

## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش‌های آن

موسی ملایری<sup>۱</sup>

سعیده سعیدی<sup>۲</sup>

### چکیده

دانش علم‌شناسی یا فلسفه علم فیلسوفان مسلمان، مشتمل بر قواعدی پیشینی و لازم‌الاجراست که علوم حقیقی برهانی، باید ساختار منطقی خود را از آنها اخذ کنند. بر اساس این قواعد، هر علمی باید موضوعی داشته باشد، در تبیین‌ها از اصول و قواعد برهان تبعیت کند، قلمرو خویش را فقط در مرزهای تعیین‌شده گسترش دهد و پژوهش‌هایش فقط به عوارض ذاتیه موضوع معطوف باشد. در فلسفه اولی نکته اخیر مراعات نشده و فیلسوفان به کرات از آن تخطی کرده‌اند. موضوع فلسفه اولی موجود بما هو موجود است و همه محمول‌های مسائل آن باید از عوارض ذاتیه آن موضوع باشند، حال آنکه بسیاری از محمول‌های فلسفی چنین نیستند. بسیاری از فیلسوفان این خلط روش‌شناختی بسیار مهم را مسکوت گذاشته‌اند اما برخی دیگر با اقرار و اذعان به آن، راه‌حلی عرضه کرده‌اند. مهم‌ترین راه‌ها

---

۱. دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛

malayeri50@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول)؛

s\_saeedi\_67@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۶

دو چیز است: یکی آنکه فلسفه موضوع واحدی ندارد. دیگر آنکه قواعد علم‌شناختی مذکور، قواعدی استحسانی و ذوقی بوده و متابعت از آنها ضرورت ندارد. در این مقاله، راه‌حل اول که سابقه‌ای کهن دارد، با اصلاحی اندک، به عنوان راه‌حلی روزآمد پذیرفته می‌شود. بر اساس این راه‌حل، می‌توان شاخه‌های مختلف فلسفه را که هر یک موضوع و مسائل مستقل دارند، به اعتبار وحدت روش و بنیادین بودن مسائل، ذیل عنوان عام فلسفه قرار داد؛ به همان قیاس که علومی را ذیل عنوان علوم تجربی قرار می‌دهیم.

**کلید واژه‌ها:** موضوع فلسفه، مسائل فلسفه، عوارض ذاتی موضوع فلسفه، مسائل فلسفه معاصر، توسعه قلمرو فلسفه.

#### مقدمه

حکیمان مسلمان در این نکته اتفاق نظر داشته‌اند که موضوع فلسفه اولی، وجود است. با این حال، از فلسفه اولی تعاریف مختلفی عرضه کرده‌اند؛ گاه آن را کمال نفس انسان و وصول به قرب الهی دانسته‌اند، گاه فلسفه را علم به اعیان موجودات می‌خوانند یا با تعبیر و روش‌های دیگری فلسفه اولی را تعریف کرده‌اند. از منظر منطقی نیز عرضه تعاریف مختلف از یک علم منعی ندارد. یک علم را گاه می‌توان با نظر به موضوع، با نظر به روش، با نظر به غایت و حتی به اعتبارهای دیگر به اشکال مختلف تعریف کرد اما شرط لازم آن است که این تعاریف، حتی‌المقدور جامع و مانع بوده و صدق آن با معرف مساوی باشد؛ به عبارت دیگر، نتیجه و مؤدای واحد داشته باشند.

در میان تعاریف فلسفه اولی، مهم‌ترین و مشهورترین آنها چنین است: «فلسفه علم به احوال موجود است، از آن حیث که موجود است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۵). اهمیت این تعریف از آن جهت است که هم موضوع فلسفه اولی را معرفی می‌کند و هم محتوا، مضمون و قلمرو مسائل آنرا نشان می‌دهد.

## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش پایان ۳۳

ما در این مقاله به سایر تعاریف نمی‌پردازیم و بحث خود را بر همین تعریف متمرکز خواهیم کرد. حتی این نکته را که بر اساس این تعریف- موضوع فلسفه اولی وجود است نیز مسلم فرض خواهیم کرد. بنابراین، بحث خود را فقط به بخش دوم تعریف اختصاص می‌دهیم که بر اساس آن، مسائل و محمول‌های فلسفه اولی همگی از احوال وجودند. بنابراین، مسأله محوری این مقاله این است که آیا همه محمول‌های فلسفی و به عبارت دیگر، همه آنچه فلسفه اولی پیرامون آنها پژوهش می‌کند، از احوال موجود من حیث هو موجودند؟

به بیان دیگر، ارکان هر علمی را موضوع، مبادی و مسائل آن علم تشکیل می‌دهند (ابن سینا، ۱۴۰۴ب، ۱۵۵) و هر دانشی، از جمله فلسفه، مشتمل بر مسائلی است و پیرامون موضوع یا موضوعاتی بحث می‌کند. از دیدگاه علم‌شناسی منطقی<sup>۱</sup>، موضوع هر علم آن چیزی است که آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند. ارسطو این قاعده را - که در مسائل هر علم باید از عوارض ذاتی موضوع آن علم سخن گفت - به منظور ارائه ملاکی برای وحدت، تحدید قلمرو و تمایز میان علوم بیان می‌کند (ارسطو، ۱۹۸۰، ۷۶b۱۲۱ و ۴۵-۷۵a۴۰). پس از او قاطبه علم‌شناسان مسلمان نیز این قاعده و ساختار کلی علم‌شناختی او را پذیرفته و مبنای تحقیقات خود قرار داده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ب، ۱۵۵؛ رازی، ۱۳۶۳، ۱۷۱).

اکنون باید دید در فلسفه تا چه میزان از این قاعده تبعیت می‌شود و آیا همه مسائل فلسفه اولی از عوارض ذاتی موضوع آن هستند یا نه؟ این پرسش، بسیار اساسی و بنیادین، در دو سطح قابل طرح است: نخست اینکه: آیا همه آنچه توسط فیلسوفان

---

۱. علم‌شناسی منطقی بخشی از تأملات علم‌شناختی است که در منطق نه بخشی در کتاب *البرهان* و در منطق دو بخشی در انتهای کتب منطقی تحت عنوان اجزاء العلوم می‌آمد.

مسلمانان فلسفه اولی خوانده می‌شد و مثلاً در کتبی مثل *اسفار* گرد آمده است، از احوال موجود من حیث هو موجود بحث می‌کند و مصداق تعریف فوق استیاً فقط بخشی از آن این ویژگی را دارد؟

سطح و رویه دیگر پرسش آن است که آیا آنچه امروزه آن را فلسفه اسلامی می‌خوانیم، هنوز هم مصداقی از همان تعریف است؟ اگر هست با چه معیاری؟ و اگر نیست چرا هنوز هم آن را فلسفه می‌خوانیم؟ آیا تعریف جدیدی از فلسفه اسلامی عرضه کرده‌ایم؟ آیا انسان‌شناسی فلسفی، فلسفه‌های مضاف، معرفت‌شناسی و غیره به معنای دقیق، فلسفه تلقی می‌شوند و از احوالات وجودند؟ اگر هستند با چه ملاک و تعریفی و اگر نیستند چرا و چگونه؟ این پرسش شاید برای برخی از خوانندگان عجیب باشد اما چنانکه در متن مقاله خواهیم دید، برخی از فیلسوفان معاصر همچنان فلسفه (به معنای عام) را علم به احوال وجود می‌دانند و همه شاخه‌های آن را به همین معیار فلسفه می‌خوانند.

این مسأله از دیرباز در قلمرو فلسفه اولی مطرح بوده و در این باره سه دیدگاه در میان متقدمان قابل ردگیری است: گروهی که باید آنان را قاطبه حکما خوانند، تأکید دارند که همه مباحث آنان در کتب فلسفه اولی، به حکم قوانین علم‌شناختی، در قلمرو فلسفه قرار می‌گیرند و هیچ‌گونه عدولی از موضوع رخ نداده است. در ادامه نشان خواهیم داد که دیدگاه قابل دفاع نیست.

دیدگاه دومبا تکیه بر این نظر که بسیاری از مسائل مطرح‌شده در آثار حکما را نمی‌توان از عوارض موجود من حیث هو موجود دانست، پیشنهاد می‌کند که باید موضوع فلسفه را توسعه داد. از نظر طرف‌داران این دیدگاه موضوع فلسفه اولی فقط وجود نیست بلکه باید امور دیگری مانند مفارقات، نفس و خداوند را نیز در عداد وجود قرار داد تا بتوان مسائل متکثر فلسفه را از عوارض ذاتیه آنها شمرد.

گروه سوم که معضل را عمیقاً درک کرده و به آن معترفند، چاره کار را در آن

## قلمرو مسائل فلسفه‌اولی و چالش‌های آن ۳۵

دیده‌اند که قواعد علم‌شناختی پیشینیان را به چالش بکشند. از نظر آنان این قاعده که در هر علم تنها باید از عوارض ذاتیه موضوع سخن گفت، قاعده‌ای استحسانی و اعتباری است که پیشینیان تنها مراعات آن را توصیه کرده‌اند و دلیل منطقی‌ای بر لزوم مراعات آن اقامه نشده است. بر این اساس، ارتباطی منطقی و ضروری میان موضوع علوم و مسائل و محمول‌های آن وجود ندارد. به همین دلیل، دامنه مسائل و مباحث هر علم وابسته به قرارداد و اعتبار دانشمندان همان علم است. طبعاً فیلسوفان نیز می‌توانند تا آنجا که اغراض عقلایی در کار باشد، دامنه مباحث فلسفه را توسعه دهند.

انگاره‌ای که در این مقاله مورد تأیید قرار خواهد گرفت نظریه دوم است. این مقاله دو مدعا دارد: یکی اینکه فلسفه موضوعی واحد ندارد و به همین دلیل به شاخه‌های مختلف تقسیم می‌شود. دیگر اینکه با وجود عدم موضوع واحد، فلسفه مشترک لفظی نیست و عنوان فلسفه به اشتراک معنوی، همه شاخه‌های آن را شامل می‌شود. بنابراین، علی‌رغم اینکه هر شاخه از فلسفه موضوع و مباحث خود را دارد، همه شاخه‌ها به دلیل اشتراک در روش و رویکرد، ذیل عنوان عام فلسفه قرار می‌گیرند.

در اهمیت این بحث همین بس که اگر از بسیاری دانش‌آموختگان فلسفه پرسیم: مباحث اولویت‌دار امروز فلسفه اسلامی چیست؟ یا بنابر تعریفی که از فلسفه اسلامی در دست داریم (علم به موجود من حیث هو موجود)، چگونه می‌توان امروز به مسائل و مقولاتی چون فرهنگ، جامعه، حکومت، آزادی، سنت، تجدد، معنای زندگی، خشونت، جنگ، صلح و غیره پرداخت؟ به نظر می‌رسد غالباً از پاسخ به این پرسش ناتوان باشند. روشن‌ترین دلیل مسأله آن است که تصور ما از موضوع فلسفه چنان ضیق است که اجازه نمی‌دهد از پرسش‌هایی پیرامون حدوث و قدم و امکان و وجوب و نظایر آنها که فیلسوفان به ما آموخته‌اند، فراتر رویم.

منکر آن نیستیم که پدیده‌هایی چون جنگ، صلح، ورزش، فیلم، فضای مجازی

و... را می‌توان من حیث هو موجود بررسی کرد، اما دستاوردهای چنین تحقیقی برای شناخت هویت این امور و چگونگی تعامل با آنها چقدر اهمیت دارد و تا چه مقدار راهگشاست؟ آیا فیلسوفانی که امروزه به این موضوعات می‌پردازند آنها را از همین حیثیت مطالعه می‌کنند؟ اگر حیثیت مطالعه غیر از این است، آن حیثیت چیست و فلسفه اسلامی در این میدان چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش‌ها آسان نیست و این مقاله هم مدعی پاسخ‌گویی به همه این پرسش‌ها نخواهد بود. سعی ما آن است که دو مدعای پیش‌گفته را - که بی‌شک به حوزه همین پرسش‌های دشوار تعلق دارند- پاسخ دهیم.

پیش از این، مقالات فراوانی درباره موضوع فلسفه اولی از دیدگاه برخی از حکمای اسلامی منتشر شده است؛ برخی به شیوه تطبیقی و برخی به روش‌های دیگر. اما تا آنجا که ما دریافتیم، جملگی توصیفی‌اند و آراء حکمای مسلمان درباره موضوع فلسفه را عرضه می‌کنند. مقاله حاضر تکیه‌اش بر مسائل و قلمرو فلسفه است نه موضوع آن. پرسش این مقاله این است که آیا محمول‌های فلسفی در فلسفه اولی، یکسره از عوارض ذاتیه وجودند؟ و این مسأله در فلسفه اسلامی معاصر چگونه است؟

### **تلقی سنتی از موضوع فلسفه**

در تاریخ فلسفه معانی متعددی از فلسفه ارائه شده است. معنای عام فلسفه، شامل علوم نظری و عملی بوده است. پس فلسفه به نوع خاصی از تفکر محدود نبوده و همه علوم را دربرمی‌گرفته است. فلسفه به این معنی، موضوع واحدی نداشته، زیرا بیش از یک علم است، نه یک علم واحد. پس به این معنا تفاوتی بین علم و فلسفه نیست. در فلسفه نیز، مانند سایر علوم، موضوع علم جایگاه ویژه‌ای دارد و از بحث‌های بنیادین است؛ به طوری که اغلب فلاسفه در ابتدای مباحث خود به بیان موضوع فلسفه پرداخته‌اند و اغلب کتب فلسفی با توضیح موضوع فلسفه شروع می‌شوند.

## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش پایان ۳۷

اما برای فلسفه به معنای فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه که از آن به علم کلی تعبیر می‌شود، موضوع واحدی معین شده است. عموماً فلاسفه درباره موضوع فلسفه اولی سخن واحدی دارند؛ مگر برخی اختلافات جزئی که به اصل مطلب آسیبی نمی‌زند. این موضوع در کتب پیشینیان چنین آمده‌است: موجود چونان موجود، موجود مطلق و موجود بماهوموجود. همه این تعابیر، در واقع تعبیرهایی مختلف از یک سخن واحد هستند.

به عنوان مثال، ارسطو مابعدالطبیعه را علم مطالعه موجود چونان موجود می‌داند (۱۳۷۹، ۸۷). فارابی می‌گوید: «موضوع مابعدالطبیعه عبارت است از موجود مطلق و آنچه مساوی آن است» (۱۳۸۷، ۵۹-۶۰). ابن سینا در *الهیات شفا* می‌گوید: «موجود از آن جهت که موجود است، موضوع فلسفه است». او در ادامه اثبات می‌کند که خداوند و علل چهارگانه موضوع فلسفه نیستند. از نظر او، موضوع فلسفه باید از نظر مفهوم و وجود بی‌نیاز از اثبات باشد و تنها چیزی که این دو خصوصیت را دارد موجود بماهوموجود است (۱۳۷۶، ۱۳-۱۷ و ۲۱). ملاصدرا نیز «موجود مطلق» را موضوع فلسفه می‌داند، زیرا فلسفه علمی است که در آن از عوارضی بحث می‌شود که بر موجود از آن جهت که موجود است حمل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۵؛ ۱۳۹۱، ۱۷).

از طرفی موضوع این علم، حقیقت موجود بماهوموجود است و مراد از موجود، مصداق وجود است نه مفهوم آن، زیرا در این علم از وجوب ذاتی و مباحث علت و معلول و نظایر این‌ها بحث می‌شود که از عوارض خارجی وجودند و بحث از مفهوم بدون آنکه مرآت خارج باشد، شأن فیلسوف نیست. لذا بحث از حقیقت موجودات از مبدأالمبادی تا هیولای اولی، موضوع فلسفه است. (آشتیانی، ۱۳۸۷، ۱۹-۲۰)

اگر امری به طور مطلق، موضوع فلسفه باشد احکام فلسفه‌محقق به ذات آن می‌شود ولی اگر آن امر مقید به قید بماهوموجود شود، احکام فلسفه اصالتاً به موجود و بالعرض

به آن امر نسبت داده می‌شود (مصباح یزدی، ج ۱، ۷۲، ۱۳۹۱). پس در مسائل فلسفی، امور مختلف تنها از حیثیت موجودیت و مسائل مربوط به آن مورد بحث قرار می‌گیرند. بنا بر آنچه گفته‌شد، تلقی پیشینیان از موضوع فلسفه اولی، موجود بما هو موجود بود و مسائل آن هم عوارض ذاتی‌ای هستند که بی‌قید و شرط، عارض موضوع می‌شوند. در ادامه باید دید عوارض ذاتی به چه معنی است و طبق تعریف قدما از موضوع فلسفه، گستره مسائل فلسفی تا کجاست.

قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»، مورد قبول قاطبه حکماست و با اندکی اختلاف در عبارت در آثارشان ذکر شده است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ۲۷۴-۲۷۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ۱۵۵). طبق این قاعده، مسائل فلسفه باید از عوارض ذاتی موضوع فلسفه یعنی موجود مطلق یا موجود بما هو موجود باشند. حکما در تعریف عوارض ذاتیه گفته‌اند: «هو الخارج المحمول الذی یلحق الشیء لذاته او لامر یساویه؛ عرض ذاتی، خارج محمولی است که بی‌واسطه یا به واسطه امر مساوی بر موضوع حمل می‌شود». خارج محمول در مقابل محمول بالضمیمه- به معنای عرضی است که از ذات شیء استخراج شده و شرط اصلی آن بی‌واسطه بودن است. عرض ذاتی در حملش بر موضوع نباید واسطه اعم یا اخص داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۰-۳۱).

اما بسیاری از محمول‌های فلسفی مثل جوهر و عرض، حرکت و مقولات عشر، اخص از موضوع فلسفه‌اند و محمول اخص برای حمل بر اعم محتاج واسطه است؛ چنانکه عرض و جوهر به واسطه ذوماهیت بودن و امکان بر وجود حمل می‌شوند و کم و کیف به واسطه عرض. ملاصدرا وصف اخص را نیز عرض ذاتی می‌داند، زیرا معتقد است بین وصف اخص و وصف به‌واسطه امر اخص تفاوت است (همان، ۵۰-۵۱)؛ مثل فصل که اخص از جنس است اما عرض ذاتی آن است. به نظر وی، آنچه در تعریف ذاتی شرط است این است که به‌واسطه امر اخص عارض نشود، یعنی لحوق آن متوقف بر این نباشد که موضوع، پیش از آنکه قابل محمول باشد، به شکل نوعی از



## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش با آن ۳۹

انواع خود متخصص شود؛ و این فرق دارد با اینکه معروض پس از عروض، نوع خاص گردد. پس اگر جنس برای دریافت وصف اخص باید از قبل تخصص پیدا کند، این وصف عرض غریب است اما وقتی که فصل عارض آن می شود و از طریق فصل تحقق و تخصص پیدا می کند، فصل عرض ذاتی است.

ماحصل سخن صدرا این است که وسائلی مثل امکان و ذوماهیت بودن که از آنها سخن گفتیم، وسائط تحلیلی اند نه وسائط خارجی و آنجا که گفته شد عرض ذاتی نباید واسطه داشته باشد، مقصود واسطه خارجی بود نه واسطه تحلیلی. از سوی دیگر، عرض ذاتی نمی تواند اعم از موضوعش باشد، به طوری که علاوه بر این موضوع، موضوع دیگری را نیز شامل شود، زیرا اگر محمولی اعم از موضوع علم باشد، دلیلی نیست که بحث از آن در این علم واقع شود چرا که حکمت و دلیل عقلایی تفکیک علوم از یکدیگر این بوده که مسائل در علوم مختلف تکرار نشوند؛ مثلاً احکام و عوارض جسم یک بار و در یک علم بررسی شود و در علوم دیگر، گر چه موضوعشان هم امر جسمانی است، احکام جسم مطرح نشود تا تکرار مسائل پیش نیاید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۷۵-۷۶).

بنابراین، عوارض ذاتی در مقابل عوارض غریب قرار دارند؛ عوارض ذاتی مربوط به ذات موضوع اند اما عوارض غریب، مربوط به غیرند. برای تشخیص عرض ذاتی از غریب، حمل اولی را ملاک قرار می دهند. فارابی در *منطقیات* می گوید: «محمول اول آن است که به شکل کلی بر جنس موضوع خود حمل شدنی نیست و محمول غیر اولی آن است که به صورت کلی در جنس موضوع خود وجود دارد» (۱۴۰۸، ۲۷۵-۲۷۶). راه دیگر تشخیص عرض ذاتی از غریب، تخصص است؛ عرض ذاتی آن است که برای اتصاف به موضوع، نیاز ندارد به خصوصیتی تخصص یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ۱۳۷). بنابراین، عرض ذاتی عرضی اولی است، به این معنا که بدون واسطه بر موضوع حمل

## ۴۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

می‌شود. مقصود از واسطه، واسطه در ثبوت و عروض است نه واسطه در اثبات، چراکه روشن است که گزاره‌های برهانی محتاج اثباتند. مقصود از نفی واسطه در عروض نیز آن است که محمول وصف حقیقی موضوع باشد.

بر اساس این تعریف از عوارض ذاتی، محمول‌های فلسفی از نظر قدما عبارتند از: امور عامی مثل: قوه و فعل، تقدم و تأخر، مقولات عشر، انواع واحد، علت و معلول، جوهر و عرض، کم و کیف، واحد و کثیر، حرکت و سکون، اسباب قصوی و علل عالیه و موضوعات علوم جزئی. از دیدگاه فارابی، بحث درباره مبادی هر یک از امور مذکور نیز مربوط به فلسفه است و این تقسیم‌بندی ادامه می‌یابد تا اینکه به موضوعات علوم جزئی برسیم. در اینجا است که قلمرو این علم به پایان می‌رسد. پس مبادی علوم جزئی و تعریف موضوع آنها در این علم است و آنچه گفته شد همه چیزهایی است که در این علم درباره آنها بحث می‌شود (فارابی، ۱۳۸۷، ۶۱).

### مسائل فلسفه

گرچه موضوع فلسفه وجود است اما حکما به درستی دریافته‌اند که موضوع مسائل فلسفه اولی الزاماً وجود نیست؛ موضوع این مسائل فلسفه گاه وجود است، گاه خداوند، گاه عقل، گاه نفس، گاه مجرد، گاه مادی و...

فارابی به جای مسأله، اصطلاح «مفروض» را به کار می‌برد و می‌گوید مفروضات در هر علمی، از جمله در فلسفه اولی یکی از این موارد است: ۱- انواع موضوع علم، ۲- انواع انواع موضوع علم، ۳- اعراض ذاتیه موضوع علم، ۴- اعراض ذاتیه انواع موضوع علم، ۵- اعراض ذاتیه انواع انواع موضوع علم، ۶- اعراض ذاتیه اعراض ذاتیه موضوع علم، ۷- انواع اعراض ذاتیه موضوع علم، ۸- انواع انواع اعراض ذاتیه موضوع علم، ۹- موضوع خود علم (۱۴۰۸، ۳۰۸).

