

بسم الله الرحمن الرحيم

بازخوانی دیدگاه اقبال لاهوری و علامه طباطبایی درباره‌ی نسبت میان دین و فلسفه با محوریت کتاب سیر فلسفه در ایران

چکیده

مسئله‌ی اصلی این مقاله، بررسی نسبت میان دین و فلسفه از منظر دو اندیشمند معاصر، اقبال لاهوری و علامه طباطبایی می‌باشد. این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی و تحلیل منطقی گردآوری شده و بر کتاب سیر فلسفه در ایران که مربوط به یکی از دورانه‌های مهم زندگی اقبال است، تمرکز دارد. این پژوهش نشان می‌دهد که وجه اشتراک اقبال لاهوری و علامه طباطبایی در «بازگشت به خود» نهفته است، با این تفاوت که «خود» در اندیشه‌ی اقبال یک خود تاریخی است که ریشه در صدر اسلام و تعلیم اسلامی دارد، در حالی که «خود» در دیدگاه طباطبایی، هویتی فراتاریخی است. اقبال با بازگشت به خود تاریخی، دین را می‌یابد اما فلسفه را نمی‌شناسد و در نهایت بعد از نقض و ابرام‌های متعدد و عباراتی گاه متعارض، به جدایی دین از فلسفه گرایش پیدا می‌کند. اقبال نه تنها میان دین و فلسفه ارتباطی نمی‌بیند؛ بلکه آنچه را که می‌یابد گسست و جدایی است. در حالی که علامه طباطبایی با بازگشت به خود، نخستین چیزی را که مشاهده می‌کند، فلسفه است. فلسفه از دیدگاه طباطبایی یعنی باور به وجود خود، وجود جهان خارج و صدق ادراکات بشری به نحو اجمالی. این باورها مرز میان فلسفه و سفسطه را برای او تعیین می‌کنند. پس از عبور از مرز سفسطه و ورود به حدود فلسفه، انسان در پی کشف حقیقت، روان می‌شود و مطابق با آنچه که کشف می‌کند، واکنش مناسب نشان می‌دهد. زمانی که فلسفه، به اثبات وجود خدا نائل شود، «فلسفه الهی» به وجود می‌آید و زمانی که به اثبات توحید اطلاقى برسد، «فلسفه الهی اسلامی» شکل می‌گیرد. یافته‌ی این مقاله تأیید دیدگاه علامه طباطبایی و نقد دیدگاه اقبال می‌باشد.

کلمات کلیدی: فلسفه، دین، علوم طبیعی، بازگشت به خود، اقبال لاهوری، علامه طباطبایی

محمد اقبال لاهوری پاکستانی (1256-1317 ش) یکی از اندیشمندان مسلمان است که به کشور ایران و تاریخ کهن آن عشق می‌ورزید. او در سال 1908 رساله‌ی دکتری خود را با عنوان «سیر فلسفه در ایران» ارائه و از آن دفاع کرد¹ که بعدها در قالب کتابی به همین نام منتشر شد. اقبال لاهوری در این کتاب به زمینه‌ها و شرایط رشد و پیشرفت فلسفه در ایران می‌پردازد و از زرتشت و مانی تا حکیم سبزواری را - به صورت گزینشی - مورد مطالعه قرار می‌دهد. او در کتاب سیر فلسفه در ایران به صورت پراکنده سخنان قابل تأملی در باب نسبت میان دین و فلسفه و خصوصاً در ایران اسلامی بیان می‌کند. این سخنان - که یکی از محورهای پژوهش حاضر است - می‌تواند منشأ سؤالاتی در باب نسبت میان فلسفه و دین و به صورت خاص نسبت میان فلسفه‌ی اسلامی و دین اسلام باشد. با توجه به اینکه این کتاب، مربوط به یکی از دوره‌های مهم فکری اقبال لاهوری بوده است، همین دوره‌ی فکری محور پژوهش حاضر است و اندیشه‌ی او در سایر کتب در پژوهش دیگری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

علامه سید محمد حسین طباطبایی هم چهره‌ی شناخته‌شده‌ی فلسفه‌ی اسلامی در عصر کنونی است که علاوه بر کتاب تفسیری خود معروف به المیزان، آثار متعددی در حیطه‌ی فلسفه به جامعه‌ی اندیشمندان ارائه کرده است. علامه طباطبایی یکی از مدافعان جدی دین سنتی است که توانسته است در مسیر دفاع از آن، پای فلسفه را هم به میان بکشد. ایشان در آثار متعدد خود به مسئله‌ی رابطه‌ی دین و فلسفه اشاراتی داشته است که صریح‌ترین کلمات ایشان در رساله‌ای بنام علی و فلسفه‌ی الهی، آمده است.

در این نوشتار به مقایسه‌ی دیدگاه اقبال لاهوری و علامه طباطبایی - به عنوان دو اندیشمند معاصر - درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه و دین پرداخته می‌شود. بنابراین، پرسش اصلی این مقاله، رابطه‌ی فلسفه و دین به صورت عام و رابطه‌ی فلسفه و دین اسلام به صورت خاص است و مورد مطالعاتی این پژوهش بررسی دیدگاه‌های اقبال لاهوری و علامه طباطبایی می‌باشد. لازم به ذکر است در این پژوهش دیدگاه‌های اقبال لاهوری صرفاً با تمرکز بر کتاب سیر فلسفه در ایران استنباط شده است.

در زمینه‌ی رابطه‌ی دین و فلسفه، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است که هرکدام از جنبه‌ای خاص به بررسی این رابطه پرداخته‌اند. با وجود پژوهش‌های گوناگون در این زمینه، هیچ‌یک به دیدگاه‌های اقبال لاهوری و علامه طباطبایی، چه به صورت مستقل و چه در مقام مقایسه و تطبیق، پرداخته است. این شکاف تحقیقاتی، موضوع اصلی پژوهش حاضر است که به بررسی و تحلیل نسبت میان دین و فلسفه از منظر اقبال لاهوری و علامه طباطبایی پرداخته و تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های این دو اندیشمند را تحلیل می‌کند.

اشاره‌ی اجمالی

¹. خسروشاهی، ترجمه و توضیح کتاب فلسفه نهضت حسینی، 100

در این بخش ابتدا به نحو اجمالی به اشتراکات و اختلافات دیدگاه اقبال لاهوری و علامه طباطبایی درباره‌ی نسبت میان فلسفه و دین اشاره می‌شود و تفصیل این مقایسه در بخش بعدی ارائه می‌گردد.

اولین اختلاف میان اقبال لاهوری و علامه طباطبایی در حیطه‌ی فلسفه به ماهیت آن برمی‌گردد. علامه طباطبایی ماهیت فلسفه را بر اساس کارکرد آن به دانشی که بازشناختن برهانی حقیقت از خرافات یا به عبارتی موجود از غیرموجود می‌پردازد تعریف می‌کند. اما اقبال فلسفه را ملتزم به برهان نمی‌داند بلکه از نگاه او فلسفه می‌تواند با وام‌گیری از علوم طبیعی و در راستای تأیید نتایج علمی فعالیت کند.

اقبال فلسفه اسلامی را آمیخته با دین می‌داند و به باور او این آمیختگی امر عارضی برای فلسفه است که البته می‌تواند نتیجه‌ی بی‌خبری از تحولات علمی باشد، به عبارت دیگر، او هویت فلسفه را واحد و کاملاً مستقل از هویت دین می‌داند. لاهوری با اشاره به آمیختگی فلسفه با دین در فلسفه اسلامی معتقد است که این آمیختگی در بستر جامعه‌ی دینی می‌تواند سبب آفاتی شود که از جمله‌ی آن رکود فلسفه است. او یکی از لوازم جامعه‌ی دینی را مخالفت و معارضت با تنوع فکری می‌داند و همین بستر سد بزرگی برای رشد و تعالی فلسفه است. از همین‌رو، وقتی فلسفه با دین آمیخته می‌شود، اولین و مهمترین آفت آن رکود فلسفه و مرگ آن است.

این در حالی است که علامه طباطبایی اسلامی شدن فلسفه را اوج تعالی فلسفه می‌داند. هویت فلسفه الهی از دیدگاه علامه طباطبایی کاملاً مستقل از هویت فلسفه سکولار است و آمیختگی با دین برای فلسفه الهی، امری ذاتی است. از دیدگاه علامه طباطبایی فلسفه - صرف نظر از الهی یا غیرالهی بودن آن - برای انسان امری فطری است؛ بنابراین، پرداختن به فلسفه امری عارضی و اکتسابی نیست و آنچه که انسان می‌تواند به سمت آن حرکت کند، یا از آن رویگردان شود، فلسفه الهی است

اگر چه از جهت نقطه‌ی سعادت می‌توان وجه اشتراک اقبال لاهوری و علامه طباطبایی در «بازگشت به خود» برشمرد، اما در همین مسئله میان اقبال و علامه طباطبایی اختلافاتی وجود دارد از جمله اینکه منظور اقبال از «خود» بازگشت تاریخی به دوران صدر اسلام با حفظ شرایط حاکم بر روزگار کنونی است. از نگاه او روحیات مسلمانان صدر اسلام راهگشای زندگی در تمام دورانهاست و می‌تواند مسلمانان را از بن‌بستهای موجود نجات دهد. او در این بازگشت جایی برای فلسفه معرفی نمی‌کند. این در حالی است که «خود» در اندیشه‌ی علامه طباطبایی، حقیقت انسانی انسان و هویت عقلانی او است. مطابق با این هویت، انسان با فلسفه زاده شده و با فلسفه زندگی می‌کند. اگر فلسفه بتواند انسان را به اثبات خداوند برساند، به فلسفه الهی ارتقا می‌یابد و اگر بتواند به توحید اطلاق که مستلزم استیلا و وجودی خداوند بر تمام هستی است، برساند، نهایی‌ترین مقام فلسفه یعنی فلسفه الهی اسلام شکل گرفته است.

بیان تفصیلی

1. دیدگاه اقبال لاهوری درباره‌ی نسبت میان فلسفه و دین

اگرچه تحصیلات محمداقبال لاهوری در فلسفه بود، اما نسبت به فلسفه‌ی اسلامی کم‌اطلاع بود² و تخصص او در فلسفه‌ی غرب سبب نفرت او از فلسفه شده بود³. او درباره‌ی دیدگاه‌های حکیم سبزواری صرفاً با مطالعه‌ی کتاب اسرار الحکم به کلیاتی بسنده کرده و برخی از دیدگاه‌های ملاصدرا را به حکیم سبزواری - به عنوان مبتکر آن دیدگاه - نسبت داده است.

اقبال در کتاب سیر فلسفه در ایران، هنگامی که به تبیین اجمالی فلسفه‌ی سبزواری می‌پردازد، می‌گوید: «فلسفه‌ی سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته است»⁴ و بعد در مقام تعلیل و به صورت کلی می‌افزاید: «در هر جامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌شود.»⁵ اقبال هیچ توضیحی ضمیمه‌ی ادعای خود نکرده است؛ اما می‌توان، به عنوان یک احتمال، چنین توجیهی از کلام او ارائه کرد که فلسفه‌ی هائی جز تبیین امور کلی ندارد؛ بنابراین باید موضوعی برای تبیین باشد تا حقیقت فلسفه شکل بگیرد. مطابق با این توجیه که قوت و ضعف آن در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت - اگر علوم طبیعی در جامعه رشد کند و مورد توجه و اهتمام اهل دانش باشد، چه بسا فلسفه به علوم طبیعی گرایش پیدا کند و در کنار تبیین‌های علمی، به ارائه‌ی یک جهان‌بینی کلی بپردازد، اما با غفلت اندیشمندان از علوم طبیعی، جامعه دین و باورهای دینی را جایگزین آن می‌کند و در این شرایط فلسفه چاره‌ای ندارد جز اینکه به جانب دین گرایش پیدا کند و به تبیین آن بپردازد. او می‌نویسد: «در این گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود، از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده متشخص» (خدا) در می‌آید. شاید آمیختگی فلسفه‌ی ایران با دین نیز به همین دلیل باشد.»⁶

به اعتقاد او اولین دگرگونی حاصل از آمیختگی فلسفه با دین، در مفهوم علت رخ می‌دهد. مفهوم علت، وقتی از جایگاه طبیعی خود که در علوم تجربی تبیین می‌شود، منحرف شود، یا در مقام خرافی قرار می‌گیرد و تفسیری خرافی می‌یابد و یا اینکه در مقام دین، تفسیری دینی از آن ارائه می‌شود. از آنجا که فلسفه، تبیین حقیقت است و بر اساس استدلال و برهان به شناخت حقایق می‌پردازد، از خرافه به دور است؛ بنابراین، جز این نمی‌تواند باشد که با عدم توجه به علوم طبیعی، خود به خود به جانب دین گرایش پیدا می‌کند و تفسیر دینی علت را پذیرفته و آن را به زبان استدلال و برهان ترجمه می‌کند. بر این اساس، فلسفه با دین می‌آمیزد.

با تفسیر دینی علت، سایر مسائل فلسفی نیز تفسیری دینی می‌یابند و به این ترتیب یک فلسفه‌ی آمیخته با دین شکل می‌گیرد، همان‌طور که در ایران اتفاق افتاده است.

². مطهری، مجموعه آثار، ج 2، 193

³. سعیدی، مفخر شرق سیدجمال‌الدین اسدآبادی، 554 و 555

⁴. لاهوری، سیر فلسفه در ایران، 133

⁵. همان

⁶. همان

در حقیقت اقبال باور داشته که مهمترین مفهوم مشترک میان علوم طبیعی، فلسفه و دین، علیت است. در جهان طبیعت پدیده‌های مختلف بر یکدیگر اثر می‌گذارند و دانشمندان تجربی در پی کشف قوانین اثرگذاری اشیا بر یکدیگرند. از طرف دیگر در دین مسئله‌ی خالقیت و نقش خداوند در هستی یا نقش ملائکه در عالم طبیعت و زندگی بشری - اگر چه به اسم علیت خوانده نشود - اما جایگاه مهمی دارد تا آنجا که برخی حتی منکر اختیار بشر شده‌اند و همه‌ی زندگی انسانی - حتی ایمان و کفر یا طاعت و عصیان او - را مسخر خدا و خارج از اختیار انسان دانسته‌اند.⁷ بر این اساس وقتی علوم طبیعی در جامعه کمرنگ شود و تفسیرهای علمی از علیت حذف شود، تفاسیر دینی جایگزین آن می‌شود و فلسفه با تبیین دینی این امر، تلاش می‌کند که خرافه را از این مفهوم و مفاهیم دیگر که به تبع این مفهوم ظهور می‌کند، بزدايد.

این در حالی است که در غرب، از دوران رنسانس به بعد، و به ویژه بعد از قرن هجدهم میلادی، به خاطر توجه و اهتمامی که به علوم تجربی و طبیعی پیدا شد، فلسفه سرنوشت متفاوتی پیدا کرد و در نتیجه به جای اینکه صرفاً با دین بیامیزد، که در موارد معدودی اتفاق افتاد، با علوم طبیعی هم آمیخته شد و به تبیین فلسفی علوم طبیعی پرداخت و کلی‌ترین تعمیم‌ها را از نتایج علوم تجربی اخذ کرد.⁸ این سیر فلسفی که ریشه در تجربه‌گرایی دارد، در آگوست کنت به اوج خود رسید.⁹

گرایش فلسفه به دین اگر چه ممکن است به ذات خود اشکالی نداشته باشد، اما چون این گرایش در بستر جامعه‌ی دینی رخ می‌دهد، از این جهت می‌تواند ملازم با مشکلاتی باشد، از آن جمله اینکه جامعه دینی تنوع فکری را نمی‌پذیرد و نسبت به آن بدبین است و همین مسئله می‌تواند از رشد فلسفه در جهات مختلف جلوگیری کند و استكمال فلسفه به یک استكمال خطی و در مسیر مشخص منحصر شود بدون اینکه تکثری در نظام‌های فلسفی رخ دهد یا تفسیری خارج از اصول اساسی دین ارائه گردد.

«بی‌گمان در هر جامعه‌ی زنده‌ی پرشور، نظریات فلسفی و دینی متنوعی فراهم می‌آیند؛ ولی چون تنوع فکری از دیدگاه دین امری خطرآفرین است، به زودی واکنش در جامعه پدیدار می‌شود و محدودیت‌هایی پیش می‌آورد.»¹⁰

او نمونه‌ای از این خطرات را که در جهان غرب رخ داده بود، ذکر می‌کند و می‌گوید: «مثلاً در اروپای سده‌ی هجدهم، فیخته که در آغاز ماهیت ماده را مورد تجسس قرار می‌داد، خود سرانجام به همه‌خدایی کشانیده شد ... شاید مآخِر نیروی عقل را در مقابل ایمان فرو نشانید. یا کوبی برای وصول به معرفت، عاملی واردتر از عقل یافت و دوامشتر و شله‌گل، پاپ را موجودی معصوم شناختند و بر او تکیه زدند.»¹¹

⁷ . تفتازانی، شرح العقائد التفسیة، 54

⁸ . کاپلستون، تاریخ فلسفه (از بنیام تا راسل)، ج 8، 132

⁹ . ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج 4، 157

¹⁰ . لاهوری، سیر فلسفه در ایران، 60

¹¹ . همان

او در ادامه، مشابه همین خطرات را در اسلام ذکر می‌کند و می‌نویسد: «در عالم اسلام نیز اسماعیلیان و دیگر گرایندگان اصل امامت، در مورد امام به شیوه‌ی دومستر و شله‌گل اندیشیدند.»¹²

1-1. بررسی نقش علوم طبیعی در گرایشات فلسفی از دیدگاه اقبال لاهوری

همان‌طور که گذشت اقبال، فقدان علوم طبیعی یا فقدان توجه به علوم طبیعی را سبب گرایش فلسفه به دین و آمیختگی آنها می‌داند. اقبال به صراحت درباره‌ی شرایط رشد علوم طبیعی و اهمیت دادن به آن سخنی نگفته و سرنوشت فلسفه را در این شرایط مورد بررسی قرار نداده است؛ اما منطقاً نمی‌توان از کلام اقبال چنین استنباط کرد که رشد و پیشرفت علوم طبیعی سبب می‌شود که فلسفه به دین گرایش پیدا نکند. به عبارت دیگر، چنانچه دیدگاه اقبال به صورت یک گزاره‌ی شرطی بیان شود، چنین خواهد بود که: «اگر در جامعه‌ای علوم طبیعی رشد نکند، فلسفه مجذوب دین خواهد شد.» از آنجا که نقض مقدم، نقض تالی را نتیجه نمی‌دهد¹³؛ بنابراین نمی‌توان گفت که «پس اگر علوم طبیعی رشد کند، ضرورتاً فلسفه مجذوب دین نمی‌شود.» بلکه در شرایط رشد علوم طبیعی و توجه به آن، هر دو احتمال یعنی گرایش فلسفه به دین یا عدم گرایش به آن محتمل خواهد بود و بستگی به زمینه‌ها و شرایط دیگر پیدا می‌کند. همان‌طور که در غرب با وجود پیشرفت و توجه به علوم طبیعی از قرن هجدهم میلادی به بعد، هر دو حالت ظهور کرد.

پس آنچه که دیدگاه اقبال ضرورتاً آن را اثبات می‌کند این است که اگر علوم طبیعی مورد غفلت واقع شود، فلسفه به سمت دین گرایش پیدا می‌کند اما این دیدگاه نسبت به اینکه اگر علوم طبیعی مورد توجه قرار بگیرد و رشد پیدا کند، مسیر فلسفه چگونه خواهد بود، ساکت است. این نکته‌ی منطقی به خوبی نشان می‌دهد که نمی‌توان در نقض دیدگاه اقبال به گذشته‌ی تاریخی فلسفه در سرزمین ایران استناد نمود و مدعی شد که در روزگاری که علوم طبیعی در کشور به موازات فلسفه در حال رشد بود، همچنان گرایش فلسفه به دین وجود داشت و از آن نتیجه گرفت که عدم رشد علوم طبیعی تأثیری در مسیر فلسفه ندارد.

1-2. تحلیل و بررسی

سخن اقبال در باب جذب فلسفه به دین را - در نگاه اول - به دو صورت متفاوت می‌توان تفسیر کرد که بعد از تبیین آنها، احتمال دیگری به عنوان احتمال سوم، مطرح خواهد شد.

احتمال اول اینکه منظور اقبال این بوده است که با جذب شدن فلسفه به جانب دین، هویت فلسفه دچار بحران می‌شود و به نوعی می‌توان ادعا کرد که فلسفه دیگر بی‌معنا خواهد شد و نهایتاً بتوان آن را کلام یا الاهیات خواند که مشابه همین ادعا از جانب برخی از معاصران در نفی اسلامی بودن فلسفه، مطرح شده است¹⁴.

¹². همان

¹³. یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق للفتاوانی، 103

¹⁴. ملکیان، درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی، 122

احتمال دوم اینکه مراد وی صرفاً جهت‌یابی سیر فلسفه است بدون اینکه معتقد باشد که فلسفه از هویت خود تهی می‌شود و اساساً بدون اینکه معتقد باشد که فلسفه هویت مستقلی داشته باشد. به عبارت دیگر اقبال صرفاً بیان می‌کند که در جامعه‌ای این‌چنینی، فلسفه تعلقات برهانی خود را در مسیری جدید یعنی دین صرف می‌کند اما هویت فلسفی آن - که همان تبیین امور باشد - دچار اضمحلال نمی‌شود؛ همان‌طور که اگر به جانب علوم طبیعی گرایش پیدا کند و به تفسیر عقلی آنها بپردازد، باز هم هویت فلسفی آن محفوظ است اگر چه موضوع تعقل فلسفه از دین به طبیعیات تغییر یافته است.

اقبال در جای دیگری سخنی در باب نقش پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله - به عنوان نماد دین - در گرایش مردم به علم، اندیشه و تعقل دارد که می‌تواند تا حدودی ابهام را از مسئله بزداید. وی معتقد است: «پیامبر اسلام در یک مقطع تاریخی قرار گرفته است که گذشته‌اش تعلق دارد به دوره‌ی کودکی و توحش بشر و آینده‌اش تعلق دارد به دوره علم و منطق بشریت. به این دلیل ماهیت وحی آخرالزمان با وحی‌های دیگر تفاوت دارد و اصولاً پیغمبر اسلام آمد برای اینکه مردم را وارد مرحله‌ی تعقل و منطق کند.»¹⁵ به عبارت دیگر، «پیغمبر اسلام از نظر منشأ کارش که وحی است تعلق دارد به دوره گذشته و از نظر روح رسالتش که دعوت به عقل و منطق و علم و تجربه و آزمایش و پند گرفتن از تاریخ است تعلق دارد به دوره آینده. از نظر اقبال فلسفه ختم نبوت هم همین است؛ یعنی بیان گذشته دو مطلب را به دنبال خود نتیجه می‌دهد: یکی ختم نبوت و دوم بی‌نیازی از معجزه.»¹⁶

صرف نظر از اینکه آیا سخن او در باب سحر حتمیت صحیح است یا نه، اما در مجموع می‌توان ادعا کرد که هیچ یک از دو احتمال بالا صحیح نیست؛ بلکه احتمال سومی که با این گفتار قوت می‌گیرد، مطرح می‌شود که در ادامه بررسی می‌شود. احتمال سوم اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وحی و دین را ابزاری قرار داد تا بشر را از دوران توحش و کودکی به دوران فهم، علم و تعقل گذر دهد. بنابراین، دین ابزاری است برای رسیدن به تعقل و اندیشه. در جهان اسلام و بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص)، اگرچه در زمانی علم، شناخت و معرفت مورد توجه قرار گرفت و موفقیت‌های چشمگیری هم به دست آمد، اما به دلایل مختلف مسلمانان - با دور شدن از علم و دانش تجربی - به دوران کودکی خود بازگشتند. در اینجا لازم می‌آید که بار دیگر دین نقش خود را - همان نقشی که در زمان پیامبر از خود نشان داد - پررنگ‌تر ایفا کند تا با اقتدا به روش نبوی، بشر را به مسیر فکر و اندیشه بازگرداند. بنابراین، فلسفه - که به حد کافی بالنده شده بود - ابتدا جذب دین می‌شود تا از دین استفاده کند و در مرحله‌ی بعدی مردم را به جانب تعقل و اندیشه سوق دهد. پس در حقیقت وقتی اقبال می‌گوید فلسفه به دین جذب می‌شود یعنی از دین به عنوان یک وسیله استفاده می‌کند تا بعد بتواند مردم را به اندیشه، فکر و تعقل ارتقا دهد.

¹⁵ . مطهری، آشنایی با قرآن کریم، ج 2، 156

¹⁶ . همان

بنابراین، نه فلسفه هویت خود را از دست می‌دهد و نه اینکه مسیر خود را تغییر می‌دهد؛ بلکه مسیر فلسفه و هویت آن کاملاً مشخص و مستقل است اما بسته به شرایط، ممکن است گاهی از دین برای ایجاد جامعه‌ی عقلانی بهره بگیرد.

بعد از اینکه از دین به عنوان وسیله استفاده شد و هدف مورد نظر حاصل گردید، فلسفه - لزوماً - از دین جدا نمی‌شود بلکه آمیختگی فلسفه با دین - شاید در لایه‌های عمیق‌تر - ادامه پیدا کند. این مطلب را از گفتار اقبال در باب فلسفه‌ی سبزواری می‌توان فهمید، آن‌جا که می‌گوید: «فلسفه‌ی سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته است»¹⁷ این سخن بدان معنا است که حتی اسلاف سبزواری - که گاهی در زمانه‌ای زندگی می‌کردند که علوم تجربی پیشرفت فزاینده‌ای داشت - از دین بهره می‌گرفتند و کاملاً دین را از فلسفه جدا نکرده بودند.

3-1. نقد دیدگاه اقبال لاهوری

همان‌طور که گذشت از مجموع سخنان اقبال، سه برداشت متفاوت می‌توان داشت؛ اول اینکه با جذب فلسفه به دین، هویت فلسفه دچار اضطراب می‌شود، دوم اینکه اقبال صرفاً مسیر فلسفه را به عنوان یک علم غیرمستقل تعیین می‌کند که در شرایط مختلف می‌تواند در خدمت طبیعت یا در خدمت دین قرار بگیرد و سوم اینکه معنای جذب فلسفه به دین آن است که فلسفه از دین به عنوان یک ابزار کمک می‌گیرد تا مردم را به جانب تعقل، اندیشه و علم سوق دهد. از آنجا که اقبال این مسئله را به صورت شفاف و روشن تبیین نکرده و جز جملاتی جسته و گریخته، در باب آن سخنی نگفته، نمی‌توان به صورت قطعی دیدگاه او را بازشناخت، اما به نظر می‌رسد که احتمال سوم از شواهد بیشتری در آثار و سخنان اقبال برخوردار است. با این وجود هر سه احتمال قابل نقد است و - صرف نظر از اینکه کدامیک مراد اقبال بوده است - نقد هر یک به صورت مجزا در ادامه خواهد آمد.

1-3-1. نقد تفسیر محتمل اول

برداشت اول از گفتار اقبال لاهوری این بود که وی برای فلسفه هویتی مستقل قائل است اما با جذب شدن به دین، این هویت مضمحل می‌شود و مثلاً هویت کلامی پیدا می‌کند.

اگر چنین احتمالی از سخنان اقبال قابل برداشت باشد، اشکال آن چنین خواهد بود که اول باید هویت فلسفه معلوم شود تا بعد روشن گردد که آیا با جذب به دین این هویت از بین می‌رود یا خیر. بنابراین، بدون اینکه هویت فلسفه معلوم شود نمی‌توان به صورت قطعی ادعا کرد که هویت فلسفه دچار دگردیسی شده است و اقبال از جانب خود اشاره‌ای به هویت فلسفه نمی‌کند. اگرچه او از زبان سبزواری می‌گوید: «فلسفه شناختی است درباره‌ی آغاز و انجام اشیا و نفس و نیز قانون خدا که همانان دین است»¹⁸ که اگر چنین هویتی برای فلسفه اثبات شود، هرگز با جذب به دین دچار دگرگونی نخواهد شد؛ بلکه اساساً جذب به دین برای فلسفه معنا نخواهد داشت؛ زیرا شناخت قانون خدا که همان دین باشد - مطابق با این

¹⁷. لاهوری، سیر فلسفه در ایران، 133

¹⁸. همان

تعریف - جزئی از فلسفه است نه خارج از آن که بعد سخن از جذب یا عدم جذب به میان آید. به علاوه اینکه با قبول این هویت برای فلسفه، ربط آن به توجه یا عدم توجه به علوم طبیعی معلوم نخواهد بود.

به نظر می‌رسد هویت فلسفه اولاً وابسته به موضوع آن است که از وجود بما هو وجود و عوارض ذاتیهی آن سخن می‌گوید و ثانیاً به شیوهی آن یعنی برهان وابسته است. با توجه به این هویت، جذب فلسفه به دین چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا دین سبب می‌شود که موضوع فلسفه یا محمولات آن تغییر کند یا شیوهی برهانی فلسفه به شیوهی دیگر عوض شود؟ مطالعهی اجمالی فلسفه‌ی سبزواری - که اقبال از ایشان به صورت خاص نام می‌برد - نشان می‌دهد که هیچ یک از این امور اتفاق نیفتاده است. پس اضمحلال هویت فلسفه در این احتمال کاملاً نامفهوم و مردود است.

2-3-1. نقد تفسیر محتمل دوم

احتمال دیگر این است که فلسفه بدون اینکه هویت مستقلی داشته باشد، در شرایطی در خدمت دین و در شرایط دیگر در خدمت علوم طبیعی قرار می‌گیرد و به تبیین مسائل آنها می‌پردازد. یکی از لوازم این برداشت این است که قید «اسلامی» در ترکیب «فلسفه اسلامی» به معنای شریعت اسلامی باشد، برخلاف دیدگاه برخی از معاصران که آن را اسلام به معنای عام که قابل تطبیق با دین الهی است و همه‌ی ادیان آسمانی را در برمی‌گیرد، تفسیر کرده‌اند.¹⁹

مطابق با این برداشت چون فلسفه تنها به تبیین امور می‌پردازد، اگر از علوم طبیعی جدا شود، به تبیین دینی امور رو می‌آورد و چون ادیان با یکدیگر مختلفند، این اختلاف سبب می‌شود که در جهان اسلام فلسفه به دین اسلام گرایش پیدا کند و در حقیقت به تبیین اسلامی امور بپردازد، که در اینجا اسلام به معنای شریعت اسلام است که در مقابل مسیحیت، یهودیت و سایر ادیان قرار دارد. اما در جهان غرب و در قرون وسطی که علوم تجربی پیشرفتی نداشته و مورد توجه نبوده است، فلسفه به جانب دین مسیحی گرایش پیدا کرده بود و در نتیجه فلسفه‌ی مسیحی شکل گرفته است و فیلسوفانی مانند آگوستین و آکویناس و آنسلم در زمره‌ی فیلسوفان مسیحی به شمار می‌آیند به این معنا که فلسفه را مسیحی تفسیر می‌کردند. بنابراین، بازگشت این برداشت، به برداشت قبلی است یعنی سبب می‌شود که فلسفه در دین محض شود و در نتیجه دچار اضمحلال شود.

اما اشکال اساسی‌تر این برداشت آن است که فلسفه معرفتی بی‌هویت نیست بلکه کاملاً هویت مستقل دارد که به آن اشاره شد. بر این اساس، تفاوتی نمی‌کند که ماده‌ی تعقل برهانی و فلسفی از کجا آمده باشد. ممکن است که این ماده از دین گرفته شده باشد یا از علوم طبیعی و یا جای دیگری. این فیلسوف است که بنا به شرایطی که در آن می‌زید و شرایطی که بر ذهن او حاکم است و دغدغه‌هایی که دارد، تصمیم می‌گیرد که ماده‌ی اندیشه‌ی خود را که از عوارض وجود بما هو وجود است، از دین یا جای دیگری اتخاذ نماید. مهم آن است که موضوع، محمولات و روش کاملاً مطابق با هویت فلسفه باشد.

¹⁹. واعظی، «علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی»، 17

3-1. نقد تفسیر محتمل سوم

برداشت محتمل سوم این بود که دین مقدمه و ابزاری باشد برای فلسفه و تعقل. اشکالی که این برداشت با آن مواجه است، این است که چون همیشه ذی‌المقدمه و هدف از خود مقدمه و ابزار شرافت و اهمیت بیشتری دارد، بنابراین، فلسفه و تعقل باید از دین شریف‌تر و مهم‌تر باشند، در حالی که این مطلب نه با خود دین ناسازگار است و نه با باورهای اقبال. توضیح ناسازگاری این امر با دین در آن است که دین، مردم را - نه صرفاً مؤمنین را - به تعقل و اندیشه دعوت می‌کند تا به دین گرایش پیدا کنند و دین تقلیدی و کورکورانه را مذمت می‌کند. به عبارت دیگر، دین به عنوان یک گوینده‌ی منصف، به همه‌ی مردم خطاب می‌کند که بیندیشند و ادعا می‌کند که مردم با اندیشه به ایمان خواهند رسید.

بر اساس این ادعا، مسیر فلسفه‌ی برهانی به دین ختم خواهد شد. بنابراین، نمی‌توان - مطابق ادعای دین - دین را مقدمه‌ی تعقل دانست بلکه بالعکس این تعقل است که مقدمه‌ی دین است. اما این امر با باورهای خود اقبال هم سازگاری ندارد؛ زیرا او - شاید متأثر از فلسفه‌های مارکسیستی - معتقد بود هر علمی و هر معرفت و حتی هر هنری زمانی والا خواهد بود که در حیات بشری تأثیرگذار باشد. از این رو او با فلسفه‌ی نظری که صرفاً به مباحث انتزاعی می‌پردازد و حتی با عرفان و تصوف که انزوای از جامعه را ترویج می‌کند، مخالفت می‌کرد.

«تمام هنرهای انسانی باید فرع بر این هدف نهایی یعنی حیات باشند و ارزش هر چیزی باید در میزان رجوع آن به ظرفیت قابل انعطاف حیات تعیین گردد. والاترین هنر، هنری است که به احیاء، به بیداری استعداد بالقوه‌ی ما بیانجامد تا خودمان را توانا سازیم که در مواجهه با مشکلات زندگی پیروز شویم. تمام آن علوم و هنرهایی که موجب سستی و باعث بستن چشمان ما بر روی حقایق پیرامون می‌شوند، پیام‌آور انحطاط و نابودی‌اند. هنر آن است که بیدار کند و باعث دمیدن حیات در ما شود، نه آنکه موجب سستی ما گردد. مکتب هنر برای هنر یک جعل زیگرانه‌ی منحنی است که موجب فریب ما از حیات و قدرت می‌شود.»²⁰

اقبال معتقد بود که تصوف که مهم‌ترین پیام آن کف نفس بود و فلسفه یونانی که در اسلام هم رواج پیدا کرده بود، بیشترین آسیب را به حیات مسلمانان وارد کرده است، چرا که هر یک از این دو، هرگز معطوف به حیات نبودند با کف نفس و انزوا را ترویج می‌کردند و یا به مباحث صرف نظری می‌پرداختند. بنابراین، او پسرفت مسلمانان را به تفسیر غلطشان از اسلام یا پذیرش عقایدی که از اساس مغایر عقاید اسلامی‌اند و در لباس اسلام درآمده‌اند، نسبت می‌دهد. فلسفه یکی از عواملی است که سبب این تفسیر غلط شده است. او می‌نویسد:

«چنانچه تصوف به معنای اخلاص در عمل باشد - و این همان چیزی است که در قرون ابتدایی اسلام معنا می‌داد - پس هیچ مسلمانی با آن مخالف نیست. زمانی که تصوف گرایش به فلسفه شدن پیدا می‌کند [یعنی صرفاً به مباحث نظری

²⁰. انجینیر، «اقبال و بازسازی فکر دینی در اسلام؛ یک ارزیابی انتقادی»، 58.

می‌پردازد و به نوعی گوشه‌نشینی و انزوای از جامعه دعوت می‌کند] و تحت تأثیر غیرعرب‌ها خودش را در بحث موشکافانه درباره‌ی دستگاه عالم و وجود خداوند درگیر کند، آنگاه است که روح من علیه آن طغیان می‌کند.²¹»

اقبال پرداختن به تصوف و نیز گرایش به فلسفه‌ی یونانی که صرفاً نظری است، را محصول شکست‌ها و شرایط نامطلوب جامعه می‌داند و می‌گوید:

«این تعجب‌آور است که تمام شعر عرفانی در طول دوره‌ی زوال سیاسی مسلمانان شکل گرفته و آن زوال، باعث شده که این گونه باشد. آن جامعه‌ای که قدرت‌ش را از دست می‌دهد، همان‌طور که بعد از حمله‌ی مغول برای مسلمانان اتفاق افتاد، آن‌گاه بسیاری از دیدگاه‌هایش هم تغییر می‌کند.²²»

بر این اساس، نمی‌توان پذیرفت که دین ابزاری برای فلسفه (تعقل) باشد، پس این احتمال هم مقبول نیست.

صرف نظر از برداشت‌های سه‌گانه و اشکالات آنها، گفتار اقبال اشکالات دیگری هم داشت، از جمله اینکه او گمان کرده است که اساسی‌ترین مفهوم فلسفی، مفهوم علیت است که اگر این مفهوم دچار دگردیسی شود، سایر مفاهیم فلسفی هم به تبع آن دگرگون می‌شوند و به علاوه گمان کرده که این مفهوم یا تفسیر طبیعی دارد و یا تفسیری دینی و حالت سومی را فرض نکرده است. در حالی که مفهوم علیت اگر چه در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی نقش بسیار پررنگی داشته اما هرگز جایگزین موضوع فلسفه نشده و موضوع فلسفه یعنی وجود اساسی‌ترین مفهوم فلسفی است. به علاوه اینکه با ظهور حکمت متعالیه، مفهوم رایج علیت از میان برداشته شد و به برداشت عرفانی که همان ظهور و تجلی است نائل آمد.

2. نسبت میان فلسفه و دین از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی فلسفه را امری کاملاً فطری می‌داند و آن را جدای از حقیقت انسان بر نمی‌شمارد. وی معتقد است که 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 هدف خود برسد.²³ 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 مادر سیر شود، اولاً وجود آن را باور کرده است و ثانیاً بعد از چند بار تجربه کردن چیزهای دیگر و مکیدن آنها - به امید سیر شدن - ناامید شده و متوجه می‌شود که تنها 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 اینکه شیری جز در پستان مادر، موجود نیست، مطابق با این شناخت عمل می‌کند. همین نوزاد وقتی به مرحله‌ی غذاخوری می‌رسد، هر چیزی - حتی سنگ و چوب - را به هوای جویدن و بلعیدن به دهان می‌گیرد و وقتی متوجه

²¹. همان

²². همان

²³. طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، 4

می‌شود که اینها قابل جویدن و خوردن نیستند، تا آخر عمر برای تغذیه به آنها متوجه نمی‌شود²⁴ (طباطبایی، 1387: 183/1).

به عبارت دیگر کودک درک می‌کند که غذایی در سنگ و چوب و مانند آن یافت نمی‌شود و بعد مطابق این درک خود عمل مناسبی انجام می‌دهد. سراسر زندگی بشر که تا به این مرحله‌ی کنونی - با این همه پیشرفت‌ها - رسیده است، در همین مسیر بوده است، یعنی شناخت حقیقت از غیر آن و رفتار مناسب با این شناخت²⁵. پیشرفت‌های علمی بشر و نیز ظهور تکنولوژی‌ها و اختراعات و اکتشافات شگفت، همگی بر اساس شناخت واقعیت از غیر آن بوده و بعد 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 اشیاء را جستجو می‌کردند تا اشیای واقعی را از غیرواقعی بشناسند و آن چه را که حق تشخیص دادند، بپذیرند و هرکس دقیقاً زندگی آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد و آن چه را که از آنان در تاریخ ثبت شده مطالعه و بررسی کند به روشنی، این شیوه را در زندگی آنان خواهد یافت. انسان همواره علاقمند است که در تمام شئون زندگی خود از این شیوه پیروی کند و این درست همان چیزی است که ما آن را فلسفه می‌نامیم»²⁶

فلسفه عبارت است از بازشناختن حقیقت و واقعیت از خرافات و موهومات؛ به عبارت دیگر شناخت موجود از غیرموجود. البته فلسفه گام دیگری فراتر از گام قبلی هم برمی‌دارد و آن اینکه 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 مورد بررسی قرار می‌دهد²⁷.

با توجه به این توضیحات معلوم می‌شود فلسفه در فطرت انسان تعبیه شده و از حقیقت انسانی جدا نیست. وقتی انسان به حقیقت این جهان مادی - که متعلق ادراکات حسی او قرار می‌گیرد - توجه می‌کند، متوجه می‌شود که این جهان مادی هرگز قائم به خود نیست و نیازمند و محتاج است؛ بنابراین، باید حقیقتی باشد که در نهایت این نیازمندی‌ها به واسطه‌ی او جبران شود. به عبارت دیگر یک موجود مستقل و قائم به ذات ضرورتاً موجود است. چنین موجودی همان واجب‌الوجود است. از اینجا «فلسفه‌ی الهی» شکل می‌گیرد²⁸.

از آنجا که حقیقت دین هم چیزی جز این نیست که مردم به ماورای طبیعت منتقل شوند، پس علامه خود دین را هم «فلسفه‌ی الهی» می‌نامد و می‌نویسد: «دین، هدفی جز این ندارد که مردم را در پرتو هوش و استعداد و نیروی استدلال که

²⁴. طباطبایی، مجموعه رسائل، ج 1، 183

²⁵. همان، 184

²⁶. همان

²⁷. همان، 184 و 185

²⁸. همان، 185

فطرتاً به آن مجهزند به شناخت حقایق جهان ماوراء طبیعت نائل سازد و این درست همان چیزی است که به آن «فلسفه‌ی الهی» گفته می‌شود.²⁹

علامه به صراحت هم فلسفه‌ای که به اثبات خداوند نائل می‌شود و هم دینی را که با استدلال مردم را هدایت می‌کند، «فلسفه‌ی الهی» می‌نامد و صراحتی روشن‌تر از این برای عینیت چنین فلسفه و چنین دینی ممکن نیست.

«چگونه ممکن است که میان «دین آسمانی» و «فلسفه‌ی الهی» که دوروی یک سکه‌اند، جدایی انداخته شود؟!»³⁰

با اثبات وجود خدا، نه تنها قدم جدیدی در فلسفه برداشته شده است، بلکه کل مسائل فلسفی هم - که قبلاً اثبات و تبیین شده بود - تحت تأثیر قرار می‌گیرند و شکل جدیدی پیدا می‌کنند. مانند آن که کالبدی بدون روح بودند که اکنون با اثبات این مبدأ وجودی، روح در آنها دمیده شده 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.³¹

تمام مکاتب فلسفی که به اثبات مبدائی برای هستی نائل می‌شوند - مطابق این تحلیل علامه - فلسفه‌ی الهی هستند. اما ایشان برای «فلسفه اسلامی» یا به تعبیر بهتر «فلسفه‌ی الهی اسلامی» یک فصل ممیز قائل‌اند و آن فصل ممیز به تصویری است که در فلسفه‌ی الهی اسلامی از خداوند ارائه می‌شود. تصویری که فلسفه‌ی الهی اسلامی از وحدت خداوند ارائه می‌دهد یک وحدت اطلاق است؛ به طوری که از هر قبلی حتی قید اطلاق هم مبرا است.

«وجود واجب یک حقیقت صرف است، پس نامحدود است و از هرگونه تعین اسمی و وصفی و هر نوع تقیید مفهومی مبرا است حتی از خود همین حکم هم بری است. بنابراین، این حقیقت مقدس دارای اطلاق است که نسبت به هر تعینی که فرض شود مبرا است و از خود همین حکم هم منزّه است»³².

این در حالی است که در فلسفه‌های الهی دیگر، خداوند به عنوان جزئی از هستی معرفی می‌شود؛ اما جزئی که کاملترین است و مبدأ برای تمام هستی است³³ و میان او سایر موجودات - که معلول او هستند - نوعی بینونت عزلی مشاهده می‌شود. بنابراین در فلسفه‌ی الهی اسلامی، تصویر خدا به عنوان جزئی از هستی، جای خود را به خدایی که عین هستی است و احاطه‌ی قیومی بر همه چیز دارد و موجودات دیگر چیزی جز شؤون و تجلیات او نیستند، می‌دهد. با ارائه‌ی چنین ملاکی از جانب علامه برای معرفی فلسفه‌ی الهی اسلامی، معلوم می‌شود که در جهان اسلام، مکاتبی چون مشاء و اشراق نیز - اگر چه الهی هستند - اما اسلامی نیستند.

²⁹. همان، 188

³⁰. همان

³¹. همان، 185

³². طباطبائی، رساله التوحید، 27

³³. ابن‌سینا، رسائل، 249؛ محقق دوانی، الرسائل المختارة، 44

علامه فلسفه‌ی الهی اسلامی را مرحله‌ی «کمال فلسفه» می‌داند و می‌نویسد: «ما تردیدی نداریم در این که هر پژوهشگر با انصاف که روش تحقیق را بداند و شیوه‌ی ورود و خروج را بشناسد، چون به تحقیق معارف اسلامی بپردازد، بدون درنگ اعتراف خواهد کرد که اسلام دامنه‌ی بحث را در مورد موجودات خارجی آن چنان توسعه داده که هیچ موجودی را در جهان هستی فروگذار نکرده و نقطه‌ی ابهامی در ذات و صفات و افعال آنها باقی نگذاشته است که از جمله‌ی آنها «انسان» است که تمام شئون آن را بیان کرده و آن را به جهان ماوراء طبیعت مربوط ساخته است.³⁴»

همان‌گونه که با اثبات وجود خدا به عنوان موجود کامل و مبدأ هستی، همه‌ی مسائل فلسفه - که قبلاً اثبات شده بود - رنگ دیگری به خود می‌گیرد و روحی در کالبد آن‌ها دمیده می‌شود و از پراکندگی به وحدت می‌رسند، با اثبات توحید اطلاقی نیز مسائل فلسفه‌ی الهی رنگ دیگری و معنای دیگری - عمیق‌تر از قبل - می‌یابد. 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 اینکه در قبول یا رد آنها تفاوتی حاصل شود - به عمق بیشتری دلالت خواهند کرد. به عبارت دیگر، رابطه‌ی استکمال متقابلی میان مسائل فلسفه و شناخت حق تعالی وجود دارد.

بعد از اینکه علامه فلسفه را به فطرت بشر مرتبط دانست و آن را به الهی و غیر الهی و الهی را به الهی اسلامی و غیر آن تقسیم کرد، مدعی می‌شود که حقیقت دین هم از حقیقت فلسفه جدا نیست. زیرا همان‌طور 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 می‌گیرد، دین هم سخن از وجود حقیقی و وجود موهوم می‌کند و عمل مطابق با شناخت درست را توصیه می‌نماید. اینکه بُتی به عنوان خدا وجود ندارد و اینکه شهوت و غضب به عنوان خدا موجود نیستند و خدای واحد قهار موجود است 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 یکی است و آن عبارت است از شناخت حقیقت و عمل مطابق با آن.³⁵

البته علامه تصریح می‌کند که زبان دین و فلسفه از یکدیگر متمایز است. و سر این تمایز آن است که زبان دین مطابق و مناسب با فهم توده‌ی مردم است و بعد به سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تمسک می‌کند که فرمود «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»³⁶ ترجمه: ما انبیاء مأموریم که با مردم به اندازه‌ی فهم و عقل آنها سخن بگوییم. ایشان حتی دین و فلسفه را در تبیین حقایق متمایز نمی‌داند. یعنی شیوه‌ی دین را کاملاً برهانی و روشن می‌بیند و می‌گوید:

«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 محدوده‌ی استعداد و درک آنها سخن می‌گفتند ... قرآن کریم گواه

³⁴. طباطبائی، مجموعه رسائل، ج 1، 191

³⁵. همان، 186 و 187

³⁶. همان، 187

زنده‌ی گفتار 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.³⁷

البته علامه اشاره نمی‌کند که 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.³⁸ در حالی که قرآن - اگر چه مملو از دلیل و استدلال است - اما متناسب به فهم‌های مختلف، ادله‌ی مختلفی اقامه می‌کند و همه‌ی ادله‌ی قرآنی لزوماً برهانی که در فلسفه کاربرد دارد، نیست.

علامه با تمایز میان قاضی حقوقی و قاضی علمی می‌گوید: قاضی علمی با دشواری بیشتری مواجه است؛ زیرا قاضی علمی خصوصاً در مسائل فلسفی از یک طرف حواس، او را به سوی جزئیات می‌کشاند و از توجه به کلیات و مجردات منحرف می‌کند و از سوی دیگر چون مسائل فلسفی منحصرراً به وسیله‌ی احساس‌های درونی شناخته می‌شوند، هوا و هوس با فراخواندن انسان به پیروی از خود، مانع رسیدن او به حق و حقیقت می‌شود. بنابراین، تنها کسانی می‌توانند به این معارف حقیقی برسند که هم پرده‌های ماده را از هم دریده باشند و هم زنجیرهای هوا و هوس را در هم شکسته باشند.³⁹ بنابراین، رسیدن به فلسفه‌ی الهی اسلامی - به معنای واقعی کلمه - جز برای افراد نادری ممکن نخواهد بود و با صرف تعقل و اندیشه قابل وصول نیست. ایشان علی بن ابیطالب - علیه الصلوة والسلام - را نمونه‌ی کامل و مثل اعلی و آینه‌ی تمام نمای فلسفه‌ی الهی اسلامی می‌داند که به همه‌ی صفات برجسته‌ی انسانی، آراسته و از تمام صفات نکوهیده، پیراسته و در زندگی جز حق و حقیقت، هدفی نداشته است.⁴⁰

همان‌طور که برای رسیدن به فلسفه‌ی الهی اسلامی، صرف تعقل و اندیشیدن کفایت نمی‌کند؛ بلکه تهذیب نفس و تطهیر آن از رذایل و نیز آراستن آن به فضایل ضرورت دارد، وصول به فلسفه‌ی الهی اسلامی اقتضای اخلاقی دارد که با اخلاق نشأت‌گرفته از فلسفه یا فلسفه‌ی الهی کاملاً متفاوت است. توضیح آنکه علامه میان اخلاق فلسفی و اخلاق الهی و اخلاق الهی اسلامی تمایز قائل می‌شود.⁴¹ اخلاق فلسفی در حقیقت یک اخلاق سکولار است و صرفاً بر اعتدال میان قوا برای تحقق فضیلت تأکید می‌کند و توجهی به خدا ندارد؛ به طوری که شخص خدا را باور هم با استعمال اعتدالی قوا، به فضیلت متصف می‌شود. اگر کسی - صرف نظر از دیدگاهی که درباره‌ی وجود و عدم خدا دارد و نیز صرف نظر از باور او درباره‌ی صفات الهی از جمله توحید - در قوای شهویه، غضبیه و عاقله حد اعتدال را رعایت نماید، به فضایل سه‌گانه یعنی عفت، شجاعت و حکمت متصف می‌شود و از اتصاف به این صفات، صفت جدیدی در او شکل می‌گیرد که عدالت خوانده می‌شود.⁴² این دیدگاه اخلاقی، که غایت آن امور نیکو و صالح دنیوی است و مبتنی بر آرای محموده می‌باشد،

³⁷. همان، 187 و 188

³⁸. طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، 6

³⁹. طباطبائی، مجموعه رسائل، ج 1، 194 و 195

⁴⁰. همان، 195

⁴¹. جمشیدی مهر و رحمتی، «اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبائی؛ بازخوانی مبانی و آثار تربیتی»، 180

⁴². ابن‌سینا، المباحثات، 189 و 190 - شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج 1، 88

دیدگاهی است برخاسته از فلسفه یونانی که در جهان اسلام هم باورمندان سرشناسی داشت. چنین مسلکی در قرآن مورد توجه قرار نگرفته و اساساً بدان دعوت نکرده است.⁴³

در اخلاق الهی، که علامه آن را «اخلاق انبیاء» می‌نامد 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 رذایل اخلاقی پرهیز می‌کند و بعد از تخلیه خود از رذایل برای تحلیلی به فضایل تلاش می‌کند. در این گونه‌ی اخلاقی، اگر چه خدا وجود دارد و لحاظ می‌شود، اما غیر او هم هستند و آنها هم دیده می‌شوند و چون پای غیر به میان می‌آید، زمینه‌ی آلوده شدن به رذایل 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 انسان را توصیه می‌کند که از رذایل پرهیزد و از طرق مختلف خود را تطهیر نماید و در مقابل به اخلاق نیکو بپردازد.⁴⁴

علامه قسم سوم از اخلاق را نام می‌برد که اگر چه قسمی از اخلاق الهی است اما یک فصل ممیز در آن وجود دارد. این اخلاق مبتنی بر توحید اطلاق می‌شوند. وقتی شخص موحد تنها خدا را می‌بیند و باورش این است که غیر از خداوند موجود مستقلی وجود ندارد و هر چه هست، تجلی و تشان او است، آنگاه برای کسی غیر از خداوند جایگاهی قائل نمی‌شود و در نتیجه اساس همه‌ی رذایل برداشته می‌شود و جایی برای رذیلت نمی‌ماند تا موحد بیم آن داشته باشد که بدان آلوده گردد. در اخلاق توحیدی چون غیری وجود ندارد، بنابراین کبر و حسد و مانند آن بی‌معنا خواهد شد. در این اخلاق چون برای دشمن شأنی قائل نمی‌شود، رقیبی به نام ترس معنا نخواهد یافت.⁴⁵

بنابراین، همان‌طور که با اثبات خداوند در فلسفه‌ی الهی، سایر مسائل دچار تحول می‌شوند و نیز همان‌طور که با اثبات توحید اطلاق، مسائل سابق، عمق قابل توجهی پیدا می‌کنند، در حیطه‌ی اخلاق هم با نبل به توحید اطلاق، اخلاق انسان عمق دیگری پیدا می‌کند که با اخلاق فلسفی و اخلاق فلسفه‌ی الهی تمایز چشمگیری دارد. از مباحثی که علامه‌ی طباطبایی در باب فلسفه مطرح کردند، نکاتی قابل استنباط است:

اول) مهمترین تصور در میان تصورات فلسفی، تصور خداوند است. آنچه که فارق فلسفه‌ی الهی از فلسفه است، این است که در فلسفه، خدا اثبات نمی‌شود یا به تعبیر بهتر، خدا لحاظ نمی‌شود، در حالی که در فلسفه‌ی الهی اولاً خدا لحاظ می‌شود و ثانیاً وجود خداوند اثبات می‌شود. از طرف دیگر، فارق میان فلسفه‌ی الهی و فلسفه‌ی الهی اسلامی نیز تصور خدا است. اگر چه در هر دو، وجود خدا به عنوان یک حقیقت خارجی، پذیرفته می‌شود، اما خدا در فلسفه‌ی الهی، یک موجود کامل است که منشأ تمام هستی است و خدایی در مقابل او فرض نمی‌شود، اما در فلسفه‌ی الهی اسلامی

⁴³ . طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 1، 355

⁴⁴ . همان، ج 1، 356 - 358

⁴⁵ . همان، 359

خداوند موجودی است که تمام هستی و هستی تمام است و اساساً وجودی غیر از او قابل تصور نیست و سایر آنچه که در فلسفه‌های دیگر، وجود یا موجود می‌خوانند، تجلیات آن وجود یگانه هستند.

دوم) تمام مسائل علمی - علم به معنای عام که ادراکات بشر امی را هم در برمی‌گیرد - دایره مدار وجود است. به عبارت دیگر، تمام مسائل علمی، از وجود سخن می‌گویند، یعنی در هر مسئله‌ای یا سخن از وجود شیء است و یا سخن از وجود شیء لشیء.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت دیدگاه دو اندیشمند معاصر یعنی محمد اقبال لاهوری و علامه سید محمد حسین طباطبایی بود که میان این دو دیدگاه تفاوت‌های بسیاری دیده می‌شود و شاید به زحمت بتوان نقطه اشتراکی میان آنها پیدا کرد. اولین اختلاف این است که دیدگاه اقبال در غایت ابهام و در مواردی بخش‌هایی از آن با یکدیگر ناسازگار و متعارض است. دیدگاه‌های او در این مسئله اصلاً روشن نیست و آنچه که از پراکنده‌گویی‌های او برداشت شد، باطل و مردود است. شاید بخشی از این تعارض به تغییر مسلک او برگردد. زمانی که اقبال جوان در اروپا فلسفه می‌خواند و رساله‌ی دکترای خود را می‌نوشت، در باب رابطه‌ی فلسفه و دین به نحوی سخن گفته و بعد از بازگشت از اروپا و سرخوردگی از فرهنگ فرنگ رابطه‌ی میان آنها را انکار کرد و حتی - به نقل از برخی اقبال‌شناسان مانند سید غلامرضا سعیدی که قبلاً اشاره شده - از فلسفه متنفر و به جانب دین گرایش پیدا کرد. نقطه‌ی مقابل ایشان علامه طباطبایی است که به وضوح و صراحت تمام مسلک خویش را در این باره تبیین کرده است. آنچه که در این پژوهش رأی مختار است همان دیدگاه علامه طباطبایی است. مطابق با این دیدگاه - برخلاف ادعای بدون دلیل اقبال - علوم طبیعی بر فلسفه و مسیر تحول آن تأثیر چندانی ندارد و بلکه بالعکس این فلسفه است که بر علوم طبیعی اثرگذار است. البته این اثرگذاری به منزله‌ی روح است برای تن و کالبد. به عبارت دیگر، فلسفه در مسیر پژوهش علوم طبیعی دخالتی ندارد؛ بلکه آن را به خالق وابسته می‌داند. یعنی فلسفه - اگر فلسفه‌ی الهی باشد - روح جهان طبیعت را که موضوع علوم تجربی است، در کالبد آن می‌دمد. حاصل آنکه فلسفه‌ی حق اساساً جدای از دین نیست تا نیاز باشد که رابطه‌ی میان آنها ترسیم شود.

فهرست منابع و مآخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار، 1400.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. تقدیم و تحقیق از محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، 1371.
- انجینیر، اصغرعلی. «اقبال و بازسازی فکر دینی در اسلام؛ یک ارزیابی انتقادی». مترجم سیدامیر موسوی زاهد، مجله دانشمند اجتماعی (Social Scientist)، ج 8، شماره 8 (1980): 63-52.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود. شرح العقائد النسفیة. به تحقیق حجازی سقا، قاهره: مكتبة الکلیات الأزهریة، 1407.
- جمشیدی مهر، فردین و رحمتی، سیدمهدی. «اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی؛ بازخوانی مبانی و آثار تربیتی». مجله جستارهایی در فلسفه و کلام، سال 55، شماره 1، شماره پیاپی 110 (1402): 190-173.
- خسروشاهی، سیدهادی. ترجمه و توضیح کتاب فلسفه نهضت حسینی. اثر ابوالاعلی مودودی، قم: کلبه‌ی شروق، 1391.
- سعیدی، سیدغلامرضا. مفخر شرق سیدجمال‌الدین اسدآبادی. به کوشش و مقدمه سیدهادی خسروشاهی، تهران: انتشارات کلبه‌ی شروق - سماط، 1422.
- شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح هادی کوبی و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1375.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. رسالة التوحید. محقق صباح ربیعی، قم: نشر باقیات، 1428.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. مجموعه رسائل. گردآورنده هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، 1387.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، 1417.

- طباطبائی، سید محمد حسین. نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، مؤسسة النّشر الإسلامي، 1416.
- کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه (از بنتام تا راسل). ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1393.
- لاهوری، محمد اقبال. سیر فلسفه در ایران. ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1387.
- محقق دوانی، جلال‌الدین محمد. الرسائل المختارة. اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین، بی‌تا.
- مطهری، مرتضی. آشنایی با قرآن کریم. تهران: انتشارات صدرا، 1396.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا، 1390.
- ملکیان، مصطفی. تاریخ فلسفه غرب. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1377.
- ملکیان، مصطفی. درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی: گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه. به کوشش ابراهیم علی‌پور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1391.
- واعظی، احمد. «مقاله علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی». مجله روش‌شناسی علوم انسانی، سال 14، شماره 54 (1387): 23-9.
- یزدی، ملا عبدالله بن حسین. الحاشیة علی تهذیب المنطق للفتازانی. قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النّشر الإسلامي، 1412.