

حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی)

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

فیلسوفان اسلامی در تعریف فلسفه، رویکردهای گوناگون موضوع محور، روش محور، غایت محور، مسأله محور و ترکیبی را به کار گرفته‌اند. تعاریف غایت محورانه یا کلان و غیرکاربردی هستند یا توان تشخیص مسأله فلسفه از غیرفلسفی را ندارند تعاریف روش محورانه نیز مانع اغیار نمی‌باشند. تعاریف موضوع محورانه، کاربردی و تعیین کننده‌اند لکن آسیب‌های دیگری را تحمل می‌کنند. بر این اساس، حکمت نوین اسلامی یا حکمت خودی می‌خواهد از طریق وجود انضمامی انسان به تعریف و ساختار جدیدی از فلسفه دست یابد.

واژگان کلیدی: تعریف، فلسفه اسلامی، حکمت نوین اسلامی، وجود انضمامی انسان

* . دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۲/۲۷ تایید: ۱۳۸۷/۴/۱۰

درآمد سخن

فلسفه برای بسیاری از مردم، دشوار می‌نماید و سرّ این دشواری، به اصطلاحات غامض و ساختار مشکل آن برمی‌گردد. فیلسوفان از دوره‌های قدیم، مباحث فلسفی‌شان را به گونه‌ای می‌نگاشتند که برای عموم مردم قابل فهم نباشد. حتی برخی مانند بوعلی و خواجه طوسی سفارش کرده‌اند که فلسفه را به هرکسی نیاموزید و تنها آن را به اهلش واگذارید.* با وجود این پیچیدگی محتوایی و دشواری برای انسان‌ها، همه مردم، اهل تفکر فلسفی و عقلانی‌اند و درباره‌ی چیستی جهان و مبدأ و مقصد آفرینش و رابطه‌ی انسان با جهان و ده‌ها موضوع دیگر صاحب‌نظرند. اصولاً فلسفه، دانش تفکر درباره‌ی هستی و ابزار تفسیر آدمیان درباره‌ی پیرامون خویش است. علامه شعرانی، پیرامون دیدگاه مردم به فلسفه می‌نویسد:

«مشهور بین مردم این است که فلسفه، مخصوص به بعضی عقول است و غیر اهل نظر از آن لذت نمی‌برد، ولی حقیقت این است که هر انسان متوسط الفکری تا یک اندازه خود را در مسائل فلسفی وارد می‌کند و در آن رأیی اتخاذ می‌نماید؛ اگر چه اصطلاح فلسفی را نداند. بلی لفظ فیلسوف بر کسی اطلاق می‌شود که در مسائل آن به دقت، نظر کرده و آراء مختلفی را کاملاً بفهمید» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۲، ۲۲۴).

تعریف فلسفه

فیلسوفان مسلمان، درباره‌ی چیستی فلسفه الهی به یکسان سخن نگفته‌اند بلکه تعریف‌های گوناگونی با رویکرد موضوع‌محور، مسئله‌محور، غایت‌محور و ترکیبی و نیز با قلمروی عام و خاص ارائه کرده‌اند. جمع‌بندی این تعریف‌های که با رویکرد تاریخی بیان گردید، عبارتند از:

* خاتمة و وصیة : «أیها الأخ إنی قد مخضت لك فی هذه الإشارات عن زبدة الحق و ألقمتك قفی الحكم فی لطائف الكلم فصنته عن الجاهلین و المبتدلین و من لم یرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة و كان صغاه مع الغاغة أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم فإن وجدت من تتق بنقاء سریره و استقامة سیره و بتوقفه عما یتسرع إلیه الوسواس و بنظره إلی الحق بعین الرضا و الصدق فإنه ما یسألک منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله و عاهده بالله و بإیمان لا مخارج لها لیجرى فیما یأتیه مجراک متأسیا بك فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بینک و بینک كفی بالله وکیلا» (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۳، خاتمة)

۱. کاربرد فلسفه در همه علوم حقیقی؛ (ابن سینا، ۱۹۸۰م: ۱۶ و ۱۷؛ فخررازی، ۱۳۶۵: ۱۷ و ۱۸)؛
۲. ارسطو، فلسفه را به معنای شناخت حقیقت به کار برده است؛*
۳. در معنای سوم، فلسفه با هستی‌شناسی و امور عامه مترادف دانسته می‌شود و فلسفه شناسایی احوال و اوصاف موجود بما هو موجود و احکام کلی وجود و تقسیمات آن تعریف می‌شود.
۴. فلسفه به معنای دانش امور مجرد؛ (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۲)**
۵. فلسفه الهی، به معنای خداشناسی؛ (الکندی، ۷۷؛ فارابی، ۱۳۷۱: ۴۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۶؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ۱۶)***
۶. تعریف‌های غایت‌محورانه از فلسفه؛
۷. فلسفه به عنوان، تعاریف فعالیتی روش‌محور؛ (جعفری، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۳؛ و نیز ر.ک مصباح، ۲، ۱۳.****)
۸. تعریف‌های ترکیبی میان روش و موضوع؛ (مطهری، ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله اول، صص ۵۷-۶۰ و ۷۰. همان، ۴، ۵۸. جوادی آملی، ۳، ۱۳۰-۱۲۸.*****)

تحلیل تعریف‌های فلسفه

پیش از بیان تحلیل تعریف‌های پیش‌گفته باید گفت هرگز گمان نشود که خاتم الفلاسفه و خاتم الفلاسفه داریم؛ فلسفه و فیلسوفان همیشه در حال تکامل‌اند. ملاصدرا با کمال فروتنی می‌فرماید:

«و اینی ایضا لا أزعم أنى قد بلغت الغایة فیما أوردته کلا فین وجوه الفهم لا تنحصر فیما فهمت

* ر.ک: به ما بعد الطبیعه، ۲۴۱. الکندی: کتاب الکندی الی المعتصم فی الفلسفة الاولی، تحقیق: الدكتور احمد فؤاد الالهوانی، القاهرة، ۱۹۴۵، ۷۷؛ الحکمة المتعالیة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹: ۲، ۲۰.

** الشفاء الالهیة، تحقیق: حسن‌زاده آملی، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶: ۱۲.

*** الکندی، کتاب الکندی الی المعتصم الی الفلسفة الاولی، ۷۷. الحکیم الفارابی، اربع رسائل فلسفیه، التعليقات، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱، ۴۶. ابن سینا، التعليقات. انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹، ۱۶. ابوالبرکات بغدادی: المعتبر فی الحکمة، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳: ۱۶.

**** محمدتقی جعفری: تحقیق در فلسفه علم: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۷۹، ۳۴-۳۳. و نیز ر.ک به میزگرد، فلسفه‌شناسی ۱، مصاحبه استاد مصباح در فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۱ و ۲، ۱۳.

***** مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله اول، ۵۷-۶۰ و ۷۰. همان، ۴، ۵۸. عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۳، ۱۳۰-۱۲۸.

و لا تحصى و معارف الحق لا تتقيد بما رسمت و لا تحوى لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل و حد و أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإن أحللت بالعناية الربانية مشكلها و فتحت بالهداية الإلهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم و أحمدته على ما أسبغ عليك من النعم و اقتد بقول سيد الكونين و مرآة العالمين عليه و على آله من الصلوات أنماها و من التسليمات أركاها لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلوها و لا تمنعوا أهلها فتظلموها فعليكم بتقديسها عن الجلود الميتة و إياك و استيادها إلا للأنفس الحية كما قرره و أوصى به الحكماء الكبار أولى الأيدي و الأبصار.» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱، ۱۰)

هرگز چنین نمی‌پندارم که هرچه در این حکمت متعالیه آورده‌ام به غایت و نهایت رسیدن باشد؛ زیرا وجوه و زوایای فهم منحصر به آنچه فهمیده‌ام نیست و معارف حقیقی به نگاشته‌ها و دریافته‌ایم مقید نیست؛ زیرا حقیقت وسیع‌تر و فراخ‌تر از چیزی است که عقل واحدی بدان احاطه یابد و عظیم‌تر از آن است که عقد و گره‌ای غیر عقد دیگری بدان احاطه یابند.

روشن شد که تعریف‌های پیش‌گفته از یک سنخ نبودند؛ پاره‌ای از آنها موضوع‌محور و برخی غایت‌محور و دسته‌ای روش‌محور و یا ترکیبی از آنها هستند. در ادامه، به ارزیابی منطقی تعریف‌های پیش‌گفته می‌پردازیم:

تعریف‌های غایت‌محور یا چنان کلان و غیرکاربردی معرفی شده‌اند و یا اگر به غایت نزدیک‌تری در تعریف اشاره دارند، گستره فعالیت فیلسوف را مشخص نمی‌سازد. این تعریف‌ها، چه بسا فیلسوف را به حریم علوم دیگر راه دهد و دانش فلسفه را مانع اغیار نسازد. برای نمونه، تعریف فلسفه به «صیورۃ الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» یا «يستعد النفس بها للارتقاء الى الملاء الاعلى یا التشبه بالاله» بسیار کلی و غیرقابل تعیین است؛ یعنی این غایت‌های کلان نمی‌توانند نشان دهند که کدام مسئله فلسفی این غرض را تأمین می‌کند و کدام مسئله فلسفی از ایجاد این غرض ناتوان است و کدام نظام فلسفی به این هدف می‌رسد یا نمی‌رسد؟ آیا حکمت مشا، نفس انسانی را به عالم برتر ترقی می‌دهد و یا حکمت اشراق و یا حکمت متعالیه می‌تواند به این غایت دست یابد؟ یا اینکه کدام حکیمی به مقام تشبّه به اله یا مضاهی با عالم خارجی بازمی‌یابد تا بتوان او را فیلسوف نامید. به هر حال، این‌گونه تعریف‌ها، گاهی را باز نمی‌کنند و حدود و ثغور دانش فلسفه را معین نمی‌گردانند. افزون بر اینکه عرفان نظری و علم کلام و علم اخلاق نیز می‌توانند از ویژگی‌های پیش‌گفته برخوردار باشند؛ یعنی تشبّه به اله پیدا کنند یا نفس انسانی را برای

ترقی مستعد سازد. پس هیچ یک از تعریف غایت‌انگارانه که به غایت‌های دور دست پرداخته‌اند، نمی‌توانند معیاری برای تمییز فلسفه از غیرفلسفه به ارمغان بیاورند. چه بسا برخی گمان کنند که ویژگی تعریف غایت‌مدارانه این است که معیار تمییز ارائه نمی‌دهند و تنها به غایت آن علم اشاره دارند و باید تمییز علوم را از ناحیه موضوعات جویا شد؛ این سخن، به چند دلیل نادرست است؛ اول اینکه همه علوم را نمی‌توان با تعیین موضوع از یکدیگر متمایز ساخت و حتی برخی علوم به ویژه علوم اعتباری نمی‌توانند موضوع معینی داشته باشند و علم حقیقی مانند کلام که مسائل اساسی آن با برهان اثبات می‌شوند نیز موضوع معینی ندارد؛ دوم اینکه، این گونه دانش‌ها که موضوع ندارند، با غایت و کارکرد تعریف می‌شوند و تعریف آنها نیز مانع اغیار و جامع افراد است. برای نمونه، علم کلام، دانشی است که به دفاع از عقاید دینی می‌پردازد و یا علم طب به غایت سلامتی بدن تعریف می‌گردد. همه این تعریف‌ها دقیقاً مشخص می‌کنند که کدام مسئله کلامی یا پزشکی هست یا نیست. اما تعریف‌های غایت‌مدارانه که به غایت‌های نزدیک پرداخته‌اند، مانند «تعریف فلسفه به فعالیت ذهنی درباره مسائلی که با روش عقلی اثبات می‌گردند» یا «هر گونه تکاپو و فعالیت مغزی درباره یک مسئله» یا «جهان‌بینی» یا «تمایز امور حقیقی از امور اعتباری»، از یک نظر روشن، کاربردی و تعیین بخش‌اند، ولی مانع اغیار نیستند؛ زیرا همان گونه که برخی حکیمان معاصر تصریح کردند این گونه تعاریف، علوم دیگری مانند ریاضیات را نیز شامل می‌شود. تعریف‌های روش‌محورانه که بر روش عقلی تأکید می‌ورزند نیز شامل حقایق ریاضی و غیر فلسفی می‌شوند. تعریف علامه طباطبایی یعنی دانشی که از بود و نبود مطلق اشیا با روش فلسفی بحث می‌کند، در بردارنده بود و نبود موضوعات ریاضی همچون اعداد و مقادیر خواهد بود.

پس تعاریف روش‌محورانه که بر روش عقلی تأکید می‌ورزند نیز مشکل پیش‌گفته را حل نمی‌کند؛ زیرا روش عقلی در علوم دیگری غیر از فلسفه نیز به کار می‌رود. اما تعاریف موضوع‌محورانه یا ترکیبی (از روش و موضوع) که بیش از دیگر تعاریف‌ها در آثار حکیمان سنتی مطرح است، به دو دسته تعاریف حداقلی و حداکثری تقسیم می‌شوند تعاریف حداقلی، فلسفه را به امور مجردات و خداشناسی منحصر می‌کنند؛ در حالی که بی‌شک، فلسفه باید بر مسائلی فراتر از الهیات بالمعنی الاخص پردازد؛ زیرا فلسفه به عنوان دانشی که سرچشمه علوم دیگر است، باید به اثبات موضوعات دیگر علوم بپردازد و مبادی علوم

را مشخص سازد. بنابراین، چاره‌ای ندارد جز اینکه به امور عامه و اقسام وجود بپردازد و احکام آنها را بیان کند و موضوعات و مبادی علوم را اثبات کند. حال اگر فلسفه الهی تنها به احکام مجردات و واجب‌الوجود توجه کند، آن غرض و اهمیت پیش‌گفته تحقق نمی‌یابد.

اما تعاریف حداکثری موضوع‌محورانه فلسفه الهی عبارتند از شناخت حقیقت یا شناخت علل اشیا یا شناخت احوال موجود بما هو موجود که همه آنها، تاحدودی بیانگر یک مطلب هستند.

این‌گونه تعاریف‌ها نیز با ملاحظه‌ها و تأملات گوناگونی روبه‌رویند؛ از جمله: «موجود بما هو موجود» به چه معناست؟ آیا مفهوم آن، مقصود است یا مصداق؟ آیا موجود لابشرط مقسمی مراد است یا موجود لابشرط قسمی یا موجود بشرط شیء و یا موجود لابشرط از قید، مقصود حکیمان بوده است. بی‌شک نمی‌توان مفهوم موجود به حمل اولی را اراده کرد؛ زیرا در غایت فلسفه گفته‌اند فلسفه در مقام کشف حقایق و موجودات واقعی است و اگر موضوع فلسفه الهی، مفهوم موجود به حمل اولی باشد، نمی‌تواند غرض پیش‌گفته را تأمین کند. اما اگر مقصود حکیمان از موجود بما هو موجود، مصداق وجود یا مفهوم به حمل شایع وجود باشد، آیا همه مصداقیق موجود به نحو تباینی منظور است یا اصل وجودی که در همه موجودات به نحو تشکیکی جاری است و یا حتی برخی از موجودات مقصوداند؟ اگر برخی از موجودات خارجی و واقعی معین، مقصود است، آن‌ها کدام‌اند؟ و ملاک تمایز و گزینش آنها چیست؟ آیا با ملاک بدهت من انضمامی انسان نمی‌توان وجود معین را شناسایی و موضوع فلسفه دانست؟ اگر اصل وجود ساری در همه موجودات مقصود باشد، اعم از اینکه به نحو تباینی یا تشکیکی باشد، در آن صورت، مسئله تباین و تشکیک وجود به موضوع فلسفه تبدیل می‌گردد، در حالی که باید موضوع فلسفه بدیهی باشد و وجود تشکیکی یا تباینی به اثبات نیازمند است. فیلسوفان مشا و حکمت متعالیه در منابع فلسفی به بیان براهین ادعای خود پرداخته‌اند. پس، نه اصل وجود ساری در همه موجودات به شرط شیء (اعم از آنکه به نحو تشکیکی یا به نحو تباینی باشد) و نه وجود لابه شرط مقسمی یا لابه شرط قسمی، هیچ کدام نمی‌توانند موضوع فلسفه باشند؛ زیرا چنین موضوعی به اثبات نیازمند است و بدیهی نیست و موضوع فلسفه باید بدیهی باشد.

وجود به شرط لای از قید ریاضی و طبیعی نیز، همان است که از کلام ابن سینا وملاصدرا استفاده می‌شود. توضیح اینکه، برخی از فیلسوفان همچون ملاصدرا برای حل

این‌گونه پرسش‌ها، «قید من غیر ان یصیر ریاضیاً او طبیعیاً» را افزوده و گفته‌اند:
 «ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولیه ای التی یمکن
 من غیر ان یصیر ریاضیاً او طبیعیاً.» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱، ۲۸)

یعنی فلسفه از وجود یا موجود بحث می‌کند و احکام کلی آن مانند اصالت و تشکیک
 را اثبات می‌کند و سپس به تقسیمات اولیه آن می‌پردازد. منظور از تقسیمات اولیه، مثلاً
 تقسیم وجود به خارجی و ذهنی یا علت و معلول یا واجب و ممکن نیست؛ بلکه افزون
 بر آنها، تقسیمات ثانویه و ثالثه و رابعه وجود نیز در فلسفه بحث می‌شود. اما تا آنجا که
 موجود بما هو موجود به وجود ریاضی یا طبیعی معین نگردد که در آن صورت، باید
 ریاضیات و طبیعیات از عوارض آنها بحث می‌کند.

پس موجودی یا وجودی، موضوع فلسفه است که اولاً، هنوز اصالت و تشکیکی بودنش
 اثبات نشده است؛ ثانیاً، هر موجودی را شامل می‌شود. البته تا آنجا که ریاضی یا طبیعی
 نگردد. یعنی به شرط شیء از همه موجودات و لابه شرط از وجود طبیعی و ریاضی.

برخی از حکیمان معاصر مانند استاد جوادی آملی، قیده‌های بیشتری افزوده‌اند و اضافه
 علاوه بر قید ریاضی یا طبیعی، قیده‌های اخلاقی و منطقی را نیز افزوده‌اند؛ یعنی فلسفه از
 عوارض موجود بما هو موجود «قبل ان یصیر ریاضیاً او طبیعیاً او اخلاقياً او منطقیاً» بحث
 می‌کند. البته این‌گونه افزودن قید را نخستین بار ابن سینا در الهیات شفا انجام داد. با این
 تفاوت که ابن سینا نه در مقام تعریف فلسفه، بلکه در مقام بیان عوارض و محمولات فلسفه
 چنان می‌گوید.

مطالب و مسائل فلسفه بر دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای از آن‌ها اموری هستند که
 درباره موجود بما هو موجود، شبه نوع‌اند؛ مانند جوهر و کم و کیف و بعضی دیگر مانند
 عوارض خاصه‌اند؛ مانند واحد و کثیر، قوه و فعل کلی و جزئی و واجب و ممکن. شیخ در
 تبیین دسته دوم مسائل و محمولات فلسفه می‌نویسد:

فانه لیس یحتاج الموجود فی قبول هذه الاعراض و الاستعداد لها الی ان یتخصص طبیعیاً او تعلیمياً
 او خلقیاً او غیر ذلک.

یعنی موجود بما هو موجود برای پذیرش دسته دوم عوارض و مستعد شدن برای عروض
 آنها به متخصص طبیعی یا تعلیمی یا اخلاقی و یا غیر این‌ها نیاز ندارد. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۳)
 این راه‌حل چندین مشکل اساسی دارد و معضل موضوع فلسفه را حل نمی‌کند. نخست

اینکه اگر قیدهای دیگری اضافه گردد، دایره فلسفه محدودتر می‌شود و فلسفه با افزایش و کاهش قیدهای و اعتبارات، دچار قبض و بسط می‌شود. نتیجه آنکه، دانش فلسفه نمی‌تواند یک تعریف حقیقی داشته باشد و تنها به اعتبار معتبران، تعریف می‌گردد. به بیان دیگر، از کلام شیخ برمی‌آید که سه تخصص موجود در عبارت پیش‌گفته، انحصاری نیست و برای نمونه آمده است. عبارت «غیرذک» نیز بر همین مطلب دلالت دارد. بنابراین، می‌توان قیدهای دیگری مانند: «امکانیاً، وجوبیاً یا علمياً» در کنار قیدهای طبیعی و ریاضی و اخلاقی افزود و مباحث جواهر و اعراض و الهیات بالمعنی الاخص و مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی علم و معرفت را از دایره بحث خارج ساخت؛ در حالی که همه فیلسوفان، این‌گونه مباحث را جزو مسائل فلسفی دانسته‌اند و اگر سه تخصص پیش‌گفته، انحصاری است، پرسش دیگری مطرح می‌گردد که چه تفاوتی میان این تخصص‌ها با تخصص‌های دیگر وجود دارد.

دوم اینکه، موضوعات ریاضی مانند عدد یا موضوعات طبیعی مانند جسم متحرک یا موضوعات اخلاقی مانند عدالت نیز می‌توانند موضوع بحث‌های و عوارض فلسفی قرار گیرند. برای نمونه، انرژی، یک موضوع طبیعی است، ولی فیلسوف می‌تواند بحث‌های فلسفی درباره آن را مطرح کند و درباره جوهر یا عرض یا دیگر عوارض فلسفی اش سخن براند؛ زیرا طبیعیات از نظر عقلی بودن روش‌شناسی مسئله پیش‌گفته، نمی‌تواند وارد بحث شود و احکام عقلی و ماهوی و هستی‌شناختی آن را بیان سازد. همچنین گزاره‌های «عدد مادی است یا مجرد» یا «عدد ما بازاء و نفس الامر دارد یا نه» با اینکه موضوع ریاضی دارند و از روش عقلی بهره می‌گیرند، اما مسائلی فلسفی‌اند؛ زیرا به باور همه فیلسوفان اسلامی و طرفداران متافیزیک، مباحث هستی‌شناسی جزء مباحث فلسفه و متافیزیک به شمار می‌آیند. پس نباید ملاک تمایز فلسفه از دیگر علوم، تنها به موضوع باشد، بلکه موضوع و محمول و روش با یکدیگر فلسفه را از دیگر علوم جدا می‌سازند. حاصل سخن آنکه، موجودات ریاضی و طبیعی و اخلاقی نیز می‌توانند موضوع مسائل فلسفه و احکام فلسفی قرار گیرند. بی‌شک، اصل وجود بما هو وجود که در همه موجودات ساری و جاری‌اند در فلسفه نیز بحث می‌شود و ثابت می‌گردد که وجود، مشکک است یا متباین؟ مصادیق موجود و موجودات حقیقی نیز تا آنجا که تعین خاصی پیدا نکرده‌اند؛ مانند تقسیمات کلی وجود، یعنی امور عامه، باید در فلسفه مطرح گردند، ولی موجوداتی که تعین یافته‌اند، اگر عوارض

فلسفی یعنی محمولات اصل وجود یا تقسیمات کلی وجود بدون تعین خاص بر آنها بار شود، در آن صورت، آن مسئله، فلسفی خواهد بود.*

مشکل سوم این است که از ظاهر کلام شیخ برمی آید که تنها یک دسته از مسائل فلسفی از عوارض خاصه و ذاتیه موجود بما هو موجود بحث می کند. پس تعریف مشهور فیلسوفان از فلسفه تنها به بخشی از مسائل فلسفی اختصاص دارد. ملاصدرا نیز در اسفار به دسته بندی مسائل فلسفی می پردازد و عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود را تنها یک دسته از مسائل فلسفه برمی شمارد و موضوعات علوم جزئی و اسباب قصوای موجودات را دو دسته دیگر دانسته است (ر.ک: ۱۳۶۷: ۱، ۲۵-۲۴).

پس این گونه طبقه بندی مسائل فلسفی، قلمرو فلسفه را عام تر از تعریف فلسفه می کند؛ یعنی مقام تعریف فلسفه، اخص از مقام تحقق آن است، مگر اینکه گفته شود از باب اهمیت و نه انحصار چنین سخنی گفته اند، ولی مشکل دیگری هم رخ می نماید؛ زیرا ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* از یک سو می فرماید: «موضوع حکمت، وجود است و محمولات آن عبارتند از عوارضی که بی واسطه و بالذات بر موجود بما هو موجود حمل می شوند. البته با این تفسیر که «من غیر ان یحتاج الی ان یصییر طبعیاً او تعلیمیاً»؛ از سوی دیگر، وقتی به بیان مطالب و مسائل فلسفه می پردازد؛ به چهار دسته مسائل اشاره می کند که عبارت از اثبات جمیع حقایق وجودیه، اثبات مقولات، اثبات امور عامه و اثبات مبادی قصوی است. (۱۳۷۸: ۱، ۱۵-۱۴)

حال پرسش این است که آیا عوارض تمام حقایق وجودی یا عوارض مقولات،

* برخی از پژوهشگران بر این باورند که «موجود بما هو موجود» به معنای هر موجودی است. پس فلسفه از موجودات جزئی هم بحث می کند؛ اما نه از هر حکمی، بلکه از احکام کلی آنها. برای نمونه، همان گونه که وجود لیسیده، اصیل است، وجود موجودات جزئی نیز اصیل هستند. به بیان دیگر، قید «قبل ان یصییر ریاضیا او طبعیاً»، قید حکم - نه موضوع - است. این بیان با ظاهر عبارت های حکیمان پیش گفته سازگاری ندارد؛ زیرا همه فیلسوفان، عبارت عدم تخصص طبیعی یا ریاضی را قید موجود بما هو موجود دانسته اند تا در مقام تعیین موضوعی، فلسفه را از دیگر علوم جدا سازند. افزون بر اینکه، احکام کلی، ملاک دقیقی برای جدایی فلسفه از دیگر علوم نیست؛ زیرا محمولات بیشتر علوم، مانند فیزیک و شیمی نیز کلی اند. البته شاید بتوان گفت فلسفه از احکام کلی ثانوی بحث می کند. هر چند این قید نیز به تأمل بیشتری نیاز دارد. پس به نظر نگارنده مقصود حکیمان از تعریف مطرح شده، آن است که اولاً: فلسفه از موجود بما هو موجود، یعنی اصل وجود و هر موجودی بحث می کند. البته به شرطی که موجود به قید ریاضی یا طبیعی تخصص نیابد. ثانیاً: احکام کلی ثانوی آنها محمول قرار گیرد.

عوارض بی‌واسطه و بالذات موجود بما هو موجودند؟! با توجه به تعریف مشهور از عرض ذاتی، یعنی عرض بی‌واسطه یا عرض باواسطه امر مساوی که ملاصدرا نیز پذیرفته است (همان)، آیا تمام محمولات چهارگانه مطرح در کتاب الشواهد الربوبیه، عرض ذاتی به معنای عرض بی‌واسطه یا باواسطه امر مساوی هستند؟! بی‌شک، پاسخ منفی است. پس، فلسفه حکیمان مسلمان در مقام تعریف اخص از فلسفه در مقام تحقق آنهاست. ملاصدرا، تفسیر روشنی از عرض ذاتی ارائه نمی‌دهد، ولی در مقام پاسخ به اشکال پاره ای از منتقدان به صراحت می‌گوید:

تمام احوال و عوارضی که از سنخ انواع موضوع علم یا انواع عوارض موضوع علم و یا انواع انواع موضوع علم هستند، جزء عوارض ذاتیه و عوارض ذات موضوع علم‌اند؛ حال چگونه این دسته از عوارض با واسطه، عوارض بی‌واسطه یا با واسطه امر مساوی تلقی می‌شوند، پاسخ روشنی از کلام صدرا به دست نمی‌آید. البته در ادامه این نکته را می‌فرماید که اگر محمول اخصی بدون واسطه بر معروض عارض گردد، عرض ذاتی شمرده می‌شود؛ مانند: ناطق نسبت به حیوان. اما اگر عارضی با واسطه امر اخص بر معروضی عارض گردد، عرض غریب به شمار می‌آید. (همان: ۱، ۲۰)

اشکال این است که عروض انواع موضوع یا انواع عوارض موضوع علم یا انواع انواع موضوع علم، نه عوارض بی‌واسطه و نه عوارض با واسطه امر مساوی هستند، پس چگونه ملاصدرا این دسته از عوارض را عرض ذاتی به شمار می‌آورد؟!

مشکل اساسی‌تر این‌گونه تعریف‌ها این است که فلسفه باید عام‌ترین و کلی‌ترین علوم شمرده شود؛ به گونه‌ای که دیگر علوم بدان محتاج باشند و فلسفه، مبادی تصدیقی آنها را فراهم سازد. از همین رو، باید موضوع فلسفه، بدیهی‌ترین مفاهیم و واقعیت‌ها به شمار آیند؛ حال آیا می‌توان موجود بما هو موجود را بدیهی‌ترین واقعیت دانست؟ به نظر نگارنده، پاسخ منفی است. بدیهی‌ترین واقعیت‌ها، وجود من انسانی یا وجود انضمامی انسان است و از این وجود انضمامی، واقعیت دیگری به نام موجود بما هو موجود انتزاع می‌شود. پس فلسفه و فیلسوف باید یک گام عقب‌تر رود و بحث را از عوارض وجود انضمامی انسان آغاز کند. بنابراین، اگر بپذیریم که موجود بما هو موجود یا همان وجود ما، امری انتزاع شده است، پس باید حقیقت «منتزعه منه» تقدم داشته باشد. در نتیجه، حقیقت تقدم یافته، موضوع فلسفه قرار می‌گیرد. شاید این مطلب به صورت ارتکازی در ذهن برخی حکیمان

معاصر بوده است که برای توجیه بداهت موجود بما هو موجود تصریح می‌کند که عموم شکاکان و سوفسطاییان نیز منکر مطلق وجود نیستند و عقیده ندارند که هیچ واقعیتی وجود ندارد تا کسی ادعا کند که «موجود» بدیهی نیست یا از اثبات بی‌نیاز نیست. آن‌ها هم مدعی‌اند که آنچه را دیگران واقع خارجی می‌دانند، تنها در ذهن وجود دارد و جز صورت-های ذهنی، چیزی در خارج نیست. پس آنها هم نمی‌توانند وجود خودشان و صورت‌های ذهنی‌شان را انکار کنند. پس باز مطلق وجود، مصداقی خواهد داشت که همه با آن موافقت. (۱۳۸۰: ۱، ۱۱۶-۱۱۵) استاد مطهری در تفسیر موجود بما هو موجود می‌گوید:

نقطه مقابل اینکه «موجود بما هو موجود محقق باشد»، این است که اساساً موجودی در عالم وجود نداشته باشد؛ یعنی همه چیز، هیچ در هیچ و پوچ باشد حتی خود من هم وجود نداشته باشم و هیچ چیز وجود نداشته باشد. اما از بدیهی‌ترین مسایلی که عقل انسان آن را نفی می‌کند که چنین نباشد و احتیاج به هیچ دلیلی هم ندارد، همین است که موجودی مایی در عالم هست. (همان: ۷، ۱۳۸)

این تحلیل و تبیین‌ها نشان می‌دهد که پیش از شناخت مطلق وجود باید به وجود خود و صورت‌های ذهنی اعتراف کرد. بنابراین، رتبه وجود انضمامی انسان بر مطلق وجود مقدم است. اساساً موجود بما هو موجود از آن انتزاع می‌شود. پس آنچه بداهت نخستین را به همراه دارد، وجود انضمامی انسان است که نه تنها به استنتاج، بلکه به انتزاع هم نیازی ندارد، ولی موجود بما هو موجود یا به تعبیر استاد مطهری «موجود مایی» در عالم هست که ما از آن به وجود انضمامی انسان تعبیر می‌کنیم.

شایسته است فیلسوفان معاصر، همه فلسفه‌های مضاف به حقایق و مبادی فلسفی علوم را شناسایی کنند و به گونه‌ای به تعریف فلسفه به عنوان دانش درجه یک پردازند تا تمام فلسفه‌های مضاف به حقایق و مبادی فلسفی علوم را در برگیرد. هیچ مانعی ندارد که این تعریف در بردارنده فلسفه‌های مضاف به علوم (دانش‌های درجه دوم) نباشد؛ زیرا فلسفه علمی که دانش‌های درجه دوم هستند، از نظر تخصصی از محل بحث خارج‌اند.

چیستی حکمت نوین اسلامی

پس از تحلیل و آسیب‌شناسی تعریف‌های فلسفه الهی، به تعریف فلسفه بایسته می‌پردازیم. تعریف برگزیده ما از حکمت اسلامی عبارت است از عوارض و احکام وجود انضمامی انسان؛ یعنی موضوع فلسفه، وجود انضمامی انسان و محمولات و عوارض آن،

احکام انضمامی و انتزاعی و استنتاجی است. این عوارض، با روش عقلانی - اعم از عقلی و عقلایی - کشف می‌شوند.*

تعریف و تبیین فلسفه بایسته، بر مقدمات و پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که از جمله آن پیش‌فرض‌ها، تعریف تعریف و ملاک آن، ملاک تمایز علوم، موضوع علم، مفهوم حکمت در متون اسلامی و شاخصه‌ها و مؤلفه‌های اساسی و به تعبیر دیگر، ذاتیات فلسفه است؛ ذاتیاتی که اگر در چپستی فلسفه لحاظ نگردد، فلسفه از فلسفه بودن خارج می‌شود. آن پیش‌فرض‌ها عبارتند از:

۱. انواع احکام

احکام و محمول‌هایی که بر موضوع فلسفه حمل می‌شوند، از جهت دیگری به احکام انتزاعی، انضمامی، استنتاجی و اعتباری تقسیم می‌شوند.

احکام انتزاعی: دسته‌ایی از احکام و محمول‌هایی هستند که با تجرید ذهنی به‌دست می‌آیند. توضیح این‌که:

«ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد، آنها را با یکدیگر مقایسه می‌نماید و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمییز می‌دهد و از آن صفت مشترک، یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کثیر صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از زید و عمر و ... انتزاع شده است» (مطهری، ۱۳۸۰: ۶، ۶۶)

گاهی مفاهیم انتزاعی با معقولات، مترادف به‌کار می‌روند؛ هر چند انتزاع معقولات اولی

* . برخی از محققان حلقه معین بر این تعریف خرده گرفته‌اند که با این تعریف، همه علوم، مانند علوم انسانی داخل می‌شوند. این اشکال وارد نیست؛ زیرا قید روش عقلانی، علوم تجربی انسانی را خارج می‌سازد. البته بخشی از علوم انسانی، فلسفه‌های مضاف به حقایق هستند که آنها داخل در تعریف برگزیده ما از فلسفه می‌گنجند. پرسش دیگر حلقه معین این است که آیا از «من» که بحث می‌شود، از هر حکمی است یا تنها احکام کلی آن منظور می‌گردد. پاسخ این است که بی‌شک فلسفه، دانشی کلی است و به احکام شخصی زید و عمر و بکر کاری ندارد، هر چند احکام کلی بر همه مصادیق انسان بار می‌شود. پس، تمام احکام کلی انضمامی و انتزاعی و استنتاجی من انسانی که با روش عقلانی به‌دست می‌آید، در این فلسفه مطرح می‌شود؛ اعم از آنکه، احکام کلی ماهوی یا احکام کلی ثانوی باشند.

