلسفی را در خاک [زمین و زمینه] سنت اسلامی کاشته است؛ تا جایی که این رهیافت در مقابل رهیافتهای فلسفی عرفی (غیردینی)، یک نظرگاه شناخته شود.

در اینجا به برخی از آیاتی که به نوعی بستر و زمینه (context) رهیافت فلسفی توسط فیلسوفان بوده است، اشاره‌ای مختصر می‌شود.

الف) در آیه ۲۲ سوره انبیاء آمده است: «لو كان فيها الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون» (اگر در آن دو، خدایانی [متعدد] جز خداوند [یگانه] بوده، تباه می‌شدند و... - ترجمه خرماهی).

یعنی اینکه اگر خدایان متعددی جز خدای یگانه بود، جهان به گونه‌ای دیگر می‌شد، مطمئناً هر یک از این خدایان به گونه‌ای متفاوت با خدایی دیگر عمل می‌کرد و اجتناع ضدین عالم را به ویرانه تبدیل می‌کرد!

۱. برای اطلاع بیش‌تر می‌توانید به تفسیر فخررازی و نیز توضیحات بهاء‌الدین خرماهی در تفسیر و توضیح ترجمه قرآن کریم در پایین این آیه رجوع کنید.

ب) در پایان سوره «فصلت» خداوند از آشکار شدن آیات و نشانه‌های آفاق و انفسی برای انسانها حکایت می‌کند «سزیمهم فی ایتنا فی الأفاق و فی انفسهم» (فصلت: ۵۳)، فیلسوفان اسلامی معتقد بودند که فهم و درک آیات آفاق و انفسی، مستلزم نوعی درک فلسفی و فیلسوفانه است؛ به این ترتیب که، «خداوند آیاتش را نه فقط در جهان خارج (آفاق) و در مجاورت حوادث تاریخی، بلکه در آئینه احوال درونی (انفس) نیز بازمی‌نمایند. بدین سان تجربه شخصی یا احوال درونی و نفسانی، سومین منبع علم است. تجربه حاصل از این گونه احوال، بیشترین قطع و یقین را به همراه دارد. هدایت الهی در وهله نخست از این طریق شامل حال آفریدگان می‌شود. نمونه آفاق این هدایت، جنبشی است خداانگیخته، یعنی جنبشی که همزاد و همعنان با علل طبیعی، چنان که در زمین و آسمانها، و نمونه‌های انفسی آن، الف) غریزه است، همانگونه که در زنبور عسل غریزه خانه‌سازی یا لانه‌سازی هست؛ ب) شهود یا ادراک قلبی است؛ ج) الهام است، همانطور که به مادر موسی الهام شد کودک شیرخواره‌اش را به دریا (یا رود بیفکند؛ ت) وحی است که بر همه پیام‌آوران راستین که رسولان حق‌اند، نازل شده است» (شریف: ۱۳۶۲، ج ۱، ۲۰۶).

ج) در آیه‌های آخر سوره «غاشیه» خداوند به شتر اشاره می‌کند و می‌گوید: به شتر نمی‌نگرید که چگونه آفریده شده است؟ همچنین به آسمان که به این صورت افراشته شده است؟ و به کوهها که به این صورت برپا داشته شده؟ و نیز به زمین که پهنایی اینچنین دارد؟

اساساً به کاربری واژه «کیف» در این آیه «افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت» نوعی «کیفیت‌نگری» را تداعی می‌کند که متضمن نگاهی ژرف‌بینانه یا فیلسوفانه است. د) اینکه در قرآن آمده است: هر آنچه در زمین و آسمانهاست، خداوند آنان را در اختیار شما انسان‌ها نهاده است و در آخر آیه می‌گوید: اینها نشانه‌هایی برای کسانی هستند که در آن تفکر می‌کنند «و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منه ان فی ذلک لآیات لقلوم یتفکرون» (جاثیه: ۱۱).

ها) در آیه ۴۲ سوره «زمر» آمده است: «خداوند روح مرده را هنگام مرگشان به تمام

بازمی‌ستانند و (نیز) روحی را که در موقع خوابش نمرده است قبض می‌کند، پس آن نفسی را که مرگ را بر او واجب کرده نگاه می‌دارد، و آن دیگرها را تا هنگامی معین به سوی زندگانی دنیا بازپس می‌فرستند؛ قطعاً در این امر برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی از قدرت خداست» (ترجمه فولادوند). اینکه در آخر اشاره به تفکر آدمی در قضیه «مرگ» و «نفس» دارد، دلیل دیگری برای درک فیلسوفانه در نظر فلاسفه اسلامی بوده است: چرا که آن‌ها بر این اعتقاد هستند که مگر می‌تواند تفکر در مرگ، بدون هیچ ذهنیتی صورت بگیرد؟ مگر تفکر در موضوع مرگ، موضعی غیر فلسفی است؟

(و در آیه ۹۹ سوره «اسراء»: «اولم یروا ان الله الذی خلق السموات و الارض قادر علی ان یخلق مثلهم») «آیا ننگریسته‌اند که خداوندی که آسمانها و زمین را آفریده است، تواناست که همانند ایشان را بیافریند». مهم‌ترین قاعده‌ای که در این آیه بیان شده است و فلاسفه آن را تحت قاعده عقلی - فلسفی «حکم الامثال فی مایجوز و فی مالا یجوز واحد» مطرح می‌کند، به این معناست که اشیاء همانند دارای حکمی همانند هستند، اعم از اینکه آن حکم مثبت باشد یا منفی، به عبارت دیگر حکم هر شیء حکم مانند آن نیز هست، بنابراین اگر موجودی به حکمی از احکام محکوم شود، موجود دیگری که مانند همان موجود است، به همان حکم محکوم می‌گردد (دینانی ۱۳۶۵: ۲۱۳-۲۰۹).

ز) اساساً خود پدیده «وحی» یک امر متافیزیکی است که قدم به عالم موجود می‌گذارد؛ خود این اتفاق همواره عامل برداشت‌های مختلف فلسفی شده است (کما اینکه خود مفهوم وحی همواره دستخوش مباحث مطولی در حوزه علوم و فلسفه قرآنی بوده است.

ح) تأمل، تدبر، تفکر، تعقل و نگرستن که از دستورهای خداوند در قرآن است، خود یک مجال «نظری» را می‌طلبد که «فلسفه» یکی از ارکان آن است (برای آگاهی از تعالیم قرآن نک. شریف، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۲۰-۱۹۰). پس خود قرآن در کنار دعوت به تدبر و تعقل، به طور اجتناب‌ناپذیر زمینه و استعداد یک رهیافت نظری بر مبنای رهیافت فلسفی را هموار ساخته است (به قول حافظ: آتشی بود در این خانه که کاشانه بسوخت!).

بنابراین، وجود تعالیم وحی خود بستر ساز رهیافت فلسفی و اساساً فلسفه اسلامی بوده است. تا بدانجا که فلسفه اسلامی خود ساختار و ماهیت مستقلی نسبت به فلسفه‌های گوناگون بشری پیدا کرده است.

با توجه به نکات بالا، «فلسفه اسلامی» روایت دیگر از فلسفه یونانی نبوده است که صرفاً توسعه‌دهنده آن باشد، بلکه اولاً: نیازی بوده است که در قلمرو تمدن اسلامی به وجود آمده است، ثانیاً نیازی بوده است که با آن منبع می‌توانست معارف و آموزه‌های الهی را دریابد و ثالثاً خود فلسفه اسلامی با توجه به مبنا قرار دادن «نص»، ساختار و هویت متفاوتی نسبت به فلسفه یونان یافته است.

دکتر سیدحسین نصر فیلسوف اسلامی برجسته معاصر در همین جهت می‌گوید: «حقیقت وحی اسلامی و تأثیر آن در این راستا شیوه [متدولوژی] تفکر فلسفی را در دنیای اسلامی متحول ساخت. همچنین عقل نظری فلاسفه اسلامی از نوع ارسطویی نیست، گرچه اصطلاحات خاص آن به زبان عربی ترجمه شده است. عقل نظری که راهکار شناخت شناسانه [ایستمولوژیک] تمامی فعالیت‌های فلسفی است [با توجه به مبناگذاری قرآن] به نحوی ظریف، اسلامی گردیده است» (نصر، ۱۳۸۳: ج ۱، ۶۴). در فرایند اسلامی شدن فلسفه در سنت اسلامی، فلسفه آن چنان که در یونان باستان بود، شکل نگرفت، بلکه فلسفه اسلامی سازوکار دیگری به خود گرفت؛ چرا که فلسفه در یونان گونه‌ای محض از فلسفه بود که نوعی «عرفی شدن متافیزیک» (metaphysical secularism) را باب می‌کرد که این فلسفه نتیجه‌ای جز اعتقاد به دوگانگی و انفکاک (ثبوت) علم و ایمان (کرین ۱۳۷۳: ۱۷) را در پی نداشت. اما در فلسفه اسلامی، به‌رغم اثرپذیری غیرقابل اجتناب آن از فلسفه یونانی، به خاطر تعلق و وابستگی به مبانی الهی و قرآنی، ساختار و خاستگاهی الهی به خود گرفت. چنین سازوکاری به آنجا رسید که فلسفه اسلامی، عنوان «حکمت الهی» [تئوسوفی = theosophia] پیدا کرد، چرا که خاستگاه این فلسفه حکایت از امر الهی می‌کرد، نه یک امر عرفی (secular). اتفاقاً در فلسفه «ملاصدرا»، حتی عنوان این فلسفه تبدیل به یک ساختار و بنیان «تئولوژیک» شد و عنوان «الحکمة المتعالیة» مرکب از دو واژه «الحکمة» (به معنای فلسفه الهی) و

«المتعالیة» (به معنای برتری و تعالی یافته) (نصر ۱۳۸۳: ۱۶۲-۱۳۹) بود؛ گویی این فلسفه در کنار تفلسف در امور عینی (objective) و موجود، به اموری فراعینی و متعالی هم می پردازد.

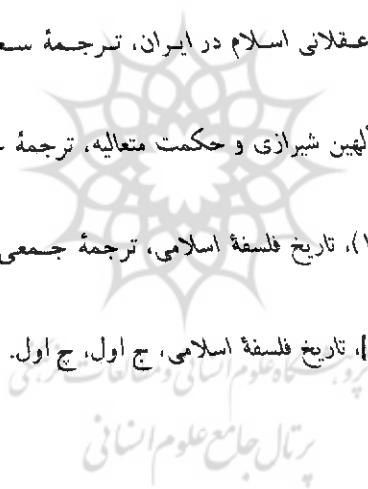
هانری کربن بر آن است که چون «پیامبران ادامه دهندگان و حافظان معانی معنوی باطنی هستند» و این تداوم به وسیله وحیی که از طرف خداوند بر وی مستولی شده است، صورت می پذیرد و همچنین این ظاهر در آیات «تنزیلی» (مُنزل) ظهور و بروز می یابد، بنابراین توجه و غور در این آیات نوعی «باطنی گرایی» را می طلبد که این نوع باطنی گرایی در سنت اسلامی، در نظر هانری کربن، عنوان «فلسفه نبوی» و «حکمت نبوی» می گیرد (برای معناشناختی مفهوم فلسفه نبوی نک. کربن ۱۳۷۳: ۲۰؛ یحیی [بی تا] ۲۵۵ - ۲۰۰؛ نصر ۱۳۸۳).

به تعبیر دیگر می توان گفت: ۱. با نزول آیات بر پیامبر ۲. آوردش این پیام به سطح عمومی، ۳. دعوت قرآن به تدبیر و تأمل و باطن، ۴. توجه به باطن توسط پیامبر، ۵. نهایتاً حکمتی بنیان نهاده می شود که این حکمت، ساحت نبوی، به خود می گیرد.

منابع و مأخذ

- ابن خلدون (۱۳۶۹) مقدمه، ترجمه محمد گنابادی، انتشارات علمی فرهنگی، چ هفتم، ج ۲.
- الفاخوری، حنا و خلیل البحر (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (چ چهارم)
- اولیری، دلیسی (۲۵۳۵)، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات جاویدان، چ دوم.
- برهیه، امیل (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تخلص یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، چ اول.
- حنفی، حسن (۱۹۹۰) التراث والتجديد. المركز العربيه للبحث والنشر، قاهره، ...
- دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، چ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- شهرستانی، ابوالفتح محمد ابن عبدالکریم ابن احمد (۱۸۴۶) ملل و نحل، تصحیح کیورتن، لندن.
- عبدالرزاق، مصطفی (۱۹۹۶)، تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، مصر، مکتبة النهضة مصریة.
- فخری، ماجد (۱۳۷۳) سیر فلسفه در اسلام، جمعی از مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کرین، هانری (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات کویر، ج اول.
- کندی، ابواسحاق (۱۳۶۰) نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی، ترجمه احمد آرام، تهران انتشارات سروش.
- مطهری، مرتضی [بی تا]، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا.
- نصر ابوحامد، أبوزید (۱۹۹۰)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، بیروت، المركز الثقافی العربی، دارالبیضاء، ج اول.
- نصر، حسین، (۱۳۸۳) سنت عقلانی اسلام در ایران، ترجمه سعید دهقانی، انتشارات قصیده سرا، ج اول.
- _____ (۱۳۸۳)، صدرالمألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران، انتشارات سهروردی.
- _____، الیور لیمن (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، انتشارات حکمت.
- یحیی، عثمان و دیگران [بی تا]، تاریخ فلسفه اسلامی، ج اول، ج اول.





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی