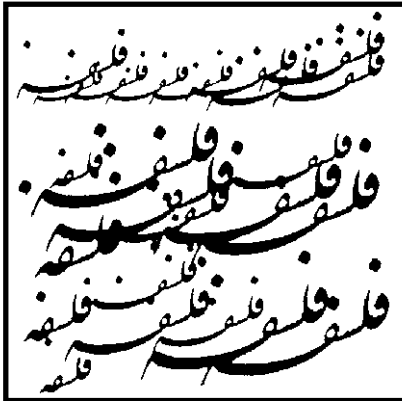


کلیات (۱)



در سال گذشته، با معنای فلسفه و روش آن به اختصار آشنا شدیم. آموختیم که فلسفه می‌کوشد تا کلی‌ترین اموری را که انسان با آن‌ها روبه‌روست تبیین عقلانی کند؛ مثلاً انسان در حوزه‌ی علوم تجربی برای تبیین عقلانی مبانی کلی و پایه‌های اصلی این علوم، مانند اصل واقعیت داشتن جهان خارج، اصل قابل شناخت بودن جهان، اصل علیت

و اصولی نظیر این‌ها به فلسفه نیازمند است. این اصول و مبانی گرچه نقطه‌ی اتکای همه‌ی علوم به حساب می‌آیند ولی خود در هیچ یک از این علوم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند. دانشی که عهده‌دار تحقیق در این اصول است، فلسفه نام دارد.

در واقع این پرسش که چگونه و با تکیه بر کدام مبانی و روش‌ها می‌توان طبیعت را شناخت و به این شناسایی اعتماد کرد، به پاسخی قانع‌کننده نیاز دارد. پاسخ‌گویی به این پرسش تنها از فلسفه انتظار می‌رود. فلسفه، هم مبانی علوم را تحکیم می‌کند و هم درباره‌ی اعتبار و ارزش روش تجربی در شناخت طبیعت سخن می‌گوید و حدود توانایی روش تجربی را تعیین می‌نماید. فلسفه علاوه بر تحقیق درباره‌ی مبانی کلی همه‌ی علوم تجربی، درباره‌ی مبانی خاص علوم انسانی نیز به پژوهش می‌پردازد. به‌طوری که رشته‌های مختلف علوم انسانی، مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق و... هریک بر نوعی بینش فلسفی نسبت به انسان متکی است و براساس دیدگاه‌های متفاوت فلسفی، مکاتب و روش‌های گوناگونی در رشته‌های علوم انسانی پدید می‌آید.

مابعدالطبیعه^۱

قلمرو اصلی فلسفه، پهنه‌ی بی‌پایان هستی است. فلسفه، علم هستی‌شناسی است و به این اعتبار به آن «مابعدالطبیعه» گویند. مابعدالطبیعه (متافیزیک) به شناخت اشیا – فقط و فقط از آن جهت که هستند و «هستی» دارند – می‌پردازد.^۲

هریک از علوم گوناگون به مطالعه‌ی چهره‌ای خاص از موجودات می‌پردازد. ریاضیات با کمیت و مقدار اشیا سر و کار دارد؛ فیزیک خواص ظاهری اشیا مانند سردی و گرمی، حرکت و سکون، جرم، نیرو، شتاب و ... را مطالعه می‌کند؛ زمین‌شناسی با عوارض زمین و مواد تشکیل‌دهنده‌ی آن سر و کار دارد؛ زیست‌شناسی حیات موجودات زنده را بررسی می‌کند و فلسفه با بود و نبود اشیا کار دارد و می‌خواهد احکام و قواعد اشیا را از آن جهت که هستند و وجود دارند – نه از آن جهت که کمیت دارند یا حیات دارند یا جرم و انرژی دارند – کشف کند.

بدین ترتیب، «وجود» اساسی‌ترین مفهوم و مدار همه‌ی بحث‌های مابعدالطبیعه است و موضوع این بحث‌ها شناخته می‌شود. مابعدالطبیعه از یک سلسله مسائل درباره‌ی مطلق «وجود» – یعنی وجود بدون هیچ قید و شرط – سخن می‌گوید و احکام و عوارض آن را بررسی می‌کند.

روش مابعدالطبیعه

قلمرو مابعدالطبیعه مجموع هستی است نه بخش و قسمت بخصوصی از آن. مابعدالطبیعه در هر جا که موجودی وجود و حضور داشته باشد، حاضر است و حرفی برای گفتن دارد. فلسفه در شناخت هستی اشیا تا آن‌جا ریشه‌یابی می‌کند که به وجود محض برسد. فلسفه می‌خواهد پرده از چهره‌های گوناگون یک موجود مثل رنگ، شکل، جرم،

۱ – Metaphysics

۲ – نباید «مابعدالطبیعه» را با «ماوراءالطبیعه» یکی پنداشت. مابعدالطبیعه همان علم به وجود و احوال آن یا همان وجودشناسی است و بنابراین، یک دانش به حساب می‌آید. ولی مراد از «ماوراءالطبیعه» (trans - physis)، مرتبه‌ای از عالم هستی است که ورای طبیعت و جهان مادی در نظر گرفته می‌شود. پس «ماوراءالطبیعه» مرتبه‌ای از هستی است و «مابعدالطبیعه» علم به هستی است در حالت کلی.

انرژی، حرارت، حیات و ... کنار بزند و با واقعیت آن‌ها روبه‌رو شود. مطالعه در چهره‌های ظاهری اشیا وظیفه‌ی علوم گوناگون است اما فلسفه به مطالعه‌ی عمق واقعیت اشیا می‌پردازد. چنین تعمقی در اشیا به روش تجربی و با اسباب و ابزار آزمایشگاهی مقدور نیست؛ زیرا این روش و ابزار تنها برای شناخت ظواهر و چهره‌های محسوس اشیا به کار می‌آید نه برای مطالعه در عمق و حقیقت نادیدنی آن‌ها. مابعدالطبیعه، وجود اشیا را به کمک تبیین عقلانی یعنی به روش تعقلی می‌شناسد و با قدم عقل و برهان عقلی به پیش می‌رود.

کار فیلسوف از این حیث به خواننده‌ی یک کتاب شبیه است. در یک کتاب صدها سطر و هزاران کلمه با نظم و ترتیب خاصی در کنار یک‌دیگر چیده شده‌اند و خواننده در لابه‌لای آن‌ها در جست و جوی معناست. خواننده در مطالعه‌ی خود می‌کوشد تا از حروف و کلمات و جملات بگذرد و معانی آن‌ها را به دیده‌ی عقل، مشاهده کند. از معنای یک جمله به معنای جمله‌ی دیگر منتقل شود و سرانجام از معنای جزئیات به معنای کل کتاب دست یابد و مقصود آن را دریابد.

زبان مابعدالطبیعه

در نظر فیلسوف نیز اشیا و موجودات در حکم حروف و کلمات و جملات هستند و وجود و هستی‌شان در حکم معنای آن‌هاست. فیلسوف با چشم تیزبین عقل از اوصاف ظاهری اشیا می‌گذرد تا عمق آن‌ها را ملاحظه کند. او فهم خود را از معانی و حقایق اشیا یا احکام و عوارض وجود آن‌ها به زبان خاصی بیان می‌کند و این معانی را در قالب اصطلاحات ویژه‌ی خود عرضه می‌دارد. مابعدالطبیعه مباحث خود را در ضمن مفاهیمی چون وجوب و امکان، علت و معلول، حادث و قدیم، جوهر و عرض، وجود و ماهیت و ... تبیین می‌کند.

برای ورود به دانش مابعدالطبیعه، باید ابتدا منظور فلاسفه را از این اصطلاحات به دقت دریابیم و آن‌ها را با معانی عرفی این کلمات و لغات درنیاమیزیم. در غیر این صورت، مقصود مباحث فلسفی برای ما پوشیده باقی خواهد ماند.

هدف مابعدالطبیعه

همان‌طور که مقصود خواننده از درک معانی کلمات و جملات یک کتاب، دریافت معنای کل کتاب است و تا این معنا برای خواننده حاصل نشود، غرض و هدف از مطالعه تأمین نخواهد شد، مباحث وجود نیز در فلسفه به قصد شناخت کل جهان هستی است. فیلسوف می‌خواهد تصویری جامع و صحیح از جهان هستی به دست آورد. در حقیقت، یک تحقیق فلسفی به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی چون پرسش‌های زیر است: هستی از کجا آمده است و به کجا می‌رود؟ چرا جهان هستی، واقعیت یافته است؟ آیا هستی نابود می‌شود؟ آیا در مجموع خود حق است یا پوچ و بی‌معناست؟ آیا به‌راستی وحدت بر هستی حاکم است یا کثرت؟ آیا هستی به مادی و غیرمادی تقسیم می‌شود یا جهان هستی به همین ماده و طبیعت منحصر می‌شود؟ جایگاه انسان در عالم هستی کجاست؟ چه ارتباطی بین انسان و جهان هستی وجود دارد؟ آیا هستی در مجموع خود قانونمند است یا بی‌قانون و بی‌ضابطه؟ و فلسفه می‌خواهد از ورای همه‌ی موجودات به کل هستی نظر کند و با یک دید کلی هستی را بشناسد. به همین جهت، در تعریف فلسفه گفته‌اند: «فلسفه سیر و حرکت انسان است، به‌صورتی که جهانی شود عقلانی، درست مشابه و نظیر جهان عینی و خارجی»^۱.
هر آن‌کس که دانش‌برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

چرا فلسفه بیاموزیم؟

شاید پیرسید که چرا باید فلسفه آموخت و وقت و عمر را در راه شناخت آرا و نظریات فلاسفه دربارهِ وجود و هستی صرف کرد. فیلسوفان در وجود‌شناسی، چه راهی را پیش پای ما می‌نهند و گره از کدام مشکل زندگی ما می‌گشایند؟ البته این پرسش بی‌جایی نیست. اگر کسی را ببینیم که مشغول آموختن کار با رایانه است یا کمک‌های اولیه را می‌آموزد یا در حال تمرین و تلاش برای کسب هنر خوش‌نویسی است، بی‌درنگ فایده‌ی این آموزش‌ها را تصدیق می‌کنیم. این امور با زندگی روزمره‌ی ما ارتباط دارد و اگر کسی بخواهد آن‌ها را

۱- الحکمة هی صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی.

بیاموزد، او را ملامت نمی‌کنیم اما اگر با افکار فیلسوفان و اشخاصی که عمر خود را در شناخت احوال هستی سپری می‌کنند، برخورد کنیم، به خود حق می‌دهیم که درنگ کنیم و پرسیم هستی‌شناسی را چه سود؟ این بحث‌ها به چه کار می‌آید؟

لحظات حیرت

شاید برای شما هم پیش آمده باشد که وقتی با عجله می‌خواهید مطلبی را یادداشت کنید، قلم برمی‌دارید و هرچه روی کاغذ می‌کشید، چیزی نمی‌نویسد. گویی مرکب آن ناگهان خشکیده است. در این حال چه می‌کنید؟ یا وقتی که برای انجام یک کار فوری نیاز به تنظیم وقت دارید، به ساعت خود نگاه می‌کنید و برخلاف انتظار می‌بینید که از کار افتاده است؛ چه اندیشه‌ای به ذهن شما خطور می‌کند؟

زندگی و جهان اطراف نیز برای ما پیوسته همان حالت قلم و ساعت را دارند، باید بدانیم که تا زمانی که از پشت حجاب عادت به همه چیز می‌نگریم، زندگی را امری عادی و جهان را نیز محیط زندگی عادی خود و دیگران می‌بینیم و همه چیز به چشم ما طبیعی جلوه می‌کند اما هر عاملی که ما را از اشتغالات روزمره — هر چند به طور موقت — بازدارد و برای لحظاتی حجاب عادت را از پیش چشم ما دور سازد، ما را دچار بهت و حیرت می‌کند؛ حیرت در برابر هستی و وجود، حیرت در برابر زندگی. در این لحظات ما در آستانه‌ی تفکر فلسفی قرار می‌گیریم. به قول افلاطون: «فلسفه منحصرأً با حیرت در برابر هستی آغاز می‌شود.»

فطرت اول و ثانی

صدرالمتألهین، فیلسوف بزرگ اسلامی، در کتاب مبدأ و معاد از ارسطو نقل می‌کند که طلب فلسفه در گرو عبور از فطرت اول به فطرت ثانی است و بدون آن، فلسفه بی‌معنا و بی‌فایده به نظر می‌رسد.

مقصود فلاسفه از فطرت اول، همان حالت عادی ما در برخورد و تماس با امور و مسائل زندگی هر روزه است. در این حالت، آدمی به زندگی معمولی مشغول است، به

کسب و کار، تحصیلات دانشگاهی، یافتن شغل خوب و پردرآمد، تأمین موقعیت اجتماعی، تشکیل خانواده و ... می‌اندیشد و در اهداف و مقاصدی که همگان درصدد دست یافتن به آن‌ها هستند، سهم می‌شود. این احوال و اهداف و این گونه نظرکردن به زندگی، به فطرت اول تعلق دارد و چه بسا توجه آدمی در غالب اوقات عمر جز به همین امور معطوف نگردد.

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

لازمه‌ی عبور از فطرت اول این است که آدمی هرچند برای لحظاتی از قید عقل معاش فارغ شود و با پرسش‌هایی رو به رو گردد که پاسخ‌گویی به آن‌ها، به ظاهر سودی دربر ندارد و بنابر مصالح زندگی عادی مطرح نشده است اما در حقیقت، ارزش آن به اندازه‌ی ارزش وجود آدمی است. این حال، همان فطرت ثانی است که آدمی را به یک باره به حیرت و شگفتی دچار می‌کند و حساب سودها و زیان‌های مادی را به هم می‌ریزد.

حقیقت من چیست؟ معنای زندگانی چیست؟ جایگاه من در جهان کجاست؟ آیا مرگ پایان زندگی است؟ اصلاً جهان از کجا پدید آمده و به کدام سوی رهسپار است؟ و ...

این پرسش‌ها برخلاف آن‌چه ظاهرینان می‌پندارند، برخاسته از بیماری یا جنون یا بوالهوسی نیست بلکه اقتضای ذات بشر است. بشر ذاتاً متفکر است و تفکر همان فطرت ثانی اوست. این فطرت، آدمی را به پرسش درباره‌ی حقیقت وجود برمی‌انگیزد و سبب می‌شود که او از روابط و مناسبات زندگی هر روزی بگسلد و به سوی درک و دریافت حقیقت اشیا و راز هستی برود. البته بی‌اعتنایی مردم عامی به این مسائل، ارزش آن‌ها را از بین نمی‌برد.

عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود مطلق مگو
زان که ماهیات و سرّ سرشان پیش چشم کاملان باشد عیان

این فطرت انسان را به گوهر و حقیقت وجود خویش نزدیک می‌کند.

آلبرت اینشتاین می‌گوید: «معنای زندگی بشر یا حیات اجتماعی به‌طور کلی چیست؟ اگر کسی بپرسد که آیا طرح چنین پرسش‌هایی عقلانی است، باید بگویم انسانی که زندگی و حیات دیگران و حتی خودش را بی‌معنا و واهی می‌پندارد، نه تنها موجودی بدبخت است بلکه صلاحیت زندگی هم ندارد.»^۱

۱- «دنیایی که من می‌بینم»، نوشته‌ی پروفیسور آلبرت اینشتاین.

دین و فلسفه

ما در رویارویی با مسائل وجود و آغاز و انجام جهان و معنای حیات انسان از دین انتظار دستگیری و ارشاد داریم. دین الهی که از سرچشمه‌ی وحی می‌جوشد، به بیان همین مسائل می‌پردازد و راه و رسم سعادت انسان را با تبیین جهان و آغاز و انجام آن به ما نشان می‌دهد. پس دیگر به فلسفه و دستاوردهای عقل بشر چه حاجت است؟

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست
در معارف وحی مطالب فراوانی می‌توان یافت که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به حقیقت و احوال وجود مربوط می‌شود. آیات و روایات به مناسبت‌های گوناگون در باب مبدأ وجود، نحوه‌ی به‌وجود آمدن جهان، مراتب و درجات هستی، چگونگی سیر و تحول موجودات جهان، جایگاه انسان در عالم هستی، معرفت خداوند و ارتباط جهان با خداوند سخن گفته‌اند. در قرآن کریم و کلام پیشوایان دین — به‌صورت دعا یا خطبه و خطابه — نکات فراوانی در این زمینه آمده است؛ دو نکته‌ی اساسی را درباره‌ی این بخش از تعالیم دین نباید از نظر دور داشت.

۱- ماهیت فلسفی: طرح مباحث وجودشناسی در معارف الهی، هرگز ماهیت این مباحث را دگرگون نمی‌کند؛ یعنی، هرچند این مباحث منشأ آسمانی دارند و حاصل اندیشه‌ی فیلسوفان نیستند اما محتوایی فلسفی دارند و مواضع نظری دین را درباره‌ی جهان هستی بیان می‌کنند. در متون دینی مسائل فلسفی در قالب اصطلاحات فلاسفه مطرح نشده است اما بیان یک مسئله به هر زبانی که باشد، معنای نهفته در آن را تغییر نمی‌دهد.

بحث درباره‌ی احوال وجود در هر جا و به هر زبانی که مطرح شود، به قلمرو فلسفه تعلق دارد و می‌توان آن را به شیوه‌ی فلسفی مطالعه کرد. اختلاف در تعبیر یا تفاوت در چگونگی بیان این مسائل، تعلق آن‌ها را به قلمرو فلسفه خدشه‌دار نمی‌کند.

چه بسیارند عارفان و متفکرانی که به زبان شعر و تشبیه، به همان معانی‌ای اشاره داشته‌اند که مراد فلاسفه بوده اما تعبیر آن‌ها با تعبیر و کلمات فلاسفه متفاوت است. خواجه‌ی شیراز به زبان خود می‌سراید:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
یا حکیم قآنی سروده است :

حمد بی حد را سزد ذاتی که بی همتاستی
واحد یکتاستی هم خالق اشیاستی
منقطع گردد اگر فیضش دمی از کائنات
هستی از ذرات عالم در زمان برخاستی
نسبت واجب به موجودات چون شمس است و ضوء

نی به مانند بنا و نسبت بنّاستی
امام خمینی - رضوان الله علیه - درباره ی این اختلاف در تعبیر می فرمایند : «یک
مطلب اگر با زبان های مختلف هم بیان شود، باز همان مطلب است ؛ مثلاً فلاسفه زبانی خاص
خودشان دارند، عرفا نیز زبانی مخصوص دارند، شعرا هم زبان خاص شعری دارند. زبان
اولیاء معصوم (ع) هم طور دیگری است ... فلاسفه به علت و معلول و مبدأ و اثر تعبیر می کنند
و عده ای از اهل عرفان نیز همین معنا را به ظاهر و مظهر و تجلی و مانند آن تعبیر می نمایند ...
قرآن و ادعیه و این فلاسفه و شعرا و عرفا همه یک مطلب را می گویند. مطالب، مختلف
نیست، تعبیرات و زبان ها مختلف است و نباید مردم را از این برکات دور کرد ...»^۱.
این معانی فلسفی در کتاب و سنت به بیان دینی و در قالب کلام خدا و پیشوایان دین ابراز
شده است. فراوانی این تعبیر در معارف دینی، انسان را به تعمق و تدبر در آن ها وادار می کند.

نگاهی به آیات و روایات

برای نمونه، برخی از آیات و روایات را که شامل این معانی است، از نظر می گذرانیم :

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ الْحَقُّ

(فصلت - ۵۳)

ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً آشکار

می کنیم تا معلوم شود که خداوند حق است.

۱- تفسیر سوره ی حمد، امام خمینی (ره).

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره - ۱۱۵)

مشرق و مغرب از آن خداست ؛ به هر سمت روی آورید، به او روی آورده‌اید.

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر - ۲۱)

و هیچ چیز نیست مگر آن که گنجینه‌های آن در نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ی

معین نازل نمی‌کنیم.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید - ۳)

اوست آغاز و اوست پایان، اوست آشکار و اوست پنهان و او به هر چیز آگاه

است.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ (توحید - ۱ و ۲)

بگو اوست خدای یگانه ؛ خداوند بی‌نیاز و غنی است.

در حدیث است که از امام سجاد (ع) درباره‌ی توحید پرسیدند. فرمود : خداوند می‌دانست در آخرالزمان گروه‌هایی ژرف‌اندیش خواهند آمد ؛ از این‌رو سوره‌ی توحید و آیات اول سوره‌ی حدید (یعنی : هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شیء علیم) را فرستاد و هرکس سخنی غیر از آن‌ها بگوید هلاک شده است^۱.

مطالعات دقیق فلسفی و عرفانی، حکما و عرفا را به این حقیقت رهنمون می‌شود که آیات سوره‌ی توحید و آیات اول سوره‌ی حدید، عالی‌ترین مرتبه‌ی توحید و معرفت هستند. صدرالمتهلین، فیلسوف بزرگ اسلامی، در شرح اصول کافی می‌گوید : «... بهره‌هایی که از آیات سوره‌ی مبارکه حدید می‌بردم، بیش از نتایج آیات دیگر بود. لذا در هنگام شروع به نوشتن تفسیر قرآن، نخستین بخشی که انتخاب و به تفسیر آن پرداختم، همین سوره‌ی مبارکه بود و سپس به تفسیر گروه دیگری از سور و آیات پرداختم و بعد از پایان آن و پس از گذشت حدود دو سال، به این حدیث شریف برخورد نمودم و نشاطم افزوده شد و به شکرانه‌ی این نعمت، خداوند منان را سپاس‌گزاری کردم.»^۲

در نهج البلاغه و دیگر آثار منقول از علی (ع) نیز حدود چهل نوبت به مسائلی از این

۱- کافی، جلد اول صفحه‌ی ۹۱، توحید صدوق چاپ مکتبه‌ی الصادق، صفحه‌ی ۲۸۳.

۲- شرح اصول کافی، صفحه‌ی ۲۵۱.

دست پرداخته شده است. بعضی از این بحث‌ها طولانی و گاهی بیش از چندین صفحه است. در خطبه‌ی اول نهج‌البلاغه، در باب معرفت به خداوند و مبدأ هستی می‌خوانیم:

«... آغاز دین، معرفت و شناخت کردگار است و کمال معرفت، ایمان به ذات آفریدگار است. کمال ایمان در توحید اوست و کمال توحید در اخلاص به ساحت مقدس اوست و کمال اخلاص در نفی صفات زاید بر ذات اوست؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفتی است که بر آن عارض می‌شود. پس هرکس برای خداوند صفتی زاید قائل شود، او را قرین و همدم چیزی ساخته است و هرکس که او را قرین چیزی بداند، او را دو چیز انگاشته و هرکس خدا را دو چیز بینگارد، برای آن، جزء و بخش قائل شده و هرکس چنین اعتقادی داشته باشد، خدا را نشناخته است. جاهل به مقام ربوبی به سوی او اشاره می‌کند و هرکس چنین کند او را محدود ساخته و هر محدودی قابل شمارش است و خدا منزّه از این نسبت‌هاست.»^۱

علی (ع) هم چنین درباره‌ی موجودات برتر از عالم طبیعت که واسطه‌ی بین خداوند و عالم طبیعت‌اند - یعنی فرشتگان و ملائک - می‌فرماید:

«موجودات کاملی هستند عاری از ماده و قوه^۲؛ زیرا جملگی مجردند و فعلیت تمام دارند و در نهایت کمال ممکن‌اند. ذات باری بر آن‌ها تجلی کرد، نورانی شدند و فیوضاتش را بر آن‌ها افاضه نموده، به کمال ممکن رسیدند و در نتیجه نمونه‌ی بارز خلقت و واسطه‌ی فیض آفرینش شدند.»^۳

۱- اول الدّین معرفتُهُ و کمالُ معرفتِهِ التصدیقُ به. و کمالُ التصدیقُ به توحیدُهُ. و کمالُ توحیدِهِ الاخلاصُ له. و کمالُ الاخلاصُ له نفی الصفات عنه. لِشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الموصوف. وَ شَهادَةِ كُلِّ موصوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ المصفه. فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سبحانه فقد قَرَنَهُ. وَ مَنْ قَرَنَهُ فقد ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فقد جَزَاهُ، وَ مَنْ جَزَاهُ فقد جَهِلَهُ وَ مَنْ جَهِلَهُ فقد اِشَارَإِلَیهِ وَ مَنْ اِشَارَإِلَیهِ فقد حَدَّه وَ مَنْ حَدَّه فقد عَدَّه...

۲- منظور از ماده و قوه همانا استعداد برای تغییر و حرکت است. موجودات طبیعی به دلیل قوه و ماده‌ای که دارند، پیوسته در معرض تغییر و تحول‌اند و می‌توانند از نقص به سوی کمال حرکت کنند اما موجودی که همه‌ی کمالات ممکن خویش را واجد باشد، دیگر تغییر و تحول نمی‌پذیرد و از این‌رو دارای فعلیت کامل است.

۳- صَوْرٌ عَارِیَةٌ عَنِ المَوَادِّ، خَالِیَةٌ عَنِ القُوَّةِ وَ الاستعداد، تجلّی لها فاشرقت و طالعتها فتلاّت فالتی فی هویتها مثاله و اظهر عنها افعاله (غررالحکم و درر الکلم ج ۲ ص ۴۱۷).

فاطمه‌ی زهرا (س) در خطبه‌ی معروفی چنین آغاز سخن فرمودند: «... خدایی که دیدگان او را دیدن نتوانند و گمان‌ها چونی و چگونگی او را ندانند، همه چیز را از هیچ پدید آورد و بی‌نمونه‌ای انشاء کرد. نه به آفرینش آن‌ها نیازی داشت و نه از آن خلقت سودی برداشت، جز آن‌که خواست تا قدرتش را آشکار سازد.»^۱

باری، متون اسلامی نه تنها در مورد این مسائل سکوت نمی‌کند بلکه سلسله مطالبی را مطرح می‌سازد که در جهان اندیشه، سابقه نداشته است و در هیچ یک از ادیان گذشته نیز نشانی از آن‌ها یافت نمی‌شود.

۲- دعوت به تفکر: نکته‌ی دوم را با این پرسش مطرح می‌کنیم: هدف وحی از طرح این مباحث با این وسعت و عمق چه بوده است؟ آیا هدف وحی این بوده که نحوه‌ای نگرش نسبت به جهان هستی عرضه کند تا مسلمانان با تدبیر و تفکر و الهام گرفتن از آن، اندیشه و آگاهی خویش را تکامل بخشند و فرهنگ اسلامی را به اتکای این مبانی عمیق و استوار به رشد و بالندگی برسانند یا این که می‌خواسته مطالبی حل ناشدنی و غیرقابل فهم را عرضه کند و اندیشه‌ها را به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه وادارد؟

تاریخ اسلام نشان می‌دهد که در صدر اسلام، در میان عامه (مسلمانان اهل سنت) دو جبهه‌ی مختلف در قبال مسائل ذکرشده پدید آمد. یکی جبهه‌ی نفی و تعطیل که پیشروان آن گروهی به نام «اهل حدیث» بودند آن‌ها که معلوماتشان در حدود نقل و روایت احادیث بود، هرگونه بحث و تعمق و تجزیه و تحلیل در این مسائل را ناروا می‌شمردند اما جبهه‌ی دیگر که معتزله پرچم‌دار آن بودند، بحث عقلی را در مباحث مابعدالطبیعه‌ی دین جایز می‌دانستند و به آن اهتمام می‌ورزیدند. در میان اهل سنت، گروه معتزله به شیعیه نزدیک‌تر و کم و بیش از عقل فلسفی و استدلالی بهره‌مند بودند اما نتوانستند در برابر موج مخالف، ایستادگی کنند و سرانجام تقریباً منقرض شدند.

یکی از فقه‌های جماعت گفته است:

«هرچه خداوند خودش را در قرآن توصیف کرد، نباید تفسیر کرد و درباره‌ی آن بحث نمود. تفسیر این گونه آیات، تلاوت آن‌ها و سکوت درباره‌ی آن‌هاست».

درباره‌ی یکی از فقهای چهارگانه‌ی اهل سنت نوشته‌اند :

«شخصی از او درباره‌ی آیه‌ی الرحمنُ علی العرشِ استوی^۱ سؤال کرد. او آن‌چنان خشمناک شد که هرگز آن‌گونه دیده نشده بود. عرق بر چهره‌اش نشست. جمع حاضر همه سرها را پایین افکندند. پس از چند لحظه، سر برداشت و گفت : کیفیت نامعلوم و استواء خداوند بر عرش، معلوم و اعتقاد به آن واجب و سؤال هم بدعت است.»

آنگاه خطاب به پرسش‌کننده گفت : تو که چنین سؤالاتی داری، می‌ترسم که گمراه باشی. سپس او را از جلسه اخراج کرد.

اهل حدیث در پاسخ کسانی که درباره‌ی این مسائل می‌پرسیده‌اند، جمله‌ی «الکیفیةُ مجهولةٌ و السؤال عنه بدعةٌ» را که ظاهراً جمله‌ی شایعی بوده، مطرح می‌کرده‌اند.

روش پیشوایان دین

وقتی به سیره‌ی شخص رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) مراجعه می‌کنیم، هرگز به این‌گونه جواب‌های تحکم‌آمیز و به اصطلاح سربالا بر نمی‌خوریم ؛ آن‌ها هیچ سؤال‌ی را محکوم نمی‌کردند و بدعت نمی‌شمردند. درباره‌ی آیه‌ی «الرحمن علی العرش استوی» و این‌که معنای عرش چیست و استواء بر عرش چه مفهومی دارد، مکرر از ائمه‌ی اطهار (ع) پرسش‌هایی شده است و آنان نه تنها به تعطیل تفکر امر نکرده‌اند، بلکه پاسخ‌هایی در حدّ توان فکری پرسش‌کننده، بیان نموده‌اند. در «توحید صدوق» و «اصول کافی» بابی با همین عنوان باز و احادیث زیادی در این موضوع گردآوری شده است.

استاد علامه‌ی طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان ذیل آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی اعراف می‌فرماید : «مردم در شرح امثال این آیات مسلک‌های مختلفی انتخاب کرده‌اند. اکثر پیشینیان (از عامه) بر آن‌اند که بحث در این‌گونه آیات روا نیست، علم این‌ها را باید به خدا واگذار کرد. این دسته، بحث از «حقایق دینی» و تعمق در ماورای ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند اما عقل برخلاف نظر آن‌ها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌کند. آیات قرآن به شدّت تمام به تدبیر، تعمق و کوشش در معرفت خداوند و آیات الهی از

طریق تذکر و تفکر عقلی دعوت می کند و روایات متواتر نیز در همین معنا آمده است. معنا ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر شود اما خود آن نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است نه برای چیز دیگر ...»

فلسفه‌ی اسلامی: حاصل این که، متون اسلامی از یک طرف جهان‌شناسی به خصوصی را عرضه می کند که با معرفت فلسفی، هم افق و سازگار است و از طرف دیگر، بر تفکر و اندیشه در این معارف اصرار می ورزد و آن را از واجبات شرعی می شمارد. قرآن کریم پیوسته انسان ها را به تفکر در خلقت آسمان ها و زمین و شناخت آثار صنع الهی دعوت می کند. پیشوایان دین نیز همواره مجال پرسش درباره‌ی این مسائل را به مردم داده اند و ایشان را به این امر تشویق کرده اند.

به این ترتیب، درمی یابیم که گرچه معارف دینی سرچشمه آسمانی دارند و از طریقی غیر از تفکر بشر به دست ما رسیده اند اما به ذات خود مهبای تبیین عقلانی و فلسفی هستند و برای توضیح و تفسیر آن ها می توان از مفاهیم فلسفی و زبان مابعدالطبیعه مدد گرفت. به عبارت دیگر، خاستگاه فلسفه‌ی اسلامی را باید در متن و بطن خود اسلام جست و جو کرد و نه در برخورد تاریخی اسلام با فلسفه های دیگر. مصالح لازم برای تکوین یک نظام مابعدالطبیعه هم چون بذرهایی در خود اسلام پراکنده بود و لازم بود قرن ها بگذرد تا این بذرها در اندیشه‌ی تربیت یافتگان این مکتب آسمانی به ثمر نشینند.

بنابراین، فلسفه‌ی اسلامی فلسفه‌ای است که محتوای اصلی و ستون فقرات آن را دیدگاه های ژرف کتاب و سنت نسبت به جهان هستی تشکیل می دهند و شکل و صورت و چگونگی تبیین و استدلال در آن به شیوه‌ی فلاسفه است.

تردیدی نیست که استفاده از بیان فلاسفه در تفسیر دیدگاه های اسلامی، پس از ارتباط تاریخی و فرهنگی مسلمانان با حکمای یونان میسر گردید و در نتیجه، برای فهم فلسفه‌ی اسلامی، در آغاز باید به چگونگی آشنایی مسلمانان با فلسفه‌ی یونان پردازیم.

کلیات (۲)



آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان

در سال گذشته، به اختصار با فلسفه یونان و نمایندگان بزرگ آن - یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو - آشنا شدیم. مابعدالطبیعه در یونان با این فلاسفه و به خصوص افلاطون و ارسطو به کمال خود رسید و میراث فکری ایشان قرن‌ها موضوع تحقیق پژوهشگران و اندیشمندان بود. در آغاز، یونان مرکز نشو و نمای اندیشه‌های فلسفی بود اما بعد از ارسطو رفته‌رفته مرکزیت خود را از دست داد و حوزه‌های فلسفی و علمی، به اسکندریه^۱ منتقل شد.

حوزه ی اسکندریه تا زمانی که مصر مغلوب مسلمانان شد، دایر بود و از این جهت، در انتقال تفکر یونان به سرزمین‌های اسلامی سهمی به‌سزا داشت.

نهضت ترجمه

مسلمانان در سال ۶۳۸ میلادی سوریه و عراق را تسخیر کردند و پس از چهار سال ایران را هم به تصرف درآوردند. در سال ۶۶۱ میلادی دولت بنی‌امیه در دمشق تشکیل شد. دوران خلافت بنی‌امیه آمیخته با ظلم و سیاهی بود. در این دوره حکومت قومی و آداب جاهلیت تا حدی تجدید حیات یافت. در نتیجه، شرایط برای فعالیت‌های فکری و

۱- اسکندریه نام شهری است که اسکندر مقدونی آن‌را در سال ۳۳۱ پیش از میلاد بنا کرد و پس از او سلسله‌ی بطالسه که جانشینان اسکندر در مصر بودند، اسکندریه را پایتخت خود قرار دادند و علم و دانش و فلسفه را ترویج کردند.

فرهنگی به حال تعطیل درآمد و فرهنگ اسلامی دچار فترت و رکود شد. خلافت بنی عباس نیز اگرچه با ظلم و ستم همراه بود اما از جنبه‌ی علمی، اوضاع را تا حدودی دگرگون کرد. خلافت این خاندان، دو واقعه‌ی مهم را به دنبال داشت:

اول این که ایرانیان به دستگاه خلافت راه یافتند و دوم این که بغداد مرکز خلافت اسلامی قرار گرفت. این هر دو واقعه، در تحول فرهنگی و نهضت ترجمه‌ی کتب علمی و فلسفی مؤثر افتاد. می‌دانیم که خلافت عباسیان به یاری ایرانیان استوار شد و بعضی از نخستین خلفای عباسی در محیط‌هایی ایرانی تربیت شدند و وزرا و درباریان‌شان نیز ایرانیان فرهنگ‌دوست بودند. بدین ترتیب، با راهنمایی وزیران و مشاوران ایرانی و دانش‌پرور، زمینه برای تحولی علمی و فرهنگی فراهم شد.

از طرف دیگر، شهر بغداد در سال ۱۴۵ هجری، در زمان منصور دوانیقی و با توصیه و همکاری برمکیان تأسیس شد و دستگاه خلافت از دمشق به آن‌جا انتقال یافت.

اندکی پیش از فتوحات مسلمانان، انوشیروان ساسانی در خوزستان مدرسه‌ای تأسیس کرد و بسیاری از کتب سریانی، هندی و یونانی را در آن جا گرد آورد. این مدرسه هفت تن از فلاسفه‌ی نوافلاطونی^۱ را که از آن اخراج شده بودند، به استادی پذیرفت و به آنان اجازه داد که دانش خود را منتشر سازند. بدین ترتیب، ایرانیان قبل از تسلط مسلمانان با فرهنگ یونانی آشنا شده بودند.

پس از استقرار دولت عباسی در بغداد، به دلیل نزدیکی این محل با خوزستان، رجال سیاسی بغداد با جندی‌شاپور آشنا شدند و به اهمیت علمی آن پی بردند. پس از جندی، آنان مقدمات حضور استادان جندی‌شاپور را در بغداد فراهم کردند.

علاوه بر این، میراث تفکر یونانی از طریق حوزه‌ی اسکندریه به انطاکیه و سپس به حرّان منتقل شد. استادان فلسفه‌ی حرّان در عهد خلافت معتضد عباسی از حرّان به بغداد منتقل شدند. از همان ابتدا، برمکیان می‌کوشیدند تا خلفا را به ترویج علوم جندی‌شاپور وادار کنند. این امر در دوران خلافت هارون الرشید ابعاد گسترده‌ای یافت. هارون به توصیه و تشویق وزیر خود، یحیی برمکی، «بیتُ الحِکْمَه» یا «خَزَائِنُ الحِکْمَه» را در بغداد تأسیس کرد.

۱- پیروان افلوطن، فیلسوف یونانی متأخر که نزد مسلمانان به شیخ یونانی مشهور است، نوافلاطونیان نام

گرفتند.

این محل، مرکز تجمع اهل علم و فلسفه و مترجمان کتب علمی و فلسفی از زبان‌های گوناگون بود. بیت‌الحکمه در دوره‌ی خلافت مأمون — که مادرش ایرانی و خود تربیت یافته‌ی ایرانیان بود و به فلسفه اظهار تمایل می‌کرد — رونق زیادی یافت و کار مطالعه و تحقیق بالا گرفت. نقل و ترجمه علوم گوناگون از قبیل منطق، فلسفه، نجوم، ریاضیات، طب، ادب و سیاست از زبان‌های یونانی، پهلوی، هندی و سریانی بیش از پیش اهمیت یافت و دستگاه خلافت از آن به نیکی حمایت می‌کرد. چنان‌که نوشته‌اند هر کتابی که حنین بن اسحاق مترجم معروف و زبردست آن زمان از یونانی به عربی ترجمه می‌کرد، مأمون هم‌وزن آن زر ناب به وی می‌بخشید.

در آغاز کار، اهل دانش به حوزه‌ی جندی‌شاپور توجه بیشتری داشتند ولی بعدها که نهضت ترجمه گسترش بیشتری یافت، دیگر مراکز علمی و به‌خصوص حوزه‌ی اسکندریه اهمیت زیادی یافت و به ترجمه از زبان یونانی اهتمام بیشتری شد.

باری، هنوز هشتاد سال از سقوط دولت اموی نگذشته بود که قسمت زیادی از تألیفات ارسطو و شارحان مدرسه‌ی اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی از محاورات افلاطون به عربی ترجمه شد. دکتر ابراهیم مدکور^۱ می‌گوید: «مسلمانان مدت سه قرن به ترجمه‌ی آثار علمی و فلسفی و ادبی که ملل دیگر برای آن‌ها به میراث نهاده بودند، پرداختند. آن‌ها این میراث عظیم انسانی را از شش زبان گرفتند: عربی، سریانی، پهلوی، هندی، لاتین و به‌خصوص یونانی.»

ترجمه‌های فلسفی

علاوه بر حنین بن اسحاق که مترجمی بسیار توانا بود و آثاری را از زبان یونانی به عربی ترجمه کرد، پسر او اسحاق بن حنین نیز مترجمی چیره‌دست بود. اسحاق برخلاف پدرش که بیشتر به ترجمه‌ی کتاب‌های طبّی اشتغال داشت، به ترجمه‌ی کتب فلسفی و به‌ویژه آثار ارسطو و شروح آن‌ها همت گماشت و برخی از کتاب‌های مهم ارسطو را ترجمه کرد.^۲ هم‌چنین ابویشر متی بن یونس، استاد فارابی، کتاب شعر ارسطو را ترجمه کرد.

۱- مؤرخ فلسفه، اهل مصر.

۲- از جمله کتاب‌های «نفس»، «اخلاق» و

ابن ناعمه^۱ کتاب «اثولوجیا» را که بخشی از تاسوعات^۲ افلوطین^۳ است، ترجمه و کندی^۴ آن را اصلاح نمود. این کتاب به اشتباه به ارسطو نسبت داده شد و به نام اثولوجیای ارسطو معروف گشت.

به هر حال، همه‌ی آثار ارسطو و برخی آثار افلاطون و افلوطین ترجمه شد اما مترجمان به این بسنده نکردند و برای فهم نکات پیچیده‌ی حکمت ارسطو به ترجمه‌ی آثار شارحان او نیز دست زدند. از جمله، شرح اسکندر افروдіسی – که ابن سینا او را «فاضل متأخرین» نامیده است – به عربی ترجمه شد.

بدین ترتیب، میراث فلاسفه‌ی یونان و آنچه از معارف ملل قدیم غرب آسیا در حوزه‌های اسکندریه و حران و غیر آن‌ها تمرکز یافته بود، در دسترس مسلمانان قرار گرفت. مسلمانان نیز پرورش یافته‌ی دینی بودند که از یک طرف عالی‌ترین معارف توحیدی و عمیق‌ترین دیدگاه‌ها را در خصوص جهان هستی تعلیم می‌داد و از طرف دیگر، راه را برای تحصیل علم و حکمت هموار کرده بود و پیشوایان آن را اعتقاد بر این بود که :

اَلْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا وَلَوْ عِنْدَ الْمُشْرِكِ^۵

حکمت، گمشده‌ی مؤمن است. پس آن را طلب کنید ؛ حتی اگر نزد مشرک باشد.

در چنین شرایطی، مسلمانان به دلیل علاقه‌مندی به علم و حکمت با کمال اشتیاق در آرای گذشتگان نظر کردند و به زودی مجموعه‌ی معارف پیشینیان را فرا گرفتند. در حقیقت، یادگارهای حکیمان بزرگ یونان و سرانجام به وارثان حقیقی آن در عالم اسلام منتقل شد. نوابغی مانند ابونصر فارابی و شیخ الرئیس ابوعلی سینا و متفکران بزرگ دیگر که استعدادهای فکری و نیروی خلاقیت آنان به برکت کتاب و سنت در اوج شکوفایی بود، از طریق همین آثار ترجمه شده، با حکمای یونان هم‌سخن شدند و آرای آن‌ها را نقد کردند و نظام فلسفی نوینی را سامان بخشیدند. این نظام فلسفی ضمن برخورداری از آرای افلاطون و بخصوص

۱- عبدالمسیح بن عبدالله حمصی معروف به ابن ناعمه.

۲- Enneads ؛ نام کتاب افلوطین که دارای نه بخش است (نه گانه‌ها).

۳- Plotinus ؛ فیلسوف مصری‌الاصل یونانی متولد ۲۰۴ میلادی.

۴- کندی را از نظر تاریخی نخستین فیلسوف مسلمان می‌دانند.

۵- بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۳۴.

ارسطو، اندیشه‌های جدیدی را نیز دربر داشت که سبب گسترش هریک از نظام‌های فلسفی گذشته، می‌شد. بدین ترتیب، فلسفه‌ی اسلامی به‌طور رسمی تأسیس شد. این فلسفه به جهت غلبه‌ی گرایش ارسطویی در آن، به فلسفه‌ی مشاء^۱ معروف شد.

تأثیر در تفکر مغرب‌زمین

متفکران مسیحی قرون وسطی طی قرن‌های متمادی تنها تا حدودی با افکار افلاطون و نوافلاطونیان آشنایی داشتند و سیطره‌ی فکری اُگوستینوس فیلسوف مسیحی نامدار قرن پنجم میلادی – که خود، نوافلاطونی بود – تا قرن دوازدهم میلادی ادامه داشت. از قرن دوازدهم به‌تدریج آثار ابوعلی سینا و ابن‌رشد به لاتین ترجمه شد و در اختیار متفکران مسیحی مغرب‌زمین قرار گرفت. آنان از طریق آثار فلاسفه‌ی اسلامی، علاوه بر کسب شناخت گسترده‌تر از اندیشه‌های ارسطو با ابتکارات فیلسوفان اسلامی که در راه‌سازگار کردن اعتقادات دینی با استدلال‌های عقلی گام‌های بلندی برداشته بودند، آشنا شدند. تا جایی که از قرن سیزدهم به بعد عنصر درخشان عقل که در فلسفه‌ی اسلامی جایگاهی خاص داشت، بر فرهنگ مسیحی تأثیری آشکار به‌جا نهاد. در قرن سیزدهم دانشگاه پاریس، نخستین دانشگاه مغرب‌زمین، بنیان‌گذاری شد. استادان برجسته‌ی این دانشگاه متفکرانی چون آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و اساتید دانشگاه‌های دیگر که پس از پاریس تأسیس شدند برخی به‌شدت تحت تأثیر ابن‌سینا قرار داشتند و برخی نیز کاملاً از تفکر ابن‌رشد پیروی می‌کردند. از باب مثال دانشگاه آکسفورد نیز که کمی بعد از دانشگاه پاریس در انگلستان تأسیس شد، از وجود کسانی چون راجریکن^۲ بهره می‌برد. بیکن از نظر فلسفی از ابن‌سینا و از نظر علمی از ابن‌هیثم، فیزیکدان بزرگ اسلامی، تأثیر می‌پذیرفت و این تأثیرات در نوشته‌های او آشکار است. تأثیر عقلانیت ابن‌سینا و ابن‌رشد در فرهنگ غرب به حدّی است که مورخان فلسفه، اصالت عقل اروپاییان را در عصر جدید تا حدّ زیادی متأثر از فلسفه‌ی اسلامی می‌دانند.

۱- معروف است که ارسطو در هنگام تدریس در باغ لوکایون، مدرسه‌ی خویش قدم می‌زد و در حال قدم‌زدن فلسفه خود را بیان می‌کرد و لذا فلسفه‌ی او به فلسفه‌ی مشاء معروف شد.

۲- Roger Bacon ؛ از پیش‌گامان اولیه‌ی نهضت رنسانس در مغرب‌زمین.

تکامل فلسفه‌ی اسلامی

آشنایی غربیان با فلسفه‌ی اسلامی تا ابن رشد محدود شد و از دید آنان فلسفه‌ی اسلامی پس از او به پایان خود رسید اما این فلسفه در جهان اسلام رو به پیشرفت و تکامل داشت و فلسفه‌ی ابن سینا به وسیله‌ی شاگردان او، بهمنیار و ابوالعباس لوکری ادامه یافت تا این که در قرن ششم مورد انتقاد شدید غزالی و فخرالدین رازی قرار گرفت. به طوری که تا حدود زیادی از رونق افتاد اما در قرن ششم حکیم بزرگ دیگری در ایران ظهور کرد که فلسفه‌ی ابن سینا را به قلمرو جدیدی هدایت نمود. او شهاب‌الدین سهروردی مؤسس مکتب فلسفی اشراق بود. پس از وی و در قرن هفتم یکی از بزرگ‌ترین نوابغ عالم اسلام، خواجه نصیرالدین طوسی با توجه به حکمت اشراقی به احیای حکمت فارابی و بوعلی سینا پرداخت. شرح استادانه‌ای که او بر کتاب اشارات ابن سینا نوشت، به فلسفه‌ی مشاء رونق تازه‌ای بخشید. شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی، بزرگ‌ترین دایرة‌المعارف فارسی یعنی کتاب درة التاج را تألیف کرد. در قرن هشتم نیز قطب‌الدین رازی کتاب محاکمات را نوشت و در آن به ارزیابی شرح‌های خواجه‌ی طوسی و فخرالدین رازی بر کتاب اشارات ابن سینا پرداخت. بدین ترتیب، میراث فلسفه‌ی اسلامی از نسلی به نسل دیگر منتقل شد و بسط و تکامل یافت.^۱

در قرن یازدهم میرداماد، فیلسوف بزرگ اسلامی کوشید فلسفه‌ی ابن سینا را به روش اشراقی تفسیر کند و سرانجام، صدرالمآلهین شیرازی فلسفه‌ی اسلامی را به مرتبه‌ی دیگری از کمال خویش رسانید. او فلسفه‌ی خود را «حکمت متعالیه» خواند.

گرچه بوعلی سینا تعبیر «حکمت متعالیه» را در کتاب اشارات به کار برده بود ولی فلسفه‌ی او هرگز به این نام مشهور نشد. پس از صدرالمآلهین نیز فلاسفه‌ی دیگری حکمت متعالیه را ترویج کردند و هریک به نوبه‌ی خود به فلسفه‌ی اسلامی خدمت نمودند.

یکی از بزرگ‌ترین مروجان فلسفه‌ی صدرایی در سال‌های اخیر، مرحوم استاد علامه‌ی طباطبائی است. ایشان در شرایطی که حکمت الهی تا حدودی متروک شده بود، به تدریس آن پرداختند.

در مباحث آینده، روش‌های گوناگون فلسفه‌ی اسلامی و مهم‌ترین نمایندگان این روش‌ها را به اختصار شرح خواهیم داد.

۱- پیش از دوره‌ی صفویه حوزه‌ای فلسفی در شیراز پایه‌گذاری شد و متفکرانی چون صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین منصور شیرازی و جلال‌الدین دوانی در آن به تألیف و تدریس پرداختند.