

# هویت فلسفه اسلامی

● دکتر سعید رحیمیان

استادیار دانشگاه شیراز

از طی مراحل سه گانه اسطوره و افسانه - دین و مذهب و بالاخره فلسفه، بشریت به مرحله علم و دانش تجربی رسیده است).

گروهی دیگر فلسفه مضاف به دین (اعم از اسلامی، مسیحی یا یهودی) را ترکیبی نامتجانس دانسته و نقض غرض و غلتیدن به دامان کلام و خروج از فلسفه دانسته اند و از اینجهت به نفی هرگونه فلسفه اسلامی - مسیحی یا یهودی قائل شده اند (هر چند به فلسفه غربی یا شرقی و مانند آن تفوه کرده اند) ژیلسون به نقل از این گروه چنین نقل می کند:

فلسفه در این راه به احتجاج و کلام می انجامد و اگر فلسفه حقیقی است نمی توان آن را به دین مسیحی منحصر دانست.<sup>۱</sup>

برخی دیگر و مشخصاً بعضی مستشرقان، نه همه فلسفه های مضاف به دین یا مرزهای جغرافیایی بلکه تنها فلسفه اسلامی را فاقد اصالت و استقلال دانسته اند؛ یعنی در عین حال که به فلسفه یونانی - غربی و حتی فلسفه مسیحی قائلند اما فلسفه اسلامی را چیزی جز دنباله روی ترجمه های یونانی از فلسفه ارسطو و افلاطون نمی دانند.<sup>۲</sup> گروهی دیگر که از دید فلسفه علم به مسئله می نگرند فلسفه اسلامی را بلحاظ موضوع - روش و هدف با متافیزیک یا فلسفه اولی متباین دانسته اند بدین توضیح که هدف فلسفه حقیقت یابی است و هدف آنچه فلسفه

چکیده:

سؤال اصلی این مقاله آنستکه آیا فلسفه اسلامی موجود است و هویت اصیل و واقعیته مستقل دارد یا نه؟ در وهله اول ممکنست این سؤال، شگفت انگیز و تاحدی نامربوط جلوه کند چرا که وجود اینهمه کتابها و آثار و تاریخهای فلسفه و مکاتب فلسفی در جهان اسلام ما را از این بحث بینایز می کند اما اگر به مبانی بحث بازگردیم لااقل این سؤال را قابل تأمل و تدقیق می یابیم.

مقصود این مقاله بیان نسبت فلسفه بعنوان متافیزیک و علم هستی شناسی (که وجه مشترک گرایش غالب فلسفه اسلامی، فلسفه مسیحی و بخشی از فلسفه یونانی می شود) با دین اسلام است.

کلید واژه:

فلسفه اسلامی؛

دین؛

فلسفه دینی؛

کلام؛

کسانی که هویت فلسفه اسلامی را نفی کرده اند از چند موضوع بدین نتیجه رسیده اند:

برخی اصولاً تقسیم بندی فلسفه بر اساس مرزهای دین یا جغرافیای را در علمی که صرفاً مبتنی بر برهان و استدلال عقلی است ناروا دانسته اند و گفته اند همانطور که نمی توان علوم صرفاً عقلی نظیر ریاضیات یا علوم ناظر به واقع محسوس مانند مکانیک یا فیزیک را به اسلامی و غیر اسلامی یا شرقی و غربی تقسیم نمود در مورد فلسفه نیز باید آن را علمی فراتر از مرزهای جغرافیایی و آیین دانست یعنی علمی که هستی و نفس واقعیت را موضوع خود قرار داده و صرفاً با پایبندی به برهان و با صرف نظر از هر پیشفرض به کاوش درباره حقیقت می پردازد. (برخی از ایشان که سر آشتی با دین نداشته اند اظهار داشته اند که پس

۱- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ص ۱۴.  
۲- ارنست رنان و گوته از زمره این گروه اند دکتر مدکور می گوید: ایشان گاه تا حد نژادپرستی و تفکیک عقل جزئی نگر سامی و عقل کلی نگر آریایی و مانند آن پیش می روند و لهذا اعراب و مسلمانان را همردیف سامیان فاقد فکر فلسفی تلقی کرده اند، رنان در کتاب خود (ابن رشد و رشدیها) فلسفه اسلامی را جز تقلیدی از ارسطو ندانسته است. ر.ک: مدکوره، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی (ترجمه آبتی) صفحات ۷ و ۹ نیز ر.ک: گلدزیهر، العناصر الافلاطونیة المحدثة والغنوصیة فی الحدیث مندرج در التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة ترجمه عبدالرحمن بدوی ص ۲۱۸ - ۲۴۴ نیز مقدمه کتاب از بدوی ص ۱۳.

**\* مقصود این مقاله بیان نسبت  
فلسفه بعنوان متافیزیک و علم  
هستی‌شناسی (که وجه مشترک  
گرایش غالب فلسفه اسلامی،  
فلسفه مسیحی و بخشی از فلسفه  
یونانی می‌شود) با دین اسلام است.**

اسلامی نامیده‌اند اثبات عقاید اسلامی؛ موضوع فلسفه، حقیقت هستی و انحصار آن است و موضوع فلسفه اسلامی خدا، ذات - صفات و افعال او؛ روش فلسفه، برهانی محض است اما در فلسفه اسلامی به عقل و نقل هر دو استناد می‌شود ایشان بدین وجه فلسفه اسلامی را به کلام تحویل نموده‌اند.

گروه دیگری نیز فلسفه دینی را براساس انکار امکان تحقق فلسفه اولی (مرام کانت) مستحیل شمرده‌اند که در مؤخره بحث به این قول خواهیم پرداخت.

برای حصول نتیجه در این بحث ابتدا باید چند نکته را مد نظر قرار دهیم:

۱- گمان نمی‌رود که بحث و نزاع بر سر نامگذاری فلسفه‌ای خاص به اسلامی یا غیر اسلامی ثمری داشته باشد چرا که نامگذاری، امری است قراردادی و اعتباری و امور اعتباری قابل تصدیق و تکذیب و رد و انکار نیز نیستند؛ بنابراین اینکه فرد یا گروهی بر حسب سلیقه خود فلسفه را به اسلامی یا غیر اسلامی یا یونانی یا هندی یا غیر آن متصف کند و کتب یا نحله‌ها را به این نام منسوب کند، امری است ممکن و واقع و جایز هر چند که می‌بایست در نامگذاری ملاک واحد را لحاظ نمود.

