

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، پاییز 89

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی

دکتر بیوک علیزاده *

چکیده

از جمله اتهامات ناروایی که بر فلسفه اسلامی وارد شده، این است که آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، اگر هم جایز باشد بر آن نام فلسفه اطلاق و آن را مقید به قید «اسلامی» کنیم، همانی است که فیلسوفان درجه اولی همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا بیان کرده‌اند و اگر از اشکال ناکارآمدی آن صرف‌نظر کنیم، هیچ جای توسعه‌ای در آن نیست. از این رو صرف عمر و هزینه برای آموزش و پژوهش در باب آن، جز دور معیوب و آب در هاون کوبیدن و باد پیمودن نیست.

ادعای ما در این مقاله آن است که اولاً فلسفه اسلامی منحصر به ابداع و ابتکار سه فیلسوف نامبرده نیست.

ثانیاً فلسفه اسلامی از جهات متعددی جای توسعه و ضروری دارد و سال‌های متمادی می‌تواند از اندیشمندان دلربایی کند و ذهن و زبان آنها را به خود جلب نماید.

واژگان کلیدی: وجودشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، بازخوانی نظام‌مند مکاتب فلسفی مشائی، اشراقی و صدرائی.

مقدمه

برای زدودن رکود و ایستایی موهوم فلسفه اسلامی به ویژه در آموزش‌های علمی

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع)
alizade.boyouk@gmail.com

آن، گام‌های مهمی را می‌توان برداشت که در این مقاله به بررسی آنها می‌پردازیم. محورهای مورد بررسی در اینجا همگی بایسته‌های تحقیق در فلسفه اسلامی است و شایسته است استادان و دانشجویان تحصیلات تکمیلی آنها را در تحقیقات خود مدنظر قرار دهند:

یکم: بازخوانی نظام‌مند فلسفه اسلامی در محورهای وجودشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، معناشناسی و ارزش‌شناسی.

علامه طباطبائی (ره) در جایی ادعا کرده است که فلسفه اسلامی در عصر ترجمه مشتمل بر 200 مسئله بود در حالی‌که امروز بر 700 مسئله بالغ شده است. مرحوم دانش‌پژوه آرزو کرده بود ای کاش علامه طباطبائی فهرست آن 200 مسئله و

700 مسئله را ارائه می‌کرد. شاید ارائه فهرست مسائل فلسفه اسلامی با همه جزئیات آن که به جرئت می‌توان گفت بیش از هفتصد مسئله است، کار چندان سودمندی نباشد، اما فروکاستن آن به شش محور بالا و بررسی نظام‌مند آنها قطعاً کار پرفایده‌ای است، در اینجا شاکله‌ای از مباحث محورهای یادشده را ارائه می‌کنیم:

1. وجودشناسی. فیلسوفان مسلمان در بحث وجودشناسی، بحث سه‌گانه‌ای را مطرح می‌کنند که عبارت است از: چیستی و جود، اقسام اولیه وجود و احکام کلی وجود.

در باب چیستی وجود توضیح می‌دهند که وجود به جهت بساطت مفهومی تعریف حقیقی ندارد و اساساً مفهوم آن بدیهی است و به تعبیر ابن سینا وجود مبدأ اول برای هر شرحی است (ابن سینا، *النجاة*، ص 200). مراد از تقسیمات اولیه، تقسیماتی است که در آنها وجود بدون قید ریاضی و طبیعی مقسم قرار می‌گیرد (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج*

ال سکولیه، ص 20)، مانند تقسیم وجود به مادی و مجرد یا بودن و شدن که از تقسیمات ابتکاری ملاصدراست، یا ذهنی و عینی، و امثال آنها. باید توجه داشت که برخی تقسیمات مربوط به

حقیقت وجود است و برخی مربوط به مفهوم وجود. برای مثال تقسیم وجود به محمولی، و رابط یا اسمی و حرفی از تقسیمات مفهوم وجود است و تقسیمات پیشگفته همگی مربوط به حقیقت وجود هستند و مراد از احکام کلی وجود، آن دسته از احکامی است که شامل حال همه موجودات است. در مقابل احکام جزئی وجود است که مربوط به برخی از موجوداتند. برای مثال احکامی مثل «اصالت»، وحدت و تشکیک از احکام کلی وجود است. اما احکامی مثل انبساط و انقباض و جوش و تبخیر و انجماد از احکام جزئی وجود است. در اینجا هم برخی از احکام مربوط به مفهوم وجود است مانند بداهت و اشتراک معنوی وجود و برخی مربوط به حقیقت وجود مثل احکام پیشگفته.

گفتنی است که در مبحث وجودشناسی چند بحث دیگر هم از باب استطراد و تطفل مطرح می‌شود و به تبع بحث وجودشناسی در مطاوی بحث‌های آن گنجانده می‌شود مانند بحث ماهیت‌شناسی و عدم‌شناسی. آنچه در دو بحث اخیر جالب توجه است این است که قالب‌بندی سه‌گان یادشده در خصوص وجود، در مورد ماهیت و عدم هم مطرح می‌شود؛ برای مثال چیستی ماهیت و احکام آن (علیزاده، «چیستی ماهیت و احکام آن»، ص 106-73)، اقسام ماهیت و تقسیم آن به مخلوطه، مطلقه و مجرد (سبزواری، ص 339) و همینطور در مورد عدم چیستی عدم و اقسام عدم همچون عدم مطلق و عدم مقید یا عدم مضاف، عدم مقابل و مجامع و همینطور احکام عدم مثل عدم تمایز و عدلیت در عدم، امتناع اعاده معدوم، شبهه امتناع اخبار از عدم مطلق، مورد بحث قرار می‌گیرد، قالب‌بندی سه‌گان در مورد این دو مبحث دلیل بر تبعی بودن آنها نسبت به مبحث وجودشناسی است.

2. معرفت‌شناسی. چندین مسئله مهم فلسفی ذیل این عنوان در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود، البته هیچیک از این مسائل تا زمان ملاصدرا معنون به مسائل معرفت‌شناسی یا علم و ادراک نبوده است

و اساساً علم و ادراک از مسائل فلسفه محسوب نمی‌شده است و مباحث مربوط به آن در ذیل مسائلی همچون علم النفس، وجود ذهنی، مقولات، کلی و جزئی و امثال آن مطرح می‌شد (علیزاده، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، ص 31-7). ملاصدرا نخستین فیلسوفی بود که در حوزه اندیشه اسلامی با تحلیل ویژه‌ای که انجام داد، علم و ادراک را از مسائل فلسفه به شمار آورد (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ص 278). پس از او علم و ادراک به عنوان یک مسئله در فلسفه اسلامی پذیرفته شد و فروع و شقوق آن، ذیل عنوان خود بررسی شد. چنانکه اشاره شد پیش از آن مباحث مربوط به علم و ادراک به صورت استطرادی ذیل مسائل مختلف و متعددی مطرح می‌شد. نگارنده در مقاله مستقلی فهرستی از این مسائل و همین‌طور عناوین مباحث معرفت‌شناختی که فیلسوفان مسلمان آنها را به صورت تبعی و استطرادی مطرح کرده‌اند به دست داده است (همان، ص 24-9) در مقاله یاد شده به آرای ابداعی فیلسوفان مسلمان در باب مسائل معرفت‌شناسی هم اشاره شده است. اتحاد ماهوی ذهن و عین و اتحاد وجودی صورت‌های علمی با نفس از جمله این ابتکارات است.

3. انسان‌شناسی. این مبحث هم در آثار فیلسوفان مسلمان جایگاه مشخص و پذیرفته شده‌ای نداشت. مشائیان مسلمان همچون ابن سینا و پیروان او آن را در طبیعیات مطرح می‌کردند، چرا که انسان را «جسم نامی متفکر» می‌دانستند، اما ملاصدرا علم النفس را در الهیات مطرح کرد (همان، ج 8، ص 400-2 و ج 9، ص 383-2) و طبیعیات را جایگاه مناسبی برای مسئله شریفی همچون علم النفس ندانست. در انسان‌شناسی به پرسش‌هایی از این قبیل که انسان از کجا آمده است و به کجا می‌رود، نحوه حدوث و تکون او چگونه است، دارای چه ابعاد وجودی است و میان ابعاد مختلف او چه ارتباطی وجود دارد، پاسخ داده می‌شود. البته پاسخ همه این پرسش‌ها را

از مبحث معنون به «علم النفس» در آثار فیلسوفان مسلمان نمی‌توان به دست آورد. به سخن دیگر برخی از مسائل انسان‌شناسی هم همچون مسائل معرفت‌شناسی ذیل مسائل دیگر مطرح شده است؛ برای این مباحث نیز نخست باید شاکله منظمی تهیه کرد، آنگاه سراغ مسائلی رفت که ذیل آنها این مباحث مطرح شده است. از جمله ابتکارات فیلسوفان مسلمان در این مبحث نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس آدمی است، که توسط ملاصدرا مطرح شد (همان، ج 8) و او در این مسئله نظریه معرفت‌شناختی و وجودشناختی و جهان‌شناختی خود را منسجم کرد.¹

4. جهان‌شناسی. در مبحث جهان‌شناسی، فیلسوفان مسلمان به پرسش‌هایی از این قبیل که جهان هستی چه طبقاتی دارد، چگونه می‌توان وجود این طبقات را اثبات کرد (مطهری، مجموعه آثار، ص 1056 به بعد)، چه ارتباطاتی میان این طبقات وجود دارد، پاسخ می‌دهند. وجود عوالم مختلف در جهان هستی امری است که هم آموزه‌های دینی و تعالیم انبیاء علیهم السلام و هم آموزه‌های عرفانی و هم آرای فیلسوفان مسلمان همگی در آن متفق‌القولند، البته هر کدام با زبان و ادبیات خاص خود (همانجا). فیلسوفان علی‌العموم در اینکه پایین‌ترین طبقه هستی عالم طبیعت یا ناسوت است، اتفاق نظر دارند و وجود آن را بدیهی می‌دانند² و بالاترین طبقه جهان هستی را واجبالوجود و به زبان دیگر عالم لاهوت می‌دانند و وجود آن را با براهین متعدد عقلی اثبات می‌کنند. اما در اینکه در عالم طبیعت پایین‌ترین مرتبه موجود و یا به تعبیر فیلسوفان ماده المواد جسم است یا هیولا و به سخن دیگر جسم بسیط است یا مرکب است از هیولا و صورت جسمانیه (علیزاده، یادداشت‌های رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، ص 182-174) و همین‌طور در اینکه بین عالم ناسوت و عالم لاهوت چه عوالمی وجود دارد و چگونه

اثبات این عوالم اختلاف نظر دارند. شیخ اشراق جسم را بسیط می‌داند و منکر وجود هیولاست (شیخ اشراق، ص 217، 214) و این در حالی است که عموم مشائیان مسلمان برای اثبات هیولا دلایل متعددی اقامه کرده‌اند که برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل از جمله آنهاست (ابن سینا، الشفاء الالهیات، ص 67). در این میان ملاصدرا در باب هیولا تعبیرات مختلفی به کار برده است که از جمله آنها «جزء تحلیلی جسم»، «امر عدمی»، حاشیة عدمی وجود (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج 5، ص 146) است. از مجموع سخنان ملاصدرا چنین برمی‌آید که او با نظر شیخ اشراق موافق است و همچون او جسم را بسیط می‌داند. همچنین شیخ اشراق برای اثبات عوالم مادون عالم لاهوت و ما فوق عالم ناسوت از قاعده امکان اشرف، که از ابداعات خود اوست، استفاده می‌کند (شیخ اشراق، ص 154). اجمالاً میان دو عالم یاد شده، عوالمی همچون عالم ملکوت (عالم ارواح و نفوس و به تعبیر شیخ اشراق انوار اسفهدیه و انوار متکافئه عرضیه (شیخ اشراق، ص 215 - 214))، عالم جبروت یا عالم عقول مجرد (ذبیحی، ص 293) و به تعبیر شیخ اشراق انوار قاهرة طولیه (شیخ اشراق، ص 157 - 156) قائل هستند که این عوالم به ترتیب خاصی در طی هم قرار گرفته‌اند. در ادبیات دینی به این عوالم با واژگان متفاوتی اشاره شده است که به تعبیر شهید مطهری زبان شیرین‌تری هم هست و از همین رو ایشان کوشیده است در مقدمه خود بر جلد 5 اصول فلسفه و روش رئالیسم برای توضیح و تبیین بحث جهان‌شناسی از گفتمان دینی بهره جوید (مطهری، مجموعه آثار، ص 1056 به بعد). شیخ اشراق همچنانکه اشاره کردیم در جهان‌شناسی هم همانند وجودشناسی از واژگان متمایزی بهره می‌جوید؛ او در اینجا از مغرب و مشرق جغرافیایی استفاده می‌کند، با این تفاوت که مغرب و مشرق او به‌جای آنکه افقی باشد

عمودی است عوالم بالا از حیث مرتبه وجودی، مشرق است به جهت اشراق و شروقی که در این عوالم هست و جهان ماده یا همان عالم ناسوت مغرب است، به جهت ظلمانی بودن این عالم (شیخ اشراق، ص 148-138).

5. معناشناسی. این مبحث از مباحث بسیار مورد نیاز در همه حوزه‌های معرفتی است؛ چرا که هر ادعا و نظریه‌ای باید مشتمل بر مفاهیم و معانی روشن و واضحی باشد تا بتوان درباره‌ی ارج و ارزش آن داوری کرد، و بدون چنین وضوحی هر نوع سخنی درباره‌ی آن نظریه‌نویس و اثباتاً، گام زدن در فضای مه‌آلود خواهد بود. از این رو، نقادی یک نظریه یعنی تلاش برای ارزیابی و تعیین ارج و قیمت آن متوقف بر ایضاح مفاهیم مأخوذ در آن نظریه است و این هم به نوبه خود متوقف برداشتن روشی برای تعریف و ایضاح مفاهیم است. همچنانکه اشاره کردیم نه تنها فلسفه بلکه همه دانش‌های دیگر هم محتاج چنین روشی هستند، اما این روش را فیلسوفان تولید می‌کنند، هر چند قواعد تعریف در منطق عرضه می‌شود، همه دانش‌های دیگر از این حیث مصرف کننده‌اند. اگر مکتب فلسفه تحلیلی را که یکی از مکتب‌های پرنفوذ در روزگار ماست به عنوان الگو در نظر بگیریم، فلسفه اسلامی از این حیث بسیار فقیر است و نیاز به کار جدی دارد؛ البته مبانی چنین کاری در آثار فیلسوفان مسلمان به دست داده شده است (علیزاده، «نقد

مبانی فلسفی منطق ارسطو»، ص 35-15). فیلسوفان در جه اول ما همچون ابن سینا و ملاصدرا که منطق تعریف ارسطویی را، که مبتنی بر نظام جنسی و فصلی ارسطویی است، علی‌الغالب به عنوان روشی برای تعریف مفاهیم و تصورات پذیرفته‌بودند، در عین حال به نارسایی‌های آن متفطن بودند و گه‌گاه آن را تذکر می‌دادند (ابن سینا، *الحدود*، ص 72؛ *منطق المشرقین*، ص

19-4)، ولی در عین حال همان روش را به‌کار می‌برند و در آثار منطقی‌شان نیز آن را توصیه می‌کردند. از جمله نارسایی‌های منطق تعریف

ارسطویی آن است که تنها در خصوص مفاهیم مرکب کارایی دارد، حال آنکه در فلسفه اسلامی بیشترین سروکار ما با مفاهیم بسیط است مانند مفهوم وجود و مفاهیم مساوق با آن، اجناس عالیه یا همان مقولات عشر یا اربعه یا خمسه،³ مفاهیم فصول و معقولات ثانیه فلسفی. فیلسوفان متأخر ما اساساً بساطت مفهومی را ملاک بداهت معرفی کرده بودند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص 21) تا یکباره از شر این نارسایی راحت شوند. اما حقیقت امر این است که مفاهیم یاد شده نیازمند تعریفاند و به تعبیر درست‌تر مشتغلان به فلسفه خودشان را در خصوص آنها بی‌نیاز از تعریف احساس نمی‌کنند. از سوی دیگر فیلسوفانی همچون ملاصدرا در تحلیل‌های فلسفی خودشان هویاتی را کشف کرده بودند که آن هویات جایی در جدول مقولات ارسطویی نداشتند، برای مثال علم مطابق دیدگاه‌های ملاصدرا (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج3، ص 278) وجود رابط در یکی از معانی آن⁴ حرکت با تحلیلی که صدرا از آن به عمل آورده است (همان، ص 93-80) و همینطور زمان که رویه دیگر حرکت و هم‌سرنوشت با آن است (سروش، ص 53) تشأن و شأن هم در ادبیات فلسفی ملاصدرا از همان جمله است. صعوبت یافتن فصول حقیقی برای تعریف، چنانکه پیشتر اشاره کردیم از نارسایی‌هایی بود که ابن سینا بدیشتترین تأکید را بر آن کرده بود (ابن سینا، الحدود، ص 72). فیلسوفان ما با اینکه منطق تعریفی که جانشین منطق تعریف ارسطویی با شد، به رغم تذکرات یاد شده، ارائه نکرده بودند، برای تبیین مفاهیم فلسفی خودشان عملاً گام‌های مهمی برداشته بودند؛ این گام‌ها گاهی به صورت یک قاعده برای تمایز برخی از مفاهیم ارائه شده بود، همانند قاعده‌ای که شیخ اشراق برای شناسایی مفاهیم اعتباری⁵ یعنی همان معقولات ثانیه فلسفی، ارائه کرده بود. یعنی قاعده «کل ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری» (شیخ

اشراق، ص 26) هر چیزی که از تحقق داشتن آن تکرار لازم بیاید، اعتباری است. تلاش‌های طاقت‌فرسای ابن سینا برای تعریف پاره‌ای از مفاهیم فلسفی و همین‌طور ملاصدرا، بدون بهره‌گیری از روش تعریف ارسطویی، زمینه‌های مناسبی را برای استخراج و پایه‌گذاری منطق تعریف متفاوتی فراهم آورده است که اگر پژوهشگران فلسفه در کنار این زمینه‌ها به نحوه کار فیلسوفان تحلیلی در ایضاح مفاهیم فلسفی فیلسوفان دیگر توجه کنند و همین‌طور منطق‌های تعریف جدیدی را که توسط منطق‌دان‌های جدید ارائه شده است مطالعه کنند، توفیق خواهند یافت منطق تعریف جدیدی را که از دل میراث فلسفی خود مان برخواسته باشد عرضه نمایند.

6. ارزش‌شناسی. از جمله اصطلاحات فلسفی مهمی که در اثر کاربرد نابه‌جای عرفی آن، معنای مبتذلی پیدا کرده است تا آنجا که تعریف درست آن بسیار دشوار می‌نماید، اصطلاح "ارزش" است. نخست باید گفت که اصطلاح «ارزش» خود خالی از هر نوع ارزش⁶ است. به نظر می‌رسد بهترین راه برای تعریف ارزش برشمردن مصادیق مهم آن است؛ ارزش انواع متعدد و زیادی دارد، برخی از انواع آن عبارت‌اند از:

الف. ارزش‌های منطقی، مراد از ارزش‌های منطقی همان صدق و کذب است که گزاره‌های خبری را به آنها متصف می‌کنیم. کاربرد نابه‌جای عرفی که پیشتر بدان اشاره کردیم در اینجا چنین القا می‌کند که فقط صدق ارزش است، حال آنکه بر اساس اصطلاح فلسفی «کذب» هم به همان اندازه ارزش است. البته مراد از صدق و کذب در اینجا صدق و کذب منطقی است، نه صدق و کذب اخلاقی، صدق منطقی تعاریف مختلفی دارد (Haack, p. 134-86) که جا افتاده‌ترین آنها و در عین حال کم‌اشکال‌ترین آنها تئوری مطابقت صدق است. گفتنی است که میان صدق اخلاقی و صدق منطقی نسبت عموم و خصوص من وجه است یعنی گاهی اوقات خبر مطابق با واقع به لحاظ اخلاقی کاذب است و این

در صورتی است که خبر یاد شده مطابق اعتقاد گوینده نباشد، به سخن دیگر صدق اخلاقی مطابقت سخن با اعتقاد گوینده است ولو اینکه مطابق با واقع نباشد.

ب. ارزش های اخلاقی: مفاهیمی همچون خوب، بد، با ید، نبا ید، در ست، نادر ست، وظیفه، مسئولیت فضیلت و رذیلت ارزش های اخلاقی نامیده می شوند. در گزاره های اخلاقی، این مفاهیم بر افعال ارادی و اختیاری آدمی اعم از جوارحی و جوانحی حمل می شوند. معانی این مفاهیم، نحوه وجود آنها و صدق و کذب گزاره های مشتمل بر آنها در فلسفه اخلاق بررسی می شود. از همین روست که بحث از ارزش های اخلاقی یک بحث فلسفی محسوب می شود. هر چند خود گزاره های اخلاقی در علم اخلاق مورد بررسی قرار می گیرند.

ج. ارزش های فقهی: مفاهیمی از قبیل وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه (در احکام تکلیفی) و صحت و فساد (در احکام وضعی) که محمول های گزاره های فقهی را تشکیل می دهند، ارزش های فقهی نامیده می شوند. در اینجا هم بحث از خود گزاره های فقهی در علم فقه صورت می گیرد، اما جای بحث از ارزش های فقهی از جمله همان سه مسئله ای که در خصوص ارزش های اخلاقی گفتیم در فلسفه فقه صورت می گیرد. گفتنی است که دانش فلسفه فقه از دانش های نوپدی است که به تازگی در باب آن جستارگشایی شده و علی الظاهر در کشور ما یک برنامه آموزشی مستقل هم برای آن تدوین شده است.

د. ارزش های هنری: مفاهیمی از قبیل زشت، زیبا، باشکوه، شکوهمند و امثال آنها که در توصیف پدیده های هنری به کار می آیند ارزش های هنری نامیده می شوند، جای بررسی این مفاهیم هم، شاخه ای از فلسفه یا فلسفه هنر است. گاهی به جای فلسفه هنر از عنوان زیبایی شناسی استفاده می شود.

ه. ارزش های اقتصادی مفاهیمی از قبیل سود، زیان، ارزان، گران، تورم و امثال آنها،

ارزش‌های اقتصادی نامیده می‌شوند این مفاهیم در فلسفه اقتصاد بحث می‌شود.

دوم: تبیین وجود شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مفاهیم فلسفی ملاصدرا. مراد من از مفاهیم فلسفی ملاصدرا معقولات ثانیه فلسفی است. معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که انحاء وجود را حکایت می‌کنند بر خلاف ماهیات که گویای حد وجودند. باید توجه داشت که خود «ماهیت» متفاوت از مفاهیم ماهوی است، چرا که خود «ماهیت» از معقولات ثانیه فلسفی است و به تعبیر حاجی سبزواری:

ما قیل فی جواب ما الحقیقه
مهية و الذات و الحقیقه
قیدلت علیها مع وجود الخارجه و
کلها المعقول ثانیاً یجی

(ص 330)

البته «ماهیت» هم گویای نحوه وجود است چرا که «ماهیت» از وجود‌های محدود انتزاع می‌شود و واجب‌الوجود ماهیت ندارد، روشن است که وجوب وجود و امکان وجود از نحوه‌های وجودند.

ملاصدرا با تبیین و اثبات اصالت وجود (ملاصدرا، *المشاعر*، ص 265-147) غایت فلسفه خود را عملاً شناخت متن وجود دانست و نه حدود آن، مطابق نظر ملاصدرا ماهیت‌شناسی مرزشناسی است و با شناخت مرز چیزی به واقعیت آن نمی‌توان پی برد بلکه لازم است متن واقعیت مورد شناسایی قرار بگیرد. بر اساس نظریه اصالت وجود که از مبانی وجود شناختی فلسفه ملاصدراست، وجود شيء همه چیز آن است؛ هم مفهوم وجود و هم مفاهیمی که گویای انحاء و اطوار وجودند؛ همگی از معقولات ثانیه فلسفی هستند. به لحاظ تاریخی معقولات ثانیه فلسفی اول بار در تاریخ فلسفه اسلامی توسط خواجه نصیر الدین طوسی (متوفی 672) مورد شناسایی قرار گرفت (خواجه‌نصیر، *تجرید الاعتقاد*، ص ۴۲) البته پیش از خواجه نصیر شیخ اشراق این مفاهیم را با

عنوان دیگری شنا سایی کرده بود، او چنین مفاهیمی را «اعتباری» می‌نامید، و چنانکه پیشتر گفتیم قاعده‌ای را برای متمایز ساختن این مفاهیم از مفاهیم دیگر ابداع کرده بود (شیخ اشراق، ص 26).

به لحاظ ترمینولوژی اصطلاحاتی از قبیل مفاهیم فلسفی، مفاهیم انتزاعی، مفاهیم اعتباری نفس‌الآمری بر معقولات ثانیه فلسفی اطلاق شده است، هر چند متأسفانه تاکنون کسی در صدد برنیامده است که فهرست کامل یا حتی ناقص ولی بلندی از آنها را ارائه دهد.

