

مکتبہ
اسلامیاد
عمارت
مکتبہ



منطق، فلسفہ

کلیات علوم اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه چاپ اول ۷

مقدمه چاپ سی و یکم ۱۱

بخش اول: منطق

درس اول: مقدمه ۱۳

درس دوم: علم منطق ۲۱

تعریف منطق ۲۲

فایده منطق ۲۳

خطای ذهن ۲۴

درس سوم: موضوع منطق ۲۷

درس چهارم: تصوّر و تصدیق ۳۱

علم و ادراک ۳۲

ضروری و نظری ۳۴

۳۶	درس پنجم: کلی و جزئی
۳۷	نسب اربعه
۴۰	کلیات خمس
۴۳	درس ششم: حدود و تعریفات
۴۴	سؤالاتها
۴۶	حد و رسم
۴۹	درس هفتم: بخش تصدیقات: قضایا
۵۳	درس هشتم: تقسیمات قضایا
۵۳	حملیه و شرطیه
۵۷	موجبه و سالبه
۵۷	قضیه محصوره و غیر محصوره
۶۲	درس نهم: احکام قضایا
۶۷	درس دهم: تناقض - عکس
۶۹	اصل تناقض
۷۱	عکس
۷۴	درس یازدهم: قیاس
۷۵	قیاس چیست؟
۷۹	درس دوازدهم: اقسام قیاس
۸۱	قیاس استثنایی
۸۱	قیاس اقترانی
۸۲	شکل اول
۸۳	شرایط شکل اول

۸۴	شکل دوم.....
۸۴	شرایط شکل دوم.....
۸۵	شکل سوم و شرایط آن.....
۸۵	شکل چهارم و شرایط آن.....
۸۷	درس سیزدهم: ارزش قیاس (۱).....
۸۸	دو نوع ارزش.....
۹۱	تعریف «فکر».....
۹۹	درس چهاردهم: ارزش قیاس (۲).....
۹۹	مفید یا غیر مفید بودن منطقی.....
۱۰۶	درس پانزدهم: ارزش قیاس (۳).....
۱۱۴	درس شانزدهم: صناعات خمس.....

بخش دوم: فلسفه

۱۲۳	درس اول: فلسفه چیست؟ (۱).....
۱۲۳	تعریف لفظی و تعریف معنوی.....
۱۲۶	لغت «فلسفه».....
۱۲۸	در اصطلاح مسلمین.....
۱۲۹	فلسفه حقیقی یا علم اعلیٰ.....
۱۳۴	درس دوم: فلسفه چیست؟ (۲).....
۱۳۴	مابعدالطبیعه، متافیزیک.....
۱۳۶	فلسفه در عصر جدید.....
۱۴۰	جدا شدن علوم از فلسفه.....

درس سوم: فلسفه اشراق و فلسفه مشاء ۱۴۲

درس چهارم: روشهای فکری اسلامی ۱۵۲

درس پنجم: حکمت متعالیه ۱۵۸

نظری کلی به فلسفه‌ها و حکمتها ۱۶۱

درس ششم: مسائل فلسفه ۱۶۴

وجود و ماهیت ۱۶۷

درس هفتم: عینی و ذهنی ۱۷۰

حقیقت و خطا ۱۷۲

درس هشتم: حادث و قدیم ۱۷۶

متغیر و ثابت ۱۸۰

درس نهم: علت و معلول ۱۸۹

درس دهم: وجوب و امکان و امتناع ۱۹۴

فهرستها ۱۹۹

مقدمه چاپ اول

بسم الله الرحمن الرحيم

از جمله مسائل جامعه ما، دوری نسل جوان از معارف اسلامی است، و آن که این مشکل را بهتر از همه حس کرده و بیتابانه در پی رفع آن است همین نسل جوان است. تنها کسانی می‌توانند به این نیاز جامعه به درستی پاسخ گویند که از یک سو خود فرهنگ اسلامی را از سرچشمه‌های اصیل آن فراگرفته باشند و از سوی دیگر به زبان زمان خویش سخن بگویند و حال و هوای روزگار نسل جوان را درک کنند.

استاد شهید آیت الله مطهری در شمار معدود کسانی بود که از شرایط لازم برای آشنا ساختن نسل امروز با اسلام برخوردار بود. او نماینده راستین حوزه‌های علمیه در دانشگاههای امروز بود. چون زبان نسل جوان را می‌دانست و می‌فهمید، پیغام این نسل را می‌شنید و به حوزه‌های علمیه می‌برد. وی مشکل دوری نسل جوان از فرهنگ اسلامی را به خوبی و بهنگام شناخته و راه حل آن را نیز دریافته بود و بسیاری از آثار خود را دقیقاً در جهت رفع این مشکل تألیف کرد.

مجموعه کلیات علوم اسلامی که پس از شهادت آن استاد به چاپ می‌رسد از قبیل همین آثار است. این مجموعه را استاد برای جوانانی نوشت که نخستین قدم را در راه آشنایی با معارف اسلامی برداشته‌اند و سعی او همه این بود که در این سلسله، سادگی و اختصار را در عین صحت، اساس قرار دهد و راه را برای ورود آنان به فضای روحپرور فرهنگ اسلامی باز کند.

این سلسله دروس در اصل تقریرات درسهای آن استاد شهید برای دانشجویان سالهای اول و دوم دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بوده است و بعضی از بخشهای آن مانند «کلیات فلسفه اسلامی» در زمان حیات و با اجازه ایشان، به دفعات متعدد در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌شده است.

استاد شهید قصد داشتند این سلسله دروس را قبل از انتشار مورد بازبینی قرار دهند. دریغ که این فرصت به دست نیامد و شمع روشن زندگانی او توسط منافقان خاموش گشت. پس از شهادت استاد بهتر آن دیدیم که این مجموعه را بی‌هیچ تغییر و تبدیل و به همان صورت که بود، منتشر سازیم.

اینک نخستین دفتر این مجموعه که «کلیات منطق و فلسفه» است در دسترس جوانانی قرار می‌گیرد که در پی شهادت او پیکرش را با فریاد «معلم شهیدم راهت ادامه دارد» بدرقه کردند. رحمت خدا بر روان پاکش باد.

□

«کلیات فلسفه اسلامی» را می‌توان به طور کلی به سه بخش تقسیم کرد.

در بخش اول که شامل درسهای اول و دوم است استاد به

توضیحاتی کلی درباره فلسفه و فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. در این بخش معنای فلسفه در فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی و تفاوت علم و فلسفه مورد بحث قرار گرفته و به شبهات مربوط به معنی متافیزیک و جدا شدن علوم از فلسفه اشاره شده است.

بخش دوم - از درس سوم تا ششم - گذاری است تحلیلی به تاریخ فلسفه و به طور کلی تفکر در فرهنگ اسلام. در این بخش، استاد نخست به اختصار روشهای چهارگانه فلسفه مشاء و اشراق و نیز کلام و عرفان و تفاوت آنها را با یکدیگر شرح داده و سپس سیر طبیعی این چهار بینش و نزدیکی آنها را با یکدیگر و تبلور آنها را در حکمت متعالیه ترسیم کرده‌اند و آنگاه با تفصیل و توجه بیشتری معنی و اهمیت حکمت متعالیه مآلصدر را و کتاب گرانقدر اسفار اربعه را بیان کرده‌اند.

بخش سوم که از درس ششم آغاز می‌گردد، با تقسیم‌بندی مسائل فلسفه شروع می‌شود و به دنبال آن روشی اتخاذ می‌شود که تا پایان جزوه ادامه می‌یابد. مطابق این روش، استاد بدون آنکه بخواهند وارد مباحث دقیق و استدلالی فلسفی بشوند، صرفاً مفاهیم و اصطلاحات مهم فلسفه اسلامی را توضیح داده‌اند. در این بخش مفاهیمی از قبیل «وجود و ماهیت»، «عینی و ذهنی»، «حدوث و قدّم»، «ثابت و متغیر»، «علت و معلول» و «وجوب و امکان و امتناع» مورد بحث قرار گرفته است.

در هر قسمت، استاد - چنانکه شیوه همیشگی ایشان بود - اشارات تاریخی را فروگذار نکرده و بدون اقامه براهین، نحوه برخورد فلاسفه مسلمان را با مفاهیم مورد نظر بیان کرده‌اند.

این جزوه، چنان که استاد نیز توجه داشتند، محتاج تجدید نظر و

تکمیل بود. شرح و بحثی که درباره مفاهیم آمده، همه جا یکسان و یک اندازه نیست. در بعضی موارد نظیر بحث پیرامون تضاد و حرکت، پس از نخستین تقریر مطالبی افزوده‌اند که با اختصار سایر موارد هماهنگ نیست. مهم این است که این جزوه با همه فراز و فرودی که در آن است مانند بسیاری از آثار آن بزرگوار ابتکاری و راهگشاست.

اهمیت آن در این است که برای نخستین بار، خواننده‌ای که از فلسفه اسلامی هیچ نمی‌داند می‌تواند بدون فرو افتادن در دشواریهای فنی و بحثهای استدلالی طولانی، طعم این فلسفه را بچشد و با آن آشنا شود. شاید این نخستین بار باشد که یکی از استادان مسلم فلسفه اسلامی به طرح بحثهایی کلی و تاریخی و مقایسه‌ای درباره فلسفه اسلامی می‌پردازد. مستشرقان و استادان غربی فلسفه اسلامی در این باب آثاری تألیف کرده‌اند، اما آنان فلسفه اسلامی را از مسیر و مجرای اصیل آن دریافت نکرده‌اند. این گونه توضیحات در میان استادان قدیم ما نیز معمول نبوده است. هرچند این جزوه، جزوه کوچکی است از اندیشه‌هایی که مطهری از این دست در سینه داشت، با اینهمه در ضمن آن نکات بدیع و تقسیم‌بندی‌های تازه‌ای دیده می‌شود که خاص وی و حاصل تجربه طولانی او در تحصیل و تدریس فلسفه اسلامی است. امید است این نوشته بتواند مقدمه و مدخلی باشد برای هموار ساختن راه ورود به مباحث اصلی و آشنایی با اصول فلسفه اسلامی.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۹

ملائی

مقدمه چاپ سی و یکم

بسم الله الرحمن الرحيم

نظر به استقبال فراوان دانشجویان و طلاب محترم و سایر اقبشار
ملت شریف ایران از کتاب حاضر، جهت بالا بردن کیفیت چاپ آن،
این کتاب از نو حروفچینی شد و برخی نقایص جزئی موجود در
چاپهای گذشته از نظر زیبایی صفحات و غیره برطرف گردید. امید
است مورد توجه و پسند علاقه‌مندان به آثار آن متفکر شهید قرار
گیرد.

پانزدهم مهر ۱۳۸۱

سید محمد تقی
موسوی خراسانی

بخش دوم





اولین مسأله‌ای که لازم است درباره فلسفه بدانیم این است که «فلسفه چیست؟».

قبل از این که به این پرسش پاسخ دهیم، نظر به یک عده خلط مبحث‌هایی که در پاسخ این پرسش واقع شده است ناچاریم مقدمه‌ای کوتاه درباره مطلبی که معمولاً در کتب منطق ذکر می‌شود بیاوریم.

تعریف لفظی و تعریف معنوی

منطقیین می‌گویند: آنگاه که از چیستی یک شیء پرسش می‌شود مورد پرسش مختلف است.

گاهی مورد پرسش، معنی و مفهوم لفظ است؛ یعنی هنگامی که

می‌پرسیم «فلان چیز چیست؟» آن «چیز» مورد سؤال، خود همان لفظ است و منظور از «چیستی» آن، این است که معنی لغوی یا اصطلاحی آن لفظ چیست؟ فرض کنید در ضمن قرائت کتابی به لفظ «پوپک» برمی‌خوریم و معنی آن را نمی‌دانیم، از دیگری می‌پرسیم که پوپک چیست؟ او در جواب می‌گوید: پوپک نام مرغی است. یا مثلاً در عبارت منطقیین به لفظ «کلمه» برمی‌خوریم، از دیگری می‌پرسیم که «کلمه» در اصطلاح منطقیین چیست؟ او می‌گوید: «کلمه» در اصطلاح منطقیین عبارت است از «فعل» در اصطلاح نحویین.

بدیهی است که رابطه لفظ و معنی رابطه‌ای است قراردادی و اصطلاحی، خواه اصطلاح عام یا اصطلاح خاص.

در پاسخ اینچنین سؤالی باید موارد استعمال را جستجو کرد و یا به کتب لغت مراجعه کرد. اینچنین سؤالی ممکن است پاسخهای متعدد داشته باشد و همه آنها هم صحیح باشد، زیرا ممکن است یک لفظ در عرفهای مختلف، معانی مختلف داشته باشد؛ مثلاً یک لفظ در عرف اهل منطق و فلسفه ممکن است معنی خاص داشته باشد و در عرف اهل ادب معنی دیگری؛ همچنانکه لغت «کلمه» در عرف عام و هم در عرف علمای ادب یک معنی دارد، و در عرف منطقیین معنی دیگری؛ یا لغت «قیاس» در عرف منطقیین یک معنی دارد و در عرف فقها و اصولیین معنی دیگری.

وقتی یک لفظ در عرف واحد دو معنی یا چند معنی مختلف داشته باشد، در این گونه موارد باید گفت این لغت در فلان اصطلاح به این معنی است و در فلان اصطلاح دیگر به فلان معنی دیگر است. پاسخهایی که به این گونه سؤالات داده می‌شود «تعریف لفظی» نامیده می‌شود.

ولی گاهی که از چیستی یک شیء سؤال می‌شود، مورد پرسش معنی

لفظ نیست، بلکه حقیقت معنی است؛ نمی‌خواهیم پرسسیم: «معنی این لفظ چیست؟»، معنی لفظ را می‌دانیم ولی حقیقت و کنه معنی بر ما مجهول است؛ سؤال از حقیقت و کنه معنی است. مثلاً اگر پرسسیم: «انسان چیست؟» مقصود این نیست که لغت «انسان» برای چه معنی وضع شده است. همه می‌دانیم که لغت «انسان» برای همین موجود خاص دو پای راست اندام سخنگو وضع شده است، بلکه سؤال از این است که ماهیت و حقیقت انسان چیست؟ بدیهی است که پاسخ صحیح چنین سؤالی جز یک چیز نمی‌تواند باشد؛ یعنی ممکن نیست که چند پاسخ متعدد همه صحیح باشد. پاسخی که به این گونه سؤالات داده می‌شود «تعریف حقیقی» خوانده می‌شود.

تعریف لفظی بر تعریف حقیقی مقدم است؛ یعنی اول باید مفهوم لفظ را مشخص کرد و سپس آن معنی مشخص شده را تعریف حقیقی کرد، و الاً موجب مغالطه و مشاجره‌های بیجا خواهد شد، زیرا اگر لفظی معانی لغوی یا اصطلاحی متعددی داشته باشد و این تعدد معانی مغفول^۱ عنه باشد، هر دسته‌ای ممکن است معنی و اصطلاح خاصی را منظور نظر قرار دهند و آن را تعریف کنند، غافل از این که هر کدام از اینها چیزی را در نظر دارد غیر از آن چیزی که دیگری در نظر گرفته است و بی‌جهت با یکدیگر مشاجره می‌کنند.

عدم تفکیک معنی لفظ از حقیقت معنی موجب می‌گردد که احياناً تحولات و تطوراتی که در معنی لفظ پدید آمده است به حساب حقیقت معنی گذاشته شود. مثلاً ممکن است لفظ خاصی ابتدا در یک معنی «کل» استعمال شود و بعد اصطلاحات تغییر کند و عیناً همان لفظ به جای کل در مورد «جزء» آن کل استعمال شود. اگر کسی معنی لفظ را از حقیقت معنی

تفکیک نکند خواهد پنداشت که آن کل واقعاً «تجزیه» شده است، و حال آن که در آن کل تغییری رخ نداده است بلکه لفظ مستعمل در کل جای خود را عوض کرده و در جزء آن کل استعمال شده است.

اتفاقاً در مورد «فلسفه» چنین اشتباهی دامنگیر عموم فلاسفه غرب و مقلدان شرقی آنها شده است و شاید توفیق بیابیم و در درسهای بعد آن را توضیح دهیم.

کلمه «فلسفه» یک کلمه اصطلاحی است و معانی اصطلاحی متعدد و گوناگونی یافته است. گروههای مختلف فلاسفه هر کدام تعریف خاصی از «فلسفه» کرده‌اند ولی این اختلاف تعریف و تعبیر مربوط به یک حقیقت نیست، هر گروهی این لفظ را در معنی خاص به کار برده‌اند و همان معنی خاص منظور خویشان را تعریف کرده‌اند.

آنچه یک گروه آن را «فلسفه» می‌نامد گروه دیگر آن را «فلسفه» نمی‌نامد، یا اساساً ارزش آن را منکر است و یا آن را به نام دیگر می‌خواند و یا جزء علم دیگر می‌داند، و قهراً از نظر هر گروه، گروه دیگر «فیلسوف» خوانده نمی‌شوند. از این رو ما در پاسخ «فلسفه چیست؟» سعی می‌کنیم که با توجه به اصطلاحات مختلف به پاسخ بپردازیم. اول به پاسخ این پرسش از نظر فلاسفه اسلامی می‌پردازیم و قبل از هر چیز ریشه لغوی این کلمه را مورد بحث قرار می‌دهیم.

لغت «فلسفه»

این لغت ریشه یونانی دارد. همه علمای قدیم و جدید که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده‌اند می‌گویند:

این لغت مصدر جعلی عربی کلمه «فیلوسوفیا»^۱ است. کلمه «فیلوسوفیا» مرکب است از دو کلمه «فیلو»^۲ و «سوفیا»^۳. کلمه «فیلو» به معنی دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنی دانایی است. پس کلمه «فیلوسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است؛ و افلاطون، سقراط را «فیلوسوفس»^۴ یعنی دوستدار دانایی معرفی می‌کند.^۵ علیهذا کلمه «فلسفه» که مصدر جعلی عربی است به معنی فیلسوفی‌گری است.

قبل از سقراط گروهی پدید آمدند که خود را «سوفیست»^۶ یعنی دانشمند می‌نامیدند. این گروه ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت می‌گرفتند و در استدلالهای خود مغالطه به کار می‌بردند.

تدریجا لغت «سوفیست» مفهوم اصلی خود را از دست داد و مفهوم «مغالطه کار» به خود گرفت و سوفیست‌گری مرادف شد با مغالطه کاری. کلمه «سفسطه» در زبان عربی مصدر ساختگی «سوفیست» است که اکنون در میان ما به معنی مغالطه کاری است.

سقراط به علت تواضع و فروتنی که داشت، و هم شاید به علت احتراز از هم‌ردیف شدن با سوفیستها، امتناع داشت که او را «سوفیست» یا دانشمند خوانند^۷ و از این رو خود را «فیلسوف» یعنی دوستدار دانش خواند. تدریجا کلمه «فیلوسوفیا» بر عکس کلمه «سوفیست» که از مفهوم «دانشمند» به

1. Philosophia.

2. Philo.

3. Sophia

4. Philosophes.

۵. ملل و نحل شهرستانی، ج ۲/ ص ۲۳۱، و تاریخ فلسفه دکتر هومن، ج ۱/ ص ۲۰.

6. Sophist.

۷. تاریخ فلسفه دکتر هومن، ج ۱/ ص ۱۶۹.

مفهوم «مغالطه کار» سقوط گرفت، از مفهوم «دوستدار دانش» به مفهوم «دانشمند» ارتقاء یافت و کلمه «فلسفه» نیز مرادف شد با دانش. علیهذا لغت «فیلسوف» به عنوان یک لغت اصطلاحی، قبل از سقراط به کسی اطلاق نشده است و بعد از سقراط نیز بلافاصله به کسی اطلاق نشده. لغت «فلسفه» نیز در آن ایام هنوز مفهوم مشخص نداشته است و می‌گویند ارسطو نیز این لغت را به کار نبرده است و بعدها اصطلاح «فلسفه» و «فیلسوف» رایج شده است.

در اصطلاح مسلمین

مسلمین این لغت را از یونان گرفتند، صیغه عربی از آن ساختند و صیغه شرقی به آن دادند و آن را به معنی «مطلق دانش عقلی» به کار بردند. «فلسفه» در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تحت عنوان کلی «فلسفه» نام می‌بردند؛ و چون این لغت مفهوم عامی داشت، قهرا «فیلسوف» به کسی اطلاق می‌شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان، اعم از الهیات و ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و اخلاقیات و منزلیات بوده باشد؛ و به این اعتبار بود که می‌گفتند: «هر کس فیلسوف باشد جهانی می‌شود علمی، مشابه جهان عینی».

مسلمین آنگاه که می‌خواستند تقسیم ارسطویی را درباره علوم بیان کنند کلمه «فلسفه» یا کلمه «حکمت» را به کار می‌بردند، می‌گفتند: فلسفه (یعنی علم عقلی) بر دو قسم است: نظری و عملی. «فلسفه نظری» آن است که درباره اشیاء آنچنانکه هستند بحث

می‌کند، و «فلسفه عملی» آن است که درباره افعال انسان آنچنانکه باید و شایسته است باشد بحث می‌کند. فلسفه نظری بر سه قسم است: الهیات یا فلسفه علیا، ریاضیات یا فلسفه وسطی، طبیعیات یا فلسفه سفلی.

فلسفه علیا یا الهیات به نوبه خود مشتمل بر دو فنّ است: امور عامّه، و دیگر الهیات بالمعنی الاخص.

ریاضیات چهار بخش است و هر کدام علم علیحده است: حساب، هندسه، هیئت، موسیقی.

طبیعیات نیز به نوبه خود بخشها و اقسام زیادی دارد. فلسفه عملی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به علم اخلاق، علم تدبیر منزل، علم سیاست مدن.

علیهذا پس فیلسوف کامل یعنی جامع همه علوم نامبرده.

فلسفه حقیقی یا علم اعلی

از نظر این فلاسفه، در میان بخشهای متعدد فلسفه، یک بخش نسبت به سایر بخشها امتیاز خاص دارد و گویی یک سر و گردن از همه آنها بلندتر است و آن همان است که به نامهای «فلسفه اولی»، «فلسفه علیا»، «علم اعلی»، «علم کلی»، «الهیات»، «ما بعد الطبیعه» (متافیزیک) خوانده می‌شود. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم یکی در این است که - به عقیده قدما - از هر علم دیگر برهانی‌تر و یقینی‌تر است؛ دیگر این که بر همه علوم دیگر ریاست و حکومت دارد و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز کلی دارند و او نیاز کلی به آنها ندارد؛ سوم این که از همه

علوم دیگر کلی تر و عام تر است.^۱ از نظر این فلاسفه، فلسفه حقیقی همین علم است؛ از این رو گاهی کلمه «فلسفه» به خصوص این علم اطلاق می‌شد، ولی این اطلاق به ندرت اتفاق می‌افتاد.

پس، از نظر قدمای فلاسفه، لغت «فلسفه» دو معنی داشت: یکی معنی شایع، که عبارت بود از مطلق دانش معقول که شامل همه علوم غیر نقلی بود؛ دیگر معنی غیر شایع، که عبارت بود از علم الهی یا فلسفه اولی که از شعب سه گانه فلسفه نظری است.

بنابر این اگر فلسفه را به حسب اصطلاح قدما بخواهیم تعریف کنیم و اصطلاح شایع را در نظر بگیریم، «فلسفه» چون یک لغت عام است و به فن خاص و علم خاص اطلاق نمی‌شود، تعریف خاص هم ندارد. فلسفه به حسب این اصطلاح شایع یعنی علم غیر نقلی، و فیلسوف شدن یعنی جامع همه علوم شدن؛ و به اعتبار همین عمومیت مفهوم «فلسفه» بود که می‌گفتند: «فلسفه کمال نفس انسان است هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی».

اما اگر اصطلاح غیر شایع را بگیریم و منظورمان از «فلسفه» همان علمی باشد که قدما آن را «فلسفه حقیقی» و یا «فلسفه اولی» و یا «علم اعلی» می‌خواندند، «فلسفه» تعریف خاص دارد و پاسخ سؤال «فلسفه چیست؟» این است که فلسفه عبارت است از: «علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد، مثلاً جسم است یا کم است یا کیف است یا انسان است یا گیاه است و غیره».

توضیح مطلب این است که اطلاعات ما درباره اشیاء دو گونه است: یا

۱. بیان و اثبات این سه امتیاز از عهده این بحثهای مختصر خارج است. رجوع شود به سه فصل اول الهیات شفا و اوائل جلد اول اسفار.

مخصوص است به نوع و یا جنس معینی، و به عبارت دیگر درباره احوال و احکام و عوارض خاص یک نوع و یا یک جنس معین است، مثل علم ما به احکام اعداد و یا احکام مقادیر و یا احوال و آثار گیاهان و یا احوال و آثار و احکام بدن انسان و امثال اینها که اول را علم «حساب» یا «عدد شناسی» می‌نامیم، و دوم را علم «هندسه» یا «مقدار شناسی»، و سوم را علم «گیاه شناسی»، و چهارم را علم «پزشکی» یا «بدن شناسی»، و همچنین سایر علوم از قبیل آسمان شناسی، زمین شناسی، معدن شناسی، حیوان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، اتم شناسی و غیره.

و یا مخصوص به نوع خاص نیست، یعنی موجود از آن جهت که نوع خاص است آن احوال و احکام و آثار را ندارد، بلکه از آن جهت دارای آن احکام و احوال و آثار است که «موجود» است. به عبارت دیگر جهان گاهی از نظر کثرت و موضوعات جدا جدا مورد مطالعه قرار می‌گیرد و گاهی از جهت وحدت؛ یعنی «موجود» را از آن جهت که موجود است به عنوان یک «واحد» در نظر می‌گیریم و مطالعات خود را درباره آن «واحد» که شامل همه چیز است ادامه می‌دهیم.

ما اگر جهان را به یک اندام تشبیه کنیم می‌بینیم که مطالعه ما درباره این اندام دو گونه است: برخی مطالعات ما مربوط است به اعضای این اندام، مثلاً سر یا دست یا پا یا چشم این اندام، ولی برخی مطالعات ما مربوط می‌شود به کل اندام، مثل این که آیا این اندام از کی به وجود آمده است و تا کی ادامه می‌یابد؟ و آیا اساساً «کی» درباره مجموع اندام معنی و مفهوم دارد یا نه؟ آیا این اندام یک وحدت واقعی دارد و کثرت اعضا کثرت ظاهری و غیر حقیقی است، یا وحدتش اعتباری است و از حد وابستگی ماشینی یعنی وحدت صناعی تجاوز نمی‌کند؟ آیا این اندام یک مبدأ دارد که سایر

اعضا از آن به وجود آمده‌اند؟ مثلاً آیا این اندام سر دارد و سرِ اندام منشأ پیدایش سایر اعضاست یا اندامی است بی سر؟ آیا اگر سر دارد، سر این اندام از یک مغز شاعر و مدرک برخوردار است و یا پوک و خالی است؟ آیا تمام اندام - حتی ناخن و استخوان - از نوعی حیات و زندگی برخوردار است و یا شعور و ادراک در این اندام محدود است به برخی موجودات که تصادفاً مانند کرمهایی که در یک لش مرده پیدا می‌شوند پیدا شده‌اند و آن کرمها همانهاست که به نام «حیوان» و از آن جمله «انسان» خوانده می‌شوند؟ آیا این اندام در مجموع خود هدفی را تعقیب می‌کند و به سوی کمال و حقیقتی روان است یا موجودی است بی هدف و بی مقصد؟ آیا پیدایش و زوال اعضا تصادفی است یا قانون علیت بر آن حکمفرماست و هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست و هر معلول خاص از علت خاص پدید می‌آید؟ آیا نظام حاکم بر این اندام، نظامی قطعی و لا یتخلف است یا هیچ ضرورت و قطعیتی بر آن حاکم نیست؟ آیا ترتیب و تقدم و تأخر اعضای این اندام، واقعی و حقیقی است یا نه؟ مجموع جهازات کلی این اندام چند تاست؟ و امثال اینها.

آن قسمت از مطالعات ما که مربوط می‌شود به عضو شناسی جهان هستی، «علم» است و آن قسمت از مطالعات که مربوط می‌شود به اندام شناسی جهان، «فلسفه» است.

پس می‌بینیم که یک «تیپ» خاص از مسائل است که با مسائل هیچ علمی از علوم جهان که درباره یک موجود خاص تحقیق می‌کند شباهت ندارد ولی خودشان تیپ خاصی را تشکیل می‌دهند. وقتی که درباره این تیپ مسائل از نظر شناسایی «اجزاء العلوم» مطالعه می‌کنیم و می‌خواهیم بفهمیم از نظر فنی، مسائل «این تیبی» از عوارض چه موضوعی به شمار

می‌روند، می‌بینیم از عوارض «موجود بما هو موجود» است و البته توضیح و تشریح این مطلب در کتب مبسوط فلسفی باید صورت گیرد و از عهده این درس خارج است.

علاوه بر مسائل بالا، هر گاه ما [بخواییم] درباره ماهیت اشیاء بحث کنیم که مثلاً ماهیت و چیستی و تعریف واقعی «جسم» یا «انسان» چیست؟ یا هرگاه بخواییم درباره وجود و هستی اشیاء بحث کنیم، مثلاً آیا دایره حقیقی یا خط حقیقی موجود است یا نه؟ باز به همین فن مربوط می‌شود، زیرا بحث درباره این امور نیز بحث درباره عوارض موجود بما هو موجود است؛ یعنی به اصطلاح، ماهیات از عوارض و احکام موجود بما هو موجود می‌باشند. این بحث نیز دامنه دراز دارد و از حدود این درس خارج است. در کتب مبسوط فلسفی درباره آن بحث شده است.

نتیجه بحث این شد که اگر کسی از ما بپرسد که «فلسفه چیست؟» ما قبل از آن که به پرسش او پاسخ دهیم می‌گوییم این لغت در عرف هر گروهی اصطلاح خاص دارد؛ اگر منظور تعریف فلسفه مصطلح مسلمین است، در اصطلاح رایج مسلمین این کلمه اسم جنس است برای همه علوم عقلی و نام علم خاصی نیست که بتوان تعریف کرد؛ و در اصطلاح غیر رایج، نام فلسفه اولی است و آن علمی است که درباره کلی‌ترین مسائل هستی - که مربوط به هیچ موضوع خاص نیست و به همه موضوعات هم مربوط است - بحث می‌کند، آن علمی است که همه هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار می‌دهد.



در درس گذشته، «فلسفه» را در اصطلاح مسلمین تعریف کردیم. اکنون لازم است برخی تعاریفات دیگر «فلسفه» را نیز برای این که فی الجمله آشنایی پیدا شود نقل نماییم.

ولی قبل از پرداختن به تعاریفات جدید، به یک اشتباه تاریخی که منشأ اشتباه دیگری نیز شده است باید اشاره کنیم.

ما بعد الطبیعه، متافیزیک

ارسطو اول کسی است که پی برد یک سلسله مسائل است که در هیچ علمی از علوم، اعم از طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا اجتماعی یا منطقی، نمی‌گنجد و باید آنها را به علم جداگانه‌ای متعلق دانست. شاید همو اول

کسی است که تشخیص داد محوری که این مسائل را به عنوان عوارض و حالات خود گرد خود جمع می‌کند «موجود بما هو موجود» است، و شاید همو اول کسی است که کشف کرد رابطه و عامل پیوند مسائل هر علم با یکدیگر و ملاک جدایی آنها از مسائل علوم دیگر چیزی است که «موضوع علم» نامیده می‌شود.

البته مسائل این علم بعدها توسعه پیدا کرد و مانند هر علم دیگر اضافات زیادی یافت. این مطلب از مقایسه مابعدالطبیعه ارسطو با مابعدالطبیعه ابن سینا، تا چه رسد به مابعدالطبیعه صدرالمتألهین، روشن می‌شود. ولی به هر حال ارسطو اول کسی است که این علم را به عنوان یک علم مستقل کشف کرد و به آن در میان علوم دیگر جای مخصوص داد.

ولی ارسطو هیچ نامی روی این علم نگذاشته بود. آثار ارسطو را بعد از او در یک دائرة المعارف جمع کردند. این بخش از نظر ترتیب بعد از بخش «طبیعیات» قرار گرفت و چون نام مخصوص نداشت به «متافیزیک»^۱ یعنی «بعد از فیزیک» معروف شد. کلمه «متافیزیک» به وسیله مترجمین عربی به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شد.

کم کم فراموش شد که این نام بدان جهت به این علم داده شده که در کتاب ارسطو بعد از «طبیعیات» قرار گرفته است. چنین گمان رفت که این نام از آن جهت به این علم داده شده است که مسائل این علم - یا لااقل بعضی از مسائل این علم از قبیل خدا، عقول مجرد - خارج از طبیعت‌اند. از این رو برای افرادی مانند ابن سینا این سؤال مطرح شد که می‌بایست این علم «ما قبل الطبیعه» خوانده می‌شد نه «ما بعد الطبیعه»، زیرا اگر به

اعتبار اشتغال این علم بر بحث خدا آن را به این نام خوانده‌اند خدا قبل از طبیعت قرار گرفته نه بعد از آن^۱.

بعدها در میان برخی از متفلسفان جدید این اشتباه لفظی و ترجمه‌ای منجر به یک اشتباه معنوی شد. گروه زیادی از اروپاییان کلمه «ما بعد الطبیعه» را مساوی با ماوراء الطبیعه پنداشتند و گمان کردند که موضوع این علم اموری است که خارج از طبیعت‌اند و حال آن که -چنانکه دانستیم- موضوع این علم شامل طبیعت و ماوراء طبیعت و بالأخره هر چه موجود است می‌شود. به هر حال این دسته به غلط این علم را چنین تعریف کردند: «متافیزیک علمی است که فقط درباره خدا و امور مجرد از ماده بحث می‌کند».

فلسفه در عصر جدید

چنانکه می‌دانیم نقطه عطف در عصر جدید نسبت به عصر قدیم که از قرن شانزدهم آغاز می‌شود و به وسیله گروهی که در رأس آنها دکارت فرانسوی و بیکن انگلیسی بودند صورت گرفت این بود که روش قیاسی و عقلی در علوم جای خود را به روش تجربی و حسی داد؛ علوم طبیعی یکسره از قلمرو روش قیاسی خارج شد و وارد حوزه روش تجربی شد؛ ریاضیات حالت نیمه قیاسی و نیمه تجربی به خود گرفت.

پس از این جریان این فکر برای بعضی پیدا شد که روش قیاسی به هیچ وجه قابل اعتماد نیست، پس اگر علمی در دسترس تجربه و آزمایش عملی نباشد و بخواهد صرفاً از قیاس استفاده کند، آن علم اساسی ندارد، و

۱. الهیات شفاء، چاپ قدیم، ص ۱۵.

چون علم ما بعد الطبیعه چنین است، یعنی تجربه و آزمایش عملی را در آن راه نیست، پس این علم اعتبار ندارد، یعنی مسائل این علم نفعاً و اثباتاً قابل تحقیق و مطالعه نیستند. این گروه گرد آن علمی که یک روز یک سر و گردن از همه علوم دیگر بلندتر بود و «اشرف علوم» و «ملکه علوم» خوانده می‌شد یک خط قرمز کشیدند. از نظر این گروه، علمی به نام علم «مابعد الطبیعه» یا «فلسفه اولی» یا هر نام دیگر وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این گروه در حقیقت گرامی‌ترین مسائل مورد نیاز عقل بشر را از بشر گرفتند.

