

## فلسفه اسلامی از امتناع تا ضرورت، تحلیل نظرات موافقان و مخالفان فلسفه اسلامی در دوره معاصر ایران

زهرا مظاهری\*

سیدمحمد کاظم علوی\*\*

### چکیده

یکی از مناقشات معاصر در فلسفه اسلامی، مناقشه در اصالت آن است که به امکان آن می‌پردازد. این مسئله هویتی، در تاریخ فلسفه اسلامی و آینده فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی دارد. در این خصوص به نظر سه تن از متفکران معاصر مصطفی ملکیان، غلامحسین ابراهیمی دینانی و رضا داوری اردکانی پرداخته شده است. ملکیان با تقلیل فلسفه اسلامی به الهیات و کلام، منکر اصالت و امکان هر گونه فلسفه دینی از جمله فلسفه اسلامی می‌باشد. از طرفی، دینانی و داوری نه تنها بر اصالت فلسفه اسلامی و امکان آن تأکید دارند بلکه از تعامل ضروری میان فلسفه و اسلام سخن می‌گویند. این تحقیق در چهار محور صورت پذیرفته و در قالب این محورها، دیدگاه ایشان مورد مطالعه قرار گرفته است. در تحلیل این دیدگاه‌ها به توافق آنها بر مخالفت با فلسفه دینی و اختلاف آنها در دینی دانستن فلسفه اسلامی اشاره شده و بیان شده که می‌توان با در نظر گرفتن روش برهانی و فرآیند استدلالی فلسفه اسلامی به دفاع از امکان فلسفه اسلامی پرداخت. امتناع فلسفه اسلامی ناسازگار با واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی دانسته شده و امکان آن نفی نگشته، ولی تداوم

\* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، zahramazaheri@ymail.com  
\*\* دانشیار و عضو هیأت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزواری، ایران (نویسنده مسئول)، smk.alavi@hus.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۶

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

و تحقق امکان پیش‌روی آن تنها در صورتی میسر است که مسائل فلسفی کنونی و آینده نیز در نظر گرفته شود.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه اسلامی، امکان فلسفه اسلامی، مصطفی ملکیان، غلامحسین ابراهیمی - دینانی، رضا داوری اردکانی.

## ۱. مقدمه

فلسفه اسلامی را می‌توان با نگرش توسعه‌ای و شناختی مورد بررسی و پژوهش قرار داد. نگرش توسعه‌ای درباره فلسفه اسلامی یعنی پرداختن به مسائل فلسفه اسلامی که عمده منابع و آثار فلسفه اسلامی با این نگرش بدان پرداخته و مسایل آن را مورد پژوهش قرار داده‌اند. اما در نگرش شناختی، فلسفه اسلامی خود به مثابه یک موضوع مورد تحقیق قرار می‌گیرد که نتیجه آن می‌تواند در متدولوژی فلسفه اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. یکی از مسائل این نگرش، مسئله هویت فلسفه اسلامی است که در دوره معاصر به ویژه توسط مورخان و مستشرقان مطرح شده و نظریات موافق و مخالفی را به دنبال داشته است. با توجه به این که استقلال فلسفه اسلامی بیشتر در دوره معاصر تبدیل به یک مسئله مهم شده این تحقیق به بررسی نظرات متفکران معاصر ایرانی می‌پردازد و در این میان به سه تن از این متفکران پرداخته است که به مسئله هویت فلسفه اسلامی توجه نشان داده‌اند که عبارتند از: مصطفی ملکیان، غلامحسین ابراهیمی دینانی و رضا داوری اردکانی. شاید بتوان به طور کلی مصطفی ملکیان را از زمره مخالفان و غلامحسین ابراهیمی دینانی و رضا داوری اردکانی را از زمره موافقان دانست اما برای تحلیل و بررسی بهتر نظرات ایشان شایسته است درباره موافقت و مخالفت بیان شده پژوهش عمیق‌تری صورت پذیرد و مورد تحلیل قرار گیرد. برای انجام این تحقیق به بیان هر یک از نظرات در سه بخش و سپس مقایسه آن‌ها، چنان‌که روش معهود چنین مقایسه‌هایی است، پرداخته نشده و روش کار به این صورت برگزیده شد که نظرات ایشان مورد ملاحظه قرار گرفت و با مقوله‌بندی مسایل مطرح شده توسط ایشان، چند محور استخراج گردید و نظرات مطرح شده در قالب این چند محور مورد تحلیل قرار گرفت؛ این محورها عبارتند از: فلسفه و اسلام، عقل در فلسفه و دیانت، امکان فلسفه دینی و اسلامی بودن فلسفه اسلامی، فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی. بدون شک مقایسه آراء این متفکران با کاوش بیشتر در این محورها امکان‌پذیر می‌گردد و به فهم بهتر فلسفه اسلامی و هویت آن منتهی می‌گردد.

## ۲. فلسفه و اسلام

بحث از هویت فلسفه اسلامی زمانی بهتر ادراک می‌شود که منظور از فلسفه و اسلام به مثابه یک دین فهمیده شود. بدین منظور محور نخست این تحقیق به بررسی مفهوم فلسفه و دین اختصاص یافته است تا از خلال آن امتناع یا امکان فلسفه اسلامی به عنوان یک فلسفه‌ی دینی مورد تحلیل قرار گیرد.

ملکیان در یک تقسیم‌بندی ابتدا از اسلام سه معنی برداشت می‌کند: اسلام یک که همان مجموعه متون مقدس مسلمانان (کتاب و سنت) است. اسلام دو، به معنی مجموعه شروح و تفاسیر و تجزیه و تحلیل‌هایی است که از سوی مفسران قرآن، شارحان حدیث، فیلسوفان، عارفان، متکلمان، عالمان اخلاق، فقها و... درباره اسلام یک فراهم آورده‌است. اسلام سه، اسلام در مقام عمل است یعنی مجموعه افعالی که مسلمانان از آغاز تاکنون انجام داده‌اند و تمام آنچه که از آن افعال ناشی شده‌است. این تقسیم‌بندی از اسلام به تبع تقسیم‌بندی کلی از دین است که ملکیان برای هر دینی آن را ذکر می‌کند و از دین یک، دین دو و دین سه به طور کلی یاد می‌کند. آن چه ملکیان از اسلام سه بیان می‌کند اسلام در مقام تحقق است که تحقق تاریخی اسلام را مدنظر داشته و توسط مسلمانان به وقوع پیوسته که بهتر است این سطح را اعمال مسلمانان دانست (ملکیان، ۱۳۸۷، ب، ۱۰۴-۱۰۵). با نظری تحلیلی می‌توان گفت که هر عقیده و نظری در مقام تحقق و عمل بسته به شرایط و اوضاع و احوال فردی، سیاسی و اجتماعی و حتی اقلیمی متفاوت خواهد بود و هویتی وابسته می‌یابد و در واقع نمی‌توان از آن به عنوان هویت اصلی آن یاد کرد و از آن دفاع نمود و البته در مقام بحث از اسلام قابل استناد نخواهد بود. اما اسلام یک و دو که مراد از اسلام را بیان می‌کند و هر دو نیز قابل استناد هستند را نمی‌توان از یکدیگر تفکیک نمود. اسلام دو که مربوط به علوم و معارف اسلامی است در ادامه اسلام یک پدیدار گشته‌اند و نمی‌توان تفکیکی به این صورت میان آن‌ها قایل شد و تنها آن را قابل استناد و دفاع دانست. اگر به این صورت باشد سنت نیز که کارکرد اصلی آن تبیین کتاب است هم قابل استناد نخواهد بود و فقط باید به متن کتاب قرآن استناد نمود و برداشت خود را از آن ارائه نمود. که همین برداشت خود متکی به اصول و مبانی‌ای خواهد بود که آن را از اسلام یک خارج می‌کند و نهایتاً منتهی به اسلام در سطح دیگری می‌شود و اسلام سطح یک بدون استناد هم‌چنان باقی می‌ماند. به تعبیر دیگر شاید بتوان میان دو مقام در دین تفاوت قایل شد: یکی مقام تأسیس و دیگری مقام استقرار

که در این مقام به پیدایش علوم و معارفی منجر می‌شود که در فهم دین موثر می‌باشد (شاهرخت رحیمی و حقی، ۱۳۹۶، ۱۲۲).

غلامحسین ابراهیمی دینانی دین، و به طور خاص دین اسلام، را دارای دو مقام می‌داند: مقام عقیده و اعتقاد و مقام عمل؛ که در این میان عقیده و اعتقاد اساس دیانت و اسلام محسوب می‌گردد و با پذیرش این مقام است که دیانت شکل می‌گیرد و مؤمن نمی‌تواند بدون پذیرش آن متصف به ایمان و دیانت گردد. مجتهد نیز که در مقام عمل به اجتهاد عملی می‌پردازد تنها پس از پذیرش اصول اعتقادی است که می‌تواند اجتهاد نماید. فلسفه با همین مقام سروکار دارد که یا آن را می‌پذیرد و یا آن را نمی‌پذیرد و با مقام دوم که مقام عمل و احکام است سروکار ندارد و البته تعارضی هم با آن ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، ۱۰۲-۱۰۳؛ ۱۳۹۶، ۴۷ و ۴۹). در مورد دیانت بیشتر از آن باب سخن می‌گویند که رابطه آن را با عقل و تفکر روشن سازد. لذا گفتار وی در این باب ناظر به همان مقام عقیده و اعتقاد است و در همین مقام است که به نظر دینانی هم‌چون فلسفه به پرسش‌های اساسی پرداخته است؛ پرسش‌های اساسی و نهایی مانند این که از کجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت؟ و انسان برای پاسخ به آن‌ها است که به سراغ دین و فلسفه می‌رود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۴). دیانت که هسته اصلی آن ایمان است، به نظر دینانی مبتنی بر معرفت است و اساس ایمان، معرفت است به گونه‌ای سنجش قوت و ضعف آن بر اساس قوت و ضعف معرفت صورت می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ۴۳). با توجه به این نکته دیانت اگر صرفاً با نگرش نقل و متن به آن نگریسته شود، چنان‌که در دیانت یک نزد ملکیان از آن سخن به میان آمد، دارای اعتبار نیست و نمی‌توان معنای محصلی از آن داشت. دینانی به صراحت بیان می‌کند که نقل بدون عقل اعتباری ندارد و نقل خالص و صرف وجود ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ۲۵۸).

داوری در بحث از اسلام، به تمدن اسلامی توجه نشان می‌دهد و دین اسلام را به عنوان شریعت اسلام اساس این تمدن می‌داند. وی با تفکیک میان ظاهر دیانت و باطن آن بیان می‌کند که این تمدن اسلامی با ظاهر دیانت ارتباط دارد و بسط شریعت است. وی با نظر کسانی که خواسته‌اند میان باطن دیانت و فلسفه ارتباط برقرار کنند مخالفت نموده و بیان می‌کند که اگر حقیقتاً فلسفه باطن دین بود می‌بایست دین از ابتدا با فلسفه ظهور کند و هر جا که فلسفه قوت بیشتر دارد اساس دین هم محکمتر باشد حال آنکه چنین نیست. بر این اساس آنچه می‌تواند در رابطه فلسفه و اسلام مدنظر قرار گیرد تمدن اسلامی است که

نباید با حقیقت دین اشتباه گرفت و صراحت می‌کند که نفوذ فلسفه با بسط شریعت ارتباط دارد که عبارت است از ظاهر دیانت (مقام فلسفه و دیانت فلسفه). فلسفه از شئون تمدن نیست زیرا تمدن محدود به حدود اعمال و افعال، مناسبات عملی و معاملات مردم است و حال آنکه فلسفه علم بحثی و نظری است و می‌توان آن را فرهنگ دانست (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۱۳۱).

دومین مقوله‌ای که شایسته است مورد بررسی قرار گیرد مقوله‌ی فلسفه است. ملکیان فلسفه را فرآیند استدلال‌گرایی می‌داند که فرآورده آن پدیدآمدن نظام‌های فلسفی است و شکل‌گیری آراء و معتقدات است؛ این فرآورده در قالب گزاره‌ای بیان می‌شود که این گزاره را نتوان به روش تجربی اثبات کرد (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ۳۴-۳۵). بر این اساس فلسفه سیر آزاد عقلانی است (ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ۱۳۷) و فیلسوف نیز به معنای حقیقی و دقیق کلمه کسی است که سیر فکری و عقلانی‌اش واقعاً سیری آزاد باشد و به هر نتیجه‌ای که سیر آزاد عقلانی‌اش برسد واقعاً به همان نتیجه ملتزم و تابع برهان باشد (ملکیان، ۱۳۸۷ ب، ۵۰-۵۱). در مقام نقد و بررسی می‌توان گفت که سخن ملکیان به طور کلی شاخصی را برای فلسفه بیان می‌کند اما مدعای وی عدم تطبیق این شاخص بر فلسفه‌ی اسلامی است که دیدگاه نهایی‌شان در این مسئله را رقم می‌زند. از نظر وی این شاخص قابل تطبیق بر فلسفه اسلامی نیست و بر این اساس فلسفه‌ی اسلامی فاقد این مشخصه است و فلسفه محسوب نمی‌گردد. نقد این مدعا در دیدگاه خود فلاسفه اسلامی گنجانده شده است؛ آن‌جا که در تمایز میان فلسفه و کلام به تمایز روشی این دو اشاره نموده و روش فلسفه را برهانی دانسته و آن را از کلام با روش جدلی جدا می‌سازند و از گذر تمایز روشی به جایگاه فلسفه‌ی اسلامی می‌نگرند. این مهم در صناعات خمس و جدا دانستن روش برهانی فلسفه از روش جدلی کلام بروز می‌کند که تمایزی سرنوشت‌ساز برای فلسفه‌ی اسلامی بوده است. به نظر می‌رسد در دیدگاه ملکیان این تمایز محسوب نشده است و از این لحاظ قابل نقد است.

دینانی فلسفه را «نوعی کوشش بی‌دریغ برای فهم بنیادی‌ترین امور و اساسی‌ترین مسائل» می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۶)، که با پرسش‌های اساسی شکل می‌گیرد. و معتقد است که بروز و ظهور اندیشه فلسفی با همین پرسش اساسی است و بدون پرسش اساسی فلسفه شکل نمی‌گیرد و ادامه حیات آن هم نیز درگرو دوام پرسش اساسی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۹). بر این اساس تاریخ فلسفه هم تاریخ همین کوشش و

تلاش مستمر بوده است که در راه فهم حقیقت انجام شده است، حقیقتی که معطوف به همین مسائل اساسی و بنیادین است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ۴۸). دینانی آزادی سیر فلسفی و عقلانی را تأیید می‌کند اما با این تأکید که صرف داشتن انگیزه در یک حرکت فلسفی مانع آزادی اندیشه نیست زیرا کسی که بتواند از اندیشه‌های خود فاصله بگیرد و از بیرون آنها را مورد بررسی قرار دهد در حرکت فکری خود آزاد است، کاری که ابن‌سینا و ملاصدرا و فیلسوفان مسلمان انجام دادند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ۵۴). این فیلسوفان مسلمان و دینی در عقیده به صورت اسیر باقی نمی‌ماندند و با وجود آگاهی از پیش‌فرضشان - که همان مسئله اعتقاد دینی‌شان بود - با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رفتند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ۱۴۲-۱۴۳). فیلسوف دینی می‌تواند معتقدات دینی خود که نزد ملکیان به عنوان پیش‌فرض محسوب گشته و مانع آزاد بودن اندیشه فلسفی است، را لحاظ نکند و به تفلسف آزاد عقلانی خود به عنوان یک فیلسوف، پردازد و مانعی در حرکت فکری عقلانی فیلسوفان در دنیای اسلام ایجاد نکند. برخلاف ملکیان که معتقد است فلسفه که سیر آزاد عقلانی است با دین قابل جمع نیست و آموزه‌های افلاطون و ارسطو که از سیر آزاد عقلانی آنها سرچشمه گرفته است را با قرآن و روایات اسلامی ناسازگار می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۵، ب، ۱۳۷-۱۳۸).

فلسفه در نظر داوری با پرسش از وجود گره خورده است و هر جا چنین پرسشی باشد، فلسفه نیز هست؛ داوری که فلسفه را با پرسش از وجود می‌شناسد از این زاویه نیز فلسفه اسلامی را فلسفه می‌نامد و از تقلیل آن به کلام و الهیات اجتناب می‌کند. به نظر وی هر جریان فکری که به پرسش از وجود پردازد فلسفه است و فلسفه اسلامی به این پرسش پرداخته است مانند فلسفه یونان؛ اما در نحوه پردازش به این پرسش با فلسفه یونان متفاوت است (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۸۲و ۸۳) و (داوری اردکانی، ۱۳۸۸، ۱۱۴).

دو ویژگی را داوری برای فلسفه بر می‌شمرد یکی پرسش از وجود و دیگری برهانی بودن آن؛ و هر آنچه این دو ویژگی را داشته باشد فلسفه است و به نظر وی فلسفه اسلامی دارای این دو ویژگی می‌باشد (داوری اردکانی، ۱۳۶۶، ۴۵-۴۶).

بر اساس نظر ملکیان میان اسلام از طرفی و فلسفه از طرف دیگر تفاوتی ماهوی وجود دارد که به جدایی این دو از یکدیگر منتهی می‌شود. وی فلسفه را یک سیر آزاد عقلانی می‌داند و دین را یکسری اصول اعتقادی تعبدی می‌پندارد که سر سازگاری با هم ندارند. تفاوت ماهوی میان فلسفه و اسلام عقیده‌ای است، که دینانی و داوری نیز با ملکیان در آن

هم‌نگرش هستند. دینانی بیان می‌کند که دین، فلسفه نیست و فلسفه هم دین نیست. در فلسفه استقلال فکری وجود دارد و فیلسوف خود را از دیانت آزاد می‌داند اما دین یک نوع تعبد و تسلیم در برابر پروردگار است. اما در عین حال وی قائل به تضاد و تعارض میان این دو نیست و معتقد است که: «شریعت الهی آن‌چنان به عقل نزدیک است که اگر کسی آن‌ها را متحد با یکدیگر بشناسد راه خطا نپیموده است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۵). درست است که اینها دو چیز هستند اما گاهی می‌توانند هماهنگ باشند، البته نه برای همیشه بلکه در بعضی موارد می‌توان میان این دو آشتی برقرار کرد. هر چند که دین به فلسفه نیاز ندارد و فلسفه به یک معنا به دین نیاز ندارد و در احکام اهل تعبد هستیم اما در پذیرش دین باید عقلانی برخورد کنیم نه تعبدی و از این جاست که نیازمند فلسفه می‌شویم (انصاری، ۱۳۸۰، ۸۳-۸۴). این نظر دینانی با ملکیان متفاوت است و اگرچه وی نیز به تفاوت ماهوی میان این دو معتقد است اما این دوگانگی را مطلق نمی‌داند و در مواردی به اتحاد میان آن‌ها حکم می‌کند.

داوری نیز جمع میان دین و فلسفه را محال می‌داند و معتقد است آنچه جمع دین و فلسفه می‌خوانیم تحویل احکام دینی و دیانت به فلسفه و اطلاق صورت فلسفه به آن است. زیرا اگر دین و فلسفه هر کدام را در حد ذات خود در نظر بگیریم، اختلاف روشن است. فلسفه از آن جهت که بحث عقلی است حتی اگر از فقر ذاتی بشر سخن بگویند سرانجام عرصه اثبات ذات است و حال آنکه دیانت مقام تسلیم و رضا و بندگی است (داوری- اردکانی، ۱۳۷۹، ۶۰). به عبارتی دیگر در یکی تعقل و تفکر جاری است و در دیگری تعبد و تقلید؛ و این دو یکی نیستند و متفاوت از یکدیگر هستند. این نقطه اشتراک میان هر سه متفکر، نقطه اشتراک بنیادینی است که اگرچه دیدگاه‌های آنها را به یکدیگر نزدیک می‌سازد اما از آن تفاوت‌هایی برمی‌خیزد که از امتناع تا ضرورت فلسفه اسلامی را رقم می‌زند.

درواقع این اختلاف از درون همان اشتراک بیرون آمده است. تفاوت ماهوی‌ای که ملکیان میان فلسفه و دین قایل است در هیچ‌جا با هم جمع نمی‌شود زیرا یک سر آن سیر آزاد عقلانی است و سر دیگر آن التزام تعبدی؛ و جمع آن‌ها در قالب چیزی به نام فلسفه‌ی اسلامی، ممتنع است. در قسمت قبلی برای نقد سخنان مصطفی ملکیان، بیان شد که چگونه فلسفه‌ی اسلامی به مثابه یک فرآیند مبتنی بر برهان و استدلال است و از این نظر فلسفه بودن آن تبیین گشت. در این مقام نیز باید عنوان کرد طرف دیگر این تباین یعنی دیانت هم آن گونه که ایشان می‌انگارند التزام تعبدی بدون تعقل نیست و میان دیانت و تعقل ارتباطی

بس وثیق وجود دارد. اما از آنجایی که در دیدگاه ایشان میان عقل دینی و عقل فلسفی تفکیک قایل شده است نیاز به تحلیل بیشتری دارد که در قسمت بعد به آن پرداخته می شود.

### ۳. عقل در فلسفه و دیانت

از آنجاکه فلسفه اسلامی دایر مدار عقل بوده و به عنوان علم عقلی قلمداد می شود و همچنین در آیات و روایات زیادی واژه «عقل» به چشم می خورد، می توان از عقل در هر دو ساحت سخن گفت و به این پرسش پرداخت که رابطه میان این دو عقل چیست؟ آیا بین این دو تصور از عقل تغایر و تفاوت وجود دارد یا یگانگی و وحدت؟

ملکیان بین عقل فلسفی و عقل دینی تفاوت قائل می شود. در نظری عقل فلسفی نقاد است. عقل در قرآن به معنای نیروی استدلال گری که محل بحث ماست، نمی باشد. عقل در قرآن به معنای درس گرفتن از تجارب بوده و اگر گاهی در اسلام تعقل به معنای استدلال مورد تأیید قرار گرفته شد این استدلال در چهارچوب وحی است نه درباره وحی و در برابر وحی. بنابراین از این منظر، استدلالی که بخواهد آن چهارچوب را پشت سر بگذارد، مقبول نیست. نتیجه آنکه ایشان فلسفه را دائر مدار عقل بشمار می آورد اما نه آن عقلی که در قرآن از آن سخن گفته می شود (ملکیان، ۱۳۸۷، ب، ۷۴-۷۲). بنابراین قائل به تفکیک عقل فلسفی از عقل دینی می شود و عقل دینی را در معنایی دیگر از عقل فلسفی قرار می دهد. وی با نفی استدلالی بودن قرآن معتقد است که مذاقه در امور و به کارگیری عقل، در قرآن و آیات و روایات مورد تأیید قرار نگرفته است (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ۸۳). در تحلیل این دیدگاه باید بیان نمود که لازمه این دیدگاه معرفت زدایی از ایمان و تقلیل ایمان به معنویت است که به برداشت خاصی از ایمان و دیانت مبتنی است و لاقدر در برداشت دیگری که نگرش فیلسوفان مسلمان را رقم می زند، این رابطه تبیینی متصور نیست. در این منظر، جداساختن عقل دینی از عقل فلسفی با تمسک به ویژگی استدلال گری عقل فلسفی مطابقت با مفاد دیانت ندارد. در واقع اگر چه عقل در مقام تدبر و عبرت گیری معنایی خاص از عقل را بیان می کند و در آیات و روایات آمده است اما به این کارکرد عقل بسنده نمی شود و برای برگزیدن ایمان دینی به کسب معرفت و تحقیق با عقل استدلالی و اثبات با برهان اشاره شده است و بر آن تأکید شده است.



دینانی قائل به وحدت معنای عقل می‌شود و در این باره بیان می‌کند عقل یک حقیقت بیشتر نیست ولی در خلأ نمی‌باشد بلکه رنگ و بوی محیط را دارد پس عقل استدلال-گر (یونانی) مابین با عقل در محیط اسلامی نمی‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۲، ۲۵). در حالی که دینانی معتقد است تعلیمات آیین اسلام برای رشد تفکر فلسفی و اندیشه‌های عمیق، زمینه‌ای مناسب و شایسته فراهم آورده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ۲۷۲). در نظر ایشان تعالیم دینی با عقل و تفکر سازگاری دارد. اسلام هیچگاه مخالف تفکر نبوده و بلکه دائماً توصیه به تفکر می‌کند در نتیجه تعالیم اسلام آمادگی تفلسف را داشته است (انصاری، ۱۳۸۰، ۱۴۰). از آنجا که فلسفه جز تلاش در جهت کشف حقیقت چیز دیگری نیست و از طرف دیگر با اینکه در فلسفه کوشش می‌شود تا بنیادی‌ترین امور و اساسی‌ترین مسائل را فهم کند، به همین نحو ما در تعلیمات و معارف ادیان نیز می‌بینیم که این کوشش انسان برای فهم اساسی‌ترین مسائل مربوط به هستی را به هیچ‌وجه مذبوم و نکوهیده ندانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۶).

با توجه به مطالب فوق به اعتقاد دینانی عقل از دین جدا و منفک نمی‌باشد و تمام کسانی که عقل را از دین منفک و جدا می‌پندارند، نمی‌توانند در باب حقانیت و اولویت و یگانگی دین سخن بگویند زیرا آنجا که عقل نباشد حقانیت و اولویت تحقق نمی‌پذیرد، وحدت و یگانگی نیز معنی نخواهد داشت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ۱۳۵). هنگامی که امر معقول حقیقت شناخته شود پس مسئله بنیادی جمع و توفیق میان فلسفه و دین اهمیت ویژه می‌یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ۵۶). بنابراین در نظر دینانی جمع و توفیق دین و فلسفه نه تنها امکانپذیر است بلکه می‌توان در زدودن برخی اوهام و بالاتر بردن سطح شناخت و معرفت اشخاص سودمند و ثمربخش باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ۷۱) و این یعنی ضرورت عقلانی شدن دین در نظر ایشان.

داوری هر چند به تفکیک میان عقل در شرع و عقل در فلسفه قائل است اما به اتصال میان این دو معتقد است. داوری با قول به جایگاه مبنایی برای عقل هم برای فلسفه و هم برای دیانت، بیان می‌کند هم احکام فلسفه، عقلی است و هم احکام دین موافق با عقل است. منتها با این تفاوت که عقل در شرع، عقل مستقل از وحی و کتاب نیست. عقل در شرع، عقل پرورده وحی است، این عقل با شریعت توأم است و تحقق می‌یابد. حال آنکه عقل در فلسفه عقل پرورنده است که با عقل پرورده وحی متفاوت است (داوری- اردکانی، ۱۳۶۱، ۱۰-۱۲).

داوری میان فلسفه و اسلام ملازمی نمی‌داند و حتی با کسانی که فلسفه را باطن و حقیقت دیانت می‌دانند مخالفت می‌کند و اسلام را مقدم بر فلسفه و بی‌نیاز از فلسفه می‌داند زیرا اگر اسلام به فلسفه نیاز داشت ۲۰۰ سال طول نمی‌کشید تا فلسفه و فلاسفه پیدا شوند (داوری اردکانی، ۱۳۶۶، ۲۸). اما بینونت ذاتی میان فلسفه و اسلام برقرار نیست و حتی متکلمانی که با فلسفه مخالفت نموده‌اند متذکر به این بینونیت ذاتی نبوده‌اند (داوری- اردکانی، ۱۳۷۹، ۵۹). در دیدگاه وی فلسفه در عالم اسلام وارد شد و دوره جدیدی از فلسفه با عنوان فلسفه اسلامی آغاز شد که به پرسش از وجود پرداخت و صورت دیگری به فلسفه یونانی بخشید. نیز به این مطلب اشاره می‌کند که فلسفه در وقت تفکر پدید آمده و بسط یافته است (داوری اردکانی، ۱۳۷۸، ۴). چنانکه از ابتدای تاریخ فلسفه، استیلای تفکر عقلی بر همه انحاء دیگر تفکر آغاز شده است (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۱۸). داوری به رغم دیدگاه خود فلسفه را باطن و حقیقت دیانت نمی‌داند اما اذعان می‌کند که فلاسفه و بعضی از فرق قدیم اسلامی همچون اسماعیلیه و اخوان الصفا معتقدند فلسفه باطن شریعت است. به عبارت دیگر اینان علم و فلسفه را باطن و حقیقت دیانت دانسته‌اند. فلاسفه قدیم بدون آنکه خود را ملتزم به وحی الهی بدانند، دینی را که مبتنی بر فلسفه نباشد، مردود خوانده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۴۵-۴۶). تا آنجا که فلاسفه اسلامی کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند تا هم نفرت یونانی بودن آن را عقلاً کنار زده و هم تعبیر قرآنی آن که مورد احترام هر مسلمانی است بر آن علم بکار برده شود. در این صورت دیگر «فلسفه» بالتجلی در کلمه «حکمت» در برابر دین قرار نمی‌گیرد. ایشان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکارگیری خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تطهیر فلسفه کوشیدند تا برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیاء متصل سازند (قنبری، ۱۳۸۳، ۲۸-۲۹).

#### ۴. امکان فلسفه دینی و اسلامی بودن فلسفه اسلامی

برای آن که بتوان به هویت فلسفه اسلامی پی برد نیاز است تا به دینی بودن فلسفه اسلامی پرداخت و به این مسئله پرداخته شود که آیا فلسفه اسلامی یک فلسفه مقید به دین است یا خیر. ملکیان فلسفه اسلامی را در قید دین می‌داند و از آنجا که ملکیان معتقد است دین با فلسفه ورزی در سه منظر موضوع، روش و هدف تفاوت دارد (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ۶۴ و ۷۲ و ۷۶-۷۷)، نتیجه می‌گیرد که امکان و وقوع فلسفه اسلامی مردود می‌باشد. در واقع ایشان

فلسفه اسلامی را بیشتر کلام و الهیات اسلامی می‌داند تا فلسفه و در نتیجه از همان ابتدا حساب کلام و الهیات را از فلسفه جدا می‌کند و معتقد است ما الهیات اسلامی داریم اما فلسفه‌ای نداریم که ربط و نسبتی با اسلام داشته باشد. در نتیجه بین الهیات اسلامی و فلسفه اسلامی تفکیک قائل می‌شود که اولی ممکن و دومی غیرممکن است. فلسفه به هیچ نظام دینی‌ای تعلق خاطر ندارد و البته خصومتی هم ندارد. فلسفه مانند ریاضیات است یک سیر آزاد عقلانی است که نه خویشاوندی و اخوتی با نظام دینی خاص دارد و نه خصومتی. به اعتقاد ملکیان اگر اصطلاح «فلسفه اسلامی» را دینی بدانیم پس دیگر فلسفه نیست بلکه الهیات و کلام است (ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ۶۷). ملکیان برخلاف کسانی مانند ژیلسون که معتقد است فلسفه دینی و از جمله فلسفه مسیحی وجود دارد، بیان می‌کند ترکیب فلسفه با مضاف‌الیه «مسیحیت یا اسلام» امکانپذیر نیست (ملکیان، ۱۳۸۷، ب، ۴۷-۴۸).

دینانی نیز فلسفه و کلام را دو علم جداگانه می‌داند و هم‌عقیده با ملکیان است، اما با این تفاوت که ایشان فلسفه اسلامی را پذیرفته و آن را به کلام تقلیل نمی‌دهد. وی با نظر کسانی که فلاسفه اسلامی را چون از مسلمانانی می‌دانستند که به معارف اسلامی تعلق خاطر داشتند پس فلسفه آنها کلام است، اظهار مخالفت می‌کند. نباید متدین بودن یک فیلسوف را به معنی متکلم بودن آن گرفت زیرا می‌توان در عین تعهد دینی در تفکر آزاده بود. بنابراین بین فلسفه و کلام تفاوت بسیار است و فیلسوفان اسلامی با حفظ اعتقاد ولو از طریق کلام در اندیشه خود آزاد بودند و تفلسف می‌کردند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ۳۶-۳۷). به نظر وی درست است که متکلمان در همان مواردی صحبت می‌کنند که فلاسفه درباره آنها صحبت می‌کنند، اما در روش متفاوت هستند. بنابراین اگر روش فلسفی باشد پس هیچ ایرادی ندارد که عقاید اسلامی را هم بررسی و برهانی کرد همانطور که فارابی و ابن‌سینا اینکار را کردند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ۱۴۱). بنابراین ملاحظه می‌کنیم که دینانی یکی از دلایل فلسفی بودن فلسفه اسلامی را مربوط به روش آن که فلسفی و برهانی است، ذکر می‌نماید. کار ابن‌سینا و به ویژه ملاصدرا که می‌خواستند از دین یک تبیین فلسفی عرضه کنند یک کار کلامی نبود بلکه عین فلسفه است. ملاصدرا می‌خواست وحی را بفهمد و برای فهم وحی به عقل و استدلال روی آورد. مسائل در آثار ملاصدرا طوری طراحی شده که رنگ و بوی مباحث کلامی را ندارد. در واقع دیانت و فلسفه رقیب هم نیستند بلکه این دو یار و مکمل یکدیگرند. تفکر فلسفی برای فهم دیانت ضروری است (خامنه‌ای و دیگران، ۱۳۷۴، ۳۱-۳۲).

۲۹). با اینحال مواضع فلسفی فیلسوفان مسلمان غیر از مواضع فکری ومذهبی متکلمان است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸، ۵۴).

داوری نیز تقید فلسفه به دین را نمی‌پذیرد و فلسفه دینی را الیهیات و کلام نام می‌نهد و بیان می‌کند که مقصود از فلسفه اسلامی فلسفه‌ای نیست که با دیانت موافق باشد زیرا چنین فلسفه‌ای وجود ندارد مگر آنکه مراد علم کلام باشد. ایشان فلسفه‌هایی مانند فلسفه اسماعیلیه را که فلسفه را به استخدام اعتقادات دینی درآورده‌اند را مسامحتاً نوعی فلسفه دینی می‌نامد و این نوع فلسفه را اصیل نمی‌پندارد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۶۸-۶۹). و آنچه از جمع فلسفه و دین در دوره اسلامی و قرون وسطی یاد می‌کنند، جمع علم کلام و فلسفه است (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ۱۰). وی تصریح می‌کند که فلسفه اسلامی کلام نیست. حکما در اثبات مطالب خود مقید و ملتزم به کتاب نبودند و متکلمان غرضی جز اثبات اصول دین نداشتند به همین جهت گفته‌اند که علم کلام مقید به وحی است و حال آنکه در فلسفه برهان ملاک است. هرچند که در نظر داوری این تعبیر برای درک اختلاف علم کلام و فلسفه کافی نیست (داوری اردکانی، ۱۳۶۶، ۴۵-۴۶). فلسفه مسلمان یا مسیحی و به طور کلی فلسفه دینی وجود ندارد. دیانت و فلسفه دو نحوه تفکر است که با هم مشتبه نمی‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۴). داوری مانند دینانی معتقد است در فلسفه اسلامی روش برهانی که روش فلسفه است بکار برده شده پس به همین دلیل فلسفه است و نه کلام و الیهیات (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۵۹). در نظر داوری هیچ متفکری در تفکر خود پایبند ملاحظات نیست و با رعایت ملاحظات فلسفه اصیل به وجود نمی‌آید و اگرچه نمی‌توان منکر شد که بسیاری از فلاسفه با توجه به احکام و قواعد دین و رسوخ کلمات اولیای دین تفکر کرده‌اند، اما فرق است میان تفکر در سایه یک قول و درباره یک قول با تفکر به ملاحظه مراعات آن قول. زیرا اصولاً تفکر به مراعات یک قول محال است. فلاسفه اسلامی و مخصوصاً متأخران آنها که بیشتر به کلمات قرآنی و احادیث نبوی و اقوال اولیای الهی استشهد نموده‌اند نه تنها فلسفه را تابع دیانت قرار نداده‌اند بلکه به دیانت صورت فلسفی اطلاق کرده‌اند تا آنجا که علم کلام و تصوف نیز به فلسفه تبدیل شده‌است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۷۸).

داوری اسلامی بودن فلسفه اسلامی را در دوره تاریخی حیات اسلامی می‌داند. به نظر وی فلسفه اسلامی یک تمامیت واحد است که در طی هزار سال صورت و تعیین خاص پیدا کرده است (داوری اردکانی، ۱۳۷۸، ۴). تاریخ اسلامی بدون فلسفه یک صورت وهمی و خیالی است پس این تصور که اگر فلسفه در عالم اسلام نبود تمدن اسلامی به چه شکلی

در می‌آمد بسیار دشوار است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۸۵). در واقع داوری معتقد است فلسفه اسلامی باید در عالم اسلام بسط یابد و شیوه زندگی همان عالم را بیاموزد و هم اکنون هم جایگاه فلسفه اسلامی در عالم اسلام است. عوالم دیگر از جمله عالم متجدد هم فلسفه خاص خود را داشته و اگر عالم دیگری هم آغاز شود، تفکر هم تفکر دیگری خواهد شد (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ۱۰۸). بنابراین در نظر ایشان فلسفه اسلامی برای تمدن اسلامی ضروری می‌نماید و حتی در حد امکان هم نیست بلکه وجود چنین فلسفه‌ای ضرورت نیز دارد. داوری فلسفه اسلامی را تاریخ (دوره) فلسفه می‌داند. فلسفه اسلامی تفکری خاص در مقابل تفکر یونانی و مغایر با آن نیست و نباید آن را مجموعه‌ای از آراء فیلسوفان یونانی دانست که رنگ و بو و ظاهر اسلامی پیدا کرده است. فلسفه اسلامی مرحله تازه‌ای از تاریخ فلسفه است (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۳؛ داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۶۸). به عبارتی فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است با صورت تازه نسبت به فلسفه یونانی. این نوع فلسفه اثر و نتیجه تفکر فیلسوفان اسلامی در آثار فلسفه یونانی است (داوری اردکانی، ۱۳۸۸، ۱۱۳). فلسفه دوره اسلامی در علمی بسط یافته که سایه اسلام در آن گسترده بوده است (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ۱۴).

به همین نحو دینانی در موافقت با داوری در اینکه فیلسوفان اسلامی فهم فلسفی از دین ارائه داده‌اند نیز بیان می‌کند که در واقع فیلسوف اسلامی فلسفه‌اش را از آیات و احادیث اسلامی استخراج نمی‌کند بلکه فیلسوف اسلامی خود اسلام را تفلسف می‌کند و در اسلام فلسفه‌ورزی می‌نماید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۸). و این همان فهم فلسفی از دین به روش برهانی است. فلسفه در محیط اسلامی به وجود آمده، هر چند از وحی کمک گرفته است اما از طریق وحی نیامده است و مانند سایر علوم اسلامی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ۶-۷). در واقع فیلسوف اسلامی با وحی و محتوای آن فلسفه‌ورزی می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۱۶). فلسفه دینی یعنی فلسفه‌ورزی در دین و این در مقابل نظر ملکیان است که تفلسف در دین را بی‌معنا می‌داند و معتقد است متون و روایات دینی نمی‌توانند به عنوان حدوسط برهان در فلسفه اسلامی قرار گیرند. متون مقدس دینی و مذهبی می‌توانند الهام-بخش افکار فلسفی یا عرفانی باشند اما نباید آنها را حدوسط برهان قرار داد (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ۵۱).

دینانی همچنین در جهت جمع تعهد دینی با تفکر آزاد عقلی و فلسفی بیان می‌کند از آنجا که فیلسوف می‌تواند دین داشته باشد و می‌تواند دین نداشته باشد پس فیلسوف متدین

با پیش فرض پیش می‌رود اما با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رود و در قید عقیده باقی نمی‌ماند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ۱۴۳). در تعریف فلسفه، دینی بودن یا بی‌دین بودن حالت جوهری ندارد و همان‌گونه که بیان شد همه با پیش فرض سراغ فلسفه می‌روند و هیچ‌کس بدون پیش فرض نیست. فیلسوف اسلامی به پیش فرض خود آگاه است اما با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رود و تفلسف می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ۱۴۲-۱۴۳). در نظر دینانی فلسفه اسلامی یعنی پاسخ به پرسشهای فلسفی در جهان اسلام. فیلسوفان مسلمان مشکلات و مسائل خاصی داشتند که فلسفه‌شان در ارتباط با همین مشکلات بود. این مشکلات برخاسته از برخورد متکلمان و یک سلسله مسائل دینی بوده که بسیار متفاوت با مسائل مشکلات فیلسوفان یونانی بود. نظرات حاصل از همین برخوردها همان فلسفه اسلامی است. آری فلسفه اسلامی اگر همان حرفهای ارسطو باشد که دیگر اسلامی خواندن آن بی‌فایده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ۱۶۲؛ انصاری، ۱۳۸۰، ۱۲۳-۱۲۴؛ صاحبی، ۱۳۷۷، ۵۳). فیلسوفان اسلامی بر اساس مشکلات و بستر فرهنگی خاصی که داشتند تفلسف کردند و در حقیقت فلسفه‌ای بوجود آوردند که فلسفه اسلامی نام گرفت (انصاری، ۱۳۸۰، ۱۴۱). بنابراین اگر کسی به پرسش و پاسخهای فلسفی در درون جهان اسلام پردازد به او فیلسوف اسلامی می‌گویند و به مجموعه پاسخ‌هایی که به پرسشهای فلسفی در جهان اسلام داده می‌شود نام فلسفه اسلامی می‌نهند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۱۰). بنابراین فلسفه مشائی در اسلام همان فلسفه ارسطویی نیست؛ فلسفه مشائی اسلامی فلسفه خاصی است با عناصر مخصوص و با اضافات قابل توجه و پاسخی است به سوالات فیلسوفان اسلامی و ساختار آن طوری است که به سوالات مسلمانان پاسخ می‌دهد (صاحبی، ۱۳۷۷، ۲۹). فیلسوفان مسلمان خواستند بین فلسفه‌ای که قرن‌ها از دیانت جدا افتاده بود یک پل ارتباطی برقرار سازند و در این پل ارتباطی خواستند وحی را بطور معقول بفهمند و عقلشان را ارضا کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶، ۶۸). کوشش برای فهم حقیقت و پاسخ به پرسش‌های مابعدالطبیعی و بنیادین هستی هم در دین هست و هم در فلسفه (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۴). در تعلیمات و معارف ادیان کوشش انسان برای فهم اساسی‌ترین مسائل مربوط به هستی به هیچ‌وجه مذموم و نکوهیده ندانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۶)، زیرا بشر استعداد فلسفی و فلسفه‌ورزی دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۵) بنابراین انسان می‌تواند در عین تعهد دینی در تفکر آزاده باشد. فیلسوفان اسلامی نیز با حفظ اعتقاد در اندیشه خود آزاد بودند و تفلسف می‌کردند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ۳۶-۳۷).

در واقع هر سه صاحب‌نظران در اینکه فلسفه مستقل از دین است اتفاق نظر دارند ولی با این تفاوت که ملکیان معتقد است فلسفه اسلامی مقید به دین شده لذا فلسفه نیست اما داوری و دینانی مدعی هستند که فلسفه اسلامی مقید به دین نشده بلکه در فضای اسلامی بوده و چون مقید به دین نشده پس فلسفه است. اگر بخواهیم در قالب یک استدلال باشد کبرای استدلال را هر سه قبول دارند که فلسفه نمی‌تواند دینی باشد متتها در صغرا اختلاف دارند بدین معنی که در نظر ملکیان این فلسفه دینی شده اما از نظر داوری و دینانی نه تنها دینی نشده بلکه این دین و فضای دینی بوده که عقلانی و فلسفی شده است.

دلیل دیگری که ملکیان بر رد فلسفه اسلامی و تقلیل آن به الهیات و کلام دارد این است که فلسفه اسلامی نقدناپذیر است و به گونه‌ای تقدس دارد. وی معتقد است که وقتی فلسفه الهیات شد دیگر نقدناپذیر می‌شود زیرا الهیات منطبقه ممنوعه می‌باشد و این نقد لطمه‌ای به آموزه‌های دینی و مذهبی می‌زند. همچنین فلاسفه اسلامی معتقدند فلسفه اسلامی همان حکمت خالده‌ای است که قابل تخطئه و رد و تکذیب نیست چون عقل بکار برده شده در این فلسفه عقل شهودی متصل به عقل فعال است (ملکیان، ۱۳۸۷، ب، ۵۷).

دینانی نه تنها فلسفه اسلامی را نقدناپذیر نمی‌داند بلکه معتقد است که باب نقد و نقادی کاملاً باز بوده است و با همین نقادی‌ها رشد کرده است. به نظر ایشان، فلسفه اسلامی در اثر مخالفت‌های متقدان اعم از مستشرقان، فقها و متکلمان که فلسفه یونان و بطور کلی فلسفه یونانی را نقادی کرده‌اند، به وجود آمده است. بنابراین چنین فلسفه‌ای تقلید نیست بلکه فلسفیدن ماجرای فکر است. فلسفه اسلامی اصالتی دارد و اصالت آن در این نقادیهاست (انصاری، ۱۳۸۰، ۹۹). ایشان نیز معتقد است که فلسفه‌ای که رنگ تقدس به خود بگیرد دیگر قابل نقد نمی‌باشد، زیرا امر مقدس قابل نقد نمی‌باشد در حالی که حیات فلسفه به نقد است؛ فلسفه اگر مورد نقد واقع نشود مرده است. لکن معتقد است که فلسفه اسلامی هم نقد شده و نقادی هم اکنون می‌شود، پس این هم فلسفه است و هم مقدس نیست. ما وحی را نمی‌توانیم نقد کنیم اما از آنجا که فلسفه محصول اندیشه فیلسوف است پس قابل نقد است و دیگر تقدس ندارد (انصاری، ۱۳۸۰، ۲۰۱).

در همین راستا داشتن انگیزه دینی در مباحث فلسفی را نافی فلسفیدن نمی‌داند و در پاسخ به کسانی که معتقدند فلاسفه مسلمان در بررسی افکار و آراء افلاطون و ارسطو انگیزه دینی داشتند و این با آزادی اندیشه که از شرایط لازم و ضروری برای یک فیلسوف است سازگار نیست، بیان می‌کند که صرف داشتن انگیزه در یک حرکت فکری مانع آزادی

اندیشه نیست. بسیاری از فیلسوفان مسلمان از این توانایی برخوردار بودند که از اندیشه‌های خود فاصله بگیرند و سپس آنها را مورد بررسی قرار دهند و موضع فکری و فلسفی‌شان را مشخص کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ۵۴). در نتیجه انگیزه دینی فیلسوفان مسلمان در بررسی آراء و افکار فلاسفه مانع از آزادی اندیشه نیست. تعقل دینی با تحقیق عقلی همراه است چرا که تحقیق عقلی همان تفلسف است، تعقل دینی نیز همان تفلسف است و بدون فلسفه نمی‌توان وارد عقل دین شد (انصاری، ۱۳۸۰، ۸۳-۸۴).

در دیدگاه ملکیان در صورتی که اسلامی بودن به فلسفه اضافه شود، آنگاه می‌توان عنوان اسلامی و غیراسلامی را هم به همه علوم متعلق دانست زیرا متون مقدس می‌توانند منبع سوالات علمی مانند زیست‌شناسی، فیزیک، ریاضی و ... را نیز فراهم سازند پس می‌توان زیست‌شناسی، فیزیک و ریاضی اسلامی هم داشته باشیم و حال آن‌که این علوم اسلامی و غیراسلامی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۷، ب، ۴۸-۴۹). این بیان که به صورت برهان خلف بیان شده است بیشتر صورتی جدلی دارد که هرچند در گفتار موافقان به آن اشاره‌ای نشده اما بر اساس دیدگاه ایشان این ملازمه قابل پذیرش نیست و فلسفه با فیزیک متفاوت است؛ در واقع فلسفه اسلامی به دلیل پرداختن به مسایل بنیادین (در نظر دینانی) و به مسایل وجود (در نظر داوری) از طرفی حیثیت فلسفی و از طرفی دیگر حیثیت اسلامی یافته است که چنین چیزی برای فیزیک و ریاضیات صادق نیست؛ مگر این که فیزیکدان و ریاضیدان از حیثیت دینی یا فلسفی خود بخواهد به این مسایل بپردازد.

## ۵. فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی

یکی از مسایلی که بحث از فلسفه اسلامی توسط متفکران بدان پرداخته شده است استقلال و اصالت فلسفه اسلامی در مقابل فلسفه یونان است؛ این که آیا فلسفه اسلامی استقلال و اصالت خود را در برابر فلسفه یونان حفظ کرده یا خیر؟ از سخنان ملکیان چنین برمی‌آید که ایشان فلسفه را یونانی می‌داند و فلسفه‌های مضاف اسلامی و مسیحی و در حالت کلی فلسفه دینی را نپذیرفته است و بیان می‌کند اکثر مباحث فلسفه اسلامی ریشه و پیشینه‌ای در فلسفه یونان و روم داشته پس نمی‌توان گفت فیلسوفان اسلامی چیزهایی گفته‌اند که قبل و بعد از ایشان کسی نگفته و مختص به خود ایشان است (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ۸۸-۸۹). در نتیجه ملکیان هویت و اصالتی برای فلسفه اسلامی در برابر فلسفه یونانی قائل نمی‌باشد. در مقابل از نظر دینانی درست است که فلسفه و اندیشه یونان قدیم در نوع نگاه و نگرش



فیلسوفان مسلمان به جهان مؤثر بوده است اما جای تردید نیست که در پرتو آیات و تعالیم قرآنی، افقی در برابر اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که بی‌سابقه بود. در این چشم‌انداز بی‌سابقه معانی و حقایقی قابل درک و کشف است که در افقهای دیگر نمی‌توان به آنها دست یافت. مسلمانان با تأمل در آیات آفاقی و انفسی قرآن به حقایق و دقایق گرانبهایی دست یافتند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ۳۷) و (صاحبی، ۱۳۷۷، ۲۷-۲۸). دینانی برخلاف ملکیان که فلسفه اسلامی را فلسفه‌ای یونانی می‌داند و تنها به عامل بیرونی برای فلسفه اسلامی تأکید دارد، به عوامل درونی توجه نموده است. این فلسفه، یونانی نیست و صرفاً ترجمه‌ای از یونان نبوده است. این نظر دینانی برخاسته از نظر مرتضی مطهری است که برای اثبات استقلال فلسفه اسلامی، مسایل فلسفه اسلامی را چهار دسته می‌داند: دسته نخست مسایلی است که صرفاً ترجمه است؛ مانند اکثر مسایل منطق، مبحث مقولات، علل اربعه و تقسیمات علوم؛ دسته دوم مسایلی است که از یونان آمده است ولی در فلسفه اسلامی تکمیل شده است؛ مانند امتناع تسلسل، تجرد نفس؛ دسته سوم مسایلی است که بدون تغییر عنوانی، محتوای آن در فلسفه اسلامی تغییر یافته است، مانند نظریه مثل؛ و دسته چهارم مسایلی است که اصلاً هیچ سابقه‌ای در فلسفه یونان ندارد و کاملاً ابتکاری و نوین است؛ عمده مسایل فلسفه اسلامی مانند اصالت وجود، وجود ذهنی، وحدت وجود، حرکت جوهری و ... از این دسته است؛ لذا مسایل فلسفه اسلامی صرفاً ترجمه فلسفه یونان نیست و عمده و اساس این مسایل توسط خود فیلسوفان مسلمان و در فضای اسلامی مطرح گردیده است (مقالات فلسفی، ج ۳، ۲۱-۳۲).

به نظر دینانی که فلسفه را بر محور پرسش‌های اساسی تعریف کرد، فلسفه اسلامی هم به همین پرسش‌ها می‌پردازد که فلسفه یونانی پرداخته است اما درست است که پرسشهای فلسفی جاودان و همیشگی است ولی همین پرسشهای همیشگی در ظروف مختلف و شرایط گوناگون تفاوت پیدا می‌کند. جریان فکر فلسفی که حکایت از کشف حقیقت دارد در عین اینکه دارای هویت واحد است در هر دوری از ادوار تاریخ از معنی خاص و صورتی ویژه برخوردار می‌گردد. بنابراین فلسفه اسلامی در عین اینکه به کاروان همیشه در حرکت تاریخ جهان بستگی دارد، دارای هویت مخصوص به خویش است با طرز تفکری منحصر به خود در جهت کشف حقیقت هستی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ۱۷۵). پس هویت اسلامی فلسفه اسلامی مانع از فلسفی بودن آن نیست و این همان اصالت و استقلال چنین فلسفه‌ای است در نسبت با فلسفه یونان. در نظر وی اگر فلسفه اسلامی صرفاً اندیشه

یونانی باشد، دیگر حق نداشتیم آن را فلسفه اسلامی بنامیم. بنابراین ایشان در خصوص عدم انحصار فلسفه در یونان و نیز تقلیدی نبودن و اصیل بودن فلسفه اسلامی تأکید می‌کند (انصاری، ۱۳۸۰، ۱۲۲).

داوری در بررسی فلسفه اسلامی آن را بر اساس ادوار تاریخی فلسفه غرب، همسان با فلسفه قرون وسطا می‌داند که نسبت به فلسفه یونانی بیشتر موافق با دین است و رنگ و بوی دینی دارد (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۱۸ و ۴). فلسفه اسلامی مانند فلسفه یونان به پرسش وجود می‌پردازد و بر اساس پاسخی که به این پرسش داده است فلسفه محسوب گشته است مانند تمام فلسفه‌هایی که به این پرسش پرداخته‌اند اما این فلسفه‌ها بسته به پاسخی که به این پرسش داده‌اند مختلف گشته‌اند. به عبارتی دیگر برحسب پاسخ به پرسش از وجود است که فلسفه‌های مختلف و ادوار مختلف تاریخ فلسفه تحقق یافته است (داوری- اردکانی، ۱۳۹۶، ۸۲). در واقع در فلسفه اسلامی هم مانند فلسفه یونان پرسش از وجود مطرح است. در نظر هر یک از فیلسوفان این ادوار، وجود جلوه خاص داشته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۸، ۱۱۴). بنابراین در فلسفه به معنای دوست داشتن دانایی - در جهت رسیدن به حقیقت تفاوتی میان فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی نیست. هر فیلسوفی که از فلسفه دفاع می‌کند با زبان فلسفه خود دفاع می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۶۶، ۹-۱۰). فلسفه اسلامی تفسیر دیگری از وجود است و متعاقباً صورت دیگری از فلسفه می‌باشد. در واقع فلسفه اسلامی اصول یونانی را با معنی تازه دریافته و اگر اختلاف اساسی میان فلاسفه یونانی و اسلامی وجود دارد ناشی از این دریافت تازه است و حال فلسفه اسلامی هم با این دریافت تأسیس شده است (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۴). فارابی و فلاسفه قرون وسطی در دوره اسلامی وجهه و جلوه دیگری از وجود را غیر از آنکه بر یونانیان مکشوف شده بود را دریافتند و با این دریافت توانستند مسائل تازه‌ای طرح کنند و به مطالبی که در فلسفه یونان نیز مطرح بود، معنای تازه‌ای بدهند (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۷۰). فلسفه اسلامی تفسیر فلسفه یونانی در افق توحید است چنانکه فیلسوفان عالم اسلام فلسفه یونانی را در افق اعتقاد به توحید تفسیر کردند (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، د) در نتیجه کوشیدند تا برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و سخنان ائمه استشهاد کنند (قنبری، ۱۳۸۳، ۳۰). بنابراین هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید فلسفه بی‌اعتنا به تفکر دینی بوده است اما اعتنای فلاسفه به دیانت بدان معنی است که آنها جلوه وجود را در آئینه دیانت دیده‌اند و به همین جهت وجود و حق را خدا دانسته‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۷۹). پس

فلسفه اسلامی تفسیر و صورت تازه‌ای از تفکر فلسفی است (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۹۱). اگر می‌بینیم که در فلسفه اسلامی مسائل تازه‌ای مطرح شده که در فلسفه یونانی وجود نداشته نباید تصور کنیم که فلاسفه اسلامی فی‌المثل به ملاحظات دیانت به طرح آن مسائل پرداخته‌اند بلکه بنابر اصول تازه و به مقتضای این اصول، آن مسائل هم مطرح شده است (داوری اردکانی، ۱۳۹۶، ۸۳).

داوری برخلاف غالب شرق‌شناسان که عالم اسلام را حداکثر نگهبان و نگهدارنده علوم یونانی دانسته‌اند و امانت خود (علم یونانی) را به صاحبانش بازگرداندند، بیان می‌کند اگر دانشمندان دوره اسلامی تنها نگهبان علم یونانی بودند، اروپائیان که می‌توانستند به صورت مستقیم به آثار یونانی مراجعه کنند دیگر چه نیازی بود که به صورت عربی یا فارسی به آن آثار مراجعه نمایند؟ آیا حقیقت این نیست که مسلمانان در کتابها و آثارشان به علم و حکمت و فلسفه تعرض کردند و با این تعرض یک دوره تاریخ علم و فلسفه پدید می‌آمد؟ (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ۱۴). فلسفه اسلامی اگرچه از ریشه تفکر یونانی روید اما این ریشه در عالم اسلام جا گرفت و در هماهنگی با نظام عالم بسط و گسترش یافت (داوری - اردکانی، ۱۳۸۳، ۷۸-۸۳). پس تعبیر فلسفه اسلامی صرف یک نام و عنوان است که به یک دوره‌ای از تاریخ داده می‌شود و مقصود از آن فلسفه‌ای است که در دوره اسلامی ظهور کرد و صاحبان آن بیشتر رسماً یا حقیقتاً مسلمان بوده‌اند. فلسفه اسلامی مرتبه و مرحله‌ای از بسط فلسفه‌ای است که یونانیان اساس آن را گذاشته و این فلسفه مثل تمام فلسفه‌ها در حد ذات خود یونانی است (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ۳۳۴-۳۳۵).

داوری و دینانی هر دو در اینکه فلسفه اسلامی اصالت دارد و مستقل از فلسفه یونانی است اتفاق نظر دارند. اما این دیدگاه داوری در خصوص یونانی بودن بالذات فلسفه مورد قبول دینانی نیست و آن را دارای ریشه شرقی هم می‌پندارد چنانکه ایشان به شکست انحصار فلسفه در خاستگاه غربی یونانی توسط سهروردی و بیان خاستگاه شرقی آن اشاره می‌کند. به نظر ایشان اگر مقصود از فلسفه، فلسفه جهان‌محور غیردینی باشد، آن را می‌توان یونانی دانست اما اگر مقصود از فلسفه، حکمت به معانی عام کلمه باشد، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که فقط در یونان بوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، ۲۸۴). یونان زادگاه فلسفه است و فلسفه در یونان با افلاطون و ارسطو رشد یافت. اما فلسفه جایگاه و زادگاه دیگری هم داشت چنانکه سهروردی اولین کسی بود که در تاریخ فلسفه این بت را شکست و گفت جایگاه فلسفه شرق است یعنی هم شرق جغرافیایی و هم شرق معنوی (ابراهیمی -

دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۵). در نظر سهروردی، حکمت سرمنشاء الهی دارد و از هر مس آغاز می‌گردد؛ سپس خود در دو شاخه حرکت می‌کند یکی شاخه غربی و دیگری شاخه شرقی؛ که در شاخه غربی از حکمای یونانی مانند فیثاغورث و افلاطون یاد می‌کند و نوافلاطونیان را نیز در این شاخه برمی‌شمرد. اما شاخه شرقی شامل حکمای شرقی است که در رأس آنها حکمای خسروانی و ایران باستان قرار دارند که حکمت اشراق در طرح‌ریزی فلسفه خود از این شاخه و به خصوص حکمت خسروانی به عنوان منبع اصلی بهره می‌برد (نصر، ۱۳۹۴، ۲۱۰؛ نصر، ۱۳۸۴، ۶۴۰؛ شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ۵۳۲؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ۴۴۱).

## ۶. بحث و نتیجه‌گیری

این تحقیق به دنبال بررسی نظرات متفکران معاصر در خصوص ماهیت فلسفه اسلامی بود که در آرای سه تن از این متفکران که در ابعاد مختلف این مسئله بیشتر سخن گفته‌اند، صورت پذیرفت. نظر نهایی این متفکران به این صورت بود که ملکیان، امکان آن را مورد تردید قرار داده و آن را ممتنع می‌داند و به تفکیک میان فلسفه و اسلام نظر می‌دهد؛ در نظر وی فلسفه اسلامی به الهیات و کلام تقلیل می‌یابد؛ دینانی و داوری هر کدام با مقدمات مختلفی، بر امکان فلسفه اسلامی، تأکید می‌ورزند و با قول به تعامل میان فلسفه و اسلام، این تعامل را برای فرهنگ اسلامی ضروری دانسته‌اند.

در تحلیل نظر این متفکران نخستین مطلب مبادی تصویری درباره فلسفه و اسلام و به طور عام دیانت بود که به تغایر ماهوی و مفهومی بین این دو مقوله منتهی شد. فلسفه و دیانت از دو مقوله هستند که به درستی در دیدگاه ایشان بیان شده بود و بر آن اتفاق نظر داشتند. بر این اساس فلسفه دینی که مقید به دین باشد از لحاظ هر سه دیدگاه ممتنع است اما در این که فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای دینی باشد مورد اختلاف است.

بازخوانی دیدگاه ملکیان به این گزاره منتهی می‌شود که مسائل فلسفه اسلامی دو بخش است: بخش نخست که همان مسائل فلسفه یونانی است و از این حیث، فلسفه اسلامی یک فلسفه تقلیدی است که هویت مستقل اسلامی نداشته و اصالتی ندارد؛ و بخش دوم که مسائل دینی است که به دو دلیل ماهیتی فلسفی ندارد: دلیل نخست این که مقید به دین است و فلسفه مبرای از تقید است؛ و دلیل دوم این که مقدس است و فلسفه مقدس نیست. به نظر می‌رسد بنا بر مبنای خود ملکیان که فلسفه را فرآیند دانسته و نه فرآورده می‌توان این دو دلیل را ناقص دانست؛ زیرا آنچه ملکیان در فلسفه اسلامی مقید و مقدس برشمرده

فرآورده تفکر فلسفی محسوب می‌شود و فرآیند فلسفی در فلسفه اسلامی، علی‌الاصول، یک فرآیند استدلال‌گری است که خود حکما و فلاسفه اسلامی از آن به برهان یاد کرده‌اند و روش فلسفه اسلامی قلمداد می‌کنند.

از این لحاظ می‌توان به بنیان فلسفی بیان شده توسط فارابی در صناعات خمس اشاره نمود که اساس فلسفه را برهان می‌داند و آن را از خطابه و جدل جدا می‌سازد. آری شاید بتوان به برخی از این مسایل به شیوه خطابی یا جدلی پرداخت و هویت دینی و الهیاتی به آن بخشید، اما فیلسوفان مسلمان به برهان به عنوان روش تفکر خود متمسک بوده‌اند. مدعای خود فیلسوفان مسلمان همین روش برهانی و عقلی است و هر چند می‌توان در مقام تحقق به طور آسیب‌شناختی به میزان بهره‌مندی و پایبندی ایشان از برهان و روش تفکر عقلی پرداخت اما نمی‌توان به طور کلی و در مقام تعریف این روش را که خود به آن اذعان نموده‌اند، منکر شد و روایتی تقلیل‌گرایانه از آن ارائه نمود.

به نظر می‌رسد دیدگاه موافقان را در صورتی که بتوان بر این اساس تحلیل نمود، قابل دفاع دانست. در دیدگاه دینانی، که متدین بودن و مسلمان بودن فیلسوف مانعی برای تفکر فلسفی نبود؛ و فیلسوف می‌تواند حتی با داشتن پیش‌فرض‌های دینی و اسلامی آن‌ها را در تفکر فلسفی خود دخالت ندهد، فیلسوف مسلمان با ابتدای فلسفه خود بر روش برهانی و استدلالی، متعهد به برهان و استدلال است و چیز دیگری از جمله پیش‌فرض‌های خود را در این فرآیند دخالت نمی‌دهد. فیلسوف مسلمان، خاستگاه و انگیزه دینی برای طرح مسایل بنیادین دارد اما این دخالتی در فرآیند فلسفی ندارد، فرآیند فلسفی یک فرآیند استدلالی است. بر این اساس دینانی خاستگاه طرح مسایل بنیادین را دینی، اما روش و فرآیند آن را فلسفی می‌داند. و این نه تنها مانعی برای تفکر فلسفی نیست بلکه می‌تواند انگیزه‌ای برای پی‌گیری مسایل بنیادین باشد؛ چنان‌که فیلسوفان مسلمان خود را ملزم به پی‌گیری برهانی و استدلالی مسائل بنیادین و پرسش‌های بنیادین دانسته‌اند. در دیدگاه داوری نیز اشاره به دوره تاریخی دینی و اسلامی در فلسفه اسلامی، که صورت تازه‌ای به فلسفه اساساً یونانی، داده و فلسفه اسلامی پدید آمده است، با تأکید بر این نکته ارائه شده است که مسئله آن وجود و روش مورد اتکای فیلسوفان مسلمان در بررسی مسایل وجود، برهان و استدلال بوده است. لذا ظرف این پیدایش، دینی بوده است اما روش و فرآیند آن فلسفی بوده و به همین لحاظ فلسفه قلمداد می‌گردد.

این تحلیل را می‌توان با نظر به مسایل فلسفه اسلامی به این گونه ادامه داد که در فلسفه اسلامی هر چند مسایلی از فلسفه یونان وجود دارد و فلسفه یونانی به عنوان عاملی بیرونی در شکل‌گیری آن نقش ایفا کرده است، لیکن فلسفه اسلامی به عنوان یک واقعیت تاریخی سیری تاریخی داشته که از ترجمه آغاز شده و به تأسیس مکاتب فلسفی در حداقل سه مرحله توسط ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا منجر شده است که عبارتند از: مشاء، اشراق و متعالیه. چنان که نمی‌توان واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی را منکر شد، نمی‌توان سیر تاریخی آن را نیز نادیده گرفت و آن را محدود به مسایل ترجمه شده یونانی نمود.

دیدگاه ملکیان با تقلیل فلسفه اسلامی به الهیات و کلام اسلامی و انکار واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی، از مقام واقعیت تاریخی دور گشته و از مقدماتی بهره می‌گیرد که ریشه در معرفت‌زدایی از ایمان و تقلیل ایمان به معنویت دارد، که یک برداشت از ایمان و دیانت است و لااقل با برداشت فیلسوفان مسلمان تفاوت دارد، برداشتی که در آن ایمان در مراتبی با معرفت یکسان انگاشته شده است. لذا برای اثبات دیدگاه خود در این زمینه احتیاج به اثبات این دیدگاه خود در زمینه ایمان دینی دارد که اختلاف در این زمینه یک اختلاف تفسیری از دین می‌باشد و به نظر می‌رسد با این دیدگاه تفسیری نمی‌توان واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی را انکار کرد تنها می‌توان ادامه این واقعیت تاریخی را روا ندانست و توصیه به کناره‌گیری از این واقعیت تاریخی نمود که یک دیدگاه توصیه‌ای است. نهایتاً می‌توان از دیدگاه وی توصیه نمود که اگر به تفسیر ایمان بر اساس معرفت‌زدایی و معنویت باور داشته باشید سراغ تفلسف اسلامی نروید اما نمی‌تواند واقعیت تاریخی به وجود آمده به عنوان فلسفه اسلامی را انکار نماید.

دیدگاه موافقان را می‌توان با نگاه فیلسوفان مسلمان به ایمان، تکمیل نمود. فیلسوفان مسلمان بر اساس نگرش فلسفی خود به مقوله ایمان نگاهی معرفتی داشته‌اند و نقش علم و معرفت را در آن برجسته نموده‌اند اما از این واقعیت غافل نبوده‌اند که ایمان امری ذومراتب بوده و عنصر معرفت تنها در مراتب خاصی از آن نقش ایفا می‌کند. و در همین مراتب است که تفکر فلسفی به حوزه دینی و ایمانی راه می‌یابد. فیلسوف اسلامی با دغدغه تفکر عقلانی به این دریافت می‌رسد که ایمان که از جنس اعتقاد است، تنها در صورتی می‌تواند ایمانی حقیقی باشد که مبتنی بر معرفت باشد و با یک فرآیند عقلانی و برهانی حاصل شده باشد و گرنه صرف یک اعتقاد تقلیدی است که کفایت نمی‌کند. بدین صورت اسلامیت فلسفه ضرورتاً قابل سرایت به علوم دیگر نیست زیرا علوم دیگر به مسائل اساسی نمی‌پردازند.

آنچه نقطه عزیمت فلاسفه اسلامی را فراهم نموده است چنانکه دینانی می‌گوید پرسش‌های بنیادین و اساسی است که پرسش اساسی آن همین پرسش از مبدأ وجود است که صورت‌بندی اسلامی آن توسط ابن‌سینا با معرفی علت فاعلی ایجابی به جای علت غایی و فرجامی است. ابن‌سینا از زاویه دیگر علت فاعلی الهی را در طول علت فاعلی طبیعی قرار می‌دهد و با این ساختار معرفی شده سلسله مراتب طولی عالم را که برای یک تفکر دینی مورد نیاز است در فلسفه اسلامی وارد می‌نماید. این نظام فکری مورد قبول دیگران متفکران اسلامی نیز واقع می‌گردد و در طول تاریخ فلسفه اسلامی منتهی به حکمت متعالیه می‌گردد. از این رو می‌توان امکان فلسفه اسلامی را اثبات نمود. اما این امکان تنها رد امتناع آن است که به مثابه امکان عام است و می‌تواند شامل ضرورت هم باشد. فلسفه اسلامی یک امکانی بود که به درستی فیلسوفان مسلمان از آن بهره جستند و نظر به واقعیت تاریخی نمی‌توان امکان را منکر شد و حتی می‌توان آن را ضروری دانست؛ اما این فرآیند تاریخی و تلاش فیلسوفانه نباید متوقف گردد و فیلسوفان مسلمان با تکیه بر واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی و امکان آن، نیاز است به پرسش‌ها و صورت‌های تازه‌ای از فلسفه مانند معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وجودی و حتی تحلیلی توجه نمایند تا ضرورت کنونی آن را نیز نشان دهند، و گرنه عنصر تاریخی به معنای ایستایی در تاریخ خود بر آن غلبه می‌نماید و عنصر تاریخی به معنای حیات تاریخی پویا از آن رخت برمی‌بندد و هر چند نمی‌تواند امکان آن را مورد تردید قرار دهد اما دست کم ضرورت آن را تقلیل می‌دهد.

دینانی و داوری واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی را پذیرفته‌اند و ادامه این واقعیت را روا می‌دانند. اما برای این که فلسفه اسلامی چگونه این تداوم را داشته باشد با توجه به مبانی هر دو که یکی مواجهه با پرسش‌های اساسی و دیگری صورت دوره‌ای و تاریخی دادن به فلسفه است، نیاز به تبیین بیشتری دارد. همان‌گونه که بیان شد امکان فلسفه اسلامی با نظر به واقعیت آن اثبات می‌گردد اما به نظر می‌رسد ضرورت بیان شده منوط به تحقق شرایطی است که این ضرورت دیگر یک ضرورت ذاتی نبوده و ضرورتی مشروط است اما در هر حال امکان آن باقی می‌ماند. ضرورت بیان شده در دیدگاه دینانی و داوری یک ضرورت تاریخی است که نسبت به دیدگاه ملکیان از حقانیت بیشتری برخوردار است زیرا با واقعیت تاریخ منطبق است اما با نگاه به آینده تنها یک امکانی است که با تحقق شرایط آن ضرورت می‌یابد. با نگاه تاریخی و هویتی به فلسفه اسلامی رجحان با نظرات دینانی و داوری است اما این نگاه برای توسعه و پیشرفت فلسفه اسلامی کفایت نمی‌کند و به نظر می‌رسد جدای

از دفاع از هویت مستقل نیاز به معونه بیشتری دارد که امید است در مجالی دیگر بتوان برای آن با بررسی دیدگاه‌های متفکران نقشه‌ای ترسیم نمود که به رشد و گسترش آن منتهی گردد.

## کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. پرتو خرد، تهران، هرمس، ۱۳۹۴ چاپ اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. درخشش/بزن رشد در حکمت مشاء، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹ چاپ اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. عقلائییت و معنویت، تهران، هرمس، ۱۳۹۶ چاپ اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. فلسفه اسلامی: هستی و چیستی، نقد و نظر، ۱۳۸۵، شماره اول و دوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ چاپ پنجم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ چاپ اول، جلد ۱.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ چاپ اول، جلد ۲.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ چاپ اول، جلد ۳.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷ چاپ اول.
- انصاری، عبدالله. آئینه‌های فیلسوف، تهران، سروش، ۱۳۸۰ چاپ اول.
- خامنه‌ای، سیدمحمد و اعوانی، غلامرضا و ابراهیمی دینانی، غلامحسین. دین و حکمت، کیهان اندیشه، شماره ۶۰، ۱۳۷۴.
- داوری اردکانی، رضا. دفاع از فلسفه، تهران، دفتر پژوهش‌های برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ چاپ اول.
- داوری اردکانی، رضا. دیانت و علم جدید، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۶، ۱۳۶۱.
- داوری اردکانی، رضا. غزالی و فلسفه اسلامی، جاویدان خرد، ۱۳۸۸، شماره ۳ (دوره جدید).
- داوری اردکانی، رضا. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶ چاپ دوم.
- داوری اردکانی، رضا. فلسفه تطبیقی، تهران، ساقی، ۱۳۸۳.
- داوری اردکانی، رضا. فلسفه چیست؟، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران، ۱۳۷۴ چاپ دوم.



فلسفه اسلامی از امتناع تا ضرورت، تحلیل نظرات موافقان و ... ۲۲۷

داوری اردکانی، رضا. مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران، ۱۳۷۹ چاپ سوم.

داوری اردکانی، رضا. نظر اجمالی به سیر فلسفه در عالم اسلامی و در ایران، نامه فرهنگ، ۱۳۷۸، شماره ۳۱.

داوری اردکانی، رضا. نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ چاپ اول.

صاحبی، محمدجواد. گفتگوی دین و فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ چاپ اول.

علی، شاهرخت رحیمی و حقی، علی. دین پژوهی مصطفی ملکیان؛ بررسی و نقد، جستارهای فلسفه دین، انجمن علمی فلسفه دین ایران، ۱۳۹۶، سال ششم شماره اول.

قنبری، امید. زندگینامه رضا داوری اردکانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ چاپ اول. ملکیان، مصطفی. پویایی و پایایی، نقد و نظر، ۱۳۸۷، شماره ۵۱ و ۵۲.

ملکیان، مصطفی. ده ملاحظه روش شناختی در فلسفه اسلامی، همشهری، ۱۳۸۵، شماره ۳۹۵۲.

ملکیان، مصطفی. فلسفه اسلامی: چیستی و هستی، نقد و نظر، ۱۳۸۵، شماره ۴۱ و ۴۲.

ملکیان، مصطفی. مشتاقی و مهجوری، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷، چاپ سوم.

میان محمد، شریف. تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، چاپ اول، جلد ۱.

نصر، سیدحسین. تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، جامی، ۱۳۹۴، چاپ اول.

نصر، سیدحسین. سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ ششم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی