

What Is This Thing Called Islamic Philosophy?

Amir Divani (Mofid University Email: amirdivani@mofidu.ac.ir)

ARTICLE INFO

Article history**Received:** 7 May 2018**Revised:** 5 August 2018**Accepted:** 16 August 2018**Published online:** 23 September 2018**Key words:**

Religion of Islam, Islamic philosophy, relation of religion and philosophy, religious philosophy, definition and naming

ABSTRACT

The subject of this research is in which way we can name the part of philosophies or part of the philosophical research into Islamic philosophy. Although in naming something a little relation is sufficient, but in this research we attempt to bring significant relation for this naming. Therefore, this reason is placed on a law of definition: as the definition must be inclusive and exclusive, and equally cover its subjects and equally exclude the other subject, the criterion of the present naming can also be include Islamic philosophies and put other philosophies away. The chosen hypothesis in this article, not only is in accordance with the mentioned law but also possible to be added by more contents.

چیستی فلسفه اسلامی

امیر دیوانی (دانشگاه مفید) amirdivani@mofidu.ac.ir

اطلاعات مقاله

دریافت: ۱۷ اردیبهشت ماه ۹۷
بازنگری: ۱۴ مرداد ماه ۹۷
پذیرش: ۲۵ مرداد ماه ۹۷
انتشار: ۱ مهر ماه ۹۷

چکیده

موضوع پژوهش حاضر، وجه نام‌گذاری بخشی از فلسفه‌ها یا بخشی از تحقیقات فلسفی به فلسفه‌ی اسلامی است. هرچند در وجه نام‌گذاری می‌توان به کم‌ترین مناسبت بسنده کرد، لیک در این پژوهش کوشش می‌شود تا برای این نام‌گذاری وجه قابل توجهی به میان آورده شود. بدین ترتیب، این وجه بر قانونی در باب تعریف قرار داده می‌شود: همان‌طور که تعریف باید جامع و مانع باشد و به یکسان افراد خود را زیر پوشش قرار دهد و به یکسان غیر افراد خود را کنار بگذارد ملاک حاضر در نام‌گذاری واقع شده نیز بتواند جامع فلسفه‌های اسلامی باشد و نیز فلسفه‌های دیگر را بیرون از خود قرار دهد. در این راستا، فرضیه‌هایی پیش‌گذاشته می‌شوند که در میان آن‌ها، فرضیه‌ای مقبول قرار گرفته که در عین استیفای قانون یاد شده حامل این امکان است که بر محتوای آن افزوده شود؛ محتوایی که به منزله‌ی فصل مقوم به کار آید.

واژگان کلیدی

دین اسلام، فلسفه
اسلامی، نسبت دین و
فلسفه، فلسفه دینی،
تعریف و تسمیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

۱. تفاوت فلسفه اسلامی با فلسفه غرب

فلسفه‌هایی که زیر پوشش نام فلسفه غرب قرار گرفته‌اند مختلف و متفاوت‌اند و گاه پایه‌های این فلسفه‌ها و نتایج آنها تا مرز تباین و جدایی همه‌جانبه از یکدیگر پیش رفته‌اند. واضح است که وجه تسمیه مشترک این فلسفه‌ها از درون آنها برنخاسته است و تنها منطقه جغرافیایی مغرب‌زمین است که آنها را در کنار هم نهاده است. واقعاً چه نقطه مشترک قابل توجهی را برای مثال میان فلسفه هیوم و فلسفه کانت - که هر دو در فلسفه غرب جای دارند - می‌توان یافت؟

درست است این دو فیلسوف، فعالیت عقل نظری یا شناختاری را فقط در حیطه طبیعت یا تجربه مجاز می‌دانند؛ ولی نمی‌توان گفت که این دو فلسفه با هم قرابت و اشتراکی دارند: فلسفه هیوم در این مسیر به شکاکیت تمام عیار مبتلا می‌شود؛ ولی فلسفه کانت درصدد به حرکت انداختن مجاز عقل نظری از توقیف در ایستگاه شکاکیت به مسیر گشوده‌ای برای شناخت طبیعت است. نیز درست است که هر دو فیلسوف فعالیت عقل نظری در شناخت آن‌سوی طبیعت را مجاز نمی‌دانند؛ اما چه قرابت و هم‌جواری را میان این دو فلسفه در مسیر رسیدن به این نتیجه می‌توان یافت؟

به‌طور کلی‌تر، می‌توان ملاحظه کرد که چه اندازه میان تفکر فیلسوفان مشهور انگلیسی و فیلسوفان مشهور آلمانی فاصله است؛ به‌طوری‌که با بررسی نظام‌های فلسفی ایشان جایی برای همفکری آنها در پایه‌ها و نتایج برقرار نمی‌ماند. به همین صورت، می‌توان درباره بسیاری از فلسفه‌های مندرج در عنوان فلسفه غرب سخن گفت. از اینجا می‌توان به این نکته اشاره کرد که بر فلسفه‌های موسوم به فلسفه غرب یک روند استکمالی حاکم نیست. در نام گسترده فلسفه غرب، فلسفه‌های مختلف و متفاوت زیر پوشش

در مراکز علمی ما فلسفه به دو بخش فلسفه اسلامی و فلسفه غرب تقسیم شده است. از یک‌سو تفاوت و ناهمگونی چشمگیر فلسفه‌های مندرج در این دو بخش و از سوی دیگر واضح بودن وجه نام‌گذاری فلسفه غرب موجب می‌شود تا این پرسش، به‌ویژه در محیط دانشگاه پیش آید که به چه دلیل پاره‌ای از فلسفه‌ها به نام «فلسفه اسلامی» خوانده شده‌اند؟ چه نسبتی میان این دسته از فلسفه‌ها با دین مبین اسلام برقرار است؟ روشن است که بحث این نوشتار درباره شایستگی یا حُسن این نام‌گذاری نیست؛ بلکه این تحقیق ناظر به آنچه می‌تواند این نام‌گذاری را موجه کند یا توضیح دهد است؛ به‌ویژه با توجه به اینکه این نام‌گذاری در جداسازی فلسفه‌های زیر پوشش خود از فلسفه‌های دیگر موفق است و این جداسازی نیز در پاره‌ای از موارد لازم است.

بار دیگر، آنگاه که سخن از فلسفه‌های دینی و فلسفه‌های الهی به میان می‌آید، برای تشخیص موقعیت فلسفه اسلامی به ملاکی نیاز است. نسبت فلسفه اسلامی با فلسفه دینی و فلسفه الهی نسبت خاص به عام است؛ همان‌طور که این نسبت میان دو فلسفه اخیر، یعنی دینی و الهی برقرار است. در این قبیل تقسیم‌بندی‌ها، بار دیگر لازم است ملاکی وجود داشته باشد که فلسفه اسلامی را از مثلاً فلسفه مسیحیت جدا کند. فلسفه اسلامی یا فلسفه مسیحیت هرچند دو فلسفه‌اند، ولی برای جداسدن از یکدیگر ملاک لازم و کافی را می‌طلبند. فلسفه‌های الهی در مقابل فلسفه‌های الحادی، می‌توانند فلسفه دینی و فلسفه‌های غیردینی را زیر پوشش خود قرار دهند. از این‌رو، برای جداسازی اقسام آن، یعنی فلسفه دینی از فلسفه غیردینی، باز ملاکی لازم است. بدین ترتیب، فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است الهی، فلسفه‌ای است دینی و درعین‌حال، فصلی دارد که ممتازکننده آن از سایر فلسفه‌های الهی و دینی است.

که چونان صفحه‌های دیگر نیستند. خواننده تا پیش از خواندن این صفحه به جهان طبیعت یا پدیده عامی از آن به صورتی می‌نگریست و می‌اندیشید که پس از خواندن آن صفحه نمی‌تواند چنان نظاره و اندیشه‌ای را داشته باشد. در این صفحه‌ها نظریه‌ای ثبت شده است که کل جهان یا بخشی از پدیده‌های عام آن را در نظر دانده و خواننده دگرگون می‌کند. نمونه این صفحه‌ها، صفحه‌ای است که قوانین نیوتن در آن نگاشته شده است. از این صفحه به بعد، خواننده جهان طبیعت را به گونه‌ای جز گونه‌ای می‌بیند که پیش‌تر در فیزیک ارسطویی یافته بود. این روند رشد فیزیک را روند استکمالی نمی‌توان دانست؛ بلکه این روند خطا و تصحیح به همان خاصیت تدریجی رشد علم بشری در جنب خطاپذیری است (ر.ک به آینشتاین و اینفلد، ۱۳۷۷، ص ۱۴-۱۸). وقتی به صفحه فیزیک نسبت می‌رسیم دیگر نمی‌توان جهان را به صورت فیزیک نیوتنی محض نگریست؛ اما فیزیک نیوتنی در داخل فیزیک نسبیتی انیشتین هضم و با قوانین آن تفسیر می‌شود. این است روند استکمالی مورد نظر در فیزیک جدید. به همین صورت فلسفه‌های مندرج در فلسفه اسلامی روند استکمالی و تتمیمی دارند و در صفحه‌هایی از تاریخ آن نیز فلسفه‌های گذشته در فلسفه نوین بعدی مندرج و هضم می‌شوند.

صفحه‌های یادشده در فلسفه اسلامی صفحه‌هایی است که با ورود اصول جدید به یک فلسفه، آن فلسفه چنان از فلسفه پیش‌تر جدا می‌شود که آن را به شایستگی می‌توان تأسیس یک فلسفه جدید نامید. فلسفه‌های تأسیسی مندرج در فلسفه اسلامی، سه فلسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه نام دارند. فیلسوفان فراوانی زیر پوشش هر یک از این فلسفه‌ها قرار دارند و مجموع آنها را فیلسوفان فلسفه اسلامی می‌نامند. نمونه فیلسوفان مشایی فلسفه اسلامی، در مقام مؤسس، فارابی و ابن‌سینا و نمونه فلسفه اشراق، در مقام تأسیس، سهروردی و نمونه فلسفه حکمت متعالیه، در مقام مذکور، ملاصدراست.

یک روند استکمالی قرار نگرفته است؛ از این رو، ورود به یک فلسفه در این بخش می‌تواند مساوی با ترک تمام عیار پاره‌ای از فلسفه‌ها باشد.

در نمونه یادشده، کسی که فلسفه نقادی کانت را می‌پذیرد، باید تمام فلسفه‌های هم‌سنخ با فلسفه دکارت را ترک کند و دیگر به سوی آنها بازنگردد. هرچند معمول است که آغازگر فلسفه جدید را فلسفه دکارت می‌دانند و تفکر او را از تفکر فیلسوفان بزرگ یونان، همچون افلاطون و ارسطو جدا می‌انگارند، اما در مقایسه با فلسفه نقادی کانت سنخ آنها مشترک است و از این رو سنخ تفکر نقادی کانت این سنخ تفکر را بر نمی‌تابد و آن را از بُن فاقد اعتبار شناختاری اعلام می‌کند. بنابراین، هیچ‌گاه نمی‌توان فلسفه نقادی کانت را متمم یا مکمل فلسفه دکارت و هیوم، به عنوان نمایندگان دو سنخ متفاوت از تفکر فلسفی، قرار داد؛ بلکه این فلسفه سنخ سومی از تفکر فلسفی است. توجه فلسفه کانتی به فلسفه هیوم و تمجید وی از آن فقط در اندازه بیدارشدن از خواب جزمی است و آن‌سوتر از این نقطه، خبری از تفکر هیوم در آن یافت نمی‌شود.

وضعیت یادشده بر فلسفه‌های مندرج در نام فلسفه اسلامی صدق نمی‌کند. در این فلسفه، فلسفه‌های فیلسوفان بزرگی همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، طوسی، میرداماد، ملاصدرا و... قرار دارند. این نام‌آوران در دانش فلسفه، هر یک در عین استفاده از پیشینیان خود به شایستگی در استقلال و اجتهاد در تفکر بالغ گشته‌اند. در عین حال، فلسفه‌های ایشان در طول زمان روند تکمیلی و تتمیمی را پیموده‌اند؛ به طوری که پایه‌های بنیادی تفکر ایشان را می‌توان یکسان دانست و نتایج متفاوت و مشترک میان آنها را به خاصیت رشد تدریجی علم بشری نسبت داد.

وضعیت استکمالی این فلسفه‌ها را می‌توان به یک وضعیت استکمالی در دانش فیزیک تشبیه کرد. به گفته انیشتین در کتاب تاریخ فیزیک به صفحه‌هایی برمی‌خوریم

ابن‌سینا به این جهان اندیشید. فاصله اندیشیدن به جهان ذاتاً سیال طبیعت با اندیشیدن به جهان ذاتاً ساکن طبیعت بسیار زیاد است. درعین‌حال، وحدت فلسفه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در پایه‌ها، اصول، روش و... می‌تواند این اختلاف را در مسیر واحد قرار دهد.

تا اینجا روشن شد که فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در یک ویژگی تفاوت دارد: وحدت در اصول و پایه‌های عقلی، روش عقلی و منطقی؛ بدین‌ترتیب، فلسفه‌های زیر پوشش نام فلسفه اسلامی از هم متمایز، اما با هم تقابل و تباین ندارند. هرکدام از این فلسفه‌ها کوشیده است تا نظامی کامل از شناخت و اندیشه را ارائه دهد و در مسیر استکمالی این نظام‌ها به درجه کامل‌تری ارتقا یابد.

اکنون جای پرداختن به این پرسش است که چرا این قبیل فلسفه‌ها را فلسفه اسلامی نامیده‌اند؟ روا بودن این پرسش و نیز اهمیت آن با توجه به این نکته آشکارتر می‌شود که میان دین مبین اسلام و فلسفه چه رابطه‌ای وجود دارد که مجوز وصف یا افزودن پاره‌ای از فلسفه‌ها به دین مبین باشد؟ فلسفه، در هر درجه‌ای از کمال که باشد، یک دانش و دستاورد بشری است که از کوشش‌های شناختاری او در طول زمان فراهم آمده است. از این‌رو، خواص عام دانش اکتسابی بشر، یعنی محدودیت، تدریجیت و خطاپذیری در آن جریان یافته است. دانش محدود و خطاپذیر را چه نسبتی است با دانش نامحدود و غیر قابل خطای خداوندی که مقوم تعلیمات دین است؟ به‌سخن دیگر، ارکان و مقومات دین، که یک‌سره و بی‌واسطه به وجود خداوند تعلق دارد، چه نسبتی با فلسفه بشری دارد که یک‌سره و به تمام هویت خود به خواص بشری وابسته است؟ پرسش درباره وجه نام‌گذاری فلسفه اسلامی و نسبت آن با دین مبین پرسشی موجه است که پاسخ به آن نیز ضرورت دارد.

روند استکمالی این فلسفه‌ها در مقطع سهروردی و ملاصدرا به گونه‌ای ارتقا می‌یابد که نمی‌توان فلسفه هریک از آنها را در عین اشتراک نظام‌مند با فلسفه‌های پیش‌تر در ذیل آنها قرار داد. ورود قوه شهود و ضرورت ارتقای آن در به دست آوردن واقع، و بنیان نهادن فلسفه برحسب نور و قوانین آن فلسفه اشراقی سهروردی را از فلسفه مشایی ابن‌سینا جدا می‌کند؛ در عین آنکه در فلسفه سهروردی ما با فلسفه ابن‌سینا نیز در بسیاری از موقعیت‌ها روبه‌رو می‌شویم. همین وضعیت در هنگام ورود به فلسفه ملاصدرا تکرار می‌شود. در این فلسفه، همه فلسفه‌های گذشته به صورت نقدشده و تکمیل‌شده حضور دارند؛ به‌طوری‌که محصول این نقد و تتمیم و تکمیل به تأسیس فلسفه‌ای انجامیده است که آشنای با آن با همه فلسفه‌های پیش‌تر آشنا شده است.

این فلسفه با اصولی پایه‌ریزی و تبویب شده است که مسائل بیشتری را می‌گشاید؛ درعین‌حال، می‌توان گفت اگر فلسفه‌هایی چون فلسفه ابن‌سینا و سهروردی نبودند، این فلسفه در این مقطع ممکن نبود. به‌دیگرسخن، کلیت اصول و پایه‌های فلسفه ابن‌سینا و فلسفه سهروردی در فلسفه ملاصدرا مقبول قرار گرفته است و با افزودن اصول و پایه‌های نوین، اشتراک‌های این قبیل فلسفه‌ها را می‌توان در فلسفه ملاصدرا مندرج کرده و آنها را با اصول وی تفسیر کرد.

نقطه‌های اختلافی این نظام‌ها نیز به‌گونه‌ای نیست که میان آنها جدایی غیر قابل جمع را حاکم کند. از باب نمونه، اصل حرکت جوهری، که به اندیشه ملاصدرا تثبیت شد، پیش‌تر در فلسفه ابن‌سینا انکار شد؛ درعین‌حال، ملاصدرا براساس اصول مشترک میان خود و ابن‌سینا نقصان برهان ابن‌سینا در نفی حرکت جوهری را برملا کرد و سپس براساس همان اصول مشترک حد وسط اثبات‌کننده این اصل را به میان آورد. اکنون با نگرستن به جهان طبیعت با اصل حرکت جوهری دیگر نمی‌توان به صورت فلسفه

۲. امور تمهیدی در وجه نام‌گذاری فلسفه اسلامی

پیش از ورود به این بحث لازم است به چند نکته توجه شود:

اولاً، با جستجوی مختصر و ناکافی معلوم شد که فیلسوفان فلسفه اسلامی در کتاب‌های خود از این ترکیب استفاده نکرده‌اند؛ به‌این‌معناکه مثلاً ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و... در نوشته‌های خود نامی از فلسفه اسلامی به میان نیاورده‌اند و نیز چنین وصفی را برای فلسفه‌های خود به کار نگرفته‌اند. درعین‌حال، عبارت‌ها و ترکیباتی مخصوصاً در نوشته‌های ملاصدرا هست که اجازه می‌دهد این دسته از فلسفه‌ها به نام فلسفه اسلامی خوانده شوند. به دلیل اهمیت این نکته به شرح مختصر آن پرداخته می‌شود.

در کتاب‌های فیلسوفان بزرگ اسلامی عبارت‌هایی چون «حکمای اسلام»، «فلاسفه اسلام»، «حکیمان دوره اسلامی» آمده است. از باب نمونه، ملاصدرا پس از آوردن دلایل کسانی که غایت داشتن افعال اختیاری را، از راه آوردن مثال‌های جزئی، نپذیرفته‌اند می‌گوید:

هؤلاء القوم فی الدورة الاسلامیة کالسوفسطائیة فی

الزمان السابق

این گروه در دوره اسلامی مانند سوفسطائیان در

زمان گذشته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۰؛ و نیز ر.ک به: ج ۵، ص ۱۵۹).

نیز وی می‌گوید:

ان المشهور فی کتب القوم من حکماء الدورة

الاسلامیة ...

مشهور در کتاب حکیمان دوره اسلامی این است که

... (همان، ج ۳، ص ۳۳۵).

ملاصدرا درباره ابن‌سینا می‌گوید:

فان الذی بلغ الیه نظر الشیخ و هو من اعظم الفلاسفة

فی هذه الدورة الاسلامیة ...

آنچه به نظر شیخ، که از بزرگ‌ترین فیلسوفان در این

دوره اسلامی است، رسیده است ... (همان، ج ۷، ص ۱۵۳).

در این سه عبارت، واژه «اسلامی» صفت واژه «دوره» قرار گرفته است. روشن است که مقصود از این دوره، زمان پس از ابلاغ دین اسلام به بشر است؛ یعنی از زمان آشکارشدن نبوت نبی خاتم(ص). از این زمان مشخص به بعد دوره اسلامی است که ظاهراً همه فلاسفه، متکلمان و عارفان پس از آن را شامل می‌شود؛ چه دیدگاه آنان مطابق با تعلیمات دین اسلام باشد یا نباشد. از این‌رو، عبارت اول، دوره اسلامی را شامل کسانی قرار داده است که ادامه‌دهنده دیدگاه سوفسطائیان گذشته‌اند.

در این دوره اسلامی، حکیمان و فیلسوفانی هستند که حکیمان و فیلسوفان اسلامی خوانده می‌شوند؛ همان‌طور که درباره متکلمان و عارفان نیز این عبارت وارد شده است؛ از جمله ملاصدرا می‌گوید:

... لایسبقنا احد من حکماء الاسلام و المتکلمین و

لاحصل ایضاً للصوفیة الاسلامیة بطریق الكشف و الذوق ...

... در این مطلب هیچ کس از حکیمان اسلام و

متکلمان بر ما پیشی نگرفته است و نیز برای عارفان

اسلامی نیز این مطلب از طریق کشف و ذوق حاصل

نشده است ... (همان، ج ۶، ص ۳۲۷؛ نیز ر.ک به: ج

۳، ص ۳۰ و ۱۶۴).

علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمة* می‌گوید:

و هو قول ارسطو و الاساطین من حکماء الاسلام

این دیدگاه، قول ارسطو و بزرگان از حکیمان

اسلام است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹۵).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح *الاشارات*

والتنبیها می‌گوید:

ان بعض المتفلسفة من الاسلامیین و غیرهم ...

بعضی از منسوبان به فلسفه از اهل اسلام و غیر از

ایشان ... (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۶۷).

از مجموع این عبارت‌ها روشن می‌شود که پس از

استکمالی فلسفه اسلامی در یافته‌ها و نظام‌های متنوع موجب مندرج شدن فلسفه یونانی و فلسفه ایران باستان در آن شد؛ به طوری که می‌توان ادعا کرد با دانستن فلسفه‌های اسلامی نیازی به دنبال کردن آن فلسفه‌ها نیست؛ همان‌طور که می‌توان گفت فلسفه‌های موسوم به این نام تاکنون با فلسفه‌های دیگر، به‌مثابه پیشینه آن ارتباطی نداشته‌اند. از اینجا بار دیگر می‌توان دریافت که تبیین کردن نام‌گذاری این مقطع از فلسفه به نام فلسفه اسلامی لازم است؛

ثالثاً، اگر فارابی آغازگر فلسفه اسلامی در نظر گرفته شود، شدت اختلاف میان آراء فیلسوفان فلسفه اسلامی موجب نشده است که ایشان از زیر این عنوان خارج شوند؛ بنابراین وجه تسمیه پیشنهادی باید نشان دهد که چرا با وجود این اختلاف، فلسفه‌های متعددی را می‌توان زیر پوشش نام واحد فلسفه اسلامی قرار داد. به‌دیگرسخن، هرچند در تسمیه کمترین مناسبت (= ادنی ملابست) کفایت می‌کند، ولی هرچه وجه مناسبت بیشتر باشد، در تسمیه و نام‌گذاری مطلوب‌تر است. نیز وجه تسمیه و نام‌گذاری درباره فلسفه اسلامی، به‌مانند قانون ناظر به تعریف، باید جامع و مانع باشد؛ به طوری که هر فلسفه‌ای از فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، ملاک وجه تسمیه در آن باشد و هر فلسفه‌ای به این نام خوانده نمی‌شود از آن جهت باشد که ملاک پیش‌گفته در آن نیست. بدین ترتیب، هر وجه تسمیه در اینجا، به‌مانند یک تعریف کامل، لازم است به یکسان همه افراد خود را زیر پوشش قرار دهد و به یکسان غیر افراد خود را کنار بگذارد. اگر در جایی وجه تسمیه به صورت جامع و مانع به دست نیاید، لازم است ملاک آن به نحو غالب و اکثری در زیرمجموعه آن یافت شود؛

رابعاً، تسمیه پاره‌ای از فلسفه‌ها به یک نام آن‌قدر آشکار است که پرسشی را پیش نمی‌آورد؛ از این قبیل است تسمیه چند فلسفه به نام یک ملیت. ملاک این تسمیه، هم روشن

ظهور دین اسلام، زمان یا دوره به زمان یا دوره اسلامی معرفی شده است. این عبارت شامل همه فعالیت‌های فلسفی در هر جغرافیا و با هر محتوایی می‌باشد؛ ولی روشن است که عبارت‌های «حکیمان اسلام» یا «فلاسفه اسلام» معنایی بیش از این دارد. هر معنایی از این قبیل عبارت‌ها مقصود باشد امکان تسری آن معنا به فلسفه یا حکمت این دسته از فلاسفه نیز وجود دارد. به هر ملاکی که یک فیلسوف یا حکیم، فیلسوف اسلام یا حکیم اسلامی خوانده می‌شود به همان ملاک می‌توان فلسفه او را فلسفه اسلامی یا حکمت وی را حکمت اسلامی نامید. بنابراین، بار دیگر یافتن این ملاک در نزد بزرگان فلسفه اسلامی لازم است. افزون‌براین، ملاک یادشده آشکار می‌کند که چرا عده‌ای در محیط دانش فلسفه اسلامی متفلسفه اسلامی یا منسوبان به این دانش خوانده می‌شوند؛

ثانیاً، فلسفه‌های زیر پوشش نام فلسفه اسلامی مسبوق به تحقیقات پاره‌ای از فیلسوفانند که فلسفه‌های ایشان به این نام خوانده نمی‌شوند. از مجموع فلسفه‌های گفته شده می‌توان به فلسفه یونان یاد کرد، زیرا این دوره از فلسفه اکنون به این نام نیز شهرت دارد. اگر فیلسوف بزرگ یونانی، سقراط، را از آن جهت که اندیشه‌های وی در ضمن آثار افلاطون به دست ما رسیده است به افلاطون پیوست دهیم، اندیشه‌های دو مؤسس در فلسفه، یعنی افلاطون و ارسطو، مهم‌ترین و اصلی‌ترین بخش این دوره را زیر پوشش خود قرار می‌دهند.

پس از ترجمه متون یونانی به عربی، فلسفه فارابی، با توجه به این سابقه در دانش فلسفه، کار خود را آغاز کرد. در میان فیلسوفان فلسفه اسلامی اعتبار این دو فلسفه یکسان نبوده است؛ اما مجموع آثار افلاطون و ارسطو پیشینه فلسفه‌های ایشان را تشکیل می‌دهد. نیز، فلسفه ایران باستان بخشی از پیشینه پاره‌ای از فلسفه‌های اسلامی، مانند فلسفه سهروردی، و نیز فلسفه فلوطین، بخشی دیگر از این پیشینه به‌ویژه در فلسفه ملاصدرا را تشکیل می‌دهد. روند

صورت نیاز لازم است به همه این ملاک‌ها به صورت ترکیبی مراجعه کرد. فرض کنید ما ایرانی‌ها می‌خواهیم درباره فیلسوفان سرزمین خود کتابی را مطالعه کنیم. نویسنده آن کتاب ممکن است نام این فیلسوفان را برحسب ترتیب تاریخی آورده باشد؛ به طوری که هر فیلسوف بر فیلسوف بعدی تقدم زمانی داشته باشد؛ نیز ممکن است بخش‌های کتاب خود را براساس منطقه‌های جغرافیایی ایران، مثلاً فلسفه خراسان، فلسفه شیراز، فلسفه اصفهان و... جدا کرده باشد. در صورت دوم، ممکن است فلسفه شیراز، که با فیلسوفان اهل این منطقه حاصل شده است، به صورت تقدم و تأخر تاریخی گزارش شده باشد. گاه زبان‌های گفتاری یا نوشتاری می‌تواند فلسفه‌ها را از هم ممتاز و مشخص کند. فلسفه یونانی (نام یونان هم می‌تواند نام کشور خاص در نظر گرفته شود و هم نام زبان آن کشور، برخلاف نام کشورهای که همنام با زبان رایج در آن نیست)، فلسفه لاتین و فلسفه عربی نمونه‌ای از این تقسیم‌بندی است. اگر فلسفه اسلامی، در پاره‌ای از نوشته‌ها، فلسفه عربی خوانده شده است، نمی‌تواند مقصود این باشد که این فلسفه به کشورهای تعلق دارد که اکنون یا پیش‌تر کشورهای عربی نامیده می‌شوند؛ بلکه مقصود درست می‌تواند این باشد که زبان رایج نوشتاری این فلسفه‌ها زبان عربی بوده است. زبان عربی از آن جهت زبان منتخب این فلسفه‌هاست که اولاً، متون فلسفی پیش‌تر از آن، مثل فلسفه یونان، نخست به زبان عربی ترجمه شد و ثانیاً، زبان علمی مراکز علمی از آن روزگار تاکنون، زبان عربی بوده است. این مراکز علمی که عمده‌ترین دانش‌های آن را علوم ناظر به متون دینی، یعنی کتاب خدا و احادیث نبی(ص) و اوصیا(ع) تشکیل داده است فلسفه و سایر دانش‌های عقلی را به زبان عربی، که زبان رایج علمی و درعین حال زبان پرتوانی در واژه‌ها و ساختار نحوی و بلاغت است، نگارش می‌کرده‌اند. درعین حال، بیشتر فیلسوفان فلسفه اسلامی در جنب کتاب‌های مهم خود که

است و هم شنونده به سرعت مقصود از آن را درمی‌یابد. فیلسوفان انگلیسی، فیلسوفان آلمانی، فیلسوفان یونانی و... نمونه‌ای از به کار بردن این ملاک در تقسیم فلسفه‌هاست. کاپلستون بخشی از کتاب تاریخ فلسفه خود را براساس این ملاک، فیلسوفان انگلیسی نام داده است (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵). در بحث حاضر، اگر فلسفه اسلامی، مثلاً فلسفه ایرانی (فلسفه ایرانی پس از ظهور دین مبین اسلام در جنب فلسفه ایران پیش از ظهور اسلام یا فلسفه ایران باستان) نامیده می‌شود، به راحتی وجه تسمیه یادشده فهمیده می‌شود، بی‌آنکه پرسشی در این باره پیش آید؛ بلکه با این نامیدن درمی‌یافتیم که هر فیلسوف مندرج در این فلسفه، ایرانی بوده است. آشکار است که جغرافیای کشور ایران به دلیل گذشته پربار تاریخی در فراز و نشیب‌های فراوانی قرار گرفته است. بسیاری از مناطق که در دوره‌ای از تاریخ بخشی از کشور ایران بوده است اکنون چنین نیستند؛ ولی درعین حال به لحاظ یکپارچه دیدن تاریخی این کشور، می‌توان هر فیلسوفی را که زمانی در جزئی از کشور ایران آن زمان بوده است، ایرانی خواند. پس از این تسمیه، درباره هریک از فیلسوفان مندرج در آن می‌توان تحقیق کرد که از کدام قسمت سرزمین ایران بوده‌اند؛ هرچند این بخش در بحث حاضر اهمیتی ندارد.

گاه وجه تسمیه به جای منطقه‌های جغرافیایی، دوره‌های تاریخی است. تقسیم فلسفه‌ها به فلسفه باستان، فلسفه قرون وسطا و فلسفه جدید و نیز تقسیم فلسفه‌های غرب به فلسفه مثلاً قرن هفدهم، فلسفه قرن هجدهم و فلسفه قرن نوزدهم و باز تقسیم فلسفه اسلامی به فلسفه قرن چهارم و... از روی این ملاک است. در کتاب‌های ناظر به تاریخ علم هم با این ملاک روبه‌رو می‌شویم. در این صورت، فیلسوف یا دانشمند یک کشور ممکن است در جنب فیلسوف یا دانشمندی از کشور دیگر قرار گیرد.

هر یک از این ملاک‌ها کارآیی خود را دارند و نمی‌توان با انتخاب یکی، دیگری را کنار گذاشت. از این رو، در

خواص علم ممکن بشری به هر دانش بالفعل بشری، از جمله فلسفه، سرازیر می‌شود. یکی از این خصلت‌ها، **خطاپذیری** یا احتمال خطا یا امکان خطاست. دانش اکتسابی بشر، چه به نحو پیشینی باشد چه پسینی، در معرض خطاست. دانش بشری لازم‌الخطا نیست؛ اما جواز خطا نیز هیچ‌گاه از آن منتفی نمی‌شود. تغییر در نظریه‌ها و جایگزینی یک پاسخ به جای پاسخ دیگر در حل یک مسئله واحد نشانه‌ای از این خاصیت است. نیز خصلت **محدودیت** دانش بشری را احاطه کرده است و همیشه درباره هر مسئله‌ای مرز و کرانه‌ای برای آن دانش وجود دارد. روند استکمالی دانش‌ها هم نشان می‌دهد که علوم بشری **تدریجی/اند** نه دفعی.

اما آنچه دین است تماماً مربوط به خداوند است و بشر غیرنبی (ص) و غیروصی (ع) در اصول و پایه‌های دین اصلاً حضوری ندارند. مخاطب دین، بشر است؛ اما قوام دین وابسته به دانش بشری نیست تا خواص آن دانش به حقیقت دین سرایت کند. هرچه در متن دین آمده مربوط به خداوند است و علم بی‌پایان و غیرقابل خطای الهی پشتیبان آن است. پس در محتوا یا متن دین نه جواز خطا راه دارد، نه محدودیت و نه تدریجیت و زمان. بدین ترتیب، نسبت دادن فلسفه و دین به یکدیگر، طرح شدن پرسش محل بحث را موجه می‌کند. چگونه فلسفه که یک علم بشری است و خواص آن را دارد به حقیقتی نسبت داده می‌شود که صفات دانش بشری از صفتهای سلبی آن است؟

در عین اختلاف میان خواص فلسفه و دین، یک خصوصیت مشترک میان محتوای فلسفه و محتوای دین هست: **اشتراک در مسائل بنیادی**. پرسش درباره مبدأ جهان و آفریننده آن یک پرسش عمومی بشری است و هیچ بشری نیست که در برابر این پرسش قرار نگرفته باشد. پاسخ این پرسش فقط در دو جا یافت می‌شود: دین و فلسفه. اگر به متن دین مراجعه شود، پاسخ این پرسش داده

به زبان عربی نوشته‌اند کتاب‌هایی را در همین دانش به زبان فارسی نوشته‌اند؛ زیرا همان‌طور که گذشت، بیشتر این فیلسوفان از سرزمین ایرانند که زبان آن زبان فارسی است. **دانشنامه علایی ابن‌سینا**، رساله سه اصل ملاصدرا و رساله -های تمثیلی سهروردی نمونه‌ای از آثار فلسفی به زبان فارسی هستند. شبیه به همین وضعیت در فلسفه غرب نیز اتفاق افتاده است. دکارت، با اینکه از کشور فرانسه است، و اسپینوزا، با اینکه از کشور هلند است، آثار فلسفی خود را به زبان لاتین نوشته‌اند؛ زیرا زبان لاتین زبان علمی آن روزگار بوده است، نه زبان محاوره و گفتگوی عمومی.

به‌هرحال، از آنچه گذشت، نتیجه می‌شود که اگر فلسفه‌های موسوم به فلسفه اسلامی به نام‌های برگرفته از جغرافیا، تاریخ و زبان نامیده می‌شد به دلیل آشکار بودن وجه تسمیه، مسئله‌ای چون مسئله حاضر درباره آن مطرح نمی‌شد.

۳. تحلیل ترکیب وصفی یا اضافی «فلسفه اسلامی»

فلسفه اسلامی از اضافه شدن دو واژه فلسفه و اسلام به یکدیگر به دست آمده است. ترجمه رایج این ترکیب به زبان عربی و زبان انگلیسی نشان می‌دهد که مقصود از این ترکیب، ترکیب وصفی است؛ یعنی با اضافه یاء نسبت به واژه اسلام، کلمه اسلامی برای واژه فلسفه وصف است. پرسش ما در اینجا این است که چه نسبتی میان فلسفه و دین برقرار است که موجب شکل‌گیری این ترکیب شده است.

همان‌طور که گذشت، این پرسش وقتی بیشتر به میان می‌آید که به تفاوت میان فلسفه و دین توجه شود. فلسفه یک دانش بشری است؛ یعنی سراسر این دانش، از پرسش‌ها تا پاسخ‌ها، را بشر عادی، یعنی غیرنبی (ع) و غیروصی (ع) فراهم آورده‌اند. فلسفه، به‌مانند هر دانش دیگر، موضوعی دارد که این دانش مسائل یا محمول‌های حول آن موضوع را پیگیری می‌کند. بدین ترتیب، تمام

آن با اصل این تعالیم روبه‌رو می‌شویم و آیات در کنار یکدیگر به شرح و تفصیل این دو اصل اهتمام دارند. از باب نمونه آیه (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا) (احزاب، ۲۲) به تمام اصول دین اشاره شده است: خداوند، هادی فرستاده شده از سوی خدا و بازگشت به سوی خدا در روز آخرت.

اما تفصیل اموری که به شناسایی کامل این اصول بازمی‌گردد در مجموع آیات کتاب خدا آمده است. در دانش فلسفه نیز، که به مبادی و بنیادها توجه دارد، همین امور اصل و پایه‌ها را تشکیل می‌دهد و امور دیگر تفصیل این امورند. از باب نمونه، بخش زیادی از فلسفه اسلامی به واجب‌الوجود، صفات و افعال او توجه دارد که تفصیل اصل وجود واجب‌الوجود و یکتایی اوست. بخش افعال خداوند به مسئله خلقت و آفرینش می‌انجامد که در آن عوالم مختلف، از جمله عالم طبیعت، به میان می‌آید؛ مطالعه عالم طبیعت مسئله خیر و شر را به میان می‌آورد؛ با جمع شدن همه این امور در کنار یکدیگر، دانش ما درباره الوهیت و ربوبیت افزون می‌شود. نیز مسئله عدل الهی چنان معرفتی درباره افعال الهی را فراهم می‌کند که گستره آن به اختیار، مسئولیت و تکلیف‌های متوجه انسان می‌رسد و بار دیگر این حجم مسائل به مسائل اصل معاد بازگشته و با ترکیب آنها با یکدیگر شناخت عقلی از واقع ارتقا پیدا می‌کند.

در ذیل مسئله جاودانگی نفس انسانی است که با پرداختن به شناخت امور طبیعی به شناخت انواع نفوس یا نفس انسانی می‌رسیم. ویژگی‌های اختصاصی نفس انسانی برهان‌ها را به سوی شناختی از نفس انسانی سوق می‌دهد که جاودانگی آن را پس از مرگ بدن نتیجه می‌دهد. اگر مسئله جاودانگی در میان نخستین پرسش‌های فلسفی شکل نمی‌گرفت، این تعداد تحقیق درباره مبادی نفس و ویژگی‌های آن، از روزگار نخست دانش مدون فلسفه تا به

می‌شود و اگر بخواهیم پاسخ این پرسش را در یک دانش بشری بیابیم، عهده‌دار آن، دانش فلسفه است؛ زیرا این مسئله از مسائل بنیادی است که جز در ذیل موضوع مابعدالطبیعه یا فلسفه قرار نمی‌گیرد. پرسش بنیادی دیگر درباره وجود جهان دیگر، جز این جهان و در پس آن است. باز این پرسش، پرسش عام بشر است و هرکس پاسخ آن را می‌طلبد. اگر کسی پاسخ این پرسش را از متن دین بگیرد، او را کفایت می‌کند؛ اگر کسی بخواهد پاسخ آن را در یک دانش بشری دنبال کند، جز فلسفه دانش دیگری نمی‌تواند در این باره تحقیق کند. از این رو، ما در کتاب‌های پزشکی، زیست‌شناسی، فیزیک، شیمی و دیگر دانش‌ها با این پرسش روبه‌رو نمی‌شویم تا پاسخ‌های آن را در این مواضع بیابیم.

بدین ترتیب، قرابت فلسفه و دین نه در منشأ و مبدأ آن، که در مسائل مشترک است. وجوه جداکننده فلسفه و دین، فاصله دین با هر دانش بشری را غیر قابل محاسبه و اندازه می‌کند؛ وجه مشترک فلسفه و دین است که این دو را در کنار هم می‌گذارد. این وجه مشترک میان دین و دیگر رشته‌های دانش بشری برقرار نیست یا این مقدار از اشتراک و قرابت میان اصل دین با دانش‌های دیگر برقرار نیست. البته جامعیت دین و امکان جستجوی پرسش‌های دانش‌های دیگر بشری در متون دین بحث دیگری است. درباره موقعیت مسائل بنیادی این شرح می‌تواند سودمند باشد: امور بنیادی و اصلی دین آن اموری هستند که همه امور دیگر به آن تکیه می‌زنند. نیز امور بنیادی و اصلی دانش فلسفه آن اموری هستند که همه امور دیگر تفصیل آنها به شمار می‌آیند و سرانجام به آنها تکیه زده‌اند. بدین ترتیب، اگر از امور بنیادی و اصلی یاد شده صرف‌نظر شود از انبوهی از امور دیگر مرتبط با آن امر صرف‌نظر شده است. اگر درباره دو امر پیش‌تر، یعنی اصل یکتایی خداوند و اصل زندگی پس از مرگ و بازگشت به سوی خدا، به کتاب دین، یعنی قرآن، مراجعه کنیم در هر صفحه

محتوای فلسفه او نزدیک به فلسفه اسلامی یا فیلسوفان مسلمان باشد. بدین ترتیب، فلسفه ارسطو با اینکه اشتراک‌های زیادی با فلسفه ابن‌سینا دارد، ذیل فلسفه اسلامی قرار نمی‌گیرد؛ اما فلسفه ابن‌سینا که ناظر به فلسفه ارسطو هست یک فلسفه اسلامی خوانده می‌شود. آشکار است که براین اساس، صفت «اسلامی» وصف به حال متعلق موصوف است؛ در واقع، واژه اسلامی وصف فلسفه قرار گرفته است، از آن جهت که فیلسوفان آن فلسفه مسلمانند و دین مبین اسلام دین آنهاست. بنابراین، فلسفه آنها ربطی با دین مبین اسلام ندارد؛ بلکه این فیلسوفانند که چون مسلمانند فلسفه آنها به نام فلسفه اسلامی خوانده شده است. آنچه درباره نسبت فلسفه و دین و اشتراک آنها در مسائل بنیادی گفته شد معلوم می‌کند که چرا فلسفه ایشان را فلسفه اسلامی نامیده‌اند، بی‌آنکه برای مثال طب یا ریاضیات آنها را به این نام وصف کنند.

این وجه تسمیه در عین آنکه می‌تواند پاره‌ای از فلسفه‌ها را به نحو جامع و مانع از فلسفه‌های دیگر جدا کند، ضعیف‌ترین وجه تسمیه نیز هست. گرچه در باب وصف و منسوب کمترین وجه مناسبت، جواز و صحت توصیف کردن و نسبت دادن را برقرار می‌کند، اما در صورتی که بتوان ملاک قوی‌تر را یافت نمی‌توان به ملاک ضعیف بسنده کرد.

افزون‌براین، در این فرضیه می‌توان فلسفه‌ای را فلسفه اسلامی دانست که فیلسوف آن مسلمان است؛ هرچند فرض کنیم در فلسفه خود چیزی را می‌گوید که مطابق با تعلیمات دین اسلام نباشد.

فرضیه دوم: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که فیلسوفان آن از عالمان دین اسلام‌اند
بر اساس این ملاک، مسلمان بودن فیلسوفان فلسفه اسلامی از لوازم عالم بودن ایشان فرض شده است. برای آشنایی با دین اسلام دانش‌های متعددی تأسیس شده است. نمونه این دانش‌ها عبارت است از: دانش فقه، دانش اصول

امروز پیش نمی‌آمد. کانت در نوشته‌های خود کل مسائل مابعدالطبیعه را در سه مسئله خدا، جاودانگی نفس و اختیار جمع می‌کند (ر.ک: کانت، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷). همه مسائل دیگر فلسفه سرانجام به این سه مسئله اصلی عقل نظری باز می‌گردد. فیلسوفان مسلمان نیز در عباراتی کل فلسفه را در سه بخش شناخت مبدأ، شناخت این جهان، و شناخت آن جهان قرار داده‌اند و امور دیگر را تفصیل همین امور قرار داده‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹-۵).

با این تحلیل، بهتر می‌توان کنار هم قرار گرفتن واژه اسلام و کلمه عام فلسفه را درک کرد؛ اما هنوز وجه وصف قرار دادن یکی برای دیگری نیازمند تبیین است. از این رو، هنوز جای این پرسش هست که چه خصوصیتی در دسته‌ای از فلسفه‌های بشری هست که از نام دین مبین اسلام وصفی را برگرفته‌اند و به آن نسبت داده‌اند.

۴. وجوه نام‌گذاری فلسفه اسلامی

در این قسمت، به فرضیه‌هایی در وجه نام‌گذاری فلسفه‌هایی به فلسفه اسلامی، با توجه به تسری شرایط قانون تعریف به تسمیه و نام‌گذاری (= جامع و مانع بودن) پرداخته می‌شود. این فرضیه‌ها یا قائل دارند یا صرفاً ممکن‌اند (ر.ک: علی‌پور، ۱۳۹۱). نیز می‌توان براساس تحقیقات جامع‌تر فرضیه‌های ممکن دیگری را ارائه کرد. پس از ارائه هر فرضیه به نقطه‌های قوت یا ضعف آن اشاره می‌شود.

فرضیه اول: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که فیلسوفان آن مسلمان‌اند

این ملاک هم جامع فلسفه‌های اسلامی است و هم مانع فلسفه‌هایی که به این نام خوانده نشده‌اند. فیلسوفان جای‌گرفته در ذیل فلسفه اسلامی همه مسلمان‌اند و به دین مبین اسلام عقیده دارند؛ از سوی دیگر، هیچ فیلسوفی در این فلسفه یافت نمی‌شود که مسلمان نباشد؛ هرچند

نیستند. ممکن است آثاری به این صورت در دست باشد؛ اما آن آثار اصلاً فلسفه خوانده نمی‌شوند تا نوبت به وصف اسلامی برسد. نمونه این آثار، کتاب توحید از شیخ صدوق است که مسائل مندرج در آن با مسائل فلسفه مرتبط است و همپوشانی دارد؛ اما کسی این کتاب را کتاب فلسفی نخوانده است. پیش‌تر گذشت که دانش فلسفه یک دانش بشری است که خصوصیات خود را دارد و نمی‌توان آن خصوصیات را به سخنان نبی(ص) و وصی(ع) نسبت داد. البته گرد آوردن این سخنان و تنظیم آنها در کتابی چون کتاب توحید کار یک عالم غیرمعصوم است، بی‌آنکه محتوای آن چنین باشد.

فرضیه چهارم: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که فیلسوفان محتوای آن را از متون دین اسلام استنباط کرده باشند.

در فلسفه‌هایی که اکنون به این نام خوانده می‌شوند این ملاک وجود ندارد. از باب نمونه، اگر کتاب‌های شفاء، حکمة‌الاشراق و اسفار را از این جهت بنگریم، درمی‌یابیم که محتوای آن از متون دین استنباط نشده است. به‌دیگر سخن، اصلاً کتاب‌های یادشده برحسب استنباط از متون دین شکل نگرفته‌اند. براساس این، می‌توان آزمون فرضی ذیل را مطرح کرد. فرض کنید کتاب الهیات ابن سینا در زمان دکارت یا کانت به ایشان عرضه می‌شد؛ و فرض کنید کسی نویسنده آن را نمی‌شناخت. اگر از دکارت یا کانت پرسیده می‌شد که این کتاب درباره چه دانشی است چه می‌گفتند؟ تردیدی نیست که این دو فیلسوف این کتاب را ذیل دانش مابعدالطبیعه یا فلسفه قرار می‌دادند. حتی می‌توان گفت اگر از کانت می‌خواستند که درباره محتوای این کتاب سخن بگوید، وی آن را ذیل مابعدالطبیعه‌ای قرار می‌داد که در راستای مابعدالطبیعه فیلسوفانی چون ارسطو، افلاطون، دکارت، لایب‌نیتز و ولف است که به رأی فلسفه نقادی وی از مرزهای مجاز عقل بشری در اکتشاف آن-سوی خود عبور کرده است. بنابراین، فلسفه‌های اسلامی

فقه، دانش کلام، دانش تفسیر، دانش عرفان، دانش حدیث و... دانش فلسفه از آن جهت فلسفه اسلامی خوانده شده است که فیلسوفان آن، نه فقط دانش فلسفه را می‌دانستند و بر آن مسلط بودند که از دانش‌های مربوط به دین نیز حظّ وافری داشتند. از باب نمونه، ابن‌سینا فیلسوفی بود که از دانش تفسیر متون دینی بهره داشت؛ سهروردی افزون‌بر تسلط بر علوم عقلی، از دانش اصول و تفسیر بهره‌مند بود و آثاری از خود در این باره بر جای نهاد؛ میرداماد که سرآمد فیلسوفان زمان خود بود، یک فقیه و اصولی و مفسر و محدث بود؛ ملاصدرا کتاب‌های تفسیر قرآن و تفسیر حدیث به یادگار گذاشته است؛ و در روزگار ما علامه طباطبایی در کنار آثار فلسفی خود اثر تفسیری گرانمایه خود، *المیزان*، را ارائه کرد. اگر نگوییم همه فیلسوفان مسلمان از دانش‌های دینی بهره داشته‌اند، بیشتر آنها چنین بوده‌اند؛ از این رو می‌توان این ملاک را در صحت این نسبت و وصف روا داشت.

درعین حال، باز باید توجه داشت که در این وجه تسمیه، وصف اسلامی صفت واقعی فلسفه نیست؛ بلکه صفت فیلسوفان است از آن جهت که بر دانش‌های ناظر به دین اسلام تسلط داشته‌اند. بنابراین، باز میان خود این فلسفه‌ها با دین اسلام رابطه مستقیمی وجود ندارد. همین فقدان رابطه میان فلسفه و دین اسلام در این وجه تسمیه نشان می‌دهد که اگر ملاک دیگری باشد که بتواند این ارتباط را به نوعی برقرار کند آن ملاک بر ملاک حاضر و ملاک پیش‌تر ترجیح دارد.

فرضیه سوم: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که محتوای آن را، فرستادگان خداوند، نبی(ص) و وصی(ع) آورده باشند.

معنای این فرضیه آن است که فیلسوفان مسلمان آن محتوا را گردآوری و به صورت یک دانش تبویب و تفصیل داده باشند. مراجعه به فلسفه‌های مختلف فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آثار فیلسوفان آن این‌گونه

را به آن نسبت داد، فلسفه‌ای است که ملاک مندرج در فرضیه چهارم را استیفا کرده باشد. چنین فلسفه‌ای تاکنون نگارش نشده است، هرچند می‌توان به صورت پراکنده در نوشته‌های مختلف با این‌گونه استنباط‌ها مواجه شد. درعین‌حال، بعضی از عالمان و فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا چنین فلسفه‌ای را طرح کنند و برای افراز آن از فلسفه‌های اسلامی رایج و مشهور بدان نام فلسفه اسلامی اخص داده- اند (عابدی شاهرودی، ۱۳۶۵، ص ۳۵).

فرضیه پنجم: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که محتوای آن با محتوای قطعی متون دین ناسازگار نباشد

مقصود از این فرضیه و فرضیه‌هایی که در آن به نوعی متن دین آورده شده این است که فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که فیلسوف آن با متن دین اسلام آشنا باشد و از محتوای متن دین درباره مسئله فلسفی مورد نظرش اطلاع داشته باشد. اینکه این آشنایی پیش از طرح پاسخ فلسفی است یا پس از آن تفاوتی نمی‌کند. این نکته از آن جهت لازم است که در مواردی، چون مورد فیلسوفی که محتوای فلسفه‌اش با محتوای متن دین ناسازگار نیست، ولی وی اصلاً از متن دین اطلاع ندارد، نمی‌توان فلسفه او را ذیل فلسفه اسلامی قرار داد. به فرض که نتایج مثلاً فلسفه دکارت با محتوای متن دین سازگار باشد از آن جهت به فلسفه او فلسفه اسلامی نمی‌گویند که وی از آگاهی به محتوای متن دین بی‌بهره بوده است. اما اگر صرف برابری پاسخ در یک فلسفه با محتوای متن دین برای اسلامی خواندن آن فلسفه لازم و کافی باشد، می‌توان آن فلسفه را نیز فلسفه اسلامی خواند، به این ملاک که محتوای آن با محتوای متن دین اسلام ناسازگار نیست.

اکنون برای ایضاح این فرضیه لازم است درباره محتوای متن دین و کیفیت دلالت‌های یک متن سخنی گفته شود. دلالت یک متن بر محتوا یا نص است و قطعی یا ظاهر است و ظنی. نص به دلالتی می‌گویند که هر مخاطبی

فلسفه‌اند و همان‌طور که خواهد آمد در موضوع، مبادی و مسائل ذیل این دانش قرار می‌گیرند و آزمون فرضی پیش‌گفته نشان می‌دهد که در این فلسفه همان روش‌هایی به کار گرفته شده است که در تمام فلسفه‌ها، روش‌های فلسفی خوانده می‌شود؛ چه همه با آن روش‌ها موافق باشند و چه نباشند.

ملاکی که در این فرضیه آمده است در دانشی چون دانش فقه وجود دارد؛ به این معنا که فقه اسلامی دانشی است که محتوای آن برحسب استنباط از متن کتاب خدا و احادیث معصومان(ع) به دست آمده است. استنباط نیز قوانین و اصول خاص خود را دارد که مجموع آنها در دانش اصول فقه گرد آمده است. هویت فلسفه‌های موسوم به فلسفه اسلامی برحسب استنباط از متون دین نیست؛ از این رو نه متون فلسفی ایشان برحسب استنباط از متون دینی نگارش شده است و نه فیلسوفان مذکور مدعی‌اند که فلسفه خود را برحسب استنباط از متون دین به دست آورده‌اند. البته نمی‌توان گفت که فیلسوفان اسلامی به متون دینی توجه و نظر نداشته‌اند؛ زیرا اولاً، لزومی به گفتن این سخن نیست و ثانیاً، ایشان نه فقط از این متون اطلاع داشتند که از عالمان دانش‌های ناظر به آن متون بودند. درعین‌حال، می‌توان گفت که دیدگاه‌های فلسفی ایشان به صورت استنباط از متون دینی به دست نیامده‌اند.

در اینجا لازم است توجه شود که متون دین مبین اسلام به دلیل جامعیت و نیز به دلیل مشارکت دین و فلسفه در مسائل، متضمن پاسخ به مسائل فلسفی است. ظرفیت این متون به قدری است که می‌توان در آن برای هر مسئله فلسفی پاسخی یافت. بدین ترتیب، اگر فلسفه‌ای برحسب استنباط از متن جامع دین، یعنی قرآن و احادیث معصومان(ع) به دست آید، شایسته برای نامیدن به فلسفه اسلامی است. در واقع، شایسته‌ترین ملاک برای نامیدن یک فلسفه به فلسفه اسلامی، که درعین‌حال به دلیل استنباط بشری نمی‌توان خواص متون دین، همچون خطاناپذیری،

مقصود بودن معنای مقید هست؛ ولی چون، حسب الفرض، دلیلی بر این مقصود نداریم نمی‌توان آن را مقصود گرفت یا در مقصود بودن معنای مطلق درنگ کرد.

با این توضیح می‌توان گفت طبق فرضیه پنجم فلسفه-هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که محتوای آن با نصوص متون دین ناسازگار نباشند. این ملاک درباره ظواهر متون دینی به این شرط برقرار است که آن ظواهر با قوانین عام عقل ناسازگار نباشد. اگر معنای ظاهر در متن با قوانین غیرقابل تخلف و غیرقابل تخصیص عقل ناسازگار باشد، دلالت عقلی خود قرینه است بر اینکه معنای ظاهر، مقصود صاحب متن نیست؛ زیرا صاحب متن محل بحث ما موجودی است که خطا و اشتباه درباره او فرض ندارد و ممکن نیست مقصود او با قوانین اصلی عقل ناسازگار باشد.

مراجعه به متون فلسفی فیلسوفان مسلمان نشان می‌دهد که این ملاک مقصود ایشان در فعالیت‌های شناختاری بوده است. از باب نمونه، ابن‌سینا در بحث معاد جسمانی می‌نویسد که متن دین درباره آن صراحت دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳). هرچند وی در نظام فلسفی خود اصولی را برای اثبات عقلی آن در دست ندارد، ولی او با اصول عقلی دیگری به جاودانگی و برانگیخته شدن جسمانی یقین دارد که در فلسفه خود آن اصول را مبرهن کرده است. اثبات وجود خدا، اثبات یکتایی او، اثبات اسماء و صفات کمالی او، اثبات عدل او، اثبات معطل نگذاشتن و به اهمال رها نکردن ممکنات، اثبات عقل کامل نبوی، اثبات ضرورت ارسال نبی(ص)، اثبات صدق مطلق نبی(ص)، که همه با اصول عقلی به انجام رسیده است، موجب می‌شود که وی معاد جسمانی را، که مدلول سخن نبی(ص) یا کتاب خداوند است، عین واقع بداند؛ زیرا محال است که در متن دین کذب یا سهو یا خطا راه داشته باشد.

از این سخن ابن‌سینا آشکار می‌شود که وی دلالت کتاب خدا بر وجود معاد جسمانی را یک دلالت قطعی و

که با متن روبه‌رو شود، محتوای واحدی را از آن درک می‌کند. محتوای نص ممکن است از یک جمله یا چند جمله به دست آید. از باب نمونه، هر کس قرآن را بخواند درک می‌کند که محتوای این کتاب دلالت بر وجود خدایی دارد که یکتاست؛ محتوای این کتاب دلالت دارد که انسان‌ها پس از این زندگی، زندگی دیگری خواهند داشت؛ محتوای این کتاب دلالت دارد که نیکوکاران و بدکاران یکسان نیستند؛ محتوای این کتاب دلالت دارد که عده‌ای از جانب خداوند، به نام رسولان و امامان، برای راهنمایی مردم قرار داده شده‌اند. ممکن نیست کسی قرآن را مطالعه کند و در این قبیل محتواها دچار چند امکان معنایی شود تا در مرحله بعد بکوشد یک معنا را با قراین دیگر ترجیح دهد. بنابراین، در مجموع متن دین نصوص کم نیستند؛ به‌ویژه اگر افزون بر نص بودن یک جمله نص بودن مجموع متن نیز در نظر گرفته شود.

قسم دیگر دلالت یک متن بر محتوا، ظاهر خوانده می‌شود. ظهور یک متن بر یک معنا عبارت است از انصراف اولیه اذهان از آن متن به آن معنا، هرچند می‌توان معنای دیگری را هم از آن متن در نظر گرفت. سبقت یک معنا بر معنای دیگر و عدم دلالت قرینه‌ای از سوی صاحب متن بر مقصود بودن آن معنای دیگر نشان می‌دهد که مقصود او معنای متقدم و متبادر به اذهان است. از باب نمونه، در دوران حمل معنای یک لفظ بر معنای حقیقی یا معنای مجازی، در جایی که صاحب متن قرینه‌ای بر اراده معنای مجازی نیاورده است، معنای حقیقی آن لفظ مقصود خواهد بود؛ و اگر مخاطب بدون این قرینه، معنای مجازی را مقصود بگیرد، دلیلی برای این کار خود ندارد و برحسب قوانین تخاطب عمل نکرده با کار خود نظام تفهیم و تفهم زبانی را پریشان کرده است. نمونه دیگر، تقدم معنای مطلق بر معنای مقید در صورت آمدن لفظ مطلق بدون قرینه تقید در کلام یا نوشته صاحب متن است. در این فرض، لفظ در معنای مطلق ظهور دارد، بی‌آنکه نص باشد؛ زیرا احتمال

برابر باشند؛ اما به دلیل عدم اشتراک در مقدمه، برهان فلسفی یک فیلسوف مسلمان نادرست باشد؛ اما چون نتیجه‌اش مطابق با نفس‌الامر است با نص متن دین منافات نداشته باشد.

بدین ترتیب، ملاک مندرج در فرضیه پنجم، اصالت، به معنای استقلال، فعالیت‌های فلسفی فیلسوفان فلسفه اسلامی را در محیط عقل محض تثبیت می‌کند: فقط با استفاده از قوانین محض صوری و محتوایی عقل، فیلسوف به سراغ حل مسائل مندرج در موضوع فلسفه می‌رود و می‌کوشد تا راهی برای یافتن پاسخ بیابد. پس از توفیق در یافتن پاسخ، به نقد آن پاسخ می‌پردازد. این نقد گاه با قوانین محض عقل و گاه با متن دین به انجام می‌رسد که به برهان عقلی، نصوص آن مطابق با واقع و نفس‌الامر است؛ همان‌طور که در این نقد، اگر معلوم شود که در برهان وی یکی از قوانین صوری یا محتوایی عقل رعایت نشده است، برهان فاقد اعتبار شناختاری می‌شود. نیز اگر معلوم شود که برهان وی با نصی از متون دین ناسازگار است، برهان بار دیگر فاقد اعتبار شناختاری دانسته می‌شود.

بدین ترتیب، در متن یک فلسفه اسلامی ممکن است اصلاً قطعه‌ای از متن دین نیامده باشد و خواننده نیز متوجه نشود که فیلسوف در نقد برهان‌های خود به متون دین مراجعه کرده است؛ اما حتی اگر در آن فلسفه قطعه‌ای از متون دین آورده شده است به‌عنوان یک برهان فلسفی در آن نظام قرار نگرفته است؛ بلکه پس از اثبات یک مسئله از طریق عقل محض آن فقره از متن دین به‌عنوان تطبیق یا تأیید آورده شده است. از این رو، اصالت فلسفه، به معنای استقلال آن در حل مسائل از راه اصول ناب یا محض عقل برقرار است. اگر قرار بود که فیلسوفان فلسفه اسلامی در مواجهه با هر مسئله فلسفی، قطعه‌ای از متن دین را در پاسخ بیاورند، هرچند آن پاسخ کافی بود، اما حاصل کار آنها فلسفه خوانده نمی‌شد.

ناسازگاری نبودن محتوای یک فلسفه با متن دین شرط

نص می‌داند؛ هرچند چگونگی تحقق آن به دلالت ظاهر باشد. از این رو، هیچ فیلسوف مسلمان معاد جسمانی را انکار نمی‌کند، هرچند، به فرض، استدلال فلسفی در نظام وی به ناممکن بودن آن منتهی شود؛ زیرا فیلسوف مسلمان فلسفه خود را محدود و قابل خطا و نصوص متن دین را غیر قابل خطا می‌داند و این احتمال خطا و آن عدم احتمال خطا را به صورت قطعی مبرهن کرده است. اختلاف فلسفه‌های اسلامی در کیفیت معاد جسمانی و اینکه بدن دنیوی با بدن اخروی چه تشابه و تفاوتی دارد از آن روست که این مسئله به صورت دلالت قطعی و نص از متن دین برای ما قابل دریافت نیست و از این رو اختلاف مذکور موجب برهم خوردن این ملاک در آثار فلسفی ایشان نمی‌شود. بار دیگر، این مسئله که میان بدن دنیوی و بدن اخروی نوعی عینیت برقرار است چنان در متن دین آمده است که می‌توان گفت فلاسفه مسلمان آن را از دلالت‌های منصوص می‌دانند. از این رو، فیلسوفان مسلمان راه‌حل کلامی امثال غزالی را علمی و فنی نمی‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۰۷-۲۰۸). غزالی در این باره چنان رفتار می‌کند که فقط وجود بدن اخروی پذیرفته می‌شود، نه عینیت آن با بدن دنیوی؛ در حالی که اگر چنین بود، امثال ابن‌سینا بسیار قوی‌تر از او می‌توانستند، نه از راه جدل، که از راه اصول محدود فلسفه خود آن را به اثبات رسانند.

فرضیه پنجم می‌تواند حاوی نکته دیگری نیز در روش فلسفه اسلامی باشد. اینکه فیلسوفان یادشده هر مسئله فلسفی را با اصول محض عقلی تا یافتن پاسخ پیگیری می‌کنند. پس از یافتن پاسخ، در مرحله دیگر، ایشان به متون دین، از آن جهت که منبع دیگری برای پاسخ به آن مسئله است و در عین حال از نقصان و محدودیت علم بشری مصون است، مراجعه می‌کنند و می‌نگرند که آیا نتیجه برهان ایشان با نص متن دین یا ظاهر آن سازگار است یا خیر؟ در این سازگاری فقط نتیجه برهان حضور پیدا می‌کند، نه مقدمات برهان. از این رو حتی ممکن است نتیجه‌ها

اگر بخواهیم این فرضیه را فرضیه‌ای مستقل از فرضیه‌های گذشته در نظر بگیریم، براساس آن، اگر فلسفه‌ای، از هر کس با هر دینی که دارد و نیز چه آن کس که توجه به اصول دین اسلام داشته باشد یا نداشته باشد، همین که در میان مسائل و نتایج آن، اصول دین اسلام باشد و این اصول به صورت مسئله فلسفی در آن اثبات شده باشد فلسفه اسلامی خوانده می‌شود.

باید توجه کرد که چنین فلسفه‌ای امکان دارد؛ زیرا گذشت که اشتراک میان فلسفه و دین پرداختن به اصول بنیادی و مسائل نهایی است. اکنون فلسفه‌ای که به این مسائل نهایی پرداخته است و با استدلال‌های خود آن مسائل را به گونه‌ای پاسخ دهد که پاسخ‌ها برابر با اصول دین اسلام باشد کاملاً ممکن و بلکه می‌توان آن را واقع دانست. بر اساس این فرضیه، خواندن چنین فلسفه‌ای به فلسفه اسلامی مانعی ندارد؛ هرچند اکنون در زبان رایج وقتی فلسفه اسلامی می‌گویند چنین فلسفه‌ای را شامل نمی‌شود؛ ولی می‌توان گفت اگر فلسفه‌ای با اصول دین اسلام و قطعیت آن ناسازگار نباشد می‌توان آن را فلسفه اسلامی خواند، مگر اینکه شرط کنیم فیلسوف صاحب آن فلسفه باید التفات تفصیلی به دین اسلام داشته باشد؛ اما اگر بگوییم عقل به کفایت و استقلال می‌تواند بدون مراجعه به متن دین اصول واقعی دین را به نحو تفصیلی شناسایی کند و بر آن استدلال کند، همان‌طور که چنین است، می‌توان این نام‌گذاری را مقبول دانست؛ هرچند این نام‌گذاری رواج ندارد.

فرضیه هشتم: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که فیلسوفان آن، از آن جهت که در محیط آموزه‌ها و تعلیمات دین اسلام قرار دارند و با آنها آشنایند، درباره آن آموزه‌ها و تعلیمات، به تفکر فلسفی، که یک ماهیت واحد دارد، می‌پردازند
بر اساس این فرضیه، فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که مسائل آن اموری هستند که اصل و اساس دین اسلام را

لازم برای امکان تبیین یا تفسیر متن دین از راه یافته‌های عقلی اکتسابی، یعنی فلسفه، است. مقام تبیین فلسفی متن دین غیر از مقام تطبیق یافته‌های فلسفه بر متون دین است؛ اگر این مقام مطابق با واقع و نفس‌الامر به انجام رسد نشان می‌دهد که میان اصول ناب عقل و تعلیمات خطاناپذیر دین نه فقط مطابقت که برابری و یگانگی برقرار است و آن اصول بر واقع و شناخت احاطه دارد.

فرضیه ششم: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که فیلسوفان آن کوشیده‌اند تا با قانون‌ها و ضوابط عقل محض آموزه‌های دین را اثبات کنند یا از آنها دفاع کنند

این فرضیه، از فرضیه سازگار بودن یک فلسفه با آموزه‌ها و اصول قطعی دین اسلام قوی‌تر است. در این فرضیه، توجه به آموزه‌های دین، به مثابه غایت برای پرداختن به دانش فلسفه، شرط متصف شدن یک فلسفه به وصف اسلامیت است. در اینجا باید توجه کرد که فیلسوفان مسلمان دو سنخ کتاب را نگارش کرده‌اند: سنخ اول، کتاب‌های فلسفی خوانده می‌شود که در آن به مسائل فلسفی با روش عقلی و اصول ناب عقلی پاسخ داده می‌شود؛ سنخ دوم کتاب‌های تفسیری در متون دین هستند که در آن پاره‌ای از عبارات‌های متون دین برحسب اصول فلسفی هر فیلسوف شرح و تفسیر می‌شود. از باب نمونه، کتاب‌های اسفار، مشاعر، و مبدأ و معاد ملاصدرا از نگارش‌های سنخ اول و کتاب‌های تفسیر قرآن کریم و شرح اصول کافی وی از نگارش‌های سنخ دوم‌اند. در فعالیت‌های فلسفی ایشان، این اصول عقلی ناب هستند که توانایی رسیدن به واقعیتی را دارند که ارکان و مقومات و اصول دین‌اند، بی‌آنکه لازم باشد فیلسوف از حیث اعتقاد دینی آنها را مطرح کرده باشد.

فرضیه هفتم: فلسفه‌هایی فلسفه اسلامی خوانده می‌شوند که اصول دین اسلام را با روش عقلی در خود اثبات کرده باشند

۵. جمع‌بندی و نقد

آنچه گذشت، فرضیه‌هایی در وجه تسمیه فلسفه‌هایی به فلسفه اسلامی بود، بی‌آنکه در موضوع، مبادی و مسائل با فلسفه‌های دیگر متفاوت باشد. اکنون اگر بخواهیم ملاک‌هایی چون تبیین و تشریح فلسفی از تعلیمات دین، تطبیق یافته‌های فلسفی بر آموزه‌های دین و استنباط پاسخ فلسفی از متون دین را نیز به وجه تسمیه بیفزاییم، آن‌گاه فلسفه اسلامی خواندن یک فلسفه، در جنب سازگار خواندن آن با متون دین، شرایط و قیود بیشتری پیدا می‌کند یا می‌توان این وجه تسمیه را، به صورت انباشت ملاک‌های متعدد، شایسته‌تر و سزاوارتر برای این تسمیه و نام‌گذاری دانست.

تشکیل می‌دهند و یک مسلمان فیلسوف می‌خواهد با تفکر فلسفی آنها را شناسایی کند. فیلسوف مسلمان تعلیمات اصلی و اساسی دین را، از آن جهت که زیر پوشش موضوع فلسفه هستند، به صورت یک مسئله فلسفی مطرح می‌کند و چون پاسخ‌های آن را نیز با ماهیت و روش فلسفی به دست می‌آورد مجموع کار او در این پرسش و پاسخ‌ها را فلسفه اسلامی می‌نامیم. اگر همین مسائل فلسفی در محیطی مطرح شود که با تعلیمات و آموزه‌های دین اسلام آشنا نیستند، هرچند آن مسائل با آن تعلیمات تناظر دارد، حاصل تلاش فیلسوفان آن محیط، حتی اگر برابر با حاصل کار فیلسوفان مسلمان باشد، فلسفه اسلامی خوانده نمی‌شود. در واقع، آنچه هویت و فصل اصلی فلسفه اسلامی را در این فرضیه تشکیل می‌دهد قرار داشتن در محیط آموزه‌ها و تعلیمات دین اسلام است.

بر اساس این فرضیه، در اتصاف و نسبت دادن یک فلسفه به «اسلامی بودن» کافی است که فیلسوف و سازنده آن فلسفه مسلمان باشد و با آموزه‌ها و تعلیمات دین، حتی در اندازه شنیده‌های محیطی، آشنا باشد و آنها را برای خود به‌منزله یک پرسش فلسفی طرح کند، بی‌آنکه لازم باشد پاسخ او با آن آموزه‌ها سازگار باشد. به‌دیگرسخن، بر اساس این فرضیه، نه لازم است یک فلسفه اسلامی با آموزه‌های دین سازگار باشد و نه لازم است فیلسوف آن فلسفه از عالمان دین باشد و نه لازم است که فیلسوف مذکور به متون دین مراجعه کند. آنچه در نامیدن یک فلسفه به فلسفه اسلامی کفایت می‌کند مسلمان بودن فیلسوف آن فلسفه و آشنا بودن آن با آموزه‌های اصلی دین و مطرح کردن آن آموزه‌ها به صورت یک پرسش فلسفی و پاسخ دادن آن پرسش به شیوه فلسفی است. بدین ترتیب، حتی اگر پاسخ فلسفه مذکور با تعلیمات و آموزه‌های دین برابر نباشد، هنوز می‌توان آن فلسفه را فلسفه اسلامی نامید؛ نمونه چنین فلسفه‌ای، فلسفه زکریای رازی دانسته شده است.

نتیجه‌گیری

فلسفه بودن فلسفه اسلامی خارج از محتوای این گفتار بود. بحث درباره وجه تسمیه این فلسفه‌ها به فلسفه اسلامی است. در این گفتار چند پیشنهاد برای وجه این نام‌گذاری ارائه شد. اگر بخواهیم به آنچه اکنون فلسفه اسلامی خوانده می‌شود نظر کنیم، نمی‌توان هیچ‌یک از ملاک‌های مندرج در فرضیه‌های یادشده را طرد کرد؛ هرچند همه این ملاک‌ها برای خواندن یک فلسفه به فلسفه اسلامی لازم نباشد. برای نمونه، فلسفه ابن‌سینا فلسفه اسلامی خوانده می‌شود؛ چون هم ابن‌سینا مسلمان است،

هم از عالمان دین مبین اسلام است، هم می‌کوشد تا محتوای فلسفه‌اش با محتوای متون دین اسلام ناسازگار نباشد، هم می‌کوشد تا با قانون‌ها و ضوابط عقل محض آموزه‌های دین را اثبات کند و هم در محیط آموزه‌های دین اسلام به تفکر فلسفی پرداخته است. درعین حال، می‌توان محتوای فرضیه پنجم را به‌منزله فصل مقوم فلسفه اسلامی دانست و محتوای فرضیه‌هایی چون فرضیه اول و دوم را به‌منزله محتوای ضمنی یا از اعراض لازم این فصل قرار داد. بدین ترتیب، فرضیه پنجم در میان این فرضیه‌ها، ملاک جامع‌تر و قابل دفاع‌تری را ارائه داده است.



منابع

- آی‌نشتاین، آبرت و اینفلد، لئوپولد (۱۳۷۷)، تکامل فیزیک، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- ابن سینا (۴۰۴ق)، الشفاء، الالهیات، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین (۴۰۳ق)، شرح الاشارات و التنبیحات ابن سینا، چاپ دوم، قم: دفتر نشر الكتاب.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۶۵)، «فلسفه اخص»، کیهان اندیشه، ش ۶، ص ۳۵-۴۹.
- علی پور، ابراهیم (۱۳۹۱)، درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی: گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، قم:
- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۲)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ چهارم، تهران: سوفیا.
- ملاصدرا (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، چاپ دوم، قم: مصطفوی.
- ملاصدرا (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

