

## ژیلسون و رویکرد میان‌رشته‌ای به تاریخ فلسفه

سیدحمید طالب‌زاده\*

مالک شجاعی جشوقانی\*\*

### چکیده

«تاریخ‌نگاری فلسفه» مطالعاتی است مابین فلسفه و تاریخ. مورخان فلسفه ناگزیر از اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای هستند؛ اتین ژیلسون، فیلسوف و مورخ نوتومیست معاصر، سهم چشم‌گیری در بسط و تعمیق تاریخ‌نگاری فلسفه دینی به‌ویژه فلسفه مسیحی داشته است. مهم‌ترین اثر او در این باب *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی* است. اهمیت ژیلسون به‌ویژه از آن جهت است که آثار او از منابع مهم غرب‌شناسی فلسفی ایرانیان در کنار تاریخ فلسفه‌هایی چون ویل دورانت، فروغی (سیر حکمت)، راسل و کاپلستون بوده است و شاکله فهم ایرانیان از فلسفه‌های غربی را شکل داده است. وی در آثار متفاوت خود به مباحثی پیرامون مبانی روش‌شناختی روایت تاریخی از فلسفه پرداخته و کوشیده است تا با رویکرد فلسفی به تاریخ فلسفه و در نظر داشتن هم‌زمان سه مؤلفه محوری فلسفه، دین، و تاریخ پیش‌گام نوعی مطالعات میان‌رشته‌ای باشد. ژیلسون گرچه مدعی عینیت و بی‌طرفی در بازسازی تاریخ فلسفه است، اما چنان‌که نشان خواهیم داد نتوانسته است در تاریخ‌نگاری فلسفه، ذهن خود را از بند مفروضات تومیستی (فلسفه توماس آکوئیناس) و مفروضات تاریخ‌نگاری اروپامحور، که اوج آن فلسفه هگل است، رها کند.

**کلیدواژه‌ها:** ژیلسون، رویکرد میان‌رشته‌ای، تاریخ‌نگاری فلسفه، عینیت تاریخی.

\* دانشیار فلسفه، دانشگاه تهران talebzade@ut.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه تهران malekshojaei@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۴

## ۱. مقدمه: تاریخ‌نگاری فلسفه و مسائل روش‌شناختی آن

تاریخ‌نگاری فلسفه، دست‌کم به دو معنا به‌کار می‌رود؛ نخست روایت و بیان آرای فلاسفه از یونان باستان تا دوره معاصر، که از آن به تاریخ فلسفه تعبیر می‌شود، و دوم به‌معنای بایدها و نبایدهای روش‌شناختی - هرمنوتیکی در نگارش تاریخ فلسفه. این‌که دیدگاه ارسطو در باب «ماده و صورت» چه بوده است، در حوزه تاریخ‌نگاری نخست، و این‌که در روایت تاریخی دیدگاه ارسطو در باب ماده و صورت باید به زمانه و زمینه فکری - فرهنگی او یعنی میراث پیش‌سقراطی، پارادایم طبیعت‌محور فلسفه یونانی و نقدهای ارسطو بر افلاطون توجه داشت، در حوزه تاریخ‌نگاری دوم قرار می‌گیرند. البته در کنار این دو معنا از تاریخ‌نگاری فلسفه می‌توان از «فلسفه تاریخ فلسفه» هم سخن گفت که عمدتاً به‌معنای تأمل در تاریخ فلسفه برای فهم ماهیت فلسفه و فهم این معناست که سیر تاریخی فلسفه، علی‌الاصول و به‌طور کلی، چگونه بوده است (نظیر کار هگل در باب تاریخ فلسفه)؟ عموم مورخان فلسفه، در تاریخ‌نگاری آرای فلسفی، بدون این‌که لزوماً به این تفکیک توجه داشته باشند، هم به تاریخ‌نگاری فلسفه به‌معنای اول و دوم پرداخته‌اند و هم در پس این کار، نوعی «فلسفه تاریخ فلسفه» و تلقی خاص آنان از ماهیت فلسفه و ربط و نسبت آن با تاریخ فلسفه حضور دارد.

تاریخ‌نگاری فلسفه به‌معنای دوم، به مسائلی از این قبیل می‌پردازد؛ آیا مورخان فلسفه باید صرفاً به توصیف آرای فلسفی اکتفا کنند یا این‌که در کار تاریخ‌نگاری فلسفه باید به تفسیر و ارزیابی آرای فلسفی هم پردازند؟ چه رابطه‌ای میان فلسفه و تاریخ فلسفه وجود دارد؟ ارزش مطالعه تاریخ فلسفه در فلسفه‌ورزی چیست؟ متون فلسفی در تاریخ‌نگاری فلسفه (ملاحظات هرمنوتیکی) و رویکردها در تاریخ‌نگاری فلسفه چیست؟ و چه نقشی دارند؟

مورخان پوزیتیویست تاریخ فلسفه معتقدند که در شرح آرای فلاسفه باید به توصیف صرف اکتفا کرد و از هرگونه تفسیر و ارزیابی خودداری کرد؛ از نظر این رویکرد کارکرد تاریخ فلسفه صرفاً بیان آرا و اقوال فلاسفه است. در مقابل این دیدگاه، مورخان تاریخ‌گرای (historicist) تاریخ فلسفه هستند که معتقدند مورخ فلسفه ناگزیر از تفسیر آرای فلسفی است و نمی‌توان مرز قاطعی میان توصیف و تفسیر ایجاد کرد، این دیدگاه عمدتاً توسط کسانی چون کالینگوود، به‌ویژه در کتاب *ایده تاریخ*، و بعدها توسط سنت هرمنوتیک مطرح شده است. از نظر تاریخ‌گرایان، ما ناگزیر از فهم آرای فلاسفه، از منظر افق تاریخی - فرهنگی خودمانیم. مورخان پوزیتیویست، تاریخ‌گرایان را به تحریف تاریخ فلسفه متهم می‌کنند و آن‌ها را دچار خطای «آناکرونیزم» (anachronism) یا بازخوانی گذشته بر

اساس مفاهیم و مقولات زمان حال می‌دانند، تاریخ‌گرایان هم مورخان پوزیتیویست فلسفه را دچار خطای «باستان‌گرایی» (antiquarianism) و نوعی نگاه موزه‌ای به تاریخ فلسفه می‌دانند. برخی تحولات عمده در فلسفه علم پست‌پوزیتیویستی (post-positivistic)، به‌ویژه، لوازم دیدگاه توماس کوهن در باب ساختار انقلاب‌های علمی و طرح «پارادایم»‌های تاریخی، نشان داده است که رابطه‌ای نزدیک میان توصیف، تفسیر، و حتی ارزیابی دیدگاه‌های فلسفی در سیر تاریخی آن وجود دارد و لذا نمی‌توان مرزبندی قاطعی میان فلسفه و تاریخ فلسفه قائل شد.

مورخان فلسفه‌ای چون آنتونی کنی که تجربه نگارش تاریخ فلسفه را داشته‌اند، به‌جد معتقدند که علاوه بر این که باید به‌نحو «تاریخی» فلسفه‌ورزی کرد، تاریخ فلسفه را هم باید «فلسوفانه» بازخوانی کرد. در کنار مباحث هرمنوتیکی، مباحثی که در فلسفه زبان سنت تحلیلی (آرای کسانی چون کواین در باب عدم تعیین ترجمه) و فلسفه قاره‌ای (آرای کسانی چون دریدا و طرح نظریه تعویق معنا) مطرح شده است تلقی‌های تفسیری «معنامحور» از تاریخ فلسفه را با چالش جدی مواجه کرده و به طرح رویکرد «معنای نسبی» سوق داده است. طبیعی است که هر نوع اتخاذ موضع مورخ در قبال این دیدگاه‌ها، سمت و سوی تاریخ‌نگاری فلسفه او را به قبض و بسط خواهد افکند.<sup>۱</sup>

## ۲. ژیلسون و حرکت در مرز میان فلسفه، تاریخ، و دین

اتین ژیلسون در ۱۹۲۱ به مقام استادی تاریخ فلسفه قرون وسطی در دانشگاه سوربن رسید و تا ۱۹۳۲ در این مقام باقی ماند. وی در ۱۹۲۹ به دعوت جماعت کشیشان سن باسیل تورنتو و با همکاری کالج سن مایکل در دانشگاه تورنتو، مؤسسه تحقیقات قرون وسطی را تأسیس کرد و از همان آغاز استاد و مدیر تحقیقات این مدرسه شد. وی به توصیه لوسین لوی برول (۱۸۵۷-۱۹۳۹)، فیلسوف و انسان‌شناس یهودی-فرانسوی، به تحقیق در باب رابطه فلسفه دکارت با فلسفه قرون وسطی ترغیب شد و در جریان همین تحقیقات به جایگاه و منزلت علمی توماس و تأثیر وی در شکل‌گیری فلسفه جدید غرب واقف گشت. کاپلستون معتقد است که از حدود ۱۸۸۰ به بعد و به‌واسطه کار درخشان کسانی چون ژیلسون، بومکر، ارله، گرایمان، گایر، و دیگران پیش‌فرض‌های دکارتی - هگلی در باب عقیم‌بودن فلسفه قرون وسطی محلی از اعراب ندارد. دیوید لاسکم هم به شکل‌گیری نگاه‌های تازه به فلسفه قرون وسطی پس از انتشار آثار ژیلسون اشاره کرده است. ژیلسون

نه فقط به سبب دغدغه‌های شخصی دینی و مسیحی بلکه به سبب تبحر و اطلاعات وسیع خود در تاریخ فلسفه و کلام مسیحی، اذهان غربیان را متوجه اهمیت فلسفه قرون وسطی کرد و نشان داد که در قرون وسطی فلسفه اصیل و مستقلى وجود دارد که در عین قرابت با فلسفه یونانی، علی‌الاصول مسیحی است و نکته مهم‌تر این که ما در قرون وسطی نه با یک فلسفه بلکه با فلسفه‌های متنوعی مواجهیم. علاوه بر این وی کوشیده است تا ریشه‌های تحولات فکری فلسفی دوران جدید را در اواخر قرون وسطی نشان دهد.

از مباحث نظری مهم در تاریخ‌نگاری فلسفه‌های یهودی، مسیحی، و اسلامی، تعیین حدود تأثیر و تأثر فلسفه یونان با آموزه‌های ادیان ابراهیمی است. فلاسفه در حوزه فرهنگی هر سه دین ابراهیمی به بازخوانی و تفسیر فلسفه یونانی پرداخته‌اند و همواره از سوی کسانی که طالب خلوص دینی بوده‌اند متهم به تحریف آموزه‌های دینی شده‌اند. هر مورخ فلسفه‌ای در حوزه‌های سه‌گانه فوق باید موضع خود را در باب این تعامل روشن کند. تمام مورخان فلسفه قرون وسطی بر تأثیرپذیری کتاب مقدس از فلسفه یونان هم‌نظرند. این نکته به‌ویژه دربارهٔ *انجیل یوحنا* قدیس و عبارات آغازین آن، که در نگاه نخست مشحون از مفاهیم فلسفی است صادق است: «ابتدا کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود» (*انجیل یوحنا*، ۱: ۱). این تصور از کلمه الهی یقیناً نشان از منشائی احتمالاً رواقی در فلسفه یونان دارد. ژیلسون به دو دیدگاه عمده و در عین حال متقابل در باب تأثیرپذیری الاهیات مسیحی از فلسفه یونان اشاره می‌کند. نخست دیدگاه کسانی چون آدولف هارناک در باب «ماهیت و گوهر مسیحیت» است که مهم‌ترین حادثه در تاریخ تعالیم مسیحی را مربوط به ابتدای قرن دوم و زمانی می‌داند که دفاعیه‌نویسان مسیحی معادله «لوگوس عیسی مسیح است» را ساختند و این دست‌درازی عناصر یونانی به تعالیم مسیحی سرآغاز یونانی‌سازی تفکر مسیحی است. دیدگاه دوم، دیدگاه عموم مورخان کاتولیک و خود ژیلسون است که معتقدند فلسفه یونانی در تنسیق و تفسیر اصول عقاید مسیحی نقش بسیار مهم و انکارناپذیری داشته است اما باید متوجه این نکته مهم بود که آنچه تنسیق و تفسیر یافته است، همواره تعالیم اصیل مسیح بوده است و هیچ‌گاه یک مفهوم فلسفی - یونانی محض به عنصر مقوم ایمان مسیحی تبدیل نشده است (ژیلسون، ۱۳۹۰: ۵-۶).

به باور ژیلسون، در نوشته‌های قانونی (canon)، یعنی نوشته‌هایی که پایه‌های کتاب مقدس بودند و آبای کلیسا آن‌ها را الهام‌شده از جانب خدا می‌دانستند هیچ استفاده

روش‌مندی از فلسفه وجود ندارد. حتی آن‌جایی که مفاهیم و اصطلاحات فلسفی آمده است معنا و مفهوم نهایی آن‌ها فلسفی نیست. در نتیجه اگر کسی بگوید که مسیح در *انجیل یوحنا* تبدیل به لوگوس فیلسوفان شده است *انجیل یوحنا* را بد فهمیده است: «هنگامی که یوحنا ی قدیس می‌گفت: کلمه جسم گردید و در میان ما ساکن گردید، هیچ اتفاقی برای مسیح نیفتاد بلکه این لوگوس یونانی بود که به پسر خدا متحول گشت» (همان).

حاصل کلام ژیلسون آن است که اگر کنه و گوهر پیام مسیحی همانند فلسفه قدیمی قرن دوم مخدوش شده بود، مسیحیت خیلی زود به‌عنوان یک دین از میان می‌رفت و چیزی به نام تاریخ فلسفه مسیحی وجود نمی‌داشت. وی پا را از این ادعا فراتر گذاشته و معتقد است که «این فلسفه نبود که مسیحیت را در طول چهارده قرن زنده نگه داشت، بلکه مسیحیت بود که اجازه نداد فلسفه محو شود» (همان: ۸۴۷).

ژیلسون با طرح این پرسش که چگونه یک تفکر با فرض پیوندش با باورهای ایمانی می‌تواند عقلانی و فلسفی باشد، آن را مسئله‌ای فلسفی می‌داند و تاریخ به‌ماهو تاریخ را شایسته پاسخ‌گویی به آن نمی‌داند؛ هرچند تاریخ می‌تواند نشان دهد که اتحاد دو نظام فکری متمایز (یونانی و مسیحی)، نه فقط تفکر فلسفی را بی‌اثر نمی‌کند بلکه به فلسفه حیات می‌بخشد.

وی ایده بی‌طرفی در تاریخ‌نگاری فلسفه را ایده‌ای خام و غیرانتقادی می‌داند و با لحنی انتقادآمیز در مورد کسانی که فلسفه قرون وسطی را فلسفه حقیقی نمی‌دانند و برای آن شأن الاهیاتی و کلامی صرف قائل‌اند می‌گوید: «بی‌طرفی در داوری و فارغ‌بودن از تعصبات و پیش‌داوری فکری، ویژگی انحصاری فیلسوفان غیر مسیحی نیست و عقل در بهترین حالت خود همواره بر آنچه عموماً عقل‌گرایی خوانده می‌شود استوار نیست» با این همه فلسفه قرون وسطی از نظر وی حاصل کار الاهی‌دانان است (همان: ۲۶۷).

ژیلسون بهترین راه برای دفاع از اصالت و استقلال اهمیت فلسفه قرون وسطی را مقایسه‌کردن جهان‌بینی فیلسوفان یونانی متأخر با جهان مشترک فکری بنیان‌گذاران فلسفه جدید یعنی دکارت، مالبرانش، و اسپینوزا می‌داند. به باور وی، مفاهیم فلسفی رایج در قرن هفدهم درباره خدا، خاستگاه جهان، ماهیت انسان و سرنوشت او با مفاهیم و برداشت‌هایی که قرون وسطاییان از یونانیان به ارث برده بودند، به‌طور قابل توجهی متفاوت است و مفاد و محتوای مابعدالطبیعه دکارت بیش‌تر امتداد مابعدالطبیعه مدرسی‌هاست تا یونانیان.

### ۳. کارآمدی و ناکارآمدی تاریخ برای فلسفه

ژیلسون در کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* به تفکیک میان زندگی‌نامه فیلسوف، تاریخ ادبیات آثار فلسفی، تاریخ نظریه فلسفی و تاریخ فلسفی پرداخته و ضمن رد رویکردهای تاریخی، جامعه‌شناختی، و اقتصادی به تاریخ فلسفه، معتقد است که در تاریخ فلسفه تبیین نهایی تاریخ فلسفه باید به وسیله خود فلسفه صورت گیرد. به باور وی، هم فیلسوف و هم نظریه فلسفی خاص او به وسیله ضرورتی که به خود آن‌ها مربوط نیست هدایت می‌شوند و فیلسوف هرچند در گزینش اصول و مبانی مختار است اما بعد از انتخاب، آن‌طور که بتواند می‌اندیشد و نه آن‌طور که بخواهد. از این رو وی فلسفه را مفاهیم فلاسفه از آن حیث که هم از نظر محتوا و هم از لحاظ رابطه با یکدیگر، ضرورت خالص و مستقل دارند در نظر می‌گیرد و تاریخ فلسفه را تاریخ این مفاهیم و تاریخ نسب و ربط آن‌ها با یکدیگر می‌داند (ژیلسون، ۱۳۶۹: ۲۳۴).

با وجود این، به نظر او زمینه‌ها و وضعیت‌های دیگری وجود دارد که مورخ فلسفه باید به آن زمینه‌ها، که البته سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی نیستند، توجه کند. وی در تاریخ‌نگاری فلسفه می‌کوشد تا ضمن اخذ اطلاعات اساسی از تاریخ فلسفه‌های گذشته، که لازمه ورود به طرح مسئله‌ای فلسفی است، راه حل درست آن مسئله یا مسائل را در پرتو آن اطلاعات تشخیص دهد و ضمن اذعان به این که رویکرد وی یکی از رویکردهای ممکن به مسئله است پیش‌گام خود در این رویکرد را بزرگانی چون افلاطون و ارسطو در آثاری نظیر *تئتوسوس*، *فیلبوس*، *پارمیندس* و *مابعدالطبیعه* می‌داند.

وی ضمن اذعان به اهمیت رویکرد تاریخی به فلسفه و جایگاه ارزش‌مند تاریخ فلسفه‌ها در آموزش فلسفه، این رویکرد را دچار آسیبی جدی می‌بیند چراکه ماهیت تاریخی آن مانعی اساسی برای نیل به نتایجی غیر از نتایج تاریخی (یعنی نتایجی فلسفی) است:

افلاطون، ارسطو، دکارت، و کانت بر اساس پرسش‌های فلسفی گوناگون به امور مختلف اندیشیده‌اند. با معلوم کردن چنین حقایقی و معقول و مفهوم ساختن آن از طریق کلیه وسایل موجود، تاریخ فلسفه‌ها برنامه خویش را به اتمام رسانده‌اند ولی در همان نقطه اختتام، فلسفه می‌تواند انجام وظیفه خویش را آغاز کند. وظیفه فلسفه، قضاوت درباره پاسخ‌هایی است که افلاطون، ارسطو، دکارت، و کانت به مسائل فلسفی در پرتو اطلاعات ضروری موجود در مورد خود این مسائل داده‌اند. رهیافت تاریخی به فلسفه از تاریخ فلسفه‌ها، در حکم خادماهی برای فلسفه استفاده می‌کند (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۲۳).

این عبارت ژیلسون یادآور همان گفتار معروف در قرون وسطی است که «فلسفه، کنیزک (خادمه) الاهیات» است و نشان می‌دهد که برای ژیلسون آنچه اولاً و بالذات مطرح نظر است استنتاج‌های فلسفی از رویکرد تاریخی به فلسفه است و رویکرد تاریخی به فلسفه برای وی «طریقت» دارد نه «موضوعیت». وی هوشمندانه در پاسخ به منتقدانی که روایت تاریخی - فلسفی‌اش را تحت تأثیر نظام فلسفی تومیستی می‌دانند و آن را جانب‌دارانه تلقی می‌کنند می‌گوید:

باید عرض کنم که اگر هم چنین کرده باشم که به اغلب احتمال هم درست است، مرتکب خطایی نسبت به حاقّ حقیقت فلسفه شده‌ام که نزد شخص خودم نابخشودنی است. مع‌هذا آنان [منتقدان] قبل از این که مرا محکوم به ارتکاب چنین جرمی کنند، اول باید مطمئن شوند که واقعاً مرتکب آن شده‌ام (همان).

ژیلسون آشنایی خود با نظام فلسفی توماس را وام‌دار لوسین لوی برول می‌داند، کسی که به گفته ژیلسون هیچ‌کدام از کتاب‌های توماس را نگشوده بود و قصد چنین کاری را هم نداشت؛ آنچه ژیلسون از او آموخت رویکرد وی به فلسفه بود. ژیلسون نزد برول فلسفه هیوم را خوانده بود و از نحوه مواجهه وی با هیوم، که آن را منصفانه، خشک، و عینی توصیف کرده بود، با شگفتی یاد می‌کند. وقتی ژیلسون به منظور مشاوره برای انتخاب موضوع رساله خود به سراغ برول می‌رود برول به او پیشنهاد می‌کند تا درباره‌ی واژگان و مطالبی که دکارت از فلسفه مدرسی قرون وسطی اخذ کرده است تحقیق کند.

حاصل کار شد رساله *آزادی نزد دکارت و در الاهیات*؛ رساله‌ای که نه سال به طول می‌انجامید و البته این رساله دو درس روش‌شناختی مهم برای ژیلسون دارد: نخست، شیوه مواجهه صحیح با فلسفه قرون وسطی به‌ویژه فلسفه توماس آکویناس، دوم که مهم‌تر است و به‌نوعی مسیر کلی تحقیقات بعدی‌اش را شدیداً تحت تأثیر قرار داد این بود که ژیلسون دریافت که دکارت بیهوده کوشیده تا آن مسائل فلسفی که مقام (context) و راه حل صحیح‌شان از نظام فکری توماس لاینفک است را با استمداد از روش مشهور خود حل کند، و این که یگانه جایگاهی که در آن نتایج مابعدالطبیعی دکارت مفهوم می‌شود نظام مابعدالطبیعی توماس آکویناس است.

ژیلسون دست‌آورد اخیر را «ضربه‌ای تکان‌دهنده» بر ذهن خود توصیف می‌کند؛ ضربه‌ای که وی را به این نتیجه، شاید نتیجه‌ای اغراق‌آمیز، سوق می‌دهد که مابعدالطبیعه دکارتی، عمدتاً معاینه و بررسی ناشیانه و خام مابعدالطبیعه مدرسی قرون وسطی است. همین

دستاورد فکری است که وی را به سوی شاگردی در محضر اساتید اعظم مابعدالطبیعه، یعنی همان مدرسین قرون وسطایی که اساتید مدرن ژیلسون از آن‌ها تفر داشتند، می‌کشاند. ژیلسون از مطالعه تاریخی - فلسفی، صرف روایت بی‌طرف و فارغ‌بالانه را در نظر ندارد بلکه همواره چشم او متوجه مسائل فلسفه معاصر است، چنان‌که در فصل سوم کتاب *خدا و فلسفه*، که به خدا و فلسفه جدید اختصاص دارد، به شرح مواجهه فلاسفه دکارتی و پسادکارتی با مسئله خدا می‌پردازد. وی با لحنی طعن‌آمیز، فلسفه جدید را فلسفه «حاصل عوام‌الناس و نه اهل کلیسا» می‌داند و این فلسفه را متوجه «مقاصد مُدُن طبیعی انسان‌ها و نه مقاصد مدینه ماوراءطبیعی خداوند» می‌داند.

منظور ژیلسون همان تقابل *شهر خدا* و *شهر دنیای آگوستین* است. به باور ژیلسون، بداعت و تازگی کار دکارت، نه کنارگذاشتن الاهیات و نه تفکیک رسمی میان الاهیات و فلسفه بلکه جداساختن واقعی و عملی حکمت فلسفی از حکمت الاهی است. وی خدای دکارت را خدایی مسیحی می‌داند اما بنیاد مشترک براهین دکارتی برای اثبات وجود چنین خدایی تصور واضح و متمایز از جوهری متفکر، نامخلوق، و مستقل است که بالطبع، فطری انسان است. چیزی که به تصور خدا در ذهن دکارت اعتبار تام می‌بخشید، نه مبانی و مقاصد کلامی و الاهیاتی بلکه استعداد قابل توجه این تصور از خدا بود برای این‌که مبدأ شروع تفسیری کاملاً علمی از عالم واقع شود. خلاصه این‌که، ماهیت خدای دکارتی عمدتاً با وظیفه فلسفی‌اش، که عبارت بود از خلق و ابقای عالم مکانیکی علمی، تعیین می‌شد.

ژیلسون نتیجه تاریخی الاهیات عقلی دکارتی را تفکیک خدا به‌عنوان معبود دینی از خدا به‌عنوان اصل اول معقولیت فلسفی می‌داند. در فصل چهارم همان کتاب، «خدا در تفکر معاصر»، همین‌که عنوان فصل را «فلسفه معاصر» قرار نداده، تعریضی است به این دیدگاه مهم او که فلسفه معاصر را زیر نفوذ فکری فلسفه نقادی کانت و فلسفه پوزیتیویستی آگوست کنت می‌بیند؛ این دو فلسفه به‌رغم اختلافات زیاد، در یک نکته مبنايي مشترک‌اند و آن این‌که در هر دو، معرفت به معرفت علمی تنزل می‌یابد و خود مفهوم معرفت علمی هم به نوعی خاص از معقولیت که فیزیک نیوتن بانی آن بود تنزل می‌یابد؛ آرای رایج در دوره معاصر که حول مسئله «خدا» طرح شده‌اند، عمدتاً علمی (scientific) هستند تا فلسفی، و مفهوم خدا در ذیل علوم مختلف، از علوم ریاضی تا انسانی، مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. در نتیجه، خدا موضوع معرفت نیست و امر موسوم به الاهیات عقلی، صرفاً بیهوده‌گویی است. به نظر ژیلسون، این انقلاب که از آن به



انقلاب کانتی یاد می‌کند، از انقلاب دکارتی عظیم‌تر و بنیادی‌تر است. چراکه دکارت و اسلاف او هم‌چنان در حدود مابعدالطبیعه بودند اما با کانت، معناداری و امکان مابعدالطبیعه با چالش جدی مواجه می‌شود.

سیزده قرن طول کشید تا متفکران مسیحی توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مسیحیت دست یابند اما فقط دو قرن به طول انجامید تا دانشمندان جدید توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مکانیکی جدید، نائل شوند (همان: ۸۷).

#### ۴. تبارشناسی تاریخی مدرنیته در الاهیات مسیحی

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری فلسفه ژیلسون، ریشه‌یابی تحولات فکری فلسفی دوران مدرن در تحولات تاریخی / فکری اواخر قرون وسطی است. وی بخش نهم کتاب تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی را به موضوعی اختصاص داده است که به‌نظر می‌رسد برای مخاطبان فارسی‌زبان بکر و جدید باشد و آن ماجرای محکومیت‌های پیاپی آرای ابن‌رشدیان لاتینی در ۱۲۷۰ تا ۱۲۷۷ است. نام ابن‌رشدیان در طی قرون سیزدهم و چهاردهم به‌طور گسترده به‌کار رفته است. در فصل دوم کتاب عقل و وحی در قرون وسطی با عنوان «برتری عقل» ژیلسون به بیان موضع ابن‌رشدیان لاتینی می‌پردازد. از نکات تأمل‌برانگیز این کتاب اشاره نویسنده به نوعی دیگر از مذهب اصالت عقل است که قدیمی‌تر از اصالت عقل نوین (رنسانس به بعد) است؛ مذهب اصالت عقل محضی که در اسپانیا و در فکر فیلسوفی مسلمان (ابن‌رشد) نشئت گرفت. این اصالت عقل، واکنشی آگاهانه از سوی ابن‌رشد علیه مذهب اصالت علم کلام متکلمان مسلمان است. به باور ژیلسون، میراث ابن‌رشدی، موجد تغییری اساسی در سیر فلسفه مسیحی شده است. ابن‌رشدیان لاتینی (کسانی چون سیگر برابانتی و بوئتیوس داسیایی) در قرن سیزدهم به نظریه «حقیقت دوگانه» قائل بوده‌اند؛ امری که ژیلسون در آن تردید جدی می‌کند. از نظر وی ابن‌رشدیان نیز مانند بسیاری دیگر از آدمیان که نمی‌توانند عقل خویش را با ایمان موافق کنند ولی طالب هر دو اند در مقام حفظ فلسفه و وحی بودند و این کار را با قراردادن دیواری میان این دو که اجازه مداخله هریک را در دیگری نمی‌داد، به انجام رساندند. بوناونتورا از فلاسفه مسیحی در ۱۲۶۷ به سه اشتباه فلسفی اشاره کرده است که محور مباحث ابن‌رشدی بود؛ مسئله ازلت جهان، وحدت عقل در تمام انسان‌ها و این که دستیابی به فناپذیری برای یک موجود اخلاقی محال است. در دسامبر ۱۲۷۰، اتین تمپایر، اسقف پاریس، سیزده قضیه فلسفی را

محکوم می‌کند که تمام این قضایا را می‌توان در نظریات ارسطو و ابن رشد یافت؛ این که عقل تمام انسان‌ها واحد است، انسان به شیوه‌ای ضروری اراده و انتخاب می‌کند، هرچه در جهان رخ می‌دهد تابع ضرورت اجسام فلکی است، جهان ازلی است هرگز یک انسان اولیه به‌عنوان نیای انسان‌ها وجود نداشته است و غیره.

با این حال این محکومیت از گسترش فلسفه ابن رشد جلوگیری نکرد تا این که پاپ جان بیست‌ویکم در ۱۸ ژانویه ۱۲۷۷ به اتین تمپایر علناً دستور می‌دهد تا افراد و مکان‌هایی که این خطاها در آن تعلیم داده می‌شود مشخص و برای او ارسال شود. تمپایر هم در ۷ مارس ۱۲۷۷ بدون مشورت با پاپ و به‌نحو خودسرانه‌ای اقدام به محکومیت عقیدتی ۲۱۹ قضیه که علاوه بر ابن رشد، توماس آکوئیناس را هم دربر می‌گرفت می‌کند. برخی دیدگاه‌های محکوم‌شده هم منشائی نامعلوم دارد و مشخص نیست که توسط چه فرد یا افرادی طرح شده‌اند. جوهره این ۲۱۹ قضیه آن است که حکمت حقیقی حکمت فیلسوفان است نه الاهی‌دانان و در نتیجه بالاتر از فلسفه چیزی وجود ندارد (ژیلسون، ۱۳۹۰: ۵۷۰).

به باور ژیلسون این محکومیت، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه و الاهیات قرون وسطی است. به دلیل جدی و رسمی بودن این دو ممنوعیت در پاریس و آکسفورد، حال و هوای عمومی مدارس دگرگون شد، فلسفه مدرسی حالت دفاعی به خود گرفت و عصر طلایی فلسفه مدرسی به پایان رسید. این محکومیت‌ها فلسفه ابن رشد را متوقف نکرد بلکه بعد از ۱۲۷۷ فضای بدگمانی به فلاسفه به فضای همکاری دوستانه و از سر اعتماد بدل شد. ژیلسون اهمیت ۱۲۷۷ را به‌حدی می‌داند که برای نخستین بار عنوان «الاهیات‌های بعد از ۱۲۷۷» را به‌کار می‌برد. این عنوان به آرای فلاسفه اواخر قرون وسطی یعنی دانس اسکوتوس و ویلیام اوکام اشاره دارد که در آن وداع با الاهیات عقلانی و جبرگرایی یونانی از سوی، و تضمین آزادی خدای مسیحی در ارتباط با جهان و احاله موضوعات الاهیاتی به وحی از سوی دیگر، حضور جدی دارد.

ژیلسون از «طریق جدید» (*via moderna*) ویلیام اوکام و اتباع او در قرن چهاردهم میلادی سخن گفته است. طریق مدرن، در مقابل طریق قدیم (سنتی) (*via antiqua*)، به تقابل نومیالیسم اوکامی با رئالیسم (طریق قدیم) که در دانشگاه‌ها و مدارس اصلی اروپا رواج داشت اشاره دارد. اوکام مانند توماس و اسکوتوس، اولین و آخرین الاهی‌دانی بود که برای بسط تلقی خود از ایمان مسیحی از نظریات فلسفی خاصی استفاده کرد و تأثیر ویران‌گر نظریه نومیالیسم او در تاریخ فلسفه مدرسی و قرون وسطی بدین سبب بود که چون او به

نوعی تجربه‌گرایی افراطی در فلسفه تن داده بود، مجبور بود به فهم غیرفلسفی ایمان رضایت دهد. یک عقل اوکامی، آمادگی خوبی برای شناخت مابعدالطبیعی ندارد؛ در جایی که هیچ شناخت مابعدالطبیعی وجود ندارد، الاهیات هم نمی‌تواند انتظار کمک از فلسفه داشته باشد. در نتیجه فلسفه اوکام ناگزیر می‌شود به جای همکاری مثبت وحی و عقل، که در عصر طلایی فلسفه مدرسی به دست آمد، روش جدید همراه با تسامح را جانشین کند که در آن یقین مطلق و خودبسنده ایمان فقط مؤید به احتمالات فلسفی صرف باشد. فلسفه اوکام نشانه پایان عصر طلایی فلسفه مدرسی است؛ ایمان مصون از تعرض ماند ولی پیروی از اوکام به معنای قطع امید از هرگونه فهم فلسفی ایجابی از معنای معقول ایمان بود.

به نظر ژیلسون، اوکام با طرح نومینالیسم نیروهایی را در فلسفه آزاد و تشجیع کرد که حتی خودش هم نتوانست آن‌ها را بعد از رهاسازی مهار کند. همین اتفاق تمهیدی شد ناخواسته برای الاهیات پوزیتیویستی متفکران جدید و سرآغازی برای گرایش تجربه‌گرایانه در فلسفه انگلیسی قرن هجدهم (لاک، بارکلی، و هیوم) و حتی بعدها حضور معنادار ولو تلویحی خود را در سنت قرن بیستمی فلسفه تحلیلی نشان داده است؛ نکته‌ای که ژیلسون در نقد تفکر فلسفی غرب به خوبی به تحلیل و تبیین آن پرداخته است.

## ۵. برخی ملاحظات انتقادی؛ اروپامحوری و تاریخ‌نگاری فلسفه

رویکرد اروپامحورانه در تاریخ‌نگاری فلسفه ریشه در آرای هگل، فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، دارد. این رویکرد کلیت تاریخ فلسفه را دارای مبادی و غایاتی اروپایی و مسیحی می‌داند و برای دیگر فرهنگ‌ها و ادیان سهم ناچیزی در تفکر فلسفی قائل است. هگل در درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه خود، دوره دوم تاریخ فلسفه را به فلسفه قرون وسطی اختصاص داده است و در آن‌جا ذیل عنوان «فلسفه عربی» و فقط در پنج صفحه به فلسفه اسلامی پرداخته است. وی معتقد است که فلسفه عربی هم‌چون فلسفه قرون وسطی دارای استقلال و اصالت نیست، فلسفه جهانی را حتی یک گام به جلو نبرده و عمدتاً ترجمه‌ای از میراث منطقی و مابعدالطبیعی ارسطوست. وی ضمن اشاره به شروع عربی از فلسفه ارسطو که به لاتین ترجمه شده معتقد است که چیز زیادی از این شروع نمی‌توان آموخت و فلسفه اسلامی را صرفاً از جهت تاریخی بااهمیت می‌داند آن هم از آن جهت که در نهضت ترجمه‌ای که منتهی به آشنایی اروپاییان شد تأثیرگذار بوده است، چراکه سیر ترجمه از یونانی به عربی و از عربی به عبری و لاتین بوده است. کل سهمی که هگل به ابن‌سینا در طرح

جهانی تاریخ فلسفه اختصاص می‌دهد کم‌تر از دو سطر است؛ این‌که مولد ابن سینا کجاست و این‌که «او شرحی بر ارسطو نوشته است» (هگل، ۱۳۸۹: ۲/ ۶۱۰؛ Hegel, 1990: 36).

می‌توان از سه رویکرد شرق‌شناسانه (اروپامحورانه)، اشراقی (هانری کربن) و سیاسی (لئو اشتراوس) به تاریخ فلسفه اسلامی در غرب سخن گفت؛ رویکرد شرق‌شناسانه قدمت بسیاری دارد و برخاسته از تصویر قرن نوزدهمی در باب بومیان شرق و اعراب سامی است با جوامعی رازآلود، احساسی، غیر عقلانی، و استبدادی. عمده‌ترین ویژگی‌های رویکرد شرق‌شناسانه عبارت‌اند از تأکید بر ابعاد عرفانی و رازآلود (mystical) فلسفه اسلامی، تلقی فلسفه اسلامی به‌عنوان پل واسط میان فلسفه یونانی و فلسفه لاتینی قرون وسطی، محوریت مسئله رابطه دین و فلسفه در فلسفه اسلامی و این‌که این فلسفه با ابن رشد پایان یافته است. از منظر اروپامحورانه، ابن رشد آخرین متفکر جهان اسلام است که بر تفکر غربی در قرون وسطی تأثیر گذاشته است. کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام* نوشته دی بور، نمونه بارز این رویکرد است که در آن نویسنده ضمن طرح این ادعا که فلسفه اسلامی نوعی تقلید صرف از فلسفه یونان، بدون پیشرفت و ابتکار، بوده است، فایده آن را صرفاً در تاریخ اجتماعی ایده‌ها می‌بیند. رویکرد شرق‌شناسانه تا زمان انتشار کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* کربن (۱۹۶۶) رویکرد غالب و بی‌رقیب بوده است و با گذشت بیش از چهل سال از انتشار کتاب کربن هنوز ۹۰ درصد از آثار اروپایی در باب فلسفه اسلامی، عمدتاً به فلسفه اسلامی از کندی تا ابن رشد می‌پردازند و حتی در آثار متأخر نیز مانند سیر فلسفه در جهان اسلام ماجد فخری (۱۹۷۰)، بخش فلسفه پس از ابن رشد به کم‌تر از بیست صفحه می‌رسد (Gutas, 2002: 8).

این دیگر از مشهورات تاریخ فلسفه است که فلسفه قرون وسطی متأثر از افکار و آرای فلاسفه‌ای چون ابن سینا، غزالی، و ابن رشد است و نهضت ترجمه آثار عربی به لاتین در اواخر قرون وسطی از عوامل مهم در شکل‌گیری قرون وسطی و حتی دوره جدید است. ژیلسون، بخش پنجم *تاریخ فلسفه* خود را به فلسفه عربی و یهودی اختصاص داده است و ضمن اشاره به سهم شرق، تمدن اسلامی و حتی افریقا (از طریق مصر) در پیدایش و بسط فلسفه قرون وسطی، اهمیت فلسفه عربی و یهودی را صرفاً به جهت نقش آنان در فهم و تفسیر بهتر فلسفه مسیحی می‌داند و هم‌چون سایر مورخان اروپایی فلسفه، فلسفه عربی فارابی، ابن سینا و ابن رشد را ذیل تاریخ فلسفه غربی مطرح می‌کند. نهایت فایده برای طرح فلسفه اسلامی آن است که «برای تفسیر درست تاریخ تفکر قرون وسطی پاره‌ای از مفاهیم مقدماتی درباره تاریخ فلسفه عربی لازم و ضروری است» (ژیلسون، ۱۳۹۰: ۲۷۷).

ژیلسون به طور مکرر و در همه آثار خود از فلسفه مسیحی و یهودی یاد می‌کند ولی وقتی نوبت به طرح آرای فارابی، ابن سینا و ابن رشد می‌رسد از تعبیر فلسفه عربی و نه اسلامی استفاده می‌کند. وی در این کتاب، فلسفه اسلامی «حقیقی» را از آن متکلمان اشعری و نه فلاسفه اسلامی می‌داند، آن هم به جهت این که تلقی آنان از جهان عمیقاً با برداشت قرآنی از خدا هم‌خوانی داشته است و جهانشان جهانی کاملاً غیر یونانی بود. جهان اشعری از جبر و ضرورت ذاتی کاملاً مبرا بود. هم‌چنین این جهان، ماده کاملاً شکل‌پذیری بود که همواره در معرض دخالت‌های آزادانه اراده خدای قادر مطلق بود، حال آن که این نگاه در فارابی و ابن رشد غایب است. ژیلسون تأثیر فلسفه عربی در فلسفه مسیحی را بیش از فلسفه یهودی می‌داند، چراکه به نظر او تفکر یهود برخلاف نظام اندیشه فلاسفه اسلامی اساساً دینی است نه فلسفی.

ژیلسون بخش قابل توجهی از این قسمت را به واکاوی نقش ابن سینا در تکوین فلسفه قرون وسطی اختصاص می‌دهد. ژیلسون معتقد است که ابن سینا با الهام دینی و گرایش‌های عرفانی‌اش کمکی برای الاهی‌دانان مسیحی و درعین حال وسوسه‌ای پرمخاطره برای آنان بود، چراکه نظام فکری او نمونه چشم‌گیری از امکان تبیین طبیعی و فلسفی جهانی بود که به وسیله آموزه نجات، که به همان اندازه طبیعی و فلسفی بود، به اوج کمال خود می‌رسید.

اما چالش اساسی دیدگاه ابن سینا برای الاهیات قرون وسطی تلقی یونانی او از عالم، عالمی معلول و محکوم قوانین ضروری عقلی، بود (همان: ۳۰۴). ژیلسون معتقد است که ابن سینا، تحت همان فشار دینی‌ای که به گفته ابن رشد او را ناگزیر کرد تا فلسفه ارسطویی را تحریف کند، میان علیت محرک و علیت صانع تفکیک کرده است و مفهوم علت فاعلی را، که به نحو کم‌وبیش مبهمی در ذهن الاهی‌دانان مسیحی برای توصیف فعل الاهی خلقت وجود داشت، با نظریه علل اربعه ارسطویی ادغام کرد، ابتکاری مابعدالطبیعی که پیامدهای گسترده‌ای در تاریخ فلسفه مسیحی داشت.

ابن سینا الاهی‌دانان مسیحی را با مسئله طرح یا بازگرداندن اختیار در جهانی روبه‌رو ساخت که مخلوق موجود واجب است؛ مسئله‌ای که به باور ژیلسون، الاهی‌دانان مسیحی در پاسخ‌گویی به آن کامیاب بودند. حاصل مواجهه الاهی‌دانان مسیحی با ابن سینا آن شد که تفکر مسیحی، تسلیم فشار و هجوم تفکر اسلامی گشت و روایت کتاب مقدس از آفرینش که در این فضای فلسفی غوطه‌ور بود در مابعدالطبیعه‌های پرزرق و برق ناظر به

صدور جهان ناپدید شد. از نکات تأمل‌برانگیز این بخش تأثیرپذیری یکی از پیش‌گامان علم جدید یعنی راجر بیکن انگلیسی از ابن سیناست که حتی در سبک و عناوین آثارش سینوی است. بیکن به‌صراحت گفته است که «ابن سینا رهبر و فرمان‌روای فلسفه پس از ارسطوست» (همان: ۵۷۰).

## ۶. نتیجه‌گیری

امروزه با تحولات عظیمی که در حوزه تاریخ و فلسفه علم، هرمنوتیک، فلسفه‌های زبانی، و فلسفه قاره‌ای (آرای کسانی چون دریدا و طرح نظریه تعویق معنا) رخ داده است به‌سختی می‌توان از «عینیت» در تاریخ‌نگاری، آن‌هم به‌معنای پوزیتیویستی کلمه، سخن گفت. این دشواری وقتی مضاعف خواهد شد که موضوع تاریخ‌نگاری، تعاملات تاریخی و مفهومی فلسفه و دین باشد. جستار ما ضمن اذعان به این دشواری نشان داد که ژیلسون هرچند توانسته است که:

۱. گام‌های اساسی در اتخاذ نوعی رویکرد میان‌رشته‌ای به تاریخ فلسفه‌های دینی و

به‌ویژه مسیحیت بردارد؛

۲. با تتبعات تاریخی از نوعی اصالت فلسفه‌های دینی دفاع کند؛

۳. تحلیلی عمیق از ماهیت فلسفه جدید و معاصر غربی در پیوند آن با فلسفه مسیحی

قرون وسطی داشته باشد.

با این حال آن‌گاه که وارد تحلیل تاریخی نقش فلسفه اسلامی و تعامل مفهومی-تاریخی آن با فلسفه مسیحی و غربی می‌شود و در تحلیلی که از نسبت ابن سینا و توماس آکوئیناس با فلسفه ارسطویی ارائه می‌دهد، هم‌گام با جریان غالب تاریخ‌نگاری فلسفه در غرب نتوانسته است از مفروضات اروپامحورانه، که عمدتاً با تحلیل هگلی از تاریخ فلسفه گره خورده است، و از علقه‌های تومیستی عبور کند.

وی با این که نقش ابن سینا در فلسفه قرون وسطی مسیحی را مهم و دوران‌ساز می‌داند، به دادن حداقل نقش فلسفه اسلامی در تاریخ فلسفه که نقشی «طریقی» در فهم بهتر فلسفه غربی و نه نقشی «اصالی» است اکتفا می‌کند. با وجود این آثار ژیلسون در تحلیل عمیقی که از تحولات فکری اواخر قرون وسطی و تأثیرپذیری آن از ابن رشدیان لاتینی و درعین حال تأثیرگذاری آن بر فلسفه‌های جدید و معاصر غربی ارائه می‌دهد افق‌هایی نو در جهت فهم تاریخی و فلسفی ما از نسبت غرب و مسیحیت و فراتر از آن نسبت فلسفه و ادیان

ابراهیمی در بستر تاریخی آن می‌گشاید؛ فهمی که تصویر دیگری از نسبت فلسفی و دینی «ما» و «غرب» را پیش چشمان ما خواهد گشود.

نکته آخر این که امروزه، در فضای فکری- فرهنگی ایران، نام ژیلسون بیش از هر چیز با فلسفه قرون وسطی و به تعبیر دقیق‌تر فلسفه مسیحی گره خورده است. وی عمده آثار خود را در این موضوع نگاشته است، و بسیاری از اساتید و دانشجویان فلسفه در ایران فهم خود از فلسفه قرون وسطی و حتی فلسفه دوران جدید را وام‌دار آثار ترجمه‌شده ژیلسون به‌ویژه دو کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* و *روح فلسفه قرون وسطی* هستند. مراجع عمده دانشگاهی ما در فلسفه غرب، آثار دو مورخ تومیستی یعنی اتین ژیلسون و فردریک کاپلستون است و اقبال ناخواسته ایرانیان به آثار این دو مورخ فلسفه با گرایش غالب کلامی معاصر مبنی بر عقلانی‌بودن دین و آموزه‌های دینی ارتباط معناداری دارد. پروژه فکری- فلسفی ژیلسون از جهات بسیاری مشابه کار نوصدراییان معاصر ایران است و رویکرد او در استنطاق مباحث فلسفه معاصر از سنت فلسفی توماس آکوئیناس، برای نوصدراییان که می‌کوشند تا به احیا و فعلیت‌بخشی به فلسفه صدرالمآلهین شیرازی در روزگار ما پردازند درس‌های سلبی و ایجابی بسیاری دارد.

## پی‌نوشت

۱. در این بخش از ترجمه آزاد مدخل «تاریخ و تاریخ‌نگاری فلسفه»، دایرةالمعارف فلسفه که مشخصات آن در منابع آمده است بهره برده‌ام.

## منابع

*انجیل یوحنا.*

ژیلسون، اتین (۱۳۶۹). *نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر: تحقیقی در فلسفه قرون وسطی، مکتب دکارت و فلسفه جدید برای کشف طبیعت و وحدتی که اساس همه آن‌ها است*، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه، مفهوم خدا در تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.

ژیلسون، اتین (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: سمت. هگل، ویلهلم فردریش (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی.

- Gutas, Dimitri (2002). 'The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy', *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1.
- Gracia, Jorge J. E. (2006). 'History and Historiography of Philosophy', in *Encyclopedia Of Philosophy*, Vol. 4, Donald M. Borchert (ed.), USA: Macmillan Library Reference.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1990). *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. 3, trans. Robert F. Brown (ed.), California: University of California Press.