

بررسی خاستگاه فلسفه اسلامی

ابراهیم رحمانی^۱ (نویسنده مسئول) دکتر علی اصغر ماشینچی^۲

۱. دبیر آموزش و پرورش، دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد واحد لامرد، گروه علوم تربیتی، لامرد، ایران

Aradmohamadhasani07@gmail.com

۲. استاد یار گروه علوم تربیتی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد لامرد، لامرد، ایران

Mashinchi56@gmail.com

چکیده

سابقه و هدف: هدف اصلی این پژوهش بررسی خاستگاه فلسفه اسلامی بود. فیلسوفان اسلامی خاستگاه حقیقی حکمت را ادیان الهی و به طور خاص، اسلام دانسته و تصریح می‌کنند که آموزه های قرآنی روایی سرچشمه بسیاری از ابداعات فلسفی در دوره اسلامی بوده است.

مواد و روشها: مطالعه حاضر از نوع توصیفی تحلیلی است و پس از بررسی مفاهیم با ارائه نتایج به پیشنهادات کاربردی پرداخته شده است. روش تحقیق حاضر توصیفی و روش گردآوری اطلاعات آن، کتابخانه ای است. بدین صورت که از منابع کتابخانه ای نظیر: کتاب، مقاله، منابع خارجی و ... و آموخته های محقق استفاده شده است.

یافته ها: از نظر این پژوهش فلسفه، چیزی جز تفکر عقلی و آزاداندیشی نیست. هر متفکری از هر سرزمینی و در هر دوره ای که به تفکر عقلی روی آورد و برای آن ارزش و اعتبار قائل شود، تفکر او را در زمره حکمت یا فلسفه قرار می‌دهیم.

نتیجه گیری: از مباحث ایراد شده نتیجه گرفته می‌شود که این تلقی که تنها یونان و به تعبیر درست‌تر، اهل آتن از عقل و فلسفه برخوردار و سایر انسانها بی بهره از تفکر عقلی یا حکمت بودند، تلقی ساده اندیشانه و غیر آگاهانه بی بوده و نشان از غفلت از حقیقت حکمت دارد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه اسلامی، فلسفه، حکمت، ادیان الهی.

مقدمه

فلسفه اسلامی، علمی است که با روش عقلی و برهانی، درباره مسائل کلی هستی مانند وجود و ماهیت و علیت و همچنین درباره معرفت، نفس، خدا و دین بحث می‌کند. [۱] منظور فیلسوفان از روش عقلی و برهانی این است که مسائل فلسفی با استدلال‌هایی اثبات می‌شوند که مبتنی بر بدیهیات عقلی‌اند. [۲] آیت الله جوادی آملی فیلسوف شیعی بر این باور است که بدین سبب فلسفه را رئیس علوم و ابن سینا را رئیس العقلا و نیز شیخ الرییس گفته‌اند، زیرا درباره هر دانشی بخواهد بحث شود فلسفه عهده‌دار تغییر آن دانش است. وی هم چنان تصریح دارد که نه تنها موضوعات همه علوم را فلسفه تعیین می‌کند بلکه آبروی علوم را هم فلسفه فراهم می‌کند زیرا اثبات این که علم دینی داریم یا نداریم؟ یا این که اصولاً همه علوم دینی است؛ کار فلسفه است که مایه آبروبخشیدن به علوم است [۳]

مواد و روشها

پژوهش حاضر یک پژوهش کاربردی است که با استفاده از روش پژوهش کیفی از نوع تحلیل محتوای استقرایی انجام گردیده است. در این مطالعه برای استخراج و تدوین مطالب از روش سه سو سازی استفاده گردید، یعنی مطالعه با بهره گیری از پژوهشهای مربوط و مبانی نظری انجام شد. این روش تحقیق از نوع روش تحقیق نظری است که با روش تحلیل محتوا و با رویکرد کیفی انجام گرفته است. ابزار جمع آوری اطلاعات، فیشهای برداشت شده از کتب گوناگون و از طریق مطالعه کتابخانه ای بوده است. قلمرو تحقیق، کلیه منابع اصلی و دست اول و همچنین منابعی بوده است که دیگران به صورت نقد در خصوص آنها تدوین نموده و به زبان های انگلیسی و فارسی بوده است. در این مورد محقق به سراغ منابع اولیه و و کتاب ها، آثار و نوشته های دست اولی که به طور مستقیم و غیر مستقیم به موضوع اشاره نموده رفته است. بر اساس تحلیل منابع، یافته های پژوهش را ارائه داده است و در نهایت این یافته ها را مورد بحث قرار داده است. شیوه انتخاب منابع که مبنای تحلیل قرار گرفته است، عمدتاً اصالت منبع، موثق بودن و مرجعیت نویسنده یا نویسندگان بوده است. همچنین قابلیت دسترسی به منابع نیز وجهه نظر قرار گرفته است و در پایان به جمع بندی و نتیجه گیری بحث می پردازیم.

مبانی نظری

تفاوت فلسفه و حکمت

گاهی تفاوت این شکل از استدلال عقلی از روش‌های پژوهشی سنتی اسلامی با کاربرد واژه فلسفه، مورد تاکید قرار می‌گرفت؛ واژه عربی جدیدی که برای نشان دادن فیلسوفیای یونانی (philosophia) وضع شده است. با این وجود، اغلب واژه آشنای عربی «حکمت» به کار می‌رفت، حکمت به معنی «خردمندی» است، و معنی بسیار وسیع تری از فلسفه دارد [۵]. بخش عظیمی از مسائل کلام باید به عنوان حکمت طبقه‌بندی شود، همان‌طور که بخش مهمی از موضوعات عرفان یا تصوف در این مقوله قرار می‌گیرد. در حالی که فلسفه عمدتاً به عنوان علم به احوال موجودات تعریف می‌شود. مفاهیم وسیع‌تر این علم به استفاده از اصطلاح حکمت میل دارد. سهروردی مؤسس فلسفه اشراق، آن را حکمت اشراق نامید، عنوانی که بعدها ملاصدرا آن را به کار برد و اغلب در انگلیسی به عنوان theosophy ترجمه می‌شود. این نوع فلسفه شامل مطالعه واقعیتی است که نفس را دگرگون می‌کند و هرگز حقیقتاً از تزکیه معنوی و تقدس مذهبی جدا نیست [۶].

کاربرد فلسفه به عنوان حکمت

فلسفه به عنوان حکمت از مزیت اشاره به طیف وسیعی از موضوعات عقلانی در اسلام برخوردار است. بنابراین فلسفه می‌تواند هم به جنبه‌های ظاهری وحی قرآنی و هم به ابعاد باطنی آن در قلب دین نهفته است بپردازد. هم قرآن و هم جهان اغلب به عنوان جنبه‌هایی از وحی الهی دیده می‌شوند که به تفسیر نیاز دارند، و فلسفه در گسترده‌ترین مفهومش در اینجا نقشی حیاتی دارد [۷]. مفسران غربی میل داشته‌اند بر زمینه یونانی فلسفه اسلامی بیش از حد تاکید کنند، با این حال بیشتر فلاسفه بزرگ اسلامی مفصلاً درباره قرآن تفاسیری نوشتند و نقش فلسفه را عمدتاً همچون پژوهشی تفسیری راجع به متون مقدس می‌دانستند. این نکته خصوصاً در مورد فیلسوفان در ایران و هند صادق است، که سنت فلسفی را بعد از اینکه در شکل مشائی آن عمدتاً به پایان رسید، ادامه دادند. از این رو فلسفه اسلامی اساساً «فلسفه نبوی» است، زیرا مبتنی بر تفسیر کتاب

مقدسی است که حاصل وحی است. فلسفه به بحث درباره انسان و کمال او، ذات یگانه یا وجود محض، و سلسله مراتب هستی، و نیز با جهان و بازگشت نهایی همه موجودات به خدا می‌پردازد. یک جنبه مهم این برداشت این است که فلسفه اسلامی را نه به عنوان پدیده‌ای گذرا، بلکه به عنوان سنتی مستمر در دنیای اسلام، و نه به عنوان چیزی که عمدتاً از فرهنگی بیگانه اخذ شده، بلکه به عنوان جنبه‌ای ضروری از فرهنگ اسلامی می‌بیند [۸].

خاستگاه

خاستگاه فلسفه اسلامی، یونان باستان است. مسلمانان از قرن دوم هجری، ترجمه آثار فلسفی را آغاز کردند. در این قرن بخش زیادی از تألیفات ارسطو و شارحان مدرسه اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی مکالمات افلاطون به عربی ترجمه شد. [۵] یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف مسلمان، [۶] در همین دوره می‌زیسته است. او هم‌زمان با جنبش علمی‌ای که بر اثر ترجمه متون یونانی به عربی، به وجود آمده بود، به بغداد رفت و بسیاری از کتاب‌های یونانی، به ویژه آثار ارسطو را مطالعه کرد. [۷]

برخی، کندی را پایه‌گذار فلسفه اسلامی دانسته‌اند؛ [۸] در مقابل، بعضی ابونصر فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی خوانده و کندی را زمینه‌ساز تأسیس آن دانسته‌اند که درصدد برآمد فلسفه‌ای نو و هماهنگ با معارف اسلامی ارائه کند. [۹] گفته شده فارابی، اصول و مبانی فلسفه اسلامی را پایه‌گذاری کرد؛ اما نتوانست آن را گسترش دهد. ابن سینا با نظریه‌پردازی در موضوعات گوناگون و طرح اصول و فروع فلسفی جدید به گسترش و تکمیل فلسفه اسلامی پرداخت. [۱۰] گوهر فلسفه اسلامی

در دنیای اسلام، اتفاقی سراسر متفاوت رخ داد: مسلمانان در پرتو آیات قرآن و تأکیدات آن بر ارزش عقل و تفکر عقلی به تأمل خردورانه پرداخته و بر آن اساس کوشیدند به فهم حقایق دینی و دنیای پیرامون و مناسبات جمعی و اخلاق و آخرت بپردازند. در این میان، از گرایشهای عقلی سایر ملل همچون ایران و یونان نیز بهره‌مند شدند. حداقل دویست سال پیش از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان، پرسشهای عقلی بیشماری درباره مبدأ، عقل، نفس، انسان، اراده، سرنوشت، رستاخیز و کیفیت آن، اخلاق و مناسبات جمعی، حکومت و قدرت و از همه مهمتر نقش عقل و اندیشه بشری در شناخت، در میان مسلمانان مطرح بود [۱۱].

مسلمانان با رجوع به آیات قرآن، پیامبر اکرم (ص)، امیرالمؤمنین علی (ع) و برخی صحابه می‌کوشیدند به پاسخهای قانع کننده‌ای که توأم با براهین عقلی بود دست یابند. آیات قرآن و نهج البلاغه سرشار از تبیین عقلی درباره آفرینش، مسئله زمان و سرمد، نسبت مخلوقات با مبدأ و رابطه علی موجودات، کیفیت فیض و چگونگی و راز بقا و جاودانگی نفس می‌باشد [۱۲].

برخی بر این باورند که نظریه جمع در فلسفه اسلامی، دیدگاهی نادرست بود. الجابری با یک داوری توأم با خطا تصریح می‌کند که ابن رشد بازگشت کامل به ارسطو و گسست از نظریه پیوند دین و فلسفه است و بنیان درست فلسفه اسلامی در ابتناء بر عقل ارسطویی صرف می‌باشد. وی این بازگشت را به معنی ناکامیابی کوششهای فارابی و ابن سینا تلقی می‌کند. آیا این ارزیابی منطقی و صحیحی از ابن رشد و فلسفه اسلامی است؟ آیا ابن رشد همچون فارابی و ابن سینا دغدغه سازگاری حکمت و شریعت را نداشت؟ در این صورت نوشتن کتابهایی همچون فصل المقال، مناہج الادله، بدایة المجتهد و تهافت از جانب وی را چگونه باید تفسیر کرد؟ اینکه مورخی مانند الجابری ادعا کند که سنخ فکر فلسفی در حوزه شرق اسلامی به طور اساسی متفاوت با جریان فلسفی در غرب جهان اسلام است، قابل تأمل و نقد و طعن است [۱۳].

الجابری ویژگی فلسفه اسلامی در شرق را توجه به دین و آموزه های شریعت می‌داند. ابن فیلسوفان به باور او در جستجوی سازگاری بخشیدن دین و فلسفه بوده اند در حالی که فلسفه اسلامی در غرب عالم اسلامی، سراسر ارسطویی و عقلی محض بوده و نسبتی با فارابی و ابن سینا ندارد. او معتقد است مشرق اسلامی چندان ارسطویی نبوده و علاوه بر آموزه های دینی، از جریانهای باطنی و شیعی نیز متأثر بوده است. وی دغدغه فارابی و ابن سینا را کلامی و دین می‌داند و از این رو نمی‌توان از فلسفه به معنی عقلی محض ارسطویی در اندیشه آنان سخن گفت، اما ابن رشد یک ارسطویی تمام بوده و از این رو

فلسفه اش عقلی است. عدم توجه و مطالعه دقیق حوزه اندلس از سوی مستشرقان و تحت تأثیر آنان الجابری، مؤدی به چنین داوریهای غیرصحیح و شتابزده شده است [۱۴].

آیا الجابری به نظریه جمع در آثار برجسته ابن رشد توجه ندارد و مناهج الادله یا فصل المقال را خوانده است؟ بی تردید او از آراء متفکری بنام ابن مسره که بنیانگذار حوزه اندلس است، آگاهی دارد. ابن مسره متأثر از حوزه شرق بوده و تعالیم اصلی آن را فراگرفته و به حوزه غرب اسلامی برده است. ابن مسره که ابن عربی نیز از او یاد می‌کند، یک عارف بزرگ است. ابن باجه سراسر هم در اندیشه فلسفی منطقی و هم در آراء سیاسی و مدنی پیرو فارابی است. عمده مطالعات ابن باجه صرف شرح و تبیین اندیشه فارابی شده؛ به طوری که باید از او به عنوان یک نوفارابی یاد کرد، همان طور که از ابن طفیل به عنوان یک نوابن سینایی یاد می‌کنیم [۱۵].

ابن رشد در درجه اول بدایة المجتهد را می‌نویسد که اثری فقهی و شریعتمدارانه است. دغدغه دیگر او مناقشات غزالی با فارابی و ابن سیناست. ابن رشد ابتدا می‌خواهد به غزالی پاسخ دهد نه اینکه ارسطو را احیا کند. او بر این باور است که غزالی نه آگاهی درستی از شریعت دارد (روشن است که نمی‌توان با ارزیابی ابن رشد در این باب موافق بود) و نه از فلسفه فارابی و ابن سینا چیزی می‌داند. اختلاف نظر ابن رشد با ابن دو در مواردی که اندک نیز می‌باشد، دلیل بر تفاوت گوهری آرائش با آنان نیست. مسئله سازگاری برای حوزه اندلس به مراتب مهمتر و بنیادی تر از حوزه شرق اسلامی بود. هیچ فیلسوف اسلامی در شرق، اثری همچون فصل المقال یا مناهج الادله که به طور خاص به نظریه سازگاری اختصاص داشته باشد، به نگارش درنیارود [۱۲].

ابن رشد به همان میزانی که فلسفه را حق می‌داند دین را نیز حق برمی‌شمارد. از این رو تصریح می‌کند که حق با حق به نزاع برنمی‌خیزد. ابن رشد در کتاب فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الإتصال می‌گوید: باید دانست که مقصود شرع همانا تعلیم علم حق و عمل حق است. علم حق عبارت است از معرفت خداوند و سایر موجودات، بدان گونه که هستند، به خصوص موجودات شریفه و معرفت سعادت اخروی و شقاوت اخروی و عمل حق عبارت است از امتثال افعالی که موجب سعادتند و اجتناب از افعالی که باعث شقاوتند و معرفت این افعال است که بنام علم عملی نامیده می‌شود. [۱۳] ابن رشد از طریق ارتباط میان عقل فعال و عقل هیولانی علاوه بر اینکه در مورد اتصال دو عالم سخن می‌گوید به اتصال میان حکمت و شریعت نیز سخت باور دارد. [۱۴]

کتاب فصل المقال مقدمه ای بر روش شناسی این تأملات فلسفی و دینی است. در این کتاب آمده که این خود قرآن است که توصیه به تتبع عقلانی می‌کند. [۱] ابن رشد در فصل المقال در دفاع از توافق دین و فلسفه، با این پرسش آغاز می‌کند که آیا در شریعت اسلام، فلسفه امری مباح است یا حرام، مندوب است یا واجب؟ [۲] پاسخ او از همان آغاز این است که در دین مبین، اشتغال به فلسفه، امری واجب یا حداقل مستحب و مندوب است، چون پرداختن به فلسفه چیزی جز نظر و اعتبار در ذات موجودات از آن حیث که به معرفت صانع دلالت می‌کند، نیست. قرآن انسان را به این گونه نظر و اعتبار عقلی در موجودات تحریض و ترغیب می‌کند؛ چنان که می‌گوید: «فاعتبروا یا اولی الأبصار» [۳] وی در فصل المقال بیان می‌کند که علت ورود ظاهر و باطن در شرع، اختلاف فطرت‌های مردم و تباین قریحه‌ها در تأیید و تصدیق است و علت ورود ظواهر متعارض برای تنبیه راسخان در علم جهت انجام تأویل جامع بین آن دو است [۴].

حقیقت حکمت

فیلسوفان اسلامی خاستگاه حقیقی حکمت را ادیان الهی و به طور خاص، اسلام دانسته و تصریح می‌کنند که آموزه‌های قرآنی روایی سرچشمه بسیاری از ابداعات فلسفی در دوره اسلامی بوده است. تأکید بر نظریه سازگاری و دفاع از جمع میان حکمت و شریعت، ریشه در همین تلقی دارد. ملاصدرا و علامه طباطبایی معتقد به فلسفه الهی هستند. علامه در دفاع از این حقیقت بیان تفصیلی دارد و می‌نویسد: دین یک سلسله معرف اصیل است. پیامبران الهی مردان پاکی بودند که جامعه بشریت را به فرمان خداوند، به سوی زندگی ایده آل و سعادت حقیقی رهبری کردند [۵].

آیا سعادت حقیقی انسان جز در این است که انسان در پرتو هوش سرشار و استعداد ذاتی خود به شناخت حقایق نایل آید و با درک اسرار و رموز جهان هستی، روش درستی را در زندگی در پیش بگیرد؟ و آیا برای بدست آوردن این معارف، راهی جز استدلال و اقامه برهان در پیش دارد؟ پیامبران با آن مقام والا و ارتباط نزدیکی که با جهان بالا داشتند، راه به کار بستن نیروهای فطری همگانی را به آنها می آموختند ... قرآن کریم گواه زنده گفتار ماست که در تمام دعوتهای خود، عقول مردم را مخاطب قرار می دهد و در تمام مسائل چیزی را جز با دلیل روشن، بیان نمی کند و چیزی را جز با دلیل روشن، رد نمی کند [۶]. قرآن همه جا دانش و عقل و بینش را می ستاید و پیروی فلسفه کورکورانه را بشدت نکوهش می کند... این درست همان چیزی است که به آن فلسفه الهی گفته می شود. [۷] به هر روی علامه طباطبایی با بیان عبارات و جملاتی از علی (ع) تصریح دارد که حضرت بخشی غیرقابل انکار از فلسفه الهی است؛ همان طور که پیامبران و کتب آسمانی نیز خاستگاه حکمت حقیقی بودند. وی به نقل از حضرت علی (ع) می آورد که دانشی چون اندیشیدن نیست، یا اصل و اساس حکمت، پیروی از حقیقت است. بر این اساس تصریح می کند که فهم حقیقت فلسفه بدون تأمل صحیح و ژرف در این آموزه ها و بنیانها میسر نخواهد بود [۸].

ملاصدرا در الاسفارالاربعه پس از نقل خطبه اول نهج البلاغه و تفسیر عبارت شوراندن عقول انسانها از سوی پیامبران الهی می نویسد که حکمت ابتدا از آدم (ع) و ذریه او یعنی شیث و هرمس (یعنی ادریس) و نوح آغاز گردید. هیچ گاه عالم از وجود شخصی که علم توحید و معاد را برپا دارد، خالی نبود. بدان که هرمس بزرگ بود که حکمت را در اقالیم و سرزمینها نشر داد و آنرا بر بندگان خدا آشکار نمود. او همانا علامه العلماء و ابوالحکماء بود. ملاصدرا در ادامه توضیح می دهد که حکمت اصالتاً از آن یونان و روم نبوده و دوره اول آنها خالی از حکمت بوده و چیزی جز خطب و رسائل و نجوم و اشعار در آنجا یافت نمی شد تا اینکه خداوند حضرت ابراهیم (ع) را مبعوث ساخت و به آنان حکمت و علوم ربوبی را تعلیم نمود [۹].

در مقدمه الاسفارالاربعه، در ذیل تعریف فلسفه، بیانی از ملاصدرا درباره حقیقت حکمت و فایده آن ارائه شده که می تواند در توجه ما به فلسفه پراهمیت باشد. وی تعریفی از فلسفه به دست می دهد که در آن، غایت فلسفه را تشبیه به خداوند برمی شمارد. از آنجایی که انسان آمیزه ای از دو وجه و خلط یکی صورت معنویه امریه و دیگری مادی و خلقی است. از این رو ناگزیر حکمت نیز عهده دار آبادانی یا اصلاح این دو نشئه است. بدین منظور باید در حوزه نظر، وجه تجردی را نیرومند ساخت و در ساحت عملی، تخلق را شکل داد. به باور ملاصدرا این سنخ از حکمت است که مطلوب سیدالرسول است و در دعایش از خداوند خواست: «رب أرنا الاشیاء كما هی» حضرت ابراهیم (ع) نیز از خداوند می خواهد که چنین حکمتی به او عطا کند. «رب هب لی حکماً» [۱۰] ملاصدرا معتقد است علت اینکه فلاسفه الهی به پیروی از پیامبران، فلسفه را تشبیه به خداوند دانستند، این است که خداوند در آیات قرآن هم خود را با وصف حکمت و حکیم یاد می کند و هم در آیاتی نظیر آیه ۲۶۹ سوره بقره «و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا» آیه ۸۱ سوره آل عمران «وإذ أخذ الله ميثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمه» و آیه ۱۲ سوره لقمان «ولقد آتینا لقمان الحکمه» پیامبران و اولیا را با ویژگی حکمت توصیف می نماید [۱۲].

آغاز ترجمه با مترجمان غیرمسلمان

خلیفه مامون در بغداد، بیت الحکمه (خانه حکمت) را در سال ۲۱۷ هجری (۸۳۲ میلادی) تاسیس کرد که به عنوان رصدخانه و از آن مهمتر به عنوان کتابخانه و مرکزی برای ترجمه آثار یونانی به عربی نقش مهمی بازی کرد. بسیاری از مترجمان مسیحی بودند، که کتب را ابتدا از یونانی به سریانی و سپس به عربی ترجمه می کردند. علاوه بر نفوذ بسیاری از ترجمه های متون یونانی، انتقال متون ادبیات هندی و فارسی نیز به عربی مهم بود، که بی تردید در گسترش فلسفه اسلامی تاثیر داشت. نباید پنداشت که این ترجمه ها بحث برانگیز نبودند. بسیاری از مسلمانان ضرورت مطالعه فلسفه را برای مسلمانان به طور کلی زیر سؤال بردند. هرچه باشد، اسلام مدل کاملی درباره ماهیت حقیقت به صورت عملی و نظری ارائه می کند و «علوم اوائل» یونانی اغلب غیر ضروری و حتی مغایر با اسلام به نظر می رسید [۱۳].

مسلمانان نه تنها قرآن را داشتند که به آنها کمک می کرد تا به زندگی و پرسش های نظری خود سامان بخشد، بلکه حدیث (سخنان پیامبر و خلفاء راشدین (جانشینان بلافصل و صحابه) و سنت، عرف جامعه، را نیز داشتند. علاوه بر آن نظام

فقه، حقوق اسلامی، که درباره مسائل خاص راجع به اینکه مسلمانان چگونه باید رفتار کنند و علم دستور زبان که توضیح می‌داد زبان عربی چگونه باید درک شود نیز وجود داشت. همچنین در این زمان نظام بسیار پیشرفته کلام (الهیات) وجود داشت که درباره آیات و عبارات مبهم‌تر قرآنی بحث می‌کرد و در صدد یافتن وحدت و سازگاری مفهومی در مشکلات آشکاری بود که از آمیختن متون گوناگون شرعی پدید می‌آمد. پس چه نیازی به این نوع فلسفه بود که به زبان یونانی نوشته شده بود و نامسلمانان آغازگر آن بودند و در ابتدا به وسیله نامسلمانان به عربی انتقال یافته بود؟ [۱۴]

اگر فلسفه در بسیاری از مسائل مخالف با اسلام به نظر نمی‌رسید، وجود چنین موضوع اختلاف برانگیزی نامتصور بود. فلسفه که در این زمان به دنیای اسلام انتقال یافت عمیقاً نوافلاطونی بود. این فلسفه با ارسطو موافق بود که می‌گفت عالم ازلی است، اینکه نوعی سلسله مراتب وجود هست که عقل در راس آن و جهان کون و فساد در پایین آن قرار دارد، و نظام اخلاقی تقریباً زاهدآمیزی را توصیه می‌کرد. حتی مهم‌تر از آن، معیار اعتباری بود که فیلسوفان به کار می‌بردند. این معیار برخلاف وحی بر اساس عقل استوار بود و طبیعتاً معنی و اهمیت وحی دینی را زیر سؤال می‌برد. بنابراین فلسفه چندان به عنوان صورت بندی جایگزین حقایق دینی دیده نمی‌شد، بلکه به عنوان نظام فکری زقیب و کار آمد شناخته می‌شد، نظامی که لازم بود اسلام با آن به مخالفت بپردازد [۲].

مسلمانانی که به عنوان فیلسوف فعال بودند مجبور بودند که خود را توجیه کنند و لذا به شیوه‌های گوناگونی به دفاع از خود می‌پرداختند. اولین فیلسوف عرب کندی، گرایش داشت استدلال کند که هیچ تضاد اساسی بین اسلام و فلسفه وجود ندارد، درست همان‌طور که بین افلاطون و ارسطو تضاد اساسی وجود ندارد. فلسفه به مسلمانان کمک می‌کند تا حقیقت را با استفاده از روش‌های مختلف از میان روش‌هایی که مستقیماً از طریق اسلام فراهم شده است درک کنند. با این وجود، همین که فلسفه بیشتر تثبیت یافت، موفق شد ارتباط خود را با دین به طور کلی قطع کند، همان‌طوری که ما می‌توانیم از فارابی به بعد ببینیم [۳].

بنابراین دین نمایشگر راه دست یافتن به حقیقت که قابل دسترس برای مؤمن ساده و بی‌پیرایه است شناخته می‌شود؛ وقتی دین با فلسفه مقایسه می‌شود به عنوان صورتی از حقیقت تصور می‌شود، گرچه شاید از لحاظ کیفیت تعقلی ضعیف‌تر باشد. جدیدترین مدافع این نظریه بدون شک ابن رشد است، که این شکل از فلسفه در قرن ششم هجری (قرن دوازده میلادی) عمدتاً به او به پایان رسید [۱].

بحث و نتیجه گیری

از مباحث فوق نتیجه گرفته می‌شود که مسلمانان همچون ایرانیان قبل از اسلام و هندیان و اهل بین النهرین و به طور کلی مشرقیان، برای عقل و تفکر عقلی ارزش و اعتبار قائل بوده و در تأملات و زندگی خود بدان روی می‌آوردند. خوش بینانه و خودخواهانه است که فرض کنیم هر نوع تفکری باید محصور و محدود به فلسفه یونانی باشد. حکمت در شرق و نیز در آموزه های اسلامی بیش از هر چیزی بر عقل و تأمل عقلی و تفکر آزاد حکمی تأکید دارد. علامه طباطبایی در رسائل و نوشته های چندی از این دیدگاه دفاع کرده که روی آوردن به عقل، تفکر عقلی و داوری عقل در اندیشه ورزی و حیات، از نخستین باورهای بشری و ریشه دارترین معارف انسانی است. (۱) به باور او انسانها همواره کوشیدند تا در تمام شئون زندگی خود از عقل برای فهم و تحلیل سود ببرند. مسلمانان در پرتو اعتباربخشی عقل از جانب دین، به این روش روی آوردند. این درست همان چیزی است که آن را «فلسفه» می‌نامیم.

منابع و مأخذ

- [۱] شیخ طوسی، محمدبن حسن، الامالی، دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق. ۱۳۸۶
- [۲] طباطبایی، سیدمحمدحسین، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷
- [۳] طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحص، ل با همکاری دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۵۹
- [۴] عابد الجابری، محمد، التراث والحداثه، بیروت، ۱۹۹۱ م. ۱۳۸۱.

- [۵] عبدالرزاق، مصطفی، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، نشر پرسش، چ ۲
- [۶] فاخوری، حنا؛ جر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱، چ ۶
- [۷] فارابی، ابونصر، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه جعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹،
- [۸] کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱۳۸۵
- [۹] کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر، ۱۳۸۸
- [۱۰] کنی، آنتونی، ایمان چیست؟ ترجمه اعظم پویا، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۸
- [۱۱] مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، سوره های حمد و بقره، ج ۲، چ ۲۱، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶
- [۱۲] ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، چ ۴
- [۱۳] رساله فی الحدوث، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید حسین موسویان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه ای، ۱۳۷۸.
- [۱۴] الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه ای، ۱۳۸۳، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، چ ۱