

پیش درآمد

در جامعه اسلامی، علوم گوناگونی شکل گرفت و به شکوفایی رسید. برخی از این علوم از درون منابع اصیل اسلامی پا به عرصه وجود نهاد؛ مثل فقه، و برخی دیگر هرچند ابتداءً از مرزهای خارج از اسلام به جمع مسلمانان راه یافت، ولی دستخوش تغییراتی شد و خود را با فرهنگ مسلمانان هماهنگ ساخت و به عبارت دیگر، بومی شد. از جمله این دانش‌ها، می‌توان به فلسفه اشاره نمود که از یونان وارد سرزمین‌های اسلامی شد، ولی مسلمانان، بسیاری از مطالب آن را با توجه به درون‌مایه‌های اسلامی تغییر دادند و یا مسائل بسیاری را بر آن افزودند. فلسفه با یک شیب یکسان، در جامعه اسلامی رشد نکرد، بلکه گاه با مخالفت‌های فراوان رو به افول می‌گذشت و گاه نیز با حمایت دولت‌ها به اوج می‌رسید. طبیعتاً وقتی فلسفه مورد حمایت دولت‌ها قرار بگیرد تأثیرات زیادی نیز بر جامعه و خط‌مشی آن خواهد گذاشت. گاه نیز این خط‌مشی از تأثیرات جزئی و کوتاه‌مدت فراتر رفته موجب تغییر و تحول در فرهنگ یک جامعه و یا حتی تمدن برآمده از فرهنگ خواهد شد. در این نوشتار، سعی شده است تأثیر فلسفه بر تمدن اسلامی بیان شود. بدین‌روی، به ناچار، باید به تأثیر فلسفه بر دین، اخلاق و سیاست نیز اشاره شود؛ زیرا این جزو مؤلفه‌های مؤثر بر فرهنگ و تمدن است و غفلت از تأثیر فلسفه بر این مسائل موجب می‌شود نتوان به نقش عمیق فلسفه در تمدن پی برد.

مفهوم‌شناسی

پیش از تبیین نقش فلسفه در تمدن اسلامی، ابتدا باید تصویری از مؤلفه‌های دخیل در موضوع ارائه داد تا در سایه آن، بتوان به مباحث اصلی مقاله پرداخت. در ادامه، به معنای اجزا و مؤلفه‌های دخیل در موضوع تحقیق اشاره خواهد شد.

فرهنگ

برای «فرهنگ»، که در لغت به معنای «علم، فضل، ادب، و عقل» است (معین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۵۳۸)، تعاریف اصطلاحی فراوانی ذکر شده، هرچند اسکار نکت معتقد است: فرهنگ مانند همه مفاهیم بزرگ تاریخی، تعریف‌ناپذیر است. اسوالد اشومر نیز مشابه وی، می‌گوید: فرهنگ ظاهراً در عرصه مشخصی از حیات انسانی و در مقوله معینی قابل تحدید و تعریف نیست. به همین دلیل، به پیشنهاد مولمان نزدیک می‌شود که هر جایی که انسان باشد فرهنگ هم هست. به تعبیر دیگر، انسان یعنی فرهنگی (مصلح، ۱۳۸۶، ص ۷-۸) ولی با وجود این، برخی از اندیشمندان درصدد تعریف فرهنگ برآمده،

نقش فلسفه در تمدن اسلامی

مهدی نصرتیان اهور / دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه قرآن و حدیث قم
mehdi.nosratian@gmail.com
دریافت: ۹۲/۳/۶ - پذیرش: ۹۲/۶/۱۳

چکیده

فلسفه با ورود خود به عالم اسلام، دست‌خوش تغییر و تحول و تکامل گردید و پس از آن، بر عرصه‌های گوناگون فرهنگ و تمدن اسلامی تأثیر گذاشت. از جمله نقش‌های فلسفه در تمدن اسلامی را می‌توان نیازمندی تمدن به فلسفه در تمییز حقیقت از غیرحقیقت، تأثیر فلسفه در دین، تأثیر فلسفه در اخلاق، تأثیر فلسفه در سیاست و تبیین مدینه فاضله و تأثیر فلسفه در کلام دانست. در این نوشتار، پس از معناشناسی فرهنگ، تمدن، دین، اخلاق و سیاست، به سیر اجمالی فلسفه در عالم اسلام اشاره شده و در ادامه به تبیین نقش فلسفه در تمدن اسلامی پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، تمدن، فلسفه، کلام، اخلاق، دین، سیاست.

معتقدند: «فرهنگ» به مفهوم عام خود، روش اندیشیدن و زندگی کردن است و حاصل مجموعه دانستنی‌ها و تجارب و اعتقادات یک قوم در طول تاریخ حیات خود است و به همین دلیل موجبات فرهنگی را در ازای عمر آن می‌دانند. «فرهنگ» به مفهوم خاص (فرهنگ غیرمادی) به سرمایه معنوی یک قوم گفته می‌شود و همه آثار ادبی، هنری، فکری و دینی را دربر می‌گیرد. هرچه در درون فرهنگ یک قوم است در برون، به صورت سازندگی و خلق جلوه‌ها و مظاهر مادی ظاهر می‌گردد. فرهنگ نشانه کار و نشانه انتخاب است. «انتخاب» یعنی: به آنچه هست قانع نبودن و بهتر را جست‌وجو کردن. از این رو، فرهنگ دارای جنبه کیفی است، نه کمی (ندوشن، ۱۳۵۴، ص ۲۴).

برخی نیز در تعریف «فرهنگ» گفته‌اند: «فرهنگ» مجموع راه و رسم‌های عمل و اندیشه یک گروه اجتماعی در گذشته و حال است و عبارت است از: مجموع قراردادهای و یا باورها و آداب و رسوم رسیده از نسل پیشین (آشوری، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

تمدن

از «تمدن» نیز بسان فرهنگ، تعاریف متعددی ارائه شده است؛ مثلاً جان برنال در تعریف «تمدن» می‌گوید: «تمدن» به معنای خو گرفتن با اخلاق و آداب شهریان است. اما شهر مدلول تمدن بود، نه علت آن (برنال، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۸۶). رالینتون معتقد است: تمدن به همه اعمال رفتار و آرائی گفته می‌شود که افراد بشر در هر اجتماع، از بزرگ‌تران خود می‌آموزند و به نسل جوان انتقال می‌دهند (رالینتون، ۱۳۳۷، ص ۳). هانتینگتون می‌گوید: تمدن‌ها عظیم‌ترین سطح هویت فرهنگی و گسترده‌ترین گروه‌بندی فرهنگی مردم را تشکیل می‌دهند. از این رو، بخش عمده‌ای از تاریخ بشر را تمدن‌ها دربر می‌گیرند. آنها موجودیتی قابل درک از خود دارند، پویا هستند، ظهور و سقوط می‌کنند، تقسیم می‌گردند و سرانجام، در وادی زمان دفن می‌شوند (هانتینگتون، ۱۳۷۲).

کاسیمنسکی معتقد است: تمدن، نظامی است اجتماعی که با تولید دستاوردهای فرهنگی، به منظور بهره‌گیری از اندیشه‌ها، آداب و رسوم به ابداع و خلاقیت دست می‌زند؛ نظامی است سیاسی که در سرلوحه آن، اخلاق و قانون قرار دارد؛ و نظامی است اقتصادی که با تداوم جریان تولید و مبادله، پایدار می‌ماند. تمدن در نهادهای متباین پدیدار می‌گردد. از این رو، نهادها و تشکیلات اجتماعی، سازنده تمدن نیستند، بلکه ارزش‌ها و فرهنگ‌های کهن سال میراث خود را در طول قرن‌ها و عصرها و از ورای دریاها، به وارثان جدید تحویل می‌دهند و در نتیجه، سهمی از تمدن را به میراث فرهنگی بشری می‌افزایند (کاسیمنسکی، ۱۳۵۳، ص ۴).

همان‌گونه که مشهود است، ظاهراً از این دو مفهوم تعریف واحدی، که مورد قبول همگان یا دست کم محققان علوم اجتماعی باشد، وجود ندارد. با وجود این، منظور از «تمدن»، «یک مجموعه (نظام) فرهنگی است که از خصایص فرهنگی عمده و مشابه چند جامعه خاص تشکیل شده است؛ مثلاً، سرمایه‌داری غربی را می‌توان به‌عنوان یک تمدن توصیف کرد؛ زیرا شکل‌های خاص علم، تکنولوژی، مذهب، هنر و دیگر خصایص آن را باید در چند جامعه متفاوت پیدا کرد» (باتومور، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷). در این تلقی، «فرهنگ» بیشتر ویژگی‌های قومی را متبلور می‌سازد، ولی «تمدن» به فرهنگ‌هایی گفته می‌شود که فراتر از هویت‌های جمعی متعدد (اجتماعات گوناگون) شکل گرفته است. بنابراین، منظور از «تمدن اسلامی» فرهنگی است که فراتر از خاستگاه خود (مدینه النبی ﷺ)، گسترش مکانی و زمانی یافته و اجتماعات متعددی را دربر گرفته، از حیات اجتماعی آنها تأثیر پذیرفته و بر حیات اجتماعی آنها تأثیر گذارده است (رجب‌زاده، ۱۳۷۶).

دین

در فرهنگ‌نامه‌ها، برای واژه «دین»، معانی متفاوتی ذکر کرده‌اند؛ مثل اسلام، عادت، شأن، عبادت، طاعت، ذلت و انقیاد، حساب، قهر و غلبه و استعلا، سلطنت، ملک، حکم، سیره، تدبیر، ملت، ورع، معصیت، اکراه، حال و وضعیت، قضا، خدمت، و نیکویی (زیبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸، ص ۲۱۵-۲۱۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۷۳؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۱۱۸-۲۱۱۹). ابن‌فارس معتقد است: دین تنها یک معنای اصلی دارد که سایر معانی به آن برمی‌گردد: دین از نوع انقیاد و ذلت است. پس «دین» همان «اطاعت» است (ابن‌فارس، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۱۹).

واژه «دین» در میان دانشمندان و صاحب‌نظران اسلامی و غربی به گونه‌های متفاوتی تعریف شده است. دانشمندان اسلامی گاه درصدد تعریف «دین اسلام» هستند که تعریف سید مرتضی از دین اشاره به همین موضوع دارد: «كُلُّ مَا يَدْعُو إِلَيْهِ نَبِيْنَا مُحَمَّدٌ ﷺ» (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۰). آنان گاه نیز درصدد تعریف دین به معنای عام آن - بدون اختصاص به دین اسلام - برآمده‌اند که می‌توان تعریف علامه طباطبائی را مصداقی از آن دانست. ایشان می‌فرماید: «هُوَ أَنَّهُ نَحْوُ سُلُوكِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا يَتَضَمَّنُ صَلَاحَ الدُّنْيَا بِمَا يُوَافِقُ الْكَمَالَ الْأَخْرَوِيَّ وَ الْحَيَاةَ الدَّائِمَةَ الْحَقِيقِيَّةَ عِنْدَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۰). ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «أَنَّ الدِّينَ صِبْغَةٌ اجْتِمَاعِيَّةٌ حَمَلَهُ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ» (همان، ج

۴، ص ۱۲۲). این تعریف اختصاصی به دین اسلام ندارد، بلکه به گوهر مشترک ادیان اشاره دارد که اسلام نیز یکی از آنهاست.

آیت‌الله جوادی آملی نیز در تعریف دین می‌گوید: دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۳). آیت‌الله سبحانی نیز درباره دین می‌گوید: دین یک معرفت و نهضت همه‌جانبه به سوی تکامل است که چهار بُعد دارد: «اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حُسن روابط افراد اجتماع و حذف هرگونه تبعیض ناروا» (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶).

آیت‌الله مصباح نیز در این باره می‌گوید: «دین» در اصطلاح، به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورهای عملی متناسب با این عقاید است. از این رو، کسانی که مطلقاً معتقد به آفریننده‌ای نیستند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی و یا صرفاً معلول فعل و انفعال‌های مادی و طبیعی می‌دانند «بی دین» نامیده می‌شوند. بنا به تعریف ذکرشده، هر دینی از دو بخش تشکیل می‌گردد: الف. عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه آن را دارد؛ مانند اعتقاد به وجود خداوند یکتا و دادگر و توانای مطلق، اعتقاد به معاد و... ب. برنامه حرکت به سوی هدف که «احکام و تکالیف» نامیده می‌شود و اخلاقیات و احکام فقهی را تشکیل می‌دهد (مصباح، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸-۲۹).

متفکران غربی نیز با دو رویکرد متفاوت به تعریف «دین» مبادرت ورزیده‌اند:

الف. رویکرد ماهیت‌گرایی: «دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال، و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم «حقیقت غایی» سامان یافته است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۰). دین عبارت است از: اقرار به زبان، اعتقاد به پاداش و کیفر در آن جهان، و عمل به ارکان و دستورات آن (ناس، ۱۳۷۰، ص ۸۱).

ب. رویکرد کارکردگرایانه: دین وسیله‌ای برای توضیح راز جهان و تبیین پدیده‌های دینی بر اساس حالات روانی، لغزش‌های فکری و تحول زندگی اجتماعی است (ویل دورانت، ۱۳۶۹، ص ۳۸۲). دین عبارت است از: تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و به دور از همه بستگی‌ها روی می‌دهد، به گونه‌ای که انسان از این مجموعه می‌یابد که بین او آن چیزی که آن را امر خدایی می‌نامد، رابطه‌ای برقرار است (جیمز، ۱۳۶۷، ص ۴). هرچند تعریف‌های ارائه‌شده از «دین» متفاوت و گوناگون است، ولی در این نوشتار، مقصود ما از «دین» همان شریعت اسلام است که شامل احکام، اعتقادات و اخلاق می‌شود. این معنا تقریباً وجه جامع میان تعاریف اندیشمندان اسلامی است.

اخلاق

در کتاب‌های لغت، یکی از معانی ماده «خ ل ق» را «تقدیر الشیء»، دانسته و تصریح کرده‌اند: «خُلِق» نیز از همین ریشه است. خلق همان سجیه و طبیعت است. علت نام‌گذاری سجیه و طبیعت به «خلق» این است که صاحب این سجیه بر آن مقدر شده است. «اخلاق» جمع «خُلِق» یا «خُلُق» است؛ معمولاً خُلُق را به صورت جمع (اخلاق) استفاده می‌کنند، اگرچه در مقام بیان یک خلقِ مخصوص، دو لفظ «خُلُق» و «خَلَق» با یکدیگر اشتباه می‌شوند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۲۴).

عَلَمَه حَلَى در تعریف اصطلاحی ماده «خلق» می‌گوید: خلق ملکه‌ای است که در سایه آن، نفس کاری را به سادگی و بدون هیچ فکر و اندیشه‌ای انجام می‌دهد (حَلَى، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۶). شهرستانی و تفتازانی نیز «خلق» را به همین مضمون، تعریف کرده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۳). این معنا چنان گستره‌ای دارد که بر هریک از اخلاق نیکو و اخلاق ناپسند انطباق دارد. مطابق این تعریف، «اخلاق»، «ملکه نفسانی» معنا شده است. گاه نیز مقصود از «اخلاق»، ملکه موجود در نفس نیست، بلکه به فعل خوب یا بد، اخلاقی گفته می‌شود. گاه نیز در تعریف «اخلاق» و «فعل اخلاقی» به درستی و خوبی کار توجه می‌شود و زمانی به فعل، «اخلاقی» می‌گویند که صرفاً درست باشد و به فعل بد، عنوان «غیراخلاقی» داده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۰).

سیاست

لغت پژوهان در معنای لغوی «سیاست» می‌گویند: «سیاست» یعنی: اداره کردن امور مملکت، مراقبت امور داخلی و خارجی، اصلاح امور خلق، رعیت‌داری، مردم‌داری، پلتیک به معنای مصلحت‌دان و با تدبیر؛ در فارسی به معنای عقوبت و مجازات هم می‌گویند (عمید، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۵۶). گاه نیز در تعریف آن گفته می‌شود: «سیاست» اقدام برای سامان دادن چیزی به وسیله اموری است که آن را اصلاح کند و سامان بخشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۹). در لغت‌نامه دهخدا آمده است: «سیاست، [س]پاس داشتن ملک (غیاث‌الغاث) (آندراج)، نگاه داشتن (دهار)، حفاظت، نگاه‌داری، حراست، حکم راندن بر رعیت (غیاث‌الغاث) (آندراج)، رعیت‌داری کردن (متهی الارب) حکومت و سیاست و داوری (ناظم الاطباء). از چنین سیاست باشد که جهانی را ضبط توان کرد. تاریخ بیهقی (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۲۲۵).

در تعریف اصطلاحی، «سیاست» به معنای دانشی است که از شهر (مدینه در عُرف فیلسوفان دوران

اسلامی، مانند *فارابی*) و مناسبات شهروندی (مدنی) بحث می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۲). همچنین «سیاست» به شیوه‌ای گفته می‌شود که در آن شهروندان به اتخاذ یک تصمیم جمعی مبادرت می‌ورزند (امرائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵). در تعریف دیگر، «سیاست فعالیتی اجتماعی است که با تضمین نظم در نبردهایی که از گوناگونی و ناهمگرایی عقیده‌ها و منافع ناشی می‌شود، می‌خواهد به یاری‌زور — که اغلب بر حقوق متکی است — امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحد سیاسی ویژه‌ای را تأمین کند» (فروند، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳). گاه نیز در تعریف «سیاست» چنین گفته شده است: «سیاست» یعنی: تدبیر هوشمندانه و جامع برای اجرای عدالت و حفظ کشور و افراد آن به منظور جلوگیری از فروپاشی و بی‌نظمی و نابسامانی داخلی و خارجی. «سیاست» یعنی: به کار گرفتن صحیح و آگاهانه عوامل رشد و تکامل و استفاده از اهرم‌های نیرومند برای نابودی عوامل ضد تکامل. البته چنین کاری در پرتو حکومت عادلانه و شناخت ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها به‌دست می‌آید. سیاست‌مدار کسی است که توان اداره مملکت و مردم را داشته باشد؛ زیرک و باهوش باشد و مسائل داخلی و خارجی را بشناسد؛ دشمنان را شناسایی کند و برای جلوگیری از ضربه‌آنان، پیش‌بینی نماید؛ با تدابیر هوشمندانه، اقدام به برنامه‌ریزی جامع در جهت پاک‌سازی و بهسازی جامعه کند و بتواند مواهب و امکانات کشور را به نفع مردم به‌کار گیرد (عبدوس و اشتهازدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷).

فلسفه

این لغت ریشه یونانی دارد. همه علمای قدیم و جدید، که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده‌اند، می‌گویند: فلسفه، مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» است. کلمه «فیلسوفیا» مرکب است از دو کلمه «فیلو» و «سوفیا» به‌معنای دوست‌داری و دانایی است. *افلاطون*، *سقراط* را «فیلسوفس» یعنی دوستدار دانایی معرفی می‌کرد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۱). بنابراین، کلمه «فلسفه»، که مصدر جعلی عربی است، به‌معنای فیلسوف‌گری است.

گرچه درباره‌ی تعریف فلسفه مباحث فراوان مطرح است، اما به‌طور کلی، برای فلسفه دو اصطلاح رایج است: یک اصطلاح قدما که شایع است. برابر این اصطلاح، چون فلسفه یک لفظ عام است، تعریف خاصی برای آن وجود ندارد و مطلق دانش عقلی را می‌توان «فلسفه» نامید.

اما اصطلاح دیگری نیز برای فلسفه وجود دارد که برابر این اصطلاح، فلسفه تعریف خاصی می‌تواند داشته باشد. بر اساس این اصطلاح، در تعریف فلسفه گفته‌اند: «فلسفه» عبارت از علم و شناخت موجود است از آن نظر که موجود است، نه از آن نظر که تعیین خاصی دارد، مثلاً جسم است،

انسان یا گیاه است و مانند آن. بنابراین، به‌طور خلاصه، «فلسفه» به آن دانشی گفته می‌شود که درباره‌ی هستی با قطع نظر از مصادق آن بحث می‌کند.

به‌عبارت دیگر، فلسفه علمی است که درباره‌ی کلی‌ترین مسائل هستی که مربوط به هیچ موضوع خاصی نیست و به همه‌ی موضوعات هم مربوط است، بحث می‌کند و همه‌ی هستی را به‌عنوان یک موضوع در نظر گرفته، درباره‌اش بحث می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰).

سیر فلسفه در عالم اسلام

برای بررسی نقش فلسفه در تمدن اسلامی ابتدا باید سیر فلسفه در عالم اسلام به اجمال بیان کرد. یکی از بهترین روش‌ها برای تبیین سیر فلسفه، بررسی سابقه‌ی مسائل موجود در فلسفه اسلامی است تا در سایه‌ی آن، معلوم گردد فلسفه در عالم اسلام دست‌خوش چه تغییراتی گردیده است. مسائل موجود در فلسفه اسلامی را می‌توان به چهار قسم تقسیم کرد:

الف. مسائلی که تقریباً به همان صورت اولی، ترجمه شده و باقی مانده و چهره‌ی اولیه‌ی خود را حفظ کرده و تصرف و تغییر و تکمیلی در آنها صورت نگرفته است. بیشتر مسائل منطق، مبحث مقولات ده‌گانه، علل اربعه، تقسیمات علوم، تقسیم و تعدید قوای نفس، از این قسم است.

ب. مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده‌اند، اما تکمیل به این صورت بوده که پایه‌های آنها را محکم‌تر و آنها را مستدل‌تر کرده‌اند به اینکه شکل برهان مسئله را تغییر داده‌اند و یا براهین دیگری بدان اضافه نموده‌اند. مسئله امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریت صور نوعی از این قسم مسائلد.

البته آنچه در این‌گونه مسائل قابل توجه است ارزش برهان‌هایی است که اضافه شده. احیاناً براهینی که اضافه شده است استحکام بیشتری از برهانی که — مثلاً — *از ارسطو* یا *شارحان اسکندرانی* او متأثر است، ندارد و احیاناً استحکام بیشتری دارد.

ج. مسائلی که گرچه نام و عنوان آنها همان است که در قدیم بوده، اما محتوا بکلی تغییر کرده و چیز دیگری شده است. آنچه با آن نام در دوره اسلامی اثبات و تأیید می‌شود غیر چیزی است که در قدیم به این نام خوانده می‌شده است.

د. مسائلی که حتی نام و عنوانش تازه و بی‌سابقه است و در دوره‌های پیش از اسلام به هیچ شکل مطرح نبوده و منحصرأ در جهان اسلام طرح شده است.

ستون فقرات فلسفه اسلامی را این مسائل تشکیل می‌دهد. برخی از این مسائل پایه و مبنای بیشتر مسائل قرار می‌گیرد: مسائل عمده وجود، یعنی اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم و همچنین مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، اعتبارات ماهیت، معقولات ثانی فلسفی، برخی اقسام تقدّم، اقسام حدوث، انواع ضرورت‌ها و امتناع‌ها و امکان‌ها، برخی اقسام وحدت و کثرت، حرکت جوهری، تجرّد نفوس حیوان، تجرّد برزخی نفس انسان علاوه بر تجرّد عقلی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، فاعلیت بالتسخیر، وحدت نفس و بدن، نوع ترکیب ماده و صورت، وحدت در کثرت قوای نفس، بازگشت ارتباط معلول به علت به اضافه اشراقی، معاد جسمانی برزخی، بعد چهارم بودن زمان، قاعده بسیط الحقیقه، علم بسیط اجمالی باری در عین کشف تفصیلی.

در منطق هم مباحث ذیل مبنا قرار گرفته است: تقسیم علم به تصور و تصدیق، که ظاهراً اولین بار توسط فارابی صورت گرفته است؛ اعتبارات قضایا؛ تقسیم قضیه به خارجی و ذهنی و حقیقی، که از بارزش‌ترین مسائل منطقی است و اولین بار به وسیله بوعلی صورت گرفته؛ تکثیر موجهات که در اثر غور و کنجکاوی در قضیه مطلق ارسطو ارائه شده است، مثلاً قضیه عرفی عام به نقل از خواجه نصیرالدین طوسی که اولین بار به وسیله فخرالدین رازی عنوان شده و از این قبیل است: تقسیم قیاس به اقترازی و استثنايي؛ و دیگر اینکه نقیض قضیه مرکبه جزئیه، حمله مردده المحمول است، برخلاف نظر قدما که می‌پنداشتند نقیض آن قضیه منفصله مانعة الخلو مرکب از دو نقیض دو جزء اصل است؛ و بیان نوعی دیگر از عکس نقیض غیر آنچه معروف است؛ و تفکیک قضیه سالبة الطرف از معدولة الطرف (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۶-۳۱).

تأثیر فلسفه در تمدن اسلامی

فلسفه - که خود با تغییر و دگرگونی همراه بود و توسط دانشمندان اسلامی رو به تکامل گذاشت - نقش‌های متعددی در تمدن اسلامی ایفا کرده است. در ذیل، به تفصیل، به این تأثیرها اشاره می‌شود:

۱. نیازمندی تمدن به فلسفه در تمیز حقیقت از غیر حقیقت

همان‌گونه که در تعریف «فرهنگ» و «تمدن» گذشت، تمدن، فرهنگ فراگیر و جامع است. فرهنگ وقتی از حالت قومیت و اختصاص به گروه خاص خارج شود و جنبه عمومی به خود بگیرد تبدیل به تمدن می‌شود. فرهنگ و تمدن در پایه‌ریزی و شکل‌گیری خود نیازمند بحث از امور واقعی و حقیقی و تبیین آن است. فرهنگ را نمی‌توان بر اساس امور غیرواقعی پایه‌ریزی کرد. البته مقصود این نیست که

همه مبانی موجود در یک فرهنگ از جمله امور واقعی و اصیل است؛ زیرا در این صورت، باید نسبیّت واقعیت را پذیرفت، بلکه مقصود این است که مؤسسان فرهنگ و طرف‌دارانش آن را واقعی و اصیل می‌پندارند. پس فرهنگ ادعا می‌کند که بر اساس امور اصیل و حقیقی پایه‌ریزی شده است. حال سؤال این است که چه علمی عهده‌دار اثبات واقعیت و حقیقت است و حقیقت را از غیرحقیقت متمایز می‌سازد؟ این علم چیزی غیر از فلسفه نیست.

علّامه طباطبائی در تعریف «فلسفه» می‌فرماید: فلسفه علمی است که از احوال موجودات از آن نظر که موجود است، بحث می‌کند. ایشان یکی از اهداف علم فلسفه را نیز تمیز و تشخیص امور واقعی از غیرواقعی و وهمی معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۷). پس فرهنگ در این زمینه، نیازمند فلسفه است. تمدن نیز به تبع فرهنگ، به فلسفه نیازمند است. فلسفه با اثبات علیت و بحث از آن به اثبات وجود امور حقیقی کمک شایانی می‌کند. با تبیین اهمیت مبحث علیت در شکل‌گیری علوم گوناگون می‌توان به نقش آن در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن پی برد.

قانون «علیت» و رابطه سبب و مسببی اشیاء نسبت به یکدیگر، از قطعی‌ترین معارف بشری است. پیوند و ارتباط معلول به علت، صوری و ظاهری نیست، عمیق است و در متن واقعیت معلول نفوذ دارد؛ یعنی معلول به تمام واقعیت خود، وابسته و متکی به علت است، به گونه‌ای که اگر واقعیت علت نبود، محال بود که واقعیت معلول تحقق یابد. علوم بشری بر پایه این قانون بنا شده است. گریز از این قانون مساوی است با نفی هرگونه نظامی در هستی و نفی هرگونه قانون علمی و فلسفی و منطقی و ریاضی. فلاسفه اسلامی در این زمینه مسئله‌ای طرح کرده‌اند که از یک نظر مقدم بر اصل علیت است و آن اینکه ملاک نیازمندی به علت چیست؟ بنابراین، در هر زمینه‌ای، مثلاً در زمینه علیت «الف» برای «ب»، دو سؤال و دو چرا مطرح است:

یکی اینکه چرا «ب» موجود شده است؟

پاسخ این است که وجود «الف» اقتضاء کرده است که «ب» موجود گردد، و اگر «الف» موجود نمی‌شد قطعاً «ب» موجود نمی‌شد. پس وجود «الف» خود پاسخ این پرسش است.

دیگر اینکه چرا «ب» نیازمند به «الف» است و بدون «الف» نمی‌تواند وجود پیدا کند؟ چرا «ب» از «الف» بی‌نیاز نیست؟ روشن است که پاسخ این پرسش این نیست که وجود «الف» چنین اقتضا کرده است، پاسخ دیگری برای این پرسش باید یافت.

پاسخ سؤال اول را با علم، که محصول تجربیات و آزمایش‌های بشر است، می‌توان داد؛ زیرا کار

۲. تأثیر فلسفه در دین

یکی از عوامل رشد و شکوفایی هر تمدنی نقش آفرینی دین و مذهب است. دین و آموزه‌های مذهبی می‌تواند محرک و اثربخش در اعتلای فرهنگی یک تمدن باشد؛ مثلاً، آموزه‌های دین اسلام با توصیه‌های خود، در زمینه‌های گوناگون، مثل طلب علم، برتر بودن دانشمندان نسبت به سایرین و مباحثی از این دست، موجب رشد و شکوفایی تمدن اسلامی شده است.

بی تردید، قرآن و تعالیم پیامبر اکرم ﷺ مهم‌ترین عامل توجه مسلمانان به کسب علم و دانش بوده است. نخستین آیه ای که بر پیامبر ﷺ نازل شد نیز بر همین امر تأکید داشت: «بخوان به نام پروردگارت» (علق: ۱). اگر قرآن را به دقت بخوانیم برتری انسان نسبت به سایر مخلوقات را در علم و دانش او می‌داند. قرآن عامل مؤثری در بالا بردن فکر و اندیشه مسلمانان بوده و آنان را به تفکر و تحقیق سوق داده است. «قرآن پس از جلب نفوس به فلسفه خلقت و پی‌ریزی شالوده ایمان و زیربنای اصلاحات، افکار را برای هر چه بهتر و بیشتر اندیشیدن و آموختن بسیج کرد؛ پی در پی مردم را به تفکر و تعقل ترغیب کرد و جهل و بی‌خبری را نکوهش نمود و مردم نادان و بی‌فکر را کر و کور و لال و در ردیف چهارپایان به‌شمار آورد. در سراسر قرآن، کلماتی از ماده «علم و حکمت، معرفت، بصیرت، شعور، فکر، فهم، عقل، تدبر، و استنباط»، به شیوه‌ای مؤثر و مؤکد، بسیار آمده است. این بیان‌ها موجب افزایش ارزش علم و تفکر نزد عموم شده و در نتیجه، جامعه نیز به سوی دانش و اندیشه سوق یافت. در کلام نبوی ﷺ و ائمه اطهار ﷺ نیز مطالب بسیاری درباره آموختن علم و دانش وجود دارد. دعوت اسلام به ایمان همراه با آگاهی و شناخت بود. هر مسلمانی مکلف است تحصیل ایمان کند و در این نظام، کسب آگاهی و شناخت بر هر مسلمانی به‌عنوان مقدمه ایمان شخصی و اجتهادی به اندازه توانایی عقلی او واجب است.

اهمیتی که دین اسلام به عالمان و دانشمندان داده بسیار روشن است. اگر آیات الهی و سخنان پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ را در تکریم دانشمندان گرد آوریم چندین جلد کتاب خواهد شد. همین تعالیم والا بوده که جامعه اسلامی را از بزرگ و کوچک به سوی طلب علم و آگاهی سوق داده است. بعضی احادیث رسول اکرم ﷺ، که به اسناد گوناگون نقل شده، حاکی از بزرگداشت علم و علماست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۲). از دیدگاه امام باقر ﷺ دانشمندی که دیگران از علم وی بهره‌مند شوند، از هفتاد هزار عابد برتر دارد (همان، ص ۳۳). امام صادق ﷺ عالمان را میراث‌داران پیامبران معرفی نموده است (همان، ص ۳۲). با توجه به این مطالب، مسلمانان دین، علم و اخلاق را ملاک بزرگی اشخاص می‌دانسته‌اند و در این فرایند، رنگ و نژاد و ملیت نقشی نداشته است.

علم کشف روابط علی و معلولی اشیاست. پس اگر از ما پرسند علت «ب» چیست ما با استمداد از علوم می‌گوییم: علت «ب»، «الف» است. اما اینکه چرا «ب» نیازمند به «الف» است؟ یا چرا «ب» مستقل و بی‌نیاز از «الف» و هر علت دیگری نیست؟ سؤال‌هایی است که پاسخ آن از قلمرو علوم خارج است. با آزمایش و تجربه و تجزیه و ترکیب و قرع و انبیق و لابراتوار برای این پرسش نمی‌توان پاسخی یافت. اینجاست که پای تجزیه و تحلیل‌های فلسفی و محاسبات دقیق عقلی به میان می‌آید. به همان دلیل که سؤال درباره یک پدیده عینی نیست - زیرا نیازمندی معلول به علت در عین اینکه یک حقیقت غیرقابل انکار است، پدیده‌ای جدا از علت و معلول نیست؛ یعنی در خارج سه پدیده نداریم: یکی علت و یکی معلول و سوم نیازمندی معلول به علت - عیناً به همان دلیل، علم که کارش پدیده‌شناسی است، از پاسخ‌گویی ناتوان است و فلسفه، که قادر به کشف این روابط و نفوذ در عمق حقایق است، تنها مقام صلاحیت‌دار پاسخ‌گویی به این‌گونه پرسش‌هاست.

از نظر فلسفه، مطلب این نیست که چون عملاً دیده نشده «ب» بدون «الف» وجود پیدا کند، پس «ب» نیازمند «الف» است و همچنین هر معلول دیگر نسبت به علت خودش. از نظر فلسفه، آنچه معلول است، محال است که معلول نباشد و مستقل از علت باشد. وابستگی معلول به علت از واقعیت معلول غیرقابل تفکیک است، بلکه حتی عین واقعیت معلول است. به همین دلیل است که فلسفه بدون آنکه به معلولیت خصوص «ب» برای «الف» توجه کند، یک مسئله را به‌طور کلی مطرح می‌کند و آن اینکه ریشه وابستگی‌های علی و معلولی و نیاز معلول به علت در کجاست؟ آیا اشیا از آن نظر که «شیء» یا «موجود» ند نیازمند علت هستند؟ یعنی شیئیت و موجودیت، ملاک نیازمندی است؟ پس هر شیء و هر موجودی از آن نظر که شیء و موجود است باید وابسته به علتی باشد؛ یا اینکه صرف شیئیت و موجودیت ملاک وابستگی و نیازمندی نیست؟ اگر بنا باشد که صرف شیئیت و موجودیت ملاک چیزی باشد قاعدتاً باید ملاک بی‌نیازی و عدم وابستگی باشد، نه ملاک نیازمندی و وابستگی. آنچه مناسب است ملاک نیازمندی و وابستگی باشد، نقص در شیئیت و موجودیت است، نه نفس شیئیت و موجودیت و نه کمال در شیئیت و موجودیت. فلاسفه اسلامی و همچنین متکلمان، که آغازکننده این بحث بودند، هرگز فرض نکردند که صرف شیئیت و موجودیت ملاک نیازمندی و وابستگی باشد که لازمه‌اش این است که موجود از آن نظر که موجود است باید وابسته باشد، بلکه این مطلب را قطعی دانستند که حیثیت و جهت دیگری که به جنبه‌های نقص و عدمی اشیا برمی‌گردد باید ریشه این نیازمندی و وابستگی باشد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۳-۵۰۵).

حال باید دید فلسفه در دین چه نقشی می‌تواند ایفا کند. این تأثیر را می‌توان از سه جهت بررسی کرد: الف. تأثیر فلسفه بر اخلاق؛ ب. تأثیر فلسفه بر کلام؛ ج. اثبات الهیات در فلسفه. در اینجا، تنها به بند سوم اشاره خواهد شد و دو قسم باقی‌مانده در فروع جداگانه بحث خواهد شد.

همان‌گونه که اشاره شد، فلسفه عهده‌دار اثبات واقعیت و امور حقیقی است. برای رسیدن به این هدف، از مبحث علیت استفاده می‌کند و با اثبات علت و معلول، وجود امور واقعی و اثرگذار و اثرپذیر، تبیین و اثبات می‌شود. از سوی دیگر، یکی از اهداف فلسفه نیز شناخت علل‌العلل و همچنین شناخت اوصاف و افعال اوست (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۷). علتی که هیچ‌گونه تأثیرپذیری برایش قابل تصور نیست. بدین‌سان، بحث از «الهیات بالمعنی الاخص» وارد فلسفه شد و اکنون از جمله مباحث مهم و تأثیرگذار این علم به‌شمار می‌رود.

البته رویکرد فلسفه به این‌گونه مباحث رویکرد تعلق‌خاطرآمیز به دین نیست، بلکه بدین سبب از الهیات بحث می‌کند که موجود و از جمله امور واقعی است. پس فلسفه نیز از الهیات - که شالوده و اصل و بنیان دین است - بحث می‌کند. پس از این نظر فلسفه در دین تأثیرگذار است و می‌تواند برخی مبانی دین را اثبات کند.

همچنین بحث از ماهیت نبوت و بحث از معاد و امکان روز رستاخیز نیز از جمله امور فلسفی است. در فلسفه، در مبحث «نفس و ملکات نفسانی» و بحث از «لذت و الم نفس» و «چگونگی بقاء و ادامه حیات نفس پس از جدایی از بدن» از جمله مسائل مورد بحث فلسفه است. پس می‌توان به وضوح تأثیر فلسفه را در دین مؤثر دانست و به‌تبع آن، می‌توان فلسفه را در اعتلای فرهنگ و تمدن اسلامی نقش‌آفرین دانست.

۳. تأثیر فلسفه در اخلاق

از جمله عوامل مؤثر در رشد و شکوفایی هر تمدنی، اخلاق و توصیه‌های اخلاقی رایج در آن فرهنگ است. با توجه به اینکه دین اسلام متشکل از سه بخش احکام، اخلاق و اعتقادات است، می‌توان وجود اخلاق اسلامی را در رشد و شکوفایی تمدن اسلامی مؤثر دانست. طبیعی است که اخلاق مد نظر یک شریعت و مذهب نمی‌تواند فراگیر و مورد اعتماد همه ادیان و مذاهب باشد؛ زیرا پشتوانه اثبات‌گر این توصیه‌های اخلاقی عمومیت ندارد و این مبانی مختص گروه و مذهب و دین خاصی است، ولی فلسفه با تبیین حکمت عملی، سعی دارد اخلاق عمومی و تقریباً گسترده در اختیار جامعه بشری قرار دهد. با تبیین حسن و قبح عقلی، زمینه برای پایه‌ریزی اخلاق عقلانی غیر متکی به شرع و دین خاص مهیا

می‌شود. فلسفه با طراحی «اخلاق عملی»، سعی دارد اخلاق را از اختصاص داشتن به مذهبی خاص خارج کند، به‌گونه‌ای که منحصر به گروه و قشر خاصی نباشد.

۴. تأثیر فلسفه در سیاست و تبیین مدینه فاضله

فارابی برای نخستین بار طرح «مدینه فاضله» را در فلسفه اسلامی مطرح کرد. ایشان در تبیین مدینه فاضله می‌گوید: انسان فطرتاً در رسیدن به کمالات و رشد و نمو خود، به عوامل متعددی وابسته است که خود به‌تنهایی نمی‌تواند بدان‌ها دست یابد، بلکه باید گروه‌هایی باشند که هریک از افرادشان بخشی از مایحتاج دیگران را تأمین کند. پس انسان بدون وجود اجتماع به کمال خود نمی‌رسد. به همین سبب، اجتماع و زندگی اجتماعی شکل گرفته است. از سوی دیگر، رسیدن به خیر و سعادت و همچنین شر و شقاوت با اراده و اختیار صورت می‌گیرد. جامعه‌ای را که دست‌به‌دست هم می‌دهند تا به سعادت حقیقی برسند «مدینه فاضله» و این اجتماع را نیز «اجتماع فاضل» و مردمی را هم که برای رسیدن به سعادت حقیقی تلاش می‌کنند باید «امه فاضله» نامید.

ایشان در ادامه، مدینه فاضله را به بدن انسان تشبیه می‌کند. همه اعضای بدن برای حفظ حیات و رسیدن به بالاترین وضع از سلامتی در تلاش هستند. طبیعی است همه اعضای بدن از یک خلقت مساوی برخوردار نیستند و وظیفه مشترک و همسانی را انجام نمی‌دهند، بلکه طبیعتاً یک جزء مثل قلب رئیس اعضای دیگر است و برخی از اعضا از حیث نقش‌آفرینی پس از قلب جزء اساسی به‌شمار می‌آید و بعضی دیگر از این اهمیت برخوردار نیستند. با توجه به این تشبیه، ایشان درصدد است ثابت کند در جامعه و مدینه فاضله، یک عضو نقش اساسی و رهبری را ایفا می‌کند و برخی دیگر نقش‌های پایین‌تر را. ایشان در توصیف رئیس معتقد است: همان‌گونه که عضو اصلی و رئیس بدن کامل‌ترین جزء بدن است و در رتبه بعد، اعضای دیگر و در رتبه پایین‌تر، از آنها نیز اجزای دیگر قرار دارند، در مدینه فاضله نیز همین سلسله‌مراتب موجود است. رئیس جامعه کامل‌ترین فرد آن و در رتبه بعد، افراد نزدیک‌تر و مشابه‌تر قرار دارند. در این جامعه نیز افراد با اراده خود، برخی کمالات بیشتر و عده‌ای نیز کمالات کمتری کسب می‌کنند و به همین دلیل، سلسله‌مراتب در جامعه، امری طبیعی و غیرقابل پیش‌گیری است.

ایشان معتقد است: رهبر جامعه فاضله، هر شخصی نمی‌تواند باشد، بلکه باید از دو ویژگی برخوردار باشد: ویژگی فطری و طبعی، و ویژگی ارادی و کسب ملکات نفسانی. رئیس جامعه باید کسی باشد که هیچ‌کس دیگری بر وی شأنت ریاست نداشته باشد، چنین شخصی انسان کامل و عقل و معقول بالفعل است.

ایشان پس از بیان این کبریات، در تطبیق این ویژگی معتقد است: از آن نظر که باید کسی بر رئیس جامعه فاضله هیچ کس شأنت ریاست را نداشته باشد. چنین شخصی امام است که هم رئیس مدینه فاضله است و هم رئیس امة فاضله. از این رو، برای این فرد چند ویژگی لازم است:

۱. تام الاجزاء بودن: امام باید تمام اعضایی را که برای انجام وظایف منصب امامت تأثیرگذار است، به نحو اتم و اکمل داشته باشد.
 ۲. طبیعت و سرشش به گونه‌ای باشد که از فهم و تصور بالا برخوردار باشد.
 ۳. فراموشی به وی دست ندهد، بلکه هر چه را می‌بیند و درک می‌کند و می‌شنود، به نحو اتم حفظ کند.
 ۴. زیرک باشد.
 ۵. سخنور باشد و از عبارات نیکو استفاده کند.
 ۶. دوست‌دار علم و تعلیم و تربیت باشد.
 ۷. سرشش به گونه‌ای باشد که از لعب و لهو به دور باشد. در خورد و خوراک و ازدواج خود هم جانب پاکی را رعایت کند.
 ۸. از دروغ و دروغ‌گویان برحذر باشد، بلکه با راست‌گویان همنشین و طرفدار راستی و صداقت باشد.
 ۹. نفس خود را به امور شنیع آلوده نکند، بلکه کرامت نفس خود را حفظ نماید.
 ۱۰. امور دنیوی برای وی ناچیز و کم‌ارزش باشد.
 ۱۱. دوست‌دار عدالت باشد و از ظلم و ستم پرهیزد.
 ۱۲. برای انجام دادن هر چه از وی انتظار می‌رود عزم قوی داشته باشد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱-۱۲۰).
- روشن است فلسفه‌ای که برای حکومت و سیاست چنین برنامه‌ای داشته باشد تأثیرش در فرهنگ و تمدن آن اجتماع به مثابه فلسفه‌ای نخواهد بود که هیچ توصیه‌ای برای جامعه و سیاست ندارد. چنین فلسفه‌ای برای اعتلای فرهنگی یک تمدن بسیار تأثیرگذار خواهد بود.

۵. تأثیر فلسفه در کلام

علم کلام از جمله علوم چند روشی است. در این علم، هم از روش نقلی استفاده می‌شود و هم از روش عقلی. برخی از اندیشمندان اسلامی گاه از روش ترکیبی عقلی و نقلی استفاده می‌کنند، بدون برتری دادن یکی از آنها بر دیگری؛ ولی بعضی دیگر یا جانب عقل را بیشتر می‌گیرند و یا جانب نقل را. به همین دلیل، در کلام سه رویکرد کلی را می‌توان از جمله رویکردهای اندیشمندان مسلمان توصیف کرد:

الف. نص‌گرایی: نص‌گرایان به سبب جمود بر نصوص دینی، معتقدند: نباید اندیشه‌های بشری در حوزه تبیین معارف دینی وارد شود. آنها اعتقاد دارند: اندیشه بشری توان توجیه و تبیین بسیاری از معارف والا و عمیق دینی را ندارد. از این رو، تنها منبع دست یافتن به معارف دین، نص و ظواهر کتاب و سنت است (صدر، ص ۳۵؛ جبرئیلی، ۱۳۸۴). به نظر اینها، عقل فقط نقش و کلیدی را به عهده دارد که پس از گشایش درهای اولیه فهم، دیگر نیازی به آن نیست. به عقل، تنها در اثبات مبدأ و نبوت نیاز است و پس از اثبات این دو، بقیه معارف را می‌توان از نقل و وحی دریافت کرد.

ب. عقل‌گرایی تأویلی: «عقل‌گرایی» عنوان عامی است که به نظام فکری مقابل شهودگرایی، تجربه‌گرایی، ایمان‌گرایی و نص‌گرایی داده می‌شود. در این نظام فکری، برای عقل نقش عمده و اساسی وجود دارد و عقل در کنار معارف وحیانی، منبع معرفتی به‌شمار می‌آید و می‌تواند ابزار شناخت واقع و معارف دینی باشد (همان).

ج. خردگرایی فلسفی: در این روش نیز عقل با رویکرد و صبغه فلسفی، به مباحث کلامی می‌پردازد. در این روش، از قواعد و اصول فلسفی استفاده می‌شود (فولکیه، ۱۳۶۲، ص ۸۰). در این رویکرد، با استمداد از یک سلسله قضایای بدیهی یا نظری، که مولود همان بدیهیات است، با منطق فطری، در کلیات جهان هستی بحث می‌شود و به این وسیله، به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش جهان و آغاز و انجام آن پی برده می‌شود. این روش نیز به کتاب و سنت پایبند است، ولی نحوه ورود و خروج مباحث و استدلال‌ها رنگ فلسفی دارد و به قواعد و اصول فلسفی و حتی فلسفه یونان باستان استناد می‌شود، هر چند از آیات و روایات نیز به‌عنوان مؤید بهره می‌برد (جبرئیلی، ۱۳۸۴).

روش ترکیبی عقلی - نقلی از جمله روش‌های اولیه علم کلام است، ولی پس از مدتی، این رویکرد تغییر یافته، کلام اسلامی رویکرد نص‌گرایی به خود می‌گیرد و سپس رویکرد غالب تغییر کرده، عقل‌گرایی در علم کلام برای خود جای باز می‌کند. در دوران حضور *خواجه نصیرالدین طوسی* و *علّامه حلّی*، رویکرد کلام تغییر کرده و رنگ فلسفی به خود گرفته است، به گونه‌ای که بسیاری از متفکران معتقدند: در این دوران، کلام رنگ باخته و به فلسفه تبدیل شده است و تفاوت چندانی با فلسفه ندارد (همان). همین امر گویای نقش فلسفه در علم کلام است که توانسته، هم رویکرد عقل‌گرا و هم رویکرد خردگرایی فلسفی را در بعضی از ادوار علم کلام رویکرد غالب آن قرار دهد. در مجموع، باید گفت: نمی‌توان نقش فلسفه را در تحول و تکامل کلام اسلامی نادیده انگاشت.

جمع‌بندی

پس از ترجمه متون فلسفه به زبان عربی، فلسفه مورد اقبال مسلمانان واقع شد و عده‌ای در آن متبحر شده، حتی تغییرات عمده‌ای در مباحث آن به وجود آوردند و در نهایت، این علم در عالم اسلام رشد و تکامل یافت. فلسفه از آن نظر که عهده‌دار اثبات حقیقت و تمیز آن از غیر حقیقت است، توانسته در فرهنگ و تمدن نقش مهمی ایفا کند؛ زیرا فرهنگ و به تبع تمدن نمی‌تواند بر پایه امور واهی و غیرواقعی بنا نهاده شود. فلسفه از جهات دیگری همچون تأثیر فلسفه بر دین، تأثیر فلسفه بر اخلاق، تأثیر فلسفه بر سیاست و تبیین مدینه فاضله و تأثیر فلسفه در کلام، توانسته است در تمدن، نقش آفرینی کند؛ زیرا دین، اخلاق، سیاست و خلاصه علوم از جمله نمادها و مظاهر فرهنگ و تمدن هستند و اگر فلسفه بر این نمادها تأثیرگذار باشد در واقع، بر تمدن تأثیر گذاشته است.

منابع

- ابن فارس، احمد، (۱۳۹۱ق) معجم مقاییس اللغة، مصر، مطبعة البابی الحلبی و اولاده.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق) لسان العرب، تحقیق سیدجمال الدین میر دامادی، چ سوم، بیروت، دار الفکر.
- امراثی، حسن، (۱۳۸۸) مهندسی سیاست، تهران، شوکا.
- آشوری، داریوش، (۱۳۸۶) تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، چ سوم، تهران، آگه.
- باتومور، ثی، بی، (۱۳۷۰) جامعه‌شناسی، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسین حسینی کلجاهی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- برنال، جان، (۱۳۵۴) علم در تاریخ، ترجمه اسدپور و پیرانفر، تهران، امیرکبیر.
- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۶۶) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو.
- تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- جبرئیلی، محمدصفر، «کلام شیعی؛ مراحل و ادوار تاریخی»، (زمستان ۱۳۸۴)، تهران، قیاسات، ش ۳۸، ص ۸۲-۱۱۲.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵) ریح مختوم، قم، اسراء.
- _____، (۱۳۷۲) شریعت در آینه معرفت، قم، مؤسسه فرهنگی رجاء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق) الصحاح، أحمد عبد الغفور العطار، چ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین.
- جیمز، ویلیام، (۱۳۶۷) دین و روان، مهدی قائنی، چ دوم، تهران، دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) کشف المراد، تحقیق علامه حسن زاده، چ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- دورانت، ویل، (۱۳۶۹) لذات فلسفه، عباس زریاب، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____، (۱۳۶۷) تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، چ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳) لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران.
- رالیستون، (۱۳۳۷) سیر تمدن، ترجمه پرویز مرزبان، تهران، تابان.
- رجب‌زاده، احمد، «تحلیلی ساختی از چرخه‌های توسعه و انقطاع تمدن اسلامی»، (بهار ۱۳۷۶)، نامه پژوهش فرهنگی، ش ۴، ص ۴۹-۹۰.
- زیبیدی حسینی، سیدمرتضی (۱۴۱۴ق) تاج العروس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق) الالهیات، چ سوم، قم، مرکز جهانی للدراسات الاسلامیه.
- سیدمرتضی، (۱۴۰۵ق) رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
- شهرستانی، محمدبن عبد الکریم، (۱۳۶۴) الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، چ سوم، قم، الشریف الرضی.
- صدر، سیدحسن، (بی تا) تاسیس الشیعة لعلوم الاسلام، طهران، الاعلمی.
- طباطبایی، جواد، (۱۳۸۷) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.

نقش فلسفه در تمدن اسلامی ❖ ۱۰۳

- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۲) *بداية الحكمة*، ترجمه علی شیروانی، چ چهارم، قم، دار الفکر.
- ، (۱۴۱۷ق) *الميزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عبدوس، محمد تقی و محمد محمدی اشتهاردی، (۱۳۸۶) *آموزه‌های اخلاقی - رفتاری امامان شیعه*، قم، بوستان کتاب.
- عمید، حسن، (۱۳۸۱) *فرهنگ عمید*، تهران، امیر کبیر.
- فرابی، ابونصر، (۱۹۹۵م) *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳) *کتاب العین*، تحقیق مهدی المخزومی و دیگران، قم، اسوه.
- فروند، ژولین، (۱۳۸۴) *سیاست چیست*، عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر آگه.
- فولکیه، پل، (۱۳۶۲) *فلسفه عمومی*، احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
- کاسیمنسکی، (۱۳۵۳) *تاریخ قرون وسطی*، ترجمه صادق انصاری و محمد باقر مؤمنی، تهران، اندیشه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵) *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- مصباح، محمد تقی، (۱۳۷۳) *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- ، (۱۳۷۰) *آموزش عقاید*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصلح، علی اصغر، «مفهوم و اهمیت فلسفه فرهنگ»، (تابستان ۱۳۸۶)، *فلسفه*، ش ۲، ص ۵-۱۶.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸) *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، (۱۳۶۰) *فرهنگ فارسی*، چ چهارم، تهران، امیر کبیر.
- ناس، جان، (۱۳۷۰) *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ندوشن، محمد علی، (۱۳۵۴) *فرهنگ و شبه فرهنگ*، تهران، توس.
- هاتینگتون، ساموئل، «رویارویی تمدن‌ها»، (خرداد و تیر ۱۳۷۲) *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ترجمه مجتبی امیری، ش ۶۹-۷۰، ص ۴-۱۰.