

ماهیت فلسفه اسلامی^۱

سعیده سادات شهیدی^۲
مدرس و پژوهشگر

چکیده

فلسفه اسلامی از سوی مستشرقان غالباً با دیدگاه‌های انتقادی و به قصد نفی وجهه فلسفی آن روبرو بوده است. این منتقدان یا فلسفه اسلامی را دنباله‌روی صرف فلسفه یونان تلقی می‌کنند و معتقدند فلسفه اسلامی، صرفاً فهم عرب‌زبانان مسلمان از فلسفه یونان است و یا به واسطه قید اسلامی، آن را در سطح علم کلام و به دور از ویژگی‌های فلسفی معرفی می‌کنند. در حالی که می‌توان وجوه استقلالی فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونان را در طرح مسائل جدید، نقد یا تکمیل مباحث فلسفی یونانی در فلسفه اسلامی نشان داد. از سوی دیگر فلسفه اسلامی هم در بهره‌گیری از روش برهانی و نیز در مقدمات درست ساخت، ویژگی‌های کامل یک فلسفه ایده‌آل را داراست. همچنین تأثیرپذیری حکمای مسلمان از باورها و متون اسلامی تنها در مقام گردآوری است و این امر به حیثیت فلسفی فلسفه اسلامی که به مقام داوری مربوط می‌شود، خللی وارد نمی‌سازد.

واژگان کلیدی

فلسفه، باورهای دینی، فلسفه اسلامی، مقام گردآوری، مقام داوری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- کار ارزیابی مقاله در تاریخ ۸۵/۹/۷ آغاز و در تاریخ ۸۵/۱۰/۱ به اتمام رسید.

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

یکی از سؤالات مهمی که امروزه مورد توجه اهل حکمت و فلسفه در عالم اسلام است، سؤال از ماهیت و چیستی «فلسفه اسلامی» است. آنچه اغلب از ناحیه فلاسفه سنتی مسلمان مورد توجه قرار می‌گرفت، مسائل و تقسیمات مربوط به موضوع فلسفه، (موجود بما هو موجود) بوده و پرداختن به ماهیت و چیستی فلسفه اسلامی، کم اهمیت و مورد غفلت بوده است. به عبارت دیگر عمده توجه فیلسوفان به مسائل درونی فلسفه اسلامی معطوف بوده و پرسش از چیستی فلسفه اسلامی به عنوان یک کل جامع، مورد توجه نبوده است. دلیل این امر را می‌توان آن دانست که حکیمان مسلمان در آثار خود از حکمت و فلسفه سخن گفته‌اند و به تعریف و بیان موضوع و مسائل آن پرداخته‌اند؛ ولی اصطلاح فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه‌ای در مقابل فلسفه‌های دیگر، توسط مستشرقان باب شده است. از این رو به نظر می‌رسد توجه و حساسیت اهل حکمت نسبت به ماهیت فلسفه اسلامی، نتیجه بیانات برخی از مستشرقان است.

آرای مستشرقان در زمینه چیستی فلسفه اسلامی را در دو دسته می‌توان خلاصه کرد. عده‌ای فلسفه اسلامی را دنباله فلسفه یونانی و غیرمستقل در حد ذات خود می‌دانند؛ بدین معنا که اگر مبانی و مسائل فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی را از آن حذف نماییم، چیزی از آن باقی نمی‌ماند. احتمالاً الگوی تفکر فلسفی اسلامی در ذهن این افراد، ابن‌رشد است که در کمتر مسأله‌ای با ارسطو به مخالفت برخاسته است.

برخی دیگر فلسفه اسلامی را فاقد ویژگی‌های فلسفی می‌دانند. از نظر این افراد، فلسفه اسلامی، فلسفه نیست. فلسفه اسلامی در حقیقت کلام اسلامی است. گرچه فلسفه اسلامی در ظاهر از شیوه‌های برهانی و استدلالی تبعیت می‌کند، ولی همسانی نتایج آن با آموزه‌های اسلامی و عدم مخالفتش با آن نشان می‌دهد فلسفه اسلامی، هم در روش از منابع اسلامی تغذیه می‌کند و هم در هدف متمایل به دفاع از شریعت است. البته این شبهه، شبهه‌ای فراگیر است و اختصاص به «فلسفه اسلامی» ندارد؛ نظیر همین اشکال را در مورد فلسفه‌های مسیحی، یهودی

و اساساً هر نوع فلسفه دینی می‌توان مطرح کرد.
با توجه به آنچه گفته شد می‌توان سؤالات ذیل را در باب فلسفه اسلامی مطرح نمود:

فلسفه اسلامی چه نسبتی با فلسفه یونانی دارد؟ آیا فلسفه اسلامی باز مانده فلسفه ارسطویی است؟

آیا فلسفه اسلامی، یک فلسفه است؟ آیا ویژگی‌های یک فلسفه را داراست؟
اسلامی بودن فلسفه اسلامی به چه معناست؟ آیا مراد فلسفه‌ای است که توسط مسلمانان مطرح شده است؟

آیا فلسفه اسلامی، کلام اسلامی است؟ آیا می‌توان تأثیر متون و باورهای دینی، بر تأملات فیلسوفان مسلمان را نفی نمود؟

در تحقیق حاضر تلاش شده است تا حد امکان، به سؤالات مذکور پرداخته شود. در این راستا، ابتدا به برخی از آرای مستشرقان اشاره نموده و سپس به ارزیابی عملکرد فیلسوفان و قضاوت در این امر می‌پردازیم.

مستشرقان و فلسفه اسلامی

اصطلاح «فلسفه اسلامی» اصطلاح جدیدی است که از ناحیه مستشرقان مطرح شده است و پیش از آن، در ادبیات مشرق زمین، چنین اصطلاحی وجود نداشته است. نشانه این مطلب آن است که حکمای اسلامی در تبیین چیستی علم خویش، به بررسی ماهیت فلسفه و حکمت پرداخته‌اند و سخنی از فلسفه اسلامی به میان نیاورده‌اند. با مراجعه به دائرةالمعارف‌ها و کتب غربی و بدلیل استفاده بسیار این اصطلاح توسط مورخان و مؤلفان این آثار، صدق این مطلب را در می‌یابیم که این اصطلاح از ناحیه مستشرقان بر فلسفه ما تحمیل شده است. با توجه به این مطلب اهمیت بررسی آرای شرق شناسان در این مسأله روشن می‌شود.

البته باید متذکر شد که مستشرقان در مسأله ماهیت فلسفه اسلامی و نسبت آن با فلسفه یونان یا تعالیم دینی، موضع واحدی نداشته‌اند؛ ولی نظریات آنان را

می‌توان در یک طیف مورد بررسی قرار داد. پس می‌توان ادعا کرد که آنچه امروزه باعث توجه بیشتر پیروان فلسفه اسلامی، نسبت به ماهیت این فلسفه شده است، بیانات موافق یا مخالف با آن بوده است. در این بخش صرفاً به نظریات مهم شرق شناسان اشاره شده و ارزیابی آن به بخش‌های بعدی موکول می‌شود. یکی از مهمترین مسائلی که از ناحیه مستشرقان در زمینه فلسفه اسلامی مطرح است، نسبت آن با فلسفه یونان است. گروهی معتقدند فلسفه اسلامی، دنباله فلسفه یونان و حکمت ذوقی نوافلاطونی و آمیزه‌ای از آن دو است. طبق این سخن فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای غیراصیل و وابسته به فلسفه یونان است؛ به نحوی که اگر عناصر اصلی حکمت یونانی را از آن سلب نماییم، چیزی از آن باقی نمی‌ماند. در این میان عده‌ای فلسفه اسلامی را فلسفه عربی نامیده‌اند و حتی در برخی دوائرالمعارف‌ها، عنوان فلسفه اسلامی را به فلسفه عربی ارجاع داده‌اند (گوتاس، ۱۹۹۵م، ص ۳۸۳)؛ به دلیل آنکه نویسندگان این آثار، به زبان عربی قلم‌فرسایی می‌کرده‌اند (بریه، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳). در مجموع، فلسفه اسلامی یا فلسفه عربی را فلسفه یونانی آن گونه که قوم عرب آن را می‌فهمیدند، معرفی کرده‌اند. بر این اساس فلسفه عربی، صرفاً تقلیدی از فلسفه یونان است.

به همین دلیل است که برخی از مستشرقان فلسفه اسلامی را با ابن‌رشد پایان یافته می‌دانند. در واقع تا آن جا که فلسفه اسلامی مقلد فلسفه یونانی است (ابن‌رشد شارح بی‌چون و چرای فلسفه ارسطو در این مسأله نمونه بارزی محسوب می‌شود)، می‌توان عنوان فلسفه بر آن نهاد. برخی توفیق ابن‌رشد در فلسفه‌ورزی نسبت به ابن‌سینا را فهم کامل‌تر ابن‌رشد از فلسفه ارسطو به واسطه مراجعه به آثار معتبر و دست اول وی می‌دانند؛ در حالی که ابن‌سینا در این زمینه کمتر توفیق داشته است (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۲۲۹).

در مقابل این دسته، عده‌ای دیگر، فلسفه اسلامی را بیشتر متأثر از گرایش‌های نوافلاطونی می‌دانند؛ نخستین شرح منظم عقاید نوافلاطونی به زبان عربی، در آثار فارابی آمده است. کندی از این ویژگی برخوردار نیست؛ زیرا وی همواره در

التقاط میان ارسطو و افلاطون باقی مانده و جنبه ارسطویی در وی بارزتر است (فخری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴).

گروهی دیگر فلسفه اسلامی را از سنخ علم کلام می‌دانند. از نظر آنان فلسفه نباید مقید به هیچ دین و آیینی باشد و اساساً حقیقت تفلسف با تقید به یک مکتب، در تعارض و جمع میان آن دو ناممکن است. از این رو یا باید در قالب یک فیلسوف، فلسفه‌ورزی نمود و یا در قالب یک متکلم، از دین و معتقدات دینی دفاع نمود. ژیلسون^۱ این شبهه را در مورد فلسفه مسیحی به خوبی مطرح کرده است «ساده‌ترین صورت مسأله این است که آیا اصطلاح «فلسفه مسیحی» مفهومی دارد، و در نتیجه مصداقی برای آن می‌توان یافت؟ البته منظور این نیست که آیا در بین مسیحیان کسانی که فیلسوف نیز بوده باشند، وجود داشته‌اند؛ بلکه مقصود این است که آیا کسانی بوده‌اند که آنان را بتوان «فیلسوف مسیحی» نامید؟ این مسأله به همین صورت در مورد مسلمانان و یهودیان نیز مطرح می‌شود^۲» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۶). به عبارت دیگر عنوان فلسفه اسلامی (البته هر نوع فلسفه دینی مانند فلسفه یهودی یا مسیحی) عنوانی ناسازگار است؛ زیرا وظیفه فلسفه پرداختن آزادانه به حقایق است که تنها استناد منطقی آن، استناد به برهان و مقدمات یقینی است و در این مسیر نمی‌توان هم زبانی با آیینی را پیش گرفت؛ و حتی بالاتر از این ادعا شده است که ممکن است «عقل آزاد» اساساً امکان تحقق فلسفه اولی را زیر سؤال ببرد؛ که در این صورت سخن از مفاهیم دینی در فلسفه، بی‌معنی تلقی می‌شود^۳.

از این رو اگر در عملکرد فیلسوفان مسلمان، دغدغه دفاع از دین را می‌بینیم، علی‌رغم عنوان ظاهری «فلسفه» اسلامی، آنان در حال پرداختن به علم کلام

1 - Etienne Henri Gilson (1884-1978)

۲- ژیلسون در کتاب روح فلسفه قرون وسطی (فصل اول و دوم)، از تحقق «فلسفه مسیحی» به خوبی دفاع کرده است. ر.ک. به: (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۶۵-۷۰).

۳- همان طور که کانت و فیلسوفان تحت تأثیر وی، بحث نظری از فلسفه اولی را ناممکن دانسته‌اند.

هستند و نه فلسفه. ارنست رنان^۱ پس از انکار وجود فلسفه عربی می‌گوید «فلسفه حقیقی اسلام را باید در مذاهب متکلمان جستجو کرد» (فاخوری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱). همین طرز تلقی از فلسفه اسلامی سبب شده است که مستشرقان مورخ فلسفه اسلامی در گزارش از فیلسوفان اسلامی، از فرق کلامی معتزلی و اشعری آغاز نمایند (فازلر، ۱۹۶۷م، ص ۲۱۹).

عده‌ای نیز در مقام جمع میان این دو اشکال، فلسفه اسلامی را آمیزه‌ای از دو عنصر فلسفه یونانی و اسلام می‌دانند که عنصر نخست، عنصر فلسفی آن و عنصر دوم، وجهه کلامی آن را تشکیل می‌دهد (عبدالرزاق، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۳).

قید فلسفه در اصطلاح فلسفه اسلامی

همان طور که اشاره شد عده‌ای از شرق‌شناسان، «فلسفه اسلامی» را اساساً فلسفه نمی‌دانند. از نظر آنان فلسفه اسلامی با جهت‌گیری‌های دینی، خود را از اعتبار فلسفی انداخته و در مرتبه علم کلام اسلامی قرار گرفته است. نمی‌توان این مسأله را انکار کرد که فلسفه اسلامی، از آموزه‌های دینی بسیار متأثر بوده است. با توجه به این تأثیر، آیا باز هم می‌توان فلسفه اسلامی را فلسفه نامید؟ برای پاسخ به این سؤال، دو ارزیابی، ضروری به نظر می‌رسد: نخست آنکه عناصر اصلی و لازم برای نام‌گذاری یک علم به «فلسفه» را بررسی نموده و سپس فلسفه اسلامی را بر ملاک آن عناصر، مورد ارزیابی قرار دهیم. دوم آنکه ببینیم تأثیر دین بر فلسفه اسلامی از چه جهاتی و در چه بخش‌هایی صورت گرفته است. در این بخش به مسأله نخست و در بخش بعد، به مسأله دوم خواهیم پرداخت.

همان طور که می‌دانیم فلسفه ایده‌آل، دانشی است که درباره هستی و احکام کلی آن، به شیوه کاملاً عقلی و با روش برهانی بحث می‌کند. آنچه از ضروریات بحث فلسفی معرفی شده آن است که این بحث باید به دور

1- Ernest Renan

از جانبداری و پیش فرض صورت گیرد. در واقع فلسفه ایده‌آل، فلسفه‌ای است که هم در صورت، از شیوه برهانی تبعیت کند و هم در ماده خود از مقدمات درست ساخت، استفاده نماید. در این قسمت به این دو ویژگی فلسفه و موقعیت فلسفه اسلامی در قبال آنها می‌پردازیم:

الف - روش برهانی

همان طور که می‌دانیم در تقسیم‌بندی‌های سنتی علوم، علمی که درباره موجود بما هو موجود، به روش برهانی به بحث می‌پردازد، فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه نام گرفته است. فیلسوف موظف است در باب موجود، پیش از آنکه مقید به قید طبیعی یا ریاضی شود، به تأمل بپردازد و البته بحث او باید کاملاً به شیوه استدلال برهانی باشد.

فلاسفه مسلمان به این مسأله توجه شایانی داشته‌اند. نخست آنکه در باب تعریف فلسفه، موضوع و مسائل آن، به بحث‌های مفصلی پرداخته‌اند و فلسفه را علم به موجود بما هو موجود، پیش از تقید به قیود طبیعی و ریاضی دانسته‌اند.

از سوی دیگر حکمای مسلمان تلاش نموده‌اند به روش برهانی پایبند باشند. همان طور که بسیاری از متأخران نشان داده‌اند، الگوی معرفتی فلاسفه اسلامی، در دسته‌بندی معرفت شناختی امروزی، الگوی مبنایگروی است. طبق این الگو فیلسوفان اسلامی بحث خود را با یک سری مقدمات بدیهی آغاز نموده‌اند و با تشکیل قیاس از آنها به نتایجی دست یافته‌اند و سپس با استفاده از این نتایج و قرار دادن آنها به عنوان مقدمه در قیاس‌های دیگر، به معرفت‌های فلسفی جدید رسیده‌اند. به این ترتیب ما به مجموعه‌ای از معارف دست می‌یابیم که توجیه معرفتی آنها، مبتنی بر معارف پیشین و نهایتاً بر مقدمات بدیهی است. حکمای مسلمان برای بداهت، ملاک و اقسامی را ذکر کرده‌اند و طبق آن به استحکام مبانی فلسفی خویش دست زده‌اند.

ب - مقدمات درست ساخت

روش صحیح فلسفی علاوه بر آنکه نیازمند شکل استدلالی صحیح است، به مقدمات درست ساخت نیز نیاز دارد. عنوان مقدمات «درست ساخت»، یادآور بسیاری از شرایطی است که در منطق به نحو مشروح ذکر شده است. یکی از این شرایط آن است که مقدمات یا باید خود بدیهی باشند و یا به مقدمات بدیهی دیگر بینجامند. همان طور که اشاره شد فیلسوفان مسلمان، ملاک‌هایی را به عنوان ملاک بدهت ارائه داده‌اند. آنچه ما در این جا به اقتضای بحث خود، به آن می‌پردازیم نکته‌ای است که کمتر توجه بوده است. گرچه حکمای مسلمان ملاک‌هایی را برای بدهت ارائه داده‌اند و این ملاک‌ها در کلیت خود، موجه به نظر می‌رسند، ولی در مصداقیابی برای ملاک‌های مذکور ممکن است، افراد تفاوت‌های بسیاری داشته باشند. البته منطق‌دانان نسبت به موقعیت معرفتی انسان و دخالت آن در شناخت بدیهیات توجه داشته‌اند؛ ولی نسبت به عوامل غیرمعرفتی و تأثیر آن در انتخاب گزاره‌ای به عنوان بدیهی، کمتر متفطن بوده‌اند. همان طور که می‌دانیم شرایط محیطی مانند امور اجتماعی، فرهنگی، دینی، در شکل‌گیری اعتقادات ما نقش مؤثری دارد. فیلسوفی که در فضای فلسفه‌های کانتی تنفس می‌کند، بیشتر درگیر مباحث معرفت‌شناختی است تا وجودشناختی و اساساً یک گزاره مابعدالطبیعی را قابل بحث نمی‌داند؛ بر خلاف حکمای اسلامی که مفهوم وجود را امری بدیهی تلقی می‌کنند. یک فیلسوف تحصیلی، بحث از خدا را ناممکن می‌داند، در حالی که در فلسفه‌های دینی قرائت‌های مختلفی از برهان صدیقین مشاهده می‌شود. حتی در میان خود حکمای مسلمان با وجود ارائه لیست مشترکی از بدیهیات، وحدت رویه‌ای در مصادیق آنها به چشم نمی‌خورد (گرچه می‌توان مصادیقی را به عنوان امر جامع میان همه فیلسوفان مسلمان به جهت اشتراکات فرهنگی، دینی، روان‌شناختی و غیره در مقابل حکمای غرب که تحت تأثیر فضای فکری دیگری بوده‌اند، معرفی کرد).

این مسأله را نمی‌توان به عنوان نقطه ضعف یک فلسفه به شمار آورد؛ زیرا

اساساً تفکر جدای از باورهای پیشین ناممکن است. هر انسانی برای تأمل ناچار است از یک سری معلومات خویش بهره ببرد که طبق نظر حکمای سنتی در صورت منطقی بودن فکر، باید به بدیهیات منتهی شود. در فلسفه اسلامی نیز به جهت تأثیرپذیری از آموزه‌های دین اسلام و باورهای دینی، اموری به عنوان بدیهی تلقی می‌شوند که در جامعه دیگری چنین بداهتی زیر سؤال می‌رود. این مسأله ضعف فلسفه اسلامی نیست و در مورد هر مکتب فکری قابل طرح است؛ زیرا این مسأله، امری متقابل است؛ یعنی همان طور که از نظر فیلسوفان غربی بدیهیات حکمای اسلامی مشکوک است، فلاسفه مسلمان نیز اموری را که در فلسفه‌های دیگر به عنوان بدیهی تلقی می‌شود، مورد شک قرار می‌دهند. به طور مثال اینکه در فلسفه‌های مادی، انکار امور غیرمادی امری بدیهی است، در حالی که از نظر فیلسوف مسلمان محل سؤال است؛ زیرا آنان اصل وجود را که حقیقتی مابعدالطبیعی است، بدیهی می‌دانند. علاوه بر بدیهیات چنین اختلاف رویکردی را در کل فلسفه‌ورزی فلاسفه جهان می‌توان مشاهده نمود. هر فیلسوفی با مبانی، باورها، پیش‌فرض‌ها، سلیقه‌ها و تأثرات ناشی از شرایط محیطی خویش به تفلسف می‌پردازد. از این رو می‌توان گفت پیش‌داوری، جانبداری و اعمال سلیقه‌های فرهنگی، دینی و غیره از لوازم لاینفک تأمل فلسفی محسوب می‌شود و تمایل به فلسفه‌ورزی عاری از پیش‌داوری‌ها و جانبداری‌ها، رؤیایی بیش نیست. فیلسوفی که در مقابل فیلسوفان دینی، به تصور اندیشه آزاد موضع می‌گیرد، در واقع تحت تأثیر باورهای ضد دینی خویش است و حتی فیلسوفی که خود را فارغ از پیش‌فرض‌های دینی و غیردینی دانسته و به تصور خود آزادانه در جستجوی حقیقت است، تحت تأثیر باورهای فرهنگی و اجتماعی دیگری است که خواه و ناخواه در تفکر او تأثیر گذاشته و برای او ایجاد موضع می‌کند.

از این رو، بهتر است میان دو مسأله تفکیک نماییم. یکی، فلسفه ایده‌آل دستوری (یعنی آن گونه که بشر تمایل داشته است با اندیشه‌ای آزاد و رها از هر گونه پیش‌داوری و قضاوت به تفلسف و تأمل بپردازد)؛ دوم، فلسفه تاریخی

توصیفی (یعنی آنچه به عنوان فلسفه در بستر تاریخ جریان داشته است). با مراجعه به تاریخ فلسفه در می‌یابیم که باورهای سابق و پیش‌داوری، از لوازم تفکر بشری بوده و خلاً آن، هم چون خلاً فکری محسوب می‌شود.

البته باید توجه داشت که همگان به داشتن ذهنیت‌های پیشین، پیش‌فرض‌ها و جانبداری‌ها اعتراف ندارند و چه بسا معتقدند آزادانه به تأمل فلسفی پرداخته‌اند؛ اما واقعیت آن است که بشر به خاطر زیست در محیط بشری و الگوپذیری در زمینه‌های مختلف، خواه و ناخواه اعتقاداتی دارد و این سخن که آن باورها را در تفکر فلسفی خود لحاظ نمی‌کند، تخیل آرزومندانه‌ای بیش نیست. تغذیه فکری چنین فردی از باورهای سابقش به نحو ناآگاهانه صورت می‌گیرد؛ بر خلاف حکمای دینی که دخالت باورهای دینی در تأمل فلسفی خویش را پذیرفته‌اند. آنچه در اینجا حائز اهمیت است، نحوه تأثیرگذاری باورهای دینی در مشی فلسفی حکمای مسلمان است. باید دید آیا چنین تأثیری از ناحیه تعالیم دینی در فلسفه اسلامی، اعتبار فلسفی آن را خدشه دار می‌سازد؟ پیش از آنکه به پاسخ این سؤال بپردازیم، برای قضاوت بهتر در این مسأله، به نمونه‌هایی از تأثیرگذاری اعتقادات دینی فیلسوفان در فلسفه اسلامی اشاره می‌نماییم.

قید اسلامی در اصطلاح فلسفه اسلامی

همان طور که می‌دانیم فلاسفه مسلمان در مواجهه با حکمت یونان، به استقبال آن رفته و به گزینش و انتخاب منطقی از میان انبوه آموزه‌های فلسفی آن روی آورده و در بخش‌های زیادی نیز با آن به مخالفت پرداخته‌اند. نماد چنین رویکردی به فلسفه یونان، فارابی و ابن‌سینا^۱ هستند. این دو فیلسوف مسلمان، به فلسفه ارسطو توجه زیادی داشتند و بسیاری از دیدگاه‌های وی را پذیرفته و در

۱- انتخاب این دو فیلسوف برای مقایسه با ارسطو، به لحاظ آن است که از نخستین فیلسوفان تاریخ فلسفه اسلامی محسوب می‌شوند و در شکل‌دهی نظریات خود بیشتر به ارسطو مراجعه داشته‌اند؛ بر خلاف حکمای متأخری چون صدرالمتهلین شیرازی که غالباً خود را رویاروی مشائیان می‌داند و جز در مواردی خاص، مستقیماً به ارسطو اشاره نکرده است.

تأیید آنها براهینی ذکر کرده‌اند و گاه به تکمیل آن، پرداخته‌اند؛ ولی در عین حال در مباحثی به مخالفت با ارسطو برخاسته و از او انتقاد نموده‌اند. علاوه بر این به مطالب جدیدی روی آورده‌اند که اساساً در فلسفه ارسطو مسکوت یا مغفول مانده است. موافقت این حکما با ارسطو مؤیدات بسیاری دارد؛ بطور نمونه فلسفه ابن‌سینا در مباحث بسیاری از منطق، طبیعیات و بخش‌های بسیاری از فلسفه اولی، با فلسفه ارسطو همخوانی دارد. در این موضع فارابی و ابن‌سینا به تأیید ارسطو پرداخته‌اند. از سوی دیگر این دو در مسأله قدم عالم که از آرای مختار ارسطو می‌باشد، به مخالفت برخاسته و قائل به حدوث عالم گشتند. در باب طرح مباحث جدید نیز می‌توان به موارد زیادی از جمله تمایز میان وجود و ماهیت، واجب و ممکن، نظریه فیض و صدور و علیت فاعلی واجب‌الوجود، صفات علم مطلق، قدرت، اختیار، سمع و بصر و غیره برای واجب‌الوجود، و مسأله نبوت و معاد اشاره کرد. سؤالی که در این جا شکل می‌گیرد آن است که اختلاف‌نظرهای فارابی و ابن‌سینا با ارسطو از چه ناحیه‌ای رخ داده است؟ آنچه مسلم است این تفاوت را باید از ناحیه تأثیر دین و آموزه‌های آن بر حکمای اسلامی بررسی نمود.^۱ حکمای مسلمان در پرتو اعتقادات دینی به معارفی دست یافتند که تأملات عقلانی ارسطو را قدرت دستیابی به آن نبود.

حکمای اسلامی همگی در این امر اتفاق نظر دارند که بین دین و فلسفه تفاوت ماهوی نیست و این دو ما را به حقیقت واحدی رهنمون می‌شوند (غزالی، ۱۴۰۹ هـ ص ۷۳). از نظر آنان وحدت جهت دین و فلسفه، ناشی از وحدت حقیقتی است که بر شخص نبی، در قالب وحی و در شخص فیلسوف، در قالب الهام عقلی متجلی می‌شود. یکی از فیلسوفان اسلامی که به نسبت میان دین و فلسفه به نحو جدی پرداخته و درصدد اثبات هماهنگی میان این دو می‌باشد، ابن‌رشد است. وی معتقد است شریعت اسلامی تنها شریعت بر حقی است که ما را به حکمت‌آموزی

۱- البته تأثیر گرایش‌های نوافلاطونی در فیلسوفان اسلامی، غیرقابل انکار است؛ اما آیین اسلام بیشترین تأثیر را در شکل‌دهی نظریات فلسفی حکمای اسلامی داشته است.

سوق می‌دهد و به معرفت خدا و موجودات و مخلوقات فرا می‌خواند. از نظر وی شرع، توجه و نظر در موجودات را از راه عقل واجب دانسته است (ابن‌رشد، ۱۳۵۸، ص ۳۰ - ۳۹). نکته‌ای که ابن‌رشد به آن توجه داده، آن است که اصول اعتقادی دین اسلام، اصولی عقلانی است و از این رو قابلیت ورود به مباحث فلسفی را داراست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۴۰). اما این سخنان، عاملی برای ایجاد شبهه کلام بودن فلسفه اسلامی گردیده است. برخی مستشرقان معتقدند سراسر فلسفه اسلامی، آکنده از مباحث دینی - اسلامی است و با خالی نمودن آن از این مباحث، چیزی به نام فلسفه اسلامی باقی نخواهد ماند. این سخن، سخن نادرستی نیست؛ اما همان طور که در بخش پیش بیان شد، هر فیلسوفی آگاهانه یا ناآگاهانه از پیش‌فرض‌هایی استفاده کرده است. استفاده فیلسوفان مسلمان از پیش‌فرض‌های دینی به نحو آگاهانه بوده است. آنچه در این میان مهم به نظر می‌رسد بررسی این مسأله است که آیا تأثیر فلسفه اسلامی از پیش‌فرض‌های دینی، به وجهه فلسفی آن خدشه‌ای وارد می‌سازد یا خیر؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد ما مجاز به نامیدن این فلسفه، به فلسفه اسلامی نیستیم و در صورتی که پاسخ منفی است، باید نشان دهیم که چگونه فلسفه اسلامی در عین تأثیرپذیری از باورهای دینی، باز هم لایق دریافت عنوان فلسفه می‌باشد.

مهم‌ترین رهیافت در پاسخ به این مسأله بررسی کیفیت دخالت و تأثیرگذاری باورهای دینی فیلسوفان، در فلسفه اسلامی است. بررسی آثار حکمای مسلمان، مؤید این مطلب است که دخالت آموزه‌های دینی در مباحث فلسفی، دخالت در شکل برهانی استدلال نیست؛ یعنی نباید تصور شود که حکمای مسلمان باورهای دینی خود را که منبع وحیانی داشته‌اند، به عنوان اموری بی‌نیاز از برهان و موجه بذاته تلقی کرده‌اند.^۱ همان طور که اشاره شد در فلسفه اسلامی هم مانند هر

۱- البته این سخن با بحثی که در باب نسبیّت بداهت در میان فیلسوفان ذکر شد، تعارضی ندارد؛ زیرا ممکن است گزاره‌ای دینی میان حکمای مسلمان، گزاره‌ای بدیهی باشد؛ مانند اصل تحقق عالم که امری شهودی و بدیهی دانسته می‌شود و در عین حال بسیاری از فلاسفه غربی در باب آن اختلاف نظر دارند؛ اما سخن در



فلسفه دیگری که در نگاه معرفت‌شناسان مشی میناگرایانه دارد، گزاره‌ها یا موجه بنفسه هستند که در این صورت باید بدیهی و باور پایه باشند و در غیر این صورت باید مبتنی بر باورهای اولیه و پایه باشند و از این طریق توجیه معرفتی به دست آورند. در غیر این صورت، هیچ گزاره‌ای را حتی اگر بر گرفته از منبعی و حیانی باشد، نمی‌توان موجه دانست. اگر چنین باشد ما به قسمت نخست سؤال فوق پاسخ داده‌ایم؛ به این صورت که وجود آموزه‌های دینی در اصول لازم برای نام‌گذاری فلسفه اسلامی به فلسفه، خللی وارد نمی‌کنند. حال باید به این جنبه از مسأله توجه کنیم که در این صورت تأثیر دین در فلسفه اسلامی از چه جوانبی بوده است؟

در پاسخ باز هم به سراغ بحث پیش‌فرض‌ها می‌رویم. پیش‌فرض‌های دینی به نحو غیرمستقیم بی‌آنکه در سیستم میناگرایانه فلسفه اسلامی دخالتی داشته باشد، تأثیرگذار بوده است. این تأثیرات را در چند جنبه می‌توان بررسی کرد:

الف - تأثیر در طرح مسأله

آموزه‌های دینی در ایجاد مسائل جدید برای حکمای مسلمان، نقش مهمی ایفا کرده است. مواجهه با دین اسلام و گشایش معارف جدید، مسلمانان را با سؤالات جدیدی مواجه نمود که پیش از آن مورد توجه واقع نشده بود. از این رو اسلام، مسائل و سؤالات جدید وجودشناختی^۱ را مطرح نمود که برای ارسطو اساساً مطرح نبود. به طور مثال مسأله وجود خداوند و وجهه خالقیت و دیگر اسما و صفات الهی که بطور مشروح در قرآن و سنت اسلامی مورد اشاره قرار گرفته

این جا در مورد گزاره‌های دینی‌ای است که از نظر حکمای مسلمان بدیهی تلقی نمی‌شوند؛ در این موارد هیچ گاه به دلیل آنکه این باور بر گرفته از منبعی و حیانی است، موجه نمی‌شوند.

۱- آموزه‌های دینی اعم از مباحث وجودشناختی (هستی‌شناسانه) محسوب می‌شوند؛ اساساً آموزه‌های دینی از مقوله «هدایت» هستند و نسبت به وجودشناختی یا غیروجودشناختی بودن، بدون اقتضا می‌باشند؛ اما آنچه برای فیلسوف مسلمان اهمیت دارد، جهت‌گیری از گزاره‌های وجودشناختی در دین و تأمل وجودشناسانه نسبت به آموزه‌های دینی است.

است، سؤالات وجودشناختی جدیدی برای حکمای مسلمان ایجاد نمود. این طرح مسأله سبب شد حکمای مسلمان با استفاده از روش برهان عقلی به اثبات و استدلال در باب آموزه‌های دینی بپردازند. پس همان طور که مشاهده می‌شود، نقش باورهای دینی در اینجا، صرفاً در حد طرح و ایجاد مسأله است. برای نشان دادن آنکه این جهت‌گیری صرفاً در مقام گردآوری تأثیرگذار است و نه در مقام داوری، باید به ابن‌سینا در نرسیدن به مسأله معاد جسمانی اشاره کنیم. اصل پرداختن به مسأله معاد به جهت طرح مسأله‌ای است که در آیین اسلام صورت گرفته است. ابن‌سینا در این مقام به مسأله معاد به نحو برهانی می‌پردازد و معاد روحانی را بر مبنای استدلال برهانی اثبات می‌نماید؛ ولی با وجود اعتقاد قلبی به معاد جسمانی که از تصریحات دین اسلام است، خود را از اثبات آن ناتوان می‌بیند. گرچه ابن‌سینا به لحاظ اعتقادی و دینی، به معاد جسمانی اعتقاد دارد ولی به لحاظ فلسفی نمی‌تواند برای این مسأله برهان اقامه کند. حال اگر قرار بود جهت‌گیری‌های دینی در مقام داوری تأثیرگذار باشد، می‌باید ابن‌سینا به هر وسیله ممکن و برای اثبات حقانیت اعتقاد خود، با روش‌های غیربرهانی به اثبات مدعای خود بپردازد؛ حال آنکه می‌بینیم وی تصریح دارد که در فلسفه خود، صرفاً قادر است به اثبات معاد روحانی بپردازد و به معاد جسمانی به خاطر تصریح دین اسلام گردن می‌نهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۱).

ب - تأثیر در ابداع استدلال

پیش از آنکه به این نحوه از تأثیر اشاره نماییم ذکر نکته‌ای لازم می‌نماید. دین اسلام از ادیانی است که عقلانیت در آن، بسیار حائز اهمیت است و در آیات بسیاری از قرآن به تفکر، تدبر، تعقل و تفقه ترغیب شده است. به اقتضای همین امر در برخی از آیات و روایات، براهین و استدلال‌های عقلانی را می‌یابیم که برای حصول یقین در مخاطب دین ارائه شده است.

حکمای مسلمان از این براهین در استدلال‌های خود الهام گرفته و استدلال‌های

جدیدی ابداع نموده‌اند. بنابراین آموزه‌های دینی، نحوه جدیدی از استدلال برهانی را به حکمای اسلامی پیشنهاد می‌کند. به طور مثال «برهان صدیقین» از براهینی است که منشأ ابداع تقریرات مختلف آن، قرآن کریم است.

ج - تأثیر در رفع اشتباه

یکی از تأثیرات دین در فلسفه اسلامی، تأثیر در رفع اشتباه است. گاهی ممکن است فیلسوف مسلمان به دو حکم متعارض وجودشناختی از ناحیه دین و عقل مواجه گردد. از سویی به واسطه آنکه این حکم، دینی است ناچار است به آن گردن نهد و از سوی دیگر از آن جا که عقل خلاف آن را می‌گوید، خود را ملتزم به نفی آن می‌داند. پس فیلسوف اسلامی ناچار است یکی را به نفع دیگری کنار نهد. بر فرض که حکم دین، حکمی قطعی و صریح و غیرقابل تأویل باشد، فیلسوف حکم فلسفه را به دلیل عدم مصونیت عقل از خطا و اشتباه، نادرست می‌داند و به بازبینی و ارزیابی مجدد حکم عقلی می‌پردازد. بر فرض اینکه این حکم ناشی از استدلالی برهانی باشد، با توجه به آنکه مقدمات درست استدلال، نهایتاً نتیجه درستی به همراه دارند، فیلسوف به وجوه مغالطی استدلال واقف می‌گردد. مثلاً در مسأله حدوث عالم، حکمای پیش از ملاصدرا به امور قدیم زمانی قائل بودند؛ مانند ماده جهان و زمان؛ آنان برای رفع تعارض میان روایات و امور قدیم، انواع دیگری از حدوث (مانند حدوث ذاتی و دهری) را مطرح کرده‌اند و مدعی‌اند مقصود از حدوث در روایات، حدوث ذاتی یا دهری است، نه حدوث زمانی. اما ملاصدرا معتقد است متون دینی ناظر بر حدوث زمانی است، نه حدوث ذاتی یا دهری. وی با تبیین خاصی که از حرکت جوهری ارائه می‌دهد، به تبیین جدیدی از حدوث زمانی اشیا دست می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۸۲ - ۲۹۸). به این ترتیب به حل تعارض میان تبیین دین از حدوث زمانی عالم و تبیین فلسفی قدم زمانی عالم نائل می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۲، ش ۱، ص ۳۳ - ۳۵).

با توجه به تأثیرات مذکور از ناحیه دین در فلسفه اسلامی، مشخص می‌شود

که ادعای تأثیر دین در فلسفه اسلامی در مقام گردآوری مباحث، ادعای نادرستی نیست؛ اما پس از جهت‌گیری فیلسوف از دین در موارد فوق، وی به ضوابط فلسفی وفادار مانده و به تأمل می‌پردازد.

بازگشت به سؤال نخست

در بخش پایانی برای جمع‌بندی مطلب، به سراغ سؤال اصلی تحقیق می‌رویم. ماهیت «فلسفه اسلامی» چیست؟ همان طور که اشاره شد گروهی فلسفه اسلامی را از بقایای فلسفه یونانی دانستند و آن را فلسفه‌ای غیرمستقل معرفی کردند؛ اما واقعیت آن است که حکمای مسلمان در قبال میراث فلسفی یونانی، تابع محض نبودند و در موارد بسیاری به نقد و ارائه نظریات جدید پرداختند. برخی از موافقان فلسفه اسلامی برای رفع این شبهه به وجه استقلال فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونان پرداخته و نشان داده‌اند که آنچه بیش از همه به تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونان انجامیده است، آموزه‌های دینی است.^۱

عده‌ای «اسلامی» بودن فلسفه اسلامی را به معنای «عربی» بودن آن تلقی کرده و آن را تابع مرزهای جغرافیایی دانسته‌اند و فلسفه اسلامی را فلسفه‌ای معرفی کرده‌اند که توسط اعراب و در سرزمین‌های عربی نگاشته شده است. این سخن نیز نادرست است؛ زیرا بسیاری از حکمای مسلمان، عرب زبان نبوده‌اند؛ ولی به واسطه آنکه زبان رسمی و علمی آن عصر عربی بوده، آثارشان به این زبان نوشته شده است.

برخی دیگر، با اعتراف به استقلال فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونانی، آن را علمی دانسته‌اند که مانند علوم تفسیر و فقه برآمده از متون دینی است. زیرا این

۱- در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» با آنکه در برخی مقالات از وجه استغنا و استقلال فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونانی، به خوبی دفاع شده است، ولی دکتر نصر در دو مقاله («معنا و مفهوم فلسفه در اسلام» و «قرآن و حدیث به عنوان منبع و الهام‌بخش فلسفه اسلامی») خود نحوه تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از آموزه‌های دینی را به گونه‌ای تصویر کرده است که شبهه کلام بودن فلسفه اسلامی را تقویت می‌کند (نصر، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۲۹-۳۱).

علوم کاملاً به متون دینی وابستگی دارند و با نفی متون دینی، از این علوم چیزی باقی نمی‌ماند. اما فلسفه اسلامی به این معنا، جزو علوم اسلامی نیست. به عبارت دیگر پسوند «اسلامی»، به معنای فلسفه برآمده از متون مقدس نیست؛ زیرا موضوع فلسفه موجود بما هو موجود و مسائل آن، احکام مختلف پیرامون آن است و چنین علمی نمی‌تواند زیر مجموعه دین اسلام واقع شود. همان طور که می‌دانیم حکمای مسلمان، مباحثی را مطرح کرده‌اند که نسبت به دین لااقتضا هستند. مباحثی چون احکام معدوم مطلق یا بحث گسترده جواهر و اعراض از این گروهند.

بعضی پیروان حکمت متعالیه با هدف ارائه دفاعی دیگر نسبت به این شبهه بیان می‌کنند که فلسفه به مبادی و اصولی از دین می‌پردازد که اسلام پرسش از آنها را نهی نموده است. به طور مثال سؤال از خدا، وحی و غیره سؤالات فیلسوفانی چون فارابی است؛ بی‌آنکه مجوز طرح چنین سؤالاتی را از ناحیه دین داشته باشند. این امر اساساً باعث ایجاد شبهه در اسلامی بودن این فلسفه می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳). اما به نظر می‌رسد چنین پاسخی قانع‌کننده نیست. اسلام از ادیانی است که انسان را به تفکر و تأمل در اصول دین دعوت می‌نماید و اعتقاد به اصول دین به نحو تقلیدی ممنوع دانسته شده است.

در برابر چنین دیدگاه‌های افراطی و تفریطی در باب ماهیت فلسفه اسلامی، دیدگاه سومی وجود دارد که می‌توان آن را حد وسط دو دیدگاه سابق دانست. در این دیدگاه نه هویت فلسفه اسلامی کاملاً نفی شده و این فلسفه جیره‌خوار فلسفه یونانی دانسته شده است و نه فلسفه اسلامی، علم کلام فرض شده و هویت فلسفی خویش را از دست داده است. دیدگاه سوم «فلسفه اسلامی» را فلسفه‌ای می‌داند که در سرزمین‌های اسلامی و در پرتو دین اسلام به رشد و بالندگی رسیده است؛ اما نه به آن معنا که موضوع و مسائل خود را از متون دینی گرفته باشد.

برای توضیح مطلب لازم است به تمایز میان مقام گردآوری و مقام داوری در

هر علم اشاره کنیم. هر علمی می‌تواند در مقام گردآوری از منابع مختلفی بهره‌مند شود و پیش‌فرض‌هایی را برای خود ایجاد کند. به عبارت دقیق‌تر انسان برای تفکر ناچار است پیش‌فرض‌هایی داشته باشد و اگر غیر از این باشد اساساً تفکر ناممکن است؛ حال برخی آگاهانه به گردآوری اقدام می‌کنند. برخی ناآگاهانه تحت تأثیر عقاید و باورهای سابق خویش هستند. حکمای اسلامی در مقام گردآوری مطالب، آگاهانه عمل کرده‌اند. مهم آن است که فیلسوف بتواند در مقام داوری به اثبات مدعای خویش بپردازد. حکمای اسلامی در این مسیر گاهی موفق و گاهی ناموفق بوده‌اند. تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از دین در مقام گردآوری، از جوانب مختلفی صورت می‌گیرد که از جمله آنان می‌توان به تأثیر در طرح مسأله و جهت‌گیری، تأثیر در ابداع استدلال و تأثیر در رفع اشتباهات فیلسوف اشاره کرد. بسیاری از مورخان و شارحان فلسفه اسلامی، ماهیت فلسفه اسلامی را به شکل اخیر معرفی کرده‌اند. در میان مستشرقان می‌توان به «الیور لیمن»^۱ اشاره کرد که در باب چیستی فلسفه اسلامی، در دائرةالمعارف «راتلج» سخن گفته است. به دلیل اهمیت بیان او به بخشی از سخن وی اشاره می‌کنیم «یکی از وجوه جالب فلسفه اسلامی، بحث در این باره است که فلسفه اسلامی واقعاً چیست؟ آیا نوعی از فلسفه است که توسط مسلمانان بنا شده است؟ این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا مسلمانان زیادی که به کار فلسفی اشتغال داشتند، در کارهایشان به موضوعات اسلامی نمی‌پرداختند. همچنین فیلسوفان زیادی بودند که مسلمان نبودند؛ ولی با این وجود کارهایشان مشخصاً در حوزه فلسفه اسلامی بود». وی سپس با نفی فلسفه عربی دانستن فلسفه اسلامی، به تعریف خود از ماهیت فلسفه اسلامی اشاره می‌کند «شاید بهترین راه تعیین فلسفه اسلامی آن است که بگوییم سنتی از فلسفه است که از فرهنگ اسلامی بیرون آمده است»^۲ (لیمن، ۲۰۰۰م، ص ۴۰۵).

1- Oliver Leaman

۲- البته لیمن این توصیف را متعلق به فلسفه تا زمان کندی می‌داند و معتقد است از دوره فارابی به بعد فلسفه موفق شد ارتباط خود را با دین به کلی قطع کند.

در میان متفکران مسلمان نیز گرایش به این نظریه دیده می‌شود. از جمله این افراد دکتر ابراهیمی دینانی است. وی در طرح مسأله از این سؤال آغاز می‌کند که آیا قید «اسلامی» برای فلسفه اسلامی، قید وصفی است (فلسفه اسلامی) یا اضافی (فلسفه اسلام) و در پاسخ معتقد است این قید، قیدی وصفی است؛ به این معنی که فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که در طول هزار سال دوره اسلامی پدید آمده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱). دکتر داوری اردکانی نیز با بیان اینکه همه فلاسفه از دو هزار و پانصد سال پیش تاکنون همگی شاگردان افلاطون و ارسطو بوده‌اند، معتقد است «تاریخ فلسفه اسلامی گرچه از ریشه تفکر یونانی روید، اما این ریشه در زمین عالم اسلام جا گرفت و فلسفه اسلامی در هماهنگی و همخوانی با نظام عالم، بسط و گسترش یافت... فلسفه اسلامی در آغاز به تلویح و اشاره و از قرون ششم و هفتم به صراحت اصول اعتقادی دین را تصدیق کرده است. این تصدیق صرفاً به روان‌شناسی و اعتقادات فیلسوف باز نمی‌گردد، بلکه تحولی در فلسفه است؛ تحولی که با آن فلسفه در عالم اسلام، شأن و جایگاه خاص پیدا کرده و در خانه خود مستقر شده است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۳، ص ۷۸-۸۳).

در مجموع به یک معنا می‌توان گفت فلسفه اسلامی به دین وابستگی دارد و این وابستگی در مقام گردآوری است و از سوی دیگر می‌توان مدعی شد فلسفه اسلامی دارای هویت مستقلی نسبت به دین است که این استقلال در مقام داوری می‌باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- ✓ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *پرتو خرد*، تهران، مهرنیوشا، ۱۳۸۵
- ✓ همو، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶
- ✓ ابن‌رشد، محمد، *فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال*، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸
- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفا*، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶
- ✓ بریه، امیل، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷
- ✓ داوری اردکانی، رضا، *فلسفه تطبیقی*، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۳
- ✓ ژیلسون، اتین، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه: ع. داوودی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶
- ✓ شیخ، سعید، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه: مصطفی محقق داماد، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۶۹
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م
- ✓ عبد الرزاق، مصطفی، *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: فتحعلی اکبری، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۱
- ✓ عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، پاییز ۱۳۸۲
- ✓ غزالی، ابوحامد، *معارج القدس فی مدارج معرفه النفس*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ م
- ✓ فاخوری، حنا و جر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳

- ✓ فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه: هیأت مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲
- ✓ Fazlur, R, *The encyclopedia of philosophy*, New York: Macmillan, 1967
- ✓ Gutas, D, *The Cambridge dictionary of philosophy: "Arabic philosophy"*, Cambridge university, 1995
- ✓ Leaman, O, *Routledge Encyclopedia of philosophy: Islam, Concept of philosophy in*, London: Concise and New York Routledge, 2000
- ✓ Ibid and Nasr, S, H, (ed.) *History of Islamic philosophy*, Qum: Ansarian, 2001

