



دانشگاه علامه طباطبائی
دانشکده ادبیات و زبان های خارجی

پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی

نقد و بررسی دیدگاه چند اندیشمند معاصر در باب فلسفه اسلامی

استاد راهنما:

جناب آقای دکتر محمدرضا اسدی

استاد مشاور:

جناب آقای دکتر حسین کلباسی اشتری

سیده راضیه یوسف زاده

بهمن ۱۳۸۸

تقدیم به

پدر و مادر

عزیزم

تقدیر و تشکر

حمد و سپاس بی انتها از آن پروردگاری است که بی عنایت و اعانت او، هیچ فعلی آغاز و انجام نگیرد؛ هر توفیقی که حاصل شود از اوست و هر خسرانی، پیامد قصور و تقصیر ما. و نیز سپاس بی کران از ولیّ او و صاحب عصرمان که آنچنان که خود فرمود، هیچگاه در مراعات حال ما اهمال نمی‌ورزد و امور ما را به فراموشی نمی‌سپارد.

از عنایات حضرت حق و ولیّ ناصح او این بود که در انجام این رساله از محضر دو استاد ارجمند، بهره مند گردیدم: جناب آقای دکتر اسدی که بزرگوارانه، با سعه‌ی صدر و با خلق حسن به راهنمایی حقیر پرداختند، و جناب آقای دکتر کلباسی که از ابتدا تا انتهای این سیر، مشوّق من بودند و دلسوزانه و صبورانه مرا راهنمایی و همراهی کردند. توفیق الهی رفیق راهشان باد.

و نیز باید دین خود را به خانواده‌ی عزیزم، بویژه پدر و مادر بزرگوام ابراز بدارم که در تمام مراحل زندگی و به طور خاص، در طول دوران تحصیل تاکنون، پشتیبان و مایه‌ی دلگرمی‌ام بوده‌اند. سایه‌شان مستدام باد.

فرم گردآوری اطلاعات پایان نامه ها

کتابخانه مرکزی دانشگاه علامه طباطبائی (ره)

عنوان: نقد و بررسی دیدگاه چند اندیشمند معاصر در باب فلسفه اسلامی
محقق: سیده راضیه یوسف زاده
استاد راهنما: جناب آقای دکتر محمدرضا اسدی استاد مشاور: جناب آقای دکتر حسین کلباسی اشتری استاد داور: جناب آقای دکتر قاسم پورحسن
کتابنامه: دارد واژه نامه: ندارد
نوع پایان نامه: بنیادی
مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد سال تحصیلی: ۸۸-۸۹
محل تحصیل: تهران نام دانشگاه: علامه طباطبائی (ره) دانشکده: ادبیات و زبانهای خارجی
تعداد صفحات: ۲۵۰ گروه آموزشی: فلسفه
کلیدواژه‌ها به زبان فارسی: فلسفه اسلامی - نهضت ترجمه - کندی - سهروردی - ابن عربی - ملاصدرا - عربی به لاتینی
کلیدواژه‌ها به زبان انگلیسی: Islamic Philosophy- The Translation Movement- Al-kindī- Suhrawardī- Ibn arabī- Mulla Sadrā – Arabic into Latin

چکیده

در اثر حاضر به بررسی دیدگاه چند اندیشمند معاصر در باب فلسفه‌ی اسلامی پرداخته ایم. بر این اساس نخست، اطلاق صفت عربی بر این بنای تفکر مورد نقد قرار گرفته و نیز تبیین شده است که فلسفه‌ی اسلامی، به چه معنا «اسلامی» است؟ سپس گزارش دیدگاه این اندیشمندان در موضوعات زیر ارائه شده است:

انتقال فلسفه از یونان به عالم اسلام از رهگذر نهضت ترجمه، کندی و دریافت فلسفه‌ی یونانی، سهروردی و سنت اشراق، رابطه‌ی عرفان و فلسفه با تکیه بر ابن عربی و ملاصدرا، ورود فلسفه‌ی اسلامی به دنیای غرب و در نهایت، گرایش‌های اخیر در فلسفه‌ی اسلامی با تمرکز بر روی مکتب اشراق و حکمت متعالیه

واژگان کلیدی: نهضت ترجمه، کندی، سهروردی، ابن عربی، ملاصدرا، عربی به لاتینی

فهرست مطالب

- ۱- مقدمه ۱
- ۱-۱ فلسفه‌ی اسلامی، به چه معنا « اسلامی » است؟ ۸
- ۱-۲ انحای تأثیر آموزه های اسلام بر فلسفه ۱۱
- ۱-۳ معرفی اثر و امتیازات آن ۱۹
- ۱-۴ دلیل انتخاب اثر و گزینش مقالات ۲۳
- ۲- درآمد ۲۶
- ۲-۱ میراث یونان ۲۸
- ۲-۲ دوره‌ی کلاسیک ۳۰
- ۲-۳ سنت پس از ابن سینا ۳۲
- ۲-۴ یادداشت های فصل دوم ۳۶
- ۳- یونانی به عربی؛ سنت نو افلاطونی در ترجمه ۳۸
- ۳-۱ چهره های برجسته‌ی فلسفه‌ی دوره‌ی متأخر باستان ۳۸
- ۳-۱-۱ افلوپین قرائت جدیدی از افلاطون ۳۸
- ۳-۱-۲ مکتب افلاطونی پس از افلاطون ۴۳
- ۳-۲ انتقال فلسفه‌ی نوافلاطونی به جهان اسلام ۴۹
- ۳-۲-۱ مکاتب ۴۹
- ۳-۲-۲ ترجمه‌ها ۵۳
- ۳-۳ سنت نو افلاطونی اسلامی : کلیدی برای فهم فلسفه‌ی اسلامی ۵۶

- ۳-۴ یادداشت های فصل سوم ۶۰
- ۴- کندی و دریافت فلسفه‌ی یونانی ۶۷
- ۴-۱ مابعدالطبیعه به مثابه‌ی الهیات ۷۰
- ۴-۲ علم النفس ۷۷
- ۴-۳ علم طبیعی ۸۱
- ۴-۳-۱ کیهان شناسی و طالع بینی ۸۱
- ۴-۳-۲ نورشناسی ۸۱
- ۴-۴ کندی و اسلام ۸۶
- ۴-۵ یادداشت های فصل چهارم ۹۱
- ۵- سهروردی و سنت اشراق ۹۶
- ۵-۱ زندگانی سهروردی ۹۶
- ۵-۲ تألیفات سهروردی و گذار از فلسفه‌ی مشاء به فلسفه‌ی اشراق ۹۹
- ۵-۳ شهود نام گرا [= مبتنی بر اصالت تسمیه] و نقد بر ابن سینا ۱۰۵
- ۵-۴ مابعدالطبیعه‌ی مکتب نوافلاطونی اشراق ۱۰۹
- ۵-۵ سیاست مکتب اشراق ۱۱۸
- ۵-۶ مکتب اشراق ۱۱۹
- ۵-۷ یادداشت های فصل پنجم ۱۲۴
- ۶- عرفان و فلسفه: ابن عربی و ملاصدرا ۱۲۹
- ۶-۱ ابن عربی و ملاصدرا ۱۳۳

- ۶-۲ عرفان و/یا فلسفه..... ۱۳۵
- ۶-۳ هستی شناسی: مراتب حقیقت واحد..... ۱۴۲
- ۶-۴ معرفت شناسی: از طریق شکاکیت سلبی و واقع گرایانه..... ۱۴۹
- ۶-۵ نجات شناسی: علم النفس نجات بخش..... ۱۵۱
- ۶-۶ یادداشت های فصل ششم..... ۱۵۳
- ۷- عربی به لاتینی: استقبال از فلسفه‌ی اسلامی در اروپای غربی..... ۱۵۹
- ۷-۱ فلسفه‌ی اسلامی به مثابه‌ی معبر فلسفه‌ی ارسطویی..... ۱۶۳
- ۷-۲ سنت های اسلامی، مستقل از مجموعه آثار ارسطویی..... ۱۶۸
- ۷-۳ قرن سیزدهم میلادی..... ۱۷۴
- ۷-۴ آثار فرافلسفی..... ۱۷۸
- ۷-۵ ترجمه های آثار فرافلسفی عربی، در اواخر قرون وسطی و دوره‌ی رنسانس..... ۱۷۹
- ۷-۶ آثار فلسفی عربی که پیش از حدود سال ۱۶۰۰ به لاتینی ترجمه شدند..... ۱۸۲
- ۷-۷ یادداشت های فصل هفتم..... ۱۹۹
- ۸- گرایش های اخیر در فلسفه‌ی عربی و ایرانی..... ۲۰۵
- ۸-۱ فلسفه‌ی نظام مند..... ۲۰۷
- ۸-۲ صائن الدین وسازگاری دین و فلسفه..... ۲۱۵
- ۸-۳ مسائل فلسفی در گرایش های عربی و ایرانی متأخر..... ۲۱۸
- ۸-۴ یادداشت های فصل هشتم..... ۲۲۶
- ۹- کتابنامه‌ی انگلیسی..... ۲۳۱

۱۰- فهرست منابع ۲۴۸

۱۱- چکیده انگلیسی ۲۵۰

پیشگفتار

خردورزی و حکمت، پیشینه‌ای به وسعت تاریخ بشریت دارد. چندین قرن پیش از ظهور دین مبین اسلام، حکمایی همچون افلاطون و ارسطو در جستجوی حقیقت پرداختند؛ گاه با بال اندیشه و گاه با بال شهود به پرواز در این آسمان پر رمز و راز در آمدند. هر کس به قدر وسع خویش به افقی دست یافت، اما اغلب نتوانستند جهان را به لحاظ مبدأ و معاد به نحو تام تفسیر کنند.

اسلامی که به واسطه‌ی وجود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) پا به عرصه‌ی هستی گذاشت، دامنه‌ی وسیع از دانش و معرفت پیش روی، آدمیان نهاد و افق‌های وسیع تری را بر ایشان گشود. اینک اندیشمندان، چراغ پر فروز وحی را در اختیار داشتند و بدین وسیله توانستند راه را برای طالبان حقیقت، تا حدی هموارتر سازند.

متفکرین مسلمان در دامان فرهنگی پرورش یافتند که پیامبر ظاهری را نبی و پیامبر باطنی را عقل می‌دانست؛ ایشان سفارش اکید قرآن کریم بر اندیشه ورزی و تعقل را به گوش جان شنیدند و رفتند. رفته رفته اندیشمندانی به بار نشستند که با بهره‌گیری از پیام‌های پیامبران بیرونی و درونی و با سیر عملی و علمی ره‌توشه‌های فراوانی به نسل اندیشمند ارزانی کردند. این سیر عقلانی و عرفانی هنوز هم ادامه دارد و هر اندازه که بشر پیش می‌رود، تشنه‌ی کامان آن نیز افزایش می‌یابند.

تاریخ پر فراز و نشیب و در نهایت، پرافتخار فلسفه‌ی اسلامی نه تنها برای خود مسلمانان، بلکه برای سایرین نیز پرجاذبه بوده است و این تمایل به یادگیری، گذشته از جاذبه‌ی ذاتی این تفکر به سبب نقش بی‌بدیلی است که این اندیشه‌ی شگرف در تاریخ تفکر بشریت تاکنون ایفا کرده است.

در اثر حاضر به بررسی تلقی برخی اندیشمندان معاصر در عالم غرب، نسبت به فلسفه‌ی اسلامی پرداخته ایم تا با چگونگی رویکرد ایشان به مبانی اندیشه‌ی اسلامی بیشتر آشنا شویم. امید که مؤثر بیافتد.

مقدمه

فلسفه‌ی اسلامی و تاریخ آن از دیرباز مورد توجه و از زمره‌ی علائق شرق شناسان، مورخان و اندیشمندان غربی و نیز نویسندگان مسلمان بوده‌است. آثار متعددی در این حوزه برجای مانده و همچنان نیز بخش عمده‌ای از تألیفات و توجهات محافل علمی را به خود اختصاص داده است. آنچه برای خوانندگان این آثار - چه از درون این سنت و چه بیرون از آن - ضروری به نظر می‌رسد، توجه به مختصات عام تلقی این مورخان و اندیشمندان از فلسفه‌ی اسلامی است. مختصاتی که توسط صاحب‌نظران مسلمان و بعضاً غیرمسلمان آشنا به تاریخ و محتوای فلسفه‌ی اسلامی مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. دقت در این نکات از یک سو باعث می‌شود که از سوء برداشت و لغزش برحذر باشیم و از سوی دیگر عاملی برای ارزش‌گذاری آثار فوق و طبقه بندی آنها به لحاظ اعتبار و وثاقت به شمار می‌رود.

تا قرن نوزدهم تلقی مورخان غربی از فلسفه‌ی اسلامی، متأثر از چهارچوب های شرق‌شناختی است که دارای چند شاخصه‌ی مهم است. نخست اینکه فلسفه‌ی اسلامی دارای ماهیتی صرفاً تاریخی است و از پیام، کارایی یا سخنی تازه برای عصر حاضر بی‌بهره است. بر طبق این دیدگاه، مطالعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی صرفاً از سر تفنن و حداکثر دارای کارکردی باستان‌شناختی است، چراکه چیزی جز ترجمه و تقلید و بازخوانی فلسفه‌ی یونانی نیست.

شاخصه‌ی دوم این تلقی این است که برطبق آن، فرهنگ و تمدن شرق (که فلسفه‌ی اسلامی جزئی از آن است) در حقیقت، مقدمه‌ای برای تفکر غرب است. به عبارت دیگر، اندیشه‌ی شرقی به مثابه‌ی دوران صباوت تفکری است که بلوغ آن در غرب محقق می‌شود. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت که تا قرن هجدهم، مورخان صرفاً عقایدنگارانی بودند که در آثار خود پس از پرداختن به زندگی فلاسفه و نحله‌های فلسفی، گزارشی از آراء فلاسفه بدون در نظر گرفتن ارتباط میان آنها در طول تاریخ ارائه می‌کردند. بزرگترین تحول در تاریخ فلسفه در قرن هجدهم توسط هگل رخ داد. هگل به فلسفه به عنوان یک کل واحد نظام وار می‌نگریست که مکاتب و نحله‌های مختلف فلسفی در طول تاریخ مظاهر آن حقیقت واحد به شمار می‌رفتند. بدون شک در نگاه هگل این حقیقت واحد، فلسفه‌ی غرب بود. از این رو در نتیجه‌ی غلبه‌ی این دیدگاه، همه‌ی فلسفه‌های غیر اروپایی از جمله فلسفه‌ی اسلامی فصل یا فصول کوتاهی از تاریخ فلسفه‌ی اروپایی در قرون وسطی را تشکیل می‌داد. (شریف، ۱۳۶۲، پیشگفتار مترجم) شاخصه‌ی سوم این تلقی که نتیجه‌ی دیدگاه فوق است، این است که کشف استعداد‌های شرق بر عهده‌ی اندیشمندان غربی است نه وظیفه‌ی شرقی‌ها.

در اواخر قرن نوزدهم و در آغاز قرن بیستم به دلیل معرفی بیشتر اسلام و معارف اسلامی، برداشت‌های فوق تاحدودی مورد تردید واقع شد و مورخان و اندیشمندان مسلمان و غربی دست به تألیف آثار مستقلی در باب تاریخ فلسفه‌ی اسلامی و نیز موضوعات خاص این فلسفه زدند. از جمله‌ی این آثار می‌توان به تاریخ فلسفه در اسلام دی بوئر^۱، استاد دانشگاه آمستردام، تاریخ فلسفه‌ی عربی حنالفخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه‌ی هنری کربن و ... اشاره نمود.

گرچه همان‌گونه که اشاره شد برداشت‌های نادرست ابتدایی، اندکی تعدیل شد اما دو خطای عمده که در تلقی فوق وجود داشت تا قرن بیستم ادامه یافت و هنوز هم برخی نویسندگان، مرتکب این دو خطا می‌شوند. خطای نخست اینکه، تصور می‌شود حیات فلسفه‌ی اسلامی با این رشد پایان پذیرفته

1- De Boer

است. مطمئناً جهان غرب، این گونه از فلسفه را جزئی از سنت عقلانی خویش می‌داند و بعضاً با عنوان فلسفه‌ی عربی به آن اشاره می‌کند. این تعبیر از فلسفه‌ی اسلامی که بیش از هفت قرن در برخی مناطق اروپایی تدریس می‌شد، عین فلسفه‌ی اسلامی تلقی شده و مورد تأیید بسیاری از محققان جهان عرب نیز قرار گرفته است. (نصر، لیمن، ۱۳۸۷، ص ۳۱) این خطا نیز ناشی از همان تلقی فوق‌الذکر است. زیرا از آنجا که فلسفه‌ی اسلامی را فصلی از تاریخ فلسفه‌ی غرب در قرون وسطی تلقی نموده و بیشتر با متفکرانی که آثارشان در قرون وسطی به زبان لاتینی ترجمه شده بود، آشنایی داشتند، مرگ ابن رشد را پایان تاریخ فلسفه‌ی اسلامی قلمداد می‌کردند. غافل از آنکه در واقع آنچه به پایان رسیده بود، تنها نفوذ و تأثیر آشکار فلسفه‌ی اسلامی بر فلسفه‌ی غرب بود. گرچه با مرگ ابن رشد فلسفه‌ی اسلامی دیگر برای غرب به طور فعال، زنده و پویا نبود، اما برای شرق از زندگی و پویایی باز نایستاد. (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص ۲) این خطای بزرگ هنوز هم در برخی مجامع، مشهود است. به عنوان مثال در چند دانشگاه پاکستان و هندوستان، همچنان اثر دی بوئر که نمونه‌ی بارزی از خطای مذکور است، تدریس می‌شود. اثری که ترجمه‌ی بخشی از آن را پیش روی داریم (کتاب راهنمای کمبریج به فلسفه‌ی عربی!)، غالباً از این خطا مبری است. در بخش معرفی اثر و امتیازات آن، به این مسئله بیشتر خواهیم پرداخت.

دومین خطا که آگاهانه یا ناآگاهانه رخ داده و می‌دهد، تغییر عنوان فلسفه‌ی اسلامی به عربی است. متأسفانه در کتاب راهنمای کمبریج نیز این تغییر نام نادرست، صورت گرفته است. البته در اینجا اطلاق عنوان عربی به این فلسفه، تعمدی است چراکه ویراستاران این اثر - پیتر آدامسون و ریچارد تیلور - در مقدمه‌ی کتاب، دلایل خود بر این نامگذاری را ذکر نموده‌اند. محققان مسلمان و غیرمسلمانی که به چرایی بروز این خطا آگاهند، ضمن برشمردن دلایل آن، به آن پاسخ داده‌اند. در اینجا نخست، دلایل آدامسون و تیلور را بازگو می‌کنیم و سپس به پاسخگویی می‌پردازیم.

1- The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Ed. by Peter Adamson and Richard C.Taylor. Cambridge: Cambridge University Press. (2005)

در مقدمه‌ی کتاب راهنمای کمبریج به فلسفه‌ی عربی سه دلیل برای انتخاب عنوان فلسفه‌ی عربی و نه اسلامی ذکر شده‌است. دلیل نخست، تأثیر تعیین‌کننده‌ی نهضت ترجمه است. بر این اساس این فلسفه از آن روی فلسفه‌ی عربی است که با ترجمه‌ی تفکر یونانی به زبان عربی آغاز گردید. و به بیان بهتر، این فلسفه به وسیله‌ی زبان عربی در سرزمین‌های پهناور اسلامی منتشر شد. البته ویراستاران، در همین جا به این نکته اشاره می‌کنند که این فلسفه، فلسفه‌ی عرب نیست چراکه تعداد اندکی از اشخاص مرتبط با آن به لحاظ نژادی، عرب بوده‌اند.

در واقع می‌توان این دلیل را به دو بخش تقسیم نمود و به آن پاسخ داد. نخست آنکه این فلسفه، عربی نامیده می‌شود چون سرچشمه‌های آن در نهضت ترجمه قرار دارد. در پاسخ می‌توان گفت که اگر اطلاق یک عنوان کلی همچون «فلسفه‌ی عربی» بر پیکره‌ی یک تفکر فلسفی، به صرف اینکه آغاز آن ریشه در ترجمه دارد، صحیح باشد بنابراین می‌توان به کل فلسفه‌ی غرب نیز، چون در زبان یونانی ریشه دارد، فلسفه‌ی یونانی نام نهاد. افزون بر این، آیا مبادی یک حرکت عظیم، هر اندازه که مهم باشد، می‌تواند موجب غفلت از تداوم این حرکت در طول قرون متمادی شود؟

اما بخش دوم دلیل فوق، ناظر به انتشار این تفکر فلسفی از طریق زبان عربی است. در پاسخ باید توجه مدعیان را به این نکته جلب کنیم که حتی اگر آثار اندیشمندان این فلسفه به زبان عربی نگاشته شده بود نیز به سختی می‌توانستیم این عنوان را توصیف مناسبی برای محتوای فلسفی آن بدانیم. این در حالی است که تنها یک شاخه‌ی مهم از فلسفه‌ی اسلامی در قالب زبان عربی و در ضمن ترجمه‌های غربی از متون یونانی رشد کرده‌است. حجم بسیاری از آثار فلسفه‌ی اسلامی به زبان‌های غیرعربی به ویژه فارسی نگاشته شده‌است که سابقه‌ی تاریخی آن به ابن‌سینا بازمی‌گردد. (همان، صص ۶-۵ و ص ۳۹) هنری کربن نیز در بیانی مشابه اظهار می‌کند که اگر این فلسفه را صرفاً به این دلیل که به زبان عربی نوشته شده‌است فلسفه‌ی عربی بنامیم، تعریفی نارسا ارائه داده‌ایم که به هیچ روی، بر موضوع آن دلالت ندارد. علاوه بر این اگر چنین تعریفی را بپذیریم، شخصیت‌هایی چون ناصر خسرو (فیلسوف اسماعیلی قرن پنجم/ یازدهم) یا افضل‌الدین کاشانی (قرن هفتم/ سیزدهم) - شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی -

که آثارشان یکسره به زبان فارسی نگاشته شده و یا سایر فیلسوفان نظیر ابن سینا، سهروردی، میرداماد و ... که آثار خود را گاه به زبان فارسی و گاه عربی می نوشتند، در چه طبقه‌ای جای می گیرند؟! (کربن، ۱۳۷۳، ص ۲)

دومین دلیلی که تیلور و آدامسون برای اعراض از اطلاق عنوان اسلامی به این فلسفه بیان می کنند این است که بسیاری از کسانی که با آن درگیر بودند، مسیحی یا یهودی بودند. در این زمینه از افرادی چون حنین بن اسحاق و فرزندش (از مترجمان نهضت ترجمه)، ابویشر متی و یحیی بن عدی نام می برند. اولین واقعیتی که این دلیل را نقض می کند این است که یهودیان حتی بسیاری از نظریه‌هایی را که اختصاصاً مرتبط با حوزه‌های اسلامی اندیشه بود - همچون فقه و کلام - با متون فقهی و کلامی خود منطبق می ساختند. اگر صرف درگیری یهودیان و مسیحیان با اندیشه‌ی اسلامی یا حوزه‌هایی از آن (همچنان که در مورد اندیشه‌ی فلسفی اتفاق افتاد) مانع از نامگذاری آن حوزه از اندیشه به اسلامی شود، پس نباید فقه و کلام را نیز اسلامی بدانیم! وانگهی به نظر می رسد این دلیل نیز ناشی از باقی ماندن در سرچشمه‌ی این فلسفه است. گرچه افرادی چون یحیی بن اسحاق یهودی در نهضت ترجمه از نقش مهم و قابل توجهی برخوردار بودند، اما نقش یهودیان در کل این جریان در نسبت با خود مسلمانان بسیار کم رنگ تر است. در واقع نباید اینگونه نتیجه بگیریم که فلسفه‌ی قرون وسطای یهودی، شاخه‌ای از فلسفه‌ی اسلامی بوده است، بلکه یهودیان از آثار اسلاف یونانی و هلنی خود و نیز آثار فلاسفه‌ی مسلمان استفاده کردند تا آنها را با نیازهای خویش منطبق سازند. (نصر، لیمن، ۱۳۸۶، ص ۳۵۷) بنابراین، این نظر گرچه با واقعیات منطبق است، اما تمام واقعیت نیست. سهم مسلمانان در جریان عقلی و بسط و گسترش خردگرایی اروپا در فاصله‌ی قرون ۱۲ تا ۱۶ میلادی و بویژه در جریان ترجمه‌ی آثار مسلمانان - در زمینه‌های علم و فلسفه و دانش کاربردی - از عربی به لاتینی، غیر قابل انکار است و حتی می توان گفت بدون این تأثیر و تأثر، اروپای قرون وسطی در برخی از سرمایه‌های علمی جهان اسلام و حتی سرمایه های عقلی دنیای یونان باقی می ماند.

اما سومین دلیل ویراستاران این اثر این است که برخی فلاسفه‌ی دوره‌ی شکل‌گیری مانند کندی، فارابی و ابن رشد، در وهله‌ی اول علاقه مند بودند تا به جای ارائه فلسفه‌ی کاملاً اسلامی، با متونی که از طریق نهضت ترجمه در دسترس آنان قرار گرفته، درگیر شوند. البته ویراستاران، این نکته را نیز می‌افزایند که ذکر این توضیح، به هیچ وجه به معنای غفلت از اهمیت اسلام در نزد اشخاص فوق از جمله ابن رشد نیست. به نظر می‌رسد در اینجا نیز آگاهانه یا ناآگاهانه، بیش از هشت قرن فعالیت فلسفی نادیده گرفته شده‌است و تنها فعالیت فلاسفه‌ی دوره‌ی به اصطلاح شکل‌گیری این فلسفه، مبنای نام‌گذاری آن قرار گرفته‌است. افزون بر این در همان قرون ابتدایی نیز، آثار قابل تقدیر و موفقیت‌های علمی فارابی و تلاش او برای روشن شدن جایگاه فلسفه و تحقیقات آن در محیط اسلامی، به درگیری صرف با متون ترجمه‌ای تقلیل یافته است. از سوی دیگر باید برای سهم ابن سینا در تفکر فلسفی - کلامی دنیای لاتین، فصل مجزایی را باز کرد. این فصل با تمامی حوزه‌های تأثیرگذار بر غرب مسیحی متفاوت است. قطعیت و وضوح این امر تا آنجاست که گردآورندگان این کتاب نیز اهمیت فوق‌العاده‌ای برای ابن سینا قائل شده‌اند و به دلیل جایگاه ویژه‌ی او در این تاریخ تفکر، فصلی بسیار مفصل‌تر از سایر فصول را به وی اختصاص داده‌اند.

نکته‌ی قابل توجه این است که خود ویراستاران و نویسندگان مقالات این کتاب نیز نتوانسته‌اند به کلی چشمان خود را بر حقایق ببندند. با این وجود همچنان از به کار بردن عنوان فلسفه‌ی عربی، دفاع می‌کنند. به عنوان مثال در همان موضع - یعنی مقدمه - گفته شده است که پس از ابن سینا می‌توانیم به تعداد بسیاری از فلاسفه که به نحود خودآگاه، فیلسوف اسلامی هستند، اشاره کنیم. و یا در مقاله‌ی «سهروردی و سنت اشراقی» و نیز مقاله‌ی «گرایش‌های اخیر در فلسفه‌ی عربی و فلسفه‌ی ایرانی»، مکرراً از اصطلاح فلسفه‌ی اسلامی استفاده شده است!

یکی دیگر از دلایل اینکه فلسفه‌ی اسلامی را نمی‌توان فلسفه‌ی عربی نامید این است که در بخش اعظم تاریخ اسلام، ایران همواره به عنوان مرکز اصلی فلسفه‌ی اسلامی باقی مانده‌است. این در حالی است که در جهان عرب - به استثنای عراق و تاحدودی یمن - این فلسفه به عنوان یک جهان‌بینی عقلانی

مستقل، عمر کوتاه‌تری در مقایسه با ایران داشته است و در سرزمین‌های غرب عراق بعد از قرن هفتم/ سیزدهم، از یک سو به وسیله‌ی علم کلام و از سوی دیگر به وسیله‌ی عرفان به انزوا کشیده شد و غالباً به عنوان عامل نفوذی بیگانه تلقی می‌شد.

در اینجا ذکر مطلبی از حناالفاخوری و خلیل الجر در راستای هدفی که در ابتدای این مقدمه ذکر شد - بررسی آراء مختلف در باب فلسفه‌ی اسلامی به منظور پرهیز از لغزش و عاملی برای گزینش آثار - ضروری به نظر می‌رسد. این دو نویسنده در کتاب *تاریخ الفلسفة العربیة* که در فارسی با عنوان *تاریخ فلسفه در جهان اسلام* ترجمه شده است، برای پاسخ به این پرسش که این فلسفه را «عربی» بخوانیم یا «اسلامی»، ضمن بی‌اهمیت‌خواندن این مطلب، به پاسخ دکتر ابراهیم مدکور اشاره می‌کنند. بر این اساس اگر مقصود از «فلسفه‌ی عربی» این باشد که این فلسفه تنها مدیون اعراب است مسلماً ادعایی نادرست است، چراکه نتیجه‌ی تعصبات قومی است. اما اگر منظور این باشد که این فلسفه صرفاً ثمره‌ی افکار مسلمین است، ادعایی است که با آنچه در تواریخ فلسفه ثبت شده است، همخوانی ندارد. چراکه مسلمانان، از آغاز، شاگردان نسطوریان، یعقوبیان و یهود و صابئین بوده‌اند. (الفاخوری، الجر، ۱۳۵۵، ص ۱۰۱)

گذشته از این که برخی پاسخ‌هایی که پیش از این در واکنش به ادعاهای تیلور و آدامسون ذکر شد، در اینجا نیز روشنگر و کارگشاست، به نظر می‌رسد باید اندکی درباره‌ی معنای صفت «اسلامی» برای این فلسفه، توضیح دهیم تا برای افرادی که احتمالاً تفکری مشابه الفاخوری و همکار وی دارند، آشکار شود که اولاً این صفت به گزافه تعیین نشده است تا استعمال یا عدم استعمال آن خالی از اهمیت باشد. ثانیاً فلسفه‌ی اسلامی صرفاً به معنای گونه‌ای از فلسفه که توسط مسلمانان به وجود آمده باشد نیست بلکه مطلب، بسیار دقیق‌تر از این است.

فلسفه‌ی اسلامی، به چه معنا، «اسلامی» است؟

اصطلاح «فلسفه‌ی اسلامی» نخستین بار برای ایجاد تمایز میان فلسفه‌ی سنتی ما از فلسفه‌های اروپایی وضع گردید و عمری بسیار کوتاه‌تر از مسمی خود دارد. فلاسفه‌ی سنتی ما غالباً از تبیین ماهیت و چیستی فلسفه‌ی اسلامی - به عنوان فلسفه‌ای در مقابل فلسفه‌های دیگر - غفلت ورزیده‌اند و در آثار خود به تعریف و بیان موضوع و مسائل حکمت و فلسفه و تقسیمات مربوط به آن پرداخته‌اند. از این رو به نظر می‌رسد بحث‌های گسترده در باب ماهیت فلسفه‌ی اسلامی و به طور مشخص معنای پسوند «اسلامی» آن، واکنشی به بیانات برخی مستشرقان است. (شهیدی، ۱۳۸۵، ص ۸۰)

هدف ما این است که بدانیم فلسفه‌ی اسلامی بیانگر چه نوع فلسفه‌ای است و آیا این عنوان توصیفی حقیقی برای این نظام به شمار می‌رود. پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم تبیین اجزاء این عنوان است. اما پیش از آن باید نگاهی اجمالی به مجموعه‌ی مسائل مطروحه در فلسفه‌ی اسلامی بیافکنیم تا مشخص گردد مراد از مجموعه‌ای که با این عنوان شناخته می‌شود چیست.

فلسفه در معنای عام خود به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود که از آن به حکمت نظری و حکمت عملی تعبیر می‌شود. حکمت نظری و عملی هر یک از اقسام دیگری نیز برخوردارند. حکمت نظری را به سه بخش حکمت علیا (فلسفه به معنای أخص=الهیات)، حکمت وسطی (ریاضیات) و حکمت سفلی (طبیعیات و علوم مادی) تقسیم کرده‌اند. حکمت عملی نیز مشتمل بر سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن است. هنگامی که عنوان فلسفه به نحو مطلق به کار می‌رود، بخش نخست حکمت نظری یعنی فلسفه به معنای أخص به ذهن متبادر می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، صص ۳-۱۲۱)

مقصود ما از فلسفه‌ی اسلامی، همان فلسفه به معنای أخص است که دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ای از مسائل در باب امور عامه (همچون احوال کلی موجودات)، خداشناسی (اثبات ذات، توحید، مباحث کلی

صفات و...)، علم‌النفس، معرفت‌شناسی و دین‌شناسی (مباحثی لز قبیله حقیقت مرگ، اثبات معاد، عالم برزخ و...) می‌باشد. (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۸)

اکنون به تبیین قیود موجود در فلسفه‌ی اسلامی می‌پردازیم. فلسفه در نگاه حکمای اسلامی مجموعه‌ی مسائل برهانی در باب موجود بما هو موجود - پیش از تقید به قیود طبیعی و ریاضی - است. فلسفه دارای دو ویژگی قطعی است که نخستین ویژگی از تعریف بالا برمی‌آید و آن عبارت است از اینکه روش طرح مباحث فلسفه، استدلالی است. توجه به این نکته ضروری است که بحث از مباحث هستی‌شناسانه در فلسفه جز از طریق استدلال با براهین قطعی و مسلم امکان‌پذیر نیست. بدین ترتیب ویژگی دوم آشکار می‌گردد: از آنجا که براهینی قطعی و مسلم هستند که از مقدمات بدیهی و قضایای ضروری یا نظری استنتاج شده‌باشند لذا مبادی فلسفه، بدیهیات اولیه و ثانویه‌ی عقلی و به ویژه بدیهیات اولیه هستند. پس یک مسئله‌ی هستی‌شناخت هنگامی فلسفی به شمار می‌رود که صدق آن بی‌واسطه یا باواسطه به صدق گزاره‌های یدیهی مستند گردد. (همان، صص ۳۰-۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۴۹)

ضرورت استفاده از بدیهیات بدین معنی است که انسان ملزم است خود را از تمام محفوظات و معلوماتی که از طرق مختلف از جمله تقلید، عادت، تخیل و یا عواطف انسانی حاصل شده‌اند رها سازد و فقط به قضایایی چنگ بزند که مورد قبول تمام اذهان بشری است و سپس از طریق آنها و با مراعات ترتیب، قضایای نظری و غیر بدیهی را استنتاج کند. در غیر این صورت بحث فلسفی او به یک بحث جدلی و بی‌ثمر مبدل خواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۵۰) البته نمی‌توان تأثیر شرایط محیطی مانند امور فرهنگی، دینی و اجتماعی بر انتخاب گزاره‌ای به عنوان بدیهی را از نظر دور داشت. توجه فیلسوفی که در فضای فلسفه‌های کانتی تنفس می‌کند بیشتر به مسائل معرفت‌شناختی معطوف است تا وجودشناختی و گزاره‌ی مابعدالطبیعی را قابل بحث فلسفی نمی‌داند. این در حالی است که حکیم مسلمان مفهوم وجود را بدیهی دانسته و اصل تحقق عالم را امری مشهود می‌پندارد. این مسأله را نمی‌توان به خودی خود نقطه‌ی ضعفی برای یک فلسفه دانست. هر انسانی در تأمل خویش از دسته‌ای از امور بهره می‌برد که در فضای تفلسف او بدیهی شمرده می‌شود. هرچند که برخی از این بدیهیات، توسط گروهی دیگر از فلاسفه مورد تشکیک

واقع شود. به عنوان مثال در فلسفه‌های مادی، انکار امور غیرمادی امری بدیهی است. اما از نظر فلاسفه‌ی مسلمان، محل سؤال است، چراکه آنان اصل وجود را که امری مابعدالطبیعی است بدیهی می‌دانند. در حقیقت فیلسوفی که به تصور برخورداری از اندیشه‌ی آزاد در مقابل فیلسوفان دینی موضع می‌گیرد، خود تحت تأثیر باورهای ضددینی خویش است. شاید بتوان گفت انفکاک مطلق از پیش فرض‌ها و تأثیرات دینی و فرهنگی و اجتماعی، رؤیایی بیش نیست. (شهیدی، ۱۳۸۵، صص ۸۷-۸۶) بدین ترتیب به نظر می‌رسد باید میان دو مسأله تفکیک کنیم. فلسفه به معنای ثبوتی (آرمانی، ایده‌آل) دانشی است که درباره‌ی هستی و احکام کلی آن به شیوه‌ی کاملاً عقلی و صرفاً برهانی و به دور از هرگونه پیش‌داوری و جانب‌داری بحث می‌کند و صرفاً بر پایه‌ی بدیهیات و اصول متعارف و قواعد منطقی استوار است. این نوع از فلسفه غایتی است که مکاتب گوناگون فلسفی از ابتدا تاکنون در جستجوی آن بوده‌اند. اما فلسفه به معنای اثباتی (درواقع تاریخی) همواره از معیارهای فوق تخطی کرده‌است. در حقیقت هر رشته‌ی علمی دست کم در مقام گردآوری از پیش‌آگاهی‌های متخصصان خود متأثر است. (رحیمیان، ۱۳۸۰، صص ۵۸-۵۶) با این حال باید توجه داشته‌باشیم که صحه گذاشتن بر این تأثیر و تأثر به هیچ روی با آنچه در ابتدا درباب لزوم به‌کارگیری بدیهیات در بحث فلسفی بیان شد، در تعارض نیست. در ادامه به جنبه‌ی ایجابی این تأثیر و کیفیت آن خواهیم پرداخت. اما جنبه‌ی سلبی آن عبارت است از این که فیلسوف مسلمان به هیچ وجه باورهای دینی خود را به صرف آنکه منبعی و حیانی دارد، بی‌نیاز از برهان و توجیه عقلانی نمی‌داند و حتی در صورت بهره‌بردن از یرخی معلومات، تلاش می‌کند تا بازگشت این امور به بدیهیات را آشکار سازد. افزون بر این، باورهای دینی و فرهنگی به هیچ وجه در شکل استدلال دخالت ندارد و به اصطلاح بر مقام داوری- یعنی مرحله‌ی اثبات صدق و کذب گزاره‌ها - سایه نمی‌افکند.

به عبارت دیگر حکمای مسلمان، منکر امکان فلسفه‌ای هستند که در آن گزاره‌ای واحد از همان جهت که فلسفی است و حیانی باشد (فلسفه‌ی و حیانی). گزاره‌ی هستی‌شناسانه تنها در صورتی فلسفی است که صدق آن از طریق برهان عقلی درک شود و نه از طریق وحی. (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۳۱)