از میان متأخران مرحوم علامه طباطبائی و شاگرد برجسته ایشان استاد شهید مرتضی مطهری درباره نحوه ادراک آنها بحث کرده‌اند (علامه

طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص 169 به بعد). شاگرد دیگر علامه طباطبائی یعنی استاد محمد تقی مصباح یزدی در جهت احصای آنها و نقادی مقولات عشر ار سطوئی گام‌های مفیدی برداشته است (مصباح، ص 25 و 186 به بعد). خود ملاصدرا با توسعه‌ای که در هستان‌شناسی خود ایجاد کرده ما سوی‌الله را بر خلاف جمهور فلاسفه مشتمل بر سه قسم وجود دانسته است یعنی جواهر، اعراض، وجود رابط⁷، نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی را وجود رابط دانسته است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج 3، ص

326). با این‌همه بحث در باب معناشناسی و معرفت‌شناسی و وجودشناسی مفاهیم یاد شده، هنوز اشباع نشده و جای مطالعه و تحقیق فراوان دارد. پی‌گیری این سه قسم پژوهش در باب آنها در کنار مطالعه تاریخی این مفاهیم و ارائه فهرست کاملی از آنها نه تنها منجر به وضوح و شفافیت هر چه بیشتر فلسفه ملاصدرا خواهد شد، بلکه به پیشبرد بحث معناشناسی هم که پیشتر به اهمیت آن اشاره کردیم، کمک شایانی خواهد کرد.

بحث این محور را با بیان مراد از سه محور یاد شده به پایان می‌برم. مراد از

معناشناسی معقولات ثانیه فلسفی یافتن روشی برای تعریف آنهاست. چنانکه پیشتر گفتیم، این مفاهیم جایی در جدول مقولات ارسطویی ندارند از این رو نمی‌توان آنها را از مفاهیم مرکبی که دارای جنس و فصل باشند به حساب آورد. از طرفی شهوداً نیازمندی به تعریف در خصوص آنها قابل درک است. آنچه هم فیلسوفان پیشین در باب تعریف آنها آورده‌اند (حاجی سبزواری، ص 164 به بعد) به هیچ روی وافی به مقصود نیست و به تعبیر ملاصدرا، لا یروی الغلیل و لا یشفی الغلیل» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج 3، ص 285) است. چرا که برخی از این مفاهیم دو تایی هستند مثل علت و معلول، قوه و فعل و برخی سه تایی هستند مثل وجوب، امکان و امتناع و برخی تک هستند مثل وجود، حرکت، «ماهیت» و زمان. روشن است که تعریف این مفاهیم به مفاهیمی که عروضشان در ذهن است و اتصافشان در خارج (حاجی سبزواری، ص 164) نه تنها تمایز یاد شده را آفتابی نمی‌کند، مشتمل بر مفاهیم مبهمی همچون عروض و اتصاف هم است که مآلاً تعریف یاد شده را مبهم و ناکارآمد می‌کند. از این رو لازم است این محور هم از بایسته‌های تحقیق در حوزه فلسفه اسلامی تلقی گردد و به دانشجویان و اساتید فلسفه توصیه شود که در باب آن پایان‌نامه‌ها و رساله‌هایی را تدوین کنند.

سوم: بررسی متد فلسفه‌نگاری و فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان.

برای فهم فلسفه فیلسوفان مسلمان به ویژه گروهی که صاحب‌نظریه و مؤسس مکتب بوده‌اند همچون ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا باید با شیوه فلسفه‌نگاری آنها آشنا شد. فلسفه‌ورزی آنها چیزی بوده و فلسفه‌نگاری‌شان چیز دیگر. هر یک از فیلسوفان طی فلسفه‌ورزی‌شان اصطلاحات خاصی وضع می‌کردند و به وسیله آنها بار معنایی ویژه‌ای را منتقل می‌کردند. مجموعه اصطلاحات هر فیلسوف و تعبیرات ویژه او ادبیاتی به وجود می‌آورد که خاص آن فیلسوف و

مکتب و نحلة اوست. برای مثال اصطلاح نور و ظلمت در وجودشناسی شیخ اشراق به جای وجود و عدم یا مجرد و مادی (شیخ اشراق، ص 107) و همینطور نور الأنوار (شیخ اشراق، ص 121) انوار مدبره طولیه (شیخ اشراق، ص 139) انوار مدبره متکافئه (شیخ اشراق، ص 143) و انوار اسفهدیه (شیخ اشراق، ص 147) به ترتیب به جای واجب‌الوجود، عقول عشره (ابن سینا، الشفاء الالهیات، ص 402)، عقول عرضیه و نفوس در فلسفه ابن سینا (همان، ص 410) و همینطور تعبیراتی همچون حمل اولی ذاتی و حمل شایع صنایع (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص 41-40)، وحدت حقه حقیقیه (ملاصدرا، همان، ص 187، 82، 65)، وجود رابط (ملاصدرا، ص 91) عین‌الرابط بودن معلول نسبت به علت (همان، ص 102) وحدت شخصیة وجود (همو، الشواهد الربوبیه، ص 191)، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (همان، ص 82) شأن و تشأن (جوادی آملی، ص 291، 285، 198، 71) و امثال آنها که از تعبیر خاص ملاصدراست. همینطور لحن بیان فیلسوف در آثار خودش، اعتنا به نقل قول از دیگران و بزرگداشت اندیشمندان و نقد و بررسی سخنان آنها و احیاناً خشوع و خضوع در مقابل آنها که از ویژگی‌های ملاصدرا است (علیزاده، "ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و وجه تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر"، ص 90) یا بی‌اعتنایی به آنها و عدم نقل قول الا در موارد بسیار نادر آن هم برای تحقیر و تمسخر همانند آنچه ابن سینا در اشارات با فورفوروس انجام داده است (خواجه نصیر، "حل مشکلات الاشارات به همراه شرح قطب‌الدین رازی"، ص 295) و همینطور رجل قذیر اللحیة همدانی که معروف است ترفع ابن سینا تا آن اندازه است که به شاگردان و مخاطبان‌ش هم بی‌اعتنایی می‌کند و تعبیراتی از

قبیل «انک و من یتحق ان یخاطب» را بکار می‌برد. گویی تنها خواص مستحق مخاطب بودن او را دارند. مخاطب ابن سینا در همه آثارش علما و فیلسوفان هستند، عبارات او در آثارش همواره قرص و محکم است؛ جمله‌بندی‌های او چنان حساب شده است که تفسیرهای متباین و متفاوت شارحان او همچون خواجه نصیرالدین طوسی (همان، ص 141) و قطب‌الدین رازی (همان، پاورقی ۱) از عبارت او هر دو درست به نظر می‌آید. جملات کوتاه ابن سینا در برخی از آثارش چنان هنرمندانه نوشته شده است که حاشیه و شرح‌نویسی بر آثار او تا امروز هم ادامه پیدا کرده است. گاهی در یک جمله کوتاه قریب به یک صفحه مطلب گنجانده شده است.

برخلاف ملاصدرا که ملاحظات تعلیمی و آموزشی سبب شده است که مخاطب او گاهی مبتدیان باشند و گاهی متوسطان و منتهیان. احیاناً در فضایی سخن گفته است که اهل حدیث بر صدر نشسته بودند و قدر می‌دیدند و به تعبیر خودش در مقدمه اسفار:

... و قد ابتلینا بجماعة غار بی الفهم
تعمش عیونهم عن انوار الحکمة و أسرارها،
تکمل بصائرهم كأبصار الخفافیش عن أضواء
المعرفة و آثارها یرون التعمق فی الأمور
الربانیة و التدبر فی الآیات السبحانیة
بدعة، و مخالفة اوضاع جماهیر الخلق من
الهمج الرعاع ضلالة و خدعة كأنهم
الحنابلة من کتب الحدیث المتشابه عندهم
الواجب و الممكن و القديم و الحدیث، لم
یتعدّ نظرهم عن طور الأجسام و مسامیرها و لم
یرتق فکرم عن هذه الهیا کل المظلمه و
دیاجیرها، فحرموا لمعاداتهم العلم و
العرفان و رفضهم بالکلیة طریق الحکمة و
الإیقان عن العلوم المقدسة الالهیة و
الأسرار الشریفة الربانیة التي رمزت
الأنبیاء و الأولیاء علیها و اشارت الحکماء و
العرفاء إليها... فاعدموا العلم و فضله،
و استردلو العرفان و أهله و انصرفوا عن
الحکمة زاهدین، و منعوها معانیدن (ملاصدرا،
الاسفار الاربعة، ج 1، ص 5-6).

و گاهی در فضایی که اوضاع بر وفق مراد اوست و او به تعلیم فلسفه مشغول است برای مثال فضایی مدرسه خان شیراز که بعد از بازگشت از کهک در آنجا به تدریس مشغول شده بود. او همچنانکه خود تصریح می‌کند در موارد زیادی با جمهور فلاسفه مماشات می‌کند (همان، ص 85) و سبب این امر چنانکه گفتیم گاهی ملاحظات تعلیمی و گاهی فضایی اجتماعی، که مثلاً مخالفت با نظریه‌ای را بر نمی‌تابید و احیاناً رعایت انصاف علمی بود برای مثال فیلسوفان ما در مسئله علم الهی سه نظریه ارائه کرده‌اند. نظریه اول که توسط ابن سینا ارائه شد به نظریه صور مرتسمه مشهور است. این نظریه توسط شیخ اشراق نقادی شده و چند اشکال جدی بر آن وارد شده است. بعد از شیخ اشراق عمدتاً به جهت اشکالات او دیگر کسی از نظریه صور مرتسمه طرفداری نکرده است. حتی خواجه نصیر هم که در آغاز شرح اشارات عهد می‌کند که اشکالات فخر رازی بر اشارات ابن سینا را پاسخ گوید و خود بر ابن سینا خرده نگیرد (خواجه نصیر، حل مشکلات الاشارات، ص 3-2) وقتی به نظریه صور مرتسمه می‌رسد اشکالات او بر شیخ از فخر رازی بیشتر می‌شود (خواجه نصیر، ص 304).

ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه* ضمن اشاره به اشکالات خواجه نصیر و بیان اینکه اصل این اشکالها از شیخ اشراق است می‌گوید هیچیک از این اشکالات وارد نیست (*الشواهد الربوبیه*، ص 71). آنگاه با استفاده از همه امکانات نظام فلسفی خود به بهترین شکل به دفع اشکالات می‌پردازد به گونه‌ای که خواننده کتاب او با اطمینان به این نتیجه می‌رسد که نظر خود ملاصدرا هم در بحث علم الهی همین نظریه صور مرتسمه است اما آشنایان با سیستم فلسفی ملاصدرا می‌دانند که او در بحث علم الهی نظری ابتکاری دارد که موسوم به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (همان، ص 53). ملاصدرا شبیه این کار را در خصوص ماهیت علم

انسان هم انجام داده است. جمهور فلاسفه علم را کیف نفسانی می‌دانستند البته در این میان کسانی هم بودند که علم را از مقوله اضافه یا فعل یا انفعال می‌دانستند (سبزواری، ص 485-486)، اما نظریه نهایی ملاصدرا در باب علم آن است که علم خارج از مقولات و از سنخ وجود است، لذا از مسائل فلسفه به حساب می‌آید (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج 3، ص 278). با وجود این در بحث وجود ذهنی برای دفع اشکالات کیف نفسانی بودن علم با جمهور فلاسفه مماشات می‌کند و از ابتکارات فلسفی منطقی خود برای دفع اشکالات استفاده می‌کند. شاید از همین روست که برخی از مدرسان معاصر فلسفه گمان کرده‌اند که از نظر ملاصدرا هم، علم کیف نفسانی است. حال آنکه دیدگاه ملاصدرا در باب ماهیت علم آدمی در مبحث وجود ذهنی اسفار بیان نشده است (همان، ج 1، ص 326 - 263). بلکه در مبحث عقل و معقول اسفار بیان شده است (همان، ج 3، ص 502-278). بر این نوع مواجهه با نظریه رقیب، یعنی دفع شکالات ناوارد بر آن جز انصاف علمی نام دیگری نمی‌توان نهاد. غالب انسانها در مواجهه با خصم در هر عرصه‌ای که باشد این قاعده را در ذهن خود دارند که دشمن دشمن من دوست من است حال آنکه چنانکه دیدیم ملاصدرا چنین اعتقادی ندارد و آن را دور از انصاف علمی می‌داند.

چهارم: احصاء کامل مکتب‌های فلسفی که در حوزه اندیشه اسلامی به وجود آمده‌اند و اکتفا نکردن به سه مکتب معروف مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه و خاستاً معرفی مکتب معاصر نوصدرایی که در پرتو تلاش‌های امام خمینی (س)، علامه طباطبائی (ره) و شاگردان آنها به‌ویژه شهید مطهری، استاد جوادی آملی، استاد محمد تقی مصباح یزدی و استاد حسن زاده آملی به وجود آمده است. از آنجا که عمده حیات علمی فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه سپری شده است، هیچ نوع اشتها و اشتیاق اینک فیلد سوفان مسلمان، فلسفه‌ورزی‌های خود را تأسیس مکتب

جدید بدانند، نداشتند. اساساً تظاهر به نوآوری و تفوه به آن در حوزه های علمیه بر خلاف دانشگاه ها⁸ امر مذموم تلقی می‌شد؛ و این به جهت رسالت اصلی حوزه های علمیه که همانا پاسداری از مرزهای عقیدتی دین است، می‌باشد، از این رو مآلاً نوآوری بدعت تلقی می‌شود که امر مذمومی است.

واژه بدعت در گفتمان دینی بار عاطفی منفی شدیدی دارد. این روحیه موجب شده بود که افراد صاحب‌نظر همچون فخر رازی، خواجه نصیر و امثالهم همچنان خود را شارح افرادی همچون ابن سینا بدانند و یا شاگردان و شارحان خواجه نصیر با اینکه بسیاری از آنها صاحب نظر بودند همچنان خود را عالمی مارژینال و حاشیه‌نشین متن موفق و با نفوذی همچون تجرید الاعتقاد بدانند. حال آنکه با معیار قرار دادن تعداد معتنابهی نوآوری و اساساً صاحب‌نظر بودن در فلسفه به‌گونه‌ای که تعدادی متفکر برجسته هم از نظریات یاد شده طرفداری بکنند و گفتمان مستقلی شکل بگیرد و آثار معتنابهی در آن گفتمان تولید شود و بالأخره اینکه جامعه علمی⁹ نظریات فیلسوفی را مکتب تلقی کند، مکاتب متعددی شکل می‌گیرد. حال اگر با این معیار به تاریخ اندیشه و فلسفه اسلامی نظر کنیم، با مکاتب متعددی مواجه خواهیم شد که بسی افزون‌تر از سه مکتب مشهور مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه یا صدرایی است از مکتب‌های نو سنیایی امثال خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد گرفته تا مکتب شیراز و اصفهان و مکتب نوصدرائی قم و تهران. در شهر مقدس قم در پرتو تعالیم فلسفی علامه محمد حسین طباطبائی قدس سره و امام خمینی سلام الله علیه و شاگردان آنها مکتب جدیدی تأسیس شد که ما امروز از آثار و ثمرات آن بهره‌مندیم. این مکتب را از آن رو نوصدرایی می‌نامیم که بزرگان این مکتب همگی در چارچوب مکتب فلسفی ملاصدرا فلسفه‌ورزی می‌کنند، یعنی اصول اساسی مکتب او را همچون «اصالت وجود»، «تشکیک

وجود»، «اشتداد وجود»، «اتحاد عالم و معلوم» پذیرفته‌اند؛ در عین حال نوآوری‌های آنها و حتی نقد و مخالفت‌های آنها با خود ملاصدرا به اندازه‌ای هست که بتوان مجموعه نظریات آنها و ادبیات خاصی که در ضمن آثار متعددشان پدید آورده‌اند، یک مکتب فلسفی دانست. (علیزاده، «علامه طباطبائی، «فلسوفی نو صدرايي»، ص 37-23).

نتیجه

از آنچه تا به اینجا بیان کردیم موارد زیر را می‌توان نتیجه گرفت:

1. فلسفه اسلامی برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد زمینه‌های فراوانی برای توسعه دارد محورهای ذیل از جمله این زمینه‌هاست: الف. مطالعه نظام‌مند فلسفه اسلامی؛ ب. بررسی متدولوژی فلسفه‌نگاری و فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان؛ ج. احصای کامل مکتب‌های فلسفی که در حوزه اندیشه اسلامی تاکنون شکل گرفته‌اند و نقد و بررسی روش‌مند آنها از این طریق زمینه برای تولید مکتب‌های فلسفی جدید فراهم خواهد شد. البته باید توجه داشت که هیچ نظریه جدیدی به کلی نظریات قبلی را ابطال و طرد نمی‌کند بلکه با جذب نقاط قوت آنها، نقاط ضعفشان را از بین می‌برد.

2. بررسی‌های توصیفی و مستند با تتبع موشکافانه در حوزه‌های علمیه امکان‌پذیر است. گفتنی است که این کار مقدمه لازم یک بررسی تحلیلی و نقادانه در آرا و اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان است.

3. بررسی‌های تحلیلی و نقادانه و مطالعات نوآورانه در قالب پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشگاهی امکان‌پذیر است.

4. یکی از راهکارهای تفکیک و تعیین مکتب فلسفی جدید در تاریخ فلسفه اسلامی ملاحظه متفکری است که صاحب‌نظر بوده و نوآوری‌های معتنابهی داشته باشد و تعداد معتنابهی

متفکر دیگر از او تبعیت کرده باشد و در مجموع گفتمان مستقلی شکل بگیرد و جامعه علمی هم آن را مکتب تلقی کند.

5. مراد از جامعه علمی، جامعه‌ای است متشکل از متخصصان بانفوذ که در سطوح عالی رشته مربوطه به تدریس و تحقیق مشغولند و در قالب انجمن‌های علمی تشکل پیدا کرده‌اند.

توضیحات

1. نظریه ابتکاری ملاصدرا در وجودشناسی حرکت جوهری است که نام دیگری بر اشتداد وجود است و در معرفتشناسی اتحاد عاقل و معقول است (علیزاده، «نظریه معرفتشناختی ملاصدرا در بوتة توجیه») و در جهان‌شناسی حشر روحانی و جسمانی انسان‌هاست، ملاصدرا به درستی تبیین کرد که اشتداد وجودی آدمی در اثر علم و ادراک و اتحاد نفس آدمی با آموخته‌های اوست که تحقق پیدا می‌کند و نهایت این حرکت جوهری و اشتداد وجودی همانا معاد است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ص 185-194).

2. فیلسوفان مسلمان در آثار منطقی خود شش قسم گزاره را بدیهی دانسته‌اند (ابن سینا، *النجاة*، ص 61-62) یک قسم از این شش قسم محسوسات است. و بدیهی بودن وجود عالم ناسوت از همین قسم است.

3. ارسطو شمار اجناس عالییه را به حصر استقراری منحصر در ده دانسته بود. ابن سهلان ساوجی تعداد مقولات را با مبنای خود ارسطو به عدد چهار فروکاست و شیخ اشراق با مقوله شمردن حرکت و پذیرفتن دیدگاه ابن سهلان تعداد آنها را پنج دانست (شیخ اشراق، ص 11).

4. وجود رابط در گفتمان فلسفی ملاصدرا سه معنا دارد: الف. معنای حرفی وجود که در

زبان فارسی با کلمه است از آن حکایت می‌شود؛ ب. کل جهان ممکن الوجود وقتی یک کاسه در نظر گرفته شود و با واجب‌الوجود که علت‌العلل است سنجیده شود؛ ج. نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی.

5. مفاهیم اعتباری گاهی به مفاهیم قراردادی مثل مفهوم ریاست، مالکیت و ... اطلاق می‌شود و گاهی به مفاهیم انتزاعی که همان مفاهیم فلسفی هستند؛ در اینجا معنای اخیر مراد است.

6. تعبیرات زبانی اعم از کلمه، عبارت و جمله دارای دو نوع بار معنایی و ارزشی یا عاطفی هستند بار عاطفی به نوبه خود می‌تواند مثبت، منفی یا خنثی باشد. به سخن دیگر ما با ابزار زبان افزون بر معنای دلخواه گاهی عواطفمان را هم به مخاطب منتقل می‌کنیم. به هر روی واژه «ارزش» در کاربرد عرفی معمولاً دارای بار عاطفی مثبت است ولی در اصطلاح فلسفی خنثی است.

7. این سه قسم مطابق تقریر شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه چنین است: الف. جواهر که وجود مستقلی دارند یعنی حالت و صفت‌شده دیگر نیستند و ذهن ما هم در مقام مفهوم‌گیری از آنها مفهوم اسمی اخذ می‌کند؛ ب. اعراض که وجود - وابسته دارند یعنی حالت و صفت‌شده دیگر محسوب می‌شوند ولی ذهن ما از آنها هم مفاهیم اسمی اخذ می‌کند؛ ج. اما قسم سوم هستند هایی هستند که وابستگی آنها بیشتر از اعراض است و در واقع موجود به وجود غیرشان هستند یعنی وجود فی‌غیره دارند، ذهن ما هم در مقام مفهوم‌گیری از آنها مفاهیم حرفی اخذ می‌کند، اما ذهن ما این قدرت را دارد که این معانی حرفیه را تبدیل به معانی اسمیه کند و این معانی اسمیه همان معقولات ثابته فلسفی هستند و آن

وجودهاي في غيره وجودهاي رابط هستند (رک. مطهري، شرح مبسوط منظومه، ص 19-1317).

8. اساساً در تعريف دانشگاه‌ها، براي فراغت از تحصيل از مقاطع کارشناسي ارشد و دکتری، نوشتن یک کتاب با رعایت اسلوب علمی که مشتمل بر دست کم یک نوآوری باشد اعم از تولید نظریه جدید یا نقد علمی نظریات پیشین، ضروري دانسته شده است.

9. مراد از جامعه علمی در هر رشته علمی مجموعه‌اي از محققان و عالمان با نفوذ است که در آن رشته مشغول آموزش و پژوهش هستند و همینطور اعضاي انجمن‌هاي علمی که خوشبختانه تاکنون بیش از ۲۰۰ انجمن علمی در کشور ما تأسیس شده است. اگر این انجمن‌ها بتوانند افراد با نفوذ در حوزه خود را جذب کنند یعنی مدرسان مقاطع کارشناسي ارشد و دکتری هر رشته علمی و همه مؤلفان در حوزه آن رشته علمی عضو انجمن علمی مربوطه شوند، در آن صورت انجمن علمی همان جامعه علمی مورد نظر خواهد بود.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء الألهیات*، با تصحیح و مقدمه ابی‌راهیم مدکور و همکارانش، تهران، چاپ مصر و چاپ انتشارات ناصر خسرو به طریقه افست، 1363.

_____، *النجاة*، ج 2، تهران، مرتضوي، 1364.

_____، *منطق المشرقیین*، قاهره، بی‌نا، 1910.

_____، *الحدود*، رساله چهارم از مجموعه تسع رسایل في الحکمة و الطبیعیات، قاهره، دارالعرب للبیستانی، بی‌تا.

جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه صدرای تلخیص رحیق مختوم*، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء، 1387.

خواجه نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد در ضمن شرح علامه حلی بر آن (کشف المراد)، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، 1407 ق.

_____، حل مشکلات الإشارات به همراه شرح شرح قطب الدین رازی، ج 2، تهران، دفتر نشر کتاب، 1403 ق.

ذبیحی، محمد، فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران، سمت، 1386.

سبزواری، ملا هادی، غرر الفرائد و شرحها، تصحیح مسعود طالبی، ج ۱ و ۲، تهران، نشر ناب، 1413 ق.

سروش، عبدالکریم، نهاد نا آرام جهان، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1369.

شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، التلویحات، در ضمن مجموعه مصنفات ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، 1372.

_____، حکمة الاشراق، در ضمن مجموعه مصنفات جلد دوم، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، 1372.

علامه طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم در ضمن مجموعه مصنفات ج ۶، تهران، صدرا، 1373.

_____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 1-3، قم، بی‌تا.

علیزاده، بیوک، «ماهیت مکتب فلسفی ملا صدرا و وجه تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر»، خردنامه ملا صدرا، بنیاد حکمت صدرا، شماره 10، 1376.

_____، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانش‌گاه امام صادق (ع)، شماره ۸، 1377.

- _____ ، «نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو، مصباح»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام حسین (ع)، شماره ۳۵، 1379.
- _____ ، «چیدستی ماهیت و احکام آن»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۷، 1382.
- _____ ، «نظریه معرفت شناختی ملا صدرا در بوتة توجیه»، نامه حکمت، دانشگاه امام صادق (ع) شماره 3، 1383.
- _____ ، «علامه طباطبائی، فیلسوفی نو صدرايي»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره 29، 1385.
- _____ ، یادداشت های رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1387.
- مصباح، محمد تقی، تعلیقات بر نهاییه الحکمة، ج ۱، تهران، الزهراء، 1363.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، تهران، حکمت، 1369.
- _____ ، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، 1373.
- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1382.
- _____ ، המשاعر، به تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی با شرح ملا محمد جعفر لاهیجی، قم، بوستان کتاب، 1386.
- _____ ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، چ 3، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1981.
- _____ ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج 9، 8، 5، 3، بیروت، دار احیاء

التراث العربی، بیروت، 1990 ق.

Haack, Susan, *Philosophy of logic*, Cambridge University Press, 1992.