



The Role of Islam in the Localization of Philosophy with Reference to the Influence of the Holy Quran

Fahimeh Kalbasi (Isfahani)*

Assistant Professor, Department of Theology, Lavasan Branch, Payame Noor University, Tehran, Iran

Article Info ABSTRACT

Article type: The Holy Quran is an essential factor in the formation of Islamic culture and civilization. All research and efforts in Islamic thought, from Arabic grammar, literature jurisprudence, principles, theology, and philosophy to mysticism, are based on divine verses. Philosophy was influenced by the divine verses of the Qur'an and found an Islamic identity by Islamic thinkers. The terms Philosophy and philosophers that entered the world of Islam were changed into the terms wise and wisdom. 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 the 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.

Research Article

Received:

21/11/2021

Accepted:

19/06/2022

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

Cite this article: Kalbasi (Isfahani), Fahimeh (2022). The Role of Islam in the Localization of Philosophy with Reference to the Influence of the Holy Quran. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 1, pp. 75-108.

DOI: 10.30479/wp.2022.16545.1000

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: f.kalbasi@pnu.ac.ir

نقش اسلام در بومی‌سازی فلسفه با تکیه بر تأثیر قرآن کریم

فهیمه کلباسی (اصفهانی)*

استادیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	قرآن کریم مهم‌ترین عامل شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی بوده و می‌توان ادعا کرد تمام پژوهش‌ها و تلاش‌ها در حوزه اندیشه اسلامی، از علم صرف و نحو در ادبیات عرب تا فقه و اصول و کلام و فلسفه و عرفان، بر محور آیات الهی شکل گرفته است. فلسفه که در اصل از سرزمین یونان وارد جهان اسلام شد، تحت تأثیر آیات الهی قرآن و توسط اندیشمندان مسلمان هویتی اسلامی یافت و تحت تأثیر همین تعالیم قرآنی بود که واژه‌های یونانی «فلسفه» و «فیلسوف» به وسیله حکمای اسلامی به دو واژه «حکمت» و «حکیم» تبدیل شد. از آنجاکه 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 فلسفه یونان در رشد و تعالی جامعه اسلامی تأثیری ژرف خواهد داشت، به تطبیق مطالب فلسفه 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 جامعه مقصد است. این نوشتار درصدد بررسی نقش اسلام به‌طور عام و قرآن کریم به‌طور 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 نظریه فلسفی نشانگر آن است که فلسفه در طی سالیان گذشته تأثیر فراوانی از قرآن و آموزه‌های اسلامی دریافت نموده و نام حکمت متعالی برازنده آن گردیده است.
دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰	
پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹	

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 فلسفه غرب، سال اول، شماره اول، ص ۷۵-۱۰۸.

DOI: 10.30479/wp.2022.16545.1000



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه و بیان مسئله

دانشمندان و محققان همیشه در پی یافتن ریشه‌های علوم و رد پای آنها در تولیدات علمی دیگر ملل بوده‌اند. اینکه کدام علم از میان کدام ملت سرچشمه گرفته و وام‌دار چه اندیشه‌هایی است، چنان مهم بوده و امروزه نیز به آن اهمیت داده می‌شود، که گاه حتی بدون توجه به تغییرات و تحولات جریان یافته در آن، به طرد و رد علمی با ریشه‌های غیربومی و نامنطبق با اندیشه‌های مسلم جامعه می‌انجامد و گاه به صرف 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 مورد نیاز جامعه که در تمدن و فرهنگ اسلامی ریشه ندارند، بومی‌سازی و با تمدن و فرهنگ اسلامی هماهنگ شوند تا در جامعه اسلامی کارآمد شوند.

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

موضوع بحث این نوشتار دانش فلسفه و مشخصاً فلسفه 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 خارج‌اند. 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 کلی قرآنی است که در میان مسلمانان مورد پذیرش است.

در این بحث به‌هیچ‌روی در دد تعیین اسلامی بودن یا اسلامی نبودن فلسفه موجود در میان مسلمانان نیستیم، 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 ریشه ترجمه شده آن، قائل شد (رحیمیان، ۱۳۸۰).

فلسفه اسلامی دارای سه مشرب عمده است که از آنها با نام‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه یاد می‌شود. محور کاوش‌های هر سه مشرب، نگرش به هستی و عالی‌ترین مرتبه آن، یعنی علت نخستین (واجب‌الوجود) است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۱). اساسی‌ترین مباحث فلسفی از راه براهین عقلی محض و

مبتنی بر بدیهیات اولیه اثبات می‌شوند، یعنی مسائل اصلی فلسفه سرانجام بر اولیات و علم حضوری مبتنی هستند، بنابراین افزون بر اینکه درون موضوع یا روش فلسفه اسلامی، التزام یا عدم التزام به دین یافت نمی‌شود، در مبانی فلسفه و جهت‌گیری‌های آن نیز چیزی با عنوان دین راه نخواهد داشت (خسروپناه، 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 مهم بر مهم و... قابل تصور است (همان: ۱۰۳).

در این نوشتار به بررسی نقش اسلام به‌طور عام و قرآن کریم به‌طور خاص، در فرایند بومی‌سازی علم فلسفه وارداتی و ترجمه‌شده در سده‌های آغازین پیدایش اسلام پرداخته می‌شود. روش تحقیق این پژوهش بررسی ابتکارات فیلسوفان مسلمان در علم فلسفه است (همان: ۱۱۲؛ رحیمیان، ۱۳۸۰: ۶۲)؛ البته مجال اندکی که در گنجایش این مقاله است، اجازه استقرای تام این مسائل را نمی‌دهد؛ بنابراین به سیری کوتاه در چگونگی این فرایند با ارائه اجمالی شواهد مربوطه پرداخته می‌شود که مشت نمونه خروار است.

۲- بررسی دیدگاه‌های مختلف در باب فلسفه اسلامی

شکی نیست که فلسفه ریشه در اندیشه‌های پیش از اسلام و به عبارتی، غیراسلامی دارد. البته اینکه ریشه فلسفه را تنها در یونان جستجو کنیم، درست نیست (غفاری، ۱۳۸۰: ۷۱)، بلکه پیش از آنکه در سرزمین یونان چیزی به‌نام فلسفه وجود داشته باشد، در ایران، بابل، مصر، لبنان، فنیقیه و حتی جزایر سیسیل و صقلیه، تمدنی پرفروغ و پرتوافکن بود و فلسفه و علوم دیگر وجود داشت (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۳).

همین پیشینه و فرض ریشه داشتن آن در فرهنگ‌های پیش از اسلام، پس از ترجمه متون فلسفی و منتشر شدن آنها، زمینه‌ساز بروز حساسیت‌ها و برخوردهایی متناقض با آن شده است. برخی گمان کرده‌اند چیزی به‌نام «فلسفه اسلامی» وجود ندارد، چراکه فیلسوفان مسلمان صرفاً فراگیرنده اندیشه‌ها و افکار ارسطو و افلاطون بوده‌اند و به آثاری از آنان، آن‌هم 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، بی‌تا: ۲۹۱). شاهد بر این مطلب، کتاب‌هایی است که در فهرست ابن‌ندیم و عیون الانباء در زمره کتاب‌های ترجمه شده، ذکر گردیده است. ابن‌ندیم می‌گوید: 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 (ابن‌ندیم، ۱۳۶۶: ۴۹۷). هرچند این حقیقت قابل انکار نیست که آثار یونانی ریشه‌های تفکر فلسفی در جهان اسلام را شکل داد و فیلسوفان اسلامی خمیرمایه تفکر خود را از ترجمه‌های آثار فلسفی یونانی گرفتند، اما نمی‌توان فلاسفه پرورش‌یافته در مهد تفکر اسلامی را مقلدان صرف یونان و مروجان چشم و گوش بسته آثار افلاطون و ارسطو دانست. به اقرار بسیاری از مورخان، 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 می‌گردد، 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 تشخیص دهد و نه صرفاً مفسر 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 عهده‌درک 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 زمره 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، بی‌تا: 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 دوره زندگی خود، فلسفه انتخابی و النقاطی به‌شمار می‌رود که پایه‌های آن بر ترجمه‌های کتاب‌های یونانی پی‌ریزی شده است؛ چنانکه می‌توان گفت سیر تاریخ آن عبارت بوده از اخذ و جذب و تحلیل، نه ابتکار. از این رو، می‌گوید: «تقریباً نمی‌توان گفت که فلسفه اسلامی به معنای حقیقی عبارت، خود وجود داشته است، اما در اسلام، مردان بسیاری بودند که نتوانستند خود را از فیلسوف‌مشربی دور دارند» (دبور، بی‌تا: ۳۲).

گروه دیگری نیز سرسختانه معتقدند فلسفه‌ای به نام «فلسفه اسلامی» وجود دارد. از جمله این افراد می‌توان گوستار دوگات را نام برد. او می‌گوید: به‌طور کلی، ما می‌توانیم بگوییم فلسفه نزد عرب (مسلمین) منحصر به مکتب مشایی صرف نشد بلکه شاید در همه جوانبی که داشت، متقلب گردید (مرحبا، بی‌تا: ۳۴۲، به نقل از گوستار دوگات، ۱۸۷۸). عده‌ای از شرق‌شناسان همچون هانری کرین (همان: ۲۲۹) و موننگمری وات (همان: ۶۰) نیز معتقد به وجود فلسفه اسلامی هستند. اگر منظور از «فلسفه اسلامی» این باشد که اسلام همان‌گونه که تعالیم بسیاری در مباحث‌شناسی، راه‌شناسی و فرجام‌شناسی دارد، یکی از تعالیمش نیز فلسفه بوده و مسلمانان مستقیماً آن را از کتاب و سنت فراگرفته‌اند، به‌طور مسلم باید گفت چنین فلسفه‌ای

وجود ندارد و عدم آن نیز برای اسلام نقصانی ایجاد نمی‌کند، چراکه اساساً اسلام همان‌گونه که برای خود، به‌طور مستقل و مجزا، علومى همچون فیزیک، شیمی و پزشکی ندارد، علومى 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، شیمی یا علم اقتصاد و سیاست را آموزش دهد؛ هرچند در تعالیم هدایت‌گر آن در همه این زمینه‌ها رهنمودهای ارزنده‌ای هست که می‌توان از آنها اصولی را در همه زمینه‌های انسانی استخراج کرد، اما مستقیماً هدف یک دین هادی، ارائه 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 همه زمینه‌ها سخنی برای گفتن دارد و ما می‌توانیم پاسخ پرسش‌های خود را از منابع اصیل اسلامی دریافت کنیم و در پرتو هدایت معنوی و هدف‌مند کردن آنها و ارائه طریق تا سر حد تحوّل ماهیت آن علوم پیش برویم، به‌یقین، ما علوم و فلسفه اسلامی داریم و بدین معنا، صفت «اسلامی» یعنی علوم و معارفی که در حیطة اهداف معین‌شده 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 هیچ‌یک از آن علوم و معارف نه‌تنها مخالفتی ندارد، بلکه در مواردی آنها را واجب و ضروری می‌داند. بر این اساس، اگر نفی‌کنندگان فلسفه اسلامی به این دلیل که فلسفه از یونان آمده و امهات 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؛ همچنانکه بر اسلامی شدن هیچ علمی وارد نمی‌سازد.

تأثیر اسلام از دو جنبه شکل و غایت می‌تواند در همه علوم و معارف بشری، علت‌صوری و غایی آنها را معین نماید و به‌عبارتی، هم در علل قوام و درونی آن علوم دخیل باشد و هم بر علل بیرونی و خارج از ذات آنها. اما در مورد فلسفه، علاوه بر مطلب مذکور، فلاسفه مسلمان پس از فراگیری فلسفه یونان و دقت و وسواس در آموزش و تعلیم و تعلم صحیح و وسواس‌گونه آن، خود نیز به مقام و منزلتی در فلسفه دست یافتند که قادر به اظهار نظر و اجتهاد فیلسوفانه شدند. آنها هیچ‌گاه با فلسفه یونان منفعلانه برخورد نکرده و مرعوب آن نشدند، بلکه با موازین عقلی و معیارها و آموزش‌هایی که از وحی فراگرفته بودند، به‌صورتی فعالانه و درعین‌حال، منصفانه و صادقانه، با فلسفه یونان مواجه شدند. همین موضوع سبب گردید در موارد بسیاری، به نقد و اصلاح آرای حکمای یونان یا جمع و تلفیق آنها پردازند 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، به‌دست فلاسفه اسلامی پرورده شد و از همین رهگذر بود که فلسفه در قرون وسطی به‌دست 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 فلسفه 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 جابربن حیان، ابن هیثم، فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد و ابن خلدون به اقرار بسیاری از متفکران و اندیشمندان جهان، از نوادر و در خیل بزرگ‌ترین نوایخ در رشته علمی خود محسوب می‌شوند. این حقیقت شاهد بر آن است که مسلمانان با میراث علمی کشورهای بیگانه، 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: ۳۵۱-۳۵۲). از همان روزگار، گروهی با این علم به صورت ریشه‌ای مخالفت کردند و معتقد شدند اساس و مبانی فلسفه و مهم‌ترین عقاید آن، با محکمت وحی 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).

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

فیلسوفان مسلمان تلاش کردند با نور توحید، معرفت درون‌دینی را که مبتنی بر وحی است، با شناخت برونی علمی که مبتنی بر عقل است، الفت دهند و معتقد شدند وحی و عقل هر دو، به‌حق، تجلی عنایت ذات احدیت است (جمال‌پور، ۱۳۶۲: ۳۴۵). آنها تا جایی پیش رفتند که شرایط مهمی را در بالاترین درجات، برای دانش‌پژوهان آن تعیین کردند:

کسی که شروع در تحصیل حکمت کند، سزاوار آن است که جوان صحیح از مزاج، متأدب به آداب نیکان بوده باشد. اولاً قرآن و لغت و علوم شریعت یاد گیرد و پرهیزگار و راست‌گفتار باشد و از فسوق و فجور و مکر و خیانت و کید و حيله دوری جوید و از مصلحه‌ معاش فارغ‌بال بود و متوجه 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 به‌جا 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 فلسفه اسلامی را با دیگر فلسفه‌های چنین می‌سنجد:

یکی از وجوه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه‌های مادی، گستره حوزه معرفتی این فلسفه است، بدین معنا که فلسفه مادی انحصارگرا است و واقعیت و هستی را به ماده منحصر می‌داند، اما فلسفه الهی شعاع دایره 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 چنان 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 درباره آن فلسفه‌سازی کنند، تغییر داد و از ریشه دگرگون کرد و به نوع خاصی از فلسفه راهبری نمود 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.

فلسفه اسلامی در لباس «حکمت متعالیه» آن است که علی‌الظاهر در دو مشرب اشراقی و مشائی تنها به برهان اکتفا می‌شود در حالی که 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 آرای حکمای باستان مبتنی ساخته باشد، به‌گونه‌ای که مؤید وفاق و هماهنگی عقل و اشراق گردد. اما بحث در این‌جا فلسفه اسلامی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۹۴). فلسفه پس از بومی‌شدن و پوشیدن لباس «حکمت متعالیه» کمال خود را در جمع بین ادله 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، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن‌دو را در محور وحی غیر قابل انفکاک می‌شمارد (خواججه‌گیر، ۱۳۸۸: ۳۷).

۲-۱. تلاش‌های آغازین

نخستین تلاش‌ها در راه بومی‌سازی فلسفه با هدف برقراری آشتی میان شرع و فلسفه انجام گرفت. به نظر می‌رسد این تلاش‌های نخستین بسیار سخت و طاقت‌فرسا بوده است؛ چنانکه دو کتاب جامع

الحکمتین تألیف ناصر خسرو قبادیانی و فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال تألیف ابن رشد اندلسی، گویای این تلاش‌های نفس‌گیر و تقریباً نافرجام هستند. این تلاش‌ها ادامه یافت تا جایی که شهاب‌الدین سهروردی کتاب لارذ علی الزمزم 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 اندیشه خود قرار می‌دادند و جای‌جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند و برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار (ع) استشهاد می‌جستند (همان: 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 مشائی، تأویل با مکتب رواقی و تفهیم با مکتب اشراقی (نصر، ۱۳۸۲: ۲۲).

پدید آمدن مسائلی نو مانند مسئله مسبوق و وجود با شیئیت و نفی واسطه بین وجود و عدم، امتناع اعاده معدوم، مناط احتیاج معلول به علت، ابطال اولویت، امتناع ترجیح بلامرجح، اصالت وجود، وحدت وجود، وجود منبسط، بسیط الحقیقه کل الاشیاء، تطابق عوالم، صفات ثبوتیه و سلبيه و بحث معاد روحانی و جسمانی، خلود، تجدد احوال در بهشت و جهنم، قضا و قدر و شرور که هیچ پیشینه یونانی و سریانی نداشته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۰۴)، همگی نشانگر تأثیر عمیق اسلام و به‌ویژه قرآن کریم بر 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، به تناسب 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 باز کرده است. با نگاهی گذرا درمی‌یابیم که در آیات و وحیانی قرآن، موضوعات بسیاری مطرح شده که دست‌یابی به مفاهیم آنها نیاز به تأمل و ژرف‌اندیشی‌های کاملاً عقلانی دارد و از سویی نمی‌توان گفت خداوند این‌ها را به‌عنوان موضوعاتی که نمی‌توان آنها را شناخت یا اصولاً نباید در مورد آنها فکر کرد، مطرح ساخته است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۸). بر همین مبنا بود که متفکران مسلمان درصدد تبیین سازگاری موضوعات فلسفی آموزه‌های مذهبی برآمدند. از جمله

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

نقش برخی از اندیشمندان در اجرای فرایند بومی‌سازی فلسفه جلوه بیشتری پیدا کرده است. نام کندی، فارابی، ابن‌سینا و اخیراً صدرالمتألهین، در فهرست این اندیشمندان می‌درخشد. این اندیشمندان با به‌چالش کشیدن اصول و مبانی فلسفه وارداتی و عرضه 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، 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 کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم، گزینشی عمل کرده و بخش قابل‌توجهی از اندیشه‌های ارسطو را برگزیده‌اند. این عملکرد ایشان بیش از هر چیز، بر قرآن‌گروی آنها دلالت دارد (نتون، ۱۳۸۰: ۴۳۹).

نظام فلسفی ابن‌سینا، به‌طور کلی و به‌ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفه اروپایی سده‌های میانه داشته است. شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا، از جمله کسانی است که با آگاهی به بومی‌سازی (علم) فلسفه پرداخته و در این راه توفیق یافته است. او افزون بر استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند، میراث فکری بومی و سنتی خود نیز بهره برد و کتابی به‌نام فی‌الفلسفة‌المشرقیة در این راه نوشت که در مقدمه شفا از آن یاد کرده و به توصیف آن پرداخته است (محقق، ۱۳۸۱: ۱۴).

۳- فلسفه و دیدگاه‌های مربوط به آن

واژه «فلسفه» واژه‌ای یونانی است که از «فیلسوفیا» به‌معنای دوستدار حکمت، مشتق شده و هدف آن را دانستن حقایق اشیاء و عمل به آنچه درست‌تر است، دانسته‌اند (الدایة، ۱۴۱۰: ۱۰۹). ارسطو یکی از بزرگ‌ترین حکمای یونان است که طی قرن‌ها، افکار فلسفی و طبیعیاتش بر دنیا مسلط بوده و هم‌اکنون نیز متأثرین بی‌شماری دارد. او در ارائه تفکرات منظم و مدون، از حکمای پیش از خود کامیاب‌تر بوده است. جوهر یا اوسیا^(۱) یکی از مفاهیمی است که سراسر متافیزیک و بخش عظیمی از منطق وی را به خود اختصاص داده است. جوهر که نزد استاد او، افلاطون، به جهان مثل و ایده‌ها تعلق داشت و جهان محسوس، سایه آنها به حساب می‌آمد و نمی‌توانست در جایگاه حقیقت ثابت و کلی، یعنی جوهر باشد، در تفکر ارسطو به عالم محسوس بازگردانده شد و جدایی میان عالم محسوس و معقول فروریخت. ارسطو مثال و جوهر را نه در عالمی دیگر، بلکه در دل اشیا مادی جستجو می‌کرد و

تفکر پیرامون شناسایی حقیقت و جوهر اشیا را نیازمند جدایی از محسوسات نمی‌دانست، بلکه معتقد بود با مراجعه به خود محسوسات، اندیشه قادر به استخراج حقایق است.

ارسطو که سرآغاز یک عصر فلسفی است، در زمینه‌های مختلف از جمله جوهر، با انتقاد از پیشینیان، طرحی نو در انداخت و حکمت را با جوهر ممزوج کرده و فلسفه را علم به جوهر و علل و مبادی نخستین معرفی نمود. 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 به حساب می‌آیند، حال آنکه 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 اندیشه افلاطون واقعیت جوهری داشت و تشکیل‌دهنده ماهیت اشیا محسوب می‌شد، در دیدگاه ارسطو، صورت و جوهر حقیقی به حساب 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 تشخیص و تعیین برخوردار است. بدین طریق، ارسطو فلسفه افلاطون را از آسمان به زمین می‌کشد و جدایی و تمایزی که میان محسوس و معقول در تفکر افلاطونی وجود داشت را به طریقی شایسته از میان می‌برد و بین آن دو سازگاری ایجاد می‌کند.

در تفکر ارسطویی، معقول و محسوس دو وجودند که هر یک بدون دیگری ناقص و ناکامل است و برای به وجود آوردن اشیا جزئی و وجودات متعین به یکدیگر نیازمندند. ماده بدون صورت، قوه محض بوده و بدون تعیین است و صورت نیز به ماده، به عنوان شالوده و اساس وجود واقعی، محتاج است؛ بنابراین، ویژگی بارز ارسطو، در مقابل افلاطون، همانا گرایش وی به واقع‌گرایی و جستجوی جوهر در جهان محسوسات است. ارسطو انواع حرکت را مورد بررسی قرار داده و مهم‌ترین نوع حرکت را در کون و فساد می‌بیند، زیرا هنگامی که موجودی از بین می‌رود و موجود دیگری به جای آن پدید می‌آید، این پرسش مطرح می‌شود که 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 پرسش 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».

کندی و فارابی در آثارشان به این قاعده ارسطو اشاره و به آن استدلال نموده‌اند. فارابی محرک را در

باب این قاعده، علت غایی می‌داند. فلاسفه پیش از صدرالمتهلین، طی سالیان متمادی، حرکت را منحصر در چهار مقولهٔ عرضی کم، کیف، این و وضع، می‌دانستند 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.

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

بر خلاف حرکت عرضی، حرکت جوهری نوعی تغییر و دگرگونی در خود جوهر است؛ سببی 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 سبب 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 به‌روشنی 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.

به نظر ملاصدرا، این امر بنا بر اصالت ماهیت، ممکن نیست، زیرا 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 تجدد 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. صدرالمتهلین برای اثبات حرکت جوهریه، به سه صورت استدلال کرده است که در اینجا صرفاً به یکی از ادلهٔ کلیدی وی اشاره می‌شود که مسئلهٔ تبعیت اعراض از موضوعات است. به عقیدهٔ ملاصدرا نحوهٔ وجود عرض، نحوهٔ وجود تعلق به موضوع است؛ در واقع به‌طوری که او و دیگران اثبات کرده‌اند، عرض از مراتب وجود جوهر است، بنابراین محال است حرکت در عرض صورت بگیرد و در جوهر صورت نگیرد. پس حرکت‌هایی که در اعراض مشاهده می‌شود دلیل بر حرکت جوهر است.

در این دلیل اعراض نموده‌ها و شئون وجود جوهر معرفی شده‌اند. این مطلب در مورد کمیت‌های

متصل، قابل قبول است، زیرا ابعاد و امتداد موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نیست؛ همچنانکه می‌توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات، مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست. اما مقولات نسبی، چنانکه بارها گفته شده، مفاهیم انتزاعی هستند و تنها منشأ انتزاع بعضی از آنها (مانند زمان و مکان) را می‌توان از شئون وجود جوهر به‌شمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است. اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که به‌معنای دقیق کلمه «اعراض خارجی» نیستند، هرچند به یک معنی، نمودها و جلوه‌هایی از نفس به‌شمار می‌روند، ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد - نه وحدت - میان آنها برقرار است و از این‌روی، جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است.

مبانی فرضیه و اثبات حرکت جوهریه عبارتند از: ۱ - پذیرفتن اصالت وجود، ۲ - وحدت حقیقت وجود، ۳ - تشکیک حقیقت وجود. اگر قائل به اصالت وجود نباشیم و تشکیک در ماهیات را محال بدانیم، طرح مسئله حرکت جوهری بی‌مورد است. اگر قائل به اصالت وجود باشیم، ولی موجودات را حقایق متباینه بدانیم - همچنانکه بعضی از مشائین به آن قائل‌اند - یا اینکه قائل به وحدت حقیقت وجود و نفی تشکیک در آن شویم - همان‌گونه که عارفان قائل هستند - باز هم حرکت جوهری قابل اثبات و حتی قابل تصور نخواهد بود.

نظر ملاصدرا درباره جوهر و عرض با نظر ابن سینا و ارسطو متفاوت است. طبق نظر او وجود عرض، وجود فی‌غیره است، نه وجود فی‌نفسه لغیره - آن‌طور که ابن‌سینا معتقد بود - و به‌حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، لازمه عرض بودنش این است که هیچ استقلال 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 به‌وجود می‌آورند که گویی اصلاً دوگانگی‌ای بین آن دو وجود ندارد. به‌گفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می‌شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با حقیقت وجود، یکی است. به‌همین وجه، ما دیگر جوهر را نه در مقابل پدیدار و عرض قرار می‌دهیم و نه در برابر صیورورت و تغیر و دگرگونی.

سخن ملاصدرا در اثبات حرکت جوهری بر این پایه استوار است که وجود شیء، همه چیز شیء است و ماهیت، امری اعتباری است. او بر اساس اصل حرکت جوهری، اثبات می‌کند که حرکت در جوهر و ذات اشیاء 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 امور حادث به قدیم را همین جوهر سیال می‌داند که هویتی گذرا دارد و از حیث هستی‌پذیری، متکی به علت خویش است. بدین ترتیب حرکت طبیعی ارسطویی و تغیر دفعی یک جوهر به جوهر دیگر - که ابن سینا آن را همراه با تغیر 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، نشئت می‌گیرد. بنابراین کسی که در پی اثبات حرکت جوهری است، نخست باید اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند. بنابراین نزاع در حرکت جوهری با کسانی که قائل به اصالت ماهیت و نفی تشکیک در ذاتیات، یا قائل به اصالت وجود و تباین موجودات، یا قائل به وحدت وجود و موجود و نفی تشکیک در وجود هستند، نزاع مبنایی است نه موردی.

ابن‌سینا به پیروی از ارسطو به بحث حرکت پرداخت و حرکت در برخی مقولات عرضی را اثبات نمود. 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 مقوله 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 آرای فیلسوفان پیش از ملاصدرا به‌ویژه ابن‌سینا، نیز وجود دارد، اما در اثر آمیخته شدن بحث انقلاب در ماهیت، با حرکت در وجود یا عدم وضوح چگونگی حرکت در جوهر، دوگانه‌انگاری میان دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا رخ داده است. اما با توجه به دو رویکرد و اینکه صور جواهر می‌توانند حافظ وحدت موضوع باشند یا خیر، به نظر می‌رسد حرکت جوهری در نگاه ابن‌سینا نیز ممکن است نه ممنوع.

۳-۲. ردّ ازلیت عالم

کندی از جمله کسانی است که تلاش کرده میان شرع و عقل جمع نماید و در نتیجه با روحی مستقل و اندیشه‌ای خلاق به بیان افکار نوین فلسفی در عالم معقولات اسلامی پرداخته است (جمال‌پور، ۱۳۶۰: ۳۵۹). بعضی فلاسفه غیراسلامی همچون پروکلوس، جهان را قدیم می‌دانستند (محقق، ۱۳۷۶: ۲۰؛ بدوی، ۱۳۸۹: ۴۳) و به‌نوعی ضرورت و ازلیت جهان مادی قائل بودند و معتقد بودند برای جهان ماده امکان عدم، فرض نمی‌شود و از این‌رو، نیازی به آفریننده احساس نمی‌شد (رحیمیان، ۱۳۸۰: ۶۱-۶۰)، ولی کندی برخلاف ایشان و به دلیل قرآن‌گروی 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 مسئله 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 است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۷). کندی در رساله علی بن الجهم فی وحدانیه الله می‌نویسد:

پس خداوند متعدد نیست، بلکه واحد است و هیچ کثرتی در او راه ندارد. خداوند ستوده و منزّه 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 فلاسفه اسلامی بین خدا به عنوان 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، ابن سینا، 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» شمردند؛ که این نظر همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، برخلاف نظریه فلسفی پیش از اسلام است که ماده را ازلی می‌دانستند (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۲۱). روشن است که این نظریه تحت تأثیر آیه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؛ آنها بی‌هیچ آفریده شده‌اند، یا خود خالق خویشند؟!» (طور/ ۳۵) است.

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 به عنوان یک عنصر متمایز یکی متمایز از ماهیت، تحلیل مفهوم وجود را به ساحت وجود بالفعل کشاند که ورای تصورات پیشین فلسفی از وجود بود. پیامد این نظریه نوین و تغییر در تفسیر وجود، تغییر در حقیقت و علیت و سایر مسائل فلسفی بود.

ابن سینا محور اصلی نظام فلسفی خود را وجودشناسی 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، بی‌تا: ۴۲). خدای متعال در قرآن کریم فرموده است: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟» (فصلت/ ۵۳). ابن سینا در تبیین عقلی و برهانی وجوب و امکان، در اشارات و تنبیهات از این آیه الهام گرفته است (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

مرحله بالاتر از این نظریه‌پردازی‌ها درباره مسئله 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 اینکه صدرالمتهلین با الهام از آیه: «وَ

تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...؛ کوه‌ها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، درحالی‌که مانند ابر در حرکت هستند، این صنع و آفرینش خداوندی است که همه چیز را متقن آفریده، او از کارهایی که شما انجام می‌دهید مسلماً آگاه است» (نمل / ۸۸)، نظریه حرکت جوهری را مطرح کرد (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۰۶). او در این تحقیق 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 اهم دیدگاه‌ها در این باره، نظر دو فیلسوف نامدار، ابن‌سینا و صدرالمതألهمین است که دال بر اختلاف نظر آنها در این باره است. علم در حکمت صدرایی، امری وجودی و دارای مراتب، و در نظام مشایی، کیف نفسانی است. در حکمت متعالیه علم خداوند به ذات و علم به موجودات، قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، علمی حضوری، ولی در حکمت مشاء علم ذات به ذات 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 آنها بوده و در طول قرون متممادی 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 روزگاران که انسان قدرت تحلیل و تفکر پیرامون سرنوشت خود و تأثیر عوامل بیرونی بر آن را پیدا کرد، همیشه در پی راه‌حل‌های نظری بود تا آن را مبنایی برای رفتارهای عملی و کارکردهای اجتماعی خود قرار دهد. در این میان، فرزنگانی چون ابن‌سینا و ملاصدار، که هر یک بنیان‌گذار مکتب فلسفی‌اند، جزو کسانی هستند که در پرتو آرای ایشان، تحولی شگرف و اساسی در عرصه‌های مختلف علمی پدید آمده است و در مورد علم الهی، هرچند شیخ نتوانست به نقطه مطلوب برسد، ولی بسیاری از ناهمواری‌های این مسیر صعب‌العبور را هموار کرد. بعدها بزرگانی همچون شیخ اشراق، محقق طوسی و... توانستند گام‌های مؤثری در این راه بردارند. این روند روبه‌رشد ادامه یافت و در دوران صدرالمതألهمین، بر مبنای اصول حکمت متعالیه، به نقطه اوج خود رسید.

شاید بتوان گفت اساس تفاوت بین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در باب علم الهی، در نوع نگرشی است که هر یک درباره ماهیت علم دارند؛ صدرالمതألهمین در کتاب *اسفار* چهار تعریف درباره علم از شیخ نقل کرده و می‌گوید بین این تعاریف سازگاری نیست، اما خود شیخ در کتاب *اشارات* علم را به

«تمثل حقیقت شیء نزد مدرک یا حضور مثال و صورت شیء نزد مدرک» تعریف کرده است. درباره اینکه این مثال و صورت چیست؟ گفته شده، یا منظور حقیقت و عین شیء خارجی است یا صورت و مثال آن. شیخ قسم اول را مردود دانسته و قسم دوم را اثبات کرده است. طبق تعریف شیخ، آنچه به ذهن می‌آید عین خارجی نیست، بلکه صورت آن است که در نفس یا آلتی از آلات آن، ارتسام پیدا می‌کند. اما صدرالمتألهین در ابتدا، تعریف علم را محال می‌داند چون آن را امری وجودی می‌داند و می‌گوید: «وَ مِثْلُ تِلْكَ الْحَقَائِقِ لَا يُمْكِنُ تَحْدِيدُهَا»، اما در نهایت، آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «وَ أَمَّا مَذْهَبُ الْمُخْتَارِ هُوَ أَنَّ الْعِلْمَ عِبَارَةٌ عَنِ وُجُودِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْمَادَّةِ الْوَضْعِيَّةِ».

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)، نه از بالا به پایین (هیچگاه علمی زائل نمی‌شود) نه تغییر از مساوی به مساوی (هرگز علمی به درجه مساوی منتقل نمی‌شود). از آنجا که در علم تغییر نیست، در آن تحلیل به اجزاء، ترکیب از اجزاء و تطبیق و تقسیم هم نیست، زیرا در تقسیم، جدایی و حرکت لازم است و در علم حرکت راه ندارد؛ این تغییراتی که در انسان 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 به وسیله حرکت پدید می‌آید که مرتبه قبلی زایل و مرتبه بعدی پدید می‌آید، اما در علم، حد 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) در 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، درحالی‌که مشایین علم را از مقوله کیف نفسانی می‌دانند (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۰).

ب) مشایین علم ذات به ذات و علم به صور مرتسمه در ذات را حضوری، و علم به موجودات خارجی را - چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد - حصولی می‌دانند، اما صدرالمتألهین علم به ذات و علم به موجودات را قبل از ایجاد، علم کمالی و بعد از ایجاد، علم تفصیلی حضوری قلمداد می‌کند.

ج) متأخرین از مشایین، به‌ویژه شیخ، اتحاد عالم و معلوم را به‌شدت نفی و دونوع برهان بر استحاله آن اقامه می‌کنند: یکی ادله عامه که مطلق اتحاد دو شیء را محال می‌داند و دیگر ادله خاصه که اتحاد عاقل و معقول را محال می‌داند. اما 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 مقرر در ذات - صور علمیه ارتسامی - علم حضوری دارد و نسبت به ماسوا، علمش حصولی است، اما بر اساس مبانی صدرایی، علم از سنخ وجود و حضور است و علم حصولی درباره واجب تعالی غیرقابل قبول است.

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

و) نظریه 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. اگر پدیده‌های عالم و از جمله افعال انسان که همه 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:

من می‌خورم و هرکه چون من اهل بود می‌خوردن او نزد خرد سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل شود

(خیام، ۱۳۵۱: 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، بنابراین از انسان سلب اختیار می‌کند. البته شیخ‌الرئیس گرچه علم خداوند را متبوع می‌داند، ولی علم متبوع را مستلزم جبر نمی‌داند، زیرا معتقد است اختیار انسان در سلسله اموری است که از علم باری تعالی تبعیت می‌کند. اما این نظریه صدرالمتألهین در باب علم واجب بود که به این نزاع پایان داد. به نظر او هر دو صحیح است؛ علم الهی هم تابع است و هم متبوع، (ملاصدرا، بی‌تا: 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 اشیا است 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 اشیا است و وجود اشیا معلول وجود ذات است، علم ذاتی نیز سبب تام برای علم به وجود اشیا است و علم به وجود اشیا، معلول

علم ذاتی است؛ 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 تنها مغایرت مفهومی دارند. شهید مطهری درباره 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 بكل شیء علیم» (شوری / ۱۲)، «و ما یعزب عنه مثقال ذره» (سبأ / ۳)، «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي» (کهف / ۱۰۹). (سعیدی، ۱۳۸۳: ۶۱)

این آیات و آیاتی مشابه که بر علم خدا به همه چیز تأکید دارند، مسئله علم خدا را در محوریت توجه فلاسفه اسلامی قرار دادند که هرگز در چشم‌انداز فلسفی دوران باستان نبود (نصر، ۱۳۸۲: ۲۸). خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُبَيِّنُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ در هیچ حال - و اندیشه‌ای - نیستید و هیچ قسمتی از قرآن را تلاوت نمی‌کنید 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، حتی به اندازه سنگینی ذره‌ای، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر اینکه - همه آنها - در کتاب آشکار ثبت است! (یونس / ۶۱)

بر اساس همین آیات است که فارابی بخشی از کتاب خود را به عنوان «فی علم الواجب و أنه کل الأشياء و مبدأ کل فیض» اختصاص داده است. همان‌طور که از نام این فصل پیداست، باور به «محرک اول در غیر متحرک» ارسطو که تنها علت غایی عالم است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۵۸)، به خدای فیاض که علم او سرآغاز هر چیز است، تغییر می‌کند. شارح فصوص الحکم در توضیح این سخن گفته است: «چون او هنگامی که به چیزی تمثّل می‌کند، این چیزی در پی تمثّل، وجود می‌یابد؛ یعنی مجرد علم خدای متعال به چیزها برای به وجود آمدن آن‌ها کافی است... برخلاف علم ما»^(۲) (فارابی، ۱۳۸۱: ۵۷).
غازانی در ادامه می‌گوید:

قد صرّح الشیخان - و هما أبو نصر الفارابی و أبو علی بن سینا - بأنّ علم الله تعالی بالأشياء صفة لذاته تقدّست؛ و المشهور من مذهب الحكماء أنّ علمه كسائر صفاته عين ذاته؛ یعنی أنّ ذاته تعالی بذاته سبب لانکشاف الأشياء و ظهورها علیه لا بواسطة صفة له قائمة به كما هو حالنا.^(۳) (همان: ۵۸)

سخن شهرستانی در این باره به شکلی روشن‌تر از تأثیر قرآن در این مبحث فلسفی حکایت می‌کند. او می‌نویسد:

فهذا و أمثاله لعلمه بالجزئيات و الكلّيات، بل علمه فوق القسمين، و إحاطته أعلى من الطريقتين، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة، أعنى العقل يدرك الكلّي و الحس يدرك الجزئی. و علمه تعالی وراء العقل و الحس جمیعاً؛ «لا تُدرِكُ الأبصارُ وَ هُوَ يُدرِكُ الأبصارَ، وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام / ۱۰۳).^(۴)
(شهرستانی، ۱۴۰۵: ۹۳)

سبزواری پس از اشاره به اینکه در بیان مراتب علم الهی - همچون شارح اشارات - از آیه نور یاری گرفته، می‌گوید:

التزّیل لنور الله تعالی علی 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 علی نور سما. و الرّيت أيضاً قوة الحدس...^(۵)
(سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۳)

ملاصدرا در تبیین علم الهی از آیه ۲۵۵ سوره بقره (معروف به آیه الکرسی) استفاده کرده و معتقد شده که علم خداوند به اشیاء 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 (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۷۱).

۳-۴. فلسفه و عقل

تغییر فهم یونانی از عقل^(۶) به فهم اسلامی آن (العقل) از نمونه‌های تأثیرپذیری‌های روشن فلسفه از قرآن کریم است که حتی در آثار مشائین اسلامی، همچون ابن سینا نیز مشهود است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱). ابن سینا در الهیات *شفا* به تشریح و تبیین حالات عقل پرداخته و به تعریف عقل فعال، عقل مستفاد و عقل قدسی پرداخته 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 غیر 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 وبين نفسه سمى هذا الاستعداد القوى حذساً. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيلولاني عقلاً قدسياً، وهي من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. ولا يبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدس لبقوتها واستقلالها...^(۷) (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۲۱۹).

سهروردی در این نظر از ابن سینا پیروی کرده و می نویسد:

فالعقول ينبغي أن تكون واحداً عن واحد سلسلة؛ و ليس في كل واحد من الجهات، إلا أنه واجب بالأول، و له نسبة إليه، و ممكن في ذاته، فافتضى بما يعقل من نسبتة إلى الأول شيئاً أشرف، و هو عقل آخر. و باقتضاء ماهيته و إمكانه جرماً و نفساً، فكانت تسعة أفلاك، لها تسعة من المبادئ العقلية و مع فلك القمر، عاشر، منه العالم العنصري. و له معاونات من حركات الأفلاك معدّات للعناصر لاستعدادات مختلفة فتختلف استعداداتها للكلمات من الواهب. و هذا العاشر سمّاه الحكماء "العقل الفعّال"، و هو "روح القدس" و هو موجب نفوسنا و مكملها، و نسبتة إلى كلماتنا كنسبة الشمس إلى الأبصار. و هو الذي قال لمريم: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» (مريم/ ۱۹) و هو واهب نوع المسيح.^(۸) (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۱۸)

از نظر ملاصدرا سه نوع عالم وجود دارد: عالم مجردات تام که عالم عقول نامیده می شود؛ عالم مجردات مثالی؛ 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 مجرداتی تام هستند که در طول یکدیگر قرار گرفته اند، به طوری که هر کدام علت عقل بعدی و معلول عقل قبل از خود هستند و بین آنها رابطه علیت برقرار است. عقول عرضی به مجردات تامی گفته می شود که بین آنها رابطه علیت برقرار نیست، بلکه همه آنها از آخرین عقل طولی، یعنی عقل فعال، به وجود آمده اند؛ به عبارت دیگر، همه در عرض هم و معلول یک علت واحدند. از نظر او عقول واسطه فیض خداوند هستند، یعنی خداوند ابتدا آنها را و سپس به وسیله آنها، عالم مادی را آفریده است (ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۵).

۳-۵. تبیین وحی

مسئله وحی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی مسلمانان است که در فلسفه بر اساس مراحل 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 پیروانند (نصر، ۱۳۸۲: ۲۸). نخستین فیلسوفی که به‌نحو روش‌مند و مبتنی بر اصول فلسفی، از وحی و نبوت سخن گفت، حکیم ابونصر فارابی بود (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۴۸). غازانی نظریه فارابی در تبیین فرشتگان واسطه وحی چنین را شرح می‌دهد:

لیست تلك الملائكة كالألواح فيها نقوش أو صور فيها علوم؛ لأنّها من قبيل الأجسام و تابعها؛ 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؛ فينطع أي يرتسم في هويّاتها ما تلحظ من الصور الإدراكية... و هي أي أعظم الملائكة التي هي العقول مطلقة أي غير مقيدة ببدن من الأبدان تقيد نفوسنا الناطقة بأبداننا لكنّ الروح القدسية التي للرسولتخاطبها في اليقظة كما روي عن الرّسل - صلوات الله عليهم - أنّهم شاهدوا جبرئيل و تكلموا معه حالة اليقظة و الروح النبويّة تعاشرها و تخاطبها في النوم.^(۹) (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

از ابن‌سینا به بعد، مرتبه دیگری به نام «عقل قدسی» - نفس قدسی یا قوه قدسی - مطرح شد که مختص انبیاست و انبیا با رسیدن به این مرتبه توان دریافت معارف و حیانی از عقل فعال را می‌یابند (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۱). قالب کلی نظریه ابن‌سینا در باب نبوت از جانب سهروردی نیز پذیرفته شده است (همان: ۱۶۴). صدرالمتألهین تحت تأثیر آیه «فتمثل لها بشراً سوياً» (مریم/ ۱۷)، نظریه «عالم مثال متصل» را وارد فلسفه کرد. بر اساس این نظریه، این صورت تمثیل یافته، صورتی مجرد و خیالی نیست که در عالم خارج مابه‌ازائی نداشته باشد. درواقع، ملاصدرا با طرح این نظریه تبیین سهروردی از وحی را تکامل بخشید (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

۳-۶. 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: «وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ از تو درباره روح می‌پرسند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است!» (اسرا/ ۸۵). 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 ارائه برهان اثبات کنند (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۴۹). در ادامه نیز با الهام از آیات آغازین سوره مبارک مؤمنون، نظریه پدید آمدن جسمانی انسان و بقای روحی او طرح شد (خسروپناه، 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»^(۱۰) (معادل کلمه روان) و «آنیما و آنیموس»^(۱۱) (هر دو یعنی بخش ناهشیار خودِ درونیِ راستین هر فرد، که به ترتیب در مورد مرد و زن به کار می‌رود) یونانی که در معنایی مشترک میان «تنفس» و «نفس» و «نفس حیوانی» به کار می‌رفت، مترجمان آنها در عربی به «نفس» (با سکون فاء) ترجمه کردند و درواقع، معنای جدیدی برای واژه «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: ۷-۸)

شهرزوری گفته است:

بعضی گفتند: روح همان هوا است، درحالی‌که 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. 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 وسیله کمال و حکمتش، وجودی سرد برای دل آفرید تا هنگام عروج روح انسان به سمت خدا، دچار حریق و آتش نشود.^(۱۲) (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۱۰)

۳-۷. تأثیر آیه نور

از تأثیرهای بارز قرآن در فلسفه، تأثیر آیه نور است. خدای متعال در قرآن کریم فرموده است:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَبَصُرَبٌ اللَّهُ الْأَمْثَالُ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور خداوند همانند چراغ‌دانی است که در آن چراغی - پرفروغ - باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشانده 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 آن‌چنان 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. (نور/ ۳۵)

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 به‌شمار آورد که در راه بومی‌سازی فلسفه گام برداشته‌اند. او بر اساس این آیه، فصل نخست کتاب مشکاة الانوار خود را «در بیان اینکه نور حقیقی همان الله تعالی است و نام نور نهادن بر غیر مجاز محض است و حقیقت ندارد» نامیده است (همان: ۴۶). او در بخشی از کتاب می‌نویسد: «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» (همان: ۴۷). می‌بینیم که این

سخنان دقیقاً به عبارات قرآن کریم اشاره دارد که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِآذَنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا؛ ای پیامبر! ما تو را گواه فرستادیم و بشارت‌دهنده و اندازکننده! و تو را دعوت‌کننده به سوی خدا به فرمان او قرار دادیم، و چراغی روشنی‌بخش!» (احزاب/ ۴۶-۴۵).

از دیدگاه ابن‌سینا انسان ترکیب‌یافته از دو ساحت بدن مادی و نفس مجرد است؛ حتی او بین روح و نفس تمایز نهاده و نفس را غیر از روح می‌داند. بر اساس دیدگاه وی، 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). ابن‌سینا با صورت‌بندی قوای نفس و مراتب عقل، آیه نور را بر مراتب عقل تطبیق می‌کند (طوسی، ۱۳۸۳: ۲/ ۴۵۰) و عقل هیولانی را مشکات، عقل بالملکه را زجاجه، عقل بالفعل را مصباح، عقل مستفاد را نور علی نور، و عقل قدسی را زیتها یضی ولو لم تمسسه نار، معرفی می‌نماید. 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 پذیرش انواع صور را دارد (ابن‌سینا، بی‌تا/ب، 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 همان‌طوری که مصباح بدون کسب نور از جای دیگر، خود نورانی است، عقل بالفعل نیز خود به مرحله‌ای از درک معقولات اولیه و ثانویه رسیده که در فعلیت تعقل، نیاز به چیز دیگری ندارد (همان: ۴۰).

شیخ 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 این رو، نور علی نور است. شیخ عقل فعال را به نار تشبیه می‌کند، زیرا همان‌طوری 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 یضی 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 یا تعلیم دهد، معقولات و کلیات را درک می‌کند؛ این عقل همچون روغنی است که خود شعله‌ور می‌شود بدون اینکه آتشی به آن برسد (طوسی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۴۷). ابن‌سینا فکر را به شجره زیتون تعبیر کرده، چون مستعد

آن است که ذاتاً پذیرنده نور باشد، اما پس از حرکت زیاد. حدس را زیت می‌خواند، زیرا همان‌گونه که زیت از شجره زیتونه در پذیرش نور نزدیک‌تر است، حدس نیز در ادراک معقولات از فکر نزدیک‌تر است (ابن‌سینا، بی‌تا/ب: ۴۵۱-۴۵۰).

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 اشیاء 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 بدانند چون چراغ راه او، عقل است.

اهمیت تحقیق و پژوهش در آیه نور تا آنجا است که صدرالمآلهین می‌گوید: سزاوار است آدمی تمام عمر خود را در فهم و کشف اسرار این آیه صرف کند.

۸-۳. معادشناسی

در هیچ حوزه‌ای از فلسفه اسلامی، تأثیر قرآن و حدیث برجسته‌تر و آشکارتر از معادشناسی نیست. مفاهیمی همچون 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 قرآن، به معاد جسمانی قائل است که می‌گوید 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).

أَنَّ الْمَعَادَ فِي الْمَعَادِ هُوَ هَذَا الشَّخْصَ بَعِينَهُ نَفْسًا وَ بَدَنًا فَالْنَفْسُ هَذِهِ النَّفْسُ
بَعِينَهَا الْبَدَنُ هَذَا الْبَدَنُ بَعِينَهُ بَحِيثٌ لَوْ رَأَيْتَهُ لَقَلْتِ رَأَيْتَهُ بَعِينَهُ فَلَانَ الَّذِي كَانَ فِي
الدُّنْيَا - وَ إِنِ وَقَعَتِ التَّحَوُّلَاتُ وَ التَّقْلِبَاتُ... وَ مِنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ فَهُوَ مَنْكَرٌ لِلشَّرِيعَةِ
نَاقِصٌ فِي الْحِكْمَةِ وَ لَزِمَهُ إِنْكَارُ كَثِيرٍ مِنَ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيِّ (ملاصدرا، ۱۹۸۱:
۹/ ۱۶۹). (۱۳)

او در شرح هدایه الاثیریة می‌گوید:

ثم اعلم إن إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من
سرخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة، كما نطقت به الشريعة من نصوص

التنزيل و روايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة و الهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (يس / ۷۸-۷۹)، «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (يس / ۵۱)، «أَ يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قيامت / ۴-۳) أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين و إنكارها كفر مبین و لا استبعاد أيضا فيها، بل الاستبعاد و التعجب من تعلق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إليه. (همو)، (۱۴): ۱۴۲۲، (۴۴۴).

ملاصدرا در پاسخ به این شبهه که پذیرش «بازگشت روح به بدن» قبول نوعی «تناسخ» است، در *سفار می نویسد*:

فإن قيل فيكون تناسخاً قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة فإن سمي ذلك تناسخاً فلا بد من البرهان على امتناعه... (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۶۸) (۱۵)

۹-۳. تأثیرات کیهان‌شناختی قرآن بر فلسفه

در حوزه کیهان‌شناختی می‌توان حضور دائم مضامین قرآنی و بعضی احادیث را مشاهده کرد. استفاده از نمادها و استعارات صریح همچون «عرش»، «کرسی»، «نورالسماوات و الارض»، «مشکوه» و اصطلاحات متعدد دیگر، اهمیت قرآن و حدیث را در شکل‌گیری کیهان‌شناسی فلسفه اسلامی به‌خوبی نشان می‌دهد. از آن جمله می‌توان به بررسی واقعه «شق القمر» در متون فلسفی اشاره کرد که این‌ترکه اصفهانی رساله‌ای جداگانه درباره آن نوشته است (نصر، ۱۳۸۲: ۲۹).
سهروردی در بیان نسبت عوالم مختلف می‌گوید:

انظر كيف نسبة بدنك الى عالم العناصر و كيف نسبة العنصریات الى جرم الكلّ و كيف نسبة جرم الكلّ الى نفس الكلّ و كيف نسبة نفس الكلّ الى العقول و كيف نسبتها الى العقل المسّمى بالعنصر الاعلى و هو العرش العظيم المجید.
(سهروردی، ۱۳۷۵: ۷ / ۱) (۱۶)

خدای متعال در قرآن فرموده است: «ثم استوی علی العرش؛ سپس بر عرش قرار گرفت» (فرقان / ۵۹). ملاصدرا این آیه را چنین تفسیر می‌کند: مخلوقات خداوند دو قسم‌اند: ۱- مبدعات که امکان ذاتی برای موجود شدن آنها کافی است و در نتیجه بدون فاصله موجود می‌شوند. ۲- کائنات زمانی که برای

موجود شدن به ماده و 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 آنچه 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، احاطه‌کننده‌ترین 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 (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۹).

عامری نیز در بیان اصطلاحات فلاسفه می‌گوید:

فأما الموجود بالذات فهو الباري تعالی ذكره؛ وأما الموجود بالابداع فهو «القلم» و «الأمر»؛ وأما الموجود بالخلق فهو «العرش» و «اللوح»؛ وأما الموجود بالتسخير فهي الأفلاك الدائرة والأجرام الأوليّة؛ وأما الموجود بالتوليد فهو جميع ما يتكوّن من الأسطقسات الأربعة. وقد يعبر عن «القلم»، عند الفلاسفة، بلفظ «العقل الكلبي»؛ ويعبر عن «الأمر» بالصور الكلية؛ ويعبر عن «اللوح» بلفظة النفس الكلية؛ ويعبر عن «العرش» بلفظة «الفلک المستقيم» و «فلک الأفلاك». (عامری، ۱۳۷۵: ۳۰۴).^(۱۷)

یکی از نظریاتی که از سوی ملاصدرا مطرح شده است، تعریف نفس به «کمال اول جسم طبیعی آلی» است. منظور از «کمال اول»، امری وجودی است که به‌وسیله 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 به‌طور مصنوعی و به‌وسیله انسان ساخته نشده و منظور از آلت در اینجا 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 (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۳). ملاصدرا در تألیفات مختلف خویش «نفس کلی» را این‌طور 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، اداره‌کننده جهان و قلب عالم است (همانجا).

کاربرد این نظریه در آثار ملاصدرا در تفسیر آیات مهمی از قرآن که پیرامون «ام الكتاب»، «کتاب مبین»، «عرش»، «کرسی» و... هستند روشن است. او در تفسیر آیه «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین؛ هیچ تر و خشکی وجود ندارد، مگر اینکه در این کتابی آشکار هست» (انعام / ۵۹)، می‌گوید: از لوح محفوظ که همان نفس کلی است، صوری جزئی در نفوس فلکی نقش می‌بندد که به‌خاطر جزئی بودن، متغیر و متبدل هستند، بر خلاف لوح محفوظ که از هر تغییری محفوظ است. این صور جزئی به‌وسیله شکل‌ها و هیئت‌های مقدری تشخیص 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 آنجا که شامل تمام صور موجودات است، کتاب مبین نامیده می‌شود (ارشدریاحی، ۱۳۸۳ الف: ۱۶۶). او همین تفسیر را در شرح آیه ۶ سوره هود و آیه ۷۵ سوره نمل نیز ذکر کرده و تصریح می‌کند که مراد از کتاب مبین در این دو آیه، همان افلاک است (همان: ۱۶۷).

ابداع‌های بسیار دیگری نیز بر اساس قرآن کریم در فلسفه پدید آمده 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 نداشته‌اند، روشن شد. نمونه‌های بسیار دیگری نیز وجود دارد که به دلیل مجال اندک از ذکر آنها خودداری کردیم. اما از همین موارد معدود ارائه شده، به حکم «مشت نمونه خروار»، روشن می‌شود که علم فلسفه با تلاش اندیشمندان و فلاسفه اسلامی در طی تاریخ و به تدریج بر اساس فرایند بومی‌سازی، تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی و به‌ویژه معارف قرآنی قرار گرفته است و اندیشمندان مسلمان توانستند با تلاشی پیگیر و تفکری پویا، فلسفه 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 جامعه اسلامی پاسخ دهد که به حق شایسته نام «حکمت متعالیه» شده است.

یادداشت‌ها

1. ousia

۲. «لأنه إذا تمثّل بشيء تبع ذلك التمثّل الوجود؛ یعنی آن مجرد علمه تعالی بالأشیاء کاف فی وجوداتها... بخلاف علومنا».
۳. دو شیخ - ابونصر فارانی و ابوعلی بن سینا - تصریح کرده‌اند که علم خدای متعال به اشیاء صفت ذات مقدس اوست درحالی‌که نظر مشهور حکما این است که علم او همانند دیگر صفت‌های او، عین ذات اوست، یعنی ذات خدای متعال به خودی خودش سبب انکشاف اشیاء و ظهور آنها است. برای او بدون واسطه شدن صفتی است که با قائم شدن آن برای او پدید آید؛ آن‌طور که برای ما چنان است
۴. 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».
۵. تشبیه نور خدای متعال به این مراتب، چنانکه در روایت آمده که هر کس خودش را بشناسد، پروردگار خویش را شناخته است، با این سخن ماست که: مرتبه اول همان مشکات است، دومی علم زجاجه (شیشه) و

سومی، مصباح، نور چهارم را بر نور نشان گذاشته است و زیت (روغن زیتون) هم نیروی حدس است.

6. nous

۷. بدان که آموختن چه بدون آموزگار باشد یا از خود فراگیر پدید آید درباره 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...

۸. جا دارد که عقل‌ها یکی پس از دیگری، زنجیروار باشند و در هیچ‌یک جهتی نیست، جز اینکه آن واجب است به واسطه اولی بودن و آن به او نسبت دارد درحالی‌که 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 نه فلک است، نه 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 «روح القدس» است و آن واجب‌کننده نفس‌های ما و تکمیل‌کننده 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.

۹. آن ملائکه همانند لوح‌هایی نیستند که نگاره‌ها یا تصویرهایی که علوم در آن است در ایشان باشند، چون آن لوح‌ها جزو اجسام و وابستگان آنها هستند درحالی‌که ایشان (فرشتگان) به دلیل مجرد بودنشان، از آنها (جسم بودن) منزّه هستند، بلکه آنها علومی نوپدیدند. 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 اینکه علم پیدا کردن به سبب ملازم علم به سبب 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، 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، چنانکه از پیامبران (صلوات الله علیهم) روایت شده که جبرئیل را می‌دیدند و با او در بیداری سخن می‌گفتند و روح نبوی با او معاشرت می‌کرد و در خواب با او هم نفس می‌شد.

10. Psyche

11. Animus

۱۲. «و بعضهم قال: إنّ الروح هو الهواء؛ و ليس ذلك بصواب؛ فإنّ الروح يزدبتناول الغذاء و ينقص عند نقصانه و ليس كذلك الهواء؛ بل الهواء يصحب الروح في العروق و المنافذ لتعديله و نقص فضله 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 يستخّنه 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 رطباً ليعتدل الروح الحيواني الصاعد إليه من القلب بتردّده في تجاوفه، و لنلا يشتعل عند الأفكار فيحترق».

۱۳. آنچه در معاد بازگردانده می‌شود، همین شخص به‌عینه است، چه از نظر نفس و چه بدن. پس نفس همین نفس است به‌عینه و بدن همین بدن است به‌عینه، به‌صورتی که اگر او را ببینی، خواهی گفت که خود فلانی است که در دنیا بود، اگرچه تحولات و تغییراتی در او 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.

۱۴. سپس بدان که 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 به‌سوی پروردگار خود روی می‌آورند»، «آیا انسان می‌پندارد که استخوان‌های او را گرد نمی‌آوریم، آری تواناییم 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 تعلق گرفتن نفس به بدن از آغاز کار آشکارتر است از تعجّب کردن در عود نفس به بدن.

۱۵. 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 ماده همین بدن و صورتی که نزدیک‌ترین صورت به‌صورت از میان رفته است، تشکیل شده باشد؛ اگر کسی این را هم تناسخ بنامد، ناچار باید برهانی برای ممنوعیت آن ارائه کند.

۱۶. ببین نسبت بدن 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.

۱۷. موجود بالذات همان آفریننده متعال است؛ موجود به ابداع، همان قلم و امر است؛ موجود با خلق همان عرش و لوح است؛ موجود به تسخیر همان افلاک دایره و اجرام اولیه است؛ اما موجود با تولید تمام چیزهایی هستند که از اسطقتسات چهارگانه پدید آمده‌اند. نزد فلاسفه گاهی از «قلم» با لفظ «عقل کلی» و از «امر» به صورت کلیه و از لوح با لفظ نفس کلیه و از «عرش» با لفظ «فلک مستقیم» و «فلک الافلاک» تعبیر می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- (۱۹۸۰م). عیون الحکمة تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- (بی تا/الف). الاشارات والتنبیهاة الهیات، نمط ششم، فصل دوازدهم، شرح حسن ملکشاهی، بی جا.
- (بی تا/ب). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن ندیم (۱۳۶۶). الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- ارشدریاحی، علی (۱۳۸۳الف). «نظریه نفس کلی و نفوس افلاک و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۵، دفتر دوم.
- (۱۳۸۳ب). «نقد و بررسی نظریه عقول و تأثیر آن در فهم صدرا از آیات قرآن»، اندیشه دینی، شماره ۱۲.
- اکبریان، رضا (بی تا). «میزان تأثیر قرآن و حدیث در فلسفه اسلامی»، گلستان قرآن، دوره جدید، شماره ۵۲.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). «منابع یونانی غزالی»، ترجمه سیدمهدی حسینی اسفیدواجانی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۳.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۵). «معنای لا شیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی»، شناخت، شماره ۴۹.
- جمال‌پور، بهرام (۱۳۶۲). «کندی مؤسس حکمت مشاء در اسلام»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم/انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۰۴-۱۰۱.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۷). «مقدمه مصحح» در ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (بی تا). «ماجرای نفس و روح در صدر اسلام»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). «هویت فلسفه اسلامی»، قیاسات، شماره ۳۵.
- خواجه‌گیری، علیرضا (۱۳۸۸). «معناشناسی قضای الهی بر مبنای تفسیر حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، شماره ۵۸.
- خیام، عمر (۱۳۵۱). رباعیات، مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و دکتر غنی، بی جا.
- الدایه، فایز (۱۴۱۰ق). معجم المصطلحات العلمیه العربیه، دمشق: دار الفکر.
- دبور، تجتیز (بی تا). تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران: عطایی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۰). «هویت فلسفه اسلامی»، خردنامه صدرا، شماره ۲۶، ص ۵۵-۶۲.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.

سعیدی، حسن (۱۳۸۳). «نسبت فلسفه اسلامی با قرآن و سنت در نگرش شهید مطهری»، آینه معرفت، شماره ۳.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۵). نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی تبریزی، تهران: علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۵ق). مصارعة الفلاسفة، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

شیرازی، سید محمد باقر (۱۳۸۸). «اسباب تردید در اعتقاد به خداوند و اشکالات فلاسفه و عرفا»، نشریه نور الصادق (ع)، شماره ۱۱.

صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: حکمت.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف (۱۳۷۵). فصول فی المعالم الالهية، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

علی احمدی، سید قاسم (۱۳۹۰). «فلسفه و عرفان از دیدگاه علما و دانشمندان و عقل‌گریزی فلاسفه»، نشریه نور الصادق (ع)، شماره ۱۶ و ۱۷.

غفاری، حسین (۱۳۸۰). «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان (۲)؛ ارزیابی کیفی و کمی تأثیر فلسفه یونان در فلسفه اسلامی»، نشریه فلسفه و کلام، شماره ۲ و ۳.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۱). فصوص الحکمة و شرحه، شرح سید اسماعیل غزالی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فلاح رفیع، علی (۱۳۸۰). «تفکر یونان و نخستین فیلسوفان مسلمان در بوته نقد»، نشریه معرفت، شماره ۴۲.

محقق، مهدی (۱۳۷۶). «سراغاز»، در علوی، احمد بن زین‌العابدین، شرح القبسات، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

----- (۱۳۸۱). «مقدمه»، در فارابی، فصوص الحکمة و شرحه، شرح سید اسماعیل غزالی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مختاری، مریم؛ کوپایی، محمد؛ جاویدی، فاطمه؛ صیفوری طغرالجردی، بتول (۱۳۹۰). «امکان گفتمان بومی‌سازی یا اسلامی‌سازی در ساحت جهانی شدن دنیای امروز»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۴۹، ص ۴۲-۲۶.

مرحبا، محمد عبدالرحمن (بی‌تا). من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، بیروت.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

----- (بى تا). الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية. تهران: انجمن حكمت و فلسفه.

----- (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: دار احياء التراث العربى.

نتون، يان ريچارد (۱۳۸۰). «سرچشمه‌هاى فلسفه اسلامى»، ترجمه جواد قاسمى، نقد و نظر، شماره ۲۷ و ۲۸.

نصر، سيدحسين (۱۳۸۲). «قرآن و حديث: منبع و منشأ الهام فلسفه اسلامى»، ترجمه جليل پروين، پژوهشنامه متين، شماره ۱۸.

يوسفى روشناوند، زهرا (۱۳۸۸). «سير تطور تبين فلسفى وحى از فارابى تا ملاصدرا»، آيين حكمت، شماره ۲.