The Quarterly Journal of
Western Philosophy
Vol. 1, New Series, No.1, Spring 2022

The role of Islam in the localization of philosophy based on the influence of the Holy Quran

Fahimeh Kalbasi (Isfahani) [1] *

[1]*Assistant Professor of Payame Noor University, Department of Theology, Lavasan Branch*

Article Info

Article type: Research Article

Received: 21/11/2021

Accepted: 19/06/2022

ABSTRACT

Holy Quran is an essential factor in forming Islamic culture and civilization. All researches and efforts in Islamic thought regarding Arabic grammar, from literature to jurisprudence, principles, theology, philosophy and mysticism, are principled on divine verses. Philosophy was influenced by the divine verses of the Qur'an and found an Islamic identity by Islamic thinkers. The Greek civilization coined the principles of Philosophy. Became "wise." The Islamic scholars considered Greek philosophical knowledge appropriate due to its similarity to the teachings and instructions in the verses and hadiths. Islamic scholars believed that the correlation between Quranic and religious knowledge with the intellectual achievements of Greek philosophy would profoundly affect the growth and excellence of Islamic society. The contents of Greek philosophy turned to the teachings of Islam, and they succeeded in localizing philosophy. The term "localization" is the adaptation of sciences affected by other cultures and civilizations to the destination society's environment, culture, civilization and religion. This research study seeks to examine the role of Islam in general and the Holy Quran in particular in the process of localizing the science of philosophy imported and translated in the early centuries of the emergence of Islam. In this regard, the initiatives of Muslim philosophers and the case study of several issues and philosophical theories show that philosophy has received a significant influence from the Qur'an and Islamic teachings over the past years, and the name of transcendent wisdom has become worthy of it.

Keywords :*Localization, Philosophy, Divine Wisdom, Quran, Greece.*

Cite this article : Kalbasi (Isfahani) , Fahimeh. (2022) *The role of Islam in the localization of philosophy based on the influence of the Holy Quran*, Vol. 1, New Series, No.1, Spring 2022: pages:75-111.
DOI: 10.30479/wp.2022.16545.1000

© The Author(s).
Publisher: Imam Khomeini International University

*__Corresponding Author__: Fahimeh Kalbasi (Isfahani)
Address: Assistant Professor of Payame Noor University, Department of Theology, Lavasan Branch
E-mail: *f.kalbasi@pnu.ac.ir*

فصلنامه علمی
فلسفه غرب
سال اول ، دورهٔ جدید، شماره اول، بهار۱۴۰۱

نقش اسلام در بومی‌سازی فلسفه با تکیه بر تأثیر قرآن کریم

فهیمه کلباسی(اصفهانی) [*1]

[*1] استادیار دانشگاه پیام نور استان تهران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

دریافت:
۱٤۰۰/۰۸/۳۰
پذیرش:
۱٤۰۱/۰۳/۲۹

چکیده

قرآن کریم مهم‌ترین عامل شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی بوده به‌طوری‌که می‌توان ادعا کرد تمام پژوهش‌ها و تلاش‌ها در حوزهٔ اندیشه اسلامی از علم صرف و نحو در ادبیات عرب تا فقه و اصول و کلام و فلسفه و عرفان بر محور آیات الهی شکل‌گرفته است. فلسفه که در اصل از سرزمین یونان وارد جهان اسلام شد، تحت‌تأثیر آیات الهی قرآن و توسط اندیشمندان اسلامی هویتی اسلامی یافت و تحت‌تأثیر همین تعالیم قرآنی بود که واژه‌های یونانی «فلسفه» و «فیلسوف» به‌وسیلهٔ حکمای اسلامی به دو واژه «حکمت» و «حکیم» تبدیل شد. ازآنجاکه حکمای اسلامی معارف فلسفی یونان را از جهت مشابهت آن با تعالیم و معارف موجود در آیات و روایات کارآمد می‌دانستند و معتقد بودند همبستگی و پیوند معارف قرآنی و دینی با دستاوردهای عقلی فلسفهٔ یونان در رشد و تعالی جامعهٔ اسلامی تأثیری ژرف خواهد داشت، به تطبیق مطالب فلسفهٔ یونان با معارف دین اسلام روی آورده و توانستند فلسفه را بومی‌سازی کنند. اصطلاح «بومی‌سازی» منطبق کردن علوم وارداتی از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با بوم، فرهنگ، تمدن و آیین جامعهٔ مقصد می‌باشد. این نوشتار درصدد بررسی نقش اسلام به‌طور عام و قرآن کریم به طور خاص در فرآیند بومی‌سازی علم فلسفه وارداتی و ترجمه شده در سده‌های آغازین پیدایش اسلام است. در این راستا ابتکارات فیلسوفان مسلمان و بررسی موردی چندین مسئله و نظریهٔ فلسفی نشانگر آن است که فلسفه در طی سالیان گذشته تأثیر فراوانی از قرآن و آموزه¬های اسلامی دریافت نموده و نام حکمت متعالی برازنده آن گردیده است.

کلمات کلیدی: بومی‌سازی، فلسفه، حکمت الهی، قرآن، یونان

استناد: کلباسی(اصفهانی) ، فهیمه؛ (۱۴۰۱). *نقش اسلام در بومی‌سازی فلسفه با تکیه بر تأثیر قرآن کریم* ، فصلنامه علمی فلسفه غرب، سال اول ، دورهٔ جدید، شماره اول، بهار۱۴۰۱: ۷۵-۱۱۱.

DOI : 10.30479/wp.2022.16545.1000

ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره)

حق‌مؤلف ©نویسندگان.

[*] – نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: *f.kalbasi@pnu.ac.ir*

۱- مقدمه و بیان مسئله

اندیشهٔ دانشمندان و محققان همیشه در پی یافتن ریشه‌های علوم و رد پای آن‌ها در تولیدات علمی دیگر ملل بوده است. این‌که کدام علم از میان کدام ملت سرچشمه گرفته و وام‌دار چه اندیشه‌هایی است چنان مهم بوده – و امروز نیز به آن اهمیت داده می‌شود – که گاه حتی بدون توجه به تغییرات و تحولات جریان یافته در آن، به طرد و رد و کنارگذاشتن علومی با ریشه‌های غیربومی و نامنطبق با اندیشه‌های مسلّم جامعه می‌انجامد و گاه به‌صرف وجود این ریشه‌ها و سرچشمه‌ها، صاحبان و پژوهندگان چنان علمی مورد هجوم انواع تهمت‌ها قرار می‌گیرند و از صحنه اجتماع حذف می‌شوند.از این رو، از سوی مصلحان اجتماعی و اندیشمندان تلاش شده علوم موردنیاز اجتماع که در تمدن و فرهنگ اسلامی ریشه ندارند، بومی‌سازی و با تمدن و فرهنگ اسلامی هماهنگ شوند تا در جامعه اسلامی کاربرد یابند.

اصطلاح «بومی‌سازی» به معنای منطبق کردن علوم وارداتی از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها با بوم، فرهنگ، تمدن و آیین جامعهٔ مقصد، اصطلاحی جدید است که در سال‌های اخیر رواج یافته است. بومی‌سازی فرایندی است که در آن محققان و فعالان علمی در عرصهٔ مطالعات بنیادی سعی می‌کنند با توجه به نگرانی‌هایی که دربارهٔ پذیرش علوم‌انسانی از غرب دارند، با پیرایش عناصر نامطلوب و ادغام مطلوب آن بافرهنگ بومی و مذهبی جامعهٔ مقصد و استحکام پایه‌های عاریت گرفته شده آن و احیای مجدد آن‌ها و تعدیل اثرات منفی علوم‌انسانی وارداتی و برجسته‌سازی عناصر بومی در آن‌ها، به دستاوردی معقول و مفید از علوم‌انسانی در کشور دست یابند (مختاری و کوپایی و جاویدی و صیفوری، ۱۳۹۰: ۳۴).

موضوع بحث این نوشتار فلسفه، مشخصاً فلسفهٔ پیش از اسلام که از آن به «مابعدالطبیعه» تعبیر می‌شد و تحولات پدیدآمده در آن از سوی اندیشمندان مسلمان برای بومی‌سازی آن تا تبدیل به «حکمت متعالیه» است و انواع دیگر فلسفه همانند فلسفه‌های مسیحی، کلاسیک، مدرن، کانتی و نوکانتی و... از موضوع بحث ما خارج هستند. همچنین مقصود از اسلام، با چشم‌پوشی از جزئیات و انشعاب‌های فرقه‌ای پدیدآمده در آن، آموزه‌های کلی این دین و به‌ویژه تعالیم و معارف اصیل و کلّی قرآنی که در میان مسلمانان مورد پذیرش است.

در این بحث به‌هیچ‌روی در صدد تعیین اسلامی بودن یا اسلامی نبودن فلسفه موجود در میان مسلمانان نبوده، گرچه با تکیه بر چهارچوب‌ها و معیارهایی همچون زمینه‌سازی رشد نحله‌های فلسفی بر اساس خدامحوری و جهان‌بینی اسلامی و... می‌توان برای آن هویتی ویژه و مستقل از دیگر فلسفه‌ها و حتی از ریشهٔ ترجمه شده آن قائل شد (برای روشن شدن موضوع رجوع کنید: رحیمیان، ۱۳۸۰).

فلسفهٔ اسلامی دارای سه مشرب عمده است که از آن‌ها با نام‌های مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه یاد می‌شود. محور کاوش‌های هر سه مشرب نگرش به هستی و عالی‌ترین مرتبهٔ آن، یعنی علت نخستین – واجب‌الوجود– است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۱). اساسی‌ترین مباحث فلسفی هم از راه براهین عقلی محض و مبتنی بر بدیهیات اولیه اثبات می‌شوند، یعنی مسائل اصلی فلسفه سرانجام بر اوّلیات و علم حضوری مبتنی هستند، بنابراین افزون بر این که درون موضوع یا روش فلسفه اسلامی، التزام یا عدم التزام به دین یافت نمی‌شود، در مبانی فلسفه و جهت‌گیری‌های آن هم چیزی با عنوان دین راه نخواهد داشت (خسرو پناه، ۱۳۸۴: ۱۰۲). بنابراین، تأثیر آموزه‌های وحیانی اسلام بر فلسفه در جهت‌دهی فیلسوف در گزینش مسائل بی‌شمار فلسفی، تأثیرگذاری در الهام‌بخشی، طرح مسئله، ابداع استدلال و رفع اشتباه و نیز تعیین مسائل مهم و تقدیم آموزه‌های اهمّ بر مهم و... قابل‌تصور است (خسرو پناه، ۱۳۸۴: ۱۰۳).

در این نوشتار به بررسی نقش اسلام به طور عام و قرآن کریم به طور خاص در فرایند بومی‌سازی علم فلسفهٔ وارداتی و ترجمه شده در سده‌های آغازین پیدایش اسلام پرداخته می‌شود و روش تحقیق در این پژوهش بررسی ابتکارات پدیدآمده از سوی فیلسوفان مسلمان در علم فلسفه است (رحیمیان،۱۳۸۰: ۶۲) و (خسرو پناه، ۱۳۸۴: ۱۱۲)؛ البته مجال اندکی که در گنجایش این مقاله است، اجازه استقرای تام این مسائل را نمی‌دهد، لذا به سیری کوتاه در چگونگی این فرایند با ارائهٔ اجمالی شواهد مربوطه پرداخته می‌شود که مشت نمونه خروار است.

۲- بررسی دیدگاه‌های مختلف بر فلسفه اسلامی

شکی نیست که فلسفه ریشه در اندیشه‌های پیش از اسلام و به عبارتی غیراسلامی دارد. البته این که ریشهٔ فلسفه را تنها در یونان جستجو کنیم صحیح نیست (غفاری، ۱۳۸۰: ۷۱)، بلکه پیش از آن که در سرزمین یونان چیزی به نام فلسفه وجود داشته باشد در مشرق - ایران و بابل - و مصر و لبنان – فنیقیه – و حتی جزایر سیسیل – صقلیه تمدنی پرفروغ و پرتوافکن بود و فلسفه وعلوم دیگر وجود داشته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۳).

همین پیشینه و فرض ریشه داشتن آن در فرهنگ‌های پیش از اسلام، پس از ترجمهٔ متون فلسفی و منتشر شدن آن‌ها زمینه‌ساز بروز حساسیت‌ها و برخوردهای متناقضی با آن شده است. برخی گمان کرده‌اند چیزی به نام «فلسفهٔ اسلامی» وجود ندارد؛ چراکه فیلسوفان مسلمان صرفاً فراگیرندهٔ اندیشه‌ها و افکار ارسطو و افلاطون بوده‌اند و به آثاری از آنان، آن هم با ترجمه‌هایی مخدوش و نارسا دسترسی داشته‌اند. فلسفه و علم یونانی در خلال این برخوردها، در عصر بنی‌امیه، یعنی همان قرن اول که درهای ممالک مسلمان‌نشین به روی بلاد غیرعرب باز شد، وارد ممالک اسلامی گردید (مرحبا، بی تا:۲۹۱). شاهد بر این مطلب، کتاب‌هایی است که در فهرست ابن ندیم و عیون‌الانباء در زمرهٔ کتاب‌های ترجمه

