



بنای حکمتی جدید

رضا اکبریان

همشهری، ش ۲۸۲۵، ۸۲/۸/۵



چکیده: نوشته حاضر گزارشی از گفت‌وگو با رضا اکبریان درباره استقلال فلسفه مشائین در دوره اسلامی از فلسفه یونان است. ایشان در این گفتار به نکاتی اشاره و تصریح نموده‌اند که از جهاتی قابل نقد و بررسی است که مورد اشاره قرار می‌گیرد. نکاتی مثل، وجوه تمایز فلسفه اسلامی (مشائین) از فلسفه ارسطو، نوآوری‌های فلاسفه اسلامی، تعامل فلاسفه اسلامی با قرآن و معارف اهل بیت علیهم‌السلام.

○ مرحوم استاد شهید مطهری، تعداد مسائل فلسفی مأخوذ از فلسفه یونان را، هفتاد مسئله و کل مسائل فلسفی را، بالغ بر دویست مسئله می‌دانند. (مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱) پس می‌توان گفت، حدود یک سوم مسائل و عناوین از فلسفه یونان وام گرفته شده است و مابقی ابتکارات فیلسوفان مسلمان، بوده است. نظر شما در این مورد چیست؟

● وقتی که آراء یونانیان در نهضت ترجمه، به جهان اسلام منتقل می‌شود، مسلمانان خودشان صاحب فکر و صاحب تفکر عقلی بودند، به هیچ وجه در آراء کندی، فارابی و ابن سینا نظریاتی را پیدا نمی‌کنیم که آنها بخواهند عیناً دنباله‌رو یونان باشند. کندی تمامی سعی‌اش این بود که به نحوی، بین دین اسلام و تعالیم فلسفی و کلامی آن و با تعالیم یونان ارتباط و سازگاری برقرار کند. فارابی نخستین کسی است که، مساوقت وجود با شخصیت را مطرح می‌کند و بر اساس این اصل قادر می‌شود که تمایز بین وجود و ماهیت را مطرح کند.

ارسطو تمایز وجود و ماهیت را، به عنوان یک تمایز منطقی مطرح می‌کند، اما تمایز مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت، نخستین بار توسط فارابی مطرح می‌شود بحث واجب و ممکن به عنوان یک بحث متافیزیکی در یونان، نیست. ابن‌سینا و فارابی کسانی بودند که تمایز میان واجب و ممکن را در فلسفه خودشان به عنوان یک بحث متافیزیکی مطرح کردند. البته در آثار فلاسفه یونان و جوب و امکان مطرح بوده، اما معنایش با وجوب و امکانی که فارابی مطرح می‌کند، فرق می‌کند.

در فلسفه ابن‌سینا و فارابی، علاوه بر امکان استعدادی، با امکان ذاتی ماهوی نیز مواجهیم. همچنین در فلسفه ارسطو، ماده و صورت به تنهایی برای تحقق جسم کافی هستند، اما در فلسفه فارابی و ابن‌سینا ماده و صورت کافی نیستند، «واهب الصور» باید صورت اعطا کند، تا جسم در خارج تحقق پیدا کند.

○ یکی از اصول مبنایی طبیعیات که در فلسفه ارسطو، خیلی نقش ایفا می‌کند، تمایز ماده و صورت است. ما عین همین بحث را در ابن‌سینا مشاهده می‌کنیم.

● این بحث در فلسفه ابن‌سینا، تبدیل به یک تحلیل سه جزئی می‌شود؛ ماده و صورت و اعطا کننده صورت. البته کندی هم نسبت به فلسفه یونان حرف نو دارد، حرفی زده که در فلسفه ارسطو دیده نمی‌شود. کندی تمام سعی‌اش اثبات تناهی ریاضی عالم است. از نظر او هم ابعاد مکانی عالم متناهی است و هم بعد زمانی آن. ارسطو ابعاد مکانی عالم را متناهی اما اعتقاد به تناهی بعد زمانی عالم نداشت. اما کندی قبول نمی‌کند که، بعد زمانی عالم، نامتناهی است. او اثبات می‌کند که بعد زمانی عالم هم، متناهی است. حالا که تناهی زمانی عالم را اثبات می‌کند بر اساس آن، وجود خدا را ثابت می‌کند. برهانی که کندی بر اثبات وجود خدا اقامه می‌کند، قطعاً در فلسفه ارسطو نیست؛ برهان ارسطو بر اثبات وجود خدا، برهان محرک نامتحرک است که، مبتنی بر بحث حرکت و نیازمندی آن به علت غایی است؛ اما در فلسفه کندی تناهی ریاضی عالم و بر اساس آن، وجود خداوند اثبات می‌شود. کندی فیلسوفی است که، می‌خواهد یک مبنای جدید برای اثبات وجود خدا و مباحث علم‌الاهی خود، ارائه کند.

متفکران و مورخان فلسفه در مغرب زمین هم، اذعان دارند؛ در جهان اسلام، فلسفه نوین شکل گرفته که در فلسفه یونان وجود نداشته و شاهد مثال، اینکه، خود ابن‌رشد از کسانی است که، به ابن‌سینا و فارابی حمله می‌کند که شما چرا فلسفه ارسطو را عوض کردید. تقریباً در تمام این ساختار، نظریات جدید ارائه شده است. در بحث تمایز و رابطه میان محسوس و

نامحسوس و همچنین تمایز و رابطه میان خدا و عالم و بحث خالقیت و علم خدا به ماسوی. فلسفه ارسطو اصلاً، سخن ابن سینا و فارابی را نمی‌یابید، در فلسفه وی خدا علم به ذات خودش دارد؛ اما علم به غیر ندارد. این مطالب را نباید ساده گرفت. ارسطو ثابت می‌کند که، خدا علم به ذات خودش دارد؛ ولی علم به غیر ندارد. وقتی علم به غیر ندارد، پس غیر را به وجود نیاورده است؛ چون اگر غیر را به وجود آورد، به غیر مشغول می‌شود و دیگر نمی‌تواند، عالی متعالی و منزّه باشد، چون ارسطو نتوانست، این پارادوکس را حل کند که، خدا می‌تواند هم، علم به ماسوی داشته باشد و هم، ماسوی را به وجود آورد و هم، سیوح، قدوس، عالی و متعالی باشد، چنین نظری را پذیرفت. فارابی و ابن سینا بودند که آمدند و اثبات کردند که، ما می‌توانیم خدای دین را، در فلسفه، اثبات کنیم و اسماء و صفات او را، به طریق فلسفی، تبیین کنیم. این بود که، خدا را فاعل بالعنایه می‌دانست؛ اما در فلسفه ارسطو، خدا عنایت و التفات به غیر ندارد. برای ارسطو، خدا، غایت نظام هستی است. از نظر فارابی و ابن سینا، بین سیوح و قدوس بودن خدا و عنایت و علم به عالم و به وجود آوردن آن هیچ منافاتی نیست.

در یونان وقتی بحث تجرد و بقاء نفس، مطرح می‌شود؛ ارسطو می‌گوید نفس از جهت اینکه، دارای عقلانیت و تعقل، مجرد است؛ وقتی راجع به بقاء نفس، سخن می‌گوید، منظورش این است که، عقل کلی، باقی است، او نه قائل به بقاء نفوس جزئیه و نه قائل به بقاء عقول جزئیه است. او معتقد است، وقتی ادراکات عقلی، برای نفوس پیدا می‌شود؛ حافظ ادراکات عقلی، عقل فعال است. روشن است که، بعد از مرگ، این عقل فعال، باقی می‌ماند نه نفوس جزئیه؛ نفوس جزئیه از بین می‌روند. از نظر ارسطو، نفس، صورت منطبع، در ماده است. نظر او با ابن سینا و فارابی تفاوت دارد؛ وقتی ماده متلاشی می‌شود، صورت هم متلاشی می‌شود؛ پس عقل کلی باقی می‌ماند، در واقع این نفس است که، به نحو کلی، نه به نحو جزئی، عقلانیتش باقی خواهد ماند. مادر بحث معاد داریم که، تک تک افراد، نفوس شان باقی می‌ماند؛ ولی ارسطو نتوانست حتی، بحث معاد روحانی را، تبیین فلسفی کند. نمی‌دانم چطور گفته می‌شود فارابی و ابن سینا، طابق النعل بالنعل جا پای ارسطو گذاشته‌اند و مقلد ارسطو هستند. ابن سینا اثبات می‌کند که، نفس متعلق به بدن است، ایشان تحلیل می‌کند که عقلانیت نفس باقی است؛ آن هم عقل جزئی. از نظر ابن سینا، عقل که، حقیقت نفس است باقی، اما به نحو جزئی؛ درحالی‌که، از نظر ارسطو این عقل کلی باقی می‌ماند. این یکی از

و جوه فاروق و یکی از جوه ممیزه تفکر فلسفی مسلمین و بعد از آن حتی، فلسفه مسیحی به‌شمار می‌آید. بعد از ابن‌سینا، متکلمانی چون؛ غزالی و فخر رازی، فلسفه ابن‌سینا و فارابی را، به بحث و نقد گذاشته و مشکلات آن را بیرون کشیدند. عده‌ای از عرفا و بعضی از فیلسوفان، چون؛ ابوالبرکات و ابن رشد هم به این امر پرداختند. ابن رشد از کسانی است که، تصور می‌شود با غزالی، مخالفت داشته، اما این طور نیست. حمله اصلی او متوجه ابن‌سینا و فارابی است. پس، هم جریان فلسفی بعد از ابن‌سینا و فارابی تلاش می‌کنند مشکلات فلسفی ابن‌سینا و فارابی را مطرح کنند و به رخ آنها بکشند و هم متکلمان و هم عرفا، بعد از چنین جریان‌هایی است که، در جهان اسلام، ما شاهد طلوع دو جریان فکری - فلسفی بوده و کسانی چون؛ سهروردی و ابن عربی، آنها را بنیان‌گذاری می‌کرده‌اند. مکاتبی که از اصول و مبانی جدیدی برخوردارند و مشکلات فلسفه ابن‌سینا و فارابی را ندارند.

○ اگر مأمون «بیت‌الحکمه» را تأسیس نمی‌کرد و نهضت ترجمه شکل نمی‌گرفت، در این صورت آیا ما فیلسوفان بزرگی چون، ابن‌سینا و فارابی می‌داشتیم؟

● در اینجا لازم است به دو نکته توجه کنیم. یکی اینکه، بین تفکر عقلی و تفکر فلسفی فرق بگذاریم.

قبل از این‌که نهضت ترجمه صورت گیرد، مادر بین مسلمان‌ها جریان‌های فکری، کلامی و عرفانی مختلفی سراغ داریم. دیگر این‌که قرآن کریم و روایت معصومین، مشتمل بر مضامین و تعالیم بلند فلسفی و عرفانی، که لازم است بین این تعالیم و خود فلسفه و عرفان فرق بگذاریم. فلسفه چیست؟ فلسفه، معرفتی بشری است، که در آن، از یک‌سری دسته‌بندی‌ها، اصطلاحات، مفاهیم و براهین استفاده می‌شود. قرآن کتاب فلسفه نیست، ماده، صورت، علت، معلول، حدوث و قدم در قرآن یافت نمی‌شود. اما مضامین و تعالیم فلسفی در قرآن وجود دارد، مثلاً می‌فرماید: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ»، نمی‌گوید علت، معلول، اما اگر توجه کنیم استدلال می‌کند، می‌خواهد علیت را مطرح کند. یا آنجا که می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»، شما در بحث حدوث و قدم چه می‌خواهید بگوئید، می‌گوئید عالم از نظر بعد زمان و ابعاد مکانی متناهی است؟ یک عارف سالک و اصل، که به مدارج بالای عرفانی رسیده، از این آیه می‌تواند برداشت‌های عرفانی بسیار عمیق داشته باشد و مردم عامی هم با تأمل قادر به فهم این آیه‌اند. بنابراین، قبل از نهضت ترجمه، مسلمانان در قرآن کریم و روایات معصومین، با چنین تعالیمی مواجه بودند و در رده‌های

مختلف، به تأمل و تفکر در این آیات و روایات می پرداختند. پر واضح است، بین این تأملات و تفکرات و فلسفه رایج مصطلح تفاوت است و بعد از نهضت ترجمه، جریان فلسفه روزبه روز در سیر تکاملش؛ به این مضامین عمیق عرفانی و فلسفی نزدیک تر شده است به نحوی که، در حوزه شیراز و اصفهان و به خصوص ملاصدرا و پیروان او، تا زمان علامه طباطبایی، شاهد برداشت های عمیق تر و ظریف تری، در زمینه مسائل فلسفی و عرفانی هستیم.

○ درست است که ما تفکر داشته ایم اما این تفکر منسجم و نظام یافته نبود. تفکر یونانی موجب شد که ما قرآن را بهتر بفهمیم و منطق ارسطویی باعث قوت اندیشه دینی ما شد.

● فلسفه، معرفت بشری است، اما قرآن کلام خداست. همان طور که خود خدا **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** است، کلام او هم **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** می باشد. قرآن فوق فلسفه است. فلسفه دارای اصطلاحات و دسته بندی های خاصی است؛ که، در معرض تغییرند و در فلسفه های مختلف، تفاوت پیدا می کنند. در حالی که قرآن کلام خدا و معجزه است. زبان قرآن هم معجزه است. اما فلسفه، معرفت بشری است. مال یونان بوده، سبک و سیاق، دسته بندی ها و به قول شما نظام و ساختار خاصی دارد. از یونان وارد جهان اسلام شده، اما این سخن به این معنا نیست که قبل از یونان ما فلسفه نداریم. فلسفه در ایران و سایر بلاد وجود داشته. اساساً فلسفه در تعالیم انبیاء بوده، اما به صورت یک علم مدونی مشتمل بر یک سری ابواب، اصول، دسته بندی ها و مفاهیم و اصطلاحات فلسفی نبوده است. قرآن کریم هم به عنوان وحی الاهی، مشتمل بر تعالیم مختلف و متنوعی در زمینه مباحث عرفانی، فلسفی و غیره است. تعالیم فلسفی، یعنی مجموعه آیاتی که، فیلسوف می تواند از آنها بهره برداری کند. قبل از نهضت ترجمه، فلسفه به معنای رایج مصطلح آن نداریم، همان طور که سایر علوم مانند عرفان، کلام و فقه هم به این معنا نداشتیم، فقه و کلام هم علم بشری اند. تعالیم فقهی قرآن و احادیث، غیر از علم فقه است. علم فقه، یعنی یک سری قواعد، اصول و دسته بندی هایی که به صورت علم مطرح می شود؛ این است که علم تغییر می کند. بنابراین، فلسفه به معنای اصطلاحی آن، قبل از نهضت ترجمه را نداریم؛ اما تفکر عقلی مسلمین، با قرآن متولد و وارد جهان اسلام شده، و به مرور زمان در قالب های مختلف علمی درآمده و خودش را به فلسفه، کلام، عرفان نظری نشان داده است. اشخاصی چون ملاصدراها و میردامادها و حکما و بزرگان حوزه شیراز و اصفهان بودند که، تلاش کردند تا مضامین بلندی را، که در احادیث اهل بیت عصمت وجود داشت؛ در ابعاد

مختلف به منصفه ظهور برسانند، و آنها را جلوه گر کنند. ملاصدرا به عنوان یکی از برجسته ترین فیلسوفان و حکمای شیعی، سعی اش این بود که، تعالیم اهل بیت عصمت را، به زبان فلسفه تبیین و عرضه کند. فلسفه ملاصدرا، باز هم فلسفه امیرالمؤمنین نیست. تعالیم فلسفی امیرالمؤمنین فوق فلسفه است. فلسفه ملاصدرا، فلسفه ای است با اصطلاحات، دسته بندی ها و قالب های خاص خودش. از این رو امکان دارد که در سال های آینده، جای خود را به فلسفه کامل تری با دسته بندی ها و براهین و تقریرهای جدید بدهد.

○ وقتی ما می گوئیم مثلاً فارابی مبدع فلسفه است و فلسفه ای متفاوت با فلسفه یونان، ارائه داد و اصولی تأسیس نمود که در تأسیس این اصول، متأثر از تعالیم دینی بود؛ منظورمان این است که کلاً سخن جدیدی آورده است؟

● نه. منظورمان این نیست که، قبل از او این حرف ها اصلاً مطرح نبوده، حرف فیلسوفان مادر آغاز تفکر فلسفی در جهان اسلام، هم ریشه در تعالیم دینی ما داشته و هم ریشه در فلسفه و علوم، اوائل در یونان و ایران و هند و سایر کشورها بوده است، اگر ما گفتیم فیلسوفی متأثر از فلاسفه دیگر است، یا فرهنگی از فرهنگ های دیگر اثر پذیرفته است، به این معنی نیست که، این کپی و رونوشت آن است. اساساً فیلسوف، کسی است که؛ از آراء فلاسفه قبل از خودش، اثر می پذیرد، اما مقلدشان نیست. یا اینکه وقتی می گوئیم فیلسوفان ما مثل فارابی، ابن سینا و بعد از اینها ملاصدرا از قرآن و روایت اثر پذیرفته اند، منظورمان این نیست که، عین فلسفه اینها در قرآن و روایات است، بلکه فیلسوف کسی است که، می خواهد تفکر داشته باشد، بیندیشد، یک سری مسائلی برایش مطرح است، برای تبیین فلسفی این مسائل به تأسیس و ارائه اصول فلسفی می پردازد، او در تأسیس چنین اصولی، می تواند تأثیرپذیر از قرآن و روایات و از فیلسوفان قبل از خودش باشد.

در تأسیس اصول، وقتی که فارابی، تمیز وجود و ماهیت را مطرح می کند و از آن به تمایز واجب و ممکن منتهی می شود، او در این اصول از آیات و روایات اثر پذیرفته است، اما نه این که این اصول عیناً در قرآن وجود دارد، قرآن کریم وقتی که بحث خالقیت و علم خدا را مطرح می کند و می فرماید: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»، یعنی مثقالی و ذره ای در آسمان و زمین از علم خدا مخفی نیست، فیلسوفی به نام فارابی پیدا شده، فلسفه ارسطو را خوانده و دیده که اصلاً در چنین فلسفه ای، تبیین فلسفی علم به غیر ارائه و علم به جزئیات مطرح نشده، لذا نمی تواند این فلسفه را بپذیرد، ناچار است اصولی را در فلسفه

خودش تأسیس کند و آنها را مبنای قرار دهد که، بر اساس این اصول، چنین مسائلی به طریق فلسفی تبیین شود، اما نه این که کاری کلامی انجام دهد و از فعالیت فلسفی فاصله بگیرد.

ایشان از آیه به عنوان مقدمه بر هانش استفاده نمی‌کند، اصول تأسیس می‌کند، یعنی بر هانش را مبتنی بر بدیهیات تصدیقیه اولیه، که از آنها به اصول متعارفه بدیهی تعبیر می‌کنیم قرار می‌دهد. بر اساس این اصول بدیهی و به روش عقلی و برهانی است که، اصول فلسفی خود را اثبات می‌کند و آنها را مبنای فلسفه خود قرار می‌دهد. اما این ایده‌هایی را که بر اساس آنها این اصول را تأسیس کرده و گرفته، می‌توانند از قرآن و روایات باشند. در قرآن، بحث خالقیت مطرح می‌شود، این فیلسوف است که می‌خواهد بین دین و فلسفه سازگاری ایجاد کند. بنابراین اصول را تأسیس می‌کند، چرا این اصول و دانش کلام نیست چون کلام وقتی است که از قرآن و روایات در مقدمات دلیلش استفاده کند. اگر این فیلسوف به مضامین قرآنی و روایی دسترسی داشت، اصلاً معلوم نبود که این گونه بیندیشد، فارابی و ابن سینا در حال و هوای جامعه اسلامی و تحت تأثیر تعالیم دینی، به تأسیس اصول و به تفکر فلسفی پرداختند و چنین فلسفه‌ای را بنیان نهادند. بنابراین هر دو سخن نادرست است؛ یکی این که بگوییم فیلسوف اسلامی، کسی است که، فلسفه‌اش را عیناً از قرآن و روایات گرفته، یعنی هر چه در قرآن و روایات است در فلسفه‌اش آورده و دیگر اینکه، بگوییم فیلسوف اسلامی از قرآن و روایات هیچ‌گونه اثرپذیری نبوده است.

○ این ابداعاتی که فلاسفه اسلامی انجام دادند در چارچوب خود فلسفه ارسطویی بوده است نه خارج از این چارچوب. مثلاً شما دکارت را ببینید که تأسیس مابعدالطبیعه جدید می‌کند و طرح نویی در اندیشه و تفکر غرب می‌ریزد، اما ابن سینا و فارابی، در چارچوب فلسفه ارسطو، به تفکر پرداخته‌اند و اگر ابداعاتی داشته‌اند بر مبنای اندیشه ارسطویی بوده است.

● پاسخ به این سؤال می‌تواند ما را، در زمینه مقایسه تفکر فلسفی غرب و جهان اسلام، در قرن‌های اخیر کمک کند. در جهان غرب تا دکارت، فلسفه راهی را طی می‌کرد که، چارچوب‌هایش را در فلسفه افلاطون و ارسطو به تبع سقراط مشاهده می‌کنیم. اما بعد از دکارت، فلسفه سرنوشت جدیدی پیدا می‌کند به نحوی که عده‌ای می‌گویند، فلسفه دکارت، فلسفه زندگی است؛ اما فلسفه افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا تا توماس آکویناس و... فلسفه‌ای است که، ما نان زمین را می‌خوریم و راجع به آسمان حرف می‌زنیم، فلسفه زندگی نیستند. این سخن تا حدی درست است، اما تصور من این است که، اولاً باید بین فلسفه

فارابی و ابن سینا از یک سو و فلسفه ارسطو و افلاطون از سوی دیگر، فرق گذاشت. و ثانیاً باید تفاوت قائل شد بین راهی که فلسفه فارابی و ابن سینا در جهان اسلام طی کرده‌اند و مسیری که برای انتقال این فلسفه‌ها به قرون وسطا و جهان مسیحیت، توسط ابن رشد و امثال او تعبیه شد. دکارت واقعاً نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار می‌رود، مخالفت دکارت با فیلسوفان قبل از خودش هم صبغه انتولوژیک دارد و هم اپستموژلیک.

● اشاره

جناب آقای اکبری در این گفت‌وگو سعی در اثبات نوعی اصالت و استقلال برای شکل‌گیری تاریخی فلسفه اسلامی دارند. و موضع ایشان در مقابل عده‌ای از اندیشمندان قرار دارد، که اسلام را فاقد استقلال فلسفی در سیر تفکر عقلی می‌پندارند و ادعا بر این دارند که، فلاسفه اسلامی یا با حکمت ایران باستان و یا با حکمت یونانی، به تفسیر و تبیین اسلام پرداخته‌اند.^۱ البته مطالب اظهار شده خالی از تأمل نیست که برخی موارد ذکر می‌شود:

۱. وام‌گیری فلاسفه اسلامی از فلسفه یونان؛ بنا به گزارشات تاریخی معتبر؛ با ورود فلسفه یونان به جهان اسلام، عده زیادی از مسلمانان، به‌طور شدیدی دلباخته دست‌آوردهای علمی و فلسفی یونان و یونانیان شدند، به‌طوری‌که عده کثیری از متکلمین بر این مسیر قرار گرفتند. مثلاً شیخ اشراق در مقام نقد و بررسی مباحث وجود و عدم و نظریه‌ی حال متکلمین اشاعره، به این نکته تصریح کرده و عیب اساسی آنان را در یونان‌زدگی، معرفی کرده است.^۲ و همچنین ابن سینا در مقدمه کتاب منطق المشرفین (که بخش منطق از الحکمة المشرقیة بوده و فقط همین بخش منطق در دست است)، این مسئله را مطرح نموده است که، به خاطر اقبال عموم، بر نظرات یونانیان، به سختی می‌توان سخنی نوین، بر خلاف سخنان یونانی، بیان کرد. بنابراین آخرین اظهارات ابن سینا، به خاطر گرایش عمومی به فلسفه و دانسته‌های یونانی، غالب مطالب و مباحث او در آثار فلسفی وی، بر روال و ساختار فلسفی یونان، بوده است و در لابلای این مطالب، مبانی جدید و ابتکاری خود را، بدون تصریح بر ابتکاری بودنشان ذکر کرده است. اما با این وجود، او تصریح بر بنیان‌گذاری فلسفه‌ای اسلامی دارد، که تمام مبانی آن، بر اساس الهامات و آموزه‌های مکتبی اسلام، استوار است. اما با کمال تأسف، چیزی از این حکمت ناب اسلامی، جز بخش منطق در دست نیست.^۳

بازتاب اندیشه ۶۸

۱۴
بنای حکمتی
جدید

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، پرتو حکمت، رونامه همشهری، ش ۳۶۲۸ و ۳۶۲۹، مورخه ۱۳ و ۱۴ بهمن ماه ۱۳۸۳ و نیز: بازتاب اندیشه، ش ۵۹-۶۰، ص ۹۹.
۲. به نقلی ملاحظه‌ای از مطارحات شیخ: ملاصدرا، الاسفار الاربعة العقلیه، ج ۱، ص ۷۸.
۳. ابن سینا، المنطق المشرفین، قم، مکتبه آیه العظمی مرعشی، ص ۲.

نکته قابل توجه در این واقعیت این است که، هر آنچه از مباحث یونانی در آثار فلسفی فلاسفه اسلامی مشاهده می‌شود، نه به خاطر بی‌نقص بودن آن، نه به سبب تأیید و قبول آن، و نه تقلید از تمامیت مطالب آن می‌باشد؛ بلکه به جهت جمود بستر علمی آن زمان بوده است و ای بسا این سینا، فارابی و... مطالبی از فلاسفه یونان ذکر کرده‌اند بدون اینکه، جرح یا تعدیلی برایش بیان نموده باشند.

مسئله دیگری که در این مورد، باید بدان توجه و دقت شود، استقلال کلی فلسفه اسلامی حتی قبل از ورود فلسفه یونان به جهان اسلام است. بدین توضیح که، فلاسفه اسلامی، چون فارابی و ابن‌سینا، در مواردی هم که وارد مباحث فلسفه مشائی یونانی شده و به تبیین و تشریح آن پرداخته‌اند، بسیار زیرکانه و با دقت‌های فراوانی، ساختار و رویکردهای آن مباحث را، به کلی تغییر داده‌اند. به عنوان نمونه، همان‌گونه که در متن گفت‌وگو بیان شده، مسئله ماده و صورت، در فلسفه سینیوی، از لحاظ ساختار و مبانی، چیزی کاملاً متفاوت از ماده و صورت ارسطویی است؛ مسئله جهان طبیعت و خدا، علم خدا به کائنات، مسئله حرکت، و مسئله مقولات عشر و چند مسئله دیگر نیز به همین تغییر مبتلا شده‌اند. و در حقیقت مادر فلسفه اسلامی، فارابی و ابن‌سینا، با ساختار، زیر بنا، ره‌آورد، و رویکردی صد در صد متفاوت، با آنچه از یونان به ما رسیده روبرو هستیم؛ بنابراین نمی‌توان این دورا یکی دانست. وانگهی دست‌آوردهای اندیشمندان مسلمان قبل از فارابی و ابن‌سینا، مباحثی در حیطه فلسفه مطرح ساخته بودند که اساساً با اندیشه اسلامی و ناب شیعی ائمه علیهم‌السلام آمیخته و شکل گرفته بود، که نمود بارز آن، مکتب اندیشه‌های والای هشام بن حکم و برخی از شاگردان امام باقر علیه‌السلام است. دقت در این مسئله و بررسی‌های دقیق آن ما را به ساختار فلسفی‌ای رهنمون می‌شود که اساساً نه به خاطر دفاع و توجیه دین بلکه با الهام‌گیری از معارف و آموزه‌های ناب دینی، به افق‌هایی فراتر از توجیه و جمود می‌نگرد. شاید شخصیت‌هایی مثل کندی و ابن‌رشد و یا سایر اندیشمندان، تلاش‌هایی در جهت تطبیق و سازگار کردن اسلام با محتوای فلسفی علوم یونان، انجام داده باشند، ولی باید دقت کرد که، اینان صاحبان مکتب و سیستم فلسفی نبوده، بلکه به عنوان مترجم، مبلغ دو طرفی برای اسلام و فلسفه به شمار می‌رفتند. در حالی‌که ابن‌سینا و فارابی، که صاحب مکتب هستند، نه در صدد توجیه دین بوده‌اند و نه رویکرد تعصب‌آمیز کلامی نسبت به فلسفه و دین داشته‌اند؛ بلکه اساساً با استقلال عقلی به اثبات مسائل می‌پرداختند و با اثبات حقایق محسوس و نامحسوس و ارتباط علی - معلولی جهان طبیعت با محرک فاعلی، به اثبات خدایی می‌رسیدند که، باید بر اساس حکمت و علم ذاتی‌اش، دین و پیغمبر بفرستد.

۲- در تمایز ماده و صورت؛ تمایز ماده و صورت به گونه‌ای که در گفتار حاضر مطرح شده، اندکی ناقص و نادرست است، که باید تصحیح و تکمیل شود. از این رو باید گفت: ماده و صورت در فلسفه ارسطو، هر دو تحقق خارجی و متمایز دارند، که محرک نامتحرک اول،

با یک حرکت؛ آنها را در هم آمیخت و با این آمیختن (که در اصطلاح ترکیب انضمامی آن دو با یکدیگر است)، به جسم و عالم ماده و صورت وحدت بخشیده و آن را متحرک کرد؛ که در اینجا قدرت فلسفه ارسطو در اثبات خداوند مشخص می‌شود. خدا در این رهیافت، فقط یک تلنگرزی است، که با نوک انگشتش عالم را به حرکت درآورده و به کناری رفته است. درحالی‌که در فلسفه مشائی اسلامی، ماده و صورت ترکیبی انضمامی ندارند، بلکه از ترکیبی اتحادی برخوردار است. و از طرفی آن دو تحقق خارجی مستقل نداشته‌اند تا خدا و محرک اول به آنها حرکت دهد؛ بلکه وجود خدا یک فاعلیت و علیت ایجاد برای این مرکب اتحادی، به شمار می‌رود. با این توضیح که، خدا یک حقیقت خارجی متحرک را جعل کرد، نه این‌که حقیقت خارجی ساکنی (آن دو تا) بوده باشد و خدا با به هم چسباندن آن دو، به آنها حرکت داده باشد. پس واهب الصور ابن سینا، مسئله خدای فاعل را مطرح می‌کند، که اساساً با خدای تلنگرزن بسیار متفاوت است.

۳. فلسفه چه نوع معرفتی است؟ فلسفه، معرفتی بشری است؛ اما باید دید که همین معرفت، در تعامل با دین و آموزه‌های معرفتی آن، چه جایگاهی می‌یابد؟ با توجه به توضیحی که، استاد ارجمند آقای اکبریان ارائه کرده‌اند، چنین معرفتی نمی‌تواند جایگاه دینی (به‌طور مستقیم) داشته باشد. یعنی فلسفه، فلسفه است و معرفت بشری؛ و دین، دین است و امری الهی و قدسی. این نوع تمایز قائل شدن میان دین و فلسفه، پندار عمومی غالب اندیشمندان معاصر و برخی از متکلمین گذشته است. در حالی‌که از لحاظ مبانی دین‌شناختی، پنداری نادرست و به کلی خلاف ارکان اصیل معرفت دین‌شناسانه است؛ چرا که از لحاظ دینی و آموزه‌های مکتب اسلام، عقل انسان حجت درونی برای شناخت حقایق است و هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز همان حکم را دارد. و این نه به معنای تصویب، بلکه به معنای کشف حقایق مورد تأیید شرع توسط عقل است. در این راستا بسیاری از قضایا و مسائل فلسفی، منطقی، ریاضی، و طبیعی (فیزیکی، نجومی، شیمی و...) که با اصول اولیه فطری، درک و اثبات می‌شوند، به‌طور مستقیم مورد تأیید و تأکید شرع نیز قرار می‌گیرند.

۴. اصطلاحات فلسفی و عملی در قرآن و احادیث؛ علامه طباطبایی در بسیاری از موارد، در تفسیر المیزان، با استفاده از قواعد و قوانین یقینی و صحیح منطقی معارف و نکات والایی را به استنتاج درآورده است. یعنی با اجرای آن قوانین و قواعد، معارفی را استخراج نموده است، که مسلماً بیان خود قرآن است. باید توجه داشت که اسلامیت فلسفه اسلامی با این معنا تحقق دارد.

این ادعا که اصطلاحات علمی و فلسفی ریشه دینی ندارد، مطلبی خلاف واقع و نادرست است؛ زیرا در آیات و روایات فراوانی اصطلاحات و مسائل فلسفی و علمی مطرح شده است؛ که همان معانی و اصطلاحات، خمیرمایه و زیرساخت‌های فلسفه و علوم اسلامی

بازتاب اندیشه ۶۸
 ۱۶
 بنای حکمتی
 جدید

گشته است. اصطلاحاتی مثل: حقایق اشیاء، ماهیت، وجود، عدم، عالم مثال، مجرد نفس، جوهر، عرض، علت، معلول، ازل، ابد، نفس و روح، علم، شیء و شیئیت، مبدأ وجود، حقیقه الوجود، غایه الوجود، ازلیه الوجود، صورت‌های مثالی، اجناس جواهر و... و بسیاری از اصطلاحات فلسفی، عرفانی و کلامی که در روایات صریح ما وارد شده است. و در حقیقت جریان شکل‌گیری و پایه‌ریزی فلسفه و حکمتی نوین و مغایر با آنچه در یونان بوده است؛ با اندیشه و ترغیب ائمه بزرگوار دینی ما، شروع شده است.^۱ البته برخی از مطالب نه فقط از یونان، بلکه از هر فرهنگ دیگری (مثل ایران، هند، مصر و...) گرفته شده است، اما اولاً؛ مطالبی که با روح آموزه‌ها و معارف والای دینی سازگار و مورد تأیید بوده، و ثانیاً به همان شکل اولیه باقی‌مانده و مسئله‌ای به فراخور خود نسبت به سازگاری با اصول عقلی اسلامی، تغییر و تبدیل یافته است. پس فلسفه اسلامی، با قید صریح اسلامیت، بدین معنا نیز تحقق و واقعیت تاریخی دارد.

با توجه به توضیحات گفته شده، روشن می‌شود که، اسلام بالاستقلال و بدون نیاز و توجه به سایر فرهنگ‌ها و ملت‌ها، برای خود علم و فلسفه‌ای دارد و حتی اگر بیت‌الحکمه‌ای تأسیس نمی‌شد، و نهضت ترجمه متون یونان تحقق نمی‌یافت، باز هم شاهد فلسفه و علمی اسلامی بودیم.^۲



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، جامعه مدرسن، ج ۵، ص ۱۰ به بعد
۲. رحیم قربانی، ریشه‌یابی دینی علم نجوم، مجله ذهن، سال ششم، بهار و تابستان ۱۳۸۴، شماره ۲۱ و ۲۲، ص ۱۰۱ به بعد. و نیز: رحیم قربانی، ساحت قدسی انسان کامل محور گردش کائنات، مجله رواق اندیشه، سال پنجم، مهر ماه ۱۳۸۴، شماره ۴۶، ص ۱۱۳ به بعد