ابن سینا اقسام نه‌گانه فارابی را تقلیل داده و شش مورد را نام می‌برد: ۱. خود

## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش با آن‌ها ۱۴

موضوع علم، ۲. نوع موضوع علم، ۳. عرض ذاتی موضوع علم، ۴. عرض ذاتی انواع موضوع علم، ۵. عرض ذاتی عرض ذاتی موضوع علم، ۶. عرض ذاتی نوع عرض ذاتی موضوع علم (۱۴۰۴ الف، ۱۵۷-۱۵۸). بعد از ابن سینا این اقسام را باز هم تقلیل داده‌اند تا اینکه تفتازانی آنها را به چهار قسم رساند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۱۱۷).

روشن است که علم‌شناسان، اقسام موضوعات مسائل هر علم را به اشکال مختلفی بیان کرده‌اند. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که حوزه این اقسام تا کجا پیش می‌رود؟ به عبارت دیگر، در فلسفه اولی درباره چه اموری می‌توان سخن گفت و درباره چه اموری نباید سخن گفت؟ ابن سینا ملاکی در این باره ارائه کرده است. او می‌گوید معیار گسترش دامنه موضوعات مسائل محمول‌های آنهاست. موضوعات تا آنجا می‌توانند پیش روند که محمول‌های آنها از عوارض ذاتیه موضوع باشد. در مقام تبیین این ملاک، معیاری برای عرض ذاتی عرضه می‌کند: عرض ذاتی محمولی است که موضوع یا یکی از مقومات موضوع در حد آن اخذ شود (ابن سینا، ۱۹۱۰، ۱۵). همچنین می‌گوید: جایز نیست محمول نسبت به موضوع مسأله، ذاتی مقوم باشد زیرا مقومات بی‌نیاز از اثبات هستند (۱۴۰۴ الف، ۱۵۹-۱۶۰).

در اینجا درباره فلسفه اولی با دو مطلب روبه‌رو می‌شویم که هر دو در مقام تعیین قلمرو مسائل فلسفه اولی هستند: یکی اینکه گفته شد در هر علم فقط باید از عوارض ذاتیه موضوع همان علم بحث شود. دیگر اینکه، قلمرو و دامنه مسائل فلسفی را -چنانکه در فارابی و ابن سینا دیدیم- به کمک تعیین موضوعات مسائل مشخص کرده‌اند. انتظار می‌رفت این دو مطلب در راستای هم باشند و نتایج واحدی به‌بار آوردند، اما چنانکه خواهیم گفت، چنین نشد و به تدریج گویی تعیین قلمرو از طریق موضوعات مسائل غلبه پیدا کرد. به تدریج برای فیلسوفان، در مقام عمل و از نگاه پسینی، موضوعات مسائل تعیین‌کننده شد. بنابراین، به محض اینکه معین شد که مثلاً

خدا، نفوس و عقول از اقسام و انواع وجودند و جایز است که در هر علم پیرامون انواع و اقسام موضوع آن سخن گفت، هر گونه بحث درباره این امور را جایز شمردند ولو اینکه به حیثیت وجود آنها مربوط نباشد.

اما می‌بینیم که بسیاری از مسائل خداشناسی، عقول و علم‌النفس با حیثیت مذکور مرتبط نیستند. به عبارت دیگر، در مباحث مذکور علاوه بر آنکه از حیثیت وجود آنها سخن گفته می‌شود، بسیاری از مباحث مربوط به احوال اختصاصی آنهاست نه حیثیت وجودشان<sup>۱</sup>. به این ترتیب، کافی دانستند که محمول‌های مسائل فلسفه تنها عرض ذاتی موضوعات مسائل باشند و عملاً از این نکته دست برداشتند که همه محمول‌های علم باید عرض ذاتی موضوع علم باشند. خواجه طوسی و عمر بن سهلان ساوی، صاحب *بصائر النصیریه*، به این نکته اقرار کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ۶۰؛ ساوی، ۱۹۹۳، ۲۳۵). این دو دانشمند منطقی اعتراف می‌کنند که برخی محمول‌های فلسفی عرض ذاتی موضوع مسأله‌اند نه عرض ذاتی موضوع علم. در سراسر این مباحث می‌بینیم که در مقام عمل از قواعد علم‌شناختی تخطی می‌شود حال آنکه در مقام نظر، قواعد مذکور همچنان دست‌نخورده باقی مانده‌اند. بدین ترتیب، حکما، در عمل، مباحث فلسفی را خارج از مرزهای قواعد نظری پیشینی نیز توسعه داده‌اند.

بنابراین، باید گفت: حکما به دلیل گسترش مسائل، مجبور به توسعه مفهوم عرض ذاتی شده‌اند. بنابراین، چنانکه گفتیم، نه تنها در هر یک از بخش‌های فلسفه مثل علم‌النفس، خداشناسی و... دامنه بحث را گسترش دادند و از بررسی احکام موجود من حیث هو موجود فراتر رفتند بلکه مسائل دیگری مثل نبوت و امامت را نیز به فلسفه

---

۱. بسیاری از مباحث الهیات بمعنی الاخص درباره واجب‌الوجود است، از آن حیث که واجب است نه از آن حیث که موجود است. همین‌طور است بسیاری از مباحث علم‌النفس.

## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش‌های آن ۴۳

اولی کشاندند و از احکام خاص آنها سخن می‌گویند، در حالی که این مباحث با تعریفی که از موضوع و مسائل ارائه داده‌اند هم‌خوانی ندارد، چراکه این‌ها از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود نیستند و وجود در تعریف آنها اخذ نشده‌است.

### دیدگاه‌های انتقادی

چنانکه گذشت، در قبال چالش فوق دو راه حل ارائه شده است؛ اولین واکنش جدی را تا آنجا که می‌دانیم - قطب‌الدین رازی نشان داده است. او اصرار داشت که تمامی محمول‌های مسائل هر علم، از جمله فلسفه اولی، باید از عوارض ذاتیه موضوع همان علم باشد؛ قاعده‌ای که عملاً نادیده گرفته می‌شد. به عبارتی، ذاتی بودن محمول برای موضوع مسأله، کافی نیست بلکه همه عوارض باید به موضوع علم بازگشته و از اعراض ذاتیه آن باشند (رازی، ۱۳۶۳، ۱۷۱)؛ نتیجه اینکه بحث از احکام خاصه انواع و اقسام وجود - که بسیار رایج بود - در فلسفه اولی جایز نیست. البته مقصودش این نبود که سایر مباحثی که به فلسفه اولی افزوده شده بود، کنار نهاده شود. او چنانکه از تعابیرش در شرح مطالع هنگام تعریف فلسفه برمی‌آید، معتقد بود فلسفه موضوع واحدی ندارد و خود دو تعریف از فلسفه ارائه می‌دهد (رازی، ۱۳۹۳، ۲۶). جرجانی، شاگرد نامدار او، در مقام تشریح آن تعاریف می‌نویسد: «بنا بر این تعاریف، فلسفه موضوعی واحد به نام مفهوم موجود یا وجود خارجی ندارد و الا جایز نبود که در آن از احوال مختص به اقسام وجود سخن بگویند. بلکه موضوع فلسفه امور مختلفی است که در مفهوم انتزاعی وجود شریکند (جرجانی، حاشیه بر شرح مطالع، برگ ۱۸، صفحه سمت چپ).

بی‌شک سخن قطب اگر جدی گرفته می‌شد، می‌توانست مبدأ تحول مهمی باشد؛ اما چنین نشد و فیلسوفان در مقام نظر، به وحدت موضوع فلسفه اولی پایدار ماندند، اما در عمل با تخطی از آن، از احکام مختص به موضوعات مسائل سخن می‌گفتند. شاگردش، جرجانی، بلافاصله از رأی استاد برگشت و مبدع نظری شد که تا به امروز میان بسیاری از

دانشمندان مقبول افتاده است. او چاره کار را در جای دیگر یافت و نظریه استحسانی و اعتباری بودن قواعد علم‌شناختی را مطرح کرد. به اعتقاد او این قاعده که در هر علم باید از عوارض ذاتیه موضوع همان علم بحث کرد، متکی بر دلیل منطقی و الزام عقلی نیست، لذا تخطی از آن نیز اشکال منطقی ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵، ۴۴-۴۵). اما بسیاری نیز همچنان از نظریه رایج پیروی می‌کردند، تا اینکه در قرن یازدهم، حکیم محقق، آقا حسین خوانساری (د. ۱۰۹۹) در شرحش بر *الهیات شفا* با بحث گسترده از این موضوع و نقد آراء مختلف، رأی جرجانی را در پیش گرفت و آن را مبرهن ساخت.

خوانساری معتقد بود: در واقع مباحث مربوط به موضوع علم و عوارض ذاتی، که به ظاهر به دنبال تحدید منطقی قلمرو علومند، مباحثی عقلی نیستند که بر مقدمات قطعی و قیاسات یقینی بنا شده‌باشند، بلکه مباحثی ذوقی‌اند که بر مقدمات استحسانی بنا شده‌اند. از نظر وی اهل فلسفه مختارند تا در یک توافق عقلایی دامنه و قلمرو مسائل فلسفه را معین کنند، چراکه این مسأله تابع وضع و اعتبار دانشمندان است نه قواعد علم‌شناختی الزام‌آور و پیشینی (۱۳۷۸، ۶۹).

این دیدگاه نسبت به قلمرو فلسفه، به معنای خاص بلکه نسبت به قلمرو علوم، به معنای عام- به حوزه اصول فقه نیز راه یافت و بزرگانی همچون محقق خراسانی، برای حل مشکلات علم‌شناختی اصول فقه، به این راه رفته‌اند (لاریجانی آملی، ۱۳۹۳، ۱۵۰-۱۸۰). در حوزه فلسفه، این مسأله تا قبل از علامه طباطبایی، قرن‌ها مسکوت ماند. او برخلاف اصولیون و شاید در واکنش به آنها، به‌جد از رأی قدما در این باب طرفداری کرد و بر برهانی بودن نظریه تمایز موضوعی علوم و لزوم پای‌بندی به قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» پافشاری داشت (طباطبایی، ۱۹۸۱، ۳۰-۳۳). اما برخی از شاگردان ایشان کماکان بر رأی جرجانی‌اند و معتقدند گرچه ملاک تمایز موضوعات در تقسیم‌بندی و تمایز علوم، امتیازاتی

## قلمرو مسائل فلسفه‌اولی و چالش‌های آن ۴۵

دارد اما برهان محکمی که بر انحصار این ملاک دلالت کند، وجود ندارد. از جمله، آیت‌الله مصباح می‌نویسد: (مثلاً) دلیل برهانی بر اینکه ریاضیات فقط به چهار علم فرعی (حساب، هندسه، هیئت و موسیقی) تقسیم شود وجود ندارد بلکه امروزه با توجه به توسعه هر کدام از این علوم فرعی، می‌توان بعضی از آنها را از زیر چتر ریاضیات خارج و علوم دیگری را داخل کرد (۱۳۹۱، ۶۲). او معتقد است: در صورتی که دلیل تقسیم‌بندی علوم و تفکیک مسائل آنها از یکدیگر را سهولت تعلیم و رعایت مناسبات بین آنها بدانیم، این‌گونه مناقشات (استطرادی یا بالعرض بودن برخی مسائل در علوم مختلف مثل بحث از وجود خدا در طبیعیات و بالذات بودن آن در الهیات) جایی پیدا نخواهند کرد (همان، ۶۷). به اعتقاد وی اشکالات قاعده «موضوع کل علم ما بی‌بحث فیه...» به‌قرار زیر است:

(۱) حکما مسائل فلسفی را به سه دسته تقسیم می‌کنند: اسباب قصوی، عوارض موجود، مبادی علوم جزئی. بر اساس این تقسیم، بحث از عوارض موجود تنها یکی از اقسام است. پس ضرورتی ندارد که همه مسائل فلسفی بحث از عوارض ذاتیه موجود باشند.

(۲) موضوع فلسفه نباید تخصص ریاضی و طبیعی داشته‌باشد؛ مگر تخصص منحصر در این تخصص‌هاست؟ اگر هر تخصصی مانع از فلسفی بودن باشد بحث از وجود ممکن یا جوهر و عرض نیز غیر فلسفی است، زیرا قید امکان هم مانع اطلاق وجود است؛ درحالی‌که وجود مقید به امکان از مسائل فلسفی است.

خاستگاه این دو اشکال آنجاست که قاطبه حکما ملتزمند که در هر علم حقیقی-برهانی فقط و فقط باید از عوارض ذاتیه موضوع بحث شود اما در مقام تعریف عوارض ذاتیه مطالبی ذکر کرده‌اند که التزام به آنها در مواردی کار را بر آنان مشکل کرده‌است؛ درحالی‌که این مطالب متکی بر برهان عقلی نیست تا ضرورتی در التزام به آنها وجود داشته‌باشد (همان، ۱۲۶-۱۲۷).

۳) گاهی بین بحث از اسباب قصوی و بحث از مبادی علوم جزئی تداخل پیش می‌آید. مثلاً بحث از فاعل و غایت و ماده و صورت در علم طبیعی از مبادی محسوب می‌شوند و همین موارد بحث از اسباب قصوی نیز هست (همان، ۱۴۲). در پاسخ به این اشکال نیز می‌توان گفت تقسیم فلسفه به سه بخش، برهانی و دایر بین نفی و اثبات نیست بلکه تقسیمی استقرایی است. البته برخی تلاش دارند که همه مسائل فلسفه را به نحوی به عوارض ذاتیه ارجاع دهند (همان، ۱۴۳). در طرف دیگر، محققانی همچون دکتر سیدیچی یثربیا تلقی روزآمد از فلسفه، معتقدند: تلقی سنتی دامنه محدودی داشت و امروزه باید گسترش یابد. فلسفه امروز به معنای فهم فراگیر هستی است؛ فهم به معنای ترکیبی از داده حس و تلاش ذهن است و فراگیر بودن به معنای شمول نسبت به همه موجودات. پس فلسفه دانش فراگیر انسان نسبت به همه موجودات جهان است. ارسطو و دیگر فلاسفه نیز به همین دلیل موجود را موضوع فلسفه قرار دادند، چراکه عنوانی فراگیر است. به عقیده دکتر یثربی، فلسفه جستاری برای معرفت جهان‌شمول، یعنی معرفت به کل است؛ فلسفه کوششی است برای نشان دادن معرفت به کل به جای گمان نسبت به کل یا همه چیز. منظور از همه چیز، طبیعت هر چیز است. «کل» نیز امر مبهمی نیست؛ کل یعنی همه موجودات و طبیعت همه چیز. پس نباید مباحث فلسفی را به امور خاصی محدود کرد. مطابق این دیدگاه، اگر مفهوم کلی موجود یا وجود را مورد توجه قرار دهیم، فلسفه را دانشی جدا و مستقل از علوم تعریف کرده و محدود می‌سازیم؛ این همان کاری است که بعد از ملاصدرا انجام شد.

اگر موضوع فلسفه را موجود، به معنای جوهر قرار دهیم و مکلف باشیم همه جوهرها را بشناسیم و همه عرض‌های آنها را بشناسیم، در آن صورت باید فلسفه را دانش همه چیز بدانیم و فیلسوف کسی باشد



## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش پایان ۴۷

که همه چیز را بررسی می‌کند و درباره آنها نظر می‌دهد؛ و گرنه فلسفه همان مجموعه مسائل انتزاعی خواهد بود... من این گونه فکر می‌کنم که کار فلسفه چیزی جز بررسی فراگیر واقعیت‌ها نیست و این واقعیت‌های حوزه نظر و حوزه عمل هر کدام در جای خود قابل بررسی هستند. مثلاً، جسم در جای خود یک واقعیت است و فیلسوف باید در شناخت آن بکوشد. همین‌طور سیاست و خانواده و اخلاق نیز در جای خود واقعیت‌هایی هستند و فیلسوف باید آنها را مورد بحث و بررسی قرار دهد (یثربی، ۱۳۸۷، ۴۲-۴۳).

دکتر یثربی درباره نسبت فلسفه و علم معتقد است: فیلسوف چنانکه در فهم طبیعت، دستاورد دانش را اساس کار خود قرار می‌دهد، در حوزه فلسفه‌های مضاف نیز دستاورد دانشمندان را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. مثلاً، دانشمندان علوم تجربی برای فهم جهان در قلمرو دانش خود تلاش می‌کنند؛ فیلسوف علم نیز با توجه به کار آنان و دستاوردها می‌تواند بحثی در تلاش علمی، روش این تلاش و اعتبار دستاورد این تلاش‌ها داشته باشد و این فلسفه علم است. یا، سیاست‌مداران و دانشمندان حوزه سیاست درباره قدرت، حاکمیت، آزادی و انتقال قدرت کار می‌کنند و فیلسوف کار آنان را با نگاهی بنیادی‌تر و در ارتباط با مسائل و معارف دیگر مورد بررسی قرار می‌دهد و این فلسفه سیاست است. پس فلسفه، آشنایی با برخی قواعد و قوانین کلی نیست بلکه به کارگیری آنها در شناخت، ارزیابی و داوری درباره مسائل و موضوعات جزئی است. بنابراین تعریف، فلسفه شامل همه شاخه‌ها و اقسام معرفت فلسفی خواهد بود (همان، ۴۴).

چنانکه دیدیم دکتر یثربی اصرار دارد که موضوع فلسفه کماکان وجود یا موجود (به معنی جوهر) است. دکتر داوری اردکانی نیز در باب فلسفه به معنای عام، نه فلسفه اولی، می‌گوید: «من هم مثل اهل فلسفه موضوع فلسفه را وجود

می‌دانم و می‌گویم فلسفه در اعراض ذاتی وجود که معقولات ثانیه‌اند، بحث می‌کند» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ۲۳).

### نظریه مختار

نگارندگان این سطور معتقدند برخلاف نظر اساتید نام‌برده و بسیاری دیگر از اندیشمندان معاصر که هنوز بر این رأی کهن مُصرند که موضوع فلسفه وجود است، این دیدگاه قابل دفاع نیست. آنها موضوع فلسفه اولی را با سایر شاخه‌های فلسفه در آمیخته‌اند. چگونه می‌توان گفت معرفت‌شناسی، فلسفه سیاست یا هر یک از فلسفه‌های مضاف، از موجود من حیث هو موجود بحث می‌کنند؟ بی‌شک هیچ‌یک از مباحث این فلسفه‌ها چنین نیست.

حق آن است که فلسفه به معنای عام، نامی است برای مجموعه‌ای از دانش‌ها که در موضوع، متفاوت و در روش و بنیادین بودن مسائل مشترکند و به همین اعتبار، ذیل عنوان عام فلسفه قرار می‌گیرند. اشتراک آنها، بر خلاف آنچه جرجانی در تفسیر عبارت قطب رازی می‌گفت، در این نیست که همه پیرامون مفهوم وجود شکل گرفته‌اند بلکه در این است که روش واحد دارند و به مسائل بنیادین می‌پردازند. بر همین اساس، چنانکه در عمل مشهود است، امروزه در حوزه فلسفه اسلامی شاخه‌های مختلفی چون فلسفه سیاست، فلسفه علم، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی، فلسفه دین، وجودشناسی و سایر شاخه‌های فلسفه شکل گرفته است. جالب توجه است که رگه‌هایی بلکه نظام‌هایی کامل یا ناقص از همه اقسام مذکور در آثار فلسفی حکیمان سلف ما وجود دارد. البته این مقاله، مسأله تعریف فلسفه اسلامی به معنای عام یا شاخه‌ها و فروع آن را تمام‌شده تلقی نمی‌کند بلکه معتقد است این موضوع به تحقیق و تکمیل بیشتر نیازمند است.

## قلمرو مسائل فلسفه اولی و چالش های آن ۴۹

### نتیجه گیری

۱. با توجه به آنچه گفته شد، فلاسفه سعی داشته‌اند همه مطالعات فلسفی را بر مدار عوارض ذاتی موضوع، یعنی موجود بماهوموجود گردآورند. ابن سینا و فلاسفه بعد از او که با توسعه مسائل فلسفه و الهیات و گسترش مسائل مشترک فلسفه و کلام روبه‌رو بوده‌اند، کوشیدند همه آنها را زیر چتر فلسفه اولی قرار دهند. اما این تلاش نتوانست موفق باشد و لذا با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد.

۲. مادامی که موضوع فلسفه را موجود من حیث هو موجود بدانیم و محمول‌های فلسفی را از عوارض ذاتی آن موضوع تلقی کنیم، در عمل، فلسفه را به وجودشناسی (= فلسفه اولی) منحصر کرده‌ایم. بنابراین نخواهیم توانست بسیاری از مباحث فلسفه معاصر و حتی بخشی از مباحث در آثار فلسفی پیشینیان را فلسفه بخوانیم. بسیاری از متعاطیان فلسفه به‌نوعی با این تلقی نادرست درگیرند.

۳. اصطلاح فلسفه نامی است عام برای همه شاخه‌های فلسفه که بیش از هر چیز بر وحدت روش و بنیادین بودن مسائل آنها دلالت دارد، در عین حال هر یک از شاخه‌های فلسفه موضوع خاص خود را دارد.

### منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷) *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۷۶) *الهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۰۴ الف) *التعلیقات*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- (۱۴۰۴ ب) *الشفا، المنطق، کتاب البرهان*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- (۱۹۱۰) *منطق المشرقیین*، قاهره: بی‌نا.
- ارسطو (۱۳۷۹) *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- (۱۹۸۰) *کتاب البرهان*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت- لبنان: وكالة

۵۰ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

المطبوعات و دارالعلم. (در مجموعه منطق ارسطو).

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۲) *تهذیب المنطق*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق) *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.

-----  
*حاشیه بر شرح مطالع* (نسخه خطی)، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت ۲۶۶۳۴، شماره قفسه ۲۴۵۳.

خوانساری، آقاحسین (۱۳۷۸) *الحاشیه علی الشفا (الالهیات)*، قم: دبیرخانه کنگره آقاحسین خوانساری.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰) *فلسفه معاصر ایران*، تهران: سخن.

رازی، قطب‌الدین (۱۳۶۳) *شرح الرسالة الشمسیة*، قم: منشورات رضی.

-----  
(۱۳۹۳) *شرح مطالع الأنوار*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

ساوی، عمر بن سهلان (۱۹۹۳) *البصائر النصیریة*، بیروت: دارالفکر.

طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱) «*تعلیقه بر اسفار*» در ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳) *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۷) *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.

-----  
(۱۹۹۶م) *احصاء العلوم*، بیروت، مکتبه الهلال.

-----  
(۱۴۰۸) *منطقیات فارابی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

لاریجانی آملی، صادق (۱۳۹۳) *فلسفه علم اصول*، ج ۱، قم: مدرسه علمیه ولی عصر.

مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱) *مشکات (شرح الهیات شفا)*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۱) *الشواهد الربوبیة*، تهران: سروش.

## قلم ومساءل فلسفه اولی وچالش ہائے آن ۵۱

----- (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث

العربی.

یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۷) *فلسفه چیست*، تهران: امیر کبیر.