

تاریخ فلسفه اسلامی

دکتر فضل الرحمان^۱

ترجمه سعید رحیمیان

عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز

گسترش تفکر فلسفی در اسلام، به‌ویژه، مسبوق است به مکتب‌های کلامی آغازین، که در قرن دوم هجری / هشتم میلادی شروع به بالیدن کرده بود. این پیدایش و رشد از طریق مقابله با اندیشه‌های بیگانه، به‌خصوص مسیحی یونانی، در زمینه موضوعات بنیادین اخلاقی معینی که در متن جامعه اسلامی آن زمان مطرح شده بود، شکل گرفت. این موضوعات اخلاقی، به‌ویژه، حول مباحث فهرست‌شده ذیل بوده است:

آزادی اراده بشر (اختیار)، قدرت مطلق خداوند و عدالت او و ارتباط خداوند با جهان، هرچند برای مکاتب آغازین کلامی (غیر فلسفی) مزبور ارتباطی کامل با این مقاله ندارد، بیان مختصر از گروه‌های اصلی و گرایش‌های آنها به روشن کردن جزئیات جریان‌ات فلسفی بعدی کمک می‌کند. چنان‌که مشهور است، دو مکتب کلامی اصلی وجود داشته: گروه نخست گروهی است، مشهور به عقل‌گرایی (یعنی معتزله) که به آزادی اراده انسان قائل بودند و اعتقاد داشتند حسن و قبح مستقلاً از طریق عقل شناخته می‌شود، اما توسط وحی تأیید می‌شود. همچنین به اتحاد صفات خداوند با ذات او و اینکه خداوند نمی‌تواند کار نامعقول یا ناعادلانه انجام دهد، اعتقاد داشتند. به هر روی معتزله این مشکلات را مطرح و آنها را به شیوه کلامی - و نه فلسفی - پاسخ گفتند. چراکه اندیشه اساسی ایشان خدامحور بود. به عنوان مثال ایشان درباره مشکل اختیار، نه به طور مطلق، بلکه اساساً تا آنجا که به مفهوم خداوند مرتبط بود، بحث کردند.

مخالفان معتزله، یعنی اهل سنت و جماعت، که تشکیل‌دهنده (جبهه) راست‌کیشی بودند، ایشان را به انسان‌گرایی حاد متهم کردند و در تمامی موارد یاد شده در موضع مقابل ایشان قرار گرفتند. این راست‌کیشی، در نهایت، پس از جدالی سخت و طولانی، معتزله را به عنوان مکتبی کلامی، کاملاً ریشه‌کن کرد. اما جرقه فکری معتزله جریان عقل‌گرایی ناب را در قالب تفکر فلسفی روشن کرد.

اثر فیلسوفان آغازین در اسلام مسبوق به ترجمه‌های پراکنده‌ای بود که حوالی ابتدای قرن سوم هجری / نهم میلادی آغاز شد و حدود دو قرن امتداد یافت. اوج این (نهضت ترجمه) در زمان خلیفه مأمون‌الرشید (حکومت در ۲۰۲ تا ۲۲۲ هـ - ۸۳۳ م) بود، که نخستین پایگاه رسمی تعلیم و تعلم آزاد در اسلام را، به نام بیت‌الحکمة تأسیس کرد؛ پایگاهی که کارکرد اصلی آن عبارت بود از ترجمه آثار اساتید یونان در زمینه علم و فلسفه. این ترجمه‌ها غالباً از نسخه‌های سریانی بودند نه مستقیماً از زبان یونانی.



ترجمه‌های مزبور، که غالباً توسط مسیحیان عرب‌زبان انجام می‌شد، همه ابعاد تمدن یونانی و محتوای فکری آن را، به جز جنبه‌های اختصاصی فرهنگ یونانی، مثل اسطوره‌شناسی یا افسانه‌های آنها، و نیز ادبیات یونانی که با فرهنگ عرب و اسلام بیگانه بود، پوشش می‌داد.

اعراب (مسلمان) توانستند تقریر فنی فلسفی پیشرفته‌ای را با سرعتی شگفت‌پدید آوردند و توسعه دهند و آن را با زبان عربی، با چنان موفقیتی پرورش دهند که فیلسوفی مانند فارابی (متوفی به سال ۳۳۹ هـ. ۹۵۰ م) که ترک‌تبار بود، نه از نژاد عرب، توانست با سهولت تمام مقاصد فلسفی خویش را به زبان عربی به‌آسانی بیان کند. همه این پیشرفت‌ها و وقایع در محدوده زمانی صد و پنجاه سال رخ داد؛ آن هم در زمانی که سابقاً فاقد هرگونه ادبیات فنی فلسفی بوده است.

ویژگی اصلی فلسفه اسلامی از خلال ترکیب فلسفه (مشائی) ارسطو و حکمت نوافلاطونی پدید آمد. فلسفه نوافلاطونی سنتی مهم در واپسین مراحل فلسفه یونانی به شمار می‌رود؛ که توسط شارحان ارسطو در آتن و اسکندریه، مانند سیمپلیسیوس^۲ و یوحنای فیلیپی^۳ نمایندگی می‌شد.

فیلسوفان مسلمان، به قصد بالا بردن توان جامعه اسلامی در هضم و پذیرش این سنت فلسفی، مفاهیم بنیادین دیگری را به سنت نوافلاطون افزودند که مهم‌ترین آن عبارت بود از نظریه امکان و وجوب و اندیشه نبوت.

به‌رغم این تغییرات بنیادین، فیلسوفان مسلمان طرح کلی جهان‌شناختی فلسفه نوافلاطونی را که ایشان خود آن را از سنت یونانی اخذ کرده بودند، پذیرفتند. بر این اساس، نقش و تأثیرگذاری ستارگان و اجرام آسمانی (افلاک نه‌گانه) جایگاه مهمی را در جهان‌شناسی و متافیزیک فیلسوفان اسلامی احراز کرد؛ با آنکه چنان نقش و تأثیری جایگاهی در طرح قرآن کریم از عالم واقع نداشت.

این عنصر می‌بایست به اعتقادات یونانی، درباره جایگاه ستارگان و اجرام آسمانی و تأثیر خلاق آنها بر فلک تحت‌القمر، منسوب باشد؛ هرچند این تصویر با برخی سنت‌های موجود در خاورمیانه، مانند صابئان و بابلیان، کاملاً سازگار بود.

کندی

نخستین فیلسوف مهم، در جهان اسلامی، شاهزاده‌ای عرب‌تبار، به نام یعقوب ابن اسحاق الکندی (متوفی به سال ۲۵۹ هـ / ۸۷۰ م) بود. اندیشه فلسفی کندی مستقیماً از سویی با آموزه‌های فلسفی یونانی مرتبط است، که از خلال ترجمه‌ها به او منتقل شد، و از سویی دیگر با جنبش کلامی عقل‌گرای معتزله. به نظر می‌رسد که وی کلیت آموزه‌های معتزله را حمایت کرده و در جست‌وجوی ایجاد زیرساختی فلسفی برای آنان بوده است. بر این اساس می‌بایست اصل جزمی اعتقادی معتزله درباره خداوند بدون صفت، وی را به اندیشه‌ای به موازات آن، یعنی تصور خداوند به عنوان وجود مطلق، رسانده باشد. به علاوه، این ارتباط و پیوند می‌بایست او را به ساختن آموزه‌های منتظم در باب نحوه ربط فلسفه و مذهب رهنمون شده باشد؛ که بعدها در بین دیگر فلاسفه بزرگ مسلمان عمومیت پیدا کرد. بر مبنای این آموزه، فلسفه و مذهب یا حقیقت عقلانی و حقیقت وحیانی، نه تنها تضاد و اختلافی با یکدیگر ندارند بلکه حامی یکدیگر و اساساً یکسان و متحدند. این نکته یادآور این اصل معتزلی است که منبع شناخت ما درباره ارزش‌ها (حسن و قبح) عقلی است و توسط وحی نیز تأیید شده است.

کندی در فلسفه‌اش بیشتر یک نوافلاطونی بود تا فیلسوفی ارسطویی. (اعراب برخی آثار قطعی نوافلاطونی را به ارسطو نسبت دادند؛ مانند کتاب الملل و الاثولوجیا) او آموزه نوافلاطونی فیض را در متافیزیک و جهان‌شناسی خویش پذیرفت. همچنان که در نظریه خویش، در باب علم عقلانی، آموزه عقل فعال و عقل منفصل را که برای نخستین بار توسط ارسطو تبیین شد، تلقی به قبول کرد. این نظریه بعدها توسط اسکندر افرویدیسی، شارح آثار ارسطو، تدوین و تکمیل شد و به تبع او توسط نوافلاطونی‌ها پذیرفته، بازنگری و از اساس صورت‌بندی شد. کندی برخی آموزه‌های بنیادین اسلامی را به قالب یونانی اندیشه‌ها افزود. بر این اساس، هرچند نظریه فیض را پذیرفت، این نکته را نیز اظهار داشت که نخستین موجود به واسطه فعل محض مستند به اراده الهی از عدم آفریده (خلق) شده است؛ که این نکته، در واقع، برابر نهادی برای آموزه عام یونانی مبتنی بر امتناع «به وجود آمدن از عدم» بود.

ارسطو به دو اصل نهایی قائل بود که یکی عبارت است از خداوند، که فعلیت همه فعلیت‌هاست، و دیگری ماده اولی (هیولا و قوه جوهری)؛ که معتقد بود هر یک مستقل از دیگری وجود دارند. بدین وجه، هرچند آموزه نوافلاطونی

اندیشه فلسفی کندی

مستقیماً از سویی

با آموزه‌های

فلسفی یونانی

مرتبط است

که از خلال ترجمه‌ها

به او منتقل شد، و

از سویی دیگر

با جنبش کلامی

عقل‌گرای

معتزله.



کندی

فیض اساساً از نظریه ارسطو در باب حرکت کیهانی متفاوت است، در عین حال با اصل قرار دادن روند صدور و فیض از پذیرش خلق از عدم^۴ سر باز می‌زند. به هر روی، در تحلیل نهایی دشوار می‌توان گفت که چگونه نظریه فیض توانست بر مشکلات خلق از عدم فائق آید. اما، در هر حال، کندی به آسانی فیض‌گرایی^۵ را در کنار خلقت‌گرایی^۶، بدون آنکه تضاد میان آن دو را سازگار سازد، در کنار هم مطرح ساخت.

این بوعلی‌سینا بود که بعدها به تلاش جهت این سازگاری اهتمام ورزید. اما این نکته برای پیشرفت فلسفه اسلامی مهم بود که کندی، علاوه بر اخذ لوازم دین اسلامی در باب رابطه خداوند و علم، هر دو آموزه اسلامی و یونانی را کنار هم قرار داد.

کندی در نظریه‌اش، در باب تعقل، مجذوب صورت مطلوب و ایده‌آلی از معرفت بود که عادلانه سهم هر یک از عقل و وحی را اعطا کند. هرچند در نوشته‌های او نظریه روشن و منسجمی در باب پیامبری نمی‌یابیم، این مورد نیز بعدها توسط فارابی و ابن‌سینا دنبال شد. اما به هر روی این کندی بود که توسعه نظریه تعقل (و انواع عقول) را در فلسفه اسلامی پایه‌گذاری کرد.

فارابی

فلسفه در اسلام با فارابی به بلوغ خود رسید. هرچند آثار زیادی از او به ما نرسیده، نوشته‌های موجود او حکایت‌گر ذهنی روشن و هوشی سرشار است. فارابی در جهان‌شناسی، به مانند علم‌النفس، به جز در اخذ آموزه فیض، کاملاً ارسطویی است. در باب سیاست، که به نظر می‌رسد ذهن فارابی را به طور ملموس بیش از سایر فیلسوفان مسلمان به خود جلب کرده بود، وی نظریه سیاسی‌اش را بر مبنای دو رساله جمهوری و قوانین افلاطون قرار داد. اما وی نظام افلاطونی را با توجه به وضعیت سیاسی معاصر خویش با نبوغ برجسته خود برگزید و پذیرفت.

فارابی آموزه عقل (تعقل) را، از همان نقطه که کندی رها کرده بود، گسترش داد و نظریه‌ای در باب الهام و وحی الهی مطرح کرد؛ که بنا بود بعدها ابن‌سینا آن را به کار گیرد.

جدا از نظریات اصیل فارابی، اهمیت او در توجه و تلاشش برای بالا بردن شأن فلسفه در حد والاترین ارزش ممکن و تابع قرار دادن وحی و شریعت یا قوانین دینی نسبت به آن (فلسفه) است. در این زمینه، او به عنوان الگویی برای ابن‌سینا و ابن‌رشد محسوب شد. اما این آموزه، که شریعت در آن به عنوان بیانی نمادین از حقیقت عقلانی برتر، در جایگاهی پایین‌تر (نسبت به فلسفه) قرار می‌گرفت، در نهایت باعث وقوع حملات سهمگین از جانب نمایندگان راست‌کیشی دینی بر جنبش فلسفی گردید.

فارابی، در اندیشه‌های مذهبی‌اش، اصالتاً روحیه‌ای جهان‌شمول داشت و معتقد بود که همه جهان می‌بایست دینی واحد داشته باشند و همه ادیان خاص یا جزئی به منزله بیاناتی نمادین و قرائت‌هایی از آن دین واحد تلقی می‌شوند. البته اشتباه است که او را یک نسبی‌گرا بدانیم. سخن او آن است که همه مذاهب، چه در ناحیه کافی بودن نمادهایی که برای حقیقت مطرح کرده‌اند و چه در ناحیه مهار مؤثر ذهن و قلب بشر، یکسان نیستند. از دید او، گونه‌هایی از نمادهای مذهبی نیز وجود دارند که در واقع مضر و کنار گذاشتنی هستند.

وی، به هر حال، تأکید می‌کند که ادیان و مذاهب هم‌عرض نیز وجود دارند که هر یک از این نظام‌های نمادین می‌توانند در قلمروی مفروض و بسته به شرایط به کار برده شوند.

هرچند فارابی نشان معینی از ادیان یا انبیا مطرح نکرده است، بی‌گمان حضرت محمد(ص) در ذهن او به عنوان الگویی درخشان از پیامبری و قانون‌گذاری جلوه داشته است. این نکته در پافشاری او بر این مطلب وضوح می‌یابد که تعلیمات یک پیامبر، نه تنها باید جهانی باشد، بلکه در تاریخ نیز می‌بایست قرین توفیق بوده باشد.

آثار فارابی به ما تصویری تمام‌نما از جهان‌نگری اساسی فلسفه مسلمانان را ارائه می‌دهد. در اوج طرح کلی او از واقعیت، خداوند واقع است؛ خدایی که هم احد یگانه فلوپین است و هم علت اولای ارسطو. از اوست که نخستین عقل صدور می‌یابد؛ عقلی که ملک مقرب نیز هست.

این عقل اول خود سرشتی دوگانه دارد و در نتیجه دو موجود را ایجاد می‌کند: ۱. فلک اعلی در ناحیه جهان مادی ۲. عقل دوم در جهان مجردات. این روند فیض و افاضه تا وصول به فلک دهم، یعنی فلک ماه (قمر)، و آخرین عقل، یعنی همان فرشته وحی و جبرئیل، ادامه می‌یابد.

روند کلی به وجود آمدن عالم تحت‌القمر حاصل تفاعل بین تأثیرات مادی از فلک قمر از سویی و تأثیر معنوی یا روحانی عقل دهم (عقل فعال) از سویی دیگر است. این تفاعل روند تحقق جهانی را تشکیل داده که عالی‌ترین محصول آن انسان است با بدن کاملاً سازمان‌یافته و نفس ناطقه (عقلانی)‌اش.



محمد علی باقر

ملاصدرا،

مظهر پیوند

آموزه شیعه،

سنت فلسفی ابن‌سینا و

عقلانی‌گری

عرفانی سهروردی و

ابن‌عربی است.

هدف انسان، که سعادت نهایی او در آن درج است، عبارت است از تکمیل و گسترش قوه عقلانی او توسط اراده‌اش. این گسترش و تکامل با واسطه عقل فعال، که فوق اوست، صورت می‌پذیرد. بنابراین، غایت خلقت بشر وصول به تأمل و شناخت فلسفی است. فارابی قاطعانه بیان می‌کند که انسان‌هایی که قوه عقلانی‌شان رشد و کمال نیافته باشد، نمی‌توانند به جاودانگی یا فناپذیری دست یابند؛ بلکه مقارن با مرگ بدنی هلاک می‌شوند. به هر حال، فعالیت اصلی قوه عقلانی انسان مستلزم فضیلت‌های عملی نیز هست و این خود مستلزم زیست انسان در جوامع سازمان‌یافته است نه در انزوا و تنهایی.

انسان‌هایی که در نهایت مسئول سازماندهی و جهت‌دهی جوامع انسانی هستند، باید واجد حکمت فلسفی باشند. بدین جهت اعلام و وضع قوانین عملی برای بشر، بدون داشتن حکمت نظری، ممکن نیست. بنابراین برای فارابی فیلسوف و پیامبر یکی است و این فیلسوف - پیامبر (حکیم پیامبر) است که می‌تواند با وضع اصول عملی و قوانین، بشر را به هدف نهایی و سعادت فلسفی راهنمایی کند. جوامعی که با چنین قوانینی اداره می‌شوند، مدینه فاضله هستند؛ که در مقابل آن مدینه جاهله، مدینه فاسقه (گمراه) و مدینه عقب‌مانده قرار دارد.

در مرحله نهایی این رشد عقلانی، ذهن فلسفی به منزله ماده‌ای برای عقل فعال درمی‌آید که عقل فعال به منزله صورت آن است و این است اوج مطلق سعادت انسانی. پیامبر انسانی است که به آن اشراق فلسفی دست یافته و حقیقت فلسفی را به اسطوره خیالی مبدل می‌سازد تا مردم را به سمت عمل بکشد و بتواند با تأثیر بر جوامع آنها را به سمت اخلاقیات برتر سوق دهد. (توانایی او در) این نقش به خاطر قوه خیالی او است؛ قدرتی که حقیقت عقلانی را به صورت یک شکل یا نماد نشان می‌دهد. و بدین جهت است که پیامبر می‌تواند قانون‌گذار باشد و وحی را دریافت کند [و به مردم برساند]. بنابراین، وحی یک حقیقت فلسفی نیست؛ بلکه وحی حقیقتی است در قالب خیال درآمده. فقط اندکی ارواح مستعد می‌توانند به لحاظ فلسفی پوسته خیال حقیقت را بشکافند و به حقیقت فلسفی (نهفته در آن) برسند [تاویل]. در نظریه فارابی از نبوت به نظر می‌رسد که جایی برای معجزات نیست. تعیین جایگاه معجزات، بر اساس یک مبنای فلسفی، کاری بود که (بعدها) ابن سینا انجام داد.

فارابی فرمانروا را به سر در بدن تشبیه کرده است و مانند افلاطون ایده سلسله مراتب را به تمام طبقات (اجتماع) سرایت می‌دهد؛ سلسله مراتبی که در آن هر طبقه از بالا فرمان می‌گیرد و فرمان را به پایین دست خود انتقال می‌دهد. دقیقاً همان‌طور که در بالاترین مرتبه، فرمانروایی است که فوق او فرمانروایی دیگر نیست. و در پایین این سلسله مراتب نیز کسانی هستند که فرمانروا می‌شوند، اما فرمانی ندارند و فرمان نمی‌دهند [زیردستی ندارند]. این دیدگاهی کاملاً تمرکزگرایانه درباره دولت و حکومت است و بعضی از دانشمندان عقیده دارند که فارابی در این دیدگاه از آموزه شیعه [درباره امامت] متأثر بوده است. واقعیت حضور فارابی در دربار فرمانروایان شیعه این نظرگاه را تقویت می‌کند. ما شاهد تاریخی کافی برای چنین قضاوتی نداریم. اما باید یاد کرد که نقش فرمانروای نهایی در دولت پیشنهادی فارابی کاملاً مشابه نقش امام در شیعه است؛ امامی که مخزن و منبع حکمت الهی است.

اخوان الصفا

در خلال قرن دهم میلادی، انجمن سرّی از فیلسوفان مردمی (عامه‌فهم) به وجود آمد که به عنوان اخوان الصفا شناخته شد. آنها سلسله‌ای از رسالات را جهت ترویج آرای خویش نوشتند که به رسائل اخوان الصفا مشهور گشت. این رسائل نظرگاهی کاملاً نوافلاطونی را عرضه کرد.

ایشان درصدد تنظیم چنان جهان‌بینی‌ای بودند که نقطه اوج دینی جهان‌شمول باشد و تمام ادیان رسمی را، که در نظر ایشان در بهترین حالت نردبان‌هایی متعدد به سمت حقیقت نهایی واحد بودند، تعالی بخشید. همچنین فلسفه‌ای که اخوان الصفا مطرح کردند فلسفه‌ای است رازورانه و باطنی. و دلایل قوی وجود دارد که معتقد باشیم این گروه یا توسط اعضای از جریان اسماعیلیه تأسیس شده و یا با ایشان مرتبط بوده است.

کاملاً محتمل است که از خلال این (شبکه‌ها) اسماعیلیه عناصر فلسفه یونانی را، که توسط راست‌کیشان مسلمان طرد می‌شد، در خود جذب کرده باشند. اما در عین حال نظریاتشان منسوب به عقایدی به‌وضوح شرقی و دیدگاه‌هایی در باب مذهب و سرشت حقیقت نهایی بود.

دیدگاه‌های اخوان الصفا، فلسفه به معنای خالص خود نبود، بلکه نوعی ایده‌آلیسم یا ذهنی‌گرایی عاطفی و مبهم بود. با این حال، اشاره به اسماعیلیه یا اخوان الصفا لازم است؛ چراکه اندیشه‌های این حرکت بر گسترش حرکت معنوی قدرتمند دیگری در اسلام تأثیر نهاد و آن حرکت عبارت بود از تصوف.



ابن سینا

مهم‌ترین و اصیل‌ترین فیلسوف اسلام ابوعلی سینا است که نزد غربیان به اویسن^۲ معروف بود (تولد ۳۷۵ هـ. / ۹۸۰ م - وفات ۴۲۸ هـ / ۱۰۳۷ م). جریان فلسفی در شرق عالم اسلام کامل‌ترین ثمردهی خود را در اندیشه‌های ابن سینا به بار آورد.

وی یکی از هماهنگ‌ترین، دقیق‌ترین و نافذترین مکاتب فلسفی در تاریخ میانه اسلامی را بسط و توضیح داد. در غرب، اندیشه‌های او تأثیری محسوس بر فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) قرون وسطی داشت و در عالم اسلام نظام فلسفی او هنوز در مراکز سنتی تعلیم و تعلم اسلامی آموزش داده می‌شود. برای تنظیم کردن این آموزه، که تأثیر آن در شرق و غرب هویدا و ماندگار بوده است، بوعلی سینا نظریه خود را بر اساس تمایز بین ماهیت و وجود قرار داد.

در این نظریه او مدلول‌های آموزه اسلامی از خلقت را که کندی به صورت ناقص و نارس مطرح کرده بود، به یک نظام فلسفی کامل تبدیل کرد.

پی‌آمدهای این نظریه در باب ماهیت و وجود، در اساس، در آموزه ارسطو در باب حرکت و همچنین در آموزه نوافلاطونی در باب فیض یافت می‌شد. اما برای وصول به نتایج مطلوب، بوعلی سینا می‌بایست تغییراتی اساسی هم در آموزه فیض و هم در آموزه ارسطویی ماده و صورت به عمل آورد. به طور خلاصه، ارسطو چنین می‌پنداشت که ماده مبدأ بالقوه بودن و صورت اصل فعلیت است و اینکه از خلال تعامل بین این دو، حرکت بالفعل در جهان رخ می‌دهد؛ حرکتی که در آن استعدادها و امور بالقوه طی مراحل به فعلیت می‌رسند. بنا بر این تحلیل، هر چیز مفروض، به جز خداوند و ماده اولی، در قالب ماده و صورت قرار می‌گیرد. البته در هر صورت اعتراض‌های سنگینی بر نظرگاه ارسطویی وجود دارد. یکی از آنها این است که چگونه یک شیء بالفعل از خلال تعامل بین ماده‌ای که، طبق نظر ارسطو، وجود بالفعلی ندارد و همچنین صورتی که موجود نیست، به وجود می‌آید؟ چرا اشیا نمی‌بایست فعلیت‌یافته و در حالت بالقوه خویش باقی بمانند؟ و ضرورت پیدایش حرکت چیست و در کجاست؟ به نظر می‌رسد که نظریه فیض حل مشکل مزبور را با ارائه یک حرکت واحد جهانی ساده و آسان می‌کرد، اما تبیینی عقل‌پسند از این حرکت و روند را ارائه نمی‌داد. تأمل بیشتر و دقیق‌تر ابن سینا را به فرض سه عامل راهنمایی کرد که عبارت‌اند از ماده، صورت و وجود؛ همچنین، قول به وجود ضروری یا واجب‌الوجود به عنوان بنیاد روند ظهور عالم. در این باره اندکی تردید وجود دارد که آیا دلایل صرفاً فلسفی بود که او را به تنظیم این آموزه راهنمایی کرد یا آنکه این واقعیت که اسلام اقتضای جدایی بنیادین بین خدا و جهان را رد کرده نیز در پیدایش امور فوق مؤثر بوده است. از آنجا که ابن سینا نمی‌توانست خلقت‌گرایی متکلمان مسلمان را بپذیرد، چراکه این خلقت‌گرایی مستلزم تقدم زمانی خداوند بر جهانیان بود، او بر این نکته تأکید کرد که خداوند از همه عالم متمایز است؛ بدین جهت که وجودش ضروری و بسیط است و نمی‌تواند ترکیب‌یافته از ماده و صورت باشد، بلکه باید وجود صرف یا محض وجود باشد.

از خداوند عقول افاضه می‌شود؛ که هرچند مادی نیستند، به هر حال مرکب از ماهیت و وجودند. موجودات مادی از ماده و صورت ترکیب شده‌اند که تشکیل‌دهنده ذات آنها هستند و این واقعیت نیز واضح است که وجود آنها، بلکه همه وجود، از خداوند فیضان می‌یابد.

بنابراین ابن سینا توانست با رضایت خاطر تضادی را که به نظر می‌رسید بین فلسفه یونانی با جهان‌بینی و آموزه اسلامی از خلقت وجود داشت، حل کند؛ بدین صورت که بر وفق نظر فیلسوفان بر ازلیت عالم تأکید کرد، اما بر وفق نظر مسلمانان، کلیت عالم را ابتدا و ازلاً وابسته به خداوند دانست. این راه‌حل او را به برقراری ارتباطی بین مذهب و فلسفه رهنمون کرد؛ چراکه یافته‌ها و احکام دین و یافته‌های فلسفی در هیچ نقطه قاطعی با یکدیگر در هیچ نقطه قاطعی تضاد ندارند، بلکه به‌رغم اینکه با یکدیگر منطبق نیستند، با هم موازی‌اند و هم‌سو. بر این اساس ابن سینا نظریه بعدی خودش را این طور تفسیر می‌کند که مذهب نوعی فلسفه برای توده مردم است. به این معنا که مذهب حقیقت فلسفی محضی را بیان نمی‌کند، اما تلاشی است که تا جای ممکن توده مردم را به حقیقت فلسفی نزدیک کند. پیامبران روان‌شناسان مردمی هستند که جنبش‌های دینی را با کنشی واقع‌گرایانه برای تعالی اخلاق مردم انجام می‌دهند.^۳ پس نظریات ابن سینا تأیید دوباره بر نظریه فارابی است. بوعلی سینا بر موضع فارابی، که محتوای وحی نه یک واقعیت فلسفی که یک حقیقت نمادینی است، تأکید دارد.

امکان پیامبری در مکتب ابوعلی سینا ارتباطی تنگاتنگ با نظریه او درباره معرفت دارد؛ به‌ویژه نظریه وی درباره دانش خلاق و حس درونی، که این به نوبه خود کمکی است که به نظر می‌رسد، وی به تاریخ تفکر نموده است. بر اساس نظر ابن سینا هر کشف اصیل عقلانی دربردارنده فعل شهودی از معرفت است و کار اندیشه دقیق نیز صرفاً زمینه‌سازی برای فکری شهودی است. به هر حال، ممکن است افرادی باشند که توانی ذاتی و اصیل (فوق‌العاده) داشته باشند، بدون اینکه از یک تفکر دقیق با فرآیند تعلیمی بهره‌مند باشند. حد نهایی چنین ذهن مستعدی ذهن پیامبرانه است که هیچ علمی را از طریق فراگیری نمی‌آموزد، اما خالق علم است. این خصوصیت، وحی پیامبرانه را در سطح عقلانی تشکیل می‌دهد. اما



ابن سینا

مهم‌ترین و اصیل‌ترین
فیلسوف اسلام
ابوعلی سینا است
که نزد غربیان به
اویسن^۲
معروف بود.

تقادی سخت‌گیرانه
از فلسفه و مکتب ابن سینا،
که توسط غزالی
و دیگران مطرح شد،
ابن رشد را
به این نتیجه رساند
که از مدعیات فلسفه
دفاع کند.

این قدرت عقلانی در قالب تخیل یا احساس درونی (به همان میزان) در یک پیامبر جریان می‌یابد. بنابراین، ویژگی مزبور به قوه تخیل این امکان را می‌دهد که حقیقت عقلانی را به تصورات خیالی و نمادهایی که قادر است اذهان و اجسام بشر را حرکت دهد، تبدیل کند. بر اساس چنین قدرتی در زمینه تخیل و نظر بود که ابن‌سینا امکان معجزاتی را که به پیامبران نسبت داده می‌شد، توضیح داد.

بنابراین ابن‌سینا توانست حتی آموزه معجزه در نزد راست‌کیشان را بپذیرد؛ هرچند پارهای معجزات قطعی (نزد آنها) را به عنوان اموری ناممکن رد کرد.^۲

غزالی

مکتب ابن‌سینا در تعالی‌بخشی به ابعاد سنتی مذهب راست‌کیشی همراه عقلانی‌نگری ناب یونانی تا اقصا نقاط پیش رفت و این ویژگی توضیح می‌دهد که چرا آثار او در ناحیه تعلیم و تعلم در مکتب‌های سنتی اسلامی (مدارس) تا کنون تداوم یافته. به هر حال، مکتب او در چند موضوع اصلی در معرض اتهامات راست‌کیشان قرار گرفت: ازلیت عالم، موقعیت پایین‌تر شریعت (قوانین مذهبی) به عنوان نمادی صرف از حقیقت برتر و نپذیرفتن معاد جسمانی. انتقاد رسمی در این باب، توسط غزالی (۴۵۰ هـ. / ۱۱۱۱ م. - ۵۲۰ هـ. / ۱۰۵۸ م.) در اثر مشهور خود تهافت‌الفلسفه (تناقض‌گویی‌های فلاسفه)، انجام گرفت که در قرن سیزدهم تحت عنوان *Detructio Philosophorum* به لاتین برگردانده شد.

ابن‌رشد

نقدی سخت‌گیرانه از فلسفه و مکتب ابن‌سینا، که توسط غزالی و دیگران مطرح شد، ابن‌رشد را به این نتیجه رساند که از مدعیات فلسفه دفاع کند. ابن‌رشد در غرب به اُرس^۳ معروف شد (۵۲۰ هـ. / ۱۱۹۸ م. - ۵۹۵ هـ. / ۱۱۲۶ م.). ابن‌رشد در راه عملی کردن قصد خویش به دنبال احیای آموزه‌های ارسطوگرایانه اصیل از بطن نوافلاطونی‌گری متأخر و پیرایش اضافاتی که مسلمانان به آن افزوده بودند، تا حد امکان کوشید. او شروح متعددی بر آثار ارسطو نگاشت؛ ارسطویی که به اعتقاد ابن‌رشد بارزترین فیلسوفان است [فیلسوفی در حد اعلای کلمه]. ابن‌رشد هم ابوعلی‌سینا و هم غزالی را به داشتن عقاید تحریف‌شده فلسفی متهم و به سبب در هم آمیختن آن نظریه‌ها با آموزه‌های مذهبی محکوم کرد. به هر حال، ابن‌رشد از نظریه حقیقت دوگانه حمایت نکرد؛ اگرچه این نظریه ممکن است نتیجه منطقی آن چیزی باشد که او در کتابش، تحت عنوان فصل‌المقال به معنی بیانیه قطعی، در رابطه بین فلسفه و مذهب گفته است.

ابن‌رشد تمایز بین ذات و هستی (ماهیت وجود) از نظر ابن‌سینا را رد کرد. او اصرار داشت که وجود به نحوی جزئی از ذات یا ماهیت شیء است. تنها نظریه روشن و واضحی که در آن به نظر نمی‌رسد ابن‌رشد پیرو راستین ارسطو باشد، نظریه مربوط به عقل است. او اظهار داشت که عقل منفعل بشری به مانند عقل فعال، ابدی و زوال‌ناپذیر است و در واقع برای همه افراد بشر کلی و جامع است. این نظریه وحدت عقل، علاوه بر اینکه ظاهراً منطبق با نظر ارسطو نبود، برای پیروان ادیان و حیاتی نیز پذیرفتنی نبود.

بنابراین، ابن‌رشد هم از جانب مسلمانان و هم از جانب غرب مسیحی توسط توماس آکوئیناس مورد حمله قرار گرفت. توماس مقاله‌ای تحت عنوان «عقلانیت جهانی یا عام» علیه آموزه ابن‌رشد نگاشت. به هر حال، باید اشاره کرد با وجود اینکه تنظیم رسمی نظریه توماس درباره این قضیه (عقل خاص) خیلی سطحی به نظر می‌رسد، اعتراض عمومی علیه آموزه ابن‌رشد درباره جهان‌شمولی عقل برانگیخته شد. ابن‌رشد نه تنها هرگز اعتقاد نداشت که کنش ادراک، جهانی است، در حقیقت سعی بلیغ داشت که ویژگی‌های انفرادی آن را اثبات کند.

آنچه به نظر می‌رسد او درصدد نشان دادن آن باشد این مطلب است که هر تفکری، اگرچه به صورت انفرادی و فردی حادث می‌شود، اما در واقع جهانی است (ناشی از عقل کل) و اینکه این بُعد جهانی نسبت به ادراک انسانی بیشتر ذاتی و درونی است تا این ادعا که تفکر محصول چنین و چنان (فلان و بهمان) فرد یا افرادی باشد. در هر صورت، این مطلب قطعی است که ابن‌رشد هرگز فردیت کنش ادراک را انکار نکرد.

گرچه ابن‌رشد اعتقاد داشت که مذهب و فلسفه بر دو محور متفاوت قرار دارند، نیاز و ضرورت آشتی دادن آن دو را احساس کرد؛ یعنی نیاز به توضیح و بیان اینکه آموزه‌های فلسفی مخالف مذهب نیستند و همچنین دریافت‌های (باورهای) مذهب و اصول جزئی آن تضادی با فلسفه ندارد. بنابراین به موضوع ابن‌سینا درباره سؤال از ازلیت عالم بازگشت و آموزه خلقت ازلی را تعلیم داد.



غزالی

ابن‌رشد
هم ابوعلی‌سینا و هم
غزالی را
به داشتن عقاید
تحریف‌شده فلسفی
متهم و به سبب
در هم آمیختن
آن نظریه‌ها
با آموزه‌های مذهبی
محکوم کرد.

هرچند او، چنان که ابن سینا آموزه مذهبی معاد جسمانی را رد کرده بود،^۴ آن را رد نکرد، او چنین تعلیم می‌داد که همان تعداد بدن با همان خصوصیات نمی‌تواند برانگیخته شود. به هر حال، مخالفت تلخ و گزنده‌ای نسبت به آموزه‌های ابن رشد، که خود قاضی شهر اشبیلیه بوده، وجود داشت و امروزه اندکی از آثار او به زبان اصلی عربی باقی مانده است و ظاهراً مقدر است که اغلب آثار او به صورت ترجمه‌های عبری و لاتین یافت شود.

ابوالبرکات

در مشرق‌زمین رویکرد مهم دیگری را در جهت نزدیکی و تلائم بین محتوای دین و فلسفه، در آثار یهودی به اسلام گرویده‌ای به نام ابوالبرکات ابن ملک، می‌یابیم؛ که همچنین به ابوالبرکات بغدادی معروف است و در سال ۵۶۴ هـ. / ۱۱۷۵ م. فوت کرد. آموزه‌های ابوالبرکات گرایش قطعی به سوی عقاید راست‌کیشی اسلامی را به نمایش می‌گذارد.

بر این اساس وی در مسئله صفات الهی همه صفات خداوند را به عنوان اموری ایجابی مطرح می‌کند؛ و نه به عنوان سلب‌های محض آن چنان که پیشینیان کردند. عقیده او بر آن بود که ذات خداوند می‌تواند معروض حوادث متغیر باشد و این اعتقاد برهانی روشن بر حس راست‌کیشی اوست.

این آموزه نه در فیلسوفان صدر اسلام وجود دارد و نه در آثار ارسطو. در حالی که به نظر نمی‌رسد جذابیت زیادی برای سنت فلسفی در اسلام داشته باشد، تأیید مشتاقانه‌ای از جانب علمای راست‌کیشی، نظیر ابن تیمیه، را با خود به همراه آورد. (قرن ۷ و ۸ هجری / ۱۳ و ۱۴ میلادی)

همچنین ابوالبرکات عقیده داشت که قوای ادراکی از یکدیگر متمایز نیستند، بلکه عین یکدیگرند. او تعلیمات ارسطوگرایان را رد کرده که «خداوند جزئیات را نمی‌داند و فقط کلیات را می‌داند.» همچنین آشکارا سخن ابن سینا را، در تنظیم این آموزه که خداوند هر جزئی را تنها به طریق کلی درمی‌یابد به جای آنکه (آنها را) از راه ادراک مستقیم بداند، نمی‌پذیرد. بر طبق نظر ابوالبرکات، دو نوع دریافت حسی و عقلی حتی در انسان مربوط به نفس هستند و ذاتاً بدن را درگیر نمی‌کنند. بنابراین، نتیجه می‌گیرد که خداوند همان گونه که به کلیات عالم است دقیقاً به جزئیات نیز علم دارد.

هرچند پیشرفت بعدی فلسفه به واسطه ضربات و هجوم راست‌کیشی دینی متوقف ماند، رشد فلسفی، به‌ویژه در قالب مکتب ابن سینا، که احیاگرانه باعث اعمال نفوذ بر الهیات راست‌کیشی کلام گردید، ادامه یافت. پس از ابطال فلسفه توسط غزالی، دیدگاه کلام توسعه یافت؛ به گونه‌ای که همه مسائل معرفت‌شناسانه و هستی‌شناختی را که فلاسفه با آن سروکار داشتند، شامل می‌شد و از آن پس جواب‌هایی کلامی دریافت می‌کرد. اولین کسی که این تلاش را انجام داد و کسی که در واقع از پیش‌گامان متکلمان اسلامی است فخرالدین رازی است.

منطق نیز به‌سادگی توسط علم کلام به عنوان یک علم ضروری آلی (ابزاری) مورد توجه قرار گرفت. بنابراین، کلام رسمی جایگاه خود را به عنوان تاج یا نقطه کمال علوم اسلامی تثبیت کرد و به فعالیت علمی به عنوان جایگزینی مناسب برای اندیشه فلسفی پرداخت. از آن پس تفکر منطقی از بین مکاتب به عنوان امری زائد اخراج شد و فقط آثار ابن سینا (تفسیرها و خلاصه‌هایی که بر اساس آنها تنظیم شد) آموزش داده می‌شد؛ هرچند بیشتر به هدف رد کردن و نقادی، تا آنکه افکار مستقیم را (به نتیجه‌های فلسفی) برانگیزد.

تحت حملات راست‌کیشان، فلسفه همانند قبل به تشکیلات محرمانه‌ای تبدیل شد و از آن به بعد گاه به عنوان نوعی الهیات و گاه نوعی دیگر به حیات ادامه داد. بدان سان که، به جای تلاوم یافتن به عنوان بیانی صرفاً عقلانی از ذهن انسان، محتویات خویش را به تصوفی عقلانی انتقال داد. ما از این پس در اسلام، نه با فلسفه خالص، بلکه با فلسفه‌های عرفانی مواجه می‌شویم. پس از فعالیت متأله وحدت وجودی، ابن عربی (۵۶۰ هـ. / ۱۱۴۰ م. - ۶۳۸ هـ. / ۱۱۶۵ م.) فلسفه عرفانی جدید به عنوان نظامی کاملاً مستقل و پیشرفته در آثار صدرالدین شیرازی، مشهور به ملاصدرا، گسترش و توسعه یافت. ملاصدرا، مظهر پیوند آموزه شیعه، سنت فلسفی ابن سینا و عقلانی‌گری عرفانی سهروردی (اعدام در حلب ۵۸۷ هـ. / ۱۱۹۲ م.) و ابن عربی است. او نماینده خاص سنت عقلانی روحانی اواخر قرون میانه اسلامی است. ملاصدرا به عنوان یک وحدت‌گرا به آموزه بازگشت عارف به مبدأ وجود اعتقاد داشت. واقعیت مفروض نزد او از سه ساحت (طبقه) تشکیل شده که عبارت است از عالم عقلانی، خیالی، طبیعی.

عالم خیالی (عالم مثال) جهان نمادها یا تصاویری است که عالم عقلانی را به عالم طبیعی پیوند می‌دهد و این عالم اساساً مربوط به پیدایش و تعبیر نمادهایی است که در تجربه دینی به دست می‌آید. کاربرد این آموزه تأثیر نسبتاً زیادی بر توسعه‌های بعدی تفکر اسلامی تا آغاز دوران مدرن داشت. محوریت عالم نمادها، که با مدلول‌های دینی قرین بود، همراه گریز از عالم خارج، حکایتگر توان فرهنگ عقلانی همراه تصفیه درونی در اسلام است، که تا اواخر قرون میانه و تا هنگام تماس با غرب بر آن تأثیر نهاده.



ماجرای فکر فلسفی در اسلام، پس از این‌رشد، هنوز نانوشته است و می‌باید نگاشته شود. معمولاً دانشجویان فلسفه اسلامی، امروزه، در غرب توقف کوتاهی بر آثار این‌رشد می‌کنند. زیرا جنبش فلسفه اسلامی تا زمان این‌رشد تأثیر خود را بر فلسفه غرب قرون وسطایی گذاشته است. مایه تأسف است که فلسفه اسلامی نه از جهت محتوای درونی‌اش، بلکه به جهت تأثیری که در جریان تماس با غرب بر آن نهاده، بررسی می‌شود؛ هرچند حتی برآورد کاملی از تأثیر اندیشه‌های اسلامی بر اندیشه غرب تا به حال صورت نپذیرفته است.^۵

یادداشت‌های مترجم

۱. فارابی پیامبر را نه تنها واضح السنن و الشرایع (ذینون، ص ۸) بلکه نقطه اوج سلسله مراتب وجودی و تالی تلو خدای متعال می‌داند و پیامبر را فردی می‌داند که علاوه بر واجد بودن کمالات علمی و عملی به وحی الهی نیز آراسته است. کلام وی در این باب چنین است: «النبوه مختص فی روحها بقوة قدسیه... روح نبوت اختصاص به قوهی قدسی دارد که غریزه عالم خلق اکبر رام اوست، چنان که غریزه عالم خلق اصغر رام روح توست. لذا روح نبوت معجزه‌های خارج از حیل و عادات می‌آورد... (فصوص الحکم، فص ۳۳). چنان که ملاحظه می‌شود، نخستین نظریه جامع در توضیح فلسفی اعجاز توسط فارابی صورت گرفته است.

۲. این تعبیر استنباط مؤلف است، نه تعبیر ابن‌سینا. وی در شفا پس از طرح ضرورت وجود نبی از راه نیاز انسان به قانون در شأن نبی او را انسانی می‌داند دارای اعجاز و محل نزول روح مقدس و مستعد دریافت وحی الهی که به اذن الله شارع و واضح قوانین است و مطلقاً مطاع (الهیات شفا ص ۴۴۲). او حقیقت وحی را القای پنهانی از ناحیه امر عقلی به اذن الهی در نفوس بشری مستعد انبیا، در حالت بیداری، می‌داند. (رساله فعل و انفعال از مجموعه رسائل، ص ۲۲۳، نیز رجوع شود به نجات طبع دانش‌پژوه، صص ۶۸۹-۶۹۹)

۳. نگارنده در آثار ابن‌سینا به چنان موردی که معجزه‌های قطعی مردود شده باشد برخورد نکرده است و بنا به آنچه در نمط یازدهم اشارات، در اسرار الایات، در باب امکان معجزات و کرامات و توجیه آنها بر اساس قاعده امکان آورده است چنان انکاری بعید می‌نماید. مفاد قاعده مزبور بدین قرار است: «کل ما قرع سمعک ممّا لم تبرهن استحالته لک فالصواب أن تسرح أمثال ذلك الی بقعة الامکان ما لم یذک قائم البرهان.» (شرح الاشارات، ج ۳، ص ۴۱۸، همچنین در تفسیر فلسفی او از معجزات ر.ک. رساله فعل و انفعال، صص ۲۲۳ و ۲۲۶)

۴. ابن‌سینا معاد جسمانی را انکار نکرده است، بلکه توضیح آن را بر اساس براهین عقلی امکان‌پذیر نمی‌داند؛ هرچند برحسب شرع آن را پذیرفته است. او تصریح کرد که معاد جسمانی شرعاً بر اساس آنچه شریعت آورده مقبول است، اما معاد روحانی شرعاً و عقلاً قابل اثبات است. (ر.ک. الیهیات شفا ص ۴۲۳).

۵. در سالیان اخیر گرایش فراوانی به شناخت و تبیین حکمت اشراق و حکمت متعالیه صدرا در میان غربیان به وجود آمده است؛ از جمله می‌توان به دو اثر ذیل مراجعه نمود: الف) مهدی امین رضوی، کتاب سهروردی و مکتب اشراق، نیز مقاله وی درباره تحقیقات غربیان در باب حکمت اشراق در دانشنامه (دانشگاه صنعتی شریف)، شماره یک، سال یکم، و ب) سجاد رضوی، اثری در باب صدرالمتألهین و کتابشناسی آثار او از انتشارات دانشگاه آکسفورد.

در این میان مساعی هانری کرین، توشیهیکو ایزوتسو، حسین نصر، حسین ضیایی، مهدی محقق و جیمز موریس در این اقبال مؤثر بوده است. در سالیان اخیر نیز برگزاری کنگره‌های جهانی صدرالمتألهین توسط بنیاد حکمت اسلامی صدرا در تشدید این موج مؤثر بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دائرةالمعارف، پل ادواردز، ج ۴، صص ۲۱۹ - ۲۲۴.

Edwards Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol 4 p.p. 219 - 224, Islamic Philosophy.

- | | | | |
|---------------------|------------------|-----------------|--------------|
| 2. Simplicius. | 4. Exnihilo. | 6. Creationism. | 8. Averroes. |
| 3. John Philoponus. | 5. Emanationsim. | 7. Avicenna. | |



فارابی

فلسفه در اسلام
با فارابی به بلوغ
خود رسید.
هرچند آثار زیادی
از او به ما نرسیده،
نوشته‌های موجود او
حکایت‌گر ذهنی روشن و
هوشی سرشار است.