

ملاحظات‌ی در سیر تطورات عنوان «فلسفه» در جهان اسلام

فردین جمشیدی مهر^۱، عارف دانیالی^۲

چکیده

فلسفه علمی برهانی است برای شناخت حقایق هستی، از آن جهت که موجودند. چنین معرفتی در عنوان خود، هیچ اشاره‌یی به امر قدسی و الهی ندارد. اما در جهان اسلام بتدریج فلسفه با قیود دینی و الهی همراه شد که سرآمد این قیود، قید «اسلامی» است. تعبیر «فلسفه اسلامی» در چند دهه گذشته مورد پرسش متفکران قرار گرفت و هر کدام در توجیه آن نظری ارائه کردند. بنظر میرسد برای بررسی دقیقتر حقیقت فلسفه اسلامی، لازم است نخست از لحاظ تاریخی ریشه آن را مورد مذاقه قرار دهیم. بعد از آنکه در نهضت ترجمه، نوبت به ترجمه کتب فلسفی یونانی رسید، عنوان «فلسفه» بدون هیچ قید و وصفی در جهان اسلام رواج پیدا کرد. کندی اولین فیلسوف مسلمان، فلسفه را جز با قید «اولی» بکار نبرد. البته او برای فلسفه، نقشی مانند دین قائل بود که میتواند انسان را به اوج کمالات الهی نایل گرداند، اما بهر حال، وی جز «فلسفه» و «فلسفه اولی» تعبیر دیگری انتخاب نکرد و بکار نبست. فارابی که در بسیاری از زمینه‌ها ابتکار خویش را نشان داده، نخستین فیلسوف و همچنین از معدود فیلسوفان مسلمانی بود که

۹۳

۱. استادیار گروه الهیات (فلسفه)، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران (نویسنده مسئول)؛ fjamshidi@gonbad.ac.ir
۲. استادیار گروه الهیات (فلسفه)، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران؛ aref_danyali@gonbad.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.2.6.5

فلسفه را با صفاتی که بار ارزشی و دینی داشت، توصیف کرد. او حتی فلسفه را به طبقات مختلف تقسیم نمود و برخی از مراتب فلسفه را خسیس، و بعضی را شریف میدانست؛ یا برخی را ناقص و بعضی را کامل توصیف میکرد. بر همین اساس، میتوان گفت فارابی در دینی کردن فلسفه نقشی مهم ایفا کرده است. بعد از او، فیلسوفان مسلمان از قیود و توصیفاتی متعدد برای فلسفه بهره گرفتند. ابوحنیفان توحیدی از تعبیر «فلسفه عالی» استفاده کرد، اخوان الصفا تعبیر «فلسفه روحانی» را بکار بردند، حتی ابن سینا در برخی از مواضع، ترکیب «فلسفه الهی» را ارائه کرده و همچنین، از «فلسفه مهذب» و «فلسفه غیرمهذب» و «فلسفه مشرقیه» سخن گفته است. غزالی - که معارضت وی با فلسفه عیان است - «فلسفه الهیون» را مطرح کرد. «فلسفه اعلی»، «فلسفه حسنه» و «فلسفه حق»، توسط فخررازی، ابن طبیب و شهرزوری معرفی شد. شیخ اشراق نیز «فلسفه اشراقی» را که اشاره به شیوه و روش فلسفه او داشت، عرضه نمود. جالب اینست که هیچیک از این تعبیر، بار ارزشی، دینی و قدسی نداشتند و هر یک به وجهی از وجوه فلسفه مدنظر فیلسوفان اشاره دارد. اما میرداماد، فیلسوف مشائی عصر صفوی، کسی بود که - برخلاف اکثر فیلسوفان مسلمان که فلسفه را همان حکمت میدانستند - برای فلسفه، شائی نازلتر و خسیستر از حکمت قائل شد. او فلسفه را همان میراث یونانیان میدانست که در پرتو تعالیم اسلامی ارتقا یافته و به حکمت تبدیل شده است. به اعتقاد او، فلسفه هرگز نمیتواند به مقام حکمت ارتقا یابد، مگر در پرتو دین اسلام و تعالیم عالی آن. میرداماد کسی بود که برای نخستین بار، اصطلاح «فلسفه اسلامی» را بکار برد و مراد او از فلسفه اسلامی، همان حکمتی است که آن را شریفتتر و کاملتر از فلسفه یونانی میشمرد. میرداماد خود را در ریاست بر فلسفه اسلامی شریک ابن سینا و در مقام تعلیم فلسفه اسلامی، شریک فارابی تلقی میکرد. بعد از میرداماد، تا دوران معاصر، تعبیر فلسفه اسلامی مهجور ماند. حتی در عصر حاضر، فیلسوفی مانند علامه طباطبایی از آن تعبیر استفاده نکرده بلکه بجای آن، از تعبیر «فلسفه اسلام» یا «فلسفه الهی اسلام» بهره برده که از نظر بار معنایی میتواند با «فلسفه اسلامی» متفاوت باشد. عبدالرحمن بدوی و استاد مطهری تقریباً بصورت همزمان، یعنی در دهه سی شمسی، مصادف با

دهه ۱۹۵۰ میلادی، اصطلاح «فلسفه اسلامی» را رواج دادند. نتایج پژوهش حاضر نشان میدهد که آنچه معاصران در توجیه عنوان فلسفه اسلامی تعریف میکنند، با آنچه میرداماد از فلسفه اسلامی مدنظر داشت، کاملاً متفاوت است. این نوشتار در جمع‌آوری اطلاعات بشیوه اسنادی، و در تحلیل آنها، بر اساس شیوه تاریخی، توصیفی و منطقی نگاشته شده است.

کلیدواژگان: فلسفه، فلسفه اولی، حکمت اسلامی، فلسفه اسلامی، میرداماد.

مقدمه

«فلسفه اسلامی» تعبیری رایج است که امروزه در مراکز علمی بسیار بکار میرود. این تعبیر برای سنتی از فلسفه بکار گرفته میشود که ذیل خود نام اندیشمندانی بزرگ مانند کندی، فارابی، ابن‌سینا، شیخ‌اشراق، میرداماد، ملاصدرا، حکیم سبزواری، علامه طباطبایی و دهها شخصیت برجسته دیگر را بخاطر می‌آورد. این سنت فلسفی پایبند به دین و اغلب، مبین و موجه باورها و تعالیم دین اسلام است؛ اگرچه میزان پایبندی و نحوه تبیین باورها در این شخصیتها، یکسان و یکنواخت نیست، اما همگی حدود و ثغور دین را محترم دانسته و به آن توجهی ویژه دارند، تا جایی که گاه گمان میشود هر کدام از آنها متکلمی - بجای فیلسوف - دین‌مدار بوده‌اند و چندان تفکر آزاد فلسفی در میان آنها رایج نبوده است. تفسیر اینکه مراد از فلسفه اسلامی چیست و چگونه میتوان فلسفه را با قید اسلامی همراه کرد، چند دهه‌یی است که در محافل علمی، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و هر کسی بگونه‌یی با آن مواجه شده است. برخی از اساس منکر قید اسلامی برای فلسفه‌اند؛ همانطور که قید اسلامی را برای فیزیک و ریاضی بیمعنا می‌شمارند (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۱۸). عده‌یی دیگر - با تأیید ضمنی دیدگاه قبل - فلسفه اسلامی را فلسفه‌یی میدانند که در بین مسلمانان رشد و نمو داشته و بهمین دلیل، معتقدند این فلسفه، فلسفه مسلمانان است نه فلسفه اسلامی (غفاری، ۱۳۷۹: ۷۲).

۹۵



گروهی نه‌تنها فلسفه، بلکه همه علوم حقیقی را از آن جهت که از قول یا فعل خداوند سخن می‌گویند، اسلامی تلقی میکنند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۹).

صرفنظر از قیل و قالهایی که در تفسیر «فلسفه اسلامی» مطرح است، نخست باید نقطه شروع این اصطلاح را بررسی کرد تا مشخص شود، مراد جاعل این اصطلاح چه بوده است. بنابراین، این پرسش مطرح میشود که اولین بار چه کسی اصطلاح «فلسفه اسلامی» را جعل کرده و منظور او از این تعبیر چه بوده است. برای رسیدن به پاسخ این پرسش، صرف جستجو در کتب فلسفی اسلامی کفایت نمیکند، بلکه لازم است صبغه فلسفه در جهان اسلام بررسی گردد و معلوم شود بعد از نهضت ترجمه در زمان خلفای عباسی، فلسفه از طرف اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، به چه صفاتی وصف شده است. ضرورت این بررسی در آنست که بعد از ظهور فلسفه در جهان اسلام، بتدریج فلسفه به صفاتی نیکو و در یک سیر صعودی، به صفاتی معنوی و الهی متصف گردید و این شیوه همچنان ادامه پیدا کرد تا جایی که میرداماد، فیلسوف مشائی مسلک عصر صفوی، برای نخستین بار این فلسفه را به «اسلامی» متصف نمود. بیقین، تعابیر پیش از میرداماد، بکارگیری اصطلاح فلسفه اسلامی را توسط او بیشتر توجیه میکرده و سبب میشده که پذیرش این اصطلاح هر چند بصورت عدم مخالفت - راحتتر صورت گیرد.

در این پژوهش، سیر تطورات اصطلاح فلسفه در جهان اسلام، از زمان کندی تا دوره معاصر مورد مطالعه قرار میگیرد و تعابیر و کلمات میرداماد در مقام جاعل اصطلاح فلسفه اسلامی - با دقت بیشتری بازخوانی میشود. بنابراین، پرسش اصلی نوشتار حاضر اینست که سیر تطور تاریخی عنوان فلسفه از فلسفه اولی تا فلسفه اسلامی چگونه بوده و چه تغییراتی در محتوا رخ داده است؟ لازم به یادآوری است که این تحقیق در حیطه کتب موجود در دو نرم‌افزار کتابخانه حکمت ۱ و ۲ از مجموعه نرم‌افزارهای علوم اسلامی نور صورت گرفته و منابع دیگر بررسی نشده است. پرواضح است که صرفاً از فیلسوفانی یاد میشود که فلسفه را به صفات نیکو متصف کرده‌اند.

اگرچه در تفسیر و توجیه اصطلاح فلسفه اسلامی، مقالات متعدد و کتب گوناگون نگاشته شده است، اما در هیچ منبع علمی اعم از مقاله، کتاب، پایان‌نامه و... سیر تطورات

عنوان فلسفه و صفات آن مورد کنکاش قرار نگرفته است. بنابراین، تحقیق پیش‌رو گام اول را در این زمینه برداشته است.

فلسفه و فلسفه اولی

کندی که در زمره اولین فیلسوفان مسلمان شناخته میشود، فلسفه را به امری که بار معنایی دینی و الوهی داشته باشد، متصف نکرده، و عنوانی که برای فلسفه دال بر تقدس دینی باشد، برگزیده است. هر چند کندی فلسفه را به علم به باریتعالی تعریف میکند و با این تعریف مسیر فلسفه را به جانب عالم الوهیت ترسیم مینماید (کندی، بی‌تا: ۳۰) و برای فلسفه شأنی هم‌تراز با دین قائل است و تعالیم و آموزه‌های دین را همان محتوای معرفت فلسفی میداند (همان: ۳۵)، اما باز هم نمیتوان فلسفه در اندیشه کندی را امری دارای تقدس شرعی دانست؛ اگر چه از حیث اقتضای ذات بشری، فلسفه واجب است، اما این وجوب با وجوب شرعی تفاوت دارد.

کندی گاهی فلسفه را بصورت مطلق بکار برده است؛ مانند «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة و أشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان» (همان: ۲۵) و گاهی آن را با افزودن قید «اولی» بکار میبرد؛ مثلاً مینویسد: «و أشرف الفلسفة و أعلاها مرتبة الفلسفة الأولى؛ أعنى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق» (همان: ۳۰).

قید «اولی» برای فلسفه، قیدی احترازی است که فلسفه را از سایر شاخه‌های علوم نظری، مانند ریاضیات و طبیعیات، متمایز میسازد. استعمال تعبیر «فلسفه» بصورت مطلق و نیز «فلسفه اولی»، به کندی اختصاص ندارد، بلکه قبل و بعد از او نیز بارها از این تعبیر استفاده شده است. بنابراین، مشخص میشود که کندی فلسفه را صرفاً معرفتی بشری میداند، بدون اینکه به دین و آیین خاصی وابستگی داشته باشد یا اساساً بتواند وابستگی پیدا کند. چنین معرفتی، صرفنظر از اینکه در کنار چه دینی قرار بگیرد، میتواند انسان را تا حد تشبه به خداوند، ارتقا دهد.

۹۷

فارابی پیشگام توصیف فلسفه به صفات کمالی

بنا بر آثار موجود، فارابی نخستین کسی است که برای تقدس بخشیدن به فلسفه گام برداشته است. او ابتدا فلسفه را همان حکمت معرفی کرد. حکمت واژه‌ی قرآنی و دارای بار معنوی است. وی مینویسد:

یونانیانی که این علم را داشتند، آن را حکمت بصورت مطلق - یا حکمت عظمی میخواندند... و کسی را که واجد این علم بود، فیلسوف مینامیدند و مراد از فیلسوف، کسی است که دوستدار و برگزیده برای حکمت عظمی باشد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۲).

بدین ترتیب و با توجه به نفوذ فارابی در میان فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان، زمینه برای الوهی کردن و تقدس بخشیدن به فلسفه فراهم شد. البته فارابی به این امر بسنده نکرد، بلکه به فلسفه صفاتی افزود که برای مخاطب مسلمان، رنگ و بوی دینی داشت. او ابتدا فیلسوف و فلسفه را به ناقص و کامل تقسیم کرد. به اعتقاد وی فیلسوفی که صرفاً در مقام نظر، امعان داشته باشد و نتواند فلسفه را در زمینه‌های دیگر بکار گیرد، فیلسوفی ناقص خواهد بود و اگر عکس این باشد، فلسفه و فیلسوف، هر دو کاملند:

و إذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيره كانت فلسفة ناقصة؛ اگر فلسفه صرفاً در مقام نظر باقی بماند و قوه استعمال و بکارگیری آن در علوم دیگر فراهم نشود، فلسفه ناقص است (همان: ۱۸۳).

فلسفه ناقص که در مقابل فلسفه کامل قرار دارد، شامل فلسفه بتراء، زور، و باطل میشود، که فارابی برای هر یک تعریفی ارائه میدهد.

فارابی فلسفه کامل را تنها برای کسانی ممکن میداند که استعدادی مناسب داشته باشند. از نظر وی، استعداد مناسب برای فلسفه به اینست که شخص دارای فهم نیکو بوده و قدرت تصور [درست] اشیاء را داشته باشد؛ خوش حافظه باشد؛ در مسیر تعلم و یادگیری بر سختیها و مشکلات صبور باشد؛ طبعاً دوستدار صدق و اهل صداقت باشد؛ عدل را بیسندد و از اهالی آن باشد؛ لجباز نباشد و بر خواهش نفسانی خود اصرار نرزد؛ نسبت به مأكولات و مشروبات،

حریص نباشد؛ در طبع خویش، شهوات و درهم و دینار و آنچه از جنس این امور است را خوار و حقیر ببیند؛ بزرگوار باشد و از آنچه مردم ناپسند می‌شمارند، خود را از سر عزت نفس دور نگه دارد؛ ورع داشته باشد و به خیر و عدل متمایل باشد و از شر و ظلم و بدی گریزان باشد؛ برای امر درست، عزم قوی داشته باشد؛ مطابق قوانین و عاداتی که فطرتش طبق آن شکل گرفته، تربیت شود؛ صحیح الاعتقاد باشد و عقاید ملتی که در آن رشد کرده را بصورت صحیح باور داشته باشد و به افعال فاضله و نیکوی ملت خود تمسک جوید و در آنها خللی ایجاد نکند؛ متمسک به فضایل مشهور باشد و به افعال زیبایی که مورد پذیرش مشهور است، عمل نماید (همان: ۱۹۲).

فلسوفی که دارای این صفات باشد، چون کامل است، میتواند فلسفه‌یی کامل را تحقق بخشد. اگرچه فارابی در برشمردن این صفات، اسمی از دین نبرده، اما در یک جامعه مسلمان، تمام این صفات بیادآورنده کمالات اخلاقی دینی است. بنابراین، از دیدگاه یک شخص مسلمان، فردی با این ویژگیها، مقدس و الهی است. همین امر موجب میشود فارابی چنین فلسفه‌یی را پاکیزه و مهذب بداند. عبارت دیگر، اگر کسی استعدادی را که فارابی از آن سخن گفته، داشته باشد، فلسفه او به حقیقت نزدیکتر خواهد بود، زیرا نه از سر طمع به امور دنیوی حاصل شده است و نه حاصل بدفهمی، لجاجت، شهوت یا زیاده‌خواهی است. بنابراین، فلسفه کامل از نظر فارابی، منقطع از صفات و حالات فیلسوف نیست و نمیتوان از فیلسوف غیرمهذب، فلسفه‌یی الهی و مقدس انتظار داشت.

ابوحیان توحیدی و «فلسفه عالی»

ابوحیان نیز فلسفه را با حکمت گره زده و میگوید: فلسفه حب حکمت است و دوست داشتن حکمت، ممکن نیست مگر با جمع بین علم و حق و عمل به حق. هیچ قرابت و سنخیتی بین حکمت و طبیعتی که انسان در آن مؤثر بوده [یعنی ساخته دست انسان است] وجود ندارد (توحیدی، ۱۹۲۹: ۲۵۰). او چنین فلسفه‌یی را که تنها به حق توجه دارد و به آن عمل میکند، فلسفه عالی مینامد و میگوید: این فلسفه را از کلمات مفید ابوسلیمان استخراج کرده است (همان: ۲۶۰).

بنابراین، دیدگاه ابوحیان درباره فلسفه عالی، همان دیدگاه فارابی در مورد فلسفه کامل است؛ بشرطی که بتوان اثبات کرد که علم به حق جز با کمالات اخلاقی که فارابی آنها را بیان کرده، حاصل نمیشود.

میان «کامل» و «عالی» نیز قرابت معنایی وجود دارد، اگرچه کامل دال بر امری است که از هر خللی مبرا است، اما عالی لزوماً بدین معنا نیست و هر امری میتواند نسبت به معیاری، از درجه عالی برخوردار باشد، در عین حال که کاملتر از آن هم قابل تصور است. نکته مهم اینکه، به اعتقاد ابوحیان، میان حکمت و صنعت ارتباط و حتی سنخیتی وجود ندارد؛ بنابراین، حکیم منحصرأ کسی است که در علوم نظری عالم باشد و مطابق با علم خویش عمل کند، اما کسی که در صنعتی صاحب نظر است، فیلسوف و حکیم نیست. ابوحیان در دو موضع از تعبیر «الفلسفة الداخلة» استفاده کرده که خودش آن را به الهیات محض تفسیر مینماید. او در جایی مینویسد: «و جل النظر فی هذه المسألة علی ما انفرشت من الفلسفة الداخلة، أعنی الإلهیة المحضة» (همان: ۲۱۳). در اینجا هم قید «الداخلة» برای فلسفه دلالت بر هیچ امر کمالی و معنوی ندارد، بلکه اشاره به قسمی خاص از فلسفه است.

«فلسفه روحانی» اخوان الصفا

اخوان الصفا از «فلسفه روحانی» سخن میگویند. به اعتقاد آنها، در باب افلاک و ارتباطشان با عالم کائنات و طبیعت، سه نظر وجود دارد: برخی بر اساس رصد کواکب و سیارات و از طریق تجربه معتقدند حرکات افلاک دال بر حوادث این عالمند، بدون اینکه تأثیری در پدیده‌های این عالم داشته باشند. گروهی دیگر افلاک را مانند جمادات میدانند، بدون اینکه دلالت یا تأثیری بر این عالم داشته باشند؛ این گروه از دیدگاه اخوان الصفا اهل جدلند. اما گروه سوم که بر طریق فلسفه روحانی و علوم نفسانی سیر میکنند، بر این باورند که افلاک و حرکاتشان هم دال بر حوادث این عالمند و هم بر این عالم تأثیرگذارند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۱/ ۱۴۴-۱۴۵). بنظر میرسد با توجه به دو قسم دیگر، منظور اخوان الصفا از فلسفه روحانی، همین دانشی است که امروزه به اسم فلسفه می‌شناسند و بر اساس تعقل حکم میکند، نه بر اساس تجربه و جدل. اخوان الصفا که فلسفه روحانی را تأییدی الهی و عنایتی

۱۰۰



ربانی میدانند (همان: ۱۴۵)، بدلیل منزلت و جایگاه عقل، آن را از سایر علوم و دانشها -اعم از تجربی و جدلی- متمایز میدانند.

آنها موجودات را از حیث شرافت و کمال، در سه دسته طبقه‌بندی میکنند: در طبقه اشرف، موجوداتی قرار دارند که از نفس انسانی، شریفتر و کاملترند، مانند باری تعالی، عقول و ملائکه مقربین که صور مجرد از هیولا هستند. در طبقه ادون، موجوداتی قرار دارند که از نفس انسانی نازلتر و خسیسترند، مانند هیولا، طبیعت و همه اجسام. نفس انسان از جهت شرافت و کرامت در طبقه وسط و مابین اشرف و ادون قرار میگیرد. بر اساس این طبقه‌بندی، توجه نفس به موجودات دانی و نازل، سبب تولید علومی میشود که از طریق حواس کسب میشوند و نازلترین علومند، درحالیکه توجه نفس به موجودات اشرف و اکمل، یعنی موجودات روحانی، موجب کسب علوم شریفتر و روحانی میشود که این علوم از طریق عقل و بواسطه اقرار و بدون اینکه نیازمند بکارگیری حس باشند، حاصل میشوند؛ حتی علم نفس به خود نیز از همین طریق است (همان: ۲/ ۴۱۶-۴۱۵).

با توجه به اینکه فلسفه توجه به عالم بالاست، بدون اینکه نیازی به استعمال قوای حسی باشد، پس، قید «روحانی» برای «فلسفه» قیدی احترازی نیست که فلسفه‌یی را از فلسفه دیگر جدا کند، بلکه «روحانی» قید توضیحی است؛ یعنی -در زمانه زندگی اخوان الصفا- هر فلسفه‌یی بواسطه بکارگیری عقل و بینبازی از حس و خیال، روحانی بوده و علمی که به حس و خیال وابسته باشد، اساساً فلسفه محسوب نمیشد.

اگرچه اخوان الصفا علاوه بر علم و نظر، بر اخلاق و عمل نیز تأکید بسیار داشتند، اما -دست کم در مقام تبیین فلسفه روحانی- چیزی از تأثیر اخلاق بر فلسفه نمیگویند. بنابراین، ملاک روحانی بودن علم و فلسفه همین است که از قوه شریفتر، یعنی عقل که منور به نور الهی است، استفاده میکند.

بدیهی است که روحانی بودن فلسفه، فقط ناظر به اینست که انسان از قوه شریفتر (عقل) بهره گرفته و ربطی به محتوای فلسفه ندارد. بنابراین، ممکن است فلسفه روحانی اخوان الصفا، از دید فارابی، کامل یا ناقص باشد. عبارت دیگر، فلسفه روحانی هم با فلسفه کامل قابل جمع است و هم با فلسفه ناقص.

۱۰۱



ابن سینا و «فلسفه الهی»

ابن سینا نیز بتبع پیشینیان خود، فلسفه بمعنای عام را حکمت مینامد، بدون اینکه قیدی برای آن لازم بداند. به اصطلاح او، حکمتی که موضوع آن هیچ تعلق به تغیر و ماده ندارد مگر بالعرض، فلسفه اولی است. او میگوید: «و الفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية؛ فلسفه الهیه که معرفت ربوبیت است، جزئی از فلسفه اولی است» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۱؛ همو، ۱۹۸۰: ۱۷). بر همین اساس، اگرچه ابن سینا برای نخستین بار از فلسفه الهی سخن گفته، اما آن را نه برای تمام فلسفه، بلکه تنها برای بخش الهیات بالمعنی الاخص که به اثبات وجود خداوند و تبیین صفات و افعال او میپردازد، بکار برده است. بنابراین، او همانند کندی نه مانند فارابی- بخشهای مربوط به الهیات بالمعنی الاعم، یا مباحث مربوط به طبیعیات مانند علم النفس و ... را برای صفات کمالی متناسب نمیداند.

قطب الدین رازی در شرح نظر ابن سینا، فلسفه الهی را علم به احوال موجودات مجرد از جهت وجودشان تعریف میکند. او حکمت طبیعی را برای طبیعیات و فلسفه الهی را مربوط به مباحثی میدانند که ابن سینا در چهار نمط اشارات (یعنی نمط چهارم، پنجم، ششم و هفتم) آورده است و آن را اینگونه تقسیم میکند: این مباحث یا از احوالی که به ذات وجود ملحق میشود، بحث میکنند (یعنی تجرید؛ نمط هفتم) یا مربوط به احوالی است که بر وجود در قیاس با معلولات آن عارض میگردند. قسم دوم، یا اینگونه است که از احوال وجود از آن حیث که مبادی وجود است، بحث میکند (نمط چهارم، فی الوجود و علله) یا از جهت غایات وجود سخن میگوید (نمط ششم، فی الغایات)، یا اینکه نه از مبادی وجود سخن میگوید و نه از غایات وجود (نمط پنجم، فی الصنع و الابداع). از اینرو از دیدگاه قطب الدین رازی مصداق بارز فلسفه الهی که ابن سینا از آن سخن گفته، نمطهای چهارگانه (نمط چهارم تا هفتم) اشارات است (رازی، ۱۳۷۵: ۱/۳).

۱۰۲

بنابراین، فلسفه الهی بر تقدس فلسفه یا بخشی از آن دلالت ندارد، بلکه از آن حیث که موضوع بحث، خداوند، صفات و افعال اوست، به این قید مقید شده است.

ابن سینا در موضعی دیگر، از فلسفه مذهب و غیرمذهب نام میبرد. او در کتاب شفا و در مقدمه بحث موسیقی، توضیح میدهد که این فن صرفاً به ذاتیات علم موسیقی توجه دارد و



مبادی و اصول آن را بیان میکند؛ بنابراین، از مباحث مطول مربوط به عدد و فروع حساب و موارد این‌چنینی، پرهیز نموده و مینویسد:

فإن ذلك من سنة الذين لم تتميز لهم العلوم بعضها عن بعض، و لا انفصل عندهم ما بالذات و ما بالعرض؛ قوم قدمت فلسفتهم، و ورثت غير ملخصة، فاقتدى بهم المقصرون ممن أدرك الفلسفة المهدبة، و لحق التفصيل المحقق (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳-۴).

او در این فراز، از کسانی که در گذشته به فلسفه اشتغال داشته‌اند اما فلسفه‌ی ناخالص به‌ارث گذاشته و به جزئیات موسیقی و سایر علوم که خارج از حیطه فلسفه اولی است، پرداخته‌اند، و نیز گروهی از مقصران و کوتاه‌فکران که نتوانسته‌اند فلسفه مہذب و خالی از زوائد را درک کنند و به آنها اقتدا کرده‌اند، انتقاد میکند. منظور شیخ‌الرئیس از فلسفه مہذب، فلسفه‌ی است که موضوع، مبادی و مسائل آن، نسبت به علوم دیگر روشن بوده و از آنها متمایز شده است. در مقابل آن، فلسفه غیر مہذب، فلسفه‌ی است که موضوع و مسائل آن با علوم دیگر خلط شده و مسائلی که مربوط به فلسفه نیست، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (همانجا). بنابراین، توصیف فلسفه به مہذب و غیرمہذب هیچ بار ارزشی ندارد، بلکه به حدود و ثغور فلسفه نظر دارد.

ابن سینا در مواضعی دیگر از فلسفه‌ی سخن میگوید که آن را فلسفه مشرقیه مینامد و درباره آن میگوید:

مرا کتابی دیگر است که در آن، فلسفه را بنا بر آنچه در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب میکند، آورده‌ام و در آن جانب شریکان این صنعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده، آنگونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است. این کتاب، همان است که آن را به فی الفسفة المشرقیة موسوم ساختم (همو، ۱۴۰۴: ۱۰).

از جزئیات این کتاب - که جز بخش منطق آن باقی نمانده - اطلاعی در دست نیست، اما برای اهالی فلسفه اسلامی - با توجه به تصویری که از فلسفه اشراق و کلمه اشراق دارند - چنین تداعی میشود که این کتاب توجه بسیاری به کشف و شهود و طریق

عرفانی داشته باشد (فخری، ۱۳۷۴: ۱۷۸)، درحالیکه برخی معتقدند منظور ابن سینا از «مشرق» در این تسمیه، حکمای مشائی بغداد است که در مقابل مغربیین - که به حکمایی مانند اسکندر افروسی و یحیی النحوی اطلاق میشود - قرار دارند. خود ابن سینا در کتاب الانصاف میان این دو گروه، یعنی مشرقیین و مغربیین، به انصاف و حکمت برخاسته است (محقق، ۱۳۸۳: ۸-۹).

ابن رشد در کتاب تهافت التهافت این دیدگاه را تأیید کرده است. او که در پاسخ یکی از اشکالات غزالی ناتوان بنظر میرسد، مدعی شده که اشکال غزالی بر مبنای ابن سینا وارد است نه بر مبنایی که خودش برگزیده است. سپس، از قول کسانی که آنها را اصحاب ابن سینا مینامد، نقل میکند که ابن سینا اساساً به وجود مفارقات باور نداشته و این دیدگاه او در کلماتی که در مواضع متعدد درباره واجب الوجود بیان کرده، معلوم میشود. ابن رشد در ادامه میگوید: این دیدگاه ابن سینا در فلسفه‌یی که به فلسفه مشرقیه معروف شده، آمده است و اساساً وجه تسمیه این فلسفه آنست که بیان‌کننده مذهب اهل مشرق بوده است و آنها خدایان را تنها اجرام آسمانی میدانند (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۲۳۸-۲۳۷).

اگر این تفسیر از مشرق - که ناظر به مکان و جغرافیاست - صحیح باشد، از توصیف فلسفه به «مشرقیین» نیز هیچ معنای ارزشی فهمیده نمیشود و در مجموع نتیجه میشود که اساساً ابن سینا برای فلسفه شانی جز معرفتی بشری و غیرمقدس، قائل نبوده است.

فلسفه الهیون و تجمل به دین اسلام

غزالی از فلسفه الهیون سخن گفته است. منظور او از فلسفه الهیون، فلسفه کسانی است که به خداوند باور دارند. بنابراین، هر فیلسوفی که به خدا معتقد باشد، الهی است و فلسفه او نیز الهی خواهد بود. قید الهی برای فلسفه - که از جانب غزالی مطرح شده - فریبده است و انسان در مواجهه اول معنای ارزشی از آن میفهمد، درحالیکه غزالی در ادامه، همین فیلسوفان الهی را سرزنش و نکوهش میکند.

و قائل خامس يقول: ... و لکنی قرأت علم الفلسفة، و أدركت حقيقة النبوة، و أن حاصلها يرجع إلى الحكمة و المصلحة، و أن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق و تقيدهم عن التقاتل و التنازع و الاسترسال في الشهوات؛ فما أنا من العوام

الجهال حتى أدخل في حجر التكليف، و إنما أنا من الحكماء اتبع الحكمة و أنا بصير بها مستغن فيها عن التقليد!؟ هذا منتهى إيمان من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، و تعلم ذلك من كتب ابن سينا و أبي نصر الفارابي هؤلاء هم المتجملون بالإسلام. و ربما ترى الواحد منهم يقرأ القرآن، و يحضر الجماعات و الصلوات، و يعظم الشريعة بلسانه، و لكنه مع ذلك لا يترك شرب الخمر، و أنواعاً من الفسق و الفجور (غزالي، ۱۴۱۶: ۵۶۰-۵۵۹).

از دیدگاه او، فیلسوفان الهی مدعی هستند که حقیقت نبوت را دریافته‌اند. نبوت -بیاور این فیلسوفان- از روی حکمت و مصلحت الهی تحقق یافته و هدف از مناسک دینی و دستورات شریعت، که رهاورد نبوت است، چیزی جز این نیست که عوام‌الناس را از قتال و تنازع و فرو رفتن در شهوات منع کند (همانجا). بنابراین، چون هدف دین، این است و چون فیلسوف حقیقی بواسطه فلسفه‌یی که دارد، خود را از این امور دور نگه میدارد، نیازی به تقید به دین نیست، بلکه فلسفه کارکرد دین را در سطحی بالاتر دارد. غزالی میگوید: نهایت ایمان فیلسوفان الهی همین است و کسانی مانند ابن سينا و ابونصر فارابی، تنها آراسته به دین هستند و برای فریب باورهای مردم، تظاهر به دینداری میکنند. بر همین اساس، ممکن است چنین فیلسوف الهی‌یی به قرائت قرآن و حضور در نمازهای جماعت و تعظیم شریعت به زبان خود اقدام کند، اما از شرب خمر و انواع فسوق و فجور، دست بردارد (همانجا)، چراکه این امور برای عوام‌الناس مقدمه فرو غلطیدن در شهوات است، اما برای فیلسوف چنین نیست.

همانطور که از عبارات مذکور مشخص است، وصف الهی برای فیلسوف، صرفاً بدلیل اعتقاد به وجود خداست، اما از دیدگاه غزالی، این اعتقاد مزیتی برای او به‌ارمغان نمی‌آورد، زیرا فیلسوف الهی صفات الهی و افعال او را بدرستی درک نمیکند و در نتیجه به‌انحراف کشیده میشود. فلسفه چنین فیلسوفی بدون اینکه هیچ بار ارزشی داشته باشد فلسفه الهی است. قید الهی صرفاً دال بر باور به وجود خداوند است، آنهم باوری ناقص که میتواند با هر گناهی از بین برود.

احتمال دیگری نیز در اینباره وجود دارد، اینکه بکار بردن این اصطلاح از سوی غزالی ممکن است از باب شهرت این اصطلاح در زمانه او بوده باشد. بعبارت دیگر، قید الهی

۱۰۵



دلالت بر معنای علمی که منتسب به الوهیت باشد، ندارد، بلکه بدلیل شهرت این اصطلاح، غزالی نیز در مقام استعمال، از آن بهره گرفته است. بهرحال، این قید اساساً هیچ بار معنایی مثبتی ندارد و بر هیچ کمالی در فلسفه دلالت نمیکند.

سهروردی و فلسفه اشراقی

شیخ اشراق نخستین فیلسوفی است که با توصیف ارزشی فلسفه خود، به روش فلسفی خویش اشاره کرده است. او در مواضع متعدد از آثار خود، بشیوه مشائین، که صرفاً متکی بر عقل استدلالی است، انتقاد میکند و فلسفه آنان را که در حقیقت فلسفه‌ی بحثی است، بچالش میکشد. سهروردی در مقابل، فلسفه خود را حکمت اشراق میخواند که در آن علاوه بر اتکا بر بحث و نظر، به کشف و شهود نیز توجه دارد؛ بلکه کشف و شهود را مقدم و اساس استدلال و نظر معرفی میکند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰ / ۲). بنابراین، شیخ اشراق اولاً، فلسفه را همان حکمت میداند و فلسفه خویش را حکمت اشراق میخواند؛ ثانیاً، قید اشراق به شیوه و روش او دلالت دارد؛ ثالثاً، برخلاف ملامتهای غزالی، شیوه اشراقی او اقتضا میکند که حکیم نه تنها اهل فسق و فجور نباشد و از آنها بپرهیزد، بلکه باید چنان مراقبت و مجاهدتی نماید که بتواند به شهود عرفانی و ادراک اشراقی نایل شود. بنابراین، قید اشراقی، دارای معنای ارزشی و کمالی است.

سهروردی در موضعی دیگر، از حکمت الهی سخن گفته و آن را فقه الانوار مینامد و مینویسد: «و لا نعلم فی شیعة المشائین من له قدم راسخ فی الحکمة الالهیة، اعنی فقه الانوار» (همان: ۱ / ۵۰۵). روشن است که قید الهی و تعبیر فقه الانوار بر همان مراتب کشف و شهود دلالت دارد و در نتیجه، وصف کمالی برای حکمت و فلسفه بشمار میرود.

فخررازی و فلسفه اعلی و اقصی

۱۰۶

در نمط سوم اشارات، ابن سینا به تشریح قوای نفس پرداخته و به بطلان نظریه اتحاد عاقل و معقول اشاره میکند. فخررازی نیز در شرح خویش و در تأیید سخن شیخ‌الرئیس، بطلان این نظریه را بدیهی و بینیا از بسط و شرح میداند. او در قسمتی از نقد خود، میگوید: اگر این نظریه صحیح باشد، واژگان «عقل»، «عاقل» و «معقول» مترادف خواهند بود و



برای شرح آنها باید به کتب لغت مراجعه کرد و بررسی آنها در حکمت اعلی و فلسفه اقصی که [درک آن و تعمق در آن] پوست اهل فلسفه را می‌کند و قلوب را به خنجره‌ها میرساند، شایسته نخواهد بود (فخررازی، ۱۴۰۴: ۱/۱۳۶). مراد فخررازی اینست که با پذیرش نظریه اتحاد عقل، عاقل و معقول، مسئله از حیطة فلسفه خارج شده و در زمره مسائل لغوی قرار می‌گیرد و در نتیجه، فهم آن نیازی به تلاش ندارد، درحالی‌که اگر از مسائل فلسفی بشمار آید، بشدت نیازمند تلاش، تعمق و تدبر است.

بر همین اساس، معلوم می‌شود که قید «اعلی» و «اقصی» برای فلسفه، در تبیین تمایز میان مسائل فلسفی از مسائل ادبی و در نتیجه تمایز میان دو علم است. بنابراین، توصیف فلسفه به اعلی و اقصی توسط فخررازی، خالی از هرگونه بار ارزشی است. در واقع، «اعلی» و «اقصی» در اینجا مترادف «اولی» در عبارت «فلسفه اولی» است. اگرچه قید «اولی»، یا در اینجا قیود «اعلی» و «اقصی»، در اساس برای تبیین شرافت این علم از سایر اقسام فلسفه نظری وضع شده و دال بر اینست که این علم هیچ ارتباطی با ماده ندارد بر خلاف طبیعیات و ریاضیات که یا در خارج یا دست‌کم در ذهن، با ماده مرتبطند. اما کلام فخررازی در اینجا ناظر بر شرافت این علم نیست، بلکه صرفاً درصدد بیان تمایز فلسفه اولی از علم لغت است. بنابراین، در کلام فخررازی فلسفه اعلی و اقصی از هر بار ارزشی و کمالی خالی است.

فلسفه حسنه

یکی از فیلسوفان نه‌چندان مطرح در جهان اسلام، که به ابن‌طیب یا ابن‌العبری معروف است، فلسفه را به «فلسفه حسنه» تعریف کرده است. او می‌گوید: از دیدگاه فلاسفه، نفس انسان دارای سه قوه است که افراط و تفریط در استعمال هر یک از این قوا، موجب ظهور رذیلتی اخلاقی و رعایت حد اعتدال، منشأ تحقق یک فضیلت اخلاقی است. این قوای سه‌گانه عبارتند از: نطقیه، شهویه و غضبیه. وی در ادامه، به بررسی قوه نطقیه می‌پردازد و می‌گوید: اگر در استعمال قوه نطقیه افراط شود، سبب خُبث و نیز ضرر به مردم خواهد شد، همانگونه که اگر در استعمال آن تفریط شود، باعث ظهور

۱۰۷



جمشیدی‌مهر، دانیالی؛ ملاحظاتی در سیر تطورات عنوان «فلسفه» در جهان اسلام

سال ۱۵، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۳
صفحات ۱۱۶-۹۳

بلاهت خواهد بود، درحالی‌که اگر حد اعتدال این قوه رعایت شود، موجب فلسفه‌ی حسنه است (شیخون، ۱۹۸۵: ۸۱).

فلسفه‌ی حسنه در اینجا معادل همان حکمتی است که فلاسفه آن را بعنوان فضیلت قوه عاقله معرفی میکنند. حکمت، حد اعتدال قوه عقل است؛ ابن‌سینا میان این عقل (عقل معاش) با عقلی که ادراک کلیات میکند، تفاوت قائل میشود و میگوید: برای عقل مُدرک کلیات، حد اعتدال معنا ندارد، بلکه هر چه بیشتر ادراک کند، فضیلت بیشتری حاصل میشود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۰)، اما در استعمال عقل معاش، که از قوای محرکه است، باید حد اعتدال را رعایت کرد که در این صورت، فضیلت حکمت [عملی] برای انسان بدست می‌آید (همان: ۲۷۷).

با توجه به این مطالب معلوم میشود که ابن‌طیب صفت حسنه را برای فلسفه‌ی که میشناسیم و معرفتی نظری است، بکار نبرده، بلکه آن را برای فلسفه‌ی عملی استعمال کرده است و اساساً قید «حَسَن» بر همین مطلب دلالت دارد، چراکه حُسن و قبح، ناظر بر عملند، نه ناظر بر فکر.

شهرزوری و دیدگاه او درباره‌ی فلسفه‌ی حق

شهرزوری در مقدمه‌ی حکمة الاشراق میگوید: بسیار نادرد کسانی که به حکمت ذوقی نایل میشوند و تنها افرادی از حکمای متأله و فاضل -مانند آغا‌ثادیمون، هرمس، انبازقلس، فیثاغورث، سقراط و افلاطون- به این مهم رسیده‌اند. او تأکید میکند که این حکمای متأله، از بحث جدا نبوده‌اند، بلکه بحثها، تحریرات و اشارات مهمی از خود بر جای گذاشته‌اند، تا جایی که ارسطو، معلم اول، میگوید: «اولین [یعنی فیلسوفان متقدم]، به فلسفه‌ی حق پرداختند و هرچند در امور طبیعی، گاهی به خطا رفته‌اند، اما در امور الهی بسیار نیکو بودند» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵). مراد شهرزوری از فلسفه‌ی حق همان است که مورد تأکید حکمت اشراقی است؛ که صرف بحث نظری و دور بودن از سیر و سلوک، نمیتواند انسان را به حق برساند، بلکه ضروری است مباحث نظری و عقلی، متقوم به کشف و شهود عرفانی باشند. بنابراین، حکمتی که اساس آن شهود است و بحث و نظر

را بر آن مبتنی میکنند، فلسفه حق است که به ادعای شهرزوری، نوادری از انسانها در هر دوره‌یی به آن توجه دارند.

میرداماد و «فلسفه اسلامی»

همانطور که گذشت، برخی فیلسوفان مسلمان که در رأس آنان فارابی قرار دارد، فلسفه را معادل حکمت میدانستند. میرداماد اولین فیلسوفی است که میان فلسفه (بمعنای مطلق آن) و حکمت، تمایز قائل شده است. او فلسفه یونانی را به دوران «جهالت فلسفه» اختصاص میدهد و در مقابل، دوران رشد و شکوفایی فلسفه را که در پرتو تعالیم اسلامی شکل گرفته، «حکمت اسلام» یا «حکمت یمانی» میخواند. بنابراین، بباور میرداماد، فلسفه یونانی در سایه اسلام به حکمت ارتقا یافته است. او در جایی بیان میکند که سقف حکمت سویه - که همان حکمت یمانی است - استوار گردیده است و دیوار فلسفه النیئة - که مراد فلسفه یونانی است - ترک برداشته و ویران گشته است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۵).

واژه «النیئة» که میرداماد در بسیاری از مواضع برای توصیف فلسفه یونانی بکار برده، بمعنای «خام» و «ناپخته» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۳۴۹). فارابی نیز این واژه را بهمین معنا بکار میبرد؛ آنجا که از جوامع متضاد با مدینه فاضله سخن میگوید و مینویسد: «و فیهم من یأوی قرب المدن، و منهم من لا یأکل إلا اللحم النیئة؛ از آنها کسانی هستند که در نزدیکی شهرها زندگی میکنند و از آنها کسانی هستند که فقط گوشت خام میخورند» (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۹).

میرداماد در فقره‌یی دیگر، از فلسفه یونانی با عنوان «الفلسفة الفجة النیئة» یاد میکند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۶۳)؛ «فج» نیز بر هر چیز کال و نارس اطلاق میشود. ابن منظور در اینباره مینویسد: «فج، هر آنچه‌یی است که نارس باشد و فجاجت، یعنی خامی و ناپختگی؛ «بَطِیخُ فِج» به هندوانه‌یی گفته میشود که سفت و کال باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲ / ۳۴۰). فلسفه قبل از ورود به جهان اسلام و رشد در پرتو آن، سست بوده است، بهمین دلیل، میرداماد فیلسوفان را به صفت «متهوسه» متصف میکند. تهوس بمعنای سبک‌مغزی است (بستانی، ۱۳۷۶: ۲۷۰). او میگوید: فلاسفة متهوسه قائل به سرمدیت و ازلیت مبدعات بودند

۱۰۹



جمشیدی‌مهر، دانیالی؛ ملاحظاتی در سیر تطورات عنوان «فلسفه» در جهان اسلام

سال ۱۵، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۳
صفحات ۱۱۶-۹۳

و آنها را در کنار باری تعالی قرار میدادند، درحالیکه حکیم - که قائم بالقسط است - هرگز در
سرمدیت، نسبت به پروردگارش شرک نمیورزد و تمام مبدعات و کائنات را در یک بعدیت
دهری نسبت به سرمدیت حق تعالی، میبذیرد (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۰).
میرداماد اولین فیلسوفی است که از تعبیر «فلسفه اسلامی» استفاده کرده است. او در
مواضعی متعدد از آثار خود این اصطلاح را بکار برده است. او در جذوات و مواقیت درباب
انسان کامل مینویسد:

انسان عارف کامل، بالغ العلم، سابق العلم، متأله، متقدّس، تامّ البلوغ در تأله و تقدّس
که در فطرت اولی بحسب جبلت عقل هیولانی، صاحب قوت قدسیه بوده باشد، و
در فطرت ثانیه بالفعل نصاب اکمل از کمال ممکن عقل مستفاد تحصیل کرده
باشد، عالمی خواهد بود عقلی، مضاهی نظام جملی عالم کلّ و نسخه جامعه عوالم
وجود باسرها، به حیثیتی که با نسخه اصلش مقابله توان کرد؛ مع ذلک اگر به خواصّ
نبوت و رسالت، و مرتبه خاتمیت یا وصایت و وراثت «خاتم النبوة» فایز شود،
سلطان عالم ارضی علی الاطلاق و خلیفه الله فی الارض باشد، و چنان باشد که
شریکنا السالف فی رئاسة الفلسفة الاسلامیة در کتاب شفا گفته است: «کاد أن یصیر
رباً انسانياً، یکاد أن تجلّ عبادته بعد الله تعالی» (همو، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۰).

در این عبارت، میرداماد خود را مانند ابن سینا، رئیس فلسفه اسلامی میخواند و در
مواضعی دیگر نیز به این شراکت اشاره میکند. میرداماد، فارابی را شریک خود در تعلیم و
تصحیح فلسفه اسلامی میداند (همان: ۶۵-۶۴).

بهر حال، در این عبارات و عبارات مشابه، هم اصطلاح «فلسفه اسلامی» را جعل میکند
و هم خود را در تعلیم و تصحیح فلسفه اسلامی، با فارابی و در ریاست آن، با ابن سینا شریک
میداند؛ عبارت دیگر، خود را جامع فارابی و ابن سینا معرفی میکند؛ «یکی از نشانه‌های بزرگ
خداوند برای من و یکی از عظیمترین نعمتهای الهی بر من ... این بوده است که مرا بر
بسیاری از شرکای من در این صناعت [فلسفه] و نیز بر رؤسای سابق و لاحق آن، برتری
داده است». میرداماد این نشانه و نعمت را اینگونه تفسیر میکند:

[این نعمت آن است که] حکمت [بواسطه من] به پختگی رسید و پراکندگیهای
علم جمع شد و حکمت ایمانیة یمانیة بهیجه قوام پیدا کرد و فلسفه دینی یقینی،

استوار گردید و جاهلیتی که در اذهان بواسطه فلسفه اولی بود، باطل گشت. سنت
قوة نظریه کامل شد، با حدوث فطرت دیگری، قوانین حکمت قدسی مقنن شد
و ضوابط عقلی جستجوگر، در چارچوب الهامات غیبی ملکوتی و بر شیوه نوریه
لاهوئی ایجاد گردید (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

اگر چه از نظر میرداماد فلسفه یونانی و حکمت یمانی، دو طریقه متفاوتند که در مسائل
گوناگون میتوانند اظهار نظرهایی مستقل داشته باشند (همان: ۳۳۱)، اما وی برای حکمت
یمانی عرضی عریض قائل است، بطوریکه نحله‌ها و فرقی مختلف فکری در جهان اسلام
را دربرمیگیرد. او مینویسد:

همانا که درخواستهای شما ای گروه متعلمین- در حل معضل ارتباط حادث با
قدیم، طولانی گردید و از من خواسته بودید که عویصه آن را با فکر قویم و
مطابق دو طریقه فلسفه یونانی و حکمت یمانی آسان نمایم... [بنابرین من] در
این کتاب طریقه فلسفه یونانی و مطابق با مشرب متفلسفین و فلاسفه آن [به
حل مسئله پرداخته‌ام و نیز] مسلک ملت اسلامی از حکمت یمانی را با تمام
اختلاف ادوایی که فرقه‌های مختلف آن، حتی اشاعره و معتزله دارند- توضیح
داده‌ام (همان: ۳۳۲-۳۳۱).

- تمایز میان حکمت یمانی و فلسفه اسلامی

میرداماد میان حکمت یمانی و فلسفه اسلامی که همان فلسفه دینی یقینی است،
تمایز قائل است. چنانکه گذشت، او برای حکمت یمانی بازه‌یی از اندیشه تعریف میکند
که از حکمت و فلسفه تا کلام اشعری و معتزلی را دربرمیگیرد، بگونه‌یی که فلسفه
اسلامی یکی از نحله‌های فکری است که ذیل حکمت یمانی قرار دارد. به اعتقاد
میرداماد، فصل ممیز حکمت یمانی از فلسفه یونانی اینست که فلسفه یونانی - برخلاف
حکمت یمانی - امری تاریک و ناپخته است که پژوهش و برهان بر آن عارض شده
است، نه اینکه ذاتی آن باشد.

فمن الفلسفة الفجة النية، لا من الحكمة الحقّة السوية، و ليس إلا تحكماً غاسقاً
قد عارضه الفحص، و تقحماً عاصفاً قد صادمه البرهان (همان: ۱۶۳).

بر همین اساس، با توجه به تقابلی که میرداماد میان فلسفه فج و حکمت حقه (حکمت یمانی) قائل شده است، حکمت یمانی در نقطه مقابل فلسفه ناپخته و خام یونانی قرار میگیرد. بنابراین، ملاک حکمت یمانی اینست که اولاً، به پختگی کامل رسیده باشد و ثانیاً، حقیقت آن پژوهش و برهان باشد، نه اینکه برهان امری عارضی برای آن باشد. از اینرو، او نقطه مقابل فلسفه یونانی را که گاهی آن را جاهلیة الفلشفه میخواند (همو، ۱۳۶۷: ۲۴۶-۲۴۷)، اسلام الحکمة یا همان حکمت یمانی میدانند، نه فلسفه اسلامی. او، همانطور که حکمت سوییۀ یمانی را در برابر فلسفه یونانی قرار میدهد، حکمای راسخون را نیز در مقابل فلاسفه متهوسه قرار داده است (همو، ۱۳۸۵: ۱۳).

میرداماد فلسفه اسلامی را که از شاخه‌های حکمت یمانی است، در مقابل سایر نحله‌ها و فرق حکمت یمانی دانسته است؛ او فلسفه اسلامی را فلسفه حقه معرفی میکند که دارای نتایج یقینی است (همان: ۱۱۵-۱۱۴)، درحالیکه سایر نحله‌های حکمت یمانی دارای این ویژگی نیستند.

فلسفه اسلامی پس از میرداماد

میرداماد همان فیلسوفی است که عبارت «فلسفه اسلامی» را جعل کرده و برای اولین بار بکار برد. بعد از او، این اصطلاح هرگز بکار نرفت و توسط اندیشمندانی چون ملاصدرا و پیروان او تکرار نشد. اما در دوران معاصر کاربرد این اصطلاح رونق یافت. بنظر میرسد عبدالرحمن بدوی و استاد مطهری کسانی بودند که تقریباً بصورت همزمان، در دهه ۱۹۵۰ میلادی مصادف با دهه ۱۳۳۰ شمسی، این اصطلاح را بکار برده و آن را رواج دادند. البته علامه طباطبایی از این تعبیر استفاده نکرده، جز چند مورد خاص که تعبیر «فلسفه اسلام» یا «فلسفه الهی اسلام» را بکار برده است. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، بدلیل شرایط فرهنگی حاکم بر جامعه و تغییراتی که در گرایشها و افکار مردم بصورت عام، و نخبگان علمی بصورت خاص، رخ داد، میل به رشته‌های مختلف با قید اسلامی، مانند اقتصاد اسلامی، روانشناسی اسلامی و... پیدا شد. بهمین سیاق، اصطلاح «فلسفه اسلامی» پیش و بیش از سایر رشته‌ها، رواج یافت و ثبات پیدا کرد، بگونه‌یی که بعنوان شاخه‌یی جداگانه در مقابل فلسفه غرب و فلسفه‌های مضاف، در دانشگاهها

مورد توجه قرار گرفت. بتدریج این پرسش مطرح شد که تفاوت «فلسفه اسلامی» و فلسفه‌های دیگر که بارزترین آنها «فلسفه غرب» بود، در چیست؟ این پرسش قبل از انقلاب اسلامی ایران، چندان مطرح نبود و اهمیتی نداشت، اما بعد از انقلاب و در دهه هفتاد شمسی، مطمح نظر اندیشمندان قرار گرفت و هر کسی بفرخور پیشینه‌های ذهنی خود، به آن پاسخی داد.

اگرچه فیلسوفان قبل از میرداماد، با بکار بردن صفات کمالی برای فلسفه، زمینه را برای تقدس بخشیدن به آن فراهم ساخته بودند، اما شخصیت خود میرداماد نیز بگونه‌ی بود که می‌توانست از این زمینه بشکلی که مطلوب خود او بود، بهره کافی ببرد. میرداماد، اساساً برای تعالیم دین مبین اسلام، چنان تعالی و عظمتی قائل بود که فلسفه به میراث‌رسیده یونانی را خرابه‌ی میدانست که شایسته نام حکمت نبود، اما همین ویرانه فلسفی در پرتو تعالیم اسلامی تبدیل به حکمتی شد که میرداماد در مواضعی از آن به «فلسفه اسلامی» تعبیر کرده است. اینکه سایر فلاسفه، از جمله ملاصدرا و سبزواری، بعد از میرداماد از این اصطلاح استفاده نکردند، بدین معنا نبود که آنها برای فلسفه تقدسی قائل نبودند، یا نقش اسلام را در پرورش این نوع از معرفت، نادیده می‌گرفتند، بلکه احتمالاً برای این اصطلاح جز اعمال سلیقه‌ی خاص، چیزی دیگر قائل نبودند و بر همین اساس، خود سلیقه دیگری را برای تعبیر از فلسفه می‌پسندیدند. عبارت دیگر، اساساً میرداماد از این اصطلاح معنای چندان پیچیده‌ی مدنظر نداشت و تنها به نقش اسلام در پرورش فلسفه یونانی التفات داشت، بطوریکه همین نقش سبب تقدس فلسفه میشد. این در حالی است که بعدها در دهه هفتاد و هشتاد شمسی در کشور ما، برای توجیه این اصطلاح آرائی ابراز شد که بسیار بعید مینماید که مورد نظر میرداماد بوده باشد.

۱۱۳ با رواج اصطلاح فلسفه اسلامی از دهه سی به بعد، و تأسیس رشته‌ی دانشگاهی با این عنوان، این اصطلاح از مجمع نخبگان به میان عوام آمد و چون عوام، تصور ساده‌ی از اسلام داشتند و آن را بهمان معنای شریعت اسلام می‌فهمیدند که وجه غالب آن فقه است، بتدریج تصویری که از فلسفه اسلامی شکل گرفت، فلسفه‌ی تبدیلی و حاصل باید و نبایدهای اولیای دین شد؛ بطوریکه امروزه غالب مردم - حتی تحصیل‌کردگان



دانشگاهی و حوزوی که از محتوای فلسفه اسلامی بیخبرند. گمان میکنند کتب فلسفه اسلامی مشحون از آیات و روایات دینی است، درحالیکه بعنوان نمونه، آثار فلسفی علامه طباطبایی - که خود مفسر قرآن کریم نیز بوده - کاملاً خالی از هر آیه و روایتی است و اگر در کتب دیگر فلسفه اسلامی، از آیات و روایات استفاده شده، تنها برای تأیید و استشهاد است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اصطلاح فلسفه اسلامی حاصل تفکر یا سلیقه یک شخص نیست، بلکه ظهور این اصطلاح، از پیشینه و سابقه‌یی برخوردار است که از کندی شروع شد و تا زمان حاضر ادامه داشته است. این مسئله انکارناپذیر است که فیلسوفان مسلمان، حتی اگر قید دینی و الهی را برای فلسفه وضع نکرده باشند، باز دل در گرو دین داشته‌اند و درحقیقت، سعی میکردند فلسفه خود را با تعالیم دینی سازگار سازند. حتی میتوان ادعا کرد که بسیاری از فیلسوفان، در عمل نشان دادند که بدنبال فلسفه‌یی هستند که تفسیری برای تعالیم دینی باشد. شیخ اشراق با نگاشتن کتاب الواح عمادی، این مطلب را بوضوح نشان داد و دیگر فیلسوفان نیز بنحوی - البته با شدت و ضعفی که در تلاش آنها دیده میشود - این راه را پیموده‌اند. تمام این تلاشها زمینه‌ساز جعل اصطلاح «فلسفه اسلامی» شد. البته خصوصیات و روحیات شخصی میرداماد در مقام مبتکر این اصطلاح - در پدید آمدن اصطلاح «فلسفه اسلامی»، بیتأثیر نبود. او با جعل این اصطلاح، درصدد تبیین این نکته بود که تعالیم اسلام در رشد و بالندگی و بلکه در سازندگی فلسفه خام و نارس یونانی، مؤثر و بلکه حیاتی بوده است. بعبارت دیگر، میرداماد قید «اسلامی» را برای فلسفه، قیدی احترازی میدانست تا فلسفه اسلامی را از فلسفه خام و نارس یونانی متمایز سازد. البته جعل این اصطلاح از سوی میرداماد موجب شد بتدریج برای فلسفه هاله‌یی از تقدس ایجاد شود که میتواند با روح فلسفه و ویژگیهای اصیل آن در تضاد باشد. اما قضاوت منصفانه اینست که اقرار کنیم با تمام تبعاتی که جعل این اصطلاح در پی داشته، بسیاری از فیلسوفان سرآمد فلسفه اسلامی، بویژه در عصر کنونی، کوشیده‌اند میان فلسفه اسلامی و تقدس دینی و شرعی، تمایز قائل شوند و اجازه ندهند این هاله قداست، مانع اندیشه‌ورزی و آزاداندیشی شود. تفسیرها و

تأویلاتی که برای توجیه عنوان فلسفه اسلامی در قرون بعد مطرح شد، ارتباطی با دیدگاه میرداماد ندارد و هر یک از اندیشمندان بفرخور سلیقه فلسفی خویش، تفسیری متفاوت از آن ارائه کرده‌اند.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۰ق) رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- (۱۴۰۴ق) الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله المرعشی نجفی.
- (۱۴۰۵ق) الشفاء (الریاضیات، الموسیقی)، تحقیق عبدالحمید صبره، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- (۱۹۸۰م) عیون الحکمة، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- ابن منظور، محمدین مکرم (۱۴۱۴ق) لسان العرب بیروت: دار الصادر.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق) رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیة.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۶) فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، تهران: اسلامی.
- توحیدی، ابوحنان (۱۹۲۹م) المقابسات، تحقیق حسن السندی، مصر: المكتبة البحاریة.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴) «چیستی فلسفه اسلامی»، قیسات شماره ۳۵، ص ۱۰-۵.
- رازی، قطب‌الدین محمد (۱۳۷۵) المحاکمات بین شرحی الاشارات، قم: نشر بلاغت.
- شهرزودی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) شرح حکمة الإشراق، تقدیم و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخون، لوئیس (۱۹۸۵م) مقالات فلسفیه لمشاهیر المسلمین و النصاری، قاهره: دار العرب.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق) مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
- غفاری، حسین (۱۳۷۹) «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، مجله فلسفه و کلام، شماره ۱، ص ۷۱-۹۶.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۱۳ق) الأعمال الفلسفیه، مقدمه و تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
- (۱۹۹۶م) السياسة المدنیة، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال.
- فخررازی، ابو عبدالله محمدبن عمر (۱۴۰۴ق) شرح علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.



فخری، ماجد (۱۳۷۴) سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مرتضی اسعدی و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق (بی تا) رسائل الکندی الفلسفیة، تصحیح محمد ابوریده، قاهره: دار الفکر.

محقق، مهدی (۱۳۸۳) «مقدمه»، در ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علایی، تصحیح سیدمحمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵) «فلسفه اسلامی؛ هستی و چیستی»، مجله نقد و نظر، شماره ۴۱ و ۴۲، ص ۱۶۷-۱۱۸.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷) القیسات به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۳۸۰) جذوات و مواقیت، تصحیح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

----- (۱۳۸۵) مصنّفات، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.