با انتزاع معقولات ثانیه متفاوتند. به بیان استاد مطهری:

«فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق به محسوسات می‌شود؛ از قبیل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه؛ از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع. آن فرق این است که انتزاع دسته، اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است، ولی دسته دوم از دسته اول به نحو دیگری انتزاع شده است. به عبارت دیگر، دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدی که دارد از آن صور محسوسه یک معنای کلی ساخته، ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن پس از واجد شدن صور حسیه با یک نوع فعالیت خاصی و با یک ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن صور حسیه انتزاع می‌کند. لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه معقولات اولیه و دسته دوم که متکی به دسته اول هستند، معقولات ثانیه خوانده می‌شوند.» (مطهری، ۱۳۷۶: ۲، ۱۴)

۱۶۷

قیس

حکمت نوزدهم اسلامی (حکمت خودی) / عبدالحسین خسروپناه

احکام انضمامی: دسته‌ای از عوارض و احکام هستند که از داده‌های تجربی خارجی یا داخلی به دست می‌آیند. بنابراین، یک پدیدار طبیعی (نفسانی یا اجتماعی) یک امر انضمامی است، برخلاف نسبت‌ها و روابط ریاضی که امور انتزاعی‌اند. شیء انضمامی همیشه جزئی و شیء انتزاعی عام و کلی است؛ پس انضمامی در مقابل انتزاعی است چنان‌که خارجی در مقابل ذهنی است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱، ۵۹۲).

معادل فرانسوی واژه انضمامی، CONCRET و معادل انگلیسی آن CONCRETE و معادل لاتین آن، CONCRETUS و معادل عربی آن، العینی است: «و العینی هو المنسوب الی العین و الشخص الذی یدل علی الظواهر الجزئیة مرئیة کانت او مسموعه الخ و یقابله المجرد». (۲، ۶۶۴)

بنابر فرهنگ آکسفورد، انضمامی موضوعی است که می‌توانید آن را ببینید و احساسش کنید.* بنابراین، احکامی که از علوم حضوری زاینده شوند نیز احکام انضمامی به شمار می‌آیند.

احکام استنتاجی: این احکام، همان نتیجه‌گیری حکم جزئی از حکم کلی توسط ذهن است؛ مثلاً وقتی ثابت شد که انسان حیوان ناطق است، می‌توان نتیجه گرفت که سقراط - از آن جهت که انسان است - حیوان ناطق می‌باشد. بنابراین، احکام استنتاجی، احکام جزئی زاینده شده از احکام کلی است. البته منظور از احکام جزئی، اعم از جزئی حقیقی و جزئی

* Concrete Object is one that you can see and feel (Oxford Advanced Learner.s p 254).

اضافی است.

احکام اعتباری: واژه اعتبار در حکمت اسلامی به صورت مشترک لفظی در معانی گوناگون به کار می‌رود. از جمله می‌توان به اعتبارات عقلی یا معقولات ثانیه اشاره کرد که به مفاهیم منطقی و فلسفی تقسیم پذیرند. معقولات ثانیه فلسفی عبارتند از مفاهیم کلی که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است؛ یعنی مابه‌ازاری خارجی ندارد، اما از منشأ انتزاع خارجی بهره می‌برند. ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسه‌ها و تحلیل‌های عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می‌گردند، از انحصار وجود آنها (نه حدود ماهوی آنها) حکایت می‌کنند و معقولات ثانیه منطقی عبارتند از مفاهیم کلی که عروض و اتصافشان ذهنی است؛ یعنی مابه‌ازاری و منشأ انتزاع خارجی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱، ۱۱۹ - ۲۰۰)

این معنای از احکام اعتباری با احکام انتزاعی، نسبت عموم و خصوص مطلق دارند؛ یعنی احکام اعتباری به معنای پیش‌گفته خاص‌تر از احکام انتزاعی است؛ هر حکم اعتباری، انتزاعی است، اما عکس آن درست نیست؛ زیرا احکام ماهوی انتزاعی‌اند، اما اعتباری نیستند؛ مگر بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که در آن صورت، احکام ماهوی نیز مابه‌ازاری خارجی ندارد و از سنخ معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌آیند. البته برخی اعتباریت ماهیت را به معنای واقعیت داشتن بالتبع ماهیات تفسیر کرده‌اند که با این تفسیر، ماهیت نیز افزون بر منشأ انتزاع خارجی، مابه‌ازاری خارجی نیز دارند.

اعتبارات حقوقی و اخلاقی، معنای دیگری از اعتبار است که بر مفاهیم ارزشی اطلاق می‌شوند؛ مفاهیمی که از سویی مفاهیم ماهوی نیستند؛ یعنی ما به ازای خارجی ندارند و ابداع ذهنی به شمار می‌آیند، ولی عقلای جامعه با توجه به واقعیت‌های عینی آنها را قرار داد می‌کنند و این‌گونه مفاهیم را اعتبار می‌کنند مانند، اعتبار مفهوم مالکیت، زوجیت و معنای دیگر اعتبار، اعتبارات وهمی و خیالی است که نه تنها واقعیت و مصداق خارجی ندارند، بلکه قوه خیال بدون توجه به واقعیت‌های عینی و اعتبارات عقلانی، آنها را می‌سازد؛ مانند مفهوم غول (همان: ۱، ۲۰۱ و ۲۰۲)..

۲. چیستی وجود انضمامی انسان

مقصود از وجود انضمامی انسان، همان وجود عینی و خارجی من انسانی است که هر انسانی با علم حضوری و آگاهی مستقیم و بدون واسطه صورت ذهنی آن را درک می‌کند.

ما در این تعریف جدید فلسفه، از من حضوری انسانی به وجود انضمامی انسان تعبیر می‌کنیم. من حضوری انسانی که به صورت گزاره‌ای حصولی وجدانی تبدیل می‌شود و گزاره پایه برای فلسفه‌های مضاف به حقایق قرار می‌گیرد.

توضیح اینکه علم و آگاهی هر انسانی از خودش، انکارناشدنی و بدیهی است و حتی بسیاری از سوفسطاییان یونان باستان و نسبی‌گرایان جدید که معیار هر چیزی را انسان دانسته‌اند نیز وجود من حضوری و وجود انضمامی انسان را منکر نشده‌اند و پاره‌ای از ویژگی‌های آن، یعنی ادراک‌کنندگی را پذیرفته‌اند. این نوع شناخت، نه از راه حس و تجربه بیرونی به دست می‌آید و نه به واسطه مفاهیم عقلی و انتزاعی حاصل می‌شود، بلکه از سنخ علم حضوری است؛ برخلاف آگاهی انسان از انسان‌ها یا موجودات مادی و مجرد دیگر که از طریق حواس ظاهری، همچون دیدن، شنیدن، لمس کردن، بویدن و چشیدن یا به واسطه صورت‌های انتزاعی و عقلی پدید می‌آیند. پس منظور از وجود انضمامی انسان، همان آگاهی شهودی و بسیط و تجزیه‌ناپذیر و بی‌واسطه است که وقتی به صورت گزاره و تصدیق حصولی در می‌آید، جمله «من هستم» به کار می‌رود. شناخت ما از حالت‌ها و احساسات و عواطف درونی خودمان نیز حضوری، بی‌واسطه و بسیط‌اند؛ مانند آگاهی ما از ادراک‌های ذهنی، نیازها و احوال وجودی، گرایش‌ها و انفعالات روانی (همان: ۱۷۲)

حاصل سخن آنکه، منظور از وجود انضمامی انسان، یافت وجدانی من انسانی است که برگرفته از علم حضوری و شهودی است. این یافت وجدانی از سنخ علم حصولی است و به صورت قضایایی چون «من هستم» یا «خودم وجود دارم» بیان می‌گردد. نگارنده بر این باور است که وجود انضمامی انسان از بدیهیاتی است که بدون واسطه از علم حضوری گرفته می‌شود و سپس با تحلیل مفهومی به دو مفهوم وجود و انسان انشعاب می‌یابد.

