

شرح مبسوط منظومه و فلسفه تطبیقی

قسمت دوم

محمدعلی جاودان

نکته سوم:

توضیحات و مطالبی که در یک شرح عرضه می شود نباید از دایره آنچه در متن آمده است فراتر برود؛ و مرحوم مطهری هم به طور غالب از این دایره پای بیرون نمی نهند؛^۱ اما آنگاه که دلایل و مطالب متن را توضیح می دهند، این کار به بهترین وجه انجام می شود. اینکه گفتیم دلایل و مطالب به بهترین وجه توضیح و عرضه شده اند، از آنجاست که ایشان-چنانکه دیدیم- به طور معمول:

اولاً: صورت مسأله را شرح کافی می دهند.

ثانیاً: سیر تحولات تاریخی آن مسأله و ابتدای پیدایش و ادوار رشد و تکامل آن را می آورند. و چنانکه خواهیم دید:

ثالثاً: مقدمات لازم هر ادعا و دلیل را ذکر می کنند.

رابعاً: آنگاه است که به دلیلی که در شعر منظومه آمده، پرداخته و آن را با بیانی درخور و روشن تفسیر می نمایند.

و خامساً: در بیان روشن دلیل مثالهایی از مسائل ملموس و محسوس و حوادث روزمره می آورند که عامل بسیار خوبی در فهم دقیق آنهاست.

در گذشته در مورد توضیح صورت مسأله و بررسی سیر تاریخی در شرح مبسوط به طور کافی بحث کردیم، و اینک از مقدمه چینی برای بیان مسائل و دلایل مورد بحث و نیز آوردن مثالهای عرفی در تشریح مطالب دقیق فلسفی نمونه هایی ذکر می کنیم.

مقدمه چینی: مرحوم مطهری-ره- گاه برای اینکه بتواند یک مسأله مهم فلسفی را بخوبی توضیح داده و بر کرسی اثبات بنشانند، علاوه بر بیان دقیق صورت مسأله و ریشه و سابقه تاریخی آن، چندین مسأله را به عنوان مقدمه مطرح می ساخت که حتی ممکن بود در نظر بدوی از یکدیگر مستقل بوده و حتی به بحث ربط نداشته باشند؛ اما ذهن مقتدر و تنظیم کننده استاد آنها را به عنوان مقدمه اول و دوم و ... در کنار هم می نهاد، و با پایان یافتن بحث و رسیدن به مقصد اصلی ربط مقدمات با نتایج از یک طرف و با یکدیگر از طرف دیگر کشف می شد، و بالاخره شاگرد شنونده درس یا مطالعه کننده دقیق کتاب نیاز بحث به آن مقدمات و لزوم طرح آنها را بخوبی درمی یافت.

طرح شدن مقدمات در شرح مبسوط صورتهای مختلفی

ابتدا «چند مسأله را به عنوان مقدمه ذکر»^۲ می کنند.

و بالاخره در موارد دیگر ذکر مقدمات برای نشان دادن جهات سستی یک برهان به کار گرفته شده است. به عنوان نمونه در برهین تعلق جعل به وجود می گویند: «حاجی در اینجا سه دلیل ذکر می کند که دو دلیلش ... چندان قوتی ندارد ... ولی دلیل سومش ... بسیار عالی است که باید به آن متمسک شد.»^۵ آنگاه در توضیح دلیل اول آن را مبتنی بر چهار مقدمه دانسته اند؛ و بعد از تشریح مقدمات چهارگانه، سستی و ضعف دلیل مزبور را از آنها نتیجه می گیرند.^۶

آوردن مثال: اینک چند نمونه از مثالهای عرفی و روشن کننده:

۱. در بحث علت و به مناسبت بررسی نظریه متکلمان که معتقدند برای به وجود آمدن اشیا اولویت آن کافی است و به ضرورت نیازی نیست، می گویند: یک شیء که می خواهد وجود پیدا کند چندین مقدمه و شرط دارد و باید آن شرایط و مقدمات وجود پیدا کنند تا آن شیء وجود بیابد، و نبود هر یک از آن شرطها و مقدمات یک راه عدم است برای آن؛ یعنی هر کدام از آنها نباشند آن شیء هم نیست. علاوه بر این مانعهای بسیاری هست که باید از سر راه برداشته بشوند تا آن شیء وجود پیدا کند، و وجود هر یک از آنها نیز یک راه عدم است برای شیء مورد نظر. سپس می گویند: اینکه می گویند حال که علت وجود دارد رابطه معلول با علت اولویت است نه ضرورت و وجوب، می پرسیم: آیا با وجود اولویت همه راههای عدم بر این شیء بسته شده و دیگر امکان عدم ندارد یا هنوز امکان نیستی آن وجود دارد؟ اگر همه راههای عدم بر او بسته شده است، پس رابطه، ضرورت است و اولویت معنا ندارد و اگر همه راههای عدم بر آن بسته نشده است، معلوم می شود که امکان عدم از آن ناحیه هنوز وجود دارد، نتیجه اینکه نیستی و هستی هر دو به سوی این شیء راه دارد و امکان آن دو به طور مساوی است.

آنگاه به عنوان مثال می آورند: «فرض کنید برای شرکت در یک کلاس، یک امتحان کنکوری هست که آن کسی که می خواهد وارد آن کلاس بشود باید ده امتحان بدهد تا در نهایت امر موفق بشود در آن کلاس نام نویسی کند، اگر در امتحان اول قبول نشود رد شده است، اگر در امتحان دوم قبول

دارد: گاه برای تبیین بهتر یک مسأله فلسفی است. از جمله تحت عنوان «تبیین فلسفی نظریه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» بعد از چند صفحه توضیحات مقدماتی می گویند: «پس اگر ما مقدمات زیر را طی بکنیم که ۱) در عالم نقص و کمال هست ... ۲) هیچ یک از اینها بدون آنکه ما به الاشتراک عین مابه الامتیاز باشد تحقق پذیر نیست. ۳) ماهیات تشکیک پذیر نیست. ۴) وجودات هم اگر حقایق متباینه باشند، همه اینها بی معنی است، چون دیگر وجه اشتراکی در کار نیست. آن وقت نتیجه می گیریم که ... ۲» و گاه ذکر مقدمات برای سد ثغور است؛ یعنی هر یک از لغزشگاههای فکری در یکی از مقدمات تبیین می شود، و اشتباه و انحراف و خطای هر یک از صاحب نظران و جهت و جای آن با یک مقدمه روشن می شود. از جمله در مسأله وجود ذهنی شش مقدمه آورده شده و می گویند: «در این نظریه حکماء، گویی چند مطلب، چند پایه و چند مقدمه اخذ شده است» و آراء و انظاری که از جانب متکلمات ابراز شده است «هر کدام خواسته اند یکی از اینها را خراب کنند.» و آن مقدمات عبارتند از اینکه: «۱- چیزی در ذهن وجود پیدا می کند، ۲- آنچه در ذهن وجود پیدا می کند یک چیز است نه دو چیز، ۳- آنچه در ذهن وجود پیدا می کند عین ماهیت اشیا است، ۴- آنچه در ذهن وجود پیدا می کند داخل در مقوله کیف است، و ۵- مقولات متباین بالذاتند.»^۳ که در مقدمه اول به مقابله با نظریه اضافه بودن علم رفته اند، و با مقدمه دوم به مقابله با نظریه قوشچی یا فرق بین علم و معلوم در ذهن و با مقدمه سوم به مقابله با نظریه اشباح و نظریه اختلاف ماهوی علم و عین و با مقدمه چهارم به معارضه با نظر محقق دوانی پرداخته اند، و توضیح و اثبات این مقدمات، ضعف و سستی هر یک از آراء مخالف را نشان می دهد.

گاه نیز ذکر مقدمات بدین خاطر است که دلیل بدون آنها وافی به مقصود نیست؛ چنانکه در دلیل سوم اصالت وجود بعد از بیان اجمالی شعر حاجی، چون ترجمه شعر و بیان اجمالی آن در اثبات ادعا کافی نبوده است، به بیان تفصیلی آن می پردازند و

فیلسوف-متکلمانی، مانند میرسید شریف و ملاجلال دوانی، نظریاتی به جای مانده که بعدها مورد تحقیق و تدقیق فراوانی قرار گرفته است. در این تحقیقات هم حکما شرکت داشته اند و هم اصولیون. اینان در فرق میان مشتق و مبدأ اشتقاق تحقیقاتی کرده و به نتایجی رسیده اند که در بدو نظر بعید می نماید و با ذهن ابتدائی و تمرین ناکرده تا حدودی قابل پذیرش نیست. آنها گفته اند: مشتق و مبدأ دو مفهوم متباین نیستند، بلکه یک معنا و مفهومند؛ اما با دو اعتبار. این معنا با یک اعتبار و یک لحاظ مبدأ اشتقاق است، و با اعتبار دیگر و لحاظ دیگر مشتق است. این دو نحوه لحاظ و دو نحوه اعتبار را اعتبار بشرط لائی و اعتبار لابشرطی نامیده اند. یعنی وقتی معنا بشرط لالاحاظ بشود، مصدر و مبدأ اشتقاق است و وقتی لابشرط لحاظ بشود، مشتق می باشد.

آنگاه استاد مطهری با یک مثال جالب به نقل از یکی از اساتید بزرگشان مطلب را توضیح می دهند: «فرض کنید... که الآن در لبنان در کنار دریای مدیترانه هستید و دارید آب (دریا) را در آنجا می بینید. بعد سوار مرکبی می شوید، و مثلاً به شهرهای جنوب مدیترانه-مثل الجزیره- می روید. در آنجا باز چشمتان به آب می افتد، و می گویند: «این همان است.» یعنی این همان آبی است که در لبنان دیده اید. آنجا که می گویند «این همان است.» نظر وحدت دارید. وقتی که در لبنان بودید، ولو اینکه چشم شما به یک قطعه خاصی از آب افتاد، اما چون نظر وحدت دارید این قطعه از آب را که می بینید مثل این است که دارید مدیترانه را می بینید، گو اینکه شما یک مقدار معین از آب را می بینید، اما این را به این اعتبار می بینید که یک کل واحد را دارید می بینید، و لهذا به الجزیره که رسیدید می گویند: «این همان است.» آیا [واقعاً] این همان است که در آنجا دیدید؟ بله، این همان است. ولی یک وقت هم این واحد کل یعنی مدیترانه را تجزیه می کنید، آن قسمتی از مدیترانه را که در لبنان است یک چیز در نظر می گیرید، و قسمتی را که در کنار الجزیره است چیز دیگر به حساب می آورید، و لذا وقتی بروید الجزیره را ببینید بگویند این همان است دروغ گفته اید! این کجا و آن کجا؟ ... یعنی این جزء غیر از آن جزء است. پس این بحث لابشرطی و بشرط لائی همیشه در کنار بشر و در جلو چشم

نشود رد شده است، اگر در امتحان سوم قبول نشود رد شده است. اگر نه امتحان را بدهد، و در همه آنها قبول بشود، و فقط در همان امتحان دهمی قبول نشود این باز مساوی است با اینکه به آن کلاس راه پیدا نکند، یعنی برای نبود معلول، نبود همه شرایط ضرورت ندارد، بلکه نبود یک شرط کافی است. حالا اگر همه شرایط وجود دارد پس ضرورت حاکم است. اگر همه شرایط وجود ندارد، ولو با نبودن یک شرط، پس سد باب جمیع اعدام نشده است، و باز نیستی بر او حکمفرما است. اگر همه شرایط وجود دارد، الا یک شرط، پس از ناحیه او باز این شیء نمی تواند وجود پیدا کند، و باز از ناحیه او نیستی بر این شیء حکمفرما است.^{۷۵}

۲. در مبحث وجود ذهنی در اثبات اینکه کلی جزئی تنزل یافته نیست، می گویند: قدامت معتقد بودند که کلی به این شکل پیدا می شود که در ذهن صورت یک فرد جزئی نقش می بندد، بعد صورت یک فرد جزئی دیگر روی آن نقش می بندد، و بعد هم باز مسأله همین شکل ادامه می یابد. وقتی چندین صورت رو هم نقش بست، مشخصات فردی آنها محو می شود، و از این محو شده «کلی» به وجود می آید.

سپس در مقام توضیح مثالی می آورند: «ما الآن هفت، هشت، ده نفر هستیم که اینجا نشسته ایم. وقتی که نزدیک یکدیگر هستیم، و چهره های یکدیگر را می بینیم همه مشخص هستیم. او آقای زید است. او آقای عمرو است... ولی اگر همین افراد از هم جدا بشوند یکی جلو می افتد، و آن دیگر عقب... بعد اگر ما یک شبی از دور بینیم نمی دانیم کدام یک از اینها هست. آن قدر از ما دور شده اند که نمی توانیم تشخیص بدهیم که این شیخ کدام از اینهاست. آقای زید است؟ آقای عمرو است؟... ولی آن شیخ دور همان کسی است که [برای ما] مشخصات خود را از دست داده است، و به صورت یکفرد مرد در آمده است که یا این است یا آن دیگری.^{۷۶}

۳. آشنایان با فلسفه می دانند که در فرق میان مشتق (مثل اسم فاعل و اسم مفعول) و مبدأ اشتقاق (یعنی مصدر) از

تقریب استدلال می‌پردازند، و بالاخره بار سوم با تفصیل بیشتر و بررسی جوانب دیگر، بیان اول خودشان را تکرار می‌کنند. در واقع اینجا ایشان به سه بیان دیگر مسأله را تقریر کرده‌اند.^{۱۲}

۲- در بحث اینکه «حق متعال وجود محض است» ایشان بعد از ذکر تاریخچه بحث و اختلاف امثال فارابی و بوعلی از یک سو و فخر رازی و دوانی از سوی دیگر، و نقد شکل طرح مسأله در اسفار و منظومه و بیان مقصود از آن و طرح مسأله مطلق و نسبی و مسأله اعتبارات ماهیت به عنوان مقدمه برهان و توضیح کافی و مبرهن مسأله اصلی می‌گویند: «به هر حال ما حالا از حرف خودمان ... صرف‌نظر می‌کنیم، و این دلیلی که گفته‌اند تقریر می‌کنیم.»^{۱۳}

۳- در بحث از وحدت و کثرت وجود، بعد از بررسی تمثیل وجود و مراتب آن به نور و مراتب آن و توضیحات کافی مطلب می‌گویند: «پس بنابراین مسأله صرف تمثیل نیست. ولی ای کاش این کار را کرده بودند، و به همین بیانی که من عرض کردم بیان کرده بودند. به این بیانی که من عرض می‌کنم نه حاجی ذکر کرده است، و نه کس دیگری ذکر کرده است، نه ملاصدرا و نه دیگری؛ ولی با این بیان که من عرض می‌کنم مسأله خیلی روشن تر می‌شود، و ما در کتاب «اصول فلسفه» مطلب را یک مقداری روی همین پایه ذکر کرده‌ایم، و این بیان بیان خیلی روشن تری هم هست.»^{۱۴}

۴- بعد از بحث از وجود ذهنی و بررسی جوانب آن به اشکالات وارد بر نظر فلاسفه می‌پردازند. در حل اشکال با تکیه به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی نظر معمول حکما را می‌آورند و سپس می‌گویند: «حالا ما این را به یک تعبیر دیگری غیر از آن تعبیری که اینها کرده‌اند عرض می‌کنیم.»^{۱۵}

۵- در باب معقولات ثانیه فلسفی یکی از فضلاء حاضر در درس به ایشان عرض می‌کند: «این تقریری که جنابعالی از معقولات ثانیه فلسفی کردید خیلی وسیعتر از آنی است که بنده شنیده بودم» و ایشان در جواب می‌فرمایند: «درست است. ممکن است وسیعتر باشد. بیانش وسیعتر است. من قبول دارم که این بیانی که من گفتم هیچکس به این نحو بیان نکرده است. اما خودم هم اعتراف می‌کنم که من یک چیز دیگری را غیر از آنچه آنها گفته‌اند نمی‌گویم. همان را دارم می‌گویم ولی با یک

بشر وجود داشته است که در متحدها یعنی اموری که به نحوی با یکدیگر متحد هستند، و در عین اینکه نوعی وحدت با یکدیگر دارند نوعی کثرت هم دارند... بشر این گونه امور را همیشه با دو دید می‌بیند... می‌گویند: فرق مبدا اشتقاق و مشتق این است. فرق بین بیاض و ابیض این است...»^۹

اینکه گفتیم نقد و بررسی دلایل و درجه اعتبار آنها در سراسر کتاب پیگیری می‌شود، از مهمترین نکات مثبتی است که در شرح مبسوط هست، و در هیچ یک از شروح و حواشی منظومه به این مقدار نیست. مرحوم مطهری-ره- نیروی نقادی و ابداع فکری خود را در این کتاب به چند شکل بروز داده است: اولاً: بسیاری از مطالب و دلایل را با بیانی نو و شکلی دیگر عرضه می‌کند.

ثانیاً: ایشان در این شرح پیوسته متعهد بوده است که دلایل و بیانات فیلسوف سبزواری و سایر حکما را ارزشگذاری کند، و بدین ترتیب یک دوره نقادی فلسفی در این کتاب به چشم می‌خورد.

ثالثاً: نظریات جدید فلسفی خود را در جای جای کتاب، حتی گاه با تصریح به نو بودن آن، عرضه می‌کنند.

بیان نو: در جای جای شرح مبسوط، استاد بعد از اینکه نظر سبزواری را بیان می‌کند، تحت عنوان بیان دیگر، یا بیان ما، یا ... تقریر دیگری از برهان به دست می‌دهد که اغلب پخته تر و سنجیده تر و دقیقتر و گاه با استفاده از اطلاعات جدید و اصطلاحات جدید برگرفته از فلسفه غربی است. چند نمونه از این موارد را در ذیل می‌آوریم:

۱- در دلیل چهارم اصالت وجود بعد از ذکر «تقریر حاجی سبزواری»^{۱۰} و آوردن تفصیل استدلال و برهان حاجی در پنج صفحه، زیر عنوان «بیان دیگر»، آن را با بیان خاص خودشان و استفاده از اصطلاح قضیه تحلیلی و ترکیبی، دیگر بار توضیح می‌دهند. سپس زیر عنوان «تقریر دیگر»^{۱۱} با عرضه و جواب سؤالی که در ضمن درس به عمل آمد، به شکل دیگری به

ترجمه می‌کنیم و سپس درباره آنها توضیحی می‌دهیم، و توضیح بیشتر را به فصل بعد موکول می‌کنیم. حاجی به این نحو که من عرض می‌کنم بیان نکرده است، و این نحو که من عرض می‌کنم مطلب را روشن تر می‌کند. ۲۲»

نقد و بررسی: نقد و بررسی و ارزشگذاری مطالب منظومه و هر بحث و دلیل که در این کتاب آمده، یکی از وجوه امتیاز آن است، و آنها را از اکثر بلکه از عموم کتب فلسفی موجود در زبان فارسی برتری می‌بخشد. مرحوم مطهری-ره- با اقتدار تمام اشعار منظومه و مضامین آنها را بررسی و نقد می‌کند. این ارزیابیها از جنبه لفظی شعر شروع شده تا ارزیابی مضمون و محتوای ادعاها و دلایل پیش می‌رود. در واقع کتاب شرح مبسوط آکنده از ارزشگذاری و بررسی و نقد است و استقصای آن نیاز به یک مقاله مفصل و جداگانه دارد، و لذا ما تنها به نمونه‌های اندکی از آن همه بسنده می‌کنیم.

۱- گاهی اصل کتاب منظومه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، مثلاً:

«یکی از خصوصیات حاجی این است که یک وقت به یک تناسبی یکی مطلبی را بیان می‌کند که ... چندان هم جای ذکرش آنجا نیست. بخصوص اگر مطلبی باشد که بویی از عرفان و این جور چیزها بدهد، و این برای یک کتاب که می‌خواهد کتاب درسی باشد نقص است.» ۲۳»

در جای دیگر می‌گوید: «در منظومه گاهی وقتها یک مسائل اضافی گفته می‌شود که طرح آنها هیچ ضرورتی ندارد.» ۲۴»

و در جای دیگر: «قدما به طور کلی به سیر تاریخی مسائل توجه نمی‌کرده‌اند، ولی حاجی بیش از همه در این جهت توجه کرده است. ملاصدرا باز چون بر همه کتابهای دیگران احاطه داشته است گاهی وقتها که وارد سیر تاریخی مسائل می‌شود خیلی عمیق تر از حاجی وارد می‌شود. ما که بعضی از مسائل را مقایسه کرده ایم دیده‌ایم که ملاصدرا از لحاظ سیر تاریخی مسائل را خیلی دقیق تر بیان کرده است.» ۲۵»

در مورد اشعار حاجی گفته‌اند: «شعرهای حاجی خیلی اوج و حسیض دارد. بعضی شعرهایش خیلی زیباست. ... خوب البته مسأله علمی را با شعر بیان کردن کار بسیار مشکلی

تقریر و بیان دیگر. به این بیانی که من گفتم نه ملاصدرا گفته است نه حاجی گفته است، و نه هیچ کس دیگر.» ۱۶»

۶- در اثبات مساوات وجود و ثبوت و شیئت، به مناسبت بحث، مسأله مشتق را طرح کرده و در خلال بحث از مشتق می‌گویند: «البته یک بیان دیگری در اینجا هست که خود ما یک وقتی این بیان را کردیم و به نظر می‌رسد که بیان درستی هم باشد و آن این است ...» ۱۷»

۷- در مسأله مناط صدق در قضایا، بحث از قضایای ذهنیه و خارجییه و حقیقیه به میان می‌آید، و در مورد اشکال قضیه ذهنیه بر اساس بینش قدما می‌گویند: «جواب اشکال را حاجی به یک بیانی داده است. اکنون ما به بیان دیگری که خیلی روشن تر است عرض می‌کنیم.» ۱۸»

۸- در ضمن بحث از تعلق جعل به وجود می‌آورند: «حاجی در اینجا سه دلیل ذکر می‌کند که دو دلیلش یا چندان قوتی ندارد به یک تعبیر و یا لااقل یکی از آنها به صورت یک برهان روشن نیست. البته اصل بیان درست است، ولی در عین حال روشن نیست. ولی دلیل سومش که آورده است دلیل بسیار عالی است باید به آن دلیل متمسک شد.» سپس به تقریر دلایل حاجی می‌پردازند، و بعد از بیان دلیل دوم و اشاره به جهت ضعف آن می‌گویند: «بیان بهتر برای برهان دوم که به آن قوام و استحکام می‌بخشد این است که ...» ۱۹»

۹- در فصل مربوط به تحلیل رابطه علت و معلول، در توضیح برهان سوم می‌گوید که حاجی در منظومه آورده بیانی از صدرالمتألهین می‌آورند و آنگاه می‌گویند: «بیانی که ما قبلاً درباره رابطه علت و معلول و وجود دادن علت به معلول می‌کردیم این مطلب را که صدرالمتألهین فرموده است بسیار تأیید می‌کند.» ۲۰» و پس از توضیح نظر خودشان می‌گویند: «با این بیان معنای حرف ملاصدرا هم خیلی خوب روشن می‌شود.» ۲۱»

۱۰- در ابتدای بررسی جهات ثلاث و بداهت آن می‌فرمایند: «در اینجا یکی دو شعر هست. این دو شعر را

استفاده کرده‌اند. «(ج ۱، ص ۲۱۸) و ...»

از جمله در جلد دوم: «این برهان، برهان درستی است، ولی فعلاً در این مقام برهان روشنی نیست.» (ج ۲، ص ۴۴۷) «برهان سوم، برهانی است بر اساس یک اصل که صدرالمتهلین درباره رابطه میان علت و معلول تأسیس کرده و از شاهکارهای فلسفه اوست، و فوق العاده باارزش است.» (ج ۲، ص ۴۴۹) «تعریف حاجی از قضایای خارجی، تعریف چندان درستی نیست.» (ج ۲، ص ۳۸۳) «از حاجی عجیب است که چرا حتی در قضیه حقیقه این حرف را زده است، و گفته است ملاک صدقش مطابقت با عالم عین است.» (ج ۲، ص ۴۰۷) «البته جواب حاجی در اینجا داده شده است، و در بین کسانی که من دیده‌ام جواب حاجی را داده‌اند از همه بهتر بیانی است که به مرحوم آمیرزا مهدی آشتیانی تعلق دارد، و در عین حال بیان او هم هنوز احتیاج به متمم دارد، ولی به هر حال بیان ایشان بهتر است، یعنی ایشان متوجه یک نکته‌ای شده است که حاجی متوجه آن نکته نشده است.» (ج ۲، ص ۵۱-۵۰) «به هر حال این بیان و این تعبیر از هر کس باشد به این شکل درست نیست. بیانی که حاجی در اینجا کرده است بیان تمامی نیست.» (ج ۲، ص ۱۰۸) «اینجا جای یک ایراد اساسی-و یا بگوئیم یک بهانه‌گیری خیلی اساسی- به کلام حاجی هست.» (ج ۲، ص ۱۷۵) «این یک بیانی بود که حاجی در باب اتحاد عاقل و معقول داشت. ولی بیانی که صدرالمتهلین در این باره دارد که حاجی بر آن خدشه کرده است از این بیان کامل تر و راقی تر است.» (ج ۲، ص ۴۹-۴۸).

بینش نو و نظریات تازه: تجدید نظر و تأسیس بنیان تازه در یک مکتب با اصل پذیرش آن در تضاد و تناقض است؛ بنابراین کسانی که یک مکتب علمی یا فلسفی را می‌پذیرند، معمولاً چیزی جز تبیین و توضیح و یا حداکثر افزودن برهانی تازه بر دیگر براهین و یا نقد و ردّ یک سخن فرعی و یا پرکردن یک جای خالی در آن مکتب کاری نمی‌کنند. اغلب متفکران ما در کلام و فلسفه چنین هستند بویژه بعد از ملاصدرا-ره- کسانی که در فلسفه رایج تأمل روا دارند، و به کوششهای تازه دست بزنند بسیار کم بوده‌اند، و حتی آنچه در غرب با ایجاد نحله‌هایی چون نوکانتی و نوهگلی و امثال آن^{۲۹} اتفاق افتاده، در محیط ما کمتر

است. از جاهایی که حاجی مطلب را خیلی شیرین بیان کرده است، این مبحث وجود ذهنی است. خیلی خلاصه و زبده و شیرین و تقریباً حماسی هم بیان کرده است.^{۲۶} روش استاد مطهری در بحث بطلان نظریه حال^{۲۷} و بحث از روش کلی سبزواری^{۲۸} نیز به همین گونه است که برای پرهیز از اطاله کلام از آوردن آنها صرفنظر می‌کنیم.

علاوه بر بررسیهای کلی کتاب منظومه و ارزیابی اشعار آن، در سراسر کتاب نقد و ارزیابی دلایل فلسفی و ادعاها و سخنان فلاسفه شرق و غرب آن قدر هست که از حد یک مقاله مستقل نیز خارج است. لذا ما تنها به شمارش تعدادی از نمونه‌های آن بسنده می‌کنیم و طالبان بایستی تمام کتاب را بدقت مطالعه کنند. از جمله در جلد اول:

«این مسأله در حد خود چندان مهم و ارزشمند به نظر نمی‌رسد.» (ج ۱، ص ۳۶) «برهان دیگری می‌آورند که لازم هم نیست.» (ج ۱، ص ۳۸) «جوابی که به این جهت داده‌اند، و جواب بسیار خوب و عمیقی است، و در بسیاری از جاهای دیگر هم بکار می‌رود این است.» (ج ۱، ص ۷۷) «در اینجا ... چند برهان اقامه شده است، بعضی از این برهانها ضعیف هستند، و بعضی قوی تر، و مخصوصاً یکی از این برهانها خیلی ضعیف است.» (ج ۱، ص ۹۹) «بعد یک برهان دیگری ذکر می‌کنند که آن برهان فی حد ذاته برهان سستی است.» (ج ۱، ص ۱۰۵) «صدرالمتهلین در اینجا خیلی حرف عالی‌ای دارد که احدی این حرف را نزده است. خیلی عالی است.» (ج ۱، ص ۱۲۱) «این برهان و برهان بعدی ... در باب اصالت وجود بیش از آن براهین دیگر دارای ارزش هستند.» (ج ۱، ص ۱۲۳) «این از حرفهای بسیار خوبی است که او (ملاصدرا) گفته است.» (ج ۱، ص ۱۹۹) «دلیلی که در اینجا آورده‌اند دلیلی است که با مسلک اصالت وجودی جور در نمی‌آید. این دلیل به درد اصالت ماهیتی‌ها می‌خورد.» (ج ۱، ص ۲۰۳) «گرچه حرف شیخ اشراق در موردی که آورده است درست نیست، ولی حرفش در جای خود درست درآمده است که بعد هم از حرفش

۳- در نقدی بر نظریه ماتریالیسم دیالکتیک می‌گویند: «در اینجا نکته‌ای هست در انتقاد بر مارکسیسم که البته تا حالا هیچکس آن را نگفته است و آن اینکه...»^{۳۳}

نکته چهارم

موضوع اصلی بحث ما درباره کتاب شرح مبسوط، مسأله فلسفه تطبیقی است که بحث مستوفای آن هم محتاج به مقاله‌ای جدا، بلکه مقالاتی متعدد است. لذا ما به حداقل ممکن بسنده می‌کنیم. مرحوم استاد مطهری از آنجا که در اکثر موارد به متون اصلی فلسفه غربی دسترسی مستقیم نداشته‌اند، و چنانکه در گذشته دیدیم از منابع دست دوم و شروح و تفسیرها با این گونه نظریات تماس می‌گرفته‌اند، بسیاری از ریزه کاریهای فلسفه غربی در کتاب ایشان مورد بحث قرار نگرفته است؛ اما آنچه از کلیات مسائل مورد بررسی قرار گرفته، کاملاً دقیق و مطمئن است.

فیلسوفان غربی مورد بحث از افلاطون و ارسطو شروع شده و در عصر اخیر به دکارت و هیوم و کانت و بارکلی و هگل و... ختم می‌شوند. اما از همه بیشتر هیوم و کانت و هگل در منظر بحث قرار می‌گیرند. و به هر مناسبتی مقایسه تحلیلی میان میراث شرقی فلسفه و آنچه در غرب وجود دارد انجام می‌گیرد که حقا قابل ملاحظه است.

از افلاطون و ارسطو شروع می‌کنیم: ایشان در تفسیر چگونگی نگرش غربیان و شرقیان نسبت به این دو فیلسوف معتقدند: نحوه دید فرنگیها به نظریات افلاطون و ارسطو، به اصطلاح خودشان، اپیستمولوژیک و معرفت شناسانه است؛ یعنی اختلاف این دو را در نفی و اثبات امری ذهنی می‌دانند؛ در حالی که نحوه نگرش فیلسوفان مسلمان ائتولوژیک و هستی شناسانه است؛ یعنی اختلاف این دو را در نفی و اثبات امری عینی می‌دانند. غربیان تلقیشان این است که اختلاف نظر اساسی افلاطون و ارسطو بر سر کلی ذهنی است. آنها معتقدند که آنچه را که ارسطو موجود ذهنی می‌داند و کلی طبیعی نام می‌دهد و جایی جز ذهن برای آن نمی‌شناسد، همان را افلاطون عقلانی و مجرد دانسته و رب النوع و مثال نام می‌نهد، و برای آن جایگاهی در ماورای عالم طبیعت و عالم ذهن قائل است.

پیش آمده است. علت یا علل این مسأله نیاز به بررسیهای دقیقی از جوانب متعدد اجتماعی، سیاسی، دینی و بالاخره فلسفی دارد.^{۳۰}

اما در سالهای اخیر بعد از برخورد با فلسفه‌های اروپایی نگرشهای جدیدی به وجود آمده که تا حدودی سیر تکوینی آن را در گذشته دیدیم. یکی از کسانی که به این نگرش نو دست یافته، مرحوم استاد مطهری-ره- بود. سایه نگرش نو و تازه مرحوم مطهری در سراسر کتاب به چشم می‌خورد. و همه جا نقد و بررسی و ارزیابی میراث فلسفی شرقی و بررسی و تحلیل و نقد فلسفه غربی در مهمترین نحله‌های آن در نظریات هیوم و کانت و هگل و... دیده می‌شود. اما آنجا که ایشان به این نظریات و بینشهای نو تصریح می‌کنند، چندان زیاد نیست. ما چند نمونه از این تصریحات را به دست می‌دهیم:

۱- در بحث از بداهت مفهوم وجود می‌گویند: «شاید برای اول بار ما در اصول فلسفه گفته‌ایم... که ملاک بدیهی بودن و نظری بودن در باب تصورات چیست. چطور می‌شود که یک مفهوم بدیهی است، و چطور می‌شود که یک مفهوم نظری است.»^{۳۱}

۲- در مبحث نفی ماهیت از واجب و در تقریر دلیل آن می‌گویند: «دلیلی که در اینجا آورده‌اند دلیلی است که با مسلک اصالت وجودی جور در نمی‌آید. این دلیل به درد اصالت ماهیتها می‌خورد، و از جمله جاهایی که می‌شود بر حاجی ایراد گرفت، همین جاست، و تاریخچه‌ای هم راجع به این مطلب در زندگی خود ما هست که هیچ‌گاه آن را فراموش نمی‌کنیم. قضیه این بود که وقتی اسفار را مباحثه می‌کردیم، آن قسمت اول اسفار را که مطابق همین جا از منظومه است که ما می‌خوانیم، و دیدیم که همین دلیل را که حاجی در اینجا آورده است برای اثبات مطلب ذکر کرده است، آنجا ما خودمان رسیدیم به این مطلب که این حرف با مبانی ملاصدرا و اصالت وجود جور در نمی‌آید. حتی وجه اشکال و راه حل آن را پیدا کردیم.»^{۳۲}

کرده‌ای این مفهوم کمال لایتناهی است، و این به حمل اولی^{۳۴} کمال لایتناهی «است نه مصداق کمال غیرمتناهی» و نه کمال لایتناهی به حمل شایع، و آنچه در برهان اثبات وجود خداوند متعال باید اثبات شود کمال لایتناهی به حمل شایع است؛ یعنی یک موجود کامل لایتناهی در عالم خارج که مصداق کمال غیرمتناهی باشد. «آنکه تو تصور کرده‌ای تعریف کمال لایتناهی است نه مصداق آن، پس اگر این کمال لایتناهی وجود نداشته باشد باز هم آنی که تو تصور کرده‌ای تعریف کمال لایتناهی است، و اینجا تناقض لازم نمی‌آید.» البته «کمال لایتناهی از آن جهت که مفهوم کمال لایتناهی است هیچ معنای دیگری برایش صدق نمی‌کند. کمال لایتناهی، کمال لایتناهی است؛ یعنی این مفهوم همین مفهوم است.» ولی این بیان مشکل را حل نمی‌کند، و ما نیاز به مصداق کمال داریم. «در واقع ما وقتی بین حمل شایع و حمل اولی تفکیک نمی‌کنیم همین می‌شود» دکارت می‌گوید: «این کمال لایتناهی که من تصور می‌کنم یا کمال لایتناهی هست یا نیست. اگر نباشد تناقض است، و اگر باشد باید وجود هم داشته باشد، چون اگر وجود نداشته باشد کمال لایتناهی نیست.» به عبارت دیگر او «از ماهیت می‌خواسته به وجود برسد، از تعریف ... می‌خواهد به وجود برسد. می‌گوید این چیزی که چنین تعریفی دارد، و این تعریف بر آن صدق می‌کند پس وجود هم دارد، اگر وجود نداشته باشد این تعریف هم نباید برایش صادق باشد.»^{۳۷}

بحث و بررسی نظریات هیوم و مقایسه آن با آراء شرفیان در این کتاب مکرر انجام می‌گیرد. از جمله:

۱- در بحث از حقیقت مفاهیم کلی، نظر هیوم در این زمینه مطرح شده و با آراء صدرالمتهلین^{۳۸} قده- مقایسه می‌گردد؛ می‌گویند در اینجا بی‌مناسبت نیست که نظریه فلسفه حسی غربی را که می‌گوید «کلی همان جزئی کاهش یافته است» مورد دقت و بررسی قرار دهیم. طبق نظر هیوم و دیگر حسیون فرق کلی و جزئی همان فرق میان یک سکه ساییده شده و یک سکه سالم است. اگر یک سکه محو شده و ساییده به دست ما برسد نخواهیم دانست که این سکه چه سکه‌ای است. سکه‌ای که نقش آن محو شده است، احتمالات متعدد دارد، و اما چیزی اضافه بر آن افراد محتمل ندارد، بلکه حتی کمتر هم دارد؛ یعنی

فیلسوفان مسلمان تلقیشان این است که کلی ذهنی که در منطقی مطرح می‌شود بحثی جداگانه دارد، و در قبول آن میان ارسطو و افلاطون اختلافی نیست و هر دو کلی موجود در ذهن و مورد بحث در منطقی را قبول دارند، ولی افلاطون قائل به یک حقیقت دیگر است و می‌گوید: «هر نوع از انواع مادی و طبیعی یک فرد عقلانی و مجردی دارد که این فرد عقلانی و مجرد به منزله رب یا به منزله مادر این افراد مادی و طبیعی است، و این افراد، فانی و زائلند، و موقت، و او ازلی و باقی و جاودانی است، و اینها به منزله ظلند، و او به منزله اصل است.»^{۳۹} او این حقیقت مجرد و متعالی را «مثال» (| | | | |) نام می‌دهد، نه اینکه خواسته باشد این موجود عینی، اما مجرد و عقلانی، را به جای آن موجود ذهنی قرار دهد. مسلمانان این جور تلقی کرده‌اند که از نظر افلاطون آن کلی که ما در ذهن داریم یک عده مصداق مادی دارد، و یک مصداق ماورایی، و اگر هم به مصداق ماورایی «کلی» بگوییم به معنای سعه وجودی آن است. پس اختلاف ارسطو و افلاطون از دیدگاه غربی به اثبات کلی ذهنی در فلسفه ارسطویی و نفی آن در فلسفه افلاطونی بازمی‌گردد و از دیدگاه مسلمین به نفی کلی عقلانی و مجرد و ماورائی یا مثال در فلسفه ارسطویی و اثبات آن در فلسفه افلاطونی برگشت می‌کند.^{۴۰}

در بحث از نظریات دکارت می‌آورند: برهان وجودی دکارت^{۴۱} با توجه به دو نوع حمل اولی ذاتی و شایع صناعی گرفتار یک خلط و اشتباه بزرگ است. دکارت برهان وجودی خویش را که برای اثبات حق متعال طرح ریزی کرده است چنین بیان می‌کند: «من کمال لایتناهی را تصور می‌کنم. این کمال غیر متناهی یا وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر وجود نداشته باشد، پس کمال غیرمتناهی نیست؛ برای اینکه آن کمال که غیرمتناهی باشد و وجود هم داشته باشد، آن از این کاملتر است، پس این تناقض است.» لذا «تصور کمال لایتناهی مستلزم این است که وجود داشته باشد.»^{۴۲}

«جواب این است که: این کمال لایتناهی که تصور

اما ملاصدرا این نظر را تمام نمی‌داند و در برابر، اثبات می‌کرد که جزئی یا تنزل و کم شدن کلی نمی‌شود، بلکه با افزوده شدن و تعالی به صورت کلی درمی‌آید. ما باید ببینیم مبهم شدن یک جزئی که مورد ادعای حسیون است به چه معناست. در مثال سکه ساییده شده اگر چه می‌توان گفت که این سکه برای کسی که آن را در دست دارد مبهم است، اما مبهم بودن آن چه معنا دارد؟ در واقع این سکه مردد میان چندین سکه است که از نظر شکل و حجم با آن مناسبت دارد. حال آن چندین سکه محتمل، پنجاه تا باشد یا پنج تا، فرق نمی‌کند. این سکه به هر صورت مردد است میان آن چند تا؛ یعنی یا سکه فلان است یا بهمان، یا اولی است یا دومی یا سومی، پس سکه ساییده شده در واقع قابل تطبیق با یکی بیش نیست که یک متخصص دقیق النظر ممکن است آن را کشف کند. این یک نمونه و مثال بود، اما هر نمونه و مثال دیگر هم همین جور است.^{۳۸}

۲- یک سلسله معانی است که در امور عامه فلسفه مطرح می‌شود و معقولات ثانیة فلسفی نام دارد. اینها معانی شگفتی هستند، گویی یک پایشان در ذهن است و یک پایشان در خارج. اینکه می‌گوییم «گویی» یعنی واقعاً این جور نیست. از یک طرف مثل معقولات اولیه نیستند که صور اشیای عینی باشند و مستقیماً از راه حواس وارد ذهن شده باشند، از طرف دیگر هم مثل معقولات ثانیة منطقی نیستند که موطن و ظرف صدقشان ذهن باشد. اینها با اینکه مستقیماً از راه حواس نیامده‌اند، ولی در عین حال ظرف صدقشان خارج است؛ یعنی بر اشیای خارج صدق می‌کنند. در معقولات ثانیة منطقی مثلاً نمی‌توانستیم بگوییم انسان در ظرف خارج نوعیت دارد، یا حیوان جنسیت؛ بلکه حتی در خارج این معانی را از حیوان و انسان سلب می‌کردیم. انسان واقعاً در عالم خارج نوعیت ندارد، و حیوان واقعاً در ظرف خارج و عین جنس نیست، ولی معقولات ثانیة فلسفی با اینکه از خارج به طور مستقیم اخذ نشده‌اند، در ظرف خارج بر اشیای صدق می‌کنند. موجودیت و معدومیت از این گونه معانی فلسفی است. اگر گفتیم زید موجود است، یعنی در عالم خارج و عین موجود است، و اگر گفته شد بکر معدوم است، یعنی در عالم خارج معدوم است. از اینها بالاتر «ضرورت» است که تقریباً خمیرمایه تفکر بشر است. این معنای ضرورت یا خلاف

این سکه اگر چه محتمل است که سکه فلان پادشاه یا بهمان امیر و یا... باشد و با افراد متعددی «ممكن» است تطبیق بکند، اما در واقع بیش از یکی از آنها نیست، و او با از دست دادن ضرب و نقش خود به صورت این سکه مبهم درآمده، نه با افزوده شدن. پس به نظر اینان جزئی آنگاه که مشخصات خود را از دست می‌دهد به کلی تبدیل می‌گردد. از این روست که جزئی یعنی مشخص و کلی یعنی مبهم، و کلی همان جزئی مبهم شده و جزئی مشخصات از دست داده است، و چنین چیزی دیگر ارزشی ندارد، و ارزش بیشتر مال جزئی است.

لذا اینان بر حکمای پیشین ایراد گرفته‌اند که آنها همه ارزش ذهن آدمی را به خاطر وجود کلیات در آن دانسته‌اند و گفته‌اند: حیوانات دیگر فقط جزئیات را ادراک می‌کنند، و تنها انسان است که مدرک کلیات است، و حتی از این جهت است که به او حیوان ناطق گفته‌اند که نطق به معنای ادراک کلیات است و اصلاً فصل ممیز انسان از غیر انسان این است که کلیات را ادراک می‌کند. این ایرادی است که حسیون قرون اخیر غرب به حکمای پیشین خودشان داشته‌اند. اما این شکل از ایراد اشکال در فلسفه ما مطرح نشده است، و تنها کسی که به این مساله پرداخته، و با اینکه این شکل از اشکال را در برابر نداشته و به آن جواب گفته است، صدرالمتهلین شیرازی است. او اصولاً نسبت به «کلی» تحقیقات بیشتری کرده است و نظریه‌ای ابراز می‌دارد که جواب امثال هیوم را با برهان می‌دهد. البته لازم به تذکر است که نظریات بوعلی و خواجه نصیر به نحوی بوده است که همین حرف هیوم را نتیجه می‌داده است، بدون اینکه خودشان بخواهند چنین نتیجه‌ای از آن بگیرند. آنها می‌گفتند: راه پیدایش کلی در ذهن این است که ابتدا یک جزئی در ذهن نقش می‌بندد، سپس جزئی دیگری بر روی آن تصویر شده و همین طور ادامه می‌یابد و آن وقت که تعداد صور جزئی نقش بسته شده زیاد شد، رفته رفته مشخصات فردی آنها محو شده و از آن کلی به وجود می‌آید، و روشن است که از چنین نظری همان برمی‌آید که هیوم و حسی مذهبیان دیگر در نظر داشته‌اند.

عینا از خارج تصویربرداری می‌شوند و حس واسطه این تصویربرداری می‌باشد. اما معقولات ثانیه فلسفی، مثل علیت، به انتزاع عقلی پا به ذهن می‌نهند و با اینکه ما بازاء ندارند، اما قابل صدق در خارج هستند.^{۴۰}

۳- در حکمت متعالیه نفس در ابتدای تکون و پیدایش به ذات خود علم دارد، و فرض اینکه نفس باشد، ولی علم به ذات خود نداشته باشد صحیح نیست. بعد از این مرحله، مسأله علم به غیر مطرح می‌شود. در اینجا است که باید گفت وقتی که نفس علم به غیر پیدا می‌کند، این علم به غیر پیدا کردن به منزله گسترده شدن وجود نفس است، در واقع نفس حقیقتی است که قابل توسعه و گسترده شدن وجودی است. ملاصدرا در این باب حرفی زده است که آنچه هیوم و امثال او می‌گویند، یک درجه ناقص و ضعیف آن است. هیوم و امثال او به نفس مجرد واحد قائل نیستند، بنابراین می‌گویند در آن مرحله اول که ادراک به وجود می‌آید آن ادراک، هم ادراک است و هم مُدْرک. در ادراک غیر هم باز هر ادراکی هم ادراک است، هم مُدْرک. اگر ادراک دومی هم از غیر داشته باشیم، باز آن هم ادراک است و هم مُدْرک. اگر هزار ادراک بعدی هم داشته باشیم، باز هر ادراکی هم ادراک است و هم مُدْرک؛ ولی این ادراکات از یکدیگر جدا هستند، و نفس چیزی جز مجموعه این ادراکات نیست؛ یعنی جمع این ادراکات نفس را تشکیل می‌دهد.

این نظریه شبیه به اتحاد عاقل و معقول است. هر نمونه ادراکی و هر جزء از کل ادراکات، هم ادراک است و هم مُدْرک؛ اما یک مُدْرکی که همه اینها را دربر گرفته باشد در کار نیست، و نفس به عنوان امر مجرد و واحد و در بردارنده همه ادراکات و تصورات وجود ندارد.

صدرالمتألهین این قدم اول را برمی‌دارد، اما آن را کافی ندانسته و با برداشتن قدمهای بعدی نظریه هیوم را به کمال می‌رساند. او اول این حرف را تحلیل می‌کند و می‌گوید: هر ادراکی را که در نظر بگیریم نمی‌تواند در مرتبه ذات خود مُدْرک نباشد. او تا اینجا مثل این است که برهان به نفع هیوم اقامه می‌کند. یعنی مطلبی را که هیوم بدون برهان ادعا می‌کند، برهانی می‌نماید. علاوه اینکه در عین حال که هر ادراکی خودش مُدْرک هم هست، یک چیز دیگر هم وجود دارد، و آن

ناپذیری یا حتمیت و وجوب و نقطه مقابلش امکان و شق سومشان یعنی امتناع، هر سه از معقولات ثانیه فلسفی هستند. اینها از یک طرف اوصاف اشیا هستند در خارج، یعنی واقعاً اشیا در ظرف خارج یا ضرورت دارند یا امکان یا امتناع، از طرف دیگر اگر کسی به ما بگوید ضرورت را به ما نشان بدهید، نمی‌توانیم آن را نشان بدهیم، در حالی که انسان یا حیوان یا سنگ و امثال اینها را بخوبی می‌توانیم نشان بدهیم.

علیت و معلولیت هم از این معانی است. هیوم خیلی خوب درک کرده بود که علیت محسوس نیست. او می‌گفت ما توالی و معیت بین اشیا را می‌بینیم، اما علیت را ذهن ساخته است. بوعلی هم به همین مطلب رسیده بود. وی در اوایل شفا می‌گوید: آنچه انسان به حس درمی‌یابد تعاقب و توالی و معیت اشیا است نه علیت و سببیت.^{۴۱} البته حس حتی نفس معیت را نیز نمی‌یابد و معیت از امور محسوس نیست، بلکه به این معنا که این شیئی را می‌بینم و در همان زمان آن شیئی دیگر را نیز می‌بینم؛ نه اینکه من سه چیز را مشاهده کرده‌ام: یعنی هم شیئی اول و هم شیئی دوم و هم با هم بودندشان را دیده‌ام. این طور نیست. خود معیت و با هم بودن را باز ذهن انتزاع می‌کند. می‌پرسیم: آیا دو نفر که پهلوی هم نشسته‌اند سه تصویر از آنها به ذهن می‌آید: یکی تصویر این شخص و یکی تصویر آن شخص و یکی تصویر معیت آن دو تا؟ یا نه، سه تصویر نیست. از جنبه حسی فقط تصویر آن دو نفر در ذهن وجود دارد. ولی ذهن در مرحله بعد وقتی این دو تصویر را می‌بیند، معیت را انتزاع می‌کند. پس حتی معیت، تقدم، تاخر و حتی خود توالی هم، که هیوم و امثال او آن را محسوس پنداشته‌اند محسوس نیست. علیت و معلولیت هم از همین قبیل است و چیزی نیست که از طریق حس قابل ادراک باشد. نظر هیوم در واقع چیزی نبود جز خلط معقولات اولیه و معقولات ثانویه فلسفیه. آری علیت و معلولیت اگرچه در جهان خارج صدق قطعی دارد، اما ما بازاء ندارد. چیزهایی که ما بازاء دارند، مثل زمین، آسمان، ستارگان، ابر، باد، مه و خورشید، همه معقولات اولیه‌اند که

مطمئن باشد، چون راه آن، تماس ذهن است با خارج از خود، و تماس، تماس مستقیم است. اما هر چه از این راه نیست، و دیده یا بوییده یا شنیده یا لمس نمی شود، ساخته و پرداخته خود ذهن است، و وقتی ساخته ذهن است، چه فرقی با موهومات دارد و چه اعتباری می تواند داشته باشد. او با این سخن فلسفه را به یک بن بست اساسی گرفتار ساخت. به نظر مؤلف دانشمند شرح مبسوط فیلسوفان اروپایی در بند این اشکال مانده و نتوانسته اند آن را بکشایند.

کانت بعد از هیوم آمد و به ناگزیر در برابر این اشکال قرار گرفت و یکی از اساسیترین کوششهای کانت در حل این مشکل بود. او در این راه به همین معقولات ثانیه رسید، اگر چه این اسم را روی آن نگذاشت، و به جای معقولات به آنها مقولات گفت. البته اینها از نظر حکمای ما غیر از مقولاتند، و مقولات یعنی اموری که ماهیت اشیا را توضیح می دهند، و مستقیماً بر اشیای خارجی حمل می شوند و می توان آنها را در جواب «ماهو» قرار دارد و در تعریف اشیا آورد. اما مقولات کانتی را اگر در تعریف اشیا بیاوریم غلط است و به هیچ وجه در جواب ماهو قرار نمی گیرند.

۲- در بررسی قضایایی مثل انسان موجود است یا جهان موجود است و یا ... قدمای ما بیاناتی دارند و حکمای غربی، مانند هیوم و کانت، بیاناتی دیگر دارند. ما ابتدا بیانات فیلسوفان غربی را می آوریم و سپس آن را با نظریات حکمای مسلمان تطبیق می کنیم. بیان علمای جدید که از هیوم به بعد و مخصوصاً در کانت خیلی مشهور شده است، این است که قضایا دو گونه اند: قضایای تحلیلی و قضایای تالیفی و ترکیبی. نخست باید به توضیح و تبیین این اقسام پردازیم تا بتوانیم بشناسیم که قضیه فلان وجود دارد، چگونه قضیه ای است؛ ترکیبی یا تحلیلی.

قضایای تحلیلی قضایایی هستند که محمول از بطن موضوع استخراج تواند شد؛ چون موضوع مشتمل بر محمول است یا چون که داخل در مفهوم موضوع است؛ بنابراین اگر ما موضوع را تفصیل دهیم و باز کنیم و همه اجزای آن را شناسایی نماییم، محمول در شمار اجزای ذاتی موضوع به دست خواهد آمد. مثلاً وقتی می گوییم این خط کمیت است، قضیه تحلیلی

نفس واحد مجردی است که قبل از پیدایش این ادراک وجود داشته و او هم مدرک است. پس از یک طرف الآن آن «من» یا «نفس» به همان حال وحدت و شخصیتی که قبلاً وجود داشت وجود دارد، و مدرک این صورت تازه ادراکی است، و از طرف دیگر برهان می گوید: این ادراک هم در مرتبه ذات خودش مدرک است. پس چطور است که در آن واحد هم «من» مدرک این است، و هم آن دیگری مدرک این است. اما می دانیم که دو وجود متغایر و متباین محال است که از حیثیت واحد مدرک شیئی واحد باشند؛ یعنی اگر این دو وجود متغایر و متباین باشند؛ محال است که از حیثیت واحد هم «من» مدرک این ادراک باشد، و هم خود این ادراک مدرک خودش باشد. ناگزیر نتیجه می گیریم من و ادراک دو وجود متغایر نیستند؛ بلکه این ادراک مدرک عین «من» است؛ چون این ادراک و مدرک جلوه ای از جلوات من و شانی از شئون نفس است. پس در آن واحد این دو مطلب درست است، و هیچ تضادی هم بین آنها نیست.^{۴۱}

در مورد کانت و هگل نیز بحثهای تحلیلی-تطبیقی زیادی طرح شده است؛ از جمله:

۱- علم و معرفت بشری سه پایه اساسی دارد: معقولات اولیه، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی. معقولات اولیه کلیاتی هستند که صورت مستقیم اشیای خارج بوده و از ادراکات دریافت شده از حواس پدید آمده اند. از ضمیمه شدن معقولات اولیه برگرفته شده از خارج با معقولات ثانیه علم و معرفت پدید می آید، و اگر بخواهیم تنها به معقولات اولیه، یعنی ماهیات دریافت شده از خارج بسنده کنیم، نه فلسفه خواهیم داشت و نه علم. فلاسفه اصالت تجربی، امثال هیوم، با تکیه انحصاری بر حس و تجربه و نفی علیت و مفاهیم دیگر فلسفی، به یک مشکل اساسی و لاینحل گرفتار آمدند. آنها اگر می توانستند تمام جوانب سخن خود را تحلیل کنند، درمی یافتند که با تکیه بر آن، نه تنها فلسفه وجود ندارد، بلکه علم نیز وجود نخواهد داشت. هیوم می گفت: ذهن به هر چه که از راه حس رسیده است می تواند اتکا کند و

نیست، اما تحقیق جدای از تحقق موضوع ندارد. موضوع و محمول دو تحقق و دو واقعیت نیستند که با هم متحد شده باشند، بلکه هر دو از یک واقعیت خارجی واحد انتزاع شده‌اند. یعنی دو مفهومند و یک مصداق دارند، و البته همه امور انتزاعی از این قبیل است. اگر ما بگوییم انسان ممکن الوجود است، در اینجا امکان یک حکم تحلیلی نیست؛ زیرا معنا و مفهوم انسان متضمن معنای امکان نمی‌باشد. و همچنین یک امر ترکیبی و تالیفی به آن معنا که وجودی داشته باشد، غیر از وجود انسان که در خارج این دو به هم ضمیمه شده و با هم ارتباط و اتصال پیدا کنند، نیز نیست؛ یعنی این طور نیست که انسان در خارج، قطع نظر از امکان، وجودی دارد، و امکان هم وجودی دیگر دارد، و این دو به هم پیوند خورده و اتحاد یافته‌اند؛ بلکه امکان صفتی است که از ذات انسان انتزاع شده، بدون اینکه این صفت انتزاعی یک ماباء از خارج از خود آن موضوع داشته باشد. پس اگر هر قضیه‌ای را که محمول خارج از ذات موضوع باشد، تالیفی و ترکیبی بدانیم، قضایای انتزاعی همه تالیفی خواهند بود؛ ولی اگر قضیه‌ای را تالیفی بدانیم که محمول وجودی داشته باشد در کنار وجود موضوع، که البته آن دو با یکدیگر پیوند خورده و متحد شده‌اند، به همان نحو که قیام با انسان متحد می‌شود، دیگر قضایای انتزاعی تالیفی نخواهد بود.

