

Is ‘Islamic Philosophy’ a Unitive Synthesis? Re-evaluating the Nature of Islamic Philosophy

From the ‘Christian Philosophy’ Controversy to Henry Corbin’s Interpretation

Mohammad Hossein Vafaiyan¹ 

1. Assistant Professor, Department of Science and Technology Studies, Faculty of Management, Science and Technology, Amirkabir University of Technology, Tehran, Iran. Email: mh.vafa@aut.ac.ir

Abstract

The question of what constitutes “Islamic” in “Islamic philosophy” has remained a persistent subject of inquiry in contemporary scholarship. Much of the existing literature, however, either juxtaposes competing positions without integrating them into a systematic framework or restricts itself to the examination of a single perspective. More importantly, insufficient attention has been paid to the modern provenance of this question within the debate over “Christian philosophy,” and to its place within a broader philosophical problem: whether philosophy can bear a religious qualification in an intrinsic, rather than merely extrinsic, sense. The central problem of this study is, therefore, to determine if—and in what sense—the term “Islamic” functions as an intrinsic qualification. How can “Islamic philosophy” constitute an essential, rather than merely additive, unity, such that the adjective “Islamic” is not an accidental attribute but enters into the very formation of the philosophical project? To address this, the article first returns to the modern source of the controversy—the debate over Christian philosophy—from which at least four major responses can be distinguished. This fourfold framework serves as a conceptual lens for examining the principal accounts of the Islamic character of philosophy. The inquiry culminates in the thesis that the Islamic identity of philosophy is grounded neither simply in the assimilation of religious propositions nor merely in the philosopher’s location within Islamic civilization. Rather, it becomes intrinsic to philosophy through the transformation of philosophical concepts and problems within the horizon opened by revelation. Henry Corbin’s interpretation of Islamic philosophy as “prophetic philosophy” is of particular significance in this respect. For Corbin, the qualification “Islamic” is neither an external designation nor the result of a deliberate project to Islamize a philosophy that is otherwise independently constituted. Instead, it designates a historical and existential process through which philosophy itself acquired a new configuration within the Islamic context.

Keywords: : philosophy and religion, Islamic philosophy, Christian philosophy, Henry Corbin.

Introduction

The expression “Islamic philosophy” is ostensibly familiar, yet it obscures a fundamental ontological and methodological ambiguity regarding the significance of the adjective “Islamic.” Is philosophy Islamic simply because its practitioners were Muslims? Does the term refer merely to the historical and civilizational context in which philosophical discourse flourished? Is it defined by the incorporation of revealed doctrines into syllogistic argumentation? Or must we locate the relation between Islam and philosophy at a more profound stratum—within the fundamental reconfiguration of philosophical problems, concepts, and horizons of inquiry? The central problem of this study is whether “Islamic” can function as an intrinsic qualification of philosophy, such that “Islamic philosophy” constitutes an essential unity, rather than a merely additive conjunction of two independently constituted elements. The question of whether philosophy can legitimately



bear a religious qualification is not exclusive to the Islamic tradition. It emerged with particular force during the French debate over “Christian philosophy” in the early 1930s, which interrogated the nature of philosophy, the autonomy of reason, the nexus between faith and demonstration, and the historical role of revelation in philosophical thought. That debate allows us to distinguish four broad positions: the negation of intrinsic religious qualification; a sociological and historical interpretation of such a qualification; the possibility of philosophizing from within religious commitments or doctrinal premises; and the view that religion may internally shape philosophical problems and concepts without abolishing the methodological autonomy of philosophy. This study adopts this fourfold distinction as a conceptual framework for reconsidering Islamic philosophy. Within this discourse, Henry Corbin occupies a particularly significant position. He understands Islamic philosophy neither as a discipline merely produced within Islamic civilization nor as a corpus that integrates religious propositions as premises. Instead, he interprets it as a mode of philosophizing transformed from within by the horizons of revelation, *ta’wīl*, prophecy, *walāya*, the imaginal world, and spiritual wisdom. His interpretation thus offers one of the most compelling accounts of how the qualification “Islamic” might become constitutive, rather than merely extrinsic, to philosophy.

Research Findings

The inquiry yields four primary findings regarding the ontological identity of Islamic philosophy: The first finding demonstrates that the Islamic character of Islamic philosophy cannot be accounted for solely by the religious identity of the practitioners or the historical environment in which they worked. Establishing that a philosopher was Muslim, that a text was composed in Arabic or Persian, or that it circulated within the Islamic sphere identifies only an *extrinsic* and historical sense of “Islamic.” While such an account is historiographically useful—particularly in situating Muslim, Christian, Jewish, and Sabian thinkers within a shared intellectual field—it fails to address the deeper philosophical question of what Islam contributed to philosophy *as philosophy*. The second finding posits that initiating philosophical inquiry from religious propositions or commitments is insufficient to resolve the conceptual problem. A Muslim philosopher may indeed derive queries from the horizon of faith or integrate religious doctrines into philosophical reflection; however, if revealed propositions are treated as axiomatic premises immune to scrutiny, the demarcation between philosophy and *kalām* (theological discourse) risks becoming unstable. Consequently, the mere utilization of religious premises must be distinguished from a profound transformation of philosophical thought within a religious horizon. The former pertains to the starting points of an argument; the latter concerns the internal restructuring of the very problems, concepts, and interpretive possibilities within which philosophical thinking occurs. The third, and arguably most significant, finding asserts that a robust defense of “Islamic philosophy” is located at the level of the conceptual formation of philosophy itself. Philosophy in the Islamic world did not merely preserve the Greek inheritance; it reorganized and transformed it in response to a new constellation of questions. Issues concerning divine unity, creation, attributes, God’s knowledge, prophecy, resurrection, essence and existence, necessity and contingency, and the relation between reason and revelation were not merely appended to an otherwise static philosophical agenda. Rather, they contributed to a fundamental restructuring of philosophical systems. In this sense, the adjective “Islamic” enters the internal history of philosophical concepts. Greek philosophy was extensively appropriated, yet it was re-situated within a new horizon of questioning that generated possibilities reducible neither to Greek philosophy nor to doctrinal theology. The fourth finding addresses Henry Corbin’s distinctive hermeneutical

interpretation. For Corbin, revelation is not primarily a set of propositions subsequently integrated into a system; it transforms the human relation to truth. Islamic philosophy thus acquires not merely new religious topics, but transformed conceptions of truth, understanding, levels of reality, and the dialectic between the apparent (*ẓāhir*) and the hidden (*bāṭin*). *Ta'wīl* is central to this transformation; it functions not merely as a method of textual exegesis, but as an epistemic and existential movement from the exoteric to the esoteric, presupposing that the esoteric is not a subjective construction but a real dimension of being. Within this framework, the imaginal world (*ʿālam al-mithāl*), active imagination, prophecy, imamate, and *walāya* acquire profound philosophical significance. Islamic philosophy, in Corbin's formulation, emerges as a form of "prophetic philosophy." Its prophetic character does not imply that demonstration is superseded by revelation; rather, it suggests that philosophical reason operates within a horizon already transformed by revelation. The "Islamization" of philosophy, in this sense, results neither from imposing religion upon an already constituted system nor from the additive inclusion of religious doctrines. It is the outcome of a historical and existential process in which philosophical reason, through its encounter with revelation and *ta'wīl*, assumes a new form.

Conclusion

The central conclusion of this study is that "Islamic philosophy" acquires substantive philosophical validity only when Islam is conceptualized not merely as the confessional identity of thinkers, the civilizational context of their inquiry, or an external repertoire of revealed propositions appended to philosophical argumentation. Rather, it must be recognized as an existential and historical horizon that reconfigured philosophical problems, conceptual frameworks, and modes of inquiry from within. Henry Corbin offers one of the most radical and coherent formulations of this position by articulating Islamic philosophy as a "prophetic philosophy" fundamentally reoriented by revelation and *ta'wīl*. While this hermeneutical paradigm may not be uniformly applicable to every historical manifestation of philosophy within the Islamic world, it convincingly demonstrates how the qualification "Islamic" can, in significant historical instances, operate not as a merely extrinsic or accidental attribute, but as an intrinsic, unitive constituent of the philosophical enterprise itself.

Cite this article: Vafaiyan, M. H. (2026). Is 'Islamic Philosophy' a Unitive Synthesis? Re-evaluating the Nature of Islamic Philosophy: From the 'Christian Philosophy' Controversy to Henry Corbin's Interpretation. *Philosophy and Kalam*, 59 (1), 277-302. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
 Authors retain the copyright and full publishing rights.
 DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2026.413578.523726>



Article Type: Research Paper
Received: 3-May-2026
Received in revised form: 6-Aug-2026
Accepted: 29-Aug-2026
Published online: 21-Sep-2026

آیا «فلسفه اسلامی» ترکیبی اتحادی است

بازخوانی چپستی فلسفه اسلامی، از مناقشه فلسفه مسیحی تا تفسیر هانری گربن

محمد حسین وفائیان^۱

۱. استادیار، گروه مطالعات علم و فناوری، دانشکده مدیریت، علم و فناوری، دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران. رایانامه: mh.vafa@aut.ac.ir

چکیده

چپستی اسلامی بودن «فلسفه اسلامی»، پرسشی جدید در پژوهش‌های چند دهه اخیر نیست؛ باین حال غالب آنها یا آرای گوناگون را به صورت پراکنده کنار هم نهاده‌اند و یا منحصر در بررسی دیدگاهی خاص هستند. مهم‌تر آنکه، به خاستگاه جدید این پرسش در مناقشه «فلسفه مسیحی» و به جایگاه آن در مسئله‌ای کلان‌تر، یعنی امکان انصاف «درونی» فلسفه به وصفی دینی، توجه نشده است. مسئله اصلی این جستار، امکان و چگونگی «درونی» شدن وصف اسلامی برای فلسفه اسلامی است، اینکه چگونه «فلسفه اسلامی» می‌تواند ترکیبی اتحادی و نه انضمامی باشد و این وصف، نه همچون عرض بلکه درون معنای فلسفه جای گیرد؟ اما برای پاسخی درخور، نخست باید به خاستگاه مناقشه، یعنی مناقشه فلسفه مسیحی بازگشت؛ مناقشه‌ای که حداقل چهار پاسخ را پس از خود متولد ساخت. با تکیه بر این چهارگانه، می‌توان به شکلی روشن‌تر پاسخ‌های داده‌شده به چپستی فلسفه اسلامی واکاوی گردد. نقطه اوج این چهارگانه، دفاع از این‌تر است که اسلامی بودن نه با تکیه بر گزاره‌های دینی و یا زیست فیلسوف در تمدن اسلامی؛ بلکه در دگرپرسی درونی مفاهیم و مسائل فلسفی در افق وحی، ممکن و درونی می‌گردد. در این مسیر، هانری گربن و تلقی او از فلسفه اسلامی به مثابه فلسفه نبوی، اهمیتی ویژه دارد. نزد وی، وصف اسلامی نه وصفی بیرونی یا پروژه‌ای برای دینی‌سازی فلسفه، بلکه نشانه فرایندی تاریخی و وجودی است که از درون، فلسفه جدیدی را در اسلام متولد ساخته است.

کلیدواژه‌ها: نسبت فلسفه و دین، فلسفه اسلامی، فلسفه مسیحی، هانری گربن.

استناد: وفائیان، محمد حسین (۱۴۰۵). آیا «فلسفه اسلامی» ترکیبی اتحادی است: بازخوانی چپستی فلسفه اسلامی، از مناقشه فلسفه مسیحی تا تفسیر هانری گربن. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۹ (۱)، ۳۰۲-۲۷۷.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۵

DOI: <https://doi.org/10.22059/jltip.2026.413578.523726>

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۷

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰



مقدمه

در تاریخ فلسفه، گاه سنت‌های فکری با اوصافی دینی یا تمدنی نام‌گذاری شده‌اند، همچون فلسفه مسیحی، فلسفه اسلامی یا فلسفه یهودی. این نام‌گذاری نخست بدیهی می‌نماید چه آنکه غالب اندیشمندان آن متعلق به آن دین یا تمدن بوده‌اند. اما با اندک تأمل، پرسشی بنیادین رخ می‌نماید: این اوصاف دقیقاً به چه چیزی بازمی‌گردد؟ آیا فلسفه از آن رو اسلامی یا مسیحی خوانده می‌شود که فیلسوفان آن به دینی خاص تعلق داشته‌اند؟ آیا این وصف ناظر به حضور آموزه‌های وحیانی در متن فلسفی است؟ آیا به زبان، جغرافیا، نهادهای آموزشی و زمینه تمدنی آن بازمی‌گردد؟ یا باید آن را در سطح عمیق‌تری جست؟

ترکیب «فلسفه اسلامی» صرف نام‌گذاری مجموعه‌ای از مطالعات و نظریات نیست که پذیرش یا طرد آن، تأثیری بر نحوه تفکر فلسفی یا اساساً تلقی ما از فلسفه اسلامی نداشته باشد. این ترکیب اشاره به پرسشی اصیل دارد: آیا فلسفه، به مثابه کوششی عقلانی، می‌تواند وصفی دینی یا حتی غیر دینی بپذیرد؟ اساساً وصفی «بیرون» از ذات فلسفه، چگونه می‌تواند با فعالیتی که ذاتاً ادعای عقلانیت برهانی و جهان‌شمول داشته و سودای آزادی در عقلانیت دارد، جمع شود؟

این مقاله با عزیمت از مناقشه بیرونی یا درونی بودن وصف «مسیحی» نسبت به فلسفه، می‌کوشید تنوعی از پاسخ‌ها را گزارش و تحلیل نموده و با گذار از آن و اتخاذ آن به مثابه یک راهنما، پاسخ‌ها به چگونگی اسلامی بودن فلسفه اسلامی را واکاوی کرده و نشان دهد هر پاسخ، آیا می‌تواند این وصف را به ترکیبی اتحادی و درونی با فلسفه تبدیل کند؟ و اگر آری، چگونه؟ البته مقصود تبعیت کامل از الگوی پاسخ‌ها در فلسفه مسیحی نیست، بلکه ادعا آن است که فهم مناقشه فلسفه مسیحی که سرآغاز این مساله و تحولات بعدی آن است، می‌تواند تاحدی الگویی مفهومی مناسبی برای طرح دقیق‌تر پرسش فراهم آورد.

در پایان، تمرکز بر دیدگاه هانری کربن^۱ خواهد بود. انتخاب هانری کربن از آن روست که او در نقطه تلاقی دو سوی اصلی این مقاله قرار می‌گیرد. از یک سو، کربن مستقیماً به سنت فرانسوی بحث از فلسفه مسیحی مرتبط است و از سوی دیگر، او از برجسته‌ترین فیلسوفانی است که کوشیده‌است سنت فلسفه اسلامی را نه صرفاً از بیرون به مثابه موضوعی تاریخی یا شرق‌شناسانه، بلکه از درون افق معنایی آن بفهمد و از این رو یکی از برجسته‌ترین صورت‌بندی‌های امکان دگرپرسی فلسفه در افق وحی و تأویل را ارائه داده‌است. با این حال، مقصود این جستار نه ارزیابی جامع دستگاه فکری کربن است و نه سنجش کفایت تاریخی تفسیرش از فلسفه اسلامی. به شکل محدودتر و روشن، هدف بازسازی مفهومی پاسخ او به این پرسش است که وصف اسلامی چگونه می‌تواند از سطح انتسابی

^۱. Henry Corbin

بیرونی فراتر رود و در نحوه مسئله‌پردازی، مفهوم‌سازی و مواجهه فلسفه با حقیقت نقشی درونی و تکوینی پیدا کند.

پیشینه پژوهش

توجه به پرسش این نوشتار و تلاش برای ارائه پاسخی درخور به آن، امری جدید در پژوهش‌های فارسی نیست. با وجود این و اگرچه پژوهش‌ها اگرچه تاحدی به پاسخ این مساله یاری می‌رسانند، اما غالباً پرسش خود را رادیکال نکرده و بر مناقشه اصلی یعنی درونی یا بیرونی بودن وصف اسلامی برای فلسفه متمرکز نشده‌اند. برخی از این پژوهش‌ها را می‌توان چنین برشمرد: سلیمانی (۱۳۸۶)؛ خدابخشیان (۱۳۹۰)؛ و ناصری (۱۳۹۰). البته ویژه‌نامه نقدونظر (شماره ۴۱ و ۴۲؛ ۱۳۸۵) و همچنین کتاب درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی (۱۳۸۹)، مستقیماً به این مساله پرداخته و مصاحبه‌های متعددی را با برخی از صاحب‌نظران مطرح در این حوزه، تنظیم و ارائه کرده‌اند؛ البته، دو مقاله مظاهری و همکاران (۱۳۹۹) و خسروپناه (۱۳۸۴) نیز احصاء خوبی از تنوع دیدگاه‌ها کرده‌اند. در این میان، مقاله اکبریان (۱۳۸۸) و نجیب‌الله و همکاران (۱۳۹۲) نیز، ژرف‌نگری بیشتری نسبت به این پرسش داشته و تحلیلی عمیق‌تر ارائه داده‌اند.

تقریباً در بخش مهمی از این پژوهش‌ها چند خلا عمده وجود دارد، نخست آنکه به خاستگاه تکوین پرسش توجهی نمی‌شود، گویی این پرسشی متولدشده در فضای فلسفه اسلامی است؛ حال آنکه توجه به نقطه عزیمت این پرسش که ابتدا در فرانسه و در فلسفه مسیحی مطرح گشت، در فهم اصل مناقشه و پاسخ‌های داده شده، بسیار موثر است. از همین روست که در این نوشتار نیز، پرسش از مسیحی و اسلامی بودن فلسفه، در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر پیش خواهند رفت. خلأ دوم ندیدن مسئله در مقیاس کلان‌تر است؛ یعنی نسبت فلسفه با هر وصف دینی، چه اسلامی و چه مسیحی و مانند آن، اینکه آیا مطلق اندیشه برهانی می‌تواند محلی یا دینی یا نژادی یا مانند شود؟ سوم آنکه غالب این پژوهش‌ها، ناظر به تامل در اندیشه شرق شناسان و داوری آنها هستند و به جریان‌های دیگر، کمتر توجه کرده‌اند.

از مناقشه فرانسوی فلسفه مسیحی تا صورت‌بندی‌های معاصر آن

در مدرنیته، فلسفه به‌تدریج خود را همچون دانشی فهمید که باید از قید اقتدار دینی، سنت، تعصب، عواطف نامعقول و نهادهای بیرونی رها شده و به نقد آن بپردازد. این خودآگاهی مدرن باعث شد تعبیر فلسفه مسیحی برای بسیاری متناقض یا دست‌کم مشکوک به‌نظر برسد؛ چه آنکه فلسفه باید مستقل از ایمان و مرجعیت دینی باشد، نه در پیوند درونی با آن.

پرسش از امکان اتصاف فلسفه به وصفی دینی، در صورت‌بندی جدید خود، نخست در نسبت با فلسفه مسیحی و در فضای فکری فرانسه در آغاز دهه ۱۹۳۰ برجسته شد. چالش صرفاً بر سر

نام‌گذاری نبود، بلکه پرسش اصلی این بود که آیا ترکیب فلسفه مسیحی اساساً ترکیبی معنادار است یا ناسازگار؟ جرقة اصلی این بحث را معمولاً منتسب به مقاله برهیه^۲ (۱۹۳۱) می‌دانند. در همان سال، انجمن فلسفی فرانسه^۳ نشستی رسمی برگزار کرد که سخنران اصلی آن اتین ژیلسون^۴ بود و چهره‌هایی چون برهیه، برونشویگ^۵، لونوآر^۶، لئون^۷، لو روا^۸ و ماری‌تن^۹ نیز در بحث حضور داشتند؛ که البته در گزارش منتشرشده این نشست، نامه‌های بلوندل^{۱۰} و شوالیه^{۱۱} نیز آمده بود. این مناقشه در سال‌های بعد نیز در قالب مقاله، کتاب و نشست‌های تخصصی ادامه یافت. (Sadler, 2012)^{۱۲}

در کانون این مناقشه، سه پرسش درهم‌تنیده قرار داشت: نخست، تعریف خود فلسفه و نسبت آن با عقل خودبنیاد؛ دوم، روش‌شناسی فهم نسبت ایمان مسیحی با برهان و سنجه‌های عقلانی و سوم، پرسشی تاریخ‌نگارانه درباره اینکه آیا مسیحیت در تاریخ فلسفه صرفاً ظرفی برای انتقال میراث یونانی بوده یا در پیدایش مسئله‌ها و افق‌های تازه فلسفی نیز نقشی داشته‌است. چنین چالش‌ها و پرسش‌هایی بدان معنا بود که نزاع مدافعان و مخالفان فلسفه مسیحی را نباید صرفاً تقابل مؤمنان و نامؤمنان دانست. مسئله اصلی این بود که آیا وصف مسیحی وصفی بیرونی برای شخص فیلسوف یا محیط تاریخی فلسفه است، یا می‌تواند در خود کار فلسفی و در افق مسئله‌مندی عقل نقشی درونی داشته باشد. (D'Andrea, 1992; Sadler, 2011: 15-17) از دل این مناقشه، که درواقع نه یک نزاع واحد بلکه مجموعه‌ای از منازعات درهم‌تنیده بود (Sadler, 2011: 8-10)، چند پاسخ یا تر عمده متولد شد که در یک نگاه، می‌توان آنها را چنین صورت‌بندی کرد:

تر ناسازگاری؛ دفاع از خودآیینی فلسفه

نخستین پاسخ به مسئله فلسفه مسیحی، انکار امکان این ترکیب است. فلسفه به معنای دقیق کلمه با استدلال‌های مستقل و معیارهای درون فلسفی سروکار دارد و ازاین‌رو، اگر وصف مسیحی به معنای دخالت ایمان، وحی یا مرجعیت کلیسایی در مقام معیار دآوری فلسفی باشد، فلسفه از خودآیینی خویش بیرون رفته و به الهیات نزدیک می‌شود. مسیحی بودن می‌تواند وصف شخص فیلسوف، محیط تاریخی یا تعلق نهادی او باشد، اما نمی‌تواند وصفی درونی برای فلسفه به‌مثابه فلسفه باشد.

۲. Émile Bréhier

۳. Société française de philosophie

۴. Étienne Gilson

۵. Léon Brunschvicg

۶. Raymond Lenoir

۷. Xavier Léon

۸. Édouard Le Roy

۹. Jacques Maritain

۱۰. Maurice Blondel

۱۱. Jacques Chevalier

۱۲. صورت اصلی این مناقشه و امتداد آن در چند متن و گزارش مهم و البته به زبان فرانسوی، انعکاس یافته‌است؛ از جمله مقاله Bréhier (1931)، گزارش Société française de philosophie (1931) و گزارش Société thomiste (1933).

صورت‌بندی اولیه این موضع در همان دهه ۱۹۳۰، به دست برهیه و برونشویگ انجام پذیرفت. موضع برهیه درباره امکان فلسفه مسیحی، منفی است و او حتی از حیث تاریخ‌نگاری نیز تردید دارد که بتوان از فلسفه مسیحی به‌مثابه دستگاهی درون‌زاد سخن گفت که مسیحیت در آن، افزوده‌ای واقعی به فلسفه بخشیده باشد. (Bréhier, 1931) برونشویگ همین موضع را از زاویه‌ای عقل‌گرایانه‌تر صورت‌بندی می‌کند: اگر کسی فیلسوف باشد، فلسفه اصل می‌ماند و مسیحی بودن امری عارضی می‌شود و بالعکس؛ فلسفه دعوی اعتبار عام عقلانی دارد، حال آنکه وصف مسیحی به تعلق به سنتی ایمانی و خاص اشاره می‌کند. در نتیجه می‌توان از فیلسوف مسیحی سخن گفت، اما مسیحی بودن، وصف محتوای فلسفه نیست؛ بلکه به وضعیت شخصی، تاریخی یا اعتقادی فیلسوف بازمی‌گردد. متون پدران کلیسا یا آثار مدرسی تنها از آن حیث ذیل فلسفه قرار می‌گیرند که بتوان عناصر استدلالی آن‌ها را مستقل از مرجعیت ایمان ارزیابی کرد؛ و هرچه در یک متن به اقتدار وحی یا آموزه دینی وابسته باشد، به قلمرو الهیات نزدیک‌تر است تا فلسفه. (Sadler, 2011: 47-53; D'Andrea, 1992)

تز جامعه‌شناختی: فلسفه در «جهان» مسیحی

دومین پاسخ می‌کوشد از این ترکیب دفاع کند، اگرچه بدون ادعای درونی بودن وصف مسیحیت برای فلسفه. در این تز، «مسیحیت» بیشتر یک برچسب تاریخی-اجتماعی بیرونی است؛ یعنی فلسفه‌ای که در جهان مسیحی پدید آمده، در نهادهای مسیحی تدریس شده‌است یا غالباً به‌دست فیلسوفان مسیحی نوشته شده‌است. مسیحی بودن نه به ساختار استدلال بلکه به نسبتی بیرونی اشاره دارد؛ نسبتی میان کار فلسفی از یک سو و تعهد کلیسایی یا زمینه نهادی فیلسوف از سوی دیگر.

مزیت این تلقی آن است که هم کاربرد تاریخی تعبیر فلسفه مسیحی را توضیح می‌دهد هم مرز فلسفه و الهیات را حفظ می‌کند. در اینجا فلسفه همچنان باید برای نتایج خود دلیل و شاهد بیاورد و نمی‌تواند اعتبار خود را از مرجعیت ایمان یا کلیسا بگیرد؛ گویی فلسفه برای مؤمنان زبان مشترکی فراهم می‌آورد تا بتوانند با کسانی گفت‌وگو کنند که در ایمان آنان شریک نیستند. (Dougherty, 1992) با این حال، محدودیت این تلقی آن است که مسیحی بودن را بیرون از کنش فلسفه‌ورزی نگاه می‌دارد. اگر فلسفه مسیحی فقط نامی برای نسبت فیلسوف با تعهد دینی یا کلیسایی اوست، آنگاه این تعبیر توضیح نمی‌دهد که آیا ایمان مسیحی می‌تواند در پیدایش مسئله‌ها، گشودن افق‌های مفهومی یا جهت دادن به عقل فلسفی نقشی درونی داشته باشد یا نه. مناقشه اصلی از همین جا پدید آمد: اینکه آیا ایمان و وحی فقط زمینه بیرونی‌اند یا می‌توانند در نسبت عقل و فلسفه دخالت معنادار داشته باشند. (D'Andrea, 1992) درواقع اگر مسیحی بودن فقط به این معنا باشد که «با ایمان ناسازگار نیست» یا در جامعه مسیحی رشد کرده‌است، آنگاه صفت مسیحی چیزی به تحلیل فلسفی نمی‌افزاید و حتی می‌تواند به یک سازوکار پالایش نهادی بدل شود.

مضاف بر آنکه اگر فلسفه مسیحی را بسیار عام بفهمیم، یعنی هر نوع تفکر عقلانی در بستر مسیحیت، این مفهوم از نظر روش‌شناختی بیش از حد مبهم می‌شود و از سویی اگر قصد کنیم آن را دقیق‌تر بفهمیم، یعنی فلسفه‌ای که هدف اصلی‌اش بیان فلسفی اصول و ارزش‌های عقل‌پذیر مسیحیت است، آنگاه وحدت فلسفه مسیحی چالش‌زا خواهد شد. هر یک از فیلسوفان مسیحی فهمی خاص و متناسب خود داشتند و در این صورت به سختی می‌توان از فلسفه مسیحی همچون یک ایده کلان سخن گفت. (Burgos Velasco, 2023)

امکان فلسفه‌ورزی از درون تعهدات مسیحی

صورت سوم، برخلاف دو تلقی پیشین، مسیحی بودن فلسفه را نه صرفاً برچسبی تاریخی و جامعه‌شناختی می‌داند و نه آن را به سازگاری سلبی با ایمان فرو می‌کاهد. در این تلقی، فیلسوف مسیحی می‌تواند مبادی تامل خود را «گزاره‌های دینی» قرار داده و از این نقطه، پژوهش فلسفی خود را آغاز کند. صورت‌بندی شاخص این دیدگاه را پلانتینگا ارائه می‌کند. او از فیلسوفان مسیحی می‌خواهد که استقلال بیشتری از دستور کار رایج در جامعه فلسفی غیرمسیحی داشته باشند و همه توان خود را صرف پاسخ‌گویی دفاعی به اعتراضات دیگران نکنند. جامعه فیلسوفان مسیحی حق دارد از دل دغدغه‌ها و باورهای مسیحی خود، مسئله‌های فلسفی طرح کند و به صورت‌بندی و ژرف‌سازی فهم مسیحی از موضوعات فلسفی بپردازد. (Plantinga, 1984) او تقریباً یک دهه بعد، این ایده را صریح‌تر کرده و در برابر الگویی که می‌خواهد فلسفه را تنها بر داده‌های عقل طبیعی بنا کند، می‌ایستد؛ همچون الگویی آگوستینی که در آن فیلسوف مسیحی می‌تواند هم از دستاوردهای عقل طبیعی بهره گیرد و هم از برون‌دادهای ایمان مسیحی. (Plantinga, 1992)

این‌تر این پیش‌فرض را که باید در فلسفه کاملاً بی‌طرف بود، مناقشه‌پذیر دانسته و التزامی به آن ندارد؛ اساساً هیچ فیلسوفی از نقطه‌ای تهی و بی‌پیش‌فرض آغاز نمی‌کند. فلسفه مسیحی می‌تواند از ایمان شروع کند، مشروط به آنکه استدلال‌ها روشن، نقدپذیر و قابل گفت‌وگو باقی بمانند. درواقع طرفداران این ایده، اصلِ نانوشته‌ای را به پرسش می‌گیرند که گویی فیلسوف مسیحی فقط هنگامی مجاز به آغاز پژوهش فلسفی است که مقدمات او برای جامعه غیرمسیحی نیز از پیش پذیرفتنی باشد. باین‌حال، نقد اصلی به این تلقی آن است که چنین فلسفه‌ورزی‌ای به الهیات نزدیک شده و مرز آن دو مبهم خواهد شد (Schellenberg, 2018). نقدی که به راحتی قابل پاسخ نیست^{۱۳} و فلسفه

^{۱۳}. پلانتینگا خود این اشکال را جدی می‌گیرد و آن را در قالب تقابل میان رویکرد توماسی و آگوستینی توضیح می‌دهد. در رویکرد توماسی، دانش‌های غیرالهیاتی باید تا حد امکان با عقل طبیعی و مستقل از داده‌های ایمان پیش روند. اما در رویکرد آگوستینی، آنچه اهمیت دارد بهترین فهم کلی از موضوع است؛ فهمی که می‌تواند از همه منابع در دسترس، از جمله ایمان و وحی، بهره گیرد. پیشنهاد او این است که فیلسوف مسیحی می‌تواند بر نسبت‌های شرطی کار کند؛ یعنی نشان دهد اگر داده‌های ایمان چنین باشند، آنگاه درباره فلان مسئله فلسفی چه پیامدی خواهند داشت. چنین فعالیتی الهیات نیست، بلکه عیناً همان فلسفه، است (Plantinga, 1992).

را از وظیفه پاسخ‌گویی به مسائل بنیادین و مشترک، بسیار دور می‌کند. مضاف بر آنکه، درست است که فیلسوف مسیحی نباید خود را به مقدمات مقبول اکثریت جامعه فلسفی مقید بداند؛ اما این بدان معنا نیست که بخش مهمی از فلسفه، به‌نحو معناداری با مسیحیت هم‌پوشانی دارد. بسیاری از مسائل فلسفی، به‌ویژه در قلمروهای فنی، می‌توانند چنان بی‌گرفته شوند که مسیحی یا غیرمسیحی بودن فیلسوف در صورت‌بندی یا حل آن‌ها نقشی آشکار نداشته باشد. (van Inwagen, 1999)

البته مدافعان این تز مدعی هستند که خودآیینی فلسفی نه به معنای اثبات همه تعهدات در برابر هر شکاکی، بلکه به معنای مقاومت در برابر پذیرش ناآگاهانه دستور کار فلسفی رایج است. فلسفه‌ورزی از درون تعهدات مسیحی لزوماً جزم‌اندیشی دینی نیست، بلکه می‌تواند کوششی برای پیوند دادن فلسفه با صورت خاصی از زندگی مسیحی باشد (نک: Ebels-Duggan, 2019) به همین دلیل، نسبت فلسفه و الهیات در این تلقی نسبتی طیفی است؛ ممکن است هم‌پوشانی‌هایی در موضوع، روش و مسئله وجود داشته باشد، اما این هم‌پوشانی لزوماً به معنای یکی شدن دو ساحت نیست. (نک: Wood, 2021)

تز اثرگذاری درونی در عین حفظ تمایز ساحت‌ها

در سه تلقی پیشین، نسبت وصف مسیحی با فلسفه، یا بیرونی می‌ماند یا خطر فروکاهش فلسفه به الهیات را در پی داشت. اما در تلقی چهارم که مدافع اصلی آن ژیلسون است، فلسفه مسیحی نه ترکیبی ناسازگار است و نه صرفاً قابل تقلیل به الهیات؛ بلکه واقعیتی «تاریخی» است. ژیلسون با تکیه بر تفسیر تاریخ فلسفه قرون وسطی، از وجود تاریخی فلسفه‌های مسیحی دفاع می‌کند و موضعی منسجم و قوی عرضه می‌کند که هنوز برای بسیاری از مدافعان فلسفه مسیحی تعیین‌کننده است. مدعای اصلی او این است که مسیحیت در تاریخ واقعی فلسفه، به‌ویژه در قرون وسطی، بر افق عقل فلسفی اثر نهاده است؛ نه از راه جایگزین کردن وحی به جای برهان، بلکه از راه گشودن مسئله‌ها، جهت دادن به جست‌وجوی عقل و فراهم کردن مفاهیمی که سپس در زبان فلسفی صورت‌بندی شده‌اند. (Sadler, 2011: 53-64) از این منظر، ایمان مسیحی برخی پرسش‌ها را برجسته می‌کند، برخی مفاهیم را در افق عقل قرار می‌دهد و برخی امکان‌های تازه را برای فلسفه می‌گشاید، بی‌آنکه سنجه‌های فلسفی را از میان بردارد.

فلسفه اولی به صورت متعارف خود در اروپا، از جوهر وحی مسیحی بیش از آنچه معمولاً گمان می‌شود، بهره برد و مایه گرفت. وحی مسیحی منشائی برای بعضی از افکار فلسفی محض بود، فلسفه اولی از تورات و انجیل مایه بسیار گرفت. امثال دکارت مالبرانش و لایب نیتس اساساً خالی از تاثیر دین مسیح نیست ... آنچه ما فلسفه مسیحی می‌نامیم، نتیجه حاصله از فعالیت متکلمان مسیحی است که به نام دین مسیح و برای همین دین، می‌کوشیدند (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۲۵ و ۶۲۱)

ژیلسون میان فلسفه‌ای که صرفاً با مسیحیت سازگار است و فلسفه مسیحی فرق می‌گذارد. سازگاری سلبی با ایمان برای او کافی نیست. فلسفه مسیحی جایی پدید می‌آید که فیلسوف، ضمن حفظ تمایز میان عقل طبیعی و ایمان، از وحی به‌مثابه یاری‌رسان عقل بهره می‌گیرد؛ اما نه به آن معنا که یقین فلسفی همان یقین مومنانه یا فلسفه همان الهیات شود (ن. ک: Gilson, 1993: ch. 2). این یاری‌رسانی بدان معنا نیست که مقدمات برهان فلسفی از وحی اخذ شود؛ بلکه بدین معناست که وحی می‌تواند مسئله‌هایی تازه پیش نهد و جهت تأمل فلسفی را دگرگون سازد. مسیحی بودن فلسفه نزد ژیلسون نه یک خط قرمز بیرونی است، نه دخالت مرجعیت دینی در داوری فلسفی، بلکه نسبتی تاریخی و زنده میان ایمان و عقل است. از این رو، فلسفه مسیحی نزد ژیلسون نوع خاصی از فلسفه از حیث روش نیست؛ روش همچنان فلسفی است و هر مدعایی باید به زبان عقل و برهان صورت‌بندی شود (Sadler, 2011: 63-64).

ادعای ژیلسون بیش از آنکه تعریفی انتزاعی و نظری باشد، ادعایی تاریخ‌نگارانه است. او می‌خواهد نشان دهد در تاریخ اندیشه، واقعاً دستگاه‌هایی پدید آمده‌اند که از حیث روش فلسفی‌اند، زیرا با استدلال و تحلیل مفهومی پیش می‌روند؛ اما پیدایش و صورت خاص آن‌ها را نمی‌توان بدون حضور مسیحیت در تاریخ تطور فلسفه فهمید. به بیان دیگر، مسیحیت در این دستگاه‌ها علت صوری یا جایگزین عقل نیست، بلکه یکی از شرایط تاریخی و معنایی «تکوین» آن‌هاست. اگر از تاریخ آغاز کنیم، می‌توان نشان داد برخی مفاهیم و مسئله‌ها، مانند آفرینش، نسبت ذات و وجود، معنای شخص، آزادی، مشیت و نسبت خدا با عالم، در افق مسیحی معنایی تازه یافته‌اند و سپس درون فلسفه بسط پیدا کرده‌اند (Sadler, 2011: 58-60). ژیلسون از همین راه می‌کوشد هم فیدئیسیم را کنار بزند، زیرا ایمان را جانشین فلسفه نمی‌کند، هم عقل‌گرایی محض را نقد کند، زیرا تماس تاریخی عقل با ایمان را آلودگی فلسفه نمی‌داند.

