

آینه پژوهش

سال سی و ششم، شماره چهارم
مهر و آبان ۱۴۰۴
ISSN:1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب شناسی و
اطلاع رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۱۴

۲۱۴

آینه پژوهش

سال سی و ششم، شماره چهارم
مهر و آبان ۱۴۰۴

Ayeneh-ye-

Pazhoohesh

Vol.36, No.4

Oct - Nov 2025

A bi-monthly journal exclusively
review & information dissemination

214

dedicated to book critique, book
in the field of Islamic culture

ایلیا گرشویچ / سید احمد رضا قائم مقامی | رسول جعفریان | سید علی میرافضلی | فاطمه شاملو | مریم حسینی
لیلا عبدی خجسته / سمیع الله | عبدالجبار رفاعی / محمد سوری | مجید جلیسه | امید طبیب زاده
الیو برانکافورته / روزچهر مصاحب | سید محمد حسین حکیم | آنتونیو پانیینو / لیلی وهرام
امیرخانی | حیدر عیوضی | زکی نجیب محمود / حمیدرضا تمدن | آریا طبیب زاده | رقیه فراهانی
حمید عطائی نظری | میلاد بیگدلو | علی راد | سیدرضا باقریان موحد | علی ایمانی ایمنی | جویا جهانبخش

لقبی اشکانی در سرود جان و اشاره‌ای به اصل لغت سارویه و سابقه نام تخت جمشید
نسخه خوانی (۴۲) | احمدشاد غزنوی و صدر کرمانی | محبوبیت سفرنامه‌های فرنک ناصرالدین شاه در
هندوستان متّحده | از نگاه عربی: متفکران معاصر ایران و جهان عرب (۳)
چاپ نوشت (۲۱) | سلسله مباحث نظری در باب تاریخ ادبیات، براساس آرای رنه ولیک (۳)
سخنان حکمت آمیز زبان فارسی در سفر به غرب | وقفنامه‌ای از آخرین روزهای زندگی شیخ بهایی
دو گزارش نجومی از کارنامه اردشیر بابکان (۳: ۴-۷؛ ۴: ۶-۷) | ماجرا کم کن؛ گزارش بیتی از حافظ
آینه‌های شکسته (۱۱) | داستان احیای اندیشه فلسفی در مصر | یادداشت‌های لغوی و ادبی (۶)
اشعار تازه یاب از شاعران دوره قاجار با استناد به نشریات آن عصر | «و سخت عجب است کار گروهی از
فرزندان آدم!» | کتابی با عنوان حاصل الترجمان؟ | طومار (۱۳) | فیض گفتار نجف

کتاب شناسی دبیرستان البرز تهران

نکته، حاشیه، یادداشت

پیوست آینه پژوهش:

♦ قنیه الفتیان

♦ یادنامه استاد موسی اسوار



داستان احیای اندیشه فلسفی در مصر

روایت زکی نجیب محمود از تحقیق و نشر میراث فلسفی اسلام تا جنبش ترجمه متون فلسفه غرب در قرن بیستم

زکی نجیب محمود

ترجمه و مقدمه: حمیدرضا تمدن

| ۲۸۷ - ۳۱۵ |

۲۸۷

آینه پژوهش | ۲۱۴

سال ۳۶ | شماره ۴

مهر و آبان ۱۴۰۴

چکیده: این متن، ترجمه‌ای از فصل نخست کتاب *من زلویة فلسفیه* اثر زکی نجیب محمود، فیلسوف مصری است که در سال ۱۹۸۲ منتشر شده است. اهمیت این تاریخ در این نکته نهفته است که این اثر در دوران *دگرگونی فکری* محمود نگاشته شده است؛ مقطعی که او به اعتراف خودش از تمرکز محض بر *تجربه‌گرایی/پوزیتیویسم منطقی* که در آثار اولیه‌اش مانند *نحو فلسفه علمیة مشهود* بود، فاصله می‌گیرد و مانند بسیاری از روشنفکران جهان عرب، در نتیجه دگرگونی‌های فکری پس از شکست‌های اعراب از اسرائیل در پی دو جنگ ۱۹۶۷ و ۱۹۷۳ توجه خود را به میراث فکری عربی-اسلامی معطوف می‌کند و با نگاهی انتقادی به مدرنیته و اندیشه فلسفی غرب می‌نگرد.

محمود در این متن، تحلیل جریان‌شناسانه خود از احیای حیات فلسفی در مصر را با ارجاع به ریشه‌ی زکود آغاز می‌کند. او منشأ ایستایی تفکر فلسفی در سرزمین‌های عربی را به تهافت الفلاسفة غزالی نسبت می‌دهد که از نگاه او در تفکر را برای بیش از هفت قرن بست، گشایش مجدد این باب، در میانه قرن نوزدهم، نتیجه جنبشی فراگیر بود که بنیاد خود را بر دو اصل محوری عقل و آزادی قرار داد و این کوششی بود برای رهایی از یوغ جهل، خرافه، و تعلیق‌نویسی بر متون پیشین و آغاز *خردورزی* با تکیه بر تجربه و استدلال صحیح منطقی.

این گزارش با تمرکز بر کوشش‌های فکری مصر پس از اوایل قرن بیستم، سه جریان عمده را به عنوان شواهد این رستاخیز معرفی می‌کند:

۱. جنبش احیای میراث: تلاشی آکادمیک و متمرکز بر تحقیق علمی و نشر متون بنیادین فلسفه اسلامی (مانند آثار کندی، ابن سینا، ابن رشد و غزالی)؛

۲. جنبش ترجمه: جریانی برای انتقال مکاتب فلسفی غرب به زبان عربی که در آن متون ارسطو و افلاطون تا دکارت، هیوم و راسل ترجمه شد؛

۳. پیدایش نوشته‌های تخصصی و مکاتب فکری: با تأسیس دانشگاه‌ها و تخصصی‌شدن پژوهش‌های آکادمیک فلسفی و سرآوردن فیلسوفانی مانند عبدالحمید صبره، زکریا ابراهیم، و یحیی هویدی.

محمود این فعالیت‌ها را کارآمدترین عامل برای بیداری عقل و تفکر انتقادی معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که رسالت نهایی فلسفه در این عصر، به سازگاری میان «آزادی و عقل» می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: احیای فلسفی در مصر معاصر، آزادی و عقل، زکی نجیب محمود، نشر میراث اسلامی، جنبش ترجمه فلسفه غرب.

The Revival of Philosophical Thought in Egypt: Zaki Najib Maḥmūd's Account of the Study and Publication of the Islamic Philosophical Heritage and the Translation Movement of Western Philosophy in the Twentieth Century
Hamidreza Tamaddon

Abstract: This article is a translation of the first chapter of *Min Zāwīyah Falsafīyyah* ("From a Philosophical Perspective") by the Egyptian philosopher Zaki Najib Maḥmūd, published in 1982. The significance of this text lies in the period in which it was written-during a major shift in Maḥmūd's intellectual orientation. At this stage, he distanced himself from the strict empiricism and logical positivism that characterized his early works, such as

Nahw Falsafab 'Ilmiyyah, and, like many Arab intellectuals after the Arab defeats by Israel in the wars of 1967 and 1973, turned his attention toward the Arab-Islamic intellectual heritage, approaching modernity and Western philosophy with a more critical eye.

In this text, Maḥmūd begins his analytical narrative of the revival of philosophical life in Egypt by tracing its stagnation to its roots. He attributes the decline of philosophical thinking in the Arab world to al-Ghazālī's *Tabaḥḥut al-Falasīfah*, which, in his view, closed the door of rational inquiry for more than seven centuries. The reopening of that door, in the mid-nineteenth century, was the outcome of a broad intellectual movement grounded on two essential principles—reason and freedom. This movement sought liberation from ignorance, superstition, and mere scholastic commentary on earlier texts, and the revival of rational thought based on experience and sound logical argumentation.

Focusing on Egypt's intellectual efforts since the early twentieth century, Maḥmūd identifies three major currents as evidence of this philosophical resurgence:

1. The Heritage Revival Movement: an academic endeavor centered on the critical study and publication of foundational works of Islamic philosophy (including those of al-Kindī, Ibn Sīnā, Ibn Rushd, and al-Ghazālī);
2. The Translation Movement: a systematic effort to render Western philosophical schools into Arabic, encompassing texts from Aristotle and Plato to Descartes, Hume, and Russell;
3. The Emergence of Specialized Writings and Philosophical Schools: facilitated by the establishment of universities, the professionalization of philosophical research, and the rise of modern Egyptian philosophers such as 'Abdul-Ḥamid Ṣabrā, Zakariyyā Ibrāhīm, and Yahyā Huwaydī.

Maḥmūd concludes that these developments represent the most effective means for the awakening of reason and the growth of critical thinking. The ultimate mission of philosophy in this era, he asserts, lies in reconciling *freedom* and *reason*.

Keywords: revival of philosophy in modern Egypt; freedom and reason; Zaki Najīb Maḥmūd; publication of Islamic philosophical heritage; translation of Western philosophy.

پرداختن به حیات فکری و کارنامه‌ی زکی نجیب محمود (۱۹۰۵-۱۹۹۳)، فیلسوف برجسته‌ی مصری، به معنای ورود به قلب تناقضات فکری و دغدغه‌های اصلی روشنفکری عربی در قرن بیستم است. زندگی فکری او، که تقریباً تمام این قرن پرتلاطم را در بر گرفت، شاهد یک دگرگونی عمیق و نمادین بود: از غوطه‌وری کامل در تجربه‌گرایی منطقی و پوزیتیویسم غربی در نیمه‌ی نخست فعالیت‌هایش (که اوج آن در آثاری چون «نحو فلسفه علمیه» نمایان است) تا «چرخش» فکری معنادار او در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ به سمت بازخوانی و نوسازی اندیشه‌ی عربی-اسلامی. اگرچه بخش عمده‌ای از آثار اولیه او (تقریباً بین سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۷۰) بر تبیین و دفاع از دعاوی و روش‌های تجربه‌گرایان منطقی متمرکز بود، محمود در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ به تدریج با ایده‌ها و بحث‌هایی که بسیاری دیگر از چهره‌های روشنفکر عرب در این دوره را تحت تاثیر شکست اعراب از اسرائیل به خود مشغول کرده بود، درگیر شد. این تغییر جهت در کار فلسفی و گرایش فکری او در چندین جای مختلف در مقالات شخصی و زندگینامه خودنوشت او ذکر شده است. همانطور که او در مقدمه یکی از اولین آثار خود در این مسیر جدید، «تجدید الفکر العربی» که در سال ۱۹۷۱ منتشر شد، می‌گوید:

نویسنده این سطور در سال‌های گذشته فرصت مطالعه مجلدات میراث عربی ما را نداشت، زیرا او یکی از هزاران روشنفکر عربی است که چشمانشان تنها به روی اندیشه اروپایی - چه باستانی و چه مدرن - باز شد، تا جایی که شتاب‌زده به این نتیجه رسیدند که این اندیشه با اندیشه بشری یکسان است و هیچ اندیشه دیگری وجود ندارد. در واقع چیز دیگری پیش چشم آنها قرار داده نشده بود.

او بعدها در کتابی با عنوان «عربی بین ثقافتین» اشاره کرد که در میان‌سال‌های متوجه شد که منحصرراً تمدن غرب را مطالعه کرده و ادبیات عرب، عمدتاً شعر، را هم در کنار آن می‌خوانده است. او با نوشتن درباره خود به صورت سوم شخص، با لحنی خشک چنین افزوده است: «او تا حدی نگران نوعی عدم تعادل در رشد شخصیت فرهنگی خود شد».

هرچند محمود از زمینه‌ای که در آن زندگی و می‌نوشت آگاه بود، به نظر می‌رسد در نیمه اول زندگی فکری خود هم نسبتاً از جزئیات سنت فکری عربی-اسلامی بی‌اطلاع بود و هم به گسستی کامل از آداب و ارزش‌های گذشته باور داشت.

او این موضوع را در مجموعه‌ای از مقالات منتشر شده در سال ۱۹۶۷ اینگونه بیان می‌کند:

نویسنده این سطور برای بخش طولانی‌ای از زندگی‌اش، در مسیر کسانی بود که تنها به علم مدرن ایمان دارند و هر آنچه موروثی و باستانی است را خوار می‌شمردند. او اکنون دیدگاه خود را تغییر

داده و دریافته است که ایجاد یک شخصیت متمایز و منحصر به فرد - چه شخصیت یک فرد و چه شخصیت یک ملت کامل - تنها با علم مدرن کاملاً غیرممکن است. تمایز باید از ویژگی‌های دیگری ناشی شود.^۱

بررسی جامع این مسیر پرفراز و نشیب، تحلیل دلایل ستایش بی‌قید و شرط اولیه‌ی او از غرب، ماهیت بحران فکری‌ای که او را به میراث عربی بازگرداند، و ارزیابی انتقادی پروژه‌ی آشتی‌جویانه‌ی متأخر او میان سنت و مدرنیته، خود نیازمند مقاله‌ای مستقل و مفصل است که امیدواریم در فرصتی دیگر به آن پردازیم.

اما انتخاب متنی از او برای ترجمه بیش از هر چیز به این سبب بود که زکی نجیب محمود، خود یکی از پیشگامان و چهره‌های اصلی «جنبش ترجمه» در جهان عرب بود. او که عمیقاً تحت تأثیر فیلسوفانی چون آیر، راسل و ویتگنشتاین قرار داشت، بخش قابل توجهی از عمر خود را صرف انتقال، تبیین و حتی ابداع معادل‌های عربی برای مفاهیم پیچیده‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و منطق مدرن کرد.

متنی که در ادامه می‌آید، ترجمه‌ی فصل نخست کتاب «من زاویه فلسفیه» (۱۹۸۲) است. اهمیت این اثر در تعلق آن به دوران فکری متأخر محمود نهفته است؛ یعنی زمانی که او از جایگاه یک مدافع صرف پوزیتیویسم فاصله گرفته و با نگاهی جامع‌تر به تاریخ اندیشه در مصر می‌نگرد. در این فصل، خود محمود به ارائه‌ی یک تحلیل جریان‌شناسانه از احیای حیات فلسفی در مصر می‌پردازد.

این متن، از این جهت که روایت یکی از کنشگران اصلی این میدان از تاریخ تفکر معاصر مصر است و دو محور کلیدی «عقل» و «آزادی» را به عنوان غایت این کوشش فکری معرفی می‌کند، سندی ارزشمند برای درک دغدغه‌های روشنفکری عربی در مواجهه با سنت و مدرنیته محسوب می‌شود.

اندیشه فلسفی در مصر معاصر

کتاب «تهافت الفلاسفة» که امام غزالی آن را در پایان قرن یازدهم میلادی نگاشت به مثابه قفلی بود که در تفکر فلسفی را در سرزمین‌های ما بست و بر آن قفل زد. این در برای بیش از هفت قرن بسته

۲۹۰

آینه پژوهش | ۲۱۴

سال ۳۶ | شماره ۴

مهر و آبان ۱۴۰۴

۱. برای یافتن توضیحات بیشتر درباره زندگینامه و تحولات فکری او نک:

M. A. Khalidi, "Zaki Najib Mahmud, Nahwa Falsafah 'Ilmiyyah ('Towards a Scientific Philosophy)," in K. El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (eds.), *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

ماند تا این که در میانه قرن گذشته [قرن نوزدهم میلادی] گشوده شد. این گشایش، نتیجه جنبشی فراگیر بود که با هدف شکوفایی حیات فکری عربی در تمام ابعادش شکل گرفته بود. در نتیجه این جنبش، علم و دانش پا گرفت، هنر رونق یافت، ادبیات نوسازی شد و فلسفه هم از نوزاده شد.

بنیاد اندیشه فلسفی - در این جنبش فراگیر - تنها دعوت به آزادی و خردورزی بود. اما آزادی نمی‌توانست مطلق و بی‌قید و شرط باشد. قیدی که در آن زمان سکه رایج بود و با گذشت قرن‌ها و به‌ویژه با سیطره حکومت ترکان (عثمانی) مستحکم‌تر نیز شده بود - عبارت است از جهل و خرافه‌ای که درک مردم از پدیده‌ها و رویدادها را به بند کشیده بود.

محدودیت دیگر، متونی بود که از گذشتگان رسیده و خود را به مثابه امری بدیهی بر ذهنیت دانشوران تحمیل می‌کرد؛ گویی که دانش پژوهان، با وجود روزنه‌های گوناگون برای اندیشه‌ورزی مستقل که پیش رویشان قرار داشت، جز تعلیقه‌نویسی بر متون از طریق شرح‌ها و سپس شرح‌نویسی بر شروح پیشین راه دیگری نداشتند. این دقیقاً همان وضعیتی بود که رنسانس اروپایی در قرن شانزدهم میلادی با آن مواجه شد و بر اذهان دانش‌پژوهان آن دوران سایه افکنده بود. بنابراین درون‌مایه و جوهره بیداری هم‌رهایی یافتن از این وضعیت و شوریدن بر آن بود.

اما خردورزی عبارت است از اینکه مرجع داوری خود را عقل قرار دهیم نه هوس و هوای نفس. هنگامی که از عقل سخن می‌گوییم، یکی از این دو معنا، یا هر دو را (هم‌زمان) مد نظر داریم: یا اینکه انسان در داوری‌های خود به شواهد حسی و تجربی تکیه کند، و این در صورتی است که موضوع جست‌وجو، پدیده‌ای واقع‌شده در عالم خارج و از پدیده‌های طبیعت یا جامعه باشد؛ یا اینکه انسان در داوری‌هایش از درستی شیوه استدلال در استخراج آن احکام از مقدماتشان اطمینان یابد، و این زمانی است که موضوع کاوش، یک اندیشه نظری باشد. گاه نیز هر دو راه یادشده در یک پژوهش با یکدیگر جمع می‌شوند، بدین ترتیب که نخست شواهدمان را از تجربه‌هایی که به دست آورده‌ایم گرد آوریم، سپس ایده‌ای نظری سامان دهیم و بر پایه آن برای نتایجی که به دست آورده‌ایم استدلال اقامه کنیم. این همان شیوه عقل است و بدین ترتیب این که در داوری‌هایمان به آنچه که در پی تقلید بی‌چون و چرا میان مردم رواج یافته استناد کنیم با شیوه عقل سازگاری ندارد، به‌ویژه اگر این مردم در پیچ و خم تحولات تاریخ، مراحل را از سر گذرانده باشند که راه‌های اندیشه‌ورزی را به رویشان بسته باشد.

شایسته است توجه داشته باشیم که این دو ایده، یعنی آزادی و خردورزی، مکمل یکدیگر هستند زیرا رهایی از بند وهم و خرافه تنها به مثابه پیمودن نیمه سلبی راه است و طی کردن نیمه

دیگر با کار ایجابی ممکن خواهد بود. درست مانند آن فرد زندانی که از بند می‌گریزد اما این گریختن به تنهایی برای پیمودن راهی که بعد از آن در پیش دارد کافی نیست. آزادی از بند خرافات هم چنین است و هر لحظه امکان گرفتار شدن در خرافه‌ای دیگر وجود دارد، بنا بر این باید مسیر را با شیوه‌ای درست ادامه داد و پس از رهایی، نقشه‌ای حساب شده پیش روی فرد وجود داشته باشد تا طبق آن جلو برود. آن نقشه راه نیز چیزی نیست جز عقل. بنابراین، هنگامی که می‌گوییم اندیشه فلسفی نوین ما با دعوت به آزادی و خردورزی به گونه‌ای متمایز سربرآورده و زاده شده، مقصودمان این است که این اندیشه، راه درست را با دو نیمه سلبی و ایجابی‌اش، با هم برایمان تضمین کرده است.

گرچه علوم گوناگون مانند علوم طبیعی، شیمی، پزشکی، هندسه و... می‌توانند آزادی از خرافه را تضمین کنند- درست مانند خردورزی که راهبر ما به سوی هدف است- و هرچند که این علوم از قرن گذشته نیز تأثیر خود را بر حیات فکری ما آغاز کرده بودند - اما فلسفه در بیدارسازی عقل کارآمدتر بود، آن هم به سببی ساده و روشن که عبارت است از این که علوم دربردارنده گزاره‌هایی هستند که صحتشان نزد دانشمندان اثبات شده و بدین ترتیب پژوهنده راهی جز آموختن ندارد؛ اما فلسفه همواره خواننده‌اش را در برابر مسائلی که پیش کشیده در موضع پرسشگری قرار می‌دهد که پیوسته می‌پرسد: آیا این مسأله صحیح است؟ پرسشی مانند این خودش سرآغاز اندیشیدنی نقاد و آزادانه است. در این صورت اشکالی ندارد که دو اندیشمند با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، مادامی که هر یک بکوشد طرف مقابل خود را با یکی از روش‌های حجت عقلی که گفته شد یا با هر دو قانع کند و آن دو عبارتند از: شواهد حسی یا استنباط و استدلال صحیح. پس اگر ادعا کنم که شکل‌گیری اندیشه فلسفی یکی از روشن‌ترین نشانه‌های رستاخیز فکری است سخنی بیراه نگفته‌ام، البته در صورتی که اندیشه فلسفی در چارچوب درستی شکل گرفته باشد و آن چارچوب عبارت است از برانگیختن تفکر انتقادی آزاد و معقول در ذهن دانش‌پژوه. اندیشه‌ای که آزاد از قید و بند اندیشه‌های پیشین بوده و در حرکت به سوی هدف، با چراغ عقل و منطق پیش برود. حتی می‌توانم پا را فراتر بگذارم و ادعا کنم که اگر نوع فلسفه رایج در یک کشور یا یک دوران را به من بگویی می‌توانم به تو بگویم که کدام کشور یا دوران مد نظرت بوده است. به روشنی برایم آشکار است که اندیشه فلسفی نزد ما از اواخر قرن گذشته، به دست «علاقه‌مندانی» بنیاد یافت که در مسائل به شیوه‌ای فلسفی می‌نگریستند، بی‌آنکه در فلسفه متخصص باشند. سپس این اندیشه رو به رشد و بالندگی گذاشت و به پژوهش‌های تخصصی در دانشگاه‌ها و حتی در برخی کلاس‌های مدارس دوره دبیرستان راه یافت. نگاهی تحلیلی به آثار فلسفی که منتشر شده و همچنان منتشر می‌شود و همچنین گسترده‌گی

انتشار این آثار در مقایسه با دیگر نوشته‌ها، به روشنی نمایاننده گستره طولی، عرضی و عمقی اندیشه فلسفی نزد ماست.

این اندیشه‌ای است که با انتشار میراث گذشته، بررسی مکاتب فکری معاصر و برنامه‌ریزی برای آینده، هر سه زمان (گذشته، حال و آینده) را در خود جای داده و به آنها توجه کرده است. همچنین اندیشه‌ای است که در تمام عرصه‌های پژوهش فلسفی، آثاری را ترجمه و تألیف کرده است؛ چنان که کتاب‌ها و فصول بی‌شماری منتشر شده که به فلسفه شرق باستان، فلسفه اسلامی و فلسفه غرب (از یونان باستان و قرون میانه گرفته تا دوران مدرن و عصر کنونی) پرداخته و تاریخ، شخصیت‌ها، مسائل و مکاتب آن‌ها را بررسی کرده‌اند.

در این جنبش فراگیر فلسفی، ما دنباله رو همان راه نیاکان خود بودیم و روش آنان را در گشودن تمام درها و پنجره‌ها در پیش گرفتیم تا هوایی تازه بوزد، خواه این هوا از سوی شرق باشد یا غرب، از دوران قدیم باشد یا جدید و از باورمند باشد یا شگاک. سرانجام دیدگاه‌های گوناگون به هم رسیدند، با یکدیگر درآمیختند و از دل آن چیزی پدید آمد که می‌توانیم آن را «مکتب فلسفی ویژه خود» بنامیم. اما اگر این مکتب فلسفی ویژه نزد مسلمانان پیشین در یک عبارت خلاصه می‌شد و عبارت بود از: «سازگاری میان نقل و عقل»، به گمان من، امروز هم جوهره مکتب فلسفی ویژه ما در یک عبارت خلاصه می‌شود: «جمع میان آزادی و عقل».

این رسالت فکری را در تاریخ معاصر ما مردانی از دو گروه بر دوش کشیدند که آنها را چنین نام‌گذاری می‌کنم: «علاقه‌مندان» و «متخصصان». البته «علاقه‌مندان» از نظر زمانی پیش از «متخصصان» ظهور کردند، تا جایی که می‌توان گفت این علاقه‌مندان همان کسانی بودند که راه را برای متخصصان فلسفه هموار ساختند و توجه و اهتمامشان را برانگیختند. با این وجود، این دو گروه با یکدیگر تفاوت جوهری هم دارند؛ تفاوتی همانند تفاوت میان دو معنایی که فلسفه در چارچوب آن‌ها فهمیده می‌شود. معنای اول در «حکمت» شرق غالب بود و معنای دوم در «تحلیل‌های» غرب؛ فلسفه در معنای نخست همان «فلسفه زندگی» بوده و در معنای دومش «فلسفه‌ای انتزاعی و نظری» است. همچنین می‌توان گفت که فلسفه در آن معنای نخست به سبک و سیاق ادبی و در معنای دوم به سبک علمی نزدیک‌تر است.

از جمله این «علاقه‌مندان» که پیش از ظهور پژوهش‌های تخصصی فلسفی، راه را هموار کردند می‌توان به این افراد اشاره کرد: جمال‌الدین افغانی در ردیه خود بر دهریون؛ محمد عبده در شرح

مفاهیم عقاید اسلامی بر پایه منطق عقلی؛ احمد لطفی السید در رهبری جنبش روشنگری^۱؛ طه حسین در به کارگیری روش عقلی در مطالعات ادبی؛ و عباس محمود عقاد که انسان را در اندیشه و عقیده اش به مسئولیت پذیری در برابر عقل خود فرا خواند. با این حال همین علاقه مندان هم خود به دو گروه تقسیم می شدند: دسته ای که دفاع از اسلام را محور اندیشه خود قرار داده بود و گروهی که هدف اصلی خود را دعوت به پذیرش ارزش های فرهنگی تازه می دانست.

نظریه فرگشت یکی از مهم ترین دستاوردهای علمی اروپا در قرن نوزدهم بود؛ نظریه ای که در آغاز با مخالفت کسانی روبه رو شد که تحت تأثیر فرهنگ دینی پرورش یافته بودند^۲. این عده ابتدا این پرسش را مطرح کردند که «موضع اسلام درباره این نظریه چیست؟» نویسنده ای از ایران نامه ای به جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ - ۱۸۹۸ م.) فرستاد و از او خواست تا این مکتب «طبیعی» که آوازه اش میان اهل علم و اندیشه پیچیده بود را برایش شرح دهد. افغانی هم در پاسخ، رساله ای با عنوان «رد بر دهریون» (منظور از دهریون همان مادی گرایان است) تألیف کرد^۳. زیرا افغانی این مکتب را خطری برای باورهای دینی و تمدن بشری می دانست و از این رو بر اندیشمند مسلمان واجب می دید که به مقابله با آن برخیزد.

افغانی این رساله را به زبان فارسی نوشت و شیخ محمد عبده با یاری ادیبی افغانستانی (به نام

۲۹۴

آینه پژوهش | ۲۱۴

سال ۳۶ | شماره ۴

مهر و آبان ۱۴۰۴

۱. نام او بار دیگر در کنار متخصصان، هنگام بحث درباره نهضت ترجمه متون فلسفی ذکر خواهد شد. منظور در اینجا، مقالات فلسفی او و سهم وی در آموزش دانشگاهی به طور کلی است.

۲. دکتر شبلی شَمیل (۱۸۵۰ - ۱۹۱۷ م.) نخستین کسی بود که این نظریه را در کتابی با نام «فلسفه النشوء والارتقاء» (۱۹۱۰ م.) به زبان عربی برگرداند. اما او در ترجمه خود تنها به انتقال این نظریه بسنده نکرد، بلکه از آن به عنوان ابزاری برای اصلاحات اجتماعی و تربیتی فراگیر - از دیدگاه خود - بهره جست. از نظر او، اصلاح گری تنها در گرو تکیه بر علم است و نه دین و شخصیت های دینی، نه فلسفه و پیروانش، و نه ادبیات و هنر، به خودی خود در برپایی جامعه ای متمدن نقشی ندارند. در طبیعت چیزی جز قانون خود طبیعت وجود ندارد؛ گیاه، حیوان و انسان از آن پدید می آیند و بیهوده است که چشمانمان را به فراسوی آن بدوزیم و در نتیجه از آنچه پیش رویمان است غافل شویم تا از کف برود.

پس از او، اسماعیل مظهر (۱۸۹۱ - ۱۹۶۲ م.) کتاب «اصل انواع» داروین را ترجمه کرد و کتاب «ملقی السبیل» را هم در پاسخ به دیدگاه های شبلی شَمیل و جمال الدین افغانی نوشت. به باور او، شَمیل اصول نظریه فرگشت را از دانشمندان مادی گرایی چون بوخنر و هگل نقل کرده و همین امر سبب شد تا نتواند تفسیر درستی از این نظریه به دست دهد. افغانی هم در نگاه مظهر سخنانی را به داروین نسبت داده که او نگفته است. خلاصه دیدگاه مظهر این بود که نظریه فرگشت با دین، فلسفه، ادبیات و هنر منافاتی ندارد. مظهر همچنین کتابی درباره «تاریخ اندیشه عربی» (۱۹۲۸ م.) نوشته است.

۳. در سال ۱۲۹۸ هجری قمری، سید جمال الدین اسدآبادی رساله ای به زبان فارسی با عنوان «رساله نیچریه» نوشت که به بررسی ماهیت مذهب نیچری و دیدگاه های پیروان آن می پرداخت. او در این اثر، با لحنی تند و انتقادی به نقد اندیشه های نیچریان پرداخت. چند سال بعد، محمد عبده این رساله را در سال ۱۳۰۳ هجری قمری به زبان عربی ترجمه کرد و آن را با عنوان «رساله فی إبطال مذهب الدهریین و بیان مفاسدهم وإثبات أن الدین أساس المدینة و الکفر فساد العمران» در بیروت منتشر ساخت. این ترجمه، بار دیگر در سال ۱۳۱۲ هجری قمری با نام الرّد علی الدهریین در قاهره به چاپ رسید (مترجم).

عارف ابوتراب) آن را به عربی برگرداند. این رساله به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست به بیان حقیقت طبیعت‌گرایی (نیچریه/ناتورالیسم) و خاستگاه تاریخی آن اختصاص دارد و بخش دوم به بیان این مطلب که اسلام برترین دین‌هاست. اکنون محتوای رساله به اندازه روش‌شناسی آن برای ما اهمیت ندارد؛ زیرا هرچند می‌دانیم که او مسئله‌ای علمی - یعنی نظریه فرگشت - را با روشی غیرعلمی و بدون آگاهی از درونمایه آن بررسی کرده، اما در هر گام به آنچه که خود برهانی عقلی می‌پنداشته، استناد کرده است.

برای نمونه می‌توان به کوشش او برای اثبات این مطلب اشاره کرد که بنیاد نظریه فرگشت بر پایه تصادف و اتفاق استوار است، در حالی که نظام هستی، نظامی بر پایه تدبیر است و عقل نمی‌تواند بپذیرد که از دل اتفاقات، چنین نظام استواری زاییده شود. مثال دیگر، تلاش او برای اثبات این است که نظریه فرگشت، وقتی برای گیاه یا حیوان یک سلول اولیه (جرثومه) قائل می‌شود که قابلیت تبدیل شدن به گیاه یا حیوانی کامل را دارد و این نیز به نوبه خود حاوی سلولی دیگر است و این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، در نتیجه، نامتناهی را برآمده از متناهی می‌داند، که از نظر عقل پذیرفتنی نیست.

۲۹۵

آینه پژوهش | ۲۱۴
سال ۳۶ | شماره ۴
مهر و آبان ۱۴۰۴

نمونه دیگر، این گفته اوست: «اگر از او (داروین) پرسیده شود که انواع درخت‌ها و نباتاتی که در بیشه و جنگل‌های هندوستان از قدیم الایام بوده و در یک بقعه از زمین پای در گل و به یک آب و هوا تربیت می‌شود، به چه سبب آنها در بنیه و طول و اوراق و ازهار و اثمار و طعم و عمر مختلف می‌باشند و چه دواعی و بواعث خارجی در آنها تأثیر کرده است با وحدت آب و هوا و مکان، البته به غیر از عجز چیزی دیگر اظهار نخواهد کرد».

بنا بر این افغانی به مسائلی که در نظرش منجر به تقویت ایمان دینی و قومی نزد مسلمانان می‌شد با همین شیوه «عقلی» می‌نگریست و هرگاه خطری این ایمان را تهدید می‌کرد، برای دفع آن به پا می‌خواست. با این حال، اثرگذاری افغانی از طریق شخصیت، درس‌ها و گفت‌وگوهایش به مراتب بیشتر از نوشته‌هایش بود، و از این رو می‌توان گفت که نقش او در تاریخ نوین اندیشه ما مشابه نقش سقراط در تاریخ اندیشه فلسفی نزد یونانیان بوده است. چنان که می‌توان شاگردش شیخ محمد عبده را شبیه افلاطون دانست که در «آکادمی» خود کمر همت بست تا تأثیری را که استادش بر اذهان نهاده بود، مدون کند و سامان دهد. برای نمونه، می‌توانیم به مقالات امام (محمد عبده) نگاهی بیندازیم که در آن‌ها درس‌هایی را که از افغانی شنیده بود، ثبت کرده است. او یکی از این مقالات (که درباره فلسفه تربیت است) را چنین آغاز می‌کند: «در شب

یکشنبه گذشته (اشاره به اول ژوئن ۱۸۷۹)، درس جمال الدین افغانی برگزار شد و جمع فراوانی از علم‌آموزان نخبه و فضلا در حلقه او گرد آمدند... سپس مطالبی که استاد بیان کرده بود را شرح داده است. همچنین مقاله‌ای دیگر (درباره فلسفه صنعت) را چنین آغاز کرده است: «حضرت استاد فاضل و فیلسوف کامل، سید جمال الدین افغانی، پس از وقفه‌ای که بیش از یک سال به درازا کشید، دوباره تدریس را از سر گرفت. استاد که خداوند نگهدارش باد، به تدریس شرح اشارات شیخ الرئيس ابن سینا در حکمت عقلی پرداخت که کتابیست گرانقدر و دربر دارنده بنیادهای ستروک این علم؛ بنیادهایی که ریشه‌هایش نزدیک به هزار سال پیش در سرزمین‌های شرق کاشته شد، اما شاخه‌هایش در مغرب‌زمین روید و میوه‌هایش را کسانی غیر از کشت کنندگان نخستینش چیدند. اما این سید فاضل در تدریس خود، دقت نظر شرقیان و شرح و بسط غربیان را با هم جمع کرده است؛ اصول را با فروع، مقدمات را با نتایج، و مجملات را با تفصیل پیوند می‌دهد و تمام گفته‌های خود را با براهین استوار و حجت‌های متقن بیان می‌دارد».

از میان تمام سخنان افغانی، همین گفته او برای ما کافیست که: «دین اسلام آن یگانه دینی است که ذم اعتقاد بالادلیل و اتباع ظنون را می‌کند و سرزنش پیروی از روی کوری را می‌نماید و مطالبه برهان را در امور به متدینین نشان می‌دهد و در هر جا خطاب به عقل می‌کند و جمیع سعادات را نتایج خرد و بینش می‌شمارد و ضلالت را به بی‌عقلی و عدم بصیرت نسبت می‌دهد».

این نگرش همان سنگ بنایست که امام محمد عبده (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵م) اندیشه فلسفی‌اش را بر آن پایه گذاشت؛ زیرا مهم‌ترین چیزی که به آن اهتمام می‌ورزید، توضیح دادن عقاید اساسی به گونه‌ای بود که عقل بنیاد بودنشان را هم نشان دهد. بر همین پایه است که می‌بینیم در کتاب «الاسلام والنصرانیة» به تفصیل درباره اصولی که اسلام بر آنها استوار شده است سخن می‌گوید و اصل اول این دین را هم «نگرش عقلانی» برمی‌شمرد و آن را راه دست‌یابی به ایمان صحیح می‌داند: «(زیرا خداوند) تو را بر مسیر دلیل و برهان قرار داده و تو را به داور قرار دادن عقل فراخوانده است؛ و هر کس تو را به دآوری حاکمی فراخواند، به سلطه‌ی او گردن نهاده است، پس دیگر چگونه می‌تواند از حکمش سر باز زند یا بر او بشورد؟» (چاپ ۶، ص ۵۸). سپس اصل دوم اسلام را «مقدم داشتن عقل بر ظاهر شرع، هنگام تعارض» قرار می‌دهد و در شرح آن می‌گوید: «... هرگاه عقل و نقل با یکدیگر تعارض پیدا کنند، آنچه عقل بدان رهنمون می‌شود ملاک عمل خواهد بود و درباره نقل دو راه باقی می‌ماند: راه اول، تسلیم شدن به صحت متن نقل شده همراه با اعتراف به ناتوانی در فهم آن و واگذاری امر به خداوند در عمل به آن است. راه دوم، تأویل و تفسیر متن نقل شده در چارچوب قوانین زبان است، تا معنایش با آنچه عقل اثبات کرده، سازگار شود.» (همان، ص ۵۹). امام محمد

عبده بر همین منوال دیگر اصول اسلام را هم بر شمرده است تا هرگاه امری مشکل می نمود، همواره حکم عقل بر صدر بنشیند. همین امر او و مکتب فلسفی اش را آشکارا در امتداد مکتب معتزله قرار می دهد. کار او البته به ذکر مبادی عام محدود نشد، بلکه در مقالاتش هم به تطبیق آن مبادی بر موضوعات خاصی مانند قضا و قدر، تعدد زوجات، اصلاح تعلیم و تربیت، تمدن و غیره پرداخت. اینجا به ذکر یک نمونه برای نشان دادن روش تفکر او در این چارچوب بسنده می کنیم و آن عبارت است از مقاله‌ی او درباره «قضا و قدر» - که به عنوان جنبه‌ای از عقیده اسلامی گاه و بیگاه به عنوان شاهی برای واپس ماندگی مسلمانان از آن یاد می شود، چنان که غالباً هم برای آن دسته از مسلمانانی که فهم نادرستی از آن داشتند محدودکننده و دست و پاگیر بوده است - محمد عبده در این مقاله تبیین می کند که چگونه این اعتقاد، همان اعتقاد به وجود رابطه علی میان پدیده هاست؛ با این تفاوت که انسان گاه می تواند بخشی از اسبابی را که پیش چشمانش حاضر است ببیند، اما درک بقیه زنجیره علیّت در توالی حوادث برایش ناممکن باشد. به هر حال خواه آن زنجیره را درک کند یا نکند، در اعتقاد به وجود رابطه علی چیزی وجود ندارد که بتواند محل اتهام باشد، زیرا قوام خود علم، همین اعتقاد به رابطه علی در وقوع حوادث و پدیده هاست و در این صورت مانعی نیست که اراده انسان را حلقه‌ای از زنجیره علیّت به شمار آوریم، چرا که اراده به درک ما از آنچه بر حواسمان تأثیر می گذارد، بستگی دارد. یعنی بر پایه علم به آنچه رخ داده بنا می شود و آنچه رخ داده هم امری تدبیر شده است.

۲۹۷

آینه پژوهش | ۲۱۴
سال ۳۶ | شماره ۴
مهر و آبان ۱۴۰۴

اگر ما از اعتقاد به قضا و قدر، بار ناگوار جبرگرایی را بزداییم، در آن صورت خواهیم دید که این باور، به انسان جسارت داده، او را به حرکت و شجاعت و دلاوری را در او پدید می آورد. زیرا اعتقاد نیست که جان‌ها را به ثبات و پذیرش سختی‌ها خوگر می کند و آنها را به بخشندگی و سخاوت فرا می خواند، بلکه فراتر از آن، ندای جان‌نثاری در راه حق سر می دهد و جان‌ها را به سوی آن می خواند. پس به همین یک اعتقاد بنگر که اگر آن را بر منطق عقل بنا کنیم، چگونه ما را به سوی آزادی در عرصه عمل سوق می دهد، در حالی که اگر بد فهمیده شود، به توکل بی جا و خواری منجر می شود.

امام محمد عبده این گونه به پاره‌ای از مفاهیم دینی پرداخت و آن‌ها را به گونه‌ای توضیح داد که انگیزه‌ای برای پویایی و عمل شونند. از این دست مفاهیم همچنین می توان به ایده تعارض ظاهری میان اراده کامل خداوند و علم کامل او از یک سو، و اراده انسان از سوی دیگر اشاره کرد. زیرا پرسشگران همواره این سوال را پیش می کشند که: آیا انسان می تواند چنان آزاد باشد که هر چه می خواهد را انجام دهد، در حالی که خداوند از ازل به هر آنچه در طول زمان رخ خواهد داد،

علم پیشین داشته است؟ امام در کتابش «رسالة التوحید» به این پرسش می‌پردازد تا ابهام و پیچیدگی درباره آن را برطرف کند و بدین ترتیب دیگر مانعی در برابر توانایی‌های افراد برای انجام کارهای سازنده نباشد. او در فصلی با عنوان «افعال بندگان» می‌گوید: «این خداوند است که مقدر کرده انسان، در عمل خود بر اساس اندیشه‌اش، متفکر و مختار باشد و این که علم خداوند، آنچه از انسان با اراده‌اش سر می‌زند را هم دربرگیرد، نافی آزادی انسان در انجام دادن یا ترک کردن کارها نیست؛ زیرا علم پیشین به آنچه رخ خواهد داد، درست مانند علم قاضیست که می‌داند اگر فلان عمل انجام شود، مرتکبش با فلان مجازات روبه‌رو خواهد شد. با اینکه این امر برای همگان آشکار است، با این حال می‌بینی که فرد باز هم آن عمل را انجام می‌دهد. پس، آشکار بودن واقعیت برای کسی که از آن آگاه است، از منظر عقل، نه الزام‌آور است و نه بازدارنده.

چنین موضعی که امام محمد عبده در قبال مفاهیم دینی با تحلیل‌ها و توضیحاتش اتخاذ کرد تا سازگاری‌شان با احکام عقل آشکار شود و به عواملی برای آزادی انسان تبدیل شوند، نه قیودی که او را به بند کشند - همان موضعی است که استاد عباس محمود عقاد نیز در قبال طیف وسیعی از مفاهیم ادبی، سیاسی و اجتماعی اتخاذ نمود. علاوه بر این، او به اصول عقیده اسلامی نیز پرداخت و در آن همان راهی را پیمود که پیش از او محمد عبده رفته بود؛ مقصودم اینجا اقامه برهان منطقی بر سازگاری کامل میان عقاید و آزادی و کرامت انسان است. آنچه عقاد را در مباحثش از دیگران متمایز می‌کند دقت‌ورزی‌هایش در تحلیل، تبیین تفاوت‌های ظریف میان افکار مشابه و بیرون کشیدن نتایج از دل مقدمات است.

عقاد در بسیاری از نوشته‌هایش کوشید تا تبیین کند که چگونه اسلام به‌طور خاص، مردم را تشویق می‌کند و بلکه آنان را وامی‌دارد که در امورشان به عقل رجوع کنند و انسان در زندگی‌اش آزاد و مختار باشد و در برابر خود و پروردگارش، مسئولیت آن آزادی و اختیارش را بپذیرد. او در کتابش «التفکیر فريضة إسلامية» چنین می‌گوید که قرآن مزیتی آشکار دارد و آن عبارت است از توجه دادن به عقل و تکیه بر آن در امر عقیده، پیروی و تکلیف. در نگاه او هرچند کلمه «عقل» معانی مختلفی دارد اما قرآن به همه این معانی پرداخته است، به‌گونه‌ای که دعوت به عقل، همه معانی آن را در برگیرد. پس قرآن آنگاه که عقل را «بازدارنده‌ای اخلاقی» می‌داند که از امور ممنوع و ناپسند باز می‌دارد در واقع آن را بر صدر می‌نشانند. همچنین آنگاه که مقصود از عقل را برخی «فرایندهای ادراکی» مانند فرایند ایجاد تصورات کلی و ربط دادن این تصورات کلی به یکدیگر در قالب قضایا و استنتاج نتایج از آن قضایا می‌داند در واقع جانب عقل را تقویت می‌کند. همچنین قرآن هنگامی که معنای عقل را فرزانی (حکمت حکیم) و تشخیص راه از بیراهه (رشد رشید) می‌داند گویی خود را هواخواه عقل

دانسته و با تمام معانی یادشده یعنی «عقل بازدارنده»، «عقل مدرک» و عقل به معنای «حکمت و رشد» که درونمایه همگی تشویق به خردورزیست «نگاهی گذرا و مختصر به عقل ندارد، بلکه چنان هدفمند و تفصیلی از آن یاد می‌کند که در هیچ کتابی از کتب ادیان، نظیر ندارد».

اما در مورد دعوت به آزادی می‌توان چنین گفت که عقاد در هر برهه‌ای از زندگی و اندیشه‌اش مدافع ضرورت آن بود. در این ارائه گذرا، اشاره‌ای به دیدگاه ویژه او کافیهست؛ دیدگاهی که به موجب آن، زیبایی و آزادی را یک چیز می‌دانست. طبق این نگرش یک چیز به اندازه‌ای زیباست که از قیودی که مانع جریان داشتن زندگی می‌شوند، آزاد و رها باشد. آب جاری از آب راکد و گل طبیعی که حیات در آن جریان دارد از نمونه کاغذی‌اش زیباتر است. همان طور که صدای زیبا، صدای رساست و در میان اعضای بدن آن که وظیفه حیاتی خود را بهتر ادا کند زیباتر است و قس علی هذا. بنا بر این امتی که به زیبایی در طبیعت و هنر عشق می‌ورزد، ناگزیر باید آزادی سیاسی را برای خود محقق سازد، زیرا زیبایی و آزادی دو روی یک حقیقت هستند. در مقاله‌ای از عقاد با عنوان «الحرية والفنون الجميلة» (منتشر شده در سال ۱۹۲۳م) چنین می‌خوانیم: عشق امت‌ها به آزادی با عشقشان به هنرهای زیبا سنجیده می‌شود و نه با صنایع و علوم سودمندی که در میانشان پدید می‌آید و نیازهای زندگی را برآورده می‌کند؛ زیرا نیازهای زندگی بر انسان تحمیل شده و راهی برای نادیده گرفتنشان نیست اما آنگاه که انسان، تحت فشار قوانین طبیعت نباشد و آنچه را که خودش می‌خواهد برمی‌گزیند یا وامی‌گذارد، آن همان آزادی به معنای درستش است و چنین وضعیتی تنها هنگامی که انسان دلبسته هنر و زیبایی باشد تحقق می‌یابد.

او در مقاله‌ای دیگر با عنوان «فی معرض الصور» (منتشر شده در سال ۱۹۲۴م)، پیوند ضروری میان آزادی و قیود ناگزیری را که انسان آزاد باید بر آن‌ها چیره شود تبیین می‌کند. توضیح آن که تا قید و بندی وجود نداشته باشد آزادی هم بی‌معناست. کافیهست به یک بیت شعر و کاری که شاعر در آن می‌کند نگاهی بیندازیم، چرا که نمونه‌ای شایسته برای نمایاندن وضعیتی مطلوب در زندگیست. وضعیتی در میانه ضرورت‌ها و قوانینشان از یک سو و زیبایی و آزادی حاصل آن از سویی دیگر. در شعر، قیود گوناگونی از وزن، قافیه، یکدستی و انسجام وجود دارد، با این حال، شاعر آنگاه که با مهارتش از میان همه این سدها و موانع، راهی برای بیان معانی می‌گشاید و با خطر کردن به آن سوری موانع می‌جهد و با عنصر خیال به دنیایی آزاد و دور از هر قید و بند پر می‌کشد، در واقع چابکی ذهن خود را به رخ می‌کشد. مهم‌ترین نوشته‌های عقاد که اندیشه فلسفی‌اش در آنها نمودار شده عبارتند از: «الله»، «مطالعات فی الکتب والحیة»، «الفلسفة القرآنية»، «حقائق الاسلام و أباطیل خصومه»، «ابن رشد» و «ابن سینا».

دکتر طه حسین نیز در نوشته‌ها و پژوهش‌هایش، همواره به آزادی فکری و پابندی به روش عقلی محض فرا می‌خواند؛ حتی در پژوهش‌هایی که ممکن است در نگاه اول از این روش پیروی نکرده باشند. او در کتابش «فی الأدب الجاهلی» (ص ۶۷) می‌گوید: «می‌خواهم در ادبیات، همان روش فلسفی را به کار بندم که دکارت در سرآغاز دوران مدرن برای جست‌وجو در باب حقایق اشیاء آن را ابداع کرد. همگان می‌دانند که پایه بنیادین این روش آن است که پژوهشگر خود را از هر آنچه پیشتر می‌دانسته رها سازد و با ذهنی کاملاً خالی از گفته‌های پیشین به سراغ موضوع پژوهش خود برود. همه می‌دانند این روش که با پیدایشش خشم قشر سنتی در دین و فلسفه را برانگیخته بود، از نظر تأثیرگذاری جزو پربارترین، استوارترین و بهترین روش‌ها بوده است. همین روش بود که به علم و فلسفه از نو جان داد، شیوه‌های ادیبان و هنرمندان را در دنیای ادبیات و هنر دگرگون کرد و باز همین روش است که مشخصه دوران مدرن به شمار می‌رود».

بنابراین دکتر طه حسین با همین مقدمه و پژوهشی که در باب ادبیات جاهلی آغازید، گویی برنامه‌ای برای دانشگاه‌های ما ارائه می‌دهد که برپایه آن، پژوهشگر باید نگاهی واقع بین، مستقل و آزاد داشته باشد و در بند دیدگاه‌های پیشینی که درباره موضوع پژوهشش گفته شده، نباشد و با تمایلات شخصی همراه نشود. بلکه بایستی مهار پژوهش خود را تنها به دست روش علمی بسپارد و به هر نتیجه‌ای که به دست می‌آید گردن نهد و بداند که اختلاف نظر در علم، هرگز دلیلی برای کینه نبوده است؛ بلکه این گرایش‌های شخصی و عواطف هستند که با ایجاد کینه و دشمنی میان مردم، آنان را به سمت تباه کردن زندگی‌شان می‌کشانند. (ص ۶۹).

دکتر طه حسین برای آن که نشان دهد در دعوت به خردورزی عزمی استوار دارد، در کتابش با نام «مستقبل الثقافة فی مصر» کوشیده است این نکته را تبیین کند که چگونه مصر در طول تاریخ خود، به دلیل داد و ستد فکری با یونان که نماد اندیشه‌ورزی منطقی بوده، پیوسته از سرشت و رویکردی عقلانی محض برخوردار بوده است. در این زمینه تنها کافیسست بدانیم که اسکندر به روزگاری خاستگاه اصلی فرهنگ یونانی و علم و فلسفه آن بوده است. طه حسین این مطلب را چنین بیان کرده: «مسلم است که فرهنگ یونانی - با وجود شاخه‌ها و گرایش‌های مختلفش - به مصر راه یافت و در آنجا پناهگاهی امن و دژ مستحکم پیدا کرد و به رشد و گسترشی دست یافت که نظیر آن را در آتن یا سایر شهرهای یونانی اروپایی یا آسیایی، نیافته بود» (۱۹).

و اگر مصر پیش از اسلام سرشتی عقلانی داشته، پس از اسلام نیز همین‌گونه است، زیرا اسلام با عقل همسوست و با آن سرستیز ندارد و اگر چنین نبود چگونه می‌توانستیم قوام حیات عقلانی در اروپا را

به ارتباط آن با شرق اسلامی نسبت دهیم، ارتباطی که از گرماگرم آن، عقلانیتی علمی در اروپا پدید آمد که توانست اروپای مدرن را بیافریند؟ باری، آیا می‌توان تصور کرد آن پشتوانه‌ای که اروپا و فرهنگ عقلانیت‌محورش را یاری رسانده، خود از همان سرشت عقلانی بی‌بهره باشد؟ آیا منطقی است که فرهنگی در شرق دریای مدیترانه شکل بگیرد و در ذهن صاحبانش تأثیری نگذارد، اما هنگامی که آن را به غرب این دریا می‌فرستند، سبب بازآفرینی مردم آن سرزمین شود؟ (ص ۲۵). از جمله تألیفات فلسفی دکتر طه حسین می‌توان به «فلسفه ابن خلدون الاجتماعية» و «قادة الفكر» اشاره کرد.

با تأسیس دانشگاه‌ها بخش‌های فلسفه نیز شکل گرفت و در آن‌ها مطالعاتی از گونه‌ای دیگر انجام شد که متفاوت از چیزی بود که نزد اندیشمندان علاقه‌مند به فلسفه وجود داشت و به آن پرداختیم. این مطالعات تازه دیگر محدود به این نبود که تفکر، رنگ و بوی فلسفی به خود بگیرد، بلکه از آن فراتر رفته و به پژوهش‌های آکادمیک انجامید که طی آن به انتشار محققانه میراث فلسفی پرداختند. همچنین، این پژوهش‌ها به انتقال مکاتب فلسفی غربی، اعم از قدیم و جدید، کمر همت بستند؛ انتقالی که گاه به ترجمه بسنده می‌کرد و گاه آن را با نقد و تعلیقه‌نویسی درمی‌آمیخت و در نهایت، به تألیف در موضوعات گوناگون فلسفی پرداخت؛ تألیفی که گاه ممکن بود تنها به ارائه علمی و محض یک اندیشه محدود شود و گاه از این فراتر رفته و نمایاننده دیدگاه و مکتب خاصی باشد که مؤلف بدان گرایش داشت.

اینک پیش از هر چیز به فرایند نشر میراث فلسفی می‌پردازیم، زیرا این کار به منزله‌ی پی‌ریزی بنیادی بود که بعدها بنای جدید بر آن استوار شد. هیچ نهضت فرهنگی‌ای را نمی‌بینیم مگر آنکه با احیای میراث کهن همراه بوده باشد. گویی چنین کاری به این معناست که رهروان تازه‌کار می‌خواهند پیش از آغاز ماجراجویی خود از درستی مسیرشان مطمئن شوند، چون در راهی گام برمی‌دارند که به بنیادهای تمدن متصل است؛ راهی که در آن پدران، توشه معرفتی خود را به فرزندانشان می‌سپارند. باری، این بازگشت به گذشته، همواره دعوتی غیرمستقیم به سوی آزاد اندیشی است، امری که آن را در جنبش‌های ادبی با عنوان «رمانتیسسم» توصیف می‌کنند، چراکه بازگشت یادشده در ذات خود به مثابه شوریدن بر الزامات دوران کنونی و قوانین حاکم است، تا دستیابی به آنچه که ماندگارتر و دیرپاتر است محقق شود. علاوه بر این، پژوهشگر چاره‌ای جز مطالعه‌ی آنچه پیشینیان در موضوع مورد بحثش به جا گذاشته‌اند ندارد. در ادامه، به نمونه‌هایی از مهم‌ترین آثار منتشر شده در زمینه میراث فلسفی اسلامی اشاره می‌کنیم.

از میان آثار «کندی»: دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، «رسائل الکندی الفلسفية» را در دو جلد (۱۹۵۰ - ۱۹۵۳) منتشر کرد و در ابتدای آن، پژوهشی مفصل درباره‌ی زندگی و فلسفه‌ی کندی به

دست داد. سپس برای هر رساله، مقدمه‌ای تحلیلی درباره‌ی محتوای فلسفی آن نوشت. دکتر احمد فؤاد الاهوانی نیز (در سال ۱۹۴۸) «کتاب الکندی الی المعتصم بالله» و همچنین (در سال ۱۹۵۰) «رسالة العقل» را منتشر کرد.

از آثار «فارابی»: دکتر عثمان امین، کتاب «احصاء العلوم» (چاپ دوم، ۱۹۴۹) را منتشر کرد و مقدمه‌ای درباره‌ی زندگی و فلسفه‌ی فارابی بر آن افزود و حواشی بسیاری بر آن نوشت. از آثار «ابن سینا»: همچنان بخش‌هایی از کتاب «الشفاء» توسط کمیته‌ای زیر نظر دکتر ابراهیم بیومی مدکور منتشر می‌شود. تا کنون از بخش‌های گوناگون این کتاب، «المدخل» (۱۹۵۲) و «المقولات» (۱۹۵۸) که پدر (جورج) قنوتی، دکتر الاهوانی و مرحوم استاد محمود الخضیری هر دو را تحقیق کرده‌اند و همچنین بخش «البرهان» که دکتر ابوالعلا عفیفی آن را تحقیق کرده و مقدمه‌ای بر آن نوشته (۱۹۵۶) و دکتر عبدالرحمن بدوی هم چاپ دیگری از آن به دست داد (۱۹۵۴) منتشر شده است. همچنین باز دکتر الاهوانی کتاب «السفسطة» (۱۹۵۸)، دکتر محمد سلیم کتاب «الخطابة» (۱۹۵۴)، دکتر عبدالرحمن بدوی کتاب «فن الشعر» (۱۹۵۳) را تحقیق کردند. جز اینها دو بخش از «الالهیات» منتشر شد (۱۹۶۰) که بخش اول آن را پدر قنوتی و استاد سعید زاید، و بخش دومش را استادان محمد یوسف موسی، سلیمان دنیا و سعید زاید تحقیق کردند.

همچنین دکتر محمد ثابت الفندی از نوشته‌های ابن سینا، رساله‌ای با عنوان «معرفة النفس الناطقة وأحوالها» را منتشر کرد (۱۹۳۴)، و دکتر عبدالرحمن بدوی تحقیقی از کتاب «عیون الحکمة» به دست داد (۱۹۵۴) و استاد عبدالسلام هارون «الرسالة النيروزية» را منتشر کرد (۱۹۵۴).

از آثار امام «غزالی»، دکتر عبدالحلیم محمود کتاب «المنقذ من الضلال» را با مقدمه‌ای که بر آن نوشت منتشر کرد (۱۹۵۵) و استاد سلیمان دنیا کتاب «تهافت الفلاسفة» او را تحقیق کرد (چاپ دوم ۱۹۵۵).

از آثار «ابن رشد»، دکتر عبدالرحمن بدوی کتاب «تلخیص کتاب أرسطوطاليس في الشعر» و «تلخیص الخطابة» (۱۹۶۰) و دکتر احمد فؤاد الاهوانی کتاب «تلخیص کتاب النفس» را منتشر کردند (۱۹۵۰). جز آن، دکتر عثمان امین کتاب «تلخیص ما بعد الطبيعة» را تحقیق کرد (۱۹۴۷) و دکتر محمود قاسم کتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» را منتشر کرد.

از میراث «ابن عربی» هم دکتر ابوالعلا عفیفی کتاب «فصوص الحکم» (۱۹۴۶) و از آثار «ابوحیان التوحیدی» دکتر عبدالرحمن بدوی کتاب «الإشارات الإلهية» را تحقیق کردند (۱۹۵۰).

از آثار احمد حمیدالدین کرمانی، دکتر محمد مصطفی حلمی و مرحوم دکتر محمد کامل حسین کتاب «راحة العقل» را منتشر کردند (۱۹۴۸). همچنین دکتر محمد مصطفی حلمی

(۱۹۵۴) به تحقیق، تعلیق و نگارش مقدمه بر کتاب «توفیق التطبيق فی إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنا عشرية» تألیف علی بن فضل الله الجیلانی همت گماشت.

از میان نوشته‌های «مسکویه»، دکتر عبدالرحمن بدوی کتاب «الحکمة الخالدة» را تحقیق کرد (۱۹۵۲). او همچنین کتاب المبشر بن فاتک یعنی «مختار الحكم ومحاسن الكلم» را با مقدمه‌ای طولانی که بر آن نگاشت منتشر کرد (این کتاب در سال ۱۹۶۲ جایزه دولتی را دریافت کرد). دکتر علی عبدالواحد وافی هم کتاب «المقدمة» اثر ابن خلدون را تحقیق کرد.

علاوه بر متون یادشده، پاره‌ای از ترجمه‌های قدیمی نیز منتشر شد؛ از جمله «منطق أرسطو» که دکتر عبدالرحمن بدوی آن را منتشر کرد، همچنان که «فن الشعر» و «فی النفس» اثر ارسطو و «کتاب النبات» منسوب به او را منتشر کرد. دکتر ابوالعلا عفیفی هم «مقالة اللام من کتاب ما بعد الطبيعة» اثر ارسطو را چاپ کرد و دکتر عبدالرحمن بدوی آن را بازنشر نمود. دکتر بدوی همچنین مجموعه‌هایی را تحت عنوان «أفلوطين عند العرب» و «أرسطو عند العرب» نوشته است؛ او علاوه بر آن «معادلة النفس» اثر هرمس، و «الآراء الطبيعية» منسوب به پلوتارخوس (پلوتارک)، و «الخير المحض» و «مسائل فی الأشياء الطبيعية» و «حجج فی قدم العالم» نوشته پروکلس و کتاب «الروابع» اثر افلاطون را منتشر کرده است؛ دکتر احمد فؤاد الاهوانی هم کتاب «إيساغوجی» اثر فرفورئوس (پورفیری) را چاپ کرد.

جنبش نشر میراث فلسفی همچنان پابرجاست، تا آنجا که امید می‌رود چندان دیری نپاید که گنجینه‌های اندیشه پیشینیان را از دل تاریکی‌های فراموشی بیرون آوریم و تنها در آن هنگام است که بررسی و پژوهش علمی می‌تواند پایه‌هایی درست و استوار داشته باشد.

در کنار احیای میراث کهن خودمان، جنبش نیرومندی هم در زمینه ترجمه شکل گرفت، به گونه‌ای که از تألیفات فلسفی غربی و شرقی آنقدر به زبان عربی برگردانده شد که تقریباً همه جوانب فلسفه را در بر می‌گیرد. این که می‌گوییم «تقریباً» از آن روست که هنوز جنبه‌ها و شخصیت‌هایی وجود دارند که علی‌رغم اهمیت آن جنبه‌ها و شخصیت‌ها جنبش ترجمه به آن‌ها نپرداخته یا گذرا از کنارشان عبور کرده است. در این زمینه ذکر همین مطلب کافیست که از آثار «کانت»، «اسپینوزا»، «لایبنیتس» و «هگل» چیزی ترجمه نشده و از «افلاطون» نیز تنها اندکی به زبان عربی برگردانده شده است.^۱

۱. در باب ارزیابی ادعاهایی از این دست نباید این نکته را از یاد برد که همه آنها مربوط به زمان حیات مولف و سال نگارش کتاب یعنی ۱۹۸۲م است (مترجم).

در میان مترجمان پیشگام، مرحوم استاد احمد لطفی السید قرار داشت که از ارسطو کتاب‌های «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» (۱۹۲۴)، «الكون والفساد» (۱۹۳۲)، «علم الطبيعة» (۱۹۳۵) و «السياسة» (۱۹۴۷) را ترجمه کرد. نگارنده این سطور هم از میان گفت‌وگوهای افلاطون، خطابه دفاعیه، اوتیفرون، کریتون و فایدون را ترجمه کرده است. همچنین رساله «المأدبة» دو بار برگردان شده است؛ یک بار توسط استاد محمد لطفی جمعه و بار دیگر وسیله استاد ولیم المیری (۱۹۵۴).

در زمینه فلسفه اسلامی، دکتر ابوریده کتاب «تاریخ الفلسفة فی الإسلام» نوشته دی‌بور را ترجمه کرد. در عرصه فلسفه مدرن، دکتر ابوالعلا عفیفی کتاب «فلسفة المحدثين والمعاصرين» (۱۹۳۶) نوشته ولف و کتاب «المدخل فی الفلسفة» (۱۹۴۲) را از کولیه ترجمه کرد. دکتر عثمان امین از دکارت کتاب «التأملات فی الفلسفة الأولى» (۱۹۵۹) را به عربی برگرداند و استاد محمود الخضیری «مقال فی المنهج» دکارت را ترجمه کرد. دکتر الاهوانی هم «البحث عن اليقين» اثر جان دیویی (۱۹۶۰) را ترجمه کرد، همچنین نویسنده این مقاله کتاب «المنطق - نظرية البحث» جان دیویی (۱۹۶۰) و استاد امین مرسی قنديل نیز کتاب «تجديد فی الفلسفة» (۱۹۵۸) او را ترجمه کرده‌اند. از ویلیام جیمز هم دکتر محمود حب‌الله کتاب «إرادة الاعتقاد» (۱۹۴۶) و دکتر محمد فهمی الشنیطی کتاب «بعض مشکلات فلسفية» (۱۹۶۲) او را ترجمه کردند.

اما از برتراند راسل کتاب‌های بسیاری ترجمه شده که از مهم‌ترینشان می‌توان به این آثار اشاره کرد: «تمهید للفلسفة الرياضية» ترجمه‌ی دکتر محمد مرسی احمد (۱۹۶۳)، «تاریخ الفلسفة الغربية» (۱۹۵۴) ترجمه‌ی نویسنده‌ی این سطور، «مشاکل الفلسفة» ترجمه‌ی دکتر عطیه هنا و دکتر عماد اسماعیل (۱۹۴۷) و «فلسفتی کیف تطورت» ترجمه‌ی استاد عبدالرشید الصادق (۱۹۵۹). نویسنده‌ی این مقاله همچنین کتاب راسل با عنوان «موجز الفلسفة» را خلاصه کرده و آن را «الفلسفة بنظرة علمية» نام گذاشته است.

همچنین دکتر عبدالحمید صبره کتاب «نظرية القياس الأرسطية» نوشته لوکاسیه‌ویچ و دکتر مصطفی بدوی کتاب «الإحساس بالجمال» اثر سانتیانا (۱۹۵۹) را ترجمه کردند.

از بین آثار مستشرقان، دکتر ابوالعلا عفیفی کتاب «دراسات فی التصوف الإسلامی» نوشته نیکلسون و دکتر عبدالرحمن بدوی کتاب «التراث اليوناني فی الحضارة الإسلامية» را ترجمه کردند که شامل پژوهش‌هایی از برخی مستشرقان است. حقیقت این است که شمارش کامل یا تقریبی آثار در زمینه‌ی ترجمه‌ی فلسفی برای ما دشوار است و همین نمونه‌های اندک نشان دادن گستردگی و فراگیری این جنبش کافی به نظر می‌رسد، هرچند ما همچنان امیدواریم که این جنبش گسترش یابد و به آن دسته از متون اصلی که تا کنون توجه نداشته التفات بورزد.

با این حال، اگر دو جنبش نشر میراث و ترجمه نشانگر آن هستند که تفکر فلسفی در پی ایستادن بر پایه‌های علمی استوار بوده است، جنبش تألیف فلسفی معنای تازه‌ای به این امر می‌افزاید؛ از آن رو که مکاتب و گرایش‌های پژوهشگران را گاه به طور صریح و گاه به صورت ضمنی و در شیوه‌ی انتخاب و ارائه‌ی مطالب هویدا می‌کند. همچنین به نظر می‌رسد اگر ادعا کنیم که هیچ مکتب اصلی‌ای وجود ندارد (خواه از مکاتب معاصر باشد و خواه از مکاتب سنتی) مگر آنکه در میان فیلسوفان ما طرفداری یافته است گزافه نگفته باشیم. این امر به روشن‌ترین وجه نشان می‌دهد که ما از همان ویژگی‌ای برخورداریم که فیلسوفان مسلمان در گذشته دارا بودند، یعنی گوش سپردن به مجموعه‌ی از افکار تا هر کس آنچه را می‌پسندد برگزیند و سپس آن را در قالبی بازآفرینی کند که بیانگر اندیشه‌ی مستقل او باشد. با این حال ما، با وجود اختلاف نظرمان، در یک نقطه به هم می‌رسیم که چنان که پیشتر هم گفته شد عبارت است از دعوت به آزادی و داور قرار دادن عقل و خردورزی. در میان ما گروهی هستند که تأکید فزون‌تری بر عقلانیت دارند تا آزادی انسان. کسانی هم هستند که هواداری از اندیشه آزادی انسان را بر عقلانیت ترجیح می‌دهند. برخی از ما طرفدار ایده‌آلیسم و بعضی طرفدار تجربه‌گرایی هستند، اما همه ما جنبه‌های مختلف یک حقیقت واحد را بیان می‌کنیم. با این حال، باید اعتراف کرد که این عناصر متعدد هنوز به پالایش بیشتری نیاز دارند تا نگرش ناب عربی را بهتر و پخته‌تر بیان کنند.

۳۰۵

آینه پژوهش | ۲۱۴
سال ۳۶ | شماره ۴
مهر و آبان ۱۴۰۴

شاید در میان مصریان فلسفه پیشه که حرفه‌ای در کار فلسفه بودند، یوسف کرم (۱۸۸۶-۱۹۵۹م) پیش قراول طرفداران مکتب خردگرایی باشد. او دیدگاه فلسفی خود را در دو کتاب «العقل والوجود» و «الطبیعه و ما بعد الطبيعة» (۱۹۵۹) شرح و بسط داده اما با این حال در پذیرش این مکتب زیاده‌روی نکرده است. او مکتب فلسفی خود را عقلانی و معتدل توصیف کرده است، زیرا عقل در نگاهش تنها ابزاری مناسب برای رسیدن به نتایج صحیحیست که با اصول منطق سلیم در تضاد نباشد و در عین حال منجر به ایمان شود. چرا که به نظر او انسان، همان حیوان عاقل و متدین است نه موجودی که تنها شاخصه‌اش عقل بدون ایمان یا ایمان بدون عقل باشد. در واقع زندگی او تنها در صورتی سامان می‌یابد که یقین عقل از یک سو و آرامش قلب از سوی دیگر در وجودش جمع شود.

به نظر یوسف کرم، مکتب تجربه‌گرایی با تنها منبع معرفت قرار دادن حواس، مرتکب خطا شد؛ زیرا «انسان قوای مدرکه‌ای متمایز از حواس دارد که عقل نامیده می‌شود. کار عقل این است که

معانی محسوسات را به صورت مجرد از ماده‌شان و معانی دیگری را که ذاتاً مجرد هستند، درک کند و این معانی را در قالب قضایا، قیاس‌ها و استقراءها ترکیب کند تا در درک اشیاء به فراسوی محسوس راه یافته و تلاش کند تا پرده از ماهیتشان بزداید و روابطشان را با سایر موجودات مشخص کند. و از آنجا که موضوعات عقل، مجرد هستند افعال یادشده هم مجردند و بدین ترتیب مکتب تجربه‌گرایی که معرفت آدمی را تنها در حواس منحصر می‌داند و معتقد است که سایر مُدرکات هم باید به حواس بازگردانده شده و با آن‌ها تفسیر شوند باطل می‌شود.» (از مقدمه کتاب «الطبیعة وما بعد الطبيعة»).

فیلسوف ما در کتابش «العقل والوجود» بر خود لازم دانسته است تا انواع مُدرکاتی را که دستیابی به آن‌ها برای انسان در صورت اتکای صرف به حواس محال بود، بررسی کند. اگرچه حواس قادر به درک ظواهر اشیاء هستند، اما تنها عقل است که می‌تواند ماهیت آن‌ها را درک کند. درک ماهیت، تنها با تجرید انتزاع معانی از ماده‌شان ممکن است. این علاوه بر دیگر مجرداتیست که عقل از راه‌هایی جز ماده آن‌ها را درک می‌کند، مانند: افکار ما درباره وجود، جوهر و عرض، علیت، خیر و شر و حق و باطل. همچنین عقل، نسبت‌ها و روابط بسیاری را درک می‌کند، مانند رابطه موجود میان اجزای یک شیء واحد و روابط موجود میان اشیاء با یکدیگر، و نیز عدد و ترتیب. درک چنین روابطی با حواس ممکن نیست، زیرا حواس تنها اجزای مرتبط با آن روابط را درک می‌کنند. به همه این‌ها، درک عقل - نه حواس - از اصول کلی‌ای که علوم بر پایه آن‌ها بنا شده و همچنین درکش از موجودات غیرمادی مانند نفس و خداوند را بیفزایید.

همه این‌ها گونه‌هایی از ادراک عقلی هستند که وجود عقل را فارغ از حواس و ادراکاتش اثبات می‌کنند. اما اثبات وجود عقل به تنهایی دلیلی بر ارزش آنچه درک می‌کند نیست. بنابراین، فیلسوف ناگزیر است گام دیگری بردارد تا نشان دهد راه مکتب شک‌گرایی که در درستی مُدرکات عقلی تردید روا می‌دارد به بیراهه است. سپس، هنگامی که از اثبات صحت آن مُدرکات فارغ شد، گام دیگری برمی‌دارد تا ثابت کند که این صحت، صرفاً در ذهن نیست، آن‌گونه که طرفداران ایدئالیسم می‌گویند. باورمندان به ایدئالیسم اگرچه وجود عقل و مُدرکات عقلی را باور دارند، اما برایشان وجود مستقلی بیرون از عقل قائل نیستند و بدین ترتیب منکر توانایی خارج شدن انسان از تصورات درون‌ذهنی به وجود خارجی و برون‌ذهنی هستند.

بنا بر این یوسف کرم به پیکار مکتب تجربه‌گرایی که معرفت را تنها در ادراکات حسی منحصر می‌داند رفت، چنان که با مکتب ایدئالیسم که معرفت را به ادراکات عقلی محض محدود

می‌سازد و به وجود برون‌ذهنی باور ندارد هم درآویخت. از این رو، او به عنوان یک عقل‌گرا، وجود عقل، مُدرکات آن و درستی احکامش و به عنوان یک واقع‌گرا، وجود جهان خارجی را اثبات می‌کند. به همین دلیل، روا می‌دانست که در کتابش «الطبیعة و ما بعد الطبيعة» درباره موجودات طبیعی اعم از جمادات، حیوانات و آدمیان سخن بگوید و پس از آن به حوزه مابعدالطبیعه وارد شد تا بگوید که علم به آن در گرو آگاهی از سه کلان‌موضوع است: اول، مبانی معرفت‌شناختی؛ دوم، مبادی عام وجود (هستی‌شناسی)؛ و سوم، موضوع الوهیت (خداشناسی). سپس، در این موضوعات به تفصیل سخن گفته و طی آن هر آنچه دیگران (از قدما و معاصران) گفته‌اند و همچنین دیدگاه تازه‌ای را که خود بدان گرایش دارد و در پی طرحش بود، عرضه کرده است.^۱

یوسف کرم قصد داشت اثری در باب «اخلاق» منتشر کند تا با آن، ویژگی‌های مکتب «عقلانی و معتدل» خود را که جامع بین ایدئالیسم و رئالیسم بود، تکمیل کند. حتی گفته می‌شود که او نگارش فصولی از این اثر را هم به پایان رسانده بود، اما مرگ پیش از اتمام راهی که آغاز کرده بود، به سراغش آمد. گویی خداوند اراده کرده بود که سیر اندیشه فلسفی در سرزمین ما به گونه‌ای تکامل یابد که یکی از ما کار ناتمام دیگری را به فرجام برساند. در نتیجه، دکتر توفیق الطویل کتابی را با عنوان «فلسفة الخلقية: نشأتها و تطورها» (۱۹۶۰) منتشر کرد که در آن، مکاتب اخلاقی گوناگون و اختلاف‌هایشان را از یونان باستان تا روزگار کنونی بررسی کرده تا در پایان، به رویکردی که برای خودش برگزیده است بپردازد. این رویکرد تقریباً همان گرایش عقلانی و معتدلیست که یوسف کرم در دیگر شاخه‌های فلسفه نیز به آن توجه دارد و خودش این رویکرد در اخلاق را «ایده‌آلیسم اصلاح‌شده» (المثالية المعدلة) می‌نامد. او برای روشن کردن مقصودش چنین نوشته است (ص ۳۵۵ ب): «انسان با گیاه در رشد کردن و با حیوان در حواس مشترک است اما آنچه او را از دیگر موجودات جدا می‌کند تنها عقل اوست. به همین دلیل چنانکه ارسطو هم گفته است به کارگیری تأمل عقلانی، کامل‌ترین نمود وجود انسانی است... انسان تنها موجودی است که به واقعیت (واقضای طبیعت) بسنده نمی‌کند و همواره به چیزی که «باید باشد» چشم می‌دوزد. از رفتاری که برآمده از امیال و عواطف باشد به تنگ می‌آید و رفتاری که بر پایه وظیفه انجام می‌شود در نگاهش بزرگ می‌نماید. توضیح آن که ما به سنگی که در اثر جاذبه به پایین می‌افتد نمی‌گوییم: باید به بالا بغلتی، یا به حیوان درنده‌ای که شکارش را می‌درد نمی‌گوییم باید نسبت به شکارِ رافت داشته باشی و به ضعیف بودنش رحم کنی (چرا که برپایه طبیعتشان عمل

۱. یوسف کرم سه کتاب در تاریخ فلسفه دارد که عبارتند از: «تاریخ الفلسفة اليونانية» (۱۹۳۶)، «تاریخ الفلسفة الاوربية فی العصر الوسيط» (۱۹۴۶) و «تاریخ الفلسفة الحديثة» (۱۹۴۹).

می‌کنند). درست به همین دلیل است که صعودمان از نردبان انسانیت یا افتادنمان به ورطه حیوانیت، به اندازه بهره‌مان از همان ایدئالیسم یا آرمان‌گرایی است که آنچه را «باید باشیم»، برایمان بیان می‌کند.

بنا بر این پژوهنده ما (توفیق الطویل) موضعی میانه را در اخلاق برگزید که بر پایه آن سعادت را در فضیلت و لذت را در انجام وظیفه می‌یابد. بنا بر این حواس و عقل نزد او هر یک دارای نقش خاص خودش است به گونه‌ای که یکی در پی کامجویی بر می‌آید (حواس) و دیگری (عقل) راهش را پیش روی آن می‌نهد و در نتیجه سعادت فرد بر سعادت جمعی غالب نمی‌شود.

اما این موضع «معتدل» که نه می‌خواهد با تجربه‌گرایان و نه با خردگرایان تا پایان راه همراه شود، برای کسی که طبعش جزم‌گرایی در مواجهه با امور است، قانع‌کننده نیست. ذهن - چنانکه ویلیام جیمز گفته - بر دو گونه است: اذهان نرم و اذهان سخت؛ دسته اول نرمی نشان می‌دهد، مدارا می‌کند و امور را با ملایمت و با نوعی سرسپردگی در برابر عاطفه قلبی می‌پذیرد، در حالی که دسته دوم نسبت به حقایق سرسخت است - و تنها رضامندی عقل برایش مهم است. همان رضایتی که خود هنگام پرداختن به مسائل علمی و عملی آن را می‌جوید. اگر چنین باشد می‌توان اینگونه گفت که: اگر ذهن بر این دو دسته باشد، پیروان خردگرایی معتدل جزو دسته اول هستند و در کنار ایشان در حیات فکری ما، گروهی از دسته دوم نیز حضور داشته‌اند. از جمله کسانی که در تاریخ فلسفه معاصر نماینده این دسته هستند، نویسنده این مقاله است که در کتابش با نام «نحو فلسفه علمیه» (که جایزه دولتی را هم در سال ۱۹۶۰ دریافت کرد) و در کتاب دیگرش تحت عنوان «خرافة المیتافیزیکا» (۱۹۵۳) آشکارا دعوت می‌کند که فلسفه همچون علم شود؛ اما نه به این معنا که فیلسوفان همان موضوعاتی را برای فلسفیدن برگزینند که دانشمندان به آنها می‌پردازند (مثلاً در مسائل فلکی همپای اخترشناسان، یا در حوزه طبیعت در کنار طبیعی‌دانان، و یا در زمینه تکامل موجودات زنده با زیست‌شناسان و مانند آن پژوهش کنند) - بلکه بالعکس، روا نیست که فیلسوف (بما هو فیلسوف) در هیچ جنبه‌ای از جنبه‌های گیتی به صورت گزاره‌های اخباری بنگرد، زیرا نه ابزارهای لازم برای کاوش در چنین اموری را در اختیار دارد و نه اساساً مشاهده و انجام آزمایش‌هایی که او را به این گزاره‌های جاری در جهان می‌رساند برگردنش گذاشته شده است. اصلاً یکی از لغزشگاه‌های فیلسوفان همین است که خود را درگیر مسائلی ساختند که کار آنها نبود، زیرا چنین می‌پنداشتند که اندیشه محض، به تنهایی می‌تواند وجود خارجی را توصیف کند، حال آنکه چنین امری محال است.

همانا حیات فلسفی ما با نقصی بزرگ مواجه بود، اگر کسی در میان ما بر نمی‌خاست تا دعوتی به اهتمام ورزیدن به روح کند. این ندا، در کنار آن آموزه‌هایی جای گرفت که بر حکمیت عقل - با معنای شناخته شده‌اش در حوزه‌های علم و منطق - اصرار می‌ورزیدند. دکتر عثمان امین، پرچم این رویکرد را برافراشت و نام مکتب خود را «جوانیه» (درون‌نگری) نهاد، تا نشان دهد که میان ظاهر و باطن تمایزی بنیادین قائل است.

از منظر او، «ظاهر» صرفاً یک عرض است، در حالی که «باطن» همان جوهر واقعی است. این تمایز همچنین به معنای جداسازی بین امور «کمی و کیفی»، بین «فانی و ابدی» و بین «مادی و معنوی» است.

به بیان دیگر، این تمایز، دوگانگی موضع انسان در قبال هستی را نشان می‌دهد:

موقعیتی که انسان با دو چشمش به اشخاص و پدیده‌ها می‌نگرد و آنها را صرفاً از بیرون، مانند یک ناظر بی‌طرف مشاهده می‌کند.

و موقعیت دیگری که با چشمان روح به آنها می‌نگرد، در عمق آنها شرکت جسته و آنها را از درون خود تجربه و درک می‌نماید.

اگر در میان مان کسانی نبودند که هم‌پای دعوت به خرد - به آن معنایی که در جهان علم و منطق شناخته می‌شود - ندای توجه به روح و جان نیز سر دهند بی‌گمان زندگی فلسفی مان ناقص می‌ماند. دکتر عثمان امین این رسالت را بر دوش گرفت و مکتب خویش را «جوانیه» نام نهاد که اشاره‌ای به جدایی میان ظاهر و باطن است. از نگاه او، ظاهر عرض است و باطن جوهر. همچنین می‌تواند اشاره‌ای به تفاوت میان کمی و کیفی، آنی و ابدی و مادی و معنوی باشد. به بیان دیگر این مکتب بیانگر تمایز میان دیدگاه انسان‌ست که با چشمان تن (از بیرون و همچون یک تماشاگر) به مردم و پدیده‌ها می‌نگرد و دیدگاهی که با چشم جان و از درون به آنها نظر می‌کند (از مقاله او با عنوان «الجوانیه الأخلاقية عند الغزالي»).

صاحب مکتب جوانیه میان آنچه درونی و آنچه برونی است تمایز می‌نهد. راه ادراک در اولی، حدس است و در دومی حواس. او خطاب به کسانی که در ظواهر بیرونی متوقف می‌مانند و به ندای باطن خویش گوش نمی‌سپارند چنین می‌گوید: «پوزیتیویست‌ها می‌توانند به میل خود در یقین حدسی تردید کنند و رئالیست‌ها نیز می‌توانند با جزم و قطعیت، حقیقت غیب را انکار کنند. اما ما به ایشان همان را می‌گوییم که پیشینیانمان، از افلاطون، فارابی، ابن عربی، دکارت،

کانت، هگل، محمد اقبال و یاسپرس گفته‌اند: «ما از شما تنها همین را می‌خواهیم که فقط اندکی به این ماجرا بیندیشید. هنگامی که درباره اشخاص و افعال، حکمی اخلاقی یا به طور کلی حکمی ارزشیابانه صادر می‌کنید، ابتدا به خودتان بنگرید. چرا یک فعل را - با وجود ظاهر یکسان - بسته به فاعلش به صفات گوناگون توصیف می‌کنید؟ چرا تلاش یک فرد را "اخلاص و فداکاری" می‌نامید و همان تلاش از فردی دیگر را "ریا و تظاهر" می‌دانید؟ مگر ملاک حکم به نیکی یا زشتی یک فعل، نیت و انگیزه و قصد نیست؟ و آیا همه اینها اموری پنهان و ناپیدا نیستند؟

اما برای نگاه برون‌نگر که تنها به ظواهر امور می‌نگرد و پدیده‌ها را با معیارهای کمی و مادی و ملموس می‌سنجد، همه چیز یکسان و بدون تمایز است. آیا تا زمانی که حرکات بیرونی، واژگان زبان یا آهنگ صدا یکسان است، و تفاوتی ندارد که یک فعل در بستر چه شرایطی تحقق یافته، تمایز واقعی افعال همه در درون نیست؟ و آیا این درون سر تا سر غیبی و ناپیدا نیست؟ (از مقاله پیشین)

صاحب این مکتب معنویت‌گرا، بر علم‌گرایانی که بیش از حد شیفته‌ی علوم محض هستند خرده می‌گیرد که فراموش کرده‌اند علوم به تنهایی نمی‌توانند زندگی مناسب و صحیح را برای انسان به ارمغان بیاورند. همان‌طور که توجه ندارند تکامل قوای معنوی مهم‌تر از پرورش و تکامل قوای ذهنی است، چرا که انسان بدون اولی (تکامل قوای معنوی) نمی‌تواند به پختگی لازم برسد. مقصود از پختگی نیز همان بالندگی است که جان‌های پاک در پی آنند و سبب می‌شود که فرد نه تنها با هم‌وطنان خود بلکه با همه آدمیان صرف نظر از تفاوت‌های زبانی و دین و ملیت و سرزمین، سازگار و سازشگر شود (از دیباچه کتابش با عنوان «محاولات فلسفیه» ۱۹۵۲).

اما بارزترین جلوه‌گاه گرایش معنوی در «تصوف» است، مشروط به آن که دل‌بستگی‌اش آن را تنها موضوعی برای مطالعه ندانند، بلکه آن را همچون دیدگاهی بدانند که از آن به کل حیات فکری می‌نگرند. از این دسته می‌توان به دکتر محمد مصطفی حلمی اشاره کرد که در کتاب خود «ابن الفارض و الحب الإلهی» (۱۹۴۵) (ص ۶۶ الی ۶۸) چنین می‌گوید: «چه بسا صوفیه با ذوق معنوی و احوال درونی خود، از دانشمندان و فلاسفه در ادراک حقیقت نهان و شناخت ذات متعالی تواناتر بودند؛ به ویژه آن که دانشمندان روشی تجربی را مبنای مشاهده حسی و تجربه بیرونی خود قرار می‌دهند و این در حالیست که در ذات الهی هیچ جنبه‌ای از مادیت وجود ندارد و بدین ترتیب نمی‌توان آن را با روش تجربی بررسید... و هیچ دلیلی روشن‌تر از این وجود ندارد که مکاتب مادی در راه دستیابی به حقیقت الهی از ارائه‌ی راه حلی که متناسب با طبیعت آن باشد و ویژگی‌هایش را بدون تشبیه بیان کند یکسره ناتوان و درمانده‌اند... نیوتن عالم ماده و داروین عالم حیات را تفسیر می‌کنند، اما اقتضای تفسیرهایشان این است که عالم مورد بررسی خود را از هرگونه روحانیتی تهی می‌سازند...».

نگارنده در ادامه چنین می‌گوید که روش علوم، که مبتنی بر مشاهده حسی و تجربه است، اگر برای مطالعه جنبه مادی مناسب باشد، برای پژوهش در آنچه فراتر از پدیده‌های کیهانی است، یعنی برای پژوهش در ذات الهی، مناسب نیست. پس اگر بخواهیم درباره ذات الهی پژوهش و کنکاش کنیم، وسیله ما همان ذوق معنوی خواهد بود و در این صورت وظیفه‌مان این است که تمایز میان علم و فلسفه از یک سو و تصوف از سوی دیگر را مشخص کنیم. «علم، قوانینی را بنیان می‌نهد که مبتنی بر مشاهده بیرونی و تجربه حسی است و با آن رویدادها و پدیده‌های کیهان را تفسیر می‌کند، بی‌آنکه از این رویدادها و پدیده‌ها به فراسویشان گذر کند در حالی که فلسفه می‌کوشد تا از طریق نظروری عقلانی، به حقایق وجود و حقیقت مبدع و فیض بخش آن معرفت یابد... اما تصوف، غایتی والاتر از غایت علم و فلسفه دارد؛ زیرا هدفش، اتصال مستقیم با «حقیقت الحقایق» است و به چیزی فراتر از این اتصال چشم می‌دوزد که عبارت است از «احساس یگانگی و اتحاد» با این حقیقت متعالی».

بر همین پایه، بر صوفی واجب است - و گویی نگارنده در این سخن، خود را در نظر دارد - که «به فراسوی عالم محسوسات با همه رویدادهای متغیر، پدیده‌های در حال دگرگونی و اعراض زودگذرش پای بگذارد و قلب و ذوقش را چنان پرواز دهد که از نگرستن به اشیاء با نگاه کثرت بین روی گردان شود، همان نگاهی که مادی‌گرایان جز آن منظری دیگر نمی‌شناسند و بدین ترتیب راه خود را برای کشف حقیقت از دریچه اشراقی بجوید که از اعماق روح سرچشمه می‌گیرد، روحی که از زندان مادی رسته و خود را از تاریکی آن پیراسته...».

و این چنین، مؤلف در کتاب خود درباره «ابن فارض» در آمیختگی نویسنده با موضوع مورد مطالعه‌اش در عرصه تألیف فلسفی به غایت کمال رسیده است. همین ارتباط نزدیک میان نویسنده و موضوع در کتاب دیگر او «الحیة الروحية فی الإسلام» (۱۹۴۵) نیز به چشم می‌خورد.

پژوهش در فلسفه اسلامی از مهم‌ترین فعالیت‌هایی بود که فیلسوفان ما به آن کمر همت بستند. در این زمینه، استاد شیخ مصطفی عبدالرازق (۱۸۸۵-۱۹۴۷) کتاب خود «تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامية»^۱ (۱۹۴۴) را منتشر کرد؛ کتابی که در آن از جایگاه یک دانشمند بی‌طرف سخن گفته است. او درست همچون کسی که نمی‌خواهد هیچ‌گرایش غالبی جز آنچه از خود متون بر می‌آید داشته باشد در پس نوشته‌هایش پنهان می‌شود. این کتاب، گزارشی از کشمکش غربیان و مسلمانان و روش‌هایشان در مطالعه فلسفه به دست می‌دهد. توضیح آن که شیوه

۱. او کتاب‌های دیگری نیز نوشته که عبارتند از: «الدین والوحی والإسلام» (۱۹۴۵) و «فیلسوف العرب والمعلم الثانی» (۱۹۴۷).

پژوهشگران غربی در پرداختن به این موضوع و تصویری که به دست می‌دهند چنین است که گویی می‌کوشند نشان دهند که در فلسفه اسلامی عناصر بیگانه‌ای وجود دارد؛ سپس آن عناصر را به خاستگاه‌های غیرعربی و غیراسلامی‌شان باز می‌گردانند تا تأثیر این خاستگاه‌ها را که به نظرشان در جهت دهی به تفکر اسلامی کارساز بوده، توضیح دهند. اما در میان پژوهشگران مسلمان، این رویکرد غالب است که فلسفه را با ترازوی دین بسنجند. لیکن مؤلف «التمهید» در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی، روشی دیگر برای خود برمی‌گزیند؛ زیرا «قصدها بازگشت به نگرش عقلی اسلامی در سادگی نخستین آن و پیگیری مراحل و اسرار تحولش در گذر دوران است» (به نقل از مقدمه کتاب) زیرا به باورش «اگر پژوهش در تاریخ فلسفه اسلامی، با کاوش در نخستین جوانه‌های خردورزی درست و ناب اسلامی آغاز شود و سپس گام‌های آن را در ادوار گوناگون، پیش از ورودش به حیطه پژوهش علمی و پس از تبدیل شدنش به اندیشه فلسفی دنبال نماییم، به روش طبیعی^۱ نزدیک‌تر و به هدف، رهنمون‌تر خواهد بود» (ص ۱۰۱). و نتیجه کلی که خواننده از این کتاب می‌گیرد آن است که مسلمانان فلسفه‌ای ویژه خود دارند که مهر و نشان آنان را بر خود دارد و این فلسفه دارای سرآغازهای ساده و ادوار رشد و شکوفایی خویش بوده است.

دکتر ابراهیم بیومی مدکور هم در کتابش با عنوان «فی الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق» به نتیجه‌ای مشابه رسیده است. او از همان مقدمه‌ی کتاب بر پژوهشگران فلسفه‌ی اسلامی خرده می‌گیرد که کار خود را با پیش‌فرض‌هایی از پیش تعیین شده درباره‌ی «عقلانیت سامی» یا به طور ویژه درباره‌ی اعراب و روش اندیشیدنشان آغاز می‌کنند، و بدین سان به نتایجی می‌رسند که ممکن است نسبت به آن پیش‌فرض‌ها صادق باشند، اما خود آن نتایج و پیش‌فرض‌ها، هردو، شاید از حقیقت و واقعیت به دور باشند. چرا که آن پیش‌فرض‌ها در اغلب موارد، موضوع یک مطالعه و بررسی کامل قرار نگرفته‌اند و برآمده از خود اصول و منابع اندیشه‌ی اسلامی نیستند، بلکه زاده تصویری تحریف‌شده از آن هستند که دستنوشته‌های لاتین القا می‌کنند. (ص ۴). دکتر مدکور همچنین صراحتاً اعلام می‌کند: «فلسفه‌ای اسلامی وجود دارد که در موضوعات و مسائلش، و در راه‌حل‌هایی که برای مسائل گوناگون به دست می‌دهد، از دیگر گونه‌ها متمایز است. این فلسفه به مسئله‌ی وحدت و کثرت می‌پردازد، رابطه میان خدا و مخلوقات را تبیین می‌کند... و می‌کوشد بین وحی و عقل، عقیده و حکمت و همچنین بین دین و فلسفه هماهنگی و سازگاری برقرار کند و به مردم نشان دهد که وحی با عقل منافات ندارد و اگر عقیده به نور حکمت روشن شود، هم برای نفس اطمینان‌بخش‌تر است و هم در برابر مخالفان استوار خواهد بود. همچنین این

۱. مانند بررسی روند طبیعی زاده شدن انسان تا مراحل گوناگون رشد و نمو او (م).

حقیقت را روشن می‌سازد که اگر دین با فلسفه درآمیزد، فلسفی می‌شود همان‌طور که فلسفه هم دینی می‌گردد. بنا بر این فلسفه‌ی اسلامی زاده‌ی محیطی است که در آن نشو و نما یافته و در آن بالیده است، و چنان که پیداست، فلسفه‌ای دینی و معنوی است» (ص ۱۵). نگارنده همچنین کتابش را به پژوهش درباره مجموعه‌ای از نظریه‌های فلسفی اختصاص داده که به نظرش خاستگاه اسلامی خالص دارند، مانند نظریه سعادت و اتصال یا نظریه نبوت.

(از میان دیگر پژوهشگران عرب) دکتر احمد فؤاد الأهوانی پژوهش‌های گوناگونی در زمینه مطالعات اسلامی دارد. او در کتابش با عنوان «فی عالم الفلسفة»^۱ (۱۹۴۸) فصلی را تحت عنوان «امواج الفكر الاسلامی» گشوده و ضمن آن توضیح داده است که اولاً چگونه عناصر فرهنگ‌های ایرانی، الحادی، مسیحی و یهودی در اندیشه‌ی اسلامی نفوذ کرده و با آن درآمیخته‌اند. به گونه‌ای که در برهه‌ای گونه‌هایی از فرهنگ اسلامی پدید آمده‌اند که آمیزه‌ای از این اندیشه‌های بیگانه با اندیشه اسلامی بوده‌اند. گاهی نیز گونه دیگری پدیدار شده که رنگ و بوی اسلامی محض داشته و گاه رنگ یونانی بر آن چیره شده است. گاهی نیز این فرهنگ رنگ و بوی ایرانی به خود گرفته است و مانند آن... (ص ۵۴).

۳۱۳

آینه پژوهش | ۲۱۴
سال ۳۶ | شماره ۴
مهر و آبان ۱۴۰۴

نکته‌ی تازه در رویکرد دکتر اهوانی به موضوع فلسفه‌ی اسلامی در این پژوهش، برداشت او از تاریخ این فلسفه است. او تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را نه یک جریان پیوسته، بلکه مجموعه‌ای از اندیشه‌های بنیادین می‌داند که نسل به نسل و پی‌درپی ظهور کرده‌اند. به گونه‌ای که در یک دوره، اندیشه‌ای خاص ذهن‌ها را به خود مشغول کرده و محور بحث و جدل شده، سپس در دوره‌ی بعد، اندیشه‌ای دیگر جای آن را می‌گیرد و این روند به همین ترتیب ادامه می‌یابد. بر این پایه، اندیشه فلسفی در جهان اسلام به صورت امواجی پی‌درپی شکل گرفت که در دل هر موج، یک اندیشه بنیادین وجود داشت. به بیان دیگر، طبق این دیدگاه، فلسفه‌ی اسلامی از آغاز پیدایش تا دوران افول و ایستایی خود گرچه فراز و نشیب‌هایی را در میزان پختگی و بالندگی از سر گذرانده اما همواره به موضوعاتی یکسان نپرداخته است. همچنین شایان ذکر است که نویسنده تأکید دارد موضوع پژوهش خود را «اندیشه اسلامی» بنامد، نه «فلسفه‌ی اسلامی»؛ زیرا اندیشه‌ی مسلمانان همان‌گونه که به مسائل فلسفی می‌پرداخت، به مسائل علمی نیز معطوف بود. مهم‌ترین اندیشه‌هایی که پی‌درپی ذهن‌ها را به خود مشغول می‌داشت و «امواج اندیشه اسلامی» هم از دل آنها پدید می‌آمد، عبارت بودند از: کفر و ایمان، تشبیه و تجسیم، تشیع، قدریه و ارجاء.

۱. او کتاب‌های دیگری هم نوشته است که عبارتند از: «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» (۱۹۵۴) و «أفلاطون» (۱۹۵۶) و «معانی الفلسفة» (۱۹۴۷) و «ابن سینا» (۱۹۵۸).

از میان دیگر پژوهش‌های مرتبط در حوزه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، می‌توان به این آثار اشاره کرد: تألیفات دکتر محمد عبدالهادی ابوریده درباره‌ی «الکندی وفلسفته» (۱۹۵۰) و «ابراهیم ابن سيار النظام» (۱۹۴۷) و همچنین دو کتاب از دکتر علی سامی النشار با عناوین «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» و «مناهج البحث عند مفكری الإسلام». النشار در این دو اثر کوشیده است تا اصالت اندیشه‌ی مسلمانان را، چه در روش و چه در موضوعاتی که به آنها پرداخته‌اند، ثابت کند. در حوزه‌ی مطالعات تطبیقی نیز که همین هدف را دنبال می‌کنند، می‌توان از این آثار نام برد: کتاب دکتر محمود قاسم با عنوان «فی النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام» و کتاب دکتر عبدالحلیم محمود با نام «فی الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية» و کتاب دکتر محمد البهی با عنوان «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي».

با این حال، باید گفت که پژوهشگران حوزه‌ی مطالعات اسلامی بخش زیادی از تلاش خود را به‌طور ویژه به تصوف اسلامی معطوف داشته‌اند و متون آن را به صورت علمی بررسی، تصحیح و شرح کرده و منتشر می‌کنند. ارزش تلاش‌های این پژوهشگران زمانی بیشتر آشکار می‌شود که بدانیم - به قول دکتر ابوالعلا عفیفی در مقدمه‌ی کتابش «فی التصوف الإسلامي» - کار در این حوزه «علی‌رغم تلاش‌های عظیم و ارزشمندی که گروهی از فضایی غربی از اوایل قرن نوزدهم تا به امروز انجام داده‌اند، هنوز در نخستین مراحل خود قرار دارد». دکتر ابوالعلا نیز پژوهش‌های بسیاری در تصوف انجام داده، اما مهم‌ترین موضوعی که به تحقیق، نشر و شرح آن همت گماشت، محیی‌الدین ابن عربی بود، تا جایی که در این زمینه به مرجعی برای پژوهشگران تصوف در غرب و شرق تبدیل شد. همچنین از دیگر پژوهشگرانی که با تألیفات و نوشته‌های خود به تصوف اسلامی خدمت کردند، استاد سلیمان دینا، به‌ویژه در مورد امام غزالی، بود. در این زمینه همچنین می‌توان به کوشش‌های مرحوم دکتر زکی مبارک و دکتر ابوالوفا التفتازانی در باره ابن عطاءالله و ابن سبعین اشاره کرد.

اگر بخواهیم نتایجی را که پژوهشگران در تمام شاخه‌های فلسفه‌ی اسلامی به آن دست یافته‌اند در یک عبارت کوتاه خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم که همگی بر این عقیده‌اند که فلسفه‌ی اسلامی هویتی مستقل و متمایز دارد و صرفاً بازتاب و شرحی بر فلسفه‌ی یونان یا دیگران نیست.

البته در تمام آنچه درباره‌ی نشر میراث فکری، ترجمه‌ی فلسفه‌ی غرب و تألیفات درباره مکاتب فکری گوناگون و غیر آنها گفتیم، به کوشش‌های گسترده‌ی فیلسوفان مصر معاصر اشاره نکرده‌ایم؛ تلاش‌هایی که حاصلشان را در قالب نوشته‌های آکادمیک در حوزه‌های تخصصی

خود منتشر کرده‌اند. برای نمونه، دکتر عبدالحمید صبره تلاش‌هایش را به حوزه‌ی فلسفه‌ی علوم معطوف کرده و دکتر زکریا ابراهیم مجموعه‌ای از آثار را تألیف کرده که هر یک به پژوهش پیرامون یک «مسئله» یا دشواره اختصاص دارد؛ مسائلی همچون آزادی، هنر، انسان و خود فلسفه.

او (زکریا ابراهیم) در نوشته‌هایش به‌طور کلی به اگزیستانسیالیسم گرایش دارد. دکتر یحیی هویدی هم آثاری در زمینه‌ی فلسفه‌ی مدرن و معاصر نگاشته و می‌کوشد در نوشته‌هایش دیدگاه ویژه‌ای را ارائه دهد که رنگ و بویی متمایز و «عربی» داشته باشد. دکتر فؤاد زکریا پژوهش‌هایی درباره‌ی نیچه، اسپینوزا، معرفت و وجود دارد و دکتر محمد فتحی الشنیطی نیز درباره‌ی گرایش‌های مختلف مدرن و معاصر، از هیوم و ویلیام جیمز گرفته تا کارل یاسپرس می‌نویسد.

شرح این ماجرا، اگر بخواهیم حق مطلب را ادا کنیم، به درازا می‌کشد و خود به رساله‌ای مفصل نیاز دارد. بی‌تردید در این مختصر، نام بسیاری از آثار ارزشمند و اندیشمندان بزرگی که در اهمیت، هم‌طراز با نامبردگان هستند ناگفته مانده و در یادکردشان دچار سهو شده‌ام. با این حال، غرض از این نوشته، تنها نگاهی گذرا بود به کوشش‌های فلسفی در روزگارمان؛ کوشش‌هایی که با همه‌ی تفاوت‌ها در دیدگاه‌ها و مکتب‌ها، در نهایت یک آرمان را دنبال می‌کند: پاسداری از آزادی انسان و بر صدر نشان دادن خرد و عقل در همه قضایا و داوری‌ها.