

فلسفه اسلامی از امتناع تا ضرورت، تحلیل آرای موافقان و مخالفان فلسفه اسلامی در دوره معاصر ایران

زهرا مظاهری*

سیدمحمد کاظم علوی**

چکیده

یکی از مناقشات معاصر در فلسفه اسلامی مناقشه در اصالت آن است که به امکان آن می‌پردازد. این مسئله هویتی در تاریخ فلسفه اسلامی و آینده فلسفه اسلامی تأثیر به‌سزایی دارد. در این خصوص به‌نظر سه تن از متفکران معاصر مصطفی ملکیان، غلامحسین ابراهیمی دینانی، و رضا داوری اردکانی پرداخته شده است. ملکیان با تقلیل فلسفه اسلامی به الهیات و کلام منکر اصالت و امکان هرگونه فلسفه دینی از جمله فلسفه اسلامی است. از طرفی، دینانی و داوری نه‌تنها بر اصالت فلسفه اسلامی و امکان آن تأکید دارند، بلکه از تعامل ضروری میان فلسفه و اسلام سخن می‌گویند. این تحقیق در چهار محور صورت پذیرفته و دیدگاه ایشان در قالب این محورها بررسی شده است. در تحلیل این دیدگاه‌ها به توافق آن‌ها بر مخالفت با فلسفه دینی و اختلاف آن‌ها در دینی دانستن فلسفه اسلامی اشاره و بیان شده است که با در نظر گرفتن روش برهانی و فرایند استدلالی فلسفه اسلامی می‌توان به دفاع از امکان فلسفه اسلامی پرداخت. امتناع فلسفه اسلامی ناسازگار با واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی دانسته شده و امکان آن نفی نشده است، ولی تداوم و تحقق امکان پیش‌روی آن تنها در صورتی میسر است که مسائل فلسفی کنونی و آینده نیز در نظر گرفته شود.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، zahramazaheri@ymail.com

** دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول)، smk.alavi@hus.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۶

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، امکان فلسفه اسلامی، مصطفی ملکیان، غلامحسین ابراهیمی
دینانی، رضا داوری اردکانی.

۱. مقدمه

فلسفه اسلامی را می‌توان با نگرش توسعه‌ای و شناختی بررسی و درباره آن پژوهش کرد. نگرش توسعه‌ای درباره فلسفه اسلامی یعنی پرداختن به مسائل فلسفه اسلامی که عمده منابع و آثار فلسفه اسلامی با این نگرش بدان پرداخته و درباره مسائل آن پژوهش کرده‌اند. اما در نگرش شناختی، فلسفه اسلامی خود به‌مثابه موضوع موردتحقیق قرار می‌گیرد که نتیجه آن می‌تواند در روش‌شناسی فلسفه اسلامی استفاده شود. یکی از مسائل این نگرش مسئله هویت فلسفه اسلامی است که در دوره معاصر به‌ویژه از سوی مورخان و مستشرقان مطرح شده و نظریات موافق و مخالفی را به‌دنبال داشته است. با توجه به این که استقلال فلسفه اسلامی بیش‌تر در دوره معاصر به مسئله مهمی تبدیل شده است، این تحقیق به بررسی آرای متفکران معاصر ایرانی می‌پردازد و در این میان به سه تن از این متفکران می‌پردازد که به مسئله هویت فلسفه اسلامی توجه نشان داده‌اند: مصطفی ملکیان، غلامحسین ابراهیمی دینانی، و رضا داوری اردکانی. شاید بتوان به‌طور کلی مصطفی ملکیان را از مخالفان و غلامحسین ابراهیمی دینانی و رضا داوری اردکانی را از موافقان دانست؛ اما برای تحلیل و بررسی بهتر آرای ایشان شایسته است درباره موافقت و مخالفت بیان‌شده پژوهش عمیق‌تری صورت پذیرد و دیدگاه ایشان تحلیل شود. برای انجام این تحقیق به بیان هریک از آرا در سه بخش و سپس مقایسه آن‌ها، چنان‌که روش معهود چنین مقایسه‌هایی است، پرداخته نشده است و روش کار به این صورت است که آرای ایشان ملاحظه شود و با مقوله‌بندی مسائل مطرح‌شده توسط ایشان چند محور استخراج شود و آرای مطرح‌شده در قالب این چند محور تحلیل شود؛ این محورها عبارت‌انداز: فلسفه و اسلام، عقل در فلسفه و دیانت، امکان فلسفه دینی و اسلامی بودن فلسفه اسلامی، فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی. بدون شک مقایسه آرای این متفکران با کاوش بیش‌تر در این محورها امکان‌پذیر می‌شود و به فهم بهتر فلسفه اسلامی و هویت آن منتهی می‌شود.

۲. فلسفه و اسلام

بحث از هویت فلسفه اسلامی زمانی بهتر ادراک می‌شود که منظور از فلسفه و اسلام به‌مثابه دین فهمیده شود. بدین منظور محور نخست این تحقیق به بررسی مفهوم فلسفه و

دین اختصاص یافته است تا از خلال آن امتناع یا امکان فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه دینی تحلیل شود.

ملکیان در تقسیم‌بندی‌ای ابتدا از اسلام سه معنی برداشت می‌کند: اسلام یک که همان مجموعه متون مقدس مسلمانان (کتاب و سنت) است؛ اسلام دو به معنی مجموعه شروح و تفاسیر و تجزیه و تحلیل‌هایی است که از سوی مفسران قرآن، شارحان حدیث، فیلسوفان، عارفان، متکلمان، عالمان اخلاق، فقها، و ... درباره اسلام یک فراهم شده است، اسلام سه اسلام در مقام عمل است، یعنی مجموعه افعالی که مسلمانان از آغاز تا کنون انجام داده‌اند و تمام آن‌چه از آن افعال ناشی شده است. این تقسیم‌بندی از اسلام به تبع تقسیم‌بندی کلی از دین است که ملکیان برای هر دینی آن را ذکر می‌کند و به طور کلی از دین یک، دین دو، و دین سه یاد می‌کند. آن‌چه ملکیان از اسلام سه بیان می‌کند اسلام در مقام تحقق است که تحقق تاریخی اسلام را مدنظر دارد که به دست مسلمانان به وقوع پیوسته است و بهتر است این سطح را اعمال مسلمانان دانست (ملکیان ۱۳۸۷ ب: ۱۰۴-۱۰۵). با نظری تحلیلی می‌توان گفت که هر عقیده و نظری در مقام تحقق و عمل بسته به شرایط و اوضاع و احوال فردی، سیاسی، و اجتماعی، و حتی اقلیمی متفاوت خواهد بود و هویتی وابسته می‌یابد و در واقع نمی‌توان از آن به عنوان هویت اصلی آن یاد کرد و از آن دفاع کرد و البته در مقام بحث از اسلام قابل استناد نخواهد بود. اما اسلام یک و دو را که مراد از اسلام را بیان می‌کنند و هر دو نیز قابل استناد نمی‌توان از یک‌دیگر تفکیک کرد. اسلام دو که مربوط به علوم و معارف اسلامی است در ادامه اسلام یک پدیدار شده است و نمی‌توان تفکیکی میان آن‌ها قائل شد و تنها آن را قابل استناد و دفاع دانست. اگر به این صورت باشد سنت که کارکرد اصلی آن تبیین کتاب است هم قابل استناد نخواهد بود و فقط باید به متن کتاب قرآن استناد کرد و برداشت خود را از آن ارائه داد. همین برداشت خود متکی به اصول و مبانی‌ای خواهد بود که آن را از اسلام یک خارج می‌کند و نهایتاً منتهی به اسلام در سطح دیگری می‌شود و اسلام سطح یک هم چنان بدون استناد باقی می‌ماند. به تعبیر دیگر شاید بتوان میان دو مقام در دین تفاوت قائل شد: یکی مقام تأسیس و دیگری مقام استقرار که در این مقام به پیدایش علوم و معارفی منجر می‌شود که در فهم دین مؤثر است (شاهرخت رحیمی و حقی ۱۳۹۶: ۱۲۲).

غلامحسین ابراهیمی دینانی دین، و به طور خاص دین اسلام، را دارای دو مقام می‌داند: مقام عقیده و اعتقاد و مقام عمل، که در این میان عقیده و اعتقاد اساس دیانت و اسلام محسوب می‌شود و با پذیرش این مقام است که دیانت شکل می‌گیرد و مؤمن نمی‌تواند بدون پذیرش آن به ایمان و دیانت متصف شود. مجتهد نیز که در مقام عمل به اجتهاد عملی

می‌پردازد تنها پس از پذیرش اصول اعتقادی است که می‌تواند اجتهاد کند. فلسفه با همین مقام سروکار دارد که یا آن را می‌پذیرد و یا آن را نمی‌پذیرد و با مقام دوم که مقام عمل و احکام است سروکار ندارد و البته تعارضی هم با آن ندارد (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۴: ۱۰۲-۱۰۳؛ ابراهیمی دینانی ۱۳۹۶: ۴۷-۴۹). در مورد دیانت بیش‌تر از آن باب سخن می‌گوید که رابطه آن را با عقل و تفکر روشن سازد. بنابراین گفتار وی در این باب ناظر به همان مقام عقیده و اعتقاد است و در همین مقام است که به‌نظر دینانی هم‌چون فلسفه به پرسش‌های اساسی پرداخته است؛ پرسش‌های اساسی و نهایی مانند این‌که از کجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت، و انسان برای پاسخ به آن‌هاست که به سراغ دین و فلسفه می‌رود (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ۴). دیانت که هسته اصلی آن ایمان است به‌نظر دینانی مبتنی بر معرفت است و اساس ایمان معرفت است و به‌گونه‌ای سنجش قوت و ضعف آن براساس قوت و ضعف معرفت صورت می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۳). با توجه به این نکته اگر دیانت صرفاً با نگرش نقل و متن به آن نگریسته شود، چنان‌که در دیانت یک نزد ملکیان از آن سخن به میان آمد، دارای اعتبار نیست و نمی‌توان معنای محصلی از آن داشت. دینانی به‌صراحت بیان می‌کند که نقل بدون عقل اعتباری ندارد و نقل خالص و صرف وجود ندارد (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۹، ج ۳، ۲۵۸).

