

فلسفه‌ی اسلامی؛ امکان و وقوع آن

دکتر رضا اکبریان*

چکیده

فلسفه اسلامی به چه معناست؟ آیا پدید آوردن فلسفه اسلامی ممکن است؟ آیا فلسفه اسلامی در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی تحقق یافته است؟ در متون دینی اسلام به وضوح مضامین بسیاری درباره خدا، جهان و انسان وجود دارد که هر چند به زبان فلسفی بیان نشده‌اند، اما می‌توان آنها را به صورت فلسفی تقریر کرد و از آنها برای پدید آوردن اصول و نظریات فلسفی جدید استفاده نمود. فلسفه‌ای که با بهره‌گیری از معارف اسلامی ساخته می‌شود، باید در مقام تأسیس، تبیین و داوری به ملاکها و موازین روش‌شناختی عقلی تن بسپارد. چنین فلسفه‌ای تنها در صورتی معقول و مقبول تلقی می‌شود که از بوته داوری عقلی سرفراز بیرون آید. از سوی دیگر آشنایی با آراء فیلسوفان مسلمان، بررسی سیر تحولات آن و مقایسه آن با آراء فلاسفه یونان نشان می‌دهد فلسفه اسلامی در تاریخ فلسفه و در جهان اسلام تحقق یافته است. در این مقاله با نشان دادن نوآوری‌های تنی چند از فلاسفه اسلامی و تلاش آنها برای بهره‌گیری از معارف اسلامی و همسو کردن نظام فلسفی خود با اندیشه‌های اسلامی، نشان داده شده است که فلسفه اسلامی نه تنها ممکن بلکه امری تحقق یافته است.

واژه‌های کلیدی: فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی، معارف اسلامی، مقام کشف، مقام داوری

نسبت میان فلسفه و دین

پرسش آشکار خوانندگان این مقاله این است که چه رابطه‌ای میان فلسفه و دین وجود دارد؟ این پرسش همواره بحث‌انگیزه بوده است و یافتن پاسخی کاملاً رضایت‌بخش برای آن دشوار است. موضوع این است که آیا آنچه از متفکران و فیلسوفان اسلامی به جای مانده وصله‌هایی است بریده‌شده از فلسفه‌ی یونانی که فیلسوفان اسلامی آنها را از وضع اول خود درآورده و از طریق ترکیب و تلفیق با تعالیم کلامی، به آنها شکل خاصی داده‌اند؟ بر اساس این تحقیق، پاسخ منفی است. برای اثبات این معنا روشی که می‌توانستیم در پیش گیریم، این بود که ابتدا تفکر فلسفی مسلمانان را در هنگام ظهور آن و در زمان پیوند آیین اسلام با سنت یونانی بررسی کنیم و سپس به بررسی شواهد تاریخی دیگر، در مراحل رشد فلسفه‌ی اسلامی بپردازیم. نقش مؤثر کنندی در وارد کردن و ترویج اندیشه‌های فلسفی یونان و نقش فارابی، ابن سینا، سهروردی، ملا صدرا و علامه طباطبایی در تأسیس، رشد و تعالی فلسفه، در جهان اسلام، شایان اهمیت است؛ از این رو، پس از ذکر مقدمه، به بررسی آنها می‌پردازیم.

در مقام بررسی این مسئله نخست باید دانست فکر فلسفی با اسلام چه مناسباتی داشته و چه اموری بین آنها مبادله شده‌اند؟ در همین جاست که مسائلی راجع به فلسفه‌ی اسلامی و تأسیس آن طرح می‌شوند. هر گاه بتوان این مطالب را به امور واقعی تاریخی مرتبط ساخت، می‌توان به تعریف این فلسفه پرداخت؛ اما باید دید که آیا این فلسفه، به صورت امر واقعی تاریخی وجود دارد؟ آیا می‌توان تصور کرد که در زمانی وجود داشته است؟ پیداست که هیچ یک از فیلسوفان اسلامی را نمی‌توان یافت که به هیچ گونه رابطه‌ای بین فلسفه و دین قایل نباشند. آنچه آنها نمی‌توانند بپذیرند این است که هیچ کدام از صاحب‌نظران مسلمان موفق به تأسیس فلسفه‌ای نشده باشد؛ زیرا آنها برآنند که فارابی و ابن سینا فلسفه‌ای از این قبیل را بنیاد نهاده‌اند؛ البته نباید فلسفه‌ی این دو حکیم را تنها فلسفه‌ی ممکن از این قبیل دانست.

فیلسوفان اسلامی در دوره‌ای به تجدید فلسفه پرداختند که دیانت، اساس و مدار همه‌ی امور بود. آنها از معلمان یونانی فقط مسائل فلسفی را فرا نگرفتند؛ بلکه با ایشان در تفکر شریک شدند و راه‌هایی یافتند که با سیر در آنها، نظام فلسفی جدیدی را بنیاد نهند؛ اما این امر جز با توجه به آموزه‌های دینی برای آنان حاصل نشد. از همین جا

می‌توان تبیین کرد که چرا ما بعد الطبیعه‌ی یونان، در ضمن آثار حکیمان اسلامی پیشرفت کرد و چرا این پیشرفت بر اثر التزام آن به وحی اسلامی حاصل آمد. جنبه‌ی دینی فکر افلاطون، با تمام قوت، در دوره‌ی افلوطین، در قرن سوم میلادی ظهور کرد و ظهور این جنبه در فکر ارسطو مرهون وقت خود بود و این وقت با پدید آمدن فلسفه‌ی فارابی و ابن سینا، در دوره‌ی اسلامی فرارسید.

فلسفه‌ی اسلامی، پیش از هر چیز یک فلسفه است و محتوای آن به محتوای فلسفه به معنای عام شبیه است؛ با وجود این، میان مفاهیم یا تفکراتی که در زمینه و فضای فرهنگ اسلامی، در هر دورانی کار می‌کنند، نوعی پیوند وجود دارد. آنچه فلسفه‌ی اسلامی را مهم می‌سازد، برجستگی‌هایی است که به خودی خود، ویژه‌ی این فلسفه است و گنجینه‌ای از مفاهیم و اندیشه‌های ارزشمندی است که این فلسفه به وجود آورده است. گرچه در اینجا، بر نقش و موقعیت فلسفه‌ی اسلامی به عنوان یک فعالیت درخشان فلسفی تأکید داریم، نمی‌توان تردید داشت که بسیاری از مباحث طرح‌شده در این فلسفه، ما را به تحقیق در ریشه‌های خود و به حوزه‌هایی بیرون از فلسفه می‌کشاند. مشخصاً طیف گسترده و کاملی از این گونه فلسفه، به روشنی، از اندیشه‌ی یونانی تأثیر پذیرفته است. برای کسانی که در محتوای این شاخه‌ی فلسفی در سنت فلسفه‌ی اسلامی دقت کنند، به خوبی روشن خواهد شد که در سنت مشائی، کوششی صادقانه در نشان دادن اینکه چگونه فلسفه‌ی حکیمانی چون افلاطون و ارسطو، تا حدی، با مفاهیم اسلامی انطباق‌پذیر است، مشهود است و بر اثر برخورد و پیوند میان این دو جریان فرهنگی، انبوهی از موضوعات و دیدگاه‌های مورد علاقه فراهم شده است.

پس مهم این است که بدانیم چگونه و در چه موقعیتی فلسفه به عالم اسلام راه یافته است. آنچه فیلسوفانی مانند فارابی از به کار گرفتن واژگانی گرفته‌شده از متون دینی در نظر دارند، این است که اصطلاح عربی می‌تواند تصویری از دیدگاهی آرایه‌کننده که متفکران یونانی می‌خواستند داشته باشند؛ مثلاً فیلسوفان یونانی (حد اقل افلاطون) معتقد بودند جامعه‌ی بشری باید بر وفق فلسفه سامان یابد؛ حتی هنگامی که فلسفه به عالم اسلام راه یافت، تأسیس فلسفه‌ی اسلامی با طرح مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون مقارن بود. فارابی معتقد بود مدینه‌ی فاضله باید با فلسفه اداره شود و لازم نیست همه، در مدینه‌ی فاضله فلسفه بخوانند و بدانند و با اندیشه‌های درست آشنا باشند؛ بلکه باید با

آن آرا، نظامی عادلانه تأسیس و از آن محافظت نمود. او نه تنها می‌خواست ماهیت بحث را به جامعه‌ی اسلامی انتقال دهد، بلکه می‌خواست به بحث جنبه‌ای کاملاً بومی ببخشد تا نشان دهد این بحث، به طور یکسان، مورد علاقه‌ی دو طرف و مرتبط با هر دوی آنهاست؛ یعنی او وظیفه‌ی آشتی دادن عقل و دین را همچون فضای حاکم و محور هدایت‌گر در فلسفه‌ی اسلامی تلقی می‌کرد.

فراابی می‌خواست نشان دهد که علوم اسلامی به عنوان بخشی از سنت اصیل، در پرداختن به اشیا و طبقه‌بندی و تنظیم مسائل، نیازمند پشتیبانی علوم کهن و نسبتاً متقدم بر سنت اسلامی، به ویژه فلسفه هستند و این امر صورت نخواهد پذیرفت، مگر با به کار گرفتن نوعی زبان مشترک میان این دو حوزه. مباحث مطرح در عالم یونانی نمی‌توانستند همواره و به سادگی، در عالم اسلامی تکرار شوند؛ بلکه برای معنا یافتن ناگزیر از انطباق خود با این عالم بودند؛ از این رو، هنگامی که همان اصطلاحات به عالمی دیگر منتقل می‌شدند، ناگزیر طیف معنایی متفاوتی می‌یافتند.

این نکته نیز کاملاً بجاست که هر فرهنگی، به تبع ماهیت ویژه‌ی خود، بر وجهه‌ی متفاوتی از مسائل، متناسب با طبیعت خود، تأکید بیشتری می‌ورزد؛ مثلاً در بحث از خلقت جهان توجه به این نکته مهم است که جهان اسلامی می‌خواهد این واقعیت را مشخص کند که طبق تعالیم قرآن و روایات، جهان آغاز و پایانی دارد. بسیاری از فیلسوفان اسلامی برای سازگار ساختن نظریه‌ی ارسطویی با فهم خود از تعالیم قرآنی، در نظریه‌ی ارسطویی تغییراتی ایجاد کردند؛ البته پاره‌ای از این تبیین‌های فلسفی از بقیه جالب‌تر و منسجم‌تر به نظر می‌آیند. نکته‌ی مهم این است که همه‌ی این نظریات استدلال‌های فلسفی هستند و از دیدگاه فلسفی، به ارزیابی مسائل می‌پردازند. برای کسانی که در این نظرات تأمل کنند، به خوبی روشن خواهد شد که در غالب این مباحث خلاقیت مشهود است؛ یعنی این فیلسوفان بی‌تردید، در مورد آنچه می‌نوشتند بی‌اطلاع نبوده‌اند؛ بلکه با سامان‌دهی جدید مفاهیم، به ماهیت مسئله، آن گونه که خود آن را می‌دیدند، معنا می‌بخشیدند.

ما می‌توانیم زمینه‌ی کار این فلسفه را به دست آوریم؛ ولی نتیجه‌اش این نیست که این فلسفه به دلیل اینکه در تحقق خود، به سنت‌های عقلانی گذشته‌اش وابسته بوده است، جنبه‌ی خلاقیت ندارد؛ بلکه بر عکس می‌توانیم مشاهده کنیم که این فلسفه بر اساس این سنت‌ها تا چه میزان توانسته است جهت‌گیری نوینی در اندیشه‌های بشری

ارایه نماید یا دست کم، تا چه میزان قادر به خروج سریع به سمت یک جهت‌گیری نوین است. بخش وسیعی از فلسفه‌ی اسلامی، همانند هر فلسفه‌ی دیگری عبارت است از توسعه‌ی کمی در نظریات تخصصی نوین درباره‌ی همان مباحث موجود در فلسفه؛ اما پاره‌ای از بخش‌های این فلسفه عهده‌دار تأسیس روش‌هایی کاملاً نوین در پیشبرد مباحثی هستند که به نوبه‌ی خود، سنت جدیدی را از تفکر درباره‌ی مسائل و ارایه‌ی راه حل مشکلات و مباحث نظری بنیان می‌نهند.

چیستی فلسفه‌ی اسلامی

فلسفه‌ی اسلامی اولاً و بالذات فلسفه است. در فلسفه‌ی اسلامی بی‌تردید نمی‌توان از یک رویکرد در مورد حل مسائل فلسفی سخن گفت؛ بلکه طیف وسیعی از نگرش‌های فلسفی وجود دارد که بسته به دیدگاه خاص هر متفکر متفاوت است. اینکه فیلسوفان اسلامی چنین فلسفه‌ای را ممکن می‌دانند؛ به این دلیل است که اولاً، به کار بستن عقل محض را در شناخت حقایق ممکن می‌دانند، همان طور که در مورد افلاطون و ارسطو شاهد آن بودیم و ثانیاً معتقدند عقل به تنهایی نمی‌تواند تمامی حقایق را بشناسد. این سخن آنها موجب نمی‌شود که فلسفه با کلام اشتباه شود؛ زیرا کلام علمی است که اصول آن از وحی الهی گرفته شده است؛ از ایمان آغاز می‌شود و عقل را جز برای تشریح ایمان یا حفظ آن از خطا به کار نمی‌گیرد. بر خلاف فلسفه که نتایج آن از مقدمات عقلی محض استنتاج می‌شود و چون مبتنی بر مقدمات عقلی محض است، صحت احکام آن از بداهت اصول و دقت استنتاج ناشی می‌شود و بدون آنکه از هیئت فلسفه خارج شود، با حقایق و حیاتی مطابقت می‌یابد.

اینکه مضامین فلسفی در تعالیم قرآنی یافت می‌شوند، مستلزم صرف نظر از فلسفه نیست؛ چون موضوع مهم در نظر اهل فلسفه، ارایه‌ی دلیل برای اثبات این مسائل به سبک فلسفه است. انبیا به این روش سخن نگفته‌اند. تعالیم آنها فراتر از علوم متداول بشری و برتر از قالب‌های متعارف و مرسوم سرچشمه‌گرفته از عقل محدود انسانی بوده است. دین اسلام به منزله‌ی فلسفه‌ای تلقی نمی‌شود که آن را بتوان بر فلسفه‌های دیگر افزود یا جانشین آنها ساخت. شأن فیلسوف این است که صحت مطالب را به کمک مفاهیم و اصطلاحات فلسفی و در قالب دسته‌بندی‌های فلسفی و به طریق عقلی اثبات

نماید. در واقع، آنچه از فلسفه‌ی اسلامی مستفاد می‌شود، مجموعه‌ی حقایق معقول است که عقل آنها را مبرهن می‌سازد و آنها را در چارچوب‌های عقلی شناسایی می‌کند. در فلسفه‌ی اسلامی، نسبت میان دین و فلسفه عرضی و اتفاقی نیست. در تاریخ تفکر فلسفی مسلمانان، کوچک‌ترین شاهدهی نداریم که بر اساس آن بگوییم دینی بودن چنین فلسفه‌ای، به صورت تصنعی، با تفکر عقلانی پیوند خورده است. از نظر فیلسوفان اسلامی، برای اینکه فلسفه‌ای را به حقیقت، شایسته‌ی نام «فلسفه‌ی اسلامی» بدانیم، باید امری که از ما فوق طبیعت نازل شده، در تأسیس آن دخیل باشد؛ به این ترتیب، فلسفه به منزله‌ی جنسی که فلسفه‌ی اسلامی یکی از انواع آن است، تلقی می‌شود و مصداق‌های خاص آن مشرب‌هایی هستند که اصحاب آنها تحت تأثیر دین اسلام، به طراحی نظام فلسفی خاص خود پرداخته‌اند. این مشرب‌های فلسفی (مانند مشرب مشاء اسلامی، اشراق و متعالیه) با ویژگی‌های صنفی از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ ولی از این حیث که همه‌ی آنها نوع واحدی از فلسفه‌اند، وجوه اشتراکی دارند که موجب می‌گردند یک نام بگیرند. نزد تمام فیلسوفانی که شایسته‌ی عنوان فیلسوف اسلامی هستند، تأثیر قرآن و روایات موجب می‌گردد مسائل جدید و تنقیح و تهذیب مطالب طرح شوند و ابتکار این حکیمان، به ویژه در مباحثی که تابع نفوذ خاص تعالیم دینی هستند (یعنی بحث درباره‌ی خدا و جهان و انسان، و مناسبات جهان و انسان با خدا) پدید می‌آید.

طرح این سؤال که «آیا فلسفه‌ی اسلامی اصولی ویژه دارد یا در اصول با فلسفه‌ی یونانی شریک است؟» سیر از فروع و مسائل، به اصول را ایجاد می‌کند؛ زیرا اگر در مسائل بمانیم و بگوییم که مسلمانان فقط، برخی مسائل تازه در فلسفه طرح کرده‌اند یا بهتر از پیشینیان خود از عهده‌ی طرح مسائل بر آمده‌اند، شأن شارح دارند. فیلسوف اسلامی را نمی‌توان مقلد صرف افلاطون، ارسطو و افلوپین دانست. این نحوه‌ی تلقی مستلزم قول به تعطیل تفکر است. با وجود این اگر ندانیم فیلسوفان اسلامی چه نسبتی با یونانیان دارند و ما چه نسبتی با آنها داریم، مقاصد فلسفه‌ی آنها را در نمی‌یابیم؛ به عبارت دیگر، فهم معانی و مقاصد فلسفه‌ی فیلسوفان اسلامی از فهم نسبتی که ما با آنها و آنها با فیلسوفان متقدم دارند، جدا نیست؛ بلکه این دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

همان طور که بیان کردیم، سعی فیلسوفان اسلامی در جمع دین و فلسفه، از یک سو و فلسفه و عرفان، از سوی دیگر، فرع بر تأسیس فلسفه‌ی اسلامی و لازمه‌ی بسط

اصول و مبانی فلسفه‌ی خود آنهاست. آنها در زمانی تفکر می‌کردند و به احیای فلسفه می‌پرداختند که تمدن عظیمی بر مبنای دیانت وجود داشت و اگر باید فلسفه بر همه‌ی انحاء تفکر استیلا یابد، باید فلسفه‌ی تازه‌ای تأسیس شود. در تمدن اسلامی، مانند تمدن‌های کهن دیگر که مبتنی بر عقاید دینی خاصی بوده‌اند، علوم فلسفی و طبیعی با اصول کلی اسلام که از وحی آسمانی سرچشمه گرفته است، انطباق یافته است؛ به این دلیل، تحقیق درباره‌ی علوم فلسفی در اسلام، بدون توجه به مبانی کلی تفکر اسلامی درباره‌ی جهان و چگونگی خلقت و تکوین آن ممکن نیست.

فیلسوفان و حکیمان اسلامی برای کشف سلسله‌ی علل و معلول بین موجودات و اصول حقایق اشیا، هیچ‌گاه از حوزه‌ی احکام اسلامی خارج نشدند؛ زیرا اسلام در قرن‌های متمادی توانست تشنگی پیروان خود را برای درک علیت فرونشاند و رضایت خاطر آنان را در جست و جوی حقیقت برآورد. بر اساس تعالیم اسلامی، شرافت و برتری عقل و انعکاس ذهنی آن یعنی استدلال در این است که انسان را به وحدت رسانده، به پذیرفتن حقایق دینی هدایت می‌کند و به این دلیل، علوم اسلامی اصولاً عقلی هستند و عوامل دیگری را مانند احساسات و عواطف انسانی تحت الشعاع عقل قرار می‌دهند. در نتیجه، بین علوم عقلی و استدلالی، از یک سو و دین و ایمان، از سوی دیگر، هیچ‌گاه شکافی نبوده است؛ در صورتی که در مورد مسیحیت، در عصر رنسانس، عکس این قضیه اتفاق افتاد. همین توجه خاص به ارزش عقل است که علوم عقلی و به ویژه، ریاضیات را در تمدن اسلامی ترویج داد و ممکن ساخت که مسلمانان مفهوم فیثاغوری علوم ریاضی را در نظریه‌ی جهانی خود بگنجانند.^۱

۱. برای بیان رابطه‌ی عالم و مبدأ هستی متفکران اسلامی معمولاً، دو واژه‌ی «خلق» و «حق» را با معانی مختلفی که در مکاتب گوناگون به دست آورده‌اند، به کار برده‌اند. در مکتب کلامی اشاعره، جنبه‌ی تنزیه و بعد بی‌نهایتی که حق را از خلق جدا می‌سازد، تا آن حد تأیید شده که طبیعت موجودات به عنوان یک قلمرو مشخص واقعیت انکار گشته و به این دلیل، آنچه در انظار، به صورت قانون طبیعت جلوه‌گر می‌شود، به نظر آنان عادت‌ی بیش نیست که به علت تکرار، در اذهان مستقر شده و جنبه‌ی عمومیت یافته است. اشاعره بیش از هر چیز، به جدایی بین محدود و بی‌نهایت و یا عالم و مبدأ آن توجه کرده و سلسله مراتب وجود و مراحل آن را از قبیل نفوس و عقول مجرد منکر شده‌اند. نظریات حکیمان و عالمان درباره‌ی طبیعت معمولاً، یا جنبه‌ی انفصال اجزا و اجرام را در نظر دارند (مانند مکتب ذیمقراطیس، در یونان و اشاعره، در اسلام) و یا جنبه‌ی اتصال اجزای طبیعت را (مانند مکتب ارسطو، در یونان و مشائون و اشراقیون اسلامی). حتی در عصر حاضر نیز، یکی از سؤالات دانشمندان فیزیک این است که نور، موج است یا ذره؛ یعنی پیوسته است یا گسسته؟ توفیق نیافتن در حل قطعی این مسئله و مسائل مشابه آن برخی فیلسوفان جدید را به ایجاد منطق چندارزشی کشانده است.

در قرن اول هجری، نیروی دینی و معنوی جامعه‌ی تازه‌تأسیس اسلامی بیشتر برای استقرار و توسعه‌ی مرزهای سرزمین اسلام صرف شد و هنوز، از مکتب‌های مختلف که در قرن‌های بعدی ظهور کردند، خبری نبود. علما در این دوره، اغلب به علوم دینی، صرف، نحو و تاریخ توجه می‌کردند. با از بین رفتن خلافت اموی و ظهور عباسیان، ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی، سریانی، پهلوی و سنسکریت در علوم مختلف، به زبان عربی صورت پذیرفت و در دسترس علمای اسلامی قرار گرفت و در نتیجه، علاوه بر محدثان، نحویون، مفسران، مورخان و زاهدان، در قرن اول اسلام، مکتب‌های جدیدی به وجود آمدند که مبنی بر معارف تمدن‌های پیش از اسلام بودند. این نحله‌های جدید شامل منطقیون و پیروان روش استدلالی مانند معتزله و ریاضیون و طبیعیون و بالأخره، پیروان مکتب‌های باطنی یونان و اسکندریه و کلده که با صائبین حران وابستگی داشتند، بودند و در دوره‌ی اول، به شعبه‌ها و فرقه‌های متعددی تقسیم گشتند (نصر، ۱۳۵۰). تنها پس از استقرار و استحکام جامعه‌ی اسلامی بود که به تدریج، شاخه‌ی مهم دیگری از شجره‌ی وحی محمدی ثمر بخشید و علوم گوناگون ترویج یافتند و علمای بنامی، در هر رشته ظهور کردند. در قرن سوم، هنگامی که مذاهب فقهی و طرق تصوف به صورت مشخصی درآمدند، علوم عقلی نیز رواج یافتند و در قرن‌های چهارم و پنجم، علوم اسلامی را به اوج خود رساندند.

پذیرفتن علوم هرمسی، در قرن اول اسلامی، متفکران شیعه را پیرو نظریه‌ای کلی درباره‌ی عالم گرداند و آنان را به تقابل با جوانب متعددی از فلسفه‌ی الهی و طبیعیات ارسطو وا داشت؛ در نتیجه، هنگامی که میر داماد و ملا صدرا فلسفه را با تشیع تلفیق دادند، دیگر به صورت فلسفه‌ی استدلالی مشائی نبود؛ بلکه حکمتی به وجود آمد که در آن، استدلال هدف نهایی و کمال غایی نیست؛ بلکه مرحله‌ای ابتدایی است که روح را برای اشراق و مشاهده‌ی عالم مجردات آماده می‌سازد. در عالم تسنن، مدرسه‌های رسمی علاقه‌ی خاصی به علوم هرمسی و فلسفه‌ی مشائی و افلاطونی نشان ندادند،

در مکتب‌های دیگر از قبیل عرفا، به ویژه پیروان ابن عربی و صدر الدین قونوی و نیز صدر المتألهین و پیروان او، به جنبه‌ی پیوستگی بین مراتب عالم و مبدأ فیض الهی بیشتر توجه شده و به این علت، در نظر این حوزه‌ها جسم متصل است و جزء لاینفکری چنان که متکلمان به آن معتقدند، وجود ندارد. حکیمان و عارفان بدون اینکه تنزه و تجرد ذات باری تعالی را انکار کرده باشند، بیشتر به جنبه‌ی پیوستگی و اتصال عالم خلقت به مبدأ وجود توجه کرده و با تشبیه و تمثیل کوشیده‌اند عالم را سایه و مثال محض وحدت نشان دهند. راه درست جمع بین تشبیه و تنزیه است که روی هم، مبین رابطه‌ی حقیقی بین ذات، صفات، اسما و افعال خداوند هستند.

مگر تا آن حد که روش‌های فلسفی را برخی متکلمان مانند امام غزالی و فخر رازی، در علم کلام به کار بردند. در واقع، از آغاز، علمای سنی بیش از علمای شیعه با فیلسوفان مخالفت کردند؛ بنا بر این، پس از اینکه در دوره‌ی سلجوقی، افکار فلسفی، در عالم تسنن رو به زوال نهادند، در عالم تشیع، پس از شیخ اشراق، صورتی نوین و اعتباری تازه یافتند و تا امروز، به سیر مداوم خود ادامه می‌دهند.

شواهد تاریخی از کندی تا ملا صدرا

تألیف و تفکر مستقل فلسفی، در جهان اسلام، با کندی آغاز شد. کندی مانند سایر فیلسوفان اسلامی، نوعی رابطه میان فلسفه و دین را پذیرفت. او با وجود اشراف همه‌جانبه بر فلسفه‌ی یونان، هرگز از فلسفه‌ی یونانی، به طور کامل تأثیر نپذیرفت؛ بلکه با وی، تفکرات برخاسته از اصل یونانی در زمینه‌ی تعلیم دینی مطالعه شد و با آن به نحو معقولی آمیخته گشت. عمده‌ی سعی کندی بر این بود که به اصول عقایدش سازمان فلسفی بدهد؛ زیرا معتقد بود که عقل و وحی برای شناخت حقیقت قصوی، اهمیت و ارزش برابر دارند و زیان‌آور است که فقط یکی از آن دو، تنها طریق حصول چنین معرفتی تلقی گردد. از نظر کندی (۱۹۵۰، ص ۱۰۴) فیلسوف حقیقی الهامات نبوی را با شناخت حقایق عقلی - فلسفی تطبیق‌پذیر بر آنها تأیید می‌کند.

کندی در فلسفه‌ی خود، به اثبات وجود حق، تجرد و بقا و خلود نفس پرداخت. سراسر فلسفه‌ی او تابع رأی او در پذیرش خدای واحد توانایی است که عالم را از عدم خلق کرده و علت مبقیه آن است. کندی در آغاز رساله‌ی *الفلسفه‌ الاولی*، هنگامی که به تعریف فلسفه‌ی اولی می‌پردازد، بسیار به ارسطو نزدیک می‌شود؛ هر چند بین فلسفه‌ی او و نظام ما بعد الطبیعی ارسطو تفاوت بنیادی وجود دارد. او که علت نخستین را خدای واحد متعالی و مبدع و خالق جهان می‌داند، در سر تا سر این رساله، در پی اثبات این مطلب است که جسم طبیعی، واحد حقیقی و بالذات نیست؛ در نتیجه نمی‌تواند نامتناهی و بی‌نیاز از علت باشد؛ پس باید به مبدع نخستین و واحد حقیقی که علت هر حقیقتی است، منتهی شود. در اینجا (همان، ص ۱۶۱-۱۶۲)، کندی از مذهب ارسطو عدول کرده و خدا را خالق جهان دانسته است.

این نظریه از ما بعد الطبیعی ارسطو اقتباس شده؛ با این تفاوت که کندی واژه‌ی «مبدع» را که حافظ و ناظم تمام مخلوقات است، جایگزین محرک نامتحرک ارسطو کرده است. این تفاوت، اساس نظام فلسفی کندی را تشکیل می‌دهد. کندی در جایگاه فیلسوف مسلمان، هنگامی که می‌خواهد درباره‌ی اصل اول و علت اعلا‌ی عالم بیندیشد، با اعتقاد به اینکه خدای اسلام خدای واحد حقیقی است، ضرورتاً علت اعلا‌ی فلسفی را در کلام ما بعد الطبیعی خود، خدا معرفی می‌کند. ابتکار کندی این است که مفهوم اسلامی «خدا» را با مفاهیم فلسفی متناظر آن تطبیق می‌دهد (ارسطو، ۱۱۷۰ ب؛ همو، ۱۱۷۹ الف). کندی خدا را واحد حقیقی و متعالی می‌داند که اساسی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم در فلسفه‌ی کندی است و اساس تفکر فلسفی مسلمین محسوب می‌شود. مطالبی که او درباره‌ی خدای واحد حقیقی آورده است، چنان اهمیتی دارند که زیربنای فلسفه‌ی وی هستند. از نظر کندی، واحد حقیقی یعنی ازلی، «ایس» یا موجود بذاته و مبدع، یعنی به وجود آورنده‌ی اشیا از نیستی است (همان، ص ۱۱۴).

فارابی هماهنگ‌سازی فلسفه و دین را که کندی آغاز کرده بود، ادامه داد و راه را برای ابن سینا هموار ساخت. این نظریه میان فیلسوفان شرق و غرب موفقیت‌هایی داشت. عده‌ای آن را پذیرفتند و عده‌ای نپذیرفتند. ابن سینا این نظریه را با شور و شوق فراوان پذیرفت و شرحی دقیق، موجز و استادانه از آن داد و ابن رشد به نشان دادن ائتلاف میان فلسفه‌ی ارسطویی و دین همت گماشت؛ در حالی که غزالی، به شدت، به رد آن پرداخت و به نص قرآن استناد جست. ائتلاف میان فلسفه و دین، در فلسفه‌ی فارابی بر دو نکته‌ی اصلی مبتنی است: یکی، تأسیس فلسفه‌ای که با مبانی اسلامی همسازتر گردد و دوم، تعبیر و تفسیر فلسفی - عقلی حقایق دینی. از نظر فارابی، چون عقل فعال سرچشمه‌ی نوامیس الهی و الهامات و حقایق و معارف بشری است و پیامبر و حکیم دانش خود را از این عالم کسب می‌کنند، ناگزیریم حقیقت دینی و حقیقت فلسفی را یکی بدانیم.

کندی پیش از فارابی، به تدوین مباحث فلسفه‌ی یونانی اقدام کرده بود؛ اما مؤسس فلسفه‌ی اسلامی نشد؛ زیرا نه تنها به شرح آرای یونانیان و مفسران اسکندرانی اکتفا کرد، بلکه به وضع فلسفه، در تمدن اسلامی توجه جدی نکرد و قایل شد که فلسفه و علم برهانی می‌تواند در کنار وحی نبوی بماند و از یکدیگر مستقل باشند. اما فارابی و ابن سینا فلسفه‌ی یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر و به مدد آن اصول، موضوع

نسبت دیانت و فلسفه را مطرح نمودند. رجوع به سخن فارابی، در *تحصیل السعادة*، نه تنها این معنی را تأیید می‌کند، بلکه تا حدی، این گفته را موجه می‌سازد که جمع آرای حکیمان، ناظر به بازگرداندن همه‌ی معارف و آداب به فلسفه است. نتیجه‌ی این سخن که در کمال ایجاز بیان شده، قول به وحدت حقیقت و وحدت فلسفه و مطابقت دین با فلسفه و وحی با عقل است. در فلسفه‌ی اسلامی، پس از فارابی، با تأسیس اصول و مبادی فلسفی، تعالیم دینی، کم و بیش، به صورت عقلی تفسیر شده، موضوعات مربوط به توحید، نبوت، معاد و حتی قیامت و معاد جسمانی (در فلسفه‌ی ملا صدرا) در شمار مباحث فلسفه درآمدند و همین امر گواه موفقیت و تأثیر عظیم فارابی است.

فارابی مانند سایر حکیمان اسلامی، مفهوم «واجب الوجود» را محور بحث‌های فلسفی - عقلی خود درباره‌ی خدا قرار می‌دهد و بر تمایز واجب و ممکن تأکید می‌کند. برهان وی برای اثبات وجود خدا، علاوه بر اینکه موجود بودن خدایی را - که فعلیت محض است - اثبات می‌کند، مستلزم وجود خدایی است که علت پیدایش ممکنات است و عالم مسبوق به عدم را آفریده است. نتیجه‌ی دیگری که از برهان وجوب و امکان گرفته می‌شود، این است که جهان هستی چون ذاتاً ممکن است و امکان، پیش و پس از وجود و همراه موجود ممکن است، جهان هستی هم در حال حدوث محتاج به واجب است و هم در حال بقا. فارابی در جایگاه یک مسلمان خود را ملزم می‌داند فحوای ما بعد الطبیعی تعالیم دینی خود را بفهمد و مبدأ اول فلسفی خود را با مبدأ اول دینی‌اش تطبیق دهد؛ از این رو، از خدا به واجب الوجود تعبیر می‌کند که علت هر چیزی است و برتر از این است که صفات موجودات محسوس یا معقول را داشته باشد. با توجه به آیات و روایات، برداشت نهایی ما این است که خدا موجودی نامحسوس، نامرئی و تغییرناپذیر است. در *قرآن* (بقره، ۱۸۶؛ لقمان، ۳۱)، وجود متعال یا حقیقت اعلی یا حق خداوند است که فراتر از مرزهای زمان و مکان و محسوسات و ملموسات است و پیش از آنکه زمان، مکان و جهان محسوسات به وجود آیند، وجود داشته است. او متعال است؛ به این معنی که ما و قوای ادراکی ما محدود است و ما نمی‌توانیم کمال و جلال او را دریابیم (انعام، ۱۰۳).

در تاریخ تأسیس نظریات فلسفی در اسلام، ابو علی سینا، از بسیاری جهات یگانه است. ابن سینا را می‌توان بزرگ‌ترین فیلسوف صاحب نظام در اسلام دانست. نظام

فلسفی او، به طور کلی، به ویژه از لحاظ برخی اصول، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از خود و بر فلسفه‌ی اروپایی سده‌های میانه داشته است. چیزی که باعث شد فلسفه‌ی ابن سینا، در شرق و غرب، شهرت و نفوذ بسزایی بیابد، سعی وافر او در وفق دادن افکار فلسفی خود با تعالیم قرآنی بود. ابن سینا، مانند فارابی، وجود را متفاوت از ماهیت می‌دانست؛ به نحوی که اگر یک عنصر متافیزیکی تصور شود، ضرورتاً به عنوان چیزی متّصف می‌شود که در یک شیء، هم متمایز از ماهیت است و هم متحد با آن (ابن سینا، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۲، ۱۴۰۵، ص ۱۷-۱۹)؛ به این صورت روشن می‌شود چرا تمایز ما بعد الطبیعی وجود و ماهیت که ارسطو از آن غفلت کرده، اشتغال اصلی فیلسوفان اسلامی می‌شود. در فکر ابن سینا، «موجود واجب» همان وجود مطلق یا خداست؛ حال آنکه تمام اشیای دیگر موجودات ممکن‌اند. «موجود ممکن» چیزی است که به خودی خود، هم نسبت به «وجود» و هم نسبت به «لا وجود» مساوی است؛ یعنی می‌تواند باشد یا نباشد. خداشناسی ابن سینا بر پایه‌ی هستی‌شناسانه‌ی واجب و ممکن، به شکل‌های گوناگون، در *شفاء* (ج ۱، ص ۳۷-۳۹)، *نجات*، (... ص ۳۶۶-۳۶۸)، *اشارات* (... ج ۳، ص ۱۸)، *تعلیقات* (ص ۱۷۵)، *رساله عرشیه* (ص ۲) و *دانشنامه عالی* (ص ۶۲ و ۶۵) عرضه شده است.

وحدت و خالقیت از مفاهیمی هستند که در فلسفه‌ی ابن سینا به وضوح مطرح شده‌اند. این سخن که جز یک خدا نیست و این خدا عین وجود است، می‌تواند سنگ بنای فلسفه‌ی اسلامی تلقی شود. این سخن را در نظام فلسفی افلاطون و ارسطو نمی‌توان یافت. سرچشمه‌ی این سخن را باید نزد فارابی جست و جو کرد. وجود، در این نظام ما بعد الطبیعی چیزی است که نمی‌تواند به وسیله‌ی طبیعت ذاتی «ماهیت» به تنهایی تبیین و تعلیل شود. این حکم در مورد تمام موجودات ممکن صادق است. تنها خدا در وجود خود مطلقاً بسیط است. بسیط بودن خدا به این صورت است که ماهیت و وجود او دو جزء در یک موجود نیست. ابن سینا به صراحت می‌گوید که خدا به ذات خویش عالم است و چون خالق است، به هرچه از او صادر شده علم دارد؛ حتی بر جزئیات. او به زبان قرآنی اعلام می‌کند: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ، ۳). ابن سینا چنین علمی را از راه شناخت علل اولیه‌ی جزئیات تبیین می‌کند. از آنجا که جزئیات ضرورتاً، از علت خویش ناشی می‌شوند، «موجود اول

که عالم به این علل است ضرورتاً، عالم به نتایج آنها نیز هست؛ یعنی به خود جزئیات نیز علم دارد...؛ به نحوی که جزئیات را از حیث کلی بودن درک می‌کند.

هر چند ابن سینا از خدا به زبان ارسطویی سخن می‌گوید، اما گفته‌های او از ارسطو بسیار دور است. ارسطو فعل محض را فعل محض فکر و ابن سینا آن را فعل محض وجود می‌داند. ابن سینا همواره، بر این نکته تأکید می‌کند که اگر مقصود از فعل محض، فعلیت وجود باشد، تمامیت فعلیت وجود موجب می‌شود وجود لایتناهی وجودی باشد که در ورای آن چیزی یافت نشود. لازمه‌ی منطقی چنین سخنی اثبات وجود خدا به وسیله‌ی برهان جدیدی است که ابن سینا آن را برهان صدیقین نام نهاد و اولین بیان آن را ارائه کرد. او برهان صدیقین را در چندین اثر خود از جمله در *نجات* (... ص ۵۶۶) مطرح کرده است؛ اما در *نمط چهارم/ اشارات* (... ج ۳، ص ۱۸-۲۸ و ۶۶)، پس از بیان این برهان بر وجود خداوند، به خود می‌بالد.

در فلسفه‌ی ابن سینا، جهان نتیجه‌ی فعل آفریدگاری تصور می‌شود که نه تنها به عالم، وجود افاضه می‌کند، بلکه آن را در هر کدام از آنات مختلف و متوالی محفوظ می‌دارد. جهانی که ابن سینا، بر طبق تعالیم *قرآن* و روایات تصور می‌کند و فیلسوفان اسلامی بیانی فلسفی از آن ارایه می‌دهند، با جهان افلاطون و ارسطو تفاوت دارد. جهان ارسطویی بالفعل موجود است و عدم آن ممکن نیست؛ در مقابل، ابن سینا کاملاً از مفهوم اسلامی ارتباط مستمر میان خدا و جهان آگاه است. او پیوسته می‌کوشد جنبه‌ی امکان مجموعه‌ی مخلوقات را در برابر خالق واجب الوجود آشکار سازد و به این ترتیب، نسبت به اصلی که از لحاظ اسلامی، جنبه‌ی اساسی دارد، مؤمن بماند؛ از این روست که تصور ابن سینا را از چنین جهانی می‌توان یکی از عناصر اصلی فلسفه‌ی اسلامی دانست. از *قرآن*، بیانی در اثبات آفرینش مستمر می‌توان استخراج کرد. از همین طریق، زمینه‌ی مطلبی فراهم می‌شود که صدر المتألهین بر اساس آن، ولی با بیانی دقیق‌تر تحت عنوان حرکت جوهری به شرح و بسط آن می‌پردازد.

فارابی و به تبع او، ابن سینا برای نخستین بار، در تاریخ فلسفه، ممکنات را به دو جزء عقلی وجود و ماهیت، و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه‌گانه تقسیم کرده‌اند و حال آنکه مقولات ده‌گانه‌ی ارسطو، مقولات وجودند؛ نه ماهیت. این نحوه‌ی تقسیم، جزئی نیست و نباید آن را یک تصرف کوچک در یکی از ابواب حکمت

دانست؛ بلکه منجر شده است بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه‌ی اسلامی طرح شوند. به تبع این تغییر جهت، در فلسفه، معنای حقیقت و علیت تغییر کرده‌اند. فیلسوفان اسلامی می‌گویند خدا حق است و معانی دیگر حقیقت را هم به همین معنا برمی‌گردانند. آنها علیت را هم به معنای علیت فاعلی ایجاد می‌دانند که هیچ کدام از این معانی را در آثار یونانیان نمی‌یابیم. فارابی و ابن سینا، با تغییر این اصول و تأسیس اصول فلسفی جدید، همه‌ی مسائل فلسفه‌ی یونانی را مطابق آن و به روش خود شرح کرده‌اند. این پیروزی در فلسفه‌ی اولی حاکی از ارتقای قابل اعتنا در نحوه‌ی اعتقاد آنها به خدا بود؛ ولی معنی جهان را از لحاظی که با این اعتقاد ارتباط داشت، بسیار تغییر می‌داد و به صورتی جز آنچه در گذشته تصور می‌شد، درمی‌آورد. چنین جهانی دیگر، تابع ضرورت فکری که درباره‌ی خود فکر می‌کند، نیست؛ بلکه تابع اراده‌ای است که به خلق آن تعلق می‌گیرد. پس از حصول چنین اعتقادی، باید بر آن بود که اشیای این جهان نه تنها از لحاظ صور خود و ائتلاف این صور با یکدیگر و تعداد و مقدار اشیاء، بلکه از حیث موجودیت خود نیز اکتفا به ذات ندارد؛ پس باید پذیرفت که خدا پیش از آنکه علت هر امر دیگری در طبیعت باشد، علت وجود طبیعت است؛ از همین رو، همه‌ی دلایلی که فیلسوفان اسلامی می‌آوردند تا خدا را به عنوان علت فاعلی اثبات کنند، خالقیّت خدا را نیز اثبات می‌کردند. حتی برهان محرک اول را که بیش از سایر ادله با اقوال ارسطو مشابهت دارد، به نحو دیگری نمی‌توان تفسیر کرد. ارسطو می‌گفت فکری که درباره‌ی خود فکر می‌کند، محرک جمیع موجودات به عنوان علت غایی است؛ حال آنکه فارابی و ابن سینا، محبت و عنایت خدا را به جهان منشأ چنین حرکتی می‌دانستند. بین این دو قسم تحریک همان تفاوتی است که بین علت غایی و فاعلی وجود دارد و همین تفاوت ممیز دوگونه‌تصور است که یونانیان و مسلمانان از عالم داشتند.

پس از فارابی و ابن سینا، با نوع دیگری از نظریه‌پردازی فلسفی، در حکمت اشراقی سهروردی و عرفان نظری ابن عربی مواجه می‌شویم. نظریات سهروردی، از یک سو با فلسفه‌ی ابن سینا و از سوی دیگر، با نظریات عارفان درآمیخت و این مجموعه به قالب تشیع ریخته شد. از نظر سهروردی (حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۲) قطب یا خلیفه‌ی الهی مانند امامان شیعه، به طور قطع، در عالم وجود دارند و هیچ گاه، جهان از چنین کسانی خالی نیست و هرگاه، چنین کسانی آشکار نباشند، مستور خواهند بود. مخالفت

سهروردی تنها با ابن سینا و فارابی نبود. او با رد یکی از اصول اساسی دستگاه فلسفی ارسطو یعنی اعتقاد به صورت و ماده که محور اصلی فلسفه‌ی طبیعی مشائی است، شکل آن را به صورت دیگری در آورد. بر این اساس، سهروردی با ارسطو مخالفت و تعریف ارسطو را از امکان رد کرد و مفهومی برای آن قایل شد که به تصور افلاطونی نزدیک‌تر است.

ارتباط نظریات سهروردی و حکمت شیعی رسیدگی و تفحصی دقیق می‌طلبد. پس از انتشار تعالیم سهروردی، وی در بین متکلمان و حکیمان شیعی پیروانی یافت. با ظهور صفویه، به ویژه در حوزه‌ی شیراز و اصفهان، تحولی در فلسفه‌ی اسلامی ایران صورت پذیرفت که نقطه‌ی اوج آن ظهور صدر الدین شیرازی یا ملا صدرا بود. این حکیم بزرگ، با بهره‌گیری از جریان‌های فکری - فلسفی پیش از خود موفق شد چشم‌انداز عقلی جدیدی خلق کند که تا امروز، در ایران باقی است. ملا صدرا از این دید، بی‌شک، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حیات فکری اسلام است. در دوره‌ای که علوم عقلی به ضعف و سستی افتاده بود، او با توفیق تمام و با هماهنگی کردن فلسفه‌ای که میراث یونانیان بود و حکمای مشائی و اشراقی پیش از او تعبیری تازه از آن کرده بودند، با تعالیم اسلام در جنبه‌های ظاهری و باطنی‌اش، این علوم را احیا کرد؛ از این رو، اولاً فلسفه امکان یافت صدها مسئله‌ی فلسفی را که نمی‌شد طرح کرد، مطرح و حل کند و ثانیاً، در مورد سلسله‌ای از مسائل عرفانی - که تا آن روز، طوری و رای طور عقل و معلوماتی بالاتر از درک تفکری شمرده می‌شدند - به آسانی بحث شود و ثالثاً، ذخایر بسیاری از ظواهر دینی و بیانات عمیق فلسفی پیشوایان اهل بیت (ع) که قرن‌ها، حل نشده بودند و اغلب، از متشابهات شمرده می‌شدند، حل و روشن شوند و به این ترتیب، ظواهر دینی و عرفان و فلسفه در یک مسیر افتادند.^۱

در دیدگاه ملا صدرا، برهان عقلی یا فلسفه - که البته لزوماً به آنچه یونانیان گفته‌اند، محدود نمی‌شود - با قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) پیوندی تنگاتنگ می‌یابد و این دو با آرای عرفانی که حاصل اشراقات نفوس پاک است، متحد می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۳۹، ص ۶۱-۶۴). ملا صدرا پیوسته، بر لزوم فرق گذاشتن بین دو معنی از وجود یعنی

۱. ملا صدرا در اغلب کتاب‌هایش به این معنا اشاره نموده است. رک. صدر الدین محمد شیرازی. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴-۲؛ ملا صدرا. *المبدأ و المعاد*، ص ۳؛ همو. *عرشیه*، ص ۱ و ۲؛ همو. *المشاعر*، ص ۲-۴.

معنی مصدری و انتزاعی که معقول ثانی فلسفی است، از طرفی و معنی حقیقت عینی وجود، از جانب دیگر تأکید دارد. او محور بحث‌های فلسفی خود را معرفت حقیقت هستی می‌داند و مسائل را به آن اصل ارجاع می‌دهد. از نظر او، گرچه سایر امور، به ویژه معرفت نفس انسانی، در شناخت معارف الهی مؤثرند (سفر، ج ۹، ص ۳۱۸)، اساس همه‌ی معارف، اصل شناخت حقیقت وجود است (شاعر، ۱۳۴۲ش، ص ۴). صدر المتألهین در مطالعه درباره‌ی موضوعات مربوط به حقیقت وجود، مسئله‌ای مربوط به نظریه‌اش درباره‌ی «مطلق» یا «خدا» مطرح می‌کند. از آنجا که در این نظام ما بعد الطبیعی، حقیقت وجود، یگانه است و به واسطه‌ی تعینات خود، به حال کثرت و تنوع درمی‌آید، بالاترین مرتبه باید مقام «مطلق» باشد که آن را مقام غیب الغیوب یا مقام هویت محضه تعبیر می‌کنند و می‌گویند: «لا اسم و لا رسم له.» و برای آن هیچ شناختی را ممکن نمی‌دانند؛ اما پایین‌ترین مرتبه، محدودیت همان «حقیقت» است که آن حقیقت در این مرتبه ظهور و بروز می‌یابد و به صورت وجودات مقید متجلی می‌شود (شاعر، ص ۴۱). ملا صدرا تعبیر اکمال فلسفه و اتمام حکمت را در مورد هیچ نظریه‌ی فلسفی جز وجود رابط معلول به کار نبرده است. تعبیر مذکور گویای گستردگی نتایج امکان وجودی و نقش بنیادی آن در نظام فلسفی صدرایی است. ملا صدرا به واسطه‌ی همین نظریه، حقیقت علت را آشکار نمود؛ زیرا در پرتو نظریه وجود رابط، معلول نمود و ظهوری از علت است و هیچ هویتی مستقل از هویت علت ندارد (ملا صدرا، ۱۹۹۰م، ص ۵۴؛ سفر، ج ۲، ص ۳۰۰).

یکی از موضوعاتی که به شدت، از نظریه‌ی وجود صدرایی متأثر است و در نظام فلسفی وی، صبغی کاملاً جدیدی می‌یابد، سلوک فکری وی در اثبات وجود حق است. صدر المتألهین که تمایز میان وجود و ماهیت و تقسیم موجود را به واجب و ممکن، با مبنای اصالت وجود سازگار و آن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، اصل یادشده را زیربنای برهان صدیقین در فلسفه‌ی خود قرار می‌دهد و به این وسیله، روح برهان ابن سینا را در قالب اصالت وجودی آن می‌دمد و خود را از بند تقسیم موجود به واجب و ممکن که صبغی اصالت ماهوی دارد، رها می‌کند. در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه که با برهان قویم تأیید شده است، وجود اشیا در مقایسه با وجود خداوند، حقیقی نیست؛ بلکه از قبیل «نمود» و «ظهور»

است که پیش از نشان دادن خود، او را نشان می‌دهند. معمولاً در مشرب فلسفی معمولی و در مشرب صدرایی مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود، همان طور که برای سایر اشیا «وجود» اثبات می‌کنیم، برای او وجودی اثبات می‌کنیم با این تفاوت که وجود او قائم به ذات، و لایتناهی، و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیا، قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث. اهل ذوق و عرفان اسلامی، در بیانات خود، جهان را به منزله‌ی آیینی ذات حق خوانده‌اند و رابطه‌ی دلالت جهان را بر ذات حق، برتر و بالاتر از رابطه‌ی دلالت مصنوع بر صانع معمولی دانسته‌اند؛ البته از نظر عامه‌ی مردم و حتی اهل فکر و فلسفه‌ی معمولی، دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوع‌های معمولی بر صانع آنهاست؛ اما از نظر اهل ذوق و عرفان و فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته‌اند و به ویژه، مسائل وجود را چنان که باید درک کرده‌اند، دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند؛ نه چیزهایی که ظاهرکننده‌ی خداوندند؛ یعنی ظهور و نمایش و آیینی بودن، عین ذات آنهاست. هر گاه چنین توفیقی دست دهد و انسان مخلوقات را چنان که هستند، ادراک کند، می‌فهمد که حق مطلق و حق واقعی منحصرأ، ذات پاک احدیت است.^۱

وحدتی که صدر المتألهین به دنبال اثبات آن است، همین است که حق را واحد به وحدت حقه‌ی حقیقیه می‌داند؛ یعنی وحدت مطلق منزله از اطلاق و تقیید؛ نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است؛ بلکه مطلق به اطلاق احاطی سعی که جامع نشأت وجود است و هیچ چیزی اعم از وجود یا کمال وجودی از وی سلب نخواهد شد. اقتران با غیر در صورتی محال است که مراد از غیر، منافی و مقابل باشد و حال اینکه تمیز حق از غیر تقابلی نیست؛ بلکه احاطی و شمولی است؛ چنان که در بیان تعیین اطلاقی و احاطی واجب تعالی به بیان کامل اهل توحید دانسته شده است و به عبارت

۱. «سُتْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۳). علی (ع) به همین دلالت اشاره می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و بعده و معه». صدر المتألهین در حالی که به این روایت تمسک می‌کند، می‌گوید: «فكُلٌّ من ادرك شيئاً من الاشياء بأى ادراك كان فقد ادرك الباري، و ان غفل عن هذا الادراك إلا الخواص من اولياء الله تعالى، كما نقل عن امير المؤمنين (ع) انه قال: "ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله" و روی "معه و فيه" و الكل صحيح. فظهر و تبين ان هذا الادراك البسيط يلحق تعالى لكل أحد من عباده و لا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته لشيء، لامتناع ذلك بالبرهان كما مر». ملا صدرا. الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۱۷؛ در ضمن ر.ک. همان. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۰۰.

دیگر، وجودات با همه‌ی تکثر و تمایزشان، مراتب تعینات حق و ظهورات نور اویند؛ نه اموری مستقل و ذوات منفصل. ۲۶

درباره‌ی ذات، صفات و اسمای حق سبک صدر المتألهین و پیروان او که ملهم از تعالیم قرآن و نهج البلاغه و کلمات ائمه‌ی معصومین (ع) است، با سبک فیلسوفان پیش از او چون فارابی، بو علی، خواجه نصیر الدین و غیره تفاوت دارد. ۶۰ محور دلایل امثال فارابی و بو علی در مباحث مربوط به ذات، صفات و شئون حق از وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و مشیت و غیره «وجوب وجود» است. در این راه، ذهن هرگز به ملاک وجوب وجود نمی‌رسد. در متون اسلامی، بر چیز دیگری غیر از وجوب وجود تکیه شده است که همان ملاک وجوب وجود است؛ یعنی اطلاق و بی‌مرزی وجود حق. روش صدر المتألهین در مسائل توحید، بر اساس استدلال از حقیقت وجود به ذات حق و از ذات حق بر صفات و افعال است و همه‌ی این بحث‌های عمیق مبتنی بر سلسله‌ای از مسائل است که در امور عامه‌ی فلسفه اثبات شده‌اند. این امر که وحدت حق عددی نیست، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است و در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. خود فیلسوفان اسلامی، به تدریج، بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی، به ویژه کلمات حضرت علی (ع) به عمق این اندیشه پی‌بردند و آن را در فلسفه‌ی الهی وارد کردند. در کلمات حکیمان پیشین اسلامی از قبیل فارابی و بو علی، اثری از این اندیشه دیده نمی‌شود. حکیمان متأخر که این اندیشه را وارد فلسفه‌ی خود کردند، نام این نوع وحدت را حقه حقیقه گذاشتند.

فلسفه‌ی اسلامی در عصر حاضر

در عصر حاضر، در میان متفکران و صاحب‌نظران اسلامی، نقش علامه طباطبایی در دفاع از حریم فلسفه‌ی الهی و اثبات استقلال آن شایان اهمیت است. در نظر او، اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به دست می‌آورد، تفاوتی نیست جز اینکه پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌کردند. قرآن بهترین گواه صحت و راستی ادعای ماست؛ زیرا هرچه راجع به مبدأ و معاد و دیگر امور ماورای طبیعت سخن می‌گوید و اجتماع بشری را به پذیرش آنها دعوت می‌کند، جز از طریق استدلال و آرایه‌ی دلیل روشن نیست. این

منطق قرآن است که می‌گوید: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف، ۱۰۸)؛ بگو این است راه من که با بصیرت تمام و بینش همه‌جانبه، خود و پیروانم را به سوی خدا می‌خوانم. پس دین هدفی جز این ندارد که مردم به کمک استدلال و منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً دارند، حقایق جهان ماورای طبیعت را بشناسند و این همان فلسفه‌ی الهی است.

اما ماجرای فلسفه هرگز چنین نیست. فلسفه که عبارت است از بحث استدلالی درباره‌ی حقیقت پدیده‌ها، هیچ وقت نمی‌تواند تنها به رجال و آرایشان و یا اتفاق، اجماع و شهرت‌ها اعتنا کند و نباید چنین کند. چگونه ممکن است در شناخت واقعیت اشیای خارجی، نظرات اظهارشده پیرامون آنها کافی باشند؟ چگونه می‌توانیم در آرامش نفس و اعتماد به واقعیات و حقایق جهان هستی فقط، چند رأی و نظریه درباره‌ی آن را پناهگاه علمی بدانیم؟ پس دین حقیقی مردم را جز به فلسفه‌ی الهی نمی‌خواند و هدف هر دو این است انسان از روی دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت یقین و علم پیدا کند. انسان در زندگی، هدفی بزرگ‌تر از این ندارد که بکوشد تا اشتباه نکند و باطل را به جای حقیقت و واقعیت نگیرد. حال ملت‌های گذشته نیز چنین بوده است. اگر ما به آنچه در تاریخ ثبت شده مراجعه کنیم و رفتار، آداب و آثار و میراث‌ها گذشتگان را بررسی نماییم، می‌بینیم که روش آنها، در زندگی فردی و اجتماعی، جز آنچه گفته شد، نبوده است. آنان نیز درصدد بودند وسیله‌ای به دست آورند تا حقایق را از اشیای بی‌حقیقت که احیاناً، بین آنها اشتباه رخ می‌دهد، بازشناسند و پس از به دست آوردن چنین میزانی، تنها به چیزی چنگ بزنند که در نتیجه‌ی تفحص به آن رسیده‌اند و آن را حقیقت می‌دانند، و این چیزی است که ما آن را فلسفه می‌خوانیم (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۹). روش علامه طباطبایی در مسائل توحید بر تفکر بر تعالیم قرآن و نهج البلاغه و کلمات ائمه‌ی اطهار(ع) مقدم بر سایر تاملات و بر اساس استدلال از ذات به ذات و از ذات بر صفات و افعال و با ابتنا بر اطلاق و بی‌مرزی ذات حق به عنوان اولین مسئله‌ی فلسفی تأکید دارد؛ از این رو، سبک او حتی با روش ملا صدرا تفاوت دارد؛ زیرا علامه طباطبایی بر خلاف ملا صدرا، خداشناسی را بر وجودشناسی و جهان‌شناسی مقدم می‌داند (طباطبایی، ۱۳۳۹ش، ج ۶، ص ۱۴).

نتیجه‌گیری

از سخنان فیلسوفان مسلمان به دست می‌آید که سعی آنها در جمع دین و فلسفه، از یک سو و فلسفه و عرفان، از سوی دیگر، فرع بر تأسیس فلسفه‌ی اسلامی است. نباید نتیجه گرفت که فلسفه‌ی آنها التقاطی از آرای فلسفی یونانیان و تعالیم دینی است.

کندی نخستین کسی بود که به تدوین مباحث فلسفی پرداخت؛ اما مؤسس فلسفه‌ی اسلامی نشد. فارابی و ابن سینا بودند که فلسفه‌ی یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر و به مدد آن اصول، موضوع نسبت دیانت و فلسفه را به طریق فلسفی مطرح نمودند. فیلسوفان بعدی به این اندازه هم اکتفا نکردند؛ بلکه به تفسیر دیانت و تصوف بر مبنای فلسفه پرداختند. این پیروزی در فلسفه‌ی اولی حاکی از ارتقای قابل اعتنا در نحوه‌ی اعتقاد فیلسوفان به خدا بود؛ ولی معنی جهان را نیز از لحاظی که ارتباط با این اعتقاد داشت، بسیار تغییر می‌داد.

بر این اساس، مثال‌هایی را در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی ارائه کردیم و با استناد به آنها نشان دادیم که تعالیم وحیانی چگونه در ذهن اصحاب حکمت الهی رسوخ کرده‌اند. مراجعه به آرای فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، صدر المتألهین و علامه طباطبایی آسان‌ترین کار در این باره است. این شواهد تاریخی حکایت می‌کنند که فلسفه‌ی اولی، به صورت متعارف خود، در جهان اسلام، از جوهر وحی اسلامی بهره برده و مایه گرفته است؛ به نحوی که هرگاه، خالی از تأثیر دین اسلام در نظر گرفته شود، صورت کنونی را نخواهد داشت. از این رو می‌توان به یقین پذیرفت که اولاً، سنت فلسفه‌ی اسلامی عمیقاً، در جهان‌بینی وحی قرآنی ریشه دارد و در جهانی پذیرفته شده است که در آن، نبوت یا وحی به عنوان واقعیت خیره‌کننده عمل می‌کند و نه تنها مبدأ اخلاق، بلکه سرچشمه‌ی معرفت است. ثانیاً با آنکه فلسفه معرفتی جهانی است و به قوم و ملتی خاص تعلق ندارد، حکیمان مسلمان علاوه بر آنکه بسیاری از مسائل تازه را در فلسفه مطرح و راه حل‌های بدیع و عمیق‌تری برای آنها ارائه کردند، به مسائل فلسفی کهن، تنها پس از گذراندن مراحل مختلف، اجازه‌ی ورود دادند؛ یعنی پس از نقد، بررسی و تحلیل و بعد از آنکه شیوه‌ی بیان و استدلال و چگونگی تقریر برهان بر آنها را بهبود و تکامل بخشیدند و در برخی موارد ادعاهای گذشته را در مورد آنها تثبیت و تحکیم کردند و در پاره‌ای مواضع، بطلان استنتاجات نادرست پیشینیان را آشکار ساختند و در عوض، استنتاجات نو و خدشه‌ناپذیری عرضه داشتند.

به هر جهت، فلسفه‌ی اسلامی، تا امروز، به عنوان فعالیتی عمده عقلانی و سنتی زنده فکری در اسلام باقی است و به انحای گوناگون، به مکتب‌های اسلامی دیگر واکنش نشان داده است و بر مبنای مبادی حکمت عتیق، یکی از غنی‌ترین سنت‌های عقلانی در عالم را آفریده است؛ سنتی که به عنوان یک واقعیت زنده، تا امروز ادامه دارد. از این رو، در این مقاله، ابتدا تفکر فلسفی مسلمانان را در هنگام ظهور آن و در محل پیوند آیین اسلام با سنت یونانی بررسی کردیم و سپس به بررسی شواهد تاریخی دیگر، در مراحل مختلف رشد فلسفه‌ی اسلامی پرداختیم؛ به همین دلیل بر آن بودیم که ارتباط فلسفه‌ی اسلامی را با وحی اسلامی مشخص سازیم و نیز ارتباط آن را با مباحث کلامی و عرفانی که در اعصار و قرون به عنوان شاخه‌های معرفت که ریشه در وحی قرآنی دارند یادآوری کنیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸.
- _____، *منطق المشرقين*، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۵.
- _____، *التعليقات*، تصحيح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلاميه، ۱۴۰۴.
- _____، *الرسائل، الرسالة العرشيه*، قم، بيدار، ۱۴۰۰.
- _____، *دانشنامه علایی*، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- _____، *الشفاء*، تحقيق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۵.
- _____، *النجاه*، تصحيح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ۱۱۷۰ ب ۸ و بعد؛ و ۱۱۷۹ الف ۲۴-۲۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *حکمة الاشراق*، تصحيح هاندي کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷.
- صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، *المشاعر*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۴۲ ش.
- صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، چاپ اول، بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲ ش.
- صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، بيروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م.
- طباطبایی، سيد محمدحسین، *تعليقات اسفار، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، بيروت، دار الاحیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ ق.
- طباطبایی، سيد محمدحسین، *مصاحبه استاد علامه طباطبایی با پروفیسور هانری کربن*، سالنامه مکتب تشیع، ش ۲، قم، ۱۳۳۹ ش.
- کندي، *رسائل الکندي الفلسفیه*، تصحيح دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، الاعتماد، ۱۹۵۰ م.
- نصر، سيد حسين، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰.
- W. D. Ross, Aristotle, London, 1923.