

هویت فلسفه اسلامی

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

هویت فلسفه اسلامی در دو ساحت امکان و تحقق، پرسش اصلی نوشتار است. دربارهٔ هویت فلسفه اسلامی، دو دیدگاه کلان ایجابی و سلبی را مطرح ساخته‌اند. پیشینه تاریخی این مسأله به فرهنگ مسیحیت برمی‌گردد؛ اما نگارنده، ضمن بیان امکان فلسفه اسلامی، به تبیین و تحلیل شش رویکرد در باب تحقق اسلامیت فلسفه پرداخته است.

هویت فلسفه اسلامی در پرتو فرهنگ و تمدن اسلامی، جهتگیری، طرح مسأله، ابداع استدلال و رفع اشتباه در مقام اثبات و رویکرد مفهوم بلامصداق و بی‌هویت فلسفه اسلامی در مقام نفی بیان شده است. هویت فلسفه اسلامی در پرتو اسلام جامع‌نگر نظریه برگزیده مؤلف است.

واژگان کلیدی: هویت فلسفه اسلامی، امکان فلسفه اسلامی، تحقق فلسفه اسلامی، آموزه‌های اسلام، عقل.

درآمد سخن

فلسفه اسلامی، بستر تاریخی قدیم و استواری را سپری کرده است و جا دارد با نگاهی معرفت‌شناسانه به وصف و تبیین و ارزیابی درجه دوم آن پرداخت و به عبارت دیگر، برای دستیابی به پاسخ‌های معرفت‌شناسانه، فلسفه فلسفه اسلامی یا فلسفه پژوهی در حوزه مکاتب فلسفه اسلامی ضرورت می‌یابد. پرسش‌هایی مانند چیستی فلسفه اسلامی، روش‌شناسی، ترابط آن با سایر علوم و معارف، تبیین گزاره‌های فلسفی، آسیب‌شناسی، کشف ساختار فلسفه، مقایسه‌گرایی‌ها و رویکردهای گوناگون و جایگاه فلسفه اسلامی، مقایسه روش و ساختاری با فلسفه‌های غرب و کارکردهای فلسفه اسلامی، نمونه‌ای از این نگرش معرفت‌شناسانه است. پاره‌ای از پرسش‌های اساسی در حوزه پیش‌گفته این است که فلسفه اسلامی در مقابل فلسفه‌های غربی چه جایگاهی دارد و آیا مطلب مهمی برای دنیای امروز و انسان معاصر دارد؟ گرهی از نیازهای بشری باز می‌کند یا این که فلسفه اسلامی گرفتار کهنگی و مرور زمان و عتیقه‌ای و موزه‌ای شده است؟ آیا فلسفه به صورت فکر ارزشمند می‌تواند موزه‌ای شود و زندگی و بالندگی اش را از دست بدهد و آیا

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۳/۹/۱۲ تاریخ تأیید: ۸۳/۹/۲۳

قدمتش، ارزش آن را نمی‌کاهد؟ پرسش مهم دیگری که در این نوشتار دنبال می‌شود، پرسش از هویت و ماهیت فلسفه اسلامی است. متفکران اسلامی و غربی پرسیده‌اند: آیا اسلام هم فلسفه دارد و آیا اصولاً فلسفه اسلامی، مفهومی معنا دار است یا مفهومی بدون مصداق است؟ به عبارت دیگر، آیا فلسفه اسلامی، امکان پذیر است؟ آیا فلسفه اسلامی، وجود دارد؟

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

امکان فلسفه اسلامی

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

فلسفه اخص به چند گونه در متون دینی وجود دارد.

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

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

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

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

اصول تفکر؛ بنابراین، فلسفه، رویه و حالت نازل و بشری دین، و دین، نهان برین و مینویی فلسفه است. به دیگر سخن، فلسفه، تفسیری بشری از محتوای دین است.

فلسفه در گوهر دین به گونه ای صحیح تر و کامل تر نهفته است و ذهن اندیشه‌ور با ابزار منطق و دستورها و همگان های دانش به اندازه توان خود، دین را تفسیر، و فلسفه دینی و الاهی را از درونش استخراج می‌کند.

منظور از فلسفه اسلامی اخص، تفسیر عقلانی و مدللی است که از پیامبر صلی الله علیه وآله و امامان معصوم علیهم السلام به ما رسیده است.

استخراج فلسفه از متون بر سه پایه استوار است:

۱. داده های آشکار و مستقیم متون، چه در صورت نص یا صورت ظواهر؛

۲. تعلیل های موجود در متون که نشان دهنده اصول و مبادی فلسفه اسلامی است؛

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

تحقق فلسفه اسلامی

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

رویکرد اول: هویت فلسفه اسلامی در پرتو فرهنگ و تمدن اسلامی

بسیاری از نویسندگان و دانش پژوهان مسلمان در برابر منکران فلسفه اسلامی ضمن پذیرش رشد و بالندگی دستگاه های جهان بینی و جهان شناسی در پرتو فرهنگ و تمدن اسلامی، انطباق صددرصد جریان های فلسفی با معارف قرآنی را نپذیرفتند.

ابراهیم مدکور، محقق عرب زبان درباره هویت فلسفه اسلامی، آن را مولود اندیشه عرب ندانسته و سهم ملت‌های دیگر مانند ایرانیان و هندیان و ترک‌ها و مصریان و اندلسی‌ها را در تکوین آن مهم معرفی کرده است. وی بر این باور است که تمدن اسلامی، هنگام مجد و عظمتش، هرگز سد راه علم نشد؛ بلکه آن را تأیید کرد و با فلسفه به مبارزه برخاست و آغوش خود را برای پذیرفتن آرا و مذاهب گوناگون و متباین گشود. اسلام که مردم را به تأمل و تدبیر و نگرستن در آسمان‌ها و زمین دعوت می‌کند، چگونه ممکن است خود مانع بحث و تحقیق و آزادی فکر شود.

این که فلسفه را فلسفه عربی یا فلسفه اسلامی بخوانیم، چیزی جز جدال لفظی بی‌فایده نیست. این فلسفه در جو اسلامی و در کنف حمایت آن پرورش یافته و به زبان عربی نوشته شده است؛ اما نباید عنوان «عربی» این توهّم را پدید آورد که فلسفه اسلامی مولود اندیشه عنصر عرب است؛ زیرا اسلام در زیرلوای خود، ملت‌های دیگر را گرد آورد و همه این ملت‌ها در این حرکت فکری سهیم هستند درباره اسلامی بودن آن نیز نمی‌توان ادعا کرد که همه، حاصل افکار مسلمانان است و بس. این ادعا هم با شواهد تاریخی مغایرت دارد؛ زیرا مسلمانان، نخستین بار از محضر درس فسطوریان و یعقوبیان و یهود و صابئین استفاده کرده‌اند؛ با وجود این، نامیدن این گونه مباحث به فلسفه اسلامی موجه است؛ زیرا اسلام فقط دین نیست؛ بلکه دین و تمدن است.

فلسفه اسلامی از حیث موضوع و مسائل و مشکلات و راه‌ها و شیوه‌های حل آن‌ها ممتاز و مشخص است. این فلسفه به مسأله واحد و کثیر، رابطه بین خدا و عالم پرداخته، میان وحی و عقل، عقیده و حکمت، دین و فلسفه وفاقی می‌دهد؛ پس فلسفه اسلامی مولود محیطی است که در آن به نشو و نما پرداخته و فلسفه‌ای دینی و روحی شده است (بیومی مدکور، ۱۳۶۰: ص ۸-۱۱). طرفداران مکتب تفکیک نیز فلسفه اسلامی را در دستگاه‌های جهان بینی و جهان‌شناسی دانسته که در دامن فرهنگ اسلامی پدید آمده و قوام یافته است و دستگاه‌هایی که هم از عناصر فکر یونانی و دیگر نحله‌های فکری پیش از اسلام مایه‌هایی فراوان گرفته و هم در حوزه تعالیم اسلامی و قرآنی پرورده شده است. پیروان مکتب تفکیک، منکر فلسفه و عرفان اسلامی نیستند؛ بلکه منکر انطباق کامل جریان‌های فکری - فلسفی با معارف صرف قرآنی‌اند (حکیمی، ۱۳۷۹: ص ۲۵۸ و ۲۵۹).

