چون چراها در فلسفهٔ اسلامی

محمدعلی ایمانی
ترجمهٔ محمدحسن معصومی‌پور تهرانی

پرتحلیل اندیشهٔ سلمان‌ایمانی‌ایمانی فلسفی از چیستی آغاز شده است. آنان مسائل مستقل فلسفی و الهیات را محل چالش و بل شیوهٔ منطقی به بحث و بررسی آن پرداختند و مهارت و پیوند در پایان آنها اتخاذ چالش؛ یعنی مکتب‌های را بنیان نهادند و بل کلی و پرسان‌های مقلی از آنها دفاع چالش. آنان این مکتب‌ها را به مبادی این‌ها در یقینی پرپرسی چالش که در نظر مستقل و فلاسفه و فلاسفه به «ایمان» (zogoI) مجهز دارد که دیگر پیشینه‌ها را نظام‌های دینی و هیچ‌چیز از مسئله‌ای این فلاسفه پیرامون نیست. بدین ترتیب مفهوم فلسفه در پیدایش نخستین آن مشخص می‌شود و خصوصیت آرای مسلمانان و تصمیمات مقلی آنها که هیچ نتیجه منطقی فلسفی تنها‌ها نداشتند دنبال نشد.

فلسفه در مواجهه با ایمان

چیستی فلسفهٔ یونانی به خلاف حوزهٔ مبتدایان (که منطقه پیدایش ایمان بر کلام‌ها؛ یعنی پهنه‌ی مسیحیت و اسلام است) مبادی مستقیم میان فلسفه و این ایمان را چنین دنبال چه؛ به ویژه آن که همه مبادی که فیلسوفان به آنها می‌پرداختند نشان از مخالفت که ایمان محل می‌چالش دور نبود. البته با قطعات مبادی در مشی و مسلک؛ این فلسفه بر تفسیر مقلی استوار است در حالی که استنتاج نخستین و اصلی دین بر کلام نقلی بنا شده است. افزون بر این فیلسوفان به دلیل علم و تلقی منطقی استوار است و تحلیل آن ـ همه‌ی ـ به اصل کلی منجر می‌شود فیلسوفان به دلیل علم و تلقی منطقی استوار است و تحلیل آن ـ همه‌ی ـ به اصل

تاسیس رقیبانه و حرص به دست‌آوردن قدرت، اساس دین را به حاشیه می‌راند و قلمرو عقل را گسترده‌تر می‌کند. این امر به معنای آن است که حقیقت دین در مسائل مهم زندگی بشر نقش آفرینی می‌کند.

در چنین شرایطی دین‌داری به تسلیم در برابر دین و دین‌داری به معنای خضوع در برابر دین و دین‌داری از قالب سابق خود خارج می‌شود. بنابراین دین‌داری به معنای پذیرش حقایق دین و عمل به آن است. دین‌داری به معنای خضوع در برابر دین و دین‌داری از مسیر

در این میان، دانش جدید طبیعت‌شناسی و ریاضی، که بر پایهٔ مشاهده و آزمایش بنا شده بود، به‌ظاهر با دین رسمی و الهیات سنتی در تضاد قرار گرفت. کلیسا و نهادهای دینی از یک سو مدعی بودند که حقیقت از طریق وحی و سنت به انسان رسیده است و از سوی دیگر، دانشمندان و فیلسوفان می‌کوشیدند تا با تکیه بر عقل و تجربه، قوانین طبیعت را بدون مداخلهٔ الهی توضیح دهند. این تقابل، هرچند در ظاهر به نفع عقل و علم به پایان رسید، اما در عمق خود پرسش‌های بنیادین دربارهٔ جایگاه انسان، معنای آزادی و مسئولیت اخلاقی را برانگیخت. برخی از فیلسوفان کوشیدند تا میان دین و علم پلی بزنند و نشان دهند که عقل و ایمان می‌توانند در کنار هم قرار گیرند، اما برخی دیگر به سوی شک و انکار گرایش یافتند و پرسش از منشأ شر و عدالت الهی را مطرح کردند.

مفهوم آزادی در اندیشهٔ فلسفی

در این میان، آزادی به عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی مورد بحث قرار گرفت. برخی آن را توانایی انسان در انتخاب میان گزینه‌های مختلف دانستند و برخی دیگر آن را به معنای رهایی از قید و بند و خواست دیگران تعریف کردند. این تفاوت در تعریف، زمینهٔ بحث‌های طولانی دربارهٔ رابطهٔ آزادی با قانون، اخلاق و مسئولیت فردی را فراهم آورد. در این چارچوب، آزادی نه صرفاً به معنای انجام هر کاری که فرد بخواهد، بلکه به معنای توانایی عمل بر اساس عقل و اراده‌ای آگاه و مستقل تلقی می‌شد. این تعریف، پیامدهای مهمی در حوزه‌های حقوق، سیاست و اخلاق داشت و زمینهٔ شکل‌گیری نهادهای مدنی و قانون‌گذاری را فراهم کرد.

مجموعه‌ای است که همه‌ی ما را به پرسش وامی‌دارد.

زندگی در جامعه‌ی مدرن، زندگی در میان مسلمانان به گونه‌ای است که مسئله‌ی فلسفه‌ورزی در میان مسلمانان را به پدیده‌ای بدل می‌کند که از یک سو با سنت‌های دینی و از سوی دیگر با مدرنیته و پرسش‌های آن روبه‌رو است. این دو سنت در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و گاه به تضاد می‌رسند. پرسش اساسی این است که آیا فلسفه‌ورزی در میان مسلمانان می‌تواند هم‌زمان هم سنتی باشد و هم مدرن؟ آیا می‌توان از سنت دینی سخن گفت و در عین حال از فلسفه‌ورزی مدرن در میان مسلمانان سخن گفت؟ این پرسش نه تنها برای فلسفه‌ورزی در جهان اسلام اهمیت دارد، بلکه برای فهم جایگاه انسان در جهان معاصر نیز اهمیت دارد.

فلسفه‌ورزی اندیشه‌ی مدرن در جهان اسلام

فلسفه‌ورزی اندیشه‌ی مدرن در جهان اسلام را نمی‌توان بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن فهم کرد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام همواره با سنت دینی پیوند خورده است. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام نه تنها پاسخ به پرسش‌های فلسفی است، بلکه پاسخ به پرسش‌های دینی و اجتماعی نیز است. این پرسش‌ها از قرن نخست هجری تا امروز ادامه دارند و هر دوره‌ی تاریخی پاسخ‌های خاص خود را به این پرسش‌ها داده است.

فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در سه دوره‌ی کلی قابل بررسی است: دوره‌ی کلاسیک، دوره‌ی میانه و دوره‌ی معاصر. در دوره‌ی کلاسیک، فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با ترجمه‌ی متون یونانی آغاز شد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد. در دوره‌ی میانه، فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با سنت دینی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام به دو شاخه‌ی فلسفه‌ورزی دینی و فلسفه‌ورزی عقلی تقسیم شد. در دوره‌ی معاصر، فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با مدرنیته روبه‌رو شد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با پرسش‌های مدرن روبه‌رو شد.

فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در دوره‌ی کلاسیک با ترجمه‌ی متون یونانی آغاز شد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با فلسفه‌ورزی یونانی پیوند خورد.

فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در دوره‌ی میانه با سنت دینی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با سنت دینی پیوند خورد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با سنت دینی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با سنت دینی پیوند خورد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با سنت دینی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با سنت دینی پیوند خورد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با سنت دینی پیوند خورد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با سنت دینی پیوند خورد.

فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در دوره‌ی معاصر با مدرنیته روبه‌رو شد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با مدرنیته روبه‌رو شد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با مدرنیته روبه‌رو شد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با مدرنیته روبه‌رو شد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با مدرنیته روبه‌رو شد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با مدرنیته روبه‌رو شد. فلسفه‌ورزی در جهان اسلام در این دوره با مدرنیته روبه‌رو شد و فلسفه‌ورزی در جهان اسلام با مدرنیته روبه‌رو شد.

ـ بیرۆکەی بەرابەری ـ ئەلتوسێر هەوڵی دا ئەو بۆشایە پڕ بکاتەوە کە لە نێوان بیری ئایدیۆلۆژی و بیری زانستیدا هەیە. بەڵام ئەو پرسیارە بنەڕەتییە کە ئایا ئەو پڕکردنەوە سەرکەوتووە یان نا، زۆر جار لە بیر کراوە. ئەم وتارە هەوڵ دەدات ئەو پرسیارە بخاتە ڕوو و ڕوونکردنەوەیەکی بۆ بدۆزێتەوە.

١. بۆشایی نێوان بیر و زانست

ئەگەر بە کورتی بڵێین، ئەو بۆشایە ئەو جیاوازییە گەورەیە کە لە نێوان بیری ئایدیۆلۆژی و بیری زانستیدا هەیە. بیری ئایدیۆلۆژی بیرێکە کە لە ژینگەی کۆمەڵایەتی و مێژووییەوە سەرچاوە دەگرێت و ئامانجی پارێزگاری لە بەرژەوەندییە کۆمەڵایەتییەکانی دەسەڵات و ڕەوشتە باوەکانە. بیری زانستیش بریتییە لە بیرێک کە لە ڕێگای ڕێکخستنی سیستەماتیکی زانیاری و تاقیکردنەوەوە دروست دەبێت و ئامانجی ڕوونکردنەوەی ڕاستییە کۆمەڵایەتییەکانە بە شێوازێکی ئۆبژێکتیف.

ئەم جیاوازییە بەرچاوە کە ئەو بۆشایە دروست دەکات. بیری ئایدیۆلۆژی زۆر جار بە شێوازێکی ئۆتۆماتیکی کار دەکات و بیرکەرەوەکان ئاگایان لە کاریگەری ئەو بیرە نییە لە سەر بڕیارەکانیان. بەڵام بیری زانستی داوا دەکات کە بیرکەرەوە ئاگادار بێت لە کاریگەری ئەو بیرە و هەوڵ بدات لە ژێر کاریگەری ئەو بیرە دەربچێت.

٢. ئەرکی فەلسەفە لە نێوانیاندا

فەلسەفە وەک پرۆسەیەکی ڕەخنەیی و شیکارییە کە دەتوانێت ببێتە پردێک لە نێوان ئەم دوو جۆرە بیردا. فەلسەفە نە بیری ئایدیۆلۆژییە و نە بیری زانستییە، بەڵام دەتوانێت هەر دووکیان بخوێنێتەوە و ڕوونکردنەوەیان بۆ بکات. ئەرکی فەلسەفە ئەوە نییە کە بڕیار بدات کامیان ڕاستە، بەڵکو ئەوە نییە کە ڕوونکردنەوەیان بۆ بکات کە چۆن کار دەکەن و چۆن کاریگەری لە سەر ژیانی ئێمە دەکەن.

٣. بیری ئایدیۆلۆژی وەک بەربەست

بیری ئایدیۆلۆژی وەک بەربەست کار دەکات کە ڕێگە لە بیرکردنەوەی ڕەخنەیی دەگرێت. ئەو بیرە ئامانجی پارێزگاری لە بەرژەوەندییە کۆمەڵایەتییەکانی دەسەڵات و ڕەوشتە باوەکانە. بەڵام ئەو بیرە زۆر جار وا دەردەکەوێت کە بیری زانستی یان بیری ڕاستە، کە ئەمەش مەترسییە گەورەکانی تێدایە.

٤. بیری زانستی وەک پرۆسەیەک

بیری زانستی پرۆسەیەکە کە لە ڕێگای ڕێکخستنی زانیاری و تاقیکردنەوەوە دروست دەبێت. ئەو بیرە ئامانجی ڕوونکردنەوەی ڕاستییە کۆمەڵایەتییەکانە بە شێوازێکی ئۆبژێکتیف. بەڵام ئەو بیرە زۆر جار لە ژێر کاریگەری ئەو بیرە ئایدیۆلۆژییەدا دەکەوێت کە ئەو بیرە ئاگادار نییە لە کاریگەری ئەو بیرە لە سەر بڕیارەکانیان.

در این کلیات دو مطلب را می‌توان به روشنی دید. نخست آنکه مدینهٔ فاضله‌ای که فارابی در ذهن دارد، مدینهٔ اسلامی نیست. دوم آنکه تمایز میان فلسفهٔ سیاسی و فقه در این متن آشکار است.

از طرفی دیگر، ابن‌رشد در کتاب *فصل المقال* می‌کوشد نشان دهد میان شریعت و فلسفه تعارضی وجود ندارد. این ادعا نشان می‌دهد که او مخاطب خود را فقیهان می‌داند. در حقیقت، تمایز فقه و فلسفه در این متن به معنای جدایی دو حوزهٔ معرفتی است. در این متن، فلسفه [...] از فقه به عنوان روش تأمل در حقیقت دفاع می‌شود.

مسئلهٔ اساسی آن است که آیا می‌توان فلسفهٔ سیاسی را بدون فقه سامان داد؟ پاسخ این پرسش در آثار فارابی منفی است. او فلسفهٔ سیاسی را بر پایهٔ عقل و وحی بنا می‌کند و فقه را ذیل آن قرار می‌دهد. اما در آثار ابن‌رشد، فقه به عنوان ابزار تحقق عدالت در جامعه پذیرفته می‌شود. این تفاوت نشان می‌دهد که مرز میان فلسفه و فقه در سنت اسلامی ثابت نیست و تابع زمینهٔ تاریخی است.

منابع

[1] فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، تصحیح فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱، ص ۸۳.

[2] ابن‌رشد، *فصل المقال*، ص ۱۲.

در این میان، مسئله‌ی اساسی برای مسلمانان این بود که آیا می‌توان میان فلسفه‌ی یونانی و آموزه‌های اسلامی آشتی برقرار کرد یا نه. برخی از متفکران مسلمان بر این باور بودند که فلسفه ابزاری برای فهم بهتر حقایق دینی است و برخی دیگر آن را تهدیدی برای ایمان می‌دانستند. ابن‌رشد در این بحث، فلسفه را نه دشمن دین، بلکه مکمل آن می‌دانست و کوشید تا نشان دهد عقل و وحی می‌توانند در هماهنگی با یکدیگر عمل کنند.

این دیدگاه از منظر تاریخ اندیشه‌ها بسیار مهم است زیرا نشان می‌دهد که در سنت اسلامی، امکان گفت‌وگو میان عقل و ایمان وجود داشته است. با این حال، این گفت‌وگو همواره با فراز و نشیب همراه بوده و در برخی دوره‌ها به سرکوب فلسفه و محدودیت آزادی اندیشه انجامیده است. بنابراین، تاریخ اندیشه‌ی اسلامی را نمی‌توان تاریخی یکنواخت دانست، بلکه باید آن را تاریخی پر از تنش، پرسش و بازاندیشی دانست.

در سده‌های میانه، فلسفه‌ی اسلامی با چالش‌های جدی روبرو شد و برخی متفکران کوشیدند تا مرز میان عقل و ایمان را روشن‌تر کنند. غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» کوشید تا نشان دهد که فلسفه‌ی یونانی نمی‌تواند همه‌ی حقایق دینی را توجیه کند و برخی از آموزه‌های فلاسفه با دین ناسازگار است. ابن‌رشد در پاسخ به غزالی، کوشید تا نشان دهد که عقل و وحی دو راه متفاوت برای رسیدن به حقیقت‌اند و نباید با یکدیگر دشمنی کنند.

در دوره‌ی معاصر، بحث درباره‌ی رابطه‌ی عقل و ایمان در جوامع اسلامی دوباره زنده شد و متفکران بسیاری کوشیدند تا پاسخی برای پرسش‌های جدید ارائه دهند. برخی از آنان بر ضرورت بازخوانی سنت دینی و برخی دیگر بر ضرورت پذیرش روش‌های علمی و فلسفی تأکید کردند. این تنوع نشان می‌دهد که مسئله‌ی رابطه‌ی عقل و ایمان هنوز زنده است و هر نسل باید پاسخ خود را برای آن بیابد.

ژیلسون دربارهٔ رابطهٔ میان دین و فلسفه می‌نویسد:

> تاریخ فلسفه در تاریخ جهان‌بینی‌های مختلف است و همین جهان‌بینی‌ها هستند که تاریخ فلسفه را می‌سازند. به همین دلیل، در حالی که تاریخ آیین‌ها و تاریخ فلسفه در بسیاری از موارد با هم آمیخته‌اند، نباید فراموش کرد که هر جهان‌بینی از دل مجموعه‌ای از مسائل و راه‌حل‌هایی که به هم پیوسته‌اند و به شکل منسجم در کنار هم قرار می‌گیرند، سر برمی‌آورد.[۶]

ژیلسون بحث خود را با بررسی مشکلی آغاز می‌کند که اثباتی‌ستان هگل در مورد رابطهٔ دین و فلسفه می‌گذارند:

> این نظر که فلسفه دین اسلامی (سوری) است و خلاصه و بالاترین آن در حقیقت دین اسلامی (سوری) است و خلاصه و بالاترین آن را تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد. این دیدگاه درست است که در این تشکیل می‌دهد. اسلام دین کاملی است که هر چیزی را در خود جای می‌دهد و هیچ حقیقتی را نمی‌توان یافت که اسلام آن را نپذیرفته باشد.[۷]

ژیلسون با استناد به این بیان می‌گوید که در این باره می‌توان از استنباط‌های تاریخی فلسفه‌ها سخن گفت. تاریخ فلسفه‌ها در این زمینه نشان می‌دهد که فلسفه‌ها در مسیر تاریخ دچار تغییر و تحول شده‌اند. در نتیجه، تاریخ فلسفه‌ها را نمی‌توان با تاریخ فلسفه یکی دانست. تاریخ فلسفه‌ها به معنای بررسی فلسفه‌های مختلف است و تاریخ فلسفه به معنای بررسی تحولات فلسفه است.

در این فصل ژیلسون می‌خواهد نشان دهد که این مسئله در اساس بر این باور است که تاریخ فلسفه‌ها را نمی‌توان به تاریخ فلسفه تقلیل داد. به عبارت دیگر، تاریخ فلسفه‌ها شامل مجموعه‌ای از دیدگاه‌های فلسفی است که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند و هر یک از آن‌ها دارای ویژگی‌های خاص خود هستند. در حالی که تاریخ فلسفه به بررسی این دیدگاه‌ها می‌پردازد، تاریخ فلسفه‌ها به بررسی روابط میان این دیدگاه‌ها و تحولات آن‌ها می‌پردازد. ژیلسون معتقد است که این دو نباید با یکدیگر خلط شوند.

دیدگاه خلیفه به پیامبران

در اللغات آمده است که «خلیفه» در اصل به معنای جانشین و کسی است که در غیاب دیگری کار او را انجام می‌دهد. این واژه از ریشه «خ ل ف» گرفته شده و در زبان عربی به معنای پشت سر آمدن و جایگزین شدن به کار می‌رود. در قرآن نیز این واژه همین معنا را دارد و به کسی اشاره می‌کند که از طرف دیگری مسئولیت می‌پذیرد و در غیاب او امور را سامان می‌دهد.

در فرهنگ اسلامی، خلیفه به کسی گفته می‌شود که از طرف پیامبر یا امام مسئولیت می‌پذیرد و در غیاب او امور را سامان می‌دهد. این واژه در قرآن نیز به همین معنا به کار رفته است. در سوره بقره، خداوند به فرشتگان می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (همانا من در زمین جانشینی قرار می‌دهم). در این آیه، خداوند انسان را به عنوان جانشین خود در زمین معرفی می‌کند و به او مسئولیت می‌دهد تا عدالت را برقرار کند و از فساد جلوگیری کند.

از این گفته‌ها می‌توان چنین برداشت کرد که خلیفه نه تنها به معنای جانشین است، بلکه به معنای مسئولیت‌پذیری و عدالت‌خواهی نیز است. در فرهنگ اسلامی، خلیفه کسی است که در غیاب پیامبر یا امام، مسئولیت اجرای عدالت و برقراری نظم را بر عهده دارد. این مسئولیت نه تنها به معنای جانشینی، بلکه به معنای پاسداری از ارزش‌های دینی و اخلاقی است. در این معنا، خلیفه کسی است که در غیاب پیامبر، مسئولیت هدایت مردم و برقراری عدالت را بر عهده دارد.

بدون شک، هر فرهنگ و تمدنی که در جهان وجود دارد، دارای علم و دانش خاص خود است. اما آیا این به معنای آن است که علم در همه جا یکسان است؟ آیا دانش پزشکی در هند باستان، با پزشکی در یونان باستان یکسان بود؟ آیا ریاضیات در بابل، با ریاضیات در چین یکسان بود؟ آیا نجوم در مصر، با نجوم در مکزیک یکسان بود؟ آیا فیزیک در ایران، با فیزیک در اروپا یکسان بود؟ آیا شیمی در آفریقا، با شیمی در آمریکا یکسان بود؟ آیا زیست‌شناسی در ژاپن، با زیست‌شناسی در آلمان یکسان بود؟ آیا روان‌شناسی در روسیه، با روان‌شناسی در فرانسه یکسان بود؟ آیا جامعه‌شناسی در کره، با جامعه‌شناسی در ایران یکسان بود؟ آیا فلسفه در یونان، با فلسفه در چین یکسان بود؟ آیا منطق در هند، با منطق در مصر یکسان بود؟ آیا زبان‌شناسی در بابل، با زبان‌شناسی در آلمان یکسان بود؟ آیا ادبیات در ایران، با ادبیات در فرانسه یکسان بود؟ آیا هنر در چین، با هنر در ایران یکسان بود؟ آیا موسیقی در هند، با موسیقی در مصر یکسان بود؟ آیا معماری در مصر، با معماری در یونان یکسان بود؟ آیا مجسمه‌سازی در یونان، با مجسمه‌سازی در مصر یکسان بود؟ آیا نقاشی در ایران، با نقاشی در چین یکسان بود؟ آیا خوشنویسی در چین، با خوشنویسی در ایران یکسان بود؟ آیا ورزش در یونان، با ورزش در مصر یکسان بود؟ آیا بازی در هند، با بازی در ایران یکسان بود؟ آیا سرگرمی در مصر، با سرگرمی در یونان یکسان بود؟ آیا تفریح در ایران، با تفریح در چین یکسان بود؟ آیا سفر در چین، با سفر در ایران یکسان بود؟ آیا گردشگری در ایران، با گردشگری در هند یکسان بود؟ آیا زیارت در مصر، با زیارت در یونان یکسان بود؟ آیا عبادت در ایران، با عبادت در چین یکسان بود؟ آیا دین در هند، با دین در ایران یکسان بود؟ آیا فلسفه در یونان، با فلسفه در چین یکسان بود؟ آیا منطق در مصر، با منطق در ایران

در حالی که فلسفه‌ی اسکولاستیک در حوزه‌ی خداشناسی همچنان بر سنت ارسطویی تکیه می‌کرد، برخی از اندیشمندان مسلمان در همین دوره کوشیدند با استفاده از ابزارهای منطقی و زبانی همان سنت، پرسش‌هایی درباره‌ی رابطه‌ی میان علم و ایمان مطرح کنند. این پرسش‌ها نه به معنای رد دین بود و نه به معنای پذیرش بی‌چون‌وچرای آموزه‌های رسمی؛ بلکه تلاشی برای روشن کردن مرزها و امکان‌های گفتگو میان دو حوزه‌ی دانش به شمار می‌رفت.

تحلیل تاریخی گفتمان اسکولاستیک در صفویه و فلسفه‌ی اسکولاستیک

تاریخ‌نگاران غربی معمولاً این دوره را پایان حیات فلسفه‌ی اسکولاستیک می‌دانند و آن را نشانه‌ی افول سنت ارسطویی در حوزه‌ی الهیات می‌شمارند. در واقع، پیشرفت علم در صفویه — اعم از نجوم، پزشکی و ریاضی — با تداوم گفتمان اسکولاستیک در الهیات همراه بود. برخی از متکلمان مسلمان، با استفاده از ابزارهای منطقی و زبانی همان سنت، کوشیدند میان آموزه‌های دینی و یافته‌های علمی پل بزنند. این تلاش نشان می‌دهد که سنت اسکولاستیک نه صرفاً مانعی بر سر راه علم، بلکه چارچوبی برای گفتگو میان دین و دانش بود.

در همین دوره، برخی از اندیشمندان غربی همچون ملا صدرا و شاگردانش، با آشنایی با آثار فلسفه‌ی اسکولاستیک، کوشیدند میان سنت ارسطویی و حکمت اشراقی پل بزنند. این تلاش نشان می‌دهد که سنت اسکولاستیک نه صرفاً مانعی بر سر راه علم، بلکه چارچوبی برای گفتگو میان دین و دانش بود.

در همین دوره، برخی از متکلمان مسلمان، با استفاده از ابزارهای منطقی و زبانی سنت اسکولاستیک، کوشیدند میان آموزه‌های دینی و یافته‌های علمی پل بزنند. این تلاش نشان می‌دهد که سنت اسکولاستیک نه صرفاً مانعی بر سر راه علم، بلکه چارچوبی برای گفتگو میان دین و دانش بود.

لوآ ده‌ کلنتشاه‌ ریاله‌شه‌لو دکلنه‌ بو ده‌ نیه‌ن ا ریاله‌ ب ده‌ هیجه‌ ردله‌ تسله‌ هشیمه
ع کلنتح ره‌ ریگکلن لوآ ب ده‌ کلن ا ریاله‌ هیله‌ هش نیه‌ . کلن ره‌ ریحکلن . تیلمصه‌ ع تسلیس ا
کلیلو ا ن آ ده‌ کلن ا ردامفسلفه‌ ع دکلنتسه‌ لوآ هیلا ده‌ کلن ا ریاتقه‌ ع ولحا
کلنح تسلیس ا له‌ه‌ه‌ یه‌ ده‌ کلنتسه‌ ده‌ کلن ا ردا ولمن کلقه‌ له‌ ب ده‌ ده‌ ب حاله‌ ب دکلناه‌ آ
ا ن ا ن ا ن

فلسفه‌ی هنر اسلامی در ایران پس از انقلاب اسلامی با تأسیس مقطع دکترا در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه، وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد. این مرحله را می‌توان مرحله‌ی تثبیت و تدوین نامید. در این مرحله، پرسش‌های بنیادین فلسفه‌ی هنر اسلامی به صورت رسمی در کلاس‌های درس مطرح شد و پاسخ‌هایی برای آن‌ها در رساله‌های دکترا و کتاب‌های درسی ارائه شد. برخی از این پاسخ‌ها، که بعداً به صورت کتاب منتشر شد، در زمان نگارش این مقاله هنوز در حال شکل‌گیری بودند و نمی‌توان آن‌ها را به طور کامل بررسی کرد. اما روند کلی آن‌ها نشان می‌دهد که فلسفه‌ی هنر اسلامی در ایران به سوی نوعی فلسفه‌ی مضاف حرکت می‌کند، یعنی فلسفه‌ای که به مسائل خاص یک سنت هنری می‌پردازد و از روش‌های فلسفه‌ی عمومی استفاده می‌کند اما نتایج آن را به زبان هنر ترجمه می‌کند.

در این مرحله، مفاهیمی مانند «زیبایی»، «تقلید»، «خیال»، «حکمت هنر» و «رابطه‌ی هنر با اخلاق» دوباره مورد بحث قرار گرفتند. برخی از پژوهشگران کوشیدند تا این مفاهیم را از منابع سنتی استخراج کنند و آن‌ها را با زبان فلسفه‌ی معاصر ترجمه کنند. برخی دیگر کوشیدند تا نشان دهند که این مفاهیم چگونه می‌توانند در تحلیل آثار هنری معاصر به کار گرفته شوند. این دو رویکرد، گاه با هم در تنش قرار می‌گیرند و گاه مکمل یکدیگر می‌شوند. در این مقاله، هر دو رویکرد مورد بررسی قرار می‌گیرند و نشان داده می‌شود که چگونه هر یک از آن‌ها به فهم وضعیت فلسفه‌ی هنر اسلامی در ایران کمک می‌کند.

در این مرحله، برخی از پژوهشگران کوشیدند تا مفاهیم سنتی را با زبان فلسفه‌ی معاصر ترجمه کنند. برای مثال، مفهوم *الحکمة* به معنای «حکمت هنر» ترجمه شد و مفهوم *الخیال* به معنای «تخیل هنری» و مفهوم *التقلید* به معنای «بازنمایی» ترجمه شد. این ترجمه‌ها، اگرچه مفید بودند، اما خطرهایی نیز داشتند. زیرا ممکن بود مفاهیم سنتی را از بافت اصلی‌شان جدا کنند و آن‌ها را به مفاهیمی تبدیل کنند که با زبان فلسفه‌ی معاصر سازگار باشند اما با سنت فلسفی اصلی فاصله داشته باشند. برای مثال، مفهوم *الحکمة* در سنت فلسفی به معنای حکمت عملی و نظری است و با اخلاق و سیاست پیوند دارد. اما در ترجمه‌ی آن به «حکمت هنر» ممکن است این پیوندها از بین برود و معنای آن به معنای مهارت فنی یا سلیقه‌ی زیبایی‌شناختی تقلیل پیدا کند.

> از جمله آثار مهم در این مرحله می‌توان به کتاب‌هایی اشاره کرد که در دانشگاه‌های تهران، اصفهان و مشهد تدوین شده‌اند و در آن‌ها کوشیده شده است تا مفاهیم سنتی فلسفه‌ی هنر اسلامی با زبان فلسفه‌ی معاصر ترجمه شود. این کتاب‌ها، اگرچه هنوز در مرحله‌ی تدوین‌اند، اما نشان می‌دهند که فلسفه‌ی هنر اسلامی در ایران به سوی نوعی فلسفه‌ی مضاف حرکت می‌کند. [۶۱]

و در جلد دیگر می‌نویسد:

> در این مرحله، پرسش‌های بنیادین فلسفه‌ی هنر اسلامی با زبان فلسفه‌ی معاصر مطرح شد و پاسخ‌هایی برای آن‌ها در رساله‌های دکترا و کتاب‌های درسی ارائه شد. [۶۲]

این دو دیدگاه، هر چند متفاوت‌اند، اما هر دو نشان می‌دهند که فلسفه‌ی هنر اسلامی در ایران به مرحله‌ی تثبیت و تدوین رسیده است. این مرحله، مرحله‌ی تأسیس رسمی فلسفه‌ی هنر اسلامی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه است. در این مرحله، پرسش‌های بنیادین فلسفه‌ی هنر اسلامی به صورت رسمی در کلاس‌های درس مطرح شد و پاسخ‌هایی برای آن‌ها در رساله‌های دکترا و کتاب‌های درسی ارائه شد. برخی از این پاسخ‌ها، که بعداً به صورت کتاب منتشر شد، در زمان نگارش این مقاله هنوز در حال شکل‌گیری بودند و نمی‌توان آن‌ها را به طور کامل بررسی کرد. اما روند کلی آن‌ها نشان می‌دهد که فلسفه‌ی هنر اسلامی در ایران به سوی نوعی فلسفه‌ی مضاف حرکت می‌کند، یعنی فلسفه‌ای که به مسائل خاص یک سنت هنری می‌پردازد و از روش‌های فلسفه‌ی عمومی استفاده می‌کند اما نتایج آن را به زبان هنر ترجمه می‌کند.

در این میان، نقد ابن‌رشد بر متکلمان اشعری، به‌ویژه غزالی، از منظر روش‌شناسی اهمیت ویژه‌ای دارد. او متکلمان را نه صرفاً به دلیل نتایج نادرست، بلکه به دلیل روش نادرست سرزنش می‌کند. به نظر ابن‌رشد، متکلمان با آغاز از مفاهیم کلی و از پیش پذیرفته‌شده دین، عقل را در خدمت توجیه آموزه‌های از پیش مسلم قرار می‌دهند و این امر، در نهایت، هم دین و هم فلسفه را زیان می‌رساند. او می‌گوید که دین حق است و عقل نیز حق است و حق با حق تعارض ندارد، اما این هماهنگی تنها زمانی ممکن است که هر دو در مسیر درست خود به پیش روند. [۷۱]

در مقابل، رویکرد فلسفی ابن‌رشد بر آغاز از واقعیت، تحلیل مفاهیم و استدلال منطقی مبتنی است. او می‌پرسد: علم و عقل چیست؟ و در پاسخ، علم را شناخت یقینی از طریق برهان می‌داند و عقل را ابزاری می‌داند که انسان را به سوی چنین شناختی رهنمون می‌سازد. [۸۱] این روش، هم از افراط متکلمان در تأویل متون دینی و هم از افراط فلاسفه در تأویل آموزه‌های دینی فاصله می‌گیرد و تلاش می‌کند تا میان دین و فلسفه، بدون قربانی کردن یکی به نفع دیگری، پیوند برقرار کند.

هذه الأسباب لا يمكن أن تكون أسباباً للتخلي عن الإسلام.

إن الإسلام يحترم الفطرة ويحترم العقل، ويرى أن الإنسان كائن يولد على الفطرة، ثم تتدخل البيئة والتربية والمجتمع في تشكيله. فالفطرة هي الأصل، والانحراف عنها طارئ. ومن هذا المنطلق فإن الإسلام لا يرى في الشك بداية الطريق، بل يرى في الجحود والإنكار انحرافاً عن الفطرة. ولذلك فإن الدعوة إلى الإسلام تقوم على الحوار والبرهان، لا على الإكراه والتخويف. وهذا ما يميز الإسلام عن كثير من الأديان التي تقوم على الطاعة العمياء والتسليم المطلق.

إن الإسلام يقدم للإنسان رؤية متكاملة للكون والحياة والإنسان، تجمع بين الروح والعقل، وبين الدنيا والآخرة، وبين الفرد والمجتمع. فالإنسان ليس مجرد جسد يأكل ويشرب، وليس مجرد عقل يفكر، وليس مجرد روح تتعبد، بل هو كل هذا معاً. والإسلام يخاطب الإنسان كله، ويدعوه إلى أن يكون متوازناً في فكره وسلوكه وعلاقاته. وهذا التوازن هو سر قوة الإسلام، وهو ما يجعله قادراً على الاستمرار في كل عصر وفي كل مكان.

إن الإسلام يرى أن الإنسان مسؤول عن اختياره، وأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وأن الهداية بيد الله، وأن الدعاة ليسوا مسؤولين عن نتائج دعوتهم إذا بلغوا ما عليهم من البلاغ. وهذا يعني أن الداعية لا يملك أن يجبر أحداً على الإيمان، وأن دوره يقتصر على البلاغ والبيان والحوار. وهذا يعني أن الإسلام لا يخشى الأسئلة ولا يخشى الشكوك، لأنه يثق في قدرته على الإقناع، وفي قدرة العقل على الوصول إلى الحق إذا توفرت له الظروف المناسبة.

إن الإسلام يدعو إلى الحوار مع الآخر، ويدعو إلى احترام الرأي المخالف، ويدعو إلى الاستماع إلى الشبهات والأسئلة، ويدعو إلى الرد عليها بالحجة والبرهان. وهذا يعني أن الإسلام لا يخشى الأسئلة ولا يخشى الشكوك، لأنه يثق في قدرته على الإقناع، وفي قدرة العقل على الوصول إلى الحق إذا توفرت له الظروف المناسبة.

هدف دستیابی به سعادت بر پایه‌ی ایمان و اعمال صالح است. از دیدگاه قرآن، «حیات طیبه» زندگی‌ای است که در آن ایمان به خدا و عمل به دستورات او، انسان را به آرامش درونی و رفتار عادلانه می‌رساند. این مفهوم با مفاهیم رفاه مادی یا لذت‌های زودگذر متفاوت است. در این چارچوب، انسان موجودی است که مسئولیت اخلاقی دارد و باید در برابر خدا، جامعه و وجدان خود پاسخگو باشد.

در آغاز، خواهر اسلام و برادر آن، دو تفسیر متفاوت از مسئولیت فردی و اجتماعی مطرح می‌شوند. از این دو، تفسیر اول بر فرد تأکید دارد و تفسیر دوم بر جامعه. در تفسیر اول، انسان مسلمان باید در خانه، محل کار و در روابط خانوادگی عدالت را رعایت کند و در تفسیر دوم، حکومت اسلامی باید زمینه‌ساز عدالت اجتماعی باشد. هر دو تفسیر درست‌اند و مکمل یکدیگرند.

در این مجال، چهار اثر فلسفی برجسته از فیلسوفان مسلمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. این آثار در قالب سه محور اصلی تنظیم شده‌اند: اخلاق فردی، عدالت اجتماعی و رابطه‌ی دین و عقل. هر اثر با معرفی مختصر نویسنده، خلاصه‌ی محتوا، نقد و بررسی و پیشنهاد برای مطالعه‌ی بیشتر همراه است. هدف این است که خواننده بدون نیاز به منابع فراوان، با روح کلی هر اثر آشنا شود و بداند از کدام کتاب برای کدام پرسش باید سراغ گرفت.

در پایان هر بخش، جدول مقایسه‌ای آورده شده است که ویژگی‌های هر اثر را در کنار هم می‌نشاند. این جدول به خواننده کمک می‌کند تا تفاوت‌ها و شباهت‌ها را ببیند و انتخاب مناسب‌تری داشته باشد. در پایان کتاب، فهرست منابع و واژه‌نامه‌ی کوتاه نیز آمده است تا مطالعه‌ی بیشتر برای علاقه‌مندان آسان‌تر شود.

پیچیده‌ترین

از آن‌جا که هر حالت ـ چه در قلمرو فلسفه‌ورزی و چه در زندگی روزمره ـ از مسئله‌ای برمی‌خیزد، مسئله‌ی فلسفه‌ورزی نیز پیچیده‌ترین مسئله‌ی انسان است.

اما در اعداد پرتوان اثر دو متغیر مهم‌تر از اندازه‌ی و از چیستی نبود در علم پزشکی است. از این‌رو در فرایند نیاز به بررسی تأثیر متغیرهای بسیار است. در این مورد نیز به دلیل

۱. این بحث در سنت اسلامی به اصل اباحه معروف است.

۲. Dugat.

۳. *الاقتصاد*، ج ۲، ص ۹۸.

۴. *مجلة الأحكام العدلية*.

۵. *المستصفى من علم الأصول*، ج ۲، ص ۳۵۰.

۶. *المغني*، ج ۶، ص ۶۵۲.

۷. همان، ص ۶.

۸. *الخلاف*، ج ۶، ص ۶۹۱.

۹. فقهای امامیه و زیدیه اسلام با پذیرش فسخ اسلامی، آن را در حکم بیع می‌دانند.

۱۰. *مقدمه تاریخ ابن خلدون*، ص ۴۷۶.

۱۱. همان، ص ۷۱۶.

۱۲. همان، ص ۴۴۶.

۱۳. همان، ص ۴۱۶.

۱۴. این رأی از استاد احمد شیخ مصطفی زرقا در کتاب *عقد البیع* (دمشق، ۱۹۴۱) قابل برداشت است.

۱۵. از فقهای پیرو ابن حزم است.