



قسمت اول

محمد علی جاویدان

پیشینه تاریخی

از اولین آشنایی اهل دانش ایرانی با فلسفه اروپائی زمان درازی نمی گذرد کوششهای متعددی در طول بیش از یک قرن در کشور ما انجام گرفته تا متونی از فلسفه اروپائی به زبان فارسی برگردانده شده و در دسترس حکیمان و علاقمندان ایرانی حکمت قرار گیرد. تا آنجا که می دانیم نخستین نمونه در این زمینه کوششی است که برای ترجمه فارسی گفتار در روش رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) به عمل آمده است بانی این کار کنت دوگوبینو، وزیر مختار کشور فرانسه در ایران، است. او در نامه ای به دوستش کنت دوپرکش استن اتریشی می نویسد: «اکنون در اینجا فعالیتی وجود دارد که ما اروپائیان بدان جریان فلسفی می نامیم ... من تا به حال چند نسخه از نوشته های متفکران زنده را جمع آوری کرده ام ... گرایش کلی این متفکرین را می شود تا حدودی افلاطونی دانست.» او در دنباله نامه خود به ترجمه رساله مزبور اشاره می کند: «اینها تصور می کنند که فلسفه افلاطونی در اروپا آمده است، و از کانت و اسپینوزا که نامشان را شنیده اند صحبت می کنند. اینها می خواهند که من گفتار در روش دکارت را برایشان ترجمه کنم، نه از آن لحاظ که بخواهند فلسفه اروپائی را رونویسی کنند، بلکه از آن جهت که معتقدند درین فلسفه باید چیزی باشد، و می خواهند بدانند که چه چیز است.»^(۱)

گوبینو به هیچ وجه اشاره ای به آن کسان که علاقمند به دانستن فلسفه های اروپائی بوده اند یا آنها که از او ترجمه گفتار در روش را خواسته اند نمی کند، و ما از هیچ منبع اطلاعاتی دیگری نیز با نام و نشان این افراد آشنا نیستیم، اما گوبینو در کتاب ادیان و فلسفه ها در آسیای مرکزی^(۲) همین مطلب را به شکل دیگری طرح می کند. او در ابتدا از حاج ملاهادی سبزواری، فیلسوف بزرگ ایرانی، و حوزه درس او و علاقه و کوشش جدی شاگردانش در تحصیل حکمت سخن گفته و می نویسد:

«این دانشمندی یکی از فلاسفه عالیقدری است که ... در تمام شعب علوم و فلسفه مقام استادی دارد ... شهرت وصیت معلومات او به قدری عالمگیر شده که طلاب زیادی از ممالک هندوستان و ترکیه و عربستان برای استفاده محضر او به سبزواری روی آورده و در مدرس او مشغول تحصیل هستند.» و توضیحات و تفسیرهای او از فلسفه صدرائی و حکمت سینوی «در شاگردان وجد و نشاطی ایجاد کرده» است. «من چند نفر از شاگردان او را می شناسم که در زمینه افکار او به سرعت راه می پیمایند.» و به خاطر پیشرفت همین مکتب اساسی است که من تصمیم گرفتم به کمک دانشمندی از رابن های یهودی مرسوم به ملالاه زار همدانی^(۳) مباحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف دکارت را به فارسی ترجمه کنم.»^(۴)

فلسفی که از استاد قدر اول فلسفه ایران، حکیم مؤسس ملاعلی زنوزی، می‌کند اشاراتی کوتاه و گذرا به فیلسوفان و فلسفه‌های اروپائی دارد و به نوعی از مقایسه و تطبیق بین مکاتب شرقی و غربی فلسفه و کلام می‌پردازد. بدیع‌الملک در سؤال هفتم از سؤالاتی که در کتاب *بدایع‌الحکم* آمده است، می‌گوید:

«حکمای فرنگ مثل متکلمین این مملکت قائلند به خالق قدیم و علیم و ابدی و ازلی مستجمع جمیع صفات کمالیه و صفات را عین ذات می‌دانند و عباد را مستول در اعمال و عالم را بهترین اقسام ممکنه‌الایجاد میدانند ... و براهین آنها همان براهینی است که حکماء و متکلمین ایران بیان کرده‌اند. از جمله حکمای فرنگ به این اعتقاد دکارت و باکن و لبنیزوفنلن و بوسوت [می‌باشند] ... فرقه دیگر از حکماء فرنگستان قائل به خالق مستجمع آن صفات کمالیه نیستند ... و می‌گویند که قوه و ماده قدیم و لایغنی بوده و هست ... مثل حکمای آلمان که مشهور آنها کان و فیشت [می‌باشند]. فرقه دیگری می‌گویند یک وجود است که به صور مقتضیه ظهور و بروز دارد ... ازلی و ابدی در کمال و این فرقه کم هستند.» (۱۲)

در این چند جمله مختصر از آشنایی با فلسفه اروپائی چیزی بسیار اندک دیده می‌شود: اولاً گویی سائل تنها با زبان فرانسه آشنایی داشته و همه نامها را به این زبان خوانده و در نتیجه تلفظ صحیح پاره‌ای از این اسامی را در نوشته خود نیاورده است. ثانیاً کانت (و بنا به قول اوکان) و فیخته (و بنا به قول او فیشت) را از مادیرون و طبیعیون شمرده و به غلط اعتقاد به اصالت قوه و ماده و عدم اعتقاد به خداوند خالق را به آنها نسبت داده که این غلط دیگری است که بر کلام او رفته است. ثالثاً عقایدی در الهیات به دسته اول از فلاسفه نسبت می‌دهد، که اگر چه در عالم اسلام در میان متکلمان شیعی و حکما شهرت و مقبولیت دارد، اما اعتقاد و اطلاع امثال دکارت و لایب‌نیتز با این دقت و تفصیل نسبت به این مسائل محل تأمل است.

جوابی که حکیم زنوزی به این سؤال می‌دهد کوتاهترین پاسخی است که در این کتاب آمده است. او در برابر آرائی که سائل به دکارت و لایب‌نیتز نسبت می‌دهد بی‌اعتنا مانده و گویی این نامها را اصلاً نشنیده است و فقط اشاره‌ای به اختلاف

او در فصل پنجم از همین کتاب می‌نویسد:

«من گفتار در روش را در اختیار ایرانیان گذاشتم. به نظر من رسید که در میان نحله‌های فلسفی ما، هیچ چیز به اندازه این کتاب نمی‌تواند نتایج غیر منتظره‌ای در نزد آنان ایجاد کند.» (۵)

گویینو کار را در حد ترجمه کردن رساله مزبور و نشر آن منحصر نکرد، او بخشهایی از آن را برای افرادی از اهل دانش ایران خواند و توضیح داد، یعنی چیزی مانند یک کلاس درس فلسفه. او می‌نویسد:

«من شخصاً هرگز جلساتی را که در طی آن پنج فصل از شاهکار دکارت برای چند تن از افراد هوشمند و بسیار دانای ایرانی بیان شد فراموش نخواهم کرد. ایشان سخت تحت تأثیر قرار گرفتند. البته این تأثیر بدون نتیجه نخواهد بود.» (۶) البته خوش بینی گویینو زیاد و بیش از اندازه بود. ترجمه‌ای که به نقشه او انجام گرفت ترجمه‌ای بسیار ناقص و معیوب بود. گویینو با اینکه خود هم فارسی می‌دانست و هم با فلسفه آشنایی داشت، دست به کار ترجمه نزد و در عوض مردی به نام امیل برنه (۷) از هموطنان خود را به این کار مامور ساخت. آیا او با فلسفه آشنا بود، آیا فارسی می‌دانست؟ دلیلی کافی نداریم! اما نتیجه کار نشان می‌دهد که وی و ملای یهودی، که ترجمه به قلم اوست؟ نه بهره‌ای از فلسفه داشته‌اند و نه بهره چندانی از زبان فارسی.

لذا این کتاب که به حکمة ناصریه (۸) نامیده شد، نتوانست وظیفه‌ای را که به عهده داشت به انجام رساند، و بعد از نشر آن نه دکارت شناخته شد، و نه نظریات او آن طور که بود به دست ایرانیان دوستدار فلسفه رسید. (۹) لذا با قاطعیت می‌توان گفت که این کتاب به هیچ وجه در سنت فلسفی ایران تأثیری نداشته است.

چند سالی بعد (۱۳۰۷ ق) با شکل تازه‌ای از این جریان روبرو می‌شویم، و در آن یکی از طالبان علم و حکمت ایران شاهزاده بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله (۱۰) (در حدود ۱۲۶۰- بعد از ۱۳۱۳) که با علاقه شدید درصدد کسب اطلاع از نحله‌های فلسفی اروپائی بوده (۱۱) در یک سلسله سؤالات

چند سال بعد (۱۳۲۱ ق) نیز ما شاهد کار دیگری هستیم که آن هم می‌توانست قدمی برای کارهای بعد و احیاناً تحولاتی در سنت فلسفی ایران بشود. اما این کار هم ناکام ماند و به عللی ناشناخته به جایی نرسید. این مرتبه یک فاضل ایرانی که می‌گویند از علوم معقول و منقول بهره‌مند بوده و احتمالاً با یکی دو زبان خارجی، یعنی فرانسه و ترکی آشنایی داشته^(۱۵)، دست به کار ترجمه همان رساله «گفتار در روش» دکارت زد و آن را به صورتی بسیار بهتر از آنچه ملالاله زار یهودی ترجمه کرده بود با مقدمه‌ای در شرح احوال دکارت و مؤخره‌ای در شرح و ارزیابی فلسفه او به فارسی زبانان عرضه نمود. البته این ترجمه از زبان ترکی انجام شد، و شاید به همین علت در پاره‌ای نقاط وافی به مقصود نبود.^(۱۶) در هر صورت این ترجمه به حالت مخطوط باقی مانده و تاثیری در آینده تفکر فلسفی ایران به جای نگذاشته است.^(۱۷)

در این عصر و همین سالها کارهای دیگری سراغ داریم؛ از جمله:

۱) اصول حکمت فلسفه، نوشته استاد فلسفه دانشگاه پاریس موسوم به ل. ادوارد بارب. این کتاب به دستور مخبرالدوله وزیر علوم و به دست حاج میرزا عبدالغفار نجم الملک منجم باشی به زبان فارسی ترجمه شده و در آن منطق و فلسفه و روانشناسی فلسفی مورد بحث قرار گرفته است.

۲) مفتاح الفنون از پاسکواله گالوپی استاد فلسفه ایتالیائی و پیرو کانت. این کتاب به دست میرزا محمودخان افشار کنگاوری مترجم مخصوص شاهزاده ظل سلطان از ترجمه ترکی کتاب به فارسی برگردانده شده است. موضوع کتاب منطق جدید است و در مورد آن در خود کتاب آمده است: «کتاب منطق موافق مسلک جدید، از کتابی که موجز از برای تدریس در مدارس اروپا طبع شد.»

۳) رساله زمان و مکان که دکتر خلیل خان ثقفی اعلم الدوله (وفات ۱۳۲۳) برای عمادالدوله بدیع الملک میرزا از نوشته‌های فرانسوی به فارسی ترجمه کرده است.

۴) رساله زمان و مکان از ژول سیمون دانشمند فرانسوی با ترجمه همین خلیل خان ثقفی^(۱۸)

متکلمان اشعری و معتزلی و کرامی می‌کند. در مورد دسته دوم اندک توجهی کرده و به تفسیر و توجیه آن می‌پردازد و می‌گوید: «همچو می‌نماید» که ماده و قوه در نظر اینان همان هیولی و صورت حکمای مشاء است، و این نظر به هیچ وجه «مستلزم نباشد انکار واجب الوجود را جل جلاله»، چنانکه حکمای مشاء با قبول و پذیرش این نظر «اثبات واجب الوجود بپراهمین قاطعه کرده اند.»^(۱۳) حکیم در مورد دسته سوم جوابی نداده و سائل را به سایر جوابهای خود در گذشته ارجاع می‌دهد.

چیزی که از مجموع این سؤال و جواب بر می‌آید کم توجهی و بی‌اعتنایی فیلسوف و حکیم بزرگ ایرانی است به آنچه به صورت بسیار مجمل و مختصر به عنوان فلسفه غربی مطرح شده است: اگر چه مطالب عرضه شده ناچیز است، اما بی‌اعتنایی حکیم معنی دار بوده و به اتفاق و صدفه مستند نمی‌باشد. عواملی که به نظر می‌آید در این زمینه تاثیر داشته‌اند عبارتند از: اولاً آنچه به عنوان فلسفه غربی و تقسیم‌بندی فیلسوفان آن به حکیم زنوزی عرضه شد، هیچ مفهوم نوری در بر نداشت که فکری تازه و احساس نیازی بر نیامده در او ایجاد نمود، و علاقه‌ای برای جستجوی بیشتر بیافریند. ثانیاً برای اهل حکمت و کلام در آن روزگاران خصوصاً و برای جامعه تحصیلکرده و حتی مردم کوچک و بازار عموماً مشکل فکری تازه‌ای وجود نداشت، و هر چه بود مشکلات قدیم از نوع شبهه این کمونه بود که آنها هم به دست مقتدر مفکران گذشته گشوده شده بود، و آنچه می‌توانست فکر حکیم نو اندیش ایرانی آقا علی زنوزی را به خود مشغول دارد، عرضه بهتر و دقیقتر مثلاً برهان صدیقین و برهان معاد جسمانی صدرائی بود.^(۱۴) بنابراین آنها اصولاً حساسیتی نسبت به ماوراء فرهنگ خودشان نداشتند و سعی و تلاششان همه در راه تأمل و تفکر در میراث پربار گذشته مصروف می‌شد، و هیچ صدایی از بیرون مرزها آنها را به خود جلب نمی‌کرد. به این دلایل و هر دلیل نگفته دیگری، این حرکت مختصر هم نتوانست بار بیشتری داده و به ایجاد یک بررسی تطبیقی جدی میان دو مکتب فلسفی شرق و غرب بینجامد.

که در مقدمه جلد دوم می‌بینیم: «افکار حکمای اخیر اروپا ... که ... با دانشمندان سابق ما بسیار متفاوت است می‌بایست چنان بنگاریم که از دانش پژوهان ما آنان که بروش فکر اروپائی آشنا نیستند نیز مقصود را بدرستی دریابند.»

ثانیاً: زبان کتاب، زبانی پخته و صیقل خورده و در حد مقدور ساده بود، و لذا کتاب را خواندنی و ماندنی می‌کرد. فروغی نوشته است:

«کوشش نگارنده همواره این بوده است که تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن به زبان فارسی حقیقی به نگارش در آورم، و مقصودم از زبان فارسی حقیقی، زبانی است که ایرانیان بدان گفت و شنید یا نوشت و خواند می‌کنند. آن ایرانیانی که اذهانشان به سبب معاشرت با خارجیان مشوب نگردیده و در نویسندگی از زبان پدران ما منحرف نشده‌اند.»

ثالثاً: آنچه در سیر حکمت آمده بود، یک برگردان مطمئن به زبان فارسی بود، و در عین حال که مفاهیم فلسفی غربی-در حد مقدور- با اصطلاحات مانوس فلسفه شرقی عرضه شده بود، و در عین حال که زبان کتاب، زبان فارسی سلیس و روان و محکمی بود، نقل مضامین فلسفی با کمال دقت و وفاداری انجام شده بود. فروغی می‌نویسد:

«آنچه گفته‌ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است، و هر چند ترجمه لفظ به لفظ نیست، کاملاً مطابق دقیق گفته‌های ایشان است، و از خود نه چیزی افزوده‌ایم نه تحریف و تغییر به مطالب داده‌ایم.» (۱۵)

موفقیت فروغی مرهون تحصیل منظم در مدارس آن روز ایران و مهمتر از آن درک محضر اساتید طراز اول بود. او مدتهای مدید از افادات مرحوم فاضل تونی استاد متبحر فلسفه و عرفان معاصرش بهره برد. لذا کارهای معتبر او که از آشنایی صحیح با دو رشته فلسفه ناشی می‌شد، توانست یک قدم مقدماتی برای ایجاد یک تقارب و تطبیق فلسفی باشد. او در مقدمه سماع طبیعی ابن سینا از بهره گرفتن خود از محضر استادان فلسفه ایرانی نام می‌برد:

از جمله هوسها که در دل پروردم این بود که حکمت قدیم و جدید را به دسترس طالبان علم بگذارم، و چون در حکمت

اینها رساله‌های ناشناخته دیگری که احتمالاً به دست همین کسان یا کسان دیگر به فارسی ترجمه شده است، همه به صورت خطی مانده و هیچگونه تأثیر آشکاری در ایجاد یک جریان جدید در سنت تفکر و فلسفه ایران نداشته‌اند.

اولین کار ماندگار و مطمئن و مؤثر در زبان فارسی کتاب سیر حکمت در اروپا تألیف محمد علی فروغی است. او نیز نخست به کار ترجمه «گفتار در روش» دکارت پرداخت، و در مقدمه‌ای که بر این رساله نوشت تاریخ تحولات فلسفی غرب تا عصر دکارت را آورد. خود او در دیباچه چاپ دوم کتاب می‌نویسد:

«چند سال پیش برای اشتغال به امری علمی که ضمناً سود ابناء نوع در آن متصور باشد به ترجمه رساله کوچکی که معروفترین اثر دکارت فیلسوف نامی فرانسوی می‌باشد دست بردم، و پس از انجام بر خوردم به اینکه این رساله به کسانی که از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند، چندان بهره‌ای نمی‌دهد پس برای مزید فایده مقدمه‌ای بر آن افزودم و سیر حکمت را در اروپا از عهد باستان تا زمان دکارت باختصار باز نمودم.»

این کتاب اولین بار در سال ۱۳۱۰ شمسی به چاپ رسید. کتاب مورد استقبال اهل فضل و دانش قرار گرفت و به گفته مؤلف «دوستان دانش پرورم آن را پسندیدند و آرزومند شدند که دنباله اش تا زمان حال نیز نوشته شود.» گویا فروغی از کارهایی که قبل از او شده بود اطلاعی نداشت و لذا می‌نویسد: «این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوف اروپا را بزبان فارسی در می‌آورد.» (۱۶)

آنچه در این کتاب به انجام رسید و آن را کتاب مفید و ماندگاری کرد، چند چیز بود:

اولاً: تا آنجا که ممکن بود آراء و انظار فیلسوفان غربی با زبان فلسفی رایج در ایران عرضه شد، لذا برای طالبان و معتقدان به سنت فلسفی موجود در ایران، به خاطر هم‌زبانی و قابلیت فهم، مشکلی در فهم ایجاد نمی‌کرد، و این همان است

اینکه صرفاً جنبه نقل و ترجمه نظریات جدید را داشته است. این دوری و تباعد وقتی خود را بیشتر نشان می‌دهد که بدانیم «طریق تحقیق و سبک ورود و خروج فلاسفه جدید با قدما اختلاف کلی دارد، و از طرف دیگر بیشتر مسائلی که در فلسفه قدیم و بالخصوص در فلسفه صدرالمتألهین نقش عمده دارد در فلسفه جدید کمتر به آنها توجه شده یا اصلاً مورد توجه قرار نگرفته و در عوض مسائل دیگری در این فلسفه مطرح شده که قدما کمتر توجه داشته‌اند یا اصلاً توجه نداشته‌اند.» (۲۰)

این مقدمات و عوامل دیگر باعث شدند که «مؤلف کتاب حاضر حضرت استاد علامه ... که سالها از عمر خویش را صرف تحصیل و مطالعه و تدریس فلسفه کرده‌اند، و از روی بصیرت به آراء و نظریات فلاسفه بزرگ اسلامی ... احاطه دارند، و به علاوه روی عشق فطری و ذوق طبیعی افکار محققین فلاسفه اروپا را نیز بخوبی از نظر گذرانیده‌اند». پس از مدتهای مدید تفکر و مطالعه و بررسی «به تألیف یک دوره فلسفه پیردازند که هم مشتمل بر تحقیقات گرانمایه هزارساله فلسفه اسلامی باشد، و هم آراء و نظریات فلسفی جدید مورد توجه قرار گیرد، و این فاصله زیاد که بین نظریات فلسفی قدیم و جدید ابتداءً به نظر می‌رسد، و این دو را به صورت دو فن مختلف و غیر مرتبط بهم جلوه‌گر می‌سازد مرتفع شود، و بالاخره به صورتی در آید که با احتیاجات فکری عصری بهتر تطبیق شود.» (۲۱)

بنابراین برای اولین بار در این کتاب است که قدمی در راه فلسفه تطبیقی برداشته می‌شود، و کوشش می‌شود به هر دو مکتب توجه شده و مسائل مورد بحث و مهم آنها در کنار هم قرار گرفته و فهمیده شده و نقض ابرام گشته و نتیجه‌ای مبرهن به دست بیاید.

نکات برجسته و مثبت این کتاب را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:

- ۱) «این کتاب مشتمل بر یک دوره مختصر فلسفه است»، اما در عین حال «مهمات مسائل فلسفه را بیان می‌کند.» (۲۲)
- ۲) از نظر بیان «سعی شده است که حتی الامکان ساده و عمومی فهم باشد، تا جمیع اشخاصی که ذوق فلسفی دارند با

مشاء کتابی معتبرتر از شفا نیست، با بال شکسته، اندیشه بلند پروازی به سرم زد، و بر آن شدم که هر اندازه از آن کتاب گرانبها را بتوانم به فارسی در آورم. اما البته به تنهایی جرأت اقدام به چنین امری نمی‌کردم. اگر دوستان دانشمند تشجیح نمی‌فرمودند این جسارت نداشتم، از جمله و بیشتر از همه استاد ارجمند جامع معقول و منقول آقای آقا شیخ محمد حسین معروف به فاضل تونی ... مرا به این کار تشویق بلیغ فرمود، و از همه جهت چه در تصحیح اصل کتاب و چه در ترجمه و توضیح مشکلات از هیچگونه مساعد دریغ نمودم چنانکه من سپاسگزاری توانم.» (۱۶)

اما متأسفانه کار فروغی در همین مرحله متوقف ماند و او برای پرهیز از اطاله، از بررسی نقادانه فلسفه غربی تن زد و به طریق اولی به کار تطبیقی مطلقاً توفیق نیافت، و شاید اصولاً توانایی تطبیق دو فلسفه شرق و غرب را نداشت، و این وظیفه توان عقلی و علمی بیشتری طلب می‌کرد. (۱۷)

اصول فلسفه و روش رئالیسم

در فاصله تألیف سیر حکمت تا زمانی که استاد علامه طباطبائی -رحمه الله تعالی- به بحث و بررسی ماتریالیسم دیالکتیک پرداخت و اصول فلسفه را نگاشت، کاری در زمینه نقد و بررسی تطبیقی فلسفه نمی‌شناسیم (۱۸)، و اگر ترجمه یا تألیفی در یکی از دو فلسفه وجود داشته کاری یکسویه و یکطرفه بوده است. یعنی یا تنها در مورد فلسفه غربی (۱۹) بوده و یا در مقابل تنها در حوزه کلام و فلسفه شرق.

استاد فقید مرتضی مطهری -رحمه الله تعالی- در مقدمه جلد اول این کتاب می‌نویسد:

«با اینکه مدتی است که توجه علاقه‌مندان جلب شده است که عقاید و آراء جدید در فلسفه قدیم وارد شود، و بین نظریات جدید و نظریات فلاسفه اسلامی مقایسه شود مأسفانه تا کنون این منظور عملی نگردیده» و تحقیقات و ترجمه‌ها و اقتباسات «یا صرفاً به سبک قدما بوده ... و یا

هدف از تألیف کتاب فقط انتقاد و رد فلسفه دیالکتیکی است، اما هدف بزرگتری در نظر بوده است. آن به گفته شارح این است:

«همانطوری که در مقدمه جلد اول گفته شد هدف اصلی این کتاب به وجود آوردن یک سیستم فلسفی عالی بر اساس استفاده از زحمات گرانمایه هزار ساله فلاسفه اسلامی و از ثمره تحقیقات وسیع و عظیم دانشمندان مغرب زمین و از بکار بردن قوه ابداع و ابتکار است، و لہذا در این سلسله مقالات ہم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد، و ہم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است طرح می شود، و در ضمن قسمتهایی می رسد که نه در فلسفه اسلامی و نه در فلسفه اروپائی سابقه ندارد.» (۲۸)

بدین ترتیب اولین قدم در برخورد دو مکتب فلسفی شرق و غرب در کتاب اصول فلسفه برداشته شد. اگر چه انگیزه اولیه بررسی، مشکل موجود آن زمان در ایران، یعنی ماتریالیسم دیالکتیک بود، اما مؤلف و بیشتر از ایشان شارح و حاشیه نویس دانشمندان آن به فلسفه های دیگر نیز پرداختند. نظریات دکارت و جان لاک و کانت و هیوم و اگوست کنت و ویلیام جیمز و هگل بارها و بارها طرح و بررسی شد.

البته آشنایان با فلسفه می دانند که این کار، کار نهایی نمی توانست باشد، و طی این راه نیاز به ورود تمام به هر دو مکتب و آشنایی کافی با زبان متون اصلی هر دو رشته و تحصیل در محضر استاد خبیر و تأمل و دقت دراز مدت در دو فلسفه دارد، و بدون آن مصداق واقعی فلسفه تطبیقی محقق نخواهد شد، و این راه درازی است که متفکران ایرانی باید در طی چند نسل پیمایند.

سلوک فلسفی شارح منظومه

مصنف کتاب شرح منظومه که ما آن را از جهت ارزش فلسفی و بویژه فلسفه تطبیقی مورد بررسی قرار خواهیم داد در راه دست یافتن به فلسفه تطبیقی راهی دراز پیمود. اصولاً ساختمان فکری ایشان بیش از هر چیز، ساختمانی عقلانی بود، و اگر چه از علوم نقلی هم بهره وافر داشت اما آنها را نیز بیشتر از دیدی عقلی و تحلیلی می نگریست. ایشان خود این خصلت را بدین شکل تصویر می کند:

داشتن اطلاعات مختصری بفرآخور حال استفاده کنند. و به همین جهت بوده است که «از ذکر دلائل و براهین متعدد در هر مورد خودداری شده و برای اثبات هر مدعا ساده ترین راهها و بسط ترین براهین انتخاب شده است.» (۲۳)

۳) سبکی که در این کتاب به کار رفته اختصاص به خود آن دارد و «به هیچ یک از دو سبک نگارش فلسفی شرقی و غربی نگارش نیافته» (۲۴) است.

۴) در این کتاب در عین اینکه از تحقیقات گرانمایه هزار ساله فلسفه اسلامی استفاده شده است به آراء و تحقیقات دانشمندان بزرگ اروپا نیز توجه کامل شد. و لذا در آن «هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده دارد، و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است مطرح می شود.» (۲۵)

۵) در پاره ای از مباحث کتاب «به مطالبی بر می خوریم که همانطوری که مورد توجه کامل قدما نبوده فلسفه یا منطق و علم النفس جدید نیز راهی برای آن باز نکرده» و «تحقیقاتی که ... شده یک گام تازه ای است که در عالم فلسفه بر داشته شده» و بویژه مقاله پنجم که در آن کیفیت پیدایش کثرت در ادراکات ذهنی مورد نقادی و تجزیه و تحلیل قرار گرفته «نه در فلسفه قدیم و نه در فلسفه و روانشناسی جدید سابقه ندارد.» و نیز مقاله ششم «متکفل یک مبحث فلسفی نو و بی سابقه دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است.» (۲۶)

۶) در این کتاب در عین اینکه فلسفه حریم خود را حفظ کرده، با علوم مختلط نمی شود رابطه فلسفه و علم محفوظ مانده ... ولدی الاقتضاء از نظریات علمی جدید استفاده می شود.» (۲۷)

اینها نکاتی است که مقدمه نویس و شارح دانشمند کتاب اصول فلسفه در مورد خصائص و ممیزات آن ذکر می کنند. اما نکته اصلی و مورد نظر ما در کتاب هدف آن است که به وجود آوردن یک فلسفه تطبیقی می باشد. بسیاری گمان کرده بودند که

مادی رایج در آن عصر بود. حزب توده که پرچمدار این فکر بود همراه هو و حتجال و تبلیغات فراوان به نشر فلسفه ماتریالیستی پرداخته بود. استاد می نویسد:

«این میل را همیشه در خود احساس می کردم که با منطق و اندیشه مادیین از نزدیک آشنا گردم، و آراء و عقاید آنها را در کتب خودشان بخوانم. دقیقاً یادم نیست، شاید در سال ۲۵ بود که با برخی کتب مادیین که از طرف حزب توده ایران به زبان فارسی منتشر می شد، و یا به زبان عربی در مصر ... منتشر شد، بود آشنا شدم. در شمار اولین کتابهایی که در زبان عربی برای آشنایی با فلسفه مادی مورد مطالعه و بحث ایشان قرار گرفت، کتاب مشهور «علی اطلال المذهب المادی» فرید وجدی نویسنده نام آور مصری است. (۲۹) اما عمده مطالعات ایشان در این فلسفه مربوط به نوشته های فارسی بود. خود نوشته اند: «هر چه می یافتم بدقت می خواندم، و چون در آن وقت به علت آشنا نبودن با اصطلاحات فلسفی جدید فهم مطالب آنها بر من دشوار بود مکرر می خواندم، و یادداشت بر می داشتم، و به کتب مختلف مراجعه می کردم. بعضی کتابهای دکتر ارانی از سران حزب توده «را آن قدر مکرر خوانده بودم که جمله ها در ذهنم نقش بسته بود. «ظاهراً تا حدود سال ۲۹ چیزی از نوشته های غربی، در دسترسی استاد قرار نگرفته و برای اولین بار در این سال یا سال بعد یک نوشته چپی از یک نویسنده فرانسوی به دست ایشان می رسد. «در سال ۲۹ یا ۳۰ بود که کتاب «اصول مقدماتی فلسفه» ژرژ پولیتسر استاد دانشکده کارگری پاریس به دستم رسید. برای اینکه کتاب در حافظه ام بماند، همه مطالب را خلاصه کردم، و نوشتم.»

این نوشته ها اگر چه نوشته های ماتریالیستهای ایرانی و خارجی بود، و تا حدودی فلسفه ماتریالیسم و یالکتیک را که به هر صورت به عنوان یک فلسفه عرضه طرح شده بود در برداشت، و بنابراین برای کسی که می خواست از آراء مادیین عصر جدید مطلع گردد تا حدودی جوابگو به حساب می آمد اما از نظر در برداشتن فلسفه غربی چندان مأخذ مطمئنی نبود، و بجزرات می توان گفت که هیچکدام از این نویسندگان بجد یک مکتب معتبر فلسفی را تحصیل نکرده بودند، پس اطلاع از

اثبات یا انکار خدا، قطعاً حساسترین و شورانگیزترین موضوعی است که از فجر تاریخ تا کنون اندیشه ها را به خود مشغول داشته و می دارد. موضع انسان در این مساله، در تمام ابعاد اندیشه اش و در جهان بینی او و ارزیابیهایش از مسائل و در جهت گیریهای اخلاقی و اجتماعی و تأثیر و نقش تعیین کننده دارد. گمان نمی رود هیچ اندیشه ای به اندازه این اندیشه دغدغه آور باشد. هر فردی که اندکی با تفکر و اندیشه سرو کار داشته باشد لااقل دوره ای از عمر خویش را با این دغدغه گذرانده است. تا آنجا که من از تحولات روحی خود به یاد دارم از سن سیزده سالگی این دغدغه در من پیدا شد ... پرسشها- البته متناسب با سطح فکری آن دوره- یکی پس از دیگری بر اندیشه ام هجوم می آورد. [لذا] در سالهای اول مهاجرت به قم که هنوز از مقدمات ... فارغ نشده بودم چنان در این اندیشه ها غرق بودم که شدیداً میل به تنهایی در من پدید آمده بود. [و می کوشیدم و شرائط را آماده می کردم] که تنها با اندیشه های خود به سر برم. در آن وقت نمی خواستم در ساعات فراغت از درس و مباحثه، به موضوع دیگری بیندیشم، و در واقع اندیشه در هر موضوع دیگر را پیش از آنکه مشکلاتم در این مسائل حل گردد بیهوده و اتلاف وقت می شمردم. [و اصولاً مقدمات ... را از آن جهت می آموختم که تدریجاً آماده بررسی اندیشه فیلسوفان بزرگ ... بشوم.]

ایشان بعد از طی مقدمات لازم به آموختن جدی فلسفه پرداخت (۱۳۲۳)، و در این زمینه از استادان طراز اول بهره گرفت. از اولین استادان ایشان اطلاعی نداریم. اما بعدها از درس اسفار حضرت امام-رض- و درس الهیات شفای مرحوم علامه طباطبائی (۱۳۲۹) و میرزا مهدی آشتیانی (۱۳۲۴) استفاده کرد. اما مطالعات ایشان تنها به همین رشته منحصر نماند، و تا آنجا که در آن زمان در حوزه های علمیه ایران مقدور بود به رشته های دیگر پرداخت.

اول چیزی که جلب نظر ایشان را نموده است، فلسفه

می‌گردد. روال بحث در سالهای اولیه بدین شکل بود که ابتدا شاگردان فاضل و زبان‌دان مطالبی از متون غربی فلسفه را که قبلاً ترجمه و تلخیص کرده بودند به جلسه آورده و در اختیار می‌نهادند، و ایشان بر گونه آن مطالب نظر فلاسفه مسلمان را طرح می‌نمودند. آن وقت بحث و گفتگو و نقد و اثبات شروع می‌شد، و تا پایان جلسه ادامه یافت. اما بعدها به خاطر اینکه مطالب نظم بیشتری بیابد هر روز قسمتی از کتاب آشنایی با تحلیل فلسفه^(۳۱) تألیف‌ها سپرس که یک کتاب معتبر درسی دانشگاهی بود به عنوان بخش معدماتی کار به فارسی ترجمه و بیان می‌شد، بعد به سنت گذشته عرضه فلسفه شرقی از جانب استاد و بحث و گفتگوی طرفیتی با اشراف ایشان به انجام می‌رسید.^(۳۲) بنابراین شاید برای اولین بار است که یک استاد فلسفه شرقی در برابر استادان فلسفه غربی می‌نشیند، و یک کنگاش عقلی جدی و مبتنی خبرویت انجام می‌گیرد.

خبرویت در یک فلسفه و آشنایی با فلسفه دیگر جمع اینان را به هم نزدیک می‌سازد، و بدین ترتیب اولین قدمها در بررسی تطبیقی فلسفه شرق و غرب برداشته می‌شود که ما بخشی از آثار آن را در شرح مبسوط منظومه مشاهده می‌کنیم.

در این دوره از درسها خواه آن روزها که منحصرأ بحث فلسفه تطبیقی در میان است، و متون غربی ترجمه و بررسی می‌گردد، و چه وقتی که منظومه سبزواری مدار بحث است نشانه‌های قوت فهم و درک ثاقب مطهری در فلسفه غربی و قدرت دریافتن دور دستهای آن به چشم می‌خورد.

از جمله نمونه‌های این فهم ثاقب در شرح منظومه بحثی است که ایشان به دنبال بررسی مسأله وحدت وجود و اشتراك معنوی آن مطرح می‌سازند و به اشتباهی در فلسفه غربی و ترجمه‌های مترجمان معتبر آن اشاره می‌نمایند. متن عبارت چنین است:

«مسأله وحدت وجود غیر از اشتراك معنوی وجود است ... اگر قائل به اصالت وجود نباشیم وحدت وجود از نظر علمای ما معنی ندارد. این نوع وحدتی که حکمای ما می‌گویند وحدت خاصی است که تا مسأله اصالت وجود قبلاً محقق نشده باشد این نوع وحدت وجود بی‌معنا است. ولی در فلسفه‌های جدید، هر فلسفه‌ای که قائل به نوعی

نوشته‌های ارانی و پولیت سر و امثال اینها تنها مطهری را به «منطق و اندیشه مادیین» آن طور که در ایران طرح می‌شد آشنا ساخت، و مباحثی که ایشان در پاورقیها اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح کردند دلیل عمق دریافت استاد از جوانب مختلف این شبه فلسفه، و قدرت نقادی و تجزیه و تحلیل آن می‌باشد، و در آنجاست که ایشان علاوه بر بررسی فلسفه مادی جدلی در جای جای مقدمات و پاورقیها از فیلسوفان طراز اول غرب و آراء ایشان و گاه نقد و بررسی آن سخن به میان می‌آورند. البته مآخذی که در آن روزگار در زبان فارسی وجود داشت بسیار کم بود، و ترجمه‌ها یا نوشته‌های عربی هم چیزی خیلی بیش از آنها نداشتند، اما فهم ممتاز و تحصیل منظم فلسفه و دقت و پیگیری در مطالعه، مطهری را قادر ساخت تا از سنگلاخها و عقبات این نوشته‌ها بگذرد، و آنچه مطرح می‌کند اگر چه از حدود کلیات و اصول اولیه این فلسفه‌ها تجاوز نمی‌کند اما مطالب صحیح و مطمئن باشد.

سلوك فلسفی مطهری در همین محدوده متوقف نمی‌ماند، و همه روزه ایشان در هر دو زمینه به کوششهای خویش ادامه می‌دهد، و با زحمت و رنجی که تنها در خور تحمل شیفتگان حقیقت است این راه را می‌کوبد. اما آنچه چون گذشته مانع راه است عدم وقوف کامل ایشان نسبت به زبانهای اروپائی است لذا مطهری می‌کوشد که این مانع را تا حد امکان، با مطالعه هر چه به زبان فارسی موجود است، و نویسنده و مترجم معتبری دارد بر طرف سازد، و تقریباً هیچ یک از ترجمه‌ها و نوشته‌های موجود در زبان فارسی از نظر ایشان دور نمی‌ماند، و حتی گاه به کتاب مخطوط^(۳۰) در فلسفه اروپائی نیز مراجعه می‌کند. عمق اطلاع ایشان در فلسفه شرق و آشنایی ایشان با فلسفه غربی باعث می‌شود که گروهی از اهل تحقیق و بحث دانشگاهی که آشنایی کافی با فلسفه غرب دارند از ایشان خواستار یک بحث تطبیقی در فلسفه می‌شوند. این مجلس درس از سال ۱۳۵۲ آغاز شده و تا سال ۱۳۵۷ استمرار می‌یابد، و همان است که در سالهای آخر به درس شرح منظومه منتهی

«شدن» می‌رسد. چون حساب، حساب عقل است و ضرورت عقل است، خارج هم که غیر از این چیزی نیست. آن وقت دستگاه دیالکتیک هگل از اول تا آخر - صرفنظر از ایراد مبنایی که دارد - یک دستگاهی می‌شود به قول خود او «خود سامان» یعنی بی‌نیاز از بیرون. خودش، خودش را توجیه می‌کند. «بعد از این مقدمه - که ما آن را مختصر کردیم - می‌گویند: «در اینجا نکته‌ای هست در انتقاد بر مارکسیسم که البته تا حالا هیچکس این را نگفته است.» و آن، این نکته اصلی در مباحث فلسفه مارکسیستی است که «می‌گویند ما نیمه‌ای از هگل را طرد می‌کنیم، پوسته‌های آید، الیستی‌اش را می‌اندازیم دور، و هسته‌هایش را می‌گیریم.» در حالی که چنین تبعیضی فرض ندارد چون که «دستگاه هگل یک دستگاه منسجم به هم پیوسته است که نمی‌توان بخشی از آن را گرفت، و بخشی را رد کرد ... یا باید همه چیز را یکجا رد کرد یا باید همه چیز را یکجا پذیرفت ... اگر ما فلسفه هگل را بپذیریم باید همه حرفهایش را از اول تا آخر بپذیریم، و اگر نپذیریم از بیخ و بن باید نپذیریم. اینکه ما ضرورت منطقی را از هگل بگیریم بدون آنکه به وحدت ذهن و خارج قائل باشیم، موازات ذهن و خارج هگل بگیریم بدون آنکه به عینیت ذهن و خارج قائل باشیم امری است غیر ممکن. اگر آن حرفها پوسته‌های ایده‌الیستی است باید بگوییم که ... اصلاً اساس نیمی از حرفهای شما همان پوسته‌های هگلی است.» (۳۵)

علاوه بر آنچه آوردیم نمونه‌های فراوان دیگری در مطاوی کتاب وجود دارد که استقصای تام آن در مقدور این مقاله نیست، و ما به مناسبت دیگری در آینده چند نمونه دیگر از آن‌ها را خواهیم دید.

بررسی و نقد شرح مبسوط منظومه

بعد از نگاه کوتاهی به چگونگی ورود فلسفه غربی به ایران داشتیم، و در آن عواملی که به بحثهای تطبیقی دو فلسفه شرقی و غربی انجامید شناختیم، به بررسی کتاب شرح مبسوط منظومه و شناخت ابعاد مختلف آن می‌پردازیم.

چنانکه می‌دانیم کتابی که مرحوم استاد مطهری - ص - به شرح و توضیح و نقد آن پرداخت منظومه حاج ملاهادی

وحدت است یعنی قائل به نوعی مونیسیم است به وحدت وجود ترجمه می‌شود، و این درست نیست. فروغی در سیر حکمت در اروپا گویا وحدت وجود برایش مبهم بوده است، در هر جا به نوعی وحدت رسیده گفته است که وحدت وجود است، و این غلط است. (۳۳)

نمونه دیگر: در مسأله اصالت وجود یا اصالت ماهیت نظر هگل مورد بررسی قرار می‌گیرد. ایشان می‌گویند به هگل منطقاً باید اصالت ماهیتی محسوب شود هر چند تقسیم بندی اصالت وجود و ماهیت در غرب و برای امثال هگل مطرح نبوده است، اما از آراء هگل می‌توانیم چنین استنتاج کنیم که آن آراء منطقاً به اصالت ماهیت باز می‌گردد. (۳۴)

نمونه دیگر: نقدی است دقیق و فلسفی بر نظریه ماتریالیسم دیالکتیک که چون تفصیل و دقت آن زیاد است، و مبتنی بر مقدمات قبلی است به اختصار از کنار آن می‌گذریم. ایشان بعد از بررسی نظریه مقولات در فلسفه کانت و مقایسه آن با نظریه حکمای اسلامی، به رای هگل در باب مسأله شناخت می‌پردازد، و می‌گوید: «هگل کار دیگری کرد که آن از نظر فرضیه، فرضیه خیلی مهمی است: آمد این دیوار میان ذهن و خارج را به کلی برداشت، و گفت چرا شما آمده‌اید ذهن را یک چیز دانسته‌اید، و خارج را چیز دیگر؟ اینها یک چیزند. او فاصله راحتی از آنچه حکمای ما می‌گفتند کمتر کرد. آنها گفتند دو وجود است یکی در ذهن و یکی در خارج، او گفت ذهن و خارج یک چیز است، دو چهره از یک امر است، هر چه معقول است موجود است، و هر چه موجود است معقول است ... از اینجا یک موازات در فلسفه هگل میان ذهن و خارج به وجود می‌آید.» و این موازات میان عالم عقل و عالم خارج نتیجه‌ای که دارد این است که چون بر جهان عقل ضرورت منطقی حاکم است ناگزیر در جهان خارج هم همین ضرورت حکومت خواهد کرد. از اینجا است که در فلسفه هگل همه‌اش بر اساس ضرورت منطقی است. از همان مقوله اول که شروع می‌کند به ضرورت منطقی از هستی به نیستی می‌رسد، و از آنجا به

مقصد چهارم طبیعیات است که در آن از کلیاتن فلسفه طبیعی و علم کائنات جو و معدن شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی و روانشناسی فلسفی بحثی کما بیش به اختصار بیان آمده است. مقصد پنجم بحث نبوات و منامات و مقصد ششم معاد و بالاخره مقصد هفتم در علم اخلاق می باشد.

مرحوم مطهری در شرح مبسوط تنها به بخش امور عامه پرداخت، و از این بخش تنها موفق به شرح پنج فریده از هفت فریده آن گردید. مباحثی که در این کتاب آمده به هیچ وجه مقید به آنچه در منظومه آمده نیست، و مطالب فراوان دیگری، خواه از نظرات فیلسوفان اسلام و خواه از آراء فیلسوفان غربی به تناسب مطرح می شود که خود بخش مهمی از کتاب را تشکیل می دهد. به علاوه در بین درس سؤالات گوناگون از سوی شاگردان فاضل حاضر در درس ارائه می گردد که این سوالات گاه مقدار زیادی از وقت کلاس را به خود اختصاص می دهد، و در این دو زمینه شاید بیشتر نیروی اعمال نظر و قدرت اجتهادی مطهری قابل مشاهده است.

نکات برجسته و بدیع کتاب

آنچه تا اینجا آمد بیشتر مقدمه بود، و این مقدمه اگر چه به درازا کشید اما لازم بود، لازم برای آنچه بعد خواهد آمد، و قسمت اصلی این مقاله است. نکات ممتاز و تازه ای که در شرح مبسوط آمده و می توان در اطراف آن بحث کرد کم نیست. بنابراین در اینجا ما نمی توانیم به استقصای آنها پردازیم، و ناگزیر باید به چند نکته که شاید برجسته ترند بسنده کنیم.

نکته اول: یک نکته برجسته و سود بخش در اندیشه مطهری- اگر چه موضوعاً از فلسفه به معنای دقیق کلمه بیرون است- توجه ایشان به تاریخ فلسفه است. ایشان از زمانهای خیلی دور به اهمیت نگرش تاریخی در هر مسأله فلسفی واقف شده بود، و در حد مقدور در کتابهای مختلف خود بدان می پرداخت. توجه مرحوم مطهری به سیر تاریخی مسائل فلسفی اولین بار در پاورقیهای اصول فلسفه دیده می شود. ایشان در حواشی مقاله هفتم این کتاب می نویسد:

«در خاتمه بی مناسبت نیست از جنبه تاریخی مسائل وجود نیز بحث مختصری بکنیم سابقاً معمول نبود که در کتب

سبزواری از مشهورترین حکمای متأخر ایران و اسلام بود. حکیم سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲) در این کتاب «قسمتی را به منطوق اختصاص داده است، و قسمتی را به فلسفه که این دو قسمت از هم جداست. «حکیم» اسم قسمت منطوق را «لثالی منتظمه» گذاشته است» و آن «قسمت را که درباره فلسفه است «غرر الفرائد» نامیده است. «البته «بعدها این دو اسم تقریباً در السنه حذف و متروک شده و هر دو قسمت به نام منظومه معروف شده است. «در بخش فلسفه حکیم سبزواری «خواسته است به طور خلاصه یک دوره ای از حکمت عملی و نظری (البته نه دوره کامل، بلکه دوره ناقصی از حکمت عملی و حکمت نظری) هر دو را گفته باشد، یعنی خواسته است همه اقسام حکمت را به طور خلاصه ذکر کند. «اینکه گفته شد این کتاب حاوی دوره ناقصی از حکمت عملی و نظری است از آنجاست که «طبق تقسیم معروف قدما که همان تقسیم ارسطویی است حکمت و فلسفه تقسیم می شد به فلسفه نظری یعنی علم درباره آنچه هست، و فلسفه عملی یعنی علم درباره آنچه باید بکنیم. «در مرحله بعد فلسفه نظری به فلسفه «الهی و طبیعی و ریاضی» تقسیم می شد، و فلسفه عملی به «اخلاق و تدبیر منزل ... و سیاست مدن» و سبزواری در کتابش «بعضی از این قسمت ها را آورده و بعضی ها را نیاورده است. فلسفه الهی را ... مفصل تر از دیگر قسمتها آورده است. فلسفه طبیعی را هم آورده ولی مختصرتر از فلسفه الهی، و از فلسفه ریاضی هیچ نیاورده است. از آن سه قسمت فلسفه عملی هم فقط اخلاق را در آخر کتاب آورده است.» (۳۶)

سبزواری کتاب خود را به چند مقصد و هر مقصد را به چند فریده و هر فریده را به چند غرر تقسیم کرده است. در واقع هر مقصد مربوط به یک علم و کانه کتابی جداست، و بنابراین فریده ها چون ابواب کتاب و غرر چون فصول آن می باشد. مقصد اول منظومه در مورد امور عامه فلسفی یا حکمت الهی یا علم کلی است، و مقصد ثانی در جوهر و عرض یا مقولات است. در مقصد سوم الهیات بالمعنی الاخص بحث می شود.

مرحوم استاد در پاورقیهای اصول فلسفه و عده یک کار تحقیقی در مورد تحول منطوق و فلسفه می دهند، و در مقاله مذکور در فوق نیز طرح اولیه کار را ترسیم می نمایند اما متأسفانه کثرت اشتغالات نگذاشته است که ایشان بدین کار توفیق یابند، و زبان فارسی از یک نوشته تحقیقی ممتاز محروم مانده است. اما با وجود این در شرح مبسوط یک توجه جدی به بررسی سیر تاریخی مسائل طرح شده وجود دارد. اگر چه همه مسائل از بررسی سیر تاریخی بهره نبرده اند^(۳۹)، و در آنها نیز که این بحث طرح شده نیز همه بیگسان و یک درجه نبوده اند اما آنجا که تاریخچه مسائل می آید چیزی علاوه بر آنچه در سایر کتب و رساله های این فن آمده است وجود دارد، و نشانه مطالعات وسیع و دقت نظر و فکر کارآمد مطهری در جای جای آن به چشم می خورد.

البته باید بدانیم که طرح مساله و ساختار بحث در هر جا به یک شکل است. عناوین در مسائل مختلف، مختلف است و ورود و خروج در بحث اشکال گونه گون دارد. یک بار در تحت عنوان «سیر تاریخی مسئله اصالت وجود» (ج ۱، ص ۵۸) و «سیر تاریخی بحث امکان استعدادی» (ج ۳، ص ۲۲۴) و «سیر تاریخی بحث معنای اسمی و حرفی» (ج ۳، ص ۳۳۵) با بررسی سیر تحول روبرو می شویم، و باری دیگر با نام «تاریخچه بحث وحدت و کثرت» (ج ۱، ص ۲۰۹) و «تاریخچه بحث جعل» (ج ۲، ص ۴۲۸) و یا با اسم «طرح مسئله وجود ذهنی توسط مسلمین صورت گرفته است» (ج ۱، ص ۲۷۰) و یا با عنوان «ریشه تاریخی مساله مرجع حدوث عالم» (ج ۴، ص ۱۴۴) و «ریشه تاریخی بحث حدوث ذاتی» (ج ۴، ص ۲۰) مساله مورد تحقیق قرار می گیرد.

اما در مورد محتوای بحثهای تاریخی این کتاب باید بگوییم که مطالب بیشتر از اینکه یک تاریخی خشک با ذکر سال و ماه و اسم و نسب و استادان و شاگردان باشد، تاریخ تحلیلی است. مسائل ریشه یابی می شود، و سرّ تحولات تبیین می گردد. فیلسوفان برجسته همه شناخته شده اند، ارتباط آنها با گذشته و با یکدیگر به دست آمده، درجه قدرت فلسفی و نوآوریهایشان معلوم است. اگر چه همه این جهات در همه جا و در مورد همه کسان یکسان طرح نمی شود، اما هر یک در هر کجا که آمده است

فلسفه از جنبه تاریخی مسائل نیز بحثی به میان آورند، و تاریخ مسائل یعنی ابتداء پیدایش نظریه ها و تحولاتی که در دوره ها مختلف در نظریه ها پیدا شده بیان نمایند. مخصوصاً در مشرق زمین این جهت بکلی مهجور و متروک و مورد غفلت اهل نظر بود ... علمای مشرق زمین که در فنی وارد می شدند فقط به جنبه های نظری مسائل می پرداختند، و نظر به جنبه های تاریخی آنها نداشتند. روی این جهت نظریه ها در کتب طرح می شد ولی روشن نبود که این نظریه را چه کسی ابراز داشته و چه کسی آن را تکمیل کرده است، و اگر احیاناً نام کسی در ضمن مسائل برده می شد نه از نظر تحقیق درباره مبداء و نشوء و نمو یک فکر بود بلکه از نظرهای دیگر بود ... و روی این جهت تاریخ حیات علوم و فنون روشن نمی شد ... عدم توجه به جنبه های تاریخی مسائل موجب شده که متخصصین فنون نیز از این قسمت بی خبر بمانند، و احیاناً اشتباهات عظیمی به آنها دست بدهد.^(۳۷)

ایشان بعدها این زمینه فکری را رها نکرد، و در مقاله ای که در مجله مقالات و بررسیها نشریه دانشکده الهیات انتشار یافت با دقت و احاطه بیشتری به این کار پرداخت، و مسائل فلسفه را از نظر سیر تاریخی به چهار دسته تقسیم کرد: این چهار دسته عبارتند از:

۱- مسائلی که تقریباً به همان صورت اولی که ترجمه شده باقی مانده و چهره و قیافه اولیه خود را حفظ کرده، تصرف و تغییر و تکمیلی در آنها صورت نگرفته است.

۲- مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده اند ...

۳- مسائلی که گرچه نام و عنوان آنها همان است که در قدیم بوده است، اما محتوا بکلی تغییر کرده و چیز دیگر شده است. آنچه با آن نام در دوره اسلامی اثبات و تأیید می شود غیر آن چیز است که در قدیم به این نام خوانده می شده است.

۴- مسائلی که حتی نام و عنوانش تازه و بی سابقه است، و در دوره های قبل از اسلام به هیچ شکلی مطرح نبوده است، و منحصرأ در جهان اسلام طرح شده است.^(۳۸)

در میان اهل تسنن این بحثها دیگر متوقف شده است. « بلکه در واقع باید گفت که اهل تسنن از قرن ششم و هفتم به این طرف دیگر متوقف شدند، و از این تاریخ به آن طرف هم، هر کسی که در بین آنها پیدا شده است از شاگردهای خواجه بوده» و «در واقع دنباله‌رو خواجه نصیرالدین هستند ... از قرن هفتم به بعد فلسفه تقریباً انحصاراً در حوزه شیعه قرار گرفت، و قبل از این تاریخ هم اصلاً شیعه بیشتر از اهل سنت در این موضوع سهم داشته است.»

یکی از نویسندگان مشهور مصر گفته است:

«چون شیعه از ابتدا ... به نوعی باطنی‌گری توجه داشت ... لذا این مسأله اعتقاد به باطن شیعه را به تفکر و تعمق و غور در مسائل عقلی را داشت.» این حرف نادرست است، و «حقیقت این است که مسأله مهمتر، مسأله ائمه شیعه و مسأله احادیث شیعه است. شما احادیث اهل تسنن را ببینید، احادیث شیعه را هم ببینید، همان احادیث که از هزار و دویست سال پیش تدوین شده است. آن وقت می بینید که این گونه مباحث در احادیث اهل تسنن خیلی بندرت پیدا می شود. تازه آنچه هم که بندرت در احادیث آنها پیدا می شود ... اصلاً دنبالش را نگرفته اند. ولی در احادیث شیعه و در دعاها شیعه مایه های فوق العاده زیادی هست، و بدون شک اصلاً محرک اصلی خود حضرت امیر (ع) بوده است. این حرکت از آنجا شروع شده است که الآن در شیعه یک حیات دیگری به نام حیات عقلانی وجود دارد.» (۴۲)

(۳) در مورد شخصیت‌های بزرگ تاریخ فلسفه و کلام و عرفان، گاه و بیگاه ارزیابیهای بسیار پخته و دقیقی در مطاوی کتاب دیده می شود که این خود بخشی اساسی از تاریخ تحلیلی فلسفه است. مثلاً در جواب این سؤال که لاهیجی که خودش شاگرد ملاصدرا بوده است چرا و چطور اصالت ماهیتی شده است؟ می گویند:

«لاهیجی (ملا عبدالرزاق ملقب به فیاض^(۴۳)) از نظر شخص من مرد متاملی نبوده است. اصلاً فلسفه ملاصدرا یک فلسفه ای است که در زمان خودش، حتی شاگردهایش آن چنان که باید به آن نرسیده اند. شاگردهای معروفش یکی فیض است، و یکی هم لاهیجی، این دو نفر برترند از

قابل تأمل و دقت، و روشنی آفرین و نکته آموز است.

ما در اینجا چند نمونه از این گونه تاریخهای تحلیلی فلسفه می آوریم که اگر چه بحث، بحثی کاملاً گذرا است، و جملاتی کوتاه در جواب یک سؤال است اما راهگشا و از سر دقت و نمو بررسی می باشد:

(۱) از نکته های مهم فکر تاریخی ایشان یکی این است که توجه کرده اند جنگ و معارضه متکلمان با فلاسفه و شبهاتی که علیه فلسفه طرح کرده اند از عوامل بسیار مؤثر پیشرفت فلسفه بوده است. مثلاً در بحث اصالت وجود می گویند:

«مسأله اصالت وجود که در مقابل اصالت ماهیت طرح شده

است در فلسفه اسلامی یک مسأله مستحدث است، یعنی در

فلسفه ارسطو و حتی در فلسفه فارابی و در فلسفه بوعلی

چنین مسأله مطرح نیست ... این مسأله دو ریشه داشته

است ... ۱- یک منبع، بحثهای فلسفی متکلمین است. چون

متکلمین دو گونه بحث دارند، بعضی بحثهایشان، بحثهایی

است که صرفاً در اطراف مسائل مذهبی است، و بعضی

بحثهایشان بحثهایی است که در مسائل فلسفه اظهار نظر

کرده اند، و به مخالفت با فلاسفه برخاسته اند. متکلمین در

بسیاری از مسائل فلسفه خیلی ناخن می زده اند، و حرفهای

فلاسفه را مورد سؤال قرار داده اند، و لذا آنها یک سلسله

مسائل را طرح کردند که اگر چه حرفهای خود آنها مقبول

فلاسفه واقع نشد ولی راهی گشود برای مسائل جدید.» (۴۰)

ایشان به این دخالت و آثار سودمند آن در نقاط دیگر کتاب

هم اشاره دارند از جمله: ج ۱، ص ۲۴ و ۶۰ و ۲۷۳ و ۲۷۶ و

ج ۲، ۱۷۹ و ۲۴۱ و ج ۳، ۱۸۶ و ج ۴، ۲۶

(۲) یک نکته مهم و جالب در تحلیل تاریخ فلسفه، توجه

استاد به خصائص شیعی تفکر عقلانی است. ایشان علاوه بر

آنچه که در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه گفته اند در این کتاب

هم به این مسأله توجه کرده و نکاتی قابل توجه می آورند:

«تا قبل از دوره اصفهان^(۴۱) شیعه و سنی هر دو در این بحثها

(بحثهای عقلی) وارد بوده اند ... از این دوره به بعد اصلاً

شنیده شده شاید از منحنی‌ترین حرفهاست، و در مقابل عالی‌ترین، پر اوج‌ترین حرفها هم از او شنیده شده است. (۴۵)

این شکل ارزیابی از شخصیت‌های عالم فلسفه و عرفان در کتابهای رسمی و معمولی (۴۶) فن دیده نمی‌شود، و بنابراین، این گونه اطلاعات، از اطلاعات مغتنم این کتاب است، و تأسف اینکه بحث در همه موارد استیغناء نشده است. آن شخصیتها که مورد بحث قرار گرفته‌اند همه ابعادشان بررسی نشده و بسیار کسان هم هستند که اصولاً در معرض دید استاد قرار نگرفته‌اند، و البته این نقص، نقصی است بخشوده از آنجا که کتاب در موضوع دیگری تألیف یافته است، و آنچه در این زمینه می‌آید همه از باب استطراد است و تفنن. (۴۷)

نکته دوم: در فهم مسائل فلسفی که بطور معمول مطالعه و مذاقه زیادی می‌طلبد یکی از مشکلاتی که همیشه می‌تواند گمراه‌کننده باشد خلط اصطلاحات و به کار رفتن الفاظ مشترک است، و حل این مشکل از جانب فیلسوفان و مدرسان فلسفه و مؤلفان کتب فلسفی راهگشای خوبی است برای دسترسی یافتن به حقایق صعب‌المنال آن. بنابراین تبیین و تعریف دقیق هر مسأله مورد نزاع و هر اصطلاح و روشن کردن جوانب آنها می‌تواند مانع کج فهمی‌ها و مغالطات زیادی بشود. از این روی بعضی از بزرگان این علم، چون شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، متعهد بوده‌اند که قبل از ورود در بحثهای دقیق فلسفی، نخست معانی مختلف لغات و تفاوت اصطلاحات را به حد کافی تبیین کنند، و حتی بعضی از صاحب‌نظران در رساله‌های مجزا و کتابهای خاص به تعریف اصطلاحات پرداخته‌اند. (۴۸)

استاد مطهری به این مسأله لازم بخوبی واقف بوده و تقریباً مسأله‌ای از مسائل مطرح شده در شرح مبسوط نیست مگر اینکه قبل از ورود در اثبات و نفی و عرضه دلایل و اشکالات، تبیینی کافی یافته است. البته گاه با عنوان خاص و روشن به این وظیفه عمل کرده‌اند، و گاه بدون اینکه مطلب در عنوان مشخص بشود این کار انجام شده است. این بنده در تورقی که در دو جلد اولیه این شرح چهار جلدی انجام داد، نمونه‌های چندی یادداشت کرد که اینک به ترتیب جلد و صفحه به محضر خوانندگان گرامی عرضه می‌دارد:

دیگران. فیض در نوشته‌های فلسفی خودش صد در صد از ملاصدرا تبعیت کرده است، ولی این تبعیت آن چنان تبعیت محض است که انسان نمی‌تواند درک کند که آیا او فقط بازگو کننده است یا اینکه نه، خودش هم چیزی درک کرده است ... آثار فیض ... جز تلخیص آثار ملاصدرا چیزی نیست. او خودش را نشان نمی‌دهد که انسان ببیند اینها را درک کرده است یا اینکه اینها را فقط تلخیص کرده است. لاهیجی بر عکس خودش را نشان می‌دهد. خود را که نشان می‌دهد بیشتر تحت تأثیر حرفهای شیخ (بوعلی‌سینا) است، کمتر تحت تأثیر حرفهای ملاصدرا. اینکه می‌گویم کمتر تحت تأثیر است یعنی اینکه به نظر ما آنچه را باید درک کند درک نکرده است. (۴۴)

در جای دیگر در خصوص محی‌الدین عربی عارف اندلسی می‌گویند:

«محیی‌الدین اصلاً از اولاد حاتم طائی است. طائی است یعنی نژاداً عرب است، و اندلسی است یعنی مقیم اندلس بوده، ولی بیشتر زندگیش در مشرق اسلامی بوده و کمتر در مغرب اسلامی بوده است. محیی‌الدین خیلی اعجوبه است ... محیی‌الدین مثل هر یک از نوایغ ... جز اینکه در وصف او باید گفت: «شگفت» چیز دیگری نمی‌توان گفت. اصلاً اغلب این اشخاص در هیچ قالبی نمی‌گنجند. یک وقت می‌بینید در یک اوج اوجی است، و یک وقت می‌بیند در یک حسیض حسیضی هست. اصلاً انسان نمی‌تواند این جور اشخاص را بفهمد که چگونه‌اند؛ به این معنی که اینها هیچوقت در یک قالب مخصوص ننگنجدند، و حرکت نکرده‌اند. این است که می‌بیند درباره این گونه افراد اظهار نظرهای متناقض می‌شود. هیچکس هم به اندازه محیی‌الدین درباره اش متناقض اظهار نظر نشده است. بعضی او را از اولیاء‌الله و انسان خیلی کامل و قطب اکبر می‌دانند، و بعضی او را یک کافر مرتد. او سبکش این جور است. حرفهایش هم همین طور است. بعضی حرفهایش که از او

پرداخته و روشن می کنند که این بحث لفظی نبوده و معنای دقیق آن چیست. ج ۲، ص ۱۸۲.

(۱۱) در بحث از مناط صدق و کذب قضایا، معنای اصطلاح نفس الامر را به روشنی و وضوح تفسیر می کنند. ج ۲، ص ۴۰۸ و ۴۱۷ و ۴۱۳.

(۱۲) با عنوان «طرح مسأله جعل» در ضمن فصل تعلق جعل به وجود، معنای جعل را تبیین می نمایند. ج ۲، ص ۴۱۹.

پاورقیها

(۱) به نقل از: کریم مجتهدی «نخستین ترجمه فارسی گفتار در روش دکارت» (راهنمای کتاب، سال ۱۸، ص ۴۱-۴۲).

(۲) Cobineau: Religions et Philosophies dans l'Asie. Paris 1899.

(۳) La Lazard در خود کتاب اسم این شخص آل عازار موسای همدانی آمده است.

(۴) ترجمه فارسی همین کتاب. ص ۸۷-۸۴.

(۵) همان کتاب. ص ۱۱۳-۱۱۴، ترجمه همایون فره وشی.

(۶) همان کتاب، همان فصل.

(۷) E. Bernay در سفرنامه دیولافوآ نام این شخص به عنوان کنسول فرانسه در شهر تبریز آمده است. ر. ک: ایران و کلد و شوش، ص ۵۱، ترجمه همایون فره وشی. مادام دیولافوآ می نویسد: «قونسول ما موسیو برنای نام دارد. او شخصی با هوش است و سالهاست که در ایران حافظ منافع هموطنان ما می باشد. زبان فارسی را خوب حرف می زند، و کاملاً با اوضاع و احوال ایران و اخلاق اهالی آن آشنا شده است.» ص ۲۲/۵۱.

این سخن دیولافوآ مربوط است به سال مسافرت او به ایران یعنی سنه ۱۸۸۱ میلادی (روز ۱۲ آوریل) و از آخرین سالی که کنت دو کوینو در سیفر دوم خود (۱۸۶۳-۱۸۶۱) در ایران بوده است، یعنی در سال ۱۸۶۳ نزدیک هجده سال فاصله دارد، و ظاهراً در سال ترجمه کتاب، یعنی ۱۸۶۲ (مطابق ۱۲۷۹ قمری) موسیو امیل برنه یک کارمند سفارت فرانسه در تهران است، و زیر دست گوینو کار می کند و هنوز چندان در زبان فارسی تسلط نداشته است، و بعدها با سکونت هجده یا نوزده ساله زبان فارسی را بخوبی آموخته است.

(۸) این کتاب به خط نستعلیق میرزا آقای کمره ای در تهران در چاپخانه آقا محمد حسین و کربلائی محمد قلی با مباحث مشهدی اسماعیل در ۱۶۴ صفحه متن و دو صفحه غلطنامه به سال ۱۲۷۹ قمری چاپ شده است. (رجوع کنید: دانش پژوه. «آشنائی ما با فلسفه و دانش نوین باختری» (مجله دانشکده ادبیات تهران، شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴، سال ۲۵). ص ۲۶۸.

(۹) یک جهانگرد بلژیکی که در سال ۱۸۸۲ به ایران آمده، در مورد این کتاب

(۱) در بحث از اصالت وجود بعد از عنوان کردن بحث می گویند: «اکنون باید ببینیم که این مسأله اساساً چه هست؟ یعنی ماهیت این مسأله چیست؟» ج ۱، ص ۶۴.

(۲) در بحث از اینکه حق متعال وجود محض است در ذیل عنوان «مقصود از این بحث چیست؟» آورده اند: «مقصود فلاسفه از اینکه می گویند الحق ماهیته انبته چیست؟» آنگاه سه صفحه به جواب این سؤال که در واقع روشن کردن صورت مسأله است می پردازند.

(۳) در بحث وحدت و کثرت وجود با طرح دو عنوان «عقاید و اقوال درباره وحدت وجود» و «تبیین فلسفی نظریه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در دوازده صفحه مسئله را توضیح و نظریه مقبول و رائج را تفسیر می کنند. ج ۱، ص ۲۳۳-۲۲۱.

(۴) باز در همین بحث دو اصطلاح «ذوق تاله» و «حصه» را در ضمن ده صفحه توضیح می دهند. ج ۱، ص ۲۴۵-۲۵۴.

(۵) در بحث وجود ذهنی بعد از بیست و یک صفحه طرح و بررسی موضوع مسأله می گویند: «ما فعلاً نظریه وجود ذهنی را در اینجا ذکر کردیم تا روشن شود نظریه چیست.» ج ۱، ص ۲۷۶.

(۶) در بحث از اتحاد عاقل و معقول می گویند:

«در این بحث اولاً باید ببینیم که مقصود از این اتحاد عاقل و معقول چیست.» ج ۲، ص ۱۱.

(۷) در بررسی معقولات در ضمن صفحات فراوانی به تبیین سه اصطلاح معقولات اولیه و معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی می پردازند. ج ۲، ص ۱۱۸-۵۹.

(۸) در ضمن دوازده صفحه در فصل انقسام وجود به مطلق و مقید به بررسی مفهوم وجود و عدم مطلق و مقید می پردازند. ج ۲، ص ۱۳۶-۱۲۵.

(۹) در فصل منشاء کثرت وجود، وحدت وجود عرفانی و وحدت وجود تشکیکی را تبیین می کنند. ج ۲، ص ۱۵۸.

(۱۰) هنگام بررسی احکام سلویه وجود به بحث از «ثبوت»

با روان شناسی جدید در سال ۱۳۳۳، بیشتر کاری است علمی تا فلسفی.

(۲۴) از جمله مقدمه‌ای بر فلسفه از ازوالدکولپه. ترجمه احمد آرام. سال ۱۳۲۶

(۲۵) مقدمه جلد اول. ۱۱ و ۱۲ چاپ دفتر انتشارات اسلامی.

(۲۶) همان ج ۱، ص ۱۲ و ۱۳.

(۲۷) همان ج ۱، ص ۱۲.

(۲۸) ج ۱، ص ۱۲.

(۲۹) ج ۱، ص ۱۲.

(۳۰) همان. مقدمه جلد دوم، ۱، ۱۶۵.

(۳۱) همان. مقدمه جلد دوم، ۱، ۱۶۳.

(۳۲) همان. مقدمه جلد اول، ۱، ۱۲.

(۳۳) همان. مقدمه جلد دوم، ۱، ۱۶۵.

(۳۴) یادواره استاد شهید مرتضی مطهری، ص ۱۹۲، چاپ قم، ۱۳۶۰. و شرح احوال و فهرست آثار وجدی را در الاعلام زرکلی، ج ۶، ص ۳۲۹، چاپ سوم ببینید.

(۳۵) نگاه کنید به: اصل تضاد در فلسفه اسلامی، نشریه مقالات و بررسیها، سال ۱۳۴۹، دفتر یکم، ص ۱۴.

Hospers: An Introduction to philosophical Analysis. (۳۶)

این کتاب اکنون بزبان فارسی ترجمه و قسمت اول آن نشر شده است.

(۳۷) کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۱۰، مقاله دکتر حداد عادل تحت عنوان: مترجم آثار فلسفی در گذشت.

(۳۸) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۶. نمونه خوب دیگر را در ج ۲، ص ۱۱-۱۲ و ۱۵۳-۱۵۴ ببینید.

(۳۹) هنگامی که این بحث طرح شد مرحوم دکتر حمید عنایت که مترجم کتاب فلسفه هگل بودند و پای درس حاضر بودند، از ایشان سؤال کردند آقا شما این نتیجه گیری را از کجا میکنید؟ ایشان بلافاصله فرمودند: از کتاب شما! مرحوم عنایت تعجب کردند و گفتند: شما از جای کتاب فهمیده اید؟ ایشان توضیح دادند، و آقای عنایت تصدیق کردند. ر. ک: جلوه های معلمی استاد، مصاحبه با دکتر غلامعلی حداد عادل، ص ۹۹.

(۴۰) شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۹-۷۴.

(۴۱) شرح مبسوط، ج ۱، ص ۶.

(۴۲) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج اول و دوم و سوم در یک مجلد، ص ۳۹۶، چاپ دفتر انتشارات اسلامی.

(۴۳) نگاهی اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ۸-۹.

(۴۴) مثلاً نگاه کنید به دو بحث مواد ثلاث و قوه و فعل.

(۴۵) شرح مبسوط، ج ۱، ص ۵۹-۶۰.

(۴۶) در مورد تاریخ فلسفه در این دوره مراجعه کنید به میان محمد شریف. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۴۳-۴۷۳.

(۴۷) شرح مبسوط، ج ۱، ص ۲۷۷.

(۴۸) برای آشنایی به احوال او نگاه کنید به: ریحانة الادب، ج ۳، ص ۲۳۵-۲۳۳.

و نویسنده اش می نویسد: «آقای دوگوشینو یکی از افرادی است که مشرق زمین را خوب مطالعه کرده است، و با زبانهای محلی این سرزمین آشنائی عمیق دارد. این دیپلمات فرانسوی که در اروپا با انتشار مقالات و آثار عالمانه اش معروفیت خاصی پیدا کرده است، در ایران نیز نامش با ترجمه کتاب مباحثی درباره روش دکارت که نثر آن به فارسی فصیح و روانی است، و از طرف دانشمندان و روشنفکران ایرانی سخت مورد اقبال واقع شده، برای همه آشنا است. سفرنامه ارنست اورسل. ترجمه علی اصغر سعیدی. (تهران، ۱۳۵۳). ص ۲۷۶. آیا اطلاعاتی که این جهانگرد در مورد استقبال اهل دانش ایرانی از کتاب دکارت به دست می دهد همانند اطلاع او از فصاحت و روانی کتاب بر خلاف حقیقت است یا نه؟ نمی دانیم. اما در هر صورت تاکنون هیچ نشانه ای از تأثیرات این ترجمه و نشر و طبع آن در جامعه علمی و فلسفی ایران به دست نیامده است.

(۱۰) شرح احوال او را در تاریخ رجال ایران ۱/، ص ۱۹۰-۱۸۸ ببینید.

(۱۱) ر. ک: به کریم مجتهدی: «بدیع الملک میرزا عمادالدوله و اولین فیلسوف فرانسوی». (راهنمای کتاب، سال ۱۹، شماره ۱۱ و ۱۲. ص ۸۰۷).

(۱۲) بدایع الحکم، ص ۲۷۷-۲۷۶. چاپ سنگی، ۱۳۱۴، تاریخ تحریر کتاب در سال ۱۳۰۷ است.

(۱۳) بدایع الحکم. ص ۲۷۷.

(۱۴) کارهای تازه حکیم زنوزی امثال رساله حمله که نوعی فلسفه منطقی است قابل توجه و بررسی تازه است.

(۱۵) رجوع کنید به: مجله یادگار، سال ۵، شماره ۸ و ۹/ ص ۸۹-۸۶.

(۱۶) کریم مجتهدی. افضل الملک کرمانی مترجم رساله گفتار... دکارت. راهنمای کتاب (سال ۱۸). ص ۳۱۲ به بعد.

(۱۷) نسخه خطی این کتاب در کتابخانه ملک موجود است. این کتاب متشکل از دیباچه و ترجمه متن گفتار در روش و شرح فلسفه دکارت می باشد.

(۱۸) مراجعه کنید به: دانش پژوه همان مقاله مجله دانشکده ادبیات. سال ۲۵، ص ۲۷۴-۲۷۱.

(۱۹) جلد اول مقدمه چاپ دوم.

(۲۰) کارهای فروغی ولو خالی از سهو و غلط نبود، اما آن قدر جهات مثبت در آن وجود داشت که مترجمان خوب آینده او را سرمشق خود بدانند. رجوع کنید: منوچهر بزرگمهر. فلسفه چیست. ص ۱۴۳ و نیز فلسفه کانت. ترجمه عزت الله فولادوند. ص ۳.

(۲۱) همان کتاب. ص ۳، چاپ نشر نو.

(۲۲) برای شرح احوال و آثار فروغی رجوع کنید به: مجتبی مینوی: نقد حال، ص ۵۳۳ به بعد.

(۲۳) کار تطبیقی خوب دکتر سیاسی در کتاب «علم النفس ابن سینا و تطبیق آن