به بیان دیگر، مسیحی بودن، بیشتر ناظر به «وضعیت تاریخی فلسفه» است؛ یعنی فلسفه در افقی مسیحی پدید آمده، با مسئله‌های برخاسته از ایمان روبه‌رو شده و در پاسخ به آن‌ها امکان‌های تازه‌ای برای عقل گشوده‌است، به شکلی که اگر مسیحیت نمی‌بود، این صورت‌بندی فلسفی با این شکل خاص پدید نمی‌آمد. از این حیث، تعبیر فلسفه مسیحی نشان‌دهنده آن است که عقل فلسفی در تاریخ، همواره در خلأ عمل نمی‌کند و می‌تواند از «روح» دینی اثر بپذیرد، بی‌آنکه استقلال روش‌شناختی خود را از دست بدهد؛ مسیحیت می‌تواند از درون بر فلسفه اثر بگذارد نه از راه تحمیل نتیجه‌ها و گزاره‌ها. فیلسوف مسیحی واقعاً در افقی ایمانی زندگی می‌کند، اما این «افق» در کار او باید به صورت‌هایی مستدل و قابل تبیین فلسفی درآید.

اینکه فلسفه در جهانی خارج از جهان انسانی و در بالای قله‌ای به شکلی سوم شخص ایستاده و مردمان باید خود را منزله از تمام جهت‌گیری‌ها کرده تا بتوانند به آن برسند، ادعایی دکارتی و محصول عصر مدرن است. البته زیست در جهان و عالمی خاص، به معنای تقلید از آدمیان آن عالم یا باورهای

آنان نیست؛ هیچ فیلسوفی خود را مقلد دیگری نمی‌داند و هر جا نیز به تقلید یا پیش داوری خود التفات یابد، باید در صدد رفع یا مستدل کردن آن برآید. فلسفه سخن گفتن از حقیقت است، اما حقیقت امری ثابت و از پیش نوشته شده نیست و در هر جلوه و آشکاری در تاریخ، نحوی از سخن گفتن را طلب می‌کند. (داوری، ۱۳۹۰: ۳۸-۴۰).

اسلامی بودن فلسفه اسلامی

مرور دیدگاه‌های مطرح شده در چگونگی نسبت اسلام و فلسفه، چنانکه خواهیم دید، تاحدی نشانگر آن است که این دیدگاه‌ها تناظری نه چندان کامل، اما نزدیکی فراوانی به دسته‌بندی چهارگانه در تزه‌های فلسفه مسیحی دارند. ابتدا این دیدگاه‌ها را بررسی نموده و در پی آنها، به دیدگاه کربن خواهیم پرداخت. پرسش راهبر همچنان همان پرسش است: آیا تعقل فلسفی با وصف اسلامی سازگار است؛ به بیان دیگر آیا برهان و فلسفه می‌تواند نسبتی اصیل و «درونی» با دین و وحی پیدا کند؟ البته این پرسش در معنای اصیل آن، و نه صرفاً نسبت وصف اسلامی با فلسفه، در خود سنت اسلامی خیلی زود پدید آمد و اساساً در هر دین جهانی که دعوت به تعقل و تفکر نیز می‌کند، چنین پرسشی زود متولد می‌شود: وحی چه نسبتی با عقل دارد؟ بنابراین، باید میان دو سطح تمایز گذاشت: از یک سو، مسئله نسبت عقل و وحی که در خود سنت اسلامی، از فارابی و ابن‌سینا تا ابن‌رشد، غزالی و متکلمان، به صورت‌های مختلف مطرح بوده‌است؛ و از سوی دیگر، مسئله جدیدتر نام‌گذاری و تاریخ‌نگاری، یعنی اینکه عنوان فلسفه اسلامی دقیقاً ناظر به چه چیزی است. آنچه در پی می‌آید، سطح دوم را پی می‌گیرد، اما در ضمن خود تا حدی نشان می‌دهد که بدون توجه به سطح نخست، نمی‌توان فهمی تام از اسلامی بودن فلسفه اسلامی به دست داد.

تر ناسازگاری؛ انکار یا امتناع وصف اسلامی برای فلسفه

نخستین تلقی، امکان اتصاف فلسفه به وصف اسلامی را، دست‌کم در معنایی درونی، انکار می‌کند. بر اساس این تلقی، فلسفه اگر به‌راستی فلسفه باشد، باید با معیارهای درون‌فلسفی، دلیل‌آوری مستقل و امکان پرسش از هر مقدمه‌ای پیش برود. از این رو، اگر وصف اسلامی به معنای آن باشد که فیلسوف از پیش، به پاره‌ای مبادی یا حدود اعتقادی ملتزم باشد، فلسفه از آزادی ذاتی خود دور می‌شود و به دفاع عقلانی از امری از پیش‌پذیرفته فروکاسته خواهد شد. در این معنا، نهایتاً می‌توان گفت اسلامیت وصف شخص فیلسوف، محیط تاریخی یا تعلق دینی اوست، نه وصف خود فلسفه به‌مثابه فلسفه.

این تلقی دست‌کم دو صورت متفاوت دارد که نباید با هم خلط شوند. صورت نخست، تاریخی و شرق‌شناسانه است. در این روایت، آنچه معمولاً فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، درواقع فلسفه عربی یا فلسفه یونانی منتقل شده به زبان عربی است. فلسفه، بنا بر این تصویر، از یونان به جهان اسلام وارد شد، در آنجا ترجمه، شرح و تا حدی تفسیر شد، سپس از مسیر اندلس و ترجمه‌های لاتینی به اروپا

بازگشت. بنابراین خوانش، اهمیت اصلی این سنت، نه در دگردیسی درونی مفاهیم و مسائل فلسفی، بلکه در نقش واسطه‌ای آن در انتقال میراث یونانی به غرب لاتینی دانسته می‌شود. در شرق‌شناسی سنتی نزد کسانی چون رنان، فلسفه اسلامی اغلب چیزی جز فلسفه یونانی در زبان عربی تلقی نمی‌شد (Khalidi, 2006؛ همچنین، ن. ک: داوری، ۱۳۹۰: ۵۰-۶۲)^{۱۴}

صورت دوم این تز، درون‌دینی و هنجاری است. در این صورت، مسئله این نیست که فلسفه در جهان اسلام اصیل بوده یا نه، بلکه مسئله این است که آیا فلسفه اساساً می‌تواند با دین سازگار شود؟ از نگاه مدافعان این تز، پیوند فلسفه و اسلام به هر دو آسیب می‌زند: از یک سو اسلام را در معرض تأویل‌های عقلانی و یونانی قرار می‌دهد، از سوی دیگر فلسفه را از آزادی پرسشگری و استقلال برهانی دور می‌کند. اگر فیلسوف، پیش از آغاز تفکر، موظف باشد نتایج خود را با پاره‌ای آموزه‌های اعتقادی هماهنگ کند، فلسفه به کلام دفاعی نزدیک می‌شود. در برابر، اگر فلسفه بی‌پروا همه گزاره‌های دینی را در معرض چون‌وچرا قرار دهد، ایمان و شریعت نیز سست خواهد شد؛ جمع درونی فلسفه و دین، یا به زبان دین تمام می‌شود یا به زبان فلسفه. (ن. ک: دوستدار، ۲۰۰۲، سیدان، ۱۳۸۵، ملکیان، ۱۳۸۵) در نتیجه، تعبیر فلسفه اسلامی در این تلقی یا ترکیبی گمراه‌کننده است یا نهایتاً به معنایی بیرونی به کار می‌رود.

در نتیجه، این تلقی معمولاً تنها معنای حداقلی فلسفه اسلامی را می‌پذیرد: فلسفه‌ای که در محیط اسلامی پدید آمده، به زبان عربی یا دیگر زبان‌های علمی جهان اسلام نوشته شده یا به دست فیلسوفانی مسلمان به اروپا منتقل شده است؛ اما نمی‌تواند توضیح دهد که چرا و چگونه فلسفه در جهان اسلام صورت‌هایی خاص یافت؟ درواقع این تز از توضیح دگرگونی‌های واقعی فلسفه در جهان اسلام بازمی‌ماند؛ یعنی نمی‌تواند روشن کند که چرا مفاهیمی چون وجود، وجوب، امکان، نبوت، عقول، آفرینش، علم الهی و نسبت عقل و وحی در این سنت، صورت‌بندی‌هایی یافتند که نه صرفاً تکرار یونانی بود و نه صرفاً کلام دفاعی.

اسلامی بودن به مثابه بافت تمدنی و نهادی فلسفه

دومین تلقی، اسلامی بودن فلسفه را نه وصفی درونی برای مفاهیم و براهین فلسفی، بلکه وصفی ناظر به بافت تاریخی، تمدنی و نهادی آن می‌داند. فلسفه از آن رو اسلامی خوانده می‌شود که در

^{۱۴}. مدافعان این تلقی، معمولاً این‌رشد را انتهای فلسفه‌ورزی در جهان اسلام می‌دانند. حتی در میان متفکران جهان عرب نیز، چنین تلقی تقلیل‌گرایانه‌ای وجود دارد. به عنوان مثال، الجابری که اگرچه نباید او را همدیاف شرق‌شناسانی چون رنان دانست، اما در پی احیای نوعی عقلانیت برهانی است که آن را بیش از همه در ابن‌رشد و سنت مغربی می‌یابد. در روایت او، ابن‌سینا و میراث سینیوی نه ادامه خلاق عقلانیت فلسفی، بلکه نماینده غلبه گرایش‌های عرفانی و گنوسی بر عقل برهانی‌اند و انحراف از آن هستند؛ در مقابل، ابن‌رشد لحظه گسست از این جریان و امکان بازگشت به فلسفه‌ورزی عقلانی است. فلسفه اسلامی نزد او به صورت میدانی گسسته دیده می‌شود که تنها بخشی از آن، یعنی سنت برهانی مغربی و ابن‌رشدی، شایسته احیای عقلانی است. (ن. ک: Sebt, 2010 و Khalidi, 2006).

جهانی بالیده است که اسلام در آن دین غالب، افق عمومی معنا و نیروی اصلی صورت‌بندی بسیاری از نهادهای علمی، آموزشی و فرهنگی بوده است. در این نگاه، مقصود از اسلامی بودن آن نیست که هر متن فلسفی لزوماً از قرآن و حدیث آغاز می‌کند؛ بلکه مقصود آن است که تولید، آموزش، انتقال، شرح، نقد و کاربرد آن متن، درون شبکه‌ای از زبان علمی، حلقه‌های درس، نهادهای آموزشی، منازعات کلامی، حمایت‌های سیاسی و سنت‌های تفسیری جهان اسلام رخ داده است. بنابراین، اسلامی بودن در این سطح بیشتر به زیست تاریخی فلسفه در یک تمدن بازمی‌گردد، نه به ساختار درونی استدلال فلسفی.

مزیت این تلقی آن است که مسئله را از هویت شخصی مؤلف فراتر می‌برد. اگر معیار اسلامی بودن فلسفه صرفاً مسلمان بودن فیلسوف باشد، بخش مهمی از تاریخ فلسفه در جهان اسلام از دست می‌رود؛ زیرا بسیاری از مترجمان، پزشکان، منطقی‌دانان و متفکران مؤثر در این سنت، مسیحی، یهودی یا صابئی بودند. از سوی دیگر، مسلمان بودن مؤلف نیز به‌تنهایی نشان نمی‌دهد که متن او از حیث مسئله، روش یا مفهوم، نسبتی درونی با اسلام دارد. اساساً از همین روست که برخی پژوهشگران معاصر ترجیح داده‌اند به‌جای تعبیر فلسفه اسلامی، از تعبیر فلسفه در جهان اسلامی استفاده کنند. این تعبیر می‌خواهد نشان دهد که موضوع بحث، فقط فلسفه مسلمانان نیست، بلکه مجموعه وسیع‌تری از فلسفه‌ورزی در قلمروی تاریخی است که اسلام در آن نیروی تمدنی غالب بوده است (Adamson, 2015: 1-2 & 12-14; Adamson, 2016: 3-5).

درواقع این تلقی توجه را از محتوای متن به حیات اجتماعی و نهادی آن منتقل می‌کند. متنی ممکن است در اصل، ترجمه اثری یونانی باشد یا خود را در ادامه سنت ارسطویی معرفی کند؛ اما هنگامی که در فضای آموزشی، کلامی و تفسیری جهان اسلام خوانده شده یا شرح‌نویسی، حاشیه‌نویسی و تدریس می‌شود کارکردی تازه یافته و بخشی از حیات تاریخی فلسفه خواهد بود (Wisnovsky, 2004).

برخی برای اشاره به این فضای تمدنی، از مفهوم Islamicate استفاده می‌کنند. هاجسن برای تفکیک میان اموری که مستقیماً دینی و شرعی‌اند - که برای اشاره به آن از اصطلاح Islamic استفاده می‌کند - با اموری که در بستر تاریخی جوامع مسلمان پدید آمده‌اند اما لزوماً از حیث محتوا دینی نیستند، از Islamicate بهره می‌برد. پدیده‌هایی مانند فلسفه، شعر، معماری، موسیقی و هنر را می‌توان Islamicate نامید؛ زیرا در جهان تاریخی اسلام بالیده‌اند، بی‌آنکه همواره به معنایی اعتقادی یا فقهی اسلامی باشند. امتیاز این تمایز در تاریخ‌نگاری روشن است: به ما اجازه می‌دهد فیلسوف مسلمان، مترجم مسیحی، پزشک یهودی و متکلم مسلمان را درون یک میدان تمدنی مشترک توضیح دهیم، بی‌آنکه همه آنان را به معنایی کلامی یا اعتقادی اسلامی بنامیم (ن. ک: Hodgson, 1970; (Hodgson, 1974: Vol. 1: 58-59; Morrissey, 2021

در کنار قوت این تلقی اما محدودیت مهم آن این است که هنوز توضیح نمی‌دهد چرا خود مفاهیم فلسفی در این جهان به شکلی خاص دگرگون شدند. چنین تلقی‌ای می‌تواند شرط تاریخی و تمدنی امکان فلسفه اسلامی را توضیح دهد، اما برای فهم هویت درونی آن کافی نیست. پرسش اصلی همچنان باقی است: آیا اسلام فقط محیط تاریخی فلسفه را فراهم کرده‌است یا درون محتوای فلسفه نیز، در عین استقلال فلسفه از کلام، اثر گذاشته‌است؟

اسلامی بودن به مثابه آغاز از مبادی دینی

سومین تلقی، اسلامی بودن فلسفه را در نسبت با مبادی دینی توضیح می‌دهد؛ فلسفه اسلامی آن فلسفه‌ای است که از مبادی برگرفته از وحی یا از گزاره‌های متقن دینی آغاز می‌کند و می‌کوشد بر پایه آن‌ها دستگاهی عقلانی فراهم آورد. اسلامی بودن ناظر به گزاره‌هایی است که پژوهش فلسفی از آغاز، در نسبت با آنها خود را سامان می‌دهد، آموزه‌هایی چون توحید، نبوت، معاد، خلقت، غایت‌مندی عالم، فطرت انسان و مانند آن. (عابدی شاهرودی، ۱۳۶۴)

همان‌گونه که پلانتینگا از حق فیلسوف مسیحی برای آغازیدن از تعهدات مسیحی دفاع می‌کرد، فیلسوف مسلمان نیز لازم نیست خود را به دستور کار فلسفه سکولار یا به مقدماتی محدود کند که برای همگان از پیش پذیرفته شده‌اند. هیچ فلسفه‌ای از خلأ آغاز نمی‌شود و هر فیلسوفی، آشکار یا پنهان، در افقی از پیش فهم‌ها، ارزش‌ها و تعهدات بنیادین می‌اندیشد. فیلسوف مسلمان نیز می‌تواند تعهدات دینی خود را در انتخاب مسئله‌ها، صورت‌بندی پرسش‌ها، نقد بدیل‌ها و تعیین غایت پژوهش فلسفی دخیل بداند.

بالین‌همه، دشواری اصلی این‌تر در جایگاه مبادی دینی است. قطعاً هر فیلسوف دینی پیش‌فرض‌هایی دارد و هر فلسفه‌ای نیز با نوعی افق پیشینی آغاز می‌شود، اما مساله اینجاست که اگر این آموزه‌ها به مقدمات تصدیقی غیرقابل مناقشه تبدیل شوند و فیلسوف از آغاز موظف باشد به نتایجی خاص برسد، آنگاه مرز فلسفه با کلام و الهیات سست می‌شود. در چنین وضعی، فلسفه دیگر جست‌وجوی آزاد حقیقت نیست، بلکه به سامان‌دهی عقلانی امری از پیش پذیرفته نزدیک می‌شود و آنگاه، وصف اسلامی به جای آنکه وصف درونی حرکت عقل شود، به قیدی بیرونی بر آن تبدیل می‌گردد. درواقع فلسفه با دین نسبت می‌یابد اما این نسبت بیشتر شبیه نظارت و تحدید است تا دگرذیسی درونی مفاهیم^{۱۵}.

^{۱۵}. با این وجود، باید به فرق این تلقی با تز بعدی توجهی جدی نمود. در تز بعدی، اسلامی بودن فلسفه به معنای آغاز صوری از مقدمات دینی نیست، بلکه به معنای آن است که مواجهه فلسفه با افق اسلامی، خود مفاهیم و مسئله‌های فلسفی را از درون دگرگون می‌کند. ممکن است فلسفه‌ای در افق پرسش‌های اسلامی کار کند (تز بعدی)، بی‌آنکه هیچ گزاره دینی را به منزله مقدمه مصون از نقد در استدلال فلسفی بنشاند. اگر این فرق روشن نشود، تز سوم و چهارم در هم می‌آمیزند.

اسلامی بودن ناظر به دگردیسی درونی مفاهیم و مسائل

در این تلقی، اسلامی بودن فلسفه نه به مسلمان بودن مؤلف بازمی‌گردد، نه صرفاً به حضور متن در نهادهای اسلامی و نه حتی به استناد مستقیم به قرآن و حدیث. ما با فلسفه‌ای مواجهیم که در مواجهه با افق پرسش‌هایی که اسلام پدید آورد، واقعا از درون دگرگون شد. میراث یونانی در جهان اسلام فقط ترجمه و تکرار نشد، بلکه در شبکه تازه‌ای از مفاهیم، تمایزها و اولویت‌های مسئله‌ای جای گرفت. اسلامی بودن در اینجا وصفی بیرونی نماند و به سطح صورت‌بندی خود مسائل فلسفی راه یافت؛ گویی مواد یونانی حفظ شدند، اما پرسش‌ها و دستور کار فلسفه یکسره همان دستور کار یونانی باقی نماند. از نگاه این تز، فلسفه در سنت اسلامی را باید نه صرفاً ادامه اندیشه یونانی و نه صرفاً منبعی برای فلسفه لاتینی، بلکه فلسفه‌ای مستقل دانست که در بستر تاریخ اسلام صورت‌های خاصی از مسئله‌پردازی و مفهوم‌سازی پدید آورده است (Taylor & López-Farjeat, 2016؛ همچنین ن. ک: دآوری، ۱۳۹۰: بخش اول)

متافیزیک در این دگردیسی جایگاهی کانونی دارد. متافیزیک اگرچه در آغاز فلسفه اسلامی با ترجمه گسترده مابعدالطبیعه ارسطو در حلقه کندی پیوند خورده بود، اما اهمیت این رخداد فقط در انتقال یک متن نبود. متافیزیک، پس از ورود به این جهان، به تدریج در قالبی تازه بازسازی شد؛ از شرح متن ارسطو فراتر رفت و به سنگ‌بنای نظامی فلسفی بدل شد که باید نسبت خود را با توحید، آفرینش، فاعلیت الهی، نبوت و وحی روشن می‌کرد. این فرایند دیگر نه صرفاً ادامه سنت یونانی، بلکه آغازی دوم برای متافیزیک در تاریخ فلسفه بود. (Bertolacci, 2025) فلسفه اسلامی، اساساً مسائل و دغدغه‌های متافیزیکی خود را داشت و در این نقطه است که گسستی جدی با فلسفه یونان را پدید می‌آورد (ن. ک: حکمت، ۱۴۰۰: ۸۴-۱۰۱)

روشن‌ترین نمونه‌های این دگردیسی را می‌توان در موضوعاتی همچون زمان (ن. ک: فلاطوری، ۱۳۹۴، فصل دو و سه)، و شاید مهم‌تر از آن، بازصورت‌بندی مسئله مبدأ نخست در قالب الهیات واجب‌الوجود مشاهده کرد. در این دگردیسی‌ها، میراث ارسطویی و نوافلاطونی حذف نشده، بلکه در دستگاهی تازه قرار می‌گیرد که در آن تمایز امکان و وجوب، نسبت ماهیت و وجود، فاعلیت الهی و نحوه صدور یا پیدایش عالم نقشی کانونی می‌یابند. از این منظر، دیگر فقط با برهانی بر محرک نخست یا علت اول روبه‌رو نیستیم، بلکه با بازچینی کل دستگاه هستی‌شناسی مواجهیم. (Benevich, 2025)

توجه به چنین دگردیسی‌های مفهومی، فرق این تز با دیدگاهی که فلسفه اسلامی را چیزی جز آغاز از گزاره‌های متقن دینی نمی‌فهمد (تز سوم)، روشن می‌شود. در این تز ادعا آن نیست که فیلسوف برهان خود را از متن مقدس آغاز می‌کند یا باید گزاره‌های وحیانی را به‌منزله مبادی غیرقابل مناقشه بپذیرد. ادعا تز چهارم بسیار عمیق و کلان‌تر مطرح است: اینکه دین و جهان اسلامی همچون افقی بود که مسئله‌مندی فلسفه در جهان اسلام را متاثر کرد و پرسش‌هایی را متولد کرد که بیرون از دستور

کار یونانی قرار داشتند. مسئله‌هایی چون توحید، صفات الهی، آفرینش، علم خدا به جزئیات، نبوت، معاد و مانند آن، در این فضا فقط موضوعاتی الهیاتی باقی نماندند؛ بلکه به امکان‌هایی برای صورت‌بندی فلسفی بدل شدند. (نک: McGinnis & Acar, 2023)

در این تلقی، دیگر نمی‌توان مرزی سخت و از پیش داده میان فلسفه و کلام و حتی عرفان کشید. البته این قلمروها یکسان نیستند و از حیث روش، لحن و مدعیات تفاوت دارند، اما در جهان اسلام در انزوای کامل از یکدیگر نیز زیست نکردند. فلسفه و کلام در آغاز اگرچه عمدتاً مستقل از هم رشد کردند، اما در موضوعاتی مانند کیهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق، نجات‌شناسی و آخرت‌شناسی هم‌پوشانی گسترده داشتند. به‌ویژه پس از ابن‌سینا، با نقد غزالی و سپس سنت ترکیبی فخرالدین رازی، رابطه فلسفه و کلام صورتی تازه یافت و الهیات فلسفی به یکی از مسیرهای مهم تفکر پساسینوی بدل شد (Shihadeh, 2016).

البته اگر فلسفه اسلامی را فقط با معیار تنگ فلسفه مشائی و با الگوی ابن‌رشدی بسنجیم، بخش بزرگی از حیات فلسفی در جهان اسلام را از دست می‌دهیم و به راحتی نمی‌توان از تز چهارم دفاع کرد؛ ابن‌رشدی که سعی داشت فلسفه یونان را از دگردیسی‌هایش به دست امثال فارابی و ابن‌سینا پالوده سازد. کنار نهادن فلسفه پساکلاسیک و امتداد فارابی-سینوی فلسفه اسلامی و تلقی آن به‌عنوان شبه‌فلسفه، از فهمی نابسنده از خود فلسفه ناشی می‌شود و بخش عظیمی از ماجرا را نادیده می‌گیرد (Kaukua, 2020).

فلسفه اسلامی فقط تاریخ انتقال یونان، یا تاریخ فلسفه تا ابن‌رشد، یا تاریخ فلسفه مشائی نیست؛ بلکه تاریخ دگردیسی مفاهیم در افقی است که وحی، کلام، نبوت، عرفان و متافیزیک در آن با یکدیگر درگیر شده‌اند. فلسفه اسلامی در این تلقی چهارم، درواقع فلسفه‌ای است که در افق اسلام مسئله‌مند شده، مفاهیمش از نو سامان یافته و در پاسخ به پرسش‌هایی بالیده‌است که بدون جهان دینی و فکری اسلام نه این شدت را می‌یافتند، نه این صورت را. به همین سبب، شاید بتوان گفت که تز دوم، شرط تاریخی و تمدنی امکان فلسفه اسلامی بود و تز چهارم، تبیینی نیرومند از هویت مفهومی-درونی آن. تز دوم نشان می‌دهد فلسفه در کدام جهان تاریخی زیست کرده‌است؛ اما تز چهارم توضیح می‌دهد آن جهان تاریخی چگونه در خود صورت‌بندی فلسفی اثر گذاشته‌است.

فهم ایده کربن در اسلامی بودن فلسفه

در پرتو بررسی دیدگاه‌های چهارگانه چپستی فلسفه اسلامی، مخصوصاً تز چهارم، امکان ورود به فهم ایده کربن ممکن خواهد شد؛ نگاه کربن را می‌توان صورتی رادیکال‌تر از همان تز چهارم دانست. کربن با روایتی از فلسفه اسلامی که آن را عمدتاً ادامه عربی‌شده فلسفه یونانی می‌داند مخالفت می‌کند و نشان می‌دهد که فلسفه در اسلام نه با غزالی پایان یافت، نه با مرگ ابن‌رشد از حرکت بازایستاد. به‌ویژه در شرق جهان اسلام و در ایران، فلسفه در سنتی پساسینوی ادامه پیدا کرد و در سهروردی، مکتب

اصفهان و ملاصدرا صورت‌های تازه‌ای یافت (نک: Rizvi, 2007/2016). اگر همه فلسفه اسلامی چیزی بود که در ابن‌رشد ختم می‌شد، کسی که سعی داشت فلسفه را به خاستگاه یونانی آن بازگرداند، سخن از خلاقیت و اصالت فلسفه اسلامی اساساً بی‌معنا بود. فلسفه اسلامی اساساً در فضای چالش دین و عقل مدرنیته که مساله «فلسفه مسیحی» را متولد کرد، زیست و تطور نیافت، بلکه سنتی زنده و پویا بود که نباید آن را منحصر در مسائل خاص فلسفه و منطق یونانی دید. فلسفه اسلامی همچون لوح سفید نبود که مسائل یونانی را اخذ و صرفاً تغییراتی عرضی در آن پدید آورد (ن. ک: لیمن، ۱۳۸۹). کربن چنین تلقی‌ای از فلسفه اسلامی داشت. او از یک سو شاگردان ژیلسون بود و از سوی دیگر، با هایدگر و مسئله هرمنوتیک درگیر شد و سپس در مواجهه با سهروردی، راهی برای پیوند میان پدیدارشناسی، تأویل و حکمت اشراقی یافت. کربن فلسفه اسلامی را به‌مثابه موضوعی بیرونی برای شرق‌شناسی تاریخی نمی‌فهمد؛ بلکه می‌کوشد آن را از درون عالم معنایی خودش بخواند. وصف اسلامی برای او، به نحوه ظهور عقل فلسفی در عالمی باز می‌گردد که در آن وحی، تأویل، باطن و حکمت معنوی نقش بنیادی دارند. (Shayegan, 1993/2015)

در این مجال مختصر، چنانکه پیشتر گفته شد، نه امکان بررسی همه ابعاد اندیشه کربن درباره فلسفه اسلامی وجود دارد، نه هدف این جستار ارزیابی جامع، نقد تاریخی یا دفاع از مجموع دستگاه فکری اوست. مقصود محدودتر، بازخوانی و بازسازی آن دسته از مدعیات کربن است که می‌تواند پاسخی معین به مسئله اصلی این پژوهش فراهم آورند: وصف اسلامی چگونه می‌تواند از سطح انتسابی بیرونی فراتر رود و در نحوه مسئله‌پردازی، مفهوم‌سازی و مواجهه فلسفه با حقیقت نقشی درونی و تکوینی بیابد؟

تأویل؛ فلسفه اسلامی به‌مثابه فلسفه نبوی

مسئله اصلی نزد کربن در مواجهه با فلسفه اسلامی آن است که عقل فلسفی در عالمی که «وحی» همچون متنی مقدس در آن جایگاهی بنیادین دارند، چگونه از درون دگرگون می‌شود؟ و وقتی چنین باشد، آنگاه مسلمان بودن فیلسوف، زبان عربی، زیست فلسفه در قلمرو تمدن اسلامی یا حتی ورود مضامین دینی به مباحث فلسفی، هیچ یک به تنهایی نمی‌توانند نزد کربن، توضیحی کافی برای اسلامی بودن آن از درون به دست دهند.

البته وحی نزد کربن تلقی صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست که فیلسوف بتواند آن‌ها را به‌منزله مقدمات برهان بپذیرد، بلکه رخدادی است که نسبت انسان با حقیقت را از نو صورت‌بندی می‌کند و مسئله‌هایی چون نبوت، فرشته، تأویل، ولایت، معاد و مراتب عالم را در برابر اندیشه می‌گشاید. از این رو، عقل فلسفی در مواجهه با وحی فقط موضوعات تازه‌ای اختیار نمی‌کند، بلکه در سطح مسئله‌پردازی، مفاهیم، شیوه فهم و تلقی از مراتب واقعیت نیز دگرگون می‌شود. درواقع متن مقدس دارای باطنی است که باید از راه تأویل بدان راه یافت و این تأویل نیز تنها بر وجود مرتبه‌ای واقعی از حقیقت تکیه

دارد که عالم مثال امکان ظهور آن را در قالب رمز، رؤیا، تمثیل و صورت‌های فرشته‌گون فراهم می‌کند. این عناصر در مجموع، می‌توانند تلقی کربن از اسلامی بودن فلسفه را صورت‌بندی می‌کنند به شکلی که اسلام، وصفی بیرونی برای فلسفه نبوده، بلکه بیانگر دگرگونی افق فلسفه‌ورزی در مواجهه با وحی‌ای باشد که صورت کامل آن را باید در پیوند فلسفه نبوی با تأویل، عالم مثال، امامت و ولایت بازشناخت (کربن، ۱۳۹۶ الف: ۲۹-۳۵). از همین روست که نزد کربن، فلسفه اسلامی در بنیادی‌ترین معنای خود، فلسفه نبوی است، البته نه بدان معنا که فیلسوف گزاره‌های وحیانی را همچون مقدمات برهانی وارد استدلال فلسفی کند؛ بلکه بدان معنا که فلسفه در افقی شکل می‌گیرد که نبوت، وحی، فرشته، امام و هدایت باطنی از عناصر تعیین‌کننده آن هستند (نصر، ۱۳۸۲).

برای روشن شدن این مدعا، می‌توان زنجیره استدلال کربن را چنین بازسازی کرد:

فیلسوف مسلمان ابتدا و پیش از هر چیز، با وحی‌ای مواجه است که ادعای بیان حقیقت را دارد. اما فیلسوف مسلمان، برخلاف فقیه که عمدتاً در پی استنباط احکام است و متکلم که از اعتبار آموزه‌های دینی دفاع می‌کند، وحی را صرفاً موضوع استنباط یا دفاع قرار نمی‌دهد. مواجهه فیلسوف با وحی بدین معناست که در عالمی می‌اندیشد که وحی در آن رخ داده و افق فهم حقیقت را دگرگون کرده است؛ وحی‌ای که حقیقت را در قالب رمز، تمثیل و مراتب باطنی معنا آشکار کرده است. پیامبر خبررسان غیب است و امام این خبر رمزی را به معنای نخستین آن، یعنی به اصل و باطنش، بازمی‌گرداند. نبوت و امامت دو نسبت متمایز اما پیوسته با حقیقت وحیانی را آشکار می‌کند (کربن، ۱۳۹۶ الف: ۵۵-۶۰) که در آن، «تأویل» جایگاهی مرکزی دارد.

تأویل صرفاً روشی برای تفسیر متن نیست، بلکه شیوه بنیادین فهم و فلسفه‌ورزی در عالمی نبوی است. تنزیل، فرود آمدن حقیقت در صورت لفظ، شریعت و تاریخ است؛ تأویل نیز بازگرداندن این صورت‌ها به سرچشمه معنایی آن‌هاست. این بازگشت به معنای نفی ظاهر نیست. ظاهر در تأویل کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه به عنوان صورت ظهور حقیقت، به باطن خود راه می‌برد. از این منظر، فیلسوف و نبی با وجود تفاوت در مرتبه و شیوه دریافت حقیقت، هر دو با ساحتی از حقیقت سروکار دارند که به جهان محسوس و تاریخ ظاهری فروکاستنی نیست. هر دو روی به آن چیزی دارند که کربن تاریخ ملکوت می‌نامد؛ یعنی تاریخ ظهور و تحقق معناهای باطنی (کربن، ۱۳۹۵: ۴۷).

تأویل نزد کربن در عین آنکه حرکتی معرفتی است، تحولی وجودی نیز به شمار می‌آید. انسان در تأویل فقط معنای باطنی متن را آشکار نمی‌کند، بلکه خود نیز در نسبت با حقیقت دگرگون می‌شود. از همین رو، تأویل را می‌توان سلوک فهم دانست؛ حرکتی از ظاهر به باطن که در آن باطن نه معنایی ذهنی یا مفهومی پنهان، بلکه مرتبه‌ای از خود حقیقت است. کربن بر همین اساس، پدیدارشناسی را در معنای اصیل آن به تأویل و کشف المحجوب نزدیک می‌داند. پدیدارشناسی در این تلقی، آشکار ساختن حقیقتی است که در پدیدار ظهور کرده، اما در ظاهر آن پایان نمی‌یابد (کربن، ۱۳۹۰: ج ۲).

۵۱-۵۰). اسلامی بودن فلسفه نیز در همین نحوه مواجهه با حقیقت و حیانی و در این حرکت معرفتی و وجودی از ظاهر به باطن پدیدار می‌شود.

بر پایه این تلقی، تشیع در قرائت کربن صرفاً مذهبی تاریخی در کنار دیگر مذاهب نیست، بلکه افقی است که فلسفه نبوی در آن به کامل‌ترین صورت خود می‌رسد. با پایان نبوت تشریعی، وحی تازه‌ای که شریعتی جدید بیاورد رخ نخواهد داد، اما نیاز به فهم باطن وحی پایان نمی‌یابد. اگر وحی دارای ظاهر و باطن باشد، تأویل با ختم نبوت متوقف نمی‌شود اما استمرار آن به راهنما و حامل معنای باطنی نیاز دارد. امام در این تلقی فقط مرجع فقهی یا پیشوای سیاسی نیست، بلکه حامل باطن وحی است. امامت، باطن نبوت و ولایت نیز استمرار معنوی حقیقت نبوی پس از ختم نبوت تشریعی است. نزدیکی فلسفه اسلامی به تشیع در قرائت کربن نیز از آن رو نیست که فلسفه باید به مجموعه‌ای از آموزه‌های کلامی مقید شود؛ این نزدیکی از آن روست که ساختار شیعی نبوت، امامت و ولایت، تداوم تأویل و هدایت باطنی را ممکن می‌سازد (کربن، ۱۳۹۶ الف: ۷۱-۸۰).

اسلام شیعی در این معنا نهادی هم‌سنگ کلیسا نیست که حقیقت وحی را در قالب دکترینی رسمی و نهایی تثبیت کند. نسبت مؤمن با حقیقت وحی فقط از راه پذیرش عقیده‌ای نهادی شده سامان نمی‌یابد، بلکه در افق تأویل و جست‌وجوی مداوم معنای باطنی استمرار پیدا می‌کند (همان، ۳۱). بدین ترتیب، ولایت جایگزین نبوت تشریعی نمی‌شود، بلکه استمرار نسبت با باطن حقیقتی را توضیح می‌دهد که در وحی نازل شده است.

فلسفه اسلامی در این چارچوب به حکمت نزدیک می‌شود؛ حکمتی که هم معرفت‌نظری است، هم سلوک معنوی. کربن این معنا را به‌ویژه در سنت سهروردی و حکمت ایرانی اسلامی دنبال می‌کند. حکمت اشراق برای او فقط مکتبی فلسفی در کنار فلسفه مشاء نیست، بلکه لحظه‌ای است که در آن عقل فلسفی، تجربه معنوی، تأویل رمزی، فرشته‌شناسی و میراث ایران باستان در افق اسلام به یکدیگر می‌پیوندند (کربن، ۱۳۹۶ ب: ۱۷۴). سهروردی از این منظر فقط بنیان‌گذار دستگاهی تازه نیست، بلکه امکان حکمتی را نشان می‌دهد که در آن عقل و کشف، فلسفه و تأویل، تفکر و سلوک از یکدیگر جدا نیستند، بلکه مراتب و وجوه مختلف نسبت انسان با حقیقت را تشکیل می‌دهند.

یکی از شروط هستی‌شناختی چنین فلسفه نبوی و اشراقی، پذیرش عالمی میانی است؛ عالمی که نه جهان محسوس است نه عالم معقول محض. از آنجا که تأویل در تلقی کربن صرفاً انتقال از لفظ به معنایی ذهنی یا مجازی نیست، رمز و تمثیل باید به مرتبه‌ای واقعی از حقیقت ارجاع داشته باشند و عالم مثال همان قلمرویی است که صورت‌های معنوی در آن واقعیت پیدا می‌کنند و باطن در چهره‌ای دیداری، رمزی و قابل شهود پدیدار می‌شود. اگر چنین عالمی پذیرفته نشود، رؤیاهای پیامبران، وحی‌های تصویری، معراج، صورت‌های فرشتگانی و رخدادهای معنوی یا به حالات روان‌شناختی فروکاسته می‌شوند یا به استعاره‌هایی بی‌پشتوانه هستی‌شناختی تبدیل خواهند شد. خیال فعال نیز در

این چارچوب خیال‌پردازی ذهنی نیست، بلکه قوه ادراک و راه‌یابی به عالم میانی است (همان: ۱۶۷-۱۷۷؛ همچنین نک: کربن، ۱۳۸۴: فصول ۱-۳).

مفهوم ایران معنوی نیز در همین زمینه معنا پیدا می‌کند. ایران در تاریخ‌نگاری کربن صرفاً واحدی سیاسی، قومی یا جغرافیایی نیست، بلکه اقلیمی معنوی است که در آن حکمت خسروانی، اشراق، تشیع، فرشته‌شناسی، عالم مثال و تأویل باطنی به یکدیگر می‌رسند. ایران در این تلقی افقی میانجی است؛ نه به معنای میانجی‌گری جغرافیایی میان شرق و غرب، بلکه به معنای فراهم آوردن تاریخی و معنوی فضایی که در آن عقل و شهود، ظاهر و باطن، جهان محسوس و عالم معنوی می‌توانند در نسبتی فلسفی با یکدیگر قرار گیرند (ن. ک: رحمتی، ۱۳۹۶: ۱۲۷-۱۲۹).

این مبانی تفاوت جایگاه ابن‌رشد نزد کربن با جایگاه او نزد بسیاری از شرق‌شناسان را نیز روشن می‌کنند. در روایت کربن، سنت ابن‌رشدی فلسفه را عمدتاً در امتداد تفسیر عقلانی ارسطو صورت‌بندی می‌کند. در این سنت، دین و فلسفه دو ساحت نسبتاً متمایز دارند و تأویل بیشتر هنگامی مطرح می‌شود که میان ظاهر متن دینی و نتایج برهان تعارضی پدید آید. تأویل در اینجا کارکردی عمدتاً مجازی و رفع‌کننده تعارض دارد. در مقابل، سنت سینوی-اشراقی و سپس سنت شیعی ایرانی، نسبت دین و فلسفه را به موارد تعارض ظاهری محدود نمی‌کند. پیامبر و فیلسوف هر دو با حقیقت سروکار دارند، اما آن را در مراتب و زبان‌هایی متفاوت دریافت و بیان می‌کنند. ابن‌سینای کربن، به‌ویژه در نوشته‌های رمزی و تمثیلی، فقط شارح فلسفه یونان نیست، بلکه در آستانه حکمتی شرقی و اشراقی قرار دارد. سهروردی نیز امکان‌هایی را بسط می‌دهد که در آثار رمزی ابن‌سینا هنوز به‌طور کامل گشوده نشده‌اند (ن. ک: کربن، ۱۴۰۰: فصل اول و دوم).

بنابراین، اسلامی شدن فلسفه در این معنا پروژه‌ای پیشینی، ارادی یا ایدئولوژیک نیست؛ چنان‌که در برخی قرائت‌ها، از جمله قرائت الجابری، چنین تلقی شده‌است (ن. ک: داوری، ۱۳۹۰: ۸۸-۱۰۰). هیچ مرجع یا متفکری از بیرون تصمیم نگرفته‌است که دستگاهی فلسفی را اسلامی کند. فلسفه در بستر تاریخی جهان اسلام با وحی، تأویل، نبوت، ولایت و مراتب باطنی حقیقت درگیر شده و در جریان این مواجهه ممتد، صورت تازه‌ای یافته‌است. وجه قوت تلقی کربن نیز در این نکته نهفته‌است که اسلامی شدن فلسفه را حاصل افزودن گزاره‌های دینی به دستگاهی ازپیش ساخته ندانسته، آن را نتیجه دگردیسی تدریجی عقل فلسفی در افق تاریخی وحی می‌شمارد.^{۱۶}

^{۱۶}. البته دیدگاه کربن پذیرای برخی نقدها نیز می‌تواند باشد. نخستین محدودیت دیدگاه کربن آن است که صورت خاصی از فلسفه اسلامی، یعنی سنت شیعی اشراقی و تأویلی را به معیار عام اسلامی بودن فلسفه تبدیل می‌کند. تمرکز بر نبوت، امامت، ولایت، عالم مثال و حکمت معنوی، اگرچه بخش مهمی از سنت فلسفه اسلامی را آشکار می‌سازد، اما نمی‌تواند تنوع این سنت را به‌طور کامل توضیح دهد. فلسفه مشائی، فلسفه اندلس، سنت‌های کلامی فلسفی و حوزه‌هایی مانند منطق، طبیعیات و فلسفه سیاسی، لزوماً بر ساختار فلسفه نبوی کربن استوار نیستند. درواقع کربن کلید فهم فلسفه اسلامی را در اسلامی می‌جوید که بر پایه اصول شیعی فهم شده‌است که نتیجه آن، کم‌رنگ شدن مرز میان فلسفه اسلامی و الهیات اشراقی یا

نتایج

پرسش از اسلامی بودن فلسفه اسلامی نه پرسشی صرفاً لفظی است و نه تاریخ‌نگارانه، بلکه مسئله‌ای فرافلسفی‌ست: اینکه آیا فلسفه، با وجود دعوی عقلانی و برهانی خود، می‌تواند وصفی دینی بپذیرد یا نه؟ برای روشن کردن این پرسش، نخست به خاستگاه جدید آن در مناقشه فرانسوی فلسفه مسیحی پرداخته شد و نشان داده شد که در آنجا نیز مسئله فقط نام‌گذاری نبود، بلکه نزاعی بر سر نسبت عقل، ایمان، وحی، تاریخ و فلسفه در میان بود. سپس چهار تقریر اصلی از این نسبت بازسازی شد. این چهارگانه در بخش فلسفه اسلامی نیز به کار گرفته شد و نشان داده شد که تبیین اسلامی بودن فلسفه اسلامی نه با مسلمان بودن مؤلف، نه با زیست فلسفه در قلمرو تمدن اسلامی، نه با آغاز از گزاره‌های دینی و نه با استمرار ساده میراث یونانی توضیح کامل نمی‌یابد.

در این مسیر، کربن نقطه اوج این مسیر است. او اسلامی بودن فلسفه اسلامی را در سطحی ژرف‌تر از تاریخ نهادها، هویت مؤلفان یا محتوای گزاره‌ها می‌فهمد. فلسفه اسلامی در بنیادی‌ترین معنای خود فلسفه نبوی است؛ فلسفه‌ای که در افق وحی، تأویل، باطن، امامت، ولایت، عالم مثال و حکمت معنوی پدید می‌آید. این فلسفه نه کلام دفاعی است، نه عقلانیت سکولار، نه شرحی عربی یا فارسی بر یونان. فلسفه اسلامی کوششی است برای فهم عقلانی و معنوی حقیقتی که در وحی نازل شده اما در باطن خود نیازمند تأویل است. بنابراین، اسلامی بودن فلسفه در نگاه کربن امری الحاقی نیست که پس از شکل‌گیری دستگاهی فلسفی به آن افزوده شود؛ همچنین پروژه‌ای پیشینی برای دینی‌سازی فلسفه نیست. این وصف، نشانه فرابندی تاریخی و وجودی است که در آن عقل فلسفی در

تئوسوفی شیعی است. از این رو، تلقی کربن را بهتر است تفسیری نیرومند از یکی از مهم‌ترین امکان‌های فلسفه اسلامی دانست، نه تعریفی جامع از همه صورت‌های آن (Ivry, 1995; Wasserstrom, 1999: 52, 59, 65-66). محدودیت دوم به غلبه بازسازی پدیدارشناختی و فراتاریخی بر تبیین تاریخی بازمی‌گردد. کربن به‌درستی می‌کوشد حقیقت سنت‌های دینی را به عوامل اجتماعی و سیاسی فرو نگاهد، اما گاه از این اصل فراتر می‌رود و تاریخ واقعی را با تاریخ قدسی جایگزین می‌کند. نزد کربن، فلسفه اسلامی نه بر تاریخی تجربی، بلکه بر هرمنوتیک و تاریخ قدسی استوار است و معرفت نیز همچون ظهور و تجلی فهمیده می‌شود. در نتیجه، روشن نمی‌شود که وحی، تأویل و تشیع طی چه فرایندهای تاریخی مشخصی مفاهیم و مسائل فلسفی را دگرگون ساخته‌اند. اسلام مورد نظر کربن بیش از آنکه اسلام تاریخی قرآن، پیامبر، شریعت و جامعه اسلامی باشد، اسلامی مثالی و گنوسی است که برای مقابله با قانون‌گرایی و ظاهرگرایی صورت‌بندی شده است. بدین‌ترتیب، کربن بیش از آنکه چگونگی تکوین تاریخی فلسفه اسلامی را اثبات کند، معنایی فلسفی و هنجاری از اسلام مطلوب خود ارائه می‌دهد (Ivry, 1995: 97; Wasserstrom, 1999: 65, 153-154). علاوه بر این، تمرکز او بر تداوم حکمت ایرانی-شیعی، تأویل باطنی و پیوند فلسفه با تجربه معنوی، گاه به نوعی ایران‌محوری و ذات‌انگاری می‌انجامد که برای متفکرانی که تکرر سنت‌های فلسفی در جهان اسلام را برجسته می‌بینند، قابل دفاع نیست.

با این‌همه، نباید قوت دیدگاه کربن را نادیده گرفت، اینکه وی فلسفه اسلامی را از روایت تقلیل‌گرایانه انتقال میراث یونانی بیرون می‌آورد و تداوم خلاق آن را در سنت‌های شیعی، اشراقی و پسا‌سینوی نشان داد. او به‌درستی تأکید کرد که وحی، تأویل و ساختارهای معنوی جهان اسلام فقط زمینه‌ای بیرونی برای فلسفه نبودند و در تکوین مسائل، مفاهیم و افق‌های تازه فلسفی نقشی درونی داشتند. بنابراین، محدودیت‌های تاریخ‌نگارانه او نباید دستاوردش را در آشکار کردن یکی از مهم‌ترین صورت‌های اصیل فلسفه‌ورزی در جهان اسلام پنهان سازد.

عالم اسلام با وحی، باطن و هدایت معنوی درگیر شده و در همین درگیری، صورتی دیگر از فلسفه‌ورزی را پدید آورده‌است.

منابع

- ابوریان، محمدعلی (۱۳۸۵). چون چراهای فلسفه اسلامی (ترجمه محمدحسن معصومی). نقد و نظر. ۱۱ (۴۱-۴۲)، ۱۸۶-۲۰۳.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸). فلسفه اسلامی امکان و وقوع آن. روش‌شناسی علوم انسانی. ۱۵ (۵۸)، ۸۹-۱۱۰.
- حکمت، نصرالله (۱۴۰۰). درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: الهام.
- خدابخشیان، حمید (۱۳۹۰). واکاوی نسبت میان اسلام و فلسفه اسلامی. معارف عقلی. ۱ (۱۸)، ۱۶۰-۱۲۵.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). هویت فلسفه اسلامی. قیسات. ۱۰ (۳۵)، ۹۷-۱۱۶.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰). ما و تاریخ فلسفه اسلامی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دوستدار، آرامش (۲۰۰۲). ملاحظات فلسفی در دین و علم. پاریس: انتشارات خاوران.
- رحمتی، انشالله (۱۳۹۶). هرمنوتیک (تأویل) به‌عنوان پیوندگاه معنوی؛ هویت ایرانی برطبق دیدگاه هانری کرین. عرفان اسلامی. ۱۴ (۵۳)، ۱۲۳-۱۴۳.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۶). تاملی در باب اصالت فلسفه اسلامی. حکمت سینوی. ۱۱ (۳۸)، ۸۸-۱۰۷.
- ژیلسون، اتین (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- سیدان، سیدجعفر (۱۳۸۵). فلسفه اسلامی، هستی و چیستی. نقد و نظر. ۱ (۴۱ و ۴۲)، ۳۲-۶۱.
- شفق، نجیب‌الله، فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۲). ماهیت تاریخی امکان و تحقق فلسفه اسلامی. حکمت معاصر. ۴ (۲)، ۱۰۱ تا ۱۲۳.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۶۴). اصالت فلسفه اسلامی. کیهان اندیشه. ۱ (۱)، ۳۶-۵۱؛ ۱ (۳)، ۳۳-۴۴.
- علیپور، ابراهیم (۱۳۸۹). درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فلاطوری، جواد (۱۳۹۴). دگرگونی بنیادین فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی. تهران: موسسه حکمت و فلسفه.
- کرین، هانری (۱۳۹۶ الف). تاریخ فلسفه اسلامی (ترجمه جواد طباطبایی)، تهران: نشر مینوی خرد.
- _____ (۱۳۹۶ ب). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی (ترجمه جواد طباطبایی)، تهران: نشر مینوی خرد.

- _____ (۱۴۰۰). ابن سینا و تمثیل عرفانی (ترجمه انشالله رحمتی). تهران: نشر سوفیا.
- _____ (۱۳۹۵). ارض ملکوت: کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی (ترجمه انشالله رحمتی). تهران: نشر سوفیا.
- _____ (۱۳۹۰). اسلام در سرزمین ایران (ترجمه رضا کوهکن). تهران: نشر موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی (ترجمه انشالله رحمتی). تهران: نشر جامی.
- لیمن، اولیور (۱۳۸۹). مقدمه. در سیدحسین نصر و اولیور لیمن (ویراستاران)، تاریخ فلسفه اسلامی (ج. ۱). تهران: حکمت.
- مظاهری، زهرا، علوی، سیدمحمدکاظم (۱۳۹۹). فلسفه اسلامی از امتناع تا ضرورت، تحلیل نظرات موافقان و مخالفان، حکمت معاصر. ۱۱ (۱)، ۲۰۹-۲۳۲.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). فلسفه اسلامی، هستی و چیستی. نقد و نظر. ۱ (۴۱ و ۴۲)، ۱۱۸-۱۶۷.
- ناصری، ذوالفقار (۱۳۹۰). درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی. نقد و نظر. ۱ (۹۰)، ۲۱۲-۲۱۵.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). قرآن و حدیث، منبع و منشأ الهام فلسفه اسلامی. پژوهشنامه متین، ۱ (۱۸)، ۳۴-۱۷.

References

- Abedi Shahroudi, A (1985). The Originality of Islamic Philosophy. Keyhan-e Andisheh, 1, 36-51; 3, 33-44. (in Persian)
- Aburyan, M. A (2006). Philosophical Questions about Islamic Philosophy. Trans. M. H. Masoumi Behbahani. Naqd va Nazar, 11 (41-42) , 186-203. (in Persian)
- Adamson, P (2015). Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.
- Adamson, P (2016). Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without Any Gaps (Vol. 3). Oxford: Oxford University Press.
- Akbarian, R (2009). Islamic Philosophy: Its Possibility and Actuality. Ravesh-shenasi-ye Olum-e Ensani, 15 (58) , 89-110. (in Persian)
- Alipour, E. (Ed.) (2011). An Introduction to the Nature of Islamic Philosophy: Conversations with a Group of Seminary and University Scholars. Qom: Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. (in Persian)
- Benevich, F (2025). Essence and Existence in Arabic and Islamic Philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.) , The Stanford Encyclopedia of

Philosophy (Summer 2025 ed.). Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entriesislamic-essence> (in Arabic)

Bertolacci, A (2025). Arabic and Islamic Metaphysics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2025 ed.). Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entriesislamic-metaphysics> (in Arabic)

Bréhier, É (1931). Y a-t-il une philosophie chrétienne? Revue de Métaphysique et de Morale, 38 (2), 133-162.

Burgos Velasco, J. M (2023). Christian philosophy, Christian philosophers, or Christians making philosophy? Forum Philosophicum, 28 (1), 27-46.
<https://doi.org/10.35765/forphil.2023.2801.02>

Corbin, H (2005). Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Trans. E. Rahmati. Tehran: Jami. (in Persian)

----- (2011). Islam in Iran: Suhrawardi and the Platonists of Persia (Vol. 2). Trans. R. Kouhkan. Tehran: Mo'asseseh-ye Pazhuheshi-ye Hekmat va Falsafeh-ye Iran. (in Persian)

----- (2016). Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Trans. and annotated by E. Rahmati. Tehran: Sofia. (in Persian)

----- (2017a). History of Islamic Philosophy. Trans. S. J. Tabatabaei. Tehran: Minovi-ye Kherad. (in Persian)

----- (2017b). Iranian Philosophy and Comparative Philosophy. Trans. S. J. Tabatabaei. Tehran: Minovi-ye Kherad. (in Persian)

----- (2021). Avicenna and the Visionary Recital. Trans. E. Rahmati. Tehran: Jami, Mosaddeq & Sofia. (in Persian)

D'Andrea, T (1992). Rethinking the Christian philosophy debate: An old puzzle and some new points of orientation. Acta Philosophica, 1 (2), 191-214.
https://doi.org/10.17421/1121_2179_1992_01_02_D%27Andrea

Davari Ardakani, R (2011). We and the History of Islamic Philosophy. Tehran: Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami. (in Persian)

Doostdar, A (2002). Philosophical Reflections on Religion and Science. Paris: Khavaran. (in Persian)

Dougherty, J. P (1992). Christian philosophy: Sociological category or oxymoron? The Monist, 75 (3), 283-290.
<https://doi.org/10.5840/monist199275314>

- Ebels-Duggan, K (2019). Christian Philosophy and the Christian Life. In J. A. Simmons (Ed.) , Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges (pp. 55-72). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198834106.003.0004>
- Falatouri, A. J (2015). The Fundamental Transformation of Greek Philosophy in Its Encounter with the Islamic Mode of Thought. Trans. S. M. B. Talghari-Zadeh. Tehran: Mo'asseseh-ye Pazhuheshi-ye Hekmat va Falsafeh-ye Iran& Amir Kabir. (in Persian)
- Gilson, É (1987). The Spirit of Medieval Philosophy. Trans. A. M. Davoudi. Tehran: Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Gilson, É (1993). Christian Philosophy: An Introduction (A. A. Maurer, Trans.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Hekmat, N (2020). An Introduction to the History of Islamic Philosophy. Tehran: Elham. (in Persian)
- Hodgson, M. G. S (1970). The role of Islam in world history. International Journal of Middle East Studies, 1 (2) , 99-123. <https://doi.org/10.1017/S0020743800023990>
- Ivry, A. L (1995). [Review of the book History of Islamic Philosophy, by H. Corbin]. Isis, 86 (1) , 97. <https://doi.org/10.1086/357095>
- Kaukua, J (2020). Post-classical Islamic philosophy: A contradiction in terms? Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences, 6 (2) , 1-21. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.6.2.M0110en>
- Khalidi, M. A (2006). Orientalisms in the interpretation of Islamic philosophy. Radical Philosophy, 135, 25-33.
- Khodabakhshian, H (2011). An Analysis of the Relationship between Islam and Islamic Philosophy. Ma'aref-e Aqli, 6 (18) , 125-160. (in Persian)
- Khosropanah, A. H (2005). The Identity of Islamic Philosophy. Qabasat, 10 (35) , 97-116. (in Persian)
- Leaman, O (2010). Introduction. In S. H. Nasr& O. Leaman (Eds.) , History of Islamic Philosophy (Vol. 1). Tehran: Hekmat. (in Persian)
- Malekian, M (2006). Islamic Philosophy: Its Existence and Quiddity. Naqd va Nazar, 11 (41-42) , 118-167. (in Persian)
- Mansouri, A. A (2011). The Nature of Islamic Philosophy and Its Relation to Revelation. Balagh-e Mobin, 26-27, 95-116. (in Persian)
- Mazaheri, Z. ,& Alavi, S. M. K (2020). Islamic Philosophy from Impossibility to Necessity: An Analysis of the Views of Proponents and Opponents of Islamic Philosophy in Contemporary Iran. Hekmat-e Mo'aser, 11 (1) , 209-232. <https://doi.org/10.30465/cw.2020.5340> (in Persian)

- McGinnis, J (2025). Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2025 ed.). Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entriesislamic-natural> (in Arabic)
- McGinnis, J., & Acar, R (2023). Arabic and Islamic Philosophy of Religion. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 ed.). Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entriesislamic-religion> (in Arabic)
- Morrissey, F. (2021, July 29). The Venture of the Islamicate: The History of a Key Concept in Islamic Intellectual History. Oxford Centre for Intellectual History. <https://intellectualhistory.web.ox.ac.uk/article/venture-islamicate-history-key-concept-islamic-intellectual-history>
- Naseri, Z (2011). An Introduction to the Nature of Islamic Philosophy. Naqd va Nazar, 16 (1), 212-215. (in Persian)
- Nasr, S. H (2003). The Qur'an and Hadith as Sources and Inspirations of Islamic Philosophy. Trans. J. Parvin. Pazhuheshnameh-ye Matin, 5 (18), 17-34. (in Persian)
- Plantinga, A (1984). Advice to Christian philosophers. Faith and Philosophy, 1 (3), 253-271. <https://doi.org/10.5840/faithphil19841317>
- (1992). Augustinian Christian philosophy. The Monist, 75 (3), 291-320. <https://doi.org/10.5840/monist199275319>
- Rahmati, E (2017). Hermeneutics (Ta'wil) as a Spiritual Point of Convergence: Iranian Identity according to Henry Corbin. Erfan-e Eslami, 53, 123-143. (in Persian)
- Rizvi, S. H (2007). Isfahan School of Philosophy. Encyclopaedia Iranica, XIV (2), 119-125. <https://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy>
- Sadler, G. B (2012). The 1930s Christian philosophy debates: Bibliografia tematica. Acta Philosophica, 21 (2), 393-406.
- Sadler, G. B. (Ed. & Trans.) (2011). Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Schellenberg, J. L (2019). Is Plantinga-Style Christian Philosophy Really Philosophy? In J. A. Simmons (Ed.), Christian Philosophy: Conceptions, Continuities, and Challenges (pp. 229-243). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198834106.003.0015>

- Sebti, M (2010). The decline of thought in the Arab world according to Muhammad ‘Abed al-Jabiri. *Diogenes*, 57 (2) , 92-100. <https://doi.org/10.1177/0392192110393216>
- Seydan, S. J (2006). Islamic Philosophy: Its Existence and Quiddity. *Naqd va Nazar*, 11 (41-42) , 32-61. (in Persian)
- Shafaq, N. ,& Fanaei Eshkevari, M (2013). The Historical Nature of the Possibility and Actualization of Islamic Philosophy. *Hekmat-e Mo‘aser*, 4 (8) , 101-123. (in Persian)
- Shayegan, D (1993). Corbin, Henry. *Encyclopaedia Iranica*, VI (3) , 268-272. <https://www.iranicaonline.org/articles/corbin-henry-b>
- Shihadeh, A (2016). Religious Readings of Philosophy. In R. C. Taylor& L. X. López-Farjeat (Eds.) , *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (pp. 412-422). London& New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315708928-41>
- Société française de philosophie (1931). La notion de philosophie chrétienne. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31 (2).
- (1933) .La Philosophie Chrétienne: Juvisy, 11 septembre 1933. Paris: Éditions du Cerf.
- Soleimani, F (2007). A Reflection on the Originality of Islamic Philosophy. *Hekmat-e Sinavi (Meshkat al-Nur)* , 11 (38) , 88-107. <https://doi.org/10.30497/ap.2008.67985> (in Persian)
- Taylor, R. C. ,& López-Farjeat, L. X (2016). Introduction. In R. C. Taylor& L. X. López-Farjeat (Eds.) , *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (pp. 1-4). London& New York: Routledge.
- van Inwagen, P (1999). Some remarks on Plantinga’s advice. *Faith and Philosophy*, 16 (2) , 164-172. <https://doi.org/10.5840/faithphil199916211>
- Wasserstrom, S. M (1999). Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wisnovsky, R (2004). The nature and scope of Arabic philosophical commentary in post-classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic intellectual history: Some preliminary observations. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 47 (Supplement 83, Part 2) , 149-191. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2004.tb02314.x>
- Wood, W (2021). Philosophy and Christian Theology. In E. N. Zalta (Ed.) , *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.). Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/christiantheology-philosophy>