

هویت دینی و اسلامی «فلسفه اسلامی»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۴

علی امینی نژاد*

۵۱

کتاب نقد / سال چهاردهم و پانزدهم / شماره ۳۶-۳۵ / زمستان ۱۳۹۱ و بهار ۱۳۹۲

چکیده

آیا می‌توان فلسفه رایج میان مسلمانان را فلسفه اسلامی دانست؟ این مقاله بر آن است تا با بررسی چهار محور نقطه آغازین فلسفه، نقطه رشد و تکامل فلسفه، جهت‌گیری‌های کلان و جزئی دو فلسفه و مسائل فلسفه و همچنین مقام ارزیابی و سنجش هویت اسلامی فلسفه اسلامی را تثبیت کند. همچنین در این مقاله موضع اهل بیت^{علیهم‌السلام} در قبال فلسفه با نگاهی به دیدگاه تفکیک آن مورد ارزیابی قرار گرفته و ثابت شده است. امامان معصوم^{علیهم‌السلام} نه تنها هیچ ردی بر کلیت فلسفه نداشته‌اند، بلکه از حیث روش و محتوا، حکمت و فلسفه را تأیید کرده، موجبات «اثاره دفائن عقول» را هرچه بیشتر فراهم ساخته‌اند. در پایان این مقاله نیز دیدگاه صدرالمতألهین

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^{علیه‌السلام}.

شیرازی درباره نسبت فلسفه با اسلام، همچنین امکان دستیابی به حکمتی با عنوان «حکمت محمدیه (ص)» از تدبر شدید و ضابطه‌مند در متون دینی، به اجمال ارائه شده است.

واژگان کلیدی: اسلامیت فلسفه اسلامی، فلسفه و اسلام، روش عقلانی، فلسفه در نگاه اهل بیت (ع)، مکتبیت تفکیک، صدرالمآلهین شیرازی.

مقدمه

درباره فلسفه اسلامی، پرسش‌هایی از سنخ فلسفه فلسفه اسلامی مطرح‌اند که دو نمونه از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) هویت فلسفی فلسفه اسلامی، چگونه قابل تبیین است؟ آیا آنچه به عنوان فلسفه میان مسلمانان رواج دارد، فلسفه است و یا در واقع باید آن را کلام دانست؟

ب) هویت دینی و اسلامی فلسفه اسلامی، چگونه قابل تبیین است؟ آیا اساساً شرح داده می‌شود و بر دومین کلمه از واژه «فلسفه اسلامی» پافشاری می‌شود؟ پرسش نخست در ذهن‌ها برجسته می‌شود و هرگاه جنبه‌های فلسفی و عقلی محض «فلسفه اسلامی» تأکید می‌شود، اولین کلمه از واژه «فلسفه اسلامی» مورد دقت قرار می‌گیرد، پرسش دوم در ذهن‌ها شکل می‌بندد، این در حالی است که هر دو واژگان «فلسفه» و «اسلامی» در ترکیب واژه «فلسفه اسلامی» درست و به جا استفاده شده است. فلسفه اسلامی هم به معنای دقیق کلمه فلسفه است و هم به معنای واقعی، اسلامی و دینی است.

ما در مقاله‌ای ذیل عنوان «نقش عقلانیت در فلسفه اسلامی»، به تبیین هویت

فلسفی فلسفه اسلامی پرداخته و پرسش نخست را به پاسخ نشستیم. در این مقاله بر آنیم تا هویت اسلامی «فلسفه اسلامی» را مورد مطالعه و دقت قرار دهیم. طبیعی است که در این راستا دیدگاه «مکتب تفکیک و اندیشه‌های مشابه» را نیز در نظر خواهیم داشت.

۱. بررسی نسبت دانش‌ها با دین

در کاوش و بررسی نسبت هر دانشی با دین - به طور عام - و با اسلام - به طور خاص - واکاوی در چهار نقطه محوری ضروری است:

۱. در نقطه آغاز و خاستگاه علم؛

۲. در نقطه رشد و تکامل علم؛

۳. در جهت‌گیری‌های کلان و جزئی در علم و مسائل علم؛

۴. در ارزیابی‌ها و ملاک‌های سنجش گزاره‌های مطرح در آن علم.

تا هنگامی که نسبت دانش و علمی با دین به طور عام و اسلام به طور خاص در این چهار محور مورد بررسی دقیق قرار نگیرند و برآیند مجموع آنها مورد ملاحظه واقع نشوند، نمی‌توان رأی قاطعی درباره نسبت آن دانش با دین و اسلام ارائه کرد؛ از همین رو در بررسی هویت اسلامی فلسفه اسلامی و به تعبیری واکاوی نسبت فلسفه اسلامی با دین و اسلام نباید هیچ‌یک از این محورهای چهارگانه را از نظر دور داشت.

۱-۱. نقطه آغاز و خاستگاه فلسفه اسلامی

فلسفه رایج میان مسلمانان، بدون هیچ تردیدی محصول وارداتی و غیربومی بوده

و از این منظر تفاوتی آشکار با عرفان اسلامی دارد. مراکز علمی که در انتقال علوم باستان، مدرسه اسکندریه، مدرسه انطاکیه، مدرسه «الرُّها» و «نصیبین» و «حران» در عراق و مدرسه جندی شاپور در ایران (ر.ک: فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۲۲ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۳۹).

در سال ۱۴۸ ه.ق شهر بغداد که تقریباً در نزدیکی مراکز مهم علمی آن روزگار قرار داشت، توسط *ابوجعفر منصور دوانیقی* خلیفه عباسی تأسیس شد. وی مدرسه‌ای برای تعلم طب در آن بر پا کرد و *ابن بختیشوع* را از جندی شاپور فراخواند، به ریاست آن مدرسه گمارد و نویسندگان را به ترجمه آثار به زبان عربی مأمور ساخت؛ ولی اوج نهضت ترجمه در دوره *هارون* و به خصوص *مأمون* و با پدید آمدن مرکزی برای ترجمه با عنوان «بیت‌المکه» شکل گرفت. افزون بر آنکه مدارس و مراکز علمی آن روزگار که مبدأ انتقال علوم به جهان اسلام بوده‌اند، روشن است بیشتر مترجمان این آثار به عربی و کتابهایی که هریک ترجمه کرده‌اند و حتی مراحلی که در امر ترجمه گذشته است بر ما کاملاً واضح و آشکار است. *البطریق*، *ابوسهل نوبختی شیعی*، *ابن مقفع*، *یوحنا بن ماسویه*، *یوحنا بن البطریق*، *حنین بن اسحاق*، *قسط‌بن لوقا*، *اسحاق بن حنین*، *ثابت بن قره حرانی*، *ابن ناعمه حمّصی*، *ابو بشر متی بن یونس*، *نسان بن ثابت بن قره* و *ابوزکریا یحیی بن عدشی* از جمله معروف‌ترین مترجمان این دوره‌اند که تقریباً از نیمه قرن دوم تا اواخر قرن چهارم در کار ترجمه بوده‌اند و کتاب‌های بسیاری را در علوم گوناگون طب، نجوم، ریاضیات، طبیعیات، فلسفه و منطق از زبان‌های یونانی، سریانی، سانسکریت و پهلوی به عربی ترجمه کرده‌اند (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۷ / فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۳۲)؛ بنابراین وارداتی بودن این علوم

از جمله فلسفه، امری کاملاً روشن و دارای تاریخی آشکارست و جای هیچ تردید و اظهارنظر دیگری نیست؛ ولی با این حال تأمل در دو نکته تا حدودی می‌تواند نسبت به میان فلسفه وارداتی و اسلام را تبیین کند:

نکته اول: فلسفه وارداتی، پیش از آنکه در حوزه فرهنگ مسلمانان وارد شود، دست‌کم در دو مقطع با دین تلاقی داشته و هماهنگ‌سازی شده است. مقطع نخست به ریشه‌های حکمت برمی‌گردد؛ زیرا از سویی بسیار بعید به نظر می‌رسد که بشر، خود توانسته باشد به چنین گستره‌ای از دانش‌ها و معارف دست یافته باشند، بشر در همه ابعاد زندگی حتی حرفه‌های ساده‌ای مثل خیاطی مروهون هدایت‌های انبیا بوده است. براساس تاریخ‌نگاری دینی و اولین انسان حضرت آدم^ع است که گنجینه‌ای از معارف را در قالب «علم‌الاسماء» داراست. پس از آن حضرت نیز همیشه انبیا و اولیا در کنار بشر بوده‌اند و افکار حکیمانه در ابعاد گوناگون حیات بشری از آنها سرازیر بوده است. از سویی دیگر در یونان قدیم افرادی با عنوان هرامسه به معنای حکما، شهرت داشتند و مطابق برخی عقیده‌ها هرمس الهرامسه یا همان حکیم‌الحکما، حضرت/ادریس^ع بوده است^۱ که با تعالیم ایشان و سایر هرمس‌ها، حکمت یونانی، پایه‌های اولیه خود را

۱. عبارت شیخ اشراق به همراه توضیحاتی از قطب‌الدین شیرازی چنین است: «... و من جملتهم أمة جملة استاذية (أى أرسطو) جماعة من أهل السفارة أى أهل كتب السماوية و إصلاح الناس ... والشارعين أمة للنواميس مثل اغنا تأذيمون أى شيبث بن آدم^ع و هرمس أمة ادریس النبى^ع و هرمس أمة ادریس النبى^ع و اسقلينوس أمة خادم هرمس و تلميذه الذى هو أبوالحکماء والأطباء و غيرهم ... و أما سمي الثلاثة و هم عظماء الانبياء الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية و لهذا قدروا على تدوين الحكمة و اظهار الفلسفة؛ أما لأنه أخذ العلم عن أفلاطون و هو عن سقراط و هو عن فيثاغورث و

را یافته است. برخی روایت‌ها نیز حکایت از نبوت شخصیت‌های برجسته یونانی همچون افلاطون دارد. این همه به اضافه رگه‌هایی از آموزه‌های علمی و معرفتی که در یونان قدیم، هماهنگ با دین مشاهده می‌شود، می‌تواند تا حدود زیادی ارتباط ریشه‌های حکمت یونانی را با دین به اثبات رساند. مقطع دوم تلاقی و هماهنگ‌سازی دین و فلسفه در مدرسه اسکندریه توسط فیلسوفانی همچون ساکس صورت گرفت. با این حساب فلسفه‌ای که به حوزه فرهنگ اسلامی وارد شد، چندان بیگانه از دین نیست و چنانچه ادیان سابق در اصول و مبانی اصلی با اسلام مشترک‌اند، فلسفه وارداتی نیز تا اندازه قابل توجهی با آموزه‌های اسلامی هماهنگ بوده و نسبت اثباتی با اسلام دارد.

