

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکمت جاودانه

حکمت جاودانه

حسن معلمی

ناشر: انتشارات کانون اندیشه جوان

طراح گرافیک: محمد توکلی

چاپ دوم: ۱۳۹۱

شمارگان: ۴۴۰۰ نسخه

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات اوقاف



کتابخانه ملی ایران

ایران

با حمایت نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور

ویژه مسابقات فرهنگی سال ۱۳۹۱

صرفاً جهت استفاده در کتابخانه‌های عمومی

غیر قابل فروش



کانون اندیشه جوان

معلمی - حسن

حکمت جاودانه / حسن معلمی. - تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳، ۱۳۹ ص

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۷۱۱-۱۴-۱ ۹۷۸-۹۶۴-۸۷۱۱-۱۴-۱ ۳۰۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا

کتابنامه: ص ۱۳۷ - ۱۳۹.

۱. فلسفه اسلامی. الف. عنوان

۸ ح ۶۳ م / ۱۵ BBR ۱۸۹/۱

کتابخانه ملی ایران ۳۸۲۱۴ - ۸۳ م

تهران: تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک ۵۶

تلفن: ۸۸۷۳۰۴۴۶ - ۸۸۵۰۵۴۰۲

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

۷	پیشگفتار
۹	بخش یکم: معنا، تاریخچه و توضیح پاره‌ای از مباحث فلسفی
۱۱	مقدمه
۱۳	فصل اول: معنا و مفهوم فلسفه
۱۵	مجموعه علوم حقیقی. ۱۶ علوم عقلی غیر تجربی. ۱۷ احکام کلی وجود
۲۱	فصل دوم: معنا و مفهوم فلسفه اسلامی
۳۴	عقل در روایات
۳۹	فصل سوم: پیشینه تاریخی فلسفه
۴۵	سیر تاریخی فلسفه اسلامی. ۵۱ روش های فکری در فلسفه اسلامی
۵۷	فصل چهارم: توضیح بعضی از عناوین مهم فلسفی
۵۹	وجود، ماهیت و اصلت یکی از آن دو. ۶۵ علت و معلول. ۷۲ وجوب و امکان و امتناع. ۷۵ حادث و قدیم. ۷۷ ثابت و متغیر. ۷۹ مجرد و مادی.
۸۳	الاهیات بالمعنی الاعم والاهیات بالمعنی بالاخص
۸۷	بخش دوم: ضرورت فلسفه
۸۹	فصل یکم: ضرورت فلسفه
۹۱	ضرورت فلسفه به عنوان یک علم. ۹۳ ضرورت فلسفه به عنوان مبنای جهان بینی. ۹۶ ضرورت فلسفه به عنوان ابزاری دفاعی. ۹۸ ضرورت فلسفه به عنوان وسیله ای برای تعمیق معارف دینی. ۱۰۲ پرسش ها و پاسخ ها
۱۰۹	فصل دوم: فوائد و کارایی فلسفه اسلامی
۱۱۱	برجستگی فلسفه اسلامی. ۱۱۹ کمک فلسفه به دین. ۱۲۱ کمک

فلسفه به عرفان. ۱۲۳ کمک فلسفه به علوم. ۱۲۵ کمک فلسفه به فیلسوف.

۱۲۶ تأثیر فلسفه بر مباحث اجتماعی

پیشگفتار

جهان، اکنون و در عصر جدید، به رهگذار اندیشه‌های تازه و نگاه‌های نو بدل شده است. جامعه ما در راه برقراری نظام‌ها و تأسیسات اجتماعی مبتنی بر انگاره‌های دینی، راهی دراز، اما روشن، فرا پیش دارد. این جاده را تنها گام‌های استوار شوق و شناخت می‌پیماید و توشه‌های گرانبمای عقل و عشق آسان می‌کند.

جوان مسلمان ایرانی نیز با همه هویت تاریخی پر برگ و بار خویش، می‌خواهد و می‌تواند که دیگرگون بیندیشد و تا آن رستگاری نزدیکی که فراروی اوست، چراغی از دانایی و بینایی پیش پای خود بی‌فروزد، فرهیختگی جوان امروز، راه نفوذ فرهنگ‌های بیگانه را می‌بندد و سلامت و مانایی یکان وجودی ما را تضمین می‌کند. اینک انبوهی اطلاعات و افزونی خواننده‌ها و شنیده‌ها چنان است که تنها به مدد ذهن پرسنده و سنجنده می‌توان از میان این همه، دست به شاخسار پرطراوت معرفت برد و میوه‌هایی ابدی چید.

کانون اندیشه جوان، در جست و جوی نیازمندی‌های فکری و فرهنگی جوانان، برآن است تا مجموعه‌هایی متناسب و هماهنگ با فرصت‌ها و

ضرورت‌ها، پیشکش به ساحت این گرامیان فراهم آورد و به قدر بهره‌
 خویش، مشام جانشان را از عطر نوازشگر معرفت معطر کند. آنچه پیش
 چشم شما ارجمندان است، حاصل همین طرح تازه است.
 همت نویسنده گرامی جناب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای حسن
 معلمی را سپاس می‌گذاریم و از خداوند متعال توفیق طاعت و خدمت
 می‌طلبیم.

کانون اندیشه جوان

بخش یکم: معنا، تاریخچه و توضیح پاره‌ای از
مباحث فلسفی

مقدمه

یکی از ویژگی‌های انسان، حس کنجکاوی و حقیقت‌جویی اوست. همین امر موجب پیدایش تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، علوم و فلسفه‌های انسانی مختلف شده است. لازمه این ویژگی طرح پرسش‌های گوناگون در همه زمینه‌هاست.

پرسش‌های بشر قابل تقسیم و طبقه‌بندی است و می‌توان آن‌ها را از جهات گوناگون دسته‌بندی کرد. به عنوان مثال از حیث روش، پرسش‌ها به پرسش‌های عقلی، نقلی، تجربی و... قابل تقسیم است: پرسش‌های عقلی یعنی پرسش‌هایی که با روش عقلی قابل پاسخگویی است؛ و پرسش‌های نقلی یعنی پرسش‌هایی که با روش نقلی و از طریق اسناد و مدارک قابل پاسخگویی است؛ پرسش‌های تجربی یعنی پرسش‌هایی که با روش تجربی قابل پاسخگویی است و پرسش‌های عرفانی پرسش‌هایی است که باید با شیوه‌های عرفانی که همان سیر و سلوک است به آن پاسخ داد.

می‌توان پرسش‌ها را از حیث جزئی و کلی بودن نیز تقسیم کرد: پرسش از یک شیء خاص و احکام ویژه و جزئی مربوط به آن در مقابل سؤال از مباحث کلی در باب یک چیز یا کل عالم و یا کل هستی. به عنوان مثال این سؤال که یک دانه گندم چیست، چه خواصی دارد، تحت چه شرایطی رشد می‌کند و امثال آن، سؤال‌هایی جزئی و خاص است. درحالی که پرسش از

مبدأ عالم، مبدأ عالم ماده، علت العلل موجودات، وحدت یا کثرت عالم وجود، مجرد و مادی بودن موجودات و امثال آن پرسش‌هایی کلی، مطلق و غیرمختص می‌باشد. فلسفه‌ها معمولاً با روش عقلی به سوال‌های کلی و عام پاسخ می‌گویند.

فصل اول: معنا و مفهوم فلسفه

کلمه فلسفه از الفاظ مشترک است و معانی مختلف و متعددی دارد. در طول تاریخ و حتی در زمان واحد، این لفظ دارای معانی متعدد بوده است که در بعضی از موارد غیرقابل جمع‌اند. لذا شناخت معانی متعدد فلسفه برای درک معنای مقصود، مفید و ضروری است.

اگر لفظ فلسفه به تنهایی استعمال شود، معانی زیر را خواهد داشت:

۲. مجموعه علوم حقیقی؛

۲. علوم عقلی غیر تجربی؛

۳. احکام کلی وجود.

در صورتی که این لفظ به صورت مضاف (مثلاً فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، و ...) و یا به صورت موصوف (مثلاً فلسفه علمی) به کار رود، معانی دیگری خواهد داشت که نیازی به ذکر و توضیح آنها نیست و با معنای مقصود این نوشتار کاملاً متفاوت است. لذا در این قسمت فقط به توضیح معانی فلسفه می‌پردازیم.

۱. مجموعه علوم حقیقی

علوم به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند: علوم حقیقی و علوم اعتباری. علوم حقیقی علوم‌می‌اند که به دنبال کشف واقع می‌باشند و با روش‌های مختلف (عقلی، نقلی و تجربی) به دنبال فهم حقایق هستی و عالم جسمانی

و روابط بین موجودات‌اند. به عنوان مثال، فیزیک علمی است که به دنبال فهم حقایق مربوط به جنبه‌ای خاص از ماده از قبیل وزن، حجم و غیره است. شیمی نیز به دنبال حقایق مربوط به ماده است، منتهی از حیث تجزیه و ترکیب داخلی و اجزای تشکیل دهنده آن. اما در عین حال فیزیک‌دان و شیمی‌دان هر دو در پی فهم حقایق مربوط به ماده‌اند. مشاهده می‌شود که علوم حقیقی، علمی‌اند که در آن‌ها عالم به دنبال کشف واقع و فهم حقایق است. در علوم اعتباری، حقیقتی کشف نمی‌گردد و عالم به دنبال کشف حق و درک و فهم حقایق نیست. اصولاً در این دسته از علوم حقیقتی وجود ندارد که کشف شود. علوم اعتباری مجموعه قراردادهایی‌اند که انسان‌ها به لحاظ نیاز بین خود وضع کرده‌اند، از قبیل ادبیات و لغت.

فلسفه به یک معنا، مجموعه علوم حقیقی است؛ یعنی علمی که در پی کشف واقع‌اند. در این معنا فلسفه شامل فیزیک، شیمی، ریاضی، منطق، فلسفه به معنای اخص، خداشناسی و غیره می‌گردد.

تاریخ و جغرافیا اگر چه به دنبال کشف واقع‌اند ولی به این لحاظ که قضایای مطرح شده در آن‌ها جزئی و شخصی است در این معنا از فلسفه نمی‌گنجد. منظور از فلسفه در این معنا، آن دسته از علوم حقیقی است که دارای قضایای کلی می‌باشند.

۲. علوم عقلی غیر تجربی

روش تحقیق در علوم متعدد است. این روش گاه عقلی است، گاه

تجربی و گاه نقلی. در برخی از علوم همچون فلسفه و منطق فقط از استدلال‌های عقلی استفاده می‌شود، در بعضی مثل شیمی و زیست‌شناسی شیوه‌های تجربی و آزمایشگاهی به کار برده می‌شود، و در بعضی دیگر همچون تاریخ، حدیث و رجال شیوه نقلی و استناد به اسناد و مدارک مورد استفاده قرار می‌گیرد.

فلسفه در یک معنا به کلیه علوم عقلی مثل منطق، فلسفه، خداشناسی عقلی و... یعنی همه علوم می‌که در آن‌ها برای رسیدن به واقع و درک حقایق از استدلال‌های عقلی استفاده می‌شود، اطلاق می‌گردد.

۳. احکام کلی وجود

در یک معنا به علمی که به بحث از احکام کلی وجود می‌پردازد، فلسفه گفته می‌شود. هر موجودی را که مورد مطالعه قرار دهیم، در رابطه با آن به دو نوع از احکام و ویژگی‌ها پی می‌بریم: احکامی که مخصوص نوعی خاص از موجودات است و مجموعه مشخص و معینی از موجودات را شامل می‌شود، و احکام و صفاتی که اختصاص به نوع خاصی از موجودات ندارد بلکه نسبت به همه و یا اکثر انواع موجودات صدق می‌کند.

به عنوان مثال آب دارای ویژگی‌های فراوانی است و صفات و احکام فراوانی دارد: سیال است، مایع است، وزن حجمی خاصی دارد، شکل ظرف خود را دارد، تشنگی را برطرف می‌کند، از هیدروژن و اکسیژن ترکیب شده است و... این‌ها صفاتی است که چوب، آهن و فولاد آن‌ها را ندارند. از طرف دیگر آب؛ مادی، متغیر، ممکن‌الوجود، حادث، معلول و... است و در

این احکام با چوب، آهن، فولاد، زمین، آسمان، و ... شریک می‌باشد. احکام دسته دوم، احکامی کلی و غیراختصاصی‌اند؛ یعنی نسبت به انواع مختلف موجودات صدق می‌کنند و اختصاص به نوع خاصی ندارند. اگر در مورد هر حکم نقیض آن را نیز در نظر بگیریم، این احکام شامل همه موجودات هستی حتی خداوند متعال نیز می‌گردند. مثلاً اگر بگوییم موجودات یا حادث هستند یا قدیم، یا واجب هستند یا ممکن، یا علت هستند یا معلول، یا متغیر هستند یا ثابت، یا واحد هستند یا کثیر و ... همه موجودات را منظور داشته‌ایم.

فلسفه به یک معنا بحث در مورد احکام کلی وجود است. منظور از احکام کلی وجود احکامی است که شامل همه و یا اکثر انواع موجودات می‌شود. لذا می‌توان گفت فلسفه علمی کلی‌نگر است. عناوین مورد بحث در فلسفه به این معنا، عبارتند از:

۱. علت و معلول؛
۲. واجب و ممکن؛
۳. متغیر و ثابت؛
۴. قدیم و حادث؛
۵. واحد و کثیر؛
۶. بالفعل و بالقوه؛
۷. جوهر و عرض؛
۸. مجرد و مادی؛
۹. علم و عالم و معلوم؛

۱۰. وجود و ماهیت.

فلسفه بدین معنا دارای دو بخش است: بخش امور عامه و الاهیات به معنی اعم و بخش خاص که عبارت است از الاهیات به معنی اخص. در بخش امور عامه و الاهیات به معنای اعم از احکام کلی وجود و در بخش الاهیات به معنی اخص از واجب‌الوجود و صفات و افعال او بحث می‌شود. معنای مورد نظر از فلسفه در این نوشتار، معنای سوم است؛ یعنی علمی که از احکام کلی وجود بحث می‌کند و نام دیگر آن متافیزیک یا مابعدالطبیعه می‌باشد. در مباحث آینده معانی دو عنوان مذکور، یعنی متافیزیک و مابعدالطبیعه تبیین می‌شود.

فصل دوم: معنا و مفهوم فلسفه اسلامی

بعد از توضیح معانی مختلف فلسفه و تعیین معنای مورد نظر، این سؤال مطرح می‌شود که منظور از فلسفه اسلامی چیست؟ مخصوصاً با توجه به اینکه آغازگران این علم فلاسفه یونان و در رأس ایشان *ارسطو* بوده است و فلاسفه مسلمان نیز از طریق ترجمه کتب یونانیان از فلسفه آگاهی پیدا کردند و آن را تکمیل نمودند و ادامه دادند. همچنین با توجه به این نکته که اصولاً فلسفه بحثی عقلی در باب احکام کلی وجود است، و قیود اسلامی، مسیحی و یهودی در مورد آن معنا ندارد. فلسفه مانند ریاضی و منطق است که تقیید آن به قیود اسلامی و مسیحی بی‌معنا می‌باشد. فلسفه، علمی استدلالی و عقلی است و استدلال و برهان عقلی، اسلامی و غیراسلامی ندارد. پس فلسفه اسلامی به چه معناست؟!

ضرورت دارد که برای جلوگیری از هر گونه سوء برداشت قبلاً قید اسلامی در ترکیب فلسفه اسلامی کاملاً روشن گردد و کارایی و حکمت این قید تبیین شود. عنوان علوم اسلامی به معانی زیر قابل تصور است:

۱. علومى که موضوع و مسایل آن علوم، اصول یا فروع اسلام، یا منابعی که بعضی از اصول و فروع اسلام با استناد به آنها اثبات می‌شود، یعنی قرآن و سنت است؛ مثل علم قرائت، تفسیر، حدیث، کلام نقلی، فقه و اخلاق نقلی.

۲. علوم مذکور در بند اول به علاوه علومى که مقدمه آن علوم است،

مانند ادبیات عرب، صرف و نحو، لغت و معانی و بیان، کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الاهی (فلسفه)، منطق، اصول فقه، رجال و درایه.

۳. علومى که به نحوى جزء واجبات اسلامى است، يعنى علومى که تحصيل آن علوم ولو به صورت واجب کفایى برمسلمین واجب است و مشمول حدیث نبوى معروف مى گردد:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.

جست و جوی دانش بر هر مسلمان واجب است.

بنا به این تعریف، همه علوم دسته اول و دوم به علاوه علومى همچون ریاضیات، فیزیک و طب از جمله علوم اسلامى مى باشند.

۴. علومى که گرچه از قبل از ظهور اسلام وجود داشته اند ولى دانشمندان و علمای اسلام آن قدر در آن زمینه ها بحث و بررسی کرده اند و چنان مطالب ارزشمندی بر آن علوم افزوده اند که آنچه در محیط اسلامى پدید آمده با آنچه قبل از اسلام موجود بوده است تفاوتی آشکار و چشم گیر دارد. فلسفه اسلامى چنان که در بحث تاریخچه خواهد آمد.^۱ از این قبیل است.

۵. علومى که در حوزه فرهنگ اسلامى رشد و نما یافته اند و تعالیم قرآن و سنت در جهت گیری و باروری آنها دخالت به سزایی داشته است؛ به نحوى که اگر این تعالیم متعالی نبود آن علوم به هیچ وجه به شکل و صورت امروزی پدید نمی آمدند.

۱. مرتضی مطهری: آشنایی با علوم اسلامى، ص ۹ - ۱۱.

در توضیح این مطلب باید گفت که: هر دانشمند و عالمی با سؤال‌ها و افق‌های خاصی که در نظر دارد به دنبال کشف حقایق می‌رود. به تعبیر دیگر ذهنیت و اهداف قبلی یک دانشمند در نحوه گزینش و چینش مطالب توسط او نقش به سزایی دارد. در این که فرد دانشمند به دنبال حقیقت است و چه بسا که به حقیقت هم برسد شکی نیست، ولی این که او به چه حقایقی دست می‌یابد مورد تامل می‌باشد. در عمل او تنها به حقایقی که سؤال‌ها و افق‌های قبلی‌اش راه وصول به آن را برای او باز کرده است می‌رسد و نه به هر حقیقتی. مثلاً اگر کسی به خدای متعال و به اصل معاد معتقد باشد، در مباحث عقلی به دنبال این خواهد بود که با دلایل عقلی محکم و متقن، عقیده خود را استحکام بخشد و اگر معتقد باشد که همه عالم به صرف یک اراده الهی تحقق پیدا می‌کند یا نابود می‌شود، به دنبال دلایلی خواهد بود که عین ربط بودن و فقر محض عالم را نشان دهد. به طور خاص در موردی که فرد محقق به عقیده و نظر خود باور قاطع داشته باشد، مثلاً در صورتی که این عقاید مهم از تعالیم خالص انبیای الهی (ع) باشد، آنگاه حقایق مورد جست‌وجوی او در افق‌های ترسیم شده توسط همین عقاید خواهد بود.

در طول تاریخ تعالیم انبیا و قرآن مجید و سنن معصومین (ع) دقیقاً همین نقش را ایفا کرده‌اند و می‌کنند. این آموزه‌ها افق‌های متعالی و تعالیم عالیه‌ای را در اختیار فلاسفه و بزرگان علم قرار داده‌اند که در مسیر حقیقت‌یابی، برای ایشان جهت‌های اصلی را تعیین کرده است. البته این نکته به معنی آن نیست که علما و دانشمندان در تبعیت از دلیل،

برهان و منطق کوتاهی می‌کنند؛ بلکه بر عکس، از آنجایی که ایشان تعالیم انبیا را از طرف خدای متعال و خدای متعال را نیز عالم مطلق و خالق عقل می‌دانند، مطمئن‌اند که هرچه دقیق‌تر و مستدل‌تر کار کنند بهتر و زودتر به نتیجه خواهند رسید. همچنین این نکته به آن معنا نیست که عالم به دنبال حقیقت نمی‌باشد، بلکه او در جست‌وجوی حق بوده و در موارد فراوانی نیز به آن دست می‌یابد. آنچه هست این است که علما و دانشمندان با انتخاب جهت‌گیری انبیای الهی به دنبال عالی‌ترین و نفیس‌ترین حقایق‌اند و عمر کوتاه خود را برای هر مطلب کم‌فائده‌ای صرف نمی‌کنند. ایشان از اول کار به دنبال گوهر حقایق و در پی حقایق درجه یک هستند.

به این ترتیب هر چه دین‌مورد اعتقاد فرد دانشمند، تعالیم متعالی‌تری داشته باشد، آن دانشمند در حقیقت‌یابی خود به گوهرهای بیش‌تری دست خواهد یافت. او به یاری علوم بدیهی^۱ و قطعی که علوم حقیقی، دایمی و ثابت هستند، و با هدایت الهی به قله‌های رفیع دانش دست می‌یابد.

این تأثیر مثبت و هدایت‌گر می‌تواند چهره یک علم را در محیط فرهنگی یک دین خاص کاملاً عوض کند و آن را به سمت بهترین حقایق سوق دهد. فلسفه اسلامی همین سرنوشت را داشته است و اضافه‌ی قید اسلامی به علم فلسفه از همین جهت اسلامی است. این وجه از وجوه

۱. بدیهیات بشر که اصل آن بدیهیات اولیه و وجدانیات است، علوم حقیقی و دائمی می‌باشد که مبادی علوم دیگر بشری را تشکیل می‌دهد. تفصیل این مطلب را در دو کتاب نگارنده تحت عناوین: حسن معلمی: *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی و حسن معلمی: معرفت‌شناسی و در کتب منطق جست‌وجو کنید.*

پیش‌گفته قوی‌تر است و این حقیقت در مباحث آینده روشن‌تر می‌گردد. فلسفه اسلامی را بنا به تعاریف دوم، سوم، چهارم و پنجم از علوم اسلامی می‌نامیم. اضافه این قید بنا بر تعاریف چهارم و پنجم قوی‌تر و بنا بر تعریف پنجم از چهارم نیز موجه‌تر است؛ یعنی اشاره‌اش به اسلامی بودن حکمت قوی‌تر است. این حقیقت خود را در فلسفه *ملاصدرا* بیش‌تر نشان داده است. بحث از فقر وجودی، ربط علی، اتحاد عاقل و معقول، صفات واجب و غیره در این فلسفه نشانگر تأثیرگذاری عمیق تعالیم دین در فلسفه است.

برای نمونه این تعلیم اهل بیت که «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» از قلیل رفیعی است که اندیشمندان مسلمان مخصوصاً بزرگان و فلاسفه شیعه را بر آن داشته که به دنبال فهم این حقیقت باشند و تن به جبر و تفویض ندهند. این کاری طاقت‌فرسا است و اگر این تعلیم و یقین بزرگان به صحت آن نبود، هیچ‌گاه حقایقی که در پرتو این آموزه به دست آمده است تحصیل نمی‌شد. به حق باید فقر وجودی و ربط علی *ملاصدرا* را از جمله حقایقی دانست که از برکت همین جهت‌گیری‌های دینی به دست آمده است. روشن است که تأثیر تعالیم اسلامی در فلسفه بسیار عمیق و تحول‌آفرین بوده است.

آیاتی همچون «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۱ و «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۲

۱. حدید (۵۷): ۳.

۲. بقره (۲): ۱۱۵.

و روایاتی که دلالت دارد بر این که خداوند متعال علم است و نه عالم همه و همه نمونه‌های روشن این قلل رفیع هستند.

عقل، تعقل و استدلال در قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام

یکی از دلایل مهم جاودانگی قرآن مجید و در پرتو آن روایات اهل بیت عصمت و طهارت، مبتنی بودن آن‌ها بر فطرت و مطابقت با عقل سلیم است. در قرآن مجید و روایات اسلامی بر عقل، تعقل و استدلال عقلی تأکید فراوانی شده است، به گونه‌ای که در موارد بسیاری فهم حقایق قرآنی منوط به تعقل، تفکر و تدبر شده است. در این فصل برای تأیید و تأکید بر آنچه گذشت و به عنوان مقدمه مباحث بعدی به نمونه‌هایی از این آیات و روایات اشاره می‌شود.

آیات در این زمینه بر دو دسته هستند: آیاتی که انسان را به تعقل، تفکر و تدبر فرامی‌خوانند؛ و آیاتی که در آن‌ها برای مسأله خاصی همچون وجود خدای متعال، توحید و یا معاد استدلال شده است. در این جا نمونه‌هایی از هر دو دسته ارائه می‌گردد.

آیاتی که دعوت به تعقل می‌کند:

۱. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۱

همانا بدترین جنبنندگان به نزد خداوند، کران و گنگانند (از شنیدن و گفتن حق) که خرد را به کار نمی‌بندند (یعنی کسی که از عقل خود

۱. انفال (۸): ۲۲.

استفاده نکند بدترین جنبنده است.)

۲. «كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۱

این گونه خدا مردگان را زنده می‌کند و نشانه‌های خویش را به شما می‌نماید، شاید خرد (عقل) خود را به کار بندید.

۳. «وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۲

و سرای واپسین برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند بهتر است، آیا به خرد (عقل) خود در نمی‌یابید؟

۴. «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۳

آف بر شما و بر آنچه جز خدا می‌پرستید، آیا خرد (عقل) را به کار نمی‌بندید؟

۵. «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۴

و آنچه نزد خداوند است بهتر و پایدارتر است، آیا خرد را به کار نمی‌بندید؟

۶. «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَن يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»^۵

و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و جزء دانایان آن‌ها را در نمی‌یابند.

حاصل این آیات این است که «عقل» نیرویی بسیار ارزشمند و هدایت‌گر است که در همه امور (در دنیا و آخرت) چراغ روشن‌گر انسان است و اگر انسان از آن استفاده نکند از حیوانات پست‌تر خواهد بود.

آیاتی که دعوت به تفکر می‌کنند:

۱. بقره (۲): ۷۳.

۲. اعراف (۷): ۱۶۹.

۳. انبیاء (۲۱): ۶۷.

۴. قصص (۲۸): ۶۰.

۵. عنکبوت (۲۹): ۴۳.

۱. «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ»^۱

بدین گونه خدا آیات را برای شما روشن بیان می‌کند، شاید بیندیشید (فکر کنید).

۲. «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى»^۲

آیا در درون خویش نیندیشیده‌اند که خداوند، آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آن‌هاست را جز به حق و تا سرآمدی معین نیافریده است؟

۳. «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»^۳

همان کسانی که ایستاده و نشسته و بر پهلوها خفته، خدای را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند (فکر می‌کنند و به تفکر می‌پردازند) [و گویند] پروردگارا، این را به گزاف و بیهوده نیافریدی، تو پاکی (از این که کاری به گزاف و بیهوده کنی) پس ما را از عذاب آتش دوزخ نگاهدار .

۴. «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۴

و این مثل‌ها را برای مردم می‌آوریم شاید بیندیشند.

حاصل این که آیات و نشانه‌های الهی، مثل‌های قرآنی، خلق آسمان و زمین و هدفمندی جهان خلقت، همه و همه مواردی هستند که نیاز به تفکر و اندیشه دارند و خداوند متعال قوه تفکر و اندیشیدن را برای تأمل در این موارد به انسان اعطا کرده است.

۱. بقره (۲): ۲۱۹.

۲. روم (۳۰): ۸.

۳. آل عمران (۳): ۱۹۱.

۴. حشر (۵۹): ۲۱.

آیاتی که دعوت به تدبیر^۱ می‌کنند:

۱. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ»^۲

آیا در [آیات] قرآن نمی‌اندیشند؟

۲. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُوا وَلُوا الْأَبَاب»^۳

این [قرآن] کتابی است فرخنده و با برکت که آن را به سوی تو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشند و تا خردمندان پند گیرند.

۳. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^۴

آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا بر دل‌ها [شان] قفل‌هاست؟

تدبیر نوعی تفکر است که به عاقبت و نتایج امور نیز نظر دارد. قرآن مجید این تفکر عمیق را از انسان خواسته است و فهم صحیح قرآن و دقائق و ظرائف آن را در گرو این نوع تفکر قرار داده است.

آیاتی که در آن‌ها برای مساله خاصی استدلال شده است:

۱. «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»^۵

آیا آن‌ها بی‌هیچ [آفریدگاری] آفریده شدند یا خود آفریننده [خویش]‌اند؟

در این آیه برای اثبات وجود خالق متعال، استدلال عقلی صورت گرفته است. تفصیل این استدلال آن است که موجودات مخلوق و ممکن از سه

۱. تدبیر الامر: نظر فی‌ادباره، ای عواقبه و تفکر فيه.

«تدبیر یعنی تفکر در عاقبت امور و نتایج مترتب بر آن‌ها».

۲. النساء (۴): ۸۲.

۳. ص (۳۸): ۲۹.

۴. محمد (۴۷): ۲۴.

۵. طور (۵۲): ۳۵.

حال خارج نیستند: ۱. مخلوق خداوند متعال باشند، ۲. خود خالق خود باشند؛ ۳. بدون خالق خلق شده باشند.

نوع دوم و سوم باطل است زیرا یکی اجتماع نقیضین^۱ را به دنبال دارد و دیگری مستلزم پذیرش امکان وجود معلول بدون علت خواهد شد. پس مخلوقات در همان قسم اول جای می گیرند.^۲

۲. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۳

اگر در آن دو [آسمان و زمین] خدایانی جز خدای یکتا بود هر آینه هر دو تباه می شدند.

در این جا خداوند متعال از یک قیاس^۴ استثنایی استفاده کرده است که شکل آن چنین است: اگر جمله «الف» صحیح باشد آنگاه جمله «ب»

۱. اجتماع نقیضین از این باب که اگر الف خالق خود باشد باید در مقام خالقیت وجود داشته باشد تا بتواند اقدام به خلق کند اما از طرف دیگر چون مخلوق هم خود اوست و مخلوق قبل از خلق معدوم است، پس باید قبل از خلق معدوم باشد. به این ترتیب الف در یک آن هم معدوم است و هم موجود.

۲. توجه به این نکته لازم است که این برهان درصدد اثبات خالق برای ماسوی الله است و همین مقدار نیز اثبات شده است. از آن جایی که خداوند متعال خالق کلی هستی است و همه مخلوقات با واسطه یا بی واسطه به خالقیت او منتهی می گردند، لذا آیه از صورت دیگری که قابلیت تصور دارد یعنی این که خالق موجودی غیر از خداوند سبحان باشد، صرف نظر کرده است.

۳. انبیاء (۲۱): ۲۲.

۴. در این استدلال که «اگر باران ببارد زمین خیس می شود ولی زمین خیس نیست، پس باران نباریده است» جمله شرطیه اول دو قسمت دارد: «اگر باران ببارد» و «زمین خیس می شود». به قسمت دوم که از نقیض آن، نقیض جمله اول نتیجه می گردد، تالی گفته می شود.

صحیح است. اما چون نقیض قضیه «ب» صحیح است

پس نقیض قضیه الف نیز صحیح خواهد بود.

اگر به جز خدای واحد یکتا خدا یا خدایان دیگری وجود داشت، آسمان و زمین تباه می‌شدند؛ لکن آسمان و زمین تباه نشده‌اند، پس به جز خدای جهان، خدای دیگری وجود ندارد.

۳. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»^۱

آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده آفریدیم و شما به سوی ما باز گردانده نمی‌شوید؟

در این آیه نیز از حکمت خداوند متعال و هدفمندی خلقت الاهی برای اثبات معاد استفاده شده است. بدین صورت که: اگر معادی در کار نباشد و به سوی ما بازگردانده نشوید پس شما را بیهوده خلق کرده‌ایم و لکن شما را بیهوده نیافریدیم: پس معاد در کار است.

۴. «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»^۲
همان کسانی که ایستاده و نشسته و برپهلوها خفته، خدای را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشید [و گویند] پروردگارا، این را به‌گراف و بیهوده نیافریدی، تو پاکی [از این که کاری به‌گراف و بیهوده کنی] پس ما را از عذاب آتش دوزخ دور نگاه‌دار.

در این آیه با استفاده از حکمت خداوند متعال و هدفمندی جهان آفرینش برای اثبات معاد استدلال شده است. استدلال عقلی هم مورد تأیید

۱. مؤمنون (۲۳): ۱۱۵.

۲. آل عمران (۳): ۱۹۱.

قرآن مجید است و هم در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است. عنایت قرآن به استدلال عقلی تأییدی است بر همه تلاش‌های فلسفی صادقانه و صحیح که به شیوه‌ای منطقی و درست صورت می‌گیرد.

عقل در روایات

در روایات اهل بیت (ع) بر تفکر و تعقل و استفاده از عقل و فکر توصیه و تأکید فراوان شده است. در روایات فراوانی نیز اهل بیت (ع) احتجاجات و استدلال‌هایی برای اثبات توحید، نبوت و معاد کرده‌اند. در این جا به ذکر چند نمونه از این روایات اکتفا می‌شود:

۱. قال علی (ع): «لَا مَالَ أَعُوذُ مِنَ الْعَقْلِ».^۱
سرمایه‌ای از عقل سودمندتر نیست.
۲. «إِنَّ أَعْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ».^۲
همانا ارزشمندترین بی‌نیازی عقل است.
۳. «أَفْضَلُ النِّعَمِ الْعَقْلُ».^۳
برترین نعمت‌ها عقل است.
۴. «الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ».^۴
خرد رسولی است از جانب حق.
۵. «الْعَقْلُ يَنْبِغُ الْخَيْرِ».^۵

۱. نهج البلاغه، محمد دشتی، حکمت ۱۱۳، ص ۶۵۰

۲. همان، حکمت ۳۸، ص ۶۳۲.

۳. سید حسین شیخ الاسلامی: ترجمه غررالحکم، ج ۲، ص ۹۵۳.

۴. همان، ص ۹۵۴.

۵. همان، ص ۹۵۵.

- خرد چشمه خیر و نیکی است.
۶. «ثَمَرَةُ الْعَقْلِ لَزُومُ الْحَقِّ»^۱
- میوه عقل ملازمت حق و جدا نشدن از آن است.
۷. «مَنْ اسْتَرْفَدَ الْعَقْلَ أَرْقَدَهُ»^۲
- هر که از عقل یاری جوید، عقل او را یاری کند.
۸. «مَنْ اسْتَعَانَ بِالْعَقْلِ سَدَّدَهُ»^۳
- هر که از عقل یاری طلبد، عقل او را به راه راست وادارد.
۹. «مَا قَسَمَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بَيْنَ عِبَادِهِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ»^۴
- خداوند سبحان هیچ چیزی را میان بندگانش بهتر از عقل تقسیم ننموده است.
۱۰. «الْفِكْرُ عِبَادَةٌ»^۵
- تفکر و اندیشیدن عبادت است.
۱۱. «أَفْكَرُ تَسْتَبِيرٌ»^۶
- اندیشه‌کن تا بینا گردی.
۱۲. «الْفِكْرُ يُفِيدُ الْحِكْمَةَ»^۷
- فکر مفید حکمت است.
۱۳. «بِتَكَرُّرِ الْفِكْرِ يَنْجَابُ الشَّكُّ»^۸
- به تکرار فکر و اندیشه، شک بریده می‌شود.

۱. سید حسین شیخ الاسلامی: ترجمه غررالحکم، ص ۹۵۹.

۲. همان، ص ۹۶۶.

۳. همان، ص ۹۶۶.

۴. همان.

۵. همان، ص ۱۱۵۷.

۶. همان.

۷. همان، ص ۱۱۵۸.

۸. همان، ص ۱۱۵۹.

۱۴. «فِكْرُ سَاعَةٍ قَصِيرَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ طَوِيلَةٍ».^۱
مدتی کوتاه فکر کردن از عبادت طولانی بهتر است.
۱۵. «لَا عِبَادَةَ كَالْتَّفَكِيرِ».^۲
هیچ عبادتی مانند فکر کردن نیست.
۱۶. قال ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: «يا هشام! ان تبارك و تعالی بَشَّرَ اهلَ العقل و الفهم في كتابه، فقال «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَعْمُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ احْسَنَهُ او لَنِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ و اوْلَنِكَ هُمْ اَوَّلُوا لالْبَابِ».
- هشام بن حکم گوید: «موسی بن جعفر علیهما السلام به من فرمود: ای هشام خدای تبارک و تعالی صاحبان عقل و فهم را در کتاب مژده داده است و فرموده (زمر (۳۹): ۱۸) «آن بندگان را که هر سخن را شنوند و از نیکوترش پیروی کنند مژده بده، ایشانند که خدا هدایتشان کرد و ایشانند صاحبان عقل».^۳
۱۷. یا هشام! ان الله تعالى يقول في كتابه «ان في ذلك لذكرى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ» یعنی عقل و قال «و لقد آتينا لقمان الحكمة» قال: الفهم و العقل.
- ای هشام، خدای تعالی در کتابش می فرماید ق (۵۰): ۳۷: «همانا در این کتاب یادآوری است برای کسی که دلی دارد» یعنی عقل دارد و فرمود لقمان (۳۱): ۱۲: «همانا به لقمان حکمت دادیم» امام فرمود مقصود از حکمت، عقل و فهم است.^۴
۱۸. «يا هشام! ان الله حَجَّتَيْنِ: حجةٌ ظاهرةٌ و حجةٌ باطنية. فاما الظاهرةُ فالرُّسُلُ و الانبياءُ و الائمةُ عليهم السلام، و اما الباطنةُ فالعقول».
- ای هشام! خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان. حجت آشکار رسولان و پیغمبران و امامانند علیهم السلام و حجت پنهان

۱. همان، ص ۱۱۶۲.

۲. همان، ص ۱۱۶۵.

۳. محمد بن یعقوب کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴.

۴. همان، ص ۱۸.

عقل‌های مردم است.^۱

۱۹. عن ابي عبدالله قال: «حجة الله على العباد النبى و الحجة فيما بين العباد و بين الله العقل.»

حضرت صادق فرمود: «حجت خداوند بر بندگان پیامبر است و حجت بین بندگان و خدا عقل است.»^۲

۲۰. قال ابو عبدالله عليهم السلام: «دعامة الانسان العقل...»

پایه شخصیت انسان عقل است.^۳

۲۱. عن ابي عبدالله عليهم السلام قال: «العقل دليل المؤمن»

عقل راهنمای مؤمن است.^۴

۲۲. عن ابي عبدالله عليهم السلام قال: «كان امير المؤمنين عليهم السلام يقول: «بالعقل استخرج غور الحكمة و بالحكمة استخرج غور العقل...» و كان يقول: «التفكر حياة قلب البصير كما يمشى الماشى فى الظلمات بالنور بحسن التخلص و قلة التربص.»

امام صادق (ع) نقل می‌فرماید که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمود: «عمق حکمت به وسیله عقل و عمق عقل به وسیله حکمت بیرون آید...» و نیز می‌فرمود: «تفکر و تعقل مایه زندگی دل شخص با بصیرت است چنان‌که رونده در تاریکی به وسیله نور گام بردارد، به‌خوبی راهی یابد و اندکی در راه درنگ کند.»

از مجموع این روایات نتیجه می‌گیریم که خداوند متعال، عقل و فکر را به انسان عطا کرده است تا در پرتو تعقل و تفکر به حقایق لازم دسترسی پیدا کند. فلسفه اسلامی حاصل استفاده از همین نعمت‌های الهی است. البته عقل، فکر، تعقل و تفکر مورد نظر در قرآن مجید و روایات

۱. همان، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۲۹.

اهل بیت (ع) دارای زمینه‌ها، شرایط و محدودیت‌هایی است. برای فهم معانی عقل و فکر در قرآن و روایات و بیان شرایط مربوط به آن‌ها مجال دیگری لازم است. در هر حال به طور قطع و یقین می‌توان ادعا کرد که فلسفه الهی اسلامی که در بستر فرهنگ قرآن و روایات مسیر تکاملی خود را پیموده است، از مصادیق روشن محصولات این عقل و فکر است. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که به مبانی و پایه‌های اثبات وجود خدای متعال و توحید (ذاتی، صفاتی و افعالی) و صفات جمال و جلال او می‌پردازد، هر نوع نقص و شر و ظلم را از ذات و افعال و نظام احسن مخلوق او نفی می‌کند و کل ماسوی الله را عین ربط و تعلق و فقر نسبت به خدای متعال می‌داند.^۱ فلسفه اسلامی کل عالم را در هر آن نیازمند به وجود خدا و افاضه وجود از طرف او می‌داند.^۲ عقلی که این نظام فلسفی را مرتب کرده مصداق همان روایت معروف وارده از اهل بیت است که می‌گوید:

«العقل ما عُبِدَ به الرحمن و اكتسب به الجنان»^۳

عقل آن چیزی است که به وسیله آن خداوند رحمان عبادت می‌شود و بهشت توسط آن به دست می‌آید.

۱. در فلسفه ملاصدرا در بحث علّیت، معلول همچون جلوه‌ای از وجود علت است. معلول در مقابل علت خود، همچون عددی صحیح روی بی‌نهایت است که میل به صفر دارد و عین فقر و حاجت است.

۲. در بحث حرکت جوهری، استدلال می‌شود که کل عالم جسمانی در حرکت جوهری است، یعنی در حال حرکت تدریجی بین وجود و عدم می‌باشد و در هر لحظه به افاضه و ایجاد حضرت حق نیازمند است.

۳. محمد بن یعقوب کلینی: *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۱.

فصل سوم: پیشینه تاریخی فلسفه

به نظر می‌رسد اولین کسی که فصلی را تحت عنوان فلسفه گشود، *ارسطو* (قرن چهارم پیش از میلاد) بوده است. او بعد از تقسیم حکمت به حکمت نظری و عملی، حکمت عملی را بحث در باب افعال اختیاری بشر و حکمت نظری را بحث در باب شناخت حقائق عالم از راه تفکر و استدلال می‌خواند. *ارسطو* حکمت نظری را به ریاضیات، طبیعیات و الاهیات تقسیم کرد و دو مبحث احکام کلی وجود و خداشناسی را در بخش الاهیات جای داد. از آن جا که *ارسطو* مبحث احکام کلی وجود را بعد از مبحث طبیعیات مطرح کرده بود، به این مبحث عنوان مابعدالطبیعه^۱ اطلاق شد. پس مابعدالطبیعه به معنای ماورای طبیعت نیست بلکه به معنای احکامی است که بعد از مباحث طبیعیات مطرح شده است.^۲

قبل از نگاهی گذرا به سیر تاریخی فلسفه اسلامی ذکر سه نکته ضروری است:

اول آن که مباحثی که *ارسطو* در این بخش مطرح کرده است نسبت به آنچه فلاسفه مسلمان مطرح کرده‌اند بسیار محدود و اندک است. اصولاً آنچه پیکره فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهد بسیار متفاوت و حتی در

۱. مابعدالطبیعه ترجمه متافیزیک یا متافوسیکا است.

۲. محمدتقی مصباح یزدی: *آموزش فلسفه*، ج ۱، درس ۵، ص ۷۳.

مواردی مغایر با فلسفه *ارسطو* است. لذا شهید *مطهری* مباحث مطرح شده در فلسفه اسلامی را به چهار دسته تقسیم می‌کند و ستون فقرات فلسفه اسلامی را آن بخشی می‌داند که منحصراً در بین مسلمین و به دست اندیشمندان و فلاسفه بزرگ اسلام پدید آمده است.^۱

در توضیح این مطلب باید گفت مباحثی که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود، به چهار دسته قابل تقسیم است:

۱. مسائلی که تقریباً به همان صورت ترجمه شده ابتدایی باقی ماندند و چهره و قیافه اولیه خود را حفظ کردند. البته این مسائل تغییراتی جزئی و موردی داشته‌اند. مسائلی همچون مقولات دهگانه ارسطویی، علل اربعه، علت فاعلی، غایی، صوری و مادی، تقسیمات علوم و تعدد قوای نفس از این دسته مسائل می‌باشند.

۲. مسائلی که فلاسفه اسلامی آن‌ها را تکمیل کرده‌اند؛ به این صورت که پایه‌های آن مسائل را محکم‌تر نموده‌اند و آن مسائل را مستدل‌تر کرده‌اند. این امر معمولاً به این ترتیب بوده است که فلاسفه اسلامی یا شکل برهان را تغییر داده‌اند و یا براهین دیگری بر براهین قبلی افزوده‌اند. امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریت صور نوعیه نمونه‌های خوبی از این قسم هستند.

۳. مسائلی که گرچه نام و عنوان‌هاشان همان است که در قدیم بود اما محتوای آن‌ها به کلی تغییر کرد به نحوی که آنچه در دوره اسلامی تحت

۱. مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۲۱-۳۲.

عنوانی خاص اثبات و تأیید می‌شود به کلی غیر از آن چیزی است که در قدیم به این نام خوانده می‌شده است. مُثُل افلاطونی مثال خوبی برای این دسته می‌باشد.

۴. مسائلی که حتی نام و عنوان آن‌ها تازه و بی‌سابقه است و در دوره قبل از اسلام مطرح نبوده. این مسائل که منحصرأ در جهان اسلام مطرح شده‌اند، ستون فقرات فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهند. مسائل این دسته عبارتند از: اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم، مسأله جعل، مناط احتیاج ممکن به علت، اعتبارات ماهیت، معقولات ثانیه فلسفی، برخی از اقسام تقدم، اقسام حدوث و انواع ضرورت‌ها و امتناع‌ها و امکان‌ها، برخی اقسام وحدت و کثرت، حرکت جوهریه، تجرد نفوس حیوانی، تجرد برزخی نفس انسانی علاوه بر تجرد عقلی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، فاعلیت بالتسخیر، وحدت نفس و بدن، فقر وجودی، امکان فقری (معلول عین ربط و تعلق و وابستگی به علت است)، بُعد رابع بودن زمان، قاعده بسیط الحقیقة کل الاشیاء و بسیط بودن علم خداوند متعال در عین کشف تفصیلی.

نکته دوم آن که چهره حکمت مشاء (مکتب فکری فلاسفه‌ای همچون فارابی، ابن‌سینا و شاگردان ایشان) افلاطونی - ارسطویی است، در حالی که فلسفه اشراق^۱ (فلسفه شیخ اشراق و تابعین او) به عرفان شباهت بیش‌تری

۱. برای آشنایی با دو مکتب حکمت مشاء و حکمت اشراق به کتاب «آشنایی با علوم اسلامی، فلسفه و منطق» مراجعه شود.

دارد. وقتی نوبت به *ملاصدرا* می‌رسد، با بهره‌گیری از فلسفه مشاء، حکمت اشراق، قرآن مجید و روایات معصومین علیهم السلام، فلسفه‌ای جدید پایه‌ریزی می‌شود که تقریباً همه عیوب مکتب‌های گذشته را رفع می‌کند و مزایای همه آن‌ها را در خود جمع می‌نماید. در مکتب *ملاصدرا* تنظیم و تنسیقی جدید به همراه ابتکاراتی فراوان به کار رفته بود.^۱

به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که در پرتو فرهنگ غنی اسلام، فلسفه‌ای متعالی تحقق پیدا کرد که سرآمد همه مکاتب فلسفی است. اثبات این مطلب نیازمند بحثی وسیع و مقایسه‌ای مفصل بین فلسفه‌های مختلف شرق و غرب از یک سو و حکمت متعالیه از سوی دیگر است که البته مجال دیگری می‌طلبد. با این وجود، از یک طرف عدم تحقق یک نظام هستی‌شناسی قوییم و محکم در فلسفه غرب به علت عمومیت یافتن شکاکیت و شبهه عدم مطابقت بعد از هیوم^۲ و کانت^۳ که فلسفه به معنای هستی‌شناسی را مورد تردید قرار می‌دادند، و از طرف دیگر جامعیت حکمت متعالیه نسبت به فلسفه مشاء و اشراق و نقش بزرگانی همچون شهید مطهری و دیگر اندیشمندان، قبول این حقیقت را تا حدودی آسان

۱. مقالات فلسفی، ص ۸۳-۱۲۲.

۲. محمد تقی مصباح یزدی: *آموزش فلسفه*، ج ۱، درس دوم، ص ۴۱؛ کاپلستون: *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ص ۲۹۵-۲۹۹-۲۳۰؛ بزرگمهر: *فلسفه نظری*، ص ۱۶۹-۱۷۴.

۳. *آموزش فلسفه*، ج ۱، درس دوم، ص ۴۲؛ کانت: *تمهیدات*، ص ۱۲-۱۹-۹۵-۱۱۸-۱۲۰-۱۴۳-۱۴۷-۱۵۱-۱۶۱.

می‌کند.^۱

نکته آخر این که، گرچه مورخین تاریخ فلسفه را از یونان شروع کرده‌اند ولی آنچه مورد نظر ایشان بوده است مباحث خالص فلسفی است، در حالی که تفکرات فلسفی اول بار در قالب ادیان و مذاهب و آمیخته با عقاید دینی از مشرق زمین نشأت گرفت.^۲ اصولاً تفکر و استدلال به زمان خلق اولین بشر باز می‌گردد زیرا انسان فطرتاً موجودی متفکر و اندیشمند است.

سیر تاریخی فلسفه اسلامی

در قرون سوم و چهارم هجری علوم مختلفی به عربی ترجمه شد و فضای فرهنگ اسلامی با آن‌ها مواجه گشت. مسلمانان در سایه روایات رسول اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) که ایشان را به کسب دانش تشویق می‌کرد به تحصیل علوم مختلف روی آوردند و دستاوردهای ملل متفاوت (یونانی، رومی، ایرانی و...) را به عربی ترجمه کردند. مسلمانان موارد مفید دانش‌های ترجمه شده را جذب نمودند و با تحقیقات خود و به وسیله معارف برگرفته از قرآن آن‌ها را تکمیل کردند.

۱. مقالات فلسفی، ص ۵۱؛ سید حسین نصر: معارف اسلامی در جهان اسلام در مقدمه کتاب، ص ۱۱-۱۴، ۱۴۷-۱۵۴؛ محمدتقی مصباح یزدی: آموزش فلسفه، ج ۱، درس ۱ و ۲، ص ۲۴-۴۲.

۲. محمدتقی مصباح یزدی: آموزش فلسفه، ج ۱، درس اول، ص ۲۴؛ کاپلستون: تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۰-۲۱-۲۵-۲۸.

ترجمه متون به عربی توسط افراد مختلف و با عقاید مختلف انجام می‌گرفت ولی بزرگان علم و اندیشمندانی که دغدغه فهم حق را داشتند و معارف دین را بالاترین حقایق می‌دانستند در برخورد با این پدیده بهترین شیوه را که شنیدن سخن و انتخاب احسن بود برگزیدند.^۱

برخی محققان *ایران‌شهری* را نخستین فیلسوف مسلمان می‌خوانند ولی از آنجا که آثاری از او در دست نیست، باید *کندی* را صاحب این عنوان دانست. برای *کندی* متجاوز از دویست و شصت اثر ذکر کرده‌اند ولی تنها در حدود چهل و اندی رساله از او باقی است. از این میان رسائل «فی الفلسفه الاولى»، «فی کمیة کتب *ارسطو طاليس*» و «فی العقل» اهمیت خاصی دارند.^۲

کندی تلاش فراوانی داشت تا بین دین و فلسفه هماهنگی ایجاد کند و نشان دهد که میان این دو تعارضی وجود ندارد. او به این منظور حکمت را به حکمت الاهی و حکمت انسانی تقسیم کرد. از نظر *کندی* حکمت الاهی مخصوص انبیا بود در حالی که کمال حکمت انسانی را می‌بایست در فلسفه جست. او به این نحو حقایق دینی از قبیل حدوث زمانی، معاد جسمانی و مسأله وحی را خارج از دسترس حکمت انسانی قرار داد بدون این که منکر آن‌ها شود.

۱. محمدتقی مصباح یزدی: *آموزش فلسفه*، ج ۱، درس اول؛ سیدحسین نصر: *سه حکیم*

مسلمان، ص ۸-۱.

۲. همان.

فارابی از تأثیرگذارترین فلاسفه اسلامی است. او را معلم ثانی خوانده‌اند، زیرا همان‌طور که **ارسطو** جامع علوم یونانی بود، **فارابی** نیز بیش از هر کس دیگری از علوم اسلامی بهره برده بود. **فارابی** در کتاب **الجمع بین رأی الحکیمین** سعی در تلفیق بین فلسفه **افلاطون** و **ارسطو** کرد و همچنین درصدد ایجاد هماهنگی میان دین و فلسفه برآمد. او منطق **ارسطویی** را در قالب نهایی‌اش در جهان اسلام شکل داد و در این فن تحقیقات دقیقی نمود. **فارابی** بر کتب **ارسطو** و مخصوصاً بر مابعدالطبیعه شرح‌های مهمی نگاشت. وی در کتاب‌هایی همچون **آرای اهل المدینه الفاضله**، **السیاسة المدنیة**، **تحصیل السعادة و فصول المدنی** فلسفه سیاسی را در جهان اسلام پایه‌گذاری کرد.

اولین رساله در تقسیم‌بندی علوم حاصل کار **فارابی** است. کتاب **احصاء العلوم** بدین منظور نگاشته شد. یکی از معروف‌ترین آثار **فارابی** کتاب **فصوص الحکم** است که شامل اصطلاحات مهم فلسفی و مباحث عرفانی می‌باشد.

بعد از **فارابی** فلاسفه دیگری مکتب مشائی را رشد و تقویت کردند اما فلسفه مشاء با **ابن سینا** به اوج کمال خود رسید. **ابن سینا** سرآمد فلاسفه مشاء است. کتاب‌های **شفاء**، **اشارات**، **نجات**، **مبدأ و معاد**، **عیون الحکمة** و **دانش‌نامه علایی** تنها بعضی از کتب مهم فلسفی اوست که اعتبار و اتقان خود را تاکنون حفظ کرده و همچنان از منابع مهم علم فلسفه به شمار می‌رود. **ابن سینا** مکتبی را که **کندی** و **فارابی** شروع کرده بودند، توسعه داد و به سر حد کمال رساند. او الاهیات ارسطویی را با افکار نو افلاطونی درآمیخت

و به این ترتیب مراتب هستی به عنوان افاضات یک سلسله عقول از مبدأ یکتا جلوه‌گر شد. *ابن سینا* به تبع *فارابی* بحث وجود را بسط داد، ابواب نوینی در آن گشود و آن را اساس فلسفه اسلامی نمود. تمایز بین وجود و ماهیت و جهات سه‌گانه وجوب، امکان و امتناع که در کتب *ابن سینا* دیده می‌شود در حالی اساس فلسفه اسلامی شد که در فلسفه *ارسطو* از آن‌ها خبری نبود.

ابن سینا در محیط فکری وحی اسلامی می‌زیست و مسلمان بود، پس مسأله وحدت مبدأ، خلقت عالم، نبوت، معاد و علم خداوند به جزئیات نزد او به صورت خاصی جلوه‌گر می‌شد. او سعی داشت در این امور اصول فلسفه یونانی را با معارف اسلامی تلفیق کند. *ابن سینا* هنگامی که از طریق استدلال به حل برخی مسائل از قبیل معاد جسمانی نائل نشد به عجز خود اقرار کرد و تصریح نمود که تنها راه رسیدن به این گونه حقایق پیروی از تعالیم آسمانی است.

فلسفه مشائی ترکیبی است از فلسفه *ارسطو* و افکار شارحان اسکندرانی او و فلسفه نوافلاطونیان، مخصوصاً *فلوطین*؛ این ترکیب در دامان تفکر اسلامی و به دست *ابن سینا* به مرحله پختگی رسید. شیخ همواره سعی می‌کرد تا دین و فلسفه را تلفیق دهد و این سعی او خصوصاً در تفسیرهایی که بر سوره‌های قرآن نوشته مشهود است. وی در فلسفه خود به تعالیم اسلامی که عالم را قائم به حقیقتی فراتر از خود می‌داند، معاد را امری حتمی می‌شمارد و توحید را اساس همه حقایق می‌انگارد، توجه کامل داشته است.

ابن سینا در آخر عمر به مباحث عرفانی توجه بیش‌تری نمود و این حقیقت در نمط نهم و دهم کتاب *اشارات و تنبیهات*، و در رساله‌های *حی بن یقظان*، *رسالة الطیر*، *سلامان و ابسال* و *رسالة فی العشق* نمودار است. او در واقع با این کار مبنای حکمت اشراقی را پایه‌ریزی کرد.^۱

غزالی از اندیشمندانی است که فلسفه مشائی را مورد حمله قرار داد. بعد از او *فخر رازی* به نقد دقیق مسائل فلسفه مشاء پرداخت ولی تلاش‌های محقق *طوسی* باعث شد که این نقدها و انتقادهای نه تنها باعث شکست فلسفه اسلامی نشود بلکه زمینه رشد و تکامل آن را فراهم آورد.

سهروردی (*شیخ اشراق*) پایه‌گذار مکتب اشراق بود. کتب معروف وی *حکمة الاشراق*، *تلویحات*، *مقاومات*، *مطارحات* و رسائل دیگرش بیانگر فلسفه اشراقی اوست. وی اکتفا به برهان را صحیح نمی‌دانست و استفاده از اشراق و کشف و شهود را در کنار آن ضروری می‌شمرد.^۲

محقق *طوسی* در قرن هفتم بار دیگر فلسفه مشائی را احیاء کرد. وی همچون *ابن سینا* از نوابغ بزرگ اسلامی محسوب می‌شود. او در شرح کتب *ابن سینا* و پاسخ اشکالات *فخر رازی* اهتمام فراوانی داشت و شرح کتاب‌های *اشارات و تنبیهات* و *تحصیل المحصل* نمونه‌های روشنی از این تلاش است. محقق *طوسی* کتبی را نیز خود تألیف کرد که *تجربید*، *اخلاق ناصری* و *اوصاف*

۱. سید حسین نصر: *معارف اسلامی در جهان معاصر*، ص ۲۱ - ۳۷.

۲. همان، ص ۳۴ - ۳۰، محمدتقی مصباح یزدی: *آموزش فلسفه*، ج ۱، درس اول، ص ۳۱، مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۱۴۸ - ۱۴۹.

الاشراف از مهم‌ترین آن‌ها هستند. تاکنون بر کتاب *تجریده* شرح‌های فراوانی نوشته شده است.

حکیم مهم بعدی *میرداماد* است که فلسفه را با دین تلفیق داد و کتاب‌هایی همچون *قیسات*، *تقدیسات*، *صراط‌المستقیم*، *الافق‌المبین* و *جذوات* را تألیف کرد. او فلسفه بوعلی را به رنگ اشراقی و با توجه به تعلیم شیعه اشاعه داد. بسیاری از مسائل حکمت توسط او به صورت نوینی مطرح شد.^۱ برای اولین بار مسأله اصالت وجود یا ماهیت را به گونه‌ای که بعدها شهرت یافت، *میرداماد* مطرح کرد. او بر عکس *ملاصدرا*، اصالت را به ماهیت داد. *ملاصدرا* فیلسوف بزرگی بود که طی نُه قرن فلسفه اسلامی به دست وی به مرحله کمال رسید. به دست او بود که حقایق فلسفه استدلالی (مشائی) و ذوقی (عرفان - حکمت اشراق) و وحی آسمانی در تشکیل یک تصویر وسیع و کلی از جهان با هم امتزاج یافتند. *ملاصدرا* اصول نوینی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، ربط علی، حرکت جوهریه، اتحاد عاقل و معقول و... را پایه‌ریزی کرد تا فلسفه‌ای متعالی بنا نماید.^۲ قدرت افکار *ملاصدرا*، مخصوصاً در مباحث وجود و نفس، آنچنان بود که اکثر متفکران ایرانی پس از او پیرو اصول فلسفه او بودند.^۳

ملاهادی سبزواری، مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری از جمله

۱. سید حسن نصر: *معارف اسلامی در جهان معاصر*، ص ۳۶ - ۴۲.

۲. همان، ص ۴۲ - ۴۴؛ مرتضی مطهری: *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۱۵۳ - ۱۵۴.

۳. سید حسن نصر: *معارف اسلامی در جهان معاصر*، ص ۴۳.

بزرگانی هستند که ادامه دهنده راه *ملاصدرا* و شارح و مفسر و در مواردی منتقد فلسفه وی بودند. مرحوم علامه *طباطبایی* و شهید *مطهری* سعی کردند فلسفه *ملاصدرا* را به بیان و تقریری تازه، به نحوی که ناظر به شبهات فرهنگی روز و پاسخگوی آن‌ها باشد مطرح کنند. بالندگی، پویایی و زنده بودن فلسفه اسلامی با تلاش این دو فیلسوف به خوبی اثبات شد. توجه به شبهات معرفت‌شناسی و پاسخ‌های علامه *طباطبایی* و شهید *مطهری* و دیگر بزرگان به این شبهات در کتاب‌هایشان (*اصول فلسفه و روش رئالیسم* به همراه *پاورقی شهید مطهری* - کتب شهید *مطهری* همچون *شرح مبسوط منظومه*، *کتاب شناخت* و...) نشان می‌دهد که چگونه این بزرگان با استفاده از معارف عقلی فلسفه اسلامی همچون علم حضوری، معقولات ثانویه فلسفی، کیفیت انتزاع این مفاهیم از علوم حضوری و ارجاع علوم حصولی به علوم حضوری توانستند به مهم‌ترین شبهات فلسفه غرب پاسخ گویند.^۱

روش‌های فکری در فلسفه اسلامی

چنان‌که گذشت فلسفه اسلامی، سیری تکاملی داشته و به عنوان یک واحد رو به کمال، در طول تاریخ حرکت کرده است. البته این وحدت و تکامل به معنای انکار مشرب‌های مختلف فکری در درون این مجموعه نیست؛ مشرب‌هایی که گرچه متفاوتند ولی متباین نیستند و هر یک به

۱. برای مطالعه بیش‌تر در این بحث مراجعه کنید به کتاب، حسن معلمی: *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی* به قلم نگارنده.

نحوی سیر تکاملی خود را پیموده است.

روش‌های فکری در فلسفه اسلامی عبارتند از:

۱. مشائی (استدلال و برهان)؛
 ۲. اشراقی (استدلال، اشراق و کشف و شهود)؛
 ۳. حکمت متعالیه (استدلال و برهان، کشف و شهود و عرفان، و توجه به قرآن و روایات اهل بیت (ع)).
- در فلسفه اسلامی نماینده روش مشائی *ابن‌سینا*، نماینده روش اشراقی *شیخ اشراق (شهاب‌الدین سهروردی)* و نماینده حکمت متعالیه *ملاصدرا* شیرازی است.

۱. روش مشائی: در این روش و مشرب، تنها معیار استدلال و برهان است و فلاسفه این مکتب برای رسیدن به حقایق فقط بر استدلال عقلی متکی‌اند. *ابن‌سینا*، *فارابی*، *کندی*، *محقق طوسی*، *میرداماد*، *ابن رشد* و... پیروان این مکتب می‌باشند و کتاب‌های این فلاسفه همگی گزارشگر حکمت مشاء‌اند. *شفاء*، *اشارات و مباحثات* از جمله این کتاب‌ها می‌باشند. تأکید *ابن‌سینا*^۱ در کتاب *برهان شفاء* بر یقین خاص (یقین مضاعف، یعنی یقینی که قابل زوال نیست همچون یقین به این که دو به علاوه دو می‌شود چهار)، بررسی دقیق و موشکافانه امور لازم و ضروری در قیاس برهانی و رعایت شرایط استدلال صحیح، همه و همه بیانگر تکیه این مکتب بر استدلال و

۱. حسن خامس: *برهان شفاء*، مقاله اول، فصل اول و دوم و سوم و چهارم و پنجم و ششم، یازده و دوازده، و مقاله دوم، فصل اول، فصل دوم، فصل سوم، فصل ۵.

برهان است. استدلال‌های دقیق فلسفی در کتاب *الاهیات شفا* و *اشارات* برای اثبات مسائل فلسفی در همین راستاست.

۲. روش اشراقی: در این مشرب استدلال به تنهایی ملاک رسیدن به حقایق نیست، بلکه مجاهده و تصفیه نفسانی نیز که مقدمه کشف و شهود عرفانی است، مورد توجه می‌باشد و حتی در مقایسه با استدلال از ارزش بالاتری برخوردار است. بسیاری از حقایق هستی است که نمی‌توان تنها با استدلال و برهان عقلی به آن‌ها نائل شد. شیخ اشراق با تقسیم حکما به چندین طبقه روش خود را تبیین می‌کند. طبقات حکما از نظر وی عبارتند از:

حکیم الاهی متوغل در تأله، ولی فاقد بحث (حکیمی که اهل تهذیب نفس و کشف و شهود است ولی اهل استدلال نیست)؛

حکیم اهل بحث، ولی بدون تأله (حکیمی که اهل بحث و استدلال است ولی اهل کشف و شهود نیست)؛

حکیم الاهی متوغل در تاله و بحث (حکیمی که هم دارای تهذیب و کشف و شهود است و هم اهل استدلال و برهان می‌باشد)؛

حکیم الاهی متوغل در تاله و متوسط یا ضعیف در بحث؛

حکیم متوغل در بحث و استدلال و متوسط یا ضعیف در کشف و شهود.

سهروردی حکیم قسم سوم را خلیفه‌الله می‌داند و در مرتبه بعد حکیم

قسم چهارم و در مرتبه سوم حکیم قسم اول را نام می‌برد.^۱

۳. روش حکمت متعالیه: این مشرب نقطه‌ای است که جریان‌های

۱. سهروردی: *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۱، ۱۲، ۱۳.

فکری اسلامی (مشائی و اشراقی) و روش کلامی - عرفانی با یکدیگر تلاقی پیدا کردند.^۱ ملاصدرا، صاحب این حکمت، با روش اشراقی (عرفانی - استدلالی) از محصولات و نقاط قوت فلسفه مشاء و اشراق و دستاوردهای عرفای کامل بهره جست و سعی کرد همه این امور را به محضر قرآن و روایات اهل بیت عصمت و طهارت ببرد و قرآن و روایات را جهت وافق حکمت خود قرار دهد. به تعبیر دیگر او عقل، قلب و وحی را در کنار هم قرار داد. ملاصدرا وحی را صراطی نورانی می دانست که عقل و قلب چراغ آن هستند و در این جهت به موفقیت های فراوانی دست یافت؛ گرچه ممکن است این سیر و سعی و تلاش نیمه راهی باشد که توسط فلاسفه متأله و مفسر بعدی از قبیل بزرگانی همچون امام خمینی و علامه طباطبائی و شهید مطهری دنبال خواهد شد.

مشرّب ملاصدرا سه ویژگی عمده دارد:

ا. معقول کردن حقایق دینی؛

ب. نائل شدن به بخشی از حقایق دین از طریق تهذیب نفس و کشف و

شهود؛

ج. الاهی کردن و خالص ساختن محصولات عقل و کشف، و زدودن

نتایج تفکر غلط و القائنات شیطانی از حکمت راستین به واسطه معارف بلند

وحی الاهی.

در پایان این بخش تذکر سه نکته ضروری است:

۱. مرتضی مطهری: آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۱۰ - ۱۱۲.

۱. هیچ‌گاه نباید فلسفه یا عرفان را عین دین قلمداد کرد و یا مجموعه محصولات آن را عین دین به حساب آورد؛ گرچه در مسائل فراوانی بین دین و فلسفه و عرفان اتفاق نظر وجود دارد. فلاسفه اسلامی گرچه سعی در نشان دادن توافق وحی با عقل و کشف صحیح داشته‌اند، هیچ‌گاه این‌گونه نمی‌اندیشیده‌اند. *تفسیر قیم‌المیزان* که مباحث تفسیری، روانی، تاریخی، فلسفی و اجتماعی را به‌طور جدا مورد بحث قرار می‌دهد ولی در عین حال سعی در نمایش توافق عقل، شرع و کشف نیز دارد؛ از این جهت‌گیری صحیح پیروی کرده است. روش مورد استفاده در *تفسیر قیم‌المیزان* برخاسته از این تلقی صحیح است که عقل یک نعمت بزرگ الهی است و فطرت و نهاد پاک بشری زمینه‌ای پاک می‌باشد که با کمک وحی الهی وسایلی برای وصول به حقایق بلند معرفت الله و رسیدن به مرتبه عبودیت حق در همه زمینه‌ها می‌باشند (فردی، اجتماعی، سیاسی، جسمی، روحی و...). براساس این نگرش محال است که این سه هدیه و ودیعه الهی در تعارض و تضاد با یکدیگر قرار گیرند.

۲. تأکید بر روند تکاملی فلسفه اسلامی به معنای بستن راه نقد و بررسی آن نیست بلکه بر عکس پویایی و حرکت تکاملی فلسفه اسلامی در سایه نقد و بررسی و نکته‌سنجی‌های مخالفین و موافقین در طول تاریخ صورت گرفته است و مخالفت‌های متکلمین و فلاسفه‌ای همچون *غزالی*، *ابوالبرکات بغدادی*، و *فخر رازی* و نقدهای امثال *شیخ اشراق* بر فلسفه مشاء و حواشی *ملاصدرا* بر مطالب فلسفی مشاء و اشراق نه تنها مضر نبوده است بلکه اصولاً تحرک و پویایی و تکامل فلسفه اسلامی در پرتو همین نقدها و

بررسی‌ها بوده است. لذا همیشه باید مجال نقد و نکته‌سنجی و ارائه نقاط قوت و ضعف محصولات فلسفی باز باشد و چنین تحرکاتی مورد استقبال قرار گیرد، چنان‌که همیشه همین‌گونه بوده و هست.

۳. سعی فلاسفه بزرگی همچون *ملاصدرا* در ایجاد توافق بین عقل و وحی به معنای مهر صحت گذاشتن بر همه برداشت‌های او و دیگر بزرگان در باب آیات و روایات نیست، بلکه در این زمینه نیز جای نقد و بررسی وجود دارد. البته در تفسیر *ملاصدرا* از قرآن مجید و شرح وی بر *اصول کافی* نکات دقیق و لطایف فراوان وجود دارد که بر هیچ عالم فرهیخته و منصفی پوشیده نیست.

فصل چهارم: توضیح بعضی از عناوین مهم فلسفی

۱. وجود، ماهیت و اصالت یکی از آن دو

در مورد اشیای اطراف خود سؤال‌های فراوانی را می‌توان مطرح کرد. به عنوان مثال در مورد یک درخت می‌توان پرسید که این درخت از چه اجزایی تشکیل شده است، چند سال عمر دارد، چه نوع درختی است و... . در باب همه اشیا می‌توان دو سؤال را مطرح کرد که این دو سؤال مورد نظر فلاسفه بوده‌اند عبارتند از: پرسش از چیستی و هستی؛ یعنی اینکه الف چیست و اینکه آیا الف وجود دارد یا نه. این دو سؤال کاملاً متفاوتند. گاهی شما از وجود چیزی خبر دارید ولی نمی‌دانید چیست، لذا سؤال می‌کنید که این شیء چیست. گاهی نیز از چیستی یک شیء خبر دارید، ولی نمی‌دانید که وجود دارد یا نه. به عنوان مثال برق، حیات و نور را همه ما می‌شناسیم، یعنی از وجود آن‌ها خبر داریم؛ ولی نمی‌دانیم حیات چیست یا نور چیست. در مورد دایره و مثلث، چیستی آن‌ها معلوم است ولی نمی‌دانیم آیا دایره واقعی در خارج وجود دارد یا نه.

حاصل آن که چیستی اشیا یک چیز است و هستی آن‌ها چیزی دیگر. البته این سخن به آن معنا نیست که هر موجودی دو موجودیت دارد؛ یکی چیستی و دیگری هستی. آنچه به عنوان درخت در خارج تحقق دارد یک حقیقت است و این حقیقت واحد یک حیثیت چیستی دارد و یک حیثیت هستی، یعنی این دو معنا در باب هر موجود خارجی صدق می‌کنند. در

عربی سؤال از چیستی به لفظ «ماهو» است و از این لفظ، کلمه ماهیت ساخته شده است. لذا به آنچه در جواب از سؤال «چیست» می‌آید «ماهیت» می‌گویند و به آنچه در جواب از سؤال «آیا وجود دارد» می‌آید، «هستی» یا «وجود» می‌گویند. فلاسفه معتقدند که هر موجودی یک چیستی و یک هستی یا یک ماهیت و یک وجود دارد؛ البته نه این که این دو به دو وجود موجود باشند بلکه به یک وجود موجودند و در عالم خارج یک واقعیت واحدند، منتهی ذهن انسان در تحلیل، این دو حیثیت را از هم در عالم خارج جدا می‌کند.

مباحث مهمی از فلسفه درباره وجود و ماهیت است. ماهیات را به ده مقوله تقسیم کرده‌اند (جوهر، کم، کیف، وضع، آین و ...) و همه موجودات ممکن را در این ده مقوله جای داده‌اند. درخت، سنگ، خاک و انسان، همه و همه تحت مقوله جوهر جای دارند. عدد، خط، سطح و نقطه تحت عنوان کم مندرج‌اند و رنگ، شادی، غم، انحنا و استقامت تحت عنوان کیف مطرح می‌گردند و ... در باب وجود نیز مباحث وجود واجب و ممکن، وجود علت و معلول، وجود ثابت و متغیر، وجود ذهنی و عینی، وجود حادث و قدیم، وجود مجرد و مادی و... مطرح است.

یکی از مباحث مهم در باب وجود، بحث از اصالت و اعتباریت آن است. بعد از این که روشن شد در مورد هر چیزی دو عنوان وجود و ماهیت صادق است و این دو عنوان دو موجودیت مجزا ندارند بلکه در خارج تنها یک موجود واحد می‌باشد، سؤال فیلسوفان این است که آن موجودیت واحد خارجی حقیقتاً مصداق کدام یک از این دو عنوان است؛

یعنی آنچه که متن واقع را به خود اختصاص داده و به تعبیر دیگر خارج را پر کرده است، مصداق کدام یک از این دو عنوان است، مصداق عنوان وجود یا ماهیت؟

برای روشن شدن این بحث به یک مثال بسنده می‌کنیم. فرض کنید آبی در لیوان ریخته‌اید و آن آب یخ بسته است. آنگاه یخ را از لیوان بیرون آورده‌اید. در مورد این یخ دو عنوان صادق است: ا. آب منجمد؛ ب. شکل لیوانی که به خود گرفته است. حال اگر کسی سؤال کند حقیقت این یخ آب منجمد است یا شکل لیوان و به تعبیر دیگر آنچه خارج را پر کرده است آب است یا شکل آب، خواهید گفت که آنچه خارج را پر کرده است آب می‌باشد و شکل آن تنها یکی از صفات آن است. حال در باب وجود و ماهیت چیزی شبیه همین مثال مطرح است: آیا آنچه در خارج وجود دارد و حقایق خارجی را تشکیل داده است، وجود آن‌هاست در حالی که ماهیت حقیقی انتزاعی و اعتباری است و همچون شکل یخ، قالب و وصف برگرفته از وجود است یا اینکه آنچه حقیقت اشیاء را تشکیل داده، ماهیت آن‌هاست و وجود، مفهومی اعتباری و انتزاعی است.

بحث اصالت وجود یا ماهیت که از زمان *میرداماد* تحت این عنوان مطرح شده بود، توسط شاگرد وی *ملاصدرا* به اوج خود رسید. *میرداماد* اصالت ماهوی بود. و *ملاصدرا* نیز در ابتدا، به پیروی استاد اصالت ماهوی بود. ولی او در ادامه از طرفداران شدید اصالت وجود شد و ادله‌ای نیز بر آن اقامه کرد. فیلسوفان بعد از وی همچون *ملاهادی سبزواری*، *علامه طباطبائی* و... همه به دنباله‌روی از او طرفدار اصالت وجود بودند.

به تبع این بحث، بحث جعل و ایجاد الاهی مطرح می‌شود. خداوند، حتی از نظر قائلین به اصالت ماهیت، وجود محض است و هیچ‌گونه ماهیتی ندارد. آنچه این وجود محض می‌آفریند، وجود است و نه ماهیت. به تبع خلق این وجود یک قالب و یک حد وجودی نیز آفریده می‌شود که ماهیت نام دارد. برای تقریب به ذهن می‌توان از همان مثال آب و لیوان کمک گرفت. اگر یک منبع آب داشته باشیم و چند ظرف آب، بعد شیر منبع را باز کنیم، آنچه از منبع در لیوان‌ها می‌ریزد آب است ولی این آب در هر ظرف شکل خاصی به خود می‌گیرد. فلاسفه اصالت وجودی می‌گویند آنچه از خداوند متعال صادر شده است وجود اشیا است. ماهیات، قالب‌ها و حدود وجودی این موجودات است. به تعبیر دیگر وجودات صادر شده از طرف خداوند متعال، در مراتب مختلف هستی تعینات خاصی به خود گرفته‌اند.

به دنبال بحث از اصالت وجود، بحث تشکیک در وجود مطرح می‌شود. سؤالی که در ابتدا مطرح شده این است که آیا موجودات متکثر در خارج با یکدیگر تباین وجودی دارند یا اینکه همچون نور دارای حقیقتی واحد هستند و اختلاف آن‌ها در شدت و ضعف است. نور صد درجه و نور هزار درجه هر دو نورند، یعنی در اصل حقیقت نور مشترکند. اختلاف نور هزار درجه با نور صد درجه در امری خارج از حقیقت نور نیست، بلکه در شدت نور است و شدت نور هم از جنس خود نور می‌باشد. نورهای مختلف همگی در حقیقت نور مشترکند اما آنچه باعث اختلاف و تکثر آن‌ها شده همان نور است؛ یعنی حقیقت همگی آن‌ها نور است ولی

اشخاص و افراد این نور متفاوتند. تفاوت اشخاص به شدت و ضعف آن حقیقت واحد باز می‌گردد.

ملاصدرا در باب وجود نیز قائل به تشکیک است. او می‌گوید که حقیقت همه موجودات یکی است و اختلاف بین آن‌ها به علت شدت و ضعف این حقیقت واحد است. به این ترتیب **ملاصدرا** قائل به مراتب وجود است. این مراتب از وجود حق تعالی که بالاترین مرتبه وجود است شروع می‌شود تا پایین‌ترین مرتبه عوالم وجود که عالم جسمانی است.

توضیح آنکه فلاسفه به چهار عالم وجود اعتقاد دارند: عالم الوهیت، عالم عقل، عالم مثال و عالم جسمانی.

۱. عالم الوهیت و احدیت، عالم حضرت حق تعالی و اسماء و صفات اوست. (عالم لاهوت)

۲. عالم عقل، عالم موجودات مبرا از ماده و صفات مادی است؛ یعنی موجوداتی که نه جسم هستند و نه صفات جسمانی همچون طول، عرض و عمق دارند. به این عالم، عالم فرشتگان نیز اطلاق می‌شود. (عالم جبروت)

۳. عالم مثال، عالم موجوداتی است که ماده و تغییر و سیلان ندارند ولی صفاتی از ماده همچون طول و عرض را دارند. عالم خواب و عالم برزخ را بخشی از این عالم به شمار می‌آورند. (عالم ملکوت)

۴. عالم طبیعت یا ناسوت همین عالم مورد مشاهده ماست که جسمانی است؛ یعنی هم مادی است و تغییر و حرکت در آن راه دارد و هم صفات مادی را دارا می‌باشد. (عالم مُلک)

فلاسفه مشائی از قبیل *ابن سینا و فارابی*، مراتب وجود را این گونه ترسیم می کردند که خداوند متعال در اعلی درجه وجود قرار دارد و سپس عقل اول، عقل دوم، عقل سوم، عقل چهارم، و ... تا عقل دهم و پس از عقل دهم، عالم جسمانی جای دارد. هر عقل بالاتر، علت عقل مادون است. عالم جسمانی معلول عقل دهم و علت العلل همه موجودات خداوند متعال است. در فلسفه *ملاصدرا* تشکیک وجود به شکل دقیق تری مطرح شد که توضیح آن در بحث علت و معلول خواهد آمد.

سیر این بحث در فلسفه مشاء و اشراقی و حکمت متعالیه بدین شکل است که در فلسفه مشاء اصولاً بحث اصالت وجود و ماهیت مطرح نبوده است اما با این حال اکثر مباحث آن مکتب با اصالت وجود سازگاری دارد. در فلسفه اشراق نیز این عنوان طرح نشده، ولی شیخ اشراق مباحثی را مطرح کرده است که با اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود سازگاری دارد. حتی در مواردی او تصریح می کند که حقایق خارجی را ماهیات آنها تشکیل می دهد.

در فلسفه مشاء فرض بر تباین وجودات است گرچه عباراتی که نشانگر تشکیک در وجود باشد در کلمات مشائیان یافت می شود و *ملاصدرا* در جلد اول اسفار بعضی از آنها را نقل کرده است. در فلسفه اشراق تشکیک مطرح شده است ولی نه در وجود بلکه در نور و انوار. شیخ اشراق خداوند متعال را نورالانوار و ماسوای او را انوار و سایه های آن نور می داند. با توجه به گرایش او به اصالت ماهیت این مطلب باید بر آن مبنا تفسیر شود. *ملاصدرا* با طرح اصالت وجود و تشکیک در وجود، نقاط قوت فلسفه

مشاء و فلسفه اشراق را اخذ و مواضع ضعف هر دو را رها کرد. او با افزودن اصل ربط علی که در بحث علت و معلول خواهد آمد، این مسأله را به اوج خود رساند.

۲. علت و معلول

یکی از مباحث ریشه‌دار و کهن در فلسفه، بحث در باب علت و معلول است. یکی از سؤال‌هایی که انسان به عنوان موجودی متفکر مطرح می‌کند و در طول تاریخ بشر همواره وجود داشته است، پرسش از چرایی است. «چرا» در واقع از علت وقوع و کیفیت وقوع سؤال می‌کند، به عنوان مثال این سؤال‌ها که چرا زمین به دور خورشید می‌چرخد، چرا روز و شب به وجود می‌آید و یا چرا روزهای سال یکنواخت نیست، سؤال از علت این حوادث یا چگونگی آنهاست. می‌توان مدعی شد که اگر علیت را از ذهنیت انسان حذف کنیم و سؤال چرا را از ذهن بشر برداریم، علم و قواعد علمی و کشف قوانین علمی زمینه خود را از دست خواهد داد. پاره‌ای از مباحثی که تحت عنوان علت و معلول مطرح می‌شوند عبارت می‌باشند از:

۱. مفهوم علت و معلول؛

۲. اصل علیت؛

۳. سنخیت بین علت و معلول؛

۴. ضرورت علی؛

۵. اقسام علت؛

۶. حقیقت اصل علّیت؛

۷. تسلسل و دور در علل.

۱. مفهوم علت و معلول: علت و معلول مفاهیمی هستند که در کنار

یکدیگر معنا و مفهوم پیدا می‌کنند؛ مثل بالا و پایین چنانکه بالا بدون پایین و پایین بدون بالا معنا ندارد. دو مفهوم علت و معلول نیز همین‌گونه هستند. وقتی دو چیز را با همدیگر می‌سنجیم، اگر یکی وابسته به دیگری باشد، به شیء وابسته معلول و به شیء دیگر که طرف وابستگی است، علت می‌گوییم. به عنوان مثال انسان در درون خود این حقیقت را می‌یابد که تصمیم می‌گیرد، اراده می‌کند، فکر می‌کند و... و می‌گوید من تصمیم گرفتم، اراده کردم، فکر کردم. حال اگر رابطه بین اراده و «من» سنجیده شود، خواهیم دید «من» به اراده وابسته نیست ولی اراده و فکر به «من» وابسته است. لذا می‌گوییم اراده معلول است و «من» یا «نفس» یا «روح» علت آن می‌باشد. یا آتش و حرارت را که با هم می‌سنجیم، آتش را علت و حرارت را معلول آن می‌دانیم.

۲. اصل علّیت: اصل علّیت عبارت است از این حقیقت که «هر معلولی

علتی دارد» یا «هر پدیده‌ای علتی دارد» و در نتیجه معلول یا پدیده بدون داشتن علت محال است. یعنی محال است شیء خود به خود و بدون علت به وجود آید و یا تغییراتی در او صورت گیرد. بر همین مبنا ذهن بشر با دیدن دود یا حرارت به دنبال علت آن می‌گردد و یا با دیدن هر حادثه‌ای سعی در علت‌یابی آن دارد. اصل علّیت حتی در ذهن کودکان نیز به طور

نیمه آگاهانه وجود دارد. از همین رو است که ایشان سؤال «چرا»، «به چه علت»، «چه چیز باعث شد» و ... را مطرح می‌سازند.

۳. سنخیت بین علت و معلول: این اصل گویای این حقیقت است که هر معلولی از هر علتی پدید نمی‌آید و هر علتی، هر پدیده یا معلولی را به دنبال ندارد، بلکه بین علت و معلول‌ها یک نحو نسبت و رابطه خاص برقرار است که به آن سنخیت می‌گویند. به عنوان مثال هیچ‌گاه دویدن، گرسنگی را برطرف نمی‌کند؛ غذا خوردن، موجب عالم شدن انسان نمی‌شود و رانندگی، انسان را فیزیکدان نمی‌کند، بلکه هر معلولی و مطلوبی با علل و زمینه‌های خاص خود پدید می‌آید. لذاست که گفته‌اند گندم از گندم بروید جو ز جو.

جهان خارج به واسطه این اصل و اصل علیت نظام می‌گیرد و از حالت هرج و مرج بیرون می‌آید. یکی از پیش شرط‌های وصول به قوانین علمی، قبول همین قانون است. در نتیجه پذیرش این اصل است که انسان در بررسی علل یک پدیده به امور متناسب با آن معلول می‌پردازد و به دنبال رابطه‌ای خاص و ویژه می‌باشد.

۴. ضرورت علی: این اصل بیانگر این مهم است که اگر همه علل و عوامل یک پدیده تحقق پیدا کنند و همه موانع آن برطرف گردند، آن پدیده به طور قطع محقق می‌شود و عدم تحقق آن محال است. به عنوان مثال اگر همه علل و عوامل باریدن باران فراهم شود و همه موانع این بارش برطرف گردد، محال است که بارانی نبارد. هر جا علل و عوامل مهیا است ولی

معلول خاص محقق نشده است، کشف می‌شود که یا به عوامل دیگری هم نیاز می‌باشد و یا موانعی در سر راه تأثیر این عوامل قرار گرفته است. به مجموعه عوامل و علل تحقق یک پدیده «علت تامه» می‌گویند. لذا بیان بهتر این اصل چنین است که «با تحقق علت تامه یک پدیده، تحقق آن ضرورت دارد». این اصل و دو اصل قبلی، یعنی «اصل علیت» و «اصل سنخیت علت و معلول» مجموعاً قواعدی را تشکیل می‌دهند که هر عالم و متفکری برای کشف به قوانین علمی و فلسفی و امثال آن باید آن‌ها را پذیرفته باشد.^۱

۵. اقسام علت: فلاسفه علت را به علت وجود از یک سو و علت تغییر و چگونگی در وجود از دیگر سو تقسیم کرده‌اند. علت وجود علتی است که به معلول وجود می‌دهد، آن را از عدم به وجود در می‌آورد و هستی او را به او افزوده می‌کند؛ مثل خداوند متعال که هستی عالم را افزوده کرده است. برای علت تغییر و چگونگی می‌توان موتور ماشین را مثال زد که ماشین را به حرکت در می‌آورد بدون این که به ماشین وجود بدهد. روشن است که علت هستی بخش در مرتبه‌ای بالاتر از علت تغییر و چگونگی جای دارد. علل مادی و جسمانی اصولاً از نوع علل تغییر و چگونگی هستند، نه علل هستی بخش؛ بر خلاف مجردات، از قبیل نفس انسان و خدای متعال که علت‌های هستی‌بخش هستند. نفس انسان می‌تواند در درون

۱. توضیح بیش‌تر این مبحث را در کتاب، سید محمد حسین طباطبائی: *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به همراه پاورقی‌های مرحوم شهید مطهری، بحث علت و معلول و نیز در کتاب، محمدتقی مصباح یزدی: *آموزش فلسفه*، ج ۲، بحث اهمیت اصل علیت، جست‌وجو کنید.

ذهن یک باغ خیالی را ایجاد کند و خدای متعال می‌تواند در عالم خارج موجوداتی را ایجاد نماید.

در فلسفه، علت مورد بحث در درجه اول علت هستی بخش است و خدای متعال در سر سلسله این قسم از علّیت قرار دارد. همه هستی به اراده حضرت حق ایجاد شده است. «کن فیکون.» رابطه بین معلول و علت هستی بخش دقیق‌ترین نوع از رابطه علّی است که در بحث حقیقت علّیت خواهد آمد.

فلاسفه اقسام دیگری نیز برای علت ذکر کرده‌اند از قبیل: علت فاعلی، علت غایی، علت صوری و علت مادی. در بیان این تقسیم ایشان به خانه یا میز و پنجره‌ای که می‌سازیم اشاره می‌کنند. نجار و بنا، علت فاعلی؛ انگیزه و هدف آن‌ها، علت غایی؛ مصالح و چوب، علت مادی؛ و شکل و نقشه، علت صوری بنا یا میز خواهد بود.

فلاسفه همچنین علت را به علت تامه و علت ناقصه تقسیم کرده‌اند. علت تامه مجموع همه علل و عوامل دخیل در تحقق شیء است، در حالی که علت ناقصه بعضی از آن عوامل را شامل می‌شود.

۶. **حقیقت اصل علّیت:** در بحث از اقسام علت روشن شد که یکی از اقسام علت، علت وجوددهنده است؛ همچون خدای متعال که به موجودات هستی و وجود عطا کرده است. در این جا دو تصور ممکن است:

أ. تصویری که ناشی از پذیرش پنج امر در بحث رابطه بین علت و معلول است که عبارتند از: وجود علت، وجود معلول، اعطا علت به معلول، دریافت معلول از علت و رابطه علّیت بین علت و معلول.

ب. تصویری که فقط ناشی از اذعان به دو امر است: وجود علت و وجود معلول. حقیقت علّیت و رابطه علّیت نیز چیزی جز ایجاد معلول توسط علت نیست. وجود معلول عین ایجاد اوست و حقیقتی ورای آن ندارد. بر مبنای این دیدگاه این گونه نیست که علتی باشد و معلولی نیز در طرف دیگر تحقق داشته باشد و یک امر سومی به نام رابطه علّیت بین آنها محقق باشد، بلکه وجود معلول عین همین رابطه و عین ربط و تعلق و وابستگی است. برای روشن شدن مطلب می‌توان از یک مثال کمک گرفت. رابطه خورشید و نور آن چه نوع رابطه‌ای است؟ آیا خورشید وجودی جداگانه و نور هم وجودی مستقل دارد و سپس توسط یک رابطه (به عنوان امر سوم) بین خورشید و نور رابطه برقرار شده است؟ یا این که نور خورشید عین رابطه و تعلق و وابستگی به خورشید است و خودش مرتبط به خورشید است، نه این که دیگری او را به خورشید ربط داده باشد؟ در قرآن مجید نیز خداوند خود را به نور تشبیه کرده است:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمَشْكُورَةٍ...»^۱

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است [و آسمان‌ها و زمین به سبب او از ظلمت و نیستی خارج شده‌اند]...

وقتی معلول عین ربط و تعلق و وابستگی به علت شد، دیگر ذاتی که فقیر است نخواهد بود، بلکه عین فقر و وابستگی خواهد شد. یعنی همه وجود معلول عین فقر است و حیثیتی جز وابستگی ندارد. لذا فلاسفه می‌گویند که اگر خداوند متعال یک لحظه اراده و توجه خود را از نظام هستی بر دارد، همه

ماسوای حق، عدم اندر عدم خواهد شد: «اگر نازی کند در هم فرو ریزند قالب‌ها».

ملاصدرا با اصالت وجود، تشکیک وجود و ربط علّی، حکمتی الهی را پایه‌ریزی کرد که در آن همه ماسوای حق عین فقر و ربط و وابستگی به حضرت حق قلمداد می‌شود و هستی دائماً به توجه و عنایت و اشراق نور حضرت حق وابسته است و هر آن خدای متعال این عنایت را قطع کند، همه مراتب وجود عدم محض می‌گردند.

۷. **تسلسل و دور در علل:** یکی از مباحث مربوط به علت و معلول، تسلسل و دور در علل است. تسلسل در علل فاعلی یعنی «الف» معلول «ب» باشد و «ب» معلول «ج» و «ج» معلول «د» و «د» معلول «س» تا بی‌نهایت؛ یعنی «الف» را «ب» ایجاد کرده باشد و «ب» را «ج» ایجاد کرده باشد و «ج» را «د» و «د» را «س» ایجاد کرده باشد تا بی‌نهایت. فلاسفه این تسلسل را محال می‌دانند، زیرا لازمه این سیر را وجود بی‌نهایت معلول بدون علت می‌دانند و طبق ربط علّی **ملاصدرا** لازمه آن بی‌نهایت موجودی است که عین ربط و فقر هستند، بدون طرف وابستگی.

دور در علل فاعلی یعنی «الف» علت ایجاد «ب» باشد و «ب» علت ایجاد «الف» باشد؛ یا «الف» علت ایجاد «ب» و «ب» علت ایجاد «ج» و «ج» علت ایجاد «الف». فلاسفه دور در علل را نیز باطل می‌دانند. زیرا در مورد اول که «الف» علت «ب» و «ب» علت «الف» بود، «الف» باید موجود باشد تا «ب» را ایجاد کند و چون «ب» علت «الف» است باید «ب» اول موجود باشد تا «الف» را ایجاد کند. پس «الف» باید در یک زمان هم موجود باشد و هم معدوم؛

موجود باشد تا «ب» را ایجاد کند و معدوم باشد تا «ب» او را ایجاد کند. موجود و معدوم بودن «الف» در زمان واحد اجتماع نقیضین و محال است. ابطال دور و تسلسل یکی از مقدمات برخی براهین اثبات وجود خدای متعال است. در بحث وجوب و امکان و امتناع نحوه استفاده از این اصول را در براهین اثبات وجود خدای متعال بیان می‌کنیم.

۳. وجوب و امکان و امتناع

به جملات زیر توجه کنید: «علی راه می‌رود»، «خدا عالم است»، «عدد چهار زوج است»، «آب گرم است»، «عدد پنج زوج است»، «عدد چهار از عدد سه کوچک‌تر است». جمله «انسان موجود است» و جمله «آب گرم است» با جمله «خدا عالم است» و جمله «عدد چهار زوج است» این فرق را دارند که در دو جمله اول ضرورتی در کار نیست؛ یعنی ضرورتی ندارد که علی راه برود و یا آب گرم باشد و محال نیست که علی راه نرود و یا آب گرم نباشد. در جمله «خدا عالم است» و «عدد چهار زوج است» ضرورت مطرح است؛ یعنی خدا ضرورتاً عالم است و محال است که عالم نباشد. عدد چهار ضرورتاً زوج است و محال است که زوج نباشد. فرق دو جمله «عدد پنج زوج است» و «عدد چهار از عدد سه کوچک‌تر است» با جملات دیگر در این است که این دو جمله متضمن امتناع می‌باشند؛ یعنی محال است که عدد پنج زوج باشد و محال است که عدد چهار از عدد سه کوچک‌تر باشد.

اگر این سه رابطه را بین وجود شیء با شیء مطرح کنیم، بدین صورت مطرح می‌شود که وجود برای الف یا ضرورت دارد، یا امکان دارد و یا امتناع. به عنوان مثال در جملات «خدا موجود است»، «انسان موجود است» و «اجتماع نقیضین موجود است»، یک ضرورت، یک امکان و یک امتناع مطرح است. رابطه بین خداوند متعال و وجود رابطه ضروری است؛ رابطه بین انسان و وجود امکان است، یعنی محال نیست که انسان معدوم شود در حالی که محال است که خداوند متعال معدوم شود چون ضروری الوجود است؛ و رابطه بین اجتماع نقیضین و وجود امتناع است، یعنی محال است که اجتماع نقیضین موجود باشد.

پس موجودات یا واجب و ضروری هستند و یا ممکن. امور معدوم نیز یا ممکن هستند، مثل انسان‌هایی که هنوز به دنیا نیامده‌اند و یا ممتنع هستند، مثل شریک خداوند متعال، یا دایره مثلث و یا اجتماع نقیضین.

البته تذکر این نکته لازم است که موجودات ممکن به یک معنا ممکن هستند و به یک معنا واجب و ضروری. با توجه به بحث علت تامه در مباحث قبل روشن شد که اگر علت تامه یک شیء موجود باشد معلول به ضرورت وجود پیدا می‌کند. لذا اگر علت تامه موجودات ممکن فراهم شود این موجودات ضرورتاً وجود پیدا می‌کنند؛ منتهی ضرورت آن‌ها یک ضرورت بالغیر است، نه ضرورت بالذات؛ به خلاف وجود خداوند متعال که واجب الوجود بالذات است، یعنی ضرورت او از طرف غیر نیست، بلکه بالذات است. پس ضرورت دو قسم است: ضرورت بالغیر و ضرورت بالذات. امتناع نیز به همین منوال است: یعنی امتناع نیز بر دو قسم است، امتناع بالذات و امتناع بالغیر.

فلاسفه با استفاده از بحث وجوب و امکان و ابطال تسلسل در علل، براهینی برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند. صورت برهان چنین است: موجودات عالم به دلیل حدوث و تغییر و دگرگونی، ممکن‌الوجود هستند. هر ممکن‌الوجودی نیاز به علت دارد و علت او یا واجب‌الوجود بالذات است و یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود بالذات باشد مطلوب ما ثابت شده است و اگر ممکن‌الوجود باشد نیاز به علت سومی دارد. اگر علت سوم نیز ممکن‌الوجود باشد تا بی‌نهایت، چون تسلسل در علل محال است، پس باید این سلسله به یک واجب‌الوجود بالذات منتهی شود. البته براهین اثبات واجب‌الوجود بالذات فراوان است. ولی این برهان با استفاده از مباحث وجوب و امکان تنظیم شده است.

یکی از مباحث مربوط به وجوب و امکان و علت و معلول، تلازم و رابطه ضرورت بین علت تامه و معلول و معلول با علت است. یعنی با وجود علت تامه، معلول ضرورت دارد و با وجود معلول، علت ضرورت دارد. محال است که علت تامه موجود باشد، اما معلول معدوم باشد و همچنین محال است که معلول موجود باشد و علت او معدوم:

علت تامه < معلول؛ معلول < علت

فلاسفه از این رابطه تحت عنوان تلازم علت و معلول یاد می‌کنند. از این رابطه به «ضرورت بالقیاس» نیز تعبیر می‌شود و ضرورت بالقیاس در موارد زیادی کاربرد دارد، از جمله در بحث از مبانی فلسفه اخلاق.^۱ نکته قابل توجه در این بخش آن است که ملاصدرا با طرح بحث ربط

۱. برای مطالعه بیش‌تر در این باب رجوع کنید به کتاب، حسن معلمی: مبانی اخلاق به قلم نگارنده.

علّی، موجودات را به رابط و مستقل تقسیم کرده است. او کل ماسوای حق را ربط و خداوند متعال را مستقل می‌داند و بر همین اساس با استفاده از اصالت وجود، تشکیک در وجود و ربط علّی و بدون نیاز به استفاده از ابطال دور و تسلسل برای اثبات وجود خدای متعال برهانی محکم‌تر اقامه کرده است.^۱

۴. حادث و قدیم

یکی از مباحث فلسفه، تقسیم وجود به حادث و قدیم است. در عرف و لغت حادث به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» می‌باشد ولی در اصطلاح فلاسفه و متکلمین حادث یعنی موجودی که نبوده است و موجود شده و قدیم یعنی موجودی که همیشه بوده است و سابقه عدم و نیستی ندارد. پس حادث، وجود بعد از عدم است؛ به خلاف قدیم که وجود بعد از عدم نیست بلکه وجود ازلی است و همیشه بوده است.

آنچه نزد فلاسفه و متکلمین مورد اتفاق است، قدیم بودن خداوند متعال می‌باشد. هر دو گروه معتقدند که خداوند متعال قدیم است و سابقه عدم ندارد و ازلاً و ابداً موجود است.

در مورد عالم بین فلاسفه و متکلمین اختلاف وجود دارد. فلاسفه معتقدند که مجردات و اصل عالم جسمانی قدیم است، اما حوادث جزئی درون آن حادث هستند. در مقابل، متکلمین کل ماسوای حق، چه مادیات و

۱. رجوع کنید به: محمد تقی مصباح یزدی: *آموزش فلسفه*، درس ۳۳، جلد ۲، ص ۳۶-۳۸.

چه مجردات را حادث می‌دانند.

نکته مهم این است که متکلمین گمان کرده‌اند که اگر موجودی غیر از خداوند متعال قدیم باشد، دیگر نیازی به خداوند متعال نخواهد داشت. ایشان ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث معلول می‌دانند. ولی فلاسفه چون ملاک نیازمندی را امکان معلول می‌دانند، معتقدند که موجود قدیم اگر ممکن بالذات باشد و واجب‌بالغیر، همیشه محتاج به غیر بوده است و قدیم بودن او، نیاز او را برطرف نمی‌کند. به عنوان مثال فرض کنید خورشید قدیم باشد و نور او نیز قدیم باشد. آیا نیازمندی نور به خورشید، با قدیم بودن نور از بین می‌رود؟ یا فرض کنید لامپی از سقفی آویزان باشد و سقف قدیم باشد و لامپ آویزان نیز قدیم باشد. قدیم بودن لامپ، نیاز او را در آویزان بودن به سقف نفی نمی‌کند. حال اگر طبق ربط علی ملاصدر، کل عالم وجود عین ربط و تعلق به واجب باشد، آیا قدیم بودن آن فقر و نیازمندی او را به وجوب وجود و بی‌نیازی تبدیل می‌کند یا بر عکس ثابت می‌شود که این موجود فقیر، ازلاً فقیر و محتاج و نیازمند به واجب‌الوجود بوده است و از باب «هر که بامش بیش، برفش بیش‌تر» موجودات قدیم و نیازمند، نیازمندی طولانی‌تری به غیر دارند؟ پس صرف قدیم بودن دلیل بر بی‌نیازی نیست، بلکه وجوب یا امکان وجود است که تعیین کننده نیاز یا بی‌نیازی موجود می‌باشد.

اما این که عالم واقعاً قدیم است یا حادث، به نظر می‌رسد برای رفع نزاع بین فیلسوف و متکلم به مباحث جدی‌تری نیاز است که در این نوشتار مجال بیان آن‌ها نیست.

ملاصدرا در این بخش حقیقت مهمی را بر طبق مبانی خود مطرح کرده است. وی معتقد است که عالم مادی به دلیل حرکت جوهری در هر لحظه حادث می‌شود و تدریجاً موجود و تدریجاً معدوم می‌گردد. یعنی جهان آن قبل با جهان آن بعد، دو جهان است^۱ و خداوند متعال در هر لحظه در حال ایجاد است. اگر یک آن خدای متعال فیض خود را از جهان مادی سلب کند، جهان مادی معدوم محض خواهد شد. پس فیض خدا قدیم است، ولی مستفیض و جهانی که فیض را دریافت می‌کند در هر آن حادث است و نو می‌شود. این مهم نیز از برکات حکمت متعالیه و رشد تکاملی و الهی فلسفه اسلامی است.

۵. ثابت و متغیر

از دیگر مباحث فلسفی که با بحث حادث و قدیم قرابت دارد، بحث از ثابت و متغیر است. تغییر یعنی دگرگونی و ثبات یعنی عدم تغییر و یکنواختی. فلاسفه موجود را به ثابت و متغیر تقسیم کرده‌اند: موجود ثابت، همچون خدای متعال و موجودات مجرد و غیرمادی و موجود متغیر، همچون عالم جسمانی و حوادث درونی آن. تغییر درختان، انسان‌ها، زمین، کرات آسمانی و همه و همه بیانگر تغییر و تحول در عالم جسمانی است. تغییر به نوبه خود به دو قسم تقسیم می‌شود: أ. تغییر تدریجی (حرکت)؛

۱. البته دو جهان است به یک معنا و یک جهان است به معنای دیگر. دو جهان است یعنی تدریجاً معدوم و تدریجاً موجود می‌شود و یک جهان است یعنی یک متصل واحد تدریجی است، نه اموری که در کنار هم چیده شود و از هیچ اتصال وجودی برخوردار نباشد.

ب. تغییر دفعی (کون و فساد). به عنوان مثال آب در حال گرم شدن به طور تدریجی گرم می‌شود، ولی در یک آن به طور دفعی به جوش می‌آید. گرم شدن تدریجی است ولی جوش آمدن دفعی است. و نیز نقطه شروع و پایان هر حرکت، دفعی است اما بین نقطه شروع و پایان تدریجی است.

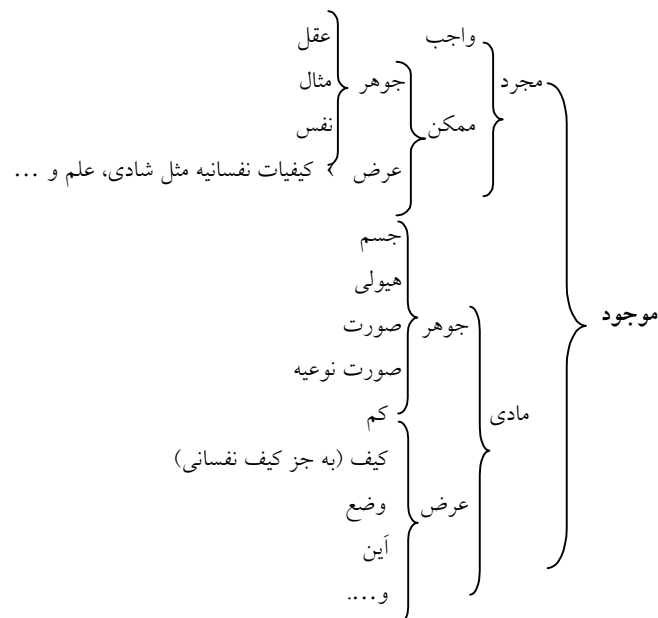
فلاسفه قبل از *ملاصدرا* حرکت را فقط در صفات و اعراض اجسام پذیرفته بودند، مثل حرکت کمی (رشد درختان)، حرکت کیفی (گرم و سرد شدن یا سفید و سیاه شدن)، حرکت وضعی (حرکت زمین به دور خود) و حرکت مکانی (حرکت اتومبیل و یا زمین به دور خورشید). ولی *ملاصدرا* با براهین دقیقی ثابت کرد که حرکت در اعراض، بدون حرکت در جوهر معنا ندارد. او حرکت در نهاد و ذات عالم جسمانی را اثبات کرد.

این مطلب از دیگر مطالب بلند و متعالی فلسفه *ملاصدرا* است، زیرا اگر چنان‌که گذشت کل عالم جسمانی در حال حرکت جوهری باشد، به این معنا خواهد بود که جوهر عالم جسمانی تدریجاً موجود و تدریجاً معدوم می‌شود، پس در هر آن به افاضه وجود از طرف خداوند متعال نیازمند است. یعنی این‌گونه نیست که خداوند جهان را آفرید و سپس به کناری رفت و عالم به وجود خود ادامه داده است، بلکه عالم جسمانی در ذات و نهاد خود و در همه اعراض و ظواهر برخاسته از نهاد خود، آن^۱ به آن^۲ به افاضه وجود از طرف خدای متعال محتاج است. به این ترتیب بار دیگر عظمت حضرت حق و خالقیت در ربوبیت او در کل عالم به احسن وجه با دلائل عقلی مبرهن شد و نیاز و فقر عالم جسمانی به توجه و عنایت حضرت حق در هر آن نمودار گشت. فلسفه اسلامی نیز سیر تکاملی و تعالی خود را بار

دیگر به کرسی اثبات نشاند.

۶. مجرد و مادی

یکی از تقسیماتی که می‌توان برای وجود در نظر گرفت، تقسیم آن به وجود مجرد و وجود مادی، و تقسیم مجرد و مادی به جوهر و عرض است. می‌توان از طریق دیگر این تقسیم را دنبال کرد؛ یعنی ابتدا وجود ممکن را به جوهر و عرض و سپس هر دو را به مجرد و مادی تقسیم کنیم. اما تقسیم موجود به مجرد و مادی و سپس تقسیم آن‌ها به واجب‌الوجود و جوهر و عرض بهتر است، زیرا در این تقسیم واجب‌الوجود نیز مطرح می‌گردد در حالی که این قسم از موجود در تقسیم جوهر و عرض قرار نمی‌گیرد، مگر این که جوهر را اعم از ممکن و واجب معنا کنیم. حاصل آن که نمودار مورد قبول این نوشتار چنین است:



تعریف مجرد و مادی: در اصطلاح فلاسفه، مجرد یعنی موجودی که صفات و ویژگی‌های ماده را نداشته باشد و مسبوق به ماده نباشد. در واقع مجرد مساوی است با «غیر مادی». پس با تعریف وجود مادی، وجود مجرد نیز تعریف شده است.

ماده در فلسفه بر موجودی اطلاق می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد؛ چنان‌که خاک زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است. نخستین ماده و مایه همه موجودات را فلاسفه «ماده المواد» یا «هیولی اولی» می‌نامند.

واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیایی به کار می‌رود که نسبتی با ماده دارند و موجودیت آن‌ها نیازمند به ماده و مایه قبلی است. گاهی واژه مادی به معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال، تقریباً مساوی با کلمه «جسمانی» است. در مقابل آن واژه مجرد به معنای «غیر مادی» و «غیر جسمانی» خواهد بود، یعنی موجودی که نه جسم است و نه ویژگی اجسام را دارد.^۱

پس اگر تعریف جسم و ویژگی‌های آن مشخص شود، تعریف مجرد نیز به تبع آن روشن خواهد شد. جسم موجودی است که دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق باشد و یا بتوان این سه بُعد را در آن فرض کرد، مثل کره جسمانی. و لازمه این امتداد، مکان داری و قابلیت اشاره حسی و تقسیم تا بی‌نهایت است.

۱. محمد تقی مصباح یزدی: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۲۴.

مجردات در مقابل مادیات به سه دسته تقسیم می‌شوند:

أ. مجرد محض، یعنی موجوداتی که نه ماده جسم را دارند و نه صفات و ویژگی آن را؛

ب. مجرد مثالی، یعنی موجوداتی که ماده جسم و تبدیل و تغییر ندارند ولی پاره‌ای از صفات جسم، همچون امتداد و قابلیت اشاره حسی را دارا می‌باشند؛ گرچه تقسیم‌پذیری در آن‌ها راه ندارد.

ج. مجرد نفسانی، یعنی مجرداتی که برای فعل و انفعال نیاز به جسم دارند، مثل نفس انسان که برای فعل و انفعال و تأثیر و تأثر نیاز به بدن دارد. مجردات مذکور صرفاً جواهر مجردند، یعنی مجرداتی که صفت و ویژگی موجود دیگری نیستند، بلکه موصوف اوصاف و ویژگی‌های دیگری قرار می‌گیرند، مثل نفس انسان که موصوف شادی و غم، درد و رنج، علم و جهل، شجاعت و ترس و... قرار می‌گیرد و بدان صفات متصف می‌شود. پاره‌ای از صفات و اعراض نیز مجردند. این موارد صفات و اعراض جوهر نفسانی هستند که خود نیز مجرد است. به عنوان مثال علم، شادی، غم، شجاعت و ترس و امثال این‌ها همه مجردند چون صفات یک موجود مجرد می‌باشند.

فلاسفه برای تبیین تجرد نفس دو دلیل آورده‌اند:

أ. بررسی صفات خود نفس مثل انقسام ناپذیری و وحدت نفس و «من» انسانی، به رغم تغییرات کلی بدن انسان هر چند سال یکبار به واسطه تغییر همه سلول‌های بدن.

ب. از مجرد علم^۱ که خود از طریق دلائل متعدد اثبات می‌شود، مجرد موصوف آن که نفس انسانی است اثبات می‌گردد.

جواهر جسمانی و مادی به جواهر زیر تقسیم شده‌اند:

۱. جسم که مرکب است از ماده و صورت جسمیه؛

۲. صورت جسمیه؛

۳. هیولی و ماده؛

۴. صورت نوعیه؛

شیخ اشراق این تقسیم‌بندی را از فلاسفه مشائی نمی‌پذیرفت و جواهر جسمانی را منحصر در جسم می‌دانست. او هیولی را انکار می‌کرد، صورت جسمیه را همان جسم قلمداد می‌نمود و صورت نوعیه را از اعراض به حساب می‌آورد و نه یک جوهر مادی.

فلاسفه مشاء اعراض مادی را بر نه قسم می‌دانند که چهار قسم مشهور آن عبارتند از:

۱. کم، مثل عدد و خط و سطح و جسم و نقطه؛

۲. کیف، مثل رنگ‌ها، طعم‌ها، نرمی و زبری، انحاء و استقامت و ...؛

۳. وضع، یعنی نسبت اجزاء جسم با خود و با خارج از خود، مثل گردش زمین به دور خود که وضع او در حال عوض شدن است؛

۱. برای مطالعه بیش‌تر در باب ادله مجرد علم به کتاب، محمدتقی مصباح یزدی: آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل نهم و نه‌ایة الحکمة، مرحله علم و عالم و معلوم، فصل اول و روش رئالیسم، بخش علم و عالم و معلوم و دروس حکمت متعالیه، ج ۱، اثر نگارنده مراجعه کنید.

۴. آیین که نسبت شی به مکان است.

آنچه در این بخش از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد، تجرد نفس و به تبع آن، خلود نفس است که بحث معاد را به دنبال دارد. همچنین بررسی قوای نفس همچون قوه تفکر، تعقل، تخیل و... در جهت بنا نهادن یک اخلاق صحیح و معقول، مباحث مفید و متنوعی را به خود اختصاص داده است.^۱

۷. الاهیات بالمعنی الاعم و الاهیات بالمعنی بالاختصاص

فلسفه اسلامی از دو بخش عمده تشکیل شده است. بخش اول شامل مباحث کلی موجودات، همچون بحث در باب علت و معلول، وجود و ماهیت، حادث و قدیم، متغیّر و ثابت و غیر این‌ها است و بخش دوم دربرگیرنده مباحث مربوط به خداوند متعال و صفات و افعال او می‌باشد. در واقع در بخش اول مبانی و پایه‌های محکم و استواری بنا می‌گردد تا در بخش دوم برای اثبات واجب، توحید و بیان صفات جمال و جلال حق و افعال و نظام احسن او مورد استفاده قرار گیرد.

سیر براهین اثبات واجب در فلسفه اسلامی یک سیر تکاملی بوده است: از براهین جهان‌شناختی تا براهین صدیقین و در براهین صدیقین نیز از براهین مرکب به سمت براهین بسیط و کم مقدمه؛ و نیز از براهینی که فقط

۱. برای مطالعه بیش‌تر به ملاصدرا: اسفار، ج ۸ و ۹ و دو جلد کتاب حسن‌زاده آملی: نفس؛ مصباح: خودشناسی برای خودسازی، و کتاب درسنامه فلسفه اخلاق، به قلم نگارنده مراجعه کنید.

واجب الوجود را اثبات می‌کنند تا براهینی که علاوه بر وجود، وحدت و صفات کمال و جمال را نیز اثبات می‌کنند. *ملاصدرا* با سیر فلسفی خود از اصالت وجود و تشکیک در وجود و ربط علی به اثبات وجود واجب و سپس از این طریق به وحدت نامتناهی حق و این گزاره که همه ماسوای حق مظاهر و جلوه‌های اویند راه یافته است. به عبارت دیگر او به وحدت شخصی مورد قبول عقل و شرع رسیده است، نه آن وحدت شخصی در معنای باطل که همه خدا باشند یا همه ماسوای حق پوچ و باطل قلمداد گردند، بلکه وحدت شخصی که در آن همه ماسوای حق، مظاهر و جلوه‌ها و آیینه‌های تمام‌نمای حق می‌باشند به گونه‌ای که در عین بودن همه او را نشان می‌دهند. «أَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمُ وَجْهَ اللَّهِ»^۱ به هر جا بنگریم روی تو بینیم و یا این شعر شاعر که می‌فرماید:

«با صد هزار جلوه برون آمدی که من

با صد هزار دیده تماشا کنم ترا»

و همه این حقایق و ظرائف و دقائق فلسفه اسلامی ناشی از اسلامی بودن، الهی بودن و قرآنی بودن آن است. به این معنا که ملهم از آیات قرآن مجید از قبیل «هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ»، «أَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمُ وَجْهَ اللَّهِ»، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و آیات دیگر است.

در باب صفات حق با براهین *ملاصدرا* روشن می‌گردد که خداوند متعال موجودی نامتناهی است، همه کمالات وجود را داراست و جمال و کمال

۱. بقره (۲): ۱۱۵.

مطلق می‌باشد.

«اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ مِنْ جَمَالِكَ بِاَجْمَلِهِ وَكُلِّ جَمَالٍ جَمِیلٍ.»

خدایا من از زیبایی تو و از زیباترین زیبایی‌هایت درخواست می‌کنم، البته همه زیبایی‌های تو زیباست و غیرزیبایی نداری.

در باب افعال نیز مراتب وجود عالم عقل، عالم مثال، عالم اجسام و در نهایت عالم نفس انسانی است که جامع همه عوالم وجود می‌باشد و برای وصول به قرب الاهی توان در نوردیدن همه عوالم را دارد. «یا اَیُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ رُجِعِیْ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَ لَدْخُلِیْ جَنَّتِ»^۱

براساس همین نتایج ملاصدرا نظام احسن الاهی مورد بحث قرار می‌گیرد و به دلیل فیاض مطلق بودن حق و علم و قدرت و سخاوت مطلق او ثابت می‌شود که نظام مخلوق او بهترین نظام ممکن است و ضروری که در عالم به نظر می‌رسد به نظام احسن او ضربه‌ای وارد نمی‌کند، زیرا بنا به یک نظر این شرور یا اموری عدمی‌اند و یا اموری نسبی و یا بر مبنای نظر دیگر شرور عالم نسبت به خیرات آن چنان قلیل‌اند که اگر انسان در طریق هدایت الاهی قرار گیرد در نهایت همه عالم و نعمت‌ها و بلاهای آن برای او سبب رشد و تعالی خواهند بود، در حالی که اگر کسی در طریق ضلالت باشد همان نعمت‌ها می‌توانند در طریق ضلالت و گمراهی بیش‌تر او قرار گیرند. در واقع آنچه خیر و شر را خیر و شر می‌کند موضع‌گیری ما انسان‌هاست. برای زینب کبری سلام الله علیها همه حوادث عاشورا خیر و زیباست زیرا آن بانوی مکرمه در مسیر کمال و ترقی روحی و معنوی قرار

داشت. همین حوادث برای یزید و یزدیان شرّ و نعمت و نکبت است زیرا ایشان را در مسیر ضلالت و گمراهی پیش برد. از آنچه گفته شد مشاهده می‌کنیم که سیر فلسفه اسلامی یک سیر الاهی است که در طریق رسیدن به درکی صحیح و درست از ذات اقدس‌اله و صفات کمال و جمال و نظام احسن او می‌باشد.

بخش دوم: ضرورت فلسفه و کارایی آن

فصل اول: ضرورت فلسفه

۱. ضرورت فلسفه به عنوان یک علم

در باب ضرورت پرداختن به یک علم به دو گونه می‌توان سخن گفت:

أ. ضرورت پرداختن به آن علم برای تک‌تک افراد بشر؛

ب. ضرورت دسترسی جامعه به آن علم به این معنا که هر جامعه‌ای به افراد متخصص در آن رشته علمی نیازمند است اما لازم نیست که همه افراد جامعه از آن بهره داشته باشند.

در هر دو مورد نیز علم مربوطه، دارای مراتب و درجاتی است که ممکن است یک مرتبه آن (مرتبه تخصصی و کامل و جامع آن) برای یک عده خاص و مرتبه دیگر آن (در حد کلیات و ضروریات) برای همه انسان‌ها لازم و ضروری باشد.

در این جا ضرورت فلسفه در حد تخصصی آن (در حد بررسی همه جوانب تاریخی، تحولات و مسائل مختلف) مورد سؤال است و آن هم برای جامعه به طور کلی و نه برای تک‌تک افراد. آیا جامعه بشری به فلسفه در حد تخصصی نیاز دارد یا نه؟ آیا باید بدان پردازد یا نه؟

در جواب این سؤال می‌توان گفت: کنجکاوی بشر از یک سو و نیازهای فکری و عقلانی بشر از سوی دیگر، ضرورت پرداختن به فلسفه را به عنوان علمی درباره حقایق، روشن و آشکار می‌سازد.

توضیح آن که بشر به دلیل کنجکاوی و حقیقت‌طلبی، سؤال‌های گوناگونی را مطرح می‌سازد و علاقه‌مند به رسیدن به جواب آنهاست. و هر کسی به میزان درک و آگاهی‌های قبلی خود و یا تجارب و آزمون‌ها و یا تفکرات و استدلال به جواب‌هایی دست می‌یابد.

دسته‌ای از این سؤال‌ها، سؤال‌های کلی و کل‌نگر هستند. این پرسش‌ها مربوط به پدیده‌های خاصی نیستند بلکه سؤال از مبدأ و منتهی عالم، ریشه هستی، اصل عالم وجود، رابطه بین اجزای هستی، مراتب و درجات عالم وجود و... می‌باشند که برای همه انسان‌ها مطرح هستند. هر کسی نیز در یک حد و مرتبه‌ای (مرتبه‌ای غیرتخصصی) بدان‌ها پاسخ‌هایی داده است و یا می‌دهد. شاید افراد این حد از پرداختن را برای خود ضروری بدانند ولی پرداختن به این سؤال‌ها با فرصتی کامل، از همه زوایا و ابعاد، به صورت یک علم مستقل و به شکل تخصصی نیازی است که جای هیچ تردید و انکاری ندارد. جامعه بشری به عنوان یک کل، نیاز به کسانی دارد که همه فرصت و وقت و توان خود را برای رسیدن به پاسخ این گونه سؤال‌ها به کار گیرند، چرا که این پرسش‌ها کلی‌ترین، اساسی‌ترین، عام‌ترین و سؤال برانگیزترین مسائل بشری‌اند.

به تعبیر دیگر جامعه بشری به عنوان یک کل نیازمند آن است که عده‌ای در علوم تجربی، عده‌ای در علوم عقلی، عده‌ای در علوم نقلی و عده‌ای دیگر به صورت تخصصی و همه جانبه در هر علمی، کار و تلاش کنند و دیگر انسان‌ها را در جریان تحقیقات خود قرار دهند و ایشان را تغذیه نمایند.

پس اصل فراگرفتن همه علوم در یک جامعه در حد تخصصی جای تردید و انکار ندارد؛ مخصوصاً اگر که آن علم به سؤال‌های اساسی و کلی و عام بشری بپردازد.

به عنوان مثال نمی‌توان در حد تخصصی به تک‌تک افراد جامعه فیزیک یا شیمی و یا ریاضی آموخت یا آن‌ها را بدان ترغیب نمود، ولی وجود فیزیکدان و شیمیدان و ریاضیدان در حد عالی و به تعداد قابل توجه، ضرورت هر جامعه است. به همین منوال فلسفه نیز علمی است مورد نیاز جامعه بشری. گرچه نمی‌توان به همه انسان‌ها آموزش فلسفه را در حد تخصصی توصیه نمود، ولی هر جامعه‌ای به تعدادی فیلسوف برجسته و بزرگ در همه ادوار و زمان‌ها نیازمند می‌باشد؛ فیلسوفانی که مکاتب فلسفی قبل از خود را بشناسند، در همه رشته‌ها و شاخه‌های فلسفه وارد شوند، به همه ابعاد و زوایای آن بپردازند، سخنی جدید و کامل‌کننده یا نقادانه داشته باشند و دائماً جامعه بشری را با کار و تلاش خود تغذیه نمایند.

۲. ضرورت فلسفه به عنوان مبنای جهان‌بینی

در باب ضرورت پرداختن به فلسفه برای جوامع بشری به قدر کافی گفته شد. اکنون بحث بر سر ضرورت فلسفه برای احاد انسان‌ها و احاد جامعه اسلامی است. در این مورد ضرورت فلسفه به عنوان مبنای جهان‌بینی، ابزاری دفاعی و وسیله‌ای برای تعمیق معارف دینی مورد بحث قرار می‌گیرد. روشن است که مقصود از ضرورت فلسفه لزوم فراگیری آن

برای آحاد انسان‌ها در حد تخصصی نیست، بلکه برای هر کس حد مشخصی از آن ضرورت دارد. همه انسان‌ها و یا حداقل انسان‌های تحصیل کرده، مرتبه‌ای از مباحث فلسفی را باید بدانند و مراتب دیگر را در صورت امکان فراگیرند.

بعد از ذکر این مقدمه باید به این نکته اشاره نمود که هر انسانی دانسته یا ندانسته و خواسته یا نخواست، با یک جهان‌بینی یعنی با نگرشی خاص نسبت به هستی، جهان و انسان زندگی می‌کند، منتهی گاهی این نگرش خیلی بسیط و ساده و تقلیدی و گاهی بسیار عمیق و متفکرانه است و بین این دو مرحله نیز انواع متنوع و متفاوتی قابل تصور است. اگر این نکته را بپذیریم، آنگاه باید نیازمندی انسان به یک مبنای عقلی و منطقی برای این جهان‌بینی را نیز بپذیریم.

جهان‌بینی یعنی نگرش در باب مبدأ و مقصد هستی، جهان، انسان و هدف و مسئولیت انسان در این مجموعه و رابطه موجودات هستی و جهان با یکدیگر و نحوه پیدایش و تکون هستی و جهان و انسان. یک جهان‌بینی هر چقدر هم ساده و بسیط باشد، مبتنی بر یک دسته مبانی است که در جای خود مورد مطالعه قرار می‌گیرد. مثلاً وقتی از مبدأ عالم سؤال می‌شود، قبل از آن، این پرسش‌ها مطرح است که آیا لزوم دارد عالم مبدأ داشته باشد و معلول علتی باشد؟ آیا عالم معلول علتی است؟ آیا هر معلولی علتی دارد و اگر علتی دارد، آیا علت آن باید ویژگی خاصی داشته باشد؟ آیا بین علت و معلول تناسب و تناسبی وجود دارد؟ آیا این رابطه یک رابطه حتمی و ضروری است؟ آیا سلسله علل باید به علت واحد منتهی شود؟ آیا علت

عالم نیز همانند خود عالم، مادی است؟ آیا موجودات همه مادی‌اند یا علل غیرمادی نیز وجود دارند؟ آیا همه موجودات متغیرند یا وجود موجودات ثابت نیز قابل اثبات است؟ و سؤال‌هایی از این قبیل.

این قبیل سؤال‌ها که مبنای جهان‌بینی را تشکیل می‌دهند، در فلسفه و هستی‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. بحث علت و معلول، مجرد و مادی، ثابت و متغیر، و واجب و ممکن همگی از مباحث فلسفی هستند. جواب مثبت یا منفی به آن‌ها می‌تواند مبنای جهان‌بینی‌های متفاوتی قرار گیرد. به‌عنوان مثال جهان‌بینی توحیدی که قائل به خداوند واحد، قادر، مهربان و عالم است، بر قبول اصل علیت، وحدت علت‌العلل، ضرورت علی، واجب‌الوجود بالذات بودن حق، اینکه او دارای همه صفات کمال است، وحدت واجب‌الوجود بالذات و امور دیگر مبتنی است. البته ابتدای جهان‌بینی توحیدی بر مباحث مذکور می‌تواند آگاهانه یا غیرآگاهانه، و تقلیدی یا اجتهادی باشد ولی به هر حال غیرقابل انکار است.

ممکن است ایراد شود که اعتقاد به خدای متعال ممکن است از طریق شهود یا تعلیم انبیاء و بدون نیاز به استدلال عقلی و منطقی حاصل شود. روشن است که هرگاه انسان بخواهد به‌طور منطقی این مطالب را بپذیرد و یا به سؤال‌ها و شبهات درباره آن‌ها جواب دهد، بر مبنای تفکر و استدلال عمل می‌کند و در این مرحله نیاز به اندیشیدن دارد. حتی در صورتی که جواب ما به این سؤال‌ها منفی باشد نیز نیاز به مباحثی از این دست وجود دارد و لزوم طرح پاره‌ای سؤال‌های فلسفی و موضع‌گیری در مورد آن‌ها جای هیچ‌گونه انکاری ندارد.

ضرورت فلسفه به عنوان مبنای جهان‌بینی، نه فقط برای جامعه به عنوان یک کل، بلکه برای آحاد جامعه در حد میسور و معتدل، روشن و بدیهی است، زیرا تک‌تک انسان‌ها دارای جهان‌بینی هستند و نیز علاقه‌مندند که این نظام هستی را به‌طور منطقی و عقلی برای خود تبیین و توجیه نمایند. این مهم با مباحث اصلی و محوری هستی‌شناسی (فلسفه) صورت می‌پذیرد. مباحث اصلی و محوری هستی‌شناسی اموری بدیهی یا قریب به بدیهی هستند و از مقبولیت همگانی برخوردارند. شهید مطهری در توضیح انواع جهان‌بینی، جهان‌بینی فلسفی را از آن جهت که مبتنی بر یک سلسله اصول «بدیهی و عام» است، بسیار ارزشمند می‌داند و جهان‌بینی حاصل از آن را دارای «یقین و شمول» می‌شمارد.^۱

۳. ضرورت فلسفه به عنوان ابزاری دفاعی

وجود مکاتب فلسفی و مبانی معرفت‌شناسی متنوع و بعضاً متضاد که بعضی از آن‌ها مبانی ضد‌دینی و یا غیردینی دارند به‌گونه‌ای است که اگر شبهات و پرسش‌های آن‌ها پاسخ داده نشود و مبانی آن‌ها نقد نگردد، ممکن است ذهن کسی را که از آن‌ها آگاهی و اطلاع دارد نسبت به دین و اصول جهان‌بینی الهی تضعیف کند و دچار بی‌اعتقادی سازد. به‌عنوان مثال در مکتب تجربه‌گرایی افراطی (پوزیتیویسم) دین، فلسفه و اخلاق جایگاهی ندارد و فقط داده‌های حس ظاهری بشر مورد توجه و

۱. مرتضی مطهری: مجموعه آثار، ج ۲، ص ۸۰ و ج ۳، ص ۳۳ - ۳۴.

اعتماد قرار می‌گیرد. حال اگر شبهات مطرح شده از ناحیه این مکتب پاسخ داده نشود و مبانی آن مورد نقد قرار نگیرد، برای کسی که این مکتب و مطالب مبتنی بر آن را مطالعه می‌کند و آن را پذیرفته و یا تحت تأثیر آن قرار گرفته است، در مبانی دینی خود دچار انکار یا تردید و یا حداقل دچار تزلزل و بی‌ثباتی می‌گردد.

حتی گرایش‌های عرفانی که گاهی در کنار فلسفه و یا به جای آن برای رجوع به دین و خداوند متعال مورد اعتماد قرار می‌گیرند، در صورت تعارض در برداشت‌ها می‌توانند تزلزل‌آفرین باشند و تا یک معیار عقلانی و مبتنی بر بدیهیات اولیه بشری در بین نباشد، نمی‌توان به قطعیت و یقین منطقی دست یافت.

البته روشن است که کشف و شهود عرفانی در صورت رعایت موازین و عرضه نمودن آن بر کتاب و سنت و عقل، می‌تواند انسان را به سرچشمه زلال معرفت حق و به حقایق خارج از دسترس عقل عادی برساند. اصولاً هر یک از دین، عقل، دل، قلب و روح آدمی در صورت هماهنگی، انسان را به کمال حقیقی خود می‌رساند. سخن بر سر سهم عقل و منطق و استدلال است و نه نفی سهم دیگر قوای نفسانی.

همچنین اگر در معرفت‌شناسی مطابقت ادراکات را با واقع احراز نکنیم و ملاکی برای حق و باطل ارائه ندهیم، شاید نتوان از هیچ حقی سخن گفت و عدم توفیق در مباحث معرفت‌شناسی، در کلیه مباحث عقلی، دینی و اخلاقی تأثیر منفی خواهد داشت.

حاصل آن که اندیشه و اعتقاد دینی در مقابله با انواع مکاتب فلسفی و

مبانی معرفت‌شناسی مخالف و مابین با دین و اعتقادات دینی، نیازمند به توجیه عقلانی و مبانی فکری و فلسفی متقن و استوار است و روشن است که با تعبد دینی نمی‌توان شبهات فلسفی و علمی را پاسخ گفت. اگرچه با تعبد می‌توان تا حدی اعتقادات دینی را حفظ کرد، ولی از این لحاظ در افراد مختلف حفظ اعتقادات دینی متفاوت است و اکثریت افراد ممکن است که دچار تزلزل و بی‌ثباتی شوند.

دین دارای سه بخش عمده عقاید، اخلاق و احکام است. ضرورت توجیه عقلانی در ناحیه عقاید و اصول کلی اخلاق جای هیچ‌گونه تردیدی ندارد. اعتقاد به خداوند متعال، معاد، نبوت و امثال آن و اعتقاد به مباحث بنیادی اخلاق بدون مبانی فکری و عقلی امکان ندارد. در مورد مبانی احکام نیز امکان دفاع عقلانی وجود دارد و این نوع دفاع نافع و در مواردی ضروری است. در دفاع از مسائل حقوقی اسلام در مقابل شبهات مطرح شده، نیاز به مبانی فکری و عقیدتی روشن و بدیهی است.

پس می‌توان گفت فلسفه و احکام کلی عقلی می‌توانند در صورت استحکام و اتقان، ابزار دفاعی بسیار محکمی برای دین و اعتقادات دینی به حساب آیند و شاهد بسیار روشن و بدیهی این مهم، وجود استاد شهید مطهری است که با استفاده از مبانی فلسفه الهی توانست به شبهات فراوان و متنوعی در باب دین و اعتقادات دینی پاسخ گوید.

۴. ضرورت فلسفه به عنوان وسیله‌ای برای تعمیق معارف دینی

آنچه مسلم است، این است که قرآن مجید کتاب مبین، هدایت برای

همگان و بیان عام است و همه انسان‌ها در حد خود می‌توانند از آن بهره‌برداری نمایند. فیلسوف، عارف، عالم، انسان عادی، همه و همه می‌توانند بر سر سفره پربرکت قرآن مجید، این مائده بزرگ آسمانی بنشینند و از آن بهره‌مند گردند.

ولی به دو جهت می‌توان گفت حظ انسان‌ها از قرآن مجید و متون دینی دیگر متفاوت است:

۱. تفاوت انسان‌ها از نظر قابلیت درک.

۲. اینکه قرآن و متون دینی دارای بطون مختلف و متعددی می‌باشند.

در مورد جهت اول، روشن است که هر چه انسان بیش‌تر اهل تأمل و تفکر و مطالعه و دقت باشد، بهره او از دین و قرآن و کتب الهی بیش‌تر خواهد بود. مظروف تابع ظرف است و هر چه ظرفیت وجود انسان‌ها بیش‌تر باشد، پذیرای مائده‌ای بیش‌تر و فیوض فراوان‌تری خواهد بود. مقامی که *سلمان فارسی* در فهم و درک دارد، دیگران ندارند و دیگران از دریافتی که حضرت *امام خمینی* (ره) یا علامه *طباطبایی* از قرآن و روایات دارند بی‌بهره‌اند.

توجه به آنچه *شهید مطهری* در جلد ششم از *مجموعه آثار* به نقل از امام زین‌العابدین علی بن الحسین علیها السلام، آورده است روشن‌گر مطلب می‌باشد:

«خداوند می‌دانست که در آخرالزمان گروه‌هایی ژرف‌اندیش خواهند آمد، که از این رو «قل هو الله احد» و آیات اول سوره حدید را فرستاد و

هرکس سخنی غیر از آن‌ها بگوید هلاک شده است.^۱

در مورد جهت دوم، روایات فراوانی هستند که به بطون مختلف قرآن اشاره دارند. مطابق با این روایات هرچه انسان در قرآن تأمل بیش‌تری کند به معانی و دقایق افزون‌تری دست خواهد یافت و اصولاً معارفی در قرآن وجود دارد که بدون دقت و تعمق عقلی و فلسفی نمی‌توان بدان‌ها راه یافت. شهود عرفانی، البته مقام و منزلت خود را دارد ولی در مقام تبیین عقلانی و استدلالی، بدون براهین متقن عقلی نمی‌توان از این برداشت‌ها دفاع کرد. به عنوان مثال آیاتی همچون:

لیس کمثله شیء؛

او مثل و مانند ندارد،

لله المثل الاعلی؛

خدای را صفات والا و برتر است،^۲

هو الاول والآخر والظاهر والباطن و هو یکل شیء علیم؛

اوست اول و آخر و پیدا و پنهان و او به همه‌چیز داناست،^۳

و له الاسماء الحسنی؛

اسماء نیکو از آن اوست،

فاینما تولوا فثم وجه الله؛

پس به هر سو که رو آرید همانجا خداست (رو به خداست)،^۴

و هو معکم اینما کنتم؛

۱. محمد بن یعقوب کلینی: *اصول کافی*، ج ۱، ص ۹۱، *توحید صدوق*، چاپ مکتبه الصدوق، ص ۲۸۳.

۲. نحل (۱۶): ۶۰.

۳. حدید (۵۷): ۳.

۴. بقره (۲): ۱۱۵.

هرجا که باشید او با شماست،^۱ و....

پس هر چه انسان در مباحث فلسفی و عقلی دارای تأملات و ژرفاندیشی بیش‌تری باشد و به ظرائف و دقایق بیش‌تری دست یافته باشد، به عمق و باطن قرآن کریم و متون دینی دسترسی بیش‌تری خواهد داشت. البته این به معنای انحصار تعمق دینی در فلسفه نیست، بلکه در کنار ابزارهای مختلف غوص در دریای بیکران قرآن، فلسفه و عقل از مقامی بالاتر برخوردار می‌باشند. مخصوصاً اگر سیر فلسفه اسلامی را که در فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه به لطایف و دقایق فراوان رسیده است مورد توجه قرار دهیم، به این معنا و حقیقت بیش‌تر واقف خواهیم شد. به عنوان مثال مسأله «ربط علی» که از جانب ملاصدرا مطرح شده است (این که همه ماسوای الله عین ربط و نیازمندی و فقر و حاجت به حضرت حق‌اند) می‌تواند ابزاری کارآمد برای درک برخی آیات و روایات باشد. ربط علی آیاتی همچون

و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی

وقتی در جنگ تیراندازی می‌کردی در حقیقت تو نبودی که تیر پرتاب می‌کردی، در واقع خدا بود که از طریق تو تیر می‌انداخت.

و روایاتی همچون

لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین

و نه عقیده به جبر صحیح است و نه عقیده به تفویض کامل. بلکه عقیده صحیح اعتقاد به امر بینابینی می‌باشد.

را به خوبی تبیین می‌نماید. توضیح بیش‌تر این مطلب مجال دیگری می‌طلبد.

بر این همه که گفته شد، می‌توان تأکید فراوان قرآن و سنت را بر تفکر، تعقل و استدلال و اشارت‌های موجود به مقام رفیع عقل و علم را افزود. اصولاً شکوفایی هر قوه‌ایی در به کارگیری آن قوه است و شکوفایی عقل آدمی نیز در به کار بردن آن برای یافتن پاسخ اساسی‌ترین سؤال‌های بشری است؛ سؤال‌هایی که سخن از مبدأ و معاد و مسئولیت بشر دارند و از معنا و مفهوم حیات بشری می‌پرسند. در مباحث بعدی (کارایی فلسفه) به این نکته بیش‌تر خواهیم پرداخت.

۵. پرسش‌ها و پاسخ‌ها

در باب ضرورت فلسفه، سؤال‌ها و شبهاتی وجود دارد که از آن میان به ایرادات مهم‌تر همراه با پاسخ‌هایی که به آن‌ها داده شده است، اشاره می‌شود:

أ. انبیا و اولیای الهی در تبیین دین برای مردم از فلسفه استفاده ننموده‌اند و همین امر نشانگر آن است که برای تبیین دین نیازی به فلسفه نیست.

جواب: اگر مقصود از فلسفه، فلسفه خاصی مثل فلسفه *ارسطو*، فلسفه *ابن‌سینا*، یا فلسفه *ملاصدرا* است که به صورت مدون و مفصل و با عناوین خاصی مطرح شده است، آنچه در سؤال مطرح شده است صحت دارد و انبیای الهی از این نوع فلسفه‌های خاص استفاده ننموده‌اند. ولی اگر

مقصود، استفاده از شیوه عقلی در پاسخ به اساسی‌ترین سؤال‌های بشری باشد که نمونه و نظیر آن را در فلسفه *ابن‌سینا* و *ملاصدرا* می‌بینیم، باید گفت اصل قبول انبیای الهی و عقاید دینی و حقانیت دین مبتنی بر این فلسفه است. آیات قرآن کریم و روایات معصومین استفاده از عقل و تفکر و تدبیر را ضروری شمرده و در موارد فراوانی از براهین عقلی و فلسفی استفاده کرده‌اند که نمونه آن در *قرآن کریم*، *اصول کافی*، *نهج‌البلاغه*، *توحید صدوق* و دیگر کتب تفسیری و روایی فراوان است.

ب: با وجود جهان‌بینی دینی و عرفانی، نیازی به جهان‌بینی فلسفی نیست.

جواب: جهان‌بینی دینی تعبدی است و نیاز به توجیه عقلانی دارد. عقاید دینی را باید با برهان عقلی اثبات نمود. جهان‌بینی عرفانی برای شخص عارف حجت است اما در صورت تعارض شهودات عرفانی، نیاز به معیار و ملاکی برای تشخیص صحیح و سقیم آن‌ها پیش می‌آید. بدیهیات اولیه بشر و اصول بدیهی عقلانی ملاک و معیار خوبی است، زیرا به گفته شهید *مطهری* بدیهیات اولیه واجد «یقین و شمول» هستند و ملاکی مورد اعتماد و عینی می‌باشند.

ج: در معرفت‌شناسی غرب، *هیوم* و *کانت* این مطلب را روشن کرده‌اند که ابزار معرفتی بشر توان رسیدن به واقع را ندارند و دخالت ذهن در فهم واقع، مانع از رسیدن به واقع است.

جواب: جواب شبهات *کانت* و *هیوم* و ضعف مطالب آن‌ها مجال دیگری

می‌طلبند و برای دیدن پاسخ قطعی به آن‌ها باید به کتب مربوطه مراجعه کرد.^۱ حاصل سخن هیوم و کانت این است که مفاهیم علت و معلول، زمان و مکان و امثال آن‌ها، ساخته ذهن و یا قالب‌های ذهنی می‌باشند و واقعیتی ورای ذهن ندارند. این فلاسفه برای رابطه علت، زمان و مکان و امثال آن واقعیتی خارجی و واقعی قائل نیستند، زیرا تنها راه دریافت مفاهیم واقعی و خارجی را حواس پنجگانه می‌دانند و حواس پنجگانه نیز قدرت دریافت مفاهیم مذکور را ندارند.

پاسخ اجمالی که به ایشان داده شده این است که:

اولاً: ابزار دریافت مفاهیم واقعی تنها حس ظاهر نیست، بلکه علوم حضوری و دریافت‌های درونی (مثل ادراک نفس و اراده، فکر، غم و شادی و امثال آن) نیز می‌توانند منشأ پیدایش مفاهیم خاصی نزد عقل باشند.

ثانیاً: عقل انسان بعد از این که با حس درونی و بیرونی مفاهیم جزئی را درک کرد، به دریافت مفاهیم کلی دست می‌یازد و بعد از دریافت مفاهیم کلی به قضایای بدیهی که مبنای تفکرات و علوم بشری هستند نائل می‌گردد. قضایای بدیهی قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آن‌ها کافی است و نیاز به استدلال و تأمل و کار فکری ندارند؛ مثل هر معلولی علتی دارد، دو دو تا می‌شود چهار، هر کلی اعظم از جزء خود است یا اینکه اجتماع نقیضین محال است.

۱. محمدتقی مصباح یزدی: آموزش فلسفه، ج ۱، درس ۱۱-۲۰؛ مرتضی مطهری: کتاب

شناخت: حسن معلمی: سیر معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، حسن معلمی: معرفت‌شناسی.

ثالثاً: وجود چنین شبهاتی، ضرورت پرداختن به مباحث فلسفی و معرفت‌شناسی را روشن می‌سازد. اصولاً فقدان فلسفه‌ای قوی‌م و برخوردار از مبانی محکم و منسجم باعث به وجود آمدن این‌گونه شبهات و مبانی غلط شده است. وجود فلسفه‌ای متعالی همچون حکمت متعالیه و تکمیل و برجسته کردن نقاط قوت و جبران نقاط ضعف آن، می‌تواند پاسخگوی همه و یا اکثر شبهاتی از این قبیل باشد.

رابعاً: قبول یا رد این شبهات و پرداختن به آن‌ها خود یک کار علمی و فلسفی و معرفت‌شناسانه است.

خامساً: در غرب به رغم این شبهات و وجود مکاتب فکری گوناگون و بعضاً متضاد و متناقض، پرداختن به مسائل فلسفی در حجمی گسترده و حتی نوشتن کتاب‌های متعدد پیرامون تفکرات یک فیلسوف امری رایج و متداول است. غربیان هیچ‌گاه در اصل پرداختن به مباحث فلسفی تردید نکرده‌اند.

د: تعارض و اختلاف دانشمندان و فیلسوفان در طول تاریخ، نشانگر عدم توانایی عقل در رسیدن به حقایق است، پس نمی‌توان برای هدایت و سعادت بشری به عقل اعتماد کرد.

جواب: اولاً همان‌گونه که تعارض و اختلاف نظر اطباء و متخصصان در رشته پزشکی ضرورت این علم و رشته را نفی نمی‌کند، تعارض و اختلاف نظر فلاسفه و عقلاء نیز ضرورت پرداختن به سؤال‌های اساسی بشر را نفی نمی‌کند. ثانیاً در هر علمی، مطالب به دو دسته تقسیم می‌شوند:

مطالب مورد اتفاق و بدیهی و یا قریب به بدیهی و مطالب مورد اختلاف. وجود مطالب مورد اختلاف، هیچ‌گاه از اهمیت کل مباحث آن علم نمی‌کاهد. علاوه بر این مباحث مورد اختلاف به تدریج با بحث و تبادل آراء روشن‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر می‌گردند. ثالثاً درک حقایق، مخصوصاً حقایق مربوط به مبدأ و معاد (سعادت و شقاوت ابدی انسان) آن‌قدر مهم است که حتی کوچک‌ترین روزنه امید در جهت دستیابی به جوابی قطعی دلیل کافی برای تلاش پیگیر و دائمی می‌باشد. این ارزش محتمل آن‌قدر بالاست که ضعف احتمال، مانع از اقدام به آن نیست؛ در حالی که احتمال رسیدن به جواب قطعی و روشن در مسائل محوری از این دست نه تنها کم نیست، بلکه در مواردی قطع و در مواردی احتمال قریب به یقین وجود دارد.

هـ: فلسفه اسلامی یک فلسفه التقاطی و حاصل مکاتب فلسفی یونان، قرون وسطی، اندیشه‌های هندی و اندیشه‌های ایرانی است. یک فلسفه التقاطی نمی‌تواند مبنای تفکر ناب اسلامی قرار گیرد.

جواب: ترکیب دو یا چند فکر به دو صورت امکان دارد:

ترکیب حق و باطل؛

ترکیب حق با حق و این حالت نیز به دو صورت می‌تواند واقع شود:

أ. به صورت منطقی و موزون و هماهنگ،

ب. به صورت غیرمنطقی و ناموزون.

در صورتی که ترکیب از قسم اول و یا از صورت دوم از قسم دوم

باشد می‌توان آن را مورد انکار یا تردید قرار داد. اما اگر دو مطلب حق به‌طور منطقی، موزون و هماهنگ با یکدیگر ترکیب شوند و از ترکیب آن‌ها حقیقت جدیدی تولد یابد، این امر نه تنها مذموم نیست بلکه عملاً برای رسیدن به حقایق کاری جز این نمی‌توان کرد. باید از دستاوردهای علمی، فلسفی و عرفانی همه انسان‌های متفکر و اندیشمند در همه جای عالم استفاده نمود تا به حقایق برتر و عالی‌تری دست یافت. قرآن مجید نیز انسان‌ها را به شنیدن سخنان مختلف و پیروی از بهترین آن ترغیب فرموده است و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام علاوه بر ترغیب به یادگیری علم از همه نقاط عالم، بر این مطلب تأکید دارند که در تشخیص حقیقت باید به گفته‌ها (ما قال) نه به گوینده‌ها (من قال) نگریست. در فلسفه اسلامی و مخصوصاً در حکمت متعالیه و بعد از آن، این مهم به بهترین صورت تحقق یافته است و حقایق گوناگون به شکلی بدیع و موزون در هم تنیده شده است و فلاسفه پیرو این مکتب به ثمرات شیرینی دست یافته‌اند. از طرف دیگر چنانکه در فصل اول این نوشتار گذشت، بخش بزرگی که ستون فقرات فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهد همچون مباحث اصالت وجود، وحدت وجود و ربط علی موجودات نسبت به حق تعالی، از ابتکارات فلاسفه اسلامی است. مسائل فراوان دیگری نیز وجود دارد به نحوی که نقش فرهنگ اصیل اسلامی در هدایت فلاسفه اسلامی به سمت حقایق الاهی جای انکار و تردید ندارد.

و: با وجود قرآن مجید و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام چه نیازی به علوم و فلسفه‌های گوناگون می‌باشد. همه حقایق لازم و ضروری در

قرآن و روایات موجود است.

جواب: اولاً قرآن مجید و روایات مختلف تأکید فراوانی بر استفاده از فکر و عقل دارند. ثانیاً: روایات ائمه معصومین علیهم السّلام عقل را حجت درونی و مؤید دین و شرع می‌دانند. ثالثاً: اصل دین و نبوت و مبدأ و معاد را عقل و اصول عقلانی بشر هم تأیید می‌کنند و به خاطر تأیید عقل است که ما این اصول را پذیرفته‌ایم. رابعاً: قرآن مجید و روایات اهل بیت علیهم السّلام همچون راهی مستقیم به سوی هدایت ابدی و سعادت دنیا و آخرت بشر است. این راه سعادت نیاز به چراغی روشن و پرفروغ دارد تا با نور خود راه پیش پا را به بشر بنمایاند و این چراغ، عقل و دل آدمی است. فلسفه و عرفان (برهان و وجدان) راه مستقیم الهی را روشن، پرنور و برجسته می‌نمایند. خامساً: فلسفه اسلامی در سیری تدریجی در دامن فرهنگ اسلامی (قرآن و روایات اهل بیت علیهم السّلام) پربارتر و پرمحتوی‌تر شده و به ابزاری کارآمد در فهم و تعمیق معارف دین و دفاع از آن‌ها تبدیل گردیده است.

فصل دوم: فوائد و کارایی فلسفه اسلامی

۱. برجستگی فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی دارای ویژگی‌ها و برجستگی‌های فراوانی است که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. الهی بودن؛
۲. داشتن سیر تکاملی؛
۳. وجود فیلسوفانی همچون *فارابی*، *ابن سینا*، *خواجه نصیرالدین*، *شیخ اشراق*، *ملاصدرا* و حکمت‌های مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه؛
۴. تغذیه فراوان از قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام؛
۵. قرار داشتن حکمت متعالیه به عنوان چهار راه عرفان، برهان، قرآن و معارف اهل بیت علیهم‌السلام در قله سیر تکاملی آن.

یک . الهی بودن

فلسفه اسلامی از ابتدای پیدایش آن توسط *کنندی*، اولین فیلسوف مسلمان، مهم‌ترین دغدغه خود را هماهنگی دین و قرآن می‌دانسته است. *کنندی* برای تحقق این مهم تلاش فراوانی داشت.^۱ فلاسفه اسلامی همچون *فارابی*، *ابن سینا* و *خواجه نصیرالدین* و مخصوصاً *ملاصدرا*، همه و همه

۱. سید حسین نصر: سه حکیم مسلمان، ص ۱۲-۱۳.

فلسفه‌هایی در خدمت معارف الاهی، دینی و قرآنی به وجود آوردند و همیشه در صدد تثبیت جهان‌بینی توحیدی بودند. *ابن‌سینا* با طرح برهان صد یقین^۱ و اثبات وجود خداوند از طریق وجود و وجوب وجود مستقل از مخلوقات، سعی در پیروی از طریقه قرآن برای اثبات حق را داشت. همه فلاسفه اسلامی بخش مهمی از کتاب‌های خود را به اثبات خداوند متعال و صفات حق اختصاص داده‌اند؛ صفاتی همچون وحدت، کمال نامتناهی، علم، قدرت مطلق، حیات، تجرد و بی‌نیازی حضرت حق. همه این امور نشانگر الاهی بودن فلسفه اسلامی است، مخصوصاً اگر این نکته مورد توجه قرار گیرد که بخش‌های دیگر فلسفه اسلامی در واقع مقدمه‌ای برای بخش الاهیات به معنی‌الخص است.

فلسفه اشراق با عرفان همدوش می‌شود و هر دو در خدمت جهان‌بینی توحیدی قرار می‌گیرند. در حکمت متعالیه این حالت با وضوح بیش‌تری به چشم می‌خورد. تلاش *ملاصدرا* در جهت ایجاد هماهنگی بین قرآن، عرفان و برهان است و در موارد زیادی این هماهنگی را به‌خوبی برقرار می‌کند. آن‌جا که *ملاصدرا* ربط علی و نیازمندی به حق را مطرح می‌کند^۲ و ماسوای حق را تجلی و پرتو وجودی حضرت حق می‌داند، در واقع همان حقیقتی را که در قرآن مجید تحت عنوان آیه بودن ماسوی‌الله نسبت به حق و در شهود عرفانی تحت عنوان وحدت وجود و تجلیات وجود واحد مطرح

۱. ابن‌سینا: *اشارات*، ج ۳، ص ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱ و ۶۶.

۲. ملاصدرا: *اسفار*، ج ۲، ص ۲۹۹ - ۳۱۳.

شده است، منظور نظر دارد. فلسفه اسلامی در سیر تحولی خود به این حقیقت قرآنی و عرفانی راه یافته است و *ملاصدرا* از این تحول به عظمت یاد می‌کند.^۱

دو. داشتن سیر تکاملی

از ویژگی‌های مهم فلسفه اسلامی این است که هیچ‌گاه حالت رکود و یا عقب‌گرد نداشته است. با مطالعه سیر تاریخی فلسفه اسلامی از *کندی* تا فلاسفه معاصر و با بررسی سیر تحولات آن، به خوبی می‌توان تکامل مباحث فلسفه اسلامی را مشاهده کرد. بحث وجود و ماهیت به اصالت وجود، بحث علّیت به ربط علّی، بحث مجرد و مادی به اثبات عوالم مجرد و ویژگی‌های آن، بحث ثابت و متغیر به حرکت جوهری، مباحث مربوط به نفس به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و مباحث خداشناسی به برهان صدیقین که بهترین شیوه تبیین وجود حق و وحدت او و کلیه صفات کمال او می‌باشد، منتهی شده است. اصولاً ستون فقرات فلسفه اسلامی اموری است که فلاسفه اسلامی با هدایت قرآن مجید و علوم اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السّلام به آن‌ها دست یافته‌اند. این امور از ابتکارات فلسفه اسلامی است. چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، سیر تکاملی فلسفه اسلامی در عصر *ملاصدرا* دارای یک جهش بوده است؛ جهشی از جهات مختلف. *شهید مطهری* در این زمینه چنین نوشته است:

۱. ملاصدرا: *اسفار*، ج ۲، ص ۲۹۹ - ۳۱۳.

فلسفه *ملاصدرا* از یک نظر به منزله چهارراهی است که چهار جریان، یعنی حکمت مشائی ارسطویی و سینیایی، حکمت اشراقی *سهروردی*، و عرفان نظری *محمی‌الدینی* و مبانی و مفاهیم کلامی با یکدیگر تلاقی کرده و مانند چهار نهر سر به هم آورده، رودخانه‌ای خروشان به وجود آورده‌اند....

فلسفه *صدرا* یک نوع جهش است که پس از یک سلسله حرکت‌های مداوم و تدریجی در معارف عقلی اسلامی رخ داده است.^۱

سه. نواغ و فیلسوفان بزرگ

وجود امثال *فارابی*، معلم ثانی؛ *ابن‌سینا*، نابغه شرق؛ خواجه *نصیرالدین طوسی*، فیلسوف، ریاضیدان و هیأت‌دان بزرگ؛ شیخ اشراق، مبتکر فلسفه اشراقی و *ملاصدرا* با آن همه ابتکارات عظیم در فلسفه اسلامی و این نکته که این نواغ همگی مکمل فلاسفه قبل از خود بوده‌اند، هر یک نقاط ضعف فیلسوف قبل از خود را برطرف و ابتکارات جدیدی بر آن افزوده است، فلسفه اسلامی را روز به روز تنومندتر و پربارتر نموده و از آن حقیقتی واحد و در حال نیل به حقیقت محض ساخته است که معمولاً نمونه و نظیری ندارد. معمولاً مکاتب فلسفی با یک و یا چند فیلسوف به پایان می‌رسد و سپس فلسفه‌ای جدید و حتی متضاد با فلسفه قبلی پدید می‌آید. مخصوصاً بعد از رنسانس در غرب این امر فراوان اتفاق افتاده و حاصل آن وجود فلسفه‌های متعارض و در بعضی موارد بسیار سست و بدون مبانی و مبادی استوار است.

۱. مرتضی مطهری: *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۵۲۴.

وجود چنین نوابغ و متفکرانی بزرگ در عرصه فلسفه اسلامی، بیانگر ارزش آن است. این یکی از ویژگی‌های برجسته و مهم فلسفه اسلامی می‌باشد که توانسته است افرادی این چنین را به خود جذب کند و تمام عمر آن‌ها را به خود اختصاص دهد. البته تأثیر فلسفه و فیلسوفان تأثیر متقابل است و هر دو به عظمت و مجد طرف مقابل افزوده‌اند؛ فیلسوفان به فلسفه و فلسفه به فیلسوفان. ولی در هر حال وجود فلاسفه‌ای با این عظمت، بیانگر عظمت فلسفه اسلامی و سیر تکاملی آن است.

نکته قابل تامل دیگر این که عرفای بزرگی همچون *محمی‌الدین* توانسته‌اند در روند تکاملی فلسفه اسلامی تأثیرات فراوانی داشته باشند. *ملاصدرا* با بهره‌گیری از مطالب بلند آن شیخ اکبر توانست حکمت متعالیه خود را پایه‌ریزی کند.

آنچه مهم است این است که این نوابغ و اندیشمندان بزرگ، همگی به رغم شیوه‌های متفاوت مسیر واحدی را طی کرده‌اند و همگی فلسفه‌ای الهی را که زیربنای جهان‌بینی توحیدی است به وجود آورده‌اند؛ نه اینکه هر کدام فلسفه‌ای مباین با فلسفه‌های دیگر به وجود آورند. اختلافات فلسفه اشراق و مشاء در این گفته خللی وارد نمی‌کند. همان نقاط اختلاف در حکمت متعالیه با رفع نقایص به نقاط تفاهم تبدیل شده است. البته حکمت متعالیه خود نیز نیاز به تکمیل دارد. این مهم تا حدودی توسط فلاسفه بعد از *ملاصدرا* و فلاسفه معاصر انجام شده است ولی سیر تکاملی و تکمیلی سیری دائمی می‌باشد.

چهار. تغذیه از قرآن مجید و روایات ائمه معصومین علیهم السلام

چنانکه در مباحث قبل گذشت، دسترسی به معارف بلند قرآن و تعالیم ارزشمند اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام مخصوصاً *نهج البلاغه* و روایات *امام صادق و امام باقر* علیهما السلام در *اصول کافی* و *توحید صدوق* و دیگر کتب روائی، تأثیر فراوانی بر تفکرات فلاسفه اسلامی داشته است. گاهی فلاسفه اسلامی در کلمات خود به این مطلب تصریح کرده‌اند و گاهی گرچه تصریح نشده است، ولی تأثیر آن تعالیم مشهود و غیرقابل انکار می‌باشد. تفاوت‌های اساسی فلسفه اسلامی با فلسفه‌های قبل از خود و فلسفه‌های معاصر شاهد این مدعاست. تأکید فراوان قرآن بر تفکر و تعقل، وجود استدلال‌های فلسفی در قرآن مجید و روایات، مطرح شدن صفات فراوان خداوند متعال در متون دینی، صحبت از نسبت موجودات با حضرت حق و آیه خواندن همه ماسوی‌الله، همه و همه شاهدی بر این مدعاست. مفاد و معنای آیاتی همچون «اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ» «هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» «اَیْمَا تَكُوْنُوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» و امثال آن در کلمات فلاسفه اسلامی کاملاً مشهود است. تفاسیر فلسفی - عرفانی همچون تفسیر *ملاصدرا*، تفسیر مرحوم علامه، تفسیر سید *مصطفی خمینی*، تفسیر سوره حمد از حضرت امام و تفاسیر استاد *شهیدی* بر قرآن مجید و شرح فلاسفه‌ای همچون *ملاصدرا* بر *اصول کافی* نشانه‌ای از این رابطه است. آیات فراوانی که *ملاصدرا* در *اسفار* در کنار بحث‌های فلسفی مطرح کرده است و تلاش او در جهت به نمایش گذاشتن هماهنگی بین فلسفه و قرآن، مؤید این مطلب است. گرچه در این

تلاش موارد قابل نقد نیز وجود دارد، ولی اصل الهام‌گیری از قرآن و هدایت به واسطه آن کاملاً مشهود است.

در مورد تغذیه فلاسفه اسلامی از روایات اهل بیت (ع) این نکته که اکثر فلاسفه اسلامی شیعه و یا دارای تفکرات شیعی بوده‌اند حائز اهمیت است. شهید مطهری در این مورد چنین می‌نویسد:

در میان فلاسفه مسلمان اکثریت با فلاسفه شیعه است. فلاسفه غیرشیعی، به‌استثنای فیلسوفان اندلس که از محیط و اندیشه تشیع دور بوده‌اند، اکثریت قریب به اتفاق تمایل شیعی دارند. این نیز می‌تواند دلیل بر مطلبی باشد و آن این که عقل شیعی از اول عقل فلسفی بوده است. ما در کتاب سیری در نهج‌البلاغه (ص ۴۰ - ۴۴) درباره این مطلب بحث کرده‌ایم. بحث بیش‌تر، فرصت بیش‌تری می‌خواهد.^۱

پنج. قرار داشتن حکمت متعالیه در قله سیر تکاملی فلسفه اسلامی

وجود فلسفه‌ای که جامع و دربردارنده حکمت مشاء، حکمت اشراق، عرفان، کلام و مطالب قرآنی می‌باشد و در اکثر موارد نیز این جمع و هماهنگی را به وجهی مطلوب و منطقی انجام داده است؛ یعنی فلسفه‌ای که از همه فلسفه‌های قبل از خود سود برده و با تغذیه از معارف بلند الهی و با ابتکارات جدید به کمالاتی نوین دست یافته است، از خصایص فلسفه اسلامی می‌باشد. به ثمر نشستن تلاش کلیه فلاسفه حاضر در تاریخ این فلسفه الهی، در خدمت دین و قرآن بودن آن و اینکه این فلسفه چه در مرحله تکامل خود و چه در مراحل ابتدایی در طریق سعادت ابدی بشری

۱. مرتضی مطهری: خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۵۸ - ۵۶۰.

قرار داشته است، همگی اموری هستند که هر کدام برای اثبات عظمت و اهمیت یک سیرتفکر کافی است و فلسفه اسلامی همه این خصوصیات را داراست. شهید مطهری در کتاب *آشنایی با علوم اسلامی* بعد از آن که چهار روش فکری اسلامی، یعنی روش فلسفی استدلالی مشائی، روش فلسفی اشراقی، روش سلوکی عرفانی و روش استدلال کلامی را نام می‌برد، چنین نوشته است:

اکنون اضافه می‌کنیم که این چهار جریان در اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریان در آن جا با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود. حکمت متعالیه به وسیله *صدرالمتألهین شیرازی* (متوفا در سال ۱۰۵۰ هجری قمری) پایه‌گذاری شد. کلمه «حکمت متعالیه به وسیله *بوعلی* نیز - در اشارات - به کار رفته است ولی فلسفه *بوعلی* هرگز به این نام معروف نشد. *صدرالمتألهین* رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند و فلسفه وی به همین نام مشهور شد. مکتب *صدرالمتألهین* از لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است. در مکتب *صدرالمتألهین* بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه *صدرالمتألهین* یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روش‌های فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند، باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.^۱

۱. مرتضی مطهری: *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۱۰.

۲. کمک فلسفه به دین

فلسفه اسلامی از سه جهت به دین کمک می‌کند:

۱. اثبات اصول اعتقادی دینی همچون مبدأ و معاد و بیان صفات آن‌ها؛
۲. کمک به فهم بهتر و دقیق‌تر متون دینی (آیات و روایاتی که جنبه عقلی و اعتقادی دارند)؛
- به عنوان ابزاری دفاعی در خدمت دین برای پاسخگویی به شبهاتی که در هر دوره و عصری دین را مورد حمله خود قرار می‌دهند.

یک. اثبات اصول اعتقادی دینی

دین مجموعه‌ای است از عقاید و اخلاق و احکام. در بخش عقاید اکتفا به تعبد دینی کافی نیست و اصولاً چنین برخوردی معقول هم نیست. قبل از پایبندی به تعبد دینی باید عقل دلیل موجهی بر این تعبد بیابد و استدلال عقلی هر چند ساده و عموم فهم صورت گیرد. همین استدلال به تدریج تعمیق می‌یابد تا در مقابل انواع سؤال‌ها و شبهات پاسخگو باشد. با توجه به اینکه عمده ارکان دین مبدأ و معاد می‌باشد و برای اثبات این دو اصل نیز، به مباحث محوری فلسفه نیاز است، می‌توان کمک فلسفه به دین را به‌خوبی درک کرد. بخش مهم‌تر فلسفه اسلامی در طول تاریخ، بحث الاهیات بالمعنی الاخص (اثبات واجب تعالی و صفات او) بوده است. این مبحث غایت فلسفه اسلامی است و همه مباحث و تلاش‌ها به آن منتهی می‌گردد.

دو. کمک به فهم بهتر و دقیق‌تر آیات و روایات

در قرآن مجید و روایات اهل بیت علیهم السّلام مطالب فراوانی به شیوه استدلالی و برهانی در باب مبدأ و معاد و اصول عقاید وجود دارد و بدیهی است هرکس در این زمینه بیش‌تر کار کرده و بهره برده باشد، در فهم این دسته از آیات و روایات از توان و موفقیت بیش‌تری برخوردار خواهد بود. در فصل اول به این مطلب اشاره‌ای شد و نیاز به تکرار آن نیست.

سه. ابزار دفاعی در خدمت دین

همیشه در مقابل دین مکاتب مختلف فکری و سؤال‌ها و شبهاتی برآمده از آن‌ها وجود داشته است که در عصر و دوره پیامبر و اولیاء دین مطرح نبوده‌اند. سؤال‌ها و شبهات جدید، جواب‌ها و پاسخ‌های جدید می‌طلبند و این مهم با یک سیر فکری منطقی و با بهره‌برداری از منابع دینی ممکن است. فلسفه اسلامی این جهت دارا می‌باشد و در این مهم نیز از کارایی فراوانی برخوردار است. نمونه بسیار روشن و بدیهی این جهت‌گیری نوشته‌های مرحوم علامه طباطبائی، شهید مطهری و مرحوم صدر و دیگر بزرگان این رشته در زمان حاضر است که با بهره‌گیری از فلسفه اسلامی توانسته‌اند شبهات عصر خود را به بهترین وجه پاسخ گویند. روشن است که عمده توانمندی این عزیزان در پاسخگویی به شبهات ناشی از استفاده آن‌ها از فلسفه قویم اسلامی و خصوصاً حکمت متعالیه ملاصدرا بوده است. این مطلب امری بدیهی است و بارها توسط شهید مطهری، مخصوصاً در کتاب *عدل الاهی و روش رئالیسم* بدان تصریح شده است.

۳. کمک فلسفه به عرفان

وجود مکاتب عرفانی متفاوت و شهودات متعارض عرفا از یک طرف و از طرف دیگر ضرورت اعتقاد به یک مبدأ متعالی برخوردار از صفات کمال برای شروع یک سیر و سلوک عرفانی قابل قبول و صحیح، نیاز عرفان را به فلسفه روشن می‌سازد. توضیح آن که، تا با استدلال و روش عقلانی اثبات نشود که عالم وجود دارای یک مبدأ متعالی برخوردار از صفات کمال و جمال است که خود مقصد و معشوق کل عالم وجود می‌باشد، عارف توجیهی برای سیر و سلوک عرفانی خود نخواهد داشت و چه بسا سال‌ها بدون هیچ توجیه عقلانی برای کار خود ریاضت بکشد در حالی که هر کاری باید عقلانی باشد، مخصوصاً کاری با این همه خطرات و خطورات. وجود مکتب‌های عرفانی بی‌خدا و غیرالاهی نیز مؤید این نکته است که چه بسا عملی و حالتی را عرفان بگویند، بدون این که به حضرت حق منتهی شود و صرفاً یک دسته ریاضت‌های نفسانی و تمرکزهای درونی باشد. روشن است که این کارها یا مضر است و یا غیرمفید و در سنجش با معیارهای ادیان حق الاهی و دین مبین اسلام، اعمالی باطل و حرام می‌باشد. ممکن است کسی بگوید وجود ادیان و مذاهب برای شروع کار عرفان الاهی کافی است و در این شیوه شناخت نیاز به استدلال و برهان نیست. ولی روشن است که - چنان‌که گذشت - ادیان و مذاهب در توجیه عقلانی خود نیاز به استدلال و برهان دارند. اصل همه ادیان الاهی اعتقاد به مبدأ و معاد است که با استفاده از دستاوردهای محوری فلسفه اسلامی قابل اثبات و

دفاع و تعمیق است.

وجود دریافت‌ها و شهودات متعارض و یا تفسیرهای متعارض از شهودات واحد نیاز عرفان را به یک مبنا و محور برای حل متعارضات روشن می‌سازد. در این جهت دین و عقل دو معیار بسیار محکم برای حل این مشکل هستند. دین با فطرت روشن و ضروری خود و عقل با بدیهیات و امور قریب به بدیهی، معیار روشن حل این مشکل خواهند بود.

نکته دیگر اینکه عرفان نظری که در واقع استدلالی کردن مشهودات عارف است، خود یک فلسفه و کار عقلی و استدلالی است و روش آن همان روش عقلانی و فلسفی است. پس هر چه انسان در فلسفه الهی قوی‌تر باشد، عرفانی نظری را بهتر درک خواهد کرد.

نکته آخر آنکه حکمت متعالیه در واقع بهترین استدلال بر سخنان حق عرفای الهی است. به قول بعضی از بزرگان، تلاش عرفا نتوانست سخن محوری آن‌ها را به اثبات برساند، ولی *ملاصدرا* با طرح اصالت وجود، تشکیک در وجود و ربط علی از فلسفه به عرفان پلی ساخت.^۱ این نکته مهمی است که توجه بدان نیاز عرفان را به فلسفه روشن می‌سازد.

البته این مساله را نیز نباید نادیده گرفت که عرفان نیز افق‌های جدیدی را به روی فلاسفه، مخصوصاً پیروان حکمت متعالیه گشوده است. اصالت وجود که توسط *ملاصدرا* مطرح شده، در کنار سایر منابع از سخنان عرفا نیز مایه گرفته است. مباحث مهم دیگری نیز از حکمت متعالیه متأثر از سخنان

۱. مرحوم علامه طباطبائی به نقل از استاد جواد آملی.

عرفا می‌باشد. می‌توان گفت شهود و مشاهده عرفا و سخنان بلند ایشان همواره هدایت‌گر بحث‌های مهم فلسفی بوده است.

۴. کمک فلسفه به علوم

یکی از کارهای مهم فلاسفه، اثبات وجود اشیا و شناخت حقایق هستی و بازشناسی حقایق از موهومات است؛ یعنی روشن ساختن اینکه چه چیزهایی وجود دارند و چه چیزهایی وجود ندارند و موهوم و خیالی هستند. سخن از هستی و نیستی اشیا به عهده فلسفه است. اثبات موجودات مادی و مجرد، متغیر و ثابت، واجب و ممکن، همه و همه به عهده فلسفه است. علوم برای شروع مباحث خود وجود اموری را مفروض می‌گیرند و بدون بحث پیرامون آن‌ها، به ویژگی‌هایشان می‌پردازند. به عنوان مثال فیزیکدان، اصل وجود ماده و جسم را مفروض می‌گیرد و پیرامون آن به بحث می‌پردازد و از خواص و ویژگی‌های آن صحبت می‌کند. او در مورد اصل وجود جسم و ماده بحث نمی‌کند و به عنوان یک فیزیکدان در این رابطه بحثی را مطرح نمی‌سازد. چنین فردی اگر هم به بحث پیرامون وجود جسم و اثبات وجود آن پردازد کار فیزیکی نکرده است، بلکه کاری فلسفی انجام داده. پس اثبات وجود جسم و ماده یک کار فلسفی است و به فلسفه مربوط می‌شود. بدین جهت است که گفته می‌شود علوم در اثبات وجود موضوع خود، به فلسفه نیازمندند.

نکته دیگر اینکه آنچه عالم تجربی انجام می‌دهد، عبارت است از بررسی موارد جزئی و سپس دستیابی به قانون کلی. مثلاً، عالم تجربی پس

از بررسی موارد زیاد، مشاهده می‌کند که در موارد متفاوتی آب در دمای ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید، و پس از بررسی این موارد در شرایط مختلف به این نتیجه می‌رسد که هر آبی در دمای صد درجه به جوش می‌آید. ولی این سوال که چگونه از بررسی موارد جزئی و محدود، یک قانون کلی ارائه شده، همواره مطرح است. عالم تجربی همه آب‌های عالم را مورد مطالعه قرار نداده است که بتواند این حکم کلی را برای هر آبی، حتی آب‌هایی که در آینده، موجود می‌شوند صادق بداند. این جاست که عالم تجربی برای دستیابی به این کلیت و عمومیت از اصول فلسفی کمک می‌گیرد تا این مطلب را به اثبات برساند.^۱ این دومین مورد نیاز علوم به فلسفه است.

می‌توان گفت اصولاً سؤال «چرا» برخاسته از اصل علیت است و اگر کسی اصل علیت را قبول نداشته باشد، سؤال چرا برای او مطرح نخواهد شد. این سومین مورد نیاز علوم به فلسفه است.

حاصل آن که علوم از سه جهت به فلسفه نیازمندند:

۱. پیدا شدن سؤال «چرا؟» و علت‌یابی در علوم؛

۲. اثبات وجود موضوع علوم؛

۳. کلیت و عمومیت قواعد علمی.

می‌توان این نکته را نیز به مطالب قبل افزود که فلسفه علاوه بر

۱. اصول فلسفی که در این جا به کار گرفته می‌شود. «اصل علیت» «سنخیت بین علت و معلول» و ضرورت علی است. برای مطالعه بیش‌تر به کتاب پاورقی سید محمد حسین طباطبائی: *اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث علت و معلول*، جلد ۳، ص ۱۷۴ - ۲۵۵؛ مصباح: *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۳۲ و ۳۴ و صدر: *فلسفتنا بحث معرفت‌شناسی رجوع کنید:*

کمک‌های فوق به علوم، اصولاً یک نوع کلی‌نگری و ژرف‌نگری خاصی را به انسان ارائه می‌کند. انسان در نگاهی ساده به جهان اطراف خود شاید ارتباط خاص و تنگاتنگی بین اشیا عالم مشاهده نکند، ولی وقتی با دید فلسفی به عالم بنگرد، روابط علی و معلولی و سنخیت بین علت و معلول را درک می‌کند و نیز به وجود مبدأ و مقصدی برای نظام هستی از اعتقاد پیدا می‌کند و در نتیجه نظام هستی را یک نظام واحد به هم پیوسته و دارای قوانین ثابت و دائمی می‌یابد و به این ترتیب در واقع از دیدی ساده و ابتدایی به نگاهی عمیق و از ظاهر به باطن رهنمون می‌گردد.

۵. کمک فلسفه به فیلسوف

قوای مختلف انسان زمانی شکوفا می‌شوند که به نحو صحیح مورد استفاده و بهره‌برداری قرار گیرند. یکی از قوای مهم و نیرومند بشر، قوه عقل است که ملاک انسان بودن انسان و موجب جدایی انسان از حیوان می‌باشد. ولی صرف داشتن قوه عقل، موجب شکوفایی آن در حد مطلوب نمی‌شود، بلکه برای شکوفایی عقلی به کارگیری صحیح و به‌جا از این قوه ضرورت دارد.

در شکوفایی عقل سه عامل مهم دخالت دارند: سؤال، تفکر و سنجش. هر چه سؤال‌ها مهم‌تر، اساسی‌تر و معقول‌تر باشند؛ هر چه تفکر در باب آن‌ها دقیق‌تر و منطقی‌تر باشد و هر چه سنجش درست‌تر و موشکافانه‌تر صورت گیرد، عقل شکوفایی بیش‌تری خواهد داشت. حال با توجه به مباحث گذشته که در طی آن‌ها معلوم شد که سؤال‌های

اساسی بیش‌تر در فلسفه مطرح می‌شوند و شیوه فلسفی نیز بر بدیهیات اولیه و امور قریب به بدیهی مبتنی است، نقش فلسفه در شکوفایی عقلی فیلسوف کاملاً روشن و آشکار می‌گردد. البته هدف از تأکید بر نقش فلسفه در شکوفایی عقلی به معنی نفی نقش امور و علوم دیگر نیست، بلکه غرض صرفاً بیان نقش کلیدی و محوری فلسفه در این امر است.

۶. تأثیر فلسفه بر مباحث اجتماعی

در صحنه امور سیاسی - اقتصادی - اجتماعی مکاتب مختلف و متنوع و حتی در بعضی از موارد کاملاً متضادی ظهور و بروز داشته و دارند. به عنوان مثال می‌توان به مکاتب اقتصادی سوسیالیستی، سرمایه‌داری، نیمه سرمایه‌داری، و غیرذلک؛ مکاتب سیاسی قائل به حکومت دموکراسی، حکومت کارگری، حکومت پادشاهی و امثال آن و نیز به مکاتب اجتماعی متفاوت اشاره کرد. این مکاتب خود مبتنی بر جهان‌بینی خاصی از نظر انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی هستند. مکتبی که به مبدأ و معاد و دین و خدا قائل نباشد و دین را امری روانی یا پدیده‌ای اجتماعی بداند و برای آن قائل به مبانی فکری و فلسفی نباشد، در نحوه نگرش به انسان و در نحوه پرداخت حکومت، سیاست و اقتصاد به گونه‌ای خاص می‌اندیشد و مکتبی که قائل به مبدأ و معاد و سعادت ابدی است و دنیای مادی را همه زندگی بشر نمی‌داند، قهراً در نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. مکتبی که دین را دارای پیام و برنامه فردی و اجتماعی می‌داند با مکتبی که دین را فقط عهده‌دار مسائل فردی می‌داند در

طرح‌ریزی مکتب اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خود متفاوت است. جهان‌بینی‌های متفاوت مبتنی بر اصول کلی‌تر و اساسی‌تری است که در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند. به‌عنوان مثال جهان‌بینی توحیدی و جهان‌بینی مادی هر یک زیربنای یک مکتب سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کاملاً متفاوت خواهد بود در حالی که این دو جهان‌بینی خود مبتنی بر یک سری اصول کلی دیگر هستند.

به این ترتیب موضع‌گیری فرد در مورد مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی با واسطه مبتنی بر یک دسته اصول فلسفی است و هر دیدگاه جزئی و موردی برگرفته از یک دیدگاه کلی‌تر و جامع‌تر می‌باشد. اصولاً رفتارهای انسان منطقی مبتنی بر یک دسته اصول کلی است. همه انسان‌ها در این جهت مساوی هستند و فرق انسان‌ها در توجه و عدم توجه است. همه انسان‌ها این سیر از کلی به جزئی را در فکر خود دنبال می‌کنند، ولی گاهی رفتارها تقلیدی است و گاهی همراه با تفکر و استدلال؛ گاهی آگاهانه است و گاهی ناخودآگاه. زمانی که سؤال‌ها و شبهات مطرح می‌شوند، نیاز به علم آگاهانه و متفکرانه روشن می‌گردد. وجود مکاتب متنوعی که در اثر جهان‌بینی‌های متفاوت و متضاد پیدا شده‌اند - جهان‌بینی‌هایی که به نوبه خود از فلسفه‌های مختلف سرچشمه گرفته‌اند - شاهد این مدعاست. به‌عنوان مثال نظام مبتنی بر ولایت فقیه و نظام مبتنی بر نفی دین و خدا از جامعه و مسائل اجتماعی، به دو جهان‌بینی کاملاً متضاد و به دو فلسفه کاملاً متباین برمی‌گردد. نمی‌توان در فلسفه و هستی‌شناسی سخنی را پذیرفت و در جهان‌بینی و به تبع آن در مکاتب اجتماعی تأثیر آن را نادیده گرفت.

لذا کاملاً روشن است که فلسفه الهی و اسلامی، جهان‌بینی توحیدی و جهان‌بینی توحیدی، مکاتب سیاسی، اقتصادی و اجتماعی الهی و توحیدی را به دنبال خواهد داشت و به حکومت الهی و حضور خداوند متعال در جامعه و به جریان احکام و قوانین سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی او می‌انجامد. نظام مبتنی بر دین خدا و قوانین الهی به واسطه فلسفه الهی توجیه عقلی و منطقی پیدا می‌کند و به این ترتیب با نظام‌های مبتنی بر فلسفه‌های الحادی و مادی و با جهان‌بینی‌های مبتنی بر آن مکاتب سازگاری ندارد.

خداوندا؛ ما را به حکمت الهی و متعالی و به جهان‌بینی توحیدی و به واسطه آن به حکومت قرآنی و ولایی رهنمون باش.

کتابنامه

- قرآن مجید.
- صدوق: توحید صدوق.
- ۱. مصباح یزدی، محمد تقی: آموزش فلسفه، ج ۱ - ۲، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۹ تهران.
- ۲. ابن سینا: اشارات، ج ۳، چاپ اول، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹ - ۱۴۰۳.
- ۳. ارسطو: متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۷.
- ۴. مصباح یزدی، محمد تقی: خودشناسی برای خودسازی.
- ۵. طباطبایی، سید محمد حسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم.
- ۶. کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، ج ۱ - ۲، انتشارات علمیه، تهران.
- ۷. ابن سینا: الشفاء - الفن الخامس من المنطق فی البرهان، قاهره، ۱۳۷۳ هـ - ۱۹۵۶ م.
- ۸. بزرگمهر: فلسفه نظری.
- ۹. خامس، حسن: برهان شفا.
- ۱۰. حسن زاده آملی، حسن: نفس.
- ۱۱. معلمی، حسن: مبانی اخلاق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول،

تهران، ۱۳۸۰.

۱۲. معلمی، حسن: *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸.
۱۳. شیخ‌الاسلامی، سیدحسین: *ترجمه غررالحکم*، ج ۲، انتشارات انصاریان، قم.
۱۴. نصر، سیدحسین: *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۷۱.
۱۵. نصر، سیدحسین: *معارف اسلامی در جهان معاصر*، چاپ سوم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.
۱۶. صدر، محمدباقر: *فلسفتنا*، دارالکتب‌الاسلامی، قم، چاپ ۱۰، ۱۴۰۱.
۱۷. عبدالرسول: *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، عبودیت، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، چاپ اول، قم، ۱۳۸۰.
۱۸. کاپلستون: *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۲.
۱۹. کاپلستون: *فیلسوفان انگلیسی*، ج ۵، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، چاپ اول، انتشارات کوثر، تهران، ۱۳۶۲.
۲۰. کانت: *تمهیدات*، ترجمه دکتر حداد عادل، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲۱. مطهری، مرتضی: *مجموعه آثار*، ج ۳، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۰.
۲۲. سهروردی: *مجموعه مصنفات*، ج ۲، حکمت الاشراق، تصحیح و نقد هنری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، چاپ دوم.
۲۳. دشتی، محمد: *ترجمه نهج البلاغه*، نشر مشرقین، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام، قم، ۱۳۷۹.

۲۴. مطهری، مرتضی: *آشنایی با علوم اسلامی*، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۶۲.
۲۵. مطهری، مرتضی: *خدمات متقابل اسلام و ایران*، دفتر انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
۲۶. مطهری، مرتضی: *شناخت*، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۶۸، تهران.
۲۷. مطهری، مرتضی: *مجموعه آثار*، ج ۵، انتشارات صدرا، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱.
۲۸. مطهری، مرتضی: *مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲.
۲۹. *مقالات فلسفی*، ج ۳، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.
۳۰. ملاصدرا: *اسفار*، ج ۲، شرکۀ دارالمعارف الاسلامیه، قم، بی تا.