گروهی دیگر مدعی شدند که روش قیاسی در همه جا بی‌اعتبار نیست، در ما بعد الطبیعه و اخلاق باید از آن استفاده کرد. این گروه اصطلاح جدیدی خلق کردند و آنچه را که با روش تجربی قابل تحقیق بود «علم» خواندند و آنچه می‌بایست با روش قیاسی از آن استفاده شود، اعم از متافیزیک و اخلاق و منطق و غیره، آن را «فلسفه» خواندند. پس تعریف «فلسفه» در اصطلاح این گروه عبارت است از: «علمی که صرفاً با روش قیاسی تحقیق می‌شوند و تجربه و آزمایش عملی را در آنها راه نیست».

بنابر این نظر، مانند نظر علمای قدیم کلمه «فلسفه» یک اسم عام است نه اسم خاص، یعنی نام یک علم نیست، نامی است که شامل چندین علم می‌گردد. ولی البته دایره فلسفه به حسب این اصطلاح نسبت به اصطلاح قدما تنگ‌تر است، زیرا فقط شامل علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق و علم منطق و علم حقوق و احیاناً بعضی علوم دیگر می‌شود و اما ریاضیات و طبیعیات در خارج این دایره قرار می‌گیرند، بر خلاف اصطلاح قدما که شامل ریاضیات و طبیعیات هم بود.

گروه اول که به کلی منکر ما بعد الطبیعه و منکر روش قیاسی بودند و تنها

علوم حسی و تجربی را معتبر می‌شناختند کم کم متوجه شدند که اگر هر چه هست منحصر به علوم تجربی باشد - و مسائل این علوم هم که جزئی است؛ یعنی مخصوص به موضوعات خاص است - ما از شناخت کلی جهان - که فلسفه یا ما بعد الطبیعه مدعی عهده‌داری آن بود - به کلی محروم خواهیم ماند؛ از این رو فکر جدیدی برایشان پیدا شد و آن پایه‌گذاری «فلسفه علمی» بود یعنی فلسفه‌ای که صد در صد متکی به علوم است و در آن از مقایسه علوم با یکدیگر و پیوند مسائل آنها با مسائل دیگر و کشف نوعی رابطه و کلیت میان قوانین و مسائل علوم با یکدیگر، یک سلسله مسائل کلی‌تر به دست می‌آید. این مسائل کلی‌تر را به نام «فلسفه» خواندند. اگوست کنت^۱ فرانسوی و هربرت اسپنسر^۲ انگلیسی چنین روشی پیش گرفتند.

فلسفه از نظر این دسته، دیگر آن علمی نبود که مستقل شناخته می‌شد چه از نظر موضوع و چه از نظر مبادی، زیرا آن علم موضوعش «موجود بما هو موجود» بود و مبادی‌اش - و لا اقل مبادی عمده‌اش - بدیهیات اولیه بود؛ بلکه علمی شد که کارش تحقیق در فراورده‌های علوم دیگر و پیوند دادن میان آنها و استخراج مسائل کلی‌تر از مسائل محدودتر علوم بود.

فلسفه تحصّلی اگوست کنت فرانسوی و فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر انگلیسی از این نوع است.

از نظر این گروه، فلسفه، علمی جدا از سایر علوم نیست، بلکه نسبت علوم با فلسفه از قبیل نسبت یک درجه از معرفت با یک درجه کامل‌تر از معرفت درباره یک چیز است؛ یعنی فلسفه، ادراک وسیع‌تر و کلی‌تر همان

1. Auguste Cont.

2. Herbert Spencer.

چیزهایی است که مورد ادراک و معرفت علوم است.

برخی دیگر مانند کانت^۱ قبل از هر چیز تحقیق درباره خود معرفت و قوه‌ای که منشأ این معرفت است - یعنی عقل - را لازم شمردند و به نقد و نقادی عقل انسان پرداختند و تحقیقات خود را «فلسفه» یا «فلسفه نقادی» (Critical philosophy) نام نهادند.

البته این فلسفه نیز با آنچه نزد قدما به نام «فلسفه» خوانده می‌شد جز اشتراک در لفظ وجه مشترک دیگری ندارد، همچنانکه با فلسفه تحقیقی آگوست کنت و فلسفه ترکیبی اسپنسر نیز وجه اشتراکی جز لفظ ندارد. فلسفه کانت به منطق - که نوعی خاص از فکر شناسی است - از فلسفه - که جهان شناسی است - نزدیک‌تر است.

در جهان اروپا کم کم آنچه «نه علم» بود، یعنی در هیچ علم خاصی از علوم طبیعی یا ریاضی نمی‌گنجید و در عین حال یک نظریه درباره جهان یا انسان یا اجتماع بود، به نام «فلسفه» خوانده شد. اگر کسی همه «ایسم» هایی را که در اروپا و امریکا به نام «فلسفه» خوانده می‌شود جمع کند و تعریف همه را به دست آورد، می‌بیند که هیچ وجه مشترکی جز «نه علم» بودن ندارند.

این مقدار که اشاره شد برای نمونه بود که بدانیم تفاوت فلسفه قدیم با فلسفه‌های جدید از قبیل تفاوت علوم قدیمه با علوم جدید نیست.

علم قدیم با علم جدید، مثلاً طبّ قدیم و طبّ جدید، هندسه قدیم و هندسه جدید، علم النفس قدیم و علم النفس جدید، گیاه شناسی قدیم و گیاه شناسی جدید و ... تفاوت ماهوی ندارند؛ یعنی چنین نیست که مثلاً

1. Kant.

کلمه «طب» در قدیم نام یک علم بود و در جدید نام یک علم دیگر. طب قدیم و طب جدید هر دو دارای تعریف واحد هستند. «طب» به هر حال عبارت است از معرفت احوال و عوارض بدن انسان. تفاوت طب قدیم و طب جدید یکی در شیوه تحقیق مسائل است که طب جدید از طب قدیم تجربی‌تر است و طب قدیم از طب جدید استدلالی‌تر و قیاسی‌تر است، و دیگر در نقص و کمال است، یعنی طب قدیم ناقص‌تر و طب جدید کامل‌تر است. و همچنین سایر علوم.

اما «فلسفه» در قدیم و جدید یک نام است برای معانی مختلف و گوناگون، و به حسب هر معنی تعریف جداگانه دارد. چنانکه خواندیم، در قدیم گاهی کلمه «فلسفه» نام «مطلق علم عقلی» بود و گاهی این نام اختصاص می‌یافت به یکی از شعب یعنی علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی، و در جدید این نام به معانی متعدد اطلاق شده و بر حسب هر معنی یک تعریف جداگانه دارد.

motahari.ir

جدا شدن علوم از فلسفه

یک غلط فاحش رایج در زمان ما که از غرب سرچشمه گرفته است و در میان مقلدان شرقی غربیان نیز شایع است، افسانه جدا شدن علوم از فلسفه است. یک تغییر و تحول لفظی که به اصطلاحی قرار دادی مربوط می‌شود با یک تغییر و تحول معنوی که به حقیقت یک معنی مربوط می‌گردد اشتباه شده و نام «جدا شدن علوم از فلسفه» به خود گرفته است.

چنانکه سابقاً گفتیم، کلمه «فلسفه» یا «حکمت» در اصطلاح قدما غالباً به معنی دانش عقلی در مقابل دانش نقلی به کار می‌رفت و لهذا مفهوم این لفظ شامل همه اندیشه‌های عقلانی و فکری بشر بود.

در این اصطلاح، لغت «فلسفه» یک اسم عام و اسم جنس بود نه اسم خاص. بعد در دوره جدید این لفظ اختصاص یافت به ما بعد الطبیعه و منطق و زیبایی شناسی و امثال اینها. این تغییر اسم سبب شده که برخی بپندارند که فلسفه در قدیم یک علم بود و مسائلش الهیات و طبیعیات و ریاضیات و سایر علوم بود، بعد طبیعیات و ریاضیات از فلسفه جدا شدند و استقلال یافتند.

اینچنین تعبیری درست مثل این است که مثلاً کلمه «تن» یک وقت به معنی بدن در مقابل روح به کار برده شود و شامل همه اندام انسان از سر تا پا بوده باشد، و بعد اصطلاح ثانوی پیدا شود و این کلمه در مورد از گردن به پایین، در مقابل «سر» به کار برده شود و آنگاه برای برخی این توهّم پیدا شود که سر انسان از بدن انسان جدا شده است؛ یعنی یک تغییر و تحول لفظی با یک تغییر و تحول معنوی اشتباه شود؛ و نیز مثل این است که کلمه «فارس» یک وقت به همه ایران اطلاق می‌شده است و امروز به استانی از استانهای جنوبی ایران اطلاق می‌شود و کسی پیدا شود و گمان کند که استان فارس از ایران جدا شده است. جدا شدن علوم از فلسفه از همین قبیل است. علوم روزی تحت نام عام «فلسفه» یاد می‌شدند و امروز این نام اختصاص یافته به یکی از آن علوم.

این تغییر نام ربطی به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هیچوقت جزء فلسفه به معنای خاص این کلمه نبوده تا جدا شود.



فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء. سر دسته فلاسفه اشراقی اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی از علمای قرن ششم است، و سر دسته فلاسفه مشاء اسلامی، شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا به شمار می‌رود.

اشراقیان پیرو افلاطون، و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می‌روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشائی در این است که در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و مخصوصاً «حکمت الهی» تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق، ضروری و لازم است، اما در روش مشائی تکیه فقط بر استدلال است.

لفظ «اشراق» که به معنی تابش نور است، برای افاده روش اشراقی مفید و رساست، ولی کلمه «مشاء» که به معنی «راه رونده» یا «بسیار راه رونده» است صرفاً نامگذاری است و روش مشائی را افاده نمی‌کند. گویند علت این که ارسطو و پیروانش را «مشائین» خواندند این بود که ارسطو عادت داشت که در حال قدم زدن و راه رفتن افاده و افاضه کند. پس اگر بخواهیم کلمه‌ای را به کار ببریم که مفید مفهوم روش فلسفی مشائین باشد باید کلمه «استدلالی» را به کار ببریم و بگوییم فلاسفه دو دسته‌اند: اشراقیون و استدلالیون.

این جا لازم است تحقیق شود که آیا واقعاً افلاطون و ارسطو دارای دو متد مختلف بوده‌اند و چنین اختلاف نظری میان استاد (افلاطون) و شاگرد (ارسطو) بوده است؟ و آیا طریقه‌ای که شیخ شهاب الدین سهروردی - که از این پس ما او را با نام کوتاهش به نام «شیخ اشراق» خواهیم خواند - در دوره اسلامی آن را بیان کرده است طریقه افلاطون است و افلاطون طرفدار و پیرو سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت نفس و مکاشفه و مشاهده قلبی و به تعبیر شیخ اشراق طرفدار «حکمت ذوقی» بوده است؟ آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقیین و مشائین شناخته می‌شود، مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود، وحدت و کثرت وجود، مسأله جعل، مسأله ترکب و عدم ترکب جسم از هیولی و صورت، مسأله مَثُل و ارباب انواع، قاعده امکان اشرف و دهها مسأله دیگر از این قبیل، همان مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطوست که تا این زمان ادامه یافته است، و یا این مسائل و لااقل بعضی از این مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بی‌خبر بوده است؟

آنچه اجمالاً در این درسها می‌توانیم بگوییم این است که مسلماً میان افلاطون و ارسطو اختلاف نظرهایی وجود داشته؛ یعنی ارسطو بسیاری از نظریه‌های افلاطون را رد کرد و نظریه‌های دیگری در برابر او ابراز کرد. در دوره اسکندریه - که حدّ فاصل میان دوره یونانی و دوره اسلامی است - پیروان افلاطون با پیروان ارسطو دو دسته مختلف را تشکیل می‌داده‌اند. فارابی کتاب کوچک معروفی دارد به نام الجمع بین رأیی الحکیمین. در این کتاب مسائل اختلافی این دو فیلسوف طرح شده و کوشش شده که به نحوی اختلافات میان این دو حکیم از بین برود. ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه کتبی که در بیان عقاید و آراء این دو فیلسوف [نوشته شده] با توجه به سیر فلسفه در دوره اسلامی به دست می‌آید یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین و مشائیین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثنای یکی دو مسأله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد، مانند مسائل ماهیت و وجود، مسأله جعل، مسأله ترکیب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحدت و کثرت وجود. مسائل مورد اختلاف ارسطو و افلاطون همانهاست که در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی آمده و البته غیر از مسائل سابق الذکر است. از نظر ما مسائل اساسی مورد اختلاف افلاطون و ارسطو سه مسأله است که بعداً درباره آنها توضیح خواهیم داد. از همه مهمتر این که بسیار محل تردید است که افلاطون طرفدار سیر و سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت و مشاهده قلبی بوده است. بنابراین، این که ما افلاطون و ارسطو را دارای دو روش بدانیم: روش اشراقی و روش استدلالی، بسیار قابل مناقشه است. به هیچ وجه معلوم نیست که افلاطون

در زمان خودش و یا در زمانهای نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد «اشراقی» طرفدار اشراق درونی شناخته می‌شده است؛ و حتی معلوم نیست که لغت «مشائی» منحصرأً درباره ارسطو و پیروانش اطلاق می‌شده است.

شهرستانی صاحب الملل و النحل در جلد دوم کتابش می‌گوید:

«اما مشائین مطلق، پس آنها اهل «لوقین» اند، و افلاطون به احترام حکمت همواره در حال راه رفتن آن را تعلیم می‌کرد. ارسطو از او تبعیت کرد و از این رو (ظاهراً ارسطو) و پیروانش را «مشائین» خواندند.»

البته در این که به ارسطو و پیروانش «مشائین» می‌گفته‌اند و این تعبیر در دوره اسلامی هم ادامه داشته است نمی‌توان تردید کرد. آنچه مورد تردید و قابل نفی و انکار است این است که افلاطون «اشراقی» خوانده شده باشد.

ما قبل از شیخ اشراق در سخن هیچیک از فلاسفه مانند فارابی و بوعلی و یا مورخان فلسفه مانند شهرستانی نمی‌بینیم که از افلاطون به عنوان یک حکیم طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی یاد شده باشد و حتی به کلمه اصطلاحی «اشراق» هم بر نمی‌خوریم.^۱ شیخ اشراق بود که این کلمه

۱. به اعتقاد هانری گربن اولین بار شخصی به نام ابن الوحشیّه (در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم) این کلمه را در جهان اسلام به کار برده است (رجوع شود به کتاب سه حکیم مسلمان صفحات ۷۳ و ۱۸۲ چاپ دوم).

را بر سر زبانها انداخت و هم او بود که در مقدمه کتاب حکمۀ الاشراق گروهی از حکمای قدیم - از جمله فیثاغورس و افلاطون - را طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی خواند و از افلاطون به عنوان «رئیس اشراقیون» یاد کرد.

به عقیده ما شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوّفه اسلامی روش اشراقی را انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوست، ولی او - شاید برای این که نظریه‌اش بهتر مقبولیت بیابد - گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرد. شیخ اشراق هیچ گونه سندی در این موضوع به دست نمی‌دهد، همچنانکه در مورد حکمای ایران باستان نیز سندی ارائه نمی‌دهد. حتماً اگر سندی در دست می‌داشت

→ سید حسن تقی زاده در یادداشت‌های «تاریخ علوم در اسلام» (مجله «مقالات و بررسیها» نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، شماره ۳ و ۴، صفحه ۲۱۳) پس از ذکر کتاب مجهولی منسوب به همین ابن الوحشیّه می‌گوید:

«و کتاب دیگر همان ابن وحشیه نبطی موسوم به الفلاحه النبطیه که باز آن را به یک حکیم بابلی به اسم «قوثامی» نسبت داده که او از کتب قدیم‌تر بابلی از تألیفات ضرغریث وینوشاد نقل کرده باعث تطویل می‌شود. حتی ابن خلدون با آن قریحه تحقیق، این کتاب دوم را از علمای نبطی دانسته که از یونانی به عربی ترجمه شده است. ولی عاقبت در نتیجه تحقیقات گوتشمید و نولدکه آلمانی و مخصوصاً نالینوری ایتالیایی معلوم شده که کتاب مزبور مجعول و پر از هذیان است و حتی نالینورا عقیده بر آن است که ابن وحشیّه وجود نداشته و همان ابوطالب زیات همه این موهومات را به قالب ریخته و به یک شخص موهوم نسبت داده است و محققین برآنند که این نوع کتب از تألیفات شعوبیه است که می‌خواسته‌اند ثابت کنند که علوم نزد ملل غیر عرب بوده و عرب را بهره‌ای از علوم نبوده است.»

بعید نیست که منشأ اشتباه شیخ اشراق هم کتاب الفلاحه النبطیه و یا کتابی مانند آن از تألیفات شعوبیه بوده است. فعلاً کتاب الفلاحه النبطیه در اختیار ما نیست تا مطالب آن را با آنچه از شیخ اشراق در این زمینه رسیده است مقایسه کنیم.

ارائه می‌داد و مسأله‌ای را که مورد علاقه‌اش بود این گونه به ابهام و اجمال برگزار نمی‌کرد.

برخی از نویسندگان «تاریخ فلسفه» ضمن شرح عقاید و افکار افلاطون، به هیچ وجه از روش اشراقی او یاد نکرده‌اند. در ملل و نحل شهرستانی، تاریخ فلسفه دکتر هومن، تاریخ فلسفه ویل دورانت، سیر حکمت در اروپا نامی از روش اشراقی افلاطون به گونه‌ای که شیخ اشراق مدعی است برده نشده است. در سیر حکمت در اروپا موضوع «عشق افلاطونی» را یادآوری می‌کند و از زبان افلاطون می‌گوید:

«روح پیش از آمدن به دنیا زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا زیبایی ظاهر را می‌بیند به یاد زیبایی مطلق می‌افتد و غم هجران به او دست می‌دهد. عشق جسمانی مانند حسن صوری، مجازی است، اما عشق حقیقی چیز دیگر است و مایه ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاوید می‌گردد.»

آنچه افلاطون در مورد عشق گفته است که بعدها به نام «عشق افلاطونی» خوانده می‌شود عشق زیبایی‌هاست که به عقیده افلاطون - لااقل در حکیمان - ریشه‌ای الهی دارد، و به هر حال ربطی به آنچه شیخ اشراق در باب تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی الی الله گفته است ندارد. اما برتراند راسل در جلد اول تاریخ فلسفه‌اش مکرراً از آمیختگی تعقل و اشراق در فلسفه افلاطون یاد می‌کند، ولی به هیچ وجه مدرکی ارائه نمی‌دهد و چیزی نقل نمی‌کند که روشن گردد آیا اشراق افلاطونی چیزی است که از راه مجاهدت نفس و تصفیه آن پیدا می‌شود و یا همان است که

مولود یک عشق به زیبایی است؟ تحقیق بیشتر نیازمند به مطالعه مستقیم در همه آثار افلاطون است.

در مورد فیثاغورس شاید بتوان قبول کرد که روش اشراقی داشته است و ظاهراً این روش را از مشرق زمین الهام گرفته است. راسل که روش افلاطون را «اشراقی» می‌داند مدعی است که افلاطون در این جهت تحت تأثیر فیثاغورس بوده است.^۱

در میان آراء و عقاید افلاطون، خواه او را از نظر روش، اشراقی بدانیم یا نه، سه مسأله است که ارکان و مشخصات اصلی فلسفه افلاطون را تشکیل می‌دهد و ارسطو در هر سه مسأله با او مخالف بوده است:

۱. نظریه مُثُل. طبق نظریه مثل، آنچه در این جهان مشاهده می‌شود، اعمّ از جواهر و اعراض، اصل و حقیقتشان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزله سایه‌ها و عکسهای حقایق آن جهانی می‌باشند. مثلاً افراد انسان که در این جهان زندگی می‌کنند همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی، انسان آن جهانی است. همچنین سایر اشیاء.

افلاطون آن حقایق را «ایده» می‌نامد. در دوره اسلامی کلمه «ایده» به «مثال» ترجمه شده است و مجموع آن حقایق به نام «مثل افلاطونی» خوانده می‌شود. بوعلی سخت با نظریه مثل افلاطونی مخالف است و شیخ اشراق سخت طرفدار آن است. یکی از طرفداران نظریه مثل، میرداماد، و یکی دیگر صدرالمُتألهین است. البته تعبیر این دو حکیم از «مثل» - خصوصاً میرداماد - با تعبیر افلاطون و حتی با تعبیر شیخ اشراق متفاوت

۱. برای مطالعه فلسفه فیثاغورسی رجوع شود به جلد دوم ملل و نحل شهرستانی و جلد اول تاریخ برتراند راسل.

است.

یکی دیگر از طرفداران نظریه مثل در دوره اسلامی میرفندرسیکی از حکمای دوره صفویّه است. قصیده معروفی به فارسی دارد و نظر خویش را در مورد مثل در آن قصیده بیان کرده است. مطلع قصیده این است:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی

این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری

گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی

۲. نظریه اساسی مهم دیگر افلاطون، درباره روح آدمی است. وی معتقد است که روحها قبل از تعلق به بدنها در عالمی برتر و بالاتر که همان عالم مثل است مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن، روح به بدن تعلق پیدا می کند و در آن جایگزین می شود.

۳. نظریه سوم افلاطون که مبتنی بر دو نظریه گذشته است و به منزله نتیجه گیری از آن دو نظریه است این است که علم، تذکر و یادآوری است نه یادگیری واقعی؛ یعنی هر چیز که ما در این جهان می آموزیم، و می پنداریم چیزی را که نمی دانسته و نسبت به آن جاهل بوده ایم برای اولین بار آموخته ایم، در حقیقت یادآوری آن چیزهایی است که قبلاً می دانسته ایم، زیرا گفتیم که روح قبل از تعلق به بدن در این عالم، در عالمی برتر موجود بوده و در آن عالم، «مثل» را مشاهده می کرده است و چون حقیقت هر چیز «مثال» آن چیز است و روحها مثالها را قبلاً ادراک کرده اند پس روحها قبل از آن که به عالم دنیا وارد شوند و به دنیا تعلق یابند عالم به حقایق بوده اند؛

چیزی که هست، پس از تعلق روح به بدن، آن چیزها را فراموش کرده‌ایم. بدن برای روح ما به منزله پرده‌ای است که بر روی آئینه‌ای آویخته شده باشد که مانع تابش نور و انعکاس صور در آئینه است. در اثر دیالکتیک، یعنی بحث و جدل و روش عقلی، یا در اثر عشق (یا در اثر مجاهدت و ریاضت نفس و سیر و سلوک معنوی بنابر استنباط امثال شیخ اشراق) پرده برطرف می‌شود و نور می‌تابد و صورت ظاهر می‌گردد.

ارسطو در هر سه مسأله با افلاطون مخالف است. اولاً وجود کلیات مثالی و مجرد و ملکوتی را منکر است و «کلی» را- و یا به تعبیر صحیح‌تر کلیت کلی را- صرفاً امر ذهنی می‌شمارد. ثانیاً معتقد است که روح پس از خلق بدن یعنی مقارن با تمام و کمال یافتن خلقت بدن خلق می‌شود و بدن به هیچ وجه مانع و حجابی برای روح نیست، بر عکس وسیله و ابزار روح است برای کسب معلومات جدید. روح، معلومات خویش را به وسیله همین حواس و ابزارهای بدنی به دست می‌آورد. روح قبلاً در عالم دیگری نبوده است تا معلوماتی به دست آورده باشد.

اختلاف نظر افلاطون و ارسطو در این مسائل اساسی و برخی مسائل دیگر که البته به این اهمیت نیست، بعد از آنها نیز ادامه یافت. در مکتب اسکندریه، هم افلاطون پیروانی دارد و هم ارسطو. پیروان اسکندرانی افلاطون به نام «افلاطونیان جدید» خوانده می‌شدند. مؤسس این مکتب شخصی است مصری به نام «آمونئوس ساکاس»^۱ و معروف‌ترین و بارزترین آنها یک مصری یونانی الاصل است به نام «افلوپین»^۲ که مورخین اسلامی او را «الشیخ الیونانی» می‌خوانند. افلاطونیان جدید مطالب تازه آورده‌اند و ممکن است از منابع قدیم شرقی استفاده کرده باشند. پیروان اسکندرانی

1. Ammonios Saccas.

2. Plotin.

ارسطو عده زیادی هستند که شرح کرده‌اند ارسطو را. معروف‌ترین آنها «تامسپیوس» و «اسکندر افریدیوسی» می‌باشند.



بنیاد علمی فرهنگستان شهید مرتضی مطهری

motahari.ir



در درس قبل، مختصر توضیحی درباره روش فلسفی اشراقی و روش فلسفی مشائی دادیم و گفتیم میان اشراقیون و مشائیون یک سلسله اختلافات اساسی در مسائل فلسفی وجود دارد، و گفتیم که بنا بر مشهور افلاطون سر سلسله اشراقیون و ارسطو سر سلسله مشائیون به شمار می‌رود؛ و هم اشاره شد که در دوره اسلامی این دو مکتب ادامه یافت برخی از فلاسفه اسلامی روش اشراقی دارند، برخی دیگر روش مشائی. نظر به این که در جهان اسلامی روشهای فکری دیگر هم بوده است که با روش اشراقی و مشائی مغایرت داشته است و آنها نیز نقشی اصیل و اساسی در تحول فرهنگ اسلامی داشته‌اند ناچاریم به آنها نیز اشاره کنیم. در میان سایر روشها آنچه مهم و قابل ذکر است دو روش است:

۱. روش عرفانی

۲. روش کلامی

عرفا و همچنین متکلمین به هیچ وجه خود را تابع فلاسفه - اعم از اشراقی و مشائی - نمی دانسته اند و در مقابل آنها ایستادگیها به خرج داده اند و تصادمهایی میان آنها و فلاسفه رخ داده است و همین تصادمها در سرنوشت فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی داشته است. عرفان و کلام علاوه بر آن که از طریق معارضه و تصادم به فلسفه اسلامی تحرک بخشیده اند، افقهای تازه نیز برای فلاسفه گشوده اند. بسیاری از مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح است، اولین بار وسیله متکلمین و عرفا مطرح شده است هر چند اظهار نظر فلاسفه با اظهار نظر عرفا و متکلمین متفاوت است.

علیهذا مجموع روشهای فکری اسلامی چهار روش است و متفکران اسلامی چهار دسته بوده اند. بدیهی است که مقصود ما روشهای فکری ای است که به معنی عام، رنگ فلسفی دارد؛ یعنی نوعی هستی شناسی و جهان شناسی است. ما در این درس که درباره «کلیات فلسفه» بحث می کنیم، کاری به روشهای فکری فقهی یا تفسیری یا حدیثی یا ادبی یا سیاسی یا اخلاقی نداریم که آنها داستانی دیگر دارند.

نکته دیگر این است که همه این روشها تحت تأثیر تعلیمات اسلامی، رنگی مخصوص پیدا کرده اند و با مشابه های خود در خارج از حوزه اسلامی تفاوت هایی داشته و دارند، و به عبارت دیگر: روح خاص فرهنگ اسلامی بر همه آنها حاکم است.

آن چهار روش فکری عبارت است از:

۱. روش فلسفی استدلالی مشائی. این روش پیروان زیادی دارد. اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بوده اند. الکندی، فارابی، بوعلی سینا،

خواجه نصیر الدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی (ابن الصائغ اندلسی)، مشائی مسلک بوده‌اند. مظهر و نماینده کامل این مکتب بوعلی سیناست. کتابهای فلسفی بوعلی از قبیل شفا، اشارات، نجات، دانشنامه علائی، مبدأ و معاد، تعلیقات، مباحثات، عیون الحکمه همه حکمت مشاء است. در این روش تکیه فقط بر استدلال و برهان عقلی است و بس.

۲. روش فلسفی اشراق. این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. آن کس که این روش را احیاء کرد «شیخ اشراق» بود. قطب الدین شیرازی، شهرزوری و عده‌ای دیگر روش اشراقی داشته‌اند. خود شیخ اشراق، مظهر و نماینده کامل این مکتب به شمار می‌رود. شیخ اشراق کتب زیادی نوشته است از قبیل حکمه الاشراق، تلویحات، مطارحات، مقاومات، هیاکل النور. معروف‌ترین آنها کتاب حکمه الاشراق است و تنها این کتاب است که صد در صد روش اشراقی دارد. شیخ اشراق برخی رساله‌ها به فارسی دارد از قبیل آواز پرجبرئیل، عقل سرخ و غیره. در این روش به دو چیز تکیه می‌شود: استدلال و برهان عقلی، و دیگر مجاهده و تصفیه نفس. به حسب این روش، تنها با نیروی استدلال و برهان عقلی نتوان حقایق جهان را اکتشاف کرد.

۳. روش سلوکی عرفانی. روش عرفان و تصوّف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچ وجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد. این روش پای استدلالیان را چوبین می‌داند. به حسب این روش، هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است.

روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام

ظهور کرده‌اند. از آن جمله بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبد الله انصاری، ابو طالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محیی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری، مولوی رومی را باید نام برد. مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هر کس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است «محیی الدین عربی» است.

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف. وجه اشتراک آندو تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است. اما دو وجه اختلاف، یکی این است که عارف استدلال را به کلی طرد می‌کند ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می‌نماید و فکر و تصفیه را به کمک یکدیگر می‌گیرد. دیگر این که هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است اما هدف عارف وصول به حقیقت است.

۴. روش استدلالی کلامی. متکلمین مانند فلاسفه مشاء تکیه‌شان بر استدلالات عقلی است ولی با دو تفاوت:

یکی این که اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحث‌های خود را از آنجا آغاز می‌کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می‌کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهم‌ترین اصل متعارفی که به کار می‌برند «حسن و قبح» است، با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره، شرعی. معتزله یک سلسله اصول و قواعد بر این اصل مترتب کرده‌اند از قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلاح بر باری تعالی» و بسیار مطالب دیگر.

ولی فلاسفه اصل «حسن و قبح» را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و

فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در «برهان». از این رو فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می‌خوانند نه «حکمت برهانی».

یکی دیگر این که متکلم، بر خلاف فیلسوف، خود را «متعهد» می‌داند، متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است؛ یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است.

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می‌شود:

الف. روش کلامی معتزلی.

ب. روش کلامی اشعری.

ج. روش کلامی شیعی.

شرح کامل هر یک از این روشها در این درس میسر نیست و نیازمند بحث جداگانه‌ای است.^۱ معتزله زیادند. ابو الهذیل علف، نظام، جاحظ، ابو عبیده معمر بن مثنی که در قرنهای دوم و سوم هجری می‌زیسته‌اند و قاضی عبد الجبار معتزلی در قرن چهارم و زمخشری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، مظاهر و نماینده مکتب معتزله به شمار می‌روند؛ و شیخ ابو الحسن اشعری متوفی در سال ۳۳۰ هجری مظهر و نماینده کامل مکتب اشعری به شمار می‌رود. قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی و فخرالدین رازی روش اشعری داشته‌اند.

متکلمین شیعی نیز زیاد بوده‌اند. هشام بن الحکم که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام است یک متکلم شیعی است. خاندان نوبختی که یک خاندان ایرانی شیعی می‌باشند متکلمان زبردستی داشته‌اند. شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی نیز از متکلمان شیعه به شمار می‌روند. مظهر و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیرالدین طوسی است. کتاب

۱. [رجوع شود به درسهای «کلام» در مجموعه آثار ۳].

تجريد العقائد خواجه يکى از معروف‌ترين کتب کلام است. خواجه، فيلسوف و رياضى‌دان هم هست. بعد از خواجه سرنوشت کلام به کلى تغيير کرد و بيشتر رنگ فلسفى به خود گرفت.

در ميان کتب کلامى اهل تسنن، شرح مواقف - که متن آن از «قاضى عضد ايجى» معاصر و ممدوح حافظ است، و شرح آن از ميرسيد شريف جرجانى است - از همه معروفتر است. کتاب مواقف سخت تحت تأثير کتاب تجريد العقائد است.



بنیاد علمی فرهنگستان شهید مرتضی مطهری

motahari.ir



در درس گذشته اجمالاً به چهار روش فکری در دوره اسلامی اشاره کردیم و نمایندگان معروف آنها را نیز نام بردیم.

اکنون اضافه می‌کنیم که این چهار جریان در جهان اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریان در آنجا با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود. حکمت متعالیه به وسیله صدرالمتألهین شیرازی (متوفی در سال ۱۰۵۰ هجری قمری) پایه گذاری شد. کلمه «حکمت متعالی» وسیله بوعلی نیز - در اشارات - به کار رفته است ولی فلسفه بوعلی هرگز به این نام معروف نشد.

صدرالمتألهین رسماً فلسفه خود را «حکمت متعالیه» خواند و فلسفه

وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدرالمتألهین از لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

در مکتب صدرالمتألهین بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.

صدرالمتألهین کتابهای متعدد دارد، از آن جمله است: اسفار اربعه، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد، عرشیه، مشاعر، شرح هدایه اثیر الدین ابهری.

حاج ملا هادی سبزواری صاحب کتاب منظومه و شرح منظومه (متولد ۱۲۱۲ هجری قمری و متوفی در ۱۲۹۷ هجری قمری) از پیروان مکتب صدرالمتألهین است. کتاب شرح منظومه سبزواری و کتاب اسفار صدرالمتألهین و کتاب اشارات بوعلی سینا و کتاب شفای بوعلی سینا و کتاب حکمه الاشراق شیخ اشراق از کتب شایع و متداولی است که در حوزه‌های علوم قدیمه تدریس می‌شود.

صدرالمتألهین از جمله کارهایی که کرد این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان داشته‌اند.

عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سیر انجام

می‌دهد:

۱. سیر من الخلق الی الحق. در این مرحله کوشش سالک این است که از طبیعت عبور کند و پاره‌ای عوالم ماوراء طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

۲. سیر بالحق فی الحق. این، مرحله دوم است. پس از آنکه سالک ذات حق را از نزدیک شناخت به کمک خود او به سیر در شوون و کمالات و اسماء و صفات او می‌پردازد.

۳. سیر من الخلق بالحق. در این سیر، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می‌کند، اما بازگشتش به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

۴. سیر فی الخلق بالحق. در این سیر، سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می‌پردازد.

صدرالمتألهین، مسائل فلسفه را به اعتبار این که «فکر» نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. مسائلی که پایه و مقدمه مبحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر ماست از خلق به حق (امور عامه فلسفه).

۲. مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

۳. مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الخلق الی الخلق بالحق).

۴. مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

کتاب اسفار اربعه که به معنی «سفرهای چهارگانه» است بر اساس همین نظام و ترتیب است.

صدرالمتألهین که سیستم خاص فلسفی خویش را «حکمت متعالیه» نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول - اعم از اشراقی و مشائی - را «فلسفه

عامیّه» یا «فلسفه متعارفه» خواند.

نظری کلی به فلسفه‌ها و حکمت‌ها

فلسفه و حکمت به مفهوم عام، از نظرهای مختلف تقسیمات گوناگون دارد، اما اگر از لحاظ متد و روش در نظر بگیریم چهار نوع است: حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی، حکمت جدلی.

حکمت استدلالی متکی به قیاس و برهان است، سر و کارش فقط با صغری و کبری و نتیجه و لازم و نقیض و ضدّ و امثال اینهاست.

حکمت ذوقی سر و کارش تنها با استدلال نیست، بیشتر با ذوق و الهام و اشراق است؛ بیشتر از آنچه از عقل الهام می‌گیرد از دل الهام می‌گیرد.

حکمت تجربی آن است که نه با عقل و استدلال قیاسی سر و کار دارد و نه با دل و الهامات قلبی، سر و کارش با حس و تجربه و آزمایش است؛ یعنی نتایج علوم را که محصول تجربه و آزمایش است با مربوط کردن به یکدیگر به صورت حکمت و فلسفه در می‌آورد.

حکمت جدلی، استدلالی است، اما مقدمات استدلال در این حکمت، آن چیزهایی است که منطقیّین آنها را «مشهورات» یا «مقبولات» می‌خوانند.

قبلاً در «کلیات منطق» مبحث «صناعات خمس» خواندیم که مقدمات استدلال چند گونه است، از آن جمله مقدماتی است که آنها را «بدیهیات اولیه» می‌نامند و از آن جمله است مقدماتی که آنها را «مشهورات» می‌خوانند.

مثلاً این که «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان مساوی یکدیگرند» که با جمله «مساوی المساوی مساوی» بیان می‌شود و همچنین

این که «محال است یک حکم با نقیضش در آن واحد صدق کنند» اموری بدیهی به شمار می‌روند و اما این که «زشت است انسان در حضور دیگران دهانش را به خمیازه باز کند» یک امر مشهوری است.

استناد و استدلال به بدیهیات، «برهان» نامیده می‌شود؛ اما استناد و استدلال به «مشهورات» جزء جدل به شمار می‌رود.

پس «حکمت جدلی» یعنی حکمتی که بر اساس مشهورات در مسائل جهانی و کلی استدلال کند.

متکلمان غالباً پایه استدلالشان بر این است که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک است. متکلمین به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلی» استدلال می‌کنند.

حکما مدعی هستند که حسن و قبح‌ها همه مربوط است به دایره زندگی انسان، درباره خدا و جهان و هستی با این معیارها نمی‌توان قضاوت کرد. از این رو حکما کلام را «حکمت جدلی» می‌نامند.

حکما معتقدند که اصول اساسی دین با مقدمات برهانی و متکی بر بدیهیات اولیه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهوری و جدلی؛ و چون در دوره اسلامی، خصوصاً در میان شیعه، تدریجاً فلسفه بدون آن که از وظیفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلاً «متعهد» سازد، به بهترین وجهی اصول اسلامی را تأیید کرد، لهذا حکمت جدلی تدریجاً به دست امثال خواجه نصیرالدین طوسی رنگ حکمت برهانی و حکمت اشراقی گرفت و کلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد.

حکمت تجربی البته فوق العاده با ارزش است، اما عیب این حکمت دو چیز دیگر است: یکی این که دایره حکمت تجربی محدود است به علوم تجربی، و علوم تجربی محدود است به مسائل قابل لمس و قابل حس، در

صورتی که نیاز فلسفی بشر درباره مسائلی است بسی وسیع‌تر از آنچه در قلمرو تجربه قرار می‌گیرد.

مثلاً آنگاه که درباره آغاز برای زمان، و نهایت برای مکان، و مبدأ برای علل بحث می‌کنیم، چگونه می‌توانیم در آزمایشگاه و زیر میکروسکوپ به مقصود خود نائل گردیم؟! لهذا حکمت تجربی نتوانست غریزه فلسفی بشر را اشباع کند و ناچار شد که در مسائل اساسی فلسفی سکوت اختیار کند.

دیگر این که محدود بودن و وابسته به طبیعت بودن مسائل تجربی ارزش آنها را متزلزل کرده است به طوری که امروز مسلم است که مسائل علمی تجربی ارزش موقت دارد و هر لحظه انتظار منسوخ شدن آنها می‌رود. حکمتی هم که مبنی بر آزمایش‌ها باشد طبعاً متزلزل است و در نتیجه یک نیاز اساسی بشر یعنی «اطمینان» و یقین را به بشر نمی‌دهد. اطمینان و یقین در مسائلی پیدا می‌شود که «تجرد ریاضی» یا «تجرد فلسفی» داشته باشند. معنی تجرد ریاضی و تجرد فلسفی در فلسفه فقط قابل توضیح است.

باقی می‌ماند حکمت استدلالی و حکمت ذوقی. مسائلی که در درس‌های آینده بحث می‌شود توضیح دهنده این دو حکمت و بیان‌کننده ارزش آنهاست.



اکنون لازم است ولو به طور اشاره فهرستی از مسائلی که در فلسفه اسلامی درباره آنها تحقیق می‌شود، همراه با یک سلسله توضیحات روشنگر، به دست دهیم. مسائل فلسفی بر محور «موجود» دور می‌زند؛ یعنی آن چیزی که در فلسفه از قبیل بدن است برای پزشکی، و از قبیل عدد است برای حساب، و از قبیل مقدار است برای هندسه، «موجود بما هو موجود» است. به عبارت دیگر موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است. همه بحث‌های فلسفی در اطراف این موضوع دور می‌زند. به تعبیر دیگر موضوع فلسفه «هستی» است.

مسائلی که در اطراف هستی دور می‌زند چند گونه است:

الف. مسائلی که مربوط است به هستی و دو نقطه مقابل هستی یعنی:

ماهیت و نیستی.

البته در جهان عینی جز هستی چیزی نیست. هستی در ماوراء ذهن نقطه مقابل ندارد. ولی این ذهن مفهوم ساز بشر دو معنی و دو مفهوم دیگر در مقابل هستی ساخته است: یکی نیستی، دیگر ماهیت (البته ماهیته‌ها). یک سلسله مسائل فلسفه، خصوصاً در حکمت متعالیه، مسائل مربوط به وجود و ماهیت است، و یک سلسله مسائل دیگر مسائل مربوط به هستی و نیستی است.

ب. دسته دیگر، مسائل مربوط به اقسام هستی است. هستی به نوبه خود اقسامی دارد که به منزله انواع آن به شمار می‌روند و به عبارت دیگر: هستی دارای تقسیماتی است، از قبیل تقسیم به عینی و ذهنی، تقسیم به واجب و ممکن، تقسیم به حادث و قدیم، تقسیم به ثابت و متغیر، تقسیم به واحد و کثیر، تقسیم به قوه و فعل، تقسیم به جوهر و عرض. البته مقصود، تقسیمات اولیه هستی است؛ یعنی تقسیماتی که بر هستی وارد می‌شود از آن جهت که هستی است.

مثلاً انقسام به سفید و سیاه یا بزرگ و کوچک، مساوی و نا مساوی، طاق و جفت، بلند و کوتاه و امثال اینها از انقسامات موجود بما هو موجود نیست، بلکه از انقسامات موجود بما هو جسم یا موجود بما هو متکمم (کمیت پذیر) است؛ یعنی جسمیت از آن جهت که جسمیت و یا کمیت از آن جهت که کمیت است این انقسامات را می‌پذیرد. اما انقسام به واحد و کثیر، یا واجب و ممکن، انقسام موجود بما هو موجود است.

در فلسفه راجع به ملاک این انقسامات و تشخیص این که چه انقسامی از انقسامات موجود بما هو موجود است و چه انقسامی از این انقسامات نیست تحقیق دقیق شده است، احیاناً به مواردی بر می‌خوریم که برخی

تقسیمات را بعضی از فلاسفه از تقسیمات جسم بما هو جسم می دانسته اند و خارج از حوزه فلسفه اولی فرض می کرده اند و بعضی دیگر به دلائلی آنها را از تقسیمات موجود بما هو موجود دانسته و داخل در حوزه فلسفه اولی شمرده اند و ما در همین درسها به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد.

ج. دسته دیگر مسائلی است که مربوط است به قوانین کلی حاکم بر هستی، از قبیل علّیت، سنجیت علت و معلول، ضرورت حاکم بر نظام علت و معلول، تقدم و تأخر و معیت در مراتب هستی.

د. برخی دیگر، مسائل مربوط به اثبات طبقات هستی یا عوالم هستی است؛ یعنی هستی طبقات و عوالم خاص دارد. حکمای اسلامی به چهار عالم کلی یا به چهار نشئه معتقدند:

عالم طبیعت یا ناسوت.

عالم مثال یا ملکوت.

عالم عقول یا جبروت.

عالم الوهیت یا لاهوت.

عالم ناسوت یعنی عالم ماده و حرکت و زمان و مکان، و به عبارت

دیگر عالم طبیعت و محسوسات یا عالم دنیا.

عالم مثال یا ملکوت یعنی عالمی برتر از طبیعت که دارای صور و ابعاد

هست اما فاقد حرکت و زمان و تغییر است.

عالم جبروت یعنی عالم عقول یا عالم معنی که از صور و اشباح

مبرا است و فوق عالم ملکوت است.

عالم لاهوت یعنی عالم الوهیت و احدیت.

هـ. برخی دیگر، مسائل مربوط به روابط عالم طبیعت با عوالم مافوق

خود است؛ به عبارت بهتر، مربوط است به سیر نزولی هستی از لاهوت تا

طبیعت و سیر صعودی طبیعت به عوالم بالاتر، مخصوصاً در مورد انسان که به نام «معاد» خوانده می‌شود و بخش عظیمی را در حکمت متعالیه اشغال کرده است.

وجود و ماهیت

در باب «وجود و ماهیت» مهم‌ترین بحث این است که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟ مقصود این است که ما در اشیاء همواره دو معنی تشخیص می‌دهیم و هر دو معنی را درباره آنها صادق می‌دانیم. آن دو چیز یکی هستی است و دیگری چیستی. مثلاً می‌دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست، مقدار هست ...، اما عدد یک چیستی و یک ماهیت^۱ دارد و انسان ماهیت و چیستی دیگری. اگر بگوییم: «عدد چیست؟» یک پاسخ دارد و اگر بگوییم: «انسان چیست؟» پاسخ دیگری دارد.

خیلی چیزها هستی روشنی دارند، یعنی می‌دانیم که هستند، اما نمی‌دانیم که چیستند. مثلاً می‌دانیم که حیات هست، برق هست اما نمی‌دانیم که حیات چیست، برق چیست.

بسیار چیزها را می‌دانیم که چیستند. مثلاً «دایره» تعریف روشنی پیش ما دارد و می‌دانیم دایره چیست، اما نمی‌دانیم در طبیعت عینی دایره واقعی وجود دارد یا ندارد. پس معلوم می‌شود که «هستی» غیر از «چیستی» است. از طرفی می‌دانیم که این کثرت، یعنی دو گانگی ماهیت و وجود، صرفاً ذهنی است؛ یعنی در ظرف خارج، هر چیزی دو چیز نیست. پس یکی از ایندو عینی و اصیل است و دیگری اعتباری و غیر اصیل.

۱. «ماهیت» یک کلمه عربی است، مخفف «ما هویت» است. کلمه «ماهو» که به معنی «چیست او» است با یاء مصدریه و تاء مصدریه «ما هویت» شده و با تخفیف، «ماهیت» شده است. پس «ماهیت» یعنی «چیست او» یا «چیستی».

البته این بحث دامنه درازی دارد و غرض ما در این «کلیات» آشنایی با اصطلاح است. آنچه اینجا باید بدانیم این است که مسأله اصالت وجود و ماهیت، سابقه تاریخی زیادی ندارد؛ این مسأله در جهان اسلام ابتکار شده است. فارابی و بوعلی و خواجه نصیر الدین طوسی و حتی شیخ اشراق بحثی به عنوان اصالت ماهیت و اصالت وجود طرح نکرده‌اند. این بحث در زمان میرداماد (اوایل قرن یازدهم هجری) وارد فلسفه شد.

میرداماد اصالت ماهیتی بود، اما شاگرد نامدارش صدرالمتألهین اصالت وجود را به اثبات رساند و از آن تاریخ همه فلاسفه‌ای که اندیشه قابل توجهی داشته‌اند اصالت وجودی بوده‌اند. ما در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم نقش خاص عرفا و متکلمین و فلاسفه را در مقدماتی که منتهی به پیدایش این فکر فلسفی برای صدرالمتألهین گشت تا اندازه‌ای بیان کرده‌ایم.

ضمناً این نکته نیز خوب است گفته شود که در عصر ما فلسفه‌ای رونق گرفته که آن نیز گاهی به نام «فلسفه اصالت وجود» خوانده می‌شود و آن فلسفه اگزیستانسیالیسم^۱ است. آنچه در این فلسفه به نام «اصالت وجود» خوانده می‌شود مربوط به انسان است و درباره این مطلب است که انسان بر خلاف سایر اشیاء یک ماهیت مشخص پیش بینی شده و یک قالب معین طبیعی ندارد؛ انسان چپستی خود را خود طرح ریزی می‌کند و خود می‌سازد. این مطلب تا حدود زیادی مطلب درستی است و در فلسفه اسلامی تأیید شده است؛ ولی آنچه در فلسفه اسلامی به نام «اصالت وجود» خوانده می‌شود اولاً اختصاص به انسان ندارد، مربوط است به همه

1. existentialism.

جهان؛ ثانیاً در اصالت وجود اسلامی بحث درباره اصالت به معنی عینیت در مقابل اعتباریت و ذهنیت است و بحث اگزستانسیالیسم درباره اصالت به معنی تقدّم است، و به هر حال ایندو را نباید یکی پنداشت.





یکی از تقسیمات هستی این است که هستی یک شیء، یا عینی است و یا ذهنی. هستی عینی یعنی هستی خارجی که مستقل از ذهن انسان است. می‌دانیم که مثلاً کوه و دریا و صحرا در خارج از ذهن ما و مستقل از ذهن ما وجود دارند. ذهن ما خواه آنها را تصور کند و خواه تصور نکند، بلکه خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم و خواه وجود نداشته باشیم، کوه و دریا و صحرا وجود دارد.

ولی همین کوه و دریا و صحرا وجودی هم در ذهن ما دارند. آنگاه که ما تصور می‌کنیم آنها را، در حقیقت آنها را در ذهن خود وجود می‌دهیم. وجودی که اشیاء در ذهن ما پیدا می‌کنند «وجود ذهنی» نامیده می‌شود. اینجا جای دو پرسش هست: یکی این که به چه مناسبت تصویرهایی

که از اشیاء در ذهن ما پیدا می‌شوند، به عنوان وجودی از آن اشیاء در ذهن ما تلقی می‌شود؟ اگر چنین است پس می‌بایست تصویری هم که از اشیاء بر روی دیوار یا کاغذ نقش می‌بندد نوعی دیگر از وجود خوانده شود به نام وجود دیواری یا کاغذی. ما اگر تصویرات ذهنی را به نوعی «وجود» برای شیء تصویر شده تعبیر کنیم در حقیقت یک «مجاز» به کار برده‌ایم نه حقیقت، و حال این که سر و کار فلسفه باید با حقیقت باشد.

دیگر این که مسأله «وجود ذهنی» در حقیقت مربوط به انسان است و یکی از مسائل روانی انسانی است و چنین مسأله‌ای می‌بایست در روان شناسی مطرح شود نه در فلسفه، زیرا مسائل فلسفه مسائل کلی است و مسائل جزئی مربوط به علوم است.

در پاسخ پرسش اول می‌گوییم که رابطه صورت ذهنی با شیء خارجی، مثلاً رابطه کوه و دریای ذهنی با کوه و دریای خارجی، بسی عمیق‌تر است از رابطه عکس کوه و دریای روی کاغذ یا دیوار با کوه و دریای خارجی. اگر آنچه در ذهن است تنها یک تصویر ساده می‌بود هرگز منشأ آگاهی نمی‌شد، همچنانکه تصویر روی دیوار منشأ آگاهی دیوار نمی‌گردد؛ بلکه تصویر ذهنی عین آگاهی است.

فلاسفه در مسأله وجود ذهنی به اثبات رسانیده‌اند که علت آگاهی ما به اشیاء خارجی این است که تصویرات ذهنی ما یک تصویر ساده نیست بلکه نوعی وجود یافتن ماهیت اشیاء خارجی است در ذهن ما؛ و از همین جا پاسخ پرسش دوم نیز روشن می‌شود و آن این که هر چند مسأله تصویرات ذهنی از یک نظر یک مسأله روانی انسانی است و از همان نظر باید در علم معرفه النفس مورد بحث قرار گیرد، ولی از آن نظر که ذهن انسان واقعاً یک نشئه دیگر از وجود است و سبب می‌گردد که هستی در

ذات خود دو گونه گردد: ذهنی و عینی، جای آن در فلسفه است. بوعلی در اوایل الهیات شفا به طور اشاره و صدرالمتألهین در تعلیقات خویش بر الهیات شفا به طور صریح و به تفصیل گفته‌اند که گاهی یک مسأله از دو نظر با دو فن مربوط می‌شود، مثلاً هم به فلسفه مربوط می‌شود و هم به علوم طبیعی.

حقیقت و خطا

مسأله «وجود ذهنی» از یک زاویه دیگر که مورد مطالعه قرار گیرد، مربوط می‌شود به ارزش واقع‌نمایی ادراکات؛ یعنی مربوط می‌شود به اینکه ادراکات و احساسات و تصورات ما درباره عالم خارج چه اندازه «واقع‌نما» است.

یکی از مسائل مهم که از قدیم الایام مورد توجّه فلاسفه بوده است این است که آیا آنچه ما به وسیله حواس یا به وسیله عقل درباره اشیاء ادراک می‌کنیم، با واقع و نفس الامر مطابقت دارد یا نه؟

گروهی چنین فرض می‌کنند که برخی ادراکات حسی یا عقلی ما با واقع و نفس الامر مطابقت دارد و برخی ندارد. آن ادراکاتی که با «واقعیت» مطابق است «حقیقت» خوانده می‌شود و آنچه که مطابق نیست «خطا» نامیده می‌شود. ما پاره‌ای از خطاهای حواس را می‌شناسیم. باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامّه جایز الخطاست.

در عین حال اکثر ادراکات حسی ما عین حقیقت است. ما شب و روز را، دوری و نزدیکی را، بزرگی و کوچکی حجم را، درشتی و نرمی را، سردی و گرمی را با همین حواس تشخیص می‌دهیم و شک نداریم که عین حقیقت است و خطا نیست.

همچنین عقل ما جایز الخطاست. «منطق» برای جلوگیری از خطای عقل در استدلال‌اتش تدوین شده است. در عین حال اکثر استدلال‌ات عقلی ما حقیقت است. ما آنگاه که مثلاً قلم‌های زیادی داد و ستد داریم و بدهیها را یک جا و بستانکاریها را جای دیگر جمع و از یکدیگر تفریق می‌کنیم، یک عمل فکری و عقلانی انجام می‌دهیم و اگر در حین عمل دقت کافی کرده باشیم شک نداریم که حاصل جمع و تفریق ما عین حقیقت است.

ولی «سوفیست» های یونانی که قبلاً هم از آنها یاد کردیم، تفاوت «حقیقت» و «خطا» را منکر شدند و گفتند هر کس هر گونه احساس کند و هر گونه بیندیشد برای او همان «حقیقت» است. آنها گفتند مقیاس همه چیز «انسان» است. سوفیستها یا سوفسطائیان اساساً «واقعیت» را انکار کردند و چون «واقعیت» را انکار کردند دیگر چیزی باقی نماند تا ادراکات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن «حقیقت» باشد و در صورت عدم مطابقت «خطا».

این گروه معاصر با سقراطاند؛ یعنی عصر سقراط مقارن است با پایان دوره سوفسطائیان.

سقراط و افلاطون و ارسطو بر ضد اینها قیام کردند. پروتاگوراس^۱ و گورگیاس^۲ دو شخصیت معروف سوفسطائی می‌باشند.

در دوره‌های بعد از ارسطو، در اسکندریه گروهی دیگر پدید آمدند که «شکاک» یا «سپتی سیست»^۳ خوانده شدند و معروف‌ترین آنها شخصی

1. Protagoras.

2. Gorgias.

3. Seepicism.

است به نام «پیرون»^۱. شکاکان، واقعیت را از اصل منکر نشدند ولی مطابقت ادراکات بشر را با واقعیت انکار کردند.

آنان گفتند انسان در ادراک اشیاء، تحت تأثیر حالات درونی و شرایط خاص بیرونی، هر چیز را یک جور می‌بیند. گاهی دو نفر یک چیز را در دو حالت مختلف و یا از دو زاویه مختلف می‌نگرند و هر کدام او را به گونه‌ای می‌نگرند.

یک چیز در چشم یکی زشت است و در چشم دیگری زیبا، در چشم یکی کوچک است و در چشم دیگری بزرگ، در چشم یکی، یکی است و در چشم دیگری دو تا. یک هوا در لامسه یکی گرم است و در لامسه دیگری سرد. یک طعم برای یکی شیرین است و برای دیگری تلخ. سوفسطائیان و همچنین شکاکان منکر ارزش واقع‌نمایی علم شدند.

عقاید سوفسطائیان و شکاکان بار دیگر در عصر جدید زنده شد. اکثر فلاسفه اروپا تمایل به شکاکیت دارند. برخی از فلاسفه مانند سوفسطائیان واقع را از اصل انکار کرده‌اند.

فیلسوف معروفی هست به نام «برکلی»^۲ که ضمناً اسقف نیز می‌باشد. این فیلسوف به کلی منکر واقعیت خارجی است. ادله‌ای که بر مدعای خویش اقامه کرده است آنچنان مغالطه آمیز است که برخی مدعی شده‌اند هنوز احدی پیدا نشده که بتواند دلیلهای او را رد کند با این که همه می‌دانند مغالطه است.

کسانی که خواسته‌اند پاسخ سوفسطائیان قدیم از قبیل پروتاگوراس و یا سوفسطائیان و ایده آلیستهای جدید از قبیل برکلی را بدهند از راهی وارد نشده‌اند که بتوانند رفع شبهه نمایند.

1. Pyrrho.

2. Berkeley.

از نظر فلاسفه اسلامی راه حلّ اساسی این شبهه آن است که ما به حقیقت وجود ذهنی پی ببریم. تنها در این صورت است که معما حل می‌گردد.

حکمای اسلامی در مورد وجود ذهنی، اول به تعریف می‌پردازند و مدعی می‌گردند که علم و ادراک عبارت است از نوعی وجود برای ادراک شده در ادراک کننده، آنگاه به ذکر پاره‌ای براهین می‌پردازند برای اثبات این مدعا، و سپس ایرادها و اشکالهای وجود ذهنی را نقل و رد می‌کنند.

این بحث به این صورت در اوایل دوره اسلامی وجود نداشته است، و به طریق اولی در دوره یونانی وجود نداشته است. بنا بر آنچه ما تحقیق کرده‌ایم ظاهراً اولین بار وسیله خواجه نصیر الدین طوسی بحثی به این نام وارد کتب فلسفه و کلام شد و سپس جای شایسته خویش را در کتب فلسفه و کلام باز یافت به طوری که در کتب متأخرین مانند صدرالمتألهین و حاج ملا هادی سبزواری جای مهمی دارد.

فارابی و بوعلی، حتی شیخ اشراق و پیروان آنها، بابتی به نام «وجود ذهنی» در کتب خویش باز نکرده‌اند و حتی به این کلمه تفوه نکرده‌اند. اصطلاح «وجود ذهنی» بعد از دوره بوعلی پدید آمده است.

البته آنچه از کلماتی که فارابی و بوعلی به مناسبت‌های دیگر طرح کرده‌اند بر می‌آید این است که عقیده آنها نیز این بوده است که ادراک عبارت است از تمثّل حقیقت ادراک شده در ادراک کننده، ولی آنها نه بر این مدعا اقامه برهان کرده‌اند و نه آن را به عنوان یک مسأله مستقل از مسائل وجود و یک تقسیم مستقل از تقسیمات وجود تلقی کرده‌اند.



از جمله مباحث فلسفی که از دیر زمان جلب توجه کرده است مسأله «حادث و قدیم» است.

حادث در عرف و لغت به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» است. ولی حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با آنچه در عرف عام وجود دارد فرق دارد. فلاسفه هم که درباره حادث و قدیم بحث می‌کنند می‌خواهند ببینند که چه چیز نو و چه چیز کهنه است، اما مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز آن است که آن چیز پیش از آن که بود شده است نابود بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد بود شده است. مقصودشان از قدیم بودن و کهنه بودن این است که آن چیز همیشه بوده است و هیچگاه نبوده است که نبوده.

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که میلیاردها سال عمر کرده باشد، آن درخت در عرف عام، کهن و بسیار کهن است، اما در اصطلاح فلسفه و کلام، حادث و نو است، زیرا همان درخت قبل از آن میلیاردها سال نبوده است.

فلاسفه «حدوث» را به «مسبق بودن هستی شیء به نیستی خودش» و «قِدَم» را به «مسبق نبودن هستی شیء به نیستی خودش» تعریف می‌کنند. پس «حادث» عبارت است از چیزی که نیستی‌اش بر هستی‌اش تقدم داشته باشد، و «قدیم» عبارت است از موجودی که نیستی مقدم بر هستی برای او فرض نمی‌شود.

بحث «حادث و قدیم» این است که آیا همه چیز در عالم حادث است و هیچ چیز قدیم نیست؟ یعنی هر چه را در نظر بگیریم قبلاً نبوده و بعد هست شده است؟ یا همه چیز قدیم است و هیچ چیز حادث نیست؛ یعنی همه چیز همیشه بوده است؟ یا برخی چیزها حادث‌اند و برخی چیزها قدیم؟ یعنی مثلاً شکلها، صورته‌ها، ظاهرها حادث‌اند، اما ماده‌ها، موضوعها، ناپیداها قدیم‌اند؟ و یا این که افراد و اجزاء، حادث‌اند اما انواع و کلها قدیم‌اند؟ یا این که امور طبیعی و مادی حادث‌اند ولی امور مجرد و ما فوق مادی قدیم‌اند؟ و یا این که فقط خدا یعنی خالق کل و علّة‌العلل قدیم است و هر چه غیر اوست حادث است؟ بالأخره جهان حادث است یا قدیم؟

متکلمین اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هر چه غیر از خداست که به عنوان «جهان» یا «ما سوی» نامیده می‌شود، اعمّ از ماده و صورت، و اعمّ از افراد و انواع، و اعمّ از اجزاء و کلها، و اعمّ از مجرد و مادی همه حادث‌اند. ولی فلاسفه اسلامی معتقدند که حدوث از مختصات عالم طبیعت است؛ عوالم مافوق طبیعت، مجرد و قدیم‌اند. در عالم طبیعت نیز

اصول و کلیات قدیم‌اند، فروع و جزئیات حادث‌اند. علی‌هذا جهان از نظر فروع و جزئیات، حادث است اما از نظر اصول و کلیات، قدیم است.

بحث در حدوث و قدم جهان، تشاجر سختی میان فلاسفه و متکلمین برانگیخته است. غزالی که در بیشتر مباحث مذاق عرفان و تصوّف دارد و در کمترین آنها مذاق کلامی دارد، بوعلی سینا را به سبب چند مسأله که یکی از آنها قدم عالم است تکفیر می‌کند. غزالی کتاب معروفی دارد به نام تهافت الفلاسفه. در این کتاب بیست مسأله را بر فلاسفه مورد ایراد قرار داده است و به عقیده خود تناقض گویی‌های فلاسفه را آشکار کرده است. ابن رشد اندلسی به غزالی پاسخ گفته است و نام کتاب خویش را تهافت التهافت گذاشته است.

متکلمین می‌گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد، یعنی همیشه بوده و هیچگاه نبوده که نبوده است، آن چیز به هیچ وجه نیازمند به خالق و علت نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیاء دیگر هم وجود دارند که قدیم‌اند، طبعاً آنها بی‌نیاز از خالق می‌باشند. پس در حقیقت آنها هم مانند خداوند واجب الوجود بالذات‌اند، ولی براهینی که حکم می‌کند که واجب الوجود بالذات واحد است اجازه نمی‌دهد که ما به بیش از یک واجب الوجود قائل شویم. پس بیش از یک قدیم وجود ندارد و هر چه غیر از اوست حادث است. پس جهان، اعمّ از مجرد و مادی، و اعمّ از اصول و فروع، و اعمّ از انواع و افراد، و اعمّ از کل و اجزاء، و اعمّ از ماده و صورت، و اعمّ از پیدا و ناپیدا حادث است.

فلاسفه به متکلمین پاسخ محکم داده‌اند، گفته‌اند که همه اشتباه شما در یک مطلب است و آن این است که پنداشته‌اید اگر چیزی وجود ازلی و دائم و مستمر داشته باشد حتماً بی‌نیاز از علت است، و حال آنکه مطلب

اینچنین نیست. نیازمندی و بی نیازی یک شیء نسبت به علت، به ذات شیء مربوط است که واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود^۱، و ربطی به حدوث و قدم او ندارد. مثلاً شعاع خورشید از خورشید است. این شعاع نمی تواند مستقل از خورشید وجود داشته باشد. وجودش وابسته به وجود خورشید و فائض از او و ناشی از اوست، خواه آن که فرض کنیم زمانی بوده که این شعاع نبوده است و خواه آن که فرض کنیم که همیشه خورشید بوده و همیشه هم تشعشع داشته است. اگر فرض کنیم که شعاع خورشید ازلاً و ابداً با خورشید بوده است لازم نمی آید که شعاع بی نیاز از خورشید باشد.

فلاسفه مدعی هستند که نسبت جهان به خداوند نسبت شعاع به خورشید است، با این تفاوت که خورشید به خود و کار خود آگاه نیست و کار خود را از روی اراده انجام نمی دهد ولی خداوند به ذات خود و به کار خود آگاه است.

در متون اصلی اسلامی گاهی به چنین تعبیراتی بر می خوریم که جهان نسبت به خداوند به شعاع خورشید تشبیه شده است. آیه کریمه قرآن می فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲. مفسران در تفسیر آن گفته اند: یعنی خداوند نور دهنده آسمانها و زمین است. به عبارت دیگر وجود آسمان و زمین، شعاعی است الهی.

فلاسفه هیچ دلیلی از خود عالم بر قدیم بودن عالم ندارند. اینها از آن جهت این مدعا را دنبال می کنند که می گویند خداوند فیاض علی الاطلاق است و قدیم الاحسان است، امکان ندارد که فیض و احسان او را محدود و

۱. حکما این مطلب را با این تعبیر بیان می کنند: «مناط احتیاج شیء به علت، امکان است نه حدوث». برای تفصیل این مطلب رجوع شود به کتاب علل گرایش به مادیگری از مرتضی مطهری.

۲. نور/ ۳۵.

منقطع فرض نماییم. به عبارت دیگر: فلاسفه الهی با نوعی «برهان لمّی» یعنی با مقدمه قرار دادن وجود و صفات خدا به قدم عالم رسیده‌اند. معمولاً منکران خدا قدم عالم را عنوان می‌کنند. فلاسفه الهی می‌گویند همان چیزی که شما آن را دلیل نفی خدا می‌گیرید، از نظر ما لازمه وجود خداوند است. بعلاوه از نظر شما قدم عالم یک فرضیه است و از نظر ما یک مطلب مبرهن.

متغیر و ثابت

یکی دیگر از مباحث فلسفی، بحث «متغیر و ثابت» است که با بحث «حادث و قدیم» قریب الافق است. «تغییر» یعنی دگرگونی، و «ثبات» یعنی یکنواختی.

بدون شک ما دائماً شاهد تغییرات و دگرگونیها در جهان می‌باشیم. خود ما که به دنیا آمده‌ایم دائماً از حالی به حالی منتقل شده و دوره‌ها طی کرده و خواهیم کرد تا به مرگ ما منتهی شود. همچنین است وضع زمین و دریاها، کوهها و درختان و حیوانات و ستارگان و منظومه شمسی و کهکشانها. آیا این دگرگونیها ظاهری است و مربوط به شکل و صورت و اعراض جهان است یا عمیق و اساسی است و در جهان هیچ امر ثابتی وجود ندارد؟ بعلاوه آیا تغییراتی که در جهان رخ می‌دهد دفعی و آنی است یا تدریجی و زمانی؟

این مسأله نیز مسأله‌ای کهن است و در یونان باستان نیز مطرح بوده

است. ذیمقراطیس (دموکریت یا دموکریتوس)^۱ که پدر نظریه اتم شناخته می‌شود و به فیلسوف خندان هم مشهور است مدعی بود که تغییرات و تحولات، همه سطحی است، زیرا اساس هستی طبیعت، ذرات اتمی است و آن ذرات ازلاً و ابداً در یک حالت و تغییر ناپذیرند؛ این تغییراتی که ما مشاهده می‌کنیم نظیر تغییراتی است که در یک توده سنگریزه مشاهده کنیم که گاهی به این شکل و گاهی به شکل دیگر گرد هم جمع شوند، که به هر حال در ماهیت و حقیقت آنها تغییری رخ نمی‌دهد.

این دید همان است که به دید «ماشینی» معروف است، و این فلسفه نوعی فلسفه مکانیکی است.

ولی فیلسوف دیگری هست یونانی به نام هرقلیطوس (هراکلیت یا هراکلیتوس)^۲ که او بر عکس مدعی است که هیچ چیزی در دو لحظه به یک حال نیست. این جمله از اوست: «نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد» زیرا در لحظه دوم نه فرد همان فرد است و نه رودخانه آن رودخانه است. البته این فلسفه از آن جهت نقطه مقابل فلسفه ذیمقراطیس قرار گرفته است که همه چیز را در حال جریان و عدم ثبات می‌بیند، اما از نظر ضد مکانیکی یعنی از نظر به اصطلاح دینامیکی بیانی ندارد.

در فلسفه ارسطو در این که همه اجزاء طبیعت تغییر می‌پذیرد بحثی نیست، سخن در این است که چه تغییراتی تدریجی و زمانی است و چه تغییراتی دفعی و آنی. تغییرات تدریجی در این فلسفه به نام «حرکت» نامیده می‌شود و تغییرات دفعی به نام «کون و فساد»؛ یعنی به وجود آمدن دفعی به نام «کون» خوانده می‌شود و فانی شدن دفعی به نام «فساد»، و

1. emoerites.

2. Heraclit. Heraelitus.

چون از نظر ارسطو و پیروان او تغییرات اساسی جهان - مخصوصاً تغییراتی که در جوهرها رخ می‌دهد - همه دفعی است، این جهان را «جهان کون و فساد» می‌خواندند.

آنجا که تغییرات، دفعی است، یعنی صرفاً در یک لحظه صورت می‌گیرد، در غیر آن لحظه ثبات برقرار است. پس اگر تغییرات را دفعی بدانیم، نظر به این که آن تغییرات در یک «آن» صورت می‌گیرد و در غیر آن «آن» یعنی در «زمان» ثابت‌اند، اینچنین متغیراتی متغیر نسبی و ثابت نسبی می‌باشند. پس اگر تغییر به نحو حرکت باشد «تغییر مطلق» است و اگر تغییر به نحو کون و فساد و به نحو آنی باشد «تغییر نسبی» است.

پس، از نظر ارسطوئیان اگر چه شیء ثابت یکنواخت مطلق در طبیعت وجود ندارد (بر خلاف نظر دیمقراطیسیان) بلکه همه چیز متغیر است، اما نظر به این که عمده در طبیعت، جوهرها هستند و جوهرها تغییراتشان دفعی است، پس جهان ثبات نسبی و تغییر نسبی دارد و ثبات بیش از تغییر بر جهان حاکم است.

ارسطو و ارسطوئیان - چنانکه می‌دانیم - اشیاء را به نحو خاصی دسته بندی کرده‌اند و مجموعاً اشیاء را داخل - یا تحت - ده جنس اصلی که آنها را «مقوله» می‌نامند دانسته‌اند به این ترتیب: مقوله جوهر، مقوله کم، مقوله کیف، مقوله این، مقوله وضع، مقوله متی، مقوله اضافه، مقوله چده، مقوله فعل، مقوله انفعال.

به عقیده ارسطوئیان حرکت، تنها در مقوله کم و مقوله کیف و مقوله این واقع می‌شود، در سایر مقولات حرکت صورت نمی‌گیرد. تغییرات سایر مقولات همه دفعی است و به عبارت دیگر سایر مقولات از ثبات نسبی برخوردارند، و سه مقوله‌ای هم که حرکت در آنها وقوع می‌یابد، نظر به این که

خود حرکت دائم نیست، گاه هست و گاه نیست، بر آن سه مقوله نیز ثبات نسبی حکمفرماست. پس در فلسفه ارسطو ثبات بیش از تغییر، و یکنواختی بیش از دگرگونی به چشم می‌خورد.

بوعلی سینا معتقد شد که در مقوله وضع نیز حرکت صورت می‌گیرد؛ یعنی او ثابت کرد که برخی حرکات، مانند حرکت کره بر گرد محور خودش، از نوع حرکت وضعی است نه از نوع حرکت اینی. از این رو حرکات اینی بعد از بوعلی اختصاص یافت به حرکات انتقالی. آنچه بوعلی کشف کرد و مورد قبول دیگران واقع شد وجود یک حرکت دیگر نبود، بلکه توضیح ماهیت یک نوع حرکت بود که دیگران آن را از نوع حرکت اینی می‌دانستند و او ثابت کرد که از نوع حرکت وضعی است.

از جمله تحولات اساسی که در فلسفه اسلامی و به وسیله صدرالمتألهین رخ داد، اثبات «حرکت جوهریه» بود. صدرالمتألهین ثابت کرد که حتی بر اصول ارسطویی ماده و صورت نیز باید قبول کنیم که جواهر عالم در حال حرکت دائم و مستمر می‌باشند، یک لحظه ثبات و همسانی در جواهر عالم وجود ندارد و اعراض (یعنی نه مقوله دیگر) به تبع جوهرها در حرکت‌اند. از نظر صدرالمتألهین طبیعت مساوی است با حرکت، و حرکت مساوی است با حدوث و فناء مستمر و دائم و لا ینقطع.

بنابر اصل حرکت جوهریه، چهره جهان ارسطویی به کلی دگرگون می‌شود. بنابر این اصل، طبیعت و ماده مساوی است با حرکت، و زمان عبارت است از اندازه و کشش این حرکت جوهری، و ثبات مساوی است با ماوراء الطبیعی بودن. آنچه هست یا تغییر مطلق است (طبیعت) و یا ثبات مطلق است (ماوراء طبیعت). ثبات طبیعت، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستی؛ یعنی بر جهان، نظام مسلّم و لا یتغیّری حاکم است ولی محتوای

نظام که در داخل نظام قرار گرفته است متغیر است، بلکه عین تغییر است. این جهان، هم هستی‌اش ناشی از ماوراء است و هم نظامش، و اگر حکومت جهان دیگر نمی‌بود این جهان که یکپارچه لغزندگی و دگرگونی است رابطه گذشته و آینده‌اش قطع بود.

گشت مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار

□

در درس ششم اشاره کردیم که تقسیمات اولیه هستی، یعنی تقسیماتی که مستقیماً تقسیم موجود بما هو موجود است، در حوزه فلسفه اولی است.

اکنون می‌گوییم که بحث ثابت و متغیر تا قبل از صدرالمتألهین در حوزه «طبیعیات» شمرده می‌شد، زیرا هر حکم و هر تقسیمی که مربوط به جسم بما هو جسم باشد مربوط به طبیعیات است. چنین گفته می‌شد که این جسم است که یا ثابت است و یا متغیر، و به تعبیر دیگر: یا ساکن است و یا متحرک، و به عبارت دیگر: حرکت و سکون از عوارض جسم است، پس بحث «ثابت و متغیر» صرفاً باید در طبیعیات آورده شود.

ارسطو و ابن سینا و پیروان آنها مباحث «حرکت و سکون» را در طبیعیات آورده‌اند.

ولی پس از کشف «اصالت وجود» و کشف «حرکت جوهریه» وسیله صدرالمتألهین، [روشن شد که] طبایع عالم، متحرک بما هو متحرک و متغیر بما هو متغیرند؛ یعنی جسم، چیزی نیست که صرفاً حرکت بر او عارض شده باشد و احیاناً حرکت از او سلب شود و حالت عدم حرکت او را «سکون» بنامیم، بلکه طبایع عالم عین حرکت می‌باشند. نقطه مقابل این

حرکت جوهری «ثبات» است نه «سکون». سکون در مورد حرکت‌های عارضی صادق است که حالت «نبود» آن را «سکون» می‌خوانیم ولی در مورد حرکت ذاتی جوهری سکون فرض ندارد. نقطه مقابل اینچنین حرکت جوهری که عین جوهر است، جواهری هستند که ثبات عین ذات آنهاست. آنها موجوداتی هستند ما فوق مکان و زمان و عاری از قوه و استعداد و ابعاد مکانی و زمانی. علیهذا این جسم نیست که یا ثابت است و یا متغیر، بلکه موجود بما هو موجود است که یا عین ثابت است (وجودات ما فوق مادی) و یا عین سیلان و شدن و صیوروت و حدوث استمراری است (عالم طبیعت). پس وجود و هستی همچنان که در ذات خود به واجب و ممکن تقسیم می‌گردد، در ذات خود به ثابت و سیال منقسم می‌شود.

این است که از نظر صدرالمتألهین، تنها قسمتی از حرکات، یعنی حرکات عارضی جسم که نقطه مقابلشان سکون است، شایسته است که در طبیعیات ذکر شود، و اما سایر حرکات و یا همان حرکات نه از آن حیث که عارض بر جسم طبیعی می‌باشند، باید در فلسفه اولی درباره آنها بحث و تحقیق به عمل آید. صدرالمتألهین مباحث «حرکت» را در امور عامه اسفار ضمن بحث «قوه و فعل» آورده است، هر چند حق این بود که یکباره فصل مستقلی برای آن قرار می‌داد.

از نتایج بسیار مهم این کشف بزرگ - مبنی بر این که وجود در ذات خود به ثابت و سیال تقسیم می‌شود و این که وجود ثابت نحوه‌ای از وجود است و وجود سیال نحوه‌ای دیگر از وجود است - این است که «شدن» و «صیوروت» عین مرتبه‌ای از هستی است. هر چند به اعتباری می‌توانیم «شدن» را ترکیب و آمیختگی هستی و نیستی بدانیم، ولی این ترکیب و

آمیختگی ترکیب حقیقی نیست بلکه نوعی اعتبار و مجاز است.^۱ حقیقت این است که کشف اصالت وجود و اعتباریت ماهیات است که ما را به درک این حقیقت مهم موفق می‌دارد؛ یعنی اگر اصالت وجود نبود اولاً تصور حرکت جوهریه ناممکن بود، و ثانیاً این که «سَیْلان و شدن و سیورورت عین مرتبه‌ای از وجود است» قابل تصور نبود.

در فلسفه جدید اروپا حرکت از طریق دیگر جای خود را باز یافت و جمعی از فلاسفه معتقد شدند که حرکت رکن اساسی طبیعت است، و به عبارت دیگر - به اعتقاد اینان - طبیعت مساوی است با «شدن». اما نظر به این که این اندیشه بر پایه اصالت وجود و انقسام ذاتی وجود به ثابت و سیال نبود این فلاسفه چنین تصور کردند که «شدن» همان جمع میان نقیضین است که قدما محال می‌دانستند و همچنین گمان کردند که لازمه «شدن» بطلان اصل هو هویت است که قدما آن را مسلم می‌پنداشتند.

این فلاسفه گفتند که اصل حاکم بر اندیشه فلسفی قدما «اصل ثبات» بوده است و قدما چون موجودات را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که امر اشیاء دائر است میان «بودن» و «نبودن»، علیهذا از ایندو یکی باید صحیح باشد و بس (اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین)؛ یعنی همواره یا بودن است و یا نبودن و شقّ سومی در کار نیست. همچنین چون قدما اشیاء را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که هر چیزی همواره خودش خودش است (اصل هو هویت). ولی با کشف اصل حرکت و تغییر در طبیعت و این که طبیعت دائماً در حال «شدن» است این دو اصل بی‌اعتبار است، زیرا «شدن» جمع میان بودن و نبودن است و آنجا که شیء، هم بودن است و هم نبودن، «شدن» تحقق یافته است. شیء در حال

۱. رجوع شود به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در کتاب مقالات فلسفی از مرتضی مطهری.

شدن، هم هست و هم نیست. شیء در حال شدن در هر لحظه خودش غیر خودش است، خودش در عین این که خودش است خودش نیست، خودش از خودش سلب می‌شود. پس اگر اصل حاکم بر اشیاء اصل بودن و نبودن بود، هم اصل امتناع اجتماع نقیضین صحیح بود و هم اصل هوهوئیت، ولی چون اصل حاکم اصل شدن است هیچکدام از این دو اصل صحیح نیست.

به عبارت دیگر اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهوئیت که بر اندیشه قدما حکومت بی‌رقیبی داشته است ناشی از اصل دیگری بوده است که آن نیز بدون چون و چرا بر اندیشه قدما حکمرانی می‌کرده است و آن، اصل ثبات است. با کشف بطلان اصل ثبات وسیله علوم طبیعی، قهراً آن دو اصل نیز بی‌اعتبار است. آنچه گفتیم تصور بسیاری از فلاسفه جدید- از هگل تا عصر حاضر- است.

ولی ما می‌بینیم که صدرالمتألهین از راه دیگر به بطلان اصل ثبات می‌رسد، و حرکتی که او کشف می‌کند به معنی این است که طبیعت مساوی است با عدم ثبات، و ثبات مساوی است با تجرد؛ و در عین حال او هرگز مانند فلاسفه جدید نتیجه‌گیری نمی‌کند و نمی‌گوید چون طبیعت مساوی است با «شدن» و به تعبیر خود او مساوی است با سیلان و سیورورت، پس اصل «امتناع جمع و رفع نقیضین» باطل است. او در عین حال که «شدن» را نوعی جمع وجود و عدم می‌داند آن را جمع نقیضین نمی‌شمارد، چرا؟ علت مطلب این است که او اصل مهمتری را کشف کرده است و آن این که: وجود و هستی در ذات خود تقسیم می‌شود به ثابت و غیر سیال. وجود ثابت مرتبه‌ای از هستی است نه ترکیبی از هستی و غیر هستی، و وجود سیال نیز مرتبه‌ای دیگر از هستی است نه ترکیبی از هستی

و غیر هستی. ترکیبِ «شدن» از هستی و نیستی جمع میان دو نقیض نیست، همچنانکه انسلاب شیء از نفس خود نیز نیست. اشتباه فلاسفه جدید ناشی از دو جهت است: یکی عدم درک انقسام هستی به ثابت و سیال، و دیگر این که تصور آنان درباره اصل تناقض و اصل تضاد نارسا بوده است.



بنیاد علمی فرهنگستان شهید مرتضی مطهری

motahari.ir



کهن‌ترین مسأله فلسفه، مسأله «علت و معلول» است. در هر سیستم فلسفی نام «علت و معلول» برده می‌شود، بر خلاف «اصالت وجود» یا «وجود ذهنی» که در برخی سیستمهای فلسفی جایگاه بلندی دارد و برخی از سیستمهای فلسفی دیگر کوچک‌ترین آگاهی از آن ندارند، و یا بحث «قوه و فعل» که در فلسفه ارسطو نقش مهمی ایفا می‌کند، و یا بحث «ثابت و متغیر» که در فلسفه صدرالمതألّهین مقام شایسته‌ای یافته است.

«علیت» نوعی رابطه است میان دو شیء که یکی را «علت» و دیگری را «معلول» می‌خوانیم، اما عمیق‌ترین رابطه‌ها، رابطه علت و معلول این است که علت، وجود دهنده معلول است. آنچه معلول از علت دریافت می‌کند تمام هستی و واقعیت خویش است. لهذا اگر علت نبود معلول نبود.

ما چنین رابطه‌ای در جای دیگر سراغ نداریم که اگر یکی از دو طرف رابطه نبود دیگری هم نباشد. علیهذا نیاز معلول به علت، شدیدترین نیازهاست، نیاز در اصل هستی. بنابر این اگر بخواهیم «علت» را تعریف کنیم باید بگوییم: «آن چیزی است که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است».

□

از جمله مسائلی که در باب «علت و معلول» هست این است که هر پدیده‌ای معلول است و هر معلولی نیازمند به علت است، پس هر پدیده‌ای نیازمند به علت است؛ یعنی اگر چیزی در ذات خود عین هستی نیست و هستی، او را عارض شده و پدید آمده است، ناچار در اثر دخالت عاملی بوده است که آن را «علت» می‌نامیم. پس هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست. فرضیه مقابل این نظریه این است که فرض شود پدیده‌ای بدون علت پدید آید. این فرضیه به نام «صدفه» یا «اتفاق» نامیده می‌شود. فلسفه اصل علّیت را می‌پذیرد و به شدت نظریه صدفه و اتفاق را رد می‌کند.

این که هر پدیده‌ای معلول و نیازمند به علت است مورد اتفاق فلاسفه و متکلمین است، ولی متکلمین چنین پدیده‌ای را به «حادث» تعبیر می‌کنند و فلاسفه به «ممکن»؛ یعنی متکلمین می‌گویند هر «حادث»، معلول و نیازمند به علت است و فلاسفه می‌گویند هر ممکن، معلول و نیازمند به علت است؛ و این دو تعبیر مختلف نتیجه‌های مختلف می‌دهند که در بحث «حادث و قدیم» به آن اشاره کردیم.

□

مسأله دیگر در باب «علت و معلول» این است که هر علتی فقط معلول خاص ایجاد می‌کند نه هر معلولی را، و هر معلولی تنها از علت خاص صادر

می‌شود نه از هر علتی. به عبارت دیگر میان موجودات جهان وابستگی‌های خاصی هست، پس هر چیزی منشأ هر چیزی نمی‌تواند بشود و هر چیزی ناشی از هر چیزی نمی‌تواند باشد. ما در تجربیات عادی خود به این حقیقت جزم داریم که مثلاً غذا خوردن علت سیر شدن است و آب نوشیدن علت سیراب شدن و درس خواندن علت با سواد شدن. لهذا اگر بخواهیم به هر یک از معلولات نامبرده دست بیابیم به علت خاص خودش متوسل می‌شویم. هیچگاه برای سیر شدن به آب نوشیدن یا درس خواندن متوسل نمی‌گردیم و برای با سواد شدن غذا خوردن را کافی نمی‌دانیم.

فلسفه ثابت می‌کند که در میان تمام جریان‌ات عالم چنین رابطه مسلّمی وجود دارد و این مطلب را به این تعبیر بیان می‌کند: میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکمفرماست که میان یک علت و معلول دیگر نیست.

این اصل مهمترین اصلی است که به فکر ما انتظام می‌بخشد و جهان را در اندیشه ما نه به صورت مجموعه‌ای هرج و مرج که در آن هیچ چیزی شرط هیچ چیزی نیست، بلکه به صورت دستگاهی منظم و مرتب درمی‌آورد که هر جزء آن جایگاه مخصوص دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

□

مسأله دیگر در باب «علّت و معلول» این است که در فلسفه ارسطو علت چهار قسم است: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری. در مصنوعات بشری این چهار علت به خوبی صادق است. مثلاً اگر خانه‌ای بسازیم، بنا و عمله علت فاعلی است، و سکونت در آن خانه علت غائی است، و مصالح آن خانه علت مادی است، و شکل ساختمان - که متناسب

با مسکن است نه مثلاً با انبار یا حمام یا مسجد - علت صوری است.
از نظر ارسطو هر پدیده طبیعی - مثلاً یک سنگ، یک گیاه، یک
انسان - هم عیناً دارای چهار علت مزبور هست.

□

از جمله مسائل علت و معلول این است که علت در اصطلاح علمای
طبیعی، یعنی در اصطلاح طبیعیات، با علت در اصطلاح الهیات و علمای
علم الهی اندکی متفاوت است. از نظر علم الهی که اکنون آن را به نام
«فلسفه» می‌خوانیم «علّت» عبارت است از وجود دهنده؛ یعنی فلاسفه
چیزی را علت چیز دیگر می‌خوانند که آن چیز وجود دهنده چیز دیگر بوده
باشد و گرنه آن را «علّت» نمی‌خوانند و أحياناً آن را «مُعِدّ» می‌خوانند. ولی
علمای علوم طبیعی حتی در موردی که رابطه میان دو چیز صرفاً رابطه
تحریک و تحرک است کلمه «علّت» اطلاق می‌کنند. علیهذا در اصطلاح
علمای طبیعی، بناً علت خانه است زیرا بناً به وسیله یک سلسله نقل و
انتقال‌ها بالأخره منشأ ساختن یک خانه شده، ولی علمای علم الهی هرگز
بناً را «علّت خانه» نمی‌خوانند، زیرا بناً به وجود آورنده خانه نیست، بلکه
مصالح خانه قبلاً وجود داشته است و کار بناً فقط این بوده که به آنها
سازمان داده است. همچنین پدر و مادر نسبت به فرزند بر حسب اصطلاح
علمای علوم طبیعی «علّت» شمرده می‌شوند ولی بر حسب اصطلاح
فلسفه، آنها «مقدمه»، «معدّ» و «مجرأ» نامیده می‌شوند، «علّت» شمرده
نمی‌شوند.

□

مسأله دیگر در باب «علّت و معلول» این است که سلسله علل (البته
«علل» به اصطلاح فلاسفه نه «علل» به اصطلاح علمای طبیعی؛ یعنی

علل وجود نه علل حرکت) متناهی است و محال است نامتناهی باشد؛ یعنی اگر وجود یک شیء، صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر، و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر باشد، ممکن است هزارها و میلیونها و یا میلیاردها علت و معلول به این ترتیب هر کدام صادر از دیگری باشد و بالا برود ولی در نهایت امر به علتی منتهی می‌گردد که آن علت قائم بالذات است و قائم به علتی دیگر نیست زیرا تسلسل علل غیر متناهی محال است. فلاسفه براهین زیادی اقامه می‌کنند بر امتناع تسلسل علل غیر متناهی، و این تعبیر را مخفف می‌کنند و می‌گویند: «تسلسل علل محال است» و غالباً تعبیر را از این هم مخفف‌تر می‌کنند و می‌گویند: «تسلسل محال است» و البته مقصود این است که تسلسل علل غیر متناهی محال است.

کلمه «تسلسل» از ماده «سلسله» است که به معنی زنجیر است. پس تسلسل یعنی زنجیره شدن علل غیر متناهی. فلاسفه، نظام و ترتیب علل و معلولات را به حلقات زنجیر که به ترتیب پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند، تشبیه کرده‌اند.



یکی دیگر از مسائل مهم فلسفه بحث «وجوب و امکان و امتناع» است که به نام «مواد ثلاث» معروف است.

منطقیین می‌گویند اگر محمولی را به موضوعی نسبت دهیم، مثلاً بگوییم: «الف ب است»، رابطه ب با الف یکی از کیفیتهای سه گانه را خواهد داشت: یا این رابطه، رابطه ضروری است یعنی حتمی و اجتناب ناپذیر و غیر قابل تخلف است، و به عبارت دیگر عقل ابا دارد که خلاف آن را قبول کند؛ یا بر عکس است، یعنی رابطه، رابطه امتناعی است یعنی محال است که محمول عارض موضوع گردد، و به عبارت دیگر عقل از قبول خود آن ابا دارد؛ و یا این رابطه به گونه‌ای است که می‌شود مثبت باشد و می‌شود منفی باشد یعنی هم قابل اثبات است و هم قابل نفی، و به

عبارت دیگر عقل نه از قبول خود آن ابا دارد و نه از قبول خلافتش. مثلاً اگر رابطه عدد ۴ را با جفت بودن در نظر بگیریم، این رابطه ضروری و حتمی است، عقل از قبول خلاف آن ابا دارد. عقل می‌گوید عدد ۴ جفت است بالضرورة و بالوجوب. پس آنچه بر این رابطه حاکم است «وجوب» و ضرورت است.

ولی اگر بگوییم: «عدد ۵ جفت است» رابطه، رابطه امتناعی است؛ یعنی عدد ۵ از جفت بودن امتناع دارد و عقل ما هم که این معنی را درک می‌کند از قبول آن ابا دارد. پس رابطه حاکم میان عدد ۵ و جفت بودن «امتناع» و استحاله است.

اما اگر بگوییم: «امروز هوا آفتابی است» رابطه، یک رابطه امکانی است؛ یعنی طبیعت روز نه اقتضا دارد که حتماً آفتابی باشد و نه اقتضا دارد که حتماً ابری باشد؛ بر حسب طبیعت روز هر دو طرف ممکن است. در اینجا رابطه میان روز و آفتابی بودن «رابطه امکانی» است.

پس رابطه میان هر موضوعی با هر محمولی که در نظر بگیریم، در حاقّ واقع از یکی از این سه کیفیت که احياناً آنها را به ملاحظه خاصی «ماده» نیز می‌نامند خالی نیست. آنچه ما اینجا گفتیم سخن منطقیین بود.

فلاسفه که بحثشان درباره «وجود» است، می‌گویند هر «معنی» و «مفهوم» را که در نظر بگیریم و موضوع قرار دهیم و «وجود» را به عنوان محمول به آن نسبت دهیم از یکی از سه قسم خارج نیست: یا رابطه وجود با آن مفهوم و معنی، وجوبی است یعنی ضرورتاً و وجوباً آن چیز وجود دارد؛ ما آن را «واجب الوجود» می‌نامیم.

بحث خدا در فلسفه تحت عنوان «بحث اثبات واجب الوجود» ذکر

می‌شود. براهین فلسفی حکم می‌کند که موجودی که نیستی بر او محال است و هستی برای او ضروری است وجود دارد.

و اگر رابطه وجود با او منفی و امتناعی است یعنی محال است که موجود باشد بلکه ضرورتاً و وجوباً باید نباشد، آن چیز را «ممتنع الوجود» می‌نامیم، مثل جسمی که در آن واحد هم کروی باشد و هم مکعب.

و اما اگر رابطه وجود با آن معنی رابطه امکانی است یعنی آن معنی، ذاتی است که نه از وجود ابا دارد و نه از عدم، ما آن چیز را «ممکن الوجود» می‌نامیم. همه اشیاء عالم مانند انسان و حیوان و درخت و آب و ... که به حکم یک سلسله علل پدید می‌آیند و سپس معدوم می‌گردند، ممکن الوجودند.

□

مسأله دیگر درباره وجوب و امکان این است که هر ممکن الوجود بالذات به واسطه علتش واجب الوجود می‌شود اما واجب الوجود بالغیر نه بالذات؛ یعنی هر ممکن الوجود اگر مجموع علل و شرایطش موجود شود حتماً موجود می‌شود و واجب الوجود بالغیر می‌گردد، و اگر موجود نگردد - حتی اگر یکی از شرایط و یکی از اجزاء علتش مفقود باشد - ممتنع الوجود بالغیر می‌گردد.

از این رو فلاسفه می‌گویند: «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوَجَدْ» یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد.

پس هر چیزی که موجود شده و می‌شود، به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلّف ناپذیر موجود می‌گردد. پس نظام حاکم بر جهان و اشیاء یک نظام ضروری و وجوبی و قطعی و تخلّف ناپذیر است و به

اصطلاح فلاسفه امروز نظام حاکم بر جهان یک نظام جبری است.^۱

در بحث «علت و معلول» گفتیم که اصل «سنخیت میان علت و معلول» به فکر ما انتظام خاص می‌بخشد و یک پیوستگی خاصی میان اصلها و فرعها، میان علتها و معلولها در ذهن ما مجسم می‌کند.

اکنون می‌گوییم این اصل که «هر ممکن الوجود از علت خود ضرورت کسب می‌کند» که از جهتی مربوط است به علت و معلول و از جهتی مربوط است به ضرورت و امکان، به نظام فکری ما درباره جهان رنگ خاص می‌دهد و آن این که این نظام یک نظام ضروری و حتمی و تخلّف ناپذیر است. فلسفه این مطلب را با عبارت کوتاه «اصل ضرورت علی و معلولی» بیان می‌کند.

اگر ما اصل علیّت غائی را در طبیعت بپذیریم، یعنی بپذیریم که طبیعت در سیر و حرکت خود غایباتی را جستجو می‌کند و همه غایبات هم به یک غایت اصلی که غایه الغایات است منتهی می‌گردد، باز نظام حاکم بر جهان رنگ تازه دیگری پیدا می‌کند. ما در اینجا وارد بحث «غایات» که فوق العاده جالب و مهم است نمی‌شویم و به دروس اختصاصی فلسفه واگذار می‌کنیم.

□

بحث ما درباره «کلیات فلسفه» در اینجا به پایان می‌رسد، ولی باز هم مسائلی هست که لازم است اجمالاً با کلیاتی از آنها آشنا شویم مانند وحدت و کثرت، قوه و فعل، جوهر و عرض، مجرد و مادی، و غیره. امیدواریم در آینده فرصتی بیابیم که درباره اینها نیز بحث کنیم.

۱. این جبر با جبری که در مقابل «اختیار» در مورد انسان به کار برده می‌شود یکی نیست. ایندو نباید با یکدیگر اشتباه شود. ضروری بودن نظام جهان با اختیار انسان منافات ندارد.

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
الله نور السموات و...	نور	۳۵	۱۷۹

□

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
طلب العلم فريضة	رسول اکرم ﷺ	۱۴

□

فهرست اشعار عربی

مصرع اول شعر	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
أَسْأَلُ الْمَطَالِبَ ثَلَاثَةَ عِلْمٍ	حاجی سیزواری	۱	۴۶
الفکر حركة الى المبادئ	حاجی سیزواری	۱	۲۴

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اول شعر	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز	—	۲	۸۶
ای بخارا شاد باش و شاد زی	رودکی	۳	۱۱۸
چرخ با این اختران نغز و خوش و زیبایستی	میرفندرسکی	۳	۱۴۹

۶۸	۲	—	در تناقض هشت وحدت شرط دان
۱۸۴	۱	مولوی	گشت میل آب این جو چند بار
۸۶	۱	—	مغکب اول خین کب ثانی و مغ کاین سوم
۵۰	۱	—	منطقی در بند بحث لفظ نیست

□

فهرست اسامی اشخاص

ابوسعید ابوالخیر (فضل الله بن ابی الخیر میهنی): ۸۹، ۱۰۷-۱۱۰، ۱۵۵	آمونیس ساکاس: ۱۵۰
ابوطالب زیات: ۱۴۶	ابن الوحشیة نبطی: ۱۴۵، ۱۴۶
ابوطالب مکی: ۱۵۵	ابن باجه اندلسی (ابوبکر محمد بن یحیی، ابن الصائغ): ۱۵۴
ابوعبیده معمر بن مثنی: ۱۵۶	ابن تیمیه حرّانی دمشقی (ابوالعباس احمد): ۸۹
ابونصر سراج: ۱۵۵	ابن خلدون (ابوزید عبدالرحمن بن محمد): ۱۴۶
ایهری (اثیرالدین): ۱۵۹	ابن رشد (ابوالولید محمد بن احمد): ۱۵۴، ۱۷۸
ارسطو: ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۳۱، ۶۹، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۹۹-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۰-۱۱۳، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۲-۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰-۱۵۲، ۱۷۳، ۱۸۱-۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲	ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله): ۲۱، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴
اسپنسر (هربرت): ۱۳۸، ۱۳۹	ابن فارض مصری (عمر بن علی): ۱۵۵
استرآبادی (ملّامین): ۸۹، ۱۰۵	ابوالهذیل عَلاف (محمد بن هذیل بن عبدالله): ۱۵۶
اسکندر افریدوسی: ۱۵۱	ابوحنیفه نعمان بن ثابت: ۷۶
اشعری (ابوالحسن علی بن اسماعیل): ۱۵۶	ابوحیان توحیدی (علی بن محمد بن عباس): ۸۹
افلاطون: ۱۲۷، ۱۴۲-۱۵۰، ۱۵۲، ۱۷۳	ابوزهره (محمد): ۸۹
افلوطین: ۱۵۰	
امام الحرمین جوینی (ابوالمعالی ضیاءالدین عبدالملک): ۱۵۶	
انصاری (خواجه عبدالله، ابواسماعیل بن	

- (محمّد): ۱۵۵
 بایزید بسطامی (طیغور بن عیسی): ۱۵۵
 برکلی (جرج): ۱۷۴
 بطلمیوس: ۸۹
 بیکن (راجر): ۱۰۳
 بیکن (فرانسیس): ۲۲، ۹۰، ۱۰۳، ۱۳۶
 پروتاگوراس: ۱۷۳، ۱۷۴
 پوانکاره (هانری): ۹۰
 پیرون: ۱۷۴
 تقی زاده (سید حسن): ۱۴۶
 تامسپیوس: ۱۵۱
 جاحظ (عمر بن بحر): ۱۵۴
 جرجانی (میرسید شریف): ۱۵۷
 جعفر بن محمّد، امام صادق علیه السلام: ۱۵۶
 جنید بغدادی (ابوالقاسم ابن محمّد): ۱۵۵
 حافظ شیرازی (خواجہ شمس الدین محمّد): ۱۵۷
 حلاج (حسین بن منصور): ۱۵۵
 حنین بن اسحاق: ۲۱، ۲۲
 خوانساری (محمّد): ۱۱۰
 دکارت (رنه): ۲۲، ۹۰، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۳۶
 دورانت (ویل): ۱۴۷
 دیو ابن الفرات: ۸۹
 ذوالنون مصری (ثوبان بن ابراهیم): ۱۵۵
 ذیمقراطیس (دموکریت): ۱۸۱، ۱۸۲
 راسل (برتراند آرتور ویلیام): ۹۰، ۱۱۲
 ۱۴۷، ۱۴۸
 رودکی (ابو عبدالله جعفر بن محمّد): ۱۱۷
 زرین کوب (عبدالحسین): ۱۶، ۱۸
 زمخشری (ابوالقاسم محمود بن عمر): ۱۵۶
 زیدان (جرجی): ۱۸
 سامانی (امیرنصر بن احمد): ۱۱۷، ۱۱۸
 سامی النشار (علی): ۱۱۰
 سبزواری (حاج ملاهادی): ۴۶، ۱۵۹
 ۱۷۵
 سقراط: ۲۵، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۷۳
 سهروردی (شهاب الدین یحیی بن حبش، شیخ اشراق): ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۸
 ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۷۵
 سید مرتضی علم الهدی (ابوالقاسم علی بن حسین موسوی): ۱۵۶
 سیرافی (ابوسعید حسن بن عبدالله): ۸۹
 ۱۰۵
 سیوطی (جلال الدین): ۸۹
 شبلی (ابوبکر دلف بن جحدر): ۱۵۵
 شهرزوری (شمس الدین محمّد بن محمود): ۱۵۴
 شهرستانی (ابوالفتح محمّد بن ابوالقاسم عبدالکریم): ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۴۸
 شیخ مفید (محمّد بن محمّد بن نعمان): ۱۵۶
 صدرالدین شیرازی (محمّد بن ابراهیم قسوامسی، ملاصدرا): ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۸۳-۱۸۵
 ۱۸۷، ۱۸۹
 ضغریث ویتوشاد: ۱۴۶
 طوسی (خواجہ نصیرالدین محمّد بن حسن): ۸۷، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲
 ۱۶۸، ۱۷۵
 علی بن موسی، امام رضا علیه السلام: ۱۱۶، ۱۱۷
 علی سامی النشار: ۱۱۰

- عیسی بن مریم، مسیح علیه السلام: ۱۱۷
غزالی طوسی (ابوحامد محمد بن محمد): ۱۵۶، ۱۷۸
فارابی (ایونصر محمد بن محمد بن طرخان): ۳۴، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۶۸، ۱۷۵
فخرالدین رازی (ابوعبدالله محمد بن عمر): ۱۵۶
فیناغورس: ۱۴۸، ۱۴۶
قاضی ابوبکر باقلانی: ۱۵۶
قاضی عبدالجبار معتزلی: ۱۵۶
قاضی عضالدین ایچی (عبدالرحمن بن احمد): ۱۵۷
قشیری (ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن): ۱۵۵
قطب الدین شیرازی (محمود بن مسعود): ۱۵۴
قونامی: ۱۴۶
کانت (امانوئل): ۱۳۹
کرین (هانری): ۱۴۵
کنت (اگوست): ۱۳۸، ۱۳۹
کندی (یعقوب بن اسحاق): ۱۵۳
- گوشمید: ۱۴۶
گورگیاس: ۱۷۳
مأمون عباسی (عبدالله): ۱۱۶
متی بن یونس قنایی: ۸۹، ۱۰۵
محمد بن عبدالله، رسول اکرم صلی الله علیه و آله: ۱۸
محمی الدین ابن عربی (ابوبکر محمد بن علی): ۱۵۵
مولوی بلخی (جلال الدین محمد): ۱۵۵
میرداماد (محمد باقر بن محمد استرآبادی): ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۸
میرفندرسکی (ابوالقاسم): ۱۴۹
میل (جان استوارت): ۹۰، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳
نالیو: ۱۴۶
نظام (ابواسحق ابراهیم بن سیار): ۱۵۶
نوبختی: ۱۵۶
نولدکه (تئودور): ۱۴۶
هرقلیطوس (هراکلیت): ۱۸۱
هشام بن الحكم: ۱۵۶
هگل (جرج ویلهلم فردریک): ۶۴، ۱۱۳، ۱۸۷
هومن: ۱۲۷، ۱۴۷

□

فهرست اسامی کتب، مقالات و نشریات

- آواز پر جبرئیل: ۱۵۴
ابن تیمیه: ۸۹
اسفار اربعه: ۱۳۰، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۵
اشارات و تنبیها: ۱۱۲، ۱۵۴، ۱۵۸
۱۵۹
- اصل تضاد در فلسفه اسلامی (مقاله): ۱۸۶
اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۳۵، ۸۷
۱۶۸، ۱۱۳
الامتناع والموانسة: ۸۹
الجمع بین رأیی الحکیمین: ۱۴۴

صون المنطق و الكلام عن المنطق و الكلام:

۸۹

عرشیه: ۱۵۹

عقل سرخ: ۱۵۴

علل گرایش به مادیگری: ۱۷۹

عیون الحکمه: ۱۵۴

فوائد المذنبه: ۸۹، ۱۰۵

قرآن کریم: ۱۳، ۱۴، ۸۲-۸۴، ۱۷۹

کارنامه اسلام: ۱۶، ۱۸

مباحثات: ۱۵۴

مبدأ و معاد (ابن سینا): ۱۵۴

مبدأ و معاد (ملاصدرا): ۱۵۹

مشاعر: ۱۵۹

مطارحات: ۱۵۴

مقالات فلسفی: ۱۸۶

مقالات و بررسیها (مجله): ۱۴۶

مقاومات: ۱۵۴

ملل و نحل: ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸

منطق (ارسطو): ۲۱

منطق صوری: ۱۱۰

منظومه، شرح منظومه: ۴۶، ۱۵۹

مواقف: ۱۵۷

نامه دانشوران: ۱۰۷

نجات: ۱۵۴

هیاکل النور: ۱۵۴

الردّ علی المنطق: ۸۹

الشواهد الزبویه: ۱۵۹

الفلاحة النبطیه: ۱۴۶

المنطق الصوری: ۱۱۰

تاریخ تمدن اسلام: ۱۸

تاریخ علوم در اسلام (مقاله): ۱۴۶

تاریخ فلسفه (دورانت): ۱۴۷

تاریخ فلسفه (راسل): ۱۴۷، ۱۴۸

تاریخ فلسفه (هومن): ۱۲۷، ۱۴۷

تجريد العقائد: ۱۵۷

تعليقات: ۱۵۴

تعليقات ملاصدرا بر الهیات شفا: ۱۷۲

تعليقات ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق:

۴۷

تلویحات: ۱۵۴

تهافت التهافت: ۱۷۸

تهافت الفلاسفه: ۱۷۸

حکمة الاشراق: ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۹

خدمات متقابل اسلام و ایران: ۱۸

دانشنامه علایی: ۱۵۴

سه حکیم مسلمان: ۱۴۵

سیر حکمت در اروپا: ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۴۷

شرح مواقف: ۱۵۷

شرح هدایه: ۱۵۹

شفا: ۲۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۵۴

۱۷۲، ۱۵۹

□