نکته دوم: پیش از اسلام و مقارن ظهور اسلام و حتی هنگام نهضت ترجمه، فلسفه‌های گوناگونی در دنیا وجود داشته است. از اندیشه‌های گوناگون سفسطه‌گرایانه تا اسطوره‌ها و افسانه‌ها و تا فلسفه الحادی و یا فلسفه‌های شرک‌آلود و ثنویت و فلسفه الهی و توحیدی همگی پیش روی مسلمانان بوده است. واقعاً جای پرسش است که از میان همه این افکار و فلسفه‌ها چگونه فلسفه الهی و توحیدی مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و فلاسفه اسلامی این فلسفه را در حوزه اندیشه خویش راه داده‌اند؟ دلیل این امر چیزی نیست جز آنکه این فلسفه را هماهنگ با روح اسلام یافته‌اند.

←

هو عن أنباذ قلس و هكذا خلف عن سلف حتى ينتهي الى الامامين انما ناذيمون و هرمس و استادالاستاد استاد؛ و اما لأنه تلميذ كتبهم و كلامهم ...» (شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۲۱-۲۲).

۱-۱-۱. عوامل و انگیزه‌های نهضت ترجمه

عوامل و انگیزه‌های متعددی در نهضت ترجمه نقش داشته‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. گسترش سرزمین‌های اسلامی و برخورد مسلمانان با زبان‌های گوناگون و احساس نیاز جدی به هماهنگ‌سازی زبانی، بسترهای لازم را برای ترجمه فراهم ساخت، به گونه‌ای که تعاملات گوناگون سرداران عرب با مردم این سرزمین‌ها، ضرورت این هماهنگ‌سازی را آشکار کرد.

۲. تصرف مراکز و مدارس مهم علمی آن روزگار توسط مسلمانان و در دسترس قرارگرفتن علوم گوناگون و آشنایی با دانشمندان، فضای لازم را برای انتقال علوم ایجاد کرد.

۳. انتقال پایتخت اسلامی از مدینه به بغداد و نزدیکی این شهر با مراکز مهم علمی و آشنایی خلفا و سیاستمداران با دانشمندان و شاخه‌های گوناگون علمی و ابراز علاقه جدی خلفا برای انتقال دو دانش طب و نجوم، مسئله ترجمه و انتقال علوم را بسیار جدی ساخت.

۴. رسمیت‌یافتن زبان عربی و تبدیل‌شدن آن به زبان اول مملکت اسلامی، خودبه‌خود دانشمندان ملل گوناگون را بر آن می‌داشت که داشته‌های علمی خویش را که جزء افتخارات خود و ملت خود می‌دانستند، به زبان رسمی حکومت و کشور ترجمه کنند.

۵. نام داشتن همه علوم به فلسفه از یک سو و آشنایی بیشتر دانشمندان آن زمان از جمله اطبا و منجمان به همه دانش‌ها از جمله فلسفه اولی و منطق از سوی دیگر، باعث ترجمه دسته‌جمعی و راهیابی فلسفه و منطق به نهضت ترجمه شد.

۶. روحیه علم‌آوری اسلامی و آزاداندیشی با هدایت «أطلب العلم ولو بالصَّيْن» سعه صدر لازم را یافته بود، باعث شد تا مسلمانان انتقال علوم و ترجمه آنها را نه تنها امری غیردینی یا ضد دینی تلقی نکردند، بلکه با آغوش باز با آنها برخورد کردند.

۷. غرور اسلامی از جمله عوامل مهم در برخورد بی‌مهابای مسلمانان با اندیشه‌های دیگران بود. بسیار جای تأمل است که در نهضت ترجمه اول، مسلمانان بدون هیچ‌گونه احساس رعب و از خود باختگی، با دانش‌های وارداتی روبه‌رو شدند و اساساً خود زمینه ورود آنها را فراهم ساختند تا جایی که ورود انبوه این علوم و فنون، هیچ‌گونه ضعفی در روحیه مسلمانان ایجاد نکرد.

این معنا حاکی از آن است که مسلمانان چنان در غرور دینی و اسلامی به سر می‌بردند که خود را برتر از هر اندیشه‌ای می‌دانستند و هیچ ترسی از آشنایی با این علوم نداشتند. برخلاف آنچه در نهضت ترجمه دوم، در عصر ما صورت گرفت. در نهضت ترجمه اول، مسلمانان فعال و در نهضت ترجمه دوم مسلمانان منفعل بودند.

۸. تقویت بنیادهای دینی با علوم و دانش‌های مطرح در مراکز مهمه علمی آن روز و مسلح‌شدن به ابزار اصطلاحات علمی و منطقی و فلسفی برای دفاع از آموزه‌های دینی در برابر ملل دیگر از جمله انگیزه‌های مهم در آشنایی مسلمانان با این علوم بود.

۲-۱-۱. موضع امامان معصوم علیهم‌السلام در مقابل نهضت ترجمه

برخی بر این باورند که از جمله انگیزه‌های خلفا در همراهی جدی با نهضت

ترجمه، مقابله با ائمه معصومین^ع و تحت الشعاع قرار دادن عظمت علمی ایشان بوده است.

این معنا گرچه هیچ شاهد تاریخی بر آن وجود ندارد، تحلیل سیاسی ما را و می‌دارد که آن را نادیده نگیریم؛ زیرا اساساً سیاستمداران به خصوص آنها که قید و بند دینی و اخلاقی نداشته باشند، دائماً درصددند تا از هر پدیده اجتماعی در تقویت پایه‌های حکومت خود و تضعیف رقیب بهره ببرند. امامان معصوم^ع بزرگ‌ترین رقیب خلفای بنی‌العباس در مسئله حکومت بوده‌اند. جاذبه علمی ائمه دائماً خلفا را دچار مشکل و دغدغه می‌ساخت.

۵۹

طبیعی است خلفای عباسی از نهضت ترجمه در جهت منافع حکومتی خود نیز استفاده کنند؛ ولی برخی افراد از جمله صاحب مکتب تفکیک که باید آنها را «نواخباریان» نامید، این مسئله را مهم‌ترین عامل و یا تنها عامل در نهضت ترجمه برشمردند و بالاتر از آن نهضت ترجمه و به طور ویژه ترجمه فلسفه را مصیبتی بزرگ، بالاتر از مصیبت سقیفه قلمداد کنند^۱ و با همه قوا در باطل جلوه‌دادن فلسفه و معارف فلسفی بکوشند. این در حالی است که نه تنها شواهد تاریخی این ادعا را تأیید نمی‌کند، دست‌کم سه ملاحظه جدی متوجه این برداشت

۱. میرزاهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) در صفحه ۱۵۶ کتاب **تقریرات**، می‌گوید: «سپس در زمان مولایمان امام رضا^ع و پس از ایشان، مصیبت بزرگ دیگری بزرگ‌تر از مصیبت اول (سقیفه) برای اسلام اتفاق افتاد و آن هم ترجمه فلسفه و انتشار آن در میان مسلمانان به دستور رشید ملعون بود تا اینکه قواعد آن تثبیت و دلایل به آن در قلوب مسلمانان راسخ شد» (ر.ک: معارف عقلی، پیش شماره ۲، ۱۳۸۴، مقاله حسین مظفری، با عنوان "معرفی مکتب تفکیک و نقد نگاه این مکتب به ترجمه فلسفه از یونانی به عربی" ص ۹۳).

افراطی است:

ملاحظه اول: صرف انگیزه باطل، ملازمه‌ای با بطلان علوم ترجمه شده ندارد. علامه طباطبایی در تفسیر **المیزان** پس از آنکه ادعای کسانی که انگیزه باطل خلفا در ترجمه فلسفه و منطق را دلیل بطلان این علوم می‌دانند، گزارش می‌کنند، می‌گویند:

... و لم یتفطن المستدل به انّ تسویة طریقة لغرض فاسد او سلوکه لغایة غیرمحمودة لا ینا فی استقامتة فی نفسہ کالسیف یقتل به المظلوم و کالدین یتعمل لغير مرضاة الله سبحانه؛

کسی که به چنین ادعای، بر نفی فلسفه و منطق استدلال کرده است، در نیافته است که هموارساختن راهی برای هدفی فاسد یا پیمودن راهی برای غایتی ناشایست، هیچ منافاتی با صحت و درستی آن راه ندارد؛ مانند شمشیری که مظلومی را با آن می‌کشند و یا همانند دین که برای غیررضای خدا به کار می‌گیرند (هیچ‌یک از این اهداف فاسد، حکایت از بدی شمشیر و ناپسندی دین ندارد).

