

برای در پیش گرفتن راهی میانه بین دو موضع افراطی موجود در میان متفکران مسلمان معاصر - که شبیه عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی افراطی در اندیشه مسیحیت است - گفته شده است که تأمل در جهانشمولی فلسفه نسبت به دین (و این که در تمام فرهنگها و ملل، مطالعات و تأملات فلسفی در باب دین وجود دارد) روشن می‌سازد که نباید دست از دفاع عقلی فلسفی از اندیشه دینی برداشت. بلکه باید فلسفه را بیش از آنچه تداعی گر فیلسوفان مشهور یونان باستان و میراث آنها باشد، فهم کرد. برای آن که فلسفه اسلامی شکوفا شده و در خدمت اسلام باشد، باید آن را در کنار توجه به میراث ارزشمندش، فراتر از حد و حدود میراث خویش گسترش داد. فلسفه اسلامی باید به دنبال حکمت و تواضعی باشد که پیامبران از زمان حضرت آدم (ع) ارائه کرده‌اند. واژه «فلسفه» از زبان یونانی گرفته شده است؛ اما آنچه این واژه بر آن دلالت می‌کند، چیزی است که - حتی در صورتی که تفسیر نسبتاً محدودی از فلسفه داشته باشیم - نمی‌توان خاستگاه آن را منحصر به دولت شهرهای یونانی ای دانست که هزاران سال پیش از زندگی حضرت مسیح (ع) وجود داشته‌اند. غالباً تالس ملطی^۱ (حدوداً ۶۴۰-۵۴۶ قبل از میلاد) را نخستین فیلسوف یونان

اندیشه بشری،

حکمت الهی و فلسفه اسلامی*

[مقدمه‌ای بر خاستگاه و تعریف فلسفه]

محمد لگنهاوسن ترجمه منصور نصیری

باستان دانسته اند. وی که از بازماندگان مهاجران فنیقی به یونان بود، عقیده داشت که حتی سنگها و سایر چیزهای به ظاهر بی جان، سرشار از حیاتند. او برداشتی عرفانی از طبیعت داشت و ادعا می کرد که خدایان در همه چیز رسوخ دارند. برخی از مورخان احتمال می دهند که او عقیده بسیار مشهور خود را مبنی بر این که جهان از آب به وجود آمده است، از افسانه های مصری گرفته است.^۲ صرف نظر از این که تالس را نخستین فیلسوف یونان باستان بشناسیم یا نه؛ بی تردید می توان گفت که او در روزگار خود، «فیلسوف» شناخته نمی شده است؛ چرا که این واژه را پیروان فیثاغورس، که یکی از مهم ترین شاگردان تالس است، وضع کرده اند. بنابراین، واضعان واژه «فلسفه» اعضای نحله سَرّی عارفان ریاضت کش یعنی نحله فیثاغورسیان بوده اند.

غالباً فلسفه یونان را به دو دوره پیش از سقراط و بعد از سقراط تقسیم می کنند. سایر مورخان، سقراط را اولین فیلسوف واقعی یونان تلقی کرده اند. بنا بر هر دو قول، سقراط مطمئناً یکی از مهم ترین یونانیان باستان است که به «فیلسوف» - یعنی دوستدار حکمت - معروف است. درست است که ریشه یابی این واژه سرنخی از معنای درست آن به دست می دهد، اما این معنا بسیار اخص از معنایی گشته است که صرف دوستدار حکمت بودن، بتواند آن را برساند. فلسفه یونان باستان شالوده ای است که تاریخ فلسفه غرب، علوم و همه بشریت بر آن متکی است. به خاطر جایگاه بنیادینی که فلسفه یونان باستان در تفکر غرب دارد، برخی از نویسندگان «فلسفه» را به زنجیره ای از اندیشه ها تعریف کرده اند که در بردارنده بزرگان اندیشه جدید در اروپا - نظیر دکارت، هیوم و کانت - است و رد پای آن را می توان از دوره قرون وسطای مسیحی تا یونان، ارسطو، افلاطون، سقراط یا تالس - که یکی از این دو را باید پایه گذار اندیشه فلسفی اصیل قلمداد نمود - دنبال کرد. اما اگر در مورد خاستگاه فلسفه یونانی کنجکاوی شده، در صدد یافتن دلایلی باشیم که براساس آن، یکی از دو شخصیت فوق را، مقدم بر سایرین، پدر واقعی فلسفه معرفی کنیم، در این صورت، تعریف فلسفه به زنجیره ای از اندیشه ها که در بردارنده اندیشمندان بزرگ و مشهور باشد، کافی نخواهد بود. مقدم ترین حلقه های این زنجیره به قدری متفاوت از آخرین حلقه های آن به نظر می رسند، که گفتن این که متفکر خاصی از یونان باستان باید در این زنجیره گنجانده شود یا خیر، غیر ممکن به نظر می رسد.

به منظور پاسخ به این پرسش که کدام متفکر یونانی را باید نخستین فیلسوف تلقی کرد، باید از تعریف انحصاری فلسفه براساس زنجیره ای از اساتید و شاگردان، دست برداشته، در عوض به این

پرسش پردازیم که اندیشه فلسفی دارای چه ویژگیهایی است. یافتن ویژگی بنیادین اندیشه فلسفی کار آسانی نیست. بی شک، نباید اندیشه فلسفی را به عنوان مجموعه خاصی از آموزه‌ها توصیف کرد؛ هرچند چنین توصیفی در زمانهای خاصی رایج بوده است. و به همین لحاظ، هنگامی که غزالی کتاب تهافت الفلاسفة را به رشته تحریر درآورد، در صدد آن نبود که فلسفه را به عنوان موضوع یا مجموعه‌ای از موضوعات [قابل] تأمل و تحقیق رد کند؛ بلکه می‌خواست آموزه‌های خاصی را که ملازم با آمیزه‌ای از اندیشه‌های نوافلاطونی و ارسطویی بود و ابن سینا مدافع اصلی آن به شمار می‌رفت، رد کند؛ [وگرنه،] به لحاظ روش و موضوع، غزالی در فلسفه دست کمی از ابن سینا و یا ابن رشد نداشت. اگر غزالی عنوان کتاب خود را تهافت فلسفه ابن سینا می‌گذاشت، دقیق‌تر بود؛ اما اندیشه ابن سینا چندان بر اندیشه فلسفی جهان اسلام غالب گشته بود که فلسفه را با آموزه‌های ابن سینا و پیروان وی یکی می‌دانستند. این نحوه تفکر، نوعی از عقل‌گرایی^۳ بود که غزالی بر آن برچسب «بدعت» زد؛ زیرا او دستاوردها و نتایج آن را برآمده از تقریرها و دستورهای عقل می‌دانست، که نه تنها مخالف دین بود، بلکه مبتنی بر استدلالهای نادرستی بود که عقل در آنها پا را فراتر از حد و حدود خود می‌گذاشت. این تصور که فلاسفه درباره عقل ادعاهای غیرموجهی کرده‌اند، مورد ریشخند و تمسخر «مولوی جلال‌الدین رومی» در مثنوی قرار گرفته است.^۴

به ادعای «مولوی»، فیلسوفان در دو جهت به خطا رفته‌اند: نخست آن که آنها در قدرت عقل دچار مبالغه و افراط گشته‌اند؛ و دوم آن که آنها به اهمیت نوع مستقیم‌تری از معرفت که از طریق اشراق^۵ حاصل می‌شود پی نبرده‌اند.

بند معقولات آمد فلسفی	شهبسوار عقل عقل آمد صنفی
خود هنر آن دان که دید آتش عیان	نه کپ دلّ علی النار الدخان
ای دلّیت گنده تر پیش لبیب	در حقیقت از دلیل آن طبیب
چون دلّیت نیست جز این ای پسر	گوه می خور در گمیزی می نگر
ای دلیل تو مثال آن عصا	در کفت دلّ علی عیب العمی
غلغل و طاق و طُرنب و گیر و دار	که نمی بینم مرا معذور دار

(دفتر ۳، شماره ۲۵۲۷ و دفتر ۶، شماره ۲۵۰۵-۲۵۰۹)

آنچه مورد استهزای مولوی است هرگز شکل خاصی از فلسفه نیست، بلکه همان نوع

فلسفه ای است که غزالی به آن پرخاش می کرد. ارتباط دادن فلسفه با طب در بیت سوم از ابیات بالا، نشان دهنده این واقعیت است که ابن سینا علاوه بر آن که فیلسوف مشهوری بود طبیعی بنام نیز به شمار می رفت. بی شک، منظور مولوی آن نیست که «سقراط» را در بین کسانی بگنجاند که وی آنها را در قیل و قال و سخنان تکلف آمیز مقصر می داند؛ زیرا سقراط نیز همچون مولوی درگیر افشا کردن جهل کسانی بود که با تکبر و به غلط، ادعای علم می کردند. افلاطون نیز با تصویری که مولوی از فیلسوف ارائه می دهد، همخوانی ندارد؛ زیرا او نیز همانند مولوی بر برتری اشراق، بر یافتن شواهد و استدلالهای قیاسی^۶ تاکید داشت. حتی ارسطو نیز کاملاً با تصویری که مولوی از فیلسوف ترسیم می کند سازگار نیست؛ زیرا او بسیار بیش از ارسطویان قرون وسطی دغدغه یادآوری مسائلی را داشت که برای آنها هیچ راه حل روشن و قطعی ای نمی شناخت. (نظیر مسأله «جوهر» در اواسط کتاب متافیزیک یا مسأله «حوادث آینده» در کتاب *De Interpretatione* [=در باب تفسیر].)

جالب ترین پرسشی که از رهگذر این تأملات مطرح می شود، آن است که چگونه شد که مکتب نوافلاطونی^۷ و مکتب ارسطویی^۸ بیش از آن که ظنیات غیر قطعی متفکران یونانی شمرده شوند، یک فلسفه رسمی و مجموعه آموزه هایی که به لحاظ عقلی موثق اند، به حساب آمدند. مشکلات غیر قابل حلی که نزد ارسطو از اهمیت زیادی برخوردار بودند، چگونه در حاشیه قرار گرفتند، به نحوی که ادعاهای افراطی در باب اهمیت عقل غالب گشت؟ چگونه شد که فلسفه، که با نادانی و درماندگی انسان آغاز شده بود، فاسد، تعصب آمیز (جزمی) و مغرور از کار درآمد؟ چنانچه بخواهیم این پرسشها را پی بگیریم از انجام وظیفه توصیف فلسفه که برای خود مطرح کردیم باز خواهیم ماند.

فلسفه را نه براساس زنجیره واحدی از استادان و شاگردان می توان تعریف کرد و نه براساس مجموعه ای از آموزه ها. با این حال، مهم است که درصدد توصیف نوشته های فلسفی برآیم؛ به نحوی که بتوانیم آنها را از متون دینی و از آنچه گاه از آن به عنوان «آثار مکتوب حکمت»^۹ یاد می شود، بازشناسیم. البته منظور این سخن این نیست که هیچ متن دینی ای را نباید متنی فلسفی به شمار آورد؛ ما همچنین منکر محتوای فلسفی برخی از آثار حکمت آمیز نیستیم. ما به دنبال یافتن راهی برای تمایز گذاری میان «فلسفه» و «حکمت» هستیم، که در عین حال، امکان تداخل این دو را نیز رد نکنند. از آنجا که پیش از این، توالی تاریخی و مضامین (و آموزه های) نظری را به عنوان

شیوه‌ای در تعریف فلسفه، رد کردیم، بنابراین ظاهراً دو انتخاب برایمان باقی مانده است: ۱. موضوع؛ ۲. روش.

از زمان ارسطو، متافیزیک یا فلسفه اولی را به علم به وجود بماهو وجود تعریف کرده‌اند و فیلسوفان اسلامی نیز عموماً این تعریف را پذیرفته‌اند. اما این تعریف ابزاری برای دربرگرفتن همه شاخه‌های فلسفه در اختیار ما نمی‌نهد. فلسفه دارای شاخه‌های زیر است: متافیزیک، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، منطق و زیبایی‌شناسی.^{۱۰} فلسفه دارای شاخه‌های دیگری نیز هست: فلسفه حقوق، فلسفه زبان، فلسفه علم، فلسفه طب، فلسفه اجتماعی و سیاسی، انسان‌شناسی فلسفی،^{۱۱} فلسفه ذهن^{۱۲} و نظایر آن. قید «نظایر آن» مهم است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را نادیده گرفت. هیچ فهرستی نیست که به ادعای خود جامع باشد، و (لی) نتوان آن را با رشد شاخه جدیدی از فلسفه، تضعیف کرد. ما نیازمند راهی هستیم که به یاری آن بدانیم که چه هنگام باید شاخه جدیدی از تحقیقات بشری را نوعی فلسفه بشناسیم، و چه هنگام آن را علم دیگری از قبیل روان‌شناسی، ایدئولوژی یا نقد فرهنگی^{۱۳} تلقی کنیم. چنانچه به «روش» بپردازیم، شاید بتوانیم امیدوار باشیم که در این باره ملاکی به دست آوریم.

گاه گفته می‌شود که تفاوت فیلسوفان با حکیمان^{۱۴} در به کارگیری عقل است. طبق این تلقی، در حالی که «حکما» حکمت را از مطالعه فرهنگ عامه،^{۱۵} دین، اسطوره‌شناسی و سایر عناصر فرهنگ اقتباس می‌کنند، اتکای فیلسوف بر عقل محض است. اما مطمئناً حکیمان نیز از عقل سود می‌جویند. ظاهراً این امر لازمه‌ی ضمنی آن سخن مولوی است که می‌گوید: افراد صاف و خالص (صفی‌ها) شهسوار «عقل عقل» می‌شوند.

گاه نیز گفته می‌شود که گرچه همه علوم از اصول عقلی سود می‌جویند، فلسفه در تکیه بر عقل محض و تنها، و بدون استمداد از یافته‌های تجربی، منحصر به فرد است. دو اشکال بر این سخن وارد می‌شود: نخست آن‌که، به غیر از فلسفه، علوم دیگری (چون علوم مربوط به ریاضیات محض، از قبیل نظریه عدد و هندسه اقلیدسی) هم وجود دارند که به عقل تنها تکیه می‌کنند. دوم آن‌که، با بررسی دقیق معلوم می‌شود که فلسفه یا دست کم برخی از شاخه‌های آن، کاملاً مصون از کشفیات تجربی و ایده‌های حاصل از آن نیستند؛ هیچ مرز مشخصی وجود ندارد که فلسفه ریاضیات را از ریاضیات محض یا ریاضیات محض را از ریاضیات کاربردی جدا سازد.^{۱۶} به نظر می‌رسد که کاربرد عقل در یک علم با کاربرد آن در فلسفه همان علم به یک شیوه و

برابر است و یا اگر تفاوتی هست، بسیار جزئی است. نظریات متافیزیکی براساس تأملات فلسفی در باب ذرات ریز اتمی، جهان‌شناسی و حتی زیست‌شناسی مطرح شده‌اند.^{۱۷}

ظاهراً مسائل علوم متفاوتند. مسائل یک علم مسائلی درونی هستند؛ یعنی مسائلی که فرض این است که می‌توان جواب آنها را از طریق بسط و استمرار شیوه‌هایی که به طور متداول در آن رشته به کار رفته‌اند، به دست آورد. مسائل یک علم ظاهراً در دو جهت از حد و حدود شیوه‌های رسمی تحقیق در آن علم، خارج می‌شوند: ۱. هنگام کاربرد آن علم در میدان عمل؛ ۲. هنگام طرح مباحث فلسفی دربارهٔ مسائل آن علم. اما در همهٔ قلمروها به گونه‌ای یکسان بر عقل تکیه می‌شود، عقل به یک میزان هم برای طراحی یک ماشین و هم برای تعمق دربارهٔ حقیقت وجود ضروری است. از آنجا که فلسفه در نقطهٔ مقابل همهٔ علوم کاربردی است، انسان وسوسه می‌شود که (حتی با فرض این که هیچ استدلال نظری‌ای کاملاً مصون از اندیشه‌هایی نیست که به طور مستقیم از تأمل بر مشاهده و سنجش ناشی می‌شوند) روش فلسفی را روشی که به یک معنا، روشی غیرتجربی است بداند. حتی اگر فلسفه کاملاً بر عقل تنها تکیه نکند و بتوان تجربه را نیز همچون تأمل عقلی، راهی برای کشف حقیقت فلسفی دانست، باز هم فیلسوفان تلاش نمی‌کنند که نظریات خود را به شیوه‌هایی مطرح کنند که به منظور تأیید یا تکذیب تجربی در نظر گرفته شده‌اند.

نتیجه آن که، اگر بخواهیم صادق باشیم ظاهراً باید اعتراف کنیم که نمی‌توانیم تعریف دقیقی از فلسفه به دست دهیم، که از یک سو شامل همهٔ علوم می‌شود که به طور معمول، آنها را علوم فلسفی دانسته‌اند، و از سوی دیگر علوم خاصی را شامل نشود. شاید ما واقعاً ندانیم که فلسفه چیست، یا شاید هم بدانیم اما به نحوی مبهم که از ارائهٔ تعریفی دقیق طفره می‌رود. دقیق‌ترین راهی که ظاهراً می‌توان فلسفه را با آن تعریف کرد، آن است که فلسفه را با موضوع و روش آن تعریف کنیم؛ یعنی با بیان این که فلسفه شامل متافیزیک، معرفت‌شناسی، فلسفهٔ اخلاق، زیبایی‌شناسی، منطق و تحقیق در باب مبانی علوم خاص می‌شود. روش فلسفه، برخلاف روش تجربی، روشی عقلی است؛ اما این بدان معنا نیست که پژوهش‌های تجربی هیچ‌گونه ربطی به فلسفه ندارند. به عنوان مثال، نتایج پژوهش‌های تجربی منجر به پیدایش نظریهٔ کوانتوم^{۱۸} شد که خود، پرسش‌های فلسفی جالبی را دربارهٔ حقیقت ماده و انرژی به وجود آورد؛ و نیز جایگزینی فیزیک نیوتنی^{۱۹} با نظریهٔ نسبیت^{۲۰} باعث تضعیف تدریجی برخی از نظرات عمدهٔ فلسفهٔ کانت

گردید. اما پذیرش این امر که فلسفه باید متوجه و تابع پیشرفتهایی باشد که در علوم تجربی به دست می‌آید، به این معنا نیست که بگوییم روش فلسفه، روش تجربی است. ابزار فیلسوف عقل است، اما این امر اطلاعات زیادی به دست نمی‌دهد؛ زیرا عقل ابزاری است که دانش آموزان علوم طبیعی و انسانی هم به کار می‌برند. هیچ علمی وجود ندارد که بی‌نیاز از عقل باشد.

[روش فلسفه]

روش فلسفه تحلیل^{۲۱} و ترکیب^{۲۲} است؛ و در این دو امر، توجه ویژه‌ای به تدقیق منطقی شده است. ترکیب تلاشی است برای فراهم کردن تبیین‌هایی در سطح کاملاً عمومی که غالباً با ساختن نظریه یا ارائه الگو یا با دفاع از طرحی که از طریق آن می‌توان چنین تبیین‌هایی را ارائه داد، صورت می‌پذیرد. مثلاً ماتریالیسم نظریه‌ای است که قبول آن مستلزم انکار همه تبیین‌هایی است که به نحوی مشخص و مؤکد به موجودات غیرمادی اشاره می‌کنند. این استلزام، باعث به وجود آمدن مشکلاتی در فلسفه ذهن، فلسفه ریاضیات و شمار زیادی از قلمروهای دیگر می‌شود. از این رو، ماتریالیسم جهت فراهم آوردن تبیینی یکنواخت برای پدیده‌های مختلف در همه عرصه‌های تحقیق انسانی، برنامه‌ای را مطرح می‌کند. سودگرایی^{۲۳} در فلسفه اخلاق نمونه دیگری از نظریات برنامه‌ای (یا وابسته به برنامه‌ریزی)^{۲۴} است که به مدد آن برای ویژگیهای گوناگون اخلاقی زندگی، تبیین‌هایی فراهم می‌شود. هر نظریه عام فلسفی مشکلات ویژه خود را به وجود می‌آورد. لازمه دفاع موفق از یک نظریه فلسفی این است که، بتوان آن نظریه را عاری از تناقض نشان داد، در چارچوب یک منظر فلسفی عام، انسجام بخشید؛ مسائلی که به وجود می‌آورد جذاب و به نظر، قابل حل باشند؛ بتوان آن را در عرصه‌های مختلف به کار برد؛ و سرانجام این که، آن نظریه در عرصه‌هایی که به کار می‌رود، بینش خوبی به دست دهد.

به کارگیری یک نظریه در قلمرو خاصی از تحقیق، غالباً مستلزم به کارگیری دیگر روش مهم فلسفی، یعنی «تحلیل» است. تحلیل ممکن است به چند شکل صورت پذیرد: تحلیل زبانی^{۲۵}، تحلیل مفهومی^{۲۶} و دیگر انواع تحلیل. شاید بتوان برای تحلیل مسائل، همه انواع تحلیل را یکجا جمع کرد و به کار برد. آنگاه که سقراط پرسید «عدالت چیست؟» همگان را برای درگیر شدن در تحلیل فلسفی فراخواند. ممکن است عده‌ای با بحث درباره نحوه به کارگیری واژه «عدالت» و از طریق ریشه‌یابی آن، و برخی با لحاظ این که عموماً مردم درباره عدالت چگونه می‌اندیشند، به این

پرسش پاسخ دهند. شاید عده دیگری هم پیدا شوند که در صدد باشند عدالت را با قرار دادن آن در چارچوب نظریه فلسفی عام تری تبیین کنند. بنابراین، شیوه های ترکیب و تحلیل، متمم یکدیگرند. با ترکیب، نظریه هایی به وجود می آید که مسائل را باید از طریق آنها تحلیل کرد؛ و تحلیل با به دست دادن توصیفی از مسأله، مطابق با نظریه ای عام تر، یا با نشان دادن این که چگونه می توان مسأله را به مدد آن نظریه حل کرد، صورت می پذیرد. از این رو، به عنوان نمونه، تحلیلی که «هایدگر» از یک مسأله ارائه می دهد بدین نحو خواهد بود که (ابتدا) بررسی دقیقی از ریشه شناسی (ریشه های) واژه های مورد نظر انجام می دهد و برجسته ترین موضوعاتی را که با توجه به ریشه شناسی واژه ها ارائه شده است مشخص می سازد؛ آنگاه نظریه ای درباره آن مسأله ارائه می کند که در بردارنده نکاتی است که از تحلیل خود استنباط کرده است. او این استنباط را غالباً با ارائه زنجیره فکری ای که در بین متفکران مختلف سنت فلسفی غرب یافته است، انجام می دهد.

فرآیند تحلیل و ترکیب فلسفی، در بستر نقد صورت می پذیرد. در هر مرحله، کار فیلسوف مورد انتقاد فیلسوفان دیگری قرار می گیرد که در همان زمینه کار می کنند. این ایرادها هنگامی مطرح می شوند که یک نظریه، نتایجی داشته باشد که برخلاف شهود^{۲۷} ماست، یا دارای اشکالات منطقی باشد و یا استدلالهایی که برای تأیید آن نظریه آورده می شود نادرست باشد. نظریه های فلسفی همچنین در صورتی که از عهده مسائل مهم برنیایند یا حتی در صورتی که دقیق نباشند، مورد انتقاد قرار می گیرند. شیوه اصلی نقد فلسفی، تحلیل استدلالهاست. و اینجاست که اهمیت منطق آشکار می شود؛ زیرا به وسیله منطق است که ماهیت استدلالها مشخص می شود و به عنوان استدلالهایی معتبر یا غیر معتبر برآورد می شوند. اما منطق همیشه نمی تواند نسبت به درستی مقدماتی که استدلال بر پایه آنها شکل می گیرد بینشی به دست دهد؛ در ارزیابی مقدمات، گاه به تحقیقات تجربی و گاه به شهودهای عقلی^{۲۸} متوسل می شود، و گاه نیز باید استدلالهای بیشتری ارائه شود. توصیف کامل روشهای فلسفی که در اینجا به اختصار، بیان شد، مستلزم نگارش کتاب مستقلی درباره منطق و تفکر نقدی است. و البته چنین کتابهایی فراوانند و در تمام طول تاریخ فلسفه وجود داشته و به شکل گیری فلسفه کمک کرده اند.

[تا اینجا] به حد کفایت و به طور اجمال، روشن شد که چه چیز را می توان فلسفه دانست. فلسفه رشته ای از پژوهش است که در بردارنده موضوعاتی از قبیل متافیزیک، معرفت شناسی و

جز آن است و از روش تحلیل و ترکیب در بستر نقد منطقی سود می‌جوید .
 اگر چنین درکی از فلسفه داشته باشیم به اندازه کافی مجهز خواهیم شد تا این ادعا را که تنها خاستگاه فلسفه همانا یونان باستان است، مورد چالش قرار دهیم . فلسفه را می‌توان در چین باستان، هند، ایران و آفریقا یافت . در اینجا منظور ما از فلسفه، صرفاً سخنان خردمندان حکیمان یا شخصیت‌های دینی نیست، بلکه منظور، به کارگیری انتقادی عقل در تحلیل و ترکیب برخی از مسائل عمده متافیزیک، فلسفه اخلاق و مانند آن است .

[اندیشه دینی: الهیات فلسفی و فلسفه دین]

سخنی هم درباره اندیشه دینی بگوئیم . برخی از اندیشه‌های دینی، عبادی^{۲۹} هستند، برخی از آنها بیانگر بینش‌هایی اشراقی^{۳۰} اند و برخی دیگر نیز درباره اعتقادات می‌باشند . اما اندیشه دینی گاه نیز فلسفی است . برخی نقطه تلاقی اندیشه دینی و اندیشه فلسفی را به فلسفه دین و گاه به «الهیات فلسفی» تعبیر می‌کنند .

شاید بتوان این دو را از هم متمایز کرد . می‌توان فلسفه دین را همانند فلسفه متافیزیک یا فلسفه تاریخ دانست . فلسفه دین تحقیق فلسفی درباره مسائل اساسی راجع به دین است : حقیقت صفات خدا، ارتباط دین و اخلاق شطحیات^{۳۱} [=بیانات متناقض نما] که در اعتقاد دینی وجود دارد . ادگار شفیلد برای تمین^{۳۲} که مدافع نوعی تجربه گرایی با تفسیری بسیار وسیع است (که شامل تجربه درونی و نیز ادراک حسی می‌شود) فلسفه دین را چنین تعریف می‌کند :

«فلسفه دین تلاشی است که با تفسیر عقلی دین از دین و ارتباط آن با دیگر انواع تجربه، درصدد کشف درستی باورهای دینی و ارزش نگرشها و اعمال دینی می‌باشد؛ فلسفه دین شاخه‌ای از متافیزیک (بوژه شاخه ارزش شناسی^{۳۳}) است که به تفسیر ارتباط تجربه ارزشهای دینی انسان با سایر تجارب وی می‌پردازد .»^{۳۴}

الهیات فلسفی به کارگیری روش فلسفی در باب مسائل مهم الهیات است؛ البته با این فرض که مسلک الهیاتی خاصی درست است . نویسندگان مختلف واژه «الهیات فلسفی» را به معانی دیگری نیز به کار برده‌اند . از نظر برخی، این واژه همسان با فلسفه دین است . و از نظر برخی دیگر، الهیات فلسفی همان الهیات طبیعی^{۳۵} است . برخی گفته‌اند که الهیات فلسفی -بماهو

الهیات- باید توجه خود را به مسلک خاصی محدود کند؛ گرچه ممکن است در بردارنده اشکالاتی به دین و دفاعیاتی از دین باشد. با این حال، حتی در معنای نسبتاً تنگ و محدودی که در اینجا به کار رفت و در آن مسلک خاصی موضوع الهیات فلسفی قرار گرفت و از اعتبار آن با روشی که روش فلسفی قلمداد شده، دفاع می‌شود، بازهم غالباً فلسفه واقعی از درون آن رخ می‌نماید. هنگامی که الهیدانان شیوه‌های نقدی را برای ارزیابی اختلاف نظرهای کسانی که آیین خاصی را پذیرفته‌اند به کار می‌برند، سرانجام ممکن است نقد آنها متوجه اصولی‌ترین مفروضات و اعتقاداتی گردد که همه کسانی که پیرو دین مشترکی هستند، آن مفروضات را قبول دارند. این مفروضات ممکن است شامل ایده‌هایی در باب واقعیت، حقیقت، باور عقلانی، ارزش و سایر موضوعات مورد بحث فلسفی باشد. بنابراین، باید دقت کنیم که همه مباحث الهیاتی / کلامی را به عنوان مباحثی غیر فلسفی نادیده نینگاریم. مثلاً در اسلام می‌توان مباحث فراوانی در «کلام» یافت که فلسفه حقیقی‌اند. متکلمان نخستین در استنباطات خود و نیز در تحلیلی که برای مسائل مورد ابتلای خود ارائه می‌دادند، وامدار مفاهیمی بودند که نحوین زبان عربی پایه‌گذار آن بودند. در پایان قرن سوم ه. ق. یکی از مهم‌ترین اشتغالات فکری متکلمین بصره تبیین این امر بود که در زبان عربی استعمال صفات به لحاظ وجودشناختی چه معانی و مفاهیم ضمنی‌ای دارد. هرچند که آنها به مسائل خاص کلامی درباره ذات و صفات خدا بسیار علاقه مند بودند، [با این همه] نظریات بسیار عام‌تری درباره وجود چیزهایی که با مبتدا^{۳۶} و خبر^{۳۷} بیان می‌شوند ارائه کردند. ۳۸

[سنت‌های فلسفی غیر یونانی]

وجه تمایز سنتی که در یونان باستان آغاز شد، بویژه در مفصل و حجیم بودن آثار مکتوب آن، تعداد (فراوان) رشته‌های خود و با ژرفای بینشهایی که همواره متعلمان جدیدی را مجذوب خود می‌سازد، نهفته است. اما شکوه سنت فلسفی غرب- که فلسفه اسلامی را به عنوان یکی از مهم‌ترین رشته‌هایش در خود دارد- نباید ما را از وجود سنت‌های اندیشه فلسفی‌ای که مستقل از فلسفه یونان به وجود آمده‌اند، غافل سازد. از میان این سنتها، برجسته‌ترین آنها فلسفه چینی و هندی است.

هندیان جنوب آسیا، قرن‌ها پیش از آن که سقراط کار فلسفی خود را آغاز کند، به تأمل درباره جهان خویش و نیز به متافیزیک، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و الهیات فلسفی می‌پرداخته‌اند. ۳۹

فیلسوفان چینی و بودایی که معاصر سقراط بودند، به ابداع نوعی جدل فلسفی^{۴۰} دست یازیدند که مبتنی بر سنتی از اندیشه بود که سابقه آن به قرن‌ها پیش برمی‌گشت. در بسیاری از جهات، تأملات انتقادی فیلسوفان شرق شبیه تأملات انتقادی فیلسوفان غرب است. هم فلاسفه شرق و هم فلاسفه غرب سرگرم حل مسائلی درباره ماهیت انسان، جهان، واقعیت و حقیقت‌گایی بودند. موارد خاص تری نیز وجود دارد که در آنها تشابهات فلسفه شرق و غرب بسیار روشن است. مثلاً در هر دو سنت، مادی‌گرایی خیلی زود به عنوان رقیب فلسفی دیگر الگوهای رایج‌تر اندیشه، قدرت‌نمایی می‌کرد، و در هر دو سنت، اندیشمندانی بودند که تأکید بیشتری بر تجربه یا عقل برای کسب معرفت بشری می‌کردند و سرانجام، هر دو گروه در این مباحث مجال مناسبی برای پیشرفت خود می‌دیدند.

یکی از مهم‌ترین رشته‌های فلسفه که به طور مستقل در یونان، هند و چین ابداع شده و توسعه یافته، منطق است. نخستین/ قدیمی‌ترین اثری که در سنت هندی در باب منطق شناخته شده است، همان کتاب Tarka-Sastra نوشته «گوتمان» است که طبق برآوردی که شده، در سال ۵۵۰ قبل از میلاد نوشته شده است. این اثر دربردارنده دو موضوع است: فن مناظره^{۴۱} و شیوه معرفت معتبر.^{۴۲} در قرن دوم میلادی، موضوعات منطق قیاسی^{۴۳} و بررسی آموزه‌های فلسفی معاصر به این اثر گوتمان اضافه شد و مجموعه حاصل از آن، به Nyaya Sutra (نیایا سوچرا) معروف گشت.

گرچه برخی حدس زده‌اند که بحث قیاس در «نیایا» (Nyaya) متأثر از قیاس ارسطویی است که احتمالاً از طریق [فتوحات] اسکندر به هند آمده است، باید گفت که این سخن بسیار حدس آمیز است و نظر اغلب مورخان معاصر آن است که بحث قیاس هندی، مستقل از اندیشه یونانی گسترش و توسعه یافته است.^{۴۴} این اثر به عنوان متنی پایه، در خدمت رشد بعدی منطق هندی در میان فیلسوفان بودایی،^{۴۵} جینی^{۴۶} و سایر فیلسوفان هندویی بوده است.

گفته شده است که در چین، آغاز منطق با کتابی با عنوان Motzu (موتزو)، نوشته «مو-تی» (Mo-ti) - که به اعتقاد مورخان، در سال ۴۰۰ قبل از میلاد درگذشته - بوده است. وی به منظور ایجاد نظم و اجتناب از بی‌نظمی، به بحث درباره «صدق»^{۴۷} و «کذب»^{۴۸} و «تصدیق»^{۴۹} و «تکذیب»^{۵۰} پرداخته است.^{۵۱} او به توصیف روشی از تحلیل فلسفی و مقایسه عناصر و نیز به توصیف روشی از ترکیب [فلسفی] پرداخته است. به نظر او، تحلیل از استدلال آغاز شده و به دلیل / قرینه می‌رسد.

ترکیب، حقایق و امور مختلف را کنار هم جمع کرده، به نتیجه‌ای منتهی می‌شود. از نظر موتی، استدلال عملی و نظری از یکدیگر متمایزند. مباحثی که در کتاب موتزو یافت می‌شود، صرفاً آثار ماقبل فلسفی یک حکیم نیست، بلکه حاکی از نوعی حساسیت منطقی بسیار دقیق و ظریف است. فلسفه‌ای که «موتی» بنیان نهاده است سلسله‌طویلی از فیلسوفان چین را که معروف به «مویست‌ها» هستند، تحت تأثیر خود قرار داد و آنها نیز از یک سو به نقد اندیشمندان دیگر مکاتب تفکر چینی پرداختند و از سوی دیگر مورد نقد آن اندیشمندان قرار گرفتند و به این ترتیب، تأثیر متقابلی بر یکدیگر گذاشتند.

البته برخی هم حدس زده‌اند که اندیشه یونانی احتمالاً از طریق فتح «باکتریا»^{۵۲} توسط اسکندر وارد چین شده است؛ اما چنانکه قبلاً گفتیم، این سخن بسیار حدس آمیز است و به هر حال، اثر «موتی» مدتها پیش از آن که تأثیر و نفوذ هندی یا یونانی بر چین امکان پذیر شود، کامل شده بوده است.^{۵۳}

صرفاً کسانی که از مباحث منطقی مکتب «نیایای» فلسفه هندی یا مکتب «مویست» فلسفه چینی و مناظراتی که بین مدافعان و منتقدان این مکاتب صورت گرفته است، بی اطلاع باشند می‌توانند ادعا کنند که تنها خاستگاه فلسفه - با همان تعریفی که آمد - اندیشه یونانی است. دیگر هیچ عذر و بهانه‌ای بر این غفلت، قابل قبول نیست. زیرا علاوه بر کتابهایی که ذکر کردیم، آثار فراوانی نیز منتشر شده‌اند که در آنها فلسفه چینی و هندی توصیف گردیده‌اند. علاوه بر این کتابها، مجلات متعددی نیز وجود دارد که در آنها تحقیقات جدید در این زمینه‌ها منتشر می‌شود؛ مانند مجله زیر:

Chinese Studies in Philosophy, the Journal of Indian Philosophy, and Philosophy East and West.

در سالهای اخیر تحقیقاتی چند درباره فلسفه آفریقا نیز منتشر شده است؛ هرچند مشکل بتوان درباره فلسفه آفریقای باستان اظهارنظری قطعی کرد. زیرا این فلسفه در بستر فرهنگ شفاهی^{۵۴} (غیرمکتوب) تکامل یافته است. با این حال، اگر بگوییم که آفریقای باستان بدون فلسفه، بدون تحلیل مستدل و بدون استدلال نظری در باب موضوعات مختلف متافیزیک، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و مانند آن بوده است، مرتکب «مغالطه جهل»^{۵۵} خواهیم شد؛ مغالطه‌ای که در آن فرد منکر امری می‌شود، صرفاً به این دلیل که مدرکی قطعی دال بر آن ندارد.

حتی دکتر شریعتی علی‌رغم آشنایی با «فانون»^{۵۶} و تعهدش به مستضعفان/مظلومان جهان، از آن دسته اروپاییانی که از فرهنگ غنی ایران غافل بوده‌اند [بدین گونه] گله و شکایت کرده است که آنها می‌پندارند ایران نیز «همانند آفریقا» بدون فرهنگ است. این بیان [و تشبیه منفی انگارانه او از آفریقا] خطاست. این امر بسیار رایج است؛ و حتی اگر چنین سخنانی از سر احساس ملی‌گرایانه خفته، و فخر یا تعصب نژادی نابجا نباشند، مطمئناً می‌توانند به نگرشهای خطرناک/شروانه دامن بزنند. جنبه تاریک انکار فلسفه‌های غیرغربی همین موضوع است. این امر می‌تواند نشانه چیزی شرارت‌بارتر از جهل باشد.

فیلسوف، با تکبر می‌گوید که تنها من توانایی فهم حقایق عمیق، تشخیص تفاوت‌های دقیق و ظریف، و درک ظرافتهای مهم را دارم؛ تنها من می‌توانم استدلال کنم. و چون «استدلال» تنها شاخص ویژه انسان است، نتیجه آن می‌شود که تنها من انسان هستم؛ من و اساتید من در سلسله مراتبی که تا یونان باستان امتداد می‌یابد. در زبان بسیاری از قبایل، یک واژه را به طور مساوی، هم برای اشاره به عضو آن قبیله و هم برای اشاره به «انسان مطلق» به کار می‌بردند.

[فلسفه حضرت آدم(ع)]

ممکن است ما در مخالفت با این دید که به انکار منحصرانه عمومی بودن فلسفه می‌پردازد، از فلسفه حضرت آدم(ع) سخن بگوییم. این سخن مشعر بر آن است که این ویژگی بارز فطرت انسانی است که به طرح پرسشهایی درباره واقعیت، معرفت، خیر، جمال و درستی استدلال پرداخته، درصدد کشف مبانی برآید؛ و نیز شاخص طبیعت انسانی است که از طریق شیوه‌های مختلف عقلی، یعنی جدل، تحلیل، ترکیب، نقد و حدس، به دنبال یافتن پاسخهایی برای این پرسشها باشد. در قرآن آمده است: «خداوند همه اسماء را به آدم آموخت» (بقره/۳۱). بنا به گفته ابن عربی، این اسماء، «اسماء الله» هستند؛ هرچند برخی از مفسران می‌گویند که به خاطر دلایلی، که به دستور زبان عربی مربوط می‌شود، این «اسماء» نمی‌توانند اسماء صفات الهی باشند، بلکه باید اسماء موجودات زنده باشند، این استدلال قطعی و مسلم نیست. زیرا ممکن است که صفات به صورت مجازی، به عنوان اشخاصی در نظر گرفته شده و این اسماء به آنها نسبت داده شده باشند. اگر علم حضرت آدم(ع) نسبت به «اسماء الله» باشد می‌توان آن را الگو برای تحلیلی دانست که از طریق آن، واقعیت الهی براساس «اسماء کثیر» درک شده است. این

اسماء متعدّدند، در حالی که ذات خدا بسیط و واحد است. حضرت آدم با فراگرفتن «اسماء» آموخت که وحدت صرف الهی را براساس و به لحاظ ارتباطی که با مخلوقات دارد به صفات متعدّد تحلیل کند. حتی اگر اسمائی را که حضرت آدم آموخت «اسماء الله» ندانیم، بلکه اسماء چیزهای دیگری بدانیم، تأمل در این که حضرت آدم اولین انسانی بود که چنین ارتباطی را با «الاحد» (خالق یکتا) پیدا کرد و نیز در این که خداوند احد و یگانه به آدم (ع) علم (به اسماء) کثیر اعطا کرد، مطمئناً باعث طرح مسأله واحد و کثیر، دلالت و معرفت بشری می شود. این اشارات احتمال درست بودن این را که حکمت حضرت آدم، دست کم تا حدی، فلسفی بوده است، تقویت می کند. حضرت آدم نخستین فیلسوف بود. این سخن بدین معناست که فلسفه - چنانکه پیشتر به توصیف آن پرداختیم - فطری انسان است و ممکن است مسائل فلسفی، ارتباط تنگاتنگی با علم و شناختی داشته باشد که، طبق بیان قرآن، خداوند به آدم (ع) عطا کرده است.

ملاصدرا حکمت حضرت آدم را چنین توصیف کرده است:

«بدان که سرآغاز اولیة حکمت، حضرت آدم - برگزیده خدا - و ذریه او «شیت» و «هرمس» (یعنی ادریس) و حضرت نوح می باشند؛ چراکه جهان هرگز از کسی که برپای دارنده علم توحید و معاد باشد خالی نبوده است. و این «هرمس» بزرگ است که حکمت را در مناطق و بلاد مختلف گستراند و آن را بر بندگان خدا آشکار و افاضه نمود و هموست پدر حکما و سرور علما.» ۵۷

سخن گفتن از حضرت آدم (ع) به عنوان یک فیلسوف به آن معناست که از ادعای عمومیت / جهانشمولی فلسفه فراتر رفته، عنصری دینی را وارد بحث کنیم. فلسفه حضرت آدم دینی است. از منظر غیردینی غرب، چنین ادعایی، آن قدر عجیب و غریب به نظر خواهد آمد که آن را پوچ بدانند. ملحدان حضرت آدم را شخصیتی اسطوره ای / افسانه ای و برآمده از حکایات پیشینیان می دانند که از تحلیل عقلی مسائل فلسفی و از آن قالب علمی ذهن که ویژه فیلسوفان مدرن است، کاملاً بیگانه می باشد. از سوی دیگر، دینداران با دید تنگی که از دینداری دارند فیلسوف دانستن حضرت آدم پیامبر را مخالف دین و مایه سبکی وی می دانند؛ آن هم با این استدلال که علم و معرفت نبوی از طریق وحی حاصل می شود و هیچ گونه نیازی به شیوه های کم ارزش عقلی ندارد.

ممکن است در پاسخ به حملاتی که از جبهه غربی به ما می شود چنین بگوییم که فلسفه دارای

یک بعد اسطوره‌ای [و اسرارآمیز] است که این افراد با منظر پوزیتیویستی خود از آن غفلت کرده‌اند. فلسفه نوعی تحقیق برآمده از عشق است. نشانه‌های این عشق اصیل را می‌توان حتی در اندیشمندان غیردینی غربی، چون راسل و سارتر، نیز یافت. این میل به رها ساختن خویش از توهمات مورد قبول متفکران گذشته است که باعث رد آنها می‌شود؛ نباید باعث تعجب شود که عشق به حقیقت ممکن است انسان را به انکار حقیقت بکشاند.

بعد اسطوره‌ای [و اسرارآمیز] تحقیق فلسفی حقیقت، موضوعی است که بارها در آثار فلسفی سنت غربی آمده است. بسیاری از نویسندگان، پیشاپیش بر این نکته تأکید کرده‌اند که آنچه باعث اسطوره شدن چیزی می‌شود؛ «دروغ» نیست. ممکن است حقایق مهمی در قالب اسطوره‌ها گنجانده شوند. ممکن است برخی داستانی چون داستان «آدم» را «اسطوره» بدانند، آن هم بدان علت که داستانی اساطیری^{۵۸} است؛ داستانی است که از روزگاران قدیم به ما رسیده است، نه این که از راه تحقیقات علمی تاریخی به آن دست یافته باشیم؛ اما این بدان معنا نیست که این داستان «کاذب» است! بلکه کاذب، آن است که ما ابعاد اسرارآمیز تحقیق فلسفی و نیز نقاط ارتباط آن را با سلوک دینی انکار کنیم.

اما در مورد کسانی که از منظر دینی به تکذیب فلسفه حضرت آدم می‌پردازند، باید بگوییم اگر آنها حتی بعد از همه توضیحاتی که درباره منظور خویش از این نسبت دادیم، و بعد از آن که فهمیدند که ما نمی‌خواهیم ادعا کنیم که به دیدگاه نخستین پیامبر(ع) در باب تعدادی از مسائل فلسفی بحث انگیز پی برده ایم، و نیز نمی‌خواهیم حتی نسبت به این نتیجه که آن حضرت دیدگاه‌های فلسفی‌ای درباره موضوعات فلسفی خاص داشته است، ادعایی قطعی بکنیم، اگر بعد از همه اینها باز هم در مخالفت خود پافشاری کنند، در این صورت ما این سوءظن را خواهیم داشت که مخالفت آنها ناشی از میل به مصون [و دورنگه] داشتن دین از تحقیق عقلی است.

[ایمان گرایی در غرب]

البته امروزه در غرب الهیدانان و فیلسوفان فراوانی با این دیدگاه همراهند که «ایمان گرایان»^{۵۹} نامیده می‌شوند. آنها معتقدند که معیارهایی وجود دارند که برتر از معیارهای عقلی‌اند و باید اعتقادات را براساس آنها ارزیابی کرد؛ باید با لحاظ کردن چنین معیارهایی اعتقادات دینی را عمیقاً مورد ارزیابی قرار داد، حتی در صورتی که این اعتقادات مخالف با معیارهای عقلی باشند.

[کی یر کگارد]

یکی از مهم ترین فیلسوفان مسیحی معتقد به «ایمان گرایی»^{۶۰} سورن کی یر کگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵) بود. درک این نکته مهم است که ایمان گرایی کی یر کگارد ریشه در انکار ادعاهایی دارد که هگل درباره عقل داشت. در زمان او پیروان هگل تصورشان بر آن بود که عقل بذاته برای نشان دادن جایگاه انسان و خدا در جهان و برای فراهم کردن مبانی ایمان کافی است. کی یر کگارد در واکنش به ادعاهای افراطی درباره عقل و درست در نقطه مقابل آنها، به انکار افراطی هرگونه ارتباط عقل یا فلسفه با دین روی آورده است.

نگرش کی یر کگارد نسبت به کتاب مقدس در مورد گفتگوی اسلام و مسیحیت، دارای اهمیت ویژه ای است. مسلمانان، طبق مرسوم، همواره مشکوک [و نامشخص] بودن مدارک و شواهد تاریخی را درباره اعتبار کتاب مقدس، به مسیحیان گوشزد کرده اند و نبود اطلاعات [= شواهد و قراین تاریخی] را درباره کتاب مقدس، با وفور اطلاعات درباره وحیانی بودن قرآن مقایسه کرده اند. واکنش مسیحیان نسبت به این امر، غالباً به نحو شگفت آوری با بی اعتنایی همراه بوده است. البته تعداد قابل ملاحظه ای از الهی دانان مسیحی درگیر تحقیق تاریخی و قطعی در باب خاستگاه کتاب مقدس بوده اند. اما به نظر من در بسیاری از موارد، آنها [نه تنها] علاقه ای به اثبات این مسأله نشان نمی دهند، بلکه حتی شاهد برخورد خصومت آمیز آنها نیز هستیم. چنین واکنشهایی صرفاً ابراز تعصب کورکورانه نیست، بلکه نشان دهنده دیدگاه کلامی متداولی است که می گوید موضوعات دینی، مستقل از حقایق عینی بوده و بسیاری از آنها حتی در تقابل با آن هستند. درسی که از گونه های جدید نقد کتاب مقدس می گیریم آن است که ارزش معنوی کتاب مقدس نه تنها فراتر از نواقص تفسیر تحت اللفظی آن، بلکه فراتر از هرگونه ادعا درباره واقعیت تاریخی داشتن یا نداشتن مسائل آن است. این دیدگاه به گونه ای مؤکد، در آثار کی یر کگارد آمده است. او استدلال می کند که حتی اگر ثابت شود که کتاب مقدس از اعتبار کامل برخوردار است، این امر هیچ کس را به ایمان نزدیک تر نخواهد کرد؛ زیرا ایمان از مقوله «شوریدگی»^{۶۱} [و مربوط به دل] است و برآمده از تحقیقات دانشگاهی نیست. علاوه بر این، او مدعی است که اگر بخواهیم اعتبار کتاب مقدس را به لحاظ علمی اقامه نماییم، عملاً برای ایمان زیانبار خواهد بود؛ زیرا شوریدگی (و عشق) با یقین^{۶۲} سازگار نیست. از سوی دیگر، کی یر کگارد می گوید حتی اگر مشخص شود که کتاب مقدس فاقد اعتبار^{۶۳}

است و کتابهای موجود در آن، از آن نویسندگان مورد نظر ما نیست و غیر قابل اعتماد^{۶۴} است، نمی توان از این امر نتیجه گرفت که هرگز مسیحی وجود نداشته است؛ [بنابراین،] مؤمنان بازم می توانند ایمان خود را حفظ کنند. کارل بارث^{۶۵} - که شاید بتوان او را پرنفوذترین الهیدان پروتستان قرن بیستم دانست - به نحوی بارز همین دیدگاه را در پیش گرفته است. او مایل به پذیرش نقد تاریخی کتاب مقدس است؛ اما می گوید که ایمان وابسته به صحت تاریخی اعتقادات نیست؛ مسیح برتر از تاریخ است. اما خطر این گونه موضع گیری آن است که با انکار نقد تاریخی، علمی، فلسفی یا عقلی، به این نتیجه قطعی برسیم که هیچ گونه ارزیابی برون دینی نمی تواند اعتقادات دینی ما را تهدید کند و در نتیجه، افراد می توانند تنگ نظری خود را همواره حفظ کنند.

[لودویک ویتگنشتاین]

دومین فیلسوفی که بیشترین نفوذ فلسفی را بر ایمان گرایی مسیحی معاصر دارد «لودویک ویتگنشتاین» (۱۸۸۹-۱۹۵۱) است. ایمان گرایی ویتگنشتاین تا حدی متعادل تر از ایمان گرایی کی یر کگارد است. به نظر او، در قلمروهای مختلف زندگی، «بازیهای زبانی»^{۶۶} مختلفی رخ می دهند؛ اشتباه و سرگشتگی هنگامی به وجود می آید که قوانین یک بازی در بازی دیگری به کار برده شوند که اعمال آنها در آن بازی ممکن نباشد. قوانین علم، کاربردی در دین ندارند. از نظر پیروان ویتگنشتاین، جایگاه صحیح عقل و استدلال در علم است؛ و در باور دینی، چیز دیگری جایگزین آن می شود. انسان در مقابل این دیدگاه ممکن است چنین بگوید که هم مباحث دینی و هم مباحث علمی غالباً به قوانین منطقی ویژه تفکر عقلی گردن می نهند. اختلاف آنها در ارتباط با یافته های تجربی، بویژه یافته هایی که دارای ماهیتی کمی هستند، می باشد. اما به هیچ وجه روشن نیست که چرا باید عقل فلسفی فقط در چارچوب علوم متکی به داده های تجربی و علوم صوری (مثل ریاضی و منطق) ملحوظ گردد، و نه در چارچوب وحی. اصول منطقی ای که سنتهای علمی و دینی و سایر سنتها به طور مشترك از آنها بهره می برند، نظریه استقلال ذاتی^{۶۷} را که ویتگنشتاین مدافع آن است، نقض می کند.

شاید بزرگ ترین مشکل دیدگاه استقلال ذاتی باور دینی ویتگنشتاین، مشکل «افتراق مطلق/عدم تناسب»^{۶۸} است. خود ویتگنشتاین این اشکال را این گونه مطرح می کرد که نمی داند دینداران و غیر دینداران چگونه قادر به فهم یکدیگرند. [اما] از آنجا که واضح است که آنها قادر به فهم یکدیگرند، بنابراین [معلوم می شود که] زبان دینی و غیر دینی کاملاً مستقل و جدا از یکدیگر

نیستند. ولی اگر این دو زبان کاملاً جدا از یکدیگر نیستند، در این صورت امکان نقد متقابل^{۶۹} مطرح می‌شود که آموزه استقلال ذاتی منکر آن است. اگر می‌خواهیم پیشرفت معنوی داشته باشیم، باید علاقه مند به رویارویی با چالش‌های گوناگون باشیم، نه آن که خود را از احتمال چالش دور نگه داریم. اگر قرار است اندیشه‌های دینی ما از انعطاف پذیری کافی برخوردار باشند و از این راه، در تمام قلمروهای زندگی مان به نحوی درست به کار گرفته شوند، باید اجازه داد که دین از حد و حدود مناسک عبادی و دغدغه اخروی خارج شود.

و سرانجام، مشکل مرزبندی حوزه‌های مختلف مطرح است: نقطه پایان یک بازی زبانی و آغاز بازی زبانی دیگر کجاست؟ اگر دین مانند علم، شکلی از حیات است در مورد سنت‌های دیگر چه می‌توان گفت؟ آیا آنها همانند نظریه‌های علمی رقیب هستند؟ دلیل خوبی وجود دارد که بگوییم این گونه نیست؛ آیین «بودایی» و «یهودیت» به قدری متفاوتند که هیچ معنا ندارد که گفته شود آنها تلاش‌هایی رقیب یکدیگر، برای توصیف یک واقعیت هستند. شاید بتوان گفت که تفاوت آنها از یکدیگر همانند تفاوت هر یک با نظریه کوانتومی است. شاید بتوان گفت آنها نظیر شاخه‌های مختلف «علم» هستند. اما این هم غلط است؛ ادیان مختلف به یک معنا با یکدیگر رقابت می‌کنند. قرآن نه تنها با مسلمانان سخن می‌گوید، بلکه مستقیماً یهودیان، مسیحیان، بت پرستان و کفار را نیز مورد خطاب قرار می‌دهد؛ و اگر قرآن مفهوم خاص خود را از عقلانیت به کار می‌برد، این مفهومی است که از دیگران انتظار درک آن را دارد. علاوه بر این، رشته‌های مختلف علوم صرفاً بر ابعاد گوناگون آنچه در همه آنها چونان واقعیتی مشترک پذیرفته شده است، متمرکز می‌شوند. به هر حال، در آثار ویتگنشتاین یا پیروان وی نمی‌توان مطلب چندانی یافت که کمکی به مشخص کردن این امر کند که وقتی سنت‌های گوناگون را رقیب یکدیگر و کاملاً مستقل از همدیگر محسوب کردیم، چگونه باید آنها را طبقه بندی کنیم. برعکس ادعای آنها، نفس وجود فلسفه دین و الهیات فلسفی بیانگر آن است که هیچ مرز مشخصی وجود ندارد که تفکر دینی را از تفکر فلسفی جدا سازد. این دو در غالب موارد، عملاً در یکدیگر ادغام می‌شوند. در واقع اگر بخواهیم - حتی به طور خصوصی و در درون خویش - به حد کافی به دفاع از اعتقادات خود در مقابل این اتهام که ما گمراه شده‌ایم و احساسات دینی، ما را به پذیرش پوچیها واداشته است، پردازیم، نقد فلسفی اندیشه‌های دینی ضروری است. نظیر سایر حوزه‌های فرهنگی، چنانچه دین را از ارتباط و تعامل عقلی جدا و محروم کنیم، دین نیز همچون نظام اقتصادی ضعیف محله‌های حاشیه‌ای شهرها^{۷۰} دچار رکود خواهد شد.

ممکن است در پاسخ ردی که بر ایمان گرایی [افراطی] داشتیم آن حکایت مولوی را در نظر آوریم: وقتی که مادر به کودک خویش شیر می دهد، آیا کودک به دنبال مدرک و قرینه ای برای این که این شیر در واقع غذاست و این مادر اوست که به وی شیر می دهد یا نه، برمی آید؟ شناخت بلاواسطه حقیقت نیازی به هیچ گونه مدرکی ندارد. ما می توانیم بدون آن که دچار همان افراط و تفریطی شویم که مولوی دچار آن شده است، یعنی بدون آن که ارتباط فلسفه را با دین رد کنیم، این بینش وی را بپذیریم. می توان تصدیق کرد که شرایطی وجود دارد که در آنها جستجوی دلایل و قراین نه تنها در دین، بلکه در علم، ریاضیات و تقریباً همه قلمروهای تحقیق انسانی نابخاست. بخش وسیعی از حکمت در تحقیق فلسفی آن است که بدانیم چه چیزهایی باید مورد سؤال واقع شوند و چه چیزهایی بدون هرگونه سؤالی مورد پذیرش قرار گیرند. مطالبه نامنظم دلایل و مدارک نتیجه ای جز شک گرایی نخواهد داشت.

عقل فلسفی ابزار و وسیله است، و به خودی خود نمی تواند راه به جایی برد. ما می توانیم آن قدر قیاس بسازیم که خسته شویم، بدون آن که ما را یک پله به حقیقت آن مطلب نزدیک تر سازند. اما به کارگیری معقول روش منطقی و سایر روشهای فلسفی می تواند ما را از نقاط صعب العبوری بگذراند که به شکلهای دیگر هرگز نمی توانستیم به سلامت از آن نقاط گذر کنیم. برای یافتن کلید عنصر دینی در فلسفه حضرت آدم می توانیم دوباره به مثنوی بازگردیم. استفاده حضرت آدم از عقل، توأم با تواضع و فروتنی ای بود که حتی پس از آن که خداوند «اسماء» را به او آموخت و ملائکه به خاطر علم او بر وی سجده کردند، هنگامی که مرتکب خطا شد، خطای خود را پذیرفت و متواضعانه در برابر خدا توبه کرد. مولوی به مقایسه این نگرش حضرت آدم - که از عقل خود برای عذرخواهی و توبه از عصیان خود سود جست - با آن نگرش ابلیس پرداخته است. فلسفه ابلیس فلسفه ای است که با تکبر آلوده شده است. فلسفه آدم (ع) فلسفه ای است که با تواضع پاک و مطهر گشته است.

[نقش فلسفه نسبت به دین]

امروزه در جهان اسلام و نیز در میان مسیحیان، این بحث مطرح است که فلسفه نسبت به دین چه نقشی می تواند ایفا کند. در یک سو کسانی هستند که معتقدند فلسفه، مبنایی عقلی برای اعتقادات دینی و چارچوبی کلی برای تفسیر این اعتقادات فراهم می کند که از طریق آن می توان درستی اعتقادات دینی پایه را به وضوح نشان داد. این دیدگاه، دیدگاه عمده در میان فیلسوفان اسلامی از زمان «ابن سینا» تا

کسانی است که تعالیم «علامه طباطبایی» الهام بخش آنها بوده است. مکتب دیگر در میان مکاتب شیعی، معروف به «مکتب تفکیک» است. این مکتب منکر آن است که فلسفه بتواند یا باید مبنای دین قرار گیرد. (واژه «تفکیک» اشاره به «جدایی» دین از فلسفه دارد.)^{۷۱} به نظر می‌رسد که هر دو گروه نکات ارزشمندی برای بیان داشته باشند، اما هر دو، به سادگی می‌توانند دچار افراط و تفریط شوند. در پاسخ به ادعای مبالغه آمیز فیلسوفان عقل گرا مبنی بر این که برای مدعیات دینی برهانهای قیاسی ای دارند که باید مورد قبول عقلا قرار گیرد، باید گفت که با توجه به این که ملحدان نیز از منطقی برابر با ما موحدان برخوردارند (و وضعیت آنها در منطق بدتر از ما نیست) باید [عقل را کنار گذاشته،] ایمان را مستقل از عقل بدانیم. اما کنار گذاشتن عقل به معنای انکار حق طبیعی ای است که از حضرت آدم (ع) به ارث برده ایم. آنچه ما باید آن را رد کرده، در صدد تفکیک آن از دین برآئیم، فلسفه ابلیسی است؛ یعنی غرور و تکبری که به ادعاهای عقل بشری ارجحیت از حد می‌نهد. آنچه ما باید به دنبال آن باشیم، حکمت پیامبران است که در بردارنده استدلال فلسفی باطنی و عقل متواضع است؛ اما نه هرگونه عقلی، بلکه عقلی که افسار عواطف و احساسات را محکم به دست گرفته باشد، آن هم نه برای آن که آنها را سرکوب کند، بلکه برای آن که آنها را به راه راست هدایت و راهبری کند.

پی نوشتها:

* این نوشتار ترجمه مقاله

"Human Thought, Divine Wisdom, And Islamic Philosophy"

از کتاب زیر است:

Muhammad Legenhausen, *Contemporary Topics of Islamic Thought*, Tehran: Alhoda.

1. Thales of Miletus

2. Cf. Peter Gorman, *Pythagoras: A Life* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), 35.

3. rationalism

۴. این امر موضوع گفتاری است که دکتر عبدالکریم سروش در سال ۱۹۹۲ در کنفرانسی درباره مسیحیت ارتدوکسی یونانی و اسلام، در آتن ایراد کرد. این موضوع همچنین در دو کتاب زیر از ویلیام، سی، چیتیک (William C. Chittic) بیان شده است:

- **Th Sufi Doctrine of Rumi** (Offset Press 1979)
- **The Sufi Path of Love**, (Albany: SUNY Press, 1983)

5. illumination
6. syllogistic reasoning
7. neo-platonism
8. Aristotelianism
9. Wisdom Literature (آثار حکمت آمیز)
10. aesthetics (علم الجمال)
11. philosophical anthropology
12. the philosophy of mind
13. cultural criticism
14. sages
15. folklore

۱۶ . ر.ك:

Morris Klein, Mathematics: **The Loss of Certainty**, Elliott Sober, from a Biological point of view.

۱۷ . به عنوان نمونه ر.ك: cambridge

18. quantum theory
19. Newtonian physics
20. relativity theory
21. analysis
22. synthesis
23. utilitarianism
24. programmatic
- 25 linguistic analysis
26. conceptual analysis
27. counterintuitive (ضدشهودی)

28. rational intuitions
 29. devotional
 30. illuminative
 31. paradoxes
 32. Edgar Sheffield Brightman
 33. axiology
 34. Edgar Sheffield Brightman, *Philosophy of Religion* (fifth printing) (New York: Prentice Hall, 1942), 22.
 35. natural theory
 36. subject
 37. predicat
 38. Cf. Richard M. **Frank, Beinngs and their Attributes**, (Albany: State University of New York Press, 1978), p.14.
- ۳۹ . بیشتر مطالب این پاراگراف شرح و بسطی از مقدمه اثر زیر است:
- Cf. R. T. Blackwood and A.L. Herman, eds. **problems in philosophy: West and East**, (Englewood Cliffs: prentice Hall, 1975, p.7)
40. philosophical dialectic
 41. art of debate (=tarka (به زبان سانسکریت
 42. the means of valid knowledge
 43. syllogistic reasoning
- ۴۴ . نگا: مقاله «Logics» در دائرةالمعارف پل ادوارد . جهت حدس ارتباط یونانی ر.ك:
- Satis Chanadra Vidyabhusana, **A History of Indian Logics**, (Dehli: Motilal Banarisdass, 1971).
45. Buddhist
 46. Jain
 47. Truth
 48. falsity

49. affirmation
50. denial
51. Cf. Leo Wieger, S.J., **A History of the Religious Beliefs and philosophical Opinions in China**, Edward Chalmers Werner, tr, (NewYork: Paragon, 1969), p.213.
۵۲. «Bactria» از مناطق باستانی آسیای غربی در حوالی رود جیحون.
53. Cf. Weiger, p.286.
54. oral culture
55. ad ignorantium
۵۶. فرانس فانون (Fanon) نویسنده الجزایری.
۵۷. الشیرازی، صدرالدین محمد، الرسائل، مكتبة المصطفوی، قم ایران، رسالة فی الحدوث، نسخه خطی، ص ۶۷.
58. Legendary
59. fideists
60. fideism
61. passion
62. certainty
63. inauthentic
64. integrity
65. Karl Barth
66. Language games
67. autonomy
68. incommensurability
69. mutual criticism
۷۰. ghetto اصطلاحاً به محله هایی در حاشیه شهرهای بزرگ گفته می شود که هیچ گونه ارتباط اقتصادی با کل شهر ندارند و غالباً دچار رکود شدید اقتصادی هستند.
۷۱. ر.ك: محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک (قم)، مرکز بررسیهای اسلامی، ۱۳۷۳/۱۹۹۴)