

مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام

دکتر رضا اکبریان

شناسنامه پژوهشی اثر

عنوان طرح نامه : مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام

پژوهشگرده : حکمت و دین پژوهی ، گروه علمی : فلسفه

محقق : حجت الاسلام آقای دکتر رضا اکبریان

ارزیابان علمی : حجت الاسلام آقای دکتر عبدالحسین خسروپناه

موضوع اصلی : مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام



مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام

دکتر رضا اکبریان

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

طراح جلد: بیژن صیغوری

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات

چاپ اول: ۱۳۸۶ شمارهگان: ۱۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

شابک: ۲ - ۸۳ - ۸۳۵۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

سرشناسه: اکبریان، رضا، ۱۳۳۲،

عنوان ویدئوآر: مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام / رضا اکبریان

مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶. مشخصات ظاهری: ۸۰۱ ص.

بها: ۱۰۰۰۰۰ ریال شابک: ۲-۸۳-۸۳۵۲-۹۶۴-۹۷۸ ISBN:

یادداشت: قیفا

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع: فلسفه اسلامی - تاریخ.

موضوع: فیلسوفان اسلامی.

موضوع: فلسفه و دین.

شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره: ۸ الف ۱۵ BBR

رده بندی دیویی: ۱۸۷/۱

شماره کتابخانه ملی: ۱۰۳۴۴۲۵

فهرست

۱۷	پیشگفتار
۲۱	مقدمه
۶۱	بخش اول: پیشگامان فلسفه
۶۳	مقدمه
۶۳	طلوع اسلام
	فصل اول: یعقوب بن اسحاق کندی آغازگر تألیف و تفکر مستقل فلسفی
۷۵	در جهان اسلام
۷۵	۱. مباحث مقدماتی
۷۸	رابطه فلسفه و دین
۸۵	حقیقت وحی و تفاوت آن با معرفت بشری
۹۱	۲. علت نخستین در فلسفه کندی
۹۳	واحد حقیقی
۹۶	نامتناهی بودن واحد حقیقی
۱۰۲	بحثی تطبیقی در مسئله توحید
۱۰۷	۳. وجود متعالی یا حقیقت اعلی
۱۱۰	صفات خدا و حد توانایی انسان در شناخت خدا

۴. خالق و مبدع عالم ۱۱۳
- نظم و هماهنگی عالم ۱۲۰
- تمسک کندی به آیات قرآن در مسئله آفرینش ۱۲۳
۵. بحثی تطبیقی در مسئله خلقت ۱۲۶
- فصل دوم: پیروان و معاصران کندی ۱۳۹
۱. در معرض خطر قرار گرفتن بعضی از عقاید اسلامی ۱۳۹
۲. رازی و مخالفت وی با فلسفه کندی ۱۴۱
- بخش دوم: پیدایش حکمت مشائی در جهان اسلام ۱۴۷
- فصل اول: ابونصر فارابی مؤسس فلسفه اسلامی ۱۴۹
۱. مباحث مقدماتی ۱۴۹
- شخصیت علمی فارابی ۱۴۹
- اصالت نظام فلسفی فارابی ۱۵۱
- وحدت فلسفه و دین ۱۵۵
- نظریه عقل در فلسفه فارابی ۱۵۶
- اهمیت و جایگاه نظریه نبوت در فلسفه فارابی ۱۵۸
- منظور از وفق دادن تعالیم دینی و اصول فلسفی ۱۶۳
- فلسفه فارابی شایسته عنوان فلسفه اسلامی ۱۶۴
۲. «موجود اول» یا «احد» در فلسفه فارابی ۱۶۸
- روح حاکم بر فلسفه اسلامی و تفاوت آن با فلسفه یونان ۱۶۸
- اهمیت و جایگاه مبحث «موجود اول» در فلسفه فارابی ۱۷۱
- امکان شناخت خدا ۱۷۲
۳. وجود و وجوب آن ۱۷۶
- سرگزینش مفهوم واجب الوجود برای
- معرفی خدا از سوی فارابی ۱۷۷

برهان وجوب و امکان و نتایج متفرع بر آن در فلسفه فارابی.....	۱۸۶
۴. تصور خدا.....	۱۹۰
قائم به ذات بودن حق.....	۱۹۰
ازلی و ابدی بودن ذات حق.....	۱۹۳
بساطت واجب.....	۱۹۷
نفی ماهیت از واجب.....	۱۹۹
جسم و جسمانی نبودن واجب.....	۲۰۱
تغییرناپذیری واجب.....	۲۰۳
انفعالناپذیری واجب.....	۲۰۵
دلایل فارابی در اثبات وحدت و یگانگی خدا.....	۲۰۷
اسما و صفات الاهی.....	۲۱۲
صفات علم و قدرت.....	۲۱۶
حکمت و عنایت الاهی.....	۲۱۸
۵. رابطه خدا و جهان.....	۲۲۲
خدا به عنوان خالق جهان.....	۲۲۲
کیفیت صدور ممکنات و مراتب وجود آنها.....	۲۲۴
حدوث و قدم عالم.....	۲۳۰
فصل دوم: شیخ الرئیس ابوعلی سینا بنیان‌گذار نظام	
فلسفی مشائی در اسلام.....	۲۳۳
۱. مباحث مقدماتی.....	۲۳۳
اصالت نظام فلسفی ابن سینا.....	۲۳۳
کوشش ابن سینا در تلفیق تعالیم دینی و اصول فلسفی.....	۲۳۴
امکان فلسفه اسلامی.....	۲۴۰
نظریه نبوت در فلسفه دینی ابن سینا و سازگاری آن با نظر کلی وی	
دربارۀ جهان.....	۲۴۵

- ۲۵۶ مفهوم فلسفه اسلامی
- ۲۶۰ فلسفه ابن سینا شایسته عنوان فلسفه اسلامی
- ۲۶۳ ۲. وجودشناسی محور اصلی نظام فلسفی ابن سینا
- ۲۷۴ نظریه مشهور ابن سینا درباره امکان
- ۳ تبیین فلسفی مسئله توحید در فلسفه ابن سینا
- ۲۷۶ براساس تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن»
- ۲۷۷ اهمیت مفهوم وحدت و خالقیت در فلسفه‌های دینی
- ۲۷۸ عدم تلائم تعالیم دینی با فکر یونانی در مسئله توحید
- ۲۸۹ واجب الوجود بودن خداوند و مفاهیم دینی متناظر با آن
- ۲۹۱ عینیت وجود با ماهیت در حق تعالی
- ۲۹۷ معنای کمال و عدم تناهی حق در فلسفه اسلامی
- ۳۰۰ ۴. برهان صدیقین و ریشه‌های تاریخی آن
- ۳۰۳ مبانی و مبادی برهان صدیقین
- نحوه تلقی ابن سینا از عالم براساس نظر او
- ۳۰۷ در مورد تمایز میان «واجب» و «ممکن»
- ۳۰۹ تعبیر جدید مسئله حرکت نزد فلاسفه اسلامی
- ۳۱۱ ۵. فاعلیت وجودی حق در فلسفه ابن سینا
- ۳۱۳ مسئله خلقت در اندیشه افلاطون و ارسطو
- مقایسه نظر ابن سینا و ارسطو در مسئله فیض
- ۳۱۴ و فاعلیت وجودی حق
- ۳۲۰ مسئله آفرینش مستمر و ریشه‌های قرآنی آن
- ۳۲۳ مبادی و مبانی نظریه صدور در فلسفه ابن سینا
- سازگاری میان نظر ابن سینا در باب صفات
- ۳۲۵ اراده و خلق با تعالیم دینی

.....	سازگاری میان نظریه صدور در فلسفه ابن سینا
۳۲۹	با اعتقاد مسلمانان به وجود فرشتگان
۳۳۳	مخالفت ابن سینا با ارسطو در مسئله حدوث و قدم عالم
.....	۶. تقریر جدیدی از برهان محرک اول ارسطویی
۳۳۵	توسط ابن سینا در پرتو نظریه خلقت
۳۴۰	برهان وجوب و امکان در فلسفه ابن سینا
.....	تفاوت نظر ارسطو و ابن سینا در مسئله اثبات
۳۴۲	وجود خدا در مقام علت غایی
۳۴۵	مشخصات براهین جهان‌شناختی در فلسفه ابن سینا
۳۴۹	فصل سوم: پیروان و معاصران ابن سینا
.....	۱. ابوحنان توحیدی و نظر او در مورد محکوم به شکست بودن
۳۴۹	کوشش‌های اخوان‌الصفاء در تلفیق فلسفه یونانی و عقاید اسلامی
.....	۲. ابن مسکویه و نظر او در اینکه حکمای باستان همه قائل به توحید
۳۵۰	بوده‌اند و در این مسئله با تعالیم انبیا موافقت داشته‌اند
.....	۳. یحیی بن غزلی و شرکت فعال او در منازعات کلامی
۳۵۲	با معاصران مسلمانانش
۳۵۵	۴. اخوان‌الصفاء و همگانی شدن علوم فلسفی
.....	تشکیل انجمن فلسفی دینی اخوان‌الصفاء
۳۵۵	در اثنای حکومت آل بویه
۳۵۸	مشایی بودن مفاهیم بنیادین طبیعیات اخوان‌الصفاء
.....	ناتوانی عقل انسانی برای احاطه به مفاهیمی چون مفهوم ذات اقدس
۳۶۰	الاهی و صورت کل عالم
.....	دلبستگی اخوان‌الصفاء به اندیشه‌های شیعی
۳۶۱	و ناخشنودی آنها از نظام سیاسی موجود

- تلاش اخوان‌الصفای برای برطرف کردن حجاب میان فلسفه و دین ... ۳۶۴
۵. ابوریحان و آشنایی کامل او با حکمت و دین هندی ۳۶۴
- قرن پنجم، عصر اعتلای فلسفه اسماعیلی ۳۶۵
- فصل چهارم: تأثیر متقابل فلسفه و کلام ۳۶۷
۱. ابوالحسن اشعری و واکنش در برابر اصالت عقل ۳۶۷
- اصول اساسی کلام اشعری ۳۶۸
- مسئله عقل و وحی و ملاک حسن و قبح ۳۷۱
- مکتب اشعری و تدوین یک نظام مابعدالطبیعی
- برای هماهنگ ساختن عقل و وحی ۳۷۴
۲. غزالی و مقام ویژه وی در تاریخ مناسبات
- دین و فلسفه در جهان اسلام ۳۷۹
- رهایی غزالی از شک و تردید در اثر نوری که خداوند
- در دلش تابانده بود ۳۸۱
- مسائلی که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه با آنها مواجه است ۳۸۴
- تخطئه ضرورت پیوند علی و معاد جسمانی
- در بخش طبیعیات تهافت الفلاسفه ۳۹۱
۳. فخر رازی و نقش او در حیات عقلانی مسلمانان
- و بنیان نهادن مکتب کلام فلسفی ۳۹۵
- عقاید کلامی فخر رازی ۳۹۷
- موضوع فخر رازی در قبال فلسفه ۳۹۹
- فخر رازی و اندیشه های تفسیری و عرفانی او ۴۰۳
- بخش سوم: فلسفه در غرب اسلامی ۴۰۷
- فصل اول: تفکر فلسفی در اندلس ۴۰۹
- فصل دوم: ابن رشد و دفاع از فلسفه مشاء ارسطویی ۴۱۵

- سهم ابن رشد در مسئله ارتباط میان فلسفه
 و دین از طریق وحدت حقیقت ۴۱۶
- مهم‌ترین اعتقادات برای فیلسوف و متکلم
 و عامی که تأویل و مجادله در آنها ممنوع است ۴۲۲
- انتقادهای ابن رشد از فارابی و ابن سینا و بازگشت او
 به مابعدالطبیعه ارسطو ۴۲۸
- نظر ابن رشد دربارهٔ وجوب بعث، قضا و قدر،
 عدل الاهی و مسئله معاد ۴۳۲
- بخش چهارم: پیدایش حکمت اشراقی و عرفان نظری ۴۳۵
- فصل اول: شیخ شهاب‌الدین سهروردی بنیان‌گذار
 حکمت اشراقی در جهان اسلام ۴۳۷
- سرچشمه بحث‌های اشراقی در جهان اسلام ۴۴۰
- حکمة‌الاشراق بهترین منبع برای فهم اصول عقاید مکتب اشراقی ... ۴۴۵
- بخش اول حکمة‌الاشراق بحث و انتقاد از آرای مشائیان ۴۴۷
- بخش دوم حکمة‌الاشراق عهده‌دار تدوین اصول حکمت اشراقی ۴۵۱
- مبثنی بودن طبیعیات سهروردی بر پایه نور،
 نه بر پایه هیولی و صورت ارسطویی ۴۵۷
- فصل دوم: ابن عربی و عرفان نظری ۴۶۳
- رابطه میان عرفان و اسلام ۴۶۷
- ابن عربی و نقش او در نظم بخشیدن و
 صورت‌بندی کردن عقاید صوفیه ۴۷۱
- مایه‌های عرفان اسلامی ۴۷۳
- برتری طریق کشف و عیان بر استدلال و برهان ۴۷۷
- وحدت وجود، اعتقاد اساسی تصوف
 به صورتی که ابن عربی و مکتب او تفسیر کرده‌اند ۴۸۴

- انسان کامل و کلمه، طبق صورت‌بندی ابن عربی ۴۸۷
- بخش پنجم: توسعه و تعامل مکتب‌های
- مختلف فکری فلسفی و شکوفایی حکمت شیعی ۴۹۷
- خواجه نصیرالدین طوسی شایسته‌ترین مفسر
- ابن سینا و یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های جامع شیعی ۴۹۹
- شاگردان و نزدیکان خواجه نصیرالدین طوسی ۵۰۴
- حوزه شیراز و نقش آن در شکوفایی حکمت شیعی ۵۰۵
- قطب‌الدین شیرازی مشهورترین فیلسوف
- اشراقی و ادامه‌دهنده جریان اشراقی ۵۰۵
- جلال‌الدین دوانی و دادن جهتی تازه به حکمت اشراق سهروردی با
- تمسک به آیات قرآنی، احادیث نبوی و گفتار
- صحابه و بیانات عرفا ۵۰۶
- سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور و ابن‌ترکه و نقش مؤثر آنها در وارد
- شدن عرفان ابن عربی به جهان تشیع ۵۰۹
- صدرالدین محمد دشتکی و غیاث‌الدین منصور شیرازی پیشگام تألیف
- و ترکیبی است که ملاصدرا در فلسفه خود به آن دست زد ۵۱۹
- مکتب اصفهان و فراهم شدن زمینه مساعدی برای رشد حکمت و سایر
- علوم تحت تأثیر فرهنگ ایرانی - شیعی ۵۲۱
- شیخ بهایی و نظریه درباب تأثیر عرفان در وحدت‌بخشیدن میان علوم
- ظاهری و باطنی و مباحث مابعدالطبیعی و جهان‌شناسی ۵۲۴
- میرداماد و تلاش وی برای اعطای صورت جدیدی به حکمت پیشینیان
- با تکیه بر تعالیم شیعی ۵۲۶
- میرفندرسکی و اعتزال از دنیا و وصولش به بصیرت و اشراق ۵۳۲

نقش دو مجلسی محمدتقی مجلسی و فرزندش محمدباقر مجلسی

- در حیات عقلی این دوره..... ۵۳۵
- بخش ششم: ملاصدرا و حکمت متعالیه..... ۵۳۷
- فصل اول: صدرالدین محمد شیرازی..... ۵۳۹
۱. شخصیت علمی صدر المتألهین..... ۵۳۹
- اصالت نظام فلسفی ملاصدرا..... ۵۴۲
- سیره فلسفی صدر المتألهین و ارائه نظریه‌ای
- جامع درباب ارتباط میان برهان، عرفان و قرآن..... ۵۴۹
- ماهیت فلسفه و دین و پیوند آنها با یکدیگر..... ۵۵۶
۲. نظریه وجود در فلسفه صدر المتألهین..... ۵۶۴
- اصل تمایز بین مفهوم وجود و حقیقت وجود..... ۵۶۴
- تفاوت نظر ابن‌سینا و ملاصدرا در بدهاقت وجود..... ۵۶۵
- انتقال از موجود به وجود وصف ویژه حکمت متعالیه..... ۵۶۷
- اصالت وجود اساسی‌ترین اصل در تحولات بنیادین صدرایی..... ۵۷۰
- رابطه «وجود» و «ماهیت» از نظر صدر المتألهین
- در مقایسه با نظر ابن‌سینا..... ۵۷۶
- تغییر سبک بحث بر مبنای وحدت شخصی وجود..... ۵۸۰
- وحدت تشکیکی حقیقت وجود و اهمیت
- آن در نظام مابعدالطبیعه صدرایی..... ۵۸۲
- تشکیک در حقیقت نور از لحاظ تاریخی..... ۵۸۴
- اطلاق احاطی و سعی حقیقت وجود..... ۵۸۶
- ابداع و ابتکار صدر المتألهین در باب امکان وجودی..... ۵۹۰
۳. سلوک فکری صدر المتألهین در اثبات وجود حق..... ۵۹۶
- تصور ملاصدرا از خدا که برهان صدیقین در پی اثبات آن است.... ۵۹۷
- برهان صدیقین در حکمت متعالیه و ریشه‌های قرآنی - روایی آن... ۶۰۴

- نقل کلمات صدرالمآلهین از فصول عرفانی اسفار ۶۱۱
۴. تعیین اطلاقی و احاطی حق «عز اسم» در حکمت متعالیه ۶۱۵
۵. در بیان اینکه وحدت حق، وحدت حقه حقیقه
است نه وحدت عددی ۶۲۲
- موضع فکری و مشرب ذوقی - شهودی ملاصدرا
در مسئله وحدت وجود و عدمیت ممکنات ۶۲۲
- اینکه وحدت حق، وحدت حقه حقیقه است
از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی اسلامی است ۶۲۶
۶. ازلی و ابدی بودن حق تعالی ۶۴۰
۷. اسما و صفات الاهی و بیان اینکه کنه ذات حق، معلوم بشر نیست ۶۴۲
- بیان پاره‌ای از صفات کمالیه الاهی و کلام علی (ع) درباره آنها ۶۴۲
- معنای تعطیل و تشبیه و بطلان هردو، در کلام صدرالمآلهین ۶۴۴
۸. صفات فعلیه حق تعالی ۶۴۷
- موقعیت وجودی جهان آفرینش و بدء و ختم آن ۶۵۱
- فصل دوم: بزرگان فلسفه و حکمت بعد از ملاصدرا ۶۵۵
۱. ملامحسن فیض کاشانی بارزترین چهره حکیم
شیعی مکتب ملاصدرا ۶۵۵
- افکار ملامحسن نشان آخرین درجه همبستگی
حکمت و مذهب تشیع ۶۵۷
۲. ملاعبدالرزاق لاهیجی از اعظم حکما و فلاسفه بعد از او ۶۶۰
۳. دیگر شاگردان ملاصدرا ۶۶۱
۴. حاج ملاهادی سبزواری و نقش وی در شکوفا شدن حکمت ملاصدرا
در جهان تشیع ۶۶۳

بخش هفتم: علامه طباطبائی و فلسفه الهی.....	۶۷۵
۱. شخصیت علمی علامه.....	۶۷۷
۲. نظر علامه در مورد پیشینی بودن معرفت.....	
قرآنی نسبت به سایر معارف.....	۶۸۲
راههایی که قرآن کریم برای تفکر مذهبی نشان می دهد.....	۶۸۶
رابطه قرآن مجید با علوم.....	۶۸۸
۳. فلسفه چیست؟ و فلسفه الهی کدام است؟.....	۶۹۱
فلسفه الهی اسلام یا کمال فلسفه.....	۶۹۳
نظریه ابداعی علامه دریاب پیوند میان دین و فلسفه.....	۶۹۴
قرآن و فلسفه الهی.....	۶۹۶
علی و فلسفه الهی.....	۷۰۱
تعقالات فلسفی محض در نهج البلاغه.....	۷۰۲
۴. پیرامون برخی از مسائل فلسفه الهی.....	۷۰۹
روش تحقیق و راه وصول به شناخت خدا.....	۷۰۹
برهان علامه بر اثبات وجود خدا.....	۷۱۱
اطلاق و لاحدی حق.....	۷۱۵
ریشه های قرآنی - روایی اطلاق و لاحدیت ذات حق.....	۷۱۷
مراحل پنجگانه شناخت خدا.....	۷۱۹
تحقیقاتی راجع به توحید و شرح سخنان علی(ع)	
و طرح یک سلسله مسائل مشکل فلسفی.....	۷۲۵
سخن امام صادق(ع) در تفسیر سوره توحید.....	۷۳۱
تفسیر کلمه صمد.....	۷۳۳
وحدت حق، وحدت عددی نیست.....	۷۳۴
ازلی و ابدی بودن حق.....	۷۳۵

عجز قوای ظاهر و باطن از احاطه علمی	۷۳۷
به ذات حق تبارک و تعالی	۷۳۸
بیان پاره‌ای از صفات کمالیه الهی و کلام علی (ع) درباره آنها	۷۴۰
عدم امکان شناخت ذات باری و بیان علم خدا	۷۴۱
به ماسوا و علم ماسوا به او	۷۴۵
تشبیه و تنزیه در قرآن کریم و کلمات پیشوایان دین	۷۴۶
کمترین حد معرفت خدا	۷۴۹
چگونگی رؤیت حق تعالی و بیان معنای تشبیه و تنزیه صفات حق در کلام علی (ع)	۷۵۰
نفی مکان، زمان و حرکت از خدای متعال	۷۵۲
صفات فعلیه حق تعالی	۷۵۹
موقعیت وجودی جهان آفرینش و بدء و ختم آن	۷۶۳
نتیجه‌گیری	۷۷۷
کتابنامه	۷۸۱
فهرست آیات	۸۸۷
فهرست روایات	
نمایه	

پیشگفتار

فلسفه اسلامی، بستری تاریخی و استوار را سپری کرده است و جا دارد با نگاهی معرفت‌شناسانه به وصف و تبیین و ارزیابی درجه دوم آن پرداخت و به عبارت دیگر، برای دستیابی به پاسخ‌های معرفت‌شناسانه، فلسفه فلسفه اسلامی، یا فلسفه‌پژوهی در حوزه مکاتب فلسفه اسلامی ضرورت می‌یابد. پرسش‌هایی مانند چیستی فلسفه اسلامی، روش‌شناسی، ارتباط آن با سایر علوم و معارف، تبیین گزاره‌های فلسفی، آسیب‌شناسی، کشف ساختار فلسفه، مقایسه گرایش‌ها و رویکردهای گوناگون و جایگاه فلسفه اسلامی، مقایسه روش و ساختاری با فلسفه‌های غرب و کارکردهای فلسفه اسلامی، نمونه‌ای از این نگرش معرفت‌شناسانه است. پاره‌ای از پرسش‌های اساسی در حوزه پیش‌گفته این است که فلسفه اسلامی در مقابل فلسفه‌های غربی چه جایگاهی دارد و آیا مطلب مهمی برای دنیای امروز و انسان معاصر دارد؟ گرهی از نیازهای بشری باز می‌کند یا اینکه فلسفه اسلامی گرفتار کهنگی و مرور زمان و عتیقه‌ای و موزه‌ای شده است؟ آیا فلسفه به صورت فکر ارزشمند می‌تواند موزه‌ای شود و زندگی و بالندگی‌اش را از دست بدهد و یا قدمت‌ش، ارزش آن را نمی‌کاهد؟ پرسش مهم دیگری که در این نوشتار دنبال می‌شود، پرسش از هویت و ماهیت فلسفه اسلامی است. متفکران اسلامی و غربی پرسیده‌اند آیا اسلام هم فلسفه دارد و آیا اصولاً فلسفه اسلامی، مفهومی معتاد است یا مفهومی بدون مصداق

است؟ به عبارت دیگر، آیا فلسفه اسلامی امکان‌پذیر است؟ آیا فلسفه اسلامی وجود دارد؟

دربارهٔ هویت و فلسفه اسلامی، دو دیدگاه کلان ایجابی و سلبی را مطرح ساخته‌اند. عده‌ای، چنین فلسفه‌ای را اثبات و گروهی انکار کرده‌اند.

یکی از پرسش‌های مربوط به هویت فلسفه اسلامی به امکان آمیختگی فلسفه با اسلام و نقش و کارکرد آموزه‌های اسلامی در مقام گردآوری و داوری دستاوردهای فلسفی برمی‌گردد. برخی از پژوهشگران حکمت اسلامی با تقسیم‌بندی فلسفه اسلامی به مدل اخص و اعم، فلسفه اسلامی را ممکن دانسته‌اند. فلسفه اسلامی اخص برگرفته از متون دینی و فلسفه اسلامی اعم عبارت از آرا و دیدگاه‌های حکیمان و فیلسوفان مسلمان است. فلسفه اسلامی اخص، به خودی خود، وصف اسلامیت را دارد؛ زیرا خاستگاه آن متون اسلامی (نه گفتار فیلسوفان) است؛ البته به دلیل دخالت استنباط در تحقیق و تفسیر و برداشت آن، خلوص و ناب بودن آن نسبی است و فقط خالص بودنش در اندیشهٔ صاحبان معصوم تحقق دارد. نهادهای فلسفه اسلامی اخص، همان متون دینی و آیات قرآن و احادیثند. آیات قرآن به محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، نص و ظاهر، مجمل و مبین و احادیث از لحاظ سند، به متواتر و واحد (صحیح، حسن، موثق، ضعیف، قوی) و از لحاظ دلالت به نص و ظاهر و مجمل، و از لحاظ قرینه به خبر محفوظ به قرائن و خالی از قرینه تقسیم‌پذیرند. بی‌اعتبار خواندن ظن و اختصاص حجیت به قطع و یقین باعث می‌شود که از میان متون دینی فقط متون یقین‌زا در فلسفه اسلامی اخص اعتبار داشته باشد؛ یعنی متون قطعی‌السند مانند قرآن و خبر متواتر و خبر محفوظ به قرائن و متون قطعی‌الدلالة.

فلسفه اخص به چند گونه در متون دینی وجود دارد.

أ. به گونهٔ نقدی یعنی نقد و ارزیابی آرا و نظریات گوناگون و نفی فلسفه باطل؛ این گونه، راهی برای گشودن طرح فلسفه حق به شمار می‌آید؛

ب. به گونه اثباتی و دریافت فلسفه حق از آیات و احادیث با ویژگی قطعیت و خلوص؛

ج. به گونه استظهاری یعنی برداشت و دریافت از راه نشانه‌ها و مطلق مدارک با فقدان ویژگی قطعیت و خلوص؛

د. به گونه متدیک به معنای کشف راه‌های درست اندیشیدن و شیوه‌های کاوش در حقیقت و اصول تفکر.

بنابراین، فلسفه، رویه و حالت نازل و بشری دین، و دین، نهان برین و مینوی فلسفه است. به دیگر سخن، فلسفه، تفسیری بشری از محتوای دین است.

فلسفه در گوهر دین به گونه‌ای صحیح‌تر و کامل‌تر نهفته است و ذهن اندیشه‌ور با ابزار منطق و دستورها و همگان‌های دانش به اندازه توان خود، دین را تفسیر و فلسفه دینی و الهی را از درونش استخراج می‌کند.

منظور از فلسفه اسلامی اخص، تفسیر عقلانی و مدگلی است که از پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) به ما رسیده است. استخراج فلسفه از متون بر سه پایه استوار است:

۱. داده‌های آشکار و مستقیم متون، چه در صورت نص یا صورت ظواهر؛
۲. تحلیل‌های موجود در متون که نشان‌دهنده اصول و مبادی فلسفه اسلامی است؛

۳. نتیجه‌گیری‌های موجود در متون (عابدی شاهرودی، ۱۳۶۴: ص ۳۶ - ۵۰).

درباره تحقق و فعلیت فلسفه اسلامی، دیدگاه‌های گوناگون ارائه شده است. پاره‌ای با بهره‌گیری از فلسفه دینی، فرهنگ و تمدن اسلامی، جهت‌گیری، تعالیم وحی، قرآن و سنت، و جهت‌دهی و طرح مسأله و ابداع استدلال و رفع اشتباه، اسلامیت فلسفه را پذیرفتند و دسته دیگری، آن را مفهوم بی‌مصدق یا بی‌هویت معرفی کردند.

یکی از مهمترین مباحثی که امکان و تحقق اسلامیت فلسفه را ثابت می‌کند، تبیین و تحلیل مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام است که جناب آقای دکتر رضا اکبریان در هفت بخش با عناوین معرفی پیشگامان فلسفه، پیدایش حکمت مشائی در جهان اسلام، فلسفه در غرب اسلامی، پیدایش حکمت اشراقی و عرفان نظری، توسعه و تعامل مکتب‌های مختلف فکری - فلسفی، ملاصدرا و حکمت متعالیه و علامه طباطبائی و فلسفه الهی بدان پرداخته است. هدف از انتشار این اثر توسط گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، معرفی مناسبات دین و فلسفه در تاریخ حکمت اسلامی بوده است تا بر آنانی که دینی بودن فلسفه اسلامی را مفهومی پارادوکسیکال معرفی می‌کنند بفهماند نه تنها ترابط دین و فلسفه در تاریخ اسلامی امکان‌پذیر بوده بلکه تحقق نیز یافته است. این تحقیق، توسط محقق محترم در آغاز سال ۱۳۸۵ ارسال گردید و توسط شورای علمی و مدیر گروه فلسفه ارزیابی و به تصویب رسید. در پایان از همه اعضای محترم شورای علمی و ارزیاب محترم گروه کمال تشکر را داریم و از صاحب‌نظران و اهل حکمت درخواست می‌کنیم با ارسال نظرات و پیشنهادات سازنده ما را بهره‌مند سازند.

گروه فلسفه

پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی

مقدمه

پرسش آشکاری که در مقابل خوانندگان این کتاب قرار دارد این است که چه رابطه‌ای میان فلسفه و دین وجود دارد؟ اساساً فلسفه اسلامی چیست؟ این پرسش همواره بحث‌انگیز بوده است، و در واقع یافتن پاسخ کاملاً رضایت‌بخش برای آن، امری دشوار است.

در میان مسلمانان، تفکر فلسفی و عنایت به کاوش‌های عقلانی و تأملات نظری سابقه‌ای طولانی دارد. همه می‌دانند که تمدن اسلامی با اهمیت فوق‌العاده‌ای که عامل تدین در این تمدن داشت از سایر تمدن‌ها متمایز می‌گردد و این مطلب نیز بر کسی پوشیده نیست که در دین اسلام مجموعه‌ای از عقاید پدید آمد که در پرتو آنها آرای فلسفی و دینی به نحو مطلوب با یکدیگر امتزاج یافته است؛ اما اشکالی که وجود دارد این است که آیا آنچه از متفکران و فیلسوفان اسلامی به جای مانده، وصله‌هایی پریده شده از فلسفه یونانی است که فلاسفه اسلامی آنها را از وضع اول خود به در آورده و به کلام اسلامی دوخته‌اند؟ گاهی از افلاطون و گاهی از ارسطو اقتباس کرده‌اند و گاهی در پی تلفیق این دو فلسفه در ضمن هیئت واحدی برآمده‌اند. این بدترین کاری است که می‌توان به آنها نسبت داد. با قبول این سخن در جهان اسلام هرگز فکری را نمی‌توان یافت که هم براساس تعالیم اسلامی تأسیس شده و هم نشانی از ابتکار داشته باشد.

در مقام بررسی این مسئله نخست باید دید که فکر فلسفی با اسلام چه مناسباتی داشته و چه اموری در میان آن دو مبادله شده است. همین جاست که مسائلی راجع به فلسفه اسلامی و تأسیس آن طرح می‌شود. هرگاه بتوان این مطالب را به امور واقعی تاریخی مرتبط ساخت، می‌توان به تعریف این فلسفه پرداخت. اما باید دید که آیا این فلسفه به صورت امر واقعی تاریخی وجود دارد؟ آیا می‌توان تصور کرد که در زمانی وجود داشته است؟ پیداست که هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی را نمی‌توان یافت که قائل به رابطه‌ای بین فلسفه و دین نباشند. آنچه مورد قبول آنها واقع نمی‌شود این است که هیچ‌کدام از اصحاب نظر در میان مسلمانان موفق به تأسیس فلسفه‌ای نشده باشد. زیرا اینان معتقدند که فارابی و ابن‌سینا فلسفه‌ای از این قبیل را بنیاد نهاده‌اند. البته نباید مذهب این دو حکیم را تنها فلسفه ممکن از این قبیل دانست؛ فلسفه‌ای که از یک سو براساس مقدمات عقلی محض تأسیس شده است و از سوی دیگر از تعالیم وحیانی اثر پذیرفته است. اینان فلسفه را با حکمت به یک معنی نمی‌گیرند. از نظر آنها تنها فلسفه الهی است که شایسته نام حکمت است و فلسفه به‌نوع عام مادون حکمت و تابع آن است.

درباره فلسفه اسلامی می‌توان چنین اندیشید که نوعی فلسفه است که توسط مسلمانان به وجود آمده است. اما مطلب از این دقیق‌تر است. بسیاری از فیلسوفان مسیحی و یهودی با سبک و سیاق و سنت فلسفه اسلامی به فعالیت فکری پرداختند. همچنین، در این سنت با پاره‌ای آثار فلسفی مواجه‌ایم که مرجع مستقیمی به موضوعات دینی ندارند، بلکه فلسفه محض هستند. پس اعتبار اسلامی بخشیدن به چنین کارهایی غیرمحمّل به نظر می‌رسد، و اینکه بتوان چنین آثاری را ذیل فلسفه اسلامی قرار داد بسیار تامل‌برانگیز و مشکوک است. در کتاب‌های فلسفی جهان اسلام، مباحثی به چشم می‌خورند که به روشنی اسلامی هستند، ولی یقیناً نمی‌توان آنها را فلسفه نامید. علی‌رغم تلاش فراوان برخی از این فیلسوفان، نمی‌توان به آسانی فلسفه را از دیگر علوم

ستی جهان اسلام، مانند کلام یا حتی فقه و اصول متمایز ساخت. بسیاری از پرسش‌هایی که در این متون به چشم می‌خورند به‌طور مستقیم جنبه فلسفه‌ای دارند و سایه فلسفه به شدت بر اصول حاکم بر این موضوعات سنگینی می‌کند.

یک مسئله جالب توجه، بحث از این نکته است که آیا آنچه فلسفه اسلامی را همچون ابزاری مناسب و عمومی در همه شاخه‌های علوم اسلامی درآورده، دارا بودن ویژگی همه‌شمولی است که در همه موارد و موضوعات سریان دارد. عده‌ای بر این باورند که پایه اصلی همه مباحث فلسفه اسلامی تقابل میان عقل و دین و تعارض میان اسلام و تفکر یونانی است. طرفداران این نظریه مدعی هستند که در پرتو این دیدگاه امکان تفسیر همه وجوه فلسفه اسلامی در ارتباط با این مسئله مرکزی وجود دارد. دیدگاه دیگر چنین می‌انگارد که فلسفه اسلامی، بیانگر تلاشی است در جهت ایجاد وفاق میان اسلام و عقل، بنابراین محور اصلی همه مباحث تحصیل این سازگاری است. این انگیزه راهنمای همه فلاسفه اسلامی بوده است و هنگام پرداختن به آثار آنان باید این نکته را جهت فهم آنچه آنها در آن متون پدید آورده‌اند، در نظر داشته باشیم. جز با تمسک به این محور اصلی در این نوشته‌های فلسفی، ما همواره در خطر سوء برداشت و بدفهمی این آثار خواهیم بود و همین محور اصلی و اصل مقبول فضای عمومی آثار فلاسفه اسلامی را دربر گرفته است.

ما می‌بایست نسبت به این دو نگرش خویش‌داری کنیم. اگرچه در فلسفه اسلامی مباحث فراوانی درباره دین و عقل وجود دارد، ولی این اشتباه محض است که تعارض و یا تلاطم میان این دو را به عنوان امری نهفته در قلب و مرکز فلسفه اسلامی بیانگاریم. این تعارض و دوگانگی ممکن است مرکز ثقل و محور حیاتی فلسفه یهودی یا مسیحی در قرون وسطی تلقی شود، ولی هیچ دلیلی برای اهمیت بخشیدن به آن به عنوان یک اصل پایه و راهنما در سنت فلسفه اسلامی وجود ندارد. همچنین هرگونه کوشش برای فروکاستن حجم

تلاش‌های فلسفی به این امر شعارگونه و ظاهری، (تلائم میان دین و فلسفه) صرفاً یک نوع ساده‌انگاری است و باید از آن اجتناب کرد. این‌گونه ساده‌انگاری این خطر را در برخواهد داشت که فلسفه اسلامی در یک قالب تنگ مفهومی قرار گیرد و ناگزیر به محدودیت حوزه و میدان اندیشه و نیز موضوعات مورد علاقه بیانجامد.

بدین ترتیب، آیا هیچ‌گونه طرح و دستور کاری که بتوان به‌وسیله آن خصوصیت واحدی را برای فلسفه اسلامی بیان کرد وجود ندارد؟ بدیهی است، جامعه‌ای که اسلامی است، متفکرانی را به بار خواهد آورد که در چهارچوب فضای معنوی و دینی جامعه خود به طرح پرسش‌های فلسفی بپردازند. گاهی این مباحث صرفاً قرائت‌های اسلامی از موضوعات کلی فلسفی است. برای مثال، این پرسش که چگونه ممکن است از طریق متون اسلامی، به این مسئله علم پیدا کنیم که با توجه به تأکید مسلمی که بر وحدت خداوند می‌رود، خداوند دارای صورت شخصی و خاصی خواهد بود. نقش و سهم فلسفه در این مبحث عبارت از فراهم آوردن و استفاده از مفاهیم کاملاً انتزاعی برای معنا بخشیدن به چنین دانشی است، حال آنکه سهم و نقش دین در این بحث، ارائه مفهوم خدا و صفات اوست. در اینجا نیازی به اندیشه و تصور واحد اسلامی از مسئله نیست، بلکه این موضوع در چهارچوب کلی زبان و بیان اسلامی از این مسئله قرار گرفته است و تأمل و بازنگری در آن موجب پیرایش، احیا و تکامل هرچه بیشتر اندیشه الهی در عالم اسلامی خواهد شد.

فلسفه اسلامی، قبل از هر چیزی یک فلسفه است و محتوای آن با محتوای فلسفه به معنای عام شبیه است. با وجود این، میان مفاهیم یا تفکراتی که در بستر و فضای فرهنگ اسلامی در هر دوره‌ای کار می‌کنند، نوعی پیوند برقرار است. اما آنچه فلسفه اسلامی را با اهمیت می‌سازد، برجستگی‌هایی است که فی‌نفسه ویژه این فلسفه است و گنجینه‌ای از مفاهیم و اندیشه‌های ارزشمندی است که توسط این فلسفه به‌وجود آمده است. اکنون زمان آن است که فلسفه

اسلامی در جایگاه مناسب و شایسته خویش قرار گیرد، یعنی در جایگاه فلسفه به نحوی که برای فیلسوفان زمان حاضر، سخنانی گفتنی دارد، درست همان طور که در گذشته چنین بود. اگرچه در اینجا بر نقش و موقعیت فلسفه اسلامی به عنوان یک فعالیت درخشان فلسفی پای فشرديم، ولی نمی توان تردید داشت که بسیاری از مباحث مطرح در این فلسفه، ما را به تحقیق در ریشه های خود، و به حوزه هایی بیرون از فلسفه می کشاند. مفسران متون فلسفی، این را خواهند آزمود که چگونه جنبه های غیرفلسفی اسلام در تحول و تکامل فلسفه ای که در عالم اسلامی به ظهور می رسد تأثیرگذار بوده اند، و چگونه عوامل فرهنگی متعددی در فلسفه اسلامی مؤثر بوده اند. مشخصاً طیف گسترده ای از این گونه فلسفه به روشنی از اندیشه یونانی تأثیر پذیرفته است. البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که این فقط یکی از اقسام و شاخه های سنت فلسفه اسلامی است، یعنی همان قسم و شاخه ای که توسط حکیمان مشائی بنیان گذاری شده است. برای کسانی که در محتوای این شاخه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی دقت کنند، به خوبی روشن خواهد شد که در سنت مشائی کوششی صادقانه در نشان دادن اینکه چگونه فلسفه حکیمانی چون افلاطون و ارسطو تا حدی قابل انطباق با مفاهیم اسلامی است، مشهود است و در اثر برخورد و پیوند میان این دو جریان فرهنگی انبوهی از موضوعات و دیدگاه های جالب توجه و مورد علاقه فراهم شده است.

با وجود این، می باید نسبت به آنچه درباره این پیوند و ارتباط می گوئیم مراقب باشیم. بسیار آسان است که میان مباحثی از سنت فلسفه اسلامی با مباحثی از اندیشه یونانی متقدم تفاوت قائل شویم. آنچه فلاسفه ای مانند فارابی از به کار گرفتن واژگانی برگرفته از متون دینی در نظر دارند این است که اصطلاح عربی می تواند ارائه کننده تصویری از آن دیدگاه و نقطه نظری باشد که متفکران یونانی می خواسته اند داشته باشند. او نه تنها می خواهد ماهیت بحث را به جامعه اسلامی انتقال دهد، بلکه می خواهد به بحث جنبه ای بومی و طبیعی

ببخشد، تا نشان دهد این بحثی است که به یکسان مورد علاقه طرفین و مرتبط با هر دو طرف می‌باشد، یعنی او وظیفه آشتی دادن میان عقل و دین را همچون فضای حاکم و محور هدایت‌گر در فلسفه اسلامی تلقی می‌کند.

احتمالاً، فارابی آگاهانه و متعمدانه می‌کوشید اندیشه یونانی را بیش از آنچه در واقع بود، دینی یا حداقل اسلامی بنمایاند. احتمالاً او با استفاده از زبان اسلامی برای توصیف مباحث یونانی، در نظر داشت راهی میان‌بر در مسیر آشتی دادن و همسازی اسلام و فلسفه یونانی در پیش گیرد. او بر این بود که نشان دهد علوم اسلامی به عنوان بخشی از سنت اصیل در پرداختن به اشیا و طبقه‌بندی و تنظیم مسائل، به حمایت از جانب علوم کهن و نسبتاً متقدم بر سنت اسلامی نیاز دارند و خصوصاً نیازمند به پشتیبانی از جانب فلسفه هستند، و این امر صورت نخواهد پذیرفت مگر با به کار گرفتن نوعی زبان مشترک میان این دو حوزه. اگر همه آنچه فیلسوفان اسلامی انجام دادند منحصر به استفاده از اندیشه‌های اصالتاً یونانی و به کار بستن آن نسبت به مسائل اسلامی باشد، در این صورت جای طرح این اشکال وجود دارد که در این سنت فلسفی هیچ گونه جایی برای عنصر خلاقیت و اصالت نیست. همه آنچه صورت گرفته در بالاترین حد وارداتی و تقلیدی است.

بر این وضع همچنین باید این ملاحظات را افزود که دسترسی فلاسفه اسلامی به متفکران یونانی از طریق زبان اصلی آنها یا حتی از طریق ترجمه‌هایی کاملاً دقیق صورت نگرفته است، و حتی در پاره‌ای موارد در تعیین هویت نویسندگان کتاب‌های در دسترس خود دچار اشتباه شده‌اند. بدین سان، فلسفه اسلامی به جایگاه تاریخ عقاید و اندیشه‌ها تنزل مقام خواهند داد و بنابراین، اولاً و بالذات فاقد آن چنان قابلیت خواهد بود که یک تفکر فلسفی می‌بایست واجد آن باشد. ولی باید گفت مطلب از این قرار نیست که فلسفه اسلامی مفاهیم یونانی را گرفته و سپس کوشیده باشد آنها را به گونه‌ای استعمال کند که در جهان اسلام معنا داشته باشند.

انطباق یک مفهوم که از جایگاه ویژه و مناسبی در یک متن خاص برخوردار است، با یک فضای کاملاً متفاوت، امری بسیار دشوار است. فلسفه اسلامی دارای این توانایی است که پاره‌ای از مفاهیم کلیدی فلسفه را از فرهنگ‌های پیشینی اخذ نموده و از آنها در پاسخگویی به مسائلی که از درون فرهنگ خودی سر برآورده است بهره جوید، و برای انجام این رسالت از قدرت انطباق مفاهیم فلسفی متناسب با این وظیفه برخوردار است. تألیف اندیشه‌های مجرد فلسفی، از سویی و آمیختن آنها با مسائلی که از متن اسلام ناشی شده‌اند، از سوی دیگر توانایی ویژه و هاضمه قوی و قابل انعطاف در پاسخگویی به مسائل، موجبات غنا و ذوابعاد بودن فلسفه اسلامی را فراهم کرده است.

نباید تصور کرد که فلاسفه اسلامی در وهله نخست با مفاهیم و اندیشه‌هایی بدلی که از یک فرهنگ غیراسلامی ناشی شده است سروکار دارند. این متفکران یقیناً از اندیشه‌ها و مفاهیمی که مأخوذ از یک زمینه غنی عقلانی بوده و در دسترس آنها قرار گرفته است برخوردار بوده‌اند و سپس این مفاهیم را به انحای مختلف تغییر داده و از آنها استفاده کرده‌اند. این امری اختیاری نبود، بلکه ضرورتی واقعی بود. مباحثی که در عالم یونانی مطرح بودند نمی‌توانستند همواره و به سادگی در عالم اسلامی تکرار شوند، بلکه برای معنا پیدا کردن ناگزیر از انطباق خود با این عالم بودند؛ از این‌روست که همان اصطلاحات وقتی به عالمی دیگر منتقل می‌شدند، ناگزیر طیف معنایی متفاوتی می‌یافتند.

این نکته نیز کاملاً بجاست که هر فرهنگی به تبع ماهیت ویژه خود، بر وجهه متفاوتی از مسائل، متناسب با طبیعت خود، تأکید بیشتری می‌ورزد. مثلاً در بحث از خلقت جهان، توجه به این نکته مهم است که جهان اسلامی می‌خواهد این واقعیت را مشخص و متمایز کند که طبق تعالیم قرآن، جهان دارای آغاز و پایانی است. بسیاری از فلاسفه اسلامی به منظور سازگار ساختن

یا ظاهراً سازگار ساختن نظریهٔ ارسطویی با فهم خود از تعلیم قرآنی دست به ایجاد تغییراتی در نظریهٔ ارسطویی زدند. البته پاره‌ای از این تبیین‌های فلسفی جالب توجه‌تر از پاره‌ای دیگر و نیز منسجم‌تر به نظر می‌آیند. اما نکتهٔ حائز اهمیت این است که همهٔ این نظریات استدلال‌های فلسفی هستند و از دیدگاه فلسفی به ارزیابی مسائل می‌پردازند. برای کسانی که در این روایات تأمل کنند به‌خوبی روشن خواهد شد که در غالب این مباحث خلاقیت مشهود است، یعنی بدون تردید این فلاسفه نسبت به آنچه راجع به آن می‌نوشتند خالی‌الذهن نبودند، بلکه با سامان‌دهی جدید به مفاهیم به ماهیت مسئله بدان‌گونه که خود آن‌را می‌دیدند معنا می‌بخشیدند.

ما می‌توانیم زمینه‌ای را که این فلسفه بر روی آن کار کرده است به دست آوریم، ولی نتیجهٔ آنان این نیست که پس این فلسفه به خاطر اینکه در تحقق خود وابسته به سنت‌های عقلانی سابق خود بوده است فاقد جنبهٔ خلاقیت است، بلکه برعکس می‌توانیم مشاهده کنیم که این فلسفه براساس این سنت‌ها تا چه میزان توانسته است یک جهت‌گیری نوین در اندیشه‌های بشری ارائه نماید، یا حداقل اینکه تا چه میزان این فلسفه قادر به خروج سریع به سمت و سوی یک جهت‌گیری نوین است. بخش وسیعی از فلسفهٔ اسلامی، همانند هر فلسفهٔ دیگری، عبارت از توسعهٔ کمی در ارائهٔ نظریات تخصصی و فنی نوین دربارهٔ مباحث موجود در فلسفه است. اما پاره‌ای از بخش‌های این فلسفه عهده‌دار تأسیس روش‌هایی نوین در پیشبرد مباحثی هستند که به نوبهٔ خود سنت جدیدی از تفکر دربارهٔ مسائل و ارائهٔ راه‌حل برای مشکلات و مباحث نظری را بنیان می‌نهند. فلسفهٔ اسلامی اولاً و بالذات فلسفه است. در فلسفهٔ اسلامی بدون شک نمی‌توان از یک رویکرد واحد نسبت به حل مسائل فلسفی سخن گفت، بلکه طیف وسیعی از شیوه‌ها و مشرب‌های فلسفی وجود دارند که بسته به نقطه نظر خاص هر متفکر متفاوت است.

اینکه فلاسفهٔ اسلامی چنین فلسفه‌ای را ممکن می‌دانند به‌خاطر این است

که اولاً، به کار بستن عقل محض در شناخت حقایق را امکان‌پذیر می‌دانند، همان‌طور که در مورد افلاطون و ارسطو شاهد آن بوده‌ایم و ثانیاً، بدین مسئله اعتقاد دارند که عقل به‌تنهایی قادر به شناخت حقایق نیست و نمی‌تواند به خود اکتفا کند. اما آنها در اظهار این عقیده به جای اینکه مفهوم عقل را برحسب تعریف منطقی آن در نظر بگیرند، به اوضاع و احوالی که عقل در آن به کار می‌افتد توجه داشتند. اینان می‌گفتند واقع امر این است که در بین ما و عصر فلاسفه یونان، دینی به نام دین اسلام ظاهر شد و اوضاع و احوالی را که عقل ناگزیر می‌بایست در آنها به کار افتد، دگرگون ساخت. چگونه می‌توان انتظار داشت کسانی که از وحی نازل بر پیامبر اسلام (ص) برخوردار شده‌اند و به اصول دینی آن سخت پایبندند، چون به فلسفه اشتغال جویند، همانند کسی باشند که گویی هرگز از دین اسلام خبر نگرفته است.

به هیچ‌وجه منظور آنها این نیست که در بین اصول عقلی یا مقدمات استدلال و نتایجی که به حکم عقل از آنها استنتاج می‌شود امر دیگری دخیل است. این سخن آنها موجب نمی‌شود که فلسفه با کلام مشتبه شود. زیرا کلام علمی است که اصول آن مأخوذ از وحی الهی است. با ایمان شروع می‌شود و عقل را جز برای تشریح ایمان یا حفظ آن از خطا به کار نمی‌گیرد. برخلاف فلسفه که نتایج آن از مقدمات عقلی محض استنتاج می‌شود و به همین دلیل صحت احکام آن از بدهات اصول و دقت استنتاج ناشی می‌شود و بی‌آنکه از هیئت فلسفه خارج شود مطابقت آن با حقایق و حیانی خودبه‌خود تحقق می‌پذیرد. لذا اگر اصلی از اصول قطعی دین به‌وسیله عقل قابل درک نباشد، بدون اینکه به بحث فلسفی درباره آن پرداخته شود به‌عنوان مسئله ایمانی پذیرفته می‌شود. و اگر منافی با آن باشد به قطع و یقین معلوم می‌شود که در فلسفه خطا رخ داده است. در چنین موردی اینان فکر خود را از سر می‌گیرند، نتایج و مبادی آن‌را از نو می‌آزمایند تا خطایی که موجب فساد استدلال شده است بیابند.

برخی از اتباع فلاسفه در پاسخ بعضی از متکلمان که فلسفه را منافی اسلام پنداشتند و از همین رو به بطلان آن حکم کردند، به دنبال اثبات این معنا برآمدند که حقانیت فلسفه به این سبب است که با حقایق و حیانی اسلام مطابقت دارد و بدون اینکه مطابقت فلسفه با چنین حقایقی حیثیت تقییدیه برای معقولیتش باشد در پیدایش و رشد و تطورش بهره‌های وافر از حقایق و حیانی اسلام برده است. عده‌ای دیگر از فلاسفه تحت تأثیر متکلمان تأثیر جدی اسلام را در جریان تفکر فلسفی انکار کردند و بدون هیچ گونه تردیدی ادعا کردند که تعبیر فلسفه اسلامی معنی ندارد. از نظر آنها فلسفه ابن‌سینا و فارابی در صمیم ذات خود فلسفه اسلامی نبود، زیرا اصول فلسفی آنها همان اصول فلسفه ارسطو بود و ارسطو نه وحی اسلامی را می‌شناخت و نه حتی به دین یهود و مسیحیت معرفت داشت. اگرچه فارابی و ابن‌سینا فلسفه ارسطو را تثبیت و تکمیل و تهذیب نمودند و لی این مقصود را با توسل به اسلام حاصل نکردند بلکه از این راه بدست آوردند که به طرزی دقیق‌تر و کامل‌تر از خود ارسطو نتایج موجود در اصول فلسفه او را استخراج نمودند. به‌علاوه از لحاظ تفکر فلسفی، فلسفه فارابی و ابن‌سینا همان فلسفه ارسطو بود که به ترتیب منطقی تصحیح و تکمیل شد، بی‌آنکه خواسته باشند آیین ارسطو را به‌صورت دین اسلام جلوه‌گر نمایند تا صحت آن را نمایان سازد. اما اصلاً چرا نباید چنین فلسفه‌ای به‌عنوان فلسفه اسلامی را کنار نهاد؟ آیا ساده‌تر و بهتر نیست که این هر دو جزء را یکسره از هم جدا سازیم و فلسفه را به عقل واگذاریم و اسلام را به وحی بسپاریم.

نخست باید دید که فکر فلسفی با اسلام چه مناسباتی داشته و چه اموری در میان آن دو مبادله شده است. آیا می‌توان قبول کرد که چنین فلسفه‌ای به‌صورت یک امر واقعی تاریخی در زمانی وجود داشته است؟ بعضی وجود تاریخی چنین فلسفه‌ای را انکار کرده‌اند و دلیلی که برای این انکار آورده‌اند این است که دین اسلام در ابتدا دین عمل بوده و با هرگونه تفکر نظری

مغایرت داشته است. باید دید آنها از این سخن چه قصدی دارند؛ اگر قصدشان این است که اسلام هیچ‌گونه مطلب نظری عنوان نکرده و سعی آن در ترویج تعاون معنوی و مادی در مجامع اتباع خود محصور مانده از شواهد تاریخی عدول می‌جویند.

شکی در این نیست که قرآن کتابی سرشار از حکمت؛ و مشتمل بر عقاید بسیار در مورد خدا و قدرت الاهی است. مسائلی نظیر بحث از خدا و اسما و صفات او و رابطه او با عالم؛ روح مجرد و تعلق روح و بدن به یکدیگر، خیر و شر، اختیار و حیات اخروی، سرآغاز و سرنوشت انسان، ابدیت و بقای روح و غیره. روایات معصومین (ع) هم حاوی مضامین بسیار بلندی در زمینه مسائل عرفانی و فلسفی است. کتاب «نهج البلاغه»، «توحید صدوق» و «اصول کافی» حاوی مبادی و مبانی عرفان و فلسفه‌اند و بخش مهمی از تعالیم پیامبر (ص) را اعتقاد به خدای یگانه و عنایت او و بشارت به حیات جاویدان و نظر در ملکوت اعلی تشکیل می‌دهد و اگرچه سبک بیان فلسفی به معنای اخص خود ندارد، سخنانی آورده که در وضع مساعدی می‌تواند به صورت فلسفی تقریر شود و نتایجی از این قبیل حاصل کند.

دین اسلام به منزله فلسفه‌ای، تلقی نمی‌شود که آن را بتوان بر فلسفه‌های دیگر افزود، یا جانشین آنها ساخت. پیامبر (ص) می‌تواند به تعلیم حقایق فلسفی و یا عرفانی اکتفا کند ولی فیلسوف باید صحت این مطالب را به کمک مفاهیم و اصطلاحات فلسفی و در قالب دسته‌بندی‌ها و تقسیم‌بندی‌های فلسفی و به طریق عقلی اثبات نماید. درواقع آنچه از فلسفه اسلامی بدست می‌آید مجموعه حقایق معقول و یا مشهود است که عقل آنها را مدلل و مبرهن می‌سازد و یا در آنها خوض و غور می‌کند و آنها را در چهارچوب‌های خود مورد شناسایی قرار می‌دهد. فیلسوف مسلمان می‌خواهد تنها به این نکته پی ببرد که آیا بعضی قضایایی که او در متون دینی می‌یابد، می‌توان به حکم عقل و به کمک موازین عقلی تصدیق نمود؟ هرگاه شخص معتقد، مقبولات خویش

را تنها بر اقتناعی که از ایمان حاصل می‌شود مبتنی سازد، در زمره کسانی که پایبند ایمان محض باشند، به جای مانده و به حوزه فلسفه و عقل روی نیاورده است؛ اما همین که در بین معتقدات خود حقایقی بیابد که آنها را بتوان مورد بحث عقلی قرار داد، به ساحت فلسفه راه پیدا می‌کند و هرگاه این حقایق فلسفی جدید، مربوط به دین اسلام باشد، نام چنین کسی فیلسوف اسلامی خواهد بود.

اینکه مضامین فلسفی در معتقدات دینی یافت می‌شود، مستلزم این نیست که از فلسفه صرف نظر نماییم، چون مسئله مهم در نظر اهل فلسفه، ارائه دلیل برای اثبات این مسائل به سبک و سباق فوق است. انبیا بدین روش سخن نگفته‌اند. تعالیم آنها فراتر از علوم متداول بشری و برتر از قالب‌های متعارف و مرسوم منبعث از عقل محدود انسانی بوده است. آنها علاوه بر بهره‌گیری از روش برهانی می‌توانستند به درجه‌ای برسند که با نهایت لیاقت، شاهد حقیقت باشند.

در فلسفه اسلامی، نسبت میان دین و فلسفه امری عرضی و اتفاقی نیست. کوچک‌ترین قرینه‌ای در اختیار نداریم که براساس آن بگوییم: دینی بودن چنین فلسفه‌ای، امری است که به صورت تصنعی یا تفکر شدید عقلانی پیوند خورده است. فیلسوف بنا به ملاحظات و به قصد رعایت مصلحت، دین و فلسفه را به هم نزدیک نکرده است و نباید او را ملامت کرد که چرا فلسفه محض را تعلیم نکرده و به فلسفه، رنگ و صبغه دینی داده است. همچنین نباید نسبت به فیلسوف ظن بد روا داشت که او ظاهر فلسفه را با الفاظ و کلمات دینی آراسته است تا آنرا در نظر مسلمانان موجه جلوه دهد؛ به عبارت دیگر فلاسفه اسلامی کوشش نکرده‌اند تا با رجوع به فلسفه یونانی میان دین و فلسفه موافقت ظاهری بوجود آورند.

از نظر فلاسفه اسلامی برای اینکه فلسفه‌ای را به حقیقت، شایسته نام فلسفه اسلامی بدانیم، باید امری که از مافوق طبیعت نازل شده است، در

تأسیس این فلسفه دست داشته باشد. البته لازم نیست که بخشی از مضمون یا متن این فلسفه باشد تا با مفهوم فلسفه که امری عقلی است، ناسازگار باشد؛ بلکه باید در نهادن بنیاد این فلسفه به کار آید. بدین ترتیب، فلسفه به منزله‌ی جنسی که فلسفه‌ی اسلامی یکی از انواع آن است، تلقی می‌شود و مصادیق خاص آن، مشرب‌هایی است که اصحاب آنها تحت تأثیر دین اسلام به طراحی نظام فلسفی خاص خود پرداخته‌اند و به سبب قبول آن، فلسفه‌های آنان به این صورت درآمده است. این مشرب‌های فلسفی، مانند مشرب مشاء اسلامی، اشراق و متعالیه و همچنین عرفان نظری با خصوصیات فردی از یکدیگر متمایز می‌شوند، ولی از این حیث که همه آنها نوع واحدی از فلسفه‌اند، وجوه مشترکی دارند که موجب نام‌گذاری آنها به اسم واحدی می‌گردد.

اولین و شاید بارزترین خصوصیت چنین فلسفه‌ای این است که در بین مسائل فلسفی، مسائلی در اولویت قرار می‌گیرد که حل آنها از لحاظ سلوک دینی اهمیت مضاعف دارد و در این موارد است که فیلسوف اسلامی با ابراز نبوغ خویش، به ایجاد و ابداع می‌پردازد و در ضمن همین عقاید است که فلسفه یونانی را بسط می‌دهد و از آنچه آنها گفته‌اند، فراتر می‌رود. همه اینها را تقریباً در مباحث خدا و رابطه او با جهان و همچنین نفس و ارتباط آن با خدا می‌توان یافت. در نزد فلاسفه‌ای که شایسته عنوان فلسفه اسلامی‌اند، تأثیر قرآن و روایات موجب طرح مسائل جدید و تنقیح و تهذیب مطالب می‌گردد و ابتکار این حکما، به‌خصوص در مباحثی که تابع نفوذ خاص تعلیم دینی است - یعنی بحث درباره‌ی خدا، جهان و انسان؛ و مناسبات جهان و انسان با خدا - پدید می‌آید.

فلاسفه اسلامی در فلسفه خود به اثبات وجود باری، تجرد و بقا و خلود نفس می‌پردازند. سراسر فلسفه آنها تابع رأی‌شان در قبول خدای عالم‌قادر است که خالق حقایق ازلی و کل جهان هستی است؛ عالم را از کتم عدم خلق کرده است و علت مبقیه آن به سبب خلق مدام در تمام آنات است. هم‌اکنون

این سؤال به میان می‌آید که آیا فلاسفه یونان به مفهوم خلق، رسیده و خدا را خالق عالم دانسته‌اند؟ یا این، خود مفهوم جدیدی است؛ ولیکن همین‌قدر که چنین سؤالی از خاطر بگذرد ما را دلالت بر این فرض می‌کند که فلاسفه اسلامی در این باره از سنن اسلامی مستفید بوده و اساس رأی‌شان حاصل تعمقی است که در تعلیم دینی خویش راجع به منشأ کائنات و رابطه خدا و جهان و انسان داشته‌اند. وانگهی باید دید خدایی که فلاسفه اسلامی او را وجود لایتناهی و قائم به ذات و کامل و قادر می‌شناسند و آفریدگار آسمان و زمین می‌دانند و بر این باورند که او انسان را به صورت و مثال خود آفریده است و اشیا را با همان فعلی که علت ایجاد آنهاست، ابقا می‌کند جز همان خدای مسلمانان که ذات و صفات او را بر طبق معتقدات آنان به آسانی در این اقوال می‌بینیم، چه می‌تواند باشد؟ باید دید چگونه می‌شود افکاری که منشأ عقلی محض دارد، عین همان عقایدی باشد که دین اسلام به نام ایمان و وحی به تعلیم آنها پرداخته است. این مطابقت، هنگامی اهمیت خود را آشکار می‌کند که می‌بینیم همه فلاسفه اسلامی دارای چنین آرای هستند.

از نظر همه آنها هرچه هست از اوست و هرچه می‌شود، او می‌کند. اگر فیلسوفی مانند ارسطو قائل به تقوم و استقلال اشیاى متناهی باشد و آنها را تا این حد، منشأ تأثیر بداند جای تعجب نیست و از کسی چون او همین انتظار می‌رود که علم ما را نسبت به اشیا، معلول وجود آنها و ناشی از فعل آنها پندارد. ولی از فیلسوف اسلامی که شخصی متدین به اسلام است، باید توقع بیشتری داشت؛ چون او می‌داند که علیت به معنای خالقیت است و خالقیت، فعل خاص خداست. او هرگونه فعلی را تنها به خدا منسوب می‌دارد و او را هم منشأ علم و هم منشأ فعل ما می‌شمارد.

خصوصیت دیگر این است که فیلسوف اسلامی انسان و جهان را از حیث ارتباطی که با خدا دارند، مورد مطالعه قرار می‌دهد و همه چیز را بر محور خدا می‌بیند؛ از این رو، تمایل به ایجاد وحدت و اتحاد در هیأت تألیفی و توجه به

مجموعه‌ای از امور منتظم و مرتبط، همواره در نظر او قوت و اهمیت دارد. او نیک می‌داند که از کجا و چگونه باید این اتحاد را در آن امور پدید آورد و چگونه باید این نظم و نسق را در امور این جهان و قبل از همه آنها در امور مربوط به فلسفه طبیعت تکمیل نماید.

طرح این بحث که آیا فلسفه اسلامی، اصول و مبادی خاص خود را دارد، یا در اصول، یا فلسفه یونانی شریک است، سیر از فروع و مسائل، به اصول و مبادی را ایجاب می‌کند؛ زیرا اگر در مسائل بمانیم و بگوییم که مسلمانان صرفاً بعضی مسائل تازه در فلسفه طرح کرده‌اند، یا بهتر از اسلاف خود از عهده طرح مسائل برآمده‌اند، به آنان نام فیلسوف نمی‌توان داد و شانشان، شأن شارح است. فیلسوف اسلامی را نمی‌توان مقلد صرف افلاطون و ارسطو و افلوطین دانست. این نحوه تلقی مستلزم قول به تعطیل تفکر است. با این حال، اگر ندانیم فیلسوفان اسلامی چه نسبتی با یونانیان دارند و ما چه نسبتی با آنها داریم، مقاصد فلسفه آنها را در نمی‌یابیم. به عبارت دیگر فهم معانی و مقاصد فلسفه فیلسوفان اسلامی از فهم نسبتی که ما به آنها و آنها به فلاسفه متقدم دارند، جدا نیست؛ بلکه این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. اگر در برخی از فصول کتاب به مناسبت موقع و مقام، در خصوص تأثیر آرای فلاسفه یونانی در فلسفه اسلامی و توجه فلاسفه اسلامی به فلسفه یونانی تأکید شده است، نباید نتیجه گرفت که فلسفه فیلسوفان اسلامی، افلاطونی یا ارسطویی است.

درست است که فلاسفه اسلامی تمام سعی خود را در این راه صرف کرده‌اند که عناصری از اندیشه‌های فلسفی یونانیان را در کنار تفکر دینی - اسلامی درهم آمیزند، اما نباید نتیجه گرفت که فلسفه آنها التقاطی از آرای فلسفی یونانیان و تعالیم دینی است. همان‌گونه که قبلاً بیان کردیم سعی فلاسفه اسلامی در جمع دین و فلسفه از یک‌سو و فلسفه و عرفان از سوی دیگر، فرغ بر تأسیس فلسفه اسلامی و لازمه بسط اصول و مبانی فلسفه خود آنهاست. آنها در زمانی تفکر می‌کردند و به احیای فلسفه می‌پرداختند که تمدن عظیمی

بر مبنای دیانت وجود داشت و اگر فلسفه باید بر همه انتحای تفکر استیلا یابد، باید فلسفه تازه‌ای تأسیس شود. پس اهمیت فلاسفه اسلامی، صرفاً در این نیست که معانی دین را با فلسفه تفسیر کرده یا فلسفه را اساس باطن دیانت دانسته‌اند؛ زیرا قبل از اینها چه در پایان اسلام و چه قبل از ظهور اسلام این سعی به عمل آمده بود. افلاطون و ارسطو این سعی را آغاز کرده بودند و آرای آنها در اسکندریه و در آثار فلاسفه اسکندرانی تفصیل یافته بود. در تمدن اسلامی هم، استفاده از فلسفه به قصد اثبات احکام شریعت و مخصوصاً دفاع از دین و شریعت در مقابل معاندان، در همان اوایل ظهور و بسط اسلام به صورت علم کلام ظاهر شد؛ اما فلاسفه اسلامی هرگز راضی نبودند و نمی‌خواستند که فلسفه را اساس دیانت قرار دهند و دین را تابع فلسفه سازند. بعضی از فرق اسلامی هم که آرای آنها را نمی‌توان آرای کلامی دانست به فلسفه توجه خاص داشتند، تا آنجا که اسماعیلیه صورتی از فلسفه و عرفان را باطن دیانت قرار داده و زمینه را برای تأسیس فلسفه اسلامی آماده کرده بودند. کندی هم قبل از فارابی به تدوین مباحث فلسفه یونانی اقدام کرده بود؛ اما مؤسس فلسفه اسلامی نشد؛ زیرا نه تنها به شرح آرای یونانیان و مفسران اسکندرانی اکتفا کرد، بلکه به مسئله وضع فلسفه در تمدن اسلامی توجه جدی نکرد و قائل شد که فلسفه و علم برهانی می‌تواند در کنار وحی نبوی بماند و هر دو از یکدیگر مستقل باشند. اما فارابی و ابن سینا فلسفه یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر کردند و به مدد آن اصول، مسئله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح کردند. آن اصول تازه چه بود؟ می‌دانیم که موضوع فلسفه وجود یا موجود است و مسائل آن، عوارض ذاتی وجود؛ یعنی پرسش اول فلسفه این است که موجود چیست و چرا موجودات هستند. بر حسب اینکه چه جوابی به این پرسش داده شود فلسفه‌ها متفاوت می‌شوند. ارسطو به این پرسش جوابی داده است که با جواب افلاطون متفاوت است و پاسخ فارابی و ابن سینا هم با پاسخ دو استاد یونانی تفاوت دارد.

به نظر فارابی و ابن سینا وجود حقیقی از آن خداست و اوست که به عالم، وجود بخشیده است. وحدت فکر اسلامی از این لحاظ که رجحان وجود را در فلسفه اولی تصدیق می‌کند و به همین جهت، خدا را عین وجود می‌داند، نه تنها به عنوان یک اصل؛ بلکه در تمام نتایجی که به ضرورت از این اصل، در علم‌الوجود حاصل می‌آید، تأیید می‌شود. مهم‌ترین آن نتایج را در مبحث مناسبات حق و خلق می‌توان دید.

فارابی و به تبع او ابن سینا برای اولین بار در تاریخ فلسفه، ممکنات را به دو جزء عقلی وجود و ماهیت؛ و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه‌گانه تقسیم کردند، حال آنکه مقولات ده‌گانه ارسطو، مقولات وجود است نه ماهیت. این نحوه تقسیم یک امر جزئی نیست و نباید آن را یک تصرفی کوچک در یکی از ابواب حکمت دانست؛ بلکه مؤدی به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شده است. به تبع این تغییر جهت، در فلسفه معنای حقیقت و علیت هم تغییر کرده است. فلاسفه اسلامی می‌گویند: خدا حق است و معانی دیگر حقیقت را هم به همین معنا برمی‌گردانند. آنها علیت را هم به معنای علیت فاعلی ایجاد می‌دانند که هیچ‌کدام از این معانی را در آثار یونانیان نمی‌یابیم.

آنچه ممیز حکمای اسلامی از فلاسفه یونانی است این است که مسلمانان فلسفه‌های خود را بر مبنای تصویری از وجود الهی بنا کردند که افلاطون و ارسطو هرگز بدان راه نجسته بودند. در نظر ابن سینا و فارابی، ذات خدا از آن حیث که صورت محض وجود است، وجود لایتناهی است. چون در این معنا تأمل کنیم، روشن می‌شود که دیر یا زود می‌بایست برهان جدیدی برای اثبات وجود خدا اقامه شود که در زمان ابن سینا نام آن را «برهان صدیقین» نهادند و ابن سینا این افتخار را یافت که اولین بیان دقیق آن را عرضه کند. این همان برهانی است که از زمان ابن سینا به بعد به انحای مختلف جلوه نمود و در فلسفه شیخ اشراق و صدر المتألهین از نو رخ گشود. هیچ‌گونه تردیدی نمی‌توان

داشت که هیچ اثری از این برهان در نزد یونانیان پدید نیامده بود. قابل تصور نیست که فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو که خدا را عین وجود نمی‌دانند و رابطه خدا و جهان را در محور وجود مطرح نمی‌کنند، بتوانند چنین برهانی اقامه کنند.

افلاطون و ارسطو به معرفت مبدأ کل وجود نایل آمدند. معذک نباید اعتقاد به خالقیت خدا را به آن دو نسبت داد. چه، قبول مبدأ اول تمام وجود چنان که افلاطون و ارسطو می‌شناختند جواب این سؤال را می‌دهد که چرا جهان چنان است که هست ولی معلوم نمی‌کند که چرا جهان هست. اگر ارسطو به این حقیقت پی می‌برد که خدا وجود است و تنها در اوست که وجود عین ماهیت است، امکان نداشت که بتوان او را در غفلت از قبول خلقت معذور دانست. چه اگر علت اولی را وجود بدانیم و در همان حال علت وجود ماسوی نخوانیم، محال لازم می‌آید. بنابراین نباید غفلت ارسطو را از توجه به خالقیت خداوند ناشی از ضعف ارتباط منطقی اجزای فلسفه او با یکدیگر به‌شمار آورد؛ بلکه اصول فلسفه او باعث چنین غفلتی شد.

فلاسفه اسلامی با تغییر این اصول و تفسیر اصول فلسفی جدید همه مسائل فلسفه یونانی را مطابق با آن و به روش خود شرح کرده‌اند و به این اندازه هم اکتفا نکرده‌اند؛ بلکه به تفسیر و تبیین دیانت و تصوف بر مبنای فلسفه پرداخته‌اند. این پیروزی در فلسفه اولی حاکی از ارتقای قابل اعتنا در نحوه اعتقاد فلاسفه به خدا بود ولی علاوه بر آن، معنی جهان را نیز از لحاظی که ارتباط با این اعتقاد داشت تغییر بسیار می‌داد و به‌صورتی جز آنچه سابقاً تصور می‌شد در می‌آورد.

چنین جهانی دیگر تابع ضرورت فکری که درباره خود فکر می‌کند نیست؛ بلکه تابع اراده‌ای است که به خلق آن تعلق می‌گیرد. پس از حصول چنین اعتقادی، باید بر آن بود که اشیای این جهان نه تنها از لحاظ صور خود و اتلاف این صور با یکدیگر و تعداد و مقدار اشیا؛ بلکه علاوه بر این از حیث

موجودیت خود نیز اکتفا به ذات ندارد. پس باید قبول داشت که خدا پیش از آنکه علت هرگونه امر دیگری در طبیعت باشد، علت وجود طبیعت است. از همین رو، همه ادله‌ای که فلاسفه اسلامی می‌آوردند تا خدا را به عنوان علت فاعلی اثبات کنند خالفت خدا را نیز به ثبوت می‌رسانید. حتی برهان محرک اول را که بیش از سایر ادله با اقوال ارسطو مشابهت دارد به نحو دیگری نمی‌توان تفسیر کرد. ارسطو می‌گفت فکری که درباره خود فکر می‌کند محرک جمیع موجودات به عنوان علت غایی است. در نظر ارسطو آنچه آسمان و ستارگان را به جنبش در می‌آورد شوق آنان به خداست و حال آنکه در نظر فلاسفه اسلامی محبت و عنایت خدا به جهان است که منشأ چنین حرکتی است. در بین این دو نوع تحریک همان تفاوتی است که بین علت غایی و علت فاعلی وجود دارد و همین تفاوت، ممیز دوگونه تصویری است که یونانیان و مسلمانان از عالم داشتند.

طبیعت در فلسفه اسلامی قلمرویی است از واقعیت که برای هدف و غایت خاصی خلق شده و همه پدیده‌های آن دارای معنی است و حکمت خالق آن همه‌جا آشکار است. طبیعت طبق تدبیر و نظام الهی به وجود آمده و غایت آن به تحقق رسیدن نظام احسن است. آنچه فلاسفه اسلامی در اینجا دقیقاً به دنبال آن هستند این است که اگر نظامی وجود دارد علت وجود آن چیست؟ همان‌طور که استدلال آنها به وجود خدا در مقام محرک اول بدین معنا نیست که او محرک مرکزی ماشین طبیعت انگاشته شود. اثبات وجود او در مقام علت غایی نیز بدین معنا نیست که او را سرمهندس این جهان سراسر نظم و دقت به‌شمار آوریم. این سخن در صورتی می‌تواند به‌خوبی فهمیده شود که از مرتبه ساختن به مرتبه آفریدن فراتر رویم. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که این سینا با آنکه به نقل اقوال ارسطو گاهی به عین اقوال او می‌پردازد در زمینه‌ای جز آنچه وی در پیش گرفته است راه می‌پیماید؛ زیرا جهانی که ارسطو تصور آن را می‌کند از ازل تا به ابد در عرض خدا قرار دارد. رأی فلاسفه اسلامی برعکس

این رأی، حکایت از سنت اسلامی دارد؛ زیرا خدایی که این حکیم قائل به اوست «اول» نسبت به وجود عالم و اقدم بر این وجود به شمار می‌رود. بدین ترتیب، فلاسفه اسلامی هیچ‌گونه استدلالی را برای اثبات وجود خدا فقط با اتکا به علم طبیعت نمی‌پذیرند و فقط ادله‌ای را که با «وجود از آن حیث که وجود» است، ارتباط دارد، معتبر می‌دانند، حتی می‌توان نشان داد که تفسیر کلی فلاسفه اسلامی از فلسفه مابعدالطبیعه ارسطو بر اصل این فلسفه، فائق آمده است؛ چنان‌که گویی روح فلسفه اسلامی با روح فلسفه یونانی از لحاظ آرای ذیل که در این دو فلسفه درباره جهان ابراز شده، متفاوت است.

۱. فلاسفه اسلامی به خدایی قائل شدند که اول در سلسله وجودات است. او را در چنان علوی دیدند که هرگاه لفظ محرک اول را به کار می‌بردند برخلاف حکمای طبیعی سعی‌شان این نبود که محرک بودن او را اثبات نمایند؛ بلکه بر سیاق حکمای الهی درباره معنی اولیت آن تأکید می‌کردند، درحالی‌که یونانیان خدا را با کمال او می‌شناختند، خواه این کمال به قول افلاطون اکمل صفات؛ یعنی خیر مطلق و خواه به قول ارسطو کمال در نظم وجود باشد.

۲. فلاسفه اسلامی به خدایی روی آوردند که او را علت افاضه موجودیت به وجود نیز دانستند، در حالی که یونانیان خدایی را می‌پذیرفتند که می‌توانست علت کل وجود از حیث معقولیت و فاعلیت و غایت بودن و جمیع شؤون دیگر به استثنای موجودیت آن باشد.

۳. فلاسفه اسلامی جهان را به‌صورتی در نظر گرفتند که با خلقت آغاز شده است؛ در حالی که یونانیان جهانی را به تصور آوردند که از ازل فعلیت خود و همچنین حرکت خود را داشته است.

۴. فلاسفه اسلامی به امکان جهان از حیث وجود آن معتقد شدند، درحالی‌که یونانیان، جهان را از آن حیث که معقول است یا ضرورت دارد، ممکن می‌دانستند.

۵. فلاسفه اسلامی به غایت متعالی قائل شدند که با غایت خود، خالق

وجود نظم در عالم است و همچنین خالق اشیا است که منتظم به چنین نظامی است؛ در حالی که یونانیان غایتی را که در داخل اشیا و مقارن با نظام خود آنهاست، می‌پذیرفتند.

از مطالب فوق نباید نتیجه گرفت که بین اصول فلسفه یونانی و نتایجی که حکمای اسلامی از آنها به‌دست آورده‌اند، تناقض وجود دارد؛ برعکس، همین که این نتایج استنتاج می‌شود، چنان می‌نماید که گویی اندراج آنها در آن مقدمات بدیهی است. اینکه افلاطون و ارسطو نتوانستند معانی و مسائلی را که نخستین بار به تعریف آنها راه یافتند، چنان‌که باید و شاید به تمامی بازابند، به‌خاطر این است که در مسئله وجود به حد لزوم تعمق نکردند و به جایی نرسیدند که از سعی در معقول ساختن موجودات فارغ شوند و به بحث در نفس وجود بپردازند. در سؤال‌هایی که عنوان کردند به خطا نرفتند؛ چون ایشان نیز در واقع کارشان طرح مسئله وجود بود و به همین سبب، قواعد و ضوابطی که معلوم داشتند، مقبول افتاد و محفوظ ماند.

فلاسفه اسلامی در این قواعد و ضوابط، تدبیر نمودند. رنجی که در این راه بر خود هموار کردند، بر آنان معلوم داشت که فلاسفه یونان چنان‌که می‌بایست همه نتایج افکار خویش را معلوم نساخته‌اند. فلاسفه اسلامی از معلمان یونانی صرفاً مسائل فلسفی را فرا نگرفتند؛ بلکه با ایشان در تفکر شریک شده و راه‌هایی را یافتند که با ورود و سیر در آن، نظام فلسفی جدیدی را بنیاد نهند؛ ولی این توفیق جز با توجه به آموزه‌های دینی برای آنان حاصل نشد. آنها در دوره‌ای به تجدید فلسفه پرداختند که دیانت، اساس و مدار همه امور بود. پس فیلسوف می‌بایست نسبت دین و فلسفه را معین کند و به تفکر در آن بپردازد. از همین جا می‌توان تبیین کرد که چرا فلسفه مابعدالطبیعه یونان در ضمن آثار حکمای اسلامی راه پیشرفت پیمود و چرا این پیشرفت بر اثر التزام آن به وحی اسلامی حاصل آمد. جنبه دینی فکر افلاطون به تمام قوت خود در دوره افلوپین در قرن سوم میلادی رخ گشود، ولی ظهور این جنبه در فکر ارسطو

مرهون وقت خود بود و این وقت با پدید آمدن فلسفه فارابی و ابن سینا در دوره اسلامی فرا رسید ولی به هر صورت باید اذعان داشت که افلوطین نیز از دین مسیح بی خبر نبوده است.

با توجه به مطالب فوق می توان نتیجه گرفت که فلسفه اسلامی به دو دلیل توانست فلسفه یونان را به اوج ارتقا برساند. یکی اینکه فکر یونانی به موقع خود به راه صواب افتاد و از مبانی و اصول جدید برخوردار شد؛ و دیگر اینکه فکر اسلامی هم به سبب تعالیم دین اسلام توانست حقایق فلسفه یونان را بیش از آنچه بود، به منصه ظهور و مرحله کمال برساند. اهمیت این دو عنصر در فلسفه اسلامی اختصاص به فارابی و ابن سینا ندارد. بعد از آن دو هم با نوع دیگری از گرایش فکری - فلسفی در حکمت اشراقی سهروردی و عرفان نظری ابن عربی مواجه می شویم که در آن از راه اشراق و عرفان به دنبال حقیقت می رفتند. سهروردی حکمت اشراقی را بر دو عنصر مبتنی می داند: «استدلال» و «کشف و شهود» که یکی از پرورش نیروی عقلی حاصل می شود و دیگری از صفای نفس. سنت اشراقی با آنکه در میان اهل تسنن، مفسران و پیروانی پیدا کرد بیشتر در محافل شیعه رواج یافت. نظریات سهروردی تا حد زیادی به خصوص در جهان تشیع جانشین فلسفه مشائی شد. مکتب سهروردی از یک سو با فلسفه ابن سینا و از سوی دیگر با نظریات عرفا در هم آمیخت و این مجموعه به قالب تشیع ریخته شد و در واقع به صورت نظام فلسفی که از اصالت برخوردار است، درآمد. به این دلیل است که هر مورخ فلسفه که حیات عقلی مسلمانان را مورد مطالعه قرار دهد به این نتیجه می رسد که فلسفه اسلامی به معنای واقعی آن با ابن سینا پایان پذیرفت، بلکه پس از مرگ وی که تعلیمات سهروردی در سرزمین های شرقی اسلام شروع به نشر کرد، از نو به راه افتاد.

سهروردی در عین حال که یک عارف است، یک فیلسوف و به عبارت بهتر یک حکیم الهی است. او به لحاظ جنبه الهام باطنی، نظریاتش مرهون

بزرگان صوفیه قبل از خود است و دقیق‌تر آن است که گفته شود، مدیون حلاج و غزالی است. از حلاج نقل قول می‌کند که کتاب «مشکوة الانوار» غزالی در نظریات او راجع به نور و امام نقشی بس مهم دارد. سهروردی در بیان «علم الانوار» که لب حکمت اشراق است، مدعی نیست که خود پایه‌گذار آن بوده است. از نظر او علمای این علم در گذشته همواره وجود داشته‌اند. این حکما علی‌رغم اختلافی که از حیث الفاظ و عبارات در بیان، دارند، همه دارای آن حکمت جاودان کلی هستند که ابتدا به هرمس داده شده و از هرمس نیز با واسطه‌هایی به سهروردی منتقل شده است. از منابع پیش از اسلام از مکتب‌های فیثاغوری و افلاطونی و هرمسی کمال استفاده را کرده است. در ماورای این منابع یونانی و مدیترانه‌ای، سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه می‌کرد و حکمای ایشان را وارث مستقیم حکمتی می‌دانست که به وحی به ادیس نبی نازل شده و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می‌شمردند. سهروردی همچنین تحت تأثیر تعالیم زرتشت، به‌خصوص در مورد فرشته‌شناسی و جنبه رمزی نور و ظلمت قرار گرفته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همان‌جا اخذ کرده است.

شیخ اشراق به‌منظور تحکیم اساس مکتب اشراقی به نقد مبانی فلسفه ارسطو و مشائیان اسلامی چون ابن‌سینا و فارابی می‌پردازد. یکی از اصول مهم مورد اختلاف اشراقیان و مشائیان که یکی از مسائل اساسی فلسفه اسلامی نیز هست، اصل تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود است. نظر سهروردی در این خصوص بر این سخن مبتنی است که وجود در خارج زاید بر ماهیت نیست. او نظر فارابی و ابن‌سینا و دیگر پیروان آنها را قبول ندارد که در هر شیء موجود، وجود امری واقعی است و ماهیت برای تحقق یافتن و واقعیت پیدا کردن به وجود محتاج است. در نظر سهروردی لاقابل مطابق معنای متعارف کلمات خود او، تنها ماهیت شیء است که واقعیت دارد و وجود نقش فرعی یک عرض را دارد که به ماهیت اضافه می‌شود. این طرز تصور که نگرش

ماهوی نسبت به واقعیت است با آنکه بعدها با اثبات اصالت ماهیت، مورد قبول میردهاد واقع شد به سختی مورد انتقاد ملاصدرا قرار گرفت که نگرشی وجودی نسبت به واقعیت دارد و با اثبات اصالت وجود همه حکمت اشراق را برپایه اصالت وجود تفسیر می‌کند و الهیات وجودی خود را جانشین الهیات ماهیت‌انگاران سهروردی می‌سازد.

مخالفت سهروردی تنها به ابن‌سینا و فارابی ختم نشده است. او با رد یکی از اصول اساسی دستگاه فلسفی ارسطو، یعنی اعتقاد به صورت و ماده که محور اصلی فلسفه طبیعی مشائی است، شکل آن را به صورت دیگری در آورده است. بر این اساس، سهروردی با ارسطو که عالم مثل استاد خود را انکار کرد و بدین ترتیب اشیا را از واجد بودن واقعیتهای در درجه‌عالی‌تری از وجود محروم ساخت، به مخالفت برمی‌انگیزد و همچنین تعریف ارسطو را از امکان، رد کرده و مفهومی برای امکان قائل شده است که به تصور افلاطونی نزدیک‌تر است. سهروردی پس از خرده‌گیری بر این نظریات و نظریات دیگری از فلسفه مشائی، در بخش دوم کتاب به تدوین اصول حکمت اشراقی می‌پردازد که در این بخش، اکثر مسائلی که فیلسوفان الهی در جهان اسلام به آنها پرداخته‌اند و جزء اصول مشترک دین و فلسفه به‌شمار می‌آیند، اثبات می‌شود. در آغاز، فصلی درباره نور می‌آورد یا به عبارت دیگر تجلی نور خداوند که مهم‌ترین صفت بارز و عنصر اصلی تعالیم این مکتب است. سهروردی همه حقایق مطلق را به اصل الهی نامتناهی و نامحدود که همان نورالانوار است، نسبت می‌دهد. او نسبت به استدلال ابن‌سینا در اثبات وجود واجب، نظری انتقادی دارد، زیرا معتقد است که استدلال ابن‌سینا ظاهراً اقناعی و جدلی است. از نظر سهروردی، نورالانوار به‌عنوان منشأ و منبع همه نورهای دیگر، ضرورتاً باید وجود داشته باشد، زیرا سلسله نورها محال است که تا بی‌نهایت، یکی قائم به دیگری باشد، بلکه این سلسله در نهایت باید به نوری ختم شود که نور نخستین و نور واجب است.

مسئله دیگری که در بحث رابطه فلسفه و دین بسیار اهمیت دارد و از مهم‌ترین اصول اعتقادی سهروردی به‌شمار می‌رود، بحث دربارهٔ معاد در عالم و حالت پس از مرگ است. سهروردی در بخش آخر «حکمة الاشراق» به این بحث می‌پردازد و آن‌را راه بازگشت روح به مسکن اصلی خود معرفی می‌کند. هدف هر انسانی باید همین باشد، زیرا هر نفس در هر درجه از کمال که باشد و در هر لحظه از زندگی خود جویای نورالانوار است، حتی اگر از منظور اصلی جست‌وجوی خویش نیز آگاهی نداشته باشد. شادی و سعادت از اشراق شدن با نورهای آسمانی حاصل می‌شود و سهروردی سخن را تا به آنجا می‌کشانند که می‌گوید: هرکس که لذت اشراق شدن به وسیله انوار قاهره را نپسندیده باشد، هیچ لذتی را نپسندیده است. از نظر او هر لذتی در جهان انعکاسی است از لذت معرفت و سعادت نهایی نفس، یعنی رسیدن به انوار فرشتگان از طریق تزکیه و اعمال زاهدانه.

عالی‌ترین مرحله‌ای را که نفس باید به آن برسد، مرحلهٔ نفس قدسی یا نفس پیامبران است که صور کلیات یا ارباب انواع‌اند و به‌طور طبیعی درمی‌یابند که پیامبران بدون معلم و کتاب به همه چیز عالمند. نفوس آنها به چنان درجه‌ای از پاکی رسیده است که می‌تواند حقایق را با شهود درک کند و در عالم عناصر اثر گذارد، همچنانکه نفس معمولی بر بدن اثر می‌گذارد. پیامبران حتی قادرند که ارباب انواع را به ارادهٔ خود ماندگار کنند، بدین معنا که به آنها موجودیت بخشند. علم پیامبران رب‌النوع همه علوم است. حضرت محمد(ص) در معراج از طریق تمام مراحل وجود ماورای این جهان به حضور الهی رفت یا از طریق نفس و عقل جهان کوچک خود سفری به الوهیت خویش کرد.

با پیدا شدن ابن عربی ناگهان نظری کامل با وسعت عظیم، چه از لحاظ الهیات و جهان‌شناسی، و چه از لحاظ علم‌النفس و مردم‌شناسی، دربارهٔ تصوف ابراز می‌شود که در ابتدا چنان می‌نماید که با آن، نقطهٔ عطفی در داخل سنت

تصوف پیدا شده است. به وسیله وی جنبه باطنی اسلام آشکارا بیان شد، و مرزهای جهان معنوی آن به شکلی در روشنی قرار گرفت که لااقل از لحاظ نظری برای هرکس که عقل و هوش کافی داشت راه باز شد که در طریق سلوک قدم گذارد و بتواند نظریات عرفانی را عملاً بیازماید و به حقیقت آنها برسد. در نوشته‌های ابن عربی یا نظریات مهمی در مورد «توحید» و «انسان کامل» مواجه می‌شویم که نخستین بار توسط او مطرح شده، اگر چه اصل این تعلیم از همان آغاز پیدایش سنت تصوف و عرفان وجود داشته است.

عرفان به عنوان راهی برای رسیدن به کمال معنوی و معرفت به جنبه درونی وحی اسلامی است. درست است که این نام در دوره متأخر پیدا شده، ولی حقیقت، اصول عقاید و روش‌های آن به آغاز وحی می‌رسد، و با معنی و صورت اسلام، به آن نحو که در قرآن کریم ارتباط بسیار محکم دارد. در نظر کسی که در عرفان وارد می‌شود، و همچون «سالک طریقت» زندگی می‌کند، نخستین و کامل‌ترین عارف به معنای حقیقی آن، پیغمبر اسلام حضرت محمد(ص) است؛ و پس از وی حضرت علی بن ابی طالب(ع) بوده است. در زمان حضرت رسول(ص) که درهای آسمان هنوز باز بود، نزدیکی به منبع وحی اجازه آن را نمی‌داد که سنت دینی به دو قسمت ظاهری و باطنی، یا شریعت و طریقت، تقسیم شود، گو اینکه جوهر هر دو از همان آغاز وجود داشته است. به این جهت است که در دو قرن اول، که سنت دینی بسیار نیرومند بود، نه کتاب‌های فقهی تدوین گردید و نه سازمان اخوت یا طریقت خاصی از تصوف پیدا شد. در قرن سوم بود که مکاتب فقه یا شریعت، تنظیم شد، و در همان زمان تصوف همچون عنصر مشخصی در اجتماع اسلامی آغاز به ظهور کرد. در این میان می‌توان از زاهدان صدر اسلام و قاریان قرآن و راویان حدیث در قرن‌های دوم و سوم سخن به میان آورد که تعلیمات پیغمبر(ص) را برای نسل‌های بعد زنده نگاه داشتند، و بسیاری از ایشان از اولیای صدر اسلام بودند. امامان شیعه(ع) در دو قرن اول اسلام از این لحاظ

اهمیت دارند؛ مخصوصاً هشت امام اول در مرحله نخستین تصوف تأثیر اساسی داشته‌اند.

به وسیله ابن عربی، جنبه باطنی اسلامی، اصول عقایدی پیدا کرد که تنها با کمک آنها امکان داشت که سنت تصوف در میان کسانی که پیوسته در خطر گمراه شدن بودند محفوظ بماند. این افراد همیشه در معرض آن بودند که گرفتار استدلال ناصحیح شوند، و در بیشتر ایشان نیروی مکاشفه عقلی چندان نبود که بر دیگر تمایلات بشری چیره شود، و ذهن آنان را از افتادن در خطا مصون بدارد. آنچه که پیوسته حقیقت باطنی تصوف بود، توسط ابن عربی چنان تنظیم و صورت‌بندی شد که از آن زمان به بعد بر حیات عقلانی و نفسانی اسلام حکومت پیدا کرد. در نوشته‌های محی‌الدین از لحاظ منابع قبل از اسلام، تعبیر و تفسیر مکتب هرمسی اسکندرانی را در عالی‌ترین معنای آن مشاهده می‌کنیم، که در آن مفهوم طبیعت معنایی پیدا می‌کند که متعالی‌تر و درجه جلوه کونی و جهانی آن است.

بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گاهی برای آن ریشه مسیحی قائل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجه ارتباط مسلمانان با راهبان مسیحی است، گاهی آنرا میراث سنت اشراقی ایرانیان می‌خوانند، زمانی آنرا محصول فلسفه نوافلاطونی که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و گنوسی‌های اسکندریه و آرا و عقاید یهود و مسیحیان بوده است معرفی می‌کنند، و گاهی آنرا ناشی از افکار بودایی می‌دانند. همچنانکه مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیراسلامی قائل گردند. مسلم است که عرفان اسلامی مایه‌های اولیه خود را در مورد عرفان عملی و نظری از اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها قواعد، و ضوابط و اصولی بیان کرده است و نیز تحت تأثیر جریان‌های خارج، خصوصاً

اندیشه‌های کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی قرار گرفته است.

اعتقاد اساسی تصوف، مخصوصاً به آن صورت که توسط ابن عربی و مکتب او تفسیر شده، وحدت وجود است. ابن عربی تا آنجا که زبان و بیان بشری اجازه می‌دهد، در تصدیق تعالی و وحدت خداوند مطالب بسیار مهمی دارد. بسیار دشوار است کسی را که در تقدیس و تنزیه خداوند تا این حد بالا رفته است، به عقیده همه‌خدایی متهم ساخت. آنچه وی می‌خواهد بگوید، این است که حقیقت الهی از مظاهر و تجلیات متمایز است، و نسبت به آنها جنبه تعالی دارد، ولی این مظاهر و تجلیات مجزا از حقیقت الهی نیست که به‌صورتی آنها را فرا می‌گیرد. این حقیقت، وحدتی است که امور متقابل و متمم را فرا می‌گیرد. مرکزی است که در آن همه تقابل‌ها یکی می‌شود، و نسبت به هر تضاد و تناقضی در جهان کثرت جنبه تعالی دارد. مرکز دایره‌ای است که در آن همه یگانه می‌شوند و عقل در برابر آن حیران می‌ماند، زیرا مستلزم یکی شدن متقابل‌ها شده است که در مقولات عقل بشری جایی ندارد. ظاهر و باطن، اول و آخر، حق و خلق، عاشق و معشوق، عاقل و معقول، همه تقابل‌هایی ظاهری است که در ذات الهی همه این تضادها را فرا می‌گیرد بی‌آنکه به‌صورت آنها درآید.

یکی دیگر از معتقدات باطنی متصوفه، که آن نیز توسط ابن عربی صورت‌بندی شده، نظریه انسان کامل است. انسان کامل که کلمه نیز هست، تجلی تام اسمای حق است؛ کل جهان است از نظر وحدت و نمونه و مثالی است از جهان و انسان. انسان به‌عنوان جهان صغیر و جهان به‌عنوان انسان کبیر، همچون دو آینه روبه‌روی یکدیگر قرار گرفته‌اند، و در هریک، دیگری منعکس می‌شود، و هریک از آن دو به نوبه خویش مثال مشترک خود را که انسان کامل است منعکس می‌سازد. انسان کامل نیز، از لحاظ جوهر و ذات، روح یا عقل اول، است، که همه عوالم را مشتمل است. در پرتو این تصور، انسان کامل

حقیقت محمدیه (ص) می‌شود که نخستین آفریده حق است و در زمین صورت کامل خود را در حضرت محمد (ص) آشکار می‌سازد که خاتم پیامبران است. از این قرار، مقصود از انسان کامل، قبل از هر چیز، پیغمبران، خصوصاً پیغمبر اسلام (ص) است. پس از آنها اولیای بزرگ مخصوصاً اقطاب هر عصر است که واقعیت ظاهری آنان همچون دیگر انسان‌هاست، ولی واقعیت باطنی ایشان همه امکانات ذاتی جهان هستی را شامل است و انسان به این حالت همچون جهان صغیر و مرکزی است که همه صفات کمال را منعکس می‌کند. هر انسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل، تنها پیغمبران و اولیا را می‌توان به این نام خوانند، و از آنان به عنوان مثال‌ها و نمونه‌های حیات معنوی و راهنمایی در طریق رسیدن به کمال پیروی کرد.

موضوع ارتباط نظریات ابن عربی و عرفانی شیعی، امری است که رسیدگی و تفحصی دقیق می‌طلبد. پس از انتشار تعالیم ابن عربی، وی در بین متکلمان و عرفای شیعی پیروانی چون سید حیدر آملی، ابن ترکه و ابن ابی‌جمهور پیدا کرد. با ظهور صفویه تحولی در فلسفه اسلامی ایران صورت پذیرفت، که نقطه اوج آن ظهور صدرالدین شیرازی یا ملاصدرا است. ابن حکیم بزرگ با بهره بردن از جریان‌های فکری - فلسفی پیش از خود موفق به خلق چشم‌انداز عقلی جدید و مکتبی شد که تا به امروز در ایران زنده و باقی است. ملاصدرا از این دیدگاه، بی‌شک یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حیات فکری جهان اسلام است. در دوره‌ای که علوم عقلی به ضعف و فتور افتاده بود، او با توفیق تمام و با هماهنگ کردن فلسفه‌ای که میراث یونانیان بود و حکمای مشایی و اشراقی قبل از او تعبیری تازه از آن به دست داده بودند با تعالیم اسلام در جنبه‌های ظاهری و باطنی‌اش، این علوم را احیا کرد. در تمامی این مسائل، ملاصدرا نماینده برجسته‌ترین مرحله کوشش نسل‌های حکمای اسلامی است. در او به حق جویبارهایی که قرن‌ها در حال نزدیک شدن به یکدیگر بود، سرانجام به هم پیوست. او به‌خوبی فهمیده بود که یک نظریه فلسفی در مورد جهان هستی

واقعاً به چه معنا است؛ لذا نمی‌توانست خود را راضی کند که برای به‌وجود آوردن نظام فلسفی خویش از التقاط فلسفی مدد بگیرد.

فلسفه صدرالمتألهین را می‌توان از دو دیدگاه، مورد بررسی قرار داد: یکی از لحاظ فلسفه محض و دیگری از لحاظ بینش مبتنی بر تجربه عرفانی و واقعیت. از نظر اول، فلسفه، نظامی است منسجم و دقیقاً منطقی که هیئت اصلی و عمده اصطلاحات و مفاهیم آن به شیخ‌الرئیس ابن‌سینا برمی‌گردد. این سخن در مورد تفکر سهروردی و ابن‌عربی نیز صحیح و صادق است. سهروردی به ترکیب کامل تجربه عرفانی و تفکر تحلیلی در یک ساختمان فکری به اسلوب اصول منطقی و منظم نایل آمد. عرفای اسلامی و در رأس آنها ابن‌عربی دقیقاً همین نظر را درباره ارتباط اساسی متقابل میان فلسفه و عرفان اتخاذ می‌کنند. این اصل که یک عارف بدون نیروی تفکر نظری، عارفی ناقص است، درست همان‌گونه که یک فیلسوف بدون تجارب عرفانی، فیلسوفی غیرکامل است، روح حاکم بر تفکر فلسفی صدرالمتألهین است. هم سهروردی و هم ابن‌عربی تأثیر عظیمی بر او و بر متفکرانی داشتند که پس از قرن هفت در حوزه شیراز و اصفهان ظهور پیدا کردند و بدین‌وسیله اساساً جریان فلسفه را در جهان اسلام تغییر دادند. لحظه قطعی و سرنوشت‌ساز در این تحول و پیشرفت، هنگامی فرامی‌رسد که صدرالمتألهین توانست با ترکیب و تکمیل مفاهیم مفتاحی ابن‌سینا، سهروردی و ابن‌عربی، نظامی فلسفی با ابعاد وسیع و عام بیافریند.

آن نوع فلسفه که بدین‌گونه توسط ملاصدرا تأسیس می‌شود، سومین حکمت اصلی «فلسفه اسلامی» به‌شمار می‌رود. دو مکتب نخست، یکی حکمت مشائی و دیگری مکتب اشراقی است. ملاصدرا با اثر پذیرفتن از جریان‌های فکری فلسفی گذشته، به‌خصوص دو مکتب فوق به تدوین و تأسیس نظام فلسفی مخصوص به خود همت گماشت. از این‌رو ملاصدرا را به حق در جهان اسلام پایه‌گذار صورت جدید و اصیلی از حکمت می‌دانند که به

حکمت متعالیه مشهور است و از حکمت مشائی و اشراقی متمایز است. ملاصدرا به واسطه تسلط کامل بر فلسفه اشراق و مشاء و تدرّب در علوم کشف و تفکر در آیات و روایات، با ابتکاری که مخصوص خود اوست، فلسفه اسلامی را به صورت تازه‌ای درآورد.

نظریه صدرالمتألهین درباره وجود، شامل یک نظام دقیق و استادانه مبتنی بر اصل تمایز صریح بین «مفهوم وجود» و «حقیقت وجود» است. او که اندیشه اصالت وجود را پایه ساختمان مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد، از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته به بحث‌های وجودی منتقل می‌شود. اصالت وجود، یک نظریه فلسفی است که ریشه‌ای عمیق در تجربه مابعدالطبیعی «وجود» دارد. تجربه‌ای که صدرالمتألهین در آن توانست قدرت تفکر تحلیلی عقلی و تجربه مستقیم واقعیت را به یک وحدت کامل درآورد و با طرح و بیان صریح و منضبط آن، به طریقی آگاهانه و منظم، تمام ساختار مابعدالطبیعه خود را از فلسفه ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیرارسطویی است، منتقل سازد.

ملاصدرا پیوسته بر لزوم فرق نهادن بین دو معنی از وجود؛ یعنی معنی مصدری و انتزاعی که معقول ثانی فلسفی است از طرفی و معنی حقیقت عینی وجود از جانب دیگر تأکید دارد. او با گذر از مفهوم وجود به حقیقت وجود، ترکیب وجود و ماهیت را ملاک نیاز ممکن و امتیاز آن از واجب قرار نمی‌دهد. به جای امکان ماهوی، امکان فوری و به جای تفاوت بین مصداق واجب و ممکن که بر هر دو «موجود» اطلاق می‌شود، تمایز بین مراتب حقیقت وجود را مطرح می‌کند. ملاصدرا که تمایز میان «وجود» و «ماهیت» و تقسیم «موجود» را به واجب و ممکن با مبنای اصالت وجود سازگار نمی‌بیند و آن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند، اصل فوق را زیربنای برهان صدیقین در فلسفه خود قرار می‌دهد و بدین وسیله روح برهان ابن‌سینا را در قالب اصالت وجودی آن می‌دمد و در این بازآفرینی، خود را از بند تقسیم موجود به

واجب و ممکن که صیغه اصالت ماهوی دارد، رها می‌کند.

در عصر حاضر، در میان متفکران و صاحب‌نظران اسلامی نقش استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی و استاد شهید مرتضی مطهری در دفاع از حریم حکمت اسلامی و اثبات استقلال آن و رد اتهام یونان‌زدگی از ساحت الهیات اسلامی شایان اهمیت است. بدین منظور استاد مطهری پس از تمهید مقدماتی نشان می‌دهد که قرآن و سنت بیش از هر منبع دیگری در پیدایش و رشد فلسفه الهی نقش داشته‌اند و اگر هیچ سائق دیگری جز همین دو منبع برای تشویق مسلمانان به پرداختن به فلسفه وجود نمی‌داشت، باز هم وجود این مأخذ کافی بود.

در وحی اسلامی؛ یعنی در قرآن و سنت، در الهیات خبرهای آسمانی زیادی برای شنیدن وجود دارد. هدف وحی اسلامی از گزارش این خبرها چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که یک سلسله درس‌ها برای تدبر و تفکر و فهم و الهام‌گیری القا کند و اندیشه‌ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بیکران معارف الهی نماید؟ یا اینکه هدف این بوده که یک سلسله مطالب حل‌ناشدنی و غیرقابل هضم، به‌منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه عرضه به‌دارد؟

مطالب و مسائلی که از منبع وحی القا می‌شود دوگونه است؛ برخی از آنها یک سلسله دستورالعمل‌هاست که باید به آنها عمل شود... و برخی دیگر یک سلسله مسائل نظری و اعتقادی مربوط به خداوند و صفات ثبوتیه و سلبیه او و عوالم قبل از این عالم و بعد از این عالم است. از این مسائل در قرآن و نهج‌البلاغه و خطبه‌ها و احتجاجات و ادعیه، زیاد آورده شده است... از قبیل اطلاق و لاحدی و احاطه ذاتی و قیومی خداوند و اینکه او هستی مطلق و نامحدود است، چیستی ندارد و قید و حد را به هیچ وجه در او راه نیست، ذاتی محدودیت‌ناپذیر و بی‌مرز است، هیچ مکان و زمانی از او خالی نیست، بر زمان و مکان و عدد تقدم دارد؛ وحدت او وحدت عددی نیست، زمان و مکان و

عدد در مرتبه متأخر از او، یعنی در مرتبه فعل اوست، وجودش مساوی وحدت است و دلیل وجود واجب عین دلیل وحدت اوست، با همه چیز است و در هیچ چیز نیست، با همه چیز است ولی نه به نحو تقارن، و بیرون از هر چیزی است ولی نه به نحو انفصال و جدایی. همه چیز از آن اوست و بازگشت همه چیز به سوی اوست، او بسیط است و هیچ گونه جزء برای او فرض نمی‌شود، صفاتش عین ذات اوست. هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن؛ اولیتش عین آخریت و ظهورش عین بطون است. هیچ شانی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد، کلام او عین فعل و ابداع اوست، معرفت او نوعی تجلی او بر عقول است، جسمیت و حرکت و سکون و تغییر و مثل و ضد و شبیه و استخدام آلت و استعانت به غیر از او سلب می‌شود...

درباره ذات و صفات و اسمای حق از سوی فلاسفه، عرفا و متکلمان بحث‌های استدلالی فراوان با سبک‌های گوناگون به عمل آمده است؛ ولی در متون اسلامی یک سبک کاملاً ابتکاری و بی‌سابقه عنوان و مسائلی طرح شده است که قبلاً سابقه نداشته است. مسائلی که بر شمردیم غالباً از این نوع مسائل است. در دوره اسلام نیز سبک امثال فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین و غیره با سبک و روش صدر المتألهین و پیروان او که سرشار از الهام‌های قرآن و نهج‌البلاغه و کلمات ائمه اطهار است، تفاوت دارد. محور دلایل امثال فارابی و ابن‌سینا در مباحث مربوط به ذات و صفات و شؤون حق از وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و مشیت و... «وجوب وجود» است. در این راه ذهن هرگز به ملاک وجوب وجود دست نمی‌یابد؛ ولی در متون اسلامی بر چیز دیگری غیر از وجوب وجود تکیه شده است و آن همان چیزی است که ملاک وجوب وجود است؛ یعنی اطلاق و لاحذی و بی‌مرزی ذات حق. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

این بیانات در فلسفه الاهی یک رشته مطالب و مسائل را حل می‌کنند که علاوه بر اینکه در میان مسلمانان مطرح نشده بوده و در میان اعراب مفهوم

نبوده، اساساً در میان کلمات فلاسفه قبل از اسلام که کتبشان به عربی نقل شده عنوانی ندارند و در آثار حکمای اسلامی که از عرب و عجم جدا شده و آثاری از خود گذاشته‌اند، یافت نمی‌شود. این مسائل همان‌طور در حال ابهام مانده و هریک از شراح و باحثین به حسب گمان خود تفسیر می‌کردند تا تدریجاً راه آنها تا حدی روشن و در قرون یازده هجری حل شده و مفهوم گردیدند؛ مانند: وحدت حقه (وحدت غیر عددی) در واجب و مسئله اینکه ثبوت وجود واجب همان ثبوت وحدت اوست (وجود واجب چون وجود مطلق است مساوی با وحدت است) و اینکه واجب معلوم بالذات است و اینکه واجب خود به خود بلاواسطه شناخته می‌شود و همه چیز با واجب شناخته می‌شود، نه به عکس...^۱

همچنین وی ضمن شرح معنی حدیثی که در توحید صدوق از علی (ع) روایت شده می‌فرماید:

اساس بیان روی این اصل است که وجود حق سبحانه، واقعیتی است که هیچ‌گونه محدودیت و نهایتی نمی‌پذیرد؛ زیرا وی واقعیت محض است که هر چیز واقعیت‌داری در حدود و خصوصیات وجودی خود به وی نیازمند است و هستی خاص خود را از وی دریافت می‌دارد. آری آنچه در نهج البلاغه پایه و اساس همه بحث‌ها درباره ذات حق قرار گرفته این است که او هستی مطلق و نامحدود است؛ قید و حد به هیچ وجه در او راه ندارد؛ هیچ مکان و یا زمان و هیچ شیء از او خالی نیست؛ او با همه چیز است و هیچ چیز با او نیست و چون مطلق و بی‌حد است بر همه چیز حتی بر زمان و بر عدد و بر حد و اندازه (ماهیت) تقدم دارد؛ یعنی زمان و مکان و عدد و حد و اندازه در مرتبه افعال اوست و از فعل و صنع او انتزاع می‌شود؛ همه چیز از اوست و بازگشت همه چیز به اوست؛ او در همان حال که اول الاولین است، آخر الاخرین است. این است آنچه محور بحث‌های نهج البلاغه است. نهج البلاغه در تاریخ فلسفه اسلامی سهم عظیمی دارد. صدر المتألهین که اندیشه‌های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات

علی(ع) بود. روش او در مسائل توحید براساس استدلال از ذات به ذات و از ذات بر صفات و افعال است و همه اینها مبتنی است بر اطلاق و لاحدی بودن وجود حق؛ و همچنانکه استاد علامه متذکر شده‌اند، این بحث‌های عمیق مبتنی بر یک سلسله مسائلی است که در امور عامه فلسفه به اثبات رسیده است.^۱

استاد مطهری پس از ذکر عبارات فوق از علامه طباطبایی و تأکید بر اینکه طرح مباحث عمیق الهیات راه‌گشای مسلمانان و به‌خصوص شیعیان و پیروان اهل بیت عصمت و طهارت(ع) بوده است، در کتاب سیری در نهج البلاغه می‌گوید:

به هر حال، در متون اسلامی نه‌تنها در این مسائل به سکوت برگزار نشده است، یک سلسله مسائل در اوج اندیشه بشری طرح شده است که در جهان اندیشه و تفکر سابقه ندارد. اینها برای چه و به چه منظوری طرح شده است؟ اینها دستورالعمل نیست تا گفته شود وظیفه ما عمل است و بس. اینها یک سلسله مسائل نظری است، اگر این مسائل برای عقل بشیر قابل فهم و درک نیست در طرح اینها چه سودی است؟... در حدیث است که از علی بن الحسین(ع) درباره توحید پرسش شد، فرمود: خداوند می‌داندست در آخرالزمان گروه‌هایی زرف‌اندیش خواهند آمد، از این‌رو «قل هو الله احد» و آیات اول سوره حدید را فرستاد و هرکس سخنی غیر آنها بگوید، هلاک شده است. عجیب این است که نظریات دقیق فلسفی و عرفانی ثابت کرده است که آیات «قل هو الله احد» و آیات اول سوره حدید قله نهایی توحید و معرفت است. واقعیت این است که برخلاف نظر مدعیان، طرح مباحث الهیات به‌واسطه ائمه اهل‌بیت(ع) و تجزیه و تحلیل آن مسائل که نمونه آنها و در صدر آنها نهج البلاغه است، سبب شد که عقل شیعی از قدیم‌الایام به‌صورت عقل فلسفی درآید و البته این بدعت و یک چیز تازه در اسلام نبود؛ راهی است که خود قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه اهل‌بیت(ع) به تبع تعلیمات قرآنی و به‌عنوان تفسیر قرآن آن حقایق را ابراز و اظهار نمودند.^۲

۱. همان، ص ۱۵۷.

۲. سیری در نهج البلاغه، قم، انتشارات صدرا، ص ۷۳.

بدین ترتیب، استاد مطهری پس از روشن کردن این نکته که حکمت و فلسفه اسلامی وام گرفته شده از اندیشه‌های یونانی و اسکندرانی نیست، می‌کوشد تا نشان دهد که آنچه مسلمانان به‌عنوان میراث فلسفی خود در طول قرون و اعصار فراهم آورده‌اند تا چه اندازه با اندیشه‌های دیگر اقوام تفاوت جوهری و بنیادی دارد و اگر اخذ و اقتباسی هم صورت گرفته از نوع بهره‌گیری‌های یک موجود زنده و در حال رشد از امکاناتی است که در محیط اطراف یافت می‌شود. استاد استدلال می‌کند که اساساً لازمهٔ تکامل، استقلال هرچه بیشتر از محیط درونی و تسلط و تأثیر فزون‌تر بر روی آن است. موجود متکامل، موجودی است که در عین بهره‌گیری از محیط، وارسته از آن است و به رنگ آن در نمی‌آید. او وابسته و ایستاده به خود و به نیروها و توانایی‌های درونی خویش است. او نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی در مواجهه با فرهنگ‌های دیگر موفق گردید با تکیه بر توانایی‌های ذاتی خود نه تنها هویت اصیل اسلامی خویش را محفوظ نگاهدارد؛ بلکه توانست ضمن بهره‌گیری از دستاوردهای گران‌قدر دیگران و جذب و هضم عناصر مثبت اندیشه‌های آنان صیغهٔ الهی خود را که ضامن وحدت آن بود جلا و روشنی بخشد.

از این‌رو در این تحقیق بر آن بوده‌ام تا ابتدا تفکر فلسفی مسلمانان را در حین ولادت آن و در همان محلی که آیین اسلام با سنت یونانی پیوند خورده است، مورد بررسی قرار دهم و سپس به بررسی شواهد تاریخی دیگر در مراحل مختلف رشد فلسفه اسلامی بپردازم. به همین دلیل، نحوهٔ استدلال در این نوشتار، روش تاریخی است و اگر گاهی به اثبات عقلی مطلبی از طریق نظری پرداخته‌ام، بدان سبب و فقط تا آن حد است که آنرا مفهوم و معقول سازم. همچنین بر آن بوده‌ام که ارتباط فلسفه اسلامی را با وحی اسلامی مشخص سازم و نیز ارتباط آنرا با مباحث کلامی و عرفانی که در اعصار و قرون به‌عنوان شاخه‌های معرفت که ریشه در وحی قرآنی دارند خاطر نشان سازم.

بر این اساس می‌توان مثال‌هایی را در تاریخ فلسفه اسلامی ارائه داد و با استناد به آنها نشان داد که تعالیم و حیانی چگونه در ذهن اصحاب حکمت الهی رسوخ کرده است. مراجعه به آرای فزاربی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، ابن‌عربی، صدرالمآلهین و علامه طباطبائی آسان‌ترین کار در این‌باره است. این شواهد تاریخی حکایت از آن دارند که فلسفهٔ اولی به صورت متعارف در جهان اسلام از جوهر وحی اسلامی بهره برده است، به نحوی که هرگاه خالی از تأثیر دین اسلام در نظر گرفته شود، صورتی را که به خود گرفته، هرگز دارا نمی‌باشد. از این‌رو می‌توان این مطلب را به یقین پذیرفت که چون دین اسلام این همه تأثیر در فلسفهٔ اسلامی گذاشته است پس فلسفهٔ اسلامی به معنای خاص خود و به صورت امری واقعی در تاریخ اسلام تحقق پیدا کرده است. بنابراین درسی که از گذشته می‌گیریم این است که حقایق دین آنگاه که از طریق وحی به این عالم نازل می‌شود، جزء امور عقلی به‌شمار نمی‌رود؛ اما نمی‌توان از این معنا غافل بود که این حقایق به قصد اینکه معقول شوند، نازل گردیده‌اند و قصد ما از مطالبی که در این رساله درج می‌کنیم، شرح همین معناست و مقصود از تحقیق فوایدی که فلاسفهٔ اسلامی در تعقل فلسفی خود از قرآن و روایات برگرفته‌اند، جز این نیست.

این مقدمه را با مطلبی که به یک معنی در آغاز بحث مطرح شده به پایان می‌برم. مطلب این است که چرا فلسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ اسلامی نام گرفته است. نخستین دلیل این است که سنت فلسفهٔ اسلامی عمیقاً در جهان‌بینی وحی قرآنی ریشه دارد و در درون جهانی پذیرفته شده است که در آن نبوت یا وحی به‌عنوان واقعیت خیره‌کننده عمل می‌کند و نه تنها مبدا اخلاق، بلکه سرچشمه معرفت است. دوم اینکه، در عین اینکه فلسفهٔ اسلامی به معنی دقیق کلمه فلسفه است، تصور آن از عقل به‌وسیلهٔ آن عالم معنوی و عقلانی که در آن عمل می‌کرده است متحول و متکامل شده است. این امر بر هر کس که فلسفهٔ اسلامی را از درون سنت آن مطالعه کرده باشد انگار ناپذیر است و علی‌رغم

کوشش بعضی از غربی‌ها و محققان مسلمان غرب‌زده که تسلیم خردگرایی فلسفه جدید شده‌اند و اکنون می‌خواهند قرائت خویش از عقل به معنی غربی آن‌را به فلسفه اسلامی نیز منتقل کنند به صورت یک واقعیت اساسی به جای مانده است. سوم اینکه، فیلسوفان اسلامی به واقع مسلمان بودند. هرگز نباید فراموش کرد که ابن‌رشد که در عالم غرب او را فصل الخطاب اصالت عقل تلقی می‌کرده‌اند، قاضی اعظم شهر قرطبه در اسپانیا بوده، و ملاصدرا که از بزرگ‌ترین حکمای الهی عالم اسلام بوده، هفت بار پای پیاده به زیارت حج رفته است و در سفر هفتم جان به جان آفرین تسلیم کرده است.

همه این عوامل دست به دست هم داده و بر ماهیت اسلامی فلسفه دلالت می‌کنند. در میان معارف اسلامی، فلسفه از موقعیتی ممتاز برخوردار بود. هرچند فلسفه اسلامی فی‌نفسه واقعیتی وحدانی است، در گذشته و حال تبلورهای تاریخی متعددی داشته که در نحوه مطالعه آن در شرق و غرب انعکاس یافته است. این تبلور فلسفه اسلامی، تاریخ پیوسته و مستمری داشته است که به قرون اولیه اسلامی بازمی‌گردد و نه تنها بر متون مکتوب، بلکه بر سنتی شفاهی استوار است که در نسل‌های متمادی از استاد به شاگرد منتقل گردیده است. به علاوه در این ساحت، فلسفه اسلامی که فلسفه یا حکمت نامیده می‌شود، فنی از فنون عقلی اسلامی است که مورد موافقت یا مخالفت با فنون عقلی دیگر قرار گرفته است. اما به هر جهت، علی‌رغم مخالفت بسیاری از فقها همیشه جزئی لاینفک از حیات عقلی مسلمانان به جای مانده است.

با آنکه فلسفه، معرفتی جهانی است و به قوم و ملتی خاص تعلق ندارد، حکیمان مسلمان علاوه بر آنکه بسیاری از مسائل بی‌سابقه و تازه را در فلسفه مطرح ساختند و راه‌حل‌های بدیع و عمیق‌تری برای آنها ارائه کردند، پس از بررسی و تحلیل آرا و اندیشه‌های فلسفی کهن و بعد از آنکه نحوه بیان و شیوه

استدلال و چگونگی تقریر برهان بر آنها را بهبود و تکامل بخشیدند و همچنین در برخی موارد، دعاوی گذشته را در مورد آنها تثبیت و تحکیم کردند و در پاره‌ای مواضع، بطلان استنتاج‌های نادرست پیشینیان را آشکار ساخته و در عوض، استنتاج‌های نو و خدشه‌ناپذیری را عرضه داشتند، به‌این‌گونه مسائل نیز اجازه ورود دادند، مسلمانان بسیار زود ضرورت آشنایی عمیق با معارف و مواریث فرهنگی سایر ملل را دریافتند و از این‌رو نهضت عظیم ترجمه آثار دیگر اقوام را آغاز کردند، اما ترجمه این آثار تنها در حکم مقدمه واجب شکوفایی علوم و معارف اسلامی بود. دیری نپایید که کار تألیف و تصنیف و تحقیق و نقد و بررسی به‌وسیله مسلمانان آغاز شد و شجره معارف اسلامی که ریشه و اصل آن در وحی الهی قرار داشت، در زمینه‌های مختلف شروع به رشد و کمال کرد.

به هر جهت، فلسفه اسلامی تا به امروز به‌عنوان یک فعالیت عمده عقلانی و یک سنت زنده فکری در درون دژ مستحکم اسلام باقی مانده است و اگر لفظ فلسفه به شکل اخیر آن‌را در عالم انگلوساکسون که اطلاق عنوان فیلسوف را حتی از افلاطون و ارسطو مضایقه می‌کند، محدود نکنیم، به معنی حقیقی کلمه شایسته نام فلسفه است. سنت فلسفه اسلامی به انحاء گوناگون به دیگر مکتب‌های اسلامی واکنش متقابل نشان داده است و پرمیای مبادی حکمت عتیق یکی از غنی‌ترین سنت‌های عقلانی در عالم را آفریده است، سستی که به‌عنوان یک واقعیت زنده تا به امروز به حیات خود ادامه داده است. امید ما این است که کتاب حاضر برخی از گنجینه‌های این سنت را آشکار سازد و نیز تاریخچه و نقش آن‌را در تمدن اسلامی که در یک مرحله از سیر تفکر غرب، سهم بسیار اساسی داشته است، روشن کند.