

قرآن و حدیث

منبع و الهام بخش فلسفه اسلامی

دکتر سید حسین نصر

ترجمه: محمد محمدرضایی

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

چکیده:

مؤلف مقاله در صدد آن است که اثبات کند که فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی-اسکندرانی نیست که لباس عربی به تن کرده است، همانطور که بعضی روشنفکران مسلمان بر این عقیده‌اند. بلکه یک سنت فلسفی مستقل و اصیلی است که ویژگیهای خاص خود را دارد. و اسلامی بودن فلسفه اسلامی فقط به این خاطر نیست که توسط فیلسوفان مسلمان طرح و پرورانه شده است، بلکه بدان جهت است که بسیاری از اصول و مسائل خود را از قرآن و حدیث الهام گرفته است.

مؤلف برای اثبات نظریه خود شواهد زیادی ذکر کرده است.

اگر فلسفه اسلامی از دیدگاه سنت عقلی غربی نگریسته شود صرفاً به عنوان فلسفه یونانی-اسکندرانی در لباس عربی به نظر می‌آید، فلسفه‌ایی که تنها نقش آن، انتقال بعضی عناصر مهم دوران باستان به دوران میانه (غرب) است. ولی فلسفه اسلامی اگر از دیدگاه خاص

خود و در پرتو کل سنت فلسفی اسلامی که یک تاریخ مستمر و طولانی دوازده قرنه دارد و در حال حاضر هم هنوز مطرح و زنده است، نگریده شده، مانند هر امر دیگر اسلامی به نحو زیادی آشکار می شود که عمیقاً ریشه در قرآن و احادیث دارد. اسلامی بودن فلسفه اسلامی نه تنها به خاطر این واقعیت است که در جهان اسلام و توسط مسلمانان پرورش یافته است، بلکه به این علت است که علی رغم نظر مخالفان اصول و الهام و بسیاری از مسائل فلسفی خود را از منابع وحی اسلامی اخذ کرده است.^۱

همه فیلسوفان اسلامی از کندی تا علامه طباطبایی در جهانی زیسته اند که در آن قرآن و سنت پیامبر اسلام حکمفرما بوده است. تقریباً همه آنان در زندگی خود از قانون اسلامی و شریعت پیروی کرده و در حیات تکلیفی خود هر روز به سمت مکه نماز خوانده اند. مشهورترین آنان نظیر ابن سینا و ابن رشد اظهار دل بستگی فعالشان به اسلام از سر آگاهی بود و بشدت در مقابل اتهامات به ایمانشان بدون اینکه ایمانگراهای صرف باشند، از خود واکنش نشان می دادند. ابن سینا هنگامی که با یک مسأله مشکل مواجه می شد برای حل آن به مسجد می رفت و نماز می خواند^۲ و ابن رشد قاضی اعظم شهر کوردوا (اسپانیا) بود که به معنای آن است که او تجسم مرجعیت فقه اسلامی بوده است، و حتی اگر بنا بود که بعداً توسط عده زیادی در اروپا به عنوان رییس عقلی گراها و سمبل شورش عقل در مقابل ایمان لحاظ شود. همان حضور قرآن و ظهور وحی آن، باید جهانی را که در آن و پیرامون آن فیلسوفان اسلامی بنا بود فلسفه پردازی کنند، از بن و ریشه دگرگون کرد و در نهایت منتهی به یک نوع خاصی از فلسفه شد که دقیقاً می توان آن را «فلسفه نبوی» نامید.^۳

۱ - در قلمرو جهان اسلامی دانشمندان (علما) علم کلام و بعضی دیگر که با فلسفه اسلامی در طی قرون مخالفت کرده اند ادعا می کنند که آنان فلسفه یونانی صرف را با فلسفه یا حکمت برگرفته از دین رو در رو قرار داده اند. (حکمت یونانی در مقابل حکمت ایمانی). بعضی از علمای معاصر که به انگلیسی کتاب نگاشته اند بین واژه مسلمان (Muslim) و واژه اسلامی (Islamic) تفاوت قائل شده اند. از نظر آنان مسلمان یعنی هر چه توسط مسلمانان انجام گرفته یا ایجاد شده است. اما اسلامی یعنی آنچه که مستقیماً از وحی قرآنی اخذ شده است. بسیاری از این دانشمندان که اکثر از پاکستان و هندوستان هستند بر این امر اصرار دارند که فلسفه اسلامی را فلسفه مسلمانان بدانند، آن چنان که این امر از عنوان کتاب معروف م.م شریف موسوم به تاریخ فلسفه مسلمین، هویداست. اگر کسی عمیقتر به ماهیت فلسفه اسلامی از دیدگاه سنتی اسلامی بنگرد و کل تاریخ آن را مورد ملاحظه قرار دهد، می بیند که این فلسفه بر طبق تعریف فوق الذکر هم فلسفه مسلمین است و هم اسلامی.

۲ - هنگامی که ابن سینا را به بی دینی و کفر متهم کردند، او در یک رباعی مشهور فارسی چنین پاسخ داد:
کفر چو منی گزاف و آسان نبود
محکمتر از ایمان من ایمان نبود
در دهر یکی چو من، آنهم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

۳ - این اصطلاح ابتدا توسط ح. کربن و خودم به کار برده شد.

همان واقعیت قرآن و وحیی که آن را قابل دسترس برای جامعه بشری ساخته، باید اساس و محور علائق هر فردی باشد که در پی فلسفه‌پردازی در جهان اسلام است و نیز به فلسفه‌ای منتهی شود که در آن کتاب و حیانی به عنوان منبع متعالی شناخت حقوق (فقه) دینی، و ذات هستی و منبع هستی (فراتر از هستی همان منبع هستی)، پذیرفته می‌شود.

آگاهی و وجدان نبوی که دریافت‌کننده وحی است باید برای کسانی که در پی شناخت ماهیت اشیاء هستند در نهایت اهمیت باشد. چگونه ابزارهای شناخت انسانی متعارف با چنین شیوه خارق‌العاده‌ای از شناخت ارتباط برقرار می‌کند؟ چگونه عقل انسانی مرتبط به آن عقلی می‌شود که منور به نور وحی است؟ برای فهم ربط و ارتباط چنین مسائلی، کافی است حتی نظر اجمالی به آثار فیلسوفان اسلامی بیفکنیم که به اتفاق آرا وحی را به عنوان منبع شناخت نهایی پذیرفته‌اند.^۱ بنابراین چنین مسائلی نظیر تأویل متون مقدس و نظریات درباره عقل که معمولاً شامل واقعیت آگاهی نبوی نیز می‌شود، اساس و محور دوران طلایی (هزاره) تفکر فلسفی اسلامی قرار می‌گیرد. می‌توان گفت که واقعیت وحی اسلامی و مشارکت در آن همان ابزار فلسفه‌پردازی در جهان اسلامی را دگرگون کرده است. عقل نظری فیلسوفان اسلامی همان عقل نظری ارسطو نیست، اگرچه همان اصطلاحات او به عربی ترجمه شده است. عقل نظری که ابزار معرفت شناختی هر فعالیت فلسفی است، به سبک ظریفی اسلامی شده که (آن طریق) تنها از طریق تحلیل اصطلاحات فنی مربوطه قابل کشف نیست. به هر حال فهم اسلامی شده عقل، هنگامی روشن می‌شود که کسی بحث معنای عقل را در آثار فیلسوف بزرگ ملاحظه در تفسیر آیه‌های مربوطه، بیابد یا باب عقل اصول کافی کلینی را بخواند. تغییر دقیقی که از مفهوم یونانی عقل (نوس) به دیدگاه اسلامی پیرامون عقل صورت گرفته خیلی پیشتر می‌توان در آثار حتی مشائیان اسلامی نظیر ابن‌سینا مشاهده کرد، آنجا که عقل فعال معادل معنای روح القدس می‌شود.

طبق بعضی از احادیث و سنت شفاهی منقول از خلال قرن‌ها، بخوبی برای محققان سنت اسلامی روشن شده است که قرآن و هر جنبه‌ای از سنت اسلامی که ریشه در قرآن دارد، هم بعد ظاهری دارد و هم بعد باطنی. به علاوه بعضی از آیات قرآن به معنای رمزی و باطنی کتاب و حیانی و پیام آن اشاره می‌کند. اما احادیث یک باب از آنها مستقیماً به بعد باطنی وحی اسلامی

۱ - ما می‌گوییم «تقریباً» زیرا یک یا دو شخصیتی نظیر محمدبن زکریای رازی که ضرورت نبوت را انکار کرده‌اند، حتی در مورد او انکار ضرورت وحی برای تحصیل معرفت نهایی است نه انکار وجود وحی.

اشاره می‌کند. بعضی از اقوال پیامبر نیز مستقیماً به مراتب معنای باطنی قرآن اشاره دارد. فلسفه اسلامی هم به بعد ظاهری و وحی قرآنی یا شریعت مربوط می‌شود و هم به حقیقت باطنی که جان اسلام است. بسیاری از علمای قانون الهی یا شریعت (فقه) با فلسفه اسلامی مخالفت کرده‌اند، در حالی که بعضی دیگر آن را پذیرفته‌اند. بعضی از فیلسوفان برجسته اسلامی نظیر ابن‌رشد، میرداماد و شاه ولی الله دلهی (دهلوی) در حوزه فقه اسلامی (شریعت اسلام)، مرجع بودند. به هر حال شریعت، در اکثر اوقات، شرایط انسانی و اجتماعی را برای فعالیت فلسفی فیلسوفان اسلامی، مهیا کرده است. هر کس برای الهام و منبع شناخت در فلسفه اسلامی باید به حقیقت (حقیقه Haqiqah) رو کند.

اصطلاح حقیقت (الحقیقه) برای فهم رابطه فلسفه اسلامی با منابع وحی اسلامی، از اهمیت بسیار والایی برخوردار است.^۱ الحقیقه (Alhaqiqah) هم به معنای حقیقت است و هم به معنای واقعیت. این اصطلاح مربوط به خود خدا و یکی از نامهای او الحق و حقیقت است. که هدف کل فلسفه اسلامی، کشف آن است. در عین حال الحقیقه (Alhaqiqah) واقعیت باطنی قرآن را شکل می‌دهد و می‌توان از طریق کنکاش تأویلی و تفسیری به معنای (حقیقی) متن مقدس راه یافت.

در سرتاسر تاریخ چه بسیار فیلسوفان اسلامی که فلسفه یا حکمت را (دو اصطلاح اصلی تا حدی با معنای مختلف در مورد فلسفه به کار برده شده است) با الحقیقه که در بطن و جان قرآن قرار دارد، یکی دانسته‌اند.

اکثر مطالب فلسفه اسلامی در واقع، بیان تأویلی دو کتاب مهم وحی یعنی قرآن و عالم [کتاب تشریح و تکوین] است و در جهان عقلی اسلامی، علی‌رغم بعضی تفاوتها به خانواده معرفت و عرفان که مستقیماً نشأت گرفته از تعلیمات باطنی اسلام و متبلور در تصوف اسلامی و هم متبلور در بعضی از ابعاد از مکتب تشیع است، تعلق دارد.

بدون این قرابت و پیوستگی، نه سهروردی و ملاصدرا در ایران وجود داشتند و نه ابن‌ساین در اندلس.

فیلسوفان بین دوره ناصر خسرو (قرن پنجم هجری) / قرن یازدهم) و ملاصدرا (قرن دهم) / شانزدهم) فلسفه و حکمت را صریحاً با حقیقت که در بطن قرآن قرار دارد، یکی دانسته‌اند که فهم آن مستلزم تأویل معنوی متون مقدس است. فیلسوف ایرانی قرن سیزدهم هجری (نوزدهم

۱ - See Corbin. *op. cit.*: 26ff.

میلادی) حتی پا را فراتر گذاشته و روشهای مختلف تفسیر قرآن را با مکاتب مختلف فلسفی، یکی دانسته، تفسیر (تفسیر ظاهری قرآن) را با مکتب مشایی و تأویل (تفسیر رمزی قرآن) را با مکتب رواقی^۱ و تفهیم (درک عمیق متون مقدس) را با مکتب اشراقی همبسته دانسته است.^۲ برای سنت اصیل فلسفه اسلامی، مخصوصاً آن طور که در سده‌های اخیر، رشد و تکامل پیدا کرده، فعالیت فلسفی، از تزکیه نفس و نفوذ به معنای باطنی قرآن و حدیث جدایی ناپذیر است که فیلسوفان شیعه آن را از طریق قدرت برگرفته از دایره ولایت شدنی می‌دانند و معتقدند که ولایت ادامه نبوت است.

رابطه دقیق و تنگاتنگ بین قرآن و حدیث از یک سو و فلسفه اسلامی از سوی دیگر، باید در فهم تاریخ فلسفه نگریسته شود. مسلمانان، هرمس را که شخصیت او را به سه هرمس کشانده‌اند و کاملاً برای غربیان از طریق منابع اسلامی شناخته شده است، با ادریس یا اناخ (Enoch) یکی دانسته‌اند. پیامبر قدیمی که از سلسله پیامبران است و در قرآن و حدیث نام او ذکر شده است.^۳

مسلمانان، مانند فیلو و برخی فیلسوفان متأخر یونانی و قبل از آنان نیز بسیاری از فیلسوفان عصر رنسانس در اروپا، نبوت را منشأ و سرآغاز فلسفه لحاظ کرده‌اند و شکل اسلامی این گفته و تعبیر فلسفه نو افلاطونی شرقی را که «افلاطون در یونان آتنی همان موسی بود» تصدیق کرده‌اند. مشهورترین بیان عربی یعنی «فلسفه و حکمت از مشکات نبوت ناشی می‌شود» در سرتاسر تاریخچه تاریخ اسلامی طنین‌انداز است و بوضوح حاکی از آن است که چگونه فیلسوفان اسلامی، رابطه بین وحی و فلسفه را تصور می‌کردند.

ذکر این نکته ضروری است که الحکیم (حکیم هم ریشه با حکمت است) یکی از نامهای خدا و قرآن است. به طور خاص‌تر، بسیاری از فیلسوفان اسلامی تصور می‌کردند که سوره سی و یکم قرآن (لقمان که بعد از لقمان به صورت ضرب المثل «لقمان حکیم» شناخته شد) وحی شده است تا ارزش حکمت را تعالی بخشد و آن را با فلسفه حقیقی یکی می‌دانند. این

۱ - اصطلاح رواقی که توسط فیلسوفان اسلامی متأخر به کار رفته، نباید با رواقیان رومی اشتباه شود، اگر چه به لحاظ لفظی این دو واژه مشابه‌اند (رواق در عربی از زبان پهلوی آمده و به معنای رواق «Stoa» است).

۲ - Corbin, op. cit.: 24.

۳ - On the Islamic figure of Hermes and Hermetic writings in the Islamic world see L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe", appendix 3 in A. J. Festugière and A. D. Nock, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols (Paris, 1954-60); S. H. Nasr, *Islamic Life and thought* (Albany, 1981): 102-19; F. Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, 4 (Leiden, 1971).

سوره با حروف رمزی الم (الف، لام، میم) شروع می‌شود که بلافاصله بعد از آن این آیات می‌آید.

﴿تلك آیات الكتاب الحكيم﴾. این آیات کتاب حکیم است که در این آیه صراحتاً

اصطلاح حکیم آمده است، و نیز در آیه دوازدهم همان سوره باز می‌خوانیم که:

﴿لقد آتینا لقمن الحكمة أن أشکر لله و من یشکر فانما یشکر لنفسه و من کفر

فان الله غنی حمید﴾، ما به لقمان حکمت دادیم، (و به او گفتیم) شکر خدا را

بجای آور! هرکس شکرگزاری کند، تنها به سود خویش شکر کرده، و آن کس که

کفران کند (زیانی به خدا نمی‌رساند) چرا که خدا بی‌نیاز و ستوده است.

بوضوح در این آیه موهبت حکمت نعمتی لحاظ شده است که انسان باید برای آن

سپاسگزار باشد. آیه ۲۷۱ سوره بقره بیشتر بر این مطلب تأکید می‌کند:

﴿یوتی الحكمة من یشاء و من یؤت الحكمة فقد أوتی خیراً کثیراً﴾، خدا دانش

و حکمت را به هرکس بخواهد (و شایسته بداند) می‌دهد، به هرکس حکمت

داده شود، خیر فراوانی داده شده است.

احادیث چندی نیز اشاره به آن دارند که خداوند، نبوت و فلسفه و حکمت را اعطا

می‌فرماید و لقمان حکمت را برگزید و نباید آن را با پزشکی یا شاخه‌های دیگری از حکمت

سنتی خلط کرد، بلکه اشاره به فلسفه حقیقی دارد که از خدا و علل نهایی اشیا بحث می‌کند.

آیات ذیل نیز احادیث فوق را تأیید می‌کنند:

﴿و یعلمه الكتاب و الحکمة﴾ (۴۳/۲)، و به او کتاب و حکمت را می‌آموزد.

﴿و لما آتیتکم من کتاب و حکمة﴾، آنچه از کتاب و حکمت به شما دادم.

در آیات متعددی لفظ کتاب و حکمت با هم ذکر شده است.

فلسوفها بر این عقیده‌اند که این توأم بودن (لفظ کتاب و حکمت) مؤید این واقعیت است

که آنچه را که خدا از طریق وحی آشکار کرده، از طریق حکمت نیز قابل دسترسی است و به

کمک عقل می‌توان به آن رسید، عقلی که خود ابزار وحی و بازتابی (بازتاب صغیری) از عالم

کبیر است.^۱ بر اساس این تعالیم، فیلسوفان اسلامی متأخر نظیر ملاصدرا نظریه دقیقی را درباره

ارتباط عقل با عقل نبوی و نزول کلمة الله (قرآن) مطرح کرده‌اند که تا حدی بر نظریه‌های ابن‌سینا

و دیگر فیلسوفان اسلامی مشایی مبتنی بوده است. همه این مطالب حاکی از آن است که

چگونه، به طور دقیق فلسفه اسلامی سنتی خود را با وحی و به طور کلی با قرآن به نحو ویژه

۱- ر.ک: مقدمه ابوالحسن شعرانی، از فیلسوفان سنتی بزرگ معاصر به اسرار الحکم سبزواری، تهران ۱۹۶۰.

عجین کرده اند.

فیلسوفان اسلامی در محتوای قرآن به عنوان یک کل و آیات خاصی از آن تأمل می‌کنند، یعنی بر آیه‌های مشابه توجه خاصی مبذول می‌دارند. همچنین بعضی از آیه‌های معروف پیش از آیات دیگر مورد استشهداد و تفسیر قرار می‌گیرد، نظیر آیه ۳۵ نور، که ابن سینا آن را در اشارات و بسیاری از شخصیت‌های دیگر در کتابهای خود مورد تفسیر قرار داده‌اند.

در واقع یکی از مهمترین تفسیرهای فلسفی که تاکنون ملاصدرا در مورد قرآن نوشته، تحت عنوان تفسیر آیه‌النور به این آیه اختصاص داده است.^۱

مطالعات غربی در مورد فلسفه اسلامی که چون معمولاً آن را صرفاً بسط فلسفه یونانی^۲ لحاظ می‌کنند، تفسیرهای فیلسوفان اسلامی از قرآن را مورد غفلت قرار داده‌اند. در حالی که تفسیرهای فلسفی در میان تفسیرهای فقهی، لغوی، کلامی و عرفانی جای مهمی را به خود اختصاص می‌دهد.

ابن سینا اولین فیلسوف بزرگ اسلامی است که تفسیرهای قرآنی نگاشته، و بسیاری از تفسیرهای او باقی مانده است.^۳ بعداً سهروردی نیز بنا بود که فقرات مختلفی از متون مقدس را تفسیر کند همانطور که فیلسوفان متأخر نظیر ابن ترکه اصفهانی نیز بنا بود که چنین کنند.

با این وجود، مهمترین تفسیرهای فلسفی قرآن به نامهای اسرار الآیات و مفاتیح الغیب^۴ که ملاصدرا نگاشته در زمره باهیت‌ترین بناهای سنت عقلی اسلامی است، اگرچه تاکنون در غرب بندرت مورد مطالعه قرار گرفته است. ملاصدرا یکی از کتابهای مهمش را به تفسیر اصول کافی کلینی (یکی از کتب مهم روایی شیعه که حاوی روایات پیامبر و ائمه می‌باشد)، اختصاص داده است.

همه این آثار باشکوه ترین تفسیرهای فلسفی در مورد قرآن و حدیث را در تاریخ اسلامی،

۱ - با مقدمه و ترجمه فارسی م. خواجه‌جوی، تهران، ۱۹۸۳.

۲ - نوشته‌های هرکرن یک استثناء قابل توجه هستند.

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

۴ - این اثر جاودانه به عربی تدوین شده و همچنین توسط م. خواجه‌جوی که همه تفسیرهای قرآنی ملاصدرا را در سالها اخیر به چاپ رسانده به فارسی ترجمه شده است. ذکر این نکته مهم است که ترجمه فارسی آن تحت عنوان ترجمه مفتاح الغیب (تهران ۱۹۷۹) شامل یک بررسی مفصل درباره ظهور فلسفه و مکاتب مختلف آن تألیف شاهرودی است که در مورد رابطه نزدیک فلسفه اسلامی و قرآن در مضمون تفکر اسلامی سنتی بحث کرده است.

پدید می‌آورد. اما چنین آثاری هرگز مختص ملاصدرا نیست. جامعترین تفسیر قرآنی که در خلال دهه‌های گذشته به زیور طبع آراسته شده تفسیر المیزان نوشته علامه طباطبایی است که احیا کننده تعلیم فلسفه اسلامی در قم در بعد از جنگ جهانی دوم، می‌باشد. وی فیلسوف برجسته اسلامی در این قرن است که اکنون آثار او بتدریج برای جهان غرب شناخته می‌شود.

برخی از موضوعات قرآنی بر فلسفه اسلامی در سرتاسر تاریخ طولانی‌اش سایه افکننده است، مخصوصاً در خلال دوره اخیر که فلسفه، در اساس حکمت الهی (تئوسوفی theosophy) واقعی می‌شود و نه معنای انحرافی این واژه. تئوسوفیا دقیقاً با الحکمة الالهیه عربی و با حکمت الهی فارسی مطابق است. البته اولین و مقدمترین موضوع، وحدت مبدأ الهی و واقعیت‌نهایی یا التوحید است که جان پیام اسلامی می‌باشد. فیلسوفان اسلامی همگی موحد یا پیروان توحیدند و فلسفه اصیل را در این پرتو می‌نگرند. آنان فیثاغورث و افلاطون را که مؤید وحدت مبدأ الهی‌اند، موحد می‌نامند. در حالی که بی‌علاقگی فوق‌العاده‌ایی به اشکال متأخر فلسفه یونان و روم که شکاک و لادری بودند، از خود نشان می‌دادند.

اینکه چگونه فیلسوفان اسلامی نظریه توحید را تفسیر می‌کردند، در بطن فلسفه اسلامی قرار داد.

وجود تنش بین توصیف قرآنی توحید و آنچه مسلمانها از منابع یونانی آموخته بودند، همچنان تداوم داشت، تنشی که به تألیف برترین نظام عقلی بر می‌گردد که فیلسوفان متأخر نظیر سهروردی و ملاصدرا آن را پدید آورده بودند.^۱

اما تعلیم قرآنی درباره توحید در همه بحثهای کندی تا ملاعلی زنوزی و حاج ملامادی سبزواری در خلال قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) راجع به این موضوع، همان گونه که برای مکتب اسلام اساسی است، سیطره خودش را حفظ کرده است و به معنایی طرح و برنامه فیلسوفان اسلامی را متعین کرده است.

برای تکمیل آموزه قرآنی درباره توحید، بیان صریحی در قرآن است که الله هستی بخش است و این فعل است که همه موجودات را آیت او می‌سازد و همین معنا را می‌توان در این آیه یافت «اذا اراد شیئاً یقول له کن فیکون» «هنگامی که خدا چیزی را اراده می‌کند به او می‌گوید

۱ - See I. Netton, *Allah Transcendent* (London, 1989), which deals with this tension but mixes his account with certain categories of modern European philosophy not suitable for the subject.

باش پس می‌باشد» (۸۲/۳۶).

علاقه و اهتمام فیلسوفان اسلامی به هستی‌شناسی مستقیماً به این آموزه قرآنی مربوط می‌شود، همانگونه که منظور از وجود در اصطلاح‌شناسی فیلسوفان اسلامی بیشتر فعل یا عمل هستی (Esto) است تا اسم یا حالت وجود (Esse).^۱ اگر ابن‌سینا اولین و مقدمترین فیلسوف هستی‌نامیده شده است و اگر او هستی‌شناسی‌ای را به وجود آورد که بر بیشتر (مسائل) فلسفه قرون وسطی سیطره داشت، این امر نه به خاطر این است که او صرفاً در مورد آرای ارسطویی به عربی و فارسی می‌اندیشید بلکه به خاطر آموزه قرآنی پیرامون خدای واحد در ارتباط با فعل هستی است. نتیجه تأمل در قرآن همراه با تفکر یونانی است که فیلسوفان اسلامی آموزه وجود بحت (محض) را که در رأس سلسله هستی است و سلسله با آن به پایان می‌رسد، مطرح کرده‌اند؛ در حالی که برخی فیلسوفان دیگر نظیر برخی فیلسوفان (اسماعیلی) خدا را ماورای هستی لحاظ کرده‌اند و فعل او یا (کُنْ) قرآنی را با هستی یکی دانسته‌اند که به عنوان مبدأ جهان لحاظ می‌شود. همچنین آموزه قرآنی خلقت خدا و خلق از عدم (با همه مراتب مختلف معنایی که واژه عدم داراست)^۲ باعث شد که فیلسوفان اسلامی تمایز قاطعی بین خدا به عنوان وجود بحت و وجود جهان (ماسوی) قائل شوند که سد مستحکم هستی‌شناسی ارسطویی را ویران می‌کرد. در تفکر اسلامی، جهان همواره ممکن الوجود است در حالی که خدا واجب‌الوجود می‌باشد، (تمایز معروف ابن‌سیناست).^۳ «متوزع عدم اسلامی» هیچ فیلسوف اسلامی تاکنون پیوستگی و اتصال وجودی بین وجود مخلوقات و وجود خدا را مطرح نکرده است و این تغییر اساسی در فهم هستی‌شناسی ارسطویی است که از آموزه اسلامی خدا و خلقت آن گونه که در قرآن و حدیث بیان شده است، نشأت می‌گیرد.^۴ به علاوه این تأثیر بسیار زیاد نه تنها بر افرادی است که آموزه خلق از عدم را در معنای

۱ - See E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Extrait des archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (Paris, 1927); and A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 20-1 (1952): 290ff.

۲ - See D. Burrelland B. McGinn (eds), *God and Creation* (Notre Dame, 19990): 246ff. For the more esoteric meaning of *ex nihilo* in Islam see L. Schaya, *La Création en Dieu* (Paris, 1938), especially chapter 6: 90ff.

۳ - This has been treated more amply in Chapter 16 below on ibn Sina. See also Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), chapter 12.

۴ - See T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).

کلامی متعارفش اظهار کرده‌اند بلکه بر افرادی نظیر فارابی و ابن‌سینا که مدافع نظریه فیض بودند و همچنین بر افرادی که هیچ‌گاه تمایز اساسی بین وجود جهان و وجود خدا را نفی نکرده‌اند، ساری و جاری است.

اما مسأله «نو بودن» یا «ازلیت» جهان یا حدوث و قدم که توجه متفکران اسلامی را برای دوازده قرن گذشته به خود مشغول داشته و به مسأله امکان عالم در مقابل مبدأ الهی مربوط است، بدون تعلیمات قرآن و حدیث غیر قابل درک است.

البته این واقعیتی است که قبل از ظهور اسلام متکلمان و فیلسوفان مسیحی نظیر فیلوپونوس کتابهایی در مورد این مسأله نوشته‌اند و مسلمانها با بعضی از این نوشته‌ها مخصوصاً رساله فیلوپونوس که علیه نظریه ازلیت عالم بود، آشنا بودند. ولی اگر تعلیمات قرآنی پیرامون خلقت نبود، این آثار مسیحی یک نقش کاملاً متفاوت را در تفکر اسلامی ایفا می‌کرد. مسلمانان به استدلالهای فیلوپونوس علاقمند شده بودند، که این امر دقیقاً به خاطر اهتمام خاص آنها به مسأله حدوث و قدم بود که بر اثر تنش بین تعلیمات قرآن و حدیث با مفهوم یونانی رابطه غیر زمانی بین جهان و مبدأ الهی آن، پدید آمده بود.

مسأله دیگری که بسیار مورد توجه فیلسوفان اسلامی از کندی گرفته تا ملاصدرا و پیروان او بود، مسأله علم خدا به جهان است. فیلسوفان بزرگ اسلامی نظیر فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ابن‌رشد و ملاصدرا آرای مختلفی درباره این موضوع ارائه داده‌اند، که این مسأله (علم الهی) و مخصوصاً علم خدا به جزئیات و مسأله حدوث و قدم همواره مورد انتقاد و اتهام متکلمین قرار گرفته است.^۱

چنین مسأله‌ای (علم خدا به جزئیات) چون مستقیماً مورد تأکید قرآن قرار گرفته وارد فلسفه اسلامی شده است.

و بدین معناست که خدا به همه اشیاء، عالم است چنانچه آیات بی‌شماری نظیر آیه ۶۱ سوره یونس بدان تصریح کرده است.

﴿و ما یعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لافی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الانی کتاب مبین﴾، هیچ چیز در زمین و آسمان، از پروردگار تو مخفی نمی‌ماند، حتی به اندازه سنگینی ذره‌ای، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر

۱ - انتقادات غزالی و امام فخرالدین رازی در مورد این مسأله همانند مسأله حدوث و قدم به خوبی معلوم و از آنها بحث شده است. اما انتقاد متکلمان دیگر که به فیلسوفان به خاطر انکار علم خدا به جزئیات و نه کلیات، اشکال گرفته‌اند، کمتر شناخته شده‌اند.

مگر اینکه (همه آنها) در کتاب آشکار (و لوح محفوظ علم خداوند) ثبت است!». دقیقاً این اصرار و تأکید اسلام بر علم مطلق الهی است که مسأله علم خدا به جهان را در کانون علاقه و توجه فیلسوفان اسلامی قرار داده و باعث شده است که فلسفه اسلامی مانند همتاهای مسیحی و یهودی‌اش آرای فلسفی گسترده و جامعی را که از دید فلسفی دوران باستان یونانی - اسکندرانی مخفی مانده است، عرضه کنند.

در این متن آموزه اسلامی پیرامون علم الهی برای فلسفه و هم برای عرفان نظری یا معرفت، از اهمیت زیادی برخوردار است.

این مسأله همچنین دقیقاً با معنای فلسفی خود وحی پیوند دارد. فیلسوفان متقدم اسلامی نظیر ابن سینا با تکیه بر آموزه‌های یونانی درباره عقل و قوای روح (البته تا حدی نه به نحو انحصاری) در پی ارائه آموزه‌ای در این باره است.^۱ فیلسوفان متأخر اسلامی، توجه‌شان را به این مسأله تداوم بخشیدند و با شیوه‌ای فلسفی در پی توضیح امکان نزول حقیقت و دسترسی به حقیقت، از طریق معرفتی که مبتنی بر قطعیت است، می‌باشند.

چنین معرفتی از منابعی غیر از حواس، عقل و حتی عقل باطن اخذ می‌شود. با این وجود آنها به تطابق عقل باطن و ظهور عینی عقل کلی یا لوگوس که همان وحی است، اشاره دارند. فیلسوفان متأخر اسلامی نظیر ملاصدرا درحالی که پاره‌ایی از مفاهیم را با ریشه یونانی به کار می‌برند ولی در این مسأله مطالب زیادی را از قرآن و حدیث اخذ کرده‌اند.

اما اگر به حوزه جهان‌شناسی بازگردیم باز می‌توان حضور مستمر موضوعات قرآنی و حدیثی را کشف کرد. برای فهم اهمیت قرآن و حدیث در تدوین جهان‌شناسی آن گونه که در سنت فلسفی اسلامی بحث می‌شود، کافی است که به تفسیرهای «آیه نور» و «آیه عرش» و کاربرد نمادها و استعاره‌های قرآنی نظیر «عرش» «کرسی» و «نور آسمانها و زمین» و «مشکات» و بسیاری اصطلاحات قرآنی دیگر، نظری بیفکنیم.^۲

نباید کسی اهمیت جهان‌شناختی معراج پیامبر را نادیده بگیرد. چراکه بسیاری از فیلسوفان اسلامی از جمله ابن سینا به عنوان اولین شخص مستقیماً درباره آن بحث کرده‌اند. این رویداد

۱ - See F. Rahman, *Prophecy in Islam, philosophy and Orthodoxy* (London, 1958), where some of these theories are described and analysed clearly, but with an over-emphasis on the Greek factor and downplaying of the role of the Islamic view of revelation itself.

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

مهم در زندگی پیامبر با مراتب متعدد معنایی آن نه تنها برای صوفیان از اهمیت بالایی برخوردار است، بلکه توجه فیلسوفان زیادی را - آن گونه که در قرآن و حدیث توصیف شده است - به خود جلب کرده است. برخی فیلسوفان هم چنین توجه‌شان را به رویدادهای دیگری (با اهمیت جهان‌شناختی) در زندگی پیامبر نظیر شق القمر، معطوف کرده‌اند که فیلسوف ایرانی قرن نهم هجری (چهاردهم میلادی)، ابن ترکه اصفهانی رساله مستقلی درباره آن نگاشته است.^۱ اما تأثیر قرآن و احادیث در هیچ شاخه‌ای از فلسفه اسلامی آشکارتر از بحث در معادشناسی نیست، که فهم آن در جهان ابراهیمی با جهان فلسفی باستان تفاوت دارد. مفاهیمی نظیر مداخله الهی برای ختم تاریخ، معاد جسمانی، حوادث معادشناختی گوناگون، قیامت، حالت‌های پس از مرگ، آنگونه که اسلام و مسیحیت آن را تفسیر می‌کند، با تفسیر فلسفه باستان متفاوت است چرا که این مسائل در قرآن و احادیث اسلامی و نیز کتاب مقدس و منابع دینی دیگر مسیحی و یهودی، صراحتاً توصیف شده است.

فیلسوفان اسلامی در فلسفه‌پردازیشان کاملاً از این عقاید حیاتی و بسیار مهم آگاه بودند، اما فیلسوفان اسلامی متقدم از عرضه دلایل فلسفی برای تعالیم اسلامی که بسیاری بر اساس ایمان و دین به آن اعتراف داشتند ناتوان بودند. و همچنین نمی‌توانستند در فضا و مضمون فلسفه مشایی درباره آنها استدلال کنند. ما چنین موقعیتی را در مورد ابن سینا مشاهده می‌کنیم که در آثار متعدد از جمله شفا اعتراف می‌کند که او از اثبات فلسفی معاد جسمانی عاجز است و آن را فقط بر اساس ایمان می‌پذیرد. در واقع غزالی درباره این مسأله و مسأله قبول قدم و ناتوانی فیلسوفان برای اثبات علم خدا به جزئیات (سه مسأله اساسی) بود که ابن سینا را مورد سرزنش قرار داد و او را به کفر متهم کرد. این ملاصدرا بود که قرن‌ها بعد، واقعیت معاد جسمانی را از راه اصول حکمت متعالیه به اثبات رساند و ابن سینا و غزالی را به خاطر ناکافی بودن بحث آنان در این موضوع مورد ملامت قرار داد.^۲ جامعترین بحث فلسفی درباره معاد با همه ابعادش، در کتاب اسفار ملاصدرا یافت می‌شود.

کافی است که این اثر (اسفار) و رساله‌های دیگر ملاصدرا را درباره این موضوع (معاد) نظیر

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

۲ - Mulla Sadra dealt with this debate in several of his works especially in his *Glosses upon the Theosophy of the Orient of Light* (of Suhrawadi) (*Hashiyah 'ala hikmat al-ishraq*). See H. Corbin, "Le thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)", in *Studies in Mysticism and Religion - Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967): 71-118.

«المبدء والمعاد یا الحکمة العرشیه» بررسی کنیم تا به اعتماد کامل او به قرآن و احادیث، پی ببریم. پیشرفت و تکامل او در مورد معنای فلسفی معاد در واقع اساساً یک تفسیر و تأویل از منابع دینی اسلامی است که سرآمد آنها قرآن و احادیث است. این واقعیت فقط منحصر به ملاصدرا نیست. هر کسی می‌تواند رابطه بین فلسفه و وحی اسلامی را در آثار ملامحسن فیض‌کاشانی، شاه‌ولی‌الله دلهی (دهلوی)، ملاعبدالله زنوزی، حاج ملاهادی سبزواری و در آثار بسیاری از فیلسوفان متأخر اسلامی که در مورد ابعاد مختلف معاد کتاب یا رساله نوشته‌اند، مشاهده کند. باز تا آنجا که به مسأله معادشناسی مربوط می‌شود، اعتماد بر قرآن و احادیث در خلال دوره متأخر زندگی ابن‌سینا بیشتر مشهود است. اگر چه قبلاً این امر باید در ابن‌سینا روشن می‌شد. زیرا که او هم در کتابهای دایرةالمعارفی خود و هم در رساله‌های جداگانه‌ای که مستقیماً به این موضوع مربوط می‌شود نظیر المبدء‌المعاد، بحث کرده است. در این مورد ذکر این نکته شایان توجه است که ابن‌سینا یکی از مشهورترین رساله‌های خود درباره معادشناسی را، رساله‌الدهاویة نامیده است که آن را از تعبیر دینی اسلامی درباره قیامت اخذ کرده است.

هر شخصی در هنگام تأمل در تاریخ فلسفه اسلامی در ارتباط آن با وحی اسلامی، حرکتی را به سوی پیوند هرچه بیشتر فلسفه با قرآن و حدیث، می‌یابد به طوری که فلسفه به حکمت الهی تبدیل می‌شود. فارابی و ابن‌سینا اگر چه بسیاری از موضوعات را از منابع قرآنی اخذ کرده‌اند ولی بندرت آیات قرآنی را مستقیماً در آثار فلسفی خود نقل می‌کنند.

در قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) در آثار کاملاً فلسفی سهروردی استشهداتی از قرآن و حدیث به چشم می‌خورد. چهار قرن بعد فیلسوفان دوران صفوی، آثار فلسفی خود را به شکل تفسیرهایی بر متن قرآن یا بر پاره‌ای از احادیث، به رشته تحریر در می‌آورند. این روند در قرون متأخر نه تنها در ایران بلکه در هندوستان و حوزه عثمانی از جمله عراق، تداوم پیدا می‌کند.

تا آنجا که به ایران مربوط می‌شود، از قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) به بعد فلسفه با جهان عقلی شیعه آمیخته و عجین شده است، اقوال ائمه شیعه که مکمل احادیث است، نقش بسیار زیادی را ایفا می‌کند. این امر مخصوصاً در مورد اقوال امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام (امام پنجم و ششم و هفتم علیهم السلام شیعه اثنا عشریه) صادق است که اقوال آنها در بن و اساس بسیاری از مسائلی است که فیلسوفان متأخر اسلامی از آن بحث کرده‌اند.^۱ در این مورد کافی است که شرح اصول کافی - جاویدان ولی ناقص - ملاصدرا

۱ - علامه طباطبایی یکی از فیلسوفان برجسته سنتی معاصر ایران، زمانی که تعداد مسایل فلسفی مورد بحث

را بررسی کنیم تا به خلاقیت و ابداع فلسفی بسیاری از اقوال ائمه و نقش آنها در تأمل و تعمق فلسفی متأخر، پی ببریم.

قرآن و حدیث توأم با اقوال ائمه که به معنای بسط و استمرار حدیث در جهان تشیع است، در سرتاسر قرون، ساختار و قالب فلسفه اسلامی را عرضه کرده است و جو اجتماعی و عقلی را آفریده است که فیلسوفان اسلامی در آن فلسفه پردازی کرده‌اند.

به علاوه اقوال ائمه شناختی را درباره مبدأ و ماهیت اشیاء، انسانیت و اهداف غایی آن و تاریخ ارائه داده‌اند که بر اساس آن فیلسوفان اسلامی به تأمل پرداخته و در سرتاسر اعصار از آنها مطلب گرفته‌اند. آنها هم چنین زبان خطابه (گفتگو) را عرضه کرده‌اند که فیلسوفان اسلامی همراه با بقیه جامعه اسلامی از آن بهره برده‌اند.^۱ بدون وحی قرآنی، نه تمدن اسلامی وجود داشت و نه فلسفه اسلامی. فعالیت فلسفی در جهان اسلامی صرفاً تکرار طوطی وار فلسفه یونانی-اسکندرانی به عربی نیست فلسفه‌ایی که بر خلاف حضور قرآن و حدیث رشد کرده است آن طور که بعضی از دانشمندان غربی و برخی از پیروان اسلامی آنان ادعا کرده‌اند. بلکه بر عکس: فلسفه اسلامی فلسفه‌ایی است که دقیقاً به این علت شکوفایی خود را به دست آورده است که طرح و شکل آن به واسطه وحی قرآنی متعین شده است.

آن چنان که در آغاز این فصل اظهار شد، فلسفه اسلامی اساساً فلسفه نبوی است که مبتنی بر تأویل و تفسیر متن مقدس و نتیجه وحی است که به طور لاینفکی با عقل صغیر مرتبط می‌باشد و این که تنها آن قادر است که امور بالقوه عقل ما را فعلیت بخشد. فلسفه اسلامی آن گونه که از درون آن سنت فهمیده می‌شود، ظهور (آشکارسازی) معنای باطنی متن مقدس است و وسیله دسترسی به حقیقتی است که در بعد درونی قرآن نهان است.

فلسفه اسلامی از هستی واحد و محض و وجود کلی و همه مراتب سلسله عام و جامع هستی و انسان و کمال او و جهان و رجعت نهایی همه موجودات به خدا، بحث می‌کند. این

→ فیلسوفان اسلامی متأخر و متقدم را بررسی کرده بود، به ما می‌گفت که بر طبق بررسی او متجاوز از ۲۰۰ (دویست) مسأله فلسفی بوده که فیلسوفان اسلامی متقدم از آن بحث کرده‌اند. ولی این مسایل در زمان ملاصدرا و پیروانش به ششصد مسأله رسیده است. اگر چه او خود نیز می‌پذیرفت که این نگرش تا حدی از نظر کمی، اغراق آمیز است ولی بر وسعت و بسط قلمرو علاقه فلسفه اسلامی دلالت می‌کند. بسطی که او تقریباً به طور کامل به تأثیر اقوال فلسفی و متافیزیکی ائمه شیعیه نسبت می‌دهد. بسیاری از فیلسوفان اسلامی اعم از شیعه و سنی از زمان نصیرالدین طوسی به این طرف علاقه روز افزونی به ائمه پیدا کرده‌اند.

۱ - قرآن و حدیث به طور عمیق و مستقیماً ساخت اصطلاحات فلسفی اسلامی را به عربی تحت تأثیر قرار داده است، مسأله‌ای که می‌توانیم در این فصل از آن بحث کنیم.

تفسیر از هستی چیزی غیر از نفوذ و راه‌یابی به معنای باطنی قرآن که خود هستی، «هست» نمی‌باشد.

قرآنی که تأمل در آن، کلید و راهنمای فهم آن مراتب عینی و ذهنی هستی است و فیلسوف اسلامی در سرتاسر قرون با آن سر و کار داشته است.

بررسی عمیق‌تر در فلسفه اسلامی در سرتاسر تاریخ دوازده قرنه خود، نقش قرآن و حدیث را در تدوین، توضیح و (مسأله‌سازیهایی) این سنت فلسفی بزرگ، آشکار خواهد کرد. فلسفه اسلامی به همان طریق که همه فیلسوفان اسلامی از عصر کندی تا کنون قرآن و حدیث را می‌شناختند و با آنها زندگی می‌کردند، در سرتاسر این قرون، پیوند باطنی (معنوی) خود را با منابع و حیاتی اسلام آشکار کرده است، پیوندی که با گذشت قرن‌ها آشکارتر می‌شود، زیرا فلسفه اسلامی در عین حال که از میراث فلسفی غنی باستان استفاده می‌کند اساساً تفسیر تأویل متن مقدس است. به همین دلیل فلسفه اسلامی در طول قرون باقی مانده است و تا امروز یکی از ابعاد بزرگ عقلی در تمدن اسلامی است و ریشه‌های آن عمیقاً مانند هر چیز دیگر اسلامی در قرآن و حدیث قرار دارد، و به هیچ وجه نمی‌تواند یک مرحله بیگانه و زودگذر در تاریخ تفکر اسلامی باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابشناسی:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

«The Quran and Hadith as Source and inspiration of Islamic philosophy», pp. (27-39) in "History of Islamic philosophy edited by seyed Hossein Nasr and oliver leaman. Arayeh Cultural Ins Tehran, Iran, 1375.