

فلسفه اسلامی: هستی و چیستی

گفت و گو با

استاد مصطفی ملکیان

○ فلسفه اسلامی چیست؟

● فلسفه اسلامی، تقریباً یک مفهوم بدون مصداق است و بر همین اساس، در ادامه به چند نکته اشاره و تأکید می‌کنم و سپس به ادله این مدعا می‌پردازم. *مکتب‌های علم اسلامی*

الف) به اعتقاد من، همان‌گونه که فلسفه اسلامی یک مفهوم بدون مصداق است، فلسفه مسیحی، یهودی، هندی و به طور کلی، فلسفه دینی (چه اسلامی و چه غیر اسلامی) مفهومی بدون مصداق است. بنابراین، نباید کسی گمان کند که حمله خاصی به فلسفه اسلامی شده است. نه چنین نیست، این یک حمله عمومی است که به همه فلسفه‌های دینی، چه موفق و چه ناموفق، می‌شود.

ب) نکته دوم درباره دغدغه‌های شخصی‌ام نسبت به فلسفه اسلامی است. البته، این دغدغه‌ها هیچ ربطی به حقانیت و عدم حقانیت نظریه‌هایم ندارد. یعنی، چه رأی من درست باشد و چه نادرست، این دغدغه‌ها بر سر جای خود باقی‌اند. هم چنین بر حق بودن دغدغه‌ها نشان‌گر



درستی سخن من نیست. دغدغه‌ها مسئله‌ای جداگانه است و سخنی که از این دغدغه‌ها برآمده‌اند، مسئله دیگری است و حکم دیگری دارد. من دو دغدغه اساسی دارم که یکی از آنها خود به سه دغدغه جزئی تقسیم می‌شود. از این رو، به یک معنا، چهار دغدغه در این اظهار نظر وجود دارد.

مشکلِ قداست

دغدغه اول، اگر فلسفه اسلامی را یک مفهوم دارای مصداق بدانیم - همان طوری که تاکنون چنین دانسته‌اند - نوعی قداست نابه‌جا برای فلسفه اسلامی قائل شده‌ایم. به نظر مسلمانان، اسلام دین مقدسی است. وقتی واژه «اسلام»، مضاف‌الیه (فلسفه اسلام) یا صفت (فلسفه اسلامی) فلسفه شود؛ در این صورت فلسفه قداست پیدا می‌کند و قداست برآمده از «مضاف‌الیه یا صفت»، با دید روان‌شناختی، به مضاف یا موصوف سرایت پیدا می‌کند. در نتیجه، اگر کسی با فلسفه اسلامی مخالفت کند، گمان می‌شود که به حصن حصین دین اسلام حمله شده است؛ در حالی که این‌گونه نیست.

در تاریخ فرهنگ اسلام، افراد فراوانی بوده‌اند که با فلسفه اسلامی به شدت مخالفت می‌کردند و با این وجود، در نظر و عمل، به دین اسلام بسیار معتقد و ملتزم بوده‌اند و اشخاص بسیار مقدس و پاکی هم بوده‌اند. به باور من، در همه فرهنگ‌های دینی - چه اسلام و چه دیگر ادیان - کسانی بوده‌اند که مطلقاً با فلسفه دینی مخالفت می‌ورزیدند و از سوی دیگر، بسیار ملتزم به دین بوده و در نظر و عمل دین‌دار بودند. امروزه نیز این حق برای یک مسلمان محفوظ است که بگوید: من اساساً فلسفه اسلامی را قبول ندارم؛ یعنی با این که مسلمانم و به «دین» و به «ما آنزل الله» و به «وحی» اعتقاد دارم، اما هیچ التزامی به سخنان صدرای شیرازی، ابن سینا و دیگر فیلسوفان ندارم.



بنابراین، دغدغه اول من این است که مخالفت با فلسفه اسلامی نباید مخالفت با دین و مذهب تلقی شود و حساب دین و التزام نظری و عملی به دین، باید از حساب فلسفه‌ای که اسم آن «فلسفه دینی» است، از جمله فلسفه اسلامی، جدا شود.

مشکل تناقض

دغدغه دوم که، در واقع، یک دغدغه نظری است و نه اخلاقی این است که وقتی شما به فلسفه اسلامی ملتزم می‌شوید، با سه مشکل روبرو می‌شوید. مشکل نخست، ناهم‌گونی و تناقضی است که میان مطالبی که از یونان قدیم به ارث برده‌اید و مطالبی که در آیات قرآن و روایات دینی هست، احساس می‌کنید. آن‌گاه مجبور می‌شوید این دو را با هم جمع کنید و در جمع کردن بین این دو، مشکل پدید می‌آید. ممکن است یک فیلسوف اسلامی، حتی توجهی هم به این مشکلات پیدا نکند؛ ولی اندیشمندی که از دقت نظر برخوردار است، می‌فهمد که میان این سخن و آن سخن، تناقض وجود دارد و آن دو با هم قابل جمع نیستند.

از سوی دیگر، از آن‌جا که شما می‌خواهید دو چیز را پاس بدارید؛ یعنی هم میراث یونان و هم میراث روم را پاس بدارید و هم آیه‌های قرآن و احادیث را نگاهبانی کنید و ارج بنهید، آن‌گاه مصداق آن آیه کریمه می‌شوید که می‌فرماید: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا»؛ یعنی دو ارباب پیدا می‌کنید که با هم نزاع دارند و این دو از قدیم هم در اسلام با هم نزاع داشته‌اند و از آن‌جا که این نزاع را نمی‌فهمیم، به این تناقض‌ها دچار می‌شویم. وقتی مسلمانی بخواهد چیزی را پاس بدارد، تنها قرآن را پاس می‌دارد و التزامی هم به افلاطون و یا به ارسطو و آموزه‌های یونان و روم ندارد و چه بسا شخصی دغدغه‌ای متفاوت با دیگری داشته باشد و در مقابل، التزامی به قرآن و روایات نداشته باشد و بخواهد میراث یونان و روم را حفظ کند؛ در این صورت،



هیچ کدام از این دو طرف، به تناقض نمی‌افتند. اگر کسی بخواهد یک باره غیردینی بیندیشد و از فلسفه یونان و روم دفاع کند، به تناقضی از این دست دچار نمی‌شود، گرچه ممکن است در دام و دایره تناقض‌های دیگری گرفتار آید. اما اگر کسی هر دو را بخواهد، باید بداند که اینها «ارباب مُتَسَاكِسُون» هستند؛ یعنی با هم نزاع دارند و جمع میان این دو، جمع میان متناقضان و جمع میان اموری است که با هم سازگاری ندارند. برای رهایی از این نوع تناقض، چه باید کرد؟ از اسقف مسیحی، ترتولیان^۲ (۱۵۵ - ۲۲۲ ق. م) نقل شده است که «اورشلیم را با آتن چه کار؟» او اورشلیم را مظهر دین می‌داند؛ چرا که انبیای بنی اسرائیل و از جمله خود حضرت عیسی (ع) از اورشلیم برخاسته‌اند و آتن را نیز مظهر فلسفه یونان و روم قدیم می‌دانند. اورشلیم، سخنی خاص به خود می‌گوید و آتن نیز چیز دیگری بیان می‌کند. اگر چنین تَفْطَنی در میان ما پیدا می‌شد، در دام هیچ نوع تناقضی گرفتار نمی‌شدیم. برای ما امکان ندارد که این دو را با هم حفظ کنیم؛ چرا که با هم ناسازگارند.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید: سعادت بشر سه مؤلفه دارد؛ یعنی بشری سعادت مند است که سه چیز داشته باشد: ۱. تن زیبا، ۲. رفیق شفیق و ۳. ثروت. این نظر، با سعادت‌تی که در اسلام مطرح شده است، به هیچ وجه قابل جمع نیست. این دو، تناقض دارند؛ زیرا در فلسفه اخلاق ما، معمولاً به آن چه ارسطو گفته است، چندان توجه نشده است و فیلسوفان اسلامی، تنها یک چیز به نام «حدّ وسط» را از ارسطو وام گرفته‌اند. بنابراین، بین نظریه ارسطو و سعادت‌تی که اسلام آن را تبیین کرده است، سازگاری وجود ندارد؛ به واقع، چگونه می‌توان آنها را با هم سازگار کرد؟! ضمن این که این فقط در اخلاق ارسطویی است؛ جایی که تَفْطَن ما در آن کمتر است. این نکته که در ذات انفعال ناپذیر واجب الوجود، هیچ انفعال و تغییری راه نمی‌یابد با مفاد این آیه کریمه که می‌گوید: «فَلَمَّا أَسْفَوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ»^۳ سازگار نیست.



(دست کم در مقام ظاهر) چگونه می‌توان تصور کرد که واجب الوجودی که کوچک‌ترین انفعال و دگرگونی‌ای در او راه ندارد، خشمگین شود و از سر خشم انتقام بگیرد؟ هم «أَسْفُونَا» و هم «انْتَقَمْنَا»، در این آیه، تأمل برانگیز و به گونه‌ای مشکل‌زا است. به عبارتی، برای آن کس که بخواهد هم اورشلیم و هم آتن را داشته باشد، جمع بین این دو ممکن نیست؛ زیرا با هم سازگار نیستند. مسائل دیگر نیز چنین است و موارد ناسازگاری تنها به این نمونه‌ها محدود و منحصر نمی‌شود. در جهان‌شناسی، هستی‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و...، از این موارد فراوان است.

مشکل تفسیر متون

بنابراین، اگر بخواهیم این تناقض به آگاهی ما راه نیابد، راه نمی‌یابد، ولی آنگاه که این تناقض در آگاهی ما راه پیدا کرد و در صدد رفع تناقض برمی‌آیم، با مشکل دوم، یعنی سازگار کردن میراث یونان و روم قدیم با فرهنگ دینی خود، روبرو می‌شویم و این جاست که اصول تفسیر متون زیر پا گذاشته می‌شود، و برای سازگار کردن مفاد آیه «فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ»^۴ با این مطلب که هیچ انفعال و دگرگونی در ذات واجب الوجود راه ندارد، آیه «فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ»^۵ به گونه‌ای تفسیر می‌شود که در آن، تمام ضابطه‌های تفسیری زیر پا نهاده می‌شود. بنابراین، مشکل دوم این است که برای سازگار کردن میراث یونان و روم قدیم با فرهنگ دینی خود، ضابطه‌های تفسیری را نادیده انگاشته و زیر پا می‌نهمیم. در هر علمی، اگر چه در موارد جزئی و فروع آن، بین عالمان آن علم، اختلاف نظر وجود دارد؛ ولی در بخش عظیمی از آن علم، اجماع و اتفاق نظر وجود دارد. برای مثال، همه فیزیک‌دانان، هر چند در مواردی ریز و جزئی، با هم اختلاف داشته باشند، اما بدنه کلی‌ای هست که همه فیزیک‌دانان، آن را قبول دارند و اتفاقاً به همین دلیل که همه این متفکران، این بدنه کلی را قبول دارند، می‌توانند با هم اختلاف پیدا کنند. اختلاف نظر، فرع بر



اشتراک نظر است؛ برای مثال اگر ده گزاره را پذیرفته باشیم، آن گاه می‌توانیم در باب گزاره یازدهم، اختلاف نظر داشته باشیم و اگر حتی در یک مورد، اتفاق نظر نباشد، اختلاف نظر نیز معنا نخواهد داشت.

باید بدانیم تفسیر هم سلسله قواعد و اصولی دارد که همه باید آنها را رعایت کنند. البته، در برخی جزئیات میان هر متوتیست‌ها با مفسران و اهل تفسیر، اختلاف نظر وجود دارد، اما بدنه کلی آن مورد وفاق است. وقتی در صدد برمی‌آییم تا متون دینی و مذهبی خود را تفسیر کنیم، برای این که با مقیاس یونان و روم قدیم موافق باشد، بدنه کلی تفسیر را زیر پا می‌گذاریم و متن را به گفته امروزیان، دفرمه (deformed) می‌کنیم. فرض کنید به دلایلی مجبور باشیم چیزی را درون یک کیف که حجم‌اش کمتر از آن چیز است بگنجانیم، برای این کار، باید آن را دفرمه کرد؛ یعنی باید یک جای آن را حذف کنیم و جای دیگرش را مجاله کرده و آن را از شکل بیندازیم تا درون کیف جا بگیرد. دفرمه کردن متن، یعنی کج و موعج کردن یک متن؛ این همان کاری است که در تفسیر متون صورت می‌گیرد.

از زمانی که فلسفه یونان و روم قدیم وارد جهان اسلام شده، همواره در حال تحریف معنایی متون مقدس دینی و مذهبی هستیم و همیشه متون را از شکل می‌اندازیم. اگر آیه‌ای از قرآن کریم را که درباره خداوند نازل شده، به گونه‌ای معنا می‌کنیم که با اصول تفسیری ناسازگار نباشد، به نظر من، این کار با میراث یونان و روم قدیم سازگار نمی‌شود. به همین ترتیب، درباره مسئله شرمی توان سخن گفت. در یونان قدیم برخی معتقد بودند که شرم‌امری عدمی است و خدا شرم‌را نیافریده است. البته این امر، بیشتر افلاطونی بود تا ارسطویی. حال، این شرم‌عدمی را با آیات قرآن می‌سنجیم تا دریابیم که آیا به واقع، در قرآن کریم، شرم‌معلق خلق الاهی واقع شده است یا نه؛ در قرآن کریم، آیه‌ای با این مضمون وجود دارد که شرم‌را هم خود خداوند خلق کرده است؛ در حالی که اگر شرم، همانند سایه، یک امر عدمی بود، دیگر گفته نمی‌شد که آن را هم خدا خلق





کرده است.^۶ بنابراین، برای رفع تناقضی که به آستانه آگاهی ما می‌رسد، اصول تفسیر را زیر پا می‌گذاریم.

به اعتقاد من، اگر در صدد دغدغه‌مند آن باشیم که اصول تفسیر را زیر پا نگذاریم، نمی‌توانیم آن میراث (یونانی و رومی) را هم حفظ کنیم. نمونه‌های بسیار خوبی در این زمینه را در رساله‌های «الإنسان فی الدنيا، الإنسان قبل الدنيا و الإنسان بعد الدنيا» به قلم علامه طباطبائی (ره) می‌توان یافت. ایشان - در این سه رساله - در پی آن هستند تا آن‌چه را که در قرآن و روایات آمده است با میراث فلسفه خودشان سازگار کنند که البته به تکلف‌ها و تصنعاتی نیز افتاده‌اند؛ برای مثال درباره نفس می‌گویند همان نفسی است که فیلسوفان اسلامی می‌گویند؛ با این که آن نفسی که قرآن از آن سخن می‌گوید، نفسی نیست که فیلسوفان یونانی از آن سخن گفته‌اند؛ زیرا نفس در آیه «اللَّهُ يَتَوَكَّلُ الْإِنْسَانَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»^۷، آن نفسی نیست که ارسطو می‌گوید.

این آیه، سه حالت را از هم تمیز می‌دهد و بیان می‌کند. به این معنا که در دو حالت آدمی نفس ندارد و در یک حالت نفس دارد. آیه شریفه می‌گوید: وقتی زنده و بیدارید، نفس دارید، ولی وقتی که زنده هستید اما خوابیده‌اید، دیگر نفس ندارید، آن گاه که مرده‌اید، هم دیگر نفس ندارید. حال، آیا این نفس، با نفسی که فیلسوفان از آن سخن می‌گویند، سازگار است؟ یک فیلسوف به انسان خوابیده، اشاره می‌کند و می‌گوید: او نفس دارد، در حالی که قرآن می‌گوید: او نفس ندارد. بنابراین، واژه تشکیل شده از «نون، فا و سین» در قرآن، غیر از آن «نون، فا و سینی» است که فیلسوفان اسلامی از آن بحث می‌کنند. بحث در این جا در درستی یا نادرستی نظر کسی نیست که بخواهم بگویم کدام برداشت از نفس درست است، بلکه بحث در این است که این، دو برداشت است؛ چه هر دو درست و چه یکی از آنها درست باشد و دیگری نادرست و یا

این که هر دو نادرست باشد. عبارت «اللَّهُ يُتَوَكَّلُ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» در آیه شریفه، به این معناست که به هنگام مرگ آدمی نفس ندارد؛ و عبارت «وَأَلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا»؛ یعنی به هنگام خواب هم آدمی نفس ندارد؛ سپس می‌گوید: «فَبِمَسْكِ الْإِنْتِ قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ»؛ یعنی اگر بر مرگ کسی حکم کرده باشیم، وقتی در خواب، نفس او را بگیریم، دیگر به او باز نمی‌گردانیم. عبارت «وَيُرْسَلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»؛ نیز به این معنا است که اگر بنا نباشد که کسی در خواب بمیرد، دوباره نفس را به او برمی‌گردانیم؛ به این معنا که وقتی بیدار می‌شود، دوباره نفس اش به او برمی‌گردد. بنابراین، انسان در هنگام خواب، نفس ندارد. حال، به تفسیرها و تاویل‌های علامه طباطبایی از این آیه بنگرید، به واقع، چرا باید چنین تفسیر و تاویل‌هایی کرد؟

مشکل رشد فلسفه و الاهیات

نکته سوم، این است که وقتی از فلسفه اسلامی سخن می‌گوییم و در صدد هستیم که این دو (فلسفه و اسلام) را با هم یکی کنیم، نه فلسفه رشد می‌کند و نه الاهیات اسلامی. فلسفه، وقتی رشد می‌کند که نخواهد متون مقدس اسلامی را پاس بدارد و رشد الاهیات هم زمانی است که نخواهد فلسفه یونان و روم قدیم را پاس بدارد. فلسفه و الاهیات اسلامی، دو فرهنگ مستقل‌اند که می‌توانند رشد کنند. به نظر من، از وقتی که کلام و فلسفه به دست خواجه نصیرالدین طوسی یا غزالی و یا امام فخر رازی باهم درآمیخته شد، نه الاهیات اسلامی رشد کرد و نه فلسفه. فلسفه رشد نکرد؛ چرا که رشد فلسفه به سیر آزاد عقلانی است؛ نه این‌که - در روند فلسفه‌ورزی - گوشه چشمی هم به آیات و روایات داشته باشد و در مواردی که با قرآن و روایات سازگار نیست، لب به سخن نکشاید. رشد الاهیات هم به این است که در قید و بند افلاطون و ارسطو و رواقیون نباشد. الاهیات، خود یک باب مستقل است. بر این اساس،





قرآن و روایات، الاهیات ما را می سازند و ما با این الاهیات می توانیم رشد کنیم. پس، دغدغه سوم این است که ما با این کار خود، مانع رشد فلسفه و الاهیات می شویم.

در غرب، فلسفه و الاهیات زمانی رشد کردند (البته شاید ادعا شود که رشد نکرده اند) که الاهیات و فلسفه دو چیز مختلف و جدا از هم شدند. آنان از الاهیات مسیحی سخن گفتند و این که کتاب مقدس مسیحیان، هستی، خدا، جهان، انسان، ارزش ها و وظایف را چگونه مطرح کرده است. آن چه از این مجموعه به دست می آید، دیدگاه کتاب مقدس است و از این جا، الاهیات مسیحی شکل گرفت. چیزی شبیه به این الاهیات مسیحی، با نام «الاهیات اسلامی»، می توانست در جهان اسلام شکل گیرد.

از سوی دیگر، چیزی هم به نام فلسفه پیدا شد. فلسفه هم کار خودش را می کرد و هرگز به این نوع الاهیات کاری نداشت؛ اگر با متون مقدس دینی و مذهبی موافق بود که بود و اگر موافق نبود، هیچ ایرادی نداشت. از این رو، این هر دو، در غرب رشد کردند. وقتی فلسفه از قید دین و مذهب، و الاهیات نیز از قید میراث فلسفی یونان و روم قدیم، آزاد شد، هر دو رشد کردند.

رشد یک علم به این معنا نیست که، هر چه آن علم می گوید، حق است. هرگز رشد هیچ علمی به معنای حقایقیت همه گزاره های آن نیست؛ بلکه رشد علم به معنای گونه ای نزدیک شدن به حقیقت است. رشد الاهیات و فلسفه به این معنا نیست که در ناسازگاری با هم رشد می کنند؛ چه بسا فیلسوف باشید و اتفاقاً بعضی از اندیشه هایتان از آن رو که فیلسوف هستید و به آن التزام می ورزید، با دین و مذهب هم مطابق باشد، این امر هیچ اشکالی ندارد. از سوی دیگر، چه بسا آدم دین داری باشید و بعضی از دیدگاه های دینی شما اتفاقاً با فلسفه یونان و روم قدیم هماهنگ باشد، این هم اشکالی ندارد. بحث بر سر این موضوع است که

اینها دو قطعه مستقل هستند؛ هم چنان که وقتی انسان ریاضیات و فیزیک را که باهم مغایراند و چندان سازگاری ندارند می‌خواند، در عین حال که دو علم‌اند؛ ریاضیات غیر از فیزیک و فیزیک هم غیر از ریاضیات است. این بدان معنا نیست که همیشه با هم در نزاع‌اند؛ بلکه بدین معناست که هر کدام روش‌شناسی تحقیق ویژه خود را دارند؛ یعنی در نفی و اثبات‌ها، در نقض و ابرام‌ها و در ردّ و قبول‌ها، هر کدام کار خود را می‌کنند.

دیدگاه مدافعان فلسفه اسلامی

بی‌تردید در هزار و چهار صد سال اخیر افرادی در فرهنگ ما، ظهور کرده‌اند که ما آنها را هم مسلمان و هم فیلسوف می‌دانیم. از سوی دیگر، بی‌شک همه یا برخی از آثار این فیلسوفان مسلمان - همانند الاشارات و التنبیها - را آثار فلسفه اسلامی قلمداد می‌کنیم.

به بیان دیگر، در نام‌گذاری‌هایی که در تاریخ بر آن تسالم ورزیده‌ایم، هیچ شکمی وجود ندارد، بلکه بحث و اختلاف درباره‌ی تعریف ما از فلسفه است. آیا می‌توان با تعریفی که ما از فلسفه داریم، در روند فلسفه‌ورزی، قرآن و روایات را هم پاس داشت؟ به عبارتی، اگر فلسفه را سیر آزاد عقلانی بدانیم^۸ و بنا هم بر این باشد که سیر آزاد عقلانی داشته باشیم، آن‌گاه دیگر نباید این دغدغه را داشته باشیم که نکند قرآن به جبر قائل شود و من به اختیار معتقد باشم. و یا این که قرآن به وجود وحی قائل باشد و من به نفی وحی معتقد شوم.

اگر سیر، یک سیر آزاد عقلانی است، باید بگویم هر چیزی را که تیغ برهان می‌برد، همان را می‌پذیریم؛ «نحن ابناء الدلیل»^۹ و هر جا دلیل رفت، ما هم به همان سو می‌رویم؛ چه دلیل، موافق با قرآن باشد و چه مخالف با آن. اگر فلسفه سیر آزاد عقلانی است، آیا می‌توانم بگویم که من، به عنوان یک فیلسوف، همواره این دغدغه را دارم که سخن و





استدلال‌ام با فلان حدیث نبوی و یا فلان حدیث قدسی، یا با فلان آیه کریمه قرآن، مغایر و مخالف نباشد؟ به اعتقاد من، اگر بنای ما بر این باشد، نام این فلسفه ورزی نیست؛ بلکه این الاهیات است. البته، من تعبیر کلام را به کار نمی‌برم، چراکه گستره کلام، تنگ‌تر از آن الاهیاتی است که من در نظر می‌گیرم، و آن الاهیات مورد نظر دین‌شناسی است. این که بخواهم قرآن و روایات را هم پاس بدارم، دین‌شناسی است. از این کوشش جهت‌دار، گونه‌ای الاهیات پدید می‌آید که البته در وجود آن هیچ اشکالی نیست. الاهیات اسلامی باید وجود داشته باشد؛ همان‌گونه که فلسفه نیز باید وجود داشته باشد. در فلسفه، نمی‌توانیم دین را پاس بداریم؛ چرا که در فلسفه، هر نفی و اثباتی، هر نقض و ابرامی، هر رد و قبولی، هر پذیرش و واژنشی و هر تأیید و تضعیفی، باید تنها بر اساس عقل باشد و هیچ چیزی غیر از عقل در فلسفه محل و مورد توجه نیست. مراد از حکمت در فلسفه غرب آن چیزی است که شهودهای خود شخص هم در آن مدخلیت دارد. البته، آن شهود غیر از وحی و غیر از قرآن و روایات است. اینک به این بحث نمی‌پردازیم که آیا حکمت به آن معنا، قابل دفاع است یا خیر، ولی به هر حال، میان wisdom (حکمت) و philosophy (فلسفه) فرق می‌گذارند. حتی گاهی میان theosophy و philosophy نیز فرق می‌گذاشتند؛ چرا که معتقد بودند که در فلسفه، تنها استدلال عقلی معتبر است اما در تئوسوفی یا در حکمت، شهودهای شخص هم محل توجه هستند. در میان ما، اگر متفکری همانند صدرای شیرازی شهود را مقدمه یک برهان قرار دهد، بی‌گمان می‌پذیریم، ولی نام آن را نمی‌توان فلسفه نهاد.

تأثیر دین اسلام بر فلسفه

برخی از مدافعان فلسفه اسلامی - از جمله جناب آقای عبودیت -^{۱۰} معتقدند که بی‌گمان، در سیر استدلال فلسفی، تنها باید عقل را مدخلیت

داد و گفته‌اند که فیلسوفان اسلامی در مقام داوری و ردّ و قبول اقوال، به آیات و روایات استناد نمی‌کنند تا گفته شود که فلسفه اسلامی، فلسفه نیست؛ بلکه، در چهار مقام دیگر، از آیات و روایات، در فلسفه، بهره می‌گیرند: مقام اول، این که دین می‌تواند در جهت دهی فیلسوفان تأثیر گذار باشد. من نیز معتقدم که یکی از کارهایی که دین می‌تواند بکند این است که به جریان فلسفه ورزی یک فیلسوف، به گونه‌ای سمت و سو بدهد؛ به این معنا که به او بگوید که سراغ چه مسئله‌ای برود و سراغ چه مسئله‌ای نرود؛ یعنی از آن جا که تعداد مسائل فلسفی بی‌نهایت و عمر و امکانات بشر محدود است و فیلسوف نمی‌تواند به همه مسائل فلسفی پردازد، به همین دلیل، برخی - همانند جناب آقای عبودیت - معتقدند که دین پیشنهاد می‌کند که از آن جا که به تمام مسئله‌های فلسفی نمی‌توان پرداخت، باید دست به گزینش زد و در مقام گزینش، باید به سراغ مسئله توحید و معاد رفت و درباره آن به طور فلسفی بحث کرد. به تعبیری، دین نوعی مسائل مهم و مهم‌تر را برای فیلسوف تعیین می‌کند و به او در گزینش مسائل فلسفی یاری می‌رساند. البته، نه به این معنا که دین در اتخاذ و گزینش مسائل فلسفی، به فیلسوف امر و الزام می‌کند. پس، یک فیلسوف نمی‌تواند به همه مسائل پردازد و باید دست به گزینش بزند، و این جاست که دین، در این گزینش، دخالت می‌کند و برای مثال، دین اسلام، فیلسوف را به گزینش مسائلی همانند توحید و معاد، دعوت می‌کند.

نقد این تاثیر

در نقد این مطلب به سه نکته اشاره می‌کنم. نکته اول این است که نهایت چیزی که این مطلب اثبات می‌کند وجود چیزی به نام «فلسفه دینی» است و نه فلسفه اسلامی؛ چرا که توحید و معاد مورد اهتمام و توجه همه ادیان است. هیچ دینی نیست که به خدا و آخرت و زندگی پس از مرگ اهتمام نرورد. البته، چه بسا تصویری که ادیان دیگر از خداوند دارند با تصور ما





از خداوند، فرق و فاصله داشته باشد، خلاصه این که این گونه دخالت و تأثیر دین در فلسفه، فلسفه اسلامی بیار نمی آورد؛ بلکه - اگر بتواند - تنها یک فلسفه دینی را سامان می دهد.

نکته دوم این است که وقتی دین به فیلسوف پیشنهاد می کند که از میان مسایل گوناگون فلسفی به فلان مسئله خاص پردازد دیگر تضمین نمی کند که هر چه را که فیلسوف، در مقام فلسفه ورزی بدان دست یافت، درست است؟ برای مثال، اگر به فرزندم بگویم در رشته ریاضیات تحصیل کن و نه رشته فیزیک و شیمی و در ریاضیات هم برای مثال، به آنالیز توجه کن و نه تئوری اعداد و فرزند هم، همین گونه عمل کند، از این که چون پدر فرزند، آدم موجهی است و از او خواسته است که آنالیز را فراگیرد و فرزند هم به سراغ آنالیز رفته، بر نمی آید که هر چه گفته است، درست است؛ تنها به این دلیل که به درخواست پدرش عمل کرده است. چه بسا، اتفاقاً در آنالیز، همیشه در اشتباه باشد.

بنابراین، حتی اگر دین پیشنهاد کند و کرده باشد که به سراغ فلان مسئله بروید، باز معلوم نیست، ما که به سراغ آن مسئله رفته ایم، موفق بوده ایم یا نه.

به نظر من، صرف تشویق - به این معنا که به سراغ فلان مسئله برویم - و تحذیر - به این معنا که به سراغ فلان مسئله نرویم - درست نیست. البته، نه این که خود تشویق و تحذیر درست نیست، بلکه به این معنا که نمی گوید اگر فیلسوفان اسلامی به مسئله توحید و معاد پرداختند، هر چه درباره توحید و معاد بگویند درست است. پس باز هم این فلسفه، قداستی پیدا نمی کند؛ یعنی این گونه نیست که چون این فیلسوفان به تأکید و تشویق دین خود عمل کرده اند، پس اسلام آنها را بپذیرد؛ چه بسا اشتباه کرده باشند. البته، شاید آقای عبودیت نیز این اشتباه کردن را بپذیرد. ایشان نمی گوید که فیلسوفان هر چه درباره توحید و معاد می گویند، درست است. در این صورت، هویت دینی پیدا نمی کند؛ چرا که شاید نظر اسلام درباره توحید

چیزی باشد، اما فیلسوفان با این که به درخواست و با تشویق اسلام سراغ آن رفته‌اند، به نظر خلاف آن رسیده باشند. آن‌گاه چگونه می‌شود این فلسفه را فلسفه اسلامی نامید؟

به تعبیر دیگر، ممکن است شارع مقدس (خدا یا پیامبر) گفته باشد که سراغ مسئله توحید بروید و آن را بررسی کنید، ولی وقتی به سراغ آن رفتیم و با موشکافی و مذاقه به نتایجی رسیدیم که خود اسلام نمی‌پذیرد، چگونه می‌توانیم، این رویکرد و روش فلسفه‌ورزی را فلسفه اسلامی بنامیم؟

به صرف این که خدا ما را به مسئله توحید یا نبوت ترغیب می‌کند، نمی‌توان گفت که به هر نظری و نظریه‌ای دست یافتیم مطابق با نظر شارع مقدس است. چه بسا فیلسوفان، به اصطلاح اسلامی، درباره خدا به دیدگاه‌هایی برسند که قرآن آن دیدگاه‌ها را قبول نداشته باشد. نکته سوم این است که اگر دین به فلسوفی پیشنهاد کند که به سراغ فلان مسئله برود یا نرود، از همین جا معلوم می‌شود که او فیلسوف نیست؛ چرا که اگر پیش فرض‌هایی که این حق را به شارع می‌دهد تا به این مسائل تشویق یا تحذیر کند، اثبات عقلانی و فلسفی شده‌اند، بی‌گمان نتیجه تمام این گزاره‌ها این است که شارع حق دارد به بحث درباره مسائلی امر یا نهی کند؛ یعنی تمام این گزینه‌ها اثبات عقلانی شده‌اند و البته، این اشکالی ندارد، اما آشکار است که چنین نیست.

بنابراین، دلیلی ندارد که دین، به فیلسوف بگوید که به فلان مسئله پرداز و از فلان مسئله بپرهیز. وقتی در مسئله قضا و قدر گفته می‌شود: «بحر عمیق لا تلجوه» و یا در روایات و احادیث، از ورود به مسئله جبر و اختیار نهی می‌شود و اگر این دستور را بپذیریم، یک الاهی‌دان مسلمان هستیم؛ چرا که کلام علی بن ابی طالب (ع) را پذیرفته‌ام، اما بی‌شک، یک فیلسوف نخواهم بود.



تأثیر دوم دین بر فلسفه

به اعتقاد آقای عبودیت، دین در طرح مسئله فلسفی نیز تأثیرگذار است. این فرض، همانند تأثیر در جهت‌دهی است، البته تا حدی جزئی‌تر، دین در این باره که چه مسائلی طرح شود یا نشود، انگیزه ایجاد می‌کند؛ یعنی وقتی فیلسوف به مطالعه آیات قرآن و روایات می‌پردازد، انگیزه پیدا می‌کند و تشویق می‌شود تا به برخی مسائل خاص بپردازد. این غیر از آن جهت‌دهی کلی است که پیش از این گفته شد. در ادامه و در همان مقاله، آقای عبودیت - به درستی - گفته‌اند که این تأثیر در مقام گردآوری است و نه در مقام داوری.^{۱۱}

ملاصدرا می‌گوید: که وقتی آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ»^{۱۲} را می‌خواندم، به حرکت جوهری تفتن پیدا کردم؛ یعنی این آیه در دست‌یابی به نظریه حرکت جوهری به گونه‌ای الهام‌بخش بوده است. معمولاً این الهام بخشی به «inspiration» تعبیر می‌شود و بسیاری نیز به این نکته اشاره کرده‌اند. اتین ژیلسون نیز گفته است: بخشی از فلسفه مسیحی، الهامی از متون مقدس است؛ یعنی از مثل این آیه چیزی به ذهن متبادر می‌شود و فیلسوف به سراغ مسئله‌ای می‌رود و چه بسا مسئله جدیدی کشف می‌شود.

نقد این نوع تأثیر

نخست، اگر بنا باشد که به الهام بخشی اعتبار داده شود و بر اساس آن یک فلسفه، فلسفه اسلامی قلمداد شود، پس باید فلسفه اسلامی را، فلسفه زرتشتی، اساطیری، یونانی، رومی و غیره نیز دانست؛ چرا که فیلسوفان اسلامی از منابع غیر اسلامی نیز الهام و بهره گرفته‌اند. حال، پرسش این است که چرا تنها بر اسلامی بودن این فلسفه تکیه و تأکید می‌کنیم؟ اسلامی بودن، چه ترجیحی دارد؟ اگر الهام بخشی صرف، منظور نظر باشد، از منابع بسیار دیگر نیز، الهام گرفته و می‌گیریم. آیا الهام بخش



همه مسائل، تنها قرآن کریم بوده است؟ بسیاری از مسائل اساطیری به ما الهام بخشیده اند؛ مسئله رب النوع، مسئله الهه ها و مسئله فرشتگان، در بسیاری از جاهای دیگر نیز آمده است. حتی در فلسفه از فهم عرفی نیز بسیار الهام گرفته شده و می شود. بنابراین، چرا بگوییم این فلسفه، فلسفه اسلامی است؛ بلکه چه بسا بتوان آن را فلسفه فهم عرفی نیز نامید. دوم، صرف الهام بخشی نشان نمی دهد که فرآورده آن الهام ها با آن چه که قرآن می خواسته است تطابق دارد. چه بسا قرآن و روایات، الهام بخش این فلسفه باشند، اما خواسته ما، یعنی مطابقت با قرآن و روایات به دست نیامده باشد.

سوم، در بیشتر موارد ادعا شده که اگر ما باشیم و خود قرآن چنین الهام هائی رخ می دهد و اتفاقاً آقای عبودیت در این مورد، که معتقد است آیه «تَمْرُ مَرِّ السَّحَابِ» چنین چیزهائی را الهام می کند، در اشتباه است و اتفاقاً آیات دیگری را هم ایشان مثال زده اند که همه موارد آن، اشتباه است؛ برای مثال، آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرُ مَرِّ السَّحَابِ» در سیاق آیات معاد است و به حرکت جوهری ربطی ندارد.

به اعتقاد من، در این موارد حتی الهام بخش بودن نیز از نوعی بد فهمی نسبت به مفاد و معنای آیه سرچشمه می گیرد. اگر کسی آیه را درست فهمیده باشد، هرگز نخواهد گفت که این آیه، الهام بخش نظریه حرکت جوهری است؛ معنای آیه این است که در آن زمان، چنان وضع آشفته و پریشان می شود که همین کوه ها که تو اکنون آنها را ثابت و استوار می بینی، به تلاطم و تکاپو می افتند (تَمْرُ مَرِّ السَّحَابِ) و چونان ابر در گذر می افتند. اما، به فرض که این الهام بخشی نیز اشکالی در برداشته باشد؛ اما چنان که گفته شد، باید به فرآورده آنها دقت شود که آیا با مفاد قرآن هم خوانی دارند یا نه.

تأثیر سوم اسلام بر فلسفه و نقد آن

آقای عبودیت از تأثیر سوم اسلام، یعنی تأثیر در استدلال های فلسفی





سخن گفته‌اند؛ برای نمونه، گفته‌اند که برهان صدیقین استدلالی است که در قرآن وجود دارد؛ هم‌چنین در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^{۱۳} و آیه‌های دیگری همانند آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^{۱۴} و «لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^{۱۵} در همه این موارد، نباید مدعا را با استدلال به سود مدعا خلط کرد.

اگر در واقع، قسم سوم بخواهد از قسم اول و دوم جدا شود. همان گونه که آقای عبودیت نیز جدا کرده‌اند. باید خود استدلال در آیه باشد؛ زیرا در غیر این صورت، از مقوله همان الهام بخشی‌ها و جهت گیری‌هایی خواهد بود که در قسم اول و دوم گفته شد. پس باید در این جا خود استدلال، درون آیه قرآن باشد و من معتقدم، حتی یک استدلال فلسفی در قرآن کریم نیامده است و نباید مدعیات را با استدلال یکی دانست.

مفاد آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» یک ادعاست و دلیل آن نیز در قرآن نیامده است و از همین رو، زیرمجموعه مقوله اول و یا دوم قرار می‌گیرد. بارها گفته‌ام که هیچ ادعای فلسفی‌ای در قرآن اثبات نشده است، حتی ملازمه نیز در بین آنها وجود ندارد؛ برای مثال، میان آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» ملازمه‌ای وجود ندارد؟ بنابراین، این وجه باید به همان مسئله اول و دوم واگذار شود و آیات دیگر نیز همین گونه‌اند. حتی اگر بخواهیم در بعضی از این آیه‌ها دقت و موشکافی کنیم، در خود آیه خلل فلسفی پدید می‌آید که در این جا به آن نمی‌پردازم. اگر هم این فرض را بپذیریم، باز هم این یک فرآورده است که می‌توان آن را به اسلام نسبت داد و البته به نظر من پذیرفتنی نیست.

چهارمین تاثیر اسلام بر فلسفه و نقد آن

به عقیده آقای عبودیت،^{۱۶} آیات و روایات در رفع اشتباه تأثیر گذارند. ایشان گفته‌اند: که احکام تصریحی یا تلویحی، یا در خود آیه و یا در نتایج

آیات و روایات اند و اینها بر رفع اشتباه تأثیر می‌گذارند. به عقیده من، در فرآیند فلسفه‌ورزی، روندهای زیادی برای تصحیح اذهان ما وجود دارد. اگر در روند فلسفه‌ورزی، صافی‌هایی نباشند که گه‌گاه به ما نپیچزند و موارد اشتباه را گوشزد کنند، هرگز نمی‌توانیم فلسفه‌ورزی کنیم. به بیان دیگر، در هر علم و شاخه علمی از جمله علوم عقلی؛ مثل فلسفه، ریاضیات و منطق، برای این که احکامی که گفته می‌شود را محک بزنند تا دریابند که بیهوده نیستند، صافی‌ها و ملاک و معیارهایی وجود دارند و به واقع مدعیاتی که قابل سنجش‌اند، همواره باید خود را با میزان‌هایی که رفع اشتباه می‌کنند، محک بزنند. به یک بخش منطق مادی و به بخش دیگر آن «تفکر نقدی» گفته می‌شود. روش سوم آن هم این است که پیوسته باید سازگاری^{۱۷} خود نظام را رعایت کرد. اگر سازگاری نبود، باید یکی از اعضا را اصلاح کنیم.

این مسئله در همه جا وجود دارد و یکی هم شاید همان باشد که آقای عبودیت به آن اشاره کرده‌اند. ایشان گفته‌اند که گاهی ممکن است آیه‌ای ما را به اشتباهمان واقف کند، در این جا با دیگر موارد تفاوتی وجود دارد و آن این که زمانی آیه‌ای ما را به اشتباهمان آگاه می‌کند که به خود مفاد آیه ایمان آورده باشیم؛ برای مثال، ایشان می‌گویند پیشینیان، یعنی فیلسوفان یونان و روم قدیم، ماده را قدیم می‌دانستند، اما برخی آیات و روایات نشان داده‌اند که ماده حادث است و فیلسوفانی همانند ملا صدرا شیرازی به درستی این آیه معتقدند و بر این اساس باور پیشینیان را تصحیح کرده‌اند و معتقد شده‌اند که ماده، برای مثال از نوعی حدوث برخوردار است. در این جا باید گفت اولاً، این نوع تصحیح، تنها به آیات و روایات اختصاص ندارد و ما از راه‌های دیگری نیز مدعیات فلسفی را تصحیح می‌کنیم، پس چرا تنها نام فلسفه اسلامی را بر آن می‌نهیم؟ و چرا به راه‌های دیگری که در تصحیح آرای فلسفی دخالت دارند، توجه نمی‌شود؟ ثانیاً، به واقع، چه زمانی می‌توان از تصحیح سخن گفت؟ چرا،





نمی‌گوییم و یا نمی‌توانیم بگوییم نعوذ باللّه، فیلسوفان نشان داده‌اند که آیه غلط است؟ چرا می‌گویند آیه نشان داد که فیلسوفان اشتباه کرده‌اند؟ در آن موارد دیگر اشکال پیش نمی‌آید؛ چون روش و مفادی وجود دارد و روش مفاد را تصحیح می‌کند، ولی اینها دو مفاد و دو گزاره‌اند که نمی‌توانند یک‌دیگر را تصحیح کنند؛ در این جا اگر یک گزاره گفت که آن طرف نقیض من است، پس غلط است، آن گزاره هم می‌تواند همین را بگوید. گزاره‌ها نمی‌توانند هم‌دیگر را تصحیح کنند. بلکه، این روش‌ها هستند که می‌توانند گزاره‌ها را تصحیح کنند. یک سلسله روش‌ها در علوم تجربی، طبیعی و سلسله روش‌هایی نیز در علوم تجربی و انسانی هست. هم‌چنین در علوم تاریخی نیز سلسله روش‌های دیگری وجود دارند. این روش‌ها گزاره‌های نادرست علوم را تصحیح می‌کنند؛ چون با این روش، نادرستی آن معلوم می‌شود. اما گزاره نمی‌تواند گزاره‌ای دیگر را تصحیح کند. گزاره تنها می‌تواند بیان‌گر تضاد یا تناقض با گزاره‌ای دیگر باشد؛ به این معنا که نوعی تقابل دارند و قابل جمع نیستند. چرا می‌گویید فکر و عقیده صدرای شیرازی یا به تعبیر بهتر، فکر پیشینیان با توسل به این آیات تصحیح شد؟ شاید بشود گفت که صدرای شیرازی، نعوذ باللّه، باید آیه را با توسل به حرف فیلسوفان تصحیح می‌کرد!

تاملی دوباره

اگر الاهیات و فلسفه را از هم جدا کنیم تا هر کدام از آنها، به عنوان یک علم، رشد خود را داشته باشند، در این صورت، هر دو هم رشد می‌کنند و هم از هر دو می‌توانیم بهره‌های بیشتری ببریم. وقتی ریاضیات، مستقل از فیزیک و فیزیک مستقل از ریاضیات باشد، هر دو می‌توانند به هم کمک کنند. اما اگر بخواهیم آنها را تابع هم‌دیگر کنیم، نمی‌توانند به هم‌دیگر کمک کنند و اتفاقاً یک‌دیگر را محدود می‌کنند.

کمک فلسفه به الاهیات و همین‌طور کمک الاهیات به فلسفه،

قابل قبول است، حتی، به تعبیر یک الاهی دان مسیحی، شکل دادن فلسفه به الاهیات و عکس آن هم قابل قبول است، اما یونانی ماندن دین پذیرفتنی نیست. باز این مطلب را از یکی از نوشته های هود، فیلسوف دین آمریکایی که کتاب خوبی به نام آیا باید خدا یونانی بماند^{۱۸} دارد، وام می گیرم که می گوید: آیا نمی شود خدا، خدای مسیحی شود؟! آیا باید ویژگی های خدای یونانی را داشته باشد؟! این که باید خدای ما تا به آخر تحت تأثیر آموزه های یونان و روم قدیم باشد غلط است. البته، من هرگز این مطلب را مساوی و مطابق آن چه که پیروان «مکتب تفکیک» بدان معتقدند نمی دانم و معتقدم بحث مکتب تفکیک، بحث دیگری دارد.

○ به نظر می آید ابهامی در سخنان شما وجود دارد، چرا که در جایی فرمودید کسانی که می خواهند میان اسلام و فلسفه جمع کنند، این دغدغه را دارند که هم قرآن و هم میراث یونان را پاس بدارند، ولی در جایی دیگر و در تبیین این تعارض، فرمودید: در فلسفه باید تابع برهان و دلیل و عقل بود؛ به واقع، آیا فلسفه و فلسفه ورزی، به معنای تابع دلیل بودن است یا تابع میراث یونان بودن؟

● پرسش خوبی است. من فلسفه را، سیر فکری آزاد عقلانی تعریف می کنم و معتقدم این سیر فکری^{۱۹} اولاً: باید آزاد باشد و ثانیاً، عقلانی بوده و برای مثال، تجربی نباشد. بر این اساس، می گویم که این گونه سیر فکری با دین، قابل جمع نیست. حال، وقتی درباره فلسفه اسلامی بحث می کردم، از آن جا که مصداق این سیر آزاد عقلانی در جهان اسلام، در میراث یونان و روم قدیم بوده است، بنابراین، حرف من درباره فلسفه اسلامی، همان سیر فکری آزاد عقلانی است. پس، اگر از مصر قدیم یا از چین و یا از ژاپن قدیم و غیره هم پیروی می کردند، همین اشکال بر آنها وارد بود. اما این که از یونان و روم سخن گفتم، به این خاطر است که در



اسلام، مسیحیت و یهودیت، میراث فکری ای که فیلسوفان اسلامی، یهودی و مسیحی، می‌خواهند آموزه‌های دینی خود را با آن وفق دهند، میراث فکری یونان و روم قدیم است. بنابراین، اشکال اصلی این است که چگونه می‌توان سیر آزاد عقلانی‌ای را که یک بخش آن ارسطو و بخش دیگر آن افلاطون است با آموزه‌های دینی وفق داد؟ من معتقدم که آموزه‌های افلاطون و ارسطو که از سیر آزاد عقلانی آنها سرچشمه گرفته است با قرآن و روایات سازگاری ندارد.

○ به عقیده شما، آیا فیلسوفان اسلامی، هیچ چیز جدیدی به یافته‌های فلسفی فیلسوفان یونان و روم اضافه نکرده‌اند، و در این سیر آزاد عقلی تنها به همان چیزهایی رسیده‌اند، که یونانیان و یا رومیان به آن رسیده‌اند؟

● اتفاقاً جناب آقای عبودیت هم، در مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»،^{۲۰} به مسائل نوظهوری که فیلسوفان اسلامی ارائه نموده‌اند، اشاره کرده‌اند و من این نوآوری‌ها را انکار نمی‌کنم. البته، معتقدم که تنها بعضی از این مسائل که آقای عبودیت آنها را نوظهور و ابداعی دانسته‌اند، نوظهوراند. نمی‌خواهم بگویم هیچ مسئله جدیدی نبوده است و در همه مسائل، فیلسوفان ما دقیقاً تابع فرهنگ یونان و روم قدیم بوده‌اند؛ بلکه می‌خواهم بگویم که بنیان همه مسائل جدید، فلسفه یونان و روم قدیم است.

ما به این مسئله توجه نداریم که چقدر یونانی و رومی فکر می‌کنیم؟ چرا که فلسفه‌های قدیم هند و چین و ژاپن را ندیده‌ایم تا دریابیم که تا چه اندازه با این فلسفه فرق می‌کنند؛ برای مثال، در فلسفه یونان و روم قدیم، علت باید همیشه با معلول معیت داشته باشد و به تعبیر دیگر، علت باید تقدم وجودی بر معلول داشته باشد. حال اگر بگویم که در فلسفه چین، معلول تقدم وجودی بر علت دارد، آن گاه درمی‌یابید که چقدر ما وامدار یونان و روم قدیم هستیم. البته، نمی‌خواهم بگویم که این



درست است. اگر کتابی را در فلسفه یونان، روم و مصر قدیم (یعنی جهان غرب) و یا، هند، چین و ژاپن (یعنی جهان شرق) مطالعه کنید، آن گاه خواهید فهمید که تاچه اندازه شبیه کدام یک هستیم. این مسئله مثل آن است که شما به عنوان یک ایرانی، هیچ غیرایرانی را ندیده باشید، در این صورت، تفاوت چهره های ایرانیان را به خوبی حس می کنید، اما اگر مدتی در ژاپن زندگی کنید، مسلماً همه ایرانی ها را هم شکل و قیافه خواهید دانست؛ یعنی آن قدر در آن جا قیافه های متفاوت می بینید که فکر می کنید همه ایرانیان هم شکل و قیافه اند؛ هم چنان که ما اکنون ژاپنی ها را هم قیافه می بینیم، در حالی که خود ژاپنی ها هم دیگر را هم قیافه نمی بینند. یک ضرب المثل آمریکایی - لاتینی، می گوید: «هر چه از همسایه ات بی خبرتری، با خواهر و برادرهای بیشتر اختلاف داری» و البته چنین نیز هست. هر گاه از همسایه خود باخبر می شویم، می فهمیم که ما خواهر و برادرها چقدر شبیه به هم هستیم.

بنابراین، به نظر می آید که ما تحت تأثیر فلسفه یونان و روم قدیم هستیم. مسئله قوه و فعل، ثبات و تغییر و مسئله انواع، حرکت و سکون، بحث ماهیت و تفکیک ماهیت از بعضی از مسائل شبیه خود، بحث ذات و ذاتی و بحث ذات گروهی^{۲۱}، بحث تعریف در منطق و نیز بحث کلیات و ...، همه و همه مسائل یونانی و رومی اند و هیچ کدام از آنها در فلسفه شرق، (فلسفه هند و چین و ژاپن) وجود ندارد.

○ بنا به نظر شما، جدا کردن فلسفه از اسلام و الاهیات، مایه رشد هر دو آنها می شود. اما به واقع چرا نباید فلسفه خالص را به هیچ دینی منسوب کرد؟

● به این دلیل که هر علمی، به شرطی رشد می کند که تابع روش شناسی خاص خود باشد و اگر علمی بخواهد روش های دیگر علوم را هم به کار گیرد، بی گمان با مشکل روبرو می شود. یکی از فلسفه های وجودی





روش‌شناسی هر علمی این است که اگر این روش‌شناسی را رعایت کرده باشید آزاد هستید. حال، اگر بگویند هر علمی باید روش‌شناسی خود و روش‌شناسی دیگر علم‌ها را هم رعایت کند، به این معنا رشد نمی‌کند.

شاید گفته شود که فلسفه اسلامی هم روش‌شناسی خود (پیروی از استدلال و برهان) را حفظ کرده و هم از اسلام و دین الهام گرفته است. اما این را وقتی می‌توان نشان داد که در فلسفه اسلامی به صورت یک بام و دو هوا عمل نکنیم. به این معنا که میزان موشکافی‌ها در اموری که موافق دین است، دست کم به همان اندازه موشکافی‌ها درباره اموری که مخالف دین است، باشد. اما به واقع، سخت‌گیری و آسان‌گیری فیلسوفان اسلامی، در هر دو مورد، به یک اندازه نبوده است.

یکی از شاگردان پوپر، در کتاب اخلاق و دین^{۲۲} می‌گوید که تعجب می‌کنم از فیلسوفانی که وقتی در قلمرو فلسفه اند آب را از شیر جدا می‌کنند، اما وقتی وارد قلمرو دفاع از دین خود می‌شوند سخنانی می‌گویند که هیچ کودک دبستانی‌ای نمی‌تواند آنها را بپذیرد.

در این جا مثال ساده‌ای را مطرح می‌کنم که پیشتر نیز گفته بودم؛ برخی بزرگان گفته‌اند که یکی از دلایل وجود زندگی پس از مرگ، این است که گاهی شخص مرده‌ای را در خواب می‌بینیم که با ما حرف می‌زند و ما نیز با او سخن می‌گوییم و این نشان می‌دهد که او هست. فیلسوفی که در مسائل فلسفی، برای مثال در احکام ثلاثه ماهیت، ماهیت لاشرط قسمی، لاشرط مقسمی و...، موشکافی می‌کند و مورا از ماست می‌کشد، سخنانی می‌گوید که یک کودک دبستانی هم آن را نمی‌پذیرد و بر نمی‌تابد.

این استدلال برای اثبات وجود زندگی پس از مرگ، استدلال سخیفی است. چرا فیلسوفی که در آن مسائل فلسفی موشکافی‌های بسیار می‌کند و مته به خشخاش می‌گذارد، در این جا این سخن سطحی و ساده‌انگارانه را می‌پذیرد؟ چگونه آن کسی که دقت می‌کند تا «لاشرط قسمی» را با

«لابشرط مقسمی» اشتباه نگیرد، سخنی تا این اندازه ساده‌انگارانه و سخیف را می‌پذیرد؟! این به دلیل یک بام و دو هوا عمل کردن است. اگر فیلسوف اسلامی در همه جا - چه آن جا که مطلبی با دین و مذهب او موافق باشد و چه آن جا که مخالف باشد - به یک اندازه متّه به خشخاش می‌گذاشت و سخت‌گیری و آسان‌گیری او به یک اندازه بود، در آن صورت، همه سخنانش کاملاً متین بود، اما اگر به چشم انصاف بنگریم، این گونه نیست؛ چرا که می‌توان ادعا کرد فیلسوفان ما در احکام «لابشرط قسمی» و «لابشرط مقسمی» یا در این مسئله که آیا حرکت، خروج از قوه به فعل هست یا نه، کمال اولی است یا کمال ثانوی، خلأ محال است یا محال نیست و...، موشکافی‌های بسیار کرده‌اند و مو را از ماست کشیده‌اند. حال آن که اندکی از این دقت‌ها را در مسائل دینی به خرج نداده‌اند.

باید توجه شود که الهام و انگیزه گرفتن هیچ اشکالی در بر ندارد؛ همان گونه که ما از همه جا الهام می‌گیریم؛ مثل نیوتن که از افتادن یک سیب الهام گرفت، اما او هرگز معتقد نبود که افتادن سیب دلیل مدعای او است؛ بلکه افتادن سیب مسئله‌گرانش و جاذبه داشتن زمین را به ذهن او آورد.

می‌توان آزادانه بودن این سیر را به دو صورت محک زد و معین ساخت؛ یکی این که بررسی کنیم و ببینیم آیا با آموزه‌های موافق دین، همان برخوردار می‌شود که با آموزه‌های مخالف دین صورت می‌گیرد؟ و دوم این که آیا پرونده هیچ مسئله فلسفی‌ای را که در آن موافق با دین ما حرف زده شده است می‌بندیم یا خیر.

آیا شما حاضرید هر حرف جدیدی را بشنوید و در آن تفکر کنید؛ برای مثال کسی بگوید که انسان‌شناسی کنونی با انسان‌شناسی قرآن ناسازگار است و تصویری که قرآن از انسان به دست می‌دهد نادرست است. سخن این است که آیا اهل مدارا هستیم و حاضر به شنیدن و تحمل سخنان دیگر هستیم؟ آیا همان گونه که وقتی به برگسون و کانت و مکتب‌های غربی





انتقاد می‌شود بی‌تعصب و بی‌خیال می‌شنویم و همه ادله‌اش را ارزیابی و نقد می‌کنیم، می‌توان تصویری را که قرآن از معاد به دست می‌دهد نقد کرد؛ و آیا به سخن کسی که می‌گوید تناسخ، برخلاف نظر قرآن، قابل دفاع است گوش می‌دهیم؟

بنابراین، به طور مطلق نمی‌گوییم که اگر کسی فیلسوف شد، باید بی‌دین باشد؛ بلکه می‌گوییم برای این که فیلسوف بودن خود را نشان بدهد اولاً، پرونده‌گزاره‌هایی را که به نفع دینش است، بی‌درنگ و بدون تأمل، مختومه اعلام نکند و اگر هنوز حرف جدیدی باشد، باید بشنود. ثانیاً در ارزیابی ادله یک‌سان عمل کند.

برای مثال، صدرای شیرازی تناسخ را به سادگی رد می‌کند؛ چرا که آن را سازگار با آموزه‌های دینی خود نمی‌داند. این یک روش فیلسوفانه نیست؛ بلکه روش الاهی‌دانان است. البته، روش غیرفیلسوفانه داشتن عیب نیست و نیازی نیست همه آدم‌ها فیلسوف باشند. بسیار خوب است اگر هم الاهی‌دانان توان‌مند و هم فیلسوفانی توانا داشته باشیم، ولی این که فیلسوف، خود را به جای یک الاهی‌دان جا بزند و یا الاهی‌دان خود را فیلسوف جا بزند، غلط است. من معتقدم که صدرای شیرازی، یک الاهی‌دان و متکلم بزرگ است نه یک فیلسوف. من نیز کلام را قبول دارم و متکلم بودن عیب نیست اما مرز کلام و فلسفه نباید در هم آمیخته و مباحث آنها باهم خلط شود.

○ منظور از فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که در میان دیگر فلسفه‌ها، به دلیل تأثیرهایی که از اسلام پذیرفته است هویت خاصی یافته است. همین را فلسفه اسلامی می‌گوییم و در این فلسفه اسلامی، هرچند ممکن است هویت‌های دیگری دخیل باشند؛ مثلاً بدنه آن یونانی باشد و مانند فلسفه‌های دیگر خاستگاه یونانی داشته باشد، ولی یا آنها متفاوت است.

به عبارت دیگر، مقصود از اسلامی بودن، یک هویت ویژه و منحصر به فرد است که این فلسفه به رغم مشترکاتی که با دیگر فلسفه‌ها دارد با این هویت از آنها متمایز می‌شود و این هویت را از اسلام گرفته است. آیا این تبیین را می‌پذیرید؟

● به عقیده من، اگر فلسفه اسلامی می‌خواست، به واقع، موضوع‌های فلسفی‌اش را تحت تأثیر اسلام اخذ و انتخاب کند، در این صورت، فلسفه اسلامی - با توجه به تأکید و توجّهی که در احادیث و روایت‌ها و متون دینی به شناخت نفس می‌شود - شبیه‌ترین فلسفه‌ها به اگزیستانسیالیسم می‌شد و اگر به واقع، درون‌مایه‌های فلسفه‌ای - دست کم به لحاظ موضوع - اسلامی بود، باید حجیم‌ترین موضوع و بهترین بخش آن، بحث نفس می‌بود.

حال، در فلسفه اسلامی و برای مثال در مجموعه آثار ابن سینا، مباحث نفس نزدیک به یک هفتم کل مباحثی است که در کتاب‌های او آمده است^{۲۳}؛ به این معنا که بحث نفس در تاریخ فلسفه اسلامی، آن‌چنان بی‌فروغ و کم‌رنگ شده که در فلسفه ابن سینا تنها یک هفتم مباحث، به فلسفه نفس اختصاص یافته است و در *نهایة الحکمة* نیز حتی یک فصل هم به بحث نفس، اختصاص داده نشده است. آیا چنین فلسفه‌ای را می‌توان فلسفه اسلامی نامید؟

فلسفه اسلامی، آن است که مذاقه‌های فلسفی خود را بر روی آن مسائلی متمرکز کند که برای اسلام مهم‌اند. برای مثال، ایمان انسان که تا زمان امام محمد غزالی و نزدیک به هشتاد یا صد سال پس از او، یکی از مهم‌ترین بحث‌های کلامی بود و هم‌چنین بحث امید و آرامش در فلسفه اسلامی جایگاهی ندارد؟ چرا در فلسفه اسلامی بحثی درباره تنهایی نیست؟ چرا در فلسفه اسلامی از مسئله ارتباط انسان با خود بحث نشده است؟ آیا نباید همه آن چیزی که امروزه در بخشی از فلسفه نفس با نام «self knowledge» مطرح است، در دینی که معرفت نفس، در آن





«انفع المعارف» به حساب می‌آید، گسترده‌ترین بخش فلسفه آن باشد.

علامه طباطبائی، در بدایة الحکمة و نهاية الحکمة، به ترتیب درباره جواهر بحث می‌کند و تعداد آنها را برمی‌شمارند و به نفس اشاره می‌کند و تعریفی که از آن ارائه می‌کند و بحث‌های ایشان همان بحث‌های پیشینیان است. اما برای مثال، در اگزیزستانسیالیسم کنونی، کارل یاسپرس - فیلسوف اگزیزستانسیالیست نیمه اول قرن بیستم - نزدیک به هفت هزار صفحه از مطالب خود را درباره نفس نگاشته است، و دیگر فیلسوفان نیز به همین گونه. نَفْس هم به معنای نَفْس مجرد ناقص نیست؛ بلکه آن نفسی که به معنای «خود» است. نفس، در عبارت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، به معنای نفس افلاطونی و سقراطی است و نه نفس ارسطویی. افلاطون می‌گفت: خود را بشناس. این «خود» بلافاصله پس از افلاطون و در فلسفه ارسطو به انسان‌شناسی تبدیل شد. در انسان‌شناسی، اگر وجه مشترک آدمیان، یعنی همان نفسی را که فیلسوفان ما از آن سخن می‌گویند، بشناسیم چه نفعی برای مبدأ و معاد یک مسلمان می‌تواند داشته باشد؟ این نوع خودشناسی در فلسفه اسلامی وجود ندارد و من معتقدم اگر کسی بخواهد امروز به لحاظ تماتیک (thematic) فلسفه اسلامی درست کند، فلسفه او شبیه‌ترین فلسفه‌ها به فلسفه اگزیزستانسیالیسم خواهد شد.

اگزیزستانسیالیست‌ها در باب موقعیت‌های مرزی بسیار سخن گفته‌اند و من بارها گفته‌ام که اگر بخواهیم فلسفه یاسپرس را در یک جمله خلاصه کنیم مضمون و مفاد این آیه خواهد بود که «... قُلُوبًا نَفَرَمَن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَكَيْتَرُوا قَوْلَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛^{۲۲} زیرا یاسپرس معتقد است که تنها در موقعیت مرزی می‌توان خداوند را شناخت و این آیه کریمه نیز می‌گوید که تنها در موقعیت مرزی نه، بلکه اگر در خارج از جبهه باشید، خدا را نمی‌شناسید، بروید آن‌جا تا نسبت به دین تفقه پیدا کنید. این کلام، لب و خلاصه سخن یاسپرس است. به واقع، آیا این مطلب در فلسفه اسلامی آمده است؟ به واقع، اگر احکام ماهیت، حرکت و

سکون، ثبات و تغییر، وحدت و کثرت و قوه و فعل را نمی‌شناختیم، آیا در دین خلل و خدشه‌ای وارد می‌شد؟ مهم و ضروری آن است که بدانم، چه کسی هستم و چرا امید پیدا نمی‌کنم و چرا به غیر خدا امید می‌بندم. به عقیده من، می‌توان نزدیک به ۴۸ مبحث از همین مباحث آگزیستانسیالیستی را در قرآن کریم و روایات فهرست کرد که در فلسفه ما جایگاهی نداشته و بدان‌ها پرداخته نشده است.

○ در این جا مشخص نیست که کدام عقل منظور نظر شما است. البته، در میان سخنان خود فرمودید که عقل و عقلانی به معنای استدلال است؛ به فرض در قیاس، این استدلال، ناظر به محتوای قیاس است یا صورت قیاس؟

● در باب صورت، آن چه را که مورد وفاق منطق دانان است و به لحاظ ماده آن چه را که مورد وفاق معرفت‌شناسان است،^{۲۵} می‌پذیریم. استدلالی را استدلال می‌دانم (و بالطبع اگر به مقتضای آن عمل کنم، عقلانی رفتار کرده‌ام) که اولاً، به لحاظ صورت چنان باشد که منطق دانان بر آن اتفاق نظر دارند و ثانیاً، به لحاظ ماده هم از منابع شش‌گانه‌ای که مورد وفاق معرفت‌شناسان است، به عنوان منابع شناخت استفاده شده باشد؛ یعنی مواد خام این گزاره‌ها از یکی از این شش منبع به دست آمده باشند. البته، منابع دیگری هستند که مورد وفاق نیستند. اما حس که پیشینیان به آن «حس ظاهر» و درون‌نگری که به آن «حس باطن» می‌گفتند و هم‌چنین حافظه البته با قید و شرط‌هایی، شهادت و گواهی نیز با قیود و شروطی، شهود با قیودی و عقل با آن سه معنای اختصاصی که عبارت‌اند از: قیاس، استقراء در یک صورت خاصی و «abduction»؛ یعنی همان «deduction»، «induction» و «abduction». اینها منابع شش‌گانه شناخت‌اند که مورد وفاق معرفت‌شناسان هستند. معرفت‌شناسان معتقدند اگر مطلبی را با تکیه بر این منابع شش‌گانه گفته و به آن ملتزم شوید، دیگر کسی نخواهد





گفت که شما خلاف عقلانیت رفتار کرده اید.

البته، در این که منابع دیگری؛ همانند تله پاتی^{۲۶}، پری کاگنیشن^{۲۷} و وحی^{۲۸} و الهامها^{۲۹}، منبع شناخت به حساب می آیند یا نه، اختلاف نظرهایی وجود دارد. برای این که مراد خودم را تعیین کرده باشم، می گویم شما وقتی استدلالی سخن می گوید که مواد خام استدلال شما از این شش منبع به دست آمده باشند و در صورت استدلال نیز از قوانین عقلی و استنتاجی ای که در منطق محل وفاق و اجماع اند، عدول نکرده باشید.

نکته دیگری که باید بدان توجه شود این است که در این جا، اساساً نزاع، یک نزاع لفظی نیست و بنابراین، نباید در بحث به مسائل ادبی استناد کرد و اگر با کمترین مناسبت و ملابست، مانند این که چنین استدلال کنیم که چون این فیلسوفان مسلمان بوده اند در نتیجه همین امر کافی است که این فلسفه را، فلسفه اسلامی بدانیم، نزاع را در حد یک نزاع لفظی پایین آورده ایم. این که بیشتر نویسندگان فلسفه ای که در فرهنگ اسلامی پیدا و پدید آمده است، مسلمان بوده اند، محل بحث نیست. بحث بر سر سلسله اموری است که آثار علمی مهمی بر آن مرتب است و باید به آنها توجه شود.

تعهد فلسفه به دین

مدعای ما در این بحث ها این است که فلسفه - در سیر خود - نباید به هیچ دین و مذهب خاصی متعهد و متعبد باشد. اگر فیلسوفی در سیر فلسفی خود به نتایجی دست یابد که با متون مقدس یک مذهب خاص سازگار است، آنها را می پذیرد و اگر با آنها سازگار هم نبود، باز به نظریه خودش پای بند است. بنابراین، اگر به باورهای فلسفی ای دست بیابیم که با دین و مذهب سازگار و موافق باشد، اشکالی در بر ندارد، ولی این که از ابتدای سلوک و سیر فلسفی در صدد و مصمم باشیم که از یک دین و مذهب خاص دفاع کنیم، این امر ما را از مسیر فلسفه ورزی خارج می سازد.

فلسفه هرگز در استخدام هیچ دین و مذهب خاصی در نمی آید و قصد ندارد که از ارکان عقیدتی یک دین و مذهب خاص دفاع کند. چه بسا با یک دین و یا مذهب خاصی موافق باشد و با دیگری موافق نباشد. اگر کسی بگوید که آمده‌ام تا از توان فلسفی خودم برای دفاع از دین استفاده کنم و این ذرادخانه فکری‌ام را در دفاع از دین و یا یک مذهب خاص به کار گیرم، او اهل فلسفه نیست. البته، اشکالی هم ندارد که اهل فلسفه نباشد؛ چراکه می‌تواند یک الاهی‌دان باشد. وقتی می‌گوییم که کسی فیلسوف نیست، تنها گفته‌ایم که حوزه معرفتی او فلسفه نیست. پس نباید فکر کنیم اگر کسی گفت که ابن سینا یا شیخ اشراق و یا صدرای شیرازی فیلسوف نبوده‌اند، به آنها اهانت و توهین شده است؛ حوزه معرفتی این متفکران چیز دیگری است که در ادامه به آن اشاره می‌کنم. بنابراین، فلسفه‌ای که بخواهد به دین و یا یک مذهب خاص خدمت کند، فلسفه نیست. البته، اشکالی هم ندارد که دست آورده‌ها و فرآورده‌های فلسفی یک فیلسوف، با دین و مذهب خاصی موافق و ملائم باشد؛ همان‌گونه که اشکالی ندارد اگر مخالف آموزه‌های دین و یا مذهبی خاص باشد.

به بیان دیگر، آن‌چه اهمیت دارد فرآیند است و فرآورده در این میان، اهمیتی ندارد، چه مخالف باشد و چه موافق. مهم این است که فرآیند و سیر تفکر، یک سیر آزاد عقلانی بوده، یا این که فرآیندی بوده، که از ابتدا شعار «تبت یداً فلسفة لانکون أقوالها مطابقة للمذهب الحققة الحقیقیة»، سر می‌دهد.

لزوم وجود الاهیات و تفکیک آن از فلسفه

با این همه، بجا و بهتر است که حوزه معرفتی‌ای وجود داشته باشد که به شرح، تفسیر، بیان، تبیین و دفاع از دین و مذهب پردازد؛ یک حوزه معرفتی کاملاً مستقل که شأن آن شرح، تفسیر، تبیین و دفاع از دین و مذهب باشد که به این حوزه معرفتی، الاهیات (Theology) می‌گوییم.

به اعتقاد من و با توجه به مسائل پیش گفته، دو قلمرو متفاوت وجود



دارد: یکی قلمرو فلسفه که برای هیچ دین و مذهب خاصی مفید نیست و دیگری قلمرو الاهیات که همواره به دین و مذهب خاصی فایده می‌رساند. حال، این قید (= الاهیات) چه مضاف‌الیه باشد و چه صفت؛ یعنی چه بگوییم «الاهیات اسلام» و چه بگوییم «الاهیات اسلامی» یا «الاهیات شیعه یا الاهیات شیعی»، فرقی نمی‌کند. این حوزه فکری و معرفتی، حوزه‌ای شریف و مستقل است و به باور من، این که در جامعه و فرهنگ غرب هم الاهیات و هم فلسفه رشد کرده است، به این دلیل است که این دو از هم جدا و تفکیک شده‌اند. هم چنین دلیل این که در جهان اسلام، نه فلسفه رشد یافت و نه الاهیات، این است که ما همیشه خواسته‌ایم هر دو را با هم داشته باشیم و به عبارت دیگر، کلام ما فلسفی است و فلسفه ما کلامی و الاهیات است. از این رو است که به اعتقاد من، در هیچ کدام از این دو عرصه نیز رشد نکرده‌ایم. گرچه شعار بسیار می‌دهیم، اما عاقلان عالم می‌فهمند و می‌دانند که فلسفه اسلامی - البته به شکل کنونی اش - چیزی برای گفتن ندارد. ولی اگر این دو حوزه از هم جدا و مستقل بودند؛ یعنی اگر به شیوه پیش از خواجه نصیرالدین طوسی، امام محمد غزالی و یا امام فخر رازی - بنابر اختلافی که هست - سیر می‌کردیم و به واقع فلسفه میان از الاهیات مان جدا بود و متکلمان با فیلسوفان دو شأن مختلف برای خودشان قائل بودند، به نظر من، هم الاهیات رشد می‌کرد و هم فلسفه بالنده می‌شد و به بلوغ می‌رسید.

در جهان مسیحیت نیز تقریباً تا اوایل قرن چهاردهم که دارای فلسفه الاهیاتی و الاهیات فلسفی بود فلسفه و الاهیات رشد نکرد؛ اما در چند قرن اخیر رشد عظیمی به ویژه در الاهیات صورت گرفته است، که دلیل آن این است که آنها هر کدام جدا از هم کار خودشان را می‌کنند و فلسفه نمی‌خواهد الاهیاتی و الاهیات هم نمی‌خواهد فلسفی بشود. در عین حال ممکن است به هم کمک بکنند؛ هم چنان که فیزیک به ریاضیات و ریاضیات هم به فیزیک کمک می‌کند، اما فیزیک، ریاضیاتی نیست و ریاضیات هم فیزیکی نیست. اگر بخواهیم که فیزیک، ریاضیات را پاس



بدارد و ریاضیات نیز فیزیک را پاس بدارد، نه ریاضیات، ریاضیات می‌شود و نه فیزیک، فیزیک خواهد شد.

می‌توان مسلمان بود و فلسفهٔ اسلامی را قبول نداشت

بنابر آن‌چه گفته شد نباید کسی را که فلسفهٔ اسلامی را قبول ندارد، فاسدالاعتقاد بدانیم؛ چرا که بنا بر این شد که فلسفه، اسلامی نیست. بنابراین، اگر کسی یک رأی و نظریه فلسفی، یا فیلسوفی؛ مانند صدرای شیرازی و یا حتی یک مکتب فلسفی، یا یک سنت، یا یک جنبش و یا یک گرایش فلسفی را قبول نداشت و نپذیرفت، نباید او را از دین و مذهب بیرون برانیم؛ می‌توان مسیحی بود و آکوئیناس را قبول نداشت؛ و می‌توان مسلمان بود و صدرای شیرازی را قبول نداشت؛ می‌توان مسلمان بود و هیچ کدام از آرای فلسفی ملاصدرا را نپذیرفت. این به مسلمانی ما لطمه نمی‌زند؛ هم‌چنان که بسیاری از عارفان ما و بسیاری از صوفیه، حرف‌های فیلسوفان را قبول نداشتند، ولی این باعث نمی‌شد آنها را مسلمان ندانیم. بسیاری ضد فلسفه بودند و نه تنها فرآورده خاصی از یکی از فیلسوفان اسلامی را قبول نداشتند، بلکه اساساً روش فلسفی را قبول نداشتند، ولی در عین حال ما نمی‌گوییم اینها مسلمان نبودند. چه کسی مولوی را با این که نزدیک به چهارصد بیت در نکوهش فلسفه دارد، مسلمان نمی‌داند؟ چه کسی می‌گوید، مثلاً عین القضاة همدانی یا ناصر خسرو قبادیانی یا سنایی غزنوی مسلمان نیستند، با این که همه آنها در آثارشان فلسفه را تخطئه کرده‌اند و حتی به نظر من با عبارت‌های شدیداللحنی رد هم کرده‌اند.

بنابراین، چرا من امروزه اگر بخواهم مسلمان باشم، حتماً باید آرای صدرای شیرازی را قبول داشته باشم. فساد و صلاح و سلامت عقیده من مبتنی بر این نیست که آرای فیلسوفان اسلامی را بپذیرم. اگر من می‌خواهم مسلمان و شیعه دوازده امامی باشم، باید قرآن و قول چهارده معصوم را پذیرفته باشم و نه چیز دیگری را.





تفکیک فلسفه و الاهیات برکت زاست

درهم آمیختن فلسفه و الاهیات، ما را از بهره‌ها و برکت‌های فراوانی بی‌بهره می‌سازد. گویند که در ادبیات اساطیری اروپا، غولی هست که در بیابان‌ها راه می‌رود و مسافران را می‌گیرد و بر روی تختی می‌خواباند. آن‌گاه اگر قد و قامت مسافر از تخت کوچک‌تر بود، آن‌قدر او را می‌کشد تا به اندازه تخت شود و اگر بزرگ‌تر بود، سر و پایش را کوتاه و قطع می‌کند تا به اندازه تخت شود؛ فیلسوفان نیز، وقتی می‌خواهند وارد قلمرو دین بشوند، چنان سر و ته دین را می‌زنند تا به اندازه نظام فلسفی خودشان بشود، به این معنا که هر چیزی را تأویل می‌کنند؛ زیرا سلسله‌ای از اصول مسلم دارند و می‌خواهند قرآن و روایات هم با آن اصول سازگار بیافتند. از این رو، به تأویل‌هایی دست می‌زنند که هر انسان با انصافی و هر آن که الفبای تفسیر و هرمنوتیک را بداند، درمی‌یابد که این تکلف است. معنا و بنای آیه در اصل بر این نبوده است که فلان اصل ارسطویی یا فلان اصل رواقی را پاس بدارد. ولی از آن‌جا که فیلسوف می‌خواهد به ارسطو یا رواقیون یا افلاطون یا هر کس دیگری ملتزم باشد، آیات را تأویل می‌کند. اگر التزام ما به فلسفه نبود، از این آیه‌ها معنای عمیق‌تر، شریف‌تر و - مهم‌تر از همه - درست‌تری می‌فهمیدیم، ولی وقتی می‌خواهیم به اصولی که قبول داریم ملتزم بمانیم، مجبوریم خلقت، لطف خدا، وجود خدا، تشخیص و عدم تشخیص خدا، معاد و نبوت را به گونه دل‌خواه خود معنا کنیم؛ زیرا به اصولی دیگر ملتزم هستیم. در واقع، به دو معشوق عاشقیم؛ یک دل داریم و دو دلبر؛ آن وقت، به خاطر آن دلبران یونانی و رواقی و...، آیات و روایات را مثله می‌کنیم. اگر بخواهیم به آن‌چه که پیشوایان معصوم گفته‌اند، ملتزم باشیم، نباید اصول و قواعد تفسیری سخن را زیر پا بگذارم. هیچ فیلسوفی از آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ»^{۳۰} که صدرای شیرازی حرکت جوهری را از

آن استنباط کرده است این گونه نمی فهمد، بلکه چیز دیگری می فهمد، ولی چون بنا دارید که حرکت جوهری را پاس بدارید، باید آیه را این گونه بفهمید. این آیه هرگز در سیاق حرکت جوهری نیست؛ بلکه در سیاق آیه های معاد است. اگر به حرکت جوهری، اندک اشاره ای می داشت، باید می گفت: وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مر الجبال؛ چرا که حرکت جوهری جبال نیز به سرعت حرکت جوهری ابرهاست. با این رویکرد، طراوت متون مقدس ادیان و مذاهب از دست می رود. وقتی هم می خواهیم دین را پاس بداریم باید از التزام جدی و منطقی به فلسفه و مقتضای آن - یعنی استدلال آزاد عقلانی رو بگردانیم. به بیان دیگر، ما دین را فدای فلسفه و فلسفه را فدای دین می کنیم که در این میان، هیچ کدام نجات نمی یابند و در واقع، هر کدام فنا و فدای دیگری می شوند.

فلسفه و خدمت به دین

نکته مهم دیگر این که گویا، پیش فرض آنها که در اثبات فلسفه اسلامی و دینی پافشاری می کنند این است که فلسفه به دین خدمت می کند، اما به راستی اگر فلسفه، دینی باشد چه خدمتی به دین می کند. آیا شمار معتقدان به دین را بیشتر می کند؟ بی شک، هر که به صورت جدی به فلسفه روی آورده است از دین دور شده است. آنها که با فهم عرفی^{۳۱} خود به دین روی می آورند و به آن نزدیک می شوند، بیشتر ملتزم به دین بوده و مانده اند. فلسفه چه کارکرد^{۳۲} مثبتی برای یک دین خاص دارد که این چنین عاشق این هستیم که فلسفه ما آب و رنگ آن دین خاص را داشته باشد. کارکرد منفی فلسفه این بوده است که هرگاه فلسفه در جایی کندوکاو کرده و به همان اندازه دقت فلسفی بیشتر شده، بیشتر در مبانی دینی تشکیک صورت گرفته است. کسی نگفته که هر چه فلسفه ما قوی تر شده، باورمان به دین تقویت شده است. دلیل این که کسانی مانند غزالی و برخی دیگر از فلسفه روی گردان شدند این بود که معتقد بودند که





فلسفه، باورهای دینی مردم را سست می‌کند. به نظر من، آمار نیز مؤید این ادعاست؛ یعنی هر کسی فلسفی‌تر، از دین دورتر؛ اگر کسی هم بگوید من با خواندن فلسفه دیندارتر شده‌ام، باید آمار گرفت، شاید یک یا دو نفر این‌گونه باشند، اما آیا به طور کلی ذهن‌های فلسفی دیندارتر شده‌اند؟ به نظر من خدمت به دین از دو راه ممکن است:

معتقدم، اگر پیامبر(ص) می‌خواستند ابوذر و سلمان را با فلسفه مسلمان کنند هنوز هم سلمان می‌گفت: یا رسول الله، مقدمه اول شما مثلاً با مقدمه چهاردهم‌تان، به گونه‌ای ناسازگار است. اساساً پیامبران و امامان(ع) این‌گونه عمل نمی‌کردند. امروزه نیز اگر کسی بخواهد مسلمان را مسلمان نگاه دارد یا غیر مسلمان را به اسلام رهنمون شود، از این راه ممکن نیست.

چندی پیش داستان به اسلام گرویدن آقای دکتر لگنهاوسن را از زبان خودش - در یکی از روزنامه‌ها - می‌خواندم؛ برای من بسیار جالب بود. ایشان گفته بودند: فلسفه هرگز نمی‌تواند وجود خدا و هیچ کدام از مبادی دینی را اثبات کند، ولی این‌که من اگزیستانسیالیست، مسلمان شدم از این راه بود که پیش خود گفتم ممکن نیست که علی بن ابی طالب(ع) دروغ بگوید، اگر علی بن ابی طالب(ع) می‌گوید: خدا هست، به یقین خدا وجود دارد. این استدلال، از نگاه فلسفی، استدلال معیوبی است، ولی به نظر من، جنبه روان‌شناسی دینی‌اش بسیار درست است. انسانی که علی بن ابی طالب(ع) را می‌بیند، نمی‌تواند دین علی بن ابی طالب(ع) را نپذیرد؛ چرا که امکان ندارد انسانی چنین ملکوتی، پاک، فروتن، راست‌گو، دروغ بگوید و چیزی را که نیست، هست جلوه دهد.

اما اگر همین علی بن ابی طالب(ع) تمام ویژگی‌های انسانی و شریف خویش را کنار می‌گذاشتند و به مردم می‌گفتند جمع بشوید تا برای شما کلاس جهان‌بینی تشکیل بدهم و اصول حقه دین و مذهب را برایتان اثبات کنم، به نظر من تا صبح قیامت در گزاره «خدا وجود دارد» می‌ماندند. چون نمی‌خواهیم از این راه مشکل، از دین دفاع کنیم، موفق نیستیم.

اگر من انسانی متواضع، صادق و یاور دیگران باشم و اهل چابلوسی و ریا و تزویر نباشم یعنی برابر مفاد حدیث «والمسلم من سلم المسلمون من یده ولسانه» باشم به گونه ای که کسی از من نترسد و تکبر و خود بزرگ بینی در وجودم راه نیابد، بهتر می توانم افراد غیر مسلمان را به اسلام تشویق کنم؛ هر چند این گونه بودن بسیار مشکل است.

روش های تبلیغ دینی اولیای دین هم نشان نمی دهد که آنها به واقع وارد جرّ و بحث های عقیدتی می شده اند و از این راه مردم را به اسلام دعوت می کرده اند. این نکته به ویژه برای عالمان دینی بسیار مهم است که اگر خود را جانشینان آنها می دانند، باید با همان روش، دین را تبلیغ و ترویج کنند.

فلسفه با اثبات باورهای اسلامی، اسلامی نمی شود

گاه ادعا می شود که فلسفه اسلامی، باورها و آموزه های دین اسلام را اثبات می کند. این که این گونه اثبات، موفق است یا ناموفق، چندان اهمیت ندارد؛ به فرض که اثبات آن موفق باشد، آیا این کار، فلسفه را اسلامی می کند یا این که آن را دینی می کند؟ با این فلسفه، کدام امر خاص اسلامی را اثبات کرده اید تا سبب اسلامی شدن این فلسفه شود؛ هر چه اثبات شده، دیگر ادیان و مذاهب هم به آن قائلند. پس، آن وجه اختصاصی اسلامی بودن این فلسفه با صرف این که خدا و معاد را اثبات کند، تأمین نمی شود. البته دینی می شود؛ چرا که هم مسیحیت و هم یهودیت مبدأ و معاد را قبول دارند.

برای این که فلسفه، اسلامی باشد باید نشان دهیم در این فلسفه چیزی اثبات می شود که اختصاص به اسلام دارد و این امر، بحث را به این پرسش می کشاند که اساساً اختصاصات اسلام، نه اسلام «بما هو دین» بلکه اسلام «بما هو دین خاص» چیست؟ چه چیزی اسلام را از دیگر ادیان جدا می کند. اگر فلسفه بتواند آن مواردی را که اسلام را از دیگر ادیان جدا می کند، اثبات کند، فلسفه اسلامی خواهد شد؛ وگرنه یک فلسفه دینی می شود.



به واقع، چه چیزی در اسلام هست که در هیچ دین دیگری نیست؟ بی شک هر هیأت تألیفیه‌ای که یک جزء آن با هیأت تألیفیه دیگری متفاوت باشد، یک هیأت تألیفیه جداگانه می‌شود، ولی بحث درباره تک تک اجزاء است. پرسش این است که از میان این اجزاء چه چیزی اختصاص به اسلام دارد و در هیچ دین دیگری نیست. اگر فلسفه توانست آن امور اختصاصی اسلام را به شکل برهانی اثبات کند، آن گاه باید به آن فلسفه اسلامی گفته شود.

قید اسلامی برای فلسفه و هراس از فلسفه های دیگر

دغدغه بعضی ها از جمله خود من این است که وقتی فلسفه‌ای، «فلسفه اسلامی» نامیده شد در آن صورت نسبت به هر فلسفه دیگری یک نوع بیگانه‌هراسی یا یک نوع حس بیگانه‌ستیزی پیدا می‌شود و اجازه نمی‌دهد از آن فلسفه‌ها چیزهای مورد نیاز، به حوزه فلسفه اسلامی وارد شود؛ برای مثال، شاید بعضی بگویند که علم اصول اسلامی داریم، اما من فکر نمی‌کنم هیچ عاقلی مباحث الفاظ علم اصول را اسلامی بداند؛ این که امری بر مَرهٔ دلالت می‌کند یا بر تکرار یا بر فور یا بر تراخی، نه اسلامی است و نه غیر اسلامی؛ زیرا فهم عرفی اهل هر زبانی این را می‌فهمد. با این همه، اگر علم اصول را اسلامی بدانیم، در مقابل هر تحول جدیدی که در فلسفه زبان یا زبان‌شناسی یا فلسفه تحلیل زبان رخ می‌دهد، موضع منفی خواهیم گرفت و این مسئله مانعی بر سر راه رشد و پیشرفت اصول فقه خواهد شد.

به بیان دیگر، یکی از دغدغه‌ها که بعضی دارند این است که معتقدند که وقتی چیزی را اسلامی می‌نامید، در آن صورت، نسبت به هر چیز دیگری غیر آن نوعی ستیزه‌جویی یا دست‌کم هراس پیدا می‌کنید؛ و این باعث می‌شود در مقابل فرآورده‌های غیر اسلامی مقاومت بورزید و در نتیجه علوم خودتان رشد نخواهند کرد، اما اگر آن علم را اسلامی نمی‌دانستید، هرگز در مقابل دستاوردهای غیر اسلامی آن علم در جاهای دیگر موضع منفی



نمی‌گرفتید. برای مثال، چون در علم فیزیک، اسلامی و غیراسلامی ندارید، آخرین فرآورده‌های آن‌را پذیرا هستید و نسبت به آن موضع منفی ندارید. به همین ترتیب، درباره بعضی از دانش‌های دیگر، به ویژه علوم تجربی که در آنها اسلامی و غیراسلامی ندارید، در پذیرش دستاوردهای جدیدی که در آن علوم پدید می‌آید، کاملاً آزاد هستید، ولی در علم اصول و فلسفه، چون اسم اسلامی را بر آن می‌گذارید، دیگر آزادی و شرح صدرتان را در پذیرش دگرگونی‌ها و فرآورده‌های جدید و نکته‌های ارزشمندی که عالمان آن علوم به آنها رسیده‌اند، از دست می‌دهید.

بهتر بود در واقع همان رویکردی را که در ریاضیات و فیزیک و شیمی داریم، در فلسفه هم می‌داشتیم. وقتی اسم فلسفه را «فلسفه اسلامی» می‌گذارید، همه فلسفه‌ها غیر اسلامی می‌شوند و دیگر این حالت پدید نمی‌آید. بنابراین، اگر بشود با برداشتن تعبیر اسلامی از فلسفه مان، بیگانه‌هراسی و بیگانه‌ستیزی مان را نسبت به فلسفه‌های دیگر کم کنیم و یا اگر به فلسفه اسلامی، تنها به این معنا که نویسندگانش مسلمان بوده‌اند، قائل باشیم، در این صورت بسیار مناسب و مطلوب خواهد بود.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

○ قرآن و سنت، آکنده از دلایل فلسفی نیست، گرچه شاید بتوان در روایات دلایل فلسفی بسیاری یافت. اما اگر آموزه‌های دین اسلام تا حد نسبتاً معقول و قابل توجهی با دستاوردهای این فلسفه (فلسفه اسلامی) هم خوانی و سازواری داشته باشد، می‌توان، آن‌را «فلسفه اسلامی» نام نهاد؛ به عبارت دیگر، آیا نمی‌توان اسلامی بودن فلسفه را ذومراتب و مقول به تشکیک دانست؟

به هر حال، آیا فلسفه‌ای را که از فلسفه یونان یا فلسفه‌های دیگر، تأثیر پذیرفته است و با این وجود، بسیاری و بلکه بیشتر آموزه‌هایش با اسلام سازگاری دارد (همانند فلسفه ملاصدرا)؛ نمی‌توان فلسفه اسلامی خواند؟





● این مطلب را، به صورت قضیه شرطیه، می‌پذیریم. اما از کسی که چنین تلقی‌ای دارد، دو چیز می‌خواهم که اگر بتواند این دو خواسته را برآورده کند این تلقی هیچ مشکلی ندارد. نخست این که وقتی کسی می‌خواهد؛ برای مثال از مدعاهای قرآنی و روایی دفاع عقلانی بکند، بالطبع - در حوزه معرفت‌شناسی - باید دیدگاه خاصی در باب توجیه و در باب علم داشته باشد و - در فلسفه منطقی - باید دیدگاه خاصی در باب نظریه صدق و - در باب هستی‌شناسی - باید دیدگاه خاصی، دست کم درباره علی بودن نظام هستی، داشته باشد؛ نظام جهان را باید نظام علی-معلولی بداند. هرگاه این فیلسوف، با نظریه‌ای که در فلسفه منطقی، معرفت‌شناسی، یا هستی‌شناسی برگزیده است، ادعا کند که من بر اساس این مبانی و در فرایند یک سیر آزاد عقلانی دیدم و دریافتم که آنچه من می‌گویم با مفاد قرآن و روایات هم سازگاری دارد و از آغاز نیز مبنا را قرآن و روایات قرار نداده بودم، در آن صورت، هیچ ایراد و اشکالی به کار او وارد نیست، اما باید دانست که مبانی پیش‌گزیده او در فلسفه منطقی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و وجودشناسی، او را به این نتایج رسانده است و اگر مبانی او در معرفت‌شناسی، فلسفه منطقی و هستی‌شناسی را در معرض نقد قرار گیرد و به چالش کشیده شود و او ناکام و ناتوان در پاسخ‌گویی به این نقدها، تنها به این دلیل که جز بر پایه این مبانی نمی‌تواند مدعاهای قرآن و روایات را اثبات کند، هم‌چنان بر آن مبانی پیش‌گزیده پافشاری کند، دیگر نمی‌توان او را فیلسوف نامید.

اگر به واقع فیلسوف است، باید در باب مبانی تاب و توان بحث و جدل داشته باشد؛ یعنی بتواند در فلسفه منطقی از نظریه صدق مطابق با واقع و در هستی‌شناسی از علی و معلولی بودن جهان هستی و - به طور کلی - در معرفت‌شناسی از یک نظریه خاص، برای مثال مبنای گرویی^{۴۱}، دفاع کند و اگر نتوانست دفاع کند، باید از آن دست بردارد.

خواسته و به عبارتی نکته دوم این است که این گفته را نمی‌پذیریم که چون

بیشتر (برای مثال هشتاد درصد) فلسفه یک فیلسوف با قرآن و روایات موافق است، پس فلسفه او اسلامی است. به نظر من، اگر هشتاد درصد هم خوانی و موافقت وجود دارد، ولی نسبت به بیست درصد دیگر قرآن و روایات ساکت اند، اشکال ندارد؛ چراکه ممکن است نتوانم کل قرآن و روایات را توجیه عقلانی بکنم، اما اگر در آن بیست درصد باقی مانده، حتی یک فخره ناسازگار با عقل باشد، نه خردگریز، بلکه خردستیز است. در آن صورت اسلامی بودن آن فلسفه قابل دفاع نخواهد بود. اگر این دو شرط باشد، من می پذیرم و در آن صورت می گویم که فلسفه ای داریم که فلسفه دینی است. حال، برای این که این فلسفه دینی، اسلامی هم باشد باید بتواند ویژگی های دین اسلام را به لحاظ عقلانی اثبات کند، و اگر نتواند، تنها یک فلسفه دینی است.

○ گویا برداشت استاد از فلسفه اسلامی این است که هم چنان که اسلام مقدس است، فلسفه اسلامی هم نزد کسانی که فلسفه اسلامی را قبول دارند، مقدس تلقی می شود؛ در حالی که من فکر نمی کنم کسی به چنین قداستی اعتقاد داشته باشد؛ چرا که حتی در فقه و تفسیر که بی گمان اسلامی بودن آنها به اعتقاد کسانی که فقه اسلامی را قبول دارند، مسلم است، قداست اسلام را به آنها سرایت نمی دهند؛ چه رسد به این که بخواهند به فلسفه سرایت بدهند. آیا تنها زمانی می توان ادعا کرد که اسلام در شکل گیری این فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده است که دست آورده های این فلسفه مورد قبول و رضایت شارع باشد؟

● در ضمن هم چنان که دین به دفاعیه نیاز دارد، علم هم می تواند به دفاعیه ای نیاز داشته باشد. پس، اگر در عبارت سیر آزاد عقلانی، «آزاد» را به معنای مطلق بگیریم، هیچ فلسفه ای امکان ندارد، در هر صورت، بشر محدود است و ناگزیر به گزینش است و در این گزینش، بسیاری از





عوامل غیر معرفتی و غیر عقلانی دخالت دارد. در این میان، اسلام و باورهای دینی هم می‌تواند یکی از آن عوامل انتخاب‌کننده باشند.

ادعا شده که فیلسوفان اسلامی، هرگز به فلسفه قداست نداده و حتی فقه را که بی‌گمان اسلامی‌تر از فلسفه است، قدسی و مقدس نمی‌دانند. در پاسخ باید بگوییم که اگر حوصله داشتیم که اسناد و مدارک تاریخی را ارائه بدهیم، نشان می‌دادم که از زمان کندی تاکنون چه بسیار انسان‌ها را تنها به این دلیل که با فلسفه مخالفت کرده‌اند، به زحمت و مشقت انداخته‌ایم؛ در فقه نیز این‌گونه بوده است.

به عقیده من شما بسیار خوش‌بینانه به تاریخ نظر می‌کنید، اما به واقع تاریخ گواه من است، نه گواه شما؛ اگر به واقع، به فلسفه اسلامی قداست داده نشود، مشکلی نخواهیم داشت و در این صورت، این دغدغه ناپجا خواهد بود.

هم‌چنین ادعا شده است که مورد رضایت شارع بودن، در اسلامی بودن فلسفه دخالتی ندارد. پاسخ این اشکال و ادعا این است که اگر عدم دخالت رضایت شارع، به این معناست که برای یک مدعای شارع، دلیل ضعیف اقامه کرده باشید، می‌پذیریم؛ یعنی بگویید که اگر برای یک مدعای شارع دلیل ضعیفی ارائه شود به اسلامی بودن فلسفه، خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ برای مثال اگر برای اثبات وجود خدا، اثبات معاد جسمانی، اثبات معاد روحانی، اثبات ضرورت نبوت، یک دلیل ضعیف فلسفی اقامه شود، این هم‌چنان، اسلامی بودن فلسفه را محفوظ نگه می‌دارد، اما اگر باور فلسفی من اساساً با مدعای شارع ناسازگار باشد، در این جا نمی‌پذیریم که اسلامی بودن فلسفه‌ام خدشه‌دار نمی‌شود. اگر در فلسفه ادعا و باوری را مطرح ساختید و دیگران نشان دادند که اگر بخواهید به ادعا و باور خود ملتزم باشید، فلان آیه قرآن را نباید بپذیرید و باید آن را رد کنید، در آن صورت، نمی‌توانید هم‌چنان فلسفه خود را اسلامی بدانید.

بنابراین، باید معنای مرضی نبودن روشن شود. به نظر من، بعضی از

مطالبی که در فلسفه اسلامی ما هست، در واقع با قرآن و روایات سازگار نیست و از این نظر معتقدم که اسلامی بودن آن مشکوک و مخدوش است. البته، این هم یک نزاع صغروی است و اگر به واقع چنین چیزی نیست، اشکال ندارد و شما در قسمت اول که فقط ادله تان برای مدعاهای شارح ضعیف است، هم چنان فیلسوف مسلمان هستید.

پرسش مهم و درس آموز دیگر این است که آیا سیر آزاد عقلانی به معنای مطلق کلمه، امکان دارد؟ در این جا به دو نکته اشاره می کنم؛ نکته اول این که کشیده شدن من - به علل و عوامل غیر معرفتی - به سوی بعض مسائل و کشیده شدن شما - به همان دلایل و عوامل - به سوی یک سلسله مسائل دیگر، با آزاد بودن سیر عقلانی منافات ندارد؛ دو چیز باید از هم تفکیک شود: یکی این که ما به چهار دلیل، ممکن است به جهت های مختلفی گرایش پیدا کنیم؛ گاه به دلیل سنخ روانی هر یک از ما که با هم فرق می کند، گاه به دلیل تعلیم و تربیت - به ویژه تعلیم و تربیت در دوران کودکی مان و گاه به دلیل مسائل ژنتیک و گاه هم به دلیل سَنَمان. این چهار عامل یا دلیل، تاثیر جدی دارند در این که برای مثال، در فلسفه من به سراغ مسئله جبر و اختیار بروم و شما به سراغ مسئله وجود خدا بروید؛ دیگری هم به سراغ مسئله ربط و نسبت آزادی و عدالت برود. این عوامل چهارگانه یا بعضی از این عوامل، سمت و سوهای ما را دگرگون کرده اند. آزاد بودن به این معنا نیست که تو به سمت دل خواه خود و من هم به سمتی دیگر نروم؛ چه بسا شما به چند مسئله فلسفی می پردازید و من به مسائل فلسفی دیگر، ولی مسئله بر سر این نیست. آزاد بودن به این است که وقتی به مسئله جبر و اختیار پرداخته ام اگر کسی از من دلیل خواست، حاضر باشم که دلیل اقامه کنم و اگر او در دلیلم خدشه و مناقشه کرد، بتوانم دلیل را عمیق تر بکنم؛ یعنی مقدمات دلیل را برای او برهانی کنم و همین گونه تا به آخر.

آزاد بودن به این معنا نیست که همه ما به سراغ یک مسئله برویم، بلکه





به این معناست که هر کدام در هر مسئله‌ای که در آن مسئله ادعای فلسفی داریم، بتوانیم بر ادعای فلسفی خودمان حجت بیاوریم. من درباره چیزهایی دغدغه دارم و شما درباره چیزهایی دیگر؛ هر کدام از ما دغدغه‌هایی در زندگی داریم و به دنبال آن مسائل می‌رویم و این با آزاد بودن سیر عقلانی منافاتی ندارد. منافات در جایی است که در مسئله خاصی که دغدغه شما بوده است، نظری می‌دهید و برای نظر خود دلیلی ندارید یا دلیل ضعیفی برای خود بیاورید و هم‌چنان بر مدعای خود پافشاری کنید. در این جا، شما نه فیلسوف هستید و نه آزاد.

نکته دوم این است که آزادی مطلق امکان ندارد. به این معنا که ما نمی‌توانیم از آن شاکله اصلی خودمان به بیرون پرواز کنیم؛ ما در درون این شاکله پرواز می‌کنیم؛ زیرا فرق فیلسوف و غیر فیلسوف در این جا است که وقتی به فیلسوف یادآور می‌شوی که به فلان عقیده - نه به مقتضای دلیل، بلکه به مقتضای یک علت غیر معرفتی - معتقد شده‌ای، او به سراغ یافتن دلیل این مدعا می‌رود، ولی غیر فیلسوف هم‌چنان بر گفته خود پای می‌فشارد. به بیان دیگر، من فرق اساسی یک فرد فیلسوف مشرب را با کسی که فیلسوف نیست در این می‌دانم که هر دو چه بسا بعضی از باورهایشان بر علت معرفتی مبتنی نباشد، بلکه بر اساس علل غیر معرفتی مبتنی باشد، ولی فرد فیلسوف مشرب، وقتی بداند دلیلی ندارد و یک علت غیر معرفتی او را به پذیرش این باور کشانده است، اعتراف می‌کند که برای این مطلب، دلیلی ندارم و می‌کوشد برای مدعای خود ادله‌ای فراهم آورد، اما آن که مشرب فلسفی ندارد، اعتراف نمی‌کند که علت‌های غیر معرفتی او را بدان جا کشانده است.

به دیگر سخن، اگر من فیلسوف مشرب باشم و دریابم که علت‌های غیر عقیدتی، مرا را به فلان عقیده معتقد کرده است، نسبت به دیگران که به عقیده‌ای مخالف عقیده من باور دارند، هیچ تحکمی ندارم و از موضع بالاتری به آنها نمی‌نگرم؛ چراکه می‌گویم من در تأیید و یا اثبات ادعای

خود دلیل ندارم و تو هم اگر برای نقیض آن، دلیل نداشته باشی، تازه مثل من می شوی. علل غیر معرفتی و آن چهار عامل که برشمردم در باورهای ما خیلی دخیل اند؛ بنابراین، اگر فیلسوف مشرب هستیم، باید نسبت به دیگران که به علل غیر معرفتی به باورهای مخالف و متضاد با عقیده ما معتقدند، مدارا کنیم.

○ اگر پشتوانه مدعیات دینی را بگیریم، به واقع چه چیزی جایگزین آن می توان کرد؟ به نظر می رسد با رویگری که شما دارید، تنها باورهای آرامش بخش دینی را از آدمی گرفته و چیزی هم جایگزین آن نمی کنید.

● در پاسخ باید گفت که آیا باورهای دینی آرامش بخش اند یا استدلال های فلسفی ای که به سود باورهای دینی اقامه می کنیم؟ من می پذیرم که باورهای دینی آرامش می دهند و می پذیرم که «أَلَا بَدَّكَرَ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^{۴۲}؛ دل آرام گیرد به یاد خدای، اما نمی پذیرم که به جای «أَلَا بَدَّكَرَ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^{۴۳} بگویند که «الابأبثات وجود الله بالبراهنة هلی وجود الله تطمئن القلوب». گاه ادعا می شود که وقتی پای عقل در میان بیاید، عقل گونه ای، شکاکیت و سیر دیالکتیکی ذاتی جبلتی دارد؛ عقل در برابر هر تزی، آنتی تزی دیگری می نهد و اگر بخواهی تعارض آن آنتی تزی را با یک سنتز جدید برطرف کنی، در مقابل آن سنتز هم باز یک تزی جدیدی می گذارد و... .

من قبول می کنم که باورهای دینی به واقع آرامش بخش اند و نباید آنها را بی جهت از مردم بگیریم، ولی باورهای دینی کجا و فلسفه ای که خود را مدافع دین و باورهای دینی می داند، کجا! به باور من برای برقراری این نوع ارتباط دلیلی نداریم؛ همان گونه که پیشتر گفته شد، بیشتر آنها که به واقع مشی فلسفی جدی دارند، آرامش اولیه شان را از دست می دهند؛ بنابراین، دین آرامش می آورد، نه فلسفه ای که ادعای دفاع از دین دارد. من آرامش زایی را درباره باورهای دینی (و نه فلسفه) قبول دارم. در





مقاله 'تقریر حقیقت یا تقلیل مرارت'^{۴۴} نیز به این نکته مهم پرداخته ام که آیا آرامش و سلم و صلح، همان سکون من حیث هی طمأنینه، مطلوب است یا باید طمأنینه و آرامش از حقیقت سرچشمه بگیرد، نه از توهم. آیا برای شما مطلوب است که مردم آرامش بیابند، هرچند با خیال‌ها و هزیان‌ها و اسطوره‌ها و خرافات خودشان؛ یا آرامشی مطلوب است که از سر - وقوف و آگاهی به - حقیقت باشد. البته، این بسیار با اهمیت و تأمل برانگیز است که وقتی بیان حقیقت و آگاهی از واقعیت، تلخی‌ها را بیشتر کند و به آرامش خلل و خدشه وارد سازد، در این جا چه باید کرد؟ اگر کم کردن تلخی‌ها، رجحان اخلاقی داشته باشد. باید حقیقت را کتمان کرد، اما اگر تقریر و بیان حقیقت راجح باشد، باید حقیقت را تقریر کرد؛ هرچند از شدت تلخی‌ها نگاهد و حتی اگر تلخی‌ها را بیشتر کند. این بحث، نزد فیلسوفان اخلاق و تا حدی روان‌شناسان اخلاق، بحثی پیچیده است که در برخورد با حقیقت چه باید کرد. برای مثال، مادری را تصور کنید که در بستر بیماری افتاده و تا چند وقت دیگر از دنیا می‌رود، و به اشتباه می‌پندارد که تنها فرزندش هنوز زنده است و ما با وجود این که می‌دانیم فرزند او کشته شده است، به او واقعیت را نمی‌گوییم و او را مطمئن می‌سازیم که فرزندش زنده است و با این کار او با شادی و شمع به انتظار مرگ می‌نشیند، و در آخرین لحظات عمر، غم از دست دادن فرزندش او را بیش از این آزار نمی‌دهد، به واقع در موقیت‌هایی از این دست چه باید کرد؟ آیا بایستی حقیقت را به او گفت و ناراحتی‌های او را بیشتر کرد یا باید حقیقت را کتمان نمود تا رنج و مرارتش زیاد نشود.

بحث‌های بسیار پیچیده‌ای در این جا هست. حتی اگر توهم آرامش‌زا باشد، نباید گفت حال که توهم آرامش‌زاست، باید آن را حفظ کرد؛ زیرا توهم و هذیان و به گفته روان‌شناسان، illusion است و بالاخره چیزی است که واقعیت ندارد.

بحث دیگر درباره دفاع از دین با و به وسیله فلسفه است. دفاع امر

مطلوبی است، اما گاه دفاع به گونه‌ای است که انسان دل سوز، در می‌یابد که به واقع این دفاع در کل سودی در بر نداشته است. فرض کنید که من گلخانه‌ای دارم و شما نیز گلخانه‌ای آن سوتر دارید. من ادعا می‌کنم که عطر گل‌های گلخانه من از عطر گل‌های گلخانه شما بهتر و خوش‌بوتر است، ولی شما عطر گل‌های گلخانه خود را بهتر می‌دانید؛ بر سر این مطلب بحث و مناقشه می‌کنیم و با هم درگیر می‌شویم و حتی به زدو خورد می‌پردازیم و سرانجام وقتی که به گلخانه‌های خود برمی‌گردیم، چنان در این درگیری طولانی عرق کرده‌ایم که جز بوی عرق بدن‌هایمان هیچ بوی خوشی را از گل‌های گلخانه نمی‌شنویم؛ در واقع، بر سر عطر این گل‌ها با هم درگیر بودیم، ولی چنان بوی بد عرق که حاصل آن گلاویز شدن و درگیری است، زیاد است که هرگز چنان عطر و بوی خوشی را استشمام نمی‌کنیم.

به نظر من، این نظر و نظریه اساسی غزالی نیز هست، البته مثال آن از من است. وقتی ما می‌خواهیم از دین دفاع بیرونی بکنیم، در این دفاع بیرونی چنان عرق رقابت‌ها، منافست‌ها، رقابت‌جویی‌ها، تقلب‌ها و تغلب‌ها (غلبه‌جویی‌ها) می‌شویم که حتی وقتی وجود خدا را اثبات می‌کنیم و منکر خدا را منکوب می‌کنیم و به خودمان برمی‌گردیم، اساساً از خودمان متفر می‌شویم و آن صفا، لذت و بهره‌مندی را که باید از وجود خدا ببریم، نمی‌بریم.

من بر این باورم که کسی که در دفاع بیرونی از دین استاد است، از دین و دینداری‌اش چندان حظ و بهره‌درونی نمی‌برد. در جریان دفاع بیرونی از دین، حسادت‌ها، رقابت‌جویی‌ها و اخلاق ناپسند بسیاری جلوه می‌کند که سبب می‌شود گاه آدمی نوعی کدورت درونی پیدا کند.

بنابراین، چندان هم نباید دغدغه دفاع بیرونی از دین داشت. اگر هزینه این دفاع بیرونی، خراب شدن درون من باشد، این دفاع بیرونی بسی بی‌فایده خواهد بود. اگر کسی به سلامت روان‌شناختی‌اش بیندیشد و یا برای کمال اخلاقی‌اش ارزش قائل باشد، و یا جامع هر دو باشد و هم به





سلامت روان شناختی و هم کمال اخلاقی اش علاقه مند باشد، از دفاع های بیرونی بسیار گریزان خواهد بود. حقیقت آن است که در اثر این دفاع ها، همیشه نوعی کدورت و عدم سلامت به دنیای درون آدمی رخنه می کند.

به باور من، اگر بخواهیم در راستای کمال معنوی گام برداریم، ابتدا باید جنگل اندیشه هایمان را از خطا و آلودگی ها هرس کنیم و آنگاه چند درخت حقیقت در آن بکاریم؛ حال، اگر کسی با تشکیک ها و پرسش هایش جنگل اندیشه ها و باورهایمان را از خطا و آلودگی هرس و پاک و پاکیزه کرد، اما در آن درخت حقیقتی غرس نکرد، نباید بگویید که کار اول را هم نباید می کرد. همین که یک فیلسوف شما را از درافتادن در ورطه خطاهایی نجات دهد، به شما خدمت کرده است. به کسی که موارد خطا و اشتباه در عقیده تان، روش تان و... را به شما گوش زد می کند، می گویند که چه چیزی به جایش می گذارید؟ می گویم راستش خودم هم نمی دانم؛ در این صورت، نگویند به ما خیانت کرده ای؛ زیرا من دست کم یک گام شما را به پیش برده ام و جنگل اندیشه هایمان را از خطاها پاک و پاکیزه کرده ام؛ اگر نتوانستم به جایش درخت حقیقتی بکارم، گام اول را نباید نادیده بینگارید. من خواستم به این صورت از امام فخر رازی دفاع کنم، او به واقع، بسیاری از خطاها را در فلسفه ما نشان داد و خدمت بزرگی کرد، گرچه نتوانست حقیقتی به جایش بنشانند.

نکته پایانی این که به نظر من و شما خدا واحد است؛ حال، اگر خدا واحد است، هر چیز غیر خدایی نباید پرستیده شود. بی شک، تنها یک خدا باید پرستیده شود. حال اگر یک خدا را باید پرستید، من باید به این فکر کنم که چون می خواهم موحد بمانم، تنها یک خدا را باید پرستم. از سویی، عقیده ای که در ذهن من وجود دارد، هر چند عقیده به وجود خدا باشد، خدا نیست. به عبارت دیگر، عقیده به وجود خدا، غیر از خداست. بنابراین، اگر بناست تنها خدا را پرستم، حتی عقیده به وجود خدا را هم نباید پرستم؛ چه برسد به دیگر عقیده ها. بنابراین، حتی

کلمة الله نباید رقیب الله شود؛ فقط الله را باید پرستید. اگر بناست خدا را پرستیم، عقیده ما هم عقیده ماست و اگر خودمان خدا نیستیم، عقیده ما هم خدا نیست و نباید آن را پرستش کرد.

اما وقتی می‌گوییم عقیده به وجود خدا را نباید پرستید، به این معنا نیست که از پرستش خدا دست برداریم؛ چراکه فقط خدا را می‌پرستید و غیر خدا را نمی‌پرستید و برای عقیده به وجود خدا نیز حق و مقام الوهیت قائل نیستید. بنابراین، اگر کسی عقیده‌ای را درباره وجود خدا نقد کند، نباید تعصب و رزید، بلکه باید با او سخن گفت و به استدلال اش گوش داد. عقیده را پرستش نکردن به این معنا نیست که بی‌درنگ از عقیده و دین خود دست برداریم؛ درباره کسی که از عقیده اش دست برمی‌دارد نمی‌توان گفت که او هویت دارد؛ چراکه مهم‌ترین هویت فرهنگ آدم عقیده او است.

نپرستیدن یک عقیده به این معناست که اگر آن عقیده در معرض نقد واقع شد، به نقد گوش فرا بدهید؛ اگر توانستید غلبه کنید، نقد را نپذیرید و اگر نتوانستید، از عقیده تان دست بردارید.

متأسفانه در زندگی دین‌داران ادیان و مذاهب، تضادی مشاهده می‌شود. از سویی می‌گویند که ما تنها خدا را می‌پرستیم و از سویی اجازه نمی‌دهند هیچ‌کسی برخی از عقیده‌ها را نقد بکند. پس، معلوم می‌شود عقیده پرستی می‌کنند و برای هر چیزی که اجازه نقد آن را نمی‌دهند، قداست قائل‌اند. این دو با هم ناسازگار و در تعارض‌اند. بنابراین، اگر بخواهیم بت پرست نباشیم، باید از عقیده پرستی دست برداریم.

اعتقاد به کلمة التوحید، غیر از پرستش خداست و به بیان بهتر، خداشناسی، غیر از خداپرستی است؛ چه بسا کسانی که خداشناسند، اما خداپرست نیستند و از آن طرف چه بسا کسانی که خداپرستند، ولی خداشناس نیستند. اعتقاد به وجود خدا، غیر از پرستش خداست؛ پرستش خدا، اختصاص به خدا دارد، اما ایمان و عقیده به وجود خدا، یک امر ستودنی است اما پرستیدنی نیست.



پی نوشت ها:

۱. سوره زمر (۳۹)، آیه ۲۹.

2. Tertullianus(Ca155-230)

۳. سوره زحرف (۴۳)، آیه ۵۵. این آیه به جریان کفرورزی فرعون و غرق شدن او در آب اشاره دارد.

۴ همان.

۵ همان.

۶. بگذریم از این که خداوند در قرآن می گوید: خود سایه را هم ما خلق کرده ایم.

۷ سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۳.

۸. قید عقلانی آن را می افزاییم؛ چراکه ما سیر آزاد تجربی و نیز سیر آزاد تاریخی نیز داریم که محل بحث ما نیست. ما

به سیر فکری آزاد با قید عقلانی فلسفه می گوئیم، مگر این که فلسفه را چیز دیگری بدانیم.

۹. نحن ابتناء الدلیل حیث مال تمیل

۱۰. نک: عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره اول و دوم،

پاییز و زمستان ۱۳۸۳، ص ۲۷-۴۳.

۱۱. نک: عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»

۱۲. سوره نمل (۲۷)، آیه ۸۸.

۱۳. سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۲۲.

۱۴. سوره قصص (۲۸)، آیه ۸۸.

۱۵. سوره نساء (۴)، آیه ۸۲.

۱۶. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»

17. consistency

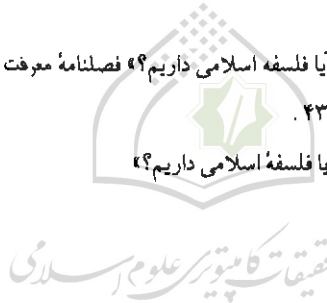
18. *Must God Remain Greek*

۱۹. سیر غیر فکری هم داریم.

۲۰. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»

21. essentialism

22. morality and religion



۲۳. غیر از مباحث نفس کتاب شفا و اشارات و نبات، تا کنون دوازده رساله مستقل درباره نفس از ابن سینا شناخته شده است.

۲۴. سوره توبه (۹)، آیه ۱۲۲.

25. epistemologists

26. telepathy

27. precognition

28. revelation

29. inspiration

۳۰. سوره نمل (۲۷)، آیه ۸۸.

31. common sense

32. function

33. epistemologic

34. consistency

35. universe of discourse



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۳۶. سوره نساء (۴) آیه ۷۷.

۳۷. سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

۳۸. سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

39. subjective

40. objective

41. foundationalism

۴۲. سوره رعد (۱۳)، آیه ۲۸.

۴۳. همان.

۴۴. نک: ملکیان، مصطفی، راهی بدرهائی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ص ۹-۲۵.

