

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی مفهوم فلسفه اسلامی در آثار شهید مطهری

سیدمحمدعلی دیباجی*
سیدمحسن اسلامی**

چکیده

در چند دهه اخیر اندیشمندان و متفکران به فلسفه اسلامی به عنوان موضوع و مسئله‌ای مهم توجه نشان داده‌اند. این پرسش مهم در این زمینه مطرح است که تعبیر فلسفه اسلامی به چه معناست. پس از روشن شدن این معنا و نیز تفسیر ویژگی «اسلامی» در این فلسفه، باید تفاوت‌های این فلسفه را با آنچه فلسفه غرب می‌خوانیم نشان دهیم، یعنی بگوییم که چه تفاوت‌هایی به ما اجازه می‌دهند از چنین تعبیری استفاده کنیم. در این مقاله کوشش شده تا پاسخ این پرسش‌ها را با توجه به آثار شهید مطهری (و به تعبیری از دیدگاه ایشان) بررسی کنیم. از نظر شهید مطهری فلسفه اسلامی و فلسفه غرب تفاوت‌های زیادی دارند که این تفاوت‌ها را در سه بخش پرسش‌ها، پاسخ‌ها و زیست-محیط می‌توان دسته‌بندی کرد. با این بیان که در فلسفه اسلامی شاهد پرسش‌های جدید و پاسخ‌های جدید به پرسش‌های قدیمی هستیم و اینها تا حد زیادی به سبب زیست-محیط خاصی است که فلسفه اسلامی در آن پرورش یافته است. در این زیست-محیط عناصر فرهنگی خاصی از جمله قرآن، روایات، کلام اسلامی حضور دارند که افق‌های ویژه‌ای را در برابر دیدگان فیلسوفان مسلمان گشوده‌اند.

کلید واژه‌ها: فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فلسفه مادی، مطهری.

مقدمه

dibaji@ut.ac.ir
sm.eslami@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (پودیس قم)
** پژوهشگر فلسفه و دانشجوی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۴ تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱

می‌دانیم که از قرن دوم هجری به مدت حدود سه قرن نهضت ترجمه در تمدن اسلامی تحقق یافت و آثار مختلفی از زبان‌های گوناگون ترجمه شد. در میان آثار ترجمه شده آثار فلسفی‌ای که عموماً از یونانیان یا تحت تأثیر فرهنگ یونانی بود، اهمیتی خاص دارند. نظرات درباره‌ی انگیزه و علل این ترجمه‌ها یکسان نیست؛ بعضی آن را به فال نیک گرفته و استفاده از تمدن‌های دیگر را نشانه‌ی زنده بودن و توانایی تمدن اسلامی دانسته‌اند (از جمله شهید مطهری، برای مثال: کلیات علوم/اسلامی، ص ۱۸) و عده‌ای نیز توطئه‌ای را در پس این جریان ترجمه رصد کرده و آن را شوم دانسته‌اند (برای گزارش تاریخی این نهضت بنگرید به: گوتاس). باری، از همان ایام کسانی در حال و هوای آن آثار به تفکر نشستند و مفاهیم و تعابیر آن را به کار گرفتند و پرسش‌های آن آثار را جدی شمردند و در پی پاسخ‌گویی به آنها برآمدند. از این میان، کندی پیشگام بود (برای تفصیل مطلب بنگرید به: مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۶۱ و نظری اجمالی به

سیر

فلسفه

در اسلام، ص ۲۱) و سپس فارابی و ابن‌سینا و بعد ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی و شهید مطهری و شاگردان آنها در این جرگه، یعنی جرگه فیلسوفان شناخته می‌شوند. در اینجا پرسشی پیش می‌آید: آیا بین کاری که این افراد (از کندی تا علامه طباطبایی و اخلاف او) بدان اشتغال داشتند و کاری که افلاطون و ارسطو و سپس قرون وسطائیان بدان می‌پرداختند، تفاوتی وجود دارد؟ این تفاوت به چه شکلی و تا چه حدی است؟ آیا به قدری هست که به ما اجازه دهد برای نامیدن کاری که کندی و اخلافش می‌کردند از تعبیر «فلسفه اسلامی» استفاده کنیم؟ آیا اصلاً می‌توان به فلسفه قید اسلامی و مسیحی و غیره اضافه کرد؟ اگر می‌شود، در این تعبیر اسلامی به چه معنایی است؟ مرحوم مطهری در مواضعی از آثارش این پرسش‌ها را طرح کرده و کوشیده تا به آنها پاسخ‌هایی بدهد. از باب مثال ایشان می‌گوید «همه می‌دانیم که اسکلت اصلی فلسفه اسلامی فلسفه یونانی و اسکندرانی است.» (فلسفه/اسلامی پیش از ملاصدرا، ص ۲۲۵) اما:

مطلبی که لازم است طرح و تحقیق کافی بشود این است که محصول کار مسلمین در این دوازده قرن چه بوده است؟ آیا کار مسلمین صرفاً بازگو کردن گفته‌های پیشینیان است؟ آیا نقش مسلمین در تاریخ فلسفه صرفاً این است که رابط و واسطه انتقال فلسفه از قدیم یونانی

به جدید اروپایی بوده‌اند و نقش دیگر نداشته‌اند؟ (مطهری، نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۲۲).

به نظر می‌رسد پرسش از هویت فلسفه اسلامی در دهه‌های اخیر به اشکال مختلفی مطرح شده است و سابقه دیرینی ندارد.^۱ برخی امکان اتصاف فلسفه به وصف خاص را می‌پذیرند اما در عین باور داشتن به فلسفه مسیحی، چیزی به عنوان فلسفه اسلامی را نمی‌پذیرند. برخی به طور کلی امکان قید خوردن به فلسفه را نمی‌پذیرند (برای نمونه ملکیان، مجله نقد و نظر، ص ۱۱۸) برخی می‌گویند اصلاً در تمدن اسلامی فیلسوفی نداشته‌ایم مگر استثنائاتی که آن استثناها ابن‌سینا و فارابی و ملاصدرا نیستند، بلکه یگانه فیلسوف جهان اسلام محمد بن زکریای رازی است (همو، مشتاقی و مهجوری، ص ۵۱). در مقابل عده‌ای بر آنند که بهتر است از تعبیر فیلسوف مسلمان استفاده کنیم و البته عده‌ای نیز قائل به معناداری تعبیر «فلسفه اسلامی» اند و به سود این ادعا استدلال می‌کنند. شهید مطهری از این جمله است.

بنابراین، موضوع این مقاله پیرامون تعبیر «فلسفه اسلامی» است، خواه آن را تعبیری وصفی بدانیم یا اضافی. در این مقاله می‌کوشیم با تأکید بر نکاتی که شهید مطهری در مواضع مختلف درباره فلسفه اسلامی گفته‌اند، الگویی را طرح کنیم که به وسیله آن از معناداری فلسفه اسلامی دفاع می‌شود و وجه تمایز این فلسفه تا حدودی روشن می‌گردد. بنابراین، بحث از فلسفه اسلامی با این نظم و نسق در آثار شهید مطهری دیده نمی‌شود، اما می‌توان گفته‌ها و نوشته‌های ایشان (که در این مقاله جابه‌جا به آنها استناد شده است و مدعیات مقاله مبتنی و برگرفته از آنها هستند) را در چنین الگویی سامان داد و مدعای گفته شده دفاع کرد.

۱. جایگاه و اهمیت فلسفه اسلامی

در آثار شهید مطهری اشاره‌های فراوانی دیده می‌شود که نشان می‌دهد ایشان به تفاوت جدی و قابل توجه فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها (که در آثار ایشان بیشتر «فلسفه اروپایی» و «فلسفه مادی» مد نظر است) باور دارد. ایشان در *عدل الهی* می‌گوید:

بیجا نیست در اینجا یک جمله درباره حکمت الهی شرق بگوییم و از این گنجینه معنوی قدردانی کنیم. حکمت الهی مشرق زمین سرمایه عظیم و گرانبهایی است که در پرتوی اشعه تابناک اسلام به وجود آمده و به بشریت اهدا گردیده است. [...] عده‌ای که اطلاعاتشان از فلسفه قدیم عموماً از حدود افلاک تسعه و عقول عشره تجاوز نمی‌کند و

چون فقط نام آن را شنیده یا اگر به کتاب‌ها مراجعه کرده‌اند چیزی از آن سر در نیاورده‌اند، خیال کرده‌اند فلسفه اسلامی همان است که درباره افلاک تسعه و عقول عشره بحث می‌کند و چون امروز بی اساسی نظریه افلاک روشن شده پس آنها می‌توانند گردن برافرازند و خود را از فارابی و بوعلی و صدرالمألهین برتر شمارند. آری، این عده می‌پندارند حکمت الهی اسلامی همان فلسفه قدیم یونانیان است و چیز علاوه‌ای ندارد و ناروا هم داخل اسلام شده است.

اینان، نفهمیده یا فهمیده، جنایت عظیمی نسبت به اسلام و معارف اسلامی مرتکب می‌گردند. حکمت اسلامی با فلسفه یونان همان اندازه متفاوت است که فیزیک اینشتین با فیزیک یونان. دلایلی هست که حتی الهیات ابن سینا هم به‌طور کامل به اروپا نرفته است و اروپائیان از این گنجینه ارزنده هنوز هم بیخبرند (مطهری، عدل الهی، ص ۸۸-۸۷).
و سپس نمونه‌ای را نقل می‌کند:

سخن معروف دکارت «من فکر می‌کنم پس وجود دارم» که به عنوان فکری نو و اندیشه‌ای پراج در فلسفه اروپا تلقی شده است، حرف پوچ و بی‌معنی است که بوعلی آن را در نمط سوم «اشارات» با صراحت کامل و در نهایت وضوح طرح کرده و سپس با برهانی محکم باطل کرده است. اگر فلسفه ابن سینا برای اروپائیان درست ترجمه شده بود، سخن دکارت با برچسب «ابتکاری نو» و «فکری تازه» مبنای فلسفه دید قرار نمی‌گرفت. اما چه باید کرد که فعلاً هر چیزی که مارک اروپایی دارد رونق دارد اگرچه سخن پوسیده‌ای باشد که سالهاست ما از آن گذشته‌ایم (همانجا).^۲

خوب است اشاره کنیم که در میان گفته‌ها و نوشته‌های شهید مطهری دلالت‌هایی هم یافت می‌شود که در آنها فلسفه به معنی اعم به کار رفته است؛ یعنی با در نظر گرفتن آنها گمان می‌رود تنها «فلسفه» ای داریم و اتصاف به وصف خاص ندارد. از جمله:

۱. [...] روز به روز عقیده‌ام تأیید شده که فلسفه مادی فلسفه کسی است که فلسفه نمی‌داند (همو، فلسفه اسلامی پیش از ملاحظه، ص ۴۴۲).

۲. فلسفه به معنای عام آن یعنی همه دانش‌ها و فیلسوف کسی است که جامع علوم معقول و منقول باشد. اما اگر فلسفه را به معنای اصطلاحی و خاص‌اش در نظر بگیریم، که قداما آن را فلسفه حقیقی یا فلسفه اولی می‌خواندند، معنایش این است: علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعیین خاص دارد، مثلاً جسم است یا کم

است یا کیف است یا انسان است یا گیاه است و غیره (همو، نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۱۳۱-۱۲۹).

در واقع، تعبیر «فلسفه اسلامی» برای تمایز این فلسفه از (برای مثال) فلسفه مسیحی و فلسفه یهودی است. بنابراین، نباید این سخنان شهید مطهری به این معنا حمل شود که اساساً فلسفه هیچ قیدی (وصفی یا اضافی) نمی‌گیرد.

۲. ملاک‌های تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونان از دیدگاه شهید مطهری

حال باید پرسیم: چه تفاوتی بین فلسفه (برای مثال) ابن سینا و آکویناس هست که می‌توان یکی را فلسفه اسلامی خواند و دیگری را فلسفه مسیحی؟ گرچه شاید شهید مطهری به طور مستقیم به این پرسش نپرداخته باشد، اما از بررسی آثار او می‌توان پاسخ‌هایی برای آن یافت. به نظر می‌رسد می‌توان تفاوت‌هایی را که استاد مطهری طرح کرده‌اند، در چند دسته کلی دسته‌بندی کرد: الف. تفاوت در پرسش‌ها؛ ب. تفاوت در پاسخ‌ها؛ ج. تفاوت در زیست-محیط. البته با نگاه دقیق چنین به نظر می‌رسد که در واقع مهم‌ترین چیزی که عامل اول و دوم را موجب شده، عامل سوم باشد. به بیان دیگر، عامل سوم توضیح‌چرایی تفاوت است و عامل اول و دوم توضیح تفاوت‌ها.

الف. تفاوت در پرسش‌ها

از تفاوت‌های اساسی بین فلسفه اسلامی و (برای مثال) فلسفه مسیحی، تفاوت در پرسش‌هاست. با بررسی آثار فیلسوفانی که در تمدن اسلامی زیسته‌اند و مقایسه آن با آثار فیلسوفانی که در تمدن مغرب‌زمین زندگی کرده‌اند، درمی‌یابیم که پرسش‌های این دو گروه گاه بسیار از هم متفاوت است. از طرفی، فیلسوفان اسلامی اساساً به مسائلی اندیشیده‌اند که فیلسوفان مسیحی زمینه‌ای و دلیلی برای توجه به آنها نداشته‌اند. از طرف دیگر، بحث در بیشتر شدن پرسش‌های فلسفی است که این به معنای رشد و گسترش مباحث فلسفی در تمدن اسلامی است. برای مثال اگر ابواب منطق در فلسفه ارسطو را با ابواب منطق در ابن سینا مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که ابن سینا به بسیاری مباحث پرداخته که برای ارسطو مطرح نبوده و این مطرح نبودن به خاطر گسترش نیافتن مباحث بوده است. (مضافاً بر اینکه اساساً ابن سینا منطق را دویخشی طرح کرد.) شاهد بارز این نکته سخن شهید مطهری است:

[...] فلسفه نیمه‌کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند و با آنکه فلسفه یونان در ابتدای ورود تنها دویست مسئله داشت، در حوزه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه بر اصول و مبانی و طرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان به طور کلی تغییر کرده و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرده [است] (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۶).

استاد مطهری بر آن است که سلسله مقالات «اصول فلسفه و روش رئالیسم» شاهدهی بر این ادعاست (بنگرید به: فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، در مطهری، مقالات فلسفی). وی مسائل مورد بحث فلسفه اسلامی را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

مسائل بی‌تغییر

این‌ها مسائلی‌اند که تقریباً به همان صورت اولیه باقی مانده و مسلمین هیچ‌گونه تصرف یا تکمیلی در آن به عمل نیاورده‌اند یا آنچه کرده‌اند به قدری نبوده است که شکل و قیافه مسئله را عوض کند (همو، فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، ص ۲۲۶) مصداق‌های این قسم عموماً بحث‌های منطقی، علل اربعه، ماده و صورت و تقسیم‌بندی علوم هستند (همانجا).

مسائل تکمیل‌شده

اینها مسائلی‌اند که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده، به این صورت بوده که پایه‌های آنها را محکم‌تر و آنها را مستدل‌تر کرده‌اند؛ به این شکل که برهان را عوض کرده‌اند یا براهین دیگری افزوده‌اند (همانجا). در این دسته مباحثی نظیر امتناع تسلسل، تجرد نفس، اثبات واجب، توحید واجب، امتناع صدور کثیر از واحد، اتحاد عاقل و معقول و جوهریت صور نوعیه قرار می‌گیرند (همان، ص ۲۲۷). براهین امتناع تسلسل از نمونه‌های خوب است. تا قبل از فارابی، در بحث از امتناع تسلسل فقط برهان وسط و طرف اقامه می‌شد، اما فارابی برهان خاص خودش را دارد که «اسد و اخضر» نامیده می‌شود. خواجه نصیر نیز برهانی دارد که بر برهان فارابی نیز ترجیح دارد (همانجا) و حتی:

صدرا برهان خاصی در این زمینه اقامه نکرده است ولی ما طبق اصول و مبانی صدرا برهان دیگری اقامه کرده‌ایم که فکر می‌کنیم خالی از رجحان و مزیت نیست [...] (همانجا).

مسائل تدقیق شده

در این قسمت مسائلی قرار می‌گیرند که در فلسفه قدیم یونان مبهم و تاریک بودند و در فلسفه اسلامی روشن و مشخص شده، با آنکه از لحاظ نام و عنوان تغییر نکرده تفاوت بسیاری میان صورت قدیم یونانی و شکل جدید اسلامی مشاهده می‌شود. (همان) براهین مشابه به برهان نظم یکی از این نمونه‌ها است که شهید مطهری درباره آن می‌گوید:

حقیقت این است که تصور هیوم و همه فلاسفه غرب از قدیم الایام تا عصر حاضر از برهان نظم همان تصور کودکانه عوامانه است... بار دیگر ضعف بنیة فلسفی غرب را - چه الهی و چه مادی - روشن می‌کند و نشان می‌دهد تصور غربیان از برهان نظم یک ذره شکل فلسفی ندارد، از آنچه در فلسفه اسلامی در بحث «عنایت» مطرح است، در غرب خبری نبوده، تصور غربیان از این برهان در حد تصور عوام الناس و حداکثر در حد تصور متکلمین اشعری و معتزلی بوده نه در حد تصور حکما و فلاسفه اسلامی (همو، علل گرایش به مادی گرایی، ص ۵۴۹).

از مصادیق دیگر این دسته می‌توان به این موارد اشاره کرد: مسئله مثل افلاطونی، رابطه حرکت با علت و رابطه خدا با عالم، مسئله صرف الوجود بودن واجب، بیان اقسام تقدم، بیان اقسام حدوث، انواع ضرورت‌ها و امکان‌ها و اقسام وحدت و کثرت (همان، ص ۲۲۹ - ۲۲۸).

مسائل جدید

مسائل این قسمت، حتی عنوانش نیز جدید است و موضوع بی سابقه‌ای است که فقط در جهان اسلامی طرح و عنوان شده‌اند (همان، ص ۲۲۶). نمونه‌های دسته چهارم از دو قسم‌اند: فلسفی و منطقی.

مسائل جدید فلسفی

برخی از نمونه‌هایی که در بخش مسائل جدید فلسفی جای می‌گیرند عبارت‌اند از: اصالت وجود وحدت وجود وجود ذهنی، احکام سلبيه وجود، حرکت جوهریه، مسئله جعل، مناط احتیاج شیء به علت، امکان اشرف^۳، قاعده بسیط الحقیقه،^۴ تجرد نفس حیوان و تجرد نفس

انسان در مرتبهٔ خیال، علم بسیط تفصیلی باری، امکان استعدادی، بُعد بودن زمان، فاعلیت بالتسخیر، جسمانیه الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی وحدت نفس و بدن، نحوهٔ ترکیب ماده و صورت (که آیا انضمامی است یا اتحادی)، تحلیل حقیقت ارتباط معلول با علت و وحدت در کثرت، نفس و قوای نفس (همان، ص ۲۲۹).

وجود ذهنی نمونهٔ مناسبی برای این بحث است. شهید مطهری در باب وجود ذهنی می‌گوید: این بحث به این صورت در اوائل دورهٔ اسلامی وجود نداشته است و به طریق اولی در دورهٔ یونانی وجود نداشته است. بنا بر آن چه ما تحقیق کرده‌ایم ظاهراً اولین بار [به] وسیلهٔ خواجه نصیر الدین طوسی بحثی به این نام وارد کتب فلسفه و کلام شد (همو، کلیات علوم انسانی، ص ۱۳۸).

مسائل جدید منطقی

مسائل جدید منطقی شامل مسائلی مانند انقسام علم به تصور و تصدیق، اعتبارات قضایا و تقسیم قضیه به خارجی، ذهنیه، حقیقه می‌شود (همان، ص ۲۲۹؛ نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۳۲-۲۶).

ب. تفاوت در پاسخها

از نظر شهید مطهری، با بررسی آثار فلاسفهٔ مسلمان به مسائلی برمی‌خوریم که یا برای آنها معادلی در میان فیلسوفان غرب نمی‌یابیم، یا فضل تقدم در یافتن مفاهیم آنها با فیلسوفان مسلمان بوده است، یا مسائلی می‌یابیم که فیلسوفان مسلمان، در مقایسه با فیلسوفان غربی، برای آنها پاسخهای متفاوتی عرضه کرده‌اند، مانند پرسش از مسئلهٔ شر یا پرسش از خدا (همو، عدل الهی، ص ۷۵-۷۴ و همان، ص ۷۸) از این معیار هم برای تمایز نهادن بین فلسفهٔ اسلامی و (برای مثال) فلسفهٔ مسیحی می‌توان بهره جست. استاد مطهری خود بارها گفته است که اگرچه فلسفه از جای دیگری وارد فرهنگ و تمدن اسلامی شد (بنگرید به: فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، ص ۲۲۵)، اما فلاسفه مسلمان «فلسفهٔ نیمه‌کارهٔ یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند.» (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۶) از این رو، به نحوی می‌توان این فلسفهٔ به کمال رسیده را فلسفهٔ اسلامی نامید. شهید مطهری به صراحت به نارسایی مفاهیم فلسفهٔ الهی غرب چنین اشاره می‌کند:

حقیقت این است که غرب در آن چه حکمت الهی نامیده می‌شود، بسیار عقب است و شاید عده‌ای نتوانند بپذیرند که غرب به فلسفه الهی مشرق و خصوصاً فلسفه اسلامی نرسیده است. بسیاری از مفاهیم فلسفی که در اروپا سر و صدای زیاد پیا می‌کند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است (همو، علل گرایش به مادی‌گرایی، ص ۴۹۳).

برای شرح تفاوت در پاسخ‌ها، می‌توان از تفکیک «فرایند / فرآورده» یا «کشف / توجیه» استفاده کرد (بنگرید به: ص ۵۲-۴۹). در تمایز در بخش پاسخ‌ها (و شاید به طور کلی در تفکیک فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها)، به فرآورده کار فیلسوفان نظر می‌کنیم و از آنجا که درمی‌یابیم زنجیره‌ای اندیشه فیلسوفانی را که در جهان اسلام زیسته‌اند به هم ربط می‌دهد، می‌توانیم آنها را از مشتغلان به یک امر، یعنی فلسفه اسلامی، بدانیم.

از نظر شهید مطهری، در جریان زمان، فلسفه فیلسوفان مسلمان هر چه بیشتر به دین و اعتقادات دینی نزدیک شده و سازگاری یافته است (کلام، ص ۵۹). این خود نکته بسیار مهمی است؛ یعنی آنچه فیلسوفان مسلمان انجام داده‌اند، با داده‌ها و یافته‌های دینی سازگاری دارد و در عین حال فلسفه محسوب می‌شود. البته نباید گمان برد که فیلسوفان اسلامی از موضع فلسفیدن تنزل کرده و به دفاع از دین پرداخته‌اند. استاد مطهری تأکید می‌کند که «بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است؛ یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است» (همو، کلیات علوم اسلامی، ص ۱۲۵). لذا، اگر چه این فلسفه اصول اسلامی را تأیید کرده است، این به معنای تعهد داشتن به عقاید دینی یا کنار گذاشتن وظیفه فلسفی نیست (همان، ص ۱۲۹).

ایشان معتقدند که اگر چه همواره میان فلسفه و کلام اختلاف نظرهایی بوده است، کلام به سمت فلسفه گراییده است و موردی نیست که فلسفه تسلیم کلام شده باشد (برای تفصیل بیشتر بنگرید به: فرامرز قراملکی، ص ۶۴).

ج. تفاوت در زیست - محیط

به نظر می‌رسد ریشه اصلی و اساسی تفاوت فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها زیست - محیط آن باشد. به هر روی فیلسوفان اسلامی در جامعه‌ای مسلمان و فرهنگی اسلامی زیسته‌اند و این باعث می‌شود که این فلسفه رنگ و بوی دینی و روحی داشته باشد (مدکور، ص ۱۴). خود این عامل

می‌تواند باعث تفاوت در پرسش‌ها و پاسخ‌ها شود. چگونگی این تأثیر بسیار مورد توجه شهید مطهری بوده است.

برای مثال وی از تأثیر دوطرفه فلسفه و کلام بسیار سخن گفته است (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ص ۱۶۳-۱۶۲؛ کلام، ص ۶۱). از نظر او، بخشی از گسترش و کمال فلسفه به خاطر اشکالات و ایرادات متکلمان اسلامی است. این نکته روشنی است که فیلسوفانی که در جامعه مسیحی زیسته‌اند داد و ستدی با کلام اسلامی نداشته‌اند، بنابراین پرسش‌ها و جواب‌های ناشی از مباحثات بین متکلمان مسلمان و فیلسوفان در فلسفه مسیحی وجود ندارد (همان‌طور که داد و ستدهای متکلمان مسیحی با فیلسوفان فرآورده‌هایی داشته است که در فلسفه اسلامی از آنها خبری نیست). با این اوصاف، می‌توانیم تأثیرات زیست-محیط را به این صورت بیان کنیم.

تأثیرپذیری از قرآن

قرآن همواره الهام‌بخش مسلمانان بوده است و فیلسوفان استثنا نیستند. در بسیاری از مواقع قرآن و روایات الهام‌بخش فلاسفه مسلمان بوده‌اند (نصر، ص ۱۰۹). شهید مطهری به نمونه‌هایی از این مورد اشاره کرده است:

حکمای اسلامی از قدیم الایام این آیه قرآن را که می‌فرماید: «و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرُّ السحاب صنع الله الذی اتقن کل شیء» ناظر به تغییری که در همه اشیاء و اجسام عالم رخ می‌دهد دانسته‌اند، به قرینه «صنع الله الذی اتقن کل شیء» (مطهری، اسلام و نیازهای زمان، ص ۱۴۲).

مشهور است ملاصدرا نیز همین آیه را در بحث حرکت جوهری ذکر کرده است. در اینجا نیز می‌توان از تفکیک بعضی از فلاسفه علم بین مقام گردآوری و مقام داوری استفاده کرد. در واقع اسلامی بودن این فلسفه (در این موضع) بیشتر به مقام گردآوری آن باز می‌گردد و در مقام داوری فرقی بین آن و فلسفه‌های دیگر نیست. بدین معنا که از جهت طرح پرسش و پاسخ‌ها و هم از جهت انتخاب تعابیر، کلمات، اصطلاحات و حتی زبان، این فلسفه متأثر از زیست-محیط خود بوده است.

تأثیرپذیری از جهان‌بینی

در این بحث، ناگزیر بای به جهان‌بینی نیز اشاره کرد. فیلسوفان مسلمان با جهان‌بینی دینی و الهی به فلسفه روی آورده‌اند و این امر، خواسته یا ناخواسته، بر فلسفه آنها تأثیر گذاشته است. به هر روی تعلیم و تربیت در دوران کودکی و تجربیاتی که افراد در جامعه‌ای مسلمان کسب می‌کنند به جهان‌بینی او شکل می‌دهند. شهید مطهری جهان‌بینی را زیربنای دیگر اندیشه‌ها می‌داند و بر آن است که جهان‌بینی معیارهایی کلی به دست می‌دهد که هدف‌ها، روش‌ها، مسئولیت‌ها و غیره از آن متأثر می‌شوند (همو، کلام، ص ۲۵). پس، فلسفه‌ورزی نیز استثنا نیست و از جهان‌بینی فیلسوف متأثر است.

یگانگی شئون زندگی

شاهد دیگر بر اهمیت زیست- محیط در توضیح فلسفه اسلامی واحد بودن و یگانه بودن شئون زندگی است. شئون زندگی آدمی یکی پارچه است و بخش‌های مختلف آن از یکدیگر جدا نیستند. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به طور کلی یک مسئله است و دین مسئله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند؛ خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش مرتبط با یکدیگر است؛ صلاح و فساد در یکی از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست که اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت یا اخلاق و تربیت یا اقتصادش فاسد باشد اما دینش درست باشد و بالعکس (همو، نظری به نظام اقتصادی اسلام، ص ۴۰۱).

به همین ترتیب، اگر چگونگی دین‌ورزی فرد بر همه شئون زندگی او تأثیر می‌گذارد، بر فلسفه او نیز تأثیر خواهد گذاشت. بنابراین، نابه‌جا است اگر انتظار داشته باشیم فلسفه فیلسوف بی‌ارتباط به دیگر شئون زندگی او باشد.

۳. جایگاه وصف اسلامی در «فلسفه اسلامی»

تا اینجا، روشن شد که آنچه میان فیلسوفان مسلمان رواج داشته از آنچه میان فیلسوفان (مثلاً) مسیحی رایج بوده متفاوت است. حال، آیا در این تقسیم فلسفه به اسلامی و غرب به حق هستیم؟

چه لزومی دارد که چنین تقسیمی کنیم؟ اگر بنا بر تقسیم است، چرا نباید عنوان دیگری، برای مثال فلسفه عربی، برای این فلسفه انتخاب کنیم؟ معنای اسلامی در این تعبیر چیست؟

الف. لزوم و فایده این تقسیم

در باب فواید و لزوم‌های تقسیم در کتب منطق سخن بسیار رفته است. با تقسیم فلاسفه (البته تقسیمی که معتبر و موجه باشد) فوایدی دستگیرمان می‌شود که در صورت تقسیم نکردن از آن محروم هستیم. در مورد بحث ما، از فواید تقسیم کردن تسهیل امر گفتگو در باب فیلسوفان است. جهت دیگر، روشن‌تر کردن بحث‌های آموزشی است. فایده مهم دیگر در تاریخ‌نگاری است. سرانجام آنکه دسته‌بندی فلاسفه، در به دست دادن تصویری کلی از جریان‌های مختلف فلسفه و فراز و فرودهای آن بسیار یاریگر خواهد بود.

افزون بر آنچه گذشت، این تقسیم برای مسلمانان ارزش فرهنگی و تمدنی دارد. اگر استفاده از تعبیر «فلسفه اسلامی» موجه باشد و واقعاً «فلسفه اسلامی» چیزی متمایز از دیگر فلسفه‌ها باشد، مسلمانان از حیث فرهنگی و تمدنی تصور بهتری از خود خواهند داشت و خود را غنی‌تر می‌بینند. شهید مطهری به این جنبه از مباحث نیز توجه داشته است و نمود آن به خوبی در کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران* (که بخشی از آن نیز به حکمت و فلسفه می‌پردازد) دیده می‌شود.

ب. فلسفه عربی یا فلسفه اسلامی

برای نام‌گذاری بر فلسفه فیلسوفانی که در جهان اسلام زیسته‌اند عموماً از دو عنوان استفاده شده است: فلسفه اسلامی و فلسفه عربی.

امهات آثار فلسفه اسلامی به زبان عربی است و بدون در نظر گرفتن آن‌ها امکان فهم درستی از این فلسفه مهیا نیست (نصر، ص ۱۰۹). این نکته عده‌ای را بر آن داشته است که برای نامیدن سنت فلسفی‌ای که در جهان اسلام شکل گرفت، از عنوان فلسفه عربی استفاده کنند. (بنگرید به توضیحات مترجم در فاخوری، ص ۲). برای مثال، دکتر جمیل صلیبا از جمله کسانی است که از تعبیر فلسفه عربی دفاع می‌کند (بنگرید به: داوری اردکانی، ص ۵۲).

با این حال، گاه خود متفکران عرب نیز به صیغه نژادی این نامگذاری توجه کرده و به آن تاخته‌اند (مدکور، ص ۱۴-۱۳؛ ابوریان؛ مرحبا) اشکالی که به این نامگذاری می‌توان گرفت از

چند جهت است: ۱. بخش قابل توجهی از آثار فلسفی این حوزه به زبان فارسی نوشته شده است (فصل چهارم از نصر؛ ۲. فلاسفه اسلامی عمدتاً ایرانی بوده‌اند نه عرب و شاید از همین روست که کندی «فیلسوف العرب» خوانده شده است، یعنی به عنوان نمونه‌ای از فیلسوفان که عرب است در مقابل غیرعرب‌ها؛ ۳. در زمان معاصر (و از چند قرن پیش) این سنت فلسفی حیات خود را به شکل جدی در کشورهایی مثل ایران ادامه می‌دهد که نمی‌توان آن را «عربی» خواند؛ ۴. درست‌تر و واقع‌نمون‌تر آن است که این فلسفه را اسلامی بدانیم، چرا که در واقع ثمره‌ای است که بر شجره فرهنگ و تمدنی اسلامی رویده است. این فلسفه به خودی خود از نژاد عرب یا منطقه عرب برنیامده است (مدکور، ص ۱۴) و از قضا سهم ایرانیان در این فلسفه بیشتر از فیلسوفان عرب است. شهید مطهری در *خدمات متقابل اسلام و ایران*، در بخش «حکمت و فلسفه» می‌گوید «اکنون درباره فلاسفه ایرانی اسلامی بحث کنیم. سهم ایرانیان در فلسفه اسلامی از هر رشته دیگری بیشتر است» (*خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۴۶۰).

ج. منظور از اسلامی بودن

معنای «اسلامی» در تعبیر «فلسفه اسلامی» از چند جهت قابل توضیح است. از طرفی باید بگوئیم که علوم به دو معنای اعم و اخص اسلامی هستند.

علم اسلامی به معنای خاص یعنی علمی که مستقیماً برگرفته از کتاب و سنت هستند و علوم اسلامی به معنای عام یعنی علمی که در تمدن اسلامی رشد و پرورش یافته‌اند (مطهری، *مقالات فلسفی*، ص ۲۱۴). علوم فقه، حدیث، تفسیر و کلام از مصادیق علوم اسلامی به معنای اخص هستند. به این معنا فلسفه از علوم اسلامی محسوب نمی‌شود، زیرا این دانش از فرهنگی بیگانه وارد تمدن اسلامی شده است. با این حال، به نظر شهید مطهری این نکته به هیچ روی منفی نیست و چه بسا مثبت نیز باشد. اصیل بودن فرهنگ ربطی به بهره نگرستن از فرهنگ‌های دیگر ندارد. تمدن اسلامی مانند سلول زنده‌ای آنچه را که نیاز داشته از دیگر فرهنگ‌ها جذب و هضم کرده است و این به هیچ روی به معنی بی‌اصالتی این تمدن نیست (همو، *نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام*، ص ۳۹-۳۷). خلاصه آنکه فلسفه از علوم اسلامی است، اما به معنایی عام.

اما مرحوم مطهری به شکلی دقیق‌تر نیز معانی مختلف علوم اسلامی را بر می‌شمرد:

۱. موضوع و مسائل علم اصول یا فروع اسلام باشد؛ ۲. موضوع و مسائل علم اصول یا فروع اسلام باشد، یا مقدمه آن علوم باشد؛ ۳. علمی که به نحوی جزء واجبات اسلامی است، یعنی

علمی که تحصیل آنها ولو به نحو واجب کفایی بر مسلمین واجب است و مشمول حدیث نبوی معروف می‌گردد: «طلبُ العلم فریضه علی کل مسلم». ۴. علومی که در حوزه‌های فرهنگی اسلامی رشد و نما یافته‌اند (همان، ص ۳۷-۳۵). استاد مطهری معنای سوم را در نظر می‌گیرد و در ادامه آن منطق و فلسفه را نیز در آن جای می‌دهد.

البته، روشن است که معنای سوم اعم از معنای چهارم است. بنابراین، معنای چهارم نیز پذیرفتنی است؛ به همین سبب در فلسفه اسلامی شخصیت‌هایی هستند که یهودی و مسیحی‌اند و حتی فیلسوفانی که (به عقیده بعضی) ملحدند (نصری، ص ۵۷).

نتیجه

استاد مطهری قائل به هویت مستقلی برای فلسفه اسلامی است. این هویت را می‌توان با توجه به آثار ایشان در سه موضوع پرسش‌های، پاسخ‌ها و شرایط محیطی و فرهنگی (زیست-محیط) تبیین نمود. هر کدام از این مولفه‌ها بخش مهمی از استقلال این فلسفه را نشان می‌دهند:

برخی از پرسش‌ها مسائل جدیدی را در فلسفه پیش کشیده و باعث تشکیل مکتب خاصی در هستی‌شناسی شده‌اند و بسیاری از آنها موضوعات فلسفی را از چنان دقتی بهره‌مند ساخته‌اند که دیگر نمی‌توان بین مباحث نتیجه‌شده از آنها و پاسخ‌های مشابهی که در میان غربیان به این پرسش‌ها داده شده، مقایسه کرد؛ از دسته اول وجودشناسی صدرایی را می‌توان مثال زد و از دسته دوم برهان‌های اثبات وجود خدا را؛ مجموعه پرسش‌های جدید به نظر علامه شهید مطهری بالغ بر پانصد مسئله می‌شود که بیش از دو برابر مسائل فلسفه یونانی است. اما پاسخ‌ها که متناسب با سوالات‌اند نیز فرایندی از رشد و بالندگی اندیشه را در میان حکیمان مسلمان نشان می‌دهد؛ این پاسخ‌ها از یک طرف دلیل مسانخت فکری میان حکمای اسلامی را نشان می‌دهد زیرا مورد تأیید یا تکمیل فیلسوفان بعدی قرار گرفته و تکامل یافته است و از طرفی فاصله مباحث فلسفه اسلامی را با فلسفه مشاء یونانی یا فلسفه نوافلاطونی آشکار می‌کند.

اما شرایط محیطی، دین و جغرافیا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به نظر استاد مطهری علم کلام که کاملاً برآمده از اندیشه اسلامی است به عنوان مؤلفه مهمی از این شرایط، افق‌های جدیدی را در برابر فیلسوفان مسلمان گشوده و مسائل جدیدی را طرح کرده و پاسخ‌هایی را دریافت نموده که به هیچ وجه در فلسفه و الهیات مسیحی عنوان نشده است. تأثیرپذیری از قرآن

و حدیث پیامبر (ص) و معصومان (ع) نیز جایگاه مهمی در این موضع دارد. شاید همین شرایط محیطی است که برخی از مورخان غربی را - از روی جهل یا تعصب - بر آن داشت تا از فلسفه اسلامی، با تعبیر فلسفه عربی یاد کنند؛ غافل از آنکه فرهنگ عربی جدای از «اسلامیت» شاخصه مهمی ندارد و اندیشه اسلامی هم بیشتر از آنکه از مردمان عرب‌زبان اصیل نشأت گرفته باشد از مسلمانان غیرعرب، به ویژه ایرانیان، حاصل شده است.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت صرفاً اشاره به مفهوم ویژگی‌ها و وجوه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی در آثار شهید مطهری بود. وی، چنانکه گفته شد، به جد به این تمایز قائل است و آن را هم به صورت کمی و هم به صورت کیفی می‌داند؛ آنچه شایسته تحقیقات بعدی است پرداختن به موارد مهم کمی و کیفی است که در آثار وی فراوان ذکر شده است. جمع‌بندی و تحلیل آنها می‌تواند هویت دقیق این فلسفه را در دیدگاه این فیلسوف معاصر نشان دهد.

توضیحات

۱. دکتر رضا داوری اردکانی می‌گوید: «شاید نخستین بار وقتی که من کتاب *فلسفه مدنی فارابی* را نوشتم [...] این پرسش را پیش آوردم که آیا فلسفه اسلامی تعبیر درستی است و می‌توان فارابی و ابن سینا و ... را فیلسوف اسلامی خواند؟» (داوری اردکانی، ص ۳۶).
۲. به نظر می‌رسد شهید مطهری در اینجا به این سخن ابن سینا، در بخش ۴ (وهم و تنبه) از نمط سوم اشاره دارد: «و لعلک تقول: «إنما أثبت ذاتی بوسط من فعلی.»» ابن سینا می‌گوید اگر از «فعل» حرکت را مراد می‌کنی، در فرض مورد بحث اساساً از آن منعزل هستی. و اگر «بحسب الأمر الأعم فعلک أن اثبتّه «فعلاً مطلقاً» فیجب أن تثبت منه فاعلاً مطلقاً، لا خصاً هو ذاتک بعینها. و إن أثبتّه «فعلاً لک» فلم تثبت به ذاتک، بل ذاتک جزء من مفهوم «فعلک» من حیث هو فعلک؛ فهو مثبت فی الفهم قبله و لأقلّ من أن یکون معه، لا به. فذاتک مثبتة لا به.» (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ص ۲۳۵) (برتراند راسل نیز، در *تاریخ فلسفه*، به هنگام بحث از کوگیتوی دکارت مطلبی مشابه «أن اثبتّه فعلاً مطلقاً...» می‌گوید).
۳. گفته می‌شود که این اصل را پیش از فیلسوفان مسلمان نیز به کار برده‌اند. حتی گفته‌اند که «سهروردی و به دنبال وی ملاصدرا، اصل قاعده امکان اشرف را به ارسطو و به

کتاب السماء و العالم بازگردانده‌اند» (مدخل «امکان اشرف» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۰. نیز در پایگاه اینترنتی مرکز دایرة المعارف: <http://www.cgie.org.ir>) با این حال، به نظر می‌رسد که شهید مطهری به این مطلب نظر دارد اما آن را نمی‌پذیرد. برای مثال، او می‌گوید: «آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقین و مشائین شناخته می‌شود، مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود وحدت و کثرت وجود، مسئله مثل و ارباب انواع، قاعده امکان اشرف و دهها مسائل دیگر از این قبیل، همه مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطو است که تا این زمان ادامه یافته است و یا این مسائل و لاقول بعضی از این مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بی‌خبر بوده است؟» (کلیات علوم اسلامی، ص ۱۱۶-۱۱۵) شاید بتوان گفت که از نظر شهید مطهری به صرف اینکه (برای مثال) از سخنان افلاطون به نوعی قاعده اشرف فهمیده شود، کافی نیست تا بگوییم «افلاطون از قاعده اشرف استفاده کرده است» زیرا ممکن است آنها به طور واضح و دقیق این قاعده را در نظر نداشته و آن را آگاهانه به کار نبسته‌اند. بنابراین وقتی او می‌گوید قاعده‌ای یا مفهومی پیش از فیلسوفان مسلمان سابقه نداشته، گاه به این معنا است که پیش از این به طور مستقل و متمایز از آن سخنی نرفته و آگاهانه به کار گرفته نشده است.

۴. البته، گفته می‌شود که مفاد این قاعده را در آثار افلوپین می‌توان دید. (برای مثال نگاه کنید به مدخل «بسیط الحقیقه» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۲). همچنین: یادداشت ۳ ببینید.

۵. البته این بحث به طور مبهم و ضمنی، بی‌آنکه مسئله‌ای مستقل تلقی شود، در آثار فارابی و بوعلی نیز دیده می‌شود اما عنوان «وجود ذهنی» پس از بوعلی پدید آمده است (مطهری، *کلیات علوم اسلامی*، ص ۱۳۹) با این حال، درباره اینکه چه کسی نخستین بار این تعبیر را به کار برده است، از فخر رازی نیز نام برده می‌شود. به هر صورت، خواجه نصیر از نخستین کسانی است که به این مسئله پرداخته است و اگر او اولین فرد نباشد و فخر رازی

بر او مقدم باشد، همچنان به کلیت ادعا (= بعضی مسائل فلسفی، از جمله وجود ذهنی، اولین بار در فلسفه اسلامی پدید آمده‌اند) خدشه‌ای وارد نمی‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الأشارات و التنبیهات، التحقيق مجتبی الزارعی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ابوریان، محمد علی، «چون و چراهای فلسفه اسلامی»، ترجمه محمد حسن معصومی همدانی، *نقد و نظر*، شماره ۴۲-۴۱، ۱۳۸۵.
- داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- فاخوری، عادل، *منطق قدیم از دیدگاه منطق جدید*، ترجمه غلامرضا ذکیانی، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۷.
- فرامرزی قراملکی، احد، *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
- گوتاس، دیمتری، *تفکر یونانی، فرهنگ عربی، نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرن‌های دوم تا چهارم/ هشتم تا دهم)*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
- گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت و قم، طه، ۱۳۸۱.
- مدکور، ابراهیم بومی، *درباره فلسفه اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۷.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن، «ماهیت فلسفه عربی-اسلامی»، ترجمه عبدالله امینی پور، *نقد و نظر*، شماره ۵۲-۵۱، ۱۳۸۷.
- مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. «امکان اشرف» (ج ۱۰) و «بسیط الحقیقه» (ج ۱۲) در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، پدیدآورنده (www.cgie.org.ir)
- مطهری، مرتضی، *کلیات علوم اسلامی*، چ ۱۱، قم، صدرا، ۱۳۸۷.

- _____، «علل گرایش به مادی‌گری»، مجموعه آثار، ج ۱، چ ۶، قم، صدرا، ۱۳۷۴.
- _____، «کلام»، مجموعه آثار، ج ۳ ف چ ۶، قم، صدرا، ۱۳۷۵.
- _____، «نظری اجمالی به سیر فلسفه در اسلام» و «کلیات علوم اسلامی (منطق - فلسفه)»، مجموعه آثار، ج ۵، قم، صدرا، ۱۳۷۱.
- _____، عدل الهی، چ ۷، قم، صدرا، ۱۳۷۲.
- _____، «فلسفه اسلامی پیش از ملا صدرا»، مجموعه آثار، ج ۱۳، چ ۲، قم، صدرا، ۱۳۷۴.
- _____، «نظری به نظام اقتصادی اسلام»، مجموعه آثار، ج ۲۰، چ ۲، قم، صدرا، ۱۳۸۱.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، چ ۱۰، قم، صدرا، ۱۳۸۳.
- _____، «اسلام و نیازهای زمان»، مجموعه آثار، ج ۲۱، چ ۲، قم، صدرا، ۱۳۸۳.
- _____، خدمات متقابل اسلام و ایران، مجموعه آثار، ج ۱۴، چ ۹، قم، صدرا، ۱۳۸۴.
- _____، مقالات فلسفی، چ ۱۱، قم، صدرا، ۱۳۸۷.
- ملکیان، مصطفی، «گفتگو با مصطفی ملکیان»، نقد و نظر، سال سیزدهم، شماره سوم و چهارم (۵۲-۵۱) (ویژه‌نامه فلسفه اسلامی: ایستایی و پویایی)، ۱۳۸۵.
- _____، مشتاقی و مهجوری: گفتگوهای در باب فرهنگ و سیاست، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- نصر، حسین، «سنت عقلانی اسلامی در ایران»، ترجمه سعید دهقانی، چ ۲، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۳.
- نصری، عبدالله، حاصل عمر: سیری در اندیشه‌های فلسفی و کلامی استاد مطهری، چ ۵، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.