

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی،

پاییز ۸۹

بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی

دکتر بیوک علیزاده *

چکیده

از جمله اتهامات ناروایی که بر فلسفه اسلامی وارد شده، این است که آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، اگر هم جایز باشد بر آن نام فلسفه اطلاق و آن را مقید به قید «اسلامی» کنیم، همانی است که فیلسوفان درجه اولی همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا بیان کرده‌اند و اگر از اشکال ناکارامدی آن صرف‌نظر کنیم، هیچ جای توسعه‌ای در آن نیست. از این رو صرف عمر و هزینه برای آموزش و پژوهش در باب آن، جز دور معیوب و آب در هاون کوبیدن و باد پیمودن نیست. ادعای ما در این مقاله آن است که اولاً فلسفه اسلامی منحصر به ابداع و ابتکار سه فیلسوف نامبرده نیست.

ثانیاً فلسفه اسلامی از جهات متعددی جای توسعه و نظرورزی دارد و سال‌های متمادی می‌تواند از اندیشمندان دلربایی کند و ذهن و زبان آنها را به خود جلب نماید.

alizade.boyouk@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع)

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۵

واژگان کلیدی: وجودشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، بازخوانی نظام‌مند

مکاتب

فلسفی مشائی، اشراقی و صدرائی.

مقدمه

برای زدودن رکود و ایستایی موهوم فلسفه اسلامی به ویژه در آموزش‌های علمی آن، گام‌های مهمی را می‌توان برداشت که در این مقاله به بررسی آنها می‌پردازیم. محورهای مورد بررسی در اینجا همگی بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی است و شایسته است استادان و دانشجویان تحصیلات تکمیلی آنها را در تحقیقات خود مدنظر قرار دهند:

یکم: بازخوانی نظام‌مند فلسفه اسلامی در محورهای وجودشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، معناشناسی و ارزش‌شناسی.

علامه طباطبائی (ره) در جایی ادعا کرده است که فلسفه اسلامی در عصر ترجمه مشتمل بر ۲۰۰ مسئله بود در حالی که امروز بر ۷۰۰ مسئله بالغ شده است. مرحوم دانش‌پژوه آرزو کرده بود ای کاش علامه طباطبائی فهرست آن ۲۰۰ مسئله و ۷۰۰ مسئله را ارائه می‌کرد. شاید ارائه فهرست مسائل فلسفه اسلامی با همه جزئیات آن که به جرئت می‌توان گفت بیش از هفتصد مسئله است، کار چندان سودمندی نباشد، اما فروکاستن آن به شش محور بالا و بررسی نظام‌مند آنها قطعاً کار پرفایده‌ای است، در اینجا شاکله‌ای از مباحث محورهای یادشده را ارائه می‌کنیم:

۱. وجودشناسی. فیلسوفان مسلمان در بحث وجودشناسی، بحث سه‌گانه‌ای را مطرح می‌کنند که عبارت است از: چیستی وجود، اقسام اولیة وجود و احکام کلی وجود.

در باب چیستی وجود توضیح می‌دهند که وجود به جهت بساطت مفهومی تعریف حقیقی ندارد و اساساً مفهوم آن بدیهی است و به تعبیر ابن سینا وجود مبدأ اول برای هر شرحی است (ابن سینا، *النجاه*، ص ۲۰). مراد از تقسیمات اولیه، تقسیماتی است که در آنها وجود بدون قید ریاضی و طبیعی مقسم قرار می‌گیرد (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السکولیه*، ص ۲۰)، مانند تقسیم وجود به مادی و مجرد یا بودن و شدن که از تقسیمات ابتکاری ملاصدراست، یا ذهنی و عینی، و امثال آنها. باید توجه داشت که برخی تقسیمات مربوط به حقیقت وجود است و برخی مربوط به مفهوم وجود. برای مثال تقسیم وجود به محمولی، و رابط یا اسمی و حرفی از تقسیمات مفهوم وجود است و تقسیمات پیشگفته همگی مربوط به حقیقت وجود هستند و مراد

از احکام کلی وجود، آن دسته از احکامی است که شامل حال همه موجودات است. در مقابل احکام جزئی وجود است که مربوط به برخی از موجوداتند. برای مثال احکامی مثل «اصالت»، وحدت و تشکیک از احکام کلی وجود است. اما احکامی مثل انبساط و انقباض و جوش و تبخیر و انجماد از احکام جزئی وجود است.

در اینجا هم برخی از احکام مربوط به مفهوم وجود است مانند بدهت و اشتراک معنوی وجود و برخی مربوط به حقیقت وجود مثل احکام پیشگفته.

گفتنی است که در مبحث وجودشناسی چند بحث دیگر هم از باب استطراد و تطفل مطرح می‌شود و به تبع بحث وجودشناسی در مطاوی بحث‌های آن گنجانده می‌شود مانند بحث ماهیت‌شناسی و عدم‌شناسی. آنچه در دو بحث اخیر جالب توجه است این است که قالب‌بندی سه‌گان یادشده در خصوص وجود، در مورد ماهیت و عدم هم مطرح می‌شود؛ برای مثال چیستی ماهیت و احکام آن (علیزاده، «چیستی ماهیت و احکام آن»، ص ۱۰۶-۷۳)، اقسام ماهیت و تقسیم آن به مخلوطه، مطلقه و مجرده (سبزواری، ص ۳۳۹) و همینطور در مورد عدم چیستی عدم و اقسام عدم همچون عدم مطلق و عدم مقید یا عدم مضاف، عدم مقابل و مجامع و همینطور احکام عدم مثل عدم تمایز و علیت در عدم، امتناع اعاده معدوم، شبهه امتناع اخبار از عدم مطلق، مورد بحث قرار می‌گیرد، قالب‌بندی سه‌گان در مورد این دو مبحث دلیل بر تبعی بودن آنها نسبت به مبحث وجودشناسی است.

۲. معرفت‌شناسی. چندین مسئله مهم فلسفی ذیل این عنوان در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود، البته هیچیک از این مسائل تا زمان ملاصدرا معنون به مسائل معرفت‌شناسی یا علم و ادراک نبوده است و اساساً علم و ادراک از مسائل فلسفه محسوب نمی‌شده است و مباحث مربوط به آن در ذیل مسائلی همچون علم‌النفس، وجود ذهنی، مقولات، کلی و جزئی و امثال آن مطرح می‌شد (علیزاده، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، ص ۳۱-۷). ملاصدرا نخستین فیلسوفی بود که در حوزه اندیشه اسلامی با تحلیل ویژه‌ای که انجام داد، علم و ادراک را از مسائل فلسفه به شمار آورد (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ص ۲۷۸). پس از او علم و ادراک به عنوان یک مسئله در فلسفه اسلامی پذیرفته شد و فروعات و شقوق آن، ذیل عنوان خود بررسی شد. چنانکه اشاره شد پیش از آن مباحث مربوط به علم و ادراک به صورت استطرادی ذیل مسائل مختلف و متعددی مطرح می‌شد. نگارنده در مقاله مستقلی فهرستی از این مسائل و همین‌طور عناوین مباحث معرفت‌شناختی که فیلسوفان

مسلمان آنها را به صورت تبعی و اسطردادی مطرح کرده‌اند به دست داده است (همان، ص ۲۴-۹) در مقاله یاد شده به آرای ابداعی فیلسوفان مسلمان در باب مسائل معرفت‌شناسی هم اشاره شده است. اتحاد ماهوی ذهن و عین و اتحاد وجودی صورت‌های علمی با نفس از جمله این ابتکارات است.

۳. انسان‌شناسی. این مبحث هم در آثار فیلسوفان مسلمان جایگاه مشخص و پذیرفته‌شده‌ای نداشت. مشائیان مسلمان همچون ابن سینا و پیروان او آن را در طبیعیات مطرح می‌کردند، چرا که انسان را «جسم نامی متفکر» می‌دانستند، اما ملاصدرا علم‌النفس را در الهیات مطرح کرد (همان، ج ۸، ص ۴۰۰-۲ و ج ۹، ص ۳۸۳-۲) و طبیعیات را جایگاه مناسبی برای مسئله شریفی همچون علم النفس ندانست. در انسان‌شناسی به پرسش‌هایی از این قبیل که انسان از کجا آمده است و به کجا می‌رود، نحوه حدوث و تکون او چگونه است، دارای چه ابعاد وجودی است و میان ابعاد مختلف او چه ارتباطی وجود دارد، پاسخ داده می‌شود. البته پاسخ همه این پرسش‌ها را از مبحث معنون به «علم النفس» در آثار فیلسوفان مسلمان نمی‌توان به دست آورد. به سخن دیگر برخی از مسائل انسان‌شناسی هم همچون مسائل معرفت‌شناسی ذیل مسائل دیگر مطرح شده است؛ برای این مباحث نیز نخست باید شاکله منظمی تهیه کرد، آنگاه سراغ مسائلی رفت که ذیل آنها این مباحث مطرح شده است. از جمله ابتکارات فیلسوفان مسلمان در این مبحث نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس آدمی است، که توسط ملاصدرا مطرح شد (همان، ج ۸) و او در این مسئله نظریه معرفت‌شناختی و وجودشناختی و جهان‌شناختی خود را منسجم کرد.^۱

۴. جهان‌شناسی. در مبحث جهان‌شناسی، فیلسوفان مسلمان به پرسش‌هایی از این قبیل که جهان هستی چه طبقاتی دارد، چگونه می‌توان وجود این طبقات را اثبات کرد (مطهری، مجموعه آثار، ص ۱۰۵۶ به بعد)، چه ارتباطاتی میان این طبقات وجود دارد، پاسخ می‌دهند. وجود عوالم مختلف در جهان هستی امری است که هم آموزه‌های دینی و تعالیم انبیاء علیهم السلام و هم آموزه‌های عرفانی و هم آرای فیلسوفان مسلمان همگی در آن متفق‌القولند، البته هر کدام با زبان و ادبیات خاص خود (همانجا). فیلسوفان علی‌العموم در اینکه پایین‌ترین طبقه هستی عالم طبیعت یا ناسوت است، اتفاق نظر دارند و وجود آن را بدیهی می‌دانند^۲ و بالاترین طبقه جهان هستی را واجب‌الوجود و به زبان دیگر عالم لاهوت می‌دانند و وجود آن را با براهین متعدد عقلی اثبات می‌کنند. اما در اینکه در عالم طبیعت پایین‌ترین مرتبه موجود و یا به تعبیر فیلسوفان

ماده‌المواد جسم است یا هیولا و به سخن دیگر جسم بسیط است یا مرکب است از هیولا و صورت جسمانیه (علیزاده، یادداشت‌های رساله فی الاتحاد العاقل و المعقول، ص ۱۸۲-۱۷۴) و همین‌طور در اینکه بین عالم ناسوت و عالم لاهوت چه عوالمی وجود دارد و چگونگی اثبات این عوالم اختلاف نظر دارند. شیخ اشراق جسم را بسیط می‌داند و منکر وجود هیولاست (شیخ اشراق، ص ۲۱۷، ۲۱۴) و این در حالی است که عموم مشائیان مسلمان برای اثبات هیولا دلایل متعددی اقامه کرده‌اند که برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل از جمله آنهاست (ابن سینا، الشفاء/الالهیات، ص ۶۷). در این میان ملاصدرا در باب هیولا تعبیرات مختلفی به کار برده است که از جمله آنها «جزء تحلیلی جسم»، «امر عدمی»، حاشیة عدمی وجود (ملاصدرا، الاسفارالاربعیة، ج ۵، ص ۱۴۶) است. از مجموع سخنان ملاصدرا چنین برمی‌آید که او با نظر شیخ اشراق موافق است و همچون او جسم را بسیط می‌داند. همچنین شیخ اشراق برای اثبات عوالم مادون عالم لاهوت و ما فوق عالم ناسوت از قاعده امکان اشرف، که از ابداعات خود اوست، استفاده می‌کند (شـ) شیخ اشراق، ص ۱۵۴). اجمالاً میان دو عالم یاد شده، عوالمی همچون عالم ملکوت (عالم ارواح و نفوس و به تعبیر شیخ اشراق انوار اسفهبندی و انوار متکافئه عرضیه (شیخ اشراق، ص ۲۱۵ - ۲۱۴)، عالم جبروت یا عالم عقول مجرده (ذبیحی، ص ۲۹۳) و به تعبیر شیخ اشراق انوار قاهره طولیه (شیخ اشراق، ص ۱۵۷ - ۱۵۶) قائل هستند که این عوالم به ترتیب خاصی در طی هم قرار گرفته‌اند. در ادبیات دینی به این عوالم با واژگان متفاوتی اشاره شده است که به تعبیر شهید مطهری زبان شیرین‌تری هم هست و از همین رو ایشان کوشیده است در مقدمه خود بر جلد ۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم برای توضیح و تبیین بحث جهان‌شناسی از گفتمان دینی بهره جوید (مطهری، مجموعه آثار، ص ۱۰۵۶ به بعد). شیخ اشراق همچنانکه اشاره کردیم در جهان‌شناسی هم همانند وجودشناسی از واژگان متمایزی بهره می‌جوید؛ او در اینجا از مغرب و مشرق جغرافیایی استفاده می‌کند، با این تفاوت که مغرب و مشرق او به جای آنکه افقی باشد عمودی است عوالم بالا از حیث مرتبه وجودی، مشرق است به جهت اشراق و شروقی که در این عوالم هست و جهان ماده یا همان عالم ناسوت مغرب است، به جهت ظلمانی بودن این عالم (شیخ اشراق، ص ۱۴۸-۱۳۸).

۵. معناشناسی. این مبحث از مباحث بسیار مورد نیاز در همه حوزه‌های معرفتی است؛ چرا که هر ادعا و نظریه‌ای باید مشتعل بر مفاهیم و معانی روشن و واضحی باشد تا بتوان درباره‌ی ارج و

ارزش آن داوری کرد، و بدون چنین وضوحی هر نوع سخنی درباره آن نظریه نفیاً و اثباتاً، گام زدن در فضای مه‌آلود خواهد بود. از این رو، نقادی یک نظریه یعنی تلاش برای ارزیابی و تعیین ارج و قیمت آن متوقف بر ایضاح مفاهیم مأخوذ در آن نظریه است و این هم به نوبه خود متوقف برداشتن روشی برای تعریف و ایضاح مفاهیم است. همچنانکه اشاره کردیم نه تنها فلسفه بلکه همه دانش‌های دیگر هم محتاج چنین روشی هستند، اما این روش را فیلسوفان تولید می‌کنند، هر چند قواعد تعریف در منطق عرضه می‌شود، همه دانش‌های دیگر از این حیث مصرف کننده‌اند. اگر مکتب فلسفه تحلیلی را که یکی از مکتب‌های پرنفوذ در روزگار ماست به عنوان الگو در نظر بگیریم، فلسفه اسلامی از این حیث بسیار فقیر است و نیاز به کار جدی دارد؛ البته مبانی چنین کاری در آثار فیلسوفان مسلمان به‌دست داده شده است (علیزاده، «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو»، ص ۳۵-۱۵). فیلسوفان درجه اول ما همچون ابن سینا و ملاصدرا که منطق تعریف ارسطویی را، که مبتنی بر نظام جنسی و فصلی ارسطویی است، علی‌الأغلب به عنوان روشی برای تعریف مفاهیم و تصورات پذیرفته‌بودند، در عین حال به نارسایی‌های آن متفطن بودند و گه‌گاه آن را تذکر می‌دادند (ابن سینا، *الحدود*، ص ۷۲؛ *منطق‌المشرقیین*، ص ۱۹-۴)، ولی در عین حال همان روش را به‌کار می‌برند و در آثار منطقی‌شان نیز آن را توصیه می‌کردند. از جمله نارسایی‌های منطق تعریف ارسطویی آن است که تنها در خصوص مفاهیم مرکب کارایی دارد، حال آنکه در فلسفه اسلامی بیشترین سروکار ما با مفاهیم بسیط است مانند مفهوم وجود و مفاهیم مساوق با آن، اجناس عالیه یا همان مقولات عشر یا اربعه یا خمسه^۳، مفاهیم فصول و معقولات ثانیة فلسفی. فیلسوفان متأخر ما اساساً بساطت مفهومی را ملاک بداهت معرفی کرده بودند (مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ص ۲۱) تا یکباره از شر این نارسایی راحت شوند. اما حقیقت امر این است که مفاهیم یاد شده نیازمند تعریف‌اند و به تعبیر درست‌تر مشتغلان به فلسفه خودشان را در خصوص آنها بی‌نیاز از تعریف احساس نمی‌کنند. از سوی دیگر فیلسوفانی همچون ملاصدرا در تحلیل‌های فلسفی خودشان هویتی را کشف کرده بودند که آن هویات جایی در جدول مقولات ارسطویی نداشتند، برای مثال علم مطابق دیدگاه‌های ملاصدرا (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۲۷۸) وجود رابط در یکی از معانی آن^۴ حرکت با تحلیلی که صدرا از آن به عمل آورده است (همان، ص ۹۳-۸۰) و همینطور زمان که رویه دیگر حرکت و هم‌سرنوشت با آن است (سروش، ص ۵۳) تشآن و شأن هم در ادبیات فلسفی ملاصدرا از همان جمله است. صعوبت یافتن فصول حقیقی برای تعریف، چنانکه پیشتر اشاره کردیم از

نارسایی‌هایی بود که ابن سینا بیشترین تأکید را بر آن کرده بود (ابن سینا، *الحدود*، ص ۷۲). فیلسوفان ما با اینکه منطق تعریفی که جانشین منطق تعریف ارسطویی باشد، به رغم تذکرات یاد شده، ارائه نکرده بودند، برای تبیین مفاهیم فلسفی خودشان عملاً گام‌های مهمی برداشته بودند؛ این گام‌ها گاهی به صورت یک قاعده برای تمایز برخی از مفاهیم ارائه شده بود، همانند قاعده‌ای که شیخ اشراق برای شناسایی مفاهیم اعتباری^۵ یعنی همان معقولات ثانیة فلسفی، ارائه کرده بود. یعنی قاعده «کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری» (شیخ اشراق، ص ۲۶) هر چیزی که از تحقق داشتن آن تکرار لازم بیاید، اعتباری است. تلاش‌های طاقت‌فرسای ابن سینا برای تعریف پاره‌ای از مفاهیم فلسفی و همینطور ملاصدرا، بدون بهره‌گیری از روش تعریف ارسطویی، زمینه‌های مناسبی را برای استخراج و پایه‌گذاری منطق تعریف متفاوتی فراهم آورده است که اگر پژوهشگران فلسفه در کنار این زمینه‌ها به نحوه کار فیلسوفان تحلیلی در ایضاح مفاهیم فلسفی فیلسوفان دیگر توجه کنند و همینطور منطق‌های تعریف جدیدی را که توسط منطق‌دان‌های جدید ارائه شده است مطالعه کنند، توفیق خواهند یافت منطق تعریف جدیدی را که از دل میراث فلسفی خودمان برخاسته باشد عرضه نمایند.

۶. ارزش‌شناسی. از جمله اصطلاحات فلسفی مهمی که در اثر کاربرد نابه‌جای عرفی آن، معنای مبتدلی پیدا کرده است تا آنجا که تعریف درست آن بسیار دشوار می‌نماید، اصطلاح "ارزش" است. نخست باید گفت که اصطلاح «ارزش» خود خالی از هر نوع ارزش^۶ است. به نظر می‌رسد بهترین راه برای تعریف ارزش برشمردن مصادیق مهم آن است؛ ارزش انواع متعدد و زیادی دارد، برخی از انواع آن عبارت‌اند از:

الف. ارزش‌های منطقی، مراد از ارزش‌های منطقی همان صدق و کذب است که گزاره‌های خبری را به آنها متصف می‌کنیم. کاربرد نابه‌جای عرفی که پیشتر بدان اشاره کردیم در اینجا چنین القا می‌کند که فقط صدق ارزش است، حال آنکه بر اساس اصطلاح فلسفی «کذب» هم به همان اندازه ارزش است. البته مراد از صدق و کذب در اینجا صدق و کذب منطقی است، نه صدق و کذب اخلاقی، صدق منطقی تعاریف مختلفی دارد (Haack, p. 86-134) که جا افتاده‌ترین آنها و در عین حال کم‌اشکال‌ترین آنها تئوری مطابقت صدق است. گفتنی است که میان صدق اخلاقی و صدق منطقی نسبت عموم و خصوص من وجه است یعنی گاهی اوقات خبر مطابق با واقع به لحاظ اخلاقی کاذب است و این در صورتی است که خبر یاد شده مطابق اعتقاد گوینده

نباشد، به سخن دیگر صدق اخلاقی مطابقت سخن با اعتقاد گوینده است ولو اینکه مطابق با واقع نباشد.

ب. ارزش‌های اخلاقی: مفاهیمی همچون خوب، بد، باید، نباید، درست، نادرست، وظیفه، مسئولیت فضیلت و رذیلت ارزش‌های اخلاقی نامیده می‌شوند. در گزاره‌های اخلاقی، این مفاهیم بر افعال ارادی و اختیاری آدمی اعم از جوارحی و جوانحی حمل می‌شوند. معانی این مفاهیم، نحوه وجود آنها و صدق و کذب گزاره‌های مشتمل بر آنها در فلسفه اخلاق بررسی می‌شود. از همین روست که بحث از ارزش‌های اخلاقی یک بحث فلسفی محسوب می‌شود. هر چند خود گزاره‌های اخلاقی در علم اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرند.

ج. ارزش‌های فقهی: مفاهیمی از قبیل وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه (در احکام تکلیفه) و صحت و فساد (در احکام وضعیه) که محمول‌های گزاره‌های فقهی را تشکیل می‌دهند، ارزش‌های فقهی نامیده می‌شوند. در اینجا هم بحث از خود گزاره‌های فقهی در علم فقه صورت می‌گیرد، اما جای بحث از ارزش‌های فقهی از جمله همان سه مسئله‌ای که در خصوص ارزش‌های اخلاقی گفتیم در فلسفه فقه صورت می‌گیرد. گفتنی است که دانش فلسفه فقه از دانش‌های نوپدید است که به تازگی در باب آن جستارگشایی شده و علی‌الظاهر در کشور ما یک برنامه آموزشی مستقل هم برای آن تدوین شده است.

د. ارزش‌های هنری: مفاهیمی از قبیل زشت، زیبا، باشکوه، شکوهمند و امثال آنها که در توصیف پدیده‌های هنری به کار می‌آیند ارزش‌های هنری نامیده می‌شوند، جای بررسی این مفاهیم هم، شاخه‌ای از فلسفه یا فلسفه هنر است. گاهی به جای فلسفه هنر از عنوان زیبایی‌شناسی استفاده می‌شود.

ه. ارزش‌های اقتصادی مفاهیمی از قبیل سود، زیان، ارزان، گران، تورم و امثال آنها، ارزش‌های اقتصادی نامیده می‌شوند این مفاهیم در فلسفه اقتصاد بحث می‌شود.

دوم: تبیین وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مفاهیم فلسفی ملاصدرا. مراد من از مفاهیم فلسفی ملاصدرا معقولات ثانیة فلسفی است. معقولات ثانیة فلسفی مفاهیمی هستند که انحاء وجود را حکایت می‌کنند بر خلاف ماهیات که گویای حد وجودند. باید توجه داشت که خود «ماهیت» متفاوت از مفاهیم ماهوی است، چرا که خود «ماهیت» از معقولات ثانیة فلسفی است و به تعبیر حاجی سبزواری:

ما قیل فی جواب مال‌الحقیقه مهیة و الذات و الحقیقه

قیلت علیها مع وجود خارجی و کلها المعقول ثانیاً یجی

(ص ۳۳۰)

البته «ماهیت» هم گویای نحوه وجود است چرا که «ماهیت» از وجودهای محدود انتزاع می‌شود و واجب‌الوجود ماهیت ندارد، روشن است که وجوب وجود و امکان وجود از نحوه‌های وجودند.

