

چه باشد آنچه خوانندش «فلسفه اسلامی»

مهدی عبداللهی*

چکیده

بسیاری از مستشرقان با طرح دلایلی چون فرومایگی نژاد سامی عرب‌زبانان و ناتوانی آنان از فلسفه‌ورزی، و منع قرآن از آزاداندیشی ادعا دارند که فلسفه نزد مسلمانان، چیزی بیش از ترجمه و شرح فلسفه یونان به‌ویژه ارسطو نیست. برخی از نویسندگان عرب‌زبان پیرو این دیدگاه‌اند. به اعتقاد بسیاری از این دو دسته، فلسفه عربی شامل کلام و تصوف، حتی اصول فقه نیز می‌باشد. این مقاله نشان می‌دهد که هرچند آشنایی با فلسفه یونان نقطه‌آغاز جریان فلسفه در فرهنگ اسلامی است، فلسفه‌ورزی مسلمانان در حد ترجمه و شرح فلسفه یونان متوقف نشده است. فلسفه به‌مثابه «هستی‌شناسی عقلی نظام‌مند» دانشی مستقل از سایر علوم اسلامی است که از کندی/فارابی آغاز شده و تا به امروز به‌ویژه در فرهنگ شیعی تداوم یافته است. سومین محور اصلی این مقاله، تحلیل سیر تکاملی اندیشه فلسفی در سایه آموزه‌های اسلامی است. دین اسلام با تشویق به عقل‌ورزی و نیز طرح مسائل فلسفی بستری بسیار مناسب برای تکامل فلسفه فراهم آورده است. آموزه‌های اسلامی از جهات گوناگونی چون جهت‌دهی، طرح مسئله، پیشنهاد برهان و تصحیح اشتباهات بر اندیشه‌های فیلسوفان تأثیر گذاشته‌اند. و فلسفه اسلامی در طول حیات خود روزبه‌روز بالنده‌تر شده، و اکنون به یک نظام فکری توان‌مند تبدیل شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، شرق‌شناسی، فلسفه عربی، تأثیر اسلام در فلسفه.

داوری اندیشمندان غربی و عربی درباره حقیقت فلسفه اسلامی

چیستی فلسفه اسلامی، به‌ویژه توصیف آن به وصف «اسلامیت» و نسبتش با آموزه‌های وحیانی دین اسلام همواره مورد بررسی و مناقشه بوده است. اندیشمندان اسلامی از حوزه‌های فکری مختلفی چون کلام اشعری، سلفیه و فقیهان معمولاً به دیده انکار یا دست‌کم تردید در آن نگریسته‌اند. در مقابل متکلمان معتزلی و اندیشمندان مذهب شیعه در مجموع نگرش مثبتی بدان داشته‌اند.

از سوی دیگر، در قرن نوزدهم مستشرقان غربی - فارغ از اهداف اصلی و نیات واقعی ایشان - مطالعه فرهنگ و تمدن اسلامی را آغاز نمودند و در ضمن بررسی اندیشه و علوم اسلامی به مطالعه و داوری درباره چیستی فلسفه اسلامی نیز اقدام کردند.

از سوی سوم، اظهارنظرهای متفاوت شرق‌شناسان موجب ظهور موجی از تحقیقات اندیشمندان عرب درباره فلسفه اسلامی گردید. و از این ره‌گذر آثار متعددی در این زمینه به ادبیات علمی موضوع افزون گشت.

در این مقاله به سخنان اندیشمندان مسلمان در دوران متقدم مثل شهرستانی و ابن‌خلدون نمی‌پردازیم (ر.ک. به: مصطفی عبدالرزاق، ۲۰۱۱: ۴۹-۷۵) و تنها به برخی از دیدگاه‌های مهم از دو دسته دیگر اشاره می‌کنیم.

ویلهلم تینمان^۱ (۱۷۶۱-۱۸۱۹م) از پیشتازان آلمانی تاریخ فلسفه معتقد است نوشته‌های ارسطو از راه ترجمه‌های بسیار ناقص و با میانجی‌گری فریبنده آیین نوافلاطونی به دست عرب رسید، اما موانع و عقبه‌هایی مانع پیشرفت عرب در فلسفه گردیدند. از این رو آنان تنها توانستند نظرات ارسطو را شرح دهند و آنها را بر اصول دینی خود تطبیق دهند و در بسیاری موارد نظرات ارسطو را بی‌رمق و مسخ کردند و بدین ترتیب فلسفه‌ای در بین آنان پدید آمد شبیه فلسفه ملل مسیحی در قرون وسطی که متوجه استدلال‌های جدلی مستکبران و مبتنی بر شالوده نصوص دینی بود. او فلسفه عربی را شرحی ناقص و مسخ‌شده از مکتب ارسطو و مبتنی بر اصول دین عربی می‌داند، و معتقد است سه عامل مانع فلسفه‌ورزی قوم عرب بوده است:

- کتاب مقدس اسلام یعنی قرآن که آزاداندیشی را محدود می‌کند؛
 - دشواری فهم فلسفه ارسطو و خضوع عقل مسلمانان عرب در برابر سلطه ارسطو؛
 - تمایل نژاد عرب به گزافه‌گویی و توهم‌اندیشی. (Wilhelm Gottlieb Tennemann, 1852: p. 227)
- پس از تینمان، ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲م) رهبر نهضت شرق‌شناسی در فرانسه و

تمامی اروپا در سده نوزدهم آشکارا بر فرومایگی نژاد سامی در مقابل نژاد آریایی تأکید کرد. او مدعای برتری نژاد آریایی بر نژاد سامی را مبنای داوری درباره فلسفه عربی قرار داده، ادعا کرد تمام آنچه در خصوص فلسفه اعراب می‌توان گفت، این است که فلسفه یونان به زبان عربی نوشته شده است. وانگهی، اهل فلسفه عربی نیز بیشتر از نژاد غیرسامی بوده‌اند. به اعتقاد رنان، نژاد سامی، شایستگی و توانایی اندیشه فلسفی را ندارد. از این رو، این قوم هیچ اثر فلسفی که متعلق به خودش باشد، نیافرید. فلسفه برای سامی‌ها، چیزی جز اقتباسی خارجی و تقلیدی از فلسفه یونانی نبود (مصطفی عبدالرزاق، ۲۰۱۱: ۱۵-۱۸).

مسأله مهم دیگر در اندیشه رنان، یکسان‌انگاری فلسفه اسلامی با کلام اسلامی است. وی به صراحت می‌گوید: جنبش حقیقی فلسفی در اسلام را بایستی در مذاهب کلامی چون قدریه، جبریه، صفاتیه، معتزله و اشاعره جستجو کرد. مسلمانان هرگز فلسفه را به معنای جستجوی حقیقت به معنای عام به کار نمی‌برند، بلکه این واژه را بر یک مکتب خاص مانند فلسفه یونان اطلاق می‌کنند. بر همین اساس، وی هشدار می‌دهد که این ابهام‌گویی نباید ما را نسبت به تاریخ اندیشه عربی فریب دهد. آنچه فلسفه عربی نامیده می‌شود، تنها بخش بسیار محدودی از جنبش فلسفی در اسلام‌گرایی است، چندان که خود مسلمانان نیز تقریباً از وجود آن بی‌اطلاع بودند (Ernest Renan, 1882: p. 89-90).

دیدگاه رنان مشتمل بر چند مدعا است:

۱. نژاد سامی پست‌تر از آریایی است و توانایی فلسفه‌ورزی ندارد؛

۲. فلسفه عربی همان ترجمه ناقص فلسفه ارسطوست؛

۳. فلسفه اسلامی همان علم کلام است.

داوری‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندان متأخر غربی حول همین محورها می‌باشد. رنان با داوری نژادپرستانه خویش، راه را به روی شمار بسیاری از اندیشمندانی گشود که با سرمشق گرفتن از وی، میان نژاد و شیوه اندیشه ربط دادند و اتهام ناتوانی در اندیشه فلسفی را متوجه قوم عرب ساختند. مستشرق آلمانی اشمایلدرز (۱۸۰۹-۱۸۸۰م) در کتاب بررسی مکاتب فلسفی نزد عرب به‌ویژه نظریه غزالی،^۲ لئون گوتیه (۱۸۶۲-۱۹۴۹م) در کتاب درآمدی بر مطالعه فلسفه اسلامی، روح سامی و روح آریایی؛ فلسفه یونان و دین اسلام^۳ در این نگرش از رنان پیروی کردند. عبدالرحمن بدوی نیز به‌گونه‌ای از تفاوت اساسی میان روح یونانی و روح اسلامی جانب‌داری می‌کند (عبدالرحمن بدوی، ۱۹۴۰: ه و ز).

در کنار رنان و هم‌فکرانش، اندیشمندانی نیز بودند که این دیدگاه نژادپرستانه را برنتافتند تا

آنجا که حتی در میان فرانسوی‌های معاصر رنان نیز کسانی را می‌یابیم که او را به ستم بر فلسفه اسلامی متهم می‌کنند. سالمن مونک (۱۸۰۳-۱۸۶۷م) مستشرق فرانسوی آلمانی‌الأصل در کتاب *ترکیبی از فلسفه یهودی و عربی*^۴ و گوستاو دوگا (۱۸۲۴-۱۸۹۴م) در کتاب *تاریخ فلاسفه و متکلمان اسلامی*^۵ از منتقدان این نگرش‌اند.^۶

در قرن بیستم، دیدگاه‌های نژادپرستانه قرن نوزدهم کم‌کم تعدیل شد، و غربیان و اندیشمندان عرب زبان متأثر از مطالعات غربی در فلسفه اسلامی، به تدریج به وجود فلسفه عربی یا فلسفه اسلامی اذعان کردند، هر چند نزاع در عربی یا اسلامی خواندن این فلسفه میان ایشان هم چنان برقرار است. برخی مانند موریس دو ولف، امیل بریه، کارلو نلینو، لطفی پاشا و جمیل صلیبا نظر به زبان اغلب آثار فلسفی، این فلسفه را «فلسفه عربی» می‌نامند. برخی دیگر چون هورتن، دوبور، گوتیه و بارون کارا دو و و با توجه به عرب نبودن بسیاری از فلاسفه، آن را «فلسفه اسلامی» می‌نامند (بنگرید به: مصطفی عبدالرزاق، ۲۰۱۱: ۲۶-۳۰) اما وجه اسلامیت این فلسفه را تنها در این می‌دانند که خاستگاه و محل رشد و نمای آن، سرزمین‌های اسلامی است و این فلسفه تحت پرچم اسلام زیسته است (همان: ۲۷).

مسأله مهم دیگری که با نگاهی گذرا به آثار مستشرقان و نویسندگان عرب‌زبان آشکار می‌شود، گستره فلسفه اسلامی از منظر ایشان است. در اغلب آثار این دو دسته، فلسفه عبارت از «هستی‌شناسی عقلی نظام‌مند» یا «علم به احکام وجود بما هو وجود» نیست، بلکه شامل علوم مختلفی چون کلام و تصوف نیز می‌شود.

مصطفی عبدالرزاق^۷ از اصالت فلسفه اسلامی در قبال فلسفه ارسطو دفاع می‌کند، اما آنچه وی فلسفه می‌نامد، مابعدالطبیعه نیست. وی نه تنها با شرق‌شناسانی چون هورتن و ماسینیون موافق است که فلسفه اسلامی شامل مباحث کلامی و صوفیانه نیز می‌شود، معتقد است علم اصول فقه نیز از اقسام علوم فلسفی است؛ چرا که مباحث اصول فقه همگی از جنس مباحث علم کلام است (مصطفی عبدالرزاق، ۲۰۱۱: ۴۲-۴۳).

عبدالرزاق در دفاع از اصالت فلسفه اسلامی تلاش کرد تا توانایی فیلسوفان مسلمان در ابداع نظام فلسفی مستقل را نشان داد. وی با «روش تاریخی» تفکر عقلانی اندیشمندان اسلامی را دنبال کرد تا به سرچشمه‌های نخستین آن راه پیدا کند. به اعتقاد وی، در دوران نخستین اسلامی و پیش از برآمدن نهضت ترجمه، نوعی تفکر فلسفی در فرهنگ اسلامی وجود داشته است که وی آن را «اصول یا عناصر نخستین اندیشه اسلامی» می‌نامد. وی در مقام بیان و تجدید این اصول، اصل «اجتهاد در رأی» را مطرح می‌کند که از همان آغاز، در

حکم ابزاری کارآمد برای تعمیم حکم شرعی به مسائل و مقتضیات جدید به کار گرفته شد و از رهگذر آن دانش اصول فقه پدید آمد. این دستاورد عظیمی بود که مسلمانان پیش از آشنایی با فلسفه یونانی آن را به ثبت رساندند. به اعتقاد وی، «اجتهاد در رأی» سنگ بنای نگرش عقلانی و نقطه آغاز فلسفه‌ورزی مسلمانان است:

«اجتهاد در رأی» در احکام شرعی، همان نخستین نظر عقلی است که در نزد مسلمین رویید. این نظر عقلی به سبب دین اسلام و زیر سایه قرآن رشد و نمو کرد و مذاهب فقهی از آن نشأت گرفتند و در کنار آن یک دانش فلسفی یعنی علم «اصول فقه» به بار آمد و تصوف نیز در خاک آن رویید. تمامی این امور پیش از آن بود که فلسفه یونانی مسلمانان را متوجه بحث از ماوراء الطبیعه و الهیات بکند. بر این اساس، کسی که در تاریخ فلسفه اسلامی بحث می‌کند، باید نخست اجتهاد در رأی را بررسی نماید؛ چرا که این مسأله آغاز اندیشه فلسفی در نزد مسلمانان است. (همان: ۱۸۵).

دکتر سامی النشار نیز به پیروی از استادش عبدالرازق، فیلسوفان حقیقی در جهان اسلام را علمای علم اصول فقه، متکلمان اشعری، فقها و علمای سلفی مذهب می‌داند، و حتی معتقد است آنچه با عنوان «فلسفه اسلامی» مشهور است، با روح اسلام بیگانه است و بدین جهت فلسفه حقیقی اسلام را از آن مسلمین برمی‌شمارد، نه فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا و ابن رشد که تنها اسم مسلمان را یدک می‌کشند. وی از سوی دیگر، با رنان هم‌آوا شده، ادعا می‌کند که این فیلسوفان فلسفه یونان را در دست پذیرفته‌اند و هیچ‌گونه نوآوری و خلاقیت فکری در آن نداشته‌اند. ایشان مانند شارحان متأخر اسکندرانی، تنها شارحان تفکر یونانی بوده‌اند (علی سامی النشار، بی تا: ج ۱: ۴۹-۵۲).

آنچه گفتیم تصویری هر چند ناقص از برداشت اندیشمندان غربی و عرب از حقیقت فلسفه اسلامی بود. به اعتقاد نگارنده داوری درباره فلسفه اسلامی نیازمند دو پیش‌شرط است که بدون مراعات آن دو، اظهار نظر در این خصوص راه به جایی نخواهد برد. آن دو شرط عبارت‌اند از:

- ۱) ارائه تصویری از جریان فکری مستقل فلسفه اسلامی از کندی/ فارابی تا به امروز.
- ۲) توجه به آموزه‌های شیعی برگرفته از امامان معصوم (علیهم‌السلام) در اندیشه اسلامی.

حقیقت فلسفه اسلامی

از منظر فیلسوفان اسلامی، فلسفه مجموعه مسائلی برهانی درباره «موجود بما هو موجود» است. فلسفه مجموعه مسائلی هستی‌شناسانه است که با استنتاج معتبر منطقی، بی‌واسطه یا با واسطه، از بدیهیات اولیه یا ثانویه عقلی حاصل شده‌اند. بدیهیات گزاره‌هایی هستند که عقل بدون کمک استدلال، قادر به درک صدق آنهاست. بنابراین، صرف اینکه مجموعه‌ای از مسائل، مضمونی هستی‌شناختی داشته باشند، کافی نیست برای اینکه آنها را فلسفه بدانیم، باید به وسیله استدلال‌هایی اثبات شده باشند که در نهایت مبتنی بر بدیهیات عقلی‌اند. بنابراین، فلسفه، افزون بر اینکه درباره هستی بحث می‌کند، دارای دو ویژگی انفکاک‌ناپذیر است: ۱. روش آن استدلالی است. در نتیجه، هیچ مسأله هستی‌شناسانه‌ای تا هنگامی که صدقش به وسیله استدلال اثبات نشود، فلسفی نیست. ۲. مبادی فلسفه بدیهیات اولیه و ثانویه عقلی‌اند؛ یعنی مقدماتی که در استدلال برای اثبات صدق گزاره‌ای فلسفی به کار می‌روند، یا باید بدیهی باشند، یا در نهایت به بدیهیات منتهی شوند. پس تا هنگامی که نتوان صدق مسأله‌ای هستی‌شناختی را، بی‌واسطه یا با واسطه، به صدق گزاره‌های بدیهی مستند کرد، آن مسأله فلسفی نیست، خواه صدق آن از راه دیگری، مثل استناد به وحی احراز شده باشد یا نه (عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۲۹-۳۰).

آنچه در فرهنگ اسلامی به عنوان فلسفه شناخته می‌شود، مجموعه‌ای از مسائل عقلی است که می‌توان آنها را به پنج دسته مسائل تقسیم کرد:

۱. امور عامه (الهیات بالمعنی الاعم) که شامل مباحثی است مانند احوال کلی وجود، تقسیمات وجود، ماهیت، مواد ثلاث، وحدت و کثرت، علیت، قوه و فعل، علم و عالم و معلوم و مقولات عشر؛
۲. خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص) که شامل مباحث مربوط به اثبات ذات، صفات و افعال خداوند است؛
۳. علم‌النفس که شامل مباحثی است همچون تعریف نفس، اثبات وجود نفس، اثبات صفات نفس مثل جوهریت، تجرد و حدوث یا قدم آن، قوای نفس و شئون آنها، و بقای نفس پس از مرگ؛
۴. معرفت‌شناسی که به امکان، اقسام و احکام معرفت می‌پردازد. البته این بخش از مسائل فلسفی تا این اواخر بیشتر در کتب برهان و به‌طور پراکنده مطرح بوده‌اند، و فیلسوفان بایی به آن اختصاص نداده‌اند؛

۵. دین‌شناسی فلسفی که شامل مباحثی است همچون حقیقت مرگ، بطلان تناسخ، اثبات معاد، عالم برزخ یا مثال منفصل، حقیقت حشر، حقیقت قیامت، حقیقت میزان و حساب، حقیقت سعادت و شقاوت، حقیقت بهشت و جهنم، حقیقت وحی، لزوم وحی، مسأله نبوت و از همه مهم‌تر مسأله معاد جسمانی.

این مجموعه مسائل یا دست‌کم بخش زیادی از آن، در بسیاری از کتاب‌های مهم فلسفی از شفای ابن‌سینا تا سفار صدرالمتألهین مطرح است و هر فیلسوفی، به فراخور مبانی خود، درباره آنها نظر دارد. بسیاری از این مسائل در اثر بحث‌ها و چالش‌ها، در طول تاریخ فلسفه اسلامی، پیوسته دگرگون شده‌اند و در نهایت، عمده آنها در نظام فلسفی صدرالمتألهین، یعنی حکمت متعالیه، کمال یافته و تثبیت شده‌اند و از آن پس کمتر جرح و تعدیل یافته‌اند. مقصود ما از «فلسفه اسلامی» مجموعه این مسائل عقلی از آغاز پیدایش تاکنون است (همان: ۲۸-۲۹).

بر این اساس فلسفه دانشی است مستقل از سایر دانش‌های اسلامی همچون کلام، عرفان نظری و اصول فقه و هرگز نباید دانش فلسفه را با این دانش‌ها یکی انگاشت، یا آنها را بخشی از دانش فلسفه به‌شمار آورد. پس برخلاف تلقی رایجی که میان نویسندگان غربی و عرب‌زبان در خصوص فلسفه اسلامی وجود دارد، فلسفه اسلامی جریان فکری مستقلی در کنار علم کلام و عرفان نظری است، هرچند ارتباطات متقابلی میان آنها وجود داشته است، از سوی دیگر، برخلاف دیدگاه دکتر عبدالرزاق، فلسفه اسلامی را نباید به اصول فقه فروبکاهیم. اصول فقه دانش استنباط احکام شرعی فقهی از منابع آن است، در حالی که فلسفه هستی‌شناسی عقلی نظام‌مند است.

هر گونه داوری در خصوص فلسفه اسلامی در وهله نخست متوقف بر آن است که فلسفه اسلامی را به‌مثابه یک جریان فکری مستقل از هنگام بنیان‌گذاری آن به‌دست‌فراپی تا وضعیت امروزی‌اش در نظر آوریم. فلسفه اسلامی یک نظام فکری مستقل از سایر دانش‌های موجود در فرهنگ اسلامی است. از سوی دیگر، این جریان فکری برخلاف تصور بسیاری از نویسندگان غرب و عربی با ابن‌رشد خاتمه نیافته است. در تصور اغلب مستشرقان و نویسندگان عرب‌زبان، فلسفه اسلامی با کندی آغاز و با ابن‌رشد پایان یافته است. اما واقعیت آن است که شاید فلسفه در جغرافیای عرب‌زبان با ابن‌رشد به نقطه پایان رسیده باشد، اما در سرزمین فارس هرگز متوقف نشده، چنان‌که پس از ابن‌رشد، سهروردی سر برآورده و مکتب جدیدی بنیان نهاد، و پس از وی ملاصدرای شیرازی سومین مکتب این

جریان را برپا کرد و حیات علمی این مکتب همچنان جاری است. واقعیت آن است که

ریشه‌های اندیشه فلسفی در قرآن و روایات معصومان

به اعتقاد ما ریشه‌های فلسفه‌ورزی، یعنی تلاش عقلانی برای شناخت حقایق هستی را باید در منابع اصلی اندیشه اسلامی، یعنی قرآن کریم و روایات سراغ گرفت. در واقع، عقل‌ورزی برای شناخت هستی در فرهنگ اسلامی پیش و بیش از آنکه متأثر از ترجمه فلسفه یونان باشد، ریشه در این دو منبع اصیل اسلامی دارد. آموزه‌های قرآن و روایات دست‌کم به دو شیوه کلی دعوت به اندیشه فلسفی می‌کنند.

در مقابل مستشرقان و مخالفانی که فلسفه اسلامی را ترجمه و تفسیری مغشوش و ناقص از فلسفه یونان می‌دانند، اندیشمندانی نیز وجود دارند که دیده به روی حقیقت گشوده، بر اصالت فلسفه اسلامی از همان دوران نخستین تأکید دارند. راجر آرنالدز با تکیه بر آخرین تحقیقات در خصوص فلسفه اسلامی چنین می‌گوید:

«یقیناً این مکتب فلسفی [یعنی فلسفه یونان] با وجود اختلافات درونی خود به بسط و توسعه فلسفه (اسلامی) و نیز گسترش این باور کمک کرد که فلسفه یونانی، فلسفه‌ای یکدست است... با وجود این، مشکل بتوان تصور کرد که فلاسفه [مسلمان] قادر به درک تفاوت نظرها میان ارسطو و افلاطون و نیز میان مفسران [آنها] نبودند، یا اینکه از سر انفعال پذیرای اندیشه التقاطی شدند... فلسفه [اسلامی] نخستین بسی اصیل‌تر از آن بود که بتوان آن را صرفاً به عنوان مکتب نوافلاطونی عربی [اسلامی] توصیف کرد» (به نقل از: عبدالجواد فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۶).

برخلاف مدعای مستشرقانی چون تنمان، قرآن در جایگاه آخرین کتاب آسمانی نه تنها مانع آزاداندیشی نیست، بلکه با تأکید بر آزاداندیشی نخستین پایگاه فلسفه‌ورزی است. دعوت قرآن کریم به آزاداندیشی به صورت‌های مختلفی تجلی یافته است: دعوت به تفکر و عقل‌ورزی (الأنفال: ۲۲) ارائه دلیل و مطالبه آن از دیگران (برای نمونه بنگرید به: البقرة: ۱۱۱؛ الأنبياء: ۲۴؛ النمل: ۶۴؛ القصص: ۷۵) ممنوعیت پیروی از ظن و گمان به جای علم و یقین (برای نمونه بنگرید به: الإسراء: ۳۶؛ الأنعام: ۱۱۶؛ الحجاثیه: ۲۴) ممنوعیت پیروی کورکورانه از دیگران (برای نمونه بنگرید به: البقرة: ۱۷۰؛ الأحزاب: ۶۷).

حاصل آن‌که، قرآن و روایات شیعی برای عقل و خرد اصالت و حجیت قائل‌اند. کسی که گشتی کوتاه در متون مقدس اسلام داشته باشد، بر این مدعا صحه می‌گذارد. متون دینی افزون بر آنکه از راه تأکید بر اندیشه‌ورزی و به‌کارگیری قوه عقل، بر فلسفه‌ورزی مهر تأیید نهاده‌اند، روشن‌تر از آن دربردارنده بسیاری از مدعیات و دیدگاه‌های

فلسفی هستند. مقصود ما آن نیست که قرآن و مجامع روایی در زمره کتب فلسفی هستند، بلکه منظور آن است که در قرآن و روایات نیز برخی از همان مسائلی که فلسفه در پی حل آنهاست، وجود دارد. در این متون مسائلی وجود دارد که با قطع نظر از روش حل مسأله، بلکه نظر به موضوع و محمول یک مسأله فلسفی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، متون دینی دربردارنده برخی مسائل هستی‌شناختی هستند. مسائلی از قبیل وجود خدا، یگانگی یا تعدد خدا، صفات گوناگون خدا، وجود واقعیات غیرمادی، خیر و شر، حقیقت انسان، مادی یا مجرد بودن انسان، جبر و اختیار، جهان آخرت و معاد همگی از سنخ مسائل فلسفی هستند.

قرآن کریم و روایات نه تنها مسائل هستی‌شناختی متعددی را طرح کرده‌اند، بلکه در موارد متعدد با روش عقلی موضوع را بررسی کرده‌اند؛ یعنی در خود متون دینی استدلال‌های عقلی برای این مسائل هستی‌شناختی ذکر شده است. قرآن کریم برای برخی از مسائل هستی‌شناختی همچون یگانگی خداوند و ضرورت معاد دلیل عقلی نیز ذکر می‌کند. این شیوه اثبات مدعا با استدلال عقلی در روایات معصومان نیز به روشنی و گسترده‌تر از قرآن وجود دارد.^۱

تکامل فلسفه اسلامی در پرتو آموزه‌های وحیانی اسلام

اینک پس از تبیین حقیقت اندیشه فلسفی و اشاره‌ای گذرا به نسبت متون مقدس دین اسلام با فلسفه، وقت آن رسیده است که وارد مدعای اصلی این مقاله شویم.

نگارنده بر این مدعاست که هر چند ترجمه فلسفه یونان آغازگاه ورود اندیشه‌های نوین به فرهنگ اسلامی شد، فیلسوفان اسلامی نه تنها در سطح فلسفه یونان متوقف نشدند، بلکه با به‌کارگیری اذهان خلاق خویش و با جهت‌گیری از متون دینی، نظام‌های فلسفی سه‌گانه‌ای را به‌بار آوردند که فرسنگ‌ها با فلسفه ارسطو، افلاطون و نوافلاطونیان فاصله دارد. انتقال فلسفه یونان به فرهنگ اسلامی شاید بتواند نقطه‌آغاز فلسفه‌ورزی باشد، اما هرگز نقطه پایان آن نیست. حکیمان اسلامی در پرتو قوت اندیشه فلسفی خود و با جهت‌گیری از آموزه‌های دینی در طول تاریخ بر غنا و استقلال نظام فلسفی اسلام افزودند و نهال نوپای فلسفه را در خلال قرن‌ها به درختی کهن‌سال با ریشه‌های عمیق تبدیل نمودند. به گفته شهید مطهری، مسائل فلسفه اسلامی را در مقایسه با فلسفه یونان می‌توان به

چهار دسته تقسیم کرد:

۱. مسائل مشترک: مسائلی که تقریباً به همان صورت نخست که ترجمه شده باقی مانده است؛

۲. مسائل تکمیل شده: مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده اند؛
 ۳. مسائل دارای تغییر محتوا: مسائلی که عنوان آنها همان عنوان قدیمی است؛ اما محتوا به کلی تغییر کرده است؛
 ۴. مسائل جدید: مسائلی که حتی عنوانش بی سابقه است و در دوره های قبل از اسلام به هیچ شکل مطرح نبوده است.
- مسائل اصلی و ستون فقرات فلسفه اسلامی را مسائل دسته چهارم تشکیل می دهند (ر.ک. به: مرتضی مطهری، ۱۳۷۳: ج ۵: ۲۶-۳۳).

بر همین اساس، این نوشتار در کنار تأکید بر آزاداندیشی فیلسوفان اسلامی و عدم پیروی کامل از ارسطو و افلاطون، بر تأثیر آموزه های اسلام در شکل گیری و بالندگی فلسفه اسلامی اصرار دارد. در واقع، مدعای اصلی این نوشتار آن است که شکل گیری فلسفه اسلامی در اثر دو عامل بوده است: (۱) آشنایی با فلسفه یونان، و (۲) گشودگی ذهن مسلمانان در برابر اندیشه های دیگران در اثر تأکید قرآن بر آزاداندیشی. اما بالندگی و تکامل تدریجی جریان تفکر فلسفی در کنار (۱) تشویق قرآن بر آزاداندیشی و حقیقت جویی، مرهون (۲) تأثیرات چهارگانه آموزه های موجود در متون دین اسلام، و (۳) اعتراضات و مخالفت های فرقه های اسلامی مخالف فلسفه به ویژه اشعریان بوده است.

در ادامه این نوشتار با ترسیم تصویری از مراحل فلسفه ورزی تلاش خواهیم نمود، نحوه تأثیر مسائل هستی شناختی موجود در متون اسلامی را در هر یک از آنها تبیین نماییم.

مراحل اندیشه ورزی فلسفی

الف) حقیقت فلسفه و مکاتب سه گانه آن شناسایی و مطالعات فلسفی

چنان که گفتیم، فلسفه مجموعه مسائلی هستی شناسانه است که با استنتاج معتبر منطقی از بدیهیات حاصل شده اند. فلسفی بودن یک مسأله به این است که الف) در باب هستی بحث کند، و ب) روش آن استدلال برهانی باشد؛ یعنی برای اثبات صدق گزاره فلسفی از استدلالی استفاده شود که مقدمات آن یا بدیهی باشند، یا در نهایت به بدیهیات منتهی شوند. اما از سوی دیگر می دانیم که فلسفه اسلامی در درون خود سه نظام و مدرسه فکری مشاء، اشراق و حکمت متعالیه را جای داده است. پرسشی که در این میان رخ می نماید سؤال از تفاوت های این سه مکتب با یکدیگر است.

حقیقت آن است که این سه نظام فلسفی در کنار اختلاف نظر در مسائل فلسفی، تفاوت بنیادین دیگری دارند که ناشی از اختلاف در رویکرد این نظام های سه گانه است. در واقع،

سه گانگی مکاتب فلسفه اسلامی ناشی از این اختلاف رویکرد است، و گرنه اختلاف در مسائل در میان فیلسوفان یک مکتب نیز بی تردید یافت می‌شود.

روشن شدن حقیقت امر در گرو دقت نظر در «مراحل تفلسف» و واکاوی آن است. فلسفیدن از چهار مرحله تشکیل می‌شود:

۱. طرح مسأله، ۲. گردآوری مقدمات برهان، ۳. استدلال، ۴. ملاحظه نتیجه.

فلسفه یک علم عقلی آن هم به معنای خاص آن، یعنی یک علم برهانی است. روش اثبات مسائل در همه نحله‌های فلسفی همواره برهان است و مکاتب سه گانه فلسفه اسلامی در این جهت، یعنی در مرحله سوم تفلسف هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، بلکه اگر اندیشمندی در طرح دیدگاه خود از پیمایش این مرحله تخطی کند، حاصل تلاش وی را نمی‌توان یک پژوهش فلسفی به‌شمار آورد؛ و سرباز زدن از این گام در واقع خروج از فلسفه است.

تفاوت مکاتب سه گانه فلسفه اسلامی را باید در سه مرحله دیگر، یعنی طرح مسأله، گردآوری مقدمات برهان و ملاحظه نتیجه یافت.

تفاوت سه مشرب فلسفه اسلامی در مرحله نخست فلسفیدن، یعنی طرح مسأله فلسفی در این است که فیلسوفان مشائی در طرح مسأله تنها به عقل خود بسنده می‌کنند؛ یعنی این تنها عقل مشائی است که پرسشی هستی‌شناختی را پیش نهاده، حکیم مشائی را به جستجو در پی یافتن پاسخ به تفلسف وامی‌دارد. اما در حکمت اشراق، افزون بر عقل، مکاشفات عرفانی نیز در طرح مسأله نقش دارند، و در نهایت، در حکمت متعالیه، فیلسوف برای طرح مسأله از عقل، کشف و وحی هر سه کمک می‌گیرد؛ افزون بر عقل و شهودات عرفانی، تأمل در مفاد متون دینی نیز می‌تواند پرسش‌هایی هستی‌شناختی به‌بار آورد.

اما نسبت به مرحله گردآوری مقدمات برهان باید بگوییم درست است که مقدمات برهان فلسفی باید یقینی باشند؛ یعنی بدیهی یا نظری استنتاج‌شده از بدیهیات باشند، ولی مسأله این است که هر گزاره یقینی (بدیهی یا نظری) لازم نیست مورد التفات فیلسوف باشد. یک فیلسوف ممکن است به گزاره‌های یقینی فراوانی معرفت داشته باشد، اما از این حقیقت غافل باشد که با کنار هم نهادن دو یا چند قضیه از آنها می‌تواند استدلالی برهانی شکل داده، به پاسخ یک مسأله فلسفی دست یابد. با توجه به این مسأله، فلسفه مشاء در این مرحله نیز به عقل بسنده می‌کند، اما در حکمت اشراق مبادی برهان را شاید بتوان از راه مکاشفه نیز به‌دست آورد، چنان که حکمت متعالیه افزون بر عقل و شهود، به وحی و متون

دینی نیز در این مرحله بها می‌دهد.

اما آخرین مرحله فرآیند تفلسف، ملاحظه نتیجه استدلال است. حکمت مشاء پس از پشت سر نهادن مراحل سه‌گانه پیشین، نتیجه به‌دست آمده از استدلال را به‌دیده قبول می‌نگرد. فیلسوف مشائی چنان‌که از ابتدا تنها با عقل می‌آغازد، در ادامه نیز تنها راه عقل را پیش می‌گیرد، در نهایت نیز به هر نتیجه‌ای که برسد، در نظام فکری وی پذیرفتنی است. در عقلانیت مشائی نتیجه به‌دست آمده از فرآیند عقلانی و فلسفی بر سایر منابع معرفت، یعنی متون دینی و مکاشفات عرفانی عرضه نمی‌شود. برای فیلسوف مشائی مهم نیست که نتیجه استدلال خود را با محتوای مشاهدات عارفان یا مفاد آیات و روایات اعتبارسنجی یا حتی مقایسه نماید. اما بنا بر حکمت اشراق، کشف و شهود، ارزش معرفتی والاتری از برهان عقلی دارد، از این رو، ناسازگاری نتیجه یک استدلال با مکاشفات عرفانی مانع از تصدیق به آن می‌شود. و اما فیلسوفان حکمت متعالیه با ارج نهادن به هر سه منبع معرفت، یعنی عقل، شهود و وحی بر این اعتقادند که این سه در صورت مصونیت از خطا باید به یک نتیجه دست یابند. نتیجه یک استدلال عقلی معتبر، حاصل یک شهود الهی و مضمون یک دلیل نقلی معتبر هرگز با یک‌دیگر اختلاف ندارند، و اگر بین این سه اختلافی دیده شود، بی‌تردید در یکی خطا رخ داده است. اگر دین یا عرفان در موضوعاتی هستی‌شناختی حکمی مخالف حکم عقل داشته باشد؛ یعنی، دین یا عرفان فلسفه را تخطئه کند، فیلسوف متدین باید دو حکم متعارض را گردن نهد، در حالی که پذیرش دو حکم متعارض تناقض و ناممکن است. بنابراین، باید یکی از آن دو را به نفع دیگری کنار نهاد (عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵).

بر این اساس، ملاصدرا و پیروانش معتقد به تطابق برهان با عرفان و قرآن هستند. البته اندیشمندان دیگری نیز در تاریخ اندیشه اسلامی بوده‌اند که تلاش کرده‌اند میان سه روش نقل، عقل و کشف یا برخی از آنها جمع کنند (ر.ک. به: الطباطبایی، ۱۴۳۰: ج ۵: ۲۷۱-۲۸۳). اما کام‌یابی در این امر نصیب ملاصدرا شد و او توانست میان حقایق فلسفه استدلالی، یافته‌های شهودی و معارف و حیانی آشتی برقرار کند. به اعتقاد او، مدعای فلسفی مخالف دین شایسته نفرین است (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۱۰: ج ۸، ۳۰۳) چنانکه، حکمت حقیقی مطابق با کشف است، و فیلسوفی که به مقام شهود نرسیده باشد، حکیم نیست (همو، ۱۳۶۳: ۴۱).

حاصل آنکه، در مکتب اشراق و حکمت متعالیه، وحی و کشف در عرض عقل و به منزله دو روش دیگر برای داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های فلسفی مطرح نیستند،

بلکه نقش آن دو محدود به غیر مقام داوری است و آن دو در طول عقل مددکار آن می‌باشند و عرضه نتایج استدلال‌های فلسفی بر یافته‌های عرفانی و متون دینی در ارزیابی مدعیات فلسفی نقش مهمی دارد.

البته ممکن است گمان شود که تعلق خاطر یک اندیشمند به دین و معارف و حیانی فلسفه را تبدیل به کلام می‌کند؛ چرا که تعلق خاطر به مباحث دینی و دفاع از آنها شأن متکلم است نه فیلسوف. بحث فلسفی آزاد است و فیلسوف نباید تعلق خاطر به دین و مذهب خاصی داشته باشد.

«اما این گمان باطل است. قوام فلسفه به این است که احکام هستی‌شناسانه خود را با استدلال‌هایی عقلی اثبات کند و بس، هیچ شرط دیگری ندارد. پس همین‌که گزاره‌ای، مضمونی هستی‌شناختی داشت و فیلسوف برای اثبات صدق آنها استدلال عقلی معتبری ارائه کرد، کافی است برای اینکه فلسفی باشد، خواه غرض از طرح و حل این مسأله دفاع از دین باشد، یا کسب و جاهت، یا دریافت پول، یا نوعی تفریح، یا غیر اینها» (در: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۴).

جهات و انحای تأثیر آموزه‌های دینی در فلسفه

فلسفه تفکر آزاد بشری است که باید با پای عقل پیموده شود، اما تعالیم دینی می‌تواند به مثابه چراغ هدایتی مسیر پیمایش را برای عقل روشن نماید. حقیقت فلسفه به تفکر آزاد عقلانی است، اما گاهی عقل در این تفکر آزاد با پای خودش در مسیری تاریک و پرسنگلاخ حرکت می‌کند، اما گاهی دیگر چراغی در بالای سر دارد که مسیر را برای وی روشن می‌کند. در این فرض دوم نیز تفکر آزاد با پای خود عقل پیش می‌رود، اما چراغ هدایتی که در دست دارد در موارد زیادی سخن حق و موضع درست را به او نشان می‌دهد. وقتی دین موضع خود را در مسأله‌ای بیان می‌کند، مسیری را برای فلسفه ترسیم می‌کند و فیلسوف با این چشم‌انداز به عقل‌ورزی می‌پردازد.

چنانکه روشن شد فلسفه‌ورزی چهار مرحله را در برمی‌گیرد که عبارت‌اند از: طرح مسأله، گردآوری مقدمات برهان، استدلال، ملاحظه نتیجه. به جز مرحله سوم، یعنی استدلال‌آوری که تنها باید بر پایه کاربست عقل باشد، دخالت امور خارجی در سه مرحله دیگر به فلسفی بودن مسأله و فرآیند تفلسف هیچ خدشه‌ای وارد نمی‌کند. در این مجال قصد آن داریم که به مواردی از تأثیر آموزه‌های اسلامی در مراحل سه‌گانه یادشده اشاره کنیم.

آموزه‌های و حیانی می‌توانند به شیوه‌های گوناگون بر فلسفه تأثیر گذارند، به طوری که

ماهیت فلسفی فلسفه نیز محفوظ بماند. این شیوه‌ها عبارت‌اند از: تأثیر در جهت‌دهی، تأثیر در طرح مسأله، تأثیر در ابداع استدلال، و تأثیر در تصحیح دیدگاه و رفع اشتباه.

۱. تأثیر آموزه‌های اسلامی در جهت‌دهی به فلسفه

آموزه‌های یک دین همگی اهمیت یکسانی ندارند، بلکه از دیدگاه خود دین برخی از آنها بسیار مهم، برخی مهم و برخی نیز کم‌اهمیت‌ترند. برای مثال در دین اسلام، خداشناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، و به‌ویژه مسأله توحید مهم‌ترین و با ارزش‌ترین آموزه دینی است. در مرتبه بعد، مسأله معاد و عوالم غیب بسیار مهم‌اند. آشکار است که برای فیلسوفی که به چنین دینی متدین است نیز بررسی چنین مسائلی از اهمیت بیشتری برخوردار است و در نتیجه، بیش‌تر و دقیق‌تر در این مسائل تحقیق می‌کند. بنابراین، هر دینی به فلسفه‌ای که در دامن آن پرورش می‌یابد جهت می‌دهد.

تأثیر آموزه‌های اسلام در جهت‌دهی به فلسفه اسلامی بسیار روشن است. فلسفه یونان به‌ویژه فلسفه ارسطو بیشتر فلسفه طبیعت بود. حتی اندیشه خدا در فلسفه ارسطو نیز برای تبیین حرکت‌های عالم است. اما فیلسوفان مسلمان در پی تأکید قرآن کریم بر مسأله توحید و معاد بیشترین تلاش خود را برای حل مسائل این دو موضوع فلسفی به‌کار بستند.

فیلسوفان اسلامی خداشناسی را برترین بخش دانش فلسفه می‌دانند (الکندی، بی‌تا: ۲۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱، تعلیقه قطب‌الدین رازی؛ صدرالدین محمد شیرازی، بی‌تا: ۲۷۹) تا آنجا که هدف از سایر بخش‌های فلسفه را نیز معرفت حق و صفات و افعال او به‌شمار می‌آورند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۱؛ صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۳۸۰؛ ج ۷، ص ۳۲۶؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۵۰؛ همو، بی‌تا: ۲۷۹). مسأله معاد نیز در فلسفه اسلامی در رتبه دوم اهمیت قرار دارد، به اعتقاد ابن‌سینا خداشناسی نتیجه مابعدالطبیعه است، هم‌چنان‌که نتیجه مباحث طبیعیات نیز معرفت بقای نفس انسانی و معادشناسی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۱؛ صدرالدین محمد شیرازی، بی‌تا: ۲۷۹) و به سبب همین جایگاه والاست که فیلسوفان اسلامی نه‌تنها بیشترین حجم آثار فلسفی خود را به این دو بحث اختصاص داده‌اند، برخی چون ابن‌سینا و ملاصدرا اثر فلسفی مستقلی در زمینه توحید و معاد با عنوان *المبدأ و المعاد* به یادگار گذاشته‌اند، چنان‌که ابن‌سینا رساله *الأضحویه* را در معاد و ملاصدرا *زاد المسافر* را در خصوص معاد جسمانی نگاشته‌اند.

هر کسی می‌تواند با لحاظ درجه‌بندی آموزه‌های اسلامی از نظر اهمیت و با مراجعه به کتب فلسفه اسلامی به‌روشنی جای پای اسلام را در جهت‌دهی به اندیشه فیلسوفان و مباحث فلسفی مشاهده کند. اگر اسلام این اندازه بر مسأله توحید تأکید نداشت، خداشناسی

و توحید در فلسفه اسلامی چنین جایگاهی نداشت، چنان‌که فیلسوفان مسیحی چنین نکرده‌اند؛ چرا که در دین آنها تأکید بر توحید نیست.

۲. تأثیر آموزه‌های اسلامی در مقام گردآوری و طرح مسأله فلسفی

هر دینی با طرح آموزه‌های هستی‌شناسانه جدید، مسائل فلسفی نوی را پیش‌روی فیلسوفان متدین قرار می‌دهد و در نتیجه، ابواب جدیدی را در فلسفه‌ای که در دامن آن رشد می‌کند، می‌گشاید. دلیل این امر نیز روشن است. فیلسوف متدین به همه آموزه‌های دین، از جمله به آموزه‌های هستی‌شناسانه آن ایمان دارد. او به مقتضای ایمانش این آموزه‌ها را صادق می‌داند، اما چون در فلسفه‌اش طرح و حل نشده‌اند، دلیلی عقلی بر صدق آنها ندارد. از این رو، به موجب فطرت حقیقت‌طلبی به جست‌وجوی دلیل آنها می‌پردازد و بدین نحو، مسأله‌ای نو در فلسفه مطرح می‌شود. پس آموزه‌های اسلامی افق‌های جدیدی را به روی فیلسوف گشوده، موضوعات نوی را برای تفکر در اختیار وی قرار داده‌اند. دین به شکوفایی عقل کمک می‌کند، چنان‌که امیرالمؤمنین درباره فواید بعثت انبیاء فرمود: «يُثِرُوا هَمَّ دَفَائِنِ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خ ۱).

به اعتقاد نگارنده، روشن‌ترین تأثیر آموزه‌های دینی در فلسفه اسلامی از حیث طرح مسأله نیز مربوط به حوزه خداشناسی است. تفاوت عمیق خداشناسی فلسفه اسلامی و فاصله اندیشه فیلسوفان اسلامی با فلسفه یونان و ارسطو گواه روشنی بر این مدعا است. واقعیت آن است که خداشناسی فلسفی نزد حکمای اسلامی از همان آغاز پیدایش متفاوت از خدای ارسطو بوده، و روز به روز این فاصله فزون‌تر شده است.

در فلسفه ارسطو، خداوند محرک نخستین این عالم است. خدا صورت محضی است که ارتباطی با ماده ندارد، و اجسام طبیعی از آن جهت که به صور عشق می‌ورزند، و می‌خواهند ماده خود را از قوه به فعل درآورند، به جانب او حرکت می‌کنند. خدای ارسطو، آفریننده جهان نیست، چرا که ماده نیز قدیم است. خدا از عالم مخلوقات جدا، و از آنها دور است.

اما فیلسوفان اسلامی با طرح مسأله وجود و امکان و با اثبات توحید واجب الوجود راه را برای اثبات خالقیت خداوند متعال و مخلوقیت سایر موجودات هموار کردند. این مسأله مستلزم تفاوت نگرشی عمیق در مسائل خداشناسی می‌گردد. جدی‌ترین تفاوت حکمای اسلامی با ارسطو در زمینه خداشناسی تأکید بر مسأله خالقیت به معنای خلق از عدم است. خدای ارسطو خلق از عدم نمی‌کند، ولی حکمای اسلامی به دلیل انس با معارف و حیانی

به شدت بر مسأله خلق از عدم تأکید دارند و مفهوم خلقت و خالقیت جزء مفاهیمی است که توسط حکمای اسلامی وارد اندیشه فلسفی شده است.

مسأله خالقیت خداوند متعال و وجودبخشی او به سایر موجودات از همان آغاز فلسفه اسلامی با کندی مطرح شده است تا آنجا که وی حتی رساله‌ای را به این مسأله اختصاص داده است (الکندی، بی تا: ۱۳۴-۱۳۶). این امر اهمیت و جایگاه خالقیت خداوند در ذهنیت فیلسوفان اسلامی را آشکار می‌کند و نشان‌گر این حقیقت است که حکمای اسلامی از همان گام نخست سعی وافری داشتند تا نظام ارسطویی را مطابق آموزه‌های مسلم دین تفسیر و اصلاح کنند و بی‌هیچ تردیدی معارف دینی را برتر از نظام ارسطویی می‌دانستند. برخی از پژوهشگران برجسته فلسفه اسلامی موارد بسیاری از مسائل فلسفی را برشمرده‌اند که در اثر آموزه‌های دین اسلام به فلسفه اسلامی راه یافته‌اند. برخی از این مسائل عبارت‌اند از:

۱. مسأله توحید واجب تعالی و رفع اشکالات از آن، متأثر از آموزه دینی توحید؛
۲. مسأله توحید در الوهیت، متأثر از آیه (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)؛
۳. مسأله بساطت واجب بالذات، متأثر از متون روایی و متأثر از صفت غنای خداوند؛
۴. مسأله عینیت صفات کمالی واجب تعالی با ذات، متأثر از خطبه حضرت امیرالمؤمنین (ع): (أول الدين معرفته...) و دیگر روایات؛
۵. مسأله عدم مشارکت دیگر اشیا با واجب بالذات در مفاهیم، متأثر از آیه (لیس کمثله شیء)؛
۶. مسأله فاعل و غایت بودن خداوند برای همه اشیا، متأثر از آیه (هو الأول والآخر)؛
۷. مسأله تقسیم صفات واجب بالذات به ایجابی و سلبی یا جمال و جلال متأثر از آیه (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)؛
۸. مسأله زمان و مکان نداشتن واجب بالذات متأثر از متون روایی؛
۹. مسأله حدوث ذاتی و حدوث دهری (در فلسفه میرداماد) برای حل آموزه دینی حدوث عالم؛
۱۰. مسأله جبر و تفویض و امر بین امرین و مسأله توحید افعالی متأثر از آیه (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) و (خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) و متون روایی؛
۱۱. مسأله معاد روحانی و جسمانی و توابع آنها و... (در: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۹).

برخی از مسائل یادشده شبیه بایی است که مسائل متعددی را دربردارد. از سوی دیگر، مسائل فراوان دیگری از این نوع می‌توان یافت. تفحص از چنین مسائلی و نشان دادن کیفیت تأثیر آموزه دینی در آن و دنبال کردن مسیر مسأله محتاج تحقیقی گسترده است.

۳. تأثیر آموزه‌های اسلامی در ابداع استدلال بر مدعای فلسفی

سومین نحوه تأثیر آموزه‌های دینی در فلسفه ابداع استدلال است. چنانکه در بحث از ریشه‌های اندیشه فلسفی در قرآن و روایات گفتیم، متون دینی گاه برای اثبات مدعای خود یا نفی دیدگاه مخالف، اقدام به استدلال‌آوری می‌کنند. بر این اساس، اگر متون دینی درباره موضوعی هستی‌شناختی، به‌طور صریح یا ضمنی، گونه جدیدی از استدلال را پیشنهاد کنند، فلسفه نیز می‌تواند از آن استدلال بهره بگیرد.

شاخص‌ترین نمونه این گونه از تأثیر «برهان صدیقین» است. این نوع برهان بی‌تردید با الهام از آیه (أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) ابداع شده است. فارابی نخستین اندیشمندی است که برهانی از نوع صدیقین پیشنهاد می‌دهد که وابسته به پذیرش وجود مخلوق نیست، و به همین آیه استشهد می‌کند (الفارابی، ۱۳۸۹: ۵۷). پس از او، ابن‌سینا با استشهد به همین آیه، نمونه‌ای از آن را در اشارات ارائه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ۶۶). پس از او صدرالمتألهین با استشهد به همین آیه، دو سه نمونه دیگر در آثار خود اقامه کرده است (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۴) و به همین ترتیب، فیلسوفان بعدی نمونه‌های متفاوت دیگری را ارائه کرده‌اند.

نمونه دیگر، «برهان فرجه» بر توحید است که به‌صراحت در مبحث توحید کتاب *الکافی* آمده است (الکلینی، ۱۴۰۱: ج ۱، ۸۱) و فلاسفه نیز از آن برای اثبات توحید حق تعالی استفاده کرده‌اند (مرتضی مطهری، ۱۳۷۳: ۱۰۲۲-۱۰۲۳).

آیه «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (الأنبياء: ۲۲) پیشنهاد استدلالی است بر توحید در الوهیت؛ چرا که این آیه کبرایی است که به ضمیمه صغرای (لكن لم تُفْسِدَا)، که ذکر نشده است، بیان یک استدلال در شکل قیاس استثنائی متصل با رفع تالی است.

۴. تأثیر آموزه‌های اسلامی در تصحیح دیدگاه فلسفی و رفع اشتباه آن

آخرین مرحله اندیشه فلسفی، ملاحظه نتیجه استدلال و عرضه آن بر دیگر دانسته‌های یقینی فیلسوف است. آموزه‌های دین اسلام از این مسیر نیز بر فلسفه اسلامی تأثیر نهاده است. هرگاه دین در موضوعی هستی‌شناختی حکمی مخالف نتیجه استدلال فلسفی داشته باشد، فیلسوف در تعارض حکم دین با نتیجه استدلال فلسفی و تخطئه فلسفه به‌وسیله دین

ناچار است در یکی از آنها تجدیدنظر کند. از آنجا که نمی‌توان در یک موضوع به دو حکم متعارض کردن نهاد، باید یکی از آن دو را به نفع دیگری کنار بکشد؛ یعنی یا باید فهم خود از متون دینی را تغییر دهد یا در یافته فلسفی خود تجدیدنظر کند. اگر در این موارد حکم دین صریح و تأویل‌ناپذیر باشد، به دلیل عدم مصونیت مستدل از خطا، باید حکم عقل و فتوای فلسفه را تخطئه کند. بدین ترتیب فیلسوف در چنین مواردی، به مغالطی بودن استدلال خود پی می‌برد و با جست‌وجوی بیشتر چه‌بسا خود وی یا فیلسوف دیگری به وجه مغالطه دست یابند و بدین ترتیب، اشتباهی رفع گردد (در: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۴).

یکی از روشن‌ترین موارد، تأثیر آموزه‌های دینی در تصحیح تصور فیلسوفان از توحید ذاتی خداوند متعال است. مقصود از توحید ذاتی آن است که واقعیتی که مصداق مفهوم واجب‌الوجود بالذات است، یگانه مصداق آن است.

اما یگانگی مصداق واجب‌الذات را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: وحدت عددی، وحدت حقه. هنگامی که در قلمرو ممکنات سخن از وحدت به میان می‌آید، چنان‌که گفته می‌شود: «تنها یک خورشید در منظومه شمسی وجود دارد»، مقصود این است که مفهوم یادشده تنها یک مصداق خارجی دارد، اما به لحاظ عقلی ممتنع نبود که چند خورشید وجود داشته باشند، چنان‌که عدم تنها مصداق موجود آن نیز معقول است. پس وقتی مفهومی مثل خورشید را در نظر می‌آوریم، این مفهوم می‌توانست مصادیق متعدد داشته باشد، اما تنها یکی از آنها موجود بوده، بقیه به عللی معدوم‌اند. پس آنها ممتنع‌بالغیرند.

اما یگانگی ذات خداوند متعال مثل یگانگی برخی از ممکنات نیست. مقصود از یگانگی واجب‌الذات این نیست که از منظر عقل ممتنع نیست که مفهوم واجب‌الذات مصادیق متعدد داشته باشد، با این حال، تنها یکی از آنها موجود بوده، بقیه آنها معدوم می‌باشند. بلکه یگانگی ذات خداوند متعال به این معناست که تحقق مصادیق متعدد برای این مفهوم از اساس محال است؛ یعنی جز یک مصداق این مفهوم، بقیه مصادیق فرضی آن ممتنع بالذات‌اند. برخلاف مفهوم خورشید که همه مصادیق فرضی آن ممکن بالذات می‌باشند، اما یکی از آنها واجب‌بالغیر بوده، بقیه ممتنع‌بالغیرند، در مفهوم واجب‌الوجود تنها یک مصداق آن واجب‌الذات بوده، سایر مصادیق فرضی آن ممتنع بالذات‌اند.

کلماتی که از قدمای فلاسفه مصر، یونان، اسکندریه و فلاسفه بعدی نقل شده، به‌خوبی می‌رساند که مقصودشان از وحدت خدای سبحان همان وحدت عددی است، حتی ابن‌سینا به این امر تصریح کرده است. فیلسوفان بعدی نیز تا حدود سال هزار هجری بر همین نحو

سیر کرده‌اند (الطباطبائی، ۱۴۳۰: ج ۶، ۱۰۴) اما قرآن کریم وحدت عددی حق تعالی را نفی می‌کند (همان، ج ۶، ۸۸) در روایات به خصوص خطبه‌های توحیدی امیرالمؤمنین علیه السلام (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲، خطبه ۱۸۵) نیز در موارد مختلف وحدانیت عددی از خداوند سلب شده است. در یک کلام، متون دینی خداوند متعال را با وحدت غیر عددی توصیف می‌کنند. (الصدوق، ۱۴۲۳: ۳۷، ۵۶، ۶۲، ۷۰، ۷۲، ۸۳-۸۴؛ نیز ر.ک. به: الطباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۱-۱۳).

بعد از امیرالمؤمنین این مسأله در کلمات فیلسوفان اسلامی پس از قرن دهم یافت می‌شود که خود ایشان به صراحت اعلام کرده‌اند که این حقیقت را از سخنان آن حضرت استفاده کرده‌اند (الطباطبائی، ۱۴۳۰: ج ۶، ۱۰۴).

به فرموده علامه طباطبائی افزون بر مسأله وحدت حقه واجب، مسائل دیگری چون تساوی وجود واجب با وحدت او، و معرفت بدون واسطه واجب الوجود و شناخت سایر اشیاء با واجب نیز از روایات اسلامی به حکمت متعالیه راه یافته است، و نه تنها برای اعراب و فلاسفه پیش از اسلام مفهوم نبوده، در میان مسلمانان نیز مطرح نشده است، بلکه حتی در آثار حکمای اسلامی نیز یافت نمی‌شوند (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۱۸).

درباره تأثیر از نوع رفع اشتباه، باید به مسأله حدوث عالم نیز اشاره کنیم. در متون اسلامی آنچه بر حدوث همه عالم تأکید شده است که صدرالمتألهین به صراحت انکار آن را موجب خروج از دین اسلام به‌شمار می‌آورد (صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۶) با این حال، حکمای پیش از صدرالمتألهین به موجودات قدیم زمانی مانند ماده جهان و حرکت دوری فلک قائل شده‌اند، و برای رفع تعارض بین این روایات و امور قدیم، انواع دیگری از حدوث مانند حدوث ذاتی یا دهری را مطرح کرده، حدوث در متون دینی را بر معنایی غیر از حدوث زمانی حمل کرده‌اند. اما صدرالمتألهین معتقد است متون دینی به حدوث زمانی اشیاء نظر دارند نه حدوث ذاتی یا دهری ابداعی فیلسوفان. او بر اساس اعتقاد به چنین امری و با تکیه بر حرکت جوهری، به حدوث زمانی همه اجسام قائل می‌شود. به اعتقاد وی، فیض الهی دایم و مستمر است و اگر در زمان به عقب برگردیم، هرگز به نقطه آغاز خلقت نمی‌رسیم، با این حال، تک تک موجودات حادث‌اند. بدین ترتیب، ملاصدرا به موجب روایات مذکور به اشتباه فیلسوفان قبلی پی برده است.

از نمونه‌های دیگر این نوع تأثیر، تأثیر آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (المؤمنون: ۱۴) است. صدرالمتألهین با الهام از این آیه هم از روحانیه الحدوث بودن نفس دست برداشت و به جسمانیه الحدوث بودن آن قائل شد و هم به اشتباه فیلسوفانی همچون ابن سینا که منکر

حرکت جوهری‌اند واقف گشت (در: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۴۱). بنابراین اندیشه فلسفی حکیمان اسلامی به انحای چهارگانه یادشده در بالا از آموزه‌های اسلامی متأثر شده و از فلسفه یونان فاصله گرفته است.

۵. تأثیر غیرمستقیم آموزه‌های اسلامی از طریق دانش‌های کلام و عرفان در فلسفه

آنچه در محورهای چهارگانه پیشین گفتیم، تأثیر مستقیم اسلام در اندیشه فلسفی بود، اما واقعیت آن است که آموزه‌های اسلامی به‌طور غیرمستقیم نیز به‌ویژه در طرح مسائل نو در فلسفه اسلامی تأثیر نهاده است. دانش کلام و عرفان نظری در کسوت دو جریان فکری رقیب با فلسفه اسلامی همواره در نزاع و تأثیر متقابل با فلسفه بوده‌اند. بسیاری از مسائل کلامی و عرفانی مضمونی هستی‌شناختی دارند و فیلسوفان را به چالش دعوت می‌کنند. رویارویی فیلسوفان با این دو دانش، موجب راه‌یابی مسائل متعددی به فلسفه شده است. البته نگاهی به سیر تاریخی این سه دانش گویای آن است که تأثیر کلام اسلامی در فلسفه بیشتر تأثیری سلبی بوده است، برخلاف عرفان که تأثیر ایجابی بر فلسفه نهاده است. به گفته شهید مطهری:

«عرفان و کلام... افق‌های تازه نیز برای فلاسفه گشوده‌اند. بسیاری از مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح است، اولین بار به‌وسیله متکلمین و عرفا مطرح شده است هر چند اظهارنظر فلاسفه با اظهارنظر عرفا و متکلمین متفاوت است» (مرضی مطهری، ۱۳۷۳: ج ۵، ۱۴۸).

۵-۱. تأثیر عرفان نظری بر فلسفه اسلامی

عرفان اسلامی به‌مثابه جهان‌بینی مبتنی بر یافته‌های شهودی عارفان تأثیر به‌سزایی بر فلسفه اسلامی به‌ویژه مکتب اشراق و حکمت متعالیه نهاده است. گفتیم سهروردی استدلال عقلی را به تنهایی کارآمد نمی‌دانست و بر این باور بود که امر حکمت بدون کشف و شهود به‌سامان نمی‌آید.

ملاصدرا نیز اهتمام فراوانی به معرفت شهودی داشت، و از آنجا که خود عارفی واصل بود، یافته‌های شهودی وی و دیگر عارفان به‌ویژه ابن‌عربی زمینه‌ساز طرح مسائل نوین در فلسفه وی گردید. برخی از مسائل فلسفی که جهان‌بینی عرفانی زمینه‌ساز طرح آنها شده است، از این قرارند:

مسئله اصالت وجود، مسئله وحدت وجود، مسئله بازگشت وجود معلول به تجلی و تشأن علت، مسئله وجود منبسط، مسئله وجه انتساب شرور به خداوند، مسئله بسیط الحقیقه

کل الأشیاء، مسأله صادر نخستین، مسأله تطابق عوالم (در: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۸).

۵-۲. تأثیر کلام اسلامی بر فلسفه اسلامی

سخن در باب نسبت و تأثیر متقابل فلسفه و کلام اسلامی بسیار است. در این مجال اندک تنها به نقش انتقادات متکلمان بر فلسفه اسلامی در طرح مسائل و دیدگاه‌های فلسفی اشاره می‌کنیم.

علم کلام در بسیاری از مسائل مانند خداشناسی، توحید، نبوت و معاد با فلسفه اشتراک دارد. به همین جهت، علم کلام از همان آغاز، داد و ستدهایی با فلسفه داشت؛ کلام از سویی بر مسائل فلسفی تأثیر نهاد و از سوی دیگر، به تدریج از آن تأثیر پذیرفت. این تأثیر و تأثر میان فلسفه و کلام به حدی گسترده و ژرف بوده که برخی از مستشرقان ادعا کرده‌اند فلسفه و کلام در ابتدا به طور کامل جدا بودند، اما بعدها فلسفه به کلام پیوست (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۱۸۹) اما این گونه اظهارنظر و مشابه‌های آن که به قصد نفی فلسفه اسلامی ابراز می‌شوند، نادرست می‌باشند.

تأثیر کلام اسلامی در فلسفه اسلامی در خداشناسی فلسفی آشکار است. یکی از جهاتی که فلسفه اسلامی در مسائل الهیات بالمعنی الاخص سرزمین‌های جدیدی فتح کرد و فاصله‌اش با فلسفه یونانی و اسکندرانی زیاد شد، مایه‌هایی است که از کلام اسلامی گرفت. متکلمین، این حق را به گردن فلاسفه اسلامی دارند که افق‌های نوی گشودند و مسائل ویژه‌ای طرح کردند، اگرچه خود از عهده حل آنها برنیامدند.

متکلمین افزون بر اینکه با طرح مسائلی، راه را برای فلاسفه باز کردند، به گونه دیگری به تکامل فلسفه خدمت کردند. ایشان از آنجا که در مواجهه با اندیشه یونانی تسلیم نبودند، در مقام معارضه برآمده، در ردّ فلسفه و فلاسفه کتاب می‌نوشتند و آراء آنها را نقض و رد می‌کردند. متکلمان به هیچ وجه خود را تابع فلاسفه اسلامی اعم از اشراقی و مشائی نمی‌دانسته‌اند، بلکه در مقابل آنها ایستادگی‌ها به خرج داده‌اند. این تصادم میان متکلمان و فیلسوفان در سرنوشت فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی داشته است، زیرا اصطکاک آرای ایشان با دیدگاه‌های فلاسفه، و تلاش‌های سخت فیلسوفان برای خروج از بن‌بست‌ها، تحرک خاصی در الهیات فلسفه اسلامی به وجود آورد، و در خلال این تلاش‌های علمی سخت برق‌هایی در اذهان جهیده، سرزمین‌های تازه‌ای در فلسفه اسلامی کشف شدند. بدین ترتیب، فلسفه اسلامی قسمتی از پیشرفت و توسعه خود را مدیون تشکیکات متکلمین است. واکنش فیلسوفان اسلامی نسبت به متکلمان، مسائل جدیدی را به میان آورد که در

فلسفه‌های قدیم یونانی و اسکندرانی سابقه نداشت (مرتضی مطهری، ۱۳۷۳: ج ۱۳-۲۳۳-۲۳۴، ۲۸۸). «تشکیکات فخر الدین رازی که از روح کلامی و خاصیت جنگ و ستیز کلام و فلسفه سرچشمه می‌گیرد، فوق‌العاده به فلسفه اسلامی خدمت کرده است... غزالی نیز به نوبه خود از همین راه به فلسفه اسلامی خدمت کرد. غزالی و فخر رازی از آن نظر که رسماً در مقابل فلسفه و فلاسفه قد علم کردند... به حریت فکری در جهان اسلامی خیلی خدمت کردند، با این تفاوت که ارزش غزالی از همین حد تجاوز نمی‌کند اما فخر رازی توانست فلاسفه را در بن‌بست‌هایی قرار دهد و تشکیک‌های خود را در فلسفه منعکس کند و فلاسفه را به چاره‌جویی وادارد» (همان: ۲۳۶).

البته باید توجه داشت که هرچند کلام اسلامی سبب‌ساز پویایی و دگرگونی فلسفه گردید و به‌رغم بن‌بست‌هایی که متکلمان با مبارزه‌طلبی‌ها و هجمه‌های خود بر اندیشه‌های فلاسفه ایجاد می‌کردند، تأثیرات گسترده و ژرف این انتقادات تنها از این جهت بود که فلاسفه اسلامی را به واکنش و ابتکار برای جستجوی راه‌حل در برابر اشکالات متکلمین وادار می‌کرد، وگرنه متکلمان هرگز نتوانستند هیچ یک از مدعیات خود را به فلاسفه اسلامی بقبولانند، و فلسفه اسلامی هیچ قدمی در مسیر آشتی با کلام برنداشت (جهت اطلاع بیشتر ر.ک.به: صدرالدین محمد الشیرازی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۳۶۱-۳۶۳).

حاصل آنکه برخی از دیدگاه‌های والای فلسفه اسلامی در بستر اشکالات متکلمان بر آرای فلسفی شکل گرفته‌اند. هر چند بسیاری از مناقشات متکلمان بر فلاسفه در گستره الهیات عام بوده، اما دیدگاه‌های بدیع فلسفه اسلامی در امور عامه که برآمده از خرده‌گیری‌های متکلمان بوده، در بسیاری از موارد به مثابه مبادی الهیات بالمعنی الاخص بر این حوزه از اندیشه فلسفی اسلام نیز تأثیر نهاده است.

دیدگاه متکلمان درباره مسأله حدوث عالم و مساوی انگاشتن معلولیت با حدوث زمانی، موجب پیدایش مسأله نفیس «مناطق احتیاج به علت» در امور عامه فلسفه شد. و فلاسفه به روشنی اثبات کردند که مناطق احتیاج به علت امکان است نه حدوث. این مسأله بسیار پر ارزش فلسفه اسلامی مولود ستیزه‌گری کلام با فلسفه است که در نهایت تطور عالی تری پیدا کرده، به نظریه «وجود ربطی» ملاصدرا منتهی شد که تأثیر شگرفی در تلقی ما از رابطه خداوند و مخلوقاتش بر جای می‌نهد. از دیگر مسائل فلسفی که پیدایش آنها زاینده مخالفت‌های متکلمان است، میت‌وان این موارد را نام برد:

مسأله مساوقت وجود با شیئیت و نیز نفی واسطه بین وجود و عدم، مسأله امتناع اعاده

معدوم، مسأله احتیاج معلول به علت در بقاء، مسأله ابطال اولویت در مقابل قول به ضرورت علی معلولی، مسأله امتناع ترجیح بلامرجح (در: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۸).

نتیجه

آنچه در متن مقاله آوردیم، به روشنی نشان می‌دهد که آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان تنها نقطه‌آغاز فلسفه‌ورزی در فرهنگ اسلامی بوده است؛ چرا که تأکید قرآن کریم بر عقل‌ورزی و طرح مسائل فلسفی پرشمار در قرآن و روایات معصومان بستر بالندگی فلسفه اسلامی را فراهم آوردند.

آموزه‌های اسلامی با (۱) جهت‌دهی فلسفه اسلامی به مسائل خداشناسی و معادشناسی، (۲) طرح مسائل نوین برای فیلسوفان، (۳) پیشنهاد استدلال برای مسائل و نیز، (۴) کمک به کشف اشتباهات و مغالطات استدلال‌های فلسفی به تکامل فلسفه اسلامی کمک شایانی کردند.

متکلمان اسلامی به‌ویژه اشعری‌مذهبان نیز با مخالفت‌های خود زمینه‌پیدایش دیدگاه‌های دقیق و عمیق در فلسفه اسلامی شدند. به‌نظر می‌رسد موارد متعددی که در متن مقاله بیان شده‌اند، تکامل تدریجی اندیشه فلسفی در بستر آموزه‌های دینی و تفسیر آنها را به‌روشنی به‌تصویر می‌کشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. به‌گفته ویکتور کوزان مترجم فرانسوی کتاب تنمان، یوهان یاکوب بروکر (Johann Jakob Brucker) (۱۶۹۶-۱۷۷۰م) پدر تاریخ فلسفه است و تنمان جانشین به‌حق بروکر. (Wilhelm Gottlieb Tennemann, 1829: p. xx)
2. August Schmoelders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris: Firmin Didot freres, 1842.
3. Léon Gauthier, *Introduction À l'Étude de la Philosophie Musulmane l'Esprit Sémitique Et l'Esprit Aryen; la Philosophie Grecque Et la Religion de L'Islam*, Paris: Editions Ernest Leroux, 1923.
4. Salomon Munk, *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*, Paris: A. Franck, 1859.
5. Gustave Dugat, *Histoire Des Philosophes Et Des Théologiens Musulmans (De 632 a 1258 De J C)*, Paris: Maissonneuve Et Cie Librares - Editeurs, 1878.
۶. جهت اطلاع بیشتر از دیدگاه‌های مستشرقان ر.ک. به: عبدالرحمن بدوی، *التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين*.

إبراهیم مدکور، *في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه*، القاهرة: دارالمعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۵.

Salahuddin Mohd. Shamsuddin, "Positions of Orientalists toward the Authenticity of Arab-Islamic Sciences and Philosophy", *British Journal of Humanities and Social Sciences*, 56, June 2012, Vol. 6 (1), p. 51-66.

۷. دکتر مصطفی عبدالرزاق (۱۸۸۵-۱۹۴۷م) از شاگردان شیخ محمد عبده است که احیاگر اندیشه فلسفی در دوران نوزایی عربی به‌شمار می‌آید. وی در سال ۱۹۰۹ برای تکمیل تحصیلات به فرانسه رفت و در سوربون در درس‌های امیل دورکیم حضور یافت. در سال ۱۹۱۵ پس از اخذ دکترا به مصر بازگشت و در مناصب علمی گوناگون از جمله استادی در دانشگاه مصر و دبیر کل الازهر دست یافت و در سال ۱۹۴۵ پس از شیخ «مراغی»، ریاست عالی الازهر را به دست گرفت. او نخستین استادی بود که در «جامعة المصرية» (بعدها دانشگاه قاهره) کرسی تدریس فلسفه اسلامی را دایر کرد. وی آثار فلسفی متعددی را تألیف کرد که مهمترین و تأثیرگذارترین آن‌ها کتاب *تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامية* (۱۹۴۴) می‌باشد. نقش دیگر وی در احیای اندیشه فلسفی در جهان عرب، تربیت شاگردان ممتازی است که اغلب از فیلسوفان برجسته جهان عرب هستند. از این میان می‌توان ابراهیم مدکور، عثمان امین، توفیق الطویل، محمد عبدالهادی أبوریده، علی سامی النشار، أحمد فؤاد الأهواني، محمود الخضیری و عبدالرحمن بدوی را نام برد.

۸. بی‌تردید بررسی این مدعا و استقرای همه مسائل فلسفی مذکور در متون دینی پژوهشی مستقل می‌طلبد که بسیار سودمند خواهد بود. البته اندیشمندان معاصر در این زمینه تحقیقاتی انجام داده‌اند.

منابع

الف) فارسی و عربی

- قرآن کریم
- *نهج البلاغة*، ضبط نصّه و ابتکر فهارسه العلمیة: الدكتور صبحی الصالح، القاهرة: دارالكتاب المصری، بیروت: دارالكتاب اللبنانی، الرابعة، 1425 ق.
- ابن سینا، *الإشارات و التنبيهات* (در شرح الإشارات و التنبيهات)، الأولى، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ش.
- _____، *الشفاء (الإلهیات)*، راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدکور، تحقیق: الأب قنواتی، سعید زاید، الأولى، ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، به‌اهتمام: عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، اول، تهران، ۱۳۶۳ش.
- بدوی، عبدالرحمن، *التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين*، مكتبة النهضة المصرية، [القاهرة]: ۱۹۴۰م.

- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، انتشارات علامه طباطبائی، دوم، مشهد، ۱۴۱۷ق.
- سامی النشار، علی، نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، الطبعة التاسعة، دارالمعارف، القاهرة.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراف (در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱-۲۶۰)، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- _____، کتاب المشارع و المطارحات (در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۹۳-۵۰۶)، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، الرابعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق، ج ۱-۹.
- _____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌سوی، اول، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
- _____، المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید محمد خامنه‌ای، اول، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۷ش.
- _____، رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)، تصحیح و تعلیق: دکتر سید حسین موسویان، اول، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸ش.
- _____، شرح الهدایة الأثریة، چاپ سنگی، بی تا، بی جا.
- الصدوق، التوحید، صححه و علّق علیه: السید هاشم الحسین الطهرانی، الثامنة، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، قم، ۱۴۲۳ق.
- عبدالرزاق، مصطفی، تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامیة، تقدیم: محمد حلمی عبدالوهاب، القاهرة: دارالکتاب المص رى، دارالکتاب اللبنانى، بیروت: ۲۰۱۱.
- عبودیت، عبدالرسول، «أیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش، ش ۲، ص ۲۷-۴۲.
- العلامة الطباطبائی، السید محمدحسین، الرسائل التوحیدیة، الثالثة، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۲۵ق.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، العشرون، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، قم، ۱۴۳۰ق.
- _____، شیعہ (مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کربن)، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، چهارم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۱ش.

- _____ ، علی (ع) و فلسفه الهی، ترجمه: سید ابراهیم سید علوی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴ش.
- _____ ، نهاية الحکمة، الثاني عشر، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ۱۴۱۶ق.
- _____ الفارابی، أبو نصر محمد بن طرخان، فصوص الحکمة و شرحه للسید إسماعیل الحسینی الشنب غازانی مع حواشی المیر محمد باقر الداماد، تحقیق: علی اوجبی، اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹ش.
- _____ فلاطوری، عبدالجواد، دگرگونی بنیادین فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، اول، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۴ش.
- _____ الكلینی، أبو جعفر محمد بن یعقوب، الأصول من الکافی، علی أكبر الغفاری، الرابعة، دار صعب و دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- _____ الکندی، فی الفلسفة الأولى (در رسائل الکندی الفلسفیة)، حَقَّقَهَا و أخرجها: محمد عبدالهادی أبوریدة، الثانية، دار الفکر العربی، مصر، بی تا.
- _____ الکندی، فی الفاعل الحق الأول التام و الفاعل الناقص الذي هو بالمجاز (در رسائل الکندی الفلسفیة)، حَقَّقَهَا و أخرجها: محمد عبدالهادی أبوریدة، الثانية، دار الفکر العربی، مصر، بی تا.
- _____ المجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الثانية، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- _____ مدکور، إبراهيم، فی الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، القاهرة، ۲۰۰۰م.
- _____ مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱ (علل گرایش به مادیگری)، ششم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴ش.
- _____ ، مجموعه آثار، ج ۵ (شرح مختصر منظومه)، دوم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳ش.
- _____ ، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، دوم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳ش.
- _____ ، مجموعه آثار، ج ۹ (شرح مبسوط منظومه (۱))، انتشارات صدرا، اول، تهران، ۱۳۷۴ش.
- _____ ، مجموعه آثار، ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه (۲))، اول، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۴ش.

- _____ ، مجموعه آثار، ج ۱۱ (درس‌های اسفار، مبحث حرکت)، سوم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۶ش.
- _____ ، مجموعه آثار، ج ۱۳ (مقالات فلسفی)، اول، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳ش.
- وات، مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ش.

ب) منابع انگلیسی و فرانسه

- Dugat, Gustave, *Histoire Des Philosophes Et Des Théologiens Musulmans (De 632 a 1258 De J C)*, Paris: Maissonneuve Et C^{ie} Libreres - Editeurs, 1878.
- Gauthier, Léon, *Introduction À l'Étude de la Philosophie Musulmane l'Esprit Sémitique Et l'Esprit Aryen; la Philosophie Grecque Et la Religion de L'Islam*, Paris: Editions Ernest Leroux, 1923.
- Munk, Salomon, *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*, Paris: A. Franck, 1859.
- Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme Essai Historique*, Paris: Calmann Lévy, 1882.
- Schmoelders, August, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris: Firmin Didot freres, 1842.
- Shamsuddin, Salahuddin Mohd., "Positions of Orientalists toward the Authenticity of Arab-Islamic Sciences and Philosophy", *British Journal of Humanities and Social Sciences*, 56, June 2012, Vol. 6 (1), p. 51-66.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *A Manual of the History of Philosophy*, trans: Arthur Johnson & John Reynell Morell, London: Harrison & Son, 1852.
- _____ , *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Victor Cousin (trns.), Paris: Pichon et Didier, 1829.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی