

## تأملی در باب اصالت فلسفه اسلامی<sup>۱</sup>

دکتر فاطمه سلیمانی

استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

### چکیده

فلسفه اسلامی از جانب نقادان همواره در معرض نفی هویت مستقل فلسفی قرار گرفته است. در این راستا فلسفه اسلامی یا تفسیر عربی فلسفه یونان توسط مسلمانان شمرده می‌شود و یا به واسطه قید اسلامی، معادل با علم کلام اسلامی معرفی می‌گردد. لازم به ذکر است گرچه فلسفه اسلامی موضوع، روش و چارچوب اولیه خود را از فلسفه یونان دریافت کرده است، ولی به جهت بهره‌مندی از متون دینی اسلامی دارای ابداعات و نوآوری‌هایی است که این فلسفه را از فلسفه‌های غربی متمایز می‌سازد. البته این بهره‌مندی از متون دینی آن را از هویت فلسفی خود خارج نساخته و باعث تبدیل آن به علم کلام نشده است. چرا که این علم به لحاظ موضوع، روش و غایت با علم کلام تفاوت دارد.

نهایت این که فلسفه اسلامی، علمی است که با حفظ چارچوب‌های اولیه و اساسی فلسفی از متون دینی در طرح مسائل، ابداع استدلال، رفع شبهات و تأیید و داوری بهره برده است.

### واژگان کلیدی

فلسفه، کلام، دین، فلسفه اسلامی، استدلال

---

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۱۰/۱؛ تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۴

سؤال اصلی این مقاله آن است که: آیا فلسفه اسلامی هویتی اصیل و واقعیتی مستقل دارد؟ کسانی که هویت فلسفه اسلامی را نفی کرده‌اند از چند جهت به این نتیجه رسیده‌اند برخی اصولاً تقسیم‌بندی فلسفه را بر اساس مرزهای دینی یا جغرافیایی ناروا دانسته و گفته‌اند همان طور که نمی‌توان علوم عقلی نظیر ریاضیات یا علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی را به اسلامی و غیراسلامی یا شرقی و غربی تقسیم کرد، فلسفه را نیز باید علمی فراتر از مرزهای جغرافیایی و آیین‌ها دانست، علمی که هستی و نفس واقعیت را موضوع خود قرار داده و صرفاً با پای‌بندی به برهان و استدلال عقلی و با صرف‌نظر از هر پیش فرضی به کاوش درباره حقیقت می‌پردازد.

گروهی دیگر فلسفه مضاف بر دین (اعم از اسلامی، مسیحی یا یهودی) را ترکیبی نامتجانس دانسته و آن را نقض غرض، غلتیدن به دامان کلام و خروج از فلسفه دانسته‌اند، از این جهت به نفی هر گونه فلسفه اسلامی، مسیحی یا یهودی قائل شده‌اند، هر چند به تقسیم فلسفه به غربی و شرقی قائل هستند، ژیلسون به نقل از این گروه چنین می‌گوید «فلسفه در این راه به احتجاج و کلام می‌انجامد و اگر فلسفه حقیقی باشد نمی‌توان آن را به دین مسیحی منحصر دانست» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۴). در همین راستا گروه دیگری که از منظر فلسفه علم به مسأله می‌نگرند فلسفه اسلامی را به لحاظ موضوع، روش و هدف با متافیزیک یا فلسفه اولی متباین دانسته‌اند، چرا که هدف فلسفه حقیقت‌یابی است و هدف فلسفه اسلامی اثبات عقاید اسلامی است؛ موضوع فلسفه مطلق هستی و انحاء آن است و موضوع فلسفه اسلامی خدا، ذات، صفات و افعال او است؛ روش فلسفه، برهان محض است، اما در فلسفه اسلامی به عقل و نقل هر دو استناد می‌شود. به این ترتیب در نظر این گروه فلسفه اسلامی به کلام تأویل می‌شود. برخی دیگر به طور

خاص بعضی از مستشرقان نظیر ارنست رنان<sup>۱</sup>، نه همه فلسفه‌های مضاف به دین یا مرزهای جغرافیایی، بلکه تنها فلسفه اسلامی را فاقد اصالت و استقلال دانسته‌اند؛ یعنی در عین حال که به فلسفه یونانی - غربی و حتی فلسفه مسیحی قائلند، فلسفه اسلامی را چیزی جز دنباله‌روی ترجمه‌های یونانی از فلسفه ارسطو و افلاطون نمی‌دانند (مذکور، ۱۳۶۶، ص ۷ - ۹).

### تحلیل مسأله

به منظور روشن شدن بحث ابتدا باید چند نکته را به عنوان مقدمه مطرح کرد. فلسفه در مقام ثبوت و تعریف عبارت از دانشی است که درباره هستی و احکام کلی آن، به شیوه‌ای کاملاً عقلی و صرفاً برهانی بحث می‌کند. در این راستا فیلسوف بدون هر گونه پیش‌داوری و جانبداری، هر مبحث را مترتب بر مباحث سابق و به عنوان مقدمه مسائل بعدی و با اصطلاحاتی تعریف شده و روشن، بدون نیاز به اصول موضوعه و صرفاً بر پایه بدیهیات و اصول متعارف و قواعد منطقی اثبات می‌کند، این فلسفه همان غایتی است که نحله‌های مختلف فلسفی از یونان باستان به بعد برای رسیدن به آن تلاش کرده‌اند.

اما آیا همه نحله‌ها و مکاتب، در رعایت قیود مذکور توفیق داشته‌اند؟ این سؤال ما را به عرصه دوم فلسفه، یعنی فلسفه در مقام واقع می‌کشاند و منظور از آن جریان تحقق و تدوین فلسفه و پیدایش نحله‌های مختلف فلسفی و آثار و مکتوبات گوناگون فلسفی در طول تاریخ با زوایای دید متباین و روش‌های بحث متفاوت و احیاناً اهداف گوناگون است.

در این جاست که قیود مذکور در تعریف فلسفه را می‌توان به عنوان محکی برای تشخیص صحت و سقم مشی و تلاش فلاسفه به کار برد. نکته مهم آن است که هیچ نحله‌ای نمی‌تواند ادعای عدم تخطی از اصول و شروط مذکور را داشته باشد. چرا که کمابیش در هر مکتب، احتمال رخ‌دادن خطای منطقی، به کارگیری

---

۱- Ernest Renan

موضوع نادرست و غیرمنقح یا عدم وضوح تصورات و اصطلاحات یا لحاظ ناخودآگاه اهداف و اغراض جانبدارانه غیر از کشف حقیقت برای اثبات مطلبی خاص وجود دارد. بنابراین، مانند هر علم دیگری می‌بایست هویت جمعی و جاری تاریخی آن علم را در نظر گرفت، چرا که هر گونه تصلب و تنگ‌نظری در بیرون نهادن نطه یا دانشمندی که کاملاً با نمونه مرجع سازگار نباشد، منجر به بیرون نهادن تقریباً تمامی مکاتب و دانشمندان آن رشته شده و در محل بحث ما موجب اخراج تمامی نطه‌های فلسفی یا فیلسوفان از فلسفه خواهد شد. ما در عالم تحقق خارجی فلسفه قرار داریم و جز با تکیه بر مبنای فلسفی نمی‌توانیم مبنای دیگر را رد کنیم یا هویت فلسفی و تلاش دیگر مکاتب را انکار کنیم. به همین جهت، می‌توان گفت که در صورت ارائه ملاکی واحد برای اضافه پسوند دین یا نژاد یا مرز جغرافیایی به تلاش جمعی از دانشمندان که در طی روندی خاص، علمی را رشد و پرورش داده‌اند و به شرط رعایت همه جانبه آن، ملاک این گونه انتساب، بلاماعت است (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۱۷-۱۸).

دین و به طور مشخص اسلام را نیز می‌توان به سه درجه یا مرتبه تقسیم کرد: الف - دینی که عبارت است از محتوا و متن کتاب مقدس و دیگر منابع اصیل دین، نظیر سنت که در ادیان آسمانی مانند اسلام، حاکی از مابه‌ازای معارف واقعی (تکوینی) و احکام و قوانین دین در علم الهی و لوح محفوظ است. ب - دین، یعنی مجموعه شروح، تفاسیر، تبیین‌ها و دفاع‌هایی که در باب قرآن و احادیث به جا مانده و شامل نطه‌های مختلف و آثار کلامی، فلسفی، عرفانی، فقهی و ... می‌شود.

ج - دین، یعنی آنچه دین‌داران مطرح کرده‌اند یا به عنوان دین در تاریخ مطرح شده است، یعنی مجموعه آداب، تمدن، فرهنگ عام متدینان و حتی عادات و سنت‌های ایشان و افعالی که مسلمانان در طول تاریخ انجام داده‌اند، به انضمام آثار دنیایی که بر آن افعال مترتب است (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۱۳ - ۱۴).

از سه مرتبه مزبور، مرتبه نخست را می‌توان جنبه ثبوتی دین دانست که در ادیان الهی به ویژه اسلام امری است ثابت، متعالی، مقدس و حق محض و دو مرتبه دیگر را که می‌توان جنبه‌های اثباتی دین دانست لزوماً در همه موارد ثابت، مقدس، غیرقابل تغییر و یا حتی درست به معنای منطبق با مرتبه اول نیست. پس از بیان دو مقدمه مذکور، در تحقیق درباره واژه «فلسفه اسلامی» باید مشخص کرد که نسبت کدام بعد ثبوتی یا اثباتی از فلسفه را می‌خواهیم با کدام جنبه از دین (مرتبه ۱ یا ۲ یا ۳) معلوم کنیم:

الف - در مرحله نخست باید نسبت فلسفه در مقام ثبوت (تعریف) را با هر یک از مراتب دین تعیین کرد. در مورد دین ۲ (دین فیلسوفان و عارفان و...) و دین ۳ (آثار دینی متدینان) باید گفت که فلسفه ایدئال را آن چنان که باید باشد، چنان که قبلاً گفته شد، نمی‌توان حاصل عمل فیلسوفان (اعم از مسلمان یا غیرمسلمان) دانست. از منظر برون دینی و روش‌شناسانه، فلسفه در مقام ثبوت به عنوان یک فن و رشته علمی با دین ۱ نیز نسبتی نخواهد داشت (مگر به لحاظ انطباق مفاد گزاره‌های مطرح در دین حق و فلسفه حقیقی)، چرا که دین ۱ و فلسفه در مقام ثبوت در رویکرد، موضوع، روش و هدف متفاوتند، بدین وجه که رویکرد دین به جهان، خدانگر و خدامحور و رویکرد فلسفه وجود محور (و البته در مقام اثبات به حسب نحله‌های مختلف، جهان‌محور، انسان‌مدار، شناخت مدار یا زبان‌محور) است، هر چند فلسفه می‌تواند در نهایت، به خدامحوری ختم شود، بدین جهت خدانشناسی نقطه آغاز دین است، اما چه بسا جزء مراحل پایانی فلسفه باشد. هدف دین هدایت بشر یا ایجاد تحول معنوی در صفات و رفتار او یا عطای آرامش و سعادت به اوست، اما هدف فلسفه تنها شناخت حقیقت است.

ابعاد بشری که دین با آنها سر و کار دارد، اعم از عقل، قلب و ابعاد روانی و درونی، اخلاقیات، ارتباط انسان با خداوند و حتی روابط اجتماعی انسان‌هاست، اما فلسفه تنها با عقل و قوه ادراک کلیات بشر سر و کار دارد. فلسفه به یک معنا با کلیت هستی سر و کار دارد، اما دین با هر آنچه به بشر مرتبط است. فلسفه

خود را محدود به امور عقلی می‌داند؛ اما دین علاوه بر آن، به بیان امور فراعقلی و مورد نیاز انسان نیز می‌پردازد. روش طرح مباحث در فلسفه، روشی صرفاً برهانی است و زبان فلسفه، زبانی دقیق با اصطلاحات تعریف شده و عاری از مجاز، تشبیه و هر گونه عرفی‌گرایی است. اما روش طرح مسائل در دین، روشی مرکب از روش‌های عقلانی، وحیانی، عاطفی، خطابی، جدلی و احساسی و زبان دین نیز زبانی توصیفی، ارزشی، تأویل‌پذیر و گاه واجد عناصر بلاغی، نظیر مجاز، تشبیه و یا در قالب زبانی سمبلیک و نمادین است.

اما این همه منافاتی با انطباق حقایق مطرح شده در دین یا حقایق قابل تحصیل توسط استدلال و برهان فلسفه ثبوتی ندارد، بلکه از نظر درون دینی باید حکم به انطباق مفاد آن دو کرد (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۰-۲۱).

ب - در مرحله بعد باید نسبت فلسفه را در مقام اثبات با مراتب سه‌گانه دین معین کرد. در این باره می‌توان گفت که نسبت فلسفه در مقام اثبات (شامل نله‌های فلسفی، فیلسوفان و آثار ایشان) با دین ۲ و ۳ (دین مورد تفسیر فیلسوفان، متکلمان و ... و نیز دینداری متدینان) غیرقابل انکار است؛ یعنی قطعاً فلسفه روییده در بستر فرهنگ و تمدن اسلام متأثر از عقاید دینی و معارف مطرح در دین است و در محیط دین‌داران نوعی فلسفه به منصف ظهور رسیده که مفاهیم دینی و عقلی در آن به هم گره خورده، به نحوی که به تعبیری فلسفی از دین یا بر عکس به نوعی تعبیر دینی از فلسفه ختم شده است (همو، ص ۲۱).

به هر حال، فلسفه‌ای را که در جهان اسلام رشد و نمو یافته از این حیث می‌توان منسوب به اسلام و مسلمانان دانست و اسلامی نامید. اما نسبت فلسفه اثباتی را با دین ۱ (متن دین حقیقی)، به نحوی که فلسفه‌ای مربوط به صریح اسلام شود، آن چنان که در علم الهی است، با توجه به عدم دسترسی تام و تمام ما به حقیقت دین به نحو قضیه کلیه و در همه موارد، نمی‌توان تصویر نمود و درباره آن داوری کرد. اما پرسش عمیق‌تری در این مورد وجود دارد و آن این است که فلسفه به عنوان دانش بشری و مقید به حد الطاقه البشریه با پدیده دین که

در بین بشر ظهور کرده، چه نسبتی دارد یا می‌تواند داشته باشد؟ به دیگر سخن، فلسفه انسان - یعنی بشر با همه استعدادهایش - با دین مطرح در میان انسان‌ها - با همه خصلت‌ها، گرایش‌ها و دانسته‌هایشان - تا چه اندازه در تعامل و تأثیر و تأثر نسبت به یکدیگر قرار دارند؟

در پاسخ به سؤال فوق باید به تأثیر و تأثر متقابل بین انسان و جنبه‌های مختلف او بر علوم، فلسفه و بینش دینی او پرداخت. اگر تأثیر دو جنبه فوق را با توجه به مباحث مطرح در فلسفه علم، فلسفه دین، مبحث زبان دین و سرانجام مباحث هرمنوتیک، به نحو فی‌الجمله بپذیریم، می‌توان گفت:

هر رشته علمی خواه‌ناخواه به نحوی از ذهن و پیش‌آگاهی‌ها یا پیش‌فرض‌های ذهنی متعاطیان خود دست‌کم در مقام گردآوری معلومات آن رشته متأثر است و بسته به آن جنبه که غالب بر ذهن دانشوران آن رشته شده می‌توان گرایش غالب یا نحوه انتساب آن رشته یا تحولات خاص آن رشته را به آن بعد و جنبه منسوب کرد؛ برای مثال اگر جنبه غالب، فرهنگ ملی و نژادی باشد می‌توان تحول ایجاد شده ناشی از آن را به آن نژاد و ملت منسوب کرد (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۲-۲۳).

برخی از معناشناسان، جهان‌بینی قومی یا معناشناختی زبانی را چنین معنا کرده‌اند:

«یک کل سازمان‌دار فراهم آمده از تصوراتی مرتبط با یکدیگر که نماد آن واژگان یک قوم است، یک دستگاه تصویری کلی است. این کلیت تجلی عینی یا تبلور فرهنگ و بازتاب تمایل کلی روان‌شناختی یا جنبه دیگر مردمی است که کلمه را چونان بخشی از واژگان خود به کار می‌برند و از طریق تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در دوره‌ای خاص از تاریخ به وسیله تحصیل روشن مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده و کلمات کلیدی آن ملت به دست می‌آید» (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۴، ۲۱ و ۳۴).

بنابراین، اگر بنا به استنباط معناشناسان، جهان‌بینی اسلامی را با تکیه بر توحید

زمینه‌ساز رشد نحله‌های عرفانی و فلسفی وجودنگر بدانیم و نقش این جهان‌بینی را در الهام‌بخشی عرصه‌های تازه برای تفکر و نیز مبناسازی برای گونه‌ای جدید از فلسفه و دیدی نوین به عالم بدانیم و آن را زمینه‌ساز تأمل و تعقل در خودشناسی، خدانشناسی و نیز باعث گزینش محورهای خاص تأمل فیلسوفان مسلمان در زمینه‌های صفات واجب‌الوجود در مباحث معاد و مراتب مخلوقات خداوند و عالم هستی ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که در عالم بشری (نه در عالم فلسفه ایدئال و محض و دست‌نیافتنی) که بر حسب پیش‌زمینه‌های فرهنگی و عوامل گزینش در مسائل، فلسفه را به یونانی، غربی، شرقی، مسیحی و کلاسیک، مدرن و کانتی یا نوکانتی و... منسوب می‌کنند، حقیقتاً می‌توان فلسفه اسلامی را دارای هویتی مستقل و طرز نگرشی خاص دانست.

اتین ژیلسون<sup>۱</sup> درباب هویت فلسفه مسیحی ضمن تعریف فلسفه مسیحی به روایتی که شخص مسیحی بر طبق آن عقل خود را به کار می‌برد، (چرا که ایمان، عقل را به وادی‌هایی می‌اندازد که پیش از آن بدان نمی‌رسید) می‌افزاید: وحی مسیحی منشأ برخی از افکار فلسفی محض بود (نظیر افکار آکوئیناس<sup>۲</sup>، دکارت<sup>۳</sup>، مالبرانش<sup>۴</sup> و لایب‌نیتس<sup>۵</sup>) اما او این را نیز برای تکوین هویت فلسفه مسیحی کافی نمی‌داند، بلکه می‌افزاید: برای تأسیس یا تحقق فلسفه مسیحی لازم است فلسفه‌ای باشد که راه را برای توجه به مافوق طبیعت گشوده گذارد، بلکه باید امری که از مافوق طبیعت نازل شده در تأسیس این فلسفه دخیل باشد (هر چند لازم نیست جزء مضمون و متن این فلسفه باشد). وی نتیجه می‌گیرد ما فلسفه‌ای را مسیحی می‌دانیم که در آن با وجود تفکیک صوری دو مطلب وحی و عقل، معاضدت وحی

---

۱- Etienne Gilson

۲- Thomas Aquinas

۳- Rene Decartes

۴- Malberanch

۵- Leibniz



مسیحی را با عقل انسانی لازم می‌شمارد. این امر با تاریخ عینی صورت گرفته و با عالم واقع نیز انطباق دارد (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۵۰).

حاصل آنکه اگر ملاک اسلامی بودن یک رشته علمی را مسلمان بودن متعاطیان آن یا رشد و شکوفایی آن در بستر تمدن اسلامی بدانیم، چنان که گاه از ریاضیات اسلامی یا طب اسلامی سخن می‌رود، اسلامی نامیدن فلسفه پرورش‌یافته در این تمدن به طور کامل موجه است.

دکتر مدکور با توجه به زمینه‌سازی تمدن اسلامی برای بالندگی فلسفه می‌گوید: این فلسفه در جو اسلامی و در کنف حمایت آن پرورش یافته و اسلام زیر لوای خود ملت‌های مختلفی را گردآورده است، ضمن تأکید بر نقش نسطوریان و صابئان و یهودیان در انتقال و طرح افکار فلسفی یونان، اسلامی دانستن فلسفه اسلامی را در این می‌داند که اسلام فقط دین نیست، بلکه دین و تمدن است (یا به عبارتی دین تمدن‌ساز است). او در جمع‌بندی می‌گوید این فلسفه از حیث مسائل، بنیان، غایت و هدف اسلامی است و نیز اسلامی است از آن جهت که اسلام آن را از تمدن‌های گوناگون و تعالیم مختلف گردآورده است (مدکور، ۱۳۶۰، ص ۱۰). عبارت اخیر اشاره به قدرت هضم و جذب فرهنگ و تمدن اسلامی در استفاده از نکات مثبت فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر در رشد و شکوفایی خود دارد.

بنابراین چنانچه ملاک را نقش دین و اسلام در مقام داوری و قضاوت بدانیم، چنان که در پسوند به کار رفته در فقه اسلامی و کلام اسلامی مطرح است، به لحاظ ماهیت مستقل کاملاً عقلی فلسفه، نمی‌توان فلسفه اسلامی داشت. اما اگر معیار را نقش دین و اسلام در مقام گردآوری، الهام یا گزینش مسائل و یا مبناسازی بدانیم، نام فلسفه اسلامی کاملاً برآورنده حکمتی است که تحت تأثیر جهان‌بینی توحیدی اسلام به عنوان تمهیدگر رسیدن به بینش وجودمحور و گشایش‌گر راه مافوق طبیعت و شهود عالم غیب و زمینه‌ساز تحقق فلسفه‌ای نبوی که جنبه هرمنوتیک داشته و مفاهیم و محتوای آن از متن مقدس و زبان قرآن و

حدیث متأثر شده است و حتی در ابداع مفاهیم و نحوه استدلال به عقل مدد رسانده است.

مصادق مهم و اساسی این نکته در حکمت متعالیه جلوه‌گر است که دین و متون دینی به همراه برهان، شهود و عرفان در کسب نور و فهم الهی از عالم به حکیم تأثیر اساسی داشته است (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

### نقش اسلام در شکل‌گیری فلسفه اسلامی

چارچوب اصلی فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی و اسکندرانی است. فلاسفه مسلمان در مواجهه با حکمت یونان، به استقبال آن رفته و به گزینش و انتخاب منطقی از میان انبوه آموزه‌های فلسفی آن روی آورده و در بخش‌های زیادی نیز با آن به مخالفت پرداخته‌اند. علاوه بر آن به مطالب جدیدی روی آورده‌اند که اساساً در فلسفه یونانی مسکوت یا مغفول مانده است. به طور نمونه فلسفه ابن‌سینا در مباحث بسیاری از منطق، طبیعیات و بخش‌های بسیاری از فلسفه اولی با فلسفه ارسطو همخوانی دارد، ولی در مسأله قدم عالم که از آرای مختار ارسطو می‌باشد، به مخالفت برخاسته و قائل به حدوث عالم گشته است. در مورد طرح مباحث جدید نیز می‌توان به موارد زیادی از جمله تمایز میان وجود و ماهیت، واجب و ممکن، نظریه فیض و صدور و علیت فاعلی واجب‌الوجود، صفات علم مطلق، قدرت، اختیار، سمع و بصر و غیره برای واجب‌الوجود اشاره کرد. قطعاً این اختلاف آرا را باید نتیجه تأثیر دین و آموزه‌های آن بر حکمای اسلامی دانست. حکمای مسلمان در پرتو اعتقادات دینی به معارفی دست یافتند که تأملات عقلانی ارسطو را قدرت دستیابی به آن نبود.

حکمای اسلامی همگی در این امر اتفاق نظر دارند که بین دین و فلسفه تفاوت ماهوی نیست و این دو ما را به حقیقت واحدی رهنمود می‌شوند (غزالی، ۱۴۰۹ هـ ص ۱۲۳). از نظر آنان وحدت جهت دین و فلسفه، ناشی از وحدت حقیقتی است که بر

شخص نبی، در قالب وحی و در شخص فیلسوف، در قالب الهام عقلی متجلی می‌شود.

در این خصوص باید توجه داشت آنچه در جهان بینی یونانی، به ویژه جهان ارسطویی مطرح بوده، نوعی ضرورت و ازلیت جهان (جهان مادی) بوده که در آن امکان عدم جهان ماده فرض نمی‌شد و بنابراین، نیازی به آفریننده خالق احساس نمی‌شد و آنچه در جهان طبیعت، وصف عمده تلقی می‌شد حرکتی بوده که به دلیل محال بودن حرکت خودجوش در فلسفه ارسطو نیاز به مبدأ متعال به عنوان محرک لایتحرك اثبات می‌شد، اما مفهوم وابستگی وجودی عالم و امکان عدم‌پذیری آن چیزی نبوده که با اندیشه ارسطو و جهان‌نگری غالب یونانیان سازگار باشد و چنان که پروفیسور ایزوتسو<sup>۱</sup> نشان داده، فلاسفه اسلامی و در صدر آنان فارابی بودند که با تأثیرپذیری از اندیشه اسلامی، خلقت و لحاظ خداوند به عنوان نور آسمان و زمین و وجودبخش آنها، نخست به اندیشه تفکیک وجود از ماهیت و عارضی دانستن وجود نسبت به ماهیت و در وهله بعد به تفکیک امکان از ضرورت در وجود دست یافتند، به این جهت بینشی «وجود محور» که در آن وجود، ملاک و مدار نیاز یا استغناست، مطرح می‌شود.<sup>۲</sup>

اما به نظر می‌رسد تأثیر اسلام و تعالیم آن بر فلسفه و فیلسوفان در نهایت، ظهور فلسفه‌ای متکی بر شهود و تجربیات عرفانی و دینی بوده؛ یعنی زمینه‌ساز ظهور فلسفه‌ای نبوی با اعتلابخشی عقل فلسفی به عقل قدسی و نوری و تحویل فلسفه رسمی به فلسفه حضور، اشراقی و وجودی، یعنی حکمت الهی و لحاظ مجرد از بدن و دستیابی به علم حضوری به عنوان شرط اساسی تحقق یک فلسفه حق محور و عارفانه است (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۶-۲۷).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا تأثیر پیش‌فرض‌های دینی بر فلسفه اسلامی، به وجهه فلسفی آن خدشه‌ای وارد می‌سازد؟ بررسی آثار حکمای

---

۱- Toshihike Izutsu

۲- ر. ک. به: (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۵۸-۶۱).

مسلمان، مؤید این مطلب است که دخالت آموزه‌های دینی در مباحث فلسفی، دخالت در شکل برهانی استدلال نیست؛ یعنی نباید تصور کرد که حکمای مسلمان باورهای دینی خود را که منبع وحیانی دارد، به عنوان اموری بی‌نیاز از برهان و موجه بذاته تلقی کرده‌اند. در فلسفه اسلامی هم مانند هر فلسفه دیگری که از لحاظ معرفت‌شناسی مبنای است، گزاره‌ها یا ذاتاً موجه هستند که در این صورت باید بدیهی و باورپایه باشند یا مبتنی بر باورهای اولیه و پایه هستند. در غیر این صورت، هیچ گزاره‌ای را حتی اگر برگرفته از منبع وحی باشد، نمی‌توان موجه دانست. بنابراین، پیش‌فرض‌های دینی به نحو غیرمستقیم بدون آنکه در سیستم مبنای فلسفه اسلامی دخالتی داشته باشد، تأثیرگذار بوده. و این تأثیرات را در چند جنبه می‌توان بررسی کرد:

#### الف - تأثیر در طرح مسأله

آموزه‌های دینی در ایجاد مسائل جدید برای فیلسوفان مسلمان، نقش مهمی ایفا کرده‌اند. مواجهه با دین اسلام و گشایش معارف جدید، مسلمانان را با سؤالات جدیدی مواجه نمود که پیش از آن مورد توجه واقع نشده بود. از این رو اسلام، مسائل و سؤالات جدید وجودشناسی را مطرح نمود که برای ارسطو اساساً مطرح نبود. بنابراین در نتیجه تدبر و اندیشه در بعضی از آیات و روایات، یک بحث فلسفی جدید مطرح شده یا اینکه جواب یک سؤال فلسفی اخذ شده است. به عنوان مثال ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات آنجا که برهان امکان و وجوب را بیان می‌کند به آیه شریفه: «*اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید*» (فصلت، ۵۳) استناد می‌کند. به طور کلی مسأله وجود خداوند و اسما و صفات او و جنبه خالقیت او که در آیات قرآن و روایات مشاهده می‌شود، سؤالات وجودشناسی جدیدی را برای حکمای اسلامی ایجاد نمود. این طرح مسأله باعث شد تا حکمای مسلمان با استفاده از روش برهان عقلی به اثبات و استدلال درباب آموزه‌های دینی بپردازند. برای نمونه صدرالمطالین در بحث «رابطه نفس و بدن» معتقد است که با تفکر در آیات

دوازدهم تا چهاردهم سوره مؤمنون ملهم شده است که بین جسم و روح آدمی دوگانگی در کار نیست؛ بلکه جسم مرحله نازل روح آدمی است و نفس انسان از جسم او به وجود آمده است: «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين. ثم جعلناه نطفه في قرار مكين ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» (مؤمنون، ۱۲-۱۴).

همچنین در مواردی مانند حرکت جوهری و خلق جدید پایان‌ناپذیر جهان، از آیات قرآنی استفاده کرده است؛ مانند «کل يوم هو في شأن» (الرحمن، ۲۹) «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب» (نمل، ۸۸) «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق، ۱۵) «یوم تبدل الأرض غیر الارض» (ابراهم، ۴۸) و در بحث امکان ذاتی از آیه شریفه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص، ۸۸) استفاده کرده است و معتقد است هلاکت عبارت است از عدم استحقاق وجود. چنانچه می‌گوید «چون هلاکت عدم استحقاق وجودی است، بنابراین وجه خداوند که همان جهت وجود و فعلیت وجود است، استناد می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۱۰). بنابراین مسائلی که ذکر شد و بسیاری از مسائل دیگر مانند خلق و آفرینش و مشیت و لایتناهی بودن حقیقت هستی و ... برای نخستین بار از طریق فلسفه اسلامی وارد فلسفه شده است و در فلسفه یونانی وجود نداشته است. بیان کاپلستون<sup>۱</sup> در این مورد می‌تواند مؤید این ادعا باشد. وی می‌گوید «ارسطو هیچ نظریه‌ای درباره آفرینش الهی یا درباره مشیت و عنایت الهی ندارد. او در واقع در مواضع مختلف، سخنان متفاوتی ارائه می‌دهد. چنانچه گاهی از خدا به عنوان فرمانده لشکر که نظم را در لشکر برقرار می‌کند، سخن می‌گوید؛ یا می‌گوید خدا دوام کون را در مورد موجوداتی که برخلاف ستارگان، غیرقابل هستی ثابت و دائمی هستند، تأمین می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۲۲، ج ۱، ص ۴۳۱).

۱- Frederick Copleston

در حالی که در فلسفه اسلامی، خداوند به عنوان *عله‌العلل* مطرح است و بازگشت علیت الهی به تجلی و تشأن است، یعنی معلول جلوه‌های از جلوات و شأنی از شؤون و اسمی از اسماء اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۵). معلول، چیزی نیست که از علت متولد شده باشد، بدین معنا که چیزی باشد که به علت مرتبط است، بلکه معلول عین ربط و عین نیاز و فقر به علت است، همان طور که فارابی برای نخستین بار مطرح نموده معلول، فیض علت تامه است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۸). البته این معنا کلاً در فلسفه یونان مطرح نبوده است، و ارسطو در بحث «علیت» متافیزیک از علت موجد و مفیض سخن به میان نیاورده است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۲۹)، بلکه او خدا را علت غایی جهان می‌داند نه علت فاعلی آن، علتی که صرفاً نظم دهنده و محرک است نه هستی‌بخش، حتی افلاطون در رساله «طیمائوس»<sup>۱</sup> آن گاه که سخن از علت فاعلی و صانع به میان می‌آورد، علت فاعلی را مبدأ موجودات نمی‌داند، بلکه معتقد است علت فاعلی، اشیا را بر طبق عالم مُثُل و اعیان می‌سازد و همچنین در فلسفه یونان هیچ صفتی از صفات کمالیه، مانند علم و قدرت و حیات به او نسبت داده نشده است و همین طور مسائلی مانند عروض وجود بر ماهیت و... در فلسفه یونان مطرح نشده است. ولی فارابی در فصل اول «فصول الحکم» به تفصیل پیرامون تغایر واقعی وجود و ماهیت سخن گفته و برای نخستین بار ثابت نمود که موجود ممکن، زوج ترکیبی است که از وجود و ماهیت تشکیل شده است.

#### ب - تأثیر در ابداع استدلال

لازم به تذکر است که در دین اسلام عقلانیت و توجه به تعقل و تدبر بسیار تأکید شده است. در آیات بسیاری از قرآن به تفکر و تعقل دعوت شده است. بر همین اساس در برخی از آیات و روایات، براهین و استدلال‌های عقلی را می‌یابیم

---

۲- Timaeus

که برای حصول یقین و ایجاد امتناع عقلی در مخاطب ارائه شده است. حکمای اسلامی از این براهین در استدلال‌های خود الهام گرفته و استدلال‌های جدیدی ابداع نموده‌اند. بنابراین نقش قرآن و سخنان پیامبر (ﷺ) و ائمه معصوم (علیهم‌السلام) در پیدایش رویکرد فلسفی به تعالیم اسلامی و در نهایت، در تدوین فلسفه اسلامی نقشی اساسی و انکارناپذیر است؛ تعالیم قرآنی، احادیث و خطب توحیدی ائمه‌علیهم‌السلام به نگرشی کلی، تعقلی و استدلالی به جهان و انسان و مبدأ و معاد دعوت کرده‌اند.

در این بین نقش امام علی (علیه‌السلام) در تکوین و پیدایش آنچه فلسفه اسلامی یا حکمت الهی اسلام می‌نامیم، از جهات متعددی منحصر به فرد و مهم تلقی می‌شود. از ابعاد این نقش می‌توان به بیان معارف اسلامی به شیوه قیاس منطقی از طریق استفاده از برهان مستقیم (قیاس اقترانی و استثنایی) برهان خلف و نیز قیاس مفصول النتائج اشاره کرده به عنوان نمونه به چند استدلال از ایشان اشاره می‌کنیم:

#### ۱- برهان مستقیم (قیاس اقترانی)

از آن جمله است این کلام امام (علیه‌السلام): «ولا فی مکان فیجوز علیه الانتقال» (نهج‌البلاغه، خ ۹۱).

حق متعال در مکان نیست تا حرکت و انتقال بر او جایز باشد.

این بیان در قالب قیاس شکل اول به صورت زیر در می‌آید:

صغری: خداوند مکان ندارد.

کبری: آن چه مکانی ندارد حرکت را در آن راهی نیست.

نتیجه: در خداوند حرکت و انتقال راه ندارد.

#### ۲- برهان خلف

«لا یجری علیہ السکون و الحریکة ... إذا تفاوت ذاته و لتجزیه کنهه و لا ممتنع من الأزل معناه»  
(نهج البلاغه، خ ۱۱۶). لازمه: در فرض جریان حرکت و سکون بر خداوند، لازمه آن، چند تالی فاسد است؛ یعنی ترکیب و تجزیه ذات (از حالت بالقوه و حالت بالفعل) و زمان‌مندی و امتناع ازلیت ذاتی حق. بنابراین، اصل فرض نیز محال است.

### ۳- قیاس موصول النتیج

از جمله در این عبارت که «فمن وصفنا الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه...» (همو، خ ۱). چندین قیاس با حد وسط‌های متعدد و متلازم با یکدیگر و مترتب برای نفی صفات زائد بر ذات مطرح شده است، بدین ترتیب: قرین‌سازی (با ذات حق)، تثنیه (در وجوب)، تجزیه در ذات و... برای ذات خداوند جایز نمی‌باشد. اساساً رویکرد عقلانی و استدلالی متون دینی به عقاید، شیوه صحیح تقرب منطقی و عقلی به معارف و تعالیم دینی را به مسلمانان و شیعیان آموخته است (رحیمیان، ۱۳۱۳، ص ۲۳ - ۲۴).

### تحلیل نهایی مسأله

فلسفه اسلامی از جهت موضوع و اساس و چارچوب اولیه فلسفی با فلسفه یونان تمایزی ندارد. بدون تردید هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه ارسطو از «موجود بما هو موجود» و عوارض ذاتیه آن سخن گفته‌اند. هر چند به لحاظ غایت، فلسفه اسلامی غایات بیشتری را دنبال می‌کند؛ به این ترتیب که علاوه بر تمیز حقایق از اعتباریات و شناخت علل قصوی که با فلسفه ارسطویی مشترک است، در باب شناخت علل عالییه علی‌الخصوص علت اولی منحصر به فرد است. اما واقعیت آن است که فلاسفه اسلامی در مقابل فلسفه یونان، تابع محض نبودند و در موارد بسیاری به نقد و ارائه نظریات جدید پرداخته‌اند.



عده‌ای با اعتراف به استقلال فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونان، آن را دانشی دانسته‌اند که مانند علم فقه و تفسیر برخاسته از متون دینی است. اما فلسفه اسلامی به این معنا، جزو علوم اسلامی نیست.

به عبارت دیگر پسوند «اسلامی» به معنای فلسفه برآمده از متون دینی نیست. چون موضوع فلسفه «وجود بما هو وجود» و مسائل آن، احکام مختلف پیرامون آن است و چنین علمی نمی‌تواند کاملاً زیر مجموعه دین محسوب شود.

از این جهت با علم کلام اسلامی تفاوت اساسی دارد. هر چند که برخی به عدم تفاوت فلسفه و کلام در اسلام (به هدف نفی فلسفه اسلامی) قائل شده‌اند ولی باید گفت وجه اساسی افتراق مسائل کلامی و مسائل فلسفی و شیوه پرداخت به مسائل را باید در روش و رویکرد این دو رشته علمی در بحث از مسائل جست؛ بدین معنا که پرداخت برهانی به مسأله‌ای هم چون صفات الهی که در هر دو علم بحث می‌شود، فعالیتی فلسفی است و رویکرد جدلی به آن فعالیتی کلامی. گرچه در علم کلام از آن حیث که به قصد رد، دفاع و تبیین گزاره‌های دینی ایجاد شده، استفاده از مباحث فلسفی و حتی علمی تجربی به عنوان اصل موضوع یا غیر آن جایز است، اما حیطه بحث فلسفه وجودشناسی است که در کلام تنها به عنوان مقدمه ورود به برخی مسائل مطرح است، همچنین سرانجام علم کلام، خداشناسی، صفات الهی و اثبات دین است که این امر در غایت نظام‌های فلسفی به عنوان سرانجام مباحث مطرح است. به لحاظ غایت نیز مقصود فلسفه اولاً و بالذات شناخت حقیقت است (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۲۸).

در برابر این دو دیدگاه افراطی در مورد هویت فلسفه اسلامی دیدگاه سومی وجود دارد که می‌توان آن را حد وسط دو دیدگاه سابق دانست. در این دیدگاه نه هویت فلسفه اسلامی به طور کامل نفی شده و این فلسفه تابع محض فلسفه یونانی دانسته شده است و نه فلسفه اسلامی، علم کلام فرض شده و هویت فلسفی خویش را از دست داده است. دیدگاه سوم، فلسفه اسلامی را فلسفه‌ای می‌داند که در پرتو دین اسلام به رشد و بالندگی رسیده است، اما نه به آن معنا که موضوع

و مسائل خود را از متون دینی گرفته باشد. حکمای اسلامی در مقام گردآوری مطالب، آگاهانه از متون دینی بهره برده‌اند و در مقام دآوری نیز از منابع مختلف دینی استفاده نموده‌اند. تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از دین در مقام گردآوری، از جوانب مختلفی صورت می‌گیرد که از جمله آنها می‌توان به تأثیر در طرح مسأله و جهت‌گیری، تأثیر در ابداع استدلال و تأثیر در رفع اشتباهات فیلسوفان اشاره کرد. به این ترتیب فلسفه‌ای که به لحاظ موضوع، روش و مسائل، فلسفی است و همواره بر اصول و قواعد عقلی و فلسفی پیش می‌رود، به صرف اینکه یافته‌های فلسفی خود را به تأیید آیات و روایات اسلامی رسانده است، از فلسفه بودن خارج نمی‌شود. بهره گرفتن از متون دینی به منظور اخذ مسائل یا حتی تأیید افکار و آراء نباید باعث شود گمان کنیم این فیلسوفان سیر فکری خود را مقید به متون مقدس دینی کرده و همواره دغدغه این را دارند که مبدا آرائشان مخالف دین از کار درآید. در فلسفه اسلامی، فیلسوفان با شیوه برهانی - عقلی به هستی‌شناسی می‌پردازند و همانطور که احتمال خطا بودن آرائشان هست، احتمال اینکه آراء آنها صحیح باشد و با منبع مطمئن و یقینی وحی تطبیق داشته باشد، نیز هست. به همین جهت فیلسوفان مسلمان بعد از این که در مسأله‌ای خاص با استفاده از روش فلسفی و بر مبنای اصول و قواعد عقلی به نتیجه‌ای رسیدند، سعی می‌کنند دستاوردهای عقلی خود را با این منبع موثق (وحی) تطبیق دهند و یا به کمک این دستاورد مسأله‌ای از مسائل اعتقادی را نیز حل نمایند.

البته در فلسفه دآوری همواره با عقل است و فیلسوفان اسلامی باید به این نکته توجه داشته باشند که وقتی پای دین و مذهب پیش می‌آید، نباید از قوت تحلیل‌ها و استدلال‌های فلسفی کاسته شود و باید همواره با روش فلسفی و برهانی موضوعات هستی‌شناسی و نیز موضوعات مشترک دین و فلسفه مورد بررسی قرار گیرد. به همین جهت وجود اندک استدلال‌های سخیف و بدون دقت فلسفی در نزد برخی فیلسوفان مسلمان در بحث‌های خداشناسی یا نفس‌شناسی دلیل بر

فلسفی نبودن براهین و تحلیل‌های فراوان فیلسوفان مسلمان در بحث‌های مختلف مشترک بین دین و فلسفه نمی‌شود.

نکته دیگر آنکه اگر قرار باشد بهره گرفتن از متون دینی چه به عنوان تأیید و چه به عنوان منبعی برای اخذ مسأله و موضوع بحث، باعث غیرفلسفی شدن مطالب شود، پس باید بسیاری از فیلسوفان اگزیستانسیالیسم<sup>۱</sup> نظیر، کیرکگور<sup>۲</sup>، مارسل<sup>۳</sup>، یاسپرس<sup>۴</sup>، اونامونو<sup>۵</sup> فیلسوف نباشند؛ چرا که اینها در قیاس با شخصیت‌های اصلی و مهم فلسفه اسلامی، بسیار به متون مقدس دینی و مذهبی نزدیک‌تر هستند.

فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که در آن متفکران بزرگی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، بر اساس تعالیم اسلامی و وحی محمدی اندیشیدند و کوشیدند وحی را بفهمند... فهم وحی، خودش فلسفه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۵).


## یافته‌های تحقیق

از آنجایی که کار فلسفی کردن در طول تاریخ بشر همواره واقع شده است و

متفکران در هر دوره و زمانی به این امر پرداخته‌اند و همچنین پیدایش مکاتب مختلف فلسفی و ظهور مواضع متفاوت فلسفی مرهون ویژگی‌های روانی فیلسوفان است و تاریخ فلسفه تاریخ تصادم طبع انسانهاست، پر واضح است که فیلسوفان مسلمان نیز با عنایت به متون دینی و بهره گرفتن از آنها به کار فلسفی پرداخته‌اند و همان طور که دخالت طبع و مزاج روانی فیلسوفان غربی در

- 
- ۱- existentialism
  - ۲- Soren Kerkegaard
  - ۳- Gabriel Marcel
  - ۴- Karl Jaspers
  - ۵- Miguelde Unamuno

تفکرشان چه در دوره قرون وسطی و چه در دوران جدید باعث غیرفلسفی شدن افکارشان نشده است، دخالت علاقه و طبع دینی فیلسوفان مسلمان در مکاتب فلسفی‌شان منجر به غیرفلسفی بودن افکارشان و تبدیل شدن آنها به کلام نمی‌شود؛ چرا که کلام علمی متفاوت از فلسفه است؛ کلام دانشی است که به دو روش عقلی و نقلی به تفسیر و توجیه و دفاع از دین می‌پردازد؛ و روش عقلی آن نیز روش برهانی نیست، بلکه روش جدلی است به همین جهت این علم هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ روش و غایت با فلسفه فرق می‌کند. البته این نکته مورد تأیید است که بسیاری از دواعی و مسائلی که دانش کلام در پی اثبات آن بوده در فلسفه اسلامی نیز به روش فلسفی، مستدل و مبرهن گردیده است. ولی این گونه نیست که فلسفه از ابتدا مقید و ملزم به اثبات مبانی دینی باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ✓ القرآن الکریم
- ✓ نهج البلاغه

- ✓ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *عقلانیت و معنویت*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم اسلامی، ۱۳۸۳هـ
- ✓ ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶
- ✓ رحیمیان، سعید، *هویت فلسفه اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳هـ
- ✓ ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶
- ✓ ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبعه الثانیه، ۱۹۸۱م
- ✓ غزالی، ابوحامد محمد، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹هـ
- ✓ فارابی، *آراء المدينه الفاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱
- ✓ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، مرکز نشر انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲
- ✓ مدکور، ابراهیم، *درباره فلسفه اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰
- ✓ ملکیان، مصطفی، «سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم»، فصلنامه کیان، تهران، ۱۳۷۸