

سید حسین نصر
ترجمة ضياء تاج الدين



فلسفه اسلامی و خاستگاه‌های آن

گرچه فلسفه اسلامی فی نفسه واقعیتی واحد است، اما این فلسفه دارای «تجلیات» متعدد تاریخی است که در چگونگی بررسی آن در شرق و غرب تبلور یافته است. نخست آن که سنت زنده و مستمر فلسفه اسلامی در ایران و مناطق همجوار آن از عراق گرفته تا هند وجود دارد. زمانی که انسان در محضر یکی از استادان فلسفه اسلامی در اصفهان، تهران یا قم می‌نشیند، سنتی زنده و پیوندی سازمند با شخصیت‌هایی مانند ابن سینا و فارابی را تجربه می‌کند که قریب هزار سال پیش در این شهرها می‌زیستند، تدریس می‌کردند و یا از این اماکن بازدید به عمل می‌آوردند. در این «تجلی»، فلسفه اسلامی دارای تاریخی مستمر بوده است که به سده‌های اولیه اسلامی بازمی‌گردد و نه فقط بر متون نوشتاری بلکه بر سنت گفتاری متکی است که طی نسل‌های متعدد از استادان به شاگردان انتقال یافته است. افزون بر این، در این محیط، فلسفه اسلامی که فلسفه و سپس حکمت نام گرفت، یکی از رشته‌های فکری اسلامی برای مجادله، مباحثه، مطابقت، یا مقابله با دیگر رشته‌های فکری است؛ اما این فلسفه به رغم مخالفت فقها جزئی لاینفک از حیات فکری اسلام بوده است و کماکان خواهد بود. فقط لازم است که به تعداد کنونی طلاب فلسفه اسلامی در قم، مرکز اصلی بررسی‌های اسلامی در ایران، بنگریم تا به حقیقت این مدعا و میزان اهمیت فلسفه اسلامی حتی در مقایسه با فقه پی ببریم و این صرف نظر از کلام است که فلسفه اسلامی به طرق گوناگون در محافل فکری بر آن سایه می‌افکند.

همچنین سنت فلسفه اسلامی در بخش عرب جهان اسلام وجود دارد. گرچه در غرب این فلسفه به علت استفاده عمدۀ آن نه انحصاری از زبان عربی به عنوان زبان تقریر مشهور به «فلسفه اسلامی»، اما بسیار تعجب‌آور است که این فلسفه در جهان عرب، به جز عراق و تا حدی یمن، حیات فکری مستقل کوتاه‌تری در مقایسه با ایران داشت و در سده سیزدهم بر اثر کلام از یک سو و معرفت یا عرفان از سوی دیگر در سرزمین‌های واقع در غرب عراق از بین رفت. در جهان عرب، فلسفه به مثابه رشته‌ای مجزا در حاشیة تعالیم اسلام قرار گرفت، جای خود را به کلام و اصول فقه داد، و غالباً به عنوان تجاوز خارجی قلمداد شد. در واقع، فقط در سده گذشته بود که فلسفه

اسلامی در مصر توسط جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) احیا شد که قبل از مهاجرت به قاهره شاگرد حوزه ملاصدرا در ایران بود. اما به هر حال، به رغم ظهور تعدادی از دانشوران نامدار فلسفه اسلامی در مصر، سوریه و لبنان از زمان جمال‌الدین، ارتباط بین فلسفه و علوم اسلامی در اکثر بخش‌های جهان عرب متفاوت با رابطه‌ای است که در مناطقی مانند ایران و برخی مراکز تعلیم اسلام در شبه قاره هند و پاکستان یافت می‌شود. همچنین سنت شفاهی مستمری در حیطه فلسفه در جهان عرب وجود داشته است که در ایران و مناطق همجوار یافت می‌شود. این وضعیت تا حدی در ترکیه نیز وجود دارد، گرچه سنت فلسفه اسلامی در آنجا همواره پایدارتر از سنت فلسفه اسلامی در مصر، خاورمیانه و شمال آفریقا بود.

همچنین فلسفه‌ای اسلامی وجود دارد که غرب آن را به منزله جزئی از سنت فکری خود می‌داند و آن را فلسفه عربی تلقی می‌کند. این دیدگاه فلسفه اسلامی را فلسفه‌ای می‌داند که ناگهان با این رشد متوقف شد، یعنی زمانی که نفوذ فلسفه اسلامی به غرب کاهش یافت و به تدریج از میان رفت. به مدت هفت سده در اماکنی مانند پاریس، لوون، پادوا و بولونیا، این صورت از فلسفه اسلامی به عنوان جزئی لاینفک از تاریخ فکری غرب تدریس شده است. به علاوه، در غرب این دیدگاه اروپامدارانه در مورد فلسفه اسلامی به منزله خود فلسفه اسلامی قلمداد شده است و در طی سده بیستم بر اساس دانش پژوهی در جهان غرب تأیید شده است. برخی از شخصیت‌های مشهور جهان عرب تلقی فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه عربی توسط اروپایی‌ها را حمایت نظری استوار از فرض‌های ناسیونالیسم عرب دانسته‌اند. به هر حال، این تعبیر از فلسفه اسلامی که عمدۀ محافل کاتولیک و افراد علاقه‌مند به کلام و فلسفه اروپایی در قرون وسطی به آن معتقدند، شماری از دانشوران بزرگ را پرورش داده است که مع هذا تا همین اواخر ترجیح داده‌اند نسبت به هشت سده از فلسفه اسلامی پس از ابن رشد و نیز این حقیقت بی‌اعتنا بمانند که فلسفه اسلامی نه فقط مربوط به «قرون وسطی» بلکه فلسفه‌ای معاصر اما نه چندان جدید است.

این دیدگاه به موازات دیدگاه فلسفی یهود قرار دارد که به گونه‌ای بسیار مشابه با فلسفه اسلامی ایجاد شد و لافل

فلسفه اسلامی که فلسفه و سپس حکمت نام گرفت یکی از رشته‌های فکری اسلامی برای مجادله، مباحثه مطابقه، یا مقابله با دیگر رشته‌های فکری است

شرایط خاص خود تطبیق دهند. فقط لازم است به تعدادی از دانشگاه‌های پاکستان و هند بنگریم که سرزمین شخصیت‌هایی مانند شاه ولی‌الله دهلوی است و در آنجا کتاب تاریخ [فلسفه] دی‌بونه هنوز تدریس می‌شود. طبق این اثر، فلسفه اسلامی ششصد سال قبل از شاه ولی‌الله به پایان رسید.

همه این «تجلیات» سنت فلسفی اسلام در تاریخچه‌های مختلف فلسفه اسلامی که در طی چند دهه گذشته به زبان‌های اسلامی و غربی نگاشته شده مورد بررسی قرار گرفته است. مع هذا اکثر آثار موجود کماکان تجلی دیدگاه‌های غربی در مورد فلسفه اسلامی است، خواه این فلسفه مربوط به حوزه قدیمی‌تر در قرون وسطی باشد و خواه مربوط به شرق‌گرایی جدید که وجه اشتراک آن با حوزه قدیمی‌تر آن است که فلسفه اسلامی را فلسفه‌ای تلقی می‌کند که با این رشد یا اندکی پس از وی به پایان راه رسید.

مایلم این مقدمه را با موضوعی به پایان برم که می‌بایستی در همان آغاز بحث بررسی می‌کردم. موضوع این است که چرا از عنوان فلسفه اسلامی استفاده می‌کنیم. نخست آن که سنت فلسفه اسلامی دارای ریشه‌های عمیقی در جهان‌بینی برخاسته از وحی قرآنی است و در جهانی دارای کارکرد است که نبوت یا وحی به مثابه واقعیتی پذیرفته شده است که نه فقط منبع اخلاقیات بلکه منبع شناخت نیز هست. به همین دلیل است که هنری کوربن به طرز کاملاً محققانه‌ای آن را فلسفه نبوی نامید. دوم این که گرچه فلسفه اسلامی فلسفه به مفهوم کامل کلمه است، اما مفهوم عقل از دیدگاه این فلسفه در محیط فکری و معنوی‌ای انتقال یافت که کارکردش در آن محیط به همان شیوه‌ای بود که عقل انتقال یافته توسط خردگرایی دوره منورالفکری به گونه‌ای متفاوت با خرد یا عقل سنت طماس عمل کرد. این امر حقیقتی انکارناپذیر برای همه کسانی است که فلسفه اسلامی را در حدود این سنت بررسی کرده‌اند؛ همچنین این امر واقعیتی اساسی است که باید آن را به رغم تلاش گروهی از دانشوران مسلمان غربی و نیز غرب‌زده‌ای بررسی کرد که اکنون با تسلیم در برابر خردگرایی در فلسفه جدید خواهان این تعبیر از خرد در فلسفه اسلامی‌اند. سوم این که فیلسوفان اسلامی مسلمان بودند و تقریباً همه آنها از روی ایمان پیرو

تا زمان فروپاشی حکومت اسلامی در اسپانیا عمده‌ای همان زبان و اصطلاحات رایج فلسفه اسلامی در زبان عربی بهره جست. پس از این فروپاشی، فلسفه یهودی غربی از شیوه‌های اسلامی تفکر جدا شد. اما به هر حال، درک یهود از فلسفه اسلامی و رابطه نزدیک بین این دو از سده نهم تا سده سیزدهم وجود داشت، پیوندی که نه فقط در تکوین حوزه‌های تفکر یهود به موازات حوزه‌های تفکر اسلامی انعکاس یافته است، بلکه در کمک به شماری از دانشوران یهود در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم برای انجام بررسی‌های جدید در مورد فلسفه اسلامی در اروپا و آمریکا متجلی شده است.

همچنین از اواسط سده نوزدهم به بعد، با ظهور رشته «تاریخ فلسفه» در آلمان و سپس در دیگر کشورهای اروپایی و در پیوند با تحول در شرق‌شناسی، توجه تعدادی از دانشوران غربی به فلسفه اسلامی معطوف شد که آنان خواهان بررسی «علمی» آن بودند. این دیدگاه شرق‌گرایانه در مورد فلسفه اسلامی در عین کمک وافر به تصحیح متون و داده‌های تاریخی عمده جنبه فقه‌اللغه‌ای و تاریخی داشت تا جنبه فلسفی؛ البته ظهور هنری کوربن کاملاً استثنایی بود. در بهترین حالت، این دیدگاه بیشتر به فلسفه اسلامی در حدود تاریخ فرهنگی یا تاریخ اندیشه‌ها و ندرتاً به فلسفه پرداخته است. این واقعیت که فلسفه اسلامی در غرب کماکان به‌طور عمده در گروه‌های بررسی اسلام، شرق یا خاورمیانه و ندرتاً در گروه‌های فلسفه بررسی می‌شود، فقط ناشی از حیطه محدود بخش بزرگی از فلسفه جدید نیست که فلسفه را به منطبق و زبان شناسی تقلیل داده است، بلکه تا حد زیادی ناشی از روش بررسی و ارائه فلسفه اسلامی توسط شرق‌شناسان در طی یک سده است.

برای پیچیده‌تر کردن این موضوع ضروری است که به درک سه تن از دانشوران مسلمان از فلسفه اسلامی نیز اشاره کنیم، دانشورانی که به رغم مسلمانی فلسفه اسلامی را از منابع غربی فرا گرفته‌اند و هنوز هم به هویت فکری خود از منظر دیگران می‌نگرند. گروه اخیر آثار چندی را به زبان‌های عربی، ترکی، اردو و انگلیسی و بسیار کمتر از آن به زبان فارسی نوشته است که ظاهراً به فلسفه اسلامی از دیدگاه اسلامی پرداخته‌اند، اما در واقع منعکس‌کننده آثار دانشوران غربی هستند و می‌کوشند این آثار را با

سنت فلسفه اسلامی دارای ریشه‌های عمیقی در جهان‌بینی برخاسته از وحی قرآنی است

هر چند که این اصطلاح دارای پیشینه‌ای معتبر در غرب اما دارای هیچ تقدم تاریخی در خود جهان اسلام در دوره قبل از سده دوازدهم نیست. نخست آن که گرچه اکثر آثار فلسفه اسلامی به زبان عربی نوشته شد، اما بسیاری از آنها به زبان فارسی تألیف شد که مبدأ آن آثار خود ابن سینا می‌باشد. دوم آنکه گرچه بسیاری از فیلسوفان اسلامی مانند الکندی یا ابن رشد عرب بودند، اما تعداد کثیری و در واقع بیشتر آنان ایرانی و برخی از آنان نیز دارای پیشینه قومی ترک یا هندی بودند. علاوه بر این، ایران مرکز اصلی فلسفه اسلامی در طی اکثر دوره‌های تاریخ اسلام باقی مانده است.

از منظر دیگر نیز استدلال‌هایی وجود دارد. بخش بزرگی از فلسفه یهود به زبان عربی نوشته شد، اما فلسفه عرب نام ندارد. کل ادبیات عرب مسیحی با ماهیت فلسفی نیز وجود دارد که در تاریخ اولیه فلسفه اسلامی دارای اهمیت است، اما به سنت فلسفی مجزایی تعلق دارد. چنانچه اندیشه‌های ملی گرایانه یا میهن پرستانه جدید افراطی را کنار بگذاریم و به کل سنت فلسفه اسلامی بنگریم، فقط می‌توانیم به دلایل فکری و تاریخی آن را فلسفه اسلامی بنامیم. اگر اصطلاح فلسفه عربی هنوز هم در زبان‌های اروپایی به کار می‌رود، باید دقیقاً آن را به مفهوم رایج در سده‌های میانه درک کرد، نه بر اساس تعبیر جدید این اصطلاح. فلسفه اسلامی توسط مسلمانان عرب، ایرانی و پس از آن ترک، هندی، مالایی و غیره بر اساس ترجمه‌هایی شکل گرفت که غالباً توسط مسیحیان انجام می‌شد و تا حدی متأثر از تعامل مسیحیان و یهودیان با فلسفه یونانی بود. مع هذا فلسفه اسلامی در جهانی دارای کارکرد بود که وحی قرآنی و تجلی ماهیت اصل الهی یا توحید بر آن حاکم بود. در چنین جهانی، سنت فلسفی‌ای ایجاد شد که به عنوان عامل شتاب‌دهنده برای ظهور فلسفه یهود در سده‌های میانه عمل کرد و تأثیر عمیقی بر فلسفه و کلام در غرب مسیحی داشت. این سنت فلسفی بر هندوستان هندو مسلک نیز تأثیر گذاشت. سنت فلسفه اسلامی از جنبه‌های متعدد از دیگر حوزه‌های تفکر اسلامی تأثیر پذیرفت و بر اساس بخش بزرگی از معرفت دوران قدیم یکی از غنی‌ترین سنت‌های فکری جهان را خلق کرد که تا به امروز به مثابه واقعیتی زنده استمرار یافته است.

شریعت بودند. هرگز نباید فراموش کرد که ابن رشد که نمونه فلسفه خردگرایانه در اسلام بود و مدت‌ها در غرب مظهر خردگرایی تلقی می‌شد، مقام ارشد مذهبی در قرطبه (کوردو در اسپانیای کنونی) بود و ملاحظه‌کننده یکی از بزرگترین عالمان اسلامی مابعدالطبیعه، هفت بار با پای پیاده به مکه رفت و در طی هفتمین تشرّف به مکه فوت کرد. همچنین دلایل دیگری وجود دارد که نمی‌توان در اینجا از آنها بحث کرد.

همه این عوامل با یکدیگر در می‌آمیزد تا به ماهیت اسلامی فلسفه اسلامی به همان طریقی اشاره کند که به ماهیت مسیحی فلسفه مسیحی و ماهیت یهودی فلسفه یهود اشاره می‌شود. عجیب آن که هیچ کس با کاربرد اصطلاح فلسفه یهود بدین علت مخالفت نمی‌کند که تعدادی از دانشوران تلمود طی سده‌ها با آن مخالفت کرده‌اند؛ این امر با برخی تغییرات لازم در مورد مسیحیت هم مصداق دارد. مع هذا اکثر دانشوران غربی که در مورد اسلام تخصص دارند، تصمیم گرفته‌اند که دیگر حوزه‌های تفکر اسلامی مانند کلام را اسلامی و فلسفه اسلامی را «خارجی» تلقی کنند. بدین منظور، آنان به افرادی در درون جهان اسلام توسل می‌جویند که همانند دانشوران تلمود با فلسفه اسلامی مخالفت کرده‌اند.

افزون بر این، این دیدگاه غربی را آن دسته از دانشوران مسلمان اتخاذ کرده‌اند که با شیوه خردگرایانه و شکاکانه تفکر غربی آموزش دیده‌اند و نامتأثر از سنت کماکان زنده فلسفه اسلامی در جهان اسلام و امکان کسب یقین فکری‌اند. یقیناً فلسفه اسلامی دارای مخالفانی در محافل اسلامی بوده، اما مدافعی نیز نه فقط در جهان تشیع بلکه در برخی مناطق و حوزه‌های جهان تسنن داشته است؛ مع هذا همان گونه که قبلاً اشاره شد، لاقلاً در جهان عرب، فلسفه در سده‌های بعد در بسیاری از موارد با کلام یا معرفت پیوند خورد. به هر حال، فلسفه اسلامی تاکنون به منزله فعالیت فکری اصلی و سنت فکری زنده در درون سنگر اسلام باقی مانده است. در عین حال، اگر اصطلاح فلسفه اسلامی به تصویر مضحک اخیر آن در جهان انگلوساکسون که عنوان فیلسوف را حتی در مورد افلاطون و ارسطو انکار می‌کند محدود نباشد، در آن صورت فلسفه اسلامی همچنان کاملاً یک فلسفه است. فلسفه اسلامی به دلایل متعدد فلسفه‌ای عربی نیست،

سنت فلسفه اسلامی از جنبه‌های متعدد از دیگر حوزه‌های تفکر اسلامی تأثیر پذیرفت و بر اساس بخش بزرگی از معرفت دوران قدیم یکی از غنی‌ترین سنت‌های فکری جهان را خلق کرد

معنی و مفهوم فلسفه در اسلام

در پرتو قرآن و حدیث که در آنها از اصطلاح حکمت استفاده شده است، مراجع مسلمان در حوزه‌های مختلف فکری در طی اعصار کوشیده‌اند تا مفهوم حکمت و فلسفه را تعریف کنند. اصطلاح فلسفه از طریق ترجمه‌های یونانی در سده‌های هشتم و نهم وارد زبان عربی شد. از سویی، باید آنچه را که در انگلیسی فلسفه نام دارد، در حد تمدن اسلامی نه فقط در حوزه‌های مختلف فلسفه اسلامی بلکه در حوزه‌هایی با عناوین دیگر خصوصاً کلام، معرفت، اصول فقه و علوم اوایل جستجو کرد، و این صرف نظر از موضوع‌هایی مانند دستور و تاریخ است که شاخه‌های خاصی از فلسفه را بنیان نهاد. از سوی دیگر، هر یک از حوزه‌های فکری خواهان تعریف حکمت یا فلسفه طبق نگرش خود بود و این پرسش کماکان یکی از مسائل مهم مورد توجه حوزه‌های مختلف تفکر اسلامی به خصوص حوزه‌های فلسفه اسلامی است.

در طی تاریخ اسلام، اصطلاح‌های به کار رفته برای فلسفه اسلامی و مباحثه بین فیلسوفان، متکلمان و گاهی هم عرفا در مورد مفهوم این اصطلاح‌ها بر حسب دوره تاریخی با یکدیگر متفاوت بود، اما نه کاملاً. حکمت و فلسفه همچنان مورد استفاده بود، اما اصطلاح‌هایی مانند حکمت الهی و حکمت متعالی در سده‌های بعدی تاریخ اسلام خصوصاً در حوزه ملامت‌درا مفهوم و کاربرد جدیدی یافت. اصطلاحی که در مورد آن بیشترین مباحثه وجود داشت، حکمت بود که مورد ادعای عرفا، متکلمان و فیلسوفان بود. همه آنان به حدیثی مانند «طلب حکمت بر شما واجب است و خیر در حکمت است»^۲ متوسل می‌شدند. برخی عرفا مانند ترمذی حکیم نامیده می‌شدند؛ و ابن عربی طریقی را که از رهگذر تجلی سخن آشکار می‌شد، حکمت قلمداد می‌کرد. این امر در عنوان شاهکار وی به نام *فصوص‌الحکم*^۳ مشهود است، اما بسیاری از متکلمان مانند فخرالدین رازی ادعا می‌کردند که نه فلسفه بلکه کلام به منزله حکمت^۴ است؛ ابن خلدون نیز با اطلاق کلام‌المتأخرین بر فلسفه یا حکمت بر این دیدگاه صحنه گذاشت.

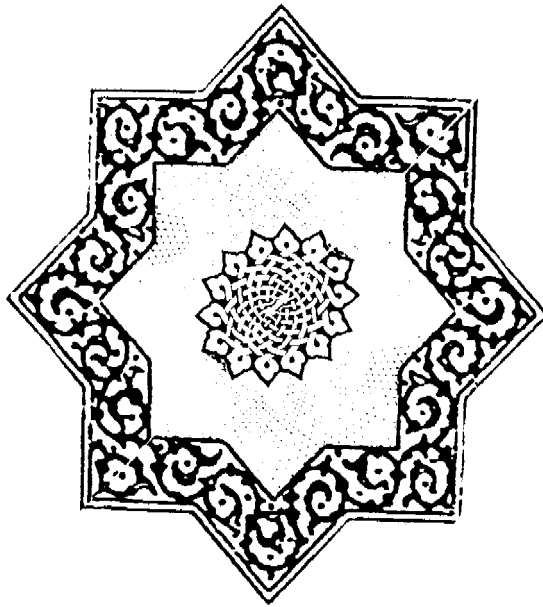
مع هذا بحث ما در اینجا عمده‌م مربوط به درک فیلسوفان اسلامی از تعریف و مفهوم فلسفه و نیز اصطلاح‌های حکمت و فلسفه است.^۵ البته این درک شامل

مفهوم فلسفه از منظر یونانیان و بسیاری از تعاریف اخذ شده از منابع یونانی بود که گاهی با تغییرهای جزئی به عربی راه می‌یافت. برخی از تعاریف یونانی که در بین فیلسوفان رواج بسیار داشت، عبارت است از:

۱. فلسفه شناخت موجود بماهو موجود است.^۶
۲. فلسفه شناخت امور الهی و انسانی است.
۳. فلسفه توسل به مرگ یا علاقه به مرگ است.
۴. فلسفه خدایی شدن در حد توان انسان است.
۵. فلسفه صناعة الصناعات و علم‌العلوم است.
۶. فلسفه به منزله تمایل به حکمت است.

فیلسوفان اسلامی در مورد تعاریف فلسفه‌ای به تأمل پرداختند که از منابع قدیمی به ارث برده بودند و آنها را با اصطلاح قرآنی حکمت همسان می‌دانستند که به باورشان خاستگاه حکمت الهی بود. ابویعقوب الکندی، اولین فیلسوف اسلامی، در اثر خود به نام *در باب فلسفه اولی* چنین می‌گوید: «فلسفه شناخت واقعیت اشیا در حد توان انسان است، زیرا فرجام فیلسوف در شناخت نظری به منزله کسب حقیقت، و در شناخت عملی به منزله رفتار بر اساس حقیقت است.»^۷ به رغم قبول این تعریف، فارابی تمایز بین فلسفه یقینیه (از این پس، تجلی) و فلسفه مظنونیه (از این پس، جدل و سفسطه) را بر این مفهوم افزود و تأکید کرد که فلسفه مادر علوم است و به همه موجودات می‌پردازد.^۸

ابن سینا نیز این تعاریف اولیه را پذیرفت، اما دقت‌های خاصی را اعمال کرد. وی در اثر خود به نام *میون الحکمه* چنین می‌گوید: «حکمت (که وی آن را همان فلسفه قلمداد می‌کند) کمال روح انسان از طریق تصور اشیا و تصدیق واقعیت‌های نظری و عملی بر حسب توانایی انسان است.»^۹ لیکن وی بعداً در طی زندگی خود از این پافراژت نهاد و بین فلسفه مشایی و «فلسفه مشرقی» تمایزی قائل شد که فقط بر تعلق مبتنی نبود، بلکه شناخت تحقیقی را شامل می‌شد و زمینه را برای حکمت اشراق سهروردی مهیا ساخت.^{۱۰} ضمناً بهمنیار، مهمترین شاگرد ابن سینا، پیوند تنگاتنگی بین فلسفه و بررسی موجودات قائل بود، همان‌گونه که ابن سینا در آثار مشایی خود مانند *شفا* این چنین نظری را بیان کرده و این نظر ارسطو را تکرار کرده بود که فلسفه شناخت موجود بماهو موجود است. بهمنیار در مقدمه *تحصیل* چنین می‌گوید: «هدف علوم فلسفی



شناخت موجودات است.^{۱۳}

مع‌هذا تفکر اسماعیلیه و هرمنسی - فیثاغوری، که از حیث تحول مشابه فلسفه شناخته شده‌تر مشایی اما از حیث نگرش متفاوت با آن بود، تعاریفی را از فلسفه ارائه کرد که تفاوت بسیاری با تعاریف مشابین نداشت و شاید حتی تأکید بیشتری بر ارتباط بین جنبه نظری فلسفه و جنبه عملی آن و بین تفکر فلسفی و زندگی پرهیزکارانه داشت. این پیوند، که می‌توان آن را در همه حوزه‌های اولیه فلسفه اسلامی مشاهده کرد، پس از سهروردی حتی آشکارتر شد و در سراسر جامعه اسلامی حکیم فردی تلقی نمی‌شد که فقط ماهرانه در مورد مفاهیم ذهنی بحث می‌کرد، بلکه فردی بود که مطابق خردی زندگی می‌کرد که از حیث نظری از آن آگاهی داشت. اندیشه جدید غربی در مورد فیلسوف هرگز در جهان اسلام پدیدار نشد و بر مبنای عقاید اخوان‌الصفا که در سده دهم مقارن با ابن سینا می‌زیستند، به گونه‌ای بسیار رساتر در همه مناطقی تجلی یافت که در آنجا فلسفه شکوفا شد. اخوان‌الصفا چنین می‌گویند: «آغاز فلسفه همانا علاقه به علوم، نیمه راه آن شناخت واقعیت‌های موجودات بر حسب توانایی انسان، و پایان آن گفتار و کردار بر طبق این شناخت است.»^{۱۴}

و ایر فیلسوف باشند، آنگاه کسانی که سهروردی آنان را حکیم می‌نامید فیلسوف نیستند و عکس این قضیه نیز صادق است. محدود ساختن مفهوم فلسفه، جدایی بین فلسفه و کردار معنوی در غرب، و خصوصاً تقلیل فلسفه به فردگرایی یا تجربه‌گرایی مستلزم ایجاد تمایز بین مفهوم حکمت از دیدگاه سهروردی یا ملاصدرا و فعالیت صرفاً فکری با عنوان فلسفه در برخی از محافل امروزی غرب است. استفاده از اصطلاح Theosophy برای ترجمه مفهوم اخیر اصطلاح حکمت مبتنی بر معنی قدیمی‌تر و دیرینه‌تر این اصطلاح در تاریخ تفکر اروپاست که با شخصیت‌هایی مانند یعقوب بومه پیوند دارد، نه با اصطلاح مورد استفاده برخی از باطنیان بریتانیایی در اواخر سده نوزدهم. چنانچه این اصطلاح چنین معنایی داشته باشد، تأکید بر درک این نکته اهمیت دارد که سهروردی و همه فیلسوفان اسلامی بعدی حکمت را عمده به عنوان حکمت الهی تلقی کرده‌اند که باید نه فقط در فکر انسان بلکه در کل وجود وی تحقق یابد. سهروردی معتقد بود که این حکمت قبل از ظهور فردگرایی ارسطویی در یونان باستان وجود داشت؛ وی همانند افلاطون حکمت را با خروج از جسم و عروج به عالم انوار یکسان تلقی می‌کرد.^{۱۵} اندیشه‌های مشابهی را می‌توان در سراسر آثار وی یافت. وی تأکید می‌ورزد که عالی‌ترین مرحله حکمت مستلزم کمال قوه نظری و تهذیب نفس است.^{۱۶}

در اندیشه ملاصدرا نه فقط ترکیب حوزه‌های مختلف اولیه در تفکر اسلامی بلکه ترکیب دیدگاه‌های اولیه راجع به معنی اصطلاح فلسفه و مفهوم آن را می‌توان یافت. وی در ابتدای اسفار با تکرار دقیق برخی از تعاریف اولیه و

با سهروردی مانه فقط وارد دوره‌ای جدید بلکه وارد حیطه‌ای دیگر از فلسفه اسلامی می‌شویم. سهروردی که بنیان‌گذار نگرش جدید فکری در اسلام بود، از اصطلاح حکمة الاشراق به جای فلسفه اشراق بهره جست، زیرا عنوان شاهکار فلسفی و نیز حوزه بنیان‌گذارانه توسط وی چنین نامی داشت. هانری کوربن، محقق پرشور آثار سهروردی و مترجم حکمة الاشراق به زبان فرانسه، برای ترجمه اصطلاح حکمت به مفهوم مورد نظر سهروردی و حکیمان دیگری مانند ملاصدرا از اصطلاح Theosophie به جای فلسفه بهره جست؛ ما نیز حکمت متعالیه ملاصدرا را به Transcendent theosophy^{۱۵} ترجمه کرده‌ایم و با این ترجمه کوربن موافق هستیم. البته این استدلال نسبتاً موجه وجود دارد که اصطلاح «حکمت» در دوران اخیر دارای مفاهیم ضمنی تحقیرآمیزی در زبان‌های اروپایی خصوصاً در زبان انگلیسی بوده و با نهمان‌گرایی و شبه باطن‌گرایی پیوند خورده است. مع‌هذا اصطلاح فلسفه نیز دارای محدودیت‌هایی است که عمل‌ورزان به آن در طی چند سده گذشته بر آن تحمیل کرده‌اند. چنانچه هابز، هیوم

پرسش‌هایی نظیر تأویل نصّ مقدس و نظریه‌های عقل که معمولاً شامل واقعیت آگاهی نبوی است، همچنان اساس بیش از هزار سال تفکر فلسفی اسلامی است

که فکر و روح را دگرگون می‌سازد و نهایتاً هرگز از خلوص معنوی و نهایتاً تقدسی جدا نمی‌سازد که اصطلاح حکمت در حدود اسلام بر آن دلالت دارد.

قرآن و حدیث به مثابه خاستگاه‌های فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی از منظر سنت فکری غرب صرفاً به منزله فلسفه یونانی در کسوت عربی یعنی فلسفه‌ای است که نقش آن فقط انتقال برخی ارکان مهم سنت باستانی به غرب در قرون وسطی بود. مع هذا چنانچه به فلسفه اسلامی از منظر خود این فلسفه و در پرتو کل سنت فلسفه اسلامی بنگریم که دوازده سده قدمت مستمر دارد و هنوز هم زنده است، آنگاه تا حد زیادی آشکار خواهد شد که فلسفه اسلامی همانند هر موضوع اسلامی دیگر دارای ریشه‌های عمیقی در قرآن و حدیث است. فلسفه اسلامی نه فقط بر اساس این واقعیت که در جهان اسلام و توسط مسلمانان شکل گرفت اسلامی است، بلکه اسلامی بودن آن منبعث از اصول و الهامات خود این فلسفه، و نیز بسیاری از پرسش‌هایی است که فلسفه اسلامی به رغم ادعاهای مخالفانش بر اساس منابع وحی اسلامی به آنها توجه داشته است.^{۲۲}

همه فیلسوفان اسلامی از الکندی تا فیلسوفان زمان ما مانند علامه طباطبایی در جهانی زیسته و نفس کشیده‌اند که واقعیت قرآن و سنت پیامبر اسلام بر آن حاکم بوده است. تقریباً همه آنان مطابق با فقه اسلامی یا شریعت زیسته و پس از بلوغ هر روزه رو به قبله ایستاده و به عبادت پرداخته‌اند. پرآوازه‌ترین آنان، مانند ابن رشد و ابن سینا، به‌طور آگاهانه پایبندی خود به اسلام را اعلام کردند و در مقابل هرگونه تهاجم علیه اعتقاد خود به مقابله برخاستند، بی‌آنکه صرفاً ایمان‌گرا باشند. ابن سینا به هنگام مواجهه با مسئله‌ای دشوار به مسجد می‌رفت و دعا می‌کرد؛^{۲۳} و ابن رشد قاضی القضاة قرطبه (کردو در اسپانیا) بود که این به معنای آن است که خود وی مظهر اقتدار فقه اسلامی بود، هر چند که بعدها توسط بسیاری از اروپاییان به عنوان خردگرای کبیر و مظهر شورش خرد علیه ایمان تلقی شد. وجود قرآن و ظهور وحی جهانی را تسغیر داد که فیلسوفان اسلامی در آن و درباره آن فلسفه‌پردازی می‌کردند، و به نوع خاصی از فلسفه انجامید که به راستی می‌توان آن را «فلسفه نبوی»^{۲۴} نامید.

خلاصه‌سازی آنها چنین می‌گوید: «فلسفه کمال بخشیدن به روح انسان بر حسب توانایی وی است که از رهگذر شناخت واقعیت اساسی اشیا از طریق نفس خود آنها و از طریق قضاوت در مورد وجود آنها که نه حاصل تقلید و نظر بلکه حاصل تجلی است، صورت می‌گیرد.»^{۱۸} وی در الشواهد الربوبیه چنین می‌افزاید: «[از طریق حکمت] انسان به جهانی معقول بدل می‌شود که همانند جهان عینی و مشابه با نظم در حیات جهان است.»^{۱۹}

در جلد اول اسفار در باب وجود، ملاصدرا مفصلاً به بحث راجع به تعاریف مختلف حکمت می‌پردازد و نه فقط بر شناخت نظری و «تبدیل شدن به جهان معقول که بازتاب جهان معقول عینی» است تأکید می‌ورزد، بلکه بر انفکاک از هوای نفس و تهذیب نفس از آلودگی‌های مادی، به بیان فیلسوفان اسلامی، تجرد یا تزکیه اصرار می‌ورزد.^{۲۰} ملاصدرا معنی فلسفه از منظر سهروردی را می‌پذیرد و سپس با بسط شمول معنی فلسفه به گنجاندن بُعد تنویر و تحقیق در آن می‌پردازد که تلویحاً فهم اشرافی و عرفانی از این اصطلاح است. نظر ملاصدرا همانند هم عصرانش و اکثر افرادی که پس از وی راهش را دنبال کردند، این است که فلسفه یک علم عالی با خاستگاهی نهایتاً الهی است که از «مقام نبوت» نشأ می‌گیرد؛ وی حکیمان را کامل‌ترین افراد انسانی می‌داند که فقط از انبیاء و ائمه شأن کمتری دارند.^{۲۱}

این برداشت از فلسفه به معنی پرداختن به کشف حقیقت ماهیت اشیا و ترکیب شناخت فکری با تطهیر و کمال وجود انسان تا امروز در هر جا که سنت فلسفه اسلامی استمرار یافته است، وجود داشته است و در واقع اکنون در وجود پرآوازه‌ترین نمایندگان سنت فلسفه اسلامی متجلی است. استادان سده بیستم همچون میرزا احمد آشتیانی مؤلف نامه رهبران آموزش کتاب تکوین، سید محمدکاظم عصار مؤلف رساله‌های متعدد مانند وحدت وجود، مهدی الهی قمشه‌ای مؤلف حکمت الهی خاص و عام و علامه سید محمد حسین طباطبایی مؤلف اصول فلسفه و روش رئالیسم همگی در مورد تعریف فلسفه بر اساس مبانی مزبور قلم زدند و مطابق آن زیستند. آثار و زندگی آنان شاهدهی نه فقط بر بیش از هزار سال توجه فیلسوفان اسلامی به مفهوم و اصطلاح فلسفه بلکه شاهدهی بر اهمیت تعریف اسلامی از فلسفه به عنوان واقعیتی است

با سهروردی ما نه فقط وارد دوره‌ای جدید بلکه وارد حیطه‌ای دیگر از فلسفه اسلامی می‌شویم

ریشه‌دار در آن دارای جنبه ظاهر و جنبه باطنی است. افزون بر این، برخی آیات خود نیز به دلالت درونی و رمزی کتاب وحی و پیام آن اشاره دارد. در خصوص حدیث، مجموعه‌ای از آنها مستقیماً به جنبه درونی یا باطنی وحی اسلامی مربوط است و برخی سخنان پیامبر مستقیماً به مراتب باطنی معنی قرآن اشاره دارد.

فلسفه اسلامی هم به جنبه بیرونی وحی قرآنی یا شریعت و هم به واقعیت درونی یا حقیقت مربوط است که اساس همه امور اسلامی را تشکیل می‌دهد. بسیاری از فقها یا مستشرقان به مخالفت با فلسفه اسلامی پرداخته‌اند، در حالی که سایر آنها فلسفه اسلامی را پذیرفته‌اند. در واقع، برخی از فیلسوفان برجسته اسلامی مانند ابن رشد، میرداماد و شاه ولی‌الله دهلوی نیز اشخاصی صاحب‌نظر در عرصه شریعت مقدس بوده‌اند. مع‌هذا شریعت عمده شرایط اجتماعی و انسانی را برای فعالیت فلسفی فیلسوفان اسلامی مهیا ساخته است. برای دستیابی به حقیقت فلسفه اسلامی باید به الهام و منبع شناخت رجوع کند.

فیلسوفان قدیم مانند ناصر خسرو (سده یازدهم) و ملاصدرا (سده شانزدهم) صریحاً فلسفه یا حکمت را همسان با حقیقت دانسته‌اند که در کنه قرآن قرار دارد و درک آن دال بر تأویل معنوی این کتاب مقدس است. جعفر کشفی، فیلسوف ایرانی سده نوزدهم، حتی از این هم فراتر می‌رود و روش‌های تأویل قرآن را با نحله‌های مختلف فلسفی یکسان می‌داند. وی تفسیر (تأویل لفظی قرآن) را با حوزه مشایی، تأویل سمبلیک قرآن را با حوزه رواقی^{۲۶}، و تفهم (درک عمیق کتاب مقدس) را با حوزه اشراقی^{۲۷} یکسان می‌داند. در سنت اصلی فلسفه اسلامی، خصوصاً تحولات آن در سده‌های بعدی، فعالیت فلسفی از درونی کردن خود و نفوذ در معنی درونی قرآن و حدیث لاینفک بود و فیلسوفان برخوردار از گرایش شیعی آن را از طریق قدرت منبعث از دایره ولایت ممکن می‌دانستند که در پی بسته شدن دایره نبوت با رحلت پیامبر اسلام (ص) برقرار شد.

احادیثی وجود دارد که به نبوت و فلسفه یا حکمت توسط خداوند اشاره می‌کند؛ و لقمان حکمتی را برگزید که نباید آن را صرفاً با طب یا دیگر شاخه‌های حکمت سنتی خلط کرد، زیرا این حکمت به فلسفه محضی اطلاق

واقعیت قرآن و وحی که قرآن را در دسترس اجتماع بشری قرار داد، یقیناً در کانون توجه همه کسانی قرار داشت که خواهان فلسفه‌پردازی در جهان اسلام بودند و به نوعی فلسفه انجامید که در آن کتاب وحی منبعی عالی برای شناخت نه فقط فقه مذهبی بلکه ماهیت وجود و، فراتر از وجود، ماهیت منبع وجود است. آگاهی پیامبر که دریافت‌کننده وحی است، یقیناً برای مشتاقان شناخت ماهیت اشیا کماکان بیشترین اهمیت را داشت. ابزارهای انسانی شناخت چه ارتباطی با چنین شیوه‌ای خارق‌العاده برای شناخت داشت؟ خرد انسان چه ارتباطی با عقلی داشت که در پرتو وحی تنویر می‌یابد؟ برای درک ارتباط بین این مسائل کافی است که به طور گذرا به آثار آن دسته از فیلسوفان اسلامی بنگریم که تقریباً همگی وحی را به عنوان منبع شناخت غایی پذیرفتند.^{۲۵} لذا پرسش‌هایی نظیر تأویل نص مقدس و نظریه‌های عقل که معمولاً شامل واقعیت آگاهی نبوی است، همچنان اساس بیش از هزار سال تفکر فلسفی اسلامی است.

شاید بتوان گفت که واقعیت وحی اسلامی و مشارکت در این واقعیت ابزار فلسفه‌پردازی در جهان اسلام را دگرگون ساخت. عقل نظری فیلسوفان اسلامی دیگر همان عقل نظری ارسطو نیست، گرچه این اصطلاح ارسطو به زبان عربی ترجمه شد. عقل نظری، که ابزار معرفت شناختی برای همه فعالیت‌های فلسفی است، با چنان ظرافتی اسلامی شد که در همه موارد فقط از طریق تحلیل اصطلاحات تخصصی مورد نظر قابل تشخیص نیست. مع‌هذا درک اسلامی از عقل هنگامی مشهود می‌شود که ما بحث راجع به مفهوم عقل توسط فیلسوف مهمی مانند ملاصدرا را مطالعه کنیم که در مورد برخی از آیات قرآنی در بردارنده این اصطلاح و یاد در مورد بخش عقل از مجموعه حدیث شیعه اثر کلینی با عنوان اصول کافی شرح نوشت. همچنین تعریف ظریفی را که در مفهوم یونانی «عقل» (Nous) و تبدیل آن به دیدگاه اسلامی «عقل» روی داد، می‌توان بسیار پیش از آن حتی در آثار حکمای مشاء مانند ابن سینا مشاهده کرد که در آنها عقل فعال همسان با روح القدس است.

همان‌گونه که بر پژوهشگران سنت اسلامی آشکار است، طبق برخی احادیث و روایات که در طی سده‌ها انتقال یافته است، قرآن و همه جنبه‌های سنت اسلامی

دقیقاً همین تأکید اسلام بر علم مطلق الهی بود که مسئله علم خداوند نسبت به جهان را در کانون توجه فیلسوفان اسلامی قرار داد

تألیف این آثار پس از ملاصدرا خاتمه نیافت. مفصل‌ترین تفسیر قرآن در دهه‌های گذشته المیزان است که توسط علامه طباطبایی به نگارش درآمد. وی احیاگر تعالیم فلسفه اسلامی در قم پس از جنگ جهانی دوم و فیلسوف برجسته اسلامی در این سده بود که آثار فلسفی وی اکنون به تدریج در معرض نظر جهانیان قرار می‌گیرد.

برخی مضامین قرآنی در سراسر تاریخ طولانی فلسفه اسلامی خصوصاً در طی دوران بعدی بر آن حاکم بوده است، دورانی که این فلسفه در معنی اصیل و تحریف نشده آن به حکمت الهی راستین تبدیل شد و Theosophia دقیقاً با اصطلاح عربی حکمت الهی تطابق یافت. البته اولین و مهم‌ترین این مضامین یگانگی اصل الهی و نهایتاً حقیقت یا توحید است که در کنه پیام اسلام قرار دارد. همه فیلسوفان اسلامی موحد بودند و فلسفه راستین را در پرتو توحید می‌دیدند. آنان فیثاغورس و افلاطون را که یگانگی اصل نهایی را تأیید می‌کردند، موحد می‌نامیدند؛ در حالی که به اشکال بعدی فلسفه یونانی و رومی که شکاکانه و لادریگرانه بود، هیچ علاقه‌ای بروز ندادند.

همچنین اصل قرآنی خداوند خالق و خلق از عدم، با همه مراتب مختلف معنی عدم^{۳۲}، فیلسوفان اسلامی را به سوی ایجاد تمایز شدید بین خداوند به عنوان وجود مطلق و وجود جهان سوق داد و آن «قالب بی شکاف» را که هستی‌شناسی ارسطو را تشکیل می‌داد، از میان برد. در اسلام، جهان همواره ممکن الوجود است، در حالی که خداوند واجب‌الوجود است؛ این دو عبارت برخاسته از تمایزی است که ابن سینا قائل شد.^{۳۳} هیچ فیلسوف اسلامی هرگز استمرار وجودی بین وجود مخلوقات و وجود خداوند را بدیهی فرض نکرده است و خاستگاه این دگرگونی بنیادی در درک هستی‌شناسی ارسطویی همان نظریه خداوند و خلقت است که در قرآن و حدیث آمده است.^{۳۴} به علاوه، این تأثیر نه فقط در مورد کسانی که نظریه خلقت از عدم را به مفهوم معمول کلامی آن مطرح کردند اهمیت بسیاری داشت، بلکه این اهمیت در موارد افرادی مانند فارابی و ابن سینا مصداق داشت که طرفدار نظریه فیض بودند، اما تمایز بنیادی بین وجود جهان و وجود خداوند را رد می‌کردند.

کل مسئله حادث یا قدیم بودن جهان که ذهن متفکران اسلامی را در طی دوازده قرن گذشته به خود مشغول کرده

می‌شود که به خداوند و علل غایبی اشیا می‌پردازد. صاحب‌نظران سنتی همچنین به برخی آیات قرآن اشاره می‌کنند، مانند «خداوند به عیسی تعالیم کتاب و حکمت کرد» (سوره آل عمران، آیه ۴۸) و «به آنچه که خداوند از کتاب و حکمت به شما داده است، بنگرید» (سوره آل عمران، آیه ۸۱)؛ آیات بسیاری وجود دارد که در آنها کتاب و حکمت در کنار هم ذکر شده است. آنان معتقدند که این پیوند مؤید این حقیقت است که آنچه را که خداوند از طریق وحی هویدا ساخته است، از طریق حکمت نیز در دسترس قرار داده است و می‌توان از طریق عقلی بدان دست یافت که خود تجلی واقعیت عالم کبیر در عالم صغیر است که ابزار وحی است.^{۳۵} بر اساس این نظریه، فیلسوفان بعدی اسلامی مانند ملاصدرا نظریه مبسوط عقل را در پیوند با عقل نبوی و نزول کلام الهی یا قرآن ارائه کردند و اندیشه‌های خود را تا حدی بر نظریه‌های قبلی مبتنی ساختند که توسط ابن سینا و دیگر مشایین مسلمان ارائه شده بود. همه اینها دال بر آن است که چگونه فلسفه اسلامی سنتی به طرز تنگاتنگی خود را با وحی بطور عام و قرآن به‌طور خاص مرتبط می‌داند.

غربی‌ها که معمولاً در بررسی‌های خود فلسفه اسلامی را صرفاً بسط فلسفه یونانی تلقی کرده‌اند،^{۳۶} به همین دلیل اکثر تفاسیر فیلسوفان مسلمان در مورد قرآن را نادیده گرفته‌اند؛ در حالی که تفاسیر فلسفی همراه با تفاسیر فقهی، فقه اللغه‌ای، کلامی و عرفانی مقوله‌ای مهم به شمار می‌آید. اولین فیلسوف مهم اسلامی که تفاسیری را در مورد قرآن نوشت، ابن سینا بود که بسیاری از آنها حفظ شده است.^{۳۷} بعدها سهروردی تفاسیری را در مورد آیاتی از کتاب مقدس ارائه کرد، همان‌گونه که فیلسوفان بعدی مانند ابن ترکه اصفهانی چنین کردند. مع هذا مهم‌ترین تفاسیر فلسفی در مورد قرآن توسط ملاصدرا نوشته شد که اسرارالایات و مفاتیح الغیب^{۳۸} وی در زمره شاهکارهای برجسته سنت فکری اسلامی است، هر چند که این آثار تاکنون به ندرت در غرب بررسی شده است. ملاصدرا یکی از آثار اصلی خود را نیز به شرح اصول کافی کلینی اختصاص داد که یکی از متون اصلی شیعه در باب احادیث است که سخنان پیامبر و ائمه را شامل می‌شود. در مجموع، این آثار باشکوه‌ترین تفاسیر فلسفی در مورد قرآن و احادیث در تاریخ اسلام را تشکیل می‌دهد، اما

و به مسئله ممکن‌الوجود بودن جهان با توجه به اصل الهی مربوط است، بدون تعالیم قرآن و حدیث قابل تصور نیست. البته واقعیت این است که، پیش از ظهور اسلام، فیلسوفان و متفکران مسیحی مانند جان فیلوپونوس در آثار خود به این موضوع پرداخته بودند و مسلمانان با برخی از این آثار خصوصاً رساله فیلوپونوس علیه نظریه قدیم بودن جهان آشنایی داشتند. اما چنانچه تعالیم قرآن در مورد خلقت وجود نمی‌داشت، این نوشته‌های مسیحی نقش کاملاً متفاوتی در تفکر اسلامی ایفا می‌کرد. مسلمانان به استدلال‌های فیلوپونوس دقیقاً به سبب توجه خود به مسئله حدوث و قدم علاقه‌مند بودند که بر اثر تعارض تعالیم قرآن و حدیث با مفهوم یونانی ارتباط غیر زمانی بین جهان و مبدأ الهی آن ایجاد شده بود.

موضوع دیگری که مورد علاقه وافر فیلسوفان اسلامی از الکندی تا ملاصدرا و فیلسوفان دنباله‌رو وی بود، دانش خداوند نسبت به جهان بود. فیلسوفان برجسته اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، سهروردی، ابن رشد و ملاصدرا دیدگاه‌های مختلفی را در این مورد ارائه کرده‌اند، در حالی که آنان در مورد مسئله علم خداوند نسبت به جزئیات نیز همانند مورد حادث یا قدیم بودن جهان مورد انتقاد و حمله متکلمان بوده‌اند.^{۳۵} در آن زمان، این موضوع مستقیماً از طریق تأکید بر علم خداوند نسبت به همه اشیا وارد فلسفه اسلامی شد؛ این موضوع در آیات متعدد بیان شده است، مانند: «و هیچ ذره‌ای در همه زمین و آسمان از خدای تو پنهان نیست و کوچکتر از ذره و بزرگتر از آن هر چه هست همه در کتاب مبین حق مسطور است» (سوره یونس، آیه ۶۰). دقیقاً همین تأکید اسلام بر علم مطلق الهی بود که مسئله علم خداوند نسبت به جهان را در کانون توجه فیلسوفان اسلامی قرار داد و موجب شد که فلسفه اسلامی همانند فلسفه یهود و مسیحی نظریه‌های فلسفی مبسوطی را ایجاد کند که در چشم انداز فلسفی یونان باستان وجود نداشت. در این حدود، اصل اسلامی علم لدنی دارای اهمیت اساسی برای فلسفه و معرفت یا عرفان نظری است.

مع هذا در هیچ یک از شاخه‌های فلسفه اسلامی، تأثیر قرآن و حدیث مشهودتر از معادشناسی نیست که درک آن در جهان ابراهیمی برای جهان فلسفی باستان بیگانه بود. مفاهیمی مانند مداخله الهی در انقراض عالم، معاد جسمانی، حوادث مختلف معادشناختی، روز قیامت و شرایط پس از مرگ به مفهوم اسلامی یا مسیحی آن برای فلسفه باستان بیگانه بود، در حالی که این موضوع‌ها صریحاً در قرآن و حدیث و البته در کتاب مقدس و دیگر منابع دینی یهود و مسیحی تشریح شده است. فیلسوفان اسلامی به هنگام فلسفه‌پردازی کاملاً از این نظرات بسیار مهم آگاهی داشتند؛ مع هذا فیلسوفان قبلی

قادر به ارائه شواهد فلسفی برای اصول اسلامی‌ای نبودند که مورد قبول بسیاری از آنان بر اساس ایمان بود، ولی در حدود فلسفه مشایی قابل تبیین نبود. ما چنین وضعیتی را در مورد ابن سینا مشاهده می‌کنیم که در آثار متعدد خود مانند *شفا* معترف است که نمی‌تواند معاد جسمانی را اثبات کند، اما بر اساس ایمان آن را می‌پذیرد. در واقع، این مسئله همراه با پذیرش قدیم بودن جهان و ناتوانی فیلسوفان برای نشان دادن علم خداوند نسبت به جزئیات یکی از سه نکته‌ای بود که غزالی به سرزنش ابن سینا در مورد آنها پرداخت و وی را به کفر متهم کرد. پس از گذشت چندین سده، ملاصدرا واقعیت معاد جسمانی را از طریق اصول «حکمت متعالی» نشان داد و ابن سینا و غزالی را به سبب برخورد نامناسب با این موضوع سرزنش کرد.^{۳۶} در واقع، مفصل‌ترین نوشته فلسفی در باب معاد در همه وجوه آن را می‌توان در *اسفار* ملاصدرا ملاحظه کرد.

کافی است که این اثر یا دیگر رساله‌های ملاصدرا در این باب مانند *المبدأ والمعاد* یا *حکمة العرشیه* را بررسی کنیم تا اتکای کامل وی را به قرآن و حدیث دریابیم. در واقع، ایجاد مفهوم فلسفی معاد توسط ملاصدرا تأویل منابع مذهبی اسلامی است که مهم‌ترین آنها قرآن و حدیث است. این واقعیت فقط در مورد ملاصدرا مصداق ندارد. همین ارتباط بین فلسفه و وحی اسلامی را می‌توان در آثار ملامحسن فیض کاشانی، شاه ولی‌الله دهلوی، ملاعبدالله زنونزی، حاجی ملاحادی سبزواری و بسیاری از فیلسوفان بعدی اسلامی ملاحظه کرد که در آثار خود به جنبه‌های مختلف معاد پرداختند. مع هذا تا آنجایی که به مسئله معادشناسی مربوط است، اتکا به قرآن و حدیث در طی دوران بعدی بیشتر بود؛ این امر را می‌توان در آثار ابن سینا مشاهده کرد که هم در آثار *دائرةالمعارف* خود و هم در رساله‌های شخصی خود، همانند *المبدأ والمعاد*، به این موضوع پرداخت. در این حدود شایان ذکر است که وی عنوان رساله *اضحویه* را برای یکی از مهم‌ترین رساله‌های خود در باب معادشناسی برگزید و از اصطلاح اسلامی برای روز قیامت استفاده کرد.

قرآن و حدیث، همراه با سخنان ائمه، که در جهان تشیع به مفهوم بسط حدیث است، در طی سده‌ها حدود و قالبی را برای فلسفه اسلامی ارائه کرده و اوضاع فکری و اجتماعی‌ای را به وجود آورده است که فیلسوفان اسلامی بر اساس آن فلسفه‌پردازی کرده‌اند. علاوه بر این، قرآن و حدیث، علم مبدأ، ماهیت اشیا، بشریت و تاریخ و اهداف بشریت را ارائه کرده است که فیلسوفان اسلامی در مورد آنها به تفکر پرداخته و در طی اعصار بر آنها اتکا کرده‌اند. قرآن و حدیث همچنین زبانی را برای تقریر ارائه کرده‌اند که فیلسوفان اسلامی همراه با بقیه اجتماع اسلامی از آن برخوردار بوده‌اند.^{۳۷} البته هیچ‌گاه تمدن اسلامی بدون

S. H. Nasr. (1996). "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy". In S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (part I). London: Routledge.

2. "Alayka bi L - hikmah fa inná - khayr fi l - hikmah. ۳ نگاه کنید به:

Muhyi al-Din Ibn Arabi. (1975). *The Wisdom of the Prophets*, trans. T. Burckhardt, trans. from French A. Culme - seymour. In Burckhardt's introduction. Salisbury.

Chodkiewicz, M. (1993). *Seal of the Saints - Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, trans, S. L. Sherrard. Cambridge.

۴ نگاه کنید به:

S. H. Nasr. (1963). "Fakhr al-Din Razi". In M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* I. Wiesbaden.

۵ مطالب دست دوم قابل توجهی درباره این موضوع به زبان عربی و زبان‌های اروپایی وجود دارد. نگاه کنید به:

Abd al-Halim Mahmud. (1964). *Al-tafkir al-falsafi fi L-Islam*. Cairo.

Mustafa Abd al-Raziq. (1959). *Tamhid li-tárikh al-falsafat al-islamiyyah*. Cairo.

G. C. Anawati. (1958). "Philosophie médiévale en terre d'islam", *mélanges de l'institut Dominicain d'études Orientales du Caire*, 5.

S. H. Nasr. (1973). "The Meaning and Role of Philosophy in Islam", *Studia Islamica*, 37.

۶ نگاه کنید به:

Christel Hein. (1985). *Definition and Einleitung der Philosophie - Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Bern and New York.

۷ فارابی همین مطلب را فقط با اندکی تغییر در اثر خود با عنوان *الجمع بین رأی الحكمین* تکرار کرد. طبق نظر ابن ابی اصیبعه، فارابی رساله‌ای را با عنوان *كلام فی اسم الفلسفه* تألیف کرد، گرچه برخی در مورد مستقل بودن این اثر تردید داشته‌اند. نگاه کنید به:

S. Strouma. (1991). "Al-Farabi and Maimonides on The Christian Philosophical Tradition", *Der islam*, 68 (2).

Aristoteles - *Werk and Wirkung* 2, ed. J. Weisner. Berlin.

۸ به نقل از:

Ahmed Fouad El-Ehwany. (1963). "Al-Kindi", In M. M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 1.

9. *Kitab al - Huruf*. (1969). M. Mahdi (ed). Beirut.

10. *Kitab jam bayn ráay al - hakimayn*. 1968. Hyderabad.

11. *Fontes Sapientiae* (Uyun al - hikmah), ed. Abdurrahman badawt. 1954. Cairo.

۱۲. در مورد «فلسفه مشرقی» ابن سینا، نگاه کنید به فصل ۱۷ کتاب

زیر:

S. H. Nasr and O. Leaman. (1996). *History of Islamic Philosophy, Part I*. London : Routledge.

13. *Kitab al-Tahsil*. (1970). M. Mutahhari (ed.). Tehran.

14. *Rasáil*, 1. (1928). Cairo.

۱۵ نگاه کنید به:

وحی اسلامی نمی‌توانست وجود داشته باشد، اما تشخیص این نکته اهمیت دارد که در این صورت هیچ فلسفه اسلامی هم وجود نمی‌داشت. برخلاف ادعای بسیاری از دانشوران غربی و برخی از پیروان مسلمان آنان، فعالیت فلسفی در جهان اسلام صرفاً تقلیدی کورکورانه از فلسفه یونانی به زبان عربی نیست که به رغم وجود قرآن و حدیث بسط یافته باشد. برعکس، فلسفه اسلامی دقیقاً بدین علت چنین ماهیتی دارد که در محیطی بسط یافت که حیطه‌های آن بر اساس وحی قرآنی تعیین شد.

فلسفه اسلامی اساساً «فلسفه نبوی» و متکی بر تأویل کتاب مقدس است که ماحصل وحی است. این وحی پیوند لاینفکی با عقل عالم صغیر دارد و به تنهایی قادر است امکانات نهفته عقلی در درون ما را به فعل درآورد. فلسفه اسلامی به مفهوم سنتی آن نیز آشکار کننده معنی درونی کتاب مقدس و راهی برای دستیابی به حقیقت نهفته در جنبه درونی قرآن است. فلسفه اسلامی به وجود مطلق یا یکتا، وجود جهان و همه مراحل در سلسله مراتب جهان می‌پردازد. این فلسفه به بررسی انسان و کمال وی، جهان، و رجعت غایی همه موجودات به خداوند می‌پردازد. این تأویل وجود همان نفوذ در معنی درونی قرآن است که خود وجود است، کتابی که تأمل درباره آن اساس فهم مراتب عینی و ذهنی وجود است که فیلسوفان اسلامی در طی اعصار به آن توجه داشته‌اند.

بررسی عمیق‌تر فلسفه اسلامی در طی تاریخ هزار و دویست ساله آن نقش قرآن و حدیث را در تدوین، تبیین و مسئله‌شناسی این سنت عمده فلسفی آشکار می‌سازد. همان گونه که همه فیلسوفان اسلامی از الکندی به بعد با قرآن و حدیث آشنایی داشتند و با آن زندگی کردند، فلسفه اسلامی پیوند درونی خود را با منابع آشکار اسلام در طی سده‌ها هویدا ساخته است؛ این پیوند حتی با گذشت سده‌ها هویداتر شده است، زیرا فلسفه اسلامی اساساً به منزله تأویل فلسفی کتاب مقدس در عین استفاده از میراث غنی فلسفه باستان است. به همین دلیل، فلسفه اسلامی که اصلاً مرحله‌ای گذرا و بیگانه در تاریخ تفکر اسلامی نیست، در طی سده‌ها پابرجا مانده است و اکنون یکی از دیدگاه‌های اصلی فکری در تمدن اسلامی است که همانند هر امر اسلامی دیگر عمیقاً در قرآن و حدیث ریشه دارد.

* این متن ترجمه بخش‌هایی از مقدمه و فصل‌های اول و دوم کتاب زیر است:

Nasr, S. H, and Leaman, O. (1996). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge.

یادداشت‌ها:

۱. در مورد کاربرد حکمت در قرآن و حدیث، نگاه کنید به:

۳۰. نگاه کنید به:

M. Abdul Haq. (1988). "Ibn Sinás Interpretation of the Qurán. the islamic quarterly, 32 (1).

۳۱. این اثر به یاد ماندنی به عربی نوشته شد و توسط م. خواجهوی به فارسی ترجمه شد. خواجهوی کلیه تفاسیر قرآنی ملاصدرا را در سال‌های اخیر به چاپ رسانده است. شایان ذکر است که ترجمه فارسی با عنوان **ترجمه مفاتیح الغیب** (تهران، ۱۹۷۹) شامل بررسی مفصل ظهور فلسفه و مکاتب مختلف آن توسط آیت الله عابدی شاهرودی است که به بحث در باب ارتباط بین فلسفه اسلامی و قرآن در حدود تفکر سنتی اسلام می‌پردازد.

۳۲. نگاه کنید به:

D. Burrell and B. McGinn (ed). (1990). God and Creation. Notre Dame.

در مورد معنی باطنی تر اصطلاح «از عدم» در اسلام، نگاه کنید به اثر ذیل (خصوصاً فصل ۶ آن):

L. Schaya (1983). la Création en Dieu Paris.

۳۳. این مطلب به طور مفصل تر در فصل ۱۶ (نصر و لیمن، ۱۹۹۶)

راجع به این سینا مورد بحث قرار گرفته است. همچنین نگاه کنید به فصل ۱۲ اثر ذیل:

S. H. Nasr. (1993). An introduction to islamic Cosmological Doctrines. Albany.

۳۴. نگاه کنید به:

T. Izutsu. (1971). The Concept and Reality of Existence. Tokyo.

۳۵. تفکرات غزالی و امام فخرالدین رازی در این مورد، همانند موضوع حادث و قدیم بودن جهان، معروف است. مع هذا مسئله کمتر شناخته شده نقد سایر متکلمان است که به انتقاد از فیلسوفان پرداختند، زیرا آنان فقط دانش خداوند نسبت به امور عام را پذیرفتند و چنین دانشی را در مورد جزئیات انکار کردند.

۳۶. ملاصدرا در چندین اثر خود خصوصاً **حاشیه حکمة الاشراق** (سهروردی) به این بحث پرداخت. نگاه کنید به:

H. Corbin. (1967). "Le Thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050 / 1640) Commentateur de Sohrawardi (587 / 1191). In Studies in Mysticism and Religion - Presented to Gershom G. Scholem. Jerusalem.

۳۷. قرآن و حدیث همچنین تأثیر مستقیم و عمیقی بر شکل‌گیری وازگان فلسفه اسلامی به زبان عربی داشته است و این موضوعی است که ما در اینجا به آن پرداخته‌ایم.



S. H. Nasr. (1977). The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi. Tehran.

۱۶. نگاه کنید به:

Talwihat. (1976). In H. Corbin (ed), Oeuvres Philosophiques et Mystique, 1. Tehran.

۱۷. نگاه کنید به:

S. H. Nasr. (1975). Three Muslim sages. Delmar.

18. Al-Asfar al-arbá ah. (1967). Allamah Tabatabáí (ed.). Tehran.

19. Mulla sadra. (1967). Al-Shawahid al-rububiyyah, ed. S. J. Ashtiyani. Mashhad.

۲۰. نگاه کنید به مقدمه اسفغان.

۲۱. نگاه کنید به اثر ذیل که در آن نقل قول‌های زیادی از آثار مختلف ملاصدرا در باب ارتباط بین حکمت راستین و وحی و قدرت معنوی و تقدس ائمه (ولایت) به عمل آمده است:

Muhammad Khwajawi, (1987). Lawamí al-arifin. Tehran.

۲۲. در درون خود جهان اسلام، متکلمان و برخی دیگر از کسانی که در طی اعصار با فلسفه اسلامی مخالفت کرده‌اند، مدعی بوده‌اند که آنها صرفاً فلسفه یونانی را در مقابل فلسفه یا خرد نشأ گرفته از ایمان قرار داده‌اند (حکمت یونانی در مقابل حکمت ایمانی). برخی از دانشوران مسلمان در عصر ما که آثار خود را به زبان انگلیسی تألیف می‌کنند، واژه مسلمان را در مقابل واژه اسلامی قرار می‌دهند و مسلمان را به معنی هر یک از اعمال یا فرآورده‌های مسلمانان و اسلامی را به معنی آن چیزی می‌دانند که مستقیماً برخاسته از وحی اسلامی است. بسیاری از دانشوران، که عمده‌ی پاکستانی و هندی‌اند، مصرانه فلسفه اسلامی را فلسفه مسلمانان می‌نامند که گواه آن عنوان اثر معروف تاریخ فلسفه مسلمانان گردآوری شده توسط م. م. شریف است. مع هذا اگر از منظر اسلام سنتی به طور عمیق‌تر به سرشت فلسفه اسلامی بنگریم و کل تاریخ آن را مدنظر قرار دهیم، متوجه خواهیم شد که این فلسفه بر اساس تعاریف مزبور از «مسلمان» و «اسلامی» توأماً هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه مسلمانان است.

۲۳. هنگامی که این سینا به مناسبتی مهم به کفر شد، در یک رباعی مشهور چنین پاسخ داد:

کفر چو منی گراف و آسان نبود
محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چون من یکی و آنهم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

۲۴. این اصطلاح نخستین بار توسط هانری کوربن و خود من استفاده شد و به اثر ذیل که توسط کوربن و با همکاری من و عثمان یحیی تألیف شد، راه یافت:

Histoire de la Philosophie islamique. (1964). Paris.

۲۵. من از واژه «تقریباً» استفاده می‌کنم، زیرا یک یا دو شخصیت مانند محمدبن زکریای رازی ضرورت نبوت را رد کردند. حتی در این مورد نیز رد ضرورت وحی نه به منظور نفی وجود وحی بلکه به منظور کسب شناخت غایی صورت گرفته است.

۲۶. مع هذا استفاده فیلسوفان بعدی اسلامی از اصطلاح «رواقی» را نباید با رواقیون رومی اشتباه کرد، هر چند که معنای تحت اللفظی آن «رواقی» است که برگرفته از «رواق» در عربی است.

27. H. Corbin. (1964). Histoire de la Philosophie islamique. Paris.

۲۸. برای نمونه، نگاه کنید به مقدمه ابوالحسن شعرانی، یکی از فیلسوفان سنتی برجسته در عصر حاضر در ایران، بر **اسرار الحکم** سیزواری (تهران، ۱۹۶۰).

۲۹. نوشته‌های هانری کوربن یکی از موارد استثنایی برجسته است.