



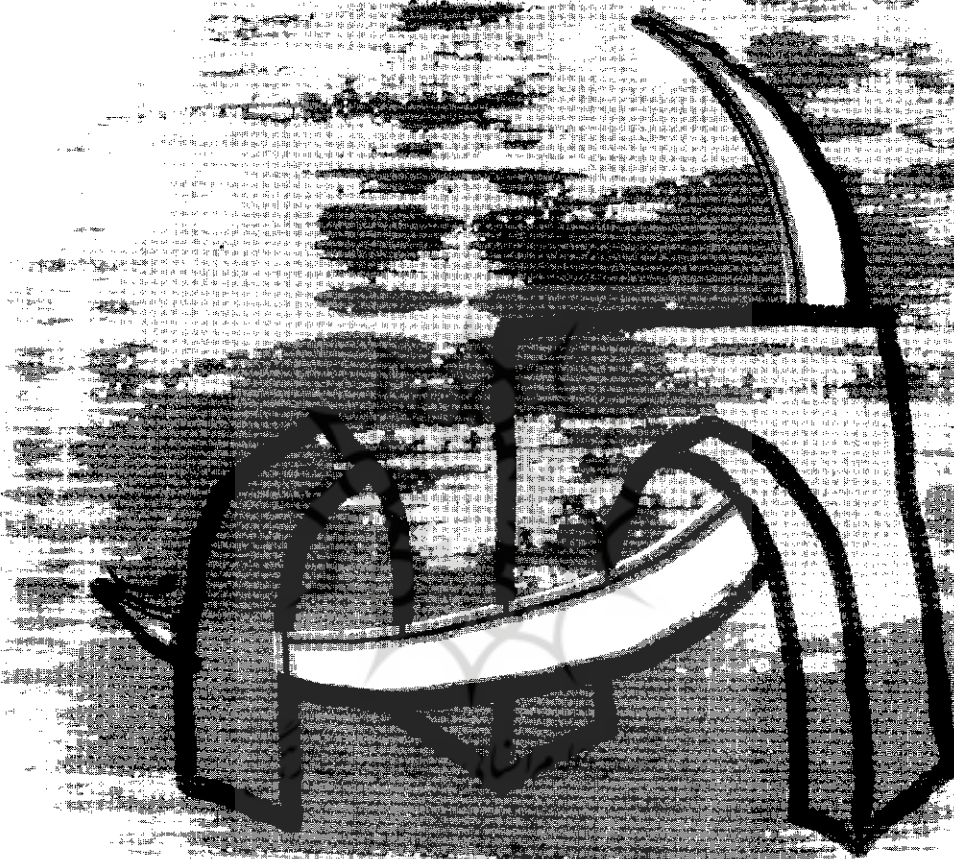
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

فلسفه بر فلسفه مراجعی

به انکار موجودیت چنین فلسفه‌ای پرداخته‌اند. حاصل سخن ایشان این است که اصلاً فلسفه‌ای در جهان اسلام نداریم، تا روی عنوان آن بحث کنیم که آیا اسلامی است یا چیزی دیگر. استدلال این است: اگر ملاک رد و قبول و هرگونه تقویمی در فلسفه استدلال و برهان باشد، نمی‌توان سخن از فلسفه اسلامی گفت، همان‌گونه که نمی‌توان از ریاضیات اسلامی سخن گفت.

نمی‌توان گفت چون این فلسفه موضوعاتش را از اسلام گرفته، پس اسلامی است. زیرا اولاً در این صورت فلسفه اسلامی هیچ‌گونه قداستی نخواهد داشت، چون ممکن است موضوعی را از اسلام بگیرد ولی نظر

چندی پیش که مجلدات نشریه کتاب ماه: ادبیات و فلسفه را تورق می‌کردم، در یکی از شماره‌هایش با عنوان «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری: گفت و گو با مصطفی ملکیان» برخوردیم. با اینکه عنوان مصاحبه راجع به تاریخ فلسفه نگاری بود، اما بحث در مسیر دیگری قرار گرفت و استاد ملکیان از یمن و یسار فلسفه و فلاسفه اسلامی را مورد حمله قرار داده، به رد و انکار فلسفه اسلامی پرداختند. آنچه در پی می‌آید تأملاتی است پیرامون نکاتی که در مصاحبه مزبور مطرح گردیده است. ایشان نخست تعبیر «فلسفه اسلامی» را نادرست دانسته و سپس

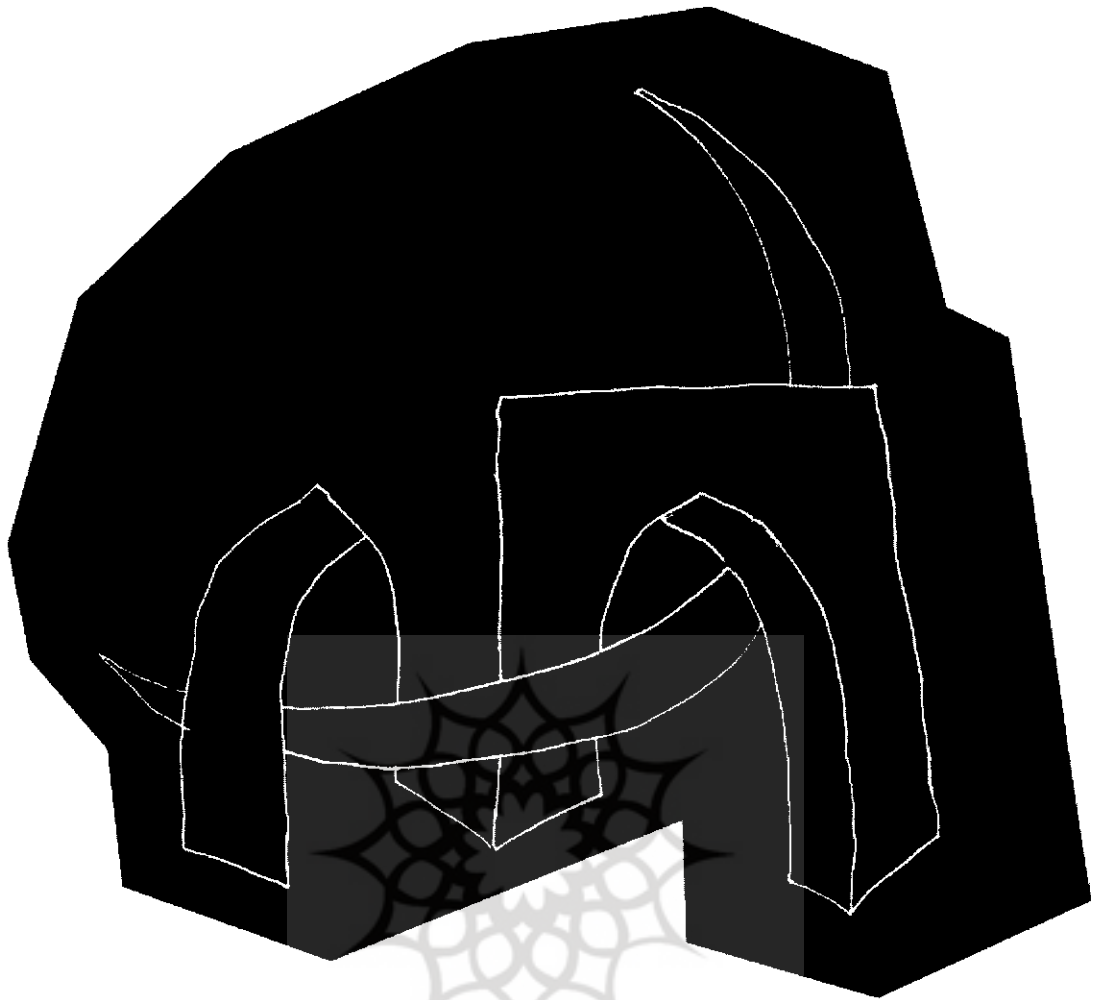


پاس قرآن و روایات را داشته‌اند پس این فلسفه اسلامی است؛ زیرا در این صورت ما فلسفه نخواهیم داشت، بلکه تتولوژی و الهیات خواهیم داشت. و چنین نیز بوده است.

آن گاه می‌افزایند که ما در جهان اسلام فقط یک فیلسوف داشته‌ایم، «محمد بن زکریای رازی، به نظر من، یگانه فیلسوف جهان اسلام است.» چون «وقتی استدلالش به انکار نبوت انجامید منکر نبوت شد». البته تأکید می‌کنند که این سخن به معنای صحت رأی رازی نیست. سپس نتیجه می‌گیرند که پس در فرهنگ ما آنچه به عنوان فلسفه معروف است در حقیقت الهیات و کلام است، نه فلسفه. سپس پیشتر می‌روند و

باطلی درباره آن بدهد. ثانیاً اگر چنین باشد در همه علوم می‌توان موضوعاتی را از منابع اسلامی گرفت، پس به این معنا باید فیزیک اسلامی هم داشته باشیم. ثالثاً «میزان اهمیت موضوعات و مسائل فلسفه به اصطلاح اسلامی چندان تابع میزان تأکید و اهمیتی که متون مقدس دینی برای موضوعات و مسائل قائلند نیست.»^۱

نمی‌توان گفت چون مشتغلان و نویسندگان این فلسفه مسلمان هستند پس این فلسفه اسلامی است، زیرا در این صورت باید مثلاً شیمی و ریاضیات اسلامی هم داشته باشیم، چون مسلمین به آنها پرداخته‌اند. نمی‌توان گفت چون این فیلسوفان در اتخاذ مواضع و رد و قبول



می‌گویند که این به «اصطلاح فلسفه» حتی الهیات و کلام هم نیست . «صریحاً بگویم ، نه فلسفه‌مان فلسفه است ، نه کلامان کلام . نه فلسفه‌مان اهل تفکر و تعقل را اقناع می‌کند ، و نه کلامان اهل تدین و تعبد را راضی می‌دارد.» (ص ۱۹)

سپس به این سخن ملاصدرا خرده می‌گیرند که گفت «تبت لفلسفه لاتکون اصولها موافقه للشرايع الحقه الحقیقیه» و «من لم یکن دینه دین الانبیاء علیهم السلام فلیس من الحکمه فی شیء» .

حاصل سخن این است که چون ملاک فلسفه برهان و استدلال است نه موافقت با شرع ، پس این بیانات ملاصدرا مخدوش است .

از یکی از شاگردان پوپر به نام بارتلی مضمون سخنی را نقل می‌کنند که «حقیقت اسف‌انگیز این است که بعضی از فلاسفه معیارهای تحلیلی و نقدی بسیار دقیقی را که در منطق و علوم به کار می‌گیرند وقتی سروکارشان با دین و مذهب می‌افتد فراموش می‌کنند . متفکرانی که در عالم فلسفه مته به خستخاش می‌گذارند... در الهیات با سخیف‌ترین ادله قانع می‌شوند.» (ص ۱۹) آقای ملکیان این سخن را که ناظر به متکلمان مسیحی است طبق شیوه مرسوم از عالم غرب به شرق می‌آورند و بر فلاسفه اسلامی متطبیق می‌نمایند که روش فلاسفه اسلامی «یک بام و دو هوا» است . آنها در مسائل فلسفی غیردینی مثل بحث وجود و ماهیت سختگیر و دقیق‌اند ، اما در الهیات و مسائلی که به دین مربوط

است «حرفهای صد من یک غاز» می‌زنند و «با سخیف‌ترین ادله قانع می‌شوند (یا وانمود می‌کنند که قانع شده‌اند)» . مثلاً یکی از ادله آنها برای اثبات خلود نفس این است که انسان چه بسا شخص مرده‌ای را در خواب می‌بیند و از او اطلاعات درستی را دریافت می‌کند . چون بدن شخص مرده و در خاک پوسیده پس روح است که به خواب می‌آید . آن گاه ادامه می‌دهند که «اگر بخواهیم این سخن را به صورت معادله ریاضی بیان کنیم این طور می‌شود که تصویری که در خواب به نظر x می‌آید و به عقیده خود x شبیه‌ترین تصویر به تصویر y است مساوی است با خود y . این معادله را چه عاقلی می‌تواند بپذیرد؟» (ص ۱۹)

ما نقد این سخنان را از همین جا آغاز می‌کنیم . طبق بیان اخیر منتقد محترم ، ظاهراً اکثر مردم عاقل نیستند ، چون معمولاً چنین معادله‌ای را می‌پذیرند . وقتی شخص متوفایی ، مثلاً حسن را در خواب می‌بینند ، فکر می‌کنند که این همان خود اوست . اگر قرار بر دقت فلسفی باشد ، در بیداری هم همین سخن را باید گفت . ما در بیداری هر کسی حتی؛ پدرمان را که هر بار می‌بینیم نباید حکم کنیم که این شخص پدر ما است ، زیرا ممکن است فرد دیگری باشد که دقیقاً در همه جهات مشابه پدر ما باشد . هیچ برهان فلسفی قاطعی که مورد قبول منتقد محترم باشد بر وحدت و عنینت نداریم؛ همین‌طور است اذهان دیگران و اصل وجود دنیای خارج . اما با این حال همه مردم این معادله را می‌پذیرند ، به حافظه

خود اعتماد می کنند، به اذهان دیگر باور دارند و جهان خارج را موجود می دانند و این را سفاقت نمی دانند. درست است که از نظر فلسفی چنین بحثی هست، اما نمی توان گفت کسانی که چنین باورهایی دارند عاقل نیستند. فیلسوف یا فلاسفه اسلامی هم که آن استدلال را کرده اند براساس این تلقی عرفی سخن گفته اند و به اشکالاتی که در دوره جدید مطرح شده توجه نداشته اند، نه اینکه عاقل نبودند یا عمداً و به دروغ «وایمورد می کردند که قانع شده اند» از آثار آنها برمی آید که سقیه نبودند. از ایشان پرسیده شده که آیا ممکن نیست در این بحث دلیلی به نظر ما سخیف باشد و به نظر فلاسفه اسلامی سخیف نباشد؟ مضمون پاسخ این است که در این مورد، خیر. زیرا «وقتی من در دلیل او مناقشه می کنم باید حاضر باشد که به مناقشه من جواب دهد و با من وارد گفت و گوی فلسفی شود، نه اینکه یک نگاه عاقل اندر سقیه‌ی به من بیندازد و [عربی] بگوید: ثبت فی محله (در جای خود ثابت شده است) یا فلیراجع الی محله (به جایش رجوع شود) یا عالم را با جاهل بحثی نیست و از این قبیل حرفها، که فقط خنده بر لب شنونده می آورد.» (ص ۲۰)

در اینجا احتمالاً منتقد ما تجربه‌ای شخصی را بیان می کند و گفت و گویی را که بین او و یکی از معاصرین رخ داده یا شاهد آن بوده حکایت می کند. مسلماً این بحث با ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا صورت نگرفته است. اما ظاهراً چون فیلسوف معاصر ی چنین برخورد نادرستی کرده، آن بیچاره‌ها نیز مجرم و شریک جرم محسوب شده و محکوم به احکام فرد معاصر طرف گفت و گو شده اند، یا اینکه ممکن است منتقد محترم از باب یافتن حکم فرد بالذات حکم کلی را به دست آورده باشند. اگر هم چنین تجربه‌ای نبوده است پس اشکال از اساس وارد نیست. البته بعید به نظر می رسد که کسی در پاسخ به پرسش ایشان گفته باشد «عالم را با جاهل بحثی نیست». از اینجا البته نظر دیگر ایشان نیز تأیید می شود مبنی بر دخالت علایق و سلائیق و پیشینه و مزاج فرد در جهت گیری های فلسفی او. یعنی بعید نیست دیدگاه منتقد محترم درباره فلسفه اسلامی ریشه در علایق و سلائیق و تجاربشان دارد.

اگر استنباط منتقد این است که در مباحثه مزبور، فیلسوف اسلامی نگاهش به طرف بحث نگاه عاقل اندر سقیه بوده و این ناپسند است، طبعاً سقیه دانستن فلاسفه اسلامی هم نباید پسندیده باشد.

منتقد محترم خود تصریح می کند که فلاسفه اسلامی در مباحث فلسفی غیردینی سختگیر و دقیق بوده اند؛ حال اگر چنین است، ولو در مباحث مربوط به دین، روش آنان یک بام و دو هوا بوده، آیا این کافی نیست مباحث غیر دینی آنان را فلسفی و آنها را در زمره فیلسوفان قرار دهد؟ اگر این اشکال که از بارتلی نقل می کنند تمام باشد، لازم است این خواهد بود که اندیشه های کلامی فیلسوفان ما بی اعتبار باشد، نه اینکه آنها فیلسوف نیستند. برای فیلسوف بودن لازم نیست همه سخنان و آثار کسی فلسفی باشد. چطور رازی با یک نظریه ضد دینی به نظر ایشان مستحق دریافت عنوان فیلسوف می شود، اما ابن سینا با این همه مباحث فلسفی غیردینی لایق چنین عنوانی نیست، با اینکه مشی هر

دو فلسفی است؟

ایشان ابن سینا را از جرگه فیلسوفان خارج می کنند. چون رازی نبوت را انکار کرده فیلسوف است، اما چون ابن سینا معاد جسمانی را انکار نکرده فیلسوف نیست.

این درست است که «فلسفه، علم یا فعالیت فکری ای است که پاس هیچ چیز غیر از عقل را ندارد»؛ با او باید رفت؛ هر جا توقف کرد باید متوقف شد. اما به موجب این سخن نباید ابن سینا را مورد مواخذه قرار داد که چرا معاد جسمانی را پذیرفته است. ابن سینا همان طور که دلیلی فلسفی بر اثبات معاد جسمانی ندارد، دلیلی فلسفی بر رد آن هم ندارد. پس از حیث فلسفی باید حکمی نکند، او هم خردمندانه و فیلسوفانه چنین می کند. اما تنها راه معرفت تفکر فلسفی نیست. او از راه وحی معاد جسمانی را می پذیرد. ابن سینا ادعا نمی کند که چون وحی معاد جسمانی را تأیید می کند پس از نظر فلسفه، معاد جسمانی ثابت است، تا اشکالی به فیلسوف بودن او وارد آید. و به زور براهین سخیف صد من یک غاز هم تلاش نمی کند آن را اثبات کند. اگر اشکالی باشد در کار منسوب به رازی هست که با نداشتن دلیل متقنی بر نفی نبوت آن را انکار می کند. مشی فلسفی ایجاب می کند که شخص در این گونه موارد از صدور حکم فلسفی خودداری کند. حال اگر از راه دیگری غیر از فلسفه بتواند به نتیجه برسد اعتقادش را بر پایه آن طریق بنا می کند.

آنچه به رازی نسبت داده اند نیز مسلم نیست. طبق نظر محققین هیچ اثری از رازی در دست نیست که چنین نسبتی را تأیید کند، بلکه آراء و عقاید موجود در آثارش ناسازگار با چنین رأیی است. چگونه منتقد محترم که در رد آرائی را که نمی پسندند آنچنان سختگیری می کنند و کمترین احتمال خلاقی را جدی می گیرند، در این باب به صرف یک شایعه حکم قاطع صادر می کنند؟ محققین در انتساب این آراء به رازی تردیدهای جدی دارند و شواهد قابل توجهی را نیز ارائه می دهند که دلالت بر تشیع وی دارد. آنها می گویند این نسبت ها با دیگر اندیشه های رازی ناسازگار است و احتمالاً مخالفینش، به ویژه اسماعیلیان، برای مبارزه با او این نسبت ها را بدو داده اند. ۲ اگر چنین باشد، در آن صورت در عالم اسلام حتی به یک فیلسوف مورد علاقه مؤلف محترم بر نمی خوریم.

از نظر فلاسفه اسلامی غرض از تفکر فلسفی رسیدن به حقیقت است، نه صرف بازی ذهنی. پس اگر دین (و در این مورد اسلام و تعالیم آن) حق است و در موردی دیده شود که نتیجه یک تفکر فلسفی مخالف آن است می توان نتیجه گرفت که آن فلسفه باطل است، نه اینکه فلسفه نیست؛ بلکه فلسفه باطل و گمراه کننده ای است. درست است که روش فلسفه استدلال است، اما غایت آن رسیدن به حقیقت است. فلسفه مطلوب فلسفه ای است که با روش استدلال برهانی ما را به نتیجه حق برساند. فلاسفه اسلامی چنین فلسفه ای را حکمت می گویند و فلسفه ای را که مخالف دین باشد حکمت نمی شمارند. پس در عین اینکه ملاک در فلسفه برهان است، اگر فلسفه ای به نتایج باطل رسید، معلوم می شود

در براهینش خلل هست. ملاصدرا چنین فلسفه‌ای را رد می‌کند و آن را حکمت نمی‌داند. ملاک فلسفی بودن استدلال برهانی است، اما اگر کسی استدلالی را مخوش یافت، و یا از طریقی به بطلان نتیجه استدلال واقف شد، حق دارد چنین فلسفه‌ای را نپذیرد. البته رد فلسفه هم باید با استدلال فلسفی باشد. ملاصدرا هم بر این نظر است که فلسفه او آرای الحادی را به روش برهانی رد کرده است، لذا خود را مجاز می‌داند که فلسفه‌های الحادی و مخالف دین را مردود بداند.

آیا حساسیتی که نسبت به دخالت دادن اندیشه‌های دینی در فلسفه هست، نسبت به دخالت دادن اندیشه‌های الحادی نیز در فلسفه هست؟ آیا اگر کسی ملحد باشد و سعی کند آراء فلسفی‌اش نیز به الحاد بینجامد از جرگه فلاسفه خارج است؟ طبق نظر بسیاری از صاحب‌نظران، برتراند راسل در مباحث فلسفی به ویژه در مباحث تاریخ فلسفه‌اش تعصب الحادی دارد. کسانی ادله او را در نفی وجود خدا ضعیف و بی‌اعتبار و ناشی از مزاج الحادی او می‌شمارند. آیا با توجه به این نکته، منتقد محترم، راسل را از جرگه فیلسوفان و آثار او را از زمره آثار فلسفی خارج می‌دانند، یا خیر، او را فیلسوف مهمی می‌دانند، هر چند روش او را در این موارد نپسندند و انتقاداتی به او داشته باشند؟

آورده‌اند که گرفتن موضوعات مباحث از منابع دینی یا مسلمان بودن فیلسوف مجوز این نیست که فلسفه را اسلامی بدانیم، چون اگر چنین باشد باید بتوان علوم دیگر را نیز متصف به وصف اسلامی نمود. پاسخ این است که هیچ ایرادی ندارد که ما مثلاً از طبیعیات و نجوم اسلامی سخن بگوییم به این اعتبار که عالمان این علوم مسلمان بودند و این علوم در مهد تمدن اسلامی رشد و بالندگی یافتند. کاملاً مجاز است کسی به این اعتبار مثلاً کتابی با عنوان تاریخ طبیعیات اسلامی بنگارد، چنانکه از هنر و معماری اسلامی سخن گفته می‌شود. اگر موضوعات این علوم نیز برگرفته از منابع اسلامی بود، به آن اعتبار نیز می‌توانستیم از علوم اسلامی سخن بگوییم. به این اعتبارات هم فلسفه گذشته ما را می‌توان اسلامی نامید، اما اسلامی خواندن فلسفه وجوه دیگری نیز دارد که ذکر خواهیم نمود.

قیاس ریاضیات و منطوق با فلسفه مع الفارق است. دعای ریاضی و منطقی نسبت به دین بی‌طرف است، اما دعای فلسفی می‌تواند موافق یا مخالف باورهای دینی باشد. از این حیث می‌توان فلسفه‌ای را الهی یا الحادی خواند.

گفته‌اند اگر چنین باشد این فلسفه قناستی نخواهد داشت. همین طور هم هست. تنها وحی و کلام معصوم قناست دارد. اگر حکما برای فلسفه قداست قائل بودند آن را مورد نقد قرار نمی‌دادند. آیا از نظر متدینان هیچ حقیقتی مقدس‌تر از خدا هست؟ آیا فلاسفه اسلامی در فلسفه خود اعتقاد به وجود خدا را به عنوان یک باور مقدس بدون چون و چرا پذیرفته و در آن به استدلال و نقد نپرداخته‌اند؟ آیا آنان برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین را ابداع نکرده‌اند؟ فلاسفه اسلامی اعتقاد به خدا را به عنوان یک باور پایه آنچنان که پلانتینگا می‌گوید مطرح نکرده‌اند، بلکه به عنوان یک قضیه نظری برای آن استدلال نموده‌اند. اینکه آنها در دل خود به خدا اعتقاد داشتند و انگیزه آنها در بحث اثبات وجود خدا بود،

مخل فلسفی بودن و استدلالی بودن بحث نیست. برای بررسی یک نظام فلسفی به نیات قلبی و اغراض درونی فیلسوفان نباید رجوع کرد، بلکه با معیارهای منطقی باید دعوی و ادله آنها را سنجید.

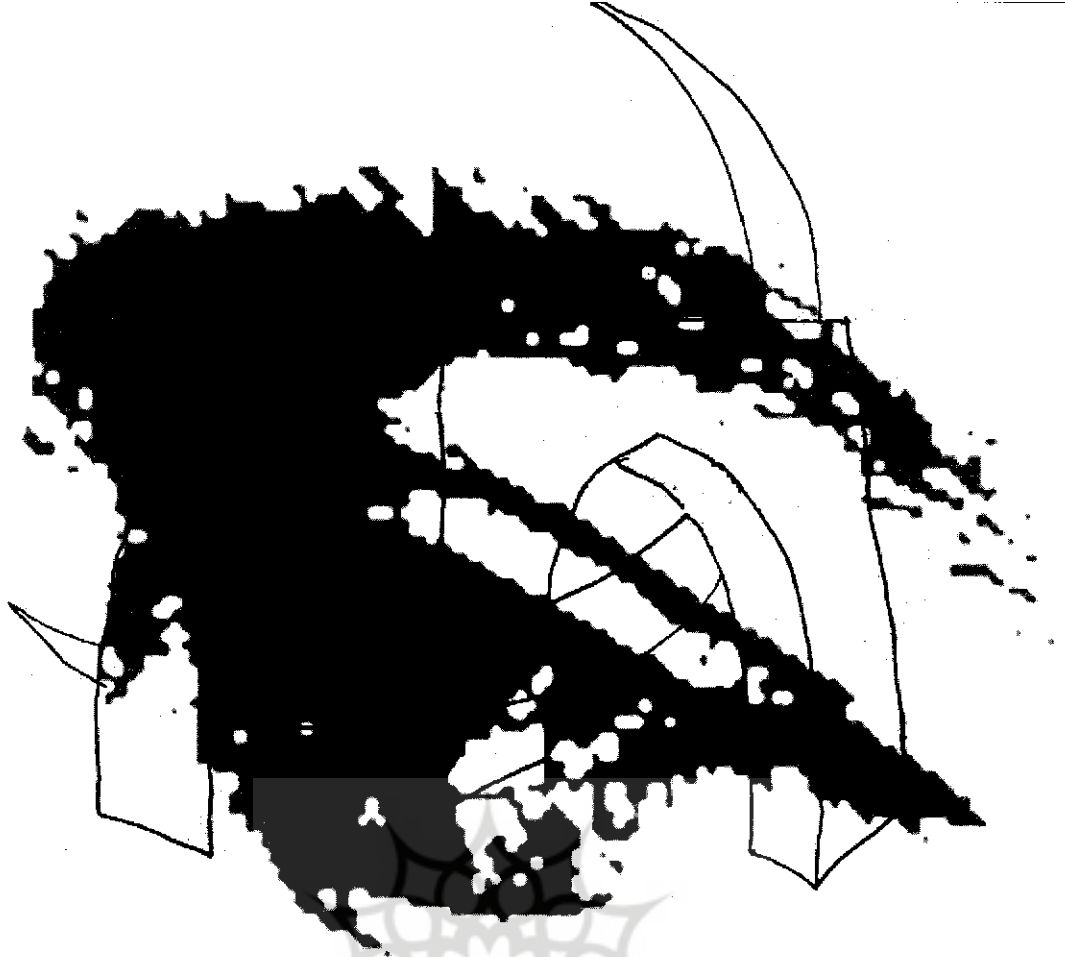
به علاوه آیا می‌توان ادعا نمود که فلاسفه اسلامی در مباحثی چون زیادت وجود بر ماهیت، اعتبارات ماهیت، وجود ذهنی، ماده و صورت، قوه و فعل، مقولات و مانند آن متأثر از باورهای دینی خود بوده‌اند؟ آیا فیلسوفان اسلامی با این گونه مباحث همچون باورهای دینی مواجه می‌شوند؟

گفته‌اند اگر این فلسفه اسلامی بود باید مفاهیم و تعبیر دینی در آن بسیار باشد. اتفاق چنین نیز هست. فلسفه اسلامی مشحون از تعبیر، و مصطلحاتی است که از قرآن و روایات اسلامی اخذ شده است، مانند: حکمت، معرفت، نور، ظلمت، عقل، نفس، فکر، علم، یقین، وجدان، قلب، تصدیق، ظهور، حق، باطل، وجود، واحد، اسماء، صفات توحید، شرک، مشیت، اول، آخر، قیوم، عرش، ملکوت، فقر، غنی، برزخ، معاد، حشر، دهر... اینها اندکی از بسیار واژه‌ها و مفاهیم قرآنی است که در فلسفه استفاده شده است.

منتقد محترم در جایی می‌گویند چون عمده مفاهیم فلسفه اسلامی متخذ از منابع دینی نیست، پس این فلسفه را نمی‌توان دینی دانست، اما در جایی دیگر می‌گویند چون این فلسفه بر پایه اعتقادات دینی است، نه حاصل استدلال عقلی آزاد، پس الهیات است، نه فلسفه. در جایی دیگر می‌گویند بر پایه قول به جاودان خرد آنها فلسفه پیشینیان را بدون نقد پذیرفته‌اند، که در این صورت باید فلسفه باشد، چون فلسفه افلاطون و ارسطو فلسفه است. و در نهایت می‌گویند نه فلسفه است و نه الهیات. بالاخره معلوم نیست از نظر منتقد محترم آنچه در آثار «فلسفی» مسلمین آمده است چیست.

اشکال دیگری که به فلاسفه اسلامی نموده‌اند این است که آنها در مورد فهم عرفی (Common Sense) مذبذب بودند و موضع واحدی نداشتند. مثلاً آنها در باب وجود عالم به فهم عرفی اعتماد می‌کنند، اما در موارد دیگری مثل قول به وحدت وجود و حرکت جوهری از فهم عرفی فاصله می‌گیرند.

در حقیقت اشکال این است که چرا فلاسفه اسلامی سوفسطائی نیستند. این هم جرم نیست؛ بسیاری از فلاسفه غرب هم سوفسطائی نیستند. اما منتقد ما فلسفه غرب را باطل و غیر فلسفه و فاقد نقد نمی‌دانند. اگر این اشکال در باب قول به وجود عالم از یکسو و وحدت وجود و حرکت جوهری از سوی دیگر صحیح باشد، به کسانی وارد است که هم وجود جهان خارج را بر پایه فهم عرفی می‌پذیرند و هم قائل به حرکت جوهری و وحدت وجود به معنای موهوم دانستن کثرات‌اند، اما می‌دانیم که بسیاری از فلاسفه قائل به حرکت جوهری نیستند، و هیچ فیلسوفی وحدت وجود به معنای صوفیانه‌اش، یعنی موهوم محض دانستن کثرات، را قائل نیست. اما ایشان همه را مذبذب می‌دانند. ملاصدرا به وحدت تشکیکی قائل است که کثرت در آن به رسمیت شناخته می‌شود. ثانیاً این اشکال حتی به فیلسوف واحدی که قائل به هر دو نوع نظر است نیز وارد نیست و تفاوت موضعش نسبت به فهم عرفی لزوماً از باب یک بام



و دو هوا نیست .

فلاسفه اسلامی بنا را بر اعتماد به فهم عرفی می‌گذارند، مگر در موردی که دلیلی بر خلاف داشته باشند . ظاهراً بنای همه عقلا هم بر همین است . در مورد حرکت جوهری چون دلیل بر خلاف فهم عرفی هست ، از فهم عرفی دست بر می‌دارند و در باب وجود جهان خارج چون از نظر آنها دلیلی بر خطای فهم عرفی نیست ، به آن اعتماد می‌کنند و در این هیچ خطای منطقی به نظر نمی‌آید و به نظر می‌رسد در اینجا دو بام با دو هوا است ، هر چند ممکن است کسی این مبنا را نپذیرد .

سیس افزوده‌اند که این تذبذب در مورد فهم عرفی از موانع نقد در فلسفه اسلامی است . «چه نقدی می‌توان انجام داد ، وقتی که شخص مورد نقد واقع شده بتواند خودسرانه و بلهوسانه ، هر جا بخواهد به فهم عرفی توسل جوید و هر جا بخواهد فهم عرفی را زیر پا بگذارد؟ (ص ۲۲) چنانچه دیدیم ، این اخذ و ترک خودسرانه و بلهوسانه نیست . هر جا دلیل معتبری بر خلاف فهم عرفی باشد آن را رها می‌کنند ، و هر جا چنین نباشد به فهم عرفی اعتماد می‌کنند .

جای انکار نیست که در مواردی در فلسفه اسلامی بین مباحثات فلسفی و دینی خلط صورت گرفته است ، چنانکه در هر سنت فلسفی ممکن است گاهی بین فلسفه با دیگر حوزه‌ها همچون دین ، علم و عرفان خلط شود . همچنین باید تأکید نمود که میزان در فلسفه برهان است ، اما اشکالی ندارد که فیلسوفی از معارف دیگر به عنوان مؤید نه به عنوان دلیل استفاده کند . چنانکه ممکن است عارفی برای تأیید یافته کشفی خود ، از استدلال هم استفاده کند .

اگر فلاسفه اسلامی فیلسوف نبودند و پاسخ پرسش‌های فلسفی را

از دین می‌گرفتند ، نه از عقل ، چرا این فلاسفه مورد انتقاد برخی از متکلمین ، فقها و عرفا بودند؟ آیا آنها چون پاسخ پرسش‌های فلسفی را از دین می‌گرفتند مورد حمله سخت غزالی واقع گردیدند؟ در حقیقت اشکال این منتقدان به روش فلاسفه است که عقلی محض است .

منتقد محترم تلاش می‌کنند با ادله مختلف نشان دهند که نقد در فلسفه اسلامی جایگاهی ندارد ، زیرا همان طور که نقد ممکن است یکی از ادله ملحدین را نفی کند ، ممکن است یکی از ادله مؤمنین را هم نفی کند .

جهت دیگری که به نظر ایشان موجب شده است که نقد در فلسفه اسلامی قوت نگیرد ، اعتقاد به حکمت خالده (Perennial Philosophy) است . چنانکه می‌بینیم ، اینکه نقد در فلسفه اسلامی اهمیت نداشته مفروغ عنه انگاشته شده ، از علل آن جست‌وجو شده است . سپس مجدداً تأیید و تأکید شده است که اساساً ما در عالم اسلام فلسفه نداشته‌ایم . گفته‌اند چون مسلمین معتقد بودند که حکمت خالده حق و منطبق بر دین است ، آن را واحد ، کامل و غیر قابل کم و زیاد شدن می‌دانستند . لذا هم اختلاف حکما را منکر می‌شدند و هم به نقد آرا نمی‌پرداختند؛ بلکه سعی می‌کردند بین آرا جمع نمایند و اختلافات را سطحی و ظاهری نشان دهند ، چنانکه فارابی رساله الجمع بین رأی الحکیمین را نوشت .

به راستی این سخنان خیالبافی است . اگر چنین باشد که منتقد محترم می‌پندارند ، اصلاً چه دلیلی بر نوشتن آثار فلسفی جدید است . طبق این پندار ، فلسفه از نظر حکمای اسلامی علم نقلی واحد و کاملی است که توسط گذشتگان تدوین شده است . نه نکته‌ای می‌توان بر آن افزود ، نه می‌توان چیزی از آن را حذف نمود ، نه اشکالی می‌توان بر آن

وارد کرد، نه اختلاف نظر جدی در آن مطرح است؛ فقط باید آن را درست آموخت و احیاناً عبارات دشوار را توضیح بیشتری داد و حداکثر برای محکم کاری مؤیداتی دینی برای آن ذکر نمود. آیا فلسفه از دیدگاه فارابی و ابن سینا و ملاصدرا و علامه طباطبائی این است؟ آیا در فلسفه اسلامی نسبت به اندیشه‌های افلاطون و ارسطو نقدی انجام نگرفته است؟ آیا در باب عالم مثل، هیولی اولی، نفس، جزء لایتجزی و مسائل فلسفی بسیار دیگر در بین حکمای اسلامی هیچ اختلاف نظری نیست؟ آیا همه حکمای اسلامی در همه مسائل اختلافی بین فلاسفه پیشین قائل به جمع بودند؟ نمی‌دانم این چه متدولوژی‌ای است که گاهی یک یا چند مؤید را برای اثبات نظرش کافی می‌داند، اما صد مورد نقض و مبطل را نمی‌بیند! نتیجه چنین متدولوژی تحلیلی در بررسی فلسفه اسلامی این است که چون حکمای اسلامی به فلسفه خالد قائل اند و آن را عین دین و غیر قابل نقد می‌شمارند، پس نه نقدی، نه نوآوری‌ای، نه اختلاف نظری، نه اثر مهمی در آن پدید آمده و در نتیجه نه فلسفه‌ای، نه کلامی و نه هیچ چیز قابل توجهی در آن ظهور نکرده است. آیا اینها خیالبافی نیست؟

نگاهی به آثار فلاسفه اسلامی به وضوح روشن می‌سازد که در طول تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا به امروز نقد مورد اهتمام جدی بوده است. آنها، هم نسبت به آراء فلاسفه یونان انتقاد می‌کردند و هم نسبت به آراء فلاسفه اسلامی. کیست که با فلسفه اسلامی آشنا باشد اما از نقد آراء فلاسفه یونان در مهم‌ترین مسائل فلسفی چون نظریه مثل، نفس و خدا ناآگاه باشد. وجود مشرب‌های گوناگون مشائی و اشراقی و غیر آن در فلسفه اسلامی بیش از هر چیز روش انتقادی آنها را نشان می‌دهد. آیا ابن سینا از افلاطون انتقاد نمی‌کند؟ آیا سهروردی نسبت به فلسفه ابن سینا منتقد نیست؟ آیا ملاصدرا در بسیاری از مسائل بنیادین فلسفه با ابن سینا و سهروردی مخالفت نمی‌کند؟ آیا ملاصدرا در مسئله اصالت وجود و ماهیت صریحاً به نقد نظریه استادش میرمحمدباقر داماد نمی‌پردازد؟ آیا آراء مختلف در مسئله واحد، مانند علم باری، وجود ذهنی، مثل افلاطونی، حدوث و قدم، اتحاد عقل و عاقل و معقول از چیزی جز جدیت نقد و تنوع دیدگاه‌ها در فلسفه اسلامی حکایت می‌کند، داستان نقد بین اصحاب حوزه‌های مختلف فکری چون متکلمین و عرفا و فلاسفه نیز روشن‌تر از آن است که مورد تردید قرار گیرد. این سنت را در بین معاصرین نیز می‌توان دید. آثار علامه طباطبائی گواه استقلال فکری آن حکیم و نگاه انتقادی به دیگران است. این سنت را در برخی آثار هم می‌توان دید. آری، ما در فلسفه اسلامی شکاک مطلق و سوفسطایی نداشته‌ایم، ولی به نظر نمی‌آید که تنها راه انتقاد شکاکیت مطلق و سوفسطائی‌گری باشد. با شکاکیت مطلق و سوفسطائی‌گری نه می‌توان فلسفه داشت، نه علم و نه هیچ نوع تفکر مفید. البته نمی‌توان ادعا کرد که در فلسفه اسلامی تقلید وجود نداشته است؛ اما درباره کدام سنت فکری می‌توان چنین ادعایی نمود؟ همچنین نمی‌توان مدعی

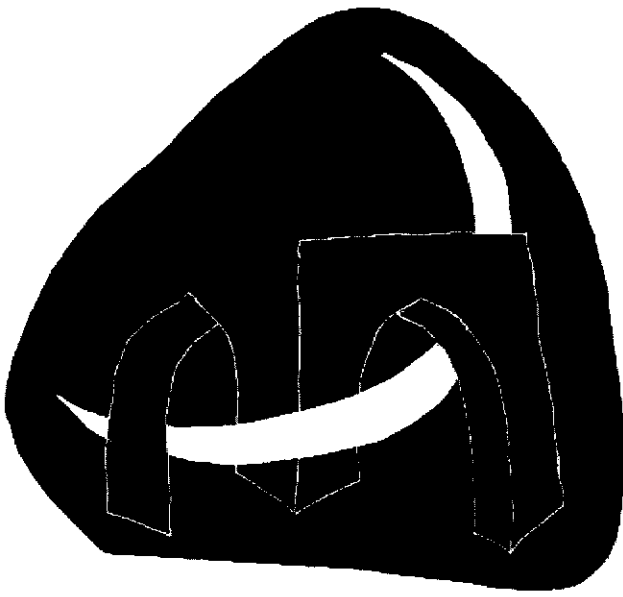
گردید که وضعیت نقد در فلسفه اسلامی ایده آل بوده و نمی‌توانسته از آنچه بوده است بهتر باشد. آنچه می‌توان گفت این است که نقد در فلسفه اسلامی رایج بوده است و چنین نیست که در این سنت نسبت به نقد اهمتامی نباشد.

مدعای منتقد محترم را به نحو تجربی نیز می‌توان سنجید. بیاییم کتاب **الهیات شفاء** ابن سینا را که از نخستین آثار در دوره بلوغ فلسفه اسلامی است و **نهایت الحکمه** که از آخرین آثار فلسفه سنتی اسلامی است مورد بررسی قرار دهیم. ببینیم آیا دعوی فلسفی مبتنی بر ادله فلسفی است، یا در آنها به آیات و روایات استناد می‌شود، یا با اتکا به باورهای اسلامی به براهین سخیف تمسک می‌شود، یا براساس اعتقاد به فلسفه خالد در آنها آراء دیگر فلاسفه بدون چون و چرا پذیرفته شده‌اند؛ و سرانجام از حیث مستند بودن به استدلال، این آثار را با آثار فیلسوفان مورد علاقه منتقد محترم چون نیچه و ویتگنشتاین و مارسل مقایسه کنیم. در این سنجش اگر دیدیم نتیجه چنان است که منتقد محترم در این گفت‌وگو تصویر کرده‌اند، ما آنچه را که گفتیم پس خواهیم گرفت. لازم است تأکید شود که لازمه این سخن این نیست که نگارنده همه آراء و ادله ابن سینا و علامه طباطبائی را صحیح و همه آراء نیچه و ویتگنشتاین و مارسل را باطل می‌داند، بلکه سخن در میزان استدلال گرابی و نقد در تفکر فلسفی است.

با اینکه منتقد محترم با فلسفه و فرهنگ اسلامی نقادانه مواجه می‌شوند، اما به نظر می‌آید که مبانی فکری ایشان باب هر نوع نقد منطقی جدی را مسدود می‌کند. براساس این مبانی تفکر و تفلسف بی‌وجه و سرگرمی بیش نخواهد بود. فلسفه بی‌بنیان و از بنیاد ویران و نقد و ترمیم‌ها سطحی و ظاهری و چونان نقش ایوان خانه خواهد بود. خود این گونه توضیح می‌دهند: درباره سلوک فلسفی خود باید اعتراف کنم که:

«اول شخصیت یک فیلسوف جذب می‌کند و بعد به آراء و نظرات او رو می‌آورم. در مورد فیلسوفانی مانند سقراط، اپیکتوس، مارکوس اورلیوس، اسپینوزا، لاک، پاسکال، باتلر، کانت، کرکگور، نیچه، ویلیام جیمز، هوسرل، مور، ویتگنشتاین، براد، مارسل، و کامو این نکته صادق است که اول آشنایی با زندگی و منش و سلوکشان غبطه‌ام را برانگیخته است و بعد به سراغ افکار و آراء فلسفی‌شان رفته‌ام.» (ص ۲۳) این معادله در جهت سلبی نیز باید علی‌الظاهر صادق باشد. نسبت به آنها که عنایتی ندارند، به آرایشان نیز نظر لطفی ندارند.

اما تا اینجا چندان مهم نیست. زیرا می‌توانند بگویند که هر چند ابتدا مجذوب شخصیت می‌شوم، اما افکارشان را با محک منطقی می‌سنجم. اما قضیه از این عمیق‌تر است. مینا این است که انسان‌ها در تفکر تحت تأثیر تیپ روانی خود هستند. چنانکه ویلیام جیمز گفته است «پیلایش مکتب‌های مختلف فلسفی و ظهور مواضع متفاوت فلسفی را مرهون تیپ‌های روانی فیلسوفان هستیم و تاریخ فلسفه تاریخ تصادم طبایع انسان‌ها است...»



شما وقتی فیلسوفی با سنخ و مزاج خاصی بودید، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته در مسائل فلسفی موضوعی می‌گیرید متفاوت با مواضع فیلسوفانی که دارای سنخ و مزاج دیگری هستند. دلیلی که به نظر شما قانع کننده می‌آید به نظر آن دیگری قانع کننده نمی‌آید، و بالعکس. من واقعاً به این نکته قائلم و سخت بر آن تأکید دارم. ما در دین داری هم همین طور هستیم.» (ص ۱۰) سپس می‌افزایند: «در علوم تجربی، البته تا حد فراوانی جلوی دخالت این سنخ‌های روانی گرفته شده است، ولی در فلسفه و دین این کار صورت نگرفته و صورت گرفتنی هم نیست.» (ص ۱۱) آن گاه این سؤال پیش می‌آید که پس نقش استدلال چیست. پاسخ می‌دهند که یک استدلال برای شما ممکن است قابل قبول باشد و برای من نه. استدلال‌ها مبتنی بر مقدماتی هستند که به نظر کسی واضح‌اند و برای کسی واضح نیستند. و سنخ روانی افراد در وضوح یا عدم وضوح این مقدمات مؤثر است. «مصادیق قضایای واضح برای ما انسان‌ها بسته به سنخ‌های روانی‌ای که داریم، متفاوت است.» (ص ۱۳)

از این بیانات چنین به دست می‌آید که پس همیشه هر کس با مقدماتی استدلال می‌کند که برای او واضح اما برای دیگران ممکن است واضح نباشد. بحث را از هر کجا که شروع کنیم چنین است. بدین ترتیب قضایای بدیهی که برای همه وضوح یکسان داشته باشد وجود ندارد. وضوح و بدهت نسبی است. چون وضوح نسبی است و معیاری برای صحتش نیست، زیرا خود آن معیارها نیز تابع مزاج‌اند، با این توجه همه چیز مشکوک می‌شود و در نتیجه استدلال و تفکر به طور کلی کار عبثی است. ممکن است فوایدی داشته باشد، اما معلوم نیست ما را به حقیقت برساند، حتی اگر به طور اتفاقی به حقیقت برسیم نخواهیم دانست که به آن رسیده‌ایم.

این نتیجه چنین نظری است. البته منتقد محترم خود نیز تصریح می‌کنند که ما نمی‌توانیم به حقیقت برسیم، اما می‌توانیم به حقیقت تقرب پیدا کنیم. اما از سوی دیگر علوم تجربی را مستثنا می‌کنند. اما جای این پرسش هست که چگونه در علوم تجربی می‌توانیم از تأثیر عوامل مؤثر مصون بمانیم. آیا در علوم قضایای واضح و بدیهی همگانی داریم؟ اگر در آنجا هم در مرحله‌ای از مراحل تکوین و رشد معرفت متأثر از عوامل غیر معرفتی هستیم و از معرفتی عینی (Objective) و همگانی و یقینی نمی‌توانیم سخن گفت، در نهایت علوم نیز حکم دیگر معارف را خواهند داشت و سر و کار ما با رد و قبول‌های سلیقه‌ای و مزاجی خواهد بود. در این صورت در هر بحثی هر کس قضایای بیشتری در ذهن دارد و ذهن پیچیده‌تری دارد غالب است. سخن از حقیقت نمی‌توان گفت. به جای همه این بحث باید گفت من از فلان فلسفه و فیلسوف خوشم می‌آید و از فلان فیلسوف و فلسفه بدم می‌آید. تفکر و اتخاذ موضع در حقیقت ابراز احساسات است، سخنی که برخی از تحصیلی‌مذهبان در مورد احکام اخلاقی گفتند.

اگر پیش فرض‌های نخستین مزاجی باشند، جز شکاکیت مطلق هیچ راهی نیست. اگر حقیقت قابل دسترسی نباشد تقرب به حقیقت هم ممکن نیست. اگر اندیشه‌ها در نهایت مبتنی بر پیش فرض‌ها و مبانی مزاجی و دلخواه هستند، معلوم نیست با بنای بنا شده بر آن بتوان به حقیقت نزدیک شد، هر چند که در مراحل میانی دقت‌های منطقی و ریاضی و تجربی سخت و پیچیده‌ای را هم اعمال کنیم. پیشینیان مبنا را بدیهیات غیرقابل تردید می‌گرفتند و نتیجه را حقایق یقینی.

آنگاه برای رسیدن از مقدمات یقینی به نتایج یقینی تلاش می‌کردند از روش‌های معتبر پیروی کنند. در تفکری که منتقد محترم از آن دفاع می‌کنند نه از مبانی یقینی می‌توان سخن گفت و نه آمیدی به رسیدن به نتایج یقینی است. ولی با این حال مصرند که در این وسط باید به نقض و ابرام دقیق و سخت پرداخت. در این تصویر هر نوع فعالیت فکری، از جمله نقد، چیزی جز یک بازی و سرگرمی ذهنی نخواهد بود. از مبانی مزاجی فقط نتایج مزاجی حاصل می‌شود و نتیجه آن فلسفه مزاجی، دین مزاجی، ریاضیات مزاجی و علوم مزاجی خواهد بود. حتی فلسفه و علم مجازی هم نخواهیم داشت، چون هر مجازی به حقیقتی منتسب است، اما مزاج هیچ‌گونه کاشفیتی ندارد. از اینجاست که طبق این مبنا راه نقد جدی بسته می‌شود.

به علاوه اگر چنین باشد که مواضع ما تابع مزاج ما باشد، لازمه‌اش این است که تغییر رأی را در فلسفه و اصولاً هیچ نوع تغییر رأیی را ممکن ندانیم. تغییر در عالم فلسفه بسیار روی می‌دهد، مثلاً ملاصدرا نخست سخت قائل به اصالت ماهیت بود و سپس آن را مردود اعلام کرد و به اصالت وجود گرایید، یا ویتگنشتاین از فلسفه نخستش روی برگرداند و فلسفه دومش را طرح نمود. مزاج ملاصدرا و ویتگنشتاین با کدام یک از این نظریه‌ها سازگار است؟ این تغییر تنها در بحث علمی نیست، کسانی دینشان را نیز تغییر می‌دهند. بعضی حتی چند بار تغییر مذهب می‌دهند. گاهی در گفت و گو و مباحثه یکی از طرفین از نظر خود دست برمی‌دارد و نظر طرف مقابل را می‌پذیرد، چنانکه بر همین اساس است که منتقد محترم تلاش می‌کنند که نظر مخاطبین را از فلسفه اسلامی برگردانند و به فلسفه معاصر غرب متمایل سازند. آیا در روند گفت و گو و تغییر رأی، مزاج هم تغییر می‌کند؟ اگر چنین باشد، پس مزاج تابع استدلال است،

نه بالعکس؛ و اگر چنین نباشد فلسفه مزاجی باطل است.

منتقد محترم نگرش تاریخی فلاسفه اسلامی را نیز مورد حمله قرار داده‌اند. بی‌شک فلاسفه اسلامی به تاریخ فلسفه اعتنای جدی نداشته‌اند. در نسبت دادن آراء و اقوال چندان سختگیر نبوده‌اند و نسبت به پیشینیان بیش از اندازه خوشبین بوده‌اند. البته عنایت جدی به تاریخ فلسفه در غرب هم پدیده جدیدی است. ولی در عین حال باید توجه داشت که دیدگاه برخی فلاسفه اسلامی نسبت به فلاسفه یونان و تقدیس آنها اختصاصی به فلاسفه اسلامی ندارد. این دیدگاه را در تاریخ فلسفه غرب هم می‌بینیم و بسیاری از آنچه فلاسفه اسلامی درباره یونانیان گفته‌اند، برگرفته از فلاسفه اسکندرانی و فیلسوفان مسیحی اوایل قرون وسطی است. مثلاً فیلون یهودی سعی می‌کرد فلسفه افلاطون را با تعالیم تورات مطابقت دهد. کلمنس اسکندرانی می‌کوشد این تعالیم را با مسیحیت موافق نشان دهد. یوستینیوس بر آن بود که افلاطون از تورات بهره برده است. وی گفت حتی تعالیم سقراط برگرفته از مسیح بود که به عنوان «کلمه» همیشه و در نزد همه حضور دارد. مینوسیوس فلیکس و ازیبوس اهل قیصریه فلاسفه یونانی را موحد می‌انگاشتند. البته مراد این نیست که آنچه اینان گفته‌اند درست است، و چون آنها چنین کرده‌اند این کار مجاز است؛ غرض این است که این آراء به طریقی به فلاسفه اسلامی رسیده و آنها نیز این اقوال را تلقی به قبول نموده‌اند و خود نیز با خوشبینی که داشتند و احياناً ممکن است در مواردی به جهت تشابه مختصر در اسم، مانند نام‌های هرمس و ادریس، مواردی را نیز افزوده باشند. آنچه در اینجا لازم است ذکر اهمیت تاریخ فلسفه و دقت در نسبت‌ها و نگاه نقادانه به نقل‌هاست، اما از لحن تمسخرآمیز و «نگاه عاقل در سفیه» و تحقیر، نتیجه سازنده‌ای نمی‌توان گرفت. ضمناً باید توجه داشت که در آثار برخی از فلاسفه اسلامی چنین نسبت‌هایی ذکر شده است، نه در آثار همه آنها.

به نظر حقیر این گونه برخورد با فلسفه اسلامی منطقی، آکادمیک و منصفانه نیست و مشوق اعراض جوانان از فلسفه و فرهنگ اسلامی است که برای فرهنگ ما یک خسارت است. انتقاد از فلسفه اسلامی کاری خردمندانه و ضروری است، اما خشمگین بودن و با تعابیر موهن تصویر سخیفی از آن ایجاد کردن حکم دیگری دارد. نباید از برخورد نادرست یک معاصر نسبت به بیش از هزار سال تاریخ فلسفه عصبانی شد و یا به دلیل اختلاف مواضع و دیدگاه‌های سیاسی با برخی از مدافعین معاصر فلسفه اسلامی، نسبت به گذشتگان نگاه منفی پیدا کرد. ایجاد بدبینی و دل‌سردی نسبت به فلسفه اسلامی و طرد آن و ابراز عشق و شیفستگی نسبت به فلسفه و فلاسفه غرب به اعتلای فرهنگ ما کمکی نمی‌کند، چنانکه ستایش بی‌جا از گذشتگان خود و نکوهش غیرمنصفانه دیگر متفکران نیز به دور از خردمندی است. هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه غرب دستاوردهای ارزشمندی داشته‌اند و هم هر دو قابل نقد هستند و هر جا که پای حقیقت در میان باشد شرق و غرب مطرح نمی‌شود. اما نقد با تحقیر و تخفیف و بی‌اعتبار دانستن فلسفه اسلامی متفاوت است. بحث منتقد این نیست که فلسفه اسلامی ایرادهایی دارد که باید برطرف

شود، بلکه اولاً فلسفه اسلامی وجود ندارد تا تصحیح شود، ثانیاً آنچه هم که به اسم فلسفه موجود است اساساً فلسفه نیست، کلام هم نیست، بلکه مشتق خطاها و مغالطات، استدلال‌های صد من یک غاز و اظهارات یک بام و دو هوا و بی‌اعتبار است، که نه عاقل را قانع می‌کند نه دیندار را!

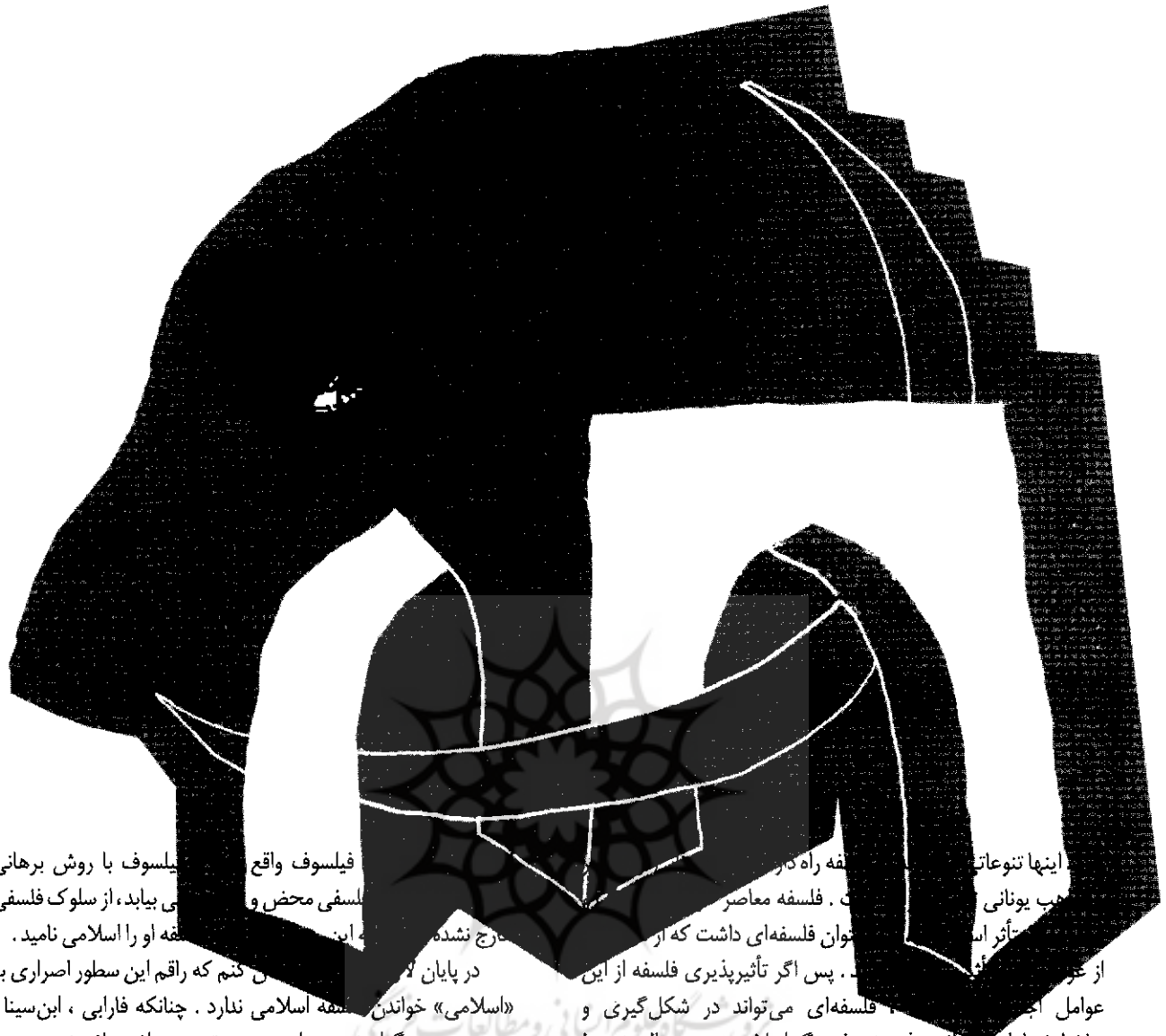
بنده وقتی **الهیات شفا، اشارات، حکمت الاشراق، اسفار، بدایع الحکم و نهایت الحکمه** را می‌خوانم، چنین داوری را واقع بینانه و منصفانه نمی‌بینم. در مواجهه با چنین آثاری نمی‌توانم عظمت این سنت فکری را ببینم و با احترام با آن مواجه نشوم. اگر این آثار با آن همه دقایق و ظرایف و وسواس در نقض و ابرام دعاوی و براهین فلسفه نیست، پس فلسفه چیست؟

فضیلت دوست داشتنی است و هر اهل فضیلتی از آن حیث که واجد آن فضیلت است قابل تحسین است، اما ما علاوه بر ارزش‌های عام انسانی، ارزش‌های دینی نیز داریم که طبق آنها وجود برخی فضایل در شخصی برای عشق ورزیدن به آن شخص کافی نیست. تلاش‌ها و یافته‌های همه متفکران را باید ارج نهاد و خصایل اخلاقی مثبت آنان مانند گذشت و تواضع را باید تحسین نمود. البته هر کسی مجاز است و حق دارد که در این زمینه‌ها خود انتخاب کند و هیچ کس نباید ترجیحات خود را به دیگران تحمیل نماید؛ اما در کنار این امر، حق نقد و ارزیابی برای همه محفوظ است.

چنانکه تأکید نمودیم، نقد فلسفه اسلامی برای پیشرفت فلسفه اسلامی ضروری است. در اینجا تقدماً به دو نقیصه در فلسفه اسلامی اشاره می‌کنیم. یکی از اشکالات وارد بر فلسفه اسلامی عدم عنایت به تاریخ فلسفه و تسامح در مسائل تاریخی است. ایراد دیگر محدودیت حوزه‌های فلسفه اسلامی است. بسیاری از حوزه‌های مهم فلسفی مانند شعب مختلف حکمت عملی مورد عنایت جدی در فلسفه متأخر اسلامی واقع نشده‌اند. علاوه بر این نکات عام، آراء هر یک از فلاسفه اسلامی را نیز می‌توان و لازم است که به طور انتقادی بررسی کرد.

ما نیز همچون منتقد محترم برآنیم که برای فلسفه اسلامی و هر نوع تفکر بشری دیگر نباید قداست قائل شد و آن را ورای نقد دانست. فلسفه اسلامی نه همان تعالیم اسلامی است، نه مبنای تعالیم اسلامی است، و نه تماماً نتیجه تعالیم اسلامی. نه موضوع فلسفه، نه روش آن، و نه مفاهیم اصلی آن به طور کلی برگرفته از تعالیم اسلامی است. اما بی‌شک برخی مسائل و برخی موضوعات مستفاد از تعالیم اسلامی است، چنانکه هدایت‌های دینی نیز در شکل گرفتن این فلسفه مؤثر بوده است. همچنین عقاید و علایق دینی فیلسوفان اسلامی در غایتی که برای فلسفه قائل‌اند بی‌تأثیر نبوده است.

فلسفه ممکن است از دین، الحاد، علم و روش علمی، عرفان، سیاست، فرهنگ، اخلاق، و سنخ روانی شخص متأثر گردد. فلسفه ممکن است درست یا غلط و یا مخلوطی از آن باشد. فلسفه ممکن است متأثر از یک عقیده خاص، یک روش خاص، و یک گرایش و رویکرد خاص باشد. لذا مکتب‌های مختلف و سنت‌های مختلف فلسفی وجود



اینها تنوعاتی هستند که در فلسفه راه دارد. پس اگر تأثیرپذیری فلسفه از این عوامل اجتناب ناپذیر است، فلسفه‌ای می‌تواند در شکل‌گیری و ساختارش از اسلام تأثیر بپذیرد؛ در فرهنگ اسلامی پیروید و ببالد و توسط مسلمین تحقیق و تلویین شود و به این جهات فلسفه اسلامی نامیده شود، با اینکه روش ارزیابی و داورى آن برهانی محض است. تلاش برای ایجاد هماهنگی بین فلسفه و دین، مادام که در چارچوب عقلی و برهانی است، تلاشی فلسفی است و نتایج به دست آمده می‌تواند در قلمرو فلسفه قرار گیرد. فلسفه به این معنا آزاد از غیر فلسفه است که در داورى هایش فقط متکی به برهان است. اما در انتخاب مسئله و موضوع چنین نیست. فلسفه در خلأ انجام نمی‌گیرد. فلسفه علوم طبیعی وقتی تحقق پیدا می‌کند که طبیعتی و علمی برای مطالعه طبیعت وجود داشته باشد. فلسفه علوم اجتماعی وقتی پدید می‌آید که اولاً اجتماعی وجود داشته باشد با اجزاء و خصوصیاتش، ثانیاً علوم اجتماعی پدید آمده باشند با روش‌ها، موضوعات، مسائل و مشکلاتشان. فلسفه محض یا مابعدالطبیعه نیز می‌تواند دیدگاه‌های دینی، عرفانی و علمی به هستی را مورد بررسی قرار دهد، از آن تأثیر پذیرد و به اثبات و نفی آن با ملاک برهانی بپردازد. حال اگر در کنار مباحث عام، تعالیم یک دین خاص مانند اسلام، و مفاهیم و موضوعات مطرح شده از سوی

فلسوف واقع در فلسفه اسلامی، فیلسوف با روش برهانی فلسفی محض و فلسفه معاصر، از سلوک فلسفی درج نشده است. این فلسفه او را اسلامی نامید. در پایان لازم است ذکر کنیم که راقم این سطور اصراری بر «اسلامی» خواندن فلسفه اسلامی ندارد. چنانکه فارابی، ابن سینا، سهروردی و دیگران نیز بعید است چنین تعبیری داشته باشند؛ هر چند در کلمات آنها از «حکمت الهی» سخن رفته است، که این تعبیر نیز علی‌القاعده نباید مورد قبول منتقد ما باشد؛ زیرا فلسفه آزاد و بی‌طرف نسبت به ایمان و الحاد است. غرض از آنچه آوردیم این است که اسلامی دانستن فلسفه اسلامی بی‌وجه و نادرست نیست، بلکه موجه و قابل دفاع است و اشکالاتی که از سوی منتقد و دیگران در این زمینه مطرح گردیده مردود است. لذا می‌توان آن را فلسفه اسلامی خواند، چنانکه اگر کسی خواست آن را فلسفه مسلمین بخواند نیز بی‌وجه نیست.

پانویس‌ها:

- ۱- «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری: گفت و گو با مصطفی ملکیان»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، بهمن و اسفند ۱۳۸۰، ص ۱۸، تمام شماره‌های داخل پرانتز در متن ارجاع به صفحات منبع یاد شده است.
- ۲- برای تحقیق بیشتر در این باب رجوع شود به: مرتضی مطهری، خدمات متقابل ایران و اسلام، در مجموعه آثار، ج ۱۴ (تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰)، صص ۴۶۷-۴۷۰.