



A Critical Reevaluation of the Nature of Islamic Philosophy From the Perspectives of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and ‘Āyatu llāh Jawādī Āmulī

Fardīn Jamshīdī-Mihr,¹ Amīr Rāstīn Toroghī²

1. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Physical Education, Gonbad-e Kavous University, Gonbad-e Kavous, Iran (Corresponding Author). fjamshidi@gonbad.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. arastin@um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: February 23, 2024

Accepted: July 24, 2024

Keywords:

Islamic Philosophy, Divine philosophy, Truth,

Ṭabāṭabā’ī (Arabic: طَبَّاطَبَائِي),

Jawādī Āmulī (Persian: جوادى آملى).



ABSTRACT

‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Arabic: عَلَمَةُ طَبَّاطَبَائِي) categorizes philosophy into Divine and non-Divine branches, with Divine philosophy further divided into Islamic philosophy and non-Islamic philosophy. The divine nature of philosophy from his perspective is related to the proof of God’s existence. However, the distinguishing feature of the Divine philosophy of Islam compared to others lies in the concept derived from God’s existence. He posits that if Divine philosophy successfully demonstrates the proof of absolute monotheism (or applied and famous and known for all), acknowledging that God’s existence is pure and unbounded by any limitations, even transcending the notion of absoluteness, it will be categorized as philosophy pertaining to Islam; otherwise, it will not qualify as such. In contrast, ‘Āyatu llāh Jawādī Āmulī (Arabic: آيَةُ اللَّهِ جَوَادِي) perceives the Islamic nature of sciences, including philosophy, in a general sense (broader context). Islam, in this general context, means the pursuit and acceptance of truth. Therefore, one cannot issue a ruling (Arabic: فَتْوَى, romanized: fatawā, lit.: a legal or Islamic ruling) about the Islamic nature of a philosophy merely based on the philosopher or philosophical text; instead, each philosophical or scientific issue must be examined individually. If it aligns with truth and reality, it is Islamic; if it contradicts truth, it is not. The central focus of this research is to identify instances of Islamic philosophy among recognized existing philosophies. This research employs a documentary approach for gathering material and processes it through analytical and logical writing, addressing the implications of these two perspectives and exploring them further.

Cite this article: Jamshīdī-Mihr, F. & Rāstīn Turuqī, A. (2024). A Critical Reevaluation of the Nature of Islamic Philosophy From the Perspectives of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and ‘Āyatu llāh Jawādī Āmulī. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 95-117. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5888.1505>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



بازخوانی انتقادی ماهیت فلسفه اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی

فردین جمشیدی‌مهر^۱، امیر راستین طرُقی^۲

۱. استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران (نویسنده مسئول). fjamshidi@gonbad.ac.ir

۲. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. arastin@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

علامه طباطبایی فلسفه را به الهی و غیرالهی و فلسفه الهی را به فلسفه اسلام و غیر آن تقسیم می‌کند. از دیدگاه ایشان الهی بودن فلسفه به اثبات وجود خداوند است، ولی فصل ممیز فلسفه الهی اسلام از غیر آن، به مفهومی است که از خداوند اثبات می‌شود. به اعتقاد ایشان اگر فلسفه الهی به اثبات توحید اطلاق برسد و بپذیرد که وجود خداوند که صرف است و هیچ حدی آن را محدود نمی‌کند و حتی از قید اطلاق هم مبرا است، فلسفه الهی مربوط اسلام خواهد بود و در غیر این صورت، چنین نیست. اما آیت‌الله جوادی آملی، اسلامی بودن علوم، از جمله فلسفه را به معنای عام آن می‌داند. اسلام به معنای عام یعنی حق‌جویی و حق‌پذیری. بنابراین، به اعتبار فیلسوف یا کتاب فلسفی نمی‌توان به اسلامی بودن یک فلسفه فتوا داد، بلکه باید هر مسئله فلسفی یا علمی، جداگانه بررسی شود تا اگر حق و مطابق با واقع باشد، اسلامی شمرده شود وگرنه خیر. مسئله اصلی این پژوهش تعیین مصداق برای فلسفه اسلامی از میان فلسفه‌های شناخته‌شده موجود است. این پژوهش که در جمع‌آوری مطالب به شیوه اسنادی و در پردازش به شیوه تحلیلی و منطقی نگارش یافته است، به لوازم این دو دیدگاه و بررسی آنها می‌پردازد.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳

کلیدواژه‌ها:

فلسفه اسلامی، فلسفه الهی، حق، طباطبایی، جوادی آملی.



استناد: جمشیدی‌مهر، فردین؛ راستین طرُقی، امیر. (۱۴۰۳). بازخوانی انتقادی ماهیت فلسفه اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله

جوادی آملی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۹۵-۱۱۷. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5888.1505>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

در میان اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، اگرچه تعاریف مختلفی برای فلسفه ارائه شده است، اما همه این تعاریف مآل واحدی دارند و اختلافشان مانع از اجتماع آنها نمی‌شود، چراکه بسیاری از این تعاریف، به جهات مختلفی از حقیقت فلسفه پرداخته‌اند. بنابراین، تعارض جدی با یکدیگر ندارند. در مجموع، می‌توان ادعا کرد که غالب فیلسوفان مسلمان، فلسفه را به‌عنوان معرفتی عقلانی که به صورت یقینی و برهانی برای کشف حقایق کلی تلاش می‌کند، می‌شناسند و در این مسئله اختلافی ندارند. اصطلاح «فلسفه اسلامی» اصطلاحی است که در عصر کنونی در اندیشه متفکران معاصر رواج یافته و در دوره‌های گذشته از زمان کندی و فارابی چنین اصطلاحی اساساً مطرح نبوده است. کنکاش در کلمات بزرگان فلسفه اسلامی، نشان می‌دهد که آنها یا فلسفه را به صورت مطلق به کار می‌بردند و یا به قید «اولی». ابن‌سینا در برخی مواضع، از تعبیر «فلسفه الهی» برای مباحث مربوط به الهیات بالمعنی الاخص استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۱۷). اصطلاح «فلسفه اسلامی» را برای اولین بار میرداماد ابداع کرد، اما تا قرن‌ها رواجی نیافت. میرداماد در برخی آثار خود مانند افق مبین (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۴۱۰)، شرح کتاب اصول کافی (همو، ۱۴۰۳، ص ۲۸۰) و جذوات و مواقیف از این تعبیر استفاده کرد. نکته قابل توجه در اکثر این مواضع آن است که او این اصطلاح را برای خود و ابن‌سینا به کار می‌برد و از ابن‌سینا به‌عنوان شریک در ریاست فلسفه اسلامی یاد می‌کند. او در جذوات و مواقیف درباره غایت مقام انسانی می‌نویسد:

انسان عارف کامل، بالغ العلم، سایغ العلم، متألّه، متقدّس، تام البلوغ در تألّه و تقدّس که در فطرت اولی به حسب جبلّت عقل هیولانی، صاحب قوّت قدسیه بوده باشد؛ و در فطرت ثانیه بالفعل نصاب اکمل از کمال ممکن عقل مستفاد تحصیل کرده باشد، عالمی خواهد بود عقلی، مضاهمی نظام جملی عالم کلّ و نسخه جامعه عوالم وجود بأسرها، به حیثیتی که با نسخه اصلش مقابله توان کرد، و معذلک اگر به خواص نبوت و رسالت، و مرتبه خاتمیت یا وصایت و وراثت «خاتم النبوة» فائز شود، سلطان عالم ارضی علی‌الاطلاق و خلیفه‌الله فی الارض باشد، و چنان باشد که شریکنا السالف فی رئاسة الفلسفة الاسلامیه در کتاب شفا گفته است: «کاد أن یصیر ربّاً إنسانياً، یکاد أن تحلّ عبادته بعد الله تعالی» (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰ و ۲۱).

بعد از میرداماد، اصطلاح فلسفه اسلامی هرگز به کار برده نشد و بزرگانی چون ملاصدرا و تابعان او آن را تکرار نکردند. اما در دوران معاصر، این اصطلاح رونق یافت. به نظر می‌رسد عبدالرحمن بدوی و استاد مرتضی مطهری کسانی بودند که تقریباً همزمان در دهه ۱۹۵۰ میلادی مصادف با دهه ۱۳۳۰ شمسی آن را به کار بردند و رواج دادند. البته علامه طباطبایی هرگز از این تعبیر استفاده نکرد، جز چند مورد خاص که تعبیر «فلسفه اسلام» یا «فلسفه الهی اسلام» را به کار برد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، به دلیل شرایط فرهنگی جامعه و تغییراتی که در گرایش‌ها و افکار مردم به صورت عام و نخبگان علمی به صورت خاص رخ داد، میل به رشته‌های مختلف با قید اسلامی، مانند اقتصاد اسلامی و روان‌شناسی اسلامی پیدا شد و از این رو اصطلاح «فلسفه اسلامی» بیش و بیش از سایر رشته‌ها فراگیر شد و ثبات یافت، به طوری که به‌عنوان شاخه‌ای جداگانه در مقابل فلسفه غرب و فلسفه‌های مضاف، در دانشگاه‌ها مورد توجه قرار گرفت. به تدریج این مسئله پیدا شد که تفاوت فلسفه اسلامی و فلسفه‌های دیگر که بارزترین آنها فلسفه غرب نامیده می‌شود، در چیست؟ این پرسش در قبل از انقلاب اسلامی ایران چندان مطرح نبود و اهمیتی نداشت، اما بعد از انقلاب و در دهه هفتاد شمسی مطمح نظر اندیشمندان قرار گرفت و هر کسی به فراخور پیشینه‌های ذهنی‌اش به آن پاسخی داد. در این مقاله تلاش می‌شود دیدگاه دو تن از فیلسوفان معاصر مسلمان، علامه سید محمدحسین طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، به دقت بررسی شود.

۱. پیشینه تحقیق

هیچ پژوهش مستقلی مشابه پژوهش حاضر که به بررسی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته باشد، یافت نشد. اما مقالات مختلفی در باب ماهیت و چیستی فلسفه اسلامی نگاشته شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

– مقاله «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، نوشته حسین غفاری، مجله فلسفه، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۹ش، ص ۷۱-۹۶.

نویسنده در این مقاله از اصالت فلسفه اسلامی در مقابل فلسفه یونانی و نیز در مقابل تعبیر «فلسفه عربی» دفاع می‌کند.

- مقاله «تبیین نظریه علم دینی حضرت آیت‌الله جوادی آملی»، نوشته مرتضی جوادی آملی، مجله کتاب نقد، سال ۱۶، شماره‌های ۷۰ و ۷۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش، ص ۳۷۱-۴۰۴.

نویسنده این مقاله صرفاً به تقریر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در باب علم دینی می‌پردازد و ملاک‌های فلسفه اسلامی و تمایز آن با سایر فلسفه‌ها مدنظر او نبوده و از هر گونه نقد و بررسی دیدگاه مورد نظر پرهیز کرده است.

- مقاله «چیستی فلسفه اسلامی»، نوشته امیر دیوانی، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۲۴، شماره ۹۶، پاییز ۱۳۹۷ش، ص ۱-۱۹. DOI: 10.30471/mssh.2018.1499

نویسنده در این مقاله به دنبال تعریفی جامع و مانع برای فلسفه اسلامی است. وی هشت فرضیه را برای وجه تسمیه فلسفه اسلامی ذکر می‌کند و از میان آنها به فرضیه‌ای که معتقد است محتوای فلسفه اسلامی با محتوای قطعی متون دین‌ناسازگار نیست، گرایش پیدا می‌کند. نویسنده هیچ تقریری از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی ارائه نمی‌کند.

۲. دیدگاه علامه طباطبایی درباره فلسفه اسلامی

علامه طباطبایی فلسفه را امری کاملاً فطری می‌داند و آن را جدای از حقیقت انسان نمی‌شمارد. به اعتقاد او انسان و حتی حیوانات، وجود واقعیت خارجی و فی‌الجمله امکان شناخت آن را باور دارند و هرگز در آن شک نمی‌کنند. اولین کار فلسفه شناختن موجود از غیر آن است. انسان که ممکن است در شناخت موجودات و تشخیص موجود از غیر موجود اشتباه کند، فلسفه او را مدد می‌دهد تا به هدفش برسد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴). این هدف در زندگی بشر از بدو تولد تا هنگام مرگ خود را نمایان می‌سازد. نوزاد اگر پستان مادر را به دهان می‌گیرد و می‌مکد تا از شیر او سیر شود، اولاً وجود آن را باور کرده است و ثانیاً بعد از چند بار تجربه چیزهای دیگر و مکیدن آنها به امید سیر شدن، ناامید شده است و متوجه می‌شود که فقط با مکیدن پستان مادر به هدف خود می‌رسد. بنابراین، از آن پس، جز پستان مادر را به هوس سیر شدن، نمی‌مکد، یعنی بعد از شناخت موجود و شناخت این که شیری جز در پستان مادر موجود نیست، مطابق با این شناخت عمل می‌کند. همین نوزاد وقتی به مرحله غذاخوری می‌رسد، هر چیزی حتی سنگ و چوب را به هوای جویدن و بلعیدن به دهان می‌گیرد و وقتی

متوجه می‌شود که اینها قابل جویدن و خوردن نیستند، تا آخر عمر برای تغذیه به آنها رو نمی‌آورد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۳). به عبارت دیگر، او درک می‌کند که غذایی در سنگ و چوب و مانند آن یافت نمی‌شود و بعد، مطابق این درک، عمل مناسبی انجام می‌دهد. سراسر زندگی بشر تاکنون، با این همه پیشرفت، در همین مسیر بوده است، یعنی شناخت حقیقت از غیر آن و رفتار مناسب با این شناخت (همان، ج ۱، ص ۱۸۴). پیشرفت‌های علمی بشر و نیز ظهور تکنولوژی‌ها و اختراعات و اکتشافات شگفت، همگی بر اساس شناخت واقعیت از غیر آن بوده و بشر مطابق همین شناخت، عملی را از خود صادر نموده است. فلسفه چیزی جز این نیست:

ملت‌های گذشته نیز در زندگی فردی و اجتماعی خود همواره واقعیت اشیا را جستجو می‌کردند تا اشیا واقعی را از غیر واقعی بشناسند و آنچه را که حق تشخیص دادند بپذیرند، و هر کس دقیقاً زندگی آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و آنچه را که از آنان در تاریخ ثبت شده مطالعه و بررسی کند، به‌روشنی این شیوه را در زندگی آنان خواهد یافت. انسان همواره علاقه‌مند است که در تمام شئون زندگی خود از این شیوه پیروی کند و این درست همان چیزی است که ما آن را فلسفه می‌نامیم (همان).

فلسفه عبارت است از بازشناختن حقیقت و واقعیت از خرافات و موهومات. به عبارت دیگر، شناخت موجود از غیر موجود. البته فلسفه گام دیگری فراتر از گام قبلی هم برمی‌دارد و آن این که به خود «بودن»، «هستی» یا «وجود» التفات می‌کند و احکام و ویژگی‌های خاص آن را، یعنی احکامی که مربوط به وجود بما هو وجود است، مانند علت و معلول، امکان و وجوب، قوه و فعل و حدوث و قدم را بررسی می‌نماید (همان، ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۵). این گام دقیقاً همان است که به‌عنوان موضوع فلسفه بر آن تأکید شده و گفته‌اند موضوع فلسفه، موجود مطلق، یعنی بشرط لا از قیود طبیعی، ریاضی، اخلاقی، منطقی و... است (مقدم، ۱۴۰۱، ص ۷).

با توجه به این توضیحات، معلوم می‌شود فلسفه در فطرت انسان تعبیه شده است و از حقیقت انسانی جدا نیست. وقتی انسان به حقیقت جهان مادی که متعلق ادراکات حسی او قرار می‌گیرد، توجه می‌کند، متوجه می‌شود که جهان مادی هرگز قائم به خود نیست و نیازمند و محتاج است. بنابراین، باید حقیقتی باشد که در نهایت، این نیازمندی‌ها به واسطه آن جبران

شود. به عبارت دیگر، یک موجود مستقل و قائم به ذات ضرورتاً موجود است. چنین موجودی همان واجب‌الوجود است. از اینجا «فلسفه الهی» شکل می‌گیرد (همان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۵). اما از آنجا که حقیقت دین هم چیزی جز این نیست که مردم به ماورای طبیعت منتقل شوند، پس علامه خود دین را هم فلسفه الهی می‌نامد:

دین هدفی جز این ندارد که مردم را در پرتو هوش و استعداد و نیروی استدلال که فطرتاً به آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل سازد و این درست همان چیزی است که به آن «فلسفه الهی» گفته می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۸۸).

علامه به‌صراحت، هم فلسفه‌ای که به اثبات خداوند نائل می‌شود و هم دینی را که با استدلال، مردم را هدایت می‌کند، فلسفه الهی می‌نامد و صراحتی روشن‌تر از این برای عینیت چنین فلسفه و چنین دینی ممکن نیست. «چگونه ممکن است که میان دین آسمانی و فلسفه الهی که دو روی یک سکه‌اند، جدایی انداخته شود؟!» (همان).

با اثبات وجود خدا نه‌تنها قدم جدیدی در فلسفه برداشته شده است، بلکه کل مسائل فلسفی هم که قبلاً اثبات و تبیین شده بودند، تحت تأثیر قرار می‌گیرند و شکل جدیدی پیدا می‌کنند. گویی آنها کالبدی بدون روح بودند که اکنون با اثبات این مبدأ وجودی، در آنها روح دمیده شده است و به این واسطه، تمام پراکندگی‌هایی که در مسائل قبلی فلسفی وجود داشت، به وحدت نزدیک می‌شود و ابهاماتی که وجود داشت و زوایایی که تاریک مانده بود، واضح و روشن می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۸۵).

تمام مکاتب فلسفی که به اثبات مبدئی برای هستی نائل می‌شوند، مطابق این تحلیل علامه فلسفه الهی‌اند. اما ایشان برای «فلسفه اسلام» یا به تعبیر بهتر، «فلسفه الهی اسلام» فصل ممیزی قائل‌اند و آن تصویری است که در فلسفه الهی اسلام از خداوند ارائه می‌شود و این تصویر به گونه‌ای است که به توحید می‌انجامد، چنان‌که به اعتقاد ایشان همه قضایای علمی و عملی در حقیقت، چیزی جز توحید نیست که به صورت‌های مختلف درمی‌آید و به رنگ‌های قضایای علمی و عملی جلوه‌گر می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۹۲).

تصویری که فلسفه الهی اسلام از وحدت خداوند ارائه می‌دهد، وحدتی اطلاق است، به طوری که از هر قیدی حتی قید اطلاق هم مبرا است:

وجود واجبی یک حقیقت صرف است، پس نامحدود است و از هر گونه تعین اسمی و وصفی و هر نوع تقیید مفهومی مبرا است، حتی از خود همین حکم هم بری است. بنابراین، این حقیقت مقدس دارای اطلاقی است که نسبت به هر تعینی که فرض شود مبرا است و از خود همین حکم هم منزله است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۲۷).

استدلال علامه طباطبایی بر این مطلب آن است که بداهتاً هر مفهومی غیر از مفهوم دیگر است. بنابراین، حمل مفهوم بر هر مصداقی موجب تحدید آن مصداق می‌شود. بر این اساس، عکس مطلب این می‌شود که مصداقی که ذاتاً نامحدود است، وقوع مفهوم بر آن، متأخر از مرتبه ذات آن مصداق خواهد بود و این تأخر از نوع تأخر «تعین» از «اطلاق» است. بنابراین، چون وجود واجبی یک حقیقت صرف است، پس نامحدود است و فراتر از هر گونه تعین اسمی و وصفی و هر نوع تقیید مفهومی خواهد بود و حتی از همین قید اطلاق هم رها و آزاد است (همان). این در حالی است که در فلسفه‌های الهی دیگر، خداوند به‌عنوان جزئی از هستی معرفی می‌شود؛ جزئی کامل‌ترین و مبدأ برای تمام هستی (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۴۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۳) و میان او و سایر موجودات که معلول اویند، نوعی بینونت عزلی مشاهده می‌شود. بنابراین در فلسفه الهی اسلام، تصویر خدا به‌عنوان جزئی از هستی، جای خود را به خدایی می‌دهد که عین هستی است و احاطه قیومی بر همه چیز دارد و موجودات دیگر چیزی جز شئون و تجلیات او نیستند.

ملاک دیگر علامه برای فلسفه الهی اسلام، آن است که اقتضای فلسفه الهی اسلام و توحید با تقریری که گذشت، آن است که در عمل خود را نشان می‌دهد. ایشان می‌نویسد:

اگر در میان فلسفه الهی اسلام و فلسفه الهی که احیاناً در برخی از ملل متمدن یافت می‌شود مقایسه‌ای به عمل آید، اهمیت این شیوه ارزنده اسلام به‌خوبی روشن می‌شود، زیرا اسلام میان فلسفه الهی و عمل، پیوند ناگسستی ایجاد کرده، ولی در ملل به‌اصطلاح متمدن، رشته فلسفه و عمل از هم گسیخته و قوانین کشوری به کلی از دین و فلسفه جدا شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۳).

علامه فلسفه الهی اسلام را مرحله «کمال فلسفه» می‌داند و می‌نویسد:

ما تردیدی نداریم در این که هر پژوهشگر بانصاف که روش تحقیق را بداند و شیوه ورود و خروج را بشناسد، چون به تحقیق معارف اسلامی بپردازد، بدون درنگ، اعتراف خواهد کرد که اسلام دامنه بحث را در مورد موجودات خارجی آن‌چنان

توسعه داده که هیچ موجودی را در جهان هستی فروگذار نکرده و نقطه ابهامی در ذات و صفات و افعال آنها باقی نگذاشته است که از جمله آنها «انسان» است که تمام شئون آن را بیان کرده و آن را به جهان ماورای طبیعت مربوط ساخته است (همان، ج ۱، ص ۱۹۱).

همان گونه که با اثبات وجود خدا به عنوان موجود کامل و مبدأ هستی، همه مسائل فلسفه که قبلاً اثبات شده بود، رنگ دیگری به خود می گیرد و روحی در کالبد آنها دمیده می شود و از پراکندگی به وحدت می رسند، با اثبات توحید اطلاقی نیز مسائل فلسفه الهی رنگ و معنایی دیگر عمیق تر از قبل می یابد. بنابراین، به باور علامه با هر قدم از تغییر شناخت در مبدأ هستی، کل مسائل فلسفی نیازمند بازنگری جدیدی خواهند بود و این مسائل بدون این که در قبول یا رد آنها تفاوتی حاصل شود، به عمق بیشتری دلالت خواهند کرد. به عبارت دیگر، رابطه استکمال متقابلی میان مسائل فلسفه و شناخت حق تعالی وجود دارد.

علامه پس از آن که فلسفه را به فطرت بشر مرتبط دانست و آن را به الهی و غیر الهی و الهی را به الهی اسلام و غیر آن تقسیم کرد، مدعی می شود که حقیقت دین هم از حقیقت فلسفه جدا نیست، زیرا همان طور که در فلسفه سخن از وجود حقیقی و وجود موهوم و تمایز میان آنها بود و بعد از شناخت موجود از غیر آن، بشر رفتار مناسب و عمل مطابق با آن شناخت را پی می گیرد، دین هم سخن از وجود حقیقی و وجود موهوم می کند و عمل مطابق با شناخت درست را توصیه می نماید. این که بتی به عنوان خدا وجود ندارد و شهوت و غضب به عنوان خدا موجود نیستند و خدای واحد قهار موجود است، و در نتیجه، غیر خدا نباید اطاعت شود، سخن دین است. بنابراین، میان دین و فلسفه هیچ تمایزی نیست، زیرا منشأ هر دو فطرت بشر است و هدف هر دو یکسان: شناخت حقیقت و عمل مطابق با آن (همان، ج ۱، ص ۱۸۶ و ۱۸۷). البته علامه تصریح می کند که زبان دین و فلسفه از یکدیگر متمایز است و سر این تمایز آن است که زبان دین مطابق و مناسب با فهم توده مردم است، چنان که رسول خدا (ص) فرمود: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»؛ «ما انبیا مأموریم که با مردم به اندازه فهم و عقل آنها سخن بگوییم» (همان، ج ۱، ص ۱۸۷). علامه حتی دین و فلسفه را در تبیین حقایق متمایز نمی داند، یعنی شیوه دین را کاملاً برهانی و روشن می بیند و می گوید:

دامن پیامبران پاک‌تر از آن است که مردم را وادار کنند که مسائل را بدون دلیل بپذیرند و در راهی کورکورانه گام بسپارند، بلکه برعکس، هنگامی که با مردم سخن می‌گفتند در محدوده استعداد و درک آنها سخن می‌گفتند... قرآن کریم گواه زنده‌گفتار ماست که در تمام دعوت‌های خود، عقول مردم را مخاطب قرار می‌دهد و در تمام مسائل مربوط به مبدأ و معاد و معارف کلی الهی چیزی را جز با دلیل روشن بیان نمی‌کند و چیزی را جز با دلیل روشن رد نمی‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۱۸۸).

علامه با تمایز میان قاضی حقوقی و قاضی علمی می‌گوید: قاضی علمی با دشواری بیشتری مواجه است، زیرا او در مسائل فلسفی، از یک طرف حواس، او را به جزئیات می‌کشاند و از توجه به کلیات و مجردات منحرف می‌کند و از سوی دیگر، چون مسائل فلسفی منحصراً به وسیله احساس‌های درونی شناخته می‌شوند، هوی و هوس با فراخواندن انسان به پیروی از خود، مانع رسیدن به حق و حقیقت می‌شود. بنابراین، فقط کسانی می‌توانند به این معارف حقیقی برسند که هم پرده‌های ماده را دریده باشند و هم زنجیرهای هوی و هوس را شکسته باشند (همان، ج ۱، ص ۹۴ و ۱۹۵). بنابراین، رسیدن به فلسفه الهی اسلام به معنای واقعی کلمه جز برای افراد نادری ممکن نخواهد بود و با صرف تعقل و اندیشه قابل وصول نیست. علامه طباطبایی علی بن ابی‌طالب (ع) را نمونه کامل و مثل اعلی و آینه تمام‌نمای فلسفه الهی اسلام می‌داند که به همه صفات برجسته انسانی آراسته و از تمام صفات نکوهیده پیراسته و در زندگی جز حق و حقیقت هدفی نداشته است (همان، ج ۱، ص ۱۹۵).

همان‌طور که برای رسیدن به فلسفه الهی اسلام، صرف تعقل و اندیشیدن کفایت نمی‌کند، بلکه تهذیب نفس و تطهیر آن از رذائل و نیز آراستن آن به فضائل ضرورت دارد، وصول به فلسفه الهی اسلام اقتضای اخلاقی دارد که با اخلاق نشئت‌گرفته از فلسفه یا فلسفه الهی کاملاً متفاوت باشد. توضیح آن‌که علامه میان اخلاق فلسفی و اخلاق الهی و اخلاق الهی اسلام تمایز قائل می‌شود (نک: جمشیدی‌مهر؛ رحمتی، ۱۴۰۲). اخلاق فلسفی در حقیقت، اخلاق سکولار است و صرفاً بر اعتدال میان قوا برای تحقق فضیلت تأکید می‌کند و توجهی به خدا ندارد، به طوری که شخص خدا ناباور نیز با استعمال اعتدالی قوا، به فضیلت متصف می‌شود. اگر کسی صرف‌نظر از دیدگاهش درباره وجود و عدم خدا و نیز صرف‌نظر از باورش

در باب صفات الهی از جمله توحید، در قوای شهویه، غضبیه و عاقله، حد اعتدال را رعایت نماید، به فضائل سه گانه یعنی عفت، شجاعت و حکمت متصف می شود و از اتصاف به این صفات، صفت جدیدی در او شکل می گیرد که عدالت خوانده می شود (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۸۹ و ۱۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸). این دیدگاه اخلاقی، که غایت آن امور نیکو و صالح دنیوی است و مبتنی بر آرای محموده، دیدگاهی است برخاسته از فلسفه یونانی که در جهان اسلام نیز باورمندان سرشناسی داشت. چنین مسلکی در قرآن مورد توجه نیست و اساساً به آن دعوت نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۵). در اخلاق الهی که علامه آن را «اخلاق انبیا» می نامد و غایت آن وصول به امور نیکو و صالح اخروی است، خداوند حضور دارد و شخص مؤمن برای تقرب به خداوند از غرور، حسد، کبر، ریا و سایر رذائل اخلاقی پرهیز می کند و بعد از تخلیه خود از رذائل برای تحلیه به فضائل تلاش می کند. در این گونه اخلاقی، اگرچه خدا وجود دارد و لحاظ می شود، اما غیر او هم هستند و دیده می شوند و چون پای غیر به میان می آید، زمینه آلوده شدن به رذائل فراهم است، یعنی ممکن است انسان از غیر بترسد، نسبت به او حسد کند، کینه داشته باشد، در برابر او دچار غرور و نخوت شود و مانند آن. اخلاق الهی به انسان توصیه می کند که از رذائل بپرهیزد و از طرق مختلف خود را تطهیر نماید و در مقابل، به اخلاق نیکو بیاراید (همان، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۸). علامه قسم سومی از اخلاق را نام می برد که اگرچه قسمی از اخلاق الهی است، اما فصل ممیزی در آن وجود دارد. ایشان در تفسیر المیزان فصل ممیز را با استناد به آیاتی چون «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس / ۶۵)، «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره / ۱۶۵) و عباراتی نظیر «أَنَّ الْمَلَكَ لِلَّهِ»، «أَنَّ لَهُ مَلِكَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «وَأَنَّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تبیین می کند (همان، ج ۱، ص ۳۵۹). اما در رساله توحیدیه با تمسک به مسئله وجود رابط و مستقل، توحید اطلاق را اثبات می کند و آن را مختص به شریعت اسلام می داند و سپس در مقاله ای که ملحق به این رساله است، اخلاق توحیدی را تبیین می نماید. این اخلاق مبتنی بر توحید اطلاق خداوند است. وقتی شخص موحد فقط خدا را می بیند و باورش این است که غیر از خداوند موجود مستقلی وجود ندارد و هر چه هست، تجلی و تشان اوست، آن گاه برای کسی غیر از خداوند جایگاهی قائل نمی شود و در نتیجه، اساس همه رذائل برداشته می شود و جایی برای رذیلت نمی ماند تا موحد بیم آن یابد که آلوده به آن گردد. در اخلاق توحیدی چون غیری وجود ندارد، ریا، کبر و حسد و مانند آن

بی‌معنا خواهد شد. در این اخلاق چون برای دشمن شأنی قائل نمی‌شود، ردیلتی به نام ترس معنا نخواهد یافت (طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۸ و ۱۸).

بنابراین، همان‌طور که با اثبات خداوند در فلسفه الهی، سایر مسائل دچار تحول می‌شوند و نیز همان‌طور که با اثبات توحید اطلاقی، مسائل سابق، عمق قابل توجهی پیدا می‌کنند، در حیطة اخلاق هم با نیل به توحید اطلاقی، اخلاق انسان عمق دیگری می‌یابد که با اخلاق فلسفی و اخلاق فلسفه الهی تمایز چشمگیر دارد.

از مباحث علامه طباطبایی در باب فلسفه، نکاتی قابل استنباط است:

الف. مهم‌ترین تصور در میان تصورات فلسفی، تصور خداوند است. آنچه فارق فلسفه الهی از فلسفه است، این است که در فلسفه خدا اثبات نمی‌شود یا به تعبیر بهتر، خدا لحاظ نمی‌شود، درحالی که در فلسفه الهی اولاً خدا لحاظ می‌شود و ثانیاً وجود او اثبات می‌شود. از طرف دیگر، فارق میان فلسفه الهی و فلسفه الهی اسلام نیز تصور خداست. اگرچه در هر دو، وجود خدا به‌عنوان حقیقت خارجی، پذیرفته می‌شود، اما خدا در فلسفه الهی، موجود کامل است که منشأ تمام هستی است و خدایی در مقابل او فرض نمی‌شود، اما در فلسفه الهی اسلام، خداوند موجودی است که تمام هستی و هستی تمام است و اساساً وجودی غیر از او قابل تصور نیست و سایر آنچه در فلسفه‌های دیگر، وجود یا موجود می‌خوانند، تجلیات آن وجود یگانه‌اند.

ب. تمام مسائل علمی (علم به معنای عام که ادراکات بشر اتمی را هم در بر می‌گیرد) دائرمدار وجود است. به عبارت دیگر، تمام مسائل علمی از وجود سخن می‌گویند، یعنی در هر مسئله‌ای یا سخن از وجود شیء است یا سخن از وجود شیء لشیء.

ج. علامه با کاربرد «فلسفه اسلام» به جای «فلسفه اسلامی» تأکید بیشتری بر ارتباط میان دین اسلام و فلسفه مدنظر خود دارد، چراکه فلسفه اسلام چنین می‌رساند که فلسفه از دل اسلام برآمده و رشد کرده است، درحالی که فلسفه اسلامی، که با یای نسبت به کار رفته است، دلالت به نسبتی میان فلسفه و اسلام دارد و این نسبت می‌تواند کم باشد یا زیاد، قوی باشد یا ضعیف، و عام باشد یا خاص، یعنی این نسبت می‌تواند صرفاً میان دین اسلام و این فلسفه برقرار باشد یا این فلسفه همین نسبت را با سایر ادیان ابراهیمی نیز داشته باشد.

۳. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره فلسفه اسلامی

آیت‌الله جوادی آملی در معیار الهی و دینی بودن فلسفه با علامه طباطبایی هم عقیده است و باور دارد که فلسفه در صورتی الهی است که وجود خدا در آن اثبات و پذیرفته شود. ایشان بر همین مبنا، دینی بودن و اسلامیت را به همه علوم حقیقی سرایت می‌دهد و می‌گوید هیچ علمی نیست مگر این که دینی و اسلامی است. ایشان ابتدا میان اسلام به معنای عام و اسلام به معنای خاص تمایز می‌نهد. اسلام به معنای عام چیزی جز شناخت حق و تبعیت از آن نیست، درحالی که اسلام به معنای خاص همان شریعتی است که پیامبر مکرم اسلام از طرف خداوند به مردم ابلاغ فرمود. اسلام به معنای خاص در مقابل سایر شرایع مانند یهودیت و مسیحیت قرار می‌گیرد، درحالی که اسلام به معنای عام می‌تواند جامع تمام شرایع الهی باشد. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، آنچه از علم دینی و اسلامی مراد است، اسلام به معنای عام است نه اسلام به معنای خاص که صرفاً مربوط به شریعت محمدی (ص) باشد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴). به عبارت دیگر، علم زمانی اسلامی است که حقیقتی از حقایق هستی را کشف نماید. از طرف دیگر، کشف حقیقت وابسته به شخص یا گروه و مذهب خاصی نیست، بلکه می‌تواند هر کسی با هر دین و مذهبی و در هر زمان و مکانی به کشف حقیقتی از حقایق نائل آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳ و ۱۴۴). نکته مهم در دیدگاه ایشان این است که تا فلسفه، الهی نشود نمی‌توان به اسلامی بودن علوم حکم کرد. به عبارت دیگر، الهی یا الحادی بودن فلسفه، به اسلامی یا غیراسلامی بودن علوم سرایت می‌کند. اگر فلسفه‌ای با پذیرش خدا به عنوان علت همه هستی، الهی شد، می‌تواند حکم کند که موضوع هر علمی، فعلی از افعال خداست. بنابراین، هر علمی که به بررسی این فعل پردازد و وجهی از وجوه آن را کشف نماید، به سبب ارتباط فعل و فاعلی که میان این موضوع و مبدأ هستی برقرار است، اسلامی خواهد بود، اعم از این که دانشمندی که در حال تحقیق است، خدا باور باشد یا نباشد.

مطابق این دیدگاه نمی‌توان به اعتبار فیلسوف مسلمان، فلسفه او را هم اسلامی نامید، چراکه آیت‌الله جوادی آملی میان علم و عالم تمایز می‌نهد و مدعی است که اگرچه عالم می‌تواند سکولار باشد، اما علم، اگر علم باشد، هرگز سکولار نیست، بلکه همیشه دینی و اسلامی است. بنابراین، ممکن است فیلسوفی مسلمان باشد، اما فلسفه‌ای که ارائه می‌کند

اسلامی نباشد، زیرا ملاک اسلامی بودن هر علمی، مطابقت آن با واقع است. بر این اساس، حتی می‌توان پذیرفت که فیلسوفی غیرمسلمان، لااقل در بخشی از اندیشه‌های فلسفی‌اش فلسفه اسلامی را ارائه نماید، زیرا به چیزی رسیده است که کاملاً با واقعیت مطابقت دارد. از طرف دیگر، به هیچ کتاب فلسفی نمی‌توان اسلامیت یا عدم آن را نسبت داد، بلکه باید هر مسئله، مجزا بررسی شود و چنانچه مطابق با واقع باشد، اسلامی و در غیر این صورت، غیراسلامی خواهد بود.

۴. مقایسه تطبیقی دو دیدگاه

الف. ملاک علامه طباطبایی برای تشخیص فلسفه اسلام از غیر آن، ناظر به صدق و کذب قضایا و مسائل فلسفه نیست، بلکه عنصر اصلی تمایز، اعتقاد و توجه به خدا یا عدم اعتقاد به اوست. آن‌هم نه اعتقاد به اصل وجود خدا، بلکه اعتقاد به خدا به صورت لابلشرط مقسمی و وحدت وجودی او، درحالی‌که در تقریری که از نظر آیت‌الله جوادی آملی ارائه شد، صدق و کذب قضایا ملاک اصلی است. هر قضیه‌ای که صادق باشد، اسلامی است و قضایای کاذب غیراسلامی‌اند. بر این اساس، چه گفته شود که قضیه‌ای صادق است و چه گفته شود اسلامی است، تفاوتی وجود نخواهد داشت، و همین‌طور در نقطه مقابل.

اگر علامه طباطبایی در بیان خصوصیت فلسفه اسلام نظر به تعریف منطقی و ذکر فصل مائز آن داشته باشد، می‌توان گفت این ملاک اگرچه درباره برخی مسائل مرتبط با خداشناسی و وحدت وجود جاری است، اما برخی مسائل فلسفی که اساساً ارتباطی با اعتقاد به خدا ندارند، گنجاندن آنها در فلسفه مرتبط با اسلام معنا ندارد. بسیاری از مباحث مربوط به ماهیت یا مقولات و انواع مقولات، یا برخی مباحث مربوط به امور عامه ارتباطی با اعتقاد به خدا ندارند. مثلاً ممکن است کسی به تشخیص وجود باور داشته باشد، اما به وحدت وجود با دیده شک بنگرد یا حتی در مسئله اثبات خداوند رأی دیگری بیان کند. بنابراین، اگر به تعبیر علامه، اعتقاد به خدا و توحید اطلاقی او را روحی برای کالبد مسائل فلسفی الهی اسلام بدانیم که به مدد آن، بقیه مسائل از تشمت و پراکندگی به وحدت می‌رسند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵)، و این ویژگی را فصل منطقی فلسفه تلقی کنیم، مطابق آن، فلسفه دارای زوائدی است که باید زدوده شوند و یا حداقل به‌عنوان ضمیمه به فلسفه الهی اسلام ملحق گردند.

ب. نکته مهم این است که وقتی سخن از تعریف «فلسفه اسلامی» به میان می‌آید، غالباً بحث ناظر به کشف مراد کسی است که اولین بار این اصطلاح را جعل کرده است. به عبارت دیگر، چون این اصطلاح از آغاز مرسوم نبود و از جایی شروع و سپس رواج یافت، آرای مختلف و گاه متعارض به کشف مراد وی (جاعل اصطلاح) نظر دارد. با توجه به تتبعی که انجام شد، همان‌طور که قبلاً هم اشاره گردید، اولین کسی که اصطلاح «فلسفه اسلامی» را به کار برد، میرداماد است. در اینجا اشکال مشترکی شکل می‌گیرد که متوجه هر دو دیدگاه مذکور است و آن این که میرداماد با توجه به مشرب‌مثنایی‌اش نه به وحدت وجود قائل بود و نه شاهدی وجود دارد که اسلام را به معنای عام قصد کرده باشد. بنابراین، توجیهاتی که از این دو دیدگاه ارائه شد، هیچ یک مطابق با مراد ایشان به نظر نمی‌رسد، مگر این که کسی از اساس این مسئله را انکار کند و بگوید که تفسیر «فلسفه اسلامی» اساساً ناظر به کشف مراد میرداماد به‌عنوان کسی که این اصطلاح را جعل کرده است، نمی‌باشد و هر فیلسوفی حق دارد که اولاً وجود و هستی فلسفه اسلامی را بپذیرد و سپس مراد خود را از آن تبیین نماید.

ج. مطابق با معیار علامه طباطبائی، مکاتب فلسفی فیلسوفان قبل از ملاصدرا یعنی مشائیان و اشراقیان، اگرچه به واسطه اثبات خداوند، الهی‌اند، اما چون به وحدت شخصی وجود و توحید اطلاق می‌شود که مستلزم لایبشرطیت مقسمی حق تعالی است، نائل نشدند، فلسفه الهی اسلام به شمار نمی‌آیند. بر این اساس، این مکاتب در الهی بودن با فلسفه دکارت یا اسپینوزا یا سایر فیلسوفان خدا‌باور غربی تفاوتی ندارند. اما فلسفه ملاصدرا فی‌الجمله فلسفه الهی اسلام به شمار می‌آید. این در حالی است که بنابر ملاک آیت‌الله جوادی آملی هیچ مکتب و فلسفه‌ای را نمی‌توان اسلامی یا غیراسلامی دانست مگر این که در آن، مسائل یک‌به‌یک بررسی و مذاقه شوند و در صورتی که با برهان، صدق هر مسئله تأیید شود، آن مسئله، نه کل آن مکتب یا تمام آن فلسفه، اسلامی خواهد بود.

د. طبق ملاک علامه، می‌توان کتاب‌های فلسفه الهی اسلام را تشخیص داد و آنها را از غیر متمایز نمود. به‌عنوان مثال، کتاب شفا و اشارات بوعلی، یا حکمة‌الاشراق سهروردی، آغاز و انجام خواجه نصیر، قیسات میرداماد و کتاب تأملی در فلسفه اولی دکارت، همگی فلسفه الهی‌اند و کتاب اسفار، شواهد، مفاتیح‌الغیب ملاصدرا، فلسفه الهی اسلام به شمار می‌آیند، درحالی که مطابق با معیار آیت‌الله جوادی آملی، فلسفه اسلامی در میان افکار و اندیشه‌ها و

کتاب‌های فیلسوفان عالم در ادوار مختلف پراکنده است و نمی‌توان قاطعانه کتاب اشارات ابن‌سینا را اسلامی یا غیراسلامی دانست، همان‌طور که کتاب هستی و زمان هایدگر را نمی‌توان از این جهت قضاوت کرد، بلکه ممکن است مسئله‌ای از مسائل فلسفه اسلامی در کتاب شوپنهاور یا هیوم یافت شود و چه بسا مسئله‌ای غیراسلامی در کتاب شفا از بوعلی وجود داشته باشد و این بسته به آن است که کدام مسئله صادق و حق است.

ه. در ملاک علامه طباطبایی، میان فیلسوف و فلسفه ارتباط وثیقی هست. طبق این دیدگاه، نمی‌شود فیلسوف، الهی نباشد و به خدا بی‌اعتقاد باشد، اما فلسفه‌اش الهی و خدا‌باورانه باشد. ولی طبق ملاک آیت‌الله جوادی آملی میان عالم و علم به صورت عام و میان فیلسوف و فلسفه به صورت خاص تمایز وجود دارد، زیرا از دید ایشان، اسلام یعنی شناخت حق و تبعیت از آن، هیچ علمی، اعم از تجربی، فلسفی و غیر آن، نیست مگر این که اسلامی است، درحالی که عالمان، دانشمندان و فیلسوفان می‌توانند مسلمان یا غیرمسلمان یا حتی کافر و خدا‌نا‌باور باشند. مثلاً اگر دانشمندی قانونی از فیزیک را کشف نماید، اگرچه خود ممکن است به خدا اعتقادی نداشته باشد، ولی علمی که ارائه می‌کند، قطعاً اسلامی است.

و. هر دو دیدگاه در مقابل این اشکال که اگر فلسفه به اسلام مقید شود، پرده‌ای از تقدس می‌یابد و نقد آن مشکل می‌شود و در نتیجه، فلسفه از تعقل یعنی از هویت خود تهی می‌گردد (فناپی اشکوری، ۱۳۹۳، ص ۳۰)، مقاوم‌اند، زیرا مطابق با هیچ یک از این دو دیدگاه، فلسفه اسلامی از تعقل و نقد و بررسی مبرا نخواهد شد و در نتیجه، انقلاب هویتی برای فلسفه رخ نخواهد داد. به عبارت دیگر، هیچ یک از این دو دیدگاه لزوماً فلسفه را امری مقدس که امکان نقد و بررسی آن وجود نداشته باشد نمی‌دانند، بلکه همچنان فلسفه به‌عنوان علم و معرفت برهانی که نیازمند به نقد و نظر است، پذیرفته می‌شود.

۵. نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی از طرفی، فلسفه را امری فطری و سرشتین در جبلت انسان دانست و از طرف دیگر، آن را روی دیگر سکه دین معرفی نمود، چنان که میان دین و فلسفه هیچ تمایزی، جز در زبان وجود ندارد. به اعتقاد ایشان همین که انسان به دنبال شناخت حقایق خارجی است، همان فلسفه است. این در حالی است که ایشان در جای دیگر، فلسفه را علمی کلی، برهانی و نافی

شک معرفی می‌کند که از مقدمات یقینی به نتیجه یقینی می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴) و در همان جا تصریح می‌کند که معرفت فلسفی به امور جزئی تعلق نمی‌گیرد، زیرا اولاً موضوع فلسفه، کلی است و امور جزئی چون متغیر و زائل‌اند، از حیطة تعلق فلسفه خارج‌اند، و ثانیاً جزئیات چون بی‌نهایت‌اند هرگز نمی‌توان در فلسفه به اثبات وجود تک‌تک آنها پرداخت:

اما بحث از جزئیات (به خاطر کثرتی که دارد) خارج از وسع ما است به علاوه اینکه

برهان در امور جزئی - از آن جهت که متغیر و زائل‌اند، جاری نمی‌شود. به همین

خاطر این نوع از بحث (برهان) تنها به موجود علی وجه کلی تعلق می‌گیرد (همان).

نکته‌ای که در اینجا وجود دارد آن است که منظور ایشان از جزئی، همان‌طور که خود ایشان تصریح می‌کند، در مقابل کلی به معنای ثابت و لایتغیر است، نه جزئی در مقابل کلی به معنای قابل صدق بر کثیرین. بر این اساس، تمام موجودات عالم طبیعت، از آنجا که متغیر و زائل‌اند، جزئی‌اند و در نتیجه، هرگز متعلق معرفت فلسفی قرار نمی‌گیرند. یعنی فلسفه هرگز برای اثبات وجود یک درخت خاص، استدلالی ندارد. بنابراین، این که علامه طباطبایی می‌فرماید انسان در تلاش برای شناخت موجود از غیر موجود است، اگرچه صحیح است، اما اعم از فلسفه می‌باشد. پس آنچه در فطرت انسان تعبیه شده است، عام‌تر از فلسفه است، یعنی گرایشی است که هم فلسفه را در بر می‌گیرد و هم غیر فلسفه را. آنچه در فطرت بشر تعبیه شده است، میل به شناخت حقایق است، اما هر شناخت و حقیقتی فلسفه نیست. شناخت حسی و خیالی یا وهمی که برای شناخت حقایق جزئی به کار می‌روند، فلسفه به حساب نمی‌آیند. از طرف دیگر، علامه دین و فلسفه را به این استدلال که دین هرگز بدون دلیل کسی را به مسیری هدایت نمی‌کند، دو روی یک سکه می‌داند که فقط در زبان با یکدیگر اختلاف دارند. این در حالی است که اگرچه دین مملو از دلیل است، اما دلیل اعم از برهان است و برهان اعم از برهان انی است که از یک ملازم عام به ملازم عام دیگر سلوک می‌شود، که طبق اعتقاد ایشان در فلسفه همین قسم از برهان کارآیی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۶)، درحالی که قرآن، اگرچه مملو از دلیل و استدلال است، اما متناسب با فهم‌های مختلف ادله مختلفی اقامه می‌کند و همه ادله قرآنی لزوماً برهانی که در فلسفه کاربرد دارد، نیستند.

۶. نقد و بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

اگرچه دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره علم دینی در مقام اثبات، بدیع و پذیرفتنی است، اما در مقام ثبوت، قابل تأمل می‌باشد. در مقام اثبات، به‌عنوان مقدمه ضروری برای تبیین علم دینی و پاسخ به این پرسش که آیا علم دینی وجود دارد یا نه، ابتدا باید فلسفه الهی را پذیرفت. اگر فلسفه الهی نباشد، هرگز نمی‌توان اسلامی بودن علوم حقیقی را اثبات نمود. به عبارت دیگر، ابتدا فلسفه باید وجود خداوند را اثبات کند، سپس اثبات نماید که تمام حقایق هستی، فعل خداست، تا بتواند حکم کند که کشف هر حقیقتی، شناخت فعلی از افعال الهی است و در نتیجه، علم اسلامی اثبات گردد (جوادی آملی (مرتضی)، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۱۳). اما در مقام ثبوت، مسئله کاملاً متفاوت است. در این مقام ملاکی که برای اسلامی بودن علوم مطرح شد، برای خود فلسفه هم صادق خواهد بود، بی‌آن‌که نیاز باشد در آغاز، فلسفه الهی را اثبات کرد. توضیح آن‌که، اگر اسلام به معنای عام حق‌جویی و حق‌پذیری باشد، هر علم و معرفتی که به حق و حقیقت نائل شود، مصداق علم و معرفت اسلامی خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر نظام هستی فعل الهی است، تفاوتی نمی‌کند که انسان با چه فلسفه‌ای به هستی بنگرد، همین‌که حقیقتی از حقایق هستی برای انسان مکشوف شود، معرفتی اسلامی حاصل شده است، چه خود انسان متوجه چه نباشد. بنابراین، ملاک گفته‌شده، درباره فلسفه هم صدق می‌کند، چنان‌که هر فلسفه‌ای، اعم از این‌که به وجود خدا باور داشته باشد یا نه، اگر در یک مسئله خاص به حقیقت نائل شود، نسبت به این مسئله، معرفت دینی و اسلامی حاصل کرده است، چراکه فعلی از افعال الهی را، هرچند ناقص شناخته است. بنابراین، در مقام ثبوت، شرط الهی بودن فلسفه برای اسلامی بودن علم، شرط مناسبی نیست. بر این اساس، هر علمی، اعم از علوم تجربی، فلسفی و غیره، اگر حقیقتی از حقایق را کشف نماید، چون به ذات، صفات یا فعلی از افعال الهی نائل شده است، اسلامی خواهد بود. شاهد این مطلب آن است که آیت‌الله جوادی آملی عقل را در مقابل دین نمی‌داند، بلکه در مقابل نقل می‌نهد. به اعتقاد ایشان، عقل و نقل دو منبع معرفتی اسلام‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶) و چون فلسفه با عقل برهانی به کشف حقایق هستی می‌پردازد، هر کجا حقیقتی کلی منکشف شد، فلسفه اسلامی تحقق یافته است.

بر این اساس، اگرچه در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در مقام اثبات، شرط دینی بودن علوم را فلسفه الهی می‌دانند، اما در این مقاله بر مقام ثبوت تأکید می‌شود و در نتیجه، ملاک ایشان برای اسلامی بودن علوم، به فلسفه هم سرایت داده می‌شود و فلسفه اسلامی به فلسفه‌ای تفسیر می‌شود که حقیقتی از حقایق واقع را کشف نماید، «چراکه فلسفه به لحاظ مقام تفسیر هستی، متعهد به کشف واقع است» (خاکی قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴). بنابراین، فلسفه حق ذاتاً دینی و اسلامی است، اعم از این که فیلسوف به شریعت اسلام باور داشته باشد یا نه.

مطابق تفسیری که از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی ارائه شد، باید میان فلسفه و فیلسوف تمایز قائل شد. اگرچه فیلسوف ممکن است مسلمان یا غیرمسلمان، خدا‌باور یا خدا‌ناباور باشد، اما چنین فیلسوفی، هرچند در یک یا چند مسئله محدود، می‌تواند صاحب فلسفه اسلامی به شمار آید. بنابراین، ضرورتاً فلسفه اسلامی تراوش‌های فکری فیلسوفی مسلمان نیست، بلکه فیلسوفی غربی با دین و مذهبی متفاوت می‌تواند به کشف یکی از حقایق نظام هستی برسد، که در این صورت، در این حیطه محدود، به فلسفه اسلامی نائل شده است. نکته قابل توجه در اینجا آن است که نمی‌توان مثلاً به کتاب *بداية‌الحکمه* یا *حکمة‌الإشراق* یا حتی اسفار ملاصدرا اشاره کرد و آن را مصداق کتاب فلسفی اسلامی دانست و در مقابل، آثار کانت و دکارت را غیراسلامی شمرد، بلکه هر یک از این کتاب‌ها مانند سایر کتب فلسفی در شرق و غرب عالم باید به صورت مسائل مختلف مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود کدام مسئله جزء فلسفه اسلامی است و کدام یک نیست. به عبارت دیگر، باید هر مسئله‌ای در هر کتابی به صورت جداگانه بررسی گردد تا معلوم شود آیا پرده از حقیقتی برمی‌دارد یا خیر. بنابراین، ممکن است در کتاب *نهاية‌الحکمه* برخی مسائل جزء فلسفه اسلامی باشند و برخی چنین نباشند و همین‌طور در باب کتاب تأملی در فلسفه اولی نوشته دکارت.

۱-۶. استدراک از ملاک اسلامی بودن علوم و فلسفه

چنان که گذشت، مطابق دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی هر علمی که حقیقتی از حقایق را کشف کند، علم دینی و اسلامی خواهد بود، اعم از این که عالم آن علم خدا‌باور باشد یا نباشد (خاکی قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۹). بر این اساس، شرط اسلامی بودن یک علم آن است که حقیقتی از حقایق نظام هستی را کشف کند و این کشف یا با علم مفید یقین و یا مفید طمأنینه

عقلانیه قابل تصدیق و تأیید است. اما وهم، خیال و مانند آن نمی‌تواند اسلامی بودنِ یک علم را تضمین کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶).

به نظر می‌رسد باید در این ملاک تجدیدنظر کرد و شرط کشف حقیقت یا مطابقت با واقع برای دینی و اسلامی بودنِ علم را حذف نمود. اگر نظام هستی فعل الهی است، همین‌که علمی به بررسی ابعاد مختلف آن پردازد، اعم از آن‌که به واقع و حقیقت نائل شود یا از آن باز بماند، در باب فعل الهی تفحص می‌کند و همین فحوص از فعل الهی، صرف‌نظر از نتیجه، مصحح دینی بودنِ آن علم است، همان‌طور که فقیه که دربارهٔ قول خداوند تحقیق می‌کند، صرفِ پرداختن به قول الهی مصحح آن است که علم او را دینی بنامیم، حتی اگر او به حکم‌الله واقعی نائل نشود. تمام فقهایی که در مسئلهٔ واحد، فتاوایی متعارض و گاه متناقض صادر می‌کنند، با این‌که قطعاً و بداهتاً برخی از آنها مطابق با حکم‌الله واقعی نیستند، اما علم هیچ‌یک از دایرهٔ علم دینی و اسلامی خارج نمی‌شود و همچنان فقه را که همهٔ این فقها به آن مشغول‌اند، علم دینی و اسلامی می‌دانند، بی‌آن‌که اسلامی بودنِ آن را مشروط به رسیدن به حکم واقعی الهی کنند. همین سخن در باب تفسیر و نیز سایر شاخه‌های علمی که در دینی بودنِ آنها شکی وجود ندارد، صادق است. مفسر کتاب خداوند، در باب کلام خدا سخن می‌گوید و در اطراف آن فحوص می‌نماید و می‌کوشد به مراد حقیقی و واقعی خداوند متعال برسد. صرف همین تلاش، که البته منطبق بر اصول مشخصی است، سبب می‌شود که ما علم او را دینی و اسلامی بدانیم، هرچند او هرگز به مراد واقعی خداوند نائل نشود یا ما دیدگاه او را نپذیریم و انکار نماییم. بر این اساس، همین‌که دانشمندی در هر شاخه‌ای از علوم حقیقی، به تحقیق می‌پردازد و تلاش می‌کند که واقعیت را بشناسد، علم او دینی و اسلامی است، چه به کشف حقیقت بینجامد یا نینجامد. بنابراین، مشروط کردن علوم دانشگاهی برای اسلامی بودن به کشف حقیقت، در حالی که علوم حوزوی از چنین شرطی مبرا باشند، وجهی ندارد. اگر چنین شرطی را چه برای علوم دانشگاهی و چه برای علوم حوزوی انکار کنیم، نتیجه این می‌شود که همهٔ علوم حقیقی دینی‌اند و به تبع آن، باید حکم کرد که همهٔ فلسفه‌هایی که در پی کشف حقیقت‌اند، در هر زمان و هر جغرافیایی، فلسفهٔ اسلامی‌اند، صرف‌نظر از این‌که فیلسوف چه دینی داشته باشد و نیز صرف‌نظر از این‌که به حقیقت نائل شود یا خیر.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی فلسفه را ذاتی بشر می‌داند و معتقد است که فلسفه به تدریج از بحث از وجود و عدم اشیا به بررسی خود وجود و صفات و آثار آن پرداخته است. به اعتقاد ایشان، با اثبات خداوند، فلسفه الهی می‌شود و اگر وجود خداوند را وجود جامع که هیچ حدی ندارد و به هیچ قیدی حتی قید اطلاق مقید نیست، بپذیریم، فلسفه الهی اسلام محقق خواهد شد. طبق دیدگاه ایشان، فلسفه‌هایی که در جهان اسلام و غیر اسلام، به وحدت وجود نرسیده‌اند، فلسفه الهی اسلام به شمار نمی‌آیند. این در حالی است که آیت‌الله جوادی آملی در مقام ثبوت، و نه اثبات، ملاک دینی بودن هر علمی حتی فلسفه را مطابقت با واقع می‌داند. بر این اساس، هر گزاره فلسفی مانند سایر علوم، اگر حقیقتی از حقایق نظام هستی را کشف نماید، اسلامی خواهد بود. بنابراین، در آثار فیلسوفان مسلمان باید دقت شود که کدام مسئله در زمره فلسفه اسلامی هست و کدام مسئله فلسفه اسلامی نیست. حتی ممکن است فیلسوفی غربی (غرب به معنای جغرافیایی آن)، که خود از شریعت اسلام دور است، گزاره حقی را اثبات نماید که همین گزاره، در تحت عنوان فلسفه اسلامی قرار گیرد، زیرا مراد از اسلام، شریعت اسلام که در مقابل یهودیت و نصرانیت است، نمی‌باشد، بلکه اسلام به معنای عام مراد است و منظور از آن، حق جویی و حق‌پذیری است. البته با توجه به این که مصحح اسلامی بودن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی حق‌جویی است، و با مقایسه‌ای که بین علوم دانشگاهی و حوزوی صورت گرفت، به نظر می‌رسد که قید کشف حقیقت و واقعیت، وجه چندانی نداشته باشد، زیرا همان‌طور که فقه فقیهی که به حکم‌الله واقعی نرسیده است، اسلامی است، فلسفه فیلسوفی هم که به دنبال کشف حقیقت بوده، اما به آن نائل نشده است، اسلامی است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱ش). المباحثات، (تحقیق محسن بیدارفر)، قم: بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۰م). عیون الحکمه، (مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: دار القلم.
۴. جمشیدی مهر، فردین؛ رحمتی، سید مهدی. (۱۴۰۲ش). «اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی؛ بازخوانی مبانی و آثار تربیتی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، (۱)، ۵۵-۱۷۵-۱۹۰. DOI: 10.22067/epk.2023.82190.1241
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ش). «چیستی فلسفه اسلامی»، قیسات، ۱۰(۳۵)، ۵-۱۰.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰ش). همتای قرآن و اهل بیت (ع). قم: اسراء.
۸. خاکی قراملکی، محمدرضا. (۱۳۹۳ش). «ملاحظات انتقادی بر مبانی نظری علم دینی از منظر علامه جوادی آملی». کتاب نقد، ۱۶(۷۰-۷۱)، ۱۴۳-۱۸۸.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (تصحیح هانری کربن، نجفقلی حبیبی، سید حسین نصر)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳ش). رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربائیه، (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسه النعمان.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ش). علی و فلسفه الهی، (گردآوری شده هادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی، (تحقیق صباح ربیعی). قم: نشر باقیات.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. فنای اشکوری، محمد. (۱۳۹۳ش). «هستی و چیستی فلسفه اسلامی». (وبگاه نوشته)، در رهنامه پژوهش، (بازیابی شده از: <https://B2n.ir/a29240>).
۱۷. مقدم، غلامعلی. (۱۴۰۱ش). «بازنگری در تمایز فلسفه اسلامی و عرفان نظری به مثابه علم»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۷(۳۰)، ۲۷۷-۲۵۵. DOI: 10.30513/ipd.2022.3231.1269
۱۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۴۰۳ق). التعلیقة علی کتاب الکافی، (تحقیق مهدی رجایی). قم: مطبعة الخيام.

۱۹. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۸۰ش). جذوات و مواقیت، (تصحیح علی اوجیبی). تهران: میراث مکتوب.
۲۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد، (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۹۳ش). «تیین نظریه علم دینی حضرت آیت الله جوادی آملی»، کتاب نقد، ۱۶(۷۱-۷۰)، ۴۰۴-۳۷۱.

