

از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی*

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی

چکیده

این مقاله، که به عنوان پیام به همایش «ارسطو؛ پلی بین شرق و غرب» ارائه شده، در چند بخش تنظیم گردیده است: ابتدا به بیان هویت ارسطو و شخصیت فلسفی او و عواملی که در شکل‌دهی آن تأثیر داشته، پرداخته است، و به عوامل درونی از جمله نبوغ اندیشه و طهارت انگیزه، و عوامل بیرونی از جمله مهارت استاد و پرورش شاگردان مستعد در حوزه فلسفی او اشاره می‌کند.

آن‌گاه پس از بیان معیار و عنصر محوری «اسلامی بودن علوم»، به معیار اسلامی بودن فلسفه می‌پردازد. در ادامه، سیری اجمالی در فلسفه اسلامی دارد و مراتب گوناگونی برای صدق و صف «اسلامی» بر فلسفه ترسیم می‌کند. سپس به بحث عقلانیت در اسلام می‌پردازد و نمونه‌هایی از تعقل‌گرایی اسلامی ارائه می‌دهد.

در پایان، سیری اجمالی در مکتب ارسطو دارد، نام‌گذاری فلسفه ارسطو به «مشائی» را فاقد پیام معرفتی می‌داند و پس از بیان برخی آراء ارسطو، به نقد آنها از دیدگاه فلسفه اسلامی می‌پردازد.

کلید واژه‌ها

ارسطو، افلاطون، حکمت متعالیه، فلسفه اسلامی، عقلانیت، تعقل‌گرایی

هویت ارسطو

هویت ارسطو را از درون، نبوغ اندیشه و طهارت انگیزه و صلابت هماهنگی دو بال جزم علمی و عزم عملی، و از بیرون، بهره‌وری از استاد ماهر ی چونان افلاطون و صحابت صاحب‌نظران و تدریس شاگردان مستعد در حوزه نیرومند فلسفی تشکیل داد. وی برهان معروف حرکت و نیازمندی متحرک به محرک را از تعامل داخل و خارج پی‌ریزی کرد. ارسطو، دوره‌ای شاگرد عادی استاد بود و مقطعی به برابری با وی دست یافت و دورانی خویش را برتر از او دید و درباره برخی از آرای مهم افلاطون فتوا برخلاف داد و جریان مثل را به نقد کشید، و وی را به احتیاج ضروری متحرک علمی و عملی به محرک درونی و بیرونی آشنا کرد. او از درون مبدأ آفرینش انسان و جهان را یافت، آنگاه با قلم و زبان مشهودات باطنی خویش را به دیگران منتقل نمود؛ لذا معرفت نفس را «أم الحکمة» می‌دانست و نفس را ظرف و حامل بدن می‌شمرد، نه بدن را ظرف و حامل نفس؛ زیرا نفس دارای سعة وجودی است و هرگز در تنگنای تن نمی‌گنجد، ولی بدن محدود در قلمرو نفس وسیع می‌گنجد.

هویت‌شناسی مردان متحول تاریخ، نظیر ماهیت‌شناسی جواهر، نیازمند تحدید بالغ است، لیکن یکی درباره حد «ما هُوَ» که همه اجناس و فصول قریب و بعید محدود را در بردارد و دیگری درباره حد «مَنْ هُوَ» که تمام تحول‌های وجودی آغاز و انجام شخص محدود را حاوی است؛ همان‌گونه که بسنده نمودن به برخی از ذاتیات ماهوی حد ناقص است، اکتفا کردن به بعضی از ویژگی‌های وجودی شخص، تعریف ناقص خواهد بود.

بررسی آثار نوسالی یا میانسالی ارسطو، پژوهشگر را از مآثر شکوفایی سالمندی وی آگاه نمی‌کند؛ چه اینکه رسیدگی ابتکارات دوران بالندگی ارسطو، محقق را از سیر درونی وی از خامی به پختگی و از آنجا به سوختگی مطلع نمی‌کند که او چنین می‌سرود:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست	خام بُدم، پخته شدم، سوختم
و فکر می‌کند که او هماره می‌گفت:	
حاصل عمرم سخنی بیش نیست	سوختم و سوختم و سوختم

غرض آنکه شخصیت متحوّل ارسطو را همواره کامل پنداشتن نقص است؛ چه اینکه همواره ناقص انگاشتن نقص است و هیچ کدام حدّ کامل وی نخواهد بود؛ چه اینکه گفتار یا نوشتار برجامانده از او درباره طیف خاصی از مخاطبان ضعیف یا متوسط و یا اوحدی از آنان، هرگز به تنهایی معرف تام شخصیت وی نیست.

البته باید به صعوبت ارسطوشناسی اعتراف نمود؛ زیرا شناخت گوهری که از یک سو، در اعماق اندیشه‌های عریق جا دارد و از سوی دیگر، بیش از بیست و سه قرن (دو هزار و سیصد سال) غبار تاریخ و گردگردش زمین و زمانه و زبان بر او جای گرفته، بسیار سخت است. تلقیب وی به «معلم اول» بدون منازع بود و امید آنکه اگر راقم سطور او را دروازه بزرگ آتن بداند و بر جمله معروف «آتن مدینه الحکماء» چنین بیفزاید که «و ارسطو بابها» (هرچند شکوه افلاطون همچنان محفوظ است)، مورد قبول شود.

دردانه کلید آبدان دو حرف لا
از این که افلاطون وی را عقل مدرسه می‌نامید، هویت عقلی او معلوم می‌شود و از این جهت که سیره و سریره و سنت دیرپای او بر استواری در حکمت نظری و عملی حکایت می‌کند، شخصیت فلسفی او روشن خواهد شد.

فلسفه اسلامی

اسلام ناب همان دین یگانه و بی‌بدیلی است که از صدر نبوت تا ساقه رسالت، به صورت‌های گونه‌گون بر پیامبران الهی نازل شده است و به کمال نهایی خود که مرضی‌خدای حکیم است، نایل آمد و منهاج‌ها و شریعت‌های ویژه هر عصر و مصری آن را همراهی می‌کرد. عنصر اصیل اسلام همان حکم خدای سبحان است و منشأ حکم خداوند اراده ازل است که از علم ذاتی وی ناشی می‌شود. عنصر اصلی کشف و اثبات اسلام دو رکن است؛ یکی برهان قاطع عقلی و دیگری دلیل معتبر نقلی.

هر کدام از این دو رکن به اقسام معتبر دیگری تقسیم می‌شود؛ دلیل عقلی در قلمرو امور

طبیعی، حس و تجربه کارآمد، و در منطقه امور ریاضی، برهان ریاضی متقن، و در اقلیم حکمت و کلام برهان تجریدی عقلی، و در ساحت عرفان نظری، برهان تجربی قلبی است. دلیل نقلی معتبر در قلمرو عقاید، نص قطعی الصدور و الدلالة و در منطقه اخلاق و نیز در اقلیم فقه و حقوق، نص قطعی یا ظنی معتبر است.

برهان عقلی که واجد شرایط حجیت بوده و از گزند قیاس (تمثیل منطقی) و آسیب مغالطه مصون باشد و از آفت تعارض التیام‌ناپذیر با دلیل معتبر نقلی محفوظ بماند، در همه مسائل دینی راه دارد و با آن می‌توان حکم خدا را کشف کرد و برابر آن فتوا داد و جریان اطاعت و عصیان، مدح و قدح، ثواب و عقاب، و بالاخره دوزخ و بهشت را مانند دلیل معتبر نقلی تنظیم نمود.

بنابراین کاشف از اسلام، منحصر در متون نقلی نیست، بلکه براهین معتبر عقلی مانند ادله متقن نقلی، سند اثبات دین خدا خواهد بود؛ عقلی که با براهین قطعی هستی خداوند را تبیین می‌کند و اسمای حسنای وی را تحلیل می‌نماید، عینیت صفات ذاتی با هم و نیز با ذات خداوند را تحریر می‌کند و همچنین جریان هدفمندی نظام آفرینش و غایت داشتن خلقت و تحقق معاد را حتمی می‌داند، و نیز ضرورت وحی و نبوت عام و حتمی بودن قانون الهی را برای تأمین تمدن جامعه انسانی اثبات می‌کند و در تمام مطالب یاد شده هماهنگی، بلکه خضوع در برابر وحی انبیا را، که سلطان معارف و ملکه علوم است، تثبیت می‌نماید.

چنین عقلی، با چنان مبادی قطعی، هر حکمی را صادر کند، اسلامی است. اگر در دیوان فلسفه و کلام باشد، فلسفه اسلامی و کلام اسلامی خواهد بود و اگر در رشته فقه و حقوق باشد، فقه اسلامی و حقوق اسلامی خواهد شد و...؛ یعنی به استناد دلیل عقلی یا نقلی معتبر در فقه و حقوق، فتوا داده می‌شود که امثال فلان حکم واجب و اجتناب از فلان عمل لازم است، و در فلسفه و کلام فتوا داده می‌شود که خداوند فلان چیز را آفرید و فلان شیء را خلق نکرد، و در عرفان نظری فتوا داده می‌شود که خداوند به فلان اسم ظهور کرد و به فلان اسم تجلی نکرد.

بنابراین، در حکمت و کلام که مدار آن بود و نبود اشیا است، یعنی این‌که در نظام هستی چه چیز وجود دارد و چه چیز وجود ندارد؛ و در عرفان نظری که محور آن بود و نمود است، یعنی

در قلمرو تجلی خداوند چه چیز ظهور کرد و چه چیز ظهور نمود؛ و در حکمت عملی که مصب آن باید و نباید است، برهان عقلی همتای دلیل نقلی معتبر، کارایی لازم را دارد، و از اینجا معنای اسلامی بودن یک علم روشن می‌شود. از این‌رو، تقسیم دانش به اسلامی و غیر اسلامی صحیح خواهد بود؛ زیرا علم به معنای بررسی نظام داخلی معلوم فقط نیست، بلکه دانش حقیقی درباره هر چیزی در این است که ابتدا نظام داخلی آن مشخص شود که اجزای درونی و ذاتیات قوامی او چیست؛ آن گاه معلوم شود که نظام فاعلی و غایی آن چیست؟ یعنی چه مبدای آن را آفرید و برای چه هدفی به او هستی داد؟

معرفت نظام فاعلی و غایی اشیا، به مثابه دو بال عمودی برای جسد افقی دانش است که مایه پرواز آن و هدفمند شدنش خواهد شد که از این منظر صبغه اخلاقی علوم هم پدید می‌آید که سعی بلیغ ارسطو در صیانت اخلاقی اندیشوران بشری در تمام رشته‌های علمی مشهور است. پس معیار اسلامی بودن علم به معنای مجموع قضایای ویژه یک رشته از معارف، این نیست که اسلام به فراگیری علم فرا خواند، و به این معنا نیست که پژوهشگران یک فن مخصوص مسلمان بوده‌اند، و به این مقصود نیست که کاربرد آن جهت اسلامی داشته و مصرف خاصی دارد که مورد پسند اسلام است، و به این جهت نیست که در عصر ظهور اسلام یا در مصر اسلامی یا در حکومت اسلامی پدید آمد؛ زیرا گرچه همه امور یاد شده در خور اهتمام‌اند، لیکن هیچ کدام از آنها رکن اصلی اسلامی بودن علم به معنای رشته خاص، اعم از فلسفه و جز آن از علوم دیگر نخواهند بود، بلکه عنصر محوری اسلامی بودن فلسفه یا هر علم دیگر را این مطلب تشکیل می‌دهد که با برهان قطعی، نه وهمی و با روش منطقی، نه گزاف‌گویی ثابت شود که خدای سبحان چنین تجلی کرد یا چنین چیزی را ایجاد کرد یا چنان حکمی را صادر فرمود، تا اگر به صورت بود و نمود ارائه شد، بشود عرفان اسلامی، و اگر به عنوان بود و نبود طرح شد، بشود فلسفه اسلامی، و اگر به حالت باید و نباید درآمد، بشود فقه و حقوق اسلامی.

از اینجا معلوم می‌شود که برای اسلامی بودن یک مطلب یا یک فن مؤلف از ده‌ها مطلب، نه تعرض به آن در متون مقدس نقلی شرط است و نه عدم تعرض آن مانع؛ چه اینکه نه تعرض آن

در براهین متقن عقلی مانع است و نه عدم تعرض آن شرط؛ زیرا برهان قطعی معقول همتای دلیل معتبر منقول بوده و پیام هر کدام این است که خداوند چنان کرد و چنین فرمود و هر دانشی که از خدا و اسمای حسناى خدا و افعال و آثار خداوند، روشمندانه مطلبی را ارائه کند، اسلامی خواهد بود. البته معلوم است که چنین متفکر فن‌آوری حتماً مسلمان است و جهت‌یابی رشته ویژه را طبق رهنمود اسلام، همانند جهت‌یابی قبله‌نما تنظیم خواهد کرد.

با تحلیل مزبور معلوم می‌شود که عقل برهانی در برابر نقل معتبر است، نه در قبال شرع، و دلیل یقینی عقلی در قبال دلیل معتبر سمعی است، نه در برابر دین؛ یعنی باید پذیرفت و چنین گفت که فلان مطلب عقلی است یا نقلی، عقلی است یا سمعی، نه عقلی است یا شرعی، عقلی است یا دینی؛ چون دلیل معتبر، خواه عقلی باشد، خواه نقلی، نه در اقلیم زمان است و نه در قلمرو زمین و نه در منطقه زبان؛ لذا نه متزمن است، نه متمکن و نه تازی یا فارسی و مانند آن؛ از این جهت نه شرقی است و نه غربی، و نه کلیمی است و نه مسیحی و نه مسلمان؛ زیرا دلیل عقلی معتبر محصول افاضه‌ی خدای سبحان است که بر اساس «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵)، به انسان‌های مستعد و مستمّد عطا می‌کند و دلیل نقلی معتبر، عصاره‌ی ایحا و الهام الهی است که بر پایه «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوْحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ...» (ن: ۱۶۳) به پیامبران خدا وحی می‌شود و تمام مطالب کتاب‌های آسمانی در صورت صیانت از تحریف و سلامت از تبدیل و قبل از نسخ منهاج و شریعت آن، حجّت و معتبر خواهد بود.

به عنوان تأیید برخی از مسائل بازگو شده، می‌توان از آیات قرآن حکیم کمک گرفت؛ دلیل نقلی که با سَمِع حاصل می‌شود، در قبال دلیل قلبی یا عقلی است که محصول تفکر درونی است؛ «و قالوا لو كُنَّا نَسْمَعُ او نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي اصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰)؛ اگر گوش شنوا یا عقل آگاه می‌داشتیم به دوزخ نمی‌افتادیم. «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (احقاف: ۴). برای اثبات، مدعای خود، که بت‌پرستی است، برهان عقلی یا نقلی ارائه کنید که غیر خدا (بت‌ها) چیزی را در زمین یا آسمان‌ها، به طور استقلال یا اشتراک با خداوند آفرینند یا استحقاق

پرستش را دارند و این مطلب را به عنوان دلیل نقلی معتبر از کتاب آسمانی قبل از قرآن، مانند تورات اصیل و انجیل غیر محرف بیاورید و اگر از سنت معصومان گذشته، حدیث معتبر مآثوری را بازگو نمایید، کافی است و به عنوان دلیل عقلی معتبر از دانش‌های به جا مانده از پیشینیان ارائه کنید، مقبول خواهد بود.

تاکنون معنای فلسفه اسلامی و اینکه ممکن است اسلام دارای فلسفه باشد و اینکه علم می‌تواند به دو قسم اسلامی و غیر اسلامی تقسیم شود، روشن و ثابت شد و اما ویژگی فلسفه اسلامی در موطن مناسب مطرح خواهد شد.

سیر اجمالی در فلسفه اسلامی

گرچه اسلام سرّۀ معنای جامعی دارد که شامل رهاورد تمام انبیای الهی خواهد بود و هرچه در کتاب‌های آسمانی راجع به جهان‌بینی آمده، صبغه فلسفه اسلامی دارد، لیکن منظور از فلسفه اسلامی در اینجا، معارف ویژه‌ای است که در متون مقدس اسلام به معنای خاص (قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام) و در براهین عقلی متفکران اسلامی، با رعایت ادله معتبر نقلی آمده است.

گاهی فلسفه به معنای جامع به کار می‌رود که در این حال، رشته‌های علوم تجربی، ریاضی و برخی از علوم انسانی، با اینکه از سنخ فلسفه نیستند، مشمول آن معنای جامع خواهند بود و در نوشتار پیشینیان، همانند ارسطو چنین کاربرد جامعی مشهود است؛ چه اینکه وی فلسفه را به صنایعات، عملیات و نظریات تقسیم کرده است. در این صورت فلسفه با پسوند خاص استعمال می‌شود؛ چه اینکه می‌گفتند: فلسفه طبیعی، فلسفه ریاضی و...، و نام فیلسوف را نیز با همان پسوند مخصوص به کار می‌بردند؛ چه اینکه می‌گفتند: فیلسوف طبیعی، فیلسوف ریاضی و...، و زمانی فلسفه به معنای خاص خود که در قبال علوم تجربی و ریاضی بوده و سایه افکن بر آنها و تأمین‌کننده اصول اولی و مبادی تصدیقی اصیل آنهاست، استعمال می‌شود.

فلسفه به معنای خاص، که پیرامون اصل هستی و حقیقت، به طور مطلق، بدون آمیختگی طبیعی یا آغشتگی ریاضی، یا اختلاط منطقی و یا امتزاج اخلاقی که همگی فروتر از فلسفه ناب

الهی اند، بحث می‌کند، دانشی است استدلال‌پذیر (اثبات یا ابطال) و از مبادی تجریدی تام مَدَد می‌گیرد و چون ساحت پرواز عقل مجرد برتر از قیاس و خیال و گمان و وهم است، لذا بررسی آن برای متوغلان در علوم تجربی دشوار است، و برای محبوسان در قفس علوم ریاضی صعب؛ چه اینکه فهم آن برای مأنوسان علوم اعتباری مانند ادبیات قومی مستصعب است.

دشواری معارف فلسفی به معنای خاص در این است که یا نیروی عقل مستدل هم‌تای مطلب والای معقول نیست؛ مثل اینکه فیلسوف عاقل بخواهد خداوند ازلی و اسمای حسناى ابدی و حقیقت وحی، نبوت، رسالت، ولایت و عصمت پیامبران را ادراک کند، و یا آنکه مطلب فرودین و ضعیف حسی هم‌تای عقل مجرد فیلسوف استدلال‌کننده نیست؛ مثل اینکه معنای حرکت (به طور مطلق)، ماده، زمان و سایر امور تدریجی که هرگز قرار نداشته و همراه ناآرام‌اند، معقول عقل قوی، ثابت و مجرد شود؛ زیرا حرکت ناآرام نگیرد و وجود جمعی نیابد، معقول نخواهد شد و همین که از قلمرو تدریج خارج شد و به حوزه ثابت و تجرّد رسید، حرکت یا ماده نخواهد بود. البته فلسفه اسلامی به معنای خاص، طبق رهاورد حکمت متعالیه^۲ طرحی ارائه می‌کند که هم صعوبت نارسایی عقل به معقول، که عقبه کنود اول است، سهل می‌گردد و هم دشواری ناموزونی معقول با عقل، که کُتل صعَب العُبور دوم بود، آسان می‌گردد و آن اینکه:

۱. حقیقت نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است.

۲. اصالت از آن هستی است نه ماهیت.

۳. حقیقت هستی که اصیل است نه اعتباری، واحد است نه کثیر متباین.

۴. وحدت حقیقت هستی تشکیکی است، نه شخصی (که در عرفان مطرح است).

۵. سیر جوهری در مراتب وجود مشکک روا، بلکه حتمی است (یعنی طبق مطلب چهارم وجود دارای شدت و ضعف است و طبق مطلب پنجم اشتداد در وجود حتمی است، به طوری که وجود جوهر از درجه ضعیف به درجه شدید ترقی می‌کند).

۶. معنای سیر جوهری نُبَسِ بَعْدَ نُبَسِ است، نه خَلْع و أُبَسِ و از باب تشبیه معقول به محسوس که البته نارسا است؛ نظیر فرق بین حرکت اتومبیل که پشت سر گذاشتن مکانی و

رسیدن به مکان دیگر است و حرکت درخت که چیزی را پشت سر و هانمی‌کند، بلکه همه آنچه را پیموده است، هم اکنون به عنوان پایه زیر پا دارد و بر آن استوار است.

۷. سیر وجودی انسان سالک صالح محدود نیست، لذا تمام مراحل قلمرو امکان را که جلوه‌گاه فیض خداست، می‌تواند بپیماید و در آنجا حاضر گردد تا به مقام فنا بار یابد که از آن مرحله برین شکوه عرفان طلوع می‌کند و رسالت فلسفه به پایان می‌رسد؛ چون در آنجا سخن از علم حصولی، تصور، تصدیق، قضیه و قیاس نخواهد بود؛ از این رو، مجالی برای برهان تجربیدی نیست که مرهون تصور و تصدیق است.

۸. حقیقت نفس که از وجود جسمانی شروع شد تا قلّه سیر جوهری خویش، واحد حقیقی است و این واحد حقیقی وحدتی دارد که در مراحل کثیر متجلی است و کثرتی دارد که در مرتبه رفیع وحدت منظوی است؛ لذا می‌تواند با کمک مراحل فرودین خویش مصداق حرکت و مانند آن را درک نماید و با اشراف مرتبه برین خود، مفهوم کلی آن را تصور کند؛ چه اینکه با صعود به قلّه وجود، می‌تواند برخی از اسمای حسناى خداوند را با علم شهودی بشناسد و آن را به طور صحیح، به مفهوم حصولی ترجمه نماید.

جناب ارسطو در نخستین مقاله مابعدالطبیعه، موسوم به «الف صغری» که با ترجمه اسحاق بن حنین و تفسیر یحیی بن عدی و ابن رشد سامان یافت، به برخی از صعوبت‌های معرفت حق اشاره نمود و جریان دشواری ادراک بعضی از معقول‌های مجرد را مانند صعوبت دیدن خورشید توسط شب‌پره دانست و از همه کسانی که در ادراک ما (متأخران) سهم داشتند، سپاسگزاری نمود و چنین فرمود:

مقتضای عدل و داد این است که پاسداشت را منحصر نکنیم به کسانی که با ما هم‌رأی بوده‌اند، بلکه باید از کسانی که سهم کمی هم در معرفت ما داشتند، سپاسگزاری نماییم؛ زیرا آنان نیروی ادراکی ما را رام کردند و تمرین دادند و آن را از ضعف به کمال و از توه به فعلیت رساندند؛ مثلاً اگر طیماوس نبود، بسیاری از تألیف‌های لحن و نغمه‌های خوب را نداشتیم و همچنین اگر هرومیس نبود،

طیماوس به بار نمی‌آمد.

غرض آن که متقدمان نسبت به متأخران به منزلهٔ پدران نسبت به فرزندانند، بلکه آنان اشرف از پدرانند؛ زیرا پدران اجسام ما را به بار آورده‌اند و آنان، یعنی معلمان، ارواح ما را پروراندند.^۳

گرچه فلسفه به معنای جامع خود، نظیر فقه، نه مسبوق به پیشوند است و نه ملحق به پسوند و هرگز نمی‌توان فلسفه را از آن نظر که به معنای جهان‌بینی کلی و هستی‌شناسی مطلق است، محفوف به قید خاص قرار داد، لیکن همین که «از علم به عین آمد و از گوش به آغوش» و به دیدن هست و نیست پرداخت و در کمال استقلال، بدون استمداد از غیر اولی و غیر بدیهی، سر به جیب تفکر فرو برد و در قعر مغز و عمق جان به تنهایی غور کرد و استقلال خویش را با استغنائی از مقال فلان و مقالت بهمان حفظ نمود و چونان دریا به سرمایهٔ خویش بود، و از بود خود سود خود بر تراشید، آن گاه سر بر آورد و سخن آغاز کرد و فتوا داد، پیام او یا مثبت است و یا منفی؛ یعنی یا می‌گوید: یافتم که نظام هستی مبدأ ازلی دارد و هدف حتمی را تعقیب می‌کند و یا می‌گوید: چنین نیافتم؛ یعنی جهان نه آغازی دارد و نه انجामी، نه خدایی دارد و نه معادی.

در این مقطع آن فلسفهٔ مثبت و آزاد، پسوند الهی می‌یابد و این فلسفهٔ منفی و رها پسوند الحادی می‌گیرد. آن فیلسوف لقب پر افتخار بصیر می‌گیرد و این فیلسوف لقب شرربار کور می‌یابد. از این مرحله که هبوط کردیم و فلسفهٔ آزاد و مثبت الهی را از فلسفهٔ رها و منفی الحادی جدا ساختیم و بر اساس «وامتازوا الیوم ایها المجرمون» (یس: ۵۹)، فیلسوف منفی باف بوریا نشین را از فیلسوف مثبت ساز استبرق نشین دور داشتیم، نوبت به غوص جدید می‌رسد تا دگر بار آن فیلسوف آزاد الهی در کمال استقلال و استغنائی از غیر بدیهی و بی‌نیازی از غیر آنچه با رنج گنج آفرین به دست آورد - یعنی اصل وجود مبدأ ازلی - به اقیانوس فکرت فرورود تا در غواصی مستأنف چه درّی در آورد.

آن گاه که از قعر قیاس برهانی سرفراز برآمد و فتوا داد که همان مبدأ ازلی آفریدگار انسان و جهان، پروردگار هم هست و ربوبیت و پرورش وی نسبت به جامعهٔ بشری از راه وحی و نبوت

و رسالت است که با انزال کتاب مصون و ارسال انسان کامل معصوم تجلی می‌کند و قافلهٔ انسانیت بدون علوم و حیاتی به مقصد نمی‌رسد و براهین عقلی در عین لزوم ناکافی‌اند، چنین فلسفهٔ آزاد و بینایی به صبغهٔ اسلامی منسب شده و با اسم سامی اسلام نامور می‌شود، ولی اگر از قعر چاه وهم و خیال مغالطه‌اندود و حس آلود ناکام برآمد و هوامدارانه فتوا داد که عقل بشر برای تدوین قانون حیات فردی و جمعی کافی است و مبدأ ازلی فقط در نظام تکوین، نه تشریح، سهم دارد و چیزی به نام معاد وجود ندارد، چنین فلسفه‌ای همانند فلسفه رها و کور الحادی غیراسلامی است و همانند برخی از مکتب‌های وثنی و صَمّی، آیین جاهلی را رقم می‌زند و به نحله‌های گوناگون منشعب می‌شود.

تاکنون معنای فلسفهٔ جامع و نیز معنای فلسفه اسلامی به معنای جامع اسلام که ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ۱۹) است، روشن شد. اگر از این مرحلهٔ دوم نزول کردیم و فلسفهٔ آزاد اسلامی را از فلسفهٔ رهای غیراسلامی جدا ساختیم و فیلسوف بینای اسلامی را بر عرش و فیلسوف کور غیر اسلامی را در فرش نشانندیم، نوبت به غوص سوم می‌رسد تا دگر بار فیلسوف آزاد بینا با استقلال و استغنائی از غیربدهی و غیراصول نظری مبین شده در اثبات اصل مبدأ ازلی و در تثبیت وحی و نبوت و رسالت، به بحر خردورزی فرو رود و به فحوص و جست‌وجو بپردازد و با تدبّر تام و استیفای نصاب پژوهش پرده‌نشین غیب را ببیند؛ آنگاه از بُعد همت و غوص فطنت خبر می‌دهد، اگر به نبوت حضرت ختمی رسالت گزارش داد و آن را با فرق بین سحر و معجزه باور کرد و قرآن حکیم را آخرین پیام الهی دانست و برهان جامع نبوتِ عام را با شاهد قاطع بر نبوتِ خاص حضرت محمدبن عبدالله ﷺ تطبیق نمود و به استناد نصوص قطعی این متن مقدّس از هر آسیب و منزّه از هر گزند و مبرای از هر عیب و مطهّر از هر رجس و رجز، به نبوت تمام انبیای الهی، به ویژه پیامبران اولوالعزم، یعنی حضرت نوح، ابراهیم خلیل، موسای کلیم، عیسی مسیح و حضرت ختمی نبوت ایمان آورد، چنین فلسفهٔ اسلامی به معنای عام، فلسفهٔ اسلامی به معنای خاص خواهد بود و این صبغه که احسن الصبغ است، برانندهٔ اندام موزون وی می‌باشد. البته هنوز در تحریر معنای فلسفهٔ اسلامی ویژه، به پایان راه نرسیدیم؛ فَانْتَظِرْ.

اگر از این مرحله پایین آمدیم و وارد مرحله چهارم شدیم و در فضای فلسفه اسلامی به معنای خاص قرار گرفتیم، حوزه خردپردازی عقل برهان مدار وسیع می‌شود؛ زیرا از یک سو، گذشته از تنها قضیه اولی، یعنی اصل استحاله تناقض، قضایای متعدد بدیهی را داراست و از سوی دیگر، بسیاری از قضایای نظری در طی کنکاش‌های مستمره میبئن شده و همانند اصول بئن، کارایی دارد و می‌تواند مبادی تصدیقی برهان واقع شود و از سوی سوم، درباره رهاورد وحی فحص بالغ نموده، امور تعقلی آن را از امور تعبدی جدا نمود و آنچه بیرون از قلمرو استدلال عقلی است، مانند امور جزئی، کیفیت یا کمیت عبادت، زمان پرستش و زمین نیایش و ده‌ها و صدها مطالب فرعی، فقهی و اخلاقی جزئی که از مدار برهان‌یابی خارج و از دایره دلیل خواهی بیرون است، همگی را با دلمایه قبلی پذیرفت و در فینای آن بارگاه، خضوع محض و انقیاد صرف داشت؛ زیرا مبدأ همه آنها وحی معصوم و مصون است و هرچه را وحی آورد، حق است و صدق، و آنچه قابل تحلیل، تجزیه و ترکیب ماهوی و تعلیل هویتی و وجودی است، همگی را مشخص کرد، آنگاه به تعقل آزاد فلسفی می‌پردازد و سر آزاد بودن چنین تفکری این است که فلسفه آزاد با حریت خویش مهندسی نمود و کم‌ترین کمک را از هندسه‌بافی دیگران دریافت نکرد و همین مهندس، بدون استمداد از عمران و مرمت دیگران، معماری بنیان مرصوص خویش را به پایان برد، و هم اکنون بدون کمک از بیگانه به ظریف کاری، مینیگری، منبت کاری و نقاشی همین کاخ مقرنس خویش می‌پردازد.

در این مقطع صاحب وحی و شریعت که طبق برهان عقلی و قطعی، علم و عصمت او ثابت شده، از چند جهت دفرینه‌های عقلی خود عقل را اثاره و شکوفا می‌کند و سرمایه درونی وی را به او نشان می‌دهد و راه قابل رفتن را که این نیز در سویدای قلب فطری او نهادینه شده، به وی ارائه می‌کند تا عقل متنبه شده به دلمایه و متذکر شده به صراط مستقیم، با پیمودن همان راه آشنای درون، به همان مقصد دیرآشنای نهان برسد و مقصودی که در آن مقصد نهادینه شده، بیابد و این معنا گوشه‌ای از رهنمود حکمت امیر مؤمنان حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام است که یکی از برکات رسالت پیامبران علیهم السلام را اثاره دفاثن عقول دانست.^۴

برخی از آن‌گنجه‌های عقلی عبارت است از:

۱. چیزی که محال ذاتی و ممتنع عقلی نباشد، وجود آن ممکن خواهد بود، اما اثبات تحقق آن در خارج محتاج دلیل معتبر اثباتی است؛ همان‌گونه که دلیل قطعی عقلی می‌تواند اثبات آن را به عهده بگیرد، دلیل معتبر نقلی که از لحاظ سند یقینی و از نظر متن صریح باشد، می‌تواند آن را ثابت کند؛ به گونه‌ای که گفتار صریح معصوم علیه السلام حدّ وسط برهان قطعی قرار می‌گیرد و همانند مسائل مهم هندسه و حساب ریاضی، کاربرد استدلالی دارد. صدرالمتألهین که سعی گسترده‌ او در صیانت فلسفه از نفوذ دلیل غیرقطعی معروف است، به چنین تأثیر مهمی اعتراف داشته^۵ و به آن اهتمام می‌ورزید.

۲. عقل فلسفی با حدّ وسط قرار دادن گفتار معصوم، به هستی چیزی پی می‌برد و در همین حدّ شکوفا می‌گردد؛ آن‌گاه به بررسی در علل و معلولات، لوازم و ملزومات و ملازمات آن می‌پردازد و به مکانت همه یا برخی از آنها آگاه می‌شود و ثوره و شکفتن وی بیشتر می‌گردد.

۳. عقل فلسفی که بدون کمک دلیل نقلی چیزی را ثابت کرد، ممکن است از برخی از لوازم ضروری، ولیکن مع‌الواسطه آن شیء آگاه نباشد؛ در این حال، دلیل معتبر نقلی وی را از آن لوازم حتمی مستور و مغفول عنه مطلع می‌کند؛ سپس عقل غافل، بعد از تذکر، به کنکاش علمی می‌پردازد و حدّ وسط اثبات آن لازم ضروری و مستور را پیدا می‌کند و آن را ثابت می‌نماید.

۴. عقل فلسفی در اثر محدود بودن سعه وجودی خویش، برخی از مطالب غیبی را اصلاً نمی‌داند، ولی با اطلاع از آن در فضای قرآن و سنت معصومان، به تأمل فرو می‌رود و برای او به عنوان یک سؤال علمی مطرح می‌گردد. آن‌گاه با تدبّر تام و تمییز سرّه از ناسره، به مقدار صواب و خطا آشنا می‌شود و هر چیزی که برهان بر وجود آن اقامه شده، می‌پذیرد و هر چیز یا هر اندازه که علمی نشد، در آن متوقف می‌شود و اطلاع بر آن را به اهل فن واگذار می‌کند.

۵. عقل فلسفی همان‌گونه که با جرح و تعدیل و اعتراض و اعراض و معارضه ادله عقلی با یکدیگر شکوفا می‌شود، با ارزیابی ادله نقلی معتبر با یکدیگر و جمع‌بندی آنها با ادله عقلی معتبر

از حیث نقد، تقدیم و تأخیر، و تعطیل و تعدیل شکفته شده و موجب اثارة دفاثن آن می‌گردد. این‌ها نموداری از فتوهای عقل فلسفی است که بدون مجاز و گراف در احتساب با مطالب اسلامی شکل می‌گیرد و اگر کسی آن را علم کلام تلقی کند نه فلسفه، باید عنایت نماید که یکی از برجسته‌ترین متکلمان سده‌های اخیر و از کارآمدترین شاگردان صدرالمتألهین، یعنی مولا عبدالرزاق لاهیجی فرموده‌اند:

دشمنی با فلسفه از اشاعره ناشی شد، نه از معتزله، چه رسد به امامیه. چگونه فرقه امامیه مخالف فلسفه باشند، در حالی که اکثر اصول ثابت نزد امامیه که از امامان معصوم علیهم‌السلام رسید، مطابق چیزی است که نزد استوانه‌های فلسفی ثابت شد و بر قواعد حقه فلسفی استوار است؛ سزاوار است که دانسته شود، موافقت امامیه با معتزله در بسیاری از اصول علم کلام برای آن است که معتزله از فلسفه استمداد نمودند، نه برای آن است که امامیه اصول خود را از معتزله گرفته است. اصول امامیه از امامان معصوم علیهم‌السلام آنان گرفته شد و آنها اصحاب خود را از علم کلام منع می‌کردند، مگر آنکه از همان ذوات مقدس گرفته شده باشد؛ این مطلب برای کسی که در اصول امامیه ممارست داشته باشد، آشکار است.^۶

بنابراین، بسیاری از مسائل کلامی در مکتب پیروان قرآن و عترت طاهرین علیهم‌السلام، یعنی فرقه امامیه اثنی عشریه - اعزهم الله - همان مطالب فلسفی است که با اشاره عقل مستقل و آزاد، و شکوفاکردن گنجینه‌های نهادینه شده در عقول، نام فلسفه اسلامی به معنای خاص را به خود اختصاص داد. آری عطایای فلسفه اسلامی به معنای خاص را مطایای مسلمین می‌کشد:

عاشق که جام منی کشد	بر یاد روی وی کشد
جز رخس رستم کی کشد	رنج رکاب رستم ^۷

البته باید با عنایت همان ذوات قدسی باشد، وگرنه:

کوهی است غم عشق تو مویی است تن من هرگز نتوان کوه به یک مو کشیدن^۸

تذکر

۱. فقه و حقوق به معنای جامع، یعنی قانون فردی و جمعی که عهده‌دار بیان باید‌ها و نبایدها است، ذاتاً نه اسلامی است و نه غیراسلامی، بلکه به لحاظ استنباط آنها از منابع اسلامی، مانند قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام اسلامی است و به لحاظ دریافت آنها از منابع غیر اسلامی، نظیر فرهنگ، عادات و رسوم قوم خاص و مرز و بوم مخصوص، غیر اسلامی.

۲. آنچه درباره فلسفه اسلامی به معنای خاص، نه اسلامی به معنای عام، گفته شد درباره فلسفه دین اصیل و غیر محرف حضرت موسای کلیم علیه‌السلام و نیز حضرت عیسی‌ای مسیح علیه‌السلام صادق است.

۳. عقل برهانی و نقل معتبر تعامل متقابل دارند؛ به گونه‌ای که هر کدام در اشاره دیگری و شکوفا نمودن آن سهم بسزایی دارد؛ همان‌طور که دلیل معتبر نقلی طبق راه‌های بیان شده قبلی، ذهن خفته را بیدار و فکر غافل را هشیار و عقل ضعیف را تقویت می‌کند تا بتواند برخی از مطالب مستور را مشهور نماید، دلیل معتبر عقلی نیز به عنوان اجتهاد پایا و پویا، مطالب فراوانی را از قواعد جامع و کلیات ضابط مذکور در متون مقدس استنباط می‌کند، به گونه‌ای که لوازم عقلی، ملزوم‌های معقول، [و] ملازمات قطعی آن اصل جامع را استخراج می‌نماید تا به دور از قیاس (تمثیل منطقی)، آثار حتمی یک اصل پذیرفته شده در فضای دین شکوفا گردد. نظیر این تعامل بین دو دلیل نقلی معتبر هم وجود دارد؛ مثلاً آیه‌ای از قرآن آیه دیگر را می‌پروراند، حدیث مأثور از معصوم علیه‌السلام حدیث دیگر را شکوفا می‌نماید، آیه‌ای از قرآن، حدیث معصوم را و نیز حدیث معصوم آیه قرآن را تحریر [و] تفسیر می‌کند که همگی از سنخ اثارة دافینه است.

عقلانیت در اسلام

متون مقدس دینی در اسلام، یعنی قرآن و سنت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، برای معرفت علمی به آنچه حق است، یعنی خداوند و اسمای حسناى او، و اعتراف قلبی به آن، یعنی ایمان، و اغتراف از بحر فیض و فوز آن، یعنی عمل صالح و پرهیز از اقتراف تباهی، یعنی گناه، راه‌های

فراوانی را فراروی سالکان کوی تحقیق گشوده است؛ راه‌های مزبور از جهت نزدیکی و دوری نسبت به مقصد و از لحاظ آسانی و دشواری پیمودن آن، و از نظر همراهان کم و زیاده، آشنا و بیگانه، [و] ناآشنا و بیگانه یکسان نیستند، مانند راه شهود که از شاهد دل می‌گذرد و طریق نقل معتبر که از گوشه گوش عبور می‌کند و راه اندیشه که از کوی عقل می‌رود.

عارفان صاحب‌دل راه دریای باطن را غواصانه با تمام جوارح و جوانح و قلب و قالب می‌پیمایند؛ «تا سر رود به سر رو و تا پایه پاپیو»؛ محدثان اصحاب روایت، طریق زمین را سالکانه با پا طی می‌کنند و پایایی و پویایی خویش را مرهون استماع و انصات می‌دانند؛ حکیمان و متکلمان صاحب‌نظر، با جناح فکر و درایت راه فضایی را طائرانه پرواز می‌نمایند و اوج و عروج خود را در گرو تعقل ناب در مبادی و مبانی عقلی و نقلی معتبر می‌یابند.

متخصصان هر رشته نسبت به فن خاص خویش اهتمام دارند و رهاورد رشته دیگری را به عنوان تأیید فن خود یاد می‌کنند، لیکن اَوْحَدِي از متضلعان که به نحو سالم نه مُكْسِر، بین معقول و منقول و مشهود جمع کرده‌اند، همه آنها را به عنوان تعلیل و تحقیق ذکر می‌نمایند و رؤیت و روایت و درایت را هماهنگ می‌کنند و قرآن و برهان و عرفان را مُثَلَّث توحیدی می‌یابند:

سه نگردد بریشم ار او را پرنیان خوانی و حریر و پرند^۹

نموداری از عِلَل تعقل‌گرایی اسلام

۱. در متون مقدس اسلامی مطلب غیر معقول، نظیر حلول، اتحاد، تجسم، تجسد، تشبیه و تثلیث یافت نمی‌شود، بلکه همواره بر محور توحید سخن گفته می‌شود و چیزی که بوی نامطوب حلول خدای سبحان یا اتحاد وی با مخلوق، چه عادی و چه قدسی از آن استشمام شود و فاهمه را برنجانند و عاقله را بگزد، یافت نمی‌شود و اگر گاهی برخی از تعبیرها دلپذیر به نظر نیاید، با شواهد متقن سباق و سیاق غبارروبی شده و چهره شفاف آن جلوه می‌کند.

البته باید عنایت نمود که آسان بودن معارف قرآن، به معنای سست بودن مطالب وی نیست و پیام دلنشین «و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر» (قمر: ۱۷)، به معنای کم محتوایی و عامیانه

ربّ زدنی علماً ﴿طه: ۱۱۴﴾. و تمام جوامع بشری که به آن حضرت ارج می‌نهند، مأمور به انتسای به وی و اسوّه قرار دادن آن حضرتند؛ ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (احزاب: ۲۱). از این جهت صدر و ساقه قرآن حکیم نعمة تعقل است و طنین تدبّر، آهنگ تعلم است و نوای تفکر، صلاهی دانش است و صدای بینش، و جهالت‌زدگان متعمّد بهره‌ای جز هجر و حِجر و رجس و رِجز ندارند؛ ﴿... و أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾؛ (اعراف: ۱۹۹) ﴿فاعرضوا عنهم إنهم رجس﴾؛ (توبه: ۹۵) ﴿و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾ (یونس: ۱۰۰).

۳. در متون مقدس دینی هرگونه تصدیق و اثبات یا تکذیب و نفی در قضایای علمی و گزارش‌های خبری، و نیز هرگونه پیروی و گرایش مثبت یا تمرد و گریز منفی در رفتارهای اجتماعی و موضع‌گیری‌های سیاسی باید مسبوق به تحقیق علمی و برهان یقینی یا طمأنینه عقلایی باشد؛ ﴿و لا تَقْفُ ما لیس لك به علمٌ انّ السمع و البصر و الفؤاد کلّ اولئك کان عنه مسؤولاً﴾ (اسراء: ۳۶). تصدیق چیزی بدون احراز مبادی قطعی آن و نیز پیروی از قانونی بدون یقین یا اطمینان به صواب بودن آن خطاست و مسئولیت الهی را به دنبال دارد؛ ﴿بَلْ كَذَّبُوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تاویلہ كذلك کذب الذین من قبلهم فانظر کیف کان عاقبة الظالمین﴾ (یونس: ۳۹). تکذیب چیزی بدون تثبیت مبادی آن و نیز تمرد از قانونی بدون احراز مبادی یقینی آن در صورتی که نشان صدق و صواب بودن آن آشکار و علامتِ حق و صحیح بودن آن هویداست، خطای علمی و ظلم عملی است، و چون حیاتِ مسئولانهٔ جامعهٔ بشری با اثبات و نفی علمی و گرایش و گریز عملی تأمین می‌شود و در فرهنگِ اسلام، همهٔ امور مزبور نباید عالمانه باشد، لذا چاره‌ای جز عقل‌گرایی و پژوهش علمی نیست.

۴. در متون قدسی اسلام که به مثابهٔ قانون اساسی و دایمی امت اسلامی است، آمده است که جامعهٔ نظام‌مند رهبری دارد و رهروانی که با هم، راهی صراط مستقیم‌اند و صراط همگان دین خدا و سراج همگی عقلی آنان است؛ نه رهبر مأذون است بدون علم و عقل مردم را به پیروی فراخواند و نه جامعه مجاز است که بدون آگاهی عاقلانه از کسی پیروی نماید. آنچه نظام سیاسی یک ملت را در پرتو تدبیر متعمدن می‌کند و مدنیت آن را در ظلّ دیانت او تأمین می‌نماید، علم

صائب، عقل ناصح و عمل صالح است تا جمهوریت افلاطون و دموکراسی ارسطو که هر دو از پیروان راستین انبیای ابراهیمی علیهم السلام بوده‌اند، حاصل شود.

فرمان قرآن درباره علم و عقل رهبران جامعه بشری چنین است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ثَابِتٍ عِطْفَهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾؛ (حج: ۸۹) برخی از مردم (رهبران) درباره خداوند بدون علم گفت‌وگویی کنند و بدون آنکه از هدایت عقلی یا نقلی بهره برده باشند، جدال و دیالوگ ناموزون و غیر منسجم دارند؛ بدون اعتنا به اهمیت مطلب سزوخم می‌کنند و متبوع و مطاع دیگران می‌شوند تا از راه خدا گمراه کنند، برای چنین شخص (یا اشخاص) رسوایی دنیا مقدر است و خداوند او (آنها) را در قیامت از عذاب سوزنده برخوردار می‌نماید.

از این آیه کاملاً برمی‌آید که متبوعان جامعه حتماً باید عالم و عاقل باشند تا کسی را گمراه نکنند؛ دستور قرآن حکیم درباره علم و عقل رهروان و پیروان جامعه انسانی چنین است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مُّرِيدٍ﴾؛ (حج: ۳) بعضی از مردم بدون دانش صحیح درباره خداوند مجادله می‌نمایند و هر شیطان متمردی را پیروی می‌کنند؛ کسی که مبتلا به جهل علمی و جهالت عملی است، دنباله رو هر پیشرو شیطانی خواهد شد؛ زیرا علمی که مائز بین فرشته و اهریمن است، در او نیست. پیروان نادان رهبری جاهل را نیز می‌پذیرند. چنین نظام سیاسی، بر فرض مقبولیت فاقد مشروعیت است؛ زیرا علم صائب و عقل خالص از شوب و هم و آلودگی خیالی که مشروعیت نظام سیاسی را تأمین می‌کند مفقود است.

۵. در متون مقدس اسلام وفاق ملی مهم‌ترین گامی است که جامعه برای کامیابی خود برمی‌دارد و شقاق اجتماعی بدترین کژراهه‌ای است که ملت را به مکان سحیق و دره‌ای هولناک پرت می‌کند. همان‌گونه که عقل صاعد صراط مستقیم توحید الهی را تشخیص می‌دهد و پیمودن آن را آسان می‌نماید، راه درست وفاق ملی را می‌بیند و طی کردن آن را به عنوان وحدت جمعی و پرهیز از تشتت سهل می‌سازد؛ زیرا منشأ کثرت مشوم، که همان نفاق و کینه‌توزی نسبت به یکدیگر است، هواست که در هوس پرستان موجود و فرمان فرماست، و عقل صائب هوا را

مُهْلِكٌ مِی داند و از پیروی آن تحذیر می‌کند؛ ﴿... عَسَبُهُمْ جَمِيعاً و قُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكْ بِأَتْهَمِ قَوْمٌ لَا یَعْقِلُونَ﴾ (حشر: ۱۴).

تعلیل پراکندگی به نابخردی و فقدان عقل نشان تأثیر مثبت تفکر عقلی و حیات عقلانی در اتحاد جمعی است. این مطلب، یعنی اینکه هوارویی و هوس‌زدایی مرهون عقل ناب است که بعد از تبیین توحید الهی جامعه را به وحدت رهنمون می‌شود، از رهاوردهای اسلام به معنای عام است که دین خدا همان است و بیش از یکی هم نیست و چون خطوط کلی اسلام جامع در مکتب انبیای ابراهیمی علیهم‌السلام بوده است و بزرگان یونان، مانند خردمندان سایر مناطق متدین و متمدن، پیرو پیامبران گذشته بودند، لذا راهنمایی‌های آنان را ضبط و به دیگران منتقل می‌کردند. از این جهت مطالب مزبور هم در وصایای اخلاقی افلاطون آمده است و هم در سفارش‌های آموزنده ارسطو مسطور است.

با ارزیابی عناصر محوری اسلام به معنای جامع، و تحلیل سنت‌های مشترک انبیای ابراهیمی علیهم‌السلام و حضرت ختمی رسالت، ریشه‌های فرهنگی مشترک ایران و یونان و فلاسفه مؤحد این دو اقلیم روشن می‌شود؛ چه اینکه مهم‌ترین عامل پیوند خاورمیانه و غرب، همان نامه‌های رسمی پیامبر بزرگوار اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به حکام مغرب زمین بود که از آنها خواست تا مانع رسیدن صدای دعوت نبوت و صلاهی دعوت به مبدأ و معاد به مردم آن اقلیم نشوند؛ زیرا جامعه بشری تشنه آزادی از بند هوا و استغنائی از قید هوس و استقلال از هرگونه بردگی و بندگی و وابستگی و پیوستگی به غیر خداست؛ چه اینکه مکتوب حیات بخش آن حضرت به حاکمان مشرق زمین، یعنی ایران که در شرق حجاز واقع است، در همین راستا بود.

از این منظر می‌توان بعثت حضرت ختمی رسالت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مهم‌ترین عامل پیوند فرهنگی و بین‌المللی خاور و باختر آن عصر دانست؛ زیرا عصاره دعوت آن حضرت پذیرش توحید و نفی هرگونه فراتنی افراطی و فروتنی تفریطی، و سلب سلطه‌گری و سلطه‌پذیری بوده است؛ چون آیه ﴿تَعَالُوا إِلَى كَامِیةٍ سَوَاءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَكُمْ اِنْ لَا تَعْبُدُوا اِلَّا اللّٰهَ وَا لَا نَشْرِكُ بِهِ شَیْئاً وَا لَا یَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا﴾ (آل عمران: ۶۴) را برای کسری، پادشاه ایران و برای قیصر روم و مانند آن مرقوم

می فرمود.^{۱۰}

آن حضرت چنان که ارباب معرفت برآند، معلم اول است؛ چه اینکه حضرت امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام معلم ثانی است:

زاده از یکدیگر به علم و به دم
آدم از احمد احمد از آدم^{۱۱}
البته باید معارف نبوی را از متن قرآن با تدبیر تام تلقی کرد و ره توشه بشری را بر او تحمیل نمود:

کس ز مهمان سرای عدن مدان
خوان قرآن به پیش قرآن خوان^{۱۲}
قول باری شنو هم از باری
که حجاب است صنعت قاری^{۱۳}
چه اینکه مآثر موسوی علیه السلام و آثار عیسوی علیه السلام را باید از تورات سره و انجیل ناب دریافت:
وآنکه بر شطّ و شطر این دریاست
نه سزاوان لؤلؤ لالاست^{۱۴}

سیر اجمالی در مکتب ارسطو و نقد آن

۱. عنصر محوری فلسفه را معرفت هستی تشکیل می‌دهد؛ یعنی شناخت آنچه هست و آنچه نیست به طور جامع [و] بدون صیغه خاص؛ چنان که قبلاً بیان شد. هر نامی که برای فلسفه و اقسام آن انتخاب شود، باید در راستای روش معرفت و انحای معروف باشد و آنچه بیرون از فضای شناخت و قلمرو متعلق آن است...؛ «هر که در این حلقه (جرگه) نیست فارغ از این ماجراست.»

بنابراین، نامگذاری فلسفه افلاطون به آکادمی، و فلسفه ارسطو به مشائی، و فلسفه زنون به رواقی پیام معرفتی ندارد؛ زیرا اگر استادی مانند افلاطون حوزه درس خود را در بوستانی که آن را آکادمی نامید، قرار داد، هرگز مبانی معرفتی او را نباید به آن باغ که مکان تدریس او بود نامید و شاگردان او را آکادمیان خوانند، و اگر معلمی نظیر ارسطو فرصت تدریس خویش را در حال مشی و راه رفتن انتخاب کرد و در حین حرکت سرگرم تعلیم بود، هیچ گاه معارف تعلیمی او را نباید به آن حالت، یعنی مشی نامگذاری نمود و شاگردان وی را مشائیان نامید، و اگر آموزنده‌ای مانند

زنون، حوزه تدریسی خود را در مَدخَلِ بنایی به نام رواق قرار داد، نمی‌توان مسائل معرفتی او را به آن رواق نسبت داد و پیروان او را رواقیان نامید.

غرض آنکه هیچ‌کدام از این سه نام، بیان شیوه معرفتی و ویژگی فلسفی این سه عظیم، یعنی افلاطون، ارسطو و زنون نخواهد بود؛ چه اینکه نامگذاری برخی از نحله‌های کلامی به اشعری و معتزلی که یادآورد بنیانگذاران آن نَحَل است، نه شیوه معرفتی یا خصوصیت معروف، تسمیه‌ای در خور نیست، لیکن نامگذاری بعضی از مکتب‌های فلسفی به اشراق و حکمت متعالیه تسمیه شایسته است؛ زیرا بیانگر سبک خاص از معرفت یا ویژگی مطبوع و مطلوبی از معروف است.

تحقیق و پژوهش عقلی (نه تنبّعی) دلمایه فلسفه است؛ تقلید و جمود برگزیده و ترس از نوآوری رهن تفکر عقلی است. ارسطو همانند دیگر حکیمان مبتکر الهی، در پرتو رهنمود عقل فطری و وحی پیامبران آسمانی در دور داشتن فضای فلسفی از عادت‌گرایی و در تفکیک اعتیاد باطل از احتجاج حق سعی بلیغ داشت^{۱۵} که در فلسفه اسلامی همچنان از این سنت حسنه عقلی پاسداری می‌شود. کسی که در افق نازل وهم و خیال به سر می‌برد و هیچ مطلب معقولی را تا به امضای متوهمان و مختالان نرشد، باور نمی‌کند و برای حق بودن آن شهادت گروهی یا گواهی شاعری را طلب می‌نماید و استقصای در بحث را که سیره محمود محققان است، همانند چانه زدن در خرید و فروش کالای عادی روزمره می‌پندارد و از آن آزرده می‌شود، در ساحت علمی ارسطو فاقد منزلت است.^{۱۶} ابن رشد در تفسیر الف صغرای ارسطو شوق به شناخت حق را که همراه سرشت بشر در او نهادینه شده است، دلیل امکان معرفت حق دانست؛ زیرا چیزی در نظام هستی باطل نیست و اگر ادراک حق ممکن نبود، شوق مزبور باطل می‌بود.^{۱۷}

۲. معرفت هستی (حق) که عنصر محوری فلسفه را تشکیل می‌دهد، بدون ابزار شناخت، یعنی منطوق و فنون فرعی و شُعَب مضبوط آن میسر نخواهد بود. بدون آلت سنجش و ترازوی ارزیاب حق و باطل، هرگونه داوری پیرامون بود و نبود اسرار و اشیای جهان، دور از گزاف نخواهد بود.

حکیمان سَلَف به اهمیت معرفت حق و لزوم ابزار مناسب آن پی برده بودند و تا حدودی

مراحل ابتدایی آن را پیموده‌اند، لیکن قرعه فال تکمیل، تدوین، تنظیم، و ابتکار در بخشی از فنون حساس آن، به نام سامی ارسطو زده شد، به طوری [که] ابوعلی حسین بن سینا، حکیم نامور اسلامی در این باره چنین فرموده است:

ارسطو (معلم اول) گفت: برای اقامهٔ برهان چاره‌ای جز شناختِ صنعتِ جدل و مغالطه نیست. از پیشینیان در این زمینه مطلب مهمی به ما ارث نرسید، هرچند سفارش به پرهیز از سفسطه‌گرایی داشتند. داستان آنان مانند جریان کسی است که به سالکان راه توصیه می‌کند برای حفظ پاها کفشی از پوست داشته باشید، بدون آنکه بیان کند چه پوستی برای کفش شدن صالح است و چگونه بریده شود، و چه طور دوخته گردد (سفارش به حفظ پا بدون طرح علمی) و ما صورت هر قیاسی را با رنج مدتی از عمر استنباط کردیم و از تقصیر عارض عذرخواه و از افادهٔ مطلب جدید منت پذیریم...

این خلاصهٔ گفتار ارسطو است و اما من (ابن سینا) می‌گویم: ای گروه متعلمان متأمل! دقت کنید: آیا بعد از ارسطو تاکنون که هزار و سیصد و سی سال می‌گذرد (تا زمان ابن سینا) کسی تقصیری از او یافت و چیزی بر او افزود؟ هرگز! ما (ابن سینا) با نظر عمیق‌مان در ایام اشتغال محض به این رشته، نحص بالغ نمودیم و در صنعت سفسطه چیزی خارج از گفتهٔ ارسطو نیافتیم، مگر تفصیل برخی از اصول اجمالی وی... و آنچه معلّم او (افلاطون) انجام داد و «سوفسطیقا» نامید، از مقدار لازم کوتاهی کرد، چه اینکه در اثر خلط مطلب منطقی به طبیعی و الهی از مرز واجب جدا شد...^{۱۸}

۳. همان‌گونه که هستی اصل هر چیز است، معرفت هستی نیز اصل همهٔ معارف است. فلسفه به معنای حقیقی خود (نه به معنای جامع که بر بسیاری از علوم غیر فلسفی اطلاق می‌شود)، عهده‌دار شناخت هستی از راه علل و اسباب اوست، که از منظر ارسطو بهترین راه شناخت هر چیزی ریشه‌یابی او از نظر علت و سبب اوست.

شناخت موضوعات علوم دیگر و معرفت بسیاری از مبادی تصدیقی آنها که جنبه کلیدی دارد، در حوزه فلسفه تأمین می‌شود، لذا هرگونه تحوّل که به استناد اصول تجربی نه تجربی پدید می‌آید، مرهون تکامل فلسفه کلی است. منطق هرچند نردبان و ترازوی فلسفه است، لیکن همانند علوم جزئی دیگر در عناصر محوری خویش و امدار فلسفه است.

منطق ارسطو میزان محدودی است که برای توزین کالای مکتب مشاء و مانند آن کارایی دارد. اما کالاهای وزین دیگر که در برخی از فلسفه‌های راقی تولید می‌شوند، مانند آنچه در حکمت متعالیه یا عرفان نظری مطرح می‌گردد و از پشت پرده‌های غیب به بازار شهادت عرضه می‌شود، هرگز با ترازوی منطق ارسطویی سنجیده نمی‌شوند؛ مثلاً مقولات ده‌گانه که از یک جهت در حوزه منطق مطرح است، چنان که ابوعلی سینا آن را در منطق «شفا» و نیز خواجه نصیرالدین طوسی آن را در منطق «تجريد» عنوان نموده‌اند، مبتنی بر ماهیت اشیا امکانی است و ماهیت داشتن موجود امکانی بر مبنای حکمت مشاء است که بر این باور است: هر موجود ممکن، دارای ماهیت (چیستی) و وجود (هستی) است، لیکن بنا بر حکمت متعالیه حقیقت هستی بیش از دو قسم ندارد: یکی مستقل که واجب است و دیگری رابط (نه رابطی) که ممکن است؛ و ممکن یعنی وجود رابط که معنای حرفی است و به خداوند مستقل متکی است، و معنای حرفی ماهیت ندارد، بلکه مفهوم دارد؛ زیرا ماهیت چیزی است که مستقلاً به ذهن می‌آید، ولی مفهوم حرفی هرگز استقلال مفهومی ندارد.^{۱۹}

وقتی ماهیت به مفهوم تبدیل شد، بحث مقولات به مقولات اولی یا ثانوی مبدّل می‌گردد و جریان جنس و فصل، قریب و بعید، و حدّ تام و ناقص و نیز سایر مباحث مربوط به کلیات خمس که در فلسفه مطرح می‌شود، همگی رنگ مفهوم می‌گیرند و به طور جنّدی متحول می‌گردند که این تحوّل تنها دامنگیر منطق نیست، بلکه وسعت آن شامل بعضی از مسائل فلسفه هم خواهد شد.

نمونه دیگر، آنکه حمل محمول بر موضوع و اتحاد آن دو در مکتب ارسطو و سایر حکمای مشاء بر دو قسم بود: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی. منطق ارسطو توان حمل این دو

حمل را داشت، لیکن حکمت متعالیه حمل حقیقت و رقیقت را اختراع نمود^{۲۰} و عرفان نظری برتر از آن، یعنی حمل ظاهر و مظهر را پدید آورد که ترازوی ارسطویی هرگز با این کالای شترگ سازگار نخواهد بود؛ لذا می‌توان گفت: منطق ارسطو برای علم کلام مصطلح و حکمت مشاء کارایی دارد، ولی برای برتر از آنها کارآمد نیست. جریان تقابل عدم و ملکه نیز نمودار دیگری از رهاورد حکمت متعالیه است که در گذشته مورد تفتن نبود؛ زیرا پیشینیان، تقابل فقر و غنا را از سنخ تقابل عدم و ملکه می‌پنداشتند و معنای عدم و ملکه آن است که عادم، گرچه فاقد وصف وجودی ملکه است، لیکن به لحاظ شخص خود یا به لحاظ صنف، نوع، جنس قریب، بعید، [و] أبعد قابل آن می‌باشد.^{۲۱}

فتوای حکمت متعالیه که از وحی قرآنی مدد گرفت این است که ماسوای خدای سبحان، فقیر و تنها خداوند غنی است؛ ﴿... انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى الحميد﴾ (فاطر: ۱۵) و هیچ موجود امکانی در هیچ حدّ شخصی، صنفی، نوعی و جنسی قابل وجود واجب که غنی است، نخواهد بود، و اگر این تفصیل در ناحیه ملکه لحاظ شود، نه در جهت عادم، و گفته شود که عادم هرچند لیاقت کُنه وجود غنی را ندارد، لیکن صلاحیت بعضی از آن مراتب را دارد، پاسخ آن این است که ماسوای خداوند نسبت به آن مراتب که لیاقت دارند، واجدند نه فاقد و خداوند آن درجات امکانی را به ماسوای خود عطا فرمود. بنابراین، تقابل فقر و غنا داخل در تقابل سلب و ایجاب می‌شود، چنان که حکیم بزرگوار آقاعلی مدرس زنوزی فرموده‌اند، نه در تقابل عدم و ملکه.^{۲۲}

۴. آنچه از الف صغرای ارسطو به تفسیر ابن رشد برمی‌آید، این است که جناب ارسطو، هم برای سلسله نظام فاعلی مبدأ ذاتی قایل است و هم برای سلسله نظام غایی غایت ذاتی [قایل] است و هم برهان حرکت مشهور وی، موجود مجرد کامل ذاتی را که عقل محض است، ثابت می‌کند؛ زیرا منظور از آن عقل که محرک کل است، موجود مجرد امکانی به نام عقل، در قبال نفس نیست؛ زیرا خود عقل مجرد امکانی از لاقتضایی ماهوی به وجود غیر منتقل شد و همین تبدیل در حکمت متعالیه حرکت ذاتی محسوب می‌شود؛^{۲۳} چه اینکه اثولوجیای نوافلاطونی‌ها،

«وجوب ذاتی را سکون و وجوب غیری را حرکت می‌داند.»

بنابراین، تنها محرک منزّه از حرکت واجب الوجود است، نه عقل مجرد امکانی. بخش مهمّ تحریک واجب از سنخ تحریک معشوق نسبت به عاشق است، نه تحریکی که خود محرک متحرک را همراهی کند. همچنین ارسطو اجزای نظام داخلی اشیا را متناهی می‌داند، وگرنه معرفت آنها ممکن نبود، در حالی که بشر به شناخت آنها دسترسی دارد.

جناب ارسطو همواره نزد حکمای بزرگ مشرق زمین مورد تکریم بوده و هست؛ به طوری که اینان به تحریر، تفسیر و گاهی به جمع مسالمت‌آمیز بین آرای وی و افکار استادش افلاطون قیام نموده و اثر قیّم الجمع بین الرأیین را پدید آورده‌اند.^{۲۴} البته آنچه بر حکمت یونان افزوده‌اند، به مراتب بیش از آن است که از آن اقلیم به ایران آمد. ارسطو به اخلاق اهتمام می‌ورزید و این فضیلت فراموش شده مهم‌ترین راه نجات جهان کنونی است و آنچه بر مزار هشت ضلعی ارسطو نوشته شده، گوشه‌ای از وصایای رهبران الهی است که ضامن تمام حقوق و حقوق همه بشر است.

پی‌نوشت‌ها

۳۰. زحمت مقابله و تصحیح این مقاله را حجت‌الاسلام محمدرضا مصطفی‌پور بر عهده داشتند که از ایشان تقدیر و تشکر می‌شود.
- ۱- علی خاقانی شروانی، گزیده اشعار خاقانی شروانی، به کوشش ضیاءالدین سجادی، (تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، بی‌تا).
- ۲- در بیان موضوع حکمت متعالیه و حقیقت آن مراجعه شود به: عبدالله جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم: شرح حکمت متعالیه، (بخش یکم)، تنظیم و تدوین حمید پارس‌نیا، (قم، اسراء، بی‌تا).
- ۳- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، المقالة الاولى و هی المرسولة بالالف الصغرى، ج ۱، (بیروت، دارالمشرق، بی‌تا)، ص ۵۱۰.
- ۴- ابن ابی‌الحدید، نهج البلاغه، خطبة اول، «و یشیروا لهم دفائن العقول».
- ۵- صدرالمتألهین، اسفار، (قم، دارالمعارف الاسلامیه)، ج ۹، ص ۱۶۷.
- ۶- عبدالرزاق لاهیجی، سوارق الالهام، (تهران، مهدوی، بی‌تا)، ط رحلی، ص ۵.
- ۷- سنایی، دیوان حکیم، (تهران، کتابخانه سنایی، بی‌تا)، ص ۵۳۶ / ص ۹۷۰.
- ۹- دیوان اشعار هاتف اصفهانی.
- ۱۰- علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، (قم، دارالحديث، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۲۰ و ۳۹۰.
- ۱۱- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حادیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۱۹۶ / ص ۱۷۴ / ص ۱۸۳ / ص ۱۷۷.
- ۱۲- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حادیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۱۹۶ / ص ۱۷۴ / ص ۱۸۳ / ص ۱۷۷.
- ۱۳- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حادیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۱۹۶ / ص ۱۷۴ / ص ۱۸۳ / ص ۱۷۷.
- ۱۴- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حادیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۱۹۶ / ص ۱۷۴ / ص ۱۸۳ / ص ۱۷۷.
- ۱۵- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حادیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۱۹۶ / ص ۱۷۴ / ص ۱۸۳ / ص ۱۷۷.
- ۱۶- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حادیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۱۹۶ / ص ۱۷۴ / ص ۱۸۳ / ص ۱۷۷.
- ۱۷- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حادیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۱۹۶ / ص ۱۷۴ / ص ۱۸۳ / ص ۱۷۷.
- ۱۸- ابن سینا، منطق شفا، (قم، مکتبه آية الله مرعشي نجفی، بی‌تا) / ابن سینا، الشفا: السفسطه، ج ۷، ط مصر، ص ۱۱۰-۱۴۰ با تحریر و تلخیص کوتاه.
- ۱۹- ر.ک. رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱، ص ۵۲۱ و ج ۴، ص ۳۸۶.
- ۲۰- ر.ک. رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۲، ص ۱۰۵ / شرح حکمت متعالیه، شرح جلد ۱۶ اسفار، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۲۶.
- ۲۱- رَحِیقِ مَخْتوم، بخش دوم از ج ۲، ص ۲۳۷.
- ۲۲- آفاق‌علی مدرس زوزی، بدایع التحکم، (تهران، الزهراء، ۱۳۷۶): ص ۵۳.
- ۲۳- صدرالمتألهین، مبدأ و معاد، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه، بی‌تا)، ص ۱۶-۱۷.
- ۲۴- ابونصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، قدم له و علق علیه، دکتر علی بوملحم، (بیروت، دارالمکتبه الهلال، ۲۰۲۲ م):

منابع

- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۱، (بیروت، دارالمشرق، بی تا)؛
- ابن سینا، الشفا: السفسطه، ج ۷، ط مصر؛
- ابن سینا؛ منطق شفا، (قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا)؛
- ابن ابی الحدید، نهج البلاغه، خطبه اول؛
- احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، (قم، دارالحدیث، بی تا)، ج ۲، ص ۳۲۰ و ۳۹۰.
- اصفهانی، هاتف، دیوان اشعار؛
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، (بخش یکم)، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، (قم، اسراء، بی تا)؛
- خاقانی شروانی، علی، گزیده اشعار خاقانی شروانی، به کوشش ضیاءالدین سجادی، (تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، بی تا)؛
- سنایی، دیوان حکیم، (تهران، کتابخانه سنایی، بی تا)؛
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، (تهران، دانشگاه تهران، بی تا)؛
- صدرالمآلهین، اسفار، (قم، دارالمعارف الاسلامیه)؛
- صدرالمآلهین، مبدأ و معاد، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه، بی تا)؛
- فارابی، ابونصر، الجمع بین رأیی الحکیمین، قدم له و علق علیه، دکتر علی بوملحم، (بیروت، دارالمکتبه الهلال، ۲۰۰۲ م)؛
- لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، (تهران، مهدوی، بی تا)؛
- مدرس زنوزی، آقاعلی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، (تهران، الزهراء، ۱۳۷۶)؛