این رویکرد، تبیین حداقلی از فلسفه اسلامی است که در پرتو فرهنگ و تمدن اسلامی ارائه شده است. بی‌شک، دستگاه‌ها و جریان‌های فکری از ملت‌های گوناگون ایرانی، هندی، ترک، مصری، اندلسی و عربی زاییده می‌شود؛ یعنی نیازهای متغیر و ثابت اندیشه‌ای جوامع گوناگون در سامانه فلسفه اسلامی نقش داشته، و آموزه‌های اسلامی با دعوت مردم به تأمل و تدبیر منشأ بالندگی و رشد نظام‌های فلسفه اسلامی شده است؛ اما عدم انطباق کامل جریان‌های فلسفی با معارف صرف قرآنی، با آرمان بزرگ حکیمان مسلمان مبنی بر تطابق فلسفه با شریعت ناسازگاری ندارد. مگر فقیهان مسلمان، آرمانشان این نیست که استنباط و اجتهادشان به طور کامل بر قرآن و حدیث منطبق باشد؛ ولی آیا همه ایده‌های آن‌ها تحقق یافته است؟ در این صورت، چرا با یک‌دیگر اختلاف دارند. مذهب تصویب و تخطئه در میان فقیهان اهل سنت و شیعه چه معنایی دارد؟

مکتب تفکیک باید بداند همان گونه که قاعده للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد بر اجتهاد فقیهان منطبق است، این قاعده درباره فلاسفه اسلامی نیز جاری و ساری می‌شود.

پرسش اساسی که این رویکرد بدان نپرداخته، این است که جریان های فلسفی در فرهنگ و تمدن و جوامع اسلامی از قرآن و سنت در مقام گردآوری یا داوری بهره گرفته‌اند تا وصف اسلامیت برای فلسفه معنای محصلی یابد یا خیر. چنین اتفاقی نیفتاده است و مفهوم فلسفه اسلامی به این معنا، بدون مصداق می‌شود.

رویکرد دوم: هویت فلسفه اسلامی در پرتو جهتگیری

فلسفه اسلامی، دانشی است که از موجود بما هو موجود با روش عقلی بحث می‌کند؛ پس علوم عقلی و برهانی مانند ریاضیات از فلسفه خارجند؛ زیرا موضوعشان، موجود بماهو موجود نیست؛ بلکه موجود مقید به کمیت یا ... است؛ پس درون موضوع یا روش فلسفه اسلامی، التزام یا عدم التزام به دین یافت نمی‌شود؛ اما در جهت گیری فلسفه می‌توان از امور خارج از ذات فلسفه بهره گرفت. دین می‌تواند انگیزه برای تأملات فلسفی و جهت گیری در آموزه‌های فلسفی را ایجاد کند. به عبارت دیگر، فلسفه، ماده و صورتی دارد. صورت آن، برهان عقلی و ماده آن، محتوای فلسفی است. عوامل خارجی مانند آموزه‌های دینی در محتوای فلسفی مؤثر است.

۱۰۱

قیاس

هویت فلسفه اسلامی

اسلامی، یهودی، مسیحی، شرقی و غربی بودن، با فیلسوف بودن و بحث عقلی فلسفه منافاتی ندارد. ویژگی ماهیت فلسفه این است که فارغ از هر گونه پیش فرض در مسائل فلسفی، به صورت عقلی و استدلالی بحث شود؛ اما گرایش‌های فیلسوفان با هم متفاوتند؛ به گونه‌ای که فلسفه اسلامی از فلسفه یهودی و فلسفه مسیحی، و حتی فلسفه شیعی از فلسفه اهل سنت جدا می‌شود و این ادعا که برخی گفته‌اند، فلسفه اسلامی همان فلسفه یونانی است، سخنی ناتمام و غیر مطابق با واقع است؛ زیرا گر چه فلسفه اسلامی، مأخذ یونانی دارد، فلسفه یونانی یگانه مأخذ آن نیست؛ افزون بر آن که در نهضت ترجمه، از موضوعات محدود و آثار معینی مانند ارسطو و افلاطون و افلوپین بهره جسته است (غفاری، ۱۳۸۳: ص ۱ - ۲۵).

ابهام رویکرد پیش گفته در این است که ۱. دین، چقدر باید به لحاظ محتوا بر فلسفه تأثیر بگذارد تا بتوان آن فلسفه را دینی یا اسلامی دانست؟ مسلماً بر همه مسائل تأثیر گذار نیست؛ زیرا بسیاری از مسائل فلسفی مانند امور عامه، بر دین و آموزه های اسلام مقدم هستند.

۲. اساسی‌ترین مباحث فلسفی از راه برهین عقلی محض و مبتنی بر بدیهیات اولیه اثبات می‌شوند؛ یعنی مسائل اصلی فلسفه، سرانجام بر اولیات و علم حضوری مبتنی‌اند. حال که محتوای فلسفه بر این دو روش استوار است، چگونه جهتگیری فلسفه به وسیله دین تصویر می‌شود. آری، پاره ای از مدعیات دینی اساساً فلسفی‌اند و حد وسط آن‌ها در عبارت پیشوایان دین و متون دینی ذکر

شده است؛ مانند خطبه های توحیدی *نهج البلاغه*؛ اما آیا فیلسوفان اسلامی، استدلال های عقلی موجود در متون دینی را مبنای برهان سازی گرفته اند یا پس از کشف عقلی، حد وسط برهان با آموزه های دینی هماهنگ شد؟ در این صورت، باید ادعا شود که فلسفه اسلامی به معنای سازگاری آموزه های فلسفه اسلامی موجود با معارف دینی است، نه به معنای جهت گیری فلسفه از اسلام.

۳. فلسفه اسلامی قابلیت دفاع از آموزه های وحیانی و نبوی و ولوی را در برابر شبهات قدیم و جدید دارد. فلسفه اسلامی می تواند مبادی دینی را اثبات، و معارف عقیدتی اسلام را تثبیت و مستدل کند. یا معارف قرآنی و روایی برای فلسفه، مسأله سازی کند، مانند صفات الاهی. اینها نمونه ای از موجه سازی اسلامیت فلسفه شمرده می شود که این رویکرد بدان توجه نکرده است.

رویکرد سوم: هویت فلسفه اسلامی در پرتو جهت دهی، طرح مسأله، ابداع استدلال و رفع اشتباه

این رویکرد، هویت فلسفه اسلامی را جامع تر و دقیق تر از رویکردهای دیگر به شرح ذیل بیان می کند:

۱. فلسفه در مقام داوری یعنی مرحله اثبات صدق و کذب گزاره ها از وحی و آموزه های وحیانی کمک نمی گیرد؛ زیرا قوام فلسفه بر این است که مستخرج از عقل باشد و لاغیر؛ پس آموزه های وحیانی اسلام، جانشین استدلال ها و مبادی فلسفی قرار نمی گیرند.

۲. آموزه های وحیانی اسلام در جهت دهی، طرح مسأله، ابداع استدلال و رفع اشتباه بر فلسفه تأثیر می گذارد و فلسفه اسلامی را امکان پذیر می سازد.

۳. هر دینی می تواند به فلسفه ای که در دامن آن پرورش یافته به لحاظ تعیین مسائل مهم و تقدیم آموزه های مهم بر جهت دهی کند؛ برای مثال، مسأله خداشناسی و توحید در اسلام اهمیت ویژه ای دارد و همین باعث شده که این گونه مسایل در فلسفه حجیم تر و عمیق تر شوند.

۴. دین در مقام گردآوری و طرح مسأله نیز بر فلسفه تأثیر می گذارد و با طرح آموزه های هستی شناسانه جدید، مسائل فلسفی نوی را فرا روی فیلسوفان متدین قرار می دهد و آنها نیز با استدلال های عقلی به اثبات گزاره های هستی شناختی می پردازند.

۵. آموزه های دینی در قلمرو هستی شناسی به طور صریح یا ضمنی، ارائه استدلال کرده اند و به همین دلیل در ابداع استدلال بر فلسفه تأثیر می گذارند.

۶. دین با نشان دادن خطای فلسفه، مغالطی بودن استدلال را به فیلسوف نشان می دهد و در رفع اشتباه آن تأثیر می گذارد.

۷. نه تنها فلسفه اسلامی به معنای تأثیرگذاری آموزه های اسلام بر فلسفه با یکی از انحای

چهارگانه ممکن است، بلکه مجموعه معارفی که تحت عنوان فلسفه اسلامی ارائه می شود، محقق است؛ زیرا با نگاهی گذرا به قرآن و روایات می توان دریافت که خدشناسی و معادشناسی، اهمیت ویژه‌ای دارند و همین مطلب باعث شده که اسلام در جهت دهی به فلسفه اسلامی تأثیر بگذارد و حکیمانی چون ابن سینا و ملاصدرا به صورت تفصیلی و دقیق به این مباحث بپردازد. تأثیر اسلام بر فلسفه از زاویه کلام در طرح مسائل نو مانند مسأله مساوقت وجود با شیئیت و نفی واسطه بین وجود و عدم، مسأله امتناع اعاده معدوم، مسأله مناط احتیاج معلول به علت، مسأله ابطال اولویت، مسأله امتناع ترجیح بلامرّجح نمایان است، همچنان که تأثیر اسلام بر فلسفه متعالیه از زاویه عرفان اسلامی در مسأله اصالت وجود، وحدت وجود، وجود منبسط، بسیط الحقیقه کل الاشیاء، تطابق عوالم، آشکار است و همچنین مسائلی مانند صفات ثبوتیه و سلبیه و بحث معاد روحانی و جسمانی، خلود، تجدد احوال در بهشت و جهنم، قضا و قدر، شرور و غیره از قرآن و روایات وارد فلسفه اسلامی شده است؛ یعنی هیچ پیشینه یونانی و سریانی ندارد.

برهان‌های متعددی در نصوص دینی وجود دارد که فیلسوفان اسلامی در برهان صدیقین و توحید الهی بهره گرفته‌اند. تأثیر دین بر فلسفه در ساحت رفع اشتباه در مسأله حدوث عالم معلوم می شود. حکیمان پیش از صدر المتألهین، جهان و حرکت دوری افلاک و زمان را قدیم می دانستند؛ در حالی که ظهور آیات و روایات در حدوث زمانی است و صدرا با تکیه بر حرکت جوهری، مسأله را حل کرد (عبودیت، ۱۳۸۲: ص ۲۶-۴۰).

رویکرد چهارم: هویت فلسفه اسلامی، مفهوم بدون مصداق

برخی از مخالفان عنوان فلسفه اسلامی و اسلامیت فلسفه، با تأکید و نقد بر دیدگاه ششم به شرح ذیل گزارش داده‌اند:

۱. فلسفه اسلامی بل فلسفه دینی اعم از اسلامی و غیر اسلامی مانند فلسفه یهودی، فلسفه مسیحی و... مفهوم بی مصداق است.

۲. برای فلسفه، قید اسلامی و مسیحی و... قابل فهم نیست؛ چرا که در فلسفه هر گونه تقویم و ارزش گذاری معرفتی باید بر اساس دلیل و برهان عقلی باشد. در این صورت، فلسفه، فرقی با منطق و ریاضیات ندارد و همان طور که این علوم، قید اسلامی را نمی پذیرند، فلسفه نیز چنین است.

۳. اگر فلسفه اسلامی و اسلامیت فلسفه را بپذیریم، چند تالی فاسد و دغدغه مهّم لازم می آید: اول این که نوعی قداست نابجا برای فلسفه اسلامی پدید می آید؛ زیرا به تبع تقدس اسلام، و با گذر روان شناختی، مضاف آن یعنی فلسفه هم قداست می یابد؛ در حالی که بسیاری از مسلمانان و

متدینان در فرهنگ دینی اسلام با فلسفه اسلامی مخالفت ورزیده‌اند و از طرفی، بسیار به دین التزام عقیدتی و عملی داشته‌اند؛ پس نباید مخالفت با فلسفه و فیلسوفان مسلمان، بر مخالفت با دین و مذهب تلقی شود.

دومین دغدغه و مشکل پذیرش اسلامیت فلسفه، تناقض‌گویی است؛ زیرا از یک طرف باید میراث یونان و روم را پاس داشت و از طرف دیگر باید احادیث و آیات قرآن را پذیرفت. اعتقاد به تمام آموزه‌های اسلام با تمام دستاوردهای ارسطو و افلاطون و میراث یونان، جمع بین متناقضان است؛ به همین جهت، پولس مسیحی در رساله اش در عهد جدید می‌گوید: ارشلیم (مظهر دین مسیحیت) را با آتن (مظهر فلسفه یونانی) چه کار؟ مثلاً ارسطو در اخلاق نیکو ماخس، انسان سعادت‌مند را با سه ویژگی داشتن ثروت، رفیق شفیق و بدن زیبا معرفی می‌کند؛ در حالی که معنای سعادت در اسلام غیر از این است و همچنین ذات انفعال‌ناپذیر واجب‌الوجود در فلسفه یونان کجا و آیه «وَلَمَّا عَصَفْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» که بر انفعال‌پذیری دلالت دارد، کجا؟ هر دو دیدگاه ناسازگارند. موارد ناسازگار میان اسلام و میراث یونان در حوزه جهان‌شناسی، هستی‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی فراوان است؛ به همین جهت، فیلسوفان، اصول‌تفسیر متون را زیر پا گذاشته، گرفتار تأویل و تفسیر به رأی و تحریف معنایی متون مقدس شدند؛ در حالی که رعایت قواعد زبان و اصول تفسیر و هرمنوتیک ضرورت دارد.

دغدغه سوم این که اسلامیت فلسفه و آمیختگی فلسفه با اسلام مانع رشد فلسفه و رشد الاهیات اسلامی می‌شود. رشد فلسفه، زمانی است که دغدغه پاس داشتن متون مقدس اسلامی را نداشته باشد و رشد الاهیات نیز به پاس نداشتن میراث یونان و روم باستان مبتنی است. فلسفه، سیر آزاد عقلانی و الاهیات نیز تفکر بر گرفته از قرآن و سنت است. ادغام فلسفه و کلام به وسیله غزالی یا امام رازی یا خواجه طوسی در تاریخ تفکر اسلامی از مهم‌ترین موانع رشد فلسفه و کلام است. به عبارت دیگر، رشد هر علمی، مرهون به کارگیری روش‌شناسی آن علم است و ادغام علوم نمی‌گذارد روش‌شناسی علم در فرایند پژوهش مؤثر افتد.

۴. اسلامی بودن فلسفه نزد مدافعان فلسفه اسلامی این نیست که در مقام داوری مدعیات فلسفی از آیات و روایات بهره گرفته شود؛ بلکه دین در چهار مقام دیگر بر فلسفه تأثیر می‌گذارد. یکی تأثیر دین در جهت دهی فیلسوفان در گزینش مسائل از میان بی‌نهایت مسائل فلسفی مانند اهتمام فیلسوفان اسلامی به مسأله توحید و معاد.

مشکل این نوع تأثیر گذاری این است که اولاً این وجه، فلسفه دینی درست می‌کند، نه فلسفه اسلامی؛ ثانیاً حال که فیلسوفان اسلامی سراغ توحید و معاد رفتند و به هر نتیجه‌ای که برسند، آیا

هویت دینی و اسلامی می‌یابد؟ و اگر به نتایجی خلاف اسلام نایل شوند، آن وقت، فلسفه اسلامی به دستاوردهای آن‌ها اطلاق می‌شود؟ صرف ترغیب اسلام به پاره‌ای از مسائل، فلسفه را اسلامی یا دینی نمی‌سازد؛ ثالثاً به چه دلیل، گزینش مسائل فلسفی را از دین دریافت می‌کنید؟ آیا حقانیت دین با اثبات عقلانی به دست آمده است تا تبعیت فیلسوفان از دین موجه باشد؟ مسلماً چنین مطلبی اتفاق نیفتاده است؛ پس پیروی از دین در گزینش مسائل، معقول نیست.

مقام دوم، تأثیر گذاری دین در الهام بخشی است؛ برای مثال، ملاصدرا حرکت جوهری را از آیه «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» الهام می‌گیرد. ژیلسون هم معتقد است که فلسفه مسیحی، مقداری از متون مقدس الهام بخشی دارد.

پاسخ این نوع تأثیر گذاری این است که اولاً به صرف اعتبار الهام بخشی باید فلسفه اسلامی را فلسفه اسلامی، زرتشتی، اساطیری، یونانی، رومی و... نامید؛ زیرا فیلسوفان مسلمان از همه امور پیش‌گفته الهام گرفته اند و اختصاص فلسفه به اسلامیت چه ویژگی دارد؟ ثانیاً الهام بخشی، مستلزم مطابقت دستاوردهای فلسفه با آموزه های دینی نیست؛ ثالثاً الهام بخشی از دین، زاینده فهم خاص فیلسوف از آیه و روایت بوده که به طور عمده فهم های نادرست و دور از اصول هرمنوتیک و تفسیر بوده است.

مقام سوم، تأثیر دین در استدلال‌های فلسفی است؛ مانند **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**. مشکل مقام سوم این است که هیچ استدلال فلسفی در قرآن؛ برای مثال، در آیه پیش‌گفته، بیان ملازمه ذکر نشده؛ پس استدلال، ناقص است.

مقام چهارم، تأثیر در رفع اشتباه است؛ یعنی آموزه های قرآنی و روایی، اشتباه فیلسوفان را گوشزد می‌کنند و روند تفکر آن‌ها را تصحیح می‌سازند.

پاسخ مقام چهارم این است که تصحیح مسائل فلسفه فقط به آیات و روایات اختصاص ندارد. راه‌های دیگر هم مدعیات فلسفی را تصحیح می‌کنند؛ پس اسلامیت فلسفه، علت موجهی ندارد. در ضمن، فلسفه ورزی اقتضا می‌کند که فیلسوف در تعقل استقلال داشته باشد؛ پس چرا به وسیله دستاورد فلسفی به تصحیح مفاد آیه نمی‌پردازند. به عبارت دیگر، گزاره ها نمی‌توانند همدیگر را تصحیح کنند؛ بلکه روش ها باید تصحیح گزاره ها را به عهده بگیرند.

۵. اگر فلسفه اسلامی به موضوعات و مسائل مورد تأکید متون دینی و مذهبی می‌پرداخت، بیشتر شبیه به فلسفه فیلسوفان اگزیستانسیالیستی مانند کی‌یر کگارد، مارسل، یاسپرس و... می‌شد، نه مانند فلسفه کندی، فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا... (ملکیان، ۱۳۸۰: ص ۲-۱۸).

۶. کسانی که به فیلسوفان اسلامی شهره اند، همه عالمان الاهیات اسلامی بوده اند نه فیلسوف؛ زیرا فیلسوف به معنای حقیقی کسی است که سیر فکری و عقلانی آزاد داشته باشد و فقط پاسدار

عقل (نه چیز دیگری) باشد. به این معنا، یگانه فیلسوف بزرگ جهان اسلام، محمد بن زکریای رازی است؛ چون ملتزم به نتایج تلاش فکری و صادقانه خود بود و به همین دلیل، منکر نبوت شد؛ البته بحث بر سر صحت و سقم آرای فلسفی نیست؛ بلکه بحث بر سر سیر فکری آزاد است که اگر به متون دینی- مذهبی مقید شود به الاهیات و کلام تبدیل می شود؛ بنابراین، در عالم اسلام، فلسفه وجود نداشته؛ بلکه الاهیات و کلام را فلسفه خوانده‌اند و علت این که بازار نقد در فلسفه اسلامی گرم نشد، همین تبدیل فلسفه به الاهیات بود. الاهیات، منطقه ممنوعه و خط قرمز دارد.

رویکرد پیش گرفتار آسیب های متنوعی است که به شرح ذیل بیان می شود:

۱. مطلب شگفت آور این است که به چه دلیل، زکریای رازی به عقل خود پایبند بوده و ابن سینا از اصل و روش فلسفی دست شسته است. آیا زکریای رازی فقط به جهت انکار نبوت، یگانه فیلسوف جهان اسلام می شود و ابن سینا به سبب پذیرش توحید و نبوت و معاد از جرگه فیلسوفان خارج می شود؟ بی شک، این ادعا صحیح است که فلسفه، دانش فکری و عقلانی است که فقط از عقل و لاغیر پاسداری می کند؛ اما نمی توان از این پیش فرض درست، نتیجه گرفت که حتماً استدلال عقلی باید آدمی را به دستاوردهای معارض آموزه دینی منتهی سازد؛ افزون بر این که ترجیح زکریای رازی با چند رساله کوتاه فلسفی بر فیلسوفانی چون ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا با آثار عظیم فلسفی نزد هیچ منصف و آگاه به فلسفه پذیرفتنی نیست. نکته دیگر این که متهم ساختن محمد بن زکریای رازی به انکار بعثت پیامبران محل تأمل است و بیان احتمالی ایشان، به معنای پذیرش دیدگاه فرقه براهمه نیست.

۲. فلسفه اسلامی، روش و غایتی دارد. روش آن، استدلال برهانی و عقلانی و غایتش، رسیدن به حقیقت است؛ پس اگر با استدلال برهانی و عقلانی به حقانیت دین اسلام دست یافت می تواند با آن، فلسفه های دیگر را محک زند و بطلان آنها را کشف کند؛ به همین دلیل، فلسفه و حکمت نزد فیلسوفان اسلامی مترادفند. به عبارت دیگر، قرآن و سنت، نشان می دهند که براین مسائل دین ستیز در فلسفه های غیر دینی، مغالطی اند و استدلال آنها مخدوش است. فیلسوف، پس از این کشف می تواند با استدلال های دیگر، روش قیاس مغالطی رقیب را باطل سازد.

۳. آیا حساسیت مؤلف فقط درباره دخالت دادن آموزه های اسلامی در فلسفه و تبدیل فلسفه به الاهیات و کلام است یا دخالت دادن اندیشه های الحادی در فلسفه های پوزیتیویستی، تحلیلی، اگزستانسیالیستی نیز برای او حساسیت بخش است که در این صورت باید بسیاری از متفکران مغرب زمین مانند کارناب، راسل، کامو، کافکا، سارتر و غیره مستحق دریافت عنوان فیلسوف نشوند و تألیفات آنها از زمره آثار فلسفی و نامشان از تاریخ فلسفه خارج شود.

۴. اگر علوم دیگر (غیر از فلسفه) از نصوص اسلامی بهره گیرند و در فرهنگ و تمدن اسلامی بالندگی و تکامل یابند و قرآن و سنت در مرحله گردآوری، بیان پیش فرض‌ها، ایجاد انگیزه و غیره بر آن‌ها تأثیر بگذارند، اطلاق وصف اسلامی به علوم، موجه و منطقی است.

۵. تلاش برای تحقق سازگاری و هماهنگی بین فلسفه و دین در چارچوب برهانی، تلاش فلسفی است. فلسفه در داوری‌هایش به برهان متکی است؛ اما در انتخاب موضوع و مسأله می‌تواند از دین بهره گیرد؛ زیرا فلسفه در خلأ انجام نمی‌پذیرد.

فلسفه علوم طبیعی وقتی تحقق می‌یابد که طبیعتی و علمی برای مطالعه طبیعت وجود داشته باشد. فلسفه علوم اجتماعی وقتی پدید می‌آید که اولاً اجتماعی وجود داشته باشد؛ ثانیاً علوم اجتماعی با روش‌ها، موضوعات، مسائل و مشکلاتش پدید آمده باشد. فلسفه محض یا مابعدالطبیعه نیز می‌تواند دیدگاه‌های دینی، عرفانی و علمی به هستی را بررسی کند و از آن‌ها تأثیر پذیرد و با ملاک برهانی به اثبات یا نفی آن‌ها بپردازد. حال اگر در کنار مباحث عام، آموزه‌های دین خاص مانند اسلام مورد توجه فیلسوف واقع شود و فیلسوف با روش برهانی، بین نتایج فلسفی محض و آموزه‌های دینی سازگاری بیابد، از سلوک فلسفی خارج نشده است و به این جهات می‌توان فلسفه او را اسلامی نامید (فنائی اشکوری، مخطوط، ص ۱۲).

۶. منظور از تفکر آزاد عقلانی چیست؟ اگر تفکر عقلانی که به هیچ گزاره بدیهی مستند نشود که سفسطه و نفی فلسفه اعم از اسلامی و غیر اسلامی لازم می‌آید و اگر مقصود، تفکری است که با روش میناگرایی و بهره‌گیری از بدیهیات به دستاورد‌هایی می‌رسد که هماهنگ و سازگار با آموزه‌های اسلامی است، وصف فلسفه به اسلامیت به طور کامل موجه و منطقی است.

۷. مقصود از فلسفه اسلامی، قداست بخشیدن به تمام آرای حکیمان یا مطابقت صددرصد نتایج فلسفی فیلسوفان مسلمان با آموزه‌های وحیانی یا تأثیر نپذیرفتن فلسفه اسلامی از مباحث یونانی و رومی و غیره نیست؛ بلکه مقصود، تأثیر گذاری اسلام بر فلسفه در جهات گردآوری و طرح مسائل نو پدید و غیره است. هر چند، نمونه‌های مستشکل از تعارض اسلام با فلسفه یونان، تأملات فراوان داشت.

۸. صاحب نظریه «فلسفه اسلامی، مفهوم بی‌مصدق» در مقاله «سخنی در چند و چون اسلام و لیبرالیسم»، اسلام را به سه مرتبه تقسیم کرده است:

اسلام مرتبه نخست، عبارت است از محتوای قرآن و سنت که از علم الهی و واقعیت دین در لوح محفوظ خبر می‌دهد. اسلام مرتبه دوم، تفسیر و تبیین و شرح و بسط‌های قرآنی و روایی است که علوم گوناگون اسلامی مانند عرفان و کلام و فقه و تفسیر را پدید می‌آورد.

اسلام مرتبه سوم، آداب و فرهنگ و تمدن متدینان و مسلمانان در طول تاریخ است و کنش‌ها و منش‌ها و آثار و برکات دنیایی را به ارمغان آورده است.

حال طبق تقسیم‌بندی پیش‌گفته، اگر فلسفه اسلامی، با اسلام مرتبه یک هم ارتباطی نداشته باشد می‌تواند در مقام اثبات و تحقق، نحله‌ها و مکاتب فلسفی با اسلام مرتبه دوم و سوم پیوند یابد؛ زیرا فلسفه اسلام با بهره‌گیری از کلام و عرفان و تفسیر اسلامی می‌تواند مسائل هستی‌شناختی جدیدی را بشناسد و با روش برهانی به تبیین و اثبات آن‌ها بپردازد؛ یعنی فیلسوفان در مقام تحقیقات فلسفی از تفسیر و شرح و بسط اسلام و نیز فرهنگ و تمدن اسلامی بهره‌گرفته، اسلامیت فلسفه را موجه سازند و این نکته در فلسفه علم محرز شده؛ برای این که پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های عالمان در مقام گردآوری معلومات، بر رشته‌های علمی تأثیر می‌گذارند.

رویکرد پنجم: بی‌هویت‌ی فلسفه اسلامی

عده‌ای بر این باورند که فلسفه مسلمانان، نه فلسفه یونانی و نه فلسفه شرقی و نه فلسفه غربی و نه فلسفه اسلامی است؛ زیرا گرچه بارزترین مصادر و گسترده‌ترین مجاری این فلسفه، فلسفه یونانی است، چون صورت اولی آن باقی‌نمانده و تحولات جدی و اساسی یافته است نمی‌توان آن را یونانی نامید و همچنین از فیلسوفان چینی و ژاپنی و هندی و ایرانی هم بهره‌ای نگرفته است؛ پس فلسفه شرقی به شمار نمی‌آید.

این فلسفه به زبان عربی نوشته شده؛ ولی بسیاری از فیلسوفان آن غیر عربی هستند؛ مانند غزالی فارس و فارابی ترک و بی‌شک فارس‌ها و ترک‌ها بر اساس نیازهای اقوامشان، اسلوب‌های فکری متفاوتی از عرب دارند و اگر فلسفه قائم به فکر است، چگونه می‌توان آن را عربی نامید؛ در حالی که بیشتر اصحاب آن هم عرب نیستند و همچنین غیر مسلمانانی مثل نصارا و یهود و صابئین در تکوین این فلسفه نقش داشته‌اند؛ پس اسلامیت این فلسفه هم محل تأمل است (فروغ، بی تا: ۲۵-۲۷).

این رویکرد از زوایای گوناگون نقد پذیر است؛ از جمله این که الاهیات بالمعنی الاخص، بخش عظیمی از فلسفه اسلامی است و غایت فلسفه‌های فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرای، خداشناسی و اثبات مسائل اساسی الاهیاتی در اسلام بوده است؛ پس با توجه به این محتوا می‌توان نام این فلسفه را فلسفه اسلامی گذاشت و تأثیر اندیشه‌های یونانی، ملی، بومی و مذهبی تا آن جا که با آموزه‌های اسلام تعارض نداشته باشد، به اسلامیت فلسفه آسیبی نمی‌رساند.

رویکرد برگزیده: هویت فلسفه اسلامی در پرتو اسلام جامع نگر

ا. وقتی از پیوند و هماهنگی اسلام و فلسفه سخن به میان می‌آید، از دو زاویه فلسفه محقق و فلسفه بایسته می‌توان سازگاری را دنبال کرد.

رویکرد برگزیده بر این باور است که فلسفه محقق با بخش‌هایی از آموزه‌ها و معارف اسلامی پیوند دارد؛ اما بر فلسفه بایسته ضرور است که پیوند محکم‌تری داشته باشد. به عبارت دیگر، عنوان فلسفه اسلامی، مفهوم تشکیکی و دارای مراتب و شدت و ضعف است؛ یعنی گرایش فلسفی در مقطع تاریخی خاصی، پیوند ضعیفی با اسلام پدید می‌آورد و گرایش دیگر در مقطع تاریخی معینی، پیوند محکم‌تری با اسلام می‌یابد. مسلماً فلسفه صدرایی در مقایسه با فلسفه سینوی، پیوند استوارتری با اسلام دارد و وصف اسلامیت را شدیدتر شامل می‌شود و این حرکت اشتدادی در فلسفه بایسته نیز معنا دار است.

۱۰۹

هویت

فلسفه اسلامی

ب. اسلام جامع نگر، به تمام ساحت‌های فردی و اجتماعی، و مادی و معنوی پرداخته، اعتبار معرفت شناختی روش‌های گوناگون معرفتی مانند حس و عقل و شهود و وحی از جهت معرفت شناختی معتبر می‌داند. اگر فلسفه اسلامی بتواند پیوند جامع‌تری با دستاوردهای نظری و عملی روزگار خویش برقرار سازد و در چالش‌های فکری و اجتماعی معاصر بیندیشد و از حالت رکود و سکون در آورده، با ژرف‌نگری در بنیادها و زیر ساخت‌های خود، به حل مسائل مورد ابتلای انسان و دنیای معاصر پردازد؛ از این جهت به جامعیت نسبی دست یافته و به اسلام جامع نگر نزدیک‌تر شده است؛ البته معنای سخن پیش‌گفته این نیست که فلسفه، وارد عرصه‌های دیگر علمی و جامع علوم بشری؛ بلکه همه مسائل و موضوعات علوم مانند سیاست، فن‌آوری، هنر، عشق، مرگ، جوانان، زنان، آسیب‌های اجتماعی مانند خودکشی، و جنگ، در مبنای فلسفی ریشه دارند. فلسفه اسلامی باید به گونه‌ای بالنده شود، تا خود را با همه مسائل جاری درگیر کند.

وجه دیگر جامعیت اسلامی، جامعیت روش شناختی است که فلسفه اسلامی با بهره‌گیری از حس و وحی و شهود در مقام گردآوری، و عقل در مقام داوری به این جامعیت در می‌یابد. و عقل فلسفی از آن‌رو که منبع معرفتی دین اسلام به شمار می‌آید به طور کامل می‌توان دستاوردهای فلسفه را اسلامی دانست.

ج. درک دقیق‌تر از هویت فلسفه اسلامی، مرهون دانستن چیستی علوم اسلامی است که به شرح ذیل بیان می‌شود:

۱. علمی که با هدف تبیین و تفسیر کتاب و سنت تدوین می‌شوند؛ مانند اصول فقه، علوم قرآن، ادبیات، منطق؛

۲. علمی که از تفسیر و تبیین کتاب و سنت به دست می‌آیند؛ مانند معارف قرآن و معارف

سنت یا کلام و فقه و حدیث؛

۳. علومی که در فضای فرهنگ و تمدن و جوامع اسلامی نضج و رشد کرده‌اند؛ مانند طب و

نجوم اسلامی؛

۴. فرضیه‌های علمی که به صورت معجزات علمی از قرآن و سنت استخراج می‌شوند؛

۵. گزاره‌های دینی که بیانگر مبادی مابعدالطبیعی علومند؛

۶. هر گونه علمی که برای جامعه اسلامی مفید و لازم باشد؛

۷. علومی که نتایج کار خود را به داوری دین بسپارند (خسروپناه، ۱۳۸۱: ص ۳۷۲ و ۳۷۳).

با توجه به تعاریف پیش گفته، فلسفه اسلامی دانشی است که فقط برای جامعه اسلامی مفید و لازم است و نیز با آموزه‌های اسلامی سازگار است و در مقام گردآوری و جهت دهی از اسلام بهره می‌گیرد؛ بلکه مبادی ما بعد الطبیعه علوم طبیعی و انسان و مسائل فلسفه‌های مضاف درجه اول را تأمین می‌کند و در پرتو اسلام جامع نگر، هویت می‌یابد و با این تعریف، تفاوت فلسفه اسلامی بایسته از نگاه مؤلف با سایر رویکردهای دیگر روشن می‌شود.

د. و اما از مطالب ذیل می‌توان اسلامیت فلسفه محقق را موجه و مدلل دانست:

۱. عقل فلسفی، با استمداد از عقل قدسی و وحیانی بالنده شده، و به حقایق هستی شناسانه بیشتر و عمیق‌تری دست می‌یابد؛ برای نمونه، فلسفه و جهان بینی ارسطو با استمداد از عقل فلسفی فقط توانست نیاز جهان مادی را به مبدأ در قالب محرک بلاتحرك درک کند؛ در حالی که فلسفه اسلامی با محوریت توحید، همه عرصه‌های هستی را عین الربط الی الله معرفی می‌کند؛ پس پیش فرض امکان فلسفه اسلامی این است که عقل بشری، نیروی ادراکی دارای مراتبی است که قابلیت بالندگی معرفت شناختی دارد و عقل وحیانی در رشد و شکوفایی خرد آدمیان تأثیر می‌گذارد؛ به همین دلیل، ابن سینا در تبیین عقلی و برهانی وجوب و امکان در اشارات و تنبیهات از آیه «اولم یکف بربک علی کل شیء شهید، ملاصدرا در بحث حرکت جوهری از آیه وتیری الجبال تحسبها جامده وهی تمر مر السحاب و در بحث جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» بودن نفس از آیات آغازین سوره مبارکه مؤمنون الهام می‌گیرند و اگر وجه الهام گیری و استنباط تفسیری فیلسوفان از قرآن و سنت نزد عده ای پذیرفته نباشد، اصل الهام گرفتن حکیمان را نمی‌توانند انکار کنند و نقد صغروی مستلزم نقد کبرای رویکرد نیست.

۲. کثرت مسائل فلسفی در تاریخ اندیشه اسلامی و نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان، راه دیگر

پذیرش هویت فلسفه اسلامی و تمایز بنیادین آن با فلسفه یونانی است.

گرچه فلسفه اسلامی به ویژه در آغاز حیاتش از فلسفه افلاطون و ارسطو بهره گرفته، تفاوت

بزرگی میان آن دو است. فیلسوفان اسلامی با شرح و بسط مباحث به طرحی نو دست یافتند و فلسفه مستقل و متفاوتی با فلسفه رواقی، مشایی و نو افلاطونی را ساختند و روح آن، روح اسلام است (فلاطوری، ۱۳۶۲، ۲۰۱ و الفاخوری، الحجر، ۱۳۶۷: ص ۴۴۷)؛ پس فلسفه اسلامی، ابتکارات و دستاوردهای نوی در عرصه هستی شناسی و انسان شناسی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، تجرد نفس یافته (مطهری، ۱۳۶۹: ج ۳، ۳۶) و شرح و بسط پیدا کرده است. فلسفه اسلامی به دنبال علل فاعلی و غایی است. بر خلاف فلسفه ارسطو که صرفاً به دنبال علت غایی است (کاپلستون، ۱۳۶۲: ص ۴۰۴).

شهید مطهری، تعداد مسائل فلسفی برگرفته از فلسفه یونان را هفتاد مسأله دانسته، مسائل دیگر را که از دویست مسأله تجاوز می کند، دستاورد حکیمان مسلمان شمرده است (مطهری، ۱۳۶۲: مقدمه). بازگشت علیت به تجلی و تشأن و معرفی معلومات به صورت جلوه ای از جلوات و شأنی از شوئن و مرتبه و اسمی از اسمای الاهی یکی از دستاوردهای جدید در فلسفه اسلامی است و سابقه ای از آن در فلسفه یونان یافت نمی شود (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۳۰۵). علت فاعلی هستی بخش نیز تفاوت بسیار جدی با محرک بلا تحرک ارسطو دارد صفات کمالیه و ثبوتیه حق تعالی مانند علم و قدرت و حیات نیز از مسائل اختصاصی فلسفه اسلامی است.

استاد مطهری، مسائل فلسفه اسلامی را به چهار دسته تقسیم می کند: نخست مسائلی که به همان صورت اولی یونانی ترجمه، و بدون تغییر و تکمیل وارد فلسفه اسلامی شده است، مانند بیشتر مسائل منطقی، مقولات عشر، علل اربعه؛ دسته دوم، مسائلی که فیلسوفان اسلامی آن‌ها را تکمیل، و پایه های آن‌ها را محکم تر و مستدل تر کرده اند؛ مانند مسأله امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، اتحاد عاقل و معقول؛ سومین دسته، مسائلی که محتوا و ماهیت آن‌ها به کلی تغییر کرده است؛ مانند مثل افلاطونی، رابطه خدا با عالم، مسأله صرف الوجود؛ و دسته چهارم، مسائلی که عنوان و محتوای آن‌ها بی سابقه و منحصرأ در جهان اسلام مطرح شده اند؛ مانند اصالت وجود، امتناع اعاده معدوم، مسأله جعل، مناط احتیاط شیء به علت، معقولات ثانیه، برخی اقسام تقدّم و حدوث، حرکت جوهری، تجرد برزخی، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، تقسیم علم به تصوّر و تصدیق (مطهری، ۱۳۶۹: ج ۳، ص ۲۱).

۳. تمایز فلسفه اسلامی با کلام اسلامی در روش و هدف نمایان است؛ زیرا هدف فلسفه، حقیقت یابی و هدف کلام، دفاع از باورهای دینی است. روش فلسفه، برهانی و عقلی، و روش کلام، عقلی و نقلی یا برهانی و جدلی است؛ پس اگر دو دانش پیش گفته از خدا، صفات و افعال الاهی سخن بگویند؛ به معنای تحویل فلسفه به کلام نیست؛ زیرا روش و رویکرد خداشناسی کلام با فلسفه تفاوت دارد.

تحویل پذیری فلسفه به کلام، آن‌گاه تقویت می‌شود که روش فلسفه اسلامی را عقل و نقل، و موضوعش را خدا و صفات و افعال الهی و هدف آنرا اثبات عقاید اسلامی بدانیم که کاملاً با روش عقلی و برهانی محض و موضوع هستی‌شناختی و هدف حقیقت‌یابی فلسفه محض تمایز دارد؛ اما ادعای پیش گفته پذیرفتنی نیست. پاره‌ای از مستشرقان نیز بر این باورند که کلام و فلسفه در اسلام دو چیز کاملاً متفاوتند و نمایندگان آن‌ها نیز دو گروه جداگانه بودند و با دو سنت آموزشی متفاوت، تماس اندکی بین فیلسوفان و متکلمان وجود داشت (وات، ۱۳۷۰: ص ۴۵).

۴. ملاک دیگر اسلامی بودن فلسفه، تعاطی عقلانی میان مسلمانان و بالندگی آن در بستر فرهنگ و تمدن اسلامی است؛ همچنان که فلسفه اسلامی به معنای فلسفه فیلسوفان مسلمان محل تردید و نزاع نیست.

۵. وحی اسلامی منشئی برای پاره‌ای از افکار فلسفی محض است. قرآن و سنت به موضوعات و مسائل فلسفی پرداخته‌اند و فلسفه اسلامی آن‌ها را از نصوص دینی به عاریه می‌گیرد؛ یعنی فلسفه در مقام گردآوری و گزینش مسائل و مبنا سازی از اسلام الهام می‌گیرد و حتی دین در ابداع مفاهیم یا چگونگی استدلال به عقل فلسفی مدد می‌رساند؛ مانند تأثیر پذیری فلسفه اسلامی از دین اسلام در مسائلی مانند تجلی خداوند در همه ممکنات، علم الهی، سلسه مراتب هستی، جایگاه انسان در جهان، چگونگی ربط حادث به قدیم، معاد جسمانی و روحانی، مجرد نفس، حیات برزخی و.... فلسفه اسلامی به گونه‌ای با مفاهیم قرآنی و روایی آمیخته است که بدون درک متون دینی، آگاهی از فلسفه اسلامی میسر نیست؛ مفاهیمی مانند انیت، قضا، قدر، لوح محفوظ، قلم، ام‌الکتاب، تجلی و.... که جملگی از شریعت اسلامی و وحی و احادیث اصطیاد شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۳۴۵)؛ پس با وجود تفکیک عقل و وحی، معاضدت عقل و فلسفه به مدد وحی و اسلام، امری مسلم است.

۶. روح فلسفه اسلامی، توحید محورانه است؛ زیرا اتمام موجودات ممکن در تفکر فلسفی با ساحت مقدس ربوبی ارتباط دارند و تجلیات الهی یا وجود ربطی و فقری به شمار می‌آیند. وابستگی هستی‌ها به خداوند متعالی در تمام ساحت‌های آفرینش و تدبیر، پارادایمی است که از متون اسلام گرفته شده و جان تازه‌ای به فلسفه بخشیده است.

۷. فلسفه الهی و اسلامی با لحاظ دیگری می‌تواند معقول و موجه شود و آن لحاظ عبارت است از این که فلسفه، مقدمه دینداری و اسلام‌گرایی انسان‌ها باشد؛ یعنی عقول آن‌ها را آماده پذیرش دین کند و راه قبول دین را هموار سازد و دینداران را در دفاع از معارف دینی یاری رساند. فلسفه الحادی نیز می‌تواند اندیشه ملحدان و منکران دین را مجهز سازد.

۸. اگر هدف فلسفه اسلامی را معقول سازی جهان هستی جهت تعالی انسان‌ها، و هدف دین را تعلیم و تزکیه آدمیان بدانیم می توان فلسفه ها را به الحادی و الاهی تقسیم کرد؛ زیرا اگر فلسفه با هدایت عقل و استدلال‌های منطقی - عقلی، انسان‌ها را به سر چشمه حیات، راهنمایی و به باورهای دینی نزدیک کند و در رفع شبهات از حریم دین مؤثر باشد، به فلسفه ای الاهی تبدیل می شود و هویت و ماهیت آن با فلسفه الحادی تمایز می یابد.

صدر المتألهین، لفظ حکمت را جایگزین فلسفه قرار داده، آن را معرفت ذات حق و مرتبه وجود او و شناخت صفات و افعالش تعریف می کند (شیرازی، ۱۳۷۸: ص ۲۵).

وی در جای دیگر، فلسفه را چنین وصف می کند:

استكمال النفس الانسانية بمعرفته حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين... بقدر الوسع الانساني يا نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقه البشريه يحصل التشبه بالباري تعالی (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۲۰-۲۴)؛

بنابراین، ملاصدرا در تعریف فلسفه و حکمت، معرفت حق تعالی و استكمال انسان و تشبه به باری تعالی را در نظر گرفته است.

۹. فلسفه اسلامی افزون بر توانایی در اثبات عقاید دینی مانند توحید، نبوت و معاد، قابلیت تحلیل و نقد و بررسی شبهات نواز سوی مکتب‌های مادی را دارد؛ یعنی مکاتبی مانند مارکسیسم، لیبرالیسم، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی، و سایر نحله های اجتماعی و فلسفی معارض با تفکر اسلامی را نقد می کند. فلسفه اسلامی به ویژه گرایش صدرایی می تواند با اصول و مبانی معرفت شناختی، هستی شناختی، انسان شناختی با آن‌ها مبارزه کند و پیشنهاد جانشینی ارائه کند (مصباح یزدی، ۱۳۵۸: ص ۱۲ و ۱۳).

۱۰. اشتراک مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی فلسفه اسلامی با متون دینی اسلام وجه دیگر موجه و معقول بودن اسلامیت فلسفه به شمار می آید. فیلسوفان اسلامی همانند نصوص دینی اسلام، درهستی جهان و امکان معرفت به آن تردید روا نداشته‌اند و بر این اساس، در راه کشف حقیقت کوشیده اند؛ زیرا اگر انسان به امکان حصول معرفت باور نداشته باشد حتی درباره عدم امکان حصول معرفت نیز نمی تواند سخن بگوید.

کشف حقایق و دریافت ماهیت آن‌ها نه تنها مورد منع و مذمت واقع نشده، بلکه در متون اسلامی تأیید و تأکید شده است. در روایات اسلامی، عقل، حجت باطن شناخته شده؛ چنان که شرع نیز حجت ظاهر به شمار رفته است. ابزاری که می تواند به کشف حقایق دست یابد و از شکاکیت و نسبی گرایی برهاند (ابراهیمی دینانی، ۳۷۹: ج ۳، ص ۷ - ۱۵)؛ بنابراین، آموزه های

بنیادین و نظری قرآن و سنت مانند جهان بینی، هستی شناسی، انسان شناسی و فرجام شناسی دینی نه تنها می تواند بر فلسفه از حیث اهمیت داشتن و علاقه و گزینش مسائل و پیدایی ساختار و چارچوب نظری تأثیر بگذارد، بلکه تاریخ محتوایی فلسفه اسلامی، این گونه تأثیر گذاری را گزارش می دهد.

۱۱. فیلسوفان اسلامی اگر هم از آثار افلاطون و ارسطو و یا منابع دین رزشتت و غیره بهره گرفته اند، از منظر روایت خاصی و با رویکرد اسلامی به سراغ آن ها رفته اند؛ بنابراین نمی توان فلسفه اسلامی را یونانی و یهودی و زرتشتی و غیره خواند؛ به همین دلیل، سوفسطائیان یا نحله های دیگر یونان باستان بر فلسفه اسلامی تأثیر نگذاشت.

۱۲. مسأله تأویل گرایی پاره ای از فیلسوفان مسلمان به ظواهر قرآنی معارض با آموزه های فلسفی بر پایندی به عقل و برهان قطعی و دغدغه دینی و دینداری آن ها دلالت دارد؛ زیرا حجیت کتاب و سنت نیز با پشتوانه عقل برهانی شکل گرفته؛ پس در صورت تعارض ظواهر ظنی قرآن و سنت با آموزه قطعی فلسفه، بی شک، قطع بر ظن مقدم است؛ هر چند احتیاط عقلی بر بازنگری استدلال فلسفی توصیه می کند، و اگر حکیمان مسلمان به این احتیاط علمی توجه داشتند، به جای پاره ای از تأویلات به اصلاح فرایند استدلال می پرداختند و تعارض را با این شیوه حل می کردند؛ ولی تأویل گرایی آن ها مانع از اتصاف فلسفه به اسلامیت نمی شود؛ افزون بر این که آموزه های فراوانی در فلسفه اسلامی با آموزه های اسلامی هماهنگ و سازگارند؛ یعنی فلسفه با روش عقلی و برهانی بدون استمداد از داوری دین به دستاوردهایی رسیده که با آموزه های اسلام سازگار است. و همین مطلب، اسلامیت فلسفه را موجه می سازد.

۱۳. فیلسوفان غیر عرب مانند فیلسوفان ایرانی، ترکی، هندی و... در تطوّر فلسفه اسلامی نقش بسزایی داشته اند؛ پس عربی بودن زبان فلسفه نباید هویت فکری و فرهنگی فلسفه اسلامی را عربی تلقی کند و عربیت فلسفه را بر اسلامیت آن ترجیح دهد. حتی گزینش زبان عربی به لحاظ این است که زبان اسلام، قرآن و سنت، عربی است؛ پس عربی بودن فلسفه نیز بر اسلامیت آن تأکید می کند.

۱۴. پاره ای از علوم اسلامی، به طور مستقیم از قرآن و سنت استنباط و اصطیاد شده اند؛ مانند کلام اسلامی، عرفان اسلامی، و فقه اسلامی، اخلاق اسلامی این گونه علوم در مسأله سازی و طرح موضوعات و جهت دهی، فلسفه اسلامی را یاری می کنند، و ملاک دیگری برای موجه سازی اسلامیت فلسفه را تأمین می سازند.

خلاصه سخن آن که فلسفه اسلامی بایسته، با اسلام جامع نگر هویت می یابد و فلسفه اسلامی محقق در مبانی معرف شناختی روش شناختی و کارکردهای فردی و اجتماعی و محتوای آموزه ها با اسلام همخوانی دارد.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، جایگاه فلسفه اسلامی در برابر فلسفه مغرب زمین و سنت و تجدد، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول، ۱۳۷۸ ش.
۲. _____ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، انتشارات طرح نو، تهران، اول، ۱۳۷۹ ش.
۳. اخوان الصفاء، رسائل، بیروت، دار للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ ق.
۴. ارسطو، مابعدالطبیعه، شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات گفتار، ۱۳۶۶ ش.
۵. بهمنیار، التحصیل، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۶. بیومی مدکور، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن، عبدالمحمد آیتی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۷. تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سید حسین نصر و الیورلیمن، تهران، انتشارات حکمت، اول، ۱۳۸۳ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، انتشارات الزهراء، ج ، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۹. _____ شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. _____ گفتگوی دائرة المعارف علوم عقلی با استاد جوادی آملی، مؤسسه امام خمینی، مخطوط، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، تعلیق: حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، قم، ۱۴۳۶ ق.
۱۲. حکیمی، محمدرضا، دانش مسلمین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه، قم، دوم، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. داوری، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. ژیلسون، اتین، روح فلسفی قرون وسطا، علیمراد داوودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، اول، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. سروش، عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. شریف م. م.، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء، ۱۹۸۱ م.
۱۹. _____ المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح: سید محمد خامنه ای، بنیاد

- حکمت اسلامی صدرا، تهران، چاپ اول، بهار، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۳۹۰ ق
۲۱. عابدی شاهرودی، علی، «اصالت فلسفه اسلامی»، کیهان اندیشه، سال اول، شماره اول، مرداد و شهریور، ۱۳۶۴ ش.
۲۲. عبودیت، عبد الرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۸۲ .
۲۳. غفاری، حسین ، چیستی فلسفه اسلامی، مخطوط ، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. الفاخوری، حنا، الجبر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲۵. فردریک، کاپلستون، *فلسوفان انگلیسی*، جلال الدین اعلم، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی ، تهران ، ۱۳۶۲ ش.
۲۶. فروغ، عمر، *تاریخ الفكر العربی الی ایام ابن خلدون*، بی تا.
۲۷. فلاطوری، عبد الجواد، *یادنامه علامه طباطبایی*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۸. فلوپین، *دوره آثار*، محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی ، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۲۹. فنایی اشکوری ، محمد، *نقدی بر فلسفه مزاجی*، مخطوط، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ، بی تا.
۳۰. القیصری داوود، *شرح فصوص الحکم*، قم، منشورات انوار الهدی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ ق.
۳۱. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، سید جلال الدین مجتوبی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی، *چکیده چند بحث فلسفی*، مؤسسه در راه حق، قم ، ۱۳۵۸ ش.
۳۳. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه، انتشارات صدرا، تهران ، ۱۳۶۲ ش، ج ۱.
۳۴. _____، *مقالات فلسفی*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۳ .
۳۵. ملکیان، مصطفی، *گفت و گوی چیستی فلسفه اسلامی*، مخطوط، مرکز مطالعات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. ملکیان، مصطفی، «گفت و گوی رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری» کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۵۲ و ۵۳، بهمن و اسفند ۱۳۸۰ .
۳۷. وات، مونتکمری، *فلسفه و کلام اسلامی*، ابولفضل عزتی، شرکت انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.

۱۱۷

پیش

هویت فلسفه اسلامی