

نسبت فلسفه اسلامی با اسلام: انطباق یا سازگاری؟

مسعود امید*

چکیده

این نوشتار از طریق آشکارسازی دیدهای موجود در گفتمان فلسفه اسلامی در گذشته و حال، درباره نسبت فلسفه اسلامی با اسلام، به بررسی این منظرها پرداخته است. در این مقاله نخست، دو دید مهم و کلیدی انطباق‌گرا و سازگارگرا معرفی شده است و آنگاه پس از بیان دشواریهای نظری و عملی انطباق‌گرایی، حکم به گزینش و رعایت دیدگاه سازگارگرا شده است. در باب دینی بودن یا نبودن فلسفه اسلامی و وجه آن نیز تأملاتی صورت گرفته است.

کلید واژه‌ها: نسبت فلسفه اسلامی و اسلام، انطباق‌گرایی، سازگارگرایی، فلسفه دینی، موجه بودن سازگارگرایی

* * *

مقدمه

همانگونه که نیک میدانیم تفکر فلسفی معاصر برای مسئله دیده‌ها، رویکردها و روشها

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز; masod - omid 1345@yahoo.cam *



در فلسفه، بهای بسیاری قائل است. از اینرو جریان فلسفی معاصر، فلسفی‌اندیشان را بجد به تأمل در این امور فرامیخواند؛ به این معنا که شرط فلسفه‌ورزی را منوط به احراز آگاهی از این امور میدانند. امروز فیلسوف به این سمت و سو فراخوانده میشود و سوق داده میشود که به بررسی، نقد، تصحیح و تکمیل دید^۱، رویکرد^۲ و روش^۳ خود بپردازد. در گذشته رسم بر این بود که پیش از آموختن محتوای یک علم به رئوس ثمانیه میپرداختند تا اشرافی کلی بر علم حاصل شود؛ یعنی به اموری از قبیل تعریف، موضوع، فایده، مؤلف، ابواب، مرتبه (مقام)، غرض و انحاء تعالیم (تقسیم و تحلیل و تحدید) علم.^(۱) بیقین اگر بخواهیم امروزه به تکمیل این رئوس بپردازیم باید مؤلفه‌هایی از قبیل دید، رویکرد و روش علم را نیز بر آنها بیفزاییم و از آنها در باب علم مربوطه پرسش کنیم؛ بدینمعنا که از آن علم سؤال کنیم براساس چه دید، رویکرد و روشی شکل گرفته است و به پیش میرود؟

تمرکز این نوشتار بر موضوع «دید» است. یکی از حوزه‌هایی که میتوان از «دید» و منظر خود در مورد آن جستجو نمود، فلسفه اسلامی است. در این راستا یکی از پرسشهای مهمی که مربوط به دید و منظر ما نسبت به جریان تاریخ فلسفه اسلامی یا مقطعی ویژه از این جریان میشود، این است که نسبت آن با اسلام چیست؟ برای آنکه وضوح بیشتری به این پرسش داده شود، میتوان آن را براساس دو مؤلفه «انطباق» و «سازگاری» مورد توجه قرار داد. در این حالت سؤال این است که نسبت فلسفه اسلامی با اسلام انطباق است یا سازگاری؟ این نوشتار درصدد آن است تا به تأمل و بررسی کلی این پرسش بپردازد و از این طریق بر آشکارگی ابعاد و اضلاع آن بیفزاید تا به پاسخی در باب آن راه یابد. تذکر این نکته لازم است که از آنجا که موضوع پرسش و بررسی این نوشتار در سطح دید و منظر نسبت به فلسفه اسلامی است، بالتبع از کلیت برخوردار خواهد بود. روشن است که دیدها و منظرها اساساً از کلیت برخوردارند و با همین وصف کلیت است که در امر مسیریابی و جهت بخشی

۱۲۲

به علوم (بویژه علوم انسانی) تأثیر میگذارند.

این نوشتار براساس اصول و پیش‌فرضهای ویژه‌یی که در گفتمان فلسفه اسلامی

1. vision or sight
2. approach
3. method



مطرح است، تنظیم شده است و بر همین اساس به طرح و حل مسائل میپردازد. با این وصف، در مقام تحلیل و ارزیابی تفصیلی پیش‌فرضهای خود نیست؛ پیش‌فرضهایی مانند: جریان‌ی با عنوان فلسفه اسلامی از فارابی تاکنون موجود است، این جریان و گفتمان لزوماً در تعارض و تقابل با اسلام نیست، نسبت فلسفه اسلامی با اسلام یا از قبیل انطباق است یا سازگاری و... .

اقسام نسبتها براساس دو مؤلفه انطباق و سازگاری

نخستین گام این تحقیق را بیان اقسام نسبتهای مهم میان این دو حوزه، براساس دو مؤلفه انطباق و سازگاری، اختصاص میدهیم. بیان اقسام مذکور براساس رعایت اختصار و تأکید بر موارد مورد نزاع است. نسبتهای مهم و عمده‌یی که در میان متفکران مورد گفتگو و اختلاف است، بدین قرار میباشند:

۱. فلسفه اسلامی منطبق با اسلام است.
 ۲. فلسفه اسلامی سازگار با اسلام است.
 ۳. فلسفه اسلامی نه منطبق و نه سازگار با اسلام است، بلکه ضد و مقابل آن است.
- با در نظر گرفتن چنین تقسیم‌بندی کلی، براساس تأملاتی که در پی خواهد آمد، نظر این نوشتار بر پذیرش نظریه دوم است.

نگاهی به دو مؤلفه انطباق‌پذیری و سازگاری

برای روشن شدن مراد از دو مؤلفه فوق، نکاتی در باب انطباق‌پذیری بیان میشود تا از این طریق مفهوم سازگاری نیز آشکار گردد. انطباق‌پذیری را از طریق بیان لوازم آن، بهتر میتوان دریافت. وقتی که حکم به انطباق‌پذیری دو حوزه، مانند فلسفه اسلامی و اسلام داده میشود، لازمه آن این است که استقلال فلسفه اسلامی از بین می‌رود و دوگانگی میان آنها منتفی میشود و در عوض وحدت حاکم میگردد و هر چه غیریت و تفاوت است رخت برمیبندد. در این حالت‌گویی با دو خط و جریان متمایز (در عالم ثبوت) و متفاوت (در عالم اثبات) مواجه نیستیم و تنها چیزی که وجود دارد، یک خط و یک جریان است و بس که آن هم اسلام است. در این حالت، آن دوگانگی که احياناً در آغاز بنظر میرسید، دیگر «حقیقی» نیست؛ بدینمعنی که تمایزی از حیث هستی‌شناختی (مربوط به عالم ثبوت) یا معرفت‌شناخت (مربوط به

عالم اثبات) موجود نیست، بلکه این دوگانگی کاملاً «اعتباری» است. از طرف دیگر با توجه به توضیح مذکور، مفهوم انطباق‌پذیری، مفهومی مشکک نخواهد بود بلکه متواطی خواهد بود؛ یعنی یا فلسفه اسلامی با اسلام منطبق است یا نیست و حالت میانه‌یی وجود ندارد.

اما براساس نسبت سازگاری، با چنین حالتی مواجه نخواهیم بود؛ یعنی استقلال هر یک از این حوزه‌ها محفوظ میماند. در این نسبت واقعاً با دو خط و دو جریان یا دو حوزه مواجه هستیم و تفاوت فلسفه اسلامی و اسلام، حقیقی است و نه اعتباری. اما از طرف دیگر، استقلال ایندو و دوگانگی آنها دارای وصف سازگاری است. ایندو مانند دو خطی هستند که در عین حفظ استقلال، دارای همسویی و همجهتی هستند؛ مانند دو فردی که در هنگام پیاده‌روی، یکی از آنها همسویی خود را با دیگری حفظ میکند. با توجه به مفاد و معنای سازگاری در این تعبیر، میتوان گفت که سازگاری، مفهومی مشکک است و نه متواطی.

اقسام فلسفه‌ها در نسبت با دین

تقسیم‌بندی دیگری که به تصحیح دید ما نسبت به فلسفه اسلامی کمک میکند و در ارتباط با تقسیم‌بندی پیشین است، تقسیم فلسفه‌ها براساس نسبت آنها با دین است. (در اینجا برای داشتن تصویری روشنتر از مسئله مورد نظر، مراد از دین را، بطور کلی، عبارت از باورها و گزاره‌هایی که در باب اصول و فروع، در ادیان ابراهیمی مطرح است، در نظر میگیریم). بیان دیگر میتوان نظامها، دستگاهها، نظریه‌های فلسفی یا جریانه‌های فلسفی و بطور کلی فلسفه‌ها را در نسبتی که با دین برقرار میکنند، مورد تقسیم‌بندی قرار داد. با این وصف میتوان فلسفه‌ها را به سه دسته تقسیم نمود:

۱. فلسفه دینی: فلسفه‌یی که هم از جهت موضوعات و مسائل (مانند: خدا، معاد و...) و هم از جهت پاسخها و مواضع، با دین هم‌راستا و هم‌جهت است. مانند برخی از فلسفه‌های هستی^۱ و فلسفه‌های وجودی^۲ و فلسفه اخلاق^۳. فلسفه دینی بر دو قسم میتواند باشد: در انطباق با دین و در سازگاری با دین.

1. ontology
2. existentialism
3. philosophy of ethics



۲. **فلسفه ضد دینی:** فلسفه‌یی که از جهت موضوعات و مسائل، با دین مشترک و هم‌راستاست، ولی از جهت پاسخها و مواضع، در جهت خلاف آن و مقابل آن است؛ مانند فلسفه مارکسیسم.

۳. **فلسفه غیر دینی:** فلسفه‌یی که موضوعات، مسائل، پاسخها و مواضع آن، دست‌کم بصورت بیواسطه و مستقیم، با موضوعات و مسائل مورد نظر دین مرتبط و مشترک نیست. مانند فلسفه سینما، فلسفه تکنولوژی، فلسفه پدیدار، فلسفه منطق، فلسفه ریاضیات و

بنظر این نوشتار، در تقسیم‌بندی فوق نیز، فلسفه اسلامی را باید در دسته فلسفه دینی، از قسم سازگار با دین، قرار داد.

حال پس از بیان تقسیمات و توضیح مواردی چند، به بررسی نظریات و ادله و شواهد مخالف و موافق آنها میپردازیم. لازم بذکر است از آنجا که این نوشتار حول محور انطباق یا سازگاری فلسفه اسلامی با اسلام دور میزند، بر این اساس، بناگزیر، پیش‌فرضهای بنیادی از قبیل اصل عدم تعارض با اسلام را در فرض دارد (همانگونه که پیش از این اشاره شد) و از اینرو بتفضیل به نقد نظریه‌یی که حکم به ضدیت این دو میکند، نخواهد پرداخت، بلکه برعکس، نقطه تمرکز بررسی را به نظریه انطباق‌پذیری معطوف خواهد ساخت.

نقد ضدیت و تقابل فلسفه اسلامی با اسلام

نخستین نظری که در اینجا باختصار بررسی میشود، نظریه ضدیت و تقابل فلسفه اسلامی با اسلام است. از این دیدگاه، فلسفه اسلامی نه تنها منطبق یا سازگار با اسلام نیست، بلکه کاملاً در ضدیت و تقابل با آن است.

نخستین مورد در نقد این نظر آن است که جریان فلسفه اسلامی به پرسشهایی پرداخته است و در مورد سؤلهایی متمرکز شده است که کاملاً در هماهنگی با مسائل اسلام است؛ پرسش از مبدأ و معاد از این قبیل است. یعنی سمت و سوی مسائل خود را در جهت مسائل اسلام قرار داده است.

دوم آنکه، حداقل پاره‌یی از مواضع و پاسخهای موجود در فلسفه اسلامی، در هماهنگی کلی با اسلام است؛ برای مثال از جهت پذیرش اصل وجود مبدأ و معاد، در هماهنگی با آن است.

نقد انطباق‌پذیری فلسفه اسلامی با اسلام

به دلایل و شواهدی که در ذیل اشاره خواهد شد، نمیتوان از نظریه انطباق‌پذیری فلسفه اسلامی و اسلام دفاع کرد و آن را مقبول دانست:

۱. فلسفه اسلامی نه در ردیف اسلام و نه علم اسلامی درجه اول

پاره‌یی از خود فلسفی‌اندیشان مسلمان، فلسفه اسلامی را نه تنها در حد متون دینی و حاوی یا بازنماینده اصول و فروع دینی نمیدانند بلکه حتی آن را علمی اسلامی بمعنای دقیق کلمه، یعنی علمی که ناظر به بررسی بیواسطه اصول و فروع دین و درجه اول باشد، نیز نمیشمارند. ببیان دیگر، فلسفه اسلامی را حتی در ردیف علمی مانند فقه و کلام و اخلاق نقلی نیز قرار نمیدهند:

[علوم اسلامی] علمی که موضوع و مسائل آن علوم اصول یا فروع اسلام است و یا چیزهایی که اصول و فروع اسلام باستناد آنها اثبات میشود، یعنی قرآن و سنت؛ [عبارتند از] مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی، علم فقه، علم اخلاق نقلی.^(۳)

۲. فقدان اوصاف معنوی اسلام در فلسفه اسلامی

اسلام دارای «اوصافی معنوی» است که نمیتوان بسادگی آنها را به فلسفه اسلامی نیز سرایت داد و در مورد آن صادق دانست و پذیرفت. برای نمونه، اسلام دارای ویژگیهای معنوی از قبیل «قداست»، «وحيانی بودن (بمعنای خاص)»، «متعالی و منزّه بودن»، «متعلق ایمان بودن» است، اما در باب فلسفه اسلامی، چنین ویژگیهایی از طرف خود فیلسوفان مسلمان نیز مطرح نشده است.

۳. فقدان ویژگیهای معرفتی اسلام در فلسفه اسلامی

از طرف دیگر، اسلام واجد «ویژگیهای معرفتی» است که نمیتوان آنها را به فلسفه اسلامی نسبت داد. برای نمونه، اسلام دارای وصف «فقدان تناقض»، «فقدان نقض و ابرام، جرح و تعدیل، تحلیل و ترکیب رایج در علوم» و... است، اما اولاً امکان انتساب فلسفه اسلامی به صفاتی از قبیل تناقض، نقض و... وجود دارد و ثانیاً در

۱۲۶



پاره‌یی از موارد بنحو بالفعل میتوان ویژگیهای مذکور را بدان نسبت داد.

۴. اسلام بمثابه «کلی» و فلسفه اسلامی بمثابه «کل»

پذیرش اسلام و ایمان به آن، از مقوله همه و هیچ است. نمیتوان به بخشی از اسلام ایمان آورد و بخشی دیگر از آن را وا گذاشت. از این حیث، اسلام مانند «کلی» است؛ یعنی عدول از یک مورد آن کافی است تا از کلیت ساقط شود و جزئی گردد. پس چنان است که با تمامیت خود یا مقبول واقع میشود یا نمیشود. ولی جریان فلسفه اسلامی از مقوله همه و هیچ نیست. میتوان مکتبی، شاخه‌یی، نظریه‌یی، ایده‌یی و... از آن را پذیرفت و آن را پرورش داد و از دیگر آراء صرف نظر کرد. از این حیث، فلسفه اسلامی مانند «کل»ی است که دارای اجزاء است و میتوان به برخی از اجزاء آن تن داد و پاره‌یی دیگر را فرو گذاشت.

۵. وجود پاره‌یی از آراء فلسفی غیر منطبق با اسلام

برخی از آراء و دیدگاههایی در فلسفه اسلامی وجود دارد که در تطابق با باورهای دینی قرار نمیگیرد. برای نمونه در ذیل به برخی از این موارد اشاره میشود:

الف) اساساً محور استدلالهای فلاسفه مسلمان پیشین و پایه و اساس مباحث فلاسفه‌یی از قبیل فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر در مباحث مربوط به ذات و صفات و شئون حق، اعم از وحدت و بساطت و غنای ذاتی، علم، قدرت، مشیت و... «وجوب وجود» بوده است؛ یعنی آنها همه صفات و شئون حقتعالی را از وجوب وجود استنتاج مینمودند. اما آنچه در نهج/البلاغه پایه و اساس همه بحثها درباره ذات حق قرار گرفته، این است که او، «هستی مطلق و نامحدود» است و قید و حد بهیچوجه در او راه ندارد و هیچ مکان یا زمان و هیچ شیئی از او خالی نیست. او با همه چیز است ولی هیچ چیز با او نیست. بر این اساس باید گفت که صفات و شئون الهی، از اطلاق و عدم تناهی و لاحدی وجود او حاصل میشود. بعلاوه در تفکر مشائی و سینیوی، ذهن هرگز به ملاک وجوب وجود دست نمیباید، بلکه تنها وجوب وجود از این راه به «اثبات» میرسد و پذیرفته میشود که بدون فرض واجب‌الوجود، ممکنات غیرقابل توجیه است. ولی در نهج/البلاغه هرگز به وجوب وجود، بعنوان اصل توجیه‌کننده ممکنات تکیه نشده است، بلکه آنچه در این کتاب بر آن تکیه شده

است و بمنزله ملاک وجوب وجود و آنگاه توجیه‌کننده وجود ممکنات می‌باشد، همانا واقعیت محض و وجود صرف و نامتناهی ذات حق است.^(۳)

ب) امثال ملاصدرا گفته‌اند که معاد، جسمانی است، اما همه معاد جسمانی را در داخل خود روح و عالم ارواح برده‌اند؛ یعنی گفته‌اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد. اما این مطلب هم مشکل را حل نکرده است؛ یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمیتوانیم تطبیق کنیم و با اینکه حرف خیلی خوبی است... ولی معاد قرآن را با این مطلب نمیشود توجیه کرد.^(۴)

۶. عدم توجه فلسفی و عمیق به برخی از آراء اسلام

پاره‌یی از موضوعات و مسائل در اسلام وجود دارد که یا اصلاً مورد توجه فلسفه اسلامی واقع نشده است و یا بصورت عمیق مورد التفات قرار نگرفته است؛ مانند دلایلی که در نهج البلاغه در مورد خداوند مطرح شده است از قبیل هدایت درونی، فسخ تصمیمها، نظم و...^(۵)

۷. فلسفه‌ورزی در موضوعات ممنوع الورد

از طرف دیگر، در اسلام مسائلی وجود دارد که پرداختن و تعمق در باب آنها منع شده است، ولی در فلسفه اسلامی در مورد آنها بحثهای مفصل و عمیقی مطرح شده است؛ مانند مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار.^(۶)

۸. فقدان توصیف کافی در مورد برخی موضوعات اسلامی

برخی از موضوعات کلیدی اسلام، در فلسفه اسلامی بگونه‌یی تعریف و توصیف شده‌اند که نمیتوان آنها را عیناً در متون و مواضع دینی یافت. برای نمونه در تعریف ۱۲۸ و توصیف «ایمان»، دیدگاه فیلسوفان اسلامی معرفت‌گرایانه است، ولی چنین دیدگاهی را عیناً در اسلام ملاحظه نمیکنیم.

نظریه‌های معرفت‌گرا نظریاتی هستند که گوهر و عنصر اصلی ایمان یا اولویت نخست و مؤلفه مهم در تعریف ایمان را، معرفت میدانند که بمعنای اعتقاد جزمی، تصدیق قطعی یا یقین معرفتی و منطقی است. در این معنا ایمان، معادل یقین باب



برهان تلقی میشود. توضیح دیدگاه این دسته به این صورت بیان شده است:

حقیقت ایمان عبارت از علم و معرفت فلسفی به واقعیات عالم هستی است. بزعم طرفداران این نظر، ایمان عبارت است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات که سیر نفس در کمال عملی است، آثار خارجی این علم و معرفت است. بنابر این نظریه، وجود یا عدم و شدت یا ضعف ایمان هر شخصی با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم خارج سنجیده میشود. مؤمن کسی است که عقاید مطابق با واقع دارد و ایمان در صورتی کامل است که انطباق عقاید مورد نظر با عالم هستی مستقیمتر و بی‌پرده‌تر و بدون شائبه و اوهام باشد. بنابر این نظریه، حقیقت ایمان از سنخ علم و معرفت فلسفی است. در این نظریه تصدیق خدا و انبیا بمعنای یک تصدیق منطقی مطرح است که به یک واقعیت خارجی مربوط میشود و بخشی از معرفت به عالم هستی است. مفهوم عمل به وظیفه و تکلیف همچون یک امر اعتباری است و نمیتواند در محاسبات فلسفی وارد شود و خارج از مفهوم ایمان است. ایمان به فلسفه نظری مربوط میشود و نه فلسفه عملی.^(۷)

در این دیدگاه، اصل ایمان معرفت است. بنابراین یا معرفت حاصل است که ایمان وجود دارد، یا حاصل نیست که در این صورت از ایمان هم خبری نخواهد بود. پس ایمان نمیتواند به این معنا قابل زیادی و نقصان باشد و آنچه در آیات و روایات از کمی و بیشی ایمان سخن بمیان آمده است مربوط به اصل ایمان نیست بلکه کمال زیادی بر ایمان است و مربوط به کمی و بیشی اعمال است. کمی و بیشی ممکن است به تفاوت احوال روانشناختی مؤمنان از قبیل یقین روانی یا اطمینان روانی و... نیز باشد که دارای درجات مختلف است.^(۸)

بنظر برخی از محققان، دیدگاه اکثر متفکران شیعی (بویژه متقدمان و نه برخی از معاصران) درباره ایمان همانا یکسانی ایمان و تصدیق است و مراد ایشان از تصدیق همان معرفت است. بنظر ایشان در نظر کسانی چون سید مرتضی، شیخ طوسی و باحتمال قوی شیخ مفید و نیز شهید ثانی و خواجه نصیر و ملاصدرا، ایمان همان معرفت است. شهید ثانی بحث مفصلی در اینباره دارد و به پاسخگویی و رد این نظر که مراد از تصدیق معتبر در ایمان چیزی بیش از علم و معرفت باشد، پرداخته است.^(۹)

برای نمونه، ابن‌سینا در *معراج‌نامه* بر این امر تصریح میکند و مینویسد: «و قبول [تصدیق] این جمله [مجموعه حقایق]، ایمان است.»^(۱۰) وی ایمان و تصدیق را به

«معقول و یقینی» و «محسوس و غیر یقینی» تقسیم میکند:

و ایمان عبارت بر دو قسم است: حقیقی و مجازی و قشر و مغز. ایمان حقیقی و مغز، انبیا [یا واصلان به عقل مستفاد و یقین عقلی] گرفتند که حامل مغز و معنید و عوام حامل قشر و صورتند. پس ایمان ایشان محسوس بود، نه معقول [و ایمان خواص معقول بود، نه محسوس].^(۱۱)

چنین دیدگاهی در باب ایمان دینی، از سوی برخی از بزرگان فلسفه و عرفان اسلامی ناکافی انگاشته شده است:

بدان که ایمان [دینی] غیر از علم و ادراک است، زیرا علم و ادراک، حظّ عقل است و ایمان حظّ قلب. انسان به مجرد آنکه علم پیدا کند به خدا و ملائکه و پیغمبران و یوم‌القیامه، او را نتوان مؤمن گفت، چنانچه ابلیس تمام این امور را علناً و ادراکاً میدانست و حقتعالی او را کافر. چه بسا باشد فیلسوفی به برهانهای فلسفی که شعب توحید و مراتب آن خواند را مبرهن کند و خود، مؤمن بالله نباشد، زیرا علمش از مرتبه عقل و کلیت و تعقل، به مرتبه قلب و جزئیّت و وجدان نرسیده باشد. برای مثال کسی که تنها میدانند و علم دارد که مردگان نمیتوانند به انسان آزار برسانند با کسی که علاوه بر علم، بر اثر تکرار عمل همراهی با مردگان، این علم را به قلب رسانده است، متفاوت است. شخص نخست از مرده میهراسد ولی شخص دوم چنین نیست. این هراس و عدم هراس ریشه در عدم ایمان به علم و ایمان به علم دارد. پس علم غیر از ایمان است و این مطلب بحسب لغت نیز مناسب با معنی ایمان است، زیرا ایمان در لغت بمعنی وثوق و تصدیق و اطمینان و انقیاد و خضوع و در فارسی بمعنای گرویدن است و پرواضح است که گرویدن غیر از علم و ادراک است.

ایمان به معارف الهی و اصول عقاید حقّ صورت نگیرد، مگر آنکه اولاً آن حقایق را به قدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات و بیّنات و براهین عقلی ادراک کند و این مرحله بمنزله مقدمه ایمان است و پس از آنکه عقل حظّ خود را استیفا نمود، به آن قناعت نکند، زیرا این قدر از معارف، اثرش خیلی کم است و حصول نورانیت از آن، کمتر شود. پس از آن باید سالک الی‌الله اشتغال به ریاضات قلبی پیدا کند و این حقایق را با هر ریاضتی شده به قلب رساند تا قلب به آنها بگردد. پس در اینجا (در مرتبه قلب) مراتب ایمان فرق کند و شاید معنای حدیث شریف که میفرماید: علم نوری است که خدای تعالی در

دل هر کس که خواهد افکند، همین باشد؛ زیرا علم بالله تا در حدّ عقل است، نور است. پس از ریاضات قلبی، خدای تعالی آن را در قلوب مناسب افکند و دل به آن بگردد. مثلاً حقیقت توحید که اصل اصول معارف است و اکثر فروع ایمانی و معارف الهی و اوصاف کامل روحی و صفات نورانی قلبی از آن منشعب شود، تا در ادراک عقلی است، هیچیک از این فروع بر آن مترتب نشود و انسان را به هیچیک از آن حقایق نرساند؛ مثلاً توکل به خدای تعالی یکی از فروع توحید و ایمان است. ما غالباً به برهان یا به امور شبیه به برهان، ارکان توکلیمان تمام است ولی حقیقت توکل در ما حاصل نیست، پس علم عقلی صرف موجد صفات روحی و اعمال دینی و... نیست. بلکه این رویکرد قلبی و ایمان قلبی به علم و ادراک عقلی است که این فروع را تولید میکند. خلاصه تا حقیقت چیزی به قلب و دل نرسیده است و در حدّ عقل است و دل ما بدان نگروده، در حدّ ادراک عقلی بوده و بسیار کم اثر است. برای درک تفاوت ایمان و علم عقلی مثال دیگری از متون دینی میزنیم؛ یکی از اوصاف مؤمنان این است که چون ذکر خدا شود، قلبهای آنان ترسناک گردد. حال کسی که همه ارکان ایمان را عقلاً دریافته است و بر این اساس مدعی ایمان است و برای هر رکنی برهانی تدارک دیده است، آیا در مراجعه به احوال خود، این ویژگی را در خود مییابد؟ هرگز. مؤمن آن کسی است که قلبش حضور حق و احاطه قیومی آن ذات مقدس را دریافته باشد و عظمت و جلال او را وجدان کرده باشد.^(۱۲)

۹. وجود عناصر عقل گریز در اسلام

فیلسوفان دین بر این نظرند که ادیان و از جمله اسلام، دست کم دارای دو دسته از دعاوی هستند: دعاوی عقل پذیر و دعاوی عقل گریز (و نه عقل ستیز). دعاوی عقل پذیر، گزاره‌هایی هستند که برهان پذیرند، اما دعاوی عقل گریز برهان پذیر نیستند، مانند تعداد فرشتگان بهشت یا جهنم که عقل امکان اثبات آنها را از طریق برهان ندارد. در چنین حالتی نمیتوان از انطباق فلسفه اسلامی با اسلام سخن گفت. چراکه فلسفه اسلامی خود را ملتزم به اقامه برهان و پرداختن به امور برهانی میداند و بس. در حالی که هیچ حدوسطی که بنحو خاص و جزئی بتواند این حقایق را مدلل سازد، وجود ندارد.

۱۰. وجود نظام مقولاتی و اصول مستقل در فلسفه اسلامی

اساساً فلسفه و بتبع آن فلسفه اسلامی از نظام مقولاتی و اصول ویژه خود برخوردار

است. مقولاتی مانند وجود و عدم، ثبات و تغییر، حرکت و سکون، قوه و فعل، جوهر و عرض، وجوب و امکان، ذاتی و عرضی و... از این قبیلند. چنین نظام مقولاتی و اصول مبنایی مربوط به آن، بعلاوه مباحث و آرائی که پیرامون آن مقولات و اصول شکل میگیرند، بیشتر، دلیل بر استقلال فلسفه اسلامی خواهند بود تا آنکه عیناً منطبق با اسلام باشند. فلسفه اسلامی چون فلسفه است، پس تنها برخوردش منطبق است و بس.

۱۱. حکم به ختم فلسفه اسلامی

یکی از نتایج نظریه انطباق فلسفه اسلامی با اسلام این است که همانگونه که اسلام خاتم‌الادیان است، فلسفه اسلامی موجود هم خاتم فلسفه‌هاست و این چیزی جز حکم به پایان فلسفه اسلامی و به انتها رسیدن حرکت فلسفی در جهان اسلام و در میان مسلمانان نخواهد بود. در این حالت، فلسفه اسلامی یعنی در جا زدن، صرفاً ریزه‌خوار گذشتگان بودن، مشغول فروعات فلسفی بودن، در پی تلخیص و شرح و تعلیقه بودن و بیان دیگر تعطیل عقل‌ورزی فلسفی و بس. خلاصه حاصل این نظریه چیزی جز سکون، رکود و توقف نخواهد بود.

۱۲. سلب استقلال از فلسفه اسلامی

یکی دیگر از نتایج این نظریه آن است که بطور کلی استقلال فلسفه اسلامی را سلب میکند. فلسفه اسلامی در این حالت، از هویت مستقل و ویژه خود و موضوعیت برخوردار نخواهد بود.

موجه بودن نظریه سازگاری

با توجه به وجود دشواریهای فوق در نظریه انطباق و با عنایت به فقدان چنین اشکالاتی در نظریه سازگاری، میتوان معقول بودن و موجه بودن نظریه سازگاری را پذیرفت. پذیرش نظریه سازگاری نتایج متعددی نیز به همراه دارد. به این معنی که با پذیرش این نظریه:

نخست، تمایز و تفاوتی که بنحو متعارف میان دین و فلسفه یا اسلام و فلسفه اسلامی درک میشود، مورد تأیید قرار میگیرد.



دوم، امکان گفتگوی مستمر میان دو حوزه از بین نمی‌رود. سوم، امکان آزادی تحقیق و نقد و بررسی فلسفی در فلسفه اسلامی بیشتر فراهم می‌شود. چهارم، امکان تشکیل نظریات و دستگاههای فلسفی جدیدی که از سازگاری بیشتری با اسلام برخوردار هستند، فراهم می‌آید.

فلسفه اسلامی، فلسفه بی دینی، ضد دینی یا غیر دینی

حال که نسبت فلسفه اسلامی با اسلام مشخص شده است و نظریه سازگاری این دو مقبول واقع گردید، میتوان در مورد مسئله دینی، ضد دینی یا غیر دینی بودن فلسفه اسلامی به راه‌حلی دست یافت. از آنجا که فلسفه اسلامی در همسویی با اسلام میباشد؛ بدینمعنی که اولاً با توجه تام به پرسشهایی که مورد نظر اسلام است، میپردازد و ثانیاً از طرفی در تلاش برای ارائه پاسخهایی همجهت با اسلام است و از سوی دیگر برخی پاسخهای بالفعل آن هماهنگ با جهان‌بینی اسلام است، بنابراین باید آن را فلسفه بی دینی دانست.

نتیجه‌گیری

بنظر میرسد که یکی از زمینه‌های بازدارنده حرکت فلسفه اسلامی، در گذشته حال، این بوده است که بنحو فلسفی به بررسی دید و منظر خود در مورد نسبت آن با اسلام نپرداخته‌ایم. در تاریخ فلسفه اسلامی و در گفتمان فلسفه اسلامی همواره این دید وجود داشته و دارد که گویی باید آن را در انطباق با اسلام یا چیزی در همین مرتبه، لحاظ کرد. وجود چنین پیش‌فرض یا زمینه‌یی در برخی از اندیشه‌ها یا اقوال، ما را بر آن داشت تا با موضوعیت و وضوح دادن به آن در قالب یک دید، به بررسی آن و نیز ارائه منظر بدیل، یعنی منظر سازگاری، پردازیم. بنظر میرسد که گذر از دید انطباق محور و انطباق طلب به دید سازگاری محور و سازگاری طلب، هر چه بیشتر بر فراخی و گشادگی فضای فلسفه‌ورزی در گفتمان فلسفه اسلامی، بیفزاید. نتیجه دیگری که بر آن تأکید میشود، آن است که میتوان با نگاهی روش‌شناختی به این نوشتار نظر کرد و بدینوسیله راهی را که در آن پیشنهاد شد، تکرار نمود؛ بیان دیگر میتوان به بررسی و آشکارسازی دیگر دیدها و منظرهایی که ممکن است مانع سرعت، دقت، پویایی و خلاقیت در فلسفه اسلامی گردد، بهمین شیوه پرداخت.

پی‌نوشتها:

۱. خوانساری، محمد، منطق صوری، ص ۲.
۲. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، مقدمه، ص ۱۰.
۳. همو، سیری در نهج البلاغه، ص ۷۲ و ۷۳.
۴. همو، معاد، ص ۱۹۴.
۵. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۹۰ (اشباح)، ۲۷، ۱۶۲؛ ترجمه محمد دشتی، خطبه ۲۵۰.
۶. ملکیان، مصطفی، «فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۵۱ و ۵۲، ص ۸۳.
۷. مجتهد شبستری، محمد، «حقیقت ایمان در نزد متکلمان اسلام»، مجله مقالات و بررسیها، دفتر ۵۱ و ۵۲، ص ۳۸ - ۴۴.
۸. فعالی، محمدتقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، ص ۷۹ و ۸۰.
۹. جوادی، محسن، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، ص ۱۳۵ - ۱۴۰.
۱۰. ابن سینا، معراج‌نامه، ص ۸۹.
۱۱. همان، ص ۹۰.
۱۲. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۷ - ۹۸.

منابع:

۱. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام و دشتی، ۱۳۶۹.
۲. ابن سینا، معراج‌نامه، نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۳.
۳. امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۸.
۴. جوادی، محسن، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم، انتشارات معاونت امور اساتید، ۱۳۷۶.
۵. خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.
۶. فعالی، محمدتقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
۷. مجتهد شبستری، محمد، «حقیقت ایمان در نزد متکلمان اسلام»، مجله مقالات و بررسیها، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، دفتر ۵۱ و ۵۲، ۷۱ - ۱۳۷۰.
۸. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا، ج ۱، ۲، ۳.
۹. _____، سیری در نهج البلاغه، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۴.
۱۰. _____، معاد، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۱۱. ملکیان، مصطفی، «فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۵۱ و ۵۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.