

## تحلیل و نقد نگرش تقلیل‌گرایانه به فلسفه اسلامی\*

زهرا مظاهری<sup>۱</sup>، سیدمحمد کاظم علوی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از مناقشه‌های معاصر درباره فلسفه اسلامی، مناقشه در اصالت آن، یعنی پرسش از «امکان فلسفه اسلامی» است. این مسئله هویتی، در تاریخ و آینده فلسفه اسلامی تأثیری بسزا دارد. آراء منکران اصالت فلسفه اسلامی - اعم از مستشرقان، مورخان غربی، برخی از عرب‌زبانان و مخالفان هرگونه فلسفه دینی - را میتوان تقلیل‌گرایانه دانست. در این نظریات، فلسفه اسلامی به چند موضوع فروکاسته شده است: فلسفه‌یی تقلیدگر از فلسفه یونان، کلام و الهیات اسلامی و فلسفه عربی. مستشرقان و مورخان مخالف، فلسفه یونانی را اصل و فلسفه اسلامی را فرع بر آن دانسته‌اند. برخی مخالفان با پافشاری بر عدم سازگاری دین و فلسفه، تلاش برای ایجاد فلسفه اسلامی را بیهوده دانسته و با اعتقاد به عدم امکان فلسفه دینی، از جمله فلسفه اسلامی، قید اسلامی برای فلسفه - بعنوان علم عقلی - را جایز ندانسته و فلسفه اسلامی را همان کلام و الهیات پنداشته‌اند. مخالفان دیگر، از جمله عرب‌زبانان، از بکارگیری تعبیر فلسفه اسلامی امتناع ورزیده و با توجه به زبان متون فلسفی در سنت

۳۷

\* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «چیستی فلسفه اسلامی با بررسی سنخ‌شناسی آراء موافقان و مخالفان» میباشد.  
۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ zahramazaheri@ymail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران؛ استاد مدعو گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران (نویسنده مسئول)؛ smk.alavi@hus.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۶ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.1.2.5

اسلامی، آن را فلسفه عربی نامیده‌اند. آنها فلسفه عربی را مختص به نژاد عرب تلقی کرده و همان را محقق در تاریخ فلسفه دانسته‌اند. مقاله پیش‌رو به تحلیل و نقد مدعیات تقلیل‌گرایانه در باب فلسفه اسلامی پرداخته و تلاش میکند اصالت آن را بعنوان واقعیته تاریخی، اثبات و از ضرورت آن دفاع نماید. **کلیدواژگان:** فلسفه اسلامی، رابطه دین و فلسفه، فلسفه یونانی، الهیات و کلام اسلامی، فلسفه عربی.

\* \* \*

## مقدمه

فلسفه اسلامی را میتوان با دو نگرش توسعه‌ی و شناختی مورد مطالعه قرار داد. نگرش توسعه‌ی به فلسفه اسلامی یعنی پرداختن به مسائل فلسفه اسلامی؛ اکثر منابع و آثار فلسفه اسلامی با این نگرش بدان پرداخته و مسائل آن را بحث و بررسی کرده‌اند. اما در نگرش شناختی، فلسفه اسلامی خود بمثابة یک موضوع مورد تحقیق است که نتیجه آن میتواند در روش فلسفه اسلامی استفاده شود. یکی از مسائل این نگرش، مسئله هویت فلسفه اسلامی است که در دوره معاصر، بویژه توسط مورخان و مستشرقان مطرح شده و نظریات موافق و مخالفی را در پی داشته است که در مجموع میتوان آنها را میتوان به سه دسته تقسیم کرد:

- ۱) فلسفه اسلامی همان فلسفه یونان بوده و چیزی جز ترجمه، شرح و تقلید نیست.
  - ۲) فلسفه اسلامی همان الهیات و کلام اسلامی است.
  - ۳) فلسفه اسلامی همان فلسفه عربی است (زیرا منابع آن به زبان عربی نوشته شده است).
- در مقابل، موافقان نه تنها بر اصالت فلسفه اسلامی و امکان آن تأکید دارند بلکه از تعامل ضروری میان فلسفه و اسلام سخن میگویند. مقاله حاضر دیدگاه مخالفان را بررسی کرده و ضمن سنخ‌شناسی دیدگاهشان، به تحلیل آنها پرداخته است. در این تحلیل، بیان میشود که آنها تقلیل‌گرایانه است و از این منظر قابل بررسی و نقد است.

### ۱. فروکاستن فلسفه اسلامی به ترجمه و تقلید فلسفه یونانی

#### ۱-۱. تقلیل تفکر فلسفی عقلانی به تفکر نژادی

مورخان غربی، بویژه از قرن هفدهم تا نوزدهم میلادی، به انحصار فلسفه در فلسفه

یونانی و اصالت آن معتقد بوده و دیگر فلسفه‌ها، از جمله فلسفه اسلامی را فرع و حاشیه‌یی بر آن بشمار آورده‌اند. این دیدگاه انحصارگرایانه، پس از مساوی دانستن اسلام با عربیت، با روحیه‌یی نژادپرستانه، اساساً نژاد عرب را فاقد فلسفه‌ورزی، تفکر تحلیلی و قدرت تجزیه و تحلیل و ابداع در مسائل عقلی دانسته و در نهایت فلسفه اسلامی را فاقد تأثیر تاریخی در تفکر فلسفی دانسته‌اند. ویلهم تنمان بعنوان یکی از حامیان این دیدگاه معتقد است اعراب از هرگونه فعالیت محض عقلی عاجزند و در توجیه آن دو عامل قومی و دینی را نام برده است. عامل قومی بدین معناست که نژاد عرب تمایل به گزاره‌گویی و توهم‌اندیشی دارد و بهمین دلیل تعصبات اهل دین، به ظاهر آیات قرآن توسل جسته‌اند. منظور از عامل دینی آنست که اسلام و قرآن مانع آزاداندیشی هستند (Tenneman, 1852: p.227).

ارنست رنان، همنظر با تنمان در مباحث مربوط به تاریخ فلسفه نزد اعراب، ادعای طبیعت سامی را مطرح کرده و آن را اساس قضاوت بر ضد این فلسفه دانسته است. او معتقد است: نژاد سامی کوچکترین بحث فلسفی ببار نیاورده است، بهمین دلیل شایسته نیست که پژوهش‌های فلسفی را از نژاد سامی مطالبه کنیم، تنها خلاقیت قوم عرب شدت بخشیدن به گسترش ادیان بوده است (Rennan, 1882: VII-VIII & 11).

گوتیه نیز با تفکیک عقل جزئی‌نگر سامی و عقل کلی‌نگر آریایی، خرد سامی را گردآوری جزئیاتی میداند که فاقد تفکر کلی‌نگر فلسفی است و با اندیشه آزاد سازگاری ندارد. با توجه به اینکه او تفکر اسلامی را خرد سامی دانسته و تفکر یونانی را آریایی، به تضاد این دو بنبع تفکر یونانی حکم داده است (Gauthier, 1934: p.14; Idem, 1923: pp.66, 126).

از آنجاکه این دیدگاهها نشئت گرفته از انحصارگرایی و نژادگرایی بود، چندان دوام نیاورد. در قرن بیستم میلادی، دیدگاه‌های نژادپرستانه تعدیل یافت و اندیشه دخالت سامی یا آریایی بودن در قضاوت مربوط به فلسفه اسلامی تقریباً از بین رفت، چراکه خود نظریه سامی بودن و آریایی بودن، بی‌اعتبار شده و وجهه خویش را از دست داده بود.

در تضعیف استدلال این گروه میتوان گفت: اینکه در میان اعراب پیش از اسلام فلسفه نبوده، به این معنی نیست که آنان هیچگاه قادر به خلق فلسفه نباشند، چنانکه در میان یونانیان پیش از طالس نیز جز اساطیر و افسانه چیزی وجود نداشت (فناپی‌اشکوری، ۱۳۹۵: ۳۵/۱).

افزون بر این، نظریه تقسیم نژادی رنان و شاگرد او گوتیه، و نیز نظریه تنمان، اساساً

رد شده زیرا هر کسی میتواند مخالف فکری خود را با تمسک به عوامل نژادی مورد حمله قرار دهد. همچنین صاحبان این نظریه‌ها تاریخ عرب را منحصر به دوره جاهلیت دانسته و بغیر آن توجهی نداشته‌اند. در صورتیکه منظور ایشان از انکار فلسفه در نژاد سامی، انکار کل فلسفه اسلامی باشد بی‌اساس بودن این نظریه بیشتر آشکار میشود، زیرا فلسفه اسلامی منحصر به نژاد سامی و عوامل بیرونی نبوده است بلکه مسلمانان با تکیه بر عوامل درونی و رویکردهای عقلانی در آیات قرآن و روایات توانسته‌اند، فلسفه‌یی مستقل بنیان نهند.

### ۲-۱. تقلیدی و ترجمه‌یی بودن فلسفه اسلامی

مخالفان فلسفه اسلامی در رد و انکار آن، فلسفه اسلامی را ترجمه عربی فلسفه یونانی میدانند؛ چنانکه رنان میگوید: فلسفه اسلامی چیزی جز آینده‌یی از اندیشه‌های ارسطو و نوافلاطونیان نیست که توسط سریانیان به زبان عربی ترجمه شده و اندیشمندان و فلاسفه عربی هم بیشتر از نژاد غیرسامی بوده‌اند. رنان نه تنها فلسفه اسلامی بلکه فلسفه عربی را نیز نپذیرفته و نهایتاً فلسفه نزد سامیان را اقتباس محض بیحاصل و تقلیدی از فلسفه یونانی دانسته است (Rennan, 1882: VII-VIII & 10-11). حکمای عرب تنها بر آثار ارسطو شرح نوشته‌اند و آن را وسیله‌یی برای ایجاد فلسفه‌یی انباشته از عناصر خاص قرار داده‌اند. موضوعات این فلسفه غیر از آن چیزی که یونانیان بررسی نموده‌اند، نبود؛ همانگونه که فلاسفه قرون وسطی در غرب نیز چنین کردند. بدین ترتیب نتیجه گرفته‌اند که اعراب جز اینکه دانشهای یونانی را اخذ کرده باشند، کار دیگری انجام نداده‌اند (Ibid: 89-90 & 11). راسل نیز تنها دغدغه فلاسفه اسلامی را اثبات دینشان میدانند که سعی در توجیه و تفسیر فلسفه مشائی برای توافق با مذهبشان داشتند. او بهمین دلیل ابن‌سینا و ابن‌رشد را اساساً شارح میدانند و اهمیتی برای فلسفه عربی بعنوان تفکری اصیل و بدیع قائل نیست (راسل، ۱۳۶۵: ۱/۵۹۸).

با چنین نگاهی نمیتوان گفت فیلسوفان اسلامی مطالبی را مطرح کرده‌اند که قبل و بعد از آنها عنوان نشده و مختص به خود آنها باشد، بلکه اکثر مباحث فلسفه اسلامی ریشه در فلسفه یونان و روم داشته‌اند. بهمین دلیل و از این حیث، فلسفه اسلامی هویتی مستقل در برابر فلسفه یونان ندارد و تقلیدی از آن محسوب میشود (ملکیان، ۱۳۸۷ الف: ۸۹ - ۸۸).

۴۰



نکته اساسی در نقد این نظریات، بیان خاستگاه فطری فلسفه است که بر اساس آن تاریخ فلسفه منطبق بر تاریخ انسان و اندیشه اوست. بیشک منشأ فلسفه اسلامی یا حکمت الهی که اعم از آن است، ریشه انسانی دارد؛ یعنی انسان در بستر تاریخ به تفکر نشسته و نتیجه اندیشه خود را در اختیار دیگران قرار داده است. پس نمیتوان یک قرن و زمان معین، یا یک منطقه و مکان معین، را بعنوان مبدأ و منشأ اصلی پیدایش فلسفه معرفی کرد. بشر به اقتضای نیاز فطری خویش، هر وقت و هر جا که فرصتی برای تفکر پیدا کرده، از اظهار نظر درباره نظام کلی عالم خودداری نکرده و تا آنجا که تاریخ نشان میدهد، در بسیاری از نقاط جهان مانند مصر، ایران، هندوچین و یونان- فلاسفه و متفکران بزرگی ظهور کرده و مکاتب فلسفی مهمی بوجود آمده‌اند. بنابراین خاستگاه فلسفه یک خاستگاه فطری و بشری است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۴/۱).

بعلاوه، فلسفه بعنوان یک نظام فکری، در صورتی تنها به فلسفه یونان منحصر میشود که آن را یک نظام صرفاً استدلالی و مجزا از دین و عرفان بدانیم، اما اگر فلسفه بعنوان معرفت به حقایق اشیاء و تفکر درباره مبدأ و معاد تلقی گردد، میتوان خاستگاهی شرقی برای آن در نظر گرفت که بعقیده فارابی، فلسفه در بدو امر از ایران و بابل به یونان رفت (نصر، ۱۳۸۳: ۱۶). همچنین سهروردی در سیر حکمت خود، دو سیر شرقی و غربی ترسیم کرده و ریشه شرقی آن را نادیده نگرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۱-۵۰۳-۵۰۲؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸).

میتوان به این نکته نیز اشاره کرد که پرسشهای فلسفی همیشگی هستند، گرچه این پرسشهای همیشگی در ظروف مختلف و شرایط گوناگون، متفاوت ظاهر میشوند. جریان فکر فلسفی که حکایت از کشف حقیقت دارد، در عین اینکه دارای هویت واحد است، در هر دوره‌یی از ادوار تاریخ، از معنی خاص و صورت ویژه‌یی برخوردار میشود. فلسفه اسلامی نیز دارای هویت مخصوص به خویش، با طرز تفکری منحصر به خود برای کشف حقیقت هستی میباشد و بنابراین مستقل از فلسفه یونانی است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۷: ۱۷۵/۲). در این فلسفه مسائلی بروز کرده که مختص به خود آن است و در فلسفه یونانی مطرح نبوده است. این مسائل در بستر فرهنگ اسلامی بروز کرده و فیلسوفان در پاسخ به این پرسشهای بنیادین بوده که فلسفه‌ورزی کرده‌اند. برخی از این مسائل نیز بدلیل مشکلاتی بوده که در مواجهه با دیگر جریانهای فکری، از جمله «کلام» برای آنها فراهم

۴۱



شده است. از اینرو فلسفه اسلامی نه تنها صرفاً اندیشه یونانی نیست بلکه بر اثر مخالفت منتقدان عام از مستشرقان، فقها و متکلمان - با فلسفه یونان بوجود آمد و رشد کرد. پس میتوان اصالت آن را در همین نقادیه‌ها جست (همان: ۱۶۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۰؛ انصاری، ۱۳۸۰: ۹۹، ۱۲۴-۱۲۲ و ۱۴۱).

در فلسفه اسلامی آثار و ثمراتی از فکر و نبوغ خود فلاسفه اسلامی دیده میشود که در یک نظام فلسفی مبتنی بر شالوده‌بی از مکتب ارسطو (اما با جبران نقص فلسفه او) و نیز با انتخاب آرائی از مکاتب دیگر، به‌مراه ابتکاراتی برآمده از پیوند دین و فلسفه، نمایان شد (عبدالرزاق، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴). این اخذ و تبادل افکار، بمعنای تقلید نیست؛ یک فیلسوف ممکن است بخشی از آراء خود را از فیلسوف دیگری گرفته باشد ولی این باعث نمیشود که خود او رأی و نظر تازه یا فلسفه جدیدی نیاورد. مثلاً ابن‌سینا گرچه شاگرد مخلص ارسطوست ولی آرائی ارائه کرده که استادش متعرض آنها نشده است (مدکور، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۴). در طرح مباحث فلسفی منظور آن نیست که به فلاسفه مشهور یونانی تشبیه شود و از آنان پیروی گردد، چراکه فلسفه نوعی بحث استدلالی است که درباره هستی و در زمینه حقیقت پدیده‌ها انجام میشود. به‌مین دلیل در شناخت واقعیت خارجی، تشبیه به اشخاص مطرح نیست، پیروی از نظریات نیز هدف نیست (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۴-۱۳).

در شکلگیری فلسفه اسلامی نمیتوان نقش فلسفه یونانی و اسکندرانی را بعنوان عوامل بیرونی نادیده گرفت اما به همان میزان، عوامل درونی یعنی آموزه‌های اسلام، اعم از آیات قرآن و روایات نیز نقشی سازنده ایفا کرده‌اند و هرچه از آغاز فاصله میگیرد، نقش این عوامل بیشتر و برجسته‌تر میشود (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۱-۵۰). درباره عوامل بیرونی نیز نمیتوان گفت فقط فلسفه یونانی و اسکندرانی در شکلگیری فلسفه اسلامی نقش داشته‌اند، بلکه فلسفه اسلامی با جذب مؤلفه‌های دیگر، از جمله ایرانی و هندی، توانست بعنوان فلسفه‌بی جدید با چهره و سیمایی مخصوص بخود ظهور کند (همو، ۱۳۷۶: ۵/۳۸). فیلسوفان مسلمان میراث فلسفی یونان را بررسی کردند و به آن رنگ و بوی اسلامی بخشیدند.

فلسفه اسلامی با رشد در جامعه مسلمانان و متأثر از فرهنگ اسلامی، فلسفه‌بی دینی شد؛ بگونه‌بی که نمیتوان بدون توجه به معارف اصیل اسلامی و آموزه‌های قرآن و حدیث، به شناخت آن نائل شد. آموزه‌های اسلام (قرآن، احادیث و روایات) افق‌هایی ویژه بروی فیلسوفان مسلمان گشود و فلسفه اسلامی را از فلسفه یونان و دیگر فلسفه‌ها جدا کرد، بطوریکه میتوان گفت فلسفه اسلامی نوعی تفکر خاص مخصوص مسلمانان است

(همان: ۱۳ / ۲۳۰ و ۲۳۵-۲۳۴؛ همو، ۱۳۶۹: ۵۱-۵۰). فلسفه یونان در هاضمه قوی فیلسوفان مسلمان هضم شد و فلسفه‌یی ظهور کرد که در اصول، مبانی و روشهای استدلال، با فلسفه یونان تفاوت‌های اساسی دارد (همو، ۱۳۷۶: ۳۶/۶). بنابراین نمیتوان سیر تاریخی و محتوایی فلسفه اسلامی را نادیده گرفت و آن را به مسائل ترجمه‌شده یونانی محدود کرد. این فلسفه بعنوان واقعیتی تاریخی، سیری داشته که از ترجمه آغاز شده و به تأسیس سه مکتب فلسفی‌بی مهم از مشأ، اشراق و متعالیه از سوی ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و ملاصدرا منجر شده است.

### ۳-۱. نداشتن ابتکار و خلاقیت در فلسفه اسلامی

گروه دیگری از مورخان، همانند تی.جی. دیبور، فلسفه اسلامی را فاقد ابتکار و خلاقیت میدانند. به اعتقاد دیبور سیر تاریخی فلسفه در جهان اسلام نشان میدهد که فلسفه اسلامی از فلسفه‌یی دیگر اخذ شده و ابتکار و خلاقیتی در آن دیده نمیشود و نسبت به فلسفه‌یی که پیش از آن بوجود آمده بود، مطلبی تازه بمیان نیاورده و حتی برای حل مسائل قدیمی چیز جدیدی بدست نداده است؛ خلاصه آنکه، فلسفه اسلامی در عالم فکر و اندیشه، مسائلی تازه ندارد که آن را خاص کند (دیبور، ۱۳۴۳: ۳۲).

این گروه، علت نبودن ابتکار در فلسفه اسلامی را روحیه دینی فیلسوفان مسلمان دانسته‌اند که مانع درک عمیق فلسفه یونانی شده و این درک ظاهری، منتهی به نتایجی جدید نشده است (بدوی، ۱۹۸۰: ز). بر همین اساس، چیزی که در فلسفه اسلامی بحث و بررسی میشود شناخته‌هایی نیست که این فلسفه از آن سود برده یا آن را رواج داده باشد، بلکه کارکرد ایدئولوژیکی است که هر فیلسوفی به این شناختها بخشیده و در بستر این کارکردهاست که باید بدنبال معنای فلسفه اسلامی باشیم. محتوای معرفتی فلسفه اسلامی، همان داده‌ها مستقیم فلسفه یونانی است که دستاوردی جز نابودی پویایی اندیشه اسلامی و ارائه رونوشتی مبهم از اصل یونانی، در پی نداشته است (الجابری، ۱۳۸۷: ۴۹-۴۷).

در این دیدگاه، نقش عوامل درونی در ایجاد فلسفه اسلامی انکار نشده اما آن را نقشی مخرب دانسته‌اند که مانع پیشرفت شده است. این گروه تفاوت فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی را تلویحاً پذیرفته شده و متأثر بودن فلسفه اسلامی از فضای دینی را رد نکرده‌اند، اما با پیشفرض انحصار فلسفه در فلسفه یونانی سراغ آن رفته و آن را درکی ظاهری تلقی

۴۳



زهره مظاهری، سیدمحمدکاظم علوی؛ تحلیل و نقد نگرش تقلیل‌گرایانه به فلسفه اسلامی

نموده‌اند؛ درحالی‌که باید گفت: برخورد مسلمانان با فلسفه یونانی انفعالی نبوده و پس از آنکه در مرحله ابتدایی با ترجمه آثار یونانی به تحصیل فلسفه پرداختند، در مرحله بعد به شرح و تحلیل آن مشغول شدند و تقریری جدید از آن ارائه نمودند که با فضای فرهنگ اسلامی سازگار بود. در واپسین مرحله نیز به نقد اندیشه‌های یونانی و سپس نظریه‌پردازی و نظام‌سازی پرداخته و آثاری مستقل خلق کرده‌اند (فناپی‌اشکوری، ۱۳۹۵: ۴۰/۱).

فلاسفه اسلامی نسبت به هر آنچه درباره آن مینوشتند خالی از نظر و اندیشه نبودند بلکه اندیشه‌ها و مفاهیمی که در دسترس بود را می‌گرفتند و سپس آن را به عالیترین سطح غنای خود میرساندند. آنان هر مفهومی را که به دستشان میرسید، ساماندهی میکردند و با سامانی جدید، به مفاهیم بدانگونه که خود آن را میدیدند، معنا میبخشیدند. اینکه این فلسفه در تحقق خود وابسته به سنتهای عقلانی سابق بر خود بوده است، دلیل نمیشود که فاقد جنبه خلاقیت باشد بلکه برعکس، بر اساس این سنتها جهتگیری نوینی در اندیشه‌های بشری ارائه داده است. بخشی وسیع از فلسفه اسلامی عبارتست از توسعه کمی که در ارائه نظریات تخصصی و فنی نوین درباره همان مباحث موجود در فلسفه است؛ اما بخشهای دیگر عهده‌دار تأسیس روشهایی کاملاً نوین در پیشبرد مباحثی هستند که به نوبه خود سنتی جدید از تفکر درباره مسائل و ارائه راه‌حل برای مشکلات و مباحث نظری را بنیان مینهند (لیمن، ۱۳۸۳: ۲۲/۱-۲۱). فلاسفه اسلامی با شرح و تفصیل کتب یونانی، طرحی نو برای فلسفه ریختند؛ فلسفه‌یی که قائم به ذات خود است و درحالی‌که از تمام مدارس رواقی، مشائی و افلاطونی تأثیر پذیرفته، ولی هیچیک از آنها نیست و روح آن اسلام است (خسروپناه، ۱۳۸۷: ۳۵۷).

فلسفه اسلامی با اصول و مبانی اسلام سازگار است و بر همین اساس ساماندهی جدیدی از مفاهیم فلسفی و جهتگیری نوین در اندیشه‌های بشری ارائه کرده که در فلسفه یونانی سابقه نداشته است. اگر این تفاوت، ناچیز و حتی نادرست انگاشته شده، تنها به این دلیل بوده که ملاک و معیار تفلسف، فلسفه یونان قلمداد شده اما اگر معیار، روح فلسفه و تأمل عقلانی در مبانی و مبادی هستی تلقی گردد، فلسفه اسلامی فلسفه‌یی است که درباره پرسشهای بنیادین تأمل کرده، دارای مسائل خاص خود بوده و به دیگر نظامهای فلسفی، از جمله فلسفه یونان نگاه انتقادی داشته است. اگرچه فلاسفه اسلامی هم از حکمای سلف مطالبی را اخذ کرده‌اند و هم از آنها متأثر شده‌اند، ولی در عین حال سرشار از خلق و ابتکار بوده‌اند. این خلق و ابتکار موجب شده مواردی جدید به موضوعات



و مسائل فکری انسانها افزوده شود.

فلسفه اسلامی استمرار فکر انسانی است؛ به اینصورت که از فلسفه‌های قدیم استفاده کرد، سپس در تنقیح آنها سهیم شد و به آنها مطالبی افزود و توانست با تهذیب و تکمیل میراث فلسفی قدیم، بر فلسفه‌های بعد از خود نیز تأثیرگذار باشد. فلاسفه اسلامی فلسفه نیمه‌کاره یونان را تا حد زیادی جلو بردند. فلسفه یونان در ابتدای ورود به حوزه اسلامی مجموعاً دارای دویست مسئله بود ولی بعدها تعداد مسائل چیزی بالغ بر هفتصد مسئله شد و علاوه بر اصول و حیانی و طرق استدلال، حتی مسائل اولیه یونان را بکلی تغییر داد و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرد. این ویژگی در فلسفه ملاصدرا کاملاً هویداست و باید گفت در این راه انصافاً تقدم با دانشمندان اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/۱۳-۱۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۶).

میتوان با نگاهی پسینی و با دسته‌بندی مسائل فلسفه اسلامی، ادعای مزبور را اثبات نمود. مسائل فلسفه اسلامی چهار دسته‌اند: دسته اول مسائلی هستند که به همان صورت اولیه‌یی که ترجمه شده، باقی مانده و شکل اولیه خویش را حفظ کرده یا تغییر چندانی نداشته‌اند (مسائل بیتغییر). دسته دوم مسائلی هستند که فلاسفه اسلامی آن را تکمیل کرده‌اند؛ به این صورت که پایه‌های آن را محکمتر نموده و آنها را مستدلتر نمودند؛ یا شکل برهان را تغییر داده یا مطالبی را به آن افزودند (مسائل تکمیل شده). دسته سوم مسائلی هستند که اگرچه عنوان آنها تغییری نداشته، اما محتوا تغییر یافته و بدست فلاسفه اسلامی تبیین گشته و از ابهام خارج شده است (مسائل تدقیق شده). دسته چهارم، مسائلی نوین هستند که سابقه‌یی نداشته و در جهان اسلام مطرح شده‌اند. این دسته هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی، اکثر مباحث فلسفه اسلامی را تشکیل میدهند و ستون فقرات فلسفه اسلامی محسوب میشوند (مسائل جدید). اینها همه ابتکاراتی هستند که فلسفه را وارد مرحله تازه‌یی متکاملتر از فلسفه یونان کرده است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳/۲۲۹-۲۲۵).

بنابراین میتوان گفت فلاسفه اسلامی از معلمان یونانی صرفاً مسائل فلسفی را فرانگرفتند بلکه با آنها در تفکر شریک شده و راههایی را یافتند که با ورود و سیر در آن، بتوانند نظام فلسفی جدیدی بنیان نهند و این توفیق تنها با توجه به آموزه‌های دینی برای آنها حاصل شد، زیرا آنها در دوره‌یی به تجدید فلسفه پرداختند که دیانت اساس و مدار

۴۵

همه امور بود و فیلسوف اسلامی میبایست نسبت دین و فلسفه را تعیین میکرد و به تفکر در آن میپرداخت (اکبریان، ۱۳۸۶: ۴۲). فلسفه یونان آنچنان بدست مسلمانان تحول پیدا کرد که شباهت آن به فلسفه یونان به کمترین حد و اندازه رسید. بدین ترتیب فلسفه‌یی که از یونان گرفته شده بود، به کمال رسید و «فلسفه اسلامی» نامیده شد.

#### ۴-۱. واسطه و ناقل بودن فلسفه اسلامی

برخی از مستشرقان و صاحب‌نظران، فلسفه اسلامی را چیزی جز انتقال فلسفه قدیم به فلسفه جدید ندانسته و بصورتی دیگر از تقلیل معتقدند. از نظر آنها تمدن اسلامی در زمینه تفکر مستقل در مسائل نظری قدرتی نداشته و این تمدن فقط وسیله انتقال میان تمدن قدیم و تمدن جدید میباشد (راسل، ۱۳۶۵: ۵۹۸-۵۹۹/۱). آنها سرچشمه فلسفه را یونان دانسته‌اند و بر این باورند که این فلسفه توسط فیلسوفان سوری، ایرانی و عربی به اروپای قرون وسطی منتقل شده است و هویتی جز هویت واسطه‌یی ندارد. آنان غرب و یونان را اصل و مرکز، و آنچه مربوط به قوم عرب است را فرع و حاشیه میدانند؛ پس در نظرشان اهمیت فلسفه اسلامی تنها بخاطر انتقال فلسفه یونان به فلسفه‌های جدید اروپاست (ژیلسون، ۱۳۸۶: ۱۴؛ بدوی، ۱۹۸۰: و-ی).

این نظریه بر مبنای همان انحصارگرایی فلسفی استوار است. تنها در صورتی چنین نظریه‌یی میتواند مورد توجه قرار گیرد که فلسفه‌های پیشین بکلی نابود شده و اثری از آنها نمانده باشد. اما اگر این فلسفه‌ها موجود باشند و امکان مراجعه به آنها باشد، مراجعه با واسطه به آنها خالی از فایده بوده و عملاً برای آنها هویت واسطه‌یی نیز نمیتوان قائل شد. بعبارتی، اگر عالم اسلام را تنها، نگهبان و نگهدارنده علوم یونانی بدانیم که امانت خود را به صاحبانش بازگردانده، در این صورت اروپاییان میتوانند بصورت مستقیم به آثار یونانی مراجعه کنند و از مراجعه به متون عربی یا فارسی آن آثار بپسین بازمانند. اما واقعیت آنست که با تأملی در تاریخ فلسفه میتوان به شواهدی دست یافت که نشان میدهد فلسفه اسلامی بر این فلسفه‌ها تأثیر گذاشته و فلاسفه دوره میانه با بیان دیگری از فلسفه مواجه بوده‌اند که مؤلفه آن اساساً دینی و اسلامی بوده است. آنها از آثار فلاسفه اسلامی همچون ابن‌سینا در عقاید خود بهره برده و از آن متأثر گشته‌اند.

#### ۵-۱. التقاطی بودن فلسفه اسلامی

یکی از دیگر آراء مخالفان اصالت فلسفه اسلامی، ادعای التقاطی بودن آن است



(دیور، ۱۳۴۳: ۳۲). از نظر این افراد، فیلسوفان مسلمان اهتمام بسیار به سازگار نمودن فلسفه با اسلام داشته‌اند، آنها از یکسو بحکم مسلمان بودنشان به دین اسلام وابستگی داشتند و از سوی دیگر، بحکم اینکه فیلسوفند، به نشر مکاتب فلسفی یونان پرداخته و برای آشتی این دو جریان اقدام کردند (Gauthier, 1923: p. 121). مبانی التقاط دین و فلسفه توسط فلاسفه مسلمان را میتوان در فلسفه نوافلاطونی جستجو کرد؛ در واقع علت گرایش آنها به فلسفه نوافلاطونی تباین و اختلاف بسیاری بود که میان روح فلسفه یونان و تفکر اسلامی وجود داشت. فلسفه نوافلاطونی طرفداران زیادی میان فیلسوفان مسلمان یافت، زیرا این تفکر برای آنها قابل هضمتر بود (بدوی، ۱۹۸۰: و-ی). فلسفه اسلامی بمنزله پلی بود برای اتصال میراث یونانی به میراث اسلامی و در نتیجه آن، فلسفه دینی و دین، فلسفی گشت و فلسفه اسلامی از هویتی دوگانه برخوردار شد که نه دین است و نه فلسفه، بلکه پوشش عقلی برای هماهنگی و سازگاری میان آن دو است (رئیس‌زاده و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۸۳؛ مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲). این ادغام و در هم آمیختن اندیشه هستی‌شناختی یونانی در اندیشه اسلامی عربی، فقط در راستای توجیه دینشان بود که با تعصبات ایدئولوژیک و قومی توأم شده اما مطلبی جدید برای ارائه نداشته است (الجابری، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۲۸).

هنگامیکه مسلمانان طی مجادلات کلامی خود، وارد قلمرو فلسفه الهی و طبیعی و سیاسی شدند، دریافتند که در برابر اندیشه‌یی قرار گرفته‌اند که با بسیاری از مسائل اساسی اسلام ناسازگاری دارد؛ سپس در پی وفق دادن آنها با یکدیگر برآمدند و در زمان فارابی بطور مشخص، فرایند ادغام و وفق دادن دین و فلسفه آغاز شد (همان: ۱۱۸-۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۹)، درحالیکه فلسفه و دین دو امر جدا از هم هستند که نسبتی با یکدیگر ندارند. روح فلسفه با روح دیانت اسلامی از پایه ناسازگار است، اینها دو جوهر متفاوتند که در روش نیز متمایز هستند. روش اندیشه‌ورزی اسلام غیر از روش اندیشه‌ورزی فلسفی و استقلال عقلی یونانی میباشد (بدوی، ۱۹۸۰: ز). دین اسلام دین فطرت است و منظور از دین فطرت، دین بدون فلسفه است؛ بهمین دلیل آنجا که پای وحی در میان باشد، دیگر جای فلسفه نیست. مکاتب دینی با مکاتب فلسفی متفاوتند و دخالت نصوص دینی در کار فیلسوف و بحث فلسفی در مطالب دینی، مایه گمراهی فلسفی است (الجابری، ۱۳۸۷: ۶۷ و ۱۷۳).

الجابری که ادامه‌دهنده راه غزالی در خارج کردن تفکر فلسفی از جهان اسلام بوده،

۴۷

مخالفت خود با تلفیق دین و فلسفه را اعلام کرده و اتصال نص و عقل و نفوذ دین در جوهر نظام فلسفه را محصول شرق عالم اسلام دانسته و آن را نپسندیده و انحرافی میداند که به جهل و تعصب منتهی شده است. بتعبیری، آنچه دیگران از انضمام آراء دینی به فلسفه، التقاط نامیده‌اند، الجابری از آن به انحطاط و گمراهی در فلسفه یاد کرده است (همو، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۲).

ادعای التقاطی بودن فلسفه اسلامی به نکته‌یی مهم اشاره دارد و آن سازگار نمودن فلسفه و دیانت در فلسفه اسلامی است که فلاسفه اسلامی اهتمام بسیار به آن داشته‌اند. فیلسوفان اسلامی برای گشودن راهی برای فلسفه در اسلام، به سازگاری و وحدت میان دو حقیقت دینی و فلسفی حکم کرده و جایگاهی مستحکم برای آن بنا کردند. فلسفه که منشأیی یونانی داشت و با منابع ترجمه شده بدست اندیشمندان اسلامی رسیده بود، در صورتی میتوانست در دایره علوم اسلامی قرار گیرد که منافاتی با دین نداشته باشد. فیلسوفان مسلمان با تفتن بر این مطلب، در نشان دادن سازگاری آن با دین بسیار کوشیدند و نخستین بنیان عقلی را با طرح مباحث فلسفی در تاریخ اسلام پایه‌ریزی کردند. با این رویکرد میتوان گفت دین و فلسفه هر دو حقیقتی هستند که با یکدیگر متحدند و نمیتوان حقیقت فلسفی را از حقیقت دینی و نبوی جدا دانست. اما این همراهی و اتحاد در قالبی التقاطی نبوده بلکه بصورت اتحاد در موضوع، روش و غایت است.

کندی درباره وحدت دین و فلسفه در موضوع میگوید: فلسفه علم به حقایق اشیا و دانستن حقایق اشیا، علم ربوبیت، علم وحدانیت و علم فضیلت است که همان تعالیم انبیاست؛ در نتیجه میان دین و فلسفه اختلافی وجود ندارد (کندی، ۱۳۶۰: ۲۳ و ۶۶؛ همو، ۱۹۵۰: ۱/۹۷). او برای اینکه فلسفه را وارد اسلام کند، تعریفی دینی از آن ارائه میدهد؛ یعنی فلسفه را شناخت حقایق اشیا دانسته و میگوید: حقایق اشیا یعنی شناخت خدا، و بدین طریق فلسفه را دینی کرده و به وحدت و سازگاری دست یافته است.

فارابی شریعت را هم‌طراز فلسفه قرار داده و معتقد است شریعت همچون فلسفه، نسبت به شناخت حقیقت و نشان دادن راه سعادت اصالت دارد. پس دانش در نظر فارابی صرفاً فلسفه نیست بلکه شریعت نیز همچون فلسفه، کاشف حقیقت است. آراء نظری‌یی که در دین وجود دارد، براهینشان در فلسفه نظری آمده است و فلسفه، براهین مجموعه دین فاضل را ارائه میدهد (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷).

ابن‌سینا سعی کرده با علت‌العلل دانستن خداوند، وحدت موضوع دین و فلسفه را اثبات

نماید. بدین ترتیب موضوع فلسفه که «موجود بما هو موجود» است با موضوع الهی پیوند یافته و بدین ترتیب فلسفه و دین هر دو به افضل معلوم میگردانند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۲ و ۲۳-۲۴).

فلسفه معرفت به مطلق وجود یا وجود مطلق است که در نظر فلاسفه اسلامی بصورت معرفت به خداوند واحد جلوه میکند و این با دین اسلام که بر پایه توحید و ایمان به خداوند یکتاست، فرق ندارد. درباره وحدت غایت و هدف، از آنجا که دین و فلسفه در جستجوی علم به حقیقت اشیاء میباشند، پس حقیقت فلسفی و حقیقت دینی نیز یک هدف و غایت را دنبال میکنند. افلاطون و ارسطو و دیگر متفکران یونانی همان راهی را رفتند که به حقیقت ختم میشود و این سیر بسوی حقیقت، در دعوت انبیا از سوی خداوند نیز وجود دارد. پس یافته‌های فلسفه یونانی و تنزیلات قرآنی در بیان حقیقت مشترکند و باید باطناً هماهنگ باشند. هرگونه عدم هماهنگی، در یک تفکر مستمر رفع خواهد شد؛ بنابراین فلسفه و دین در مقصد و غایت با هم وحدت دارند. حقایق فلسفی هرگز نمیتوانند با حقایقی که معتقدان به اسلام به آنها اعتقاد دارند، تعارض داشته باشد؛ برای جوینده حق هیچ چیز شایسته‌تر از حق نیست.

فارابی غایت مشترک دین و فلسفه را درک «اصل اول» میدانند و میگوید: همین ادراک متضمن سعادت و خلود است؛ پس هدف این دو رسیدن به این سعادت قصوی نیز هست (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۹؛ همو، ۱۹۵۹: ۱۲۲؛ همو، ۱۹۸۶: ۹۱). نهایتاً در وحدت روش ملاحظه میشود که فلسفه اسلامی با تعقل برهانی در کلیات جهان هستی، راهی جدا از فلسفه نپیموده است. دین و فلسفه در غایت که رسیدن به حقایق ماورایی از راه و روش استدلالی و عقلی است، با یکدیگر وحدت دارند؛ چیزی که با رویکرد تفکر عمیق میسر میشود.

کوشش برای فهم حقیقت و پاسخ به پرسشهای مابعدالطبیعی و بنیادین هستی، هم در دین است و هم در فلسفه، اما نکته اساسی اینست که برای طرح مسائل بنیادین در فلسفه، فیلسوفان مسلمان خاستگاه و انگیزه دینی داشته‌اند، اما این عامل دینی در فرایند تفلسف آنها دخالتی نداشته است. فرایند بکار گرفته شده توسط ایشان همان فرایند استدلالی است که ماهیتی فلسفی دارد. همانگونه که فلسفه عبارتست از بحث استدلالی در زمینه حقیقت پدیده‌ها، هدف دین نیز اینست که مردم بکمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً با آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماوراء

۴۹



زهره مظاهری، سیدمحمد کاظم علوی؛ تحلیل و نقد نگرش تقلیل‌گرایانه به فلسفه اسلامی

طبیعت نائل آیند؛ این همان چیزی است که به آن «فلسفه الهی» گفته میشود. دین حقیقی، مردم را جز به فلسفه الهی نمیخواند و این دو در هدف وحدت دارند و انسان با دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت یقین و علم پیدا میکند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۷۲، همو، ۱۳۶۱: ۱۴-۱۱).

برای توافق و سازگاری دین و فلسفه، فیلسوفان مسلمان کوشیدند بین فلسفه‌یی که قرن‌ها از دیانت جدا افتاده بود و دین، ارتباطی برقرار کنند و در این اتصال، وحی را بطور معقول بفهمند و عقلشان را ارضا نمایند. بهمین دلیل، مباحث فلسفی‌یی که در عالم یونانی مطرح بود، نمیتوانستند همواره و بسادگی در عالم اسلام تکرار شوند بلکه برای معنا پیدا کردن، ناگزیر باید خود را با این عالم منطبق کنند؛ بدین ترتیب فلسفه عین دین و باطن دین، و دینداران حقیقی، فیلسوفان تلقی شده‌اند.

فارابی فلسفه را باطن دین دانسته و معتقد است ارتباط فلسفه و دین زمانی حقیقی است که فلسفه را باطن دین بدانیم و این یعنی سازگاری حقیقی؛ پس التقاطی در کار نیست. او دست به تطبیق ظاهری نزده بلکه در باطن، به یگانگی حقیقت فلسفی و حقیقت نبوی پرداخته است. او تنها ظاهر دیانت را با ظاهر فلسفه سازگار نکرده بلکه مدعی است که توانسته بدرستی نشان دهد که اگر دیانت بر پایه فلسفه استوار نباشد، آن دین، دین حقیقی و راستین نیست. فیلسوفی که تنها ظاهر شریعت را با فلسفه سازگار کند، از نظر فارابی «فیلسوف زور یا فیلسوف بهرج» است (فارابی، ۲۰۰۶: ۱۴۹).

بطور خلاصه میتوان گفت: فیلسوفان مسلمان مسائل بنیادینی داشته‌اند که از ماهیتی فلسفی برخوردار بوده و باید به حقیقت آنها نیز میرسیده‌اند؛ و البته راه وصول به آنها نیز راه عقلانی بوده است؛ پس بسراغ فلسفه رفته‌اند، زیرا فلسفه نیز به مسائل بنیادین میپردازد و سودای رسیدن به حقیقت -آنهم از طریق عقل و برهان- را دارد. دین و فلسفه در این مؤلفه‌ها (موضوع، روش و غایت) قابل انطباق بر یکدیگر بوده و این بمعنای التقاط و سازگاری ظاهری دین و فلسفه نیست بلکه فیلسوفان مسلمان بدرستی به این قابلیت سازگاری و انطباق پی برده و فلسفه‌یی تأسیس کرده‌اند که «فلسفه اسلامی» نام گرفته است.

## ۲. فروکاستن فلسفه اسلامی به کلام و الهیات

برخی مخالفان، فلسفه اسلامی را چیزی جز کلام و الهیات اسلامی نمیدانند و غایت ادغام فلسفه و دین را که منجر به یک نظام‌سازی میشود، الهیات میدانند نه فلسفه‌یی دینی.

به اعتقاد آنها، میان دین و فلسفه تفاوت ماهوی وجود دارد که منجر به جدایی دین و فلسفه میشود (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۴). دین یک اعتقاد است و فلسفه یک تفکر؛ دین با آزادی و تفکر سازگار نیست و به دو دلیل جمع عقل و تفکر با دین امکانپذیر نیست؛ یکی پرسشگری و آزادی در تفکر و دیگری تعهد و الزام دین (دوستدار، ۱۳۸۳: ۹۷).

این مدعا بر این نکته تأکید دارد که میان دین و فلسفه تفاوت وجود دارد. هر چند این واقعیتی انکارناپذیر است؛ اما ادعای سازگاری میان فلسفه و دین و یگانگی این دو، انکار تفاوت آنها نیست بلکه معتقد است با پذیرفتن تفاوت، میتوان تضاد و تعارض میان این دو را رد نمود و به هماهنگی میان آنها باور داشت. دین، فلسفه نیست و فلسفه هم دین نیست. در فلسفه استقلال فکری وجود دارد و فیلسوف خود را از دیانت آزاد میداند درحالیکه دین یک نوع تعبد و تسلیم در برابر پروردگار است، اما در عین حال تضاد و تعارض میان این دو نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۵/۱). اینها دو چیز هستند اما این تفاوت و دوگانگی مطلق نیست و در مواردی اتحاد میان آنها حاکم میشود، یعنی گاهی میتوانند هماهنگ باشند. نکته‌یی که در پذیرش عقلانی دین نهفته است اینست که پای استدلال و عقل را به اصول و مبانی دین باز میکند. درست است که دیانت، تعبدی است، اما التزام تعبدی بدون تعقل نیست و میان دیانت و تعقل ارتباطی بس وثیق وجود دارد و این به وحدت میان عقل دینی و عقل فلسفی برمیگردد.

معرفت‌زدایی از ایمان و تقلیل ایمان به معنویت، بر برداشت خاصی از ایمان و دیانت مبتنی است و دست‌کم در برداشت دیگری که نگرش فیلسوفان مسلمان را رقم میزند، این رابطه تبیینی متصور نیست. بنابراین عقل از دین جدا نیست و تمام کسانی که عقل را از دین 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 معنا نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۵).

۵۱

موافقان فلسفه اسلامی قائل به وحدت معنا و مفهوم عقل در دین و فلسفه بوده و از آن با عنوان عقل استدلالگر یاد میکنند. اما در نظر مخالفان، عقل فلسفی از عقل دینی متمایز است. در فلسفه منظور از عقل، عقل فلسفی نقاد است درحالیکه عقل در قرآن بمعنای درس‌گرفتن از تجارب است و این بمعنای نیروی استدلال نیست و اگر گاهی در اسلام تعقل بمعنای استدلال تأیید میشود، این استدلال در چارچوب وحی است نه درباره



زهره مظاهری، سیدمحمدکاظم علوی؛ تحلیل و نقد نگرش تقلیل‌گرایانه به فلسفه اسلامی

وحی و در برابر آن. بنابراین از این منظر، استدلالی که بخواهد آن چارچوب را پشت سر بگذارد پذیرفته نیست (ملکیان ۱۳۸۷: ب: ۷۴-۷۲).

در نقد این ادعا که ویژگی استدلالگری عقل فلسفی با مفاد دیانت مطابقت ندارد، باید گفت: اگرچه عقل در مقام تدبر و عبرتگیری معنایی خاص از عقل را بیان میکند که در آیات و روایات آمده است، اما در دین به این کارکرد عقل بسنده نمیشود و برای برگزیدن ایمان دینی، بر کسب معرفت و تحقیق با عقل استدلالی و اثبات با برهان تأکید شده است. عقل استدلالگر (یونانی) با عقل در محیط اسلامی مابین نیست؛ عقل یک حقیقت بیشتر نیست، منتها در خلأ تحقق نمی‌یابد بلکه رنگ و بوی محیط را دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲۵). اسلام هیچگاه مخالف تفکر نبوده و بلکه دائماً توصیه به تفکر میکند؛ در نتیجه تعالیم دینی با عقل و تفکر سازگاری دارد و تعالیم اسلام آمادگی تفلسف را داشته است (انصاری، ۱۳۸۰: ۱۴۰).

از آنجا که مخالفان، فلسفه دینی مقید به دین را ممتنع دانسته‌اند، در امکان فلسفه اسلامی یا هر گونه فلسفه دینی، تردید کرده و فلسفه اسلامی را بیشتر کلام و الهیات اسلامی دانسته‌اند و معتقدند تفلسف در دین بیمعنا بوده و متون و روایت دینی نمیتوانند حد وسط برهان در فلسفه اسلامی باشند. متون مقدس دینی و مذهبی میتوانند تنها الرهام‌بخش افکار فلسفی یا عرفانی باشند اما نباید آنها را حدوسط برهان قرار داد (ملکیان، ۱۳۸۷ الف: ۵۱). فکر فلسفی هیچگاه آزادانه میل به فکر دینی ندارد. چنین امری تنزل و تنازل واضحی است که با نفس کمالجویی منافات دارد. این دین است که از فلسفه کمک میگیرد تا با او بیاویزد و کمال یابد، بهمین دلیل فکر دینی همواره میل و گرایش آشکار به فکر فلسفی داشته است (اذکایی، ۱۳۸۴: د).

این ادعا قابل نقد است؛ در تعریف فلسفه، دینی بودن یا دینی نبودن، حالت جوهری ندارد. فیلسوف میتواند دین داشته باشد یا نداشته باشد. مهم آنست که همه با پیشفرض سراغ فلسفه میروند، حال فیلسوف متدین نیز میتواند در عین تعهد دینی با تفکر آزاد عقلی و فلسفی پیش رود و در قید عقیده باقی نماند. فیلسوف اسلامی با وحی و محتوای آن فلسفه‌ورزی میکند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۱۶). فیلسوفان اسلامی وحی الهی را هادی خود قرار داده و به تعقل در آن پرداخته‌اند؛ فلسفه عیناً بهمین معنای تعقل درباره وحی است و این اصل هر گونه تفکر فلسفی در جهان اسلام است (همان: ۲۵). فلسفه‌یی که در محیط اسلامی بوجود آمده، هر چند از وحی کمک گرفته ولی از طریق وحی نیامده



است (همو، ۱۳۹۶: ۷-۶). بنابراین، این ادعا که فلسفه اسلامی چون مقید به دین شده پس فلسفه نیست، مردود است، زیرا فلسفه اسلامی نه تنها دینی نشده بلکه این دین و فضای دینی بوده که عقلانی و فلسفی شده است. فلسفه اسلامی در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی بوده اما مقید به دین نشده، پس همان فلسفه است.

در حد کلام دانستن فلسفه اسلامی و مخالفت با هرگونه فلسفه دینی، جمع میان این دو را بدلیل تفاوت در سه منظر (موضوع، روش و هدف) ناممکن میسازد. بنظر صاحبان این نظریه، موضوعات مطرح شده در متون دینی، مسائل اعتقادی‌یی مانند ایمان، عمل صالح، توبه، زندگی پس از مرگ، خدا، مرگ‌اندیشی، آرامش، شادی و... بوده اما مسائلی که در فلسفه مطرح است عبارتند از: وجود و ماهیت، جوهر و عرض، کثرت و وحدت، قوه و فعل و... که اینها موضوعات دینی نیستند. روش فلسفه، روش عقلانی است درحالیکه در دین روش عقلانی و برهانی ملاک نیست بلکه در آن تقدس و تعبد مطرح است. فلسفه سیر آزاد عقلانی است و فیلسوف نیز بمعنای حقیقی و دقیق کلمه کسی است که سیر فکری و عقلانیش واقعاً سیری آزاد باشد؛ کسی که سیر آزاد عقلانیش به هر نتیجه‌یی که رسید، واقعاً به همان نتیجه ملتزم بوده و تابع برهان باشد. فلسفه با سیر آزاد عقلانی به مقصدی میرسد که از ابتدا معین نبوده و اکتشافی میباشد، اما دین مقصدی از پیش تعیین شده دارد؛ بهمین دلیل در هدف نیز با یکدیگر متفاوتند (ملکیان، ۱۳۸۷ الف: ۶۴-۷۲ و ۷۶-۷۷؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۵۱-۵۰ و ۷۳).

درباره اینکه دین و فلسفه در موضوع و غایت اشتراک دارند، در صفحات قبل مطالبی مطرح شد که نیاز به بازگویی نیست و فقط به بیان این نکته بسنده میشود که اعتقادات دینی مشترکات بسیاری با موضوعات فلسفی دارند؛ مانند بحث مبدأ و معاد، حقیقت انسان، سرنوشت انسان و ارزشها. از حیث هدف و غایت نیز معمولاً هر دو از سطح اهداف عادی و نازل مادی فراتر میروند و کشف حقیقت هم در فلسفه و هم در دین جستجو میشود. درست است که فلسفه و دین اموری متمایزند و نباید آنها را بهم آمیخت، اما از آن حیث که مشترکات بسیاری با هم دارند، باید ارتباط آنها را مورد توجه قرار داد. با توجه به تعامل فلسفه و دین در طول تاریخ، فیلسوفان اسلامی برای معتقدات دینی خود از مؤیدات فلسفی کمک می‌گرفتند و میکوشیدند برخی مسائل را با پاسخهای فلسفی که از سوی دین تأیید شده است یا موافق با دین است، یا دستکم مخالف با دین نیست، حل کنند (فنايي اشكوري، ۱۳۹۵: ۱/۵۵).

۵۳

قبل از بحث دربارهٔ روش دین و فلسفه، به نقد این ادعا میپردازیم که فلسفه سیر آزاد عقلانی است و دین مانع آزادی در اندیشه. درست است که فلسفه سیر آزاد عقلانی است ولی 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 بررسی کند، در حرکت فکری خود آزاد است؛ چنانکه ابن‌سینا و ملاصدرا و فیلسوفان مسلمان این کار را انجام داده‌اند (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۹: ۵۴). اعتقاد فیلسوفان مسلمان، دخالتی در فرایند تفکر فلسفی آنها نداشته است و در واقع آنجا که سراغ اصول اعتقادی میروند، آنها را مبادی هستی می‌یابند که میتوان به روش عقلی و برهانی دربارهٔ این مبادی آزادانه اندیشید. آنان این مبادی را از متون دینی استخراج نمیکنند بلکه این مبادی را از هستی‌شناسی فلسفی استخراج کرده و آنها را قابل انطباق بر اصول اعتقادی می‌یابند و از آنجاکه پذیرش این اصول، عقلانی است، بر ضرورت این فرایند نیز تأکید میکنند و فلسفهٔ اسلامی را نه تنها ممکن بلکه ضروری می‌شمارند. در واقع دیانت و فلسفه، رقیب هم نیستند بلکه مکمل یکدیگرند و تفکر فلسفی برای دیانت ضروری است.

فیلسوفان مسلمان با وجود آگاهی از پیش‌فرضشان که همان اعتقاد دینیشان بود، با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رفتند و تفلسف میکردند و این مانعی در حرکت فکری عقلانی فیلسوفان در دنیای اسلام ایجاد نکرده است، چراکه آنها خود اسلام را تفلسف میکردند نه اینکه فلسفه‌شان را از آیات و روایات اسلامی استخراج کنند (همو، ۱۳۹۶: ۱۴۳-۱۴۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۸). کار فلاسفهٔ اسلامی که میخواستند از دین تبیینی فلسفی ارائه کنند، کلامی نبوده، بلکه عین فلسفه است. آنها میخواستند وحی را بفهمند و برای فهم دقیق وحی، به عقل و استدلال روی آوردند. مسائل در آثار آنان بگونه‌ی طراحی شده که رنگ و بوی مباحث کلامی را ندارند. بنابراین مواضع فلسفی فیلسوفان، غیر از مواضع فکری و مذهبی متکلمان است. در واقع فیلسوفان اسلامی با حفظ اعتقاد، ولو از طریق کلام، در اندیشهٔ خود آزاد بوده و تفلسف مینمودند و متدین بودن آنها بمعنی متکلم بودنشان نیست، زیرا میتوان در عین تعهد دینی در تفکر، آزاد بود. بنابراین بین فلسفه و کلام تفاوت بسیار است (همو، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷).

فلاسفهٔ اسلامی در تمایز فلسفه و کلام، به تمایز روشی این دو نیز اشاره میکنند؛ چیزی که مدعیان تقلیل فلسفهٔ اسلامی به کلام و الهیات به آن توجه نکرده‌اند. کلام علمی است که از ایمان آغاز میشود و عقل را جز برای تبیین ایمان یا حفظ آن از وقوع

خطا، بکار نمیگیرد. در مقابل، فلسفه از آن حیث که فلسفه است، تنها به اسلوب خاص خود عمل میکند و آن اسلوب اینست که چون مبتنی بر عقل انسانی است و نتایج آن از مقدمات عقلی محض استنتاج میشود، صحت احکام آن از بداهت اصول و دقت استنتاج ناشی میشود و بدون آنکه از هیئت فلسفه بیرون بیاید، مطابقت آن با ایمان، خود بخود تحقق میپذیرد. این مطابقت بدان سبب حاصل میشود که بر حق است و حقیقت نمیتواند مخالف با حقیقت باشد (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۹ و ۲۴۲). فلاسفه اسلامی روش فلسفه را برهانی میدانند و آن را از روش کلام که جدلی است، جدا میسازند و از طریق تمایز روشی به جایگاه فلسفه اسلامی مینگرند. این مهم در صناعات خمس و جدا ساختن روش برهانی فلسفه از روش جدلی کلام بروز میکند که تمایزی سرنوشت‌ساز برای فلسفه اسلامی بوده است.

فیلسوفان در مقام گردآوری، موضوعات و مسائل را از دین یا هر منبع دیگری، گرفته‌اند اما در مقام داوری، شیوه عمل آنها عقلی و برهانی است و این دیگر کلام نیست بلکه فلسفه است و اشکالی نیز ایجاد نمیکند؛ اما اگر در مقام داوری به روشهایی غیرعقلی بپردازد، دیگر فلسفه نیست. پس بنا بر تعریف فلسفه که شناخت حقایق به روش عقلی و برهانی است، فلسفه اسلامی نیز فلسفه است. آنچه مهم است اینست که هیچ چیز نباید جای تحلیل و استدلال در فلسفه را پُر کند، زیرا ملاک، فلسفی بودن و برهانی بودن است. طرق و معارف دیگر میتوانند ملهم و مؤید اندیشه‌های فلسفی باشند اما نمیتوانند جایگزین برهان شوند (خسروپناه، ۱۳۸۷: ۳۵۶، ۳۵۹ و ۳۶۳؛ فنایی‌اشکوری، ۱۳۹۵: ۲۳/۱). بر این اساس فیلسوف و متکلم، اگرچه در مقام گردآوری اطلاعات از تعالیم دین الهام میگیرند، اما استقلال و هویت معرفتی خود را حفظ کرده و دچار خلط مبنایی و درآمیختن حوزه‌ها با یکدیگر نمیشوند. این دو موضوعات مشترک بسیاری با یکدیگر دارند و این دلیل نمیشود که فلسفه اسلامی را همان علم کلام بدانیم.

۵۵

افرادی همچون ژیلسون به انکار فلسفه دینی نپرداخته و فلسفه یهودی و مسیحی را پذیرفته‌اند و فقط در تحقق فلسفه اسلامی تردید کرده و از آن به کلام و الهیات یاد کرده‌اند. دلیل ژیلسون بر وجود فلسفه مسیحی آنست که تاریخ حکایت از این میکند که اساس فلسفه و دین در قرون که بعد از قرون وسطی آمده از یکدیگر جدا نشد و بهر صورت، میتوان این بحث را بمیان آورد که فلسفه اولی بصورت متعارف خود در اروپا از



زهره مظاهری، سیدمحمد کاظم علوی؛ تحلیل و نقد نگرش تقلیل‌گرایانه به فلسفه اسلامی

جوهر وحی مسیحی، بیش از آنچه معمولاً گمان می‌بردند، بهره برد. حاصل آنکه، وحی مسیحی منشأیی برای بعضی از افکار فلسفی محض بود و فلسفه اولی از تورات و انجیل مایه بسیار گرفت. پس میتوان گفت دین مسیحیت تأثیر زیادی بر فلسفه اروپایی گذاشت، و فلسفه مسیحی بمعنی خاص خود وجود دارد (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۲۵).

اما مباحث موجود در فلسفه اسلامی، کلامی است و توسط متکلمان بدست آمده و مطرح شده است. متکلمان میکوشیدند فلسفه را به قالبی تازه درآورند که با آراء مخصوص خودشان سازگار باشد. از سویی، چون محتوای وحی بنا بر فرض - حقیقتی مطلق است، تنها راه نجات فلسفه اینست که اثبات شود تعالیم فلسفی با تعالیم وحی در ذات و جوهر یکی است. بر همین اساس مکاتب فلسفی بوجود آمده در اسلام، از نوعی احساس دینی کاملاً سرشارند و همگی همان مباحث علم کلامند، در لباس فلسفه (همو، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۱).

سخن ژیلسون در فلسفه یهودی و مسیحی را میتوان درباره فلسفه اسلامی نیز صادق دانست و به تأثیر دین اسلام و آموزه‌های آن در نگرش فلسفی فلاسفه اسلامی اشاره کرد و بر ماهیت اسلامی این نوع فلسفه تأکید نمود. فلسفه در جهان اسلام دارای ریشه الهی و نبوی است؛ بویژه بعضی از آیات قرآن، روایات اسلامی و خطبه‌های نهج‌البلاغه که نقش اساسی در مسائل فلسفی داشته‌اند. همین سبب شده که عقل شیعی از قدیم‌الایام بصورت عقلی فلسفی درآید و البته این راهی بود که خود قرآن و اسلام به مسلمانان پیشنهاد کرده است. قرآن و وحی فضایی را فراهم کرده تا فیلسوفان اسلامی در آن و درباره آن تفلسف کنند. متفکران مسلمان در قرون وسطی نسبت به مسیحیان مطالب بیشتری گردآوردند و افق فکری وسیعتری داشتند و از آزادی کاملتری برخوردار بودند و به ابتکاراتی تازه‌تر دست یافتند؛ چنانکه اگر بتوان از اسکولاستیک مسیحی یا فلسفه مسیحی سخن گفت، اولی آنست که به فلسفه اسلامی یا اسکولاستیک اسلامی هم اذعان کنیم، بویژه اینکه اسکولاستیک مسیحی در بحث و توجیه بسیاری از مسائل و موضوعات خود، مدیون اسکولاستیک اسلامی است.

در برابر سخنان ژیلسون، دیگر مخالفان فلسفه اسلامی هرگونه ترکیب «فلسفه» با مضاف‌الیه «مسیحیت یا اسلام» را ممکن ندانسته‌اند. یکی از استدلالهای آنها اینست که اگر قید اسلامی به فلسفه اضافه شود، پس میتوان عنوان اسلامی و غیراسلامی را نیز به همه علوم از جمله زیست‌شناسی، ریاضی، فیزیک و... افزود، پس این علوم نیز میتوانند اسلامی

شوند و در حالیکه این علوم اسلامی و غیراسلامی ندارند (ملکیان، ۱۳۸۷: ب: ۴۸-۴۷).

در نقد این ادعا میتوان گفت این مناقشهی جدلی بیش نیست و چنین فلسفه‌یی پذیرفتنی نمیباشد. فلسفه اسلامی دانشی است که از «موجود بما هو موجود» و مسائل بنیادین، با روش تعقلی، بحث میکند که هم فلسفی و هم اسلامی است، درحالیکه علوم عقلی و برهانی مانند ریاضیات، از فلسفه خارجند، چراکه موضوعشان موجودیما هو موجود نیست بلکه موجود مقید به کمیت یا... است. فلسفه ماده و صورتی دارد، صورت آن برهان عقلی و ماده آن محتوای فلسفی است. عوامل خارجی مانند آموزه‌های دینی، در محتوای فلسفی مؤثر میباشد و حال آنکه چنین چیزی برای ریاضی و فیزیک صادق نیست، مگر آنکه فیزیکدان و ریاضیدان خود بخواهند از حیث دینی یا فلسفی به این مسائل بپردازند.

### ۳. فروکاستن فلسفه اسلامی به فلسفه عربی

برخی از مخالفان «فلسفه اسلامی»، به اصطلاح آن ایراد گرفته و از آن به «فلسفه عربی» یاد کرده‌اند. بعقیده آنها، اسلام و هر آنچه متعلق به آن است اثر نبوغ عربی است (صلیبا، ۱۹۸۹: ۱۱-۱۰). این نژاد عرب بود که در مراحل نخستین ورود فلسفه به اسلام، برای بیان اندیشه‌های خود به آن شکل و جهت داد. بدون علاقه عربیها به دانشهای باستان، بعید بود پیشرفت فکری صورت گیرد یا ادامه یابد. علاوه بر آن، دین اسلام در میان عربها پدیدار شد و تاریخ فکر عرب که تطوّر فلسفه و علم در خاور نزدیک، سخت به آنها مدیون است، در واقع با اسلام آغاز میشود (فخری، ۱۳۸۹: ۷).

الجابری بگونه دیگری، به عقل محض عربی معتقد است. او با بیان نقش جغرافیا بر اندیشه فیلسوف، قائل به تفاوت اساسی میان سنخ فکر فلسفی در حوزه شرق اسلامی با جریان فلسفی در غرب جهان اسلام است. از نظر وی، تفکر عقلانی و عقل محض برآمده از عقل عربی است که رها از دین است و متعلق به جهان غرب اسلام است، و تفکر غیرعقلانی میراث پارسی است. او معتقد است فلسفه شرق اسلامی انحرافی بیش نبوده است. الجابری جریان فلسفی مغرب اسلامی را عقلانی، اما نه عقل مبتنی بر وحی بلکه عقل مبتنی بر منطق و فلسفه میدانند؛ بعبارتی، او مدعی است ویژگی فلسفه اسلامی در شرق عالم اسلامی توجه به دین و آموزه‌های دین میباشد، درحالیکه فلسفه اسلامی در غرب عالم اسلامی سراسر ارسطویی و عقلی محض بوده است (الجابری، ۱۳۹۴: ۵-۴؛ همو، ۱۹۹۱: ۳۲۷-۳۲۹). الجابری نگاهی سراسر منفی به فلسفه اسلامی مشرق و فلاسفه

۵۷



زهرا مظاهری، سیدمحمدکاظم علوی؛ تحلیل و نقد نگرش تقلیل‌گرایانه به فلسفه اسلامی

آن، یعنی فارابی و ابن‌سینا دارد و بهیچوجه این فلسفه را بعنوان فلسفه اسلامی تأیید نمی‌کند. او آمیخته شدن دین و فلسفه را بخشی از ایدئولوژی رسمی و جغرافیا و سیاست آن دوره دانسته است و این مسئله را با مذهب شیعه که در آن منطقه رواج داشته در ارتباط میداند (همو، ۱۳۸۷: ۱۶۷). ژیلسون با نگرشی متفاوت از اندیشمندان عرب، فلسفه اسلامی را فلسفه عربی نامیده ولی نه بدلیل اینکه محصول اعراب و عقل محض عربی باشد، بلکه بدان سبب که کتب و آثار فیلسوفان مسلمان به زبان عربی است (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۴۰؛ همو، ۱۳۷۰: ۶۲۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۴).

پیشینه واژه «فلسفه عربی» که در زبانهای اروپایی بکار رفته، به قرون وسطی برمیگردد که دلالت بر اسلامی بودن آن داشته و نمیتوان آن را بر فهم جدید کلمه که بر نژاد و زبانی خاص دلالت دارد منطبق دانست. این انحصار نه با مفهوم دینی «اسلام» سازگاری دارد، نه بر حدود و ثغور جهان اسلام منطبق است. از سویی دیگر، استناد به زبان عربی برای نامیدن فلسفه اسلامی به فلسفه عربی نیز، نادیده گرفتن آثار فلسفی و حکمی به دیگر زبانها، از جمله زبان فارسی است که از زمان ابن‌سینا تا فلاسفه معاصر اسلامی، رواج داشته و حجم قابل توجهی از آثار فلسفی را به خود اختصاص داده است. علاوه بر آن، اگر بتوان عربی بودن فلسفه اسلامی را به زبان نگارش آنها برگرداند، فلسفه فیلسوفان غربی لاتین‌نویس را هم باید فلسفه لاتینی یا رومانی نامید (کُربن، ۱۳۵۸: ۱-۲/۱). وانگهی، فیلسوفانی که آثارشان به زبان عربی است نیز، غیر از معدودی، عمدتاً ایرانی بوده و ایران مرکز اصلی فلسفه اسلامی دانسته شده است. همچنین برخی نیز از حیث نژادی ترک یا هندی‌تبار بوده‌اند و نقش عربها بسیار اندک بوده است. به هر حال، اگر زبان باعث تسمیه فلسفه به فلسفه عربی باشد، در مورد فلسفه یهودی و مسیحی نیز باید صدق کند، زیرا بسیاری از آثار فلسفی آنها به زبان عربی است، ولی در تاریخ اولیه فلسفه اسلامی آنچه دارای اهمیت است، به یک سنت متمایز فلسفی (فلسفه اسلامی) تعلق دارد (نصر، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۹-۴۰).

۵۸

براین اساس، زبان عربی به این خاطر زبان منتخب فلسفه اسلامی است که اولاً، متون فلسفی پیشتر از آن مثل فلسفه یونان-نخست به زبان عربی ترجمه شده است؛ ثانیاً، زبان علمی آن زمان بوده و علوم مختلف به این زبان نگاشته شده است. همه اندیشمندان از ممالک مختلف در پیدایش این علوم نقش داشته و هیچکدام متصف به عربی بودن نشده‌اند، چنانکه علم کنونی که به زبان انگلیسی و دیگر زبانهای بین‌المللی



نگاشته میشود، هیچگاه وجه تسمیه خود را از زبان نگارش آن نمیگیرد.

خلاصه آنکه، نامیدن این فلسفه به فلسفه عربی یا فلسفه اسلامی، یک جدال لفظی بیفایده است زیرا این فلسفه در زمینه و زمان سیطره اسلام و در سایه حمایت آن پرورش یافته و به زبان عربی نگاشته شده است، بنابراین نباید پسوند «عربی» این توهم را ایجاد کند که فلسفه اسلامی مولود اندیشه اعراب است. زبان اسلام، قرآن و سنت، عربی است اما فلسفه اسلامی، محصول اسلام و دارای ماهیت و فرهنگ اسلامی است. عربی بودن زبان فلسفه نباید باعث شود فلسفه اسلامی را عربی بدانیم و عربی بودن آن را بر اسلامی بودن آن ترجیح دهیم بلکه چون زبان اسلام عربی است، عربی بودن فلسفه نیز بر اسلامی بودن آن تأکید میکند (خسروپناه، ۱۳۸۷: ۳۶۲).

اسلام زیر لوای خود ملتهای مختلفی را گرد آورد و همه ملتها در این حرکت فکری سهیم هستند و عامل زبان در پیدایش یک فرهنگ و تمدن، نقشی جز یک ابزار نمیتواند داشته باشد. بنابراین بهترین راه برای تشخیص ماهیت فلسفه اسلامی اینست که بگوییم فلسفه اسلامی، سنتی فلسفی است که از درون فرهنگ اسلامی نشئت گرفته است؛ اسلام نیز فقط یک دین نیست بلکه دین و تمدن است و این مباحث با وجود تعدد مصادر و تباین مشتغلین به آنها، بدون شک از تمدن اسلامی برخوردار شده اند. این فلسفه از حیث مسائل، بنیان، غایت و هدف، اسلامی است و مسلمانان آن را از تمدنهای گوناگون و تعالیم مختلف گرد آورده اند.

### تحلیل و نقد دیدگاهها

این دیدگاهها هر کدام بنحوی خواسته اند از زاویه‌یی محدود به فلسفه اسلامی بنگرند و صرفاً از همان زاویه به ارائه نظر و دیدگاه خود پردازند. بدیهی است با محدود شدن زاویه دید، تنها به جنبه‌های خاصی از یک امر نگریسته میشود و همین منشأ تقلیل و فروکاستن آن امر به آن جنبه است.

همانگونه که گذشت، در دیدگاه نخست، به فلسفه اسلامی تنها بمتابه ترجمه و تقلید فلسفه یونانی نگریسته شده است. هرچند در تحلیلهای بعدی، عوامل چنین نگرشی، به پنج عامل بسط داده شده، اما همه آنها با این رویکرد بسراغ فلسفه اسلامی رفته اند که آن را از ترجمه و تقلید جدا نساخته و تداوم همان فلسفه یونانی بدانند. در این تحلیل، تفکر نژادی و انحصاری بعنوان عامل نخست اهمیت دارد، تفکری که نمیتوان منکر آن شد و



اگرچه از سده بیستم و حتی اواخر سده نوزدهم کم‌رنگر شده است، اما هرچه به عقبتر برمیگردیم، پررنگتر بوده و حتی بر تعاملات فرهنگی و سیاسی - اجتماعی فرهنگ غرب با دیگر فرهنگها سایه افکنده است. البته این تحقیق در مقام تحلیل چند قرن این تعاملات در حوزه‌های مختلف نیست؛ آنچه به این تحلیل و نقد مربوط میشود، وجود نگرش نژادپرستانه و انحصارگرایانه در آراء این افراد نسبت به فلسفه اسلامی است.

دیدگاه دوم، یعنی منحصر کردن فلسفه اسلامی به نقش تقلیدی و واسطه‌یی آن و انکار خلاقیت و ابتکار فلسفه اسلامی، نیز فروکاستن تمام ابعاد به یک بُعد و ستاندن دیگر نقشها از آن است. این فروکاستن و تقلیل در همه اشکال آن از نقطه‌نظر منطقی قابل نقد است. یکی از انواع مغالطات در منطوق، مغالطه‌یی است که از آن به مغالطه «کنه و وجه» یا «ذات و صفت» یاد شده است و معمولاً در قالب «پدیده الف چیزی نیست جز صفت ب» بیان شده و به مغالطه، «هیچ چیز نیست به جز» نیز مشهور میباشد. این مغالطه مغالطه‌یی منطقی است که خطای اصلی آن، اینست که صفت یک امر که وجهی از وجوه آن میباشد، بعنوان ذات و کنه آن تلقی شده و در واقع آن امر در این وجه خلاصه میگردد (خندان، ۱۳۸۴: ۶۹ - ۶۸). هرچند این مغالطه بسیار شایع است و حتی در محاورات روزمره از آن استفاده میشود، اما بگونه‌یی نیز پنهان است و حتی شاید بنظر برسد که ارتکاب این مغالطه حکایت از یک تأکید باشد و از این لحاظ موجه مینماید، اما به هرحال یک خطای منطقی است و تنها میتوان با تحلیل منطقی درست به آن پی برد.

نگارندگان با تفتن به این امر با تسمیه این نگرشها به «نگرش تقلیل‌گرایانه» سعی در آشکارسازی این مغالطه داشته‌اند؛ درواقع تمام دیدگاههای بیان شده دچار این مغالطه هستند.

بعلاوه، این دیدگاهها بر پیشفرضی استوارند که مانعی بر سر راه نگرش صحیح بوده و میتوان از آن به هژمونی (سلطه) فلسفه یونانی یاد کرد که بطور پنهان بر طرز نگرش افراد اثر میگذارد و رهزن طریق میگردد. هژمونی (سلطه) فلسفه یونانی در لایه‌های زیرین ذهن برخی مورخان و مستشرقان قرار داشته و با چنین پیشفرضی به تحلیل جریانه‌های فلسفی پرداخته‌اند. این رویکرد محدود به نظریه‌پردازی درباره فلسفه اسلامی نمیشود و دیگر فلسفه‌ها از جمله فلسفه‌های یهودی و مسیحی را نیز شامل میشود. همچنین این پیشفرض، از یک هژمونی (سلطه) فرهنگی عمیقتر نیز حکایت میکند که مانعی قویتر برای صحت دیدگاهها میشود؛ پیشفرضهای فرهنگی نفوذناپذیرند که جز با واکاوی از بیرون یک فرهنگ، آگاهی از آنها میسر نمیگردد. این مانع برای همه کسانی

۶۰





که در آن فرهنگ زیسته‌اند و بدان تعلق دارند، وجود دارد.

تلقى التقاطی از فلسفه اسلامی گرچه از یک واقعیت انکارناپذیر در فلسفه اسلامی حکایت میکند که عبارتست از «تلاش برای پیوند و سازگاری میان فلسفه و دین» و اگرچه همین واقعیت، سنگ‌بنای اندیشه فیلسوفان مسلمان، از کندی تا فارابی و ابن‌سینا بوده، اما با در نظر گرفتن هژمونی فلسفه یونانی و انکار خلاقیت و ابتکار برای فلسفه اسلامی بعنوان یک هویت مستقل، این پیوند به سمت جدایی پیش رفت. گرچه ممکن است تصور شود این جدایی هم بنفع فلسفه و هم بنفع دین بوده، اما منجر به نادیده گرفتن واقعیت و هویت تاریخی فلسفه اسلامی شده که تاکنون تحقق داشته است. در دیدگاه تقلیلی کلام و الهیات نیز این واقعیت نادیده گرفته شده و بر تفاوت بنیادین میان آن دو تأکید شده است. نگارندگان معتقدند بر این دیدگاه نیز پیشفرضهای حاکم بر دیدگاههای پیشین حاکم است.

نادیده گرفتن جنبه‌های عقلانی دین اسلام، آنها را برغم وفور مفاهیم حوزه معنایی عقل و تعقل در متون دینی، عدول از روش عقلانی و فلسفی است. بعبارت دیگر، کنار نهادن جنبه عقلانی دین و گسست میان عقل فلسفی و عقل دینی، در جدایی میان فلسفه و دین ظهور و نمود پیدا کرد. اما حقیقت و واقعیت آنست که مسائل بنیادین و وجودی فکر بشری که وحی به آنها توجه دارد، با روش عقلانی نیز قابل پردازش و بررسی هستند. همین طرز تفکر منتهی به پیدایش جریانی گشته که در طول تاریخ تفکر، بعنوان فلسفه اسلامی شناخته شده و در همه جریانهای فکری اسلام نقش داشته است. نقش فلسفه اسلامی در تحکیم پایه‌های فکری آنقدر مبرز بوده که روش و مفاهیم آن به جریانهای کلامی و عرفانی نیز راه یافته و در اندیشه کلامی متأخران پس از خواجه نصیرالدین طوسی و نیز در عرفان نظری پس از ابن‌عربی، نقشی مهم ایفا نموده است.

نگارندگان بر این باورند که این فروکاستنها ریشه در عواملی دارد که نه علمی و عقلی، بلکه فرهنگی و پیشفرض هژمونی فلسفه یونانی و انحصارگرایی قومی بر آنها حاکم است. اینگونه نگرشها غالباً در حوزه‌های شرق‌شناسی و توسط مستشرقان یا تحت‌تأثیر آنها ارائه شده است. در این نگرشها به فلسفه اسلامی نه بعنوان یک علم بلکه بعنوان یکی از مؤلفه‌ها و عناصر فرهنگی نگریسته شده و برای آن از طرفی ویژگی قومیتی و زبانی (یعنی عربی) و از طرف دیگر، ویژگی ایمانی (در مقابل معرفتی) قائل

۶۱



زهره مظاهری، سیدمحمد کاظم علوی؛ تحلیل و نقد نگرش تقلیل‌گرایانه به فلسفه اسلامی

شده‌اند. این نگاه غالباً برخاسته از دیدگاه‌های مسیحی-یهودی به ایمان است که آن را فاقد بُعد معرفتی و عقلانی شمرده و بیشتر آن را احساسی و عاطفی میدانند. در واقع میتوان چنین نگرشهایی را به یک معنا، عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی مردمانی دانست که فرهنگی متفاوت دارند که البته از جنبه این تفاوت فرهنگی قابل بررسی است اما از دیدگاه فلسفی جذابیت چندانی نداشته و در حوزه‌های آموزشی فلسفی نیز جایگاهی ندارد. شاید بتوان دلیل چرخشهای فلسفی از هستی‌شناسی به موضوعات دیگر را در سده‌های اخیر، در اینگونه نگرشها جستجو نمود. در فلسفه غرب، چرخش فلسفی به معرفت‌شناسی از زمان کانت به بعد، یکی از این موارد است. فلسفه اسلامی که عمدتاً به مسائل هستی‌شناختی میپردازد، از این قلمرو دور مانده است، گرچه با جریان نوصدرایی پس از علامه طباطبایی و پرداختن به مسائل معرفت‌شناختی تا حدودی توانسته است راه خود را هموار کند. چرخش فلسفی دیگر، چرخش زبان‌شناختی پس از ویتگنشتاین و فلسفه تحلیلی است که به مسائل زبانشناختی پرداخته اما فلسفه اسلامی به آن توجه چندانی نداشته است. بنابراین بقا در گردونه فلسفه، لازم است فیلسوفان مسلمان همچون گذشته به نوآوریها و نظریه‌پردازیهای خود در حوزه‌های مختلف فلسفه ادامه دهند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی آراء مخالفان فلسفه اسلامی میتوان دریافت که نوعی نگرش تقلیل‌گرایانه بر آنها حاکم است که در آن یک تفکر یا یک نظام فکری را به یک امر فرو میکاهند و سپس بر اساس این مغالطه، به قضاوت و داوری درباره آن میپردازند. این رویکرد نزد مخالفان فلسفه اسلامی، در سه مقوله قرار میگیرد و بر این اساس میتوان آراء مخالفان را بدینصورت دسته‌بندی نمود: آرائی که فلسفه اسلامی را تقلیدی از فلسفه یونان و بدور از ابتکار دانسته‌اند؛ آرائی که با بیان اختلاف میان دین و فلسفه، فلسفه اسلامی را به کلام و الهیات فرومیکاهند؛ آرائی که فلسفه اسلامی را فلسفه عربی نامیده‌اند. در این تحقیق، نتیجه تحلیل این سه دسته با عنوان کلی «نگرشهای تقلیل‌گرایانه» بیان شده است که هر کدام بنحوی به این فروکاستن و تقلیل معتقدند؛ دسته نخست فلسفه اسلامی را به ترجمه و شرح فلسفه یونانی و تقلید از آن تقلیل میدهد، دسته دوم فلسفه اسلامی را به کلام و الهیات تنزل میدهد و دسته سوم آن را به فلسفه عربی فرومیکاهد. حق آنست که نمیتوان واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی و سیر تاریخ آن را انکار کرد.

فلسفه اسلامی بعنوان واقعیتی تاریخی، سیری داشته که از ترجمه آغاز شده اما به آن محدود نشده است. اندیشه ایجاد «سازگاری میان دین و فلسفه» طرحی بود که نخستین فیلسوفان مسلمان برای ورود فلسفه به دنیای اسلام در انداختند و از ابتدا با این طرح سعی در گشودن باب فلسفه و تعقل فلسفی در دین داشتند. این طرح هر چند از ابتدا با نوساناتی مواجه بود اما با تثبیت نخستین مکتب فلسفه اسلامی توسط مشائیان، به سرانجام رسید و فلسفه اسلامی هویتی تاریخی در میان مسلمانان یافت. 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 نیز غافل نبوده‌اند که ایمان امری ذومراتب بوده و عنصر معرفت تنها در مراتب خاصی از آن ایفای نقش 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 فرایند عقلانی و برهانی بدست آمده باشد، وگرنه صرفاً یک اعتقاد تقلیدی است که کفایت نمی‌کند و تا حد الهیات و کلام تقلیل می‌یابد.

موافقان امکان و اصالت فلسفه اسلامی، از آن بعنوان فلسفه‌ی مستقل، متفاوت و نوین در برابر فلسفه یونان یاد کرده‌اند و بر اسلامی بودن آن تأکید کرده و آن را مانعی بر فلسفه بودن فلسفه اسلامی نمی‌دانند. به اعتقاد ایشان، متدین بودن و مسلمان بودن فیلسوف مانعی برای تفکر فلسفی نیست؛ فیلسوف می‌تواند حتی با داشتن پیشفرضهای دینی و اسلامی، آنها را در تفکر فلسفی خود دخالت ندهد و آزادانه به تفلسف بپردازد و متعهد به برهان و استدلال باشد. بعبارت دیگر، فیلسوف مسلمان، برای طرح مسائل بنیادین، خاستگاه و انگیزه دینی دارد اما این خاستگاه دخالتی در فرایند فلسفی که فرایندی استدلالی است، ندارد. یعنی، خاستگاه طرح مسائل بنیادین، دینی است اما روش و فرایند آن فلسفی می‌باشد و این نه تنها مانعی برای تفکر فلسفی نیست بلکه می‌تواند انگیزه‌ی برای پیگیری مسائل بنیادین باشد؛ چنانکه فیلسوفان مسلمان خود را ملزم به پیگیری برهانی و استدلالی مسائل و پرسشهای بنیادین دانسته‌اند و بهمین دلیل برای پاسخگویی به آنها، بسراغ فلسفه رفته‌اند. در این امر تفاوتی میان فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی نیست زیرا هر دو فلسفه به تعقل برهانی در کلیات جهان هستی معطوف هستند.

۶۳



فلسفه اسلامی تقلید صرف از فلسفه یونان نیست بلکه نگرشی تازه در فلسفه و مستقل از فلسفه یونان است. مؤلفه‌هایی همچون طرح مسائل جدید، نوع پاسخگویی به مسائل فلسفی و نیز تأثیر محیط و فرهنگ اسلامی که مسلمانان در آن زندگی میکردند، از تفاوت فلسفه اسلامی با فلسفه یونان و دیگر فلسفه‌ها حکایت دارد و استقلال و اصالت فلسفه اسلامی را نشان میدهد. فلسفه در مقام گردآوری و جهت‌دهی، از آموزه‌های اسلام بهره میگیرد اما در مقام داوری، روش عقلی و برهانی دارد.

آخر کلام اینکه، فلسفه اسلامی دستاورد تمام مکاتب و دیدگاههایی است که قرن‌ها طی شده و بسط و گسترش یافته تا به این نقطه معنایی رسیده است. اعتقاد به امتناع فلسفه اسلامی، با واقعیت تاریخی ناسازگار میباشد و اصالت این تفکر نفی‌ناپذیر است.

## منابع

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، تهران: طرح نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران: طرح نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی»، نقد و نظر، شماره‌های ۴۱ و ۴۲، ص ۳۱-۴.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹) درخش ابن‌رشد در حکمت مشاء، تهران: نشر علم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳) فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ، تهران: هرمس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶) عقلانیت و معنویت، تهران: هرمس.
- ابن‌سینا (۱۳۷۶) الالهیات من الكتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اذکائی (سپیتمان)، پرویز (۱۳۸۴) حکیم رازی، تهران: طرح نو.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶) مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۷) ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سیدمهدی آل‌مهدی، تهران: ثالث.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴) بازخوانی تاریخ فلسفه در شرق اسلامی، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران: هرمس.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۱م) التراث و الحدیث، بیروت.
- انصاری، عبدالله (۱۳۸۰) آئینه‌های فیلسوفه تهران: سروش.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۰م) التراث اليونانية و الحضارة الاسلامیة، بیروت: دار العلم.
- خسروپناه، غلامحسین (۱۳۸۷) فلسفه فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خندان، علی‌اصغر (۱۳۸۴) مغالطات، قم: بوستان کتاب.
- دوستدار، آرامش (۱۳۸۳) امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس: خاوران.
- دیپور، تی. جی. (۱۳۴۳) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران: عطایی.

راسل، برتراند (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.  
رئیس‌زاده، محمد؛ عباسی، بابک؛ هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴) درد فلسفه، درس فلسفه (جشن نامه  
کریم مجتهدی)، تهران: کویر.

زیلسون، اتین (۱۳۷۰) روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داودی، تهران: علمی و فرهنگی.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۷۱) عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و  
تحقیق فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر، ترجمه احمد احمدی،  
تهران: سمت.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) فلسفه اسلامی و یهودی، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.  
سهروردی (۱۳۷۷) حکمة الاشراف، بکوشش جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، بکوشش هانری کربن، تهران: پژوهشگاه  
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صلیبا، جمیل (۱۹۸۹ق) تاریخ الفلسفة العربية، بیروت: الشركة العالمية للكتاب.  
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۱) علی و فلسفه الهی، ترجمه سید ابراهیم سیدعلوی، قم: انتشارات اسلامی.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷) شیعه، قم: بوستان کتاب.

عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۸۱) زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان: پرسش.  
فارابی (۱۹۵۹م) مبادی آراء اهل المدینه الفاضله البیر نصری نادر، تصحیح و چاپ المطبعة الكاثولیکية.  
\_\_\_\_\_ (۱۹۸۶م) الفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.

\_\_\_\_\_ (۱۹۹۱م) الملة و نصوص أخرى، تصحیح محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.

\_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م) تحصیل السعادة، مقدمه، شرح و تعلیقه علم ملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.

\_\_\_\_\_ (۲۰۰۶م) الحروف، قدم له و وضع حواشیه ابراهیم شمس‌الدین، لبنان: الكتب العلمية.

فخری، ماجد (۱۳۸۹) سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه گروهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فناپی‌اشکوری، محمد (۱۳۹۵) «مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی و تاریخ آن»، درآمدی بر تاریخ فلسفه  
اسلام، تهران: سمت.

کُربن، هانری (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.

کندی، ابویوسف یعقوب ابن اسحاق (۱۳۶۰) نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی، مقدمه  
احمدفؤاد الأهوانی، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.

\_\_\_\_\_ (۱۹۵۰م) مجموعه رسائل کندی، ج ۱، قاهره.

- لیمن، البور (۱۳۸۳) «مقدمه در تاریخ فلسفه اسلامی»، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹) فلسفه در قرون وسطی، تهران: امیرکبیر.
- مدکور، ابراهیم (۱۳۶۱) درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷ الف) «فلسفه اسلامی، پویایی و پایایی»، نقد و نظر. شماره‌های ۵۱ و ۵۲، ص ۹۱-۳۴.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ ب) مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳) «مقدمه در تاریخ فلسفه اسلامی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: حکمت.
- Rennan, Ernest. *Hiseiro general et systeme compar – III e' des Langues semigues*. paris, 2eme, ed.
- \_\_\_\_\_, (1882). *Aveiroes et l' Averroisme, historique*. Paris: Calmann Le'vy.
- Gauthier. L., (1923). *Introduction a l' etude de la philosophie Musulanne' pan*.
- \_\_\_\_\_, (1934). *L'esprit se'mitique et L'espritaryen*. Paris.
- Tenneman, Willhelm Gottlieb, (1852). *A Manual of the history of philosophy*, trans: Arthur Johnson & Johan Reynell Morell, London: Harrison & Son.