

واکاوی نسبت میان اسلام و فلسفه اسلامی

حمید خدابخشیان*

چکیده

دانشی که موضوع خویش را وجود مطلق قرار داده و باروش عقلی و بهره‌گیری از برهان در پی درک حقایق اشیا است را «فلسفه اسلامی» نامیده‌اند. اما چرا این فلسفه را با پسوند «اسلامی» وصف کرده‌اند؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، نخست به امکان تحقق فلسفه اسلامی و سپس به ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی که در مجموع، امکان شکل‌گیری فلسفه‌ای با وصف اسلامی را قابل قبول می‌سازند، پرداخته شده است.

بررسی جنبه اسلامی آنچه که امروز با نام «فلسفه اسلامی» شناخته می‌شود، بخش دیگر این مقاله را تشکیل می‌دهد. در آغاز این بخش در نقد دیدگاهی که عنوان «فلسفه اسلامی» را ساخته و پرداخته شرف‌شناسان می‌داند، به تبارشناسی این واژه پرداخته و آثار آن در نوشته‌های فیلسوفان اسلامی پی گرفته شده است و در ادامه، واژه «فلسفه عربی» مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. آن‌گاه مؤلفه‌هایی که بیانگر اسلامی بودن فلسفه موجود است، برشمرده شده و در پایان به طرح و نقد دیدگاه مخالف تحقق فلسفه اسلامی پرداخته شده است. این مقاله در مجموع با گردآوری دیدگاه‌های گوناگون درباره نسبت میان اسلام و فلسفه اسلامی، به ارائه معیارهایی که انتساب فلسفه اسلامی به اسلام را قابل قبول می‌سازد، پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اسلامی، فلسفه الهی، فلسفه عربی، فلسفه یونان.

* دانشجوی دوره دکتری، رشته مدرس معارف، تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۳/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۲/۳۱. khodabakhshian@gmail.com

مقدمه

جنبه اسلامی بودن فلسفه اسلامی از بحث‌های مهم و چالش برانگیز دوره اخیر است؛ زیرا نسبت دادن فلسفه به دین، مذهب و یا هر مرام و مکتب دیگری، این گمان را برمی‌انگیزد که فلسفه از سیر آزاد عقلانی خود دور شده و در خدمت آرا و دیدگاه‌های آن نظام فکری خاص درآمده است و بنابراین دیگر نمی‌توان آن را فلسفه خالص و ناب به شمار آورد.

اما آیا این پندار می‌تواند درباره فلسفه اسلامی نیز صادق باشد؟ آیا نسبت دادن فلسفه به دین اسلام از اساس نادرست است و امکان تحقق چنین دانشی با نام «فلسفه» وجود ندارد؟ و آیا آنچه که امروز با نام فلسفه به عنوان میراثی در دست مسلمانان قرار گرفته، اصولاً بی‌ارتباط با اسلام است؟

در این مجال در پی مشخص کردن مؤلفه‌های بیان‌کننده اسلامی بودن فلسفه هستیم و در آغاز به بحث درباره «امکان فلسفه اسلامی» می‌پردازیم و سپس نگاهی به فلسفه محقق می‌افکنیم و جنبه اسلامی آن را با بیرون کشیدن ویژگی‌هایی که این امر را قابل قبول می‌سازند، آشکار خواهیم کرد. البته یادآوری این نکته لازم است که بحث اصلی، پرداختن به فلسفه اسلامی محقق و موجود، و مشخص کردن جنبه اسلامی بودن آن است، ولی کاوش مؤلفه‌های تأثیرگذار در اسلامی شدن فلسفه، پشتوانه ما در پژوهش فلسفه موجود خواهد بود.

فلسفه‌ای با وصف اسلامی در مقام امکان

فلسفه، دانشی است که با کوشش فکری و عقلانی فیلسوفان و با شیوه و روش ویژه خود تولید می‌شود. اما فلسفه نیز مانند هر دانشی در مسائل و مباحث خود از مبادی، پارادیم‌ها و پیش‌فرض‌هایی تأثیر پذیرفته است که می‌تواند آن را به شکل‌های گوناگون درآورد. البته این سخن

به معنای خروج فلسفه از روش عقلی و برهانی نیست، بلکه به این معناست که فلسفه با داشتن پاره‌ای ویژگی‌ها، الهی و دینی می‌شود و با نبودن این ویژگی‌ها و داشتن ویژگی‌های دیگر، الحادی و غیردینی خواهد بود، هر چند که گونه الحادی آن نیز در اثبات مدعیات خود، چهره‌ای برهانی به خود گرفته باشد. در این جا در پی مشخص کردن مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی هستیم که می‌توانیم با وجود آنها فلسفه‌ای را به وصف «اسلامی» متصف ساخته و تحقق آن را ممکن بدانیم.

البته شایسته است که پیش از پرداختن به این مؤلفه‌ها بدانیم که اصولاً یک فلسفه الهی، بی‌توجه به اسلامی بودنش، و با نظر به الگوی مشترک دین‌های و حیانی باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد.

ویژگی‌های فلسفه الهی

ویژگی‌های اصلی یک فلسفه الهی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. «اندیشه خدا» در چنین فلسفه‌ای، دارای جایگاهی برتر و بنیادی است، به این معنا که «خداوند» در این فلسفه هم به لحاظ مفهوم و هم به لحاظ جایگاه، نسبت به دیگر موجودات عالم، یگانه و بی‌مانند است. مفهوم خدا در یک فلسفه الهی، بیان‌گر موجودی است که برترین درجه کمالات هستی را به گونه مطلق دارد و دیگر موجودات در پیدایش، بقا و در هماهنگی با دیگر موجودات به صورت مطلق به او وابسته‌اند.
۲. خداوند آفریننده و دیگر موجودات آفریده اویند.
۳. در یک «فلسفه الهی»، موجودات عالم بر اساس صفات بخشش و حکمت و عنایت الهی در یک نظام هدف‌مند قرار دارند و خداوند، غایت نهایی آفرینش است. درجات کمال موجودات بر اساس دوری و نزدیکی نسبت به این مبدأ غایی مشخص می‌شود.

۴. انسان در «فلسفه الهی» به واسطه داشتن جنبه فرامادی و غیر جسمانی و به تعبیری روحانی و معنوی با دیگر موجودات طبیعی و مادی متفاوت است.

۵. با توجه به ویژگی‌های خاص آدمی در برخورداری از تکلیف، در یک فلسفه الهی، مسئله زندگی آن دنیایی و عالم آخرت مطرح می‌شود.

۶. رابطه انسان و خدا در زندگی دنیوی مسئله دیگری در «فلسفه الهی» است. این رابطه از جنبه عمومی علی و معلولی فراتر می‌رود و مسئله نزدیکی به خدا و امکان لقای پروردگار و یا وحدت و اتحاد با ذات الهی و یاد دست کم رسیدن به درجه موجودات غیرمادی و مجردات عالم الوهی نیز مطرح می‌شود.^۱

موارد شمرده شده بالا، ویژگی‌های حداقلی است که یک فلسفه برای الهی بودن، متناسب با الگوی مشترک دین‌های و حیانی، باید داشته باشد. در این میان، جای اندیشه‌ی والایی مانند توحید خالی است، چرا که در شیوه تعبیر و تفسیر این اندیشه میان اسلام و مسیحیت تفاوت‌هایی وجود دارد. بنابراین نمی‌توان آن را در کنار ویژگی‌هایی برشمرد که میان دین‌های و حیانی مشترک است. البته این اندیشه از گذشته دور مورد توجه فیلسوفان مسلمان و از مسائل اصلی فلسفه اسلامی بوده است.

دیدگاه‌های گوناگونی درباره مؤلفه‌هایی که تحقق فلسفه اسلامی را ممکن می‌سازند از سوی اندیشمندان ارائه شده است. در مجموع می‌توان گفت بیشتر این دیدگاه‌ها با محور قرار دادن کتاب و سنت رسول خدا ﷺ به ابعاد مسئله پرداخته‌اند و ویژگی‌های فلسفه اسلامی را تبیین کرده‌اند.

باید یادآور شد از آنجا که هدف این بخش و بخش «فلسفه اسلامی در مقام تحقق»، گردآوری دیدگاه‌های گوناگون در این باره بوده است، عنوان‌های برگزیده شده به صورت کامل از یکدیگر جدا نیستند و در جاهایی هم پوشانی و اشتراک دارند.

۱- فلسفه اسلامی در پرتو استخراج یا استنباط از متن‌ها

یکی از اندیشمندان در تقسیم فلسفه اسلامی، زیر عنوان «تقسیم فلسفه بر اساس تحقق چیستی آن»، سه قسم برای فلسفه اسلامی بر می‌شمارد: فلسفه اسلامی اعم، فلسفه اسلامی خاص و فلسفه اسلامی اخص. ایشان در توضیح هر یک آورده‌اند:

الف) «فلسفه اسلامی اعم که فلسفه فیلسوفان مسلمان است؛ از آن‌رو که مبادی اسلامی را در کنار مبادی فلسفی به کار گرفته‌اند و یا فلسفه را از تعارض با مبادی اسلامی بر کنار کرده‌اند». ^۲ از این تعریف برمی‌آید که منظور از فلسفه اسلامی اعم، همان آرا و دیدگاه‌های حکیمان مسلمان است که در فلسفه امروزی وجود دارد.

ب) «فلسفه اسلامی خاص که از فلسفه استخراج‌پذیر یا استخراج‌شده از متون اصلی اسلام است» (البته استخراج هم معنا با استنباط نیست؛ بلکه معنایی اعم دارد). ^۳ منظور از متون اصلی اسلام، همان آیات قرآن و احادیث است. آیات قرآن به محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، نص و ظاهر، مجمل و مبین و احادیث از لحاظ سند، به متواتر و واحد (صحیح، حسن، موثق، ضعیف، قوی) و از لحاظ دلالت به نص و ظاهر و مجمل و از لحاظ قرینه به محفوف به قرائن و خالی از قرینه تقسیم‌پذیرند. بی‌اعتبار خواندن ظن و اختصاص حجیت به قطع و یقین باعث می‌شود که از میان متون دینی فقط متون یقین‌زا در فلسفه اسلامی خاص، اعتبار داشته باشند؛ یعنی متون قطعی‌السند مانند قرآن و خبر متواتر و خبر محفوف به قرائن و متون قطعی‌الدلالة. ^۴

ج) «فلسفه اسلامی به معنای اخص که معادل با فلسفه استنباط‌گرانه در تقسیم دوم فلسفه است». ^۵ در تقسیم دوم فلسفه که بر اساس اسلوب اکتشاف و استدلال است، فلسفه استنباط‌گرانه آن است که:

مسائل فلسفه را از ادله چهارگانه و منابع دوگانه اجتهاد با اسلوب اجتهادی، استنباط می‌کند. اسلوب این فلسفه با اسلوب فقه، یگانه است. تنها تمایز در این است که فقه این رویه را با اصول فقه انجام می‌دهد و فلسفه استنباطی، رویه مزبور را با اصول اجتهاد عام که بخش عمده‌ای از آن، تعمیم اصول فقه است به انجام می‌رساند.^۶

نمادهای فلسفه اسلامی اخص، همان است که در نوع خاص آن بیان شد. گونه‌های وجود فلسفه در متن‌های دینی را می‌توان به قرار زیر برشمرد:

(الف) **گونه نقدی:** در این گونه آرا و نظریات گوناگون، بر اساس ضوابط علمی، نقد و ارزیابی شده و جنبه‌های نادرستشان نفی می‌شود؛ با نفی فلسفه باطل، راه برای طرح فلسفه حق گشوده می‌گردد.

(ب) **گونه اثباتی (دریافتی):** در این گونه، پس از آن که زمینه حق به دلیل رفتن باطل از آن آماده گشت، فلسفه حق به راستی و بی‌تعریض و کنایه، با دلایل و ریشه‌هایش تبیین می‌شود.

(ج) **گونه استظهاری (برداشتی):** در این گونه، از راه نشانه‌ها و مطلق مدارک، برداشتی از فلسفه اخص فراهم می‌گردد، این برداشت برخلاف گونه اثباتی، دارای ویژگی قطعیت و خلوص نیست.

(د) **گونه متدیک:** در این گونه، راه‌های درست اندیشیدن و شیوه‌های کاوش در حقیقت و اصول تفکر، تبیین می‌شود.^۷

بنابراین امکان فلسفه اسلامی، به دو صورت خاص و اخص، توجیه‌پذیر خواهد بود. این دو فلسفه، وصف اسلامی را دارند، چرا که خاستگاه آن‌ها، متن‌های اسلامی است، نه گفتار فیلسوفان.

۲- فلسفه اسلامی در پرتو فلسفه‌ورزی در اسلام

گروهی از اندیشمندان با دیدگاه پیش‌گفته مخالفند و استخراج از متن‌ها را ملاک اسلامی شدن فلسفه نمی‌دانند.

در فقه و حدیث یا در هر علمی از علوم دیگر، معنای اسلامی بودن مشخص و معلوم است؛ فقیه اسلامی، کسی است که علم و فقهت خود را با استناد به آیات و روایات و متون اسلامی، به دست می‌آورد... ولی معنای فیلسوف اسلامی این نیست که فلسفه‌اش را از آیات و احادیث اسلامی استخراج کند. بلکه به عقیده من، معنای فیلسوف اسلامی این است که: "فیلسوف اسلامی، خود اسلام را "می‌فلسفد" و یا به تعبیر دیگر "در اسلام، فلسفه‌ورزی می‌کند"... فیلسوف اسلامی از شرایط محیطی خود برکنار نیست. در واقع، هیچ فیلسوفی در یک جزیره محصور نشده، بلکه در سایه شرایط محیطی، زندگی و رشد می‌کند. فیلسوف اسلامی، در محیط اسلامی زندگی می‌کند.^۸

شرایط گوناگون موجود در هر جامعه، بر فرآیند تولید دانش در آن جامعه تأثیرگذار خواهد بود و «بدیهی است جامعه‌ای که اسلامی است متفکرانی را به بار خواهد آورد که در چارچوب فضای معنوی جامعه خود به طرح پرسش‌های فلسفی بپردازند، پاره‌ای از اوقات این مباحث صرفاً قرائت‌های اسلامی از موضوعات کلی فلسفی است».^۹

در یک محیط اسلامی، پرسش‌هایی مطرح می‌شوند که از نوع پرسش‌های فلسفی هستند؛ مانند پرسش از چیستی وحی و پرسش درباره خدا. «بنابراین اگر کسی به پرسش و پاسخ‌هایی فلسفی در درون جهان اسلام بپردازد، به او فیلسوف اسلامی می‌گویند و به مجموعه پاسخ‌هایی که به پرسش‌های فلسفی فیلسوف مآبان جهان اسلام داده شده و می‌شود می‌توان فلسفه اسلامی نام نهاد».^{۱۰}

نتیجه به دست آمده از این ملاک این است که اگر فلسفه در محیطی غیر اسلامی رشد کند، رنگ و بوی آن محیط را خواهد گرفت و متصف به آن فرهنگ خواهد شد. برای مثال:

فلسفه یونان، یعنی مجموعه پرسش‌هایی که در یک شرایط جغرافیایی و زمانی در محیط یونان پدید آمد و پاسخ‌هایی که به پرسش‌های امثال هراکلیتوس، سقراط، ارسطو و غیره داده شد. فلسفه چین، یعنی مجموعه پرسش‌هایی که در یک محیط فرهنگی چینی آن زمان به وجود آمد و پاسخ‌هایی که به آن پرسش‌ها داده شد؛ همین‌طور است فلسفه ایران باستان.^{۱۱}

البته این بیان، هیچ رابطه منطقی و تعریف‌شده‌ای میان گزاره‌های فلسفی و آموزه‌های دین اسلام برقرار نمی‌کند. وظیفه فیلسوف مسلمان، پاسخ به پرسش‌های خاصی است که ممکن است در محیط فرهنگی اسلامی طرح شوند، بنابراین اگر چنین پرسش‌هایی پدید نیایند، فلسفه اسلامی هم وجود نخواهد داشت، و یا دست‌کم بخش‌هایی از آن معطل خواهد ماند. در این دیدگاه، میان محتوای فلسفه اسلامی و آموزه‌های دینی، پیوند منطقی و سیستمی وجود ندارد و تنها این محیط اسلامی است که ممکن است برای فلسفه، مسئله‌سازی و پرسش‌آفرینی کند.

۳- فلسفه اسلامی در پرتو رویکرد تفسیری به کتاب و سنت

این دیدگاه بر این باور است که برای اسلامی کردن فلسفه، فیلسوف باید به سراغ کتاب و سنت برود و با آنها تعامل داشته باشد. این تعامل به چهار صورت ممکن است که نوع چهارم آن، برگزیده شده این دیدگاه است. فیلسوف مسلمان در تعقل برهانی خویش با چهار رویکرد «تطبیقی»، «تصدیقی»، «تکمیلی» و «تفسیری» می‌تواند به تعامل با کتاب و سنت بپردازد:

الف) رویکرد تطبیقی

رویکرد تطبیقی آن است که اندیشه بیرون از هر محدوده‌ای به حرکت درآید و به کشف حقایق و واقعیات بپردازد؛ آن‌گاه با مراجعه به کتاب و سنت بر یافته‌های عقلانی شواهدی اقامه شود و آن چه منطبق با دریافت‌های عقلی - استدلالی است، مورد استناد قرار گیرد و آن چه سازگار نیست، تأویل شود و برخلاف ظاهر حمل گردد.

ب) رویکرد تصدیقی

این رویکرد در مقام اندیشیدن همانند رویکرد قبلی است، اما مراجعه به کتاب و سنت، در این رویکرد، به منظور بازشناختن درست از نادرست صورت می‌گیرد. البته در این بازشناسی از برهان تخلف نمی‌شود.

ج) رویکرد تکمیلی

در این رویکرد، یافته‌های فلسفی با مراجعه به کتاب و سنت تکمیل می‌شود و باور بر این است که عقل بدون وحی نمی‌تواند به همه حقایق دست پیدا کند.

د) رویکرد تفسیری

در رویکرد تفسیری، آیات قرآن و روایات به عنوان دو منبع برای دریافت حکمت به شمار می‌آیند. در این صورت باید به دنبال برهان و مقدمات برهانی در این منابع بود و عقل را به اندیشیدن در آن واداشت. البته هدف، بسنده کردن به تقلید و تعبد به ظواهر نیست؛ بلکه نباید از برهان و شیوه برهانی دور شد.^{۱۲}

بر اساس رویکرد برگزیده این دیدگاه، نباید درک و دریافت حقایق را مقدم بر کتاب و سنت

پنداشت. بنابراین:

فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که از منابع اسلام دریافت شود، نه فلسفه‌ای که فکر یک فیلسوف به آن رسیده و آن گاه به کتاب و سنت عرضه کرده است و نه حتی فلسفه‌ای که فیلسوف مسلمان، با تأثر کم یا زیاد، ولی ناخودآگاهانه از کتاب و سنت به آن دست یافته و آن گاه در پی تصدیق آن از سوی کتاب و سنت برآید.^{۱۳}

۴- فلسفه اسلامی در پرتو الهام از آیات و روایات

در این دیدگاه، انواع تأثیراتی که دین اسلام می‌تواند بر فلسفه داشته باشد، برشمرده می‌شود. شاید از آن رو که فلسفه با روش عقلی و منطقی به پرسش‌های خود پاسخ می‌دهد، به متن‌های دینی نیازمند نباشد.

اما فلسفه با الهام‌گیری از آیات و روایات می‌تواند:

نخست - مسائل فلسفی جدیدی بیافریند که در منابع و آثار فیلسوفان گذشته وجود نداشته است؛

دوم - مسائل مهم‌تر فلسفی را که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، با بهره‌گیری از متون دینی مورد تأکید و تأیید قرار دهد؛

سوم - دلایل عقلی و منطقی، که در متون دینی بدان اشاره شده است را به کار بگیرد؛

چهارم - در تبیین و تحلیل مسائل فلسفی از آیات و روایات الهام بگیرد؛

پنجم - چه بسا عقل انسان بر اثر علل - نه دلایل - به انحراف فکری کشیده و اسیر توهمات و تخیلات شود و همین امر سبب اختلاف فراوان عقول بشری شده و مدل‌های متفاوت عقلانیت را در جهان معاصر به عرصه ظهور رسانده؛ دین اصیل و حق می‌تواند به عقل آدمی جهت، و انحراف فکری را به او هشدار دهد و مسیر تفکر او را بازنگری کند.^{۱۴}

فلسفه اسلامی در پرتو روش فلسفی شیعه

علّامه طباطبایی در بحث‌هایی که با هانری کربن داشته‌اند، بیانی درباره روش فلسفی شیعه دارند که با توجه به آن می‌توان امکان تحقق فلسفه اسلامی را به دست آورد. ایشان بر این باورند که در قرآن کریم و سخنان اهل بیت علیهم‌السلام مواردی یافت می‌شود که روش فلسفی دارند و وجود همین گنجینه‌ها، پشتوانه‌ای برای تحقق فلسفه اسلامی است. ایشان می‌گویند:

روش فلسفی شیعه، همان است که در کتاب و سنت، نمونه‌های بارز و بسیاری از بحث‌های آن موجود است، البته به خلاف توهمات جمعی، مراد از بحث فلسفی این نیست که معتقدات امثال ارسطو، افلاطون و سقراط را جمع‌آوری کرده بی‌چون و چرا و کورکورانه بپذیرند... زیرا این تفسیر در واقع بحث فلسفی را تبدیل به بحث کلامی می‌کند.

... معرف یک بحث فلسفی این است که با استمداد یک سلسله قضایای بدیهی یا نظری که مولود همان بدیهیات است، با منطق فطری در کلیات جهان هستی بحث کرده و به این وسیله به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایش جهان و آغاز و انجام آن پی برده می‌شود.

این گونه بحث را در کتاب و سنت به وفور می‌توان پیدا کرد. زیرا چنان که از آیات قرآنی پیدا است، در بسیاری از اصول معارف گاهی به عنوان اعلام و مجرد گزارش آسمانی و بیان خدایی سخن گفته می‌شود، و گاهی از راه استدلال عقلی و احتجاج برهانی، که همان روش فلسفی است بحث می‌شود. همچنین در سنت، اخبار بی‌شماری در اقسام معارف اسلامی، از مبدأ و معاد، از طرق شیعه، بلکه از پیغمبر اکرم و اهل بیت گرامی او، به سبک و روش فلسفی، نقل شده است. بلکه پیشوای اول شیعه، نخستین کسی

است در اسلام، که این راه را باز کرد، در حالی که از مجموع دوازده هزار صحابی، که تاکنون نامشان ضبط شده یک حدیث روشن، با این روش نقل نشده است. بیانات زیادی از آن حضرت در خطب و احادیث ضبط شده که پاره‌ای از آنها به اندازه‌ای دقیق و عمیق‌اند که با وجود نظرات فلسفی گذشتگان حل نشده و پس از ده قرن که دست به دست می‌گردید، در قرن یازدهم هجری حل شده است و در کلام پیشوای ششم و هفتم و هشتم شیعه نیز مطالب زیادی از این قبیل پیدا می‌شود و بقیه علوم عقلی نیز در کتاب و سنت، تحریر و ترغیب شده است.^{۱۵}

البته آن گونه که پیدا است این بیان افزون به دلالت بر امکان فلسفه اسلامی، به پدید آمدن آن نیز اشاره دارد. قرن یازدهم هجری زمانی است که صدر المتألهین با ارائه حکمت متعالیه و با طرح و بیان بسیاری از مسائل مطرح در دین اسلام به روش فلسفی، درون مایه فلسفه اسلامی را بیش از پیش به دین نزدیک می‌کند.

استاد شهید مطهری نیز در بیانی نزدیک به بیان استاد خویش، چنین آورده است: «طرح مباحث عمیق الهی از طرف ائمه اطهار و در رأس آنها علی علیه السلام سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی و استدلالی درآید».^{۱۶}

به هر حال، آنچه در این جا مورد نظر است، این است که وجود چنین مطالبی در کتاب و سنت، که با شیوه فلسفی بیان شده‌اند، پدیدآورنده پشتوانه‌ای نیرومند برای شکل‌گیری مکتب فلسفی ویژه‌ای است. این مکتب فلسفی به واسطه ریشه و پشتوانه‌ای که در کتاب و سنت دارد، می‌تواند با پسوند اسلامی وصف گردد.

با توجه به دیدگاه‌های پیش گفته، می‌توان نتیجه گرفت امکان تحقق فلسفه‌ای منسوب به دین اسلام وجود دارد. به سخن دیگر، حتی اگر پاره‌ای از این دیدگاه‌ها نادرست باشد، باز هم می‌توان

گفت که قدر مسلم مجموع ویژگی‌ها و مؤلفه‌های گفته شده این است که تحقق فلسفه‌ای اسلامی ممکن است. اما هم‌چنان که اشاره شد بحث اصلی این است که بر چه اساسی، فلسفه محقق و موجود، به دین اسلام نسبت داده می‌شود و آیا این انتساب درست است یا خیر؟ البته این به معنای بررسی میزان تحقق مؤلفه‌های پیش گفته در فلسفه نیست؛ بلکه در ادامه بحث بی توجه به امکان فلسفه اسلامی، فلسفه تحقق یافته را بررسی می‌کنیم و عامل‌ها و مؤلفه‌هایی را که به آن ویژگی اسلامی می‌دهند، آشکار خواهیم کرد.

فلسفه اسلامی در مقام تحقق

منظور از فلسفه اسلامی، مجموعه مسائلی است که در طی تاریخ تفکر عقلانی مسلمانان باروش خاص فلسفی، که همان استفاده از عقل و برهان در پاسخ‌گویی به مسائل است، شکل گرفته است. فیلسوفان اسلامی، «وجود مطلق» را به عنوان موضوع این فلسفه قرار داده‌اند و «آگاهی یافتن نسبت به حقایق اشیا» را اصلی‌ترین هدف آن می‌دانند. اما در دوره اخیر، برخی بر این باورند که عنوان «فلسفه اسلامی» در ادبیات علمی ما پیشینه چندانی ندارد و در این باره می‌گویند:

تا پیش از ورود فلسفه‌های غربی به ایران که در دهه دوم قرن حاضر، توسط کتاب‌هایی نظیر سیر حکمت در اروپا صورت گرفت، هیچ‌کس فلسفه را با پسوند اسلامی به کار نمی‌برد و حتی در ابتدای تأسیس رشته فلسفه اسلامی در دانشگاه تهران، این رشته تحت عنوان رشته «معقول و منقول» تدریس می‌گردید. اگرچه سابقه به کارگیری این اصطلاح در کشور ما چندین طولانی نیست، اما این اصطلاح، پیش از آن توسط مستشرقینی که با فلسفه سنتی آشنا می‌شدند، جهت تمایز آن از فلسفه‌های اروپایی به کار می‌رفت. برخی از مستشرقین به جای اصطلاح «فلسفه اسلامی» از «فلسفه عربی» استفاده کردند.^{۱۷}

تبارشناسی واژه «فلسفه اسلامی»

در بررسی آثار فیلسوفان اسلامی می توان نادرستی ادعای ابداع واژه «فلسفه اسلامی» توسط مستشرقین را اثبات کرد؛ برای نمونه، میرداماد، استاد صدر المتألهین و از فیلسوفان مطرح مکتب شیراز، در کتاب *جدوات و مواقیف* چنین آورده است:

و شریک سالف ما در ریاست حکمای اسلام - الشیخ أبوعلی الحسین بن عبداللّه بن سینا - در شفا با ارسطو طالسیّین اتفاق نموده و تشنیع بر افلاطون در این مقام بیش از اندازه می کند. فاما شریک سابق ما در تعلیم و تصحیح فلسفه اسلامی، الشیخ ابونصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی قبل از او در کتاب *الجمع بین الرأیین* گفته است که^{۱۸}

میرداماد در این سخن، آشکارا عنوان فلسفه اسلامی را به کار برده و فارابی و ابن سینا را در صف حکیمان اسلامی قرار داده است. نکته دیگری که میرداماد در این سخن بدان اشاره می کند، مسئله تصحیح فلسفه اسلامی است. از آنجا که در آغاز ورود فلسفه به حوزه اسلامی، مسائل مطرح در آن برگردانی از آثار فلسفه یونان بوده است، فیلسوفان اسلامی از ابتدا به کاستن شکاف میان نوع یونانی فلسفه با دین اسلام توجه کردند و در این جهت به پیراستن آن فلسفه از مطالب باطل و افزودن سرفصل های حق کوشیدند. بی گمان، فارابی (متوفای ۳۳۹ق)، پیشتاز این راه است. البته کندی (متوفای ۲۵۸ق) نیز در آثار خود به هم خوانی میان عقل و دین اشاره هایی کرده است. برای نمونه در *رسالة الکندی الی احمد بن المعتصم فی الابانة عن سجود الجرم الاقصی و طاعته لله عز و جل*، چنین می گوید:

ولعمری إن قول الصادق محمد صلوات الله علیه و ما أدی عن الله جل و عز، کموجود جمیعاً بالمقاییس العقلیة، التي لا یدفعها الامن حرم صورة العقل و اتحد بصورة الجهل من جمیع الناس.^{۱۹}

ولی با این همه، برداشتن گام‌های اساسی در تصحیح فلسفه در میان پیشینیان، بیشتر به فارابی برمی‌گردد. از این رو، میرداماد وی را به عنوان شریک سابق خود در تصحیح فلسفه اسلامی معرفی کرده است.

فیلسوفان اسلامی برای دستاوردهای فلسفی خود از نام‌های دیگری نیز بهره برده‌اند که همگی گویای این نکته است که ایشان معتقد به پیوند عمیق فلسفه و آموزه‌های دین اسلام بوده‌اند.^{۲۰} بررسی شایسته این مطلب، مجال دیگری می‌طلبد.

بررسی واژه «فلسفه عربی»

استفاده از واژه «فلسفه عربی» ویژه مستشرقین نیست، بلکه گروهی از عرب‌ها با گرایش‌های ناسیونالیستی نیز این واژه را به کار برده‌اند. این در حالی است که به کاربردن این واژه هم از جهت ملیت فیلسوفان فلسفه اسلامی و هم از جهت آثار به جای مانده از ایشان با اشکالاتی روبه‌رو است. یکی از اندیشمندان جهان عرب در نقد این واژه می‌گوید:

اینکه فلسفه را «فلسفه عربی» یا «فلسفه اسلامی» بخوانیم چیزی جز یک جدال لفظی بی‌فایده نیست. این فلسفه در جو اسلامی و در کنف حمایت آن پرورش یافته و به زبان عربی نوشته شده است. اما نباید عنوان عربی، این توهم را پدید آورد که فلسفه اسلامی مولود اندیشه عنصر عرب است.^{۲۱}

الیور لیمن می‌گوید:

حجم زیادی از فلسفه اسلامی به زبان‌هایی به جز عربی نگاشته شده است، خصوصاً به فارسی، و توسط غیر عرب‌ها، و این سنت تا به امروز ادامه دارد. مقصود از فلسفه عربی هر چه باشد نمی‌توان به عنوان معنایی کاملاً جامع که بتواند در بردارنده کل فلسفه اسلامی

باشد به آن امیدوار بود.^{۲۲}

هانری کربن نیز واژه فلسفه عربی را نمی‌پذیرد. او می‌گوید:

درست است که برخی توانسته‌اند و خواهند توانست، بر این نکته تأکید کنند که اصطلاح

«فلسفه عربی» صرفاً به معنای فلسفه‌ای است که به زبان عربی نوشته شده باشد... با کمال

تأسف، این تعریف «زبان شناختی»، دقیق نیست و به هدف خود نایل نمی‌شود.^{۲۳}

بنابراین، تنها جنبه عربی بودن این فلسفه، زبان نوشتاری فیلسوفان آن است، هر چند آن گونه که

اشاره شد این جنبه نیز خدشه‌پذیر است. زیرا بسیاری از آثار فیلسوفان به زبان فارسی نگاشته شده

است.^{۲۴} دکتر نصر نیز به چند دلیل، عربی نامیدن فلسفه اسلامی را نمی‌پذیرد:

اولاً، هر چند اکثر آثار فیلسوفان اسلامی به زبان عربی نگاشته شده، بسیاری از این آثار نیز

به زبان فارسی نوشته شده‌اند که سابقه تاریخی آن به ابن سینا بر می‌گردد.

ثانیاً، در عین اینکه بسیاری از فیلسوفان اسلامی، مانند کندی یا ابن رشد عرب بوده‌اند،

بسیاری از فلاسفه و در واقع اکثر آنها ایرانی بودند، و حال آنکه برخی از آنان از حیث

نژادی ترک یا هندی تبار بودند. به علاوه در طول بیشتر تاریخ اسلام، ایران همیشه به

عنوان مرکز اصلی فلسفه اسلامی باقی مانده است.

اگر واژه فلسفه عرب، هنوز هم در زبان‌های اروپایی به کار می‌رود، باید این واژه را دقیقاً به

معنی قرون وسطایی آن (یعنی اسلام) فهمید و هرگز نباید آن را به فهم جدید کلمه منتقل

کرد.^{۲۵}

بر اساس این برداشت نباید کسانی که واژه «فلسفه عربی» را به کار می‌برند در صف مخالفان

واژه فلسفه اسلامی دانست.^{۲۶} همچنین نکته‌های پیش گفته درباره عرب نبودن گروهی از

فیلسوفان مسلمان یا به زبان عربی نبودن پاره‌ای از آثار ایشان نباید زمینه‌ساز این پندار گردد که

فیلسوفان اسلامی همه مسلمان‌اند. زیرا در میان ایشان، هر چند اندک، فیلسوفان غیرمسلمان نیز دیده می‌شوند.^{۲۷}

بنابراین، راز اسلامی بودن این فلسفه را باید در ویژگی‌هایی جست که مسلمان بودن بیشتر فیلسوفان آن ممکن است یکی از این ویژگی‌ها باشد. درباره مؤلفه‌های بیان‌کننده اسلامی بودن فلسفه محقق، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است که در پی خواهد آمد.

۱- فلسفه اسلامی برآمده از محیط اسلامی

فلسفه، مانند دیگر دانش‌های اسلامی در محیطی پرورش یافته که به واسطه دین اسلام، دارای فرهنگ خاص و دل‌نگرانی‌های ویژه خود بوده است. فیلسوفی که در این فرهنگ زندگی می‌کند خود آگاه یا ناخودآگاه از آن تأثیر می‌پذیرد و فلسفه او، رنگ اسلام می‌گیرد.

منظور از فلسفه اسلامی این نیست که همه فلاسفه آن مسلمان شرعی و یا مؤمن و متدین بوده باشند، بلکه مقصود، متفکرانی است که در فضای فرهنگ اسلامی تنفس فکری و روحی نموده، مأخذ اندیشه و تفکر خود را خواه ناخواه از این فرهنگ اخذ نموده‌اند...^{۲۸}

این فلسفه اسلامی است، به معنای آن که روح حاکم بر آن متلائم و منطبق با روح حاکم بر فرهنگ اسلامی و مأخوذ از هدایت‌های موجود در متون مقدس است.^{۲۹}

بر اساس این دیدگاه، فیلسوف در هر فرهنگی که قرار گیرد می‌تواند فلسفه‌ای هماهنگ با آن فرهنگ بیافریند و به نیازها و پرسش‌های آن محیط خاص پاسخ دهد.

این فیلسوف است که در فضای فرهنگی خاصی به نام فضای اسلامی یا مسیحی یا... زندگی می‌کند. پرسش‌های این فرهنگ و پاسخ‌های آن‌ها که از طریق متون دینی یا تجارب معنوی برای اصحاب آن حاصل شده است، همچون اکسیژن موجود در فضا، اسباب تنفس ذهنی و فکری فیلسوف را فراهم می‌کند و سرانجام این فیلسوف است که به

ذهنیت خود، در شکل قضایای برهانی خاص، تبلور عینی می‌بخشد و فلسفه متولد می‌شود.^{۳۰}

اندیشمندی عرب، درباره تأثیر محیط اسلامی بر فلسفه اسلامی می‌گوید:

فلاسفه اسلام، هر یک در وضع و محیطی خاص خود زیسته‌اند که با وضع و محیط دیگر فرق داشته است و این یک اشتباه است اگر تأثیر آن وضع و محیط خاص را در افکار و نظریاتشان ندیده بگیریم.^{۳۱}

ویژگی تأثیر محیطی فلسفه دیدگاهی کلی است که بیانگر جنبه اسلامی بودن فلسفه است و در کلیت خود قابل قبول و پذیرفته است. اما این دیدگاه به جزئیات نپرداخته و چگونگی این تأثیرپذیری فلسفه را در موضوع، مسئله و هدف‌ها مشخص نمی‌کند، با این همه، یکی از اندیشمندان، اندکی جزئی‌تر به این مسئله پرداخته و با مثال آوردن مسائلی از الهیات بالمعنی الاعم به تأثیر محیط اشاره می‌کند:

الهیات بمعنی الاعم... در ارسطو یک نتیجه و در ابن سینا نتیجه‌ای دیگر دارد... علت و معلولی که ارسطو می‌فلسفد با علت و معلولی که ابن سینا می‌فلسفد دو گونه است؛ چون برای ارسطو، فیزیک اصل است و علت و معلول او بیشتر فیزیکی است؛ در حالی که علت و معلول ابن سینا، کمی مجردتر است. در واقع، مَهر محیط به آن تفکر می‌خورد. تفکر هم مثل هر چیز دیگری مَهر خورده و رنگ و شکل می‌گیرد.^{۳۲}

۲- فلسفه اسلامی، دستاورد هم‌خوانی میان عقاید و فلسفه

این دیدگاه بر این باور است که در آغاز ورود فلسفه به جهان اسلام، مسلمانان دریافتند که میان فلسفه و پاره‌ای باورهای ایشان تعارض وجود دارد. از این رو، کوشیدند تا این تعارض‌ها را رفع

کنند و میان باورهای خود و فلسفه، هم‌خوانی و سازگاری ایجاد کنند. مدکور، اندیشمند عرب، پس از ردّ ارسطویی بودن یا انتساب فلسفه اسلامی به مکتب اسکندریه می‌گوید:

فلسفه اسلامی دارای موضوعی خاص و دشواری‌هایی معین، و روشی کاملاً نو در مباحث است... فیلسوفان مسلمان چاره‌ای نمی‌دیدند جز تلاش برای هم‌خوانی میان اعتقادات [خود] و مباحث فلسفی. این تلاش همان رکن اساسی و برترین ویژگی، فلسفه ایشان است. با این ویژگی فلسفه آنان از فلسفه ارسطویی جدا شده و در شکل مستقل خود ظاهر می‌شود.^{۳۳}

اندیشمند دیگر عرب نیز فلسفه اسلامی را دست‌آورد کوشش مسلمانان در سازگاری میان دین و فلسفه می‌داند: «زمانی که فلسفه از متون یونانی به عربی ترجمه شد، [مسلمانان] به بحث و بررسی و شناخت چون و چراهای آن پرداختند و کوشیدند تا میان فلسفه و دین سازگاری ایجاد کنند».^{۳۴}

۳- فلسفه اسلامی در پرتو هماهنگی میان اسلام و فلسفه

دیدگاه دیگر، اسلامی بودن فلسفه را به واسطه هماهنگی میان اسلام و فلسفه در امورمانند هدف، روش تحقیق، محتوا و دستاوردها توجیه می‌کند.

الف) فیلسوفان اسلامی، اصطلاح فلسفه را با واژه حکمت یکی دانسته‌اند و حکمت به معنای دریافت حقیقت است و فیلسوفان، همان راهی را می‌روند که خداوند در قرآن کریم، حکیمان را به آن سفارش می‌کند. هدف فلسفه، دریافت حقیقت است.

ب) مسائل فلسفه اولی، با روش عقلی قابل پژوهش و بررسی است و دست تجربه از دامان فلسفه و حقایق آن کوتاه است. روش پژوهش معارف نظری اسلام نیز بر اساس روش عقلی است.

ج) اسلام و فلسفه از جهت درون‌مایه، مشترکاتی دارند. کم‌ترین نقطه اشتراک آنها در الهیات بالمعنی الأخص است.

د) از دیگر موارد هماهنگی میان اسلام و فلسفه، اتحاد دستاوردها است. حقایقی را که مسلمانان از راه تدبیر و تعقل به سوی آن علاقه مند شده اند با آن چه که فلسفه از راه سلوک عقلی و استدلال برهانی بدان دست یافته است، هم خوانی دارد.^{۳۵}

۴- جهان بینی اسلامی، سرچشمه فلسفه اسلامی

این دیدگاه بر آن است که در دین اسلام، قرآن و سنت، منابع معرفتی هستند. فلسفه نیز از این گنجایش بهره برده است و در ساحت‌هایی آن را به کار برده است.

سنت فلسفه اسلامی، عمیقاً در جهان بینی وحی قرآنی ریشه دارد و در درون جهانی پذیرفته شده است که در آن نبوت یا وحی به عنوان واقعیت خیره کننده عمل می کند، و نه تنها مبدأ اخلاق بلکه سرچشمه معرفت است... فلسفه اسلامی همانند دیگر مسائل اسلامی، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. فلسفه اسلامی، اسلامی است نه تنها به خاطر این حقیقت که در جهان اسلام و به وسیله مسلمانان توسعه یافته است، بلکه بدین علت که اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقه خود را، علی رغم ادعاهای مخالفان این نگرش، از سرچشمه های وحی اسلامی به دست آورده است.^{۳۶}

۵- فلسفه اسلامی برآمده از دین اسلام

دیدگاه دیگری که به گونه ای دقیق تر به جنبه اسلامی بودن فلسفه اسلامی اشاره می کند، می گوید که اسلام در چند زمینه در فلسفه تأثیر گذار بوده است و همین تأثیر گذاری اسلام در فلسفه، وصف آن به پسوند «اسلامی» را قابل قبول می سازد.

آموزه های و حیانی به گونه های زیر در فلسفه تأثیر گذار بوده اند:

الف) جهت‌دهی به فلسفه

آموزه‌های دینی از درجه اهمیت یکسانی برخوردار نیستند، بلکه دین به پاره‌ای از آنها اهمیت بیشتری داده است. برای مثال، در دین اسلام خداشناسی و به ویژه مسئله توحید و پس از آن معاد از درجه اهمیت بالایی برخوردار هستند. فیلسوفان اسلامی نیز به پیروی از دین، این امر را در فلسفه خود بیان کرده‌اند. در سنجش میان فلسفه ارسطو و ابن‌سینا درمی‌یابیم که ارسطو تنها در چهار صفحه به بحث خدا پرداخته، در حالی که ابن‌سینا در الهیات شفا به صورت کامل به بحث اثبات خدا پرداخته و افزون بر آن، توحید را نیز اثبات کرده است. پس از ابن‌سینا نیز توجه به اهمیت مسئله خداشناسی در میان فیلسوفان آشکار است. صدرالمتألهین، یک چهارم کتاب سفار را به این مسئله اختصاص داده است. لازم به یادآوری است این نوع تأثیر دین در فلسفه می‌تواند به صورت غیر مستقیم باشد و از راه کلام یا عرفان اسلامی بر پاره‌ای ابواب اثر بگذارد و البته روشن است که کلام و عرفان به گونه‌ای مستقیم از دین اسلام تأثیر پذیرفته‌اند.^{۳۷}

ب) طرح مسئله فلسفی

دین می‌تواند با طرح آموزه‌های هستی‌شناسانه، مسائل تازه‌ای، فراروی فیلسوف دیندار قرار دهد، چرا که چنین فیلسوفی این آموزه‌ها را صادق می‌داند اما به دلیل عدم طرح آنها در فلسفه‌اش، دلیل عقلی بر صدق آن ندارد. بنابراین، در پی دلیل می‌گردد و این گونه است که مسئله تازه‌ای در فلسفه پدید می‌آید. مسئله فلسفی نیز می‌تواند به صورت غیر مستقیم از سوی دین طرح شود. برای مثال، مسئله «مناط احتیاج معلول به علت» و نیز «احتیاج معلول به علت در بقا» در رویارویی با گروهی از متکلمان اسلامی در فلسفه پدید آمده است. همچنین مسئله «وحدت وجود» در فلسفه، از عرفان اسلامی تأثیر پذیرفته است و یا مسئله «زمان و مکان نداشتن واجب بالذات» برآمده از

متن‌های روایی است^{۳۸} و یا ملاصدرا به واسطه تأثیرپذیری از اسلام، مسئله معاد جسمانی را مطرح می‌کند و تمام فلسفه خود را در خدمت پاسخ‌گویی به این مسئله قرار می‌دهد.^{۳۹}

ج) ابداع استدلال

پاره‌ای آموزه‌های دینی، بدون این که خود استدلالی ارائه دهند، به صورت صریح یا ضمنی شیوه تازه‌ای از استدلال را پیشنهاد می‌کنند. در فلسفه اسلامی می‌توان این مسئله را در برهان صدیقین دید. فیلسوفان با الهام از آیه مبارکه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) به ایجاد این برهان پرداختند. فارابی برای نخستین بار در *فصوص الحکم* با اشاره به این آیه، چنین برهانی را پیشنهاد می‌کند؛ اما خود از این برهان نمونه‌ای نمی‌آورد. پس از او، ابن‌سینا و ملاصدرا و دیگران نمونه‌هایی از این برهان را ارائه کرده‌اند.^{۴۰}

د) رفع اشتباه فیلسوف

گاهی فیلسوف به دستاوردهایی می‌رسد که با آموزه‌های هستی‌شناختی دین متعارض است. اگر حکم دین در این موارد، روشن، قطعی و غیرقابل تأویل باشد، فیلسوف دیندار، حکم فلسفه‌اش را نادرست می‌شمارد و به مغالطی بودن استدلال خود پی می‌برد. برای نمونه، فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین به امور قدیم، مانند ماده جهان و حرکت دوری فلک و زمان قائل بودند و مقصودشان قدیم زمانی بود. ولی ملاصدرا بر حدوث همه عالم پای می‌فشارد و منکر آن را، منکر ضروری دین می‌داند. همچنین ملاصدرا با الهام از آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) از روحانیه الحدوث بودن نفس دست کشید و جسمانیه الحدوث بودن آن را پذیرفت.^{۴۱}

۶- فلسفه اسلامی در پرتو یاری جستن از عقل قدسی

این دیدگاه بر این استوار است که عقل بشری یک نیروی ادراکی دارای مراتب است که این توانایی را دارد که در شرایطی خاص، بالندگی معرفت‌شناختی پیدا کند.^{۴۲} در دوره اسلامی، این عقل در سایه تربیت وحی بالنده شده و به حقایق هستی‌شناسانه بیشتر و عمیق‌تری دست یافته است. به همین دلیل، عقل شکل گرفته در دوره اسلامی با عقل دوره پیش از آن متفاوت است. فلسفه اسلامی با بنیاد توحید، تمام عرصه‌های هستی را عین الربط الی‌الله معرفی می‌کند، در حالی که فلسفه ارسطو تنها توانست نیاز جهان مادی به محرک بلاتحرك را اثبات کند.

یکی از اندیشمندان به تفاوت نگاه به عقل، پیش و پس از اسلام اشاره دارد و آن را از مؤلفه‌های تأثیرگذار در اسلامی بودن فلسفه می‌شمارد: «در عین این که فلسفه اسلامی به معنی دقیق کلمه فلسفه است، تصور آن از عقل به وسیله آن عالم معنوی و عقلانی که در آن عمل می‌کرده است متحول و متکامل شده است».^{۴۳} وی در ادامه، این تفاوت را به تفاوت عقل عصر روشنگری با عقل دوره توماس آکویناس تشبیه می‌کند.

۷- هویت مستقل، نشانه تحقق فلسفه اسلامی

گروهی یونانی بودن فلسفه اسلامی را بهانه‌ای برای ردّ تحقق آن قرار داده‌اند و معتقدند که فلسفه اسلامی امری جدا از فلسفه یونان نیست، بلکه ادامه همان فلسفه است و سخن تازه‌ای ندارد. ولی جست و جو در مسائل فلسفه اسلامی و مقایسه آن با فلسفه یونان آشکارکننده این واقعیت است که فلسفه اسلامی هر چند اشتراکاتی با فلسفه یونان دارد، اما دارای هویت مستقل و مسائل تازه و ویژه خود است. البته پیدایش این مسائل تازه تنها ادامه تفکر یونانی نیست، بلکه در دوره اسلامی و با

جهت‌دهی اسلام پدید آمده است. استاد مطهری درباره تفاوت فلسفه اسلامی و فلسفه یونان می‌گوید:

فلاسفه اسلامی... فلسفه نیمه‌کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند و با آن که فلسفه یونان در ابتدای ورود در حوزه اسلامی مجموعاً بیش از دویست مسئله نبود، در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه [بر این] اصول و مبانی و طرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان به کلی تغییر کرد...^{۴۴}

علامه طباطبایی پس از بیانی که در توضیح پیشینه تاریخی فلسفه اسلامی دارند، به توضیح مکتب صدرالمتألهین و ویژگی‌های آن می‌پردازند:

این مکتب به واسطه نزدیک کردن سه مسلک [پی بردن به حقایق از طریق ظواهر دینی، برهان و کشف] به هم دیگر، موفقیت‌هایی یافته که فلسفه در تاریخ چند هزار ساله خود از آن‌ها محروم بوده، و از مشکلاتی که از هر جانب به واسطه تهیدستی خود دامن‌گیرش می‌شد و بن‌بست‌هایی که پیش می‌آمد، پیوسته در شکنجه بود. کلید رمزهایی به دست این فلسفه اسلامی افتاده که هرگز در فلسفه‌های کهن کلد، مصر، یونان، اسکندریه به دست نمی‌آید. و نتیجه:

اولاً، مسائل فلسفی که به حسب آن‌چه از مکتب فلسفی گذشتگان، به عربی ترجمه شده و به دست مسلمین رسیده و تقریباً دویست مسئله بوده، در این مکتب فلسفی تقریباً به هفتصد مسئله بالغ می‌شود.

ثانیاً، مسائل فلسفی که مخصوصاً در مکتب مشائین از یونانی‌ها به طور غیر منظم توجیه شده و نوع مسائل از هم دیگر جدا و به هم دیگر مربوط نبودند، در این مکتب فلسفی، حالت مسائل یک فن ریاضی را پیدا کرده و به هم دیگر مرتبط و مترتب شده‌اند، به

نحوی که با حل دو سه مسئله اولی، که فلسفه را افتتاح می‌کنند، همه مسائل فلسفی را می‌توان حل و توجیه نمود....

ثالثاً، فلسفه (تقریباً) جامد و کهنه، به واسطه روش این مکتب فلسفی، به کلی تغییر وضع و قیافه داده و مطبوع طبع انسانی و مقبول ذوق عقل و شرع می‌باشد، و مسائلی را که علم جدید، تازه موفق به کشف آن‌ها شده یا امید حل آن‌ها را دارد، این مکتب فلسفی با مایه شگرف خود به طور عموم و کلیت، به حل آن‌ها موفق، یا شالوده حل آن‌ها را می‌ریزد.^{۴۵}

طبق بیان مرحوم علامه طباطبائی رحمته‌الله، فلسفه صدر المتألهین به واسطه پیوندی که میان برهان، کشف و ظواهر دینی برقرار می‌کند، افزون بر داشتن هویت جداگانه، این قابلیت را دارد که آن را به دین اسلام نسبت دهیم.

اما چنان که گفته شد بررسی تطبیقی میان فلسفه اسلامی و فلسفه یونان باعث می‌شود که هویت مستقل و اسلامی آن آشکار گردد. استاد مطهری در بررسی مسائل اسلامی از جهت درون مایه، می‌گوید:

همه می‌دانیم که اسکلت اصلی فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی و اسکندرانی است... مسائل فلسفه اسلامی را از این نظر باید به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. مسائلی که تقریباً به همان صورت اول باقی ماندند و مسلمین هیچ‌گونه تصرف یا تکمیلی در آن به عمل نیاورده‌اند یا آن‌چه کرده‌اند به قدری نبوده که شکل و قیافه مسئله را عوض کند. [مثل اکثر مسائل منطق، مبحث مقولات ده‌گانه ارسطویی و علل اربعه ارسطویی و...].

۲. مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده‌اند، اما تکمیلی که کرده‌اند به این صورت بوده که پایه‌های آن‌ها را محکم‌تر و آن‌ها را مستدل‌تر کرده‌اند، به این که شکل

برهان را عوض کرده‌اند یا براهین دیگری اضافه کرده‌اند. [مثل مسئله امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات و توحید واجب].

۳. مسائلی که در فلسفه قدیم یونانی مبهم و تاریک بود و در فلسفه اسلامی روشن و مشخص شده و یا آن که از لحاظ نام و عنوان تغییر نکرده، تفاوت بسیاری میان صورت قدیم یونانی و جدید اسلامی مشاهده می‌شود. [مثل رابطه حرکت با علت، رابطه خدا و عالم، مثل افلاطونی و صرف الوجود بودن واجب].

۴. مسائلی که حتی عنوانش تازه و جدید است و موضوع بی سابقه‌ای است که فقط در جهان اسلام طرح و عنوان شده است. [مثل مسائل عمده وجود، مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، قاعده بسیط الحقیقه، حرکت جوهریه و...].^{۴۶}

با توجه به مؤلفه‌های پیش گفته، تحقق فلسفه اسلامی قابل قبول می‌نماید، ولی مخالفت‌هایی نیز با این عنوان وجود داشته است. دیدگاه مخالف، پسوند اسلامی را شایسته فلسفه موجود نمی‌داند و واژه «فلسفه اسلامی» را مفهومی بدون مصداق می‌داند.

بررسی دیدگاه مخالف

ایرادهایی که در دیدگاه مخالفان کاربرد واژه فلسفه اسلامی و یا منتقدان درون مایه موجود در فلسفه اسلامی مطرح شده، به صورت فشرده از این قرار است:

۱. قرار گرفتن واژه اسلام به عنوان مضاف الیه یا صفت فلسفه، موجب می‌شود که قداست بر آمده از صفت یا مضاف الیه با نگاه روان‌شناختی به موصوف یا مضاف سرایت کند. در نتیجه مخالفت با فلسفه، مخالفت با اسلام شمرده خواهد شد.

۲. ملتزم شدن به فلسفه اسلامی، ما را به تناقضی خواهد کشاند که میان مطالب بر جا مانده از یونان قدیم و میان آیات و روایات وجود دارد. در این جا برای رفع تناقض و ناهم‌گونی، به

جمع میان این دو ناگزیریم، پس با نادیده گرفتن و زیر پا نهادن ضابطه‌های تفسیری روبه‌رو خواهیم شد.

۳. سخن گفتن از فلسفه اسلامی، یعنی کوشش برای یکی شدن اسلام و فلسفه. در این صورت نه فلسفه رشد می‌کند و نه الهیات. فلسفه آن‌گاه رشد می‌کند که ناگزیر به پاسداشت متن‌های مقدس اسلامی نباشد. نباید فلسفه ناب را به هیچ دینی منسوب کرد. زیرا هر دانشی به شرط پیروی از روش ویژه خود رشد می‌کند. فلسفه، سیر آزاد عقلانی است و نباید در این سیر به هیچ دین و مذهب خاصی متعهد و پای بند باشد.^{۴۷}

در بررسی این دیدگاه به چند نکته اشاره می‌شود:

۱- ادعای راه یافتن قداست اسلام به فلسفه و متهم کردن مخالفان فلسفه به بی‌دینی، در شرایطی که گروهی از مراجع تقلید شیعه، تعلیم و تعلم فلسفه را حرام کرده‌اند، ادعای شگفتی به نظر می‌رسد. افزون بر این، در روزگار کنونی، کرسی‌های نظریه‌پردازی به دست مخالفان فلسفه سپرده می‌شود، ولی هیچ کس ایشان را به مخالفت با اسلام متهم نمی‌کند. به فرض پذیرش این ادعا در دوره‌های پیشین و وجود اتهام بی‌دینی به مخالفان فلسفه در طول تاریخ اسلام و به رنج و دشواری افتادن ایشان از روزگار کندی به بعد، نمی‌توان در حال حاضر این ادعا را، با توجه به شواهد پیش گفته، پذیرفت.

۲- التزام به فلسفه اسلامی به معنای پاسداشت میراث یونان نیست. فیلسوف اسلامی با نفی سفسطه، بدیهیاتی را می‌پذیرد و بر اساس مبنای گروهی، فلسفه خود را با پیروی از اصول منطقی پی می‌ریزد. حال، مشترک بودن دستاورد این کوشش عقلانی با پاره‌ای از دستاوردهای فلسفه یونان به معنای یونانی اندیشیدن نیست.

۳- اگر میان دستاورد فلسفی فیلسوف اسلامی و متن های دینی، تناقض و تعارضی باشد، با این پیش فرض که اصول اساسی دین با روش عقلی و برهانی اثبات شده و مورد پذیرش باشد، چند صورت قابل فرض است:

الف) مورد تعارض در متن های دینی از جهت سند و دلالت یقینی باشد. به گونه ای که برای مثال در احادیث معصومین، بیان آن کلام بر زبان معصوم برای ما مسلم و تردیدناپذیر باشد. در این فرض تا آنجا که اصول تفسیری به ما اجازه می دهد، میان دستاورد فلسفی و مدلول دینی جمع می کنیم، و گرنه فیلسوف باید به بررسی دوباره استدلال خود پردازد و جنبه مغالطی بودن آن را بیابد و اگر نیافت از ادعای فلسفی خود دست بردارد. البته این به معنای سپردن مقام داوری به دین نیست، بلکه به معنای رفع اشتباه فیلسوف به وسیله دین است.

ب) صورت دیگر، این است که دستاورد فلسفی با دلیل ظنی متن دینی، یعنی خبر واحد، تعارض داشته باشد، اما ظنی که شارع آن را معتبر دانسته است. در اینجا دو دیدگاه مطرح است: دیدگاه نخست معتقد است آنچه در علم اصول فقه درباره چنین ظن هایی ثابت می گردد، حجیت شرعی آنهاست و جعل حجیت از اعتبارات عقلایی است و تنها در حیطه ای طرح می گردد که اثر شرعی بر آن مترتب باشد. به بیانی دیگر حجیت به معنای آن است که مکلف در مقام تکلیف دارای معذور و منجز است و این گونه مسائل، معین کننده وظیفه مکلفین در گستره تکالیف داده شده به ایشان است. بنابراین، ظن های معتبر نیز تنها در همین گستره، توانایی جریان دارند. اما این گونه ظنون در حوزه مسائل هستی شناختی اعتباری ندارند و نمی توانند در برابر حکم صریح و یقینی عقل به رویارویی برخیزند.

دیدگاه دوم بر این باور است که نباید در اعتبار اخبار آحاد، میان روایاتی که به حوزه عمل مکلفین مربوط می شوند و میان روایات بیان کننده امور تکوینی و هستی شناختی، تفاوتی گذاشت.

این اخبار در صورت احراز شرایط در همه جا حجیت دارند. قائلین این دیدگاه معتقدند حتی اگر حجیت را صرفاً به امور مربوط به عمل مکلفین محدود کنیم، باز هم شامل روایات تکوینی خواهد شد؛ زیرا عمل بر دو گونه است: جوارحی و جوانحی، و پذیرش چیزی و اعتقاد به آن از سنخ عمل قلبی و جوانحی است. بنابراین خبر واحدی که بیان کننده یک امر تکوینی است، با دارا بودن شرایط، حجیت دارد و عمل بر طبق آن لازم است.^{۴۸} بر اساس این دیدگاه نیز، در صورت تعارض دلیل ظنی با حکم عقل، همانند صورت اول، باید تا حد امکان میان دو دلیل جمع کنیم و یا به دنبال جنبه مغالطی دلیل فلسفی باشیم.

ج) صورت سوم نیز تعارض دستاورد فلسفی با مدلول ظنی یک متن دینی است، اما در این فرض، این مدلول ظنی توسط شارع، نامعتبر و غیر قابل قبول دانسته شده است. در این صورت چنین متنی بی اعتبار است و بهتر است بگوییم در این جا تعارضی نیست، بلکه دستاورد عقلانی فیلسوف که باوری یقینی است، ثابت است.

۴- همه آنچه در دیدگاه مخالف مطرح می گردد، بر این اساس است که حوزه عقل و عقلانیت از حوزه دین و دیانت، که از راه نقل و روایت به دست ما رسیده، جداست و نباید این دو حوزه را با یکدیگر در آمیخت یا به تطبیق آن دو پرداخت. اما باید توجه داشت که خداوند حکیم، عقل و نقل را به عنوان دو حجت برای انسان در دریافت حقیقت قرار داده. این بدان معناست که این دو حجت برای رسیدن به نتیجه واحد، یاور و مکمل یکدیگرند. دیانت واقعی آن گاه محقق می شود که در آن تفقه و تعمق باشد و این امر بدون مدد عقل ممکن نیست.

۵- فلسفه اسلامی به سیر آزاد عقلانی پای بند است و مقام داوری در فلسفه، به دین واگذار نمی شود، بلکه عقل و برهان، تنها داور است. البته فلسفه می تواند در جهت گیری یا طرح مسئله فلسفی و یا... و امدار دین باشد و این به معنای عدم پیروی از روش فلسفی نیست.

بهره‌گیری از دین در فلسفه، با ضابطه‌های خاص، جزء روش‌های مورد استفاده در فلسفه اسلامی شمرده می‌شود.^{۴۹} بنابراین، آن‌چه که در دیدگاه مخالف، مبنی بر جایز نبودن نسبت دادن فلسفه به دین و مذهب مطرح شده، نادرست است. زیرا با توجه به مطلبی که گفته شد نسبت دادن فلسفه به اسلام به معنای خروج از روش فلسفی و سیر آزاد عقلانی نیست. استاد جوادی آملی می‌گویند:

... متکلمان گفته‌اند فلسفه لایشرط است؛ اما کلام به شرط مطابقت با اسلام. بر مبنای این مصادره، یک قسمت ضیزی^{۵۰} انجام داده و دین را قسمت خود کردند و گفتند: کلام، مقید و دینی است و فلسفه مطلق بوده و گاهی دینی و گاهی غیر دینی است... این نحوه تفریق بین فلسفه و کلام هیچ مبنایی ندارد؛ چنانچه برخی متکلمان منصف هم به آن پی برده و از آن پرده برداشته و گفته‌اند: در کلام، آرای متفاوتی هست. کلام مجسمه، کلام اشعری جبری، کلام معتزلی مفوضه، کلام اباضیه و دیگران؛ ولی در مقابل، فلسفه، ابطال‌گر تجسیم، تشبیه، جبر و تفویض است و موافق اهل بیت^{علیهم‌السلام} سخن می‌گوید. چگونه شد که آن کلام به شرط اسلام شد و این فلسفه لایشرط؟^{۵۱}

نتیجه

بر اساس مطالب گفته شده، تحقق فلسفه‌ای منسوب به دین اسلام امری ممکن است. مهم‌ترین مسئله‌ای که ما را به این نتیجه می‌رساند این است که در اسلام متن‌های دینی، به عنوان منبعی برای حکمت و معرفت شمرده می‌شود و مراجعه فیلسوف مسلمان به آن، منشأ الهام وی برای پی‌ریزی مسائل فلسفه و روش‌های اثبات آن است. همچنین در این متن‌ها، مطالب فراوانی وجود دارد که با روش فلسفی بیان شده است. این مطالب، پشتوانه‌ای برای ایجاد فلسفه‌ای مبتنی بر دین اسلام است. این فلسفه از دین استخراج، و یا استنباط می‌گردد. افزون بر این، در همین متن‌ها، تشویق و

ترغیب فراوانی نسبت به تفکر و تعقل وجود دارد. مدلول التزامی این بیانات، پذیرش نتایج به دست آمده از روش عقلی توسط دین است.

واژگانی که فیلسوفان در آثار خود برای «فلسفه» برگزیده‌اند به این امر تصریح یا اشعار دارد که ایشان به لزوم پیوند میان دستاوردهای فلسفی خود با دین اسلام معتقد بوده‌اند و بر این اساس، در راستای تحقق هر چه بیشتر این پیوند کوشیده‌اند.

فلسفه‌ای که در طول تاریخ فعالیت عقلانی مسلمانان پدید آمده و امروز در دست ماست، ویژگی‌هایی دارد که اسلامی بودن آن را قابل قبول می‌سازد. مهم‌ترین ویژگی قابل استناد برای اثبات اسلامی بودن این فلسفه، مسائل فلسفه اسلامی است. هر چند در این مسائل، مواردی وجود دارد که به صورت نخستین و یونانی خود باقی مانده است، ولی با این حال، موارد فراوانی می‌توان یافت، که برآمده از متن‌های اسلامی و یا آموزه‌های علوم اسلامی - مانند عرفان - هستند. همچنین آموزه‌های دین اسلام موجب شده تا در دوره اسلامی، عقل متفاوتی شکل بگیرد. این عقل به واسطه وحی تلطیف شده و توانسته است فلسفه‌ای منسوب به دین اسلام را پدید آورد.

البته این به معنای مطلوبیت فلسفه تحقق یافته و تبلور کامل اسلامیت در آن نیست، بلکه فلسفه اسلامی مطلوب، بایسته‌هایی دارد و کوشش امروز جامعه علمی باید در جهت تحقق این بایسته‌ها در فلسفه باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: حسین غفاری، «فلسفه یونان الهی است»، فلسفه، ش ۴ و ۵، ص ۳۸.
۲. علی عابدی شاهرودی، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی» (گفت‌وگو)، نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۹۹.
۳. همان.
۴. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، «هویت فلسفه اسلامی»، قیاسات، ش ۳۵، ص ۹۸.
۵. علی عابدی شاهرودی، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی» (گفت‌وگو)، نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۹۹.
۶. همان، ص ۱۰۱.
۷. علی عابدی شاهرودی، «اصالت فلسفه اسلامی»، کیهان اندیشه، ش ۱، ص ۴۵.
۸. غلامحسین ابراهیمی دینانی، «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی» (گفت‌وگو)، نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۸.
۹. الیور لیمن، «مقدمه»، در: تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۵.
۱۰. همان، ص ۱۰.
۱۱. همان، ص ۱۷.
۱۲. ر.ک: بهمن شریف‌زاده، «گامی دیگر به سوی فلسفه اسلامی»، کتاب نقد، ش ۳۴، ص ۲۵۲-۲۴۶.
۱۳. همان، ص ۲۵۹.
۱۴. عبدالحسین خسروپناه، «آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی»، کتاب نقد، ش ۳۳، ص ۹۱.
۱۵. محمدحسین طباطبایی، شیعه، مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، ص ۵۵ و ۵۶.
۱۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۸۸۳.
۱۷. سعید انواری، «فلسفه اسلامی چیست؟»، پژوهش‌های فلسفی، ش ۱، ص ۸۱.
۱۸. میر محمدباقر داماد، جذوات و مواقف، ص ۶۵.
۱۹. یعقوب بن اسحاق کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، ج ۱، ص ۲۳۸.
۲۰. برای آگاهی از عناوین دیگری که فیلسوفان برای فلسفه برگزیده‌اند و یا عبارت‌ها و واژگانی که می‌تواند بیانگر رابطه فلسفه و دین اسلام باشد. ر.ک: واژه «الحکمة الالهیه» در ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۲۹ و ۲۹۱ و ج ۵، ص ۹۹ و ۲۱۳ و ابن‌سینا، الالهیات الشفاء، ص ۴۲۱، ۴۴۳ و ۴۶۶؛ واژه «الحکمة المتعالیه» در ابن‌سینا، شرح‌الاشارات،

- ج ۳، ص ۳۹۹ و ملاصدرا، پیشین، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۳۰ و ج ۲، ص ۲۴۵؛ واژه «الفلسفة الالهیة» در ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۴ و ۳۲۹؛ ج ۹، ص ۱۴۹؛ واژه «فلاسفة الاسلام» در ملاصدرا، *اسفار*، ج ۶، ص ۲۳۹.
۲۱. ابراهیم بیومی مدکور، *درباره فلسفه اسلامی و روش تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۱۰.
۲۲. الیور لیمن، «مقدمه»، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۵.
۲۳. هانری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، ص ۲.
۲۴. برای نمونه می توان به این موارد اشاره کرد: *دانشنامه علایی بوعلی*، آثار مندرج در جلد سوم *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، *جذوات میرداماد و مجموعه رسائل فارسی ملاصدرا*؛ همچنین ر.ک: هانری کرین، همان.
۲۵. سید حسین نصر، «مقدمه»، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۳۹.
۲۶. جهت اطلاع بیشتر از نقد واژه فلسفه عربی ر.ک: حسین غفاری، «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، *فلسفه*، ش ۱، ص ۹۶-۷۱.
۲۷. برای نمونه می توان به ابوالبرکات بغدادی و موسی بن میمون اشاره کرد که هر دو یهودی بوده اند. (البته اگر ایشان را جزء فیلسوفان اسلامی بدانیم). ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، ص ۲۸۵ و ۳۴۹. همچنین ر.ک: ابراهیم بیومی مدکور، *درباره فلسفه اسلامی*، ص ۱۰.
۲۸. حسین غفاری، «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، *فلسفه*، ش ۱، ص ۷۸.
۲۹. همان، ص ۹۶.
۳۰. حسین غفاری، «یادداشت مترجم بر مقدمه الیور لیمن»، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۷.
۳۱. ابراهیم بیومی مدکور، *درباره فلسفه اسلامی*، ص ۱۳.
۳۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی»، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۲۶.
۳۳. ابراهیم بیومی مدکور، «فیلسوفان مسلمان و هم خوانی میان فلسفه و دین»، ترجمه عبدالله امینی پور، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۱۶۸-۱۷۰.
۳۴. محمدعلی ابوریان، «چون و چراهای فلسفه اسلامی»، ترجمه محمدحسن معصومی بهبهانی، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۲۰۱.
۳۵. ر.ک: بیوک علی زاده، *فلسفه اسلامی*، (حیات عقلی اسلام)، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۳۶. سیدحسین نصر، پیشین، ص ۳۷ و ۵۵.
۳۷. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ش ۱ و ۲، ص ۳۳.
۳۸. ر.ک: همان.
۳۹. ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، «فلسفه اسلامی، چیستی و هستی»، پیشین، ص ۲۱.
۴۰. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ش ۱ و ۲، ص ۳۴.
۴۱. ر.ک: همان.
۴۲. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، «هویت فلسفه اسلامی»، قیاسات، ش ۳۵، ص ۱۱۰.
۴۳. سیدحسین نصر، «مقدمه»، در تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۸.
۴۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۶.
۴۵. محمدحسین طباطبایی، شیعیه، ص ۶۱-۶۲.
۴۶. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۲۹-۲۲۵.
۴۷. مصطفی ملکیان، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی»، نقد و نظر، ش ۱ و ۲، ص ۱۵۸-۱۱۸.
۴۸. برای اطلاع از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه ر.ک: رضا برنجکار، حکمت و اندیشه دینی، ص ۱۲۶؛ محمدسند، «نقش روایات در امور اعتقادی»، پژوهش‌های اصولی، ش ۵ و ۵، ص ۳۴.
۴۹. برای مطالعه درباره روش فلسفه اسلامی ر.ک: رسول نادری و حمید خدابخشیان، «روش‌شناسی فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، ش ۱۷، ص ۶۵.
۵۰. تِلْكَ إِذْ أَسْمَةُ ضِيزِي (نجم: ۲۲): در این صورت این تقسیم‌بندی ناعادلانه است.
۵۱. عبدالله جوادی آملی، «چیستی فلسفه اسلامی؟»، قیاسات، ش ۳۵، ص ۸.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی» (گفت و گو)، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۳۱-۴.
۲. —، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، چ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۳. ابن سینا، *الشفاء الالهيات*، قم، مکتبه آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. —، *شرح الاشارات*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۸۳ ش.
۵. ابوریان، محمد علی، «چون و چراهای فلسفه اسلامی»، ترجمه محمد حسن معصومی بهبهانی، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۲۰۳-۱۸۶.
۶. انواری، سعید، «فلسفه اسلامی چیست؟»، *پژوهش های فلسفی*، ش ۱، زمستان ۱۳۸۴، ص ۸۹-۷۷.
۷. برنجکار، رضا، *حکمت و اندیشه دینی*، تهران، نیا، ۱۳۸۳ ش.
۸. بیومی مدکور، ابراهیم، «فیلسوفان مسلمان و هم خوانی میان فلسفه و دین»، ترجمه عبدالله امینی پور، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۱۸۵-۱۶۸.
۹. —، *درباره فلسفه اسلامی و روش تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، «چیستی فلسفه اسلامی»، *قیاسات*، ش ۳۵، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۰-۵.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین، «آسیب شناسی فلسفه اسلامی»، *کتاب نقد*، ش ۳۳، زمستان ۱۳۸۳، ص ۹۷-۸۵.
۱۲. —، «هویت فلسفه اسلامی»، *قیاسات*، ش ۳۵، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۹۷.
۱۳. سند، محمد، «نقش روایات در امور اعتقادی»، *پژوهش های اصولی*، ش ۵، ص ۵۶-۳۴.
۱۴. شاهرودی، علی عابدی، «اصالت فلسفه اسلامی»، *کیهان اندیشه*، ش ۱، مرداد و شهریور ۱۳۶۴، ص ۵۰-۳۶.
۱۵. —، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی» (گفت و گو)، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۱۱۷-۶۲.
۱۶. شریف زاده، بهمن، «گامی دیگر به سوی فلسفه اسلامی»، *کتاب نقد*، ش ۳۴، بهار ۱۳۸۴، ص ۲۶۲-۲۴۵.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *شیعیه، مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین، قم، هجرت، [بی تا]*.

۱۸. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، *معرفت فلسفی*، ش ۱ و ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۷-۴۲.
۱۹. علی زاده، بیوک، *فلسفه اسلامی (حیات تعقلی اسلام)*، [بی جا]، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۲۰. غفاری، حسین، «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، *فلسفه*، ش ۱، پاییز ۱۳۷۹، ص ۹۶-۷۱.
۲۱. —، «فلسفه یونان الهی است»، *فلسفه*، ش ۴ و ۵، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ص ۶۸-۳۵.
۲۲. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، چ دوم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. کندی، یعقوب بن اسحاق، *رسائل الکندی الفلسفیه*، ج ۱، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۳۷۲ ق.
۲۴. لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، با مقدمه سیدحسین نصر، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶، چ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. —، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، چ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ۲، ۵ و ۹، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. ملکیان، مصطفی، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی»، *نقد و نظر*، ش ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۱۵۷-۱۱۸.
۲۹. میرداماد، محمدباقر، *جدوات و مواقیت*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. نادری، رسول و حمید خدابخشیان، «روش شناسی فلسفه اسلامی»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۷، پاییز ۱۳۸۶، ص ۱۱۷-۶۵.