

تحلیل، نقد و بررسی آراء ناظر به «اسلامیت» فلسفه اسلامی

منصور ایمانپور*

چکیده

یکی از پرسشهایی که امروزه در باب فلسفه اسلامی مطرح میشود، این است که منظور از فلسفه اسلامی چیست؟ و چرا این فلسفه، در مقام واقع، بعنوان و وصف «اسلامی» متّصف گشته است؟ در پاسخ به این پرسش، آراء مختلف و متضادی بیان شده است: برخی این فلسفه را اساساً همان فلسفه یونانی دانسته و افزودن وصف عربی و اسلامی به آن را امری بیوجه دانسته‌اند. برخی دیگر، این فلسفه را بجهت جانبداری از باورهای اسلامی، به الهیات و کلام اسلامی تقلیل و تحویل داده‌اند. لکن محققان و صاحب‌نظران زیادی هم هستند که به واقعیت و تحقق این فلسفه و اسلامیت آن معتقدند. این محققان به دو دسته بزرگ تقسیم میشوند: برخی عنوان «اسلامی» را امری صوری و ظاهری قلمداد کرده و رشد و گسترش این فلسفه در سرزمین اسلامی و بدست فیلسوفان مسلمان و تحت لوای حکومت اسلامی را علل نامگذاری آن به «فلسفه اسلامی» دانسته‌اند. دسته‌ی دیگر، وصف مذکور را ناظر و معطوف به محتوای این فلسفه دانسته و دیدگاههای متفاوتی در این زمینه ارائه کرده‌اند. برخی از این بزرگان

۹

* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ man3ima@yahoo.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۸



شان چهارم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۳
صفحات ۹-۳۴

بر این باورند که چون بعضی از مسائل این فلسفه، مأخوذ از تعالیم اسلامی است و برخی از آن نیز در خدمت اثبات بعضی از تعالیم دین اسلام است، از اینرو این فلسفه به صفت اسلامی متصف گشته است. برخی دیگر از این محققان، باور مستدل فیلسوفان این فلسفه به وجود باری تعالی و توحید ربوبی و تشریحی را برای اسلامی (بمعنای عام) نامیدن این فلسفه، کافی میدانند و بعضی دیگر، این فلسفه را همان فلسفه نبوی و مأخوذ از کتاب و سنت معرفی میکنند.

نوشتار حاضر پس از تشریح و تحلیل دیدگاههای مذکور، به این نتیجه میرسد که فلسفه اسلامی، مولود تعامل زنده فلسفه و تفکر یونانی و ایرانی و فرهنگ تمدن اسلامی است و این فلسفه با التزام به موضوع و چارچوب و روش فکر فلسفی، از جهات مختلف، متأثر از جهانبینی و تعالیم اسلامی است و هرگونه حصرگرایی در این زمینه و تمرکز به برخی جهات، مستلزم افتادن در دام مغالطه کنه و وجه خواهد بود.

کلید واژه‌ها: فلسفه اسلامی، دین و فلسفه، علوم عقلی، اسلام

* * *

مقدمه

سخنان و آراء زیادی درباره چپستی فلسفه و منشأ و خاستگاه آن از حیث زمانی و مکانی، بیان شده است. برخی، فلسفه را مولود فکر و عقل انسان میدانند و بر این باورند که فلسفه با پیدایش نوع انسان پدید آمده و رشد نموده است^(۱) و برخی دیگر، ریشه فلسفه را آسمانی و الهی دانسته و بنیانگذار آن را هرمس (ادریس) معرفی کرده‌اند و بدین طریق، حکمت و فلسفه را جلوه‌ی از حکمت حکیم مطلق یعنی خداوند متعال دانسته‌اند^(۲) و بالأخره بعضی فلسفه را مولود حیرت آدمی و مواجهه وجودی او با پرسشهای بنیادی و سهمگین تلقی نموده‌اند.^(۳)

درباره محل تولد فلسفه و اقوام پیشتاز و مشتغل به آن نیز آراء و فرضیات مختلفی مطرح شده است^(۴)، لکن باید اعتراف کرد که گرچه آراء مطرح شده، قابل



تحقیق و بررسی علمی هستند، ولی قدر مسلم این است که براساس شواهد مسلم تاریخی و اقرار غالب فیلسوفان، یونان باستان مهد فلسفه بوده است^(۵) و کتب فیلسوفان بزرگ آن دیار، در طول تاریخ، از گزند مخالفان و حوادث تاریخی، مصون و محفوظ مانده است و بر این اساس، کتابهای تاریخ فلسفه (مانند تاریخ فلسفه تألیف کاپلستون) بطور معمول، از طالس (قرن ششم ق.م) شروع میشوند.^(۶)

فلسفه‌های یونان بویژه فلسفه افلاطون و ارسطو، با بسته شدن مدارس فلسفی آتن در سال ۵۲۹ م. بدستور سلطنتی یوستینیانوس^(۷)، با همت اهل فلسفه و پیروان افلاطون و ارسطو به سرزمینهای دیگر، یعنی ایران و اسکندریه منتقل شد.^(۸) پس از آنکه مسلمانان مجهز به تفکر قرآنی و تمدن‌ساز، در زمان خلیفه دوم، مصر و سوریه و ایران را فتح کردند و بتدریج، مواضع خود را در ممالک فتح شده، مستحکم نمودند و مقدمات و مقومات کشورداری را به اجرا درآوردند، با آشنایی تدریجی با فرهنگ و علوم رایج در آن ممالک و پی بردن به اهمیت آنها، به ترجمه تدریجی کتب موجود در زمینه‌های طب، نجوم، فلسفه و منطق پرداختند و از این طریق، کتب یونانی و ایرانی بتدریج بصورت مستقیم یا غیرمستقیم به عربی ترجمه گردید. در باب زمان دقیق شروع ترجمه و اولین مترجم و کتاب ترجمه شده، اختلاف نظر وجود دارد؛ لکن قدر مسلم آن است که اوج نهضت ترجمه، همان قرن سوم و چهارم هجری قمری بوده و «بیت الحکمه» در سال ۲۱۵ ه.ق بدستور مأمون عباسی (ف. ۲۱۸ ه.ق) تأسیس شده است.^(۹)

در این عصر دوران‌ساز، کتب مختلفی بویژه در حوزه فلسفه، توسط مترجمان زبردست ترجمه گردید و افکار و آراء موجود در آنها، وارد گفتمان فکری و فرهنگی و علمی متفکران و متکلمان و محدثان مسلمان شد. در یکسو، کسانی قرار داشتند که با تمسک به ظواهر متون دینی، مخالف سرسخت تفکرات فلسفی بودند و در سوی دیگر، متکلمانی (معتزله) بودند که با روحیه عقل‌گرایی، از فلسفه یونانی استقبال کردند و در این فضای فکری، نخستین فیلسوف جهان اسلام یعنی ابویوسف اسحاق کندی (۲۵۲-۱۸۵ ه.ق) قدم به میدان گذاشت. پس از او، در گذر ایام، فیلسوفان بزرگی همچون فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ه.ق)، ابن‌سینا (۴۲۹/۴۲۸-۳۷۰ ه.ق)، سهروردی

۱۱



(۵۸۷-۵۴۹ ه.ق)، میرداماد (ف.۱۰۴۱ ه.ق)، ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ ه.ق)، سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ه.ق) و علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱ ش) در جهان اسلام درخشیدند و در نتیجه تعامل اندیشه‌ها در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی، فلسفه عظیمی شکل گرفت. خود این فیلسوفان با عناوینی همچون «فلسفه اولی»، «حکمت الهی»، «علم اعلی»، «فلسفه الهی»، «حکمت اشراق» و «حکمت متعالیه»، از آن فلسفه و مکتب فلسفی خویش نام برده‌اند؛ لکن پس از رواج سنت تاریخ‌فلسفه‌نویسی بصورت روشمند^(۱۰) و رواج تدریجی آن سنت در میان محققان و مستشرقان، اصطلاح و عنوان جدیدی بنام «فلسفه اسلامی یا عربی» در جهان اسلام مطرح گردید^(۱۱) و این پرسش بمیان آمد که منظور از «فلسفه اسلامی» چیست؟ و صفت «اسلامی»، چه رنگ یا محتوایی به فلسفه مأخوذ از یونانیان افزوده است؟ صاحب‌نظران غربی و عربی و ایرانی، پاسخهای مختلف و پراکنده و متعارضی به پرسش مذکور داده‌اند. نوشتار حاضر بر آن است تا این نظریات را با تکیه بر استقراء، طرح و ارزیابی نموده و نظر مختار و مقبول خویش را بصورت مستند و مستدل، بر اهل فلسفه عرضه نماید.

رأی منکران فلسفه عربی - اسلامی

برخی از منکران فلسفه عربی با استناد به پیشینه تاریخی عاری از علوم عقلی اعراب و نبود علوم و فنون قابل توجه در میان آنان و با تکیه بر عامل نژادی، بر این باورند که آنچه در میان اعراب و مسلمانان تحت عنوان فلسفه، مشهور و رایج است، چیزی جز ترویج و تکرار فلسفه یونانی در قالب زبان عربی نیست. طرفداران این مدعا معتقدند که اولاً، تاریخ عرب با هرگونه تفکر و علوم و فنون روشمند، بیگانه است. ثانیاً، روح و نژاد سامی با تفکر و خردورزی نظام‌مند و رویکرد جامع و کل‌نگر ناسازگار است. ثالثاً، دین اسلام نیز نه تنها بیاری علم و فلسفه برنخاسته، بلکه راه هرگونه خردورزی فلسفی را مسدود نموده است.^(۱۲) بنابراین، چنین فرهنگ و سرزمینی با چنین قوم و نژادی، شایسته داشتن تفکر و فلسفه‌یی مستقل نیست. ارنست رنان فرانسوی (۱۸۹۲-۱۸۲۳ م) در این زمینه مینویسد: «شایسته نیست که از نژاد سامی، انتظار تحقیقاتی در فلسفه داشته باشیم... و فلسفه موجود در نزد آنها،

۱۲



چیزی جز اسقراض خارجی صرف نمیباشد».^(۱۳) «تمام فلسفه موجود در شرق سامی و قرون وسطی مدیون یونان است».^(۱۴) هموطن او یعنی لئون گوتیه در قرن نوزدهم میلادی در اینباره میگوید:

در همه مظاهر فعالیت انسانی از پستترین آنها مثل آشپزی و آرایشگری تا برترین آنها مثل نظامهای سیاسی و اجتماعی، عنصر آریایی از یک جهت و عنصر سامی - در خاصترین آن یعنی عرب - از جهت دیگر، از دو گرایش اساسی کاملاً متقابل و متضاد پرده برمیدارند. پس روح سامی نه تنها متشابهات بلکه اضداد را جمع میکند، بدون اینکه بین آنها ارتباطی برقرار کند و تنها از یکی به آن دیگری میپرد. اما روح آریایی درصدد است بین اجزاء با چند واسطه مترتب به هم، چنان ارتباطی برقرار کند که انتقال و پرش او احساس نمیشود... پس روح سامی، روح از هم دور کردن و تفریق است، ولی روح آریایی، روح نزدیک نمودن و تلفیق است.^(۱۵)

در نقد نظر یادشده - که نفی فلسفه اسلامی هم در آن منطوی است - سخنان و مطالب مختلف در کتب تاریخ فلسفه اسلامی گفته شده است^(۱۶) و ما در اینجا تنها به ذکر سه نکته از آنها اکتفا میکنیم: اولاً، این مدعا، بجای تمسک به استدلال و دلیل (تدلیل و تبیین) تنها به ذکر علت بسنده کرده است بدون اینکه خود آن علت، امری موجه و اثبات شده باشد. هرکسی میتواند مخالف فکری خود را با تمسک به عوامل نژادی و ژنتیکی و غیره مورد هجوم قرار دهد؛ لکن عالم تحقیق، به چنین رویه نامبارکی، روی خوش نشان نمیدهد. ثانیاً، گویندگان این مدعا، تاریخ اعراب را به همان دوره قبل از بعثت پیامبر بزرگ اسلام(ص) منحصر نموده‌اند و ویژگیهای آن دوره جاهلیت را ملاک داوری خود قرار داده‌اند و از فرهنگ و تمدن عظیم مسلمانان به برکت قرآن و اسلام و بطور کلی از تمدن اعراب پس از اسلام غافل مانده‌اند. ثالثاً، به رویکرد عقلانی قرآن کریم و تأکیدهای فراوان آن به تفکر و تعقل توجهی نکرده‌اند. یکی از مفسران قرآن کریم درباره دیدگاه قرآن نسبت به تفکر میگوید: «دعوت قرآن به فکر صحیح و ترویج طریق علم، یک امر مسلم و غیرقابل تردید است».^(۱۷) بنابراین، گرچه ما عنوان «فلسفه عربی» را

۱۳



منصور ایمانپور؛ تحلیل، نقد و بررسی آراء ناظر به «اسلامیت» فلسفه اسلامی

شان چهارم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۳
صفحات ۹-۳۴

برای فلسفه موجود در میان مسلمانان، مناسب نمیدانیم و با ادله و شواهدی، چنین نامگذاری را غیر موجه میدانیم؛ لکن مدعا و استدلال منکرین «فلسفه عربی» را نیز امری مطرود قلمداد میکنیم.

دیدگاه قائلان به فلسفه عربی

در مقابل نظریه فوق، برخی از مستشرقان و محققان عربی با تکیه بر عربی بودن زبان رسمی فلسفه موجود در میان مسلمانان و با استناد به نقش برجسته حکومتها و نژاد عرب در سازماندهی نیروها و جریانهای مختلف در مسیر ترجمه و ترویج فلسفه مقتبس از یونانیان و ایرانیان، براین باورند که مناسبترین اصطلاح برای بیان این فلسفه، همان «فلسفه عربی» است. برخی از این محققان با اشاره به نقش اقوام و ملل مختلف در شکل‌گیری این فلسفه زیر لوای اسلام، روح اسلام و عنصر عربیت را همگام و هماهنگ دانسته^(۱۸) و بدون توجه به واقعیت‌های تاریخی، پا را فراتر گذاشته و چنین گفته‌اند:

ان الاسلام نفسه وليد العبقريّة العربيّة و يدين بأعظم منجزاته للعبقريّة العربيّة.^(۱۹)

جمیل صلیبا - از طرفداران این نظریه - میگوید:

اسلام برغم آن همه عناصر غیرعربی که در قلمرو آن قرار گرفته‌اند، اثری از آثار نبوغ عربی است. اینکه اکثر فلاسفه از ریشه غیرعربی هستند، جای انکار نیست. آن چیزی که من بکلی منکر آن هستم، این سخن است که فلسفه‌یی که به فلسفه اسلامی شهرت یافته، منسوب به نژاد عرب نیست. ما از فلسفه عربی سخن میگوییم، همانگونه که از دین عربی میگوییم.^(۲۰)

ماجد فخری نیز با تأیید نقش سریانیان و ایرانیان و عربها و ترکها در شکل‌گیری این فلسفه میگوید:

عنصر عربی این جریان فکری بقدری غالب است که سزاوار است آن را فلسفه عربی بنامیم. وسیله‌یی که نویسندگان ساکن در سرزمینهایی به دوری

خراسان تا اندلس، از قرن دوم تا یازدهم برای بیان اندیشه‌های خود اختیار کردند، زبان عربی بود. عنصر نژادی هم که نیروی انجام‌دهنده این کوشش چند قومی را فراهم آورد و دست‌کم، در مراحل نخستین آن، شکل و جهت‌ش را تعیین کرد، عنصر نژادی عرب بود.^(۲۱)

گرچه نامگذاری مذکور به یک بحث لغوی و لفظی مربوط است و قائلان به آن مدعا نیز بدون تعمق در محتوای این فلسفه و مقایسه آن با فلسفه‌های یونانی و تنها با تمسک به عنصر عربیت و زبان عربی به چنین رأیی روی آورده‌اند، لکن از آنجا که در پشت سر این نامگذاری، انگیزه‌های جدی فرهنگی و سیاسی و تاریخی نهفته است، از اینرو نقد عالمانه و محققانه این دیدگاه، امری واجب و اجتناب‌ناپذیر است. نگاه اجمالی به شرح زندگی فیلسوفان اسلامی از کندی تا علامه طباطبایی و محل ترویج و استقرار این فلسفه، از ایران تا اندلس و ذهن و زبان بانیان مکاتب مختلف این فلسفه از قبیل حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، آشکارا نشان می‌دهد که اولاً بتعبیر هانری کربن «عنوان عرب نه با مفهوم دینی اسلام مطابقت دارد و نه با حدود جهان اسلامی منطبق است. اقوام عرب یا ملت‌هایی که عربی شده‌اند، در مجموعه جهان اسلام اقلیتی بیش نیستند».^(۲۲)

دریغاً که این تعریف فقه‌اللغوی از زبان تعریف جامع و مانع نیست و بر موضوع آن دلالت ندارد و بر طبق آن، متفکران ایرانی مثل ناصر خسرو، افضل‌الدین کاشانی، ابن‌سینا و سهروردی و میرداماد و حاجی سبزواری و معاصرین را چگونه باید طبقه‌بندی کرد.^(۲۳)

بعلاوه، خود محققان عربی در نقد سخن منکرین وجود فلسفه عربی، تمسک به عامل نژادی را سخنی غیرعلمی و ارتجاعی دانسته‌اند؛ حال چگونه برخی از آنها، خود به عامل نژادگرایی تکیه کرده و فلسفه اسلامی را مولود اندیشه نژاد عرب میدانند.^(۲۴) نکته قابل تأمل دیگر در سخنان برخی از محققان عرب، افراط در تکریم عنصر نژادی و مبتنی کردن دین اسلام بر نبوغ عربی است. در حالی که اولاً، مطالعه و ملاحظه تاریخ عرب پیش از اسلام و پس از اسلام، ناقض این مدعاست. ثانیاً، اسلام، مولود وحی الهی بر

۱۵



منصور ایمانپور؛ تحلیل، نقد و بررسی آراء ناظر به «اسلامیت» فلسفه اسلامی

شان چهارم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۳
صفحات ۹-۳۴

قلب پاک پیامبر(ص) جهت هدایت مردم است نه معلول نبوغ عربی.

نفی اسلامیت فلسفه به بهانه تقابل دین و فلسفه

افرادی در غرب و شرق، حوزه دین و حوزه فلسفه را دو قلمرو جدا و بی‌ارتباط دانسته و پیوند این دو حوزه را، امری ناممکن قلمداد میکنند. نگاه به تاریخ پرفراز و نشیب فلسفه نشان میدهد که فلسفه به هر سرزمین مزین به دینی، وارد شده است، ابتدا با واکنش تند برخی از متدینان و اهل ایمان مواجه شده و در مواردی، رقیب و معاند دین معرفی گشته و کتابها و مقالات فراوانی در رد آن، تدوین و عرضه شده است. از سوی دیگر، اهل فلسفه با تلاش فکری خستگی ناپذیر و با تمسک به متون دینی، به دفاع از فلسفه و تعقل برخاسته‌اند. لکن با وجود همه این تلاشها، آتش مخالفت همچنان خاموش نگشته است.

اتین ژیلسون درباره قائلان به تباین دین و فلسفه مینویسد:

در بین قائلین به این قول، کسانی در ردیف اول جای دارند که آنان را میتوان از جمله اصحاب اصالت عقل بشمار آورد ... اینان میگویند که بین دین و فلسفه اختلاف بالذات وجود دارد و همین اختلاف اساسی باعث آن میشود که بعداً هرگونه معاضدت در میان آن دو امکان‌ناپذیر باشد. همه اینها در باب ماهیت دین وحدت نظر ندارند، اما در باب تصدیق این قول متفقند که دین عقلی نیست و عقل نمیتواند از مقوله دین باشد.^(۲۵)

با پیدایش رویکرد «ایمانگروی» در عصر جدید (در جهان غرب) توسط کسانی همچون «کی‌یرکگارد» و «ویتگنشتاین»، هرگونه تعقل و خردورزی و توسل به استدلال در حوزه دین، امری بی‌وجه و مضر و نابودکننده ایمان تلقی شد^(۲۶)، بعنوان مثال

کی‌یرکگارد استدلال میکند کسی که سعی دارد تا ایمان دینی خود را بر اسناد و مدارک عینی یا تعقل مبتنی سازد اساساً بر خطاست. این کار هم بیهوده است (نتیجه‌بخش نخواهد بود) و هم امری نامطلوب است (شخص را باز میدارد از اینکه به وظیفه اصلی که افزایش ایمان است، عمل کند).^(۲۷)



در جهان اسلام نیز فلسفه در بدو ورود و در طول حیاتش با مخالفت ظاهرگرایان و اخباریون و برخی عالمان مواجه شد؛ بطوری که فیلسوفان مسلمان در طول تاریخ با انواع هجمه‌ها و طعنه‌ها و تکفیرها^(۲۸) و تحقیرها مواجه بودند؛ برخی از فرط و شدت غبار زمانه، راه عزلت در پیش گرفتند^(۲۹) و بعضی، با تبعید و ترک بلاد روبرو شدند و برخی، «شیخ مقتول» لقب گرفتند.^(۳۰)

حصول مشترک رویکرد فوق، این بود که فلسفه، امری مطرود و مورد نفرت است و در غیر اینصورت نیز، هیچ مناسبت و سنخیت و تطابقی با دین و ایمان ندارد و عناوینی همچون «فلسفه دینی»، «فلسفه مسیحی» یا «فلسفه اسلامی»، امری ناموجه و تناقض‌آمیز است!

گرچه دیدگاه مذکور، اختلاف بنیادی با دیدگاه موافقان فلسفه دینی و اسلامی دارد و تحقیق در این زمینه، نیازمند بحثی طولانی و جداگانه است، اما با عنایت به آیینۀ تاریخ فلسفه اسلامی و واقعیت‌های منعکس در آن، میتوان گفت در جهان اسلام، فیلسوفان اسلامی با صبر و تحمل مثال‌زدنی و با فکر و تأمل ستودنی، از طریق تألیف کتب و تربیت شاگرد، به دفاع روشمند از فکر فلسفی پرداختند^(۳۱) و با تمسک به آیات و روایات تأییدکننده تفکر و تعقل و تدبر اعلام کردند که «اسلام دین تعقل است»^(۳۲) و حقیقت دین با فلسفه و تعقل منافاتی ندارد.

دیدگاه قائلان به تحویل فلسفه اسلامی به الهیات اسلامی

بدون شک یکی از دغدغه‌های اصلی از بدو ورود فلسفه به جهان اسلام، مسئله رابطه آن با دین و آموزه‌های دینی بوده است. برخی نه تنها، تعلیم فلسفی را با آموزه‌های دینی ناسازگار نیافتند، بلکه آن دو را همسو و تأییدکننده همدیگر دانستند.^(۳۳) ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ هـ.ق) - شارح پرآوازه آثار ارسطو - براین باور بود که حقیقت نهفته در تعلیم دینی و حقیقت موجود در یافته‌های فلسفی، تعارضی با همدیگر ندارند؛ لکن دین، دارای ظاهر و باطن است و تنها با تأویل و عبور از ظاهر به باطن، میتوان به حقیقت آن دست یافت و این فیلسوفان هستند که بعنوان «راسخان در علم»، دارای اهلیت ورود به حوزه تأویل و دستیابی به حقیقت دین میباشند.^(۳۴)



بطور کلی، فیلسوفان جهان اسلام، عقل و دین و یافته‌های فلسفی و تعالیم دینی را مطابق همدیگر دانسته و شریفترین بخش فلسفه و هدف والای آن را اثبات وجود خدا معرفی کرده‌اند^(۳۵) و با صراحت اعلام نموده‌اند که «وای بر فلسفه‌یی باد که با قوانین شریعت حقه مطابق نباشد»^(۳۶) و در موارد زیادی، با تکیه بر یافته‌های فلسفی، به تفسیر و توجیه و تدلیل آموزه‌های دینی پرداخته‌اند. سخن برخی از اهل نظر این است که اگر چنین باشد، فلسفه اسلامی، چیزی جز الهیات و کلام اسلامی نخواهد بود.

اگر منظور فلسفه‌یی است که در خدمت دفاع از معتقدات دینی و مذهبی مسلمانان است، کمتر چیزی که میتوان گفت این است که چنین فلسفه‌یی همان کلام اسلامی یا دست‌کم بخش عقلی کلام اسلامی است نه چیزی جداگانه.^(۳۷)

پس:

فیلسوفان به اصطلاح اسلامی در اتخاذ مواضع و آرائشان و در رد و قبول و نفی و اثبات آراء و نظریات دیگران پاس قرآن و روایات را میداشته‌اند و حرفی نمیزده‌اند که با قرآن و روایات ناسازگار باشد. خوب اگر این است پس باید بگوییم که ما تئولوژی اسلامی داریم، الهیات اسلامی داریم نه فلسفه اسلامی... ما در تاریخ فرهنگ اسلامی، تئولوژی و الهیات اسلامی داشته‌ایم. کسانی که به فیلسوف اسلامی شهره شده‌اند همه، عالمان الهیات اسلامی بوده‌اند نه فیلسوف... فیلسوف به معنای حقیقی و دقیق کلمه، کسی است که سیر فکری و عقلانیش واقعاً آزاد باشد. به این معنا که فقط پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد. سیر آزاد عقلانیش به هر نتیجه‌یی برسد به همان نتیجه واقعاً ملتزم باشد.^(۳۸)

۱۸

گرچه در بخش مربوط به تحلیل نظریه مختار، در اینباب بیشتر سخن خواهیم گفت، لکن بطور اجمال، در نقد مدعی فوق میتوان گفت که اولاً، بخشی از فلسفه محقق و موجود در میان مسلمانان، از اساس، ارتباط قابل ملاحظه‌یی با مباحث و اعتقادات اسلامی ندارد (مانند برخی از مباحث امور عامه) و فیلسوفان در پرداختن به آنها، دغدغه‌یی بنام حفاظت از



دین در ذهن خود نداشتند. ثانیاً، فلسفه براساس تعریف رایج در بستر تاریخی، عبارت است از بحث از عوارض ذاتی وجود به روش برهانی با هدف شناخت حقیقت. بنابراین، فیلسوف بدنبال حقیقت و در مقابل آن خاضع است؛ خواه، آن حقیقت، در سخنان افلاطون و ارسطو نهفته باشد و خواه در کلام خدا و رسول خدا منطوقی باشد. فیلسوف حق دارد با چشم خرد به منظره‌های مختلف بنگرد و هر کجا گنجی یافت، به حکم خرد و با محک برهان برگزیند و هر کجا، حقی دید، باز به حکم خرد و با موازین فلسفی از آن دفاع نماید. فلسفه، علمی منزعل و بی‌ارتباط با معارف و علوم دیگر نیست، بلکه تعاملی سازنده با آنها دارد. آنچه برای فلسفه، مهم است و از آن چشمپوشی نمیکند، تبعیت از برهان است. بنظر میرسد که فیلسوفان اسلامی - حتی اشراقی و صدرایی (با لحاظ تمایزشان) - به این امر ملتزم بوده‌اند و نگاه اجمالی به کتاب *الهیات شفا و نهایة الحکمة* تصدیق‌کننده این مدعاست. حکیم اشراقی نیز گرچه یافته‌های شهودی را اصل و مبنا میداند^(۳۹)، لکن مشهودات عرفانی و اشراقات الهی را به مقام کشف و گردآوری مربوط دانسته و به قلمرو فلسفه با چیزی جز برهان وارد نمیشود. بنابراین، فیلسوفان اسلامی نیز در مقام ادعا و واقع، تابع ضوابط تفلسف و منطقی تفکر هستند و اگر هم برخی از آنان در مواردی، به آیات و روایات متمسک میشدند، از بهر تأیید و رفع استبعاد و دفع حساسیت بوده است. ثالثاً، آیا این منطقی و قابل دفاع است که ابن‌سینای صاحب منطوق و *الهیات شفاء* فیلسوف نباشد، لکن طالس و آناکسیمنس (در یونان باستان) و کسانی که فلسفه را به تحلیل زبانی و بررسی دغدغه‌های وجودی انسان تقلیل داده‌اند (در دنیای جدید)، عنوان فیلسوف به خود بگیرند!

دیدگاه قائلان به صورتی بودن عنوان «اسلامی» برای فلسفه

افراد و متفکرانی در غرب و شرق، عنوان «فلسفه اسلامی» را مناسبترین نام برای فلسفه موجود در دست مسلمانان میدانند. دی بور^(۴۰)، مصطفی عبدالرازق^(۴۱)، ابراهیم مدکور^(۴۲) و الیور لیمن^(۴۳) از جمله کسانی هستند که به رأی مذکور معتقدند؛ لکن در پاسخ به این پرسش که وجه یا وجوه اطلاق و اختصاص عنوان «اسلامی» برای آن فلسفه چیست و این عنوان، چه نعت و رنگی بدان میبخشد، اختلاف نظر جدی با همدیگر دارند. برخی از قائلان به فلسفه اسلامی براین باورند که این فلسفه، از اساس، مأخوذ و

۱۹



منصور ایمانپور؛ تحلیل، نقد و بررسی آراء ناظر به «اسلامیت» فلسفه اسلامی

شان چهارم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۳
صفحات ۹-۳۴

مقتبس از فلسفه یونان است و دارای موضوع، مسائل، روش و هدف و بطور کلی چارچوب مشخصی است و دین اسلام، نقش برجسته و اساسی در رد یا قبول مسائل و گسترش و تکامل محتوای آن نداشته است. بنابراین، اطلاق عنوان «اسلامی» برای این فلسفه، بدین جهت است که در جهان اسلام و تحت لوای حکومت اسلامی رشد و گسترش یافته است. عبارات یکی از قائلین به این نظر چنین است:

این اختصاص یا توصیف، هیچ دلالت بر این ندارد که فلسفه اسلامی از محتوای مثلاً قرآن و سنت اتخاذ شده است یا از منابع و روشهای اسلامی محض. این فقط نشان تاریخی است؛ یعنی آن فلسفه‌یی که در تاریخ حکومت اسلامی مطرح و مورد بحث و گفتگو قرار گرفته، یعنی فلسفه‌یی که از یونان آمده و در کشورهای اسلامی اینطور درخندگی پیدا کرده است. فلسفه اسلامی اصالتاً همان فلسفه هلنیکی است و میتوان گفت سراسر فلسفه اسلامی میراثدار هلنیک است که با تفسیرات و ترجمه‌های فارابی و ابن‌رشد یا ابن‌سینا توسعه یافته است و به زبانهای اسلامی ترجمه شده است. پس اختصاص یا توصیف صرفاً تاریخی است و هیچ اختصاص حقیقی نیست.^(۴۴)

گوینده سخنان مذکور یعنی حائری یزدی می‌افزاید که استناد فلاسفه مسلمان در مباحثشان به برخی از آیات قرآنی صرفاً بمنظور شهادت و استشهاد میباشد نه استدلال.^(۴۵) مصطفی عبدالرازق هم در این زمینه میگوید: «رأی من این است که این فلسفه مورد بحث را همانگونه که اهل آن، نامگذاری کرده‌اند، بنام «فلسفه اسلامی» بخوانیم. بدین معنی که آن در بلاد اسلام و در سایه دولت اسلامی رشد و نمو یافته است.»^(۴۶)

۲۰. برخی دیگر نیز معتقدند که این فلسفه بدین جهت، اسلامی نامیده شده است که مردانی از مسلمانان بدان پرداخته‌اند و آن را ادامه و گسترش داده‌اند. شهرستانی با بکار بردن عنوان «فلاسفه الاسلام» در اینباب مینویسد: «همه این قوم به همه افکار ارسطو ملتزم شدند و راه او را پیمودند جز مطالبی اندک که در این مطالب اندک نیز از افلاطون و پیشینیان تبعیت کردند.»^(۴۷) دی بور هم در این زمینه میگوید: «ما نمیتوانیم بگوییم بمعنای واقعی کلمه، فلسفه اسلامی وجود دارد، اما در اسلام مردان فراوانی بودند که

نتوانستند خود را از تفلسف کنار بکشند».^(۴۸) پس «این فلسفه اسلامی است نه بدینمعنا که صرفاً از کتاب و سنت اخذ و اقتباس شده باشد، بلکه بدانمعنا که فیلسوفان ما مسلمان بوده‌اند و کتاب و سنت را حامل تعقل و تدبر میدانسته‌اند».^(۴۹)

دیدگاه قائلان به ناظر بودن عنوان «اسلامی» بر محتوای این فلسفه

نظریه دیگری که در خصوص مفهوم اسلامیت فلسفه (در مقام تحقق)، مطرح شده است و از اهمیت خاصی نیز برخوردار است، بر این باور است که اسلامی نامیدن فلسفه موجود در دست مسلمانان، ناظر و معطوف به محتوای این فلسفه است. قائلان به این نظریه، نامگذاری فلسفه تحت عنوان «فلسفه اسلامی»، به بهانه مسلمان بودن غالب متولیان آن یا رشد و گسترش آن در سرزمین مسلمانان و تحت لوای حکومت اسلامی را امری عارضی و ناکافی قلمداد کرده^(۵۰) و اسلامیت این فلسفه را ناظر به متن و محتوای آن دانسته‌اند. قائلین به این رویکرد، رأی واحد و یکدستی در باب نحوه و میزان ارتباط و تعامل اسلام و این فلسفه ندارند و هرکدام از منطری به این موضوع نگریسته‌اند:

۱. برخی (همچون استاد مصباح) براین باورند که این فلسفه به دو جهت، شایسته اِتصاف به وصف اسلامی است: جهت نخست آن است که گرچه این فلسفه، مسائل فراوانی دارد و در بخشی از آنها نیز با فلسفه‌های دیگر مشترک است، ولی برخی از عقاید و مسائل برجسته در آن، از اعتقاد به اسلام و برخی آموزه‌های آن نشئت گرفته است؛ مانند اعتقاد به وجود ملائکه و عالم غیب. وجه و جهت دیگر آن است که بخشی از مسائل و یافته‌های این فلسفه در خدمت اثبات مسائل اسلامی است و یا در جهت تحقق اهداف اسلامی بکار می‌رود؛ مانند حرکت جوهری که برای اثبات معاد جسمانی استعمال می‌شود. پس این فلسفه بجهت برخورداری از دو ویژگی، مصبوغ به صبغه اسلامی است.^(۵۱)

۲. برخی از بزرگان (آیه‌الله جوادی آملی) با تجلیل از مقام عقل برهانی و منطقی و حجت دینی و رسول باطنی دانستن آن^(۵۲)، بر این باورند که فلسفه در مقام تعریف و بصورت مطلق - که همان هستی‌شناسی و جهانبینی بطور کلی است - از هر قید و



رنگی آزاد است؛ لکن همین فلسفه در مقام تحقق و تعیین خارجی با وجود التزام کامل به شیوه برهانی خویش یعنی تکیه بر بدیهیات و اصول و نظریات اثبات شده و منتهی به بدیهیات، رنگ و محتوای خاصی به خود میگیرد. این فلسفه محقق با شیوه برهانی خویش، در مقام پاسخ به پرسش بنیادی در باب آغاز و انجام جهان و علت فاعلی و غایی آن از دو حال خارج نخواهد بود: یا به وجود مبدأ ازلی و هدف حتمی و انجام نهایی(معاد) حکم داده و اعتراف خواهد کرد و یا چنین نیست. اگر شق نخست باشد، آن فلسفه و فیلسوف، الهی خواهد بود و وصف الهی، او را از فلسفه و فیلسوف الحادی متمایز خواهد کرد.^(۵۳) حال اگر این فلسفه الهی در گامی دیگر و تلاش فکری بعدی و با التزام به قانون و میزان تفلسف، به این باور رسید که آن مبدأ ازلی، فاعل و رب جهان هستی است و نسبت به انسان و جامعه بشری علاوه بر ربوبیت تکوینی، ربوبیت تشریحی نیز دارد و این ربوبیت خویش را از راه وحی و ارسال رسل معصوم و انزال کتب، عملی و محقق میسازد و لطف و کمکی در رسیدن انسان مجهز به عقل لازم(اما ناکافی)، به مقصد میکند، در اینصورت، مصبوغ به صبغه اسلامی میشود و این فلسفه، اسلامی بمعنای عام میگردد.^(۵۴) اگر این فلسفه و فیلسوف وارد مرحله دیگر و جدیدی بشود و با چشم خرد و میزان منطق، به نبوت خاصه (نبوت پیامبر اکرم(ص)) و معجزه ویژه او یعنی قرآن حکیم اعتراف و اقرار نماید و با استناد به متن مقدس قرآن کریم به نبوت همه انبیای الهی بویژه پیامبران اولوالعزم معتقد گردد، در این صورت، این فلسفه اسلامی، اسلامی بمعنای خاص خواهد بود.^(۵۵) فیلسوف اسلامی پس از اذعان به مطالب فوق، وارد مرحله تازه و گسترده‌یی میگردد و با تأمل و تحقیق در متون اسلامی، امور عقلی را از امور تعبدی جدا میکند و امور تعبدی را با پشتوانه عقلی و با توجه به عصمت و مصونیت منبع و آورنده آن میپذیرد و در نهایت، با استفاده از این گنج بیپایان و مائده الهی، به تقویت خویش و کشف مجهولات فراوان نایل میگردد.

۲۲

فیلسوف در این مرحله، هم میتواند گفتار صریح معصوم را حد وسط برهان قطعی قرار دهد و هم در پرتو دلیل معتبر نقلی، از برخی لوازم مستور نتایج برهانها مطلع گردد و هم با مطالعه در مطالب غیبی مندرج در متون اسلامی با پرسشهای جدید مواجه شود و هم با مقایسه و ارزیابی ادله نقلی معتبر و جمعبندی آنها با ادله عقلی معتبر، شکوفا گشته و به تکامل برسد.^(۵۶)

۳. برخی دیگر از اهل حکمت، بر این باورند که اسلامیت فلسفه موجود مدیون چهار عامل است: (۱) این فلسفه در اهتمامش به برخی مسائل ویژه، مانند مبحث علم خدا، متأثر از اسلام است. (۲) مسائل جدید و بی‌سابقه‌یی همانند امتناع اعاده معدوم و امر بین الامرین در این فلسفه مطرح گردیده که اصل آنها از اسلام و معارف اسلامی اخذ شده است. (۳) در این فلسفه، یک دسته استدلالهای نو بر اثبات مسائل قدیمی عرضه شده که منشأ اصلی آنها متون اسلامی است؛ مانند برهان صدیقین و برهان تمناع بر اثبات وجود و توحید خدا. (۴) مسائلی نیز همانند قدم عالم در این فلسفه وجود داشته که به برکت دین اسلام تصحیح گردیده است.^(۵۷)

۴. برخی دیگر از متفکران اسلامی (ابراهیمی دینانی) با تأیید تأثیر اسلام در شکلگیری بعضی از مباحث مهم فلسفی، بر این نکته تأکید میکنند که:

فیلسوفان مسلمان با هرگونه سابقه فکری و فرهنگی که میتوانستند داشته باشند در افق وسیع و گسترده‌یی که آیات قرآن برابر چشم آنها گشوده بود به نظاره و تأمل پرداختند. آنچه اکنون بعنوان فلسفه اسلامی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته، نتیجه‌یی است که از این نظاره و تأمل پدید آمده است. به این نکته نیز باید توجه داشت که هیچ فیلسوفی نمیتواند بدون داشتن یک افق یا منظر به تأمل و تفکر پردازد.^(۵۸)

۵. دیدگاه دیگر و قابل توجهی که در این زمینه ارائه شده، از آن الیور لیمن است. او بر این باور است که اولاً، فلسفه اسلامی، تفکرات یونانی را در قالب زبان و اصطلاحات جدید و اسلامی و قابل فهم و منطبق با مفاهیم اسلامی عرضه کرده است.^(۵۹) ثانیاً، این فلسفه، گنجینه‌یی از مفاهیم و اندیشه‌های باارزشی است که در پرتو تعامل و پیوند دو جریان فرهنگی یونانی و اسلامی بوجود آمده است.^(۶۰) ثالثاً،

۲۳

فلسفه اسلامی دارای این توانایی است که پاره‌یی از مفاهیم کلیدی فلسفی را از فرهنگهای پیشین اخذ نموده و از آنها در پاسخگویی به مسائلی که از درون فرهنگ خود سر برآورده است بهره جوید ... تألیف اندیشه‌های مجرد فلسفی از سویی و آمیختن آنها با مسائلی که از متن اسلام ناشی شده‌اند، از سوی دیگر،



منصور ایمانپور؛ تحلیل، نقد و بررسی آراء ناظر به «اسلامیت» فلسفه اسلامی

شان چهارم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۳
صفحات ۹-۳۴

توانایی ویژه و هاضمه قوی و قابل انعطاف در پاسخگویی به مسائل، موجبات

غنا و ذوابعاد بودن فلسفه اسلامی را فراهم آورده است.^(۶۱)

پس فلاسفه اسلامی «بدون تردید، نسبت به آنچه درباره آن مینوشتند، همانند لوح سفید یعنی خالی‌الذهن نبودند، بلکه مفاهیم و اندیشه‌هایی را که برایشان قابل دستیابی بوده است، می‌گرفتند و سپس آنها را به عالیترین سطح غنای خود می‌رساندند».^(۶۲)

۶. رأی دیگری که در خصوص اسلامیت فلسفه موجود در دست مسلمانان مطرح شده است و اسلامیت را ناظر به متن و محتوا و اصول این فلسفه میداند، رأی قائل به «فلسفه نبوی» است. طبق این نظر، تفکر و خردورزی فلسفی در جهان اسلام، در محیط و فضایی صورت گرفت که «وحی و نبوت، موضوع اساسی تفکر فلسفی بشمار میرفت و کیفیت تفاسیر، اندیشیدن در این مهم را ایجاد میکرد. بنابراین فلسفه در اسلام بصورت فلسفه نبوی درآمد».^(۶۳)

سید حسین نصر از طرفداران سرسخت رأی مذکور است. او بر این باور است که اولاً،

عقل نظری فلاسفه اسلامی بهیچوجه از نوع ارسطویی نیست ... عقل نظری، که

راهکار شناخت‌شناسانه همه فعالیت‌های فلسفی است بنحوی ظریف اسلامی گردیده

است که جز از طریق تحلیل واژگان فنی و اصطلاحی قابل تشخیص نمیشود.^(۶۴)

در واقع، «تصور فلسفه اسلامی از عقل بوسیله آن عالم معنوی و عقلانی که در آن عمل میکرده است متحول و متکامل شده، همانطور که عقل در حوزه اصالت عقل روشنگری دگرگون شده است».^(۶۵) ثانیاً،

سنت فلسفه اسلامی عمیقاً در جهانبینی وحی قرآنی ریشه دارد و در درون جهانی

پذیرفته شده است که در آن نبوت یا وحی بعنوان واقعیت خیره‌کننده، عمل

میکند و نه تنها مبدأ اخلاق بلکه سرچشمه معرفت است. بنابراین، این دقیقاً همان

چیزی است که هانری کرین آن را بدرستی فلسفه نبوی نامیده است.^(۶۶)

پس میتوان گفت که فلسفه اسلامی «اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقه خود را برغم ادعاهای مخالفان این نگرش، از سرچشمه‌های وحی

اسلامی بدست آورده است».^(۶۷)

سید حسین نصر در گامی دیگر و با جملات مکرر و تا حدودی مبالغه‌آمیز، فلسفه اسلامی را تلاشی برای کشف معنای باطنی قرآن دانسته و باصراحت اعلام میکنند که «فلسفه اسلامی دقیقاً آن فلسفه‌یی است که حدود آن از طریق آیات وحی قرآنی تعیین گردید»^(۶۸) و «فلسفه اسلامی در اصل فلسفه نبوی، مبتنی بر تأویلات کتاب آسمانی مقدسی است که حاصل وحی است».^(۶۹) پس «فلسفه اسلامی، بنحوی که در طریقه سنتی آن قابل شناخت است بعنوان کشف حجاب از معنای باطنی کتاب آسمانی نیز میباشد»^(۷۰) و درنهایت، میتوان گفت که «فلسفه اسلامی با استفاده از میراث فلسفی غنی دوران گذشته، در اصل، تأویلاتی درباره کتاب آسمانی مقدس (قرآن) میباشد».^(۷۱)

رأی مختار در باب اسلامیت فلسفه موجود در دست مسلمانان

در مباحث پیش گفته، با استقراء ناقص، نظریات مشهور در باب ملاک اسلامیت فلسفه مورد بحث، مطرح و تشریح شد و روشن گردید که در میان متفکران غربی و عربی و ایرانی، اختلاف نظر جدی در این زمینه وجود دارد. سرّ این اختلاف نظر، تا حدودی، به ماهیت موضوع تحقیق برمیگردد. در هر حال، در بستر تاریخ و در جهان اسلام، یک فلسفه ممتد با مکاتب مختلفی (مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه) شکل گرفته است و صاحبان این سنت فکری عظیم نیز خود به تفسیر و تشریح این موضوع (اسلامی بودن فلسفه)، نپرداخته‌اند و اساساً دغدغه پرداختن بدان را در ذهن و ضمیر خود نداشتند. بنابراین، تا حدودی، طبیعی است که در تفسیر هویت و چارچوب این سنت فکری عظیم (نه یک پدیده و شیء عینی مشخص)، اختلاف نظر جدی در میان اهل تحقیق و ناظران بیرونی وجود داشته باشد. لکن باید توجه داشت که هرگونه تحقیق و اظهار نظر در این باب، نیازمند نگاه جامع و واقع‌بینانه به این سنت فکری است. ما در اینجا ضمن ارج نهادن به دغدغه مبارک اهل نظر در این زمینه و آراء مطرح شده در اینباره، رأی مختار خویش را با بیان نکات و مقدماتی تشریح میکنیم:

۱. در اینکه یونان مهد فلسفه و مدینه فلاسفه بزرگ بود و فلسفه یونانی بنا به علی

۲۵



منصور ایمانپور؛ تحلیل، نقد و بررسی آراء ناظر به «اسلامیت» فلسفه اسلامی

شان چهارم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۳
صفحات ۹-۳۴

وارد جهان اسلام شد، شکی نیست و در اینکه فیلسوفان اسلامی به دیده احترام و تمجید و تقدیر به فیلسوفان یونانی مینگرند^(۷۲)، باز جای تردیدی نیست؛ لکن باید توجه داشت که اولاً، فیلسوفان اسلامی با چشمی بسته و ذهنی منفعل و روحی مقلد با فلسفه یونانی مواجه نشدند. ثانیاً، علاوه بر فلسفه یونانی، از منابع دیگری همچون حکمت ایرانی(خسروانی)، مشهودات و یافته‌های عرفانی(گنجینه عرفا)، کلام متکلمان و معارف اسلامی (آیات و روایات و تفاسیر آنها) نیز استفاده کردند و حکمت را مختص به زمان و مکان و قوم خاصی نمیدانستند و با صدای رسا اعلام نمودند:

ليس العلم وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت و يمنع المزيد عن العالمين.^(۷۳)

۲. بدون تردید، رشد همه علوم، از جمله فلسفه، جریانی جمعی است و همه عالمان بصورت مستقیم و غیرمستقیم در رشد علوم سهیمند. بر این اساس، در شکلگیری سنت و جریان فلسفه اسلامی نیز عوامل و جریانهای مختلف فکری و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی دخیل هستند. فلسفه اسلامی بصورتی که از زمان ابویوسف اسحاق کندی تا امروز، جریان دارد و در کتب مختلف و دائرةالمعارف گونه، منتشر شده است، محصول مبارک تعامل فلسفه با همه علوم و تعالیم موجود در جهان اسلام است. بمحض اینکه مایه و ماده فلسفه یونانی، وارد جهان اسلام شد، همچون سلولی زنده با دریایی از فرهنگ و معارف اسلامی و مباحث کلامی و یافته‌های شهودی مواجه گشت. با آنها وارد گفتگو و تعامل شد. بر آنها تأثیر گذاشت و از آنها تأثیر پذیرفت و به برکت ذهن نقاد و فعال و مسئله‌ساز متفکران مسلمان، سیرت و صورت و صبغی جدید بخود گرفت. در نتیجه، گنجینه‌ی عظیم به نام فلسفه اسلامی اعم از مشائی، اشراقی و صدرایی شکل گرفت. مقایسه کتب و مباحث فیلسوفان یونانی با فیلسوفان اسلامی از حیث کمیت و کیفیت و محتوا و نگرش فلسفی، گویای این حقیقت غیرقابل انکار است. برای اثبات این مدعا کافی است که تنها یکی از مباحث همچون علیت و لوازم آن (یا مباحث نفس) در فلسفه ارسطویی و فلسفه سینوی و سهروردی و صدرایی مقایسه و داوری شود.

۳. درست است که فلسفه اسلامی در مقام کشف و گردآوری، از منابع مختلفی



استفاده کرده و حتی در حکمت اشراق و حکمت متعالیه، از منبع معرفتی به نام شهود بهره جسته است، لکن همه اینها در مقام داوری، بصورت منسجم و در قالب استدلالهای فلسفی (درحیطه وجود بما هو وجود)، سازماندهی و عرضه شده است. بنابراین، فیلسوفان اسلامی اولاً، به فلسفی بودن مسائل سخت حساس بوده و هستند و هر مسئله‌یی را به بهانه عقلی و برهانی و تحلیلی بودن، فلسفی میدانند و با صدای بلند، اعلام میکنند که ملاک فلسفی بودن یک مسئله، عرض ذاتی بودن محمول آن مسئله برای وجود لابشرط است. ثانیاً، به معیار بودن برهان در رد یا اثبات و ابطال مسائل ملتزمند و بطور مکرر اعلام میکنند: «المتبع هو البرهان»^(۷۴) حتی سه‌روردی که حکمت او به حکمت اشراق مشهور است، به میزان بودن برهان در مقام اثبات و عرضه تأکید میکند.^(۷۵) پس در فلسفه اسلامی، نه نام افراد، فریبنده و معیار است^(۷۶) و نه شهرت سخن و شخصیت گوینده آن ملاک است^(۷۷)، بلکه آنچه معیار و ملاک قضاوت و رد و قبول است، همان برهان است و بس؛ آنهم برهانی که در نهایت به بدیهیات ختم شود.^(۷۸) فیلسوف اسلامی نه تنها خود در مقام روش و داوری چنین است، بلکه به مخاطب خویش نیز چنین میگوید:

فهده هی المذاهب و الیک الاختیار بعقلک دون هواک.^(۷۹)

ممکن است گفته شود که اگر در فلسفه اسلامی در مقام تفلسف و عرضه، ملاک رد و قبول آراء، برهان است، پس این فلسفه هم هیچ قداستی نخواهد داشت.^(۸۰) پاسخ این است که مگر کسی، یافته‌ها و تعالیم فلسفه اسلامی را مقدس و بیچون و چرا و وحی منزل دانسته است! اگر چنین بود و بعنوان مثال، فلسفه سینوی، فلسفه مقدس و بیچون و چرا معرفی میشد، دیگر نه فلسفه‌های بعدی مطرح میشدند و نه تهدید و تکفیر و تحقیری متوجه فیلسوفان میشد! سخن حکیمانه ملاصدرا در بشری و قابل نقد بودن یافته‌های فلسفی چنین است:

و انی ایضاً لأزعم أنى قد بلغت الغایة فیما أوردته کلا، فان وجوه الفهم لا تنحصر فیما فهمت و لاتحصی، و معارف الحق لا تتقید بما رسمت و لا تحوی؛
لأن الحق أوسع من أن یحیط به عقل و حد.^(۸۱)

همچنین ممکن است گفته شود که اگر معیار رد و قبول در فلسفه اسلامی، عقل و برهان متین است، پس چرا فیلسوفان اسلامی، همیشه دغدغه حفاظت از تعالیم دینی را در سر دارند و در مواردی، برای تأیید مدعای خود، به آیات و روایات روی می‌آورند و بر فلسفه‌یی که اصولش، موافق ادیان حقیقی و برحق نباشد، نفرین میکنند.^(۸۲) پاسخ این است که اولاً، همانطور که گفته شد، چنین نیست که همه مباحث فلسفه اسلامی با آموزه‌های اسلامی ارتباط و اشتراک داشته و در همه آنها، دغدغه پاسداری از تعالیم دینی در ذهن و ضمیر فیلسوفان اسلامی وجود داشته باشد. ثانیاً، فیلسوفان اسلامی در مواردی که یافته‌هایشان با تعالیم دینی، اشتراک در مسائل دارد، از تعالیمی حمایت میکنند که خود با معیارهای عقلی از متون دینی استنباط مینمایند و آنها را حق قلمداد میکنند و بهمین جهت، بطور معمول، با مخالفت ظاهرگرایان و دسته‌یی از متکلمان مواجه میشوند. ثالثاً، فیلسوف اسلامی میتواند بگوید که چون تعالیم بدست آمده با موشکافی عقل را حق و مطابق برهان میدانند، بهمین جهت، از آنها به حکم وظیفه اخلاقی دفاع مینماید و روشن است که آنچه در مقام واقع و قضاوت، در معرض سنجش و ارزیابی است، خود سخن و مدعاست، نه انگیزه و زمینه‌های ذهنی گوینده آن سخن. رابعاً، استناد آنها به برخی از آیات و روایات، آنهم، پس از اثبات برهانی برخی از مسائل، بجهت تأیید و توجیه آن مسائل در فضای فکری جامعه و جلوگیری از طغیان حساسیت برخی از متشرعین جامعه بوده و اگر در مواردی، در مقام اثبات و داوری نیز از برخی متون دینی سود جست‌ه‌اند، بخاطر وجود استدلال محکم در آن متون بوده است و فیلسوف به حکم خرد و وظیفه اخلاقی، موظف است از استدلال قوی و نتیجه آن، دفاع نماید و از آن بهره ببرد؛ همانطور که اگر آن استدلال را در آثار افلاطون هم میدید، از آن بهره میبرد. خامساً، نفرین به فلسفه غیر مطابق با شریعت حقه، آنهم در چند جمله، ۲۸ اولاً، قابل تعمیم به کل یا بخش اعظم مباحث فلسفه اسلامی نیست. ثانیاً، حاکی از یک اندیشه مبنایی در میان غالب فیلسوفان مسلمان است و آن اندیشه مبنایی - که خود مستظهر به استدلال است - عبارت از این است که فلسفه حقیقی و دین حق، تعارضی با همدیگر ندارند.

۴. افق دید و ذهن و روان فیلسوف اسلامی، مصبوغ به صبغه الهی و اسلامی است و



در فرهنگ و محیط اسلامی و قرآنی و مدرسه جهانی‌بینی توحیدی پرورش یافته است و این نگاه عمیق و جامع و متأثر از جهانی‌بینی قرآنی، در ورود و خروج به برخی از مباحث فلسفی و جهت‌دهی و غنابخشی به آن مباحث مؤثر است. البته فیلسوفان دیگر نیز در مقام تعیین و واقع، هر کدام منظر و افق دید خاصی دارند و هیچکدام از آنها بی‌تأثر از بافت و زمینه ذهنی و فرهنگی و حتی سنخ روانی نیستند. بر اهل تدبیر پوشیده نیست که داشتن چنین منظر و رویکردی، نه مانع خردورزی فلسفی است و نه موجب متکلم شدن فیلسوف؛ زیرا آنچه مهم است، عبارت است از فلسفی بودن محصول تأمل و قابل سنجش و داوری بودن آن با محک و میزان منطقی.

با عنایت به مباحث مذکور و تأمل در متن و زوایای فلسفه موجود در دست مسلمانان، میتوان گفت که این فلسفه، نه همان فلسفه ارسطویی و یونانی است که تنها بجهت انتساب به مکان و زمان و محیط اسلامی و متفکران مسلمان، اسلامی گشته و با زبان و اصطلاحات جدید و قابل فهم بومی شده است، نه همان تأویل و تفسیر عقلانی و عرفانی آیات و روایات است، نه همان فلسفه‌یی است که تنها بر تعداد مسائل آن افزوده شده است، نه فلسفه‌یی است که بجهت دفاع از مدعیات دینی، به الهیات و کلام اسلامی تقلیل و تحویل شده است و نه همان فلسفه‌یی است که فقط از متون اسلامی منبعث شده و بدین جهت اسلامی گشته است؛ بلکه فلسفه‌یی است که با استفاده از دستاوردهای فلسفی دیگران و ارج نهادن به آنها و با التزام به تعریف و چارچوب تاریخی فلسفه و روش آن، یک گنجینه جدید با مکاتب متنوع محسوب میشود. این فلسفه (با گستردگی مکاتبش)، از تعامل و تبادل فکری فلسفه یونانی و ایرانی و تفکرات کلامی و یافته‌های عرفانی و معارف قرآنی در فضای فکری جامعه اسلامی بوجود آمده است و با ذهن فعال و نقاد و مکتب‌ساز و انسجام‌بخش فیلسوفان مسلمان، بصورت نظام فلسفی مشائی و اشراقی و صدرایی درآمده است و هرگز در مسیر تاریخ و فرایند تکامل، هویت تاریخی خویش را از حیث موضوع و روش و هدف از دست نداده است. پس بدون ابتلاء به مغالطه کنه و وجه، باید گفت که این فلسفه از جهات گوناگونی اسلامی است؛ هم از حیث تراوش از ذهن و روان و منظر مصبوغ به صبغه اسلامی، هم از حیث الهام از معارف اسلامی در طرح مسائل و افقها و عرصه‌های نوین و جهت‌دهی و غنا و عمق‌بخشی به

۲۹



منصور ایمانپور؛ تحلیل، نقد و بررسی آراء ناظر به «اسلامیت» فلسفه اسلامی

شان چهارم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۳
صفحات ۹-۳۴

مباحث رایج، هم از حیث بهره‌گیری از استدلال‌های نهفته در متون اسلامی در اثبات برخی از مسائل و هم از حیث دمیده شدن روح و رایحهٔ جهانبینی قرآنی و توحیدی و یکپارچه در پیکرهٔ آن. در یک جمله میتوان گفت که این فلسفه، نتیجهٔ تعامل سازندهٔ فلسفه و تفکر یونانی و ایرانی با فرهنگ و تمدن و علوم و معارف اسلامی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد میتوان نتیجه گرفت: (۱) سخن گفتن در باب مفهوم اسلامیت فلسفهٔ موجود در دست مسلمانان، مسبوق و مبتنی بر مطالعه و ملاحظهٔ دقیق و جامع اندیشه‌های فلسفی موجود و منتشر در کتب فیلسوفان اسلامی است و هرگونه اظهارنظر مبتنی بر مطالعات ناقص و سخنان مستشرقان غیر واقع‌بینانه خواهد بود. (۲) در هنگام اظهارنظر در خصوص فلسفهٔ اسلامی و داوری در این زمینه باید همهٔ مکاتب این فلسفه اعم از مشائی، اشراقی و صدرایی و همهٔ جنبه‌های این سنت و جریان عظیم فکری در عرض و طول تاریخ پر فراز و نشیب حیات آن مورد توجه قرار گیرد. (۳) تأکید به برخی جنبه‌ها در باب اسلامیت این فلسفه و غفلت از جنبه‌های دیگر، موجب مغالطه کنه و وجه خواهد بود. (۴) فلسفهٔ اسلامی در طول تاریخ پرماجرایی خویش همواره به مؤلفه‌ها و شاخصه‌های اساسی تفکر و نظام فلسفی از حیث موضوع، روش و هدف، سخت پایبند و ملتزم بوده است و فیلسوفان اسلامی هر مسئله‌ی را به بهانهٔ عقلی و تحلیلی و برهانی بودن وارد حریم فلسفه نکرده‌اند و محمولات مسائل اصلی فلسفه را اوصاف و عوارض ذاتی وجود بماهو وجود دانسته‌اند و بدین ترتیب، مرز فلسفه را از علوم دیگر متمایز نموده‌اند. (۵) فیلسوفان اسلامی با التزام به معیار و میزان تفلسف، از منابع متنوعی اعم از تعالیم اسلامی و یافته‌های عرفانی در جنبه‌های مختلفی بهره برده‌اند و در پرتو تعامل فعال و زنده با جریانهای فکری مختلف در جهان اسلام به بقا و حیات و تکامل این فلسفه ادامه داده‌اند. (۶) در هنگام سخن گفتن و مباحثه در باب شکلگیری و گسترش و تکامل این فلسفه، از نقش ممتاز ذهنهای نابغه و نقاد و نظام‌ساز خود فیلسوفان اسلامی نباید غافل شد. بدون تردید، کسانی همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا از قهرمانان میدان تفکر و ستاره‌های همیشه فروزان آسمان حکمت و فلسفه‌اند. (۷) فلسفهٔ اسلامی نیز همچون فلسفه‌های دیگر در کنار نقاط قوت، دارای نقاط



ضعفی نیز هست؛ لکن این نقاط قوت و ضعف، در فضای فکری سالم و عادلانه و با التزام به منطق و تقید به اخلاق نقد باید ارزیابی شود.

پی نوشتها:

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۷۸؛ الفخوری، حنا؛ الجر، خلیل، تاریخ الفلسفة العربیة، الجزء الاول، ص ۷.
۲. سهروردی، یحیی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰؛ ر.ک: دی بور، ت.ج، تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده، ص ۴۷.
۳. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، کتاب یکم، فصل دوم، ۱۶-۱۰-۹۸۸۵.
۴. ر.ک: تاریخ الفلسفة العربیة، الجزء الأول، ص ۱۸-۲۸.
۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۱۶.
۶. در این زمینه ر.ک: تاریخ الفلسفة العربیة، الجزء الأول، ص ۴۱.
۷. ژیلسون، اتین، فلسفه اسلامی و یهودی، ترجمه حسن فتحی، ص ۱۴؛ ر.ک: شایگان، یگانه، «انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، ج ۱، ص ۱۶۶، ۱۷۴.
۸. «انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی»، تاریخ فلسفه اسلامی، فلسفه اسلامی و یهودی، ص ۱۵ و ۱۶، ۱۷۶.
۹. درباره دوره ترجمه ر.ک: فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه هیئت مترجمان، ص ۱۷-۵۳.
۱۰. در این زمینه ر.ک: مجتوبی، سید جلال‌الدین، «مقدمه» تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۱۲.
۱۱. مصطفی عبدالرازق در اینباره میگوید: «شاید زنان نخستین کسی باشد که در غرب نام فلسفه اسلامی را بکار برد» (عبدالرازق، مصطفی، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، ص ۹).
۱۲. ر.ک: مدکور، ابراهیم، درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۷ و ۸.
۱۳. زنان، ارنست، ابن رشد و الرشیدی، ترجمه (به عربی) عادل زعیترا، ص ۱۰.
۱۴. همان، ص ۱۱.
۱۵. بنقل از: تاریخ الفلسفة العربیة، الجزء الأول، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.
۱۶. ر.ک: مرحبا، محمد عبدالرحمن، من الفلسفة اليونانیة الى الفلسفة الاسلامیة، ج ۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۳؛ تاریخ الفلسفة العربیة، الجزء الأول، ۱۲۶ و ۱۲۷.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۷۴. همچنین در این زمینه میگوید: «خدوند متعال در کتاب خود و حتی در یک آیه، به بندگان دستور نداده است که کورکورانه و بدون شعور، به او یا به چیزی که از نزد او آمده است، ایمان بیاورند یا طریقی را طی کنند» (همان، ص ۲۷۴ و ۲۷۵).
۱۸. من الفلسفة اليونانیة الى الفلسفة الاسلامیة، ج ۱، ص ۳۶۲.
۱۹. همان، ص ۳۶۱.
۲۰. ر.ک: زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۵.
۲۱. فخری ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۷.
۲۲. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۱.
۲۳. همان، ص ۲؛ نصر، سید حسین، «مقدمه» تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۳۹؛ ر.ک: لیمن، الیور، «مقدمه»، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه حسین غفاری، ج ۱، ص ۵ و ۶.
۲۴. درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن، ص ۱۰.
۲۵. ژیلسون، اتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، ص ۷ و ۸.
۲۶. اکبری، رضا، ایمان‌گرایی، ص ۱۵.
۲۷. ملکبان، مصطفی، سیری در سپهر جان، ص ۱۹ و ۲۰.
۲۸. ر.ک: الغزالی، ابوحامد، المنتقد من الضلال، مقدمه علی بوملحم، ص ۳۲؛ همو، تهافت الفلاسفة، ص ۴۲ و ۴۳.
۲۹. ر.ک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعیة، ج ۱، ص ۷-۱۲.



۳۰. در این زمینه ر.ک: محقق، مهدی، «پیشگفتار» مصنفات میرداماد، ج ۲، ص ۱۵-۱۹.
۳۱. ر.ک: ابن رشد، ابوالولید، فصل المقال، ترجمه سیدجعفر سجادی، ص ۳۹-۵۶.
۳۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۹۹.
۳۳. الکندی، «فی الفلسفة الاولى»، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق ابوریحی، ص ۱۰۳-۱۰۵.
۳۴. فصل المقال، ص ۵۷ و ۵۸.
۳۵. ابن سینا، «الالهیات»، الشفاء، ص ۱۵ و ۱۸.
۳۶. الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۵۷.
۳۷. ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، ص ۲۶۰.
۳۸. همو، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ص ۱۸ و ۱۹.
۳۹. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳.
۴۰. تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ص ۱۰.
۴۱. زمینة تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۷.
۴۲. درباره فلسفه اسلامی، ص ۱۰.
۴۳. «مقدمه»، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه حسین غفاری، ج ۱، ص ۵ و ۶.
۴۴. حائری یزدی، مهدی، آفاق فلسفه، به کوشش مسعود رضوی، ص ۴۶ و ۴۷.
۴۵. همان، ص ۴۷.
۴۶. زمینة تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸.
۴۷. الملل و النحل، الجزء الثاني، ص ۱۶۸.
۴۸. تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ص ۵۴.
۴۹. شهابی، ضیاء، «معنا و امکان فلسفه اسلامی»، کتاب ماه فلسفه، ص ۱۰.
۵۰. جوادی آملی، عبدالله، «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ص ۳۱.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی، «میزگرد فلسفه شناسی (۳)»، معرفت فلسفی، ص ۱۴ و ۱۵.
۵۲. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۶۴.
۵۳. همان، ص ۱۶۸؛ «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ص ۳۶.
۵۴. «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ص ۳۶ و ۳۷.
۵۵. همان، ص ۳۷.
۵۶. همان، ص ۳۸ و ۳۹.
۵۷. فیاضی، غلامرضا، «میزگرد فلسفه شناسی (۳)»، معرفت فلسفی، ص ۱۹ و ۲۱. شبیه این نظر را عبدالرسول نیز ارائه کرده است («آیا فلسفه اسلامی داریم»، معرفت فلسفی، ص ۳۲ و ۳۳). برخی از بزرگان نیز بر این باورند که فلسفه اسلامی علاوه بر برتری کمی به فلسفه یونانی از حیث تعداد مسائل، از نظر کیفی نیز بر آن برتری دارد و فلسفه یونانی با ورود به جهان اسلام از حیث ماهیت، مسائل و اغراض دگرگون شده و از اسلام تأثیر پذیرفته است (خامنه‌ای، سید محمد، مقدمه بر الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۷).
۵۸. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، ص ۳۸.
۵۹. «مقدمه»، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۶، ۱۴.
۶۰. همان، ص ۱۴، ۱۲.
۶۱. همان، ص ۱۹.
۶۲. همان، ص ۲۱.
۶۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۵.
۶۴. نصر، سیدحسین، «قرآن و حدیث بعنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه مهدی دهباشی، ج ۱، ص ۵۷.
۶۵. همو، «مقدمه»، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۳۸.
۶۶. همان، ص ۳۷ و ۳۸.
۶۷. «قرآن و حدیث بعنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۵۵.

۶۸. همان، ص ۶۸ و ۶۹.
۶۹. همان، ص ۶۹.
۷۰. همانجا.
۷۱. همانجا.
۷۲. فیلسوفان اسلامی اعم از مشائی و اشراقی و صدرایی از فیلسوفان یونانی بویژه افلاطون و ارسطو با احترام و عظمت و با عناوین فاخر یاد کرده‌اند. بعنوان مثال: ر.ک: الکندی، *فی الفلسفة الاولى*، ص ۱۰۲.
۷۳. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۹.
۷۴. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۵، ص ۴۹۹؛ ج ۳، ص ۱۱۷، ۵۱۲.
۷۵. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳.
۷۶. سهروردی، یحیی، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۰۶.
۷۷. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۴، ص ۴۶۱.
۷۸. ر.ک: فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهرمراد، ص ۴۱.
۷۹. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۱۳۸.
۸۰. «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، کتاب *ماه ادبیات و فلسفه*، ص ۱۸.
۸۱. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۱۵.
۸۲. «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، کتاب *ماه ادبیات و فلسفه*، ص ۱۸ و ۱۹.

منابع:

۱. ابن رشد، ابوالولید، *فصل المقال*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۲. ابن سینا، «الالهیات»، *الشفاء*، با مقدمه ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۳.
۳. _____، *الاشارات و التنبيهات*، قم، النشر البلاغه، ج ۳، ۱۳۷۵.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۵. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
۶. اکبری، رضا، *ایمان‌گرایی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۷. الفاخروری، حنا؛ الجزّ، خلیل، *تاریخ الفلسفة العربیة*، بیروت، دار الجیل، الجزء الاول، ۲۹۹۳م.
۸. الکندی، «فی الفلسفة الاولى»، *رسائل الکندی الفلسفیة*، تحقیق ابوریده، مصر، دارالفکر العربی، ۱۹۵۰م.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۱۰. _____، «از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی»، *مجله معرفت فلسفی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بهار ۱۳۸۳.
۱۱. حائری یزدی، مهدی، *آفاق فلسفه*، بکوشش مسعود رضوی، تهران، انتشارات فرزانه، ۱۳۷۹.
۱۲. دی بور، ت. ج.، *تاریخ الفلسفة فی الاسلام*، ترجمه به عربی محمدعبدالهادی ابوریده، بیروت، دارالنهضة العربیة، ج ۲، الطبعة الثانية، بی تا.
۱۳. رنان، ارنست، *ابن رشد و الرشیدیة*، ترجمه به عربی عادل زعیترا، القاهرة، مکتبه الثقافة الدینیة، ۲۰۰۸م.
۱۴. زیلسون، اتین، *فلسفه اسلامی و یهودی*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۱۵. _____، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۶. سهروردی، یحیی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، ۱۳۷۲.
۱۷. _____، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۲.
۱۸. شایگان، یگانه، «انتقال فلسفه یونانی، به عالم اسلامی»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، زیر نظر سیدحسین نصر و الیورلیمین، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۳.
۱۹. شهبازی، ضیاء، «معنا و امکان فلسفه اسلامی»، *کتاب ماه فلسفه*، خانه کتاب، مهر ۱۳۸۶.
۲۰. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، القاهرة، مکتبه الانجل و المصریة، الجزء الاول، ج ۲، بی تا.

۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۵، ۱۳۷۲.
۲۲. عبدالرازق، مصطفی، *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان، نشرپریش، ۱۳۸۱.
۲۳. الغزالی، ابوحامد، *المنقذ من الضلال*، با مقدمه علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۹ م.
۲۴. _____، *تهافت الفلاسفه*، مقدمه صلاح‌الدین الهواری، بیروت، المکتبه العصریه، ۲۰۰۸ م.
۲۵. فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه هیئت مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۲۶. فیاضی، غلامرضا، «میزگرد فلسفه‌شناسی»، *معرفت فلسفی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بهار ۱۳۸۳.
۲۷. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ج ۱، ۱۳۷۵.
۲۸. کرین، هائری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۲۹. کی‌یرکگارد، سورن، «انفسی بودن حقیقت»، *سیری در سپهر جان*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نشرنگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۳۰. لیمن، الیور، «مقدمه»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه حسین غفاری، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۳.
۳۱. مجتبی، سید جلال‌الدین، «مقدمه» *تاریخ فلسفه کاپلستون*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ج ۱، ۱۳۷۵.
۳۲. محقق، مهدی، «پیشگفتار» *مصنفات میرداماد*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۸۵.
۳۳. مدکور، ابراهیم، *درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.
۳۴. مرحبا، محمد عبدالرحمن، *من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامیة*، بیروت، عویدات للنشر و الطباعة، ج ۱، ۲۰۰۷ م.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، «میزگرد فلسفه شناسی (۳)»، *معرفت فلسفی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بهار ۱۳۸۳.
۳۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۳۷. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳ و ۴، ۱۳۸۳.
۳۸. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۵، ۱۳۸۱.
۳۹. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ۱۳۸۳.
۴۰. ملکیان، مصطفی، *راهی به رهایی*، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۴۱. _____، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، خانه کتاب ایران، بهمن و اسفند ۱۳۸۰.
۴۲. نصر، سیدحسین، «مقدمه»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۳.
۴۳. _____، «قرآن و حدیث بعنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه مهدی دهباشی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۳.