

فلسفه

«فلسفه اسلامی»

یا

«فلسفه مسلمانان»

دکتر حسین غفاری

اگر پرسیده شود که در عالم اندیشه و تفکر آیا چیزی به نام "فلسفه اسلامی" وجود دارد، در بادی امر پاسخ به آن همچون بدیهیات می‌نماید؛ ولی اگر پرسشگر سؤال خود را دقیق‌تر بیان کرده و بگوید مقصود این نیست که آیا فلاسفه‌ای بنام، چونان فارابی و ابن‌سینا و خواجه نصیر و شیخ اشراق و میرداماد و صدرالمتألهین در تاریخ فرهنگ اسلامی حضور و ظهور داشته‌اند یا نه؟ و یا اینکه آیا آثاری همچون شفا و شرح اشارات و حکمة الاشراق و افق‌مین و اسفار اربعه هر کدام سهمی در خور و نقشی بسزا در تاریخ عقلانیت بشری دارا هستند یا نه؟ که پاسخ بدانها به وضوح مثبت است. بلکه مقصود این است که پس از آنکه با بحث و فحص کامل و دقیق در اطراف محصول فکری این دانشمندان بنام، و رعایت موازین و معیارهای مربوط به طبقه‌بندی علوم، عنوان فلسفه محض را برای این گونه کاوشهای فکری برازنده یافتیم اکنون جای این سؤال باقی است که ائصاف مباحث فلسفی محض به صفت اسلامی به چه معنا می‌تواند باشد؟

اگر اسلام به عنوان یک دین بتواند بالذات دارای یک سلسله مباحث عقلی در چارچوب اعتقادات اسلامی باشد، این گونه مباحث می‌توانند علم کلام (تئولوژی) و یا علم اصول فقه و چیزهایی از این قبیل باشند ولی هیچ‌گاه فلسفه نظری محض نمی‌توانند باشند؛ پس توصیف "فلسفه" به "اسلامی" فی حد ذاته مستلزم یک مغالطه منطقی خواهد بود؛ مگر اینکه تلازم میان این گونه مباحث فلسفی و اسلام را یک تلازم ذاتی ندانسته و از قبیل لزوم اتفافی و عَرَضی بشماریم که در این صورت عنوان صحیح این دسته مباحث «فلسفه مسلمانان» به معنای فلسفه نزد مسلمانان خواهد بود. یعنی همانطور که یک مسلمان می‌تواند کشاورز یا طبیب و صنعتگر و یا شیمیدان و یا ریاضی‌دان باشد و از اینها کشاورزی و طب اسلامی و یا صنعت و تکنولوژی اسلامی و نیز شیمی و ریاضیات اسلامی به معنای اینکه این امور از لوازم ذاتی و مندرج در بطن و متن تعالیم اسلامی باشند لازم نمی‌آید، بر همین‌سان فیلسوف بودن مسلمانانی چون فارابی و بوعلی و صدرالمتألهین، مستلزم قول به یک فلسفه اسلامی نخواهد بود بلکه نهایتاً تاریخ فرهنگ اسلامی و اجد فیلسوفان بزرگی چون آنان نیز خواهد بود. این بحث در این حد، اختصاص به فرهنگ و فلسفه اسلامی نداشته در مورد فلسفه یهودی یا مسیحی نیز بعینه جاری است. در تمام طول قرون وسطی قدیسان و فلاسفه مسیحی همچون سنت آگوستین، سنت آنسلم، سنت بونا وتوره و بسیاری دیگر درگیر رابطه فلسفه و کلام و عرفان در مسیحیت و تلاش برای تأسیس یک فلسفه مسیحی کامل‌العیار بوده‌اند که نهایتاً این امر در سنت طوماس آکوئیناس به تمامیت خود رسید و اکنون نیز در قرن حاضر فلاسفه نوتومیست، به جدّ از وجود یک فلسفه مسیحی دفاع می‌کنند و شاید بتوان بهترین مدافعات را در این باب در

آثار ایتن‌زیلسون یافت، وی بویژه کتاب مستقل در این باب نگاشته که به فارسی نیز ترجمه شده است به نام روح فلسفه قرون وسطی. در آنجا نیز روح کلی مسئله همین است که نسبت میان دین و فلسفه برای داشتن یک "فلسفه مسیحی" چگونه باید باشد و چگونه است؟ ما به این سؤال باز می‌گردیم و در واقع هدف اساسی این مقاله نیز روشن ساختن این نسبت و نهایتاً تبیین اصالت فلسفه اسلامی است، ولی قبل از پرداختن به اصل بحث باید این نکته آشکار شود که فرض یا فرضهای مقابل مسئله به چه معناست و چه اشکالاتی در پذیرفتن آن رخ می‌نماید. آیا پرداختن به این مسئله صرفاً در حد یک بحث اصطلاحی و در محدوده الفاظ و اصطلاحات است؟ و یا اینکه دارای آثار و لوازمی ورای این محدوده است که نهایتاً در سرنوشت فرهنگ اسلامی و نحوه تقرّب ما به فلسفه اسلامی مؤثر است. بدین منظور بهتر است ملاحظه شود که چه کسانی از فلسفه اسلامی بعنوان "فلسفه مسلمانان" و یا احیاناً فلسفه عربی یاد می‌کنند و به چه منظور؟ اینان یک گروه واحد نیستند و بلکه افراد مختلف با مقاصد متفاوت هستند، پاره‌ای از آنها مستشرقان و برخی مورخان فلسفه مغرب زمینند؛ دسته دیگر، از اهل دیانتند و از دیرباز خصوصاً در میان اهل سنت بر این معنا اصرار داشته‌اند؛ دسته سوم، پاره‌ای روشنفکرانند اعم از روشنفکران وابسته به تفکر دینی و اسلامی و یا آزاد و رها از چنین تعلقی. همچنین این بحث، هم به نحوی در میان متفکران و اساتید فلسفه در جهان عرب مطرح است و هم در میان اندیشمندان سرزمین خودمان، و در این جهت به دلایل خاص اجتماعی صاحب‌نظران عرب زبان، خصوصاً در مصر، نسبت به ما از نظر تاریخی و زماناً، تقدّم نیز دارند. همچنین دلایل و انگیزه‌های هر گروه از یکدیگر متفاوت و بعضاً متضاد است. مثلاً گروهی به دلیل

در این مقاله نیز تا حد امکان، سعی بر این است که همه این دیدگاه‌ها به ترتیب مطرح شده و مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد. و البته لاجرم حدّ سخن از دامنه یک مقاله فراتر رفته و متضمن نگارش سه یا چهار مقاله می‌باشد. در مقاله نخست به ارائه دیدگاه برخی از مستشرقان و نیز گروهی از اساتید عرب زبان پیرامون فلسفه اسلامی و فلسفه عربی و نیز خاستگاه فرهنگی این فلسفه می‌پردازیم. در مقاله دوم به مسئله عوامل خارجی و بیرونی مؤثر در پیدایش فلسفه اسلامی پرداخته خواهد شد و در آن از میزان تأثیر کتب فلسفه یونان بر فلسفه اسلامی و نیز مهمتر از آن ماهیت و روح کلی حاکم بر فلسفه یونانی و نسبت آن با روح حاکم بر فلسفه اسلامی بحث خواهد شد. در مقاله سوم به بیان عوامل درونی مؤثر در پیدایش فلسفه اسلامی که به نحو بالفعل و بالقوه در متون اسلامی وجود دارند بخصوص در عالم تشیع پرداخته می‌شود، و نیز بطور انتقادی اشکالات مدعیان فقدان وجود چنین زمینه‌ای در متون اسلامی که توسط صاحب‌نظران اهل سنت و یا اهل نظر در فرهنگ شیعی مطرح شده است، به فراخور حجم یک مقاله مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت، و نیز در پایان همان مقاله یا مقاله چهارمی به جمع‌بندی مطالب و ارائه تصویر روشنی از فلسفه اسلامی که متضمن اصالت، عمق، و اسلامیت آن است پرداخته می‌شود و نیز توانایی و پویایی این فلسفه در پاسخگویی به نیازهای عقلانی انسان معاصر، در حدّ متوقع از فلسفه - بیان خواهد شد و دست آخر نیز ارزیابی انتقادی از وضعیت کنونی آموزش فلسفه و فلسفه اسلامی در سطح کشور و خصوصاً حوزه‌های علمیه به عمل خواهد آمد.

این مقالات، اگر توفیق الهی همچنان شامل حال نگارنده در نگارش آنها و نشریه وزین فلسفه در انتشار

شیفتگی به غرب و یونان و جایگاه ویژه‌ای که برای عقلانیت در فرهنگ غربی قائل هستند، از انتساب فلسفه به اسلام به عنوان یک امر گوهری استیحاخا دارند و حال آنکه دیگرانی از متدینین و اصحاب شریعت در کشورهای اسلامی در عین پذیرفتن این نتیجه، یعنی عدم سازگاری فلسفه با اسلام، آنرا ناشی از خلوص معنویت و کمال و رشد توحیدی فرهنگ اسلامی، و بیگانگی و تصور ذاتی فرهنگ یونانی و غربی از ادراک مفهوم عبودیت انسان نسبت به خداوند و آمیختگی این فرهنگ را با روحیه شرک و استکبار می‌دانند. همچنان که گروه دیگری همین نتیجه‌گیری را با انگیزه سومی توصیه می‌کنند و آن اینکه با تفرقه میان فلسفه و اسلامیت از سرایت صیغه ارزش اسلامیت به عنوان لایشرط از هر گونه ارزش "فلسفه"، جلوگیری نمایند و در نتیجه راه را برای ورود اندیشه‌های مخالف و مغایر تفکر الهی حکمای اسلامی، به عرصه تفلسف هموار سازند. همچنانکه کسان دیگری با پذیرش عنوان فلسفه اسلامی، به علت تضاد ذاتی این دو عنوان، نتیجه‌گیری می‌کنند که هرگونه مصداق‌یابی برای فلسفه اسلامی یا فلسفه مسیحی و... به چیزی جز مباحث کلامی منجر نخواهد شد و اصولاً تفکر فلسفی نیازمند فضایی آزاد از هرگونه تعلق و از جمله علقه و علاقه به اندیشه دینی و ایدئولوژیک است و نیز عیناً با همین استدلال طرفداران نهضت سلفی یا اشعری‌گرایان در اهل سنت و جماعت قلیلی از اخباریون و یا به تعبیر امروزی اصحاب مکتب تفکیک در شیعه، نتیجه‌گیری می‌کنند که چون لازمه فلسفه لا‌قیدی و بی‌اعتنایی به شریعت و عقاید دینی است پس گروه فلاسفه در عالم اسلامی از جرگه مسلمین خارجند، و این امر چه بسا به تکفیرهای نظری و احياناً تضییقات عملی نیز کشیده شده است.

آن باشد، ظرف چند شماره آینده، در مرآء و منظر اهل فضل قرار خواهد گرفت. در این شماره همانطور که اشاره شد به بیان آراء درباره عنوان این فلسفه می پردازیم.

جماعت مستشرقان اولاً فلسفه اسلامی یا حتی فلسفه مسلمانان را در واقع به عنوان فلسفه عربی و اعراب می شناسند و یا می شناسانند. اینان پس از مساوی گرفتن اسلام با عربیت و اعراب، با یک روحیه نژادپرستانه ضد سامی، قوم عرب را فاقد تفکر تحلیلی و قدرت تجزیه و تحلیل و ابداع و انتزاع در مسائل عقلی معرفی کرده و نهایت قدرت فکری آنها را یک نحو انتقاط و ترکیب در آراء دیگران و فراهم آوردن یک ملقمه و هفت جوش فکری از آراء پیشینیان قلمداد می کنند و سپس با یک قضاوت نادرست تاریخی سهم اعراب (مسلمانان) را در فرهنگ عقلی بشر یک سهم ناچیز از نظر خلاقیت و ابداع، و مؤثر و مهم از لحاظ اتصال تاریخی دوره یونانی به دوره اواخر قرون وسطی بر شمرده و در نهایت در اینجا نیز به بی دقتی و سهل انگاری و در واقع یک نوع بی کفایتی در برداشت صحیح از میراث فرهنگی شکوهمند یونان برای این قوم بدوی و عقب مانده از نظر تکامل فرهنگی قائل می باشند. و این بی کفایتی در خلط و التقاط میان آثار به جای مانده از افلوطین با برخی آثار ارسطو و انتساب غیر صحیح کتاب اتولوجیای افلوطین به ارسطو و اشتباهات دیگر از این قبیل نسبت به پروکلس و دیگر متفکران یونانی می باشد. از سردمداران این گروه از مستشرقین می توان از ارنست رنان متفکر و شرق شناس مشهور فرانسوی در قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم نام برد. وی که دارای تألیفات متعدد در موضوعات مورد علاقه شرق شناسان است، در کتابی که به عنوان تاریخ عمومی زبان سامی در یک نظام تطبیقی^۱ نگاشته، به یک تقسیم بندی کلی در باب عقل بشری پرداخته است و آن را به عقل آریایی

و سامی تقسیم کرده و خصوصیت عقل سامی را در این دیده که به طور کلی فاقد قدرت ابداع فلسفی است زیرا ویژگی این عقل درک امور ساده و واحد و بسیط [مانند بیابان و شن و شتر] است و این ویژگی به نظر رنان ناشی از عدم تکامل نژاد سامی است. وی همچنین در کتاب دیگری که پیرامون این رشد نگاشته است فصلی را به اعجاب فوق العاده و شدید این رشد نسبت به ارسطو اختصاص داده و مقدمه این رشد را بر کتاب طبیعیات نقل کرده است که این رشد ارسطو را "عقل" یونانیان دانسته و می گوید که او کاملترین کتاب را در منطق و طبیعیات و مابعدالطبیعه نگاشته که بعد از گذشت ۱۵ قرن هنوز کسی نتوانسته چیزی بر آن بیفزاید و یا خطایی از آن نشان دهد، و اینکه او یک شخص فوق بشری و مستحق آن است که الهی نامیده شود.^۲ این ضعف عمومی در تألیف و تأسیس مباحث فلسفی را مستشرق فرانسوی دیگر به نام لئون گوتیه^۳ که از شاگردان رنان است، در کتابی که به عنوان مقدمه ای بر آموزش فلسفه اسلامی نگاشته و در ۱۹۴۵ منتشر شده است به صراحت بیان می کند:

عقل سامی تمایل به یکسان دانستن اشباه و اضداد دارد بی آنکه در آنها وحدتی را جستجو کند، بلکه هر یک را جدای از دیگری درک می کند و از یکی به دیگری بدون درک واسطه منتقل می شود، اما در عقل آریایی امر برعکس است زیرا که در این عقل وحدت و ربط میان امور ادراک شده و

1-Histoire generale et systeme compar des langues semitiques P.18

به نقل از یحیی هویدی، دراسات فی علم الکلام و الفلسفة الاسلامیة، ص ۱۸ و ۱۹.

۲- رنان، این رشد و رشديه، ترجمه دکتر عادل زعیر، ص ۷.

3-Leon Gouthier.

نظام تدریجی و سلسله مراتب امور ادراک می‌شود.^۴

در ادامه همین طرز فکر مستشرق دیگری به نام مک‌دونالد می‌گوید: «عرب همیشه از ادراک معنی دستگاه و نظام (سیستم) عاجز است». و برخی دیگر از حضرات مستشرقین در تکییل نظریات همکاران خود نه تنها نژاد عرب را مسئول این عجز عمومی از درک نظام فلسفی می‌دانند بلکه قسمتی از مسئولیت این محرومیت را نیز به گردن دین اعراب یعنی اسلام می‌گذارند. آقای تمان مورخ آلمانی در کتاب خود به نام مختصری در تاریخ فلسفه می‌نویسد:

اعراب از هرگونه فعالیت محض عقلی عاجزند زیرا توانایی آنها بیش از این نبوده که مکتب ارسطو را شرح نمایند و آن را بر مبنای تعلیمات دین خود که از آنها یک ایمان کور را طلب می‌کند منطبق نمایند.^۵

و به زعم او مسئولیت این عقب افتادگی با کتاب مقدس مسلمین است که «مانع بحث عقلی آزاد است». اقوال مستشرقین در این زمینه بیش از اینهاست، و یکتور کوزن فرانسوی گلدزیهر هلندی یهودی و اشمویلدزر آلمانی و کسان دیگر کم و بیش چنین عقایدی را راجع به اعراب و مسلمین ابراز داشته‌اند. البته در مقابل کسانی دیگر از مستشرقین بوده‌اند که این طرز تلقی را رد کرده و آن را ناشی از قلت مطالعات محققان نامبرده دانسته‌اند از جمله گوستاو دوگا که در کتاب خود تحت عنوان تاریخ فلسفه و کلام مسلمانان پس از نقل آراء رنان و اشمویلدزر آنها را احکامی خالی از اعتبار و از سر آشنایی غیرکافی با فلسفه اسلامی دانسته است؛ و اضافه بر آن، جهل این دسته از مستشرقان را بر آثار فلسفی عربی به غیر از شروع ارسطو عامل دیگری برای حکم نادرست آنان می‌شمارد و می‌گوید تنها یک شاهد برای این موضوع کافی است، و آن اینکه آیا هیچ منصفی می‌تواند تصور کند که شخصیت

عقلانی مانند ابن‌سینا در فلسفه هیچ چیز نویی نیفزوده باشد و صرفاً مقلد یونانیان باشد؟ و حال آنکه این فیلسوف بزرگ در دسته کتاب و آثار دارد یک دسته آثار به عنوان شروع فلسفه ارسطو و دسته‌ای دیگر مطالب ابتکاری خود او مانند اشارات و حکمة المشرقیه و دیگر کتابهای وی. آیا مکاتب کلامی معتزلی و اشعری محصول نوآوری فکر عربی نیست؟ و سپس می‌افزاید به نظر من شیوه مونک^۶ در توصیف این فلسفه نزدیک به صواب است و این عبارت مونک را نقل می‌کند که:

به طور کلی می‌توان گفت که فلسفه نزد عربها تنها محدود به مکتب مشائی نبوده است و قریب به همان سیری را داشته که در عالم مسیحی طی کرده است. همانطور که نزد مسلمانان، سنی مذہبان را داریم که جمود بر نصوص دارند و نیز شک‌گرایان و نیز نظریه فیض و حتی مکاتبی شبیه به نظریات وحدت وجود اسپینوزا و نظریات جدید در این

باب.^۷

همچنین ماکس هورتن محقق و مستشرق آلمانی که تحقیقات و آثار با ارزشی در زمینه فلسفه اسلامی از خود باقی گذاشته است، و از جمله در دائرة المعارف اسلامی در ذیل عنوان فلسفه، فصل مشبعی درباره فلسفه اسلامی و

۴- لئون گوتیه، مقدمه‌ای بر آموزش فلسفه اسلامی، ترجمه

ص ۱۰۵.

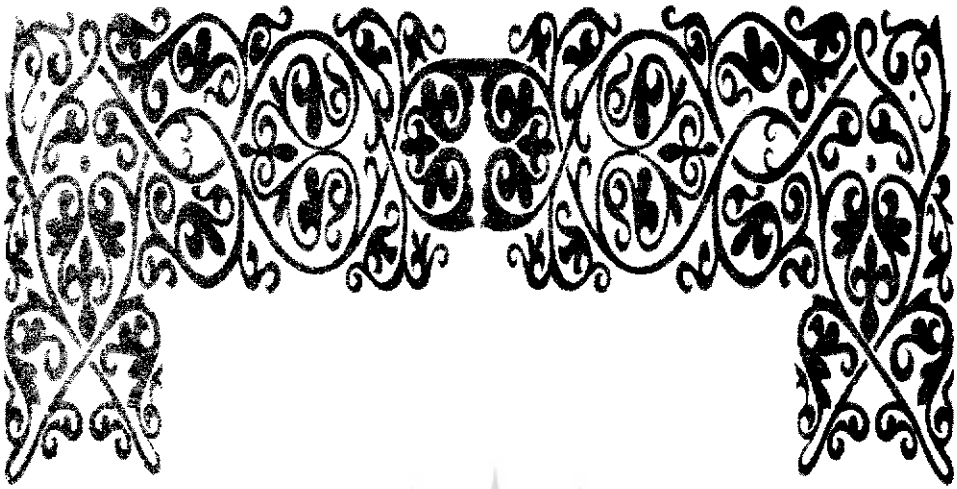
۵- به نقل از یحیی هویدی، «دراسات فی علم الکلام و الفلسفة الاسلامیة ص ۲۱».

6-Munk

7-Gustave Dogat, *Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans*, paris 1878p. XVI- XVII.

محمد عبدالرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامیة، صص

۳۴۱-۳۴۲



اصالت آن و تمایزات آن نسبت به فلسفه ارسطویی و رشد و تکامل عنصر روحانی و معنوی در این فلسفه ابراز می‌دارد و به نکات جالبی در این تمایز اشاره می‌کند؛ از جمله به نقش و اهمیت عنصر "امکان" در فلسفه ابن سینا و نیز تحقق جمع میان عقل و ایمان در فلسفه اسلامی اشارت دارد. متفکران معاصر جهان عرب نیز در موضوع فلسفه اسلامی از جهات گوناگون مواضع مختلفی ابراز داشته‌اند که با نقل و بررسی آنها، راه را برای روشن شدن بحث خود می‌گشاییم.

دکتر جمیل صلیبا در کتاب خود تحت عنوان تاریخ الفللسفة العربیة پس از ذکر علاقه و دلایل دکتر ابراهیم مدکور در استفاده از عنوان الفللسفة الاسلامیة می‌نویسد:

ولی ما با این همه، برای این فلسفه عنوان، «الفللسفة العربیة» را برمی‌گزینیم زیرا: ۱- اگر ما بخواهیم از عنوان «فلسفه اسلامی» استفاده کنیم مجبور خواهیم شد که تمامی کتابهایی را که فلاسفه مسلمان به زبانهای گوناگون فارسی و هندی و ترکی نوشته‌اند داخل در این مباحث کنیم.

۲- این فلسفه تنها ثمره افکار مسلمانان نیست بلکه تعدادی

از پیروان ادیان دیگر از مسیحی و یهودی و صابئی نیز در تکوین آنها سهم داشته‌اند. ۳- اسلام که به عنوان عامل پیدایش این فلسفه شناخته می‌شود یک دین عربی است، و قرآن عربی است و پیامبر آن عربی است و روح آن عربی است. ۴- این فلسفه به زبان عربی نگاشته شده است. و البته مقصود از عربی بودن این فلسفه آن نیست که این فلسفه تنها وابسته و مدیون نژاد عربی است بلکه مقصود تنها این است که رشد و تکامل آن در فرهنگ عربی صورت گرفته است. زبان عربی زبان متفکران عالم اسلامی شد همانطور که زبان لاتین زبان متفکران قرون وسطایی غرب گردید. آیا برای مثال اگر فارابی فلسفه خود را به زبان ترکی که در زمان وی رایج بود می‌نوشت امکان اینکه شخصیت و نمودی در عالم فلسفه داشته باشد داشت؟ و اگر فلاسفه مسلمان غیر عرب چنین آثار جاوداتی از خود باقی گذاشتند این به جهت اینکه از این یا آن نژاد بوده‌اند نبوده است بلکه بازگشت آن به فرهنگ عربی است که از آن متأثر بودند. و البته چه این فلسفه را فلسفه عربی یا فلسفه اسلامی بنامیم تفاوتی در این واقعیت نمی‌کند که این فلسفه به زبان عربی نگاشته شده و

در عالم اسلام رشد کرده است پس یا این فلسفه فلسفه‌ای
عربی با نقش و صبغه اسلامی است و یا فلسفه‌ای اسلامی که
به زبان عربی نگاشته شده است و در هر صورت لامشاحه فی
الاصطلاح.^۸

ضعف استدلال دکتر جمیل صلیبا روشنتر از آن است
که بحث زیادی را بطلبد و اشاره اجمالی به آنها کافی است
که به ترتیب ذکر می‌کنیم:

۱- استدلال اول ایشان مانند این است که کسی
بگوید ما به "فلسفه غرب" فرضاً، باید "فلسفه انگلیسی"
بگوییم و در مقام اعتراض به وی که "غرب" مساوی
ممالک انگلیسی زبان نیست بگوید که در این صورت ما
بگوییم و در مقام اعتراض به وی که "غرب" مساوی
ممالک انگلیسی زبان نیست بگوید که در این صورت ما
باید فلسفه آلمانی و فلاسفه فرانسوی و یا ایتالیایی زبان و
غیره را نیز مطالعه کنیم، که خوب پاسخ خیلی روشن
است، بله! مطالعه کنید!

۲- پاسخ استدلال دوم ایشان این است که اگر چه در
تکوین و پیدایش فلسفه در عالم اسلام بعضی از مترجمین
از ادیان دیگر نقش داشته‌اند که عمدتاً مسیحیان
نسطوری و یا یعقوبی بوده‌اند و یا احیاناً ایرانی و زرتشتی
و غیره، ولی اولاً اینکه تعدادی مترجم علوم یونانی از
پیروان ادیان دیگر بوده‌اند ضرری به فلسفه اسلامی
نمی‌زند چون فلسفه اسلامی متن این ترجمه‌ها نیست؛ و
ثانیاً این اشکال اگر بخواهد خیلی جدی مطرح شود، در
مورد اصل این کتابهای ترجمه شده یعنی کتب فلسفه
یونانی مطرح است که مؤلفان آنها قطعاً مسلمان نبوده‌اند و
لذا صورت مسئله این می‌شود که بگوییم فلسفه یونانی یا
فلسفه اسلامی، مگر اینکه نظر مؤلف این باشد که
"فلسفه عربی" چیزی جز فلسفه یونانی به زبان عربی
نیست! و اما اینکه در فرهنگ اسلامی چند فیلسوف

درجه سوم مانند موسی بن میمون و یا احیاناً ابوالبرکات
بغدادی داشته‌ایم که یا اسماً یهودی بوده‌اند و یا بیشتر عمر
خود را یهودی بوده‌اند و از این قبیل موارد نادر، این هم
نظمه‌ای به اصالت فلسفه اسلامی نمی‌زند، چون منظور از
فلسفه اسلامی، چنانکه بعد خواهیم گفت، این نیست که
همه فلاسفه آن مسلمان شرعی و یا مؤمن و متدین بوده
باشند - اگر چه عمدتاً و غالب آنان چنین‌اند - بلکه
مقصود متفکرانی است که در فضای فرهنگ اسلامی
تنفس فکری و روحی نموده و مآخذ اندیشه و تفکر خود
را خواه و ناخواه از این فرهنگ اخذ نموده‌اند.

۳- و اما استدلال سوم و چهارم آقای دکتر صلیبا از
دو استدلال پیشین شفقت‌انگیزتر است. ایشان می‌گویند
که اسلام که عامل پیدایش این فلسفه است یک «دین
عربی است» و «قرآن عربی است» و «پیامبر آن عربی
است» و «روح آن عربی است». باید از ایشان پرسید که
«کدام عربی»؟ آیا این همان عربی است که ابن خلدون
مورخ شهر اسلامی - یا به قول ایشان عربی-۱- در مقدمه
مشهور خویش فصلی می‌گشاید در اینکه «بیشتر
دانشمندان دز اسلام از غیر عرب (عجم) هستند»^۹ و در
آن می‌نویسد:

از شگفتیهایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران
ملت اسلام خواه در علوم شرعی و خواه در دانشهای عقلی بجز
در موارد نادری غیرعرب‌اند و اگر کسانی از آنان هم یافت
شوند که از حیث نژاد عرب‌اند از لحاظ زبان و مهد تربیت و
مشایخ و استادان عجمی هستند، با اینکه ملت (دین) و
صاحب شریعت عربی است. و سبب آن این است که در آغاز

۸- جمیل صلیبا، تاریخ الفلسفة العربية، بیروت، ۱۹۸۹، صص ۱۰ و ۱۱.

۹- مقدمه ابن خلدون، الفصل الخامس والثلاثون، چاپ چهارم،

دارالکتاب العلمیة بیروت، صص ۵۴۳-۵۴۵.

منظور از فلسفه اسلامی این نیست که همه فلاسفه آن مسلمان شرعی و یا مؤمن و متدین بوده باشند بلکه مقصود متفکرانی است که در فضای فرهنگ اسلامی تنفس فکری و روحی نموده و مأخذ اندیشه و تفکر خود را خواه و ناخواه از این فرهنگ اخذ نموده‌اند.

ظهور این مذهب به مقتضای احوال سادگی و باده نشینی در میان ملت اسلام، دانش و صنعتی وجود نداشت ... و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست می‌کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع می‌باشد، پس علوم هم از آئین‌های شهریان به شمار می‌رفت و عرب از آنها و بازار رایج آنها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان^{۱۱} یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند صنایع و پیشه‌ها از [ایشان] تبعیت می‌کردند. چه ایرانیان به علت تمدنِ راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند بر این امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صنعت نحر سیبویه و پس از او فارسی و به دنبال آن زجاج بود و همه آنها از لحاظ نژاد [عجم] به شمار می‌رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبان را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آن را به صورت قوانین و فنی درآوردند که آیندگان از آن بهره‌مند شوند.

همچنین بیشتر دانشمندان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند عجمی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت عجم به شمار می‌آمدند [زیرا فتنون در عراق و نوامی نزدیک آن توسعه یافته بود] و همه عالمان اصول فقه چنانکه می‌دانی و هم کلیه علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران عجمی بوده‌اند و به جز عجمیان کسی به حفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر، صلی‌الله علیه و [آله] و سلم، پدید آمد که فرمود «اگر دانش برگردن آسمان درآویزد قومی از مردم فارس بدان نائل می‌آیند و آن را به دست می‌آورند»... پس از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان

علوم شرعی یا اکثر ایشان عجمی بوده‌اند. و اما علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصری که دانشمندان و مؤلفان آنها متمیز شدند و کلیه این دانشها به منزلهٔ صنعتی مستقر گردید و بالنتیجه به عجمیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و به جز عجمیان عربی‌دان کسی آنها را نمی‌دانست مانند همهٔ صنایع... و این دانشها همچنان در شهرها متداول بود تا روزگاری که تمدن و عمران در عجم و بلاد آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراءالنهر مستقر بود ولی همین که شهرهای مزبور رو به ویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی در پدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد دانش هم بکلی از کشور عجم رخت بپوست، زیرا زندگی باده‌نشینی بر آن نوامی چیره گردید...^{۱۱}

آری باید از آقای دکتر صلیبا و هم‌رأیان ایشان پرسید این "عربیّتی" که به زعم ایشان "اسلام" و "پیامبر" و "دین" را "عربی" ساخته است کدام است؟ آیا در فضائل این "عرب بدون اسلام" باید به تحلیل‌های متعصبانه مستشرقانی مانند ارنست رنان گوش سپرد یا به

۱۰- ترجمه عبارات ابن خلدون از ترجمه زیبا و دقیق مرحوم محمد پروین گنابادی نقل گردید به جز اینکه مرحوم گنابادی عجم را به ایرانیان ترجمه کرده‌اند و خود نیز در حاشیه توضیح داده‌اند که در اینجا مقصود ایرانیان هستند اگر چه عجم لغتاً معنای اعم از ایرانی را دارد، ولی اینجانب در مواردی که چنین بود همان لفظ عجم یا غیرعرب را ترجیح دادم.

۱۱- مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد دوم، صص ۱۱۵۴-۱۱۵۵.



تجدیدهای! تاریخ نگار نابغه عالم اسلام ابن خلدون؟ اگر چه موضوع این مقاله بررسی مسئلهٔ اسلامیت و عربیت و نسبت آن با فرهنگ و تمدن اسلامی نیست و به این موضوع به شکل استطرادی و در جنب بحث فلسفهٔ اسلامی می‌پردازد ولی از آنجا که متأسفانه هنوز که هنوز است برادران متفکر و صاحب‌نظران عالم اندیشه و فلسفه در جهان عرب علیرغم آنکه خود مدتهای طولانی زخم خوردهٔ تیرهای مسموم تحلیل‌گران نژادپرست و ضد عرب و ضد اسلام غربی بوده و هستند و بزحمت فراوان توانسته‌اند گریبان خود را از پاره‌ای از این تفسیرها رها کنند، ولی معهذاً می‌بینیم که این برادران خود در مقام تحلیل از فرهنگ و فلسفهٔ اسلامی بیانی آکنده از تعصبات نژادی و جاهلیت عربی دارند. به این دلیل و به دلیل فوایدی که از این بحث در موضوع مقاله حاصل خواهد شد، کلام یکی از دیگر نویسندگان معاصر عرب را در این باره بررسی می‌کنیم. آقای دکتر محمد عبدالرحمن مرحبا که همچون سایر هم‌ردیفان خود دکترای فلسفه از دانشگاه پاریس بوده و نیز استاد کرسی فلسفه در دانشگاه بیروت و صاحب تألیفات عدیده و از جمله کتاب مشهوری در تاریخ فلسفه اسلامی است، که کتاب نسبتاً مفیدی است، علیرغم اینکه در ارزیابی خود از مسئلهٔ فلسفهٔ اسلامی و عربی سعی بلیغی مبذول داشته و حتی الامکان زوایای مختلف بحث را مورد نظر قرار داده نیز از سردرد نالیده است که:

حق این است که حملهٔ بر عرب، آنچنان که روشن است حمله‌ای قدیمی است. در نظر ما، این تهاجم بر ضد فلسفهٔ اسلامی و فکر اسلامی، چیزی جز استمرار جریان ضد عربی (شعوبی) نیست که منکر نقش عرب در جریان تمدن بشری و رسالت انسانی است، و می‌گوید که تمدن عربی و اسلامی چیزی جز اقتباس و برگرفته از تمدن ملل غیر عرب (عجم)

فلسفه عربی و فلسفه اسلامی توجیه و محمل ذکر کند می‌گوید:

و بسیار افراد دیگری از نوادها و ملل مختلف که در تشکیل فرهنگ و فلسفه اسلامی مشارکت داشته‌اند، ولی همه آنها با روح و عقل و احساس عربی رشد و نمو یافتند و نمایندگان فرهنگ و فکر عربی بودند کما اینکه اسلام خود زائیده نبوغ عربی است و در بیشترین اصول و بخش‌های خود مدیون نبوغ عربی است. و این اسلام علیرغم نفوذ تمام عوامل بیرونی در آن و نیز علیرغم همه جریانات و عناصر بیگانه‌ای که در آن جذب و مقهور آن گردیده است - اعم از عناصر مخرب یا سازنده - در عین حال بر تارک آن اثر عمیقی از نبوغ عربی قرار دارد و تلافی اشراق جوشان و بی‌وقفه این نبوغ عربی از درخشانترین اشراقات آن است.^{۱۵}

البته جناب مؤلف سپس از نظریه مقابل نیز دلجویی کرده و می‌نویسد:

و عکس این معنا هم صحیح است، زیرا اگر کتب فلسفه یا به طور کلی کتب اسلامی به زبان عربی نگاشته شده است در واقع کسانی که این کتابها را نوشته‌اند، خود را به اسلام نزدیک کردند و در سایه اسلام زندگی کردند و در فضای اسلام تنفس کردند و از الگوها و ارزش‌هایی که اسلام به آنها می‌خواند تغذیه روحی و معنوی کردند. اسلام الگو و پیشوای آنها در آنچه حس می‌کردند و می‌نگاشتند بود و قرآن دعوت کننده ایشان بوده که به آن بشارت داده شده بودند و در نغمه‌های دل‌انگیز آن خود را متنعم می‌یافتند و محور تمامی علوم عقلی و نقلی در سرزمین‌های اسلامی فقط قرآن بود و

نیست و با این تحلیل می‌خواهد اعتماد به نفس ملت عرب را دستخوش طوفان تردید ساخته و راه را برای تسلط استعمار گران که از دیرباز در این سرزمین‌ها سکنی گزیده‌اند هموارتر سازد.^{۱۲}

وی نیز ضمن اذعان به نقش ملل دیگر در فلسفه و فرهنگ اسلامی بدرستی بیان می‌کند که هیچ فرهنگ و تمدنی نیست که مدیون گذشتگان خود و نیز سایر فرهنگها و ملل عالم نباشد، بلکه مهم آن است که آیا فیلسوف و یا فرهنگ مورد بحث پس از اخذ از دیگران تا چه اندازه خود از قدرت خلاقیت و ابداع و سازمان‌دهی معلومات متفرقه در یک دستگاه منسجم فکری برخوردار است. آری، وی پس از آنکه طی صفحات بسیار کوشیده است حق هر عاملی را در تشکیل و ظهور یک فرهنگ به جای خود بیان کند و نیز پس از آنکه بحث در مسئله نامیدن فلسفه در عالم اسلام، به فلسفه اسلامی یا فلسفه عربی را بی‌ثمر و از قبیل مباحث لفظی دانسته است،^{۱۳} ولی با این حال گاه در توصیف فلسفه اسلامی می‌نویسد:

اگر چه در فرهنگ اسلامی جریانات مختلفی دست به دست یکدیگر داده و با یکدیگر تأثیر و تأثر داشته‌اند ولی معهذرا در این فرهنگ گیاه جدید و پاکیزه‌ای روئیده است که نه یونانی است و نه فارسی و نه هندی... بلکه آن یک گیاه، عربی اسلامی است که دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشد که قابل تقلید به هیچ یک از فرهنگهای مزبور نیست.^{۱۴}

ما نیز اگر چه با اصل تعبیر وی دالّ بر هویت ویژه و بیگانه فلسفه اسلامی که بر هیچ یک از فرهنگهای دیگر منطبق نیست موافقیم، ولی سخن ما در این است که چگونه وی نیز که دم از رهایی از تعصب نژادی و قومی می‌زند و از آثار شوم شعوبی‌گری ضد عرب می‌نالد، باز از فلسفه اسلامی به گیاه عربی اسلامی یاد می‌کند و نیز فراتر از این تعبیر آنگاه که می‌خواهد برای هر یک از دو تعبیر

۱۲- محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،

ص ۳۴۳.

۱۳- همان، ص ۳۶۰. ۱۴- همان، ص ۳۵۲.

۱۵- همان، ص ۳۶۱.

فهم قرآن و خدمت به اهداف قرآنی، مضاف بر اینکه اسلام

تنها یک دین نیست بلکه یک دین و یک تمدن است.^{۱۶}

اینجاست آن چیزی که می‌گوییم برادران مستفکر عرب ما در قرن بیستم هنوز در چنبرهٔ تعصب جاهلی عربی گرفتارند و هنوز نژادپرستی اموی، که بر سر اسلام آورد آنچه را که آورد، دست از فکر و اندیشهٔ این مردان اندیشه و تفکر برنداشته است. آنها که از شعوبی‌گری در تاریخ اسلام می‌نالند باید بدانند که شعوبی‌گری تنها ناشی از ظلم و جور بنی‌امیه و بنی‌عباس نبوده است بلکه ریشه‌ای عمیق نیز در تفکر پان‌عربیسیم و تعصب نژادی دارد که علیرغم صدها جمله و عبارت روشنفکرانه و ظاهر‌الصلاح سرانجام این تعصب جاهلی از پس قرون و اعصار سربرآورده ندامی دهد «کما ان الاسلام نفسه ولید العبقریة العربیة و یدین باعظم منجزاته للعبقریة العربیة» به گونه‌ای که هر گونه تلاش مؤلف محترم را برای تزکیهٔ «عروبه» از نژادپرستی و تعصب جاهلی نقش بر آب می‌کند به نحوی که ناگزیر از ادای سخنان متناقض و بی‌محتواست مانند اینکه:

پس جوهر "عروبت" معدودهٔ جغرافیایی و یا زبانی نیست

بلکه یک جوهرهٔ فرهنگی اجتماعی دارد. پس "عروبت" به

معنای انتساب به یک نژاد معین نمی‌باشد بلکه اشتراک در

تمدن مشخص و در تجربهٔ تاریخی و عقلانی است که دارای

آرمانها و اهداف و مفاهیم مخصوص به خود است. همهٔ اینها

برای ما مؤکد این معناست که جدایی میان فلسفهٔ عربی و

فلسفهٔ اسلامی یک جدایی سست و بی‌بنیاد است. ملت‌هایی که

عرب بر آنها حکمفرما گردید به فضل زبان عربی و دین

اسلامی توانان. با یکدیگر متحد شدند. و تحت تأثیر نیروی

شخصیت عربی و روح بی‌همتای عربی، و قوهٔ اسلام و روح

اسلام، در یک وحدت فرهنگی ذوب شدند، فرهنگ و تمدنی

با آنچنان پیوند و انسجامی که نمی‌توان در آن بین آنچه به

اسلام برمی‌گردد و آنچه به «عربیت» برمی‌گردد تمایزی قائل

شد.^{۱۷}

البته اینکه مؤلف از فرهنگ و تمدن عظیم اسلامی سخن می‌گوید برای هیچ مسلمان و حتی غیرمسلمان منصفی قابل انکار و تردید نیست، ولی اینکه عناصر تشکیل دهندهٔ این تمدن و فرهنگ عظیم را دین اسلام از طرفی و روح یگانهٔ عربی از سوی دیگر می‌داند به غایت سست و بی‌بنیاد است. پرروشن است که اگر قرار باشد در مقابل دین اسلام و تعالیم قرآن کریم و سنت رسول اکرم، صلی‌الله‌علیه‌وآله، (و نیز در نظر ما شیعیان تعالیم خاص و سنت ویژهٔ ائمهٔ معصومین، علیهم‌السلام) عامل دیگری برای تشکیل یک فرهنگ ذکر کنیم، آیا آن عامل روح یگانه و بی‌همتای عربی است؟ آیا این روح همان است که این خلدون آن را روح بدایت و بادیه‌نشینی و دوری از فرهنگ و تمدن ذکر می‌کند؟ آیا جز این است که مؤلف محترم خود «عرب ما قبل اسلام را غیر از عرب مابعد اسلام می‌خواند»؟^{۱۸} انصافاً اگر قرار باشد به جز اسلام امری را به عنوان عامل قوام بخش فرهنگ و تمدن عظیم اسلامی بدانیم، آیا باید این عامل را در میان خصایص حاملان علم در فرهنگ و تمدن اسلامی - که به گفتهٔ دوست و دشمن جز شیعیان و ایرانیان نیستند - بدانیم و یا در شکل قالبی و صوری زبان عربی؟ البته که زبان عربی برای هر مسلمان مقدس است و به نظر نگارنده بدون تردید باید برای یک مسلمان از زبان مادری وی محترم‌تر و عزیزتر باشد چرا که زبان وحی است، زبان حیات و سرچشمهٔ نور است، ولی همهٔ اینها ثانیاً و بالعرض به زبان عربی منسوب می‌شود و اولاً و بالذات

۱۷- همان، ص ۳۶۲.

۱۶- همانجا.

۱۸- همان، ص ۳۷۰.

**وحی اسلامی حاوی بالاترین میزان دعوت به تفکر و تعقل
آزاد انسانی است و نیز اینکه این کتاب آسمانی مشحون از موضوعات
تفکر برانگیز و ارائه دیدگاه‌های عمیق درباره موضوعات اساسی تفکر فلسفی است**

برادران متفکر و صاحب‌نظر ما در جهان عرب، که به دلایل جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه و ... سعی می‌کنند با اهمیت دادن به عامل «عروبت» در کنار اسلام، جایگاه ویژه‌ای جدا و مستقل از اسلام برای عربیت دست و پا کنند، در واقع «بر سر شاخ بن می‌برند». چون که با اسلام، عربیت هم البته عزت و شرافت ویژه خود را برای همه ملل مسلمان داشته و خواهد داشت، ولی بدون اسلام، یا به طور استقلال و به عنوان عامل در عرض اسلامیت، از عربیت چیزی جز افتخار تکلم و تکتب مسلمین به این زبان عاید آنها نخواهد شد.

باز می‌گردیم به ادامه بحث خود، همچنان که گفته شد، از دیدگاه پاره‌ای مستشرقان، گذشته از جهت نقضی که به دلیل دیدگاه متعصبانه نژادی خصوصاً در میان مستشرقان قرن نوزدهم رایج بود و نژاد عرب و سامی را فاقد خصوصیت خلاقیت فلسفی می‌دانستند و فلسفه اسلامی را نیز فلسفه عربی تلقی می‌کردند و لاجرم آن نقص ذاتی به زعم ایشان به این مکتب و نظام فکری نیز سرایت می‌کرد، ولی مضافاً بر این، گروهی از آنان پافرازر گذاشته و مشکل را نه در حاملان عرب نژاد این فلسفه - به پندار آنان - بلکه در عامل وحدت بخش جهان اسلام، یعنی وحی اسلامی و قرآن تلقی می‌کردند و آن را فاقد شرایط لازم برای ایجاد تفکر عقلانی و فلسفی می‌انگاشتند. نادرستی این پندار، و اینکه وحی اسلامی حاوی بالاترین میزان دعوت به تفکر و تعقل آزاد انسانی است و نیز اینکه این کتاب آسمانی مشحون از موضوعات تفکر برانگیز و ارائه دیدگاه‌های عمیق درباره موضوعات

متعلق به وحی است و به پیامبر اکرم، صلی الله علیه و آله، و اولیای معصومین، علیهم السلام، از آن حیث که عرب بوده‌اند، والا اگر وحی به زبان چینی هم نازل شده بود و پیامبر و اولیای ما نژاد زرد هم می‌بودند آن زبان و آن قوم برای ما عزیز و محترم بودند. پس اولاً زبان عربی نیز فخر و ارج خود را از جهت انتساب به اسلام و وحی دارد و نه بالعکس، و ثانیاً اصولاً عامل زبان در پیدایش یک فرهنگ و تمدن چه نقشی جز یک ابزار - حداقل در مورد زبانهای زنده دنیا - می‌تواند داشته باشد. و به همین نکته گویا دکتر صلیبا نظر داشته است آنجا که در استدلال چهارم خود می‌گوید مثلاً اگر فارابی فلسفه خود را به زبان ترکی می‌نوشت آیا جایگاهی در عالم اسلام پیدا می‌کرد؟ پاسخ خیلی ساده است، نه! ولی آیا این فخری برای زبان عربی یا هر زبان غالب دیگری که بر یک گروه از اقوام و ملل به دلایل مختلف نظامی و اجتماعی و فرهنگی سلطه داشته باشد، به شمار می‌رود؟ البته اگر در زمان فارابی زبان ترکی بر عالم اسلام مسلط بود حتماً فارابی و ابن‌سینا به زبان ترکی می‌نوشتند، اما این چنین نبوده است ولی آیا به این دلیل باید فلسفه فارابی را فلسفه عربی بخوانیم؟ این مانند آن است که چون دکارت عمده آثار خود را به زبان لاتین نگاشته است پس فلسفه او را لاتینی بخوانیم. و ثالثاً به فرض هم که زبان مدخلیتی ویژه در خلق و ایجاد بعضی از صور فرهنگی مانند شعر و ادبیات داشته باشد، این مسئله در محدوده فلسفه و مباحث عقلی که حداکثر دوری از مباحث و مواد تخیلی دارد به حداقل ممکن کاهش می‌یابد. سخن در این باب به درازا کشید و به طور خلاصه

می‌توانیم آن را در تصوّف و عرفان که مطابق تحلیل ایشان از حیث نقی شخصیت فردی و اندیشه "فنا"، نگاهی همسو با روح اسلامی دارد، جستجو کنیم.

شبیبه همین موضع گیری را از یکی دیگر از اساتید فلسفه دانشگاه اسکندریه، یعنی دکتر علی سامی النشار می‌بینیم. این استاد مصری که البته دیدگاه کلی وی با دکتر بدوی متفاوت است، از شاگردان دکتر مصطفی عبدالرازق بوده و از مدافعین تفکر سلنی‌گری در عالم معقولات می‌باشد که در همین مقاله و در جای مناسب به آراء خاص ایشان در زمینه فلسفه خواهیم پرداخت. در اینجا به عبارتی از ایشان اشاره می‌شود که همسو با نظر دکتر بدوی و به تعبیری برتر در جهت بیان این است که فلسفه یونانی معلول روحیه خاص و فرهنگ ویژه یونانی است و به طور اساسی و ریشه‌ای با فرهنگ اسلامی در تضاد است.

مابعدالطبیعه یونانی زائیده نبوغ شخصی یونانی یا به عبارت دیگر فرآورده شخصیت یونانی است. و علیرغم همه تعارضاتی که در مذاهب و مکاتب فلسفی یونان به چشم می‌خورد ولی همه این مکاتب در این اشتراک دارند که هر کدام بیان و تعبیر ویژه و سازگار و پیوسته‌ای است از دیدگاه یک مفتر مشخصی نسبت به جهانی ناسازگار و ناپیوسته. و حال آنکه اسلام سرگردانی و پریشان گویی‌های فردی اشخاص را به عنوان تفکر و تفسیر نظام وجودی عالم نمی‌پذیرد. و با ارائه تصویری از نظام هستی از منظر شخصی و فردگرایانه [و به اصطلاح سوپزکینتو] که مغایر با بیان عمیق و روشن [اسلام] از نظام وجود باشد مخالف است. و به بیان دیگر "مابعدالطبیعه"، زائیده خلافت و نبوغ مکاتب مبتنی بر اصالت فاعل شناسایی، و اصالت شخص و فرد،^{۱۹} درباره

اساسی تفکر فلسفی است، مطلبی است که بر اهل نظر پوشیده نیست و در این مقال نیز به نوبه خود آنجا که این اشکال به گونه‌ای دیگر و از منظر گروهی از اصحاب شریعت طرح گردد، به ارزیابی محتوایی این ادعا خواهیم پرداخت. ولی روی سخن در اینجا بررسی اظهار نظر و یا شاید بشود گفت عکس‌العملی است که در قبال طرح این نظریه، توسط گروهی دیگر از صاحب نظران عرب، و در همین راستا به قلم آمده است.

دکتر عبدالرحمن بدوی که به واسطه کثرت تألیفات در زمینه‌های مختلف خصوصاً مباحث فلسفی، مستغنی از معرفی است در مقدمه یکی از آثار خود می‌نویسد:

روح یونانی قبل از هر چیز با اصالت شخصیت فردی و ذاتی متمایز است یعنی آگاهی ذاتی فردی به کیان وجودی خود و استقلال شخصیت و هویت خود از دیگر موجودات، و اینک سایر موجودات نسبت به وجود وی همسطراز بوده و در وضعیت افقی نسبت به یکدیگر قرار دارند. اگر چه این موجودات دیگر ذوات الهی باشند. در حالی که روح اسلامی ذات فردی آدمی را در یک «کل» فانی می‌سازد که سایر موجودات حتی به منزله اجزایی که تشکیل دهنده آن کل‌اند نمی‌باشند بلکه آن «کل» ذاتی است که بر تمامی ذوات دیگر برتری دارد و سایر ذوات چیزی جز آفتاب وجودی وی و مخلوق وی نیستند، آنها را به هرگونه‌ای بخواهد دگرگون می‌سازد و با آنها هر چه بخواهد می‌کند، یعنی روح اسلامی اصالت وجود فردی و شخصی را به شدیدترین وجهی انکار می‌کند، و انکار شخصیت فردی با ایجاد مکاتب فلسفی میانیت تام دارد.^{۱۹}

یعنی به عقیده آقای بدوی تفکر فلسفی اصولاً در فرهنگ و اندیشه اسلامی جایگاه و پایگاهی نداشته و یک امر فرعی و طفیلی و غیر اصیل است و اگر خواسته باشیم جایگاهی برای فلسفه اسلامی پیدا کنیم حداکثر

۱۹- عبدالرحمن بدوی، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه.

۲۰- منظور subjective است که در عربی فلسفی جدید از آن به

وجود و نظام هستی و کشف علل و مبادی وجود است و حال آنکه اسلام دینی اجتماعی است و تکسروی و تکیه بر برداشتهای فردی و شخصی را نمی‌پذیرد. زیرا فردگرایسی و اصالت بخشیدن به برداشتهای شخصی را بدترین نوع اخلال در وحدت عمومی دانسته و موجب گسستگی یافت واحد و یگانگی جامعه به عنوان یک ارگانیسم و موجود زنده می‌داند. و این روحیه اصالت فردی را تهدیدی برای مکتب و تفکر اجتماعی خود می‌داند. کما اینکه فکر «اجماع» و «وحدت آرا» و رویه بین علما و عموم مسلمین «همواره جایگاه مهمتی در اندیشه اجتماعی اسلامی داشته است و مشاهده می‌کنیم که مسلمین همواره پیرامون این مسئله به طور جدی و مبسوط بحث و گفتگو کرده‌اند. و علیرغم اینکه هیچ‌گاه در امری از امور مسلمین به طور مطلق اجماع در بین اندیشه‌ورزان و مجتهدان امت اسلامی پدید نیامده است ولی با وجود این، همواره اجماع اهمیت ویژه خود را در مباحثات علمی و جوامع اسلامی داشته است. و به طور کلی و بر اساس همین دیدگاه می‌توان تهاجم بی‌وقفه و شدید فقهای اسلام را علیه فلسفه یونانی تفسیر و توجیه کرد. زیرا این فلسفه محصول و نمره اصالت فرد و اهمیت دادن به دیدگاه‌های نفسانی و ذهنی متفکران (سویژکتیویسم) است و با روحیه اجتماعی و وحدت عمومی امت اسلامی که در «اجماع» مسلمین متبلور است سراسزگاری ندارد.^{۲۱}

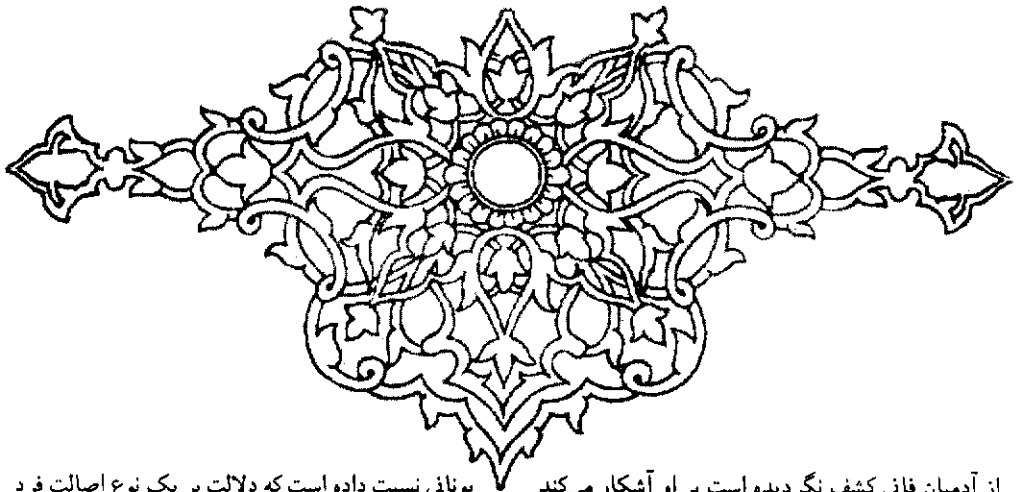
نقد: نظریه دکتر سامی النشار و دکتر عبدالرحمن بدوی هر کدام از دو بخش تشکیل شده است و که هر دو در یک بخش از آن اشتراک نظر دارند یعنی اینکه روح یونانی روح مبتنی بر اصالت فرد و اصالت نفسانیات و نقطه نظرهای شخصی هر فیلسوف در مقابل کل حقیقت است، یعنی عالم را از دیدگاه و زاویه نفس و فکر خود ارزیابی کردن و به اصطلاح «سویژکتیویسم». البته هر یک از این دو نویسنده و متفکر عرب تعبیر خاص خود را

دارند. بدوی می‌گوید که روح یونانی همه موجودات را در عرض هم می‌بیند و از دید او انسان و خدایان یک شأن و منزلت دارند و هر انسانی خود را هم‌تراز همه عوالم وجود می‌یابد. و البته این تفسیر بدوی تا حدودی با اساطیر یونانی قابل انطباق است. در فرهنگ اسطوره‌ای یونان میان عالم خدایان و عالم خاکی انسانها تمایز جوهری به چشم نمی‌خورد، آنها همه به یک ساحت وجود تعلق دارند، مانند موجودات طبیعی که همه در عرض هم واقعند. انسان هم در این تفکر اسطوره‌ای گویی کوهی است، ذره‌ای است، ابری یا بادی و ساحل و دریایی که می‌اندیشد و می‌تواند از بقیه موجودات سخن بگوید. ولی آیا این همه فرهنگ یونانی است؟ آیا به همین سادگی می‌توان برای یک قوم روح و اندیشه و فرهنگ ثابت خلق کرد؟! آیا فلسفه یونان ادامه اسطوره‌های آن است؟ آیا لوگوس هراکلیتوس را می‌توان حتی در عرض عمومی‌ترین قوانین عالم طبیعت مثلاً قانون جاذبه عمومی تلقی کرد و یا آنکه «هر چیزی در مطابقت با این لوگوس جریان می‌یابد» و یا «لوگوس است که همه اشیاء را نظم می‌بخشد»؟ یا آیا «راه حقیقت» پارمنیدس همان راه عقیده و محسوسات است؟ آیا مکاشفه معنوی پارمنیدس که منجر به منظومه راه حقیقت شد، همان مکاشفه‌ای که ارابه آسمانی حامل وی را الهه‌های آسمانی، دختران خورشید، راهنمایی می‌کردند، تا پس از سیر «شب» به «روز» تا به عمق آسمان هستی، به جایی که دروازه‌بان آن «عدالت» بود، رسید، و سپس الهه حقیقت، رازی را که بر هیچ یک

←

«الذاتیه» تعبیر می‌کنند.

۲۱- علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفي فی الاسلام، ج ۲، چاپ ششم، دارالمعارف مصر، ص ۵۵.



از آدمیان فانی کشف نگردیده است بر او آشکار می‌کند زیرا که "آن میرندگان" در حالی که هیچ چیز نمی‌دانند، دو سره در حیرتند، زیرا درماندگی در دلشان، ذهن خطا کارشان را هدایت می‌کند

... و مگذار عادت ناشی از تجربه طولانی در طول این راه بر

توفشار آورد، و چشم بی‌توجه و گوش پر از صدا و زبان را

سؤال بیچ کند، بلکه به وسیله "عقل" (لوگوس) داوری کن...^{۲۲}

اگر از اینها که هنوز به علّت قَلّت منابع و اطلاعات ما و راز و رمزگونه بودن محتویات آنها، قابل تأویل به معانی روزمره این جهانی نیز باشند، بگذریم، ولی آیا اگر کسی جهان‌شناسی افلاطون را جهان‌شناسی تک‌ساحتی و موجودات جهان وی همه را هم عرض تلقّی کند جز به نادانی خود فتوا داده است؟ آیا "مُثُل" افلاطون، هم عرض با عالم سایه و اشباح است؟ و آیا "مثال خیر" که آفریننده وجود و ماهیت همه موجودات دیگر از زمینی و آسمانی است^{۲۳} حتّی با سایر موجودات مجرد عالم مثال در یک طراز قرار دارند؟ آری این‌گونه تفسیر از روحیه و فرهنگ یونان، آنها را از شخص دانشمندی چون آقای بدوی غیر قابل توجیه است!

و اما آنچه در همین زمینه دکتر سامی النشار به روحیه

یونانی نسبت داده است که دلالت بر یک نوع اصالت فرد معرفت‌شناسانه و دیدگاه گرایانه (پرسپکتیویسم) در کلّ فرهنگ یونانی دارد، اینجانب حقیقتاً نمی‌توانم جز در نزد سوفسطائیان مانند پروتاگوراس و امثال وی مآخذ دیگری برای آن در بین فیلسوفان یونانی بیابم. آیا سقراط و افلاطون ضد سوفسطایی دیدگاه مبتنی بر قضاوت‌های فردی و شخصی داشته‌اند، و یا ارسطوی واضح "ارگانون"، که ابزار جلوگیری از خطاهای فردی و شخصی عقل آدمی است؟ "سوپزکتیویسم" در معنای منفی آن که انسان را در

مقابل حق مطرح می‌کند در قرون جدید از دکارت به بعد قابل رهگیری است و در بین اندیشمندان یونانی فقط در میان سوفسطائیان جایگاه مناسب و جدّی خود را داشت و نه در بین فیلسوفان بزرگی که تاریخ فلسفه بعد از خود را رقم زده‌اند. و به فرض هم کسی بتواند با هر گونه تحمیل شاعرانه چنین تفسیری از آراء فلاسفه یونان داشته باشد:

۲۲- پارمنیدس، راه حقیقت و خطا، قطعه (۷). رجوع شود به گاتری،

تاریخ فلسفه یونان، ترجمه دکتر مهدی قوام صفری، ص ۶۳ و ۶۴.

۲۳- افلاطون، جمهوری، فقره ۵۰۹.

آیا «مثال خیر» که آفریننده وجود و ماهیت همه موجودات دیگر از زمینی و آسمانی است

حتی با سایر موجودات مجرد عالم مثال در یک طراز قرار دارند؟

آری این‌گونه تفسیر از روحیه و فرهنگ یونان، آنهم از شخص دانشمندی چون آقای بدوی غیر قابل توجیه است!

هم که باشد، مانع تحقق وجود فردی که لازمه تفکر و اندیشه فلسفی است نخواهد شد، بلکه آنهم فکری است در عرض سایر افکار، و فلسفه نیز چیزی نیست جز عرصه ارائه و بررسی اندیشه و فکر. و اگر منظور آنها وجود جو اجتماعی و فرهنگ مذهبی و متعصبانه در جوامع اسلامی است به گونه‌ای که مانع بروز هر گونه اندیشه غیر همسو با اندیشه خدامدارانه دینی می‌گردد، اگر چه از ظاهر کلام ایشان این مقصود بر نمی‌آید، ولی اگر چنین هم باشد این مختص جوامع بسته سنی مذهب است که با یک دیدگاه بسته و ضد تعقلی مانع رشد فلسفه عقلی در جامعه خود شده‌اند (و این همان چیزی است که در تحلیل آقای دکتر سامی النشار و با لحن حمایت‌گونه، از آن، به وجود «روحیه اسلامی اصیل» یاد می‌شود)، و در جوامع شیعی، فرهنگ عقلی همیشه بستر مناسب و کافی برای رشد خود داشته است و شاهد آن هم تاریخ تفکر عقلی و فلسفی در جوامع شیعی است.

و اما تحلیل آقای دکتر سامی النشار از طرف اسلامی معادله ناسازگاری (فلسفه با اسلام): در نظر وی «اسلام دین اجتماعی یُنکر التَّوْحِد»، یعنی این‌که اسلام دینی اجتماعی است که با تکروی و فردگرایی مخالف است، و حال آنکه فلسفه به نظر ایشان بر اساس اصالت فرد و تکروی استوار است. به عقیده وی «اجماع» و اتفاق آراء از جایگاهی بس رفیع در اسلام برخوردار است و توجیه مخالفت و حمله فقها به فلسفه یونان نیز از همین رو بوده است. اولاً ببینیم منظور وی از اینکه «اسلام یک دین اجتماعی است»، چیست و یا بهتر بگوییم چه می‌تواند

این تفسیر آنچنان امر مقبولی نیست که امثال این نویسندگان آن را به عنوان یک واقعیت نهایی، در تفسیر عدم پذیرش فلسفه از جانب اسلام و فقها به کار گیرند. امری که در صغری و کبری آن دهها اما و اگر است و از پاره‌ای از آنها در مواضع دیگری از این مقال سخن خواهد رفت.

و اما بخش دوم تحلیل آقایان که در آن اختلاف بیان و تفسیر نیز دارند، یعنی ارائه روحیه و روح مشترکی از اسلام و فرهنگ اسلامی که با فلسفه مغایرت دارد. در اینجا آقای بدوی وجود روحیه عرفانی در اسلام و این را که در فرهنگ اسلامی «فرد» در مقابل خداوند از هیچ اصلاتی برخوردار نیست، عامل ناسازگاری این فرهنگ با فلسفه یونانی می‌داند. یعنی وجود روح غیر شخصی و کل‌گرایانه در اسلام که همه چیز را در وجود خداوند ذوب می‌کند. باید گفت به فرض صحت این تحلیل، این در جایی بروز خواهد کرد که چنین برداشتی از واقعیت رابطه خداوند و انسان، به صورت یک واقعیت عینی، یعنی به صورت یک «حال» شخصی تحقق یابد، یعنی درباره شخص عارفی که حقیقتاً در حال «شکر و محو» در حقیقت الهی است، البته مجال برای عرض اندام و افکار شخصی باقی نمی‌ماند، چون شخصیتی در کار نیست؛ ولی در سایر عرصه‌ها، غیر از این مورد، یعنی در عرصه فیلسوفان غیر عارف و یا درباره متدینین و یا حتی کسانی که با اندیشه‌های عرفانی به طور نظری سروکار دارند، موردی برای کاربرد این تحلیل نخواهد بود، چون فکر و اندیشه به خداوند و اعتقاد به قهاریت او و ایمان به آن به هر اندازه

نسوب‌کتبوسم^۱ در معنای منفی آن که انسان را در مقابل حق مطرح می‌کند در قرون جدید از دکارت به بعد قابل رهگیری است و در بین اندیشمندان یونانی فقط در میان سوفسطائیان جایگاه مناسب و جدی خود را داشت و نه در بین فیلسوفان بزرگی که تاریخ فلسفه بعد از خود را رقم زده‌اند.

تعارضی با فلسفه خواهند داشت یا نه، باید بگوییم که به فرض همه این مباحث به صورت کبروی دربارهٔ اسلام و نیز فلسفه صادق باشد، ولی به طور مصداقی و در انطباق آن با فلسفه یونانی که مورد نظر وی و هجمه‌های ظاهری و فقه‌های اهل سنت واقع شده هیچ یک از این نشانه‌ها صدق نمی‌کند. زیرا مثل اعلای فلسفه یونان افلاطون است، و در مورد این فلسفه هر سه تعبیری که از اجتهادی بودن برای اسلام ذکر شد در حدّ اعلای فلسفه افلاطون سازگار است. زیرا اگر از حیث احکام و مقررات به مسئله نگاه کنیم این شما و این کتاب قوانین و جمهوریت افلاطون. کتاب قوانین که به منزلهٔ رسالهٔ عملیه در فلسفه افلاطون تلقی می‌شود و در آن راجع به تمامی و یا عمدهٔ جهات فردی و اجتهادی یک جامعهٔ ایده‌آل مقررات وضع و ابداع شده است دارای بیشترین مشابهت با قوانین اجتهادی و فردی اسلامی است به طوری که نگارنده گمان دارد که در تاریخ فلسفه "عقل" مستقل بشری هیچ گاه تا این اندازه به وحی الهی نزدیک نشده است و از خصوصیات بارز افلاطون در قانونگذاری‌های فردی و اجتهادی خود این است که همواره در وضع قوانین مصالح اجتهادی را بر مصالح فردی مقدم دانسته است و همهٔ افراد باید در جهت رسیدن به یک زندگی اجتهادی ایده‌آل تلاش کرده و خود را وقف رسیدن به این هدف اعلیٰ نمایند. و در معرفی و بیان این مصلحت اجتهادی نیز یک تفسیر مابعدالطبیعی و دیدگاه عمیق در مورد حقیقت سعادت انسان مطرح است، و این موازین دقیقاً همان اصولی است که در سنت دینی اسلامی در جعل قوانین

باشد؟ ثانیاً فلسفه، و به طور اخص فلسفه یونان، که با این خصیصهٔ اجتهادی بودن مخالف و در تضاد است کدام است؟ اجتهادی بودن یک دین، گاه به معنای اجتهادی بودن احکام آن است. یعنی مقررات و دستورات شرعی عمدتاً نظر به نظم و پویایی حرکت اجتهادی دارد. و گاه به معنای روحیهٔ کلی که یک دین نسبت به زندگی در نظام اجتهادی در پیروان خود ایجاد می‌کند، مثلاً آنها را به عمل و فعالیت و تولید و زندگی دنیایی می‌خواند و یا به اعراض از دنیا و فعالیت‌های اجتهادی و ترک کار و کسب و اشتغال به زهد و گوشه‌نشینی و آنچه ما معمولاً به عنوان چهرهٔ منق تصوف یا به عبارت بهتر به عنوان تصوف منق از آن یاد می‌کنیم. سومین تفسیر و معنای محتمل برای کلام وی که با تکیه بر عنصر اجماع سازگار است اینکه اسلام دینی است که در عقاید و اندیشه‌های خود مبتنی بر اتفاق آراء بین علما و صاحب نظران است و با یک نوع دیسیپلین فکری و تعصب عقیدتی با آنچه از محدودهٔ آراء و تفاسیر عمومی علمای دین مخالف باشد به شدت مخالفت می‌کند و بنابراین با فلسفه که ذاتاً بی‌اعتنا به اجماع و اتفاق آراء بوده و عمدتاً مبتنی بر رأی شخصی هر فیلسوف و بالنتیجه معمولاً خارق اجماع است قابل جمع نیست، و به تعبیر ایشان «فقد کانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى عملاً ذاتياً لا يتفق و الاجماع» یعنی فلسفه محصول و فرآوردهٔ فعالیت شخصی فیلسوفان است که سرسازگاری با اجماع ندارد. در اینجا پیش از پرداختن به تک‌تک این احتمالات سه گانه که آیا فی حد نفسه و نیز از نظر انطباق با اسلام معانی قابل دفاع و معقولی هستند یا نه و به فرض صحت هر سه احتمال آیا

در جوامع شیعی، فرهنگ عقلی همیشه بستر مناسب و کافی برای رشد خود داشته است و شاهد آن هم تاریخ تفکر عقلی و فلسفی در جوامع شیعی است.

دیگر. یکی از این قطعه‌ها را اکنون به طور کاملتر نقل می‌کنیم که می‌گوید: جزء به خاطر کل وجود دارد، ولی وجود کل به خاطر جزء نیست... شما به خاطر کل آفریده شده‌اید نه کل به خاطر شما... افلاطون می‌خواهد بگوید اگر شما نتوانید منافع خویش را به خاطر کل فدا کنید شخص خودپسندی هستید... مطابق رأی افلاطون تنها شق دیگر در برابر اصالت جمع، خودخواهی است. او هر گونه دیگرخواهی را با اصالت جمع و هر گونه اصالت فرد را با خودخواهی یکی می‌داند.^{۲۴}

البته روشن است که مقصود ما فعلاً بررسی سخنان پوپر نیست آنچه فعلاً مد نظر ماست این است که تهمت و نسبت فردگرایی، به معنای مورد بحث، به افلاطون به همان اندازه عجیب است که بگوییم افلاطون، پوپر است! و با این حساب و با توجه به اینکه افلاطون بزرگترین شاگرد سقراط بوده و نه شاگرد معمولی، که محو و فانی در سقراط بوده و در واقع سقراطی که می‌شناسیم چیزی جز افلاطون نیست، بنابراین حداقل می‌توان گفت که تا حدود زیادی دیدگاه‌های این دو فیلسوف باید به هم شبیه بوده باشد. و نیز با توجه به اینکه از سوی دیگر ارسطو، خود از بزرگترین شاگردان افلاطون بوده و قریب بیست سال شبانه روز در خدمت استاد خود و به بهره‌وری از وی ملتزم بوده است لذا هر اندازه هم که در نظام فلسفی خود از استاد فاصله گرفته باشد در هیچ موردی این فاصله نمی‌تواند در حد تضاد و دیگرگونی بوده باشد، پس همین روحیه نیز کم و بیش با دخالت دادن عنصر اعتدال و حد

شرعی از سوی شارح مقدس همواره مد نظر بوده و بر آن اساس و در جهت رسیدن به حقیقت و گوهر وجودی انسان که از آن به فطرت الهی تعبیر می‌شود مقررات فردی و اجتماعی شکل گرفته است. و نیز اگر از محدوده احکام و مقررات اجتماعی و فردی فراتر رفته و منظورمان وجود روحیه کلی اجتماعی بودن و دعوت به شرکت در جامعه در مقابل روحیه فردگرایی تصوّف گرایانه است، باز هم علیرغم اینکه فلسفه افلاطون به لحاظ تاریخ فلسفه، سرچشمه همه فلسفه‌های اشراق بعد از خود چه در شرق اسلامی و چه در غرب مسیحی است و بیشترین تکیه را بر مسئله تهذیب نفس و رهایی از علایق مادی و شهوات طبیعی برای نایل شدن به حقیقت نهایی وجود دارد، ولی معهداً به طور شگفت‌انگیزی یک فلسفه جامعه‌گرا و مشوّق زندگی اجتماعی و مشارکت در فعالیت سیاسی عمومی است، به گونه‌ای که بزرگترین مخالفان افلاطون در قرن حاضر، جدی‌ترین و بزرگترین مدافعان اصالت فرد و فلسفه مبتنی بر اصالت شخص - که محور تفکر لیبرالیستی نظام‌های کنونی اجتماعی سیاسی غربی را تشکیل می‌دهد - این پوپر نمایندۀ سینه چاک و بی‌پروای لیبرالیسم است که جرم و جنایت افلاطون را دیدگاه "کل‌گرایانه" و "اصالت جمع‌انگار" او می‌داند و در کتاب مشهور خود علیه افلاطون می‌نویسد:

... زیرا با بحث‌هایی که درباره اصالت کل در افلاطون داشته‌ایم، با این نگرش بهتر آشنا شده‌ایم. در فصل گذشته، با نقل پاره‌ای قطعه‌ها، شواهدی از "خواست" او دایر بر اینکه فرد باید تابع و در خدمت کل باشد ذکر کردیم. خواه این کل، کائنات باشد؛ خواه شهر، خواه قبیله، خواه نژاد و خواه هر جمع

۲۴- کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ج ۲.

مثلِ اعلای فلسفه یونان افلاطون است، و در مورد این فلسفه هر سه تعبیری که از اجتماعی بودن برای اسلام ذکر شد، حدّ اعلایا فلسفه افلاطون سازگار است.

ثلاث نشانی از اجماع ائمت یافت نمی‌شود. عضدالدین ایچی، در موافق که از مهمترین کتب کلامی اهل سنت است می‌نویسد:

آگاه باش که تحقق امر امامت نیازی به اجماع ندارد زیرا دلیلی بر آن عقلاً و نقلاً اقامه نشده است. بلکه با رأی یک و یا دو نفر از اهل حلّ و عقد تحقق می‌یابد چرا که می‌دانیم صحابه با وجود اهتمام شدید آنها به تحقق مقاصد دینی، به همین تعداد بسنده کردند و آن را پذیرفتند مانند اینکه ابوبکر، عمر را برای خلافت بعد از خود تعیین کرد [با اینکه او یک نفر بود] و نیز مانند اینکه عمر نظر عبدالرحمن بن عوف را تعیین کننده در امر خلافت عثمان قرار داد، و هیچ‌گاه در پذیرش مسئله امامت شرط نکردند که همه مردم مدینه چه رسد به اینکه همه مردم امت اسلام بر آن اجتماع و اجماع داشته باشند.^{۲۵}

آری گویی شرط دانستن اجماع یا شرط ندانستن آن، برای اصحاب اجماع، یک امر دلخواهی است که آنجا که نمی‌پسندند و لو در حیاتی‌ترین امور جامعه مسلمان «لم یشرطوا»، و آنجا که با چیزی مثل فلسفه یونان مخالف باشند، دلیل آن را مخالفت با روحیه «اجماع طلبی» دین اسلام می‌دانند.

بگذریم و گیریم که این روحیه «اجماع طلبی» حق است و سرایت آن به مسائل عقلی محض نیز، حق است. ولی اکنون بپرسم چه چیز در فلسفه یونان، در فلسفه امثال سقراط و افلاطون و ارسطو وجود دارد که مخالف اجماع امت محمدی است و آنهم آن اجماعی که انواع و اقسام فرق

وسط ارسطویی، در فلسفه ارسطو نیز به چشم می‌خورد، یعنی به این ترتیب سقراط و افلاطون و ارسطو به صورت یک کلّ نمی‌توانند روحیه فردگرایانه ضد اجتماعی داشته باشند و نمی‌توان از فلسفه یونان به عنوان منادی عنصر فردیت در تضاد با اسلام به عنوان یک دین اجتماعی سخن گفت.

و اما تعبیر سوم از اجتماعی بودن اسلام که در کلیات دکتر سامی النشار به عنوان مرکزیت بخشیدن به اجماع و توافق آراء از آن یاد شد. بگذریم از اینکه این تفسیر از اسلام و اینگونه تعبیر از اجماع در اصل و اساس خود فاقد پشتوانه منطقی و عقلانی است. مگر اینکه از اول اسلام را منحصر به اسلام سنّی و آنهم از نوع اشعری آن کنیم و سایر فرق اسلامی مانند شیعه را که برای اجماع به ترتیب و معنای مورد نظر آقایان هیچ‌گونه اصالت و اهمیتی قائل نیست، از دایره اسلام و مسلمین خارج کنیم و این چه عمل به «اجماعی» است که به جای اینکه از ماده جمع و جماعت باشد از ماده «جرح» و جراحات و جراحی خواهد بود. و در ثانی گوینده محترم این سخن نیز گویی خود متوجه بی‌اساس بودن این ادعا شده است که عبارت خود را در بین الهالین می‌نویسد که: (اگر چه اجماع بجهتدین ائمت محمدی در هیچ امری از امور به طور اطلاق تحقق نیافته است). آری اجماع ائمت محمدی برای قائلین به اعتبار و حجیت آن هم نه تنها به طور اطلاق - که موهوم این است که گویی به طور نسبی شده است - و بلکه مطلقاً تحقق نیافته است. آیا در بین مسلمین مسئله‌ای مهمتر از خلافت و جانشینی پیامبر اکرم، صلی الله علیه و آله و سلم متصور است و حال آنکه در اثبات آن برای خلفای

۲۵- قاضی عبد الرحمن عضد الدین ایچی، المواقف، طبع بیروت، ص ۴۰۰.

از خصوصیات بارز افلاطون در قانونگذاری‌های فردی و اجتماعی خود این است که همواره در وضع قوانین مصالح اجتماعی را بر مصالح فردی مقدم دانسته است و همه افراد باید در جهت رسیدن به یک زندگی اجتماعی ایده‌آل تلاش کرده و خود را وقف رسیدن به این هدف اعلان نمایند.

عجیب و غریب و عقاید در نهایت تضاد با یکدیگر را راجع به توحید و تجسیم و تنزیه و سایر عقاید خرافی، از احادیث اسرائیلیات می‌پذیرد و آنها را در کتب کلامی جزء فرق اسلامی جای می‌دهد ولی عقاید الهی و توحیدی این فیلسوفان را نمی‌پذیرد. آری این موضوعی است که جای بحث و گفتگو در آن زیاد است، تفصیل این مسئله در ادامه این بحث در جای خود و تحت عنوان "الهیات در فلسفه یونان" به خواست خدا خواهد آمد ولی در اینجا همین قدر به اشاره متذکر می‌شود که مباحث افلاطون پیرامون ادله وجود خدا، یگانگی و توحید ذات حق، خلقت عالم، پاداش و جزای اخروی، وجود نفس مجرد و متعالی در آدمی، ضرورت تربیت ربانی و سیر معنوی به سمت حق، لزوم هدایت و ولایت معنوی در جهان، مشخص کردن مسئولیت انسانی و عمل به مقتضای قانون عدالت فراگیر الهی، آنچنان که در کتب و رسائل او آمده است به مراتب و به دهها مرتبه از اعتقادات عمده فرق کلامی، که در کتب ملل و نحل ثبت و ضبط است، و بسیاری از عقاید مذاهب مشهور و بزرگ برادران اهل سنت در معارف الهی، به توحید و معارف اسلامی نزدیکتر است! پس چگونه می‌توان فلسفه‌ای را که بزرگترین نماینده آن افلاطون است مغایر با اجماع مسلمین و روح آن را در تضاد با روح اسلامی خواند؟ فعلاً در اینجا با ذکر یکی دو عبارت از دو کتاب افلاطون از این نکته در می‌گذریم. در کتاب قوانین چنین آمده است:

آتی: بگویم: «ای مردم، آن خدایی که به عقیده پیشینیان

آغاز و میان و انجام همه امور در دست اوست، پیوسته در راه راست پیش می‌رود. زیرا طبیعت او چنان است که هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد بلکه مدار ابدی خود را می‌پیماید. عدالت همواره همراه اوست و کسانی را که از قانون خدایی سر بتابند به کیفر می‌رساند. هر که آرزوی سعادت در سر دارد در پی آن دو روان می‌شود و با خشوع و تواضع پا به جای پای انسان می‌گذارد. اگر کسی به ثروت یا مقام یا زیبایی تن غزه شود و به غرور گردن برافزاند و از روی جراتی و نادانی گمان برد که نیازی به فرمانده و رهبر ندارد، بلکه خود قادر است دیگران را رهبری کند، خداوند او را به حال خود می‌گذارد. و او پس از آنکه از خدا جدا ماند در حلقه همکیشان خود در می‌آید و دوش به دوش آنان زندگی را با لگام گسیختگی به سر می‌برد و تخم آشوب و نفاق در جهان می‌پراکند. نخست به دیده بعضی کسان قهرمان بزرگ می‌نماید ولی چندی نمی‌گذرد که در بنچه عدالت گرفتار می‌آید و به کیفر می‌رسد و بدین سان هم خود نابود می‌شود و هم تبار و کشورش تباه می‌گردد. با توجه به چنین نظمی که در جهان برقرار است مرد دانا چگونه کرداری باید در پیش گیرد و از کدام کار باید بر حذر باشد؟ کلینياس: بدیهی است هرکس باید در این اندیشه باشد که در سلک پیروان خدا در آید.

آتی: پیروان خدا چگونه کرداری باید پیش گیرند تا خدا را پسند آید؟ به قول مثالی قدیمی، همجنس، همجنس را می‌پسندد اگر از اندازه [و معیار] درست بهره‌مند باشد، و حال آنکه هر چه از اندازه [و معیار] درست بی‌بهره است نه با همجنس خود همراه تواند شد و نه با آنکه از اندازه [و معیار] درست برخوردار است! برای ما اندازه و معیار هر چیز خداست

نمی‌توان از فلسفه یونان به عنوان منادی عنصر

فرودیت در تضاد با اسلام به عنوان یک دین اجتماعی سخن گفت.

طبیعی باشد خواه اکتسابی، چه عواقیب انتظار می‌توان داشت. آنگاه اگر انسان عواقب این حالات را بسنجد و ماهیت روح را هم از نظر دور ندارد قادر خواهد بود از زندگی بد و خوب یکی را انتخاب کند. البته زندگی بد آن است که نفس انسانی را به طرف ظلم سوق دهد و زندگی خوب آن است که نفس انسانی را به طرف عدل راهنمایی کند. از این که بگذریم دیگر هیچ چیز لایق توجه نیست. چون چنانکه دیدیم چه برای این زندگانی و چه برای دوره پس از مرگ بهترین انتخابی که می‌توان کرد همین است و بس.^{۲۸}

اکنون باید انصاف داد که به کدامین معیار، اجماع مسلمین نمی‌تواند چنین فلسفه‌ای را بپذیرد؟! آیا از آن رو که به جای "انسان‌مداری" فلسفه‌های زمینی، "خدایمداری" را معیار زندگی حقیق انسان می‌شمارد؟ و یا از آن حیث که ضروری‌ترین امر را برای بشر تهذیب نفس معرفی کرده و اهمیت آن را به حدی می‌داند که جا دارد آدمی همه دیگر علوم را فرو بگذارد و تنها به علم اصلاح نفس خود بپردازد که زندگی مطابق عدالت و خداگونگی تنها چیزی است که در این دنیا و در آن سرا لایق توجه است. و نیز نمی‌دانم که آقای دکتر عبدالرحمن

نه چنانکه بعضی می‌پندارند^{۲۶} این یا آن آدمی.

بنابراین هر که بخواهد محبوب خدا باشد باید با همه نیروی خود بکوشد تا به حد امکان شبیه خود او شود. بدین جهت از میان ما تنها کسی محبوب خداست که خویشن‌دار است و از دایره اعتدال و اندازه پای بیرون نمی‌گذارد. زیرا چنین کسی شبیه خداست. و هر که در زندگی رفتاری به عکس آن پیش گیرد شبیه خدا نیست بلکه ضد خدا و دشمن خداست.^{۲۷}

و در کتاب جمهوریّت می‌نویسد:

... پرهیزکاری نصیب شخص معینی نخواهد بود، بلکه هر کس بر حسب آنکه از این صفت استقبال یا اعراض کند از آن کم یا بیش بهره خواهد داشت. مسئولیت با خدا نیست بلکه هر کس مسئول انتخاب خویش است.

... حال ای گلاوکن عزیز ظاهراً آن لحظه پر خطر برای انسان همین است و درست به همین علت است که هر یک از ما باید علوم دیگر را کنار گذاشته و کوشش خویش را صرف جستجو و کسب این یک علم بنمایم تا از آن راه شاید به همت خود یا به تأیید راهنمایی که پیدا خواهد کرد لایق آن گردد که نیک و بد را تمییز داده، و در همه احوال و همه جا تا حدی که برای وی امکان پذیر باشد در زندگی خود وجه احسن را انتخاب کند.

یعنی انسان باید کیفیاتی را که بیان کردیم بسنجد و ملاحظه کند که آنها چه مجتمعاً چه منفرداً چه تأثیری در تهذیب نفس می‌توانند داشت و مثلاً ترکیب زیبایی با فقر یا ثروت یا حالات روحی معینی، چه اثر نیک یا بدی به بار خواهد آورد. و نیز از اختلاط عواملی مانند شهرت یا گمنامی خانواده، گوشه‌نشینی یا تصدّی مشاغل اجتماعی، نیرومندی یا ناتوانی، تیزهوشی یا کودنی، و همه این گونه صفات خیر

۲۶- در رساله کراتیلوس فقره ۳۸۶ افلاطون به نقل از سقراط سخن پروتاگوراس را نقل می‌کند که «انسان معیار همه چیزهاست» و نیز در رساله شستوس فقره ۱۵۲، همین جمله را به اضافه دنباله آن، «معیار چیزهایی که هستند و معیار چیزهایی که نیستند» از کتاب پروتاگوراس نقل می‌کند.

۲۷- قوانین، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، صفحه ۱۳-۱۲۹، فقره ۷۱۶.

۲۸- جمهوریّت، ترجمه دکتر فواد روحانی، کتاب دهم، فقرات ۶۱۸ و ۶۱۹، صص ۵۹۸ و ۶۰۰.

فلسفه اسلامی

ما از همان است که در قاریخ تفکر عقلی ما فلسفه اسلامی گردیده است
مقصود

ما با رنان در اینکه "متفکرین اسلامی" و نه "مسلمان" فلسفه یونان را درست پذیرفته‌اند و هیچ گونه ابداع و خلاقیتی در آن نداشته‌اند هم‌راییم. اگر چه این را به علت ضعف فیزبولوژیک نژاد سامی و عرب نمی‌دانیم..

و سپس هشدار می‌دهد که:

.. و شایسته است که دائماً میان "اسلامیین" که فقط نامهای اسلامیت را حمل می‌کنند و علی‌الأصول پذیرنده میراث یونانی شده‌اند و مبادرت به جمع میان مفاهیم یونانی و اسلامی نموده‌اند، و بین "مسلمانان" فرق گذاشت. زیرا فلسفه اینان نشأت گرفته از قرآن و سنت است. طایفه اول یعنی "فلاسفه اسلامی" هیچ‌گونه خلاقیت و ابداعی نداشته‌اند و صرفاً شارحان تفکر یونانی بوده‌اند. مانند شارحین متأخر اسکندران، ولی در مورد طایفه دوم باید گفت اینها فلاسفه حقیقی اسلام هستند.^{۲۹}

البته ایشان اصولاً برای "مابعدالطبیعه" در فکر اسلامی جایگاهی قائل نیستند و مباحث متافیزیکی را از نظر قرآن "مسائل توفیقی" می‌دانند که عقل را در آنها بجالی نیست ولی البته در تاریخ اسلامی گروهی که به نام فلاسفه مشهور شدند و حتی متکلمان رسمی سنی و معتزلی و شیعی بر خلاف طایفه سلف به این مباحث پرداختند.^{۳۰}

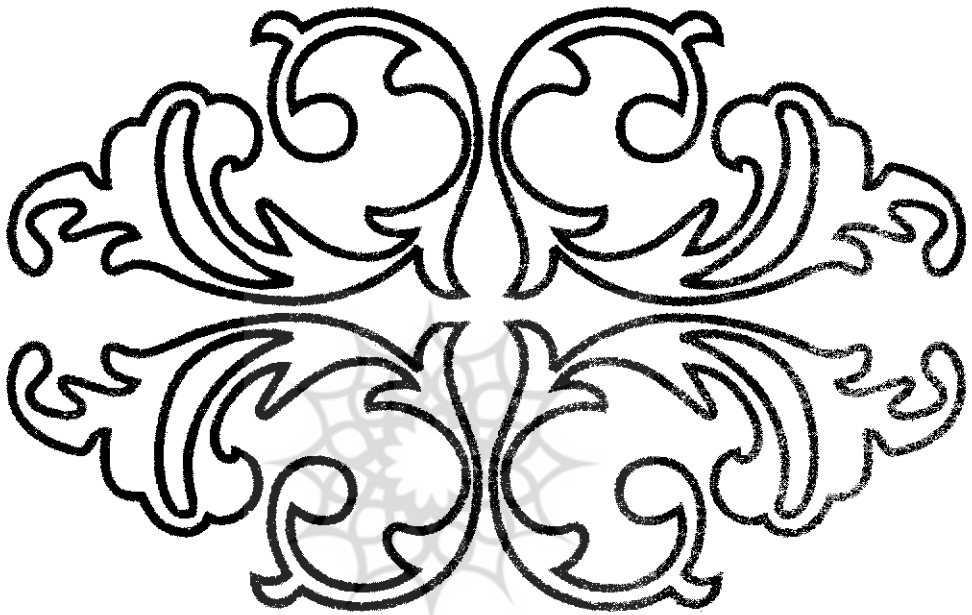
بدوی که فلسفه یونان را تک ساحتی و انسان مدار معرفی می‌کند آنچنانکه همه موجودات از دریچه وجود آدمی تقدیر می‌شوند با این فقرات و دهها عبارت دیگر نظیر آن چه خواهند کرد!

البته آقای دکتر سامی‌النشار در کتاب مزبور، طبق دیدگاه سلفی خود، به تشریح مخالفت اسلام با مابعدالطبیعه و هر گونه تفکر انتزاعی می‌پردازد و حتی ساحت اسلام را از منطق ارسطو نیز مبری می‌داند که (همانطور که قبلاً اشاره شد) در مباحث آتی طی فصلی مستقل به نسبت میان فلسفه و اسلام خواهیم پرداخت و در آنجا سخنان سلفیه اهل سنت و پیروان آنها، و نیز جریان رقیق شده آن در برخی علمای اخباری مسلک شیعه (که اخیراً به مکتب تفکیک موسوم گردیده است) نیز بررسی خواهد شد. در اینجا به عنوان آخرین فراز از این قسمت اشاره می‌کنیم که آقای دکتر سامی‌النشار به تبعیت از استاد مشهور خود در جهان عرب یعنی دکتر مصطفی عبدالرازق فلاسفه حقیق در جهان اسلام را علمای علم اصول فقه و متکلمان اشعری و فقها و علمای سلفی مذهب می‌داند و آنچه را که به عنوان "فلسفه اسلامی" مشهور است بیگانه با روح اسلام می‌داند و بدین جهت فلسفه حقیق اسلام را از آن "مسلمین" و نه این فلاسفه‌ای که فقط اسماً مسلمانند برمی‌شمارد و خود را در این رأی با ارنست رنان هم‌آوا می‌داند و می‌گوید:

۲۹- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ۵۱-۵۲.

۳۰- همان، ص ۵۹.

اکنون باید انصاف داد که به کدامین معیار، اجماع مسلمین نمی‌تواند چنین فلسفه‌ای را بسپذیرد؟! آیا از آن رو که به جای "انسان‌مداری" فلسفه‌های زمینی، "خدامداری" را معیار زندگی حقیقی انسان می‌شمارد؟



شؤبہ شکار علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سپس سامی‌النشار می‌افزاید:

آری این حکم حقیقی است هر گاه منظور از فلسفه، آن فلسفه یونانی باشد که در عالم اسلام ظاهر شد و مردان این فلسفه از نظر روحی و معنوی یونانی بوده‌اند. فارابی، ابن‌سینا و تا حدودی هم ابن‌رشد... و اما اگر منظور جریان فکری "مسلمانان" باشد باید گفت که این جریان اختلاف فاحش و عمیقی با این فلسفه اسلامی مشایی یا نوافلاطونی دارد. آری این فلسفه اسلامی، البته بسیار عظیم‌تر و منسجم‌تر از آن فلسفه مذکور است. این فلسفه‌ای است کاملاً برخاسته از روح اسلام حقیقی و پیروان آن جسماً و روحاً

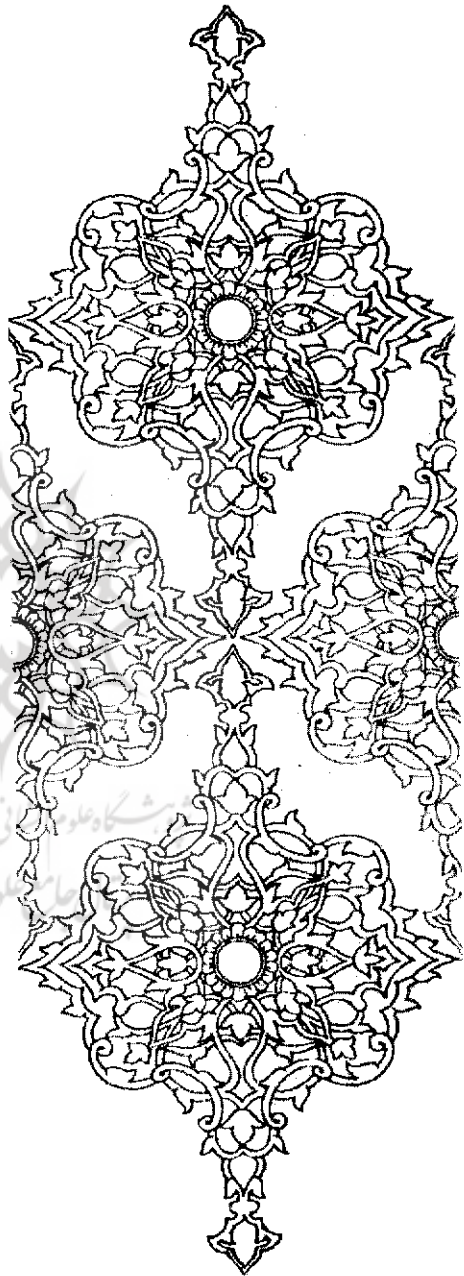
وی سپس در جایی دیگر گفتار ج. دی‌بور مستشرق هلندی را نقل می‌کند که "فلسفه اسلامی" را یک فلسفه التقاطی می‌داند که سیر تاریخی آن بر جذب و اقتباس ترجمه‌های یونانی پایه‌گذاری شده است و ابتکار و خلاقیتی در آن به چشم نمی‌خورد و نکته تازه‌ای نسبت به آنچه فیلسوفان قبلی گفته‌اند نیفزوده است. و در نهایت می‌گوید:

تقریباً نمی‌توان گفت که فلسفه اسلامی به معنی حقیقی خود وجود داشته است، اما در اسلام فراوان مردانی بوده‌اند که فیلسوف مآبی کرده‌اند.

مسلمانند. ابن فلسفه، فلسفه متکلمین اشعری و ماتریدی و معتزله و شیعه معتدل و تصوف اخلاقی سنی مذهب است. این فلسفه هرگز فلسفه یونان را ولو لفظاً هم نپذیرفت. اما آن ملقمه فکری آمیخته به انواع الوان یونانی و ایرانی و گنوسی، هرگز و ابداً فلسفه اسلامی نیست. چه کسی جرأت می‌کند بگوید فارابی فیلسوف اسلام است؟! یا بگوید ابن‌سینا الگوی فلسفه اسلامی است؟! آری شاید بشود گفت تسا حدودی ابن‌رشد از اصالت اسلامی پیشتری برخوردار است اگر چه دارای نفاق پیشتری است چون در بعضی کتب خود مسلمان است و در بعضی دیگر یونانی... ابن‌سینا، بیانگر فلسفه یونانی است و در اعماق وجود او از فکر اسلامی خبری نیست. او در سایه و فضای تفکر یونانی می‌زید چه افلاطونی باشد یا ارسطویی یا نوافلاطونی. در حالی که امام هدایت ابوالحسن اشعری و پیروان وی مانند باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی و پاره‌ای از معتزله، بیانگر روح اسلامند که برخاسته از قرآن و سنت است.^{۳۱}

در واقع بیانات آقای دکتر سامی‌النشار به یک معنا تأیید نظریه ارنست رنان درباره فلسفه اسلامی است و به قول دکتر مصطفی عبدالرازق استاد و الگوی وی در این مباحث که می‌گوید:

اگر سخنان "رنان" را از لغاف آرایشهای ادبی و ذوقی و حماسی جدا کنیم ملخص کلام وی این است که ما یک فلسفه عربی داریم که همان فلسفه یونانی است که به زبان عربی نگاشته شده است و یک فلسفه اسلامی داریم که همان علم کلام است و رنان در کتب مختلف خود این فلسفه اسلامی را دارای نوآوری و تازگی می‌داند و به طور خلاصه، رنان که دشمن نژاد سامی و دین اسلام هر دو است، در آنچه مرتبط به فلسفه‌ای است که آن را "فلسفه عربی" می‌نامد سخت بی‌پروا



۳۱- نشاء الفكر الفلسفي صص ۱۸۱-۱۸۲.

و پرخاشگر است. ولی در آنچه که به نام فلسفه اسلامی می‌نامد نرم و ملایم است.^{۳۲}

و نیز همین استاد برای اولین بار در جهان عرب، در کتاب معروفش^{۳۳} پیشنهاد ملحق کردن مباحث "علم اصول فقه" به فلسفه را می‌کند. وی پس از ذکر رأی مستشرق آلمانی هورتن می‌نویسد:

در نظر هورتن فلسفه اسلامی یا عربی شامل مباحث فلسفی و مباحث کلامی می‌شود و نیز وی به شدت مایل است که تصوف اسلامی را نیز از شعب این فلسفه ذکر کند. آنچه‌آنکه ماسینیون کندی و فارابی و ابن‌سینا را از متصوفه شمرده است.

آنگاه استاد خود می‌نویسد:

به نظر من حال که علم کلام و تصوف چنین رابطه‌ی وثیقی با فلسفه دارند که این لفظ را شامل بر این دو علم می‌گرداند پس چرا "علم اصول فقه" را که همان علم اصول احکام است دارای چنین پیوندی، و فلسفه را مشتمل بر آن ندانیم...^{۳۴}

آیا جای تعجب نیست که پس از آنکه یک بار لفظ فلسفه در سیر تاریخی خود، معنای دایرة المعارف گونه خود را از دست داد و به مصداق خاص این علم اطلاق گردید، مجدداً توسط این اساتید فلسفه، دچار توسعه معنایی شده و هر چند گاه یک بار پیشنهاد افزودن یک شعبه و شاخه به آن می‌شود! البته اگر در نگاه مستشرقین و تاریخ نگاران فرهنگی، با مسامحه و به عنوان یک نوع طبقه‌بندی حرفه‌ای این کار جایز باشد آیا برای اهل فلسفه نیز جایز است؟ تا جایی که یکی دیگر از اساتید مصری می‌نویسد:

در نزد برخی مورخین بزرگ و نویسندگان و اهل بحث، فلسفه اسلامی بر بحث از جوانب فکر اسلامی اطلاق می‌شود.^{۳۵}

به آغاز سخن بازگردیم، بحث از "فلسفه اسلامی" یا "فلسفه مسلمانان" بود، از "فلسفه عربی" که گذشتیم! ما موضع برادران عرب و مسلمان خود را تا حدودی درک

می‌کنیم، از یک طرف حملات مستشرقان و نویسندگان غربی که در یک قرن گذشته نژاد سامی و عرب را با طرح مباحث بی‌پایه و متعصبانه استعماری مورد تحقیر قرار می‌دهد به طوری که آنها را مجبور به دفاع از هویت عربی خود می‌کند^{۳۶}؛ و از سوی دیگر در جهانی که تفکر اشعری بر آن حاکم است، تفکر صِدیت با تعقل و تفکر فلسفی، ناگزیر باید "فلسفه" را عنوانی برای سایر مباحث قرار داد!

ولی مقصود ما از "فلسفه اسلامی" همان است که در تاریخ تفکر عقلی ما تحت عنوان "فلسفه اسلامی" - نامی که خود این حکیمان بر محصول کار خود نهاده‌اند - ارائه گردیده است. تفکر کسانی چونان فارابی، بوعلی،

۳۲- مصطفی عبدالرازق تهید تاریخ الفلسفه الاسلامیه، ص ۱۲.

۳۳- کتاب معروف دکتر مصطفی عبدالرازق تهید تاریخ الفلسفه الاسلامیه نام دارد که حاصل چند دهه تدریس وی در دانشکده ادبیات دانشگاه مصر است و به قول «اولین کتاب روشمند و تعلیمی در فلسفه اسلامی در جهان معاصر است حامد طاهر (الفلسفه الاسلامیه، مدخل و قضاایها، ص ۳۱). استاد عبدالرازق یک نهضت خاص فلسفی در جامعه مصری به راه انداخت و جمع کثیری از نسل فعلی و گذشته اساتید فلسفه دانشگاه‌های مصر از شاگردان وی محسوب می‌شوند. مشرب فکری وی اشعری مایل به سلفی‌گری و یا بالعکس است.

۳۴- تهید لتاریخ... ص ۲۷.

۳۵- محمد عبدالقادر، الفكر الاسلامی بین الابتداع و الابداع، ص ۱۴.

۳۶- آقای دکتر حامد طاهر، در کتاب خود الفلسفه الاسلامیه مدخل و قضاایها، پس از ذکر اسامی تعدادی از اساتید فلسفه در جهان عرب معاصر، عمدتاً در جامعه مصری، با تخصص‌های دانشگاهی آنها و آثارشان می‌نویسد: «امروز دیگر، هیچ کس نمی‌تواند در دهه ۸۰ هجری شکی در وجود "عقلانیت عربی" داشته باشد. میراث فلسفی احترام زیادی پیدا کرده و هر کتابی به دفعات به چاپ می‌رسد و...

شیخ اشراق، خواجه نصیر، میرداماد، و صدرالمنازلین و ... آنچه ما در این مباحث در صدد آنیم آن است که اولاً: این مباحث "فلسفه" است نه کلام، و نه تصوف، و نه "علم اصول فقه" و ... و برای خود تعریف، ضابطه و موضوع و روش کاملاً مشخصی دارد؛ و ثانیاً این فلسفه، "اسلامی" است به معنای آنکه روح حاکم بر آن متلائم و منطبق با روح حاکم بر فرهنگ اسلامی و مأخوذ از هدایت‌های موجود در متون مقدس است، و نه اینکه فلسفه‌ای است فاقد یک ارتباط منسجم معنوی و روحی در کلیت خود و صرفاً منتسب به افرادی که به دلایل دیگری به غیر از

محتوای این فلسفه، مسلمانند.

برای پیمودن این راه، همانطور که در ابتدای مقال اشارت رفت باید، ابتدا این فلسفه را از نظر منشأ پیدایش آن که فلسفه یونانی است مورد مذاقه و ارزیابی قرار دهیم، و سپس به اصالت و ابتکارات موجود در آن بپردازیم و نیز روشن سازیم که روح کلی حاکم بر اندیشه اسلامی نه تنها در تضاد با تفکر فلسفی و مابعدالطبیعی نیست که موجد و مولد آن است. و نیز دیگر مباحثی که در ابتدای مقاله از آنها سخن رفت، بمنه و کرمه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی