



# مناسبات دین و فلسفه

## در جهان اسلام

تصویر سیاه، نوشته‌ها سفید

نادره تیناتهرانی



این کتاب، مجموعه گفتارهایی است در تاریخ فلسفه اسلامی با محوریت نقش منابع اسلامی (قرآن و حدیث) در شکل‌گیری مباحث فلسفه اسلامی و تمایز آن از فلسفه یونان. کتاب شامل هفت بخش، مقدمه و نتیجه است.

مؤلف در بخش نخست، به پیشگامان فلسفه اشاره کرده است و در این بخش، آراء کندی به عنوان اولین فیلسوف مسلمان مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین در ذیل این بخش فصلی به پیروان و معاصران کندی اختصاص یافته و عقاید ابن‌راوندی و زکریای رازی به عنوان فیلسوفانی که در اعتقاد دینی در جبهه مخالف کندی بوده‌اند، به اجمال مطرح شده است.

عنوان بخش دوم، «پیدایش حکمت مشائی در جهان اسلام» است. مؤلف در این بخش به آراء فارابی، ابن‌سینا و پیروان و معاصران ابن‌سینا در مسئله مذکور (البته با دامنه گسترده‌تر) اشاره کرده است. وی در ذیل عنوان پیروان و معاصران، از ابوحنیف توحیدی، اخوان الصفا، ابن‌مسکویه، یحیی‌بن عدی یاد کرده است. چهارمین عنوان فرعی این بخش، «تأثیر متقابل فلسفه و کلام» است و در آن دیدگاه ابوالحسن اشعری، غزالی و فخر رازی در نسبت فلسفه و دین بیان شده است.

بخش سوم که عنوان آن «فلسفه در غرب اسلامی» است به ماجرای تفکر فلسفی در اندلس و نزد ابن‌رشد پرداخته است. بخش چهارم از این کتاب؛ پیدایش حکمت اشراقی و عرفان نظری، همان طور که از نامش پیداست دو فصل دارد: سهروردی و ابن‌عربی. بخش پنجم، حکایت توسعه و تعامل مکتب‌های مختلف فکری فلسفی و شکوفایی حکمت شیعی را در بر دارد و در آن به نقش خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی، جلال‌الدین دوانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور، ابن‌ترکه، صدرالدین و غیاث‌الدین دشتکی، شیخ بهائی، میرداماد، میرفندرسکی و مجلسی اشاره شده است.

اکبریان، رضا، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

بخش ششم به ملاحظه و حکمت متعالیه اختصاص یافته است. مؤلف در ذیل این بخش، به بزرگان فلسفه و حکمت بعد از ملاحظه، یعنی فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری اشاره کرده است. در نهایت در بخش هفتم، سخن از علامه طباطبائی و فلسفه الهی اوست و در انتها نتیجه‌گیری و فهارس درج شده است.

این کتاب به لحاظ موضوع مورد بحث - نسبت فلسفه و دین - و دامنه تحقیق - از نخستین فیلسوفان اسلامی تا معاصران - حائز اهمیت است. توجه مؤلف در این کتاب، معطوف به بیان نوآوری‌های فیلسوفان اسلامی نسبت به فیلسوفان یونان است و قصد ایشان نتیجه‌گیری این مطلب است که همه این موفقیت‌های با الهام‌گیری از منابع اسلامی به‌دست آمده است.

دلیل اهمیت موضوع این است که پرسش درباره ماهیت و اصالت فلسفه اسلامی یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی است که پژوهشگران فلسفه اسلامی در گام نخست با آن روبرو می‌شوند. قید اسلامی این عنوان، شبهاتی را ایجاد کرده است. آنان که در فلسفه، تنها به کارگیری عقل را جائز می‌دانند و معتقدند که فیلسوف از جهت منابع و روش باید متکی به استدلال و اصول عقلانی باشد؛ فلسفه اسلامی را به دلیل بهره‌گیری از متون دینی به عنوان منبع و در برخی موارد به دلیل استفاده از دلایل غیر برهانی و مبتنی بر تجربیات دینی و عرفانی، فلسفه نمی‌دانند. به نظر این گروه فلسفه اسلامی بیشتر به کلام و الهیات شباهت دارد و کسانی که در این حوزه (فلسفه اسلامی) صاحب رأی و اثر هستند، به جهت مسائل و اهداف بیشتر متکلم‌اند و نه فیلسوف. سهل‌ترین پاسخ این است که فیلسوف کسی است که در بیان مسائل، از اصول عقلانی پیروی کند و این که مسائل دینی و کلامی در شکل‌گیری فلسفه اسلامی نزد فیلسوفان مسلمان نقش داشته‌اند، به معنای دخالت این امور در استدلال عقلانی نیست. بنابراین، اگرچه یکی از مبادی فیلسوف اسلامی منابع دینی است و اگر چه اثبات امور دینی به عنوان هدف لحاظ شده است، اما در این میان تفاوت فیلسوف و متکلم در این است که فیلسوف بر آنچه که برهان عقلانی بیابد، استدلال می‌کند و به حوزه‌ای از مسائل دینی که عقل به آن راه ندارد، وارد نمی‌شود. این پاسخ اگر چه اساس رابطه فلسفه و دین را روشن می‌کند، اما همچنان رابطه میان عقل و نقل، و دین و فلسفه بحث‌انگیز بوده و هست. کتاب مناسبات دین و فلسفه رضا اکبری چنان که از عنوان مقدمه و فصول آن معلوم است، درصدد ترسیم بهتر این رابطه است.

به‌رغم تلاش زیاد مؤلف در تکیه بر عنصر عقلانیت در فلسفه اسلامی و نشان دادن جایگاه منابع دینی در فلسفه و معنای فلسفه در فلسفه اسلامی، ناشر محترم در پیش‌گفتار، فلسفه را به دو مدل اعم و اخص تقسیم کرده و در مدل اعم اذعان کرده‌اند که مراد آن نوعی از فلسفه است که بر دیدگاه‌های حکیمان و فیلسوفان اسلامی استوار است. اما فلسفه اخص برگرفته از متون دینی (و نه گفتار فیلسوفان) و دارای خلوص نسبی است. به عقیده ایشان، «فلسفه حالت بشری و نازل دین است و آنچه در این فلسفه یافت می‌شود، تفسیر بشری از آن چیزی است که در دین موجود است.» (صص ۱۸-۱۹).

علاوه بر این که این تقسیم‌بندی بی‌سابقه به نظر می‌رسد، ادعای ذکر شده مخالف اعتقاد فیلسوفان اسلامی و حتی مؤلف کتاب است. مؤلف در مقدمه (ص ۲۴) فلسفه اسلامی را از نوع فلسفه عام دانسته و چنین فلسفه‌ای را سزاوار عنوان فلسفه دانسته است. به نظر ایشان هرگاه بین معتقدات خود حقایق بیابیم که بتوان آن‌ها را مورد بحث فلسفی قرار داد، به ساحت فلسفه راه پیدا می‌کنیم و هر گاه این حقایق جدید مربوط به دین اسلام باشد، نام چنین کسی «فیلسوف اسلامی» است (ص ۳۲).

برخلاف آنچه مؤلف در مقدمه (ص ۵۶) اظهار کرده‌اند، روش این کتاب روش تاریخی نیست؛ بلکه نوعی تاریخ‌نگاری است که در آن آراء مهم فیلسوفان مطرح شده است و برای دریافت رابطه دین و فلسفه جستجو و قضاوت به خواننده محول شده است. اگر روش کتاب تاریخی بود، می‌بایست در هر بخش معنای مورد نظر هر فیلسوف از دین و فلسفه و چگونگی ارتباط این دو امر و نحوه تحول آن لحاظ می‌شد و مسلماً اگر چنین می‌شد، ما شاهد دسته‌بندی دیگری در کتاب بودیم؛ به این نحو که آراء فیلسوفانی که مانند یکدیگر درباره

توجه مؤلف  
در این کتاب،  
معطوف به بیان  
نوآوری‌های  
فیلسوفان اسلامی  
نسبت به  
فیلسوفان یونان است و  
قصد ایشان نتیجه‌گیری  
این مطلب است که همه  
این موفقیت‌های  
با الهام‌گیری از  
منابع اسلامی  
به‌دست آمده  
است.

رابطه دین و فلسفه می‌اندیشند، در یک فصل و در فصول دیگر آراء سایرین که به گونه‌ای دیگر تفکر می‌کنند، مطرح می‌شد. به این صورت، بسیاری از مطالب نامرتب با این عنوان حذف و کتاب از حجم کمتری برخوردار می‌شد.

لازم بود مؤلف پیش از هر بحثی در مقدمه یا بخش نخست تحلیلی از معنای دین و فلسفه ارائه می‌کرد تا مشخص شود که مراد از تطبیق دین و فلسفه، تطبیق کدام معنای دین و کدام معنای فلسفه است. مؤلف محترم در مقدمه (ص ۵۹) به اجمال و گذرا به تقابل دیدگاه تفکر اسلامی و غربی درباره «فلسفه» اشاره و آن

را به نحوه تلقی آن دو نظام درباره عقل ارجاع داده است؛ اما شایسته بود که معنای عقل و تحول معنای عقل در تفکر اسلامی نسبت به تفکر یونانی و نیز سابقه تحول آن در جریان فلسفه اسلامی و نیز تفاوت آن با عقل مدرن نشان داده می‌شد. مؤلف خیلی دیر و در بخشی که به بحث از رابطه فلسفه و دین نزد ابن‌سینا پرداخته است، درباره امکان این تطبیق تأمل نموده‌اند. ایشان موارد و مسائل مشترک میان فلسفه و دین را بحث از خدا و عالم، روح مجرد و تعلق روح و بدن به یکدیگر، خیر و شر، اختیار و حیات اخروی دانسته‌اند (صص ۲۴۴-۲۴۵) که به نظر می‌آید، جای این بحث و روشن شدن مصادیق تطبیق دین و فلسفه در همان مباحث مقدماتی بود.

در ذیل عنوان بخش نخست: «پیشگامان فلسفه» تنها به کندی اشاره شده است! و مقدمه‌ای که در ذیل این عنوان درباره طلوع اسلام و نقش تعلیم قرآنی در شکل‌گیری تفکر فلسفی در جهان اسلام بیان شده است، به جهت ترتیب مطالب باید قبل از این عنوان می‌آمد. ضمن این‌که در آن نکاتی مربوط به مقدمه مطرح شده است. در این بخش، در توضیح رابطه دین و فلسفه از دیدگاه کندی، به نقش کندی در سازمان فلسفی دادن به اصول اعتقادی اشاره شده است (ص ۸۱)؛ که اگر چنین باشد پس شایسته‌تر بود که او را متکلم بنامیم نه فیلسوف. ایشان در ادامه (همان‌جا) به «برابری ارزش و اهمیت عقل و وحی» از دیدگاه کندی اشاره کرده‌اند که اگر با عبارت قبلی خودشان (صص ۷۹-۸۰) درباره «جانبداری کندی از دین و صرفنظر کردن از عقاید فلسفی متعارض با دین» مقایسه شود؛ به نظر متعارض می‌آید و در نهایت این نکته روشن نمی‌شود که آیا فلسفه و دین دو طریق مستقل‌اند که نتایج واحد می‌توانند داشته باشند؛ چنان‌که در این عبارت ملاحظه می‌شود: «فیلسوف حقیقی الهام‌های نبوی را با شناخت حقایق عقلی - فلسفی قابل تطبیق بر آنها مورد تأیید قرار می‌دهد» (ص ۸۱) و یا دین منشأ همه امور از جمله فلسفه است و کندی فلسفه خود را بر بنیان دین بنا نهاده است (هم‌چنین ر.ک: ص ۸۸).

در بخش دوم کتاب به پیدایش «حکمت مشائی در جهان اسلام» پرداخته و در آن از فارابی، ابن‌سینا، پیروان و معاصران ابن‌سینا سخن گفته شده است. عنوان نامانوس «مباحث مقدماتی» ذیل عنوان کندی، فارابی و ابن‌سینا که در آن به طور پراکنده، زندگی‌نامه و برخی از آراء مهم آنان مطرح شده است، حاکی از آشفتگی در فصل‌بندی کتاب است. از این قبیل است عنوان «تأثیر متقابل فلسفه و کلام» و بحث درباره ابوالحسن اشعری، غزالی و فخر رازی، ذیل عنوان «پیدایش حکمت مشائی در جهان اسلام». در یک نگاه کلی در بسیاری از فصول و بخش‌ها، عناوین غیر هم‌عرض و بعضاً متداخل دیده می‌شود و عناوین بدون معیار خاصی شماره‌دار یا بدون شماره درج شده‌اند.



در فصلی که به فارابی اختصاص داده شده است، مؤلف هر آنچه که درباره ذات خدا و اسماء و صفات و افعال او نزد فارابی مطرح بوده، به تفصیل آورده است. اما نقطه عطف این بخش بیان دیدگاه فارابی درباره جایگاه عقل و رابطه آن با وحی و نبوت از دیدگاه فارابی است. در این بخش که اهمیت فارابی در ایجاد ارتباط و تناسب میان فلسفه و دین بارز می‌شود، مؤلف، تفسیری ذوقی و عرفانی از نظریه فارابی ارائه کرده و نتیجه گرفته که فارابی صاحب ذوق و نظر عرفانی بوده است. به نظر ایشان (صص ۱۶۰-۱۶۱) فلسفه، باطن دین است و حق یقین و باطن فلسفه نیز عرفان است و نظریه فارابی درباره رابطه عقل و وحی، چنین بطنی را نمایش می‌دهد.

در میان فارابی و ابن‌سینا فیلسوفی که آرائش درباره نسبت دین و فلسفه حائز اهمیت است، ابوسلیمان سجستانی (منطقی) است. وی تلاش اخوان الصفا را در فلسفی کردن دین محکوم کرده است و قائل به جدایی کامل قلمرو دین و فلسفه است. ابوسلیمان حدود فلسفه و ابزار آن را معرفی و تفاوت آن را با دین بیان کرده است. با توجه به اهمیت نظریات سجستانی به نظر می‌رسد که شایسته بود مؤلف نه ذیل معاصران و شاگردان ابن‌سینا، بلکه مستقلاً به نظریات سجستانی اشاره کند، اما مشاهده می‌شود که مؤلف ذیل ابوحیان توحیدی که به تصریح خودشان، شاگرد سجستانی و راوی بحث‌های اوست، اشاره کوتاهی به این شخصیت کرده است. علاوه بر این، در بخش پیروان و معاصران ابن‌سینا تقدم و تأخر فیلسوفان رعایت نشده است.

در ضمن گفتار در فلسفه ابن‌سینا و تناسب عقل و وحی نزد او، مؤلف بار دیگر با مشکل تمایز میان فلسفه و کلام مواجه می‌شود. در جایی بیان می‌کند که «فلسفه تعقل درباره وحی است و فیلسوف کسی است که با ایمان به آنچه از طریق وحی نازل شده، به تعقل می‌پردازد» (ص ۲۴۲)، اما از جانب دیگر اذعان دارد که «اگر فلسفه را برای تسهیل اعتقادات دینی به کار ببریم، همان احتجاج دینی خواهد بود (و نه فلسفه) و اگر اعتبار نتایج حاصل از تعقل را منوط به مطابقت آن با معتقدات دین بدانیم، به علم کلام خواهیم رسید (و نه فلسفه). پس به‌ناچار باید میان مباحث عقلانی و دینی در فلسفه اسلامی تمایز قائل شد» (ص ۲۴۴). مؤلف معتقد است که «ایمان و اعتقادات دینی برای فلاسفه اسلامی از جمله ابن‌سینا، به‌منزله ملاک و معیاری برای گزینش و آزمایش آراء فلاسفه پیشین است که هر کدام در حد خود برای راه‌یابی به حقیقت تلاش کرده‌اند و به جزئی از آن دست یافته‌اند؛ اما حقیقت شامل و کلی تنها در دین نهفته است و کسی می‌تواند در شناخت و دآوری فلسفی خود موفق باشد که به تعالیم دینی نظر داشته باشد» (ص ۲۵۲-۲۵۳)، اما سؤال این است که اگر چنین باشد، پس چه نیازی به فلسفه است؟ اگر همه حقایق به نحو عالی در دین نهفته است، تعقل فلسفی چه کارایی دارد؟ و اگر برای تبیین اصول دین به فلسفه رجوع می‌شود، پس همانگونه که ایشان خود تصریح کرده‌اند، این علم کلام خواهد بود و نه فلسفه.

مؤلف برای رهایی از این مشکل، این راه‌حل را ارائه می‌کند که هدایت وحیانی برای فیلسوف عاملی خارجی و بیرونی است و داخل در ماهیت تعقل او نیست (ص ۲۵۸)، اما بار دیگر به سخن خود باز می‌گردد و منشأ فلسفه اسلامی را امری مافوق طبیعی معرفی می‌کند و فیلسوف اسلامی را کسی می‌داند که از نظر به طبیعت، به شناخت عالم مافوق آن می‌پردازد و بارزترین ویژگی آن این است که در میان مسائل فلسفی به مسائلی می‌پردازد که در سلوک دینی او اهمیت داشته باشد و علاوه بر این، دومین خصلتش این است که انسان و جهان را از حیث ارتباطشان با خدا مورد مطالعه قرار می‌دهد (صص ۲۵۸-۲۶۰). به این معنا فلسفه اسلامی بر فلسفه شیخ اشراق و عرفان نظری ابن‌عربی و حکمت متعالیه ملاصدرا قابل تطبیق است و اگر عناصر اسلامی را از این فلسفه‌ها حذف کنیم، چیزی از آن باقی نمی‌ماند (ص ۲۶۲). در بیان خصلت ممتاز فلسفه سهروردی، مؤلف بر تأثیر عرفان تأکید نموده است و معتقد است که حکمت از دیدگاه سهروردی بیشتر به معنای تأمل است تا نظریه‌پردازی عقلانی (صص ۴۴۰-۴۴۱). به نظر ایشان با ابن‌عربی، عرفان به اوج خود رسید و جنبه باطنی اسلام آشکار شد و مرزهای جهان معنوی در روشنی قرار گرفت (ص ۴۶۶). از نکات جالب سخن ایشان این است که ابن‌عربی را فیلسوفی می‌داند که برای تبیین واقعیت در یک دستگاه منسجم تلاش

برخلاف آنچه  
مؤلف در مقدمه (ص ۵۶)  
اظهار کرده‌اند،  
روش این کتاب  
روش تاریخی نیست؛  
بلکه نوعی  
تاریخ‌نگاری است  
که در آن  
آراء مهم فیلسوفان  
مطرح شده  
است.

نمی‌کند، بلکه تحت تأثیر الهامات به نوشتن پرداخته است و از زبان فیلسوفان در گفتار خود بهره جسته است. غرض وی را نمی‌توان از طریق عقل دریافت بلکه باید در طریق او گام برداشت تا بتوان به فهم منظور نائل شد (ص ۴۸۴). در چنین نگرشی است که مؤلف ابایی ندارد از این که به مزج طریق عرفان، کلام و فلسفه نزد ملاصدرا اشاره کند و بر برتری شهود و ناتوانی عقل در دریافت حقایق نزد او تأکید کند (صص ۵۴۹-۵۵۰) و روشن نمی‌کند که چگونه می‌توان تجربه عرفانی و تفکر منطقی را با هم ملازم کرد. ظاهراً ایده اصلی مؤلف در تأثیر قرآن و تفکر دینی بر فلسفه، در دیدگاه علامه طباطبائی جلوه‌گر شده است. بنا به تقریر ایشان از نظریات علامه، برای پی‌ریزی تفکر صحیح فلسفی باید به قرآن و تعالیم ائمه رجوع کرد و بنیان این چنین نظامی بر توحید و اصالت واقعیت استوار است.

در آخر، نتیجه‌گیری کتاب، که باید مهمترین بخش کتاب می‌بود، به اجمال و در سه صفحه آورده شده است. در این قسمت که معلوم نیست جمع‌بندی مؤلف است یا یکی از دانشجویان ایشان (چون در آن ص ۷۶۰) عبارت «استاد استدلال می‌کند» نشان می‌دهد که نوشته مؤلف نمی‌تواند باشد؛ مطالب پراکنده‌ای، بیشتر مبتنی بر فلسفه آخر کتاب و نیز فهرستی از کسانی که در کتاب به آنها اشاره‌ای نشده و صاحب تفکر فلسفی-عرفانی بوده‌اند، درج شده است؛ در حالی که شایسته بود لااقل در این بخش تفاوت دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی درباره ارتباط دین و فلسفه به روشنی ترسیم می‌شد.

در مجموع می‌توان گفت که اگر قصد کتاب اثبات تأثیر منابع دینی بر مباحث فلسفی بوده است، مؤلف به این همه تلاش نیاز نداشته و این مطلبی بدیهی است؛ چراکه حتی منکران و منتقدان فلسفه اسلامی به آن اذعان دارند. اما مسئله، چگونگی این تأثیر و نحوه استفاده فیلسوفان اسلامی از آن‌هاست، به نحوی که بتوان در عین حال، آنان را فیلسوف نامید؛ در غیر این صورت اثبات عارف و متکلم و مفسر بودن آنان چندان دشوار نیست. علاوه بر این، باید توجه داشت که خلط حوزه فلسفه، عرفان و کلام به جهت منطقی نادرست است؛ زیرا این سه علم در روش، هدف و کارکرد با یکدیگر تفاوت دارند و خلط این حوزه‌ها باعث کم‌شدن قدرت تحلیل و انتقاد پذیری در عالم فلسفه می‌شود و عواقب ناخوشایندی دارد و با توجه به همین دشواری‌ها فیض کاشانی و علامه طباطبائی بر جدا کردن این حوزه‌ها تأکید داشته‌اند. علاوه بر این، اگر مهمترین رکن فلسفه اسلامی وحی است و با حذف آن، بسیاری از مباحث حذف می‌شود، باید این را هم در نظر گرفت که با حذف عناصر فلسفه یونان چه سرنوشتی برای فلسفه اسلامی پیش‌بینی می‌شود.

همچنین با توجه به مطالب مطرح شده درباره رابطه دین و فلسفه، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا دین اسلام، بدون وجود فلسفه اسلامی ناقص می‌ماند؟ این پرسشی است که پاسخ به آن از به هیچ‌روی نمی‌تواند مثبت باشد و چنانکه رضا داوری<sup>۲</sup> بیان کرده است: «اسلام در حد خود نیازی به هیچ نظام فلسفی ندارد و دین حقیقی، تفسیر فلسفی دیانت نیست. فلسفه اسلامی مرتبه و مرحله‌ای از بسط فلسفه است که اساس آن یونانی است و البته پیدایش اسلام در پیدایش و بسط آن مؤثر بوده است. در این میان، همان‌قدر راه کسانی که فلسفه اسلامی را تنها تکرار آموزه‌های یونانی با اندکی تفاوت می‌دانند، خطا است که طریق کسانی که بدون توجه به سابقه اقوال، فلسفه اسلامی را مجموعه‌ای از احکام درست می‌دانند و معتقدند که تمام تفکرات سابق و لاحق باید با معیار آن سنجیده شود. فلسفه از آن جهت که تلاشی عقلانی و بشری برای جست‌وجوی حقیقت است، هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد. فلسفه سیر مدام و همواره در راه بودن است.»<sup>۳</sup>

### پی‌نوشت:

۱. برای نمونه رک: مصطفی ملکیان، مشتاقی و مهوری، «رویکرد های متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، تهران، نگاه معاصر،

۱۳۸۵، صص ۴۷-۵۲

۲. رضا داوری، فلسفه چیست؟، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹؛ صص ۲۸۹-۲۹۲

۳. همان‌جا، صص ۱۶۰-۱۶۲

ظاهراً ایده اصلی مؤلف  
در تأثیر قرآن و  
تفکر دینی بر فلسفه،  
در دیدگاه علامه طباطبائی  
جلوه‌گر شده است.  
بنا به تقریر ایشان  
از نظریات علامه،  
برای پی‌ریزی  
تفکر صحیح فلسفی  
باید به قرآن و  
تعالیم ائمه رجوع کرد  
و بنیان این چنین نظامی  
بر توحید و  
اصالت واقعیت  
استوار است.