داوری در بحث از اسلام به تمدن اسلامی توجه نشان می‌دهد و دین اسلام را به‌عنوان شریعت اسلام اساس این تمدن می‌داند. وی با تفکیک میان ظاهر دیانت و باطن آن بیان می‌کند که این تمدن اسلامی با ظاهر دیانت ارتباط دارد و بسط شریعت است. وی با نظر کسانی که خواسته‌اند میان باطن دیانت و فلسفه ارتباط برقرار کنند مخالفت و بیان می‌کند که اگر حقیقتاً فلسفه باطن دین بود دین از ابتدا باید با فلسفه ظهور می‌کرد و هر جا که فلسفه قوت بیش‌تر دارد اساس دین هم محکم‌تر می‌بود، حال آن‌که چنین نیست. بر این اساس آنچه می‌تواند در رابطه فلسفه و اسلام مدنظر قرار گیرد تمدن اسلامی است که نباید آن را با حقیقت دین اشتباه گرفت. او به‌صراحت بیان می‌کند که نفوذ فلسفه با بسط شریعت ارتباط دارد که عبارت است از ظاهر دیانت (مقام فلسفه و دیانت فلسفه). فلسفه از شئون تمدن نیست، زیرا تمدن محدود به حدود اعمال و افعال، مناسبات عملی، و معاملات مردم است و حال آن‌که فلسفه علمی بحثی و نظری است و می‌توان آن را فرهنگ دانست (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۱۳۱).

دومین مقوله‌ای که شایسته است بررسی شود مقوله فلسفه است. ملکیان فلسفه را فرایند استدلال‌گرایی می‌داند که فرآورده آن پدیدآمدن نظام‌های فلسفی و شکل‌گیری آرا و

معتقدات است؛ این فراورده در قالب گزاره‌ای بیان می‌شود که این گزاره را نتوان به‌روش تجربی اثبات کرد (ملکیان ۱۳۸۷ الف: ۳۴-۳۵). بر این اساس فلسفه سیر آزاد عقلانی است (ملکیان ۱۳۸۵ ب: ۱۳۷) و فیلسوف نیز به‌معنای حقیقی و دقیق کلمه کسی است که سیر فکری و عقلانی‌اش واقعاً سیری آزاد باشد و به هر نتیجه‌ای که سیر آزاد عقلانی‌اش برسد واقعاً به همان نتیجه ملتزم و تابع برهان باشد (ملکیان ۱۳۸۷ ب: ۵۰-۵۱). در مقام نقد و بررسی می‌توان گفت که سخن ملکیان به‌طور کلی شاخصی را برای فلسفه بیان می‌کند، اما مدعای وی منطبق‌نبودن این شاخص بر فلسفه اسلامی است که دیدگاه نهایی‌شان در این مسئله را رقم می‌زند. از نظر وی این شاخص قابل‌تطبیق بر فلسفه اسلامی نیست و بر این اساس فلسفه اسلامی فاقد این مشخصه است و فلسفه محسوب نمی‌شود. نقد این مدعا در دیدگاه خود فلاسفه اسلامی گنجانده شده است، آن‌جا که در تمایز میان فلسفه و کلام به تمایز روشی این دو اشاره می‌کنند و روش فلسفه را برهانی می‌دانند و آن را از کلام با روش جدلی جدا می‌سازند و از گذر تمایز روشی به جایگاه فلسفه اسلامی می‌نگرند. این مهم در صناعات خمس و جدادانستن روش برهانی فلسفه از روش جدلی کلام بروز می‌کند که تمایزی سرنوشت‌ساز برای فلسفه اسلامی بوده است. به‌نظر می‌رسد در دیدگاه ملکیان این تمایز محسوب نشده و از این لحاظ قابل‌نقد است.

دینانی فلسفه را «نوعی کوشش بی‌دریغ برای فهم بنیادی‌ترین امور و اساسی‌ترین مسائل» می‌داند (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ۶) که با پرسش‌های اساسی شکل می‌گیرد. او معتقد است که بروز و ظهور اندیشه فلسفی با همین پرسش اساسی است و بدون پرسش اساسی فلسفه شکل نمی‌گیرد و ادامه حیات آن نیز در گرو دوام پرسش اساسی است (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ۹). بر این اساس تاریخ فلسفه هم تاریخ همین کوشش و تلاش مستمر بوده است که در راه فهم حقیقت انجام شده است، حقیقتی که معطوف به همین مسائل اساسی و بنیادین است (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۹: ج ۳، ۴۸). دینانی آزادی سیر فلسفی و عقلانی را تأیید می‌کند، با این تأکید که صرف داشتن انگیزه در حرکت فلسفی مانع آزادی اندیشه نیست، زیرا کسی که بتواند از اندیشه‌های خود فاصله بگیرد و از بیرون آن‌ها را بررسی کند در حرکت فکری خود آزاد است، کاری که ابن‌سینا و ملاصدرا و فیلسوفان مسلمان انجام دادند (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹: ۵۴). این فیلسوفان مسلمان و دینی در اسیر عقیده باقی نمی‌ماندند و باوجود آگاهی از پیش‌فرضشان که همان مسئله اعتقاد دینی‌شان بود با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رفتند (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۶: ۱۴۲-۱۴۳). فیلسوف دینی می‌تواند معتقدات دینی خود را، که نزد ملکیان پیش‌فرض محسوب می‌شود

و مانع آزادبودن اندیشه فلسفی است، لحاظ نکند و به تفلسف آزاد عقلانی خود به‌عنوان فیلسوف پردازد و مانعی در حرکت فکری عقلانی فیلسوفان در دنیای اسلام ایجاد نکند، برخلاف ملکیان که معتقد است فلسفه به‌مثابه سیر آزاد عقلانی با دین قابل جمع نیست و آموزه‌های افلاطون و ارسطو را که از سیر آزاد عقلانی آن‌ها سرچشمه گرفته است با قرآن و روایات اسلامی ناسازگار می‌داند (ملکیان ۱۳۸۵: ب: ۱۳۷-۱۳۸).

فلسفه در نظر داوری با پرسش از وجود گره خورده است و هرچا چنین پرسشی باشد فلسفه نیز هست؛ داوری که فلسفه را با پرسش از وجود می‌شناسد از این زاویه نیز فلسفه اسلامی را فلسفه می‌نامد و از تقلیل آن به کلام و الهیات اجتناب می‌کند. به‌نظر وی هر جریان فکری که به پرسش از وجود پردازد فلسفه است و فلسفه اسلامی به این پرسش پرداخته است، مانند فلسفه یونان؛ اما در نحوه پردازش به این پرسش با فلسفه یونان متفاوت است (داوری اردکانی ۱۳۹۶: ۴، ۸۲؛ داوری اردکانی ۱۳۸۸: ۱۱۴). داوری دو ویژگی را برای فلسفه برمی‌شمرد: یکی پرسش از وجود و دیگری برهانی‌بودن آن. هرآنچه این دو ویژگی را داشته باشد فلسفه است و به‌نظر وی فلسفه اسلامی دارای این دو ویژگی است (داوری اردکانی ۱۳۶۶: ۴۵-۴۶).

براساس نظر ملکیان میان اسلام ازطرفی و فلسفه ازطرف‌دیگر تفاوتی ماهوی وجود دارد که به جدایی این دو از یک‌دیگر منتهی می‌شود. وی فلسفه را سیر آزاد عقلانی می‌داند و دین را یک‌سری اصول اعتقادی تعبدی می‌پندارد که با هم سر سازگاری ندارند. تفاوت ماهوی میان فلسفه و اسلام عقیده‌ای است که دینانی و داوری نیز با ملکیان در آن هم‌نگراند. دینانی بیان می‌کند که دین فلسفه نیست و فلسفه هم دین نیست. در فلسفه استقلال فکری وجود دارد و فیلسوف خود را از دیانت آزاد می‌داند، اما دین نوعی تعبد و تسلیم در برابر پروردگار است. اما درعین‌حال وی به تضاد و تعارض میان این دو قائل نیست و معتقد است: «شریعت الهی آن‌چنان به عقل نزدیک است که اگر کسی آن‌ها را متحد با یک‌دیگر بشناسد راه خطا نیموده است» (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ۵). درست است که این‌ها دو چیزند، اما گاهی می‌توانند هماهنگ باشند، البته نه برای همیشه، بلکه در بعضی موارد می‌توان میان این دو آشتی برقرار کرد. دین به فلسفه نیاز ندارد و فلسفه به یک معنا به دین نیاز ندارد و در احکام اهل تعبدیم، اما در پذیرش دین باید عقلانی برخورد کنیم نه تعبدی و این‌جاست که نیازمند فلسفه می‌شویم (انصاری ۱۳۸۰: ۸۳-۸۴). این نظر دینانی با ملکیان متفاوت است و اگرچه وی نیز به تفاوت ماهوی میان این دو معتقد است، این دوگانگی را مطلق نمی‌داند و در مواردی به اتحاد میان آن‌ها حکم می‌کند.

داوری نیز جمع میان دین و فلسفه را محال می‌داند و معتقد است آنچه جمع دین و فلسفه می‌خوانیم تحویل احکام دینی و دیانت به فلسفه و اطلاق صورت فلسفه به آن است، زیرا اگر هرکدام از دین و فلسفه را در حد ذات خود در نظر بگیریم، اختلاف روشن است. فلسفه از آن جهت که بحث عقلی است، حتی اگر از فقر ذاتی بشر سخن بگوید، سرانجام عرصه اثبات ذات است و حال آن‌که دیانت مقام تسلیم و رضا و بندگی است (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۶۰). به عبارت دیگر در یکی تعقل و تفکر جاری است و در دیگری تعبد و تقلید؛ این دو یکی نیستند و متفاوت با یکدیگرند. این نقطه اشتراک میان هر سه متفکر نقطه اشتراک بنیادینی است که اگرچه دیدگاه‌های آن‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌سازد، از آن تفاوت‌هایی برمی‌خیزد که از امتناع تا ضرورت فلسفه اسلامی را رقم می‌زند. در واقع این اختلاف از درون همان اشتراک بیرون آمده است. تفاوت ماهوی‌ای که ملکیان میان فلسفه و دین قائل است در هیچ‌جا با هم جمع نمی‌شود، زیرا یک سر آن سیر آزاد عقلانی است و سر دیگر آن التزام تعبدی و جمع آن‌ها در قالب چیزی به نام فلسفه اسلامی ممتنع است. در بخش قبل در نقد سخنان مصطفی ملکیان بیان شد که چگونه فلسفه اسلامی به مثابه فرایند مبتنی بر برهان و استدلال است و از این نظر فلسفه‌بودن آن تبیین شد. در این مقام نیز باید عنوان کرد طرف دیگر این تباین یعنی دیانت هم آن‌گونه که ایشان می‌انگارند التزام تعبدی بدون تعقل نیست و میان دیانت و تعقل ارتباطی بس وثیق وجود دارد. اما از آن‌جاکه در دیدگاه ایشان میان عقل دینی و عقل فلسفی تفکیک شده است، نیاز به تحلیل بیش‌تری دارد که در بخش بعد به آن پرداخته می‌شود.

۳. عقل در فلسفه و دیانت

از آن‌جاکه فلسفه اسلامی دایرمدار عقل است و علم عقلی قلمداد می‌شود و هم‌چنین در آیات و روایات زیادی واژه «عقل» به چشم می‌خورد، می‌توان از عقل در هر دو ساحت سخن گفت و به این پرسش پرداخت که رابطه میان این دو عقل چیست؟ آیا بین این دو تصور از عقل تغایر و تفاوت وجود دارد یا یگانگی و وحدت؟

ملکیان بین عقل فلسفی و عقل دینی تفاوت قائل می‌شود. در نظر وی عقل فلسفی نقاد است. عقل در قرآن به معنای نیروی استدلال‌گری که محل بحث ماست نیست. عقل در قرآن به معنای درس‌گرفتن از تجارب است و اگر گاهی در اسلام تعقل به معنای استدلال تأیید می‌شود این استدلال در چهارچوب وحی است، نه درباره وحی و در برابر وحی.

بنابراین از این منظر، استدلالی که بخواهد آن چهارچوب را پشت سر بگذارد مقبول نیست. نتیجه آن که ایشان فلسفه را دائرمدار عقل به‌شمار می‌آورد، اما نه آن عقلی که در قرآن از آن سخن گفته می‌شود (ملکیان ۱۳۸۷ ب: ۷۲-۷۴). بنابراین به تفکیک عقل فلسفی از عقل دینی قائل می‌شود و عقل دینی را در معنایی دیگر از عقل فلسفی قرار می‌دهد. وی با نفی استدلالی بودن قرآن معتقد است که مذاقه در امور و به‌کارگیری عقل در قرآن و آیات و روایات تأیید نشده است (ملکیان ۱۳۸۷ الف: ۸۳). در تحلیل این دیدگاه باید بیان کرد که لازمه این دیدگاه معرفت‌زدایی از ایمان و تقلیل ایمان به معنویت است که بر برداشت خاصی از ایمان و دیانت مبتنی است که متفاوت با برداشتی است که نگرش فیلسوفان مسلمان را رقم می‌زند این رابطه تبیینی متصور نیست. در این منظر، جداساختن عقل دینی از عقل فلسفی با تمسک به ویژگی استدلال‌گری عقل فلسفی با مفاد دیانت مطابقت ندارد. در واقع اگرچه عقل در مقام تدبیر و عبرت‌گیری معنایی خاص از عقل را بیان می‌کند و در آیات و روایات آمده است، به این کارکرد عقل بسنده نمی‌شود و برای برگزیدن ایمان دینی به کسب معرفت و تحقیق با عقل استدلالی و اثبات با برهان اشاره و بر آن تأکید شده است.

دینانی قائل به وحدت معنای عقل می‌شود و در این باره بیان می‌کند که عقل یک حقیقت بیش‌تر نیست ولی در خلأ نیست، بلکه رنگ‌وبوی محیط را دارد. پس عقل استدلال‌گر (یونانی) مابین با عقل در محیط اسلامی نیست (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۵: ۲۵). در حالی که دینانی معتقد است تعلیمات آئین اسلام برای رشد تفکر فلسفی و اندیشه‌های عمیق زمینه‌ای مناسب و شایسته فراهم آورده است (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۷: ج ۲، ۲۷۲). در نظر ایشان تعالیم دینی با عقل و تفکر سازگاری دارد. اسلام هیچ‌گاه مخالف تفکر نبوده است و بلکه دائماً به تفکر توصیه می‌کند؛ در نتیجه تعالیم اسلام آمادگی تفلسف را داشته است (انصاری ۱۳۸۰: ۱۴۰). فلسفه جز تلاش در جهت کشف حقیقت نیست و از طرف دیگر در فلسفه کوشش می‌شود تا بنیادی‌ترین امور و اساسی‌ترین مسائل فهم شود. در تعلیمات و معارف ادیان نیز می‌بینیم که کوشش انسان برای فهم اساسی‌ترین مسائل مربوط به هستی را به‌هیچ‌وجه مذبوم و نکوهیده ندانسته‌اند (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ۶).

باتوجه به مطالب فوق، به اعتقاد دینانی عقل از دین جدا و منفک نیست و تمام کسانی که عقل را از دین منفک و جدا می‌پندارند نمی‌توانند در باب حقانیت و اولویت و یگانگی دین سخن بگویند، زیرا آن‌جا که عقل نباشد حقانیت و اولویت تحقق نمی‌پذیرد و وحدت و یگانگی نیز معنی نخواهد داشت (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹: ۱۳۵). هنگامی که امر معقول حقیقت شناخته شود، پس مسئله بنیادی جمع و توفیق میان فلسفه و دین اهمیت ویژه

می‌یابد (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۳: ۵۶). بنابراین در نظر دینانی نه تنها جمع و توفیق دین و فلسفه امکان‌پذیر است، بلکه می‌تواند در زدودن برخی اوهام و بالاتر بردن سطح شناخت و معرفت اشخاص سودمند و ثمربخش باشد (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۳: ۷۱) و این یعنی ضرورت عقلانی شدن دین در نظر ایشان.

داوری به تفکیک میان عقل در شرع و عقل در فلسفه قائل است، اما به اتصال میان این دو معتقد است. داوری، با قول به جایگاه مبنایی برای عقل، هم برای فلسفه و هم برای دیانت، بیان می‌کند که هم احکام فلسفه عقلی است و هم احکام دین موافق با عقل است، با این تفاوت که عقل در شرع عقل مستقل از وحی و کتاب نیست. عقل در شرع عقل پرورده وحی است؛ این عقل با شریعت توأم است و تحقق می‌یابد، حال آن‌که عقل در فلسفه عقل پرورنده است که با عقل پرورده وحی متفاوت است (داوری اردکانی ۱۳۶۱: ۱۰-۱۲).

داوری میان فلسفه و اسلام ملازمتی نمی‌داند و حتی با کسانی که فلسفه را باطن و حقیقت دیانت می‌دانند مخالفت می‌کند و اسلام را مقدم بر فلسفه و بی‌نیاز از فلسفه می‌داند، زیرا اگر اسلام به فلسفه نیاز داشت ۲۰۰ سال طول نمی‌کشید تا فلسفه و فلاسفه پیدا شوند (داوری اردکانی ۱۳۶۶: ۲۸). اما بینونت ذاتی میان فلسفه و اسلام برقرار نیست و حتی متکلمانی که با فلسفه مخالفت کرده‌اند متذکر به این بینونت ذاتی نبوده‌اند (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۵۹). در دیدگاه وی فلسفه در عالم اسلام وارد شد و دوره جدیدی از فلسفه با عنوان فلسفه اسلامی آغاز شد که به پرسش از وجود پرداخت و صورت دیگری به فلسفه یونانی بخشید. نیز به این مطلب اشاره می‌کند که فلسفه در وقت تفکر پدید آمده و بسط یافته است (داوری اردکانی ۱۳۷۸: ۴)، چنان‌که از ابتدای تاریخ فلسفه استیلای تفکر عقلی بر همه انحاء دیگر تفکر آغاز شده است (داوری اردکانی ۱۳۹۶: ۱۸). داوری فلسفه را باطن و حقیقت دیانت نمی‌داند، اما اذعان می‌کند که فلاسفه و بعضی از فرق قدیم اسلامی هم چون اسماعیلیه و اخوان‌الصفاء معتقدند فلسفه باطن شریعت است. به عبارت دیگر، اینان علم و فلسفه را باطن و حقیقت دیانت دانسته‌اند. فلاسفه قدیم بدون آن‌که خود را ملتزم به وحی الهی بدانند دینی را که مبتنی بر فلسفه نباشد مردود خوانده‌اند (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۴۵-۴۶)، تا آن‌جا که فلاسفه اسلامی کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند تا هم نفرت یونانی بودن آن را عقلاً کنار زنند و هم تعبیر قرآنی آن که مورد احترام هر مسلمانی است بر آن علم به کار برده شود. در این صورت دیگر «فلسفه» بالتجلی در کلمه «حکمت» در برابر دین قرار نمی‌گیرد. ایشان برای حفظ اندیشه و تفکر و

به‌کارگیری خرد و عقل و محفوظ‌داشتن آن از تکفیر و تطهیر فلسفه کوشیدند تا برای هر فیلسوفی منبعی الهی جست‌وجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند (قنبری ۱۳۸۳: ۲۸-۲۹).

۴. امکان فلسفه دینی و اسلامی بودن فلسفه اسلامی

برای آن‌که بتوان به هویت فلسفه اسلامی پی برد باید به دینی‌بودن فلسفه اسلامی و به این مسئله پرداخته شود که آیا فلسفه اسلامی فلسفه‌ای مقید به دین است یا خیر. ملکیان فلسفه اسلامی را در قید دین می‌داند و از آن‌جاکه معتقد است دین با فلسفه‌ورزی در سه منظر موضوع، روش، و هدف تفاوت دارد (ملکیان ۱۳۸۷ الف: ۶۴، ۷۲، ۷۶-۷۷)، نتیجه می‌گیرد که امکان و وقوع فلسفه اسلامی مردود است. درواقع ایشان فلسفه اسلامی را بیش‌تر کلام و الهیات اسلامی می‌داند تا فلسفه و در نتیجه از همان ابتدا حساب کلام و الهیات را از فلسفه جدا می‌کند و معتقد است ما الهیات اسلامی داریم، اما فلسفه‌ای نداریم که ربط و نسبتی با اسلام داشته باشد. در نتیجه بین الهیات اسلامی و فلسفه اسلامی تفکیک قائل می‌شود که اولی ممکن و دومی غیرممکن است. فلسفه به هیچ نظام دینی‌ای تعلق خاطر ندارد و البته خصومتی هم ندارد. فلسفه مانند ریاضیات است، سیر آزاد عقلانی است که نه خویشاوندی و اخوتی با نظام دینی خاص دارد و نه خصومتی. به اعتقاد ملکیان، اگر اصطلاح «فلسفه اسلامی» را دینی بدانیم، پس دیگر فلسفه نیست، بلکه الهیات و کلام است (همان: ۶۷). ملکیان، برخلاف کسانی مانند ژیلسون که معتقد است فلسفه دینی و از جمله فلسفه مسیحی وجود دارد، بیان می‌کند ترکیب فلسفه با مضاف الیه «مسیحیت یا اسلام» امکان‌پذیر نیست (ملکیان ۱۳۸۷ ب: ۴۷-۴۸).

دینانی نیز فلسفه و کلام را دو علم جداگانه می‌داند و با ملکیان هم‌عقیده است، با این تفاوت که ایشان فلسفه اسلامی را می‌پذیرد و آن را به کلام تقلیل نمی‌دهد. وی با نظر کسانی که از آن‌جاکه فلاسفه اسلامی را از مسلمانانی می‌دانستند که به معارف اسلامی تعلق خاطر داشتند فلسفه آن‌ها را کلام می‌دانستند اظهار مخالفت می‌کند. نباید متدین‌بودن فیلسوفان را به معنی متکلم‌بودن آن‌ها گرفت، زیرا می‌توان در عین تعهد دینی در تفکر آزاده بود. بنابراین بین فلسفه و کلام تفاوت بسیار است و فیلسوفان اسلامی با حفظ اعتقاد ولو از طریق کلام در اندیشه خود آزاد بودند و تفلسف می‌کردند (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷). به نظر وی درست است که متکلمان در همان مواردی صحبت می‌کنند که فلاسفه، اما در

روش متفاوت‌اند. بنابراین اگر روش فلسفی باشد، هیچ ایرادی ندارد که عقاید اسلامی را هم بررسی و برهانی کرد، همان‌طور که فارابی و ابن‌سینا این کار را کردند (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۶: ۱۴۱). بنابراین ملاحظه می‌کنیم که دینانی یکی از دلایل فلسفی بودن فلسفه اسلامی را مربوط به روش آن می‌داند که فلسفی و برهانی است. کار ابن‌سینا و به‌ویژه ملاصدرا که می‌خواستند از دین تبیینی فلسفی عرضه کنند کاری کلامی نبود، بلکه عین فلسفه بود. ملاصدرا می‌خواست وحی را بفهمد و برای فهم وحی به عقل و استدلال روی آورد. مسائل در آثار ملاصدرا طوری طراحی شده‌اند که رنگ‌وبوی مباحث کلامی را ندارند. در واقع دیانت و فلسفه رقیب هم نیستند، بلکه این دو یار و مکمل یک‌دیگرند. تفکر فلسفی برای فهم دیانت ضروری است (خامنه‌ای و دیگران ۱۳۷۴: ۲۹-۳۱). باین حال مواضع فلسفی فیلسوفان مسلمان غیر از مواضع فکری و مذهبی متکلمان است (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۸: ۵۴).

داوری نیز تقید فلسفه به دین را نمی‌پذیرد و فلسفه دینی را الهیات و کلام نام می‌نهد و بیان می‌کند که مقصود از فلسفه اسلامی فلسفه‌ای نیست که با دیانت موافق باشد، زیرا چنین فلسفه‌ای وجود ندارد، مگر آن‌که مراد علم کلام باشد. ایشان فلسفه‌هایی مانند فلسفه اسماعیلیه را، که فلسفه را به استخدام اعتقادات دینی درآورده‌اند، مسامحتاً نوعی فلسفه دینی می‌نامد و این نوع فلسفه را اصیل نمی‌پندارد (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۶۸-۶۹). از نظر او آنچه از جمع فلسفه و دین در دوره اسلامی و قرون وسطی یاد می‌کنند جمع علم کلام و فلسفه است (داوری اردکانی ۱۳۶۱: ۱۰). وی تصریح می‌کند که فلسفه اسلامی کلام نیست. حکما در اثبات مطالب خود مقید و ملتزم به کتاب نبودند و متکلمان غرضی جز اثبات اصول دین نداشتند، به همین جهت گفته‌اند که علم کلام مقید به وحی است، حال آن‌که در فلسفه برهان ملاک است، هرچند در نظر داوری این تعبیر برای درک اختلاف علم کلام و فلسفه کافی نیست (داوری اردکانی ۱۳۶۶: ۴۵-۴۶). فلسفه مسلمان یا مسیحی و به‌طور کلی فلسفه دینی وجود ندارد. دیانت و فلسفه دو نحوه تفکر است که با هم مشتبه نمی‌شود (داوری اردکانی ۱۳۹۶: ۴). داوری مانند دینانی معتقد است در فلسفه اسلامی روش برهانی که روش فلسفه است به کار برده شده است، پس به همین دلیل فلسفه است و نه کلام و الهیات (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۵۹). در نظر داوری هیچ متفکری در تفکر خود پای‌بند ملاحظات نیست و با رعایت ملاحظات فلسفه اصیل به وجود نمی‌آید و اگرچه نمی‌توان منکر شد که بسیاری از فلاسفه با توجه به احکام و قواعد دین و رسوخ کلمات اولیای دین تفکر کرده‌اند، فرق است میان تفکر در سایه قولی و درباره قولی با تفکر به ملاحظه مراعات

آن قول، زیرا اصولاً تفکر با مراعات قول محال است. فلاسفه اسلامی و مخصوصاً متأخران آن‌ها که بیش‌تر به کلمات قرآنی و احادیث نبوی و اقوال اولیای الهی استشهاد کرده‌اند، نه تنها فلسفه را تابع دیانت قرار نداده‌اند، بلکه به دیانت صورت فلسفی اطلاق کرده‌اند، تا آن‌جا که علم کلام و تصوف نیز به فلسفه تبدیل شده است (همان: ۷۸).

داوری اسلامی بودن فلسفه اسلامی را در دوره تاریخی حیات اسلامی می‌داند. به نظر وی فلسفه اسلامی تمامیت واحدی است که طی هزار سال صورت و تعین خاص پیدا کرده است (داوری اردکانی ۱۳۷۸: ۴). تاریخ اسلامی بدون فلسفه صورتی وهمی و خیالی است؛ پس این تصور که اگر فلسفه در عالم اسلام نبود تمدن اسلامی به چه شکلی درمی‌آمد بسیار دشوار است (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۸۵). در واقع داوری معتقد است فلسفه اسلامی باید در عالم اسلام بسط یابد و شیوه زندگی همان عالم را بیاموزد و هم‌اکنون هم جایگاه فلسفه اسلامی در عالم اسلام است. عوالم دیگر از جمله عالم متجدد هم فلسفه خاص خود را دارند و اگر عالم دیگری هم آغاز شود، تفکر هم تفکر دیگری خواهد شد (داوری اردکانی ۱۳۸۷: ۱۰۸). بنابراین در نظر ایشان فلسفه اسلامی برای تمدن اسلامی ضروری می‌نماید و حتی در حد امکان هم نیست، بلکه وجود چنین فلسفه‌ای ضرورت نیز دارد. داوری فلسفه اسلامی را تاریخ (دوره) فلسفه می‌داند. فلسفه اسلامی تفکری خاص در مقابل تفکر یونانی و مغایر با آن نیست و نباید آن را مجموعه‌ای از آرای فیلسوفان یونانی دانست که رنگ‌وبو و ظاهر اسلامی پیدا کرده است. فلسفه اسلامی مرحله تازه‌ای از تاریخ فلسفه است (داوری اردکانی ۱۳۹۶: ۳؛ داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۶۸). به عبارتی فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است با صورتی متفاوت با فلسفه یونانی. این نوع فلسفه اثر و نتیجه تفکر فیلسوفان اسلامی در آثار فلسفه یونانی است (داوری اردکانی ۱۳۸۸: ۱۱۳). فلسفه دوره اسلامی در علمی بسط یافته است که سایه اسلام در آن گسترده بوده است (داوری اردکانی ۱۳۶۱: ۱۴).

به همین نحو دینانی در موافقت با داوری در این‌که فیلسوفان اسلامی فهم فلسفی از دین ارائه داده‌اند بیان می‌کند که در واقع فیلسوف اسلامی فلسفه‌اش را از آیات و احادیث اسلامی استخراج نمی‌کند، بلکه خود اسلام را تفلسف می‌کند و در اسلام فلسفه‌ورزی می‌کند (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۵: ۸) و این همان فهم فلسفی از دین به روش برهانی است. فلسفه در محیط اسلامی به وجود آمده است؛ هرچند از وحی کمک گرفته است، از طریق وحی نیامده و مانند سایر علوم اسلامی است (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۶: ۶-۷). در واقع فیلسوف اسلامی با وحی و محتوای آن فلسفه‌ورزی می‌کند (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۵: ۱۶).

فلسفه دینی یعنی فلسفه‌ورزی در دین و این درمقابل نظر ملکیان است که تفلسف در دین را بی‌معنا می‌داند و معتقد است متون و روایات دینی نمی‌توانند حد وسط برهان در فلسفه اسلامی قرار گیرند. متون مقدس دینی و مذهبی می‌توانند الهام‌بخش افکار فلسفی یا عرفانی باشند، اما نباید آن‌ها را حد وسط برهان قرار داد (ملکیان ۱۳۸۷ الف: ۵۱).

دینانی هم‌چنین در جهت جمع تعهد دینی با تفکر آزاد عقلی و فلسفی بیان می‌کند: از آن‌جا که فیلسوف می‌تواند دین داشته باشد و می‌تواند دین نداشته باشد، پس فیلسوف متدین با پیش‌فرض پیش می‌رود، اما با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رود و در قید عقیده باقی نمی‌ماند (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۶: ۱۴۳). در تعریف فلسفه، دینی بودن یا بی‌دین بودن حالت جوهری ندارد و همان‌گونه که بیان شد، همه با پیش‌فرض سراغ فلسفه می‌روند و هیچ‌کس بدون پیش‌فرض نیست. فیلسوف اسلامی به پیش‌فرض خود آگاه است و با عقل آزاد سراغ مسئله می‌رود و تفلسف می‌کند (همان: ۱۴۲-۱۴۳). در نظر دینانی فلسفه اسلامی یعنی پاسخ به پرسش‌های فلسفی در جهان اسلام. فیلسوفان مسلمان مشکلات و مسائل خاصی داشتند و فلسفه‌شان درباره همین مشکلات بود. این مشکلات برخاسته از برخورد متکلمان و سلسله‌ای از مسائل دینی بوده است که بسیار متفاوت با مسائل و مشکلات فیلسوفان یونانی است. آرای حاصل از همین برخوردها همان فلسفه اسلامی است. آری، اگر فلسفه اسلامی همان حرف‌های ارسطو باشد، دیگر اسلامی خواندن آن بی‌فایده است (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۶۲؛ انصاری ۱۳۸۰: ۱۲۳-۱۲۴؛ صاحبی ۱۳۷۷: ۵۳). فیلسوفان اسلامی براساس مشکلات و بستر فرهنگی خاصی که داشتند تفلسف کردند و درحقیقت فلسفه‌ای به‌وجود آوردند که فلسفه اسلامی نام گرفت (انصاری ۱۳۸۰: ۱۴۱).

بنابراین اگر کسی به پرسش و پاسخ‌های فلسفی در درون جهان اسلام بپردازد به او فیلسوف اسلامی می‌گویند و بر مجموعه پاسخ‌هایی که به پرسش‌های فلسفی در جهان اسلام داده می‌شود نام فلسفه اسلامی می‌نهند (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۵: ۱۰). بنابراین فلسفه مشاء در اسلام همان فلسفه ارسطویی نیست؛ فلسفه مشاء اسلامی فلسفه خاصی است با عناصر مخصوص و با اضافات قابل‌توجه و پاسخی است به سؤالات فیلسوفان اسلامی و ساختار آن طوری است که به سؤالات مسلمانان پاسخ می‌دهد (صاحبی ۱۳۷۷: ۲۹). فیلسوفان مسلمان خواستند بین فلسفه‌ای که قرن‌ها از دیانت جدا افتاده بود و دین پل ارتباطی برقرار سازند و در این پل ارتباطی وحی را به‌طور معقول بفهمند و عقلشان را ارضا کنند (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۶: ۶۸). کوشش برای فهم حقیقت و پاسخ به پرسش‌های مابعدالطبیعی و بنیادین هستی هم در دین هست و هم در فلسفه (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ۴). در

تعلیمات و معارف ادیان کوشش انسان برای فهم اساسی‌ترین مسائل مربوط به هستی را به‌هیچ‌وجه مذموم و نکوهیده ندانسته‌اند (همان: ج ۱، ۶)، زیرا بشر استعداد فلسفی و فلسفه‌ورزی دارد (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۵: ۵). بنابراین انسان می‌تواند درعین تعهد دینی در تفکر آزاده باشد. فیلسوفان اسلامی نیز با حفظ اعتقاد در اندیشه خود آزاد بودند و تفلسف می‌کردند (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷).

درواقع هر سه صاحب‌نظر در این‌که فلسفه مستقل از دین است اتفاق نظر دارند، با این تفاوت که ملکیان معتقد است فلسفه اسلامی به دین مقید شده و بنابراین فلسفه نیست، اما داوری و دینانی مدعی‌اند که فلسفه اسلامی به دین مقید نشده است، بلکه در فضای اسلامی بوده و چون به دین مقید نشده است پس فلسفه است. در قالب استدلال هر سه کبرای استدلال را قبول دارند که فلسفه نمی‌تواند دینی باشد، اما در صغری اختلاف دارند. بدین معنی که در نظر ملکیان این فلسفه دینی شده است، اما از نظر داوری و دینانی نه‌تنها دینی نشده است، بلکه این دین و فضای دینی بوده است که عقلانی و فلسفی شده است.

دلیل دیگری که ملکیان بر رد فلسفه اسلامی و تقلیل آن به الهیات و کلام دارد این است که فلسفه اسلامی نقدناپذیر است و به‌گونه‌ای تقدس دارد. وی معتقد است که وقتی فلسفه الهیات شد، دیگر نقدناپذیر می‌شود، زیرا الهیات منطقی ممنوعه است و این نقد لطمه‌ای به آموزه‌های دینی و مذهبی می‌زند. هم‌چنین فلاسفه اسلامی معتقدند فلسفه اسلامی همان حکمت خالده‌ای است که قابل تخطئه و رد و تکذیب نیست، چون عقل به‌کاررفته در این فلسفه عقل شهودی متصل به عقل فعال است (ملکیان ۱۳۸۷: ب: ۵۷).

دینانی نه‌تنها فلسفه اسلامی را نقدناپذیر نمی‌داند، بلکه معتقد است که باب نقد و نقادی کاملاً باز بوده است و فلسفه اسلامی با همین نقادی‌ها رشد کرده است. به‌نظر ایشان، فلسفه اسلامی بر اثر مخالفت‌های منتقدان اعم از مستشرقان، فقها، و متکلمان که فلسفه یونان و به‌طور کلی فلسفه یونانی را نقادی کرده‌اند به‌وجود آمده است. بنابراین چنین فلسفه‌ای تقلید نیست، بلکه فلسفیدن ماجرای فکر است. فلسفه اسلامی اصالتی دارد و اصالت آن در این نقادی‌هاست (انصاری ۱۳۸۰: ۹۹). ایشان نیز معتقد است که فلسفه‌ای که رنگ تقدس به خود بگیرد دیگر قابل نقد نیست، زیرا امر مقدس قابل نقد نیست، درحالی‌که حیات فلسفه به نقد است؛ فلسفه اگر نقد نشود مرده است. او معتقد است که فلسفه اسلامی هم نقد شده و هم اکنون نقادی می‌شود؛ پس هم فلسفه است و هم مقدس نیست. ما وحی را نمی‌توانیم نقد کنیم، اما از آن‌جاکه فلسفه محصول اندیشه فیلسوف است پس قابل نقد است و دیگر تقدس ندارد (همان: ۲۰۱).

به همین ترتیب، داشتن انگیزه دینی در مباحث فلسفی را نافی فلسفیدن نمی‌داند و در پاسخ به کسانی که معتقدند فلاسفه مسلمان در بررسی افکار و آرای افلاطون و ارسطو انگیزه دینی داشتند و این با آزادی اندیشه که شرطی لازم و ضروری برای فیلسوف است سازگار نیست بیان می‌کند که صرف داشتن انگیزه در حرکت فکری مانع آزادی اندیشه نیست. بسیاری از فیلسوفان مسلمان از این توانایی برخوردار بودند که از اندیشه‌های خود فاصله بگیرند و سپس آن‌ها را بررسی کنند و موضع فکری و فلسفی‌شان را مشخص کنند (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹: ۵۴). در نتیجه انگیزه دینی فیلسوفان مسلمان در بررسی آرا و افکار فلاسفه مانع از آزادی اندیشه نیست. تعقل دینی با تحقیق عقلی هم‌راه است، چراکه تحقیق عقلی همان تفلسف است، تعقل دینی نیز همان تفلسف است و بدون فلسفه نمی‌توان وارد تعقل دینی شد (انصاری ۱۳۸۰: ۸۳-۸۴).

در دیدگاه ملکیان در صورتی که اسلامی بودن به فلسفه اضافه شود، آن‌گاه می‌توان عنوان اسلامی و غیراسلامی را به همه علوم متعلق دانست، زیرا متون مقدس می‌توانند منبع سؤالات علوم مانند زیست‌شناسی، فیزیک، ریاضی، و ... را نیز فراهم سازند. پس می‌توان زیست‌شناسی، فیزیک، و ریاضی اسلامی هم داشت، حال آن‌که این علوم اسلامی و غیراسلامی ندارد (ملکیان ۱۳۸۷: ۴۸-۴۹). این بیان که به صورت برهان خلف بیان شده است بیش‌تر صورتی جدلی دارد. هرچند در گفتار موافقان به آن اشاره‌ای نشده است، براساس دیدگاه ایشان این ملازمه پذیرفتنی نیست و فلسفه با فیزیک متفاوت است؛ در واقع فلسفه اسلامی به دلیل پرداختن به مسائل بنیادین (در نظر دینانی) و به مسائل وجود (در نظر داوری) از طرفی حیثیت فلسفی و از طرف دیگر حیثیت اسلامی یافته است که چنین چیزی برای فیزیک و ریاضیات صادق نیست، مگر این‌که فیزیک‌دان و ریاضی‌دان بخواهند از حیثیت دینی یا فلسفی خود به این مسائل بپردازند.

۵. فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی

یکی از مسائلی که در بحث از فلسفه اسلامی بدان پرداخته شده است استقلال و اصالت فلسفه اسلامی در مقابل فلسفه یونان است؛ این‌که آیا فلسفه اسلامی استقلال و اصالت خود را در برابر فلسفه یونان حفظ کرده است یا خیر؟ از سخنان ملکیان چنین برمی‌آید که ایشان فلسفه را یونانی می‌داند و فلسفه‌های مضاف اسلامی و مسیحی و در حالت کلی فلسفه دینی را نمی‌پذیرد و بیان می‌کند که اکثر مباحث فلسفه اسلامی ریشه و پیشینه‌ای در فلسفه

یونان و روم داشته است؛ پس نمی‌توان گفت فیلسوفان اسلامی چیزهایی گفته‌اند که قبل و بعد از ایشان کسی نگفته و مختص به خود ایشان است (ملکیان ۱۳۸۷ الف: ۸۸-۸۹). در نتیجه ملکیان هویت و اصالتی برای فلسفه اسلامی در برابر فلسفه یونانی قائل نیست. در مقابل، اگرچه از نظر دینانی فلسفه و اندیشه یونان قدیم در نوع نگاه و نگرش فیلسوفان مسلمان به جهان مؤثر بوده است، جای تردید نیست که در پرتو آیات و تعالیم قرآنی افقی در برابر اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که بی‌سابقه بود. در این چشم‌انداز بی‌سابقه معانی و حقایقی قابل درک و کشف است که در افق‌های دیگر نمی‌توان به آن‌ها دست یافت. مسلمانان با تأمل در آیات آفاقی و انفسی قرآن به حقایق و دقایق گران‌بهای دست یافتند (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۹: ج ۳، ۳۷؛ صاحبی ۱۳۷۷: ۲۷-۲۸). دینانی برخلاف ملکیان که فلسفه اسلامی را فلسفه‌ای یونانی می‌داند و تنها بر عامل بیرونی برای فلسفه اسلامی تأکید دارد، به عوامل درونی توجه کرده است. این فلسفه یونانی نیست و صرفاً ترجمه‌ای از یونان نبوده است. این نظر دینانی برخاسته از نظر مرتضی مطهری است که برای اثبات استقلال فلسفه اسلامی مسائل فلسفه اسلامی را چهار دسته می‌داند: دسته نخست مسائلی است که صرفاً ترجمه است، مانند اکثر مسائل منطق، مبحث مقولات، علل اربعه، و تقسیمات علوم؛ دسته دوم مسائلی است که از یونان آمده است، ولی در فلسفه اسلامی تکمیل شده است، مانند امتناع تسلسل، مجرد نفس؛ دسته سوم مسائلی است که بدون تغییر عنوانی، محتوای آن در فلسفه اسلامی تغییر یافته است، مانند نظریه مثل؛ و دسته چهارم مسائلی است که اصلاً هیچ سابقه‌ای در فلسفه یونان ندارد و کاملاً ابتکاری و نوین است. عمده مسائل فلسفه اسلامی مانند اصالت وجود، وجود ذهنی، وحدت وجود، حرکت جوهری، و ... از این دسته است؛ بنابراین مسائل فلسفه اسلامی صرفاً ترجمه فلسفه یونان نیست و عمده و اساس این مسائل را خود فیلسوفان مسلمان و در فضای اسلامی مطرح کرده‌اند (مقالات فلسفی: ج ۳، ۲۱-۳۲).

به نظر دینانی که فلسفه را بر محور پرسش‌های اساسی تعریف کرد، فلسفه اسلامی هم به همین پرسش‌ها می‌پردازد که فلسفه یونانی پرداخته است. درست است که پرسش‌های فلسفی جاودان و همیشگی است، ولی همین پرسش‌های همیشگی در ظروف مختلف و شرایط گوناگون تفاوت پیدا می‌کند. جریان فکر فلسفی که حکایت از کشف حقیقت دارد در عین این‌که دارای هویت واحد است، در هر دوری از ادوار تاریخ از معنی خاص و صورتی ویژه برخوردار می‌شود. بنابراین فلسفه اسلامی در عین این‌که به کاروان همیشه در حرکت تاریخ جهان بستگی دارد، دارای هویت مخصوص به خویش است با طرز تفکری

منحصر به خود در جهت کشف حقیقت هستی (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۷۵). پس هویت اسلامی فلسفه اسلامی مانع از فلسفی بودن آن نیست و این همان اصالت و استقلال چنین فلسفه‌ای است در نسبت با فلسفه یونان. در نظر وی، اگر فلسفه اسلامی صرفاً اندیشه یونانی بود، دیگر حق نداشتیم آن را فلسفه اسلامی بنامیم. بنابراین ایشان بر منحصر نبودن فلسفه به یونان و نیز تقلیدی نبودن و اصیل بودن فلسفه اسلامی تأکید می‌کند (انصاری ۱۳۸۰: ۱۲۲).

داوری در بررسی فلسفه اسلامی براساس ادوار تاریخی فلسفه غرب آن را هم‌سان با فلسفه قرون وسطی می‌داند که بیش‌تر از فلسفه یونانی موافق با دین است و رنگ‌وبوی دینی دارد (داوری اردکانی ۱۳۹۶: ۴، ۱۸). فلسفه اسلامی مانند فلسفه یونان به پرسش وجود پرداخته است و براساس پاسخی که به این پرسش داده است فلسفه محسوب شده است، مانند تمام فلسفه‌هایی که به این پرسش پرداخته‌اند. این فلسفه‌ها بسته به پاسخی که به این پرسش داده‌اند مختلف شده‌اند. به عبارت دیگر برحسب پاسخ به پرسش از وجود است که فلسفه‌های مختلف و ادوار مختلف تاریخ فلسفه تحقق یافته است (همان: ۸۲). در واقع در فلسفه اسلامی هم مانند فلسفه یونان پرسش از وجود مطرح است. در نظر هریک از فیلسوفان این ادوار وجود جلوه خاصی داشته است (داوری اردکانی ۱۳۸۸: ۱۱۴). بنابراین در فلسفه (به معنای دوست داشتن دانایی) در جهت رسیدن به حقیقت تفاوتی میان فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی نیست. هر فیلسوفی که از فلسفه دفاع می‌کند با زبان فلسفه خود دفاع می‌کند (داوری اردکانی ۱۳۶۶: ۹-۱۰). فلسفه اسلامی تفسیر دیگری از وجود و متعاقباً صورت دیگری از فلسفه است. در واقع فلسفه اسلامی اصول یونانی را با معنی تازه دریافته و اگر اختلاف اساسی میان فلاسفه یونانی و اسلامی وجود دارد ناشی از این دریافت تازه است و حال فلسفه اسلامی هم با این دریافت تأسیس شده است (داوری اردکانی ۱۳۹۶: ۴). فارابی و فلاسفه قرون وسطی در دوره اسلامی وجهه و جلوه دیگری از وجود را (غیر از جلوه‌ای که بر یونانیان مکشوف شده بود) دریافتند و با این دریافت توانستند مسائل تازه‌ای طرح کنند و به مطالبی که در فلسفه یونان نیز مطرح بود معنای تازه‌ای دهند (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۷۰). فلسفه اسلامی تفسیر فلسفه یونانی در افق توحید است، چنان‌که فیلسوفان عالم اسلام فلسفه یونانی را در افق اعتقاد به توحید تفسیر کردند (داوری اردکانی ۱۳۸۷: د). در نتیجه کوشیدند تا برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه و سخنان ائمه استشهد کنند (قنبری ۱۳۸۳: ۳۰).

بنابراین هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید فلسفه به تفکر دینی بی‌اعتنا بوده است، اما اعتنای فلاسفه به دیانت بدان معنی است که آن‌ها جلوه وجود را در آینه دیانت دیده‌اند و به همین جهت وجود و حق را خدا دانسته‌اند (داوری اردکانی ۱۳۹۶: ۷۹). پس فلسفه اسلامی تفسیر و صورت تازه‌ای از تفکر فلسفی است (همان: ۹۱). اگر می‌بینیم که در فلسفه اسلامی مسائل تازه‌ای مطرح شده است که در فلسفه یونانی وجود نداشته است، نباید تصور کنیم که فلاسفه اسلامی به ملاحظات دیانت به طرح آن مسائل پرداخته‌اند، بلکه آن مسائل بنابر اصول تازه و به مقتضای آن‌ها مطرح شده است (همان: ۸۳).

داوری، برخلاف غالب شرق‌شناسان که عالم اسلام را حداکثر نگهبان و نگه‌دارنده علوم یونانی دانسته‌اند و امانت خود (علم یونانی) را به صاحبانش بازگرداندند، بیان می‌کند که اگر دانشمندان دوره اسلامی تنها نگهبان علم یونانی بودند، دیگر چه نیازی بود که اروپائیان (که می‌توانستند به صورت مستقیم به آثار یونانی مراجعه کنند) به صورت عربی یا فارسی به آن آثار مراجعه کنند؟ آیا حقیقت این نیست که مسلمانان در کتاب‌ها و آثارشان به علم و حکمت و فلسفه تعرض کردند و با این تعرض دوره تاریخ علم و فلسفه پدید آمد؟ (داوری اردکانی ۱۳۸۷: ۱۴). فلسفه اسلامی از ریشه تفکر یونانی روید، اما این ریشه در عالم اسلام جا گرفت و در هماهنگی با نظام عالم بسط و گسترش یافت (داوری اردکانی ۱۳۸۳: ۷۸-۸۳). پس تعبیر فلسفه اسلامی صرف نام و عنوانی است که به فلسفه در دوره‌ای از تاریخ داده می‌شود و مقصود از آن فلسفه‌ای است که در دوره اسلامی ظهور کرده است و صاحبان آن بیش‌تر رسماً یا حقیقتاً مسلمان بوده‌اند. فلسفه اسلامی مرتبه و مرحله‌ای از بسط فلسفه‌ای است که یونانیان اساس آن را گذاشتند و این فلسفه مثل تمام فلسفه‌ها در حد ذات خود یونانی است (داوری اردکانی ۱۳۷۴: ۳۳۴-۳۳۵).

داوری و دینانی اتفاق نظر دارند که فلسفه اسلامی اصالت دارد و مستقل از فلسفه یونانی است. اما دیدگاه داوری در خصوص یونانی‌بودن بالذات فلسفه مورد قبول دینانی نیست. دینانی آن را دارای ریشه شرقی هم می‌پندارد، چنان‌که ایشان به شکست انحصار فلسفه در خاستگاه غربی یونانی به دست سهروردی و بیان خاستگاه شرقی آن اشاره می‌کند. به نظر ایشان اگر مقصود از فلسفه فلسفه جهان‌محور غیردینی باشد، آن را می‌توان یونانی دانست؛ اما اگر مقصود از فلسفه حکمت به معنای عام کلمه باشد، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که فقط در یونان بوده است (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۴، ۲۸۴). یونان زادگاه فلسفه است و فلسفه در یونان با افلاطون و ارسطو رشد یافته است. اما فلسفه جایگاه و زادگاه دیگری هم دارد، چنان‌که سهروردی اولین کسی بود که در تاریخ فلسفه این بت را

شکست و گفت جایگاه فلسفه شرق است، یعنی هم شرق جغرافیایی و هم شرق معنوی (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ج ۱، ۵). در نظر سهروردی، حکمت سرمنشأ الهی دارد و از هرمس آغاز می‌شود؛ سپس در دو شاخه حرکت می‌کند: یکی شاخه غربی و دیگری شاخه شرقی. او در شاخه غربی از حکمای یونانی مانند فیثاغورث و افلاطون یاد می‌کند و نوافلاطونیان را نیز در این شاخه برمی‌شمرد. اما شاخه شرقی شامل حکمای شرقی است که در رأس آن‌ها حکمای خسروانی و ایران باستان قرار دارند که حکمت اشراق در طرح‌ریزی فلسفه خود از این شاخه و به‌خصوص حکمت خسروانی به‌عنوان منبع اصلی بهره می‌برد (نصر ۱۳۹۴: ۲۱۰؛ نصر ۱۳۸۴: ۶۴۰؛ شریف ۱۳۶۲: ج ۱، ۵۳۲؛ اکبریان ۱۳۸۶: ۴۴۱).

۶. بحث و نتیجه‌گیری

این تحقیق به دنبال بررسی آرای متفکران معاصر در خصوص ماهیت فلسفه اسلامی بود و آرای سه تن از این متفکران را که در ابعاد مختلف این مسئله بیش‌تر سخن گفته‌اند بررسی کرد. نظر نهایی این متفکران به این صورت است که ملکیان در امکان آن ابراز تردید می‌کند و آن را ممتنع می‌داند و به تفکیک میان فلسفه و اسلام نظر می‌دهد؛ در نظر وی فلسفه اسلامی به الهیات و کلام تقلیل می‌یابد؛ دینانی و داوری هرکدام با مقدماتی متفاوت بر امکان فلسفه اسلامی تأکید می‌ورزند و با قول به تعامل میان فلسفه و اسلام، این تعامل را برای فرهنگ اسلامی ضروری می‌دانند.

در تحلیل نظر این متفکران نخستین مطلب مبادی تصویری درباره فلسفه و اسلام و به‌طور عام دیانت بود که به تغایر ماهوی و مفهومی بین این دو مقوله منتهی شد. فلسفه و دیانت از دو مقوله‌اند که در دیدگاه ایشان به‌درستی بیان شده بود و بر آن اتفاق نظر داشتند. بر این اساس فلسفه دینی مقید به دین در هر سه دیدگاه ممتنع است، اما این‌که فلسفه اسلامی فلسفه‌ای دینی باشد محل اختلاف است.

بازخوانی دیدگاه ملکیان به این گزاره منتهی می‌شود که مسائل فلسفه اسلامی دو بخش است: بخش نخست همان مسائل فلسفه یونانی است و از این حیث فلسفه اسلامی فلسفه‌ای تقلیدی است که هویت مستقل اسلامی و اصالت ندارد؛ بخش دوم مسائل دینی است که به دو دلیل ماهیتی فلسفی ندارد: دلیل نخست این‌که مقید به دین است و فلسفه مبرا از تقید است؛ دلیل دوم این‌که مقدس است و فلسفه مقدس نیست. به نظر می‌رسد بنابر مبنای خود ملکیان که فلسفه را فرایند می‌داند و نه فراورده می‌توان این دو دلیل را ناقص

دانست؛ زیرا آن چه ملکبان در فلسفه اسلامی مقید و مقدس برشمرده است فراورده تفکر فلسفی محسوب می شود و فرایند فلسفی در فلسفه اسلامی، علی الاصول، فرایندی استدلالی است که خود حکما و فلاسفه اسلامی از آن به برهان یاد می کنند و آن را روش فلسفه اسلامی قلمداد می کنند.

از این لحاظ می توان به بنیان فلسفی که فارابی در صناعات خمس بیان می کند اشاره کرد که اساس فلسفه را برهان می داند و آن را از خطابه و جدل جدا می سازد. آری، شاید بتوان به برخی از این مسائل به شیوه خطابی یا جدلی پرداخت و هویت دینی و الهیاتی به آن بخشید، اما فیلسوفان مسلمان به برهان به عنوان روش تفکر خود متمسک بوده اند. مدعای خود فیلسوفان مسلمان همین روش برهانی و عقلی است و هرچند می توان در مقام تحقق به طور آسیب شناختی به میزان بهره مندی ایشان از برهان و روش تفکر عقلی و پای بندی ایشان بدان پرداخت، نمی توان به طور کلی و در مقام تعریف این روش را که خود به آن اذعان کرده اند منکر شد و روایتی تقلیل گرایانه از آن ارائه داد.

به نظر می رسد دیدگاه موافقان را در صورتی می توان قابل دفاع دانست که بتوان بر این اساس تحلیل کرد. در دیدگاه دینانی، که متدین بودن و مسلمان بودن فیلسوف مانعی برای تفکر فلسفی نیست و فیلسوف حتی با داشتن پیش فرض های دینی و اسلامی می تواند آن ها را در تفکر فلسفی خود دخالت ندهد، فیلسوف مسلمان با ابتدای فلسفه خود بر روش برهانی و استدلالی به برهان و استدلال متعهد است و چیز دیگری از جمله پیش فرض های خود را در این فرایند دخالت نمی دهد. فیلسوف مسلمان خاستگاه و انگیزه دینی برای طرح مسائل بنیادین دارد، اما این دخالتی در فرایند فلسفی ندارد؛ فرایند فلسفی فرایندی استدلالی است. بر این اساس دینانی خاستگاه طرح مسائل بنیادین را دینی، اما روش و فرایند آن را فلسفی می داند و این نه تنها مانعی برای تفکر فلسفی نیست، بلکه می تواند انگیزه ای برای پی گیری مسائل بنیادین باشد، چنان که فیلسوفان مسلمان خود را ملزم به پی گیری برهانی و استدلالی مسائل بنیادین و پرسش های بنیادین دانسته اند. در دیدگاه داورى نیز به دوره تاریخی دینی و اسلامی در فلسفه اسلامی، که صورت تازه ای به فلسفه اساساً یونانی داده و فلسفه اسلامی را پدید آورده است، با تأکید بر این نکته اشاره شده است که مسئله آن وجود بوده است و روش مورد اتکای فیلسوفان مسلمان در بررسی مسائل وجود برهان و استدلال بوده است. بنابراین ظرف این پیدایش دینی بوده است، اما روش و فرایند آن فلسفی بوده است و به همین لحاظ فلسفه قلمداد می شود.

این تحلیل را می‌توان با نظر به مسائل فلسفه اسلامی این‌گونه ادامه داد که در فلسفه اسلامی مسائلی از فلسفه یونان وجود دارد و فلسفه یونانی به‌عنوان عاملی بیرونی در شکل‌گیری آن نقش ایفا کرده است، اما فلسفه اسلامی به‌عنوان واقعیتی تاریخی سیری تاریخی داشته است که از ترجمه آغاز شده و به تأسیس مکاتب فلسفی در حداقل سه مرحله از سوی ابن‌سینا، شیخ اشراق، و ملاصدرا منجر شده است که عبارت‌اند از: مشاء، اشراق، و متعالیه. چنان‌که نمی‌توان واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی را منکر شد، نمی‌توان سیر تاریخی آن را نیز نادیده گرفت و آن را به مسائل ترجمه‌شده یونانی محدود کرد.

دیدگاه ملکیان با تقلیل فلسفه اسلامی به الهیات و کلام اسلامی و انکار واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی از مقام واقعیت تاریخی دور می‌شود و از مقدماتی بهره می‌گیرد که ریشه در معرفت‌زدایی از ایمان و تقلیل ایمان به معنویت دارد، که برداشتی متفاوت با برداشت فیلسوفان مسلمان از ایمان و دیانت است، برداشتی که در آن ایمان در مراتبی با معرفت یک‌سان انگاشته شده است. بنابراین برای اثبات دیدگاه خود در این زمینه به ایمان دینی احتیاج دارد. اختلاف در این زمینه اختلافی تفسیری از دین است و به‌نظر می‌رسد با این دیدگاه تفسیری نمی‌توان واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی را انکار کرد. تنها می‌توان ادامه این واقعیت تاریخی را روا ندانست و به کناره‌گیری از این واقعیت تاریخی توصیه کرد. نهایتاً می‌توان توصیه کرد که اگر به تفسیر ایمان براساس معرفت‌زدایی و معنویت باور دارید سراغ تفلسف اسلامی نروید، اما نمی‌توان واقعیت تاریخی به‌وجودآمده به‌عنوان فلسفه اسلامی را انکار کرد.

دیدگاه موافقان را می‌توان با نگاه فیلسوفان مسلمان به ایمان تکمیل کرد. فیلسوفان مسلمان براساس نگرش فلسفی خود به مقوله ایمان نگاهی معرفتی داشته‌اند و نقش علم و معرفت را در آن برجسته کرده‌اند؛ اما از این واقعیت غافل نبوده‌اند که ایمان امری ذومراتب است و عنصر معرفت تنها در مراتب خاصی از آن نقش ایفا می‌کند و در همین مراتب است که تفکر فلسفی به حوزه دینی و ایمانی راه می‌یابد. فیلسوف اسلامی با دغدغه تفکر عقلانی به این دریافت می‌رسد که ایمان که از جنس اعتقاد است تنها در صورتی می‌تواند ایمانی حقیقی باشد که مبتنی بر معرفت باشد و با فرایندی عقلانی و برهانی حاصل شده باشد، وگرنه صرف اعتقادی تقلیدی است که کفایت نمی‌کند. بدین صورت اسلامیت فلسفه ضرورتاً به علوم دیگر قابل‌سرایت نیست، زیرا علوم دیگر به مسائل اساسی نمی‌پردازند. آنچه نقطه عزیمت فلاسفه اسلامی را فراهم کرده است، چنان‌که دینانی می‌گوید، پرسش‌های بنیادین و اساسی است که پرسش اساسی آن همین پرسش از مبدأ وجود است

که صورت‌بندی اسلامی آن را ابن‌سینا با معرفی علت فاعلی ایجاد می‌کند. این سبب‌شناسی به‌جای علت غایی و فرجامی ارائه داده است. ابن‌سینا از زاویه دیگری علت فاعلی الهی را در طول علت فاعلی طبیعی قرار می‌دهد و با این ساختار سلسله‌مراتب طولی عالم را که برای تفکر دینی موردنیاز است در فلسفه اسلامی وارد می‌کند. این نظام فکری موردقبول دیگر متفکران اسلامی نیز واقع می‌شود و در طول تاریخ فلسفه اسلامی به حکمت متعالیه منتهی می‌شود. از این رو می‌توان امکان فلسفه اسلامی را اثبات کرد. اما این امکان تنها رد امتناع آن است که به‌مثابه امکان عام است و می‌تواند شامل ضرورت هم باشد. فلسفه اسلامی امکانی بود که فیلسوفان مسلمان به‌درستی از آن بهره جستند. نظر به واقعیت تاریخی نمی‌توان امکان را منکر شد و حتی می‌توان آن را ضروری دانست؛ اما این فرایند تاریخی و تلاش فیلسوفانه نباید متوقف شود و نیاز است که فیلسوفان مسلمان با تکیه بر واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی و امکان آن به پرسش‌ها و صورت‌های تازه‌ای از فلسفه مانند معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وجودی و حتی تحلیلی توجه کنند تا ضرورت کنونی آن را نیز نشان دهند، وگرنه عنصر تاریخی به‌معنای ایستایی در تاریخ خود بر آن غلبه می‌کند و عنصر تاریخی به‌معنای حیات تاریخی پویا از آن رخت برمی‌بندد و هرچند نمی‌تواند در امکان آن تردید کند، دست‌کم ضرورت آن را تقلیل می‌دهد.

دینانی و داوری واقعیت تاریخی فلسفه اسلامی را پذیرفته‌اند و ادامه این واقعیت را روا می‌دانند. اما این‌که فلسفه اسلامی چگونه این تداوم را داشته باشد، با توجه به مبانی هر کدام که یکی مواجهه با پرسش‌های اساسی و دیگری صورت دوره‌ای و تاریخی دادن به فلسفه است، نیاز به تبیین بیش‌تری دارد. همان‌گونه که بیان شد، امکان فلسفه اسلامی با نظر به واقعیت آن اثبات می‌شود، اما به‌نظر می‌رسد ضرورت بیان‌شده منوط به تحقق شرایطی است؛ این ضرورت ضرورتی ذاتی نیست و ضرورتی مشروط است، اما در هر حال امکان آن باقی می‌ماند. ضرورت بیان‌شده در دیدگاه دینانی و داوری ضرورتی تاریخی است که حقانیت بیش‌تری از دیدگاه ملکیان دارد، زیرا با واقعیت تاریخ منطبق است. اما با نگاه به آینده فقط امکانی است که با تحقق شرایط آن ضرورت می‌یابد. با نگاه تاریخی و هویتی به فلسفه اسلامی رجحان با آرای دینانی و داوری است، اما این نگاه برای توسعه و پیشرفت فلسفه اسلامی کفایت نمی‌کند و به‌نظر می‌رسد جدای از دفاع از هویت مستقل نیاز به معونه بیش‌تری دارد که امید است بتوان با بررسی دیدگاه‌های متفکران در مجال دیگر برای آن نقشه‌ای ترسیم کرد که به رشد و گسترش آن منتهی شود.

کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۴)، پرتو خرد، تهران: هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: نشر علم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶)، عقلانیت و معنویت، تهران: هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی»، نقد و نظر، ش ۱ و ۲.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ، تهران: هرمس.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، تهران: طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران: طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران: طرح نو.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)، نیایش فیلسوف، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- انصاری، عبدالله (۱۳۸۰)، آئینه‌های فیلسوف، تهران: سروش.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، غلامرضا اعوانی، و غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۷۴)، «دین و حکمت»، کیهان اندیشه، ش ۶۰.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۶)، دفاع از فلسفه، تهران: دفتر پژوهش‌های برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۱)، «دیانت و علم جدید»، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۶.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۸)، «غزالی و فلسفه اسلامی»، جاویدان خرد، دوره جدید، ش ۳.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۶)، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، فلسفه تطبیقی، تهران: ساقی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، فلسفه چیست؟، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸)، «نظر اجمالی به سیر فلسفه در عالم اسلامی و در ایران»، نامه فرهنگ، ش ۳۱.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷)، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- صاحبی، محمدجواد (۱۳۷۷)، گفت‌وگوی دین و فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- علی، شاه‌رخت رحیمی و علی حقی (۱۳۹۶)، «دین پژوهی مصطفی ملکیان؛ بررسی و نقد»، جستارهای فلسفه دین، انجمن علمی فلسفه دین ایران، س ۶، ش ۱.
- قنبری، امید (۱۳۸۳)، زندگی‌نامه رضا داوری اردکانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۳۳۲ حکمت معاصر، سال یازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷)، «پویایی و پایایی»، *نقد و نظر*، ش ۵۱ و ۵۲.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، «ده ملاحظه روش‌شناختی در فلسفه اسلامی»، *همشهری*، ش ۳۹۵۲.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، «فلسفه اسلامی: چیستی و هستی»، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷)، *مشتاقی و مهجوری*، تهران: نگاه معاصر.
- میان محمد، شریف (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۴)، *تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.