ملاصدرا با تبیین و اثبات اصالت وجود (ملاصدرا، *المشاعر*، ص ۲۶۵-۱۴۷) غایت فلسفه خود را عملاً شناخت متن وجود دانست و نه حدود آن، مطابق نظر ملاصدرا ماهیت‌شناسی مرزشناسی است و با شناخت مرز چیزی به واقعیت آن نمی‌توان پی برد بلکه لازم است متن واقعیت مورد شناسایی قرار بگیرد. بر اساس نظریه اصالت وجود که از مبانی وجودشناختی فلسفه ملاصدراست، وجود شیء همه چیز آن است؛ هم مفهوم وجود و هم مفاهیمی که گویای انحاء و اطوار وجودند؛ همگی از معقولات ثانیه فلسفی هستند. به لحاظ تاریخی معقولات ثانیه فلسفی اول بار در تاریخ فلسفه اسلامی توسط خواجه نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲) مورد شناسایی قرار گرفت (خواجه‌نصیر، *تجرید الاعتقاد*، ص ۴۲) البته پیش از خواجه نصیر شیخ اشراق این مفاهیم را با عنوان دیگری شناسایی کرده بود، او چنین مفاهیمی را «اعتباری» می‌نامید، و چنانکه پیشتر گفتیم قاعده‌ای را برای متمایز ساختن این مفاهیم از مفاهیم دیگر ابداع کرده بود (شیخ اشراق، ص ۲۶).

به لحاظ ترمینولوژی اصطلاحاتی از قبیل مفاهیم فلسفی، مفاهیم انتزاعی، مفاهیم اعتباری نفس‌الامری بر معقولات ثانیه فلسفی اطلاق شده است، هر چند متأسفانه تاکنون کسی در صدد برنیامده است که فهرست کامل یا حتی ناقص ولی بلندی از آنها را ارائه دهد. از میان متأخران مرحوم علامه طباطبائی و شاگرد برجسته ایشان استاد شهید مرتضی مطهری درباره نحوه ادراک آنها بحث کرده‌اند (علامه طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۶۹ به بعد). شاگرد دیگر علامه طباطبائی یعنی استاد محمد تقی مصباح یزدی در جهت احصای آنها و نقادی مقولات عشر ارسطویی گام‌های مفیدی برداشته است (مصباح، ص ۲۵ و ۱۸۶ به بعد). خود ملاصدرا با توسعه‌ای که در هستان‌شناسی خود ایجاد کرده ما سوی الله را بر خلاف جمهور فلاسفه مشتمل بر سه قسم وجود دانسته است یعنی جواهر، اعراض، وجود رابط^۷، نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی را وجود رابط دانسته است (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۳، ص ۳۲۶). با این همه بحث در باب معناشناسی و معرفت‌شناسی و وجودشناسی مفاهیم یاد شده،

هنوز اشباع نشده و جای مطالعه و تحقیق فراوان دارد. پی‌گیری این سه قسم پژوهش در باب آنها در کنار مطالعه تاریخی این مفاهیم و ارائه فهرست کاملی از آنها نه تنها منجر به وضوح و شفافیت هر چه بیشتر فلسفه ملاصدرا خواهد شد، بلکه به پیشبرد بحث معناشناسی هم که پیشتر به اهمیت آن اشاره کردیم، کمک شایانی خواهد کرد.

بحث این محور را با بیان مراد از سه محور یاد شده به پایان می‌برم. مراد از معناشناسی معقولات ثانیة فلسفی یافتن روشی برای تعریف آنهاست. چنانکه پیشتر گفتیم، این مفاهیم جایی در جدول مقولات ارسطویی ندارند از این رو نمی‌توان آنها را از مفاهیم مرکبی که دارای جنس و فصل باشند به حساب آورد. از طرفی شهوداً نیازمندی به تعریف در خصوص آنها قابل درک است. آنچه هم فیلسوفان پیشین در باب تعریف آنها آورده‌اند (حاجی سبزواری، ص ۱۶۴ به بعد) به هیچ روی وافی به مقصود نیست و به تعبیر ملاصدرا، لا یروی الغلیل و لا یشفی العلیل» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۸۵) است. چرا که برخی از این مفاهیم دوتایی هستند مثل علت و معلول، قوه و فعل و برخی سه تایی هستند مثل وجوب، امکان و امتناع و برخی تک هستند مثل وجود، حرکت، «ماهیت» و زمان. روشن است که تعریف این مفاهیم به مفاهیمی که عروضشان در ذهن است و اتصافشان در خارج (حاجی سبزواری، ص ۱۶۴) نه تنها تمایز یاد شده را آفتابی نمی‌کند، مشتمل بر مفاهیم مبهمی همچون عروض و اتصاف هم است که مآلاً تعریف یاد شده را مبهم و ناکارآمد می‌کند. از این رو لازم است این محور هم از بایسته‌های تحقیق در حوزه فلسفه اسلامی تلقی گردد و به دانشجویان و اساتید فلسفه توصیه شود که در باب آن پایان‌نامه‌ها و رساله‌هایی را تدوین کنند.

سوم: بررسی متد فلسفه‌نگاری و فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان.

برای فهم فلسفه فیلسوفان مسلمان به ویژه گروهی که صاحب‌نظریه و مؤسس مکتب بوده‌اند همچون ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا باید با شیوه فلسفه‌نگاری آنها آشنا شد. فلسفه‌ورزی آنها چیزی بوده و فلسفه‌نگاری‌شان چیز دیگر. هر یک از فیلسوفان طی فلسفه‌ورزی‌شان اصطلاحات خاصی وضع می‌کردند و به وسیله آنها بار معنایی ویژه‌ای را منتقل می‌کردند. مجموعه اصطلاحات هر فیلسوف و تعبیرات ویژه او ادبیاتی به وجود می‌آورد که خاص آن فیلسوف و مکتب و نحله اوست. برای مثال اصطلاح نور و ظلمت در وجودشناسی شیخ اشراق به جای وجود و عدم یا مجرد و مادی (شیخ اشراق، ص ۱۰۷) و همینطور نور الأنوار (شیخ اشراق، ص ۱۲۱) انوار مدبره طولیه (شیخ اشراق، ص ۱۳۹) انوار مدبره متکافئه (شیخ اشراق، ص ۱۴۳) و انوار

و التدبر فی الآیات السبحانیة بدعة، و مخالفة اوضاع جماهیر الخلق من الهمج الرعاع ضلالة و خدعة كأنهم الحنابلة من كتب الحدیث المتشابه عندهم الواجب و الممكن و القديم و الحدیث، لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام و مسامیرها و لم يرتق فکرها عن هذه الهياكل المظلمة و دیاجیرها، فحرموا لمعاداتهم العلم و العرفان و رفضهم بالکلیة طریق الحکمة و الإیقان عن العلوم المقدسة الالهية و الأسرار الشریفة الربانیة التي رمزت الأنبياء و الأولیاء علیها و اشارت الحکماء و العرفاء إليها ... فاعدموا العلم و فضله، و استردلو العرفان و أهله و انصرفوا عن الحکمة زاهدین، و منعوها معاندين (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶-۵).

و گاهی در فضایی که اوضاع بر وفق مراد اوست و او به تعلیم فلسفه مشغول است برای مثال فضای مدرسه خان شیراز که بعد از بازگشت از کهک در آنجا به تدریس مشغول شده بود. او همچنانکه خود تصریح می کند در موارد زیادی با جمهور فلاسفه مماشات می کند (همان، ص ۸۵) و سبب این امر چنانکه گفتیم گاهی ملاحظات تعلیمی و گاهی فضای اجتماعی، که مثلاً مخالفت با نظریه‌ای را بر نمی‌تابید و احیاناً رعایت انصاف علمی بود برای مثال فیلسوفان ما در مسئله علم الهی سه نظریه ارائه کرده‌اند. نظریه اول که توسط ابن سینا ارائه شد به نظریه صور مرتسمه مشهور است. این نظریه توسط شیخ اشراق نقادی شده و چند اشکال جدی بر آن وارد شده است. بعد از شیخ اشراق عمدتاً به جهت اشکالات او دیگر کسی از نظریه صور مرتسمه طرفداری نکرده است. حتی خواجه نصیر هم که در آغاز شرح اشارات عهد می‌کند که اشکالات فخر رازی بر اشارات ابن سینا را پاسخ گوید و خود بر ابن سینا خرده نگیرد (خواجه نصیر، حل مشکلات الاشارات، ص ۲-۳) وقتی به نظریه صور مرتسمه می‌رسد اشکالات او بر شیخ از فخر رازی بیشتر می‌شود (خواجه نصیر، ص ۳۰۴).

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه ضمن اشاره به اشکالات خواجه نصیر و بیان اینکه اصل این اشکال‌ها از شیخ اشراق است می‌گوید هیچیک از این اشکالات وارد نیست (الشواهد الربوبیه، ص ۷۱). آنگاه با استفاده از همه امکانات نظام فلسفی خود به بهترین شکل به دفع اشکالات می‌پردازد به گونه‌ای که خواننده کتاب او با اطمینان به این نتیجه می‌رسد که نظر خود ملاصدرا هم در بحث علم الهی همین نظریه صور مرتسمه است اما آشنایان با سیستم فلسفی ملاصدرا می‌دانند که او در بحث علم الهی نظری ابتکاری دارد که موسوم به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (همان، ص ۵۳). ملاصدرا شبیه این کار را در خصوص ماهیت علم

انسان هم انجام داده است. جمهور فلاسفه علم را کیف نفسانی می‌دانستند البته در این میان کسانی هم بودند که علم را از مقوله اضافه یا فعل یا انفعال می‌دانستند (سبزواری، ص ۴۸۶-۴۸۵)، اما نظریه نهایی ملاصدرا در باب علم آن است که علم خارج از مقولات و از سنخ وجود است، لذا از مسائل فلسفه به حساب می‌آید (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۷۸). با وجود این در بحث وجود ذهنی برای دفع اشکالات کیف نفسانی بودن علم با جمهور فلاسفه مماشات می‌کند و از ابتکارات فلسفی منطقی خود برای دفع اشکالات استفاده می‌کند. شاید از همین روست که برخی از مدرسان معاصر فلسفه گمان کرده‌اند که از نظر ملاصدرا هم، علم کیف نفسانی است. حال آنکه دیدگاه ملاصدرا در باب ماهیت علم آدمی در مبحث وجود ذهنی اسفار بیان نشده است (همان، ج ۱، ص ۳۲۶-۲۶۳). بلکه در مبحث عقل و معقول اسفار بیان شده است (همان، ج ۳، ص ۵۰۲-۲۷۸). بر این نوع مواجهه با نظریه رقیب، یعنی دفع شکالات ناوارد بر آن جز انصاف علمی نام دیگری نمی‌توان نهاد. غالب انسانها در مواجهه با خصم در هر عرصه‌ای که باشد این قاعده را در ذهن خود دارند که دشمن دشمن من دوست من است حال آنکه چنانکه دیدیم ملاصدرا چنین اعتقادی ندارد و آن را دور از انصاف علمی می‌داند.

چهارم: احصاء کامل مکتب‌های فلسفی که در حوزه اندیشه اسلامی به وجود آمده‌اند و اکتفا نکردن به سه مکتب معروف مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه و خاصاً معرفی مکتب معاصر نوصدرایی که در پرتو تلاش‌های امام خمینی (س)، علامه طباطبائی (ره) و شاگردان آنها به‌ویژه شهید مطهری، استاد جوادی آملی، استاد محمد تقی مصباح یزدی و استاد حسن زاده آملی به وجود آمده است. از آنجا که عمده حیات علمی فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه سپری شده است، هیچ نوع اشتها و اشتیاق اینکه فیلسوفان مسلمان، فلسفه‌ورزی‌های خود را تأسیس مکتب جدید بدانند، نداشتند. اساساً تظاهر به نوآوری و تفوه به آن در حوزه‌های علمیه بر خلاف دانشگاه‌ها^۱ امر مذموم تلقی می‌شد؛ و این به جهت رسالت اصلی حوزه‌های علمیه که همانا پاسداری از مرزهای عقیدتی دین است، می‌باشد، از این رو مآلاً نوآوری بدعت تلقی می‌شود که امر مذمومی است.

واژه بدعت در گفتمان دینی بار عاطفی منفی شدیدی دارد. این روحیه موجب شده بود که افراد صاحب‌نظر همچون فخررازی، خواجه نصیر و امثالهم همچنان خود را شارح افرادی همچون ابن سینا بدانند و یا شاگردان و شارحان خواجه نصیر با اینکه بسیاری از آنها صاحب‌نظر بودند همچنان خود را عالمی مارژینال و حاشیه‌نشین متن موفق و با نفوذی همچون تجرید الاعتقاد

بدانند. حال آنکه با معیار قرار دادن تعداد معتناهی نوآوری و اساساً صاحب‌نظر بودن در فلسفه به‌گونه‌ای که تعدادی متفکر برجسته هم از نظریات یاد شده طرفداری بکنند و گفتمان مستقلی شکل بگیرد و آثار معتناهی در آن گفتمان تولید شود و بالأخره اینکه جامعه علمی^۹ نظریات فیلسوفی را مکتب تلقی کند، مکاتب متعددی شکل می‌گیرد. حال اگر با این معیار به تاریخ اندیشه و فلسفه اسلامی نظر کنیم، با مکاتب متعددی مواجه خواهیم شد که بسی افزون‌تر از سه مکتب مشهور مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه یا صدرایی است از مکتب‌های نو سینیایی امثال خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد گرفته تا مکتب شیراز و اصفهان و مکتب نوصدرائی قم و تهران. در شهر مقدس قم در پرتو تعالیم فلسفی علامه محمد حسین طباطبائی قدس سره و امام خمینی سلام الله علیه و شاگردان آنها مکتب جدیدی تأسیس شد که ما امروز از آثار و ثمرات آن بهره‌مندیم. این مکتب را از آن رو نوصدرایی می‌نامیم که بزرگان این مکتب همگی در چارچوب مکتب فلسفی ملاصدرا فلسفه‌ورزی می‌کنند، یعنی اصول اساسی مکتب او را همچون «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «اشتداد وجود»، «اتحاد عالم و معلوم» پذیرفته‌اند؛ در عین حال نوآوری‌های آنها و حتی نقد و مخالفت‌های آنها با خود ملاصدرا به اندازه‌ای هست که بتوان مجموعه نظریات آنها و ادبیات خاصی که در ضمن آثار متعددشان پدید آورده‌اند، یک مکتب فلسفی دانست. (علیزاده، «علامه طباطبائی»، «فیلسوفی نو صدرایی»، ص ۳۷-۲۳).

نتیجه

از آنچه تا به اینجا بیان کردیم موارد زیر را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. فلسفه اسلامی برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد زمینه‌های فراوانی برای توسعه دارد محورهای ذیل از جمله این زمینه‌هاست: الف. مطالعه نظام‌مند فلسفه اسلامی؛ ب. بررسی متدولوژی فلسفه‌نگاری و فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان؛ ج. احصای کامل مکتب‌های فلسفی که در حوزه اندیشه اسلامی تاکنون شکل گرفته‌اند و نقد و بررسی روش‌مند آنها از این طریق زمینه برای تولید مکتب‌های فلسفی جدید فراهم خواهد شد. البته باید توجه داشت که هیچ نظریه جدیدی به کلی نظریات قبلی را ابطال و طرد نمی‌کند بلکه با جذب نقاط قوت آنها، نقاط ضعفشان را از بین می‌برد.

۲. بررسی‌های توصیفی و مستند با تتبع موشکافانه در حوزه‌های علمیه امکان‌پذیر است. گفتنی است که این کار مقدمه لازم یک بررسی تحلیلی و نقادانه در آرا و اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان است.
۳. بررسی‌های تحلیلی و نقادانه و مطالعات نوآورانه در قالب پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشگاهی امکان‌پذیر است.
۴. یکی از راهکارهای تفکیک و تعیین مکتب فلسفی جدید در تاریخ فلسفه اسلامی ملاحظه متفکری است که صاحب‌نظر بوده و نوآوری‌های معتنا بهی داشته باشد و تعداد معتنا بهی متفکر دیگر از او تبعیت کرده باشد و در مجموع گفتمان مستقلی شکل بگیرد و جامعه علمی هم آن را مکتب تلقی کند.
۵. مراد از جامعه علمی، جامعه‌ای است متشکل از متخصصان بانفوذ که در سطوح عالی رشته مربوطه به تدریس و تحقیق مشغولند و در قالب انجمن‌های علمی شکل پیدا کرده‌اند.

توضیحات

۱. نظریه ابتکاری ملاصدرا در وجودشناسی حرکت جوهری است که نام دیگری بر اشتداد وجود است و در معرفت‌شناسی اتحاد عاقل و معقول است (علیزاده، «نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا در بوته توجیه») و در جهان‌شناسی حشر روحانی و جسمانی انسان‌هاست، ملاصدرا به درستی تبیین کرد که اشتداد وجودی آدمی در اثر علم و ادراک و اتحاد نفس آدمی با آموخته‌های اوست که تحقق پیدا می‌کند و نهایت این حرکت جوهری و اشتداد وجودی همانا معاد است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ص ۱۹۴-۱۸۵).
۲. فیلسوفان مسلمان در آثار منطقی خود شش قسم گزاره را بدیهی دانسته‌اند (ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۲-۶۱) یک قسم از این شش قسم محسوسات است. و بدیهی بودن وجود عالم ناسوت از همین قسم است.
۳. ارسطو شمار اجناس عالییه را به حصر استقرایی منحصر در ده دانسته بود. ابن سهلان ساوجی تعداد مقولات را با مبنای خود ارسطو به عدد چهار فروکاست و شیخ اشراق با مقوله شمردن حرکت و پذیرفتن دیدگاه ابن سهلان تعداد آنها را پنج دانست (شیخ اشراق، ص ۱۱).

۴. وجود رابط در گفتمان فلسفی ملاصدرا سه معنا دارد: الف. معنای حرفی وجود که در زبان فارسی با کلمه است از آن حکایت می‌شود؛ ب. کل جهان ممکن الوجود وقتی یک کاسه در نظر گرفته شود و با واجب‌الوجود که علت‌العلل است سنجیده شود؛ ج. نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی.
۵. مفاهیم اعتباری گاهی به مفاهیم قراردادی مثل مفهوم ریاست، مالکیت و ... اطلاق می‌شود و گاهی به مفاهیم انتزاعی که همان مفاهیم فلسفی هستند؛ در اینجا معنای اخیر مراد است.
۶. تعبیرات زبانی اعم از کلمه، عبارت و جمله دارای دو نوع بار معنایی و ارزشی یا عاطفی هستند بار عاطفی به نوبه خود می‌تواند مثبت، منفی یا خنثی باشد. به سخن دیگر ما با ابزار زبان افزون بر معنای دلخواه گاهی عواطفمان را هم به مخاطب منتقل می‌کنیم. به هر روی واژه «ارزش» در کاربرد عرفی معمولاً دارای بار عاطفی مثبت است ولی در اصطلاح فلسفی خنثی است.
۷. این سه قسم مطابق تقریر شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه چنین است: الف. جواهر که وجود مستقلی دارند یعنی حالت و صفت شیء دیگر نیستند و ذهن ما هم در مقام مفهوم‌گیری از آنها مفهوم اسمی اخذ می‌کند؛ ب. اعراض که وجود - وابسته دارند یعنی حالت و صفت شیء دیگر محسوب می‌شوند ولی ذهن ما از آنها هم مفاهیم اسمی اخذ می‌کند؛ ج. اما قسم سوم هستند هایی هستند که وابستگی آنها بیشتر از اعراض است و در واقع موجود به وجود غیرشان هستند یعنی وجود فی‌غیره دارند، ذهن ما هم در مقام مفهوم‌گیری از آنها مفاهیم حرفی اخذ می‌کند، اما ذهن ما این قدرت را دارد که این معانی حرفیه را تبدیل به معانی اسمیه کند و این معانی اسمیه همان معقولات ثابته فلسفی هستند و آن وجودهای فی‌غیره وجودهای رابط هستند (رک. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۱۹-۱۳۱۷).
۸. اساساً در تعریف دانشگاه‌ها، برای فراغت از تحصیل از مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری، نوشتن یک کتاب با رعایت اسلوب علمی که مشتمل بر دست کم یک نوآوری باشد اعم از تولید نظریه جدید یا نقد علمی نظریات پیشین، ضروری دانسته شده است.
۹. مراد از جامعه علمی در هر رشته علمی مجموعه‌ای از محققان و عالمان با نفوذ است که در آن رشته مشغول آموزش و پژوهش هستند و همین‌طور اعضای انجمن‌های علمی که

خوشبختانه تاکنون بیش از ۲۰۰ انجمن علمی در کشور ما تأسیس شده است. اگر این انجمن‌ها بتوانند افراد با نفوذ در حوزه خود را جذب کنند یعنی مدرسان مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری هر رشته علمی و همه مؤلفان در حوزه آن رشته علمی عضو انجمن علمی مربوطه شوند، در آن صورت انجمن علمی همان جامعه علمی مورد نظر خواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الألهیات*، با تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور و همکارانش، تهران، چاپ مصر و چاپ انتشارات ناصر خسرو به طریقه افست، ۱۳۶۳.
- _____، *النجاه*، ج ۲، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴.
- _____، *منطق المشرقیین*، قاهره، بی‌نا، ۱۹۱۰.
- _____، *الحدود*، رساله چهارم از مجموعه تسع رسایل فی الحکمه و الطبيعيات، قاهره، دارالعرب للبيستاني، بی‌تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه صدرا تلخیص ریحیق مختوم*، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- خواجه نصیر الدین طوسی، *تجرید الاعتقاد در ضمن شرح علامه حلی بر آن (کشف المراد)*، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
- _____، *حل مشکلات الإشارات به همراه شرح شرح قطب الدین رازی*، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- ذبیحی، محمد، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- سبزواری، ملا هادی، *غرر الفرائد و شرحها*، تصحیح مسعود طالبی، ج ۱ و ۲، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق.
- سروش، عبدالکریم، *نهاد نا آرام جهان*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۶۹.
- شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، *التلویحات*، در ضمن مجموعه مصنفات ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- _____، *حکمه الاشراق*، در ضمن مجموعه مصنفات جلد دوم، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

- علامه طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم در ضمن مجموعه مصنفات ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳-۱، قم، بی تا.
- علیزاده، بیوک، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و وجه تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر»، خردنامه ملاصدرا، بنیاد حکمت صدرا، شماره ۱۰، ۱۳۷۶.
- _____، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸، ۱۳۷۷.
- _____، «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو، مصباح»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام حسین (ع)، شماره ۳۵، ۱۳۷۹.
- _____، «چیستی ماهیت و احکام آن»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۷، ۱۳۸۲.
- _____، «نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا در بوتۀ توجیه»، نامه حکمت، دانشگاه امام صادق (ع) شماره ۳، ۱۳۸۳.
- _____، «علامه طباطبائی، فیلسوفی نو صدرا»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۲۹، ۱۳۸۵.
- _____، یادداشت‌های رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
- مصباح، محمد تقی، تعلیقات بر نهاییه الحکمه، ج ۱، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، المشاعر، به تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی با شرح ملا محمد جعفر لاهیجی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- _____، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

_____، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ٨، ٥، ٣، بيروت، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٠ ق.
Haack, Susan, *Philosophy of logic*, Cambridge University Press, 1992.