با توجه به این مقدمات اکنون می‌خواهیم قضیه انسان موجود است یا انسان هست و امثال آن را بررسی کنیم. آیا این قضایا تحلیلی هستند؟ یعنی موضوع متضمن محمول است؛ یعنی وقتی می‌گوییم انسان، موجود بودن در آن فرض شده است، مسلم این چنین نیست؛ زیرا در این صورت انسان معدوم است، نادرست خواهد بود. و در مورد همه ماهیات دیگر، از قبیل انسان، همیشه باید بگوییم موجودند و فرض عدم برای آنها محال خواهد بود که این هم روشن است که غلط می‌باشد. پس قضیه «انسان موجود است». یک قضیه تحلیلی نیست. حال می‌پرسیم آیا این قضیه یک قضیه تالیفی و ترکیبی است؟ یعنی موجودیت و انسانیت دو عینیت و دو واقعیت هستند در کنار هم و متحد با هم، همان طور که در «این جسم سفید است»، جسمیت و سفیدی دو واقعیت عینی با هم متحد و پیوسته می‌باشند. قطعاً این جور نیست که انسان، قطع نظر از

می‌باشد؛ زیرا کمیت جزء ماهیت خط است، و در ماهیت خط می‌گوییم کمیته که از جهت طول قابل قسمت و از جهت عرض و عمق قابل قسمت نمی‌باشد. نیز اگر بگوییم انسان جوهر است، چون که به حسب فرض، تعریف تفصیلی انسان «جوهر جسمانی نامی حساس» است، پس جوهر بودن جزء ذات انسان است و قضیه انسان جوهر است، قضیه تحلیلی خواهد بود.

قضایای تالیفی یا ترکیبی قضایایی هستند که محمول جزء ذات موضوع نبوده و با شناخت تفصیلی موضوع قابل استخراج و شناخت نمی‌باشد. مثالهای خیلی روشن این نوع قضیه، امور تجربی در عالم خارج است. مثل اینکه می‌گوییم: بعضی انسانها سفیدند. یا: فلزات به سبب گرما منبسط می‌شوند. ما می‌توانیم قضیه تالیفی را به دو شکل تعریف کنیم،^{۴۲} اگر چه آنها این کار را نکرده‌اند:

الف: قضیه تالیفی قضیه‌ای است که محمول جزء تعریف موضوع نباشد، و برای تالیفی بودن همین را کافی بدانیم. بر این اساس قهراً قضایا تنها دو قسم دارند و شق دیگری برای آنها فرض نمی‌شود.

ب: قضیه تالیفی قضیه‌ای است که تحقق محمول غیر از تحقق موضوع باشد؛ یعنی موضوع برای خود واقعیتی دارد و محمول هم برای خود واقعیت دیگری دارد، و این دو واقعیت با یکدیگر نوعی اتحاد پیدا کرده‌اند. مثل اینکه بگوییم: این جسم سفید است، که در آن جسمیت یک واقعیت و سفیدی واقعیت دیگری دارد، اما یک نوع اتحاد و پیوستگی میان این دو واقعیت برقرار شده است؛ از قبیل اتحاد عرض با موضوع و محل آن، و به ملاک همین اتحاد است که گفته‌ایم: این جسم سفید است.

ما اگر تعریف دوم را برای قضیه تالیفی بپذیریم، باید بگوییم قضایا منحصر در تحلیلی و ترکیبی نیست، و فرض دیگری هم دارد، و آن قضایای انتزاعی است.

قضایای انتزاعی: این دسته از قضایا در تعریف اول از قضایای تالیفی داخلند، اما در تعریف دوم آن داخل نمی‌شوند. اینها قضایایی هستند که محمول جزء تعریف و مفهوم موضوع

انسان از آن تحقق و عینیت خارجی گرفته و انتزاع شده است. و به عبارت دیگر این صورت ذهنی من به نام ماهیت انسان از چیزی گرفته شده است که عین واقعیت و موجودیت است.

بنابراین قضیه انسان موجود است تحلیلی نیست، در حالی که اگر بگوییم انسان حیوان است، قضیه تحلیلی است. زیرا انسان متضمن معنای حیوان است. و نیز قضیه ترکیبی انضمامی هم نیست، در صورتی که اگر بگوییم انسان سفید است، قضیه، قضیه ترکیبی انضمامی خواهد بود. زیرا سفیدی از اعراض بوده و محمول بالضمیمه است، و حتی قضیه انتزاعی هم نیست. در حالی که اگر بگوییم انسان ممکن است، قضیه، قضیه تالیفی انتزاعی خواهد بود.^{۲۳}

۳- کلی و جزئی دو معنا و دو اصطلاح دارد: اصطلاح اول: یک مفهوم اگر قابل انطباق بر تعداد زیادی مصداق خارجی باشد، کلی است؛ مثل انسان. و اگر قابل انطباق نباشد، جزئی است؛ مثل زید. این اصطلاح و معنا در منطق کاربرد دارد. اصطلاح دوم: کلی یعنی شیئی غیر مشخص، و جزئی یعنی شیئی مشخص که هیچگونه ابهامی نداشته باشد.

حال اگر معنای اول از این دو معنا را در نظر بگیریم، ماهیت چه کلی باشد و چه جزئی، امری است اعتباری. یعنی همان طور که مفهوم انسان امری است اعتباری، مفهوم زید هم امری است اعتباری؛ اما اگر معنای دوم در نظر باشد، دیگر مسأله به شکل بالا نبوده و جزئی یعنی شیئی ای که دارای تشخیص است، فقط «وجود» خواهد بود. حتی وجود بالاتر از اینکه تشخیص دارد، عین تشخیص است؛ یعنی تشخیص و تعیین جز با وجود به دست نمی آید. فارابی اولین بار به این نکته توجه کرده است. او با اینکه به مسأله اصالت وجود چندان عنایت نداشته است، در این زمینه حرف خوبی دارد؛ و آن اینکه هر مفهوم جزئی-یعنی هر مفهومی که ما آن را جزئی می دانیم و تنها بر یک فرد قابل انطباق می شماریم- کلی است. مثلاً ما فکر می کنیم تصور زید از نظر اینکه تنها در خارج یک مصداق دارد، و آن کس که با این صورت عملاً منطبق بشود، یکی بیش نیست، تصویری جزئی می باشد. اما مسأله واقعاً این طور نیست؛ زیرا در واقع این مفهوم ابا ندارد از اینکه بر عده زیادی صدق کند. اگر فرضاً بتواند در خارج صد نفر زید وجود داشته باشد، این مفهوم از

وجود، واقعیتی داشته باشد و وجود به واقعیت انسان ضمیمه شود و به صورت متحد و به هم پیوسته درآیند. چون در قضیه «انسان موجود است» یا «انسان هست» ما نمی خواهیم بگوییم برای انسان عینی و واقعیت دار خارجی «وجود» به عنوان یک واقعیت دیگر ضمیمه شده و یا برای انسان موجود، «وجود» وجود دارد، بلکه می خواهیم از واقعیت داشتن انسان خبر بدهیم. پس این قضیه اگر تالیفی باشد از آن نوع است که در قسم دوم گفته شد؛ یعنی در خارج یک چیز است که هم به آن موجود می گوییم و هم انسان، و از این دو یکی واقعیت و عینیت خارجی دارد و دیگری از آن انتزاع شده است؛ و در این صورت راه منحصر است به اینکه چیزی که منشأ انتزاع است و آن دیگری از او انتزاع می شود، انسانیت باشد که موجودیت از آن انتزاع می گردد؛ یا اینکه موجودیت منشأ باشد و انسانیت از آن انتزاع گشته باشد. فرض سومی ندارد. حال اگر ما بگوییم وجود از انسان انتزاع می شود، یعنی آنچه عینیت و واقعیت خارجی دارد انسانیت است، و وجود و تحقق از آن انتزاع گشته، به اصالت ماهیت قائل شده ایم؛ ولی اگر بگوییم ممکن نیست که موجودیت را از انسان انتزاع نمود، یعنی اگر ما به ذات انسان نظر کنیم، نه استحقاق حمل وجود را دارد و نه استحقاق حمل عدم را، هم می تواند موجود باشد و هم می تواند معدوم باشد، و به همین جهت است که می گوییم ممکن الوجود است، بلکه موجودیت و تحقق همان است که عین خارج را تشکیل داده و جهان را پر کرده است. و در این صورت به اصالت وجود قائل شده ایم. طبق این نظریه از هر مرتبه ای از مراتب وجود یک نوع ماهیت انتزاع می شود؛ یعنی وقتی ما با یک وجود عینی خارجی روبرو می شویم، ذهن ما از آن یک نوع صوربرداری و تصویرسازی می کند که نام کلی آن ماهیت و در موضوع مورد بحث انسان است، و در وجود عینی دیگر اسمش چیز دیگر خواهد بود، و همین طور.

پس وقتی می گوییم «انسان وجود دارد»، یعنی انسان حقیقت و واقعیت دارد، و این انسان امری است انتزاعی. چون

خیابان فلان هم همین جور هستند. خلاصه اینکه همه اینها کلی هستند و در ذات خویش ابا ندارند که دارای هزاران مصداق باشند؛ اگرچه الآن و بالفعل در عالم واقع جز یک فرد مصداق ندارند. بنابراین در بینش فلسفی ما تمام اینها ماهیات کلیه‌ای هستند که همه در ذات خود مبهم بوده و به هیچ وجه اقتضای تشخیص و تعیین ندارند. پس تشخیص مال چیزی است که در مقابل ماهیات باشد که همان «وجود» است.

این درست بر خلاف نظر هگل است. او «هستی» را بی‌تعیین‌ترین چیزها تصور کرده و بعد خواسته است با ضمیمه کردن مقوله دوم یعنی «نیستی» به هستی، «شدن» به وجود بیاورد، و بعد هم از شدن که به صورت برنهاد درمی‌آید، مقوله دیگر و همچنین... و بدین ترتیب هگل می‌خواهد از مقوله «هستی»، که به نظر او کلی‌ترین و عام‌ترین مقولات می‌باشد، با ضمیمه کردن ماهیات بعدی به حقیقت و واقعیت خارجی برسد. حال آنکه:

اولاً: با ضمّ ماهیات، که ابهام و کلیت در متن ذاتشان جای دارد، واقعیت به دست نمی‌آید.

ثانیاً: هستی جنس اعلا نبوده و جزء ذات اشیا نیست؛ یعنی ذاتها و ماهیات همیشه چیزی مقابل هستی و بیرون از آن هستند.

ثالثاً: اگر خود هستی یک امر مبهمی باشد، هزاران و میلیونها ماهیت هم که بدان بیفزاییم تعیین پیدا نمی‌شود. تعیین مال آن چیزی است که خارجیت، عین ذات اوست، که وجود است، و متشخص چیزی است که تشخیص، عین ذات او است و ذاتش تشخیص است.^{۴۴}

در اینجا بررسی کتاب را به پایان می‌بریم و البته اقرار می‌کنیم با این همه تفصیل، هنوز نتوانسته‌ایم شرح مبسوط را، آن طور که باید، بشناسانیم و در بخش آینده به مدد الهی - به ارزیابی و نقد آن - در حد بضاعت بسیار اندک این نویسنده - خواهیم پرداخت.

پاورقیها:

۱. البته گاه خود می‌گویند: «در اینجا به ذکر مطلبی خارج از متن منظومه می‌پردازیم». ج ۲، ص ۲۵۲. و در متن مقاله هم نمونه‌های زیادی از بیانات دیگر صاحب کتاب به دست دادیم.

انطباق بر آنها ابا ندارد. اگر ما فرض کنیم که زید به صد زید تبدیل بشود، آن مفهوم ذهنی بر آنها قابل انطباق خواهد بود. خلاصه اینکه تعیین و تشخیص هیچ وقت از مفهوم ناشی نمی‌شود، و تعیین و تشخیص فقط مال آن چیزی است که موجودیت عین ذات اوست؛ یعنی تشخیص به «وجود» است.

از این مقدمه معلوم می‌شود که آن کسانی که فکر می‌کنند با ضمیمه کردن ماهیات به یکدیگر می‌توان به تشخیص رسید - چنان که در فلسفه هگل آمده است - چقدر به خطا رفته‌اند. اینها گمان می‌کنند که با ضمیمه کردن ماهیات به هم تشخیص به وجود می‌آید، در صورتی که تا پای وجود در کار نیاید، هر چه هم ماهیات به یکدیگر افزوده بشوند، تشخیص حاصل نخواهد شد. اگر وجود نباشد، ولو برای کلی مبهم هزاران قید هم بیاوریم، به تشخیص نمی‌رسد. مثلاً اگر بگوییم «انسان»، مفهوم آن یک کلی و مبهم است و این را همه قبول دارند، و اگر قید ایرانی را به آن بیفزاییم دایره آن را محدودتر کرده‌ایم، و انسان غیر ایرانی را خارج ساخته‌ایم. بعد اگر بگوییم «انسان ایرانی مسلمان»، باز دایره افراد محدودتر شده و عده دیگری از آن خارج شده‌اند. سپس اگر بگوییم «انسان ایرانی مسلمان استاد»، دیگر بار دایره را تنگتر ساخته‌ایم. از آن پس اگر اضافه کنیم «انسان ایرانی مسلمان استاد ادبیات»، تضییق حدود بیشتر شده است. و اگر قید دیگری اضافه کنیم و بگوییم «استاد ادبیات در رشته ادب عربی» محدودیت بیشتری خواهیم داشت. اما با وجود این هنوز ممکن است چندین تن باشند که دارای این خصوصیات هستند. حال اگر اضافه کنیم «ایرانی... استاد رشته ادب عربی که خانه اش در خیابان فلان کوچه فلان شماره فلان است»، ناگزیر جز بر یک نفر خاص خارجی قابل تطبیق نیست و همه جزئیهای نوع اول چنین هستند. اما در واقع همه این قیود کلیاتی هستند که به هم افزوده شده‌اند و هیچگاه نمی‌توانند به تشخیص برسند. حتی خانه شماره چند در کوچه فلان و خیابان بهمان نیز کلی است و می‌شود در همین جا و همین شماره این خانه نباشد و خراب شود و خانه دیگر باشد و بنا شود. و نیز کوچه فلان و

تأمل و اطمینان نظر، ولو بسیار مختصر، دارد کتاب آموزش فلسفه،
تالیف استاد محمدتقی مصباح است. ر. ک: ج ۱، ص ۴۸-۵۳.

۳۱. شرح مبسوط، ج ۱، ص ۲۰.
۳۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۳.
۳۳. همان، ج ۲، ص ۷۶.
۳۴. همان، ج ۱، ص ۳۰۲.
۳۵. همان، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۲.
۳۶. ر. ک: رنه دکارت: تأملات در فلسفه اولی، تأمل سوم، ص ۶۱ تا ۸۷، ترجمه احمد احمدی.
۳۷. شرح مبسوط، ج ۴، ص ۳۲۸-۳۲۹.
۳۸. استاد مثال دیگر می زنند که ما در گذشته به مناسبت دیگری آن را نقل کرده ایم. ر. ک: ج ۱، ص ۳۱۰-۳۰۹.
۳۹. عبارت شفا این است: «اما الحسن فلا یؤدی الی الموافاة، و لیس اذا توافی شیئان وجب ان یکون احدهما سبباً للآخر». ج ۱، ص ۸، ج مصر.
۴۰. شرح مبسوط، ج ۲، ص ۶۹-۶۶.
۴۱. همان، ج ۲، ص ۵۵-۵۳.
۴۲. عبارت کانت در کتاب نقد عقل محض چنین است: «در کلیه احکامی که نسبت موضوع به محمول تعقل می شود... این نسبت به دو طریق ممکن است. یا محمول ب به موضوع الف تعلق دارد به عنوان چیزی که (به طور ضمنی) در تصور الف مندرج است، یا ب یکسره بیرون از تصور الف است، هر چند در واقع با آن پیوستگی دارد. در حالت نخست، حکم را تحلیلی و در حالت دوم ترکیبی نام می دهیم. ر. ک: استفان کورنر: فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۱۴۲.
۴۳. شرح مبسوط، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۶۴ و نیز ر. ک: ج ۱، ص ۱۵۳ و عبارت کانت در مورد وجود چنین است: «وجود آشکارا معلوم است که یک محمول حقیقی نیست، بدین معنی که وجود ماهیتی خاص از ماهیات و مفاهیم نیست تا بتواند با ماهیت دیگری ترکیب یافته و افزایشی در آن ایجاد نماید... اگر بخواهیم به روش منطق سیر کنیم باید بگوییم وجود صرفاً رابطه قضیه است نه هیچ یک از طرفین آن». ر. ک: کاوشهای عقل نظری، ص ۱۰۶، مهدی حائری یزدی.
۴۴. همان، ج ۱، ص ۱۶۴-۱۵۹. در خاتمه لازم به تذکر است که جدیدترین و دقیقترین بررسیهای تطبیقی دو فلسفه شرق و غرب در نوشته های استاد ما آقای مهدی حائری یزدی - دامت ایام افاضاته - انجام شده است. کتابهای ایشان در این زمینه عبارتند از: کاوشهای عقل نظری، کاوشهای عقل عملی، هرم هستی، آگاهی و گواهی، و مجموعه مقالات تحت عنوان متافیزیک.

۲. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۱. ۳. همان ج ۱، ص ۳۵۹.
۴. همان، ج ۱، ص ۱۰۷.
۵. همان، ج ۲، ص ۴۴۴-۴۴۳.
۶. همان، ج ۲، ص ۴۴۶.
۷. همان، ج ۳، ص ۲۱۸-۲۱۹.
۸. همان، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۰.
۹. همان، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۰۸.
۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۲۷.
۱۱. همان، ج ۱، ص ۱۵۹.
۱۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۴.
۱۳. همان، ج ۱، ص ۲۰۴.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۲۳۲.
۱۵. همان، ج ۱، ص ۳۹۷.
۱۶. همان، ج ۲، ص ۷۱-۷۰.
۱۷. همان، ج ۲، ص ۲۱۶.
۱۸. همان، ج ۲، ص ۳۸۹-۳۸۸.
۱۹. همان، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۴۳.
۲۰ و ۲۱. همان، ج ۲، ص ۴۵۱ و ۴۵۳.
۲۲. همان، ج ۳، ص ۳۴.
۲۳. همان، ج ۱، ص ۵۳.
۲۴. همان، ص ۱، ص ۲۵۴.
۲۵. همان، ج ۱، ص ۶۲.
۲۶. همان، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵.
۲۷. همان، ج ۱، ص ۱۹۰.
۲۸. همان، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۰.

۲۹. اینگونه نوگرایها در چندین مکتب از مکاتب پیشین فلسفه غربی دیده می شود. از جمله در مورد نوکانتها می خوانیم: «نوکانتیان سیستم عنوانی است که برای دلالت بر جنبشهای متعدد فلسفی که در آلمان در بین سال های ۱۸۴۰ تا ۱۹۲۰ پدید آمده اند به کار می رود، و همه آنها علی رغم اختلافات بسیار، در مسأله بازگشت به «روح» روش و تعالیم کانت مشترک بودند». در مورد این مکتب و سایر مکاتب نوگرا نگاه کنید به A Dictionary of Philosophy. ed. by Antony Flew. P 243-245 و نیز در زبان فارسی در مورد نوکانتیسم نگاه کنید به: عزت الله فولادوند، مقدمه فلسفه کانت، ص ۸۰ به بعد. و در مورد نوگلیانیسم در زبان فارسی مراجعه کنید به مقدمه دکتر حمید عنایت بر فلسفه هگل، تالیف و ت. ستیس.

۳۰. در نوشته های اهل تحقیق تنها جایی که به این مسأله اشاره ای در خور