۳. اقسام عوارض وجود انضمامی

عوارض و احکام وجود انضمامی انسان بر دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، عوارض انضمامی و عوارض انتزاعی.

عوارض انضمامی، احکام و محمولاتی هستند که همانند وجود انضمامی انسان به صورت شهودی و حضوری یافت می‌شود؛ مثلاً من درک کننده و اندیشنده با شهود درونی از آگاهی خودش حاصل می‌شود، نه اینکه از راه حس و تجربه و به واسطه صور و مفاهیم

ذهنی آگاهی یابد. تا آنجا که برخی از بزرگان براین باورند که خود انسان عین علم است و در این علم و آگاهی، تعدد و تغیری بین علم و عالم و معلوم وجود ندارد؛ برخلاف آگاهی انسان از رنگ و شکل و دیگر ویژگی‌های بدن که از راه دیدن و لمس کردن و دیگر حواس و با وساطت صورت‌های ذهنی حاصل می‌شود. همچنین برخلاف اعضای درونی بدن که تنها از راه نشانه‌ها و آثار یا با آموختن علم تشریح و فیزیولوژی دیگر علوم زیستی به وجود آنها پی می‌بریم (همان).

همچنین آگاهی ما از حالت‌های روانی و احساسات و عواطف خودمان، به صورت انضمامی و بی‌واسطه و حضوری پدید می‌آید. هنگامی که دچار ترس می‌شویم، این حالت روانی را مستقیم و بدون واسطه می‌یابیم، نه اینکه با صورت یا مفهوم ذهنی آن را بشناسیم. آگاهی نفس از نیروهای ادراکی و تحریکی و نیروی تفکر و نیروی به‌کارگیرنده اعضا و جوارح بدن، حضوری و مستقیم - نه از راه صورت یا مفهوم ذهنی - است (همان، ۱۷۳).

علم و آگاهی انسان از خلیات و ملکات نفسانی یا گرایش‌هایی چون حقیقت‌طلبی، زیباگرایی و مدنی‌الطبع بودن، به صورت انضمامی و حضوری به‌دست می‌آیند. مجموع این آگاهی‌ها که در گزاره‌های فلسفی به شکل علم حصولی تبدیل می‌شوند، از سنخ عوارض انضمامی هستند، ولی عوارض انتزاعی احکامی هستند که ذهن با عملیات خاصی از عوارض انضمامی، مفهوم‌سازی می‌کند و معقولات اولی یا معقولات ثانیه فلسفی یا معقولات ثانیه منطقی می‌سازد. گفتنی است عوارض انضمامی تنها به تبیین و توجیه نیاز دارند، اما عوارض انتزاعی ممکن است به تبیین یا اثبات نیازمند باشند.

۴. اسلامیت فلسفه نوین اسلامی

همان‌گونه که در نوشتار دیگری بیان گشت، اسلامیت فلسفه، حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب و شدت و ضعف است؛ یعنی چه‌بسا یک گرایش فلسفی، پیوندی ضعیف و گرایش دیگری، پیوندی محکم‌تر با اسلام داشته باشد یا یک گرایشی در مقطع تاریخی خاصی، پیوندی ضعیف و همان گرایش در مقطع تاریخی دیگری، پیوند وثیق‌تری با اسلام بیابد. (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۴: ش ۳۵، ۱۰۹). حال ادعای ما این است که این فلسفه نوین اسلامی با گرایش‌های دیگر حکمت مشا و اشراق و حکمت متعالیه، از جنبه‌های مختلف، وصف اسلامیت را شدیدتر حمل می‌کند؛ زیرا:

الف) اسلام دین جامع‌نگر است و به تمام ساحت‌های فردی و اجتماعی و مادی و معنوی آدمیان پرداخته است. فلسفه نوین اسلامی نیز جامع‌نگر است و عرصه‌های مختلف هستی و عوارض انتزاعی و انضمامی انسان را بررسی می‌کند.

ب) همان‌گونه که اسلام تنها به انتزاعیات نپرداخته و خود را با مسائل مهم فکری و عملی انسان درگیر کرده است، فلسفه نوین اسلامی نیز افزون بر بیان پاره‌ای از انتزاعیات، به مباحث کاربردی می‌پردازد و مبنای علوم طبیعی و انسانی را تأمین می‌کند.

ج) موضوع و کانون همه ادیان به ویژه اسلام، انسان است؛ خداوند سبحان، دین را می‌فرستد تا انسان را به سعادت، هدایت و کمال برساند و در همه جای قرآن و سنت، مخاطب شارع مقدس، انسان است.

به بیان قرآن:

– يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ. (انشقاق (۸۴)، ۶)

– إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (انسان (۷۶)، ۳).

– كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (بقره (۲)، ۲۱۳).

تعبیرهایی مانند «یا ایها الناس»، «یا ایها الذین آمنوا»، در قرآن و تعبیرهای فراوانی که در نهج البلاغه درباره انسان آمده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۸۷، ۲۲۳، ۱۹۹؛ حکمت ۳۱، ۲۲۴؛ کلمات قصار ۲۰۱، ۱۰۸، ۱۴۸)، همگی نشان می‌دهد مخاطب اصلی و موضوع همه ادیان به ویژه اسلام، انسان است.

ما نیز در فلسفه نوین اسلامی، با پیروی از ادیان آسمانی به ویژه اسلام، موضوع فلسفه را وجود انضمامی انسان می‌دانیم و به بیان احکام آن می‌پردازیم؛ همان‌گونه که اسلام در قرآن و سنت درباره انسان سخن می‌گوید و در صدد هدایت او است؛ البته بگویم اسلام، هرگز دین انسان‌محور و اومانستی نیست بی‌شک، اسلام دین خدامحور است، اما به اصطلاح علم‌شناسی، موضوع ادیان، انسان است.

هیچ‌یک از گرایش‌های حکمت اسلامی در مقام تعریف فلسفه از اسلام بهره نبرده‌اند و همان تعریف یونانیان را از فلسفه پذیرفته‌اند. ما بدون اینکه به فلسفه بودن فلسفه نوین

اسلامی آسیمی وارد شود، در تعریف و موضوع فلسفه از اسلام استفاده کرده‌ایم. (د) فلسفه نوین اسلامی تلاش دارد در مقام گردآوری مسائل خود در عرصه‌های مختلف، از قرآن و سنت مدد گیرد؛ هرچند در مقام داوری، روش عقلی و عقلانی را معیار سنجش قرار می‌دهد تا در پرتو آموزهای اسلامی، بتواند مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی و انسانی را فراهم آورد و زمینه را برای تأسیس علوم طبیعی و انسانی اسلامی فراهم سازد.

۵. توجیه فلسفه نوین اسلامی

وقتی چپستی فلسفه نوین اسلامی برای برخی از دوستان مطرح شد، نخستین پرسشی که به ذهن آنها رسید، این بود که چرا و با چه توجیهی درصدد تأسیس فلسفه نوین اسلامی هستیم؟ چرا تعریف دیگری از فلسفه ارائه می‌گردد؟ چرا فلسفه با محوریت انسان تعریف می‌شود؟ پاسخ این پرسش‌ها را باید با توجه به تاریخ حکمت اسلامی یافت. تاریخ فلسفه بیانگر هویت فلسفه است و تاریخ فلسفه بر هماهنگی محتوای مکتب فلسفی با نیازها و مقتضیات زمان دلالت دارد. هیچ مکتب و نظام فلسفی نیست که بدون توجه به مشکلات فلسفی جامعه و زمان خود به تأسیس مکتب فلسفی بپردازد. علت تفاوت نظام‌های فلسفی کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در همین مطلب نهفته است. نظام فلسفی کندی بیش از همه، دغدغه هماهنگی فلسفه با دین را داشت؛ زیرا معاصران کندی به جهت یونانی بودن فلسفه با فلسفه مخالفت می‌کردند و آن را مقوله‌ای ضد دینی می‌پنداشتند، کندی تلاش کرد با نشان دادن نظام فلسفه هماهنگ با اسلام، ادعای مخالفان را پاسخ گوید. فلسفه فارابی نیز به سبب نضح جامعه اسلامی و نیاز جامعه به نظام‌های اجتماعی، دغدغه ارائه یک نظام سیاسی و اجتماعی را داشت و به همین دلیل، کتاب *سیاست مدن و آراء اهل المدینه الفاضله* را نگاشت. ابن سینا با توجه به مشکلات الهیاتی و طبیعت‌شناختی، به نظام جامع‌تر فلسفی روآورد، اما بیشتر دغدغه حکمت نظری را داشت و کمتر به حکمت عملی پرداخت، ولی با تأسیس حکمت مشرقی، زمینه‌های تعارض فلسفه با عرفان را حل کرد، اما کار او از این جهت ناتمام ماند. سهروردی هم در روزگاری زیست که فلسفه با شبهه‌ها و نقدهای غزالی و برخی از عارفان به حاشیه رفته بود. شیخ شهاب الدین سهروردی با تأسیس حکمت اشراق نه تنها به حمایت فلسفه و عقلانیت پرداخت، بلکه به معاصرانش نشان داد که فلسفه با عرفان و شهود عارفان هماهنگ است.

اما این بار فقیهان اهل سنت با او درآویختند و بار دیگر، تعارض فلسفه ودین را به رخ او کشیدند و با قتلش به او مهلت ندادند تا این آسیب فکری را در نظام فلسفی اش نشان دهد. نقدهای تعارض فلسفه با دین توسط اهل حدیث در اهل سنت و اخباری‌گری در تشیع و تعارض فلسفه با عرفان نظری که بعدها توسط ابن عربی تأسیس شد، چالش حکمت اسلامی را افزون‌تر کرد. میرداماد با تأسیس یک روش فلسفی یعنی، روش قرآن و برهان و عرفان به حل این مشکلات پرداخت، ولی او فرصت تأسیس یک نظام فلسفی را نیافت. ملاصدرا، شاگرد تلاشگر میرداماد با نظریه‌پردازی‌ها و نوآوری‌های مسائل یا براهین فلسفه مانند: «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» و «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» و «وجود رابطی» و غیره به نظامی دست یافت که نه تنها فلسفه با عرفان نظری ناسازگار جلوه نکرد، بلکه عینیتی با او یافت و نه تنها فلسفه صدرایی با دین متعارض نگشت، بلکه کوشید تا تمام فلسفه او در راستای تبیین و اثبات الهیات قرارگیرد. وی در تعلیقه بر الهیات شفا می‌نویسد: «کتابنا الکبیر المسمی بالاسفار؛ همه‌اش در الهیات است». این تلاش ملاصدرا برای حل مشکلات زمانه، یعنی هماهنگ‌سازی دین با فلسفه بوده است. پس تاریخ حکمت اسلامی نشان می‌دهد که هر فیلسوفی برای پاسخ به نقدها و دغدغه‌های زمانه به تأسیس نظام فلسفی پرداخته است. فیلسوفان غرب نیز برای حل مشکلات جامعه خود به نوآوری‌ها و نظام‌های جدید فلسفی رومی آوردند. حال آیا روزگاری با پرسش‌ها و دغدغه‌های جدیدی روبه‌رو نیست؟ آیا فلسفه‌های مشا و اشراق و حکمت متعالیه توان حل مشکلات فلسفی دوران معاصر ما را دارند؟ دقت در وضعیت کنونی نشان می‌دهد که یکی از نیازهای جدی روزگار ما تأسیس علوم انسانی اسلامی است که بر مبانی فلسفی معینی مبتنی است. آیا فلسفه اسلامی تحقق یافته، پرسش‌های فلسفی علوم انسانی اسلامی را تأمین می‌کند. دکتر نصر در تعریف علوم اسلامی می‌نویسد:

«معارف اسلامی (علوم اسلامی)، مجموعه‌ای از دانش‌های الهی است که ریشه آن در سرچشمه وحی اسلامی فرو رفته و از آن مبدأ فیض اشراق شده و طی قرون از منابع مختلف، از یونان و اسکندریه و رم گرفته تا ایران و هند و چین بهره‌ای گوناگون برده و به صورت درختی تنومند در آمده است که در سایه آن متفکران و صاحب‌نظران، حیات علمی و معنوی خود را دنبال کرده‌اند ... و خود نیز، در افزودن شاخه‌ای به آن سهمی داشته‌اند.» (نصر، ۱۳۷۱)

منظور نگارنده از علوم انسانی اسلامی این نیست که تمام مدعیات علوم انسانی را از

قرآن و سنت استخراج کنیم، بلکه مقصود دانش‌هایی است که افزون بر بهره‌گیری از روش تجربی، زائیدهٔ مبانی مابعدالطبیعی و فلسفی اسلامی است؛ زیرا ماهیت و تاریخ علوم انسانی در غرب نشانگر تأثیر از فلسفهٔ غرب است. سیاست و اقتصاد و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و علوم تربیتی و مدیریت در غرب زائیدهٔ فلسفه‌های مضاف به حقایق چون جامعه، روان و نفس، تاریخ و ... است. حال دانشگاه‌های جوامع اسلامی با تدریس علوم انسانی، جوانان را به سکولاریسم و اومانیسم و اندیشه‌های غیر اسلامی کشانده‌اند. از سوی دیگر، این دانشگاه‌ها با تدریس حکمت اسلامی که هیچ ارتباطی با علوم انسانی پیش گفته ندارد، دانشجویان را گرفتار حیرت در هویت می‌گرداند. این یکی از دغدغه‌های مهم روزگار ما است که تنها حل آن با تحوّل فلسفی امکان‌پذیر است؛ یعنی تا حکمت اسلامی به فلسفه‌های مضاف به پدیده‌ها و امور اجتماعی و انسانی پاسخ نگوید، نباید تحول در علوم انسانی را شاهد باشیم و به انتظار تأسیس علوم انسانی اسلامی بنشینیم. به همین دلیل، همه حکیمان برای حل دغدغه‌های روزگار خود به اندیشه تحول در فلسفه افتادند. نگارنده نیز با توجه به نیازهای معاصر، تأسیس فلسفه نوین اسلامی را ضروری می‌داند. البته نگارنده برای حل این مشکلات، همانند برخی استادان به ترمیم مسئله‌ای حکمت متعالیه نپرداخت، بلکه کوشیده است تا با ارائه تعریفی جدید و ساختارجدیدی از حکمت اسلامی به تأسیس فلسفه‌های مضاف به حقایق پردازد. چه بسا پرسش شود که چرا انسان‌محورانه به تعریف فلسفه پرداخته‌اید؟ پاسخ این است که اولاً همان‌گونه که گفته شد این رویکرد با متون و آموزه‌های اسلامی هماهنگ‌تر است و دغدغه متکلمان اسلامی را دربارهٔ ناسازگاری فلسفه با اسلام یا تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از یونانیان در مقام تعریف فلسفه برطرف می‌کند.

بر این اساس، با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلام و نه متون فلسفی یونانیان، به تعریف ضابطه‌مند فلسفه نوین اسلامی دست یافته‌ایم که نه تنها از مؤلفه‌های فلسفه برخوردار است، بلکه با ساختار جدید و قابلیت اندراج تمام فلسفه‌های مضاف به حقایق در آن، به حل مشکل معاصر یعنی علوم انسانی اسلامی می‌پردازد. البته این شیوه که تعریف فلسفه با محوریت انسان باشد، تا حدودی در آثار فیلسوفان مسلمان نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه وقتی ملاصدرا، فلسفه را به حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند و از این تقسیم، معنای

عام فلسفه را استفاده می‌کند، در آن صورت، از پیش فرض انسان‌شناسی بهره می‌گیرد. وی بر این باور است که حکمت نظری در پی تبدیل نفس انسانی به صورت جهان عقلی است که با جهان عینی مشابَهت داشته باشد و حکمت عملی در مقام ایجاد هیئت استعلایی برای نفس نسبت به بدن است.* جالب اینکه، ملاصدرا برای توجیه تقسیم فلسفه به معنای اعم به حکمت نظری و عملی، از پیش فرض انسان‌شناسی مدد می‌گیرد. با این بیان که انسان مانند معجونی از صورت معنوی امری، یعنی نفس که به نشئه ماوراءالطبیعه ارتباط دارد و از ماده حسیه خلقیه که به عالم ماده مربوط است، ترکیب شده است و ساحت نفس نیز از دو جهت تعلق به بدن و مجرد از بدن برخوردار است. براین اساس، حکمت نیز به دو فن و حکمت نظری تجردی و حکمت عملی تعلقی تقسیم می‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که نفس انسانی از ساحت تجرد از بدن تشکیل شده است، حکمت نظری نیز جنبه تجردی دارد و به اصلاح قوه علمی و در نتیجه، آبادکردن نشئه تجردی انسان می‌پردازد و هم‌چنان که نفس انسانی از ساحت تعلق به بدن برخوردار است، حکمت عملی در پی اصلاح قوه عملی و آبادکردن نشئه تعلقی نفس است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۸۰) پس ملاصدرا در تقسیم، ساختار و غایت فلسفه به انسان‌شناسی پناه می‌برد و انسان را معیارفلسفه‌شناسی قرار می‌دهد. وی نه تنها در تعریف فلسفه به استکمال نفس انسانی با معرفت حقایق موجودات تمسک می‌کند، بلکه در تقسیم فلسفه به نظری و عملی از دو ساحت نفس انسان یعنی ساحت تعلق به بدن و ساحت تجردی بهره می‌گیرد. وی حتی غایت حکمت نظری را، صورت نظام وجود با تمام و کمال در نفس نقش بسته به گونه‌ای است که به جهان عقلانی همانند جهان خارجی تبدیل گردد. و فایده حکمت عملی، آن است که انسان با انجام دادن اعمال صالح به جایی برسد که نفس او بر بدن تسلط یابد و بدن منقاد و مطیع او گردد.

*. افنتت الحکمة بحسب عماره النشأتین باصلاح القوتین الی فنین نظریة تجردیة و عملیة تعلقیة اما النظریة فغایتها انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه و صیوررتها عالمیاً عقلیاً مشابهاً للعالم العینی لا فی المادة بل فی صورة و رقشه و هیأته و نقشه و هذا الفن من الحکمة و هو المطلوب لسید الرسل المسؤول فی دعائه الی ربه، حیث قال رب ارنا الاشیاء کما هی و للخلیل ایضاً حین سأل رب لی حکماً و الحکم هو التصدیق بوجود الاشیاء المستلزم لتصورها ایضاً و اما العملیة فنمرتها مباشره عمل الخیر لتحصیل الهیة الاستعلائیة للنفس علی البدن و الهیة الانقادیة الانتقاریة للبدن من النفس و الی هذا الفن اشار بقوله تخلقوا باخلاق الله.

تمسک ملاصدرا به روایت‌ها و آیاتی مانند:

«ارنا الاشياء كما هي و رب هب لي حكما؛ و لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم؛ ثم رددناه اسفل سافلين؛ الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات؛ و تخلقوا باخلاق الله و رحم الله امرأ اعد لنفسه و استعد لرمسه و علم من اين و في اين و الى اين».

دلالت دارد که قرآن و سنت نبوی و علوی، موضوع دین را انسان می‌دانند و ملاصدرا نیز به پیروی از آموزه‌های دینی، حکمت را با محوریت انسان به نظری و عملی تقسیم می‌کند و غایت انسان‌شناسانه آنها را بیان می‌کند. فیلسوفان معاصر مانند: استاد حسن‌زاده آملی نیز در کتاب «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند» با طی همین طریقت، معرفت نفس را تعریف حکمت و عرفان معرفی می‌کند و می‌نویسد:

«حکیم می‌گوید: حکمت، معرفت نفس است، عارف می‌گوید: عرفان، معرفت نفس است و شارع قول هر دو را امضا فرموده است. از این سخن نتیجه حاصل می‌گردد که قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۱)

وی در دروس معرفت نفس این معنای از فلسفه را به فیلسوف عرب جناب کندی نسبت می‌دهد که از سقراط حکیم بهره برده است. استاد در این باره می‌نویسد:

«فیلسوف عرب کندی، متوفی ۲۵۶ق، در رساله حدود و رسوم اشياء، شش تعریف از قدما در حد فلسفه نقل کرده است. قول پنجم این است که «الفلسفه معرفه الانسان نفسه» (رسائل الکندی، طبع مصر، ۱۷۳). تعریف فوق برگرفته از سقراط حکیم و دیگر یونانیان است هدف آنان از این تعریف به مراتب عالی‌تر از تفسیر کندی از این تعریف است. خلاصه تفسیر کندی از این تعریف آن است که فلسفه، معرفت اشیا است، ولی کسی که گفت فلسفه معرفت انسان، خودش است؛ هر چند این تعریف کندی را رد نمی‌کند، ولی این معرفت نفس تنها شناختن دو گونه جوهر و اعراض نیست، بلکه این معرفتی است که همه معارف در او گنجانیده شده است و به خلافت الهیه می‌انجامد و از آن به انسان کامل تعبیر می‌گردد.» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰: ۱۳۲)

باید گفت وقتی در تعریف و ساختار جدید حکمت اسلامی تلاش می‌شود تا اشتراک لفظی فلسفه اسلامی با فلسفه‌های مضاف حل شود، مقصود این نیست که با تعریف برگزیده، اشتراک لفظی میان فلسفه‌های مضاف به علوم، با فلسفه‌های مضاف به حقایق برچیده می‌شود. ما در این تعریف نمی‌خواهیم به تعریفی از فلسفه دست یابیم که دو دسته فلسفه‌های مضاف را شامل شود؛ زیرا همان‌گونه که در گفتار چستی فلسفه‌های مضاف گذشت، اصولاً سنخ مباحث، روش و رویکرد فلسفه‌های مضاف به علوم با فلسفه‌های

مضاف به حقایق متفاوت است. پس تنها در این تعریف برگزیده از حکمت اسلامی می‌کوشیم تا دیگر فلسفه‌های مضاف به حقایق مانند فلسفه هستی، فلسفه معرفت و فلسفه نفس، فلسفه خدا و دین در تعریف فلسفه اسلامی بگنجانند. همان‌گونه که گفته شد فلسفه اسلامی با تمام زیرمجموعه‌اش، یعنی تمام فلسفه‌های مضاف به حقایق به یک معنا به‌کار می‌روند؛ در حالی که فیلسوفان اسلامی تعریفی برای فلسفه اسلامی ارایه کرده بودند که بسیاری از فلسفه‌های حقایق را شامل نمی‌شد. حاصل سخن اینکه فلسفه‌های مضاف به علوم نه‌تنها در معنای دیگری غیر از معنای فلسفه حقایق (غیر علوم) به‌کار می‌رود، بلکه به هیچ‌وجه زیرمجموعه فلسفه اسلامی قرار نمی‌گیرند؛ زیرا فلسفه اسلامی با تمام فلسفه‌های حقایق از سنخ دانش درجه اول و فلسفه‌های علوم از سنخ دانش درجه دوم هستند. نگارنده با کمال فروتنی اقرار می‌کند که تمام توشه خود را از سفره حکیمان اسلامی دارد و برای تکمیل این نظریه، به بهره‌مندی از دیدگاه استادان بزرگوار حکمت نیازمند است.

نتیجه‌گیری

مهمترین تعریف فلسفه در میان فیلسوفان اسلامی، موضوع محور هستند یعنی فلسفه، دانشی است که از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند. این تعریف، گرفتار چندین اشکال جدی است؛ از جمله اینکه موضوع‌های ریاضی مانند: عدد یا موضوع‌های طبیعی مانند: جسم متحرک یا موضوع‌های اخلاقی مانند، عدالت، می‌توانند موضوع بحث‌ها و عوارض فلسفه قرار گیرند و به عنوان مثال از جوهر یا عرض بودن آنها سخن گفت. افزون بر آن اینکه بدیهی‌ترین واقعیت که باید موضوع فلسفه قرار گیرد، وجود انضمامی انسان است که وجود بما هو وجود از آن انتزاع می‌شود. بر این اساس، حکمت خودی، دانشی است از عوارض و احکام وجود انضمامی انسان بحث می‌کند. این تعریف از حکمت نوین اسلامی هم با حکمت قرآنی هماهنگی بیشتری دارد و هم تمام فلسفه مضاف به حقایق را در بر می‌گیرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ش، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغه.
۴. ابن سینا، ۱۳۷۶ش، الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
۵. ———، ۱۳۷۹ش، التعليقات، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۶. ارسطو، ۱۳۷۸ش، ما بعد الطبیعه، محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۷. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳ش، المعترفی الحکمه، دانشگاه اصفهان.
۸. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۹ش، تحقیق در فلسفه علم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. حاجی سبزواری، ۱۴۱۳ق، شرح المنظومه، قسم الحکمه، تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، نشر ناب.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵ش، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، دفتر تبلیغات.
۱۱. ———، ۱۳۷۵ - ۱۳۷۶ش، دروس معرفت نفس، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. ———، ۱۳۷۳ش، هزار و یک کلمه، ۶، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، سرچشمه اندیشه، مجموعه مقالات و مقدمات قرآن و عترت، قم: اسراء.
۱۴. شیرازی، صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، الحکمه المتعالیه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. ———، ۱۳۶۰ش، ۱۹۸۱م، الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، مع الحواشی ملاهادی سبزواری، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۱۶. صلیبیا، جمیل، ۱۹۸۲م، المعجم الفلسفه، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۱۷. ———، ۱۳۶۶ش، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره میدی، تهران: حکمت.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

۱۹. الفارابی، الحکیم، ۱۳۷۱ش، اربع رسائل فلسفیه، التعليقات، تهران: انتشارات حکمت.
۲۰. الکندی، ۱۹۴۵م، کتاب الکندی الی المعتصم فی الفلسفه الاولی، تحقیق الدكتور احمد فؤاد الاهدانی، القاہرہ.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰ش، شرح اسفار، ۱، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. _____، بی تا، میزگرد فلسفه شناسی (۱)، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۱ و ۲، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. _____، شرح الهیات شفا، ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. _____، ۱۳۷۸ش، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین المللی.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا.
۲۶. نصر، سیدحسین، ۱۳۷۱ش، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، سوم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی