



Semantics of philosophy of science in Islamic philosophy

Ebrahim Dadjoo¹ 

1. Associate professor of department of 'epistemology and cognitive science' in Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict).

E-mail: idadjoo@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/12/29

Received in revised form
2025/02/07

Accepted 2025/02/08

Published online

2025/09/23

Keywords:

*Metaphysics, philosophy
of science, essence and
essential properties,
realistic analysis, finality,
Islamic rationality.*

ABSTRACT

In Islamic philosophy, as much as get away from ontology and get over to epistemology, gradually get away from Plato and Plotinus and it has inclined to Aristotelian realism and intellectualism. Aristotelian philosophy of science and, with follow that, Islamic philosophy of science have accepted three principals (1) being science of metaphysics, (2) being essences and essential properties, (3) necessity of realistic analyses from essences and essential properties. But, philosophy of science after Newton, gradually, has denied all of that three. New essentialism is to agree with greater of fundamental principles of Aristotelian essentialism, but their weakness that we can with their inspection to pace toward philosophy of science that we can call Islamic philosophy of science.

The difference of these viewpoints is in difference between those metaphysics. And I find promoted metaphysics of Islamic philosophy more realistic and more intellectual than metaphysics of meta-Newton (human metaphysics), and I find epistemology and methodology of contemporary Islamic philosophy of science more realistic and more intellectual from epistemology and methodology of philosophies and contemporary philosophy of science, and even more realistic and more intellectual from epistemology and methodology of new essentialism.

Cite this article: Dadjoo, E (2025). semantics of philosophy of science in Islamic philosophy, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 5-32.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2025.496541.1126>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.496541.1126>

Extended Abstract

Introduction

In Islamic Philosophy, specially in Peripatetic Philosophy, as much as get away from ontology and get over to epistemology, gradually get away from Plato and Plotinus and it have inclined to Aristotelian realism and intellectualism. Aristotelian philosophy of science and, with follow that, Islamic philosophy of science have accepted three principal (1) being science of metaphysics, (2) being essences and essential properties, (3) necessity of realistic analyses from essences and essential properties. But, philosophy of science after Newton, gradually, have denied all of that three. New essentialism is to agree with greater of fundamental principles of Aristotelian essentialism, but they have weakness that we can with their inspection to pace toward philosophy of science that we can call Islamic philosophy of science.

Methods

The essay "semantics of philosophy of science in Islamic philosophy" tries, after mention to that philosophy of science to which meaning is Islamic philosophy of science, benefit from new essentialism and, with reconstruction of new essentialism, advance steps towards discussion of Islamic philosophy of science.

Results

In Islamic philosophy, as much as get away from ontology and get over to epistemology, gradually get away from Plato and Plotinus and it have inclined to Aristotelian realism and intellectualism. Aristotelian philosophy of science and, with follow that, Islamic philosophy of science have accepted three principal (1) being science of metaphysics, (2) being essences and essential properties, (3) necessity of realistic analyses from essences and essential properties. But, philosophy of science after Newton, gradually, have denied all of that three. New essentialism is to agree with greater of fundamental principles of Aristotelian essentialism, but their weakness that we can with their inspection to pace toward philosophy of science that we can call Islamic philosophy of science.

The difference of these viewpoints is in difference of those metaphysics. And I find promoted metaphysics of Islamic philosophy more realistic and more intellectual from metaphysics of meta-Newton (human metaphysics), and I find epistemology and methodology of contemporary Islamic philosophy of science more realistic and more intellectual from epistemology and methodology of philosophies and contemporary philosophy of science, and even more realistic and more intellectual from epistemology and methodology of new essentialism.

Conclusion

Being science of Metaphysics, which explains general and special foundations of sciences, being essences and essential properties of things and affairs, and

necessity of realist analyses of them, are among first principles for Aristotelian philosophy of science. Denying the science of Metaphysics, restricting sciences and affairs in the world of experience, denying essences and essential properties of things and affairs, and sufficiency to logical and linguistic analyses, are among anti-essentialist philosophy of science meta-Newton up to now. However Islamic philosophy is affected to both of Plato and Aristotle in ontology, it has avoided from Plato and comes to Aristotle in epistemology and methodology, and therefore it has accepted first principles of Aristotelian philosophy of science.

But Islamic philosophy, before that accept Aristotelian philosophy and its rationality, has affected from rationality in Islamic teachings. In Quranic teachings, God is the creator of all things and among them He is creator of reason, He has the whole of rationality, He works by way of reason and wisdom, He has created world by way of reason and has put that in direction of ends that are wisely. Islamic philosophy has put this rationality in Islamic teachings foundation for its rationality and accepting Aristotelian rationality, and therefore has relied upon rationality that is rooted in Islam and can narrate from philosophy of science that is rooted in Islamic teachings. The world is somehow that contain indefinite parts and structures and they are interrelationship exactly. This narration from that rationality and devise rules on world. In Islamic metaphysics, world is created by God and God has created that by way of reason and wisdom, and has laid human happiness the end of that. Only human being has power of reasoning and scientific consciousness and only human being can know the internal and external world and exploit in direction of end that world has from them. The God, that is creator of world and end of that, must has bestowed to human being a reason that can truly know world and end of that, and such knowledge must be a completely true knowledge, especially in particular affairs.

This Islamic rational metaphysics immunize us from falling in net of materialism, rationalism, pure empiricism, pure rationalism, restricting world in experimental world or ideal world, anti-realism, and approximately realism, and leads us to this side that account world higher than pure material things and episteme higher than pure experience, with belief in that world and human being are created and teleological, say that human beings can truly know them.

But believing to theological standpoint, believing to creator and wise God, believing to extremity of world and human being and, consequently, believing to ability human being reason on cognition perfectly true realities and affairs do not originate from religion beliefs but originate from Islamic rationality. Just as anti-realists and scientific realists, with emphasis on their reason, defend for examples from not being created, not being finality, specificity of world in world of experience, inability true recognition of world or perfectly true recognition of world, in Islamic philosophy too, realists, with emphasis on their reason and

Islamic rationality, defend for example from being created, non-specificity of world in world of experience, non-specificity of science to world of experience, and ability true recognition or perfectly true recognition of world.





معناشناسی فلسفه علم در فلسفه اسلامی

ابراهیم دادجو^۱۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم‌شناختی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. idadjoo@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

مابعدالطبیعه، فلسفه علم، ذوات و

خواص ذاتی، تحلیل واقع‌گرایانه،

غایت‌مندی، عقلانیت اسلامی.

فلسفه اسلامی، به‌خصوص مکتب مشاء، هر چه از هستی‌شناسی دو شده و به معرفت‌شناسی روی می‌آورد، به‌تدریج از افلاطون و قلوپین دوری گزیده و به واقع‌گرایی و عقل‌گرایی ارسطویی گرایش یافته است. فلسفه علم ارسطویی و به تبع آن، فلسفه علم اسلامی سه اصل را پذیرفته‌اند: (۱) وجود علم مابعدالطبیعه، (۲) وجود ذوات و خواص ذاتی، (۳) ضرورت تحلیل‌های واقع‌گرایانه از ذوات و خواص ذاتی و به‌طور کلی از اشیاء و امور. اما فلسفه علم‌های مابعد نیوتن به‌تدریج (۱) علم مابعدالطبیعه را انکار کرده‌اند، (۲) وجود ذوات و خواص ذاتی را انکار کرده‌اند، (۳) تحلیل‌های واقع‌گرایانه را رها کرده و به تحلیل‌های منطقی و زبانی بسنده کرده‌اند. ذات‌گرایی جدید با بیشتر اصول اساسی ذات‌گرایی ارسطویی در توافق است، اما بر ضعف‌هایی مشتمل است که می‌توان با بازسازی آن‌ها به‌سوی فلسفه علم‌هایی که می‌توان فلسفه علم اسلامی نامید گام نهاد: در هستی‌شناسی با پیش کشیدن خدای خالق و حکمت و غایت‌مندی، در معرفت‌شناسی با پیش کشیدن توانایی آدمی بر شناسایی کاملاً درست اشیاء و امور و در روش‌شناسی با پیش کشیدن امکان تبیین درست از اشیاء و امور.

تفاوت این دیدگاه‌ها، در تفاوت مابعدالطبیعه آن‌ها است و من مابعدالطبیعه فلسفه اسلامی را با این‌گونه بازسازی‌ها، واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از مابعدالطبیعه مابعد نیوتنی، که می‌توان آن را مابعدالطبیعه هیومی نامید و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفه علم معاصر اسلامی را با این‌گونه بازسازی‌ها، واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های معاصر و حتی واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی ذات‌گرایی جدید می‌بینم.

استناد: دادجو، ابراهیم (۱۴۰۴)، معناشناسی فلسفه علم در فلسفه اسلامی، تاریخ فلسفه اسلامی ۴ (۳)، ۳۲-۵.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2025.496541.1126>

ناشر: مؤسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.496541.1126>

© نویسندگان.



مقدمه

هر فلسفه‌ای که عام باشد و یک مابعدالطبیعه به‌شمار آید بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق، روش‌شناسی و بیشتر سایر حوزه‌ها تأثیرات فراوانی خواهد گذاشت (Ellis, 2001, p. 261). این فلسفه همین‌طور به فلسفه علم خاصی رهنمون خواهد شد. فلسفه ارسطویی و فلسفه اسلامی، که بر بنیاد ذات‌گرایی به‌بار نشسته‌اند، مابعدالطبیعه عامی هستند که همه این‌گونه تأثیرات را دربردارند و آنگاه که راجع به علم سخن می‌گویند فلسفه علم خاصی را نمایان می‌سازند. اما فلسفه علم، در مقام یک دانش، در قرون اخیر سامان یافته است و فلسفه علم ارسطویی یا فلسفه علم اسلامی نه در درون دانشی واحد یا کتابی واحد، بلکه در لابالای مباحث فلسفی و طبیعی و به‌خصوص در لابالای مباحث منطقی طرح و بحث شده‌اند. فلسفه علم ارسطویی بیشتر در لابالای آثار منطقی ارسطو همچون *تحلیلات ثانوی* (ارسطو، ۱۳۷۸) و فلسفه علم اسلامی بیشتر در لابالای آثار منطقی امثال ابن‌سینا همچون *برهان شفا* (ابن‌سینا، ۱۴۰۴) بسط یافته است. همین‌طور فلسفه علم ارسطویی و فلسفه علم اسلامی، از سویی، بر مباحثی مشتمل‌اند که اکنون از آن‌ها غفلت شده است و از سوی دیگر، از مباحثی بی‌بهره‌اند که اکنون از اهمیت بسیاری برخوردارند.

مقاله «معناشناسی فلسفه علم در فلسفه اسلامی» می‌کوشد، پس از طرح معنای اسلامی بودن فلسفه علم، از جریان ذات‌گرایی جدید بهره برده و، با بازسازی ذات‌گرایی جدید، گام‌هایی را در جهت طرح فلسفه علم اسلامی به‌دست دهد.

یک: معنای اسلامی بودن فلسفه علم

۱. فلسفه علم و سیر عقلی آن

فلسفه علم ارسطویی و به تبع آن، فلسفه علم اسلامی سه اصل را پذیرفته‌اند: (۱) وجود علم مابعدالطبیعه، (۲) وجود ذوات و خواص ذاتی، (۳) ضرورت تحلیل‌های واقع‌گرایانه از ذوات و خواص ذاتی و به‌طور کلی از اشیاء و امور.

الف) در فلسفه علم ارسطویی و فلسفه علم اسلامی، علاوه بر این‌که هر علمی مباحث خود را داراست و از موضوعات و مسائل مربوط به آن علم بحث می‌شود، مباحث دیگری وجود دارند که پایه‌های آن علوم را تشکیل می‌دهند و به‌جای این‌که در خود آن علوم مورد

بحث واقع شوند در علمی که بر آن مقدم است مورد بحث واقع می‌شوند. این علم نخستین را ارسطو «فلسفه اولی» (ارسطو، ۱۳۸۵، ۹۹۷ الف ۱۷ - ۲۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۰، صص ۴ و ۶) و پیروان ارسطو «مابعدالطبیعه» (ارسطو، ۱۳۸۵ ص ۴۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص ۱۷) می‌نامند.

ب) مابعدالطبیعه دانش شناخت موجود و موجودات و عوارض ذاتیه متعلق به موجود و موجودات است و همین موجود و موجودات را در قالب جوهرها و اعراض ذاتیه جوهرها مورد بحث قرار می‌دهد (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۰۵ الف ۱۶-۱۵). جوهرها و اعراض ذاتیه همان ذوات و خواص ذاتی‌اند و مابعدالطبیعه هم مبادی و علل نخستین آن‌ها (همان، ۹۸۱ ب ۳۰ و ۹۸۲ الف)، هم اصول عام و خاص حاکم بر آن‌ها (همان، ۱۰۵۰ الف ۲۲-۲۰) و هم وجود واقعی آن‌ها (همان، ۱۰۲۸ ب ۴) را مورد بحث قرار می‌دهد.

ج) مابعدالطبیعه دانش شناخت نظری، یعنی دانشی عقلی، است و به‌دنبال شناسایی حقیقت و به تعبیر ابن‌سینا، به‌دنبال تحقیق و اثبات حقانیت اموری است که در علوم جزئی مشترک‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص ۱۵) و می‌کوشد از ذوات و خواص ذاتی آن‌ها تحلیل‌های واقع‌گرایانه‌ای به‌دست دهد.

اما فلسفه علم‌های مابعد نیوتن هر سه اصل ارسطویی را کنار گذاشته‌اند. فلسفه علم‌های مابعد نیوتنی به‌تدریج (۱) علم مابعدالطبیعه را انکار کرده‌اند، (۲) وجود ذوات و خواص ذاتی را انکار کرده‌اند، (۳) تحلیل‌های واقع‌گرایانه را رها کرده و به تحلیل‌های منطقی و زبانی بسنده کرده‌اند.

(۱) فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های مابعد نیوتنی، هرچند ناخودآگاه در حال بنا علم مابعدالطبیعه جدیدی بودند، بنیان خود را بر انکار علم مابعدالطبیعه استوار ساخته‌اند. هیوم تجربه و مشاهده را تنها پایه استوار علوم بشری و علوم بشری را تنها پایه استوار سایر علوم دانسته است (Hume, 1951a, p. XV) و بر این باور است که فلسفه، مابعدالطبیعه پیچیده‌ای است که یک علم نیست (Hume, 1951b, P. 8)، دچار ابهامات و محدودیت‌ها است (Ibid, p. 16)، منشاء ابهامات گریزناپذیری است که در معرض اعتراض و انتقاد قرار دارند (Ibid, p. 12) و سخنان نامفهوم متافیزیکی‌ای است که حاوی استدلال‌های غیردقیقی است که بر فضای علم و عقل سیطره یافته‌اند (Hume, 1951a, p. 12). کانت که از بحث هیوم راجع به علیت و ضرورت متقاعد شده بود که نمی‌توان علیت و ضرورت را برحسب اصول

تجربی محض و از طریق صرف تداعی تصورات قابل توجیه دانست (کانت، ۱۳۸۳، ص ۸۰ (B, 5)) و کارایی همه مفاهیم مقدم بر تجربه و مؤخر بر تجربه را فقط در حوزه عالم تجربه می‌دانست (همان، صص. ۲۲۷ (147 و B)؛ همان، ۱۳۷۰، صص ۱۷۴-۱۷۳)، به این باور روی آورد که مابعدالطبیعه به معنای بحث از امور غیرتجربی را غیرممکن دانسته و آن را رد می‌کند. پوزیتیویست‌های تحلیل منطقی و زبانی، به تبع هیوم و کانت، حوزه کاربرد مفاهیم و گزاره‌های علمی را به محدوده حس و تجربه منحصر ساختند و از آنجا که فقط گزاره‌های منطقی و ریاضی (گزاره‌های تحلیلی) و گزاره‌های علوم تجربی (گزاره‌های ترکیبی) را معنادار دانسته و گزاره‌های مابعدالطبیعی امثال فلسفه را غیرقابل تحقیق تجربی و فاقد معنای محصل یا معرفت‌بخش دانستند (خرم‌شاهی، ۱۳۶۱، ص ۲۴) به انکار علم مابعدالطبیعه مبادرت ورزیدند.

(۲) انکار ذات و خواص ذاتی نیز از جمله اصول فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های مابعد نیوتنی است. نیوتن با این باور که نتوانسته است علت یا علل امثال جاذبه را از روی پدیدارها کشف کند در تبیین پدیدارها بحث از امثال علل ارسطویی و علت صوری اشیاء و به تبع آن بحث از ذات و خواص ذاتی اشیاء را بی‌فایده می‌داند (Ellis, 2001, p. 267). هیوم با این باور که کیفیات اولیه نخستین ادراکات ما براساس انطباعات و تصورات‌اند وجود هرگونه ذوات و خواص ذاتی و سرشتی را رد می‌کند (Ibid, p. 44). کانت به‌جای این‌که از جوهر یا ذات واقعی و خارجی سخن بگوید از جوهر و ذاتی سخن می‌گوید که ساخته و پرداخته مفاهیم پیشینی ذهنی ما هستند و از واقعیت حکایت ندارند. ویتگنشتاین مفاهیمی همچون ذات را ساخته و پرداخته دستور زبان و بازی‌های زبانی می‌داند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ۵، ۳۷۱). و کواين وجود ذات و خواص ذاتی را با این ایده رد می‌کند که نمی‌توان مستقل از زبان و نظام مفهومی‌ای که شیء در آن به‌کار گرفته شده است خواصی را به شیء نسبت داد (Quine, 1963, p. 155).

(۳) فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های مابعد نیوتنی از ضرورت واقع‌گرایی و به تعبیر الیس از نیاز به واقع‌گرایی (Ellis, 2001, p. 270)، نیز دور شده و به‌خصوص در قرون اخیر تحلیل‌های خود را به تحلیل‌های منطقی و زبانی محدود ساخته‌اند. آنگاه که مور وظیفه فیلسوف را تحلیل گزاره‌ها دانست و مقصود از تحلیل را تحلیل مفهومی و مفاهیم دانست،

این میراث را به‌جا گذاشت که حقیقت را از بند ذهن و ذهنیت رها کرده و، به‌جای ذهن، زبان را واسطه دسترسی به حقیقت قرار داد. او واسطه میان حقیقت و فهم حقیقت را نه ذهن و ذهنیات، بلکه زبان دانست (علی‌آبادی، ۱۳۷۴، ص ۱۲). مور به‌جای این‌که به تحلیل حقایقی همچون علیت، زیبایی، یا عالم خارج، با نظر به خارج و واقع پردازد پیشرو تحلیل پدیدارشناختی آن‌ها از طریق مثال‌ها و مصادیق بود و الهام‌بخش ویتگنشتاین شد (به‌طور مثال نگاه کنید به مور، ۱۳۸۱، صص ۱۴۷-۱۲۳). نیز آن‌گاه که فرگه از واقع و مطابقت با واقع غفلت کرد و یکسره به سراغ منطق رفت و منطق را قضایایی صرفاً ذهنی و ذهنیات را غیرقابل انتقال به غیر دانست و با انکار وساطت ذهن، ساختار شناسایی حقیقت را بر زبان و آن هم زبان ریاضی مبتنی ساخت هویت بین‌الذهانی انسان‌ها را نه قائم به ذهن بلکه قائم به زبان دانست و زبان را محور شناسایی حقایق به‌شمار آورد (علی‌آبادی، ۱۳۷۴، صص ۳۲-۱۳). از آن به بعد بود که امثال کارنپ، کار فلسفه را بحث در مسائل معرفت‌شناختی و منطقی و نحوی دانست (کارنپ، ۱۳۸۵، صص ۲۰-۱۱) و کواین فلسفه را برابر با معرفت‌شناسی و آن هم معرفت‌شناسی علوم تجربی گرفت (کواین، ۱۳۸۱، ص ۴۲) و با این باور که درستی و نادرستی و معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها نه براساس خود گزاره‌ها بلکه براساس کل گزاره‌هایی که در یک شبکه وجود دارند مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و داوری نسبت به علوم و گزاره‌ها منوط به کل باورها و شبکه معتقداتمان است. شناسایی، واقعیت را تابع دستگاه مفاهیم و قضایایی می‌داند که شبکه باورهای ما را تشکیل می‌دهند و باور به‌هم معنایی جملات حاکمی از امر واحد را با ارجاع به رفتارهای قابل مشاهده و مشابه افراد زبان‌های مختلف یا افراد یک زبان توضیح می‌دهد (Quine, 1981, p. 54).

۲. سیر عقلی اسلامی

فلسفه اسلامی در سیر عقلی خود، در عین پذیرش وجود علم مابعدالطبیعه، وجود ذوات و خواص ذاتی و واقع‌گرایی، در هستی‌شناسی، تحت تأثیر افلاطون و ارسطو و بعدها تحت تأثیر فلوپین بود، اما در معرفت‌شناسی از افلاطون و فلوپین جدا شده و تحت تأثیر ارسطو قرار داشت.

در هستی‌شناسی، افلاطون به‌وجود جهان مُثُل یا مثال‌ها معتقد بود و مثال‌ها را دارای

وجودی واقعی و ذوات عینی می‌دانست. در نزد افلاطون، مثال‌ها کلیات قائم به خودند و در یک عالم متعالی و فراتر از جهان محسوس، وجودی واقعی و عینی دارند و اشیاء محسوس سایه‌ها یا بهره‌هایی از آن واقعیت‌های کلی را دریافت کرده‌اند. مثال‌ها موجودات قائم به ذاتی تلقی شده‌اند که ذات اشیاء عالم محسوس را تشکیل داده‌اند و همه افرادی که به کلی واحدی تعلق دارند از مثال واحدی در آن عالم بهره‌مندند (افلاطون، ۱۳۵۷، ۵۱۶ الف ۶-۷ و ۵۰۷ الف ب). افلاطون معرفت حقیقی را هم معرفتی می‌دانست که خطاناپذیر و ثابت باشد و چنین معرفتی را وقتی ممکن می‌دانست که معرفت به کلیات باشد و معرفت به کلیات را از طریق مشاهده عالم مثال امکان‌پذیر می‌دانست (همان، ۵۰۹ د ۶ تا ۵۱۱ ه ۵).

همین‌طور، در هستی‌شناسی، ارسطو با این‌که به جهان مثال‌ها باور نداشت، اما به سلسله مراتب افلاک و عقول از عقل اول که خدا بود تا عقول و افلاک پنجاه و چندگانه باور داشت (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۷۴ الف ۱۳). فلوطین نیز از افلاطون پیش‌تر رفته و به نظریه فیض قائل بود. او در نظریه فیض خداوند یا احد را در اعلی مرتبه دیده و احد را افاضه‌کننده سایر مخلوقات می‌داند. احد حیات و زندگی را به عقل و نفس و اشیاء طبیعی افاضه می‌کند (فلوطین، ۱۳۵۶، ص ۴۲۰) و عقل واسطه افاضه علم به اشیاء تحت خود واقع می‌شود (پروکلس، ۱۹۵۵، ص ۲۳).

فیلسوفان مسلمان عمدتاً با این تلقی که کتاب *تولوجیا* فلوطین متعلق به ارسطو است کوشیده‌اند بین افلاطون و ارسطو جمع کنند. همین امر باعث آن شده است که فیلسوفان مسلمان در هستی‌شناسی خود به سمت افلاطون و فلوطین متمایل گردند و فارابی (جمع بین بین نظر افلاطون و ارسطو در نزد فارابی را ببینید در فارابی، ۱۳۶۳) و ابن‌سینا (جمع بین نظر افلاطون و ارسطو در نزد ابن‌سینا را ببینید در ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص ۳۶۱؛ همان، ۱۳۹۰، مقاله نهم، فصل ششم) با این انگیزه که نظر هر دو حکیم، یعنی افلاطون و ارسطو را جمع کنند در هستی‌شناسی، از عالم مثال افلاطونی و از نظریه فیض فلوطین دفاع کرده‌اند. اما ارسطو مثال افلاطونی را رد می‌کند و بر این استدلال است که نظریه مثل افلاطونی دست‌کم (۱) جوهر یا ذات اشیاء را از خود اشیاء جدا کرده و در عالم مثال قرار می‌دهد (ارسطو، ۱۳۸۵، ۹۹۱ ب ۳-۲) و (۲) به این دلیل که جوهر یا ذات اشیاء را در خود اشیاء نمی‌داند و شناخت اشیاء را از طریق علم به عالم مثال توضیح می‌دهد در مورد شناخت ما

از اشیاء بی‌فایده است (همان، ۹۹۱ الف ۱۲-۱۳). این در حالی است که به اعتقاد ارسطو، جوهر یا ذات اشیاء نمی‌تواند از خود اشیاء جدا باشد (همان، ۹۹۱ ب ۳-۱) و از این رو نظریه مُثُل افلاطون باید نادرست باشد.

اما فیلسوفان مسلمان هر چه از هستی‌شناسی دور شده و به معرفت‌شناسی روی می‌آورند به تدریج از افلاطون دور شده و به ارسطو گرایش پیدا کرده‌اند. فیلسوفان مسلمان، در معرفت‌شناسی خود، هرچند در ابتدا به این گرایش داشتند که واقع اشیاء را در عالم عقل فعال ببینند و علم به اشیاء را از طریق اتصال به عقل فعال و افاضه علم از ناحیه عقل فعال بر عقول انسان‌ها بدانند (فارابی، ۱۳۶۱، صص ۱۸۳-۱۸۲ و ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۲۰۸-۲۰۹)، اما هرچه به سمت معرفت‌شناسی روی می‌آورند واقع اشیاء را براساس ذات اشیاء و واقعی که به حسب خودشان و فی‌نفسه، در عالم خارج یا در عالم ذهن و درون، دارند توضیح می‌دهند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۵۰ و ابن‌سینا، ۱۳۹۱، صص ۱۹ و ۹۲-۹۰). فارابی آنجا که از صدق سخن می‌گوید و صدق را عبارت از اضافه (یعنی مطابقت) باور آدمی با آنچه مورد باور است می‌داند، مورد باور، یعنی واقع را عبارت از خارج یا نفس و درون می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۵۰) و شرط یقین مطلق به یک باور مربوط به خارج را این می‌داند که با وجود خارجی چیزی که در خارج است مطابق باشد و این مطابقت نه به نحو بالعرض بلکه بالذات باشد (همان). ابن‌سینا نیز در معرفت‌شناسی خود، علم به اشیاء را نه از طریق اتصال به عقل فعال، بلکه از طریق نسبتی که علم آدمی با فی‌حد نفسه و فی‌حد ذاته شیء دارد توضیح می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۹) و علم را آنگاه درست می‌داند که در تطابق با واقع، یعنی در تطابق با همان فی‌حد نفسه اشیاء، باشد (همان، ۱۴۰۳، ج ۳، صص ۹-۱۰). فیلسوفان معاصر مسلمان نیز عمدتاً بر همین دیدگاه‌اند و واقع اشیاء را نفس‌الامر آن‌ها به حسب واقعیتی که دارند می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۲۰؛ حسن‌زاده آملی، ۲۰۱۵، ج ۱، ص ۲۱۴) و از این روی واقع اشیاء تجربی را در عالم تجربه، واقع اشیاء مجرد را در عالم مجرد، واقع اشیاء حقیقی را در عالم حقیقی خود و واقع اشیاء یا امور ذهنی و نفسی را در ظرف ذهن و نفس می‌دانند.

۳. سریان عقلانیت اسلامی در فلسفه علم

فیلسوفان مسلمان پیش از آن‌که فیلسوف باشند، مسلمان بودند و با تعالیم دینی آشنایی داشتند. در تعالیم دینی، مخلوقات و به‌خصوص انسان، در نسبت با خداوند از ارتباط دوگانه‌ای برخوردارند. از سویی، در ارتباط طولی، خداوند خالق جهان است و جهان و مخلوقات در وجود داشتن خود به خداوند وابسته‌اند و بدون نظر خداوند سایه‌ای بیش نیستند و هر اتفاقی و حتی هر گونه علم و معرفتی بدون نظر و افاضه خداوند قابل تحقق نیست؛ گویی فاعل و علت حقیقی هرگونه اتفاقی خداست و مخلوقات بدون فاعلیت و علیت و نظر خداوند هیچ‌گونه فاعلیتی ندارند. از سوی دیگر، در ارتباطی عرضی، خداوند خالق جهانی واقعی است، مادیات و مجردات و حقایق جهانی وجودی واقعی دارند و قوانین واقعی‌ای همچون اصل علیت و ضرورت بر آن‌ها حکمرانی دارند، آدمی از آگاهی و اختیار برخوردار است، بر تعقل و تصرف در جهان و بر شناسایی واقعیت از خطا توانا است. فیلسوفان مسلمان با این تعالیم دینی و برای این‌که به فهم درستی از آن‌ها دست یابند، به فلسفه و فیلسوفان روی آورده و تحت تأثیر افلاطون و ارسطو واقع شده‌اند. هرچند آنان، در عرصه هستی‌شناسی و با نظر به رابطه طولی خداوند با مخلوقات، تحت تأثیر هر دو افلاطون و ارسطو واقع شده و از نظریه فیض فلوپین و عقول عشره ارسطویی حمایت کردند، اما در عرصه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علم و با نظر به رابطه عرضی خداوند با مخلوقات، از افلاطون دوری گزیده و به دیدگاه‌های واقع‌گرایانه ارسطو گرایش پیدا کردند. درست است که فارابی و ابن‌سینا، در هستی‌شناسی علم، عالم مثال یا عقل الهی را سرچشمه معرفت و منشاء افاضه علم به عقل آدمی می‌دانستند و علم را حاصل اتصال و ارتباط عقل آدمی با آن عالم به‌شمار می‌آوردند، اما در معرفت‌شناسی علم، با نظر به این‌که جهان دارای وجودی واقعی است و توانایی تعقل و شناسایی جهان را داریم، معرفت را نه از طریق ارتباط با عالم مثال یا عقل الهی، بلکه از طریق منطق ارسطویی توضیح می‌دادند. آنان منطق را قواعدی می‌دانستند که هرگاه رعایت شود ذهن را به راه درست هدایت کرده و مانع وقوع در خطا می‌شود (فارابی، ۱۹۴۹، ص ۵۳) و هرگاه که استدلال‌های آن مفید یقین باشند برهان را به‌بار می‌آورد (همان، صص ۶۴-۶۵).

تعالیم دینی-علمی^۱ فیلسوفان مسلمان پشتوانه علمی قدرتمندی بر باور به واقعیت داشتن خداوند و جهان مخلوقات، واقعیت داشتن موجودات مادی و مجرد، واقعیت داشتن حقایق جهانی و قوانین حاکم بر جهان، واقعیت داشتن آدمی، عقل آدمی، قوانین حاکم بر آن و توانایی آدمی بر تعقل و تصرف در جهان بود. همین پشتوانه علمی عمدتاً مانع شکاکیت مطلق نسبت به جهان، شکاکیت نسبی نسبت به انحصار جهان در مادیات و عالم تجربه و انگیزه نیرومندی بر باور به وجود حقایق غیرتجربی و تجربی، واقع‌گرایی نسبت به آن‌ها و امکان شناسایی و تصرف واقعی در آن‌ها بود. همین پشتوانه علمی بود که فیلسوفان مسلمان را در عرصه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به دیدگاه‌های ارسطو متمایل ساخت.

فیلسوفان مسلمان وقتی در هستی‌شناسی از وجود جوهر و ذات سخن گفته‌اند، همانند ارسطو، عمدتاً آن دو را به یک معنا به کار برده‌اند؛ به‌طورمثال وقتی فارابی از خداوند سخن می‌گوید وجود خداوند را ازلی دانسته و آن را به جوهر و ذاتش دائم‌الوجود می‌داند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۵۸) و وقتی از جوهر سخن می‌گوید جوهر شیء را چیزی جز ذات شیء نمی‌داند (فارابی، ۱۹۷۰، ۵، ۹، ۶۳ و ۱۷۸). همانند فلسفه ارسطویی، در فلسفه اسلامی نیز هر چیزی یا ذات یا عرض است و هر ذاتی دارای خواص ذاتی و عرضی است و ازاین‌روی بین ذات و عرض و ذاتی و عرضی فرق است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۲). ذات و خواص ذاتی اشیاء جوهره و حقیقت اشیاء را تشکیل می‌دهند و مادیات دارای ذات و خواص ذاتی مادی، مجردات دارای ذات و خواص ذاتی مجرد، حقایق دارای ذات و خواص ذاتی حقیقی و اعتبارات دارای ذات و خواص ذاتی اعتباری‌اند. فیلسوفان مسلمان، در معرفت‌شناسی، شناسایی مادیات، مجردات، حقایق و اعتبارات را با نظر به خود این موجودات و کشف ذات و خواص ذاتی آن‌ها امکان‌پذیر دانسته‌اند. روش کشف ذات و خواص ذاتی موجودات را نیز استقراء و قیاس مبتنی بر کشف خواص ذاتی دانسته‌اند.

فارابی جوهر شیء را به دو معنا به کار می‌گیرد، به معنای موجود لاف‌ی موضوع و به معنای ماهیت (فارابی، ۱۹۷۰، ۵۳). ذات را نیز به این دو معنا به کار می‌گیرد (همان، صص ۵۴-۵۳). فارابی جوهر شیء را همان ذات شیء می‌داند (همان، صص ۱۸-۱۷ و ۵۰-۴۹).

۱. به‌طور مثال این‌که جهان خارج وجود دارد، آدمی فقط از بدن تشکیل نشده و دارای روح است، از عقلی برخوردار است که بر شناسایی درست از خطا توانا است.

در هستی‌شناسی جوهر و ذات شیء به معنای وجود و موجودیت شیء است. ذات شیء از اعراض ذاتی و عرضی تشکیل شده است و عرض ذاتی عرضی است که از ذات یا جزء ذات شیء، یا از اعراضی که از ذات شیء جدایی‌ناپذیرند حکایت دارد (همان، ص ۴۵). در روش‌شناسی نیز فارابی شناخت یک چیز را، به این عنوان که ذاتی را تشکیل می‌دهد، از طریق شناخت اعراض ذاتی، یعنی خواص ذاتی، آن چیز می‌داند. از نظر او، شناخت واقعیت یک چیز از طریق استقراء خواص ذاتی و مشترک افراد و تعمیم آن به کل افراد از طریق قیاس برهانی روی می‌دهد و برهان آنگاه برهان درستی است که بتواند به علت ذاتی یک چیز که اعراض ذاتیه آن چیز را تشکیل می‌دهند دست یابد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۷۳).

ابن سینا نیز روش کشف علم را گذر از استقراء و قیاس برهانی می‌داند. از نظر او، علم از طریق استقراء حاصل می‌شود، منتهی نه از طریق صرف استقراء ناقص، بلکه از طریق استقراء ذاتی؛ یعنی خواص ذاتی‌ای که علت و سبب ضرورت بین موضوع و محمول واقع شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۹۰). به باور او، استقراء افراد نوع و کشف خواص ذاتی مشترک آن‌ها از علت بودن این‌گونه خواص ذاتی حکایت دارند و این‌گونه خواص ذاتی علت اثبات محمول برای موضوع واقع می‌شوند (همان، صص ۱۵۲-۱۴۲). در قیاس برهانی نیز همین حد وسط‌ها می‌توانند هم علت وجود حد اکبر برای حد اصغر، یا سلب حد اکبر از حد اصغر، هم علت تصدیق حد اکبر برای حد اصغر یا سلب حد اکبر از حد اصغر و هم علت تصدیق به نتیجه باشند؛ در این صورت قیاسی به‌بار می‌نشیند که به برهان لِم مشهور است (همان، ص ۶۳) و علمی به‌بار می‌آورد که مفید یقین است (همان، صص ۱۸۷ و ۱۹۳).

در فلسفه اسلامی معاصر نیز روش علم چیزی جز این نیست. واقعیت هر چیزی به حسب ظرف تحقق و ثبوت آن چیز (طباطبایی، ۱۴۲۰، صص ۲۵-۲۴) و به حسب خود آن چیز (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۲۷-۲۲۴) است. هر چیزی دارای ذات و خواص ذاتی است. خواص ذاتی، یعنی اعراض ذاتیه، منشاء علیت و ضرورت‌اند. علم به شیء از طریق علم به خواص ذاتی شیء است و برهان، آنگاه که از طریق خواص ذاتی و در قالب ذاتی باب برهان اقامه شود، علمی یقینی را به‌بار می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۱، صص ۷۰، ۷۱).

۷۵، ۷۶ و ۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، صص ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۲۴ و ۲۲۵).

۴. فلسفه علم اسلامی و نه فلسفه علم فیلسوفان مسلمان

اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، به خصوص با نظر به تعالیم اسلامی که به عقل و عقلانیت بها می‌دهد و آدمی را به تفکر در جهان بیرون و درون فرامی‌خواند، به این گرایش دارند که بر عقل تکیه کنند و عقل را محور اصلی شناسایی جهان و امور بدانند. همین تعالیم دینی باعث آن بوده است که فیلسوفان مسلمان و به خصوص مشائیان مسلمان، به جای گرایش به فلسفه‌های غیرواقع‌گرا و غیرعقل‌گرا، به فلسفه‌های واقع‌گرا و عقل‌گرایی همچون فلسفه ارسطو گرایش پیدا کنند و فلسفه اسلامی خود را بر بنیادهایی واقع‌گرایانه و عقل‌گرایانه استوار سازند. فیلسوفان مسلمان دریافته‌اند که تعالیم اسلامی بر این بنیاد واقع‌گرایانه است که به دنبال شناخت و توضیح امور عقلانی از راه عقل، امور تجربی از راه تجربه و امور نقلی و دینی از راه نقل و دین است. بسیاری از آیات قرآن کریم، وقتی به امور عقلانی می‌پردازند ما را به تعقل و تفکر، وقتی به امور تجربی می‌پردازند ما را به تجربه و تجارب تاریخی و وقتی به امور نقلی و دینی می‌پردازند ما را به مراجعه به نقل و دین فرامی‌خوانند. فلسفه اسلامی نیز حاصل همین تعقل و تفکر در امور عقلانی است.

فلسفه اسلامی حاصل عقلانیت موجود در تعالیم اسلامی و عقلانیت آدمی است و به یاری عقلانیت اسلامی و عقلانیت ارسطویی به بار نشسته است. فیلسوفان مسلمان دریافته‌اند که قرآن کریم عقل را ابزار شناخت آدمی می‌داند و با تکیه بر همین عقل می‌کوشد هستی‌شناسی خاصی را نمایان سازد. در این هستی‌شناسی، جهان نه خود به خود، بلکه توسط خالقی که خدا است آفریده شده است؛ آفرینش جهان و انسان نه عبث و بیهوده، بلکه حکیمانه است؛ جهان و انسان، تعامل این دو با یکدیگر و افکار و افعال آدمی، روی سوی غایتی دارند؛ بر جهان طبیعت و طبع آدمی علیت حاکم است و به جبر روی سوی غایتی دارد و بر جهان افکار و اعمال آدمی عقل و اراده حاکم است و به اختیار روی سوی غایتی دارد که می‌تواند خیر و شادکامی یا شر و پشیمانی باشد.

فلسفه اسلامی، در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، آنجا که به امور عقلانی می‌پردازد بر عقل و عقلانیت تکیه دارد و می‌کوشد، با ذخایر و حیانی و دینی‌ای که دارد، از جهان و مبدأ

و منتهی جهان توضیحی واقعی و معقول به دست دهد. خداوند خالق جهان است، او جامع جمیع عقل و عقلانیت است، جهان را از روی عقل و حکمت آفریده است، غیرجانداران از قوانین ثابت و لایتغیری برخوردارند و هرچه موجودات از جاننداری بیشتر یا از آگاهی و اراده بیشتر برخوردارند به همان میزان هم از قوانین در معرض تغییر بیشتر و از آزادی و اختیار بیشتری برخوردارند. آدمی، در مقام این که تنها جاننداری است که از عقل و اختیار بیشتری برخوردار است، بر شناخت جهان بیرون و درون و تصرف در آن‌ها از طریق عقل و تجربه توانا است.

در فلسفه اسلامی، هستی‌شناسی مسیر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی را نیز تعیین می‌کند. عاقل و حکیم بودن خداوند، حکمت خداوند از خلقت و خلقت آدمی، به فلسفه اسلامی این یقین را داده است که آدمی بر شناخت درست جهان و تصرف در آن توانا است و چنین شناختی، برخلاف معرفت‌شناسی‌های معاصر که به عدم شناخت یا شناخت تقریبی باور دارند، اگر درست باشد نه تقریباً درست بلکه کاملاً درست است، نیز، برخلاف فلسفه علم‌های معاصر که علم را محدود به عالم تجربه و روش‌های تجربی می‌دانند، علم اعم از علم به عالم تجربه و غیرتجربه و اعم از روش‌های عقلی و تجربی یا به همراهی عقل و تجربه است.

این فلسفه علم اسلامی است. این فلسفه علمی است که صرفاً از عقلانیت ارسطویی یا عقلانیت فیلسوفان مسلمان برنخاسته است، بلکه بر عقلانیتی تکیه دارد که در تعالیم دینی آمده است و با تکیه بر عقلانیت و حکمتی که خداوند دارد و آدمی را به عقل و تجربه مسلح ساخته است از فلسفه علمی حکایت دارد که عالم را نه محدود به عالم تجربه، بلکه اعم از عالم تجربه و غیرتجربه و شناسایی آن‌ها را نه صرف توضیح و غیرصادق یا بهترین توضیح و تقریباً صادق، بلکه، آنجا که صادق باشد، توضیح درست و کاملاً صادق می‌داند.

دو: بازسازی ذات‌گرایی جدید

ذات‌گرایی جدید در تقابل با ضدذات‌گرایی مابعد نیوتنی است و اصول اساسی ضدذات‌گرایی همچون نفی ذات و خواص ذاتی اشیاء، نفی علیت و ضرورت حاکم بر عالم طبیعت، نفی قوانین مبتنی بر ذات و خواص ذاتی اشیاء و نفی صدق را رد می‌کند. در مقابل،

ذات‌گرایی جدید با بیشتر اصول اساسی ذات‌گرایی قدیم ارسطویی همچون باور به ذات و خواص ذاتی اشیاء، علیت و ضرورت حاکم بر عالم طبیعت، قوانین مبتنی بر ذات و خواص ذاتی اشیاء و صدق، در توافق است و حتی آن‌ها را به یاری علوم طبیعی جدید بسط و توسعه داده است. اما ذات‌گرایی جدید بر ضعف‌هایی مشتمل است که می‌توان با بازسازی آن‌ها بر قوت آن افزود و بر آن اساس به‌سوی فلسفه علمی که می‌توان فلسفه علم اسلامی نامید گام نهاد.

۱. در هستی‌شناسی

ذات‌گرایی جدید، هرچند در روایتی که امثال الیس به‌دست می‌دهد هستی‌شناسی را بدون دیدگاهی الهیاتی غیرقابل توضیح می‌داند (Ellis, 2001, P. 251)، به این دلیل که نوپا است، به بحث از مبانی الهیاتی نپرداخته است. از همین رو است که الیس نه از فاعلیت و خالقیت و حکمت خداوند و نه از غایتمندی خداوند و غایت داشتن جهان سخن گفته است. البته الیس از علیت غایی ارسطویی سخن گفته است. در علیت غایی ارسطویی جهان همچون موجود اندام‌داری است که وجود جزء به‌خاطر وجود کل است. الیس این را رد می‌کند و بر این باور است که این نقش را نه علیت غایی آن‌ها، بلکه خواص ذاتی آن‌ها ایفا می‌کند و از جمله خواص ذاتی اشیاء این است که در ارتباط متقابل با یکدیگر قرار دارند (Ellis, 2002, p. 13)، اما این‌که الیس علیت غایی ارسطویی را رد می‌کند مستلزم این نیست که علیت غایی الهی را نیز رد کند. با وجود این، در ذات‌گرایی جدید از فاعلیت و خالقیت خداوند و از غایت داشتن آفرینش جهان بحثی به میان نیامده است.

ذات‌گرایی جدید به‌درستی وجود و حقیقت موجودات را به ذات و خواص ذاتی آن‌ها دانسته است و با نظر به توضیحی که ذات‌گرایی جدید از ذات و خواص ذاتی اشیاء می‌دهد و اجمال آن گذشت، از واقع‌گرایی هستی‌شناختی بسیار قوی‌ای برخوردار است، اما در ذات‌گرایی جدید جای بحث از فاعل یا طراح جهان و غایت از طراحی جهان خالی است. جهان دارای اجزاء و ساختاری است که به نحو دقیقی در ارتباط با هم هستند. به‌طورمثال، جهان به‌گونه‌ای است که اگر جاذبه آن بیش از جاذبه فعلی بود به سیاه‌چاله تبدیل می‌شد و اگر کمتر از جاذبه فعلی بود از هم می‌پاشید؛ یا باید گفت جهان مشهود یکی از میلیون‌ها

جهان ممکن است که اتفاقاً منظم از آب درآمده است، که چنین ادعایی به لحاظ علمی غیرقابل اثبات است و یا باید گفت که طراح هوشمندی که خالق و ناظم است چنین جهانی را آفریده است. طراحی که هوشمند است از آفرینش و طراحی آن‌ها غایتی دارد و همین غایتمندی علت و دلیل آن است که عقل و معرفت ما را نیز آن‌قدر درست و غایتمند آفریده باشد که بتوانیم به شناسایی‌های درست و مصون از خطا راه یابیم.

در آموزه‌های اسلامی و در کتاب مقدس قرآن کریم، خداوند خالق آسمان‌ها و زمین،^۱ خالق خورشید و ماه و شب و روز^۲ و خالق هر چیزی است.^۳ خود خداوند، هم خلقت جهان را روی سوی غایتی و هم خلقت انسان را روی سوی غایتی معرفی می‌کند. آیات قرآنی غایت آفرینش جهان را انسان و در جهت انسان معرفی می‌کنند. قرآن کریم، نخست، خلقت آسمان‌ها و زمین و مخلوقات مابین آن‌ها را عبث و بیهوده نمی‌خواند^۴ و آنگاه متذکر می‌شود که همه آن‌ها را برای بهره‌مندی انسان‌ها آفریده است و او خدایی است که خورشید و ماه و شب و روز^۵ و هر آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است، برای انسان‌ها آفریده^۶ و زمین را فرش انسان‌ها و آسمان را سقف آدمی قرار داده، آب را از آسمان فراآورده و انواع ثمرات زمین را رزق و روزی آدمی قرار داده است.^۷ قرآن کریم سپس متذکر می‌شود که خلقت آسمان‌ها و زمین نشانه‌هایی است از سوی خداوند برای آنان که اهل اندیشه و تفکرند و با یادآوری خداوند و تفکر در آسمان‌ها و زمین به این درک نایل می‌شوند که خداوند جهان را باطل نیافریده است.^۸

۱. «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (انعام: ۷۳).

۲. «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» (انبیاء: ۳۳).

۳. «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲)؛ «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...» (انعام: ۱۰۲).

۴. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (انبیاء: ۶).

۵. «وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهیم: ۳۳).

۶. «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (جاثیه: ۱۳).

۷. «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُم» (بقره: ۲۲).

۸. «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱).

آیات قرآنی غایت از آفرینش انسان را نیز تفکر در نشانه‌های الهی و خلقت آسمان‌ها و زمین و ذکر الهی،^۱ غایت از آن‌ها را عبادت خداوند،^۲ به معنای معرفت و توحید و تقرب، غایت از عبادت را تقوا و پرهیزگاری^۳ و غایت از تقوا و پرهیزگاری را نیز رستگاری آدمی^۴ و غایت نهایی آفرینش جهان و آدمی را بازگشت همه آن‌ها به خداوند^۵ معرفی کرده است و غایت از ارسال خود قرآن کریم را نیز خروج انسان‌ها از ظلمات و گمراهی‌ها و ورود آنان به نور معرفی کرده است.^۶

بازسازی ذات‌گرایی جدید و پیش‌کشیدن فاعل و خالق و غایتمند جهان، به ما این امکان را می‌دهد که از هستی‌شناسی واقع‌بینانه‌تری برخوردار شده و به معرفت‌شناسی واقع‌بینانه‌تری راه یابیم.

۲. در معرفت‌شناسی

جهان می‌تواند از ازل وجود داشته باشد، تجلی خود خداوند باشد، مخلوق خداوند باشد، پس از آن‌که نبوده است آفریده شده باشد، اما در هر حال نه از عدم به وجود آمده است و نه دچار هرج و مرج است. در مابعدالطبیعه اسلامی جهان مخلوق خداوندی^۷ است که آن را از روی عقل و تدبیر (هوشمندی)^۸ آفریده است، بر خلقت آن علم و حکمت (طراحی)^۹ حکمفرماست، بر موجودات طبیعی آن علیت و ضرورت^{۱۰} و بر موجوداتی که نفس و روح

۱. همان.

۲. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

۳. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱).

۴. «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹).

۵. «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ «إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ» (آل عمران: ۵۵)؛ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: ۳).

۶. «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۱)؛ «هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ جُكُمُ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (حدید: ۹).

۷. «هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۲).

۸. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ» (یونس: ۳).

۹. «وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نساء: ۲۶).

۱۰. «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸).

و عقل‌اند اختیار^۱ و آگاهی^۲ حاکم است. آدمی نیز از جمله مخلوقات خداوند است و جسم آن از علیت و ضرورت و روح آن از اختیار و آگاهی برخوردار است. اما آگاهی آدمی، آگاهی منحصر به فردی است و انسان تنها موجودی است که علاوه بر شناسایی جزئیات به شناسایی کلیات و روابط منطقی و عقلانی جزئیات و کلیات و شناسایی حقایق حاکم بر جهان و تصرف در جهان توانا است.

مابعدالطبیعه اسلامی به ما یاد داده است که جهان آفریده خداوندی است که عقل آدمی را در تناسب با بدن آدمی و این دو را در تناسب با کل جهان آفریده است؛ این گونه نیست که قوانین حاکم بر جهان با قوانین حاکم بر بدن انسان، یا قوانین حاکم بر آن دو با قوانین حاکم بر روح و عقل آدمی در تناسب و هماهنگی نباشند.^۳ به عقل خود نیز در می‌یابیم که جهان وجودی واقعی دارد و آن را می‌شناسیم و بر شناسایی آن تواناییم. وجود خداوندی که عاقل و حکیم است و جهان و انسان را از روی حکمت آفریده است و آدمی را به شناسایی جهان و آغاز و انجام آن فرامی‌خواند، به ما این یقین را می‌دهد که عقل ما را چنان آفریده باشد که بر شناسایی درست و مطابق با واقع اشیاء و امور توانا باشیم و بتوانیم اشیاء و امور را آن گونه که هستند یا آن گونه که می‌توانند باشند بشناسیم. حکیمی که به شناسایی جهان و آغاز و انجام فرامی‌خواند^۴ عقل را آن طور نمی‌آفریند که بر شناسایی آن‌ها ناتوان باشیم.

یقین به این که عقل ما بر شناسایی درست و مطابق با واقع اشیاء و امور توانا است،^۵ مانع از آن است که ضدواقع‌گرا بوده و بر عدم امکان شناخت درست و مطابق با واقع اشیاء و امور، یا واقع‌گرای تقریبی بوده و بر عدم امکان شناخت کاملاً درست اشیاء و امور و امکان شناخت تقریبی آن‌ها قائل باشیم. حاصل آن ظهور معرفت‌شناسی‌ای است که به امکان

۱. «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹).

۲. «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲).

۳. «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (رحمان: ۷).

۴. «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۹۱).

۵. در تحقیق پیشین خود تحت عنوان «واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی»، صفحه ۲۱۹ به بعد، با تفکیک علم به معنای دانش، علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز و علم به معنای تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، نشان داده‌ام که علم به دو معنای نخست تقرب به حقیقت، اما علم به معنای سوم کشف مطابق با واقع حقیقت است.

شناخت کاملاً درست و مطابق با واقع اشیاء و امور قائل است و به معرفت‌شناسی اسلامی مشهور است.

در آثار خود همچون *واقع‌گرایی در علوم انسانی/اسلامی و واقع‌گرایی در معرفت‌شناسی اسلامی و نقادی ضدواقع‌گرایی* (به کتابنامه نگاه کنید) به تفصیل معرفت‌شناسی اسلامی را به تصویر کشیده‌ام. در آن آثار به تفصیل نشان داده‌ام که هرچند علم به معنای یک دانش و علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز می‌توانند غیرمطابق با واقع و غیرصادق یا تقریباً مطابق با واقع و تقریباً صادق باشند، اما علم به معنای تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، در صورتی که صادق باشند، کاملاً مطابق با واقع و کاملاً صادق خواهند بود و بی‌جا است که فکر کنیم نمی‌توانند صادق باشند، یا می‌توانند تقریباً صادق و تقریباً کاذب باشند. به برکت فلسفه اسلامی و معرفت‌شناسی اسلامی است که می‌توانیم، در مقابل ضدواقع‌گرایان و واقع‌گرایان تقریبی، بر این یقین باشیم که آدمی بر شناسایی درست و کاملاً درست اشیاء و امور توانا است و اگر به درستی عقل و تجربه را به کار گیرد می‌تواند اشیاء و امور را آن‌گونه که هستند و براساس ذات و خواص ذاتی‌ای که دارند مورد شناسایی قرار دهد.

۳. در روش‌شناسی

مابعدالطبیعه اسلامی به ما این یقین را انتقال داده است که جهان از روی عقل و حکمت آفریده شده است، وظیفه ما شناخت عاقلانه و درست جهان بیرون و درون و بهره‌برداری از آن‌ها در جهت سعادت انسان‌ها است. در این صورت، بدون شناخت درست و دست‌کم در جزئیات، بدون شناخت کاملاً درست اشیاء و امور، نمی‌توان به بهره‌برداری درستی از آن‌ها دست یافت. واقع‌گرایان تقریبی بر این باورند که در مورد اشیاء و امور می‌توان به شناخت درستی دست یافت، اما چنین شناختی تقریباً درست است. واقع‌گرایان مسلمان، با تکیه بر همان یقینی که دارند، بر این باورند که در مورد اشیاء و امور می‌توان به شناخت کاملاً درستی دست یافت.

ضدواقع‌گرایان با این دیدگاه‌های مابعدالطبیعی و ماقبل علمی که موجودات دارای واقعیتهای به‌نام ذات و خواص ذاتی نیستند، موجودات در عالم ماده خلاصه می‌شوند، بر جهان مادی علیت و ضرورت حاکم نیست و شناخت موجودات نه بر تحلیل‌های واقعی

بلکه بر تحلیل‌های منطقی و زبانی مبتنی است، به این دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی روی آوردند که علم به اشیاء و امور قائم به تحلیل‌های منطقی و زبانی گوناگونی است که افراد از منظرهای گوناگون ارائه می‌دهند و از این‌روی به جای این‌که صادق و مطابق با واقع باشند توضیحی از واقع و در بهترین حالت فقط بهترین توضیح از واقع هستند و نمی‌توان به شناخت درستی از واقع امیدوار بود (تفصیل بحث را ببینید در دادجو، در شرف چاپ، بخش سوم).

واقع‌گرایان تقریبی، به‌رغم اختلافاتی که در پذیرش جهان مادی و غیرمادی، ذات و خواص ذاتی اشیاء و امور و علیت و ضرورت حاکم بر آن‌ها دارند، با این دیدگاه مابعدالطبیعی و ماقبل علمی که جهان به قدری پیچیده است که توانایی شناخت کاملاً درست آن را نداریم به این دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی روی آوردند که استقراء هر چند مفید علم است، اما مفید علم تقریبی است و علم هرچند می‌تواند صادق باشد نه تبیین کاملاً درست، بلکه بهترین تبیین یا بهترین تبیین علی در میان تبیین‌ها است و از این‌روی تقریباً صادق و تقریباً در تطابق با واقع است (دادجو، ۱۳۹۹، صص ۵۹-۶۳، ۹۱-۹۷ و ۱۵۴-۱۵۵).

اما، به یاری عقلانیتی که در ذات‌گرایی قدیم فلسفه اسلامی وجود دارد و با بازسازی ذات‌گرایی جدید، می‌توان از واقع‌گرایی و روش‌شناسی قوی‌ای دفاع کرد. اشیاء و امور از ذات و خواص ذاتی‌ای برخوردارند که در درون خود آن‌ها جای دارند. خواص ذاتی اشیاء و امور به ذات آن‌ها تعلق دارند و منشاء ضرورت و علیت آن‌ها هستند. علم به اشیاء و امور از طریق علم به خود آن‌ها و علم به درون آن‌ها که از خواص ذاتی آن‌ها حکایت دارند امکان‌پذیر است. این علم نخست از طریق استقراء به‌بار می‌نشیند، منتهی اگر استقراء را براساس استقراء خواص ذاتی افراد و علیت برخاسته از آن‌ها انجام دهیم و به کشف خواص ذاتی نوع راه یافته و به کل افراد نوع تعمیم دهیم می‌توانیم به خواص ذاتی یک نوع دست یافته و آن را نسبت به نوع یک چیز مفید علم دانسته و صادق بدانیم. تا اینجا با ذات‌گرایی جدید اشتراک داریم. اما ذات‌گرایی جدید، با نظر به این‌که جهان بسیار پیچیده است و نظریه‌های علمی در معرض تغییر قرار دارند، علم و نظریه‌های علمی را تقریباً مفید علم و تقریباً صادق دانسته است. همان‌طور که در فقره قبلی گذشت، هرچند

(۱) علم به عنوان یک دانش و (۲) علم به عنوان معرفت‌های متعدد به یک چیز، تقریباً درست و تقریباً مفید علم هستند، اما (۳) علم به عنوان تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، اگر صادق باشند، در حدودی که صدق می‌کنند، کاملاً درست و کاملاً مفید علم خواهند بود و اگر ذات‌گرایی جدید با صراحت بین این سه معنای از علم فرق می‌گذاشت می‌توانست به این درک نایل شود که گزاره‌های علمی صادق، اگر صادق باشند، در حدودی که صدق می‌کنند، کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع خواهند بود. ذات‌گرایی جدید براساس باور به این که علم تقریباً مطابق با واقع، تقریباً مفید علم و تقریباً صادق است، در روش‌شناسی خود نیز علم را نه «تبیین درست» از یک چیز، بلکه «بهترین تبیین» از یک چیز دانسته است و در نهایت علم را بر کشف کاملاً درست یک چیز ناتوان دیده است؛ اما اگر علم در تک‌تک گزاره‌های علمی صادق در حدودی که صدق می‌کند کاملاً درست و کاملاً مطابق با واقع باشد علم آنگاه که صادق است نه تقریباً صادق، بلکه کاملاً صادق خواهد بود و به جای این که «بهترین تبیین» باشد، «تبیین درست» از یک چیز خواهد بود.

ما در هستی‌شناسی با ذات‌گرایی جدید نقاط اشتراک فراوانی داریم، اما با همین نقاط اشتراک، به یاری عقلانیت قوی فلسفه اسلامی، در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به مخالفت با ذات‌گرایی جدید برخاسته و علم به معنای سوم، یعنی علم به معنای گزاره‌های علمی صادق، را «کاملاً مطابق با واقع»، «کاملاً صادق» و «تبیین درست» خواهیم دانست.

نتیجه‌گیری

وجود علم مابعدالطبیعه، که از مبانی عام و خاص علوم حکایت دارد وجود ذوات و خواص ذاتی اشیاء و امور و ضرورت تحلیل‌های واقع‌گرایانه از آنها، از جمله اصول اولیه فلسفه علم ارسطویی‌اند. انکار علم مابعدالطبیعه و انحصار علوم و امور در تجربه، انکار ذوات و خواص ذاتی اشیاء و امور و اکتفاء به تحلیل‌های منطقی و زبانی، از جمله اصول اولیه فلسفه علم‌های ضدذات‌گرایانه مابعد نیوتن تا حال حاضر هستند. فلسفه اسلامی، هرچند در هستی‌شناسی تحت تأثیر هر دو افلاطون و ارسطو است، اما در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی از افلاطون دوری گزیده و به ارسطو روی آورده است و از این روی اصول اولیه فلسفه علم ارسطویی را پذیرفته است.

اما فلسفه اسلامی، پیش از این که فلسفه ارسطویی و عقلانیت آن را بپذیرد، از عقلانیت موجود در تعالیم اسلامی تأثیر پذیرفته است. در تعالیم قرآنی، خداوند خالق هر چیزی و از جمله خالق عقل است، جمیع عقلانیت را دارا است، از روی عقل و حکمت عمل می کند، جهان را از روی عقل آفریده و آن را در جهت غایت هایی که حکیمانه اند قرار داده است. فلسفه اسلامی همین عقلانیت برخاسته از تعالیم اسلامی را بنیان عقلانیت خود و پذیرش عقلانیت ارسطویی قرار داده است و از این روی بر عقلانیتی که ریشه در اسلام دارد تکیه زده است و می تواند از فلسفه علمی که ریشه در تعالیم اسلامی دارد حکایت داشته باشد.

جهان به گونه ای است که بر اجزاء و ساختارهای بی شماری مشتمل است و این ها به نحو دقیقی در ارتباط با هم قرار دارند؛ بنابراین، از این حکایت دارد که بر جهان عقلانیت و تدبیر حاکم است. در مابعدالطبیعه اسلامی، جهان آفریده خداوند است و آن را از روی عقل و حکمت آفریده و غایت آن را سعادت آدمی قرار داده است. فقط آدمی از قوه تفکر و آگاهی علمی برخوردار است و فقط آدمی بر شناسایی جهان بیرون و درون و بهره برداری از آن ها در جهت غایتی که جهان دارد توانا است. خداوندی که خالق جهان و غایت آن است باید به آدمی عقلی را اعطاء کرده باشد که بتواند به درستی به شناسایی جهان و غایت آن دست یابد و چنین شناختی به خصوص در موارد ریز و جزئی شناخت کاملاً درستی باشد.

همین مابعدالطبیعه عقلانی اسلامی ما را از سقوط در دام اصالت ماده، اصالت عقل، تجربه گرایی محض، عقل گرایی محض، محدودسازی جهان در عالم تجربه یا عالم ایدئال، ضدواقع گرایی یا واقع گرایی تقریبی مصون داشته و به این سمت سوق می دهد که جهان را فراتر از صرف مادیات و معرفت را فراتر از صرف تجربه دانسته و با باور به مخلوقیت جهان و انسان و همچنین غایتمندی آن ها، آدمی را بر شناسایی درست و کاملاً درست آن ها توانا بدانیم.

اما اعتقاد به دیدگاهی الهیاتی، اعتقاد به خدای خالق و حکیم، اعتقاد به غایتمندی جهان و انسان و به تبع آن ها، اعتقاد به توانایی عقل آدمی بر شناسایی کاملاً درست حقایق و امور، نه صرفاً ناشی از باورهای دینی، بلکه ناشی از عقلانیت اسلامی است. همان طور که ضدواقع گرایان و واقع گرایان علمی، با تأکید بر عقل خود، از امثال مخلوق نبودن، غایتمند نبودن، انحصار جهان در عالم تجربه، انحصار علم آدمی به جهان تجربه، ناتوانایی شناسایی

درست جهان یا شناسایی کاملاً درست جهان، دفاع می‌کنند، واقع‌گرایان در فلسفه اسلامی نیز، با تکیه بر عقل خود و عقلانیت اسلامی، از امثال مخلوق بودن، غایتمند بودن، عدم انحصار جهان در عالم تجربه، عدم انحصار علم به جهان تجربه و توانایی شناسایی کاملاً درست جهان، دفاع می‌کنند. تفاوت این دو دیدگاه، در تفاوت مابعدالطبیعه آن‌ها است و من مابعدالطبیعه ارتقایافته فلسفه اسلامی را واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از مابعدالطبیعه مابعد نیوتنی، که می‌توان آن را مابعدالطبیعه هیومی نامید (Ellis, 2001, P. 44) و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفه علم معاصر اسلامی را واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های معاصر و حتی واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی ذات‌گرایی جدید می‌بینم.



منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰). *الهیات از کتاب شفاء*، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، چ ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *برهان شفاء*، ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ارسطو (۱۳۸۵). *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، چ ۴، ایران - تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۷۸). *منطق (ارگانون)*، ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی، چ ۱، ایران - تهران: انتشارات نگاه.
- افلاطون (۱۳۵۷). *جمهوری، دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ ۴، تهران: خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، بخش پنجم از جلد اول، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۱). *پوزیتیویسم منطقی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۹۹). *واقع گرایی در علوم انسانی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دادجو، ابراهیم (در شرف چاپ). *واقع گرایی در معرفت شناسی اسلامی و نقادی ضدواقع گرایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). *برهان*، ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- علی آبادی، یوسف (۱۳۷۴). «زبان حقیقت و حقیقت زبان»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، *ارغنون*، شماره ۷-۸، صص ۸۹-۱۰۴.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۴۹). *احصاء العلوم*، مصر: قاهره.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۴۹). *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تفسیر دکتر سیدجعفر سجادی، چ ۲، تهران: طهوری.
- کارناب، رودلف (۱۳۸۵). *فلسفه و نحو منطقی*، ترجمه رضا متمر، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*، ترجمه همراه با مقدمه و توضیحات غلامعلی حداد عادل، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، چ ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کواپن، ویلارد ون اورمن (۱۳۸۱). «معرفت شناسی علمی»، ترجمه محمدرضا معمار صادقی، تهران: کتاب ماه / ادبیات و فلسفه، ماه مهر، شماره ۶۰، صص ۴۲-۴۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *شرح برهان شفاء*، تحقیق و نگارش محسن غرویانی، چ ۱، قم،

مؤسسه امام خمینی رحمته.

مور، ج. ا. (۱۳۸۱). «برهان عالم خارج»، ترجمه منوچهر بدیعی، تهران: کتاب ماه / ادبیات و فلسفه، ماه مهر، شماره ۶۰، ص ۱۴۸-۱۲۳.

ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، ۳ جلد، چ ۲، دفتر نشر کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء*، با مقدمه ابراهیم مدکور، ایران - قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران.

پروکلس (۱۹۵۵). *الخیر المحض*، در کتاب *الافلاطونیه المحدثه عند العرب*، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مصر: قاهره: مکتبه النهضة المصریه.

حسن‌زاده آملی، حسن (۲۰۱۵). *تصحیح و تعلیق شرح المنظومه*، قم: مؤسسه تاریخ العربی.
طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۲۰ ق). *بداية الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، الطبعة السابعة عشره، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين.

طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۶۳). *نهایة الحکمه*، مع تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، قم: انتشارات الزهراء.

فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۳). *الجمع بین رأیی الحکیمین*، چ ۲، تهران: مکتبه الزهراء.

فارابی، ابونصر محمد (۱۹۷۰). *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی، لبنان - بیروت: دارالمشرق.

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ ق). *المنطقیات للفارابی*، المجلدات ۳، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

فلوطین (۱۳۵۶)، *اثولوجیا*، ترجمه ابن‌ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

Ellis, Brian (2001). *Scientific Essentialism*, Cambridge.

Ellis, Brian (2002). *The Philosophy of Nature*, Acumen.

Hume, David (1951a). *A Treatise of Human Nature*, ed. By L. A. Selby – Bigge, Oxford.

Hume, David (1951b). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. By L. A. Selby-Bigge, Oxford.

Quine, Willard Van Orman (1963). *From a Logical Point of View*, New York: Harber & Row.

Quine, Willard Van Orman (1981). *Theories and Things*, USA: Harvard UPS.

References

- Avicenna (1390). *Illahiat az ketab-e shafa*, edit and translation by Ebrahim Dadjoo, Iran-Tehran: Amir Kabir Press, solar (in Persian).
- Avicenna (1391). *Borhan-e shefa*, translation and interpretation by Mahdi gavam safari, Iran-Tehran, Institute for Islamic Cultural and thought(IICT) Press, solar (in Persian).
- Aristotle (1385). *Metaphysic*, translated by Sharaf alldin Khorasani, Iran-Tehran: fourth printed, Hekmat Press, solar (in Persian).
- Aristotle (1378). *Mantegh (Organon)*, translated by Shams Alldin Adib-e Soltani, Iran-Tehran: first printed, Negah Press, solar (in Persian).
- Plato (1357). *Jomhori*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Vol. 4 from Plato's Complete Works, Iran-Tehran: Kharazmi Press, solar 1357 (in Persian).
- Ellis, Brian (2001). *Scientific Essentialism*, Cambridge.
- Ellis, Brian (2002). *The Philosophy of Nature, Acumen*.
- Hume, David (1951a). *A Treatise of Human Nature*, ed. By L. A. Selby – Bigge, Oxford.
- Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. By L. A. Selby-Bigge, Oxford.
- Quine, Willard Van Orman (1963). *From a Logical Point of View*, New York: Harber & Row.
- Quine, Willard Van Orman (1981). *Theories and Things*, USA: Harvard UPS.

