

بررسی، تحلیل و نقد دیدگاه ابن‌سینا درباره طبقه‌بندی علوم

محمد جواد رضایی*

چکیده:

از جمله اموری که فیلسوفان و علم‌شناسان از دیرباز به آن پرداخته‌اند، عرضه نوعی طبقه‌بندی کارا، جامع و مانع برای علوم و معارف بشری است. از جمله این بزرگان ابن‌سیناست، که دو طبقه‌بندی در آثار خویش عرضه کرده است که یکی از آنها الگوبرداری از طبقه‌بندی ارسطوست و دیگری طبقه‌بندی مختار اوست. شیخ در طبقه‌بندی ارسطویی‌اش، نخست علوم عقلی و برهانی، یعنی حکمت را به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌کند و بعد هر یک از آنها را به سه شاخه اصلی مقصور و سپس چند شاخه فرعی و تبعی را بر آنها متفرع می‌سازد. و در پایان، به معرفی و تقسیم شاخه‌های قسم سوم از حکمت به نام منطق می‌پردازد. اما در تقسیم مختارش، ابتدا علوم را به آلی و اصلی تقسیم می‌کند و سپس علوم اصلی را به نظری و عملی و آنگاه هر یک از آنها را به چهار دسته تقسیم می‌کند. در این مقاله، ضمن تبیین نسبتاً مبسوط این دو طبقه‌بندی موارد خلل و نقص آنها باز نموده شده و در مجموع به هر یک از آنها حدود شش اشکال وارد شده است. واژه‌های کلیدی: طبقه‌بندی، حکمت نظری، حکمت عملی، علوم طبیعی، علوم ریاضی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

آدمی همواره با پدیده‌های فراوان، و از جمله با علوم گوناگون مواجه می‌شود. او با طبقه‌بندی اموری که با آنها مواجه می‌شود، می‌تواند بر آنها چیره شود و روابط بین آنها را بهتر دریابد و حق هر یک را در جای خویش بگذارد و با آگاهی و اختیار خویش، آنچنان که شایسته است، به آنها پردازد. فیلسوفان و دانشمندان نیز پس از رشد نسبی علوم و برآمدن رشته‌های مختلف علمی، درصدد برآمدند که علوم مختلف را به دسته‌ها و طبقات محدود و متمایزی تقسیم کنند. از این‌رو، طبقه‌بندی‌های متفاوتی عرضه کرده‌اند. از جمله این بزرگان، ابن‌سیناست، که دو طبقه‌بندی در آثار خویش عرضه کرده است. یکی از آنها طبقه‌بندی معروف اوست که الگوبرداری از طبقه‌بندی ارسطو می‌باشد و او آن را در آثار مشائی خویش پرورده و عرضه کرده است و دیگری طبقه‌بندی مختار اوست که نسبت به طبقه‌بندی ارسطویی‌اش شهرت کمتری دارد و تقریباً تا هنگام کشف و طبع کتاب **منطق المشرقیین** او ناشناخته بود و به این دلیل یا به هر دلیل دیگر مورد اقبال و عنایت حکیمان پس از او قرار نگرفت. اما، برخلاف این طبقه‌بندی مختار او، طبقه‌بندی ارسطویی‌اش، در بین اتباع او و حتی در نزد حکیمان بزرگی چون ملاصدرا مقبولیت عام یافت و تا امروز نیز اتباع او و اصحاب حکمت صدرایی آن را بی‌هیچ تغییر و اصلاح عمده‌ای پذیرفته و گویی آن را جامع و مانع یافته‌اند. حال، سؤال اصلی ما این است که آیا این دو طبقه‌بندی، امروزه کارا، مفید و جامع و مانع‌اند یا نه؟ اگر امروز به علی‌مفید و جامع و مانع نیستند، آیا در همان زمان جامع و مانع بوده‌اند؟ آیا می‌توان با اندکی اصلاح، آنها را از هجوم نقدهای ویرانگر حفظ کرد؟ اینها و پاره‌های دیگر از پرسش‌ها اینک در برابر ماست و بر ماست که در این نوشته به آنها پاسخ دهیم. برای نیل به این مقصود شایسته است که نخست، اشارتی به تعریف علم و فایده و ضرورت طبقه‌بندی و پیشینه‌ فعالیت شیخ، یعنی طبقه‌بندی ارسطو برود و سپس طبقه‌بندی‌های دوگانه شیخ به روشنی تبیین شود تا آنگاه مجال تحلیل و نقد و داوری فراهم آید.

۲. تعریف علم

واژه «علم» دستکم به چهار معنای مختلف به کار می‌رود:

۱. مطلق آگاهی و معرفت؛ علم به این معنا شامل هر نوع ادراکی است، اعم از حضوری و حصولی، تصویری و تصدیقی؛

۲. قطع و یقین؛

۳. مجموعه‌ای از قضایا که بر محور موضوع یا هدف

خاصی با هم تألیف شده و رشته‌ای علمی را همچون فیزیک، فلسفه یا ریاضیات به وجود آورده باشند؛
۴. هر رشته علمی که احکام آن ابطال‌پذیر تجربی^۱ باشند که در اصطلاح به آن علم تجربی یا به اختصار «علم» گویند. معرفت علمی در این معنا در برابر معرفت غیرعلمی، اعم از فلسفی و غیر فلسفی، به کار می‌رود که احکام آنها ابطال‌ناپذیر تجربی^۲ است؛ در حالی که علم در معنای سوم همهٔ معرفت‌های تجربی و عقلی و نقلی را در بر می‌گرفت و منظور ما از علم در طبقه‌بندی علوم، همین معنای سوم از علم است.

۳. وحدت و تمایز علوم

منظور از وحدت علوم اتحاد و ترکیب قضایا و مسائل گوناگون در مجموعه‌های متمایز است، به نحوی که هر مجموعه وحدتی خاص پیدا کند و در برابر سایر مجموعه‌ها نامی به خود اختصاص دهد.^۳ بدین‌سان، هم وحدت و اتحاد عناصر و اجزای هر علمی حاصل است و هم تمایز هر علمی از علوم دیگر.

(الف) عامل وحدت علم

در خصوص عامل وحدت علم نظرهای مختلفی ابراز شده است، اما اکثر حکیمان و منطقیان مسلمان بر آنند که عامل وحدت بخش علم ربط واقعی محمولات و موضوعات مسائل علم و در نهایت ربط ضروری موضوعات مسائل علم با موضوع علم است، به نحوی که محمولات تمام مسائل لوازم موضوعات آن مسائل و هر موضوع بعدی از لوازم موضوع قبلی است و این سلسله آنقدر ادامه می‌یابد تا به موضوع علم، که مقدم بر همهٔ موضوعات است، ختم شود و در واقع جملگی از لوازم ذاتی موضوع علم هستند. (البرهان، ص ۱۵۹؛ التحمیل، ص ۱۹۷ - ۱۹۸ و ۲۲۲؛ اساس‌الاعتباس، ص ۳۹۷؛ الجوهر النضید، ص ۲۰۹؛ منطق نوین، ص ۶۴۲ - ۶۴۳)

۱. قضیه‌ای ابطال‌پذیر است که اگر باطل باشد بتوان بطلان آن را با تجربه آشکار کرد و به تعبیر دیگر قضیه‌ای ابطال‌پذیر است که بتوان قضیهٔ شخصی محسوس مناقض آن را تصور کرد. چنین قضیه‌ای باید بتواند همهٔ قضایای تجربی متصور را به دو دستهٔ مخالف و بی‌طرف تقسیم کند.

۲. همهٔ قضایای فلسفی ابطال‌ناپذیرند، یعنی اگر قضیه‌ای فلسفی باطل باشد با تجربه نمی‌توان بطلان آن را نشان داد. روشن است که ابطال‌پذیری و ابطال‌ناپذیری نه نسبی با صدق و کذب دارند و نه نسبی با یقینی و ظنی بودن قضایا، یعنی ممکن است قضیه‌ای ابطال‌ناپذیر و در عین حال، یقینی باشد و نیز ممکن است قضیه‌ای ابطال‌ناپذیر و ظنی باشد و ابطال‌ناپذیر و قطعی‌البطلان باشد.

۳. وحدت علوم معنای دیگری نیز دارد که در اینجا مورد نظر نیست و آن این است که به نظر برخی متفکران همهٔ علوم قابل فروکاستن به علم واحدند.

از این نکته هم نباید غافل بود که به اعتقاد این حکیمان فقط در خصوص علوم برهانی که مشتمل بر قضایای شخصی نیست، می‌توان موضوع علم را عامل وحدت‌بخش مسائل دانست؛ زیرا بنا به تعریف حکیمان، موضوع علم همیشه کلی است و احوال کلی موضوع، علم را پدید می‌آورد؛ لذا اگر علمی مشتمل بر قضایای شخصی باشد موضوع، عامل وحدت‌بخش نیست. پس در علمی نظیر کلام، تاریخ، جغرافیا، اصول فقه، که موضوع کلی ندارند، موضوع نمی‌تواند عامل وحدت‌بخش باشد.

ب) عامل تمایز علوم

در خصوص تعیین عامل تمایز علوم نیز همچون عامل وحدت علم، در بین صاحب‌نظران اختلاف است. اکثر حکیمان و منطقیان مسلمان سبب تمایز را نیز اختلاف موضوعات علوم دانسته‌اند. (الاشارات، ج ۱، ص ۳۰۲؛ شرح الجوهر النضید، ص ۲۱۷ و کثیری از آثار منطقی و فلسفی دیگر).^۱ پاره‌ای دیگر از متفکران تمایز علوم را در اختلاف غایات جسته‌اند (آخوند خراسانی، حاشیه کفایه الاصول، ج ۱، ص ۴) و برخی نیز بر اختلاف روشها انگشت تأکید نهاده‌اند. سر این اختلاف این است که هر يك از آنها با علوم خاصی مواجه و در آن منغمز بوده‌اند و در داوری خویش نظر به آن علم یا علوم معین کرده‌اند؛ فی‌المثل، آنها که با علمی چون اصول فقه و کلام سر و کار داشته‌اند، چون دیده‌اند که این علوم موضوع مشخص ندارند به این نکته متفطن شده‌اند که تمایز پاره‌ای از علوم به اختلاف غایات است و نه موضوعات.

بنابراین، گاهی اختلاف موضوعات سبب تمایز علوم است و زمانی که يك عنوان، موضوع دو یا چند علم قرار می‌گیرد، تمایز آنها به حسب اختلاف غایات یا اختلاف روش‌های تحقیق است. البته گاهی عنوانی موضوع دو یا چند علم قرار می‌گیرد، ولی در یکی از آنها بدون هیچ قیدی موضوع است و در علم یا علوم دیگر با قیود خاصی؛ فی‌المثل، جسم طبیعی از آن حیث که معروض حرکت و

^۱ یکی از معاصران که عامل تمایز علوم را منحصر به موضوع می‌داند در رد نظر کسانی که سبب تمایز را در اختلاف غایات جسته‌اند می‌گوید: «از اینکه برخی از موضوع‌های علوم از امور متعددی فراهم می‌شود که در يك معنای جنسی یا عرضی با یکدیگر هماهنگ و متناسب‌اند و جملگی هدف و غرض معینی را در پی دارند، نمی‌توان بهره گرفت و گفت: پس امتیاز و جدایی علوم از یکدیگر به اغراض است نه به موضوعات...» در همین مورد که موضوع علم از امور متعددی فراهم شود باز هم هستی اغراض و وجود عینی آن، خواه ناخواه به وجود موضوعات وابسته است». (حسن ملک‌شاهی، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ج ۲، ص ۵۴۰). روشن است که در فرض مزبور آن علوم موضوع واحد ندارند و حتی موضوعات معین و محدود ندارند و این درست خلاف تلقی آنها از موقعیت و منزلت و کارکرد موضوع علم است، زیرا یکی از کارکردهای موضوع علم از نظر آنها هم تمایز علوم از یکدیگر و هم وحدت‌بخشی به مسائل علم واحد است و این با تکرر موضوع علم واحد البته ممتنع خواهد شد.

سکون واقع می‌شود، موضوع حکمت طبیعی است و جسم معدنی موضوع معدن‌شناسی و جسم زنده موضوع زیست‌شناسی است.

بدین‌سان، علوم گوناگون ممکن است بر حسب معیارهای مختلف از یکدیگر متمایز شوند؛ مثلاً، تمایز طبیعیات از ریاضیات به تمایز موضوعات آنهاست، تمایز علوم تجربی از علوم غیرتجربی به تمایز روش آنهاست. تمایز علوم حقیقی از علوم اعتباری به تمایز غایات آنهاست.

۴. فایده و ضرورت طبقه‌بندی

با توجه به اهمیت فواید طبقه‌بندی علوم می‌توان ضرورت آن را تصدیق کرد. مهم‌ترین فواید آن به اجمال عبارت است از:

۱. حصول احاطه ذهن به موقعیت هر علمی در نسبت با سایر علوم و درک اجمالی روابط علوم با یکدیگر؛ چه در غیر این صورت نسبت میان علوم مختلف با یکدیگر بر آدمی مجهول می‌ماند و ذهن او در شناخت جایگاه علوم و نسبت متقابلشان با یکدیگر دچار پریشانی می‌شود، لذا طبقه‌بندی هم وقوف به وحدت علم را ممکن می‌سازد و هم ما را به چگونگی تقسیم علوم به شاخه‌های مختلف و نسبت به قرب و بعد آن شاخه‌ها با یکدیگر آگاه می‌سازد.

۲. طبقه‌بندی می‌تواند در نحوه آموزش علوم مختلف و تقدّم و تأخر آموختن آنها نیز مؤثر باشد.

۳. از جهت عملی هم مفید است؛ زیرا ترتیب کتب و مقالات و تنظیم فهرست آنها در کتابخانه‌ها و تهیه نرم افزارهای اطلاع‌رسانی نیز آسان می‌شود.

۴. مسائل یک علم در علوم دیگر تکرار نمی‌شود. آنچه در اینجا برای ما دارای اهمیت است، همان فایده نخست آن است.

۵. معیارهای طبقه‌بندی

علوم را بر حسب معیارهای مختلفی طبقه‌بندی می‌کنند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

(الف) طبقه‌بندی بر حسب موضوع

۱. مرحوم آخوند در این خصوص می‌گوید: «اختلاف موضوعات علوم گاهی بالذات است مانند موضوع علم الهی و علم طبیعی و مانند موضوع هندسه و حساب؛ زیرا موضوع هندسه کم متصل است و موضوع حساب کم منفصل و گاهی به صفات و اعتبارات است، مانند مباحث کثرت از فلسفه اولی و مباحث علم حساب از ریاضی؛ زیرا موضوع هر دو عدد است که بالذات امری واحد و مشترک بین آن دو است، ولی به اعتبارات مختلف است؛ زیرا موضوع حساب عدد است از آن نظر که عارض مادیات می‌شود گرچه در حساب هم از حیث عروض از عدد بحث نمی‌شود، بلکه از حیث مجرد در وهم از آن بحث می‌شود، در صورتی که بحث از عدد از آن نظر که مطلقاً عدد است داخل در موضوعات علم الهی است» (تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۳)

از آنجا که هر مسأله‌ای موضوعی دارد و پاره‌ای از موضوعات تحت یک عنوان جامع واقع می‌شوند، آن عنوان جامع را می‌توان محور طبقه‌بندی قرار داد. این نوع انشعاب مخصوص علوم است که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطه کلی و جزئی است. نوع دیگر از انشعاب علوم آن است که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل رابطه کل و جزء باشد. در این نوع طبقه‌بندی اجزای کوچک‌تری از کل موضوع منظور می‌شود و هر جزء موضوع شاخه جدیدی از علم قرار می‌گیرد!

ب) طبقه‌بندی بر حسب غایت

این طبقه‌بندی بیشتر در علوم اعمال می‌شود که موضوع معین ندارند، مانند کلام، تاریخ و اصول فقه.

ج) طبقه‌بندی بر حسب روش

با این معیار علوم به سه طبقه تقسیم می‌شوند: ۱. علوم عقلی که فقط با براهین عقلی قابل تحقیق‌اند مانند: ریاضیات، منطق و مابعدالطبیعه؛ ۲. علوم تجربی که با روش‌های تجربی قابل تحقیق‌اند مانند: فیزیک و شیمی؛ ۳. علوم نقلی که با معیارهای ارزیابی و تحلیل مدارک و اسناد تاریخی و نقلی قابل تحقیق‌اند مانند: تاریخ و کلام نقلی.

بهترین معیار طبقه‌بندی

شرط یک طبقه‌بندی خوب این است که تمام علوم را در برگیرد و در عین حال از تکرار یک علم در دو طبقه و دسته مختلف جلوگیری کند و جایگاه هر علمی را و نسبتش را با علوم دیگر روشن نماید. علاوه بر این، برخی ادعا کرده‌اند که می‌توان نوعی طبقه‌بندی داشت که مطابق طبقه‌بندی نفس‌الامری قضایا باشد و آن بهترین نوع طبقه‌بندی است؛ چه در آن صورت وحدت مسائل اعتباری نیست. اینان در برابر طبقه‌بندی نفس‌الامری طبقه‌بندی اعتباری را قرار داده‌اند که ملاک آن اعتباری است، برخلاف طبقه‌بندی نفس‌الامری که ملاک آن تابع واقع و نفس‌الامر است، یعنی صرف‌نظر از اعتبار ما خود قضایا واجد خصوصیتی هستند که می‌شود بر اساس امر خاصی طبقه‌بندی شوند. این نوع طبقه‌بندی بر اساس موضوع علم است و فقط در قضایای برهانی قابل تصور است؛ زیرا قضایای برهانی یقینی‌اند و امر یقینی تابع فرض و اعتبار ما نیست و لذا این قضایا به طور طبیعی بر اساس موضوع خود متمایز می‌شوند. (مصباح یزدی، شرح نه‌ایه الحکمه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴، ص ۳ - ۰.۵)

این تفکیک که بین طبقه‌بندی نفس‌الامری و اعتباری صورت گرفته و طبقه‌بندی بر حسب موضوع را طبقه‌بندی نفس‌الامری و طبقه‌بندی بر حسب روش و غایت را طبقه‌بندی اعتباری تلقی کرده‌اند، خالی از دقت است، زیرا اولاً به گواهی تاریخ علم تلاش‌هایی که تاکنون در جهت عرضه طبقه‌بندی جامعی برحسب موضوع صورت گرفته مشکور نیفتاده و به نتیجه مقبولی نرسیده است و ثانیاً طبقه‌بندی‌های دیگر نیز که بر محور موضوع انجام نشده گزارفی نبوده‌اند. در این عبارت، اعتباری را آنچنان در برابر نفس‌الامری و واقعی آورده‌اند که گویی این طبقه‌بندی‌ها به اعتبار و وضع معتبر بستگی دارند و درواقع هیچ منشأ انتزاعی ندارند. حال آنکه تقسیم برحسب روش و تقسیم بر حسب غایت، هیچ‌یک، به این معنا اعتباری نیستند. همان‌طور که موضوعات علوم درواقع ممکن است از هم متمایز باشند، روش‌های تحقیق در آنها نیز درواقع با هم اختلاف دارند و این اختلاف روش امری قراردادی و اعتباری نیست.

باری، شاید نتوان به اعتبار یک وجه خاص به‌تنهایی، مثل موضوع یا روش، طبقه‌بندی جامع و مفیدی عرضه کرد، همان‌طور که تاکنون چنین چیزی محقق نشده است و لذا ممکن است در هر مرحله از تقسیم وجه خاصی را اعتبار کرد که متفاوت با وجه منظور در مرحله قبل و بعد باشد.

۷. طبقه‌بندی ارسطو

ارسطو بر حسب ظاهر، علوم^۱ را به سه دسته نظری، عملی و تولیدی یا صناعی^۲ تقسیم می‌کند. (متافیزیک، ۱۰۲۵ ب و ۱۰۶۴ ب) غایت اولی هر یک از این علوم معرفت است، ولی غایت ثانوی و نهایی آنها به ترتیب: معرفت، عمل و ساختن اشیای سودمند یا زیباست. علوم نظری که در آنها معرفت از آن حیث که معرفت است، مورد نظر و مطلوب است و نه هیچ غرض و فایده دیگری، خود به سه بخش تقسیم می‌شود: طبیعیات، ریاضیات و الهیات. موضوع طبیعیات جسم است از آن حیث که معروض حرکت است. طبیعیات با اشیای سروکار دارد که هم مادی‌اند و هم مشمول حرکت و تغییر. ریاضیات با اشیای سروکار دارد که اگرچه مفارق نیستند، تغییرناپذیر و ثابت‌اند. اما الهیات درباره اشیای بحث می‌کند که هم مفارق‌اند و هم ثابت و نامتحرك. (همان، ۱۰۶۴ ب) این علم در بالاترین مرتبه علوم جای دارد؛

۱. مقسم ارسطو برای تقسیم و طبقه‌بندی علوم، فلسفه یا حکمت است و در آثار حکیمان مسلمان نیز فلسفه یا حکمت به معنای اعم آن را مقسم حکمت عملی و نظری قرار می‌دهند. در این معنا مراد از حکمت یا فلسفه همان علم است و حکیمان ما که فلسفه تولیدی را از این تقسیم خارج کرده‌اند، در واقع نظر به علوم برهانی داشته‌اند. (ر.ک: الشفاء، الالهیات، ص ۳ - ۴)

۲. پوئتیکه را مترجمان فارسی به شعری، تولیدی و صناعی ترجمه کرده‌اند.

زیرا موضوع آن ابدی، نامتحرک و مفارق است (همان، ۱۰۲۶ الف) و به همین دلیل ارجمندترین علم درباره ارجمندترین معلوم است. (همان)

علوم عملی چند رشته علمی را در بر می‌گیرد که مهم‌ترین آنها علم سیاست است. و علوم لشکرکشی و اقتصاد و بلاغت و فنون و هنرهای دیگر تابع علم سیاستند. (اخلاق نیکوماخوس، b ۱۰۹۴)^۱

علوم تولیدی یا صناعی و یا شعری نیز با تولید سروکار دارد نه با عمل از این حیث که عمل است. در این مقام دو نکته شایان توجه است. یکی اینکه گفته‌اند تقسیم سه تایی در سخنان خود ارسطو مجوز کافی ندارد. و او فن شعر یا نظریه هنر را نه به عنوان نظریه زیباشناختی فلسفی، بلکه فقط به عنوان یک کتاب درسی عملی تلقی می‌کرده است. از جمله مؤیدات این نظر همین فقرة پیشین در متن است که در آن فن بلاغت را از جمله علوم تابع علم سیاست قلمداد کرد، درحالی که اگر علوم تولیدی یا شعری را علومی مستقل از علوم عملی و نظری می‌دانسته و فن بلاغت نیز از علوم تولیدی یا شعری است، نباید آن را در ذیل علوم عملی و در ردیف علم اقتصاد (تدبیر منزل) و علم لشکرکشی می‌آورد.

نکته دوم آنکه برخی دانشوران به اقتفای برخی از صاحب‌نظران غربی اظهار کرده‌اند که تقسیم حکمت به دو بخش عملی و نظری معادلی در نوشته‌های ارسطو ندارد و گرچه ارسطو تنها یک بار در متافیزیک از فلسفه‌های نظری سخن گفته، اصطلاح فلسفه عملی را به کار نبرده است و اصولاً اصطلاح فلسفه عملی را دارای تناقض می‌دانسته است. (سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۹۳) ولی ظاهراً ارسطو هم بیش از یک بار در مابعدالطبیعه درباره علوم یا فلسفه‌های نظری سخن گفته که از آن جمله در اپسیلن و کاپا است و هم در دو موضع از جدل، یعنی در توپیکا و زتا در این خصوص سخن گفته است و هم در دو موضع از مابعدالطبیعه، که در متن بدان تفوه شد، اصطلاح فلسفه عملی را در برابر فلسفه نظری آورده است و لذا اگر تقسیم سه بخشی حکمت از او نباشد، تقسیم دو بخشی معروف از اوست.

۸. طبقه‌بندی علوم در آثار حکیمان مسلمان

در پی ترجمه آثار یونانی و رومی به زبان عربی و رشد نهضت علمی در سرزمینهای اسلامی، متفکران مسلمان به اهمیت طبقه‌بندی علوم پی‌بردند و در طول چند قرن شکوفایی تمدن اسلامی انواعی از طبقه‌بندی علوم عرضه کردند که از آن میان کوشش بزرگانی چون کندی،

^۱ همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تقسیم سه بخشی حکمت عملی به سیاست، تدبیر منزل و اخلاق از ارسطو نیست و این قرینه‌سازی از مشائیان متأخر است.

فارابی، اخوان‌الصفاء، ابو‌عبدالله محمد خوارزمی، ابن‌سینا، ابوحامد غزالی، فخرالدین رازی، قطب‌الدین شیرازی و ابن‌خلدون شایان توجه است.^۱

۹. طبقه‌بندی ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار خویش دو نوع طبقه‌بندی متمایز عرضه کرده است که یکی از آنها را می‌توان طبقه‌بندی ارسطویی او نامید و دیگری را طبقه‌بندی ابتکاری او. از میان همه طبقه‌بندی‌های مطرح شده در جهان اسلامی آنکه قبول عام یافت همین طبقه‌بندی نخست اوست که در واقع بر پایه طبقه‌بندی ارسطو صورت گرفته است. سه‌روردی در **المشارع و المطارحات** و قطب‌الدین شیرازی در **درة التاج** و ملاصدراي شیرازی در **اسفار و شواهد** و بسیاری دیگر از حکیمان ما تا امروز همین طبقه‌بندی را با اختلافاتی جزئی پذیرفته‌اند. در ادامه این نوشتار ابتدا طبقه‌بندی ارسطویی او را، که شهرت خاص و عام دارد، و سپس طبقه‌بندی ابتکاری او را، که نسبت به اولی ناشناخته است، تشریح و تبیین می‌کنیم و به محک نقد می‌سپاریم.

الف) طبقه‌بندی ارسطویی شیخ

مطابق آنچه در رساله **في اقسام العلوم العقلية** و کتاب **بزرگ شفاء** برخی دیگر از آثار شیخ آمده است، علوم عقلی و حکمی یا نظری‌اند یا عملی. علم نظری آن است

۱. فارابی در **التنبيه على سبيل السعادة** انواع علوم را به دو بخش تقسیم کرده است: ۱. علوم نظری، ۲. علوم عملی. علوم نظری عبارتند از: ریاضیات، طبیعیات و الهیات. علوم عملی نیز عبارتند از: علم اخلاق و علم سیاست. اما در اثر مهم و معروفش، یعنی **احصاء العلوم**، علوم اعتباری را هم در کنار علوم حقیقی ذکر کرده و لذا شمار بیشتری را مورد بحث قرار داده است. او کتاب خویش را به پنج فصل تقسیم کرده است:

فصل اول شامل علم زبان و بخش‌های هفتگانه آن است. فصل دوم به بحث درباره منطق اختصاص یافته است.

فصل سوم درباره ریاضیات است و شامل هفت بخش می‌باشد که عبارتند از: ۱. حساب؛ ۲. هندسه؛ ۳. مناظر؛ ۴. نجوم تعلیمی (علم الفلك)؛ ۵. موسیقی؛ ۶. اثقال؛ ۷. حیل (مکانیک تطبیقی).

فصل چهارم درباره علم طبیعی و علم الهی، یعنی مابعدالطبیعه است. ابتدا علم طبیعی را براساس کتاب‌های ارسطو به این هشت بخش تقسیم کرده است: ۱. بررسی آن مبادی که در تمام اجسام طبیعی مشترک‌اند، ۲. بررسی اجسام بسیط، ۳. بررسی کون و فساد اجسام طبیعی، ۴. بررسی مبادی اعراض و انفعالات مخصوص عناصر، ۵. بررسی اجسام که از عناصر ترکیب شده‌اند، ۶. بررسی اجسام معدنی، ۷. بررسی گیاه، ۸. بررسی حیوان. آنگاه به تعریف و بررسی علم الهی می‌پردازد و آن را به سه بخش تقسیم می‌کند: ۱. بخشی که از موجود بما هوموجود و عوارض آن بحث می‌کند (امور عامه)؛ ۲. بخشی که از مبادی براهین در علوم نظری جزئی بحث می‌کند و ۳. بخشی که درباره موجودات مفارق بحث می‌کند. (الهیات به معنای اخص)

در فصل پنجم به علم مدنی (= اخلاق و سیاست) و فقه و کلام می‌پردازد. در آثار ارزشمند سایر متفکران مسلمان نیز همچون رسائل اخوان‌الصفاء **مفاتیح العلوم** خوارزمی، **جامع العلوم** فخرالدین رازی، **درة التاج** قطب‌الدین شیرازی و مقدمه ابن‌خلدون طبقه‌بندی‌های متفاوتی عرضه شده است که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست؛ برای مثال امام فخر در **جامع العلوم** شصت علم را بررسی می‌کند و درباره هر یک نه مسأله را ذکر می‌کند که سه تای آنها در «اصول ظاهره» است و سه تای دیگر در «اصول مشکله» و سه تای آخر در «امتحانات».

که غایت آن حصول اعتقاد یقینی به احوال موجوداتی است که وجودشان وابسته به فعل انسان نیست و لذا مقصود از آن فقط حصول رأی و اعتقاد است، مثل علم توحید و علم هیئت. علم عملی آن است که غایت آن، حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست، بلکه مقصود از آن حصول رأی در اموری است که آدمی برای تحصیل خیر به آنها مبادرت می‌ورزد. بنابراین، مقصود از آن فقط حصول رأی نیست، بلکه حصول رأی برای عمل است. (الشفاء، الالهیات، ص ۳-۴) بدین‌سان، غایت علم نظری حق است و غایت علم عملی خیر. (همان)

هر يك از علوم نظری و عملی دارای سه قسم عمده‌اند. اقسام علوم نظری عبارتند از: علم طبیعی، علم ریاضی و علم الهی. اقسام علوم عملی نیز عبارتند از: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن.

علم طبیعی یا علم اسفل از اموری بحث می‌کند که وجود و حدودشان وابسته به ماده جسمانی و حرکت است مثل اجرام فلکی و عناصر چهارگانه و حرکت و سکون. علم طبیعی خود دارای هشت قسم اصلی و هفت قسم فرعی است. اقسام اصلی حکمت طبیعی عبارتند از: سمع‌الکیان یا سمع طبیعی، آسمان و جهان، کون و فساد، آثار علوی، معادن، نبات، طبایع حیوان و علم النفس. اقسام فرعی حکمت طبیعی عبارتند از: طب، احکام النجوم، علم فراست، علم تعبیر، علم طلسمات، علم نیرنجات و علم کیمیا.

علم ریاضی درباره اموری بحث می‌کند که وجودشان وابسته به ماده و حرکت است، ولی حدود آنها وابسته به ماده و حرکت نیست؛ مثل تربیع و تدویر و کرویت و عدد و خواص آنها. علم ریاضی نیز دارای اقسامی اصلی و اقسامی فرعی است: اقسام اصلی ریاضیات چهار علم‌اند بدین ترتیب: علم عدد، هندسه، هیئت و موسیقی. فروع ریاضیات نیز ده علم‌اند، بدین ترتیب: علم جمع و تفریق، هندی و علم جبر و مقابله که از فروع علم عددند. علم مساحت، علم حیل متحرکه، علم جراثقال، علم اوزان و موازین، علم آلات الحربیه، علم مناظر و مرایا و علم نقل میاه نیز از فروع هندسه‌اند. علم زیجات و تقاویم نیز از فروع علم هیئت است و علم تهیه و اتخاذ آلات عجیب و غریب نیز از فروع علم موسیقی است.

اما علم اعلی یا علم الهی درباره اموری بحث می‌کند که وجود و حدودشان وابسته به ماده و حرکت نیست و این امور یا از ذواتند، مثل ذات احد حق تعالی یا از صفاتند، مثل وحدت و کثرت، علت و معلول، جزئیت و کلیت.

پاسخ این پرسش که «آیا از نظر شیخ، علم اعلی یا علم الهی یا مابعدالطبیعه علم واحد و دارای موضوع واحد است که به بخش‌های گوناگون تقسیم می‌شود، یا مانند طبیعیات و ریاضیات مشتمل بر چند شاخه اصلی و شاخه‌هایی فرعی است و به تعبیر دیگر مجموعه‌ای از علوم است؟» چندان روشن نیست؛ زیرا او در آثار مختلفش چند گونه سخن گفته است. در **الهیات شفا** می‌گوید: «موضوع اصلی این علم موجود بما هو موجود است و مسائل آن عبارتند از اموری که بی‌هیچ قید و شرطی بر موجود بما هو موجود عارض می‌شوند. پاره‌ای از این امور شبیه انواع^۱ موجودند^۲ مانند: جوهر و کم و کیف. بنابراین، موجود در تقسیم به این امور، نیازمند تقسیمی قبل از این تقسیم نیست، آن چنان که جوهر در تقسیم به انسان و غیر انسان نیازمند تقسیمی قبل از این تقسیم است؛ و پاره‌ای دیگر از این امور به منزلهٔ عوارض خاصه [ی موجود بما هو موجود] اند، مانند واحد، کثیر، قوه، فعل، کلی، جزئی، ممکن و واجب؛ زیرا موجود [از آن حیث که موجود است] در پذیرش این عوارض نیازی ندارد که قبلاً تعین طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا غیر آن یافته باشد...» (الشفاء، الالهیات، ص ۱۳)

شیخ در ادامهٔ این مقال اندکی بعد می‌گوید: «لازمة این علم این است که حتماً به چند بخش تقسیم شود» [الف] بخشی از آن دربارهٔ دورترین علل که در واقع علل وجود هر موجود معلولند، بحث می‌کند^۳ و [نیز] دربارهٔ علت نخستین بحث می‌کند که هر موجود معلولی از آن حیث که موجود معلول است، نه از آن حیث که فقط موجودی متحرک است یا فقط موجودی دارای کمیت است از او افاضه می‌شود. [ب] و بخشی از آن دربارهٔ عوارض موجود [بما هو موجود] بحث می‌کند. [ج] و بخشی از آن دربارهٔ مبادی علوم جزئی بحث می‌کند؛ زیرا مبادی هر علم اخصی از مسائل علم اعم است، مانند مبادی طب که از مسائل علم طبیعی است و مبادی مساحی که از مسائل هندسه است.

۱. به نظر ابن حکیمان اگر چیزی بر چیزی عارض شود و آن عروض مشروط به هیچ شرطی نباشد و حتی متوقف بر آن نباشد که آن معروض نخست به نوعی از انواع خود تخصص پیدا کند تا پس از آن عروض این عارض را بپذیرد، آنگاه آن عارض از جمله عوارض ذاتی آن معروض خود خواهد بود و هیچ مانعی ندارد که گاهی این عوارض ذاتی، که بر شیئی عارض می‌شوند، اخص از معروض خود باشند؛ زیرا فصول مقسم جنس همه از عوارض ذاتی آن جنسند با اینکه این فصول کوچکتر از جنس خود هستند. (رک: ملاصدرا، **تعلیقات**، ص ۱۱)

۲. اینکه شیخ می‌گوید «شبیه انواع»، شاید همان‌طور که شارحان او گفته‌اند، به این دلیل است که وجود ماهیت نیست که نوع داشته باشد.

۳. از این عبارت چنین برمی‌آید که پاره‌ای از اموری که در این علم، دربارهٔ آنها بحث می‌شود به منزلهٔ انواع موجود بما هو موجودند و پاره‌ای دیگر از عوارض ذاتی آنند. پس، در این علم غیر از عوارض ذاتی موضوع آن دربارهٔ امور دیگری نیز بحث می‌شود که از عوارض ذاتی موضوع آن نیستند و این خلاف تعریف است.

۴. مثلاً جوهر باید نخست به جسمانی و غیر جسمانی تقسیم شود و سپس به نامی و غیرنامی و از آن پس به حساس و غیرحساس و...

۵. از این عبارت چنین برمی‌آید که همه موجودات و دست کم همه موجودات ممکن‌الوجود اعم از مجرد و مادی واجد علل چهارگانه‌اند. اما ظاهراً ماده، صورت، عقل و نفس که به نظر ابن بزرگان چهار قسم از اقسام پنجگانه جوهرند، هیچ یک ماده و صورت ندارند و همین‌طور اعراض نه‌گانه.

بنابراین، توضیح مبادی علوم جزئی که درباره احوال جزئیات موجود بحث می‌کنند، از وظایف این علم است. پس، این علم درباره احوال موجود و اموری که به منزله انواع و اقسام آنند، بحث می‌کند تا وقتی که به تخصیصی برسد که با آن موضوع علم طبیعی پدید آید و آن را به اوبسپارد یا به تخصیصی برسد که با آن موضوع علم ریاضی پدید آید و آن را بدو بسپارد. و همین‌طور موضوعات علوم دیگر. و ما درباره امور قبل از این تخصیص، که به منزله مبادی [علوم جزئی] اند، بحث می‌کنیم و احوال آنها را بیان می‌داریم. بنابراین پاره‌ای از مسائل این علم درباره علل موجود معلول است از آن حیث که موجود معلول است، و پاره‌ای دیگر درباره عوارض موجود است و پاره‌ای دیگر درباره مبادی علوم جزئی است.» (همان، ص ۱۴-۱۵)

شایان توجه است که پیش از شیخ نیز فارابی در **احصاء العلوم**، «علم الهی» را به سه بخش تقسیم می‌کند که هر یک موضوع ویژه‌ای دارند: یکی علم به «موجود بماهو موجود» است، دیگری علم به «مبادی براهین در علوم نظری جزئی» و سه دیگر علم به «موجودات مفارق و مجرد از ماده». اما فارابی در این کتاب متعرض این معنا نشده است که این سه موضوع در عرض هم و قسیم یکدیگرند یا به نحوی می‌توان آنها را زیر یک عنوان جامع گرد آورد، گرچه از اینکه «موجود بماهو موجود» را در عرض «مفارقات» و «مبادی براهین در علوم نظری جزئی» آورده است می‌توان دریافت که از نظر او، هیچ یک از این سه که در واقع، موضوع بخشی از مابعدالطبیعه یا علم الهی‌اند، موضوع کل مابعدالطبیعه یا علم الهی در اصطلاح او نخواهند بود و لذا می‌توان سخن او را چنین توجیه کرد که او علم الهی را همچون علم ریاضی که در واقع، مشتمل بر چند علم اصلی، مانند حساب و هندسه و موسیقی و نجوم است، مشتمل بر سه علم اصلی می‌داند و در واقع، به علوم مابعدالطبیعی قائل بوده است. بعد از شیخ نیز ملاصدرا در جلد اول **اسفار** (ص ۲۴ - ۲۵) همین بخش‌های سه‌گانه مذکور در **الهیات شفاء** را آورده، ولی در **الشواهد الربوبیه** (ص ۱۴-۱۶) مسائل فلسفی را چهار بخش دانسته است:

بخش اول، اثبات جمیع حقایق وجودی از قبیل وجود خدا، فرشتگان، کتابهای آسمانی، پیامبران و حادثه رستاخیز؛ بخش دوم، اثبات مقولات دهگانه جوهر و عرض؛ بخش سوم، اثبات امور عامه و بخش چهارم اثبات مبادی قصوای چهارگانه برای موجودات که عبارتند از: فاعل، و غایت، ماده و صورت. بدین‌سان، بر حسب نظر ابن‌سینا در **الهیات شفاء** و ملاصدرا در **اسفار** (و اکثر تابعان ملاصدرا) مابعدالطبیعه علم واحدی است که مباحث آن بر سه بخش است:

(الف) مباحث امور عامه؛^۱

^۱ برخی از اصحاب فلسفه بخش «امور عامه» را همان بخش «الهیات به معنای اعم» دانسته، در نتیجه، آن را اعم از دو بخش الف و ب دانسته‌اند (مطهری، **مجموعه آثار**، ج ۹، ص ۲۷) و برخی دیگر «الهیات بمعنی الاعم» را شامل هر سه بخش الف و ب و ج دانسته‌اند. (محمدتقی مصباح یزدی، **آموزش فلسفه**، ج ۱، ص ۷۳)

ب) مباحث مربوط به اثبات موضوعات و مبادی سایر علوم که همان مباحث کتاب جواهر و اعراض است؛
 ج) مباحث مربوط به خدا و عقول و نفوس مجرد که اموری مفارقتی و فی‌الواقع، علم مفارقات را تشکیل می‌دهد که در اصطلاح آن را «الهیات به معنای اخص» گویند.
 گاهی دو بخش الف و ب را نیز در مجموع، «الهیات به معنای اعم» گویند (رحیق مختوم، ج ۱ از بخش ۱، ص ۱۸۷) آنچه در امور عامه بحث می‌شود از عوارض «موجود بما هو موجود» است؛ مانند مباحث مربوط به بداهت وجود، اصالت وجود و اشتراك معنوی وجود.

حق آن است که تطبیق این مباحث بر «موجود بما هو موجود» آسان است، اما تطبیق مباحث مربوط به جواهر و اعراض و نیز مباحث «الهیات به معنای اخص» بر «موجود بما هو موجود» خالی از تکلف و تجوز نیست؛ فی‌المثل، وقتی که درباره ترکیب جسم از ماده و صورت یا درباره عقول و نفوس افلاک بحث می‌شود، واقع امر این است که موجود مقید، یعنی موجود از آن حیث که جسم است یا موجود از آن حیث که عقل یا نفس است، مورد بحث قرار می‌گیرد، نه موجود از آن حیث که موجود است.
 برخی طرفداران این نظریه که مابعدالطبیعه علم واحد است، در صد برآمده اند که به این اشکال‌ها پاسخ گویند که چون از موضوع بحث ما بیرون است بدان نمی‌پردازیم.^۱
 موضع دوم شیخ، در رساله فی اقسام العلوم العقلیه آمده که در آن رساله مابعدالطبیعه را مانند ریاضیات و طبیعیات دارای چند شاخه اصلی و فرعی دانسته و در واقع به این نظر متمایل شده است که مباحث مطرح در مابعدالطبیعه چند علم مختلف را با موضوع‌های خاص خود تشکیل می‌دهند که می‌توان آنها را «علوم مابعدالطبیعی» نامید. شیخ در این رساله می‌گوید: «اقسام اصلی علم الهی پنج قسم است: شناخت معانی عام برای جمیع موجودات،^۲ علم شناخت اصول و مبادی علوم طبیعی و ریاضی و منطقی و نقض و رد آرای فاسد در آنها،^۳ خداشناسی،^۴ فرشته‌شناسی،^۵ شناخت چگونگی تسخیر جواهر جسمانی آسمانی و زمینی توسط فرشتگان.»

فروع فلسفه اولی^۱ نیز عبارتند از: نبوت‌شناسی و معادشناسی. (ابن‌سینا، «فی اقسام العلوم العقلیه»، **تسع رسائل**، قاهره، مطبعه هندیه، ۱۹۰۸، ص ۱۰۵ - ۱۰۷)
 پس از شیخ نیز پاره‌ای از تابعان او ظاهراً چاره را در این دیده‌اند که به تفکیک قلمرو علوم مابعدالطبیعی تصریح کنند. خواجه طوسی در **اخلاق ناصری** عبارتی دارد که

^۱ بسط بیشتر این مسأله و تبیین و نقد پاره‌ای از این تلاش‌ها را در مقاله‌ای با عنوان «موضوع مابعدالطبیعه»، در شماره ۲۴ **خردنامه صدر** آورده‌ام.
^۲ این بخش را در اصطلاح «امور عامه» گویند.
^۳ این علم را در اصطلاح «الهیات بالمعنی الاخص» گویند.

قطب‌الدین شیرازی نیز عین‌همان را در **دره‌التاج** خویش آورده و آن این است: «اما اصول علم اول دو فن بود: یکی معرفت‌الله سبحانه و تعالی و مقربان حضرت او که به فرمان او عز و علا مبادی و اسباب دیگر موجودات شده اند، چون عقول و نفوس و احکام افعال ایشان، و آن را علم الهی خوانند، و دوم معرفت امور کلی که احوال موجودات باشد از آن روی که موجودند، چون وحدت و کثرت و وجوب و امکان و حدوث و قدم و غیر آن، و آن را فلسفه اولی خوانند.» (اخلاق ناصری، ص ۳۸ - ۳۹؛ دره‌التاج، ص ۱۵۴.)

در اینجا، خواجه و ملاقطب علاوه بر اشاره به اینکه موضوع علم نخست «موجودات مفارق» اند و موضوع علم دوم «موجود بما هو موجود»، یک اصطلاح جدید هم وضع کرده اند و آن اختصاص عنوان «فلسفه اولی» به علم دوم، یعنی علم به موجود بما هو موجود است. پیش از این، ارسطو عنوان‌های الهیات یا علم الهی و فلسفه اولی را بارها در مابعدالطبیعه بریک علم اطلاق کرده بود. ابن‌سینا نیز در الهیات شفا این‌دو را به یک معنا به کار برده بود، ولی در **عیون الحکمه**، علم الهی را بر الهیات به معنای اخص و فلسفه اولی را مانند ارسطو، بر مجموع این مباحث اطلاق کرده بود. شیخ اشراق نیز در المشارع (مصنفات، ج ۱، ص ۱۹۶) همین بیان شیخ را بازگو می‌کند، جز آنکه مباحث مربوط به امور عامه را «علم کلی» و مجموع مباحث «علم کلی» و «علم الهی» را «علم اعلی» می‌نامد، البته پیش از او ارسطو در فصل اول کتاب **اپسیلن مابعدالطبیعه** فلسفه را «علم اعلی» نامیده بود. امروزه این دو اصطلاح بیشتر به همان معنای ارسطویی‌شان متداولند تا به معنایی که خواجه طوسی و قطب‌الدین شیرازی تداول کرده اند.

باری، شیخ در رساله **فی اقسام العلوم العقلیه** در پایان تقسیم‌بندی حکمت نظری و عملی، فصلی را با عنوان «فی اقسام الحکمه التي هي المنطق» افزوده و بدین‌سان، آن را داخل در هیچ یک از دو دسته علوم نظری و عملی قرار نداده و آن را نیز دارای نه‌بخش دانسته است: مدخل،^۱ مقولات، عبارت، قیاس، برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر.

(ب) نقد و نظر

بر این طبقه‌بندی اشکالاتی چند وارد است، که پاره‌ای از آنها در همان زمان نیز وارد بوده و پاره‌ای دیگر در پی رشد و گسترش علوم و برآمدن علوم و معارف جدید رخ نموده است. روی هم رفته این دو دسته از اشکالات و

^۱ فارابی در **احصاء العلوم** منطق را دارای هشت بخش دانسته و مدخل را از بخش‌های منطق به حساب نیاورده است. بخش‌های مزبور عبارتند از: مقولات، عبارت، قیاس، برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر.

نقدها نقص و بی‌کفایتی آن را به منزله یک طبقه‌بندی کامل و جامع نشان می‌دهد.

۱. طبقه‌بندی ارسطویی شیخ مطابق علوم حکمی و برهانی زمان خود او تدوین شده است، با این وصف حتی مطابق با علوم حکمی آن زمان نیز جامع نیست؛ زیرا در طبقه‌بندی او علم منطق و بلکه مجموعه علوم که موسوم به منطق بودند،^۱ جایگاه مشخصی ندارند. شیخ با صراحت تمام ابتدا حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند و سپس اقسام حکمت نظری را منحصر به سه قسم طبیعی، ریاضی و الهی می‌داند و اقسام حکمت عملی را نیز در سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن منحصر می‌کند. (تسع رسائل، ص ۱۰۵-۱۰۷؛ الشفاء، الاهیات، ص ۴) بنابراین، منطق نه از اقسام حکمت نظری است و نه از اقسام حکمت عملی و در نتیجه اصولاً از اقسام حکمت نیست. اما همان‌طور که اشارت رفت، آخرین فصل رساله فی اقسام العلوم العقلیه با عنوان «فی اقسام الحکمه التي هي المنطق، اقسامها التسعه» شروع شده است که طبق آن منطق باید یکی از اقسام حکمت باشد. حال، آیا حکمت در زبان شیخ و اتباع او بجز اقسام نظری و عملی قسم دیگری هم می‌تواند داشته باشد که نه نظری باشد و نه عملی یا هم نظری باشد و هم عملی؟ با توجه به تعریفی که شیخ از حکمت نظری و حکمت عملی ارائه می‌دهد قطعاً حکمت جز دو قسم نظری و عملی قسم دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

در عین حال، شیخ در الاهیات شفا منطق را از اقسام حکمت می‌داند و می‌گوید:

زیرا سایر علوم یا خلقی است یا سیاسی یا طبیعی یا ریاضی یا منطقی و در میان علوم حکمی علمی خارج از این اقسام وجود ندارد.^۲

ملاصدرا نیز در تعلیقه اش بر این مطلب می‌نویسد: از این سخن چنین برمی‌آید که شیخ منطق را از اقسام حکمت می‌داند، پس منطق از اقسام حکمت نظری است؛ زیرا روشن است که از اقسام حکمت عملی نیست؛ چه موضوع حکمت عملی افعال اختیاری انسان است و موضوع منطق از افعال اختیاری انسان نیست. اما اگر ملاک تقسیم علوم را غایت بدانیم، در آن صورت منطق نه از اقسام حکمت نظری که از اقسام حکمت عملی است؛ زیرا غایت

^۱ بزرگان ما همان‌طور که بیان شد، منطق را بر مجموعه‌ای از مباحث و مسائل اطلاق می‌کردند که امروزه بسیاری از آنها از منطق صورت جدا شده و در علوم از قبیل فلسفه تحلیل زیبایی، فلسفه علم و فلسفه منطق مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند و در واقع از مسائل این معارف به حساب می‌آیند.

^۲ «لان العلوم الاخری اما خلقیه أو سیاسیه و اما طبیعیه و اما ریاضیه و اما منطقیه. و لیس فی العلوم الحکمیة علم خارج عن هذه القسمة» (الشفاء، الاهیات، ص ۶).

علوم نظری صرف حصول رأی و اعتقاد درست است، نه حصول رأی و اعتقاد درباره کیفیت عمل یا کیفیت منشأ عمل از آن حیث که منشأ عمل است، آنچنان که در خصوص حکمت عملی اظهار شد. بدینسان، منطق از حیث موضوع با علوم نظری مشترک است و از حیث غایت با آنها مختلف و از آن طرف با علوم عملی از حیث غایت مشترک است و از حیث موضوع مختلف. پس اگر کسی بخواهد که آن را در زمره علوم عملی بیاورد باید ملاک تمایز علوم را غایت قرار دهد نه موضوع، ولی بهتر آن است که معیار تمایز علوم را همان موضوع قرار دهیم؛ زیرا موضوع علوم از اجزای علم است و غایت علم خارج از آنهاست و بی‌تردید تعریف و تقسیم به اعتبار جزء اولی است. (ملاصدرا، تعلیقه بر الهیات شفاء، ص ۵)

مرحوم نراقی نیز در شرح این عبارت شیخ همین مضمون را با عباراتی دیگر بیان می‌کند و در پایان می‌افزاید: «اینکه منطق را از اقسام حکمت نظری بدانیم منافاتی با آن سخن شیخ ندارد که اقسام حکمت نظری را در سه قسم منحصر فرمود؛ زیرا محتمل است که او منطق را نه از اقسام اصلی حکمت نظری که از فروع علم الهی دانسته باشد.» (شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۱۷)

به نظر می‌رسد که انگیزه این همه تکلف چیزی جز حفظ آن تقسیم‌بندی نبوده است و گرنه همان‌طور که شارح الهیات اشاره کرد، شیخ در مواضع متعدد تصریح نموده است که «حکمت نظری سه قسم است: طبیعی، ریاضی و الهی». پس بی‌تردید منطق در ردیف طبیعی، ریاضی و الهی نیست و لذا از اقسام اصلی حکمت نظری نیست. حال، آیا شیخ آن را آنچنان که مرحوم نراقی احتمال داده، از فروع حکمت الهی می‌دانسته است؟ بی‌تردید نه.

شیخ فروع علم الهی را به نبوت‌شناسی و معادشناسی مقصور نموده، چنین می‌افزاید: «حال که اقسام اصلی و فرعی حکمت را بیان کردیم لازم است که اقسام علمی را بشناسیم که برای انسان آلت تحصیل حکمت نظری و عملی است و او را از سهو و خطا در بحث و مشاهده نگه می‌دارد و به راهی که در هر بحث و معرفتی باید بپیماید، هدایت می‌کند...». («فی اقسام العلوم العقلیه»، تسع رسائل، ص ۱۱۴-۱۱۵) بنابراین، خود شیخ تصریح فرموده است که علم منطق به منزله آلتی است برای تحصیل علوم نظری و علوم عملی و خود نه از جمله علوم نظری است و نه علوم عملی. گذشته از آنکه تأمل در تعاریف شیخ و دیگران از حکمت نظری و عملی نشان می‌دهد که منطق را نه می‌توان در این دسته جای داد و نه در آن دسته. بنابراین، اشکال مذکور به قوت خود

باقی است؛ زیرا مرحوم شیخ در ابتدا حکمت را به طور مطلق به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌کند و اقسام اصلی و فرعی هر یک از این دو دسته را برمی‌شمارد و در پایان به بیان اقسام نوعی از حکمت می‌پردازد که نه نظری است و نه عملی و این تناقضی است که با تکلف هم رفع نشده است!

شایان توجه است که عین همین اشکال به تقسیم‌بندی ارسطو هم وارد است و شاید شیخ به رغم توجهش به این اشکال، همان‌طور که در مقدمه **منطق المشرقیین** می‌گوید: به جهت مدارا با مشائیان از آن چشم پوشیده باشد. با این همه این اشکال به این تقسیم‌بندی وارد است. دیوید راس در کتاب **ارسطو** به همین اشکال توجه می‌کند، اما در توجیه آن از قول ارسطو بیان می‌کند که منطق علمی اصالی نیست، بلکه بخشی از فرهنگ عمومی است که هرکس پیش از آموختن هر علمی باید آن را بیاموزد.

(Ross. *Aristotle*. Methuen & co LTD, London < ۱۹۶۴. P. ۲۰)

اما این توجیه هم وجیه به نظر نمی‌رسد، زیرا منطق گرچه علمی آلی است، آلی‌بودن به هیچ وجه از علم بودن آن نمی‌کاهد. مگر آنکه ارسطو یا ابن‌سینا نخست علوم حکمی را به دو دسته آلی و اصالی تقسیم کنند و سپس علوم حکمی اصالی را به عملی و نظری و علوم آلی را که همان مجموعه علوم منطقی باشد، به اقسام خود تقسیم کنند. ولی حق آن است که این چاره‌جویی نیز کارساز نیست، زیرا گذشته از آنکه ارسطو نیز در یک‌جا از منطق با نام «علم تحلیل» سخن گفته است (**فن خطابه**، ۱۳۵۹ ب ۱۰)، اولاً آلی یا اصالی‌بودن یک علم امری نسبی است. فی‌المثل ریاضیات نسبت به فیزیک علمی آلی است، درحالی‌که فیزیک نسبت به ریاضیات آلی نیست. و همین‌طور است شیمی نسبت به بیوشیمی و بیوشیمی و زیست‌شناسی و فیزیولوژی نسبت به پزشکی. به تعبیر دیگر هر علم تولیدکننده‌ای نسبت به علم مصرف‌کننده نظریه‌های آن آلی است. گرچه به خودی خود می‌تواند اصالتاً مورد توجه باشد. و ثانیاً، با حصر منطقی‌ای که شیخ به اقتضای ارسطو در تقسیم حکمت و تعریف اقسام آن کرد، دیگر جایی برای علمی خارج از این دو باقی نمی‌ماند. در واقع، بنا به تعریفی که آنها از علم نظری کردند، باید منطق را در زمره علوم نظری جای داد، ولی آنها تصریح کرده‌اند که علوم نظری بیش از سه علم نیست، که همان طبیعیات و ریاضیات و الهیات است.

۲. اشکال دیگری که بر این طبقه‌بندی وارد است این است که فقط علوم برهانی مورد نظر بوده است.^۱ و علوم برهانی باید کلی، دائمی و ضروری باشند و به

۱. گرچه برهانی‌بودن همه آن علوم جای تردید و تأمل است.

همین دلیل در نظر آنها علم فقط به کلیات تعلق می‌گیرد؛ لذا در این طبقه‌بندی علوم نظیر تاریخ، جغرافیا، زمین‌شناسی و غیره، جایگاهی ندارند؛ زیرا همه این علوم مشتمل بر قضایای شخصی‌اند.

در حالی‌که در علم‌شناسی پسین با رجوع به عرف جامعه علما می‌بینیم که این دسته از علوم، علم محسوب می‌شوند.^۱ و لذا نمی‌توان این دسته از علوم را در طبقه‌بندی نادیده گرفت یا آنها را مسامحتاً علم نامید.^۲

۳. به رغم آنکه شیخ و اتباع او مقسم این تقسیم یا طبقه‌بندی را علوم برهانی و حکمی می‌دانند، و همان‌طور که اشارت رفت، علمی مانند تاریخ را که برهانی نیست، وارد نمی‌کنند، قسم عملی آن آمیخته‌ای است از علوم برهانی و حکمی و علوم غیر برهانی. چه، علوم عملی مورد نظر شیخ و اتباع او و بویژه علم اخلاق مشتمل بر احکام اعتباری‌اند، نه احکام حقیقی و احکام اعتباری به شرحی که در جای خود آمده است برهانی نیستند.

البته شایان توجه است که تفکیک و تمایزی را که امروز متفکران بین احکام حقیقی و اعتباری می‌گذارند، و ملاک‌ها و معیارهایی برای بازشناسی آنها معرفی کرده‌اند، در زمان شیخ و حتی مدتها پس از او ناشناخته بوده است. اما به هر حال، ناشناخته‌بودن این تمایز در آن زمان دلیل بر واردنبودن این اشکال بر این طبقه‌بندی نیست و حداکثر می‌تواند سبب عدم توجه شیخ به آن را بیان کند.

این نکته هم گفتنی است که ظاهراً این اشکال کمتر دامن ارسطو را می‌گیرد، چه او در اقسام حکمت عملی نامی از اخلاق نبرده و علوم سیاست و لشکرکشی و اقتصاد مورد تصریح او چه بسا فقط متضمن احکام حقیقی باشند نه احکام اعتباری. در واقع علوم سیاست و اقتصاد امروزه علمی توصیفی‌اند و به همین دلیل مشتمل بر احکام حقیقی‌اند، در عین حال بخشی دیگر از مباحث سیاسی و اقتصادی مطرح است که مشتمل بر احکام ارزشی و تجویزی‌اند و به تعبیر جامع‌تر مشتمل بر احکام اعتباری‌اند و درست همین‌هاست که نه علمی به معنای علم

^۱ مثلاً نظریه‌تطور داروین علم به جزئیات است؛ زیرا داروین می‌گوید این قانون تنها در مورد این جانوران و آن هم تنها در این عالم صادق است و نه در تمام عوالم. ما در اینجا میلیون‌ها قضیه شخصی داریم و از تألیف قضایای شخصی نمی‌توانیم به قضایای کلی دست پیدا کنیم.
^۲ این اشکال، یعنی اشکال شخصی بودن قضایای این علوم در مورد علم کلام هم جود دارد؛ زیرا در علم کلام نیز سخن از نبوت خاصه و امامت خاصه می‌رود. اما ارسطویان به این اشکال چنین پاسخ می‌دهند که علم کلام دو بخش است: کلام عقلی و کلام نقلی و بخش نقلی مسامحتاً علم است.

تجربیانند و نه برهانی و عقلی، و اینها اساساً واقعیتی را کشف نمی‌کنند، بلکه وضع می‌کنند.

۴. در این طبقه‌بندی هیچ معیاری برای تشخیص و تمییز یک علم اصلی از یک علم فرعی عرضه نشده است، به جز تصریح شیخ به اینکه کدام‌ها اصلی و کدام‌ها فرعی‌اند. ولی اگر کسی بخواهد بداند که به چه اعتباری فی‌المثل، علم النفس را اصلی و طب را فرعی دانسته‌اند، معیاری عرضه نشده است. در واقع نسبت علوم فرعی به علوم اصلی نه نسبت جزء و کل است و نه نسبت جزئی و کلی. و لذا هیچ معلوم نیست که چرا اینها را اصلی گفته‌اند و آنها را فرعی.

۵. در این طبقه‌بندی جایی برای علوم میان رشته‌ای وجود ندارد. تولد و رشد این علوم نشان می‌دهد که همواره حصول علم نه دفعی بلکه تدریجی است؛ فی‌المثل، اگر علمی به نام فیزیک - شیمی، یعنی علم واسطه‌ای بین فیزیک و شیمی، به وجود آمده به این سبب بوده که سؤال‌هایی مطرح شده که به معنای اخص کلمه نه به فیزیک تعلق داشته و نه به شیمی و در عین حال به هر دو علم مربوط بوده است. همین طور است جامعه - زیست‌شناسی که علم واسطه‌ای بین جامعه‌شناسی و زیست‌شناسی است.

۶. در این طبقه‌بندی فقط علوم و معارف درجهٔ اول قرار دارند و علوم و معارف درجهٔ دوم نظیر فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ فیزیک و فلسفهٔ ریاضیات و فلسفهٔ تاریخ جایی ندارند و این ناشی از محدودیت علوم آن زمان است.

ج) طبقه‌بندی ابتکاری شیخ

شیخ در مقدمهٔ منطق‌المشرقیین که احتمالاً پاره‌ای از بخش منطق حکمه‌المشرقیه اوست، به این نکته تصریح می‌کند که برخلاف آثار مشائی‌اش از قبیل شفاء و لواحق [که می‌توان نجات و دانشنامه‌علی و کثیری دیگر از رساله‌های شیخ را بر آنها افزود] که در آنها جانب حرمت شریکان را نگه داشته و خطاهای آنها را بر آفتاب نیفکنده و از بیان آنها چشم پوشیده و حتی در توجیه آنها کوشیده است، در این اثر رعایت مشائیان را نکرده و از نقد آنها روی برنتافته و آرای خاص خویش را بیان کرده است. مع‌الاسف، دست‌تداول ایام این اثر اصیل و ابتکاری را از میان برده و امروز بخش معتنابه‌ی از آن کتاب در دسترس ما نیست، جز پاره‌ای از بخش منطق آن که به طبع رسیده و اوراقی از طبیعیات و علم‌النفس آن که هنوز هم چاپ نشده و در کتابخانه‌های ایاصوفیه و نور قسطنطنیه نگهداری می‌شود. اما در همین وجیزه به

طبقه‌بندی و تقسیمی از علوم بر می‌خوریم که با طبقه‌بندی ارسطویی او متفاوت است. شیخ در این اثر ابتدا توضیح می‌دهد که علوم بسیارند و علاقه به آنها متفاوت. ولی در نظر اول می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

علمی که احکام آنها در همه زمانها ثابت نیست، بلکه در برهه‌ای از زمان درست است و سپس از اعتبار می‌افتد...

و دیگر علمی که احکام آنها در همه زمانها ثابت است و این علوم هستند که شایسته عنوان «حکمت» می‌باشند. و این علوم حکمی نیز دارای شاخه‌هایی اصلی و شاخه‌هایی فرعی و تبعی‌اند. و ما در اینجا فقط به شاخه‌های اصلی می‌پردازیم. آن شاخه‌هایی که آنها را فرعی و تبعی نامیدیم، از قبیل طب و فلاح و علوم جزئی مربوط به تنجیم و صناعت‌های دیگر، در اینجا لازم نیست که درباره آنها چیزی بگوییم.

علوم اصلی نیز دو قسم‌اند: قسمی از آن علم آلی است، که همان منطق است. و قسمی دیگر آلی نیست. علم آلی علمی است که هر طالب علمی چون بخواهد به تحصیل علم بپردازد، لازم است که نخست آن را بیاموزد. [درواقع همان طور که ارسطو گفت بخشی از فرهنگ عمومی است که هرکس پیش از آموختن هر علمی باید آن را بیاموزد.]

علوم غیرآلی یا اصلی خود دو قسم‌اند: یکی علوم نظری و دیگری علوم عملی.

شیخ در ادامه پس از تعریف علم نظری و عملی، هر یک از آن دو را به چهار دسته تقسیم می‌کند. شاخه‌های اصلی علوم نظری عبارتند از: طبیعیات، ریاضیات، الهیات و علم کلی. [که همان امور عامه است]

روشن است که شیخ در این تقسیم، الهیات به معنای خاص را از امور عامه یا الهیات به معنای عام جدا کرده است. حکیمان ما از دیرباز در این امر اختلاف داشته‌اند که آیا «علم کلی» و «فلسفه اولی» و «الهیات» و «مابعدالطبیعه» و «ماوراءالطبیعه» علم واحدند و این اسامی به نحو مترادف و به یک معنا به کار می‌روند یا نه. و نیز آیا «الهیات عام» اعم از امور عامه و الهیات خاص است یا قسم الهیات خاص و مترادف با امور عامه است. در پاسخ به این پرسشها وحدت‌نظر اندک و اختلاف بسیار بوده است. شیخ در اینجا، برخلاف شفاء علم کلی را قسم الهیات دانسته است.

شاخه‌های اصلی علوم عملی نیز عبارتند از: اخلاق، تدبیر منزل، تدبیر مدینه، و شناخت نبی. (منطق المشرقیین، ص ۵ - ۰.۷)

هـ) نقد و نظر

این تقسیم و طبقه‌بندی از جهاتی با تقسیم پیشین شیخ متفاوت است و لذا از حیث قوت و ضعف آن نیز با آن اندکی تفاوت دارد. در آن تقسیم‌بندی منطق جای مشخصی نداشت، ولی در اینجا موضع آن را مشخص کرده است. این کار حداقل یک حسن دارد و آن، اینکه نشان می‌دهد که تلاش شارحان و محشیان الهیات شفاء، که ملاصدرا و ملامهدی نراقی از آن جمله بودند، بی‌فایده بوده و خود شیخ، برخلاف توجیهات آنها، منطق را نه از جمله اصول و نه فروع حکمت‌های نظری و عملی نمی‌دانسته و در اینجا به این امر تصریح کرده است. بدین‌سان، در بدو امر به نظر می‌رسد که نخستین اشکال از آن اشکالها بر این طبقه‌بندی وارد نباشد، ولی حق آن است که، همان‌طور که مرحوم آخوند ملاصدرا توجه یافت، با تعریفی که شیخ الرئیس از حکمت نظری و عملی کرد، نوعی حصر ایجاد خواهد شد و مطابق آن هر علمی بناچار یا نظری است و یا عملی. و لذا صرف اینکه حتی به تصریح منطق را بیرون از این دو دسته جای دهیم مقبول نخواهد افتاد، مگر آنکه تعریف‌های حکمت نظری و حکمت عملی را نیز عوض کنیم و این کاری است که شیخ نکرده است.

از این مورد که بگذریم، سایر اشکالات و نقد‌هایی که به آن طبقه‌بندی وارد بود، بر این طبقه‌بندی هم وارد است. تغییر موضع نبوت‌شناسی نیز که در آن تقسیم قبلی از فروع الهیات و در واقع در جمله علوم نظری بود، و قرار دادن آن در جرگه شاخه‌های اصلی حکمت عملی اگر ایجاد اشکالی علی‌حده نکند (که می‌کند، به دلیل اینکه شناخت نبی علمی نظری و از جنس ادراکات حقیقی است)، نقصی را رفع نمی‌کند و بر حسن و کمال آن نمی‌افزاید، جز آنکه قرینه چهارمین شاخه حکمت نظری واقع می‌شود.

تنها حسن غیرقابل انکار این طبقه‌بندی، تفکیک و تمییز الهیات خاص از علم کلی است که در آن طبقه‌بندی شیخ به اقتفای ارسطو این دو را در همان وهله نخست از یکدیگر جدا نکرده بود. و گرنه همه اشکالات آن طبقه‌بندی به این هم وارد است، یعنی به توضیحی که گذشت، منطق موضع مناسبی ندارد، علومی را که مشتمل بر احکام اعتباری‌اند، و لذا برهانی و فلسفی نیستند، در مجموعه علوم برهانی و حکمی داخل کرده است، معیاری برای تمییز شاخه‌های اصلی و فرعی عرضه

نشده است، علوم میان رشته‌ای، علوم مشتمل بر گزاره‌های شخصی، و معارف درجه دوم را دربرنمی‌گیرد.

۱۰. ماحصل و مرور

پس از رشد نسبی علوم و برآمدن رشته‌های علمی متمایز، فیلسوفان و دانشمندان مختلف درصدد برآمدند که علوم مختلف را به دسته‌ها و طبقات محدود و متمایزی تقسیم کنند. از این‌رو طبقه‌بندی‌های متفاوتی عرضه شده است. از جمله این بزرگان، ابن‌سیناست، که دو طبقه‌بندی در آثار خویش عرضه کرده است که یکی از آنها الگوبرداری از طبقه‌بندی ارسطوست که آن را در آثار مشائی خویش پرورده و عرضه نموده است و دیگری طبقه‌بندی مختار اوست که نسبت به طبقه‌بندی ارسطویی‌اش شهرت کمتری دارد و تقریباً تا هنگام کشف و طبع کتاب **منطق المشرقیین** او ناشناخته بود. اما، برخلاف این طبقه‌بندی مختار او، طبقه‌بندی ارسطویی‌اش، در بین اتباع او و حتی در نزد حکیمان بزرگی چون ملاصدرا مقبولیت عام یافت و تا امروز نیز غالب حکیمان ما آن را بی‌هیچ تغییر و اصلاح عمده‌ای پذیرفته و گویی آن را جامع و مانع یافته‌اند. اما، به رغم این تلقی عمومی، حق آن است که نه فقط این طبقه‌بندی، بلکه طبقه‌بندی مختار شیخ الرئیس نیز کارآیی لازم را ندارد و درواقع جامع و مانع نیست. البته اشکال مانع نبودن آن را می‌توان با اندکی اصلاح برطرف کرد، ولی با توجه به تعاریف و معیارهایی که مبنای این طبقه‌بندی هستند، جز به قیمت فروپاشی بنیادهای اصلی آن و برساختن بنیادی نو در جای آن، راهی برای اصلاح آن و استفاده از اجزا و عناصر مفیدی که در این ساختمان به کار رفته است، وجود ندارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، **الاشارات و التنبیهات**، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح شرح از قطبالدین رازی، ج ۳، ۱۴۰۳، تهران، دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا. **البرهان من کتاب الشفاء**، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، ۱۹۵۴، قاهره، مکتبه النهضه المصریه.
۳. ابن‌سینا، **التعلیقات**، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، ۱۴۰۴، قم، النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن سینا، **الشفاء، الالهیات**، زیر نظر ابراهیم مدکور و تحقیق قنواتی و زاید، ۱۹۵۳، قاهره، مطبعه امیریه.
۵. ابن سینا، **الشفاء، المنطق**، دکتر ابراهیم مدکور، ۱۴۰۴، قم، مکتبه مرعشی نجفی.
۶. ابن سینا، **اشارات و تنبیهات**، ج ۲، ترجمه دکتر حسن ملک‌شاهی، ۱۳۶۳، تهران، سروش.

۷. ابن سینا، **تسع رسائل**، ۱۹۰۸، قاهره، مطبعه هندیه.
۸. ابن سینا، **منطق‌المشرقیین**، ۱۹۱۰، قاهره، المكتبه السلفیه.
۹. ارسطو، **مابعدالطبیعه**، ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۳۷۸، تهران، طرح نو.
۱۰. ارسطو، **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۳۷۸، تهران، طرح نو.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، **منطق ارسطو**، ۱۹۸۰، بیروت، وكالة المطبوعات و دارالقلم.
۱۲. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، **الجواهرالنفیذ فی شرح منطق‌التجرید**، ۱۳۷۱، قم، انتشارات بیدار.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، **رحیق مختوم**، بخش یکم از جلد اول، تنظیم و تدوین حمید پارسانی، ۱۳۷۵، قم، مرکز نشر اِسرائ.
۱۴. خراسانی، محمدکاظم، **کفایه‌الاصول**، ۱۴۰۹، قم، موسسه آل‌البيت لاحیاء التراث.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۱، ۱۳۸۰، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. شهابی، محمود، **رهبر خرد**، ۱۳۶۱، تهران، کتابفروشی خیام.
۱۷. شیرازی، قطبالدین، **درةالتاج**، به تصحیح سید محمد مشکوه، ۱۳۶۵، تهران، انتشارات حکمت.
۱۸. طباطبایی، سیدجوادی، **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، ۱۳۷۵، تهران، کویر.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، **اخلاق ناصری**، ۱۳۶۷، تهران، خوارزمی.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، **اساس الاقتباس**، ۱۳۶۷، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ۱۳۶۸، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۲. مشکوة‌الدینی، عبدالحسن، **منطق نوین**، ۱۳۶۲، تهران، انتشارات آگاه.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، **آموزش فلسفه**، ۱۳۷۹، ج ۱، [بی‌جا]، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، **ترجمه و شرح برهان شفاء**، نگارش محسن غرویان، ۱۳۷۳، تهران، امیر کبیر.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، **شرح نهایه الحکمه**، نگارش ع. عبودیت، ۱۳۷۴، تهران، امیرکبیر. ۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، **تعلیقه علی نهایه الحکمه**، ۱۳۶۳، تهران، انتشارات الزهراء.
۲۷. مظفر، محمدرضا، **المنطق**، ۱۳۶۶، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۸. ملاصدرا، **الشواهد الربوبیه**، ترجمه و تفسیر از جواد صلح، ۱۳۶۶، تهران، سروش.
۲۸. ملاصدرا، **الحکمه‌المتعالیه**، ج ۱، ۱۹۸۱، م، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۰. ملاصدرا، **تعلیقات علی الهیات شفاء**، بی‌تا، قم، انتشارات بیدار، طبع سنگی.
۳۱. نراقی، ملامهدی، **شرح الهیات من کتاب الشفاء**، به اهتمام مهدی محقق، ۱۳۶۵، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
۳۲. Ross, W.D. Aristotle's Metaphysics. ۲V. Oxford; university press, ۱۹۴۸.

۳۳. Ross, W.D. Aristotle. London: ۵th ed. ۱۹۵۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی