



تاریخ فلسفه اسلامی

فصلنامه گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال دوم/شماره ۷/ پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیر مسئول: دکتر رضا اکبریان

سرمدیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

آنتونی شاکر (مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

محمد مرتضی (عضو کمیته فلسفه دانشگاه المعارف و استاد فلسفه دانشگاه لبنان)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمد علی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

یوسف فضیلت (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

آدرس: تهران: شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش عالی آل طه،

دانشکده علوم انسانی، دفتر مجلات تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

سامانه مجله: <https://hpi.aletaha.ac.ir/>

چاپ و صحافی: ایرانکهن

- فصلنامه از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در فصلنامه، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- فصلنامه در ویرایش ادبی مطالب دریافتی آزاد است.
- استفاده از مطالب مجله تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

- فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود.
- چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد.
- لیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است.
- لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود
- مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.
- سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد:
- ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد.
- مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ نشریهٔ داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
- مقالهٔ ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.
- درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پراکنش ضروری است.
- منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شمارهٔ صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:
- الف) برای کتاب:** نام خانوادگی، نام؛ **عنوان کتاب؛** نام مترجم/ مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.
- ب) برای مقاله:** نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ **نام مجله،** شماره مجله، سال انتشار.
- در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شمارهٔ جلد و صفحه اکتفا می‌شود.
- همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می‌گردد.



فهرست مقالات

۵ / بررسی تطبیقی آراء ابن عربی و هگل در باب وحدت وجود / فاطمه دانش‌پژوه،
قاسم پورحسن درزی

۳۱ / بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی و
سیدمرتضی / جواد قدیری حاجی‌آبادی، سید مصطفی محقق داماد، محمدتقی سبحانی

۶۵ / نقد و بررسی مبانی نظری آقا مجتبی قزوینی در مسئله معاد جسمانی /
احمد روحانی راوری، عبدالله نصری، رضا الهی‌منش

۸۹ / تبیین عوامل مؤثر بر محاکات با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا / علی‌نجات رایزن، محمد
کرمی، علیرضا فاضلی

۱۱۳ / تحلیل انتقادی نظریه وجود ذهنی از دیدگاه میرقوام‌الدین رازی تهرانی /
مهدی عسگری، میثم خسروی

۱۳۱ / تحلیل و بررسی تفسیر ملاصدرا از روایت إعرفوا الله بالله / سجاد ضیائی



A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Hegel about the Oneness of Being

Fatemeh Daneshpazhooh  | Qasem Pourhasan Darzi 

1. Corresponding Author. Ph.D. Student of Philosophy of Allāma Tabātabāi University.
E-mail: f.danesh.s@gmail.com
2. Associate Professor at “Philosophy Department” of Allāma Tabātabāi University.
E-mail: ghasemepurhasan@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 3 October 2023

Received in revised form

29 October 2023

Accepted 31 October 2023

Published online 22

December 2023

Keywords:

Oneness of Being, Hegel, Ibn Arabi, God, World, Human

ABSTRACT

The Oneness of Being (wahdat al-wujūd), which has a mystical root, has been proposed in the views of mystics and some philosophers. Ibn Arabi and Hegel have made this topic the focus of their discussions with different approaches. Ibn Arabi’s Oneness of Being is not the conceptual unity of being, but rather the unity of the external existence of beings that the mystics have achieved through intuition. According to this theory, there is no more than one true Being, and that is God, and everything that appears to exist other than God is only the determinations, attributes, and manifestations of the same Being. Hegel designs his philosophical system with the concern of finite and infinite connection. In his philosophical system, it is through this finite matter that one can speak concretely about the realization and realization of the absolute and infinite, and in a dialectical development, the unity of the real and the reasonable can be reached. Despite the similarities between the ideas of these two thinkers, their views in this field have a fundamental difference.

Cite this article: Daneshpazhooh, F & Pourhasan Darzi, Q (2023). A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Hegel about the Oneness of Being, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 5-29. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

Extended Abstract

Introduction

Thinkers have adopted different views regarding The Oneness of Being (wahdat al-wujûd), and this has made it difficult to clearly define this subject. Perhaps, with tolerance, the common denominator of these views can be seen as a unified view of beings; Although there is a difference of opinion in nature the axis of unity. Due to the different views in this field, this subject has the capability of comparative studies. This article aims to examine Ibn Arabî's and Hegel's views on the unity of existence.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) is the greatest systemizer of western philosophy who claims to have totalized philosophy. Although he is not a mystic, he has benefited from the views of two prominent German Christian mystics such as Meister Eckhart (1260-1328) and especially Jacob Bohme (1575-1624) and has introduced traces of mysticism into his philosophical approach.

Muhyiddîn Ibn Arabî (1165-1240) is a Muslim mystic whose theoretical mysticism in the Islamic world owes to his knowledge effort. Although the doctrine of the Oneness of Being exists before Ibn Arabî among Islamic thinkers in religious and theosophical texts, the theorization of this doctrine was done by Ibn Arabî. Of course, Ibn Arabî did not use the term "Oneness of Being" in his works, and Ibn Taymiyya probably used this term for the first time and called Ibn Arabî and Sadr al-Din al-Qunawi "people of unity". 'Abd ar-Rahmân Jâmî has mentioned Ibn Arabî as "the leader of those who speak of the Oneness of Being" and "the pattern of those who have reached the intuition of *al-Haqq* in every being.

The worldview of "Oneness of Being" has a long history in the history of philosophical-mystical thought, and in the modern era, such a worldview is called "pantheism" or "panentheos". The "pantheism" which was established by the English religious thinker John Toland indicates the "sameness" of God and the world. The "Panentheos" which was established by Friedrich Krause, means that the world is wrapped in God and God is more than the world. Some believe that Ibn Arabî can be considered an Oneness of Being based on both terms.

Methods

In this article, Ibn Arabî's and Hegel's views on the Oneness of Being will be examined in two separate parts, and then in the third part, a comparative comparison will be made between their opinions.

Findings

Hegel believes that the idea has development and transformation. In general, this development can be divided into three stages from the beginning, which is immanent and without any determination, until its complete realization: existence in itself, determined existence, and existence in itself for itself. On the other hand, Ibn Arabî also considers the ontological structure of the universe to have levels which include: the unseen of unseen (*ghayb al-ghuyob*) level, the first entification (*ta'ayyun*), the second determination, the external things and the perfect human. Comparisons can be made between Hegel's stages and Ibn Arabi's levels of being.

According to Hegel, in the last stage, the idea reaches its most complete and highest goal and realizes that there is no "other", but the world is: the realm of the conscious activity of the self-conscious subject. Here, dialectic as a unifying matter of contradictions is the fruit of the spirit's own production. Therefore, in the end, a person attains freedom with the full consciousness that the world is his own world and that he finds nothing but himself in the actual world. Therefore, Hegel says in the preface of the History of Philosophy: "The beginning and the end are united in the spirit". Ibn Arabî also does not see anyone else in the world: There is no one in the house but the owner of the house. But there is an important point that Ibn Arabî, by carefully analyzing the nature of man, considers God's relationship with God, including man, as the relationship between non-being and being. This means that when He exists, these are nothingness in his presence, and when He is a being, these are non-being in his sight. Man is only the complete manifestation of Allah's names, but he can never reveal the Most High's essential necessity. With these attributes, man is at best in the position of "divine caliph" and man's divinity has an inherent refusal. Therefore, in Ibn Arabî, the beginning and the end are united, leading to the fact that God is in both: "He is the first and the last".

Conclusion

Ibn Arabî and Hegel have presented different explanations of the theory of the Oneness of Being. In Ibn Arabî's view, the focus of this explanation is the discussion of the manifestation of divine names and attributes, and in the explanation of Hegel, process the transformation of ideas in a dialectical series. Both thinkers give superiority to humans among other creatures in terms of the manifestation of Being. Ibn Arabî considers "perfect man" and Hegel "historical man" to be the highest manifestation of unity, with the difference that perfect man is the manifestation of all the Most High's Names, while he cannot bring out the aspect of divine essential necessity, but Hegel's historical man is an absolute manifestation the Idea. In Hegel's philosophical system, the absolute is first an idea, then it is objectified in nature, and finally it returns to itself in the subject, and the subject and the object become one. Therefore, in Hegel, we are faced with the absence of the sublime and the tying of God's being to human knowledge. But in Ibn Arabî, we are faced with highlighting the divine excellence and the independence of His Essence from human knowledge.



بررسی تطبیقی آراء ابن عربی و هگل در باب وحدت وجود

فاطمه دانش‌پژوه^۱ | قاسم پورحسن درزی^۲

f.danesh.s@gmail.com

۱. (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

ghasempurhasan@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۱۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

وحدت وجود، هگل،

ابن عربی، خدا، جهان،

انسان

وحدت وجود که ریشه‌ای عرفانی دارد، در آراء عارفان و بعضی فیلسوفان مطرح شده است. ابن عربی و هگل با رویکردهای متفاوتی این موضوع را محور مباحث خود قرار داده‌اند. وحدت وجود ابن عربی، وحدت مفهومی وجود نیست، بلکه منظور وحدت وجود خارجی اشیاء است که عرفا از طریق شهود به حقیقت آن دست یافته‌اند. بنابر این نظریه، وجود حقیقی بیش از یکی نیست و آن وجود خداوند است و غیر خدا هرچه موجود به نظر می‌آید صرفاً تعینات، اعتبارات و تجلیات همان وجود واحد است. هگل با دغدغه ارتباط متناهی و نامتناهی، سیستم فلسفی‌اش را طرح‌ریزی می‌کند. او در نظام فلسفی‌اش از طریق همین امر متناهی است که می‌توان از تحقق و واقعیت یافتن مطلق و نامتناهی به نحو انضمامی سخن به میان آورد و در سیری دیالکتیکی، به وحدت امر واقع و امر معقول رسید. با وجود شباهت‌هایی میان نظر این دو اندیشمند، دیدگاه آنها در این زمینه تفاوت بنیادی دارد.

استناد: دانش‌پژوه، فاطمه؛ پورحسن درزی، قاسم (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی آراء ابن عربی و هگل در باب وحدت وجود، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲

(۳)، ۵-۲۹. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.418957.1035>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.418957.1035>



مقدمه

اندیشمندان در خصوص وحدت وجود دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند و همین امر، تعریف مشخص از این مسئله را دشوار کرده است. شاید بتوان با تسامح، وجه مشترک این دیدگاه‌ها را نگاه وحدت‌بین به موجودات دانست؛ اگرچه در چیستی محور وحدت، اختلاف نظر وجود دارد. با توجه به وجود دیدگاه‌های مختلف در این زمینه، این موضوع قابلیت مطالعات تطبیقی را دارد. این نوشتار درصدد است دیدگاه ابن‌عربی و هگل را در باب وحدت وجود بررسی کند.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)، بزرگ‌ترین نظام‌پرداز فلسفه غرب است که ادعا می‌کند فلسفه را به تمامیت رسانده است. او هرچند عارف نیست، از آراء دو عارف برجسته مسیحی آلمانی، مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۸م) و به‌ویژه یاکوب بوهمه (۱۵۷۵-۱۶۲۴ م) بهره برده است و رگه‌هایی از عرفان را در رویکرد فلسفی‌اش آورده (see. Magee, 2009).

محمی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق / ۱۱۶۵-۱۲۴۰ م) از عرفای مسلمان است که عرفان نظری در جهان اسلام مرهون مجاهدت علمی اوست. اگرچه آموزه وحدت وجود پیش از ابن‌عربی در میان اندیشمندان اسلامی و در متون دینی و حکمی وجود داشته، او این آموزه را تئوریزه کرده است. البته ابن‌عربی در آثارش از عبارت وحدت وجود بهره نگرفته و احتمالاً نخستین بار ابن‌تیمیه این واژه را به کار برده و ابن‌عربی و قونوی را «اهل‌الوحدة» نامیده است (شرف خراسانی، ۱۳۷۰). عبدالرحمان جامی از ابن‌عربی به عنوان «قدوة قائلان به وحدت وجود» و «اسوه فائزان به شهود حق در هر موجودی» یاد کرده است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸).

جهان‌بینی «وحدت وجود» در تاریخ اندیشه فلسفی - عرفانی پیشینه‌ای طولانی دارد و در دوران جدید، چنین جهان‌بینی‌ای، «همه‌خدایی» یا «همه‌درخدایی» نام گرفته است. «همه‌خدایی» که آن را اندیشمند دینی انگلیسی جان تولاند (۱۷۲۲ م) وضع کرده، دال بر «همان بودی» خدا و جهان است. «همه‌درخدایی» که فریدریش کراوزه (۱۸۳۲ م) آن را وضع کرده، بدین معناست که جهان در خدا منطوق شده و خدا بیشتر از جهان است. برخی

بر این باورند که ابن عربی را می‌توان به اعتبار هر دو اصطلاح، وحدت وجودی به شمار آورد (شرف خراسانی، ۱۳۷۰). در این مقاله ابتدا نظر ابن عربی و هگل درباره وحدت وجود، در دو بخش مجزا بررسی می‌شود و سپس در بخش سوم، مقایسه تطبیقی میان آراء آنها صورت خواهد گرفت.

در زمینه وحدت وجود از نگاه ابن عربی مقالاتی به نگارش درآمده است (جشان‌نژاد، جوارشکیان، ۱۳۷۴؛ طاهریان، ۱۳۸۹؛ کاکایی، ۱۳۸۰)، لکن درباره وحدت وجود از نگاه هگل و همچنین مقایسه تطبیقی دیدگاه هگل و ابن عربی در باب وحدت وجود پژوهشی انجام نشده است. در این مقاله ابتدا نظر هر یک از این دو اندیشمند در دو بخش مجزا بررسی می‌شود و سپس در بخش سوم، مقایسه تطبیقی میان آراء آنها صورت می‌گیرد.

الف) وحدت‌گرایی در اندیشه هگل

مهم‌ترین اثر هگل *پدیدارشناسی روح* است. مقصود از پدیدارشناسی، اثبات و استقرار مابعدالطبیعه کاملاً درون‌ماندگار است و اساساً پدیدارشناسی هیچ سرچشمه خاصی از شناسندگی را که از قلمرو تجربه ممکن آن‌سوتر رود، تاب ندارد. در اندیشه هگل، روح پس از فراز و نشیب‌های بسیار و در آخرین مرحله پدیدارشناسی، به کامل‌ترین و والاترین غایت خود نائل می‌آید. مهم‌ترین اختلاف این مرحله با مراحل پیشین این است که در مراحل پیشین، فرد از بیرون با «غیر» مواجه بوده است، لکن در این مرحله «غیر»ی در میان نیست و جهان، صقع فعالیت آگاهانه فرد خودآگاه است و شناخت مطلق چیزی بیش از یادآوری نیست. هگل به منظور دستیابی به این مرحله، به بررسی فراشد تناوردگی و تکون ایده می‌پردازد.

۱. مراحل تناوردگی ایده

ایده در فلسفه هگل دارای اطلاقات مختلفی است. مارکوزه پس از برشمردن معانی مختلف ایده، معنای حقیقی آن را این‌چنین معرفی می‌کند: «یک فاعل شناسای عاقل که همان سوژه مدرن است» (مارکوزه، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲). سرشت ایده در صیورورت و از رهگذر فعل درونی خویش تحقق می‌یابد و ناگزیر مراحل و دقایقی را در خود دارد. از منظر هگل، فراشد

تناوردگی ایده، واجد مراحل و آناتی سه‌گانه است که عبارت‌اند از: وجود فی‌نفسه، وجود خارجی و متعین، و وجود لِنفسه که این مراحل با عدم تعین آغاز می‌شود و در نهایت به «دانش مطلق» می‌رسد؛ بدین معنا که روح پس از فراز و نشیب‌های بسیار و در آخرین مرحله پدیدارشناسی، یعنی عقل، به کامل‌ترین و والاترین غایتش نائل می‌آید. هگل فرآیند ایده را به صورت زیر بیان کرده است:

۱-۱. وجود فی‌نفسه

در این مرحله ایده همچون بذری بسیط، صرفاً قوه و استعداد است؛ یعنی حیث امکانی دارد و تنها به صورت انتزاعی از حقیقت بهره‌مند است. گوهر ذات ایده در این مرحله قابل شناخت نیست چراکه هیچ تعینی ندارد. وجود فی‌نفسه را می‌توان به خدایی تشبیه کرد که پیش از آفرینش طبیعت و یا یک روح متناهی، در گوهر ازلی خویش است و با عنایت به این که هستی ناب، بدون تعین است، راه به مفهوم نیستی می‌گشاید (Hegel, 2010, p.110-112). وجود فی‌نفسه، روح بالقوه است و خواه از نظر درونی و خواه از نظر بیرونی، فاقد هرگونه رابطه با ماهیت. آن اصولاً انعکاس و بازتابی ندارد به گونه‌ای که حتی جنبه لاتعینی آن را نیز نمی‌توان به نحو فی‌نفسه، مشخصه آن دانست و به طور کلی فاقد هرگونه صفت ممیزه است.

وجود نامتعین، فقط با خود مساوی است، بی‌اینکه با غیر مساوی باشد. امر نامتعین، در واقع خلاً کامل است و هیچ‌گونه اندیشه‌ای در آن راه ندارد (Hegel, 2010, p.132). توضیح مطلب آنکه از منظر هگل وجود و عدم در یکدیگر تداخل دارند و این دو امر بر اساس حرکت مستقیم به سوی یکدیگر مشخص می‌شوند. این حرکت، مشخصه اختلاف میان آنهاست (Hegel, 2010, p.134). اساساً عدم، صرفاً نسبت به شیء متعین معنا دار است چراکه تنها شیء متعین - که واحد مشخصاتی است - را می‌توان از دیگر اشیاء متمایز کرد. سخن از عدم یک شیء نیز بیانگر عدم این مشخصات است؛ یعنی نسبت به فقدان مشخصات آن شیء معین شناخته می‌شود. اما در تمایز محض وجود از عدم که در اینجا مورد نظر است، تصور عدم به نحو بسیط لحاظ شده است. البته از جهتی می‌توان این تصور عدم را به معنای لاوجود و فقدان وجود نیز در نظر گرفت (Hegel, 2010, p.184).

۱-۲. وجود متعین (Dasein)

ایده که تاکنون هیچ تعینی نداشت، در این مرحله در طبیعت آشکار می‌شود. دازاین در نظر هگل همان وجودی است که در خارج تحقق یافته است و از رهگذر تناوردگی وجود فی‌نفسه تحقق می‌یابد (Laure, 1982, p.16-20). وجودی که متعین می‌شود واجد مشخصاتی می‌گردد. مشخصات در واقع نوعی تعین است. بر این اساس وجود یک شیء چیزی نیست جز مجموعه‌ای از مشخصات و کیفیات. در واقع کیفیت یک شیء از جهتی همان موجودیت آن شیء است (Hegel, 2010, p.188). در این میان واقعیت و وجود یک شیء، مستلزم سلب این وجود و واقعیت از غیرش است. تمایز و تشخیص یک شیء معنای سلب سلب است؛ زیرا؛ هر آنچه از امور خارجی یک شیء سلب شده است باید از خود شیء نیز سلب شود تا آن شیء واحد و مشخص شود. منظور از سلب سلب آن است که شیء، جز رابطه با خود چیز دیگری نیست. با همه این اوصاف از منظر هگل، هر چیزی بر اساس تعین خاصی که دارد قابل تعریف است. مثلاً انسان را با توجه به فکرش که تعین اوست می‌توان از حیوان متمایز ساخت (Hegel, 2010, p.265).

وجود متعین، متناهی است و به سبب تعین خود نفی می‌شود و عملاً امر محذوفی بیش نیست. موجود تعین یافته واجد همه خصوصیات است که در قلمرو امر متناهی قرار می‌گیرد؛ یعنی نسبی بوده و در درون خود نیز اختلاف و ثنویت دارد. از منظر هگل، اثبات موجود متعین جزئی که صفت متناهی بر آن بار می‌شود، در واقع به نفی آن موجود منجر خواهد شد؛ ولی همین نفی، جنبه متناهی را از آن موجود سلب می‌کند و موجود به عنوان مرحله‌ای از امر نامتناهی تلقی می‌شود و فقط بر این اساس است که می‌توان آن را معین و مشخص ساخت (Hegel, 2010, p.318).

یکی از نکاتی که در مرحله دوم باید به آن توجه داشت این است که ایده در این مرحله، در ظروف زمانی - مکانی است و به حسب آن، وارد سیری طبیعی می‌شود. بر این اساس ایده از حالت انتزاعی که در مرحله پیشین داشت رها می‌شود. منتهی انتشار بیرونی آن در این مرحله، مصادف می‌شود با غیاب آن نسبت به خودش. از این رو هگل این مرحله را از خود بیگانگی ایده می‌داند. او در صدد فراتر رفتن از طبیعت است تا بتوان به جای مطلق طبیعت، مطلق روح را دریافت که بالاتر از طبیعت است. در واقع طبیعت، روحی

است که از خود بیگانه است درحالی که روح و به تعبیر دیگر وجود فی نفسه لِنفسه، به خود آگاهی دارد (مجتهدی، ۱۳۷۱، ص ۹۸).

۳-۱. وجود فی نفسه لِنفسه

آن وجود بذرمانند از رهگذر تعین خویش به قلمرو وجود به عنوان امری متعین، با سیرورتی صریح وارد می شود و ثمره این مرحله، همان وجود متعین است که در خارج هویدا است. در مرحله واپسین، وجود فی نفسه (being-for-self/ das Fürsichsein) با وجود لِنفسه در فراشد وضع وجود متعین وحدت می یابد و بنیان وجود لِنفسه آشکار می شود. می توان مرحله سوم را وحدت دو مرحله پیشین دانست (Hegel, 1985, p. 77) بدین معنا که وجود محض نخستین، هیچ قید و شرطی ندارد و نامتعین است؛ وجود متعین، مشروط بوده و مقید به شیء است اما مرتبه سوم می توان وضع مجامع است (Hegel, 2010, p.318-319). افزون بر این، ایده در این مرحله تاریخمند می شود و علی رغم انضمامی بودن، به خود نیز آگاهی دارد. این مرحله سوم برخلاف مرحله پیشین، تنها در انسان تحقق می یابد و با تعریف انسان به آگاهی، فقط می توان گفت که انسان، روح لِنفسه است (lauer, 1982, p.79) و تمامیت فراشد ایده در خودآگاهی او تحقق می یابد. مهم ترین اختلاف این مرحله با مراحل پیشین، یعنی وجود فی نفسه و وجود متعین، این است که در مراحل پیشین، فرد از بیرون با «غیر» مواجه بوده است، لیکن در این مرحله «غیر»ی در میان نیست، بلکه در واقع جهان صقع فعالیت آگاهانه، فرد خودآگاه است.

۲. انضمامی بودن ایده

از دیدگاه هگل، ایده میل به تناوردگی دارد و هرچه این تناوردگی نضج بگیرد فلسفه نیز تام و تمام تر می شود. تناوردگی مورد نظر او انضمامی است؛ البته نه اینکه امری خارجی و مربوط به عالم خارج باشد، بلکه امری درونی است. از منظر هگل ایده، محدود به ذهن افراد نبوده و بر همین اساس هگل را نمی توان یک ایده‌نالیست انتزاعی دانست. ایده به طور انضمامی وجود دارد و قوام نظام‌های مختلف فلسفی در نسبت با این حقیقت واحد شکل می گیرد. توضیح مطلب آنکه در نظام فلسفی هگل، فکر و فلسفه مساوق یکدیگرند و هر

آنچه قابل اطلاق بر فکر باشد بر فلسفه نیز قابل اطلاق است. از این رو تنها یک ایده است که در همه فلسفه‌ها وجود دارد. بر همین اساس هگل در تاریخ فلسفه سیر تطور تناوردگی این ایده را بررسی می‌کند و اصلاً تاریخ فلسفه را می‌توان گزارش و شرح همین سیر تطور دانست. بر همین اساس هگل ایده را به حقیقت پیوند می‌دهد و می‌گوید:

در معنای گسترده‌تر، ایده حقیقت است... برخلاف آنچه گفته می‌شود که عاجز از شناخت حقیقت هستیم و حقیقت نمی‌تواند در تور شناخت قرار گیرد، امر لافسه [یعنی همان ایده] در خود تاریخ فلسفه است (Hegel, 1995, p.70).

۳. دیالکتیک

دیالکتیک پیش از هگل، توسط فیلسوفان دیگر از جمله کانت به کار رفته است. در فلسفه کانت دیالکتیک در حوزه مابعدالطبیعه و زمانی مطرح می‌شود که عقل فراتر از حدود توانایی شناختی خویش گام برمی‌دارد. کانت با دیالکتیک استعلایی‌اش به انتقاد از این فراروی می‌پردازد. هگل برخلاف کانت، دیالکتیک را مختص حوزه مابعدالطبیعه نمی‌داند. مسئله‌ای که هگل با آن درگیر است رابطه متناهی با نامتناهی است و روشش برای حل آن دیالکتیک است. او شناخت را یک کل واحد تلقی می‌کند که دیالکتیک در سرتاسر آن جریان دارد. دیالکتیک هگل، نه سلب و نفی صرف مقولات پیشین بلکه حفظ آنهاست. او بدین منظور از فعل آلمانی «aufheben» برای توصیف چگونگی غلبه بر مقوله‌ها استفاده می‌کند که اساساً سه معنی دارد: الغاء، ابقاء و ارتقاء. استفاده هگل از «aufheben» معمولاً همه این معانی را به طور همزمان بیان می‌کند (Magee, 2010, p.74). بدین سان اگر وجود فی‌نفسه را وضع، وجود متعین را وضع مقابل و وجود فی‌نفسه لافسه را وضع مجامع در نظر بگیریم، وضع مجامع این دو، وضع پیشین را الغاء و در عین حال ابقاء می‌کند و البته ارتقاء نیز می‌یابد. هگل با بهره‌گیری از دیالکتیک، بر دوپارگی سوژه و ابژه و به تعبیر دیگر تقابل فکر و وجود غلبه می‌کند. از این رو نهایت دیالکتیک، وحدت فکر و وجود است.

۴. اوصاف الهی

در نظام فکری هگل برخی اوصاف الهی مؤید و مبین وحدت وجودند که مهم‌ترین آنها

عبارت‌اند از:

استقلال مطلق: هگل در بحث از مفهوم خدا در سخنرانی‌هایش می‌گوید: «خدا فی‌نفسه و لِنفسه است و مطلقاً همه چیز را در بر می‌گیرد و شامل می‌شود و تنها از طریق آن همه چیز هست. این وحدت، نتیجه فلسفه است» (Hegel, 2007, V.I, p.367-369). البته این سخن را نباید اسپینوزایی تفسیر کرد که بر اساس آن فقط خدا وجود دارد. به نظر می‌رسد هگل مدعی است که بودن یا وجود به معنای کامل، مستقل بودن است. این بدان معنا نیست که چیزهای خاصی وجود ندارند، بلکه آنها فقط به دلیل وابستگی‌شان به خدا وجود دارند.

یگانه حقیقت: هگل موضوع فلسفه دین را خدا دانسته و آن را با «عقل مطلق» یکی می‌داند. به باور او: «روح مطلق، شناخت عقلانی خودش است» (Hegel, 2007, V.I, p.170). هگل مدعی است که امر مطلق را باید با شناخت و فرایند شناخت خود - که از سوی انسان‌ها صورت می‌گیرد اما در بخشی از فراشد الهی امر مطلق است - یکی دانست. بر این اساس او در مقدمه سخنرانی‌هایش درباره تاریخ فلسفه می‌گوید: «حیات الهی و همه اعمال زمان صرفاً برای شناخت روح از خودش هستند» (Ibid, p.23).

از منظر هگل، متعلق فلسفه حقیقت است و حقیقت در عالی‌ترین و تام‌ترین شکل خود، روح مطلق یا خداست (Ibid, p.446). تصور خدا نه فقط تصور حقیقت بلکه تصور تمام حقیقت و آن هم حقیقتی یگانه است (Ibid, V.III, p.79) و اصولاً هیچ حقیقتی مستقل از خدا وجود ندارد. ایده خدا به عنوان یگانه حقیقت، دال بر نوعی وحدت در میان حقایق مختلف است. این همان چیزی است که به هگل اجازه می‌دهد ادعا کند که تنها یک حقیقت وجود دارد.

خداوند به مثابه خودآگاهی: هگل بر این باور است که هدف تاریخ فلسفه که هدف زمانه ما نیز هست. درک امر مطلق به مثابه روح است (Hegel, 2007, p573). او در بحث از روح مطلق در مراحل آخر دانشنامه چنین می‌نویسد: «خدا فقط تا آنجا خداست که خودش را بشناسد. علاوه بر این، خودشناسی او یک خودآگاهی در انسان و شناخت انسان از خداست که به خودشناسی انسان در خدا منجر می‌شود» (Ibid, p.564). بدین‌سان هگل خودشناسی خدا را با خودآگاهی انسان‌ها یکی می‌داند. این امر در ابتدا به صورت شناخت

خدا از سوی انسان‌هاست، اما خودشناسی انسان‌ها در عالی‌ترین شکلش خودآگاهی خداوند است. پس خودآگاهی خدا گسسته و مستقل از دیگران نیست و به نظر می‌رسد خودآگاهی خداوند زمانی به کمال خویش می‌رسد که انسان‌ها از فعالیت ذهنی خود به عنوان سازنده امر الهی آگاه باشند. گویا هیچ فضایی برای خودآگاهی الهی مستقل از ذهن جمعی وجود ندارد. هگل این مفهوم از خودآگاهی خدا را آن‌گونه که به روح ذهنی فردی مربوط می‌شود در بحث خود از رابطه فلسفه و دین در مقدمه سخنرانی‌هایش در مورد تاریخ فلسفه تصریح می‌کند: «روح ذهنی فعال آن چیزی است که امر الهی را درک می‌کند و در درک آن، خود روح الهی است» (Hegel, 1995, I, p.73)

ب) وحدت‌گرایی در اندیشه ابن عربی

در آثار ابن عربی در مواضع متعددی عباراتی ناظر به وحدت وجود به چشم می‌خورد که وجود را حقیقت واحده و عین اشیاء معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که در سرای هستی، حقیقتی جز خداوند نیست و دیگر موجودات در حکم عدم‌اند. از دیدگاه ابن عربی اصولاً در دار هستی، جز خداوند متعال چیزی نیست و اگرچه ممکنات موجودند، وجودشان به سبب اوست و کسی که وجودش به سبب غیر خودش باشد در حکم عدم است. بر این اساس در عالم تنها یک وجود و موجود حقیقی وجود دارد که آن وجود حقیقی، منحصر در خداوند است. با توجه به اینکه ابن عربی جز برای حق تعالی موجودیت قائل نیست، وحدتی که او از آن سخن می‌گوید وحدت محض و حقیقی است که مقابل ندارد و در مقابل کثرت به کار نمی‌رود؛ زیرا؛ مقابل داشتن، فرع بر آن است که به‌جز واحد شخصی، موجودات دیگری نیز در عالم باشند (همان، ص ۷۱۶ و ۲۷۹). از این رو ابن عربی اثبات وحدانیت برای حق تعالی را بر نمی‌تابد و معتقد است اثبات وحدانیت برای حق تعالی بدین معناست که ذات حق، فاقد وحدانیت است و وحدانیت از طریق اثبات بر آن عارض می‌شود در صورتی که وحدت حق، وحدت ذاتی و عین وجود حق است و از آنجا که توحید فرع بر اثبات وجود است، با اثبات وجود نیازی به اثبات توحید نیست چراکه اثبات توحید برای حق تعالی مستلزم دوگانگی و شرک است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۹).

خداوند وجود و موجود است، و او معبود در هر معبود و در هر چیزی است. او وجود

هر چیزی است و مقصود از هر چیزی است. هر چیزی ترجمان اوست، و او ظاهر است هنگام ظهور هر چیزی، و باطن است هنگام فقدان هر شیئی. او اول از هر چیزی و آخر از هر چیزی است (همان، ج ۱، ص ۴۷۵).

بر این اساس وجود، حقیقتی واحد است که آن را نه مثلی است و نه ضدی و ادعا می‌کند در شهود عارف، کون امکانی که منشأ کثرت است ناپدید می‌گردد و با فنای همه عالم در حق، جز ذات او که عین وحدت است باقی نمی‌ماند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۳). وجودی نیست مگر برای حق و ماسوی‌الله همه معدوم‌اند. به تعبیر ابن‌عربی «اگر گویی کثرت مشهود چیست؟ گوئیم اینها نسب استعداد ممکنات در عین وجود حق است و نسب اعیان با نظر به حقیقتشان اموری عدمی‌اند و وجودی غیر حق نیست» (همان، ج ۲، ص ۵۱۷). به عبارت دیگر ممکنات از وجود حقیقی بی‌بهره‌اند و وجود آنها چیزی نیست جز همان وجود حق که تعین یافته و به صور ممکنات متلبس گردیده است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۷۴).

با توجه به دیدگاه ابن‌عربی در باب وحدت وجود که نافی هر نوع کثرت است، این سؤالات مطرح است که ابن‌عربی خلقت و آفرینش را چگونه تبیین می‌کند و آیا کثرات را امری موهوم و اعتباری می‌داند؟ اگر کثرات موهوم و اعتباری نیستند، چگونه آنها را اثبات می‌کند که مخلّ وحدت مورد پذیرش او نباشند؟

عارف در مقام اعیان موجوده و صور عالم طبیعت، وحدت را شهود می‌کند اما به گفته ابن‌عربی، اگرچه ما بر حقیقت واحدی هستیم که همه ما را جمع می‌کند اما قطعاً فارق هست که به واسطه آن برخی اشخاص از برخی دیگر متمایز می‌شوند و چنانچه این فارق نبود کثرت در وحدت وجود نداشت - درحالی‌که وجود دارد - (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ص ۵۳). بیان فوق نشان از آن دارد که ابن‌عربی اگرچه قائل به وحدت وجود است، تفاضل موجود در ممکنات را به عنوان امری واقعی و نه موهوم پذیرفته است. بنابراین از دیدگاه ابن‌عربی حق تعالی حقیقت وجود و موجود است لکن این حقیقت، شئون و تجلیات و ظهوراتی دارد. در نتیجه کثرات، غیرحقیقی، اعتباری محض و موهوم نیستند اما در عین حال وجودی در مقابل حق تعالی نیز نیستند بلکه مظاهر و شئون آن ذات واحدند. به عبارت دیگر ابن‌عربی معتقد است حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها، خلق است و به اعتبار

احدیت ذاتی در ذات اقدس الهی، خلق نیست و حق فی ذاته است. او در مواضع متعدد به در نظر گرفتن این دو اعتبار اشاره می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۷۹) و معتقد است حق و خلق حقیقت واحدند که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی آن را حق می‌یابی و اگر از جهت کثرت بدان بنگری آن را خلق می‌بینی. به عبارت دیگر این حقیقت واحد به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است اما به اعتبار احدیت ذاتی در حضرت احدیت، حق متعالی از خلق است. پس با وجودی که در دار هستی جز آن عین واحد، غیری متحقق نیست، هم اوست که در عین وحدت در مظاهر و مجالی تجلی می‌یابد و کثرت می‌پذیرد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۲۰۶). اما در نظام فکری/ابن عربی، ربط کثرت به وحدت چگونه تحقق می‌یابد و وحدت چگونه در کثرت ظهور پیدا می‌کند؟ ابن عربی در پاسخ به این پرسش، از مراتبی سخن می‌گوید که این ارتباط را تبیین می‌کند.

۱. مرتبه غیب الغیوبی

از دیدگاه ابن عربی ذات اقدس خداوند دارای صرافت و اطلاق بوده و در هویت غیبیه‌اش هیچ‌گونه ظهور و تجلی ندارد و از هر نوع تعیین مفهومی یا مصداقی حتی خود اطلاق، منزّه است. وجود مطلق و هویت غیبیه در نهایت کمون و خفاست و نه به اسمی موسوم می‌شود و نه به صفتی متصف می‌گردد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

۲. تعیین اول

در پی مرتبه ذات، خودآگاهی و علم حضوری خداوند به خودش، اولین تعیین پس از مرتبه ذات است که در اصطلاح عرفانی، مرتبه احدیت نامیده می‌شود. تعیین اول، علم ذات به ذات است^۱ و تمام موجودات در این مقام به شکل بالقوه و مجمل و فارغ از هر تعیینی حضور دارند^۲ (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴).

۱. برخی شارحان از جمله جندی منکر علم ذات به ذات‌اند (جندی، ۱۴۲۳، ص ۴۳).

۲. قیصری اصولاً برای چنین مرتبه‌ای در بحث هستی‌شناختی خود، جایگاهی قائل نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۵۶).

۳. تعیین ثانی؛ اسماء الهی و اعیان ثابت

از دیدگاه ابن عربی علم حق تعالی به کمالات نهفته در ذات در مرتبه احدیت، حب به کمالات و ظهور و بروز آنها را به دنبال دارد بدین معنا که حق دوست دارد کمالات خود را علاوه بر ذات، هم در آینه اسماء و صفات و هم در آینه افعال خود ببیند. از این رو به واسطه یک تجلی که از آن به فیض اقدس تعبیر می‌شود اسماء و لوازم آنها (اعیان ثابت) تحقق می‌یابند. این مرتبه را در اصطلاح، مرتبه واحدیت گویند. در این مقام، که مرتبه علم ذات به خود در آینه اسماء است، کمالات حق تعالی که در مقام احدیت به صورت اجمال موجود بود، در مرتبه واحدیت به تفصیل اسماء ظهور پیدا می‌کند؛ البته هنوز از مراتب و تعینات خلقی خبری نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۹۲).

از دیدگاه ابن عربی هر اسمی از اسماء الهی دارای تعیین و صورتی در علم حق تعالی است که خصوصیات اعیان خارجی به حسب آنها معین می‌گردد و اعیان ثابت نام دارند. بنابراین آنگاه که حق تعالی در دل اسماء مختلف و بی‌نهایت ظهور می‌کند تعیین‌هایی پدیدار می‌شود که همان اعیان ثابت و قالب‌هایی برای ظهور کمالات اسمائی‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۸۱).

۴. اعیان خارجی

بنابر آنچه گذشت اولین تجلی حق تعالی (فیض اقدس)، سبب ظهور حق به صورت اعیان ثابت و اسماء می‌گردد و اما ظهور احکام و آثار اعیان ثابت و اسماء در عالم خارج به واسطه تجلی دوم صورت می‌گیرد که در اصطلاح بدان فیض مقدس گفته می‌شود. در واقع حق تعالی در اولین تجلی، کمالات و اسماء و صفات نهفته در خود را مشاهده کرده و به طلب ظهور آنها پاسخ گفته و خود را در آینه تعینات علمی دیده است و در تجلی دوم طلب ظهور اسماء و اعیان ثابت را پاسخ داده و خود را در آینه غیر و تعینات خلقی نگریسته است.

بر این اساس همه عالم، تجلی حق تعالی است که از طریق اسماء از باطن به ظاهر آمده‌اند و اسماء منشأ تحقق موجودات در تعیین‌های خلقی و واسطه در رساندن فیض به ممکنات‌اند چراکه هر یک از آنها مظهر و اثر می‌طلبند و اگر اسمی از اسماء حق بدون اثر و

مظهر تصور شود، این اسم و تعین، معطل و بیهوده خواهد بود.

ذات الهی پیوسته به واسطه اسماء و صفات بر اعیان عالم تجلی می‌کند و همچنان که برخی از اسماء اقتضای وجود دارند برخی نیز اقتضای عدم دارند همانند معید، ممیت، قهار، ... پس حق گاهی تجلی می‌کند برای اشیاء از جهت ظهور و وجود و ایصال به کمالاتشان و گاهی تجلی می‌کند از جهت اختفا و عدمشان (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۳۰).

۵. انسان کامل

از منظر ابن عربی، انسان کامل غایت خداوند از خلقت عالم است چراکه هیچ مخلوقی جز انسان کامل استعداد لازم برای آشکارگی همه اوصاف خدا را ندارد. بر این اساس با توجه به اینکه وجود در کنه خویش کاملاً نامکشوف است، ظهور کاملاً آشکار خویش را تنها در انسان‌های کاملی به دست می‌آورد که همه اسماء الهی را در هماهنگی و اعتدال کامل ظاهر می‌سازند: «كنت کنزا (مخفيا) لم أعرف فأحبت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۹). بنابراین انسان کامل، مقصود حق تعالی است و هرچه غیر اوست به تبع وی مقصود الهی قرار گرفته است چراکه او محل تجلی تام و تمام حق است و همه اسماء و صفات خداوند به واسطه او تجلی می‌یابد (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۴۲). در واقع انسان کامل، جامع تعین اول و تعین ثانی و همچنین عوالم خلقی است. ابن ترکه در این خصوص چنین می‌گوید:

ذات حق تعالی اراده فرمود که در مظهري کامل ظهور کند؛ به گونه‌ای که در بر دارنده همه مظاهر نورانی (یعنی اسماء الله) و حقایق ظلی (اعیان ثابته و اعیان خارجی) و همچنین همه حقایق پنهانی و آشکار و رقیق بطنی و ظهري باشد (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷۲-۱۷۳).

از این رو ابن عربی انسان را «الحق الخلق» می‌داند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۵۶) بدین معنا که انسان از جهت دربردارندگی تعین اول و تعین ثانی حقانی است و از جهت دربردارندگی عوالم سه گانه، خلقی است. به تعبیر ابن عربی:

انسان دارای دو نسبت کامل است: نسبتی که با آن در حضرت الهی (تعین اول و تعین ثانی) وارد می‌شود و نسبتی که با آن در حضرت کیانی (تعینات خلقی) وارد می‌شود.

از این رو درباره او چنین گفته می‌شود که بنده است از آن جهت که مکلف است و نبوده است و سپس همچون عالم بود شده است؛ افزون بر این درباره او گفته می‌شود که رب است از آن جهت که خلیفه و مظهر اوست و از جهت آنکه در مقام احسن تقویم است. پس گویا او برزخی میان عالم و حق و همچنین جامعی میان خلق و حق است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۱-۲۲).

بر همین اساس ابن عربی از سویی عالم را تفصیل انسان و انسان را «کتاب جامع» می‌داند. افزون بر این، انسان روح عالم است و عالم نیز جسم انسان و همچنان که جسم بدون روح، نعشی بیش نیست، عالم نیز بدون انسان همچون جسمی بدون روح است و اصلاً کمال عالم به واسطه انسان است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۷).

ج) مقایسه آراء ابن عربی و هگل در باب وحدت وجود

هگل و ابن عربی هر دو نگاه وحدت‌بین داشته و به نحوی از انحاء به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت اذعان دارند. هگل بر این باور است که ایده دارای فراشد و سیوروت است. به طور کلی این فراشد را از ابتدا که مکنون و فاقد هر گونه تعیین است تا هنگامه تحقق تام و تمامش به سه مرحله می‌توان تقسیم کرد: وجود فی نفسه، وجود متعین و وجود فی نفسه لثبته. در مقابل، ابن عربی نیز ساختار هستی‌شناسانه عالم هستی را واجد مراتبی می‌داند که عبارت‌اند از: مرتبه غیب الغیوب یا لابشرط مقسمی، تعیین اول، تعیین ثانی، اعیان خارجی و انسان کامل. بین مراحل هگلی و مراتب هستی ابن عربی می‌توان تطبیق‌هایی صورت داد.

۱. ایده پیش از تناوردگی فاقد هرگونه تعیین و ظهوری است و این نامتعیین بودن در واقع خلاً کامل است و هیچ‌گونه اندیشه‌ای در آن راه ندارد. مرتبه غیب الغیوبی نیز هیچ‌گونه تعیین و ظهوری ندارد و از این رو هیچ شناختی به آن تعلق نمی‌گیرد. حتی جنبه لاتعینی در این دو را نیز نمی‌توان به نحو فی نفسه مشخصه آن دانست و به طور کلی فاقد هر گونه صفت متمایز است و از این رو می‌توان هر دو را به لابشرط مقسمی اطلاق کرد. البته با وجود این شباهت، عدم تعیین مد نظر هگل نقص است، درحالی‌که عدم تعیین ذات الهی کمال است.

۲. با تناوردگی ایده، ایده تعیین می‌یابد. در این مرحله، ایده در ظروف زمانی - مکانی

است که بر حسب آن وارد سیری طبیعی می‌شود. بر این اساس، ایده از حالت انتزاعی که در مرحله پیشین داشت رها می‌گردد. منتهی انتشار بیرونی ایده در این مرحله، مصادف می‌شود با غیاب آن نسبت به خودش. از این رو این تعیین مصادف است با از خود بیگانگی ایده. از منظر ابن عربی، حق تعالی یک تجلی بیشتر ندارد. منتهی همین جلوه واحد، واجد صورت‌های مختلف و مراتب گوناگون است. حقیقتی گسترده است که از تعیین اول و سپس تعیین ثانی آغاز می‌شود و به عوالم خلقی - عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده - ادامه می‌یابد. همه اینها تعیینی خاص از نفس رحمانی‌اند و به تعبیر دیگر، همه اینها تعیینات جلوه‌ای از نفس رحمانی‌اند. اصولاً در نگاه ابن عربی، فیض منبسط یعنی نفس رحمانی، فعل الهی است و همه وجودهای مقید، اثر فعل الهی‌اند.

۳. «ایده» هگل در آخرین مرحله، دو مرحله پیشین را به وحدت رسانده و به مرحله تام و تمام خویش نائل می‌آید و از این رو می‌توان آن را «ایده مطلق» نامید. به زعم هگل بیش از هر چیزی این فلسفه است - و نه هنر و حتی دین - که توفیق شناخت ایده مطلق را به دست می‌آورد. با تعریف انسان به آگاهی، فقط انسان روح لفسفه است (Lauer, 1982, p79). بدین سان می‌توان گفت که تمامیت فراشد ایده در خودآگاهی انسان تحقق می‌یابد. از منظر ابن عربی نیز «انسان کامل» محل تجلی تام و تمام حق است که خداوند به واسطه او از جهت ذات، و همه اسماء و صفاتش تجلی می‌کند. از این رو مقصود حق تعالی است و هرچه غیر اوست، به تبع وی مقصود الهی قرار گرفته است. البته این دو با وجود شباهتشان اختلاف مبنایی دارند که در ادامه خواهیم گفت.

۴. توضیح سیر تطور روح این امر است که روح مطلق، امری جدای از تاریخ انسانی و روح بشری نیست و در دل همین تاریخ انسانی محقق می‌شود. روح در نگاه هگل همان چیزی است که خود را در سرتاسر واقعیت به تجلی درمی‌آورد و شالوده آن است (تیلور، ۱۳۸۷، ص ۵۰). روح در تاریخ، در حال صیرورت است و تاریخ، بستر ظهور مراحل آگاهی روح است. تاریخ عالم، تاریخ روح است. این در حالی است که نگاه تاریخی در ابن عربی، جایگاهی ندارد.

۵. در نظام فکری هگل، فراشد تناوردگی ایده، متکی بر دیالکتیک است. هگل با نقد منطق پیشینیان، چرخشی هستی‌شناسی در منطق پدید آورد. از نظر او چنین منطقی می‌تواند

این‌همانی اندیشه و وجود را تبیین کند. ساختار مفاهیم، این‌همان با ساختار حقیقت است. به تعبیر دیگر جهان، ساختاری مفهومی یا مقولاتی دارد و مفاهیم در روندی دیالکتیکی با هم تضاد پیدا می‌کنند و تضاد آنها را سیال می‌سازد و در مرحله‌ای بالاتر متحد می‌شوند و مفهوم جدیدی پدید می‌آورند (ذاکرزاده، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). در ابن‌عربی سخنی از منطق و دیالکتیک نداریم، بلکه در نظام او با بحث اسماء و صفات، چگونگی ظهور کثرت در عین وحدت را تبیین می‌کند.

۶. انسان هگلی از آن رو اهمیت دارد که بهتر از سایر موجودات امکانی می‌تواند خدا را بشناسد، چراکه هگل مطلق را نه صرفاً به عنوان جوهر بلکه به عنوان سوژه، یعنی خودآگاه درک کرد. از نظر هگل شناخت عقلانی محتوای امر مطلق از سوی انسان‌ها، شناخت مطلق خود است و این شناخت برای ذات الهی ضروری است. اما انسان مورد نظر ابن‌عربی، «مختصر الشریف» است که در او معانی عالم کبیر جمع شده است و خداوند او را «نسخه جامعی» قرار داد که همه آنچه در عالم کبیر و در حضرت الهیه از اسماء است در او موجود است (ابن‌عربی، ۱۳۳۶، ص ۴۵). در واقع خداوند نفس انسان را مثال ذات و صفات و افعال خویش خلق کرده است.

۷. مطابق منظومه هگلی، از لحاظ نظری، فراتر از جهان تجربه هیچ چیزی نیست. او از عالم راززدایی می‌کند و در این نظام فکری چیزی به نام «غیب» وجود ندارد و همه چیز به منصفه ظهور رسیده است. این در حالی است که مطابق نظر ابن‌عربی ذات الهی سه مرتبه دارد: غیب الغیوب، احدیت و واحدیت. هیچ کس را یارای نیل به مرتبه غیب الغیوب نیست و این همواره در مرتبه غیبی باقی می‌ماند.

۸. بر اساس وحدت وجود هگلی، ذات الهی با تجلی‌های خود بر موجودات متنهایی به پایان می‌رسد و هیچ تجلی نامکشوفی نخواهد داشت. این در حالی است که مطابق عرفان نظری، به دلیل نامتنهایی بودن خداوند، تجلیات او نیز نامتنهایی است.

۹. ایده در آخرین مرحله به کامل‌ترین و والاترین غایتش نائل می‌آید و درمی‌یابد که «غیر»ی در میان نیست، بلکه جهان عبارت است از: صقع فعالیت آگاهانه فرد خودآگاه. در اینجا دیالکتیک به مثابه امر وحدت‌بخش تضادها به منزله فراشد تولید خود روح است (Heidegger, 1998, p326). بر این اساس در پایان، آدمی با آگاهی کامل به این که جهان،

همان جهان خود اوست و در جهان بالفعل چیزی جز خودش را نمی‌یابد به آزادی نائل می‌شود. از این رو هگل در دیباچه تاریخ فلسفه می‌گوید: «ابتدا و انتها در روح متحد شده‌اند» (Hegel, 1995, I, p22). ابن عربی نیز غیری در جهان نمی‌بیند: لیس فی الدار إلا الدیار. اما نکته مهم آن است که ابن عربی با واکاوی دقیق ماهیت آدمی، نسبت خداوند با ماسوی‌الله و از جمله انسان را نسبت نیستی به هستی می‌داند. بدین معنا که هر گاه او موجود است اینها در جنب او به منزله عدم‌اند و هر گاه او شیء است اینها در نزد او لاشیء‌اند. آدمی تنها مظهر اسماء الله است، اما هیچ گاه وجوب الذات حق تعالی را نمی‌تواند به ظهور برساند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۵۳). با این اوصاف، آدمی در بهترین حالت در مرتبه «خلیفه الهی» است و خدایی بودن انسان امتناع ذاتی دارد. از این رو در ابن عربی نیز ابتدا و انتها متحد می‌شود، منتهی بدین صورت که در هر دو خداست: «هو الأول و الآخر».

۱۰. هگل بر این باور است کنش حیات لاهوتی با حیات ناسوتی یکسان است (Hegel, 2007, I, p232). بنابراین امر لاهوتی در صقعی دیگر وجود ندارد، بلکه همین جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم کنش آشکارگی امر لاهوتی است. اما در مقابل، ابن عربی تعالی خداوند را محدودش نمی‌کند، بلکه ذات حضرت حق در اوج تعالی است و هیچ کس حتی انسان کامل یارای وصول به او را ندارد. اما با این وجود، هر موجودی از موجودات عالم، نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص اسماء الله تعالی می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹) و از این رو عالم محضر و مظهر اسماء الله تعالی است.

نتیجه

ابن عربی و هگل تبیین‌های متفاوتی از نظریه وحدت وجود ارائه داده‌اند. در ابن عربی محوریت این تبیین با بحث تجلی اسماء و صفات الهی است و در تبیین هگل، فراشد تناوردگی ایده در سیری دیالکتیکی، محوریت دارد. هر دو متفکر به انسان در میان موجودات دیگر، از حیث تجلی وجود، برتری می‌بخشند. ابن عربی «انسان کامل» و هگل «انسان تاریخی» را بالاترین تجلی وحدت می‌دانند، با این تفاوت که انسان کامل، مظهر جمیع اسماء حق تعالی است، در حالی که جنبه وجوب بالذات الهی را نمی‌تواند به ظهور برساند، ولی انسان تاریخی هگل، تجلی مطلق ایده است. در نظام فلسفی هگل مطلق در

بدو امر، یک ایده است، سپس در طبیعت عینیت می‌یابد و نهایتاً در ذهن به خود رجعت می‌کند و ذهن و عین یکی می‌شوند. از این رو در هگل با فقدان امر متعالی و گره زدن هستی خدا به شناخت از سوی انسان مواجهیم اما در ابن عربی با برجسته کردن تعالی الهی و استقلال ذات او از شناخت بشری مواجه هستیم.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۶ ق)، *انشاء الدوائر*، لیدن: مطبعه بریل.
۳. ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶ م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۴. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۳۶ ق)، *عقله المستوفی*، لیدن.
۵. ترکه، صائین‌الدین علی (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۶. تیلور، چارلز (۱۳۸۷)، *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران: نشر مرکز.
۷. جندی، مؤیدالدین (۱۳۹۵)، *شرح فصوص*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۹۲)، *فلسفه هگل*، تهران: الهام.
۹. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳)، *مصباح الانس*، بی‌جا: فجر.
۱۰. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *رساله النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. مارکوزه، هربرت (۱۳۹۲)، *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
۱۵. مجتهدی، کریم (۱۳۷۱)، *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. لوکاج، گئورگ (۱۳۷۴)، *هگل جوان؛ پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.
۱۷. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۵)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: شفیعی.
۱۸. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، تحقیق سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

References

19. Beiser, Fredrick (2005), *Hegel*, New York and London: Routledge.
20. Hegel, G.W.F (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, Part I: *Science of Logic*, translated by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press.
21. Hegel, G.W.F (1995), *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E.S. Haldane, University of Nebraska Press, 1995.
22. Hegel, G.W.F (1985), *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, translated by T.M Knox, London: Oxford.
23. Hegel, G.W.F (2007), *Lectures on the Philosophy of Religion*, edited by Peter C. Hodgson, Oxford University Press.
24. Hegel, G.W.F (2010), *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni, London: Cambridge University Press.
25. Heidegger, Martin (1998), *Hegel and the Greeks*, trans. Robert Metcalf, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.
26. Lauer, Quentin (1998), *Hegel's Concept of God*, New York: State University of New York, Albany, 1982.
27. Magee, Glenn Alexander (2009), "Hegel and Mysticism", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press.
28. Magee, Glenn Alexander (2010), *The Hegel Dictionary*, London: Continuum
29. al-Fanari, Mohammad (1984), *Miṣbāḥ al-Uns*, Fajr Publication, [in Arabic].
30. al-Qayṣarī, Dawūd (1986), *Sharh Fusus al-Hikam*, corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani, Tehran: Elmi Farhangi Publication, [in Arabic].
31. Beiser, Fredrick (2005), *Hegel*, New York and London: Routledge.
32. Hegel, G.W.F (1985), *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, translated by T.M Knox, London: Oxford.
33. Hegel, G.W.F (1995), *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E.S. Haldane, University of Nebraska Press.
34. Hegel, G.W.F (2006), *Reason in History*, trans. Hamid Enayat, Tehran: Shafiei, [in Persian].
35. Hegel, G.W.F (2010), *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni, London: Cambridge University Press.
36. Hegel, G.W.F (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, Part I: *Science of Logic*, translated by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press.
37. Hegel, G.W.F (2007), *Lectures on the Philosophy of Religion*, edited by Peter C. Hodgson, Oxford University Press.
38. Heidegger, Martin (1998), *Hegel and the Greeks*, trans. Robert Metcalf, in *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press.
39. Ibn al-‘Arabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (1917), *Aqla al-Mustofer*,

- Leiden: E. J. Brill, [in Arabic].
40. Ibn al-ʿArabī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad (1946), *Fusus al-Hikam*, corrected by 'Afīfī, Beirut: Arab Book House, [in Arabic].
41. Ibn al-ʿArabī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad (1946), *Inshāʾ al-dawāʾir*, Leiden: E. J. Brill, [in Arabic].
42. Ibn al-ʿArabī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad (no date), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut: Sader House, [in Arabic].
43. Jundi, Muayyed al-dīn (2013), *Description of Fusus al-Hikam*, edit. Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Bustan Book, [in Arabic].
44. Kashani, Abd al-Razzaq (1991), *Description of Fusus al-Hikam*, Tehran: Elmi Farhangi Publication, [in Arabic].
45. Lauer, Quentin (1982), *Hegel's concept of God*, New York: State university of New York, Albany.
46. Lukacs, Georg (2005), *Young Hegel: A study on the relationship between dialectics and economics*, trans. Mohsen Hakimi, Tehran: Markaz Publication, [in Persian].
47. Magee, Glenn Alexander (2009), "Hegel and Mysticism", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press.
48. Magee, Glenn Alexander (2010), *The Hegel Dictionary*, London: Continuum.
49. Marcuse, Herbert (2013), *Reason and revolution*, trans. Mohsen Tholathi, Tehran: Thaleth, [in Persian].
50. Mojtahedi, Karim (2002), *Phenomenology of Spirit according to Hegel*, Tehran: Elmi Farhangi Publication, [in Persian].
51. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1983), *Kitāb al-nuṣūṣ*, corrected by Sayyed Jalal-ed-Dīn Ashtiani, Tehran: University Publication Center, [in Arabic].
52. Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1992), *Ijāz al-bayān fī taʾwīl Umm al-Quran*, Islamic Propagation Office, [in Arabic].
53. Taylor, Charles (2007), *Hegel and Modern Society*. trans. Manochehr Haghighirad, Tehran: Markaz Publication, [in Persian].
54. Turkah, Ṣāʾin al-Dīn ʿAlī Muḥammad (1981), *Tamhīd al-qavāʾid*, corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani., Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy, [in Arabic].
55. Yazdanpanah, Yadollah (2013). *Foundations and principles of theoretical mysticism*. edition by Ata Anzali, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, [in Persian].
56. Zakerzadeh, Abolqasem (2013), *Hegel's Philosophy*, Tehran: Elham Publication, [in Persian].



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

A Comparative Study of the Epistemological Role of Reason in the Political Thought of Farabi and Seyed Morteza

Javad Ghadiri Hajiabadi¹  | Seyed Mustafa Mohagheg Damad²  |
Mohammad Taghi Sobhani³ 

1. Corresponding Author, PhD Student at Comparative Philosophy Department in Shahid Motahari University. E-mail: javadghadiri70@gmail.com
2. Assistant Professor at Islamic Sciences and Culture Academy. E-mail: mostafa.ahmadabadi@gmail.com
3. Professor of Law Department of Shahid Beheshti University, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: sobhani.mt@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 16 October 2023

Received in revised form

29 October 2023

Accepted 31 October 2023

Published online 22

December 2023

Keywords:

Intellect, Political Thought, Political Theology, Political philosophy, Farabi, Seyyed Morteza

ABSTRACT

For Farabi as a philosopher and Syed Morteza as a rationalist theologian, reason has an incomparable role; For this reason, in order to compare the political philosophy of Farabi and the political theology of Syed Morteza, a comparative study of the role of reason becomes necessary. By examining the works of Farabi and Syed Morteza, this article has discussed the role of reason and its function in the political thought of Farabi and Syed Morteza and has clarified that Syed Morteza and Farabi agree on the value of reason, but their point of departure and direction in rationality is different. In Syed Morteza's political thought, reason is free from philosophical foundations and based on definite revelation and is busy processing to achieve worldly and hereafter happiness under the truth of Shiite Imamate, and reason according to Farabi is based on the foundations of Greek philosophy and with the intention of theorizing the Platonic philosopher-king and with a view It is transcendental and mixed with mystery and paying little attention to external realities, in reaching knowledge from the active intellect and lacks a fundamental view of the fundamentals and Shia Imamate.

Cite this article: Ghadiri Hajiabadi, J & Mohagheg Damad, S.M & Sobhani, M. T. (2023). A Comparative Study of the Epistemological Role of Reason in the Political Thought of Farabi and Seyed Morteza, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 31-64. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

Extended Abstract

Introduction

Although political thought has emerged in various forms and the oldest one is political theology which provides a theological explanation of politics, but the knowledge of political theology has recently been applied and is being addressed independently; Therefore, if it wants to reach the desired point and determine its position in the theorizing process, it is necessary to determine its similarities and differences with political philosophy, which has a more established position, and until a fundamental boundary between the topics is established. If political philosophy and political theology are not drawn, political theology will not develop, and one of the most important aspects of the distinction of sciences is the epistemological distinction, which is considered in this article. Therefore, the importance of this research is in the epistemological genealogy of Islamic political theology and Islamic political philosophy, which provides the basis for the methodical growth of both sciences, especially Islamic political theology.

Political philosophy, as a first-rate science and a sub-branch of philosophy, consists of abstract discussions about political phenomena that are neither Islamic nor non-Islamic according to their essence and nature. On the other hand, political theology, as one of the branches of applied theology, which deals with the explanation of religious doctrines and religious views on political issues and affairs, is inherently tied to Islamic terms, and in other words, if the questions related to Political philosophy, which is answered by an abstract and rational method, is answered through divine revelation and religious texts, political theology is realized.

Considering the role of Seyyed Morteza in theology and his views on political theology, as well as Farabi as the most prominent political philosopher among Muslims, a comparative study of Seyyed Morteza's political theology and Farabi's political philosophy is desired from the point of view of the epistemological position of reason. Farabi, as the first Muslim philosopher who seeks ontology and the study of theoretical and practical wisdom with a rational method, and Seyyed Morteza, as the leading theologian of the Baghdad school of rationalism, give reason an important place in their intellectual system and regardless of the role Reason, intellectual point of view, none of them can be analyzed and investigated. Therefore, according to the rationalism of Seyyed Morteza

and Farabi, it will be meaningful to examine the role of reason in the political thought of these two thinkers in order to compare political theology and political philosophy, and for this reason, these two thinkers who differ in terms of religion, geographical location and to some extent time are close to each other, have been studied.

Methods

In this article, after the library review of the works of Syed Morteza and Farabi, we have done research with a descriptive and analytical method and by establishing a dialogue on the topic of the research, we have done a comparative review of their views.

Findings

Islamic political theology and Islamic political philosophy are two distinct sciences, and despite the dignity of reason in these two sciences, reason has a different place and function. The difference of intellect with a comparative analysis of Sid Morteza's political theology and Farabi's political philosophy indicates that Sid Morteza and Farabi agree on the principle of rationality and the value of reason, but their point of departure and direction in rationalization is different and this difference is due to the philosopher Farabi's being a theologian and Seyyed Morteza's being a theologian is understandable and it is well reflected in their political thought. According to the authority of science in epistemology, Syed Morteza's political rationality is free from non-scientific presuppositions based on certainty, which is obtained either through rational argument or through reliable sources in his opinion, and even the most important indicator in thought His politics, which is the issue of imamate, is also based on certain premises; But Farabi's political rationality as a philosopher, which should be based on rational axioms or a rational argument based on axioms, has not been established and is mixed with some uncertain foundations and is completely based on the presuppositions of Greek philosophy in ontology, anthropology and epistemology. It Depends; Presuppositions that are not necessarily based on rational reasoning and axioms and are not compatible with the dignity of philosophy.

Conclusion

In order to reach the desired point, Islamic political thought, while paying attention to political philosophy and answering fundamental questions related to politics, needs Islamic political theology to answer political questions according to the rationality related to revelation. Seyyed

Morteza, as a well-known theologian with political concerns, is a suitable model in this field, which has been examined in this essay, and can provide the basis for further and more comprehensive investigations. Without a methodical revision of Islamic political theology, Islamic political thought and political jurisprudence will not be formed, and it is hoped that in the future, by paying attention to the models of political theology such as Seyed Morteza, this knowledge will achieve the dignity it deserves.



بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی و

سیدمرتضی

جواد قدیری حاجی‌آبادی ^۱ | سید مصطفی محقق داماد ^۲ | محمد تقی سبحانی ^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. javadghadiri70@gmail.com

۲. استاد حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. mostafa.ahmadabadi@gmail.com

۳. استادیار کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. sobhani.mt@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

عقل نزد فارابی به عنوان یک فیلسوف و سیدمرتضی به عنوان یک متکلم عقلگرا نقش بی‌بدیلی دارد؛ به همین خاطر، جهت مقایسه فلسفه سیاسی فارابی و کلام سیاسی سیدمرتضی، بررسی مقایسه‌ای نقش عقل ضرورت می‌یابد. این مقاله با بررسی آثار فارابی و سیدمرتضی و سایر پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، به نقش عقل و کارکرد آن در اندیشه سیاسی فارابی و سیدمرتضی پرداخته و روشن کرده است که سیدمرتضی و فارابی در اصل عقلانیت و ارزشمندی عقل توافق دارند، اما نقطه عزیمت و جهت‌گیری آنها در عقل‌ورزی متفاوت است و این تفاوت با توجه به فیلسوف بودن فارابی و متکلم بودن سیدمرتضی قابل فهم است. عقل در اندیشه سیاسی سیدمرتضی فارغ از مبانی فلسفی، بدون رازورزی و مبتنی بر وحی قطعی و متناسب با اقتضائات و شرایط و برای دست یافتن به سعادت دنیوی و اخروی ذیل حقیقت امامت شیعی، به پردازش مشغول است و عقل نزد فارابی بر پایه مبانی فلسفه یونان و به قصد تئوریزه کردن فیلسوف - شاه افلاطونی و با نگاهی استعلایی و آمیخته به رازورزی و کم توجه به واقعیت‌های خارجی، در رسیدن به معرفت از جانب عقل فعال و فاقد نگاه بنیادین به مبانی امامت شیعی است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

عقل، اندیشه سیاسی،

کلام سیاسی،

فلسفه سیاسی، فارابی،

سیدمرتضی

استناد: قدیری حاجی‌آبادی، جواد و محقق داماد، مصطفی و سبحانی، محمد تقی (۱۴۰۲). بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت‌شناختی عقل در

اندیشه سیاسی فارابی و سیدمرتضی. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۳)، ۶۴-۳۱.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

© نویسندگان.



مقدمه

روی آوردن به عقل، تفکر عقلی و داوری عقل در اندیشه‌ورزی و حیات، از نخستین باورهای بشری و ریشه‌دارترین معارف انسانی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۳). در عین حال عقل نزد مکاتب و اندیشمندان، معنا و کارکرد متفاوت داشته است، به طوری که عقل نزد اصولی با عقل نزد اخباری، و عقل از منظر معتزله با عقل از منظر اشاعره، و عقل نزد فیلسوفان مسلمان با عقل نزد فیلسوفان عقل‌گرای غرب، از جایگاه متفاوتی برخوردار است. به عنوان مثال افلاطون عقل را قوهٔ شهود مُثُل (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۰۹)، ارسطو قوه انتزاع مفاهیم کلی از مفاهیم جزئی خیالی (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۲۳)، کانت قوه فرارونده از پدیدارها به سوی اشیاء فی نفسه (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۸۹) و شیخ مفید قوه استنباط یا رسیدن از معلوم به مجهول (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۲) می‌دانند. فلسفه اسلامی و کلام اسلامی نیز که از دیرباز دوشادوش یکدیگر از عقل به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع خود استفاده می‌کنند جایگاه و کارکرد متفاوتی از عقل ارائه داده‌اند و بدین سبب یکی از بایسته‌های مطالعه تطبیقی میان دانش کلام اسلامی و فلسفه اسلامی، بررسی جایگاه و معنای عقل در این دو دانش است.

فلسفه سیاسی به عنوان علمی درجه اول و زیرشاخهٔ دانش فلسفه عبارت است از مباحثی انتزاعی درباره پدیده‌های سیاسی که بر حسب ذات و ماهیت خود اسلامی و غیر اسلامی ندارد ولی بر اساس آنچه در تمدن و جغرافیای اسلامی وجود داشته و همچنین بر اساس پیش‌فرض‌هایی که از دین اتخاذ می‌شود می‌تواند به وصف اسلامی متصف شود (حقیقت، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳ و ۱۵۴). از سوی دیگر کلام سیاسی به عنوان یکی از شاخه‌های کلام کاربردی که به توضیح و تبیین آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های کلان دین در باب مسائل و امور سیاسی می‌پردازد (بهرزلیک، ۱۳۸۳، ص ۳۸) در ذات خود مقید به قید اسلامی است و به عبارت دیگر اگر پرسش‌های مربوط به فلسفه سیاسی که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می‌شوند از طریق وحی الهی و متون دینی پاسخ داده شوند، کلام سیاسی تحقق می‌یابد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۵۰۴).

گرچه اندیشه سیاسی به صورت‌های مختلفی بروز کرده است و قدیمی‌ترین آن کلام سیاسی است که توجیه و تفسیری کلامی از سیاست ارائه می‌کند (اشتراوس، ۱۳۹۷، ص ۱۵)،

دانش کلام سیاسی به تازگی کاربرد پیدا کرده و به صورت مستقل به آن می‌پردازند. از این رو اگر بخواهد به نقطه مطلوب برسد و جایگاه خود را در فرایند نظریه‌پردازی مشخص سازد لازم است وجوه تشابه و تمایز خود را با فلسفه سیاسی که از موقعیت تثبیت شده‌تری برخوردار است مشخص کند و تا زمانی که مرز بنیادینی بین مباحث فلسفه سیاسی و کلام سیاسی ترسیم نشود کلام سیاسی رشد نخواهد کرد (بهروزلک، ۱۳۸۴، ص ۳۴) و یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز علوم، تمایز معرفت‌شناختی است که در این مقاله مطرح نظر است. بنابراین اهمیت این پژوهش در تبارشناسی معرفت‌شناختی کلام سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی است که زمینه را برای رشد روشمند هر دو دانش به‌ویژه کلام سیاسی اسلامی فراهم می‌کند.

با توجه به نقش سیدمرتضی در علم کلام و دیدگاه‌های معطوف به کلام سیاسی او و همچنین فارابی به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی در میان مسلمانان، بررسی تطبیقی کلام سیاسی سیدمرتضی و فلسفه سیاسی فارابی از جهت جایگاه معرفت‌شناختی عقل مطرح نظر است تا از این رهگذر به مطالعه موردی و مقایسه‌ای کلام سیاسی و فلسفه سیاسی بپردازیم. فارابی به عنوان اولین فیلسوف مسلمان که با روش عقلی به دنبال هستی‌شناسی و پرداختن به حکمت نظری و عملی است و سیدمرتضی به عنوان متکلم شاخص عقل‌گرای مکتب بغداد، برای عقل جایگاه شایسته‌ای در نظام فکری خود قائل‌اند و بی‌تردید بدون در نظر گرفتن نقش عقل، نظرگاه فکری هیچ کدام قابل تحلیل و بررسی نیست. بنابراین با توجه به سلوک عقلی سیدمرتضی و فارابی، بررسی نقش عقل در اندیشه سیاسی این دو متفکر در راستای مقایسه کلام سیاسی و فلسفه سیاسی، معنادار خواهد بود و به همین دلیل این دو اندیشمند که از جهت مذهب، موقعیت جغرافیایی و تا حدودی زمان به یکدیگر نزدیک هستند مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

تاکنون در مفهوم‌شناسی عقل از منظر افراد و مکاتب متفاوت، مقالات و آثار مکتوب متعددی به نگارش درآمده است که به عنوان مثال می‌توان به مقاله‌های «مقایسه مفهوم عقل از دیدگاه امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی»، «بررسی تطبیقی جایگاه عقل در دین از دیدگاه ابن تیمیه و بحرانی» و «بررسی تطبیقی مفهوم عقل در منابع اسلامی، روانپزشکی و روانشناسی» اشاره کرد، ولی تحقیقی که به‌روشنی و به صورت موردی، عقل

در نگاه متکلم را با عقل نزد فیلسوف مسلمان مقایسه کند و کارکرد آن را در اندیشه سیاسی آشکار سازد انجام نشده است. بدین منظور این جستار می‌تواند نقطه آغازی در این امر باشد. در این مقاله، پس از بررسی کتابخانه‌ای آثار سیدمرتضی و فارابی، با روش توصیفی - تحلیلی به تحقیق پرداخته و با برقراری گفتگو درباره موضوع تحقیق، به بررسی تطبیقی نظرگاه این دو اندیشمند پرداخته‌ایم.

الف) عقل در اندیشه سیدمرتضی

از جهت هستی‌شناسی، شریف مرتضی عقل را قوه‌ای در قلب دانسته که مقتضی تمییز حق از باطل است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۷). وی همه انسان‌ها را به صورت برابر برخوردار از عقل می‌داند و برتری برخی انسان‌ها مثل پیامبران بر سایر افراد را به جهت علمی دیگر ذکر می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۱). او در جایی دیگر عقل را مجموعه‌ای از علوم می‌داند که با توجه به تعریف وی از عقل به قوه، مقصود او را می‌توان فعلیت عقل بر اساس این مجموعه از علوم دانست؛ زیرا؛ خود وی نیز بیان داشته است که علت نامیدن این علوم به عقل، این است که با حصول این علوم، انسان را عاقل می‌نامند و در ادامه نیز علوم مختلفی را که در تعریف عقل فهرست می‌شوند در سه دسته کلی علوم بنیادین، علوم واسط و علوم مربوط به عمل، قابل تقسیم می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۱-۱۲۳). همچنین از جهت ارزش‌شناسی و حجیت، سیدمرتضی عقل را برخوردار از حجیت ذاتی دانسته است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱۰ و ج ۳، ص ۳۱۳).

ملاحظه عقل به عنوان یک منبع مستقل با ماهیت منطقی که از جنبه قدسی و ابزاری پیشین خود فاصله گرفته است را در مکتب بغداد به‌ویژه در اندیشه سیدمرتضی می‌توان یافت (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳). عقل و مبانی کلامی از مهم‌ترین معیارهای فهم و تأویل احادیث نزد سیدمرتضی است (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۸۸) و از منظر او، عقل نخستین منبع معرفتی است که وحی به واسطه آن تأیید می‌شود. وحی پس از تأیید عقل، دارای استقلال در مراجعه خواهد بود اما از این حیث در رتبه دوم منابع معرفتی و معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۶۶). به عقیده سیدمرتضی، عقل جایگاهی به‌مانند وحی دارد، به طوری که می‌توان گفت خداوند به واسطه دلایل عقلی با

انسان سخن می‌گوید و به حقایق رهنمون می‌سازد. به جهت همین رویکرد، او هر گزاره یا عقیده دینی مغایر با دلیل مسلّم عقلی را طرد می‌کند (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۰۷). او معتقد است اساس و پایه باور، مطالبی است که از ادله و استدلال‌های عقلی به دست می‌آید و لازم است همان‌طور که ظاهر قرآن را با آن می‌سنجیم اخبار و روایات وارده را بر اساس این ادله مورد سنجش قرار دهیم (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۰۵). بنابراین از منظر معرفت‌شناسی که در این مقاله مورد توجه است، شاخصه اصلی تفکر و اندیشه سیدمرتضی، عقل‌گرایی او در اثبات تمامی امور دین، اعم از اصول و فروع است.

لازم به ذکر است که از نظر سیدمرتضی علم، اساسی‌ترین و پایه‌ای‌ترین مبنای اندیشه است و هر ابزاری که انسان را به علم برساند مورد قبول واقع می‌گردد. وی با صراحت ادله فقهی خود را اموری معرفی می‌کند که مفید علم و یقین باشند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷-۱۰) و مدعی است که اصول علم یقینی در سه رکن اجماع و قرآن و و خبر متواتر وجود دارد (مادلونگ و محمدی مظفر، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰). از این جهت خصوصیت مشترک منابع مورد قبول سیدمرتضی علم‌آور بودن آن منابع است و علت پیروی از عقل و دیگر منابع معتبر، علم‌زا بودن آن است (بیاتی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸) و به تعبیر دیگر مکتب سیدمرتضی مکتب یقین و اصالت قرائن است (مرتضوی، ۱۴۰۰، ص ۹۴). پس باید گفت او پیش از اینکه عقل‌گرا باشد علم‌گراست و علم‌گرایی، ریشه عقل‌گرایی اوست؛ زیرا؛ از منظر او این عقل است که در وهله نخست انسان را در مسیر کسب علم یاری رسانده و راه‌هایی چون خبر واحد که او به حجیت نداشتن آن حکم می‌کند جهت تحقق علم ناکارآمد است.

سیدمرتضی نسبت به شیخ مفید استاد خود، جایگاه بالاتری برای عقل تعیین می‌کند و معتقد است عقل در شناخت خداوند برخوردار از استقلال است و به راهنمایی پیامبران و امامان محتاج نیست و برای اثبات این کلام خود استناد به ادله نقلی را جهت کسب شناخت خداوند مستلزم دور می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۷). همچنین به نظر می‌رسد که عقل از دیدگاه سیدمرتضی حتی نسبت به عقل از منظر علامه طباطبایی به عنوان یک فیلسوف، استقلال و قدرت تأویلی بیشتری داشته باشد (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۹۲). سیدمرتضی عقل را محل رجوع و تعیین‌کننده می‌داند و معتقد است اگر کسی ادعای حکمت بیشتری بر آنچه از عقل برمی‌آید دارد، باید دلیلی اقامه کند که موجب علم

باشد، و مثلاً اقامه قیاس (تمثیل منطقی) یا خبر واحد، نه موجب علم است و نه موجب عمل (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۹).

تعریف سیدمرتضی از عقل حاکی از عقل نظری و عقل عملی است که ناظر به جهات مختلف عقل است. در حقیقت عقل گاهی در حوزه هست و نیست، و گاهی در حوزه باید و نباید به داوری اشتغال دارد که از اولی به عقل نظری و از دومی به عقل عملی تعبیر می‌شود (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۶۴). از منظر شریف مرتضی برای عقل نظری می‌توان کارکردهای زیر را برشمرد: ۱. منبع معرفت و شناخت، ۲. ابزار اثبات اصول و مبانی اسلام و تشیع، ۳. ابزار تأویل آیات و روایات، ۴. معیار تعیین اعتبار یک خبر یا ابطال آن، ۵. ابزار فهم و استنباط و تبیین متون دینی، ۶. عامل خرافه‌ستیزی (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۸۵-۴۹۱) و در مورد عقل عملی که اختلاف اصلی در علم کلام در این خصوص است (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶) سیدمرتضی قائل به حسن و قبح ذاتی است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۷) و عقل را در معرفت افعال خوب و بد مستقل می‌شمارد و بر همین اساس بدیهی‌هایی را که در نقل بیان شده‌اند نیز کاشف از حکم عقل دانسته و معتقد است عقل به صورت تفصیلی یا اجمالی، قادر به شناسایی افعال خوب و بد است (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). او درک ویژگی‌های اخلاقی افعال با شهود عقلی را پذیرفته و بر این باور است که ادراک مفاهیم اخلاقی، با توجه به عقل و مقدم بر تجربه و احساس تحقق می‌یابد (جوادی، ۱۳۷۱، ص ۵۰ و ۵۱). از این رو می‌توان سیدمرتضی را یک مبنانگرای اخلاقی دانست که احکام مبنایی در نگرش او مثل قبح ظلم و حسن عدل بدیهی بوده و پایه‌ای توجیهی برای دیگر معرفت‌های اخلاقی به شمار می‌آیند (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۷۰).

علی‌رغم همزمانی شریف مرتضی (۴۳۶ ق) در بغداد با شیخ الرئیس ابن سینا (۴۲۸ ق) در همدان و همچنین آشنایی سیدمرتضی با مکتب فیلسوفان و منطقیان بغداد همچون آشنایی او با یحیی بن عدی، فیلسوف و منطقدان و پیشوای مکتب منطقیون بغداد و با وجود اطلاع دقیق او از دانش کلام معتزلی و پیروی از مکتب بهشمی در بسیاری از مسائل فلسفی علم کلام، او با آرای فلسفی فیلسوفان موافق نیست (انصاری، ۱۴۰۱ق، ص ۸۳ و ۸۴). حال با توجه به اینکه کلام اسلامی به دو رویکرد عقلی و نقلی و رویکرد عقلی به دو شاخه کلام فلسفی و غیر فلسفی تقسیم می‌شود و تفاوت کلام فلسفی با سایر مدل‌های عقل‌گرا استمداد

از دستاوردهای فلسفی در کشف، توضیح و تفسیر، طبقه‌بندی، اثبات و دفاع از دین و عقاید دینی است (شاقرین، ۱۴۰۱، ص ۴۵) سیدمرتضی را می‌توان در دسته متکلمین عقل‌گرای غیر فلسفی طبقه‌بندی کرد.

سیدمرتضی در مقایسه با استادش مفید که معتقد بود عقل بدون کمک سمع از دستیابی به معرفت دینی ناتوان است، هماهنگ با معتزله تصریح می‌کند که حقایق اساسی دین را باید تنها با عقل اثبات کرد و در عین حال به شدت مخالف فلسفه است و نمایندگان آن را با لحنی گزنده نقد می‌کند (مادلونگ، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹) که نشان می‌دهد عقل‌گرایی سیدمرتضی او را در ورطه اندیشه‌های فلسفی نینداخته و کلام او را آمیخته به مبانی فلسفی نساخته است. بر همین اساس گرچه خاندان نوبختی از شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی عقل‌گراترند و کمتر از معتزله عقل‌گرا هستند (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۳۶۲ به بعد)، نهایت عقل‌گرایی شیعه را می‌توان در آثار سیدمرتضی جستجو کرد (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴)؛ زیرا عقل‌گرایی نوبختیان بسیار متأثر از اندیشه‌های فلسفی است و در مواردی مبتنی بر نظام تفکر شیعی نیست.

سیدمرتضی که در نهایت عقل‌گرایی به سر می‌برد و در بسیاری از موارد عقل‌گرایی او همراستا با عقل‌گرایی معتزله است، عقلانیت خود را معطوف به مبانی تشیع نموده و در مسائلی مثل امامت (سیدمرتضی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳ و ۱۴)، ضرورت وجود امام (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۸ و ج ۲، ص ۲۹۴) و عصمت امام (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹) از عقل‌اعتزالی جدا شده است و با اهمیت بالایی که به عقل می‌دهد، آن را عاری از کاستی نمی‌داند و هدف از بعثت انبیا را تعلیم آن دسته از معارف به انسان‌ها می‌داند که عقل محدود انسان، توانایی معرفت به آنها را ندارد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۲۳)

در پایان چه عقل از نگاه امامیه نخستین را تنها ابزاری برای دفاع از سخنان ائمه و نه منبع مستقل بدانیم (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶) چه آن را در نگاه امامیه نخستین به عنوان خرد قدسی و بصیرت تفسیر کنیم (Amir-Moezzi, 1994, p11) و چه متکلمان و محدثان را در اصل حجیت عقل متفاوت ندانسته و تنها اختلاف آنها را در محدوده و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی بدانیم (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۸)، به هر حال شأن و جایگاه عقل و بستر تحقق آن از نگاه سیدمرتضی کاملاً متفاوت با عقل نزد فلاسفه و معتزله است و او اندیشه امامیه پیشین و حتی استاد خود شیخ مفید را در مورد جایگاه عقل کنار گذاشته است.

ب) کارکرد معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی سیدمرتضی

سیدمرتضی همواره و در شرایط مختلف از کنش سیاسی و اجتماعی برخوردار بوده است؛ از یک سو با خلفای عباسی و حاکم بغداد رابطه دوستانه برقرار می‌کند (مادلونگ، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷) و سمت نقابت طالبیان، سرپرستی حج و ریاست دیوان مظالم را بر عهده می‌گیرد (سالاریه، ۱۳۹۷، ص ۱۸۱-۱۸۵) به طوری که نقیب در امور عقیدتی و سیاسی صاحب نفوذ بوده (رضوی و گذشته، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴) و از سوی دیگر انتقادهایی جدی به خلفا دارد (محدثی، ۱۳۷۳، ص ۲۰) که همین حضور اجتماعی و سیاسی او می‌تواند در شکل‌گیری عقل انضمامی و اندیشه سیاسی او تأثیر شایانی داشته باشد.

با توجه به اینکه سیدمرتضی در تحقق عقل، وجود مجموعه‌ای از علوم را لازم می‌داند و مثلاً علم به قوانین طبیعت را از جمله علومی برمی‌شمارد که به تحقق عقل کمک می‌کند، عقل‌گرایی او بدون آلوده شدن به خرافه و رازورزی است. وی برخوردار از رویکرد اعتدالی و علمی است و از رویکردهای فاقد مبنا که به موجب آن پدیده‌های طبیعی و محسوس ماهیتی رازآلود و نامتعارف می‌یابند به شدت اجتناب می‌ورزد (آرمین، ۱۳۸۹ق، ص ۴۰) و بر همین اساس مثلاً معتقد است ستارگان، هیچ تأثیری بر خیر و شر و نفع و ضرر انسان‌ها ندارند (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۹۱) و به حق می‌توان او را قهرمان مبارزه با خرافات دینی دانست (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۹۱). با توجه به معنای ممتازی که سیدمرتضی از عقل‌گرایی اتخاذ کرده است، اندیشه سیاسی او تحت تأثیر این عقل‌گرایی و آمیخته به تجربیات سیاسی و اجتماعی، قابل تطبیق و تنقیح است.

رویکرد سیدمرتضی در بینش و کنش و تعاملاتش تمدنی و در راستای حفظ و تکامل و توسعه تمدن اسلامی - شیعی است. او در کنار واقع‌گرایی، دانش‌گرایی، رواداری و عمل‌گرایی، برخوردار از عقل‌گرایی است که اصلی‌ترین مبادی پیدایش بینش و کنش تمدنی را شامل می‌شود (باغستانی کوزه‌گر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۱-۱۵۴). همین عقل‌گرایی او در حوزه نظر و عمل در بستر مبانی امامیه است که از او شخصیتی وظیفه‌شناس و دوراندیش ساخته است و با توجه به سلوک رفتاری سیدمرتضی وظیفه‌گرایی در کنار توجه به اقتضائات زمان و تأثیرپذیری از جریانات فکری روز قرار می‌گیرد؛ در واقع نوعی برقراری ارتباط میان نظر و عمل و بهره‌گیری از فرصت‌ها برای تحقق اصول و مبانی مورد پذیرش است؛ زیرا؛ در عین

آنکه شرایط و اقتضائات زمان در نظر گرفته می‌شود، آنچه اصالت و اولویت دارد اجرای حکم الهی و ادای تکلیف است (ساداتی‌نژاد و موحدی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۴۲). حال اصلی‌ترین تکلیف از منظر سیدمرتضی در دوران غیبت امام عصر (عج) را می‌توان تشکیل ساختار منتظرپرور به منظور مرتفع ساختن موانع ظهور امام عصر (عج) تحلیل کرد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۱۶ و ۴۱۷) و بر همین اساس، نقطه عزیمت در اندیشه سیاسی او را روشن ساخت؛ زیرا؛ اساس اندیشه سیاسی او بر پایه باور به امامت به‌ویژه در امور دنیا و رساندن انسان به سعادت در این دنیا است. از این رو کتاب *الشفافی فی الإمامة* در فهم کلام سیاسی سیدمرتضی نقش بی‌بدیلی دارد (ساداتی‌نژاد و موحدی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۳۴).

سیدمرتضی در اندیشه سیاسی خود، اجرای حدود را که یکی از مهم‌ترین ارکان اداره جامعه و مظهر اعمال قدرت است شأن خاص امام می‌داند و دیگران را مخاطب اقامه حدود نمی‌شمارد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۲) و اگر گناهی بابت تعطیلی حدود در عصر غیبت باشد به عهده کسانی می‌داند که موجب غیبت امام شده‌اند (سیدمرتضی، ۱۳۸۳ق، ص ۶۸ و ۶۹). بنابراین اندیشه سیاسی سیدمرتضی در دوران غیبت امام (عج) با توجه به موانع ظهور و مرتفع کردنشان بر اساس شرایط و اقتضائات زمان، پایه‌ریزی می‌شود.

از نگاه سیدمرتضی تنها طریق کسب معارف عقلانی، عقل است و عقل در شناخت و معرفت به نقل نیاز ندارد و احتیاج آدمی به وحی فقط به حیطة سمعیات مربوط است. از این رو اصل لزوم ریاست، عقلی است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷). پس ممکن است زمانی فرض شود که پیامبری وجود نداشته باشد ولی ضرورت وجود امام منتفی نیست؛ یعنی دلیل ضرورت امامت هیچ ربطی به شرایع ندارد و حتی اگر زمانی فرض شود که شریعتی نباشد، باز هم به تعیین امام از سوی خداوند محتاج‌ایم. به همین خاطر برخلاف دیدگاه معتزله، سیدمرتضی امامت را در هر دوره و زمانی لازم می‌داند، به طوری که اگر شریعت نباشد، به حکم عقل نیازمندی انسان‌ها به رئیسی که با وجود او از اختلافات و ظلم و ستم جلوگیری گردد و به وسیله او انسان‌ها به طاعت نزدیک و از معصیت دور شوند ثابت است و اگر شریعت باشد، علاوه بر دلیل پیش‌گفته، برای حفظ دین و تبیین درست شریعت و ممانعت از تحریف آن نیز به امام محتاج‌ایم (رضایی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۱ و ۲۷۲).

سیدمرتضی بر اساس قاعده عقلی لطف که مبتنی بر حسن و قبح عقلی است، وجود و ضرورت امامت را تبیین کرده (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۱) و اوصاف امام را به دو قسم عقلی و سمعی برشمرده است و ضرورت علم سیاست و تدبیر امور را از جمله اوصاف عقلی برای امام و حاکم جامعه برمی‌شمارد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۲۹). وی علت نیاز به امام را امکان ارتکاب مردم به فعل قبیح می‌داند. به همین خاطر اگر امام خودش معصوم نباشد شخص او هم نیازمند رجوع به امامی معصوم خواهد بود تا او را هدایت کند و این امر موجب تسلسل است و تسلسل هم باطل است و بدین وسیله به گواهی عقل، عصمت را که از ویژگی‌های اساسی امام در تشیع است به اثبات می‌رساند (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۲۹۹).

سیدمرتضی بنیاد امامت را امری دنیوی می‌داند و از امامت به «ریاست» تعبیر کرده است؛ زیرا؛ در غیر این صورت در مقام استدلال با قاضی عبدالجبار می‌توانست امامت را امری غیر دنیوی تلقی کند و اشکالات قاضی عبدالجبار را از اساس وارد نداند (شفیعی، ۱۳۹۰، ص ۳۰). او امامت و حکومت را لطفی می‌داند که اسباب سعادت و هدایت انسان‌ها را فراهم می‌سازد؛ به همین خاطر غلبه با اجبار و اکراه را به فساد و اختلال امور نزدیک‌تر از صلاح و رستگاری مردم می‌داند و بر این باور است که امامت زمانی به‌خوبی نقش‌آفرین است که با رضایت و رغبت انسان‌ها قرین باشد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۵). بنابراین وی بر اساس نقش تعیین‌کننده عقل در اثبات اصل امامت و همچنین تبیین ملاک به کارگیری قدرت که فراهم ساختن موجبات سعادت و هدایت خلق است، معیار روشنی از نقش مردم و سایر عناصر قابل طرح در اندیشه سیاسی به دست می‌دهد. در واقع سیدمرتضی اولین فقیه شیعه است که اساس مشروعیت داشتن و نداشتن دولت را در کارکرد مثبت یا منفی آن قرار داده است (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵). بر همین اساس او حاکم را برای اعمال قدرت و برپایی واجبه‌های عقلی لازم می‌داند نه برای تعلیم و آگاهی بخشیدن؛ زیرا؛ معتقد است مردم برای دانستن حقایقی که دلیل عقلی یا نقلی برای آنها اقامه شده است محتاج حاکم نیستند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۱۴ و ۳۱۵).

با توجه به همین رویکرد عقلی و مبتنی بر معیارهای عقل انضمامی که مبتنی بر واقعیت‌ها و اقتضانات بشری است و با در نظر داشتن اینکه سیدمرتضی ولایت از طرف

ظالم را برخوردار از قبیح ذاتی نمی‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱) به پذیرش مسئولیت از سوی حاکم ظالم در صورتی که در راستای تحقق این معیارها و راهی به سوی اقامه حق و دفع باطل باشد تن می‌دهد و معتقد است با در نظر گرفتن مصالح، در حقیقت پذیرش مسئولیت از سوی حاکم ظالم از جانب ائمه (ع) است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۲ و ۹۳) بنابراین گرچه به حکم عقل و نقل، امامت تنها حق امام معصوم (ع) است، در صورت فعلیت نیافتن امامت آنها، اگر فرد دیگری برای جلب مصلحت و دفع مفسده مسئولیتی بپذیرد در باطن از جانب ائمه (ع) مسئولیت پذیرفته است و از این جهت بر او جایز است اقامه حدود کند.

بر اساس این تحلیل درباره‌ی اندیشه سیاسی سیدمرتضی، در زمان غیبت امام نیز مهم‌ترین امری که می‌تواند جلب منفعت و دفع مفسده کند و جهت مرتفع ساختن موانع ظهور امام عصر (عج) ساختاری منتظرپرور فراهم آورد، تشکیل حکومت توسط شخصی است که با توجه به اقتضائات زمان، دست یافتن به این هدف را ممکن نماید؛ در واقع با توجه به اصل جلب مصلحت و دفع مفسده، پذیرش مسئولیت از سوی حاکم جائز واجب می‌شود و اگر چنین باشد بنابر دیدگاه سیدمرتضی به طریق اولویت، خود شخص می‌تواند در زمان غیبت امام حاکم شود و حکومت تشکیل دهد. لازم به ذکر است با این توضیحات، هرچند اندیشه سیاسی سیدمرتضی با حاکمیت و ولایت فقیه نیز قابل جمع است، به نظر می‌رسد این تحلیل، با نظریه ولایت فقیه مصطلح که ولایت فقیه را یک امر نصبی و لو به نصب عام می‌داند ارتباطی ندارد.

شریف مرتضی بر آوردن اصل نیاز به رئیس را با مراجعه به شورا قابل جمع می‌داند، به طوری که به واسطه شورا شخص مستحق ریاست شود (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۸) و معتقد است با توجه به دلایل ضرورت ریاست، نمی‌توان عدد به‌خصوصی را در مورد ریاست در نظر گرفت و برای شناخت صفات رؤسا و تعداد آنها باید ادله دیگری را جویا شد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۵). بنابراین گرچه انتظار پرداختن به موضوعات متداول و رایج اندیشه سیاسی مثل مباحثی که در فلسفه سیاسی غرب یا دوران مدرن مطرح می‌شود از اندیشه سیاسی متکلمین شیعه و سیدمرتضی انتظاری غیر واقع‌بینانه است (ساداتی‌نژاد، موحدی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۲۸)، با توجه به اینکه عقل‌گرایی او در اندیشه سیاسی وی

امکان استکمال به تجربیات بشری و قواعد جاری و حاکم بر رفتار آنها را در راستای اقامه حق و دفع باطل می‌دهد، می‌توان با تحلیل پارادایمی بر اساس مبانی او به بسیاری از پرسش‌های جدید در اندیشه سیاسی پاسخ داد.

ج) عقل در اندیشه فارابی

فارابی در بُعد هستی‌شناسی، عقل را جوهر بسیط مقارن با ماده می‌داند که پس از مرگ بدن باقی می‌ماند و این جوهری یگانه و حقیقت انسان است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰-۵۹) و از بُعد معرفت‌شناسی که مطمح نظر است به شش معنا برای عقل اشاره می‌کند: نخست عقل به معنای رایج که عقل از منظر جمهور است. دوم معنایی که در علم کلام رواج دارد و مستلزم قبول، نفی یا ایجاب چیزی است. سوم عقل به معنایی است که ارسطو در کتاب *برهان* ذکر کرده است و مقصود از آن بدیهیات یا اولیات عقلیه است. چهارم عقل در مقاله ششم از کتاب *اخلاق* که مراد از آن عقل عملی است. پنجم عقل در کتاب *نفس* که خود بر چهار قسم است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. ششم عقلی که ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* ذکر می‌کند (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۵-۳).

فارغ از معنای اول و دوم، در مورد معنای سوم برخی این عقل را همان چیزی می‌شمارند که اسلام از آن به نور فکری یاد می‌کند و در این راستا بر این باورند که متکلمان عقل عملی و عقل نظری را با هم خلط کرده‌اند و عقل مورد نظر آنها عقل عملی است و این فارابی است که با تفکیک این دو، خطای متکلمان را تصحیح نموده است (مدکور، ۱۹۸۳، ص ۱۳۴). همچنین عقل در معنای چهارم را فارابی در کتاب *ششم از اخلاق نیکوماخوس* ارسطو جستجو می‌کند. این شکل از استنباط اخلاقی بدین معناست که فرد، خوب را از بد می‌شناسد و از این جهت در حزم و دوراندیشی که در مورد نخستین معنای عقل مد نظر است به نحوی اشتراک دارد؛ این عقل نیز بخشی از نفس را تشکیل می‌دهد و امکان و استعدادی است که از تجارب مستمر و طولانی به دست آمده است (نتون، ۱۴۰۱، ص ۹۶).

پنجمین معنای عقل مهم‌ترین و پیچیده‌ترین معنا محسوب می‌شود که بیشترین بحث را در رساله *عقل فارابی* به خود اختصاص داده و منبع آن نیز کتاب *نفس ارسطوست*. در این معنا از عقل، فارابی عقل را شامل چهار مرتبه می‌داند که عبارت‌اند از عقل بالقوه، عقل

بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال (کمالی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۰). گرچه در کلام فارابی به روشنی نیامده است که عقل بالقوه با کدام معقول به فعلیت می‌رسد، می‌توان گفت عقل بالقوه ابتدا با رسومات و سپس با گزاره‌های بدیهی به فعلیت می‌رسد؛ به این معنا که ادراک حسی را همان ادراک عقلی هرچند ابتدایی بنامیم و معتقد باشیم در بنیاد ادراک به طور مطلق، عقل حاکم است و از حضور عقل در صقع ادراک حسی سخن بگوییم چراکه فارابی هم مفردات و هم گزاره‌های بدیهی را معقولات می‌نامد (کاظمی و پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۲۹۴ و ۲۹۵).

هرچند عقل ما در پرتو عقل فعال می‌تواند صورت‌های کلی اجسام را ادراک کند (دبور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶) و در مرتبه بالقوگی متکی به عقل فعال است، در مرحله مستفاد با آن هم مرتبه می‌شود و به استقلال و کفایت می‌رسد (کاظمی و پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۳۰۰). عقل در این مرحله به نهایی‌ترین صورت تکاملش می‌رسد، گرچه هر انسانی نمی‌تواند به این مرتبه عظمای عقل نائل شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۵۳). به تعبیر دیگر عقل فعال جوهری بیرونی است، اما عقل انسان در مسیر تکامل خود بنیادانه‌اش مرتبه آن را در خود تحقق می‌بخشد. پس لاجرم باید به سمت خودآیینی و هم‌رتبه شدن آن با عقل فعال یا آنچنان که ابن‌رشد آن را صورت عقل انسان می‌داند گام بردارد (کاظمی و پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۲۸۹). با این اوصاف طبق نظر فارابی معرفت آدمی فقط با کوشش عقل به دست نمی‌آید بلکه به صورت موهبتی و در پرتو عقل فعال از عالم بالا به او داده می‌شود (کمالی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

عقل مستفاد نسبت به عقل بالفعل مثل صورت است و عقل بالفعل به مثابه موضوع یا ماده آن است و خود عقل بالفعل نیز به منزله صورت عقل بالقوه به شمار می‌آید و در پایان در سیر صعودی، عقل مستفاد در بالاترین مرحله از این سلسله کامل قرار می‌گیرد. از طرف دیگر چنانچه از مجردات مفارق ملاحظه کنیم، در سیر نزولی پایین‌ترین و ناقص‌ترین مرتبه، عقل مستفاد است (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۲۱). منظور از عقل در مراتب سه‌گانه نخست، عقل جزئی است و در چهارمین معنا، عقل (کلی) یک حقیقت جوهری مستقل است که تکامل عقل جزئی انسانی در پرتو افاضات او تحقق می‌یابد و بدین وسیله او میان عقل جزئی و کلی نیز تفکیک قائل می‌شود (کمالی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۰). وی به صراحت نظریه افلاک بطلمیوس و قول به نفوس فلکی را با نظریه صدور کثیر از واحد افلوطن در آمیخت و کثرت طولی عقول را با تعداد خاص عقول استنتاج کرد (کمالی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

فارابی خیر و شر ارادی را تنها از انسان می‌داند و برای انسان پنج قوه برمی‌شمارد: قوه ناطقه نظری، قوه ناطقه عملی، قوه نزوعیه، قوه متخیله و قوه حساسه. کار قوه عملی شناخت جزئیات منتهی به سعادت و انجام آنها با بهره‌گیری از ابزار قوه نزوعیه است که البته عقل عملی قوای متخیله و حساسه را به کار می‌گیرد. بنابراین فرایند فعل اختیاری انسان به این شکل است که عقل نظری، سعادت و شقاوت را درک می‌کند و قوه نزوعیه به این سعادت و شقاوت شوق پیدا می‌کند و عقل عملی پس از ترویّ درباره فضائل منجر به سعادت یا رذائل منجر به شقاوت و استنباط جزئیات عملی از آنها با بهره‌گیری از قوای حساسه و متخیله و نیز با کمک از قوای تحریکی به انجام این جزئیات عملی می‌پردازد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴ و ۲۵). فارابی قوه ناطقه انسان را دارای سه کارکرد اصلی می‌داند: درک حقایق کلی، فراهم آوردن صنایع و فنون و اندیشه و تأمل در شناخت افعال حسن و قبیح از یکدیگر؛ به طوری که کلیات اعم از کلیات نظری و عملی تنها در حیطه شناخت قوه نظری است و تغییر در امر جزئی با قوه عملی انجام می‌گیرد و از آنجا که امور جزئی یا به بخش صنایع و فنون و یا به افعال نیک و بد انسان مربوط است، قوه عملی به مهّنی و فکری تقسیم می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۹ و ۳۰).

از منظر معلم ثانی عقل عملی قوه‌ای است که به واسطه آن از کثرت تجارب امور و مشاهده طولانی اشیاء محسوس، برای انسان مقدماتی ایجاد می‌شود که با این مقدمات امکان دستیابی به بایدها و نبایدها در مورد اموری که انجام آنها در اختیار انسان است فراهم می‌آید (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۴ و ۵۵)؛ یعنی کارکرد عقل عملی پی بردن به جزئیات عملی در دو حیطه مهارت‌ها و کنش ارادی خیر و شر و تلاش برای محقق ساختن این جزئیات در خارج است (نوری، ۱۴۰۰، ص ۱۱۲). حال با توجه به اینکه حکمت نظری و حکمت عملی که مشتمل بر کلیات‌اند از سوی عقل نظری درک می‌شوند و عقل عملی به درک و پیاده‌سازی جزئیات عملی برای رسیدن انسان به سعادت می‌پردازد (نوری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰). اجرای سیاست و سیاستمداری در حکمت عملی، و فلسفه سیاسی در حکمت نظری مورد بررسی قرار می‌گیرد. فرجام سخن اینکه از حیث ارزش شناختی، فارابی معتقد است نیروی معرفتی عقل همچون وحی، موهبت و محبت الهی است که خداوند در اختیار بشر گذاشته و حکم آن نیز حجت است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱). در عمل نیز فارابی در قامت یک فیلسوف، از عقل

در هستی‌شناسی و فلسفه خود بهره برده است.

د) کارکرد معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی

فارابی که در منطق و طبیعیات ارسطویی، در اخلاق و سیاست افلاطونی و در مابعدالطبیعه فلوطینی است (الفاخوری و الجبر، ۱۳۹۳، ص ۴۰۰) در اکثر آثار خویش به نظر ارسطو در باب کیفیت پیدایش معرفت و گزاره‌های اولی نزدیک می‌شود (ورزدار، ۱۴۰۰، ص ۲۳۳). فارابی با پذیرش و دگرگون کردن همین میراث افلاطونی بنیان‌های فلسفه سیاسی اسلامی را بنا نهاد (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹) و در کارکرد عقل و جایگاه آن در اندیشه سیاسی خود نیز متأثر از مبانی افلاطون و مبانی فلسفی یونان است، به طوری که همچون افلاطون، اندیشه سیاسی او نیز برخوردار از ویژگی استعلا و معطوف به عالم بالا در شناخت و معرفت است و با وجود تلاش‌های او در برقراری ارتباط میان عقل و وحی، این وحی است که بر اساس مبانی فلسفه یونان بازتعریف و بازتولید می‌شود.

این که فارابی به متکلمین خرده می‌گیرد و معتقد است معنای عقل نزد متکلمان در نهایت با معنای جمهور یکی می‌شود و متکلمان عقیده مشترک نزد تمام مردم یا اکثریت را عقل می‌نامند و قائل به معنای ارسطویی نیستند (مهاجرنیا، ۱۳۹۹، ص ۱۱۵) و آنچه مورد اتفاق نظر علمای کلام و دین و اکثر ایشان است، در زبان منطق همان مشهورات و مسلمات است (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۷) حکایت از همین ادعا دارد که خود او بر پایه عقل ارسطویی و مبانی فلسفه یونانی مشی می‌کند، هرچند داوری او نیز درباره معنای عقل نزد متکلمین کامل نیست و صرفاً ناظر بر جنبه جدلی علم کلام است.

ادعا شده که عقلانیت در منظر فارابی، عقلانیت ناظر به حقیقت متعالی از یک سو و واقعیت اجتماعی از سوی دیگر است و بدین واسطه میان سیاست عملی و سیاست نظری پیوند برقرار کرده است (امیدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳) و طرح سیاسی فارابی نشان دهنده این است که او فیلسوفی انضمامی و واقع‌گراست و با رویکردی عینیت‌گرایانه به وضع اجتماعی و فکری نظر افکنده است (پورحسن، ۱۳۹۷، ص ۱۲) اما علاقه فارابی عمدتاً به متافیزیک و نظری است. او نه به هنر حکومت علاقه داشت و نه منتقد سیاست موجود و یا حتی یک اصلاح‌گر بود و تا آنجا که ما می‌دانیم او زندگی گوشه‌گیرانه‌ای همراه با مطالعه و نگارش داشته است

(روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۵۷) و بر همین اساس آرمانشهر فارابی به دور از واقعیت و در حد فرض و تقدیر است و حتی ابن خلدون که علم عمران و ساختارهای حکومتی را بررسی کرده است به آن توجهی نکرده (الجابری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۳). وی با اینکه در دوران غیبت صغری متولد شده و تا پایان، آن را تجربه کرده و حدود یک دهه از غیبت کبری را نیز گذرانیده است نسبت به غیبت و عدم حضور امام (ع) به عنوان یک واقعیت اجتماعی دغدغه‌ای ندارد و حتی اگر از نوابت به عنوان یک واقعیت خارجی در جامعه یاد می‌کند گویا نظر به جامعه خود نداشته و به سوفسطاییان افلاطون اشاره دارد (بحرانی، ۱۳۹۴، ص ۱۷) او به جز افلاطون و ارسطو از هیچ کس نام نمی‌برد و به هنگام بحث از ادیان و جامعه‌ها و نظام‌های حکومتی و دیگر پدیده‌ها به ندرت نمونه‌ای واقعی را مثال می‌زند (کرون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۶).

فارابی جوامع مختلف را بر اساس انواع فرهنگ‌های آنها و فرهنگ‌ها را به حسب برخوردار از عقل و تکوین عقلانیت، تقسیم می‌کند. از یک سو مدینه فاضله است که در ارتباط با حقیقت متعالی عقل فعال و با حضور عقل مستفاد سامان می‌یابد؛ در سوی دیگر، جوامع متکثر جاهلی است که در تحت پوشش حس و خیال و وهم قرار می‌گیرند. فارابی برای مدینه فاضله سه شاخص ذکر می‌کند: اول اینکه هدف این جامعه رسیدن به سعادت انسان است، دوم تعاون تمام اعضای مدینه برای رسیدن به سعادت حقیقی که در این صورت این اجتماع، اجتماع فاضل نامیده می‌شود و سوم حاکم یا کسی که در رأس مدینه قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۵ و ۲۵۶).

فارابی در مورد رابطه رهبری دینی و تشکیل مدینه فاضله معتقد است مردمی که به واسطه پیامبر اداره و تدبیر می‌شوند برترین و سعادتمندترین و بهترین مردم‌اند و چنین امتی امت فاضله خواهد بود و می‌تواند مدینه فاضله را شکل دهد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹). در واقع از نظر فارابی رسیدن به معرفت صحیح برای همگان ممکن نیست و تنها فیلسوفان و پیامبران هستند که به واسطه ارتباط با عقل فعال به این مهم دست می‌یابند. فیلسوف از طریق قوه ناطقه نظری و مستفاد شدن عقلش با سپری کردن مراحل تعلیم و تربیت و پیامبر از طریق قوه متخیله و به اراده الهی به معرفت صحیح می‌رسند؛ به طوری که اگر در جامعه پیامبر بود باید سراغ پیامبر رفت و در صورت نبود او فیلسوف از چنین جایگاهی برخوردار است (میراحمدی و قهرمان، ۱۳۹۳، ص ۱۱). البته به اعتقاد برخی دیگر، فارابی در باب نبوت

عقیده‌ای ناپسند دارد که به زعم او نبوت تنها منبعث از قوه خیال است و فلسفه که حاصل عقل است بر نبوت رجحان دارد (ابن‌طفیل، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

فارابی با اینکه معنای امام، فیلسوف، قانونگذار و شاه را یکسان استعمال می‌کند و به این واسطه سنتز میان فیلسوف - شاه افلاطون یا حاکم اسلامی ایده‌ئال را کامل می‌کند (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳) به طور کلی همچون افلاطون در پی تئوریزه کردن حکومت و به دست گرفتن قدرت از سوی یک فیلسوف است که از قضا با توجه به دین و فضای زیست او پیامبر نیز مصداقی از آن تلقی می‌شود و اساساً از نظر فارابی دولت ایده‌ئال بدون یک فیلسوف، دست کم به عنوان مشاور امکان دوام ندارد (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۶۶). این مورد و سایر موارد به‌خوبی این ادعا را ثابت می‌کند که فلسفه سیاسی اسلامی و به‌ویژه فلسفه سیاسی فارابی با فلسفه سیاسی یونان به‌خصوص افلاطون، هماهنگی و تشابه بسیار زیادی دارد (رضوانی، ص ۱۳۹۲، ۸۶).

فارابی به دوازده ویژگی برای رئیس اول مدینه فاضله اشاره می‌کند و قوام مدینه را دقیقاً به ویژگی‌های رئیس مدینه پیوند می‌زند. در مقابل مدینه فاضله، فارابی مدینه‌های غیر فاضله را متذکر می‌شود که عبارت‌اند از: مدینه‌های جاهله، فاسقه، مبدله، ضالّه و نوابت که به ترتیب دارای جهل به سعادت، فساد در عمل، تباهی رأی و عمل، انحراف فکری و عملی و جوهره فاقد مصرف‌اند (مرحبا، ۲۰۰۷، ص ۴۶۴-۴۶۶). دوازده شرطی که فارابی برای رئیس اول برمی‌شمارد همگی از افلاطون مشتق شده‌اند و در عین حال فارابی با آگاهی از ممکن نبودن چنین انسان کاملی، به شش یا حتی پنج مورد از این صفات با توجه به رئیس ثانی رضایت می‌دهد و آشکار است که این رئیس ثانی اشتراکات زیادی با خلیفه دارد (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۶۵) به طوری که برخی معتقدند فارابی به دنبال این بود که جامعه را به وحدتی بر اساس فهم اشعری بازگرداند یا بر پایه خلافت، تفسیری از قدرت سیاسی به دست دهد (الجابری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۳ به بعد) و به ادعای برخی وی در ارائه نظریه رئیس مدینه به سیف‌الدوله نظر داشته است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۶ و ۷). در هر صورت مدینه فاضله فارابی بر اساس هیچ‌یک از مبادی اساسی شیعه شکل نگرفته است و در مدینه فاضله، موردی که بر وضعیت یا عصمت یا تقیه یا اجلال اولاد پیامبر(ص) باشد یافت نمی‌شود (الجابری، ۱۳۹۷، ص ۸۰) و هرچند او در پیامبر به وحدت فیلسوف نبی و واضع نوامیس

می‌رسد، با ذکر این مسئله که امکان تحقق مدینه فاضله در دیگر ملت‌ها و ادیان هم وجود دارد اصالت فلسفه را در مدینه فاضله نشان می‌دهد (مجیدی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۰).

این که فلسفه سیاسی اسلامی از سه نوع عقلانیت فلسفی، تجربی و وحیانی بهره می‌گیرد و عقلانیت فلسفی به مثابه حلقه واسطه‌ای میان عقلانیت وحیانی و عقلانیت تجربی قرار گرفته است (امیدی، ۱۳۸۸، ص ۳۶) تأییدی بر تبعیت عقلانیت وحیانی و تجربی از عقلانیت فلسفی با مبانی آن است، چنانکه توضیح فارابی در مورد مراحل دریافت وحی توسط نبی (رضازاده و دیوانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۴-۱۹۷) حکایت از همین نکته دارد. از طرف دیگر چنانچه این ادعا صحیح باشد که فارابی، عقل و فلسفه را برای شهر زیان‌آور می‌دانست و به همین خاطر معتقد بود مباحث صرف فلسفی باید پنهان و سرّی مطرح گردد و نگاشته شود (رضوانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴) فلسفه فارابی و به‌ویژه فلسفه سیاسی او به رازورزی و تأویل‌پذیری درمی‌آمیزد؛ زیرا؛ او معتقد است فیلسوفان باید با زبانی غیر صریح و با استفاده از رموز سخن بگویند تا ناهلان از قبیل حاکمان کینه‌توز و غوغاییان عوام به کنه آن نرسند. این داستانی است که فلاسفه یونانی اواخر عصر باستان نیز با آن آشنا بودند (کرون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۸).

ه) مقایسه نقش معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی و سیدمرتضی

به کارگیری عقل و عقلانیت هیچ گاه در خلأ حاصل نمی‌شود و با وجود ادعای مبنای مبنای گروهی در فلسفه و کلام اسلامی، در عمل آغاز اندیشه از بدیهیات نیست و هر متفکری با جهتگیری و فرض مقدمات غیر بدیهی به اندیشه می‌پردازد، هرچند در پایان تفکر بکوشد حاصل اندیشه خود را به بدیهیات ختم نماید. بر این اساس همان‌طور که اگر دو نظام فکری از مقدمات متفاوت شروع کنند متفاوت و حتی ناسازگار خواهند بود و از دو نظام که از مقدمات متفاوت شروع می‌کنند نباید انتظار سازگاری و انسجام داشت (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱) وقتی ساختار و مواد اندیشه نیز متفاوت باشند ابزار واحدی چون عقل نتیجه‌ای متفاوت به ارمغان می‌آورد. نقطه عزیمت نیز در هر اندیشه‌ای بسیار مهم و تعیین‌کننده است. همان‌طور که وضع طبیعی در توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو با سه تفسیر متفاوت به عنوان نقطه عزیمت، سه اندیشه سیاسی متمایز را رقم می‌زند،

عقلانیت فلسفی و عقلانیت کلامی نیز با جهتگیری و تعلق خاطر متفاوت، نتایج متفاوتی را حاصل می‌کند و به عنوان مثال متافیزیک فلسفه اسلامی به‌ویژه فلسفه فارابی، چالش مهمی در برابر تئولوژی اسلامی ایجاد می‌کند و آثار متفاوتی در اندیشه سیاسی خواهد داشت.

نقطه عزیمت در اندیشه سیاسی سیدمرتضی، حقیقت امامت با تفسیر شیعی و تشکیل ساختار منتظرپرور به منظور مرتفع ساختن موانع ظهور امام عصر (عج) در دوران غیبت ایشان است که مبتنی بر استدلال عقلی بوده و به عقلانیت او جهت می‌دهد و مبتنی بر آن، در شرایط حضور و غیبت امام به تحلیل و پاسخ دادن به پرسش‌های مطرح در اندیشه سیاسی می‌پردازد. از سوی دیگر، گرچه گفته شده است نقطه عزیمت فارابی که مهم‌ترین مسئله فارابی نیز به حساب می‌آید بحران خلافت اسلامی بوده است (جوان‌پور و اکبری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵)، با توجه به مبانی و مباحث وی، نقطه عزیمت در اندیشه سیاسی فارابی که به آن تعلق خاطر دارد فیلسوف - شاه افلاطونی است که به عقلانیت و اندیشه سیاسی او سمت و سو می‌بخشد. به تعبیر دیگر عقلانیت سیدمرتضی معطوف به مبانی امامیه و عقلانیت فارابی معطوف به مبانی فلسفه یونان است.

گرچه عقل از منظر سیدمرتضی و فارابی ارزش ذاتی دارد و استدلال عقلی، مورد پذیرش هر دو است، جهتگیری و بستر عقل‌گرایی آنها متفاوت است. هرچند سیدمرتضی به عنوان یک عالم دین و فقیه، به اخبار و مشهورات ظنی دینی به دیده انتقاد و انکار می‌نگرد در عین حال عقلانیت او در مقابل فارابی، نسبت به مبانی اسلام متعهدتر است. عقلانیت فارابی نزولی و سیر از بالا به پایین است (مجیدی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲) در حالی که عقلانیت سیدمرتضی چنین نبوده و همین امر موجب شده است که عقلانیت سیاسی سیدمرتضی واقع‌گرا و محافظه‌کارانه باشد. همچنین با اینکه عقلانیت سیاسی نزد فارابی و سیدمرتضی غایت‌گرایانه است، این غایت به نحو ایده‌ئال نزد فارابی در این دنیا امکان تحقق ندارد اما از نگاه سیدمرتضی ممکن و محقق است.

اگر عقل نزد سیدمرتضی بدون رازورزی و خرافه‌پردازی و پیراسته از مبانی غیر علمی و مبتنی بر وحی قطعی، هم‌راستا با تجربه و علوم بشری و متناسب با اقتضائات و شرایط است، به طوری که اندیشه سیاسی وی در رسیدن به هدف، برخوردار از انعطاف و به صورت تشکیکی است، عقل نزد فارابی غیر انضمامی، بدون بهره‌مندی از مبانی دینی و

شیعی و مبتنی بر پنهان‌نگاری و بر پایه مبانی فلسفی است، به طوری که حتی اگر از پیامبر اسلام (ص) به عنوان بنیان‌گذار مدینه اسلامی سخن می‌گویید، این حکیم افلاطونی است که جامه پیامبر به تن کرده است (الجابری، ۱۳۹۷، ص ۷۷). فرجام سخن اینکه در میان اندیشمندان برخی در تتبع، برخی در تحلیل و به‌ندرت برخی در هر دو قوی هستند و فارابی را می‌توان برخوردار از تحلیل قوی و حائز عقل تحلیلی و سیدمرتضی را متمایل به عقل تبعی دانست که برای تاریخ، رویدادها، شرایط و امکانات موجود نقش بسزایی قائل است.

نتیجه

کلام سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی دو دانش متمایزند و علی‌رغم منزلت عقل در این دو دانش، عقل جایگاه و کارکرد متفاوت دارد. تفاوت عقل با بررسی مقایسه‌ای کلام سیاسی سیدمرتضی و فلسفه سیاسی فارابی حکایت از این دارد که سیدمرتضی و فارابی در اصل عقلانیت و ارزشمندی عقل توافق دارند، اما نقطه عزیمت و جهتگیری آنها در عقل‌ورزی متفاوت است و این تفاوت با توجه به فیلسوف بودن فارابی و متکلم بودن سیدمرتضی قابل فهم است و به‌خوبی در اندیشه سیاسی آنها نیز نمود دارد. عقلانیت سیاسی سیدمرتضی با توجه به مرجعیت علم در معرفت‌شناسی، رها از پیش‌فرض‌های غیر علمی و مبتنی بر یقین است که یا از طریق برهان عقلی و یا از طریق منابع یقین‌آور از نظر او به دست آمده است و حتی مهم‌ترین شاخص در اندیشه سیاسی او که مسئله امامت است نیز بر پایه مقدمات یقینی استوار است؛ اما عقلانیت سیاسی فارابی به عنوان یک فیلسوف که باید یا بر اساس بدیهیات عقلی و یا برهان عقلی مستند به بدیهیات باشد، رقم نخورده و با برخی مبانی غیر یقینی درآمیخته و کاملاً به پیش‌فرض‌های فلسفه یونان در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی وابسته است؛ پیش‌فرض‌هایی که لزوماً مبتنی بر استدلال عقلی و مبتنی بر بدیهیات نیست و با منزلت فلسفه سازگاری ندارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌طفیل، محمد بن عبدالملک (۱۳۸۱)، *زناده بیدار (حی بن یقظان)*، ترجمه محمدحسن فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. ارسطو (۱۳۴۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
۳. افلاطون (۱۳۶۷)، *دوره آثار افلاطون*، مترجم: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
۴. اقبال، عباس (۱۳۴۵)، *خانان نویختی*، تهران: طهوری، چاپ دوم.
۵. امیدی، مهدی (۱۳۸۸)، «منابع معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی از منظر فیلسوفان اسلامی»، *معرفت*، دوره ۱۸، شماره ۱۴۵، ص ۱۳-۴۰.
۶. انصاری، حسن (۱۴۰۱)، *شریف مرتضی و جایگاه او در تاریخ الهیات اسلامی*، تهران: علمی.
۷. آرمین، محسن (۱۳۸۹)، «سیدمرتضی و استفاده از علوم زمانه در تفسیر قرآن»، *اسلام‌پژوهی*، شماره ۴، ص ۲۷-۴۴.
۸. باغستانی کوزه‌گر، محمد (۱۳۹۸)، «بینش‌ها و کنش‌های تمدنی سیدمرتضی»، *مجموعه مقالات فارسی‌کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی*.
۹. بحرانی، مرتضی (۱۳۹۴)، «نوبت در فلسفه فارابی و ابن‌باجه»، *پژوهش سیاست‌نظری*، شماره ۱۸، پاییز و زمستان.
۱۰. برنجکار، رضا (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی علم کلام*، قم: دارالحديث.
۱۱. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۳)، «کلام سیاسی شیعه»، *مجله شیعه‌شناسی*، شماره ۵، بهار.
۱۲. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۴)، «وضعیت کلام سیاسی در ایران»، *نشریه علوم سیاسی*، سال ۸، شماره ۲.
۱۳. بیاتی، حیدر (۱۳۹۱)، «نقش اجماع در اندیشه کلامی سیدمرتضی»، *نقد و نظر*، دوره ۱۷، شماره ۶۶، ص ۱۰۶-۱۲۵.
۱۴. پاشایی، وحید و هادی صادقی (۱۳۹۵)، «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق با تأکید بر اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی»، *مجله ذهن*، شماره ۶۶، ص ۶۱-۹۱.
۱۵. پورحسن، قاسم (۱۳۹۷)، *خوانشی نواز فلسفه فارابی؛ گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی*، تهران: نقد فرهنگ، چاپ دوم.
۱۶. الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹)، *نقد عقل عربی*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: آفتاب.

۱۷. الجابری، محمد عابد (۱۳۹۷)، *ما و میراث فلسفیمان*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: ثالث.
۱۸. جوادی، محسن (۱۳۷۱)، *مسئله باید و هست*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۹. جوانپور هروی، عزیز و حسن اکبری بیرق (۱۳۸۹)، «مطالعه تطبیقی نظریه ولایت فقیه و اندیشه سیاسی فارابی»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، سال ۷، شماره ۲۱، تابستان.
۲۰. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۰)، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، *نشریه نامه مفید*، دوره ۷، شماره ۲۵ (علوم سیاسی)، بهار.
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *انتظارات بشر از دین*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی: فیلسوف فرهنگ*، تهران: ساقی.
۲۳. دبور، ت. ج. (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران: انتشارات مطبوعاتی عطائی.
۲۴. رضازاده جودی، مهدی و امیر دیوانی (۱۳۹۹)، «توصیف، تحلیل و تبیین معرفتی وحی در اندیشه فارابی»، *دومجله علمی هستی و شناخت*، سال ۷، شماره ۱، ص ۱۷۹-۲۰۰، بهار و تابستان.
۲۵. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۷)، *معنا و منزلت عقل در کلام امامیه*، قم: دارالحدیث.
۲۶. رضوانی، محسن (۱۳۹۲)، *اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۲۷. رضوی صوفیانی، عظیم و ناصر گذشته (۱۳۹۰)، «علل گرایش شیخ مفید و سیدمرتضی به عقل‌گرایی اعتزالی در قرن چهارم هجری»، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، سال ۴۴، شماره ۱، بهار و تابستان.
۲۸. روزنتال، اروین آی جی (۱۳۹۶)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
۲۹. ساداتی‌نژاد، سیدمهدی و مهدی موحدی‌نیا (۱۳۹۹)، «تأملی بر بنیادهای کلامی اندیشه سیاسی شیعه با تأکید بر آراء شیخ مفید و سیدمرتضی علم‌الهدی»، *اندیشه نوین دینی*، سال ۱۶، شماره ۱۶.
۳۰. سالاریه، صفورا (۱۳۹۷)، «اندیشه سیاسی سیدمرتضی در تعامل با حکومت آل بویه»، *مجله علمی - پژوهشی حکومت اسلامی*، دوره ۲۳، شماره ۲، ص ۱۶۹-۱۸۹.

۳۱. سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، دوره ۱، شماره ۳ و ۴.
۳۲. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۳۸۳)، امامت و غیبت از دیدگاه علم کلام، تحقیق از واحد تحقیقات مسجد مقدس جمکران، قم: مسجد مقدس جمکران، چاپ سوم.
۳۳. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۱۰ ق)، الشافی فی الإمامة، محقق: عبد الزهراء حسینی، تهران: مؤسسه الصادق(ع).
۳۴. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۱۱ ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: نشر اسلامی.
۳۵. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۳۱ ق)، تفسیر الشریف المرتضی، مصحح: مجتبی احمد الموسوی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۶. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۰۵ ق)، رسائل الشریف المرتضی، تصحیح: السید احمد الحسینی، قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۱۹ ق)، شرح جمل العلم والعمل، تصحیح و تعلیق شیخ یعقوب جعفری مراغی، تهران: دار الاسوة للطباعة و النشر.
۳۸. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۹۹۸)، الأمالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار الفكر العربی، چاپ اول.
۳۹. شاکرین، حمیدرضا (۱۴۰۱)، «بررسی تطبیقی کارکرد عقل در کلام فلسفی و تفکیکی»، ذهن، دوره ۲۳، شماره ۹۰.
۴۰. شریعتمداری، حمیدرضا سیدباقر حسینی کریمی (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی آرای سیدمرتضی و علامه طباطبایی در چیستی عقل و کارکردهای آن»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۸۰، ص ۴۷۹-۴۹۶.
۴۱. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق)، النکت الاعتقادیة، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۴۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، جلد ۱، قم: بوستان کتاب.
۴۳. الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد

- آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶)، *السیاسة المدنية*، شارح: علی بو ملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۴۵. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: گلشن.
۴۶. فارابی، ابونصر (۱۳۶۴)، *فصول منترعة*، تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار، تهران: المكتبة الزهراء (ع).
۴۷. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
۴۸. فارابی، ابونصر (۱۹۳۸)، *رسالة فی العقل*، تصحیح موريس بويج، بیروت: المطبعة الكاثوليكية، چاپ اول.
۴۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه*، مترجمان: منوچهر بزرگمهر، اسماعیل سعادت و سیدجلال‌الدین مجتبی، جلد ۶، ناشران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۵۰. کاظمی، روح الله و قاسم پورحسن (۱۴۰۰)، «تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی»، *حکمت معاصر*، سال ۱۲، شماره ۲، ص ۲۸۷-۳۰۶، پاییز و زمستان.
۵۱. کرون، پاتریشیا (۱۳۹۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن، چاپ سوم.
۵۲. کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۶)، «خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»، *حکمت و فلسفه*، سال ۳، شماره ۹.
۵۳. کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۵)، «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی»، *مجله علمی - پژوهشی قیاسات*، دوره ۱۹، شماره ۷۲، ص ۳۷-۶۰.
۵۴. اشتراوس، لئو (۱۳۹۷)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه و تحشیه فرهنگ رجایی، ویراست دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۳)، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۶. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۴)، «علم الهدی»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، بساتین، سال دوم، شماره ۱ و ۲، ص ۱۳۵-۱۴۴.
۵۷. مجیدی، حسن (۱۳۹۴)، *عقلانیت سیاسی در اندیشه فارابی و توماس آکویناس*، تهران:

- دانشگاه امام صادق(ع).
۵۸. مدکور، ابراهیم (۱۹۸۳)، *أبو نصر الفارابی فی الذکری الألفیة لوفاته ۹۵۰ م*، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
۵۹. مرحبا، محمد عبدالرحمن (۲۰۰۷)، *من الفلسفة اليونانیة إلى الفلسفة الاسلامیة*، جلد ۱، بیروت: عویدات.
۶۰. مرتضوی، سید محمد و دیگران (۱۴۰۰)، «حجیت روایات تفسیری از دیدگاه سیدمرتضی علم الهدی»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، دوره ۱۲، شماره ۴۴.
۶۱. مهاجرنیا، محسن (۱۳۹۹)، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۶۲. میراحمدی، منصور و میثم قهرمان (۱۳۹۳)، «امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی»، *پژوهش سیاست نظری*، شماره ۱۵، دوره ۸، بهار و تابستان.
۶۳. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء(س).
۶۴. نتون، ایان ریچارد (۱۴۰۱)، *فارابی و مکتبش*، مترجم: گل بابا سعیدی، تهران: آزاد مهر، چاپ سوم.
۶۵. نصر، علی (۱۳۷۹)، «تحلیل فقهی رابطه سلطان و علمای دین از دیدگاه علم الهدی سیدمرتضی»، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی (دانشگاه اصفهان)*، شماره ۴، تابستان.
۶۶. ورزدار، کرامت، احد فرامرز قراملکی و عبدالرسول کشفی (۱۴۰۰)، «بررسی و مقایسه آرای ارسطو و فارابی در مسئله خطای حسّی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۲۲۷-۲۴۶.

References

1. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1994), *The Divine Guide in Early Shiism*, translated by David Streight, State University of New York Press.
2. Al-Fakhoury, Hanna, Al-Jar, Khalil (1393), *History of Philosophy in the Islamic World*, translated by Abdul Mohammad Ayati, Tehran: Scientific and Cultural, [in Persian].
3. Al-Jaberi, Mohammed Abed (1389), *Criticism of the Arabic Intellect*, translated by Seyyed Mohammad Al-Mahdi, Tehran: Aftab Publishing, [in Persian].
4. Al-Jaberi, Mohammed Abed, (1397), *We and our Philosophical Heritage*, translated by Seyyed Mohammad Al-Mahdi, Tehran, third edition, [in Persian].
5. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1994), *The Divine Guide in Early*

- Shiism*, translated by David Streight, State University of New York Press.
6. Ansari, Hassan (1401), *Sharif Morteza and his Position in the history of Islamic theology*, Tehran: Scientific Publication, [in Persian].
 7. Aristotle (1349), *About the Soul*, translated by Ali Murad Davoudi, Tehran: University of Tehran, [in Persian].
 8. Armin, Mohsen (1389), "Seyyd Morteza and the use of contemporary sciences in the interpretation of the Qur'an", *Islam Research*, No. 4, pp. 27-44, [in Persian].
 9. Baghestani-Koze-gar, Mohammad (1398), "Civilizational Insights and Actions of Sayyed Morteza", *Collection of Persian Articles of the International Congress Commemorating Sayyed Morteza's Millennium of Al-Hadi Science*, volume 6, [in Persian].
 10. Bahrani, Morteza (1394), "Nawabet in the philosophy of Farabi and Ibn Bajjah", *Theoretical Policy Research*, number 18, autumn and winter, [in Persian].
 11. Bayati, Haider (1391), "The Role of Consensus in the Theological Thought of Sayyed Murtaza", *Review and Comment*, volume 17, number 66, pp. 106-125, [in Persian].
 12. Behrouzlak, Gholamreza (1383), "Shia political theology", *Shia Journalism Quarterly*, no. 5, spring, [in Persian].
 13. Behrouzlak, Gholamreza (1384), "The status of political speech in Iran", *Journal of Political Sciences*, year 8, number 2, [in Persian].
 14. Berenjkari, Reza (1391), *Methodology of Theology*, Qom: Dar al-Hadith, [in Persian].
 15. Copleston, Frederick Charles (1392), *History of Philosophy*, translators: Manouchehr Bozormehr, Ismail Saadat, Seyyed Jalaluddin Mojtahidi, publishers: Scientific and Cultural Publishing Company, Soroush (6th volume), [in Persian].
 16. Davari Ardakani, Reza (1382), *Farabi: Philosopher of Culture*, Tehran: Saghi, [in Persian].
 17. Debor, T.J., *History of Philosophy in Islam* (1362), translated by Abbas Shoghi, Tehran: Atai Press, [in Persian].
 18. Farabi, Abu Nasr (1361), *Thoughts of the People of Madinah Fazhaleh*, translated and edited by Jafar Sajjadi, second edition, Tehran: Golshan, [in Persian].
 19. Farabi, Abu Nasr (1364), *Abstracted Chapters*, research and correction and suspension of Fawzi Najjar, Tehran: Al-Maktab al-Zahra (A.S.), [in Arabic].
 20. Farabi, Abu Nasr (1405 AH), *Fusosu al-Hakm*, research by Sheikh Muhammad Hasan Al-Yasin, Qom: Bidar Publications, [in Arabic].
 21. Farabi, Abu Nasr (1938), *Risala fi al-Aql*, revised by Maurice Boich, Beirut: Al-Mattaba Al-Kathoulikiya, first edition, [in Arabic].
 22. Farabi, Abu Nasr (1996), *Al-Siyasa al-Madaniyyah*, commentary on Ali Bu Malham, Beirut: Dar and Al-Hilal School, [in Arabic].

23. Haghghat, Seyyed Sadegh (1380), "What and Types of Political Philosophy", Mofid Nameh Journal, Volume 7, Number 25 (Political Sciences), Spring, [in Persian].
24. Ibn Tufail, Mohammad Bin Abdul Malik (1381), Zinda Bidar (Hay Bin Yaqzan), translated by Mohammad Hasan Farozanfar, Tehran: Scientific and Cultural, [in Persian].
25. Iqbal, Abbas (1345), Khanadan Nobakhti, Tehran: Tahuri, second edition, [in Persian].
26. Javadi, Mohsen (1371), the problem should be and is, Qom: Office of Islamic Propaganda of Qom Seminary, [in Persian].
27. Javan pour Heravi, Aziz, Akbari Biraq, Hassan (1389), "Comparative study of the theory of religious authority and Farabi's political thought", Islamic Revolution Studies, year 7, number 21, summer, [in Persian].
28. Kamalizadeh, Tahera (1395), "Meanings and applications of reason in Al-Aql al-Farabi's treatise". Qobsat Scientific Research Quarterly, Volume 19, Number 72, pp. 37-60, [in Persian].
29. Kamalizadeh, Tahereh (1386), "God and the world in the philosophical system of Aristotle and Farabi". Hikmat and Philosophy, year 3, number 9, [in Persian].
30. Kazemi, Ruhollah, Pourhasan, Qasim (1400), "Self-based evolution of reason in Farabi's thinking", contemporary wisdom, year 12, number 2, pp. 287-306, autumn and winter, [in Persian].
31. Khosropanah Abdul Hossein (1382), Human Expectations from Religion, Tehran: Contemporary Cultural Institute of Knowledge and Thought, [in Persian].
32. Kron, Patricia (1399), History of Political Thought in Islam, translated by Masoud Jafari, Tehran: Sokhn, third edition, [in Persian].
33. Madelong, Wilfred (1393), Islamic schools and sects in the middle centuries, translated by Javad Ghasemi, Mashhad: Astan Quds Razavi, [in Persian].
34. Madelong, Wilfred; Mohammadi Mozafar, Mohammad Hasan (1394), "Ilm al-Hadi", Basatin, second year (numbers 1 and 2), pp. 135-144, [in Persian].
35. Madkoo, Ibrahim (1983), Abu Nasr Al-Farabi Fi Al-Dhikrá Al-Alfiyah Li-Wafatihi 950 AD, Cairo: Al-Masriyya al-Katab, [in Arabic].
36. Majidi, Hassan (1394), Political rationality in the thought of Farabi and Thomas Aquinas, Tehran: Imam Sadegh University, [in Persian].
37. Marhaba, Mohammad Abd al-Rahman (2007), Min Al-Falsafah Al-Yunaniyah Ilá Al-Falsafah Al-Islamiyah, Beirut: Avidat, vol.1, [in Arabic].
38. Mir Ahmadi, Mansour, Kaherman, Maitham (1393), "Possibilities of Paradigm Analysis in Farabi's Political Philosophy", Theoretical Politics Research, Number 15, Term 8, Spring and Summer, [in Persian].
39. Mohajernia, Mohsen (1399), Farabi's political thought, Qom: Bostan

- Kitab, third edition, [in Persian].
40. Mortazavi, Seyyed Mohammad and others (1400), "Authentication of interpretative narrations from the perspective of Seyyed Morteza on the science of al-Hadi", Research Journal of Quranic Studies, Volume 12, Number 44, [in Persian].
 41. Nasr, Ali (1379), "Jurisprudential analysis of the relationship between the sultan and religious scholars from the perspective of "Seyyed Morteza's" Alamolhoda, Research Journal of the Islamic Revolution (Isfahan University), number 4, summer, [in Persian].
 42. Nazerzadeh Kermani, Farnaz (1376), Principles and principles of Farabi's political philosophy, Tehran: Al-Zahra University Press, [in Persian].
 43. Netun, Ian Richard (1401), Farabi and his school, translated by Gol Baba Saedi, Tehran: Azadmehr, third edition, [in Persian].
 44. Omidi, Mehdi (1388), "The epistemological sources of Islamic political philosophy from the perspective of Islamic philosophers", Marafet, Volume 18, Number 145, pp. 13-40, [in Persian].
 45. Pashaei, Vahid; Sadeghi, Hadi (1395), "The epistemological foundations of ethics with an emphasis on the theological thoughts of Seyyed Morteza", Mind Quarterly, No. 66, pp. 61-91, [in Persian].
 46. Plato (1367), the period of Plato's works, translator: Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khwarazmi, second edition, [in Persian].
 47. Pourhasan, Qasim (1397), a new reading of Farabi's philosophy, a fundamental epistemological break from the Greek tradition, Tehran: Naqd Farhang, second edition, [in Persian].
 48. Razavi Sufiani, Azeem, Gozashteh, Naser (1390), "The causes of Sheikh Mofid and Seyyed Murtaza's tendency towards Etezali rationalism in the 4th century Hijri", Research Journal of the History of Islamic Civilization, year 44, number 1, spring and summer, [in Persian].
 49. Rezaei, Mohammad Jaafar (1397), the meaning and dignity of reason in the Imamiyyah, Qom: Dar al-Hadith, [in Persian].
 50. Rezazadeh, Joodi, Mehdi, Diwani, Amir (1399), "Description, analysis and epistemological explanation of revelation in Farabi's thought", biannual journal of existence and cognition, year 7, number 1, pp. 179-200, spring and summer, [in Persian].
 51. Rizvani, Mohsen (1392), Strauss and Islamic Political Philosophy, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, second edition, [in Persian].
 52. Rosenthal, Ervin I.J. (1396), Islamic political thought in the middle centuries, translated by Ali Ardestani, Tehran: Ghoomes, [in Persian].
 53. Sadatinejad, Seyyed Mahdi, Movahedinia, Mehdi (1399), "Reflection on the theological foundations of Shia political thought with an emphasis on the opinions of Sheikh Mofid and Seyed Morteza Alamulhadi". New religious thought, year 16, number 61, [in Persian].

54. Salarieh, Safura (1397), "Syed Morteza's political thought in interaction with Al Boyeh government". Scientific-Research Quarterly of Islamic Government, Volume 23, Number 2, Pages 169-189, [in Persian].
55. Seyd Murtaza, Abul Qasim Ali Bin Al-Hussein (1410 AH), al-Shafi fi al-Imamah, scholar Abd al-Zahra Hosseini, Tehran: Al-Sadiq Foundation (A.S.), [in Arabic].
56. Seyed Murtaza, Abu al-Qasim Ali bin Al-Hussein (1419 AH), Commentary on Jumal al-ilm wal-amal, corrected and revised by Sheikh Yaqoob Jafari Maraghi, Tehran: Dar al-Aswa for printing and publishing, [in Arabic].
57. Seyed Murtaza, Abul Qasim Ali Bin Al Hussein (1998), Amali (Ghorr al-Fawaed and Dorr al-Qala'id), researched by Muhammad Abul Fazl Ebrahim. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, first edition, [in Arabic].
58. Seyyed Morteza, Abul Qasim Ali Bin Al-Hussein (1411 AH), Al-Dukhirah Fi Alam Al Kalam, Research: Seyyed Ahmad Hosseini, Qom: Islamic Publishing House, [in Arabic].
59. Seyyed Murtaza, Abu al-Qasim Ali bin Al-Hussein (1405 AH), Rasail al-Sharif al-Murtaza, corrected by: Al-Sayyid Ahmad Al-Hussein, Qom: Dar Al-Qur'an al-Karim, [in Arabic].
60. Seyyed Murtaza, Abu al-Qasim Ali bin Al-Hussein (1431 AH), Tafsir al-Sharif al-Mortaza, corrected by Mujtaba Ahmad Al-Mousavi, Beirut: Al-Alami Publishing House, [in Arabic].
61. Shakerin, Hamidreza (1401), "Comparative study of the function of reason in philosophical and dissociative words", Zehn, Volume 23, Number 90, [in Persian].
62. Shariatmadari, Hamidreza, Hosseini Karimi, Seyed Bagher (1398), "A comparative study of the opinions of Seyed Morteza and Allameh Tabatabai on the nature of reason and its functions", Epistemological Studies in Islamic University, Volume 23, Number 80, pp. 479-496, [in Persian].
63. Sheikh Mofid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH), Al-Nokat al-ietiqadiyh, Qom: World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufid, [in Arabic].
64. Sobhani, Mohammad Taqi (1374), "Rationalism and Textualism in Islamic Words", Review and Comment, Volume 1, No. 3 and 4, [in Persian].
65. Strauss, Leo (1397), political philosophy, translation and interpretation of Farhang Rajae, second edition, Tehran: Scientific and Cultural, [in Persian].
66. Syed Morteza, Abulqasem Ali bin Al-Husain (1383), Imamate and backbiting from the perspective of the science of theology, research from Jamkaran Holy Mosque Research Unit, Qom: Jamkaran Holy Mosque, 3rd edition, [in Persian].
67. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1387), collection of letters, by the

-
- effort of Seyyed Hadi Khosrowshahi, Qom: Bostan Kitab (Volume 1), [in Persian].
68. Varzdar, Karamat, Qaramalki, Ahed Faramarz, Kashfi, Abd al-Rasoul (1400), "Examination and Comparison of Aristotle and Farabi's Opinions on the Problem of Sensory Error", Islamic Philosophy and Kalam, No. 1, Spring and Summer, pp. 227-246, [in Persian].



Criticism of the Theoretical Foundations of Agha Mojtaba Qazvini on the Issue of Physical Resurrection

Ahmad Rouhani Rawri ¹ | Abdullah Nasri ² | Reza Elahi Manesh ³

1. Corresponding Author, PhD student in the field of Islamic philosophy and theology, University of Religions and Religions, Qom, Iran. E-mail: Rouhaniravari@gmail.com.
2. Professor at "Philosophy Department" of Allāma Tabātabāi University. E-mail: nasri.a32@yahoo.com
3. Assistant Professor, University of Religions and Religions, Qom, Iran. E-mail: Elahimanesh@urd.ac.ir.

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 11 September 2023
Received in revised form 12 October 2023
Accepted 22 October 2023
Published online 22 December 2023

Keywords:

Maad, physical Resurrection, Agha Mojtaba Qazvini, Separation School.

ABSTRACT

One of the ways to reach the role of a theory in understanding religion and the importance of rationality in it is to examine its opposing opinions, Sheikh Mojtaba Qazvini's thought about physical resurrection is one of these theories, which is a separation between three epistemological methods: philosophical, mystical, and the method of the Qur'an and Sunnah. which is committed to denying the two epistemological sciences of philosophy and mysticism as prominent human sciences. Considering the role of philosophy in expressing the truths of existence, its serious criticism and negation by separatists, especially in transcendental issues such as physical resurrection, caused him to criticize and examine the issue of resurrection in the book "Bian al-Furqan" by the late Sheikh Mojtabi Qazvini Khorasani. to be. The results of the research, which was carried out using a descriptive and analytical method, show that according to his theoretical foundations, the realization of physical resurrection is necessary, and the return of humans in the resurrection with the same body is a material element, and it must be said that he used the inner evidence, that is, the intellect, which is the order of the innocent, peace be upon them. Ignored and suffering from the "motivational and motivated fallacy", therefore, no kind of interpretation in the verses is permissible, and the body of the hereafter should be accepted in accordance with the system of the world of the hereafter and in the form of an example, and it was a pure surrender of the Qur'anic content in this context.

Cite this article: Rouhani Rawri, A & Nasri, A & Elahi Manesh, R (2023). Criticism of the theoretical foundations of Agha Mojtaba Qazvini on the issue of physical resurrection, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 65-88. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.180156>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.180156>

Extended Abstract

Introduction

Resurrection is a supernatural thing. The necessity and importance of this issue, among other issues, is related to the role of resurrection in the destiny of humans and their attitude, behavior and actions. When a person can understand the resurrection well and have a correct expression of it in his mind, he can definitely make a better and more logical decision to perform his actions, and because every decision in the destiny of a person may be harmful and dangerous or useful and effective.

Belief in bodily resurrection is one of the essentials of Islam, and not believing in it is the cause of human disbelief. Islamic scholars have expressed different opinions about the quality of resurrection; The theologians have studied it from the point of view of the word and philosophers from the point of view of philosophy, and modernists have examined it from the point of view of traditions.

Also, in the view of the Holy Quran, resurrection has two dimensions, physical and spiritual, but some people have a different view from this Quranic view, and the people of hadith consider resurrection only physical, and some, like the followers of the Masha school, consider it spiritual. The opinion of Sheikh Mojtaba Qazvini It is related to physical resurrection and spiritual resurrection, that in the case of physical resurrection, he considered the elemental body, and in the case of spiritual resurrection, he considered the soul as a subtle body.

On the other hand, Ayatollah Javadi Amoli does not consider resurrection to be only spiritual and believes that pleasures are not limited to spiritual pleasures. Rather, the ruling of man in that world and this world is the same, in this world the soul is bound to the body and has two types of pleasure; which includes spiritual and intellectual pleasures and physical pleasures. In this research, the theories and views of Agha Sheikh Mojtabi Qazvini and Ayatollah Javadi Amoli will be discussed, and the similarities and differences between the theories of these two scholars will be discussed.

Methods

The current research has been done by studying the library and descriptive analytical method. In this research, it has been tried to collect the required information and data by identifying the previous sources and the background of the research. According to the purpose and nature of

this research, it helps to provide sufficient coordination and organization in order to create the necessary description and analysis context, and the necessary result has been achieved to use logical and scientific principles to explain and accurately describe the discussed goals. Count the different opinions. Therefore, it can be said that the current research was a developmental and theoretical research from this point of view.

In this research, necessary efforts have been made to obtain the required information through library study in an efficient manner.

Findings

Sheikh Mojtabi Qazvini, one of the experts of this school, considers the Qur'anic resurrection to be the same as the physical and spiritual resurrection, and therefore in the third volume of Al-Furqan's statement regarding the resurrection, he raises the discussion of physical and spiritual resurrection as his most important and broadest topics, and to explain and Its proof first deals with the statement of the principles on which the Qur'anic resurrection is based from an intra-religious perspective.

According to the school of separation, he believes that the teachings of Islam should be learned from the Qur'an and hadiths without any interpretation. In the book Bayan al-Furqan fi Maad al-Qur'an, he makes a preliminary presentation on the knowledge of physical resurrection and then concludes that resurrection on the Day of Judgment will happen with this elemental body.

Conclusion

The presented argument will be the result if we consider the world as the cause of the whole and consider the efficacy of the source as the basis of philosophy, and this is against the basis of the Holy Qur'an and the Sunnah of Seyyed Al Mursalin. Because according to the Qur'an, the activity of the cause is by power and choice, and it has inherent freedom, and the refusal of the effect to separate from the cause is correct if the maker of the agent is natural or natural and without free will or predestination.

And according to Sheikh Mojtabi Qazvini, resurrection is physical and spiritual, and the resurrected body is the natural elemental and material body. Because he believed that the soul is physical, Qazvini accepted the theory of the incarnation of the soul and he believed that the souls of believers take the form of humans before death and that the souls of believers are like creatures of the subtle part of the afterlife, so after the

separation from the body, according to the hadiths, with God's permission, they become in the form of their body.

And in general, some points can be raised as a final criticism as follows:

1. There is no doubt that the goal of the separation school, especially the late Agha Mojtabi Qazvini, was to elevate the school of Shiism and, according to them, to remove everything that is not infallible from the sacred Shariah, but they ignored the inner evidence, that is, reason, which is the duty of the infallible. are

2. Yassianian and the late Agha Mojtabi Qazvini suffered from the "motivation and motivation fallacy", that is, instead of examining the content of the speech, they paid attention to its origin and the motivations that existed from its expression, and instead of examining the evidence of a claim, the relations and the possible motives of the claimant have been taken into consideration.

3. If the life of the innocents (peace be upon them) is a proof for us, the respect of Imam Sadiq (peace be upon him) to Hisham in the presence of other scholars, is it other than that the Imam approves Hisham's way of defending the Ahl al-Bayt (peace be upon him) school, which is the same rational way.

4. We accept that since the introduction of philosophy into the Islamic world, there have been ulterior motives, but this does not prevent the use of rational arguments in proving divine decrees.

5. Verses and narrations are contrary to the opinions of the divisives, verses such as "Fabshar Ibad Al-Dhin ist Ma'oon al-Qol Fittaboon Ahsana" in verses 17 and 18, which by the analogy of "Ahsana" does not refer to sayings, the Qur'an and traditions, or at least it is exclusive to them, and the sciences and words of others. It also includes and the verse of Karima "Hal istoi Al-Dhin Ya'almun and Al-Dhin La Ya'almun" (Zamr 9). Narratives such as "seeking knowledge, even if it is true, seeking knowledge is the duty of all Muslims". "And al-Hikmah is the misguided believer, the fiqh of al-Hikmah and lo me of the people of hypocrisy"

These are examples of verses and traditions that encourage Muslims to make scientific efforts to find the truths of the world.

6. Throughout history, Islamic thought has been attacked by the strong winds of "tahaft" and "wrestlers". And after that, not only has its shining flame not extinguished, but it has become more burning, and this is a sign of the deep connection between rational thought and the school of Islam.



نشریه تاریخ فلسفه اسلامی

سایت نشریه: hpi.aletaha

شاپا الکترونیکی: ۲۰۹۷-۲۹۸۱

انتشارات موسسه آموزش عالی آل طه

نقد و بررسی مبانی نظری آقا مجتبی قزوینی

در مسئله معاد جسمانی

احمد روحانی راوری ^۱ | عبدالله نصری ^۲ | رضا الهی منش ^۳

rouhaniravari@gmail.com

nasri.a32@yahoo.com

sobhani.mt@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

۳. استادیار کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از راه‌های دستیابی به نقش یک نظریه در فهم دین و اهمیت تعقل در آن، بررسی نظرات مخالف آن است. اندیشه شیخ مجتبی قزوینی پیرامون معاد جسمانی یکی از این نظریه‌هاست که تفکیکی میان سه روش معرفتی: فلسفی، عرفانی و روش قرآن و سنت است که به نفی دو علم معرفتی فلسفه و عرفان به عنوان علوم مطرح بشری کمر همت بسته شده است. با توجه به نقش فلسفه در بیان حقایق هستی، نقد و نفی جدی آن از جانب تفکیک‌گرایان، به‌ویژه در مسائل ماورائی همچون معاد جسمانی، سبب شد به نقد و بررسی مسئله معاد در کتاب بیان الفرقان مرحوم شیخ مجتبی قزوینی خراسانی پرداخته شود. نتایج تحقیق که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده نشان می‌دهد طبق مبانی نظری ایشان، تحقق معاد جسمانی ضروری است و بازگشت انسان‌ها در قیامت با همین جسم عنصری مادی است و باید گفت ایشان حجت باطنی یعنی عقل را که امر معصومین علیهم‌السلام است نادیده انگاشته و دچار «مغالطه انگیزه و انگیزه» شده. بنابراین هیچ نوع تأویلی در آیات جایز نبوده و جسم آخرتی را متناسب با نظام عالم آخرت و در قالب مثالی باید پذیرفت و تسلیم محض مطالب قرآنی در این زمینه بود.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۶/۲۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۷/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

معاد، معاد جسمانی، آقا

مجتبی قزوینی، مکتب

تفکیک

استاد: روحانی راوری، احمد و نصری، عبدالله و الهی منش، محمد تقی (۱۴۰۲). بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی

فارابی و سپیدمرتضی. تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۳)، ۸۸-۶۵. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

© نویسندگان.



مقدمه

معاد امری فراطبیعی است و در سرنوشت، رفتار، اعمال و نگرش انسان‌ها تأثیرگذار است و نقش بسزایی دارد. و فردی که بتواند معاد را به‌خوبی درک کند و تبیین صحیحی در ذهن از معاد ترسیم نماید به‌طور قطع برای انجام اعمالش بهتر می‌تواند تصمیم بگیرد و چه بسا به توابع اعمالش که در دنیا و آخرت بروز پیدا می‌کند توجه خواهد داشت.

معاد، حیات پس از مرگ و روز قیامت که ادامه اعتقاد به مبدأ توجه وافر آفرینش بوده، وجه مشترک اعتقادی همه ادیان آسمانی است. یهودیان اعتقاد به رستخیز مردگان را از اصول مسلم دین خود می‌دانند و علاوه بر آن بسیاری از ایشان به جسمانی بودن معاد اعتقاد دارند (فروغ‌السادات، رحیم‌پور و شکوه منظم، ص ۱۶۸). در مسیحیت نیز معاد و حیات پس از مرگ، حسابرسی در قیامت و بهشت و دوزخ به عنوان یک اصل مسلم عهد جدید (کتاب مقدس مسیحیان) و الهیات مسیحیان است و سه گروه مسیحیان (کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان) در این اصل که انسان با جسم خود برانگیخته می‌شود کمتر اختلاف دارند (همان، ص ۱۶۷).

اعتقاد به معاد در اسلام هم به عنوان یکی از اصول اساسی و مسلم دینی مسلمانان مطرح است و در کنترل و تربیت انسان نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند، به طوری که اعتقاد نداشتن به آن از نشانه‌های کفر است. اندیشمندان مسلمان درباره کیفیت معاد، نظریات گوناگونی را بیان کرده‌اند و متکلمین از منظر کلامی و فلاسفه از منظر فلسفی و محدثین از منظر روایات بدین موضوع نگرسته‌اند.

بنابر کلام نورانی قرآن مجید معاد دارای دو بعد جسمانی و روحانی است، اما دیدگاه عده‌ای با این نگاه متفاوت بوده است. برخی همچون اهل حدیث معاد را صرفاً جسمانی، و پیروان مکتب مشاء آن را صرفاً روحانی دانسته‌اند. در این بین شیخ مجتبی قزوینی، فرزند میرزا احمد تنکابنی، متولد ۱۳۱۸ قمری که در محضر اساتید و عالمان بزرگی چون سید محمدکاظم یزدی، میرزا محمدتقی شیرازی، میرزای نائینی، شیخ عبدالکریم حائری، میرزا مهدی اصفهانی، آقا بزرگ حکیم، شیخ اسدالله یزدی، میرزا محمد آقازاده و حاج آقا حسین قمی کسب فیض کرده و از تأثیرگذاران و اندیشمندان مکتب تفکیک شناخته می‌شود در باب معاد جسمانی قائل به حشر با بدن عنصری است و مقصود از معاد روحانی را

برانگیختن با جسم لطیف می‌پندارد (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۵۱۰).

مسئله معاد جسمانی از موضوعات دیرینه است و بحث‌های زیادی درباره آن ارائه شده که مهم‌ترین تبیین‌های عقلی از آن را ملاصدرا ارائه کرده است. وی با تبیین حرکت جوهری، قائل است وجود انسان به مرحله‌ای می‌رسد که نفس او می‌تواند بدون تعلق به بدنش زنده بماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۶). طبق دیدگاه صدرای انسان در هر نشئه وجودی و بدنی متناسب با آن نشئه دارد که با نفس متحد است. ملاصدرا گرچه معتقد است تحقق معاد در قیامت همراه با جسم و بدن است، بدن اخروی را از لحاظ ماده عین این بدن دنیوی و عنصری نمی‌داند.

از سوی دیگر، برخی علمای پیرو مکتب ملاصدرا همچون آیت‌الله جوادی آملی معتقدند: معاد تنها روحانی نبوده و لذت‌هایش منحصر در لذت‌های روحی نیست، بلکه حکم انسان در عالم آخرت مانند حکم او در این عالم است، و در این عالم روح مقید به بدن بوده و دارای دو نوع لذت روحی و جسمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷).

مکتب معارفی خراسان مدعی انحصار معارف دینی در معارف وحیانی است و قائل است استفاده از مبانی فلسفی و عرفانی در تبیین معارف دینی جایز نیست و به تفکیک معارف بشری از معارف وحیانی معتقد است. لذا معاد جسمانی‌ای که این مکتب ارائه کرده است از آیات و روایات گرفته شده و به معنای بازگشت انسان‌ها با همین جسم عنصری مادی در قیامت است و هیچ‌گونه تأویلی را در آیات جایز نمی‌داند و به نقد دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی درباره معاد می‌پردازد. از جمله معتقدان این مکتب می‌توان از شیخ مجتبی قزوینی، میرزا جواد آقا تهرانی و میرزا حسنعلی مروارید نام برد.

در این مکتب، قول به عدم تجرد نفس به معنای اصطلاحی است و برهان‌های اقامه شده بر تجرد روح را خالی از مناقشه نمی‌داند و می‌گوید با توجه به ظواهر آیات و اخبار، انسان متشکل از روح و بدن است و روح حامل و واجد نوری خارج از ذات است که این نور را به اذن الله واجد می‌شود و گاهی فاقد آن می‌گردد و منشأ اشتباه قول به تجرد، همین نوری است که آن را می‌یابد و خارج از حقیقت انسان است که توهم به خود روح شده است.

این مکتب در باب معاد معتقد به معاد جسمانی به معنای جسم مادی عنصری است و قائل به حقیقت خارجی نار و جنت مادی و مخلوق و موجود بودن فعلی است و تأویلات

وارده در تطبیق معاد و بهشت و جهنم به مثل منفصله و مجرد از ماده را که به انشای نفس در ناحیه‌ای مناسب آن موجود می‌شود قبیح شمرده است و مهم‌ترین و حساس‌ترین قسمت حیات پس از مرگ را مسئله حشر و معاد دانسته که نه تنها عموم انسان‌ها بلکه وحوش را هم در بر می‌گیرد.

بنا بر این مهم‌ترین اعتقاد مکتب تفکیک خراسان درباره کیفیت معاد، جسمانیت آن است، آن هم جسم عنصری مادی که در خاک پوسیده و متفرق گردیده که پس از زنده شدن این جسم به امر خداوند روح به آن تعلق می‌گیرد و خداوند قادر همین بدن‌های دنیوی را، بدون هیچ تأویل و توجیه جعلی، در عالمی دیگر در اختیار ارواح قرار می‌دهد.

شیخ مجتبی قزوینی از صاحب‌نظران این مکتب، معاد قرآنی را همان معاد جسمانی و روحانی می‌داند و لذا در جلد سوم *بیان الفرقان* درباره معاد، بحث معاد جسمانی و روحانی را به عنوان مهم‌ترین و گسترده‌ترین مباحث خود مطرح می‌کند و برای تبیین و اثبات آن، از منظر درون دینی ابتدا به بیان اصولی که معاد قرآنی مبتنی بر آن است می‌پردازد.

ایشان بر طبق دیدگاه مکتب تفکیک قائل است به این که معارف اسلام را باید بدون هر گونه تأویل و تفسیر باید از قرآن و روایات، فرا گرفت. وی در کتاب *بیان الفرقان فی معاد القرآن*، در شناخت معاد جسمانی به ارائه مقدماتی می‌پردازد و پس از آن نتیجه می‌گیرد که معاد در روز قیامت با همین بدن عنصری اتفاق می‌افتد.

بحث از معاد جسمانی و ارزیابی دیدگاه آقا مجتبی قزوینی از منظر حکمت متعالیه از آن جهت اهمیت دارد که اولاً معاد جسمانی جزء اصول دین است که هر مسلمان باید به آن باور یقینی پیدا کند. ثانیاً حس جستجوگر آدمی در پی آن است که پیرامون دیدگاه‌های گوناگون در باب معاد جسمانی واکاوی نماید. ثالثاً با توجه به اینکه از نگاه حکمت متعالیه بین حرکت جوهری نفس و نوع بدن در دنیا و برزخ به‌ویژه قیامت رابطه تنگاتنگی برقرار است، از این رو توجه به این دیدگاه موجب تغییر جوهری رفتار و کردار و پندار فرد در این دنیا خواهد شد، و این می‌تواند انگیزه معادباوری را به نحوی دیگر صورت دهد.

بحث معاد جسمانی به سبب اهمیت آن در اندیشه اسلامی، مورد توجه اندیشمندان و دانشوران فراوانی قرار گرفته و در کتب و مقالات فراوانی به این موضوع پرداخته شده است. از مقالاتی که در این مورد بحث کرده‌اند می‌توان مقالات زیر را نام برد.

- «بررسی معاد جسمانی قرآنی - حدیثی از دیدگاه مکتب خراسان» نوشته محمدحسین افشاری

- «بررسی معاد جسمانی قرآنی - حدیثی از دیدگاه مکتب خراسان» نوشته سید روح‌الله میرشفیعی

- «بقای نفس در مکتب خراسان؛ تبیینی از نفس‌شناسی میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی و آیت‌الله مروارید (ره)» نوشته ابراهیم علیپور و اکرم قربانی قمی

- «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی، عنصری در نگره تفکیک» نوشته سید مرتضی حسینی شاهرودی، وحیده فخار نوغانی و مهدی جعفری‌فر

- «نگاه انتقادی بر مبانی نگره تفکیک (با محوریت شیخ مجتبی قزوینی)» نوشته علی قدردان قراملکی

«ملاصدرا و مسئله معاد» نوشته سید حسن اسلامی

در این تحقیق با نگاهی نو و با استفاده از نظرات جدید بر اساس دیدگاه حکمای صدرایی به نقد دیدگاه‌های شیخ مجتبی قزوینی در باب معاد جسمانی و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های این دیدگاه با سایر دیدگاه‌ها پرداخته و به سؤالات زیر پاسخ داده‌ایم.

دیدگاه آقا مجتبی قزوینی در مسئله معاد جسمانی چیست؟ کاستی‌های مبانی نظری ایشان در مسئله مذکور، از دیدگاه حکمای صدرایی کدام است؟

الف) اقسام معاد

۱. معاد روحانی: مقصود از روحانی بازگشت مجدد روح به بدن پس از جدایی آن از بدن در روز قیامت است، و این برگشت زمانی اتفاق می‌افتد که نفس ناطقه انسانی پس از طی مرحله عقل بالقوه که صرفاً به بدیهیات علم دارد به مرحله عقل بالملکه ترقی پیدا می‌کند و علاوه بر بدیهیات به برخی امور نظری پی می‌برد و سپس به مرحله عقل بالفعل نائل می‌شود و با رسیدن به این مرحله، قدرت آن را می‌یابد که به هر گونه سؤالی با ارجاع به قواعد کلی پاسخگو باشد، معقولات را به صورت بالفعل درک کند و در نتیجه با عقول و مجردات سنخیت و تناسب می‌یابد و با آنها محشور می‌گردد (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ۵/ ۲۸۹)

۲. معاد جسمانی: به این معناست که در روز قیامت خداوند بدن مردگان را از گورهایشان بیرون کشیده و زنده می‌کند. معاد جسمانی به معنای همراهی جسم و روح انسان در قیامت بوده و از اعتقادات مورد اتفاق همه مسلمانان است. منتها درباره ویژگی‌ها و نحوه تحقق آن، اختلافاتی وجود دارد (تهانوی، ج ۱، ص ۶۷۵).

۳. معاد مثالی: برخی حکیمان قائل‌اند به این که معاد در قیامت به صورت مثالی خواهد بود؛ بدین معنا که در آن سرا، روح انسان به جسمش می‌پیوندد و انسان با جسم و روح پا به عرصه قیامت می‌گذارد. با وجود این، این مسئله که جسم اخروی، جسمی عنصری و مانند جسم دنیوی نبوده بلکه جسمی مثالی است اهمیت ویژه‌ای دارد (محمدی گیلانی، *المعاد فی الكتاب و السنّة*، ص ۲۲۳-۲۲۷؛ حسینی شیرازی، *القول السّدید*، ص ۳۸۴؛ ربانی، *معاد از دیدگاه قرآن*، ص ۱۸۸).

سرچشمه اختلاف دیدگاه‌ها در این باب، مشکل مواجهه با شبهات مترتب بر قول به معاد در قالب جسم عنصری است. شبهاتی مانند امتناع اعاده معدوم و شبهه آکل و مأكول و اختلاف در مسئله چیستی حقیقت انسان یا ماهیت نفس و بدن از آن جمله است.

ب) اصول معاد جسمانی از دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی

ایشان برای اثبات نظر خود مبنی بر جسمانیت معاد به جسم عنصری مادی، اصول زیر را شرح داده است:

۱. اصل حدوث عالم و کیفیت خلقت آن (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۴۷۹)

مقصود از عالم، تمام آن چیزی است که غیر از خداوند متعال است و تمام عوالم، یعنی آسمان‌ها و کرات متعدد و هر آنچه جز خداوند متعال است حادث زمانی‌اند که خداوند به قدرت خود آنها را ابداع و ایجاد و خلق نموده است. در آیات قرآن و روایات، حدوث عالم به صراحت بیان شده است؛ اما در مقابل، در فلسفه و عرفان، افلاک، نفوس، عقول، عناصر و انواع موجودات را قدیم و غیر مسبوق به عدم می‌دانند و حوادث را منحصر به حوادث روزانه کرده‌اند. شیخ مجتبی قزوینی حدوث عالم را از فروع توحید قرآن و قدم را از توحید خیالی فلاسفه می‌داند.

به اعتقاد ملاصدرا دین و عرفان و فلسفه زبان‌های مختلفی هستند برای روشن کردن حقیقتی واحد، و اینها را باید در کنار هم دید. ملاصدرا حدوث زمانی عالم را به معنایی که در مکتب تفکیک بیان می‌شود قبول ندارد بلکه قائل است به این که حدوث یعنی «پدید آمدن جهان با زمان» و این معنا از تبیین حرکت جوهری فهمیده می‌شود. وی معتقد است هیچ چیزی در این جهان نمی‌تواند در دو آن ثابت و باقی باشد تا این سؤال پیش آید که این شیء ثابت از چه زمانی به وجود آمده است؟ در هر آن، جهانی تازه با ماده و صورتی نو پدید می‌آید که غیر از جهان پیشین است.

تمام عالم، اعم از بسائط یا مرکبات، نفوس یا طبایع و ... مسبوق به عدم زمانی هستند و به حسب هر وجود معین برای آنها مسبوقیت به عدم زمانی است، که منقطع در ازل نمی‌باشد. بنابراین همه آنها حادث هستند، و در آنها واحد شخصی مستمرالوجود و حقیقت با هویت ثابت نمی‌باشد (صدرالدین شیرازی، حکمت متعالیه، ج ۷، ص ۲۵۸).

ملاصدرا این بیان از حدوث را با زبان دین و فلسفه سازگار و آن را لطفی از جانب خداوند به خود می‌داند.

جمع بین حکمت و شریعت در این مسئله عظیم جز با هدایت خداوند و کشف حجاب از وجه بصیرت ما ممکن نیست تا تحقیق تجدد اکوان طبیعی جسمانی و عدم خالی بودن ذات آنها از حوادث مورد ملاحظه قرار گیرد. در نتیجه از جانب خداوند فیض باقی و دائمی است و عالم در هر زمانی متبدل و زایل شدنی است و بقای آن فقط به توارد امثال است (همان، ص ۳۲۸).

صدرا با ارائه نظریه حرکت جوهری صورت مسئله را از «آیا عالم حادث است؟» به «حدوث چیست؟» تغییر داده است. بنابر حرکت جوهری ما حدوث‌های جوهری متوالی داریم. حال سؤال می‌شود آیا این حدوث‌ها نقطه آغازین دارد؟ ملاصدرا با توسل به دوام فیض الهی، بی‌آغازی حوادث را می‌پذیرد.

پافشاری آقا مجتبی قزوینی بر مبانی خود و پرهیز از تعقل فلسفی به بهانه تنافی آن با آموزه‌های دینی پذیرفتنی نیست. ایشان و سایر پیروان مکتب تفکیک قائل‌اند به این که همه معارف را باید از اهل بیت گرفت. اشکال می‌شود که آیا خود شما همه علوم را از اهل بیت گرفته‌اید؟ مثلاً در علم ادبیات اکثر علمای ادبیات از مخالفان اهل بیت‌اند و خود شما در

ادبیات به نظر آنها رجوع می‌کنید.

اشکال اول: آقا مجتبی قزوینی هرچند نقد خود را به ملاصدرا و حکمت متعالیه می‌داند در برخی موارد به ابن‌سینا و حکمای قبل از ملاصدرا هم رجوع کرده و حرف‌های ایشان را محل استناد خود برای ابطال نظر صدرا می‌کند درحالی‌که صدرا خود در دیدگاه ابن‌سینا مناقشه می‌کند و به آن نقد دارد.

اشکال دوم: شناخت آقا مجتبی از جهان بر پایه حس و تجربه است و به شناخت عقلی که در روایات حجت باطنی نامیده شده است بی‌اعتناست.

اشکال سوم: ایشان معتقدند اختلاف نظر بین حکما دلیل بر سست بودن نظرشان است. آیا همه پیروان مکتب تفکیک در مسئله حدوث عالم این‌گونه استدلال می‌کنند که ایشان استدلال کرده است.

اشکال چهارم: آقا مجتبی برای اثبات حدوث عالم به تغییرات عرضی عالم استناد می‌کند درحالی‌که با ادله حرکت جوهری حدوث زمانی در متن طبیعت ثابت می‌شود.

اشکال پنجم: ایشان قائل‌اند به این که یک زمانی بوده که هیچ کس نبوده است. این زمان قبل آیا مخلوق خداوند نیست؟ اگر هست پس قدیم است و این با بیان ایشان در تضاد است.

اشکال ششم: اراده، ذاتی خداوند است درحالی‌که طبق بیان آقا مجتبی اراده باید غیر ذاتی باشد؛ زیرا؛ خداوند برای خلق چیزی به داعی نیاز دارد و این نیاز ثابت می‌کند که خداوند محل حوادث است.

اشکال هفتم: ایشان می‌گویند اگر قائل به قدم عالم شویم قدرت خداوند زیر سؤال می‌رود و فعل قدیم نیاز به فاعل ندارد درحالی‌که طبق بیان حکما قدم عالم منافاتی با قدرت خداوند ندارد.

اشکال هشتم: طبق بیان ایشان فیض خداوند در یک مقطع زمانی منقطع است.

اشکال نهم: ملاصدرا در رساله فی الحدوث و اسفار بیان می‌کند که نظر ایشان حدوث زمانی عالم است ولی با بیانی دیگر که فاقد اشکالات سخن آقا مجتبی درباره حدوث زمانی می‌باشد.

اشکال دهم: ملاک نیازمندی به علت، امکان وجودی است نه حدوث. آنچه حکایت از

حاجت می‌کند خود وجود اشخاص است که سراسر فقر وجودی دارند نه حدوث. اشکال یازدهم: طبق بیان آقا مجتبی اگر ملاک نیاز به علت را حدوث بدانیم، بعد از حدوث، و در بقاء شیء احتیاج به علت موجد ندارد درحالی‌که شیء هر آن به فاعل و علتش نیازمند است.

۲. اصل عالم ذر (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۵۰۳)

آقا شیخ مجتبی قزوینی وجود عوالم متعدد قبل از دنیا را که بر دنیا تقدم زمانی دارند می‌پذیرد. وی معتقد است هر انسانی قبل از دنیا خلق شده و در هر عالمی ویژگی‌هایی متناسب با همان عالم داشته است. در عالم ذر انسان‌ها دارای روح و جسم ذری و دارای عقل بوده‌اند و خداوند از آنها برای ربوبیت خود پیمان گرفته است. جسم ذری هر فرد به دنیا منتقل شده و جزء اصلی بدن دنیایی او را تشکیل می‌دهد و همین جسم ذری ملاک این‌همانی فرد در قیامت و در معاد جسمانی است.

اشکال اول: روایاتی که آقا مجتبی برای اثبات عالم ذر به آنها استناد کرده با ظاهر آیه میثاق تعارض دارد. در آیه «من ظهورهم» است، یعنی از پشت فرزندان آدم، نه «من ظهره» یعنی پشت حضرت آدم. این با مدعای «ذریه همگی از پشت آدم» بیرون کشیده شده و از آنها میثاق گرفته شده مخالفت دارد (جوادی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).

اشکال دوم: ظاهر آیه میثاق و روایات مثبت عالم ذر با ظاهر آیه «خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان خارج ساخت درحالی‌که چیزی نمی‌دانستید» (نحل، ص ۷۸) در تعارض است. علم نداشتن فرزندان آدم در بدو تولد، می‌رساند که نمی‌توان به ظاهر آیه میثاق استناد کرد.

اشکال سوم: موجودات ذری که از آنها عهد و پیمان گرفته شده است باید دارای قوه عقل باشند و اگر قوه عاقله داشتند آن عالم را فراموش نمی‌کردند.

اشکال چهارم: اگر از بنی‌آدم عهد و پیمان گرفته شده ولی آن را فراموش کرده، آن عهد و پیمان دیگر حجت نیست، چون بنی‌آدم آن را فراموش کرده است.

اشکال پنجم: عهد و پیمانی که خداوند از انسان گرفته است متوقف بر این است که انسان دارای قوه عقل باشد. زمانی که ذره انسان به این عالم بیاید قطعاً در زمان طفولیت

دارای قوه عقل نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰۲).
 اشکال ششم: عقلی که در عالم ذر از آن عهد گرفته شده عقل عملی است که فقط در این دنیا حاصل می‌شود. عالم ذر جای عقل عملی نیست.
 اشکال هفتم: قائلین به عالم ذر توضیح ندادند که عالم ذر شامل آدم و حوا هم می‌شود یا خیر. اگر نشود استثنا قائل شده‌اند و اگر بشود می‌بایست بیان می‌کردند. عالم ذر در مورد آدم و حوا استثنا قائل شده و بیان نکرده است.

۳. اصل تجرد روح

آقا مجتبی قائل به مجرد نبودن روح است:

نفس موجودی جسمانی لطیف و شفاف است که همان اجسام مادی موجود در طبیعت نیست، از جوهر سیال (مخلوق اول) به وجود آمده و مظلم الذات است؛ یعنی نور عقل، علم و قدرت را به طور ذاتی ندارد؛ بلکه خداوند متعال آن انوار را به او افاضه می‌کند و حقیقتش در عالم اظله و اشباح، ظل است و در عالم ذر، ذر و به اعتماد جسمانی بودنش روح است (قزوینی، ۱۳۸۷).

اشکال اول: با این بیان، آقا مجتبی تنها به معاد جسمانی معتقد است؛ زیرا؛ به جسمانیت روح قائل است. و در تفسیر معاد روحانی از دیدگاه ایشان می‌توان گفت معاد بازگشت جسم لطیف (روح) است به جسم خشن (بدن).

اشکال دوم: آقا مجتبی بیان می‌کند: «حقیقت روح، جسم لطیف و رقیقی است غیر از این اجسام مشهوده» (قزوینی، ۱۳۸۷).

در نقد این دیدگاه باید گفت اگر نفس مادی و جسمانی است و توانایی تعقل و ادراک دارد تفاوت دیدگاه شما با مادپون چیست؟

اشکال سوم: در بیان دیدگاه آقا مجتبی در مورد حقیقت روح، تناقض و ناسازگاری وجود دارد. ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

ماده و روح هر دو وجود و حقیقت جداگانه‌ای دارند و هیچ‌یک خالق دیگری نیستند... در این بحث کافی است بر خواننده روشن سازیم که نفس غیر از ماده و آثار ماده است و انسان جز بدن جسمانی دارای حقیقت دیگری است که از سنخ ماده نیست که ما آن

را روح یا نفس می‌نامیم... بهترین شاهد رجوع به وجدان است. یعنی هر عاقلی هستی خود را وجدان می‌کند که از آن تعبیر به «من» می‌نماید و دانایی و توانایی خواستن و نخواستن فهمیدن و نفهمیدن را به خود نسبت می‌دهد درحالی‌که هیچ توجه به بدن و اجزای بدن یا سلول‌های مغز خود ندارد. اگر سلول‌های مغز بالاستقلال مدرک باشند باید نخست خود را ادراک و وجدان نمایند درحالی‌که چنین نیست. از برای روح لذایذ و خواسته‌هایی است که مناسبت با جسم و ماده ندارد و بلکه اصلاح و بقای جسم با این است چون فداکاری، ترک لذایذ و محبت در توان تصور نبود که ماده دارای چنین کیفیاتی باشد (قزوینی، ۱۳۸۷).

این بیان آقا مجتبی می‌رساند که ایشان در مواجهه با شبهات مادیون و خواص غیر مادی و خواص غیرقابل انکار نفس نتوانسته است آن را مجرد نداند.

۴. اصل تناسخ

شیخ مجتبی قزوینی رحمه‌الله علیه درباره این اصل ابتدا تناسخ را از دیدگاه فلاسفه توضیح می‌دهد که تعلق روح به اجسام و ابدان عنصری غیر از ابدان اولیه پس از مفارقت از بدن است. سپس وی منشأ اختیار تناسخ و دلایلی که قائلان به تناسخ آورده‌اند و همچنین دلایل ابطال تناسخ از دیدگاه فلاسفه و روایات در بطلان تناسخ را آورده و تصریح می‌کند فلاسفه تناسخ را محال دانسته و ادله ناسخیه را رد کرده‌اند. (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۵)

سپس در ادامه به این مطلب اذعان می‌کند که بطلان تناسخ در اسلام از ضروریات است و قائل به آن کافر است و اساس قرآن مجید که مثبت معاد جسمانی است مخالف قول به تناسخ است. به رغم آنکه تناسخ به لحاظ نظری اشکالاتی اساسی دارد قائلان به تناسخ به شکل‌های مختلفی در پی اثبات دیدگاه خود برآمده‌اند. دلایل مورد استناد در این باره فارغ از اینکه در پی اثبات کدامین گونه است به سه قسم تناسخ متافیزیکی و تجربی و الهیاتی تقسیم شده و همه این دلایل را به گونه‌های مختلفی نقد کرده و بی‌اعتبار دانسته‌اند. این دلایل و نقد آنها به شرح زیر است:

۱. خاطرات زندگی پیشین بر اساس ادعای جوکیان هند: یادآوری خاطرات گذشته یا از طریق هیپنوتیزم (خواب مغناطیسی) یا به صورت معمول است و در تحقیقات مشخص شده

که تعداد زیادی از این افراد دچار توهم شده‌اند و آنچه را در کودکی یا در شرایط خاص دیگری از این و آن شنیده‌اند یا ذهنشان تصویرسازی کرده است تجربه‌های واقعی در حیات پیشین خود انگاشته‌اند. در مواردی نیز احتمال فریبکاری آنان وجود دارد.

دیگر اینکه تکیه بر خاطرات این افراد در قالب دلایلی برای تناسخ، در صورتی است که باید صرف خاطرات را معیار وحدت هویت شخصی بگیریم حال آنکه صرفاً خاطرات را معیار وحدت هویت شخصی دانستن از جهاتی محور مناقشه شده است.

۲. صحنه‌های تکراری‌نما: قائلین به تناسخ، برخی اشخاص یا مکان‌ها یا منظره‌ها را اگر برای کسی آشنا به نظر برسد پیش از آنکه آن شخص یا مکان یا منظره را دیده باشد یادآور زندگی و حیات قبلی و بیانگر آن می‌دانند که در زندگی دیگری با آن افراد یا در آن مکان‌ها بوده و تجربه‌ای از آنها داشته‌اند.

این بیان، تفاوت مختصری با دلیل پیشین دارد و بسیار به آن نزدیک است و بیشتر اشکالاتی که بر آن موضوع مطرح شده در اینجا نیز وارد است و باید گفت امکان تجربه یک موقعیت برای همه انسان‌ها شرط لازم تجربی انگاشتن آن است و در اینجا امکان تجربه تکرار صحنه‌ها به طور واضح و متمایز منتفی است. همچنین از نظر علمی زمانی می‌توان چیزی را بیانگر یک پدیده انگاشت که آن چیز دچار اشکال ثبوتی نباشد و برای پدیده مورد نظر هیچ‌گونه تبیین جایگزین یا احتمال دیگری وجود نداشته باشد و شواهد لازم برای تشخیص پدیده مورد نظر وجود داشته باشد؛ درحالی‌که افزون بر مانع ثبوتی به دلیل استحاله تناسخ در این‌گونه مسائل احتمالات زیادی و امکان تشخیص‌های دیگری وجود دارد و از باب مثال آنچه در باب حافظه دروغی گفته می‌شود این تصورات می‌تواند مصداقی از تصویرسازی ذهنی و بازسازی اموری باشد که هرچند واقعیت ندارد آنها را امور واقعی تلقی می‌کنند.

۳. نبوغ و استعدادها: غریزی: برخی، استعدادها، غریزی نوزادان و به‌ویژه کودکان نابغه را دلیل بر آن می‌دانند که آنان در زمان و مکان دیگری و بنابراین در بدن دیگری، اموری را آموخته‌اند.

در جواب باید گفت درباره تعریف نبوغ اتفاق نظر نیست. در منابع روان‌شناختی کسانی که از بهره هوشی بین ۱۲۰ تا ۱۸۰ برخوردار باشند تیزهوش، خلاق، نابغه، سرآمد و از

کودکان استثنایی شناخته می‌شوند. درحالی‌که از نظر علمی زمانی می‌توانیم پدیده را دلیل بر واقعیتی مقدم بر آن لحاظ کنیم که دارای شرایطی باشد، درحالی‌که هیچ‌یک از آنها در این رابطه ایجاد نشده و در دانش‌هایی مانند زیست‌شناسی و روانشناسی تبیین‌های دیگری همچون عوامل ژنتیکی و وراثتی و محیطی در این باره ارائه شده است و فرض تناسخ نه تنها بیانگری انحصاری نیست از نظر علمی هم کمترین اعتباری ندارد و از نظر فلسفی نیز دارای اشکالاتی متعدد است.

۴. کارکرد مثبت: در تأیید تناسخ باوری بیان شده که تناسخ زمینه ایجاد استعدادها و شکوفایی کامل فرد را فراهم می‌کند؛ زیرا؛ انسان اگر فرصت داشته باشد چند بار دیگر به دنیا بیاید می‌تواند ظرفیت‌های مختلف خود را به کمال برساند.

اما این دلیل با اشکالات زیر روبروست:

۱. بر فرض که چنین فایده‌ای وجود داشته باشد صرف وجود فایده قوت استدلال و مفید بودن یک نظریه را تأمین نمی‌کند. همچنین مفید بودن دلیل بر تحقق داشتن نیست آن هم در چنین نظریه‌ای که با نقدهای اساسی مثل مشکل وحدت هویت شخصی و استحاله ثبوتی مواجه است.

۲. تکرار شدن حیات در این جهان می‌تواند دو کارکرد متفاوت داشته باشد و همان‌طور که هر فردی در حیات پسین می‌تواند به اصلاح گذشته بپردازد همچنین می‌تواند با اختیار خود گذشته‌های سالم را تباه سازد یا ادامه دهنده راه فساد و تباهی گذشته خود باشد. بنابراین گردونه تناسخ یک شمشیر دو لبه است و اگر تا بی‌نهایت هم ادامه یابد می‌تواند راهگشای فسادپیشگی و تداوم‌بخش همیشگی تباهی‌ها باشد.

۳. علاوه بر آنکه تناسخ کارکرد دوگانه دارد از منظر تربیتی دارای کارکردی منفی است. پنداره تناسخ زمینه‌ساز تأخیر و سستی در اصلاح فرد است چراکه گمان فرصت اصلاح منحصر به این دوره از حیات نیست و هر کس می‌تواند آن را تا حیات یا حیات‌های دیگر فرونهد. بنابراین غنیمت شمردن فرصت این زندگی و شتاب در مسیر اصلاح و کمال نفس لزومی ندارد بلکه همواره می‌تواند آن را به حیات این‌جهانی دیگری واگذار کند.

نتیجه

برهان ارائه شده در صورتی نتیجه خواهد داشت که عالم را علت تامه دانسته و فاعلیت مبدء را هم بالعنايه بدانيم همچنان که اساس فلسفه است و این خلاف اساس قرآن مجید و سنت سیدالمرسلین است؛ زیرا؛ بر اساس قرآن، فاعلیت مبدء بالقدرة و الاختیار است و برای آن حریت ذاتی قائل است و امتناع انفکاک معلول از علت تامه در صورتی صحیح است که صانع فاعل بالعنايه یا طبیعی و بدون اختیار و مشیت باشد.

و بنابر عقیده شیخ مجتبی قزوینی معاد جسمانی، روحانی است و جسم معاد یافته همین بدن عنصری و مادی طبیعی است. قزوینی به خاطر اینکه اعتقاد داشت نفس جسمانی است، نظریه تجسد روح را قبول داشت و معتقد بود ارواح مؤمنین قبل از مرگ به صورت و سیمای انسان درمی آیند و ارواح مؤمنان چون مخلوق، بخش لطیف از ماده آخرتی هستند، بنابراین بعد از مفارقت از بدن بنا به تصریح روایات به اذن خداوند به شکل و سیمای بدن خود درمی آیند.

قزوینی در مواجهه با معاد جسمانی و روحانی خود را در مقام تبیین آن فرض کرده است. از این رو تبیین مبسوطی از معاد جسمانی و روحانی ارائه کرده است. در این تبیین پنج اصل مقدماتی را که برخاسته از آیات و روایات است ذکر می کند و سپس با تقسیم بندی آیات در صدد بیان اثبات مدعا (لزوم معاد جسمانی با جسم عنصری) دلیل بر مدعی و کیفیت برآمده. قزوینی علوم عقلی و معارف اعتقادی و دینی را به خوبی فرا گرفته اما شهرت ویژه وی در حفظ خلوص معارف و شناخت های اعتقادی مذهب شیعه به دور از درآمیختگی با نحله ها و مکتب های فلسفی و عرفانی بشری است، بنابراین تأکید ویژه ای دارد بر معارف اسلامی که ملهم از قرآن مجید و روایات ائمه است. وی بنابر همین سلوک اخلاقی و فکری که داشته معاد جسمانی و روحانی را که ملهم از وحی است به طور مبسوط تبیین کرده. قزوینی پنج مقدماتی فوق را - البته نه به طور منسجم - جهت تبیین معاد جسمانی و روحانی ارائه می دهد. او معاد قرآنی را معاد جسمانی و روحانی دانسته و معتقد است در روز نشور، ارواح همه مردم به اجساد عنصری آنها بازمی گردند و در آن روز که روز حساب و جزا و شفاعت است دسته ای معذب و گروهی متنعم به نعمت های ابدی می شوند و آن عالم که عالم آخرت است دارای بهشت و جهنم است و

برای مردم در آن جهان لذات و عذاب‌های روحی و جسمی است. شیخ مجتبی قزوینی قائل به مجرد نبودن نفس است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۵۱۰) و دلایل تجرد نفس از دیدگاه فلاسفه را ذکر کرده و به نقد آنها پرداخته است و می‌فرماید: تمامی ادله‌ای که فلاسفه برای تجرد نفس بیان می‌کنند این است که علم و ادراک و فکر از امور معنوی و مجرد از ماده و عوارض ماده است و ممکن نیست که در ماده یا قائم به ماده باشد، پس ناچار محل این امور حقیقی، مجرد از ماده است که روح می‌باشد. برای رد یا پذیرش نظریه فلاسفه باید علم و ادراک و روح را شناخت که آیا این معانی عین نفس‌اند یا نه؟ و به این توضیح اکتفا کرده است که روح انسان عین علم نیست چون اگر روح عین علم بود دیگر جهل و نادانی خود را ادراک نمی‌کرد؛ پس روح مجرد نیست (همانجا). و دلیل دیگر بر مجرد نبودن روح را چنین بیان کرده است که هر انسانی می‌گوید من می‌خورم، می‌خوابم، لذت می‌برم، و این خود دلیل روشنی است که حقیقت انسان مجرد از ماده نیست و مشاهده آن یا به تخلیه و تجرید در بیداری و یا به دیدن در عالم خواب است. قزوینی فرموده است که برای هر کس رؤیاهای صادقه‌ای است که خودش یا اشخاص زنده و مرده را که در خواب دیده، می‌داند که حقیقتاً لذت برده یا اذیت شده، پس وجدان می‌کند و یقین دارد که روح بدن و اجزای دماغی نیست و همچنین روح، عین علم و عقل نیست، حقیقتی است که گاهی علم و عقل دارد و گاهی ندارد و بنای شرع و شریعت و قرآن و سنت بر مجرد نبودن روح است (همان، ص ۵۱۱).

و به طور کلی می‌توان نکاتی را به عنوان نقد نهایی به شرح زیر مطرح کرد:

۱. در این مورد که هدف مکتب تفکیک و بالاحص مرحوم آقا مجتبی قزوینی اعتلای مکتب تشیع بوده و به زعم خودشان زدودن هرچه که از غیر معصوم است از دامن شرع مقدس شکی نیست ولی ایشان حجت باطنی یعنی عقل را که امر معصومین است نادیده انگاشته‌اند.

۲. تفکیکیان و مرحوم آقا مجتبی قزوینی دچار «مغالطه انگیزه و انگیزه» شده‌اند؛ یعنی به جای بررسی محتوای سخن، به خاستگاه آن و انگیزه‌ها از بیان آن توجه کرده‌اند و به جای اینکه به بررسی ادله یک مدعا پردازند تعلقات و انگیزه‌های احتمالی مدعی را مورد توجه قرار داده‌اند (ر.ک. خندان، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸).

۳. اگر سیره معصومین علیهم السلام برای ما حجت است امام صادق علیه السلام در حضور علمای دیگر به هشام احترام می گذاشتند. آیا جز این است که امام شیوه دفاع هشام از مکتب اهل بیت علیهم السلام را که همان شیوه عقلی است تأیید می کنند؟
۴. می پذیریم که از ورود فلسفه به جهان اسلام هدف های سوئی هم وجود داشته است ولی این امر مانع از بهره گیری از مباحث عقلی در اثبات احکام الهی نمی شود.
۵. آیات و روایات خلاف نظر تفکیکیان است؛ آیاتی همچون «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» (زمر، ۱۷ و ۱۸) که به قرینه «احسنه» منظور از قول، قرآن و روایات نیست یا دست کم منحصر به آن نمی باشد و علوم و سخنان دیگران را هم در بر می گیرد و آیه کریمه «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (زمر، ۹)؛ و روایاتی چون «اطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضه علی کل مسلم» (میزان الحکمه، ج ۳، ص ۲۰۷۰) و «و الحکمة ضالّة المؤمن، فخذ الحکمة و لو من اهل النفاق» (همان، ج ۱، ص ۶۷۱).
- اینها نمونه ای از آیات و روایاتی است که مسلمانان را به تلاش علمی برای پیمودن راه حقایق عالم تشویق می کند.
۶. در طول تاریخ، اندیشه اسلامی مورد حمله تندباد «تهافت»ها و «مصارع»ها بوده است و در پی آن نه تنها شعله تابنده آن خاموش نگردیده بلکه فروزان تر شده است و این از ارتباط عمیق اندیشه عقلانی و مکتب اسلام نشان دارد.
۷. فیلسوفان در طول تاریخ نه تنها مخالفی با ائمه نداشته اند بلکه هر جا در تگنای علمی قرار می گرفتند به حضرات معصومین متوسل می شدند. کندی (درگذشته ۲۵۲ ق) نخستین عالم اسلام، در نامه ای به امام حسن عسکری که از او باقی مانده، از آن حضرت سؤال هایی پرسیده است (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۷).

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۴۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۳۸)، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، انتشارات حکمت.
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۳)، «فی اثبات المعاد الجسمانی»، در: الرسائل الاربعه عشرة، تحقیق رضا استادی، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، تفسیر تسنیم، چاپ دوم، قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، «حکمت متعالیه صدرالمتهین»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکمت ملاصدرا، جلد اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ الف)، ریحی مختوم، تنظیم حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ ب)، معاد در قرآن، قم: اسراء.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ ق)، معادشناسی، مشهد: نور ملکوت قرآن.
۱۱. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما.
۱۲. خندان، علی‌اصغر (۱۴۰۰)، منطق کاربردی، کتاب طه.
۱۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۴. شاکریان، حمیدرضا (۱۳۹۶)، معاد (برگرفته از آثار آیت‌الله جوادی آملی)، تهران: سمت.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد

- خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد‌های ۵ و ۹، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت، قم: مؤسسه امام خمینی.
۲۱. فیض کاشانی، ملامحسن (بی تا)، *کتاب الوافی*، مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۲۲. قزوینی، مجتبی (۱۳۹۳)، *بیان الفرقان*، قزوین: حدیث امروز.
۲۳. محمدی گیلانی (۱۳۷۹)، *المعاد فی الكتاب و السنة*.
۲۴. مقالات
۲۵. امدادی، احمدی (۱۳۹۹)، «کاوش میناشناختی مؤلفه‌های فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی، ۱ (۱)، ص ۸۲-۸۹.
۲۶. انواری، جعفر (۱۳۸۷)، «معاد جسمانی از نگاه حکیمان الهی»، نشریه معرفت فلسفی، ۶ (۱).
۲۷. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین (۱۳۸۹)، «ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، *مجله اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۶.
۲۸. رحیم‌پور، فروغ السادات و شکوه منظم (۱۳۹۱)، «نشانه‌های معاد جسمانی در عهد قدیم و عهد جدید»، *مجله علمی پژوهشی کلام اسلامی*، دوره ۲۱، شماره ۸۳، ص ۱۴۹-۱۶۸.
۲۹. عضدی‌نیا، طاهره و عباس جوارشکیان (۱۳۹۷)، «بررسی اصول معاد جسمانی در آثار صدرالمتهلین»، *دومجله فلسفه و کلام*، ۲ (۵۰).
۳۰. فیاضی، غلامرضا و احمد محمدی پیرو (۱۴۰۱)، «کارکردهای تمدنی نظریه جسمانی بودن حدوث نفس»، *نشریه تمدن‌پژوهی*، ۳ (۱۱).
۳۱. فیاضی، غلامرضا و مهدی شکری (۱۳۹۱)، «معاد جسم عنصری (دلایل نقلی و نقد دیدگاه‌های رقیب)»، *نشریه معرفت کلامی*، سال سوم، شماره دوم (پاییز و زمستان)، ص ۶۷-۸۸.
۳۲. مروارید، حسنعلی (۱۳۷۴)، «تنبیهات حول مبدأ و المعاد»، مشهد: بنیاد پژوهش‌های

اسلامی آستان قدس رضوی.

۳۳. مشکاتی، محمد مهدی (۱۳۸۹)، «تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا در معاد جسمانی و روحانی»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱ (۱۲).

References

1. Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, Biography and Philosophical Opinions of Mulla Sadra, Islamic Propaganda Office of the Seminary, Qom. (in Persian)
2. Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein, Resurrection from the perspective of Hakim Modares Zenozi, Hekmat Publications. (in Persian)
3. Esfahani, Mohammad Hossein, Proof of the resurrection of the body. In: Al-Risaal al-Arbaeh Ashra, Research by Reza Ostadi, Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers, Qom. (in Arabic)
4. Tahanwi, Muhammad Ali bin Ali. Kashaf's Encyclopedia of Al-Funun and Uloom Terms, Beirut: Lebanese School of Publishing. (in Persian)
5. Javadi Amoli, Abdullah, Tafsir Tasnim, Esra, Qom, second edition.
6. Javadi Amoli, Abdullah, Hikmat al-Sadr al-Mutalahin. In: Collection of Proceedings of Mullah Sadra International Conference on Judgments, Sadra Islamic Wisdom Foundation, Tehran. (in Persian)
7. Javadi Amoli, Abdullah, Rahiq Makhtoum, edited by Hamid Parsania, Esra Publishing Center, Qom. (in Persian)
8. Javadi Amoli, Abdullah, Resurrection in the Qur'an, Qom, Isra Publishing Center. (in Persian)
9. Hassanzadeh Amoli, Hassan, Mammad Elhamm in the description of Fuss al-Hakm, Ministry of Islamic Education and Culture, Tehran. (in Arabic)
10. Hakimi, Mohammad Reza, "Ma'ad khasima in Hikmat Ta'alieh", Dalil Ma Publications, Qom. (in Persian)
11. Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, Maadsansi, Mashhad: Noor Malkot Qur'an. (in Persian)
12. Sabzevari, Molahadi, Sharh al-Manzomah, edited by Hasan Hassanzadeh Amoli, Nab Publishing House, Tehran. (in Arabic)
13. Shakrian, Hamidreza. Maad of Tehran: position. (in Persian)
14. Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Bin Ibrahim, Risalah Fi Haddoth, Sadra Islamic Hikmat Foundation, Tehran. (in Arabic)
15. Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Bin Ibrahim, Commentary on Usul al-Kafi, edited by Mohammad Khajawi, Institute of Cultural Studies and Research, Tehran. (in Arabic)
16. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim, al-Shawahed al-Rubabiyah in al-Manahij al-Attafariyyah. Edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Academic Publishing Center. (in Arabic)
17. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, al-Hikma al-Mu'taaliyyah

- fi al-Isfar al-Uqliyyah al-Arbach, Dar Ihya al-Trath, Beirut. (in Arabic)
18. Tabatabaei, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, (in Arabic)
 19. Publications of Qom Seminary Society.
 20. Abdouit, Abdul Rasool, Nizam Hekmat Sadraei, Organization for Studying and Compiling Human Books of Universities, Tehran, Imam Khomeini Institute, Qom. (in Persian)
 21. Ali Asghar, Khandan, applied logic, Taha book publisher. (in Persian)
 22. Faiz Kashani, Hilmasan, Kitab al-Wafi, Bitra, publisher of the School of Imam Amirul Munin Ali, peace be upon him. (in Arabic)
 23. Qazvini, Mojtaba, Bayan al-Furqan, Qazvin, Hadith of today. (in Persian)
 24. Mohammadi Gilani, Al-Ma'ad in Al-Kitab and Al-Sunnah. (in Arabic)
 25. articles
 26. Emdadi, Ahmadi. The foundational investigation of philosophical components in the rational analysis of bodily resurrection. Research in Islamic education and training.
 27. Anwari, Jafar. (in Persian)
 28. Physical resurrection from the perspective of divine sages, Marafet Philosophical Journal. (in Persian)
 29. Dehghani Mahmoodabadi,
 30. Mohammad Hossein. Mulla Sadra and the rational analysis of the resurrection of the body, Shiraz University Religious Thought Quarterly. (in Persian)
 31. Azdinia, Tahereh, Javarshekian, Abbas. Examining the principles of bodily resurrection in the works of Sadr al-Matalahin, a two-part journal of Philosophy and Kalam. (in Persian)
 32. Forough Elsadat Rahimpour and the regular glory of physical signs of resurrection in the Old Testament and the New Testament, Islamic Research Quarterly. (in Persian)
 33. Fayazi, Gholamreza, Mohammadi Pirou, Ahmed. Civilizational functions of the theory of corporeality of the emergence of the soul, Tadman Pazhuhi Journal. (in Persian)
 34. Fayazi, Gholamreza, Shukri, Mehdi. The resurrection of the elemental body. Marafet Kalami magazine, third year, second issue, autumn and winter. (in Persian)
 35. Pearl, Hassan Ali. Punishments around the origin and resurrection, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. (in Arabic)
 36. Meshkati, Mohammad Mahdi. An analysis of Ibn Sina's philosophical foundations in physical and spiritual resurrection, Theological Philosophical Research Quarterly. (in Persian).



Explaining the Factors Influencing Simulations with Emphasis on Mulla Sadra's Point of View

Ali Nejat Raizan ¹ | Mohammad Karmi ² | Alireza Fazeli ³

1. Assistant Professor at "Philosophy Department" in Yasouj University.

E-mail: ali.raizan@yahoo.com.

2. Corresponding Author, Assistant Professor at "Islamic Studies Department" in Kermanshah University of Medical Sciences. E-mail: mohammad.karami@kums.ac.ir

3. Associate Professor at "Philosophy Department" in Yasouj University.

E-mail: fazeli1351@gmail.com.

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 01 December
2023

Received in revised form
19 December 2023

Accepted 21 December
2023

Published online 22
December 2023

Keywords:

*Simulations, Imagination,
Factors Affecting
Simulations, Mulla Sadra.*

ABSTRACT

Simulations have been the focus of philosophers since the time of ancient Greece, and among the Islamic philosophers, Mulla Sadra has also addressed the issue of simulations and its relationship with the power of imagination. This faculty simulates faces under the influence of various factors. In this research, by examining documents and in a descriptive-analytical way, the nature and explanation of the factors and contexts affecting the power of imagination has been discussed with an emphasis on Mulla Sadra's point of view. The findings of the research: simulations, under the influence of factors such as self-control; Weakness and strength of soul; temperament and nutrition; These factors are intertwined. In the sense that nutrition has a special relationship with the body and the body is united with the soul; Based on this general principle that "the ruling of one of the allies spreads to the other", then nutrition has a special relationship with the soul; On the one hand, the ego is effective in the emergence of temperament, and on the other hand, nutrition is effective in the emergence of temperament, and temperament is also effective in the emergence, strengthening and weakening of emotional qualities. Therefore, moderation in emotional qualities has a special role in the health of the soul and body, and as a result, the balance of temperament, and it affects all the powers and actions of the soul, and its temperament and moderation are effective on the quality, strength and weakness of the soul and its simulations.

Cite this article: Raizan, N.A & Karami, M & Fazeli, A (2023). Explaining the factors influencing Simulations with emphasis on Mulla Sadra's point of view, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 89-111. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.427379.1047>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.427379.1047>

Extended Abstract

Introduction

Mulla Sadra expresses his point of view on the issue of simulations and imagination, while expressing criticisms. He has used imagination in its three meanings; When he examines the soul in the order of senses and sensations, like Farabi, he places the power of imagination as one of the powers of the soul in the ranks of other sensual powers and calls it as "the power of imagination"; However, on the contrary, Farabi places the task of preserving imaginary images on the "illusory power" as the treasury of imagination of the soul. One of the functions of imagination is simulation.

This research was carried out by the method of library study and its main sources are referring to the many written works of Mulla Sadra. Then, in an analytical-descriptive way, the subject has been explained and investigated based on the data obtained with a philosophical approach. Finally, the causes and factors affecting the strengthening and weakening of the power of imagination in Mulla Sadra's view have been explained and investigated.

The relationship and intertwining of the factors affecting the simulation of the power of imagination, emphasizing the point of view of Mulla Sadra, is an issue that this article seeks to address and explain. The relationship between the soul, temperament and nutrition and their effects on each other and finally on simulations is the most important innovation in this article, which has caused it to be addressed.

Methods

In this research, by examining the documents and in a descriptive-analytical way, the nature and explanation of the factors and contexts affecting the power of imagination have been discussed with an emphasis on Mulla Sadra's point of view.

Findings

The findings of the research are that simulations are influenced by factors such as:

- 1) Adjustment of ego.
- 2) Weakness of breath.
- 3) Temperament.
- 4) Nutrition.

These factors are intertwined. In the sense that nutrition has a special relationship with the body and the body is united with the soul. Therefore, moderation in emotional qualities has a special role in the health of the soul and body and, as a consequence, the balance of

temperament, and it affects all the powers and actions of the soul, and its temperament and moderation are effective on its simulations.

Conclusion

Therefore, according to the discussion, the following results can be formulated

-Adjusting the powers of the soul: excessive attention to lusts is the reason for moving away from the truth. Adjustment of forces requires a comprehensive plan. Therefore, the existence of religion and divine ritual becomes necessary; Because man has many powers and talents.

-The strength and weakness of the soul: Mulla Sadra believes that the reason for the simulations is that the human soul sometimes receives a strong perception of a particular matter, so the same thing that is perceived remains in the memory, and sometimes the soul perceives the intellectual matter in a weak way. does, in this case he tells it in a perceptible and suitable way.

-Temperament: According to Mulla Sadra, Temperament is a simple quality that is the result of fraction and refraction and conflict of the four elements, until reaching the limit of moderation, and one of the reasons for strengthening the imagination is the body's temperament; The closer the temperament of the body and the composition of the body's elements are to moderation, the more exalted the soul is. Strong ego has strong simulations

-In Iranian medicine, nutrition has a special relationship with the body and because the body is united with the soul; So nutrition is effective on the ego, and the ego is effective in the emergence of temperament, therefore, nutrition is effective in the emergence of temperament. For this reason, nutrition is closely related to temperament. Therefore, nutrition is effective in the emergence of temperament and temperament is effective in the emergence, strengthening and weakening of psychological qualities, as a result, nutrition is effective in the emergence, weakening and strengthening of psychological qualities.



تبیین عوامل مؤثر بر محاکات با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا

علی نجات رایزن^۱ | محمد کرمی^۲ | علیرضا فاضلی^۳

ali.raizan@yahoo.com

۱. استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه یاسوج.

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه (نویسنده مسئول).

mohammad.karami@kums.ac.ir

fazeli1351@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه یاسوج.

چکیده

اطلاعات مقاله

محاکات از دوران یونان باستان تاکنون مورد توجه فلاسفه بوده و از میان فیلسوفان اسلامی، ملاصدرا نیز به مسئله محاکات و نسبت آن با قوه متخیله پرداخته است. این قوه، ادراکات کلی قوه عاقله را به امور جزئی تبدیل کرده و تحت تأثیر عوامل مختلف به محاکات صور می‌پردازد. در این پژوهش با بررسی اسناد و به شیوه توصیفی - تحلیلی به چستی و تبیین عوامل و زمینه‌های مؤثر بر قوه متخیله در دیدگاه ملاصدرا پرداخته شده است. یافته‌های پژوهش آن است که محاکات تحت تأثیر عواملی چون تعدیل قوای نفس، ضعف و قوت نفس و مزاج و تغذیه است. این عوامل در نسبت با هم و در هم تنیده هستند، به این معنا که تغذیه دارای نسبت خاصی با بدن است و بدن با نفس متحد است. بر اساس این اصل کلی که «حکم یکی از متحدین به دیگری سرایت می‌کند»، پس تغذیه دارای نسبت خاصی با نفس است؛ از یک طرف، نفس در پیدایش مزاج مؤثر است و از سوی دیگر تغذیه در پیدایش مزاج مؤثر است و مزاج نیز در پیدایش و تقویت و تضعیف کیفیات نفسانی اثرگذار است. لذا اعتدال در کیفیات نفسانی نقش ویژه‌ای در سلامت روح و جسم و به تبع آن تعادل مزاج دارد و تمام قوا و افعال نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مزاج و اعتدال آن، بر کیفیت، قوت و ضعف نفس و محاکات آن مؤثر است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۱۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۹/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

محاکات، قوه متخیله، عوامل مؤثر بر محاکات، ملاصدرا

استناد: رایزن، علی نجات و کرمی، محمد و فاضلی، علیرضا (۱۴۰۲). تبیین عوامل مؤثر بر محاکات با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا. تاریخ فلسفه

اسلامی، ۲ (۳)، ۸۹-۱۱۱. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.427379.1047>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.427379.1047>



مقدمه

افلاطون عالم طبیعت را بازنمایی عالم مُثُل می‌دانست و ارسطو کار هنرمند را - برخلاف افلاطون که چند مرتبه از حقیقت به دور می‌داند - تقلید از طبیعت دانسته و آن را امری نیکو می‌شمارد؛ زیرا؛ هنر، حکایت از عالم محسوس بوده و عالم محسوس، بازنمایی عالم مُثُل است و هنر، تقلید از عالم محسوس؛ بنابراین چند مرتبه از حقیقت دور است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹۴). افلاطون مفهوم محاکات را در کتاب جمهوری مطرح کرد. بنابر نظریه او این جهان ظواهر است نه حقایق. او معتقد بود آنچه هنرمند خلق می‌کند صرفاً تقلیدی از تقلید است و چون تقلیدی دست دوم محسوب می‌شود و از حقیقت اصلی چند مرحله فاصله دارد فاقد ارزش است. به بیان دیگر، افلاطون هنرهای محاکاتی را فاقد ارزش می‌شمرد و در مقابل آن، به‌ویژه در حوزه ادبیات به برتری ارزشی یا روایت معتقد بود. ابن‌سینا نیز در خصوص محاکات، بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های ارسطویی است. او محاکات در نقاشی را تقلید محض نمی‌دانست (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۲).

بشر بن متی، اولین حکیم در جهان اسلام است که به‌جای اصطلاح میمسیس^۱ معادل عربی «محاکات» را به کار برد (زرین‌کوب، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱). اما در آثار فیلسوفان مسلمان با دو اصطلاح دیگر نیز مواجه‌ایم: تخییل و تشبیه. فارابی عمدتاً تخییل را به‌کار برده و ابن‌رشد تشبیه را و ابن‌سینا محاکات و تخییل، هر دو را به‌کار برده است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۸۲). همچنین از نظر او این قوه قادر است با استفاده از صور محسوس به محاکات‌گری (تصویرگری و شبیه‌سازی) از معقولات بپردازد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۸۲).

فارابی تجزیه و تحلیل دقیق‌تری در باب محاکات انجام داده است و آن را به دو شاخه محاکات قولی و محاکات عملی تقسیم کرد؛ از این قرار که محاکات عملی می‌تواند از دو طریق صورت گیرد: اول، ساختن یک شیء که بازنمایی یک شیء اصلی است، همچون ساختن یک تندیس که بازنمایی پیکر انسان است و دوم، عمل کردن شبیه یک شخص دیگر، مانند کاری که بازیگران در نمایش می‌کنند. محاکات قولی نیز بر دو قسم است: قسم اول آن

۱. در اصطلاح یونانی واژه mimesis برای این معنا به کار رفته و معادل انگلیسی آن representation است.

است که مستقیماً از اصوات اصلی تقلید شود، مثل آنکه کسی آوایی شبیه اصوات موجود در طبیعت تولید کند، مثل همه اسم صوت‌ها؛ یا اینکه با استفاده از ترتیب خاص کلمات به‌ویژه در هنر شاعری، احساساتی را که حاکی از آن هستند در مخاطب برانگیزند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۰۲). دیدگاه فارابی درباره چستی محاکات در دو رساله ایشان، *کتاب الشعر و مقاله فی قوانین صناعة الشعراء* منعکس شده است و هرچند تفسیر روشنی از محاکات ارائه ن داده، توضیحاتی را بیان کرده است که در رسیدن به معنای محاکات به ما کمک می‌کند. در آثار فارابی به‌کارگیری واژه تخییل نسبت به واژه محاکات بیشتر است، اما محاکات به مقصود او نزدیک‌تر است (همان).

اما صدرالمتألهین در آثارش دیدگاه‌های سایر فلاسفه و به‌طور خاص فلاسفه اسلامی طراز اولی چون فارابی و ابن‌سینا و سهروردی را همواره مورد توجه قرار می‌دهد. در مسئله محاکات و قوه خیال و متخیله نیز ضمن بیان نقدها، دیدگاه خود را بیان می‌دارد. البته تطبیق روش ملاصدرا بر محتوای آثارش، با توجه به پراکندگی آراء او کار بسیار دشواری است. در هر حال ملاصدرا خیال را در سه معنای آن به کار برده است. هنگامی که نفس را در مرتبه حس و محسوسات بررسی می‌کند همانند فارابی قوه خیال را به عنوان قوه‌ای از قوای نفس در ردیف سایر قوای نفسانی قرار می‌دهد و از آن با عنوان «قوه متخیله» نام می‌برد، اما برعکس فارابی، وظیفه حفظ و نگهداری صور خیالی را بر عهده «قوه مصوره» - به عنوان خزانه خیال نفس - می‌گذارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷). او هنگام بررسی نفس در مراتب بالاتر آن، مفهوم دیگری از خیال ارائه می‌دهد که همه قوای باطنی آن را در بر می‌گیرد و به عنوان خیال متصل در مقابل خیال منفصل که عالمی و رای عالم طبیعت و ماده است مطرح می‌شود. بنابراین محاکات از نظر ملاصدرا نیز دو قسم است: فعلی و قولی. قسم دوم را شعر می‌نامند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۶۷۹).

بنابر پیش‌گفته، محاکات در این پژوهش در ارتباط با قوه خیال از منظر ملاصدرا مطرح می‌شود، زیرا؛ یکی از کارکردهای آن محاکات است. حتی برخی حکما و فلاسفه اسلامی در تبیین وحی از طریق کارکرد قوه خیال که مبتنی بر نوعی محاکات است از این موضوع استفاده کرده‌اند. ملاصدرا در ضمن تبیین بحث قوای نفس و فعالیت‌های قوه متخیله به این موضوع پرداخته و ابعادی از این موضوع را تبیین کرده است. لذا در این پژوهش که به

روش مطالعه کتابخانه‌ای انجام گرفته و منابع اصلی آن، آثار متعدد و مکتوب صدرالمآلهین شیرازی است، در ضمن بررسی محتواهای علمی مرتبط با موضوع، کلیدواژه‌هایی مانند محاکات، قوه خیال، قوه متخیله، قوت نفس، ضعف نفس جستجو شد و در مرحله بعد، نقش قوه متخیله در محاکات از منظر ایشان استخراج و احصاء شد، سپس به شیوه تحلیلی - توصیفی به تبیین و بررسی موضوع بر اساس داده‌های به دست آمده با رویکرد فلسفی، پرداخته شده است. در نهایت، علل و عوامل مؤثر بر تقویت و تضعیف قوه متخیله و قوه خیال در دیدگاه ملاصدرا تبیین و بررسی شده است. روابط و در هم تنیدگی عوامل مؤثر بر محاکات قوه خیال با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا مسئله‌ای است که این نوشتار به دنبال پرداخت و تبیین آن است. البته تاکنون مقالاتی در خصوص خیال و متخیله نوشته شده، مانند مقاله «از متخیله تا خیال»، بازشناسی تطور مفهوم خیال در نظام فکری فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا که فقط به نظریات آنان درباره چستی قوه خیال و تفاوت آنها پرداخته است. و یا مقاله‌ای تحت عنوان «نظریه محاکات از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا» که بحثی از ملاصدرا و عوامل مؤثر بر محاکات از نظر او صورت نگرفته است.

در نوشتار حاضر، عوامل مؤثر بر محاکات از منظر ملاصدرا بررسی شده است. رابطه تنگاتنگ نفس، مزاج و تغذیه و تأثیرات آنها بر یکدیگر و در نهایت بر محاکات قوه خیال، مهم‌ترین نوآوری در این نوشتار است که اهمیت پرداختن به آن را فراهم کرده است. ذکر این نکته ضروری است که در نزد ملاصدرا، خیال بیشترین کاربرد را به خود اختصاص داده و تبدیل به عالمی شده که نفس در آن مرتبه، صورت‌های مثالی را ایجاد و نگهداری می‌کند. لذا در نوشتار پیش رو، در پی پاسخ به این پرسش اصلی هستیم که: عوامل مؤثر بر محاکات در دیدگاه ملاصدرا کدام‌اند؟ برای رسیدن به پاسخ، دو پرسش فرعی دیگر مورد بررسی قرار گرفته است: عوامل مؤثر بر تقویت قوه متخیله از منظر ملاصدرا کدام‌اند؟ عوامل مؤثر بر تضعیف قوه متخیله از منظر او کدام است؟ زیرا؛ محاکات، یکی از کارکردهای قوه متخیله است و ضعف و قوت آن بر محاکات اثرگذار است.

الف) چستی محاکات

محاکات به معنی بازگو کردن، حکایت کردن قول یا فعل کسی بی‌زیادت و نقصان و یا عین

گفته کسی را نقل کردن است (لغتنامه دهخدا، ذیل واژه محاکات). به طور کلی، به تقلید و شباهت در کلمات، اعمال یا چیزهای دیگر اطلاق می‌شود (صلیبی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۵۰). این اصطلاح که در کاربرد رایج به معنای بازنمایی، حکایت‌گری و تقلید چیزی از چیزی است، دارای سه رکن است: ۱. حاکی (حکایت‌کننده)، ۲. محکی (آنچه از آن حکایت می‌شود)، ۳. حکایت (فرایند حکایت حاکی از محکی). در منطق، شعر قسمی از محاکات است و معنی محاکات آن است که شبیه حادثه‌ای را انجام دهند و منظره آن را عملاً مجسم نمایند تا احساسات بیننده را به هیجان آورند. به عبارت دیگر، نمایش واقعه یا صحنه‌سازی برای جلوه دادن حادثه‌ی راست یا دروغی را محاکات می‌گویند بنابراین، نمایشات بر دو قسم است: ۱. نمایشات تصویری و فعلی، ۲. نمایشات لفظی و قولی. قسم دوم را شعر می‌نامند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۷۹). در اصطلاح فلاسفه اسلامی، علاوه بر کاربرد هنری محاکات، در پاره‌ای از کاربردهای دیگر به جای محاکات از واژه تقلید استفاده شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۶۴). مطابق دیدگاه ملاصدرا، نمایش واقعه یا صحنه‌سازی برای جلوه دادن حادثه راست یا دروغی را محاکات می‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۷۹).

ب) محاکات قوه متخیله

ملاصدرا در بحث از متخیله و قوه خیال، ابتدا ضمن نقد دیدگاه مشائیان و پس از آن، تفاوت‌ها و اختلاف‌هایش با سهروردی نهایتاً به ارائه دیدگاه خود می‌پردازد (بازرگانی، ۱۴۰۲، ص ۱۴). یکی از قوای باطنی نفس در سنت حکمت اسلامی، خیال است که وظیفه آن حفظ صور دریافت شده از حواس در حس مشترک است. اما با نگاه عرفی آن را با قوه متخیله یکی دانسته‌اند درحالی‌که از قوه متخیله متمایز است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۱).

قوه خیال که به آن مصوره هم گویند وظیفه‌اش حفظ صور دریافتی موجود در باطن است^۱ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۱). مطابق دیدگاه ملاصدرا قوه متخیله مجرد است و کار آن، ترکیب و صورت‌سازی و ایجاد صور جدید است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۲۵). او بعد از بررسی

۱. قوه الخیال و يقال لها المصورة هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.

اقوال و نظریات فلاسفه معتقد است صور خیالی، موجود در این عالم نیستند و منطبق در قوای بدن هم نیستند، بلکه خیال، منفصل‌الوجود از بدن و مجرد است و مربوط به عالم دیگری است. بنابراین باید توجه داشت که قوه خیال غیر از متخیله است که به اعتبار به کار بردنش توسط قوه ناطقه، آن را مفکره می‌گویند.^۱ از دیدگاه او قوه متخیله وظیفه‌اش ترکیب احکام و امثله و ترکیب و تفصیل صور است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۴)؛ زیرا؛ کار قوه خیال حفظ صور (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۱) و کار قوه متخیله ترکیب و تفصیل است. از همین جهت است که ملاصدرا بحث رؤیای صادقه و اضغاث احلام را در نسبت با قوه خیال تبیین می‌کند. بر این اساس، رؤیا، محاکات قوه متخیله است که نیاز به تعبیر دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲).

حکایت‌گری کار قوه خیال (متخیله) است (الخیال جبلت للمحاکات) (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۵۳). پس یکی از قوای نفسانی، قوه متخیله است. این قوه اگر در خدمت قوه ناطقه باشد مفکره و اگر در خدمت واهمه باشد متخیله نامیده می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۹-۸۰). این قوه در استنباط صنایع، شعر و خواب و نیز محاکات نقش اساسی دارد. از آنجا که حکایت‌گر (حاک)، انسان است و در انسان نیز قوه متخیله (خیال) این کار را بر عهده می‌گیرد، فلاسفه اسلامی عمدتاً محاکات را در پیوند با این قوه تبیین می‌کنند. این بدان جهت است که طبیعت خیال، محاکات است^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۳).

ج) عوامل مؤثر بر محاکات در دیدگاه ملاصدرا

در ابتدا برای روشن‌تر شدن مسئله، به عنوان مقدمه بحث می‌توان گفت که محاکات قوه متخیله به یک گونه نیست. حکایت‌گری آن گاه اشرف، گاه اخس و گاه متوسط است. بنابراین مراتب حکایت‌گری متفاوت است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۸). قدرت افراد نیز در حکایت‌گری قوه متخیله و قبول صور افاضه شده از عقل فعال متفاوت است. ابن‌سینا در خصوص تأثیر مزاج‌های گوناگون و نقش آن در محاکات خیال معتقد است سه عامل در

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبایی)، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
 ۲. و ذلك لأن من طبع الخيال المحاکات.

محاکات خیال نقش ایفا می‌کنند: اعتدال مزاج، اعتیاد به راستگویی و سحر داشتن (شب‌زنده‌داری) (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۶۷). ابن‌سینا بر نقش مزاج و قوه متخیله در محاکات تأکید فراوان کرده است (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ب، ص ۲۴۹). در یک تقسیم‌بندی، فارابی اقسام محاکات را چنین بیان می‌کند:

الف) محاکات صور حسیه (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴)، ب) معقولات (همانجا)، ج) مزاج (همانجا)، د) قوه نزوعیه (appetitive faculte). قوه نزوعیه از نظر فارابی آن چیزی است که انسان به وسیله آن، چیزی را طلب کند یا از آن بگریزد یا در آرزوی آن باشد یا کراهت داشته باشد و ترجیح دهد از آن دوری کند و از آن، کینه و محبت و دوستی و دشمنی پدید آید، مانند ترس، امنیت، خشم، قناعت، شهوت، رحمت (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴). وقتی قوه نزوعیه مستعد پذیرش کیفیات نفسانی مانند غضب و شهوت است قوه متخیله از این حالت نیز متناسب با کیفیت عارض، حکایت می‌کند.

با توجه به این که یکی از کارکردهای این قوه، محاکات است، لذا هرچه خیال قوی‌تر باشد، بر محاکات نیز، اثرگذارتر خواهد بود. ملاصدرا در زمینه کارکردهای خیال می‌گوید که کمال قوه خیال در آن است که اگر قوی باشد: ۱) در بیداری، عالم غیب را می‌بیند و تصاویر زیبا و صداهای زیبا را که به صورت جزئی که در عوالم باطنی چیده شده است، می‌بیند؛ ۲) از آنچه که روح در عوالم عقلی مشاهده می‌کند، محاکات می‌کند؛ ۳) آنچه را که در خواب باید ببیند و بشنود، در بیداری می‌بیند و می‌شنود (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۸۲).

د) بررسی واقع‌نمایی و صدق و کذب در محاکات

گفته شد که فارابی از دو اصطلاح تخییل و محاکات استفاده کرده است (آل یاسین، ۱۴۰۵، ص ۴۵۵). اما باید دانست که رابطه بین محاکات و تخییل، عموم و خصوص من‌وجه است؛ یعنی محاکات‌هایی هستند که تخییل نیستند؛ زمانی که موضوع حکایت، از محاکات‌های خارجی است، مانند نقاشی طبیعت و مجسمه‌سازی و...، تخییل‌هایی داریم که محاکات نیستند؛ و آن در جایی است که صورت ساخته شده ناظر به چیزی نیست و نمونه شبیه‌سازی شده امر دیگری نیست؛ مثل این که ابتدائاً و بدون توجه به امر دیگری، در ذهن خود، مفهوم میز را با مفهوم پر و بال ترکیب می‌کنیم و مفهوم میز بال‌دار را می‌سازیم. با

دقت در این مثال، می‌توان دریافت که هریک از مفاهیم میز، پر و بال از طریق حس در ذهن شکل گرفته‌اند و از مصداق خارجی‌شان حکایت می‌کنند که تا این مرحله، نه تخییل داریم نه محاکات. اما وقتی میز پر و بالدار را ترسیم می‌کنیم، تخییل اتفاق می‌افتد. پرسش اساسی این خواهد بود که؛ آیا این تخییل، مصداق محاکات نیز هست؟ پاسخ، منفی است؛ زیرا؛ اساساً در این‌جا، تخییل، ناظر به یک شیء دیگری انجام نشده و چیزی هم شبیه‌سازی نشده است.

از دیدگاه فخررازی، طبیعت متخیله، محاکات است؛ روح، اگر کوچک‌ترین فراغت از اداره بدن داشته باشد به واسطه نقشش، با اصول پیوند می‌خورد و از تصاویری که در آن اصولی که مناسب آن روح است و اولین چیزها که در او نقش می‌بندد، مربوط به آن شخص یا یاران او و مردم کشور و منطقه اوست، پس اگر شخص به معقولات کشیده شود، مانند چیزهایی که به مصالح مردم مربوط می‌شود، علاقه داشته باشد، آنها را می‌بیند. سپس، متخیله که طبیعتش تقلید اشیاء است، آن معانی کلی را که در روح نقش می‌بندد، به‌صورت جزئی، تقلید می‌کند، سپس آنها را به‌معنای رایج منطبق می‌سازد، بنابراین، تبدیل به مشاهده می‌شود، به طوری که بین معنایی که نفس دریافت می‌کند و تصاویری که متخیله کسب کرده است، تفاوتی نیست، مگر از حیث کلی و جزئی (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۲۱-۴۲۳).

یک نکته ضروری این‌که، وقتی از جهان خارج سخن می‌گوئیم، از میان تمامی جهان‌های ممکن و مراتب هستی، جهانی مد نظر است که در برابر دیدگان ماست؛ عینی و محسوس است و نظام و قواعد آن برای ما معمول و بدیهی است. اما باید دانست که جهان خارج نیز، خود صرفاً یکی از وجوه متفاوت جهان‌های ممکن است و سایر جهان‌های دیگر، به هردلیل از جهان معمول ما، متفاوت هستند و نظام هستی‌شناسی و قواعد منطقی خاصی بر آنها حاکم است. بر این اساس، بازنمایی نیز بر حسب این‌که متوجه جهان معمول یا جهان‌های ممکن است، می‌تواند به دو نوع تقسیم شود: (۱) بازنمایی محاکاتی؛ (۲) بازنمایی غیرمحاکاتی. در این تقسیم‌بندی، فرض بر این است که، بازنمایی، وقتی معطوف به یک جهان ممکن، مانند عالم رؤیاست، محاکاتی نیست و شرط این‌که بازنمایی، واجد خصیصه محاکات باشد، همانا، موضوع ارجاع به جهان خارج است (آلگونه، ۱۴۰۱، ص ۱۳).

قبل از فارابی (افلاطون، ارسطو، نو افلاطونیان و ارسطوئیان جدید) نظریه شناختی،

مبتنی بر حس مشترک بود که بعداً با نظریه تخیل فعال فارابی، گسستی در نظریه رئالیستی شناخت حسی به وجود آمد. البته او به قوه ناطقه و قوه خیال، بیشترین اهمیت را می‌دهد؛ زیرا؛ با آن‌ها، علم کامل می‌شود و موضوع مهم رؤیا و نبوت را در نسبت با خیال تبیین و توضیح می‌دهد (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۹). تخیل فعال، ارزیاب دریافت‌ها، درهم‌کننده و جداکننده دریافت‌ها و در یک کلام، ترکیب و تفصیل، کار آن است که در این حالت، برخی از آنها منطبق با واقعیت و برخی هم، منطبق نیست. لذا، تخیل بر دریافت حسی، غالب است و آنچه که در تماس مستقیم با هستی غیر مادی متعالی قرار دارد، تخیل است. لذا در محاکات، ظرف حکایت، یعنی قوه متخیله انسان که حکایت در آن صورت می‌گیرد - مؤثر است، با توجه به تفاوت افراد در تصورات و مفاهیم، رخدادها و حادثه‌ها، حکایت‌آفرینی آنها نیز، متعدد است. خیال آن است که صورت معقولات را پس از غیبت از حواس، حفظ می‌کند و بعد از آن، متخیله، بعضی را بر بعضی دیگر قرار می‌دهد و از بعضی دیگر، جدا می‌کند یا در بیداری و یا در خواب. این ترکیبات و جزئیات، ممکن است که بعضی از آنها درست و برخی نادرست باشند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۳؛ فارابی، ۱۳۷۴، ص ۸۳). برخی از آنها موافق با محسوس و بعضی برخلاف محسوس هستند (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۸۳). فخر رازی نیز در این خصوص با فارابی هم‌رأی است و می‌گوید: ان الصور التي ركبها المتخیلة، قد تكون كاذبه و قد تكون صادقه (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۲۱-۴۲۳).

اما زمانی که قوه متخیله به ترکیب و تجزیه صور و معانی دست می‌زند، بدین معنا که یا یک صورت را تجزیه می‌کند و یا بین دو صورت یا دو معنا و یا یک صورت و یک معنا ترکیب می‌کند و از ترکیب و تجزیه‌ای که قوه متخیله حاصل می‌کند، صورت‌های جدیدی به وجود می‌آیند که می‌توانند کاذب یا صادق باشند. به این بیان که نظیر این ترکیب، ممکن است در خارج موجود باشد و این صورت از آن حکایت کند. در نتیجه، مطابقت بین تصویر و واقع ایجاد می‌شود یا نظیر صورت ترکیب شده، پیدا نشود و در نتیجه، مطابقت، صورت نگیرد. البته به نظر می‌رسد که اسباب و زمینه‌هایی که برای حکایت‌گری به عنوان معد و علل حکایت مطرح هستند، زمینه را برای حکایت متناسب با آنها فراهم می‌کنند. به عنوان مثال، مزاج خاص، حکایت خاص متناسب با آن مزاج را می‌پذیرد. بدین معنا که حقیقت اشیاء، همان‌گونه که واقعیت دارند، در نفس انسان ترسیم شود و شخص، مستقیماً نسبت به

این امور معرفت پیدا کند؛ این معرفت، همان شناخت برهانی است؛ یا امور شبیه به اشیاء در نفس انسان نقش ببندد تا شخص از این طریق، معرفتی با واسطه و اجمالی نسبت به حقیقت اشیاء پیدا کند؛ این معرفت، همان شناخت از طریق محاکات است. حالت اول، مانند رؤیت یک شیء از نزدیک و حالت دوم، همچون رؤیت تصویر یک شیء در آب است؛ چراکه شخص در حالت دوم، نسبت به شیخ و مانند شیء، شناختی مستقیم و نسبت به خود شیء، شناختی اجمالی و غیرمستقیم حاصل می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ ج ۱، ص ۵۰۰). او نتیجه می‌گیرد که: فان أحدهما يعرفُ الشيءَ في نفسه مثلَ الحدِّ، و الثانی يعرفُ وجودَ الشيءِ في شيءٍ آخرَ مثلَ البرهان. والتخیيلُ هاهنا مثلُ العلمِ في البرهان.

مسئله رابطه شناخت و محاکات از منظر ملاصدرا، به گونه‌ای است که، چون علم از سنخ وجود است، نمی‌توان آن را به حد یا رسم تعریف کرد؛ زیرا؛ وجود، اعرف اشیاء است. لذا نیاز به تنبیه و توضیح دارد تا انسان نسبت به آن توجه و التفات نماید. پس می‌توان برای وضوح بیشتر علم، توضیحاتی از باب تنبیه ارائه کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸). اساساً، علم در نظر ملاصدرا، همان حضور وجود مجرد نزد مجرد است و چون علم به معنای حضور است (ملاصدرا، ج ۱، ص ۲۹۰)؛ پس کلیه علوم به علم حضوری منتهی می‌شوند و علم حصولی، نوعی صورت‌گیری از آن علم حضوری است. در واقع، وجه نظر اصحاب حکمت متعالیه، این گونه است: از آن‌جا که خصوصیت هر علم و ادراکی، واقع‌نمایی و کشف خارج است، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۷۳). بر اساس اصول حکمت اسلامی در «هستی‌شناسی علم»، اگر ادراکی حقیقتاً علم باشد، ذاتاً حاکی از واقع است. «مراد از ذاتی» در حکایت‌گری مفاهیم، ذاتی باب برهان است، نه ذاتی باب ایساغوجی^۱؛ یعنی همان‌گونه که امکان، ذاتی ماهیت است، حکایت‌گری نیز ذاتی ادراک حقیقی و علم است، لازمه ذاتی دانستن حکایت‌گری برای علم این است که علم بدون هیچ شرطی خارج از آن، بالفعل حاکی است. بر اساس تحلیل هستی‌شناختی ملاصدرا، علم مناط شناخت حقیقی و مساوق با وجود است (عاشوری، خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

۱. ایساغوجی یا کلیات خمس که در مقابل عرضی است و در مدخل ذاتی و عرضی و کلیات خمس مورد بحث قرار می‌گیرد. مراد از ذاتی یعنی چیزی که ذات موضوع را قوام می‌بخشد و عرضی یعنی چیزی که خارج از ذات است.

از منظر ملاصدرا، زمینه‌ها و عواملی بر قوت و ضعف متخیله مؤثر هستند و چون یکی از کارکردهای این قوه، محاکات است، لذا هرچه متخیله قوی‌تر باشد، بر قوت و ضعف محاکات اثر می‌گذارد.

ه) عوامل مؤثر بر محاکات

۱. تعدیل قوای نفس

انسان، دارای قوا و استعدادهای متعددی است. هر یک از این امور که در انسان به ودیعت نهاده شده است، دارای غرض و غایت مخصوص به خود است که نمی‌توان آن را به طور کلی سرکوب کرد و نیز نمی‌توان بر مقتضای طبع آنها حرکت نمود. با توجه به دوساحتی بودن انسان و تأثیر متقابل نفس و بدن، طریقه صحیح این است که هر یک از آن قوا و استعدادها، در راستای آنچه که غایت آن و نیز، نیاز واقعی انسان است، به‌کار برده شود. لذا، پرداختن بیش از حد به شهوات، سبب دوری از حق است. تعدیل قوا، نیازمند برنامه جامع است. از این رو، وجود دین و آیین الهی ضرورت پیدا می‌کند. پس، سلامت نفس را در پیروی از حقیقت ذومراتب و مشکک دین می‌داند که برای هر مرتبه انسان و هر قوه نفس، دستور ارائه کرده است:

قوه علم، اعتدالش آن است که در تحت ملکه‌ای باشد که در میان سخنان گوناگون، بتواند صدق و کذب آنها را بفهمد و در مسائل اعتقادی، میان حق و باطل، و در اعمال، میان حسن و قبیح را تمییز دهد. پس اگر این قوه، اعتدال پیدا کند، ثمره‌اش، رسیدن به اصل همه خیرات و فضایل است.^۱ اعتدال قوه غضب آن است که انبساط و انقباضش به اشاره حکمت و شریعت باشد. و همچنین قوه شهوت نیز، باید چنین باشد. اعتدال قوه عدل آن است که قوه شهوت و غضب را در اشاره دین و عقل نگاه می‌دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۲-۳۶۵؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۲۷).

۲. قوت و ضعف نفس

نفس انسان، گاه، با ادراک قوی، امر جزئی را دریافت می‌کند، پس عین آن چیزی که ادراک

شده در حافظه باقی می ماند و گاهی نفس، امر عقلی را به صورت ضعیف دریافت می کند، در این حالت، آن را به صورت محسوس و مناسب با آن حکایت می کند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۷۴). بیشتر اختلافات در صفات نفس، مرتبط با قوت و ضعف و شرف و خست آن است. پس هر نفسی که قوی است، اقدام به صدور افعال عظیمه و شدید و کثیره می نماید، به جهت آنکه جامع زیاد نشأت وجودیه است (حسی، خیالی و عقلی)، و اما نفس ضعیف، انجام یک فعل، او را از فعل دیگر باز می دارد، چنان که اگر در حال فکر کردن باشد، از احساس دور می شود، و اگر به احساس التفات نماید، فکرش، اختلال می پذیرد. و قوت نفوس در بعضی اشخاص به اعتبار نفس حساسه است، مانند کاهن، و در بعضی به اعتبار نفس متخیله است، مانند اصحاب علوم کثیره، و در بعضی به اعتبار عقل است که دو عامل دارد: به حسب غریزه و حکمت. و حکمت غریزی آن است که نفس در قضایا و احکام، صاحب رأی درست است و این حکمت غریزی، استعداد اول است برای حکمت مکتسبه (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۷؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴-۲۶).

۳. حریت نفس

حریت به معنای آن است که نفسی به حسب غریزی، مطیع امور بدنی و لذات قوای حیوانی نباشد، حریت به حسب لغت در مقابل عبودیت اطلاق می شود، و کسی که مقهور شهوات است، آزاد نیست، و آزاد، کسی است که مقهور و محکوم کسی نبوده باشد و در صورتی که به حسب غریزی، مقهور شهوات باشد، فرقی نیست میان آنکه تارک شهوات باشد یا تارک آنها نباشد (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۲۶) و ارسطو گفته است که «حریت، ملکه نفسانیه ای است که حارس نفس باشد؛ حراستی جوهری، نه صناعی». خلاصه آنکه هر نفسی که علاقه بدنیه اش ضعیف تر و علاقه عقلیه اش قوی تر باشد حریتش بیشتر، و هر نفسی که به عکس آن باشد عبد شهوات خواهد بود.

۴. مزاج

ملاصدرا در مجموعه رسائل فلسفی، مزاج را کیفیتی بسیط معرفی می کند که حاصل کسر و انکسار و درگیری عناصر اربعه (آب، خاک، آتش و هوا) تا رسیدن به اعتدال است. آب،

دارای رطوبت و سردی؛ خاک، دارای یبوست و سردی؛ آتش، دارای حرارت و خشکی و هوا؛ دارای حرارت و رطوبت است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۳۷۱). یکی دیگر از اسباب تقویت قوه متخیله، مزاج بدن است؛ هر چه مزاج جسم و ترکیب عناصر بدن به اعتدال نزدیک‌تر باشد، روح مُفاض نیز متعالی‌تر است. به باور ملاصدرا، نه تنها مزاج، غیر از نفس است، بلکه، عامل حدوثِ مزاج، نفس است؛ زیرا؛ نفس، چون جوهر است، حافظ مزاج است و مزاج، چون عرض و قائم به نفس است، به نوعی، بر نفس تکیه دارد. این اتکا و حفاظت، سبب می‌شود که نفس ناطقه، مدیریت مزاج را بر عهده داشته باشد (درزی؛ آیت‌اللهی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۴۹). نکته مهم این‌که باتوجه به رابطه اتحادی بین نفس و بدن، این دو به‌شدت بر هم دیگر تأثیر می‌گذارند. بنابراین، هرچه مزاج انسان معتدل‌تر باشد، قوه خیال (متخیله) نیز معتدل‌تر خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۷۰). با این بیان، نقش مزاج انسان و محاکات خیال روشن‌تر می‌شود. ابن‌سینا هم بر نقش مزاج و قوه متخیله در محاکات تأکید فراوان کرده است (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص ۲۴۹).

پس مطابق نظر ملاصدرا، نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، رابطه فاعل مؤثر است، نه رابطه پذیرنده‌ای که متصف به انفعال است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱). عوامل مؤثر بر فاعلیت نفس سه عامل مزاج، کیفیات نفسانی و خلقیات (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۷۲-۴۷۳)، از جمله عواملی هستند که بر فاعلیت نفس انسان اثرگذارند.^۱ ملاصدرا به طور صریح به این عوامل اشاره نکرده و هریک را در مباحث جداگانه‌ای تحت عناوین مستقل مطرح کرده است (درزی، آیت‌اللهی، سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ص ۳۹). اما بین نفس و مزاج رابطه هست و بین فاعلیت بالعنایه نفس و مزاج نیز ارتباط هست و بیشترین تأثیر مزاج بر فاعلیت بالعنایه است (درزی، آیت‌اللهی، سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ص ۳۹). در این نوع فاعلیت که نفس با صور ادراکی خیالی سر و کار دارد، بیشتر تحت تأثیر مزاج است. بنابراین، علم حضوری، همان وجود ذهنی است و وجود، عرض نیست. در نتیجه، اگر قوه خیال، قوی باشد، میزان تصرف در مخزونات بیشتر خواهد شد و محاکات نفس، تحت تأثیر قرار خواهد گرفت

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۳۸۷.

(ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۷۴). هرچه مزاج، معتدل‌تر باشد، قوه خیال، قوی‌تر و محاکات او نیز صاف‌تر خواهد بود.

۵. تغذیه

در طب ایرانی، به هر ماده‌ای که بعد از ورود به بدن، قابلیت این را داشته باشد که به آنچه از بدن تحلیل رفته، تبدیل شود و جزیی از اعضای بدن گردد و باعث بقای شخص و نوع بشر گردد، غذا گفته می‌شود (ارزانی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۷). اما آنچه در عرف، غذا نامیده می‌شود، در اصطلاح فلسفه، بالقوه غذا است و وقتی جزء متغذی می‌شود، غذا می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴۴). بر اساس دیدگاه ملاصدرا، چون روح، «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» است و در آغاز پیدایش، مانند صور مزاج در شکل‌گیری حدوث نفس تأثیر بسزایی دارد، بدن با زمینه‌سازی برای ادراک، بستر نفس را برای دریافت آنها فراهم می‌کند. علت تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن را باید در ارتباط و تعلق شدید آنها به یک‌دیگر دانست. از منظر او، غذا بعد از این که به تغذیه تبدیل شد، به عنوان یک امر مادی، ابزار ادراک و صفات نفسانی نوعیه می‌گردد و از سنخ جسم و منطبع در آن است و با حرکت جوهری تکاملی به صورت نباتی و بعد، مرتبه حیوانی و سپس، انسانی می‌رسد، بنابراین، بدن در حدوث نفس و این که چه نفسی و با چه کیفیتی حادث شود، مؤثر است. کیفیت نفس، بر قوت و ضعف متخیله مؤثر است و یکی از افعال نفس، محاکات است.

نتیجه

بنابراین، باتوجه به بحث، می‌توان نتایج زیر را صورت‌بندی کرد:

۱- تعدیل قوای نفس: پرداختن بیش از حد به شهوات، سبب دوری از حق است. تعدیل قوا، نیازمند برنامه جامع است. ازاین‌رو، وجود دین و آیین الهی، ضرورت پیدا می‌کند؛ زیرا؛ انسان دارای قوا و استعدادهای متعددی است. با توجه به دوساحتی بودن انسان و تأثیر متقابل نفس و بدن، طریقه صحیح این است که هر یک از آن قوا و استعدادها، در راستای آنچه که غایت آن و نیز، نیاز واقعی انسان است، به‌کار برده شوند. لذا از منظر ملاصدرا، نقش شریعت و تعالیم دینی در نگه‌داشت قوا در اعتدال، مبرهن است.

۲- قوت و ضعف نفس: ملاصدرا علت محاکات را در این می‌داند که نفس انسان گاه ادراک قوی نسبت به امر جزئی دریافت می‌کند پس عین آن چیزی که ادراک شده در حافظه باقی می‌ماند و گاهی نفس، امر عقلی را به صورت ضعیف دریافت می‌کند، در این صورت آن را به صورت محسوس و مناسب با آن حکایت می‌کند.

عوامل ضعف نفس از نظر ملاصدرا: (۱) نقصان نفس ناطقه (۲) آلودگی به واسطه گناهان (۳) جهل و یا انحراف از جهت مطلوب (۴) حجاب تقلید و تعصب (۵) حجاب حقائق. رفع حجاب حقایق به دو طریق است: الف) حجاب داخلی؛ با خروج نفس از قوه به فعل و تبدیل شدن به عقل بالمستفاد، رفع می‌شود. ب) حجاب خارجی؛ اگر نفس در غلاف بدن و حواس پنج گانه واقع شود.

راهکار ملاصدرا جهت قوه عملی دارای چهار مرتبه است:

اول، تهذیب ظاهر با تبعیت از تعالیم شریعت؛ دوم، تهذیب باطن از ملکات و رذایل اخلاقی؛ سوم تحلی (آراستن) نفس به صور قدسیه؛ چهارم، فناء آن از ذات خود و ملاحظه جمال رب و جلال او.

۳- مزاج: از نظر ملاصدرا، مزاج، کیفیتی بسیط است که حاصل کسر و انکسار و درگیری عناصر اربعه، تا رسیدن به حد اعتدال است و یکی از اسباب تقویت قوه متخیله، مزاج بدن است؛ هر چه مزاج جسم و ترکیب عناصر بدن به اعتدال نزدیک‌تر باشد، روح مُفاض نیز متعالی‌تر است. نفس قوی، محاکات قوی دارد.

۴- تغذیه: در طب ایرانی، تغذیه، دارای نسبت خاصی با بدن است و چون بدن با نفس متحد است؛ بر اساس اصل کلی که، حکم یکی از متحدین به دیگری سرایت می‌کند، پس تغذیه، دارای نسبت خاصی با نفس (دارای تأثیر) است. از طرفی دیگر، تغذیه بر نفس مؤثر است و نفس در پیدایش مزاج، مؤثر است، بنابراین، تغذیه در پیدایش مزاج، مؤثر است. از این جهت، تغذیه ارتباط تنگاتنگی با مزاج دارد. بنابراین، تغذیه در پیدایش مزاج، مؤثر بوده و مزاج در پیدایش، تقویت و تضعیف کیفیات نفسانی اثرگذار است، در نتیجه، تغذیه در پیدایش، تضعیف و تقویت کیفیات نفسانی اثرگذار است؛ مانند این که، اگر مزاج صفراوی بر بدن حاکم شود، متخیله، صور به رنگ زرد حکایت می‌کند و اگر بر بدن حرارت غلبه کند، اموری نظیر آتش حکایت می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. ارزانی، محمداکبر (۱۳۹۱). *مفرح القلوب*. سته ضروریه. تهران، دانش پژوه.
۲. آگونه، مسعود (۱۴۰۱). *فُرم محاکات: بازاندیشی در ساحت مغفول نظریه محاکات، فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی*، سال ۱۵، شماره ۵۸، صص ۴۳-۱.
۳. آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵). *عالم الکتب*. تحقیق از دکتر بترورث و هریدی، چاپ او، بیروت.
۴. ابن سینا (۱۳۸۶). *الشعر من کتاب الشفا*. قاهره، الدار المصریه للتألیف و الترجمة.
۵. ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*. توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، چاپ اول، قم، بیدار.
۶. بازرگانی، ابراهیم (۱۴۰۲). «از متخیله تا خیال»؛ بازشناسی تطور مفهوم خیال در نظام فکری فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، *تاریخ فلسفه*، سال ۱۴، شماره ۱ صص ۳۸-۱۷.
۷. درزی، راحله؛ آیت‌اللهی، حمیدرضا؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۶). «بازخوانی نظریه ملاصدرا درباره تأثیر مزاج، خلیقات و کیفیات نفسانی بر فاعلیت نفس»، *حکمت اسلامی*، ۴ (۴)، صص ۳۳-۵۷.
۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲). *نقد ادبی*. تهران، انتشارات امیرکبیر.
۹. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*. ۲ جلد، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. صلیبا، جمیل (۱۴۱۴). *المعجم الفلسفی*. ج ۲، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب.
۱۱. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)*. چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۲. حسن زاده املی (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. ج ۳، قم، بوستان کتاب.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*. ۳ جلد، چاپ اول، قم، نشر البلاغه.
۱۴. عاشوری، مهدی، خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). *واقع نمایی و ارزش معرفتی شناختهای ظنی بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و نهم، شماره ۱.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸). *المنطقیات للفارابی*. ۳ جلد، چاپ اول، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۹۷۱). *جوامع الشعر، تلخیص کتاب فن الشعر لارسطاطالیس و معه*

جوامع الشعر.

۱۷. فارابی، ابونصر (۱۳۷۴). *آراء اهل مدینه فاضله*. بیروت.
۱۸. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *فصول متنوعه*. تحقیق و تصحیح و تعلیق دکتر فوزی نجار، چاپ دوم، تهران، المکتبه الزهرا.
۱۹. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *فصوص الحکم*. ج ۲، قم، انتشارات بیدار.
۲۰. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶). *السیاسة المدنیة*. ج ۱، بیروت، مکتبه الهلال.
۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*. مترجم جلال‌الدین مینوی، ج ۶، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*. ۱ جلد، چاپ اول، تهران، آگاه.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبه المسائل*. ۱ جلد، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). *المبدأ و المعاد*. تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ج ۲، چاپ اول، ملاحظات سبزواری، هادی بن مهدی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*. ج ۶، تهران، صدرا.

References

1. Arzani, Mohammad Akbar (2019). Mufarah al-Qulob It is necessary. Tehran, scholar. [in Arabic]
2. Algune, Massoud (1401). Simile Form: Rethinking the Neglected Field of Simile Theory, Scientific Research Quarterly of Literary Criticism, Year 15, Number 58, pp. 1-43. [in Persian]
3. Al-Yasin, Jafar (1405). scholar of books Research by Dr. Butterworth and Haridi, Eva Press, Beirut. [in Arabic].
4. Ibn Sina (1386). My poetry is Kitab al-Shafa. Cairo, Al-Dar al-Masriyyah for authoring and translation. [in Arabic].
5. Ibn Sina (1371). Discussions. Explanation of introduction and research by Mohsen Bidarfar, first edition, Qom, Bidar. [in Arabic].
6. Trading, Ibrahim (1402). "From imagination to fantasy"; Recognizing the evolution of the concept of fantasy in the thought system of Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra, History of Philosophy, year 14, number 1, pp. 17-38. [in Persian].
7. Darzi, Rahela; Ayatollahi, Hamidreza; Saidi Mehr, Mohammad (2016). "Re-reading Mulla Sadra's theory about the effect of temperament, moods and emotional qualities on the efficacy of the soul", Islamic Hikmat, 4 (4), pp. 57-33. [in Persian].
8. Zarin Kob, Abdul Hossein (2012). Literary criticism. Tehran, Amir Kabir Publications. [in Persian].
9. Razi, Fakhreddin (1411). Al-Mashrakiya topics in theology and natural sciences. 2 volumes, second edition, Qom, Bedar Publications. [in Arabic].
10. Karaba, Jamil (1414). Philosophical Encyclopaedia. Volume 2, Beirut, International Book Company. [in Arabic].
11. Hosseini Ardakani, Ahmad bin Muhammad (1375). Merat al-Akwan (Editor of the description of the gift of Mulla Sadra Shirazi). First edition, Tehran, Farhani Scientific Publishing Company. [in Persian].
12. Hassanzadeh Amoli (2008). One thousand and one words. 3, Qom, Bostan Kitab. [in Persian].
13. Tusi, Khwaja Nasiruddin (1375). Explanations and warnings with trials. 3 volumes, first edition, Qom, Al-Balagheh Publishing House. [in Arabic].
14. Ashuri, Mehdi, Khosrupanah, Abdul Hossein (2015). The realism and epistemological value of hypothetical cognitions based on the theory of validity of Allameh Tabatabai, Islamic Philosophy and Kalam, 49th year, number 1. [in Persian].
15. Farabi, Abu Nasr (1408). The logic of Al-Farabi. 3 volumes, first edition, Qom, Ayatollah Al-Marashi Library. [in Arabic].
16. Farabi, Abu Nasr (1971). Poetry societies, summarizing the book of Aristotle's art of poetry and the book of poetry societies.

17. Farabi, Abu Nasr (1374). Opinions of the people of Medina. Beirut. [in Arabic].
18. Farabi, Abu Nasr (1405). abstract seasons Research, correction and suspension of Dr. Fawzi Najjar, second edition, Tehran, al-Maktabeh al-Zahra. [in Arabic].
19. Farabi, Abu Nasr (1405). The areas of judgment. Ch2, Qom, Bedar Publications. [in Arabic].
20. Farabi, Abu Nasr (1996). civil politics Ch1, Beirut, al-Hilal Library. [in Arabic].
21. Caplestone, Frederick (2016). history of philosophy. Translated by Jalaluddin Minavi, Ch6, Tehran, scientific and cultural. [in Persian].
22. Sadruddin Shirazi, Mohammad Bin Ibrahim (1981). Al-Hikma al-Muttaliyyah in Al-Isfar al-Aqliyyah al-Arba'ah. 3rd edition, Beirut, Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi. [in Arabic].
23. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1362). The new logic includes the Orientalist glosses in the logical arts. 1 volume, first edition, Tehran, Aghaz. [in Arabic].
24. Sadruddin Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1387). Three philosophical treatises: Al-Qur'an Similarities - Al-Masal al-Qudsiya - Ajuba al-Masal. 1 volume, 3rd edition, Qom, Islamic Propaganda Office of the seminary. [in Arabic].
25. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1363). Secret keys Ch1, Tehran, Cultural Research Institute. [in Arabic].
26. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1380). The beginning and the resurrection. Correction and introduction by Seyed Jalaluddin Ashtiani, Qom, Bostan Kitab. [in Arabic].
27. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1417 AH). Al-Shawahid al-Bubbiyyah in al-Manahij al-Attafariyyah, 2 vols, first edition, Sabzevari notes, Hadi bin Mahdi, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Foundation. [in Arabic].
28. Motahari, Morteza (2008). A collection of works (principles of philosophy and the method of realism). C6, Sadra, Tehran. [in Persian].



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Critical Analysis of the Theory of Mental Existence from the Point of View of Mir Qawamuddin Razi Tehrani

Mahdi Asgari¹  Maysam Khosravi² 

1. Corresponding Author, PhD Student of Philosophy in University of Religions and Denominations. E-mail: mehdiaskri1371@gmail.com

2. PhD Student of Philosophy in University of Religions and Denominations. E-mail: mkhf6890@gmail.com.

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 09 October 2023
Received in revised form
07 November 2023
Accepted 08 November
2023
Published online 22
December 2023

Keywords:
Mental Existence,
Principality of Essence,
Mir Qavam al-Din,
Aristotle, Concern.

ABSTRACT

The theory of mental existence has been seriously discussed in Islamic philosophy and theology since the time of Fakhr al-Dīn Rāzī. Meanwhile, some philosophers have proved this theory and others have denied it. Mir Qavam al-Din is one of the philosophers who denied the theory of mental existence. This philosopher is influenced by his teacher Mulla Rajabali Tabrizi in denying the existence of the mind, and as Tabrizi connects the theory of mental existence with soul, knowledge and perception, Mir Qavam al-Din also pays attention to these axes like his teacher. The main issue in this article is to examine the evidence of the denial of mental existence by Mir Qavam al-Din and its result with the subject of knowledge and perception. The discussion method in this article is the descriptive-analytical method and the library data collection method. The brief conclusion reached by the article is that Mir Qavam al-Din by denying mental existence, cannot give an adequate answer to Ḥaqīqī propositions, and Mir Qavam al-Din Rāzī's theory about the mental existence should be interpreted in the light of Aristotle's words, although he presented A revised theory of self-concern is unsuccessful except as a way of perceiving things.

Cite this article: Asgari, M & Nasri, A & Khosravi, M (2023). Critical analysis of the Theory of Mental Existence from the point of view of Mir Qawamuddin Razi Tehrani, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 113-130. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>

Extended Abstract

Introduction

Discussing the mental existence and its problems has always been one of the concerns of philosophers. In the meantime, some have proved and others have denied the mental existence. It can be said that Ibn Sina is the first philosopher who addressed the issue of mental existence. Of course, he does not have the interpretation of mental existence, but he has pointed to the essence of the problem. He has mentioned this issue in some of his works such as *Ta'aliqat*. After Ibn Sina, it can be said that Fakhr al-Dīn Rāzī seriously addressed the issue of mental existence. He has put forward a point of view that is known as the "relationship" theory in the theories related to mental existence. He believes that knowledge, perception and intelligence are a correlative state, whose existence is based on two additional sides. Fakhr al-Dīn Rāzī has devoted a chapter to the theory of mental existence in *al-Mabahith al-Mashriqia* under the title "Proof of Mental Existence". After Fakhr al-Dīn Rāzī, we can mention Suhrawardī, who believes that an object has an existence in the mind other than its external existence. After Suhrawardī, Nasir al-Din Tusi admits mental existence and believes that existence is divided into external and mental. After Nasir al-Din Tusi, we can also refer to the views of some other theologians and philosophers who have dealt with mental existence. Philosophers such as Qazi Sa'īd Qomi, Mulla Rajabali Tabrizi, Ali Qali bin Qarchaghai Khan and... pointed out.

The main issue in this article is to express and examine Mir Qavam al-Din's point of view on the issue of mental existence. In this article, first, the philosopher's theory and its arguments in rejecting mental existence are expressed, and then we will examine the philosopher's sayings and verify his arguments in this regard.

Review literature: Until now, many articles and theses have been written about mental existence from the point of view of different thinkers, but as far as the author has searched, no article or thesis has been published about Mir Qavam al-Din's view on mental existence. Although many articles, books and theses have been written about the topics of this article.

Methods

The discussion method in this article is the descriptive-analytical method and the library data collection method.

Findings

The finding of this article is that Mir Qavam al-Din's theory in denying the existence of mind should be interpreted with Aristotle's theory.

Conclusion

First: Mir Qavam al-Din is among the philosophers who deny mental existence. He not only denies mental existence; It also refers to its consequences.



Secondly: By denying the issue of mental existence, Mir Qavam al-Din specifies two points about Knowledge: 1- About acquired knowledge: he believes that acquired knowledge is invalid; 2- It explains the way of our perception and knowledge of things through the senses of the soul and introduces these senses directly.

Thirdly: It was found that the important presupposition of Mir Qavam al-Din in denying the mental existence is the discussion of the principality of essence. Now, if he cannot defend the evidence of principality of essence, then the issue of denying mental existence will also suffer.

Fourth: It was found that we can reinterpret the words of Mir Qavam al-Din based on Aristotle's words in the book of Metaphysics and about the soul. The result is that he considers the science of reason to be kind to beings, which can be called a kind of rational and reasonable union, with the difference that due to the ambiguity of his theory and the words that have come down to us from previous scholars, it is not possible to place Mir Qavam al-Din in the theory He justified himself. His theory cannot explain the Knowledge of self, but it should be considered as a relatively new interpretation compared to the words of other followers.



تحلیل انتقادی نظریه وجود ذهنی از دیدگاه میر قوام‌الدین رازی تهرانی

مهدی عسگری  | میثم خسروی 

mehdiaskri1371@gmail.com

۱. (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان.

mkhf6890@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۱۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۸/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۸/۱۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

وجود ذهنی، لوازم
ماهیت، میر قوام‌الدین
رازی، ارسطو، التفات

نظریه وجود ذهنی به صورت جدی از زمان فخر رازی در فلسفه و کلام اسلامی مطرح بوده است. در این میان برخی از فیلسوفان به اثبات این نظریه و برخی دیگر به انکار آن پرداخته‌اند. از جمله فیلسوفانی که به انکار نظریه وجود ذهنی پرداخته میر قوام‌الدین رازی تهرانی است. این فیلسوف در انکار وجود ذهنی از استادش ملا رجعی تبری می‌تأثر است و همانگونه که تبری نظریه وجود ذهنی را با نفس، علم و ادراک پیوند می‌دهد، میر قوام‌الدین نیز همانند استاد به این محورها توجه دارد. مسئله اصلی در این نوشتار بررسی ادله انکار وجود ذهنی نزد میر قوام‌الدین رازی تهرانی و چگونگی پیوند آن با مسئله ادراک و علم است. البته این بررسی از جنبه‌های انتقادی و تحلیلی خالی نخواهد بود. روش بحث در این مقاله روش توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است. نتیجه اجمالی که مقاله به آن دست یافته این است که میر قوام‌الدین رازی با انکار وجود ذهنی نمی‌تواند پاسخی درخور برای گزاره‌های حقیقیه داشته باشد و نظریه میر قوام‌الدین رازی درباره وجود ذهنی را باید در پرتو سخنان ارسطو تفسیر کرد، هرچند که وی در ارائه نظریه‌ای منقح در باره التفات نفس به غیر به مثابه راهی برای ادراک اشیا ناموفق است.

استناد: عسگری، مهدی و خسروی، میثم (۱۴۰۲). تحلیل انتقادی نظریه وجود ذهنی از دیدگاه میر قوام‌الدین رازی تهرانی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۳)، ۱۳۰-۱۱۳. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>



مقدمه

بحث از وجود ذهنی و اشکالات وارد بر آن همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. در این میان عده‌ای به اثبات و عده‌ای دیگر به انکار وجود ذهنی پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت اولین فیلسوفی که به مسئله وجود ذهنی پرداخته است ابن‌سیناست. البته او تعبیر وجود ذهنی را ندارد، اما به اصل مسئله اشاره کرده است. وی در التعلیقات می‌نویسد: «المعنی العام لا وجود له فی الأعیان، بل وجوده فی الذهن، کالحيوان مثلا فإذا تخصص وجوده، کان إما إنسانا أو حیوانا آخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۴) بعد از ابن‌سینا شاید بتوان گفت فخررازی به صورت جدی به مسئله وجود ذهنی پرداخته است. او دیدگاهی را مطرح کرده است که در نظریات مربوط به وجود ذهنی به نظریه «اضافه» معروف است. او معتقد است که علم، ادراک و شعور یک حالت اضافی است که وجود آنها مقوم به دو طرف اضافه است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۱). فخررازی فصلی را در المباحث المشرقیه تحت عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» به نظریه وجود ذهنی اختصاص داده است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۱). بعد از فخررازی می‌توان به شیخ اشراق اشاره کرد که معتقد است شیء غیر از وجودی که در خارج دارد وجودی نیز در ذهن دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۲). بعد از شیخ اشراق خواجه نصیرالدین طوسی به وجود ذهنی اقرار می‌کند و معتقد است که وجود به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۶-۱۰۷). بعد از خواجه نصیر می‌توان به دیدگاه‌های برخی از متکلمان و فیلسوفان دیگر نیز اشاره کرد که به وجود ذهنی پرداخته‌اند. حکمایی همچون قاضی سعید قمی، ملارجعلی تبریزی، علیقلی بن قرچغای خان و... اشاره کرد (رک: تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰-۶۱؛ قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰۸ به بعد. برای اقوال متکلمان رک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۲۸ به بعد).

مسئله اصلی در این مقاله بیان و بررسی دیدگاه میرقوام‌الدین رازی در مسئله وجود ذهنی است. در این مقاله ابتدا نظریه فیلسوف و ادله آن در رد وجود ذهنی بیان می‌شود و بعد از آن به بررسی اقوال فیلسوف و راستی‌آزمایی دلایل آن در این باره خواهیم پرداخت.

پیشینه پژوهش: تا به حال درباره وجود ذهنی از دیدگاه اندیشمندان مختلف، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های بسیاری نوشته شده است، اما تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، درباره دیدگاه میرقوام‌الدین رازی درباره وجود ذهنی مقاله یا پایان‌نامه منتشر نشده است. هرچند

که درباره محورهای این مقاله، مقاله‌ها، کتاب و پایان‌نامه‌های متعددی نوشته شده است.

الف) مختصری از زندگی‌نامه میرقوام‌الدین رازی تهرانی

میرقوام‌الدین رازی یکی از فیلسوفان گمنام عصر صفوی و از شاگردان ملارجبعلی تبریزی است. از زندگی، آثار و احوال او اطلاعات دقیقی در دسترس نیست. درباره وی نوشته‌اند که به اشتراک لفظی وجود اعتقاد داشت و از شاگردان ملارجبعلی تبریزی بوده است. همچنین از علوم دینی چندان چیزی نمی‌دانسته و بعضی از شاگردانش سخنان وی را به عربی می‌نوشته‌اند. وی در سال ۱۰۹۳ رحلت کرده است (افندی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۳۱۵).

آثار او را می‌توان به دو دسته آثار اصیل و آثار منحول تقسیم کرد:

آثار اصیل او را می‌توان عین‌الحکمه عربی، عین‌الحکمه فارسی و رساله تعلیقات دانست. هر سه این رساله‌ها توسط علی‌اوجبی تصحیح و تحت عنوان مجموعه مصنفات چاپ شده‌اند. البته عین‌الحکمه فارسی تصحیح دیگری نیز دارد که توسط سیدجلال‌الدین آشتیانی در *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* جلد دوم منتشر شده است.

از آثار منحول به او می‌توان به *الأنوار القوامیه فی الأسرار الکلامیه* (آقا بزرگ، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۹)، مبادی قیاسات (همان، ج ۱۹، ص ۴۲) و رساله فی الإشتراک اللفظی للوجود و سائر الصفات (همان، ج ۱۱، ص ۷۸) اشاره کرد.

از شاگردان او می‌توان به شیخ بهاء‌الدین گیلانی اشاره کرد. حزین لاهیجی در این باره می‌نویسد:

پس از آن والد علامه سفارش تعلیم و تربیت فقیر به فاضل عارف شیخ بهاء‌الدین گیلانی که از تلامذه سید‌الحکماء میرقوام علیه‌الرحمه و از گوشه نشینان و جامع فضایل صوری و معنوی بود نمود چندی خدمت او تحصیل نموده قدری از کتاب احیاء العلوم و رسائل اسطرلاب و شرح چغمینی خواندم (لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۲۲-۲۳).

از آرا او می‌توان به اشتراک لفظی دانستن وجود، انکار وجود ذهنی، اصالت ماهیت، و تشکیک در برخی از محمولات عرضی نام برد. وی همچنین معتقد است موضوع فلسفه شیء است و موجود یا وجود نمی‌تواند به عنوان موضوع فلسفه معرفی شود. در اکثر آراء فوق یا سخن استاد خود را شرح کرده (مانند اشتراک لفظی وجود) یا همان سخن استاد را

بیان کرده است (مانند موضوع فلسفه). اما مسئله تشکیک در برخی از محمولات عرضی را می‌توان از نوآوری‌های خود او دانست.

ب) وجود ذهنی از دیدگاه میرقوام‌الدین رازی

میرقوام‌الدین رازی برای ورود به اصل بحث ابتدا مقدمه‌ای را بیان می‌کند. وی معتقد است که وجود (تصور وجود) سه حالت دارد: ۱. این وجود یا معقول صرف است و به هیچ‌عنوان محسوس نمی‌شود مانند عقول و نفوس؛ ۲. یا معقول است از جهتی و محسوس است از جهتی دیگر مانند اعراض که از یک سو معقول‌اند و از سوی دیگر محسوس هستند. ۳. یا وجود محسوس صرف است و به هیچ‌عنوان معقول نمی‌شود. قسم اخیر از نظر میرقوام‌الدین رازی تنها فرض است و تحقیقی در جهان خارج ندارد؛ زیرا؛ هر آنچه که محسوس است، از آن حیث که ادراک می‌شود معقول نیز هست (رازی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸).

(مدعا) بعد از این مقدمه میرقوام‌الدین رازی مدعای خود را اینگونه بیان می‌کند که موجود خواه معقول صرف باشد و خواه محسوس از جهتی و معقول از جهتی دیگر، به وسیله صورتی که از آنها در عقل یا در حس حاصل می‌شود، فهمیده نمی‌شوند. به عبارت دیگر، موجود معقول و معقول از جهتی و محسوس از جهت دیگر، به وسیله صورتی که در حس و عقل حاصل می‌شود، درک نمی‌شوند.

(دلیل) دلیل بر این مسئله این است که این صورت از چند حالت خارج نیست،

۱. این صورت یا مباین بالذات است با آنچه که در خارج وجود دارد؛

۲. یا این صورت عین همان چیز خارجی و متحد با اوست.

۱. بررسی فرض اول

در فرض اول: لازم می‌آید که هیچ یک از موجودات نه محسوس و نه معقول باشند. دلیل این مطلب هم این است که آنچه در عقل یا در حس نقش بسته غیر از آن چیز است که در خارج وجود دارد و ما نمی‌توانیم با صورت مباین امر خارجی را بشناسیم. این فرض خود دو پیامد مهم دارد،

پیامد اول: این است که اگر صورت ذهنی مباین با امر خارجی باشد، دیگر نمی‌توان بر هیچ‌یک از آنها به ایجاب یا به سلب حکمی را بار کرد. پیامد دوم: پیامد دیگر این فرض آن

است که هیچ محسوسی آنگونه که هست معلوم ما نشود (همان، ص ۲۴۶-۲۴۸).
میرقوام‌الدین رازی سه صورت را درباره «مباین بودن» صورت ذهنی بیان کرده و به بررسی هر کدام از آنها می‌پردازد.

صورت اول: صورت ذهنی و حسی هر چیز اگر مباین باشد با آن چیزی که در خارج است، آنگاه در هیچ چیز با شی خارجی مشارکت نخواهد داشت. دامنه این مشارکت هم ذاتی و عرضی است. به این معنی که اگر صورت ذهنی با آنچه در خارج است مباین باشد، آنگاه صورت ذهنی و آنچه که در خارج است نه در ذاتی و نه در عرضی مشارکتی نخواهند داشت. درباره عرض هم فرقی ندارد که این عرض مفارق یا عرض لازم باشد. دلیل این امر هم آن است که صورتی که از ذاتی و عرضی هر چیزی در ذهن حاصل می‌شود، بالذات در ذاتی و عرضی مباین است با آنچه که در خارج است. از این رو هرگاه ما صورت ذهنی را مباین با امر خارجی در نظر گرفتیم، صورت ذهنی و امر خارجی با هم در هیچ چیزی (ذاتی و عرضی) مشارکتی ندارند.

صورت دوم: صورت ذهنی با آنچه در خارج است مناسبتی ندارد. توضیح مطلب هم آن است که مناسبت به سه معنی به کار می‌رود: ۱. مناسبت یا به معنی ربط ذاتی است که میان علت و معلول و معلول و علت وجود دارد؛ ۲. یا مناسبت به معنی امر عرضی است؛ ۳. یا به عنوان مشارکت در ذاتی و عرضی است.

شق اول نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا؛ صورت ذهنی با آنچه در خارج است، رابطه علت و معلول ندارد. شق دوم هم معنی ندارد؛ زیرا؛ آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است مباین است و امر مباین گفته شد که نه در ذاتی و نه در عرضی مشارکتی ندارند. شق سوم: با توضیحی که در شق دوم داده شد مشخص می‌شود که شق سوم نیز معنا ندارد. از این رو باید گفت که صورت ذهنی با آنچه در خارج است مناسبتی ندارد.

صورت سوم: صورت ذهنی هیچ چیزی علت، معلول، حال و محل شی خارجی نیست. به عبارت دیگر، آنچه که در ذهن است نه علت برای شی خارجی است و نه معلول آن است و نه حالی است برای آن و نه محلی. از این رو در صورت ذهنی با آنچه که در خارج است در هیچ چیزی مشارکت ندارد نه در امر عرضی و نه در امر ذاتی.

نتیجه‌گیری: از این سه صورت آنچه می‌توان نتیجه گرفت این است که صورت ذهنی و

حسی هیچ مناسبت و مشارکت با آن چیزی که در خارج است ندارد (همان، ص ۲۵۱-۲۵۲). آنچه تا اینجا گفته شد ابطال فرض اول یعنی مابین بودن صورت ذهنی با آنچه در خارج است، بود. حال به فرض دوم می‌پردازیم.

۲. بررسی فرض دوم

فرض دوم این است که صورتی که در ذهن می‌آید با آنچه که در خارج است متحد بالذات است. این شق نیز مورد پذیرش میرقوم‌الدین رازی قرار نمی‌گیرد. دلیل این مطلب هم آن است که اگر آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است یکی باشد، آنگاه آنچه لازم ماهیت آن شی خارجی است، باید لازم ماهیت آن چیزی که در ذهن است نیز باشد و انفکاک لازم ماهیت از ماهیت نیز نمی‌تواند صورت بگیرد. می‌توان در اینجا همان مثال آتش و لازم ماهیت آن را که سوزانندگی است تکرار کرد. بنابراین، آنچه که در ذهن است نمی‌توان متحد با آن چیزی باشد که در خارج است (همان، ص ۲۵۳).

میرقوم‌الدین از ابطال فرض اول و دوم این نتیجه را می‌گیرد که صورت ذهنی (وجود ذهنی) وجود ندارد (همان، ص ۲۵۴).

پیامدهای انکار وجود ذهنی از دیدگاه میرقوم‌الدین رازی

با توجه به انکار وجود ذهنی توسط میرقوم‌الدین رازی وی معتقد است که می‌توان پیامدهای ذیل را برای این نظریه انکار وجود ذهنی موجه دانست:

الف) از اشیا چیزی در ذهن حاصل نمی‌شود؛

ب) علم صورت حاصل در عقل نیست. دلیل این مطلب هم آن است که اگر صورتی در ذهن حاصل شود، آنگاه باید این صورت حاصل صفت ذهن باشد. فی‌المثل وقتی صورتی از آتش به عنوان «جسم مفروق مشاکلات» در ذهن حاصل شود، این صورت باید صفت ذهن قرار گیرد. در اینجا باید مقدمه‌ای را که در قبل گفتیم اضافه کنیم و آن مقدمه اینکه لازم ماهیت از ماهیت قابل انفکاک نیست. حال با توجه به این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که صورت حاصل از آتش نمی‌تواند صفت ذهن باشد؛ زیرا؛ باید ذهن بسوزد (چون لازم ماهیت آتش سوزانندگی است) و از آنجا که ذهن نمی‌سوزد، پس چیزی در ذهن حاصل نشده است و ما به وسیله این صورت نیست که علم به آتش پیدا می‌کنیم.

ج) علم عقل به موجودات به سبب حضور آنها در عقل نیست. دلیل این مطلب آن است که از طرفی حضور موجودات، نحوه وجود موجودات و صفتی برای آنهاست و از طرف دیگر، علم به موجودات نحوه وجود عقل و صفتی برای عقل است. حال اگر حضور موجودات عین علم عقل به موجودات باشد، آنگاه می‌توان بر موجودات صفت عالم را اطلاق کرد، همانگونه که بر موجودات به اعتباری که نزد عقل حاصل شده‌اند می‌توان صفت حاضر را اطلاق کرد. نتیجه آنکه ما نمی‌توانیم بر موجودات صفت عالم بودن را اطلاق کنیم، بنابراین، می‌توانیم بگوییم که علم عقل به موجودات به سبب حضور صورت آنها نزد عقل نیست (همان، ص ۲۵۴-۲۵۵).

با توجه به آنچه میرقوام‌الدین رازی درباره علم به عقل به موجودات گفت این سؤال پیش می‌آید که اگر علم عقل به موجودات به نحو حضوری نیست و از طرفی علم به نحو حصولی هم نیست، پس این علم چگونه حاصل می‌شود؟ رازی در پاسخ به این پرسش معتقد است که علم عقل به موجودات از راه ملتفت شدن و متوجه شدن عقل است به ذات خود. این ملتفت شدن دو حالت دارد: الف) با التفات به معقولات است که به آنها علم پیدا می‌کند. طبیعتاً این علم بدون ابزار و آلات است. ب) با التفات به محسوس‌ها نیز علم به محسوس پیدا می‌کند. این التفات به وسیله ابزار و آلات صورت می‌گیرد و باید تمامی شرایط احساس موجود باشد. میرقوام‌الدین با یک مثال سعی بر ایضاح این مطلب دارد. وی معتقد است که در حالت احساس سفیدی، حقیقت سفیدی توسط عقل دیده می‌شود، لکن این حقیقت همراه با ماده و لواحق ماده است.

از آنچه گفته شد میرقوام‌الدین رازی اینگونه نتیجه ص می‌گیرد که مُدرک بالذات عقل است (این مُدرک خواه محسوس و خواه معقول باشد مدرک آن عقل است). خود وی در این باره می‌نویسد: «عقل حقایق اشیا را ادراک می‌کند - خواه به عنوان تعقل باشد و خواه به عنوان احساس - لیکن به عنوان احساس حقیقت شی محسوس را با ماده و لواحق ماده ادراک می‌کند، و مدرک در هر دو صورت حقیقت شی موجود است، اما در صورت اول حقیقت شی است قطع نظر از امور خارجه، به شرط نبودن امور خارجه، بلکه به این معنی به این معنا که امور خارجه ملحوظ نیستند؛ از جهت اینکه ملحوظ در صورت ثانی، حقیقت شی است بماهی، و هیچ‌یک از امور خارجه داخل در حقیقت شی نیستند» (همان، ص ۲۵۶).

در ادامه میرقوام‌الدین رازی تفسیری از علم عقل نزد ارسطو ارائه می‌کند. وی از قول ارسطو نقل می‌کند که «علم عقل به موجودات تفکر کردن عقل است در موجودات». این توجه کردن هم به صورت سلسله مراتبی است؛ یعنی همانگونه که موجودات از عام به خاص و از خاص به عام، از علت به معلول و از معلول به علت موجود شده‌اند. متوجه شدن یا همان التفات عقل به موجودات از عام به خاص و خاص به عام از طریق ترکیب و تحلیل است. از این رو در این مرحله از التفات عقل به موجودات مسئله حدود اشیا و تصور اشیا مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، علم عقل در این مرتبه علم تصویری است. اما در مرحله التفات عقل به موجودات از علت به معلول و از معلول به علت از راه برهان و حجت است (همان، ص ۲۵۷).

میرقوام‌الدین رازی در ادامه تفسیر خود از کلام ارسطو احساس را نیز مطرح می‌کند و معتقد است اینکه معلم اول اذعان کرده که ابصار به وسیله خروج شعاع نور است، منظور از این نور عقل است؛ زیرا؛ شعاع به معنای روشنی است و عقل نور است بالذات و روشنی موجودات به وسیله اوست (همان، ص ۲۵۸).

ج) تحلیل و بررسی

۱. نقد روشی

نقد اول به فیلسوف را می‌توان نقد روشی دانست. به این معنا که میرقوام‌الدین رازی تنها به بیان نظر خود پرداخته ولی به بررسی نظریه بدیل که اثبات وجود ذهنی نپرداخته‌اند. در اثبات یک نظریه پرداختن به نظریه بدیل و ابطال آن شرط لازم است. از این رو این نقد به میرقوام‌الدین وارد است که به نظریه بدیل توجهی نداشتند. نقد دوم این است که پیش‌فرض اصلی برخی از مقدمات برای میرقوام‌الدین رازی اصالت ماهیت است. میرقوام معتقد است که لوازم ماهیت از ماهیت جدا نمی‌شوند و مثال آتش را بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، سوزاندگی را از لوازم ماهیت و نه وجود آتش می‌دانند و این سخن تنها با قائل شدن به اصالت ماهیت قابل توجیه است. حال اگر کسی قائل به نظریه بدیل یعنی اصالت وجود شد، دیگر استدلال میرقوام‌الدین رازی برای او اعتباری ندارد.

۲. نقد از راه گزاره‌های حقیقیه

نقد سوم اینکه با توجه به ابطال وجود ذهنی نزد میرقوام‌الدین رازی گزاره‌های حقیقیه باطل خواهند شد. این نقدی است که افرادی همچون خواجه نصیر به منکران وجود ذهنی وارد می‌دانستند (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۶-۱۰۷). توضیح مطلب آنکه قضایای حملیه موجب باید دارای موضوع باشند و موضوع آنها از سه حالت خارج نیست: ۱. یا این موضوع در خارج وجود دارد؛ ۲. یا این موضوع در ذهن وجود دارد؛ ۳. یا این موضوع برخی از افرادش بالفعل وجود دارند و برخی دیگر از افرادش به صورت مقدر موجودند. قسم اول را قضایای خارجی، قسم دوم را قضایای ذهنیه و قسم سوم را قضایای حقیقیه می‌گویند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۸).

با توجه به این مقدمه می‌توان استدلال را اینگونه مطرح کرد که اگر وجود ذهنی باطل شود، قضایای حقیقیه نیز باطل می‌شوند به این معنا که در قضایای حقیقیه به افراد مقدره الوجود نیز حکم افراد بالفعل بار می‌شود. افراد بالفعل که موجودند اما افراد مقدره الوجود، وجود ندارند؛ پس باید موطنی وجود داشته باشد تا بتوانیم حکم افراد بالفعل موجود را بر افراد مقدره الوجود بار کنیم و آن موطن جایی جز ذهن نیست. به عبارت دیگر، افراد مقدره الوجود باید به وجود ذهنی موجود باشند تا بتوان بر آنها حکم افراد بالفعل را بار کرد. حال اگر کسی منکر وجود ذهنی شود، آنگاه برای این افراد مقدره الوجود نمی‌تواند موطنی را در نظر بگیرد و در نتیجه به ابطال قضایای حقیقیه منجر می‌شود. البته یک پیامد مهمی هم ابطال قضایای حقیقیه دارد که قداما به آن اشاره نکرده‌اند و آن اینکه با ابطال گزاره‌های حقیقیه، علم به‌ویژه علم تجربی دچار اشکال جدی می‌شوند. توضیح اینکه گزاره‌های علم تجربی گزاره‌های حقیقیه هستند. هرگاه می‌گوییم آب در صد درجه می‌جوشد، این گزاره را به این معنا به کار می‌بریم که هر آب بالفعل موجود و هر آب مقدره الوجود در صد درجه می‌جوشد. حال اگر موطنی برای آب‌های مقدره الوجود نباشد که ما حکم آب‌های بالفعل موجود را به آنها سرایت دهیم، این گزاره به نحو حقیقیه موجود نخواهد بود. در نتیجه از آنجا که تمام گزاره‌های علم تجربی به نحو حقیقیه هستند، ابطال وجود ذهنی سبب مشکل در اینگونه از علوم نیز می‌شود. از این‌رو بر منکران وجود ذهنی است که برای این اشکال راه حلی بیاندیشند.

۳. تحلیل سخنان میرقوام‌الدین بر پایه دیدگاه ارسطو

تحلیلی از سخنان میرقوام‌الدین رازی درباره علم عقل به موجودات می‌توان به دست داد که ذیلاً به آن خواهیم پرداخت.

میرقوام‌الدین رازی در تبیین کیفیت علم عقل به موجودات نه آن را حصولی می‌داند و نه حضوری. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که وی منکر علم حضوری و علم حصولی است و این خود نظری است که سابقه چندانی در تاریخ فلسفه اسلامی ندارد.

به اعتقاد نگارنده، میرقوام‌الدین رازی از نوعی اتحاد عاقل به معقول سخن می‌گوید و از این رو معتقد است که عقل با توجه به التفات به محسوس و معقول است که به آنها علم پیدا می‌کند. بیان مطلب آنکه سخن میرقوام‌الدین رازی را باید با تفسیر ارسطویی فهمید. ارسطو در متافیزیک، لامبدا می‌نویسد، «عقل از راه اتحاد با معقول به خودش می‌اندیشد (و خودش نیز در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همان‌اند» (۲۱-۲۳ ب ۱۰۷۲). این سخن ارسطو همان است که میرقوام‌الدین رازی درباره التفات عقل به معقولات و محسوسات بیان می‌کند. می‌توان از این نظریه به نام اتحاد عاقل و معقول نیز نام برد. از آنجا که مشائیان همچون ارسطو به نظریه مثل اعتقادی ندارند، نمی‌توانند اتحاد عاقل و معقول را به گونه‌ای بفهمند که در آن نفس با مثال متحد می‌شود و بعد از آن با شی خارجی؛ بلکه در نظریه مشائیان عقل شی را می‌بیند و بعد از آن با آن بدون هیچ واسطه‌ای متحد می‌شود. عقل نیز یکی از قوای نفس و نفس در وحدت خودش تمام قواست از این رو می‌توان گفت این نفس است که بدون واسطه التفات و اتحاد پیدا می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت این سخن فارابی و به تبع او سخن ابن‌سینا سخنی است که باید با همین مبنا تفسیر شود. فارابی می‌نویسد: «الإدراک إنما هو للنفس؛ وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء المحسوس والإنفعال» (فارابی، ۱۳۹۲، ص ۴ [تعلیق سوم]؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۰ [تعلیق ۱۰]). اما در اینجا باید پرسشی را از میرقوام‌الدین رازی پرسید. چگونه عقل به خودش علم پیدا می‌کند. می‌توان این سؤال را توسعه داد و پرسید نفس چگونه به خودش علم پیدا می‌کند؟ میرقوام‌الدین رازی مطرح کرد که عقل به معقولات علم پیدا می‌کند بدون آلات و ابزار، این بدان معنی است که نفس به خودش نیز علم پیدا می‌کند، اما وی معتقد است که این علم نه حضوری است و نه حصولی. آیا باید گفت که این علم نفس به خودش به نحو التفاتی

است که نفس به خودش می‌کند؟ گویا این مورد اخیر چندان موجه نباشد. مشائانی همچون کندی، فارابی و ابن‌سینا معتقدند که نفس مادامی که با هیولا مرتبط است نمی‌تواند مجرد ذات خودش را درک کند. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: «النفس مادامت ملابساً للهیولی لا تعرف مجرد ذاتها، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد...» (همان، [تعلیقه ۱۲]؛ فارابی، ۱۳۹۲، ص ۶ [تعلیقه ۴]). کندی نیز این معنا را مورد تأیید قرار داده و می‌نویسد: «هذه النفس التي هي نور الباري عزوجل، إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم» (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲۷۴). با توجه به این عبارات باید گفت که مسئله علم نفس به خود از مسائل مهمی است که نظریه میرقوام‌الدین رازی نمی‌تواند پاسخگوی او باشد.

در ضمن باید این نکته را اضافه کرد که اگر گفته شود در نظریه میرقوام‌الدین رازی التفات عقل به معقول و محسوس بحث شده است و اشکال شما جایگاهی ندارد. در جواب باید گفت که نظریه میرقوام‌الدین رازی درباره التفات عقل به محسوس و معقول دچار یک رخته معرفتی است. توضیح مطلب آنکه میرقوام‌الدین رازی واضح نمی‌کند که نفس چگونه به غیر التفات می‌کند، وی تنها توضیح می‌دهد که این علم حصولی و حضوری نیست و به نحو التفات است، اما فرایند این التفات را مشخص نمی‌کند. به عبارت دیگر، هرگاه عقل به دیگری علم پیدا می‌کند، صورتی از آن در ذهن حاصل نشده است و به نحو فطری (به معنای فلسفی) هم که این معلومات را ندارد، تنها از راه التفات می‌تواند علم پیدا کند، ولی همان‌طور که پیداست این التفات مبهم است و میرقوام‌الدین رازی آن را ایضاح نکرده است. شاید گفته شود که این التفات به معنای اتحاد است همان‌طور که از عبارت ارسطو نیز برمی‌آید. هرچند نظریه مختار این است که این التفات به معنای اتحاد است، اما این اتحاد اگر به واسطه صورتی نباشد که معلوم بالذات عالم واقع شود، پس از چه راهی حاصل می‌شود؟ آیا خود شی به عنوان معلوم بالذات برای نفس قرار خواهد گرفت؟ اگر این مورد باشد نیازمند ایضاح بیشتر است و باید گفت نظریه مبهم است و باید توضیح داده شود و اگر مقصود میرقوام‌الدین رازی چیز دیگری است باید آن را توضیح می‌داد.

نظریه وی درباره ابصار نیز شواهد جدی در آثار ارسطو ندارد. ارسطو در دفتر دوم فصل هفتم درباره نفس درباره باصر و مبصر صحبت می‌کند. آنچه برای وی در اینجا مهم است،

رنگ و مسئله نور است. وی در تعریف ماهیت نور می‌نویسد: «نور نه از آتش است و نه به طور کلی جسم است و نه چیزی است که از جسمی صدور یابد؛ زیرا؛ که حتی اگر چنین نیز باشد قسمی از جسم است؛ بلکه در واقع حضور آتش یا شیئی از این قبیل در شیء شفاف است؛ زیرا؛ که ممکن نیست که دو جسم در یک مکان با هم وجود داشته باشند» (۱۴-۱۷ ب ۴۱۸). از آنچه ارسطو درباره نور می‌گوید نمی‌توان دانست که منظور او عقل است. در نتیجه باید گفت که میرقوام‌الدین رازی تفسیری ذوقی از آموزه ارسطو درباره نور ارائه داده است.

نتیجه

آنچه از این پژوهش مشخص شده این است که:

اولاً: میرقوام‌الدین رازی تهرانی از جمله فیلسوفانی است که منکر وجود ذهنی است. وی نه تنها به انکار وجود ذهنی می‌پردازد؛ بلکه به پیامدهای آن نیز اشاره دارد.

ثانیاً: میرقوام‌الدین رازی با انکار مسئله وجود ذهنی، دو نکته درباره علم را مشخص می‌کند: ۱- درباره علم حصولی: وی معتقد می‌شود که علم حصولی باطل است؛ ۲- نحوه ادراک و علم ما به اشیا را از طریق التفات نفس توضیح می‌دهد و این التفات را بلاواسطه معرفی می‌کند.

ثالثاً: مشخص شد که پیش‌فرض مهم میرقوام‌الدین رازی در انکار وجود ذهنی، بحث اصالت ماهیت است. حال اگر وی نتواند از ادله اصالت ماهیت دفاع کند بالتبع آن مسئله انکار وجود ذهنی نیز دچار اشکال می‌شود.

رابعاً: مشخص شد که می‌توان سخن میرقوام‌الدین رازی را بر اساس سخنان ارسطو در کتاب متافیزیک و درباره نفس بازتفسیر کنیم. حاصل اینکه وی علم عقل به موجودات را به نحو التفات می‌داند که می‌توان آن را نوعی اتحاد عاقل و معقول نام‌گذاری کرد با این تفاوت که با توجه به ابهام نظریه‌اش و سخنانی که از مشائیان قبلی به دست ما رسیده است، نمی‌توان میرقوام‌الدین رازی را در نظریه خود موجه دانست. نظریه وی علم نفس به خودش را نیز نمی‌تواند توضیح دهد، اما باید وی را تفسیری نسبتاً نو نسبت به سخنان دیگر مشائیان دانست.

منابع و ماخذ

۱. آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن (۱۴۰۳ ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، چاپ سوم، بیروت: دار الاضواء.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قم: مکتبه الأعلام الاسلامی.
۴. ارسطو (۱۳۸۹)، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چاپ پنجم، تهران: حکمت.
۵. ارسطو (۱۳۹۲)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ ششم، تهران: حکمت.
۶. افندی، عبدالله (۱۴۳۱ ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، به اهتمام محمود مرعشی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۷. تبریزی، ملارجبعلی (۱۳۸۶)، *الأصل الأصيل*، تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. رازی تهرانی، میر قوام‌الدین (۱۳۸۹)، *مجموعه مصنفات (عین‌الحکمه، تعلیقات)*، تصحیح و تحقیق علی اوجیبی، تهران: حکمت.
۹. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، قم: بیدار.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران: ناب.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین و دیگران، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷)، *تجربید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۳. فارابی، ابونصر (۱۳۹۲)، *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. کندی، ابویعقوب (۱۹۵۰)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدهادی ابوریده، چاپ دوم، قاهره: دارالفکر العربی

References

1. Afandi, Abdullāh (2009), *Rīyāḍul'ulamā'*, edited by Ahmed Hosseini Ashkouri, Beirut: Mua'sasat al-Taarikh al-Aarabi, [in Arabic].
2. Agha (Aqa) Bozorg Tehrani (1982), Beirut: Dar al-Adwa', [in Arabic].
3. Aristotle (2010), *On the Soul*, translated by Ali Murad Davudi, Tehran: Hekmat Publications, [in Persian].
4. Aristotle (2013), *Metaphysic*, translated by Sharaf al-Dīn Khorasani, Tehran: Hekmat Publications, [in Persian].
5. Avicenna (2012), *al-Tha'liqāt*, edited by Seyed Ḥusayn Mūsaviān, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, [in Arabic].
6. Avicenna (1983), *al-Tha'liqāt*, edited by Abdel Rahman Badawi, Qom: Maktabat al-'Aelam al-'Islami, [in Arabic].
7. Fakhr al-Dīn Rāzī (1990), *al-Mabahith al-Mashriqia*, Qom: Bidar Publications, [in Arabic].
8. al-Fārābī, Abū Naṣr, (2012), *al-Tha'liqāt*, edited by Seyed Ḥusayn Mūsaviān, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, [in Arabic].
9. al-Kindī (1950), *The Philosophical Works of al-Kindī*, edited by Muhammad hady 'abu Rayda, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, [in Arabic].
10. Lahiji, Hazin (1831), *The life of sheikh Mohammed Ali Hazin*, London.
11. Nasir al-Din Tusi (1986), *Tajrīd al-'I'iqād*, edited by Mohammad Javad Hosseini Jalali, Qom: Publications of the Islamic Tabliqat Office, [in Arabic].
12. Rāzī, Mir Qavam al-Din (2010), *Complete Works*, edited by 'Ali Ojabi, Tehran: Hekmat Publications, [in Persian].
13. Sabzavari, Mulla Hadi (1990), *Šarḥ al-manẓuma*, edited by Ḥasan Ḥasan-zādih Āmulī, Tehran: Nab Publications, [in Arabic].
14. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn, (1996), *Complete Works*, edited by Henry Corbin and Others, Tehran: Publications of the Institute of Cultural Studies and Research, [in Arabic].
15. Tabrizi, Mulla Rajabali (2007), edited by 'Aziz Javanpour Haravi, Tehran: Society for the National Heritage of Iran, [in Arabic].



Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of the Narration of the Knowong God through God

Sajjad Ziaei 

1. Student of 4th level at Qom Seminary. E-mail: sajjadziaei66@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 23 September
2023
Received in revised form
11 November 2023
Accepted 13 November
2023
Published online 22
December 2023

Keywords:

*Knowing of God, knowing
Allah by Allah, Mulla
Sadra, Annihilation in
Allah, Illumination.*

ABSTRACT

Religious texts, while describing various ways of knowing God, have put before humans a way with the theme of "Knowledge of God"; For example, it has been narrated from Amir al-Mu'minin (peace be upon him): "Arifwa Allah bi Allah.... Mulla Sadra has explained and interpreted this narration and to explain this narration, he mentions three interpretations, one of which is based on the annihilation of God and the other based on Tanziyyah and The sanctification of Almighty God and the third interpretation are also based on divine revelations to the heart of the believer. In addition to expressing deep knowledge, the first interpretation is more compatible with the appearance of the narration, unlike the second and third views, which, regardless of whether they are an explanation of this narration, express a correct and accurate content, but they cannot be a suitable explanation and interpretation for this Narration is taken into account. This research aims to analyze and investigate Mulla Sadra's point of view in this field with analytical-descriptive method. What makes addressing this issue important is that; First of all, Mulla Sadra's view is not mentioned in this detail anywhere else, and those who have mentioned his view have only given one of these three views, which the author thinks has been wrongly explained, and secondly, this review examines the place of philosophy in the explanation and interpretation of texts. It makes religion clearer.

Cite this article: Ziaei, S (2023). Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of the Narration of the Knowong God through God, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 131-158. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, one of the universal and constant concerns of mankind is to know God and His attributes. There are many ways to know God; Including; 1. Innate knowledge of God that is unacquired and semi-conscious within every human being; 2. Narrative theology based on narrative data; 3. Intuitive qstheology that is specific to a certain number of perfected people; 4. Rational theology that is obtained through rational reasoning. Religious texts, while describing various ways of knowing God, have presented a way with the content of "Knowing God by God" before the researchers; For example, Amir al-Mu'minin Ali (peace be upon him) has been quoted as saying: Know Allah by Allah... Now the question is, how is this content interpreted and under which of the four types of knowing God is it placed? This research aims to analyze and investigate Mulla Sadra's point of view in this field with analytical-descriptive method. What makes addressing this issue important is that; First of all, Mulla Sadra's view is not mentioned in this detail anywhere else, and those who have mentioned his view have given only one of these three views; Secondly, the same point of view they have expressed can be analyzed in a different way and according to its other words. And thirdly, this review makes the position of philosophy clearer in the explanation and interpretation of religious texts.

Findings

Mulla Sadra says in the interpretation of this narration: Almighty God is not perceived by anyone other than himself; Because perception is either acquired or presential; And both of these perceptions about God are impossible; Because perception is general and can be shared with others; And now that, firstly, the truth of existence is neither general term nor particular that has similitudes, and secondly, basically, the reality of existence cannot be realized in the mind; For this reason, knowledge of existential identities is possible only through the presence of that existential identity to the perceiver. On the other hand, the existential matter is only present for itself or its cause; Therefore, God Subhan, who is not the effect of any cause and is the pure existence and necessary existent, cannot be known for anything other than Himself, and the only way to know God Subhan is to know God by God. He offers three

interpretations to know God by God; The first interpretation is through annihilation in God (Fana-fi-Allah) and intuition and explicit mysticism, which is exclusive to divine mystics and is not accessible to anyone except truthfals (Siddiquin). That is, only those can achieve this knowledge that the hereafter has appeared on their essence and have been freed from the bondage of the soul to this material body and naturalization. As long as the identity of the servant remains, it is still under the veil of his egoism and nature. For this reason, it is not possible for him to achieve complete realization and even if he has reached the status of immateriality, he will still not meet and see the complete vision. As long as the identity of the servant remains, it is still trapped under in his egoism and nature. For this reason, it is not possible for him to achieve complete arriving and even if he has reached the status of immateriality, he will still not meet and see the complete vision. But if the servant becomes a mortal from his own nature and the walls of his egoism collapse and he becomes immersed in the truth (reality) and disappears from everything, even himself and his absorption and intuition, in this case the true knowledge of God is achieved for him and he knows God by God. This is the position of the truthfals (Siddiquin). The second interpretation is based on the divine transcendence and sanctification of the almighty God; Non-truthfals, in terms of the fact that their identity still remains and they have not reached the state of annihilation in God, even if they have reached the state of immateriality and have found the ability to see God, there are still a bit of egoism and independence in them. For this reason, they only see God from their own perspective; It means that he is connected to the truth to the extent of his ability and he gets an understanding of the truth; For this reason, he still needs to "negation" so that he can see the essence of God free from his own defects and limitations. This is the truth of divine transcendence in the same similitude or the dignity between similitude and divine transcendence. This statement can be a continuation of the first statement, but since Mulla Sadra has written it as Marafahullah-Bellah (knowing God by God), it is considered a separate interpretation. But the third interpretation is based on divine revelations to the believer's heart; It means that the servant reaches the levels where God makes himself known to him. In this interpretation, the knowledge of God is the action of God and divine illumination, and the mystic provides only the ground and equipment for this illumination. In other words, a mystic with heavy

scientific and proof work as well as spiritual struggle that he performs reaches the levels that his soul is ready to receive high levels of knowledge and that God Subhan makes himself known to him in an intuitive way.

Conclusion

The second and third interpretations, although they carry a lot of knowledge, but due to the considerations in them, they cannot be a suitable interpretation for this narration. But the first interpretation, in addition to expressing deep knowledge, is also more compatible with the appearance of the narrative; Although this statement also needs to be completed; That is, he considers this type of knowledge to be acquired, while the right is that this knowledge is inside every human being, but it is neglected and This neglectoon should only be removed from it.




تاریخ فلسفه اسلامی

سایت نشریه: hpi.aletaha

شاپا الکترونیکی: ۲۰۹۷-۲۹۸۱

انتشارات موسسه آموزش عالی آل طه

تحلیل و بررسی تفسیر ملاصدرا از روایت *اعرفوا الله بالله*

سجاد ضیائی 

sajjadziaei66@gmail.com

مدرس و دانش‌پژوه سطح چهار حوزه.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۸/۲۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

شناخت خدا، معرفه‌الله‌بالله، ملاصدرا، فناء فی الله، اشراق

متون دینی ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفه‌الله‌بالله» پیش روی انسان‌ها قرار داده است؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نقل شده است: *اعرفوا الله بالله...* ملاصدرا به شرح و تفسیر این روایت پرداخته است و برای توضیح این روایت سه تفسیر ذکر می‌کند که یکی بر اساس فناء فی الله است و دیگری بر اساس تنزیه و تقدیس حق تعالی و تفسیر سوم نیز بر اساس اشراقات الهی به قلب مؤمن است. تفسیر اول علاوه بر اینکه بیانگر معارفی عمیق است، با ظاهر روایت نیز سازگاری بیشتری دارد، برخلاف دیدگاه دوم و سوم که فارغ از اینکه شرحی بر این روایت باشند، بیانگر مطلبی صحیح و دقیق هستند، اما نمی‌توان آنها را شرح و تفسیری مناسب برای این روایت به حساب آورد. این پژوهش در صدد است تا با روش تحلیلی - توصیفی به تحلیل و بررسی دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بپردازد. آنچه پرداختن به این مسئله را مهم می‌کند این است که؛ اولاً دیدگاه ملاصدرا با این تفصیل در جای دیگر نیامده و کسانی که اشاره‌ای به دیدگاه او کرده‌اند تنها یکی از این سه دیدگاه را آورده‌اند که به نظر نگارنده از آن هم تبیینی نادرست شده است و ثانیاً این بررسی، جایگاه فلسفه را در تبیین و تفسیر متون دینی روشن‌تر می‌کند.

استاد: ضیائی، سجاد (۱۴۰۲). تحلیل و بررسی تفسیر ملاصدرا از روایت *اعرفوا الله بالله*، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۳)، ۱۵۸-۱۳۱.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182986>



مقدمه

بدون تردید یکی از دغدغه‌های همگانی و همیشگی بشر شناخت خدا و اوصاف اوست. برای شناخت خداوند، راه‌های متعددی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود؛ ۱. خداشناسی فطری که به نحو غیراکتسابی و نیمه‌آگاهانه در درون هر انسانی هست. ۲. خداشناسی نقلی که بر اساس داده‌های نقلی صورت می‌گیرد. ۳. خداشناسی شهودی که مخصوص عده خاصی از انسان‌های کمال یافته است. ۴. خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. خداشناسی نقلی و همچنین خداشناسی عقلانی به نحو حصولی هستند اما خداشناسی فطری و شهودی بر اساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی اکتسابی و آگاهانه است. متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی محققین قرار داده‌اند؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نقل شده است: اعرفوا الله بالله...^۱ حال سؤال این است که

۱. برخی از روایاتی که بر معرفه الله بالله دلالت می‌کنند:

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَام): اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرُّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَأُولِي الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (كلینی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵).

۲. سئل أمير المؤمنين (عليه السلام): بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفني نفسه. قيل: وكيف عرفك نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه أمام كل شيء ولا يقال له أمام داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدأ (همانجا).

۳. عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) إِنِّي نَظَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلُّ وَأَعَزُّ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرِفُونَ اللَّهَ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ (همان، ص ۸۶).

۴. کلینی روایت دیگری در باب حدوث الاسماء نقل کرده که با همین موضوع مرتبط است. البته روایت مفصل است و تنها فرازی از آن که مناسب موضوع است در اینجا نقل می‌شود:

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: ... مِنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَمِثَالَهُ وَصُورَتَهُ غَيْرُهُ وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوحَدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ

این مضمون ذیل کدام دسته از اقسام چهارگانه خدانشناسی قرار می‌گیرد؟ این پژوهش درصدد است تا دیدگاه ملاصدرا را در این زمینه تحلیل و بررسی نماید. البته در این زمینه پژوهش‌های خوبی صورت گرفته است؛ از جمله مقاله «واکاوی استشهاد به حدیث اعرفا الله بالله در برهان صدیقین» از سید محمد حسن صالح، همچنین «پژوهشی در تفسیر تطبیقی شناخت خدا با خدا» از محمد علی اسماعیلی، و «بازخوانی تفسیر معرفت خدا با خدا در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)» از حسن رضایی. آنچه بر اهمیت این پژوهش می‌افزاید این است که کسانی که به دیدگاه ملاصدرا پرداخته‌اند اولاً همه دیدگاه‌های او را در این زمینه احصاء نکرده‌اند و ثانیاً همان دیدگاهی هم که بیان کرده‌اند را می‌توان به گونه‌ای دیگر و متناسب با کلمات دیگرش تحلیل کرد.

الف) دیدگاه‌ها در تفسیر معرفة الله بالله

در شرح حدیث «عرفوا الله بالله» دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که به خاطر رعایت اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود؛

۱-۱. کلینی این روایت را بر اساس تنزیه خداوند از صفات مخلوقات تفسیر کرده و می‌گوید هرکس خدا را به ابدان و یا ارواح و یا انوار تشبیه کند، خدا را به خدا نشناخته است. اما اگر او را منزله از شباهت به آنها بداند، در این صورت خدا را به خدا شناخته است

لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ (همان، ص ۱۱۳).

۵. ابن شعبه حرانی در *تحف العقول* (۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹) روایتی طولانی و پرمحتوا از امام صادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند که در اینجا تنها به بخش مرتبط با موضوع اشاره می‌شود:

... قِيلَ لَهُ فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ قَالَ (عليه‌السلام) بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ نَعْرِفُ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ (عليه‌السلام) تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفُ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أُخِي (يوسف، ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره وَ لَا أَثْبَتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهُ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَبِهُوا شَجَرَهَا (نمل، ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَبِهُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِكُمْ تَسْمُونَهُ مُحِقًّا بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ وَ إِرَادَتِكُمْ... . برای ملاحظه روایات بیشتر بنگرید کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۴۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳) و صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳).

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۸۵).

۲-۱. صدوق این روایت را به صورت توصیفی معنی کرده است و حاصل کلامش این است که شناخت خدای سبحان از سه راه ممکن است؛ از طریق عقول، به واسطه انبیاء و حجج و از طریق الهام به نفوس. اما چون هم خالق عقول خداوند است و هم فرستنده انبیاء و هم ملهم به نفوس اوست، شناخت خداوند به هر طریقی که حاصل شود در واقع شناخت خدا به واسطه خداست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵).

۳-۱. فیض کاشانی در تفسیر این معنی، نگاه آیت بینی را مطرح کرده و می‌گوید هر موجودی، دارای وجود و ماهیت است؛ وجود آنها همان حیث یلی الربی و وجه الله است که عین ربط به خداوند است؛ از این جهت اگر کسی به این جنبه اشیاء بنگرد و اشیاء را آیات الهی ببیند، خدا را به خدا شناخته است؛ زیرا؛ آیه فانی در ذوالآیه است. بر خلاف کسی که به جنبه ماهوی اشیاء توجه کند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۳۸).

۴-۱. امام خمینی این روایت را بر اساس علم حضوری تفسیر کرده و این نوع معرفت را دارای مراتب می‌داند. سپس اول درجه از آن را رفض کل تعینات عالم وجود می‌داند که حاصلش تجلی حق بر قلب عارف است به مقام احدیت جمع اسماء ظهوری. در مرتبه بعد فناء در این تجلی و سپس این سیر ادامه دارد تا به مقام احدیت جمعی نائل گردد که این مقام عالی «معرفة الله بالله» است (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳).

۵-۱. علامه طباطبایی «إعرفوا الله بالله» را به معنای نفی واسطه در شناخت خدا می‌گیرد و هر گونه شناختی غیر از این را شرک می‌داند. این معرفت برای هر موجود دارای درکی حاصل است اما چون مورد غفلت واقع می‌شود نیازمند رفع غفلت است. بنابراین تمامی براهین اثبات خدا براهین تنبیهی هستند. او گرچه راه معرفت حصولی را برای شناخت خدا مسدود می‌داند اما راه معرفت حضوری را برای شناخت خدا باز دانسته و معتقد است از طریق معرفة النفس می‌توان به سرمنزل مقصود رسید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

دیدگاه‌های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد اما آنچه این نوشتار در پی آن است تحلیل و بررسی تفسیر ملاصدرا از «معرفة الله بالله» است.

ب) مبانی اساسی دیدگاه ملاصدرا

در آثار ملاصدرا به میزانی که توسط نگارنده فحص صورت گرفته است، سه وجه برای تفسیر «معرفة الله بالله» وجود دارد، اما قبل از بیان این وجوه، باید مقدمات و اصول اساسی که او برای حل این مسئله به کار گرفته است بیان شود؛

۲-۱. همانا اصل و حقیقت در موجودیت هر شیء و آنچه تحقق بالذات دارد و متن واقع را پر کرده است، وجود است. ماهیت که نفاذ وجود است نیز تحقق بالعرض دارد؛ یعنی به حیثیت تقییدیه وجود موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷).

۲-۲. حقیقت وجود امکان ندارد که به تصور درآید نه به صورت حدی و نه به صورت رسمی و نه حتی به صورت مساوی با آن (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲۵)؛ زیرا؛ تصور شیء به معنای حصول معنا و حقیقت آن شیء عینی از خارج به ذهن است و این تنها در غیر وجود میسر است؛ چون وجود عین خارجیت است و اگر قرار باشد به ذهن بیاید یا باید با حفظ خارجیتش به ذهن آید که در این صورت اجتماع متقابلین لازم می‌آید، و یا باید از خارجیتش خالی شود که این هم لازمه‌اش انقلاب است. پس لازمه به ذهن آمدن وجود، یکی از این دو محال است. از طرفی هم ادراک حصولی و مفهومی، امری کلی و قابل اشتراک با غیر است درحالی که حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی که دارای امثال باشد (همانجا) از این جهت است که حقیقت وجود تنها به صریح مشاهده و عین العیان قابل ادراک است نه با اشاره حد و برهان (رک؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰) آنچه از وجود به ذهن می‌آید تنها وجهی عام از وجود است که به نحو معقول ثانی فلسفی برای انسان قابل ادراک است نه خود حقیقت وجود. البته باید توجه داشت که وجودات امکانی، هرچند حقیقت وجود آنها به ذهن نمی‌آید لکن چون محدودند و دارای ماهیت هستند، ماهیات آنها که حکایت‌گر از دارایی‌ها و نداری‌های آنها هستند به ذهن می‌آیند.

۲-۳. خداوند متعال هستی محض و محض حقیقت وجود است، بنابراین موجودی نامحدود است و ماهیت نیز ندارد. چنین حقیقتی نه دارای سبب است که بتوان او را به واسطه علتش شناخت، و نه دارای اجزاء است - اعم از جزء خارجی و مقداری و عقلی -

که بتوان او را با اجزایش و یا با جنس و فصلش شناخت. به عبارت دیگر از طرفی او موجودی نامحدود است پس دارای ماهیت نیست که بتوان برایش تعریف حدی آورد، از طرفی هم هیچ چیزی اعراف از او نیست که بتوان برایش تعریف رسمی آورد (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۰ و ۳۶).

۲-۴. بر اساس مبانی ملاصدرا در بحث علیت، چیزی بین خدا و خلق واسطه نمی‌تواند باشد و اساساً امر مشترکی بین خالق و خالق معنی ندارد. تنها امر مشترک بین آنها همان معنای وجود عام بدیهی است که آن هم اعتباری ذهنی و از معقولات ثانیه است. اما وجود حقیقی، امری مشترک بین خالق و مخلوق نیست؛ زیرا؛ حق تعالی حقیقت وجود محض بی‌نهایت است که حتی برای او فرض کامل‌تر هم ناممکن است و به هیچ وجه مشوب به عدم و نقص و قصور نیست و برای او ماهیت و حد نیز بی‌معنی است. درحالی‌که ممکنات تنها رشحی و فیضی از وجود حق و مخالط با اعدام و نواقص و آفات هستند (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۵۸) مخلوقات، چیزی مرتبط با خالق نیستند بلکه عین ربط به او و بلکه طبق دیدگاه نهایی صدرا ممکنات جملگی ظهور و تجلی حق تعالی و شأنی از شئون او هستند.

ج) تفاسیر سه‌گانه «معرفة الله بالله»

با توجه به مبانی و مقدمات فوق، معرفت به ذات خدا از راه تعریف و یا برهان و یا حتی علم حضوری قابل دسترسی نیست و حاصل نمی‌شود؛ توضیح اینکه خدای تعالی به هیچ وجه مدرک غیر خودش واقع نمی‌شود؛ زیرا؛ ادراک یا با وساطت صور و مفاهیم است و یا با حضور ذات شیء در نزد مدرک حاصل می‌شود درحالی‌که هر دوی آنها در مورد خدای تعالی غیر ممکن است؛ زیرا؛ ادراک حصولی و مفهومی، امری کلی و قابل اشتراک با غیر است؛ و حال اینکه اولاً حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی که دارای امثال باشد و ثانیاً اساساً حقیقت وجود امکان تحقق در ذهن را ندارد؛ از این جهت معرفت به هویت‌های

۱. آنه تعالی لا یمکن ان یکون مدرکاً لغيره، اذ ادراک الشیء اما بحصول صورته او بحضور ذاته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲۵).

وجودی تنها از راه حضور خود آن هویت وجودی در نزد عالم امکان پذیر است. از طرفی هم امر وجودی تنها در نزد خودش و یا علتش حاضر است^۱؛ با توجه به این مقدمات این نتیجه روشن می‌شود که از آنجا که خدای سبحان معلول هیچ علتی نیست و هستی محض و واجب الوجود است، معروف برای غیر خودش نمی‌تواند باشد.^۲

تنها راه شناخت خدای سبحان این است که خدا را به خدا بشناسی. اما اینکه این معرفت به چه معنی است، سؤالی است که صدرا برای پاسخ به آن، سه طریق می‌پیماید؛ یکی از طریق فناء فی الله، دیگری از طریق تنزیه و تقدیس حق تعالی و تفسیر سوم از طریق اشراقات الهی به قلب مؤمن.

۱. تفسیر اول

راه اول که از طریق فناء فی الله و شهود و صریح عرفان است، مخصوص اولیاء الهی می‌باشد و قابل دسترسی برای غیر صدیقین نیست؛ یعنی تنها کسانی به این نوع معرفت می‌توانند دست یابند که سلطان آخرت بر ذات آنها ظهور کرده باشد و از قید تعلق نفس به این بدن مادی و طبیعت زدگی رها شده باشند؛ مانند قول امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) که می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۰). اینان کسانی هستند که در آینه وجود خدا مخلوقات را می‌بینند و می‌شناسند، نه اینکه اشیاء را شاهد بر وجود او بگیرند تا او را بشناسند و این همان مقام صدیقین است. البته باید توجه داشت، مقام صدیقین غیر از برهان صدیقین است؛ زیرا؛ برهان صدیقین، حکایت و ترجمه‌ای عقلی از آن حقیقتی است که صدیقین حقیقی با علم حضوری و حقیقت ایمان مشاهده می‌کنند.^۳

ملاصدرا در شرح حدیث «إعرفوا الله بالله» پس از بیان راه اول و همچنین راه دوم، در نهایت سؤالی را مطرح کرده و خودش به آن پاسخ داده است؛ او می‌گوید: ممکن است در

۱. فکلّ معروف لغيره فذلک الغير صانعه و موجدہ (همانجا).

۲. و واجب الوجود حیث لم یتکون من غیره فلا یعرفه غیره (همانجا).

۳. و انی یتحقق هذا المقام الا لمثله علیه السلام من الصدیقین الذین یستشهدون به تعالی علی الاشیاء لا بالاشیاء علیه کما فی قوله تعالی اشارة الی الفریقین: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا...» (فصلت، ۵۳) (همان، ص ۶۱).

این جا سؤالی مطرح شود و آن اینکه؛ بین حق تعالی با ملک مقرب و روح اعظم و عقل اول هیچ حجابی نیست، و وقتی حجابی در کار نباشد، چرا می‌گویید آنها هم نمی‌توانند خدا را کما هو حقّه مشاهده کنند؟ در مقام پاسخ این گونه پاسخ می‌دهد که؛ «قلنا: حجاب و وجوده و بقاء انبیه.» (همان، ص ۶۲) یعنی همین که او وجود دارد و هنوز اینت دارد، رایحه استقلال و دوئیت از او می‌وزد و هنوز به همین مقدار محجوب است. سپس بیانی از یعقوب بن اسحاق کندی نقل می‌کند که حاصلش این است؛ علت همیشه اتصال و احاطه وجودی به معلول خود دارد و همواره به این معلول افاضه می‌کند؛ از این جهت معلول همیشه مشهود علت است. اما از آنجا که معلول نمی‌تواند بر علت خویش احاطه پیدا کند و اتصالش به علت به اندازه افاضه‌ای است که از علت به او می‌رسد، به همین اندازه علت، مشهود معلول قرار می‌گیرد؛ یعنی معلول به اندازه ظرفیت خود می‌تواند علت را بشناسد.

صدرا در توضیح کلام کندی می‌گوید؛ مادامی که هنوز هویت عبد باقی باشد، عبد هنوز در حجاب اینت و ذاتش قرار دارد؛ به همین دلیل امکان ندارد وصول تام برای او حاصل شود و حتی اگر به مقام مجرد هم رسیده باشد هنوز لقاء و رؤیت تام برای او رخ نمی‌دهد. اما اگر عبد فانی از ذات خودش شود و دیوارهای آنانیت او فرو ریزد و مستغرق در حق شود و از همه چیز، حتی خودش و استغراقش و شهودش غائب گردد، در این صورت است که معرفه‌الله حقیقی برای او حاصل شده و خدا را به خدا شناخته است. این مقام آنقدر بلند است که حتی اگر ذره‌ای به شهودش و یا عرفانش، توجه داشته باشد، به واسطه همین شهود، محجوب از مشهود می‌شود و به واسطه همین عرفان از معروف حقیقی دور می‌شود. این همان مقام صدیقین است (همانجا) شخص صدیق کسی است که وجودش از آنانیت رها گشته است و فانی در حق شده و خدا را به خدا شناخته است. در اینجا بعد از آنکه به توفیق الهی به این معرفت رسید، در آینه ذات الهی به صفات الهی نظر می‌کند و در آینه صفات، افعال الهی را رؤیت می‌کند؛ همان گونه که در روایت ابن‌حازم آمده است

۱. قال تعالی: «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت، ۴۳) الذين فنوا بسطوات الجلال عن أنانيّة وجودهم و وصلوا إلى لجة بحر الحقيقة، فعرفوا الله بالله و وحدوه و قدسوه، فبالله يسمعون و به يبصرون و به ينطقون و به يبطشون (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۷۳).

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶) بلکه اساساً تمام مراتب و حتی جزئیات هستی را از بالا به پائین درک می‌کند به گونه‌ای که اگر ماسوی الله را هم بالکل ندیده باشد، می‌تواند نقشه موجودات و چگونگی خلقت را به طور کامل ترسیم کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴).

برای تأیید این دیدگاه ملاصدرا می‌توان به آیات و روایاتی که در باب معراج رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) وارد شده است، استناد کرد؛ پس از آنکه پیامبر مشرف به معراج شدند و با جبرئیل (علیه‌السلام) همراه شدند به مقامی رسیدند که دیگر جبرئیل را هم توان همراهی با ایشان را نداشت و اعتراف به عجز کرده، عرضه داشت: «لو دنوت أنملئه لاحترقت» یعنی برای ملک مقرب الهی نیز هنوز شخصیتی و حجابی هست، اگر چه که این مقام و حجاب او برای ما محجوبین آرزویی دست نیافتنی است. اینکه می‌گوید: اگر به اندازه سر انگشتی از این جلوتر بیایم می‌سوزم؛ یعنی طبق بیان ملاصدرا وجود او و بقاء اینیت او برایش حجاب است؛ از این جهت نمی‌تواند به مرتبه بالاتر از این عروج کند؛ یعنی مرتبه‌ای که در آن باید تمام حد و حدودها بشکند و از تمامی حجاب‌های نورانی نیز عبور کند تا به مقام «قاب قوسین» برسد. البته مقام رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از این هم بالاتر است؛ زیرا؛ خداوند وصف حال او را در آیه با مقام «أو أدنی» ادامه می‌دهد. تفصیل این بحث نیازمند مجال دیگری است.

ذکر این نکته نیز لازم است که هرچند صدرالمتألهین «معرفة الله بالله» با صریح عرفان و شهود قلبی را مخصوص صدیقین می‌داند و دیگران را محجوب از آن می‌داند اما با این حال به لحاظ حصولی نیز توانسته است این نوع معرفت را به صورت برهان عقلی درآورد تا محجوبین نیز بتوانند با ترجمه عقلی از این معرفت آشنا شوند و خدا و عالم را از زاویه دید صدیقین ببینند؛ چراکه علم، بذر مشاهدات است^۱ و طریق صدیقین حصولی، نفس را برای طریق صدیقین شهودی آماده می‌سازد. از این جهت در ابتدای جلد ششم اسفار به تبیین

۱. ملاصدرا این مضمون را در آثار متعددی بیان کرده است؛ از جمله ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۱ (کسر اصنام الجاهلیه): ۲۳۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۳.

برهان صدیقین پرداخته است و آن را احکم و اشرف طرق معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)؛ زیرا؛ اولاً در این برهان از غیر خدا برای اثبات خدا استفاده نمی‌شود. ثانياً صراط و مقصد در آن یکی است، بلکه چنانچه در الشواهد الربوبية آمده، سالک و مسلک و مسلوک الیه یکی است (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۶) ثالثاً بدون استفاده از استحاله دور و تسلسل به اثبات خدا می‌رسد و بلکه خود این برهان، اثبات محال بودن دور و تسلسل نیز می‌کند. رابعا در این برهان خدای بی‌نهایت ثابت می‌شود و خامسا در این برهان علاوه بر اینکه شناخت خدا به خدا حاصل می‌شود، به واسطه ذات به صفات و به واسطه صفات به افعال الهی استدلال می‌شود. صدرا این برهان را در ضمن سه مقدمه بیان می‌کند؛ ۱. اصالت با وجود است و بنابر آن وجود حقیقت عینیة بالذات است. ۲. این حقیقت عینیة اصیل، امری مشکک است. ۳. این حقیقت عینیة، یک واحد بسیط شخصی سریانی است. ۴. این وجود سریانی، یا به کمال مطلق که اتم و اکمل از او تصور ندارد می‌رسد، که در این صورت واجب الوجود اثبات می‌شود. و یا اینکه به چنین کمال مطلق نمی‌رسد و ناقص است که در این صورت مستلزم کمال مطلق است؛ زیرا؛ ناقص محدود است و هر محدودی محتاج به حاد است. (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)

بنابراین شایسته است که بین سه اصطلاح در اینجا تفکیک شود؛ ۱. مقام صدیقین که به کشف حضوری و فناء فی الله حاصل می‌شود و ربطی به برهان و علم حصولی ندارد. در این مقام خدا به خدا شناخته شده و سپس در آینه وجود حق اسماء و صفات و بعد هم افعال الهی دیده می‌شود. ۲. برهان صدیقین که اثبات خدا به نحو علم حصولی و بدون استفاده از غیر خداست. همان طور که قبلاً بیان شد این برهان ترجمه عقلی رؤیت صدیقین است. ۳. طریقه صدیقین که با اثبات حصولی خدا به خدا - یعنی همان برهان صدیقین - شروع می‌شود و سپس از دل آن اثبات اسماء و صفات و افعال حق می‌شود؛ یعنی تمام نظام هستی، با خود حقیقت وجود اثبات می‌شود.

لازم به ذکر است از آنجا که ملاصدرا راه شهود را در معرفت خدا مسدود نمی‌داند، معلوم می‌شود که منظورش از معرفت در اینجا معرفت به کنه ذات الهی نیست؛ زیرا؛ حتی بر اساس دیدگاه خودش نیز معرفت تفصیلی نسبت ذات - خواه حصولی باشد خواه

حضوری - محال است و فنایی که برای اولیاء الهی مطرح است فناء در ذات الهی نیست، بلکه فناء در اسماء و صفات خداوند است و نهایت سیری که انسان می‌تواند داشته باشد تا احدیت است. صدرا ذیل حدیث عبدالاعلی^۱ پس از اثبات استحاله معرفت به خدا، در ادامه می‌گوید: همه آنچه تا بحال در استحاله معرفت به خداوند بیان شد در مورد ذات الهی بود و الا اسماء و صفات الهی، معروف و قابل شناخت می‌باشد (همان، ص ۲۲۵). این تأییدی است بر مطلبی که گذشت که منظور او از معرفت شهودی، معرفت به کنه ذات نیست.

۲. تفسیر دوم

راه دوم، این است که ابتدا از طریق مخلوقات به وجود خدای سبحان علم حاصل شود و سپس ذات او از صفات و ویژگی‌های ممکنات تنزیه و تقدیس شود. این راه، قابل دسترسی برای همگان است. حال اینکه در این طریق باید ذات حق را منزّه دانست، از این جهت است که اشیائی که واسطه در شناخت حق هستند خواه مجرد باشند و خواه مادی، خواه جوهر باشند و خواه عرض، همه مَهر مخلوق بودن و فقر وجودی بر جبین آنها زده شده است و «همه هر چه هستند از آن کمترند / که با هستی‌اش نام هستی برند»^۲. وقتی که از ذات او، غیر و اوصاف غیر سلب شد، روشن می‌شود که ذات حق از اینکه به صفات زائد بر ذاتش متصف شود و یا معنایی غیر ذاتش بر او صدق کند، منزّه است. بنابراین معرفت حصولی و با وساطت غیر، همواره باید به همراه تنزیه و تسبیح حق باشد تا دچار تشبیه نشود (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴).

نکته‌ای که در مورد بیان فوق باید توجه داشت این است که صدرالمتألهین، «معرفة الله بالله» را منحصر در طریق تنزیه و تقدیس الهی از صفات ممکنات نمی‌داند و راه دیگر یعنی طریق علم حضوری و شهودی را نیز معتبر دانسته و بلکه افضل طرق می‌داند

۱. حدیث چهارم از احادیثی که ذکر شد.

۲. و المخلوق لا یساوی الخالق لا فی الذات حتی یکون مثلاً له و لا فی الصفات حتی یکون شیبها له، و لان صفاته ذاته فلو ساواه شیء فی الصفه لساواه فی الذات فیلزم ان یکون مثلاً فیلزم تعدد الخالق الاله و هو محال (همو، ۱۳۸۵، ۳ / ۶۱).

هرچند این راه را برای غیر صدیقین و اولیاء الهی غیر ممکن می‌داند.
برای توضیح این بیان ملاصدرا دو احتمال وجود دارد؛

۱-۲. احتمال اول

منظور از این بیان همان معرفت سلبی نسبت به حق تعالی باشد؛ بدین معنی که برای غیر صدیقین، معرفت ایجابی نسبت به خدا امکان ندارد و تنها می‌توانند با سلب اوصاف ممکنات از او، شناختی اجمالی به دست آورند. مؤید این معنی این است که برخی مانند امام خمینی گفته‌اند او بیان کلینی را جزئی از روایت حساب کرده است و از این جهت به همان معنای سلبی که کلینی تفسیر کرده، تن داده است (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳) اما بر اهل تحقیق پوشیده نیست که این بیان علاوه بر اینکه اشکالات متعدد تفسیر کلینی را داراست، با مبانی خود ملاصدرا نیز ناسازگار است؛ زیرا؛ سرتاسر حکمت متعالیه و خصوصاً مباحث الیهیات بالمعنی الاخص آن، اثباتی است نه سلبی. مثلاً برهان صدیقینی که مطرح می‌کند و به واسطه آن ذات و صفات الهی را ثابت می‌کند، مسئله توحید و مراتب آن، بحث علم الهی پیش از خلقت، بحث چگونگی صدور کثرت از وحدت و بسیاری مباحث دیگر که همگی آنها جنبه اثباتی دارند و در عین حال معرفتی نسبت به واجب تعالی ارائه می‌دهند.

۲-۲. احتمال دوم

ملاصدرا نمی‌خواهد معرفت غیر صدیقین را صرفاً معرفتی سلبی معرفی کند، بلکه مقصود او این است که غیر صدیقین به لحاظ اینکه هنوز هویت آنها باقی است و به مقام فنا نرسیده‌اند، حتی اگر به مقام مجرد رسیده و قابلیت رؤیت الهی را پیدا کرده باشند، هنوز لمحاتی از انانیت و استقلال در آنها دیده می‌شود؛ به همین دلیل تنها از جهت خود خدا را مشاهده می‌کنند؛ یعنی به اندازه ظرفیت خودش اتصال به حق یافته و ادراکی از حق برایش حاصل می‌شود؛ از این جهت است که هنوز نیازمند به سلب است تا بتواند ذات باری تعالی را بری از نقائص و حد و حدود خودش ببیند. این همان حقیقت تنزیه در عین تشبیه و یا

۱. برای مطالعه در مورد دیدگاه کلینی در این زمینه و همچنین نقدهای وارد شده بر آن ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸۵/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵ و خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳.

منزلت بین تشبیه و تنزیه است که در متون دینی بسیار روی آن تأکید شده است. به عبارت دیگر از طرفی خداوند نامتناهی است و امکان احاطه به او وجود ندارد و از طرف دیگر شخص غیر صدیق خدا را در آئینه وجود محدود و دارای نقائص خودش می‌بیند؛ از این جهت دچار تشبیه می‌شود و برای اینکه معرفتی کامل و مطابق با واقع پیدا کند، نوبت به تنزیه می‌سد تا نقائص و محدودیتها را از ذات الهی سلب کند. این بیان، قابل تطبیق است با آیات ۱۵۹ و ۱۶۰ سوره صافات که خدای سبحان می‌فرماید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ - إِنْ أَعْبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» در این آیات ابتدا ذات الهی منزّه از آنچه برای او به عنوان وصف ذکر می‌کنند، معرفی شده و سپس یک استثناء منقطع آورده می‌شود تا معلوم کند که توصیف مخلصین با توصیف دیگران متفاوت است؛ زیرا؛ دیگران هر قدر هم که در توصیفشان صادق باشند، حتی اگر به مقام مخلصین هم رسیده باشند، چون هنوز پایبند به جنبه‌های خلقی خود هستند و از خویش عبور نکرده‌اند، در کنار این توصیف نیازمند به تنزیه هستند اما عباد مخلصین خدا که هیچ رنگی از انانیت در آنها باقی نمانده است، خدا خود را به آنها می‌شناساند و در وجود آنها تجلی می‌کند. و چون خودیتی برای آنها باقی نمانده است و هیچ حجابی بین آنها و خدای سبحان باقی نیست، توصیف آنها دیگر نیازمند به تنزیه نیست.

برای تأیید این توضیح در مورد دیدگاه ملاصدرا، علاوه بر مطالب فوق، می‌توان به نکته‌ای در جلد هفتم اسفار استناد کرد؛ در آنجا پس از بیان اینکه برای باطن انسان مراتب مختلفی وجود دارد و ادراکات انسان نیز به همین دلیل متفاوت و دارای مراتب هستند، می‌گوید؛ روح انسانی، گاهی در مرتبه بدن و حواس نزول کرده و اشیاء را از عالم حس ادراک می‌کند. گاهی هم اشیاء را در عالم تخیل و تمثلات جزئی ادراک می‌کند. گاهی از این مراتب هم بالاتر رفته و تلقی معارف عقلیه می‌کند و جواهر عقلیه را در عالم امر ادراک می‌کند. تا اینجا ادراکات انسان همگی از وراء حجاب است؛ حال یا این حجاب حس است و یا خیال و یا حتی عقل. اما روح انسان در اینجا متوقف نمی‌شود، بلکه گاهی ترقی پیدا کرده به گونه‌ای که معارف الهیه را بدون هیچ واسطه و حجابی دریافت می‌کند؛ زیرا؛ رسالت و حیطة تصرفات حس، تنها عالم خلق و تقدیر است و رسالت و تصرفات عقل نیز

عالم امر و تدبیر است. اما آنچه فوق عالم خلق و امر است از دسترس حس و عقل خارج است و این دو محبوب از آن مرتبه هستند. در واقع نور حق را تنها با نور حق می‌توان دریافت و این همان معنای «اعرفوا الله بالله» است که در روایت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۷) در اینجا دیگر اشاره‌ای به تنزیه نمی‌کند و مستقیماً به بحث از معرفت شهودی نسبت به حق می‌پردازد.

۳-۲. تفسیر سوم

ملاصدرا در تفسیر «معرفه‌الله‌بالله» بیان دیگری هم دارد که به ظاهر متفاوت است با آنچه تا به حال ذکر شد؛ «کافی نقل می‌کند: شخصی از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) سؤال کرد؛ چگونه رب خود را شناختی؟ امام (علیه‌السلام) پاسخ می‌دهد؛ «بما عرفنی نفسه». آن شخص می‌گوید: خداوند چگونه خود را به تو شناسانده است؟ حضرت در پاسخ به او می‌فرماید: هیچ صورتی شبیه او نیست و به حواس درک نشود و به مردم سنجیده نشود. در عین دوری نزدیک است و در عین نزدیکی دور است. برتر از همه چیز است و گفته نشود چیزی برتر از اوست...». صدرا ذیل این روایت توضیحاتی دارد که حاصل آن معنای جدیدی از «معرفه‌الله‌بالله» است.^۱ او می‌گوید منظور سائل این است که؛ با چه وسیله‌ای خدای خود را شناخته‌ای؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: به واسطه تعریفی که خدا از خودش کرده است نه به تعریفی که دیگران کرده‌اند؛ معرفت من، با وساطت معلم و یا نقل روایت و یا شنیدن از کسی و یا شهادت دیگران و یا هیچ واسطه دیگری صورت نگرفته است بلکه با تعریف خود خدا خودش را، حاصل شده است. معرفه‌الله، آنگاه معرفه‌الله است که شخص در حصول آن، غیر خدا را مؤثر و کارآمد نبیند. ظاهر این بیان این است که معرفت حق تعالی به واسطه کلام الهی حاصل می‌شود؛ یعنی برای اینکه خدا را بشناسیم باید ببینیم که خود خدای سبحان، خودش را در کلام خویش چگونه معرفی می‌کند. اما با دقت در فرازهای دیگر این عبارت، مقصود روشن‌تر می‌شود؛ زیرا؛ او می‌گوید: این معارف، از سطح فهم و

۱. معنی قول السائل: بم عرفت ربک؟ ای بای و سیله عرفت؟ فاجاب علیه‌السلام: بما عرفنی نفسه، ای بتعریف الله ایای نفسه لا بتعریف غیره من معلم اخر او نقل روایه... و من هاهنا خرج معنی آخر لقوله علیه‌السلام: اعرفوا الله بالله فی الحدیث السابق (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۴)

درک عادی انسان فراتر است؛ یعنی کسی که ذوق عرفانی و شهودی نداشته باشد، در واقع با این معارف سنخیتی ندارد و از این جهت نمی‌تواند به آن دست پیدا کند و بلکه اساساً سنخ این گونه معارف به صورتی است که تنها با تعریف و تعلیم الهی حاصل می‌شود. هر کسی قابلیت دریافت این معارف را از این طریق ندارد بلکه تنها برای کسانی که بینه و دلیل روشنی از جانب خدا برای آنها هست، این طریق باز است.^۱ این تعبیر محتوای همان فرمایش امام صادق (علیه‌السلام) است که به عنوان بصری فرمود: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَفْعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَرِيْدُ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۵) یعنی حقیقت علم، نوری است که خدای متعال، آن را به قلب کسی که اراده هدایتش را داشته باشد قرار می‌دهد و شناخت خدا نیز از همین قبیل علوم حقیقی است و بلکه اول العلم و اساس العلم است. بنابراین «اعرفوا الله بالله» به این معنی می‌شود که باید به مرتبه‌ای بررسی که خدا خودش را به تو بشناساند و خودش و اوصاف خودش را به تو بنمایاند. در این تفسیر معرفت خدا، فعل و اشراق الهی است و عارف تنها زمینه و معدنات این اشراق را فراهم می‌کند. به بیان دیگر عارف با کار علمی و برهانی سنگین و همچنین مجاهده معنوی طاقت فرسایی که انجام می‌دهد به مرتبه‌ای می‌رسد که جان او آماده دریافت مرتبه‌ای عالی از معارف است و آن اینکه خدای سبحان خود را به نحو شهودی به او می‌شناساند. سبزواری نیز این تفسیر را پذیرفته و در جاهای مختلفی از حواشی اسفارش به آن اشاره می‌کند: «یعنی اعرافوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه و بنوره اعرافوه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۴۲۰) در جلد هفتم نیز بعد از اینکه صدرا به مناسبت این حدیث شریف را نقل می‌کند، حاجی ذیل آن حاشیه‌ای می‌نگارد و رابطه با «اعرفوا الله بالله» می‌گوید؛ خدا را به واسطه نوری که خودش به قلب شما اشراق می‌کند بشناسید و به او تقرب پیدا کنید تا اینکه مصداق این فرمایش قدسی حق تعالی شوید که فرمود: «هرگاه بنده‌ام را دوست بدارم، خود گوش و چشم و زبان او خواهم شد؛ با من می‌شنود، با من می‌بیند، با من سخن می‌گوید و

۱. و اعلم ان هذه المعارف مما تقصر العبارة عن حق بيانها و لا يمكن تفهيمها لاحد ممن لم يذق هذا المشرب بالوجدان عقيب البرهان و لا يحصل ذلك الا بتعريف الله و تعليم من لدنه لمن كان على بينة من ربه (همان، ص ۶۵).

با من خشم می‌گیرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۲).^۱
 او در شرح حدیث نورانیت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۷۵۷) و نیز شرح دعای صباح امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) به همین مطلب اشاره کرده و به شرح این محتوا پرداخته است. در کتاب شرح‌الاسماء نیز می‌گوید خداوند برهان و دلیل بر خویشتن است چنانکه در دعای صباح وارد شده است؛ «یا من دل علی ذاته بذاته» یعنی؛ ای کسی که با ذات خودش راهنمای به سوی خویشتن است. در دعای ابوحمزه ثمالی نیز وارد شده است؛ «بک عرفتک و أنت دللتنی علیک و دعوتنی إلیک، و لو لا انت لم أدر ما أنت» یعنی؛ به سبب تو، تو را شناختم و تو بودی که مرا به سوی خودت راهنمایی و دعوت کردی و اگر تو نبودی درک و شناختت برای من ممکن نبود. همچنین در دعای عرفه چنین آمده است؛ «أ لغيرک من الظهور ما لیس لک؟! متی غبت حتّی تحتاج إلی دلیل یدلّ علیک؟! متی بعدت حتّی تكون الآثار هی الّتی توصل الیک؟! عمیت عین لاتراک و لا تزال علیها رقیبا! و خسرت صفة عبد لم تجعل له من حبک نصیبا» یعنی آیا می‌تواند چیز دیگری ظاهرتر از خود تو باشد تا او وسیله ظهور تو گردد؟ کی پنهان بوده‌ای تا نیازمند به برهان باشی که بر تو دلالت کند؟ کی دور بوده‌ای تا به وسیله آثار به تو رسند؟ کور باد آن چشمی که تو را نبیند و دیده‌بان خود نداند! و زیانمند باد معامله بنده‌ای که بهره از دوستی‌ات به او نداده‌ای (سبزواری، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲).

گر چه این تفسیر نیز مانند تفسیر نخست بر اساس علم حضوری و اشراقی است اما با این وجود متفاوت با آن است؛ زیرا؛ اعم از طریق اول است. توضیح اینکه طریق اول تنها مرحله‌نهایی فناء فی الله را شامل می‌شود که همان مرتبه مخلصین و صدیقین است، اما این طریق مراتب پایین‌تر را نیز شامل می‌شود و به تعبیری جامع بین طریق اول و دوم است.

۴-۲. تفسیر فرازهای دیگر روایت

حال سؤالی در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه؛ بر اساس این تفاسیر، دو فراز دیگر روایت

۱. یعنی اعرفوا الله بنور وارد من عنده علی قلوبکم و تقرّبوا إلیه حتّی یصدق فی حقکم قوله الحق: بی بیصر و بی یسمع (همان، ج ۷، ص ۳۷).

چگونه باید معنی شود؟ هرچند خود ملاصدرا به این سؤال به صورت اختصاصی نپرداخته اما از لابلائی مطالبش می‌توان بر اساس هر یک از این تفسیرها به این پرسش پاسخ داد؛ اما بر اساس تفسیر اول و سوم، معنای ادامهٔ روایت این می‌شود که معرفت به حقیقت رسول و همچنین اولی الامر نیز تنها از طریق فنای تام در مقام آنها و اتحاد با مقام آنها قابل دسترسی می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۸، حواشی بر اسفار، ج ۳، ص ۴۲۵) وقتی که در سیر وجودی و سلوکی، با حقیقت رسالت و ولایت اتحاد حاصل شود، در این صورت است که معرفت حقیقی به رسول و اولی الامر برای انسان حاصل می‌شود. مرحوم حاجی در حاشیهٔ اسفار برای توضیح «اعرفوا الرسول بالرسالة» نبوت را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ نبوت تعریفی (نبوت انبائی) و نبوت تشریحی. نبوت تعریفی، مقام انبیا از معرفت ذات و صفات و اسماء الهی است. اما نبوت تشریحی، همهٔ این موارد بعلاوهٔ تبلیغ احکام و تأدیب انسان‌ها به اخلاق الهی و همچنین قیام به سیاست و تشکیل حکومت می‌باشد که این در واقع اختصاص به رسالت دارد. حال مراد از این فراز روایت همان وراثت از انبیا و رسل الهی است که مختص به کمترین از انسان‌هاست و این مقام حاصل نمی‌شود مگر با اتحاد روح انسان با مقام رسالت رسول الهی.^۱ از این جهت است که نقل شده: کسی که حافظ قرآن باشد گویی که نبوت در وجود او گنجانده می‌شود. البته باید توجه داشت که از اجر و نتیجهٔ عظیمی که برای این حفظ بیان شده است، روشن می‌شود که منظور از این حفظ صرف در ذهن داشتن نیست بلکه یکی شدن با قرآن است همان طور که رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با قرآن یکی است. در نقل دیگری نیز وارد شده است که اینان کسانی هستند که درست است که در زمره انبیا الهی نیستند اما انبیا و شهدا به مقام آنها غبطه می‌خورند.

در مورد اولی الامر نیز می‌گوید این معرفت، از نوع شدن است نه صرفاً علم و دانستن. به عبارت دیگر نوعی اقتدار و تسلط بر تکوین عالم است که در اثر اتحاد با مقام امامت

۱. «أى نبوة التعريف الحاصلة فيكم... و لو كان كذلك لكان المراد الوراثة عن الرسول المتحققة فى الكمل حتى أن الفقهاء مظهرة و قد ورد: أن من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه بل قد روى: أن لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون وأنه قال: إن فى أمتى محدثين مكلمين (سبزواری، حواشی بر اسفار، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۷).

برای کاملین حاصل می‌شود. این همان شناخت لمی نبوت و ولایت می‌شود؛ یعنی شناخت از بالا و از طریق سیر معرفتی در ذات و صفات و افعال الهی است و سیری معرفتی حضوری است که ملازم با طی مراتب ولایت است.^۱

و اما بر اساس تفسیر دوم، معنای دو فراز دیگر به این صورت می‌شود که پس از آنکه ارتباط حضوری با این ذوات مقدسه حاصل شد، از طریق نفی و سلب صفات الهی از طرفی و صفات سایر انسان‌ها از طرف دیگر، معرفت به آنها را تکمیل کنید؛ زیرا؛ اگر نفی صفات الهی نشود، در مورد آنها دچار غلو می‌شوید و اگر نفی صفات مخلوق نشود، آنها را مثل سایر انسان‌ها محکوم به خطا و اشتباه می‌کنید.

۳. بررسی کلام صدرالمتألهین

چنانچه گذشت حدأقل سه راه برای تفسیر «معرفة الله بالله» در کلام ملاصدرا وجود دارد که هر یک را باید به صورت جداگانه مورد بررسی قرار داد؛

۳-۱. بررسی تفسیر اول

بیان اول بیان خوب و دقیقی است هرچند که نیازمند به تکمیل است؛ زیرا؛ ظاهر کلام او این است که این مرتبه از معرفت، قبلا برای عارف حاصل نبوده است و در اثر طی طریق برای او حاصل می‌شود. درحالی‌که این معرفت حقیقتا برای انسان حاصل است و فقط مغفول واقع شده است. به عبارت دیگر ملاصدرا در این بیان، معرفة الله بالله را از نوع معرفه شهودی می‌داند که برای سالک حاصل می‌شود در صورتی که این معرفت برای انسان حاصل است و تنها مورد غفلت واقع شده است. تفاوت عارف و غیر عارف در اینجا در این است که عارف، به آنچه در درون خود دارد التفات پیدا کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

۱. أی بصیرورتکم من الولاة لا العارفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط بل المقتدرين المتصرفين أيضا ذوی الأوامر التکوینیة التسخیریة (همانجا).

۲-۳. بررسی تفسیر دوم

این بیان گرچه در جای خود صحیح و مهم است اما اگر به عنوان تفسیری برای «معرفة الله بالله» در نظر گرفته شود، با ملاحظاتی مواجه است؛

همان طور که قبلاً گذشت تفسیر دوم، بر اساس این تصور است که بیان کلینی، جزئی از متن روایت است. با وجود این تصور عملاً نمی‌شود روایت را فارغ از این بخش معنی کرد. به عبارت دیگر از آنجا که او شرح کلینی را ادامهٔ روایت پنداشته است، متنی از معصوم (علیه السلام) در مقابل او قرار دارد که بخشی از این متن، بخش دیگرش را توضیح می‌دهد؛ به همین دلیل خود را موظف می‌بیند بر اساس توضیحی که در خود روایت آمده کار را پیش ببرد و این خود مانع از تفسیر دقیق روایت است.

ملاصدرا روایت «اعرفوا الله بالله» را ابتدا دو صورت توضیح می‌دهد؛ یکی معرفت صدیقین و اولیاء الهی که از طریق شهود و علم حضوری حاصل می‌شود و دیگری معرفت محجوبین که از طریق سلب و تنزیه حق تعالی حاصل می‌شود. در مورد گروه دوم، هرچند ظاهر کلام او این است که معرفت آنها نسبت به حق تعالی، معرفتی کاملاً سلبی است اما در این نوشتار تلاش شد که این تفسیر از حالت سلبی محض خارج شود. لکن هنوز یک سؤال باقی است و آن اینکه وجه جمع بین این دو گروه که معرفت هر دوی آنها «معرفة الله بالله» است چیست؟ به بیان دیگر چه چیزی باعث شد تا معرفت محجوبین هم «معرفة الله بالله» محسوب شود؟ و حال اینکه حقیقتاً بین این دو معرفت فرسنگ‌ها فاصله است؛ زیرا؛ معرفت گروه اول به نحو حضوری و شهودی است و معرفت گروه دوم در مواردی مطلقاً به صورت حصولی است و در مواردی هم که ادراک حضوری است چون شهود تام نیست، مخلوط با سلب است و از این جهت حصولی است.

این تفسیر نوعی معرفت با واسطه است؛ یعنی شناختی است که از طریق ممکنات حاصل شده است؛ زیرا؛ ابتدا مخلوق و صفات مخلوق در نظر گرفته شده و سپس این اوصاف از خدای سبحان سلب شده است. این در حالی است که ظاهر این روایت و برخی از روایات دیگری که قبلاً بیان شد این است که در صدد نفی واسطه در شناخت خداوند است و این معنی با توجه به روایت پنجم که نقل شد روشن تر می شود.

این ملاحظات در صورتی است که تکمیلی که در توضیح کلام صدر را بیان شد را بپذیریم. اما اگر این تکمیل را لحاظ نکنیم، اشکالات تفسیر کلینی، از جمله ناسازگاری با ظاهر روایت و همسوی با الهیات سلبی، به کلام او نیز وارد است.

۳-۳. بررسی تفسیر سوم

این تفسیر، گرچه حامل معارفی بلند است که به گفته خودش از دسترس محجوبین از ادراک شهودی خارج است اما اینکه تفسیر «معرفة الله بالله» محسوب شود، با ملاحظات روبروست؛

این تفسیر در مورد جمیع طرق الی الله و بلکه جمیع علوم و معارف صادق است؛ یعنی تحقق تمام علومی که برای انسان حاصل می‌شود حقیقتاً اشراقی است از جانب خدای تعالی. به لحاظ هستی‌شناسی هر علمی از هر عالمی اشراق و فیضی است از حق. بنابراین تفسیر نه تنها تفاوتی بین طرق الی الله وجود ندارد بلکه اساساً هیچ تفاوتی بین تمام علوم حاصل برای انسان نخواهد بود.

این بیان نیز با ظاهر روایت سازگار نیست؛ زیرا؛ ظاهر روایت این است که در صدد بیان طریقی در کنار سایر طرق معرفه‌الله است. درحالی‌که بر اساس ملاحظه اول تمامی طرق الی الله در این مسئله مشترک هستند. مگر اینکه چنانچه گذشت این تفسیر، صرفاً بیان دیگری از تفسیر اول باشد که در این صورت این ملاحظات وارد نیست. اما خود ملاصدرا این بیان را بیانی دیگر معرفی کرده است.

با توجه به این بیان هر سه فراز این روایت باید معرفه‌الله باشد؛ یعنی باید می‌فرمود «اعرفوا الرسول بالله و اعرفوا اولی الامر بالله»؛ زیرا؛ این شناخت‌ها نیز اشراقی از جانب حق است.

نتیجه

ملاصدرا، روایت «اعرفوا الله بالله» را سه گونه تفسیر می‌کند که تفسیر دوم و سوم، به خاطر ملاحظات موجود در آنها نمی‌توانند شرح مناسبی برای معرفه‌الله بالله باشند. اما تفسیر اول، علاوه بر اینکه بیانگر معارف عالی است؛ توضیح خوبی برای این دسته از روایات محسوب می‌شود. اما به نظر می‌رسد که این بیان باید با بیان علامه طباطبایی تکمیل شود که در جای خود باید به آن پرداخته شود. تفسیر یک روایت بدون توجه به روایات دیگری که هم افق با آن هستند امکان‌پذیر نیست. برای تبیین یک حدیث باید به صورت دسته‌ای روایات را مورد مطالعه قرار داد. کار مهم علامه طباطبایی در میزان، که معروف به تفسیر قرآن به قرآن است، در روایات و خصوصاً روایات عقیدتی و معرفتی نیز باید انجام شود؛ یعنی شرح روایات هم باید با توجه به روایات دیگر صورت پذیرد.^۱ حال در تحلیل معرفه‌الله بالله، با

۱. روشن است که این بیان به معنای نفی نقش مهم عقل و شهود در تبیین متون دینی نیست.

مراجعه به روایات این باب از جمله روایاتی که در ابتدای این نوشتار بیان شد، برخی از ویژگی‌های این نوع معرفت روشن می‌شود؛ از جمله؛

۱. بین این نوع معرفت و اثبات وجود خدا تفاوت وجود دارد.
 ۲. معرفه‌الله‌بالله، طریقی مستقل و در مقابل سایر راه‌های خداشناسی است.
 ۳. این طریق، برتر از سایر راه‌های خداشناسی است.
 ۴. معرفه‌الله‌بالله، معرفتی جزئی و شخصی است.
 ۵. این طریق، ناظر بر علم حضوری و شهودی است.
 ۶. این معرفت، بدون وساطت خلق حاصل می‌شود.
 ۷. همگان از این نوع معرفت بهرمنند هستند اما اکثر انسان‌ها غافل از آن هستند.
- تنظیری که در کلام امام صادق (علیه السلام) آمده است می‌تواند این معنی را روشن‌تر کند؛ هنگامی که برادران حضرت یوسف برای بار سوم به مصر آمده و با ایشان روبرو شدند، حضرت یوسف به آنها فرمود: «هل علمتم ما فعلتم بیوسف و أخیه إذ أنتم جاهلون» آیا دانستید هنگامی که جاهل بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟ آنان با تأمل در جمال یوسف، بدون اینکه از دیگری بپرسند و برای شناخت برادر خویش در غیر او جستجو کنند، گفتند: «أءنک لأنت یوسف؟» نگفتند یوسف تویی، بلکه گفتند تو یوسفی. جناب یوسف هم در پاسخ آنها فرمود: «أنا یوسف» یعنی همان کسی را که می‌شناسید یوسف است. امام صادق (علیه السلام) به این تعبیرات قرآن کریم اشاره کرده و می‌فرماید: برادران، یوسف را به خود یوسف شناختند نه به غیر او؛ «فعرفوه به ولم یعرفوه بغيره». امام صادق (علیه السلام) بعد از این تنظیر، درباره «معرفه‌الله‌بالله» می‌فرماید: نه تنها او را می‌شناسی بلکه خودت را نیز به او می‌شناسی، نه اینکه نفس خویش را به نفس خود و از منبع نفس خویش بشناسی (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹).

منابع و ماخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق)، التوحید، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷)، من لا یحضره الفقیه، مترجم: علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران: نشر صدوق.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، توحید در قرآن، چاپ چهارم، قم: اسراء.
۷. سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تهران: اسوه.
۸. سبزواری، ملاحادی (۱۳۹۵)، شرح دعای صباح، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
۹. سبزواری، ملاحادی (۱۳۹۹)، شرح الأسماء، چاپ ششم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، شرح أصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، المظاهر الإلهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیة، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵)، شرح الاصول الکافی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰)، رساله المشاعر، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه التاریخ

- العربی.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۸ق)، *علم الیقین*، چاپ اول، قم: بیدار.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ یازدهم، تهران: صدرا.
۲۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الامالی*، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۷. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲)، *چهل حدیث*، چاپ ۲۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

References

1. *Holy Quran*
2. *Nahj al-Balagha*
3. Ibn Baboyeh, Muhammad bin Ali (1398), *Al-Tawheed*, first edition, Qom: Society of Teachers.
4. Ibn Baboyeh Qomi, Muhammad bin Ali (1367), *I don't know Yahdrah al-Faqih*, translator: Ali Akbar Ghaffari, first edition, Tehran: The Publication of Sadoq.
5. Ibn Shuba Harrani, Hasan bin Ali (1404), *Gift of Wisdom*, Qom: Society of Teachers.
6. Javadi Amoli, Abdullah (1387), *Monotheism in the Qur'an*, fourth edition, Qom: Isra Publishing Center.
7. Sabzwari, MullaHadi (1376), *Letters of Hakim Sabzevari*, Tehran: Osweh Publications.
8. Sabzwari, MullaHadi (2015), *Description of the Sabaah prayer*, fourth edition, Tehran: University of Tehran.
9. Sabzwari, MullaHadi (2019), *Description of names*, sixth edition, Tehran: University of Tehran.
10. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366), *Description of the principles of al-Kafi*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
11. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366), *Commentary on the Holy Qur'an*, Qom: Bidar Publications.
12. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1368), *The Supreme Wisdom in the Four Journeys of Wisdom*, Qom: Al-Mustafawi School.

13. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1378), *The Manifestations of God in the Secrets of Uloom al-Kamaliya*, Qom: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
14. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1381), *Description of Zad al-Mosafer*, Qom: Bustan Ketab.
15. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1381), *Breaking the Idols of Ignorance*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
16. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1382), *Al-Shawahid al-Rabbiyyah in al-Manahaj al-Solukiyyah*, first edition, Tehran: Hekmat Sadraei Foundation.
17. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1385), *Al-Kafi explanation*, first edition, Tehran: Hekmat Sadraei Foundation.
18. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1400), *Resala al-masha'ir*, third edition, Qom: Bustan Ketab.
19. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1422), *Description of the ethereal guidance*, Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Foundation.
20. Tabatbai, Mohammad Hossein (1417), *Al-mizan in Tafsir al-Qur'an*, fifth edition, Qom: Islamic Publications Office.
21. Faiz Kashani, Mohammad Mohsen (1406), *Al-Wafi*, Isfahan: first edition, Library of Amir al-Mominin (peace be upon him).
22. Faiz Kashani, Mohammad Mohsen (1418), *Ilm al-Yaqin*, first edition, Qom: Bidar Publications.
23. Kolaini, Muhammad bin Yaqub (1407), *Al-kafi*, fourth edition, Tehran: Islamic Library.
24. Majlesi, Mohammad Baqir (1403), *Bihar al-Anwar*, second edition, Beirut: Revival of Arabic Heritage.
25. Motahari, Morteza (1386), *Principles of Realism Philosophy and Its Method*, eleventh edition Tehran: Sadra Publications.
26. Mufid, Muhammad bin Muhammad (1413), *Al-Amaali*, first edition, Qom: Sheikh Mufid Congress.
27. Mousavi Khomeini, Seyed Ruhollah (1382), *Forty Hadiths*, twenty-ninth edition, Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.

Contents

A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Hegel about the Oneness of Being/ Fatemeh Daneshpazhooh, Qasem Pourhasan Darzi

A Comparative Study of the Epistemological Role of Reason in the Political thought of Farabi and Seyed Morteza/ Javad Ghadiri Hajiabadi, Mohammad Taghi Sobhani, Seyed Mustafa Mohagheg Damad

Criticism of the Theoretical Foundations of Agha Mojtaba Qazvini on the Issue of Physical Resurrection/ Dr. Abdullah Nasri, Dr. Reza Elahi Manesh, Ahmad Rouhani Rawri

Explaining the Factors Influencing Simulations with Emphasis on Mulla Sadra's Point of View/ Ali-Nejat Raizan, Mohammad Karmi, Alireza Fazeli

Critical Analysis of the theory of Mental Existence from the Point of View of Mir Qawamuddin Razi Tehrani/ Mehdi Asgari. Maysam Khosravi

Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of the Narration of the Knowong God through God / Sajjad Ziaei

7

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty
Vol.2/ Issu.7/ Autumn.2023

Founder: Ale-Taha Higher Education Institute

General Manager: Dr. Reza Akbarian

Editor in chief: Dr. Reza Akbarian

Editorial Board:

Reza Akbarian (Professor of Tarbiat Modares University)

Trad Hamade (Professor of Philosophy at the Beirut University)

Anthony F.Shaker (Institute of Islamic Studies, McGill University)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

Yahya Kabir (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Sadrudin Taheri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Fathail Akbari (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Laleh Haghghat (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Mohammad Ali Hojjati (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Yosef Fazilat (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address: Journal Office, Ale-Taha Institute of Higher Education, Madreseh St., Koohsar Blvd, Shahrn, Tehran, Iran.

Tel: +982144320647

