

ماهیت تاریخی امکان و تحقق فلسفه اسلامی

نجیب‌الله شفق*

محمد فنایی اشکوری**

چکیده

این مقاله به بررسی امکان فلسفه اسلامی، و توصیف ویژگی‌ها و گرایش‌های آن می‌پردازد. دیدگاه نویسندگان این است که مسئله امکان و تحقق فلسفه اسلامی اساساً ماهیتی تاریخی دارد؛ به این معنا که در پاسخ این پرسش که آیا فلسفه اسلامی امکان دارد، و اگر آری، آیا تحقق یافته است یا نه، باید فلسفه را دانشی سیال در نظر گرفت که از زمان ورود به جهان اسلام تحولاتی را به خود دیده، و در این روند تاریخی قبض و بسطی در مصادیق آن پدیدار گشته است؛ گرایش‌ها، نظریه‌ها، و مسائل متفاوتی در آن ظهور کرده‌اند، برخی از آن‌ها اهمیت بیش‌تری پیدا کرده‌اند و برخی دیگر در انزوا قرار گرفته‌اند. این تحولات سبب شده است که برای فلسفه اسلامی هویت متمایزی شکل بگیرد. جامع‌نگری، یقین‌مداری، و خدامحوری سه ویژگی عام و اساسی فلسفه اسلامی است. در این مقاله، مشخصه‌های کلی مکتب مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه توصیف می‌شوند و تحلیل گفتمانی به عنوان بهترین راهکار برای بیان مشخصه‌های گرایش‌های فلسفی ارائه می‌شود. هدف اصلی این مقاله نشان‌دادن این نکته است که مفهوم فلسفه اسلامی منافی با سیر آزاد عقلانی نیست.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، مشاء، اشراق، حکمت متعالیه.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول)

shafaghjib@yahoo.com

** دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

eshkevari@qabas.net

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۲

۱. مقدمه

بی تردید انتساب برخی از علوم به اسلام یا هر دین دیگری بی معناست. مثلاً ریاضیات را همان طور که نمی‌توان اسلامی دانست، نمی‌توان مسیحی یا یهودی دانست و درکل نمی‌توان آن را به سرزمین یا جغرافیای خاصی منتسب کرد. از سوی دیگر انتساب برخی از علوم به اسلام و اتصاف آن‌ها به اسلامی بودن بدون تردید درست است. مثلاً مفاهیمی نظیر فقه اسلامی، کلام اسلامی، و عرفان اسلامی امروزه در مجامع علمی پذیرفته شده هستند، اما آیا دانشی به نام فلسفه اسلامی می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر آری، ویژگی‌های آن چیست و چه گرایش‌هایی در آن به وجود آمده است؟

با این‌که سه مسئله مذکور به شدت به هم مرتبط هستند، روشن است که مسئله نخست بنیادی‌تر از دو مسئله دیگر است و فقط با پذیرفتن امکان فلسفه اسلامی است که می‌توان ویژگی‌ها و گرایش‌های به وجود آمده در آن را مشخص کرد. بنابراین، نخست باید به مسئله اول پرداخته شود.

سیر تاریخی این مسئله را می‌توان از اوایل ورود فلسفه به جهان اسلام جست‌وجو کرد. تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که در همان آغازی که فلسفه وارد جهان اسلام شد دانشمندان مسلمان در برابر آن واکنش متفاوتی از خود نشان دادند؛ برخی آن را کم‌فایده، بی‌فایده، و حتی مضر دانستند و در نتیجه از فراگرفتن آن اجتناب و ممانعت می‌کردند. برخی دیگر نه تنها آن را با آموزه‌های اسلامی موافق، بلکه برای تبیین، تعمیق و دفاع از آن‌ها مفید می‌دانستند. کسانی که فلسفه را با آموزه‌های اسلامی سازگار و برای تبیین آن‌ها مفید می‌دانستند تلاش‌های فراوان کردند تا آن را در جوامع اسلامی ترویج دهند، کاستی‌های آن را جبران کنند، و از دستاوردهای آن بهره بگیرند. بر همین اساس، با وجود مخالفت‌های شدیدی که در برابر نفوذ فلسفه صورت گرفته است سرانجام این دانش در جهان اسلام پا گرفت و امروزه دانشی به نام فلسفه تقریباً در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمی سراسر یا بیش‌تر قسمت‌های جهان اسلام تدریس می‌شود و ادبیاتی مربوط به این رشته به وجود آمده است. اما در هر حال، این مسئله که آیا فلسفه اسلامی امکان دارد یا ندارد تقریباً در همه دوره‌های فکری جهان اسلام کمابیش مطرح بوده است و در دوره معاصر نیز از جانب برخی نویسندگان به طوری جدی مطرح شده است. بر همین اساس، ادبیاتی که بر محور این مسئله به وجود آمده است نشان‌گر اختلاف نظرها و استدلال‌های مختلف است.

طبعاً بخشی از آرای مختلفی که در این باره وجود دارد از برداشت‌های مختلف درباره ماهیت فلسفه و اسلام سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، ممکن است چنین تصور شود که برای بررسی مسئله مذکور نخست باید پژوهش‌های جمعی از فلسفه و اسلام صورت بگیرد و هرگاه در فلسفه‌شناسی و اسلام‌شناسی به نتیجه مشخصی برسیم آن‌گاه می‌توان به سؤال مورد نظر جواب داد. اما، به نظر می‌رسد برای دستیابی به پاسخ این سؤال لازم نیست که از اسلام و فلسفه تعریف مفصل و جامعی ارائه شود، زیرا برای اسلام که دینی توحیدی است، معاد و نبوت اصولی اساسی‌اند و این برای هر مسلمانی شناخته شده است. همچنین کسی که آشنایی مختصری با فلسفه دارد می‌داند که فلسفه دانشی است که با روش عقلی کلی‌ترین قواعد حاکم بر هستی را بررسی می‌کند. هر دوی این واژگان معنای روشنی دارند و مصادیق آن‌ها نیز متحقق و واضح است.

بنابراین، در این مقاله از پرداختن به هویت دین اسلام و تعاریف متعددی که از فلسفه ارائه شده است صرف نظر می‌شود. نکته اصلی که این مقاله بر آن تأکید دارد این است که در عصر ما سؤال از امکان فلسفه اسلامی سؤال از هویت تاریخی آن است. هویت تاریخی مانند هویت ملی، نژادی، جغرافیایی، شغلی، و صنفی خود نوع خاصی از هویت است. بر اساس این نگرش آنچه هویت فلسفه اسلامی را مشخص می‌کند رویدادهای مهم تاریخی در عرصه تفکر، شکل‌گیری در بستر زمان، و هدف‌مندی در سیر تاریخی است. معیار شناسایی شکل‌گیری این هویت خاص تفاوت رویدادهایی است که بین سیر فلسفه در جهان اسلام و غرب وجود دارد. بر اساس تفاوت سرنوشت تاریخی که برای فلسفه در جهان اسلام رخ داده است سه ویژگی کلی برای آن می‌توان برشمرد که آن سه ویژگی در هریک از سه گرایش عمده‌ای که در فلسفه به وجود آمده است جاری و جاری است. بنابراین، این مقاله، به ترتیب، به تبیین مفهوم، امکان، تحقق، ویژگی‌ها، و گرایش‌های فلسفه اسلامی می‌پردازد، آن‌گاه برخی از مسائل مهمی که درباره فلسفه اسلامی مطرح است را بررسی می‌کند.

۲. مفهوم فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی در ادبیات فلسفه‌شناسی بیان‌گر اتصاف فلسفه به اسلامی بودن است. اتصاف فلسفه به اسلامیت اتصافی ثانوی و عارضی است، زیرا فلسفه در ذات خود نه دینی است و نه الحادی، نه اسلامی است و نه غیر اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۴؛ غفاری، ۱۳۸۹).

۲۱۰-۲۱۲). اما این که با چه ملاکی می‌توان فلسفه را به اسلامی بودن متصف کرد احتمالات و اقوال مختلفی می‌تواند مطرح شود. با صرف نظر از ملاک محیط و جغرافیا، که در آن کم‌ترین مناسبت برای اتصاف کافی است، در یک دسته‌بندی کلی می‌توان احتمالات و اقوال مذکور را این گونه آورد:

۱.۲ نظریه توصیه

بر اساس این نظریه فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که اسلام به آن توصیه کرده باشد. این معنا بستگی به این دارد که اسلام به نوع خاصی از فلسفه‌ورزی توصیه کرده باشد. بدیهی است که توصیه‌شدن با اقتضاداشتن و قابل استنباط بودن فرق دارد؛ ممکن است کسی بگوید مقتضای اعتقادات اسلامی نوع خاصی از فلسفه‌ورزی است یا بگوید می‌توان نوع خاصی از فلسفه‌ورزی را از آموزه‌های اسلامی استنباط کرد، اما وقتی گفته می‌شود اسلام به نوعی فلسفه‌ورزی توصیه کرده است مستلزم این است که چهارچوب، روش، و منابع آن در منابع دینی صریحاً آمده باشد. مثلاً در آیه یا روایتی بیان شده باشد که مسلمان چگونه باید فلسفه‌ورزی کند و از چه منابع و روشی باید پیروی کند. اما، اثبات این مدعا مشکل است؛ از این رو صرفاً به صورت یک احتمال باقی می‌ماند.

۲.۲ نظریه نیازمندی

طبق این نظریه، فلسفه اسلامی آن است که برای فهم آموزه‌های اسلامی به آن نیاز است. به عبارت دیگر، طبق این نظریه فلسفه مقدمه فهم آموزه‌های اسلامی یا مقدمه آن دسته از علوم است که بخشی از آموزه‌های اسلامی موضوع آن‌هاست (مطهری، ۱۳۳۸: ۱۵-۱۸). مثلاً، کلام بی‌تردید یکی از علوم اسلامی است، زیرا موضوع آن ذات و صفات خداوند، نبوت، و معاد است. تبیین این آموزه‌ها نیازمند آگاهی به اصول و مفاهیم فلسفی است. تلقی بسیاری از دانشمندان مسلمان این است که فلسفه برای فهم جهان بینی و آموزه‌های اسلامی فوق‌العاده مهم و مفید است. سیره متداول فیلسوفان مسلمان از زمان فارابی تا عصر حاضر این بوده است. فیلسوفان مسلمان، اسلام را دینی عقلانی دانسته و به شیوه عقلانی به اثبات و تأیید معارف اسلامی پرداخته‌اند.

از آنجایی که در این معنا معیار اتصاف فلسفه به اسلامی بودن تأثیر فلسفه در فهم آموزه‌های دینی است، دو سؤال ممکن است مطرح شود: اول این که، این تأثیر باید چه

مقدار باشد و دوم این‌که، چه علومی در فهم آموزه‌های اسلام مؤثر است؟ بر اساس ادعایی که اثبات آن مشکل است می‌توان گفت که برای فهم اسلام همه علوم مفیدند و باید هر علمی را اسلامی دانست. بی‌تردید، این سخن قابل قبول نیست و منظور کسانی که از جواز انتساب علوم به اسلام طرف‌داری می‌کنند هم این نیست. در هر صورت، این‌که فلسفه و منطق یکی از مقدمات فهم آموزه‌های اسلام دانسته شده است حداقل مبنای عقلانی دارد، زیرا اثبات عقلانی اعتقادات اسلامی و در رأس همه، اثبات وجود خداوند، مبتنی بر شناخت جهان و قواعد حاکم بر آن است. از این رو، می‌توان گفت که اثبات و تأیید عقاید اسلامی تا حدی زیاد نیازمند آگاهی از مفاهیم و قواعد فلسفی است.

۳.۲ نظریه استنباطی

طبق این نظریه، فلسفه اسلامی آن است که از طریق اجتهادی از منابع و ادله دینی استنباط شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۹: ۳۶۰). مبنای این نظریه این است که مرتبه‌ای از فلسفه، همگانی و عام است و مرتبه دیگر آن، مقید و خاص است. مرتبه همگانی فلسفه، اندیشیدن تحت ضوابط عقل همگانی است؛ مراد از عقل همگانی عقلی است که همه افراد بشر واجد آن هستند، منشأ کل شناخت بشری است، از هرگونه وضعیت ذهنی و موقعیت زیست-محیطی، روان‌شناختی، و تحمیلی که انگیزه‌ها بر انسان وارد می‌کنند آزاد است، خوددینگار است و پیشاتجربی است. اما مرتبه خاص فلسفه، فلسفه‌ای است که از عقل خاص پدید می‌آید؛ عقل خاص از عقل همگانی سرچشمه می‌گیرد. عقل همگانی با این‌که منشأ هرگونه اکتشافات و انکشافات است، برای رفع نیازهای علمی بشر کافی نیست. بشر نیاز دارد برای رفع مجهولات خود نظریه‌پردازی کند و عقل همگانی خود را انکشاف دهد. در این نظریه‌پردازی بشر تحت تأثیر وضعیت ذهنی و موقعیت زیست-محیطی، روان‌شناختی، و انگیزه‌های دیگری واقع می‌شود. در نتیجه، دستگاه‌های فکری خاصی شکل می‌گیرند که می‌توان آن را عقل خاص نام نهاد. در مرتبه عقل خاص فلسفه‌ها و دیگر دانش‌ها پدید می‌آیند. بنابراین، اگر عقل همگانی معطوف به تجربه شد فلسفه علوم تجربی شکل می‌گیرد، اگر معطوف به ریاضی شد فلسفه ریاضی شکل می‌گیرد، اگر معطوف به زبان شد فلسفه زبان شکل می‌گیرد، اگر معطوف به تحولات تاریخ و جامعه شد فلسفه علوم اجتماعی شکل می‌گیرد، و اگر معطوف به اسلام شد فلسفه اسلامی شکل می‌گیرد. عقل خاص نظریه‌ها را مطرح می‌سازد و قسمت عمده کار ما با عقل خاص است. عقل خاص دستگاه

اختصاصی شناخت برای دانش‌ها از جمله برای دانش فلسفی است. عقل خاص ترکیبی از دستگاه عقل عام و اکتشاف‌ها و استنباط‌های پیش از تجربه است. وقتی با عقل خاص در پی اکتشاف معارف اسلام از متون اسلامی می‌رویم مفهوم علوم اسلامی و دینی پدید می‌آید (همان: ۳۴۷).

از سوی دیگر، تعلیمات دینی دو دسته‌اند: یکی تعلیماتی که موضوع آن‌ها بخشی از آن دین است، مثل اصول دین، تفسیر، و فقه؛ دسته دوم تعلیماتی است که موجب کمال دین می‌شود. هر دو از طریق روش اجتهادی در متون و منابع دینی به دست می‌آیند. بنابراین، علم دینی یک معنای عام دارد و یک معنای خاص. معنای عام آن این است که با روش اجتهادی از نهاد منابع دینی استنباط شود. معنای خاص این است که علاوه بر شرط فوق، موضوع و مسائل آن‌ها نیز خود دین باشد. طبق این دسته‌بندی، فلسفه اسلامی در زمره علوم قرار می‌گیرد که به معنای عام به اسلام منتسب می‌شوند، یعنی با روش اجتهادی از نهاد منابع دینی استنباط می‌شود. اسلوب این فلسفه با فقه یکی است، تمایز آن‌ها در این است که فقه این رویه را با اصول فقه انجام می‌دهد و فلسفه استنباطی، رویه مزبور را با اصول اجتهاد عام که بخش عمده‌ای از آن تعمیم اصول فقه است به انجام می‌رساند (همان: ۳۲۹-۳۸۱، ۳۶۲، و ۳۶۵).

۴.۲ نظریه تعیین بخشی

بر اساس این نظریه، فلسفه اسلامی آن است که هستی‌شناسی اسلام را تعیین می‌بخشد. مبنای این نظریه این است که فلسفه عبارت است از هستی‌شناسی عقلانی و هدف آن رسیدن به واقع است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹ الف: ۱ / ۴۲۹) و دین نیز یک هستی‌شناسی دارد که در متون دینی مستبطن است. فیلسوف مسلمان با تلاش عقلانی آن هستی‌شناسی مستبطن در متون اسلامی را کشف می‌کند و با این اکتشاف فلسفه اسلامی تعیین می‌یابد (همان: ۴۴۶).

۵.۲ نظریه تأثیرپذیری

طبق این نظریه، فلسفه اسلامی دانشی است که در سیر تاریخی خود از آموزه‌های اسلامی متأثر شده باشد؛ یعنی فلسفه‌ای که در محیط اسلامی رشد کرده است و ویژگی‌هایی دارد که در صورت نبود اسلام، آن ویژگی‌ها را نداشت. این ویژگی‌ها می‌توانند جهت‌گیری در

پرداختن به مسائل خاص، طرح مسائل جدید، کشف راه‌حل‌های جدید، یا الهام‌گیری در تصحیح یا تزییف آرای فلسفی پیشین باشد (عبودیت، ۱۳۸۹: ۸۹؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۴۰۳-۴۰۶؛ غفاری، ۱۳۸۹: ۲۱۲).

بیش‌تر کسانی که از امکان و تحقق فلسفه اسلامی طرف‌داری می‌کنند مرادشان همین معنای اخیر است. گرچه با معنای دوم نیز بی‌ارتباط نیست، زیرا مفیدبودن فلسفه برای فهم آموزه‌های اسلامی پیش‌فرض معنای اخیر است. معنای سوم و چهارم نیز در این معنا مندرج است، زیرا همه آموزه‌های دینی را ملحوظ می‌دارند. بنابراین، مهم‌ترین مسائلی که ممکن است در این‌جا مطرح شوند از این‌جا قرار است: آیا امکان دارد اسلام در فلسفه‌ورزی تأثیر داشته است؟ اگر امکان دارد آیا این تأثیر واقع شده است؟ تأثیر دین در فلسفه از چه طریق واقع می‌شود؟ میزان تأثیر چقدر و در کدام موارد بوده است؟ آیا لازم است فراورده این‌گونه فلسفه‌ورزی در همه موارد مطابق با اسلام باشد و خطایی در آن راه نداشته باشد؟

۳. امکان فلسفه اسلامی

آیا امکان دارد اسلام طوری در فلسفه تأثیر بگذارد که از دیگر فلسفه‌ها متمایز باشد و بتوان آن را فلسفه اسلامی نامید؟ برای دستیابی به یک جواب روشن لازم است به این نکته توجه شود که وقتی گفته می‌شود آیا امکان دارد فلسفه از اسلام، یا هر دین دیگری، متأثر شود، در بنیاد این سؤال نگاهی تاریخی به فلسفه نهفته است. به عبارت دیگر فلسفه در این‌جا به همان معناست که تاریخ‌نگاران فلسفه به کار می‌برند. در تاریخ‌نگاری فلسفه، مراد از فلسفه یک مفهوم عام و سیال است که در بستر تاریخ گونه‌های مختلفی را می‌تواند به خود بگیرد. مفهوم فلسفه از این چشم‌انداز دارای قبض و بسط مصداقی است. در برهه‌ای همه علوم حقیقی، مصداق آن بوده‌اند و در برهه دیگر فقط مابعدالطبیعه مصداق واقع شده و امروزه گستره مفهوم فلسفه چنان عام است که شامل همه فلسفه‌های مضاف می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که مفهوم فلسفه شامل فلسفه‌های مختلف و متعدد است. اختلاف این فلسفه‌ها ممکن است به قدری شدید باشد که طرف‌داران هر یک از آن‌ها بدیل‌های دیگر خود را اساساً از قلمرو فلسفه خارج بدانند، اما نباید فراموش کرد که در رویکرد تاریخ‌نگاری هم باید حداقل، یک خصوصیت مشترک بین گونه‌های مختلف فلسفی در نظر گرفته شود تا شباهت بین گونه‌های مختلف تأمین شده و سیر فلسفی به وجود آید. به نظر می‌رسد بارزترین خصوصیت فلسفه در این معنا بهره‌گیری از استدلال عقلی در اثبات

مدعیات فلسفی است. بنابراین، در نگرش تاریخی، که نگاه از جایی بالاتر به سیر فلسفه است، گونه‌های مختلف فلسفه با یک یا چند ویژگی از بدیل‌های خود متمایز می‌شوند. بر این اساس، اگر کسی ادعا کند فلسفه اسلامی یک مفهوم بدون مصداق نیست، باید حداقل یک ممیز بارز برای فلسفه اسلامی اثبات کند که از اسلام سرچشمه گرفته باشد. این تمایز ممکن است در روش، مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، جهت‌گیری، یا منابع فکری باشد. اما همان‌طور که اشاره شد در پیش‌تر موارد، تمایز بر اساس بستر مکانی و جغرافیا، نیازمندی جامعه اسلامی، و وجوب فقهی نمی‌تواند مناط انتساب فلسفه به اسلام و تحقق اتصاف فلسفه اسلامی باشد.

از آن‌چه گفته شد روشن می‌شود که اگر کسی نگاه تاریخی به فلسفه را در نظر نگیرد و فقط به تعاریف ماهیت‌محوری که از فلسفه ارائه می‌شود اکتفا کند و آن را طوری که خودش برای فلسفه می‌پسندد تعریف کند، که بر دیگر بدیل‌های آن تطبیق نداشته باشد، از حلقه‌ی منازعه خارج است. مثلاً کسی که فلسفه را فقط همان می‌داند که ارسطو گفته است، یا محدوده‌ی آن را فقط الاهیات می‌داند، یا فقط روش تحلیل زبانی را یگانه راه فلسفه‌ورزی می‌داند، یا پدیدارشناسی را یگانه راه، یا منحصراً آگزیستانسیالیسم را فلسفه می‌داند به طور طبیعی می‌تواند بگوید فلسفه دیگری وجود ندارد. اما این نگرش از محل بحث خارج است. به یقین کسانی که از وجود فلسفه اسلامی دفاع می‌کنند مرادشان از فلسفه یک مفهوم عام است که در بستر تاریخی خود از اسلام متأثر شده است و روش، منابع، جهت‌گیری و سیر تاریخی خاصی دارد که آن را از دیگر بدیل‌های آن متمایز می‌سازد.

۴. تحقق فلسفه اسلامی

آیا در بستر تاریخ، دانش فلسفی‌ای به وجود آمده است که با تأثیر از دین اسلام ویژگی‌هایی به خود گرفته باشد که آن را از دیگر فلسفه‌ها متمایز سازد؟ بسیاری از محققان به این سؤال جواب مثبت داده‌اند. در جهان اسلام و هم در غرب کتاب‌های متعددی با عنوان «فلسفه اسلامی» نگارش یافته است. هرچند نگاه اجمالی به تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ظهور گرایش‌های مختلف، قبض و بسط مصداقی فلسفه در این بستر تأثیرپذیری فلسفه را از آموزه‌های اسلامی به وضوح نشان می‌دهد، اما تفصیل آن نیازمند پژوهش‌های بیشتر است. خوشبختانه، برخی از محققان معاصر در این عرصه تلاش‌های قابل توجه‌ای کرده‌اند و محورهای تأثیرپذیری فلسفه از اسلام را به طور نسبتاً مفصل بیان کرده‌اند (عبودیت، ۱۳۸۲:

۳۶-۴۱؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۷: ۴۴-۴۶) که در این جا نقل محتوای آن به طور ایجاز برای اثبات مطلب کافی است.

تأثیراتی را که اسلام به مثابه یک دین می‌تواند در فلسفه بگذارد می‌توان حداقل در چهار قسم دسته‌بندی کرد:

۱. جهت‌دهی مسائل؛ اهمیت و محوریت مسئله‌ای در یک فلسفه ممکن است با فلسفه دیگر متفاوت باشد. مثلاً، یکی از خصوصیات فلسفه قرون وسطی این دانسته می‌شود که مسئله کلیات در آن بسیار اهمیت داشته است. در فلسفه اسلامی نیز برخی از مسائل اهمیت بیش‌تری از برخی دیگر دارند؛ برای مثال اثبات وجود خداوند و توحید مسئله محوری و فوق‌العاده مهمی در اسلام است. از همین رو در فلسفه اسلامی اهتمام فراوانی به مسئله اثبات واجب‌الوجود و توحید شده است. این مطلب هم از منزلتی که برای مسئله توحید داده شده است و هم از حجم آثاری که در این زمینه، فیلسوفان مسلمان نوشته‌اند آشکار است. افزون بر آن از مطالعه سیر فلسفه در جهان اسلام نیز روشن می‌شود که فلسفه در آغاز شامل مجموعه‌ای از علوم متفاوت، طبیعیات و ریاضیات و الاهیات، می‌شد ولی در نظام صدرایی بیش‌تر بر محور الاهیات دور می‌زند.

۲. گردآوری مسائل؛ همان‌طور که اهمیت برخی از مسائل از یک فلسفه تا فلسفه دیگر متفاوت است، تعداد مسائلی که در یک فلسفه مطرح می‌شود با تعداد مسائلی که در فلسفه دیگر مطرح می‌شود نیز متفاوت است. در فلسفه اسلامی نیز تعداد این گونه مسائل فراوان است. نمونه‌ای از آن مسئله توحید در الوهیت، مسئله عدم مشارکت واجب بالذات با دیگر اشیا، و مسئله فاعلیت و غائیت واجب بالذات است که هر یک به ترتیب با الهام از آیات کریمه «لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا» (الانبیاء: ۲۲)، «لیس کمتله شیء» (الشوری: ۱۱)، و «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) مطرح شده‌اند. مسائل متعددی از این دست در فلسفه وجود دارد که مستقیم یا غیر مستقیم از آیات و روایات اسلامی متأثر هستند.

۳. ابداع استدلال‌های فلسفی؛ ابداع استدلال‌های فلسفی بی‌تردید یکی از اموری است که یک فلسفه را از بدیل‌های آن متمایز می‌سازد. در فلسفه اسلامی برخی از استدلال‌ها وجود دارد که با تأثیرپذیری از دین اسلام شکل گرفته است. نمونه‌ای از آن برهان صدیقین، تقریرهای متفاوت آن، و تقریر برهان امکان بدون استناد بر ابطال تسلسل است که همه با تأثیر از آیات قرآن کریم شکل گرفته‌اند.

۴. رفع اشتباهات؛ یک فیلسوف ممکن است در اثبات مطالب دچار اشتباه شده و به

نتیجه نادرست برسد. طبعاً راه‌هایی برای رفع اشتباه وجود دارد که یکی از آن‌ها می‌تواند آموزه‌های دینی باشد. تاریخ فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که آموزه‌های اسلامی در موارد متعددی سبب شده است فیلسوفان مسلمان آرای خود را تصحیح کنند. مثلاً، صدرالمألهین با الهام از آیه «ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر» (المؤمنون: ۱۴) از نظریه روحانیه الحدوث بودن نفس دست برداشت و به جسمانیه الحدوث بودن آن قائل شد.

محورهای چهارگانه‌ای که برای تأثیرپذیری فلسفه از آموزه‌های اسلامی بیان شد هر یک مصادیق فراوانی دارند. اگر کسی درباره برخی از آن‌ها تردید روا دارد، نمی‌تواند در همه تردید کند. در مجموع، حداقل، تأثیرپذیری فلسفه از آموزه‌های اسلامی را نمی‌توان انکار کرد، اما یک نکته در این جا شایان توجه است و آن این‌که اثبات تأثیرپذیری فلسفه از آموزه‌های اسلامی به شیوه‌ای که بیان شد صرفاً بر محور مسائل فلسفی و آن هم فقط در موضوع الاهیات و علم النفس است. به نظر می‌رسد بهتر این باشد که در بررسی مسئله‌ای امکان و تحقق فلسفه اسلامی، فلسفه به معنایی که در تاریخ فلسفه به کار می‌رود در نظر گرفته شود. در آن صورت تفاوت فلسفه‌های اسلامی با دیگر بدیل‌های آن در عرصه‌های منابع فکری، مبانی معرفتی، هستی‌شناسی، و ابعاد و زوایای دیگری نیز اثبات می‌شود. یکی از فوائد این روش این است که از طریق آن به خصوصیات کلی تری دست خواهیم یافت. در آن صورت تمایز ویژگی‌های فلسفه اسلامی با دیگر فلسفه‌ها نیز ساده‌تر قابل بیان خواهد بود.

به طور کلی می‌توان گفت که برای دستیابی به ویژگی‌های فلسفه اسلامی، حداقل، می‌توان دو روش را در پیش گرفت: یکی این‌که وضعیت فلسفه‌ای که فعلاً در جهان اسلام رایج است با دوره قبل از اسلام مقایسه شود. نمونه‌ای از این روش همان است که بیان شد. در این رویکرد تغییرات در روش حل مسائل، کم و زیاد شدن مسائل فلسفی، محوریت و انزوای برخی از مسائل و تحولاتی از این دست که با تأثیر از دین رقم خورده‌اند را می‌توان از ویژگی‌های فلسفه اسلامی دانست. برای اثبات آن‌ها باید یکایک آموزه‌های دینی که در طرح، حل، و تصحیح یک مسئله تأثیرگذار بوده‌اند بررسی شود. رویکرد دوم این است که فلسفه اسلامی رایج در جهان اسلام با فلسفه امروزی غرب (یا هر فلسفه دیگر) مقایسه شود، تا آن دسته از ویژگی‌های آن که با تأثیر دین اسلام، مستقیم یا غیر مستقیم، به وجود آمده است شناسایی شود. در این روش به نظر می‌رسد لازم نیست تأثیرپذیری یکایک ویژگی‌ها از آموزه‌های دینی اسلام اثبات شود. در این روش یک مطلب مسلم گرفته

می‌شود و آن این است که هر رشته علمی که در محیطی فرهنگی شکل می‌گیرد از آن محیط متأثر است؛ آن تأثیر آن‌قدر هست که آن تفکر را از بدیل‌هایش متمایز سازد، هرچند کیفیت و منابع تأثیرگذار بر آن به طور خاص برای محقق معلوم نباشد. نیاز به بیان نیست که این روش به وضوح با مقایسه دیدگاه یک یا چند فیلسوف اسلامی با یک یا چند فیلسوف غربی متفاوت است. مثلاً، فلسفه‌ای که فعلاً در جهان اسلام رایج است با فلسفه‌ای که اکنون در غرب رایج است از یک خاستگاه، که همان فلسفه یونان است، سرچشمه گرفته‌اند. اگر بپذیریم که این دو جریان فلسفی با هم تفاوت‌هایی دارند، در آن صورت جا دارد این سؤال مطرح شود که چرا باید فلسفه در غرب آن ویژگی‌ها را داشته باشد ولی در جهان اسلام این ویژگی‌ها را داشته باشد؟

۵. ویژگی‌های فلسفه اسلامی

کشف ویژگی‌های فلسفه اسلامی به صورت شفاف و دقیق از حیثه این مقاله خارج است، اما در این جا برخی از اموری که از ویژگی‌های غالب فلسفه اسلامی هستند و آن را از فلسفه غرب متمایز می‌سازند را مطرح می‌کنیم و تأییداتی چند از سخنان تاریخ‌نگاران و فلسفه‌شناسان نیز آورده می‌شود.

۱.۵ جامع‌نگری

ارسطو و افلاطون نمایندگان دو روش فکری عقلی و اشراقی به حساب می‌آیند؛ مراد ما از تفکر عقلی در این جا تفکری است که رو به جانب دنیا دارد و اهتمام آن به امور این‌جهانی است. در مقابل، مراد از تفکر اشراقی تفکری است که رو به آسمان دارد و امور این‌جهانی را در درجه دوم اهمیت می‌داند. منشأ تفکر عقلی، در وجود خود انسان دارد ولی تفکر اشراقی از عالم فراتر به انسان می‌رسد. تفکر ارسطویی این‌جهانی است. تفکر افلاطونی آن‌جهانی است. به قول یکی از محققان، افلاطون چون از خانواده اشراقی بود و خود را به یکی از خدایان یونان منتسب می‌دانست همواره تفکرش ماورائی بود، اما ارسطو از یک خانواده معمولی آتن بود و تفکرش نیز بر محور امور معمولی و متداول معطوف بود (Olson, 2003: 64). بر اساس این تعریف فلسفه امروزی غرب را می‌توان فلسفه‌ای ارسطویی نامید، زیرا خصوصیت این جهان‌محوری بر آن بیش‌تر حاکم است، اما فلسفه

اسلامی جامع‌نگر است؛ به این معنا که این دو نگرش به فلسفه را در خود ذوب و تلفیق کرده است. فضل الرحمن که یکی از افرادی است که با فلسفه اسلامی و غرب آشنایی کافی دارد ویژگی کلی فلسفه اسلامی را این‌گونه بیان می‌کند: فلسفه اسلامی در دامن دو مکتب کلامی اشعری و معتزله ظهور یافت و مهم‌ترین ویژگی آن این است که نگرش ارسطویی را با نگرش نوافلاطونی تلفیق کرد. فیلسوفان مسلمان در سنت فلسفی قبل از خود مفاهیمی را وارد کردند تا فلسفه را با اعتقادات اسلامی خود سازگار سازند. مهم‌ترین مفاهیم از این دست مفاهیم وجود ممکن و واجب و مفهوم نبوت بود (Fzalur Rahman, 1967: 754).

۲.۵ یقین‌مداری

تاریخ فلسفه در مغرب زمین نشان می‌دهد که فلسفه در بسیاری از مواقع با تردید در مبانی معرفت و شکاکیت توأم بوده است. می‌توان گفت در برهه‌ای از زمان فلسفه‌ورزی در معرفت‌شناسی خلاصه شده است. رشد مکاتب متعدد و مختلف فلسفی یکی از نتایج این شکاکیت است. اما در جهان اسلام فلسفه بر مبنای یقین استوار بوده است. مبانی معرفتی فلسفه اسلامی چه در علم حصولی یا حضوری همواره ثابت و در اعتبار آن تقریباً هیچ‌گاه تردید نشده است. به همین علت است که سیر فلسفه در جهان اسلام، شکل یک خط ممتد را دارد.

۳.۵ خدامحوری

کسی که با تاریخ فلسفه در جهان اسلام آشنایی دارد می‌داند که فلسفه در آغاز شامل همه علوم غیر نقلی بوده است و در همه شاخه‌های آن دانشمندان مسلمان آثار فراوانی نوشته‌اند، اما در طی قرون متمادی که سیر این دانش ادامه یافته است بیش‌تر بخش الاهیات و آن‌چه به شناخت مبدأ و معاد ارتباط داشته است محور بحث و مذاقه فیلسوفان مسلمان واقع شده است. به همین سبب حتی امروزه آن‌چه از لفظ فلسفه به ذهن می‌آید معمولاً مباحثی است که مربوط به مبدأ و معاد، و با اندکی تعمیم، امور ماوراءالطبیعه است، اما در مغرب زمین وجه غالب فلسفه این بوده که هیچ‌گاه خود را از عالم طبیعت جدا نکرده است. در این باره سخن ویلیام چیتیک بسیار قابل توجه است که سرنوشت فلسفه در غرب و جهان اسلام را با آموزه‌های ابن عربی و ابن رشد تشبیه کرده و می‌نویسد: «تفاوت دیدگاه این دو دانشمند نشان‌گر تفاوت سرنوشت اسلام و غرب است. فیلسوفان و متکلمان غربی ... طبیعت را یک

حوزه مستقل برای تلاش‌های عقلی یافتند. در اثر تشخیص عقل خدا را به تدریج از واقع مدرک جدا انگاشتند و سرانجام وجود خدا فرضیه‌ای شد که می‌توان آن را کنار گذاشت. عالم طبیعت محل تجزیه و تحلیل عقلی گردید و نتیجه آن از هم گسیختگی روزافزون معرفت بشر و جدایی کامل بین علم و اخلاق بوده است. برعکس، در جهان اسلام ابن رشد اساساً به فراموشی سپرده شد ... متفکران مسلمان نمی‌توانستند طبیعت را بدون منشأ الهی آن تصور کنند ... تنها در این اواخر، با تسلط سیاسی و فرهنگی غرب اندیشمندان مسلمان از جهان‌بینی سستی‌شان توانستند دست بردارند و دانش منفک از خدا را سزاوار تحقیق بدانند» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۳). روشن است که ابن رشد علاوه بر این که فیلسوف بود متکلم و فقیه نیز بود. اما مراد چیتیک روش فلسفه‌ورزی ابن رشد است که به‌راستی جایگاه قابل توجهی در چشم‌انداز کلی فلسفه اسلامی ندارد.

۶. گرایش‌های فلسفه اسلامی

از آن‌چه تاکنون بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه‌دانشی است که روش عقلی را در تبیین مسائل فلسفی در پیش می‌گیرد. فلسفه اسلامی با حفظ این عنصر مشترک خصوصیات دارد که آن را از دیگر فلسفه‌ها متمایز کرده است. به اختصار می‌توان گفت که فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که در جهان اسلام به وجود آمده و در دامن اسلام پرورش یافته است، از آموزه‌های اسلام متأثر شده و شکل خاصی به خود گرفته است. فلسفه و هر دانش دیگری، حتی اگر در بستر تاریخ تحولات فراوانی پیدا کند، برخی از ویژگی‌های اصلی دارد که قوام آن، به آن ویژگی‌هاست و در واقع آن ویژگی‌ها به منزله ذاتیات آن به حساب می‌آید. سیر دانش در زمان، بی‌تردید توأم با تحولاتی است که در آن رخ می‌دهد. فلسفه نیز در طی چندین قرن که در بستر فرهنگ اسلامی سیر کرده است دچار تحولات گوناگونی شده است. برخی از این تحولات در مقایسه با برخی دیگر، به لحاظ تاریخی اهمیت بیش‌تری دارند، زیرا موجب پدیدآمدن نوعی تمایز در روش، مبانی معرفتی، یا نظام هستی‌شناسی شده‌اند. بر اساس این تمایزات گونه‌های مختلف فلسفه‌ورزی شکل گرفته است که می‌توان از آن‌ها به گرایش‌ها، مکتب‌ها، نظام‌های فلسفی، یا هر مفهوم دیگری که بیان‌گر نوعی افتراق و تمایز باشد یاد کرد. این سؤال که در فلسفه اسلامی چند گرایش وجود داشته یا دارد، شاید زمانی جواب دقیق و کامل پیدا کند که تعریف ما از مفهوم گرایش فلسفی و ملاک تعیین آن به روشنی بیان شود. آن‌چه به طور متداول پذیرفته شده و

شایع است این است که عمده‌ترین گرایش‌هایی که در فلسفه اسلامی، صرف نظر از دوره معاصر، به وجود آمده است عبارت‌اند از سه گرایش مشا، اشراق، و حکمت متعالیه. در این جا هریک از آن‌ها را به اختصار توضیح می‌دهیم.

۱.۶ مکتب مشا

مشهور این است که فلسفه در جهان اسلام در آغاز بیش‌تر با گرایش مشائی رشد و نمو یافته است. این سخن با این‌که مشهور است از اندکی مسامحه خالی نیست، زیرا تاریخ فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی در واقع از سرچشمه‌های گوناگونی نشئت گرفته است؛ فلسفه افلاطونی، نوافلاطونی، ایرانی، و هندی نیز از منابع فلسفه اسلامی هستند که در آن‌ها ریشه‌های اشراقی بودن نیز وجود دارد. در هر حال، یکی از مراحل سیر تفکر فلسفی در جهان اسلام تفکر مشائی است. در مورد خصوصیات گرایش مشائی اسلامی ویژگی خاصی بیان نشده است. اما به طور اجمال می‌توان گفت که این گرایش در خصوصیات خود با مشائیان قبل از اسلام هم‌سویی دارد. در مجموع اصول کلی مشائیان قبل از اسلام بر آن حاکم است. بیش‌تر تابع آموزه‌های ارسطویی است. تعدیل (moderation) یکی از خصوصیات برجسته این مکتب شمرده شده است. در متافیزیک غالب طرف‌داران این مکتب، نوعی واقع‌گرایی این جهانی را پذیرفته‌اند که مثل افلاطونی و نام‌گرایی رواقی را مردود می‌داند. در طبیعیات و الاهیات جهان را نظامی می‌دانند که در همه سطوح آن درجه واحدی از نظام‌مندی را نباید توقع داشت. در اخلاق نیز به اعتدال در عواطف انسانی معتقدند نه این‌که مانند رواقیان برای عواطف انسانی اهمیتی قائل نباشند. با این‌که معتقدند فضیلت خودش اهمیت بیش‌تری دارد خیرهای خارجی را نیز در سعادت انسان مؤثر می‌دانند (Sharples, 1998: 305). در بیان بارزترین ویژگی فلسفه‌ورزی مشائیان مسلمان، می‌توان گفت که همان‌طور که در نظام هستی‌شناسی اشراقی گفتمان نور و در حکمت متعالیه گفتمان اصالت وجود حاکم است در حکمت مشا گفتمان وجوب و امکان حاکم است؛ یعنی همان‌طور که در فلسفه اشراق همه تحولات عالم هستی بر مبنای نور و ظلمت، و در حکمت متعالیه بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تحلیل و تنسیق می‌شود، در حکمت مشا بر اساس گفتمان امکان و وجوب تحلیل و ارزیابی می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد کشف گفتمان امکان و وجوب از نوآوری‌های فیلسوفان مشائی مسلمان بوده است (Fzalur Rahman, 1967: 754).

در تمایز مبانی معرفت‌شناسی مشائیان مسلمان با دیگر گرایش‌های فلسفی دو نظریه نسبتاً متفاوت به چشم می‌آید؛ برخی ویژگی بارز مشائیان مسلمان را این می‌دانند که آن‌ها معتقدند هرچه نیروی عقل و قوه حدس در فیلسوف قوی‌تر باشد سریع‌تر به حل مسئله می‌رسد و کم‌تر به خطا می‌رود، خواه از جنبه معنوی از دنیا وارسته باشد یا نباشد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۹). اما برخی دیگر از نویسندگان معتقدند «مشائی به معنای عقل‌گرایی محض، که در تفکر برای اشراق و وحی ارزش قائل نباشد، در عالم اسلام به سختی می‌تواند مصداق داشته باشد ... مشائی در عالم اسلام کسی است که در تفکر فلسفی عمده اتکایش به عقل و تفکر نظری است» (فنایی اشکوری، ۱۳۹۰: ۷۵).

۲.۶ مکتب اشراق

اگر بخواهیم فلسفه اشراق را در یک جمله توصیف کنیم شاید مناسب‌تر این باشد که بگوییم فلسفه اشراق فلسفه‌ای است که در آن همه یا اکثر مسائل فلسفی بر اساس گفتمان نور و ظلمت تحلیل می‌شود؛ به عبارت دیگر گفتمان نوری بر آن حاکم است. وقتی می‌گوییم گفتمان نوری بر آن حاکم است به این معنا نیست که وجوب و امکان، علت و معلول، و دیگر مقولات و معقولات فلسفی در آن وجود ندارد. بلکه به این معناست که دیگر مفاهیم بر حسب نور و ظلمت تعریف می‌شوند، مسائل فلسفی بر اساس آن‌ها تحلیل می‌شود و احیاناً در تعارض نظریه‌ها نظریه تقابل نور و ظلمت معیار قرار می‌گیرد. این مطلب را می‌توان این‌گونه تفصیل داد: معرفت‌شناسی فلسفه اشراق مبتنی بر علم حضوری و اشراق است؛ از منظر فلسفه اشراق علم به یک ذات به صورت یک قضیه نیست، بلکه رابطه‌ای است بین عالم و معلوم. رابطه بین مدرک و مدرک یک نوع اتحاد است که به جای نظریه اتصال بین عقل انسانی و عقل فعال در فلسفه مشا قرار می‌گیرد.

در هستی‌شناسی، واقعیت‌ها مانند نوری هستند که همانند شدت و ضعف درجات نور، از هم متمایز می‌شود؛ همه انواری که از مبدأ واحد نوری سریان می‌یابند دارای خودآگاهی هستند؛ همه اعیان به دو دسته نور و ظلمت تقسیم می‌شوند؛ همه مراتب هستی با هم دیگر وابسته و پیوسته هستند؛ اشراق یک فرایند دو جانبه است که در تمامی مراتب هستی جریان دارد؛ از طریق فرایند اشراق است که نور از بالاترین منشأ خود به سوی عالم عناصر منتشر می‌شود.

در درجه‌بندی مراتب هستی، علاوه بر سه حوزه متداول ماده، نفس، و عقل که در

فلسفه مشا رایج است، اشراقیان حوزه چهارمی نیز می‌افزایند و آن عبارت است از عالم مثال یا خیال که بین عقل و نفس قرار می‌گیرد. این حوزه که به «ذات العجایب» توصیف می‌شود فراتر از عالم تجربه بصری است. در عالم مثال زمان و مکان وجود دارد، اما نه زمان و مکانی که در عالم محسوس فهمیده می‌شود. کسی که وارد عالم خیال می‌شود به مشاهداتی دست می‌یابد که فقط با زبان تمثیلی قابل بیان هستند (Hossein Ziai, 2005: 584).

در یک روش مقایسه‌ای بین مکتب مشا و اشراق گفته‌اند که جوهره فلسفه اشراق سه چیز است: شیوه اشراقی، علم الانوار، و علم النفس اشراقی. روش اشراقی به این معناست که افزون بر رویه استدلالی از روش ذوقی و شهودی بهره می‌گیرد. علم الانوار به محتوای مباحث فلسفه اشراق مربوط است. فلسفه اشراق در محتوای مباحثی که مطرح می‌کند با فلسفه مشا بسیار متفاوت است. در واقع در حکمت اشراقی تقریباً مباحث فلسفی مشائی یک‌سره کنار نهاده می‌شود و حکمت نوری بنیان گذاشته می‌شود. جهت سوم، علم النفس اشراقی نیز با علم النفس مشائی متفاوت است. نفس مشائی دارای قوای متعدد و حواس پنج‌گانه است، مقصد او علم حصولی است ولی در علم النفس اشراقی نفس پرتوی از عالم نور است که به عالم مادی تابیده است و سرانجام آن نیز عالم نور است (یزدان پناه، ۱۳۸۹ ب: ۲۵ و ۲۸).

۳.۶ مکتب حکمت متعالیه

حکمت متعالیه یکی از گرایش‌های پرنفوذ و شاخص تاریخ فلسفه اسلامی به حساب می‌آید. این گرایش فلسفی از منابع فکری حکمت مشا، اشراق، عرفان، کلام، و منابع دینی تغذیه می‌کند. حکمت متعالیه همان‌طور که متأخر از دو گرایش مشهور دیگر است به لحاظ محتوایی نیز جامع‌تر و مستدل‌تر از آن دو است. در یک تصویر اجمالی می‌توان گفت که در حکمت متعالیه گفتمان وجود حاکم است. همه یا اکثر مسائل فلسفی بر مبنای نظریه اصالت وجود تحلیل و بررسی می‌شود. این اصل در هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، و معرفت‌شناسی و همه علوم فلسفی جاری است. این خصوصیت را وجه تمایز جامع و مانع حکمت متعالیه می‌توان دانست. محققانی که برای شناساندن حکمت متعالیه قلم زده‌اند با تفصیل بیش‌تری این مطلب را شرح داده‌اند. تفصیل نکته فوق را می‌توان این‌گونه بیان کرد که وجه تمایز حکمت متعالیه با مشا این است که مشائیان عملکرد عقل انسان را به کلی از بعد معنوی او از جمله کشف و شهود او، مستقل می‌دانند.

از نظر آن‌ها، همان طور که پیش از این اشاره شد، هرچه نیروی عقل و قوه حدس در فیلسوف قوی‌تر باشد، سریع‌تر به اقامه برهان و حل مسئله نائل می‌شود و کم‌تر به خطا می‌رود، خواه از جنبه معنوی از دنیا وارسته باشد و خواه به آن وابسته، خواه صاحب کشف و شهود باشد یا نباشد. اما طرف‌داران حکمت متعالیه، مانند اشراقیان، بعد معنوی انسان را در عملکرد عقل او مؤثر می‌دانند. بنابراین، حکمت متعالیه نیز به لحاظ مشرب فلسفی اشراقی است (عبودیت، ۱۳۸۵ الف: ۱/۶۸). حکمت متعالیه با این‌که در مشرب خود، گرایش اشراقی دارد به لحاظ محتوایی با آن فرق دارد؛ اگر تمایز فلسفه اشراق و حکمت متعالیه را بر حسب اختلاف نظر در مسائل فلسفی بیان کنیم می‌توان نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را بنیادی‌ترین نظریه‌ای دانست که در حکمت متعالیه مورد پذیرش واقع شده است. در حل بسیاری از مشکلات از این نظریه بهره می‌گیرد و قواعد بسیار مهم فلسفی، نظیر قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، تشکیک وجود، حرکت جوهری، رابطیت معلول، را بر آن مترتب می‌سازد. اصالت وجود فصل ممیز حکمت متعالیه به حساب می‌آید (عبودیت ۱۳۸۵ ب: ۵۷-۶۰).

روش حکمت متعالیه در اثبات مطالب، برهانی است و از این لحاظ با روش دیگر گرایش‌های فلسفی فرق ندارد. روش برهانی آن است که با کمک قواعد منطقی بر اساس بدیهیات اولیه مطالب اثبات می‌شود. مطلبی که بر اساس روش عقلی و بدیهیات اولیه اثبات نشود هرچند صادق باشد، فلسفی نیست. اما این‌که احياناً گفته می‌شود حکمت متعالیه از مفاد وحی و کشف نیز بهره می‌گیرد به این معناست که آن دو در طرح مسائل فلسفی، اقامه برهان جدید، و کشف مغالطات تأثیرگذار هستند. مثلاً نظریه وحدت وجود، برزخ، و معاد جسمانی با تأثیر کشف و وحی به فلسفه راه یافته‌اند. نمونه‌هایی از قبیل تأثیرپذیری قبلاً بیان شد و نیاز به تکرار نیست (عبودیت، ۱۳۸۵ الف: ۱/۶۲-۶۸).

۴.۶ گرایش‌های معاصر

تعداد گرایش‌های معاصر در فلسفه اسلامی و مشخصه‌های دقیق آن‌ها را شاید نتوان با دقت معین کرد، زیرا سرنوشت فلسفه در دوره معاصر جهان اسلام با سرنوشت دوره‌های قبل اندکی متفاوت است. این تفاوت از مقتضیاتی که برای حیات فکری جهان اسلام در دوره معاصر به وجود آمده است سرچشمه می‌گیرد. متناسب با اقتضائاتی که در این عصر برای جهان اسلام به وجود آمده است گرایش‌های مختلف فلسفی، با رویکردها، جهت‌گیری‌ها و

مشرب‌های متفاوت نیز شکل گرفته است. بر اساس تحقیقات پژوهش‌گران، مهم‌ترین عاملی که سبب به وجود آمدن اقتضائات جدید فکری در جهان اسلام شده است مواجهه جهان اسلام با تفکر سکولار غربی است به طوری که برخی از تاریخ‌نگاران آن را موج سوم مواجهه جهان اسلام با غرب دانسته‌اند (Watt, 1995: 158-200). واکنش متفکران مسلمان در برابر تفکر و فرهنگ غرب در قسمت‌های گوناگون جهان اسلام نیز متفاوت بوده است. بدین سبب گرایش‌های فکری که در جهان معاصر اسلامی وجود دارد بسیار فراوان است. در یک دسته‌بندی کلی شاید بتوان گرایش‌های مختلف فلسفه اسلامی را در سه حوزه جغرافیای جهان عرب، شبه قاره هند، و ایران بازشناسی کرد.

در جهان عرب با کوشش‌های کسانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ ق) فلسفه حیات تازه یافت و متفکرانی چون محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ق) مسیر فکری وی را ادامه دادند، اما امروزه بیش‌تر متفکران تحت تأثیر فلسفه غربی هستند. در شبه قاره هند می‌توان از علامه محمد اقبال لاهوری، سید احمد خان بهادری (۱۲۳۲-۱۳۱۵ ق)، عبدالاعلی مودودی شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ ق)، ابوالکلام آزاد و امثال آن‌ها نام برد، اما نام علامه اقبال بیش از دیگران می‌درخشد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۹: ۲۰؛ Nasr, 1995: 332). هریک از این فیلسوفان با نگرش خاصی که به اسلام، غرب، و فلسفه داشته‌اند به فلسفه‌ورزی پرداخته‌اند.

در ایران فلسفه صدرایی در دوره معاصر با قدرت قابل توجهی ادامه داشته است. تاریخ فلسفه در ایران نشان می‌دهد که سلسله تاریخی حلقه‌های فلسفی از زمان صدرا تا عصر حاضر همواره متصل بوده است. در عصر قاجار که مواجهه متفکران مسلمان در این سرزمین با فرهنگ غرب بیش از اعصار قبل بوده است نیز شخصیت‌های فلسفی مهمی هم‌چون میرزا مهدی آشتیانی، و میرزا طاهر تنکابنی، و در عصر پهلوی سید ابوالحسن قزوینی، سید محمد کاظم عصار و بعد از آن علامه طباطبایی در سنت فلسفه اسلامی ظهور یافته‌اند. علاوه بر جریان فلسفه سنتی، با تأسیس دانشگاه‌ها و آشنایی متفکران مسلمان با زبان‌های غربی، و دانشمندان تحصیل‌کرده در غرب، گرایش‌های جدیدی در فلسفه اسلامی پدید آمده است (همان).

اگر تاریخ فلسفه اسلامی را از آغاز تا دوره معاصر در یک نگاه اجمالی تصور کنیم می‌توان گفت که این دانش، به‌جز در دوره معاصر، همواره در یک خط ممتد حرکت کرده است؛ گرایش‌هایی که در آن به وجود آمده است نیز هم‌سو با غایت گرایش‌های قبلی خود

بوده است. مسیر فلسفه اسلامی را می‌توان به رودی تشبیه کرد که نخست با سرچشمهٔ مشائی به جریان می‌افتد و جویبار اشراقی و حکمت متعالیه در مسیر زمان به آن می‌پیوندد. روش عقلی که خصوصیت کلی فلسفه است و سه مشخصهٔ کلی که برای فلسفهٔ اسلامی برشمردیم در همهٔ گرایش‌های آن حضور داشته است. مشخصه‌هایی که از آغاز ورود فلسفه به جهان اسلام تاکنون برای آن شکل گرفته است هویت تاریخی آن را تشکیل می‌دهد و این هویت با هویت فلسفه در مغرب زمین تفاوت‌های بارزی دارد.

۷. نتیجه‌گیری

امکان و تحقق فلسفهٔ اسلامی، با ویژگی‌هایی که بیان شد قابل انکار نیست؛ تاریخ‌نگاران فلسفه و فلسفه‌شناسان هم در جهان اسلام و هم در مغرب‌زمین فلسفهٔ اسلامی را با هویتی متمایز می‌شناسند. حتی کسانی که دربارهٔ امکان و تحقق فلسفهٔ اسلامی موضع انکار اتخاذ کرده‌اند این معنا مورد انکارشان نیست (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۳۷ و ۱۴۴؛ میرباقری، ۱۳۸۹: ۴۹۸).

ممکن است اشکال شود که الهام‌گیری از اسلام سبب خروج فلسفه از فلسفه‌بودن شده و آن را به الاهیات تبدیل می‌کند. زیرا اولاً، فلسفه سیر آزاد عقلانی است و دغدغهٔ مطابقت با آموزه‌های دینی را ندارد، در حالی که فلسفهٔ اسلامی یعنی تابع اسلام بودن و لحاظ‌کردن آن. لحاظ‌کردن اسلام منافی ماهیت و ذات فلسفه است. در فلسفه باید، ۱. با آموزه‌های موافق دین همان رفتار عقلی شود که با آموزه‌های مخالف دین صورت می‌گیرد؛ ۲. پروندهٔ هیچ مسئلهٔ فلسفی که مخالف دین باشد را نبندد و پروندهٔ مسائلی را که به نفع دین است مختومه اعلام نکند؛ ۳. ادله، یک‌سان ارزیابی شوند (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۴۰ و ۱۶۰).

مدافعان فلسفهٔ اسلامی مدعی هستند که این الهام‌گیری موجب خروج فلسفه از فلسفه‌بودن نمی‌شود، زیرا اولاً این الهام‌گیری به این معنا نیست که چون دین مطلبی را گفته است حقیقت است، بلکه فیلسوف مسلمان برای فهم آن تلاش عقلانی می‌کند؛ ثانیاً، بر فرض این که الهام‌گیری را نوعی از وابستگی و مخالف سیر آزاد عقلانی بدانیم، تقیدی که از ناحیهٔ عقل برای عقل ایجاد می‌شود مخالف آزادی نیست. عقل می‌تواند خود را مقید کند یا توسعه دهد. مثلاً کانت با استدلال عقلی راه ورود به برخی از مسائل، مثلاً شناخت شیء فی‌نفسه، را بر خود بست و پوزیتیویست‌ها که از علوم تجربی حرف‌شنوی دارند راه مابعدالطبیعه را بر خود بستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹ الف: ۱/ ۴۳۴ و ۴۳۷). بدین سبب می‌توان گفت که عقل دورهٔ اسلامی بر مبنای عقلانی حوزهٔ معرفتی خود را توسعه داده و آماده

است سخن شریعت و عرفان را بشنود، بررسی کند و بپذیرد (همان: ۱/ ۴۳۴). خلاصه، فیلسوف مسلمان دغدغه کشف حقیقت دارد و از نظر او وحی و شهود دو منبع معتبر شناخت حقیقت است. عقل خودش را مقید می‌داند که سخن این دو منبع را بشنود. بر اساس یک نظر دیگر، فلسفه اساساً در یکی از مراتب مقید و محدود است. طبق این نظریه فلسفه عبارت است از اندیشیدن تحت ضوابط عقلی خرد همگانی. خرد همگانی یعنی خردی که همه افراد بشر واجد آن هستند. عقل همگانی منشأ کل شناخت بشری است، از هرگونه وضعیت ذهنی، موقعیت زیست‌محیطی، روان‌شناختی و تحمیلی که از سوی انگیزه‌های انسانی وارد می‌شود آزاد است. خود هنجار و ماتقدم بر تجربه و استدلال است. این فلسفه عام منشأ پدیدآمدن دستگاه‌های نظری است که عقل خاص نامیده می‌شود. عقل خاص سبب پدیدآمدن «فلسفه‌ها» می‌شود. با عقل خاص نظریه‌ها را مطرح می‌سازیم و قسمت عمده کارمان با عقل خاص است که مرحله نظریه‌هاست (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۹: ۳۴۷). عقل خاص دستگاه اختصاصی شناخت برای دانش‌ها، از جمله فلسفه است. ترکیبی از دستگاه عقل عام و اکتشاف‌ها و استنباط‌های پیش از تجربه است (همان: ۳۴۸-۳۴۹). بر اساس این نظریه اساساً امکان ندارد فیلسوفی از مرحله عقل عام عبور کند و وارد نظریه‌پردازی شود مگر این‌که برای او عقلی خاصی شکل بگیرد که منشأ آن نظریه‌پردازی می‌شود. بنابراین در مرحله عقل خاص یا فلسفه خاص اساساً آزادی معنا ندارد. بلکه هر عقلی یک تعیین خاص دارد. همان‌طور که ماهیت لابلشروط وقتی در خارج محقق می‌شود تعیین می‌یابد.

پاسخ دیگری نیز می‌توان به این اشکال داد و آن این‌که اگر بپذیریم که فرایند هوشمندی در ساخت یک فلسفه پیموده می‌شود، و آن فرایند از بستر اراده عبور می‌کند و اراده با مبدأ حق و باطل ارتباط می‌یابد، در آن صورت محال است یک فیلسوف در هنگام تفلسف تحت تأثیر کفر یا ایمان واقع نشود. بلکه می‌توان ادعا کرد که اساساً عقل مستقل در جهان وجود ندارد. فلسفه محض که از هرگونه انگیزه‌ای مبرا باشد و از هیچ‌گرایشی تأثیر نپذیرد صرفاً در عالم خیال وجود دارد. بنابراین، هیچ فیلسوفی در هنگام فکرکردن از جامعه خود جدا نیست. عوامل اجتماعی نیز در طرح مسائل جدید، ساختارها و حتی در منطق تأثیر می‌گذارند (میرباقری، ۱۳۸۹: ۴۹۸-۵۰۶).

اشکال دوم بر فلسفه اسلامی این است که الهام‌گیری از دین دو پیامد باطل دارد: اولاً، در تعارض فلسفه با متون دینی هر دو طرف را نمی‌توان پاس داشت؛ نمی‌توان هم‌زمان دو

ارباب داشت. ثانیاً، برای این که متون دینی را با اصول فلسفی سازگار سازیم قواعد تفسیر و تأویل را لابد زیر پا خواهیم گذاشت (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۱۷).

اساس این اشکال این است که منابع دینی اسلامی و قوانین تفسیری آن‌ها بر مبنای عقلانیت استوار نیست، اما مدافعان فلسفه اسلامی می‌توانند بگویند، اولاً در صورتی نمی‌توان دو چیز را پاس داشت که آن دو هم‌سو نبوده و ذاتاً متعارض باشند و اگر دو شیء هم‌سو و هماهنگ باشند هر دو را می‌توان پاس داشت، زیرا پاس داشتن یکی، پاس داشتن دیگری نیز است. همین‌طور در مورد تعارض قوانین عقلی با قوانین تفسیر، اگر قوانین تفسیری تابع قوانین عقلانی باشند عمل به یکی عمل به هر دو خواهد بود. ثانیاً، در واقع نیز تعارضی بین متون دینی و عقل نیست، زیرا خود متون دینی اسلام ما را برای فهم خودش به تعقل فراخوانده است.

اشکال سوم این است که حتی اگر فلسفه برای فهم اسلام مفید باشد و آموزه‌های آن را اثبات کند و در سیر تاریخی خود از آموزه‌های اسلام متأثر شده باشد باز هم این عوامل آن را اسلامی نمی‌کند، زیرا فلسفه اسلامی آن است که مذاقه‌های فلسفی خود را بر روی مسائلی اعمال کند که برای اسلام اهمیت دارد مثل ایمان، امید، و آرامش. فلسفه رایج در مورد آنچه برای اسلام اهمیت دارد فلسفه‌ورزی نکرده است (همان: ۱۴۴ و ۱۶۷).

این اشکال ماهیت اسلام‌شناسی دارد؛ این که جوهر اسلام چیست و آیا با عقل سازش دارد یا نه، آیا استدلال عقلی برای شناخت اسلام مناسب است یا نه، همگی درباره ماهیت اسلام است. بررسی کامل این مسئله مستلزم تحقیق گسترده در حوزه اسلام‌شناسی است. ولی سنت متداول فیلسوفان، متکلمان، و حتی عارفان مسلمان این بوده است که اسلام دینی عقلانی است و آموزه‌های آن را می‌توان از طریق استدلال عقلی اثبات و تأیید کرد. گرچه کسانی که به تحقق فلسفه اسلامی معتقدند و فلسفه رایج در جهان اسلام را فلسفه اسلامی می‌دانند این را نفی نمی‌کنند که فلسفه دیگری نیز می‌تواند شکل بگیرد که به مسائلی هم چون آرامش و اضطراب و ایمان و امید پردازد و در کاربست فکری خود از اسلام الهام گرفته باشد (عبودیت، ۱۳۸۹: ۹۵)، فهم علمای دینی، فیلسوفان، متکلمان، و حتی عارفان مسلمان از اسلام تقریباً همواره این بوده است که اسلام یک دین عقلانی است. بنیادی‌ترین آموزه اسلامی وجود خداوند و توحید است که نیازمند دقت‌های عقلی است.

ثانیاً، در میان مفاهیم اگزیستانسی مفهوم ایمان مبنایی‌تر از دیگر مفاهیم است. در منابع اسلامی نیز بر ایمان زیاد تأکید شده است. اما نباید فراموش شود که متعلق ایمان وجود خدا

و توحید اوست. افزون بر آن، ایمان مبتنی بر معرفت است، زیرا اگرچه ایمان یک عمل قلبی است، عملی اختیاری است که قبل از آن باید متعلق آن تصور و تصدیق شود. امکان ندارد کسی به چیزی ایمان بیاورد در حالی که خلاف آن را فهمیده باشد (فیاضی، ۱۳۸۹: ۳۸۹). معرفت شرط کافی ایمان نیست، ولی شرط لازم آن است.

منابع

- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). *عوامل خیال*، ترجمه نجیب الله شفق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با حجة الاسلام و المسلمین علی عابدی شاهرودی»، در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵ الف). *نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران: سمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹ ب). «گفت‌وگو با استاد عبدالرسول عبودیت»، در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- غفاری، حسین (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با استاد حسین غفاری»، در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۹۰). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۷۷). *دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با حجة الاسلام و المسلمین غلامرضا فیاضی»، در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۳۸). *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با استاد مصطفی ملکیان»، در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با حجة الاسلام و المسلمین سید محمدمهدی میرباقری»، در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹ الف). *حکمت اشراقی*، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹ ب). «گفت‌وگو با حجة الاسلام و المسلمین سید یدالله یزدان‌پناه»، در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*، به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Sharples, R. W. (1998). 'Peripatetics', In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Edward Craig (ed.), London: Routledge.

نجیب‌الله شفق و محمد فنایی اشکوری ۱۲۳

Ziai, Hossein (2005). 'Illuminationism', In *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, Donald M. (ed.), Borchet: Thomson Gale.

Fazlur, Rahman (1967). 'Islamic Philosophy', In *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, Donald M. (ed.), Borchet: Thomson Gale.

Leaman, Oliver (1999). *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cambridge and Oxford: Polity.

Nasr, Syeed Hossein (1995). 'Philosophy', In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Esposito (ed.), Vol. 3, New York and Oxford: Oxford University Press.

Olson, Robert G. (2003). *A Short Introduction to Philosophy*, New York: Brace & World.

Watt, Montgomery W. (1995). *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی