

قرآن و حدیث: منبع و منشاء الهام فلسفه اسلامی^۱

سید حسین نصر^۲

مترجم: جلیل پروین^۳

چکیده: تردیدی نیست که مسلمانان، ارتباطی تاریخی و فرهنگی با حکمت یونانی و فلسفه‌های دیگر داشته و از میراث فلسفی و غنمی دوران باستان، بهره‌های زیادی برده‌اند؛ ولیکن، مطالعه عمیق تاریخ طولانی فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که خاستگاه فلسفه اسلامی را باید در بطن و متن اسلام و در منابع اصیل آن یعنی قرآن و حدیث، جستجو کرد؛ چرا که این فلسفه، اصول، مبانی، موضوعات و مسائل متعدد خود را از وحی اسلامی گرفته است. همه فیلسوفان اسلامی در فضای وحیانی اسلام و با الهام از این متون، فلسفه خود را پدید آورده‌اند و اساساً فلسفه اسلامی، تأویلی فلسفی از متن مقدس است که عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد و به همین جهت در طول قرون و تا به امروز، به عنوان یکی از جریانات فکری بسیار تأثیرگذار در تمدن اسلامی به حیات خود ادامه داده است.

کلیدواژه: فلسفه اسلامی، قرآن، حدیث، فلسفه نبوی، فلسفه یونانی.

۱. ترجمه فصل دوم کتاب:

The History of Islamic Philosophy.

۲. استاد کرسی اسلام‌شناسی دانشگاه جورج واشنگتن.

۳. محقق و نویسنده.

اگر به فلسفه اسلامی از دیدگاه سنت عقلانی از نوع غربی نگریسته شود، چنین می‌نماید که عیناً همان فلسفه یونانی - اسکندرانی^۱ است که ملبس به کسوت واژگان عربی شده است؛ و فلسفه‌ای است که تنها نقش آن، انتقال برخی عناصر مهم از دوران باستان، به غرب در دوران قرون وسطی بوده است. اما، اگر به فلسفه اسلامی از منظر و زاویه خودش و در پرتو تمامیت و کلیت سنت فلسفه اسلامی، که بیش از دوازده قرن سابقه داشته و همچنان سرزنده و پویاست نگاه شود، کاملاً آشکار می‌شود که همچون هر امر اسلامی دیگر، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. فلسفه اسلامی، فقط از این حیث اسلامی نیست که در دامن جهان اسلام و به وسیله مسلمانها پروراند شده است، بلکه بیشتر از این جهت اسلامی است که اصول و مبانی آن، منبع الهام، موضوعات و مسائل متعددی را که با آنها سروکار دارد از سرچشمه وحی اسلامی گرفته است، هرچند ادعاهای مخالفین برخلاف این باشد.^(۲)

همه فلاسفه اسلامی از کندی گرفته تا فیلسوف هم عصر خودمان، علامه طباطبایی، در فضا و جهانی زیسته و استنشاق کرده‌اند که سراسر آکنده از حقیقت قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) بوده است. قریب به اتفاق آنان، طبق موازین شریعت اسلامی زیسته و هر روز، رو به سوی مکه نماز گزارده‌اند. معروفترین فلاسفه، همچون ابن سینا و ابن رشد، در اظهار ارادت قلبی و تعلق خاطر عمیقشان به اسلام، تمم داشتند؛ و در مقابل هرگونه تعرضی به ایمان و اعتقاداتشان، واکنشهای شدیدی از خود نشان می‌دادند، بدون اینکه، صرفاً ایمان باور^۳ باشند. ابن سینا در مواجهه با مسائل دشوار رو به سوی مسجد می‌آورد و نماز می‌خواند^(۴) و ابن رشد، قاضی القضاة شهر گُردوا^۵ بود، و این بدان معنی است که خود وی، تجسم و مظهر اقتدار شریعت اسلامی بوده است؛ حتی اگر بعدها، خیلی از اروپاییها، وی را به چشم بزرگترین خردگراها و به عنوان نماد عینی شورش عقل علیه ایمان قلمداد کرده‌اند. صرف حضور قرآن و تأثیرگذاری وحی الهی کافی بود که جهانی را که فلاسفه اسلامی قرار بود در آن و درباره آن تفلسف کنند از ریشه دگرگونه کند و به نوع خاصی از فلسفه راهبری کند که به حق می‌توان آن را «فلسفه نبوی»^۶ نامید.^(۵)

1. Graeco -alexandrian
2. fideist
3. cordoba
4. Prophetie philosophy

حقیقت قرآن و وحی‌ای که آن را در دسترس جامعه انسانی قرار داد، در مرکزیت علایق و دغدغه‌های همه آن کسانی قرار داشت که می‌خواستند در فضای اسلامی تفلسف کنند، و دستاورد آن پیدایش نوعی فلسفه بود که در آن کتاب و حیاتی نه تنها به عنوان منبع عالی شناخت احکام دینی، بلکه به عنوان منبع عالی شناخت ماهیت اصلی وجود و فراتر از آن، وجود منبع اصلی وجود، مورد تصدیق همگان است. برای کسانی که در پی فهم ماهیت اشیاء بودند، ضمیر آگاه نبوی که تلقی وحی می‌کرد، حائز بیشترین درجه اهمیت بود. چه ارتباطی بین ابزار و شیوه شناخت عادی بشری با چنین حالت شناخت خارق‌العاده و شگفت‌انگیزی وجود داشت؟ چگونه عقل بشری، با آن عقلی که با نور وحی روشن شده بود، ارتباط برقرار می‌کرد؟ برای فهم ارتباط این موضوعات، کافی است نظری اجمالی بر آثار فلاسفه اسلامی افکند که تقریباً به اتفاق آرا، وحی را به عنوان یک منبع معرفت‌نهایی و دانش‌غایی پذیرفته‌اند.^(۱) چنین پرسشهایی تحت عناوین تأویلات متن مقدس^۱ و نظریه‌های عقل^۲ که معمولاً دربرگیرنده حقیقت ضمیر نبوی است، در بیش از یک هزاره از اندیشه فلسفی اسلام، در محوریت قرار داشته است.

شاید بتوان گفت که حقیقت وحی اسلامی و مشارکت در این حقیقت، به‌طور کلی ابزار و شیوه اصلی تفلسف در جهان اسلام را دگرگون کرد. عقل نظری^۳ فلاسفه اسلامی دیگر آن عقل نظری ارسطو نیست؛ هرچند عیناً همان اصطلاح‌شناسی او به عربی برگردانده شده است. عقل نظری - که ابزار معرفت‌شناختی تمام فعالیت‌های فلسفی است - به شیوه‌ای بسیار ظریف و هوشمندانه، اسلامی شد؛ به‌طوری که از طریق تجزیه و تحلیل واژگان فنی به کار رفته، براحتی قابل تشخیص و تمیز نیست. با این همه، وقتی کسی نظر فیلسوف بزرگی همچون ملاصدرا را درباره عقل در تفسیر بعضی آیات قرآن که حاوی این اصطلاح هستند، و یسا در تفسیر فصل «عقل» مجموعه احادیث شیعی، یعنی اصول کافی (الکلینی) می‌خواند، مفهوم اسلامی عقل برایش آشکار می‌شود. این تغییر ظریف، یعنی تبدیل فهم یونانی از عقل (nous) به فهم

1. the hermeneutics of the Sacred Text
2. Theories of the intellect
3. Theoretical intellect

اسلامی آن (العقل) خیلی پیشتر از ملاصدرا در آثار حتی مشائین اسلامی همچون ابن سینا مشهود است؛ یعنی آنجایی که ابن سینا عقل فعال^۱ را مساوی با روح القدس^۲ قرار می‌دهد. همچنان‌که برای دانش آموختگان سنت اسلامی مشخص است، بر اساس برخی احادیث و همچنین سنت شفاهی که در طول قرون انتقال یافته است، قرآن و تمام جنبه‌های سنت اسلامی که ریشه در قرآن دارند، دارای یک بُعد ظاهر و یک بُعد باطن هستند. علاوه بر آن، بعضی آیات قرآن خود، به طور ضمنی و تلویحی به باطن و معنای نمادین و رمزآلود کتاب وحیانی و پیام آن اشاره دارند. اما درباره حدیث می‌توان گفت که بخش قابل توجهی از این مجموعه مستقیماً به بُعد درونی یا باطنی وحی اسلامی مربوط می‌شود و بعضی احادیث پیامبر صریحاً بر بطون متعدد قرآن اشاره دارند.

فلسفه اسلامی، هم به بعد ظاهری وحی قرآنی یا شریعت می‌پردازد و هم به حقیقت باطنی که قلب تمام مسائل اسلامی است. بسیاری از متخصصین «شریعت»، یعنی فقها به مخالفت با فلسفه اسلامی پرداخته‌اند، در حالی که بسیاری دیگر نیز آن را پذیرفته‌اند. در واقع، بعضی از فلاسفه برجسته اسلامی همچون ابن رشد، میرداماد و شاه ولی الله دهلوی در حوزه شریعت و قانون مقدس اسلامی نیز صاحب نظر بوده‌اند. با همه اینها، شریعت اسلامی، عمدتاً شرایط و فضای اجتماعی و انسانی خوبی برای فلاسفه اسلامی جهت فعالیت فلسفی، فراهم آورده است. در فلسفه اسلامی به خاطر باطن یا حقیقت است که انسان به الهام و منبع معرفت روی می‌آورد.

همین اصطلاح الحقیقه بیشترین اهمیت را در درک ارتباط بین فلسفه اسلامی و منابع وحی اسلامی دارد. الحقیقه هم به معنی حقیقت^۳ و هم به معنی واقعیت^۴ است^۵ و مربوط به خود خداست که یکی از اسمائش الحق^۶ است و رسیدن بدو غایت و هدف کل فلسفه اسلامی است. در عین حال، الحقیقه واقعیت باطنی قرآن را تشکیل می‌دهد که می‌توان از طریق فهم هرمنوتیکی معنای متن مقدس بدان دسترسی یافت. در طول تاریخ بسیاری از فلاسفه اسلامی

-
1. Active Intellect
 2. Holy Spirit
 3. truth
 4. reality
 5. the Truth

فلسفه یا حکمت را - یعنی دو اصطلاح مهمی را که با معنایی تا اندازه‌ای متفاوت برای فلسفه اسلامی کاربرد دارند - با حقیقت نهفته در دل قرآن یکی دانسته‌اند. در واقع، بخش اعظم فلسفه اسلامی رازگشایی هرمنوتیکی از دو کتاب بزرگ وحی یعنی قرآن و جهان هستی است. فلسفه اسلامی، در جهان عقلانی اسلامی، علی‌رغم برخی تفاوتها، به همان خانواده‌ای تعلق دارد که معرفت یا عرفان^۱ که مستقیماً از دل تعالیم باطنی اسلامی سربرآورده و در تصوف و بعضی جنبه‌های شیعه تبلور یافته است، تعلق دارد. بدون این غلقه و ارتباط، هیچ سهروردی و ملاصدرايي در ایران و یا ابن‌سینا در اندلس ظهور نمی‌کرد.

فلاسفای همچون ناصر خسرو (۵ ق. / ۱۱ م.) و ملاصدرا (۱۰ ق. / ۱۶ ق. م.) که با فاصله زمانی بسیار زیادی از هم زیسته‌اند، فلسفه یا حکمت را با حقیقت که در دل قرآن نهفته است و درک آن مستلزم تأویل معنوی متن مقدس می‌باشد، یکی دانسته‌اند. فیلسوف ایرانی قرن ۱۳ ق. / ۱۹ م.، جعفر کاشفی، پا را فراتر نهاده و روشهای مختلف برداشت از قرآن را با مکاتب مختلف فلسفه یکی دانسته است. مثل یکی دانستن تفسیر با مکتب مشائی^۲، تأویل با مکتب رواقی^۳ و تفهیم با مکتب اشراقی^۴. فعالیت فلسفی، در سنت اصلی فلسفه اسلامی، بالاخص همان‌طور که در قرون بعدی رشد و نضج یافت، متفک از درون‌گرایی خود شخص و جدای از تعمق و فرو رفتن در معنای باطنی قرآن و حدیث نبود و آن عده از فلاسفای که گرایشهای شیعی داشتند، از طریق قدرت صادره از دایرة‌الولایة^۵ - که ادامه همان دایرة‌النبوة^۶ پس از رحلت پیامبر اسلام می‌باشد - به این امر روی آوردند.

در فهم تاریخ فلسفه پیوند نزدیک بین قرآن و حدیث از یک طرف، و فلسفه اسلامی از طرف دیگر، باید مد نظر قرار گیرد. مسلمانان هرمس^۷ را - که شخصیت او را تا سه هرمس^۸

1. gnosis
2. Peripatetic
3. Stoic
4. Illuminationist
5. the cycle of initiation
6. the cycle of prophecy
7. Hermes
8. Three Hermes

ارتقا دادند و برای غربیها نیز از طریق منابع اسلامی کاملاً شناخته است - با ادريس^۱ یا خنْدَخ - از پیامبران دوران باستان، یعنی از سلسله انبیایی که مورد تصدیق و تأیید قرآن و حدیث قرار گرفته است - یکی دانسته‌اند.^(۸) آنان ادريس را سرمنشأ فلسفه در نظر گرفته و به اولقب ابوالحکما^۲ دادند. مسلمانها نیز، همچون فیلون^۳ و بعضی فلاسفه یونانی متأخر و همچنین بسیاری از فلاسفه دوران رنسانس اروپا، نبوت را خاستگاه فلسفه پنداشتند، و با صورت و هیأتی اسلامی جمله معروف نوافلاطونیون شرقی^۴ را که «افلاطون همان موسی در یونان باستان بود» تأیید می‌کردند. این قول معروف عربی که «فلسفه از مشکات نبوت سرچشمه می‌گیرد»^۵ در وقایع نامه‌ها و گزارشهای علمی تاریخ اسلام انعکاس یافته است و آشکارا نشان می‌دهد که چگونه فلاسفه اسلامی خود، مظهر و تجسم عینی پیوند بین فلسفه و وحی بوده‌اند.

باید در نظر داشت که الحکیم^۶ (که هم خانواده با حکمت است) اسم خدا و یکی از اسامی قرآن است. بسیاری از فلاسفه اسلامی تصور می‌کنند که سوره سی و یکم قرآن - یعنی سوره لقمان - که در آن لقمان پیامبر به عنوان یک حکیم معرفی می‌شود - در راستای ارتقای مقام و منزلت حکمت که فلاسفه اسلامی آن را با فلسفه حقیقی یکی می‌دانند، نازل شده است. این سوره با حروف مقطعه «الف، لام، میم» شروع می‌شود و بلافاصله این آیه می‌آید: «اینها آیات کتاب حکیم هستند»^۷ که دقیقاً کلمه حکیم در آن به کار رفته است خدا را شکر کن، و هر که شکر حق گوید، به نفع خود اوست و هر که ناسپاسی و کفران کند، خدا از شکر و سپاس خلق بی‌نیاز و [به ذات خود] ستوده صفات است»^۸. در این آیه صریحاً مقام حکمت، موهبتی دانسته شده است که انسان باید به خاطر آن شکرگزار باشد. و این حقیقت، هرچه بیشتر با آیه معروف زیر تأیید می‌شود: «خداوند فیض حکمت را به هر که بخواهد عطا می‌کند

1. Edris

2. Enoch

3. Philo

4. Oriental Neoplatonism

۵. «تَبَایِعُ الْحِکْمَةِ مِنْ مَشْکَوَةِ النَّبُوَّةِ».

6. the Wise

۷. «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» [لقمان: ۲].

۸. «لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَ مَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» [لقمان: ۱۲].

و به هر کس حکمت عطا شود همانا خیر کبیری به او عطا شده است و این حقیقت را جز خردمندان عالم متذکر نشوند.^۱

در حدیثی به این مطلب اشاره شده است که پس از اینکه خداوند، نبوت و حکمت را به لقمان ارانه فرمود، لقمان حکمت را برگزید که نباید آن را صرفاً با طبع یا سایر شاخه‌های حکمت سنتی خلط کرد؛ بلکه اشاره به آن فلسفه نابی است که به خدا و علل غایی اشیاء می‌پردازد. آیات قرآنی ذیل نیز اشاره به آن دارند: «و خداوند به او [عیسی] کتاب و حکمت تعلیم خواهد داد».^۲ نیز «و چون خداوند از پیامبران، پیمان گرفت آنگاه که به شما کتاب و حکمت بخشید، سپس برای هدایت شما اهل کتاب باز رسولی از جانب خداوند آمد که گواهی به راستی کتاب و شریعت شما می‌داد».^۳

در چندین جای قرآن، کتاب و حکمت توأمان ذکر شده‌اند. آنان بر این باورند که این تقارن و پیوند، مؤید این حقیقت است که هر آنچه را که خداوند از طریق وحی نازل کرده است، از طریق حکمت یعنی از طریق عقل نیز قابل وصول کرده است؛ چرا که خود عقل، نسخه مجملی از حقیقت عالم کبیر بوده، ابزار وحی است.^۴ بر اساس همین نظریه، فلاسفه بعدی همچون ملاصدرا نظریه دقیق و پیچیده‌ای از عقل را در ارتباط و نسبتش با عقل نبوی و نزول کلام الهی یعنی قرآن، بسط و توسعه دادند که این نظریه تا اندازه‌ای مبتنی بر نظریه‌هایی بود که از زمان ابوعلی سینا و سایر مشائین ارانه شده بود. همه اینها، نشانگر این واقعیت است که فلسفه اسلامی سنتی چطور خودش را دقیقاً با وحی در کل و با قرآن به‌طور خاص یکی کرده است.

فلاسفه اسلامی در مضامین قرآن به عنوان یک مجموعه واحد و همچنین در آیات خاصی به تأمل و تعمق می‌پرداختند. توجه زیادی به آیات متشابه (آیاتی که معنای ظاهریشان واضح نیست) مبذول می‌شد، و همچنین به بعضی از آیات معروف مثل آیه النور^۵ [۲۴: ۳۵] زیاد استناد می‌شد و تفاسیر زیادی بر آنها صورت می‌گرفت. مثلاً ابن سینا در کتاب اشارات و

۱. «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذُكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» [بقره: ۲۶۹].

۲. «و يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» [آل عمران: ۴۸].

۳. «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ نَمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مَوْسُوذٌ لَنَا مِنْكُمْ» [آل عمران: ۸۱].

همچنین بسیاری از چهره‌های متأخر این آیه را تفسیر کرده‌اند. در واقع، ملاصدرا یکی از مهمترین تفاسیر فلسفی نوشته شده بر این آیه را، تحت عنوان «تفسیر آیه النور» ارائه داد.^(۱۱) مطالعات غربی، فلسفه اسلامی را معمولاً چیزی جز بسط و توسعه فلسفه یونانی ندانسته است،^(۱۲) و به همین دلیل غالباً از تفاسیر فلاسفه اسلامی از قرآن غفلت کرده است، در حالی که تفاسیرهای فلسفی از قرآن در کنار تفسیرهای حقوقی (فقهی)، لغت‌شناختی، کلامی و عرفانی، جایگاه مهمی را به خود اختصاص می‌دهد. اولین فیلسوف اسلامی که تفسیری بر قرآن نوشته ابن سیناست که بسیاری از تفاسیر وی هنوز هم موجود هستند.^(۱۳) بعدها، سهروردی، بر قسمتهای مختلف قرآن تفسیر نوشت و همین‌طور شماری از فلاسفه متأخر همچون ابن ترکه اصفهانی نیز تفسیرهایی بر قرآن نوشته‌اند.

با همه اینها، مهمترین تفسیر فلسفی از قرآن از سوی ملاصدرا نگاشته شده است که اسرارالایات و مفاتیح الغیب^(۱۴) وی یکی از محیرالعقولترین بناهای سنت عقلانی اسلامی است؛ هرچند که از سوی غربیها تا به امروز توجه بسیار کمی به آن شده است. ملاصدرا، همچنین یکی از آثارش را به تفسیر اصول کافی الکلینی اختصاص داد. این کتاب یکی از مهمترین متون حدیث شیعی است که حاوی احادیث پیامبر و امامان است. این آثار روی هم رفته، حیرت‌انگیزترین تفاسیر فلسفی از قرآن و حدیث، در تاریخ اسلام است، اما چنین آثاری فقط به وی ختم نشده است. میزان مبسوطترین تفسیر قرآنی که طی دهه‌های گذشته نگارش یافته، به قلم علامه طباطبایی است که در ایران پس از جنگ جهانی دوم، در قم، احیاکننده تعالیم فلسفه اسلامی بوده است. وی یکی از فلاسفه پیشرو و برجسته این قرن بوده است که آثار فلسفی‌اش به تدریج به جهان خارج شناسانده می‌شود.

برخی مضامین و اصول قرآنی، در طول تاریخ طولانی فلسفه اسلامی و بالاخص در دوران متأخر، بر این فلسفه سایه افکنده است و فلسفه اسلامی در دوران متأخر به معنی واقعی و اصیل کلمه به حکمت الهی^۱ تبدیل شده است. تنوسوفی دقیقاً معادل الحکمة الالهیه به زبان عربی است. اولین و مهمترین اصل، اصل توحید است و هسته مرکزی و پیام اسلامی را تشکیل می‌دهد. فلاسفه اسلامی، همگی موحد بودند و فلسفه ناب و اصیل را در پرتو این حقیقت [اصل توحید] جستجو می‌کردند. آنان، فیثاغورس و افلاطون را به دلیل اینکه معتقد

به وحدت حقیقت نهایی بودند، موخّد می‌نامیدند، در حالی که به اشکال بعدی فلسفه یونانی و رومی یعنی شکاکیت^۱ و لاادری گری^۲ کمترین توجهی از خود نشان نمی‌دادند.

تفسیر فلاسفه اسلامی از اصل توحید، در کانون توجه فلسفه اسلامی قرار داشت. تنش و کشمکش بین تعریف قرآن از توحید و آنچه مسلمانان از منابع یونانی آموخته بودند ادامه داشت، تا اینکه فلاسفه متأخری همچون سهروردی و ملاصدرا آن را به ترکیبی از عالی‌ترین امر عقلانی تبدیل کردند.^(۱) اما در تمامی این نحوه برخوردها با این موضوع از کندی گرفته تا ملاعلی زنوزی و حاج ملاهادی سبزواری در طول قرن ۱۳ ق. / ۱۹ م. و حتی بعدها، اصل قرآنی توحید (محوری‌ترین موضوع اسلام) در مرکزیت و محوریت موضوعات دیگر قرار داشت به طوری که مسیر و جهت فلسفه اسلامی را تعیین می‌کرد.

تکمیل اصل قرآنی توحید، اظهار صریحی است در قرآن دالّ بر اینکه خداوند وجود عطا می‌کند و با این فعل است که تمام آنچه موجود است، تکون می‌یابد. به عنوان مثال در این آیه می‌فرماید: «فرمان نافذ خداوند (در عالم) چون اراده خلقت چیزی کند، به محض اینکه گوید موجود باش، بلافاصله موجود خواهد شد.»^۳ دغدغه فلاسفه اسلامی در مبحث وجودشناسی (هستی‌شناسی) مستقیماً مربوط به این اصل قرآنی است. همان‌طور که کاربرد اصطلاحات فلسفه اسلامی نیز مؤید این امر می‌باشد در آن جایی که از وجود بیشتر فعل یا عمل وجود^۴ فهمیده می‌شود، تا اینکه اسم یا حالت وجود^۵ فهمیده شود. اگر ابن سینا را اولین و مهمترین «فیلسوف وجودی»^(۶) شناخته‌اند و اگر او هستی‌شناسی را که بر بسیاری از حوزه‌های قرون وسطی سایه انداخت، گسترش داد؛ نه فقط به این جهت بود که وی صرفاً به تفکر و تأمل در مضامین فلسفه ارسطویی به زبان عربی و یا فارسی می‌پرداخت، بلکه بیشتر از همه به جهت اصل قرآنی توحید در رابطه با فعل وجود بود. در نتیجه تعمق و تأمل در قرآن و در ارتباط با تفکر یونانی بود که فلاسفه اسلامی اصل وجود محض^۷ را گسترش دادند، وجودی که فراتر از

1. sceptical

2. agnostic

۳. «إنما أمرُهُ إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فيكون» [یس: ۸۱].

4. esto

5. esse

6. Philosopher of being

7. Pure Being

مراتب وجود می‌باشد ولی متفصل از آن نیست. البته بعضی از فلاسفه دیگر مانند تنسی چند از فلاسفه اسماعیلی معتقد بودند که خداوند فراتر از وجود است و عمل او یا همان «کن» قرآنی را برابر با وجود می‌دانستند که بعدها به عنوان اصل عالم آن را در نظر گرفتند.

همچنین، اصل قرآنی خدای خالق و خلق از عدم^۱ - با همه سطوح مختلف معنایی عدم - است^(۷) که باعث شد تا فلاسفه اسلامی بین خدا به عنوان وجود محض با وجود عالم تمایز قائل شوند، که «سد بدون رخنه» وجودشناسی ارسطویی را شکست. در اسلام، با توجه به تمایز معروف ابن سینا، جهان همیشه ممکن الوجود^۲ و خداوند واجب الوجود^۳ است.^(۷) هیچ فیلسوف اسلامی، هیچ‌گاه به یک پیوستگی وجودی بین وجود مخلوقات و وجود خدا، قائل نشده است و این انقلاب اساسی در فهم وجودشناسی ارسطویی، ریشه در آموزه اسلامی از خدا و خلق دارد به همان سان که در قرآن و حدیث، اظهار شده است.^(۸) علاوه بر این، این تأثیر، در درجه اول اهمیت قرار دارد نه تنها برای آنهایی که نظریه خلق از عدم را در مفهوم عادی کلامی مطرح کرده‌اند، بلکه برای افرادی مثل فارابی و ابن سینا نیز که طرفدار نظریه فیض^۴ بودند، اما هیچ‌کدام، به هیچ‌وجه، ذره‌ای تمایز اساسی بین وجود جهان و وجود خدا را منکر نشده‌اند.

کل مسأله حدوث^۵ و قِدَم^۶ عالم نیز که در دوازده قرن گذشته، ذهن متفکرین اسلامی را به خود مشغول کرده است و در رابطه با ممکن الوجود بودن عالم در مقابل اصل الهی است، بدون تعالیم و آموزه‌های قرآن و حدیث غیرقابل تصور می‌باشد. البته، اینکه قبل از ظهور اسلام، متکلمین و فلاسفه مسیحی همچون جان فیلیپون^۷ در رابطه با این موضوع، مطالبی نگاشته بودند و اینکه مسلمانان به تعدادی از این نوشته‌ها، مخصوصاً به مقاله‌ای از فیلیپون علیه نظریه قدیم بودن جهان دسترسی داشته‌اند، حقیقتی انکارناپذیر است. با وجود این، اگر آموزه‌های قرآنی در رابطه با خلقت نبود، چنین آثار مسیحی، نقش کاملاً متفاوتی در تفکر اسلامی بازی

1. creatio ex nihilo
2. contingent
3. necessary
4. emanation
5. newness
6. eternity
7. John Philoponus

می‌کرد. مسلمانان به استدلالهای فیلویون علاقمند بودند، دقیقاً به این دلیل که مسأله حدوث و قدم که از طریق کشمکش بین تعالیم قرآن و حدیث از یکسو و توجه یونانیها به رابطه غیرموقتی و غیرگذرای بین جهان و سرمنشأ ملکوتی آن از سوی دیگر، به وجود آمده بود، مسأله و دغدغه اصلی خود آنان بود.

مسأله دیگری که فلاسفه اسلامی از کندی گرفته تا ملاصدرا و پیروانشان، بدان شدیداً علاقه نشان می‌دادند، مسأله علم خداوند به عالم بود. فلاسفه بزرگ اسلامی همچون فارابی، ابن سینا، سهروردی، ابن رشد و ملاصدرا در رابطه با این موضوع نظریات متفاوتی ارائه داده‌اند و همان‌طور که در مسأله حدوث و قدم، به طور مدام از سوی متکلمین مورد انتقاد و معجزه قرار گرفته‌اند، در این موضوع نیز، بالاخص در موضوع علم خداوند به جزئیات، متکلمین شدیداً به آنها انتقاد کرده‌اند.^{۹۹} مسأله علم خدا دقیقاً به دلیل تأکید قرآن بر علم خداوند به همه چیز وارد فلسفه اسلامی شد؛ همان‌طور که در آیات متعددی به این امر اشاره شده است. مانند این آیه: «و هیچ ذره‌ای در همه زمین و آسمان از خدای تو پنهان نیست و نه کوچکتر و نه بزرگتر از آن چیزی نیست، مگر اینکه همه در کتاب مبین حق مسطور است»^{۱۰۰} دقیقاً به سبب همین اصرار و تأکید قرآن به علم مطلق الهی بود که موضوع علم خداوند از عالم در محوریت توجه فلاسفه اسلامی قرار گرفت و باعث شد که فلاسفه اسلامی همچون همتاهای یهودی و مسیحی‌اش، نظریه‌های عظیم فلسفی را بسط و توسعه دهد که ابداً در چشم‌انداز فلسفی دوران باستان یونانی - اسکندرانی حضوری نداشت. در این زمینه، «علم لدنی»^{۱۰۱} برای فلسفه و همچنین برای عرفان نظری یا المعرفة از اهمیت زیادی برخوردار است.

این مسأله، همچنین رابطه تنگاتنگی با اهمیت فلسفی خود وحی دارد. اولین فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا با استفاده از نظریه‌های یونانی از عقل و قوای نفس (البته نه منحصرراً نظریه‌های یونانی) در پی این بودند که نظریه‌ای را پیروانند.^{۱۰۲} فلاسفه اسلامی متأخر توجه‌شان را به این موضوع معطوف داشتند و در پی این امر برآمدند که به طریق فلسفی، امکان نزول حقیقت و دسترسی به آن را از طریق معرفت مبتنی بر یقین حاصل شده به غیر از راه حواس، عقل و حتی عقل باطنی توجیه کنند. با این همه، آنها به تطابق و همخوانی عقل

۱. «... و ما نهزبُ عن ربك من مقال ذرة في الارض و لافي السماء و لا اصغر من ذلك و لا اكبر لها في كتاب

مبین» [یونس: ۶۱].

باطنی با تجلی عینی عقل کل^۱ یا Logos که همان وحی باشد اشاره می‌کردند. با وجود استفاده از بعضی از مفاهیمی که ریشه یونانی داشتند، فلاسفه اسلامی متأخری همچون ملاصدرا در این مسأله شدیداً از قرآن و حدیث استفاده می‌کردند.

در حوزه «کیهان‌شناختی»^۲ می‌توان حضور دائم مضامین قرآنی و بعضی احادیث را مشاهده کرد. کافی است کمی در «آیه النور» و «آیه الکرسی» و استفاده از سمبلها و استعارات صریحی همچون «العرش»، «الکرسی»، «نورالسموات و الارض»، «مشکوة» و اصطلاحات قرآنی متعدد دیگری تأمل کنید تا اهمیت قرآن و حدیث را در شکل‌گیری کیهان‌شناسی‌ای که در سنت فلسفه اسلامی بدان پرداخته شده است، نیک دریابید.^(۳) نباید از اهمیت کیهان‌شناختی معراج شبانه پیامبر غفلت کرد که فلاسفه اسلامی زیادی، که از اولین آنها ابن سینا می‌باشد، بدان پرداخته‌اند. این واقعه مهم دوران حیات پیامبر - با سطوح معنایی متعدد آن - این طور نیست که فقط توجه صوفیه را جلب کرده باشد، بلکه فلاسفه متعددی، توجه خاصی به شرح و توصیف آن واقعه همان‌طور که در بعضی آیات قرآن و احادیث آمده است از خود نشان می‌دادند. بعضی از فلاسفه، توجه خود را به وقایع دیگری نیز معطوف کرده‌اند که از اهمیت کیهان‌شناختی برخوردارند. از آن جمله می‌توان به واقعه «شق القمر» اشاره کرد که درباره آن، ابن ترکه اصفهانی، فیلسوف ایرانی قرن ۹ ق. / ۱۵ م. رساله‌ای جداگانه نوشته است.^(۴)

اما، در هیچ شاخه‌ای از فلسفه اسلامی، تأثیر قرآن و حدیث برجسته‌تر و آشکارتر از معادشناسی^۳ نیست، که فهم درست از آن در فضای ادیان ابراهیمی برای جهان فلسفه دوران باستان امر غریبی بود. مفاهیمی چون، مداخله الهی برای تعیین پایان تاریخ، معاد جسمانی،^۴ وقایع متعدد مربوط به معاد، روز جزا^۵ و مقامات و احوال پس از مرگ به همان شکلی که اسلام ارائه می‌دهد برای فلسفه دوران باستان بیگانه بود؛ در حالی که در قرآن و حدیث و البته در کتاب مقدس و سایر منابع مذهبی یهودیت و مسیحیت با صراحت به آنها پرداخته شده است.

1. Universal Intellect
2. cosmology
3. eschatology
4. bodily resurrection
5. the final judgment

فلاسفه اسلامی کاملاً با این عقاید مهم در تفلسف آشنا بودند، اما اولین فیلسوفان قادر نبودند برای آموزه‌های اسلامی ادله‌ای فراهم آورند، یعنی بر اساس ایمان، اذعان به درستی آنها داشتند، در عین حال نمی‌توانستند آنها را در قالب و چهارچوب فلسفه‌مثنائی اثبات کنند. چنین حالتی را می‌توان در مورد ابن سینا مشاهده کرد که در چندین کتاب از جمله شفا اعتراف می‌کند که قادر نیست معاد جسمانی را اثبات کند، ولی از روی اعتقاد دینی آن را می‌پذیرد. این مسأله، در کنار پذیرش، قدیم و ناتوانی فلاسفه در اثبات علم خداوند به جزئیات، در واقع یکی از آن سه مسأله مهمی بود که غزالی به خاطر آنها، ابن سینا را به باد انتقاد گرفت و به کفر متهم نمود. چندین قرن بعد، ملاصدرا، حقیقت معاد جسمانی را با استفاده از اصول حکمت متعالیه^۱ اثبات کرد و ابن سینا و غزالی — هر دو — را به خاطر ضعف و نارسایی نحوه برخوردشان با مسأله مورد نظر، مورد انتقاد قرار داد.^(۳۳) دامنه‌دارترین و جامع‌ترین نحوه پرداخت فلسفی به معاد در اسفار ملاصدرا یافت می‌شود.

اگر این کتاب و سایر رسائل او در این موضوع، مثل المبدأ و المعاد و یا الحکمة العرشیه مورد مذاقه قرار گیرد، فهمیده می‌شود که مؤلف اعتماد و اتکای کامل به قرآن و حدیث داشته است. بسط معنای فلسفی معاد، اساساً تأویلی از منابع دینی اسلامی و در درجه اول قرآن و حدیث می‌باشد و این واقعیت فقط در مورد ملاصدرا صدق نمی‌کند. می‌توان همین رابطه را بین فلسفه و وحی اسلامی در آثار ملا محسن فیض کاشانی، شاه ولی الله دهلوی، ملا عبدالله زنوزی، حاج ملا هادی سبزواری و تعداد زیادی از فلاسفه اسلامی متأخر در جاهایی که به ابعاد مختلف معاد می‌پردازند، مشاهده کرد. البته، دوباره در جاهایی که به مسأله معاد مربوط می‌شود، اتکا و اعتماد به قرآن و حدیث در طول دوران بعدی، بیشتر می‌شود، به همان اندازه‌ای که ابن سینا هم در آثار جامع و از نوع دایره‌المعارفی و هم در رسائل منفرد، مثل مبدأ و معاد مستقیماً به این موضوع می‌پرداخت. قابل ذکر است که وی یکی از معروفترین رسائل خویش در باب معادشناسی را الرسالة الاضحویه اسم گذاری کرد که آن را از واژه اسلامی «روز جزا» برگرفته بود.

اگر در مورد رابطه تاریخ فلسفه اسلامی با وحی اسلامی، خوب تأمل شود، می‌توان حتی خط سیری به سوی رابطه نزدیکتر فلسفه با قرآن و حدیث را موقعی که فلسفه به «الحکمة الالهیه» تغییر شکل می‌داد، مشاهده کرد. هرچند، فارابی و ابن سینا این همه مضامین را از منابع

قرآنی برمی‌گرفتند ولی به ندرت در آثار فلسفی، مستقیماً اسمی از قرآن به میان می‌آوردند؛ تا اینکه در قرن ۶ ق. / ۱۲ م. به سهروردی می‌رسیم که در خلال آثار صرفاً فلسفی‌اش، نقل قولهایی از قرآن و حدیث را ارائه می‌دهد. چهار قرن بعد فلاسفه صفوی، آثار فلسفی‌شان را در شکل تفسیرهایی بر قرآن یا برخی احادیث می‌نگاشتند. این روند در قرون بعدی نه تنها در ایران، بلکه در هند و سرزمینهای عثمانی — از آن جمله عراق — ادامه یافت.

تا آنجایی که به ایران مربوط می‌شود، از قرن ۷ ق. / ۱۳ م. به بعد، به موازات اینکه فلسفه در حوزه عقلانی شیعی ادغام می‌شد، اقوال ائمه شیعی در تکمیل احادیث نبوی، حتی نقش بیشتری را ایفا می‌کرد. این امر، بخصوص در مورد اقوال امام محمد باقر، امام جعفر صادق و امام موسی کاظم صدق می‌کند که بسیاری از این اقوال، خاستگاه مسائلی بود که از سوی فلاسفه متأخر اسلامی مورد بحث قرار می‌گرفتند.^(۱۴) برای فهم این نکته که اکثر اقوال ائمه، بستر بسیار مناسب و حاصلخیزی برای مباحث فلسفی بوده و برای فهم و درک نقش آنها در تأملات و تفکرات عمیق فلسفی متأخر، کافی است شرح ماندگار ولی ناتمام ملاحظه‌ها بر اصول کافی مطالعه شود.

قرآن و حدیث در کنار اقوال ائمه که به یک معنا، همان دنباله حدیث در جهان شیعه می‌باشد در طول قرون، چهارچوب و قالب فلسفه اسلامی را فراهم آورده و فضای عقلانی و اجتماعی را ایجاد کرده است که فلاسفه اسلامی در آن به تفلسف پرداخته‌اند. علاوه بر این، آنها معرفتی از مبدا، ماهیت اشیاء، انسانیت و اهداف غایی آن و تاریخی که فلاسفه اسلامی درباره آن به تأمل پرداخته و در طول اعصار از آن مطالبی برگرفته‌اند، ارائه می‌دهند. همچنین آنان نوعی زبان گفتگو فراهم آورده‌اند که فلاسفه اسلامی توانسته‌اند، با استفاده از آن با بقیه جامعه اسلامی ارتباط برقرار کنند.^(۱۵) البته، بدون وحی قرآنی، نه تمدن اسلامی ایجاد می‌شد و مهمتر از آن فلسفه اسلامی هم به وجود نمی‌آمد. فعالیت فلسفی در جهان اسلام، صرفاً تکرار طوطی‌وار فلسفه یونانی اسکندرانی به زبان عربی نیست، برخلاف آنچه بسیاری از دانشمندان غربی در کنار بعضی از پیروان اسلامی‌شان ادعا کرده‌اند. یعنی فلسفه‌ای نیست که علی‌رغم حضور قرآن و حدیث رشد کرده باشد. برعکس، فلسفه اسلامی دقیقاً به خاطر اینکه در فضای قرار داشت که طرح و نمای آن به وسیله وحی قرآنی تعیین می‌شد شکوفا شد.

همان‌طور که در طلیعه سخن اظهار شد، فلسفه اسلامی ضرورتاً «فلسفه نبوی» است که مبتنی بر تأویل متن مقدس، حاصل وحی‌ای است که به طور لاینفک مرتبط با عقل جهان صغیر

می‌باشد و به تنهایی قادر است استعدادهای نهفته درون ما را به فعلیت برساند. فلسفه اسلامی، به همان نحوی که از درون این سنت فهمیده می‌شود، نوعی پرده‌برداری از معنای باطنی متن مقدس نیز هست، یعنی وسیله‌ای برای وصول به آن حقیقتی است که در بعد باطنی قرآن نهفته است. سروکار فلسفه اسلامی با آحاد یا وجود محض و وجود مطلق و تمام مراتب مقامات امر مطلق است. این فلسفه به انسان، جهان و بازگشت نهایی تمام اشیاء به خداوند، می‌پردازد. این نوع تفسیر از وجود چیزی نیست مگر شکافتن و فهمیدن معنای باطنی قرآن که خود وجود است. کتابی که تأمل بر آن کلید فهم مراتب عینی و ذهنی وجود است که فیلسوف اسلامی در طول قرون بدان پرداخته است.

مطالعه عمیقتر فلسفه اسلامی در طی تاریخ بیش از دوازده قرنی آن، نقش قرآن و حدیث را در شکل‌گیری، شرح، و دشواریهای این سنت عمده فلسفی به خوبی نمایان می‌سازد. در همین راستا، فلاسفه اسلامی، از کندی به بعد، تماماً با قرآن و حدیث آشنایی کامل داشتند و بر اساس معیار و ضوابط آن می‌زیستند، فلسفه اسلامی در طول قرون رابطه درونی‌اش را با منابع وحیانی اسلامی، آشکار کرده است. رابطه‌ای که با گذشت قرون متجلی‌تر می‌شود، زیرا فلسفه اسلامی، اساساً تأویلی فلسفی از متن مقدس به همراه استفاده از میراث فلسفی و غنی دوران باستان است. به این علت، فلسفه اسلامی به جای اینکه در تاریخ تفکر اسلامی نمودی ناپایدار و بیگانه باشد در طول قرون و تا به امروز، به عنوان یکی از ابعاد قوی عقلانی در تمدن اسلامی باقی مانده است که همچون هر موضوع دیگر اسلامی، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد.

منابع

(۱) در خود جهان اسلام، متکلمین و برخی از کسانی که قرن‌ها با فلسفه اسلامی مخالفت کرده‌اند، ادعا نموده‌اند که مخالفت آنها با حکمت یونانی بوده است نه با حکمت ابعانی. برخی از علمای اسلامی معاصر نیز که به انگلیسی می‌نویسند: با صفت «اسلامی» در فلسفه اسلامی مخالفتند؛ چرا که آن را فلسفه‌ای نمی‌دانند که مستقیماً از وحی اسلامی نشأت گرفته باشد. و «فلسفه مسلمانان» را درست‌تر می‌دانند؛ بدین معنی که این فلسفه، شیوه تفلسف مسلمانان بوده، یا مسلمانان آن را پدید آورده‌اند. بسیاری از چنین علمایی که اغلب ساکن پاکستان و هندوستان هستند، اصرار دارند که فلسفه اسلامی را فلسفه مسلمانان بخوانند. برای نمونه، به عنوان اثر معروف زیر توجه کنید:

M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*.

با این حال، در نگاه ژرفتر به ماهیت فلسفه اسلامی از منظر اسلام سنتی و با عطف توجه به سر تا سر تاریخ آن، مشاهده می‌شود که این فلسفه بر اساس تعاریف فوق‌الذکر، هم «فلسفه اسلامی» است و هم «فلسفه مسلمانان».

(۲) ابن سینا در پاسخ کسانی که او را کافر و ملحد خوانده بودند، دو بیتی معروفی دارد:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود
محکمتر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

(۳) این اصطلاح، اولین بار توسط هانری کربن و نگارنده استعمال شد و در این اثر به کار رفته است:

Corbin, with the collaboration of S.H. Nasr and O.Yahya, *Historire de la Philosophie islamique*, (Paris, 1964).

(۴) اینکه می‌گوییم «تقریباً»، به این دلیل است که یکی دو تن همچون محمد بن زکریای رازی بوده‌اند که ضرورت نبوت را رد کرده‌اند. با این حال او نیز فقط ضرورت وحی برای تحصیل معرفت نهایی را نفی می‌کرد نه وجود وحی را.

(۵) ر.ک:

Corbin, *op. Cit.*: 26ff.

(۶) نباید واژه «رواقی» را که فلاسفه اسلامی متأخر به کار برده‌اند با روایون رومی خلط کرد.

(7) Corbin, *Op.cit.*: 24.

(۸) راجع به قرائت اسلامی از هرمس در جهان اسلام مراجعه کنید به:

L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe", appendix 3 in A. Festugière and A. D. Nock, *la Re've'lation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols (Paris, 1954-60); S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany, 1981): 102-19; F. Sezgin *Geschichte der arabischen Schriftums*, 4 (Leiden, 1971).

(۹) برای نمونه مراجعه کنید به: مقدمه ابوالحسن اشعری - یکی از فلاسفه سنتی و برجسته در ایران معاصر - بر *اسرار الحکم سبزواری*، (تهران: ۱۹۶۰): ۳.

(۱۰) محمد خواجوی آن را تصحیح کرده و به فارسی برگردانده است و مقدمه‌ای نیز به آن نگاشته است. (تهران: ۱۹۸۳).

(۱۱) آثار هانری کربن واقعاً استثنا هستند.

(۱۲) ر.ک.:

M. Abdul Haq, "Ibn Sina's Interpretation of the Quran", *The Islamic Quarterly*, 32 (1) (1988): 46-56.

(۱۳) این اثر گرانسنگ به عربی تصحیح شده و همچنین محمد خواجوی - که تمام تفاسیر قرآنی ملاصدرا را در سالهای اخیر به فارسی ترجمه کرده است - آن را به فارسی برگردانده است. شایان ذکر است که در ترجمه فارسی این اثر تحت عنوان *ترجمه مفاتیح الغیب* (تهران: ۱۹۷۹)، آیت‌الله عابدی شاهرودی بررسی مفصلی راجع به پیدایش فلسفه و مکاتب مختلف فلسفی ارائه داده است و در آن رابطه نزدیک فلسفه اسلامی با قرآن در زمینه اندیشه سنتی اسلامی بحث کرده است.

(۱۴) ر.ک.:

I.Netton, *Allah Transcendent*. (London: 1989).

وی در آن به کشمکش مذکور می‌پردازد ولی بحث را با برخی مقولات فلسفه جدید اروپایی خلط می‌کند که زیاد متناسب با موضوع نیست.

(۱۵) ر.ک.:

E. Gilson, *Avicenne et le point de de'part de Duns Scot, Extrait des archives d'histoire doctrinale et litte'raire du Moyen Age*, (Paris: 1927); and A.M. Goichon, "L'Unite' de la pense'e avicennienne". *Archives Internationale d'Histoire des Sciences*, 20-1 (1952): 290ff.

(۱۶) ر.ک.:

D. Burrell and B.KcGinn (eds.), *God and creation*, (Notre Dame: 1990), 246ff.

راجع به مفهوم باطنی تر ex nihilo در اسلام مراجعه کنید به:

L. Schaya, *La Creation en Dieu*, (Paris: 1983), especially chapter 6: 90 ff.

(۱۷) راجع به این مبحث در فصل ۱۶ به تفصیل پرداخته شده است. همچنین ر.ک.:

Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Albany: 1993), chapter 12.

(۱۸) ر.ک.:

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

(۱۹) انتقادهای به عمل آمده از سوی غزالی و امام فخرالدین رازی راجع به این مسأله همچون انتقادهایشان به حدوث و قدم معروف هستند. با این حال انتقادهای سایر متکلمین نسبت به فلاسفه در رابطه با انکار امکان علم خدا به جزئیات و علم تنها به کلیات کمتر معروف است.

(۲۰) ر.ک.:

F.Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, (London: 1958).

در این کتاب، نویسنده برخی از این تئوریاها را بیان کرده، تحلیل واضحی از آنها ارائه می‌دهد؛ اما بر عامل یونانی تأکید کرده، نقش خود نگاه اسلامی از وحی را مغفول می‌نهد.

(۲۱) راجع به این مسأله مراجعه کنید به:

Nsar, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*; and Nasr, "Islamic Cosmology", in *Islamic Civilization*, 4, ed.A.Y. al-Hassan et al. (Paris: forthcoming).

(۲۲) ر.ک.:

H. Corbin, *En Islam iranien*, 3. (Paris: 1971), 233ff.

(۲۳) ملاصدرا در چندین اثر به این مبحث می‌پردازد بویژه در: حاشیه علی حکمة الاشراق. ر.ک.:

H. Corbin, "le the'me de la re'surrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/ 1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)", in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Greshom G. Scholem*, (Jerusalem: 1967), 71 - 118.

(۲۴) مرحوم علامه طباطبایی، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان سنی در ایران معاصر، تعدادی از مسائل فلسفی را که فلاسفه اسلامی متقدم و متأخر بدانها پرداخته‌اند، مورد تحقیق و بررسی قرار داده است. یکبار ایشان به ما گفتند که بر اساس این تحقیق، بیش از دویست مسأله فلسفی را فلاسفه اسلامی متقدم و پیش از ششصد مسأله را ملاصدرا و پیروانش پرداخته‌اند. هرچند ایشان قبول داشتند که این شیوه بیشتر کمی است، با این حال نشانگر گستره وسیع زمینه‌های مورد علاقه فلسفه اسلامی است و این گستردگی را ایشان به تأثیر اظهارات متافیزیکی و فلسفی ائمه شیعه نسبت می‌دادند که این تأثیر از زمان خواجه نصیر طوسی به بعد بر فلاسفه اسلامی، اعم از شیعه و سنی، بیشتر نیز شد.

(۲۵) قرآن و حدیث بر شکل‌گیری واژگان و اصطلاحات فلسفه اسلامی نیز تأثیری مستقیم و ژرف داشته است که

ما در این فصل نتوانستیم به این مسأله بپردازیم.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی