

آیا فلسفه اسلامی داریم؟

عبدالرسول عبودیت

چکیده

این‌که عنوان «فلسفه اسلامی» صرفاً یک نام است یا توصیفی است حقیقی، مسئله‌ای است در خور بحث. در این مقاله، ابتدا مجموعه‌ای که تحت این عنوان شناخته می‌شود معرفی می‌گردد و سپس نشان داده می‌شود که عنوان مذکور صرفاً نام این مجموعه نیست، بلکه توصیف حقیقی آن است؛ یعنی، مجموعه مذکور هم حقیقتاً فلسفه است و هم حقیقتاً اسلامی. بدین منظور، دو نوع نقش برای آموزه‌های دینی در فلسفه فرض می‌شود، که یک نوع با ماهیت فلسفی فلسفه سازگار نیست و نوع دیگر سازگار است. در مرحله بعد، با تشریح نقش اخیر دین در فلسفه، برای دین حداقل چهار نحو تأثیر سازگار در فلسفه تصویر می‌شود. در نهایت، نشان داده می‌شود که دین اسلام در فلسفه مورد بحث چنین تأثیراتی داشته است، پس فلسفه مذکور حقیقتاً اسلامی است.

کلید واژه‌ها

فلسفه، اسلام، فلسفه اسلامی

چند گاهی است که دربارهٔ درستی یا نادرستی عنوان «فلسفهٔ اسلامی» چالش‌هایی وجود دارد. برای داوری درست در این باره کافی است سه مسئله زیر را به ترتیب بررسی کنیم:

مسئله اول: عنوان «فلسفه اسلامی» و مشکل آن؛

مسئله دوم: آیا فلسفهٔ اسلامی امکان‌پذیر است؟

مسئله سوم: در صورت امکان‌پذیر بودن، آیا چنین فلسفه‌ای وجود دارد؛ به عبارت دیگر، آیا مجموعه معارفی که ما امروز آن را تحت عنوان «فلسفه اسلامی» می‌شناسیم واقعاً فلسفهٔ اسلامی است؟^۱

مقدمه

پیش از هر بحثی، باید توجه داشت که در فرهنگ اسلامی عنوان «فلسفه اسلامی» به مجموعه‌ای از مسائل اطلاق می‌شود که در باب امور عامه، خداشناسی، علم‌النفس، معرفت‌شناسی و دین‌شناسی مطرح می‌شوند، که باب امور عامه یا الهیات بالمعنی الاعم خود شامل مباحثی است همچون احوال کلی وجود، وجود مستقل و رابط، وجود ذهنی، مواد ثلاث، جعل، ماهیت، وحدت و کثرت، علیت، قوه و فعل، ثبات و سیلان، علم و عالم و معلوم و مقولات عشر؛ و باب خداشناسی یا الهیات بالمعنی الاخص شامل مباحثی است همچون اثبات ذات، توحید، مباحث کلی صفات، اثبات تک تک صفات نظیر علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر و توضیح نحوه هریک از این صفات و مسائل ناشی از هر یک از صفات مانند قضا و قدر و لوح و قلم و عرش و کرسی و جبر و تفویض و بالاخره مباحث مربوط به افعال نظیر اثبات عوالم مجرد، حل مشکل شرور، دوام فیض و حدوث عالم؛ و باب علم‌النفس شامل مباحثی است همچون تعریف نفس، اثبات وجود نفس، اثبات جوهریت نفس، اثبات تجرد نفس، حدوث یا قدم نفس، قوای نفس و شئون آن‌ها، نحوه ارتباط قوای نفس با نفس و بالاخره بقای نفس پس از مرگ؛ و معرفت‌شناسی شامل مباحثی است که عمدتاً در کتب برهان و به طور پراکنده مطرح‌اند و بایی به آن اختصاص نداده‌اند و بالاخره باب دین‌شناسی فلسفی شامل مباحثی است همچون حقیقت مرگ، بطلان تناسخ، اثبات معاد، عالم برزخ یا مثال منفصل،

حقیقت حشر، حقیقت قیامت، حقیقت میزان و حساب، حقیقت سعادت و شقاوت، حقیقت بهشت و جهنم، حقیقت وحی، لزوم وحی، مسئله نبوت و از همه مهم‌تر مسئله معاد جسمانی. مجموعه فوق، یا دست‌کم بخش اعظم آن، در بسیاری از کتاب‌های مهم فلسفی - از شقایق ابن‌سینا، که اولین کتاب مفصل فلسفی است، تا اسفار صدرالمتألهین، که مهم‌ترین کتاب مفصل فلسفی در چهار سده اخیر است و نیز در بسیاری از کتب مهم فی‌مابین - مطرح است و هر فیلسوفی، به فراخور مبانی و طرز فکر خود، درباره آن‌ها نظر دارد و طبعاً بسیاری از این مسائل در اثر بحث‌ها و چالش‌ها، در طول تاریخ فلسفه اسلامی، پیوسته دگرگون شده‌اند و در نهایت، عمده آن‌ها در نظام فلسفی صدرالمتألهین، حکمت متعالیه، کمال یافته و تثبیت شده‌اند و از آن پس کمتر جرح و تعدیل یافته‌اند. مقصود از «فلسفه اسلامی» مجموعه مذکور است از بدو پیدایش تا حال حاضر با همه تغییر و تحولاتی که در طول این مدت در آن راه یافته است. اکنون به پرسش نخست بپردازیم.

عنوان «فلسفه اسلامی» و مشکل آن

برای این‌که مقصود از مسئله اول را بهتر درک کنیم، باید ابتدا مقصود از فلسفه و اسلام را روشن بیان کنیم. به نظر حکمای اسلامی، فلسفه مجموعه مسائلی است برهانی در باب موجود بماهر موجود؛ به عبارت ساده‌تر، فلسفه مجموعه مسائلی هستی‌شناسانه است که با استنتاج معتبر منطقی، بی‌واسطه یا باواسطه، از بدیهیات اولیه یا ثانویه عقلی حاصل شده‌اند. بدیهیات اولیه و ثانویه، و به ویژه بدیهیات اولیه، که نقشی اساسی در فلسفه دارند، گزاره‌هایی هستند که عقل خود به خود و بدون کسب و نظر، و به اصطلاح بدون کمک از استدلال، قادر به درک صدق آن‌هاست. همان‌طور که تعریف فوق نشان می‌دهد، صرف این‌که مجموعه‌ای از مسائل مضمونی هستی‌شناختی داشته باشند کافی نیست برای این‌که آن‌ها را فلسفه بدانیم، بلکه روش حصول آن‌ها، و به تعبیر دقیق‌تر، روش اثبات صدق آن‌ها، نیز باید عقلی باشد؛ یعنی، از طریق استدلال‌هایی که در نهایت مبتنی بر بدیهیات عقلی‌اند ثابت شده باشند و به اصطلاح باید برهانی باشند. پس فلسفه، علاوه بر این‌که در باب هستی بحث می‌کند، دارای دو ویژگی

انفکاک ناپذیر است: اول این که روش آن استدلالی است و در نتیجه، هیچ مسئله هستی‌شناسانه‌ای تا هنگامی که صدقش از طریق استدلال ثابت نشود فلسفی نیست. دوم این که مبادی فلسفه بدیهیات اولیه و ثانویه عقلی، و به ویژه بدیهیات اولیه‌اند؛ یعنی، مقدماتی که در استدلال برای اثبات صدق گزاره‌ای فلسفی به کار می‌روند یا باید بدیهی باشند و یا در نهایت به بدیهیات منتهی شوند، پس تا هنگامی که نتوان صدق مسئله‌ای هستی‌شناختی را، بی‌واسطه یا با واسطه، به صدق گزاره‌های بدیهی - که عقل خود به خود قادر به درک صدق آن‌هاست - مستند کرد، آن مسئله فلسفی نیست، خواه صدق آن از طریق دیگری، مثلاً مستند به وحی، احراز شده باشد یا نه. اما مقصود از اسلام مجموعه آموزه‌ها و تعلیماتی است که در قرآن کریم و روایات معتبر منقول از معصومین علیهم‌السلام مطرح شده‌اند، اعم از این که این آموزه‌ها مضمونی هستی‌شناختی داشته باشند یا نه. با توجه به این که اسلام، همانند یهودیت و مسیحیت، از ادیان آسمانی است که از طریق نزول وحی بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دست ما رسیده است و با توجه به این که امور وحیانی تعبدی‌اند، می‌توان گفت که ویژگی آموزه‌های اسلامی، مانند آموزه‌های هر دین آسمانی دیگر، تعبدی بودن آن‌هاست؛ یعنی، این آموزه‌ها، خواه مضمونی هستی‌شناختی داشته باشند خواه نه، به استناد ایمان به خداوند و معصومان علیهم‌السلام و بدون مطالبه دلیل پذیرفته می‌شوند. به عبارت دیگر، اعتقاد به صدق آموزه‌های دینی، چه از نوع هستی‌شناسی باشند و چه غیر آن، مستند به اعتقاد و ایمان به صدق خداوند و معصومان علیهم‌السلام است نه مستند به درک صدق گزاره‌های بدیهی‌ای که قادر به اثبات آن آموزه‌اند، به طوری که اگر کسی مدعی شود که این آموزه‌ها را تصدیق نمی‌کند مگر این که از طریق عقل هم آن‌ها را اثبات کند، چنین کسی مؤمن نیست. مؤمن حقیقی باید محتوای وحی - اعم از قرآن و روایات معتبر - را، از آن جهت که وحی است، بی‌هیچ قید و شرطی، تصدیق کند، خواه عقل هم از طریق استدلال قادر به درک صدق آن باشد یا نباشد. اکنون می‌توان دریافت که عنوان «فلسفه اسلامی» با چه مشکلاتی روبه‌روست. مقصود از فلسفه اسلامی مجموعه‌ای از مسائل است که هم ماهیت فلسفی دارند و هم ماهیت اسلامی، از هر دو ویژگی برخوردارند، طبعاً چنین مجموعه‌ای با سه مشکل مواجه است:

مشکل اول: این مشکل در مسائلی است که عقل در آن‌ها حکمی خلاف وحی دارد. توضیح

آیا فلسفه اسلامی داریم؟ □ ۳۱

این‌که فلسفه اسلامی به معنای مذکور در بالا، چون فلسفه است، باید عقلی باشد و در هر مسئله‌ای از آن به حکم عقل گردن نهاد، و چون اسلامی است، باید در مسائلی از آن‌که وحی حکم دارد به حکم وحی هم گردن نهاد و بالتبجیه اگر در مسئله‌ای عقل حکمی خلاف وحی داشته باشد، باید به دو حکم متعارض گردن نهاد که ممکن نیست، پس در چنین مسائلی با تعارض عقل و وحی روبرویم. این مشکل به بحث فعلی ما مربوط نیست و در مبحث مشهور «تعارض عقل و دین» بدان می‌پردازند.

مشکل دوم: این مشکل که عام است و حتی مسائلی را که در آن‌ها عقل و وحی حکمی یکسان دارند نیز شامل می‌شود، پاسخ به این سؤال است که آیا می‌توان برای وحی آن‌چنان نقشی در فلسفه قائل شد که به موجب آن فلسفه‌ای وحیانی داشت، به نحوی که هم ماهیت فلسفی فلسفه حفظ شود و هم وحیانی باشد یا به محض این‌که وحی به کمک فلسفه آید فلسفه از فلسفه بودن ساقط می‌شود. به اختصار، آیا ممکن است فلسفه‌ای در عین این‌که فلسفه است وحیانی هم باشد؟ به تعبیر دقیق‌تر، آیا دو وصف «فلسفی» و «وحیانی» باهم سازگارند، به طوری که گزاره‌ای واحد از همان جهت که فلسفی است وحیانی باشد یا نه، بالضروره گزاره مذکور به اعتباری که وحیانی است فلسفی نیست و به اعتباری که فلسفی است وحیانی نیست؟

پاسخ به این سؤال مشکل نیست. اجمالاً حکمای اسلامی منکر امکان فلسفه وحیانی، به معنای مذکور در بالا هستند؛ زیرا همان‌طور که گفتیم، صرف این‌که گزاره صادقی مضمونی هستی‌شناسانه داشته باشد کافی نیست برای این‌که گزاره‌ای فلسفی باشد، بلکه علاوه بر این، باید صدق آن از طریق عقل درک شود؛ به عبارت دیگر، هر گزاره هستی‌شناسانه‌ای که صدق آن از طریق عقل درک شود، از آن جهت که از طریق عقل درک می‌شود، فلسفی است. پس گزاره‌های هستی‌شناسانه‌ای که صدقشان از طریق وحی درک می‌شود، از آن جهت که از طریق وحی درک می‌شوند، فلسفی نیستند. در یک کلام، اصلاً فلسفه یعنی هستی‌شناسی عقلانی از آن جهت که عقلانی است، پس هستی‌شناسی وحیانی، هرچند حقیقتاً هستی‌شناسی است و هرچند وحیانی بودن آن، در نظر مؤمنان و متدینان، موجب کاهش ارزش معرفت‌شناختی آن نیست و حتی موجب افزایش آن هم هست، با این همه چنین هستی‌شناسی‌ای فلسفه نیست. پس اگر از دلیل

صدق گزاره‌ای فلسفی سؤال شود، نمی‌توان، در پاسخ، به جای استدلال، به وحی استناد کرد و یا استدلالی ذکر کرد که در مقدمات آن آموزه‌های وحیانی به کار رفته باشد یا در نهایت، به آموزه‌ای وحیانی منتهی شود؛ چرا که اگر چنین کنیم، به این معناست که صدق گزاره مذکور، بی‌واسطه یا باواسطه، از طریق وحی درک شده است نه از طریق عقل و این منافی فلسفی بودن گزاره است. نتیجه این‌که از نظر حکمای اسلامی فلسفه وحیانی، به معنایی که گذشت، امکان‌پذیر نیست و بالتبع نمی‌توان در فلسفه وحی را جانشین استدلال کرد یا آموزه‌های وحیانی را از مبادی فلسفه قرار داد؛ به تعبیر رایج، در فلسفه، در مقام داوری - یعنی مرحله اثبات صدق و کذب گزاره‌ها - نمی‌توان از وحی و آموزه‌های وحیانی کمک گرفت. قائل شدن به چنین نقشی برای وحی در فلسفه مستلزم تناقض است و باز به تعبیر دیگر، قوام فلسفه به این است که مستخرج از عقل باشد و لاغیر، بنابراین، فلسفه مستخرج از وحی، گرچه هستی‌شناسی است و معتبر است، فلسفه نیست.

مشکل سوم: گفتیم که وحی و آموزه‌های وحیانی اسلام نمی‌توانند در فلسفه، در مقام داوری، تأثیر داشته باشند؛ به این معنا که جانشین استدلال‌ها و مبادی فلسفی شوند و فلسفه از آن‌ها استخراج شود. حال مشکل اصلی پاسخ به این سؤال است که با این مبنا، اسلامی بودن فلسفه اسلامی به چیست. آیا برای این آموزه‌ها می‌توان نقش و تأثیر دیگری در فلسفه تصویر کرد؛ نقش و تأثیری که سبب شود فلسفه مزبور با حفظ ماهیت فلسفی خویش حقیقتاً اسلامی هم باشد و به موجب آن از فلسفه مسیحی و یهودی و غربی و غیره متمایز باشد؟ پاسخ مثبت است. بررسی مسئله دوم چیزی جز توضیح درباره این پاسخ نیست.

آیا فلسفه اسلامی امکان‌پذیر است؟

سؤال این بود: آیا به غیر از تأثیر آموزه‌های وحیانی اسلام در مقام داوری در فلسفه، که مستلزم تناقض است و مردود می‌باشد، تأثیرات حقیقی دیگری برای آن‌ها متصور است؟ گفتیم: آری. آموزه‌های وحیانی می‌توانند به انحای دیگری نیز بر فلسفه تأثیر گذارند، به طوری که ماهیت فلسفی فلسفه نیز محفوظ بماند، همانند تأثیر در جهت‌دهی، تأثیر در طرح مسئله، تأثیر در ابداع

استدلال و تأثیر در رفع اشتباه.

۱. تأثیر در جهت‌دهی: آموزه‌های یک دین همه از اهمیت یکسان برخوردار نیستند، بلکه از دیدگاه خود دین برخی از آن‌ها بسیار مهم، برخی مهم و برخی هم کم‌اهمیت‌ترند. مثلاً در دین اسلام، خداشناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به ویژه مسئله توحید مهم‌ترین و با ارزش‌ترین آموزه دینی است و به همین دلیل، کفر و شرک مهم‌ترین کبایرند. در مرتبه بعد، مسئله معاد و عوالم غیب بسیار مهم‌اند. آشکار است که برای فیلسوفی که به چنین دینی متدین است نیز بررسی چنین مسائلی از اهمیت بیشتری برخوردار است و در نتیجه، در این مسائل هم تحقیقات بیشتری می‌کند و هم دقت بیشتری به خرج می‌دهد. بنابراین، هر دینی به فلسفه‌ای که در دامن آن پرورش می‌یابد جهت می‌دهد.

ممکن است این جهت‌دهی به صورت غیرمستقیم نیز صورت پذیرد؛ یعنی، کلام یا عرفان دینی، که خود مستقیماً متأثر از دین‌اند، بر جهت رشد فلسفه تأثیرگذارند و موجب شوند ابوابی از فلسفه حجیم‌تر و عمیق‌تر شوند و ابوابی لاغر باقی بمانند.

۲. تأثیر در طرح مسئله (یا تأثیر در مقام گردآوری): هر دینی با طرح آموزه‌های هستی‌شناسانه جدید، مسائل فلسفی نوی را فراروی فیلسوفان متدین قرار می‌دهد و در نتیجه، ابواب جدیدی را در فلسفه‌ای که در دامن آن رشد می‌کند می‌گشاید. دلیل این امر روشن است. فیلسوف متدین به همه آموزه‌های دین ایمان دارد و از جمله به آموزه‌های هستی‌شناسانه آن. او به مقتضای ایمانش این آموزه‌ها را صادق می‌داند، اما چون در فلسفه‌اش طرح و حل نشده‌اند، دلیلی عقلی بر صدق آن‌ها ندارد. طبعاً به موجب غریزه کنجکاوی به جست‌وجوی دلیل آن‌ها می‌پردازد و بدین نحو، مسئله‌ای نو در فلسفه مطرح می‌شود.

این نوع تأثیر نیز ممکن است غیرمستقیم، یعنی از طریق کلام و عرفان دینی، انجام گیرد. بسیاری از مسائل کلامی و عرفانی مضمونی هستی‌شناختی دارند و فیلسوفان را به چالش دعوت می‌کنند و مباحث تازه‌ای را در فلسفه می‌طلیند. کم نیستند مسائلی که از این طریق به فلسفه راه یافته‌اند.

ممکن است گمان شود که پذیرفتن این دو نوع تأثیر، فلسفه را تبدیل به کلام می‌کند؛ چرا که

تعلق خاطر به مباحث دینی و دفاع از آن‌ها شأن متکلم است نه فیلسوف. بحث فلسفی آزاد است و طبعاً نباید فیلسوف به مسئله یا مسائل خاصی تعلق خاطر داشته باشد. اما این گمان باطل است. قوام فلسفه به این است که احکام هستی‌شناسانه خود را با استدلال‌هایی عقلی اثبات کند و بس، هیچ شرط دیگری ندارد. پس همین‌که گزاره‌ای مضمونی هستی‌شناختی داشت و فیلسوف برای اثبات صدق آن‌ها استدلال عقلی معتبری ارائه کرد کافی است برای این‌که فلسفی باشد، خواه غرض از طرح و حل این مسئله دفاع از دین باشد یا کسب و جاهت یا دریافت پول یا نوعی تفریح یا غیر این‌ها.

۳. تأثیر در ابداع استدلال: مقصود از این نوع تأثیر این است که آموزه‌های دینی، درباره موضوعی هستی‌شناختی، بدون این‌که خود استدلالی ارائه دهند، به طور صریح یا ضمنی، نحوه جدیدی از استدلال را پیشنهاد کنند. از باب نمونه، برهان صدیقین در فلسفه اسلامی به همین طریق ابداع شده است. مدعای این برهان اثبات وجود خداست که مسئله‌ای تازه نیست ولی این نحوه استدلال بر آن نو و ابداعی است و چنانکه خواهیم دید، منشأ آن آموزه‌های اسلامی است.

۴. تأثیر در رفع اشتباه: همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، ممکن است در موضوعاتی هستی‌شناختی دین حکمی مخالف حکم عقل داشته باشد؛ یعنی، دین فلسفه را تخطئه کند. در چنین موضوعاتی فیلسوف متدین باید دو حکم متعارض را گردن نهد. اما این تناقض است و ممکن نیست. بنابراین، باید یکی از آن دو را به نفع دیگری کنار نهد. فرض می‌کنیم که در این موضوعات حکم دین صریح و قطعی و غیرقابل تأویل باشد. در این صورت، به دلیل عدم مصونیت مستدل از خطا، باید او حکم عقل، یعنی فتوای فلسفه، را تخطئه کند. اما حکم عقل، علی‌الفرض، نتیجه استدلال است و ممکن نیست نتیجه استدلال را کاذب و مقدمات و صورت آن را صادق و معتبر دانست، پس در چنین مواردی فیلسوف فی‌الجمله به مغالطی بودن استدلال پی می‌برد و با جست‌وجو و تحقیق بیشتر چه بسا خود یا فیلسوفان همکیش او به وجه مغالطه دست یابند و بدین ترتیب، خطایی تصحیح شود و اشتباهی رفع گردد. این تأثیر منحصر به احکام صریح نیست. احکام غیرصریح و تأویل‌پذیر دین نیز به نحوی ضعیف‌تر همین تأثیر را دارند. همچنین لازم نیست حتماً منطوق یک حکم دینی در باب مسئله‌ای هستی‌شناختی خلاف

آیا فلسفه اسلامی داریم؟ □ ۳۵

حکم عقل باشد، بلکه حتی اگر لوازم آن هم مخالف باشند، باز می‌توانند به نحوی ضعیف چنین نقشی را ایفا کنند. در هر حال، مقصود توضیح جزئیات مطلب نیست، بلکه مراد توضیح این نحو تأثیر آموزه‌های وحیانی در فلسفه است به طور کلی. ممکن است انحای دیگری از تأثیر هم باشند که با تفحص بیشتر به دست آیند.

شکی نیست که تأثیرات چهارگانه بالا مانند تأثیر در مقام داوری نیستند تا فلسفه را از مقام فلسفی‌اش خلع کنند. با وجود چنین تأثیراتی، باز هم فلسفه حیثیت عقلانی خود را حفظ می‌کند و باز هم فلسفه است. اما به چه دلیل موجب اسلامی بودن آن می‌شوند؟ پاسخ مشکل نیست. فرض کنید که این فلسفه، به جای اسلام، در دامن دین زردشت رشد کرده بود و به تعبیر دقیق‌تر، فرض کنید فیلسوفانی که چنین فلسفه‌ای را پدید آورده‌اند - با داشتن همان دستمایه اولیه - زردشتی بودند. در این صورت، آیا با توجه به تأثیرات مذکور، باز هم همین مجموعه فعلی را - که تحت عنوان «فلسفه اسلامی» از آن یاد می‌کنیم - ارائه می‌کردند یا مجموعه‌ای که از نظر نوع مسائل، از نظر نحوه استدلال‌ها، از نظر ابواب و کم کیف آن‌ها با مجموعه فعلی تفاوت بسیار داشت؟ گمان نمی‌کنم کسی تردیدی در صحت شق دوم داشته باشد و گمان نمی‌کنم کسی از اسلامی بودن یک فلسفه انتظاری بیش از این داشته باشد. پس فلسفه اسلامی، به معنای فلسفه‌ای که به انحای چهارگانه مذکور در بالا از آموزه‌های اسلامی متأثر است، ممکن است.

آیا فلسفه اسلامی داریم؟

تا این جا معلوم شد که فلسفه اسلامی، به معنایی که ذکر شد، امکان‌پذیر است، اما آیا چنین فلسفه‌ای داریم؟ به عبارت دیگر، آیا مجموعه معارفی که تحت عنوان «فلسفه اسلامی» ارائه می‌شود به معنای فوق اسلامی است؟ برای پاسخ دقیق به این سؤال، باید همه مسائلی از فلسفه اسلامی را که از آموزه‌های اسلام به یکی انحای سابق‌الذکر تأثیر پذیرفته‌اند معرفی کنیم و نحوه تأثیر را نیز نشان دهیم. اما این کار به زمانی طولانی و کتابی مفصل نیاز دارد و فعلاً مقدور ما نیست. ولی به حکم این‌که «ما لا یدرک کله لا یترک کله»، می‌توان برای هر نحو تأثیری لااقل نمونه یا نمونه‌هایی ذکر کرد.

اما در مورد تأثیر اسلام در جهت‌دهی به فلسفه اسلامی، مسئله چندان مشکل نیست. با نگاهی گذرا به قرآن و روایات می‌توان دریافت که مثلاً خداشناسی، به ویژه مسئله توحید، و پس از آن مسئله معاد، از آموزه‌هایی هستند که اسلام برای آن‌ها بیش از هر امر دیگری اهمیت قائل است. فیلسوفان مسلمان نیز بالتبع، به مقتضای ایمانشان، همین‌گونه می‌اندیشند. از باب نمونه، ابن‌سینا، در فصل اول الهیات شفا، از فلسفه، به خاطر وجود مبحث خداشناسی در آن، با تعبیر «افضل علم بافضل معلوم» یاد می‌کند. او در همین فصل در پاسخ به این سؤال که «چرا در طبیعات نیز وجود خدا را ثابت می‌کنند با این‌که این مسئله متعلق به الهیات است؟» می‌گوید: برای این‌که متعلم با این بحث رغبت به فراگیری علوم پیدا کند. این طرز تفکر همه حکمای مسلمان است، چه به آن تصریح کرده باشند و چه نکرده باشند. آشکار است که این طرز تفکر تأثیر اساسی در جهت‌دهی به مباحث فلسفی دارد. مثلاً تأثیر این امر را در فلسفه اسلامی می‌توان با مقایسه این فلسفه با فلسفه ارسطو، که دستمایه فیلسوفان مسلمان است، دریافت. در فلسفه ارسطو فقط چهار صفحه به مبحث خدا اختصاص داده شده است. او خدا را تحت عنوان «محرک اول» یا «محرک غیر متحرک»، که فعلیت محض است، اثبات کرده است و به اختصار توضیح داده است که او چگونه تحریک می‌کند و بس.^۲ اما مثلاً در الهیات شفا^۳ ابن‌سینا، که اولین کتاب مفصل و پخته فلسفی اسلامی است، حدود صد صفحه به این بحث اختصاص یافته است. او خدا را تحت عنوان «واجب بالذات» اثبات کرده است و علاوه بر اثبات خدا، مسئله توحید را نیز به دقت بررسی و ثابت کرده است و علاوه بر این، مباحث کلی صفات و اثبات تک تک صفات و نیز مباحث افعال را تفصیلاً مطرح کرده است. بعد از ابن‌سینا مسئله خداشناسی رشد بیشتری یافته است. امام رازی، کتابی بزرگ، در نه جلد، به نام *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تألیف کرده است که سه جلد اول آن به خداشناسی اختصاص دارد. بالاخره صدرالمتألهین در کتاب *اسفار*^۴ مسائل خداشناسی را به تفصیل تمام و به عمیق‌ترین و دقیق‌ترین وجه بررسی کرده است. تقریباً ربع این کتاب، که بزرگ‌ترین کتاب صدرالمتألهین است، به مباحث خداشناسی اختصاص دارد، علاوه بر مباحث جسته و گریخته‌ای که در این باره در ابواب دیگر وجود دارد. نگاهی به مسئله علم الهی در کتب فلسفه اسلامی و مسائل بسیار دقیقی که در این بحث طرح شده است، از جمله

در تعلیقات ابن سینا و اسفار صدرالمতألہین، صحت این مدعا را آشکار می‌کند. همچنین شبیه مشهور این کمونه،^۵ در باب توحید، و اهمیتی که حکمای اسلامی، پس از این کمونه تا عصر صدرالمتألہین، برای پاسخ به این شبیه قائل شده‌اند نیز گواه دیگری بر صحت این مدعاست. و بالاخره کتاب‌هایی که حکما اختصاصاً درباره خدا و معاد و معمولاً به نام «المبدأ و المعاد» نوشته‌اند - مانند کتاب المبدأ و المعاد ابن سینا، المطالب العالیه امام رازی، المبدأ و المعاد صدرالمتألہین و همچنین کتاب‌های اسرار الآیات، المظاهر الالہیہ، المشاعر، عرشیه و مفاتیح الغیب او و نیز رساله زادالمسافر او، که اختصاصاً در باب معاد جسمانی است - نمونه دیگری از این نحو تأثیرند. لازم نیست در این باره بیش از این توضیح دهیم. هرکسی با توجه به درجه‌بندی آموزه‌های اسلامی از نظر اهمیت و با مراجعه به کتب فلسفه اسلامی به راحتی جای پای اسلام را در جهت‌دهی به فکر فیلسوفان و نیز در جهت‌دهی به مباحث فلسفی مشاهده می‌کند.

اما تأثیر اسلام به طور مستقیم یا غیرمستقیم در طرح مسائل نو در فلسفه اسلامی چندان احتیاج به تفحص و تحقیق ندارد. کافی است نمونه‌هایی از این قبیل مسائل را ذکر کنیم و به آموزه‌ای که منشأ طرح مسئله است، در صورتی که معلوم نباشد، اشاره کنیم:

۱. مسئله مساوقت وجود با شیئیت و نیز نفی واسطه بین وجود و عدم در نزاع با برخی از متکلمین اسلامی؛

۲. مسئله امتناع اعاده معدوم در نزاع با برخی از متکلمین اسلامی؛

۳. مسئله مناط احتیاج معلول به علت و نیز احتیاج معلول به علت در بقاء در نزاع با برخی از متکلمین اسلامی؛

۴. مسئله ابطال اولویت در مقابل قول به ضرورت علی معلولی در نزاع با متکلمین اسلامی؛

۵. مسئله امتناع ترجیح بلا مرجح در نزاع با برخی از متکلمین اسلامی؛

۶. مسئله اصالت وجود (در حکمت متعالیه)، متأثر از عرفان اسلامی؛

۷. مسئله وحدت وجود، متأثر از عرفان اسلامی؛

۸. مسئله بازگشت وجود معلول به تجلی و شأن علت (در حکمت متعالیه)، متأثر از عرفان

۹. مسئله وجود منبسط (در حکمت متعالیه)، متأثر از عرفان اسلامی؛
۱۰. مسئله بسیط الحقیقه کل الاشیاء (در حکمت متعالیه)، متأثر از عرفان اسلامی؛
۱۱. مسئله صادر اول (در حکمت متعالیه)، متأثر از عرفان اسلامی؛
۱۲. مسئله تطابق عوالم (در حکمت متعالیه)، متأثر از حضرات خمس در عرفان اسلامی؛
۱۳. مسئله حدوث ذاتی و حدوث دهری (در فلسفه میرداماد) برای حل آموزه دینی حدوث عالم؛
۱۴. مسئله ربط حادث به قدیم و ربط ثابت به سیال (در حکمت متعالیه)، متأثر از تعبیر روایی: «کان ربّاً اذ لا مربوب و الهاً اذ لا مألوه و عالماً اذ لا معلوم و سمیعاً اذ لا مسموع»؛
۱۵. مسئله توحید واجب تعالی و رفع اشکالات از آن، متأثر از آموزه دینی توحید؛
۱۶. مسئله توحید در الوهیت، متأثر از آیه ﴿لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا﴾؛
۱۷. مسئله ماهیت نداشتن واجب بالذات، متأثر از تعبیر روایی: «شیء لا کالاشیاء»؛
۱۸. مسئله بساطت واجب بالذات، متأثر از متون روایی و متأثر از صفت غنای خداوند؛
۱۹. مسئله عدم مشارکت واجب بالذات با دیگر اشیا در مفاهیم، متأثر از آیه ﴿لیس کمثله شیء﴾؛
۲۰. مسئله فاعل و غایت بودن خداوند برای همه اشیا، متأثر از آیه ﴿هو الاوّل و الاخر...﴾؛
۲۱. مسئله تقسیم صفات واجب بالذات به ایجابی و سلبی یا جمال و جلال متأثر از آیه ﴿تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام﴾؛
۲۲. مسئله زمان و مکان نداشتن واجب بالذات متأثر از متون روایی؛
۲۳. مسئله عینیت صفات کمالی واجب تعالی با ذات، متأثر از خطبه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام: «اول الدین معرفته...» و دیگر روایات؛
۲۴. مسئله علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و کلام و حکمت خداوند متأثر از آیات قرآن؛
۲۵. مسئله صرف وجود و صرف کمال بودن خداوند متأثر از مضامینی دینی همانند «صمد بلاعیب، عزیز بلاذل، غنی بلافقر»؛

۲۶. مسئله جبر و تفویض و امر بین امرین و مسئله توحید افعالی متأثر از آیه «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله.» و «خلقکم و ما تعملون» و متون روایی؛

۲۷. مسئله حقیقت قضا، قدر، لوح، قلم، عرش و کرسی؛

۲۸. مسئله اثبات عقول مفارقه، متأثر از آیه «عندنا خزائنه»؛

۲۹. مسئله وجه انتساب شرور به خداوند (در حکمت متعالیه)، متأثر از عرفان اسلامی؛

۳۰. مسئله دوام فیض و سازگاری آن با حدوث عالم؛

۳۱. مسئله معاد روحانی و جسمانی و توابع آن‌ها؛

۳۲. مسائلی همچون حقیقت عذاب قبر، حقیقت بعث، حقیقت حشر، حقیقت ساعت،

حقیقت نفخ در صور، حقیقت قیامت صغرا و کبرا، حقیقت صراط، حقیقت نشر کتب، حقیقت

حساب، حقیقت میزان، حقیقت سعادت و شقاوت، حقیقت بهشت و جهنم.

۳۳. مسئله خلود در آتش؛

۳۴. مسئله کیفیت تجدد احوال در بهشت و جهنم.

برخی از مسائلی که در بالا اشاره کردیم، خود شبیه بابی است که حاوی مسائل متعددی

است. به علاوه، مسائل فراوان دیگری از این نوع می‌توان یافت. تفحص از چنین مسائلی و نشان

دادن کیفیت تأثیر آموزهٔ دینی در آن و دنبال کردن مسیر مسئله محتاج تحقیقی گسترده است.

اما دربارهٔ تأثیر از نوع ابداع استدلال، شاخص‌ترین نمونه آن برهان صدیقین است. این نوع

برهان بی‌تردید با الهام از آیهٔ «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» ابداع شده است. با

توجه به کتاب‌های در دسترس ما، این نوع برهان را اولین بار فارابی در فصوص الحکم^۶ پیشنهاد

کرده است و به همین آیه استشهاد کرده است، اما خود او نمونه‌ای از این نوع برهان اقامه نکرده

است. پس از او، ابن سینا با استشهاد به همین آیه، نمونه‌ای از آن را در اشارات^۷ ارائه کرده است و

پس از او صدرالمثلهین با استشهاد به همین آیه، دو سه نمونهٔ دیگر در اسفار^۸ و دیگر آثار

خود،^۹ بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، اقامه کرده است و به همین ترتیب، فیلسوفان

پس از او مانند حاج ملاهادی سبزواری^{۱۰} و آقا علی مدرس^{۱۱} نمونه‌های متفاوت دیگری را ارائه

کرده‌اند. در هر حال، خصوصیت این نوع برهان این است که ولو وجود همهٔ مخلوقات و

ممکنات را منکر شویم، باز وجود خداوند را ثابت می‌کند.

نمونه دیگری از ابداع استدلال، استدلال بر وجود خداوند است بدون به کارگیری امتناع تسلسل در آن. این نوع استدلال در این متن روایی: «فلم یکن بَدُّ من اثبات الصانع، لوجود المصنوعین و الاضطرار منهم الیه انهم مصنوعون و ان صانعهم غیرهم و لیس مثلهم...» ارائه شده است. این نمونه در حکم پیشنهاد انواع براهین اثبات وجود خداست که مبتنی بر امتناع تسلسل نیست. فارابی نمونه‌ای از این استدلال را اقامه کرده است که به آن «برهان اسد و اخصر»^{۱۲} می‌گویند، ابن سینا در اشارات^{۱۳} نمونه دیگری از آن را اقامه کرده است که حکما چندان از آن استقبال نکرده‌اند. شیخ اشراق نیز در مطارحات^{۱۴} نمونه‌ای مشابه نمونه ابن سینا ارائه کرده است که سخت مورد نقد و رد صدرالمتهلین واقع شده است. خواجه نیز در تجرید الاعتقاد،^{۱۵} نمونه‌ای قوی از آن را ارائه کرده که مقبول همه حکماست و نیز صدرالمتهلین برهان صدیقین خود را در اسفار به همین منوال اقامه کرده است و بالاخره علامه طباطبائی در پاورقی‌های مبحث دور و تسلسل اسفار،^{۱۶} نمونه‌ای بر اساس وجود رابط و مستقل به دست داده‌اند.

نمونه دیگری از این نوع تأثیر، برهان علامه طباطبائی بر وجود خداوند است در پاورقی‌های جلد ششم اسفار.^{۱۷} علامه طباطبائی، بر اساس اصل امتناع تناقض کوشیده‌اند نشان دهند که واقعیتی که در گزاره بدیهی اولی «واقعیتی هست» بدان اعتراف می‌کنیم همان خداوند است ولا غیر. در واقع، مدعای ایشان این است که هرکسی که به این گزاره اعتراف دارد بی آنکه خود توجه داشته باشد، واقعیت مذکور را واجب بالذات در نظر گرفته است و گرنه امکان نداشت که به این گزاره به طور بدیهی اعتراف کند به نحوی که انکار آن مستلزم انکار واقعیت باشد و به تناقض بینجامد. معنای این سخن این است که همه مردم، بی آنکه خود توجه داشته باشند، به طور بدیهی و بدون احتیاج به برهان، به وجود خداوند معتقدند. از این رو، ایشان نتیجه می‌گیرند که این استدلال در حقیقت تنبیهی است بر امری بدیهی و غیرقابل شک. به نظر می‌رسد که ایشان در اقامه چنین استدلال بدیعی از آیه «أَفَى اللّٰه شَكٌّ» متأثرند.

و بالاخره آیه «لو کان فیهما آلّه الا اللّٰه لفسدتا» در حکم پیشنهاد استدلالی است بر توحید در الوهیت؛ چرا که این آیه کبرایی است که به ضمیمه صغرای «لکن لم تفسدا»، که مضمّر و مطوی است، بیان یک استدلال است. اما چون بر کبرای آن برهانی اقامه نشده است، فقط در حکم پیشنهاد استدلال بر توحید در الوهیت است.

آیا فلسفه اسلامی داریم؟ □ ۴۱

اما دربارهٔ تأثیر از نوع رفع اشتباه، باید به مسئله حدوث عالم اشاره کنیم. در متون اسلامی آنچنان بر حدوث همهٔ عالم تأکید شده است که صدرالمتألهین صراحتاً منکر آن را منکر امر ضروری دین و خارج از اسلام به شمار می‌آورد. با این حال، حکمای پیش از صدرالمتألهین به اموری قدیم - مقصود قدیم زمانی است - مانند مادهٔ جهان و حرکت دوری فلک و زمان قائل شده‌اند و برای رفع تعارض بین این روایات و امور قدیم، نامبرده انواع دیگری از حدوث، مانند حدوث ذاتی و دهری، را مطرح کرده‌اند و مدعی شده‌اند که مقصود از حدوث در متون دینی همان حدوث ذاتی یا دهری است نه حدوث زمانی، و بی‌تردید همه اشیا بجز خداوند، به این معنا حادث‌اند، هرچند برخی از آن‌ها از نظر زمانی قدیم‌اند نه حادث. آن‌ها به این ترتیب، مشکل تعارض را حل کرده‌اند، ولی صدرالمتألهین معتقد است که متون دینی به حدوث زمانی اشیا نظر دارند نه حدوث ذاتی یا دهری ابداعی فیلسوفان. او بر اساس اعتقاد به چنین امری و با تکیه بر حرکت جوهری، به حدوث زمانی همهٔ اشیا قائل می‌شود و می‌گوید که هرچند فیض الهی دایم و مستمر است و اگر در زمان به قهقرا برگردیم هرگز به نقطهٔ آغازی که ابتدای خلقت است نمی‌رسیم، با این حال، تک تک موجودات حادث‌اند و در بین موجودات جهان امری قدیم وجود ندارد. همان‌طور که می‌بینیم، به موجب روایات مذکور، صدرالمتألهین به اشتباه فیلسوفان قبلی پی برد و قولی نو به بازار آورد.

از نمونه‌های دیگر این نوع تأثیر، تأثیر آیهٔ ﴿... ثم انشأناه خلقاً آخر...﴾ است در حکمت متعالیه صدرالمتألهین. او با الهام از این آیه هم از روحانیه الحدوث بودن نفس برداشت و به جسمانیه الحدوث بودن آن قائل شد و هم به اشتباه فیلسوفانی همچون ابن‌سینا که منکر حرکت جوهری‌اند واقف گشت.

پس حاصل این‌که فلسفهٔ اسلامی به معنای فلسفه‌ای که وحی و آموزه‌ها و حیاتی اسلام در آن جانشین استدلال عقلی و مبادی آن شده است نه امکان‌پذیر است و نه فلسفه‌ای که اکنون به اسلامی مشهور است به این معنا اسلامی است، ولی فلسفهٔ اسلامی به معنای فلسفه‌ای که حقیقتاً متأثر از اسلام است به طوری که اگر در دامن دینی غیر از اسلام رشد می‌کرد غیر از این بود که اکنون هست هم امکان‌پذیر است و هم فلسفه‌ای که اکنون به اسلامی مشهور است چنین است.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- در این مقاله از نوشته محققانه آتین زیلسون تحت عنوان «مسئله فلسفه مسیحی» و «مفهوم فلسفه مسیحی» - که فصل اول و دوم کتاب روح فلسفه در قرن وسطی را تشکیل می‌دهند - استفاده برده‌ام.
- ۲- ر.ک: ارسطو، متافیزیک: ترجمه شرف‌الدین خراسانی، (تهران، حکمت، ۱۳۷۷)، ص ۳۹۹-۴۰۲.
- ۳- ر.ک: ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، (قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق)، ص ۳۷ تا ۴۸ و نیز ص ۳۴۰ تا ۴۲۳.
- ۴- ر.ک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، (قم، مکتبه المصطفوی)، ج ۹، ج ۶ و ۷.
- ۵- ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۰۲.
- ۶- ر.ک: فارابی، فصوص الحکم، (قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق)، ص ۶۲.
- ۷- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه و محاکمات قطب رازی، (تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق)، ج ۳، ص ۶۶.
- ۸- ر.ک: اسفار، ج ۶، ص ۱۴.
- ۹- ر.ک: صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، (مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶)، ص ۳۵ و همچنین ر.ک: صدرالمتألهین، رساله عرشیه، المشرق الاول.
- ۱۰- ر.ک: اسفار، ج ۶، ص ۱۶، تعلیقه ۱.
- ۱۱- ر.ک: علی مدرس طهرانی، مجموعه مصنفات، (تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸)، ج ۳، ج ۱، ص ۲۶۵.
- ۱۲- ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۱۶۶.
- ۱۳- ر.ک: الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۱۹-۲۸.
- ۱۴- ر.ک: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، (تهران، انجمن حکمت، ۱۳۵۵)، ج ۱، ص ۳۸۷.
- ۱۵- ر.ک: ملاعبدالرزاق لاهیجی، سوارق الالهام، چاپ سنگی، ص ۲۱۵.
- ۱۶- ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۶۶، تعلیقه ۲.
- ۱۷- ر.ک: اسفار، ج ۶، ص ۱۴، تعلیقه ۳.