

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

چیستی فلسفه اسلامی^۱

علی شفاعخش^۲

چکیده

پیش از ورود به ساحت فلسفه، باید به دو مسئله اساسی پاسخ داد؛ نخست اینکه فلسفه چیست و معرفت فلسفی چگونه معرفتی است؟ دیگر اینکه مراد از «اسلامی بودن» فلسفه چیست و اساساً چرا این فلسفه به «قید اسلامیت» متصف و مقید می‌گردد؟

فلاسفه درباره «چیستی فلسفه» تعاریف متعدد و فراوانی ارائه کرده‌اند؛ در این میان صدرالمتألهین^۱ نیز دو تعریف به دست داده است که به‌نوبه خود اهمیت ویژه‌ای دارد؛ نخست اینکه فلسفه، دانش پرسش از «وجود»، عوارض، ویژگی‌ها و احوالات آن است که می‌کوشد با تلاش‌ها و مجاهدت‌های عقلانی و برهانی خود، مسئله‌ها و پرسش‌های بنیادین انسان در حوزه هستی‌شناسی را پاسخ گوید. همچنین فلسفه عبارت است از نظم علمی و عقلی عالم عینی و خارجی، در نفس و فکر انسان.

فلسفه موجود و محقق - که تعریف آن گذشت - به این معنا اسلامی است که در فضا و محیط اسلامی تکون و تکامل یابد و از آموزه‌های قرآنی و روایی - در بخش‌های مختلف و موارد فراوان - تأثیر پذیرد؛ البته این تأثیر و الهام‌پذیری از تعالیم دین اسلام، به‌اندازه‌ای بوده است که اگر در محیط و بستر دیگری، غیر از آن رشد می‌کرد، بدون تردید سیر و مسیری دور از آنچه هم‌اکنون شاهدیم، می‌یافت.

واژگان کلیدی

چیستی فلسفه، برهان، اسلامیت فلسفه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۷.

۲. کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی (A.sh.namaz@gmail.com).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که درباره فلسفه مطرح می‌شود این است که اساساً فلسفه چیست؟ و چه نوع تفکری را به انسان می‌آموزد؟ به بیان ساده‌تر، چه تعریفی از دانش فلسفه می‌توان به دست داد؟ از دیدگاه شهید مطهری نخستین و ضروری‌ترین مسئله درباره فلسفه، شناخت چیستی و ماهیت آن است: «اولین مسئله‌ای که لازم است درباره فلسفه بدانیم این است که فلسفه چیست؟»^۱

درباره اینکه فلسفه چیست و تفکر فلسفی کدام است، در میان عموم مردم سخنان و دیدگاه‌های متفاوت و متناقضی به میان می‌آید که در بیشتر موارد، غیر علمی، مبهم و به‌دور از واقعیت هستند. به تعبیر استاد مطهری^۲:

هر کسی از لفظ فلسفه پیش خود معنایی می‌فهمد، تا جایی که بعضی گمان می‌کنند فلسفه یعنی اظهارنظرهای آمیخته با بهت و تحیر درباره جهان؛ و برخی کار را به جایی کشانیده‌اند که خیال می‌کنند فلسفه یعنی پراکنده‌گویی و احیاناً تناقض‌گویی؛ و برخی بین مسائل فلسفی و مسائلی که در سایر علوم مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد، فرق نمی‌گذارند و از این‌رو حل یک مسئله فلسفی را از علوم دیگر انتظار دارند و یا مسئله‌ای را که مربوط به علوم دیگر است، جواب‌گویی آن را از فلسفه می‌خواهند.^۲

از این‌رو شایسته است برای تصحیح دیدگاه آن‌دسته از مردم که دوستدار مطالعات فلسفی‌اند و نیز نوآموزان رشته فلسفه، «چیستی» این دانش به‌طور صحیح و واضح تبیین شود تا از ابهامات، سوءتفاهم‌ها و انحرافات پیشگیری شود و بر اشتیاق و علاقه آنان به این دانش مفید افزوده گردد.

اما درباره اینکه «فلسفه» چیست و چه نوع معرفتی برای انسان به ارمغان می‌آورد، سخن‌های فراوانی از سوی فلاسفه به میان آمده و درباره چیستی و ماهیت این دانش، تعاریف متعدد و متنوعی از ایشان به چشم می‌خورد. فلسفه در این تعاریف، از «دوستداری حکمت» و «شناخت خود» گرفته تا «دوستداری مرگ»، «شناخت عوارض موجود بماهو موجود» و... توصیف شده است.

در بین تعاریفی که فلاسفه از این دانش به دست داده‌اند، تعریفی که صدرالمآلهین □ از فلسفه بیان می‌کند، از جهاتی روشن‌تر و جامع‌تر به نظر می‌رسد؛ از این‌رو، در این نوشتار می‌کوشیم تا با بهره‌گیری از دو تعریفی که ملاصدرا □ بدانها اشاره نموده است، به تبیین

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۲۵.

۲. همان، ج ۶، ص ۵۹ و ۶۰.

چستی فلسفه بپردازیم.

بحث دیگری که طرح آن پس از آگاهی از «چستی فلسفه» به طور «مطلق» و «بدون قید»، ضروری می‌نماید، پاسخ به این سؤال بسیار مهم است که چرا باید فلسفه را «اسلامی» بنامیم و آن را به دین خاصی «مقید» کنیم؟ مگر فلسفه و تعقل، زبان مشترک میان همه افراد بشر نیست؟ و مگر تفکر فلسفی مبتنی بر «بدیهیات فطری» همه انسان‌ها نمی‌باشد؟ باین حال، به چه دلیل باید آن را «اسلامی» نامید؟ براساس کدام ضرورت و توجیه می‌توان فلسفه را به قید اسلامیت، مسیحیت، یهودیت یا دیگر ادیان و اقوام، مقید و محدود ساخت؟ بر این اساس، با توجه به مطالب و سؤالات یادشده، در مقاله حاضر برآنیم تا به دو مسئله ذیل پاسخی تحقیقی و مستند داده شود: اولاً، فلسفه چیست؟ و ثانیاً، این فلسفه به چه دلیل «اسلامی» است؟

شایان ذکر است که مقصود ما از «چستی» این دانش، فلسفه در «مقام تعریف» است؛ اما وقتی درباره قید «اسلامی بودن» آن بحث می‌کنیم، مراد، فلسفه در «مقام تحقق» است. توجه به تفاوت و تمایز میان مقام «باید و تعریف» و مقام «است و تحقق» و تفکیک میان آن‌دو، از نظر روش‌شناختی سودمند و راهگشاست.

تعاریف فلسفه

۱. وجودشناسی برهانی

فلاسفه از ارسطو تا علامه طباطبایی و شهید مطهری، درباره «چستی فلسفه» تعاریف متعدد و متفاوتی ارائه کرده‌اند که هریک از آنها در عین مفیدبودن و تمایزشان، ناظر به وجهی از وجوه این دانش‌اند. دو نمونه از مهم‌ترین و رایج‌ترین آنها در این میان، تعریفی است که ملاصدرا در *اسفار* آورده است:

«إن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات بما هي عليها
والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني»^۱

براساس تعریف مزبور که البته تعریف به «غایت» است، فلسفه دانشی شمرده می‌شود که به انسان کمک می‌کند تا موجودات و ویژگی‌های آنها را - البته از نظر وجودی و به نحو کلی - بشناسد و بدین وسیله با ارتقای معرفت خود نسبت به حقایق موجودات، نفس خود را تکامل ببخشد.

درباره وجود و موجودات هستی ممکن است هرکس برای خود نوعی شناخت و تفسیر شخصی داشته باشد، اما باید توجه داشت که هر نوع شناختی نمی‌تواند صحیح و مقبول واقع گردد؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که کسی به چیزی معتقد می‌شود که به گمان خود صحیح است؛ اما درواقع، مطابق با عالم خارج نیست. از این رو، تنها شناختی معتبر و صحیح است که

۱. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۳.

موجودات را آن گونه که در عالم واقع هستند، ترسیم کند؛ بنابراین فلسفه می‌کوشد تا موجودات را آن گونه که هستند - و نه آن گونه که ما می‌پنداریم - به ما بشناساند؛ اما چنین شناختی جز با ابزار «برهان» و «استدلال یقینی» میسر نیست. تنها برهان است که می‌تواند شناختی یقینی و قطعی از عالم خارج به دست دهد و هرگز نمی‌توان در شناخت عالم، از مادون برهان یعنی وهم و خیال و شک و گمان بهره برد «فیلسوف در بند برهان و احکام یقینی و برهانی است و از آرای جمهور و اقوال مشهور و مقبولات قوم، متابعت نمی‌کند»^۱. بنابراین، به وسیله شناخت صحیح و دقیقی که فلسفه از موجودات هستی به دست می‌دهد، نفس انسان تکامل می‌یابد؛ زیرا میان نفسی که درباره موجودات نظام هستی جاهل است و نفسی که به اصل وجود و ویژگی‌های وجودی این موجودات آگاهی دارد، تفاوت است. به همین دلیل نفسی که به حقایق موجودات آن گونه که هستند عالم باشد، شریف‌تر و کامل‌تر خواهد بود از نفسی که یا درباره موجودات هستی شناختی ندارد و یا معرفتی ناقص، تقلیدی و غیر مطابق با واقع دارد. در ضمن باید توجه داشت که تنها، شناختی فلسفی است که مبتنی بر «منطق» و «برهان» باشد. به صرف اینکه عقیده‌ای دشوار و مغلق باشد و تصویری کلی و پیچیده از نظام هستی ترسیم کند، نمی‌توان آن را بینشی فلسفی خواند؛ به این دلیل که «ملاک» در فلسفی بودن یک اندیشه، ابتنای آن بر برهان است و فقط این نوع «شناخت برهانی» و یقینی از جهان است که نوعی کمال برای نفس محسوب می‌شود و نه هر نوع شناختی؛ به بیان دیگر، فیلسوف کسی است که می‌کوشد تا جایی که می‌تواند و به قدر وسع و ظرفیت فکری خویش، با ابزار برهان و استدلال و سیر از «بدیهیات فطری» به سوی «نظریات»، پرده از چهره نظام هستی و موجودات مختلف آن ببرد؛ زیرا مسائل فلسفه مبتنی است بر احکام ضروری و قطعی عقل. علامه طباطبایی می‌گوید:

حکم العقل حکماً ضروریاً فطریاً^۲

فلسفه، دانش پرسش از «وجود» است و فیلسوفان می‌کوشند تا عوارض، ویژگی‌ها و احوالات وجود را با تلاش و مجاهده عقلانی دریابند. به دیگر سخن، فلسفه علمی است که به پرسش‌های کلی، کلان و بنیادین انسان درباره موجودات از آن نظر که فقط وجود دارند و نه از آن حیث که تعین، شکل و قالبی خاص به خود گرفته‌اند، پاسخی برهانی می‌دهد؛ بنابراین، در کوتاه‌ترین عبارت می‌توان گفت که فلسفه «وجودشناسی برهانی» است، اما هستی‌شناسی‌ای که صرفاً در حد ظرفیت محدود بشر است، نه لزوماً شناختی کامل، نهایی و خطاناپذیر از وجود. «علمی را که از احوال موجود مطلق، بحث می‌کند؛ یا علمی که از احوال کلی وجود گفت‌وگو می‌کند؛ یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون

۱. رضا داوری، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۰.

۲. سید محمد حسین طباطبایی، بدایه الحکمه، ص ۱۲۲.

موجود «بماهو موجود»، مطرح می‌شود،^۱ فلسفه می‌نامیم. در اینجا لازم است درباره یکی دیگر از قیود مهم که در تعریف فلسفه اخذ می‌شود، شرحی کوتاه ارائه شود. سؤال این است که وقتی در آثار فلاسفه گفته می‌شود، فلسفه درباره موجودات «از آن جهت که موجودند» بحث می‌کند، این قید به چه معناست؟ توضیح آنکه وقتی درباره اشیاء و موجودات مختلف بحث می‌کنیم، دو نوع احکام و صفات را می‌توانیم بر آنها حمل نموده و نسبت دهیم:

۱. احکام خاص: صفاتی‌اند که به تعین و قالب خاص موجودات ناظرند؛ به این معنا که موجودات از آن جهت که به قید خاصی مقید شده‌اند و در قالب و حدّ وجودی مخصوصی تحقق یافته‌اند، به آن احکام متصف می‌شوند: صفات خاصه یعنی صفاتی که آن اشیاء از این جهت متصف به آنها هستند که دارای تعین و تعریف خاص می‌باشند؛^۲ مثلاً، «آهن» از آن حیث که موجودی است که در حد و قالبی خاص، تعین و تحقق یافته، به یک سلسله احکام متصف می‌شود؛ مانند اینکه وزن خاصی دارد، از رنگ مخصوصی برخوردار است، نقطه ذوب معینی دارد و همین‌طور دیگر احکامی که به «آهن بودن» آهن باز می‌گردند؛

۲. احکام عام: احکامی‌اند که مربوط به «اصل وجود» موجودات‌اند؛ یعنی موجودات صرفاً از آن نظر که وجود و تحقق دارند، به آن احکام متصف می‌شوند نه از آن حیث که به قید یا حد خاصی مقید و محدودند. صفات عامه یعنی صفاتی که اشیاء از آن جهت که موجودند آن صفات را دارا هستند؛^۳ مثلاً آهن، درعین حال که دارای یک سلسله احکام است که به تعین و تقید خاص آن برمی‌گردد، احکام دیگری نیز دارند، از جمله اینکه معلول است، حادث است، ممکن است، شیئی است، منشأ اثر است.

این صفات ناظر به «اصل وجود» و تحقق آهن‌اند؛ یعنی آهن تنها از آن حیث که موجود است و عینیت دارد، به این صفات متصف می‌شود، نه از آن جهت که فلان فلز خاص است. با توجه به دو نوع احکام مزبور، باید افزود که فلسفه فقط از احکام عام موجودات؛ یعنی موجودات از آن نظر که وجود دارند، بحث می‌کند و نه از احکامی که به حد و قالب وجودی موجودات ناظرند؛ به بیان دیگر می‌توان گفت فلسفه یا متافیزیک، نگرشی است به هستی، وقتی هنوز در قالبی [خاص و محدود] ریخته نشده است.^۴

۲. وجود عقلی عالم خارج، در فکر انسان

تعریف دومی که ملاصدرا ذکر می‌کند چنین است:

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۹۱.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۴۷۴.

۳. همان.

۴. عبدالکریم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، ص ۳۵.

نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية^۱

این تعریف نیز از منظری دیگر چهره دانش فلسفه را به تصویر می‌کشد. براساس این تعریف، فلسفه دانشی است که می‌کوشد «نظم عینی و خارجی» عالم را به «صورت علمی و عقلی» در فکر فیلسوف ترسیم کند. به عبارت ساده‌تر، فلسفه می‌کوشد تا از نظام هستی و عالم خارجی، یک «نقشه علمی» و ذهنی برای فیلسوف تهیه کند:

جهان، اعم از بخش معقول و یا محسوس آن، دارای یک نظام عقلی^۲ و نظم عینی است و فلسفه عبارت از نظم علمی آن می‌باشد؛ بنابراین فیلسوف کسی است که نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود ادراک نماید؛ یعنی خطوط کلی هستی عینی، در جان او ترسیم شده باشد.^۳

برای مثال در ظرف خارج و واقع، عالمی وجود دارد به نام «برزخ» یا «مثال». عالم برزخ فی‌نفسه و در خارج، موجود و محقق است و آثار وجودی فراوانی بر آن مترتب می‌شود. حال فلسفه با مباحث خود می‌کوشد از عالم برزخ و موجودات برزخی که ویژگی‌های مختص به خود دارند، نوعی شناخت از جنس مفهوم و علم - که البته مطابق با واقعاند - در نفس انسان پدید آورد. در پرتو معرفت فلسفی، انسان می‌تواند دریابد که مثلاً عالم برزخ و موجودات آن، دارای مرتبه‌ای از تجردند به نام «تجرد غیر تام برزخی» یا «مثالی»؛ حرکت به معنای خروج از قوه به فعل ندارند؛ به واسطه تجردشان، درخصوص موجودات مادی کامل‌ترند؛ ادراک آنها، چه در لذات و چه در آلام و رنج‌ها، قوی‌تر و شدیدتر است؛ مکانمند و زمانمند نیستند و

فلسفه چیستی، ویژگی‌ها و قوانین وجودی حاکم بر عالم برزخ را در جایگاه مرتبه‌ای از مراتب هستی،^۴ به گونه‌ای علمی و عقلی برای فیلسوف، معقول و مفهوم می‌سازد؛ البته فقط در حد ادراک محدود بشری و نه لزوماً به طور مطلق و کامل. دیدن و ادراک شهودی و عینی عالم مثال نیز که ارزش و شرافت بالاتری دارد، بر عهده علم «عرفان» است؛ بنابراین «فلسفه همان استکمال نفس، به نظم عقلی جهان هستی است».^۵

انسان و توانایی تفسیر عقلی عالم

به تعبیر شهید مطهری یکی از تفاوت‌های مهم میان انسان و حیوان این است که

۱. ملاصدرا، سفر، ج ۱، ص ۲۳.

۲. نظام «عقلی»؛ به معنای نظامی مبتنی بر علیت و معلولیت است.

۳. عبدالله جوادی آملی، حقیق مختوم، ج ۱، ص ۱۲۱.

۴. ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۵۰ و ۳۹۰.

۵. عبدالله جوادی آملی، حقیق مختوم، ج ۱، ص ۱۲۱.



حیوانات، «جهان احساس» اند اما انسان «جهان تفسیر»؛^۱ به این معنا که حیوانات فقط با حواس ظاهری می‌توانند با جهان ماده در ارتباط و تماس باشند و از نیرویی که با آن بتوانند به تفسیر نظام هستی و تعمق در آن پردازند، بی‌نصیب‌اند؛ از این رو، یک حیوان نمی‌تواند جهان‌بینی و به تبع آن، یک ایدئولوژی و نظام رفتاری و اخلاقی مبتنی بر آن داشته باشد،^۲ اما انسان به سبب بهره‌مندی از موهبت عقل و قدرت اندیشه و تعقل می‌تواند به شناخت، تفسیر و تبیین نظام هستی پردازد و برای خود نوعی جهان‌بینی و هستی‌شناسی منسجم و نظام‌مند به دست آورد:

بسیاری از حیوانات از نظر جهان‌احساسی، از انسان پیشرفته‌ترند، یا از نظر اینکه مجهز به بعضی حواس‌اند که انسان فاقد آن حس است؛ آن‌چنان‌که گفته می‌شود برخی پرندگان از نوعی حس رادار برخوردارند، و یا در حواس مشترک با انسان، از انسان بسی حساس‌ترند؛ آن‌چنان‌که دربارهٔ باصرهٔ عقاب، شامهٔ سگ یا مورچه و سامعهٔ موش گفته می‌شود. برتری انسان از سایر جانداران، در شناخت جهان، یعنی نوعی بینش عمیق دربارهٔ جهان است. حیوان فقط جهان را احساس می‌کند، اما انسان علاوه بر آن، جهان را تفسیر می‌کند.^۳

حال که انسان موجودی است «جهان‌تفسیر» که می‌تواند به شناخت هستی و تفسیر و تحلیل عقلانی آن پردازد، باید افزود که شناخت انسان از هستی و تفسیر عقلی‌ای که از آن ارائه می‌دهد، به چهار روش می‌تواند حاصل شود. این شناخت یا حسی و تجربی است و یا غیر تجربی؛ شناخت غیرتجربی هم یا فکری و عقلی است، یا عرفانی و شهودی و یا نقلی و مذهبی. به دیگر سخن، انسان با چهار روش می‌تواند نظام هستی و جهان پیرامون خود را بشناسد که عبارت‌اند از: ۱. روش تجربی، ۲. روش عقلی، ۳. روش عرفانی و ۴. روش نقلی. شناخت عرفانی و شهودی شناختی است که در آن انسان با ابزاری به نام قلب و بدون نیاز به تجربهٔ حسی و استدلال عقلی، برخی حقایق را حضوراً و شهوداً در درون خود می‌یابد؛ مثل اینکه انسان در درون خود به کسی یا چیزی احساس عشق و محبت می‌کند که این نوع از ادراک، نه از راه تجربه و حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود و نه از راه استدلال

۱. این اصطلاح از شهید مطهری است؛ بدین معنا که انسان موجودی است که علاوه بر «احساس» عالم پیرامون خود، قادر به «تفسیر» و تحلیل جهان و تأمل در مسائل کلی جهان‌بینی و هستی‌شناختی است.

۲. البته این به آن معنا نیست که حیوانات مطلقاً از هرگونه شناخت و ادراکی بی‌بهره‌اند؛ چرا که از منظر قرآن کریم (نور، ۴۱) این موجودات نیز بسته به حد و ظرفیت وجودی خود، از سطح و مرتبه‌ای از فهم و شعور برخوردارند، اما ادراک و جهان‌شناسی آنها در مقایسه با ادراک و نگرش انسان، که معلم به تعلیم همهٔ اسماء الهی بوده و بالاترین ابزار و استعداد را برای وصول به کمالات در اختیار دارد، بسیار نازل، سطحی و محدود است.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۶۷.

عقلی. شناخت عرفانی به ادراک خاصی اطلاق می‌شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس، نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی، به دست می‌آید.^۱

همچنین شناخت مذهبی و دینی نیز عبارت است از آگاهی انسان از حقایق هستی با اخبار نقلی‌ای که توسط متون مقدس دینی و پیامبران و اولیای الهی به او می‌رسد.

کسی که معتقد به دین خاصی می‌شود، از طریق پیامبر آن دین و یا کتاب معتبری که مبین آموزه‌های آن شریعت است، به حقایق دست می‌یابد که تا پیش از آن، به آنها آگاهی نداشت، و درواقع، نوعی شناخت و جهان‌بینی به دست می‌آورد؛ اما شناختی که از طریق «نقل» و «پذیرش تعبدی» اخبار منقول، حاصل می‌شود، مثل این است که فردی از طریق قبول سخنان انبیاء و آموزه‌های کتاب‌های الهی، به معاد و جزئیات آن، علم و آگاهی پیدا کند؛ هرچند ممکن است چنین فردی قادر به اقامه برهان عقلی و استدلال منطقی بر اثبات مدعای خود نباشد. این نوع شناخت از راه ایمان به رهبران ادیان و پذیرفتن سخنان ایشان به دست می‌آید.^۲

معرفت فلسفی و تفاوت آن با شناخت تجربی

در اینجا با نظر به قاعده روش‌شناختی «تعرف الأشياء بأضدادها أو بأغیارها»، روش عقلی و فلسفی را با روش حسی و تجربی به نحوی گذرا مقایسه می‌کنیم تا در پرتو این تطبیق چستی معرفت فلسفی روشن‌تر گردد.

در شناخت تجربی دانشمندان می‌کوشند به وسیله «روش تجربه حسی» جهان را بشناسند. اطلاعات و معلوماتی که در علوم چون فیزیک، شیمی، پزشکی، گیاه‌شناسی مشاهده می‌کنیم، حاصل به کار بردن روش تجربه حسی در شناخت عالم ماده است. دانشمندان علوم تجربی می‌کوشند با کاربردی روش حسی که مبتنی بر سه رکن بررسی جزئیات، فرضیه و آزمون است، به نوعی جهان‌بینی یا جهان‌شناسی برسند و از عالم خارج، تفسیر و تصویری علمی ارائه دهند.

یک عالم که در جست‌وجوی قوانین حاکم بر یک پدیده است، اول به بررسی و مشاهده موارد جزئی می‌پردازد. پس از مرحله بررسی و مطالعه و مشاهده موارد جزئی، فرضیه‌ای در ذهن او نقش می‌بندد و سپس آن را در عمل، مورد آزمایش قرار می‌دهد.^۳

شناخت عالم خارج، منحصر به استفاده از روش تجربی و حسی یا بهره‌گرفتن از شیوه نقلی یا عرفانی نیست. انسان ابزار دیگری به نام «عقل و قوه شناخت» دارد که با آن می‌تواند به ادراک جهان هستی نایل آید؛ اما معرفتی که از طریق عقل حاصل می‌شود، غیر از شناختی است که از راه حس و شهود و نقل به دست می‌آید.

«شناخت عقلی»، معرفتی از سنخ «مفهوم» و فکر و اندیشه است و نه از جنس حس و

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۲۵؛ همچنین ر.ک: ابن‌ترکه، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ص ۷۹.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقائد، ص ۳۶.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۲۷.

ماده؛ مثلاً انسان گزاره‌های ذیل را با عقل خود ادراک می‌کند و نه با حواس پنج‌گانه خود:
 ۱. کل بزرگ‌تر از جزء خود است؛ ۲. هر معلولی علت دارد؛ ۳. موجودی که فاقد یک چیز است، نمی‌تواند آن را به دیگری بدهد.
 اما اینکه:

۱. این گل قرمز است؛ ۲. هوا سرد است؛ ۳. این صدا بلند و گوش‌خراش است؛ را
 انسان با حواس ظاهری و پنج‌گانه خود ادراک می‌کند.
 گفتنی است شناخت غیر تجربی عقلی و فکری نیز به‌نوبه خود، به دو نوع تقسیم می‌شود:
 ۱. شناخت فکری غیر یقینی: این نوع شناخت، اگرچه عقلی و فکری است اما «ظنی» می‌باشد؛
 یعنی هنوز به درجه «قطع منطقی» نرسیده و احتمال صدق طرف مقابل در آن، محتمل است؛
 ۲. شناخت فکری یقینی و برهانی: این نوع معرفت، علاوه بر اینکه فکری و مفهومی
 است، از قطعیت و جزم علمی تردیدناپذیر نیز برخوردار است؛ به‌طوری‌که احتمال صدق
 طرف مقابل متغی است.

البته واضح است که «معرفت برهانی و یقینی» اهمیت و شرافت بالاتری دارد. حال که
 انسان می‌تواند با ابزار اندیشه و به‌کارگیری روش عقلی و استدلالی به شناخت جهان
 بپردازد، سؤال این است که آیا دانشی وجود دارد که با تکیه بر روش عقلی و برهانی، نظام
 هستی را به انسان بشناساند؟ به بیان دیگر، کدام علم است که بتواند از جهان هستی و
 موجودات آن، تفسیر و تبیینی عقلانی، استدلالی، یقین‌آور و کلی ارائه دهد؟

پاسخ این است که «فلسفه» همان دانشی است که می‌کوشد با کاربست روش عقلی و
 برهانی، از جهان خارج، تصویری علمی و عقلی در ذهن و فکر انسان ترسیم کند،
 به‌طوری‌که این تصویر منطبق بر عالم عینی و خارجی باشد. به تعبیر ساده‌تر، می‌توان فلسفه
 را نوعی هستی‌شناسی برهانی، یقینی و قطعی^۱ دانست که درصدد آن است تا تصویر و نمای
 تکوینی و وجودی عالم خارج را به‌گونه‌ای علمی و عقلی در نفس و فکر فیلسوف قرار دهد.
 نکته مهم دیگر در شناخت ماهیت فلسفه این است که برخلاف علوم تجربی که
 شناختی جزئی و شخصی از جهان ارائه می‌دهند، فلسفه شناختی کلی و گسترده از هستی
 برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ مثلاً، علم تجربی ممکن است از عضوی از اندام انسان
 هزاران اطلاعات و داده علمی جزئی و دقیق به ما بدهد، اما در پاسخ‌دادن به این‌گونه
 پرسش‌ها عاجز و ناتوان است: سازنده و خالق انسان کیست؟ هدف خلقت و فلسفه
 وجودی انسان کدام است؟ آیا انسان موجودی است سراسر مادی و طبیعی، یا حقیقتی
 است فوق ماده و طبیعت؟ جایگاه انسان در نظام هستی و آفرینش کجاست؟ ارتباط انسان

۱. مراد از «قطعی»، غیر قابل تردید و جزمی بودن است.

با طبیعت، عوالم غیرمادی و خالق خود به چه نحو است؟ سعادت حقیقی و کمال نهایی انسان در چیست؟ موانع کمال و تکامل او کدام‌اند؟ مدت زندگی انسان، چند روز است و آیا زودگذر است یا حیاتی همیشگی و ابدی دارد؟ مفهوم مرگ انسان چیست؟ و پرسش‌های فراوان دیگری از این دست درباره انسان و دیگر موجودات؛

جهانبینی علمی، به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون)، برای علم جبراً به وجود آورده است، از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان‌شناسی که خواه‌ناخواه برای ایدئولوژی، پاسخگویی قطعی به آنها لازم است، قاصر است، از قبیل: جهان از کجا آمده؟ به کجا می‌رود؟ ما در چه نقطه و موضع از مجموع هستی هستیم؟ آیا جهان از نظر زمانی، اول و آخر دارد یا نه؟ از نظر مکانی چگونه؟ آیا هستی در مجموع خود صحیح است یا غلط؟ حق است یا پوچ؟ زشت است یا زیبا؟ آیا بر جهان سنت‌های ضروری و لایتغیر حاکم است یا هیچ سنت غیر قابل تغییری وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یک واحد زنده و با شعور است یا مرده و بی‌شعور؟ و وجود انسان یک استثناء و تصادف است؟ آیا موجود، معدوم می‌شود؟ آیا معدوم، موجود می‌شود؟ آیا اعاده معدوم ممکن است یا محال؟^۱

«علم [تجربی] در پاسخ به همه این پرسش‌ها به «نمی‌دانم» می‌رسد؛ زیرا نمی‌توان اینها را آزمود. علم به مسائل محدود و جزئی پاسخ می‌دهد، اما از [ارائه] تصویر کلی جهان ناتوان است».^۲

فلسفه با نگاه گسترده خود به تأمل در سراسر نظام هستی می‌نشیند و آن را با متد عقلانی و برهانی تفسیر و تحلیل می‌کند و به اندیشه انسان «قدرت کلان‌نگری» می‌بخشد. بنابراین فلسفه اسلامی که محصول تعقل و نگرش کلی انسان به نظام هستی و مبتنی بر بدیهیات فطری می‌باشد، دانشی است که با روش برهان و استدلال یقینی، به شناخت، تفسیر، تجزیه و تحلیل عقلانی جهان هستی می‌پردازد.

هرچند جهانبینی فلسفی، دقت و مشخص بودن جهانبینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است و آن اصول اولاً بدیهی و برای ذهن غیر قابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می‌روند، و ثانیاً عام و دربرگیرنده‌اند، طبعاً از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی‌ثباتی که در جهانبینی علمی دیده می‌شود، در جهانبینی فلسفی نیست؛ و هم محدودیت جهانبینی علمی را ندارد. تفکر فلسفی، چهره و قیافه جهان را در کل خود مشخص می‌کند. جهانبینی فلسفی در طرز

۱. مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۷۸ و ۷۹.

۲. همان، ص ۷۹.

برخورد و عکس‌العمل انسان در برابر جهان مؤثر است؛ موضع انسان را درباره جهان معین می‌کند؛ نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می‌دهد؛ به انسان ایده می‌دهد یا ایده او را از او می‌گیرد؛ به حیات او معنا می‌دهد یا او را به پوچی و هیچی می‌کشاند.^۱

در نتیجه، فلسفه علمی است که درباره وجود و موجودات هستی، «طرح مسئله» و پرسش می‌کند و خود با بهره‌گیری از بدیهیات فطری یا همان ارجاع مسائل نظری به مبادی بدیهی و اولیه، بدانها پاسخی عقلی و یقینی و درعین حال کلی و فراگیر می‌دهد.

مراد از «اسلامی بودن» فلسفه اسلامی و دلیل این اتصاف

سؤال دیگری که ضروری است به آن پاسخ داده شود این است که مراد از «اسلامی بودن» فلسفه چیست؟ به بیان دیگر وقتی گفته می‌شود فلسفه‌ای «اسلامی»، «یهودی»، «مسیحی» و یا «عربی» است، اضافه کردن این «قید» دینی یا قومی چه توجیه و تفسیری می‌تواند داشته باشد؟

همان‌طور که می‌دانیم درباره روایی یا ناروایی اتصاف فلسفه اسلامی به قید «اسلامیت»، بحث‌ها و کشمکش‌های فراوانی در میان محققان و فلاسفه معاصر درگرفته است؛ برخی صاحب‌نظران به دفاع از «اسلامی بودن» فلسفه موجود پرداخته و این اتصاف را موجه دانسته‌اند^۲ و در مقابل، برخی دیگر به مخالفت با آن برخاسته و اسلامیت این فلسفه را مدعایی غیرموجه و بی‌اساس قلمداد کرده‌اند.^۳ بنابراین باید روشن شود که فلسفه اسلامی به چه معنا اسلامی است و چه دلیلی برای تقید آن به دینی خاص وجود دارد؟

در پاسخ باید گفت منظور از «اسلامیت» فلسفه لزوماً این نیست که تمام مطالب فلسفی و حاصل همه تأملات حکما، بدون استثناء مطابق با آموزه‌های اسلام است؛ چرا که اولاً هیچ فیلسوفی چنین ادعایی نکرده و ثانیاً هیچ‌یک از دانشمندان در هیچ علمی، اعم از دانش‌های اسلامی و غیراسلامی، مصون از خطا و لغزش نیستند؛ بلکه «اسلامی بودن» فلسفه به این معناست که فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که در مقام گردآوری و جمع‌آوری اطلاعات، از قرآن، احادیث و به‌طور کلی از علوم و معارف اسلامی بهره برده است؛ اما در مقام داوری، احتجاج و اثبات مدعا و مطالب خود، تنها بر برهان عقلی و منطقی و استدلال

۱. همان، ص ۸۰ و ۸۱.

۲. ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، ص ۵۹؛ محمدتقی مصباح یزدی، «میزگرد فلسفه شناسی (۳): فلسفه اسلامی»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، بهار ۸۳، ص ۱۴؛ رضا داوری، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۳۷-۶۴؛ عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۳۶۵-۳۵۳؛ حسن معلمی، *حکمت جاودانه*، ص ۲۴.

۳. ر.ک: ابراهیم علی‌پور، *درآمدی بر چستی فلسفه اسلامی* (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، گفتگو با مصطفی ملکیان، ص ۱۱۳؛ سیدیحیی یثربی، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی*، ص ۱۰۴؛ همو، *فلسفه چیست؟*، ص ۱۰۰؛ عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۷۰ و ۷۱.

یقینی استناد و اتکا می‌کند و فقط استدلال و برهان را ملاک اعتبار و فلسفی‌بودن آرا و افکار می‌داند. گفتنی است که مقام گردآوری، مقام به‌دست‌آوردن مواد خام است؛ و مقام داوری، مقام داوری‌کردن دربارهٔ مواد خام است.^۱

فلاسفهٔ اسلامی به این دلیل که با تعالیم قویم وحی و آموزه‌های غنی نبوت و امامت محشور و مأنوس بوده‌اند، طبیعی است که از این ذخایر فخیم و کارآمد که عین حق و صواب است، در سلوک علمی و عملی خود، فراوان بهره‌جویند و بسیاری از موضوعات و مسائل مورد تحقیق و تأمل خود را از آموزه‌های عقلی و اعتقادی دین مبین اسلام الهام گیرند. فلسفهٔ اسلامی، همانند دیگر مسائل اسلامی، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. فلسفهٔ اسلامی، اسلامی است نه تنها به‌خاطر این حقیقت که در جهان اسلامی و به‌وسیلهٔ مسلمانان توسعه یافته است، بلکه بدین علت که اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقهٔ خود را، علی‌رغم ادعاهای مخالفان این نگرش، از سرچشمه‌های وحی اسلامی به دست آورده است.^۲

البته شرح دقیق و تبیین مستند اینکه فلاسفه چگونه و به چه صورت از دین مبین اسلام بهره گرفته‌اند و به‌بیان‌دیگر، دین اسلام به چه نحو و در کدام موارد بر فیلسوفان تأثیر گذاشته است نیز، خود مطلبی است بسیار مهم و درخور تحقیق.

برخی محققان و صاحب‌نظران در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی معتقدند قرآن کریم و فرموده‌های معصومان (علیهم‌السلام) در چهار جهت، الهام‌بخش و محرک فلاسفهٔ اسلامی بوده است؛ به این معنا که فیلسوفان برخی از سرنخ‌ها، موضوعات و مسائل مورد پژوهش خود را از آموزه‌های اسلامی الهام گرفته‌اند؛ از این‌رو این فلسفه را به حق می‌توان فلسفهٔ اسلامی نامید. دربارهٔ اینکه معارف اسلامی چگونه و از چه راهی در تفکر و اندیشهٔ فلاسفهٔ مسلمان تأثیر گذاشته است، چهار مورد ذکر شده است: ۱. تأثیر اسلام در «جهت‌دهی» فیلسوفان؛ ۲. تأثیر اسلام در «طرح مسئله» برای فلاسفه؛ ۳. تأثیر اسلام در «نحوهٔ استدلال» حکما و ۴. تأثیر اسلام در «رفع اشتباهات» فیلسوفان.^۳

در اینجا به اختصار این موارد را بررسی می‌کنیم:

تأثیر در جهت‌دهی: آموزه‌های اسلام از نظر میزان اهمیت و منزلت، از مراتب متفاوتی برخوردارند؛ مثلاً از نظر اسلام آموزهٔ «توحید» در مقایسه با دیگر تعالیم دینی قدر و جایگاه بالاتری دارند و یا اینکه مسئلهٔ «معاد»، نبوت و امامت، در مقایسه با مباحثی همچون شفاعت، رجعت، عدل، کمک به هم‌نوع و غیره، حایز اهمیت و ارزش افزون‌تری هستند. براین‌اساس،

۱. عبدالکریم سروش، قبض و سبط تنوریک شریعت، ص ۹۴.

۲. سیدحسین نصر، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج ۱، ص ۵۵.

۳. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفهٔ اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۰ - ۳۳.

طبیعی است فیلسوفان مسلمان که در دامان فرهنگ اسلامی رشد یافته‌اند نیز، بیشتر به سراغ مباحثی بروند که از دیدگاه اسلام، اهمیتی مضاعف دارند. دین اسلام از آن حیث به فلاسفه جهت و سمت و سو داده است که آنها را به تحقیق و تأمل در موضوعاتی خاص سوق داده و به تعبیر دیگر، برای فیلسوف نوعی «الأهم فالأهم» تعیین کرده است؛ به این معنا که درمیان انبوه مباحث هستی‌شناختی، سراغ چه مباحثی برود و به دنبال کدام مطالب نگردد.

آشکار است که برای هر 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 دامان آن پرورش می‌یابد جهت می‌دهد.^۱

تأثیر در طرح مسئله (یا تأثیر در مقام گردآوری): هر دینی برای خود سلسله مسائل مهمی دارد که می‌کوشد پیروان خود را به تأمل درباره آنها وا دارد. دین مبین اسلام هم از این قاعده مستثنا نیست؛ به این معنا که در برخی موارد قرآن کریم یا معصومان علیهم‌السلام مباحثی را در حوزه هستی‌شناسی مطرح می‌کنند که برای اهل فکر تولید مسئله و پرسش می‌نماید؛ برای نمونه وقتی فیلسوف بیان امام علی علیه‌السلام که فرمودند: «کل قائم فی سواه معلول»^۲ یا این سخن امام کاظم علیه‌السلام که می‌فرمایند: «کل متحرک محتاج إلی من یحرکه أو یتحرک به»^۳ و نیز فرموده امام حسین علیه‌السلام: «هو فی الأشياء کائن لا کینونة محظور بها علیه، ومن الأشياء بائن لا بینونة غائب عنها»^۴ را مطالعه می‌کند، بی‌شک برای او درباره اصول عقلی و معرفتی‌ای که آن پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به حکم «علینا القاء الأصول وعلیکم التفریع»^۵ القاء و تعلیم فرموده‌اند، پرسش‌ها و مسائل فراوانی مطرح می‌شود؛ پرسش‌هایی از این دست که قیام به غیر، به چه معناست؟ معلول چیست؟ علت کدام است؟ علت و معلول بر چند قسم‌اند؟ بین علت و معلول چه نوع رابطه‌ای برقرار است؟ آیا با استناد به حدیث یادشده می‌توان گفت رابطه خالق و مخلوق از سنخ علیت است؟ آیا علت و معلول دو حقیقت کاملاً جدا از هم‌اند یا اینکه یک حقیقت‌اند در مراتب گوناگون؟ آیا درست است که علیت را به «تشأن» ارجاع دهیم؟ ملاک و مناط معلول‌بودن چیست؟^۶ همچنین حرکت چیست و اقسام آن کدام است؟ آیا حرکت تنها در عالم ماده جاری است یا اینکه عوالم مجرد هم می‌توانند

۱. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۰.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۳. التوحید، ص ۱۸۳، ح ۱۸؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۵، ح ۱.

۴. همچنین ر.ک: جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ص ۲۴.

۵. حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۲.

۶. برای اطلاع بیشتر ر.ک: جواد آملی، «حکمت صدرایی، ماهیت و مختصات»، قبسات، سال سوم و چهارم، شماره دهم و یازدهم، زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸، ص ۲۵.

متحرک باشند؟ آیا فقط عوارض مشمول حرکت می‌شوند یا اینکه جواهر نیز متحرک‌اند؟ آیا محرک، خود لزوماً باید متحرک باشد؟

حال ممکن است این سنخ آموزه‌ها در دین دیگری موجود نباشند؛ در این صورت طبعاً چنین مسائلی را نیز در ذهن پیروان خود پدید نخواهند آورد.

بنابراین می‌توان گفت دین اسلام با طرح برخی تعالیم مختص به خود که بعضی از آنها در هیچ‌یک از ادیان دیگر یافت نمی‌شوند، پرسش‌ها و مسائل خاصی برای فیلسوفان مسلمان مطرح کرد که ممکن است فلاسفه دیگر اقوام و ادیان، با این نوع مسئله‌ها مواجه نباشند؛ هر دین با طرح آموزه‌های هستی‌شناسانه جدید، مسائل فلسفی نوینی را فراروی فیلسوفان متدین قرار داده و در نتیجه، ابواب جدیدی را در فلسفه‌ای که در دامان آن رشد می‌کند، می‌گشاید.^۱

تأثیر در ابداع استدلال: دین اسلام در برخی موارد، نوع خاصی از استدلال را به فیلسوفان مسلمان آموخته است؛ برای مثال مسئله اثبات خدا، در فلسفه مطرح است و برای آن ادله متعدد و متنوعی اقامه شده است، اما گاه دین اسلام یا هر دین دیگری می‌تواند پیروان یا فلاسفه خود را به نوع دیگری از استدلال برای اثبات همان مسئله رهنمود سازد که با دیگر استدلال‌ها و براهین متفاوت باشد.

مقصود از این نوع تأثیر این است که آموزه‌های دینی، درباره موضوعی هستی‌شناختی، بدون اینکه خود استدلالی ارائه دهند، به‌طور 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 مسئله تازه‌ای نیست، ولی این نحو استدلال بر آن، نو و ابداعی است و منشأ آن آموزه‌های اسلامی است.^۲

تأثیر در رفع اشتباه: در برخی موارد ممکن است دین، در مسئله‌ای هستی‌شناختی، حکمی مخالف با حکم عقل^۳ داشته باشد؛ با نظر به اینکه در موارد مذکور، حکم دین، قطعی و صریح بوده و محملی برای تأویل آن وجود نداشته باشد. در این گونه موارد، فیلسوف در می‌یابد که در فرایند استدلال خود دچار خطا شده است؛ از این‌رو، به بازبینی و بازکاوی استدلال خود می‌پردازد؛ اما از آن جهت که نتیجه تابع مقدمات است، مقدمات برهان خود

۱. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. البته باید توجه داشت که ممکن است آموزه‌های اسلامی در مواردی با برخی احکام «غیر بدیهی» و «ظنی» عقل مباین و متضاد باشند، اما محال است تعالیم قرآنی یا روایی اسلام با احکام قطعی و تردیدناپذیر عقلی در تضاد و تعارض باشند؛ چراکه حکم قطعی و بدیهی عقل از نظر اسلام، حجت و معتبر بوده و اساساً حقانیت و اعتبار خود دین نیز به وسیله همین پیامبر باطنی و حجت درونی احراز و تثبیت می‌گردد.

را بررسی می‌کند تا اینکه به وجه خطا و مغالطه‌ای که در تفکر خود یا دیگر فلاسفه رخ داده است پی ببرد. دین اسلام از این نظر نیز در اندیشه فیلسوفان مسلمان تأثیر گذاشته است. بنابراین فلسفه‌ای که در دامن اسلام رشد نمود جدا از فلسفه‌ای است که مثلاً در فرهنگ و فضای مسیحیت یا یهودیت تنفس می‌کند؛ چراکه محرک و منبع الهام و آموزش آنها کاملاً با یکدیگر متفاوت و در مواردی متقابل است.

طبیعی است که هر دین، فرهنگ و ملیتی می‌تواند برای خود نوعی تفکر با مسائلی خاص و چشم‌اندازهای فکری متفاوت پدید آورد و عقربه تفکر فلاسفه و متفکران مرز و بوم خود را به‌جهتی خاص متمایل گرداند؛

فلسفه را ممکن است به قوم یا سرزمین نسبت دهند و البته در این صورت مراد این است که فلسفه در میان آن قوم و در آن سرزمین به‌وجود آمده است، نه اینکه میان قوم و سرزمین با فلسفه نسبت ذاتی وجود داشته باشد.^۱

اگرچه این «بستر دینی و فرهنگی»، علت منحصره و تامة در نوع دغدغه‌ها و موضوعات درخور تأمل متفکران یک سرزمین نیست، اما به‌طور قطع از عوامل مؤثر و مهم در تعیین محتوا و بن‌مایه تفکر و افق فکری یک قوم یا ملت به‌شمار می‌رود.

دین اسلام نیز با نظام فکری خاص و آموزه‌های عقلی و درس‌آموز خود، الهام‌بخش و محرک فلاسفه مسلمان در تأملات و موضوعات فلسفی‌شان بوده است؛ از این‌رو:

معنای اسلامی‌بودن فلسفه ما این است که این فلسفه در هوای اسلام روییده و از نفحات قرآنی و اعتقاد به توحید و نبوت و معاد اثر پذیرفته است.^۲

در واقع دین اسلام موضوع و مواد تفکر در مسائل کلان و کلی هستی را برای فلاسفه اسلام فراهم نمود و سرنخ‌هایی مهم و تعیین‌کننده را در مباحث وجودشناسی به دست ایشان داده است. فلاسفه نیز با الهام‌گرفتن و تعمق و تدقیق در آنها به توسعه و تکمیل این مباحث پرداخته، افق‌های فکری تازه‌ای را پیش روی خود و دیگران گشودند و معارفی بکر و ناب را فراچنگ آوردند؛

قرآن و حدیث، همراه با سخنان ائمه علیهم‌السلام، که به یک معنا توسعه حدیث در عالم تشیع است، در طول قرون، زمینه و ساختار فلسفه اسلامی را فراهم کرده و موجب گردید تا فضای عقلانی و اجتماعی‌ای به‌وجود آید که فلاسفه اسلامی در آن به تفکر فلسفی بپردازند.^۳

اکنون سؤال مهم دیگری که در ذهن هر محقق مطرح و نمایان می‌شود این است که

۱. رضا داوری، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۴۷.

۳. سیدحسین نصر، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، ص ۶۸.

اگرچه نمی‌توان انکار کرد آموزه‌های اسلام در سمت و سودادن به تفکر فلاسفه مسلمان مؤثر بوده است، اما آیا به صرف کمترین تأثیر معارف اسلامی یا هر دین و قوم دیگری در یک دانش، به‌راستی می‌توان آن را «اسلامی» یا دینی نامید؟ چنانچه کسی به صحت و درستی این دیدگاه معتقد باشد، پس باید بپذیرد که فلسفه اسلامی محقق، یونانی، رومی، اساطیری، زرتشتی و غیره نیز می‌تواند خوانده شود؛ زیرا فلسفه موجود، کم‌وبیش از منابع غیر اسلامی یادشده نیز الهام و بهره گرفته است. حال در این میان چرا باید تنها بر اسلامی بودن آن تأکید بورزیم؟ همچنین در این صورت، ریاضیات و فیزیک هم باید «اسلامی» باشند؛ زیرا این دو دانش نیز در محیطی اسلامی پدید آمده و شکوفا شده‌اند و ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان مسلمان هم بالاخره در تفکرات خود به‌نوعی از اسلام و معارف آن ملهم و متأثر بوده‌اند؛ اما با وجود این ما آنها را اسلامی نمی‌نامیم. بر این اساس باید ملاک دیگری جست.

در پاسخ به سؤال یا شبهه یادشده باید گفت: تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از اسلام را به دو گونه می‌توان فرض کرد: ۱. این تأثیر ناچیز و اندک بوده است؛ به‌طوری‌که اگر دانش مذکور در فضایی غیر از فضای علمی و معرفتی اسلام رشد می‌کرد، تفاوت چندانی در آن حاصل نمی‌شد و در سرنوشت آن تأثیر چشمگیر و مهمی بر جای نمی‌گذاشت. در این فرض، دانش مدنظر قطعاً اسلامی و دینی نخواهد بود؛ ۲. این تأثیرپذیری از دین اسلام، فراوان، شدید و گسترده باشد تا اندازه‌ای که اگر فلسفه در محیطی غیر از محیط اسلامی رشد و توسعه پیدا می‌کرد، مسیر و سرنوشت آن غیر از این می‌بود که در حال حاضر شاهد آن هستیم.

اگر فلسفه‌ای در یک محیط اسلامی و یا در یک جمع اسلامی داشته باشیم، به‌گونه‌ای که اگر آن فلسفه در آن محیط نبود، راهی غیر از مسیر کنونی می‌پیمود و چیز دیگری می‌شد، این را می‌توان فلسفه اسلامی نامید. با این ملاک، هیچ‌گاه هندسه یا فیزیک، اسلامی نمی‌شود؛ چون هندسه یا فیزیک در هر محیطی، همین مسیر کنونی را می‌پیموند و همین احکام را داشتند.^۱

بنابراین اگرچه ما معتقدیم فلسفه اسلامی از تعالیم و معارف اسلامی تأثیر پذیرفته و بهره برده است؛ درست به همین جهت هم اسلامی بودن آن را حق و روا می‌دانیم، اما این به آن معنا نیست که هر دانشی به مجرد کوچک‌ترین تأثیر از آموزه‌های یک دین یا هر قوم و سرزمین دیگری، می‌تواند به آن دین یا قوم خاص، متصف و مقید گردد؛ بلکه اولاً باید میزان و حجم این تأثیر و الهام‌پذیری را مشخص کرد و ثانیاً باید موارد و حوزه‌هایی را که این تأثیرپذیری در آنها صورت پذیرفته است به دقت برشمرده و تبیین نمود. اکنون با عنایت به آنچه مزبور افتاد، وقتی ما در فلسفه موجود به دقت می‌نگریم،

۱. درآمدی بر چستی فلسفه اسلامی (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، گفت‌وگو با عبدالرسول عبودیت، ص ۸۹.



درمی‌یابیم که واقعاً اگر این دانش در عالم مسیحیت، یهودیت یا هر جای دیگری غیر از محیط اسلام و به‌ویژه تفکر شیعی، پدید می‌آمد و تکامل پیدا می‌کرد، بی‌شک غیر از فلسفه‌ای می‌بود که در حال حاضر هست. بر این مبنا اضافه نمودن قید اسلامیت به فلسفه موجود و محقق، کاملاً صحیح و بجاست.

فلسفه اولی به‌صورت متعارف در جهان اسلام، از جوهر وحی اسلامی بهره برده است، به‌نحوی که هرگاه خالی از تأثیر دین اسلام در نظر گرفته شود، صورتی را که به خود گرفته هرگز دارا نمی‌باشد. از این‌رو، می‌توان این مطلب را به‌یقین پذیرفت که چون دین اسلام این همه تأثیر در فلسفه اسلامی گذاشته است، پس فلسفه اسلام به‌معنای خاص خود و به‌صورت امری واقعی در تاریخ اسلام تحقق پیدا کرده.^۱

آیا فلسفه متأثر از اسلام، همان کلام نیست؟

در اینجا با توجه به مباحثی که در این مقاله مطرح شد، این پرسش مطرح می‌شود که اگر فیلسوف پیش‌داوری کند و از ابتدا نتیجه را از دین بگیرد و سپس با عقل درصدد اثبات آن برآید، چه تفاوتی با متکلم دارد؟ به دیگر سخن، این فلسفه آیا همان کلام نیست؟! در پاسخ باید گفت اولاً فیلسوف در «مقام گردآوری» و جمع‌آوری اطلاعات، نه تنها از دین بلکه از هر منبع دیگری همچون حس و تجربه، کشف، خواب و غیره می‌تواند ملهم شود و آزاد است که از هریک از آنها درسی بگیرد. تا اینجا هیچ اشکالی پیش نمی‌آید؛ اما در «مقام داوری» و اثبات، یعنی وقتی که بخواهد یافته خود را که از منابع دیگر به دست آورده است، در معرض داوری دیگران قرار دهد و آنها را به پذیرش مدعای خود دعوت کند، موظف است برای اثبات آن، برهان عقلی اقامه کند؛ درغیراین‌صورت ادعای او از زمره مسائل فلسفی خارج خواهد بود. بنابراین، تنها ملاک در فلسفی‌بودن یک مسئله، این است که صبغه‌ای هستی‌شناختی داشته و مستند به براهین عقلی باشد.

قوام فلسفه به این است که احکام هستی‌شناسانه خود را با استدلال‌هایی عقلی اثبات کند و بس؛ هیچ شرط دیگری ندارد. پس همین که 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؛^۲

۱. رضا اکبریان، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۵۷.

۲. عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۴.

ثانیاً، در این فرایند، استقلال و هویت فلسفه همچنان محفوظ خواهد بود و به کلام مبدل نخواهد شد؛ زیرا در مقام اثبات مدعای خود، بر اصول و مبادی عقلی‌ای مانند: «استحاله اجتماع نقیضین»، «امتناع اجتماع ضدین»، «ضرورت ثبوت شیء لنفسه»، «استحاله سلب شیء از نفس» و غیره^۱ که اساس حکمت نظری‌اند، تکیه نموده و با ارجاع نظریات به بدیهیات نتیجه‌گیری می‌کند و از این نظر از متکلم مستقل و متمایز است. «امتیاز فلسفه الهی از کلام در این است که فلسفه الهی در تأمین مبادی، مبانی و منابع معرفتی و هستی‌شناسی، خودکفاست»^۲؛ درحالی‌که متکلم برای اثبات مطلوب خود، از سلسله اصول و مبانی دیگر مانند «حسن و قبح عقلی» که اساس حکمت عملی است، «حسن امانت»، «قبح خیانت»، «قاعده لطف» مدد می‌گیرد^۳

اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحث‌های خود را از آنجا آغاز می‌کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می‌کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهم‌ترین اصل متعارفی که به کار می‌برند حسن و قبح است... ولی فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در جدل قابل استفاده است، نه در برهان؛ ازاین‌رو، فلاسفه کلام را حکمت جدلی می‌خوانند نه حکمت برهانی.^۴

بنابراین، می‌توان گفت یکی از تفاوت‌های فیلسوف و متکلم از منظر روش‌شناختی، در مبدأ و «نقطه آغاز» استدلال آنها، جهت اثبات مدعاهایشان است؛ ثالثاً، متکلم نیز در برخی موارد برای اثبات مدعای خود از «برهان» استفاده می‌کند، اما خود را ملزم و موظف به استعمال برهان نمی‌داند؛ بلکه گاهی اوقات بسته به نیاز خود، از قیاس‌های جدلی و خطابی نیز کمک می‌گیرد؛ یعنی مسئله‌ای که با بهره‌گیری از مقدمات خطابی و جدلی اثبات شده باشد معتبر و جزو مسائل کلامی می‌داند، اما فیلسوف می‌کوشد از نظر منطق صورت، تنها از «قیاس» و از نظر منطق ماده، فقط از «یقینیات» استفاده کند و اساساً استخدام مادون برهان را در استدلال خود، مردود و نامعتبر می‌داند.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، سلسله بحث‌های فلسفه دین (دین‌شناسی)، ص ۱۲۱ - ۱۸۲.

۲. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۷۳.

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۱۳۰-۱۳۶.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۴۹-۱۵۰.

أن الدلائل الفلسفية - من حيث المادة و الصورة - برهانية و يقينية، ولكن لا يجب الالتزام بهذا الشرط، كأصل كلى فى الأدلة الكلامية، و إنما يلزم على المتكلم مراعاة ذلك عند تحصيل المعرفة التفصيلية و التحقيق حول العقائد الدينية.^۱

بر این اساس فیلسوف و متکلم اگرچه هردو در مقام جمع آوری اطلاعات، از تعالیم دینی الهام و جهت می گیرند، اما درعین حال استقلال و هویت معرفتی خود را حفظ کرده، دچار خلط مبانی و درآمیختن گستره ها و قلمروها با یکدیگر نمی شوند. به درستی، اگر فیلسوف از مبادی و روش خاص خود که همان برهان مبتنی بر بدیهیات اولیه و ثانویه و استنتاج نظریات از بدیهیات است، عدول می کرد و به مشهورات و مسلمات و دیگر اصول و مقدماتی که مستمسک متکلمین است اتکا می نمود، به کلام تشبه پیدا می کرد و از منزلت والای خود هبوط می نمود؛ حال آنکه درواقع چنین نیست.

جمع بندی

فلسفه، دانش پرسش از «وجود» است؛ به این معنا که با طرح مسائل و پرسش های کلی و بنیادین وجودشناختی، و با بهره گیری از روش برهان یقینی و استدلال منطقی، می کوشد تا عوارض، ویژگی ها و احوالات وجود را دریابد؛ البته در حد توان و ظرفیت محدود بشری. همچنین می توان فلسفه را نظم علمی و عقلی حقایق خارجی و عینی، در نفس و فکر انسان دانست. مراد از «اسلامی بودن» فلسفه اسلامی نیز، رشد و بالندگی این علم در محیط دینی و تأثیرپذیری و سوگیری آن، از آموزه های قرآنی و روایی است. این الهام و تأثیرپذیری فلاسفه از معارف اسلامی، در حدی بوده است که اگر فرضاً در محیط و فضای دین یا سرزمین دیگری تکون و تطور می یافت، قطعاً مسیر و مقصدی غیر از آنچه هم اکنون شاهدیم، پیدا می کرد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چاپ دوم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
۲. اکبریان، رضا، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
۳. ترکیه، صائن الدین علی بن محمد، *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، الطبع الثانی، لبنان، مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر، بیروت، ۱۴۳۲ق.

۱. علی ربانی گلپایگانی، *ما هو علم الکلام*، ص ۶۳.

۴. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۲.
۵. _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶.
۶. _____، *دین‌شناسی*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۱.
۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۹ق.
۸. حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول*، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
۹. خرمیان، جواد، *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۷.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، *فلسفه فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، *ما هو علم الکلام*، الطبعة الثالثة، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چاپ نهم، صراط، تهران، ۱۳۸۶.
۱۴. _____، *علم چیست، فلسفه چیست؟*، چاپ پانزدهم، صراط، تهران، ۱۳۸۲.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد، *الأسفار الأربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
۱۶. _____، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، چاپ چهارم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶.
۱۷. صدوق، محمدبن علی بن بابویه قمی، *التوحید*، الطبعة الثانية، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *بداية الحکمة*، چاپ پنجم، دارالفکر، قم، ۱۳۸۷.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۱ و ۲، ۱۳۸۲.
۲۰. علی‌پور، ابراهیم، *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی* (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۹.
۲۱. فصلنامه قیاسات، سال سوم و چهارم، شماره ۱۰ و ۱۱، زمستان و بهار ۷۸ و ۱۳۷۷.
۲۲. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الإسلامية، قم، ۱۳۸۸ق.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، «میزگرد فلسفه شناسی»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۳، ۱۳۸۳.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۷۹.
۲۵. _____، *آموزش عقاید*، چاپ چهاردهم، شرکت چاپ و نشر