شده، ذکر گردیده است. ابن ندیم می‌نویسد: خالد بن یزید (که ملقب به «حکیم آل مروان» بود) علما را جمع کرد و دستور ترجمه کتب یونانی از جمله، کتاب ارغنون ارسطو را صادر کرد (ابن ندیم، ۱۳۶۶، ص ۴۹۷). هرچند این حقیقت قابل‌انکار نیست که آثار یونانی ریشه‌های تفکر فلسفی در جهان اسلام را شکل داد و فیلسوفان اسلامی خمیرمایۀ تفکر خود را از ترجمه‌های آثار فلسفی یونانی گرفتند، اما نمی‌توان فلاسفه پرورش‌یافته در مهد تفکر اسلامی را مقلّدان صرف یونان و مروّجان چشم و گوش بسته آثار افلاطون و ارسطو دانست. به اقرار بسیاری از مورّخان، از زمانی که تفکرات فلسفی یونان به دست مسلمانان و فیلسوفان باریک‌اندیش، سخن‌شناس و ژرف‌نگر اسلامی افتاد و به تفسیر و تحلیل آن سخنان پرداختند، رشد روزافزونی نمود و از شهرت قابل‌توجه‌ای در جهان برخوردار شد که اگر این آثار به دست فیلسوفان مسلمان نمی‌افتاد و به فراموشی سپرده می‌شد، از منزلت امروزی نیز برخوردار نبود. متفکران مسیحی قرون وسطی از طریق آثار فارابی و ابن‌سینا توانستند از فلسفه افلاطون و ارسطو اطلاع وسیع‌تری پیدا کنند و اگر پس از ارسطو، در جهان فلسفه، فارابی به «معلم ثانی» لقب می‌گیرد، به همین دلیل است که او پس از ارسطو اولین فیلسوفی است که توانست به زوایای تفکر فلسفی وی پی برده، سره آن را از ناسره درست بفهمد و نه صرفاً مفسّر و شارح باشد، بلکه از خود ابتکارات و ابداعاتی در تلفیق و تألیف تفکرات فلسفی ارائه دهد. اندیشمندان اسلامی در پرتو تعالیم دینی خود، آموخته بودند که با حفظ اصول و مبانی فکری و عملی خود، به استقبال هر تفکر و اندیشه‌ای بروند و آن را با میزان عقل و وحی تطبیق دهند تا به نیکی بتوانند از عهده درک و شناخت درست اندیشه‌ها برآیند. اندیشمندان در اصل وجود و ماهیت فلسفه اسلامی و میزان استقلال آن از فلسفه یونانی بحث‌های زیادی کرده‌اند. برخی در اصول وجود فلسفه اسلامی تردید نموده و آن را صرفاً تقلیدی از فلسفه یونانی دانسته‌اند. از زمرۀ این گروه، می‌توان ارنست رنان، فیلسوف شهودی فرانسه، را نام برد. وی در کتاب تاریخ لغات سامی می‌گوید: «این خطاست که ما فلسفه یونانی ترجمه شده به عربی را فلسفه عرب (مسلمین) بنامیم.» (مرحبا، بی تا: ۳۱۵، به نقل از ارنست رنان). همچنین مستشرق آلمانی، شمویلدرز، در کتاب بحثی پیرامون مذاهب فلسفی نزد عرب می‌نویسد: «ما چیزی به نام «فلسفه عرب» نمی‌توانیم قائل شویم.» (همان: ۳۳۸). دکتر ت. ج دبور نیز در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام آورده است: فلسفه اسلامی در تمام دورۀ زندگی خود، فلسفه انتخابی و التقاطی به شمار می‌رود که پایه‌های آن روی ترجمه‌های کتاب‌های یونانی پی‌ریزی شده است؛ چنان که می‌توان گفت سیر تاریخ آن عبارت از اخذ و جذب و تحلیل بوده است، نه ابتکار. از این‌رو، می‌گوید: «تقریباً نمی‌توان گفت که فلسفۀ اسلامی به معنای حقیقی عبارت، خود وجود داشته است، اما در اسلام، مردان بسیاری بودند که نتوانستند خود را از فیلسوف مشربی دور دارند» (تجیتز دیور، بی تا: ۳۲). گروه دیگری نیز سرسختانه معتقدند فلسفه‌ای به نام «فلسفه اسلامی» وجود دارد. از جمله این افراد می‌توان گوستاردوگات را نام برد. او می‌گوید: به‌طور کلی، ما می‌توانیم

بگوییم فلسفه در نزد عرب (مسلمین) منحصر به مکتب مشّایی صرف نشد و بلکه شاید در همه جوانبی که داشت، منقلب گردید (مرحبا، بی تا: ۳۴۲، به نقل از گوستار دوگات،۱۸۷۸). عده‌ای از شرق‌شناسان نیز همچون هانری کربن (مرحبا، بی تا: ص۲۲۹) و مونتگمری وات (مرحبا، بی تا: ص۶۰) معتقد به وجود فلسفه اسلامی هستند. اگر منظور از «فلسفه اسلامی» این باشد که اسلام همان‌گونه که تعالیم بسیاری در مبناشناسی، راه‌شناسی و فرجام‌شناسی دارد، یکی از تعالیمش نیز فلسفه بوده و مسلمانان مستقیماً آن را از کتاب و سنّت فراگرفته‌اند، به طور مسلّم باید گفت چنین فلسفه‌ای وجود ندارد و عدم آن نیز برای اسلام نقصانی ایجاد نمی‌کند; چرا که اساساً اسلام همان‌گونه که برای خود، به طور مستقل و مجزا، علومی همچون فیزیک، شیمی و پزشکی ندارد، علومی نیز همچون جامعه‌شناسی، علم سیاست و علم اقتصاد ندارد. اسلام دین هدایت معنوی و روحی بشر است و در شأن چنین دینی نیست که فیزیک یا شیمی و یا علم اقتصاد و سیاست را آموزش دهد. هرچند در تعالیم هدایت‌گر آن در همهٔ این زمینه‌ها رهنمودهای ارزنده‌ای هست که می‌توان از آن‌ها اصولی را در همهٔ زمینه‌های انسانی استخراج کرد. اما مستقیماً هدف یک دینِ هادی، ارائهٔ قواعد و اصول این علوم نیست؛ بنابراین، اگر مراد از اسلامی بودن به‌عنوان صفت، این باشد که اسلام به‌عنوان یک دین جامع برای هدایت بشر در همهٔ زمینه‌ها سخنی برای گفتن دارد و ما می‌توانیم پاسخ سؤالات خود را از منابع اصیل اسلامی دریافت کنیم و در پرتو هدایت معنوی و هدفمند کردن آن‌ها و ارائهٔ طریق تا سر حد تحوّل ماهیت آن علوم پیش برویم، به‌طور قطع، ما علوم و فلسفه اسلامی داریم و بدین معنا، صفت «اسلامی» یعنی علوم و معارفی که در حیطهٔ اهداف معیّن شده اسلام سیر می‌نماید و در تمام مراحل رشد و تکامل، در همان مسیری که از سوی اسلام مشخص شده است به سیر خود ادامه می‌دهد. در این صورت، اسلام با هیچ یک از آن علوم و معارف نه‌تنها مخالفتی ندارد، بلکه در مواردی آن‌ها را واجب و ضروری می‌داند. بر این اساس، اگر نفی‌کنندگان فلسفهٔ اسلامی به این دلیل که فلسفه از یونان آمده و امّهات مسائل آن به دست بزرگان آن سرزمین مورد تحقیق و تدوین قرار گرفته و سپس به مسلمانان منتقل شده است، فلسفه اسلامی را نفی می‌کنند، باید توجه کنند که این حقیقت هیچ ایرادی بر اسلامی شدن فلسفه وارد نمی‌کند؛ همچنان که بر اسلامی شدن هیچ علمی وارد نمی‌سازد. تأثیر اسلام از دو جنبهٔ شکل و غایت می‌تواند در همه علوم و معارف بشری علت صوری و غایی آن‌ها را معیّن نماید و به عبارتی، هم در علل قوام و درونی آن علوم دخیل باشد و هم بر علل بیرونی و خارج از ذات آن‌ها. اما در خصوص فلسفه، علاوه بر مطلب مذکور، فلاسفهٔ مسلمان پس از فراگیری فلسفه یونان و دقت و وسواس در آموزش و تعلیم و تعلم صحیح و وسواس‌گونهٔ آن، خود نیز به مقام و منزلتی در فلسفه دست یافتند که قادر به اظهارنظر و اجتهاد فیلسوفانه در فلسفه شدند. آنان هیچ‌گاه با فلسفه یونان منفعلانه برخورد نکرده و مرعوب آن نشدند، بلکه با موازین عقلی و معیارها و آموزش‌هایی که از وحی فراگرفته بودند به صورتی فعّالانه و درعین‌حال،

منصفانه و صادقانه با فلسفه یونان مواجه شدند. همین موضوع سبب گردید تا آن‌ها در موارد بسیاری، به‌نقد و اصلاح آرا حکمای یونان و یا جمع و تلفیق آن‌ها بپردازند و این ادعایی است که با بررسی آثار فلسفی هر یک از بزرگان فلسفه اسلامی به‌روشنی قابل اثبات است. همچنین همان‌گونه که اشاره شد، اساساً فلسفه یونانی پس از ورود به جهان اسلام به دست فلاسفه اسلامی پرورده شد و از همین رهگذر بود که فلسفه در قرون‌وسطی به دست فلاسفه مسیحی رسید و شرح‌ها و تفاسیری که توسط فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن‌سینا و بعدها در اندلس توسط ابن‌رشد نگاشته شده بود، آنان را در فهم فلسفۀ یونان مساعدت نمود؛ بنابراین، مهم این نیست که آدمیان فکر و اندیشه را از چه کسی یا کسانی می‌گیرند، بلکه مهم این است که با آن چه می‌کنند. افرادی همچون جابربن‌حیان، ابن‌هیثم، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌رشد و ابن‌خلدون به اقرار بسیاری از متفکران و اندیشمندان جهان، از نوادر و در خیل بزرگ‌ترین نوابغ در رشته علمی خود محسوب می‌شوند. این حقیقت شاهد بر آن است که مسلمانان با میراث علمی کشورهای بیگانه و از جمله یونان چنان مواجه شدند که گویی از آن‌ها چیز نو و جدیدی ساختند. (فلاح رفیع، ۱۳۸۰: ۴۲)

عصر ترجمه از آغاز روزگار عباسیان – یعنی سال ۱۳۲ – تا پایان قرن سوم هجری به طول انجامید و در این مدت بیش‌تر کتاب‌های فلسفه از زبان‌های یونانی و سریانی به عربی ترجمه شد (جمال‌پور، ۱۳۶۲: ۳۵۱ و ۳۵۲). از همان روزگار، گروهی با این علم به‌صورت ریشه‌ای مخالفت کردند و معتقد شدند که اساس و مبانی فلسفه و مهم‌ترین عقاید آن با محکمات وحی بینونت (مفارقت – ناسازگاری) تام دارد (علی احمدی،۱۳۹۰: ۱۲۴) و کار به جایی کشید که فلسفه را یکی از اسباب تردید در اعتقاد به خداوند قلمداد کردند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۷).

گروهی دیگر اما آن را میراث علمی جهان اسلام که روی گرداندن از آن مسلمانان را گریبان‌گیر بدبختی کرده است (محقق، ۱۳۷۶: ۱) و حتی برجای‌مانده از آثار پیامبران (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۰) و (عامری، ۱۳۷۵: ۵۹) و برخی فیلسوفان همچون سقراط را پیامبر دانسته‌اند (غفاری، ۱۳۸۰: ۵۱). ایشان تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است را برای فلسفه بکار بردند و نام «حکمت» بر این علم نهادند (محقق، ۱۳۸۱: ۲۰).

فیلسوفان مسلمان، تلاش کردند با نور توحید، معرفت درون دینی را که مبتنی بر وحی است با شناخت برونی علمی که مبتنی بر عقل است، الفت دهند و معتقد شدند که وحی و عقل هر دو، به حقیقت، تجلی عنایت ذات احدیت است (جمال‌پور، ۱۳۶۲: ۳۴۵). ایشان تا جایی پیش رفتند که شرایط مهمی را در بالاترین درجات، برای دانش‌پژوهان آن تعیین کردند. از فارابی نقل شده که شرایط جوینده فلسفه را چنین تعیین کرده است:

کسی که شروع درتحصیل حکمت کند سزاوار آن است که جوان صحیح از مزاج، متأدّب به آداب نیکان بوده باشد.

اولاً قرآن و لغت و علوم شریعت یاد گیرد و پرهیزگار و راست گفتار باشد و از فسوق و فجور و مکر وخیانت و کید و حیله دوری جوید و از مصالحه معاش فارغ بال بود ومتوجّه به ادای وظایف شرعیه باشد و در هیچ رکنی از ارکان شریعت خلل نکند و ادبی از آداب آن را ترک ننماید و تعظیم و توقیع علم و علما به جا آرد و غیرعلم را پیش او قدر و منزلتی نباشد و از برای زندگانی دنیا و حرفه‌ها علم را فرا نگیرد و کسی که برخلاف این صفات باشد که ذکر شد او حکیم دروغگو است و او را از حکما نمی‌شمارند (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۳۶۷)

شهید مطهری فلسفهٔ اسلامی را با دیگر فلسفه‌های چنین می‌سنجد: «یکی از وجوه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه‌های مادی، گسترهٔ حوزهٔ معرفتی این فلسفه است، بدین معنا که فلسفهٔ مادی انحصارگرا است و واقعیت و هستی را به ماده منحصر می‌داند، اما فلسفه الهی شعاع دایرهٔ هستی را فراتر از ماده می‌داند که این ویژگی ریشه در آیات وحیانی دارد» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۲).

پس از ورود فلسفه به جهان اسلام و دایر شدن بحث و بررسی در این علم در میان دانشمندان مسلمان، این علم طوری دستخوش تغییرات و دچار نوسازی شد که شایسته نام‌گذاری با نام «فلسفه اسلامی» یا «حکمت متعالیه» شد. در واقع آموزه‌های قرآن، جهانی را که فلاسفه اسلامی قرار بود در آن و دربارهٔ آن فلسفه‌سازی کنند، تغییر داد و از ریشه دگرگون کرد و به نوع خاصی از فلسفه راهبری کرد که به حق می‌توان آن را «فلسفه نبوی» نامید (نصر، ۱۳۸۲: ۱۹). این عناوین جدید نشانگر هضم و بومی‌شدن این علم در میان مسلمانان هستند.

فلسفهٔ اسلامی در لباس «حکمت متعالیه» آن است که علی‌الظاهر در دو مشرب اشراقی و مشائی تنها به برهان اکتفا می‌شود در حالی‌که شیخ اشراق هرچند روش استدلالی را در کنار روش اشراقی به‌منظور وصول به حقیقت، شرط ضروری و لازم معرفی می‌کند، اما اکتفا به روش برهانی محض را در دستیابی به مقصود حقیقی (کشف واقع) ناکافی دانسته و روش کارآمدتر را طریقی می‌داند که ضمن بهره‌گیری از آراء مشائین، پایه‌ها و مبانی خود را بر اساس آموزه‌های شریعت حقه و نیز منابعی همچون آراء حکمای باستان مبتنی ساخته باشد، به‌گونه‌ای که مؤیدوفاق و هماهنگی عقل و اشراق گردد. اما بحث در این‌جا فلسفه اسلامی است (سهروردی، بی تا، ج۱، ۱۹۴). فلسفه پس از بومی شدن و پوشیدن لباس «حکمت متعالیه» کمال خود را در جمع بین ادلهٔ برهان، عرفان و وحی و قرآن می‌داند و هر کدام را در عین استقلال با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همهٔ آن‌ها را گرد هم می‌بینند و در مقام سنجش درونی اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی غیر قابل انفکاک می‌شمارد (خواجه‌گیر، ۱۳۸۸: ۳۷).

۱-۲- تلاش‌های آغازین

نخستین تلاش‌ها در این راه باهدف برقراری آشتی میان شرع و فلسفه انجام گرفت. به نظر می‌رسد این تلاش‌های نخستین بسیار سخت و طاقت‌فرسا بوده است. چنان که دو کتاب «جامع الحکم تین» تألیف ناصرخسرو قبادیانی و «فصل الم قال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتّصال» تألیف ابن‌رشد اندلسی، گویای این تلاش‌های نفس‌گیر و تقریباً نافرجام هستند. این تلاش‌ها ادامه یافت تا جایی که شهاب‌الدین سهروردی کتاب «لا ردّ علی الرّمز» را برای اثبات موحد بودن حکما نوشت و جان خود را بر سر همین سخن از دست داد (محقق،۱۳۸۱: ۱۹).

روش بزرگان و اندیشمندان در فرایند بومی‌سازی فلسفه چنین بود که گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشۀ خود قرار می‌دادند و جای‌جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند و برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمّه اطهار (ع) استشهاد می‌جستند (محقق،۱۳۸۱: ۲۱ و ۲۷). تا جایی که فیلسوف ایرانی، جعفر کاشفی روش‌های مختلف برداشت از قرآن را با مکاتب مختلف فلسفه یکی دانسته است. مثل یکی دانستن تفسیر با مکتب مشّائی، تأویل با مکتب رواقی و تفهیم با مکتب اشراقی (نصر، ۱۳۸۲: ۲۲).

پدید آمدن مسائلی نو مانند مسئلۀ مسبوقت وجود با شیئیت و نفی واسطه بین وجود و عدم، مسئله امتناع اعاده معدوم، مسئله مناط احتیاج معلول به علت، مسئله ابطال اولویت، مسئله امتناع ترجیح بلا مرجّح، اصالت وجود، وحدت وجود، وجود منبسط، بسیط الحقیقة کل الاشیاء، تطابق عوالم، صفات ثبوتیه و سلبیه و بحث معاد روحانی و جسمانی، خلود، تجدد احوال در بهشت و جهنم، قضاوقدر، شرور که هیچ پیشینه یونانی و سریانی نداشته‌اند (خسرو پناه، ۱۳۸۴: ۱۰۴) همگی نشانگر تأثیر عمیق اسلام و به‌ویژه قرآن کریم در مباحث فلسفه هستند. شهید مطهری می‌گوید: «از صدر اسلام هر چه که گذشته است، دوره به دوره قرآن نفوذ بیشتری در حکمت الهی داشته و چون بسیاری از مسائل فلسفی که مورد توجه و بحث قرار گرفته در قرآن نیز مورد توجه بوده است، به‌تناسب گذشت زمان، فلسفه اسلامی هر چه بیشتر تحت تأثیر معارف قرآن قرار گرفته و در نهایت تسلیم آن شده است» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۷).

۲-۲- پیشگامان و پیشروان بومی‌سازی فلسفه

نیک‌بختانه قرآن کتابی سرشار از حکمت است و تعالیم بسیاری در باب مسائل دینی – فلسفی دارد و همین نکته راه را برای بومی‌سازی فلسفه بازکرده است. با نگاهی گذرا در می‌یابیم که در آیات وحیانی قرآن موضوعات بسیاری مطرح شده که دست‌یابی به مفاهیم آن‌ها نیاز به تأمل و ژرف‌اندیشی‌های کاملاً عقلانی دارد و از سویی نمی‌توان گفت که خداوند این‌ها را به‌عنوان موضوعاتی که نمی‌توان آن‌ها را شناخت و یا اصولاً نباید در مورد آن‌ها فکر کرد مطرح ساخته است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۸). از جمله

تلاشگران در این راه، اخوان‌الصفا بودند که در تمام مباحث رسائل خویش که شامل کلیهٔ مباحث حکمت بود از آیات قرآنی استفاده می‌کردند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۵). ملاصدرا نیز بسیاری از مسائل فلسفی را با روایات و آیات قرآنی منطبق کرد (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۶).

نقش برخی از اندیشمندان در اجرای فرایند بومی‌سازی فلسفه جلوه بیشتری پیدا کرده است. نام کندی، فارابی و ابن‌سینا و اخیراً صدرالمتألهین ملاصدرا، در فهرست این اندیشمندان می‌درخشد. این اندیشمندان با به چالش کشیدن اصول و مبانی فلسفه وارداتی و عرضهٔ آن بر آموزه‌ها و عقاید اسلامی و قرآنی، نظریاتی ارائه کردند که در فلسفه مسبوق به سابقه نبود و امکان طرح آن‌ها از سوی فیلسوفان غیراسلامی وجود نداشت. اصطلاحاتی همچون جوهر، عرض، ماده، صورت، قوه و فعل و کون و فساد و علل چهارگانه در آثار و سخنان کسانی همچون کندی دلیل بر پیروی کورکورانه ایشان از ارسطو نیست، بلکه این اندیشمندان در کابرد این اصطلاحات و مفاهیم گزینشی عمل کرده و بخش قابل‌توجهی از اندیشه‌های ارسطو را برگزیده‌اند که این عملکرد ایشان بیش از هر چیز در قرآن گروی ایشان نهفته است (نتون، ۱۳۸۰: ۴۳۹). فلسفه علم پیامدهای فکری–فلسفی علوم را از جنبه‌های گوناگون تاریخی، منطقی و روش‌شناسی تحلیل و بررسی می‌کند. نظام فلسفی ابن‌سینا، به طور کلی و به‌ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفهٔ اروپایی سده‌های میانه داشته است. فلسفه علم، گرایشی از فلسفه است که به بررسی پیش‌فرض‌های علم و چیستی گزاره‌های علمی و تغییر در مفاهیم و مسائل (مانند روش‌شناسی، ارزش گزاره‌ها و کارایی آن‌ها و گونه‌های پیکره‌بندی و...) علوم گوناگون می‌پردازد. در واقع فلسفه علم، دانش «مطالعه علوم» است. فلسفه علم ارتباط تنگاتنگی با دیگر مباحث فلسفه تحلیلی مانند فلسفه ذهن، فلسفه زبان، فلسفه منطق، فلسفه مهندسی و... دارد. شیخ الرئیس، ابوعلی سینا از جمله کسانی است که با آگاهی به بومی‌سازی (علم) فلسفه علم پرداخته و در این راه توفیق یافته است. او افزون بر استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند، میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد و کتابی به نام «فی الفلسفهٔ المشرقیّهٔ» در این راه نوشت که در مقدمه کتاب «شفا» از آن یاد کرده و به توصیف آن پرداخته است (محقق،۱۳۸۱: ۱۴).

۳- فلسفه و دیدگاه‌های مربوط به آن

واژهٔ «فلسفه» واژه‌ای یونانی و مشتق از «فیلسوفیا» به معنای دوستدار حکمت است و هدف آن را دانستن حقایق احیاء و عمل به آن چه درست‌تر است، دانسته‌اند (الدایهٔ، ۱۴۱۰: ۱۰۹). ارسطو یکی از بزرگ‌ترین حکمای یونان است که طی قرن‌ها، افکار فلسفی و طبیعیاتش بر دنیا مسلط بوده است و هم اکنون نیز متأثرین بی‌شماری دارد. او در ارائهٔ تفکرات منظم و مدون، از حکمای پیش از خود کامیاب‌تر بوده است.

جوهر یا اوصیا (ousia) یکی از مفاهیمی است که سراسر متافیزیک و بخش عظیمی از منطق وی را به خود اختصاص داده است. جوهر که در نزد استاد او، افلاطون، به جهان مثل و ایده‌ها تعلق داشت و جهان محسوس، سایه آن‌ها به‌حساب می‌آمد و نمی‌توانست در جایگاه حقیقت ثابت و کلی، یعنی جوهر باشد، در تفکر ارسطو به عالم محسوس بازگردانده می‌شود و جدایی میان عالم محسوس و معقول در هم فرومی‌ریزد. ارسطو مثال و جوهر را نه در عالمی دیگر، بلکه در دل اشیا مادی جستجو می‌کند و تفکر پیرامون شناسایی حقیقت و جوهر اشیا را نیازمند به جدایی از محسوسات نمی‌داند، بلکه معتقد است با مراجعه به خود محسوسات، اندیشه قادر به استخراج حقایق خواهد بود. ارسطو که سرآغاز یک عصر فلسفی است، در زمینه‌های مختلف از جمله جوهر، با انتقاد از پیشینیان، طرحی نو درمی‌اندازد و حکمت را با جوهر ممزوج کرده و از فلسفه به‌عنوان علم به جوهر و علل و مبادی نخستین تعبیر می‌کند. به نظر او، فلسفه ارجمندترین دانش‌هاست و ضدی ندارد، زیرا مبدأ و جوهر نخستین از ضدی برخوردار نیست. با همه شباهت‌هایی که صورت ارسطویی به ایده‌های افلاطونی دارد، تفاوت‌های اساسی نیز میان آن‌ها وجود دارد. از جمله:

الف) مثل و ایده‌های افلاطونی، حقایق مجزا و بیرون از اشیا و موجودات عالم به‌حساب می‌آیند. حال‌آن‌که صورت که جوهر و حقیقت اصلی اشیا جزئی است، در داخل خود، موجود بوده و سازنده شکل معین آنهاست.

ب) شمول و کلیت صورت، از مثل کمتر است. آنچه از مفاهیم انتزاعی اخلاقی و ریاضی که در اندیشهٔ افلاطون واقعیت جوهری داشت و تشکیل‌دهندهٔ ماهیت اشیا محسوب می‌شد، در دیدگاه ارسطو، صورت و جوهر حقیقی به‌حساب نمی‌آید.

ج) مثل کلی بوده و در نتیجه می‌تواند مشترک میان چندین موجود باشد. صورت، هرچند کلی و معقول است، اما ذاتی و درونی محسوس است و از تشخّص و تعیّن برخوردار است. بدین طریق، ارسطو فلسفهٔ افلاطون را از آسمان به زمین می‌کشد و آن جدایی و تمایزی که میان محسوس و معقول در تفکر افلاطونی وجود داشت، به طریقی شایسته از میان می‌برد و بین آن دو سازگاری ایجاد می‌کند.

در تفکر ارسطویی، معقول و محسوس دو وجود که هر یک بدون دیگری ناقص و ناکامل است و برای به‌وجود آوردن اشیا جزئی و وجودات متعیّن به یکدیگر نیازمندند. ماده بدون صورت، قوه محض بوده و بدون تعیّن است و صورت نیز به ماده، به‌عنوان شالوده و اساس وجود واقعی محتاج است؛ بنابراین، ویژگی بارز جوهر ارسطو، در مقابل افلاطون همانا گرایش وی به واقع‌گرایی و جستجوی جوهر در جهان محسوسات است. ارسطو انواع حرکت را مورد بررسی قرار می‌دهد و مهم‌ترین نوع حرکت را در کون و فساد می‌بیند؛ زیرا هنگامی که موجودی از بین می‌رود و موجود دیگری به‌جای آن

پدید می‌آید این سؤال مطرح می‌شود: موجود اول که قبلاً آن را می‌دیدیم، به کجا رفت و موجود دوم که آن را ندیده بودیم از کجا آمد؟

سپس ارسطو در مقام حل این مشکل و پاسخ به این سؤال برآمده و می‌گوید: موجود حادث، قبلاً بالقوه موجود بوده و وجود بالقوه همان ماده اولی است که پس از پذیرفتن صورت فعلیه و متحد شدن با آن، موجود بالفعل گردیده است. در این‌جا قاعده مورد بحث مطرح می‌شود که: «انتقال شیء از مقام قوه به مقام فعل حرکت است و هر حرکتی نیازمند محرک است» .پس از یعقوب بن اسحاق کندی، ابونصر فارابی در آثارش به این قاعدهٔ ارسطو اشاره و به آن استدلال نموده است. وی محرک را در باب این قاعده، علت غایی می‌داند. فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، طی سالیان متمادی حرکت را در چهار مقوله عرضی: کم، کیف، این و وضع منحصر می‌کردند و سایر مقولات عرضی و همچنین مقوله جوهر را بدون حرکت می‌پنداشتند؛ در نتیجه بسیاری از مسائل مبتنی بر حرکت همچنان لاینحل باقی مانده بود.

۱-۳- حرکت جوهری از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا و ملاصدرا

بر خلاف حرکت عرضی حرکت جوهری نوعی تغییر و دگرگونی در خود جوهراست؛ سیبی که ابتدا کال است و کم‌کم رنگ آن به سرخی می‌گراید و طعم و بوی آن عوض می‌شود، آنچه در حقیقت عوض شده صرفاً یک سری از اوصاف و اعراض آن نیست، بلکه جوهر و ذات سیب است که تغییر پیدا کرده و این تغییر در اعراضی مانند حجم، طعم یا رایحه آن نمایان شده است. مبنای سخن از حرکت جوهری چیست؟ بی‌شک در هر حرکتی، چیزی از دست می‌رود و چیزی به دست می‌آید. در حرکات عرضی، یک عرض زایل و عرضی دیگر حاصل می‌شود، اما ذات شیء در هر دو حال باقی و ثابت است. اما حرکت جوهری، مستلزم تحوّل تدریجی در ذات متحرک است. پس، حرکت جوهری به معنای دیگر شدن مستمر شیء است و این امر، مستلزم از خود به در آمدن یا خود را از دست دادن و فنای مستمر یک ذات و پیدایش ذاتی دیگر است. اما از سوی دیگر، اگر ذاتی باقی نباشد اولاً، آنچه روی می‌دهد کون و فساد است، نه حرکت. ثانیاً، این امر خلاف حس و وجدان است. ما برای بذری که به نهال تبدیل می‌شود و نهالی که به درخت مبدل می‌گردد، نوعی وحدت شخصیت می‌شناسیم. ما به روشنی درمی‌یابیم کسی که روزی کودکی بود و امروز به کهنسالی رسیده است، همان شخص واحد است. هر کسی در مورد خود این امر را بالوجدان می‌یابد. پس، حرکت هم مستلزم دگرگونی و کثرت است و هم مستلزم نوعی ثبات و وحدت شخصیت است.

به نظر ملاصدرا، این امر بنا بر اصالت ماهیت ممکن نیست. چون ماهیت، امر واحد و ثابتی است که حرکت در آن مستلزم تغییر ذات و عدم بقای هویت شیء است. اما بر مبنای اصالت وجود، حرکت

چیزی جز تجدّد تدریجی وجود نیست. با این‌که وجود بر اثر حرکت جوهری تغییر می‌کند، اما ذات محفوظ است و وحدت هویت باقی است؛ زیرا وجود متحرک با وحدت اتصالی واحد و باقی است. وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است. مرحوم صدرالمتالهین برای اثبات حرکت جوهریه، به سه صورت استدلال کرده است که در این‌جا صرفاً به یکی از ادلۀ کلیدی وی اشاره می‌شود که مسئلۀ تبعیت اعراض از موضوعات است و می‌فرماید نحوه وجود عرض نحوه وجود تعلق به موضوع است. در واقع به‌طوری‌که ایشان و دیگران اثبات کرده‌اند، عرض از مراتب وجود جوهر است، لذا محال است حرکت در عرض صورت بگیرد و در جوهر صورت نگیرد. بنابراین حرکاتی که ما در اعراض می بینیم، محال است صورت بگیرد و جوهری که این عرض‌ها به آن قائمند ساکن باشند و فقط این عرض‌ها بر روی آن‌ها بلغزند؛ رابطه عرض و جوهر قوی‌تر از این حرفهاست. پس حرکت‌های محسوسه در اعراض دلیل بر حرکت جوهر است و مرحوم آخوند از حرکت اعراض حرکت جواهر را اثبات می‌کنند.

در این دلیل اعراض به‌عنوان نمودها و شؤون وجود جوهر، معرفی شده‌اند و این مطلب در مورد کمیت‌های متصل، قابل قبول است؛ زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نمی‌باشد؛ همچنان که می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات، مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست، اما مقولات نسبی چنان که بارها گفته شده، مفاهیم انتزاعی است و تنها منشأ انتزاع بعضی از آن‌ها مانند زمان و مکان را می‌توان از شؤون وجود جوهر به شمار آورد، بازگشت آنها هم به کمّیات متصل است و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که به معنای دقیق کلمه«اعراض خارجیه» می‌باشند، هرچند به یک معنی نمودها و جلوه‌هایی از نفس به شمار می‌روند، ولی وجود آن‌ها عین وجود نفس نیست، بلکه نوعی اتّحاد – نه وحدت – میان آن‌ها با نفس، برقرار است و از این روی، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است.

مبانی فرضیّه حرکت جوهری و اثبات حرکت جوهریه مترتب است بر: ۱ – پذیرفتن اصالت وجود، ۲ – وحدت حقیقت وجود، ۳ – تشکیک حقیقت وجود. اگر چنانچه قائل به اصالت وجود نباشیم و تشکیک در ماهیات را محال بدانیم، طرح مسئلۀ حرکت جوهری بی‌مورد است. اما اگر قائل به اصالت وجود باشیم، ولی موجودات را حقایق متباینه بدانیم – هچنان‌که بعضی از مشّائین به آن قائل هستند – و یا این‌که قائل به وحدت حقیقت وجود و نفی تشکیک در آن شویم – همان‌گونه که عارفان قائل هستند– باز هم حرکت جوهری قابل اثبات، بلکه قابل تصور نخواهد بود.

نظر ملاصدرا دربارۀ جوهر و عرض با نظر ابن سینا و ارسطو متفاوت است. طبق نظر او وجود عرض، وجود فی غیره است، نه وجود فی نفسه لغیره؛ آن‌طور که ابن‌سینا معتقد است. و به حکم این‌که حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلالی در مقابل جوهر نداشته باشد و نه تنها استقلال ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است، و بالاتر از این، مجموع جوهر و عرض شخص واحدی

را به وجود می‌آورند که گویی اصلاً اثنینیتی بین آن دو وجود ندارد. به گفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود یکی است. به همین وجه، ما دیگر جوهر را نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌دهیم و نه در برابر صیرورت و تغیر و دگرگونی. سخن ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری بر این پایه استوار است که وجود شی، همه چیز شی است و ماهیت امری اعتباری است. او بر اساس اصل حرکت جوهری، اثبات می‌کند که حرکت در جوهر و ذات اشیا ساری و جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر، ریشه در ذات و جوهر اشیا دارد، بنابراین، نیاز به محرک نخستین به عمق وجودات سیال راه یافته و در واقع وجودشان عین فقر و نیاز است. صدرالمتألهین، ملاک ربط متغیرات به ثابت و حادثات به قدیم را همین جوهر سیال می‌داند که هویتی گذرا دارد و از جنبهٔ هستی‌پذیری متکی به علت خویش است. بدین ترتیب حرکت طبیعی ارسطویی و تغییر دفعی یک جوهر به جوهر دیگر - که ابن سینا آن را همراه با تغییر تدریجی پذیرفته و از آن به کون و فساد تعبیر کرده است - جای خود را به حرکت جوهری وجودی می‌دهد که از منبع فیض لایزال الهی که دایم‌الفیض و دایم‌الفضل است، نشأت می گیرد.

بنابراین کسی که در پی اثبات حرکت جوهری است، نخست باید اصالت وجود و وحدت تشکیکیّه وجود را اثبات کند. لذا نزاع در حرکت جوهری با کسانی که قائل به اصالت ماهیّت و نفی تشکیک در ذاتیات و یا قائل به اصالت وجود و تباین موجودات و یا قائل به وحدت وجود و موجود و نفی تشکیک در وجود هستند، نزاع مبنایی خواهد بود نه موردی؛ ابن‌سینا به پیروی از ارسطو به بحث حرکت پرداخت و حرکت در برخی مقولات عرضی را اثبات کرده است. ملاصدرا نیز با بررسی عمیق در مباحث حرکت، به پذیرش حرکت در تمام مقولات معتقد است. او ضمن پاسخ به اشکالات مطرح در باب حرکت جوهری، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، با استمداد از مبانی وجودشناسی، حرکت در مقولهٔ جوهر را به اثبات رسانید و به حل بسیاری از مسائل فلسفی دست یافت. حرکت جوهری از نگاه ابن‌سینا، امتناع و از نگاه ملاصدرا ضرورت دارد. با تحلیل دقیق هر دو دیدگاه، مشخص می‌گردد که با در نظر گرفتن مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی و وجودشناسی، اذعان به نظریه حرکت جوهری در آرء فیلسوفان پیش از ملاصدرا به‌ویژه ابن‌سینا نیز وجود دارد. اما در اثر آمیخته شدن بحث انقلاب در ماهیت با حرکت در وجود و یا عدم وضوح چگونگی حرکت در جوهر، دوگانه‌انگاری میان دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا رخ داده است. اما بات وجه به دو رویکرد و این که صور جواهر می‌تواند حافظ وحدت موضوع باشد یا خیر، به نظر می‌رسد که حرکت جوهری در نگاه ابن‌سینا نیز ممکن است و نه ممتنع.

۲-۳- ردّ ازلیّت عالم

کندی از جمله کسانی است که تلاش کرده در غالب کتاب‌های خود، میان شرع و عقل جمع نماید و در نتیجه با روحی مستقل و اندیشه‌ای خلّاق به بیان افکار نوین فلسفی در عالم معقولات اسلامی پرداخته است (جمال پور، ۱۳۶۰: ۳۵۹). فلاسفهٔ غیراسلامی همچون پروکلوس، پاره‌ای از جهان را قدیم می-دانستند (محقق، ۱۳۷۶: ۲۰) و (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۳) و به نوعی ضرورت و ازلیت جهان مادی قائل بودند و معتقد بودند که برای جهان ماده امکان عدم فرض نمی‌شود و از این روی، نیازی هم به آفریننده احساس نمی‌شد (رحیمیان،۱۳۸۰: ۶۰ و ۶۱)، ولی کندی برخلاف ایشان و به دلیل قرآن گروی شدیدی که داشت، بر این باور بود که خداوند جهان را از عدم آفرید، پس جهان حادث است. مطالعه در آثار او نشان می‌دهد که او بیشترین تأکید را بر آموزه‌های قرآنی توحید و وحدت مطلق الهی دارد و بر همین اساس وجود تام خداوند در حقیقت با اندیشه وحدت او متحد است (نتون، ۱۳۸۰: ۴۳۸). اساساً طرح مسئلهٔ حدوث و قدم عالم که در رابطه با ممکن‌الوجود بودن عالم در مقابل اصل الهی است و حل معضلات آن، بدون تعالیم و آموزه‌های قرآن و حدیث غیرقابل تصور می‌باشد (نصر، ۱۳۸۲: ۲۷).

کندی در «رسالهٔ علی بن الجهم فی وحدانیهٔ الله» می‌نوسید: «پس خداوند متعدد نیست، بلکه واحد است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. خداوند ستوده و منزه است از صفاتی که ملحدان به او نسبت می‌دهند. همانند مخلوقاتش نیست، زیرا کثرت در همه موجودات وجود دارد، اما در او مطلقاً کثرتی نیست؛ زیرا او خالق و مبدع است و آنان مخلوق» (نتون، ۱۳۸۰: ۴۳۸). اصل قرآنی خدای خالق و خلق از عدم – با همه سطوح مختلف معنایی عدم – باعث شد تا فلاسفه اسلامی بین خدا به‌عنوان وجود محض با وجود عالم تمایز قائل شوند و بدین صورت سد بدون رخنه وجودشناسی ارسطویی را شکستند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۷).

در همین راستا فارابی و به پیروی از او ابن‌سینا و ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی، ناصر خسرو و... با تأثیر از قرآن کریم، پس از پذیرش سلسله‌مراتب فلسفی خلقت و بازگرداندن آفرینش اشیا به ماده اولی یا هیولی، آن هیولی را آفریده نه از چیزی: «لا عن شیء» شمرده است که این نظر همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، برخلاف نظریهٔ فلسفی پیش از اسلام است که ماده را ازلی می‌دانستند (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۲۱). روشن است که این نظریه تحت‌تأثیر آیه [أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُون] (طور: ۳۵) می‌باشد که این طور به فارسی ترجمه شده است: (یا آن‌ها بی هیچ آفریده شده‌اند، یا خود خالق خویشند؟!)

فارابی فلسفه را بر اساس اصول تازه‌ای تفسیر کرد و به مدد آن اصول، نسبت دیانت و فلسفه را تبیین نمود. او با تصور وجود به‌عنوان یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت، تحلیل مفهوم وجود را به ساحت

وجود بالفعل کشاند که ورای تصورات پیشین فلسفی از «وجود» بود. پیامد این نظریهٔ نوین و تغییر در تفسیر «وجود»، تغییر در حقیقت و علیت و سایر مسایل فلسفی بود.

ابن‌سینا محور اصلی نظام فلسفی خود را «وجود شناسی» قرار داد. در نظر او ذات خداوند از آن حیث که صورت محض وجود است «وجودی لایتناهی» است. او بر همین اساس برهانی جدید با عنوان برهان صدیقین اقامه کرد (اکبریان، بی تا: ۴۲).

خدای متعال در قرآن کریم فرموده است: [أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَيْ‌ءٍ شَهیدٌ](فصّلت: ۵۳) (آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟) ابن‌سینا در تبیین عقلی و برهانی وجوب و امکان در اشارات و تنبیهات از این آیه الهام گرفته است (خسرو پناه، ۱۳۸۴: ۱۱۲). خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: [وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب](نمل: ۸۸)(کوه‌ها را می‌بینی، و آن‌ها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکت هستند، این صنع و آفرینش خداوندی است که همه چیز را متقن آفریده، او از کارهایی که شما انجام می‌دهید مسلّماً آگاه است.)

مرحله بالاتر از این نظریه‌پردازی‌ها دربارهٔ مسئلهٔ حدوث عالم را در نظریه «حرکت جوهری» می‌یابیم. اثبات کامل و بی‌خدشه حدوث عالم، بر حرکت جوهری توقف دارد که کسی از سابقین و لاحقین توفیق ادراک کنه آن را نداشتند (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۵۳) تا این که صدرالمتألهین با الهام از این آیه، نظریه حرکت جوهری را مطرح ساخت (خسرو پناه، ۱۳۸۴: ۱۰۶). او در این تحقیق متفرد و بین اوضاع شریعت و مبانی حکمت جمع نموده است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۵۳).

۳-۳- علم الهی

یکی از دشوارترین مباحث فلسفه و کلام، مبحث علم واجب تعالی است. در بین مسائل عقلی کمتر مسئله‌ای یافت می‌شود که تا به این حد مورد اختلاف و معرکه آرا باشد. از اهمّ نظرات، دیدگاه دو فیلسوف نامدار، شیخ‌الرئیس، ابن‌سینا و حکیم، صدرالمتألهین است که حاوی اختلاف نظر آن دو دربارهٔ علم الهی است. علم در حکمت صدرایی، امری وجودی و دارای مراتب و در نظام مشایی، کیف نفسانی است. در حکمت متعالیه علم خداوند به‌ذات و علم به موجودات قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، علمی حضوری، ولی در حکمت مشاء علم ذات به‌ذات و علم به صور متقرره در ذات، حضوری و علم به موجودات خارجی، قبل و بعد از ایجاد، حصولی است. تحقیق و مطالعه در آثار فلاسفه و متکلمان نشان می‌دهد که از دیرباز مسئله علم واجب مورد توجه محققان و اندیشمندان بوده و در طول قرون متمادی خردمندان و صاحب‌نظران اهتمام داشته‌اند تا به زوایای نشکفته آن پی ببرند. مباحث مربوط به علم واجب مباحث نظری و تئوری صرف نیست، بلکه ارتباط وثیقی با رفتارهای فردی و اجتماعی دارد و همین امر حساسیتی دوچندان به مسئله علم الهی داده است. از این رو، از روزگارانی که انسان قدرت

تحلیل و تفکر پیرامون سرنوشت خود و تأثیر عوامل بیرونی بر آن را پیدا کرده است، همیشه در پی راه‌حل‌های نظری بوده تا آن را مبنایی برای رفتارهای عملی و کارکردهای اجتماعی قرار دهد. در این میان، فرزانگانی چون ابن‌سینا و ملاصدار، که هریک بنیان‌گذار مکتب فلسفی‌اند، جزو کسانی هستند که در پرتو آراء ایشان تحولی شگرف و اساسی در عرصه‌های مختلف علمی پدیدآمده است و در مورد علم الهی، هرچند شیخ نتوانست به نقطه مطلوب برسد، ولی بسیاری از ناهمواری‌های این مسیر صعب‌العبور را هموار کرد. و بعدها بزرگانی همچون شیخ اشراق، محقق طوسی و... توانستند گام‌های مؤثری در این راه بردارند. این روند روبه‌رشد ادامه یافت و در دوران صدرالمتألهین بر اساس اصول حکمت متعالیه به نقطه اوج خود رسید. شاید بتوان گفت اساس تفاوت بین این دو فیلسوف در نوع نگرشی است که هریک دربارهٔ ماهیت علم دارند؛ صدرالمتألهین در کتاب اسفار چهار تعریف دربارهٔ علم از شیخ نقل می‌کند و ضمن این‌که می‌گوید بین این تعاریف سازگاری نیست.آنها را نمی‌پسندد و خود شیخ در کتاب اشارات علم را به «تمثل حقیقت شیء نزد مدرِک و یا حضور مثال و صورت شیء نزد مدرِک» تعریف کرد. دربارهٔ این‌که این مثال و صورت چیست؟ گفت یا منظور حقیقت و عین شیء خارجی است یا صورت و مثال آن، شیخ قسم اول را مردود دانست و قسم دوم را اثبات کرد. طبق تعریف شیخ آنچه به ذهن می‌آید عین خارجی نیست، بلکه صورت آن است که در نفس یا آلتی از آلات او ارتسام پیدا می‌کند. اما صدرالمتألهین در ابتدا، تعریف علم را محال می‌داند چون آن را امری وجودی می‌داند و می‌گوید: «وَ مِثْلُ تِلْکَ الْحَقَایِقِ لاَیُمْکِنُ تَحْدِیدُها»، لکن در نهایت آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «وَ اَمّا مَذْهَبُ الْمُخْتارِ هُوَ اَنَّ الْعِلْمَ عِبارَةٌ عَنْ وُجُودِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْمادَّةِ الْوَضْعِیَّةِ».

طبق نظر صدرایی، علم وجودی است مجرد و بسیط و هیچ‌گونه قوه و حرکت و تغییر در آن راه ندارد نه تغییر از پایین به بالا (هرگز علمی کامل نمی‌شود) و نه از بالا به پایین (هیچگاه علمی زائل نمی‌شود) نه تغییر از مساوی به مساوی (هرگز علمی به درجه مساوی منتقل نمی‌شود). بر همین اساس که در علم تغییر نیست، در علم تحلیل به اجزاء و ترکیب از اجزاء و تطبیق و تقسیم هم نیست، زیرا در تقسیم، جدایی و حرکت لازم است و در علم حرکت راه ندارد و این تغییراتی که در انسانی پدید می‌آید، تغییر در اندیشه نیست، بلکه بر اثر ارتباطی است که نفس با صور علمیه پیدا می‌کند و آنچه را نداشت واجد می‌گردد؛ گاهی نفس ارتباطی با یک شیء ندارد و بعد برای او ارتباط حاصل می‌شود، این‌جا علم کامل نشده، بلکه نفس به آنچه نداشته رسیده است و گاهی که فراموشی حاصل می‌شود اینجا علمی زایل نشده، بلکه ارتباط نفس قطع شده است، در هر صورت در علم تغییری نیست. تغییر به‌وسیلهٔ حرکت پدید می‌آید که مرتبهٔ قبلی زایل و مرتبه بعدی پدید می‌آید، اما در علم، حدّ قبلی از بین نمی‌رود و صور علمیه او همان‌طور که دریافت کرده، باقی است، تنها علمی به علم قبلی ضمیمه می‌شود. این نوع نگرش به علم سبب تفاوت‌های اساسی بین مشایین و حکمت صدرایی شده است، نظیر آنچه در پی می‌آید:

الف: براساس حکمت متعالیه علم امری است وجودی و دارای مراتب؛ مرتبه ضعیف علم و مرتبه قوی علم هر دو علم‌اند. طبق این تعریف علم تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نیست، در حالی که مشایین علم را از مقوله کیف نفسانی می‌دانند.(ملا صدرا، بی تا، ج۱، ۳۰)

ب: مشایین علم ذات به ذات و علم به صور مرتسمه در ذات را حضوری و علم به موجودات خارجی را ـ چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد ـ حصولی می‌داند، لیکن صدرالمتألهین علم به‌ذات و علم به موجودات را قبلِ از ایجاد، علمِ کمالی و بعد از ایجاد، علمِ تفصیلی حضوری می‌داند.

ج: متأخرین از مشایین، به‌ویژه شیخ، اتحاد عالم و معلوم را به‌شدت نفی و دونوع برهان بر استحاله آن اقامه می‌کنند: یکی ادلل عامه که مطلق اتحاد دو شیء را محال می‌داند و دیگر ادلهٔ خاصه که اتحاد عاقل و معقول را محال می‌داند، لکن صدرالمتألهین با توجه به اصالت وجود و این‌که علم امری وجود است، اتحاد عالم و علم و معلوم را اثبات می‌کند.

د: مشایین چون علم را از سنخ وجود نمی‌دانند، علم حضوری معلوم به علت و علم حضوری علت به معلول را نمی‌پذیرند. بر همین اساس معتقدند واجب‌الوجود فقط به ذات خودش و به لوازم متقرره در ذات ـ صور علمیه ارتسامی ـ علم حضوری دارد و نسبت به ماسوا علم حصولی دارد، اما براساس مبانی صدرا علم از سنخ وجود و حضور است و علم حصولی دربارهٔ واجب تعالی غیرقابل قبول است.

ه: فلاسفه مشاء در باب صور علمیه نفسانی قایل به انتزاع و تجریدند و کار حس را ادراک جزییات می‌دانند و معتقدند که صورت جزئی از راه حس ادراک می‌شود و در قوهٔ خیال نگهداری می‌گردد، سپس نفس، زواید و عوارض را تجرید و صورت کلی از آن انتزاع می‌کند، اما صدرالمتألهین قایل به خلق و ابداع صور است و قوای نفس را مُعِدّ می‌داند.

و: نظریهٔ صدرایی در باب علم واجب تعالی به یکی از مسائل بحث‌انگیزی که آثار و نتایج سوء آن دامنگیر جوامع انسانی بود نیز پایان داد. بحث این‌که آیا علم خدا تابع است یا متبوع؟ علت است یا معلول؟ از مباحث جنجالی بین حکما و فلاسفه بود و اگر پدیده‌های عالم و از جمله افعال انسان که همهٔ آن‌ها جزو معلومات خدایند تابع علم خداست و اگر علم خدا علت برای معلومات است، چگونه می‌توان انسان را موجودی مختار دانست؟ چنانکه به خیام نسبت داده‌اند که گفته است:

من می خورم و هرکه چون من اهل بود　　　می خوردن او نزد خرد سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست　　　گرمی نخورم علم خدا جهل شود

(خیام، ۱۳۵۱ش،۹۲).

او بر این باور است که بر سر دو راهی قرار دارد؛ یا باید علم الهی را انکار کند و انسان را موجودی مختار بداند یا باید علم خدا را اثبات کند و اختیار را از انسان بگیرد؛ او علم خدا را متبوع و غیرقابل

انکار می‌داند؛ لذا از انسان سلب اختیار می‌کند. البته شیخ‌الرئیس گرچه علم خداوند را متبوع می‌داند، لیکن علم متبوع را مستلزم جبر نمی‌داند؛ زیرا معتقد است اختیار انسان در سلسله اموری است که از علم باری‌تعالی تبعیت می‌کند، اما درعین‌حال نظریهٔ صدرالمتألهین در باب علم واجب به این نزاع پایان داد و به نظر او هر دو صحیح است؛ علم الهی هم تابع است و هم متبوع، (ملاصدرا، بی تا، ۴۱). هم اصل است و هم فرع، هم علت است و هم معلول؛ علم ذاتی و قبل از ایجاد خداوند متبوع و علم فعلی و همراه با ایجاد اشیا تابع است. در مرحله علم فعلی وجود اشیا همان علم به اشیا و علم به اشیا همان وجود اشیاست و در مرحله علم ذاتی، وجود ذات عین علم ذاتی و علم ذاتی عین وجود ذات است، بنابراین همان‌طوری که وجود ذات سبب تام وجود اشیاست و وجود اشیا معلول برای وجود ذات است، علم ذاتی نیز سبب تام برای علم به وجود اشیاست و علم به وجود اشیا معلول علم ذاتی است و بین علم ذاتی و وجود ذاتی تنها مغایرت مفهومی است، نه مغایرت مصداقی، چنانکه میان علم فعلی و وجود اشیا نیز مغایرت مصداقی نیست، بلکه میان آن‌ها تنها مغایرت مفهومی است.

شهید مطهری دربارهٔ چگونگی شناخت انسان از ویژگی‌های علم الهی می‌گوید: «کارایی مطالعه طبیعت با متد تجربی در ارتباط با علم خداوند فقط تا حد اثبات اصل دانایی برای خداوند می‌باشد، ولی به ویژگی مهم علم الهی که عبارت است از نامتناهی بودن علم او، ارتباط ندارد؛ گرچه قرآن در مواردی به مسئله نامتناهی بودن علم خداوند پرداخته است، مانند [انه بکل شیء علیم] (شوری: ۱۲)، [و ما یعزب عنه مثقال ذرهٔ] (سبأ: ۳)، [قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی] (کهف: ۱۰۹)»(سعیدی، ۱۳۸۳: ۶۱). این آیه و آیاتی مشابه آن که بر علم خدا به همه چیز تأکید دارند، مسئلهٔ علم خدا را در محوریت توجه فلاسفه اسلامی قرار داد که ابداً در چشم انداز فلسفی دوران باستان نبود (نصر، ۱۳۸۲: ۲۸).

خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: [وَ ما تَكُونُ في شَأْنٍ وَ ما تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَ لا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إِذْ تُفيضُونَ فيهِ وَ ما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ وَ لا أَصْغَرَ مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْبَرَ إِلاَّ في كِتابٍ مُبينٍ] (یونس: ۶۱).(در هیچ حال - و اندیشه‌ای - نیستی و هیچ قسمتی از قرآن را تلاوت نمی‌کنی و هیچ عملی را انجام نمی‌دهید، مگر این‌که در آن هنگام که وارد آن می‌شوید، ما بر شما گواه هستیم و هیچ چیز در زمین و آسمان، از پروردگار تو مخفی نمی‌ماند حتّی به اندازه سنگینی ذرّه‌ای، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر این‌که - همه آن‌ها - در کتاب آشکار ثبت است!)

بر اساس همین آیات است که فارابی بخشی از کتاب خود را به‌عنوان «فی علم الواجب و أنه کل الأشیاء و مبدأ کل فیض» اختصاص داده و همان‌طور که از نام این فصل پیداست باور به «محرک اول در غیر متحرک» ارسطو که تنها علت غایی عالم است (صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶: ۱۵۸) به خدای فیاض که علم او سرآغاز هر چیز است تغییر می‌کند. شارح فصوص الحکم در توضیح این نظر چنین گفته است:

«چون او هنگامی که به چیزی تمثّل می‌کند، این چیزی در پی تمثّل، وجود می‌یابد؛ یعنی مجرّد علم خدای متعال به چیزها برای به وجود آمدن آن‌ها کافی است... برخلاف علم ما»*(فارابی و غازانی، ۱۳۸۱: ۵۷).

غازانی در ادامه می‌گوید: «قد صرّح الشیخان - و هما أبو نصر الفارابي و أبو علي بن سينا - بأنّ علم اللّه تعالى بالأشياء صفة لذاته تقدّست؛ و المشهور من مذهب الحكماء أنّ علمه كسائر صفاته عين ذاته؛ یعنی أنّ ذاته تعالى بذاته سبب لانكشاف الأشياء و ظهورها عليه لا بواسطة صفة له قائمة به كما هو حالنا»(فارابی و غازانی، ۱۳۸۱: ۵۸).(دو شیخ – که ابونصر فارانی و ابوعلی بن سینا هستند – تصریح کرده‌اند که علم خدای متعال به اشیا صفت ذات مقدس اوست در حالی که نظر مشهور حکما این است که علم او همانند دیگر صفت‌های او عین ذات اوست، یعنی ذات خدای متعال به خودی خودش سبب انکشاف اشیا و ظهور ایشان است. برای او بدون واسطه شدن صفتی است که با قائم شدن آن برای او پدید آید آن‌طور که برای ما چنان است).

سخن شهرستانی در این باب به شکلی روشن‌تر از تأثیر قرآن در این مبحث فلسفی حکایت می‌کند. او در بخشی از سخنان خویش می‌گوید: «فهذا و أمثاله لعلمه بالجزئيات و الكليات، بل علمه فوق القسمين، و إحاطته أعلى من الطريقين، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة، أعنى العقل يدرک الكلى و الحس يدرک الجزئى. و علمه تعالى وراء العقل و الحس جميعا. [لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ، وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ](انعام: ۱۰۳)» (شهرستانی، ۱۴۰۵: ۹۳). (این و امثال آن به دلیل علم او به جزئیات و کلیات است، بلکه علم او بالاتر از این دو گروه است و احاطه او برتر از این دو راه است، بلکه بالاتر از آفریده‌های اوست که این صفت را دارا باشند، یعنی عقل، کلی را درک می‌کند و حس، جزئی را درک می‌کند و علم خدای متعال ورای تمام عقل و حس‌ها است: دیدگان او را درک نمی‌کنند و او دیدگان را درک می‌کند و او لطیف و خبیر است.)

سبزواری پس از اشاره به این که در بیان مراتب علم الهی – همچون ابن‌سینا در شرح اشارات - از آیه نور یاری گرفته، می‌گوید: «التنزيل لنور اللّٰه تعالى على هذه المراتب، كما في الخبر «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» بقولنا: و الأول هو المشكاة. و الثاني علم زجاجة. و الثالث المصباح سم لرابع نور على نور سما. و الزّيت أيضا قوة الحدس...» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۳). (تشبیه نور خدای متعال به این مراتب، چنان که در روایت آمده که هر کس خودش را بشناسد، پروردگار خویش را شناخته است، با این سخن ماست که: مرتبه اول همان مشکات است و دومی علم زجاجه (شیشه) و سومی مصباح، نور چهارم را بر نور نشان گذاشته است و زیت (روغن زیتون) هم نیروی حدس است).

ملاصدرا در تبیین علم الهی از آیه ۲۵۵ سوره بقره – معروف به آیة الكرسى - استفاده کرده و معتقد شده که علم خداوند به اشیا چهار مرتبه دارد. مرتبه دوم آن، عقل کلی است که همان روح اعظم و محل

قضا است و در قرآن «عرش» نامیده شده است. مرتبه سوم آن، نفس کلی است که محل قدر و لوح قضا است و منظور از «کرسی» در این آیه، همین مرتبه از علم الهی است (ارشد ریاحی(الف)، ۱۳۸۳: ۱۷۱).

٤-۳- فلسفه و عقل

تغییر فهم یونانی از عقل (nous) به فهم اسلامی آن (العقل) از تأثیر پذیری‌های روشن فلسفه از قرآن کریم است که حتی در آثار مشائین اسلامی همچون ابن‌سینا مشهود است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱). ابن‌سینادر الهیات شفا به تشریح و تبیین حالات عقل پرداخته و به تعریف عقل فعّال، عقل مستفاد و عقل قدسی پرداخته (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات ،۱۴۰۴: ۲۱۸ و ۲۱۹)و با تأثیرپذیری از قرآن کریم اصطلاح فلسفی «عقل فعال» را مساوی با «روح القدس» قرار داده است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱).

او می‌گوید: «و اعلم أن التّعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوت فيه، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه و بين نفسه سمى هذا الاستعداد القوى حدساً. و هذا الاستعداد قد يشتد فى بعض الناس، حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شیء و إلى تخريج و تعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شیء من نفسه. و هذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، و يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولانى عقلا قدسيا، و هى من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. و لا يبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية لقوتها و استعلائها...» (ابن‌سینا،الاشارات و التنبیهات ، ۱۴۰۴: ۲۱۹). (بدان که آموختن چه بدون آموزگار باشد یا از خود فراگیر پدید آید دربارۀ آن اختلاف وجود دارد؛ زیرا برخی از فراگیران به تصور نزدیک‌تر هستند، چون استعدادشان که پیش از استعدادی است که ذکر کردیم قوی‌تر است، پس اگر چنین چیزی را انسانی میان خویش و نفسش دارا باشد، این استعداد قوی، حدس نامیده می‌شود.

این استعداد گاهی در برخی مردم شدید می‌شود، تا این که در اتصال به عقل فعال نیازی به بسیاری از چیزها و تفکر و آموختن پیدا نمی‌کنند، بلکه استعداد شدیدتری برای آن می‌یابند، گویی استعدادی دوم برای ایشان پدید می‌آید، بلکه گویی هر چیزی را از خودش می‌داند. این درجه برترین درجه این استعداد است و باید این حالت از عقل هیولایی را عقل قدسی نامید که از جنس عقل با ملکه است، جز این‌که آن واقعاً والاست که تمام انسان‌ها در آن اشتراک دارند و بعید نیست که برخی از این رفتارهای منسوب به روح قدسی برسد به دلیل قوت و برتری آن...)

سهروردی در این نظر از ابن‌سینا پیروی کرده و چنین می‌نویسد: «فالعقول ينبغي أن تكون واحداً عن واحد سلسلة؛ و ليس في كلّ واحد من الجهات، إلّا أنّه واجب بالأوّل، و له نسبة إليه، و ممكن في ذاته، فاقتضى بما يعقل من نسبته إلى الأول شيئاً أشرف، و هو عقل آخر. و باقتضاء ماهيته و إمكانه جرماً و نفساً، فكانت تسعة أفلاك، لها تسعة من المبادئ العقليّة و مع فلك القمر، عاشر، منه العالم العنصري. و له معاونات من حركات الأفلاك معدّات

للعناصر لاستعدادات مختلفة فتختلف استعداداتها للكمالات من الواهب. و هذا العاشر سمّاه الحكماء "العقل الفعّال"، و هو "روح القدس" و هو موجب نفوسنا و مكمّلها، و نسبته إلى كلماتنا كنسبة الشمس إلى الأبصار. و هو الذي قال لمريم: [إِنَّما أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غلاماً زَكِيًّا](مريم: ۱۹) و هو واهب نوع المسيح» (سهروردی(ب)، ۱۳۷۵: ج۴/ ۱۱۸) (جا دارد که عقل‌ها یکی پس از دیگری زنجیروار باشند و در هیچ‌یک جهتی نیست، جز این‌که آن واجب است به واسطهٔ اولی بودن و آن به او نسبت دارد در حالی‌که به ذات خودش ممکن است، پس به دلیل نسبت آن به اول اقتضا دارد که چیزی شریف‌تر باشد که همان عقل دیگر است و بر اساس مقتضای ماهیت آن و امکان آن از نظر جرم و نفس، که نُه فلک است، نُه سرچشمه عقلی دارد که با فلک قمر، ده تا می‌شوند که جهان عنصری از آن است و یاورانی از حرکت‌های فلکی دارند که برای عنصرها آماده شده‌اند برای استعدادهای مختلف که استعداد آن‌ها بر اساس کمالات بخشیده شده به آن‌ها مختلف هستند.

این دهمی را حکما «عقل فعال» نامیده‌اند که همان «روح‌القدس» است و آن واجب کننده نفس‌های ما و تکمیل کننده آن است که نسبت آن به کلمات ما همانند نسبت خورشید به دیدگان ماست و همان است که به مریم می‌گوید: من پیامبر پروردگار تو هستم تا به تو پسری پاک ببخشم. چون او بخشنده نوع مسیح است).

از نظر ملاصدرا سه نوع عالم وجود دارد: یکی عالم مجردات تام که عالم عقول نامیده می‌شود و دیگری عالم مجردات مثالی و سوم عالم مادی... عالم مجردات تام دارای دو نوع کثرت است: یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. بنابراین دو نوع عقل وجود دارد: عقول طولی و عقول عرضی.

عقول طولی مجردات تامی هستند که در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند، به‌طوری‌که هر کدام علت عقل بعدی و معلول عقل قبل از خود می‌باشند، یعنی بین آن‌ها رابطه علیت برقرار است. عقول عرضی به مجردات تامی گفته می‌شود که بین آن‌ها رابطه علیت برقرار نیست، بلکه همه آن‌ها از آخرین عقل طولی، یعنی عقل فعال به وجود آمده‌اند و به عبارت دیگر همه در عرض هم، معلول یک علت واحد هستند. از نظر او عقول واسطه فیض خداوند هستند، یعنی خداوند ابتدا آن‌ها را و سپس به وسیله آن‌ها عالم مادی را ایجاد نموده است (ارشد ریاحی(ب)، ۱۳۸۳: ۵).

٤- تبیین وحی

مسئله وحی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی مسلمانان است که در فلسفه بر اساس مرحل عقل تبیین شده است. فلاسفه اسلامی متقدم همچون فارابی و ابن‌سینا با استفاده از نظریه‌های یونانی در پی این بودند که از عقل و قوای نفس نظریه‌ای بپرورانند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۸). نخستین فیلسوفی که به نحو روشمند و مبتنی بر اصول فلسفی از وحی و نبوت سخن گفت، حکیم ابونصر فارابی بود (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

غازانی نظریۀ فارابی را در تبیین فرشتگان واسطه وحی چنین شرح می‌دهد: «لیست تلك الملائكة كألواح فيها نقوش أو صور فيها علوم؛ لأنّها من قبيل الأجسام و توابعها؛ و هي منزّهة عنها لتجرّدها بل هي علوم إبداعية؛ و الأولى أن يقال: بل هي قائمة بذاتها غير قائمة بغيرها تلحظ الأمر الأعلى إمّا بالإشراق من المبدأ الحقّ أو لأنّ العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبّب؛ فينطبع أي يرتسم في هويّاتها ما تلحظ من الصور الإدراكية...

و هي أي أعظم الملائكة التي هي العقول مطلقة أي غير مقيّدة ببدن من الأبدان تقيّد نفوسنا الناطقة بأبداننا لكنّ الروح القدسية التي للرسولتخاطبها في اليقظة كما روي عن الرّسل - صلوات اللّه عليهم - أنّهم شاهدوا جبرئيل و تكلّموا معه حالة اليقظة و الروح النبويّة تعاشرها و تخالطها في النوم »(فارابی و غازانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

(آن ملائکه همانند لوحه‌هایی نیستند که نگاره‌ها یا تصویرهایی که علوم در آن است در ایشان باشند، چون آن‌ها – لوحه‌ها – جزو اجسام و وابستگان آن‌ها هستند در حالی که ایشان – فرشتگان – به دلیل مجرد بودنشان از آن‌ها - جسم بودن – منزه هستند، بلکه آن‌ها علوم نوپدیدی هستند. پس شایسته این است که گفته شود: ایشان قائم به ذات خویش هستند و قائم به ذات چیز دیگری نیستند که فرمان برتر را یا با اشراق از سرچشمه حق ملاحظه می‌کنند یا به دلیل این که علم پیدا کردن به سبب ملازم علم به مسبب است که حک می‌شود، یعنی در ذات ایشان ترسیم می‌شود هر صورت ادراکی را که ملاحظه کنند...

و او یعنی بزرگ‌ترین فرشتگان که عقل‌هایی مطلق هستند، یعنی مثل در بند بدن بودن نفس‌های ناطق ما، در بند بدنی از بدن‌ها نیستند. اما روح قدسی که رسول داراست او را در بیداری مخاطب می‌سازد، چنان که از پیامبران – صلوات الله علیهم – روایت شده که جبرئیل را می‌دیدند و با او در بیداری سخن می‌گفتند و روح نبوی با او معاشرت می‌کند و در خواب با او هم نفس می‌شود).

از ابن‌سینا به بعد، مرتبه دیگر عقل به نام «عقل قدسی»، نفس قدسی و یا قوه قدسی بیان شد که مختص انبیاست و انبیا با رسیدن به این مرتبه توان دریافت معارف وحیانی از «عقل فعال: را می‌یابند (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۱). قالب کلی نظریه ابن‌سینا در باب نبوت از جانب سهروردی نیز پذیرفته شده است (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۶۴).

صدرالمتألهین تحت‌تأثیر آیه [فتمثّل لها بشراً سویاً] (مریم: ۱۷)، نظریه«عالم مثال متصل» را وارد فلسفه کرده است. بر اساس نظریۀ او این صورت تمثل یافته، صورتی مجرد و خیالی نیست که در عالم خارج ما به ازائی نداشته باشد. در واقع ملاصدرا با طرح این نظریه تبیین سهروردی از وحی را تکامل بخشید (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

۵- روح و نفس

از دیگر مسائلی که در فلسفه اسلامی به تأثیر از قرآن کریم پدید آمد، اعتقاد به ترکیب انسان از دو بعد جسمانی و روحانی و تجرد بعد روحانی انسان است. خدای متعال در قرآن کریم فرموده است: [وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ ما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَليلاً] (اسرا: ۸۵). (و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است!). تأثیر چنین آیاتی باعث باورمندی به وجود روح و نفس و وجود دو بعد جسمی و روحی در انسان شد.

در نتیجه اعتقاد به بعد روحانی انسان و تجرد روح، فلاسفه اسلامی تلاش کردند تجرد روح را از طریق ارائهٔ برهان ثابت کنند (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۴۹ و ۱۵۰). در ادامه نیز با الهام از آیات آغازین سوره مبارک مؤمنون، نظریهٔ پدید آمدن جسمانی انسان و بقای روحی او طرح شد (خسرو پناه، ۱۳۸۴: ۱۱۱)؛ البته ممکن است در این رهگذر خلط و اشتباهاتی نیز رخ داده باشد. مثلاً به اعتقاد برخی اندیشمندان معنای «روح» و «نفس» پس از ترجمه شدن متون فلسفی دچار دگرگونی و تحریف شد و معنای اصلی قرآنی آن به فراموشی سپرده شد. خامنه‌ای در این باره می‌گوید: «پس از نهضت ترجمه و ورود اصطلاحات و واژگانی مثل «پسیچه»(Psyche) (معادل کلمه روان) و «آنیما و آنیموس»(Animus) (هر دو یعنی بخش ناهشیار خودِ درونیِ راستین هر فرد که به ترتیب در مورد مرد و زن به کار می رود) یونانی که در معنایی مشترک میان «تنفّس» و «نَفَس» و «نَفس حیوانی» به کار می‌رفت، مترجمان آن‌ها در عربی به «نفس» با سکون فاء ترجمه کردند و در واقع، معنای جدیدی برای واژهٔ «نفس» ساختند و عملاً مفهوم یونانی این واژه جای میزبان خود را غصب کرد و اندک اندک، معنای قرآنی جای خود را به مفهوم فلسفی یونانی آن داد، این اتفاق عیناً برای واژه «روح» نیز پیش آمد.

نتیجه این هجوم فرهنگ غیراسلامی در کشورهای اسلامی، نوعی خلط و سردرگمی بود که در بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات قرآنی و اسلامی به وجود آمد که فلسفه اسلامی سینایی و سپس اشراقی و حتی حکمت متعالیه صدرایی نیز در این خلط و سردرگمی افتادند و نتوانستند به خوبی، پالایشی میان نفس و روح در قرآن و معنای این دو کلمه در فلسفه انجام دهند» (خامنه‌ای، بی تا: ۷ و ۸).

شهرزوری گفته است: «و بعضی گفتند: روح همان هوا است، در حالی که این سخن درست نیست، روح با غذا خوردن زیاد می‌شود و با نخوردن غذا کم می‌شود. روح هوا نیست، بلکه هوا روح را از طریق عروق اصلاح می‌کند و با استفاده از عروق تعادل روح را برقرار می‌کند و دود روح را خارج می‌کند. پس روح این است. عضو ریاست بدن، قلب است. مغز هم رئیس بدن است و بعد کبد. این سه ریاست بدن را بر عهده دارند.

جالینوس ادعا کرد که اصل روح مغز است و اگر چنین بود، مغز بسیار داغ می‌شد؛ زیرا روح انسان در جایی که گرم و مرطوب بوده آرام می‌گیرد و بر خلاف مردم که می‌گویند: «روح سرد است، روح سرد نیست». گرمای روح و مغز حاصل از افکار و فعل و انفعالاتی است که در درون روح و مغز رخ

می‌دهد. بلکه آفریدگار متعال، به وسیلهٔ کمال و حکمتش، وجودی سرد برای دل آفرید تا هنگام عروج روح انسان به سمت خدا دچار حریق و آتش نشود. «و بعضهم قال: إنّ الروح هو الهواء؛ و ليس ذلك بصواب؛ فإنّ الروح يزيدبتناول الغذاء و ينقص عند نقصانه و ليس كذلك الهواء؛ بل الهواء يصحب الروح في العروق و المنافذ لتعديله و نقص فضلته الدخانية فقط، لا أنّه نفس الروح.و العضو الرئيس على الإطلاق إنّما هو القلب، و يليه في الرئاسة الدماغ ثم الكبد؛ فهذه الثلاثة هم رؤساء البدن.

و زعم جالينوس أنّ المبدأ للروح إنّما هو الدماغ، و لو كان كذلك كان الدماغ كثير الحرارة؛ لأنّ الروح الحار الرطب الذي يكون فيه يسخّنه و يلطّفه فلم يكن مزاجه بارداً رطباً على ما هو موجود في الواقع، و كان يشتعل ناراً عند انضمام التسخين الحاصل من أفعال القوى و حركات الأفكار؛ بل الصانع تعالى - لكمال عنايته و تمام حكمته - خلق مزاجه بارداً رطبا ليعتدل الروح الحيواني الصاعد إليه من القلب بتردّده في تجاويفه، و لئلا يشتعل عند الأفكار فيحترق» (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۱۰).

٦- تأثیر آیه نور

از تأثیرهای بارز قرآن در فلسفه، تأثیر آیه نور است. خدای متعال در قرآن کریم فرموده است: [اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ في زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ] (نور: ۳۵). (خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، مَثَل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی - پرفروغ - باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشنده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی- روغنش آن چنان صاف و خالص است که - نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود. نوری است بر فراز نوری و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست.)

غزالی تلاش کرده با تغییر در اصطلاحات فلسفی و پوشاندن لباس دینی به آن، این علم را به ذهن عموم مردم نزدیک کند (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۸). بنابراین می‌توان او را نیز از جمله کسانی که در راه بومی‌سازی فلسفه گام برداشته است به شمار آورد. او بر اساس این آیه، فصل نخست کتاب (مشکاۀ الانوار) خود را «در بیان این که نور حقیقی همان الله تعالی است و نام نور نهادن بر غیر مَجاز محض است و حقیقت ندارد» نامیده است (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۶).

غزالی در بخشی از این کتاب می‌گوید: «چیزی که بر غیر خود اثر می‌گذارد به دلیل فیضان نور بر دیگری شایسته است که سراج نامیده شود و این خصوصیت متعلق به روح قدسی نبوی است، زیرا به واسطه او انوار معارف بر خلق فیضان می‌یابد» (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۷).

می‌بینیم که این سخنان نیز دقیقاً به عبارات قرآن کریم اشاره دارد که می‌فرماید: [یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذیراً وَ داعِیاً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنیراً] (احزاب: ۴۵ و ۴۶). (ای پیامبر! ما تو را گواه فرستادیم و بشارت‌دهنده و انذارکننده! و تو را دعوت‌کننده ب سوی خدا به فرمان او قرار دادیم، و چراغی روشنی‌بخش!)

از دیدگاه ابن‌سینا انسان ترکیب یافته از دو ساحت بدن مادی و نفس مجرد است. حتی او بین روح و نفس تمایز نهاده و نفس را غیر از روح می داند. بر اساس دیدگاه او روح جسم لطیف و نفس جوهر مجرد است.آنچه هویت حقیقی انسان را می‌سازد نفس است و بدن همچون ابزاری در تصرف نفس است (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۴۰). ابن‌سیناصورت‌بندی از قوای نفس و مراتب عقل، آیه نور را بر مراتب عقل تطبیق می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۳ :ج ۲ ، ۴۵۰) و در نتیجه، عقل هیولانی را مشکات، عقل بالملکه را زجاجه، عقل بالفعل را مصباح، عقل مستفاد را نور علی نور و عقل قدسی را زیتها یضئ ولو لم تمسسه نار، می‌خواند. همچنین عقل فعال را به نار، فکر را به شجره زیتون و حدس را به زیت تشبیه می‌کند. عقل هیولانی به مشکات تشبیه می‌شود، زیرا همان‌گونه که مشکات خود تاریک است، ولی قابلیت نور را دارد، عقل هیولانی نیز خود دارای هیچ‌گونه صورت معقول نیست، اما قابلیت انواع صور را دارد (ابن‌سینا، بی تا، ۳۹). عقل بالملکه را زجاجه می‌خواند، چون همان‌طوری که زجاجه خود شفاف است و به صورت بهتر و تمام‌تر نور را می‌پذیرد، عقل بالملکه نیز به مرحله‌ای از درک معقولات اولیه نایل شده و به سادگی پذیرای معقولات ثانویه است. عقل بالفعل را مصباح می‌خواند چون همان طوری که مصباح بدون کسب نور از جای دیگر، خود نورانی است، عقل بالفعل هم خود به مرحله‌ای از درک معقولات اولیه و ثانویه رسیده که در فعلیت تعقل، نیاز به چیز دیگری ندارد (همان، ۴۰).

عقل مستفاد را «نور علی نور» می‌خواند. محقق طوسی در وجه تشبیه آن می‌گوید چون صورت‌های معقول حاصل آمده در عقل مستفاد، نور است و نفس که قابل این صورت‌ها است نیز نور است، پس این می‌شود نور علی نور. اما به نظر می‌رسد می‌توان به صورت دیگر نیز توجیه کرد و آن این‌که عقل مستفاد از یک طرف به مرحله‌ای از درک معقولات رسیده و فعلیت یافته و از سوی دیگر، در این مرحله با ارتباط با عقل فعال و کسب فیض از آن، بر تعقلش افزوده شده، از ین‌رو، نور علی نور است.

عقل فعال را به نار تشبیه می‌کند؛ زیرا همان طوری که نار سبب روشنی چراغ‌ها می‌شود، عقل فعال نیز معقولات را بر عقل انسانی افاضه نموده و موجب شعله‌ور شدن نور آن می‌گردد. عقل قدسی را به «زیتها یضئ و لولم تمسسه نار» تشبیه می‌کند، چون همان‌گونه که زیت آن بدون تماس با آتش روشن می‌گردد، عقل قدسی نیز بدون این‌که چیزی آن را از قوه به فعل آورد و یا تعلیم دهد، معقولات و کلیات را درک می‌کند، یعنی این عقل همچون روغنی است که خود شعله‌ور می‌شود بدون این‌که آتشی به آن برسد (نصیرالدین طوسی، بی تا، ۴۴۷).

فکر را به شجره زیتون تعبیر کرد چون مستعد آن است که ذاتاً پذیرنده نور باشد، اما پس از حرکت زیاد. حدس را زیت می‌خواند چون همان‌گونه که زیت از شجرهٔ زیتونه در پذیرش نور نزدیک‌تر است، حدس نیز در ادراک معقولات از فکر نزدیک‌تر است (ابن‌سینا، بی تا، ۴۵۰-۴۵۱).

با تأمل در جایگاه عقل در نظام فلسفی ابن‌سینا، به راحتی می‌توان چنین تفسیری را از نگاه یک فیلسوف موجه دانست؛ چه این‌که اگر نور خود روشن و روشنی‌بخش دیگر اشیا است، عقل نیز خود نور است و اگر عقل نور است، پس قوا و مراتب آن را می‌توان به مصادیق و ابزار نور حسی همچون مشکات، زجاجه و مصباح تشبیه کرد. اگر نور حسی راه‌گشای انسان و نجات‌بخش او از گرفتاری و سقوط در ظلمت‌های مادی است، عقل نیز راهنما و نجات‌بخش انسان از سقوط در ظلمت‌های جهل و نادانی است، چه این‌که اگر عقل بر قوای نفس انسان حکومت کند، او را از گرفتاری در دام احساسات و عواطف و غضب و شهوت نجات می‌بخشد. بنابراین یک فیلسوف می‌تواند عقل را نور بداند چون چراغ راه او عقل است..

اهمیت تحقیق و پژوهش در آیه ۳۵ سوره نور تا بدان پایه است که فیلسوف بزرگ صدرالمتالهین می گوید سزاوار است آدمی تمام عمر خود را در فهم و کشف اسرار این آیه صرف کند.

۷- معادشناسی

در هیچ شاخه‌ای از فلسفه اسلامی، تأثیر قرآن و حدیث برجسته‌تر و آشکارتر از معادشناسی نیست. مفاهیمی هچون، اختیار تام الهی در تعیین پایان تاریخ، معاد جسمانی، وقایع متعدد مربوط به معاد، روز جزا و مقامات و احوال پس از مرگ، مسائلی هستند که در قرآن با صراحت به آن‌ها پرداخته شده و فلاسفه مسلمان با تأثیر از این کتاب مقدس به آن‌ها پرداخته‌اند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۹).

ملاصدرا با تأثیرپذیری از نظریه «معاد جسمانی» قائل است که بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است، نه غیر این بدن. ولی با تبدلات و انتقالاتی که مناسب آخرت است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). ایشان در اسفار چنین می گوید: «أن المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا فالنفس هذه النفس بعينهاو البدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان الذي كان في الدنيا - و إن وقعت التحولات و التقلبات... و من أنكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآني.»(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۶۹/۹). (آن‌چه در معاد بازگردانده می‌شود، همین شخص به‌عینه هست چه از نظر نفس و چه بدن، پس نفس همین نفس است به‌عینه و بدن همین بدن است به‌عینه، به صورتی که اگر او را ببینی، خواهی گفت که خود فلانی است که در دنیا بود، اگرچه تحولات و تغییراتی در آن ایجاد شده است... و هر کس آن – معاد جسمانی – را انکار کند، منکر شریعت و ناقص در حکمت است و لازمه آن انکار بسیاری از تصریحات قرآنی است.)

او همچنین در شرح هدایهٔ الاثیریه می‌گوید: «ثم اعلم إن إعادة النفس إلی بدن مثل بدنها الذي کان لها في الدنیا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القیمة، کما نطقت به الشریعة من نصوص التنزیل و روایات کثیرة متظافرة لأصحاب العصمة و الهدایة غیر قابلة للتأویل کقوله تعالی: [قالَ مَنْ یُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِیمٌ قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ](یس: ۷۸ و ۷۹)، [فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ](یس: ۵۱)، [أَ یَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ](قیامت: ۳ و۴) أمر ممکن غیر مستحیل، فوجب التصدیق بها لکونها من ضروریات الدین و إنکارها کفر مبین و لا استبعاد أیضا فیها، بل الاستبعاد و التعجب من تعلق النفس إلیه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إلیه»(ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۴۴). (سپس بدان‌که در قیامت بازگشت نفس به بدنی مانند خود که در دنیا داشت آفریده شده، است. بدنی از سنخ همین بدن پس از جدایی نفس از بدن- چنان‌که شریعت به آن گویاست از نصوص تنزیل و روایات بسیار زیاد رسیده از اصحاب عصمت و هدایت و غیرقابل تأویل، همچون آیاتی که می‌فرماید: (گفت: چه کسی استخوان‌ها را زنده می‌کند، و حال آن‌که پوسیده شده است؟ بگو: همان کسی که در نخستین بار آن‌ها را بیافرید، آنها را زنده می‌کند. و او به هر آفرینش داناست)، (سپس ناگاه ایشان از گورها به سوی پروردگار خود روی می‌آورند)، (آیا انسان می‌پندارد که استخوان‌های او را گرد نمی‌آوریم، آری توانابیم که سر انگشتان او را یکسان سازیم)، کاری است ممکن و محال نیست. پس باید آن را تصدیق کرد، زیرا از ضروریات دین است و انکار کردن آن کفری آشکار است، و هیچ بعدی در آن نیست، بلکه بعد و تعجّب در تعلّق گرفتن نفس به بدن از آغاز کار آشکارتر است از تعجّب کردن در عود نفس به بدن).

ایشان در پاسخ به این شبهه که پذیرش «بازگشت روح به بدن» قبول نوعی «تناسخ» است در اسفار می‌گوید: «فإن قیل فیکون تناسخا قیل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلی بدن مغایر له بحسب المادة لا إلی بدن متألف من عین مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلی الصورة الزائلة فإن سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان علی امتناعه...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱۶۸/۹). (اگر گفته شود که – بازگشت نفس به بدن – تناسخ است. در پاسخ گفته می‌شود که تناسخ از نظر ما انتقال نفس به بدنی دیگر و مغایر با بدن نخست بر اساس ماده است نه به بدنی که از خود مادهٔ همین بدن و صورتی که نزدیک‌ترین صورت به صورت از میان رفته است، تشکیل شده باشد که اگر کسی این را هم تناسخ بنامد، ناچار باید برهانی برای ممنوعیت آن ارائه کند)

۸- تأثیرات کیهان‌شناختی قرآن بر فلسفه

در حوزهٔ کیهان‌شناختی می‌توان حضور دائم مضامین قرآنی و بعضی احادیث را مشاهده کرد. استفاده از نمادها و استعارات صریحی همچون «عرش»، «کرسی»، «نورالسموات و الارض»، «مشکوه» و اصطلاحات

متعدد دیگر اهمیت قرآن و حدیث را در شکل‌گیری کیهان‌شناسی فلسفه اسلامی به‌خوبی نشان می‌دهد که از آن جمله می‌توان به بررسی واقعۀ «شق القمر» در متون فلسفی اشاره کرد که ابن‌ترکه اصفهانی رساله‌ای جداگانه دربارۀ آن نوشته است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۹).

سهروردی در بیان نسبت عوالم مختلف چنین می‌گوید: «انظر کیف نسبة بدنك الی عالم العناصر و کیف نسبة العنصریات الی جرم الکلّ و کیف نسبة جرم الکلّ الی نفس الکلّ و کیف نسبة نفس الکلّ الی العقول و کیف نسبتها الی العقل المسمّی بالعنصر الاعلی و هو العرش العظیم المجید» (سهروردی(الف)، ۱۳۷۵: ج۱/ ۷). (ببین نسبت بدنت به عالم عناصر چگونه است و نسبت عنصریات به جرم کل و نسبت جرم کل به نفس کل و نسبت نفس کل به عقول و نسبت آن به عقل که عنصر اعلی خوانده می‌شود و همان عرش عظیم مجید است، چگونه است).

خدای متعال در قرآن فرموده است: [ثم استوی علی العرش] (فرقان: ۵۹). (سپس بر عرش قرار گرفت). ملاصدرا در شرح و تفسیر این آیه چنین می‌گوید: «مخلوقات خداوند را بر دو قسم است: ۱- مبدعات که امکان ذاتی برای موجود شدن آن‌ها کافی است مخلوقات خداوند را بر دو قسم دانسته است در نتیجه بدون فاصله موجود می‌شوند. ۲- کائنات زمانی که برای موجود شدن به ماده مخلوقات خداوند را بر دو قسم دانسته است قوه و استعداد حاصل از حرکات افلاک نیاز دارند و تنها امکان ذاتی برای آن‌ها کافی نیست. خداوند در این آیه، ابتدا از آسمان و زمین و آن چه بین آن دو هست، یاد می‌فرماید، بدین ترتیب ثم استوی علی العرش بر این مطلب دلالت می‌کند که وقایع روزانه به حرکت افلاک نیازمند هستند و بدون شک «عرش» بزرگ‌ترین، لطیف‌ترین، احاطه کننده‌ترین و قوی‌ترین اجرام آسمانی است و عبارت است از فلک‌الافلاک و نسبت آن به سایر اجرام مانند نسبت قلب انسانی به سایر اجزای بدن اوست (ارشد ریاحی (الف)، ۱۳۸۳: ۱۶۹).

عامری نیز در بیان اصطلاحات فلاسفه می‌گوید: «فأما الموجود بالذات فهو الباري تعالی ذکره؛ و أما الموجود بالابداع فهو "القلم" و "الأمر"؛ و أما الموجود بالخلق فهو "العرش" و "اللوح"؛ و أما الموجود بالتسخیر فهي الأفلاك الدائرة و الأجرام الأوّليّة؛ و أما الموجود بالتولید فهو جمیع ما یتکوّن من الأسطقسات الأربعة.و قد یعبّر عن "القلم"، عند الفلاسفة، بلفظ "العقل الکلي"؛ و یعبّر عن "الأمر" بالصور الکلیة؛ و یعبّر عن "اللوح" بلفظة النفس الکلیة؛ و یعبّر عن "العرش" بلفظة "الفلك المستقیم" و "فلك الأفلاك"» (عامری، ۱۳۷۵: ۳۰۴). (اما موجود بالذات همان آفریننده متعال و اما موجود به ابداع همان قلم و امر است و اما موجود با خلق همان عرش و لوح و اما موجود به تسخیر همان افلاک دائره و اجرام اولیه و اما موجود با تولید تمام چیزهایی هستند که از اسطقسات چهارگانه پدید آمده‌اند. نزد فلاسفه گاهی از «قلم» با لفظ «عقل کلی» و از «امر» به صور کلیه و از لوح با لفظ نفس کلیه و از «عرش» با لفظ «فلک مستقیم» و «فلک الافلاک» تعبیر می‌شود).

یکی از نظریاتی که از سوی ملاصدرا مطرح شده است: نفس «کمال اول جسم طبیعی آلی» است. منظور از «کمال اول»، امری وجودی است که به وسیله آن، یک نوع، به فعلیت نوع می‌رسد.

در مقابل، کمال ثانی آثار و افعالی است که بعد از تمام شدن نوعیت شیء بر آن مترتب می‌شود. جسم طبیعی، جسمی است که به طور مصنوعی به وسیلهٔ انسان ساخته نشده باشد و منظور از آلت در این جا قوه است. بدین ترتیب تعریف نفس شامل نفوس افلاک نیز می‌شود، زیرا افلاک هرچند دارای اندام و اعضا نیستند، اما قوای متعددی از قبیل قوای محرک و قوای ادراکی دارند» (ارشد ریاحی(الف)، ۱۳۸۳: ۱۶۳). ملا صدرا از تألیفات مختلف خویش «نفس کلی» را این طور توضیح می‌دهد: «نفس کلی عبارت است از نفسی که تمام نفوس افلاک را شامل می‌شود و در واقع نفوس افلاک و قوای ادراکی آن‌ها، قوای آن نفس محسوب می‌شوند. این نفس واحد، اداره کننده جهان و قلب عالم است (ارشد ریاحی (الف)، ۱۳۸۳: ۱۶۳). کاربرد این نظریه در آثار ملاصدرا در تفسیر آیات مهمی از قرآن که پیرامون «ام الکتاب»، «کتاب مبین»، «عرش»، «کرسی» و... هستند روشن است. او در تفسیر آیه [و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین] (انعام: ۵۹). (هیچ تر و خشکی وجود ندارد مگر این که در کتابی آشکار است)، می‌گوید: «از لوح محفوظ که همان نفس کلی است، صوری جزئی در نفوس فلکی نقش می‌بندد که به خاطر جزئی بودن، متغیر و متبدل هستند، بر خلاف لوح محفوظ که از هر تغییری محفوظ است. این صور جزئی به وسیلهٔ شکل‌ها و هیأت‌های مقدری تشخص یافته و با زمان‌های معینی مقارن گشته‌اند، درست همان‌گونه که در خارج واقع می‌شوند. هر یک از این دو لوح – نفس کلی و نفوس فلکی – از آن جا که شامل تمام صور موجودات است، کتاب مبین نامیده می‌شود» (ارشد ریاحی(الف)، ۱۳۸۳: ۱۶۶).او همین تفسیر را در شرح آیه ۶ سوره هود و آیه ۷۵ سوره نمل ذکر کرده و تصریح می‌کند که مراد از کتاب مبین در این دو آیه نیز همان افلاک است (ارشد ریاحی(الف)، ۱۳۸۳: ۱۶۷).

ابداع‌های بسیار دیگر بر اساس قرآن کریم در فلسفه پدیدآمده که برای رعایت اختصار از ذکر و توضیح آن‌ها خودداری می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

از تمام آنچه بیان شد، تأثیر قرآن کریم بر هشت موضوع فلسفی که برخی از آن‌ها در فلسفه‌های پیشین سابقه هم نداشته‌اند، روشن شد. نمونه‌های بسیار دیگری نیز وجود دارد که به دلیل مجال اندک از ذکر آن‌ها خودداری کردیم.

اما از همین موارد معدودِ ارائه شده – به حکم «مشت نمونه خروار است»–، روشن می‌شود که علم فلسفه با تلاش اندیشمندان و فلاسفه اسلامی در طی تاریخ و به تدریج بر اساس فرایند بومی‌سازی، تحت‌تأثیر آموزه‌های اسلامی و به‌ویژه معارف قرآنی قرار گرفته است و اندیشمندان مسلمان توانستند با

تلاشی پیگیر و تفکری پویا، فلسفۀ سرچشمه گرفته از فرهنگ‌های غیراسلامی را به چالش بکشند و به فلسفه‌ای مشحون از مسائل اسلامی و قرآنی تبدیل سازند که هویتی مستقل از دیگر فلسفه‌ها حاصل گردد و تلاش می‌کند به مسائل مسلمانان و جهان اسلام و جامعۀ اسلامی پاسخ دهد که به حق شایسته نام «حکمت متعالیه» شده است.

یادداشتها

*«لأنّه إذا تمثّل بشیء تبع ذلک التمثّل الوجود؛ یعنی أن مجرّد علمه تعالی بالأشیاء کاف فی وجوداتها... بخلاف علومنا»

فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، **شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا**، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ هـ . ش.
- ابن‌سینا،الشفاء(الطبیعیات)،تصحیح: سعیدزاید،قم: مکتبۀآیۀالله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ــــــ ،النجاۀمن الغرق فی بحرالضلالات،تهران: انتشارات دانشگاه تهران،چاپ دوم، بی تا.
- ــــــ ،عیونالحکمۀ،تحقیق: عبدالرحمانبدوی،بیروت: دارالقلم،چاپدوم، ۱۹۸۰ م.
- ــــــ ، الاشارات و التنبیهات، الهیات، نمط ششم، فصل دوازدهم، شرح ملکشاهی، بی تا.
- ابن ندیم، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدّد، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶.
- ارشد ریاحی(الف)، علی، **نظریه نفس کلی و نفوس افلاک و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن**، مقالات و بررسی‌ها، بهار و تابستان ۱۳۸۳، شماره ۷۵ دفتر دوم.
- ــــــــ (ب)، علی، **نقد و بررسی نظریه عقول و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن**، اندیشه دینی، پاییز ۱۳۸۳، شماره ۱۲.
- اکبریان، رضا؛ **میزان تأثیر قرآن و حدیث در فلسفه اسلامی**، گلستان قرآن، دوره جدید شماره ۵۲ .
- بدوی، عبدالرحمن، **منابع یونانی غزالی**، مترجم: سید مهدی حسینی اسفیدواجانی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال پنجم، خرداد ۱۳۸۹، شماره ۳.
- پاکتچی، احمد، **معنای لا شیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی**، شناخت، بهار ۱۳۸۵، شماره ۴۹.
- تجیتز دبور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، بی تا.

- جمال پور، بهرام، **کندی مؤسس حکمت مشاء در اسلام**، دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۶۲، شماره ۱۰۱ و ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۴.
- خامنه‌ای، سید محمد، **ماجرای نفس و روح در صدر اسلام**، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، شماره ۹۰.
- ـــــــــــــ ، **مقدمه مصحح المظاهر الالهیهٔ فی اسرار العلوم الکمالیهٔ** تألیف صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۷ هـ . ش.
- خسرو پناه، عبدالحسین، **هویت فلسفه اسلامی**، قبسات، بهار ۱۳۸۴، شماره ۳۵.
- خواجه‌گیری، علیرضا، **معناشناسی قضای الهی برمبنای تفسیر حکمت متعالیه**، خردنامه صدرا، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۵۸.
- خیام، عمر، رباعیات حکیم عمرخیام، با مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و دکتر غنی، بی‌جا، ۱۳۵۱ ش.
- دایهٔ، فایز، **معجم المصطلحات العلمیهٔ العربیهٔ**، دارالفکر، دمشق، ۱۴۱۰ هـ .ق.
- دبور، ت ج؛ تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، بی تا.
- رحیمیان، سعید، **هویت فلسفه اسلامی**، خردنامه صدرا، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۲۶.
- سبزواری، ملا هادی، **شرح المنظومهٔ**، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ هـ . ش.
- سجادی، سید جعفر، **فرهنگ معارف اسلامی**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ هـ . ش.
- سعیدی، حسن، **نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری**، آینه معرفت، تابستان ۱۳۸۳، شماره ۳.
- سهروردی(الف)، شهاب الدین، **کتاب التلویحات اللوحیهٔ و العرشیهٔ**(مجموعه مصنفات شیخ اشراق**)**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ هـ .ش.
- سهروردی(ب)، شهاب الدین، **مجموعه مصنفات**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ هـ . ش.
- شهرزوری، شمس الدین، **رسائل الشجرهٔ الالهیهٔ فی علوم الحقایق الربانیهٔ**، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳ هـ .ش.
- شهرزوری، شمس الدین، **نزههٔ الارواح و روضهٔ الافراح(تاریخ الحکماء)**، ترجمه: مقصودعلی تبریزی، انتشارات علمی – فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵ هـ . ش.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **مصارعهٔ الفلاسفهٔ**، مکتبهٔ آیهٔ الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ هـ . ق.

- شیرازی، سید محمدباقر، **اسباب تردید در اعتقاد به خداوند و اشکالات فلاسفه و عرفا**، نشریه نورالصادق(ع)، پاییز ۱۳۸۸، شماره ۱۱.
- صلیبا، جمیل؛ صانعی، منوچهر، **فرهنگ فلسفی**، انتشارات حکمت، تهران،۱۳۶۶ هـ . ش.
- طوسی، نصیرالدین؛شرحالاشاراتوالتنبیهات،تحقیق: حسنزادهآملی،قم: بوستانکتاب،چاپاول، ۱۳۸۳ ش.
- عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف، **فصول فی المعالم الالهیة(رسائل)**، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵ هـ . ش.
- علی احمدی، سید قاسم، **فلسفه و عرفان از دیدگاه علما و دانشمندان** و عقل گریزی فلاسفه، نشریه نورالصادق(ع)، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰، شماره ۱۶ و ۱۷.
- غفاری، حسین، **فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان(۲)** ارزیابی کیفی و کمی تأثیر فلسفه یونان در فلسفه اسلامی، نشریه فلسفه و کلام، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، شماره ۲ و ۳.
- فارابی، ابونصر - غازانی،سید اسماعیل، **فصوص الحکمۀ و شرحه**،انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ هـ . ش.
- فلاح رفیع، علی؛ **تفکریونان و نخستینفیلسوفان مسلمان در بوته نقد، نشریهمعرفت، ۱۳۸۰، شماره ۴۲.**
- کربن، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، بی تا.
- محقق، مهدی، **سرآغاز کتاب شرح القبسات** تألیف احمد بن زین العابدین علوی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ هـ . ش.
- محقق، مهدی، **مقدمه فصوص الحکمۀ و شرحه** تألیف ابونصر فارابی – سید اسماعیل غازانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ هـ . ش.
- مختاری، مریم؛ کوپایی، محمد؛ جاویدی، فاطمه؛ صیفوری طغرالجردی، بتول؛ **امکان گفتمان بومی‌سازی یا اسلامی سازی در ساحت جهانی شدن دنیای امروز**، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، زمستان ۱۳۹۰، سال پانزدهم، شماره ۴۹.
- مرحبا، محمد عبدالرحمن مرحبا؛ من الفلسفۀ الیونانیۀ الی الفلسفۀ الاسلامیه، بیروت،بی تا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمۀ المتعالیۀ فی الاسفار العقلیۀ الاربعۀ**، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ــــــــــــــ ؛ **شرح الهدایۀ الاثیریۀ**، مؤسسۀ التأریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲هـ . ق.

- ـــــــــــــــ ؛الشواهد الربوبیهٔ فی المناهج السلوکیهٔ، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، بی تا.
- نتون، یان ریچارد، **سرچشمه‌های فلسفه اسلامی**، مترجم: جواد قاسمی، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، شماره ۲۷ و ۲۸.
- نصر، سید حسین، **قرآن و حدیث: منبع و منشأ الهام فلسفه اسلامی**، مترجم جلیل پروین، پژوهشنامه متین، بهار ۱۳۸۲، شماره ۱۸.
- وات، مونتگمری؛ فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه عزّتی، بی تا.
- یوسفی، زهرا روشناوند، **سیر تطور تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا**، آیین حکمت، زمستان، ۱۳۸۸، شماره ۲.

References

- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, Mulla Sadra's biography and philosophical views, Bustan Ketab Institute, Qom, 2008.ش .
- Ibn Sina, Healing (Nature), correction: Saeed Zayd, Qom: Maktabi Ayatollah Al-Marashi, 1404 AH.
- Tehran: University of Tehran Press, Second Edition, Bitaا ,. 3.Deliverance from drowning in the sea of delusions,
- Eyes of Wisdom, Investigated by: Abd al-Rahman Badawi, Beirut: Dar al-Qalam, Chapdom, 1980 AD.
- Signs and Warnings, Hyatt, Sheshem Pattern, Dawaddham chapter, Malakshahi Sharh, PTA.
- Ibn Nadim, Index, translated and researched by Mohammad Reza Tajaddad, Tehran, Amir Kabir, 1987.
- Arshad Riahi (A), Ali, Theory of the general soul and the population of the heavens and its effect on Sadra's understanding of Quranic verses, articles and studies, Spring and Summer 2004, No. 75, second book.
- (b), Ali, Critique of the theory of intellects and its effect on Sadra's understanding of Quranic verses, Religious Thought, Fall 2004, No. 12.
- Akbarian, Reza; The Impact of Quran and Hadith on Islamic Philosophy, Golestan Quran, New Volume No. 52.
- Badavi, Abdolrahman, Ghazali Greek Sources, Translator: Seyyed Mehdi Hosseini Esfidvajani, Information on Wisdom and Knowledge, Fifth Year, June 2010, No. 3.
- Paktachi, Ahmad, The Meaning of La Shi in Transition from Greek Philosophy to Islamic Philosophy, Shenakht, Spring 2006, No. 49.

- Tajitz Debord, History of Philosophy in Islam, translated by Abbas Shoghi, Bita.
- Jamalpour, Bahram, Kennedy, Founder of Peripatetic Wisdom in Islam, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Fall 1983, No. 101, 102, 103 and 104.
- Khamenei, Seyyed Mohammad, The Story of the Soul and the Spirit in the Early Islam, Proceedings of the Sheikh Mofid Congress, No. 90.
- ———Introduction to the correction of divine manifestations in the secrets of the perfect sciences, written by Sadr al-Muta'allehin Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, Sadra Wisdom Foundation, Tehran, 2008.ش .
- Khosrow Panah, Abdolhossein, The Identity of Islamic Philosophy, Qabsat, Spring 2005, No. 35.
- Khajehgiri, Alireza, The Semantics of Divine Judgment Based on the Interpretation of Transcendent Wisdom, Sadra Micro-Letter, Winter 2009, No. 58.
- Khayyam, Omar, Quartets of Hakim Omar Khayyam, with introduction and footnotes by Mohammad Ali Foroughi and Dr. Ghani, Bija, 1351.
- Daya, Fayez, Dictionary of Arabic Scientific Terms, Dar al-Fikr, Damascus, 1410 AH.
- Deborah, T. J.; History of Philosophy in Islam, translated by Abbas Shoghi, Bita.
- Rahimian, Saeed, The Identity of Islamic Philosophy, Sadra Microname, Winter 2001, No. 26.
- Sabzevari, Mullah Hadi, Sharh al-Manzumah, Nash Publishing, Tehran, 1990.ش .
- Sajjadi, Seyed Jafar, Farhang-e Maaref-e-Islami, University of Tehran Press, Tehran, 1994.ش .
- Saeedi, Hassan, The Relationship between Islamic Philosophy and the Qur'an and Sunnah in the Attitude of Shahid Motahari, Ayneh Mareft, Summer 2004, No. 3.
- Suhrawardi (a), Shahab al-Din, Kitab al-Talwihat al-Luhiyya wa al-Arshiyah (collection of works by Sheikh Ishraq), Institute of Cultural Studies and Research, Tehran, 1996.
- Suhrawardi (b), Shahabuddin, Collection of Manuscripts, Institute of Cultural Studies and Research, Tehran, 1996.ش .
- Shahrzuri, Shams-ud-Din, Essays on the Divine Tree in the Sciences of the Religious Truths, Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Tehran, 2004.

- Shahrzuri, Shams al-Din, Nuzhat al-Arwah wa Rawdah al-Afrah (History of the Wise), translated by Maghsoud Ali Tabrizi, Scientific-Cultural Publications, Tehran, 1986.ش .
- Shahrestani, Mohammad Ibn Abdul Karim, Masara'a al-Falasfa, Maktaba Ayatollah al-Marashi, Qom, 1405 AH.ق .
- Shirazi, Seyyed Mohammad Baqir, The Causes of Doubt in Belief in God and the Problems of Philosophers and Mystics, Noor al-Sadiq (AS), Fall 2009, No. 11.
- Saliba, Jamil; Sanei, Manouchehr, Philosophical Culture, Hekmat Publications, Tehran, 1987.ش .
- Tusi, Nasir al-Din;
- Ameri, Abolhassan Mohammad Ibn Yusuf, Chapters in the Divine Teachings (Essays), University Publishing Center, Tehran, 1996.ش .
- Ali Ahmadi, Seyyed Ghasem, Philosophy and Mysticism from the Perspective of Scholars and Scientists and the Irrationality of Philosophers, Noor al-Sadiq (AS), Winter 2010 and Spring 2011, Nos. 16 and 17.
- Ghaffari, Hussein, Islamic Philosophy or Muslim Philosophy (2) Qualitative and Quantitative Evaluation of the Influence of Greek Philosophy on Islamic Philosophy, Journal of Philosophy and Theology, Fall and Winter 2001, No. 2 and 3.
- Farabi, Abu Nasr-Ghazani, Seyyed Ismail, Fusus al-Hikma wa Sharh, Association of Cultural Works and Honors, Tehran, 2002.ش .
- Falah Rafi, Ali; The first Muslim thinkers and philosophers in the plant of criticism, Journal of Knowledge, 2001, No. 42.
- Carbon, Henry; History of Islamic Philosophy, translated by Javad Tabatabai, Bita.
- Mohaghegh, Mehdi, The beginning of the book Sharh al-Qabasat by Ahmad Ibn Zayn al-Abedin Alavi, Institute of Islamic Studies, Tehran, 1997.ش .
- Mohaghegh, Mehdi, Introduction to Fusus al-Hikma and Sharh by Abu Nasr al-Farabi - Seyyed Ismail Ghazani, Association of Cultural Works and Honors, Tehran, 2002.ش .
- Mokhtari, Maryam; Kupai, Mohammad; Javidi, Fatemeh; Seifuri Tughraljardi, Batool; Possibility of localization or Islamization discourse in the field of globalization of today's world, epistemological studies in Islamic University, Winter 2011, Year 15, No. 49.
- Hello, Muhammad Abdul Rahman Hello; From Greek Philosophy to Islamic Philosophy, Beirut, no.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim; The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys, Dar Al-Ahya Al-Tarath, Beirut, 1981

- ———— .Explanation of Atheistic Guidance, Arab History Foundation, Beirut, 1422 AH.ق .
- Neton, Ian Richard, Sources of Islamic Philosophy, Translator: Javad Ghasemi, Critique and Opinion, Summer and Fall 2001, No. 27 and 28.
- Nasr, Seyyed Hossein, Quran and Hadith: The Source and Source of Inspiration of Islamic Philosophy, translated by Jalil Parvin, Matin Research Journal, Spring 2003, No. 18.
- Watt, Montgomery; Islamic philosophy and theology, translated by Ezzat, Bita.
- Yousefi, Zahra Roshnaun