

پرسش اصلی این پژوهش این است: فلسفه در محیط‌های دانشگاهی و حوزوی از چه آسیب‌هایی برخوردار است؟ مهم‌ترین آسیب فلسفه غرب، رویکرد تقلیدی و ترجمه‌ای آن در محیط‌های علمی است. آسیب فلسفه اسلامی، ناکارآمدی آن در عرصه‌های اجتماعی و تأثیرگذاری بر علوم انسانی است. سؤال این است که چگونه می‌توان فلسفه اسلامی را کاربردی کرد تا از عرش نظر به فرش عمل تنزل یابد. پاسخ این پرسش در قالب چهار پیشنهاد مطرح می‌گردد. پیشنهاد نخست: تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی است. فلسفه فلسفه اسلامی، رویکردی درجه دوم و پسینی به فلسفه اسلامی است که با روش تاریخی و منطقی به پرسش‌های بیرونی فلسفه اسلامی پاسخ می‌دهد. پاسخ‌یابی به پرسش‌های بیرونی با نگرش تاریخی و منطقی، هماهنگی فلسفه اسلامی با نیازهای معاصر را میسر می‌سازد و کاربرد عملی آن را ممکن می‌سازد. پیشنهاد دوم: تأسیس حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی) از طریق شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه جامعه، فلسفه رسانه، فلسفه هنر، فلسفه سینما، فلسفه تکنولوژی، فلسفه سلامت، فلسفه پرستاری و غیره در کنار فلسفه‌های هستی، معرفت، نفس و دین. این اتفاق وقتی می‌افتد که موضوع فلسفه از وجود بما هو وجود به وجود انضمامی انسان تغییر یابد. پیشنهاد سوم: تکمیل روش‌شناسی فلسفه از عقل نظری محض به عقلانیت کاربردی یا عقلانیت معطوف به عمل. پیشنهاد چهارم: بهره‌گیری فلسفه اسلامی از آموزه‌های اسلام. این مقاله قبل از پرداختن به این پیشنهادها، به علت اصلی غیر کاربردی بودن فلسفه اسلامی یعنی تعریف فلسفه اشاره کرده است.

■ واژگان کلیدی:

فلسفه اسلامی، کاربرد، فلسفه مضاف، فلسفه فلسفه اسلامی، وجود انضمامی

آسیب‌شناسی فلسفه

عبدالحسین خسروپناه

استاد حوزه علمیه قم و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
akhosropanah@yahoo.com

مقدمه

واژه آسیب‌شناسی^۱ از ریشه یونانی «path = patho» به معنای رنج، محنت، احساسات و غضب و «Logy» به معنای دانش و شناخت، ترکیب شده است. آسیب‌شناسی در اصطلاح علوم طبیعی به معنای مطالعه و شناخت عوامل بی‌نظمی در ارگانیسم انسانی جهت درمان بیماری‌های جسمانی است (فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی، ج ۴: ۳۸۲۱). علوم اجتماعی در اثر مشابهت‌سازی (در قرن نوزدهم) میان کالبد انسانی و کالبد جامعه و بیماری‌های عضوی و بحران‌های اجتماعی، دانش نوینی به نام آسیب‌شناسی اجتماعی^۲ به‌منظور مطالعه عوامل و ریشه‌های بی‌نظمی و بیماری‌های اجتماعی پدید آورد (فراجاد، ۱۳۶۹). آسیب‌شناسی اجتماعی، مفهوم جدیدی است که از علوم زیستی به‌عاریه گرفته شده و مبتنی بر تشابهی است که دانشمندان بین بیماری‌های عضوی و انحرافات اجتماعی قائل می‌شوند. با شکل‌گیری و رشد جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم میلادی، بهره‌گیری از علوم مختلف برای بیان فرآیندهای اجتماعی معمول گردید و در نتیجه بسیاری از اصطلاحات و واژه‌های رایج در علوم دیگر چون زیست‌شناسی، علوم پزشکی، زمین‌شناسی و مانند آن در جامعه‌شناسی نیز به‌کار گرفته شد. مقاصد و وظایف آسیب‌شناسی اجتماعی عبارت‌اند از: مطالعه و شناخت آسیب‌های اجتماعی و عوامل و دلایل پیدایی آنها، پیشگیری از وقوع جرم و انحراف در جامعه به‌منظور بهینه‌سازی محیط زندگی جسمی و خانوادگی، درمان کجروی اجتماعی با به‌کارگیری روش‌های علمی و استفاده از شیوه‌های مناسب برای قطع ریشه‌ها و انگیزه‌های این کجروی‌ها، تداوم درمان برای پیشگیری و جلوگیری از بازگشت مجدد انحرافات اجتماعی^۳.

مقصود از آسیب‌شناسی فلسفه، مطالعه کاستی‌ها و ریشه‌ها و علل ناکارآمدی دانش فلسفه دانشگاهی و حوزوی در محیط‌های اجتماعی و ارائه راهکارها و چگونگی رفع اشکالات و بهینه‌سازی و کارآمدی این دانش در محیط‌های علمی است. منشأ ناکارآمدی اجتماعی فلسفه اسلامی به تعریف و روش و قلمرو آن بازمی‌گردد. راه‌حل این بحران، ارائه تعریف جدیدی از حکمت اسلامی و قلمرو گسترده و روش توسعه یافته آن است.

1. Pathology

2. Social Pathology

۳. ر. ک به: علی سلیمی و محمد داوری، جامعه‌شناسی کجروی و محمدحسین فراجاد، آسیب‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انحرافات.

تعریف فلسفه، علت ناکارآمدی

آموزش فلسفه در محیط‌های دانشگاهی و حوزوی در دو قلمروی فلسفه اسلامی و فلسفه غربی صورت می‌گیرد. کارآمدی فلسفه اسلامی تنها در حوزه جهان‌بینی و اعتقادی است. فلسفه اسلامی با گرایش مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه می‌تواند در پاسخ به مسائل اعتقادی و هستی‌شناختی با جدیت تمام وارد شود و پرسش‌های انسان دنیای مدرن را پاسخ گوید. بزرگانی همچون علامه طباطبایی و استاد مطهری با بهره‌گیری از فلسفه اسلامی در عصر مارکسیسم به‌خوبی توانستند به شبهات سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها پاسخ گویند. شاگردان مکتب علامه طباطبایی نیز در عصر شبهات جدید کلامی توانستند با استفاده از حکمت متعالیه وارد صحنه علمی شوند و با مکاتب الهیاتی جدید غرب مقابله نمایند. ولی فلسفه اسلامی با این توانمندی نتوانست وارد فلسفه‌های مضاف بشود و در دوره معاصر، امتداد سیاسی - اجتماعی پیدا کند. اینک زمان آن رسیده است که به تحول و تکامل فلسفه اسلامی پردازیم. فلسفه غرب نیز به‌صورت تقلیدی و ترجمه‌ای وارد دانشگاه‌های ایران شده و مدرسان این دانش تنها به تدریس آن بسنده می‌کنند و کمتر به نقد و تحلیل آن می‌پردازند. زمانی فلسفه اسلامی با اقتباس از فلسفه یونان متولد شد و با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی تکامل یافت و منشأ تمدن اسلامی گردید. اینک زمان آن رسیده که فلسفه اسلامی با توجه به پرسش‌های تولید شده توسط فلسفه غرب به‌بالندگی بیشتر دست یابد و زمینه را برای تحقق تمدن نوبنیاد اسلامی به‌وجود آورد. به‌نظر نگارنده مهم‌ترین علت ناکارآمدی اجتماعی فلسفه و انحصار در کارآمدی معرفتی و اعتقادی، تعاریف سنتی از فلسفه اسلامی است که از زمان کندی تا کنون به‌تبعیت از فلاسفه یونان بیان شده است.

چیستی تعاریف فلسفه

فیلسوفان مسلمان پیرامون چیستی فلسفه الهی با همه مشترکاتی که دارند به یکسان سخن نگفته‌اند و تعاریف گوناگونی با رویکرد موضوع‌محور، مسئله‌محور و غایت‌محور و نیز قلمرو عام و خاص فلسفه ارائه کرده‌اند. جمع‌بندی این تعاریف عبارت‌اند از:

۱. فلسفه به‌معنای تمام علوم نظری و عملی و تولیدی؛ هر یک از این شاخه‌ها به زیر مجموعه‌های دیگری انشعاب می‌یابند این تعریف تنها از سوی ارسطو مطرح گردیده البته وی، تعاریف دیگری هم مطرح کرده است (سعادت، ۱۳۷۷: ۱۶-۱۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۰:

۳۱۹ و ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۴۲-۲۳۷).

۲. فلسفه به معنای تمام علوم نظری و عملی؛ وقتی تعریف پیش گفته ارسطو به دست حکیمان مسلمان مانند ابن سینا قرار گرفت، دایره محدودی یافت و حکمت تولیدی از آن حذف گردید. حال چرا این پدیده اتفاق افتاد و آیا مبانی و باورهای دینی و اعتقادی مسلمین به جهت منع تصرف در جهان طبیعت و تکوین، حکمت تولیدی را انکار کردند یا اینکه در ترجمه آثار ارسطو به زبان عربی، شاخه سوم فلسفه عام مغفول ماند، احتمالات گوناگویی است که نمی توان به قاطعیت پیرامون آن سخن گفت. به هر حال، حذف این شاخه مهم فلسفه در فرآیند صنعت و تکنولوژی مسلمین تأثیر منفی داشته است (دکارت، اصول فلسفه، مقدمه مترجم). با اینکه خداوند سبحان این قدرت را به انسان داده است تا به تسخیر عالم بپردازد و در قرآن نیز آن را تأیید کرده است.

۳. سومین معنای فلسفه را ارسطو در شناخت حقیقت به کار برده است هرچند وی، شناخت حقیقت را به شناخت علل اشیا به ویژه موجودات سرمدی و مبدأ نخستین و شناخت کلیات و غیره تحویل می برد.

این تعریف توسط حکیمان مسلمان به عنوان علم حقایق اشیا مطرح گردید برای نمونه: کندی، فلسفه را به علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقه الانسان (ابوریده، ۱۴۱۲: ج ۱: ۱۱۰) و ملاصدرا آن را به الفلسفه استکمال النفس الانسانیة بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی تعریف می کند (صدرالمتهلین، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۰).

شاید بتوان تعریف معروف فلسفه یعنی شناخت موجود بما هو موجود را به شناخت حقیقت برگرداند. به تعبیر شیخ: هذه العلم یبحث عن الموجود المطلق و به بیان ملاصدرا: «ان الفلسفه الاولى باحثه عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولیه التي یمکن من غیر ان یصیر ریاضیاً او طبیعياً» (صدرالمتهلین، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸) و یا «کذلک للموجود بما هو موجود، عوارض ذاتیه یبحث عنها فی العلوم الالهیه» (رسائل اخوان الصفاء، ۱۹۸۳، ج ۱: ۲۴) و یا «ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر ان یحتاج الی ان یصیر نوعاً متخصص الاستعداد طبیعياً او تعلیمياً» (رسائل اخوان الصفاء، ۱۹۸۳، ج ۳: ۲۷۸).

اخوان الصفا، آغاز و انجامی برای فلسفه بیان می کند آغاز آن، محبت علوم و اوسطش، معرفت حقایق موجودات به حسب توان انسانی و پایش، قول و عمل به آنچه موافق علم است و این تعریف از فلسفه را فلسفه حقیقی دانسته و الهیات و طبیعیات و منطقیات و

ریاضیات را از اقسام آن شمرده‌اند. به عبارت دیگر، فلسفه در این تعریف با حکمت نظری مترادف گرفته شده است (رسائل اخوان الصفاء، ۱۹۸۳، ج ۳: ۴۹-۴۸).

تا اینجا روشن شد که شناخت حقیقت با علم به حقایق اشیا یا معرفت به حقایق موجودات دو تفسیر متفاوت دارد؛ تفسیر نخست با حکمت نظری مترادف دانسته شده و الهیات و طبیعیات و منطقیات و ریاضیات را در بر گرفته است. تفسیر دوم، فلسفه اولی و عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود یا احوال موجود مطلق را شامل می‌شود و علم الهی یا علم اعلی نیز به کار می‌رود. این تعریف مشتمل بر علم کلیات و معلم مفارقات است. بسیاری از حکیمان از جمله شیخ اشراق در مطارحات نیز همین تعریف را پذیرفته است. تفسیر شناخت حقیقت، به شناخت علل اشیا و شناخت کلیات، به فلسفه اولی یا علم اعلی و علم الهی تحویل می‌پذیرد.

۴. معنای چهارم فلسفه با هستی‌شناسی و امور عامه مترادف دانسته شده و تعریف فلسفه به احوال و اوصاف موجود بما هو موجود را به احکام کلی وجود و تقسیمات آن منحصر ساخته‌اند.

فخر رازی در شرح عیون الحکمه، تقسیم چهارگانه‌ای را مطرح می‌سازد و اقسام حکمت نظری را عبارت از علم طبیعیات، علم ریاضیات، علم ربوبیات و علم کلیات دانسته است. علم کلیات به اموری می‌پردازد که به صورت لابه‌شرط از ماده تحقق دارند. یعنی زمانی در ماده و گاهی مجرد از ماده هستند مانند وحدت، کثرت، کلیت، جزئیت، علیت، معلولیت و غیره؛ بر خلاف علم ربوبیات که موضوع آنها چیزهایی است که حصول‌شان در ماده ممتنع است. البته فخر رازی، احتمال ادغام علم کلیات و علم ربوبیات را منتفی نمی‌داند. مبادی علوم جزئییه در این معنا و معنای سوم از فلسفه تبیین می‌گردد.^۱

۱. فخر رازی در شرح عیون الحکمه تقسیم چهارگانه‌ای را به شرح ذیل مطرح می‌کند: احدها: الذی یجب حصوله فی ماده معینه و العلم الباحث عنه هو المسمی بالعلم الطبيعي ثانیها: الذی یجب حصوله فی ماده غیر معینه و العلم الباحث عنه هو المسمی بالعلم الرياضي ثالثها: هو الذی یمتنع حصوله فی ماده و العلم الباحث عنه هو المسمی بعلم الربوبیه رابعها: هو الشی الذی تاره یكون فی ماده و اخرى یكون مجرداً عن ماده و ذلك مثل الوحده و الكثره و الكلیه و الجزئیة و العلیة و المعلولیه و الكمال و النقصان فان هذه المعانی تاره توجد فی المجردات و تاره فی المجسمات

ثم ههنا یختلف الکلام فمن زعم ان العلوم النظریه ثلاثه ضم هذه القسم الی القسم الثالث و سمی مجموعهما بالعلم الالهی

تسمیه للعلم باسراف اسمائه و اعز اقسامه و من زعم ان العلوم النظریه اربعه سمی هذه القسم الرابع بالعلم الکلی لانه بحث کلی عن لواحق الوجود من حیث انه موجود (شرح عیون الحکمه، جزء ثانی: ۱۸-۱۷)

۵. فلسفه به معنای دانش امور مجرده؛ پنجمین تعریفی است که از ناحیه حکیمانی مانند ابن سینا مطرح گردید وی در حکمت مشرقیه چهار فرض عقلی برای ماهیت بیان می‌کند و فرض سوم را که عبارت است از ماهیتی که در وجود خارجی و ذهنی بی‌نیاز از ماده است، معنا و مفهوم علم اعلی و فلسفه اولی معرفی می‌کند؛^۱ البته اگر این عبارت شیخ را به معنای امور لابه‌شرط از ماده معنا کنیم فلسفه اولی با معنای پیشین یکی می‌شود اما اگر معنای به‌شرط لا از ماده و به‌تعبیر فخر رازی، علم ربوبیت، مقصود شیخ باشد در آن صورت فلسفه، دانش احوال و عوارض مجردات شمرده می‌شود. ابن سینا در الهیات شفا می‌نویسد: «ان الالهیه تبحت عن الامور المفارقة للماده بالقوام والحد و قد سمعت ايضاً ان الالهی هو الذی یبحث فیہ عن الاسباب الاولی للوجود الطبیعی والتعلیمی و ما یعلق بهما و عن مسبب الاسباب و مبدأ المبادی و هو الاله تعالی جدّه» (بوعلی سینا، ۱۴۱۰: مقاله اولی).

۶. ششمین تعریف فلسفه الهی عبارت است از خداشناسی؛ این تعریف، نخستین بار توسط کندی در نامه به معتصم مطرح گردید وی می‌نویسد: «و اعلاها (الصناعات الانسانیه) مرتبه الفلسفه الاولی اعنی: علم الحق الاول الذی هو عله کل حق» (الکندی، ۱۹۴۵: ۷۷ به بعد و ابوریده، ۱۴۱۳: ۹۷) فارابی نیز همین رویکرد را می‌پذیرد و حکمت را به معرفت وجود حق و واجب‌الوجود بذاته معنا می‌کند (الحکیم فارابی، ۱۳۷۱: ۴۶). شیخ در تعلیقات و نجات نیز حکمت را به معرفت وجود واجب یا دانش احوال موجود مطلق یعنی مبدأ تمام موجودات معلول تعریف کرده است. ابوالبرکات بغدادی، علم الهیات را علم خداشناسی و صفات حق تعالی معرفی می‌کند.

۷. تعاریف شش‌گانه، موضوع‌محورند، هرچند در قلمرو موضوع به حد اقلی و حداکثری تقسیم می‌شوند اما برخی از تعاریف، غایت‌محورند مانند: تعریف فلسفه الهی به صیوره انسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم للعالم العینی (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۰) یا الحکمه التي يستعد النفس بها للارتقاء الى الملاء الاعلی و الغایه القصوی و هی عنایه ربانیه و موهبه

۱. الماهیه اما ان تكون محتاجه الى ماده فی الوجود الخارجی و فی الذهن و هو العلم الطبیعی و هو العلم الاسفل و اما ان تكون محتاجه الى ماده فی الوجود الخارجی لكنها تكون غنیه عنها فی الوجود الذهنی بمعنی ان الذهن یمكنه ادراكها مع قطع النظر عن مادتها و هو العلم الرياضی و هو العلم الاوسط و اما ان تكون غنیه عن ماده فی الوجود الخارجی و فی الذهن و هو العلم الاعلی و الفلسفه الاولی و اما القسم الرابع و هو ان تكون محتاجه فی الذهن و تكون غنیه عنه فی الخارج فذلک محال لان علی هذا التقدير لا یكون حکم الذهن مطابقاً للامر الخارجی فیکون جهلاً و لا عبره به (شرح عیون الحکمه، الجزء الثانی، ۱۷-۱۶).

الهیة لایوتی بها الا عن قبله تعالی یا التشبیہ بالاله بحسب الطاقه البشریة لتحصیل السعاده الابدیة (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۵۸-۵۷).

تحلیل تعاریف فلسفه

ملاصدرا در باب نتایج فلسفی خود می‌فرماید: «هرگز چنین نمی‌پندارم که هر چه در این حکمت متعالیه آورده‌ام به غایت و نهایت رسیده باشم زیرا وجوه و زوایای فهم منحصر به آنچه فهمیده‌ام نیست و معارف حقیقی مقید به نگاشته‌ها و دریافت‌هایم نمی‌باشد. برای اینکه حقیقت وسیع‌تر و فراخ‌تر از چیزی است که عقل و حدی بدان احاطه یابد و عظیم‌تر از آن است که عقد و گره‌ای غیر عقد دیگری بدان احاطه یابند.» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰) با این رویکرد اساسی به کاستی تعاریف پیش گفته اشاره مختصری می‌توان کرد تا معلوم گردد چرا تعریف سنتی فلسفه، علت ناکارآمدی اجتماعی آن است. تحلیل تعاریف غایت‌محورانه و روش‌محورانه و ترکیبی بماند به وقت دیگری (خسرپناه، ۱۳۸۸) و اما تحلیل مهم‌ترین تعاریف فلسفه یعنی موضوع‌محور این است که این‌گونه تعاریف با ملاحظه‌ها و تأملات گوناگونی روبرویند از جمله: «موجود بما هو موجود» به چه معناست؟ آیا مفهوم آن، مقصود است یا مصداق؟ آیا موجود لایه‌شرط مقسمی مراد است یا موجود لایه‌شرط قسمی یا موجود به شرط شیء و یا موجود لایه‌شرط از قید، مقصود حکیمان بوده است. بی‌شک نمی‌توان مفهوم موجود به حمل اولی را اراده کرد زیرا در غایت فلسفه گفته‌اند، فلسفه در مقام کشف حقایق و موجودات واقعی است و اگر موضوع فلسفه الهی، مفهوم موجود به حمل اولی باشد نمی‌تواند غرض پیش گفته را تأمین کند و اما اگر مقصود حکما از موجود بما هو موجود، مصداق وجود یا مفهوم به حمل شایع وجود باشد؛ آیا همه مصادیق موجود به نحو تبیینی منظور است یا اصل وجودی که در همه موجودات به نحو تشکیکی ساری و جاری است یا برخی از موجودات مقصود می‌باشد؟ اگر برخی از موجودات خارجی و واقعی معین، مقصود است، آن بعضی‌ها کدام‌اند؟ و ملاک تمایز و گزینش آنها چیست؟ آیا با ملاک بدهت من انضمامی انسان نمی‌توان وجود معین را شناسایی و موضوع فلسفه دانست؟ و اگر اصل وجود ساری در همه موجودات مقصود باشد اعم از اینکه به نحو تبیینی یا تشکیکی، در آن صورت، مسئله تباین و تشکیک وجود به موضوع فلسفه تبدیل می‌گردد در حالی که باید موضوع فلسفه بدیهی باشد و وجود تشکیکی یا تبیینی نیازمند به اثبات است و فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه در

منابع فلسفی به بیان براهین ادعای خود پرداخته‌اند. پس نه اصل وجود ساری در همه موجودات به شرط شیء (اعم از آنکه به نحو تشکیکی یا به نحو تباینی باشد) و نه وجود لابه‌شرط مقسمی یا لابه‌شرط قسمی، هیچ کدام نمی‌توانند موضوع فلسفه تلقی شوند زیرا چنین موضوعی نیازمند به اثبات است و بدیهی نیست و موضوع فلسفه باید بدیهی باشد. وجود به شرط لای از قید ریاضی و طبیعی نیز همان است که از کلام ابن‌سینا و ملاصدرا استفاده می‌شود. توضیح اینکه، عده‌ای از فلاسفه همچون ملاصدرا برای حل این‌گونه پرسش‌ها، «قید من غیر ان یصیر ریاضیاً او طبیعیاً» را اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: «ان الفلسفه الاولی باحثه عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولیه‌ای التی یمکن من غیر ان یصیر ریاضیاً او طبیعیاً» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸) یعنی فلسفه از وجود یا موجود بحث می‌کند و احکام کلی آن مانند اصالت و تشکیک را اثبات می‌کند و سپس به تقسیمات اولیه آن می‌پردازد و منظور از تقسیمات اولیه مثلاً تقسیم وجود به خارجی و ذهنی یا علت و معلول یا واجب و ممکن نیست بلکه علاوه بر آنها، تقسیمات ثانویه و ثالثه و رابعه وجود نیز در فلسفه بحث می‌شود. اما تا آنجا که موجود بما هو موجود به وجود ریاضی یا طبیعی معین نگردد، که در آن صورت، باید ریاضیات و طبیعیات از عوارض آنها بحث کند. پس موجودی یا وجودی، موضوع فلسفه است که اولاً، هنوز اصالت و تشکیکی بودنش اثبات نشده است و ثانیاً، هر موجودی را شامل می‌شود البته تا آنجا که ریاضی یا طبیعی نگردد. یعنی به شرط شیء از همه موجودات و لابه‌شرط از وجود طبیعی و ریاضی.

برخی از حکیمان معاصر مانند استاد جوادی آملی، قیود بیشتری اضافه کرده‌اند و علاوه بر قید ریاضی یا طبیعی، قیود اخلاقی و منطقی را نیز افزوده‌اند یعنی فلسفه از عوارض موجود بما هو موجود قبل ان یصیر ریاضیاً او طبیعیاً او اخلاقاً او منطقیاً بحث می‌کند. البته این‌گونه افزودن قیود، نخستین‌بار توسط ابن‌سینا در الهیات شفا انجام گرفت با این تفاوت که ابن‌سینا نه در مقام تعریف فلسفه بلکه در مقام بیان عوارض و محمولات فلسفه می‌گوید: مطالب و مسائل فلسفه بر دو دسته تقسیم می‌شوند، دسته‌ای از آنها اموری هستند که نسبت به موجود بما هو موجود، شبه نوع‌اند مانند جوهر و کم و کیف و بعضی دیگر مانند عوارض خاصه‌اند مانند واحد و کثیر، قوه و فعل کلی و جزئی و واجب و ممکن. شیخ در تبیین دسته دوم مسائل و محمولات فلسفه می‌نویسد: فانه لیس یحتاج الموجود فی قبول هذه الاعراض و الاستعداد لها الی ان یتخصص طبیعیاً او

تعلیماً او خلقیاً او غیر ذلک. یعنی موجود بماهو موجود برای پذیرش دسته دوم عوارض و مستعد شدن برای عروض آنها احتیاج به متخصص طبیعی یا تعلیمی یا اخلاقی و یا غیر اینها ندارد (بوعلی‌سینا، ۱۴۱۰: ۱۳).

این راه‌حل گرفتار چند مشکل اساسی است که به تفصیل در جای دیگری گفته شده است (خسروپناه، ۱۳۸۸). ولی مهم‌ترین اشکالش این است که این تعریف و راه‌حل پیش‌گفته، مبتنی بر طبقه‌بندی پیشینیان از علوم است که علوم را به نظری و عملی و هر کدام را به اقسامی تقسیم می‌کردند؛ حال که این طبقه‌بندی علوم به جهت افزودن علوم جدیدی همچون علوم انسانی و اجتماعی تغییر کرده، پس مهم‌ترین مبنای تعریف فلسفه مخدوش شده و باید بر اساس طبقه‌بندی دیگری به تعریف فلسفه پرداخت. حاصل سخن آنکه تعریف موضوع‌محور فلسفه با توجه به طبقه‌بندی گذشتگان از علوم مطرح شده و چون علوم رفتاری و اجتماعی در گذشته وجود نداشته، فلسفه اسلامی با این تعریف در مباحث نظری و انتزاعی استقرار یافته و امتداد سیاسی و اجتماعی و رفتاری پیدا نکرده است. مباحث حکمت عملی نیز این نیاز را به‌طور کامل برطرف نمی‌کنند، پس می‌توان نتیجه گرفت اصلی‌ترین علت ناکارآمدی رفتاری و اجتماعی فلسفه اسلامی، تعریف موضوع‌محور فلسفه است که مبتنی بر طبقه‌بندی پیشینیان از علوم بوده است. حال که علت ناکارآمدی رفتار و اجتماعی فلسفه اسلامی روشن گشت، نوبت به بیان راهکارهای کارآمدی فلسفه اسلامی رسیده که به اختصار بیان می‌گردد.

تأسیس فلسفه اسلامی

یکی از راهکارهای توسعه فلسفه اسلامی و کاربردی کردن آن در عرصه سیاسی و اجتماعی، پدید آوردن رویکرد درجه دوم به فلسفه اسلامی یا به تعبیر دیگر، تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی است.

فلسفه فلسفه اسلامی^۱ عبارت از دانش فرانگرانه، پسینی و درجه دوم حکمت اسلامی و گرایش‌ها و رویکردها و رهیافت‌های گوناگون آن با رویکرد تاریخی - منطقی جهت دست‌یابی به فلسفه بایسته است؛ بنابراین، موضوع این دانش فرانگرانه عبارت از هویت جمعی و تاریخی فلسفه اسلامی تحقق‌یافته و پسینی با رویکردهای گوناگون آن، همچون

حکمت مشایی، حکمت اشراقی، حکمت یمانی، حکمت صدرایی و غیره^۱ و رهیافت‌های شخصیت‌های برجسته حکمت اسلامی است. پس فلسفه فلسفه اسلامی دردو مقام گام بر می‌دارد؛ نخست: مقام توصیف فلسفه اسلامی تحقق‌یافته برای پاسخ‌یابی به پرسش‌های برون‌فلسفی (برون فلسفه اسلامی) و دوم: مقام توصیه فلسفه اسلامی بایسته و به‌عبارت دیگر، فلسفه فلسفه اسلامی تنها درصدد نیست تا با رویکرد تاریخی به پرسش‌های برون‌علمی پاسخ‌گوید و چیستی و روش و سایر مباحث برون فلسفی را از جریان‌های فلسفی تحقق‌یافته شناسایی کند و یا بنا ندارد بدون توجه به رویکرد تاریخی و پاسخ تاریخی به پرسش‌های بیرونی فلسفه اسلامی، پاسخ‌های منطقی را ارائه نماید؛ بلکه می‌خواهد ابتدا با رویکرد تاریخی به پرسش‌های بیرونی فلسفه اسلامی با رویکرد درجه دوم پاسخ‌گوید تا با درک کلان نسبت به علم بتوان نیازها و کاستی‌های علم را کشف کرد آنگاه با روش منطقی به آسیب‌شناسی کلان و بیرونی فلسفه اسلامی پرداخته و سپس با روش عقلی و رویکرد منطقی، پرسش‌های بیرونی را پاسخ‌گوید و به‌ضرورت حکمت نوین اسلامی (تعریف، روش و ساختار جدیدی) دست یابد. بنابراین، نظریه فلسفه فلسفه اسلامی همانند فلسفه علم کوهن و فایرابند، به‌دلیل ضد روشی و ندانستن معیار معرفت به‌سراغ تاریخ علم نرفته است بلکه رویکرد تاریخی را برای دست یافتن به معرفت کلان و کل‌نگرانه علم جویا شده است. این نگرش کلان به علم تنها از طریق رویکرد تاریخی به ارمان می‌آید و از این طریق می‌توان به انطباق یا عدم انطباق پارادایم علمی با نیازهای مربوطه و معاصر دست یافت و سپس با روش منطقی به آسیب‌شناسی و تحوّل علم رسید. شایان ذکر است که برای تمام گرایش‌ها و مکاتب گوناگون فلسفه اسلامی و با وجود تفاوت‌ها و اختلافات فراوان میان آنها می‌توان یک فلسفه فلسفه اسلامی یا برای هر کدام از مکاتب یک فلسفه فلسفه مستقلی تأسیس کرد. حتی ما می‌توانیم برای هر شخص یک فلسفه فلسفه اختصاصی مانند: فلسفه فلسفه علامه طباطبایی یا فلسفه فلسفه علامه شعرانی تأسیس کرد؛ زیرا تفاوت میان آقای شعرانی و آقای طباطبایی به‌قدری است که می‌توانند هر کدام یک فلسفه مضاف داشته باشند. لکن تحول فلسفه اسلامی و تبدیل آن به دانش توسعه‌یافته در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی به رویکرد درجه دوم تمام تاریخ فلسفه اسلامی از کندی تا علامه طباطبایی نیاز دارد تا نشان دهیم که فلسفه

۱. مقصود از غیره، سایر رویکردهای غیرمعروف مانند: رویکرد ابوریحان بیرونی و اخوان الصفاء است که در تاریخ فلسفه اسلامی گزارش شده‌اند.

اسلامی با گرایش‌های مختلفش با تمام امتیازاتی که دارد، در پاره‌ای از مسائل اجتماعی معاصر ناکارآمد است. پس فلسفه فلسفه اسلامی همانند فلسفه علم هم به صورت کلی و هم به صورت جزئی یعنی فلسفه شیمی، فلسفه فیزیک، فلسفه زیست‌شناسی قابل طرح است و با وجود زایش فلسفه‌های مضاف به علوم پایه باز هنوز فلسفه علم^۱ سر جای خود هست و در باب چیستی استقراء و تجربه و بعضی از مقوله‌های مشترک اظهار نظر می‌شود. مطلب دیگر اینکه فلسفه اسلامی تفاوت فاحشی با فلسفه‌های غرب دارد. فلسفه‌های غرب آنقدر از هم گسسته و جدا هستند که نمی‌توان مثلاً فلسفه توماس آکویناس را با فلسفه کانت یا فلسفه هگل در مبانی مشترک دانست. برخی از جریان‌های فلسفه غرب، رئالیست و برخی دیگر، ایده‌آلیست هستند؛ ولی همه گرایش‌های فلسفه اسلامی، حلقات یک زنجیره‌اند و همه آنها مبتنی بر رئالیسم معرفتی‌اند و از مبانی معرفت‌شناسی واحدی برخوردارند. حتی با وجود اینکه کسی مثل غزالی با فلسفه مخالفت دارد اما نظام معرفت‌شناسی و روش‌شناسی او با فلاسفه یکسان است؛ یعنی کاملاً بدیهیات را قبول دارد استنتاج نظریات را از بدیهیات می‌پذیرد و مثل یک فیلسوف اسلامی در این باب اظهار نظر می‌کند. پس با وجود این مشترکات می‌توانیم یک فلسفه اسلامی داشته باشیم. یعنی خلأها و آسیب‌های مشترک را شناسایی کنیم.

نکته دیگر، کشف عوامل و تأثیرگذاری اینها بر نظریه‌ها و نظام‌های فلسفی است. تمام علل و عوامل اجتماعی و روان‌شناختی و تاریخی و ... در فلسفه فلسفه اسلامی شناسایی می‌شوند. ممکن است برخی از این علت‌ها کاملاً حدسی و یا ظنی باشد چون روش کشف این علل، مبتنی بر بدیهیات نیست؛ برای نمونه وقتی می‌گوییم این عوامل در زمان صفویه نقش داشته که صدرالمتهلین به تأسیس نظام فلسفی بپردازد، این یک اظهار نظر قطعی نیست. البته خود کشف این شواهد کار دشواری است و نمی‌توان حرف آخر را زد و ممکن است دیگران نظرات دیگری را ارائه کنند. ولی به هر حال برای اینکه در نظام فلسفه خودمان بهره ببریم، لازم است آن علل و عوامل را تا حدودی کشف کنیم. به نظر نمی‌رسد که بتوان با مجموعه‌ای از آسیب‌ها و کاستی‌هایی که فی‌الجمله در ذهن داریم، تعریف و نظام و ساختار جدیدی از فلسفه ارائه داد، زیرا شاید برخی از اهل حکمت بگویند که چه نیازی به تعریف جدید فلسفه و چه نیازی به ساختار جدید فلسفه است؟ ما با حفظ حکمت متعالیه می‌توانیم کاستی‌های فلسفه را در حکمت متعالیه بر طرف کنیم و

فلسفه‌های مضاف به پدیده‌های سیاسی و اجتماعی را در درون این نظام تأسیس نماییم و به‌عنوان مثال، تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری را وارد فلسفه می‌کنیم تا فلسفه‌های مضاف به این حقایق به‌دست آیند، همان‌گونه که علامه طباطبایی، بحث اعتباریات را در حوزه معرفت‌شناسی و استادش مرحوم آیت‌الله کمپانی در حوزه بحث‌های اصولی مطرح کردند و منشأ تحول در معرفت‌شناسی یا اصول فقه شدند. ولی به‌نظر نگارنده اگر با رویکرد درجه دوم به فلسفه تحقیق‌یافته نگریسته شود، به‌ضرورت تحول تعریفی و ساختاری و محتوایی فلسفه پی خواهیم برد.

غایت و هدف دانش فلسفه فلسفه اسلامی، توصیف و تحلیل مکاتب و گرایش‌های فلسفه اسلامی و ارزیابی و کشف آسیب‌ها و توانایی‌های آنها به‌منظور اثبات ضرورت تحول این دانش عقلی و دستیابی به تعریف و ساختار نوین و ایده‌آل برای حکمت اسلامی است. این هدف برای تحقق کارآمدی و نقش فلسفه در عرصه الهیات، علوم، فلسفه‌های مضاف، فرهنگ و تکنولوژی، کاربرد و کارآمدی فلسفه در عرصه نیازهای معاصر دنیوی و اخروی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی مستلزم پیشنهاد دستگاه جدید حکمت اسلامی است. به‌عبارت دیگر، هدف نهایی فلسفه فلسفه اسلامی عبارت است از کشف و ارائه ساختاری نظام‌مند برای فلسفه اسلامی با مختصات ذیل:

الف: فلسفی بودن و بهره‌مندی تمام مسائل فلسفه اسلامی از روش عقلی.

ب: اسلامی بودن به‌معنای استفاده و همراهی مسائل فلسفی با آموزه‌های اسلامی و لااقل عدم مخالفت صریح آنها با اسلام.

ج: کارآمدی و روزآمدی یعنی ایفای نقش فلسفه اسلامی در الهیات، علوم، فلسفه‌های مضاف، فرهنگ و تکنولوژی و سایر نیازهای انسان معاصر.

این سازماندهی علاوه بر تعیین روابط نظام‌مند مسائل و حدود و ثغور دامنه آنها باید کانون و موضوع اصلی دستگاه جدید را مشخص سازد.

تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی در درک کلان و احاطه علمی به تاریخ پیدایش و تطور فلسفه و آسیب‌شناسی و کشف کمبود نیازهای فلسفی معاصر و بایستگی‌های تحقیق و نوآوری در حکمت اسلامی و آموزش و فرهنگ‌سازی فلسفی و ترویج آن در جهان بسیار مؤثر و لازم است.

تأسیس حکمت نوین اسلامی

به اعتقاد نگارنده برای دستیابی به فلسفه کارآمد در عرصه‌های اجتماعی باید دست از تعریف گذشتگان که مبتنی بر طبقه‌بندی پیشینیان از علوم است، شست و تعریف جدیدی برای حکمت نوین اسلامی ارائه کرد. تعریف برگزیده ما از حکمت اسلامی عبارت است از عوارض و احکام وجود انضمامی انسان؛ یعنی: موضوع فلسفه، وجود انضمامی انسان و محمولات و عوارض آن، احکام انضمامی و انتزاعی و استنتاجی است. این عوارض با روش عقلانی - که اعم از عقل شهودی، عقل تحلیلی و عقل استدلالی است - کشف می‌شوند. تعریف و تبیین فلسفه بایسته مبتنی بر مقدمات و پیش‌فرض‌هایی است که از جمله آن پیش‌فرض‌ها، تعریف تعریف و ملاک آن، ملاک تمایز علوم، موضوع علم، مفهوم حکمت در متون اسلامی و شاخصه‌ها و مؤلفه‌های کلیدی و اساسی و به‌تعبیر دیگر، ذاتیات فلسفه است؛ ذاتیاتی که اگر در چیستی فلسفه ملحوظ نگردد، فلسفه از فلسفه بودن خارج می‌شود. این مبانی و پیش‌فرض‌ها در جای خود به‌تفصیل بیان گردیده است (خسروپناه، ۱۳۸۸: گفتار ششم).

وقتی چیستی حکمت نوین اسلامی برای پاره‌ای از دانش‌پژوهان مطرح گردید، اولین سؤالی که به ذهن آنها می‌رسید این بود که چرا و با چه توجیهی درصدد تأسیس فلسفه نوین اسلامی هستیم؟ و چرا تعریف دیگری از فلسفه ارائه می‌گردد؟ و چرا فلسفه با محوریت انسان تعریف می‌شود؟ پاسخ این پرسش‌ها را باید با توجه به تاریخ حکمت اسلامی یافت. تاریخ فلسفه بیانگر هویت فلسفه است و تاریخ فلسفه دلالت بر هماهنگی محتوای مکتب فلسفی با نیازها و مقتضیات زمان دارد. هیچ مکتب و نظام فلسفی نیست که بدون توجه به مشکلات فلسفی جامعه و زمان خود به تأسیس مکتب فلسفی بپردازد. علت تفاوت نظام‌های فلسفی کندی، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در همین مطلب نهفته است. نظام فلسفی کندی بیش از همه، دغدغه هماهنگی فلسفه با دین را داشت؛ زیرا معاصران کندی به‌جهت یونانی بودن فلسفه با فلسفه مخالفت کرده و آن را مقوله‌ای ضد دینی قلمداد می‌نمودند و کندی تلاش کردند با نشان دادن نظام فلسفه هماهنگ با اسلام، ادعای مخالفان را پاسخ گوید. فلسفه فارابی نیز به‌جهت نضج جامعه اسلامی و نیاز جامعه به نظام‌های اجتماعی، دغدغه ارائه یک نظام سیاسی اجتماعی را داشت و به‌همین دلیل، کتاب‌های سیاست مدن و آراء اهل المدینه الفاضله را نگاشت. ابن‌سینا با توجه به مشکلات الهیاتی و طبیعت‌شناختی به نظام جامع‌تر فلسفی رو آورد اما بیشتر

دغدغه حکمت نظری را داشت و کمتر به حکمت عملی پرداخت. ولی با تأسیس حکمت مشرقی، زمینه‌های تعارض فلسفه با عرفان را حل کرد ولی کار او از این جهت ناتمام ماند. سهروردی هم در روزگاری زیست که فلسفه با شبهات و نقدهای غزالی و پاره‌ای از عارفان به حاشیه رفته بود. شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تأسیس حکمت اشراق نه تنها به حمایت فلسفه و عقلانیت پرداخت، بلکه به معاصرانش نشان داد که فلسفه با عرفان و شیوه عارفان هماهنگ است. اما این بار فقهای اهل سنت با او درآویختند و برای بار دیگر تعارض فلسفه و دین را به رخ او کشیدند ولی با قتلش به او مهلت ندادند تا این آسیب فکری را در نظام فلسفی‌اش حل کند. نقدهای تعارض فلسفه با دین توسط اهل حدیث در اهل سنت و اخباری‌گری در تشیع و تعارض فلسفه با عرفان نظری که بعدها توسط ابن عربی تأسیس شد، چالش حکمت اسلامی را افزون‌تر کرد و میرداماد با تأسیس یک روش فلسفی یعنی، روش قرآن و برهان به حل این مشکلات پرداخت ولی او فرصت نکرد تا حکمت یمانی خود را به صورت یک نظام فلسفی جامع تأسیس کند. ملاصدرا، شاگرد تلاشگر میرداماد با نظریه‌پردازی‌ها و نوآوری‌های مسئله‌ای یا براهین فلسفی مانند: اصالت وجود و تشکیک وجود و حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و وجود رابطی و غیره به نظامی دست یافت که نه تنها فلسفه با عرفان نظری ناسازگار جلوه نکرد، بلکه عینیتی با او پیدا کرد و نه تنها فلسفه صدرایی با دین متعارض نگشت بلکه تلاش کرد تا تمام فلسفه او در راستای تبیین و اثبات الهیات قرار گیرد. وی در تعلیقه بر الهیات شفا می‌نویسد: «کتابنا الکبیر المسمی بالاسفار، کلها فی الالهیات» این تلاش ملاصدرا برای حل مشکلات زمانه یعنی هماهنگ‌سازی دین با فلسفه بوده است. پس تاریخ حکمت اسلامی نشان می‌دهد که هر فیلسوفی برای پاسخ به نقدها و مشکلات و دغدغه‌های زمانه به تأسیس نظام فلسفی پرداخته است. فیلسوفان غرب نیز برای حل مشکلات جامعه خود به نوآوری‌ها و نظام‌های جدید فلسفی رو می‌آوردند. حال آیا روزگار ما با پرسش‌ها و دغدغه‌های جدیدی روبرو نیست؟ آیا فلسفه‌های مشاء و اشراق و متعالیه توان حل مشکلات فلسفی دوران معاصر ما را دارند؟ دقت در وضعیت کنونی نشان می‌دهد که یکی از نیازهای جدی روزگار ما تأسیس علوم انسانی اسلامی است. دکتر نصر در تعریف علوم اسلامی می‌نویسد: «معارف اسلامی (علوم اسلامی)، مجموعه‌ای است از دانش‌های الهی که ریشه آن در سرچشمه وحی اسلامی فرو رفته و از آن مبدأ فیض اشراق شده و طی قرون از منابع مختلف، از یونان و اسکندریه و رم گرفته تا ایران و هند و چین

بهره‌ای گوناگون برده و به‌صورت درختی تنومند درآمده است که در سایه آن متفکران و صاحب‌نظران، حیات علمی و معنوی خود را دنبال کرده‌اند و خود نیز، در افزودن شاخه‌ای به آن سهمی داشته‌اند.» (نصر، ۱۳۷۱).

مقصود نگارنده از علوم انسانی اسلامی این نیست که تمام مدعیات علوم انسانی را از قرآن و سنت استخراج کنیم، بلکه مقصود از علوم انسانی اسلامی، علمی هستند که علاوه بر بهره‌گیری از روش تجربی، زاییده مبانی متافیزیکی و فلسفی اسلامی است؛ زیرا ماهیت و تاریخ علوم انسانی در غرب نشانگر تأثیر از فلسفه غرب می‌باشد. سیاست و اقتصاد و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و علوم تربیتی و مدیریت در غرب زاییده فلسفه‌های مضاف به حقایقی چون جامعه، روان و نفس، تاریخ و غیره است. حال دانشگاه‌های جوامع اسلامی با تدریس علوم انسانی، جوانان را به سکولاریسم و اومانیسم و اندیشه‌های غیراسلامی سوق داده و از طرف دیگر، این دانشگاه‌ها با تدریس حکمت اسلامی که هیچ ارتباطی با علوم انسانی پیش‌گفته ندارد، دانشجویان را گرفتار حیرت در هویت می‌گرداند. این یکی از مشکلات و دغدغه‌های مهم روزگار ما است که تنها حل آن با تحول فلسفی امکان‌پذیر است و تا حکمت اسلامی به فلسفه‌های مضاف به پدیده‌ها و امور اجتماعی و انسانی پاسخ نگوید، نباید تحول در علوم انسانی را شاهد باشیم و به انتظار تأسیس علوم انسانی اسلامی بنشینیم. به دلیل اینکه همه حکیمان برای حل دغدغه‌های روزگار خود به اندیشه تحول در فلسفه افتادند، نگارنده نیز با توجه به نیازهای معاصر، تأسیس حکمت نوین اسلامی را ضروری می‌داند. البته نگارنده برای حل این مشکلات، همانند برخی اساتید به ترمیم مسئله‌ای حکمت متعالیه نپرداخت بلکه تلاش کرد تا با تعریف جدید و ارائه ساختار جدیدی از حکمت اسلامی به تأسیس فلسفه‌های مضاف به حقایق بپردازد. حال ممکن است برخی بگویند: چرا انسان‌محورانه به تعریف فلسفه پرداخته‌اید؟ پاسخ این است که اولاً همان‌گونه که گفته شد این رویکرد با متون و آموزه‌های اسلامی هماهنگ‌تر است و دغدغه متکلمان اسلامی را مبنی برناسازگاری فلسفه با اسلام یا تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از یونانیان در مقام تعریف فلسفه برطرف می‌کند. بر این اساس، نگارنده با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلام (نه متون فلسفی یونانیان) به تعریف ضابطه‌مند فلسفه نوین اسلامی پرداخته که نه‌تنها از مؤلفه‌های فلسفه برخوردار است بلکه با ساختار جدید و قابلیت اندراج تمام فلسفه‌های مضاف در آن، به حل مشکل معاصر یعنی علوم انسانی اسلامی می‌پردازد. ثانیاً این شیوه که تعریف فلسفه، انسان‌محورانه باشد، تاحدودی در آثار

فیلسوفان مسلمان نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه؛ وقتی ملاصدرا، فلسفه را به حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند و از این تقسیم، معنای عام فلسفه را استفاده می‌کند؛ در آن صورت، از پیش فرض انسان‌شناسی بهره می‌گیرد. وی بر این باور است که حکمت نظری درصدد تبدیل نفس انسانی به صورت جهان عقلی است که مشابهت با جهان عینی داشته باشد و حکمت عملی در مقام ایجاد هیئت استعلایی برای نفس نسبت به بدن است.^۱ جالب توجه اینکه، ملاصدرا برای توجیه تقسیم فلسفه به معنای اعم به حکمت نظری و عملی از پیش‌فرض انسان‌شناسی مدد می‌گیرد با این بیان که انسان مانند معجونی از صورت معنوی امری یعنی نفس که به نشئه ماوراءالطبیعه ارتباط دارد و از ماده حسیه خَلقیه که به عالم ماده مربوط است، ترکیب شده و ساحت نفس نیز از دو جهت تعلق به بدن و تجرد از بدن برخوردار است. بر این اساس، حکمت نیز به دو فن و حکمت نظری تجردی و حکمت عملی تعلق تقسیم می‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که نفس انسانی از ساحت تجرد از بدن تشکیل شده، حکمت نظری نیز جنبه تجردی دارد و به اصلاح قوه علمی و در نتیجه آباد کردن نشئه تجردی انسان می‌پردازد و همچنان که نفس انسانی از ساحت تعلق به بدن برخوردار است، حکمت عملی درصدد اصلاح قوه علمی و آباد کردن نشئه تعلقی نفس می‌باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۱: ۸۰). پس ملاصدرا برای تقسیم و ساختار و غایت فلسفه به انسان‌شناسی پناه می‌برد. و انسان را معیار فلسفه‌شناسی قرار می‌دهد. وی نه تنها در تعریف فلسفه به استكمال نفس انسانی به وسیله معرفت حقایق موجودات تمسک می‌کند، بلکه در تقسیم فلسفه به نظری و عملی از دو ساحت نفس انسان یعنی؛ ساحت تعلق به بدن و ساحت تجردی بهره می‌گیرد و حتی غایت حکمت نظری را عبارت دانسته از اینکه صورت نظام وجود با تمام و کمال در نفس نقش بسته به گونه‌ای که به جهان عقلانی همانند جهان خارجی تبدیل گردد. و فایده حکمت عملی، آن است که انسان با انجام اعمال صالح و نیکو به جایی برسد که نفس او بر بدن تسلط یافته و بدن منقاد و مطیع او گردد. تمسک ملاصدرا به روایات و آیاتی مانند: ارنا الاشیاء کما هی و رب هب لی

۱. افنتت الحکمه بحسب عماره النشأتین باصلاح القوتین الی فنین نظریه تجردیه و عملیه تعلقیه اما النظریه فغایتها انتقاش النفس بصوره الوجود علی نظامه بکماله و تمامه و صبرورتها عالماً عقلیاً مشابهاً للعالم العینی لافی ماده بل فی صوره و رقصه و هیأته و نقشه و هذا الفن من الحکمه و هو المطلوب لسید الرسل المسئول فی دعائه الی ربه، حیث قال رب ارنا الاشیاء کما هی و للخلیل ایضاً حین سأل رب هب لی حکماً و الحکم هو التصدیق به وجود الاشیاء المستلزم لتصورها ایضاً و اما العملیه فثمرتها مباشره عمل الخیر لتحصیل الهیأه الاستعلائیه للنفس علی البدن و الهیأه الانتقادیه الانتقاریه للبدن من النفس و الی هذا الفن اشار بقوله تخلقوا باخلاق الله.

حکما و لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات و تخلقوا باخلاق الله و رحم الله امراً اعدّ لنفسه و استعداد لمرسه و علم من اين و في اين و الی اين، بر اين مطلب دلالت دارد که قرآن و سنت نبوی و علوی، موضوع دین را انسان دانسته و ملاصدرا نیز به تبعیت از آموزه‌های دینی، حکمت را با محوریت انسان به نظری و عملی تقسیم می‌کند و غایت انسان‌شناسانه آنها را بیان می‌کند. فیلسوفان معاصر مانند: استاد حسن‌زاده آملی نیز در کتاب «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند» همین طریقت را طی کرده و معرفت نفس را تعریف حکمت و عرفان معرفی می‌کند و می‌نویسد: «حکیم می‌گوید: حکمت، معرفت نفس است، عارف می‌گوید: عرفان، معرفت نفس است و شارع قول هر دو را امضا فرموده است. از این سخن نتیجه حاصل می‌گردد که قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰ الف: ۵۱). وی در درس معرفت نفس این معنای از فلسفه را به فیلسوف عرب جناب کندی نسبت می‌دهد که از سقراط حکیم بهره برده است. استاد در این باره می‌نویسد: «فیلسوف عرب کندی، متوفی ۲۵۶ هجری، در رساله حدود و رسوم اشیاء، شش تعریف از قدما در حد فلسفه نقل کرده است. قول پنجم این است که الفلسفه معرفه الانسان نفسه (ابوریده، ۱۴۱۲: ۱۷۳) تعریف فوق مآثور از سقراط حکیم و تابعانش است. نظر و هدف آنان از این تعریف به مراتب عالی‌تر از تفسیر کندی از این تعریف است. کندی خلاصه تفسیرش از این تعریف این است که فلسفه، معرفت اشیاء است ولی کسی که گفت فلسفه معرفت انسان است؛ هر چند این تعریف کندی را رد نمی‌کند لکن این معرفت نفس فقط شناختن دو گونه جوهر و اعراض نیست بلکه این معرفتی است که همه معارف در او منطوی است و به خلافت الهیه منتهی می‌شود و از آن تعبیر به انسان کامل می‌گردد.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰ ب: ۱۳۲). پس همان‌گونه که گالیله زمین مرکزی و خورشید گردشی را به زمین گردشی و خورشید مرکزی تبدیل کرد و منشأ تحول در علوم شد ما هم در این فلسفه، وجودمحوری و انسان شاخه‌ای را به انسان محوری و وجود شاخه‌ای تبدیل می‌کنیم تا بتوانیم به همه فلسفه مضاف به امور و حقایق دست یابیم.

تکمیل روش‌شناسی فلسفه اسلامی

روش متعارف فیلسوفان، عقل‌گرایی است و مقصود آنها از عقل‌گرایی، به کارگیری بدیهیات برای استنتاج نظریات و معلوم‌سازی مجهولات است. عقل‌نظری و عملی بدیهی به فیلسوف

کمک می‌کند تا مجهولاتش را معلوم سازد. فیلسوفان اسلامی، غیر از کارکرد پیش‌گفته برای عقل، کارکرد دیگری را بر نشمرده‌اند. نگارنده برای کاربردی کردن حکمت اسلامی به تکمیل روش فلسفه اسلامی و افزودن کارکرد دیگری برای عقل رو آورده و بر این باور است که عقل، پدیده‌ای الهی است که توسط خداوند سبحان خلق شده است. پس بهترین راه کاربست آن را باید خالقش به ما نشان دهد. البته این بدان معنا نیست که عقل توان سنجش خود را ندارد و بدیهیات را درک نمی‌کند بلکه عقل، علاوه بر درک بدیهیات و کشف مجهولات، کاربست‌های دیگری هم دارد که از طریق شریعت روشن می‌گردد. عقلی که در شریعت معرفی می‌شود، ابزار و منبعی است که حکمت می‌سازد پس عقل حکمت‌ساز اولاً: نباید به مسائل حکمت نظری بسنده کند و باید مسائل حکمت عملی را نیز درک کند، همان‌گونه که از معنای حکمت در قرآن و سنت به‌دست می‌آید و ثانیاً: تنها مأموریت درک و شناخت را ندارد باید به حکیمان و آشنایان به حکمت، تعبد و بندگی را بیاموزد و خضوع و خشوع در برابر خالق را در نفوس حکیمان ایجاد کند یعنی بر اساس العقل ما عید به الرحمن و اکتسب به الجنان، نقش عملیات جوانحی را هم خواهد داشت. روش‌شناسی حکمت خودی، کاربست عقل است ولی نه تنها عقلی که هست و نیست‌ها را درک می‌کند بلکه عقلی است که باید و نبایدها را نیز می‌فهمد. عقل در حکمت نوین اسلامی تنها به کارکرد استنتاج و درک مجهولات از معلومات در حوزه تصورات و تصدیقات نمی‌پردازد، بلکه کاربست عملی و جوانحی هم دارد و در یک کلام کاربست عقل در حکمت خودی یک شبکه معناشناختی است که هر جزء آن یک کارکرد از کارکردهای آن به‌شمار می‌آید و در مجموع حکمت را می‌سازد و چنین حکمتی همیشه با شریعت الهی همراه است و شریعت در فعلیت ساختن آن بدان کمک می‌کند و ساحتی از سنجش عقل را به عهده می‌گیرد.

بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی

راه دیگر کاربردی کردن حکمت اسلامی، بهره‌گیری حداکثری از نصوص دینی در مسئله‌یابی و موضوع‌شناسی حکمت اسلامی است. یکی از آسیب‌های فلسفه اسلامی این است که فیلسوفان و آثار فلسفی به منابع دینی، آیات و روایات کمتر توجه کرده و در اصطیاد مسائل فلسفی از مآثورات دینی بهره چندانی نبرده‌اند؛ برای نمونه کتاب غررالحکم که دربردارنده سخنان کوتاه گهربار امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) است، به

مباحث مهم فلسفی از جمله اوضاع حدی و مرزی انسان مانند: آزادی، مرگ، زندگی، امید، ترس و شرور پرداخته است؛ چنان‌که ایشان در بیان کمال عجز و ناتوانی انسان می‌فرماید: انسان پنهان‌شده اجل و نهان گردانیده‌شده بیماری‌ها و حفظ کرده شده عمل است که پشه‌ای او را می‌آزارد و عرقی او را می‌گنداند و یک گلوگیر او را خواهد کشت. پسر آدم، اسیر گرسنگی، افتاده سیری و هدف و نشانه بلاها است.

امید و ترس از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان‌ها به‌ویژه انسان معاصر است که امیر کلام از آنها سخن گفته و آثار و تبعات آنها را بیان کرده است؛ ایشان می‌فرماید: «بزرگ‌ترین بلاء، قطع امید است و تنها باید به خدا امید بست و به انسان‌هایی که نفسشان در نزد آنها خوار است و بر احسان خود منت می‌گذارند، نباید امیدوار بود.» ترس از خداوند نیز مانع نافرمانی و ایمنی از عذاب و عامل مهار نفس است. امیرالمؤمنین درباره رابطه ترس با عرفان، شناخت خدا، کمال علم، احساس امنیت، ظلم‌نکردن و ... مطالب مفیدی فرموده است. آزادی و آزادگی از خواسته‌ها و انتظارات آدمیان است؛ چنان‌که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «هرگز بنده غیر خود مباش؛ زیرا خدای سبحان تو را آزاد قرار داده است.»

شر از پدیده‌های اسفبار عالم طبیعی است که همه انسان‌ها از آن گریزان‌اند. شر به تعبیر امام علی علیه‌السلام، کارها را فاسد و مردم را به هلاکت می‌اندازد. عادت اشرار، دشمنی با خوبان است و بدترین اشرار کسانی‌اند که از مردم شرم ندارند و از خدا نمی‌ترسند؛ به همین سبب، امام علیه‌السلام توصیه می‌کند که از اشرار پرهیز و با اختیار مجالست کنید. مسئله مهم دیگر در قلمرو فلسفه، بحث از مصیبت‌ها است؛ زیرا زندگی دنیا همواره با انواع رنج و بلاها همراه است؛ به‌گونه‌ای که برای بعضی زندگی غیرقابل تحمل می‌شود تا جایی که دست به خودکشی می‌زنند و فلاسفه غرب برای رهایی از این درد و رنج‌ها به تراژدی، هنر، علم، غریز حیوانی و قدرت‌طلبی پناه می‌برند؛ اما پیشوایان دین اسلام علاوه بر توصیف زندگی دنیا و اینکه هر انسانی در دنیا گرفتار بلا می‌شود، به صبر و استقامت توصیه می‌کنند و پاداش در برابر صبر را به خداوند سبحان مستند می‌سازند؛ چنان‌که امیرمؤمنان علی (ع) در این باره می‌فرماید: «مصیبت بین بندگان تقسیم شده و انسان‌ها هدف مصیبت‌ها و بیماری‌ها هستند، پاداش نزد خدای سبحان به‌اندازه مصیبت است، مصیبت‌ها، موجب بیداری و آگاهی انسان می‌شود؛ در برابر مصیبت‌ها، استقامت و صبر کن و بی‌تابی به خرج مده. انسان به‌اندازه ایمان و دین خود بلا می‌بیند.» طمع و آرزو انسان را دچار بلا می‌کند، هر که از دنیا اعراض کند، مصیبت‌ها بر او سهل گردد.

خوشبختی نیز مسئله فلسفی است که امام علی (ع) آن را چیزی می‌داند که انسان را به رستگاری می‌رساند و نشانه سعادت و خوشبختی، اخلاص عمل، خالی بودن از کینه و حسد و تن در دادن به، قناعت و رضایت است. حضرت پیشی گرفتن در خیرات و اعمال پاکیزه، دینداری، عمل برای آخرت، اطاعت از خدا، اقامه حدود الهی را وسیله دستیابی به سعادت معرفی می‌کند.

حکمت که اصلی‌ترین پرسش حکیمان است، در لسان امام علی (ع)، بوستان خردمندان و تفریح‌گاه مردم نجیب و گمشده مؤمن معرفی شده است. آغاز حکمت نزد فلسفه علوی، ترک لذات و آخر آن، بد شمردن چیزهای فانی دانسته شده و برترین حکمت، شناخت نفس و آگاهی به ارزش و قدر خود است.

فیلسوفان مسلماً در مباحث علم‌النفس به ساحت‌ها، قوا و مراتب نفس پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌گاه خویشتن‌شناسی نکرده‌اند؛ در حالی که منابع روایی، بیش از بیان قوای نفس به خودشناسی و دغدغه‌های انسانی پرداخته‌اند؛ برای نمونه در کتاب «توحید صدوق»، باب «ان الله تعالی لا یفعل بعباده الا الاصلح» در حدیث دوازدهم پیرامون غرور و اعتماد به نفس چنین آمده است: «قال رسول الله (ص): قال الله جل جلاله: ان من عبادي المؤمنین لمن یجتهد فی عبادتی فیقوم من رقاده و لذیذ و سادہ فیتہجد فی اللیالی و یتعب نفسه فی عبادتی فاضر به بالنعاس اللیلہ و اللیلتین نظراً منی له ابقاء علیہ فینام حتی یصبح و یقوم و هو ماقت لنفسه زار علیها و لو اخلی بینہ و بین ما یرید من عبادتی لدخله من ذلک العجب فیصیره العجب الی الفتنه باعماله و رضاه عن نفسه حتی یظن انه قد فاق العابدین و جاز فی عبادته حدالتقصیر فیتباعد منی عند ذلک و هو یظن انه یتقرب الی» مباحث دیگری مانند: عشق و نفرت، شجاعت، تهور و جبن، عجب و ... نیز از مرزهای خویشتن‌شناسی است که در حکمت نبوی و علوی بدان اشاره شده است.

واژه حکمت نزد فلاسفه اسلامی با واژه فلسفه مترادف دانسته شده است؛ برای نمونه «ملاهادی سبزواری» در «شرح منظومه» در آغاز بیت ذیل می‌فرماید: نظمتها فی الحکمه التي سمت فی الذکر بالخیر الكثير سمیت فی الذکرای فی القرآن المجید، بالخیر الكثير سمیت قال تعالی و تبارک: «و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً.» لان الحکمه هی الایمان و هی المعرفه بقول الحکماء، الحکمه صیوره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (سبزواری، مقدمه شرح منظومه) در حالی که میوه حکمت در غررالحکم از زبان امیرالمؤمنین، رستگاری و پاکیزگی از دنیا و شیفتگی به بهشت معرفی شده است.

حکمت و شهوت با یکدیگر قابل جمع نیست و همان‌گونه که گفته شد، حکمت، بوستان خردمندان و تفریح‌گاه مردم نجیب است. مرحوم صدوق در کتاب توحید صدوق، باب الاطفال روایت سیزدهم و روایات دیگر معنایی غیر از عالم عقلی شدن یا فیلسوف بودن به دست می‌دهد.

تعارض‌های ظاهری نیز که میان دستاوردهای فلسفی با آموزه‌های دینی و ظواهر و نصوص اسلامی آشکار می‌شود، کمتر مورد توجه حکیمان مسلمان قرار گرفته و گاهی از ناحیه متکلمان یا فقها و اصولیین به‌عنوان نقد بر حکمت و فلسفه مطرح شده‌است؛ برای نمونه: فلاسفه اسلامی به حدوث نفوس با حدوث ابدان یا حدوث نفوس به‌وسیله حرکت جوهری ابدان بعد از حدوث ابدان اعتراف می‌کنند. حکیم سترگ معاصر علامه طباطبایی در «نهایه الحکمه» می‌فرماید: «بما تحقق فی علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الابدان علی ما هو المشهور او بحرکه جواهر الابدان بعد حدوثها» (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۲۶۳) اما در روایات برای روح، حدوثی قبل از حدوث بدن توصیف و تصویر کرده‌اند و این مطلب در کتاب توحید صدوق باب «ان الله تعالی لا یفعل بعباده الا الاصلح» روایت نهم و روایات دیگر از منابع روایی بیان شده‌است (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۲). البته اینکه آیا منظور روایات از روح، همان نفس فلسفی است یا حقیقت دیگری دارد؟ سخن دیگری است.

نمونه دیگر اینکه در فلسفه، سلسله طولی موجودات و عقول عشره و صادر اول مطرح شده است؛ برای مثال علامه طباطبایی در نهایه الحکمه می‌فرماید: «فتبین ان الصادر الاول الذی یصدر من الواجب تعالی عقل واحد هو اشرف موجود ممکن و انه نوع منحصر فی فرد... و کلما وجد عقل زادت جهه او جهات، حتی ینتهر الی عقل تتحقق به جهات من الکثره یفی بصدور النشئه التی بعد نشئه العقل، فهناک انواع متباینه من العقول، کل منها منحصر فی فرد و هی مرتبه نزولاً...» (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۳۱۷-۳۱۶) در حالی که مرحوم صدوق در کتاب توحید صدوق در باب ذکر مجلس الرضا علیه‌السلام روایتی به شرح ذیل نقل کرده است: «فالخلق الاول من الله عزوجل الابداع لا وزن له و لحرکه و لاسمع و لا لون و لا حسن و الخلق الثانی الحروف لا وزن لها و لا لون و هی مسموعه موصوفه غیر منظور الیها و الخلق الثالث ماکان من النواع کلها محسوساً ملموساً ذا ذوق منظوراً الیه» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۵) فلاسفه در بحث عقول عشره، محسوسات و عالم ماده را بعد از عقل فعال، یعنی عقل دهم قرار می‌دهند؛ در حالی که در روایات، محسوسات در مرتبه سوم قرار دارند یا در بحث علت فاعلی، فلاسفه، عناصر را جزء فاعل‌های غیرعلمی و فاقد

شعور می‌شمارند. علامه طباطبایی در نه‌ایه‌الحکمه می‌نویسد: «و الانواع فی ذلک علی قسمین: منها ما یصدر عنه افعاله لطبعه من غیر ان یتوسط فیہ العلم کالعناصر و منها ما للعلم دخل فی صدور افعاله عنه کالانسان» در حالی که در روایات توحید صدوق، «اشهد ان لا اله الا الله» به شکل ذیل تفسیر شده است: «اما قوله اشهد ان لا اله الا الله، فاعلام بان ان الشهاده لاتجوز الا بمعرفه من القلب ... و اشهد سكان السموات و سكان الارضین و ما فیهن من الملائکة و الناس اجمعین و ما فیهن من الجبال و الاشجار و الدواب و الوحوش و کل رطب و لایابس بانی اشهد ان لا خالق الا الله» (صدوق، ۱۳۹۸، باب تفسیر حروف الاذان و الاقامة: ۲۳۹) پس مطابق این‌گونه روایات، تمامی موجودات مادی، حتی جمادات از شعور خاصی برخوردارند.

البته نظام فلسفی ملاصدرا به‌ویژه با مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود به این‌گونه آسیب‌ها پاسخ داده است و انطباق بیشتری بین فلسفه او و مدعیات دینی وجود دارد؛ هرچند حکمت متعالیه به‌صورت یک‌دست و یکنواخت در سراسر فلسفه از این شیوه بهره‌نجسته است.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

آسیب‌شناسی فلسفه، ضمن بیان تعریف فلسفه اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین عامل ناکارآمدی، به طرح چهار پیشنهاد تأسیس فلسفه اسلامی، تأسیس حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی)، تکمیل روش‌شناسی فلسفه اسلامی، بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی پرداخته است. شایان ذکر است که پیشنهادها پیش‌گفته به‌معنای نفی خدمات و کارکردهای فلسفه اسلامی نیست و حکمت نوین اسلامی نیز طرحی ابتدا به ساکن نخواهد بود این طرح هم از امتیازات و مزایای میراث گذشته فلسفی بهره می‌برد و آن را بالنده‌تر می‌سازد و با استفاده از محضر قرآن و سنت بدان تکامل می‌بخشد. واژگان در این نگاه‌سته به‌خوبی تعریف شده و خلاقیت و نوآوری در حد بضاعت نویسنده در آن نشان داده شده است. شاید با رضای حق تعالی و دعای حضرت ولی عصر ارواحنا لتراب مقدمه الفداء، گامی در تکامل حکمت اسلامی باشد.

منابع

۱. آریان‌پور کاشانی، عباس. (۱۳۶۳). فرهنگ کامل انگلیسی فارسی. ج ۴. مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۷). المظاهر الالهیه. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ دوم.
۳. ابوریده، عبدالهادی. (۱۴۱۲). رسائل الکندی الفلسفیه. القاہرہ.
۴. ابوعلی سینا. (۱۴۱۰). الهیات شفاء. قم: انتشارات آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
۵. ارسطو. (۱۳۷۸). مابعد الطبعیه. محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو. چاپ اول.
۶. ارسطو. (۱۳۷۷). درکون و فساد. اسماعیل سعادت. مقدمه مترجم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۰ الف). قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. قم: بوستان کتاب.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۰ ب). دروس معرفت نفس. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). فلسفه فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. رسائل اخوان الصفاء. (۱۹۸۳). المجلد الاول. بیروت: دارالبیروت.
۱۱. سبزواری، ملاهادی. مقدمه شرح منظومه حکمت. مخطوط.
۱۲. سلیمی، علی و محمد داوری. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی کجروی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۳. صدرالمتألهین شیرازی. (۱۴۱۹). الحکمه المتعالیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. صدوق. (۱۳۹۸). توحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۵). نهایه الحکمه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. الحکیم الفارابی. (۱۳۷۱). اربع رسائل فلسفیه، التعليقات. انتشارات حکمت.
۱۷. فخر رازی. شرح عیون الحکمه. جزء ثانی.
۱۸. فرجاد، محمدحسین. (۱۳۷۸). آسیب‌شناسی اجتماعی و آسیب‌شناسی انحرافات. تهران: نشر بدر.
۱۹. کاپلستون فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه. جلد اول. سیدجلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات سروش و علمی و فرهنگی. چاپ چهارم.
۲۰. الکندی. (۱۹۴۵). کتاب الکندی الی المعتمصم فی الفلسفه الاولی. تحقیق: الدكتور احمد فؤاد الاهوانی. القاہرہ.
۲۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۵). تعلیقہ علی نهایه الحکمه. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۲۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۱). شرح جلد اول الاسفار الاربعه. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۲۳. نصر، سیدحسین. (۱۳۷۱). معارف اسلامی در جهان معاصر. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. چاپ سوم.