۲- فلسفه را بنحو ثبوتی (آرمانی) و اثباتی (در واقع) می‌توان در نظر گرفت؛ فلسفه در معنای نخست فلسفه ایده‌آل است که بر حسب تعریف، دانشی است درباره هستی و احکام کلی آن که بشیوه کاملاً عقلی و صرفاً برهانی بحث کند و بدون هر گونه پیشداوری و جانبداری هر مبحث را مترتب بر مباحث سابق و بعنوان مقدمه مسائل بعدی و با اصطلاحاتی تعریف شده و روشن و بدون نیاز به اصول موضوعه و صرفاً بر پایه بدیهیات و اصول متعارف و قواعد منطق اثبات کند. این فلسفه همان غایتی است که نحله‌های مختلف فلسفی از یونان باستان به بعد برای رسیدن به آن تلاش کرده‌اند.<sup>۳</sup>

اما آیا همه نحله‌ها و مکاتب در رعایت قیود مذکور توفیق داشته‌اند یا نه؟ داستانی است که ما را به عرصه دوم

فلسفه یعنی عالم اثباتی فلسفه می‌کشاند که مراد از آن جریان تحقق و تدوین فلسفه و پیدایش نحله‌های مختلف فلسفی و آثار و مکتوبات گوناگون فلسفی در طول تاریخ با زوایای دیدی متباین و روشهای بحث متفاوت و احیاناً اهداف گوناگون است.

در اینجاست که قیود مذکور در تعریف و نمونه آرمانی را می‌توان بعنوان محکی برای تشخیص صحت و سقم مشی و تلاش فلاسفه بکار برد. نکته مهم آنست که هیچ نحله‌ای نمی‌تواند ادعای عدم تخطی از اصول و شروط مذکور را داشته باشد، کما بیش در هر مکتب فلسفی احتمال رخ دادن خطای منطقی، بکارگیری اصول موضوعه نادرست و غیر منفتح یا عدم وضوح تصورات و اصطلاحات یا لحاظ ناخودآگاه اهداف و اغراضی جانبدارانه غیر از کشف حقیقت برای اثبات مطالبی خاص وجود دارد. لهذا بمانند هر علم دیگری می‌بایست هویت جمعی و جاری تاریخی آن علم را در نظر گرفت چرا که هرگونه تصلب و تنگ نظری در بیرون نهادن نحله یا دانشمندی که کاملاً با نمونه مرجع (Ideal type) سازگار نباشد، منجر به بیرون نهادن تقریباً تمامی مکاتب و دانشمندان آن رشته و در محل بحث ما موجب اخراج تمامی نحله‌های فلسفی یا فیلسوفان از فلسفه خواهد شد. ما در عالم تحقق خارجی فلسفه قرار داریم و جز با تکیه بر یک مبنای فلسفی نمی‌توانیم دیگر مبانی را رد کنیم یا هویت فلسفی و تلاش دیگر مکاتب را انکار کنیم. بهمین جهت می‌توان گفت در صورت ارائه ملاکی واحد برای جواز اضافه‌پسوند دین یا نژاد یا مرز جغرافیایی و... به تلاش جمعی از دانشمندان که طی روندی خاص، علمی را رشد و پرورش داده‌اند و بشرط رعایت همه جانبه آن ملاک - به تفصیلی که خواهد آمد - اینگونه انتساب بلامانع است. هر چند این انتساب در تاریخ فکر اسلامی با عکس‌العملهای مخالف نیز مواجه شده است.<sup>۴</sup>

۳- دین - و مشخصاً اسلام - را نیز می‌توان بنا به پیشنهاد برخی محققان<sup>۵</sup> - به سه درجه یا مرتبه تقسیم کرد:

۳- البته در اینجا بمعنای عام فلسفه که شامل فلسفه نظری یعنی ریاضیات - طبیعیات - الهیات و فلسفه عملی یعنی اخلاق - تدبیر منزل و سیاست مدن می‌شود نمی‌پردازیم.

۴- در مورد اقوال و واکنشهای متفکران مسلمان در ارتباط با فلسفه ر.ک: مقاله «فلسفه دین در نبایش فیلسوف» دکتر ابراهیمی دبنانی و نیز، اجرای فکر فلسفی در جهان اسلام جلد اول و نیز عقل و وحی در نظر متفکران اسلام، آربری، همچنین در ارتباط با انواع مذاهب در نسبت مسیحیت با فلسفه ر.ک: عقل و وحی در قرون وسطی، این ژیلسون.

۵- ملکیان، مصطفی، سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و

دین ۱- که عبارتست از محتوای و متن کتاب مقدس و دیگر منابع اصیل دین نظیر سنت که در ادیان آسمانی مانند اسلام حاکی از ما بازای معارف واقعی (تکوینی) و احکام و قوانین دین در علم الهی و لوح محفوظ است.

دین ۲- یعنی مجموع شروح و تفاسیر و تبیینها و دفاعهای که در باب قرآن و احادیث بجا مانده و شامل نحله‌های مختلف و آثار کلامی - فلسفی - عرفانی - فقهی و... می‌شود.

دین ۳- آنچه توسط دینداران یا بعنوان دین در تاریخ مطرح شده یعنی مجموع آداب - تمدن - فرهنگ عام متدینان و حتی عاداتها و سنتهای ایشان، افعالی که مسلمانان در طول تاریخ انجام داده‌اند بانضمام آثار دنیوی که بر آن افعال مترتب شده است.

این تقسیمبندی از آن جهت ضروری است که با توجه به تفاوت حکم سه مرتبه ذکر شده گاه بلحاظ عدم توجه به درجات مزبور خلط بحث صورت می‌گیرد که در عرصه دین‌شناسی آفت‌زاست؛ لهذا در تحقیق پیرامون واژه فلسفه اسلامی می‌بایست مشخص کرد که نسبت کدام بُعد ثبوتی یا اثباتی از فلسفه را می‌خواهیم با کدام جنبه از دین (مرتبه ۱ یا ۲ یا ۳) معلوم کنیم:

از سه مرتبه مزبور مرتبه اول را می‌توان جنبه ثبوتی دین دانست که در ادیان الهی و بویژه اسلام امری است ثابت، متعالی، مقدس و حق محض و دو مرتبه دیگر را که می‌توان جنبه‌های اثباتی دین دانست لزوماً و در همه موارد چنین نیست که ثابت، مقدس، غیرقابل تغییر و یا حتی درست - بمعنی منطبق با مرتبه اول - باشند. هر چند این نکته با سرایت حکمی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر در بعضی موارد (نه بنحو موجه کلیه) منافاتی ندارد مثل تقدس متن و لفظ قرآن کریم و تعلیم و تعلم آن بتبع تقدس قرآن کریم.

دین ۴- طبیعی است که در مورد همه نحله‌ها و مکاتب موجود در فلسفه در بُعد اثبات نیز نمی‌توان حکم واحدی داد چرا که فلسفه‌های ما قبل کانت؛ یعنی متافیزیک و مابعدالطبیعه سنتی که موضوع آن وجود و هستی، هدف آن شناخت حقیقت، مسائل آن احکام کلی وجود و روش آن برهانی و عقلی صرف است را نمی‌توان در ردیف فلسفه ما بعد کانت دانست که موضوع بحث آن ادراک بشر و ذهن یا زبان اوست یا وجود بشر (از فلسفه‌های آگزیستانس) و هدف آن تعیین ارزش و حدود ادراک یا تنقیح زبان آدمیان، یا تحلیل هویت بشر است.<sup>۶</sup> وسایل آن بیشتر درباره منابع ابزارها، معیارهای شناخت بشری

و مانند آن و روش آن نیز از توصیفی گرفته تا تحلیلی و از منطقی گرفته تا روانکاوی و یا بیان احساسی و عاطفی را در برمی‌گیرد.

بدین جهت در نسبت سنجی بین دین با فلسفه باید موضوع بحث را تنقیح کرد. در اینجا تنها به این نکته اکتفا می‌شود که مقصود این مقاله بیان نسبت فلسفه بعنوان متافیزیک و علم هستی‌شناسی (که وجه مشترک گرایش غالب فلسفه اسلامی، فلسفه مسیحی و بخشی از فلسفه یونانی می‌شود) با دین اسلام است.

پس از بیان چهار مقدمه مذکور می‌توان به اصل بحث پرداخت بدین تفصیل که:

الف - در مرحله نخست باید نسبت فلسفه در مقام ثبوت را با هر یک از مراتب دین؛ یعنی دین ۱ و ۲ و ۳ تعیین کرد. در مورد دین ۲ (دین فیلسوفان و عارفان و...) و دین ۳ (آثار دینی متدینان) باید گفت فلسفه ایده‌آل را آنچنانکه باید باشد چنانکه پیشتر گفته شد نمی‌توان حاصل عمل فیلسوفان (اعم از مسلمان و یا غیر مسلمان) دانست. از منظر برون دینی و روش شناسانه فلسفه در مقام ثبوت بعنوان یک فن و رشته علمی با دین ۱ نیز نسبتی نخواهد داشت (مگر بلحاظ انطباق مفاد گزاره‌های مطرح در دین حق و فلسفه حقیقی)؛ چرا که دین ۱ و فلسفه در مقام ثبوت در رویکرد، موضوع، روش و هدف متفاوتند؛ بدین وجه که رویکرد دین به جهان خدائنگر و خدا محور و رویکرد فلسفه وجود محور (و البته در مقام اثبات بحسب نحله‌های مختلف، جهان محور - انسانمدار - شناختمدار یا زبان محور) است؛ بدینجهت خداشناسی

**\* ابعاد بشری که دین با آنها سروکار دارد اعم از عقل، قلب، ابعاد روانی و درونی، اخلاقیات، ارتباط انسان با خداوند و حتی روابط اجتماعی انسانهاست اما فلسفه تنها با عقل و قوه ادراک کلیات بشر سر و کار دارد.**

لیبرالسم. بیان شماره ۴۸ صفحات ۱۳ و ۱۴.

۶- بسنجیری می‌توان سیر فلسفه در غرب را از انتولوژی (وجودشناسی) و سئولوژی (خداشناسی) به اپیستمولوژی (شناخت‌شناسی) و از آنجا به آنالیتیک (فلسفه تحلیل منطقی) و در نهایت به سمانتیک (معنی‌شناسی) و فلسفه لینگویستیک (تحلیل زبانی) دانست (در فلسفه انگلو ساکسون) این سیر در بخشی از اروپا و غرب نیز به فلسفه‌های آگزیستانس (اصالت وجود بشری) منتهی شد.

نقطه آغاز دین است اما چه بسا جزء مراحل پایانی فلسفه (الهیات بالمعنی الاخص) باشد. هدف دین هدایت بشر یا ایجاد تحول معنوی در صفات و رفتار او یا اعطای آرامش و سعادت به اوست اما هدف فلسفه تنها شناخت حقیقت است. ابعاد بشری که دین با آنها سروکار دارد اعم از عقل، قلب، ابعاد روانی و درونی، اخلاقیات، ارتباط انسان با خداوند و حتی روابط اجتماعی انسانهاست اما فلسفه تنها با عقل و قوه ادراک کلیات بشر سر و کار دارد.

فلسفه به یک معنا با کلیت هستی سر و کار دارد اما دین با هر آنچه که به ابتدای بشر مرتبط است.

روش طرح مباحث در فلسفه، روشی صرفاً برهانی است و زبان فلسفه زبان دقیق با اصطلاحات تعریف شده و عاری از مجاز و تشبیه و هر گونه عرفیگرایی است.

اما روش طرح مسائل در دین، روشی مرکب از روشهای عقلانی، وحیانی، عاطفی، خطابی، جدلی و احساسی و زبان دین نیز زبانی توصیفی، ارزشی، تأویل پذیر و گاه واجد عناصر بلاغی نظیر مجاز و تشبیه و گاه زبانی نمادین است.

اما این همه، منافاتی با انطباق حقایق مطرح در دین با حقایق قابل تحصیل توسط استدلال و برهان فلسفه ثبوتی ندارد بلکه از منظر درون دینی باید حکم به انطباق مفاد آندو نمود.<sup>۷</sup>

ب - در مرحله بعد باید نسبت فلسفه در مقام اثبات را با مرتب سه گانه دین معین کرد. در اینباره می توان گفت نسبت فلسفه در مقام اثبات (شامل نحله های فلسفی، فیلسوفان و آثار ایشان) با دین ۲ و ۳ (دین مورد تفسیر فیلسوفان، متکلمان و... و نیز دینداری متدینان) غیر قابل انکار است یعنی قطعاً فلسفه رویداده در بستر فرهنگ و تمدن اسلام، متأثر از عقاید دینی و معارف مطرح در دین است و در محیط دینداران نوعی فلسفه به منصف ظهور رسیده که مفاهیم دینی و عقلی در آن به هم گره خورده و در نتیجه نوعی تعبیر فلسفی از دین یا نوعی تعبیر دینی از فلسفه ختم شده است (هر چند در مواردی نیز متکلم یا فقیهی نیز به بیگانگی کلی اسلام با فلسفه و بالعکس فتوا داده است).<sup>۸</sup>

بهر حال فلسفه ای که در جهان اسلام رشد و نمو یافته را از این حیث می توان منسوب به اسلام و مسلمانان دانست و اسلامی نامید.

اما نسبت فلسفه اثباتی با دین ۱ (متن دین حقیقی) به نحوی که فلسفه ای مربوط به صریح اسلام آنچنانکه در علم الهی است گردد، با توجه به عدم دسترسی تام و تمام ما به لب خالص دین (انما يعرف القرآن من خواطب به

ولایسمه الاالمطهرون) به نحو قضیه کلیه و در همه موارد نمی توان تصویر نمود و درباره آن داوری کرد.

حاصل این پاسخ بنظر ساده می آید و شاید ما دچار ساده سازی افراطی مسئله شده ایم چرا که پیشفرض آن بحث شاید این بود که می توان فلسفه ای جدا از دین و دینداری فیلسوف و یا بالعکس دینی جدا از تفلسف، داشت اما پرسش عمیقتری در اینباب وجود دارد و آن اینکه فلسفه بعنوان دانش بشری و مقید به حدالطاقه البشریه با پدیده دین که - در محل بحث ما با داشتن منشأ الهی - در بین بشر ظهور نموده چه نسبتی دارد یا می تواند داشته باشد. بدیگر سخن فلسفه انسان - یعنی بشر با همه تواناییها و صفتهایش - با دین مطرح در میان انسانها - با همه خصصتها و گرایشها و دانسته هایشان - تا چه اندازه در تفاعل و تأثیر نسبت به یکدیگر بسر می برد؟ در اینجا است که در پاسخ به سؤال فوق می بایست به تأثیر و تأثر متقابل بین انسان و جنبه های مختلف او بر علوم و فلسفه و بینش دینی او و بالعکس پرداخت اگر تأثیر دو جانبه فوق الذکر را با توجه به مباحث مطرح در فلسفه علم، فلسفه دین، مبحث زبان دین و بالاخره مباحث هرمنوتیک. بنحو فی الجمله بپذیریم می توان گفت:

هر رشته علمی خواه ناخواه بنحوی از ذهن و پیش آگاهیها یا پیش فرضهای ذهنی متعاطیان خود لافاقل در مقام

۷- علامه طباطبایی در اینباب چنین آورده اند: اصولاً بین روش انبیاء در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می رسد فرقی وجود ندارد تنها فرقی که هست عبارت از این است که انبیا از مبدأ غیبی وحی استعداد می جستند (تعدد در روش و منب شناخت و اتحاد نتایج) در این زمینه رک: علی و فلسفه الهی. به ترجمه سید علوی ص ۱۲ بحث دین و فلسفه.

۸- در باب ارتباط فلسفه و دین در مسیحیت (قرون وسطی) ژیلسون بحث را در سه خانواده فکری منحصر دانسته: ۱- خانواده ترتولیان با گرایش اصالت دین و متون مقدس و نفی حجیت عقل ۲- خانواده ابن رشدیها با گرایش اصالت عقل و نفی حجیت دین از حیثه عقل (حجیت دوگانه) ۳- خانواده توماس با گرایش اعتدال جمع و همگرایی بین عقل و دین (رک: عقل و وحی در قرون وسطی) در باب ارتباط فلسفه و دین در فرهنگ اسلامی نیز شبیه این نظریات مطرح است اما جریان مخالفت با فلسفه و ارتباط آن با دین شامل طیفی از محدثان و مقدسان و زهاد و متکلمان (از موضع اصالت دین و متون دینی) و عرفا (از مواضع اصالت تجربه باطنی) می شده که ذکر دلایل مخالفت و نقد آن مجال وسیعتر می طلبد. (رک: ابراهیمی دینانی، «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» و نیز «نیایش فیلسوف مقاله فلسفه و دین») در اسلام جریان حکمت متعالیه است که به هماهنگی تمام عبار حکمت و شریعت و طریقت یا برهان، قرآن و عرفان اعتقاد دارد. (رک: «قرآن، برهان و عرفان از هم جدایی ندارند» استاد حسن زاده).

گرد آوری معلومات آن رشته متأثر است و بسته به آن جنبه که غالب بر ذهن دانشوران آن رشته شده می‌توان گرایش غالب یا نحوه انتساب آن رشته یا تحولات خاص آن رشته را به آن بُعد و جنبه منسوب نمود. فی‌المثل اگر جنبه غالب، فرهنگ ملی و نژادی باشد می‌توان تحول ایجاد شده ناشی از آن را به آن نژاد و ملت منسوب نمود.<sup>۹</sup> برخی معناشناسان، جهان بینی قومی یا جهان بینی معناشناختی زبانی خاص را چنین معنی کرده‌اند: یک کل سازماندار فراهم آمده از تصویری مرتبط با یکدیگر که نماد آن، واژگان یک قوم و یک دستگاه تصویری کلی است این کلیت تجلی عینی یا تبلور فرهنگ و بازتاب تمایل کلی روانشناختی یا جنبه دیگر مردمی است که کلمه را چونان بخشی از واژگان خود بکار می‌برند و از طریق تحقیق در ماهیت و ساخت جهان بینی یک ملت در دوره‌ای خاص از تاریخ بوسیله تحلیل روشن مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده و کلمات کلیدی آن ملت بدست می‌آید.<sup>۱۰</sup>

این معنا مؤید مطلب فوق الذکر است.

بنابراین اگر بنا به استنباط معناشناسان، فی‌المثل جهان‌بینی عرب جاهلی، جزئی‌نگر و فارغ از اندیشه در اصل وجود و احکام کلی آن دانسته و برخلاف جهان بینی یونانی را واجد ویژگی پرداختن به کلیات و هستی بعنوان مقوله‌ای مستقل و قابل تأمل بدانیم این در واقع اشاره‌ای است به پیش زمینه‌هایی که مقدمه انتساب نوعی طرز تفکر به قومی خاص است.

همچنین اگر جهان بینی اسلامی با تکیه بر خدامحوری را زمینه ساز رشد نحله‌های عرفانی و فلسفی وجودنگر بدانیم و نقش این جهان بینی را در الهامبخشی عرصه‌های تازه برای تفکر و نیز مبنا سازی برای گونه‌ای جدید از فلسفه و دیدی نوین به عالم بدانیم و آن را زمینه‌ساز اندیشه ورزی در خودشناسی و خداشناسی و نیز باعث گزینش محورهای خاص تأمل فیلسوفان مسلمان در زمینه‌های صفات واجب الوجود در مباحث معاد و مراتب مخلوقات خداوند و عالم هستی ملاحظه کنیم متوجه می‌شویم در عالم بشری (نه در عالم فلسفه ایده‌آل و محض و دست‌نیافتنی) که بر حسب پیش‌زمینه‌های فرهنگی و عوامل گزینش در مسائل، فلسفه را به یونانی، غربی، شرقی، مسیحی و کلاسیک، مدرن و کانتی یا نوکانتی و... منسوب می‌کنند حقیقتاً می‌توان فلسفه اسلامی را دارای هویتی مستقل و طرز نگرشی خاص دانست.<sup>۱۱</sup>

حاصل آنکه اگر ملاک اسلامی بودن یک رشته علمی را مسلمان بودن متعاطیان آن یا رشد و شکوفایی آن در بستر تمدن اسلامی بدانیم چنانکه گاه از ریاضیات اسلامی یا طب اسلامی سخن می‌رود، اسلامی نامیدن فلسفه بالیده در این تمدن کاملاً موجه است.<sup>۱۲</sup> و چنانکه ملاک را نقش دین و اسلام در مقام داورى بدانیم چنانکه در پسوند بکار رفته در فقه اسلامی و کلام اسلامی مطرح است بلحاظ ماهیت مستقل و کاملاً عقلی فلسفه، نمی‌توان قائل فلسفه اسلامی شد.

۹- برای وضوح بیشتر تأثیر مبادی فلسفی و دینی در تحقق علوم تجربی می‌توان به مباحث آرتور رابرت در کتاب مبادی ما بعدالطبیعه علوم نوین تجربی که به نقش پیشفرضهای فلسفی و دینی دانشمندان و پایه‌گذاران علوم نوین از جمله گالیله - کپلر و نیوتن پرداخت مراجعه کرد. همچنین در ارتباط با نقش مبادی علمی و فلسفی در تحقق معرفت دینی نیز می‌توان به مباحثی که پیرامون نظریه قبض و بسط ثوریک شریعت و نقدهای این نظریه و نیز مباحث علم هرمنوتیک مراجعه نمود.

۱۰- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن (ترجمه احمد آرام) صفحات ۴ و ۲۱ و ۳۴.

۱۱- اتین ژیلسون در باب هویت فلسفه مسیحی ضمن تعریف فلسفه مسیحی بروایتی که شخص مسیحی بر طبق آن عقل خود را بکار می‌برد (چرا که ایمان، عقل رابه وادیهای می‌اندازد که قبل از آن بدان نمی‌رسید) می‌افزاید: وحی مسیحی منشأی برای برخی افکار فلسفی محض بود (نظیر افکار توماس، دکارت، مالبرانش و لایب نیتس) اما او این را نیز برای تکوین هویت فلسفه مسیحی کافی نمی‌داند بلکه می‌افزاید برای تأسیس یا تحقق فلسفه مسیحی لازم است که فلسفه‌ای باشد که راه را برای توجه به مافوق طبیعت گشوده‌گذارند بلکه باید امری که از مافوق طبیعت نازل شده در تأسیس این فلسفه دخیل باشد (هر چند لازم نیست جزء مضمون و متن این فلسفه باشد) وی نتیجه می‌گیرد ما فلسفه‌ای را مسیحی می‌دانیم که در آن با وجود تفکیک صوری دو مطلب وحی و عقل معاضدت وحی مسیحی را با عقل انسانی لازم شمارند. این امر با تاریخ عینی صورت‌گرفته در عالم واقع نیز انطباق دارد (روح فلسفه قرون وسطی ص ۵۰) ژیلسون در آثار خود بتبعیت از توماس اکویناس بر نقش تعبیر موجود در عهد عتیق یعنی «هستم آنکه هستم» در پیریزی فلسفه‌ای وجود محور در مسیحیت تأکید می‌کند.

۱۲- دکتر مدکور با توجه به زمینه‌سازی تمدن اسلامی برای بالندگی فلسفه می‌گوید: این فلسفه در جو اسلامی و در کنف حمایت آن پرورش یافته و... اسلام در زیر لوای خود ملتهای مختلفی را گردآورد. وی ضمن تأکید بر نقش نسطوریان و صائبیان و یهودیان در انتقال و طرح افکار فلسفی یونان، اسلامی دانستن فلسفه اسلامی را در این می‌داند که اسلام فقط دین نیست بلکه دین و تمدن است (یا عبارتی دین تمدن ساز). او در جمع‌بندی می‌گوید: این فلسفه از حیث مسائل و بنیان و غایت و هدف اسلامی است و نیز اسلامی است از آنجهت که آن را اسلام از تمدنهای گوناگون و تعالیم مختلف گردآورده است (درباره فلسفه اسلامی ص ۱۰) عبارت اخیر مذکور اشاره به هاضمه قوی فرهنگ و تمدن اسلامی در استفاده از نکات مثبت فرهنگها و تمدنهای دیگر در رشد و شکوفایی آنهاست.

**\* اگر ملاک اسلامی بودن یک رشته علمی را مسلمان بودن متعاطیان آن یا رشد و شکوفایی آن در بستر تمدن اسلامی بدانیم چنانکه گاه از ریاضیات اسلامی یا طب اسلامی سخن می‌رود، اسلامی نامیدن فلسفهٔ بالیده در این تمدن کاملاً موجه است.**

می‌شد؛ اما مفهوم وابستگی وجودی عالم و امکان عدم پذیرش آن چیزی نبوده که با اندیشه ارسطو و جهان‌نگری غالب یونانیان سازگار باشد و چنانکه پرفسور ایزوتسو نشان داده<sup>۱۶</sup>، فلاسفهٔ اسلامی و در صدر آنان فارابی بودند که با تأثیرپذیری از اندیشهٔ اسلامی خلقت و لحاظ خداوند به عنوان نور آسمان و زمین و وجود بخشی به آنها، نخست به اندیشهٔ خلقت و لحاظ خداوند بعنوان نور آسمان و زمین و وجود نسبت به ماهیت و در وهلهٔ بعد به تفکیک امکان از ضرورت در وجود دست یافتند و بدین جهت بینشی وجود محور که در آن وجود، ملاک و مدار نیاز یا استغناست مطرح می‌شود (اصالت و تشکیک وجود و غنا و وابستگی آن). اما بنظر می‌رسد تأثیر اسلام و تعالیم آن بر فلسفه و فیلسوفان در نهایت ظهور فلسفه‌ای متکی بر شهود و تجربیات عرفانی و دینی بوده؛ یعنی زمینه سازی ظهور فلسفه‌ای نبوی با اعتلا بخشی عقل فلسفی به عقل قدسی نوری و تحویل فلسفه رسمی به فلسفهٔ حضوری، اشراقی و وجودی یعنی حکمت الهی و لحاظ تجرد از بدن و دستیابی به علم حضوری بعنوان

۱۳- در ارتباط با جنبه هرمنوتیکی فلسفه اسلامی رجوع شود به مقاله دکتر نصر در:

*history of Islamic philosophy Vol.I*

۱۴- تعبیر دکتر مدکور چنین است: فلسفه اسلامی از حیث موضوع و مباحث و مسائل و مشکلات و شیوه‌هایی که در حل آنها بکار برده است ممتاز و مشخص است. این فلسفه به مسئله واحد و کثیر و رابطه بین خدا و عالم... پرداخت و نیز خواست که میان وحی و عقل و عقیدت و حکمت دینی و فلسفه وفاق بدهد. فلسفه اسلامی مولود محیطی است که در آن به نشو و نما پرداخته و چنانکه مشهور است فلسفه‌ای است دینی و روحی (درباره فلسفه اسلامی ص ۱۰).

۱۵- علی و فلسفه الهی (ترجمه سید علوی)، ص ۲۵ و ۱۶.

۱۶- ر.ک: ایزوتسو، توشهیکو بنیاد حکمت سبزواری (ترجمه دکتر مجتبی)، فصل ۴، فرق بین ماهیت و وجود، خصوصاً صفحات ۵۸ تا ۶۱.

اما اگر معیار را نقش دین و اسلام در مقام گردآوری، الهام یا گزینش مسائل و یا میناسازی بدانیم نام فلسفهٔ اسلامی کاملاً برازندهٔ حکمتی است که تحت تأثیر جهان بینی خدا - محور اسلام، بعنوان تمهیدگر رسیدن به بینش وجود محور و گشایگشر راه مافوق طبیعت و شهود عالم غیب و زمینه ساز تحقق فلسفه‌ای نبوی که جنبه هرمنوتیک داشته و مفاهیم و محتوای آن از متن مقدس و زبان قرآن و حدیث متأثر شده است.<sup>۱۳</sup> و حتی در ابداع مفاهیم یا نحوهٔ استدلال به عقل مدد رسانده است.

مصادق مهم و اساسی این نکته در حکمت متعالیه جلوه گر است که دین و متون دینی به همراه برهان و شهود و عرفان در کسب نور و فهم الهی از عالم به حکیم تأثیر اساسی داشته است.<sup>۱۴</sup>

نکته مهم آنست که اگر دینی توانست مبانی فلسفی برای بینش نوین در عرضهٔ فلسفه به ارمغان آورد و نظرگاهی تازه در وجودشناسی به تابعان خود و متدینان ببخشد انتساب مکتبی فلسفی به آن دین، توجیهی معقول خواهد داشت. از این حیث دین اسلام، این موفقیت را داشته و بدینجهت جهان‌نگری اسلامی، حضوری مؤثر و تحول زا در تاریخ فلسفه بجا نهاد و به شرحی که خواهد آمد نقطهٔ عطفی را در جهان بوجود آورد.

علامه طباطبایی در بحثی تحت عنوان فلسفه الهی اسلام یا کمال فلسفه چنین آورده‌اند:

فلسفه الهی دائماً گسترش و ادامه پیدا می‌کرد و موضوعاتی را که در فلسفه بمعنای عالم بحالت پراکنده و جدا مورد بحث بود به همدیگر پیوند می‌داد یعنی موضوعاتی گوناگون را جملگی به عالم ماورای ماده و طبیعت مربوط می‌ساخت. در این بین اسلام و تفکر اسلامی تمامی پدیده‌ها (و حتی شئون اخلاقی و حقوقی) را بر مبنای توحید و در ارتباط با ساحت قدس ربوبی تحلیل کرد... بروشنی مشاهده می‌گردد که در اسلام هر قضیهٔ علمی و عملی در حقیقت همان مسئله توحید است که به اشکال و صورتهای مختلف در آمده است.<sup>۱۵</sup>

در این خصوص باید توجه داشت که آنچه در جهان‌بینی یونانی خصوصاً جهان ارسطویی مطرح بوده نوعی ضرورت و ازلیت جهان (جهان مادی) بوده که در آن برای جهان ماده امکان عدم فرض نمی‌شده و لهذا نیازی به آفرینندهٔ خالق احساس نمی‌شده و آنچه در جهان طبیعت، وصف عمده تلقی می‌شود حرکت بوده که بجهت محال بودن حرکت خودجوش در فلسفه ارسطو، نیاز به مبدأ متعال بعنوان محرک لایتحرك احساس

شرط اساسی تحقق یک فلسفه حق‌محور و عارفانه (چنانکه سهروردی تصریح کرده است)، هانری کربن معالم و ارکان اساسی این فلسفه نبوی را وحدت‌گرایی و مخالفت با اثینیت فرشته باوری، مخالفت با حلول و اتکای بر تجربه‌های عارفانه و اعتقاد به دایره نبوت و وصل آن به دایره ولایت می‌داند. او در نهایت، حکمت شیعه را به عنوان باطن اسلام و حد اعلای این نوع حکمت دانسته است.<sup>۱۷</sup> پرفسور ایزوتسو نیز نظریه حکمت متعالیه در باب تمایز وجود و ماهیت و نیز اصالت وجود را ناشی از شهود تجربی عمیق عرفانی می‌داند.<sup>۱۸</sup> آنچه تا کنون گفته شد بحثی صرفاً توصیفی در باب ارتباط دین و فلسفه بود اما در بحث دستوری و از روشی تنها به این نکته اکتفا می‌شود که دین بی فلسفه بصورت امری مبهم نامنسجم و غیر مدلل در می‌آید و فلسفه بدون دین به ورطه صوری‌سازی فنی صرف، اما بدون محتوی و معنا و معنویت در می‌آید.

نکته:

در ارتباط با اثبات اصالت و هویت فلسفه اسلامی شیوه‌ای دیگر عبارتست از پرداختن به ابتکارات فلسفه اسلامی و شمارش که به مسایل فلسفی یونان افزوده شده که به تحقیق مرحوم علامه طباطبایی - مندرج در یادنامه ملاصدرا- این رقم در فلسفه اسلامی به بیش از ۲۰۰ مسئله می‌رسد<sup>۱۹</sup> و این نکته با مقایسه آثار و مسائل مطرح در کتب حکمای اسلامی و مقایسه آن با آثار حکمت یونان واضح می‌شود.

اما چنانچه گفته شد شیوه دیگر و مهمتر عبارتست از پرداختن به روح کلی و جوهر اساسی فلسفه اسلامی و مقایسه آن با جوهره فلسفه یونان (لحاظ کیفی بجای دیدگاه کمی) که در این مقاله از این دیدگاه به مسأله نگریسته شده است.<sup>۲۰</sup> بسیاری محققان و نیز مستشرقان، حکمت مشرقی ابن‌سینا را گامی در جهت تاسیس نظامی فلسفی اشرافی که متأثر از فرهنگ اسلامی و شرقی و

حاوی نقادیهای مبنایی بر فلسفه یونان بوده است دانسته‌اند.<sup>۲۱</sup>  
تکمیل:

در مورد تفاوت اساسی بین کلام اسلامی و فلسفه اسلامی مواضع متفاوتی اتخاذ شده و چنانکه دیدیم برخی اصولاً به عدم تفاوت فلسفه و کلام در اسلام (به هدف نفی فلسفه اسلامی) قائل شده‌اند. در این زمینه باید گفت: وجه اساسی افتراق مسائل کلامی و مسائل فلسفی و شیوه پرداخت به مسایل را باید در روش و رویکرد این دو رشته علمی در بحث از مسایل جست؛ بدینمعنی که پرداخت برهانی به مسأله‌ای همچون صفات الهی که در هر دو علم مورد بحث قرار می‌گیرد فعالیتی فلسفی است و رویکرد جدلی به آن فعالیتی کلامی. هر چند که در علم کلام از آن حیث که بقصد ردّ و دفاع و تبیین ایجاد شده استفاده از مباحث فلسفی و حتی علمی تجربی بعنوان اصل موضوع یا غیر آن جایز است. بعلاوه حیطه بحث فلسفه، وجودشناسی است که در کلام تنها بعنوان مقدمه ورود به برخی مسایل مطرح است همچنین سرآغاز علم کلام خداشناسی و صفات الهی و اثبات دین است که این امر در غالب نظامهای فلسفی بعنوان سرانجام مباحث مطرح است.<sup>۲۲</sup> بلحاظ غایت نیز مقصود فلسفه اولاً و بالذات شناخت حقیقت است.

مؤخره: فلسفه دینی در فلسفه غرب پس از کانت بنظر نگارنده بنابر فلسفه کانت و انحصار وظیفه فلسفه

۱۷- ر.ک: هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، اثر داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام صفحات ۱۲۵ تا ۱۳۵ کربن در ضمن جابجا عنصر تأویل را در این حکمت باز می‌نماید، همان ص ۱۳۷ - ۱۳۴.

۱۸- بنیاد حکمت سبزواری ص ۵۰ و ۷۶.

۱۹- استاد مطهری نیز دهها نوآوری فیلسوفان اسلامی را در زمینه فلسفه و منطق بر شمرده‌اند ر.ک: جلوه‌های معلمی استاد مطهری، ص ۱۶۲ (انتشارات آموزش و پرورش).

۲۰- در ارتباط با تحول بخشی مبنایی تفکر اسلامی در فلسفه یونان خصوصاً در باب مقایسه خدای اسلام و خدای ارسطو، جهان بینی اسلام و جهان‌نگری ارسطو و نقش حرکت و تحول در تفکر اسلامی و ارسطویی رجوع شود به مقاله عبدالجواد فلاطوری تحت عنوان تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی مندرج در دومین یادنامه علامه طباطبایی، انتشارات علمی فرهنگی.

۲۱- هر چند که جز اندکی از منطق مشرقین از اثر عظیم ابن‌سینا بدست نیامده است. در این زمینه ر.ک: «محواله المسلمین ایجاد فلسفه شرقیه» از الفونسو نلینو مندرج در «التراث اليونان فی الحضارة الاسلامیه»: ترجمه عبدالرحمن بدوی.

۲۲- در این مورد ر.ک: گارده، لویی، فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام والمسیحیه، ترجمه صبحی صالح، فریدالجبر، ج ۳، بیروت.

**\* پرفسور هانری  
کُربن در نهایت،  
حکمت شیعه را به  
عنوان باطن اسلام و  
حد اعلای این نوع  
حکمت دانسته است.**

- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای تفکر فلسفی در اسلام، جلد ۱، طرح نو.
- ۳- آربری، آرتور، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه حسن جوادی، امیرکبیر.
- ۴- ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال‌الدین مجتویی، دانشگاه تهران.
- ۵- الیاده، میرچا، دین پژوهی (گزیده دائرة المعارف ادیان)، ترجمه خرمشاهی، علمی فرهنگی.
- ۶- بدوی، عبدالرحمن، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، بیروت، دارالقرآن.
- ۷- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، علمی فرهنگی.
- ۸- ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، علمی فرهنگی.
- ۹- شایگان، داریوش، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی، ترجمه باقر پرهام، آگاه.
- ۱۰- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر.
- ۱۱- طباطبایی، محمد حسین، علی و فلسفه الهی، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، انتشارات اسلامی.
- ۱۲- مذکور، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، امیرکبیر.
- ۱۳- گارده، لویی، فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام والمسیحیة، ترجمه صبحی صالحی، فرید جبر، بیروت.
- ۱۴- نصر، سید حسین، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، *The History of Islamic philosophy vol. I*

\* \* \*

۲۳- علاوه بر قابل مناقشه بودن مبنای کسالت و نقد او از مابعدالطبیعة و فروگاهش آن نوعی شناخت‌شناسی یا تجربه‌گرایی یا زبان‌سوری، باید گفت رابطه مطلوب دین و فلسفه همان هم‌نوابی و رابطه مبتنی بر مبادله و همسخنی طرفینی (دیالوگ) است که قرن‌ها نیز وجود داشته و بر این اساس است که امکان تحقق فلسفه دینی همچنان مفتوح باقی می‌ماند. در این زمینه رک: دین پژوهی جلد ۱، مبحث دین و فلسفه.

به تشخیص حیطه‌های مجاز ادراکی بشر و نه شناخت حقیقت و موجود بما هو موجود، نسبت فلسفه با دین را اساساً باید بنحو دیگری پی‌گرفت.<sup>۲۳</sup> بدین شرح که پذیرندگان فلسفه کانت باید از طرفی در پی یافتن شالوده جدیدی برای دین بجز تعقل و فلسفه و مابعدالطبیعه باشند چه اینکه کانت نیز جز خود دینداری را به وجدان و عاطفه و عقل عملی تحویل نمود و بر این اساس سخن از فلسفه دینی نیز جز بمعنی عقاید دینداران فاقد معناست. بتعبیر دیگر فلسفه دینی برای کانت از باب سالبه باتفقای موضوع است؛ یعنی بتبع استحالة تحقق فلسفه بمعنی وجودشناسی، فلسفه دینی یا غیر آن نیز مستحیل است. نمونه پیروان کانت در متألّهان مسیحی کیرکگارد، ریچل، بولتمان، بویر و بارت هستند که با اعتقاد به شکاف بین ایمان و عقل و درج ایمان مسیحی در تعهد شخصی یا اولویت عقل عملی بعنوان اساس الهیات و یا تمسک به تاریخ مقدس بعنوان شالوده ایمان و یا با ارجاع دین و ایمان به مواجهه بیواسطه با یک مخاطب الهی با صمیمیتی نظیر رابطه عاشق و معشوق بجای عالم و معلوم در صدد ایجاد الهیاتی نوین می‌باشند. عبارات دیگر ایشان کلام نوین مسیحی و تبیین دین مسیح در قالبهای نظری جدید را پایه نهادند نه فلسفه‌ای مسیحی که بتعبیر اکویناس از اساس دین مسیحیت، نشأت یافته باشد. بلکه برخی از ایشان نظیر کی‌رکگارد نظامهای فلسفی را اساساً در تعارض با ایمان دینی دانسته‌اند.

اما اعتقاد به معیار یگانه معنا چنانکه در پوزیتیویسم تجربی و منطقی مشاهده می‌کنیم و به یکسان نگری دین با عاطفه و احساس می‌انجامد در واقع خالی کردن دین از اعتبار شناختی یا معرفت بخشی است؛ همچنین آنها که چونان فلاسفه تحلیل زبان را کانون توجه قرار داده و به کاربرد آن در حوزه‌های مختلف به مثابه بازیهای مختلف زبان ناظر به نحوه‌های زندگی قائلند نیز دین را در چارچوب اصالت ایمان<sup>۲۴</sup> حصر نموده و آن را از انواع معرفت خالی تصور می‌کنند و طبعاً امکان مقوله‌ای بعنوان فلسفه دینی یا مفادی معرفت بخش را رد می‌کنند. البته در این بین در قرن بیستم می‌توان از الهیات فلسفی پل تیلیخ و الهیات پویشی و ایتهد بمنزله نمونه‌هایی برای امکان‌تدوین مجدد فلسفه دینی مسیحی یاد کرد.

منابع:

- ۱- ابراهیمی دینانی: غلامحسین، نیایش فیلسوف (مقاله فلسفه و دین)، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.