

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال یازدهم، شماره ۲۰،

پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صص ۸۷-۱۱۶

سیر تطور فلسفه اسلامی از حکمت مشاء تا حکمت نوصدرایی با تأکید بر دیدگاه شهید مطهری

حبیب‌الله (حسیب) احسانی*

چکیده

فلسفه‌ی اسلامی، از آغاز شکل‌گیری تا کنون فراز و فرود فراوان داشته است؛ رویایی با ظاهرگرایی برخاسته از فقه، جدال‌ها و نقاش‌های پیوسته با طیف‌های مختلف اهل کلام به خصوص متکلمان اشعری، دفاع از حقیقت برهانی در برابر اتهامات عرفا و صوفیه، و انزوای اجتماعی در نزد توده‌های مسلمانان، تنها بخشی از چالش همیشگی و مدام اصحاب فلسفه بوده است. مقاله پیش‌رو، گزارش‌واره‌ی اجمالی از سیر تطور و چگونگی شکوفایی فکر فلسفی در جهان اسلام، در طی ادوار مختلف، با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری است. آنچه در خلال این مقاله برجسته گردیده است، حرکت رو به تکامل فلسفه اسلامی تا تأسیس نظام حکمت صدرایی است. سیطره این نظام فلسفی بر مراکز و مغز اصحاب حکمت، چنان بوده است که اکنون حتی فلسفه مشاء نیز رواج و رونق و گرمی بازارش را از دست داده است. نحوه گفت‌وگو و تعامل فلسفه نوصدرایی با فلسفه‌های جدید و مسایل فکری و فلسفی معاصر از دیگر موضوعاتی که به صورت فهرستوار مورد اشاره قرار گرفته است. روایت شهید مطهری از سیر تطور تاریخ فلسفه اسلامی، فشرده و گزیده است، اما همین روایت کوتاه به خوبی کلیت تاریخ فلسفه اسلامی را بازتاب می‌دهد.

واژگان کلیدی: تطور فلسفه اسلامی، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، حکمت متعالیه.

۱. روزنه: فلسفه و تاریخ فلسفه

فردریک کاپلستون - فیلسوف و مورخ چیره دست فلسفه‌ی معاصر مغرب زمین -، کتاب «تاریخ فلسفه» خودش را با این جمله آغاز می‌کند: «ما کسی را که شناختی در تاریخ ندارد، دانش آموخته نمی‌دانیم» (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۶). بدون تردید، اگر این جمله اهمیتی نمی‌داشت، کاپلستون، نخستین سطر تاریخ فلسفه‌اش را با آن آغاز نمی‌کرد. در واقع، ضرورت آگاهی از رویدادهای تاریخ، تنها وظیفه‌ی مورخان و تاریخ‌نگاران نیست؛ سیاست‌مداران، نظریه‌پردازان، روزنامه‌نگاران و حتی توده‌های مردم نیز وظیفه دارند چیزهایی در باب تاریخ و رویدادهای شیرین و تلخ فرهنگی، سیاسی و اجتماعی محیط و پیرامون‌شان داشته باشند. تمام علوم - مانند دیگر فراوردهای بشری -، به دلیل اینکه دست‌آورد فکر و فرهنگ بشری است، تاریخ‌داراند. آگاهی از تاریخ هر علمی، برای متخصصان آن علم، هم ضرورت است و هم امتیاز. شاید تاریخ تطور برخی از علوم، چندان رابطه تنگاتنگ با اصل آن علم نداشته باشد، اما این قاعده در مورد فلسفه برعکس است. فیلسوفی که از تاریخ فلسفه - البته به معنای عام آن -، بی‌خبر است، هرگز فیلسوف مبسوط الأکناف و جامع الأطراف نخواهد بود. تاریخ فلسفه، طوری با فلسفه درهم‌تنیده است که جدایی‌شان ناممکن می‌نماید؛ از این رو، بی‌جهت نیست که ارسطو در متافیزیک فیلسوفان یونان ماقبل عصر سقراط را تجلیل می‌نماید و ابویوسف یعقوب کندی در آغاز «رساله فلسفه اولی» نسبت به فیلسوفان پیش از خود آدای دین می‌نماید و سهم ایشان را در تداوم و تطور فلسفه، بزرگ می‌شمارد (ر.ک: کندی، ۱۳۸۷: ۹).

گفته شده است واژه فلسفه، در لغت به معنای «دوست‌دار دانش» است. در اصطلاح عام شامل تمام شاخه‌های حکمت نظری و عملی و در مصطلح خاص، تنها فلسفه اولی یعنی «متافیزیک» منظور می‌گردد. (جوادی، ۱۳۸۷: ۲۴؛ پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۸)؛ اقسام و شاخه‌های مختلف فلسفه، در آثار فیلسوفان بزرگ اسلامی، از منظرهای مختلف مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته است. به طور نمونه ابن‌سینا در مقدمه «منطق شفا»، خواجه نصیر در «اخلاق ناصری» و قطب‌الدین شیرازی در «درة التاج» به بیان آن

پرداخته‌اند. البته اگر به کتاب‌های فلاسفه پیشین مانند فارابی و ابن‌سینا مراجعه کنیم، می‌بینیم که تمام شاخه‌های فلسفه به صورت مفصل مورد بحث قرار گرفته است، کتاب «الشفاء» و همین‌طور کتاب‌های «النجاة» ابن‌سینا و «التحصیل» بهمنیار، شامل تمام این اقسام نظری و عملی، یعنی طبیعیات، ریاضیات، موسیقی، منطق و الهیات را در بر گرفته است (معلمی، ۱۳۸۹: ۴۱-۳۶).

متخصصان و مفسران فلسفه اسلامی در دوره‌های متأخر نیز، کم و بیش همین تقسیمات سابق را محور مباحث خویش قرار داده‌اند با این ملاحظه که به دلیل تفکیک شاخه‌های علوم از یکدیگر، به طبیعیات و ریاضیات کمتر عنایت داشته‌اند. مرحوم عصار تهرانی یک نمونه از حکمای متأخر است که تقسیم و تفصیل کاملی را در این زمینه دارد که در صورت لزوم می‌توان به درس گفتارهای ایشان مراجعه کرد (عصار، ۱۳۸۳: ۱۴۹-۱۴۶). به منظور روشن‌شدن جهت مباحث، به برخی معانی رایج از اصطلاح فلسفه اشاره می‌کنیم:

الف. فلسفه به مثابه مطلق علوم حقیقی: فلسفه به معنای عام، یعنی مطلق علوم حقیقی که به ابتدا به دو شاخه نظری و عملی و سپس، شاخه نظری به شاخه‌های ریاضیات، طبیعیات و الهیات، و شاخه عملی نیز، به سه زیر شاخه: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدن تقسیم می‌شده است.

ب. فلسفه به معنای احکام کلی وجود: در این این اصطلاح، فلسفه عبارت است از علمی که به احکام کلی وجود می‌پردازد. احکامی همچون: علت و معلول، واجب و ممکن، حادث و قدیم، متغیر و ثابت، مجرد و مادی، و... این احکام گاهی مساوی با وجود است مانند بالفعل بودن و واجب بودن و گاهی اخص از آن است مانند ممکن بودن و جوهر بودن و امثال آن. این اخص بودن تا آنجا امتداد می‌یابد که وارد علم خاصی مانند ریاضیات یا طبیعیات نشود.

ج. فلسفه به معنای علوم غیر تجربی: در این اصطلاح، فلسفه، به علومى اطلاق می‌گردد که غیر تجربی است، به این معنا که هر آنچه از طریق تفکر عقلی و استدلال منطقی و ریاضی به دست آید، اطلاق کلمه فلسفه شامل آن می‌گردد.

ارسطو و به تبع وی، فارابی و ابن سینا و دیگر فیلسوفان پیشین اسلامی معتقد بوده‌اند که فلسفه علمی است که از «احوال موجود بماهو موجود» بحث می‌کند. به همین خاطر، آنچه در این جا مراد می‌گردد، همان معنای دوم است (معلمی، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۶).

اما در نوشته‌های ملاصدرا طبیعیات و ریاضیات مورد بحث قرار نگرفته است. بعدها، حکیمان مثل علامه طباطبائی، در کتاب‌های «بداية الحکمة» و «نهاية الحکمة» و «اصول فلسفه»، حتی علم النفس و مسایل مرتبط با علم النفس، مثل معاد را نیز مورد توجه قرار نداده است. در این میان، مرحوم شهید مطهری از چند جهت واجد برجستگی است: از یک‌سوی نسبت به مبادی و مبانی و مسایل مکاتب فلسفه اسلامی، بیش از هر استاد فلسفه اسلامی اشراف دارد؛ بلکه خود یک فیلسوف است. از سوی دیگر در خصوص سیر تطور تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا دوره معاصر، دارای اثر است؛ جهت سوم و مهم تر از همه اینکه مرحوم شهید در شناخت مسایل زنده و مورد ابتلاء در فلسفه‌ی غرب و کنکاش پیرامون آن از منظر فلسفه اسلامی، از سرآمدان این رشته است. به همین دلیل، این مقاله با محوریت آراء و نظرات ایشان سامان یافته است. ناگفته پیداست که بیان کامل سیر تطور فلسفه‌ی اسلامی، در قالب یک مقاله ممکن نیست؛ زیرا به تعبیر مرحوم شهید مطهری «اگر بنا شود حق مطلب اداء گردد، آنقدر نیازمند تحقیق است که عمر یک نفر برا بررسی آنها کافی نیست» (مطهری، ۱۳۸۶/ الف: ۲۳۷).

۲. آغاز فکر فلسفی

بدون شک، هریک از علوم اسلامی تاریخ و ادوار مخصوص خود را دارد. فلسفه - به عنوان یکی از دانش‌های رایج در میان مسلمانان - نیز از این قاعده مستثنی نیست. اگر فلسفه، به معنای مطلق عقل‌گرایی و تعقل گرفته شود، بدون تردید، چنین خردگرایی و خردپروری و سفارش به تعقل در متن تعالیم اسلام و قرآن وجود دارد. آیاتی با شاه بیت های مانند: «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۲۴۲؛ آل عمران ۶۵؛ یونس: ۱۰۹؛ انبیاء: ۱۰ و ۶۷؛ مؤمنون: ۸۰)، «لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم: ۲۵؛ قصص: ۴۳، ۴۶ و ۵۱؛ زمر: ۲۷؛ دخان: ۵۸) و امثال آن در قرآن کریم به صورت فراوان تکرار شده است. در برخی از آیات

مبارکه قرآن، استدلال‌های منطقی به شکل قیاس آمده است مانند آیه کریمه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲)، چنین بیانی، خود، یک برهان عقلی به شکل قیاس استثنایی است. یا «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) که در واقع، برهانی است از راه غایت. برخی از متخصصان این دانش، گونه‌هایی از قیاس، نظیر: خلف، تشبیه، اولویت، نظم، و... در آیات قرآن، قابل ردیابی دانسته‌اند (ر.ک: اعرافی، ۱۳۹۱: ۱۷۳ و ۱۷۴). در ادامه همین تأکیدات قرآنی، اصل دعوت به تفکر و تدبیر در متن تعالیم امامان اهل بیت (ع) مورد تأکید مضاعف قرار گرفته است (از باب نمونه ر.ک: شعرانی، ۱۳۸۱: ۲۱۵-۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۰۵-۱-۴؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۸۸۲. جوادی آملی، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۱؛ اعرافی، ۱۳۹۱: ۱۷۷ و ۱۱۷۸ تا ۱۸۲) و عقل، به عنوان «یکی از حجت‌های الهی» مورد تجلیل قرار گرفته است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹ق: ۳۵/۱)، اختصاص اولین کتاب (فصل)، از کتاب‌ها (فصول) اصول کافی به «عقل و جهل» و روایات نورانی ائمه معصومین (ع) پیرامون مقام عقل و عنایت فیلسوفان بزرگی مانند میرداماد و ملاصدرا به این دست روایات، می‌تواند بسیار معنادار و مهم تلقی شود.

تعبیر مانند: «لَا مَالٌ أَعُوذُ مِنَ الْعَقْلِ»، «إِنَّ أَغْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ وَ أَكْبَرَ الْفَقْرِ الْخُمُقُ»؛ در منابع روایی حدیثی شیعه به صورت فراوان استفاده شده است. چنین چیزی، میزان اهمیت و جایگاه «تفکر عقلی» در سنت اسلامی را به خوبی نشان می‌دهد. یعنی همان‌طوری که انبیا رسولان حق هستند، عقل هم رسول حق است و ما را به راه روشن راهنمایی می‌کند. محکّمات عقل و بدیهیات آن حجت است. به همین منوال است، روایاتی که در ارتباط با «فکر و تفکر» آمده است (ر.ک: اعرافی، ۱۳۹۱: فصل ۳).

ممکن است گفته شود «عقل» مورد تأکید در قرآن و روایات، غیر از «عقل»ی است که در فلسفه از آن نام برده می‌شود، بنابراین، نمی‌توان گفت فلسفه، یعنی تعقل؛ جواب‌اش این است که وقتی گفته می‌شود «عقل»؛ لابد معنای و کارویژه‌ای از آن به ذهن متبادر می‌گردد؛ انسان‌ها توسط عقل خود فکر می‌کنند، سؤال می‌کنند، صغرا و کبرا می‌چینند، ادراک کلیات می‌کنند، این ویژگی‌های عقل است. شاید بتوان بیش از بیست

الی سی کارویژه را برای عقل بر شمرد. وقتی همین ویژگی‌های عقل، را بر قرآن عرضه می‌کنیم، می‌بینیم که قریب به اتفاق این ویژگی‌ها در قرآن و روایات نیز به همین معنا و منظور، مورد تأکید قرار گرفته است. نتیجه چنین خواهد بود که بین عقل قرآنی و عقل به معنای فلسفی تباین و دوگانگی وجود ندارد. در عین حال باید دقت نمود که در منابع دینی، از عقلی تمجید و تجلیل گردیده است که تابع و اسیر شهوات و خواسته‌های نفسانی قرار نگرفته باشد. یعنی عقلی معتبر و ملاک ارزیابی است که در مسیر صحیح قرار گرفته است. در غیر این صورت، نه تنها وسیله‌ای برای دستیابی به حقیقت نخواهد بود، بلکه مانعی فرا روی آن محسوب خواهد شد.

۳. معنا و ماهیت فلسفه اسلامی

یکی از مباحثی که نیاز به بحث و بررسی دارد، بحث «معنای فلسفه‌ی اسلامی» است. اینکه گفته می‌شود فلسفه‌ی اسلامی، به چه معنا است؟ البته پاسخ تفصیلی به این پرسش، از حوصله‌ی این مقاله خارج است؛ اجمالاً همین قدر اشاره می‌کنیم که: برخی گفته‌اند منظور از فلسفه‌ی اسلامی، آن است که در دل تمدن اسلامی شکل گرفته و پرورش یافته است؛ گویا جغرافیای جهان اسلام، قوام‌بخش معنای فلسفه‌ی اسلامی است. طبیعی است که چنین پاسخی مورد پذیرش فیلسوفان مسلمان نخواهد بود. پاسخ دیگر این است که فصلِ مقوم و هویت‌ساز فلسفه‌ی اسلامی، ریشه در فکر فیلسوفان مسلمان دارد. به این معنا که فلسفه‌ی اسلامی همان است که توسط فیلسوفان مسلمان، پرورش و گسترش یافته است. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۸-۵۰). باز چنین معنایی از فلسفه‌ی اسلامی، ما را به حقیقت فلسفه‌ی اسلامی نمی‌رساند؛ به این معنا که هنوز نمی‌دانیم شاکله‌ها و شیرازه‌های فلسفه‌ی اسلامی چه تفاوت بنیادین با فلسفه‌ی —مثلاً— یونان دارد؟ به عبارت دیگر از پایه‌های آغازین و لایه‌های بنیادین فلسفه‌ی اسلامی چیزی نمی‌گوید. پاسخ سوم این است که فلسفه‌ی اسلامی، صورت را از فلسفه‌ی یونان می‌گیرد، اما معنا را خود بدان می‌بخشد. فیلسوفان مسلمان، چنان نبوده‌اند به دنبال آن نبوده‌اند که سکه‌ی فلسفه‌ی یونان را به نام خود کنند، آنان مُلهم از آموزه‌های وحیانی قرآن، سنت زنده

پیشوایان دین و نگرش متفاوت نسبت به جهان و انسان، به اندیشه ورزی پرداخته‌اند. فلسفه‌ی اسلامی محصول این اندیشه‌ورزی است.

مرحوم شهید مطهری، نسبت به دو پاسخ نخست اعتنایی ندارد و آن را نادرست و مخدوش می‌داند. ایشان معتقد است که برای فلسفه‌ی اسلامی، معانی مختلفی قابل فرض که روی هم رفته، به فلسفه‌ی اسلامی، قوام و هویت مستقل می‌بخشد. ایشان در کتاب «کلیات علوم اسلامی» در پاسخ به این پرسش که: «مقصود از علوم اسلامی چیست؟» می‌نویسد: علوم اسلامی، مانند اصول، فقه، کلام و فلسفه و هر علمی، به یکی از این چهار جهت، می‌تواند اسلامی شمرده شود:

۱-۳. معنای اول

علمی که موضوع و مسائل آن علوم اصول و یا فروع اسلام باشد و منابعی که بعضی از اصول و فروع اسلام به استناد آنها اثبات می‌شود. در اینجا علوم اسلامی چه بود؟ علم قرائت، تفسیر، حدیث، کلام نقلی فقه و اخلاق نقلی یعنی فقه نقلی و اخلاق نقلی کلام نقلی تفسیر و حدیث هم بخاطر منبع بودنش اینها علوم اسلامی‌اند؛ چون یا منابع علم اسلامی‌اند و یا به اصول و فروع دین پرداخته‌اند این روشن است و جای شک و تردید نیست (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۵؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۲۳).

۲-۳. معنای دوم

دسته دوم دایره‌اش وسیع‌تر می‌شود علوم مذکور در بند اول به علاوه علمی که مقدمه آن علوم باشند. یک وقت می‌گوییم علمی که به اصول و فروع اسلامی بپردازند و علمی که مقدمه ورود به این علوم‌اند مانند ادبیات عرب، صرف و نحو، لغت، معانی و بیان، کلام عقلی، اخلاق عقلی فلسفه، منطق، اصول فقه، رجال و درایه. رجال، درایه، اصول فقه، فلسفه، منطق، ادبیات عرب، اینها موضوعاتش اصول و فروع اسلام نیست؛ اما مقدمه است. (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۵؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۲۴).

۳-۳. معنای سوم

علمی که به نحو جزئی واجبات اسلامی‌اند؛ یعنی علمی که تحصیل آن علوم ولو به صورت واجب کفایی بر مسلمین واجب است و مشمول حدیث نبوی معروف می‌گردد «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة». شهید مطهری می‌گوید بنابراین تعریف همه علوم دسته اول و دوم به علاوه‌ی علمی همچون ریاضیات، فیزیک، طب مع جامعه اسلامی به آن‌ها نیاز دارد، به این معنا اسلامی‌اند. این‌جا اسلامی بودن دیگر کاری به محتوا تقریباً ندارد. در دسته اول اسلامی بودن بیشتر به محتوای کار داشتند، دسته دوم یک مقدار محتوا و مقدمه محتوا، دسته سوم می‌تواند در آن علمی باشند که اصلاً به لحاظ محتوا ربطی به اسلام ندارد و مغایر با اسلام نیست مثل ریاضیات ولی گفته می‌شود جزء علوم اسلامی، از آن جهت که به عنوان واجب کفایی باید در جامعه اسلامی به آن پرداخته شود (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۶؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۲۴).

۳-۴. معنای چهارم

دسته چهارم علمی است که گرچه از قبل از ظهور اسلام وجود داشته ولی دانشمندان و علمای اسلام آن‌قدر در آن زمینه‌ها بحث و بررسی کردند و چنان مطالبی ارزشمندی در آن علوم افزوده‌اند که آنچه در محیط اسلامی پدید آمده با آنچه قبل از اسلام موجود بوده است تفاوت آشکار و چشمگیری دارند، یعنی آن‌قدر فیلسوفان اسلامی به این فلسفه مطالب جدید افزوده‌اند در اثر تعلیم از قرآن و سنت یا در اثر تفکرات خودشان که اصلاً دیگر چهره‌ی فلسفه‌ای که در اختیار ماست، با آنچه که در ارسطو مطرح بود زمین تا آسمان متفاوت است. به قول مرحوم مطهری عناصری از فلسفه ارسطو هنوز در فلسفه ما هست ولی وقتی به کلیت جریان فلسفه اسلامی، و نوع مسایلی که که در فلسفه اسلامی مطرح است (باتوجه به دسته‌بندی سابق)، نگاه می‌کنیم تفاوت بسیار آشکاری با فلسفه یونان دارد (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۶؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۲۴).

شهید مطهری با این تقسیم بند می‌خواهد بگوید وقتی ما می‌گوییم فلان علم «اسلامی» است، اسلامی به بعضی از این معانی است. به عبارت دیگر، هر علمی که

مسلمانان به شکلی از اشکال نیاز خودشان را با آن بر ورده می‌سازند، می‌تواند علم اسلامی محسوب گردد. در معنای اول توقع داریم صد در صد اسلامی باشد، در معنای دوم، محتوا اسلامی باشد یا مقدمه‌ی برای محتوای اسلامی و لو خودش اسلامی نباشد. در سوم اصلاً خیلی توقع ما کم می‌شود؛ چون علومی مانند ریاضیات هم از باب اینکه در اسلام مقدمه واجب است، اسلامی خوانده می‌شود. در معنای چهارم توجه به افزوده‌های فیلسوفان مسلمان است. یعنی آنچه را حکیمان اسلامی، تحت تأثیر قرآن و سنت بر فلسفه افزوده‌اند، نه از باب اینکه در اثر نبوغ‌شان دست به ابداع زده‌اند.

۳-۵. معنای پنجم

معانی چهارگانه پیشین، در گفتارهای و نوشتارهای شهید مطهری بیان گردیده است. اما می‌توان معنای پنجم و حتی ششمی را افزود. بدین صورت که وصف «اسلامی بودن»، در هر کدام از علوم، درواقع تکلیف ما را در میزان مناسبت با متن دین و یا عدم مناسبت آن، نشان می‌دهد. البته شهید مطهری تا اجمالاً به این معنا اشاره کرده است. ولی نه به صورت یک معنای مستقل؛ در واقع، این معنای پنجم از دل همان معنای چهارم قابل اصطیاد است، با این تفصیل که معارف قرآنی و سنت روایی، افقی را فرا روی فیلسوف مسلمان گشوده است، که از مجرای آن، بهتر و بیشتر اهداف خودش را تأمین می‌کند. برای اینکه منظور به درستی تفهیم شود، از یک مثال استفاده کنیم: فرض کنید یک ماهی‌گیر، هر روز تور ماهی‌گیری خودش را بر می‌دارد و در ظرف هشت ساعت، مقدار ماهی‌های ریز و درشتی را صید می‌کند که جمعاً به پنجاه هزار می‌رسد، اما کسی دیگری پیدا می‌شود و به همین شخص ماهی‌گیر پیشنهاد می‌کند تا هم تورش را عوض کند و هم نقطه دیگری را برای صید نشان می‌دهد؛ او با تور و محل جدید، موفق می‌شود ماهی‌های درشت و زیادی را صید کند طوری که در آمد روزانه اش به دو صد هزار می‌رسد. می‌توان پرسید چرا چنین شده است؟ پاسخ‌اش این است که افقی را به او نشان داده شده است که دستاوردش بسیار متفاوت از افق اول است. این تمثیل است که در کلام برخی اصحاب فلسفه آمده؛ به خوبی مراد ما از معنای پنجم را مشخص می‌کند

(ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۲۳۵-۲۳۴؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۲۵).

آقای عبودیت، در بعضی از پژوهش‌های خویش موارد و مصادیق زیادی از نقش و تأثیر معارف و آموزه‌های اسلامی، در توسعه و شفافیت بخشی افق دید فیلسوف مسلمان را بازگو کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶ و ۱۳۹۱). طوری که واقعا همان تمثیل ماهی‌گیر صدق می‌کند. یعنی معارف قرآن و سنت، فیلسوفان را به افقی برده است که دستاوردش، نظیر تغییر افق در تمثیل ماهی‌گیر است. به عبارت دیگر، آموزه‌ها و معارف اسلامی کدهای راه‌گشا و مؤثری را فرا روی فیلسوف مسلمان قرار می‌دهد (از باب نمونه ر.ک: نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۱۵؛ و ۱۳۸۳: ۵۵، ۵۷ و ۵۹؛ معلمی، ۱۳۸۹: ۳۵). آقای فیروزجایی نیز در «نوآوری‌های فلسفه اسلامی» حدود صد و پنجاه مسأله فهرست کرده است که بخشی از آن، مسایل اختصاصی فلسفه اسلامی، با همین نگرش است (فیروزجایی، ۱۳۸۶).

البته می‌توان ادعا کرد: «فلسفه‌ی اسلامی به معنای فلسفه‌ی متخذ از کتاب و سنت بالفعل نداریم؛ ولی فلسفه اسلامی به معنای فلسفه‌ی عقلانی که کتاب و سنت بدان جهت داده باشد و تعالیم بلند کتاب و سنت در محتوا، آن را بارور کرده باشد» وجود دارد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۸: ۸۱۴)؛ به عبارت دیگر، فلسفه‌ی اسلامی به این معنا «اسلامی» است که از معارف اسلام و قرآن تأثیری فراوان گرفته است؛ ولی اینکه «طابق النعل بالنعل» بگوییم اسلامی است، ممکن نیست و حتی ممکن است در مواردی اشتباه هم باشد. حداقل اینکه تا کنون برایش مصداق عملی و عینی نداشته‌ایم (فیروزجایی، ۱۳۹۰: ۲۳۶).

۳-۶. معنای ششم

برخی از اصحاب فلسفه، معنای ششمی نیز برای فلسفه‌ی اسلامی، بیان کرده‌اند؛ بدین صورت که ما بیاییم مسایل فلسفه، اعم از یونان، غرب، شرق، چین، و هند، همه را فهرست کنیم و به قرآن و روایات عرضه کنیم. اینکه فیلسوف می‌گوید: «الواحد لایصدر منه الا الواحد»، قرآن چه پاسخی می‌دهد. آیا تأیید می‌کند؟ یا رد می‌کند، یا نه رد می‌کند و نه تأیید؟ این معنای ششم فلسفه‌ی اسلامی، هرچند به نحو موجه جزئی در ضمن

معانی گذشته تحقق داشته است، مثلاً ملاصدرا در تفسیر آیه کریمه «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵)، با استفاده از دستگاه فلسفی خودش، زیباترین تفسیر را مبتنی بر مسأله ربط علی و فقر وجودی ارائه می‌کند. نمی‌خواهیم بگویم این آخرین تفسیر ممکن از آیه است؛ ولی می‌توان گفت، یکی از دقیق‌ترین و عمیق‌ترین تفسیر می‌تواند همین باشد. همین طور، در مسأله اثبات خدا، وجود باری تعالی و صفاتش تلاش‌هایی از سوی فیلسوفان صورت گرفته است. قرآن می‌گوید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)، عارفان مسلمان پیش از فیلسوفان مسلمان به این گونه آیات احساس قرابت کردند و وحدت وجود را استنباط نمودند. پس معنای ششم (فلسفه بمعنی الاخص)، یعنی اینکه تک تک مسایل را ما بتوانیم به طریق اجتهادی با توجه به آیات و روایات استخراج کنیم، این کار تا هنوز نشده است؛ یعنی بالجمله نداریم ولی فی الجمله اتفاق افتاده است. کارهای فلسفی مرحوم ابوالحسن شعرانی، علامه حسن‌زاده و علامه جوادی‌آملی در این عداد جای می‌گیرند.

مطابق این معنا، فلسفه‌ای که صدر تا ذیل اش منطبق با آیات و روایات و تعالیم اسلام و یا متخذ از منابع دینی باشد، نداشته‌ایم و نخواهیم داشت؛ حتی اگر مصداق خارجی داشته باشد، چنین چیزی، فلسفه به معنای مصطلح نخواهد بود. اما حجم کارهای انجام شده توسط فیلسوفان، بسیار در خور و قابل اعتناء بوده است، و در حد موجه جزئی به نواقض ضعف و قوت آن دیده شود (کردفیروزجایی، ۱۳۹۰: ۲۳۶؛ ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۳).

اکنون در تکمله و جمع‌بندی مطالب مربوط به معانی فلسفه اسلامی اجمالاً اشاره به این نکته نیز بدون مناسبت نیست: از مجموع معانی بیان شده، یک فرضیه قابل استحصال، پذیرش هویت فلسفه اسلامی است. بدون شک، فلسفه‌ای به نام فلسفه اسلامی داریم؛ منتها، معنا و منظورمان از فلسفه اسلامی چیست؟ روشن است که ارائه پاسخ برهانی به چنین پرسشی دشوار است، ولی از مجموعه آنچه بیان شد، می‌توان برای اثبات هویت مستقل فلسفه‌ی اسلامی استدلال کرد. نخست اینکه: قرآن و سنت معصومان(ع)، در جهت دهی و فلسفه اسلامی مشاء نقش مهمی داشته‌اند. فیلسوفان و فلسفه اسلامی در متن

حوزه و فرهنگ اسلامی رشد کرده و از معارف بلند قرآن و سنت بهره برده‌اند؛ این حقیقت در برخی از آثار فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه طوسی، شمس الدین شیرازی، و به خصوص میرداماد و ملاصدرا به خوبی متجلی شده است. مسائل مطرح شده در سراسر نظام‌های فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه در تعارض و رویارویی با مضامین دینی قرار ندارند، و در یک کلام، فلسفه‌ی اسلامی محصول فکر و اندیشه‌ورزی آگاهانه و فعالانه فیلسوفان مسلمان است.

۴. ادوار تاریخی و استقلال هویت فلسفه اسلامی

می‌دانیم تدوین منطق و همین‌طور، مباحث مربوط به علم النفس، متافیزیک و اخلاق برای نخستین بار توسط ارسطو صورت گرفته است. با طلوع اسلام، قطع نظر از خوارج و فرقه‌های مشابه ایشان، گرایش غالب در جهان اسلام، معتزله بود. در کنار معتزله، مباحث کلامی شیعه، مبتنی بر دریافت‌های قطعی از مجرای عقل و نقل، از همان سده‌های آغازین تاریخ اندیشه اسلامی، استدلال و استقلال خودش را به اثبات رسانید. یگانه منبع شاخص متکلمین شیعه، معارف و روایات اهل بیت (علیهم السلام) بود. هرچند فلسفه به معنای مصطلح، مطرح نبود، اما گرایش عقلی بسیار قوی در دل معارف اهل بیت و بیانات نورانی حضرت امیر (ع) وجود داشت که در طی قرون بعدی به شکوفایی و ثمر رسید. اکنون پرسش این است که فلسفه‌ی اسلامی، برای دستیابی به استقلال، چه مراحل و ادواری را پشت سر گذرانده است؟ اهم این دوره‌ها کدام‌اند؟

۱-۴. دوره نخست

بر اساس روایت مورخان فلسفه‌ی اسلامی، فلسفه برای نخستین بار، در دوره عباسیان (هارون و مأمون) وارد جهان اسلام شد. در این دوره کتاب‌های مختلف یونانی و برخی دیگر مناطق به بغداد منتقل و توسط مترجمان ماهر ترجمه گردید. برخی معتقدند انگیزه اصلی از ترجمه این کتاب‌ها، از جمله کتاب‌های فلسفی (مانند آثار افلاطون، ارسطو و افلوطین)، نوع دکان بازکردن در برابر مکتب اهل بیت (ع) بوده است. شهید مطهری معتقد است که حتی اگر چنین انگیزه‌ای هم بوده، در نهایت به نفع اسلام

و اهل بیت (ع) تمام شده است؛ زیرا از سویی کتاب‌هایی در زمینه هیئت، نجوم، طب ترجمه شد و از سوی دیگر، نوع نگاه به فلسفه، نگاه نقادانه بود. لذا نخستین فیلسوفان مسلمان، مانند کندی، فارابی و ابن سینا، از همان آغاز شروع کردند به شرح و تعلیقه نگاشتن، نتایج این شرح و تعلیقه نویسی، سودمند و مفید واقع گردید.

پس دوره اول فلسفه اسلامی، عبارت است از دوره ترجمه کتاب‌های فلسفی یونانی و اسکندرانی به زبان عربی. طبعاً نمی‌توان انتظار داشت که در این دوره، شاهد موضع‌گیری خاصی از سوی مترجمان باشیم. آن‌ها وظیفه و رسالت انتقال را به عهده داشتند، اما در ادوار بعدی، فیلسوفان اسلامی، نقش فعال تری را به عهده گرفتند.

۲-۴. دوره دوم

پیش از این، اشارت رفت که دوره دوم فلسفه اسلامی، دوره هویت‌یابی و شکل‌گیری فلسفه مشاء است. پیش فرض این نگرش این است فلسفه مشاء اسلامی، همان فلسفه ارسطو نیست، بلکه محصول تلاش‌های فارابی و ابن سینا و از دستاوردهای فرهنگ اسلامی است. دوره حاکمیت فلسفه مشاء، به طور خاص فلسفه فارابی و ابن سینا و پیروان ابن سینا، یکی از دوران‌های طلایی و زرین فلسفه اسلامی است. آنچه موجب شد فلسفه مشاء به رکود برود، هم حاکمیت تفکر کلامی اشعری بود و هم بحران‌های سیاسی و ناپسامانی‌های اجتماعی. در مجموع، اگر از سلطه فلسفه مشاء اسلامی، کاسته شد، اما راه را فرا روی جریان‌ها و مکاتب فلسفی بعد از خودش هموار ساخت. حتی به یک معنا، انتقادات تند و خشک غزالی و جرح‌های امثال فخر رازی، خود، عامل شکوفایی فلسفه اسلامی گردیده است؛ چه اینکه اگر چنین حملات و انتقاداتی نمی‌بود، شاید فیلسوفانی چون شیخ اشراق، ابن رشد و خواجه طوسی وارد این عرصه نمی‌شدند.

۳-۴. دوره سوم

دوره سوم دوره رکود و انحطاط فلسفه اسلامی است. یعنی پس از آن‌که در اثر حملات و انتقادات امثال غزالی و فخر رازی، عرصه بر فلسفه مشاء تنگ گردید، شیخ اشراق به دفاع برخاسته است، اما او، هم مجال زیادی برای بسط و گسترش نیافت و هم

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۱۰۰

نتوانست خلأ حضور فلسفه مشاء را پر نماید. به همین خاطر، حدود سه قرن فلسفه‌ی اسلامی، به کنج عزلت رفت و دستاورد قابل توجهی عرضه نگردید. چنین چیزی سبب شد که برخی تصور کنند فلسفه‌ی اسلامی، از این پس، تاریخ‌اش تمام شده است (ر.ک: کربن، ۱۳۷۳: ۲۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۵: ۳۶۳).

۴-۴. دوره چهارم

دوره چهارم فلسفه اسلامی، دوره رونق گرفتن مکتب اصفهان و به دنبال آن، شکل‌گیری و تأسیس حکمت متعالیه توسط ملاصدرا تا روزگار ما است. این دوره، در قیاس با تمام ادوار فلسفه اسلامی، از شکوفایی و دوام بیشتری برخوردار بوده است. فیلسوفان نامداری در این دوره حضور و بروز داشتند که پرداختن به هریک مجال بیشتر از این را می‌طلبد.

با یک نگاه کلی به این ادوار چهارگانه فلسفه اسلامی، می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه‌ی اسلامی، با تمام فراز و نشیب‌هایی که داشته است، اما همواره به عنوان یک سنت زنده، فعال و پویا به حیات خودش ادامه داده است. این نکته بسیار مهم است که بدانیم فلسفه‌ی اسلامی که خاستگاه اصلی‌اش میراث فلسفی یونانی و اسکندرانی دانسته می‌شود، در بستر فرهنگ اسلامی و آموزه‌های قرآنی، رفته رفته، چنان شکوفا می‌شود که به جایی اینکه رنگ و بویی یونانی بگیرد، سرانجام فلسفه یونانی-ارسطویی، در متن فلسفه‌ی اسلامی هضم و ذوب می‌شود (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۴: ۱۹ و ۲۵؛ کُردفیروزجایی، ۱۳۹۰: ۱۲۷-۱۲۴).

سخن پایانی در این زمینه اینکه: مطمئناً چنین گزارش فشرده از ادوار چهارگانه تاریخ فلسفه اسلامی، نمی‌تواند انتظارات محققان و کنکاش‌گران این رشته را برآورده سازد، ولی به دلیل اینکه هدف از نگارش این مقاله گزارش‌شواه‌ای مختصر از سیر تطور فلسفه اسلامی است، به همین میزان بسنده می‌کنیم و بیان جزئیات و مشخصات هر دوره را به منابع مربوط در این خصوص ارجاع می‌دهیم. منابعی که اینک نام برده می‌شود، می‌تواند مورد مراجعه باشد: تاریخ فلسفه اسلامی، حنا فاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی نوشته هانری کربن، فلسفه در اسلام، زیر نظر میان محمد شریف دوره

چهارجلدی، تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن دوره پنج جلدی، درآمدی بر تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، زیرنظر محمدفناپی اشکوری دوره سه جلدی، ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی دوره سه جلدی، ما و تاریخ فلسفه اسلامی نوشته رضا داوری اردکانی، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی زیر نظر حسن معلمی.

۵. نوآوری‌های فلسفه اسلامی

نوآوری‌های فلسفه اسلامی، دقیقاً همان چیزی است که بخشی از هویت فلسفه اسلامی را نشان می‌دهد، هرچند در این اواخر، پژوهش‌های خوبی در این زمینه صورت گرفته است (از باب نمونه ر.ک: فیروزجایی، ۱۳۸۶)؛ اما مطمئناً آنچه مرحوم شهید مطهری، در حدود چهل سال پیش انجام داد، سرآغاز این دسته پژوهش‌ها بوده است. مرحوم شهید مطهری، در مقدمه «اصول فلسفه» و هم در «مقالات فلسفی» تصریح می‌کند که: فلسفه نیمه‌کاره یونان، توسط فیلسوفان مسلمان تکمیل گردیده است (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۶؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۲۶).

شهید مطهری می‌پرسد آیا مسایلی که ما الآن در فلسفه داریم عیناً همان مسأله ارسطو است؟ اگر چنین باشد، طبعاً فلسفه‌ی اسلامی نخواهیم داشت و صرفاً اسم بدون مسمی خواهد بود! سپس در پاسخ به این پرسش، یک دسته‌بندی چهارگانه‌ای را از مجموع مسایل فلسفه‌ی اسلامی انجام می‌دهد و طی آن نشان می‌دهد که فلسفه‌ی اسلامی، صرفاً مسایل انتقال یافته از فلسفه یونان و ارسطو و یا اسم بدون مسمی نبوده و هویت اختصاصی دارد. مرحوم مطهری، پیش‌نهاد می‌کند که باید گروهی از اهل خبره بنشینند و تحقیق کنند تا دقیقاً نشان بدهند کدام مسأله فلسفی دقیقاً از فلسفه یونان آمده است؟ مقدار تغییراتش در فلسفه مشاء چه قدر بوده؟ در فلسفه اشراق چه قدر بوده است؟ این یک کار جدی را می‌طلبد. خطوط کلی و تقسیم بندی ارائه شده توسط شهید مطهری، به ترتیب ذیل است:

۱-۵. قسم اول: مسایل ثابت

مسائلی که عینا در فلسفه ارسطو بود و الآن هم در فلسفه ما وجود دارد خیلی اندک تفاوت پیدا کردند مثل مباحث مقولات عشر. مسایلی که تقریبا به همان صورت ترجمه شده ابتدایی باقی مانده اند و چهره و قیافه اولی خود را حفظ کردند. البته این مسائل تغییرات جزئی و موردی داشتند، مسایل همچون مقولات ده گانه ارسطو، علل اربعه مانند علت فاعلی، علت غایی، صوری و مادی، تقسیمات علوم و تعدد قوای محرکه (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۲۲۶؛ مطهری، ۱۳۸۶: ۲۸. میرسپاه، ۱۳۸۵: ۲۷؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۴۲).

۲-۵. قسم دوم: مسائل تکامل یافته

دسته دوم مسائلی اند که اصلش در فلسفه یونان بوده ولی فلاسفه ی اسلامی آنها را تکمیل کردند و تغییرات جدی دادند. به این صورت که پایه های آن مسایل را محکم تر و مستدل کردند و یا برهانی تر کردند. مطهری می گوید امتناع تسلسل قبلا هم بوده، تجرد نفس قبلا بوده، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عقل و عاقل، جوهریت صورت نوعیه از قبل بوده اند ولی فیلسوفان اسلامی هم براهین شان را افزون تر کرده اند و هم به براهین استحکام بخشیده اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۲۲۷. مطهری، ۱۳۸۶: ۲۹؛ میرسپاه، ۱۳۸۵: ۲۷؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۴۲).

۳-۵. قسم سوم: تغییر در محتوا

دسته سوم مسایلی است که عناوین آنها قبلا ابهام داشتند مانند نظریه مُثُل افلاطون که ابتدا توسط افلاطون اظهار شد، اما بسیار مبهم بود. ارسطو به نقد آن مبادرت ورزید، در دوره حکمت مشاء اسلامی، توسط ابن سینا رد شد، شیخ اشراق از آن دفاع کرد، میرداماد و میرفندرسکی نیز در دفاع از این نظریه برخاست، تا اینکه دوره ملاصدرا رسید و او با تفصیل کامل از آن دفاع کرد (مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۲۲۸. مطهری، ۱۳۸۶: ۳۰؛ میرسپاه، ۱۳۸۵: ۲۷؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۴۲).

سیر تطور فلسفه اسلامی از حکمت مشاء تا حکمت نوصداریبی... ————— ۱۰۳

۴-۵. قسم چهارم: مسایل مستحدثه

دسته چهارم مسائلی است که حتی نام و عنوان‌ها تازه و بی‌سابقه است و در دوره قبل از اسلام مطرح نبوده بلکه در دوره جهان اسلام مطرح شده است، مثل اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذهنی، احکام عدم، امتناع اعاده معدوم، جعل، مناط احتیاج ممکن به علت، اعتبارات ماهیت، معقولات ثانیه فلسفی، برخی از اقسام تقدم، اقسام حدوث، انواع ضرورت امتناع، برخی از اقسام وحدت و کثرت، حرکت جوهریه، مجرد نفوس حیوانی، مجرد برزخی نفس انسانی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء ملاصدرا، فاعلیت بالتسخیر، کل قوا بودن نفس در عین وحدت، فقر وجودی، امکان فقری، ربط علی، بسیط الحقیقة کل الاشياء. این‌ها مطالبی بود که در فلسفه‌ی یونان وجود نداشت. تعبیر شهید مطهری این است که: «ستون فقرات فلسفه فعلی ما این‌ها هستند» (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۱-۳۰، معلمی، ۱۳۸۴: ۴۳).

مقولات عشر بحث اصلی فلسفه ما نیست، اصالت وجود و تشکیک وجود، ربط علی، وحدت شخصی این‌ها بحث اصلی است. پس اگر کسی بگوید فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه‌ی یونان است، داوری دور از واقعیت است. کسی منکر سهم ارسطو، افلاطون، افلوپین در فلسفه‌ی اسلامی نیست، این فیلسوفان و متفکران بسیار قابل ارزش و اهمیت بودند اما چنین نیست که فلسفه‌ی همان فلسفه‌ی ارسطو باشد. (اردکانی، ۱۳۷۷: ۵۹ و ۱۳۰).

۶. مکتب‌های فلسفی جهان اسلام

۶-۱. فلسفه مشاء

شکی نیست در اینکه فلسفه‌ی یونان، به طور خاص فلسفه ارسطو و افلوپین، سر آغاز فلسفه‌ی اسلامی (مشاء) است. زیرا با شرح، تقریر، تکمیل و نقد فلسفه‌ی یونان توسط فلاسفه اسلامی، فلسفه‌ی مشاء اسلامی شکل گرفته است. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۴۹؛ مطهری، ۱۳۸۶/الف: ۲۲۵؛ معلمی، ۱۳۸۹: ۱۴ و ۱۹). اما معنای این سخن این نیست که فلسفه‌ی اسلامی، همان فلسفه‌ی یونانی یا ارسطویی است؛ حتی اگر یک

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۱۰۴

مقایسه ساده هم صورت بگیرد، روشن خواهد شد که بخشی اندکی از مسائل و مطالب فلسفه‌ی یونانی، در فلسفه‌ی اسلامی حضور دارد، بخش اعظم از مسایل و مطالب فلسفه‌ی اسلامی، سابقه در فلسفه‌ی یونانی نداشته است (معلمی، ۱۳۸۹: ۲۷-۲۱).

تاریخ نویسان فلسفه اسلامی، ابویوسف یعقوب کندی (۱۸۵-۲۵۲ق) را نخستین فیلسوف و از نخستین مترجمان مسلمان دانسته‌اند که کتاب‌های فلسفی زیادی را ترجمه نموده است (فیروزجایی، ۱۳۹۰: ۱۶۰). اما پایه‌گذاری و تأسیس فلسفه‌ی مشاء اسلامی را بیشتر به ابونصر محمد بن طرخان فارابی (۲۵۶-۳۳۹ق) نسبت داده‌اند (ر.ک: اردکانی، ۱۳۷۷: ۱۱، ۶۲ و ۱۲۶؛ یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۰۷). شاید به این علت بوده است که فارابی طی یک مواجهه فعال، به شرح، تفسیر و نقد آراء فیلسوفان ماقبل خودش پرداخت و عنوان معلم ثانی را از آن خود نمود.

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)، اگر مؤسس فلسفه‌ی اسلامی محسوب نگردد، بدون تردید، از نخستین کسانی است که فلسفه‌ی مشاء را به صورت مدون و نظاممند ارائه و بسیاری از مسایل آن را توسعه داده است (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۱). دانش سرشار و ذهن و استعداد خدادادی، پشتیبان مثال زدنی او، سبب شده است در تمامی دانش‌ها و علوم عصر خودش صاحب نظر و منشاء تحول گردد. فیلسوفان پس از او به مقام ابن سینا اعتراف نموده‌اند. تا مدت‌ها و قرن‌ها بعد از او، کتاب‌های او، یکی از آثار اصلی درسی در مراکز علمی و و کرسی‌های تدریس بوده است. بر اساس یک تقسیم‌بندی، محتوای فلسفه مشاء و به طور خاص فلسفه ابن سینا، حول محور هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، خداشناسی، و نفس‌شناسی (روان‌شناسی) می‌چرخد؛ در نظام فلسفی ابن سینا هیچ یک از محورها، مبهم باقی نمانده است (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۹: ۲۷؛ ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۱).

ویژگی اصلی فلسفه مشاء استدلالی و عقلی بودن آن است. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۴۹) و این ویژگی در سراسر آثار ابن سینا جریان دارد. ممکن است ابن سینا به تفسیر آیات و یا روایاتی پرداخته باشد، ولی این تفسیر نه از آن جهت است که او یک فیلسوف است؛ بلکه بیشتر به این جهت است که یک فرد مسلمان است. لذا می‌بینیم که شیخ

سیر تطور فلسفه اسلامی از حکمت مشاء تا حکمت نوصداریبی... ————— ۱۰۵

الرئیس، در «الهیات شفاء»، «نجاه» و «اشارات و تنبیهات»، از روش کاملاً عقلی و برهانی پیروی می‌کند. اگر سخن از حکمت مشرقی و یا گرایش‌های عرفانی او در پایان عمر، گفته می‌شود، در واقع، جز نام، مصداق مشخص و نظام‌یافته‌ای سراغ نداریم. اما نظام حکمت مشاء با فارابی، ابن‌سینا، خواجه طوسی و... گرده خورده است. گرمی بازار فقه و جدال‌های پیوسته متکلمان، از موانع اصلی فلسفه مشاء محسوب می‌گردد. تکفیر ابن‌سینا توسط ایشان صورت گرفت.

یکی از دستاوردها و توفیقات مهم فلسفه مشاء، شرح و تفسیر زیبا و گویای فلسفه ارسطو است. ابن‌سینا و پیروان او و همین‌طور، فیلسوفان مغرب جهان اسلام، آنچنان از عهده این مهم موفق برآمده‌اند که اگر ایشان نبود، شاید فیلسوفان قرون وسطی نمی‌توانستند به شناخت درستی از ارسطو و آراء ایشان دست یابند. فعلاً مجال توضیح بیشتر میسر نیست، خواننده محترم به منابع مربوط در این زمینه ارجاع می‌دهیم: فلسفه‌ی مشاء نوشته محمد ذبیحی، حکمت مشاء نوشته حسن معلمی و حکمت مشاء نوشته یارعلی گردفیر و زجایی.

۶-۲. فلسفه‌ی اشراق

فلسفه اشراق، توسط شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۹-۵۸۱ق)، تأسیس گردید. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۴۹). گفته شده است: سهروردی «شهابی بود که در آسمان حکمت ذوقی درخشید و به سرعت ناپدید شد» (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۸۶). از احوالات فردی و بیوگرافی او اطلاعات کامل در دست نیست؛ همین خود سبب ابهام و قضاوت و قرائت‌های متفاوت، حتی گاه متناقض پیرامون ایشان شده است. آنچه در دست است اینکه از همان آغاز جوانی فردی شورمند، خرقة‌پوش، همراه و همدل صوفیان، اهل دعا و روزه گرفتن، و گداخته به نور اشراق بوده است (نصر، ۱۳۸۲: ۶۰؛ ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۹۳-۱۹۲؛ مجتهدی، ۱۳۹۳: ۳۲). قدیمی‌ترین و شاید معتبرترین زندگی‌نامه باقی مانده از سهروردی، فصل مفصلی است که شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری (شارح حکمت اشراق و به نوعی شاگرد او) پس از نیم‌قرن بعد از مرگ وی، در کتاب تاریخ حکما «نزهة الارواح و روضة الافراح» درج نموده است

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۱۰۶

(یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۱؛ مجتهدی، ۱۳۹۳: ۴۰).

سهروردی در عمر کوتاه خودش بیش از پنجاه کتاب و رساله کوتاه و عمیق نوشت. مهمترین اثرش، که در آن «حکمت اشراق» را ارائه کرده است، کتاب «حکمة الاشراق»^۱ است که در ۳۳ سالگی نگاشته است (نصر، ۱۳۸۲: ۶۸؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۳؛ معلمی، ۱۳۸۷: ۹-۸). او، چنانکه خود می گوید نخست، گرایش مشایی داشته است (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۲)، اما پس از یک خلسه یا خوابی که ارسطو را دیده است، به حکمت اشراق کشیده شده و دست به نگارش حکمة الاشراق زده است. به همین دلیل، از یک سوی به نقادی حکمت مشاء می پردازد و از سوی دیگر، علاوه بر برهان، عنصر اشراق - کشف و شهود - را نیز وارد فلسفه می کند. واژه «اشراق»، هم نام فلسفه اشراقی است و هم بیانگر محتوا و روش فلسفی شیخ اشراق (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۴۹. ذیحی، ۱۳۹۲: ۲۷). چالش مدام با متکلمان و فقهای ظاهر مسلک، دو مانع اصلی فرا روی فلسفه ی اشراق بود.

سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق، فیلسوفان را متناسب با میزان بهرمندی ایشان از دو عنصر استدلال و ذوق، به چهار دسته تقسیم می کند و از آن میان، حکیمی را حکیم علی الاطلاق می داند که هم اهل استدلال باشد و هم بهره کافی از تأله - اشراق و شهود - داشته باشد. در رتبه بندی شیخ اشراق، کسانی مانند افلاطون و خودش در جایگاه اول قرار دارد، تستری را در جایگاه دوم و ابن سینا در جایگاه چهارم قرار می گیرد (معلمی، ۱۳۸۷: ۳۳؛ ذیحی، ۱۳۹۲: ۲۹). از شاخصه های نظام فلسفی سهرودی این است که نظریه خودش را با استفاده از تمثیل نور - به جای مفهوم وجود -، توضیح می دهد، و اشیاء عالم هستی را متناسب با بهرمندی ایشان از نور دسته بندی می کند (اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۰۴). به همین خاطر، کل نظام فلسفی سهرودی با عنوان «نظام نوری» لقب داده شده است.

از مهمترین خدمات شیخ اشراق، یکی ارتقاء جایگاه کشف، شهود، اشراق و سیر و سلوک در مقابل برهان و استدلال بود. بر این اساس او در آغاز حکمة الاشراق توصیه می کند کسانی که به خواندن آن کتاب مبادرت می ورزند باید از ویژگی ذوق بهرمند

سیر تطور فلسفه اسلامی از حکمت مشاء تا حکمت نوصداریبی... _____ ۱۰۷

باشند و همدلانه بخواند. دیگر خدمت ایشان، نجات فلسفه از اضمحلال و نابودی است. شرایط سخت و دشواری که تحت تأثیر تفکر اشعری علیه فلسفه شکل گرفته بود، فلسفه مشاء را تا مرز اضمحلال و نابودی پیش برده بود. اگر دفاعیات جانانه سهروردی، و پیروان و شارحان او و خواجه نصیرالدین طوسی نبود، شاید سرنوشت فلسفه‌ی اسلامی به گونه دیگری رقم می‌خورد. تلاش‌های سهروردی سبب شد تا فلسفه اسلامی هم‌چنان به حیات خودش ادامه بدهد. منتهی این بار در قالب حکمت اشراق.

پس از شیخ اشراق، شاگردان او، در جهت شرح و بسط نظریات وی اهتمام نشان دادند. شمس‌الدین محمد شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی، سعدبن منصور بن کمونه، جلال‌الدین دوانی، محمد شریف هروی، از آن جمله است. از این میان، شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، به دلیل تألیف چند اثر گرانسنگ -شرح حکمت اشراق، رسالات الشجرة الالهية و تاریخ حکمای قبل از خودش- به طور خاص نام‌بردنی است (نصر، ۱۳۸۲: ۸۴؛ ضیایی، ۱۳۸۶: ۳۲۴؛ معلمی، ۱۳۸۷: ۳۰). به دلیل این که مجال توضیح بیشتر نیست، به فهرست نام برخی از منابع مربوط به فلسفه‌ی اشراق، اکتفاء می‌کنم: حکمت اشراق نوشته سید یدالله یزدان‌پناه در دو جلد. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، فلسفه‌ی اشراق، نوشته محمد ذبیحی و فلسفه‌ی اشراق نوشته حسن معلمی.

۳-۶. حکمت متعالیه

حکمت متعالیه نماینده برجسته و اوج فلسفه اسلامی دانسته شده است (معلمی، ۱۳۸۷: ۱۷)؛ صدرالدین محمد ابراهیم شیرازی معروف به ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق)، در شیراز به دنیا آمده است. پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی رهسپار اصفهان گردیده و در اصفهان، در محضر بهاء‌الدین عاملی -معروف به شیخ بهایی- و سپس در محضر میرداماد -که برجسته‌ترین استاد او در علوم عقلی دانسته می‌شود- حضور یافته است. وی اواخر عمرش را در نواحی قم -کهک- گذرانده است. این دوره به نام دوره عزلت و گوشه‌نشینی او یاد شده است. در این دوره -که جمعاً مدت پانزده سال طول کشیده

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۱۰۸

است- او به ریاضت، تهذیب نفس، صفای باطن، و تألیف آثارش پرداخته است کتاب گرانسنگ و نامدار اسفار -الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة- حاصل همین دوره است. گفته شده در اواخر عمرش، دوباره به شیراز برگشت و به تدریس و تربیت شاگرد پرداخت (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۰) ملاصدرا به لحاظ فردی، واجد ویژگی‌های مخصوص است که شاید چنین ویژگی‌هایی را نتوان در دیگر فیلسوفان نامدار سراغ گرفت. به اعتراف اصحاب فلسفه و حکمت او در تمام عرصه‌ی علوم اسلامی مانند حدیث، تفسیر، فقه، کلام و فلسفه در حد دستیابی به اجتهاد، مسلط است (آشتیانی، ۱۳۸۵: ۴۰۹). علاوه بر این، صفات شخصیتی و حالات روحی مختص به خود را دارد. صدرا، از کنار فلسفه مشاء با بی‌تفاوتی و بی‌مهری نمی‌گذرد؛ چنانکه خود تصریح می‌کند: ابتدا گرایش به فلسفه مشایی داشته است و از معتقدان به اصالت ماهیت بوده است. اما در اثر تحولی که برایش رخ می‌دهد، در نهایت منجر به پایه‌گذاری حکمت «متعالیه» می‌گردد. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۵۲). دستاوردهای فلسفه اشراق را نیز مغتنم می‌شمارد مانند بحث تشکیک در نور. او از عرفان ابن عربی هم بسیار مایه می‌گیرد مانند بحث وحدت وجود. در نهایت، نظام فلسفی جدیدی را پایه‌گذاری می‌نماید که از پختگی و انتظام خاصی بر خوردار است (مطهری، ۱۳۸۶/الف: ۲۴۸؛ معلمی، ۱۳۸۷: ۲۶؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۲۸۶). این نظام فلسفی، همان چیزی است که امروزه «حکمت متعالیه» خوانده می‌شود. از مطالب پیشین روشن شد که قبل از حکمت صدرایی، دو رویکرد مهم فلسفی وجود داشته است: یکی فلسفه‌ی مشایی، با ویژگی وفاداری به منطق، برهان و عقل‌گرایی شدید؛ دوم فلسفه‌ی اشراقی، که با ترکیب از برهان و اشراق، مکتب جدید را پایه‌گذاری نمود. در این میان، فیلسوفانی هم بودند که نقش واسطه را به عهده گرفتند. علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، محمدباقر حسینی معروف به میرداماد، میرفندرسکی، و... از جمله ایشان است. پس از این مرحله نوبت به حکمت صدرایی می‌رسد. برای آشنایی بیشتر با حکمت متعالیه، و دستاوردهای آن می‌توان به کتاب‌های ذیل مراجعه کرد: شرح حال و آرا فلسفی ملاصدرا، نوشته جلال‌الدین آشتیانی، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی نوشته عبدالرسول عبودیت در سه جلد، هستی و چیستی در مکتب صدرایی نوشته

غلامرضا فیاضی و حکمت متعالیه، نوشته حسن معلمی.

۶-۳-۱. حکمت متعالیه به چه معنا متعالیه است؟

فلسفه صدرایی «حکمت متعالیه» خوانده شده است. اما به چه دلیل؟ آیا به این دلیل که ملاصدرا، بزرگترین کتابش را «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» نام نهاده است؟ یقیناً چنین جوابی نمی‌تواند قانع کننده باشد. پس «متعالیه» بودنش چیست؟ به عبارت دیگر وجه برتری فلسفه صدرایی نسبت به فلسفه مشاء و اشراق چیست؟ به خصوص اینکه پیش از او ابن سینا نیز سخن از حکمت متعالیه به میان آورده بود. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۵۲؛ مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۲۵۳). ناظر به همین پرسش، پاسخ‌هایی داده شده است (ر.ک: حایری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶۰، ۱۶۱ و ۴۱۵؛ نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۰؛ قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۳۶). شاید، یکی از بهترین بیان‌ها، در این زمینه، نظر مرحوم شهید مطهری باشد. ایشان معتقد است: حکمت صدرایی به منزله چهار راهی است که در این چهار راه، قرآن و برهان و عرفان و کلام به همدیگر رسیدند و به صورت هماهنگ و بسیار موزون و زیبا به همدیگر ربط داده شده است. مرحوم مطهری می‌نویسد: ملاصدرا هم از حکمت مشاء، هم از حکمت اشراق، هم از کلام، هم از عرفان و هم قرآن و سنت استفاده می‌کند، و یک تلفیق ماهرانه و موزونی را ارائه می‌دهد. لذا اگر متعالیه خوانده شده است، به این دلیل است که او، از برهان و استدلال در حد اعلا، کشف و شهود در حد اعلا، کلام در حد اعلا و مدعیات متکلمین در حد اعلا و از قرآن هم در حدی اعلا استفاده کرده است سپس، یک مجموعه هماهنگ و نظریه نظام‌مند، بدون کمترین تعارض و تناقض ارائه نموده است (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۵۲-۲۴۹؛ همچنین ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۵: ۴۷۹-۴۷۸؛ معلمی، ۱۳۸۴: ۵۰). شهید مطهری در امتداد همین مسأله، پاسخ کسانی که نظام حکمت صدرایی را التقاط از فلسفه‌های پیش از او دانسته‌اند، پاسخ می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۲۵۲-۲۵۰).

۶-۳-۲. امتداد حکمت صدرایی

نزدیک به چهار قرن از تأسیس حکمت صدرایی توسط صدرالدین محمد شیرازی

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۱۱۰

می‌گذرد، در خلال این چند قرن، مکتب فلسفی دیگری در جهان اسلام شکل نگرفته است. غالب فیلسوفان پس از صدرا، گرایش صدرایی داشته‌اند. در این میان، ملاهادی سبزواری، ملاعلی نوری، جهانگیر خان قشقایی، مدرس زنونی، آقا محمدرضا قمشه‌ای، محمد کاظم عصار، ابوالحسن شعرانی، رفیعی قزوینی، محمدحسین طباطبایی، مرتضی مطهری، مهدی حایری یزدی، سید جلال‌الدین آشتیانی، از پیروان و شارحان و مروجان برجسته این مکتب فلسفی صدرایی قلمداد می‌گردد. در حال حاضر نیز کسانی مانند حسن‌زاده آملی، جوادی آملی، مصباح یزدی، غلامرضا فیاضی، ابراهیمی دینانی و... از فیلسوفان نو صدرایی دانسته می‌شوند. این فیلسوفان، هرچند نقطه تمرکز یگانه نداشته، اما در یک چیز اشتراک دارند: عدم جدایی برهان و عرفان و قرآن (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶۶، ۲۶۹ و ۲۷۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۵: ۴۷۸). همان، چیزی که پیش از این فارابی و ابن- رشد نیز نسبت به آن اهتمام داشته‌اند.

در چند سال اخیر، اصطلاح «فلسفه نو صدرایی» نیز توسط اصحاب فلسفه استفاده می‌شود. این اصطلاح پس از مرحوم علامه طباطبایی رواج یافته است. مراد از این اصطلاح این است که تفکر فلسفی حاکم در این عصر، همان فلسفه صدرایی است، منتهی با یک نگاه نو و ناظر به شبهاتی فلسفی که غالباً از ناحیه فلسفه‌ی مغرب زمین وارد شده است، به تفکر می‌پردازد. همانند اینکه بحث معرفت‌شناسی و مسأله شناخت، آن گونه که پس از مرحوم علامه رواج یافته است، برای فیلسوفان ماقبل صدرا مسأله نبوده است. علت اصلی رواج این بحث، به یک معنا، ناشی از مباحث شناخت‌شناسی است که در فلسفه غرب معاصر، به طور خاص در فلسفه دکارت و سپس کانت مطرح شده است.

۷. نتیجه‌گیری

فلسفه‌ی اسلامی، بخشی از ذخائر علمی تمدن اسلامی است؛ همان‌اُفت و خیزی که دامن‌گیر دیگر بخش‌های تمدن اسلامی شده است، در مورد فلسفه‌ی اسلامی، بیشتر قابلیت صدق دارد. با این همه، عوائد و منافع‌ی که از ناحیه‌ی فلسفه و خردورزی، نصیب

تمدن اسلامی و مسلمانان گردیده است، اگر بیشتر از علوم دیگر نبوده، کمتر نیز نبوده است. حقیقت محوری، کوشش برای شناخت مطابق واقع از عالم و آدم، کنکاش در مورد ماهیت و حقیقت و ظرفیت‌های وجودی انسان، توجه به لایه‌های پنهان و علل غیرمادی در شکل‌گیری پدیده‌های پیرامون ما، تنها بخشی از پرتوافکنی‌های فلسفی است. فلسفه‌ی اسلامی مانند فلسفه‌ی مغرب زمین، دوره‌های متفاوت و مختلفی را پشت سر گذارنده است؛ با این تفاوت که فلسفه‌ی مغرب زمین از وحدت به سمت کثرت رفته است و روز به روز گرفتار بحران و آشفتگی بیشتر و عمیق گردیده است، اما در فلسفه‌ی اسلامی از کثرت به سمت وحدت رفته است و انتظام و انسجام بیشتر یافته است. از منظر مرحوم شهید مطهری، کسانی که می‌خواهند در زمینه‌ی سیر تطور فلسفه‌ی اسلامی تحقیق نمایند، در صورت می‌تواند تصور درست و روشنی از فلسفه‌ی اسلامی داشته باشند، که فلسفه اسلامی را با همین پیوستگی و کلیت مطمح نظر داشته باشند.

هریک از مکاتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، هرچند در ظاهر متفاوت و شاید متعارض می‌نماید، اما در واقع چنین نیست. زیرا موضوع شان واحد است؛ تفاوت مهم این سه جریان و مکتب فلسفی اسلام در این است که برای دستیابی به حقیقت، روش‌های مشخص و متفاوتی را در راستای تبیین و شناخت موضوع و دست‌یابی به نتیجه، پیشنهاد می‌دهند. شیخ اشراق می‌دید که یک چیز در فلسفه‌ی فارابی و ابن‌سینا جایش خالی است، و آن عنصر ذوق، شهود و کشف است. در واقع، هدف سهروردی از تبیین و تنقیح مبانی فلسفه‌ی اشراق، اثبات جایگاه و دخالت عنصر «اشراق» در این فلسفه است و این تقیصه توسط او به خوبی جبران شد. همین بیان در مورد فلسفه‌ی صدرایی نیز صادق است. ملاصدرا نه نظام فلسفی مشاء را مردود می‌شمارد و نه با عنصر «اشراق» سهروردی مخالفتی دارد. ملاصدرا می‌دید که در فلسفه و کلام، و همین‌طور عرفان، مدعیات مشترکی وجود دارد، اما در عین هریک از اصحاب فلسفه، عرفان و کلام، در مقابل همدیگر همواره صف‌آرایی داشته‌اند. صدرا نشان داد چنین صف‌آرایی، بی‌اساس است. آنان می‌تواند با الهام و وام‌گیری از یگدیگر به نتایج قابل قبول‌تر و صحیح‌تر برسند.

کلام نهایی این که فلسفه‌ی اسلامی تا کنون با بحران و آشفتگی روبرو نبوده و در مصاف با چالش‌های معاصر نظیر، ماتریالیسم، نسبیّت‌گرایی افراطی، پراگماتیسم، اومانیزم، مدرنیسم و... گرفتار بحران و تغییر موضع نگردیده و تا کنون سربلند بیرون آمده است. از این جهت مرحوم شهید مطهری یک نمونه برجسته و عینی محسوب می‌گردد. نگرش‌های نوصدرایی که با عنایت به چالش‌های معاصر، در سال‌های اخیر، کم و بیش فعال شده است، از نشانه‌های پیشگامی فلسفه‌ی اسلامی در پاسخ‌گویی به بحران‌های فکری، فلسفی و معرفتی معاصر است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۵)، در حکمت و معرفت (مجموعه مقاله‌ها و مصاحبه‌های حکمی معرفتی استاد سید جلال الدین آشتیانی)، بکوشش حسن جمشیدی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول.
۳. اعرافی، علیرضا، (۱۳۹۱)، بررسی فقهی فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی، تحقیق و نگارش سید نقی موسوی، قم، اشراق و عرفان، اول.
۴. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۵)، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چهارم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، فلسفه صدر، ج ۱، قم، نشر اسراء، اول.
۶. -----، (۱۳۷۹)، حکمت عملی و نظری در نهج البلاغه، قم، اسراء، سوم.
۷. -----، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، ج ۳، قم، نشر اسراء، سوم.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ الف)، فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)، قم، اسراء، سوم.
۹. خراسانی (هروی)، ملا محمد کاظم، (۱۴۳۳) کفایة الاصول، ج ۱، قم، مجمع الفکر الاسلامیه، سوم.

سیر تطور فلسفه اسلامی از حکمت مشاء تا حکمت نوصداریبی... _____ ۱۱۳

۱۰. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۷)، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چهارم.

۱۱. -----، (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی، اول.

۱۲. ذیحی، محمد، (۱۳۹۲) فلسفه اشراق، تهران، سمت، اول.

۱۳. -----، (۱۳۹۲)، فلسفه مشاء (با تکیه بر اهم آراء ابن سینا)، تهران،

سمت، هفتم.

۱۴. -----، (۱۳۹۲)، حکمت اشراق در: سالک حکمت (ارجنامه دکتر

غلامرضا اعوانی) بکوشش شهین اعوانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و

فلسفه ایران، اول.

۱۵. شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۸۶)، شرح خطبه ۱۸۴ نهج البلاغه، در: هزار و یک

کلمه، ج ۴، تألیف حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، سوم.

۱۶. شیروانی، علی (۱۳۸۵)، صدرالدین شیرازی، در: تاریخ فلسفه اسلامی، تحت

اشراف حسن معلمی، قم، جامعه المصطفی العالمیه، اول.

۱۷. ضیایی، حسین، (۱۳۸۶)، سنت اشراقی، ترجمه یوسف شاقول، در: تاریخ

فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران، حکمت، اول.

۱۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۲)، شیعه (مذاکرات و مکاتبات علامه طباطبایی با

هانری کربن)، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چهارم.

۱۹. -----، (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، بکوشش هادی خسروشاهی، قم،

بوستان کتاب، پنجم.

۲۰. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱،

اشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره و سازمان انتشارات سمت،

اول.

۲۱. عصار، محمدکاظم، (۱۳۸۳)، دورس منطق و فلسفه، بکوشش احمد عابدی،

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۱۱۴

قم، بوستان کتاب، اول.

۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه، سید جلال الدین

مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، پنجم.

۲۳. کربن، هانری، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران،

انتشارات کویر، اول.

۲۴. کرد فیروزجایی، یارعلی، (۱۳۹۰)، چیستی فلسفه اسلامی، قم، پژوهشگاه

علوم و فرهنگ اسلامی، اول.

۲۵. -----، (۱۳۸۶)، نوآورهای فلسفه اسلامی به روایت این سینا، قم

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول.

۲۶. -----، (۱۳۹۰)، نخستین ایام در فلسفه اسلامی، در: درآمدی بر

تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، با اشراف محمدفناپی اشکوری، تهران و قم، سمت

و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، اول.

۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، اصول الکافی، ج ۱، قم، دارالحديث، اول.

۲۸. کندی، ابویوسف یعقوب، (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل فلسفی، ترجمه، سید

محمود یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی، اول.

۲۹. مجتهدی، کریم، (۱۳۹۳)، سهروردی و افکار او، تهران، پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، اول.

۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۰)، تعلیقة علی نهایة الحکمة، قم، مؤسسه در

راه حق، اول.

۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، نظر اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، در: مجموعه

آثار، ج ۵، تهران، انتشارات صدرا، یازدهم.

۳۲. -----، (۱۳۸۶ الف)، مقالات فلسفی «در: مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران،

صدرا، هشتم.

۳۳. -----، (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا، دهم.

۳۴. معلمی، حسن و دیگر نویسندگان، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه اسلامی، قم، جامعه المصطفی العالمیه، اول.

۳۵. معلمی، حسن، (۱۳۸۴)، حکمت جاودانه، تهران، بنیاد اندیشه جوان، اول.

۳۶. -----، (۱۳۸۶)، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول.

۳۷. -----، (۱۳۸۷ الف)، حکمت اشراق، تهران، سمت و مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران، اول.

۳۸. -----، (۱۳۸۷ ب)، حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر هاجر (وابسته به مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران، اول.

۳۹. -----، (۱۳۸۸)، نقدی بر کتاب «تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی» نوشته دکتر یحیی یثربی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول.

۴۰. -----، (۱۳۸۹)، حکمت مشاء، قم، مرکز نشر هاجر (وابسته به مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران، اول.

۴۱. -----، (۱۳۸۷ ج)، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوم.

۴۲. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۵)، مشتاقی و مهجوری، تهران، نشر نگاه معاصر، اول.

۴۳. مهدی حایری یزدی، (۱۳۷۹)، آفاق فلسفه (از عقل ناب تا حکمت احکام)، بکوشش مسعود رضوی، تهران، نشر فروزان، اول.

۴۴. -----، (۱۳۸۴)، جستارهای فلسفی، بکوشش عبدالله نصری، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران، اول.

۴۵. میرسپاه، اکبر (۱۳۸۵)، تاریخ تفکر فلسفی در اسلام، در: تاریخ فلسفه اسلامی، بکوشش حسن معلمی، قم، انتشارات جامعه المصطفی العالمیه، اول.

۴۶. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۳)، قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی، ترجمه مهدی دهباشی، در: تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱،

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد / سال یازدهم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ — ۱۱۶

تهران، حکمت، اول.

۴۷. -----، (۱۳۸۲)، صدرالمتألین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه

حسین سوزنجی، تهران، نشر سهروردی، اول.

۴۸. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۸)، تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، تهران،

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول.

۴۹. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۰)، شکل گیری فلسفه اسلامی، در: درآمدی بر

تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، با اشراف محمد فنایی اشکوری، تهران و قم، سمت و

مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی‌ره، اول.