درباره نهضت ترجمه اگر خلفا با چنان هدف فاسد، ترجمه علوم همچون فلسفه را ساماندهی کرده باشند، باید گفت «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد». مسلمانان در آشنایی با این علوم از جمله فلسفه، خردورزی مورد سفارش دین را به راه انداختند و بدین وسیله بنیادهای عقیدتی و دینی خود را تحکیم کردند و با خردورزی عمیق‌تر در سایه تعلیمات و هدایت‌های وحیانی، فلسفه‌ای متعالی به بشر عرضه داشتند که بهترین راه ورود عقلانی به این بحث و جدال احسن و بستر ساز اتباع احسن الاقوال شده است.

ملاحظه دوم: شواهد تاریخی حاکی از آن است که خلفای بنی‌عباس و

حکومت‌هایی که بستر ساز نهضت ترجمه شده‌اند، در درجه نخست برای برآوردن پاره‌ای از انگیزه‌های دنیامدارانه به دنبال دانش‌هایی همانند طب و نجوم بوده‌اند و مقصود از واژه فلسفه یا حکمت در عنوان بیت‌الحکمه «مطلق» داشت و معنای عام فلسفه بوده است و اساساً فلسفه اُولی نه تنها مدنظر صاحبان قدرت نبوده، بلکه از قدرت فهم و درک آنها بسی فراتر بوده است و فلسفه با عنای خاص آن؛ یعنی فلسفه اُولی در میان انبوه آثار ترجمه شده و به عنوان یکی از اجزای معنای عام حکمت و فلسفه، وارد حوزه اندیشه اسلامی شده است.

ملاحظه سوم: نزدیک به دو قرن ترجمه و انتقال علوم از جمله فلسفه اُولی، در مرثا و منظر اهل بیت علیهم‌السلام صورت گرفته است. بهترین و مهم‌ترین بررسی در زمینه دیدگاه دین درباره علوم وارداتی و نهضت ترجمه، بررسی موضع امامان معصوم علیهم‌السلام در این باره است. این بررسی به روشنی ضعف نگاه تفکیکیان و نواخباریان را به علوم عموماً و نهضت ترجمه درباره فلسفه و منطق خصوصاً آشکار می‌سازد. اگر نهضت ترجمه و به ویژه ترجمه فلسفه، مصیبتی بالاتر از مصیبت اول می‌بود، قطعاً می‌بایست موضع‌گیری‌های شدید و روشنی از سوی ائمه اطهار در مقابل آن صورت می‌گرفت، چنانچه موضع‌گیری‌های تند و آشکار ایشان در قبال انحراف در امامت، خلافت، فقه، کلام و بالاخره در اداره امور مسلمانان، یکایک آن بزرگواران را به مسلخ شهادت کشاند.

مخالفان فلسفه و مدعیان مخالفت اهل بیت علیهم‌السلام با فلسفه وارداتی با وجود تبلیغات گسترده‌ای که در این باره دارند، تنها دو روایت ارائه کرده‌اند. این دو روایت افزون بر آنکه به هیچ رو التفاتی به نهضت ترجمه و ورود این علوم در میان مسلمانان ندارند، از حیث سند و دلالت هیچ‌یک از اهداف تفکیکیان و

مخالفان فلسفه را برآورده نمی‌سازد:

روایت اول، میرزا مهدی اصفهانی در معارف القرآن در رد فلاسفه می‌گوید: «و لهذا قال الصادق علیه السلام فی توحید المفضل: فتباً و خیباً و تعساً لمتحلی الفلسفة ... زیان خسران و مرگ بر مدعیان دروغین فلسفه ...» (واعظ یزدی، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۵۵۷).
نکته اول: اولین چیزی که در این روایت، انسان را متوجه خود می‌سازد، واژه «متحلین فلسفه» است.

اهل لغت می‌گویند: «انتحل فلان شعر فلان و تنحل أى ادعاء لنفسه و هو لغیره» انتحال شعر بدین معناست که کسی شعر دیگری را به دروغ به خود نسبت دهد؛ بنابراین «متحلی الفلسفه»؛ یعنی مدعیان دروغین فلسفه؛ یعنی فیلسوف‌نماها. با کمی دقت معلوم می‌شود این واژه و این روایت نه تنها مذمت فیلسوفان و فلسفه نیست، بلکه مستبطن مدح فلسفه است؛ زیرا مدعیان دروغین فلسفه و کسانی که به دروغ خود را به امری شایسته منتسب می‌کنند را مذمت کرده است.

نکته دوم: در ادامه حدیث، امام صادق علیه السلام دقیقاً مدعیان فلسفه را مشخص می‌کنند و فیلسوفان را از فیلسوف‌نماها جدا می‌سازند. حضرت می‌فرماید: «فتباً و خیباً و نفساً لمتحلی الفلسفه کیف عمیت قلوبهم عن هذه الخلقة العجیبة حتی انكروا التذییر والعمد فیها: زیان و خسران و مرگ بر مدعیان دروغین فلسفه، چگونه چشم دل آنها از این خلقت عجیب و شگفت‌آور کور شده تا جایی که تدبیر و قصد و اراده را در آنها انکار می‌کنند». معلوم می‌شود مقصود حضرت، فلاسفه مادی و منکران مبدأ متعالی‌اند.

نکته سوم: امام صادق علیه السلام در ادامه روایت پس از نقل آرای قائلان به اتفاق از

میان قدما - که خود این نقل و نوع طرح آن بی ارتباط با نهضت ترجمه نیست - دیدگاه ارسطو را در ردّ آنها به مشابه قاعده‌ای علمی و عقلی با همه ظرایف و واژه‌های فلسفی نقل کرده و بدون هیچ‌گونه تصرفی در آن، رأی ارسطو را با تطبیق بر مصادیقی چند تثبیت و با نفی اشکالات مستشکلان تأیید می‌کند. دقت در زوایای کلام امام جالب توجه است:

و قد كان من القدماء طائفة انكروا العمد والتدبير في الأشياء و زعموا أن كونها بالعرض والإنفاق و كان ممّا احتجّوا به هذه الآيات التي تكون على غير مجرى العرف والعادة كإنسان يولد ناقصاً أو زائداً اصباحاً أو يكون المولود مشوّهاً مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الأشياء ليس بعمدٍ و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق كيف ما اتفق ان يكون.

و قد كان ارسطاطاليس ردّ عليهم فقال: ان الذي يكون بالعرض والاتفاق إنّما هوشىء يأتي في الفرط لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها و ليس بميزة الامور الطبيعة الحجازية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً. و انت يا مفضل ترى اصناف الحيوان أن يجرى اكثر ذلك على مثال و منهاج واحد كإنسان يولد وله يدان و ... (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۹ / مفضل بن عمر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱).

گروهی از پیشینیان اراده و تدبیر در آفرینش موجودات را انکار کرده، پنداشتند بدون ارتباط ذاتی به صورت اتفاقی خلقت یافته‌اند. از جمله ادله این گروه، نشانه‌هایی است که بر غیرمجرای عرف و عادت تحقق می‌پذیرد؛ مانند انسانی که ناقص الخلقه به دنیا می‌آید و یا انگشت زایدی دارد یا فرزندی که زشت‌رو و متغیر الخلقه است. ایشان چنین اموری را دلیل بر آن گرفتند که موجودات عالم به اراده و اندازه‌گیری و محاسبه خلق نشده‌اند،

بلکه بالعرض به حسب اتفاق تکون یافته‌اند. اما/ارسطاطالیس در مقابل این گروه (ملحدان) ایستاده و ایشان را رد کرده و گفت: آنچه عارضی اتفاقی است، گاهی و به جهت اعراضی که بر طبیعت شیء عارض می‌شوند و آن را از راه خود خارج می‌سازند، پدید می‌آید و به منزله امور طبیعی که بر شکل یگانه، همیشه و پی‌درپی جریان دارند، نیست. و تو ای مفضل اکثر حیوانات را می‌بینی که بر شکل و منهاج واحد جریان دارند مثل انسانی که به دنیا می‌آید و دارای دوست و ... است بنابراین این روایت با توجه به آنکه قراین داخلی در آن، حکایت از نظارت امام^{علیه السلام} بر روند انتقال علوم و گرایش‌های الحادی و توحیدی میان آنها دارد، نه تنها رد و نقد فلسفه مورد نظر ما نیست، بلکه همراه با تأیید و پشتیبانی نسبت به فلسفه و فیلسوفان بزرگ یونانی همچون ارسطو است.

۱. جای آن دارد که همه تراث روایی امامانی که در دوره ترجمه به سر می‌برده‌اند، از حیث التفاوت و نظارت بر مباحث و علوم وارداتی مورد بررسی و کنکاش قرار گیرد. این مهم از منظرهای گوناگون تاریخی و علمی کاربرد دارد؛ از جمله در همین حدیث مفضل، امام صادق^{علیه السلام} دیدگاه فلاسفه یونانی را با اصطلاحات یونانی درباره عالم تبیین می‌کند و می‌فرماید: «واعلم یا مفضل ان اسم هذاالعالم بلسان اليونانية الجاری المعروف عندهم "قوسموس" و تفسیره الزنیة و کذلک سمته الفلاسفة و من ادعی الحکمة أفکانوا یسمونه بهذاالإسم ألا و لما رأوا فیہ التقدیر والنظام فلم یرضوا أن یسموه تقدیراً و نظاماً، سموه زینة لیخبروا أنه مع ما هو علیه من الصواب والإتقان علی غایة الحسن والبهاء» (مفضل، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶-۱۱۷ / مجلسی، ۱۳۰۷، ج ۳، ص ۱۴۶). استاد علامه حسن‌زاده، این متن را در صفحه ۲۴ کتاب قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، این گونه ترجمه کرده است: «اسم معروف متداول این جهان در زبان یونانی، قوسموس است و معنای قوسموس، زینت است و فیلسوفان و مدعیان حکمت آن را به همین نام می‌خواندند؛ چون در آن نظام تدبیردیند و اکتفا بدان نکردند که تقدیر و نظام نام نهند، بلکه پای فراتر گذاشته، آن را زینت نامیدند تا مردم را آگاه کنند که جمال با همه درستی و حکمت و استادانه که خلق شده، در غایت زیبایی و آراستگی نیز هست».

روایت دوم، از امام حسن عسگری علیه السلام نقل شده است که آن حضرت خطاب به ابوهاشم جعفری فرمودند:

ای ابوهاشم زمانی بر مردم خواهد آمد که چهره‌هاشان خندان و شادمان و دل‌هایشان تاریک و گرفته است، سنت در میانشان بدعت و بدعت در پیش ایشان سنت است. نزد آنان مؤمن کوچک و فاسق بزرگ داشته می‌شود. حاکمان آنها نادان و ستمکارند و علمای آنان در درگاه ظالمان رفت و آمد دارند. ثروتمندان توشه فقرا می‌دزدند و کوچک‌ترها بر بزرگان پیشی می‌گیرند ... دانشمندانشان بدترین خلق خدا بر روی زمین‌اند؛ چرا که به فلسفه و عرفان متمایل‌اند ...

۶۵

نکته اول: در ادامه این روایت دانشمندان متمایل به فلسفه و تصوف، متعصبان در اهل سنت دانسته شده‌اند (بی‌الغون فی حبّ مخالفینا)؛ با آنکه شواهد تاریخی حاکی از آن است که اکثر فیلسوفان اسلامی یا صریحاً شیعه بوده‌اند و یا با وجود علائم بسیار بر تشیع ایشان، کار آنها مبهم و نامعلوم مانده است یا متمایل به شیعه و یا از محبان اهل بیت علیهم السلام. کمتر فیلسوفی را شاید بتوان یافت که در محبت مخالفان اهل بیت مبالغه کرده باشد. در میان متصوفه، وضع واضح‌تر از این معناست و مبالغه در محبت مخالفان اهل بیت علیهم السلام جایی در میان آنها ندارد. افزون بر آنکه در پاره‌ای از روایات - از همین دست - که درباره تصوف نقل شده است، متمایلان به تصوف، مدعیان محبت اهل بیت علیهم السلام قلمداد شده‌اند (سیکون أقوام یدعون حبّنا و یمیلون إلیهم ...) (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۳۲۳).

نکته دوم: در ادامه همین روایت دانشمندان متمایل به فلسفه و تصوف با

عنوان «الدعاة الى نحلة الملحدين» یاد شده‌اند. این عنوان مسئله را مشکل‌تر کرده است؛ زیرا اولاً، کدام فیلسوف اسلامی حتی فرضاً در میان سنی‌های متعصب وجود یافته است که مردم را به دین ملحدان - که ظهور در دهریون در درجه اول و مشرکان در درجه دوم دارد - دعوت کرده باشد؟! ثانیاً، آیا می‌توان *ارسطو* را که بزرگ‌ترین شخصیت فلسفی در فلسفه وارداتی است، جزء ملحدان به شمار آورد؟!

همه این مشکلات ما را وا می‌دارد تا بگوییم اگر این حدیث از امام معصوم علیه السلام صادر شده باشد، جمله «لأنهم يميلون الى الفلسفة والتصوف و ايم الله أنهم من أهل العدول والتحرف» توضیح و حاشیه‌ای بدهد که به تدریج وارد متن شده است.

نکته سوم: هر چند فقراتی از این حدیث شامل مضامینی عالی است و مشابه آن در روایات دیگر وجود دارد و از همین رو، می‌توان انتساب آنها را به امام تصحیح کرد؛ ولی کل این روایت به خصوص به همراه قطعه مورد بحث، تنها توسط دو تن از عالمان شیعی؛ یعنی شیخ حرّ عاملی در رساله *الائتاعشرية في الردة على الصوفية* و محدث نوری در *مستدرک الوسائل* و فقط از مصدر *حدیقة الشیعه* منسوب به مقدّس *اردبیلی* نقل شده است و این در حالی است که:

اولاً، انتساب این کتاب به محقق *اردبیلی*، دچار دغدغه و تردید بسیار است و تقریباً از همان زمان انتشار تاکنون مورد بحث و نزاع اهل فن بوده است و شخصیتی مثل علامه مجلسی که بنای وی در *بحار الانوار* بر اساس برداشت کنونی ما نقل همه احادیث شیعی اعم از ضعیف و قوی بوده است، این روایت و همانند آن را که در *حدیقه آمده*، نقل نکرده است، با آنکه نسخه *حدیقه* در زمان او مشهور بوده است.

ثانیاً، هیچ‌یک از منابع روایی از کتب اربعه و منابع حدیثی تا آنجا که تتبع کرده‌ایم، گزارش از روایت نیاورده‌اند. با این وضعیت و با توجه به آنکه فقهای ما حتی در فروع فقهی به احادیثی چندین برابر قوی‌تر از این حدیث - که مشکل یا مشکلاتی در سند داشته باشد - هرگز استناد نمی‌کنند، چگونه می‌شود در امری به این مهمی و با چنان گستردگی، به روایت فوق‌العاده ضعیفی مثل این حدیث تمسک کرد؟! آیا انصاف و تقوای علمی به ما چنین اجازه‌ای می‌دهد؟! واقعاً جای بسی شگفتی است که آن همه تبلیغات و سر و صدا که اهل بیت علیهم‌السلام با فلسفه مخالف‌اند، چه شد؟! به کدامین سند و مدرک چنین ادعایی صورت می‌گیرد؟!

در مقابل با مقداری درنگ و تأمل، برخورد حکیمانه امامان معصوم علیهم‌السلام با موضوع انتقال علوم و نهضت ترجمه، به تدریج آشکارتر می‌شود. ائمه نه تنها هیچ مخالفت روشنی از آنها درباره نهضت ترجمه (با تأکید بر فلسفه) به ما نرسیده است، بلکه سه‌گونه تأیید از آنها درباره فلسفه اولی قابل احصا می‌باشد:

الف) تأیید روشی: امامان به پیروی از قرآن و سنت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روش عقلی را به رسمیت شناخته، محبت خدا دانسته‌اند، این معنا - چنانچه شرح بیشتر آن خواهد آمد - لوازم بسیار مهمی به دنبال دارد که از جمله آنها تأیید فی‌الجمله محصولات برآمده از این روش از جمله فلسفه است.

ب) تأیید محتوایی: در فرهنگ اندیشه و عمل اهل بیت علیهم‌السلام مفاهیم بسیاری وجود دارد که با آموزه‌های علوم از جمله فلسفه، هماهنگی کامل دارد؛ مثل آنچه از ارسطو در **توحید مفضل** گذشت از این نمونه‌ها بسیار وجود دارد که خوانندگان گرامی می‌توانند پاره‌ای از این موارد را در کتاب **قواعد عقلی در قلمرو و روایات**

نوشته *فاضل ارجمندی* و *جواد خرمیان* جست‌وجو کنید. این نوع تأیید به همراه نوع پیشین استوارترین تأییدهایی است که از سوی آموزه‌های دینی نسبت به فلسفه و آموزه‌های فلسفی وجود دارد، افزون بر آنکه روش منطقی و درست در بررسی نسبت فلسفه با دین نیز بررسی و تأمل در دو حوزه روش و محتواست. ج) تأییدهای خاص: افزون بر تأییدهای عامی که از حیث روش و محتوا صورت گرفته است، پاره‌ای تأییدهای خاص نیز مشاهده می‌شود؛ از جمله این تأییدها، تأیید و تجلیلی است که امام صادق علیه السلام در توحید مفضل از *ارسطو* داشته است. چنانچه پیش‌تر مشاهده شد، نوع برخورد امام با *ارسطو* به عنوان شخصیت اول فلسفه یونانی که به فرهنگ اندیشه مسلمانان راه یافت، بسیار با اهمیت است.

در روایتی گفته می‌شود وقتی *عمرو بن العاص* از سفر اسکندریه به محضر رسول الله صلی الله علیه و آله برمی‌گردد، آن حضرت از وی می‌پرسد در آنجا چه دیده است. او می‌گوید:

رأيت قوماً ينظلسون (ينظلسون) و يجتمعون خُلُقاً و يذكرون رجلاً يقال له: ارسطوطاليس لعن الله: كسانی را دیدم که طیلسان بر تن کرده و حلقه حلقه گرد هم آمده و از مردی با نام *ارسطوطاليس* که خدا لعنت کند او را، سخن می‌گویند. رسول الله صلی الله علیه و آله بلافاصله فرمود: «مه یا عمرو! ان ارسطوطاليس كان نبياً فجهله قومه: ساکت باش ای عمرو! *ارسطوطاليس* پیامبری بود که قومش قدرش را ندانستند» (دیلمی، ۱۳۸۲، ص ۱۴ / نیز ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۰).

دیلمی پس از نقل روایت یادشده می‌گوید: مؤید این روایت آن چیزی

است که سید طاهر ذوالمناقب و المفاجر رضی‌الدین علی‌بن طاووس در کتاب **فرج المهموم** آورده است که (بنا بر قولی) ابرخس و بطلمیوس از پیامبران بودند و بیشتر حکما (یونانی) این‌گونه بوده‌اند؛ ولی به جهت نام‌های یونانی‌شان امر بر مردم مشتبه شد.

فاضل شهرزوری در **نزهة الارواح** می‌گوید: «یروی عنه»: آنه کان اذا کمل واحد من اهله قال له: یا ارسطاطلیس هذه الأمة: از رسول خدا ﷺ روایت شده که هرگاه یکی از اطرافیان به کمال می‌رسید، به او می‌فرمود: ای ارسطاطالیس این امت! (شهرزوری، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۵ و ۱۰).

دو روایت اخیر هرچند از نظر سندی ضعیف و غیرقابل اعتمادند؛ ولی با حذف احادیث ضعیف از هر دو طرف، می‌توان موضع دقیق و حکیمانه اهل بیت ﷺ را در قبال انتقال علوم از جمله فلسفه به درستی درک کرد.

علامه طباطبایی در پاسخ به پرسشی که از روایات وارد بر مذهب اهل فلسفه پرسیده بود، می‌گوید: معدود روایتی که در بعضی از کتب در ذمّ اهل فلسفه در آخرالزمان نقل شده، بر تقدیر صحت، متضمن ذمّ اهل فلسفه است، نه خود فلسفه؛ چنان‌که روایاتی نیز در ذمّ فقهای آخرالزمان وارد شده و متضمن ذمّ فقهاست، نه فقه اسلامی. همچنین روایاتی در ذمّ اهل اسلام و اهل قرآن در آخرالزمان وارد شده و متضمن ذمّ فقهاست، نه فقه اسلامی و نیز روایاتی در ذمّ اهل اسلام و اهل قرآن در آخرالزمان وارد شده «لابقی من الاسلام الا اسمہ و من القرآن الا رسمہ» و متوجه ذمّ خود اسلام و قرآن نیست و اگر این روایت‌ها که خیر واحد ظنی‌اند، در خود فلسفه بود و مسائل فلسفی مضموناً همان مسائلی است که در کتاب و سنت بود که این مسائل را با استدلال آزاد

بدون تعبیر و تسلیم مشتمل شده است، اصولاً چگونه متصور است یک خبر ظنی در برابر برهان قطعی یقینی قد علم کرده، ابطالش کند؟! (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۶-۸۵).

شهید مطهری نیز درباره مباحث پیشین می گوید:

همان طوری که می دانیم، از اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری، مسلمانان با علوم جهان آشنا شدند، انواع علوم را از یونان و هند و ایران ترجمه کردند و از طرفی می دانیم ائمه اطهار علیهم السلام از انتقاد و خردگیری به کارهای خلفا کوتاهی نمی کردند. کتاب های ما پُر است از این انتقادات. اگر بنا بود که نظر اسلام درباره علم، نظر منفی و مخالف بود و علم خراب کننده و منهدم کننده دین می بود، ائمه اطهار علیهم السلام این عمل خلفا را که دستگاه وسیعی از مترجمان و ناقلان به وجود آورده بودند و انواع کتاب های نجومی، منطقی، فلسفی، طبی، حیوان شناسی، ادبی و تاریخی ترجمه شد، انتقاد می کردند؛ همان طوری که بعضی کارهای دیگر خلفا را شدیداً مورد انتقاد قرار دادند. اگر بنا به انتقاد می بود، این عمل بیش از هر عمل دیگر در میان عوام تحت عنوان «حسینا کتاب الله» زمینه انتقاد داشت؛ بنابراین هیچ اثری در طول ۱۶۰ سال که بر این قضیه گذشت، از انتقاد دیده نمی شود (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۷۵).

۲-۱. فلسفه اسلامی در نقطه رشد و تکامل

آنچه تاکنون در این بحث ارائه شد، بررسی نسبت فلسفه با اسلام در نقطه آغازین بود. در این قسمت به بررسی این نسبت در نقطه رشد و تکامل فلسفه اسلامی می پردازیم؛ زیرا بر این باوریم که هرچند بر عمر فلسفه در میان

مسلمانان گذشت، هماهنگی آن با دین افزون تر شد؛ یعنی بر خلاف عرفان اسلامی که در نقطه آغازین کاملاً بومی و اسلامی بود و در نقطه تکامل، تعاملاتی با فرهنگ غیربومی داشت، فلسفه در آغاز کاملاً وارداتی بود؛ ولی در ادامه گویا پس از نهضت ترجمه، درها را به روی خود بست و به هضم این فرهنگ وارداتی پرداخت. بررسی فلسفه با اسلام در نقطه رشد و تکامل را در دو محور دنبال می‌کنیم:

۱-۲-۱. از منظر روشی

شاید یکی از مهم‌ترین و بلکه مهم‌ترین شاخصه در هر علمی، روش آن باشد؛ به همین دلیل، تحولات روشی، علمی را تثبیت، تکمیل را تخریب می‌کند. نگاهی گذرا به تاریخ علم، حاکی از اهمیت محوری مباحث روشی است. فلسفه انتقال‌یافته به فرهنگ اسلامی، به طور غالب از روش عقلی محض بهره برده است. فلسفه ارسطویی، فلسفه عقلی و استدلالی می‌باشد. قطعاً دیدگاه دین درباره این روش بسیار بااهمیت بوده، از جهتی کاملاً می‌تواند مؤثر باشد. نگاه اسلام به روش عقلانی در فلسفه، از سه زاویه مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف) تأیید روش عقلانی: بی‌شک اسلام روش تفکر آزاد یعنی روش تعقلی را به عنوان روش تحقیقی و غیرتقلیدی پذیرفته است؛ به بیان دیگر، اسلام تفکر آزاد یا همان تفکر و تعقل پیش از دین را در موضوعات گوناگون تکوینی و تشریحی تأیید و تشویق کرده است. امام هادی علیه السلام در پاسخ ابن‌سکیت که از آن حضرت پرسیده بودند اگر معجزات انبیا در زمان‌های گذشته حجتی بر حقانیت آنها بوده، امروز حجت خدا بر خلق چیست؟ فرمودند امروز حجت خدا من

هستم؛ زیرا پرسش / بنسکیت از حجت پیش از دین بود؛ به همین دلیل، در پاسخ او عقل را محبت الهی برشمرده و فرمودند:

العقل، يعرف به الصادق علی الله فی صدقه و الکاذب علی الله فی کذبه؛

حجت خدا بر خلق، عقل و خرد است که با او آنچه درباره خدا راست است، می فهمد و تصدیقش می کند و آنچه بر حق تعالی دروغ است، درک می کند و تکذیبش می کند (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۵، ح ۲۰).

پاسخ حضرت، / بنسکیت را چنان شگفت زده کرد که گفت: «هذا والله هو الجواب».

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرمایند: «لا علم کالتفکر» (نهج البلاغه، ح ۱۱۳). این سخن غیر از آن است که می فرمایند: «لاعبادة کالتفکر». در روایت اخیر به دلیل مسئله عبادت، تفکر سلوکی بیشتر مد نظر است؛ ولی در اینجا بحث علمی و نظری، البته بالاترین نوع علم را علمی می داند که محصول تفکر و خردورزی باشد.*

این معنا لوازم خاص خود را به دنبال دارد که عمدتاً از توجه به این لوازم غفلت می شود. پذیرش این معنا سلوک ویژه ای را در کل جامعه علمی طلب می کند و راه را برای هرگونه تلاش علمی با محوریت روش تعقلی باز

* برخی با شنیدن روایاتی مانند «شکرقا و غربا لاتجدان علماً صحیحاً الا ما خرج من عندنا أهل البيت»، معنای نادرستی برداشت می کنند و گمان می کنند این سخن، خط بطلان به همه علوم است که از مصدری غیر از اهل بیت علیهم السلام سرچشمه گرفته باشد. این معنا به وجوه گوناگون باطل است؛ از جمله همین حدیث بر نادرستی این برداشت صحه می گذارد؛ زیرا حضرت علم تفکری را تأیید و آن را بالاترین علم می داند.

می‌گذارد. توجه به این بحث - چنان‌که گفته شد - حقیقتاً به عنوان بهترین نوع از تأیید پشتیبانی اسلام از فلسفه‌ورزی است.

فلاسفه اسلامی نیز با به‌کارگیری همین روش، هرگز حالت تقلیدی در فلسفه‌ورزی نداشتند؛ به همین دلیل، *ابن‌سینا* به عنوان یکی از فیلسوفان شاخص معیار در میان فلاسفه اسلامی می‌گوید: «من تعوّد ان یصدّق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطره الإنسانیه: هرکس عادت کرده، بدون دلیل باور کند از فطرت و آفرینش انسانی بدور افتاده است» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۱). این حالت در فلاسفه اسلامی دست‌کم سه عکس‌العمل در برابر فلسفه وارداتی و ارسطویی ایجاب کرد؛ اول، آنچه به نظر ایشان و با به‌کارگیری همین روش صحیح نمود، تثبیت و تحکیم کرده، با کنکاش بیشتر شبهات را دفع و استدلال‌های بیشتر و قوی‌تری ارائه کردند؛ دوم، فلسفه وارداتی را گاه به صورتی وسیع مورد هجوم قرار دادند؛ مانند کلمات *ابن‌سینا* به عنوان شخصیت تراز اول در فلسفه مشائی اسلامی در مقدمه **منطق‌المشرقین**. گفتنی است *ابن‌سینا* در این کلمات از نوع نگرش خود به فلسفه ارسطویی گزارش می‌کند و عدم رضایت درونی خود را از بیشتر آن مباحث ابراز داشته، راز مماشست خود را تاکنون از این فلسفه، تبیین و تصمیم خود را برای تنظیم فلسفه‌ای جدید که هرگز به‌گونه کامل موفق به ارائه آن نشد، ابراز می‌دارد تا نوبت به *شیخ‌اشراق* می‌رسد. او به تعبیر عامیانه، در مقابل فلسفه وارداتی شمشیر را از رو بسته، بی‌مهابا بر بیشتر مباحث آن تاخت. پس از *شیخ‌اشراق* با تکیه بر همان روش عقلی، ضعف بسیاری از ایرادات سهروردی معلوم شد و به تدریج فلسفه، شاکله خاصی در میان مسلمانان یافت؛ سوم، مسئله «اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت» که سرانجام به اصالت وجود

و شناخت گونه‌های متعدد تحقق انجامید، دست‌کم در برداشت مسلمانان از فلسفه یونانی هیچ سابقه‌ای نداشته است. توجه به این امر از یک سو و توجه به عمق تأثیرات گسترده این بحث در مهم‌ترین مباحث الهیات بمعنی‌الاعم و الهیات بمعنی‌الاخص از سوی دیگر، تحقیقی‌بودن فلسفه اسلامی را آشکار ساخته، مشخص می‌سازد فلاسفه اسلامی مقلدان فلسفه یونان نبوده‌اند.

ب) هدایت عقل: برخی علما و فلاسفه بزرگ اسلامی بر این باورند که منابع و حیاتی و در رأس آن قرآن، اشاره به اصل منطق یعنی روش درست‌اندیشیدن داشته، می‌توان قواعد منطقی را از آیات و روایات استخراج کرد. دو واژه «قسطاس مستقیم» به معنای ترازوی درست و «میزان» در آیات قرآن می‌تواند به منطق که علم ترازوی اندیشه است، اشاره داشته باشد. خداوند در دو جای قرآن می‌فرماید: «وَزُنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ» (اسراء: ۳۵ / شعراء: ۱۸۲) و در موارد متعددی به «میزان» اشاره کرده است:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (الرحمن: ۷-۹).
 اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ (شوری: ۱۷).
 وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵).

میزان در هر چیزی به تناسب همان چیز است. میزان ترازوی برنج و گندم با میزان و ترازوی مسافت و هریک با میزان و ترازوی زمان متفاوت است. همچنین میزان در محکمه قضاوت و میزان در هر رشته علمی و هر فن و

حرفه‌ای متفاوت است. میزان تفکر و اندیشه درست در رسیدن به واقعیت، منطق صوری و مادی است.* آنچه در آیات قرآن آمده، به حقیقت عام میزان اشاره دارد که در هر موردی به معنای خاصی صدق می‌کند.

ابوحامد محمد غزالی در رساله‌ای با عنوان **قسطاس مستقیم**، به تفصیل در این باره سخن گفته است (غزالی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۰). **صدرالمتألهین شیرازی** در **اسفار** (شیرازی، ۱۹۴۱، ج ۹، ص ۲۹۸)، **مظاهر الالهیه** (شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹)، **اسرارالآیات (مفاتیح الغیب)** (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۸) به این بحث پرداخته است. وی همگام با غزالی، پنج محور اساسی منطق را با عناوین «میزان تلازم»، «میزان تعاند»، «میزان تعادل اکبر و اصغر و اوسط» از آیات قرآن استخراج کرده است.

۷۵

در **اسرارالآیات** می‌گوید:

واعلم أنّ الموازين الواردة في القرآن في الأصل ثلاثة؛ میزان التعادل و میزان التلازم و میزان التعاند؛ لكن میزان التعادل تنقسم إلى ثلاثة أقسام، الأكبر والأوسط والأصغر فيصير الجميع خمسة و تفاصيلها و بیان کل منها و کیفیت استنباطها من القرآن المجید مذکورة هناك (همان، ص ۲۰۹).

اساساً میزان‌هایی که در قرآن (برای درست‌اندیشیدن) آمده، سه قسم است: میزان تعادل، میزان تلازم و میزان تعاند؛ ولی از آنجا که میزان تعادل به سه قسم «اکبر» و «اوسط» و «اصغر» تقسیم می‌شود، مجموع میزان‌ها پنج میزان خواهد شد. تفصیل این میزان‌ها و توضیح هر یک و چگونگی استنباط آنها از قرآن

* پوشیده نیست که واژه‌های «قسطاس مستقیم» و «میزان» از اصطلاح «منطق» بسی زیباتر و رساتر است.

مجید، در **مفاتیح الغیب** ذکر شده است.

بی‌شک از تأمل در گزاره‌های وحیانی و روش ارائه و اثبات مطالب توسط قرآن و سنت می‌توان منطقی کامل‌تر از نطق استوار ارسطویی استخراج کرد و منطقی را جلوتر برد؛ زیرا وحی و قرآن براساس حق و میزان نزول یافته است: «الله الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ»: معیارهای نفس‌الامری، مدار نزول آیات قرآن است. در این آیه «حق» می‌تواند به ماده قیاس‌های برهانی و «میزان» به صورت منتج آنها اشاره داشته باشد؛ از همین رو، دین، برهان کامل است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا» (نساء: ۱۷۴).

دین و اسلام، هدایت‌های خاص‌تری نیز در اختیار خردورزان قرار داده‌اند؛ مثلاً حیطه ذات الهی را از دسترس ادراک انسان به دور دانسته، انسان‌ها را از تفکر در آن باز داشته است. ابن‌عباس می‌گوید: گروهی در خدا اندیشه می‌کردند، پیامبر اکرم ﷺ بدیشان فرمود: «تفكروا فی خلق الله و لا تفكروا فی الله فانکم لن تقدروا قدره: در خلقت خداوند اندیشه کنید و در خدا نیندیشید، زیرا هرگز توانایی آن را ندارید» (ورام، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵۰). شیخ صدوق در کتاب **هدایه** از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «تکلموا فی خلق الله و لا تتکلموا فی الله فان الکلام فی الله عزوجل لا یزید الا تحیراً»: در خلقت خداوند سخن بگویید؛ ولی در خدا به سخن نپردازید [و اندیشه روا مدارید]، زیرا گفت‌وگو در [ذات] خدا، جز حیرت نمی‌افزاید. این دست روایات شاید وجهی از آیه «و یحذرکم الله نفسه واللَّهُ رَوْوفٌ بِالْعِبَادِ» (آل‌عمران: ۳۰) را باز می‌شناساند و در هر صورت از تفکر در ذات نهی می‌کند؛ ولی این نهی، نه نهی ارشادی است و نه مولوی؛ یعنی فقط درصدد ارشاد و هدایت عقل انسان‌هاست که در این حوزه، تلاش خود را به کار نبرند؛

زیرا نتیجه‌ای جز حیرت نصیب‌شان نخواهد شد.

نمونه دیگر از این هدایت‌ها، تأکید بر روش معرفت نفس در راه‌یابی به معارف برتر است. ده‌ها روایت درباره معرفت نفس و استفاده از این روش در کشف معارف ربوبی در جوامع روایی وجود دارد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (محمدری شهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸۷۷)، این هدایت‌گری تأثیر زیادی در عملکرد فلاسفه اسلامی گذاشت و استفاده‌های قابل توجهی خصوصاً به وسیله صدرالمتألهین و پیروان او انجام شد.

ج) افزوده‌شدن روش شهودی: فلسفه وارداتی کاملاً از روش عقلی محض بهره می‌برد؛ به همین دلیل، از جمله شاخصه‌های مهم فلسفه مشائی که تبلور کامل فلسفه ارسطویی در میان مسلمانان بود، استفاده از روش بحثی - استدلالی صرف بود و همین امر موجب گسترش و تعمیق منطق ارسطویی شد؛ ولی به تدریج این روش دستخوش تغییر شد و آرام آرام روش شهودی در فلسفه عرض اندام کرد. این معنا تا اندازه زیادی خود را در آثار نهایی ابن‌سینا نشان داد و اساساً یکی از پایه‌های طرح حکمت متعالیه و فلسفه برتر که از سوی ابن‌سینا در کتاب **اشارات** مطرح شد (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۲۲، فصل ۹ از نمط ۱۰)، بر ذوق و شهود استوار بود. بعدها این روش رسماً در زمان سهروردی و به دست او به روش فلسفی افزوده شد و در نهایت در حکمت معالیه صدرایی به کمال رسید.

عواملی که باعث این روند شده‌اند، کدام‌اند؟ از جمله مهم‌ترین عوامل در این روند شهودگرایانه، مؤلفه‌های تحریک‌کننده دین بود. اسلام در کنار تأیید روش عقلانی، نوع دیگری از علم‌ورزی را پیشنهاد می‌کند که بر پایه تزکیه و تهذیب

نفس استوار بوده‌اند: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» و «أَنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا». نمونه‌های اعلا‌ی این سبک در خود رسول‌الله و ائمه معصومین و افراد برگزیده‌ای مانند میثم تمار، حبیب‌بن‌مظالم و زیدبن‌حارثه مشاهده شده، مورد تشویق پیامبر و معصومان قرار گرفت. این همه تأثیر خودآگاه و ناخودآگاه خود را بر ضمیر فلاسفه اسلامی گذاشت و روند آن‌گونه‌ای در شهودگرایی ایجاد شد.

۲-۲-۱. از منظر محتوایی

افزون بر نسبت روشی میان فلسفه و اسلام در محتوا نیز تحولات زیادی پدید آمد که دست‌کم ذیل دو عنوان می‌توان به این تحولات اشاره کرد:

۱. **افزوده‌شدن مسائل جدید به فلسفه:** پس از ورود فلسفه در میان اندیشمندان مسلمان، حجم انبوهی از مسائل ریز و درشت جدید به فلسفه افزوده شد. استاد شهید مطهری در مقدمه توضیحات خود بر **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تعداد این مسائل را حدود پانصد مسئله تخمین زده است. وی می‌گوید:

والحق باید انصاف داد فلاسفه اسلامی که بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این فن کرده‌اند، خوب از عهده این کار برآمده‌اند و فلسفه نیمه‌کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند و با آنکه فلسفه یونان در ابتدای ورود در حوزه اسلامی مجموعاً بیش از دو‌یست مسئله نبود، در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴).

یکی از دلایل اصلی این معنا را باید در نوع نگاه فلاسفه مسلمان به اسلام یافت؛ زیرا برخی می‌پندارند گزاره‌های وحیانی فقط انگیزشی و ارزشی است. می‌گویند پیامبران، مصلحان اجتماعی بودند که در راه شکل‌گیری مدینه فاضله کوشش می‌کردند. ایشان برای رسیدن به اهداف خود و در جهت شکل‌دهی به

جامعه متعالی، گزاره‌های مبتنی بر مبدأ و معاد را فقط برای ایجاد انگیزه عمل در مردم مطرح می‌ساختند. طبیعی است هیچ مسلمان مؤمنی نمی‌تواند چنین عقیده‌ای داشته باشد. مسلمانان از جمله فلاسفه اسلامی، گزاره‌های وحیانی را معرفت‌زا و واقع‌نما می‌دانند. ایشان بر این باورند که این گزاره‌ها از آنجا که معرفت‌زاست و از واقع خبر می‌دهد، می‌تواند انگیزه‌آفرین و ارزش‌ساز باشد؛ بنابراین قضایای دینی، قضایای معرفتی - انگیزشی است. این نوع نگاه به اسلام، ذهن فلسفی را با مسائل ریز و درشت بسیاری درگیر می‌سازد و همین مسئله باعث شد تا مسائل فراوانی به فلسفه افزوده شود.

۲. رویکرد دینی و اسلامی در مسائل فلسفی: فلسفه وارداتی با وجود همه

گرایش‌های دینی در آن، با انتظارات اسلامی فاصله زیادی داشت. همین مسئله با توجه به نوع نگاه فلاسفه اسلامی به دین باعث شد تا در مسائلی که هماهنگی چندانی با آموزه‌های اسلامی احساس نمی‌شد، به تدریج اصلاحات و تکمیل‌هایی صورت پذیرد که چند نمونه را فقط برای روشن شدن فضای بحث به صورتی گذرا مطرح می‌کنیم:

الف) حدود زمانی عالم: در فلسفه وارداتی مبتنی بر داده‌های عقلی جهان، قدیم تلقی شده بود؛ ولی آنچه از فحوای گزاره‌های دینی استفاده می‌شد، حکایت از حدود عالم داشت؛ بنابراین فلاسفه اسلامی برای حل مشکل، حدود ذاتی را مطرح کردند؛ ولی این تلاش ضمن آنکه صحیح بود، چندان رضایت‌بخش نبود؛ زیرا چنانچه متکلمان بر آن پای می‌فشردند، ظاهر شرایع آسمانی بر حدود زمانی عالم تأکید داشت. به همین دلیل، دعوی متکلم و فیلسوف همچنان ادامه داشت تا آنکه صدر المتألهین در حکمت متعالیه، حدود

زمانی عالم را براساس حرکت جوهری سامان داد و در این مسئله، چنانچه خود تأکید کرده است، فلسفه را با الهام از متون وحیانی به کمال رساند (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۳).

ب) تکامل برزخی: در فلسفه وارداتی، تکامل فقط در بستر عالم ماده پذیرفته شده است؛ ولی متون دینی علاوه بر تکامل در عالم ماده، گویای نوعی از تکامل انسان‌ها پس از مرگ بود. این موضوع فلاسفه اسلامی را بر آن داشت تا تلاش‌هایی صورت دهند. *فارابی* بنا بر حدسی که *خواجه نصیرالدین طوسی* از کلام *ابن‌سینا* در *نمط هشتم اشارات* (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۶) زده است، نخستین گام را در این مسیر برداشت و همگام با او، *ابن‌سینا* طرحی در این مسئله ریخت تا تکامل پس از مرگ را با پذیرش دستگاه فلسفه ارسطویی حل و فصل کند. این روند در *شیخ اشراق* به سوی تمایل به پذیرش نوعی از تناسخ کشیده شد (ر.ک: *سهروردی*، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۳۰) و در فلاسفه بعدی تا به امروز، تحلیل‌های گوناگون فلسفی برای تأمین نظر اسلام مطرح شده است.

ج) معاد جسمانی: در فلسفه ارسطویی، مبنایی که بتواند معاد جسمانی را تثبیت کند، وجود نداشت؛ بنابراین شخصیت برجسته‌ای همچون *ابن‌سینا* با شجاعت ستودنی، بن بست فلسفی را در این مسئله اعلام کرد. این‌گونه شجاعت‌ورزی علمی در جای خود بسیار ستودنی است؛ زیرا ذهن فلاسفه بعدی را برای حل و فصل مسئله، حساس و آماده می‌کند. *ابن‌سینا* اعلام کرد فلسفه مشائی توانایی حل مسئله معاد جسمانی را ندارد تا آنکه نوبت به *صدرالمؤمنین* در حکمت متعالیه رسید. وی با استفاده از مبانی عرفانی و دقت زایدالوصف در موضع نفس و تعمق در متون دینی توانست گام بلندی در تحلیل فلسفی معاد جسمانی

برداشته، به باور خود مسئله را به پایان برساند و این فقط چند نمونه بوده است. بررسی همه مسائل نشان خواهد داد فلسفه در میان مسلمانان رفته‌رفته هماهنگی رو به کمالی با آموزه‌های اسلامی یافت تا جایی که می‌توان آن را فلسفه نبوی و حکمت متعالیه صدرایی را حکمت شیعی نامید.

۳-۱. جهت‌گیری‌های اسلامی در مسائل جزئی و کلی فلسفه

محور دیگری که در بررسی نسبت فلسفه با اسلام می‌تواند مؤثر باشد، جهت‌گیری‌های جزئی و کلی در فلسفه اسلامی است. با توضیحاتی که در قسمت‌های پیشین ارائه شد، کاملاً روشن است که فلسفه رایج میان مسلمانان در جهت‌گیری کلی و کلان خود، توحید را هدف گرفته، چنان‌که در تک‌تک مسائل به ویژه مسائلی که در ارتباط با آموزه‌های اسلامی می‌باشد، در جهت موافقت با آنها گام برداشته است.

۴-۱. سنجه‌ها و میزان‌های فلسفه اسلامی

روشن است مهم‌ترین سنجه و میزان در فلسفه از جمله فلسفه اسلامی، عقل و منطق می‌باشد؛ ولی افزون بر این سنجه، در فلسفه اسلامی دو سنجه دیگر نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ یکی از این دو سنجه، شهود عرفانی است. فلاسفه اسلامی به تدریج بدین نتیجه دست یافتند که محصولات عقلانی که با مکاشفات عرفانی مکرر مخالفت داشته باشد، قابل اعتماد نیست. سنجه دوم که اکنون مورد توجه ما می‌باشد، دین و شریعت است. در فلسفه هرچند به اندازه عرفان اسلامی به این سنجه توجه روشنی نمی‌شود؛ ولی در پشت صحنه کار فلسفی، حضوری بسیار قدرتمند دارد. از همین رو، اگر بتوان فلسفه بدون

الهیات به معنی الاخص را در فضاهاى دیگر جست‌وجو کرد، در فلسفه اسلامى چنین طرحى هیچ‌گونه توجیهى ندارد. فیلسوف مسلمان در تحقیقات فلسفى خویش اگر به نقطه ناهماهنگ با آموزه دینى برسد، هیچ شکی در وجود خطا در مقدمات عقلى خود ندارد؛ بنابراین دوباره با بررسى دقیق‌تر، روند سیر عقلاى را مرور کرده، تصحیح مى‌کند.

اما با تأمل در چهار محور «نقطه آغازین»، «نقطه رشد و تکامل»، «جهت‌گیری‌های کلان و جزئی» و «بالأخره «سنجه‌های فلسفه»، در مورد فلسفه رایج میان مسلمانان، هویت اسلامى این فلسفه به راحتی قابل درک و پذیرش است و شاید شدت این ارتباط در این قسمت از بحث به گونه‌ای ارائه شده باشد که برخی در هویت فلسفى این فلسفه دچار شک و تردید شده باشند و آن را کلام بپندارند؛ ولی رعایت دقیق همه ضوابط روش عقلى، هویت فلسفى اسلامى را تثبیت کرده است. با این حال، هماهنگی و یا اثرپذیری مستقیم و غیرمستقیم آن از اسلام به اندازه‌ای است که واقعاً باید آن را فلسفه‌ای متفاوت با فلسفه‌های دیگر با روحى مستقل دانست که نام «فلسفه اسلامى» یا «حکمت نبوی و محمدی ﷺ» و در نقطه او جش «حکمت شیعی» بر آن برانده است.

۲. گذری بر دیدگاه صدر المتألهین

صدر را مى‌توان برجسته‌ترین فیلسوف اسلامى در تبیین نظری و علمى نسبت فلسفه با اسلام دانست. تفصیل دیدگاه وی بی‌شک به مقاله‌ای مستقل نیازمند است؛ در عین حال تمایل دارم در خاتمه این رساله دو نکته از مجموعه دیدگاه وی درباره نسبت فلسفه با اسلام را با استشهاد به کلمات خود ایشان ارائه دهم.

نکته نخست آنکه صدر/ا بر این باور است که حکمت نه تنها مخالف دین نیست، بلکه هر دو در یک جهت، یک مقصود را می‌جویند و آن شناخت خداوند و صفات، اسما و افعال اوست و فقط کسانی که قدرت تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی و فلسفی را ندارند، فلسفه را مخالف دین می‌پندارند. وی می‌گوید:

انَّ الحِكمةَ غيرَ مخالفةٍ للشَّرَيعِ الحَقِّةِ الالهِيَّةِ بل المقصود منها شيءٌ واحد هي معرفة الحق الاول و صفاته و افعاله و هذه تحصل تارة بطريق الوحي و الرسالة فتسمي بالنبوة و تارة بطريق السلوك و الكسب فتسمي بالحكمة و الولاية و انما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة [له] لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكيمة (صدرالمتألهين، ۱۹۴۱، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷).

ایشان بر این باور است که فقط کسی می‌تواند بدین تطبیق نایل شود که هر دو جانب تطبیق یعنی علوم حکمی و خطابات شرعی را عمیقاً بشناسد و افزون بر آنکه در حکمت کامل است، در دین‌شناسی نیز کامل باشد؛ زیرا ممکن است کسی دین‌شناس - به معنای مجتهد مصطلح در دین - باشد؛ ولی از حکمت عقلی بهره‌ای نداشته باشد؛ چنان‌که ممکن است در حکمت، دانش کافی داشته باشد؛ ولی مجتهد در دین نباشد؛ بنابراین فقط کسی که هر دو را در حد کمال دارد، می‌تواند از عهده این بررسی تطبیقی برآید. صدر/ا در ادامه گفتار پیشین می‌گوید:

و لا يقدر على ذلك التطبيق الا مؤيداً من عند الله، كامل في العلوم الحكيمة مطلع على الاسرار النبوية فإنه قد يكون الانسان بارعاً في الحكمة البحثية و لاخط له من علم الكتاب و الشريعة او بالعكس.

نکته دوم آنکه صدرالمتألهین که خود سال‌ها در اندیشه‌های فلسفی ورزیده شده است و به تراث فلاسفه آشنایی کامل دارد و به طور مکرر بر هماهنگی حکمت و دین پای فشرده است، نه فقط در ادعا، بلکه در مرحله عمل به این باور رسیده که تأمل شدید در متون دینی - البته برای کسی که ورزیدگی لازم عقلی را دارا باشد - باعث دستیابی به مباحث بسیار عمیق در حوزه هستی‌شناسی می‌شود، به گونه‌ای که در مقام مقایسه با افکار فلاسفه پیشین، همانند خورشیدی در مقابل چشمان شب‌پره‌هاست. وی در رساله **اجوبة المسائل الکاشانیة** در ارتباط با بحثی در معرفت نفس، پس از آنکه می‌گوید از تتبع آثار فلاسفه درباره این موضوع مطالب چندانی به دست نیاورده، می‌گوید:

مدت مدیدی بر این حال بودم تا توفیقی در رجوع به کتاب خدا دست داد. در آیات قرآن تدبری مؤثر انجام داده و در دریای معانی و اسرارش برای دستیابی به گوهرهای آن فرو رفتم و تنها به نظر در سواحل و ظواهر آیات اکتفا نکردم. در نهایت کتاب الهی را نوری یافتم که در تاریکی‌های زمین بدان هدایت یابند ... به سبب تأمل در آیات الهی در علم معاد و نشأه آخرت، به اسراری دست یافتم که جز علام‌الغیوب ارزش آنها را نمی‌داند و در این راه فهمیدم روی زمین غیر از نور نبوت، نور دیگری که بدان روشنایی یابند، وجود ندارد ... آنچنان که نسبت عقول همه متفکران از اندیشه‌وران حکمی و صاحبان افکار عقلی در مقایسه با این نور همچون نسبت چشمان شب‌پره‌ها با نور خورشید است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳-۱۴۴).

صدر/ در این باره، فلاسفه مسلمان را به تأمل ضابطه‌مند و شدید در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تشویق می‌کند تا به مثل آنچه وی رسیده، بلکه

بالتر از آن دست یابند. او می‌گوید: «و لیس فیما ذکرته مفاخرة أو شعوف علی الأقران بل تشویق إلى نیل مثله و ما هو أرفع منه و اعلامٌ بأنّ درک اسرار الآخرة لا يمكن إلا بنور نبوة» (همان، ص ۱۴۴).

اوج کار صدر المتألهین آنجاست که معتقد است رجوع حساب شده به آیات و روایات و عدم اکتفا به ظواهر و عمق یابی در آنها نهایتاً به شکل گیری حکمتی منجر می‌شود که شایسته است آن را «حکمت محمدی» بنامیم:

فقد لاح من هذا... و ظهر بطلان قول هؤلاء المتشبهين باذیال افکار الفلاسفة الواقفین عن الارتقاء الی ذروة قدس الملة المصطفویة و اوج عرفان «الحكمة المحمدیة» - علی الصادع بها و آله ازلی الصلوات الابدیة و أطيب التقديسات السرمدیة و هذا الذی أو مانا إلیه ههنا لمعة یسیرة مما آنست به من جانب الطور الایمن ناراً منذ ما خرجت النفس مهاجرة إلیه من بیت أهلها أطواراً و تمامها تطلب بالمراجعة إلی الأصل (همان، ص ۱۶۰).

با این حال، کاملاً باید مراقب بود نگاه صدر به شریعت، نگاه مقلدانه نیست؛ زیرا در چنین نگاه‌ی در بهترین حالت فقط به «الهیات نقلی اجتهادی» منجر خواهد شد و این محصول اگرچه لازم و بسیار مفید است؛ ولی مستقیماً تولید حکمت نیست. حکمت در جایی است که تعقل روی دهد؛ یعنی محتوای گزاره‌ای به صورت عقلانی برای خود انسان حاصل شود، نه آنکه از روی تعبد آن را بپذیرد و در واقع، دین در این نگاه «اثارة دفائن عقول» می‌کند. صدر المتألهین تأکید می‌کند تدبر در متون دینی و کشف حکمت، تقلید از شریعت بدون ممارست حجج و براهین عقلی نیست: «و لا یحمل کلامنا علی مجرد المکاشفة والذوق أو تقلید الشریعة من غیر ممارسة الحجج والبراهین و التزام القوانین»

(صدر المتألهين، ١٩٤١، ج ٧، ص ٣٢٦).

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. جمعی از نویسندگان؛ **تاریخ فلسفه اسلامی**؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
 ۲. حسن‌زاده آملی، حسن؛ **قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند**؛ ج ۲، قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۴.
 ۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ تحقیق هانری کربن، ج ۲، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق.
 ۴. صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد؛ **اسفار اربعه**؛ دکن: دارالطبع جامع عثمانیه سرکار عالی، ۱۹۴۱.
 ۵. —؛ **مظاهر الهیه**؛ تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
 ۶. —؛ **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
 ۷. —؛ **اسرارالایات**؛ تهران: حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
 ۸. شهرزوری، محمدبن محمود؛ **نزهه الارواح و روضه الافراح**؛ تهران: چاپ‌خانه دانش، [بی تا].
 ۹. صدوق (شیخ)، محمدبن علی ابوجعفر؛ **الهدایة**؛ قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۳۸۴.
 ۱۰. طباطبایی (علامه)، سیدمحمدحسین؛ **بورسی‌های اسلامی**؛ ج ۲، قم: بوستان

- کتاب، ۱۳۸۸.
۱۱. —؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ ج ۱، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۱۲. طوسی، نصیرالدین؛ **شرح الاشارات والتنبیها**؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ ج ۴، بیروت: مؤسسه نعمان، ۱۴۱۳ق.
۱۳. فاخوری، حنا و خلیل جر؛ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۱۴. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ تهران: اسوه، ۱۳۷۲.
۱۵. لاهیجی، محمدجعفر بن محمد صادق؛ **شرح رساله المشاعر**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۶. محدث نوری، حسین؛ **مستدرک الوسائل**؛ ج ۱۲، بیروت: مؤسسه آل‌البتیة؛ لاهیا التراث، ۱۴۰۸ق.
۱۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ **بحار الانوار**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۰۷.
۱۸. محمدی ری‌شهری، محمد؛ **میزان الحکمة**؛ ج ۳، قم: دارالحديث، ۱۳۷۵.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ **بیست گفتار**؛ چ ۷، تهران: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۲۰. محمد الغزالی، ابی حامد محمدبن محمد؛ **مجموعه رسائل الامام غزالی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۷.
۲۱. مظفری، حسین؛ «مخالفت امامان معصوم و اصحاب ایشان با فلسفه از نگاه مکتب تفکیک»؛ **نشریه معارف عقلی**؛ قم: مرکز پژوهشی دایرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، ش ۲، تابستان ۱۳۸۵.

۲۲. مفضل بن عمر؛ **توحید مفضل**؛ محمدباقر مجلسی؛ بانضمام مقدمه ای از محمدتقی شیخ شوشتری تهران: نشر فقیه، ۱۳۸۲.
۲۳. دیلمی، محمد بن علی؛ **اصحاب معرفت، تلخیص و بازنویسی محبوب القلوب**، تهران: سازمان ملی جوانان؛ اهل قلم، ۱۳۸۲.
۲۴. ورام، ابوالحسین مسعود بن ابی فراس؛ **تنبيه الخواطر زنه النواظر المعروف به مجموعه ورام**؛ تهران: محمد آخوندی دارالکتب الاسلامیه: ۱۳۷۶.