

جاویدان‌خرد، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صفحات ۱۲۷-۱۵۰

بررسی هویت فلسفه اسلامی در آثار علامه طباطبایی (ره)

دکتر سید محمدعلی دیباجی *

محسن حسین‌نیا**

چکیده

در سده گذشته بررسی هویت فلسفه اسلامی اعم از چیستی و هستی آن، یکی از موضوعات مورد بحث مستشرقین غربی و متفکرین اسلامی بوده است. آیا فلسفه اسلامی دارای یک هویت متمایز است؟ بدین معنا که آیا می‌توان درباره آن گفت هم اسلامی است و هم هویتی جدا از کلام اسلامی و فلسفه یونان دارد؟ در این باره پاسخ‌های گوناگونی در رد یا دفاع از آن ارائه شده است. یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان معاصر که بررسی‌های گسترده‌ای در این باره انجام داده و در آثار خود تلاش نموده است تا به تبیین هویت فلسفه اسلامی و دفاع از آن بپردازد علامه طباطبایی است. این تحقیق با توجه به آثار علامه طباطبایی به سه سؤال درباره هویت فلسفه اسلامی یعنی ارتباط اسلام با فلسفه، چیستی فلسفه اسلامی و هستی فلسفه اسلامی از منظر علامه پاسخ می‌دهد.

واژگان کلیدی: هویت فلسفه اسلامی، فلسفه یونان، کلام اسلامی، علامه طباطبایی، اسلام و فلسفه.

* دانشیار دانشگاه تهران. رایانامه: dibaji@ut.ac.ir

* کارشناسی ارشد دانشگاه تهران. رایانامه: mohsennia@iran.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱

مقدمه

فلسفه مجموعه مسائل هستی‌شناسانه‌ای است که با روش معتبر منطقی به صورت بی‌واسطه یا با واسطه از بدیهیات اولیه یا ثانویه عقلی حاصل شده‌اند و همه این بدیهیات را عقل بدون تقلید و مستقلاً به دست می‌آورد؛ پس صرف اینکه مجموعه‌ای از گزاره‌ها، مضمونی هستی‌شناسانه داشته باشند به آن فلسفی گفته نمی‌شود بلکه روش حصول آنها نیز باید دقیقاً عقلی باشد و تا گزاره‌ای صدق‌اش با استدلال از طریق بدیهیات اولیه یا ثانویه ثابت نشود به آن، گزاره فلسفی اطلاق نمی‌شود حتی اگر مستند به وحی باشد.

از سوی دیگر منظور از اسلام، مجموعه آموزه‌ها و تعلیماتی است که در قرآن کریم و روایات معتبر مطرح شده‌اند و می‌دانیم که همچون یهودیت و مسیحیت، از ادیان آسمانی است و از طریق وحی به دست ما رسیده است و روشن است که امور و حیانی تبعدی‌اند و آموزه‌های آن به استناد ایمان به خداوند و معصومان علیهم السلام است و نه مستند به درک صدق گزاره‌های بدیهی؛ به طوری که اگر کسی مدعی شود این آموزه‌ها را تنها از طریق عقل تصدیق می‌کند، قطعاً مؤمن نخواهد بود زیرا مؤمن حقیقی باید محتوای وحی را، از آن جهت که وحی است بدون هیچ قید و شرطی، تصدیق کند، خواه از طریق استدلال قادر به درک صدق آن باشد یا نباشد (عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۰). اینجاست که عنوان فلسفه اسلامی با چالش‌های سختی روبرو می‌شود؛

آیا واژه فلسفه اسلامی واژه‌ای خود متناقض نیست؟ هویت فلسفه اسلامی چه خواهد بود؟ یعنی از حیث ماهیتش آیا حقیقتاً فلسفه است؟ ثانیاً چه تمایزی با فلسفه یونان و یا کلام اسلامی خواهد داشت؟

برخی معتقد شده‌اند که فلسفه اسلامی، حقیقتاً اسلامی نیست بلکه یونانی است و اسلام هیچ‌گاه با فلسفه جمع نخواهد شد (رنان، ۱۳۶۸: ۷۳۷-۷۳۸). برخی دیگر اساساً تفاوتی بین فلسفه اسلامی و کلام اسلامی نمی‌بینند و معتقدند امثال ملاصدرا الهی دادن و متکلم بزرگی هستند نه فیلسوف (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۴۲). برخی دیگر گفته‌اند که اساساً روح فلسفه با دیانت اسلامی ناسازگار است و اینها را باید دو جوهر متفاوت دانست و به صورت کلی روش اندیشه‌ورزی اسلام را غیر از روش اندیشه‌ورزی فلسفی و استقلال عقلی یونانی می‌دانند (النشار، ۱۹۷۱: ۸۱ و ۴۱، بدوی، ۱۹۴۰: (ز)، کرمی، ۱۳۸۰) برخی دیگر نیز در کنار تفکیک جریان فلسفی غرب جهان اسلام از جریان فلسفی شرق جهان اسلام، فلسفه اسلامی را از حیث ایدئولوژی، اسلامی دانسته اما از حیث محتوا آن را یونانی می‌دانند (الجابری، ۱۹۹۳: ۳۰-۳۱ و

۳۵-۳۶، همو، ۱۳۸۷: ۱۵). برخی دیگر در دفاع از فلسفه اسلامی احیاناً اموری را فلسفی تلقی کرده‌اند که اساساً فلسفی نیستند و به نوعی دچار التقاط شده‌اند (عبدالرزاق، ۱۹۴۴: ۹۷). برخی نویسندگان، نظریات معاصران درباره اثبات امکان فلسفه اسلامی را تا هشت تقریر رسانده‌اند (علی پور، ۱۳۸۰: ۴۱-۴۲). از جمله افرادی که به دفاع از فلسفه اسلامی پرداخته، علامه طباطبایی است. ایشان در قرن اخیر مهم‌ترین شخصیت فلسفی در جهان اسلام بوده است و ابداعات فلسفی متعددی در آثار خود دارد و علاوه بر اینکه سال‌ها به تحقیق و تدریس فلسفه اسلامی پرداخته و شاگردان بسیاری در این رشته تربیت کرده است، در سایر رشته‌های اسلامی نیز صاحب نظر بوده و تفسیر المیزان ایشان، به عنوان قوی‌ترین تفسیر شیعی در جهان اسلام همواره در علوم مختلف اسلامی مورد مراجعه محققین می‌باشد. از این رو بررسی آثار و دیدگاه‌های ایشان که با ابعاد مختلف اندیشه‌های اسلامی و نیز علوم عقلی آشنایی عمیقی داشته است اهمیت بسیاری می‌یابد. ایشان در آثار مختلف خود به تبیین هویت فلسفه اسلامی پرداخته و از آن دفاع کرده است.

۱. چیستی فلسفه اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

از دیدگاه علامه طباطبایی فلسفه اسلامی همان عقل قطعی (یقینات) است که حول موضوع وجود و عوارض و مراتب آن و تفکیک آن از امور وهمی و خرافی بحث می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۷) و در آن، عقل در رقم زدن نتیجه مستقلاً عمل کرده و نتیجه تنها با تکیه بر برهان به دست می‌آید. توضیح اینکه علم واسطه انسان با عالم خارج است و در میان معلومات انسان، قضایایی وجود دارد که صحت آنها هیچ گونه جای تردیدی ندارند و مبنای سایر اندیشه‌های انسان هستند؛ مانند اینکه «یک، نصف دو است». این گونه ادراکات و تصدیقات که در اصطلاح منطق یقینات گفته می‌شود اصطلاحاً عقل قطعی نامیده می‌شوند. این قضایا، قضایایی هستند که اضطراراً همه به آنها اذعان دارند^۲ و غیر قابل رد هستند و تمام معلومات دیگر ما حجیت خود را با تکیه و استناد به این قضایا به دست می‌آورند. نکته‌ای که در اینجا علامه از آن بهره برده این است که اساساً قضایایی که در فلسفه به کار برده می‌شوند همین قضایا هستند (همو، ۱۳۸۷: ۱۹۷). ارجاع فلسفه به عقل قطعی ثمراتی را در پی دارد؛ از جمله

^۲ علت اینکه انسان اضطراراً این قضایا اثبات می‌کند این است که قابل رد نیستند زیرا تکیه این قضایا به اولیات است.

این ثمرات:

۱. فلسفه، همان عقل قطعی (یقینیات) است که در حل مسائل کلی وجود به کار گرفته شده است، ملاک فلسفی بودن یک گزاره فلسفی، قطعی بودن یا بازگشتش به عقل قطعی است (البته در مسائل کلی وجود) (همان: ۱۹۷). اینکه ملاک یقینی بودن و غیر قابل زوال بودن یک گزاره چیست در منطق به صورت کامل بدان پرداخته شده است و به صورت شفاف گزاره‌های یقینی را از گزاره‌هایی که با تقلید حاصل می‌شوند مورد تفکیک قرار گرفته شده است (در ذیل بحث شرائط عرض ذاتی. رک: طباطبایی، برهان، ر: ۱۰۵).

۲. رد فلسفه رد عقل قطعی خواهد بود و رد عقل قطعی نیز رد همه حجیت هاست زیرا اولاً تمام علوم با تکیه بر یک سری قضایای قطعی که ما آن را عقل قطعی می‌نامیم شکل می‌گیرند (حتی علوم ظنی) ثانیاً وجود موضوع هر علمی باید در خارج از آن علم اثبات شود که عهده‌دار آن فلسفه است. طبق این بیان محال است که هر علم یا مذهبی فلسفه را رد کند زیرا قبل از اینکه آن را رد کند حجیت خود را زیر سؤال برده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

۳. هر جا عقل قطعی نبود بدون شک بحث فلسفی نیست لذا صرف ادعای فلسفی بودن کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید تکیه بر عقل قطعی کند (همان: ۱۹۷)؛ از این روی صرف قطع روان‌شناسانه یا استفاده از مشهورات و مسلمات که مورد استناد علم کلام است کفایت نمی‌کند؛ زیرا همه اینها قابل زوال هستند و ذاتاً غیرمستند به نفس واقعیت هستند بلکه تکیه به شهرت یا حالتی روان‌شناسی دارند؛ بر خلاف فلسفه که مستقیماً از قضایای یقینی و نفس‌الامری استفاده می‌کند.

۴. فلسفه متکی بر عقل قطعی است از این رو با تقلید میانه‌ای ندارد و صرف اینکه فیلسوفانی مطالبی را گفته‌اند باعث فلسفی شدن گزاره‌ای نمی‌شود بلکه باید بدیهی بودن یا بازگشتش به بدیهیات به صورت تفصیلی تحلیل عقلانی شود تا هویت فلسفی بیابد لذا قطعی که عمدتاً از روایات حاصل می‌شوند قطع فلسفی محسوب نمی‌شوند بلکه عمدتاً قطع عرفی هستند که امکان زوال‌شان هست زیرا عمده این روایات زبان عرفی دارند در نتیجه ظنی‌الدلاله هستند در کنار اینکه اخبار متواتر بسیار کم هستند در نتیجه ظنی‌الصدور نیز هستند (همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۲۵-۴۲۶). البته در بعضی از روایات از گزاره‌های فلسفی استفاده شده است؛ یعنی مسائل هستی از جمله خداشناسی را با تکیه بر قضایای بدیهی حل کرده‌اند. این دسته روایات عیناً فلسفه هستند و علت یقینی بودن آنها نفس گزاره‌های

یقینی‌ای است که در آنها به کار رفته. اما بر طبق این تبیین از فلسفه، چرا فلسفه اسلامی مقید به قید اسلامی شده است؟

منظور از قید اسلامی

ظاهراً هیچ یک از کسانی که به عنوان فیلسوف اسلامی نامیده می‌شوند -از کندی تا علامه طباطبایی- فلسفه خود را با صفت اسلامی توصیف نکرده‌اند و این اصطلاح در آثار خود فیلسوفان مسلمان جایی ندارد. آنها همیشه از فلسفه به شکلی مطلق یاد کرده‌اند (علی پور، ۱۳۸۹: ۴۰). از بررسی‌های علامه در کتاب شیعه، روشن است که او چستی فلسفه اسلامی را متفاوت از چستی فلسفه یونان ندانسته است بلکه در تبیین هر دوی این مکاتب فلسفی از یک تعریف استفاده کرده است یعنی تعقل برهانی در کلیات جهان هستی (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۶). ایشان اصولاً قید اسلامی را داخل در هویت فلسفه نمی‌داند بلکه قید اسلامی را ناظر به بستر شکل‌گیری و تکامل این عقلانیت فلسفی می‌داند به این معنا که فلسفه در بستر جامعه اسلامی و در مواجهه با چالش‌های آن و فرهنگ اسلامی و آموزه‌های اسلامی‌ای که در قرآن و نیز از سنت به ما رسیده است به یک تکاپوی عقلانی ممتدی در طول صدها سال افتاده است که حاصل پاسخ عقلانی به آنها فلسفه‌ای شده است که ما آن را فلسفه اسلامی می‌نامیم (همان: ۶۵، ۷۰-۷۱، ۸۵-۸۶)؛ به عبارت دیگر فیلسوفان مسلمان، دارای مشکلات و مسائل خاصی بودند و فلسفه‌شان در ارتباط با همین مشکلات شکل یافته است. این مشکلات، با مشکلات و مسائل فیلسوفان یونان متفاوت بوده است (دینانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳)؛ لذا می‌توان گفت اسلامیت فلسفه اسلامی مربوط به مقام گردآوری است نه داوری (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۵، دیباجی، اسلامی، ۱۳۹۱: ۹۲، ۹۶-۹۸). پس باید گفت وقتی فلسفه را به عقل قطعی ارجاع دهیم دیگر نه عنوان یونانی در هویت آن تأثیری دارد و نه عنوان اسلامی بلکه این قیود همه مربوط به بسترهای رشد فلسفه می‌شوند؛ از همین روست که به اعتقاد برخی فلسفه اسلامی به معنای فلسفه فیلسوفان مسلمان، محل تردید و نزاع نیست (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

علامه در تبیین علل روی آوردن مسلمانان به فلسفه، به روشنی مورد قبول بودن این طریق عقلی را در اسلام تأیید می‌کند و آن را جزئی از اندیشه قرآنی و مذهبی می‌داند که توضیح آن خواهد آمد.

تمایز اصلی فلسفه از کلام

گرچه فلسفه همچون کلام، اصول اسلامی را تأیید کرده است؛ اما این به معنای تعهد داشتن به عقاید دینی و کنار گذاشتن استقلال تعقلی فلسفه نیست (دیباچی؛ اسلامی، ۱۳۹۱: ۹۶). علامه در این باره در کتاب *المیزان* بیان داشته که منظور از استقلال عقل در فلسفه این است که قوام پیدایش اعتقاد، کنجکاوای عقلی (برهانی) و تحلیل و تفکر آزاد باشد نه از روی تقلید و یا هر عاملی که خارج از عقل یا عقل ورزی آزادانه باشد؛ از این رو اگرچه در کلام هم کوشش‌های عقلانی صورت می‌گیرد اما این کوشش‌ها باعث نمی‌شود تا آن را فلسفه بنامیم؛ زیرا نتیجه از قبل مشخص است و عقل کاوش‌های آزادی ندارد بلکه از قبل، خود را در اختیار اثبات یک نتیجه مشخص قرار داده است و ملزم است که مقدمات خود را به گونه‌ای فراهم کند تا نتیجه از قبل تعیین شده اثبات شود، لذا به جای یقینیات به مشهورات و مسلمات استناد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۲۵-۴۲۶).

وی در کتاب *شیعه* و نیز *شیعه در اسلام* بیان می‌دارد که مثلاً گاهی یک اعتقاد مسلم فرض می‌شود و سپس به دنبال هر گونه دلیلی می‌رویم که دلالت بر آن اعتقاد دارد. در اینجا در واقع دلیل بیشتر جنبه ورزش فکری و بازی با حقائق را خواهد داشت و دیگر قوام اعتقاد، استدلال و نظر نیست. در این روش بحثی عقل، استقلالی در شکل‌دهی اعتقادات ندارد بلکه زمانی عقل مستقل محسوب می‌شود که قبل از استدلال هیچ نتیجه‌ای، مسلم و مفروض قرار نگیرد و از برهانی که نتیجه قطعی می‌دهد استفاده شود (همو، ۱۳۸۷: ۵۶، ۵۷، همو، ۱۳۸۸: ب: ۹۰). از همین جا مشخص می‌شود که تمایز فلسفه اسلامی از کلام اسلامی اساساً در چیستی آنهاست در حالی که تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی نه در چیستی آنها بلکه در هستی آنهاست که در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت.

این تفاوت در چیستی در واقع ناشی از این است که غرض علم کلام بر خلاف فلسفه اصلاً کشف حقیقت نیست؛ از همین روست که علامه این عبارت را از متکلمین در مقام بیان فرق میان بحث کلامی و فلسفی و ترجیح کلام بر فلسفه - نقل می‌کند که کلام از احوال مبدأ و معاد بحث می‌کند به نحو مطابق شرع، و فلسفه هم همین بحث را انجام می‌دهد، خواه مطابق شرع باشد و خواه نباشد (همو، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷).

۱- رابطه دین اسلام با فلسفه از نظر علامه طباطبایی (ره)

بحث از هویت فلسفه اسلامی با این عنوان که آیا واژه فلسفه اسلامی عنوانی خود متناقض

است یا خیر؟ همواره بحثی درباره رابطه فلسفه با اسلام را نیز به دنبال خود داشته است؛ زیرا همان‌گونه که در مقدمه گذشت بعضی روش اسلامی را که متکی بر وحی و تعبد بود منافی با روش فلسفی که مبتنی بر عقل مستقل است دانسته‌اند؛ از این رو به خاطر این مناقشات و اهمیت این مسأله، بحث از هویت فلسفه اسلامی همیشه با بحث از رابطه فلسفه و اسلام همراه بوده است؛ گو اینکه تحقیق درباره هویت فلسفه اسلامی بدون بحث از رابطه فلسفه با اسلام کامل نیست.

اینکه فلسفه یونانی توانست وارد دنیای اسلامی شود اما در ملل دیگر و بعضی از کشورهای آن زمان وارد نشد دقیقاً به خاطر زمینه و ضرورتی بود که تعلیمات اسلامی آن را فراهم کرده بود والا فلسفه یونانی ترجمه نمی‌شد و به زبان عربی وارد نمی‌شد (نصری، ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۴۱). آنچه که از آثار علامه طباطبایی در این رابطه می‌توان برداشت نمود این است که با بررسی ۳ مطلب می‌توان فهمید که رابطه اسلام با فلسفه چگونه است: ۱- بررسی آموزه‌های اسلامی و سایر علل مؤثر در روی آوردن مسلمانان به فلسفه و تفکر فلسفی و استمرار آن ۲- علل رویگردانی بعضی مسلمانان از فلسفه ۳- تحلیل اسلام و فلسفه بر محور فطرت انسانی

الف- بررسی علل روی آوردن مسلمانان به فلسفه و تفکر فلسفی و استمرار آن

۱. نقش تعالیم قرآن:

علامه طباطبایی در دو کتاب شیعه در اسلام و بررسی‌های اسلامی تأکید دارد که آموزه‌های قرآن به صورت مستقیم نقش مهمی در روی آوردن مسلمانان به ترجمه علوم مختلف از جمله فلسفه داشته است؛ زیرا از جمله منابعی که هدف‌های دین و مبانی ملیت اسلامی را تبیین می‌کرد قرآن بود. قرآن تأکید زیادی بر تعقل و تفکر در همه شئون آفرینش و خصوصیات وجود آسمان و زمین و حیوان و غیره دارد و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد؛ لاجرم مسلمین علاقه‌مند اشتغال به انواع علوم از جمله فلسفه گردیدند (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۳، همو، ۱۳۸۸: ۷۲-۷۳)؛ ایشان در تفسیر المیزان بیان می‌دارد که واژه‌های قرآنی همچون لب، حکمت و امثال آنها به روشنی هویت اندیشه فلسفی را بیان می‌کنند یا شامل می‌شوند (همو، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۰۶). بسیاری از فیلسوفان اسلامی معتقد بودند که سوره لقمان وحی شده تا ارزش حکمت و فلسفه را تعالی بخشد (نصر؛ محمدرضایی، ۱۳۷۶: ۸-۹). از این رو مسلمانان برای تحکیم این مبانی اسلامی به ترجمه کتب گوناگون از جمله فلسفه برآمدند.

علامه در تأیید تفکر فلسفی در قرآن چند بیان ذکر کرده است که ما در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

تبیین اول اینکه علامه طباطبایی در کتاب *شعبه در اسلام* بیان می‌دارد که وقتی قرآن کریم، با بیانات خود مردم را خطاب قرار می‌دهد گاهی تنها به مجرد اتکای به فرمانروایی، خدایی، مردم را ملزم به پذیرش اصول اعتقادی می‌کند؛ اما از سوی دیگر «با اعتماد کامل به واقعیت» خود می‌گوید «به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نام‌برده را دریابید» و تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی راستگویی است بپرسید و در نهایت تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه اینکه اول ایمان آورید و بعد با فرض مطابقت آن دلیل اقامه کنید (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۲-۷۳). این نوع بیان به روشنی نشان می‌دهد که قرآن تفکر برهانی را در ردیف تفکر مذهبی قرار داده است.

تبیین دوم اینکه علامه در *تفسیر المیزان* بیان می‌دارد که کتاب و سنت به این دعوت می‌کنند که بشر هرچه بیشتر طرق عقلیه صحیح را به کار ببندد؛ «بندگان مرا بشارت بده؛ همان کسانی که به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند، آنهاست که خدا هدایت‌شان کرده و آنان صاحبان خرد هستند» (زمر/۱۷ و ۱۸) و می‌دانیم که طرق عقلیه صحیح، چیزی جز مقدمات بدیهی و یا متکی بر بدیهیات نیست (همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۲۲). از جمله آیات دیگری که علامه به عنوان تأییدی برای طرق عقلیه ذکر کرده است آیه «با حکمت و موعظه نیکو با راه پروردگارت دعوت کن و با پسندیده ترین شیوه با آنها مجادله کن» (نحل/۱۲۵) است که در سه مورد حقیقیات، اعتباریات و در موارد خیر و شر احتمالی به ۳ نوع تفکر برهان، جدل و موعظه دعوت می‌کند (همو، ۱۳۸۸: ۹۰، همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۳۶). تبیین سوم اینکه قرآن تعصب جاهلانه را مذمت کرده است و صرف اینکه با کسی یا دینی دشمن هستیم در صورتی که باعث شود اگر حقی از او سر زد نادیده بگیریم از نظر قرآن تعصبی جاهلانه است. لذا به صرف اینکه بعضی علوم عقلی را بعضی افراد غیرمسلمان یا حتی ملحد تدوین کرده‌اند دلیل بر چشم پوشیدن بر حق نمی‌شود (همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۵۲۲) و مورد قبول قرآن نیست. حق حق است و لو اینکه از کافر سر بزنند.

۲- واکنش نخبگان شیعه نسبت به فلسفه و تفکر فلسفی:

نقش پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) در پیدایش رویکرد فلسفی به تعالیم اسلامی و در نهایت تدوین فلسفه اسلامی انکار ناپذیر است (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۳۱). از آثار علامه (کتاب‌های شیعه، شیعه در اسلام، رساله علی و فلسفه

الهی) در این باره چند نکته به دست می‌آید:

اول اینکه از همان ابتدا قبل از اینکه فلسفه وارد دنیای اسلام شود روش بحث شیعه در معارف، روش تحلیل و انتقاد و کنجکاوی عقلی آزاد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۸) تا جایی که احیاناً در اوج جنگ، امام علی (علیه السلام) به تحلیل‌های عقلی در باب توحید می‌پرداخت. در اینجا حتی علامه طباطبایی (ره) یک قدم فراتر رفته و با استناد به بعضی روایات، تفکر فلسفی را یعنی تفکر عقلی‌ای که متکی بر درک حقیقت و یقینات باشد نه مشهورات و مسلمات یک دستور عمومی از سوی پیشوایان شیعه می‌داند (همان: ۱۱۸).

دوم اینکه بحث‌های عمیق فلسفی در کلام پیشوایان شیعه بسیار بود و امام علی (علیه السلام) در میان صحابه و دانشمندان قرن اول و دوم تنها کسی است که با بیانات جذاب، عمیق‌ترین تفکرات فلسفی را در رابطه با الهیات بیان داشته است که ذخائر بیکرانی از افکار فلسفی را دارا است (همو، ۱۳۸۸: ۹۱)؛ لذا به صورت کلی شیعه استعداد بیشتری برای فراگیری فلسفه داشت (همو، ۱۳۸۷: ۶۸). این نکته وقتی روشن‌تر می‌شود که می‌بینیم عمده روایات فلسفی شیعه حتی قبل از ورود فلسفه یونان به اسلام سه ویژگی اساسی دارد:

۱. استفاده از قیاس و نتیجه‌گیری بر اساس آن (همان: ۱۱۷)
۲. وجود اصطلاحات فلسفی که در کلام عرب سابقه نداشت (همان: ۱۱۷) و به کار بردن واژه‌های عربی در طرح مباحث فلسفی با تجرید آنها از معانی اولیه و متداول (همو، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۴۲).
۳. این روایات با روش فلسفی به تحلیل و تبیین مسائل عمیق و مختلف توحیدی می‌پرداخت (همو، ۱۳۸۷: ۶۵).

پس باید گفت پیشوایان شیعه نیز یکی از علل پیدایش تفکر فلسفی بین شیعه و از طریق شیعه در بین دیگران بوده‌اند (همو، ۱۳۸۸: ب: ۹۳)؛ از این روی هنگامی که کتب فلسفی یونان و غیر آن به عربی ترجمه شد و کم و بیش در میان مسلمین رواج یافت- با این خاصیت که مطالب فلسفی درخور افهام همگانی نیست- در نفوس شیعه نسبت به دیگران تأثیری عمیق‌تر داشته و نقشی روشن‌تر می‌بست (همو، ۱۳۸۷: ۶۸). همه اینها باعث شد که فلسفه بر خلاف اهل سنت در میان شیعه بماند و روز به روز به عمیق‌تر شده و نهایت در قرن یازدهم بر ذخایر فلسفی اهل بیت منطبق گردد (همو، ۱۳۸۸: ب: ۹۳) و اساساً به خاطر وجود همین ذخایر روایی، روش واقع‌بینی اسلام در میان شیعه به صورت یک راه منظم در قالب فلسفه اسلامی برای کشف رموز و اسرار هستی در آمد (همو، ۱۳۸۷: ۸۶).

در میان متفکرین غربی، هانری کربن با تأکید بر همین دیدگاه معتقد است روایات

شیعی در تنظیم یافتن فلسفه اسلامی نقش محوری داشته‌اند (کربن، ۱۳۸۴، مقاله زندگی، شخصیت و آثار ملاصدرای شیرازی: ۶۵ و ۷۶)؛ همچون روایاتی از پیامبر اکرم (صلی الله و آله وسلم) و امام علی (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) که دلالت بر وجود معانی باطنی برای قرآن دارند و این روایات اختصاصی به دوران متاخر ندارند (همان، مقاله سهروردی و حکمت اشراق: ۲۳۹) و مهم‌ترین عامل بقاء و رشد فلسفه در شیعه همین ارتباطی است که همواره بین فلسفه و اسلام در جریان بوده است بر خلاف فلسفه ابن رشد که این ارتباط را قطع کرد (همان: ۲۳۸).

۳- انگیزه های حاکمان عباسی در ترویج فلسفه

دیدگاه‌ها درباره علل ترجمه و تروج فلسفه یکسان نیست. برخی آن را نشانه زنده بودن و توانایی تمدن اسلامی دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸) برخی نیز توطئه‌ای از سوی دستگاه‌های حاکم قلمداد کرده‌اند (ر.ک: گوتاس). علامه در کتاب بررسی‌های اسلامی و کتاب شیعه، در کنار بیان سایر عوامل روی آوردن به فلسفه، معتقد است حکومت‌های معاصر با ائمه هدی، نظر به اینکه از آن حضرات دور بودند، از هر جریان و از هر راه ممکن، برای کوییدن آن حضرات علیهم السلام و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره‌مندی از علوم‌شان استفاده می‌کردند، می‌توان گفت که ترجمه علوم یونانی به منظور بستن در خانه اهل بیت علیهم السلام بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۶۴، همو، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

البته باید دقت داشت که سوء استفاده آنها از ترجمه و ترویج علوم یونانی، مانع اشتغال به فلسفه نمی‌شود. زیرا این فلسفه عقلی محض است و منجر به اثبات صانع و سایر صفات الهی و نبوت و معاد می‌شود و نمی‌توان برای اثبات این دسته مسائل به شرع متوسل شد؛ زیرا احتجاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سنت احتجاجی است دوری و باطل، حتی مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت او که در کتاب و سنت وارد شده است، به همه آنها از راه عقل استدلال شده است (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۳-۱۷۴).

۴- درک هماهنگی بین فلسفه و دین و عرفان از سوی فیلسوفان اسلامی

در جهان غرب، پیدایش تفکیک فلسفه از مذهب به خاطر پدیده کلیسا و تناقضات و نتایج آن بود در حالی که فیلسوفان در جهان اسلام با اینچنین تناقضاتی روبرو نشدند لذا در اسلام اندیشه تفکیک فلسفه از مذهب به وجود نیامد (کربن، ۱۳۷۷: ۱-۳) بلکه از ابتدای تاریخ

فلسفه اسلامی فیلسوفان به سازگاری میان فلسفه و اسلام تأکید داشته‌اند (لیمن، ۱۳۸۵: ۸۱). مشهورترین بیان عربی یعنی «فلسفه و حکمت از مشکلات نبوت ناشی می‌شود» در سرتاسر تاریخچه تاریخ اسلامی طنین‌انداز است و معادل دانستن عقل فعال با روح القدس به وضوح تصور فیلسوفان اسلامی را از رابطه وحی و فلسفه به تصویر می‌کشد (نصر، ۱۳۸۳: ۸، نصر، لیمن، ۱۳۸۳: ۴۲۹).

علامه طباطبایی با تأکید بر این مطلب معتقد است که از همان ابتدا فیلسوفان اسلامی پی برده بودند که به حقائق آفرینش با هر یک از سه راه یعنی از راه دین و ظواهر بیانات انبیاء علیهم السلام، فلسفه و برهان و راه ذوق و کشف می‌توان نایل گردید. با تأمل در آثار دو فیلسوف بزرگ اسلامی یعنی فارابی و ابن‌سینا این حقیقت را می‌توان یافت. این عامل در کنار نقش پیشوایان شیعه قطعاً بیشترین تأثیر را در رشد و تحول گسترده فلسفه یونان در اسلام داشته است. گرچه در ابتدا حکما و فلاسفه اسلامی به مکتب مشائیین روی آورده بودند ولی دیری نگذشت که در قرن چهارم و پنجم اولین قدم‌ها برای تطبیق میان دین و فلسفه از سوی فارابی و ابن‌سینا برداشته شد. در قرن ششم هجری شیخ اشراق توانست میان ذوق و برهان جمع کند و فلسفه اشراق را تجدید نمود سپس در قرن هفتم هجری خواجه نصیرالدین طوسی به توفیق میان شرع و عقل پرداخت. در قرن هشتم شمس‌الدین محمد ترکه همین مسلک را به طرز عمیق‌تری پی‌ریزی کرد. در قرن یازدهم هجری میرمحمدباقر میرداماد مسلکی قریب به مسلک اشراقیین را پیمود و در نهایت صدرالدین شیرازی توانست حقائق آفرینش را از هر سه راه ظواهر دینی، برهان و کشف مورد بحث قرار دهد. فلسفه ملاصدرا، به واسطه نزدیک کردن این سه مسلک به همدیگر، موفقیت‌هایی یافته که فلسفه در تاریخ چند هزار ساله خود از آنها محروم بوده، و از مشکلاتی که از هر جانب به واسطه تهیدستی خود دامن‌گیرش می‌شد و بن‌بست‌هایی که پیش می‌آمد پیوسته در شکنجه بود (طباطبایی، ۱۳۸۸: صص ۶۸-۶۹).

ب. چرخش شیعی در حکمت اسلامی

تا اینجا مشخص شد که از دیدگاه علامه طباطبایی اساساً نه تنها اسلام با فلسفه تعاندی نداشته است بلکه به صورت کلی اسلام و تعالیم آن، خود انگیزه‌ای برای ترجمه و روی آوردن مسلمانان به تفکر فلسفی بوده است؛ اما باز این سؤال مطرح می‌شود که چرا فلسفه از سوی بسیاری در جهان اسلام با مخالفت‌های بسیاری روبرو شد تا جایی که در جهان اهل تسنن بعد از ابن رشد به کلی برجیده شد و چرا در شیعه ادامه یافت؟

بررسی‌های علامه طباطبایی نکات جالبی را در این باب برای ما روشن می‌کند که در اینجا به آنها می‌پردازیم:

۱. مشکل درک طبیعت مباحث فلسفی (مقام تصور، مقام انتقال)

اولین و مهم‌ترین عامل مخالفت یا رویگردانی از فلسفه، مشکلاتی است که مربوط به طبیعت مباحث فلسفی است. این مشکل همیشه بوده و هست. بسیاری از منتقدین، تفاوت فلسفه با علوم کفرآمیز را درک نمی‌کنند (عبدالرزاق، ۱۹۴۴: ۹۷). سرّ این مشکل را با توجه به تقریر علامه طباطبایی ره در کتاب شیعیه در چند مقدمه بیان می‌کنیم:

۱. ما در ارتباطی که با جهان اطراف خود برای برطرف ساختن نیازهای وجودی خود برقرار می‌کنیم تنها با همین شخصیت مادی خود سروکار داریم؛ از این رو فعالیت‌های مان ارتباط با جزئیات ماده دارد و از همین جاست که افکار جزئی و موضوعات شخصی با خصوصیات مادی تمام فضای ذهن ما را پر می‌کند. همین وضعیت خود به تنهایی پروراندن یک تصور یا تصدیق کلی خالص و صاف را با مشکلاتی مواجه می‌کند (مقام تصور و تصدیق معانی).

۲. وقتی مشکل پیچیده تر می‌شود که بدانیم ابزاری که برای تفاهم و نقل و انتقال ذهنی فلسفه و مقاصد آن استفاده می‌شود، الفاظی هستند که به حسب وضع ابتدایی‌شان در رابطه با محسوسات یا چیزهایی که در حکم محسوس و در خور فهم انسان اولی است، بوده‌اند و اگرچه ارتباط آنها با مفاهیم کلی تدریجاً در مراحل بعد پیدا شده است اما باز پای بند ماده و زمان و مکان یعنی محدوده طبیعت بوده است (مقام وضع لفظی و انتقال مفاهیم فلسفی به دیگران).

۳. حال هنگامی که پای بحث‌های فلسفی و خاصه فلسفه ماوراء الطبیعه که در کلیات جهان هستی بی‌قید ماده و طبیعت و در واقعیت‌های بیرون از گردش زمان و مکان بحث می‌کند، به میان آمده و در این بخش از معلومات، به وسیله بیان لفظی، تفاهم برقرار گردد، چه قیامتی برپا خواهد شد. صدها و هزارها لفظ، از قبیل: بزرگی و کوچکی، دوری و نزدیکی، بالا و پایین، قوت و ضعف، وحدت و کثرت، علت و معلول، تأثیر و تأثر و نظایر اینها داریم که در خلال بحث‌های فلسفی، چاره‌ای جز استعمال آنها نیست، در حالی که به حسب عرف و لغت، مفهومی جز ماده و خواص ماده ندارند.

۴. و باز کار وقتی سخت‌تر می‌شود که توجه داشته باشیم این بحث‌های فلسفی، کمترین ارتباطی با ماده و خواص ماده ندارند و در عین حال حقایق این معانی مادی، در

ماوراءالطبیعه هستند؛ ولی نه به نحوی که در ماده و خواص ماده مشهودند. در نتیجه همین نارسایی بیان لفظی است که مسائل کلی فلسفی، برای غیر اهل فلسفه، به هیچ وجه، قابل هضم نبوده و نوعاً برای متدینین، مطالبی کفرآمیز، و برای غیر متدینین، یک رشته سخنان واهی و خرافی و خنده‌دار، تلقی می‌شود و برای متوسطین از اهل فلسفه، که کاملاً ورزیده نیستند، اسباب هزاران اشکال و اشتباه می‌باشد.

۵. و آنچه همه اینها را پیچیده‌تر می‌سازد، تراکم مردم اطراف بحث‌های طبیعی و ریاضی است که همه در اطراف ماده چرخ می‌زنند! و چون این مکاتب، روش علمی خود را روی حس و تجربه گذاشته‌اند (و حتماً در علوم همان‌طور باید سیر کنند) اولاً به سوی یک لغزش بسیار عمیقی کشیده شده‌اند و آن اینکه محیط بیرون از حس و تجربه را از ارزش انداخته‌اند. ثانیاً در اثر این لغزش، از فن منطق حقیقی که از تنظیم صحیح افکار، به طور جبر، بحث می‌کنند، روگردان شده و در هر شعبه از شعب علوم، مسائل عمومی همان شعبه را به نام منطق نامیده‌اند، مانند: منطق مادی و منطق ریاضی، سپس این منطق جعلی (یعنی مسائل همان فن) را به فنون دیگر مخصوصاً به فلسفه الهی، تحمیل نموده‌اند، با اینکه احکام ماده و خواص ماده، در بیرون از محیط ماده ارزشی ندارد و سخنانی بیان داشتند که به‌راستی برای یک متفکر واقع‌بین، تأسف‌آور است (همان: ۱۱-۱۱۳). البته باید دقت شود علامه در این بیان مسائل، منطق مادی را در حیطه علوم مربوطه رد نمی‌کند؛ بلکه منطق نامیدن آن را به عنوان ابزار کلی اندیشه برای صیانت از خطای در فکر مردود دانستند.

۲. رخنه در مرجعیت کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت (علیهم السلام)

از نظر علامه طباطبایی مسأله خلافت و روگردانی اکثریت از مرجعیت اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان جانشینان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، باعث ضربه زدن به روش‌های اسلامی و نیز تفکر فلسفی در اسلام شد. توضیح اینکه:

با اینکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، اهل بیت (سلام الله علیهم) را، یگانه مرجع علمی معرفی کرده و این حقیقت را به مردم رسانده بود که به اهل بیت باید مراجعه کنند و قرآن به تنهایی کافی نیست اما مهاجرین (قریش) بر حسب اجتهاد! با سفارش و قول پیغمبر مخالفت کردند و خلافت از اهل بیت گرفته شد. مردم هم روی این جریان از آنها روگردان شده و اهل بیت در ردیف اشخاص عادی، بلکه برحسب سیاست دولت وقت، مطرود از جامعه شناخته شدند و در نتیجه مسلمان‌ها از اهل بیت دور افتاده و از تربیت

علمی و عملی آنها محروم گشتند (طباطبایی: ۳۴۰-۳۴۱).

از سوی دیگر علم تفسیر در زمان حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مغفول مانده بود بلکه تنها به حفظ و نوشتن قرآن قناعت شده بود. لذا وقتی به خاطر احتیاجات مجبور به مراجعه به قرآن شدند فهمیدند که قرآن را به طور واضح نمی فهمند. به همین خاطر چون به جز ظواهر بسیار ساده و سطحی از قرآن، نزول و زمان نزول را نمی دانستند از روی حسن نظر همراه با تعبدی که به صحابه داشتند به آنها رجوع کردند؛ لذا گفتار صحابه جای تفسیر خود پیغمبر (صلی الله علیه و آله) را گرفت. کم کم اقوال صحابه تفسیر قرآن محسوب شد. بعد از مدتی اسرائیلیات و نیز قصص خرافی و همین طور آرای شخصی بدون شواهدی از قرآن یا سنت نیز وارد تفسیر شد. لذا عملاً قرآن به کلی از تفسیر اصلی خود دور ماند (همان: ۳۸۲-۳۸۳).

از سوی دیگر خلافت نیز اسلام را به یک امر دنیوی تنزل داده بود بعد از مدتی همه احکام عبادی یا تجاری تنها از نقطه نظر افکار اجتماعی (متاهی به حس) و حکومت سنجیده می شد و حتی معارف اعتقادی اسلام هم بر اساس حیات مادی مردم، استوار شد و زیاده روی در امر جهاد باعث شد که بقیه مقاصد عالیة اسلام مربوط به تربیت و تکمیل و تهذیب مردم، تحت شعاع قرار گیرد. به این ترتیب حیات معنوی اسلام در حصار ماده محصور شد (همو، ۱۳۸۷: ۶۷-۷۶).

البته باید توجه داشت که هر کسی که از تعالیم اهل بیت دور شود یا تنها به بخشی از روایات بسنده کند و روایات مربوط به تفکر عقلی و معارف اسلام را نادیده بگیرد امکان دارد که به نفی یا انکار فلسفه روی بیاورد کما اینکه در شیعه بسیاری از اهل علم که تنها به روایات فقهی اکتفاء کرده اند و سررشته ای از علوم عقلی و روایات عقلی یا معارفی ندارند احیاناً همین مسیر را رفته اند یا می روند.

نتیجه این شد که اکثریت فقها و متکلمین اهل سنت از نظر علمی و تربیتی هیچ گاه شرائط و تعلیمات لازم را برای مواجهه و هضم جریان فلسفی در اسلام نداشتند لذا نسبت به فلسفه بدبین بودند و فیلسوفان را تکفیر می کردند. از همین جاست که بعضی استنادات افرادی همچون ارنست رنان که برای نفی هویت فلسفه اسلامی به شواهد تاریخی که ناظر به اهل سنت است تکیه می کنند (رنان، ۱۹۵۷: ۴۷-۵۱) قابل خدشه است؛ زیرا اهل سنت در این جهت از تعالیم واقعی اسلام بسیار دور بوده اند و نیز به همین دلیل بعضی ادله ای که علی سامی نشار در کتب خود به عنوان اندیشه عقلانی اسلامی مطرح کرده است (النشار،

(۱۹۷۱۸۱) نامعتبر می‌گردند.

۳. سوء استفاده و سوء تعبیر از علوم ترجمه‌ای

علامه در تفسیر *المیزان* بیان می‌دارد در کنار این انحرافی که در علوم و تعلیمات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان اکثریت اهل سنت پدید آمده بود، در زمان ترجمه علوم قدیمیان در عهد اموی (قرن دوم) و سپس اوج آن در زمان عباسیان (قرم سوم)، بسیاری در این علوم صاحب نظر شدند؛ اما از آنجا که دهری مسلک‌ها و طبیعی مذهبان و پیروان مانی و ملل دیگر سعی کردند این علوم را، ابزاری برای حمله به اسلام قرار دهند؛ حتی بعضی مسلمانانی که آشنایی عمیقی با فلسفه نداشتند با ظاهر برهانی ولی در حقیقت با جدل، به خرده‌گیری از معارف دین و افکار متدینین می‌پرداختند، خشم علمای اسلام بسیار برانگیخته می‌شد؛ لذا فقها و متکلمین هیچ روی خوشی نسبت به علوم عقلی ترجمه شده نشان نمی‌دادند (همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۵۴-۴۵۵). به واسطه حمایتی که حکومت وقت از این علوم می‌کرد این نارضایتی‌ها تأثیر قابل توجهی نداشت ولی پس از زمان کمی صفحه برگشت و به هر وسیله‌ای که برای علما ممکن بود -یا با شوراندن مردم و یا تکفیرشان- این گروه را متفرق کردند و همراه منع اکید، کتب فلسفی را به دریا ریختند (همان، همو، ۱۳۸۸: ۹۱).

با توجه به این مطلب، عمده مشکلاتی که باعث مخالفت با فلسفه می‌شد عمدتاً در جهان اهل تسنن تأثیر بسیاری می‌گذاشت تا در شیعه، و همین در نهایت باعث شد تا در میان اهل سنت فلسفه و تفکر فلسفی ادامه پیدا نکند و متروک شود؛ اما در شیعه، علی‌رغم مخالفت‌هایی که به خاطر صعوبت درک طبیعت مطالب فلسفی بود، به سبب بهره‌مندی از تعلیمات جانشینان واقعی پیامبر (سلام الله علیهم) فلسفه هیچ‌گاه از بین نرفت و روز به روز عمیق‌تر شد؛ زیرا شیعه از سویی، زمانی که هنوز فلسفه به جهان اسلامی وارد نشده بود در معارف با روش آزاد عقلی به بحث می‌پرداخت و بنا بر روایات متعددی، امام علی (علیه السلام) تشویق به تفکر فلسفی می‌کرد و از سوی دیگر ذخایر بسیاری از روایات فلسفی در میان شیعه باقی مانده بود که مجموعاً شیعه را به کاوش‌های فلسفی و درک عقلی مستقل بر می‌انگیزاند.

ج. فلسفه همچون خود اسلام امری فطری است

مسأله فطرت در تبیین رابطه فلسفه و اسلام می‌تواند راه مستقلی باشد؛ زیرا مسأله فطرت، ام

المسائل معارف اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۳). اگرچه علامه این مطلب را به صورت مستقل بیان نکرده است؛ اما می‌توان آن را از آثارش استنباط نمود. ما در اینجا با توجه به آثار علامه طباطبایی به تبیین این مطلب می‌پردازیم؛

۱. اندیشه فلسفی اقتضایی فطری است و اسلام دین فطرت است

علامه معتقد است که کمال و سعادت هر موجودی، همان چیزی است که در ذات خود و عوارضش، اقتضای آن را دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۰). از سوی دیگر این کمال، کاملاً وابسته به فعالیت‌های فطری اوست و نوع فعالیت فطرت، کاملاً بسته به قوا و ابزار است که وجودش به آن مجهز شده است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۹). بر این مبنا ایشان بیان می‌کند که ساختار فطرت انسانی به گونه‌ای است که نشان می‌دهد ابزار اصلی‌ای که خداوند برای رسیدن به کمالات، در اختیارش قرار داده نیروی خرد و اندیشه است و انسانیت انسان و چیزی که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند به همین قوه یعنی نیروی خرد و اندیشه بازمی‌گردد (همان: ۷۷-۷۸)؛ لذا انسان به واسطه اندیشه‌های فلسفی که البته مبنای سایر اندیشه‌هاست باید حقیقت را تشخیص داده و به واسطه آن به سمت کمال خود حرکت کند.

انسان‌ها برای درک حقیقت در یک سطح نیستند و دارای استعدادها متفاوتی هستند اما قطعاً بعضی از آنها استعداد اندیشه استدلالی که متکی بر بدیهیات است دارند؛ لذا از آنجا که اختلاف قرائح و استعدادها خود امری فطری است و هر امر فطری‌ای به حکم فطرت در حد خود محترم شمرده می‌شود (همو، ۱۳۸۷، الف: ۱۳۷، همو، ۱۳۷۴، ج: ۴۳۵-۴۳۶)؛ از این رو، همین که بعضی از انسان‌ها استعداد درک استدلالی حقائق را دارند قطعاً یکی از روش‌های فطری تعلیم و درک حقیقت از راه استدلال قطعی که مبتنی بر بدیهیات است خواهد بود (همو، ۱۳۸۸، د: ۴۲-۴۶)؛ جدای از اینکه تمام روش‌های دیگر نیز به نوعی به استدلال قطعی و فلسفی متکی هستند.

به طور کلی علامه معتقد است کسی که حقیقتی را درک می‌کند به حکم فطرت وظیفه‌اش کنجکاو و یادداشت نمودن است دقیقاً بر خلاف کسی که به درک پاره‌ای از مطالب توانا نیست وظیفه‌اش چشم پوشیدن و دم نزدن است (همو، ۱۳۸۷، ث: ۱۹۶). به عبارت دیگر گو اینکه به اعتقاد علامه اجمالاً خداوند هر کسی را برای کاری که در آن استعداد دارد خلق کرده است و فلسفه و استعداد اندیشه فلسفی از این قاعده قطعاً مستثنی نیست و فطرتاً محترم است.

۲. اسلام دینی فطری و جهانی است و نباید آن را در قشری خاص یا سبکی خاص محدود کرد:

مخاطب قرآن نه تنها مسلمانان بلکه هر کس که بتواند آن را بخواند و بفهمد است (لیمین، ۱۳۸۵: ۸۱). در این باره نکته مهمی که به نوعی حاکم بر آثار علامه است این است که؛
اولاً اسلام را باید با فطرت انسان فهمید؛ زیرا خود را استناد به فطرت انسان می‌دهد کما اینکه خود قرآن رعایت استعدادهای گوناگون انسان‌ها را کرده و تعلیمات خود را از سه راه مختلف ارائه کرده است؛ یعنی با هر طائفه‌ای با زبان ویژه آنان سخن گفته است؛
دسته‌ای که استعداد تفکر استدلالی نداشته و با ذهن ساده خود در محیط کار و سطح زندگی مادی به سر می‌برند و ذوق استدلال نداشته و در پیمودن این راه، با خطر گمراهی و کجروی مواجه می‌شوند را، بیشتر از توانایی‌شان مکلف نکرده است و اصول سه گانه دین (توحید، نبوت و معاد) را با بیانات ساده مولوی و ظواهر دینی تعلیم داده است.
دسته دیگری که فکرشان سالم و تفکرشان استدلالی بوده و طبیعتاً نشاط خاصی در درک معلومات فکری و نظریات علمی دارند را، از راه استدلال آزاد تربیت می‌کند؛ یعنی آنان را به سوی آنچه با فطرت واقع‌بین و بی‌آلایش خود درک می‌کنند هدایت می‌کند؛ نه اینکه نخست مواد اعتقادی را به آنان تحمیل و تلقین کند سپس برای دفاع از آنها دلیل و حجت بتراشد. کتاب و سنت از این گونه استدلال‌ها پُر است و در آنها عقاید اسلامی تفصیلاً با ساده‌ترین بیان و قطعی‌ترین حجت توضیح داده شده است و به مصالح کلی و منافع عمومی احکام و قوانین اسلامی نیز اشاره شده است.

و دسته سومی که با قطع نظر از فکر و عمل، استعداد انصراف نفسانی خاصی از جهان تاریک ماده و زیبایی فریبنده و لذت‌های گذران آن داشته و کشش خاصی نسبت به جهان ماورای ماده و شیفتگی مخصوصی به زیبایی‌های پایدار و بی‌نهایت آن - که این جهان، نمونه‌ای یا در حقیقت تصویری از آنهاست - در خود می‌یابند و به آسانی می‌توانند با اشراق باطنی خود حقائق و اسرار آن جهان را درک کنند. اینان را از راه جهاد نفس و تصفیه باطن تعلیم داده و تربیت کرده است کما اینکه پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم (همو، ۱۳۸۸: ۴۳-۴۶).

ثانیاً قرآن در مقام خطاب، مخاطب خود را همه انسان‌ها در سراسر جهان قرار داده است و با آنها مستقیماً سخن می‌گوید و در مقام تحدی وارد شده و خودش را معجزه پیامبر

اسلام معرفی می‌کند؛ لذا این چنین کتابی هرگز در انحصار فهم عده معدودی (هر که باشند) در نمی‌آید (همو، ۱۳۸۷: ۶۴) و آیات قرآن نیز دلالت می‌کند که فهم عادی در آن رخنه نمی‌کند و نیاز به یک فهم عمیق دارد (همو، ۱۳۸۸: ۸۳) البته این کلام قطعاً به معنای تحمیل مطالب فلسفی به قرآن نیست بلکه منظور این است که صرف اندیشه عرفی کفایت در فهم قرآن نمی‌کند.

۳. تمایز هستی‌شناختی از فلسفه یونان

آنچه که باعث تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی می‌شود و آن را مقید به قید اسلامی به معنایی که گفته شد می‌کند ابتکارات و دستاوردهای فلسفه اسلامی است (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۷) که در سیر ماهیت برهانی و عقل ورزی آزادانه خود در بستر جامعه اسلامی و مسائل و چالش خاص آن، بدان دست یافته که ما از آن به هستی فلسفه اسلامی تعبیر می‌کنیم. این تمایز در هستی هر چه به زمان ملاصدرا نزدیک‌تر شده است به دست فیلسوفان عمدتاً شیعی، عمیق‌تر شده تا اینکه دیگر در فلسفه ملاصدرا بیشترین تمایز را نسبت به فلسفه یونان یافته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۱، همو، ۱۳۸۸: ۹۲-۹۳).

علامه طباطبایی معتقد است فلسفه اسلامی نبوغ و پیشرفتی از خود به نمایش گذاشته است که هرگز در هیچ یک از فلسفه کهن کلد، مصر، یونان و اسکندریه نبوده است از این رو عمدتاً فلسفه اسلامی در سه حیطة کلی کمیت، کیفیت و انسجام متمایز از آنها شده است:

أ. کمیت مسائل فلسفی:

در جهان اسلام تنها تعداد کمی از مسائل فلسفه یونان بدون تغییر ماند. تعداد بیشتری از آن مسائل، در جهان اسلام تکمیل شدند و اشکال برهانی گوناگونی به خود گرفتند و یا از ابهام خارج شدند و دقیق‌تر شدند. در این میان، مسائل بسیاری در فلسفه اسلامی مطرح شدند که اساساً طرح و عنوان‌شان جدید بود (دیباچی؛ اسلامی، ۱۳۹۱: ۹۳-۹۵).

موضوعات متنوع فلسفه یونان و دغدغه‌های دینی باعث شد تا مسائل فلسفی که در فلسفه یونان و اسکندریه حداکثر به دویست مسأله می‌رسیدند، تا زمان ملاصدرا تقریباً به هفتصد مسأله برسند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۶). علامه در ذیل آثار خود به برخی از این ابتکارات فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونانی اشاره کرده است. ایشان در کتاب *نهایة الحکمة* به هشت مورد از این ابتکارات اشاره کرده است؛ تشخیص وجود، المادة غیر داخله فی

حد الجسم، المتصل الوجداني ما لم ينقسم، برهان اسد و اخصر و وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين، التقدم و التأخر بالحقيقة و المجاز، التقدم و التأخر بالحق، قضای الهی (همو، ۱۳۸۲: ۷۶، ۱۰۵، ۱۶۹، ۲۸۰، ۱۴۲، ۲۲۶، ۲۹۳). در کتاب بررسی های اسلامی نیز به پانزده مورد دیگر اشاره کرده است؛ اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، نظریه حرکت جوهری و فروع آن، حدوث زمانی، اتحاد عاقل و معقول، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، قاعده اشرف، تقسیم وجود به خارجی و ذهنی، مباحث واجب الوجود، تقسیم جوهر و عرض و بیان اجناس و انواع آنها، تقسیم وجود به حادث و قدیم، تقسیم وجود به واجب و ممکن، تقسیم وجود به نفسه و لغيره، تقسیم وجود به مستقل و رابط (همو، ۱۳۸۸: ج ۲: ۱۹-۲۴). و در سایر آثار خود به چهارم مورد دیگر اشاره کرده اند؛ تعریف حرکت (همو، بی تا: ۱۲۱)، نفی وحدت عددی خداوند (وحدت حقه) (همو، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۵۴-۱۵۵)، جسمانیت الحدوث بودن و روحانیت البقاء بودن نفس، رابطه قوس صعود و قوس نزول (همو، ۱۳۸۸: الف: ۱۰۷)، صفت ذاتی بودن اراده و کلام (همان: ۱۴۹)، بعد چهارم (زمان) (همو، ۱۳۸۸: ج: ۹۶).

البته ناگفته نماند که علامه طباطبایی خود نیز نزدیک به ۵۰ ابتکار فلسفی از خود به یادگار گذاشته است؛ از جمله این ابتکارات، نظریه ادراکات اعتباری است که خود فصلی مستقل و مشتمل بر مسائل متعددی، در فلسفه اسلامی است (همو، ۱۳۸۷: الف: ۱۱۳، همو، ۱۴۲۷: ۳۳۹) و بسیاری از موضوعات اعتباری و نظام اجتماعی را تحلیل فلسفی نموده است. از دیگر ابتکارات علامه طباطبایی می توان به نظریه حرکت در حرکت (اردستانی، کوچانی، ۱۳۸۸: ۲۴۶)، نظریه حرکت در مقولات عرضی به تبع حرکت در جوهر (همان: ۲۵۷) و ده ها برهان جدید یا نقد و تدقیقاتی که در ذیل مسائل فلسفی ارائه کرده است، اشاره کرد (ر.ک: اردستانی، کوچانی، ۱۳۸۸، (جمعی از نویسندگان)، ۱۳۸۱: ۱۹۴، ۲۲۷، ۲۰۵-۲۱۰).

ب. نظم و انسجام و ارتباط خاص بین مسائل در فلسفه اسلامی:
تمایز دوم، ابتکاراتی است که در نظم، چیش و انسجام خود مسائل فلسفه پدید آمده است. از دیدگاه علامه طباطبایی فلسفه یونانی عبارت بود از یک سری مسائل فلسفی که نوعاً پراکنده و غیر مرتبط با یکدیگر بودند و هیچ نظم ترتیب منطقی ای بین آنها حاکم نبود اما در اسلام به مرور به مرتبه ای از نظم، ترتب و انسجام در مسائل رسید که اولاً به عنوان یک علم مستقل در آمد بدین معنا که کاملاً مستقل از طبیعیات و هیئت قدیم شد. ثانیاً با حل دو

مسئله اول آن یعنی اصالت وجود و تشکیک، حالت مسائل فن ریاضی را پیدا کرد به گونه‌ای که با حل آن دو، تمام مسائل فلسفی را می‌توان تحلیل و تبیین کرد (طباطبایی، ۱۳۸۸ب: ۲۲-۲۵، همو، ۱۳۸۷ث: ۷۰-۷۱، همو، ۱۳۸۸د: ۱۸-۲۰).

ت. زنده بودن و پویایی در حل مسائل مختلف (کیفیت مسائل)

این تمایز را می‌توان نتیجه دو تمایز قبلی شمرد. در فلسفه اسلامی، به واسطه استقلال و قطع ارتباط با طبیعیات و هیئت قدیم، دیگر تنافی و برخوردی میان این مکتب فلسفی و علم امروز رخ نمی‌دهد (همان) و به خاطر مسائل جدیدی که موفق به حل آنها شد پویایی‌ای در آن پدیدار شد که اولاً تصویر جهان را به یک تصویر زنده که مطبوع طبع انسان و موافق عقل و ذوق و شرع بود را دگرگون کرد تا جایی که در نهایت، ملاصدرا با ثبوت سه نظریه اساسی (اصالت و وحدت و تشکیک حقیقت وجود) آن را به اوج خود رساند. ثانیاً فلسفه اسلامی با ظرفیت‌ها و افق‌های جدیدی که در خود پدید آورد به صورت عمومی قادر به حل مسائلی شد که علم جدید، تازه موفق به کشف آنها شده یا امید حل آن را دارد؛ چنان‌که به واسطه حل شدن مسئله حرکت جوهری، که سیصد سال در فلسفه اسلامی حل شد، مسئله بُعد چهارم در اجسام، به طور آشکار تبیین شده و مسئله نظریه نسبیّت (البته در خارج از افکار نه در افکار) روشن گردید و مسائل دیگری که هنوز از راه علم مورد بحث نشده، کاملاً خاتمه یافته است (همان).

به اعتقاد علامه طباطبایی فلسفه در اسلام آن‌چنان پویایی یافته است که اگر هم به صورت کلی بعضی مسائل فلسفی روز را حل نکرده باشد اما ظرفیت فراهم کردن مبانی حل آنها را در خود دارد (همو، ۱۳۸۷ث: ۷۰-۷۱).

با توجه به تفاوت‌های کلی سه گانه‌ای که بیان شد به خوبی روشن می‌شود که فلسفه، با حفظ هویت تعقلی خود کاملاً حیات جدیدی را در همه ابعاد فلسفی در اسلام یافته است.

نتیجه‌گیری

به نظر علامه طباطبایی فلسفه اسلامی دارای یک هویت اصیل است بدین معنا که فلسفه اسلامی از حیث چیستی‌اش چیزی جز کاوش‌های آزادانه عقل با تکیه بر بدیهیات عقلی، برای تحقیق در موضوع وجود و احکام آن نیست. توجه به این نکته ملاک فلسفی بودن یک گزاره فلسفی، غیر قابل رد بودن فلسفه، تقلیدی نبودن گزاره‌های فلسفی و نیز اینکه قید اسلامی و یونانی داخل در هویت فلسفه اسلامی نیستند را به خوبی روشن می‌نماید. اساساً

به خاطر همین نکته (چیستی فلسفه) است که نباید فلسفه را با کلام اسلامی خلط کرد؛ زیرا عقل در کلام استقلال ندارد و آزادانه به کاوش درباره حقیقت نمی‌پردازد؛ بلکه همیشه خود را متعهد به اعتقادات و نتایج از پیش تعیین شده‌ای می‌داند و به همین خاطر است که استناد آن نیز به مشهورات و مسلمات است؛ پس باید گفت اختلاف فلسفه با کلام یک اختلاف ماهوی (چیستی) است و نباید فلسفه اسلامی را با کلام اسلامی یکی شمرد.

با این نگاه، از دیدگاه علامه طباطبایی قید اسلامی و یونانی داخل در چیستی فلسفه نیستند بلکه ناظر به بستر رشد فلسفه هستند؛ بدین معنا که فلسفه - یعنی تکیه بر عقل قطعی و برهانی در کلیات جهان هستی -، گاهی در جغرافیای جهان اسلام و پرسش‌ها و چالش‌های خاص به آن، مسیر خود را ادامه می‌دهد و گاهی در منطقه جغرافیایی یونانی؛ از همین جاست که تمایز فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی نه در چیستی آنها بلکه در مسیر آنها یعنی تحقق خارجی این عقلانیت برهانی است. این تمایزات در سه بخش خلاصه می‌شوند: ۱. کمیت مسائل فلسفی، ۲. نظم و انسجام و ترتب خاص در بین مسائل فلسفه اسلامی که باعث استقلال فلسفه از علوم طبیعی شده است و ۳. زنده بودن و پویایی آن در حل مسائل مختلف.

به اعتقاد علامه واژه فلسفه اسلامی دارای تناقض درونی نیست؛ بلکه تعالیم قرآن و روایات معارفی و روش معصومین در استدلال در معارف، نقش بسیار تعیین کننده‌ای در رشد فلسفه اسلامی داشته‌اند و اساساً قرآن تفکر فلسفی را در ردیف تفکر مذهبی قرار داده است؛ کما اینکه فلاسفه اسلامی نیز همیشه هماهنگی بین فلسفه و دین را درک می‌کرده‌اند. اگر هم در اسلام مخالفت‌هایی با فلسفه اسلامی صورت می‌گرفته است یا ناشی از مشکل درک طبیعت مباحث فلسفی در مقام تصور و انتقال آن مفاهیم بوده است؛ یا به خاطر دور شدن از تعالیم اهل بیت به عنوان جانشینان واقعی پیامبر در تبیین اندیشه و روش درست اسلامی بوده است و یا ناشی از استفاده دهری مسلک‌ها و طبیعی مسلکان و.. از فلسفه برای هجمه به اسلام بوده است کما اینکه برخی از مسلمانان فیلسوف نما به اسم فلسفه و ظاهر برهانی اما در حقیقت با جدل به خرده‌گیری از معارف دین و افکار متدینین می‌پرداختند و خشم فقها را برمی‌انگیختند.

از آثار علامه طباطبایی می‌توان اینگونه به دست آورد که اگر اسلام و فلسفه را بر مبنای فطرت انسان مورد توجه قرار دهیم می‌یابیم که اسلام دینی فطری و جهانی است و خود را در مخاطب یا قشری خاص محدود نکرده است و از این لحاظ هیچ گاه فلسفه را رد

نخواهد کرد؛ بلکه کسانی که دارای تفکر فلسفی بوده‌اند را، محترم شمرده و با همین روش هم آنها را مخاطب قرار داده است و چنان که گذشت تفکر فلسفی به عنوان یک نوع تفکر مذهبی به رسمیت شناخته است.

منابع

- قرآن
- اردستانی، محمدعلی، قاسمعلی کوچنانی، *ابداعات فلسفی علامه طباطبایی*، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
- ارنست رنان، کامران رامین (مترجم)، زمستان ۱۳۶۸، درباره علوم عربی و هنر اسلامی، مجله ایران شناسی، شماره ۴، از صفحه ۷۲۶ تا ۷۴۰
- الجابری، محمد عابد، *نحن و التراث؛ قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی*، الطبعة السادسة، المركز الثقافی العربی، بیروت، ۱۹۹۳.
- الجابری، محمد عابد، سیدمحمد آل مهدی (مترجم)، *ما و میراث فلسفی مان*، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۷.
- خسروپناه، عبدالحسین، بهار ۱۳۸۴، هویت فلسفه اسلامی، مجله قیاسات، شماره ۳۵، صص ۹۷-۱۱۶.
- دیباجی، سید محمدعلی؛ اسلامی، سیدمحسن، زمستان ۱۳۹۱، بررسی مفهوم فلسفه اسلامی در آثار شهید مطهری، مجله آیین معرفت، شماره ۳۳، صص ۸۸-۱۰۵.
- دینانی، ابراهیم، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
- رنان، ارنست، عادل زعیتز (مترجم)، *ابن رشد و الرشیدیة*، داراحیاء الکتب العربیة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1957.
- رحیمیان، سعید، *هویت فلسفه اسلامی*، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳.
- سامی النشار، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، الجزء الاول، الطبعة التاسعة، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۷۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *رسائل توحیدی*، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ الف.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *شیعه در اسلام*، چاپ پنجم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ ب.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *علی و فلسفه الهی*، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۸ ج.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *بررسی های اسلامی*، چاپ دوم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ د.

- ۱۴۹ بررسی هویت فلسفه اسلامی در آثار علامه طباطبایی (ره)
- طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمة*، چاپ هجدهم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم، قم، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ الف.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ب.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *شیعه*، چاپ دوم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ث.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، ج ۲، رساله الولایة، چاپ اول، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ج.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، ج ۱، رساله علی و فلسفه الهی، چاپ اول، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ح.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *برهان*، چاپ دوم، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ر.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *مجموعه الرسائل لعلامة الطباطبایی*، رساله الاعتبارات، چاپ اول، باقیات، قم، ۱۴۲۷ هـ.
- طباطبایی، سید محمد حسین، سید محمدباقر موسوی همدانی (مترجم)، *ترجمه تفسیر المیزان*، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *بداية الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين، قم، بی تا.
- عبدالرحمن بدوی، *التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه*، دراسات لکبار المستشرقین، الطبعة الاولى، مکتبة النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۴۰ م.
- عبدالرزاق، مصطفی، *تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیه*، لجنة التالیف و الترجمة و النشر، القاهره، ۱۹۴۴ م.
- عبودیت، عبدالرسول، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، آیا فلسفه اسلامی داریم؟، مجله معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۱ و ۲، از صفحه ۲۷ تا ۴۲.
- علی پور، ابراهیم، *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*؛ گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- علی وحیدی، حمزه، مرداد ۱۳۸۲، علل انحطاط مسلمانان؛ مقایسه دیدگاه‌های شهید مطهری و شیخ محمد عبده، مجله معرفت، شماره ۶۸، صص ۸۷-۹۵.
- کربن، هانری، (تدوین: محمدامین شاهجویی زیر نظر شهرام پازوکی)، *مجموعه مقالات*، مقاله زندگی، شخصیت و آثار ملاصدرا شیرازی، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۴.

- کربن، هانری، (تدوین: محمدامین شاهجویی زیر نظر شهرام پازوکی)، مجموعه مقالات، مقاله سهروردی و حکمت اشراق، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۴.
- کربن، هانری، ترجمه سید جواد طباطبایی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، چاپ دوم، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۷.
- کرمی، محمد تقی، دیماه ۱۳۸۰، *گفتمان فلسفی در اندیشه معاصر عرب* - قسمت پایانی -، مجله نگاه حوزه، شماره ۳۴، در دسترس در پایگاه نگاه حوزه؛ <http://daftarmags.ir>
- گوتاس، دیمتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرن های دوم تا چهارم/ هشتم تا دهم)، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مرکز دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱.
- لیمن، الیور، اردیبهشت ۱۳۸۵، *مفهوم فلسفه در اسلام*، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، سال اول، شماره ۳، صص ۸۰ تا ۸۱.
- ملکیان، مصطفی، بهار و تابستان ۱۳۸۵، *فلسفه اسلامی؛ هستی و چیستی*، مجله نقد و نظر، شماره ۴۱ و ۴۲، از صفحه ۱۱۸ تا ۱۶۷.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۱، کلیات علوم اسلامی، چاپ پنجم، صدرا، قم، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (انسان و ایمان)، چاپ پنجم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- نصر، سید حسین، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، چاپ اول، انتشارات قصیده سرا، تهران، ۱۳۸۳.
- نصر، سید حسین، الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، مقاله حکمت مشرقی ابن سینا، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
- نصر، سید حسین، قرآن و حدیث منبع و الهام بخش فلسفه اسلامی، مترجم: محمد محمدرضایی، مجله نامه مقید، زمستان، ۱۳۷۶، شماره ۱۲، صص ۴-۱۸.
- نصری، عبدالله، آینه‌های فیلسوف؛ گفت و گوهایی در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی، چاپ اول، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران (سروش)، تهران، ۱۳۸۰.
- (جمعی از نویسندگان)، بوستان کتاب، *مرزبان وحی و خرد*، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.