

۱۰

تاریخ فلسفه اسلامی

فصلنامه گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال سوم / شماره ۱۰ / تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیرمسئول: دکتر رضا اکبریان

سردبیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

خلیل رحمان (استاد دانشگاه بیلدیریم بیازیت آنکارا)

آنتونی شاکر (موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

رحیم محمد الساعدی (استاد گروه فلسفه دانشگاه المستنصریه بغداد)

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

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

عبدالله نصری (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 محمدعلی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

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

تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

دانشکده علوم انسانی، دفتر مجلات

چاپ و صحافی: ایرانکهن

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

- 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.

مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.

منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره 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 شماره 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 / متافیزیک کلام الهی؛ هستی‌شناسی وحی در منظومه کلامی معتزله /
مسعود جعفرزاده کردکندی، غلامرضا زکیانی

۳۹ / فلسفه میرداماد در هندوستان: از ابتدای قرن سیزدهم تا میانه قرن چهاردهم
هجری قمری (با تکیه بر سنت‌های متنی / درسی) / حسین نجفی، داود حسینی

۹۵ / بازخوانی تطبیقی محرک نخستین و ویژگی‌های آن از دید ارسطو و ابن‌سینا /
دکتر علی‌الهداشتی، علی شاد

۱۲۳ / توضیح نسبت مرگ ارادی با معرفت و اخلاق در تأملات افلاطون و صدرا /
سجاد ریش‌سفید، سمیه ذاکری، احمد بهشتی‌مهر

۱۵۱ / تحلیل و بررسی تفسیر روایات معرفة‌الله‌بالله در نگاه علامه طباطبایی /
سجاد ضیایی

۱۷۵ / امنیت سیاسی مدینه فارابی و ابتناء آن بر منطق فضیلت / مصطفی‌عابدی جیفه،
ابوالفضل کاوندی کاتب، حسین محجوبی‌منش



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Metaphysics of the Divine Word; Ontology of Revelation in Mu'tazilites Theological System

Masoud Jafarzade Kurdkandi¹  | Qholamreza Zakiani² 

1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: M_jafarzade@atu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: Zakiani@atu.ac.ir (Corresponding Author)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 18 February 2024

Received in revised form 28

March 2024

Accepted 28 April 2024

Published online 22 July 2024

Keywords:

*Quran, Revelation,
Metaphysics, Word, Accident,
Creation, Intention,
Historicity, Mu'tazila*

ABSTRACT

In the Middle Ages, after the divine monotheism, one of the most important issues in the Islamic sect was the discussion of the nature of the divine word, which both the Mu'tazilites and the hadith scholars considered sound and words, with the difference that the divine word was an event and a creature of God and a hadith of the people of Hadith, ancient and other. Creature. The end of this conflict led to the hardship of the Qur'an, not with the logic of reason and reasoning, but with power and force. The ideological end of this story left many questions unanswered, and addressing it will solve many other issues. The theory of the divine word for the Mu'tazilites is based on a special metaphysics that can be achieved by explaining the type of metaphysical approach to a better understanding of the divine theology. What is the nature of the divine word? Is it ontological or epistemological and semantic? has real meanings? Is it human or divine? What does the divine word have to do with history? How do religions relate to each other? In short, the divine word is the verbal act of God, which in terms of actuality, two-member and in terms of verb, is multi-actual, which is human in terms of the source of the issuance of intention, and human in terms of the source of the word, and it is an event and a historian in three aspects: linguistic, philosophical and theological. And according to it, the relationship between the Abrahamic religions is essentially independent.

Cite this article: Jafarzade Kurdkandi, M & Zakiani, Qh (2024). Metaphysics of the Divine Word; Ontology of Revelation in Mu'tazilites Theological System, *History of Islamic Philosophy*, 3 (2), 5-38.
<http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>



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

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>

Extended Abstract

Introduction

There is a consensus in Islamic thought about God's speech, but the way of speaking and the attribution of speech to God is a point of disagreement. Ahl al-Hadith and Mu'tazilite have different views on the nature of God's speech, with Ahl al-Hadith considering it ancient, uncreated, and an attribute of essence, while Mu'tazilite view it as an event, a creature, and an action. Mu'tazilite separate divine essence from divine attributes in terms of ontology and epistemology, attributing attributes God from human reason and language. Attributes do not exist independently of essence ontologically, but their meaning is based on names and credits subject to human intent and convention. The divine word is considered an event and a created thing by Mu'tazila, addressed to humans and needing a human audience to be realized. The debate between Mu'tazila and Ahl al-Hadith goes beyond the creation aspect to being a human creation, with Ahl al-Hadith not explaining it rationally but considering it closed without further inquiry. The Mu'tazila reduced divine attributes to mere descriptions sourced from human reason and language. They believed that the divine word was similar to human speech and could be produced by humans. Abu Musa Mordar thought the Qur'an was like any other book that humans could replicate with the same eloquence. Muammar bin Abad also viewed the divine word as a human action. Baqillani from the Mu'tazila considered divine attributes as intellectual and linguistic attributes attributed to God by humans. The Ash'a'rites disagreed with the Mu'tazila's belief, seeing it as humanizing the divine word.

Methods

In this article, we will analyze the Mutazilite's metaphysical approach to the nature of God's speech in a descriptive-analytical method, that what is the origin of the divine speech, and what kind of meaning does it have, and from which region issued?

Findings

God's speech is a nascent act, created, and is composed of several acts such: expression, in-expression, and with-expression, whose expression act is issued by man and the act of in-expression is issued by God. The

doer of the speech is also a dual agency, which is divine due to the origin of the intention, and human according to the origin of the utterance. The divine word is a historical matter from three philosophical, theological and linguistic aspects.

Conclusion

Mu'tazila consider speech to be a direct creation of God and also believe that God, due to his incorporeal nature, cannot speak directly nor can he invent the language; Rather, it speaks indirectly and based on the human convention. They have tried to resolve the aforementioned conflict by separating God's activity from the creation of the word to his essence, and creating the word on the place; But despite this, the speech cannot be considered as a direct creation of God and the conflict remains. It can be said that speech is the creation of God and God is the doer of the act of speech, but since its nature is sound and language and God cannot speak directly, but rather He has created it in a place with His power, the source of issuing the word is not God, but is a prophet. In fact, it is the speech is an act that has two agent: it is human in according to the issuing words, and it is divine according to issuing intentions. Also, speech is a part of multiple actions that consists of three actions of expression, in-expression, and with-expression. The expression action is not the act of God, but the in-expression action is the act of God, and the expression action was issued by the Prophet .

The author believes that the divine word is a direct creation of God, but not in the sense that God is the source of issuing the word, but in the sense that the source of issuing the intention is God, and what makes the word into speech is the source of issuing the intention, not the source of issuing the word; Because the words of someone who is asleep or foolish, or the words of a parrot that lacks serious and useful intentions and will, cannot be considered as words. Therefore, by separating the source of issuing words from the source of issuing intentions, considering the doer of speech to be multi-agent, and the action to be multi-functional, the aforementioned conflict is resolved. Mu'tazilite in the direct creation of the divine word, they mean the issue of intention, and to think linguistically the divine word, they mean the issue of the word. God's speech is human speech and human is also capable of producing it. Since it has been expressed in the form of sound and words from the beginning, the way to transform meanings and intentions into words is the same as human

mental and linguistic mechanisms. God's Word is an action which is historical from three philosophical-ontological, theological and linguistic aspects and it happened and was created in each period according to the conditions and with the will of God, and the three religions of Judaism, Christianity and Islam, each one is a separate religion and in terms of substance, independent from are each other.



متافیزیک کلام الهی؛

هستی‌شناسی وحی در منظومه کلامی معتزله

مسعود جعفرزاده کردکندی^۱ | غلامرضا زکیانی^۲

M_jafarzade@atu.ac.ir

Zakiani@atu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۱/۲۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۱/۰۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۱/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۵/۰۱

واژگان کلیدی:

قرآن، وحی، متافیزیک، کلام،

حادث، مخلوق، قصد،

تاریخ‌مندی، معتزله.

در دوره میانه، بعد از توحید الهی، یکی از مهم‌ترین موضوع‌های مورد اختلاف فرق اسلامی بحث در باب ماهیت کلام الهی بود که هر هم معتزله و هم اهل حدیث آن را صوت و لفظ می‌دانستند؛ با این تفاوت که کلام الهی نزد معتزله حادث و مخلوق خدا بود و نزد اهل حدیث، قدیم و غیرمخلوق. پایان این منازعه نه با منطق عقل و استدلال بلکه با قدرت و زور به محنت قرآن انجامید. فرجام ایدئولوژیک این ماجرا، مسائل بسیاری را بدون پاسخ باقی گذاشت که پرداختن به آن راه‌گشای بسیاری از مسائل دیگر خواهد بود. نظریه کلام الهی نزد معتزله مبتنی بر متافیزیک خاصی است که از رهگذر تبیین نوع رویکرد متافیزیکی به آن، می‌توان به فهمی بهتر از کلام الهی نائل شد. این پژوهش به‌روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد رویکرد متافیزیکی معتزله به کلام الهی را در قالب چند مسئله به‌ترتیب منطقی بیان کند که ماهیت کلام الهی چیست؟ آیا امری هستی‌شناختی است یا معرفت‌شناختی و معناشناختی؟ دارای معانی واقعی است؟ امری انسانی است یا الهی؟ کلام الهی چه نسبتی با تاریخ‌مندی دارد؟ رابطه ادیان با یکدیگر چگونه است؟ به‌طور خلاصه، کلام الهی، فعل گفتاری خداوند است که به‌لحاظ فاعلی، دوعاملیتی و به‌لحاظ فعل بودن، چندعملی است که از جهت منشأ صدور قصد، الهی و از جهت منشأ صدور لفظ، انسانی است و از سه جهت زبانی، فلسفی و کلامی، حادث و تاریخ‌مند است و بر مبنای آن، رابطه ادیان ابراهیمی، به‌لحاظ ماهوی، استقلالی است.

استناد: جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا (۱۴۰۳). متافیزیک کلام الهی: هستی‌شناسی وحی در منظومه کلامی معتزله، *تاریخ فلسفه*

<http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>

اسلامی ۳ (۲)، ۵-۳۸.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/hpi.2024.444586.1058>



مقدمه

اهمیت کلام الهی از این روست که خداوند موجودی کامل است که هیچ نقصی در او وجود ندارد و یکی از وجوه کمال او، اتصاف به صفت کلام است. از سوی دیگر، مبنای احکام شرعی، کلام الهی است و منبعی که خداوند به وسیله آن احکام و تکالیف شرعی را صادر می‌کند، کلام است. کلام الهی یکی از مسائل مشترک ادیان ابراهیمی است که گرچه این ادیان را از ادیان طبیعی جدا می‌کند اما در این ادیان سه تلقی از کلام الهی وجود دارد؛ در یهودیت صبغه قومی - نژادی گرفته، در مسیحیت کلمه در عیسی مسیح تجسد یافته و در اسلام امری زبانی است. در فلسفه و کلام اسلامی، ذات خداوند خارج از دسترس معرفتی انسان است و عقل یا روش دیگری نمی‌تواند به آن دست یابد. معتزله بر این باورند که شناخت خدا، تصور انسان از خداوند است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۳)، (محمد، د.ت، ص ۱۴). شناخت انسان تنها به صفات و افعال خدا تعلق دارد که از طریق عقل یا سمع امکان‌پذیر است. به غیر از عقل که از مسیر جهان خارج و به واسطه تغییرات در حوادث عالم به وجود محدث می‌رسد، شناخت صفات خداوند از طریق کلام الهی نیز امکان‌پذیر است. مراد از کلام الهی، سخن گفتن خداوند با پیامبر است که بر همین مبنای فرق اسلامی از الهیات تنزیهی تا الهیات تشبیهی، به نوعی خداوند را موجودی انسان‌وار و مشخص می‌دانند. خداوند از طریق کلام با انسان سخن گفته و انسان با دعا با خداوند سخن می‌گوید. کلام الهی، محل تلاقی امر الوهی با امر بشری و شرط امکان ایجاد رابطه شخصی خدا با انسان است. خدا از طریق کلام بر انسان تجلی پیدا کرده و پیامبر از طریق کلام، حضور خداوند را درک کرده است. کلام الهی، راه ارتباط زبانی خداوند با انسان است. خداوند با واژگان زبانی آشنا و قابل فهم برای انسان با انسان سخن گفته (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۳) و محتوای کلام الهی، مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی، احکام شرعی و آموزه‌های اخلاقی است. در اندیشه اسلامی درباره این که خداوند متکلم است، اجماع وجود دارد (جشمی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۸)، هرچند نحوه تکلم و اتصاف کلام به خداوند، محل اختلاف اندیشمندان اسلامی به ویژه اهل حدیث، معتزله و اشاعره است. اختلاف تا حدی زیاد بود که از مرزهای استدلال و عقل فراتر رفته و دستگاه خلافت و قدرت نیز به میان آمد و با محنت اول مأمون و محنت دوم متوکل فرجامی خوشونت‌آمیز یافت.

اهل حدیث کلام را قدیم و غیرمخلوق می دانستند و تا آنجا پیش رفتند که کتابت، مصحف و جلد قرآن را نیز قدیم و غیرمخلوق پنداشتند (شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲). در مقابل، معتزله کلام را صوت می دانستند که از سنخ کلام انسان است. کلام (قرآن/روحی) از نظر معتزله، حادث و مخلوق بود (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۲۸) که نه تنها به زبان آشنا و قابل فهم برای انسان (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۳) و بلکه اساساً به زبانی نازل شده که مواضع‌ای انسانی - اجتماعی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۲). اشتراک اهل حدیث و معتزله در این بود که هر دوی آنها، کلام را اصوات و الفاظ می دانستند با این تفاوت که اهل حدیث آن را قدیم، غیرمخلوق و صفت ذات تلقی می کردند (ابن حنبل، بی تا، ص ۴۹؛ شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۳۰۲). اما معتزله آن را حادث، مخلوق و صفت فعل می دانستند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۶۴).

براساس جست‌وجو در منابع و پایگاه‌های اسنادی و اطلاعاتی، پژوهش‌هایی که به کلام الهی از دیدگاه معتزله پرداخته‌اند به شرح زیر است:

- پیرهادی و کریمی والا^۱ در مقاله خود، ماهیت کلام را از منظر قاضی عبدالجبار مطالعه کرده‌اند که لفظی و مخلوق است. خداوند هم قدرت ایجاد کلام صادق هم کلام کاذب را دارد اما به دلیل این که عادل است، کلام کاذب اظهار نمی کند.

- معصومی و محمد^۲ در مقاله خود به چگونگی کلام الهی نزد متکلمان و ابن عربی می پردازند و اشاره‌ای گذرا به معتزله می کنند که ماهیت کلام الهی را لفظ مخلوق می دانند.

- حاجی اسماعیلی^۳ در مقاله خود رویکرد معتزله و اشاعره به چیستی کلام الهی را بررسی می کند که در آن چگونگی تکلم خداوند را بررسی و بازگویی می کند؛ بدین منظور که با اشاره به نظریه کلام نفسی اشاعره و کلام لفظی معتزله و بیان دلایل آنها بر نظریه شان و با اشاراتی به

۱. پیرهادی، محسن؛ کریمی والا، محمدرضا (۱۳۹۴)، بررسی و تطبیق حقیقت و صدق کلام الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار و ملاصدرا، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۱، تابستان، شماره ۴۱، ص ۶۳-۸۰.

۲. معصومی، زهره؛ محمد، فاطمه (۱۳۹۸). چگونگی کلام الهی را از نظر متکلمان و ابن عربی، خردنامه صدر، شماره ۹۵، بهار، ص ۶۱-۷۶.

۳. حاجی اسماعیلی، محمدرضا (۱۳۸۹)، بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی، الهیات تطبیقی، سال اول، شماره دوم، تابستان، ص ۸۷-۱۰۲.

کلام اهل بیت (علیهم السلام) بدین نتیجه می‌رسد که عالم، کلام خداوند است و کلام خدا دارای مراتب است.

- حسینی نژاد و شجاعی^۱ در مقاله خود نشان می‌دهد که جدال حدوث و قدم کلام الهی، مقدمه برای زبان قرآن و برداشت تفسیری مفسران است. آنان به این اشاره می‌کنند که کلام الهی، لفظی و مخلوق است و نظر معتزله را پیروی از قدریه می‌دانند.

- اداک^۲ در مقاله خود بعد از بیان معنای لغوی و اصطلاحی کلام، به تفصیل به بیان دلایل معتزله و اشاعره در باب کلام الهی می‌پردازد.

آثار و نوشته‌هایی که کلام الهی را از دیدگاه معتزله بررسی کرده‌اند هیچ‌کدام به صورت جامع و با رویکرد حاضر در این مقاله به موضوع پرداخته و از بیان دلایل بر مخلوق بودن و لفظی بودن آن، فراتر نرفته‌اند. مسئله این نوشتار، بیان رویکرد متافیزیکی معتزله به کلام الهی است که به صورت چندین مسئله به دنبال هم بیان شده است؛ نه این‌که صرفاً به مخلوق بودن و لفظی بودن کلام الهی پرداخته باشد. علاوه بر آن، فعل بودن کلام در پرتو نظریه افعال گفتاری مورد بررسی قرار گرفته است که نحوه فاعلیت الهی و انسانی و نحوه فعل بودن کلام به چه صورت است. همچنین رابطه کلام الهی با تاریخمندی از سه منظر فلسفی، زبانی و کلامی بررسی شده است. همچنین بر مبنای نظریه کلام لفظی، رابطه ادیان با یکدیگر بیان شده است.

الف) متافیزیک صفات و کلام الهی

نظریه معتزله درباره کلام الهی مبتنی بر متافیزیک خاصی است که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ارسطویی را می‌توان بنیان آن دانست. به نظر ارسطو، معرفت حقیقی از اشیاء جزئی و متغیر به دست نمی‌آید، اما در کلیات مفارق از ماده، که در عالم مثل قرار دارند، هم نیست. معرفت یقینی در همین جهان، قابل تحقق است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷). مطابق هستی‌شناسی ارسطویی، کلیات، وجوداتی از سنخ امور ذهنی و نام هستند (کاپلستون، ۱۳۸۰،

۱. حسینی نژاد، امید؛ شجاعی، رقیه سادات (۱۳۹۵)، جدال کلامی حدوث و قدم کلام الهی به مثابه مقدمه‌ای

بر مسئله زبان قرآن، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۱۸، بهار و تابستان، ص ۹۹-۱۱۴

۲. اداک، ساجد (۱۳۹۸)، کلام نفس - و لفظی از دیدگاه متکلمان (اشاعره و معتزله)، دوفصلنامه تخصصی مطالعات فقه و اصول، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۱۶۷-۱۸۴.

ج ۱، ص ۳۴۷). معتزله هم، کلام الهی را امری حادث و مخلوق می‌دانند که جنبه هستی‌شناختی و ماوراءالطبیعی فراتر از حوادث این عالم ندارد. کلام الهی از سنخ کلام انسان و از جنس الفاظ زبانی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵). همان‌گونه که ارسطو عالم واقع را اصل می‌دانست، معتزله نیز شاهد را اصل گرفته و عالم غایب را بر مبنای آن فهم می‌کردند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۳).

هستی‌شناسی کلام الهی نزد معتزله از هستی‌شناسی صفات الهی تبعیت می‌کند. در فلسفه و کلام اسلامی، ذات خداوند نه به صورت عقلی و نه سمعی، در دسترس معرفتی نیست؛ آنچه در سمع آمده، بیشتر سلبی و تنزیهی است. شناخت انسان به صفات خداوند تنها از طریق عقل امکان‌پذیر است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۲). مطابق آموز متافیزیک صفات،^۱ نزد معتزله صفات الهی، امور معرفت‌شناختی هستند که از سنخ اقوال و اوصاف انسانی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۷) که از طرف انسان به ذات خداوند نسبت داده می‌شود و خداوند در سمع، آن را تأیید می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۵). در اینجا نیز همچون متافیزیک صفات، سه مرحله و مسئله، قابل تفکیک است.

معتزله در مقابل اهل حدیث نص‌گرا، عقل را اصلی‌ترین منبع شناخت انسان در کنار وحی می‌دانستند که بر مبنای خود عقل بدان رسیده بودند. به لحاظ معرفت‌شناختی، کارکرد عقل هم به عنوان منبع و هم مبنای شناخت به رسمیت شناخته شده بود. از طریق عقل بدین نتیجه رسیده بودند که عقل بر وحی تقدم دارد (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۸۸) و تازمانی که عقل، خدا، صفات، حالات و مقاصد او را نشناسد، حجیت معرفت‌شناختی وحی را نمی‌توان پذیرفت و این شناخت را نمی‌توان در بادی نظر از قرآن به دست آورد. قرآن، منبع اصلی شناخت توحید و ذات و صفات نیست، بلکه با عقل به این معارف می‌رسیم؛ هرچه سمع در این باره بیان کرده، مؤید عقل است. تنها جایی که عقل بدان راه ندارد حوزه جزئیات احکام شرعی است که آن هم خود عقل از ورود به آن حذر کرده است (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۹۱)؛ اما مبانی و اصول اخلاقی

۱. جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا؛ داوری، فهیمه (۱۴۰۱)، متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، صص ۲۳-

حاکم بر احکام الهی، تابع حسن و قبح عقلی است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۶۶). سخن خداوند بر عقلیاتی چون توحید و عدل دلالت نمی‌کند (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۳۵۴) و دلالت ابتدایی قرآن بر عقلیات محال است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۶، ص ۱۷۴-۱۷۵). بر این اساس، تمام آیات مربوط به توحید و صفات را به صورت عقلانی فهم و تفسیر می‌کردند.

معتزله از طریق برهان جهان‌شناختی خداوند را اثبات می‌کنند. جهان و موجودات آن حادث‌اند، هر حادثی نیازمند محدث است و خداوند آن را حادث کرده است (عبدالجبّار، ۱۴۱۶، ص ۹۵). معتزله ذات الهی را به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از صفات الهی تفکیک می‌کنند و ویژگی‌ها و خصوصیات ذات را به صفات سرایت نمی‌دهند. ذات خداوند، قدیم و واحد است (عبدالجبّار، ۱۴۱۶، ص ۱۸۱) اما صفات خداوند حادث، مخلوق خداوند، زمانمند و زیانمند هستند و هستی آنها نه از سنخ وجودات هستی‌شناختی بلکه از سنخ امور معرفت‌شناختی و ذهنی است. اتصاف خداوند به عالم بودن بدین معنی نیست که واقعیتهای هستی‌شناختی به نام علم در خداوند وجود دارد؛ بلکه صفات، اموری معرفت‌شناختی هستند که توسط عقل و زبان انسان به خداوند اسناد داده می‌شوند (جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۴۲). معتزله صفات الهی را به طریق عقلی اثبات و هر جا با صفات ذکر شده در سماع و با عقل تعارض داشته باشد، آن را تأویل می‌کنند. صفات از لحاظ هستی‌شناختی، وجود مستقل از ذات ندارند (براساس نظریات عینیت صفات با ذات، نیابت، احوال)، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز معانی واقعی ندارند بلکه معنای آنها از سنخ نام و اعتبارات تابع قصد و وضع واصف انسانی است (جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۴۳)؛ بنابراین مستقل از انسان و عقل شناخته نمی‌شوند. به طور خلاصه، صفات الهی از جهت هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی تابع عقل و زبان انسان هستند که از پایین به خداوند نسبت داده شده‌اند (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۷). صفات فعل نیز در گفتمان معتزله در نسبت با جهان هستی و عالم واقع و انسان قابلیت تحقق دارند. کلام الهی صفت فعل خداوند و به تعبیر دقیق‌تر، فعل خداوند است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۷) که همانند دیگر صفات، مخلوق و حادث است. خطاب آن به انسان است و بدون وجود مخاطب انسانی، قابلیت تحقق ندارد (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۶۹، ۷۱ و ۸۰).

جدال معتزله و اهل حدیث دربارهٔ مخلوق و حادث بودن کلام الهی، صرفاً لفظی نیست بلکه حاکی از تقابل عمیق ساختار فکری و رویکرد متافیزیکی آنان به ماهیت کلام الهی است که تابعی از متافیزیک صفات الهی نزد آنان است. منازعهٔ آنان دربارهٔ کلام الهی نه به مخلوق بودن، بلکه به انسان برمی‌گردد؛ زیرا با مخلوق دانستن صفات و کلام الهی، مشکل جدی به وجود نمی‌آید، به‌ویژه که اهل حدیث آن را تبیین عقلانی نمی‌کنند و با بلاکیف دانستن آن، مسئله را مختومه می‌دانند (اشعری، ۱۴۳۲، ص ۱۶۳). مسئله این است که معتزله صفات را به اوصاف تقلیل داده و منشأ صدور آن را عقل و زبان و اصف و واضع انسانی می‌دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۷۹؛ جعفرزاده، زکیانی و داوری، ۱۴۰۱، ص ۳۵) و به‌همین شیوه، کلام الهی را نیز از جنس کلام انسان می‌دانند که انسان هم قادر به تولید آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵)؛ و گرنه هم در قرآن و هم به‌باور اهل حدیث، جهان و موجودات، افعال و اعمال انسان همگی مخلوق مستقیم خداوند هستند و انسان قدرت خلق‌کنندگی ندارد (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۳۰۳). بنابراین مسئله، صرف مخلوق بودن نیست بلکه مخلوق انسان بودن و قدرت انسان بر ایجاد آن است (جشمی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۸) که اهل حدیث و اشاعره با آن مخالفت می‌کنند. نظریات معتزلیان دربارهٔ کلام الهی تا حدود زیادی به این سمت است که کلام را انسانی تلقی می‌کنند و اشاعره در تقریر نظریات آنان به انسانی دانستن کلام الهی نزد آنان اعتراض کرده‌اند. اشعری ضمن تفسیر آیهٔ ۲۵ سورهٔ مدثر «إِن هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ»، باور معتزلیان به مخلوق بودن کلام الهی را به انسانی دانستن کلام الهی تعبیر کرده است (اشعری، ۱۳۹۷، ص ۹-۱۲). باقلانی نیز صفات الهی را نزد معتزله صفاتی عقلانی و زبانی می‌داند که انسان به خدا نسبت می‌دهد (باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۲۱۷). ابوموسی مردار قرآن را مانند کتب دیگر می‌دانست که انسان توانایی این را دارد نمونه و مثل آن را به‌همان فصاحت و بلاغت بیاورد (شهرستانی، ۱۴۳، ص ۶۰).

ب) ماهیت کلام الهی نزد معتزله

کلام الهی نزد متکلمین، صفت خداوند است و معتزله آن را صفت فعل خداوند تلقی می‌کنند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۷). در فلسفه و کلام، صفت چیزی است که عرض و قائم به امر دیگری باشد. مانند قیام زردی بر جسم؛ بنابراین در برابر ذات قرار دارد. اما، معتزله صفت را به‌لحاظ هستی‌شناختی به امر معاشناختی و زبانی تقلیل داده‌اند و آن را وصف و اصف می‌دانند.

صفت شأن هستی‌شناختی مستقلی ندارد و چیزی بیش از نام، قول و وصف نیست. نزد معتزله، وصف، در برابر ذات قرار دارد. لذا گرچه در نگاه کلی، بین فرق اسلامی در صفت داشتن خداوند اختلافی نیست اما در هستی‌شناسی صفات و نحوه اسناد صفات به خداوند و ارتباط این صفات با ذات الهی، اختلاف زیادی دارند.

صفات الهی (صفات ذات و فعل) به‌لحاظ هستی‌شناختی از ذات الهی جدا هستند و ویژگی‌ها و خصوصیات ذات به صفات سرایت نمی‌کند؛ چون صفت مستقل از ذات است، لذا با ناشناختنی بودن کنه ذات و معرفت‌بخش بودن صفات ناسازگار نیست؛ زیرا اولاً صفات، هستی‌شناختی نیستند بلکه زبانی‌اند و از طرف انسان به خدا نسبت داده شده‌اند، ثانیاً شناختی که صفات می‌دهند یقینی و ثابت نیست بلکه تأویل‌پذیر است. معتزله چندین نظریه درباره صفات الهی مطرح کرده‌اند: از نفی مطلق صفات، عنینت صفات با ذات، نیابت ذات، و احوال، که همگی در این امر مشترکند که صفت، واقعیتهای هستی‌شناختی نیست بلکه وصف است (برخلاف اهل سنت/اشاعره). بنابراین از نظر آنان، ذات خداوند صفت ندارد اما کارکردهای صفات را دارد و کارکردهای صفات را وصف انجام می‌دهد.

کلام الهی ماهیتی زبانی و لفظی دارد، صفات و اوصاف الهی نیز ماهیتی زبانی و لفظی دارند. معتزله توصیف ذات خدا را نیز با افعال بیان می‌کنند. مثلاً علم خدا، بدین معنی است که خداوند عالمانه عمل می‌کند. همانند اوصاف ذات، نزد معتزله خداوند صفت ندارد بلکه وصف دارد؛ خدا علم ندارد بلکه عالمانه عمل می‌کند، قدرت ندارد قادرانه عمل می‌کند؛ بنابراین برای صفت داشتن، صرف علم و قدرت کافی نیست بلکه مهم عالمانه و قادرانه عمل کردن است. یعنی به‌گونه‌ای عمل می‌کند گویی علم دارد؛ صفت کلام نیز همانند سایر صفات، مخلوق و حادث است. صفت کلام به خداوند قیام ندارد بلکه خداوند فاعل آن است و کلام خود را در غیر، ایجاد می‌کند (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۲۸). در اینجا نیز خداوند به‌گونه‌ای عمل می‌کند که گویی صفت کلام دارد؛ سخن نمی‌گوید اما گویی چنین می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، از شرایط فاعل این نیست که فعل کلام درباره خودش صادق باشد و خودش همانند انسان قادر به تکلم باشد تا کلامی از جنس کلام انسانی را ایجاد کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۳۴).

کلام الهی یک حقیقت عقلی نیست بلکه اصطلاح صرف و امری است که بدون زبان نمی‌تواند وجود داشته باشد. هرکسی قادر به ایجاد آن باشد، متکلم است (محل فاعل آن است)

(شهرستانی، ۱۴۳۰، ص ۲۵۷). از اصوات منظوم تشکیل شده است و از سنخ کلام انسانی است امری است که خداوند آن را در محلی خلق کرده است و این کلام، تغییر می‌پذیرد (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۱) و دارای نظم خاصی است که تأخیر و تقدیم در آن وجود دارد، امر واحدی نیست، حاوی امر و نهی و انشاء و علم و خاص و ... است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۳).

۱. قرآن؛ کلام مخلوق

از نظر معتزله قرآن مخلوق خداوند و حادث است. آیات و کلمات قرآن به‌حسب زمان و به زبان نازل شده است (جشمی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۹) و چون آغاز و انجامی دارد، اگر عمر پیامبر اکرم (ص) کمتر یا بیشتر می‌شد قرآن به تبع آن بلندتر یا کوتاه‌تر می‌بود و شاید احکام آن تفاوت پیدا می‌کرد. به‌باور معتزله، قرآن نه یک‌باره بلکه به‌صورت تدریجی و به‌حسب زمان نازل شد. تدریجی بودن نزول قرآن را از اتفاقاتی که قرآن روایت کرده می‌توان فهمید. آیاتی از قرآن مربوط به جنگ احد، بدر و خندق است، آیاتی درباره صلح حدیبیه (فتح، ۱-۱۵)، داستان افک عائشه (نور، ۱۱-۲۱) و ... است که به‌روشنی نشان می‌دهد این اتفاقات در بازه‌های زمانی مختلف رخ داده و متناسب با آن، آیاتی نازل می‌شده است.

ج) کلام الهی؛ تجلّی فعل خداوند

معتزله در برابر اهل حدیث و اشاعره، کلام را نه صفت ذات بلکه فعل الهی می‌دانند که برای تأمین مصالح بندگان آن را بیان کرده است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸). خالق قرآن، خداست و قرآن مانند سایر افعالش مخلوق اوست آنان خداوند را فاعل کلام می‌شمردند (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۶). به نظر آنان قرآن، وحی و کلام الهی است که بر پیامبر نازل شده تا دلیلی بر نبوت او باشد (عبدالجبّار، ۱۴۱۶، ص ۵۲۸).

نزد معتزله، فعل تکلم قائم به ذات نیست؛ آن‌گونه که اشاعره قائم به ذات و قدیم می‌دانستند. کلام، مخلوق خدا و او فاعل آن است که آن را در محلی ایجاد کرده است (قاضی عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۵۶) و نیازمند این نیست که خداوند خودش سخن بگوید و تکلم کند بلکه صوت و سخن را ایجاد می‌کند. خداوند از ازل متکلم نبوده بلکه کلام را مانند سایر

موجودات در زمانی خاص خلق و ایجاد کرده است (عبدالجبار، ۱۳۸۴، ص ۵۲۸). نزد معتزله ویژگی‌ها و اوصاف ذات به صفات و افعال الهی سرایت نمی‌کند؛ از این رو نه صفات خداوند و نه افعال خداوند، هیچ‌یک نه قدیم‌اند و نه واحد و نه ثابت. کلام الهی نیز چون از سنخ صوت و حرف است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۸۴)، دارای تقدم و تأخر و نظم خاصی است که مختلف و تغییرپذیر است.

معتزله کلام را فعل الهی می‌دانند که از طریق زبان (صوت/حرف) انجام گرفته است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۷). در واقع کلام الهی به‌عنوان امر زبانی، رسانه‌ای است که افعال خداوند را نمایش می‌دهد و تجلی فعل الهی است. نزول وحی یعنی آشکارشدن افعال الهی. وحی الهی، تحقق فعل خداوند در جهان و در تاریخ است که در قالب گزاره‌ها و جملات زبانی بیان شده است و تفسیر آن از سوی انسان، تفسیر فعل خداوند است. کلام الهی مخاطب میان خداوند و انسان است و خداوند خود را از طریق فعل کلام نشان می‌دهد. بنابراین کلام در وهله اول فعل است که بیان زبانی یافته است و خداوند با زبان از آن اخبار می‌دهد و آن را وصف می‌کند. بنابراین منطقاً یک تمایز میان فعل و گزارش فعل در زبان وجود دارد که اگر کلام را صفت ذات الهی بدانیم، هم‌ذات خداوند تلقی می‌شود و این تمایز، خود را پنهان می‌کند. اما با فعل دانستن کلام، تمایز میان ذات و صفات (و افعال) برجسته‌تر می‌شود. اگر کلام فعل الهی باشد پی می‌بریم که مؤلفی وجود دارد، قصدی از نزول کلام دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸) و این قصد برای انسان قابل شناخت است. لذا برای فهم متن علاوه بر زبان و قواعد زبانی، نیازمند عبور از متن هستیم که به نیت و قصد مؤلف پردازیم. لذا گرچه متن امری زبان‌مند است اما فهم آن امری صرفاً زبان‌مند نیست و نیازمند فراروی از زبان است.

اگر کلام الهی و سخن‌گفتن از سنخ فعل و از جنس کلام انسان است و انسان نیز قادر به ایجاد آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵)، می‌توان گفت که فعل (یکی از افعال) خداوند زبانی است. یعنی کلام، فعل^۱ گفتاری خداوند است. طبق این نگاه، کار اصلی زبان (جمله) این نیست که واقعیتهای (صادق یا کاذب) را توصیف کند بلکه با زبان می‌توان افعال زیادی انجام داد.

۱. کلام، فعل است لذا کارکرد زبان صرفاً اخبار و بیان واقع نیست بلکه معانی واژگان با توجه به قصد گوینده و کاربردی که دارد کاربردهای مختلفی انجام می‌دهد.

بنابراین بسیاری از اظهارات زبانی، ظاهری خبری و توصیفی دارند اما در واقع، فعلی را انجام می‌دهند (سرل، ۱۳۸۵، ص ۲۹). بنابراین در ظاهر، جملات زبان به اخبار و انشاء تقسیم می‌شود اما در واقع، افعال یا کرداری‌اند یا گفتاری. افعال گفتاری به اخباری و انشایی تقسیم می‌شود. بنابراین همه اظهارات زبانی به نظر آستین فعل‌اند (سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۲). فعل گفتاری، سه کار انجام می‌دهد:

الف) فعل بیانی؛ جنبه مکانیکی/فیزیکی (زیستی) زبان که عبارت است از حرکت لب و زبان و تلفظ و ایجاد صوت (سرل: ۱۳۸۵، ص ۳۳).

ب) فعل در - بیانی؛ نیت و قصدی که به خاطر آن، فعل تکلم (بیانی) را انجام می‌دهیم (سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۳). مراد از قصد، قرار گرفتن اراده بر تحقق امری است؛ خواه با فعل بیانی، این امر محقق شود (مطابقت قصد با نتیجه) یا نه (عدم موافقت قصد با نتیجه). قصد و نیت مقدم بر فعل است.

ج) فعل با - بیانی؛ واکنش و تأثیری که فعل برجای می‌گذارد؛ (نتیجه فعل)، که ممکن است قصد شده یا نشده باشد (سرل، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

از نظر سرل ما با فعل بیانی، پنج کار (فعل در - بیانی) انجام می‌دهیم:

۱- اخباری: خبر دادن از وضعیت امور، که صدق و کذب بردار است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۷۱)؛ باران می‌بارد؛

۲- کرداری یا ایجاد: عقود و ایقاعات؛

۳- التزامی: التزام گوینده به چیزی از طریق فعل زبانی؛ وعده دادن. نذر، قسم، عهد.

۴- رفتاری یا وصف‌الحال: نشان‌دهنده نگرش و رفتار؛ با جمله، کاری می‌کنم که گویی حالتی مانند ناراحتی درون من است و با بیان «تسلیت» آن را اظهار می‌دارم.

۵- تحریکی: امر و نهی و التماس؛ برخی از این افعال در - بیانی بدون زبان هم، قابل انجام هستند؛ یعنی بدیل غیرزبانی دارند اما برخی صرفاً با زبان انجام می‌شود.

کلام، فعل زبانی خداوند است که در آن انواع افعال در - بیانی از اخبار و التزام (وعده و عید) تا ایجاد و وصف‌الحال و تحریک را دربر دارد و معتزله با قصدمند دانستن آن (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۴۸)، هرمنوتیک خاص خود را سامان داده‌اند و نظریه‌شان درباره کلام الهی، بسیار شبیه به نظریه افعال گفتاری است.

مطابق نظر معتزله، خداوند سخن می‌گوید اما سخن گفتن و تکلم خداوند در یک نکته با سخن گفتن انسان متفاوت است. انسان توانایی تولید فعل بیانی (تلفظ) را دارد و با اندام‌های سیستم صوتی انجام می‌دهد (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۷)؛ در حالی که خداوند جسمانی نیست؛ بنابراین تولید صوت را از طریق ایجاد آن در محل (گوش پیامبر یا درخت) انجام می‌دهد (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۶) و خودش مستقیماً آن را اظهار نمی‌کند. بنابراین، کلام گرچه مستقیماً مخلوق خداوند است اما بیان و اظهار زبانی خداوند نیست بلکه بیان پیامبر و اظهار زبانی پیامبر است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۷). تفکیک فاعل کلام با قائم بودن کلام نزد معتزله بدین منظور صورت گرفته است؛ لذا کلام الهی از این جهت که فعل خداوند است، کلام الهی است و از این جهت که بیان پیامبر است، بشری است. در واقع، خداوند کلام را در پیامبر خلق کرد و کلام او، کلام خداوند است (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰). کلام الهی قابلیت است که خداوند در انسان ایجاد می‌کند و انسان توانایی و شایستگی پیدا می‌کند که کلمه بسازد و با کلمه، قصد خداوند را آشکار کند (عبدالجبّار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۴۸). چون شرط امکان ایجاد کلام این است که در محل باشد، بنابراین کلام الهی، نه صفت فعل خدا و نه فعل خدا (اشعری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۰۰) بلکه فعل محل است (خیاط، د.ت، ص ۵۷) و چون در وحی، خداوند این قابلیت را در پیامبر ایجاد می‌کند و پیامبر کلام را با گوش دریافت می‌کند می‌توان گفت کلام الهی، فعل پیامبر است. مبنای هستی‌شناختی این بیان این است که خداوند فقط اجسام را خلق کرده است و عوارض (صفات) این اجسام، مخلوق خود اجسام است و طبیعتشان بدین‌گونه خلق شده است که چنین خاصیتی داشته باشند. مثلاً آتش می‌سوزاند و حیوان حرکت می‌کند (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۸۰). از این رو کلام الهی، امری انسانی است و خدا انسان را طوری خلق کرده و قدرت ایجاد کلام را به وی داده است که اراده الهی را نمایش دهد. خداوند جسمانی نیست نمی‌تواند وضع و اشاره حسی داشته باشد و سخن گفتن هم، نیازمند ابزار و سیستم صوتی جسمانی است؛ لذا خداوند هیچ‌یک از اینها را ندارد، بلکه همان‌گونه که قدرت وضع زبان را به انسان داده است، قدرت خلق کلام را نیز به وی عطا کرده است. نظام کلام را مخلوق در هوا می‌داند (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۸۰) و معمر هم آن را قابلیت که خدا به پیامبر داده تا از طریق آن اراده الهی را با الفاظ بیان کند (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۸۰) لذا نزد هر دوی نظام و معمر، کلام الهی (لفظی) ساخته‌ای انسانی است (بغدادی، ۲۰۱۰، ص ۹۴ و

۱۰۲-۱۰۱). بنابراین علت اصلی مخالفت اشاعره با نظریه معتزله درباره مخلوق بودن قرآن و کلام الهی همین است.

همان‌گونه که گفتیم، هم مطابق نظر معتزله و هم مطابق نظریه افعال گفتاری، خداوند تکلم می‌کند و چون حقیقت کلام عبارت است از صوت و کلام الهی از جنس کلام بشر است، بنابراین مطابق هر دو نظریه، خداوند فعل بیانی را مستقیماً انجام نمی‌دهد؛ یعنی سخن گفتن از دهان خود خدا نیست و به او قیام ندارد، بلکه خداوند فاعل آن است که در محلی ایجاد کرده است و متکلم بودن به خلق کلام در محل است (جشمی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۹). در واقع، خداوند در محل خاصی (گوش پیامبر) کاری کرده است که ما آن را تعبیر می‌کنیم که به زبان سخن گفته است. از طرف دیگر، چون کلام الهی قصدمند است، لذا خدا فعل بیانی ندارد اما فعل در - بیانی دارد و این فعل در - بیانی کارکردهای مختلف دارد. از نظر معتزله تکلم، فعل گفتاری خداوند است و چون قصدمند است خداوند می‌خواهد با خلق فعل بیانی (ایجاد کلام در محل) کاری انجام دهد. از آنجاکه تکلم از سنخ صوت است و مستلزم جسمانیت است، نمی‌توان فعل بیانی را فعل مستقیم خداوند دانست؛ از این رو فعل بیانی کلام الهی، فعلی انسانی است که خداوند از طریق پیامبر ایجاد کرده است و فرقی نمی‌کند کلام خدا یا کلام پیامبر بنامیم (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۱ و ۲۰۷) و فعل در - بیانی آن، فعل الهی است. آنچه کلام را، الهی می‌کند، منشأ صدور قصد است نه صدور لفظ. بر اساس منشأ صدور لفظ، کلام امری انسانی است اما بر اساس منشأ صدور قصد، امری الهی است. بنابراین همانند مسئله متافیزیک صفات نگارنده باور دارد که صفات متعلق به خداوند است اما نه بدین معنا که صفات حقیقی هستند و خداوند منشأ صدور آنها باشد بلکه بدین معنا که منشأ صدور این صفات و اسناد آن به خداوند انسان است. اینجا هم، کلام الهی متعلق به خداوند است اما نه بدین معنا که منشأ صدور لفظ را خدا بدانیم بلکه منشأ صدور قصد، خداوند است.

تا اینجا بیان شد که کلام دو جنبه دارد. منشأ صدور لفظ و منشأ صدور قصد؛ بنابراین، کلام، فعلی دوعاملی است. برای روشن شدن؛ مثالی بیان می‌کنیم که حالت‌های مختلفی از دوعاملی بودن را نشان دهد. الف) مدیر سازمان به منشی خود دستوراتی دیکته می‌کند و منشی آنها را نوشته و به کارمندان ابلاغ می‌کند. در این حالت، کارمندان، مخاطبان ابلاغی هستند که از دو مجرای مدیر و منشی صادر شده است.

(ب) منشی مطالبی می‌نویسد و مدیر آن را امضا می‌کند سپس به کارمندان ابلاغ می‌شود. مدیر گرچه در اصل، مطالب منشی را امضا کرده اما گفته‌ی مدیر هم است.

(ج) مدیر به‌طور مختصر تذکراتی به منشی بیان می‌کند و منشی آن را به‌تفصیل نوشته و با امضای مدیر به کارمندان ابلاغ می‌کند. گرچه کل مطلب از جانب منشی و لبّ مطلب از مدیر سازمان است اما باین‌حال کل مطلب را مدیر امضا کرده است.

(د) مدیر در مرخصی است و منشی شخصاً دستوراتی می‌دهد و خودش از طرف مدیر، آن را امضا و به کارمندان ابلاغ می‌کند. اگر خود مدیر هم بود این دستورات را صادر می‌کرد؛ لذا سخن مدیر هم هست.

(ر) مدیر در مسافرت است و منشی شخصاً دستوراتی را امضا و به کارمندان ابلاغ می‌کند اما خودش آنها را قبول ندارد ولی مدیر آنها را قبول دارد. در این‌حالت، این دستورات، سخن مدیر هم محسوب می‌شود. در تمام حالت‌ها، سخنان و دستورات، دارای دو عامل هستند.

از سوی دیگر مطابق نظریه‌ی افعال‌گفتاری، فعل کلام عبارت است از سه عمل: الف) بیان؛ ب) فعل در - بیانی (مضمون در سخن)؛ ج) فعل با - بیانی. علاوه‌براین که فاعل کلام دوعاملی است، فعل نیز دارای چندین عمل است که هر یک از آنها می‌تواند در غیاب عمل دیگر محقق شود؛ گاهی فعل بیانی وجود دارد اما فعل در - بیانی محقق نشده است زیرا قصد مبهم و نامشخص است. گاهی هم، بدون تحقق و ادای فعل بیانی، فعل در - بیانی محقق شده است. فعل بیانی از سنخ جمله و مبتنی بر مواضعه‌ی زبان است. فعل در - بیانی هم قصدمند است و زمانی معنا دارد که اراده‌ی گوینده‌ی اشاره‌کننده در آن باشد و مخاطب آن، هم معنای آن را بفهمد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۳) و هم منظور (کاربرد) آن را. در کلام ممکن است که کسی معنا را بفهمد اما منظور را نفهمد؛ لذا کلام به‌تمامی منعقد نشده است. مثلاً مادر به دخترش بگوید گوشه‌ی من را بهم می‌دهی؟ ممکن است دختر معنای کلام مادر را بفهمد ولی منظور را که فعل در - بیانی (امری یا خواهشی در قالب استفهام)، نفهمد. در این‌حالت، جواب می‌دهد که نه نمی‌دهم. بنابراین علاوه بر دوعاملی بودن فاعل کلام، خود فعل نیز چندعملی است.

معتزله کلام را با قدرت الهی مرتبط می‌دانند؛ خداوند فاعل کلام و قادر است و بدون ابزار و اندام صوتی، آن را در محلی ایجاد کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۳). از طرف دیگر آن را مرتبط با علم الهی می‌دانند یعنی وقتی خداوند در قرآن می‌فرماید سمیع است، بدین‌معنی است

که به مسموعات علم دارد (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۱۶۷).

سخن گفتن انسان مشمول قواعد اخلاقی است که بدون آن، سخن گفتن، ممکن نیست؛ نهاد اخلاق، شرط امکان سخن گفتن است. اولین شرط سخن گفتن این است که گوینده کلام، صادق باشد. مطابق با نظریه افعال گفتاری و انواع فعل در - بیانی، صداقت گونه‌های مختلفی دارد. صداقت اخباری؛ قصد اخبار از واقعیت، صداقت التزامی و عمل به التزام و وعده، صداقت تحریکی؛ قصد جدی داشتن نه شوخی، صداقت ایجاد؛ تسمیه چیزی که دیگران هم استعمال کنند، و صداقت وصف‌الحالی؛ به قصد تمسخر نباشد. به همین سان و بر مبنای این که کلام الهی از جنس کلام بشر است و با شاهد قیاس می‌شود خداوند نیز مشمول این قواعد اخلاقی است. از نظر معتزله خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۳)، حکم ما لایطاق نمی‌کند، امر به مفسده نمی‌کند و اگر انسان را به امور مشقت‌آمیز امر کند باید مطابق عدل به او عوض بدهد (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۰۰). وعده وعید الهی و تعلق ثواب به افعال حسن و عقاب به افعال قبیح انسان بر خداوند واجب است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۶۳۸).

تبعیت خداوند از اخلاق محذوراتی دارد؛ زیرا خداوند در ذات خود، در صفات خود، در افعال خود و در نسبت‌های خود، مستقل و بی‌نیاز از غیر است. اما مطابق تلقی معتزله و تحلیل آنان خداوند در ذات خود، بی‌نیاز از غیر است اما در صفات و افعال و نسبت‌ها نیازمند غیر است و این نیازمندی نه نیازمندی خداوند که نیازمندی و نقص انسان است. معتزله صفات ذات را حادث و مخلوق می‌دانند که اقوال و نام‌ها و اوصاف هستند و از طرف انسان به خداوند نسبت داده می‌شوند و خداوند از زبان انسان و به زبان انسان خود را توصیف می‌کند (عبدالجبار، ۱۹۶۶، ص ۸۳-۸۴). افعال الهی نیز در نسبت با مخلوقات و انسان محقق می‌شوند. در این میان، می‌توان صفت خالقیت و رازقیت را در نسبت خدا با ماسوی و انسان دانست نه نفسی و بالذات. از طرف دیگر، قواعد اخلاقی نزد معتزله مستقل و ذاتی‌اند و انسان با عقل مستقل و مقدم بر وحی می‌تواند آن را بشناسد و وحی الهی نیز برای تأیید و تأکید بر عقل آمده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۵). معتزله به صراحت بیان می‌کنند که خداوند اصلاً نمی‌تواند فعل قبیح انجام دهد و یا می‌تواند انجام دهد اما انجام نمی‌دهد و نباید انجام دهد (شهرستانی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۶۸).

با قصدمندی و فعل گفتاری دانستن کلام الهی، گزاره‌های قرآن گرچه به لحاظ دستوری و

گرامری عموماً اخباری هستند، اما به لحاظ معنایی، از انواع دیگر افعال در - بیانی التزامی، انشائی هستند. گاهی انشاء در لباس اخبار و اخبار در لباس انشاء بیان شده است. بنابراین هم هرمنوتیک معتزله و هم نظریه افعال گفتاری، تأکید را بر سمانتیک می‌دانند؛ از همین روست که نزد معتزله گرچه کلام الهی امری زبان‌مند است اما نیاز است از زبان (دستور) و متن عبور کنیم و به قصد مؤلف توجه کنیم و معنا، حاصل هم‌کنشی و تعامل زبان با قصد مؤلف است. بنابراین دیگر مسئله ما صدق و کذب گزاره‌های قرآن نیست بلکه کارکردها و مقاصد دیگر اهمیت دارند. در قرآن خداوند خود را خالق هفت آسمان می‌داند؛ مطابق نظر فوق، خداوند قصد ندارد تعداد طبقات آسمان را بیان کند بلکه مطابق آنچه اعتقاد اعراب بود می‌خواهد بگوید که خداوند خالق است نه کس دیگری.

کلام لفظی به‌عنوان صفت فعل خداوند به ارتباط دوطرفه خداوند با موجودات عالم (انسان) اشاره دارد که عالم امر در نسبت با عالم خلق است. کلام الهی هم از جهت صدور لفظ و هم از جهت صدور قصد، امری حادث و مخلوق است که تنها با ایمان عقلانی و عقل مستقل و مقدم بر وحی است که فهمیده می‌شود. از نظر معتزله ایمان نمی‌تواند از درون خود تکوین یابد بلکه مستلزم تلاش و شناخت عقلی و اکتسابی انسان از خداوند است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۵۲). فهم عقلانی ایمان ما را به رابطه کلام با تاریخ رهنمون می‌کند که در زیر بیان می‌کنیم.

ه) کلام الهی و تاریخ‌مندی

تاریخ‌مند بودن کلام الهی نزد معتزله گرچه در ابتدا به حدوث و مخلوق بودن آن برمی‌گردد اما از سه جهت قابل بیان است.

الف) به لحاظ فلسفی و هستی‌شناختی کلام الهی، امری است که نه صفت ذات بلکه صفت فعل خداوند است. هر دوی صفات ذات و فعل نزد معتزله، حادث و مخلوق هستند. کلام الهی، مسبوق به عدم است و سابق بر وجود، دارای سابقه عدمی است.

ب) به لحاظ کلامی و دینی، معتزله هم با دلایل عقلانی و هم شواهد منصوص در قرآن، نشان می‌دهند که کلام الهی امر حادث، مخلوق و جدیدی است که دارای تاریخ و سابقه است و سابقه و تاریخ آن به این برمی‌گردد که خداوند انسان را خلق کرد و از طریق ارسال رسل، انسان را مخاطب قرار داد و کلام را برای وی نازل کرد.

ج) به لحاظ زبان‌شناختی معتزله باور دارند که کلام از جنس صوت و کلام بشر است و مطابق با زبان قراردادی انسانی نازل شده است. زبان انسان مقدم بر کلام الهی وجود داشت (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۲) و خداوند از همین زبان انسانی استفاده کرد. زبان نزد معتزله مواضع انسانی است که مستلزم اشاره حسی، اندام و سیستم صوتی است. خداوند جسمانی نیست و نمی‌تواند وضع زبان کند بلکه مطابق وضع انسانی زبان عمل می‌کند. معتزله صفات و اسماء الهی را اموری حادث و مخلوق می‌دانند که دارای وضع زبانی هستند نه حقایقی وجودی. چون وضع زبانی از سوی انسان صورت گرفته است، خداوند زبان انسان را به کار گرفت و از زبان انسان سخن گفته و خود را وصف کرده و نامیده است و در مواردی نیز زبان را تغییر وضع داده است (بصری، ۱۹۶۴، ص ۲۳). همچنین معتزله معرفت دینی را امری انسانی و تاریخمند می‌دانند که مقدم بر وحی و سمع و مستقل از آن به شناخت خدا و صفات و حالات و مقاصد او تعلق می‌گیرد؛ بنابراین هم کلام الهی امری تاریخمند است، هم فهم کلام الهی (معرفت دینی) و هم ابزار فهم کلام الهی (زبان و عقل) از سنخ خود کلام الهی و تاریخمند هستند که انسان در هریک از آنان به نحو بارزی اثرگذار است.

۱. تاریخمندی از لحاظ هستی‌شناختی و فلسفی

متکلمین برای اثبات خداوند از راه جهان طبیعت وارد شده و برهان جهان‌شناختی خود را صورت‌بندی کردند که حول محور حدوث می‌چرخد. به‌باور آنان، جهان را حوادث پر کرده است؛ این حوادث دائماً در حال تغییرند و در ایجاد و احداث خود، نیازمند محدث هستند (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۹۵). خداوند موجودی قدیم است که جهان هستی، فعل و مخلوق او است. خداوند هم دارای اوصاف ذات و هم دارای فعل است. نزد معتزله تنها ذات خداوند قدیم است و صفات ذات (اوصاف) و صفات فعل هر دو حادث و مخلوق هستند. کلام یکی از صفات فعل الهی است که مخلوق است. این بدین معنی است که اوصاف ذات به صفات و فعل سرایت نکرده و تعمیم نمی‌یابد. کلام الهی به‌عنوان فعل الهی، امری حادث است که زمانی نبوده و بعداً خلق و حادث شده است و امری تاریخمند است.

۲. تاریخ‌مندی از جهت کلامی

آموزه کلام مخلوق و حادث از ابتدای شکل‌گیری جریان معتزله و توسط جهمیه و قدریه مطرح شد و معتزله بعدها آن را صورت‌بندی کردند؛ بنابراین بخشی از اعتقادات آنان بود. مطابق این آموزه، قرآن از طریق فرشته وحی بر پیامبر نازل شد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۳) و حادث و مخلوق بود. خداوند از ازل متکلم نبود و کلام وجود نداشت، بلکه در زمان خاصی خداوند اراده به خلق کلام کرد. در مقابل، اهل حدیث قرآن را کلام الهی و غیرمخلوق و قدیم دانستند. این منازعه دینی، در دوره مأمون به اوج رسید و تبدیل به جدال سیاسی حکومت با مخالفان شد. مأمون بنا به اعتقادات معتزلی که داشت قول به قدم قرآن را الحاد می‌دانست.

اشاعره کلام نفسی را صفت ذات الهی، قدیم و غیرمخلوق می‌دانستند که با اراده ذاتی الهی در ارتباط است و خداوند از ازل هم متکلم بود، هم اراده داشت (باقلانی، ۱۹۵۰، ص ۲۳). نزد معتزله نیز کلام لفظی با اراده الهی مرتبط است و خود اراده هم، صفت فعل است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۳). اراده الهی خداوند ازلی نیست؛ کلام او هم ازلی نیست؛ بلکه هر دو از سنخ فعل هستند. اشاعره با استناد به آیه «کن فیکون» (نحل، ۴۰)، فعل خلقت را با کلام الهی که صفت ذات است بیان می‌کنند اما به‌باور معتزله کلام، فعل گفتاری خداوند است که با بیان آن، افعال دیگری انجام داده است که خلقت، یکی از آنهاست (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹).

معتزله سنخیتی میان کلام الهی با کلام بشر قائل هستند و قیاس غائب به شاهد می‌کنند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۳) و این نگرش، در بادی نظر با نظام الهیاتی آنان که تنزیهی است منافات دارد؛ زیرا وجود سنخیت و مشابهت میان کلام الهی با کلام انسانی، عین باور به الهیات تشبیهی است. گرچه معتزله با قول به این‌که کلام الهی از موجودی قدیم و غیرمخلوق و کلام انسانی از موجودی مخلوق و حادث صادر شده است سعی کرده‌اند در دام الهیات تشبیهی نیفتند و با تفکیک مجاز از حقیقت و تأویل صفات دال بر تشبیه، تا حدودی بر این مسئله فائق آمدند، اما به‌باور نگارنده این تفکیک‌ها نمی‌تواند تناقض الهیات تشبیهی آنان را برطرف کند و راه‌حل را باید جای دیگری جست. تفکیک صفات از جهت هستی‌شناختی و معناشناختی راه‌حل بهتری برای این دشواره است، بدین معنی که صفات الهی، واقعیاتی هستی‌شناختی نیستند، بلکه از سنخ اوصاف و اقوال انسانی‌اند که انسان به خدا اسناد می‌دهد.

معتزله برای اثبات مخلوق و حادث بودن کلام الهی دلایل زیادی از عقل و سمع بیان می‌کنند.

۲-۱. دلایل عقلی:

- ۱- کلام، قابلیت بقا ندارد، درحالی که موجود قدیم، واجب‌الوجود و خودبه‌خود باقی است (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).
- ۲- اگر قرآن قدیم باشد، همانند خداوند معبود خواهد بود؛ زیرا قدیم، صفات نفس است و اشتراک در یکی از صفات نفس، موجب تماثل است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۱۰).
- ۳- ماهیت کلام، حروف متوالی است و کلامات قرآن با تقدم و تأخر آمده‌اند و شامل سوره‌هایی جدا از هم و آیه‌هایی مجزاست و آغاز، پایان، نصف، دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۴۳).
- ۴- اگر قرآن، قدیم و خداوند از ازل، متکلم باشد، لازم می‌آید خداوند ناقص باشد؛ زیرا در ازل، به غیر از خداوند، موجودی وجود نداشت که از نزول کلام منتفع شود و خداوند هم نقصی ندارد که بخواهد از چیزی نفع ببرد (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰-۱۸۱).
۵. شرط اعجاز قرآن این است که بعد از ادعای نبوت محقق شود و به مدعی نبوت اختصاص داشته باشد، درحالی که موجود قدیم به کسی اختصاص ندارد (جشمی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۰).

۲-۲. دلایل نقلی

- ۱- قرآن آیاتش را به اوصافی، مانند محکم، مفصل، عربی، ناسخ، منسوخ و حدیث توصیف کرده است و این اوصاف از صفات افعال است که حادث‌اند نه قدیم (ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱).
- ۲- طبق آیه: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ» (انبیاء، ۲)، «ذکر» حادث است و طبق آیه: «أَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر، ۹)، ذکر همان قرآن است. علاوه بر این، چیزی که نازل شده، حادث است. همچنین خداوند بر حفظ قرآن تأکید کرده است، و اگر قدیم باشد، نیاز نیست که حافظ آن را حفظ کند (عبدالجبار، ۱۳۸۰، ص ۵۳۱-۵۳۳).

۳. تاریخ‌مندی از جهت زبانی

نظریه کلام مخلوق و حادث نزد معتزله ارتباط وثیقی با نظریه زبانی آنان دارد که دوگونه می‌تواند باشد: الف) ابتدای نظریه کلامی بر نظریه زبانی؛ ب) ابتدای نظریه زبانی بر نظریه کلامی آنان.^۱ از آنجا که معتزله عقل را مقدم بر وحی می‌دانند که مستقل از وحی، باید خداوند را اثبات و صفات و حالات و افعال الهی را به‌نحو عقلانی شناخت؛ سپس سراغ کلام الهی رفت، همچنین کلام الهی هم، زمانی معنادار است که به‌لحاظ زبانی مبتنی بر موضعه انسانی باشد؛ زیرا خداوند نمی‌تواند وضع اولیه زبان بکند و به‌لحاظ هرمنوتیکی نیز باید قصد مؤلف و گوینده را قبل از ورود به متن فهمید؛ بنابراین نظریه کلام مخلوق و حادث گرچه دارای شواهد و قرائن قرآنی هم است، مبتنی بر نظریه زبان‌شناسی آنان قرار دارد. مطابق این نظریه، وضع اولیه زبان، نیازمند ابزار و سیستم صوتی و اندام‌های خاصی و مستلزم اشاره حسی است؛ لذا خداوند نمی‌تواند آن را انجام دهد، بلکه خداوند مبتنی بر موضعه انسانی زبان، کلام را نازل کرده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۲). انسان قبل از کلام الهی با این موضعه آشنا است و نمی‌توان گفت به هنگام نزول کلام الهی و به اضطرار، معنا و زبان را فهمیده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۲؛ عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۶۴). برای این‌که کلام الهی نازل شود نیازمند این است که زبان قراردادی و وضعی، مقدم بر آن وجود داشته باشد و علم به قصد و مراد الهی نیز وجود داشته باشد که عقل انسان بشناسد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۱۸۲). خبر از آن جهت به مخبرعنه دلالت دارد که با آن، اخبار قصد شده باشد و نیز ما از صفات خبردهنده آگاهیم (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۵، ص ۱۶۳ و ۱۶۶). نظریه موضعه نگاه عقلانی به زبان دارد که در آن، رابطه اسم و مسمی، ضروری، طبیعی و پیشینی نیست، بلکه این رابطه، قراردادی، اختیاری و تابع قصد و نیاز انسان است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۶۹). به‌همین دلیل در اصول فقه، معتزله قائل به نقل معنا هستند (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۷۱۰) و چون تسمیه، امری قصدی و قراردادی است رابطه لفظ و معنا، اسم و مسمی، یا ارتباط و مشابهت معنای اولیه (حقیقی) با معنای ثانویه (مجازی) نیازمند وجود علاقه و ارتباط نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰).

۱. ادريس مقبول در کتاب سیبویه معتزلیاً؛ حفریات فی متافیزیقا النحو العربی، این نگرش را بررسی کرده است.

چون زبان قرارداد انسانی است، خداوند در مواردی برای بیان مراد خود، دست به نقل زده است (باقلانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۸۸). نقش اصلی انسان در زبان، تسمیه و نام‌گذاری است که عبارت است از پیوند معنا با الفاظ. لذا تسمیه، امری انسانی است نه الهی و اسما و صفات الهی را انسان به خداوند اسناد می‌دهد؛ از این رو، معتزله در نظریه صفات، قائل به توفیقی و عقلانی بودن هستند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۵، ص ۱۷۹-۲۳۳) که انسان و عقل انسانی می‌تواند صفات را به خداوند نسبت دهد و خود این امر نشان می‌دهد که اسما و صفات، وجود هستی‌شناختی ندارند و اوصاف زبانی هستند. زبان نه تنها کارکرد بازنمایی جهان واقع را دارد بلکه علاوه بر آن، بخشی از واقعیت را نیز می‌سازد که واقعیات نهادی نام دارند. شناخت ما از جهان، تابع قرارداد و تصورات زبانی ما از جهان است و با تغییر این قرارداد و تصورات، شناخت ما نیز دستخوش تغییر می‌شود.

کلام الهی، زبان بنیاد است که تحقق آن مستلزم وجود مخاطب انسانی است؛ بنابراین بعد از خلقت انسان است که حادث و مخلوق شده است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱۷، ص ۲۰). معنای لفظ و متن، تابع قواعد و قراردادهای زبانی انسان است. وحی به ساختارها و چهارچوب زبانی انسان مقید شده و آن چیزی را بیان می‌کند که زبان انسان توانایی بیان آن را دارد و محتوای آن همان است که عقل بشر به آن راه دارد؛ بنابراین در مواجهه با فهم و تفسیر متن، معتزله اقدام به تأویل حداکثری می‌کنند. رابطه معناداری میان قول به حادث و مخلوق بودن کلام الهی با تأویل‌گرایی وجود دارد. حنا بله که حتی حرف و جلد قرآن را نیز قدیم و غیرمخلوق می‌پندارند به هیچ وجه تأویل را بر نمی‌تابد.

کلام لفظی دارای نظم و ترتیب است، تقدیم و تأخیر در آن وجود دارد، مختلف و تغییرپذیر است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۶۳). اگر کلام لفظی را به مثابه دین در نظر بگیریم کما این که اساس دین هم است، فهم ما از دین و معرفت دینی، معرفت واحد و یکسانی نخواهد بود. معتزله با قول به این نظریه، در فهم دین اختلاف بسیاری دارند و اختلافشان بیشتر از اشتراک است، برعکس، اشاعره و اهل حدیث که در عین داشتن اختلاف با یکدیگر در فهم و تفسیر معنای متن و معرفت دینی، اشتراکاتشان بیش از اختلاف است. قول به نظریه حادث بودن کلام الهی با نظریه تحدیث و نوسازی فهم دین نیز می‌تواند در ارتباط باشد و در گفتمان معتزله فهم دین همیشه به معنای فهمی متفاوت و نو از متن است و آنان در پی بازگشت به فهم قدما و اولیه

از متن نیستند و نقل قول و ارجاعاتشان به قدمای خود و بیشتر برای ذکر روند تاریخی و نقد نظریه آنان است، نه تأیید و تکرار نظریات آنان. بنابراین هم در خود دین و کلام الهی و هم در فهم دین و معرفت دینی رگه‌های قوی از تاریخمندی را می‌توان یافت که نشان می‌دهد بین وحی و جهان، عالم الوهی با عالم واقع (جهان، انسان و تاریخ) رابطه معنادار و آشکاری وجود دارد. کلام الهی در جهان اثرگذاری واقعی دارد و خداوند با فعل گفتاری خود در جهان حضور دارد نه این‌که مدام به‌طور مستقیم در کار تغییر جهان باشد. جهان با سازوکارهای طبیعی و علل و معلولی کار می‌کند و خداوند از طریق کلام در جهان کنش‌گری می‌کند و فعلیت دارد (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۵۷). خلقت به‌عنوان فعل الهی، امری مربوط به گذشته نیست بلکه آن را در زندگی هر روزه انسان می‌توان به‌طور غیرمستقیم یافت. دخالت مستقیم خداوند (علیت خاص) در عالم طبیعت، دشواره‌های زیادی به دنبال دارد. نزد معتزله عالم هستی با قوانین علیت عمل می‌کند. همچنین انسان علت حقیقی اعمال خود است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۳۲۳)؛ بنابراین دخالت خداوند در جهان نه به‌طور مستقیم بلکه از طریق انسان و عوامل طبیعی صورت می‌گیرد. همچنین چون کلام الهی صفت فعل خداوند و حادث است همچنین اصالتاً و بالذات امری زبانی است، لذا فعل الهی از طریق کلام اعمال می‌شود (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹) که وحی مطابق زبان بشری نازل شده است و حاوی احکام، گزاره‌های اخلاقی و اعتقادی است. به همین دلیل نزد معتزله می‌بینیم امر و نهی الهی حادث و زبانی است (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۹۴) و چون امر زبانی بر اساس زمان و مکان و قواعد اجتماعی امکان تغییر را دارد؛ لذا انسان‌ها توانایی تغییر یا تعدیل در آن را متناسب با زمان و مکان و اقتضائات خاصی دارند. فهم کلام الهی از ناحیه زبان، به‌دو صورت تغییر می‌کند:

الف) مبتنی بر بستر و بافت پیام (وضعیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) ممکن است که گیرندگان پیام الهی، محتوای آن را متفاوت بفهمند. انسان مقید و محدود به بافت فرهنگی و شناختی است و این محدودیت انسانی در دریافت و فهم کلام الهی تأثیرگذار است.

ب) زبان و نشانه‌های زبان‌شناختی نیز امری تاریخمند، انسانی و وابسته به ساختار و بافت فرهنگی اجتماعی انسان‌اند؛ بنابراین کلام الهی با تأثیرپذیری از زبان محمل پیام، مقید به زبان می‌شود. در واقع، زبان، جهان‌بینی و زیست‌جهان فرهنگی انسان است و شناخت انسانی را در زبان می‌توان یافت؛ لذا گرچه کلام الهی امری متعالی است اما لاجرم در این زبان انسانی ریخته

می‌شود و محدودیت‌های آن بر کلام الهی نیز تحمیل می‌شود تا به فهم انسان دربیاید. بنابراین، کلام الهی هم امری زبانمند و هم امری زمانمند است؛ وجود زبان در وجود وحی اثرگذار بوده است و وحی هم با تغییر وضع، و تغییر معنا بر زبان تأثیر گذاشته است. زبان یکی از مؤلفه‌های مهم تاریخمندی کلام الهی محسوب می‌شود. کلام الهی چون خودش امری حادث و مخلوق است، روش و ابزار فهم آن هم که زبان باشد، حادث، مخلوق و تاریخمند است. از طرف دیگر زمان نیز بر کلام الهی تأثیرگذار بوده است. از همین رو معتزله نزول قرآن را تدریجی و تاریخی می‌دانند نه دفعی و یکباره (جشمی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۹). قرآن در طول بیست و سه سال بر پیامبر اکرم نازل شد و به مناسبت‌های مختلف و با شأن نزول‌های متفاوت و به مقتضای زمان نازل شده است. بنابراین مطابق رویکرد و نظریه معتزله به کلام الهی، ارتباط وحی با عالم واقع از جهات مختلفی و به صورت برجسته‌ای برقرار است و کلام الهی قبل از این که مجموعه‌ای از آموزه‌های نازل شده از سوی خداوند محسوب شود، واقعیتی حادث و تاریخمند از سوی خداوند است. صفات الهی نزد معتزله اموری حادث و تاریخمندند که نشان‌گر تصور و شناخت انسان از خداوند است که به زبان درآمده است و زبان می‌تواند از لایه‌های عمیق‌تر خداوند نیز شناخت به دست بدهد. خداوند از طریق زبان، درون انسان را تغییر می‌دهد و حالات مختلف را در آن ایجاد می‌کند. بنابراین کلام الهی نیز امری تاریخمند و فهم آن هم، امری تاریخمند است که از طریق عقل می‌توان آن را فهمید. در واقع، تاریخمندی یکی از ویژگی‌های هستی‌شناختی فهم متن دینی است. از این رو دانش کلام و تفسیر، معرفتی تاریخی، انضمامی و این‌جهانی تلقی می‌شوند. نزد معتزله ایمان نیز امری تاریخی، اکتسابی، عقلانی و معرفت‌شناختی است که درون خود، عمل را نیز دربر دارد؛ لذا ایمان از بیرون از قلمرو ایمان و به همراهی عمل است (عبدالجبار، ۱۴۱۶، ص ۷۰۸) که شناخته می‌شود که نشان‌گر تاریخمندی آن است.

و) کلام لفظی و سازوکار تبدیل

مطابق رویکرد ارسطویی، کلیات، موجوداتی مفارق و مجرد از ماده نیستند که در عالم مثل وجود داشته باشند بلکه در ضمن موجودات جزئی این عالم وجود دارند. کلام الهی نیز امری نفسی و قدیم و غیرمخلوق در لوح محفوظ نیست که با وحی شدن و نزول بر پیامبر به لفظ تبدیل و جامعه زبان بر آن پوشانده شده باشد، بلکه از آغاز به صورت لفظ و صوت خلق شده است.

برخی معتزلیان کلام الهی را امری حادث شده و خلق شده در لوح محفوظ و برخی محل خلق آن را هوا می‌دانند. فارغ از محل خلق کلام الهی، چون به صورت صوت و لفظ خلق شده است، نیازمند تبیین مکانیسم تبدیل نیست و از این نظر، معتزله با دشواره نحوه تبدیل معنای نفسی به کلام لفظی روبه‌رو نیستند. همچنین کلام از سنخ فعل است نه معنا که نیاز به تبدیل به لفظ باشد. دشواره معتزله در این نظریه، نحوه سخن گفتن خداوند است که با فاعل دانستن متکلم و قدرت بر ایجاد آن به جای قیام کلام به ذات او، آن را تبیین کرده‌اند. از آنجا که خداوند به دلیل غیر جسمانی بودن نمی‌تواند سخن بگوید، کلام لفظی را با اصوات مشخص در محلی خلق کرده است. در اینجا چندین فرضیه می‌توان بیان کرد که کلام الهی مخلوق چگونه بر پیامبر نازل شده است. یک حالت این است که کلام الهی در لوح محفوظ خلق شده باشد و جبرئیل آن را به پیامبر رسانده باشد. حالت دیگر، کلام الهی در هوا خلق شده باشد و جبرئیل یا پیامبر این اصوات و الفاظ را شنیده باشد. علاوه بر این، شواهد و دلایلی در آثار معتزله نیز وجود دارند که کلام الهی را امری بشری می‌دانند. اولاً کلام الهی، فعل است و از لحاظ فاعلیت، چندعاملی است؛ لفظ آن از پیامبر است «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر، ۱۹) و قصد آن از خداوند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۷، ص ۲۰۷). همچنین فعلی است که از چندین عمل مختلف تشکیل شده است. فعل بیانی، فعل در - بیانی و فعل با - بیانی. خداوند به جهت غیر جسمانی بودن نمی‌تواند فعل بیانی را تولید کند؛ بلکه قادر است آن را در محل، ایجاد کند (عبدالجبار، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۲۶)؛ بدین معنی که قدرت و توانایی خاصی را در محلی تعبیه و ایجاد کرده است که صوت و لفظ تولید کند (خیاط، دت، ص ۵۷) و این تولید صوت و لفظ در محل، قصدمند است و این قصدمندی الهی است که کلام را به او منتسب می‌کند. بنابراین وقتی معتزله قرآن و کلام الهی را مخلوق و حادث می‌دانند و آن را حقیقتاً فعل خداوند می‌دانند مرادشان قصدمندی کلام است نه تلفظ و صدور صوت که امری است تابع محل.

ز) کلام لفظی و استقلال دین

در مطالعات دین‌پژوهی به تأثیر از فلسفه هگل، ادیان را دارای گوهر مشترکی می‌دانند که دین بودن ادیان به وجود این عناصر گوهری است (ملکیان، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۴۹). طبق این نگرش، گوهر دین، امری فراتاریخی، مقدس و الوهی است و سایر بخش‌های دین، اموری تاریخی و در

معرض تغییر و تحول هستند. در مقابل، بر اساس نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، ادیان گوهر و آموزه مشترکی ندارند بلکه اشتراکشان صرفاً شباهت خانوادگی است. ادیان همانند بازی‌اند، همان‌گونه که بازی‌های مختلف دارای قواعد مختلف هستند و شباهت و اشتراک یک بازی با بازی‌های دیگر متفاوت از اشتراک و شباهت یک بازی دیگر با سایر بازی‌ها است، لذا اشتراکاتی میان بازی‌ها (ادیان) وجود ندارد.

اما رابطه ادیان با یکدیگر را می‌توان از خود اندیشه کلامی معتزله بیرون کشید و بر اساس مبانی آنان، نحوه ارتباط بین ادیان را صورتبندی کرد. معتزله ارتباط بین ادیان را به تصریح بیان نکرده‌اند و فقط به مطالعات تطبیقی بین ادیان پرداخته‌اند و هدف آنان از مطالعات تطبیقی بین ادیان (به‌ویژه مسیحیت و یهودیت) غالباً انتقادی است. معتزله کلام الهی را لفظی، حادث و مخلوق می‌دانند که به زبان خاصی نازل شده است؛ چون قرآن از ابتدا به زبان عربی، تورات به زبان عبری و انجیل به زبان سریانی حادث شده است، به‌لحاظ زبانی، این سه کلام متمایز و مستقل از یکدیگرند. هر بار و در هر دوره‌ای که خداوند اراده کرد، کلام مستقلی به زبان خاصی نازل شد. نزد معتزله، دین و اسلام یکی‌اند. براساس این آموزه، ادیان سه‌گانه یهودیت، مسیحیت و اسلام، یک دین واحد با سه صورت مختلف نیستند، بلکه هر یک به‌تنهایی دین مستقلی هستند. البته استقلال ادیان، مانع از وجوه مشترک میان آنها نیست. مسئله این است ما یک کلام واحد نداریم که در هر دوره‌ای به‌صورتی تعبیر شده و در فرایندی تاریخی در امتداد هم نازل شده باشند و یک تحول خطی میان آنها برقرار باشد، بلکه در عین وجود اشتراک، به‌لحاظ ماهوی از یکدیگر مستقل هستند. کلام الهی امری حادث است و حدوث اساساً همشین تغییر و اختلاف است. کلام الهی دارای نظم و ترتیب و مشتمل بر امور مختلفی است. خدا با هر امتی با زبان خاص آن امت سخن گفته و متناسب با شرایط و وضعیت آن جامعه، آموزه‌ها، احکام و باورهای مختلفی را بیان کرده است؛ چون کلام، فعل خداوند است و بدون وجود مخاطب، خطاب امکان‌پذیر نیست لذا مخاطب کلام الهی در هر دوره‌ای، امت و جامعه خاصی است.

نتیجه‌گیری

رویکرد معتزله به کلام الهی مبتنی بر متافیزیک صفات نزد آنان است که امری حادث و مخلوق و زبانی‌اند، خداوند متکلم است و کلام، حادث و مخلوق خداوند است. معتزله از یک‌سو، کلام

را مخلوق مستقیم خداوند می‌دانند و از سوی دیگر، باور دارند که خداوند نمی‌تواند مستقیماً سخن بگوید؛ زیرا مستلزم جسمانیت است. همچنین به دلیل محذور جسمانیت، خداوند نمی‌تواند وضع اولیه زبان بکند، بلکه مبتنی بر وضع انسانی زبان، تکلم می‌کند. گرچه معتزله با تفکیک فاعلیت خداوند از قیام کلام به ذات او، و ایجاد کلام در محل، سعی کرده‌اند تعارض پیش‌گفته را رفع کنند، اما با وجود این، نمی‌توان کلام را مخلوق مستقیم خداوند دانست و تعارض همچنان باقی است؛ بنابراین می‌توان گفت که کلام مخلوق خداوند است و خداوند فاعل فعل کلام است، اما از آنجا که ماهیت آن صوتی و زبانی است و خداوند نمی‌تواند مستقیماً سخن بگوید، بلکه با قدرتی که دارد آن را در محلی ایجاد کرده است، پس منشأ صدور لفظ، خداوند نیست بلکه پیامبر است. در واقع، کلام فعلی است که دارای دو عامل است به جهت صدور لفظ، انسانی و به جهت صدور قصد، الهی است. از طرف دیگر، کلام، فعلی چندعملی است که مطابق نظریه افعال گفتاری حداقل از سه فعل بیانی و در - بیانی و با - بیانی تشکیل شده است. فعل بیانی، فعل خداوند نیست بلکه فعل در - بیانی، فعل خداوند است و فعل بیانی، از جانب پیامبر صادر شده است. بنابراین نگارنده باور دارد که کلام الهی مخلوق مستقیم خداوند است اما نه بدین معنی که منشأ صدور لفظ را خداوند بدانیم بلکه بدین معنی که منشأ صدور قصد، خداوند است و آنچه کلام را کلام می‌کند، منشأ صدور قصد است نه منشأ صدور لفظ؛ زیرا کلام کسی که خواب است یا سفیه است، یا کلام طوطی که فاقد قصد و اراده جدیه و استعمالیه است را نمی‌توان کلام محسوب کرد. به این ترتیب، با تفکیک منشأ صدور لفظ از منشأ صدور قصد و چندعاملی دانستن فاعل کلام و چندعملی دانستن فعل کلام، تعارض مذکور رفع می‌شود. معتزله در مخلوق مستقیم دانستن کلام الهی، مرادشان صدور قصد است که از طرف خداوند صادر شده است و در زبانی دانستن کلام، صدور لفظ است که از طرف پیامبر صادر شده است؛ چون کلام الهی از جنس کلام بشر است و بشر نیز قادر به تولید آن است و از همان ابتدا به صورت صوت و لفظ بیان شده است تبیین نحوه تبدیل معانی و قصد به الفاظ همانند مکانیسم‌های ذهنی و زبانی انسانی است. همچنین کلام الهی، فعلی است که از سه جهت فلسفی - هستی‌شناختی، کلامی و زبانی، تاریخمند است و چون در هر دوره‌ای به اقتضای شرایط و با اراده الهی حادث و مخلوق شده و متفاوت از سایر کلام‌ها است؛ لذا ادیان سه‌گانه یهودیت، مسیحیت و اسلام، هر یک دینی جدا و به لحاظ ماهوی، مستقل از یکدیگر هستند.

منابع و مأخذ

قرآن

۱. ابن حنبل، احمد (د.ت). *كتاب السنه* بیروت: داراحیاء القرآن العربی.
۲. اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷). *الابانه عن اصول الدیانہ*. حققه: فوئیه حسین محمود، قاهره: دارالانصار.
۳. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۱). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: مکتبه العصریه.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۳۲). *الابانه عن اصول الدیانہ*، حققه: ابو عبدالله العصیمی، ریاض: مدار المسلم للنشر.
۵. باقلانی، ابی بکر بن الطیب (۱۹۵۰). *الانصاف فیما یجب الاعتقاد به و لا یجوز الجهل به*، بتحقیق: السید عزت عطار الحسینی، بتعلیق: محمدزاهد الکوثری، مصر: مکتب نشر الثقافه الحدیثه.
۶. باقلانی، ابی بکر بن الطیب (۱۹۵۷). *التمهید*، تحقیق یوسف مکارثی الیسوعی، بیروت: المکتبه الشرقیه.
۷. بصری، ابی‌الحسین (۱۹۶۴). *المعتمد فی اصول الفقه*، اعنتی بتهذیبه و تحقیفه: محمدحمیدالله بتعاون: محمدبکر و حسن حنفی، ج ۱، دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیه.
۸. بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۱۰). *الفرق بین الفرق*، دراسه و تحقیق: مجدی فتحی السید، قاهره: دارالتوفیقیه للتراث.
۹. جشمی بیهقی، امام‌الحاکم (۱۴۱۵). *رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس*، تحقیق حسین مدرسسی، بیروت: دارالمنتخب العربی.
۱۰. جشمی بیهقی، امام‌الحاکم (۱۴۲۹). *تحکیم العقول فی تصحیح الاصول*، تحقیق: عبدالسلام بن عباس الوجیه، طبعه‌الثانیه، صنعاء: مؤسسه الامام زیدین علی الثقافیه.
۱۱. جعفرزاده کردکندی، مسعود؛ زکیانی، غلامرضا؛ داوری، فهیمه (۱۴۰۱). *متافیزیک صفات در مدرسه دینی معتزله و اشاعره، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)*، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، صص ۲۳-۴۶.
۱۲. خیاط، عثمان (د.ت). *الانتصار*، دون مکان و دون طبع.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۳۰). *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، حرره و صححه: الفرید جیوم، طبعه‌الاولی، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
۱۴. شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۹۳). *الملل و النحل*، تحقیق: امیرعلی منها و علی حسن فاعور، ج ۱، طبعه‌الثالثه، بیروت: دارالمعرفه.

۱۵. عبدالجبار، قاضی (۱۳۸۰ق). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، د.م: مطبعه دارالکتب.
۱۶. عبدالجبار، قاضی (۱۴۰۸). *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق و مقدمه: عبدالکریم عثمان، الطبعه الثانيه، قاهره: مطبعه وهبه.
۱۷. عبدالجبار، قاضی (۱۴۱۶). *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق: الامام احمد بن الحسين بن ابی هاشم، حقه و قدمه: عبدالکریم عثمان، طبعه الثالثه، قاهره: مکتبه وهبه.
۱۸. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۰). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، باشراف: طه حسین و ابراهیم مدکور، مصر: وزاره الثقافه و الارشاد القومي.
۱۹. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۶). *متشابه القرآن*، بتحقیق عدنان زرور، قاهره: دارالتراث.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، چاپ چهارم، تهران: سروش علمی و فرهنگی.
۲۱. محمد، صبری عثمان (د.ت). *متافیزیکا عندالمعتزله*، قاهره: دارالهدایه للطباعه و النشر و التوزیع.
۲۲. ملاحمی، محمود بن محمد (۱۳۸۶) *الفائق فی اصول‌الدین*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۳، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

References

The Holy Quran

1. Abd al- Jabbar, Qadi (1966). *Mutashabih al-Quran*, researched by Adnan Zarzour, Cairo: Dar al-Torath (in Arabic).
2. Abd al-Jabbar, Qadi (1380 AH). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, No Publisher.: Dar al-Kutub Press (in Arabic).
3. Abd al-Jabbar, Qadi (1408 AH). *Sharh al-Usul al-Khamsa*, research and introduction: Abd al-Karim Othman, second edition, Cairo: Wehba Press (in Arabic).
4. Abd al-Jabbar, Qadi (1416 AH). *Sharh al-Usul al-Khamsa*, suspension: Imam Ahmad bin Al-Hussein bin Abi Hashem, Reaserch&Introdused: Abd al-Karim Othman, Thirth Editin, Cairo: Maktaba Wahba (in Arabic).
5. Abdul Jabbar, Qadi (1960). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, Supervisor: Taha Hossein and Ibrahim Madkur, Egypt: Ministry of Culture and Al-Arshad Al-Qoumi (in Arabic).
6. Al-Baqillani, Muhammad b.al-Tayyib(1950). *Al-Insaf fima yajibu al-I'itiqad bihi wa La yujawwazu al-jahli bihi*, researched by: Al-Sayyid Izzat Attar al-Husseini, Commented by: Mohammad Zahid Al-Kawthari, Egypt, cario: Al-Thaqafa Al-Hadithah Publishing House (in Arabic).
7. Ash'ari, Abul Hasan (1411 AH) *Maghalat al-Islamieen va Ikhtilaf Al-Mosallin*, Research: Mohammad Muhyiddin Abd al-Hamid, Beirut: Maktaba al-Asriya (in Arabic).
8. Ash'ari, Abul Hasan (1432 AH). *Al-Ibanah A'n Usul Al-Diyanah*, Reaserch: Abu Abdallah al-A'simi, Riyadh: Madar al-Muslim publishing house (in Arabic).
9. Ash'ari, Abulhasan (2017). *Al-Ebaneh A'n Usul al-Diyanah*. Reaserch: Fouqieh Hossein Mahmoud, Cairo: Dar al-Ansar (in Arabic).
10. Baghalani, Abiyker bin al-Tayeb (1957). *Al-Tamhid*, Editted and published by: Alab Ratshard Yusof Makarathi al-yasoui'i, Beirut: Al-Maktaba Al-Sharqiya (in Arabic).
11. Baghdadadi, Abd al- Qahir (2010). *Al-Fargh bayn Al-Firagh*, study and research: Majdi Fathi al-Sayyed, Cairo: Dar al-Tawfiqiyyah Leltrath (in Arabic).
12. Basri, Abi al-Hossein (1964). *Al-Mu'tamid fi Usul al-Fiqh*, attention to discipline and research: Muhammad Hamidullah in collaboration with: Muhammad Bakr and Hassan Hanafi, vol. 1, Damascus: Al-Ma'hed Al-Elami Al-Fransi for Arabic Studies (in Arabic).
13. Copleston, Frederick (2010). *History of Philosophy*, translation: Seyyed Jala al-Din Mojtavavi, vol. 1, 4th edition, Tehran: Soroush&Elami and Farhangi Publication (in Persian).
14. Ibn Hanbal, Ahmad (No Date). *Al-Sunan*, Beirut: Dar al-Ihiya al-Qur'an al-Arabi (in Arabic).
15. Jafarzadeh Kurdkandi, Maso'ud; Zakiani, Qholamreza; Davari, Fahime (1401 AD). *Metaphysics of Attributes in the Religious School of*

- Mu'tazilites and Ash'arites, 'Philosophy of Religion Research', 20th year, 2nd issue (40 series), pp. 23-46 (in Persian).
16. Jeshomi Beyhaqi, Imam al-Hakam (1415 AH). *Risalah Iblis ala-Ikhwanehi al-Manahis*, researched by Hossein Madrasi, Beirut: Dar al-Muntakhb al-Arabi (in Arabic).
 17. Jeshomi Beyhaqi, Imam al-Hakam (1429 AH). *Tahkim al-O'qool fi Tashih al-Usul*, Research: Abd al-Salam bin Abbas al-Awjiyyah, second edition, Sana'a: Imam Zayd bin Ali al-Thaqafiyyah Institute (in Arabic).
 18. Kayyat, Othman (No Date). *Al-Intisar*, No Place, No Publication (in Arabic).
 19. Malekian, Mustafa (1378 AD). *History of Western Philosophy*, Volume 3, Qom: The Office Collaborations Hawza&Universuty (in Persian).
 20. Melahmi, Mahmoud bin Mohammad (1386 AD) *Al-Faiq fi Usul al-Din*, Research: Wilfred Madelong and Martin McDermott, Tehran: Iranian Institute of Philosopyh (in Arabic).
 21. Mohammad, Sabri Othman (No Date). *Metafizika I'ind al-Mu'tazilah*, Cairo: Dar al-Hidayeh for printing and publishing (in Arabic).
 22. Shahrastani, Abdul Karim (1430AH). *Nihaya al- Ighdam fi Ilm al-Kalam*, Edited by: Alfred Jiyoum, First Edittion, Cairo: Maktaba al-Thaqaf al-Diniyeh (in Arabic).
 23. Shahrastani, Abdul Karim (1993). *Al-Milal and Al-Niahl*, Research: Amir Ali Menha and Ali Hassan Fao'ur, Vol. 1, Thirth Pub, Beirut: Dar al-Mariafa (in Arabic).



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

The Philosophy of Mīr Dāmād in India: From the Early-13th to the Mid-14th AH Centuries (Based on Textual/Didactic Traditions)


Hossein Najafi¹  | Davood Hosseini² 

1. Phd Candidate, Islamic Philosophy and Theology, Tarbiat Modares University (Tehran).

E-mail: hossein.najafi@modares.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University (Tehran).

E-mail: davood.hosseini@modares.ac.ir (Corresponding Author)

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received 03 March 2024 Received in revised form 22 April 2024 Accepted 22 April 2024 Published online 22 July 2024</p> <p>Keywords: <i>Islamic Philosophy in India; Mīr Dāmād; India; Textual/Didactic Traditions; 13th and 14th AH Centuries.</i></p>	<p>From the middle of the 5th century to the 14th century (Hijri), Iranian philosophers made a remarkable impact on the intellectual landscape of the Indian subcontinent. Among them, the philosophical contributions of Mīr Dāmād (d. 1040 AH) stand out as a significant milestone. After his arrival in India, Mīr Dāmād's works were widely disseminated throughout the subcontinent through textual traditions and became educational resources in their own right. This era witnessed a flourishing of the teaching and learning of <i>al-Ufūq al-Mubin</i> in scientific institutions, particularly in the city of Rampur. The circulation of this work as a textbook facilitated the emergence of various commentaries and annotations. At the same time, the book <i>al-limadhat</i> emerged as a subsidiary tradition in the teaching of philosophy in India. The dissemination and consolidation of Mīr Dāmād's works in South Asia sparked philosophical debates between proponents and opponents, focusing on topics such as “the simple creation of essence” (<i>ja'l basit mahiyyat</i>), “temporal creation” (<i>huduth dahri</i>), “predication” (<i>haml</i>), “simple-if questions” (<i>aqsam hall basit</i>), and more. This article provides an overview of textual traditions on the subcontinent and demonstrates the significant interest of scientific forums in India, spanning from the early 13th to the mid-14th AH, in the works and ideas of Mīr Dāmād.</p>
<p>Cite this article: Hosseini, D & Najafi, H (2024). The Philosophy of Mīr Dāmād in India: From the Early-13th to the Mid-14th AH Centuries (Based on Textual/Didactic Traditions), <i>History of Islamic Philosophy</i>, 3 (2), 39-93. https://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063</p>	
<p> © The Author(s). Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education. DOI: https://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063</p>	

Extended Abstract

Introduction

During the Islamic period, India was Iran's largest scientific and cultural trading partner. The Islamic culture and civilisation of Iran had a deep and significant influence on the subcontinent between the 7th and 12th centuries. Not only the Persian language and literature, but also mysticism, philosophy, medicine, art, rituals and customs of the Iranian government spread to India. According to historical documents, the intellectual heritage of Iranian philosophers, especially those of Isfahan, found its way to India through cultural exchanges and attracted the attention of Indian scholars. The thought of Iranian philosophers was further developed by Indian thinkers and led to new doctrines and theories. However, in the historiography of Islamic philosophy, there is no mention of the extent and influence of the thought of Iranian philosophers in the Sub-continent, except for some general references. The present paper attempts to correct this deficiency in the historiography of Islamic philosophy and to unambiguously recognise the historical chain of commentators, critics and defenders of Mīr Dāmād (d. 1040 AH).

There are three general periods in the history of the interaction of Indian scholars with Mīr Dāmād's writings and thoughts, and they include:

- **The Transitional Period:** This is the first half of the 11th century AH, during the lifetime of Mīr Dāmād. His works and theories were transmitted in various ways to the scientific circles of the subcontinent during this period, which marked the beginning of the acquaintance of Indian scholars with Mīr Dāmād's philosophy.
- **The spreading period:** the second half of the 11th century, to the end of the 12th century AH. At the beginning of this period, some Indian scholars paid attention to Mīr Dāmād's views in the course of compiling textbooks on logic and philosophy. These works became recognized and established in the schools with the establishment of the "Nizami Class" program, attracting the attention of commentators, expositors and teachers of these texts to Mīr Dāmād's opinions. In this way, and through the traditional system of teaching and learning the rational sciences, his philosophical thought spread throughout India.

- **The consolidation period:** from the beginning of the 13th century to the middle of the 14th century AH, Some of Mīr Dāmād's works were turned into textbooks, and various references and interpretations emerged during this period. The scope of the controversy over his views also widened, and serious critics and defenders of Mīr Dāmād appeared in the Indian scholarly circles.

Focusing on the third period and examining the works of Indian scholars in the context of textual traditions, the authors have shown that from the beginning of the 13th century to the middle of the 14th century, the scientific circles of the subcontinent showed considerable interest in the works and opinions of Mīr Dāmād. Moreover, some of his works have become philosophical textbooks, and numerous commentaries and glosses have appeared on them.

Methodology

In the first part of the article, after a brief introduction to the important textual traditions in the scientific circles of India, the authors have presented an extensive report on the introduction of *al-Ufuq al-Mubin* (*The Clear Horizon*) to the textual traditions, prominent teachers and its teaching centres in the Indian subcontinent, focusing on the fields of theology, logic and philosophy. This is done by tracing historical references and their precise classification. In order to compile the second part of the article, in addition to biographies and historical sources, some thirty-five works by figures associated with textual traditions in the form of manuscripts and lithographic books were collected from various libraries in Iran, India, Pakistan and Uzbekistan and meticulously researched.

The result of these studies was a series of biographical accounts and an index of the frequency of historical figures' encounters with Mīr Dāmād. This vast and scattered information, after editing and arranging, is presented in the form of twenty entries and charts.

Findings

According to the analysis of historical and textual data from the beginning of the 13th century to the middle of the 14th century AH, the following results were made:

- Fazl-e-Haq Khairabadi in the early 13th century AH, while officially teaching *al-Ufuq al-Mubin*, making it one of the advanced

educational texts of philosophy. Thus, *al-Ufuq al-Mubin* became one of the textual traditions that produced many commentaries and glosses.

- The works and theories of Mīr Dāmād became a centre of great attention in India. Of the various regions of the subcontinent, Lucknow and Rampur and the surrounding regions (the present state of Uttar Pradesh) contributed most to the scientific encounter with Mīr Dāmād, followed by Aurangabad and Nonahra.
- Indian scientists have paid attention to a wide range of views of Mīr Dāmād in the field of logic, natural sciences and metaphysics. However, among these theories, the two philosophical theories of “simple creation of quiddity” and “meta-temporal creation” and the two logical theories of “predication” and “simple-if” respectively have the most frequency.

Conclusion

Mīr Dāmād's philosophical thought is considered one of the turning points in the historical presence of the works and opinions of Iranian philosophers in the Indian subcontinent. Focusing on the period of consolidation, this article has shown how Mīr Dāmād's works and opinions entered the period of consolidation after entering India and publishing in the scientific circles of that land from the beginning of the 13th century AH. During this period, when the textual traditions of the intellectual sciences in the subcontinent were in the stage of “margin on margin/commentary”, some works of Mīr Dāmād - such as *al-Ufuq al-Mubin* and *al-Imadhat*- became independent textual traditions, and various margins and commentaries emerged on their axis. The scope of the controversy over Mīr Dāmād's views also widened, and serious critics and defenders of him appeared in Indian academic circles. These scientific debates were based on Mīr Dāmād's theories in logic, natural sciences and metaphysics - such as “simple creation of quiddity,” “meta-temporal creation,” “predication,” “simple-if,” and so on.



فلسفه میرداماد در هندوستان: از ابتدای قرن سیزدهم تا میانه قرن چهاردهم هجری قمری (با تکیه بر سنت‌های متنی / درسی)^۱

حسین نجفی^۲ | داود حسینی^۳ ID

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده نخست با عنوان «نظریه وجود در فلسفه میرداماد به روایت شارح/متقدان هندی (بر بنیاد آراء مفسران الأفق‌المبین در قرن سیزدهم هجری قمری)» با راهنمایی نویسنده دوم است.
۲. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت، دانشگاه تربیت مدرس، تهران. hossein.najafi@modares.ac.ir
۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، تهران (نویسنده مسئول). davood.hosseini@modares.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

از میانه قرن پنجم تا قرن چهاردهم هجری قمری، آثار و آراء فیلسوفان ایرانی در محافل علمی شبه‌قاره هندوستان حضوری پررنگ داشته‌اند. اندیشه فلسفی میرداماد (ف. ۱۰۴۰ هـ.ق)، یکی از نقاط عطف این حضور تاریخی است. آثار و آراء میرداماد پس از ورود به هندوستان، از طریق سنت‌های متنی در سراسر شبه‌قاره انتشار یافتند. نگاه‌های وی، از قرن سیزدهم هجری قمری به سنت‌های متنی راه یافته و خود به منبع آموزشی تبدیل شدند. در این دوره، تعلیم و تعلم الأفق‌المبین در مدارس علمی هندوستان - به‌ویژه شهر رام‌پور - رونق یافت. تداوم این اثر در جایگاه متن درسی، بستری فراهم ساخت تا شروح و حواشی گوناگونی بر محور آن پدید بیایند. در کنار الأفق‌المبین، کتاب الإیماضات نیز یکی از سنت‌های فرعی تعلیم فلسفه در هندوستان بوده است. انتشار و تثبیت آثار و آراء میرداماد در جنوب آسیا، چهره‌های فلسفی هندوستان را در دو صف مخالفان و موافقان او جای داد و در میان آنان مباحثات دامنه‌داری در موضوع‌های «جعل بسیط ماهیت»، «حدوث دهری»، «حمل»، «اقسام هل بسیط» و... به وجود آورد. در این مقاله، ضمن معرفی اجمالی سنت‌های متنی در شبه‌قاره، نشان خواهیم داد که چگونه محافل علمی هندوستان، از ابتدای قرن سیزدهم تا میانه چهاردهم هجری قمری، اقبالی چشمگیر به آثار و آراء میرداماد داشته‌اند.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱

واژگان کلیدی:

فلسفه اسلامی در هندوستان؛

میرداماد؛ هندوستان؛

سنت‌های متنی / درسی؛

قرن‌های ۱۳ و ۱۴ هجری

قمری.

استناد: حسینی، داود؛ نجفی، حسین (۱۴۰۳). فلسفه میرداماد در هندوستان: از ابتدای قرن سیزدهم تا میانه قرن چهاردهم هجری قمری (با تکیه بر سنت‌های متنی / درسی). تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۲)، ۳۹-۹۳.
<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063>

© نویسندگان.



مقدمه

در دوره اسلامی، هندوستان^۱ بزرگ‌ترین طرف دادوستد علمی و فرهنگی ایران بوده است. در فاصله قرن هفتم تا دوازدهم هجری قمری، فرهنگ و تمدن اسلامی ایران در شبه‌قاره تأثیری عمیق و چشمگیر به جای نهاد. نه تنها زبان و ادب فارسی، بلکه عرفان، فلسفه، طب، هنر، آیین رزم و بزم و آداب حکومت ایرانی در هندوستان شیوع یافت. به‌گواهی اسناد تاریخی، میراث فکری فیلسوفان ایرانی - به‌ویژه حکیمان حوزه اصفهان - در جریان دادوستدهای فرهنگی، به جغرافیای هندوستان راه یافته و توجه دانشمندان این سرزمین را جلب کرده است. تفکر فلاسفه ایرانی، به‌دست اندیشه‌مندان هندی توسعه یافته و در التقا با نظریات ایشان، به ارائه آموزه‌ها و قرائت‌های جدید راه برده است. با این همه، در تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی از امتداد و تأثیر اندیشه فیلسوفان ایرانی در جنوب آسیا، جز برخی اشارات کلی، سخنی به میان نمی‌آید.

مقاله پیش رو، به‌سودای تعدیل این نقیصه در تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی و به‌شکل خاص، بازشناسی زنجیره تاریخی شارحان، منتقدان و مدافعان میرداماد، نگاشته شده است. مسئله اصلی در این پژوهش، چگونگی مواجهه دانشمندان هندی با آثار و آراء فلسفی میرداماد به‌لحاظ پراکندگی تاریخی و جغرافیایی و بسامد موضوع‌های منطقی، طبیعی و مابعدالطبیعی است. این پرسش، گستره‌ای وسیع از تاریخ فلسفه و کلام اسلامی را در شبه‌قاره دربر گرفته و مسئله‌ای کلان به شمار می‌رود. در نوشتار پیش رو، با تمرکز بر دوره‌ای خاص از تاریخ علوم عقلی در هندوستان، پاسخی جزئی برای این مسئله کلان ارائه شده است.

ابتدا باید توجه کرد که تاریخ مواجهه دانشمندان هندی با نگاشته‌ها و اندیشه‌های میرداماد، سه دوره کلی را دربر می‌گیرد:

• **دوره انتقال:** نیمه نخست قرن یازدهم هجری قمری و مصادف با روزگار حیات

۱. مراد از «هندوستان»، «شبه‌قاره» و «جنوب آسیا» در این مقاله، محدوده تاریخی این سرزمین تا پیش از سال ۱۹۴۷ میلادی است که جغرافیای کنونی کشورهای هند، پاکستان، بنگلادش، سریلانکا و بخش‌هایی از افغانستان را دربر می‌گیرد. «هندی» نیز بر اهالی هندوستان اطلاق می‌شود.

میرداماد.

در این دوره که طلیعه آشنایی دانشمندان هندی با فلسفه میرداماد است، آثار و آراء او با واسطه‌های گوناگون به محافل علمی شبه‌قاره راه یافتند.

• **دوره انتشار:** نیمه دوم قرن یازدهم تا پایان قرن دوازدهم هجری قمری.

در ابتدای این دوره، برخی دانشمندان هندی در جریان تدوین متون درسی منطق و فلسفه، دیدگاه‌های میرداماد را طرف توجه قرار دادند. با تأسیس برنامه «درس نظامی»، جایگاه این آثار در مدارس تثبیت شد و همین امر، توجه شارحان، محشیان و مدرسان این متون را به آراء میرداماد جلب کرد. بدین ترتیب و به واسطه نظام سنتی تعلیم و تعلم علوم عقلی، اندیشه فلسفی او در سراسر هندوستان انتشار یافت.

• **دوره تثبیت:** از ابتدای قرن سیزدهم تا اواسط قرن چهاردهم هجری قمری.

در این عصر، برخی آثار میرداماد به متن درسی تبدیل شدند و حواشی و شروح گوناگونی بر محور آنها پدید آمد. همچنین، دامنه نزاع بر سر دیدگاه‌های او گسترش یافت و منتقدان و مدافعان جدی میرداماد در محافل علمی هندوستان ظهور کردند. نویسندگان با تمرکز بر دوره سوم^۱ و بررسی آثار دانشمندان هندی در بستر سنت‌های متنی، نشان داده‌اند که محافل علمی شبه‌قاره، از ابتدای قرن سیزدهم تا میانه چهاردهم هجری قمری، اقبالی چشمگیر به آثار و آراء میرداماد داشته‌اند؛ اما پیش از آن، اشاره‌ای کوتاه به جایگاه سنت‌های متنی در هندوستان و ارتباط آنها با اندیشه میرداماد بایسته است. در این مقدمه، نشان خواهیم داد که چگونه برخی آثار میرداماد به متن درسی فلسفه تبدیل شده و شروح و حواشی متعددی بر محور آنها پدید آمده است.

الف) سنت‌های متن‌محور و تثبیت آثار میرداماد در محافل علمی هندوستان

تعلیم و تعلم در تاریخ علوم اسلامی، بر محور «متن» و «متن‌خوانی» شکل گرفته است.

۱. نویسندگان جزئیات دوره‌های «انتقال» و «انتشار» را در مقاله‌های زیر بررسی کرده‌اند:

- «واسطه‌های انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان» (در دست انتشار)؛

- «فلسفه میرداماد در هندوستان: از میانه قرن یازدهم تا پایان قرن دوازدهم هجری قمری» (تاریخ فلسفه،

سال ۱۴، شماره ۲، پاییز ۱۴۰۲، ص ۴۷-۹۲).

آموزش نظری در تمام شاخه‌های علوم - و برخی فنون - با فهم و تفسیر متون درسی پیوندی ناگسستگی دارد. وابستگی نظام تعلیم و تربیت اسلامی به متون درسی، پیدایش سنت‌های گوناگون را در پی داشته است. هرکدام از این سنت‌ها، بر بنیاد متنی خاص شکل گرفته و گروهی از مدرسان، شارحان و محشیان را در محدوده خاص تاریخی یا جغرافیایی دربر می‌گیرند. نظام تعلیم و تعلم در شبه‌قاره هندوستان نیز از متن‌محوری مستثنا نیست. این سرزمین پهناور، بستر شکل‌گیری سنت‌های عریق و تناور در علوم عقلی - اعم از کلام، فلسفه و منطق - است که از برخی جهات، با سایر سنت‌های جهان اسلام تفاوت دارند (نجفی و حسینی، ۱۴۰۲: ۵۰-۵۱).

۱. «درس نظامی»: پیوند سنت‌های متنی با اندیشه میرداماد

در اوایل قرن دوازدهم هجری قمری، نظام‌الدین بن قطب‌الدین انصاری سِه‌آلوی (ف. ۱۱۶۱ هـ.ق) بادوام‌ترین برنامه آموزشی را برای حوزه‌های دینی اهل سنت - به‌ویژه حنفیان - در هندوستان پایه نهاد؛ ساختاری که در طول سه قرن در بیشتر مدارس علمی جنوب آسیا تداول یافت و به‌افتخار او، «درس نظامی» نامیده شد. سِه‌آلوی بستری فراهم کرد تا طلاب علوم دینی مواد درسی را از آغاز تا سطوح عالی، به‌نحو دقیق و کاربردی مطالعه کنند. درعین‌حال، خصوصیت عمده در برنامه او این بود که به بینش و توان مطالعه شخصی افراد اهمیت می‌داد و از اینرو افزایش مهارت و تخصص، بر عهده تلاش و مطالعه مستقل طلاب بود (ثبوت، ۱۳۷۵، ص ۲۷-۲۸؛ حسینی لکهنوی، ۱۴۰۳، ص ۱۵-۱۷).

سِه‌آلوی در مدرسه «فرنگی‌محل»^۱ در شهر لکهنو به تدریس می‌پرداخت. با تأسیس درس نظامی، لکهنو به کانون تعلیم و تعلم در شرق هندوستان تبدیل شد و این مدرسه جایگاهی خاص در میان محافل علمی پیدا کرد. بیشتر علمای هند در سه قرن گذشته، شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه سِه‌آلوی بوده و بر اساس برنامه او تعلیم یافته‌اند.

۱. «فرنگی‌محل» نام کاخی باشکوه است که بازرگانی فرانسوی به‌نام نیل (Niel) در لکهنو بنا کرد و بعدها با فرمان حکومتی مصادره شد. پس از شهادت قطب‌الدین سِه‌آلوی در سال ۱۱۰۳ هـ.ق، اورنگ‌زیب عالمگیر (حک ۱۰۶۸-۱۱۱۸ هـ.ق) این کاخ را به فرزندان او بخشید. نظام‌الدین انصاری بخشی از این عمارت بزرگ را به مدرسه علمی تبدیل کرد و از آن روزگار، تعلیم و تعلم در لکهنو، با نام فرنگی‌محل گره خورد.

شخصیت‌هایی همچون حمدالله سنديلوی (ف. ۱۱۶۰ ه.ق) و کمال‌الدین سهالوی (ف. ۱۱۷۵ ه.ق)، از تربیت‌یافتگان و مدرسان اصلی درس نظامی به شمار می‌روند. با رواج این برنامه در حوزه‌های هندوستان، جایگاه برخی عناوین در میان متون درسی تثبیت شد و حاشیه‌نویسی بر آنها، گسترش و شتاب پیدا کرد. در این میان، سنت‌های علوم عقلی که با میرداماد ارتباط دارند، به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از:

• شرح العقائد العضدية

شرح جلال‌الدین دوانی (ف. ۹۰۸ ه.ق) بر رساله العقائد، اثر عضدالدین ایجی (ف. ۷۵۶ ه.ق)، که یکی از متون محوری در آموزش کلام اسلامی در هندوستان است. برخی محشیان متقدم این شرح، در مبحث «حدوث و قدم»، به نظریه حدوث دهری میرداماد اشاره کرده و توجه حاشیه‌نگاران بعدی را برانگیخته‌اند (ثبوت، ۱۳۷۵، ص ۳۲؛ حسنی لکهنوی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۵-۲۳۶).

• شرح الهدایة الأثرية

شرح ملاصدرای شیرازی (ف. ۱۰۴۵ ه.ق) بر الهدایة فی الحکمه، نگاشته‌ایرالدین ابهری (ف. ۶۶۳ ه.ق)، یکی از متون اصلی در تعلیم فلسفه - به‌ویژه طبیعیات - در حوزه‌های هندی به شمار می‌رود. دانشمندان شبه‌قاره در خلال حاشیه‌نگاری بر شرح الهدایة، به اختلاف‌نظرهای ملاصدرا با میرداماد در مباحث گوناگون پرداخته‌اند (ثبوت، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴-۲۴۰؛ حسنی لکهنوی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۷-۲۶۸).

• الشمس البازغة

شرحی که ملامحمود جون‌پوری (ف. ۱۰۶۲ ه.ق) بر اثر فلسفی خود، الحکمة البالغة، نگاشته است. این کتاب به‌سبب اشتغال بر نقد حدوث دهری، طلیعه حضور نام و اندیشه میرداماد در تاریخ سنت‌های متنی هندوستان به شمار می‌رود (ثبوت، ۱۳۷۵: ۳۱؛ حسنی لکهنوی، ۱۴۰۳: ۲۶۷).

• الزواهد الثلاثة

سه اثر مشهور میرزاهد هرّوی (ف. ۱۱۰۱ ه.ق) که در شمار کتب بالینی طالبان علم در

هندوستان بوده و عبارت‌اند از: *حاشیة الرسالة القطبیة* (حاشیه بر تک‌نگاری مشهور قطب‌الدین رازی (ف. ۷۱۶ هـ.ق) درباره تصور و تصدیق)؛ *حاشیه شرح المواقف* (حاشیه بر مباحث امور عامه از شرح میرسیدشریف جرجانی (ف. ۸۱۶ هـ.ق) بر کتاب *المواقف فی علم الکلام*)؛ *حاشیه شرح التهذیب* (حاشیه بر شرح جلال‌الدین دوانی بر *تهذیب المنطق و الکلام*). هر وی در هر سه اثر پیش‌گفته، برخی دیدگاه‌های خاص میرداماد را با رویکردی منتقدانه طرف توجه قرار داده و بدین ترتیب، گسترده‌ترین سنت متنی هندوستان را با اندیشه‌های او پیوند زده است (اکبر ثبوت، ۱۳۷۵: ۳۰، ۳۲؛ حسنی لکهنوی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۷-۲۳۸، ۲۳۸). مشهورترین اثر مرتبط با *الزوائد الثلاثة*، کتاب *لواء الهدی فی اللیل و اللجی*، اثر غلام‌یحیی بهاری (ف. ۱۱۸۶ هـ.ق) است که حاشیه‌ای مفصل بر *حاشیة الرسالة القطبیة* به شمار می‌رود.

• سلم‌العلوم

اثر مشهور *محب‌الله بهاری* (ف. ۱۱۱۹ هـ.ق) که یکی از متون اصلی در آموزش منطق در محافل علمی جهان اسلام - به‌ویژه هندوستان - به شمار می‌رود (حسنی لکهنوی، ۱۴۰۳، ص ۲۵۹-۲۶۱). بهاری در تدوین *سلم‌العلوم*، به نظریات فلسفی و منطقی میرداماد توجه داشته و بدین ترتیب، گسترده‌ترین سنت منطقی شبه‌قاره را با نام و اندیشه او پیوند داده است. برخی دانشمندان بزرگ هندی - همچون حمدالله سندیلوی، قاضی مبارک گوپاموی (ف. ۱۱۱۹ هـ.ق) و محمدحسن سهالوی (ف. ۱۱۹۹ هـ.ق) - شروح مفصلی بر *سلم‌العلوم* تألیف کرده‌اند.

۲. الأفق‌المبین: سنتی مستقل و پربار

الأفق‌المبین مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر میرداماد در مباحث امور عامه است. این کتاب، در زنجیره تاریخی شارحان، منتقدان و مدافعان ایرانی میرداماد جایگاهی ثانوی داشته و تحت تأثیر شهرت *القبسات*، به حاشیه رفته است؛ درحالی‌که در محافل علمی شبه‌قاره، جایگاهی محوری داشته و دانشمندان هندی، میرداماد را با *الأفق‌المبین* می‌شناسند. چرایی و چگونگی تثبیت این متن در محافل علمی شبه‌قاره، خود موضوع پژوهشی مستقل است؛ اما

توجه به سه مطلب کلیدی که با هدف این مقاله ارتباط دارند، بایسته است:

۱-۲-۱. اقبال دانشمندان هندی به الأفق‌المبین

مطابق اسناد تاریخی، میرداماد تألیف الأفق‌المبین را در سال ۱۰۱۲ هـ.ق آغاز کرده و دست‌کم دو مرتبه متن آن را تدریس کرده است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۸۲؛ نجفی و حاج‌باقریان، ۱۴۰۲، ص ۲۸۷). می‌توان حدس زد که الأفق‌المبین پیش از دیگر آثار میرداماد - خصوصاً القبسات که در سال ۱۰۳۴ هـ.ق تألیف شده - به هندوستان راه یافته باشد؛ به‌ویژه که برخی شاگردان هندی و ایرانی میرداماد - همچون محمدشریف کشمیری (زنده در قرن ۱۱ هـ.ق) - که در این انتقال نقش دارند، متن الأفق‌المبین را نزد او فراگرفته‌اند (صفری، ۱۳۹۰، ص ۶۴-۶۵). علاوه بر این تقدم زمانی، عوامل دیگری بر اقبال دانشمندان هندی به الأفق‌المبین مؤثر بوده‌اند؛ همچون:

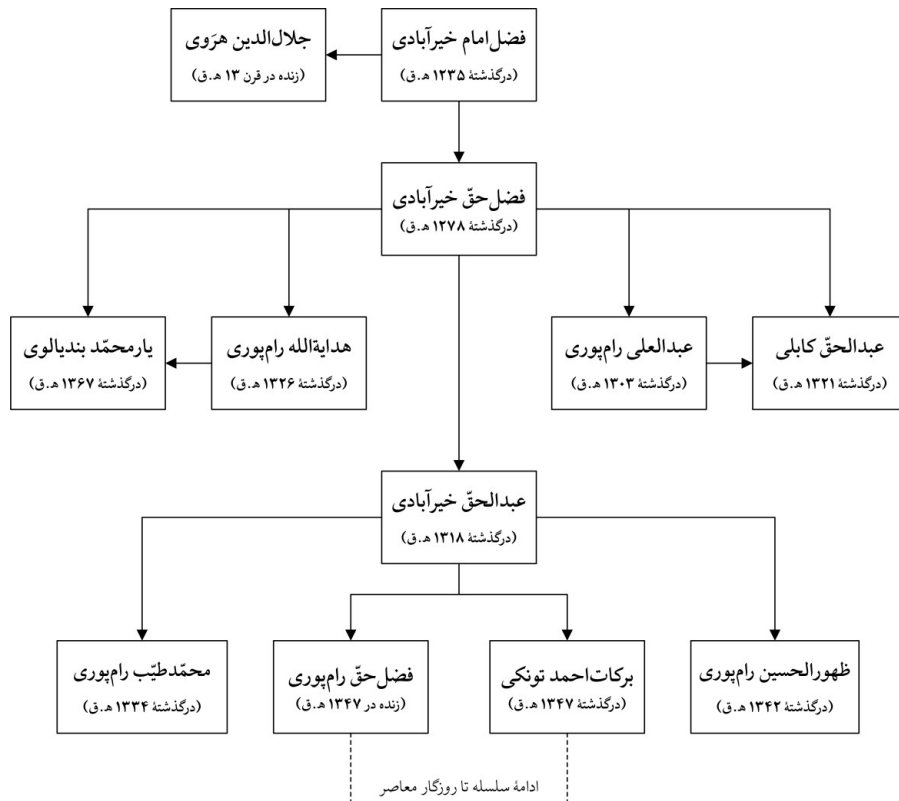
- مرجع اصلی بنیان‌گذاران سنت‌های متنی - همچون جون‌پوری، هرّوی و بهاری - در بازخوانی آراء میرداماد، متن الأفق‌المبین بوده است. تمرکز ایشان بر این متن، باعث شده است تا شارحان و محشیان سنت‌های الشمس البازغة، الزواهر الثلاثة و سلم‌العلوم نیز، با رویکردی ویژه به الأفق‌المبین بپردازند.
- در میان آثار میرداماد، الأفق‌المبین بیشترین بسامد مباحث منطقی را داراست. این ویژگی برای مدارس هندی که از رویکرد میان‌رشته‌ای در متون درسی استقبال می‌کردند (شبلی‌نعمانی، ۲۰۰۹، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹)، بسیار جذاب بوده است. احتمالاً شهرت میرداماد به «منطق‌دان» در محافل علمی هندوستان نیز به همین سبب است (El-Rouayheb, 2019, p. 177).
- الأفق‌المبین مرجع اصلی در فهم و بازخوانی نظریه میرداماد درباره وجود و ماهیت است (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۶۷-۶۸). این ویژگی در کنار اهمیت محوری امور عامه در نظام تعلیم علوم عقلی در هندوستان، یکی از عوامل توجه دانشمندان آن سرزمین به الأفق‌المبین به شمار می‌رود.
- میرداماد در الأفق‌المبین، نظریات جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی (مقتول در ۹۰۳ هـ.ق) را با اهمیتی خاص بازخوانی و نقد کرده است. این خصیصه برای

متکلمان هندی که دوانی و دیدگاه‌های او را ارج می‌نهادند، بسیار چشمگیر بوده است.

۲-۲-۱. الأفق‌المبین: از مرجعیت تا ورود به سنت‌های متنی

تا سال‌های پایانی قرن دوازدهم هجری قمری، سنت‌های متنی شرح العقائد العضدیه، شرح الهدایه، الشمس البازغه، الزواهر الثلاثه و سلم‌العلوم، سیطره‌ای عمیق بر مدارس شبه‌قاره داشته‌اند؛ چنانکه با وجود اقبال دانشمندان هندی به میرداماد و نظریات او، هیچ شرح و حاشیه مستقلی بر آثار میرداماد پدید نیامده است. در این بازه تاریخی، الأفق‌المبین یکی از مراجع اصلی در نگاشته‌های دانشمندان هندی بوده است؛ چنانکه عمده اندیشه‌های میرداماد را بر پایه متن الأفق‌المبین تقریر یا نقد کرده‌اند.

قرن سیزدهم هجری قمری، عصر ورود الأفق‌المبین به سنت‌های متنی است. چهره برجسته این دوره، فضل‌امام خیرآبادی (ف. ۱۲۳۵ ه.ق) است که برای نخستین بار، به تدریس رسمی الأفق‌المبین مبادرت ورزیده است. او با استفاده از انعطاف ساختار درس نظامی، الأفق‌المبین را در جایگاه متن آموزشی برای سطوح عالی حکمت قرار داد و بدین ترتیب، به سرحلقه مدرسان این کتاب در شمال شرقی هندوستان تبدیل شد. علاوه بر فضل‌امام خیرآبادی، فرزند و نواده‌اش، فضل‌حق خیرآبادی (ف. ۱۲۷۸ ه.ق) و عبدالحق خیرآبادی (ف. ۱۳۱۸ ه.ق)، در شمار مدرسان بنام الأفق‌المبین در هندوستان بوده‌اند. ایشان علاوه بر تثبیت جایگاه این متن در میان متون آموزشی، سلسله‌ای پربار در تعلیم الأفق‌المبین ایجاد کرده‌اند؛ زنجیره‌ای که جزئیات آن بر اساس منابع تاریخی، از این قرار است (نک حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۹۴۶؛ ج ۸، ص ۱۲۶۳-۱۲۶۴، ۱۲۵۵، ۱۳۶۲-۱۳۶۴، ۱۴۰۱؛ شوق، ۱۹۲۹، ص ۲۲۸-۲۲۹، ۴۵۱-۴۵۲؛ سعیدی، ۲۰۱۱، ص ۱۷؛ احمدآبادی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۷):



نمودار ۱. شجرهٔ تعلیم و تعلم الأفتق‌المبین: سلسلهٔ خاندان خیرآبادی

با همت فضل‌امام خیرآبادی و فرزندان او، تدریس الأفتق‌المبین در هندوستان رونق یافت و نسلی از شارحان و محشیان این متن سترگ در شبه‌قاره ظهور کردند. افزون بر سلسلهٔ شاگردان خیرآبادی که عمدتاً در شمال شرقی هندوستان و شهر رامپور توسعه یافته، گزارش‌های پراکنده‌ای از تعلیم، تعلم، شرح و تحشیه الأفتق‌المبین در دیگر نقاط هندوستان در منابع تاریخی و تذکره‌ها ثبت شده است (نک حسنی‌لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۹۴۶، ۱۱۳۲؛ ج ۸، ص ۱۲۶۳-۱۲۶۴، ۱۲۵۵، ۱۳۶۲-۱۳۶۴، ۱۴۰۱؛ شوق، ۱۹۲۹، ۲۲۸-۲۲۹، ۴۵۱-۴۵۲؛ سعیدی، ۲۰۱۱، ص ۱۷؛ احمدآبادی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۷؛ برکاتی، ۲۰۰۶، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ سروری، ۱۹۸۴، ج ۲، ۱۳۳؛ مجموعهٔ نویسندگان، ۲۰۰۵، ج ۱۲، ص ۱۰۳؛ نوشهروی، ۱۳۵۶، ص ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۷۹) به‌باور نگارندگان، هریک از این داده‌های تاریخی، سرنخی برای

تکمیل طبقات سلسله پیشین یا ترسیم سلسله‌های جدید در تعلیم و تعلم *الأفق المبین* در هندوستان به شمار می‌رود.

خلاصه‌ای مفید از این اطلاعات پراکنده در جدول زیر سامان یافته است:

جدول ۱. متعلمان، مدرسان، محشیان و شارحان *الأفق المبین* تا میانه قرن چهاردهم هجری قمری

ردیف	نام و شهرت	درگذشته/ زنده در	ارتباط با «الأفق المبین»				محدوده جغرافیایی
			متعلم	مدرّس	محشی	شارح	
۱	شاه ولی الله بن عبدالرحیم دهلوی	۱۱۷۶ ه.ق	-	●	-	-	دهلی
۲	شاه محمد عاشق	۱۱۸۷ ه.ق	●	-	-	-	دهلی
۳	عبدالعلی بن نظام الدین لکهنوی	۱۲۲۵ ه.ق	-	-	●	-	لکهنو / رامپور
۴	فضل امام بن محمد ارشد خیرآبادی	۱۲۳۵ ه.ق	-	●	-	-	دهلی / کلکته
۵	جلال الدین هرّوی دهلوی	قرن ۱۳ ه.ق	●	-	-	-	دهلی / پیشاور
۶	محمد حسین شاه جهان پوری	قرن ۱۳ ه.ق	-	●	-	-	فتح آباد
۷	سید حسین بن رمضان علی نوّه‌روی	۱۲۷۱ ه.ق	-	●	-	-	مُرشدآباد
۸	واجد علی بن ابراهیم بنارسی	۱۲۷۶ ه.ق	-	●	-	-	لکهنو
۹	فضل حق بن فضل امام خیرآبادی	۱۲۷۸ ه.ق	●	●	-	●	دهلی / رامپور
۱۰	عبدالعلی بن یوسف رامپوری	۱۳۰۳ ه.ق	●	●	-	-	رامپور
۱۱	امیر احمد بن امیر حسن فاضلی سَهَسَوانی	۱۳۰۶ ه.ق	-	●	-	-	دهلی / مرادآباد
۱۲	صدیق حسن بن حسن خان قنوجی	۱۳۰۷ ه.ق	●	-	-	-	فتح آباد
۱۳	عبدالحق بن فضل حق خیرآبادی	۱۳۱۸ ه.ق	●	●	-	-	رامپور / کلکته
۱۴	عبدالحق بن محمد اعظم کابلی	۱۳۲۱ ه.ق	●	-	-	-	رامپور / کلکته
۱۵	هدایة الله بن رفیع الله رامپوری	۱۳۲۶ ه.ق	●	-	-	-	رامپور / جونپور
۱۶	محمد بشیر بن بدرالدین فاروقی سَهَسَوانی	۱۳۲۶ ه.ق	●	-	-	-	آگرا
۱۷	محمد طیب بن محمد صالح مگی رامپوری	۱۳۳۴ ه.ق	●	-	●	-	رامپور / کلکته
۱۸	ظهور الحسین بن نیاز الله رامپوری	۱۳۴۲ ه.ق	●	-	-	●	رامپور / جونپور
۱۹	برکات احمد بن داتم علی تونکی	۱۳۴۷ ه.ق	●	●	-	●	دهلی / رامپور
۲۰	فضل حق بن عبدالحق رامپوری	۱۳۴۷ ه.ق	●	●	-	-	رامپور
۲۱	عطاء الله کشمیری	۱۳۵۶ ه.ق	-	-	●	-	کشمیر
۲۲	یار محمد بن میان سلطان محمد بندیالوی	۱۳۶۷ ه.ق	●	-	-	-	رامپور

با توجه به اطلاعات جغرافیایی در جدول فوق، می‌توان کانون‌های اصلی تدریس الأفق‌المبین را در جغرافیای شبه‌قاره، بدین صورت شناسایی کرد:



نقشه ۱. کانون‌های تدریس الأفق‌المبین در هندوستان

۱-۲-۳. محدوده درسی در سنت متنی الأفق‌المبین

برخی متون آموزشی منطق، کلام و فلسفه در مدارس هندی، گزیده‌هایی از آثار مشهور یا شروح و حواشی آنها بوده‌اند. سنت متنی الأفق‌المبین نیز بر همین منوال و در قالب «گزیده‌خوانی» شکل گرفته است. مطابق شواهد تاریخی و نسخه‌شناختی، برخی بخش‌های الأفق‌المبین - و نه تمام آن - متن آموزشی حکمت بوده است.

یکی از این شواهد، انجامه نسخه‌ای از الأفق‌المبین است که با شماره ۷۸ در کتابخانه مرکز تحقیقات اسلامی پاکستان نگهداری می‌شود. این نسخه فاقد مقدمه میرداماد بوده^۱ و تا

۱. در برخی نسخه‌های هندی الأفق‌المبین - همچون نسخه شماره ۲۴۳ کتابخانه آصفیه (حیدرآباد) و نسخه شماره ۳۶۳۵ کتابخانه رضا (رام‌پور) - مقدمه میرداماد کتابت نشده است. این اهمال عمدی در استنساخ مقدمه کتاب، درخور بررسی دقیق است.

پایان فصل دوم از «المساقاة الأولى» از «الصرحة الأولى»^۱ را دربر می‌گیرد. کاتب نسخه که محمداکرم نام دارد، در انجامة آن آورده است:

«تمت بالخیر إلى مقام الدرس، بید أحقر المخلوقات والأمم، محمد أكرم - عفی عنه وعن والديه - فی شهر ربیع الأول، سنة ألف وثلاث مائه و سبعة وأربعین (۱۳۴۷ هـ.ق) من الهجرة النبویة - علی صاحبها ألف صلوة والتحية -...» (میرداماد، ۱۳۴۷، ۲۶).

شاهد دیگر، حواشی فضل حق خیرآبادی بر *الأفق المبین* است که فصل نخست تا میانه فصل دوم از «المساقاة الأولى» از «الصرحة الأولى»^۲ را شامل می‌شود. با توجه به اینکه خیرآبادی مهم‌ترین با عنایت به اینکه مدرس *الأفق المبین* در قرن سیزدهم هجری قمری است، می‌توان حدس زد که حواشی او، بر محدوده درسی کتاب متمرکز هستند. به هرروی، از انضمام این دو قرینه تاریخی / متنی به دست می‌آید که در سال‌های میانی قرن چهاردهم هجری قمری، بخش‌های نخست *الأفق المبین* - که مباحث مربوط به وجود و ماهیت را دربر می‌گیرند - جزء محدوده درسی در این سنت متنی بوده‌اند.

۳. الإیماضات: سستی فرعی در علوم عقلی

با عنایت به برخی شواهد تاریخی / متن‌شناختی، می‌توان حدس زد که *الإیماضات* نیز یکی از سنت‌های فرعی در تعلیم و تعلم علوم عقلی در شبه‌قاره هندوستان بوده است. این حدس هنگامی تقویت می‌شود که بدانیم نخستین شرح هندی بر آثار میرداماد، تفسیری است که انورالدین حسینی (زنده در ۱۲۰۲ هـ.ق) در سال‌های نخست قرن سیزدهم هجری قمری بر *الإیماضات* نگاشته و آن را *التنویرات* نامیده است. وکیل‌احمد سکندرپوری (ف. ۱۳۲۳ هـ.ق) نیز شرحی با نام *الإدحاضات* بر *الإیماضات* میرداماد نگاشته که متأسفانه نسخه‌ای از آن در دست نیست (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۴۰).

افزون بر این، می‌دانیم که *الإیماضات* در محافل علمی هندوستان جدید به صورت رسمی تدریس می‌شده است؛ برای نمونه، غلام‌محمود هزاروی (ف. ۱۴۱۵ هـ.ق) متن این کتاب را در

۱. محدوده صفحات ۹ تا ۱۰۱ بر اساس نسخه چاپی *الأفق المبین*.

۲. محدوده صفحات ۹ تا ۴۹ بر اساس نسخه چاپی *الأفق المبین*.

محضر عبدالجلیل تونکی (ف. ۱۳۷۹ هـ.ق) فراگرفته است (بخاری‌قادری، ۱۹۹۱، ص ۱۱). باری، مشکل بتوان پنداشت که دانشمندان هندی، بی‌هیچ ضرورت و تقاضایی در جامعه علمی، به شرح و تحشیه کتابی خاص مبادرت ورزیده باشند؛ به‌ویژه که پس از *الأفق‌المبین* و *القیسات*، *الإیماضات* سومین مرجع دانشمندان هندی در بازخوانی، شرح و نقد آراء میرداماد است. بر این اساس، می‌توان *الإیماضات* را یکی از سنت‌های فرعی - و درعین‌حال، نحیف - در محافل علمی هندوستان قلمداد کرد.

محدوده جغرافیایی	ارتباط با «الأفق‌المبین»				درگذشته / زنده در	نام و شهرت	ردیف
	شارح	محتسب	مدرّس	متعلّم			
اورنگ‌آباد	●	-	-	-	۱۲۰۲ هـ.ق	انورالدین حسینی اورنگ‌آبادی	۱
لکهنو	●	-	-	-	۱۳۲۳ هـ.ق	وکیل احمد بن قلندر حسین سکندرپوری	۲

جدول ۲. متعلمان، مدرسان، محشیان و شارحان *الإیماضات* در هندوستان قدیم

ب) مواجهه با میرداماد در سنت‌های متنی: از ابتدای قرن سیزدهم تا میانه قرن چهاردهم هجری قمری

در بخش پیش رو، شارحان، مدافعان و منتقدان هندی میرداماد، در نسبت با سنت‌های متنی و با ترتیبی تاریخی معرفی خواهند شد.^۱ نویسندگان برای تدوین این بخش، علاوه بر مراجعه به تذکره‌ها و منابع تاریخی، حدود سی‌وپنج اثر از چهره‌های متصل به سنت‌های متنی را در قالب نسخه‌های خطی و کتب چاپ‌سنگی، از کتابخانه‌های گوناگون ایران، هند، پاکستان و ازبکستان، گرد آورده و به‌دقت بررسی کرده‌اند. در نتیجه این بررسی‌ها، مجموعه‌ای از گزارش‌های زیست‌نگاشتی و نمایه‌ای از بسامد مواجهه شخصیت‌های تاریخی با میرداماد فراهم آمده است. این اطلاعات حجیم و پراکنده، پس از ویرایش و تنظیم، در قالب مداخل متسلسل و نمودارهای تکمیلی ارائه می‌شود.

۱. دانشمندان معرفی شده در این بخش، چهره‌هایی هستند که بر سنت‌های متنی پیش‌گفته تأثیر نهاده یا خود در پی ایجاد سنت‌های متنی جدید در هندوستان بوده‌اند.

۱. انورالدین حسینی (زنده در ۱۲۰۲ هـ.ق)

انورالدین حسینی، شاگرد غلام‌نور اورنگ‌آبادی (ف. ۱۱۸۹ هـ.ق) و از دانشمندان ناشناخته غرب هندوستان است. در کتب تراجم و منابع تاریخی، نام‌نشانی از وی ذکر نشده و عمده اطلاعات ما، برگرفته از متن آثار اوست. انورالدین با نگارش حواشی پراکنده بر شرح‌الهدایة ملاصدرا، با این سنت متنی ارتباط یافته است. او در میانه مبحث حدوث عالم، به نظریه میرداماد و برخی نتایج آن اشاره کرده و حدوث دهری را از ابداعات گره‌گشای «باقرالعلوم» و «معلم الحکمة الیمانیة» برشمرده است (انورالدین اورنگ‌آبادی، قرن ۱۳، پ ۳۸/ پ ۴۱). جالب آنکه مرجع اصلی حسینی در تقریر نظریه حدوث دهری، نه الأفق‌المبین و نه القبسات، بلکه متن الإیماضات است. این نکته هنگامی اهمیت می‌یابد که بدانیم او در سال ۱۲۰۲ هـ.ق شرحی مزجی بر کتاب الإیماضات نگاشته و آن را التنویرات نامیده است (Nizamuddin, 1957, vol. 1, p. 7). حسینی با نگارش این اثر، نخستین شارح شناخته‌شده میرداماد در هندوستان به شمار می‌رود. او در التنویرات، ضمن شرح و تأیید نظریه حدوث دهری، از دیدگاه‌های میرداماد درباره دهر، زمان و حرکت نیز دفاع کرده است. (انورالدین اورنگ‌آبادی، قرن ۱۳، الف: پ ۱). انورالدین در شرح الإیماضات، از روش «تفسیر متن به متن» پیروی کرده و از دیگر نگاشته‌های میرداماد - همچون الصراط‌المستقیم، الأفق‌المبین و القبسات - نیز بسیار بهره برده است. او ضمن تقریر همدلانه نظریه میرداماد، به برخی اشکالات حدوث دهری نیز پاسخ داده است. اهتمام انورالدین حسینی به شرح الإیماضات، فرامی‌نماید که این کتاب جایگاه خاصی در محافل علمی اورنگ‌آباد داشته است.

۲. عبدالقادر میلاپوری (ف. ۱۲۰۴ هـ.ق)

عبدالقادر حسینی میلاپوری یکی از چهره‌های برجسته تصوف چشتی در جنوب شبه‌قاره هندوستان است. او قاضی و مدرسی برجسته بود؛ اما بیش از هر چیز، به تصوف و عرفان نظری علاقه داشت و آثار فراوانی در این حیطه تألیف کرد. مشهورترین و مهم‌ترین نگاشته او، أصل الأصول فی بیان مطابقة الكشف بالمعقول و المنقول است که در دفاع از نظریه

«وحدت وجود» و نقد آموزه «وحدت شهود»^۱ به قلم آمده است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۲۵؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۸۴-۱۱۲).

او در این اثر و به مناسبت‌های گوناگون، از دیدگاه‌های میرداماد یاد کرده و برخی از آنها را به نقد کشیده است؛ برای نمونه، در مباحثی همچون حمل، معنای وجود، جعل، مراتب تقرر، اتصاف ماهیت به وجود و معیت دهری، ضمن اشاره به دیدگاه میرداماد، عباراتی از *الأفق المبين و الإیماضات* نقل کرده است. او همچنین، به تشابه و تفاوت دیدگاه میرداماد با دوانی درباره حمل وجود بر مصادیق نیز توجه کرده است. میلاپوری کتاب *أصل الأصول* را به قصد دفاع عرفانی / کلامی از نظریه وحدت وجود نگاشته و مواجهه او با میرداماد نیز در خدمت همین هدف است. در نظرگاه او، موضع میرداماد درباره وجود واجب، حمل وجود بر مصادیق و انتزاع مفاهیم متعدد از امر واحد، با مبانی نظریه وحدت وجود سازگار نیست. میلاپوری بیش از هرچیز، بر مقوله «اتصاف» در نظریه میرداماد انگشت نهاده و کوشیده است تا ناکارآمدی آن را در حیطه وجود ربوبی نشان دهد (اورنگ‌آبادی میلاپوری، ۱۹۵۹، ص ۴۳-۴۴، ۱۵۵-۱۵۷، ۳۳۳-۳۳۷). او خلاصه‌ای از این نقدها را در اثر دیگر خود، *مفتاح المعارف*، نیز تکرار کرده است (اورنگ‌آبادی میلاپوری، ۱۲۶۶، ر ۳۱ / ۱۲۰). به عقیده نگارندگان، با پیگیری مباحثی همچون «معانی و اطلاقات وجود / موجود»، «جعل»، «کیفیت حمل موجود بر واجب و ممکنات» و... در آثار میلاپوری، می‌توان تصویری واضح از مواجهه او با میرداماد در مباحث وجود و ماهیت ترسیم کرد؛ مواجهه‌ای که از پایگاه عرفانی صورت گرفته و به همین دلیل، حائز اهمیت فراوان است.

۱. این نظریه را نخستین‌بار علاءالدوله سمنانی (ف. ۷۳۶ ه.ق) در تقابل با دیدگاه‌های ابن‌عربی مطرح کرد. با مهاجرت شاگرد نامدار سمنانی، میرسید علی همدانی (ف. ۷۸۶ ه.ق)، به هندوستان، این آموزه به محافل عرفانی شبه‌قاره راه یافت و با مقبولیت فراوانی مواجه شد. شیخ احمد سرهندی (ف. ۱۰۳۴ ه.ق)، مشهور به «مجدد آلف ثانی»، یکی از طرفداران جدی وحدت شهود در هندوستان به‌شمار می‌رود که آثار گوناگونی در توسعه و تثبیت این نظریه تألیف کرده است. پس از سرهندی، نزاع مبتنی بر دوگانگی «وحدت وجود یا وحدت شهود؟» یکی از مباحث اصلی در محافل عرفانی شبه‌قاره هندوستان بوده است.

۳. نورالهدی اورنگ‌آبادی (ف. ۱۲۱۰ هـ.ق)

نورالهدی اورنگ‌آبادی، فرزند قمرالدین حسینی (ف. ۱۱۸۹ هـ.ق) و از دانشمندان و صوفیان شهیر اورنگ‌آباد است. تنها اثر باقی‌مانده از او، شرحی مزجی است که بر اثر سترگ پدر خویش، مَظْهَرُ النور، نگاشته و آن را «مُظْهَرُ النور» نامیده است. این شرح مبسوط، مفصل‌ترین تکیه‌نگاری شناخته‌شده در میان آثار دانشمندان هندوستان است که به مباحث وجود و ماهیت اختصاص دارد (آزادبلگرامی، ۲۰۱۵، ۲۰۱-۲۰۶؛ حسینی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۱۳۱). نورالهدی از میرداماد با تعبیری همچون «باقرالعلوم» و «صاحب الأفق المبین» یاد کرده و نظریات او را در مباحثی همچون مراتب تقرر و موجودیت، قاعده «فرعیت»، جعل، تقدم و تأخر و حدوث دهری تقریر و نقد کرده است. در این میان، نظریه حمل در فلسفه میرداماد، بیش از هر چیز نقد و نظر نورالهدی را برانگیخته است؛ چنانکه این مبحث را به تفصیل بررسی کرده و درباره برخی مبادی و توابع آن - همچون ملاک صدق قضایا، مطابق حمل در گزاره‌های وجودی و... - سخن گفته است. او همچنین، به ارتباط فکری میرداماد با مدرسه شیراز و تأثر او از دوانی در پردازش نظریه حمل نیز اشاره کرده است. به عقیده نورالهدی، نظریه میرداماد درباره وجود و ماهیت، فاقد انسجام بوده و با رأی «اهل حق» - یعنی صوفیان اشعری - سازگار نیست. او در مواجهه با حدوث دهری نیز همین موضع را اتخاذ کرده و نظریه میرداماد را بدعتی سست در حکمت قلمداد کرده است (نورالهدی اورنگ‌آبادی، ۱۲۴۳، پ ۹۲ / پ ۱۴۰ / ر ۲۶۴).

۴. عبدالعلی لکهنوی (ف. ۱۲۲۵ هـ.ق)

عبدالعلی لکهنوی، فرزند ارشد نظام‌الدین سهالوی و مهم‌ترین چهره مدرسه فرنگی محل پس از اوست. عبدالعلی علاوه بر پدرش، نزد کمال‌الدین سهالوی نیز تحصیل کرده و با نگارش حواشی بر متونی همچون شرح الهدایة، الزواهد الثلاثة و سلم‌العلوم، ارتباطی وثیق و همه‌جانبه با سنت‌های متنی در شبه‌قاره برقرار کرده است.^۱ عبدالعلی لکهنوی، بی‌هیچ گفت‌وگویی،

۱. او بر حاشیه شرح المواقف، سه حاشیه صغری، وسطی و کبری نگاشته و علاوه بر شرح سلم‌العلوم،

سرسخت‌ترین منتقد میرداماد در تاریخ هندوستان به شمار می‌رود؛ چنانکه در بیشتر آثار منطقی، فلسفی و کلامی خود، به دیدگاه‌های میرداماد توجه کرده و آنها را به نقد کشیده است (نگر: حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۲۱-۱۰۲۳؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵-۱۳۹). او همچنین، حواشی پراکنده‌ای بر *الأفق المبین* نگاشته و حسب جست‌وجوی ما، نخستین محشی این کتاب در محافل علمی شبه‌قاره به شمار می‌رود. مواجهه لکهنوی با میرداماد، از دو حیث ویژه و ممتاز است: نخست اینکه او - به استثناء مبحث معقول ثانی - همه دیدگاه‌های خاص میر را در مباحث منطقی، طبیعی و مابعدالطبیعی نقد و رد کرده است. عبدالعلی بر این باور است که میرداماد سخنان متکلمان اشعری را در مباحثی همچون جعل، حمل، حرکت، حدوث و... به درستی درنیافته است؛ دیگر اینکه لحن او در برابر میرداماد، بسیار گزنده و توهین‌آمیز است. او - برخلاف پدرش - در مواضع گوناگون و به بهانه‌های مختلف، میرداماد را به باد ناسزا گرفته و تخطئه کرده است.^۱ ادبیات تند لکهنوی، بر وجوه علمی مواجهه او با میرداماد سایه‌ای سنگین افکنده و مجال فهم صحیح نزاع را از خوانندگان سلب می‌کند (عبدالعلی لکهنوی، ۱۳۳۲، ص ۱۰-۱۱، ۱۴۳-۱۴۴، ۲۱۵-۲۱۶؛ عبدالعلی لکهنوی، ۱۲۲۹، پ ۳/ ۱۲/ ۱۴). او پیکان تیز حمله دانشمندان هندی به میرداماد است و در عین حال، بزرگ‌ترین نمونه خروج از حد اعتدال و انصاف به شمار می‌رود.

حاشیه‌ای تکمیلی بر متن محب‌الله بهاری پدید آورده است.

۱. برای نمونه، می‌توان به این فقره از *الحاشیه الكبرى علی حاشیه شرح المواقف* اشاره کرد: «... فوق فی یدی من قنع بالدرر عن الأصداف وسلکوا سبیل المیل والاعتساف ووجدت الأكثرین مطبوعین بالسحر الذی أتى به صاحب الأفق المبین، فأولعتهم استعاراته العجیبة المخترعة وتشبیهاته الغریبة العجیبة، فحسبوا مصنفاته فی أعلى مقام بین ما صنف الأقوام وتخیلوا أن منزلتها فوق منازل ما أتى بها أولوا الأفهام. فقلت لهم: یا معشر الإخوان ویا أیها الأصدقاء من الخلان! لا یغرنکم سلوکه مسلک الشعراء عن ولوجه فی حضرات السوفسطاء، فجل کلامه قضا یا شعریة ومقدمات تخیلیة، فإنه تطرق طریق الشاعریین فی الإنشاء لا الصراط الذی یسلکه الفضلاء والأذکیاء، فعندی ما یتغلف من أهوال سحره وشهب یرمی بها شیاطین توسوس فی سره» (عبدالعلی لکهنوی، ۱۲۲۹، پ ۲).

۵. سید دلدار علی نقوی (ف. ۱۲۳۵ هـ.ق)

سید دلدار علی نقوی، زعیم و مروج بزرگ تشیع در هندوستان و یکی از دانشمندان شهیر در قرن دوازدهم و سیزدهم هجری قمری است. عمده شهرت او به سبب مباحثات کلامی و فقهی با اهل سنت و تلاش‌هایی است که جهت تقویت و تمرکز فرهنگ شیعی در هندوستان به کار بسته است. او به‌رغم مخالفت جدی با تصوف و تعلم فلسفه، یکی از چهره‌های برجسته علوم عقلی در هندوستان به شمار می‌رود. نقوی نزد مدرسان فرنگی محل، منطق و فلسفه را فرا گرفته و با نگارش حواشی مختصر بر شرح *الهدایة*، با این سنت متنی ارتباط یافته است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۹۶۶-۹۶۷؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۲۰۵-۲۱۰). او در این اثر و ضمن بحث از شبهه «طفره الزاویه»، از نظریه میرداماد دفاع کرده و به نقدهای عبدالعلی لکهنوی، به تفصیل پاسخ گفته است. نقوی بر این باور است که عبدالعلی در تقریر دیدگاه میرداماد دچار سوءفهم شده و نه تنها حق زبان و قلم، که حرمت شهرت و سیادت میرداماد را نیز اداء نکرده است. البته، اختلاف نظرهای نقوی با لکهنوی، در برخی مباحثات حضوری ایشان نیز مجال ظهور یافته است (نقوی لکهنوی، ۱۲۵۴، پ ۲۵۱/۲۵۵؛ جمعی از شاگردان غفران‌مآب، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۹۲-۹۳). این اختلاف‌نظرها فرامی‌نمایند که نقدهای تند لکهنوی بر میرداماد، در اندک‌زمانی با واکنش و پاسخ مدافعان مواجه شده‌اند.

نقوی در اثر مشهور خود، *عمادالاسلام*، نیز دیدگاه‌های میرداماد را درباره حدوث عالم، علم الهی و بداء، به تفصیل بازخوانی و بررسی کرده است. به‌باور او، نظریه میرداماد، آموزه‌ای پذیرفتنی است؛ اما به کاستی‌هایی دچار است که تصحیح و تکمیل آن را ضرورت می‌بخشند (نقوی لکهنوی، ۱۳۱۹، ج ۱، ص ۱۱۳، ۲۲۰-۲۲۴).

۶. فضل‌امام خیرآبادی (ف. ۱۲۴۳ هـ.ق)

فضل‌امام خیرآبادی، فیلسوف و منطق‌دان شهیر هندی است که علاوه بر تحصیل در مدرسه فرنگی محل، از محشیان اصلی *حاشیه الرسالة القطبیه* به شمار می‌رود. او یکی از نقاط عطف در تاریخ مواجهه دانشوران هندوستان با میرداماد است؛ زیرا حسب جست‌وجوی ما، برای

نخستین بار *الأفق المبین* را به صورت رسمی و در جایگاه متن آموزشی، در سطح عالی فلسفه تدریس کرده است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۶۳).

توجه محوری خیرآبادی به *الأفق المبین*، او را به سرحلقه مدرسین این کتاب در قرن سیزدهم هجری قمری تبدیل کرده است. چنانکه در ادامه خواهیم دید، تدریس *الأفق المبین*، به دست شاگردان و فرزندان خیرآبادی ادامه یافت و علاوه بر تثبیت جایگاه میرداماد و آثار او در محافل علمی، بستر تحشیه و شرح این کتاب را در قرن چهاردهم هجری قمری فراهم ساخت. فضل امام خیرآبادی از میرداماد با القابی همچون «إمام المشائین»، «السیدالباقر» و «خیر اللحقه بالمهرة» یاد کرده و در مباحث حمل، تصور و تصدیق، معنای وجود و...، دیدگاه‌های او را تقریر و نقد کرده است. خیرآبادی در مواجهه منتقدانه با میرداماد، تا حد زیادی از عبدالعلی لکهنوی متأثر است؛ چنانکه در تلخیص مشهورش از طبیعیات کتاب *الشفاء*، نقد عبدالعلی را بر دیدگاه میرداماد درباره وجود دهری تکرار کرده است. افزون بر این، خیرآبادی نخستین دانشمند هندی است که در بازخوانی دیدگاه‌های میرداماد، از کتاب *خلسة الملکوت* بهره برده است (فضل امام خیرآبادی، قرن ۱۳، پ ۱۲/۱۷ ر ۲۴؛ فضل امام خیرآبادی، ۱۲۴۸، پ ۴).

۷. حبیب‌الله قندهاری (ف. ۱۲۶۵ هـ.ق)

حبیب‌الله قندهاری، یکی از دانشمندان و فقیهان افغان/ هندی و از چهره‌های برجسته علوم عقلی و نقلی در شمال شبه‌قاره به شمار می‌رود. اطلاعات ما از زندگانی علمی او بسیار محدود است. همین قدر می‌دانیم که پس از تحصیل در قندهار و کابل، مدتی به ناحیه شرقی و مرکزی هندوستان و سپس، ایران رهسپار شده است. هویت و کیستی استادان او در علوم عقلی و نیز ارتباط او با سنت‌های متنی به درستی مشخص نیست (حبیبی، ۱۳۴۵، ص ۱-۵).

از نقل قول‌های قندهاری در تألیفاتش برمی‌آید که آثار بسیاری از دانشمندان برجسته هندوستان - همچون نظام‌الدین انصاری، کمال‌الدین سهالوی و قاضی مبارک گوپاموی - را در اختیار داشته؛ چنانکه با میرداماد و آثار او نیز به خوبی آشنا بوده است.

قندهاری از میر با عباراتی همچون «المولی الباقر الداماد» یاد کرده و بیش از *الأفق المبین*،

به کتاب *القبسات* ارجاع داده است. او در مباحثی همچون برهان تطبیق و حدوث دهری به دیدگاه میرداماد اشاره کرده است. به شکل خاص، پاسخ میرداماد را به دو شبهه «جذر اصم» و «ظفر الزاویه» به تفصیل تقریر کرده و پس از نقد آنها، میان میر و ملاصدرا به داوری نشسته است. او همچنین، درباره مبای نظریه حدوث دهری نقدهایی مطرح کرده و دیدگاه میرداماد را در تصویر صحیح «وجود دهری» و «عدم دهری»، ناکام دانسته است (قندهاری، ۱۲۷۲، پ ۴۳؛ قندهاری، قرن ۱۳، ر ۳/۳۱ پ ۵۲). حبیب‌الله قندهاری یکی از سرنخ‌های مهم درباره تداول آثار و آراء میرداماد در شمال شبه‌قاره هندوستان (افغانستان کنونی) به شمار می‌رود؛ سرنخ‌هایی که با تعقیب آنها می‌توان اطلاعات جدیدی درباره جایگاه میرداماد در محافل علمی شمال هندوستان و خراسان کهن به دست آورد.

۸. ولی‌الله لکهنوی (ف. ۱۲۷۰ هـ.ق)

ولی‌الله لکهنوی، یکی از چهره‌های اصلی مدرسه فرنگی محل در قرن سیزدهم هجری قمری است که در زمره مدرسان، مؤلفان و محشیان پرکار در حوزه علوم عقلی قرار دارد. او علاوه بر ارتباط با سنت‌های متنی شرح *العقائد العزیدیه*، شرح *الهدایة* و *حاشیة شرح المواقف*، دو نقش اساسی در حفظ و تثبیت میراث مکتوب محافل علمی - به‌ویژه مدرسه فرنگی محل - ایفا کرده است: نخست اینکه شجره‌نامه علمی و نسبی خاندان انصاری لکهنوی (فرزندان قطب‌الدین سهالوی) را به دقت و تفصیل ضبط کرده؛ دوم اینکه برخی آثار دانشمندان پیش از خود - همچون *غایة العلوم* و *معراج‌العلوم* (هر دو از محمدحسن سهالوی) - را به نحوی مبسوط شرح داده است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۳۵؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲-۲۲۵).

درعین حال، لکهنوی یکی از نقاط عطف در تاریخ مواجهه دانشمندان هندی با میرداماد به شمار می‌رود؛ زیرا تقریباً در تمام آثار فلسفی، منطقی و کلامی خود، از دیدگاه‌های خاص میرداماد سخن گفته است. او از میرداماد با القابی همچون «باقرالمحققین»، «عمدة المتأخرین» و «خیر اللاحقین بالمهرة السابقین» یاد کرده و طیف وسیعی از آراء او را طرف بررسی و نقد قرار داده است. عبارات و تحلیل‌های لکهنوی در رویارویی با میرداماد بسیار دقیق و

مفصل‌اند و همین امر، وجه تمایز مواجهه او با میرداماد است؛ برای نمونه، او - بدون اینکه سخنان دانشمندان پیش از خود را صرفاً تکرار کند - بیشتر مبادی، استدلال‌ها و نتایج نظریه حدود دهری را به نقد کشیده و اشکالات گوناگون آن را به مخاطبان خود گوشزد کرده است (ولی‌الله لکهنوی، ۱۳۰۳، ص ۳۷-۳۸، ۱۱۳، ۲۰۴؛ ولی‌الله لکهنوی، ۱۲۵۵، پ ۳۳/۳۴؛ ولی‌الله لکهنوی، ۱۲۱۳، پ ۲۷/۷۰ ر ۱۱۴).

۹. سید حسین نونهروی (ف. ۱۲۷۱ هـ.ق)

سید حسین نونهروی، یکی از چهره‌های درخشان تشیع در شبه‌قاره هندوستان است. او پس از طی تحصیلات ابتدایی در غازی‌پور، به لکهنو رهسپار شد و علوم عقلی را در محضر سید حسین نقوی و دانشمندان مدرسه فرنگی محل فراگرفت. نونهروی در اندک زمانی به یکی از مراجع علوم عقلی در عصر خویش بدل شد و به رونق و گرمی مجالس درس خویش شهرت یافت. چندی بعد، به مرشدآباد هجرت کرد و علاوه بر صدارت، در جایگاه «مدرس اعلی» در مدرسه عالی مرشدآباد منصوب شد. حسب گزارش‌های تاریخی، نونهروی در این مدرسه، برخی متون اساسی حکمت و کلام اسلامی - از جمله الأفتق‌المبین - را تدریس می‌کرده است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۹۵۴).

افزون بر این، او یکی از مدافعان جدی میرداماد در تاریخ جدال‌های قلمی در هندوستان به شمار می‌رود؛ چنانکه با نگارش اثری مبسوط، به نقدهای گوناگون عبدالعلی لکهنوی بر دیدگاه‌های میرداماد و صدرالمتألهین پاسخ داده است. مطابق گزارش تذکره‌نگاران، این اثر نفیس شامل دو بخش کلی بوده است: بخش نخست در رد اعتراضات عبدالعلی بر دیدگاه‌های میرداماد و ملاصدرا؛ و بخش دوم در نقد آراء عبدالعلی در مباحث گوناگون منطقی، طبیعی و مابعدالطبیعی. نونهروی پیش از تکمیل و تبیض این رساله، در سی‌وشش‌سالگی چشم از جهان فرو بست. پس از این واقعه، نسخه پیش‌نویس آثار سید حسین در اختیار وصی او، مولانا رضاحسین، قرار گرفت؛ اما او نیز به‌ناگاه درگذشت و با دریغ تمام، آثار نونهروی در شهر بنارس ضایع و مفقود شدند (لکهنوی کشمیری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۴۸).

۱۰. فضل حق خیرآبادی (ف. ۱۲۷۸ هـ.ق)

فضل حق خیرآبادی، فرزند ارشد فضل‌امام خیرآبادی، فیلسوف، ادیب و منطق‌دان شهیر هندی است که علاوه بر پشتیبانی از قیام مردم هندوستان در برابر استعمار بریتانیا، سهمی چشمگیر در توسعه و تثبیت حوزه‌های علمی و سنت‌های متنی داشته است. او با نگارش حواشی پراکنده بر *سلم‌العلوم* و حاشیه‌ای مفصل بر شرح گوپاموی، نقشی محوری در تثبیت و توسعه این سنت منطقی ایفا کرده است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۶۳-۱۰۶۵).

پس از عبدالعلی لکهنوی، خیرآبادی دومین منتقد جدی میرداماد در قرن سیزدهم هجری قمری به شمار می‌رود. او علاوه بر تدریس گسترده *الأفق‌المبین*، حاشیه‌ای درازدامن بر بخش درسی این کتاب نگاشته و دیدگاه‌های میرداماد را در مباحث گوناگون به چالش کشیده است. خیرآبادی در دیگر آثار خود - اعم از حواشی و نگاشته‌های مستقل - نیز، درباره آراء اختصاصی میر به تفصیل سخن گفته است. او در مواجهه با میرداماد، از عبدالعلی لکهنوی پیروی کرده است؛ چنانکه می‌توان نقدهای خیرآبادی را بسط و تفصیل اعتراضات لکهنوی قلمداد کرد. در عین حال، شیوه فضل حق از دو حیث با عبدالعلی متفاوت است: نخست اینکه بسآمد توهین و اسائه ادب به میرداماد در نگاشته‌های خیرآبادی کمتر است؛ و دوم اینکه نقدهای او بر میرداماد، در مباحث مربوط به وجود و ماهیت - همچون حمل، جعل، اشتقاق، مطابق گزاره وجودی، اعتبارات ماهیت و... - متمرکز است و کمتر به حدوث دهری و دیگر آراء میرداماد پرداخته است. او همچنین، به ریشه تاریخی دیدگاه‌های میرداماد و ارتباط آنها با منازعات دوانی و دشتکی، به نحوی ویژه توجه کرده است (فضل حق خیرآبادی، ۱۳۱۳، ۱۵، ۲۴-۲۳، ۲۸؛ فضل حق خیرآبادی، ۱۳۱۷، ۴۴-۵۰، ۶۴-۷۱، ۱۳۴-۱۳۵؛ فضل حق خیرآبادی، ۱۲۲۴، پ ۶/ ۲۲ ر ۲۳).

۱۱. تراب‌علی لکهنوی (ف. ۱۲۸۱ هـ.ق)

تراب‌علی لکهنوی، یکی از دانشمندان و مدرسان بلندپایه مدرسه فرنگی محل در لکهنو است. او مؤلفی پرکار بوده و به واسطه نگارش حواشی گوناگون بر متون سنتی - همچون یک حاشیه و یک شرح بر شرح قاضی مبارک بر *سلم‌العلوم*، حاشیه‌ای بر *لواء‌الهدی* و

حاشیه‌ای بر شرح‌الهدایه و... - ارتباطی وثیق و عمیق با سنت‌های متنی متداول در هندوستان برقرار کرده است. عمده آثار تراب‌علی از نوع «حاشیه بر حاشیه / شرح» بوده و آینه‌ای تمام‌نما از نزاع‌های تفسیری در طبقات متأخر شارحان و محشیان سنت‌های متنی به شمار می‌رود. او در تمام نگاشته‌های خود، به تنوع آراء و تفاسیر دانشمندان هندی اشاره کرده و تسلط خود را بر فراز و فرود تاریخ سنت‌های متنی، به نمایش گذاشته است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ۹۳۸-۹۳۹؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۲۴۲-۲۴۵).

لکهنوی از میرداماد با القابی همچون «باقرالعلوم»، «خیراللاحقین» و «باقرالحکماء» یاد کرده و به مناسبت‌های مختلف، درباره نظریات او سخن گفته است. تراب‌علی در حواشی خود بر شرح قاضی مبارک و نیز شرح‌الهدایه، دیدگاه میرداماد را در مباحثی همچون حمل، جعل، مراتب تقرر و موجودیت، حدود دهری، مثل افلاطونی و علم الهی، بررسی کرده است. به شکل خاص، او در دو مبحث اقسام «هل بسیط» و محل نزاع در جعل، دیدگاه میرداماد را به تفصیل و دقت نقد کرده است؛ نقدهایی که عمدتاً از آثار عبدالعلی لکهنوی و فضل حق خیرآبادی اخذ شده‌اند (تراب‌علی لکهنوی، ۱۲۵۸، ص ۸۴-۸۵؛ تراب‌علی لکهنوی، ۱۲۸۴، ص ۲۵-۲۳، ۹۳-۹۱؛ ۲۲۱؛ تراب‌علی لکهنوی، ۱۲۷۸، ص ۸۸-۹۹، ۱۱۰-۱۱۳، ۳۱۶-۳۱۹).

۱۲. عبدالحلیم لکهنوی (ف. ۱۲۸۵ هـ.ق)

عبدالحلیم لکهنوی، یکی از دانشمندان نامدار علوم عقلی در هندوستان است که به واسطه تدریس در مناطق گوناگون شبه‌قاره و حضور در مناصب حکومتی، از شهرت و جایگاهی خاص برخوردار است. او به سبب تألیف آثاری همچون حل المعاهد فی شرح العقائد، القول الأسلم لحل شرح سلم، کشف الاشتباه فی شرح حمد الله، التحقیقات المرضیة لحل حاشیة الزاهدیة علی الرسالة التظییة و...، یکی از محشیان و شارحان اصلی سنت‌های متنی و نگارندگان «حاشیه بر حاشیه / شرح» به شمار می‌رود (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۰۴-۱۰۰۵؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲-۲۸۴).

لکهنوی از میرداماد با القابی احترام‌آمیز - همچون «رئیس المتأخرین»، «السیدالباقر» و

«رئیس‌المتبحرین» - یاد کرده و در مواضع گوناگون از آثار خود، دیدگاه‌های او را طرف توجه قرار داده است؛ برای نمونه، در مباحث مربوط به اقسام «هل بسیط»، حمل، تلازم، علیت، تسلسل، حدوث دهری و علم الهی، به دیدگاه میرداماد و تفاسیر دانشمندان هندی از اندیشه او اشاره کرده است. عبدالحلیم در بازخوانی نظریه میرداماد درباره تصور و تصدیق، به نقدهای حمدالله سندیلوی پاسخ داده و از میرداماد دفاع کرده است؛ درحالی‌که در مواجهه با نظریه حدوث دهری، مبادی و نتایج آن، دیدگاه‌های میرداماد را به تفصیل نقد کرده است (عبدالحلیم لکهنوی، ۱۳۱۱، ص ۴۲-۴۵، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۵۸؛ عبدالحلیم لکهنوی، ۱۳۱۳، ص ۴۳-۴۴، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۳). او همچنین، در اثر مستقل خود، *القول المحیط فیما تعلق بالجعل المولف و البسیط*، نظریه میرداماد را در تبیین نیاز ماهیت به جاعل و رابطه ذاتیات با جعل، ناساگار و ناکام دانسته است. (عبدالحلیم لکهنوی، ۱۲۹۳، ۶۸-۷۰).

۱۳. قلندرعلی پانی‌پتی (ف. ۱۲۹۳ هـ.ق)

قلندرعلی پانی‌پتی یکی از دانشمندان ناشناخته قرن سیزدهم هجری قمری است که از دانش‌آموختگان مدرسه فرنگی محل به شمار می‌رود. از میان آثار او، حاشیه‌ای مفصل بر *الشمس‌البازغه* و نیز شرحی تحقیقی بر *سلم‌العلوم* به‌جای مانده که نمایانگر ارتباط او با سنت‌های متنی در هندوستان هستند (ثبوت، ۱۳۸۰، ۲۴۵-۲۵۱).

پانی‌پتی در هردو اثر یادشده، درباره میرداماد و آراء او سخن گفته است. او از میر با القابی ستایش‌آمیز - همچون «النحریر الشهیر» و «الفاضل‌الباقر» - یاد کرده و پاره‌ای از آراء او را بر اساس متن *الأفق‌المبین، الإیماضات و القبسات*، بررسی و تقریر کرده است. قلندرعلی در مباحثی همچون حمل، مراتب تقرر و موجودیت و جعل از دیدگاه‌های میرداماد یاد کرده و به‌شکلی مفصل، به بررسی و نقد نظریه حدوث دهری پرداخته است. مواجهه پانی‌پتی با میرداماد از جهات گوناگون حائز اهمیت است: نخست اینکه او - همچون برخی اسلاف خود - به ریشه تاریخی نظریات میرداماد در آثار بزرگان مدرسه شیراز توجه داشته است؛ دوم اینکه او ضمن نقد آراء میرداماد، رویکردی منصفانه و محققانه در پیش گرفته و برخی اشکالات ناقدان - همچون فضل‌حق خیرآبادی - را پاسخ داده است؛ سوم و مهم‌تر از همه اینکه در آثار قلندرعلی، سرنخ‌هایی ارزشمند و مهم از مواجهه شخصیت‌های ناشناخته

هندوستان با میرداماد وجود دارد؛ برای مثال، او در مواضعی از آثار خود، به نقدهای محمدرضا شوشتری و عطاءالرضا هندی، مؤلف *الصراط السوی*، بر آراء میرداماد اشاره کرده است (جون پوری و پانی پتی، ۱۲۸۰، ص ۲۷-۲۸، ۴۲، ۹۷-۹۹، پانی پتی، ۱۲۷۵، پ ۲۴/۲۶ ر ۳۷).

۱۴. عبدالحی لکهنوی (ف. ۱۳۰۴ ه.ق)

عبدالحی لکهنوی، یکی از دانشمندان نامدار و پُرکار در تاریخ علوم عقلی در هندوستان است. او همانند پدرش، عبدالحلیم لکهنوی، در حوزه‌های گوناگون صاحب‌نظر بود و آثار فراوانی علوم عقلی و نقلی به قلم آورد. عبدالحی سه حاشیه خُرد و کلان بر *لواء الهادی* با عناوین *هدایة الوری الی لواء الهادی*، *مصباح الدجی فی لواء الهادی* و *نور الهادی لحملة لواء الهادی* نگاشته و یکی از محشیان اصلی *حاشیة الرسالة القطیبة* به شمار می‌رود. او همچنین، به واسطه تألیف حواشی پراکنده بر *الشمس البازغة*، برخی تک‌نگاری‌های مختصر بر پایه حاشیه شرح *التهدیب و حواشی سلم العلوم* و نیز، حاشیه‌ای مبسوط بر حاشیه شرح *المواقف* با عنوان «المعارف بما فی شرح المواقف»، با سنت‌های متنی هندوستان به صورتی عمیق و همه‌جانبه ارتباط دارد (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۲۶۸-۱۲۷۰؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۳۰۹-۳۲۴).

در میان این آثار، لکهنوی بیش از همه در دو رساله *مصباح الدجی و المعارف* به اندیشه‌های منطقی و فلسفی میرداماد توجه کرده است. او از میرداماد با تعبیری فخیم - همچون «المتبقر فی العلوم»، «إمام المتألهین» و «محقق صناعة المیزان»^۱ - یاد کرده و دیدگاه‌های او را در مباحث حمل، تصور و تصدیق؛ وحدت، حدوث دهری و مُثُل افلاطونی، تقریر و بررسی کرده است. او در اثر مستقل خود، *الکلام المتین فی تحریر البراهین*، بر تقریر میرداماد از برهان تطبیق اعتراض کرده و در رساله *المعارف*، نظر خاص وی را دربارهٔ اقسام «هل بسیط» به نقد کشیده است. عبدالحی برخی نقدهای گذشتگان -

۱. میرداماد اثر منطقی مستقلی نداشته یا دست‌کم، به دست ما نرسیده است؛ اما جالب است که در میان دانشمندان هندی، در جایگاه منطقدانی چیره شهرت دارد.

همچون عبدالعلی لکهنوی - را نقل کرده و به آنها پاسخ داده است. سپس پنج اشکال جدید بر نظریه میرداماد درباره اقسام «هل بسیط» مطرح کرده که در نوع خود، مفصل و دقیق است (عبدالحی لکهنوی، ۱۹۰۴، ص ۱۹۸-۲۰۰، ۲۵۱-۲۵۲، ۳۶۰-۳۶۳؛ عبدالحی لکهنوی، ۱۲۸۸، ص ۶-۹، ۴۴؛ عبدالحی لکهنوی، قرن ۱۳، پ ۱۴/۱۴ ر ۳۸ پ ۴۲).

۱۵. محمدحسن اسرائیلی (ف. ۱۳۰۵ ه.ق)

محمدحسن اسرائیلی، دانشمند معاصر با عبدالحی لکهنوی و یکی از مدرسان و مؤلفان منطق، فلسفه، فقه و حدیث در شرق هندوستان است. اطلاعات کامل و دقیقی از زندگانی علمی اسرائیلی در دست نیست؛ چنانکه برخی آثار اصلی او نیز مفقود شده‌اند. تنها می‌دانیم که در مدرسه محلی رامپور تحصیل کرده و با نگارش حواشی خرد و کلان بر حاشیه شرح *المواقف* و شرح محمدحسن سہالوی بر *سلم‌العلوم*، با این دو سنت متنی مرتبط بوده است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۳۵۴-۱۳۵۵).

ارتباط محمدحسن اسرائیلی با آثار و آراء میرداماد بیش از سنت‌های متنی، در آثار مستقل وی شکل گرفته است. او در *تک‌نگاری مشهور خود، القول الوسیط فی الجعل المؤلف و البسیط*، پس از نقل و نقد مذاهب گوناگون در مسئله *جعل*، دیدگاه خاص خود را تقریر کرده است. اسرائیلی میرداماد را «عمود التندقیق من أساطین التحقیق» و «باقرالعلوم المعضلات» لقب داده و نظریه او را به دقت و تفصیل، بازخوانی کرده است. او دیدگاه میرداماد را ناقص و غیرمنسجم قلمداد کرده؛ اما جالب است که وی را نه مشائی و نه اشراقی، بلکه صاحب نظریه‌ای جدید و مستقل در مسئله *جعل* دانسته است (سنهلی، ۱۳۱۲، ص ۲۷۱-۲۷۳).

اسرائیلی در اثر دیگر خود، *المنطق الجدید*، نیز درباره حدوث دهری و برخی مبادی آن - همچون اقسام تقدم و تأخر، معیت دهری و عدم دهری - سخن گفته است. او در این رساله، همدلی بیشتری با میرداماد نشان داده؛ چنانکه دیدگاه او را درباره معقولات ثانی، اقسام و حقیقت آنها، «التحقیق‌الأنیق» خوانده و از آن طرفداری کرده است. همچنین، در مبحث وجود رابط نیز نظریه میرداماد را پذیرفته و به اشکالات میرزاهد هرّوی پاسخ داده

است (سنهلی، ۱۲۹۵، ۶۳-۶۵، ۷۵-۷۷، ۳۰۶-۳۰۸).

۱۶. عبدالحق خیرآبادی (ف. ۱۳۱۸ هـ.ق)

عبدالحق خیرآبادی، فرزند ارشد فضل‌حق خیرآبادی و از چهره‌های درخشان دو مدرسه عالی‌ه رامپور و کلکته در قرن سیزدهم و چهاردهم هجری قمری است. او یکی از نویسندگان و مدرسان پُرکار در حوزه علوم نقلی است که علاوه بر تألیف آثار مستقل، حواشی مفصلی بر متون سنتی و شروح آنها - همچون *لواء الهدی* و شروح *سندیلوی* و *گوپاموی* بر *سلم‌العلوم* - نگاشته است. عبدالحق خیرآبادی با انجام دو اقدام اساسی در حوزه تعلیم و تعلم علوم عقلی، یکی از نقاط عطف در تاریخ سنت‌های متنی هندوستان به شمار می‌رود: نخست اینکه با شرح و تدریس دو رساله *المِرْقَاة فی المنطق*، اثر فضل‌امام خیرآبادی، و *الهدیة السعدیة فی الحکمة الطبیعیة*، از فضل‌حق خیرآبادی، نقشی چشمگیر در تثبیت این دو اثر در میان متون درسی ایفا کرده است؛ دوم اینکه او برای نخستین بار، متنی آموزشی به زبان اردو در منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه با نام *زبده الحکمة* تألیف کرده است (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۱۶۲-۱۱۶۳؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ Esots, 2018, p. 328).

عبدالحق - همچون جد و پدرش - آراء میرداماد را با رویکردی منتقدانه بازخوانی کرده و گستره متنوعی از آراء خاص او را طرف توجه و اهتمام قرار داده؛ برای مثال، در حوزه منطق، مباحث مربوط به اقسام «هل بسیط»، حمل و برهان‌انی، در حوزه طبیعیات، دیدگاه میرداماد درباره تناهی ابعاد و حقیقت زمان؛ و در حوزه الهیات، نظریات خاص او را درباره وجود رابط و علم الهی، بررسی کرده است. او همچنین، نظریه حدوث دهری را با تفصیلی کم‌نظیر بازخوانی و نقد کرده است. به‌باور خیرآبادی، نظریه ابداعی میرداماد علاوه بر ناسازگاری‌های درونی، با دیدگاه او درباره جعل بسیط ماهیت سازگار نیست (عبدالحق خیرآبادی، ۱۳۰۲، ص ۲۸-۳۱، ۱۲۶-۱۲۹؛ عبدالحق خیرآبادی، ۱۲۷۷، ص ۵۶-۵۸، ۱۴۴، ۱۸۶؛ عبدالحق خیرآبادی، ۱۳۲۴، ۸۴-۷۹، ۱۰۲-۹۹، ۱۵۱-۱۵۴).

۱۷. محمدطیب رامپوری (ف. ۱۳۳۴ هـ.ق)

محمدطیب رامپوری، یکی از ادیبان شهیر جهان اسلام در نیمه قرن چهاردهم هجری قمری

است. او در شهر مکه دیده به جهان گشود و به تجارت روی آورد. پس از مدتی اقامت در شرق آفریقا، به قصد تجارت به بمبئی رهسپار شد. در هندوستان به کسب علم گرایید، تجارت را رها کرد و به سبب علاقه و استعداد فراوان در ادبیات عرب و علوم عقلی، به تحصیل تخصصی در این دو حوزه پرداخت. او در محضر عبدالحق خیرآبادی، متون اساسی حکمت - از جمله *الأفق المبین* - را فراگرفت و پس از چندی، به تدریس ادبیات و علوم عقلی در مدرسه عالی رامپور مشغول شد (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۳۶۲-۱۳۶۴).

محمدطیب رامپوری بیشتر در جایگاه ادیب و زبان‌دان شهرت دارد؛ اما با نگرارش حواشی پراکنده بر بخش *درسی الأفق المبین*، یکی از چهره‌های متصل به این سنت متنی به شمار می‌رود. او از میرداماد با تعبیر «السیدالمصنف» یاد کرده و کوشیده است مقاصد وی را به صورتی شفاف و دقیق تبیین کند؛ لذا مواضع مهم را در عبارات *الأفق المبین*، در قالب نکاتی متسلسل تلخیص کرده است. محمدطیب درباره نزاع‌های تفسیری و نقدهای دانشمندان پیشین بر نظریات میرداماد، به ندرت سخن گفته و تنها در مبحث حمل، به نقدهای حمدالله سندیلوی بر میرداماد پاسخ داده است. افزون بر این، او در برخی مواضع - همچون مبحث جعل - با اتخاذ رویکردی آشتی‌جویانه، گوشزد کرده است که دیدگاه میرداماد در کلیت خود، با نظرگاه دانشمندانی همچون عبدالعلی لکهنوی و فضل‌حق خیرآبادی تفاوتی ندارد؛ بلکه منشاء اختلاف ایشان، تفاوت نگرش به حمل ذاتیات بر ماهیت است (مکی، ۱۳۳۴، ر ۱/ ۲ پ ۷). با توجه به اختصار و پراکندگی حواشی رامپوری، می‌توان حدس زد که او این اثر را هنگام تدریس *الأفق المبین* به قلم آورده است.

۱۸. سید مرتضی نونهروی (ف. ۱۳۳۶ هـ.ق)

سید مرتضی نونهروی، فیلسوف شهیر شیعی در قرن چهاردهم هجری قمری و یکی از شاگردان خاص عبدالحی لکهنوی است. او پس از تحصیل در مدرسه فرنگی محل، ضمن اشتغال در سمت‌های گوناگون دیوانی، به یکی از مراجع اصلی علوم عقلی در شبه‌قاره تبدیل شد. نونهروی، جدی‌ترین مدافع هندی میرداماد در قرن چهاردهم هجری قمری است. مشهورترین اثر او، شرحی فلسفی بر دعای «مشلول» است که *معراج‌العقول* نام دارد. نونهروی در این اثر سترگ، بارها و به مناسبت‌های مختلف، از نظریات میرداماد یاد کرده و

برخی فرازهای دعای مأثور را بر اساس آموزه‌های فلسفی او تفسیر کرده است. او میرداماد را با القابی ستایش‌آمیز - همچون «رأس الحكمة الیمانیة»، «ثالث المعلمین»، «المعلم الأول للحكمة الیمانیة» و... - خطاب کرده و ضمن تقریر آراء او، به اشکالات منتقدان پاسخ داده است (ثبوت، ۱۳۸۳، ۵۲-۶۰؛ ۷۲-۷۳).

مواجهه نونهروی با میرداماد، ممتاز و کم‌نظیر است؛ زیرا او از نظریات میرداماد در برابر طیف متنوعی از انتقادات دانشمندان سنی مذهب - همچون عبدالعلی لکهنوی - و چهره‌های شیعی - همچون سید دلدار علی نقوی - دفاع کرده و حتی به اشکالات فیلسوفان متأخر ایرانی - همچون آقا حسین خوانساری و حکیم سبزواری - بر آراء میرداماد پاسخ داده است. نکته مهم دیگر، توجه محوری او به اندیشه‌های میرداماد در حوزه الهیات بالمعنی الأخص است؛ چنانکه علاوه بر مباحث امور عامه، دیدگاه‌های میرداماد را درباره حدوث دهری، جبر و اختیار، وجود واجب و قضاء و قدر تبیین کرده است (نونهروی، ۱۹۱۴، ص ۲۹۸-۲۹۹، ۴۸۶-۴۸۳، ۵۱۸-۵۱۱). او همچنین، با آثار شاگردان میرداماد و نسل دوم حکیمان مدرسه اصفهان - همچون سید احمد علوی عاملی و ملاشمسا گیلانی - به‌خوبی آشنا بوده است.

۱۹. ظهورالحسین رام‌پوری (ف. ۱۳۴۲ هـ.ق)

ظهورالحسین رام‌پوری، یکی از دانشمندان و فقیهان حنفی مذهب هندوستان در قرن چهاردهم هجری قمری است. او علوم عقلی و برخی متون اساسی در منطق و حکمت - از جمله الأفق‌المبین - را در محضر عبدالحق خیرآبادی فراگرفته است. رام‌پوری به‌سبب برخی آراء فقهی و اجتماعی خود، به بدعت‌گذاری در دین اسلام متهم شد؛ اما این اتهام، مانع شهرت و حضور او در محافل علمی نشد؛ چنانکه تا پایان عمر، کرسی تدریس علوم عقلی را در مدرسه عالی رام‌پور در اختیار داشت (حسنی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۲۵۵).

ظهورالحسین رام‌پوری در اواخر عمر، نگارش شرحی مفصل بر الأفق‌المبین را آغاز کرد و آن را «الحق‌المبین فی شرح الأفق‌المبین» نام نهاد. او قصد داشت این اثر نفیس را به حاکم رام‌پور، نواب محمد حامدعلی خان (حک ۱۳۰۶-۱۳۴۸ هـ.ق)، تقدیم کند؛ اما با وفات رام‌پوری، این شرح برای همیشه ناتمام ماند. او در مقدمه الحق‌المبین آورده است:

«... أردت أن أشرح الكتاب المتين والجوهر الثمين، الأفق المبين الذي هو قمين بأن يكتب بأقلام الذهب على ألواح الزبرجد بماء الذهب الثمين، للفاضل المفضل، العلامة الفهامة، صاحب القريحة الذكية، الناقد النظر، الواقد القريحة، رئيس الحكمة الميزانية ومعلم الحكمة اليمانية، خير اللاحقين بالمهرة السابقين، ذي الفضل السني، محمد بن محمد الملقب بباقر الداماد الحسيني» (رام‌پوری، ۱۳۳۴، ۲).

مطالعه بخش‌های باقی‌مانده از این اثر، فرامی‌نماید که رام‌پوری از روش «تفسیر متن به متن» بهره برده و کوشیده است با مراجعه به آثار دیگر میرداماد، متن *الأفق المبين* را به‌شکلی دقیق و گویا تفسیر کند. توجه او بر تبیین متن معطوف بوده و جز مواضعی انگشت‌شمار، به نقض و ابرام پرداخته است. او همچنین، با اشاره به لوازم دیدگاه‌های میرداماد، مخاطب خود را از نتایج مابعدالطبیعی آنها مطلع کرده است. خصیصه دیگر در شرح رام‌پوری، توجه او به اختلاف نظر میرداماد با بزرگان فلسفه مشائی - همچون فارابی و ابن‌سینا - و نیز، ارتباط آراء او با اندیشه نمایندگان مدرسه شیراز است (رام‌پوری، ۱۳۳۴، پ ۲/ ۵ پ ۱۱).

۲۰. برکات احمد تونکی (ف. ۱۳۴۷ هـ.ق)

برکات احمد تونکی، منطق‌دان، متکلم و طبیب نامدار هندی و از شاگردان عبدالحق خیرآبادی در مدرسه عالیه رام‌پور است. مشهورترین اثر او، *الحجة البازغة* نام دارد که شرحی مفصل بر رساله دیگرش، *الحكمة البالغة*، است. تونکی بخش عمده‌ای از *الحجة البازغة* را به بررسی نظریات میرداماد اختصاص داده و به‌شکل ویژه، نظریه حدوث دهری و مبادی آن - همچون مباحث اقسام تقدم و تأخر، زمان و دهر، حرکت و... - را به تفصیل نقد کرده است؛ برای نمونه، او بر دیدگاه میرداماد درباره حقیقت زمان، ده اشکال اساسی مطرح کرده و خلاصه‌ای از این اشکالات را در رساله *إتقان العرفان فی ماهیه الزمان* تکرار کرده است (تونکی، ۱۳۳۷، ص ۸-۱۱، ۲۳-۲۱، ۴۹-۴۷). او همچنین، رساله‌ای کوتاه در شرح و نقد عبارتی از *الأفق المبين* درباره وجود رابط نگاشته و یکی از شارحان این سنت متنی به شمار می‌رود (حسینی لکهنوی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۲۰۳؛ ثبوت، ۱۳۸۰، ص ۳۲۶-۳۳۲).

برکات احمد از پایگاهی کلامی میرداماد را نقد کرده و از چهره‌هایی همچون عبدالعلی لکهنوی و فضل حق خیرآبادی بسیار متأثر بوده است. او در منازعات میرداماد با فخر رازی،

جلال‌الدین دوانی و دیگر اندیشمندان اشعری، میرداماد را تخطئه کرده و او را به افترا و سوءفهم متهم کرده است. به‌رغم همه این نقدها، مواجهه تونکی با میرداماد محترمانه و عاری از توهین است؛ چنان‌که او را «الفاضل الباقر»، «الماهر العریف» و «الباقرالذاکر» خطاب کرده و دقت‌های میرداماد را بسیار ستوده است (تونکی، ۱۳۳۲، ص ۳۱۳-۳۲۴، ۳۵۳-۳۶۰، ۵۱۱-۵۱۳؛ تونکی، ۱۳۳۳، ص ۲-۸، ۱۰-۱۶). باری، برکات‌احمد تونکی، بزرگ‌ترین منتقد میرداماد در قرن چهاردهم هجری قمری و میراث‌دار مخالفان بزرگ میرداماد در شبه‌قاره هندوستان است. سلسله شارحان و منتقدان هندی میرداماد در روزگار معاصر نیز از طریق تونکی و شاگردان او امتداد یافته است.^۱

۱. شناسایی و معرفی زنجیره شارحان، محشیان، منتقدان و مدافعان میرداماد از میانه قرن چهاردهم هجری قمری تا به امروز، موضوعی مستقل و مفصل است که در مجال مناسب به آن خواهیم پرداخت.

ب) نمودارها

بخش حاضر به نمودارهای تکمیلیِ مداخل گذشته اختصاص دارد. هرکدام از این نمودارها شامل چهار بخش کلی است:

- در بخش نخست، لقب، نام و شهرت هر یک از شخصیت‌ها، به صورت کامل درج شده است. هدف نویسندگان، نمایش جایگاه اعلام در میان دانشمندان هندی بوده است؛ زیرا القاب پیشوندی - همچون «ملا»، «مولانا»، «مولوی»، «قاضی» و «شیخ» - از رتبه علمی و مناصب افراد حکایت می‌کنند. در این میان، لقب «ملا» - که با «علامه» برابر است - بالاترین جایگاه را داشته و «مولانا» و «مولوی» در مراتب بعدی قرار می‌گیرند. القاب پسوندی نیز، نشان‌دهنده جایگاه سیاسی و اجتماعی دانشمندان هندی هستند و ذکر آنها، پیگیری و مطالعه گزارش‌های تاریخی را سهولت می‌بخشد.
- بخش دوم شامل اطلاعاتی کلی از حیات علمی و معنوی اعلام است که علاوه بر «محدوده تاریخی»، «وابستگی به فرقه‌های تصوف» را هم دربر می‌گیرد. جزئیات ارتباط افراد با مدارس محلی و سنت‌های متنی نیز، ذیل دو عنوان «مدرسه» و «اتصال به سنت متن‌محور» مشخص شده است.
- بخش سوم به «محدوده جغرافیایی» اقامت دانشمندان در هندوستان اختصاص دارد که در قالب نقشه شبه‌قاره هندوستان نشان‌گذاری شده است. هدف نویسندگان از تدوین این نگاره‌ها، سهولت آگاهی از بسامد مواجهه با میرداماد در جغرافیای هندوستان است.
- در بخش چهارم، مواجهه شخصیت‌های علمی با میرداماد روایت شده است. این روایت مختصر بر چهار محور استوار است: «رویکرد به میرداماد» که ترکیبی از پایگاه فکری هر شخصیت و نحوه مواجهه او با آراء میرداماد را نشان می‌دهد؛ «اثرپذیری از آثار میرداماد» که شامل عناوین مؤثر بر اندیشه هر یک از دانشمندان است؛ «ارتباط با آراء میرداماد» که مشخص می‌کند آیا مواجهه این دانشمندان با میرداماد، به سنت‌های متنی محدود است یا آثار مستقل ایشان را نیز دربر می‌گیرد؛ و «مباحث» که شامل فهرستی از مسائل منطقی، فلسفی و کلامی بوده و حیطه مواجهه دانشمندان را با میرداماد معین می‌کند.

۱. انورالدین حسینی

نام و شهرت کامل: سیدانورالدین حسینی اورنگ‌آبادی




محدوده جغرافیایی: اورنگ‌آباد

محدوده تاریخی: زنده در ۱۲۰۲ ه.ق
وابستگی به فرقه‌های تصوف: نامعلوم
مدرسه: مدرسه محلی اورنگ‌آباد
اتصال به سنت متن محور: شرح الهدایة / الإیاضات
رویکرد به میرداماد: فلسفی / شرح؛ دفاع
اثرپذیری از آثار میرداماد: الصراط‌المستقیم / الأفق‌المبین / الإیاضات / القبسات
ارتباط با آراء میرداماد: شرح آثار میرداماد* / شرح و تحشیه آثار دیگران
مباحث: نظرات خاص میرداماد (حرکت؛ تقدّم و تأخّر؛ زمان و دهر؛ حدوث دهری؛ وجود دهری؛...)

۲. عبدالقادر میلاپوری

نام و شهرت کامل: [مولانا] شاه‌عبدالقادر بن شریف‌الدین حسینی اورنگ‌آبادی میلاپوری، ملقب به «فخری»



محدوده جغرافیایی: اورنگ‌آباد / میلاپور

محدوده تاریخی: ۱۱۴۳ - ۱۲۰۴ ه.ق
وابستگی به فرقه‌های تصوف: چشتیه
مدرسه: مدرسه محلی اورنگ‌آباد
اتصال به سنت متن محور: —
رویکرد به میرداماد: عرفانی / نقد
اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق‌المبین / الإیاضات / القبسات
ارتباط با آراء میرداماد: نگارش آثار مستقل
مباحث: حمل؛ مراتب تقرّر و موجودیت؛ معنای وجود؛ معیت دهری

۳. نورالهدی اورنگ آبادی

نام و شهرت کامل: [شیخ] نورالهدی بن قمرالدین حسینی اورنگ آبادی



محدوده جغرافیایی: اورنگ آباد

محدوده تاریخی: ۱۱۵۳ - ۱۲۱۰ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: نقشبندیّه

مدرسه: مدرسه محلی اورنگ آباد

اتصال به سنت متن محور: —

رویکرد به میرداماد: عرفانی؛ کلامی / نقد

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / الإیماضات / القبسات

ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران

مباحث: حمل؛ ملاک صدق؛ مراتب تقرّر و موجودیت؛ قاعده

«فرعیت»؛ معنای وجود؛ جعل؛ وجود دهری؛ حدوث دهری

۴. عبدالعلی لکهنوی

نام و شهرت کامل: [مولانا] عبدالعلی بن نظام‌الدین محمد انصاری لکهنوی، ملقب به «بحرالعلوم»



محدوده جغرافیایی: لکهنو / شاهجهان پور / رام پور / بردوان / تدراس

محدوده تاریخی: ۱۱۴۴ - ۱۲۲۵ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: نقشبندیّه

مدرسه: فرنگی محلّ

اتصال به سنت متن محور: الأفق المبین / شرح الهدایة / حاشیة الرسالة

التقطیة / حاشیة شرح المواقف / حاشیة شرح التهذیب / سلّم العلوم

رویکرد به میرداماد: کلامی / نقد

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / القبسات

ارتباط با آراء میرداماد: تحشیه آثار میرداماد* / شرح و تحشیه آثار

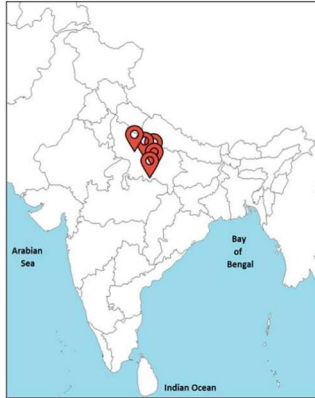
دیگران / نگارش آثار مستقلّ

مباحث: نظرات خاصّ میرداماد (اقسام هل بسیط؛ معقولات ثانی؛ قاعده

«فرعیت»؛ جعل؛ اشتقاق؛ تقدّم و تأخّر؛ وجود رابط؛ حدوث دهری؛ ...)

۵. سید دلدار علی نقوی

نام و شهرت کامل: [مولانا] سیددلدار علی بن محمد معین نقوی نصیرآبادی لکهنوی، ملقب به «غفران مآب»



محدوده جغرافیایی: نصیرآباد / الهآباد / سندیله / شاهجهان پور / لکهنو

محدوده تاریخی: ۱۱۶۶ - ۱۲۳۵ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: —

مدرسه: مدرسه محلی الهآباد؛ منصوریه؛ فرنگی محل

اتصال به سنت متن محور: شرح الهدایة

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / شرح؛ نقد؛ دفاع

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / القیسات / نیراس الضیاء

ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران / نگارش آثار مستقل

مباحث: قاعده «فرعیت»؛ شبهه «طفره الزاویه»؛ تقدم و تأخر؛ دهر و

سرمد؛ حدوث دهری؛ علم الهی؛ بداء

۶. فضل امام خیرآبادی

نام و شهرت کامل: [مولانا] فضل امام بن محمد ارشد فاروقی هرگامی خیرآبادی



محدوده جغرافیایی: خیرآباد / شاهجهان آباد (دهلی) / کلکتہ

محدوده تاریخی: ؟ - ۱۲۴۳ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: چشتیه

مدرسه: مدرسه محلی خیرآباد؛ منصوریه؛ فرنگی محل

اتصال به سنت متن محور: حاشیه الرسالة القطیبة / تثبیت کننده سنت

متنی الأفق المبین در هندوستان

رویکرد به میرداماد: فلسفی / نقد

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / خلسة الملکوت


ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران

مباحث: حمل؛ تصوّر و تصدیق؛ معنای وجود؛ وجود دهری؛ حدوث

دهری؛ علم الهی

۷. حبیب‌الله قندهاری

نام و شهرت کامل: [مولوی] حبیب‌الله بن فیض‌الله قندهاری، مشهور به «جَبو آخونزاده»



محدوده تاریخی: ۱۲۱۳ - ۱۲۶۵ ه.ق
وابستگی به فرقه‌های تصوف: نقشبندیّه
مدرسه: مدرسه محلی قندهار و کابل
اتصال به سنت متن محور: —
رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد
اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / القیسات
ارتباط با آراء میرداماد: نگارش آثار مستقل
مباحث: شبهه «جذر اصم» (پارادوکس دروغ‌گو)؛ برهان تطبیق؛ شبهه «ظفر الزاویه»؛ زمان و دهر؛ وجود دهری؛ حدوث دهری

محدوده جغرافیایی: قندهار / کابل

۸. ولی‌الله لکهنوی

نام و شهرت کامل: [مولانا] ولی‌الله بن حبیب‌الله انصاری لکهنوی، ملقب به «ملک‌العلماء»



محدوده تاریخی: ۱۱۸۲ - ۱۲۷۰ ه.ق
وابستگی به فرقه‌های تصوف: نقشبندیّه
مدرسه: فرنگی محلّ
اتصال به سنت متن محور: شرح العقائد العسدیّه / شرح الهدایه / حاشیه شرح المواقف
رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد؛ شرح
اثرپذیری از آثار میرداماد: الصراط المستقیم / الأفق المبین / الإیماضات / تقویم‌الإیمان / القیسات
ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران / نگارش آثار مستقل
مباحث: اقسام هل بسیط؛ معقولات ثانی؛ حمل؛ شبهه «جذر اصم» (پارادوکس دروغ‌گو)؛ جعل؛ حرکت؛ زمان و دهر؛ حدوث دهری

محدوده جغرافیایی: لکهنو

۹. سید حسین نونهروی

نام و شهرت کامل: [مولانا] سیدحسین بن رمضان علی نونهروی غازی پوری، ملقب به «بحرالعلوم»



محدوده جغرافیایی: غازی پور / لکنو / مرشدآباد

محدوده تاریخی: ۱۲۳۵ - ۱۲۷۱ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: —

مدرسه: فرنگی محل / مدرسه شیعی لکنو

اتصال به سنت متن محور: —

رویکرد به میرداماد: فلسفی / دفاع

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / القیسات

ارتباط با آراء میرداماد: محاکمه‌نگاری

مباحث: اقسام هل بسیط؛ معقولات ثانی؛ حمل؛ جعل؛ حرکت؛ زمان و

دهر؛ حدوث دهری

۱۰. فضل حق خیرآبادی

نام و شهرت کامل: [مولانا] فضل حق بن فضل امام فاروقی خیرآبادی



محدوده جغرافیایی: خیرآباد / شاهجهان آباد / رامپور

محدوده تاریخی: ۱۲۱۲ - ۱۲۷۸ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: چشتیه

مدرسه: مدرسه محلی خیرآباد

اتصال به سنت متن محور: سلم العلوم / الأفق المبین

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / تقویم ایمان / القیسات

ارتباط با آراء میرداماد: تحشیه آثار میرداماد* / شرح و تحشیه آثار

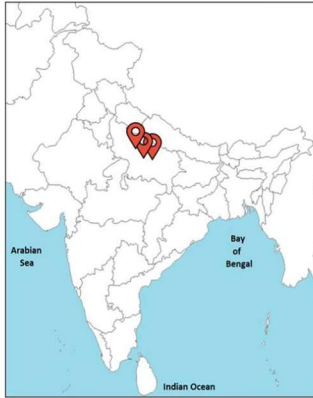
دیگران / نگارش آثار مستقل

مباحث: نظرات خاص میرداماد (اقسام هل بسیط؛ معقولات ثانی؛

حمل؛ ملاک صدق؛ قاعده «فرعیت»؛ معنای وجود؛ جعل؛ اشتقاق؛...)

۱۱. تراب علی لکهنوی

نام و شهرت کامل: [مولانا] تراب علی بن شجاعت علی انصاری لکهنوی



محدوده جغرافیایی: لکهنو / سندیلہ / محمدآباد

محدوده تاریخی: ۱۲۱۳ - ۱۲۸۱ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: نامعلوم

مدرسه: فرنگی محلّ: منصوریه

اتصال به سنت متن محور: شرح الهدایة / حاشیة الرسالة القطیبة / سلم العلوم

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد

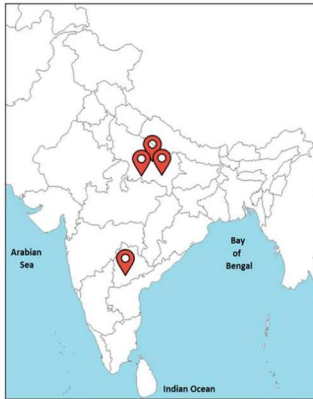
اثرپذیری از آثار میرداماد: الصراط المستقیم / الأفق المبین / الإیماضات / التقدیسات / القیسات

ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیة آثار دیگران

مباحث: اقسام «هل بسیط»؛ حمل؛ مراتب تقرّر و موجودیت؛ شبیهة «ظفرة الزاویة»؛ جعل؛ حدوث دهری؛ مُثل افلاطونی؛ علم الهی

۱۲. عبدالحلیم لکهنوی

نام و شهرت کامل: [مولانا] عبدالحلیم بن امین الله انصاری لکهنوی



محدوده جغرافیایی: لکهنو / باندا / جونپور / حیدرآباد

محدوده تاریخی: ۱۲۳۹ - ۱۲۸۵ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: نقشبندیّه

مدرسه: فرنگی محلّ

اتصال به سنت متن محور: شرح العقائد العضدیة / حاشیة الرسالة القطیبة / سلم العلوم

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد؛ شرح

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / الإیماضات / القیسات

ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیة آثار دیگران / نگارش آثار مستقلّ

مباحث: اقسام «هل بسیط»؛ تلازم؛ جعل؛ حدوث دهری؛ علم الهی

۱۳. قلندرعلی پانی پتی

نام و شهرت کامل: [مولوی] قلندرعلی اسدی زبیری پانی پتی



محدوده جغرافیایی: پانی پت / لکهنو / رامپور

محدوده تاریخی: ؟ - ۱۲۹۳ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: نامعلوم

مدرسه: مدرسه محلی رامپور / فرنگی محل

اتصال به سنت متن محور: الشمس البازغة / سلم العلوم

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / الإیماضات / خلسة الملکوت /

القبسات

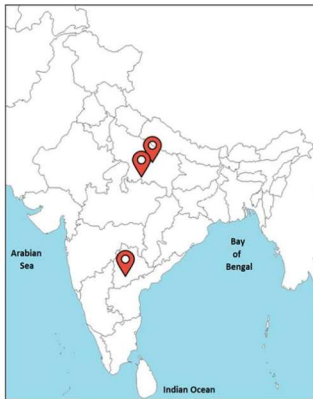
ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران

مباحث: حمل؛ مراتب تقرّر و موجودیت؛ اعتبارات ماهیت؛ جعل؛

علیت؛ وحدت؛ نفس الأمر؛ دهر و زمان؛ وجود دهری؛ حدوث دهری

۱۴. عبدالحی لکهنوی

نام و شهرت کامل: [مولانا] عبدالحی بن عبدالحلیم انصاری لکهنوی، ملقب به «علامة الهند»



محدوده جغرافیایی: لکهنو / باندا / حیدرآباد

محدوده تاریخی: ۱۲۶۴ - ۱۳۰۴ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: نقشبندیّه

مدرسه: فرنگی محل

اتصال به سنت متن محور: الشمس البازغة / حاشية الرسالة القطیبة /

حاشية شرح المواقف / حاشية شرح التهذيب / سلم العلوم

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / التقديسات / القبسات

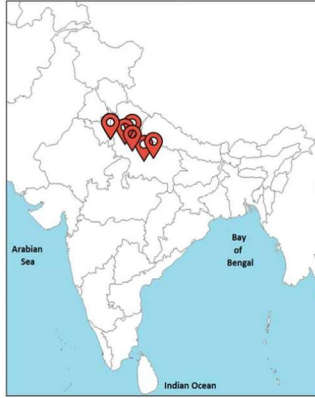
ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران / نگارش آثار مستقل

مباحث: اقسام «هل بسيط»؛ حمل؛ تصوّر و تصدیق؛ برهان تطبیق؛

وحدت؛ وجود رابط؛ معیت دهری، حدوث دهری، مُثُل افلاطونی

۱۵. محمدحسن اسرائیلی

نام و شهرت کامل: [مولوی] محمدحسن بن ظهورحسن اسرائیلی کنعانی سنبهلی



محدوده جغرافیایی: مرادآباد / رامپور / بدایون / لکهنو / شاهجهان آباد

محدوده تاریخی: ۱۲۶۴ - ۱۳۰۵ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: قادریه

مدرسه: مدرسه محلی رامپور

اتصال به سنت متن محور: حاشیه شرح المواقف / سلم العلوم

رویکرد به میرداماد: منطقی؛ فلسفی / نقد؛ دفاع

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین

ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران / نگارش آثار مستقل

مباحث: معقولات ثانی؛ جعل؛ وجود رابط؛ تقدّم و تأخر؛ معیت

دهری؛ حدوث دهری

۱۶. عبدالحق خیرآبادی

نام و شهرت کامل: [مولوی] عبدالحق بن فضل حق فاروقی خیرآبادی، ملقب به «شمس العلماء»



محدوده جغرافیایی: رامپور / کلکتّه / حیدرآباد

محدوده تاریخی: ۱۲۴۳ - ۱۳۱۸ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: چشتیه

مدرسه: مدرسه عالی رامپور

اتصال به سنت متن محور: حاشیه الرسالة القطبیة / حاشیه شرح

المواقف / حاشیه شرح التهذیب / سلم العلوم

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد

اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / التقديسات / المقيسات

ارتباط با آراء میرداماد: شرح و تحشیه آثار دیگران / نگارش آثار مستقل

مباحث: اقسام «هل بسيط»؛ معقولات ثانی؛ حمل؛ تصوّر و تصدیق؛

برهان وسط و طرف؛ جعل؛ زمان و دهر؛ حدوث دهری؛ علم الهی

۱۷. محمدطیب رامپوری

نام و شهرت کامل: [شیخ] محمدطیب بن محمدصالح مکی رامپوری، مشهور به «عربصاحب»



محدوده جغرافیایی: بمبئی / رامپور / کلکتہ / بهوپال / لکھنو

محدوده تاریخی: ؟ - ۱۳۳۴ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: نامعلوم

مدرسه: مدرسه عالیہ رامپور

اتصال به سنت متن محور: الأفق المبین

رویکرد به میرداماد: فلسفی / شرح

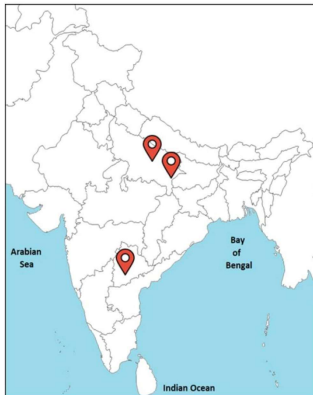
اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / التقديسات / القبسات

ارتباط با آراء میرداماد: تحشیه آثار میرداماد* / شرح و تحشیه آثار دیگران

مباحث: نظرات خاص میرداماد (معقولات ثانی؛ حمل؛ اشتقاق؛ جعل)

۱۸. سید مرتضی نوّهروی

نام و شهرت کامل: [مولانا] سیدمرتضی بن زین العابدین نوّهروی غازی پوری، ملقب به «فلسفی» و «حکمت‌مآب»



محدوده جغرافیایی: غازی پور / لکھنو / حیدرآباد

محدوده تاریخی: ۱۲۵۴ - ۱۳۳۶ ه.ق

وابستگی به فرقه‌های تصوف: —

مدرسه: فرنگی محلّ

اتصال به سنت متن محور: —

رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / شرح؛ دفاع

اثرپذیری از آثار میرداماد: الصراط المستقیم / الأفق المبین / الإیماضات /

الإیقاظات / التقديسات / تقویم الإیمان / القبسات

ارتباط با آراء میرداماد: نگارش آثار مستقلّ

مباحث: حمل؛ تصوّر و تصدیق؛ جعل؛ وحدت؛ وجود رابط؛ حرکت؛

زمان و دهر؛ حدوث دهری؛ علم الهی؛ جبر و اختیار؛ قضاء و قدر

۱۹. ظهورالحسین رامپوری

نام و شهرت کامل: [مولانا] ظهورالحسین بن نیازالله رامپوری



محدوده تاریخی: ۱۲۷۴ - ۱۳۴۲ ه.ق
وابستگی به فرقه‌های تصوف: نامعلوم
مدرسه: مدرسه عالی رامپور
اتصال به سنت متن محور: الأفق المبین
رویکرد به میرداماد: فلسفی / شرح
اثرپذیری از آثار میرداماد: الأفق المبین / الإمامیات / التقديسات /
تقویم ایمان / القبسات
ارتباط با آراء میرداماد: شرح آثار میرداماد*
مباحث: نظرات خاص میرداماد (حمل؛ تصوّر و تصدیق؛ معنای وجود؛
اشتقاق؛ جعل)

محدوده جغرافیایی: رامپور / جونپور / سورت

۲۰. برکات احمد تونکی

۲-۳-۵۰. [مولانا] برکات احمد بن دائم علی تونکی



محدوده تاریخی: ۱۲۷۹ - ۱۳۴۷ ه.ق
وابستگی به فرقه‌های تصوف: چشتیه
مدرسه: مدرسه محلی تونک / مدرسه عالی رامپور
اتصال به سنت متن محور: الأفق المبین
رویکرد به میرداماد: فلسفی؛ کلامی / نقد
اثرپذیری از آثار میرداماد: الصراط المستقیم / الأفق المبین / القبسات
ارتباط با آراء میرداماد: شرح آثار میرداماد* / نگارش و شرح آثار مستقل
مباحث: نظرات خاص میرداماد (حمل؛ معنای وجود؛ اشتقاق؛ جعل؛
وجود رابط؛ تقدّم و تأخر؛ زمان و دهر؛ وجود دهری؛ حدوث دهری)

محدوده جغرافیایی: تونک / رامپور / شاه جهان آباد (دهلی) / بهوپال

ج) تحلیل داده‌ها

- از تحلیل منسجم داده‌های تاریخی و متنی از ابتدای قرن سیزدهم تا میانه قرن چهاردهم هجری قمری، به دست می‌آید که:
- بیشتر شخصیت‌های اصلی در سنت‌های متنی، درباره میرداماد و دیدگاه‌های او اظهار نظر کرده‌اند؛ از این رو، بسیاری از شروح، حواشی و حواشی حواشی در این سنت‌ها، دنباله‌هایی از اندیشه‌های فلسفی میرداماد در هندوستان به شمار می‌روند.
 - حاشیه‌نگاری و شرح‌نویسی بر آثار میرداماد، در قرن سیزدهم هجری قمری آغاز شده و تا اواسط قرن چهاردهم هجری قمری ادامه یافته است. شروح و حواشی دانشمندان هندی، بر متن دو اثر میرداماد، *الأفق المبین* و *الایماضات*، متمرکز هستند.
 - فضل‌امام خیرآبادی در اوایل قرن سیزدهم هجری قمری، ضمن تدریس رسمی *الأفق المبین*، جایگاه آن را در میان متون آموزشی سطح عالی حکمت تثبیت کرد. با این اقدام، *الأفق المبین* به یکی از سنت‌های متنی تبدیل شد و شرح و تحشیه آن، آهنگی شتابان به خود گرفت. سلسله دانشمندان متصل به خاندان خیرآبادی، مدرسان، شارحان و منتقدان اصلی میرداماد در تاریخ شبه‌قاره هندوستان به شمار می‌روند؛ چنانکه عمده حواشی و شروح *الأفق المبین* به دست ایشان نگاشته شده است.
 - آثار و آراء میرداماد در گستره وسیعی از جغرافیای هندوستان طرف توجه بوده‌اند؛ اما در میان مناطق گوناگون، دو شهر لکهنو و رام‌پور و توابع آنها (محدوده کنونی ایالت اتر پردیش) و سپس، اورنگ‌آباد و نونه‌ره، بیشترین سهم را در مواجهه علمی با میرداماد داشته‌اند.
 - دانشمندان هندی به طیف وسیعی از آراء میرداماد در حوزه منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه توجه کرده‌اند؛ اما از این میان، دو نظریه فلسفی «جعل بسیط ماهیت» و «حدوث دهری» و دو نظریه منطقی «حمل» و «اقسام هل بسیط»، به ترتیب بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده‌اند. تمرکز محدوده درسی *الأفق المبین* بر مباحث وجود و ماهیت، باعث شد تا در قرن چهاردهم هجری قمری، جعل بسیط ماهیت به محور اصلی مباحثات مرتبط با میرداماد تبدیل شده و حدوث دهری اندکی به حاشیه برود.

نتیجه

اندیشه فلسفی میرداماد، یکی از نقاط عطف در حضور تاریخی آثار و آراء فیلسوفان ایرانی در شبه‌قاره هندوستان به شمار می‌رود. مواجهه دانشمندان هندی با نگاه‌ها و اندیشه‌های او، سه دوره کلی را سپری کرده است: دوره انتقال، دوره انتشار و دوره تثبیت. در این مقاله، با تمرکز بر دوره سوم، نشان دادیم که چگونه آثار و آراء میرداماد پس از ورود به هندوستان و انتشار در محافل علمی آن سرزمین، از ابتدای قرن سیزدهم هجری قمری، به دوره تثبیت وارد شدند. در این دوره که سنت‌های متنی علوم عقلی در شبه‌قاره در مرحله «حاشیه بر حاشیه/شرح» قرار داشتند، برخی آثار میرداماد—همچون *الأفق المبين* و *الإیماضات*—به سنت‌های متنی مستقل تبدیل شدند و حواشی و شروح گوناگونی بر محور آنها پدید آمد. همچنین، دامنه نزاع بر سر دیدگاه‌های میرداماد گسترش یافت و منتقدان و مدافعان جدی او در محافل علمی هندوستان ظهور کردند. این جدال‌های علمی، بر بنیاد نظریات میرداماد در منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه—همچون «جعل بسیط ماهیت»، «حدوث دهری»، «حمل»، «اقسام هل بسیط» و...—پیش می‌رفت. در نوشتار حاضر، علاوه بر رصد امتداد تاریخی اندیشه میرداماد در جنوب آسیا، حوزه‌ای مهم و ناشناخته برای مطالعات فلسفی و ترائی معرفی شده است.

منابع و مأخذ

۱. آزاد بلگرامی، غلام‌علی (۲۰۱۵). *سبحة المرجان فی آثار هندستان*. تحقیق: محمدسعید طریحی، بیروت، الرافدین.
۲. احمدآبادی، رحمان‌علی خان (۱۳۹۱). *تذکره علمای هند*. تصحیح یوسف بیگ‌باباپور، قم، مجمع ذخایر اسلامی.
۳. اورنگ‌آبادی، انورالدین (قرن ۱۱۳ الف). *التنویرات فی شرح الإیماضات*. نسخه شماره ۱۱ (عربی)، کتابخانه سالارچنگ (حیدرآباد).
۴. اورنگ‌آبادی، انورالدین (قرن ۱۳ ب). *حاشیه شرح هداية الحكمة*. نسخه شماره ۳۵۳۶، کتابخانه رضا (رام‌پور).
۵. اورنگ‌آبادی، نورالهدی بن قمرالدین (۱۲۴۳). *مُظهِر النور فی شرح مَظْهَر النور*. نسخه شماره ۳۱۵۷، کتابخانه رضا (رام‌پور).
۶. اورنگ‌آبادی میلاپوری، عبدالقادر بن شرف‌الدین (۱۹۵۹). *أصل الأصول فی بیان مطابقتة الكشف بالمعقول و المنقول*. تصحیح محمدیوسف کوکن. مدراس، انتشارات دانشگاه مدراس.
۷. اورنگ‌آبادی میلاپوری، عبدالقادر بن شریف‌الدین (۱۲۶۶). *مفتاح المعارف*. نسخه شماره ۸۰۵۷، کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
۸. بخاری قادری، سید صابر حسین شاه (۱۹۹۱). *تذکره باب علوم*. رئیس‌العلماء غلام محمود هزاروی، لاهور، اداره غوثیه رضویه.
۹. پانی‌پتی، قلندرعلی (۱۲۷۵). *شرح سلم العلوم*. نسخه شماره ۳۵۲۱۱، کتابخانه آستان قدس رضوی (مشهد).
۱۰. تونگی، سید برکات احمد بن دائم‌علی (۱۳۳۷). *إتقان العرفان فی ماهیه الزمان*. لکهنو، مطبع شاه‌پریس.
۱۱. ثبوت، اکبر (۱۳۸۳). «فیلسوف نونهره: از واپسین حلقه‌های اتصال حکمت ایرانی و هندی». *آینه میراث*، ۲ (۲)، ۵۱-۱۱۶.
۱۲. ثبوت، اکبر (۱۳۷۵). *مدارس اسلامی هند در طول تاریخ و جایگاه فرهنگ ایران در آنها*. دهلی نو، انتشارات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در هند.
۱۳. ثبوت، اکبر (۱۳۷۸). «مقدمه‌ای بر شرح الهدایة صدر». *حوزه*، ۹۲ (۱۶)، ۱۹۱-۲۵۰.
۱۴. ثبوت، اکبر (۱۳۸۰). *فیلسوف شیرازی در هند*. تهران، هرمس؛ مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی

تمدن‌ها.

۱۵. جمعی از شاگردان غفران‌مآب (۱۳۹۴). آینه حق‌نما. تحقیق علی فاضلی، قم، مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه.
۱۶. جون‌پوری، محمود بن شاه‌محمد و قلندرعلی پانی پتی (۱۲۸۰). الشمس البازغة. لودیانه، مطبع مجمع البحرین.
۱۷. حبیبی، عبدالحی (۱۳۴۵). «محقق قندهاری (چگونه یک دانشمند افغانی کتب گران‌بها را در علوم معقول و منقول نوشت؟)». آریانا، ۲۶۹ (۲۵)، ۱-۱۷.
۱۸. حسنی لکهنوی، عبدالحی (۱۴۰۳). الثقافة الإسلامية فی الهند (معارف العوالم فی أنواع العلوم و المعارف). تحقیق: علی حسنی ندوی. دمشق، مجمع اللغة العربیة.
۱۹. حسنی لکهنوی، عبدالحی (۱۴۲۰). نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر (الإعلام بمن فی تاریخ الهند من الأعلام). بیروت، دار ابن حزم.
۲۰. حسینی، داود (۱۳۹۸). وجود و ذات: تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی، قم، حکمت اسلامی.
۲۱. خیرآبادی، عبدالحق بن فضل‌حق (۱۲۷۷). حاشیة لواء الہدی. کان‌پور، مطبع نظامی.
۲۲. خیرآبادی، عبدالحق بن فضل‌حق (۱۳۰۲). الجواهر الغالیة فی الحکمة المتعالیة. رام‌پور، مطبع احمدی.
۲۳. خیرآبادی، عبدالحق بن فضل‌حق (۱۳۲۴). خاتم الحواشی. دهلی، مصلح المطابع.
۲۴. خیرآبادی، فضل‌امام بن محمدارشد (قرن ۱۳). الحاشیة علی حاشیة رسالة القطبیة. نسخه شماره ۳۳۳۹، کتابخانه رضا (رام‌پور).
۲۵. خیرآبادی، فضل‌امام بن محمدارشد (۱۲۴۸). تلخیص طبعیات الشفاء. نسخه شماره ۳۴۹۳، کتابخانه رضا (رام‌پور).
۲۶. خیرآبادی، فضل‌حق بن فضل‌امام (۱۲۲۴). الحاشیة علی سلم العلوم. نسخه شماره ۷۳۲۰، کتابخانه ملی و مرکز اسناد جمهوری اسلامی ایران (تهران).
۲۷. خیرآبادی، فضل‌حق بن فضل‌امام (۱۳۱۳). الروض الموجود فی أحكام الوجود. حیدرآباد، مطبع مفیدالإسلام.
۲۸. خیرآبادی، فضل‌حق بن فضل‌امام (۱۳۱۷). الحاشیة علی شرح السلم للقاضی مبارک. سیال‌شریف، دارالعلوم ضیاء شمس الإسلام.
۲۹. رام‌پوری، ظهورالحسین بن نیازالله (۱۳۳۴). الحق المبین فی شرح الأفق المبین. نسخه شماره ۳۶۴۲، کتابخانه رضا (رام‌پور).

۳۰. سعیدی، غلام رسول (۲۰۱۱). *حیات أستاذ العلماء، مولانا یارمحمد بندیالوی. ویرایش محمد انوار الحق بندیالوی. لاهور، دارالاسلام.*
۳۱. سنهلی، محمدحسن بن ظهورحسن (۱۲۹۵). *المنطق الجديد. لکهنو، مطبع انوار محمدی.*
۳۲. سنهلی، محمدحسن بن ظهورحسن (۱۳۱۲). *القول الوسيط فی الجعل المؤکف و البسيط. کان پور، مطبع نظامی.*
۳۳. شبلی نعمانی، محمد بن حبیب الله (۲۰۰۹). *مقالات شبلی. اعظم گڑھ: دارالمصنفین شبلی اکیڈمی.*
۳۴. شوق، احمد علی خان (۱۹۲۹). *تذکرہ کاملان رام پور. دهلی، همدرد پریس.*
۳۵. صفری، علی اکبر (۱۳۹۰). «یادی از محمد شریف کشمیری، از علمای قرن یازدهم، شاگرد میرداماد». *کتاب شیعہ، ۳ (۲)، ۶۳-۶۵.*
۳۶. قندهاری، حبیب الله بن فیض الله (قرن ۱۳). *معراج الحلوم فی أنموذج العلوم. نسخه شماره ۲۶۵۹۱.۱، کتابخانه مؤسسه ابوریحان بیرونی (تاشکند).*
۳۷. قندهاری، حبیب الله بن فیض الله (۱۲۷۲). *عين الميزان. نسخه شماره ۳۶، کتابخانه شخصی امان الله خان (کویت).*
۳۸. لکهنوی، تراب علی بن شجاعت علی (۱۲۵۸). *شوکه الحواشی لإزالة الغواشی. لکهنو، مطبع محمدی.*
۳۹. لکهنوی، تراب علی بن شجاعت علی (۱۲۷۸). *التعليق المرضی علی شرح القاضی. پیشاور، مطبعة محمدیة.*
۴۰. لکهنوی، تراب علی بن شجاعت علی (۱۲۸۴). *البيان الکافی فی شرح شرح القاضی. کان پور، مطبع نظامی.*
۴۱. لکهنوی، عبدالحلیم بن امین الله (۱۲۹۳). *القول المحيط فيما يتعلق بالجعل المؤکف و البسيط. کان پور، مطبع علوی.*
۴۲. لکهنوی، عبدالحلیم بن امین الله (۱۳۱۱). *التحقیقات المرضیة لحل حاشیة الزاهدیة علی الرسالة القطبیة. لکهنو، مطبع یوسفی.*
۴۳. لکهنوی، عبدالحلیم بن امین الله (۱۳۱۳). *حل المعاهد: حاشیة شرح العقائد. لکهنو، مطبع یوسفی.*
۴۴. لکهنوی، عبدالحی بن عبدالحلیم (قرن ۱۳). *المعارف بما فی شرح المواقف. نسخه شماره ۴۷۷.۹، کتابخانه دانشگاه علیگر (مجموعه عبدالحی).*

۴۵. لکهنوی، عبدالحی بن عبدالحلیم (۱۲۸۸). *الكلام المتین فی تحریر البراهین*. لکهنو، مطبع مصطفائی.
۴۶. لکهنوی، عبدالحی بن عبدالحلیم (۱۹۰۴). *مصباح الدجی فی لواء الهادی*. لکهنو، مطبع یوسفی.
۴۷. لکهنوی، عبدعلی بن نظام‌الدین (۱۲۲۹). *الحاشیة الكبرى علی حاشیة شرح المواقف*. نسخه شماره ۸۶۷۸، کتابخانه مرکز تحقیقات اسلامی (اسلام‌آباد).
۴۸. لکهنوی، عبدعلی بن نظام‌الدین (۱۳۳۲). *حاشیة بحر العلوم علی الصدارة*. رام‌پور، مطبع سعیدی.
۴۹. لکهنوی، ولی‌الله بن حبیب‌الله (۱۲۱۳). *شرح تذكرة المیزان*. نسخه شماره ۱۶۰۱۹، کتابخانه دانشگاه علیگر (مجموعه سبحان‌الله).
۵۰. لکهنوی، ولی‌الله بن حبیب‌الله (۱۲۵۵). *رسالة فی الجذر الأصم*. نسخه شماره ۵۰۴۳، کتابخانه ممتازالعلماء (لکهنو).
۵۱. لکهنوی، ولی‌الله بن حبیب‌الله (۱۳۰۳). *حاشیة الصدارة*. لکهنو، مطبع منشی نول‌کشور.
۵۲. لکهنوی کشمیری، محمد مهدی (۱۳۹۷). *نجوم السماء*، قم، کتابخانه بصیرتی.
۵۳. مکی، محمدطیب بن محمد صالح (۱۳۳۴). *حاشیة الأقی المبین*. نسخه شماره ۳۶۴۱، کتابخانه رضا (رام‌پور).
۵۴. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۴۷). *الأفق المبین*. نسخه شماره ۷۸، کتابخانه مرکز تحقیقات اسلامی (اسلام‌آباد).
۵۵. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*. تصحیح عبدالله نورانی، جلد اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۶. نجفی، حسین و طیبیه حاج‌باقریان (۱۴۰۲). «میرداماد در آینه منابع تاریخی و تذکره‌ها». *کتاب‌گزار*، ش ۱۶-۱۷ (ویژه‌نامه میرداماد، پاره پنجم)، ۳۴۴-۹۹.
۵۷. نجفی، حسین و داود حسینی (۱۴۰۲). «فلسفه میرداماد در هندوستان از میانه قرن یازدهم تا پایان قرن دوازدهم هجری قمری (با تکیه بر سنت‌های درسی / متنی)». *تاریخ فلسفه*، ۵۴ (۱۴)، ۴۷-۹۲.
۵۸. نقوی لکهنوی، سید دلدارعلی بن محمد معین (۱۲۵۴). *حاشیة شرح هدایة الحکمة*. نسخه شماره ۳۵۳۶، کتابخانه رضا (رام‌پور).
۵۹. نقوی لکهنوی، سید دلدارعلی بن محمد معین (۱۳۱۹). *عماد الإسلام فی علم الکلام*. لکهنو، مطبع قومی پریس.

۶۰. نوته‌روی، سید مرتضی بن زین‌العابدین (۱۹۱۴). *معراج العقول: شرح دعاء المشلول*. کانپور، مطبعة رعد.

61. El-Rouayheb, Khaled (2019). *the Development of Arabic Logic (1200–1800)*. Basel, Schwabe Verlag.
62. Esots, Janis (2018). "Islamic Philosophy in India". in: Z. R. Kassam, Y. K. Greenberg, & J. Bagli (eds.), *Islam, Judaism, and Zoroastrianism* (pp. 324–328). Dordrecht, Springer Netherlands.
63. Nizamuddin, M (1957). *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Salar Jang Collection*. Hyderabad, Salar Jung Museum and Library.

References:

1. Azad Bilgrami, Gholam Ali (2015). *Subhat al-Marjan Fi Aasar Hindustan*. edited by: Mohammad Saeed Tarihi, Beirut, al-Rafidin (in Arabic).
2. Ahmad Abadi, Rahman Ali Khan (1391). *Tazkireh of Indian scholars*, edited by: Yusuf Beyg Babapour, Qom, Assembly of Islamic Reserves (in Persian).
3. Aurangabadi, Anwaruddin (13th century A). *Al-Tanqihat fi Sharh al-Talwihat*. Ms No. 11 (Arabic), Salar Jung Museum & Library, Hyderabad (in Arabic).
4. Aurangabadi, Anwaruddin (13th century B). *Hashiya Sharh Hidayat al-Hikmah*. Ms No. 3536, Reza Library (Rampur) (in Arabic).
5. Aurangabadi, Noorhuda bin Qamaruddin (1243). *Mozhero Noor fi Sharh E Mazhari Al-Noor*. Ms No. 3157, Reza Library (Rampur).
6. Aurangabadi Mailapuri, Abdul Qadir bin Sharafuddin (1959). *Asal-usul Fi Bayane Motabeghato Al-Kashf BelMaghool wa Almanghool*. edited by: Mohammad Yusef Kokan. Madras University Press (in Persian).
7. Aurangabadi Mailapuri, Abdul Qadir bin Sharifuddin (1266). *Miftah Al Maarif*. Ms No. 8057, the Central Library of Tehran University (in Arabic).
8. Bukhari Qadri, Seyyed Saber Hossein Shah (1991). *Tazkira Babul Ulum, Raees al-Ulama: Ghulam Mahmood Hazaravi*. Lahore, Qosiyeh Razavieh Office (in Urdu).
9. Panipati, QalandarAli (1275). *Sharh Sullam al-Ulum*. Ms No. 35211, Astan Quds Razavi Library (Mashhad) (in Arabic).
10. Tonki, Seyyed Barakat Ahmad bin Dai'm Ali (1337). *Itqan al-'Irfan fi Mahiyat al-Zaman*. Lucknow, Shahi Peris Publishing House (in Arabic).
11. Sobout, Akbar (1383). "the philosopher of Nonahreh: one of the last links connecting the Iranian philosophy with the Indian philosophy". *Ayeeneh-ye Miras*, vol. 2, no. 2, pp. 51-116 (in Persian).
12. Sobout, Akbar (1375). *Indian Islamic schools throughout history and the place of Iranian culture in them*. New Delhi, Cultural Consultative Publications of the Islamic Republic of Iran in India (in Persian).
13. Sobout, Akbar (1378). "An Introduction to the *Sharh al-Hidayeh* of Sadra".

- Howzeh*, vol. 92, no. 16, pp. 191-250 (in Persian).
14. Sobout, Akbar (1380). *Shirazi philosopher in India*. Tehran, Hermes; International Center for the Dialogue of Civilizations (in Persian).
 15. A group of Ghufran Maab's pupils (1394). *Ayeneh ye Haq nama*. edited by: Ali Fazeli. Qom, the Institute of Shia Bibliography (in Persian & Arabic).
 16. Jaunpuri, Mahmoud bin Shah Mohammad; Panipati, Qalandar Ali (1280). *Al-Shams al-Baziqah*. Ludhiana, Majmaal-Bahrein Press.
 17. Habibi, Abdul Hai (1345). "Mihaqiq Kandahari (How did an Afghan scholar write precious books on sensible and transferable sciences?)". *Ariana*, vol. 269, no. 25, pp. 1-17 (in Persian).
 18. Hasani Lakhani, Abdul Hai (1403). *Al-Thaqafah al-Islamiyah fi al-Hind*. edited by: Ali Hassani Nadvi. Damascus: Arabic Language Association (in Arabic).
 19. Hasani Lakhani, Abdul Hai (1420). *Nuzhat al-Khawatir wa Bahjat al-Masami wa al-Nawazir*. Beirut, Dar Ibn Hazm (in Arabic).
 20. Hosseini, Davood (1398). *Existence and Essence: an interpretation of Sadra in historical context*. Qom, Islamic Wisdom Publications (in Persian).
 21. Khairabadi, Abdul Haq bin Fazl Haq (1277). *Hashiyat Liwa` al-Huda*. Kanpur, Nezami Press (in Arabic).
 22. Khairabadi, Abdul Haq bin Fazl Haq (1302). *Al-Jawahir al-Ghaliyah fi al-Hikmah al-Muta`aliyah*. Rampur, Ahmadi Press (in Arabic).
 23. Khairabadi, Abdul Haq bin Fazl Haq (1324). *Khatim al-Hawashi*. Delhi, Moslehul Mataba (in Arabic).
 24. Khairabadi, Fazl Imam bin Mohammad Arshad (13th century). *Al-Hashiyah `ala Hashiyat Risala al-Qutbiyah*. Ms No. 3339, Reza Library (Rampur) (in Arabic).
 25. Khairabadi, Fazl Imam bin Mohammad Arshad (1248). *Talkhis Tabi`iyat al-Shifa`*. Ms No. 3493, Reza Library (Rampur) (in Arabic).
 26. Khairabadi, Fazl Haq bin Fazl Imam (1224). *Al-Hashiyah `ala Sullam al-Ulum*. Ms No. 7320, National Library of the Islamic Republic of Iran (Tehran) (in Arabic).
 27. Khairabadi, Fazl Haq bin Fazl Imam (1313). *al-Rawdh al-Majud fi Ahkam al-Wujud*. Hyderabad, Mofid al-Islam Press (in Arabic).
 28. Khairabadi, Fazl Haq bin Fazl Imam (1317). *Al-Hashiyah `ala Sullam al-Ulum*. Siyal Sharif, Dar al-Ulom Zia Shams-ul-Islam (in Arabic).
 29. Rampuri, Zohourul Hussein bin Niazullah (1334). *Al-Haq al-Mubin fi Sharh al-Ufuql al-Mubin*. Ms No. 3642, Reza Library (Rampur) (in Arabic).
 30. Saidi, Gholam Rasul (2011). *Hayat Ustadh al-Ulama: Mawlana Yar Muhammad Bandialavi*. edited by: Mohammad Anwar al-Haq Bandialavi. Lahore, Darul Islam (in Urdu).
 31. Sanbahli, Mohammad Hasan bin Zohourul Hasan (1295). *Al-Mantiq al-Jadid*. Lucknow, Anwar Mohammadi Press (in Arabic).
 32. Sanbahli, Mohammad Hasan bin Zohourul Hasan (1312). *Al-Qawl al-Wasit fi al-Ja`ar al-Mu`allaf wa al-Basit*. Kanpur, Nezami Press (in Arabic).

33. Shibli No'mani, Muhammad bin Habibullah (2009). *Shibli Articles*. Azamgarh, Darul Musannefin Shibli Academy (in Urdu).
34. Shough, Ahmad Ali Khan (1929). *Tadhkirah Kamilan Rampur*. Delhi, Hamdard press (in Urdu).
35. Safari, Ali Akbar (1390). "Remembrance of Muhammad Sharif Kashmiri, one of the Scholars in the 11th Century, Mīr Dāmād's Student". *the Book of Shia*, vol. 3, no. 2, pp. 63-65 (in Persian).
36. Kandahari, Habibullah bin Faizullah (13th century). *Mi'raj al-Hulum fi Unmidhaj al-'Ulum*. Ms No. 26591.1, Abu Rihan Biruni Foundation Library (Tashkent) (in Arabic).
37. Kandahari, Habibullah bin Faizullah (1272). *Ain al-Mizan*. Ms No. 36, Amanullah Khan's personal library (Quetta) (in Arabic).
38. Lakhnavi, Torab Ali bin Shujaat Ali (1258). *Shawkat al-Hawashi fi Izalat al-Ghawashi*. Lucknow, Mohammadi Press (in Arabic).
39. Lakhnavi, Torab Ali bin Shujaat Ali (1278). *Al-Ta'liq al-Mardhi 'ala Sharh al-Qadhi*. Peshawar, Muhammadiyah Press (in Arabic).
40. Lakhnavi, Torab Ali bin Shujaat Ali (1284). *Al-Bayan al-Kafi fi Sharh Sharh al-Qadhi*. Kanpur, Nezami Press (in Arabic).
41. Lakhnavi, Abdul Halim bin Aminullah (1293). *Al-Qawl al-Muhit fima Yata'allaq bi al-Ja'l al-Mu'allah wa al-Basit*. Kanpur, Alavi Press (in Arabic).
42. Lakhnavi, Abdul Halim bin Aminullah (1293). *Al-Tahqiqat al-Mardhiyah li hall Hashiyat al-Zahediyah 'ala al-Qutbiyah*. Kanpur, Alavi Press (in Arabic).
43. Lakhnavi, Abdul Halim bin Aminullah (1311). *Al-Tahqiqat al-Mardhiyah li hall Hashiyat al-Zahediyah 'ala al-Qutbiyah*. Lucknow, Yousefi Press (in Arabic).
44. Lakhnavi, Abdul Halim bin Aminullah (1313). *Hall al-Ma'aqid: Hashiyat Sharh al-'Aqaed*. Lucknow, Yousefi Press (in Arabic).
45. Lakhnavi, Abdul Hai bin Abdul Halim (13th century). *Al-Ma'arif bima fi Sharh al-Mawaqif*. Ms No. 477.9, Aligarh University Library (Abdul Hai collection) (in Arabic).
46. Lakhnavi, Abdul Hai bin Abdul Halim (1288). *Al-Kalam al-Matin fi Tahrir al-Barahin*. Lucknow, Mostafa'i Press (in Arabic).
47. Lakhnavi, Abdul Hai bin Abdul Halim (1904). *Misbah al-Duja fi Liwa' al-Huda*. Lucknow, Yousefi Press (in Arabic).
48. Lakhnavi, Abdul Ali bin Nizamuddin (1229). *Al-Hashiyah al-Kubra 'ala Hashiyat Sharh al-Mawaqif*. Ms No. 8678, Islamic Research Center Library (Islamabad) (in Arabic).
49. Lakhnavi, Abdul Ali bin Nizamuddin (1332). *Hashiyat Bahr al-'Ulum ala al-Sadra*. Rampur, Saeedi press (in Arabic).
50. Lakhnavi, Waliullah bin Habibullah (1213). *Sharh Tadhkirah al-Mizan*. Ms No. 160.19, Aligarh University Library (Subhan Allah Collection) (in Arabic).

51. Lakhanvi, Waliullah bin Habibullah (1255). *Risalah fi al-Jadhr al-Asam*. Ms No. 504.3, Mumtaz-ul-Ulama Library (Lucknow) (in Arabic).
52. Lakhanvi, Waliullah bin Habibullah (1303). *Hashiyat al-Sadra*. Lucknow, Munshi Nawal Kishore Press (in Arabic).
53. Lakhnavi Keshmiri, Mohammad Mahdi (1397). *Nojum al-Sama*. Qom, Basirtari Library (in Persian).
54. Makki, Muhammad Tayyib bin Muhammad Saleh (1334). *Hashiyat al-Ufuql al-Mubin*. Ms No. 3641, Reza Library (Rampur) (in Arabic).
55. Mīr Dāmād, Muhammad Baqir bin Muhammad (1392). *Al-Ufuql al-Mubin*. Ms No. 78, Islamic Research Center Library (Islamabad) (in Arabic).
56. Mīr Dāmād, Muhammad Baqir bin Muhammad (1381). *Musannafat Mīr Dāmād*. edited by: Abdullah Nourani. Tehran, Society for the appreciation and cultural works and dignitaries (in Arabic).
57. Najafi, Hossein; Haj Baqerian, Taiyyebeh (1402). "Mīr Dāmād in the mirror of Historical Sources". *Ketabgozar*, No. 16-17 (Mīr Dāmād special volume, part 5), pp. 99-344 (in Persian).
58. Najafi, Hossein; Hosseini, Davood (2023). "Philosophy of Mīr Dāmād in India, from the middle of the 11th century to the end of the 12th century AH (based on textual/ textual traditions)". *History of Philosophy*, Vol. 54, No. 14, pp. 47-92 (in Persian).
59. Naqvi Lakhanvi, Seyyed Deldar Ali bin Mohammad Mu'in (1254). *Hashiya Sharh Hidayat al-Hikmah*. Ms No. 3536, Reza Library (Rampur) (in Arabic).
60. Naqvi Lakhanvi, Seyyed Deldar Ali bin Mohammad Mu'in (1319). *Imad al-Islam fi 'Ilm al-Kalam*. Lucknow, Qaumi Press (in Arabic).
61. Nonahravi, Seyyed Morteza bin Zainul Abdin (1914). *Sharh Du'a al-Mashlul: Mi'raj al-'Uqul*. Kanpur, Ra'd Press (in Arabic).



A comparative rereading of the prime mover and its characteristics from the point of view of Aristotle and Avicenna

Ali Allahbedashti¹  | Ali Shad² 

1. Philosophy professor at Qom University. E-mail: A.allahbedashti@qom.ac.ir

2. PhD student of comparative philosophy, University of Qom. E-mail: lishad@alumni.znu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 29 April 2024
Received in revised form
08 June 2024
Accepted 09 June 2024
Published online 22 July
2024

Keywords:
*Movement, perfection,
movement's need for the
stimulus, the primary
stimulus.*

ABSTRACT

One of the most central topics since the beginning of philosophy is movement and transformation, which has had tremendous effects on other sciences. Along with the explanation of movement by philosophers, its need for a stimulus is the most important part of this issue. Analyzing the history of thought shows two views on this issue among philosophers. Some deny movement and change in the universe and believe in stability and stillness, while others consider the universe and its phenomena to be constantly moving and changing. Aristotle and Avicenna are two philosophers who explain the movement in the universe and its phenomena with a logical and rational method and consider the stimulus of movement as an external factor that does not undergo transformation and is the cause of the movement of other phenomena. And this external stimulus is called the primary stimulus. In the view of both, passion is the link between the mover and the stimulus, based on which Aristotle believes only in the first mover, and to prove it, he brings the proof of movement; But Avicenna, in addition to believing in the prime mover and explaining that it is the cause of movement for other phenomena, mentions the prime mover as the creator and the cause of creation and departs from Aristotle in this regard. Both philosophers consider the prime mover to be eternal, unique, simple, essential, living, the source of goodness, goodness, pleasure, and happiness, and they prove these characteristics with reasons and proofs.

Cite this article: Allahbedashti, A & Shad, A (2024). A comparative rereading of the prime mover and its characteristics from the point of view of Aristotle and Avicenna, *History of Islamic Philosophy*, 3 (2), 95-121. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.454793.1075>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.454793.1075>

Extended Abstract

Introduction

Motion is one of the important subjects in the realms of philosophy and science, particularly physics. This topic has been subject of investigations since the inception of philosophical thought. The pre-Socratic philosophers seeking the *archê* of universe, proposed two views on motion. Philosophers such as Heraclitus believed that universe and its phenomena are constantly in motion, while another group of philosophers like Parmenides believed in immobility of universe. After that, Plato synthesized the elements of both two viewpoints into his thought, attributing immobility to the world of forms and change and motion to the world of shadows, which is the real world. Aristotle, a student of Plato, centered his natural philosophy and physics on the concept of motion and its relationship with time and place, presenting it as the key to understanding the universe. According to Aristotle, the study of motion is the inner core of natural philosophy. Centuries after Aristotle, his interpreters such as Al-Farabi and Avicenna (Ibn Sina) tried to give an account of motion and its causes. Avicenna addresses motion as a subject in the domain of physics, describing it as an inherent property of objects, which continuously subjects them to change.

Methodology

In the present descriptive-analytical study, phenomenology is used to conduct a comparative study on the views of Aristotle and Avicenna on this subject. Initially, the meaning of motion from the perspectives of both philosophers is presented, and then the necessity of a mover, the first mover, and its properties will be discussed.

Research Findings

a) Aristotle uses the terms *entelecheia* and actuality to account for motion, because motion is the actuality of a potentiality. Potentiality refers to a disposition for a certain quality that is absent at that moment. Everything is potential relative to two kinds of perfection. The first kind is the goal that the object desires, and the second is the motion towards that goal. The first kind of perfection described by Aristotle corresponds to Avicenna's concept of primary perfection, which is motion itself. The second kind of Aristotelian perfection corresponds to achieving other

perfections, according to Avicenna, wherein an object moves towards additional perfections.

b) Aristotle and Avicenna reject the idea of motion as an inherent quality of objects and assert that motion requires an external mover. Because, If motion were an inherent quality of the moving objects, objects should also be able to be the cause of stillness or effect a motion contrary to their natural tendency, which is not the case.

C) Aristotle believes that the first mover is pure actuality, because for motion to occur and for potentiality to become actuality, there must be an entity that is itself not potential and precedes all other entities. Avicenna accepts Aristotle's argument regarding the first mover and introduces the notion that the mover and the moved are two separate entities. He refutes the idea that mover as a pre-requisite of motion by proving impossibility of an infinite regress among movers and things moved, inferring that this chain of causation must terminate in an entity that is intrinsically unmoved.

D) Aristotle and Avicenna both present impetus as a principle to prove the need for the first mover in actualization of motion.

E) According to Aristotle and Avicenna, motion is necessarily in the universe, and all phenomena are involved in this process that is induced by an external unmoved mover. Aristotle and Avicenna refer to this external mover as the first mover.

F) Both philosophers consider the first mover to be eternal, incorporeal, indivisible, pure actuality, living, the source of goodness and euphoria.

G) The main distinction between Avicenna's and Aristotle's views on the subject of research is that while Aristotle does not consider the first mover to be a creator or a producer, attributing certain qualities to it that correspond to those of Avicenna's first mover, Avicenna regards the first mover as the creator and the efficient cause.

Conclusion

According to Aristotle, motion is the actualization of potentiality. Potentiality refers to a disposition for a certain quality that is absent at that moment. Therefore, everything has potentiality relative to two kinds of perfections. The first kind is the goal that the object desires, and the second kind is the motion towards that goal. The first kind of perfection, according to Aristotle, corresponds to Avicenna's concept of primary

perfection, which includes motion, while the second kind corresponds to achieving other perfections, according to Avicenna. Both philosophers consider any motion to be caused by an external agent. This is because if motion were an intrinsic quality of objects, it would necessitate that motion arises from their essence, allowing them to act as both mover and moved, or to move contrary to the natural tendency of any natural body, which is not the case. Both Aristotle and Avicenna define this natural tendency as impetus and believe that it is the driving force of motion. Aristotle identifies this external factor as the first mover and proves its existence using the first principle. On the other hand, in addition to believing in the first mover, Avicenna also recognizes it as the creator and the efficient cause. Both philosophers consider the first mover to be eternal, corporeal, indivisible, pure actuality, living, the source of goodness, pleasure, and euphoria, and draw on reasoning and arguments to prove these attributes.



بازخوانی تطبیقی محرک نخستین و ویژگی‌های آن از دید ارسطو و ابن سینا

دکتر علی اله‌بداشتی^۱ | علی شاد^۲

A.allahbedashti@qom.ac.ir
alishad@alumni.znu.ac.ir

۱. استاد فلسفه دانشگاه قم.
۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول).

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۲/۱۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۳/۲۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۵/۰۱

واژگان کلیدی:

حرکت، کمال، نیاز حرکت

به محرک، محرک

نخستین.

چکیده

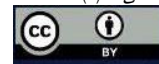
یکی از محوری‌ترین موضوعات فلسفه، حرکت می‌باشد که تأثیرات شگرفی در دیگر علوم داشته است. در کنار تبیین حرکت از سوی فلاسفه، نیاز آن به محرک، مهم‌ترین بخش این موضوع است. فیلسوفان همواره دو نگاه به این امر داشته‌اند. برخی حرکت را در جهان هستی رد می‌کنند و به ثبات و سکون معتقدند و برخی دیگر، جهان هستی و پدیده‌های آن را پیوسته در حال حرکت می‌دانند. ارسطو و ابن سینا با روش برهانی و عقلانی، به تبیین حرکت در جهان هستی و پدیده‌های آن پرداخته و محرک حرکت را عاملی بیرونی در نظر می‌گیرند که خود دچار دگرگونی نیست و علت حرکت دیگر پدیده‌هاست و آن را محرک نخستین می‌نامند. در دیدگاه هر دو، شوق و اشتیاق پیوند میان متحرک و محرک می‌باشد که ارسطو بر پایه آن تنها به محرک نخستین باور دارد و برای اثبات آن، برهان حرکت را می‌آورد؛ اما ابن سینا افزون بر اینکه به محرک نخستین باور دارد و عامل حرکت بودن برای دیگر پدیده‌ها را برای آن تبیین می‌کند، از محرک نخستین به‌عنوان خالق و علت موجه یاد می‌کند و در این زمینه از ارسطو فاصله می‌گیرد. هر دو فیلسوف، محرک نخستین را سرمدی، واحد، بسیط، ضروری‌الوجود، زنده، سرچشمه خیر، نیکی، لذت و ابتهاج می‌دانند و این ویژگی‌ها را با دلیل و برهان برای آن اثبات می‌نمایند.

استناد: علی اله‌بداشتی، علی؛ شاد، علی (۱۴۰۳). بازخوانی تطبیقی محرک نخستین و ویژگی‌های آن از دید ارسطو و ابن سینا، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۲)، ۹۵-۱۲۱.
DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.454793.1075>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.454793.1075>

© نویسنده‌گان.



مقدمه

حرکت یا تغییر و نیاز آن به محرک یکی از محوری‌ترین موضوعاتی است که ریشه در تاریخ اندیشه دارد. همواره این موضوع در تاریخ فلسفه و علم مورد بررسی قرار گرفته و تبیین‌هایی درباره‌ی آن آمده؛ به گونه‌ای که یکی از بنیادی‌ترین موضوعات پدیده‌های طبیعی شده است. در واکاوی تغییر و حرکت دو دیدگاه وجود دارد. در یک‌سو برخی از فیلسوفان مانند هراکلیتوس به حرکت و دگرگونی پیوسته جهان باور دارد و بر این باور است که «شما نمی‌توانید دوبار در یک رودخانه گام نهید، زیرا آب‌های تازه پیوسته جریان دارد و بر شما می‌گذرد» (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۵۱). در سوی دیگر، فیلسوفانی مانند پارمنیدس، زنون الیائی و ملیسوس وجود حرکت در طبیعت را انکار کرده و معتقد به ثبات و سکون هستند. این گروه از فلاسفه هرگونه تغییر و حرکت را پنداری بیش نمی‌دانند. تا جایی که از نگاه پارمنیدس «جهان هستی ابدی و تغییرناپذیر و بی‌حرکت است و تغییر و حرکت غیرواقعی هستند» (سارتون، ۱۳۳۶، ۲۵۹). وی با عقیده به اینکه «هستنده هست زیرا هستی هست و هیچی نیست. هستنده نازاییده و تباهی‌ناپذیر است؛ زیرا کامل و جنبش‌ناپذیر است. بی‌حرکت و ساکن در خودش» (خراسانی، ۳۷۰، ۲۳۵). به ثبات و سکون و بی‌حرکتی معتقد است و هستی را کامل می‌داند. انکار حرکت از سوی پارمنیدس، زنون و ملیسوس باعث شد، موضوع در ساختار نوینی پیگیری شود. برخی مانند امپدوکلس و اتمیست‌ها راه میانه هراکلیتوس و پارمنیدس را در پیش گرفته و قرار و ثبات وجود و نسبیت در حرکت را طرح کردند. «اتمیست‌ها در برابر وجود ثابت و بی‌حرکت پارمنیدس به نسبیت حرکت قائل شدند و در برابر تغییر و جریان عمومی هراکلیتوس به قرار و ثبات وجود عقیده داشتند.» (ملکشاهی، ۱۳۴۴، ص ۱۶۲) پس از این دو دیدگاه متضاد، که یکی بر حرکت پیوسته باور داشت و دیگری بر ثبات و سکون، افلاطون نخستین فیلسوفی است که فلاسفه را به گفت‌وگو در باب تغییر و حرکت فراخواند. وی به حرکت و تغییر در عالم ماده و محسوس باور داشت که روگرفتی از عالم مُثُل است. ویژگی این عالم از دید افلاطون ثبات می‌باشد. او در رساله سوفیست درباره حرکت و ثبات در هستی می‌نویسد: «ولی اگر باشند (هستی) و همان یکی باشند، در آن صورت وقتی که می‌گوییم، حرکت و سکون هر دو هستند؛ این سخن بدین معنی خواهد بود که هر دو همان‌اند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳۲). افلاطون، دو

مقوله حرکت و ثبات را در این بیان، به سراسر هستی تعمیم می‌دهد و آن دو را به ترتیب در عالم صیوررت و عالم مثل وارد می‌کند. پس از افلاطون، ارسطو حرکت را در قالب طبیعیات بررسی کرده و در بیشتر آثار خود می‌آورد. در فیزیک ارسطویی، شناخت طبیعت بر پایه سه مقوله زمان، مکان و حرکت صورت می‌گیرد و مقوله حرکت بسیار تعیین‌کننده می‌شود، تا جایی که این سه در نسبت نزدیکی با هم قرار می‌گیرند. وی درباره نسبت حرکت با زمان می‌گوید: «زمان دقیقاً همین است: تعداد حرکت نسبت به قبل و بعد ... ما تنها حرکت را با زمان اندازه می‌گیریم؛ بلکه زمان را نیز با حرکت می‌سنجیم؛ زیرا که آن دو یکدیگر را تعریف می‌کنند. زمان مشخص حرکت است؛ زیرا که تعداد و مقدار آن است و حرکت نیز مشخص زمان می‌باشد.» (ارسطو، ۱۳۶۲، ص ۴-۱۶۰) ارسطو مقدار و عدد را برای حرکت در نظر آورده و زمان را بر این اساس بیان می‌کند. در باور او، وجود حرکت دلیل بر وجود زمان است و می‌توان زمان را به بی‌نهایت بخش، تقسیم نمود و آن را با حرکت اندازه‌گیری کرد و همچنین می‌توان حرکت را با زمان اندازه‌گیری نمود. از این تبیین ارسطو درباره حرکت و نسبت میان آن و زمان، این نتیجه به دست می‌آید که محوری‌ترین موضوع در طبیعت‌شناسی و فیزیک ارسطو، حرکت می‌باشد، تا آنجا که از یک‌سو آن را به‌عنوان پایه‌ای بنیادین برای علم طبیعی قرار می‌دهد و می‌گوید: «اصلی که ما علمای طبیعی باید مسلم بدانیم این است که اشیايي که به حکم طبیعت وجود دارد، همه یا لاقلاً بعضی از آنها، متحرکند و این امر از طریق استقرا مبرهن است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۸). از سوی دیگر حرکت را مقوله‌ای برای فهم جهان هستی می‌آورد و بر این عقیده است که وجود محرک نخستین نامتحرک برای تبیین جهان ضروری است. از دید ارسطو همواره در رویارویی با واقعی بودن طبیعت، سه‌گونه دیدگاه وجود خواهد داشت: «الف) چیز متحرکی که خود، عامل حرکت خود یا چیز دیگری نیست؛ ب) چیزی که متحرک است و در عین حال خود یا چیزی دیگر را به حرکت درمی‌آورد؛ ج) چیزی که دیگری را به حرکت در می‌آورد (محرک) که خود دارای حرکت نیست و نامتحرک است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴۵). با این توضیح مشخص می‌شود، ارسطو با تبیین حرکت به دنبال فهم طبیعت و هستی است، اما این پایان ماجرا نمی‌باشد؛ زیرا بحث خود را در قالب حرکت و نیاز آن به

محرک و تبیین محرک نخستین نیز طرح می‌کند. سده‌ها پس از ارسطو، گفت‌وگو درباره حرکت در بین خوانندگان ارسطو مانند فارابی و ابن‌سینا پی گرفته می‌شود. ابن‌سینا تبیین حرکت را در بیشتر آثار خود ذکر می‌کند. ابن‌سینا نیز مانند ارسطو، حرکت را از عوارض ذاتی جسم می‌داند که جسم به واسطه آن پیوسته در معرض تغییر قرار دارد و بحث از آن را در حوزه طبیعیات مطرح می‌کند و می‌گوید: «موضوع علم طبیعی جسم محسوس است از آن‌رو که در معرض تغییر می‌باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲) و نیز در بخش طبیعیات کتاب نجات، موضوع علم طبیعی را چنین معرفی می‌کند: «موضوع علم طبیعی اجسام موجود هستند از آن‌رو که در معرض تغییر و موصوف به انحای حرکت می‌باشند» (همان، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷). همچنین در *دانشنامه علایی* بیان می‌کند: «و موضوع این علم، جسم محسوس است از آن جهت که اندر جنبش افتد و اندر گردش» (همو، ۱۳۸۳، ص ۷۱) برابر این تفسیر و توضیح، باید دید ارسطو و ابن‌سینا چه تعریفی از حرکت دارند؟ عامل و فاعل حرکت چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

پژوهشی با عنوان «مفهوم محرک نخستین در اندیشه ارسطو» توسط رضا برنجکار در سال ۱۳۸۳ و در شماره ۱ دو فصلنامه *اندیشه‌های فلسفی* (فلسفه‌ی دین) انجام شده است. در این مقاله دیدگاه ارسطو از راه حرکت درباره محرک نخستین و ویژگی‌های آن مورد بررسی قرار گرفته است.

پژوهش دیگری با عنوان «محرک نامتحرک بر اساس کتاب لامبدأ با تکیه بر تفاسیر ثامسطیوس، ابن‌سینا، ابن‌رشد و آکوئیناس» توسط لیلا کیان‌خواه و رضا اکبری‌ان در سال ۱۳۸۸ انجام شده و در دو فصلنامه کنونی حکمت سینوی به چاپ رسیده است. نویسندگان این مقاله کتاب لامبدأ از متافیزیک ارسطو را در ساختار محرک نامتحرک، از نگاه تفسیری بررسی کرده‌اند.

مهم‌ترین نیاز و کمبودی که میان پژوهش‌ها مشاهده می‌شود، نبود مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا در این زمینه است که پژوهش پیش‌رو با تکیه بر پدیدارشناسی به دنبال بررسی تطبیقی دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا در زمینه محرک نخستین و ویژگی‌های آن می‌باشد.

الف) معنای حرکت

ارسطو گفتار حرکت را در ساختار قوه و فعل تبیین می‌کند. در دید وی قوه و فعل به پیوند میان ماده و صورت تعلق دارد و تغییر و حرکت رابطه میان این دو می‌باشد. ارسطو در فصل یکم کتاب نهم ثنا از متافیزیک خود معتقد است:

توانمندی و فعلیت زمینه‌ای گسترده‌تر از آنچه که تنها حرکت نامیده می‌شود، دربر می‌گیرد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۲۸۱).

وی در تبیین حرکت، آن را در همه اشیاء لحاظ می‌کند؛ زیرا با هر حرکتی شیء دچار دگرگونی می‌شود. ارسطو چیزها را از حیث قوه و فعل به سه‌گونه تقسیم می‌کند؛ «چیزی تنها بالفعل وجود دارد و چیزی بالقوه؛ اما چیزی هم هست که هم بالقوه هم بالفعل یا یک موجود یا یک کمیت یا یکی از بقیه مقولات است» (همان، ص ۳۶۹). در باور وی، آنچه فعلیت محض می‌باشد، محرک نخستین است و آنچه قوه محض است، ماده نخستین است که این دو را از مقوله حرکت خارج می‌کند و فقط آن چیزهایی در فرایند حرکت قرار می‌گیرند که از یک سو بالقوه هستند و از سوی دیگر بالفعل. ارسطو پس از این تقسیم‌بندی، حرکت را در کتاب فیزیک (فن سماع طبیعی) چنین تعریف می‌نماید:

حرکت عبارت است از فعلیت آنچه بالقوه است در زمانی که موجود بالقوه در حال فعلیت است نه از جهت خودش بلکه از آن جهت که قوه حرکت دارد. (همان، ۱۳۷۸، ص ۹۹)

آنچه از تعریف ارسطو از حرکت به دست می‌آید، تحقق کامل آن چیزی است که بالقوه بوده و توانایی فعلیت یافتن را دارد. حرکت در بیرون آمدن جسم از قوه به فعل نقش مهمی ایفا می‌کند؛ زیرا یک چیز صورت پیشین خود را از دست می‌دهد و صورت نوینی می‌گیرد. مانند یک تکه موم که از آن چیزی ساخته می‌شود که صورتی به خود گرفته است، دوباره توانایی این را دارد که صورت چیز دیگری بگیرد. به بیانی دیگر، موضوع قوه و فعل، حرکت و تغییر را همراه خود دارد؛ زیرا هر چیزی در جریان تغییر و حرکت از حالت قوه و استعداد و رسیدن به فعلیت، شکل و فعلیت نوینی به دست می‌آورد که ماده با این فعلیت نوین صورت پیشین را از دست می‌دهد و صورت نوینی را به خود می‌گیرد؛ بنابراین از دید

ارسطو، حرکت همان پذیرفتن صورت نوین است که بر صورت‌های پیشین ماده بار شده است.

ابن‌سینا نیز در آثار خود از حرکت، تعاریفی ارائه می‌دهد که محتوای آن یکی است اما با واژگانی گوناگون. مهم‌ترین تعریفی که ابن‌سینا از حرکت دارد، در کتاب *شفا* است. وی می‌گوید:

حرکت کمال نخستین برای چیزی است که بالقوه است از آن حیث که بالقوه می‌باشد.
(ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۸۳)

ابن‌سینا کمال نخستین جسم را حرکت می‌داند؛ چون جسم در فرایند حرکت از قوه بیرون آمده و به فعلیت نوین که نخستین کمال جسم است، می‌رسد. آن هنگام که ابن‌سینا حرکت را کمال نخستین جسم می‌داند، این نتیجه به دست می‌آید که جسم، دارای نقص و کمبود است و به دنبال رسیدن به کمال و زیادت می‌باشد. وی پایه و بنیان نخستین کمالات یک جسم را بیرون آمدن از حالت قوه و به فعلیت رسیدن در ساختار حرکت معرفی می‌کند.

بررسی تطبیقی این بخش نشان می‌دهد، ارسطو در بیان حرکت از واژه انتلیخیا و فعلیت بهره برده است؛ زیرا در نزد ارسطو حرکت عبارت است از فعلیت آنچه که بالقوه می‌باشد. قوه ارسطویی همان توانایی پذیرش و انفعال است؛ یعنی چیزی که توان و استعداد پذیرش امری را داشته باشد که در آن لحظه فاقد آن است. بنابراین هر چیز، نسبت به دو گونه کمال بالقوه است. گونه نخست غایت و هدفی که شیء خواهان آن می‌باشد و گونه دیگری حرکت به سوی غایت است. گونه نخست ارسطویی، کمال نخستین ابن‌سینا است که حرکت شامل آن می‌شود و گونه دوم ارسطویی، دست یافتن به سایر کمالات در نزد ابن‌سیناست که شیء پس از به دست آوردن حرکت به سوی سایر کمالات حرکت می‌کند.

ب) نیاز حرکت به محرک

ارسطو در فصل چهارم از کتاب هشتم فیزیک خود، چیزها را در نسبت با حرکت تقسیم‌بندی می‌کند و نیاز حرکت به محرک را تبیین می‌نماید. از دید ارسطو اشیا یکی که حرکت دارند یا علت حرکت هستند، برخی حرکت را در ذات خود دارند و برخی دیگر

حرکت بر آن داده می‌شود که در این حالت یا متعلق به شیء محرک یا متحرک است یا یکی از اجزای آن می‌باشد. در صورتی که حرکت در ذات شیء باشد، دیگر آن شیء متعلق به دیگری نخواهد بود. ارسطو در این زمینه می‌گوید:

از اشیا یی که به ذات خود متحرکند بعضی خود مبدأ حرکت خود می‌باشند و مبدأ حرکت بعضی دیگر شیئی دیگر است و حرکتشان نیز در بعضی موارد طبیعی است و در بعضی موارد قسری و خلاف طبیعت (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۴۲).

از دید ارسطو آن حرکت که از خود شیء می‌باشد، موافق طبیعت شیء بوده و آن حرکت طبیعی است و حرکت آن چیزی که وابسته به چیز دیگری باشد، دو گونه خواهد بود؛ یا این حرکت موافق طبیعت شیء است مانند حرکت آتش و دود به بالا؛ یا مخالف طبیعت شیء می‌باشد، مانند حرکت همان آتش رو به پایین. ارسطو آن بخش از حرکت یک چیز که حرکت از خود آن چیز نیست و قسری می‌باشد، به محرکی نسبت می‌دهد. این محرک نمی‌تواند خود آن چیز باشد؛ زیرا باید بتواند حرکت خود را تغییر دهد یا متوقف کند. ارسطو در این باره می‌گوید:

بنابراین، هیچ‌کدام از موجوداتی که اینک مورد بررسی ما هستند، خود را حرکت نمی‌دهند و نه هر چیز دیگری که پیوسته باشد قادر به چنین کاری خواهد بود. در هر مورد، همان‌طور که در اشیاء بی‌جانی که گاهی جاننداری آنها را حرکت می‌دهد، محرک بایستی مجزا از متحرک باشد (همان، ۱۳۶۲، ص ۲۶۲).

ابن‌سینا به مانند ارسطو، نیاز حرکت به محرک را پیش‌نیاز تبیین محرک نخستین قرار می‌دهد و در بسیاری از آثار خود آن را بررسی می‌کند. ابن‌سینا معتقد است محرک، ذاتی اشیاء نیست و برگرفته از محرکی بیرونی است. وی حرکت را وابسته به شش امر (متحرک، محرک، مسافت، مبدأ، انتها، زمان) می‌داند و پس از آن وابسته بودن حرکت به محرک را بدون شبهه دانسته و در سه برهان آن را تبیین می‌کند. ابن‌سینا در نخستین برهان، حرکت را وابسته به علتی می‌داند که یا باید در ذات جسم باشد یا باید از سببی برآید، در صورتی که حرکت و علت حرکت، ذاتی جسم باشد باید همواره در ذات جسم طبیعی متحرک وجود داشته باشد و هیچ‌گاه معدوم نشود، درحالی‌که حرکت در بسیاری از موجودات از بین

می‌رود اما ذات جسم می‌ماند. در این صورت حرکت برای وجود جسم متحرک واجب می‌شد، ولی در واقع این‌گونه نمی‌باشد. ابن‌سینا در ادامه می‌گوید:

ذات چیزی سبب حرکت او نتواند بود و ممکن نیست یک چیز هم محرک باشد و هم متحرک؛ مگر اینکه صورتش محرک و موضوعش متحرک باشد و یا اینکه با یک چیز محرک و با چیز دیگر متحرک باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۰۹).

در برهان دوم، حرکت از سوی محرک در دو حالت رخ می‌دهد. در حالت نخست، محرک متحرک نمی‌باشد. اگر این حالت باشد، محرک غیر از متحرک خواهد بود. اگر محرک، متحرک حرکتی باشد، در این حالت، محرک در چیزی که بالقوه متحرک می‌باشد، حرکت را به فعلیت می‌رساند. وی نتیجه می‌گیرد:

نتیجه این می‌شود که در یک آن یک چیز هم بالفعل باشد و هم بالقوه و این محال است. (همان، ص ۱۱۰)

در برهان سوم، ابن‌سینا محرک را امری پیوسته در حال رخ دادن دانسته و آن را دارای علت محدثه می‌داند که محرک می‌باشد:

حرکت امری است که پیوسته حادث می‌گردد و هر حادثی دارای علت محدثه است. پس هر حرکتی دارای علت محدثه می‌باشد و این علت محدثه، همان محرک است (همان، ۱۳۶۳، ص ۳۶).

ابن‌سینا علاوه بر اینکه در این سه برهان به تبیین حرکت می‌پردازد، می‌کوشد تا در ضمن آن نیاز حرکت به محرک را که یک عامل بیرونی است تبیین کند.

تطبیق دیگری را که می‌توان در اینجا به آن اشاره کرد این است که ارسطو و ابن‌سینا به حرکت در ذات و جوهر جسم اعتقاد ندارند و محرک هر حرکتی را غیر از خود چیزها می‌دانند. در باور ارسطو و ابن‌سینا، اگر حرکت ذاتی متحرک‌ها باشد، باید در این صورت حرکت از ذات و جوهر آنها برخیزد و بتواند همان‌گونه که عامل و فاعل حرکت می‌شود، عامل و فاعل سکون نیز باشد یا حرکت را برخلاف میل طبیعی هر جسم انجام دهد. در صورتی که این‌گونه نیست؛ بنابراین حرکت به عامل بیرونی نیاز خواهد داشت. در این صورت هر حرکت بالعرض می‌باشد و نیازمند محرکی است.

ج) محرک نخستین

ارسطو گفت‌وگو پیرامون ضرورت محرک نخستین را در بخش لامبدا از متافیزیک خود می‌آورد. وی دوباره در آغاز این بخش به سه‌گانگی جوهرها اشاره می‌کند که دو جوهر طبیعی است و یکی نامتحرک می‌باشد. در همین جا، وجود یک جوهر جاویدان نامتحرک را ضروری می‌داند و درباره علت ضروری بودن آن می‌گوید:

جوهرها نخستین‌ها از موجودات‌اند و اگر آنها تباهی‌پذیرند، پس همه چیزها تباهی‌پذیرند. اما حرکت ممکن نیست که پدید آمده باشد یا تباه شود؛ زیرا همیشه بوده است؛ همچنین زمان. (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۹۵)

ارسطو در اینجا به جاودانی و سرمدی بودن حرکت در کنار زمان اشاره می‌کند و بر این باور است که زمان یا خود حرکت است یا انفعالی از آن می‌باشد که از روی تصادف رخ نمی‌دهد. وی بر این باور است که برای زمان آغاز و انجامی وجود ندارد؛ زیرا در صورتی که آغاز و انجامی برای زمان متصور شود، دوباره باید زمانی پیش و پس از آن زمان بوده باشد. ارسطو با این تبیین نتیجه می‌گیرد که زمان ازلی است. در کنار ازلی بودن زمان، وی حرکت را هم ازلی، و ازلی بودن حرکت را عبارت از حرکت مستدیر مکانی می‌داند و آن را به جوهری نسبت می‌دهد که ازلی و نامتحرک است. او در پی این تبیین، مقدم بودن یا نبودن قوه بر فعلیت را می‌آورد و برای فعالیت علت فعلیت‌بخشی، بالذات بودن آن را ضروری دانسته و به جوهری جاودان به‌عنوان علت حرکت قائل می‌شود که باید خود آن جوهر نامتحرک باشد. ارسطو تنها حرکت جاودان را حرکت مستدیر می‌داند و می‌گوید:

چیزی هست که متحرک به حرکتی همیشگی و ایست‌ناپذیر است و این حرکت مستدیر است و این نه تنها منطقاً بلکه واقعاً نیز روشن است. ... از آنجا که موجود محرکی هست که خودش متحرک نیست و موجود بالفعل است، این موجود ممکن نیست که به هیچ روی دارای حالات گوناگون شود. ... پس آن وجوباً موجود است ... و بدین‌سان مبدأ است (همان، ص ۴۰۰-۳۹۹)

ارسطو برای تبیین حرکت و نسبت آن با محرک نخستین، بار دیگر قوه و فعل را می‌آورد و برهان حرکت را همان برهان قوه و فعل معرفی می‌کند و بر این باور است که

محرک نخستین، فعل محض است و متحرک یا جسم به قوه نسبت داده می‌شود. زیرا برای اینکه حرکت ایجاد شود و قوه به فعلیت برسد، ضروری است که موجودی باشد که خود قوه نیست و مقدم بر سایر موجودات است. در غیر این صورت، قوه نمی‌تواند حرکت کند و به فعلیت برسد؛ بنابراین، همه قوه‌ها و فعل‌ها باید به موجودی پایان پذیرد که فعل محض است و آن محرک نخستین است. باید یادآور شد که ارسطو پیوند میان متحرک و محرک نخستین را شوق معرفی می‌کند که بر اساس آن همه موجودات، به دنبال فعلیت و کمال هستند که آن را از محرک نخستین می‌گیرند.

ابن‌سینا محرک نخستین را از راه ابطال تسلسل محرک‌ها و متحرک‌ها تبیین می‌کند و برای آن ویژگی غیرمتحرک بودن را می‌آورد و در کتاب *تعلیقات خود* می‌گوید:

هر پدیده‌ای که رخ می‌دهد، بعد از اینکه از پیش نبوده است، ضروری است که آن پدیده علتی داشته باشد. سبب و علتی که برای ایجاد شدن، به سبب ایجاد دیگری وابسته و نیازمند است. این زنجیره ادامه پیدا می‌کند تا به امری منتهی شود که ایجاد گشته ذاتی است و این امر همان حرکت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۱، ص ۱۰۴).

ابن‌سینا استدلال ارسطو را درباره تبیین محرک نخستین به‌عنوان محرکی که نامتحرک است می‌پذیرد و محرک و متحرک را دو امر جدا از هم معرفی می‌کند و نیاز حرکت به محرک را از راه ابطال تسلسل نامتناهی محرک‌ها و متحرک‌ها رد می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که این زنجیره باید به امری پایان پذیرد که غیرمتحرک ذاتی است. برای هر موجودی دو جنبه وجود و ماهیت در نظر می‌گیرد و بین این دو جنبه تمایز قائل می‌شود و به مانند فارابی بر اساس این تمایز، موجودات را در دو قالب واجب و ممکن بخش‌بندی می‌کند. ابن‌سینا در *النجات* می‌گوید:

بی‌گمان چیزی وجود دارد و هر موجودی یا واجب است یا ممکن. اگر هستی وجود، واجب باشد، مطلوب به دست می‌آید و اگر هستی وجود، ممکن باشد باید به یک هستی واجب وابسته باشد (همان، ۱۳۷۹، ۵۶۶).

ابن‌سینا در آغاز این برهان، برای هر موجودی دو جنبه در نظر می‌گیرد و با تحلیل عقلی به آن می‌پردازد. یک جنبه از آن وجود است و جنبه دیگر ماهیت می‌باشد. پس از آن موجود را از دید وجودی به واجب و ممکن بخش‌بندی می‌نماید و وجود ممکن را وابسته

به وجود واجب دانسته و بر این باور است که اگر همه علت‌ها ممکن باشند و واجبی نباشد، دور و تسلسل بین علت‌های ممکن پیش می‌آید که باطل می‌باشد، پس باید واجبی باشد که وجودش ذاتی خودش است و همه ممکن‌ها به آن برسند. ابن‌سینا برای بیان برهان خود، علت پدیده‌هایی را که در کنش با حرکت به وجود می‌آیند، نیازمند و وابسته به علت‌های ثابت و باقی می‌داند. ابن‌سینا اثبات واجب و ممکن را با برهان‌های صدیقین و وسط و طرف انجام می‌دهد که مجال دیگری برای این پژوهش می‌طلبد.

د) شوق و اشتیاق، دلیل حرکت متحرک از سوی محرک نخستین

ارسطو در *متافیزیک* خود و در فصل هفتم کتاب دوازدهم در باب فعالیت محرک نخستین، گفتار خود را از متحرکی آغاز می‌کند که حرکت آن همیشگی و ایست‌ناپذیر است و این‌گونه حرکت را مستدیر معرفی می‌نماید. پس از این تبیین به جاویدان بودن آسمان نخستین می‌پردازد که متحرک است و چیزی آن را به حرکت درمی‌آورد. به باور ارسطو حرکت متحرک از سوی محرک به دلیل شوق و اشتیاق است. او می‌گوید:

اشتیاق ما به چیزی بیشتر بدان علت است که زیبا پدیدار است، نه اینکه زیبا پدیدار است، بدان علت که اشتیاق ما به آن است؛ زیرا اندیشه مبدأ است. ... ولی زیبا و گزیده شده به خاطر خودش، در یک و همان ردیف‌اند و نخستین همیشه بهترین یا همانند است. اما اینکه به خاطر آن در چیزهای نامتحرک وجود دارد، از راه تقسیم آن روشن می‌شود؛ زیرا «به خاطر آن» هم برای چیزی است و هم به سوی چیزی که از آن دو این یکی در چیزهای نامتحرک وجود دارد، ولی آن یکی نه. پس همچون معشوق به حرکت می‌آورد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۹۹).

ارسطو در این تبیین محرک نخستین را حقیقتی بسیط، عقل محض و برخوردار از زیبایی می‌داند که متعلق شوق قرار می‌گیرد و بر پایه همین شوق، آسمان نخستین را به حرکت درمی‌آورد که این حرکت باعث حرکت چیزهای دیگر می‌شود. دلیل این حرکت آن است که محرک نخستین غایت و مورد شوق و اشتیاق آسمان نخستین می‌باشد. به بیان دیگر، محرک نخستین که فعلیت محض است در بالاترین نقطه از هرم هستی است که

هستی را با شوق به سوی خود می‌کشد. در نتیجه از دید ارسطو، محرک نخستین، غایت است که مورد شوق و اشتیاق دیگر موجودات هستی واقع می‌شود و این غایت، هستی را به سوی خود جذب می‌کند. در دید ارسطو، فرایند شوق و اشتیاق همان حرکت است که از قوه به فعلیت صورت می‌گیرد و هر چیزی برابر با گنجایش وجودی خود، از میزانی از کمال بهره می‌برد.

ابن سینا به مانند ارسطو به حرکت شوقی افلاک باور دارد و آن را باعث حرکت متحرک از سوی محرک معرفی می‌کند. در باور ابن سینا متحرک به محرک شوق و اشتیاق دارد و این حرکت به دلیل تشبه نفوس فلکی به محرک نخستین است. او بیان می‌کند که حرکت هر متحرکی چه حرکت طبیعی و چه حرکت قسری و ارادی به خاطر شوق و اشتیاق است. ابن سینا در کتاب *شفا* با پیش کشیدن غایت برای حرکت متحرک، شوق را به شوق طبیعی و شوق ارادی تقسیم می‌کند و می‌گوید:

و چیزی که محرک متحرک است، غایت می‌باشد، درحالی‌که با این شوق و اشتیاق تغییری در او انجام نمی‌شود. ... حرکت هر متحرکی، چه طبیعی و چه ارادی به خاطر شوق و اشتیاق است؛ شوق طبیعی امری طبیعی است که کمال ذاتی جسم می‌باشد و شوق ارادی امری ارادی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۸۷)

از نگاه ابن سینا آنچه حرکت را پدید می‌آورد شوق و اشتیاق آسمان در تشبه به محرک نخستین است. زیرا آسمان شوق آن را دارد که به مانند محرک نخستین پیوسته در راه کمال باشد که ضامن بقا و استمرار وجودی آن می‌شود. از دید ابن سینا سرچشمه حرکت شوق تشبه به خیر است که در نفس هر چیزی قرار دارد و نفس فلکی آن را از تعقل محرک نخستین دریافت می‌کند. این فقره از دیدگاه ابن سینا با دیدگاه ارسطو تمایز دارد. تمایزی که میان دو دیدگاه دیده می‌شود، در این است که ابن سینا به خلق و صدور هستی از محرک نخستین باور دارد و شوق و اشتیاق را شوق و اشتیاق ایجاد می‌داند. در ساختار اندیشه وی تعقلی که محرک نخستین از هر چیزی دارد، سرچشمه صدور آن می‌باشد و این امر تا مراتب پایین‌تر نیز جریان دارد. این بدان معنا می‌باشد که با تعقل نفوس فلکی است که حرکت افلاک صدور و فیضان پیدا می‌کنند. ابن سینا می‌گوید:

همانا خود شوق به تشبه به محرک نخستین - که بالفعل می‌باشد - سرچشمه حرکت

فلک است؛ به همان‌گونه که تصور چیزی موجب صدور آن چیز است، حتی اگر در ذات خود آهنگ نخستین حرکت را نداشته باشد (همان، ص ۳۹۰).

در باور ابن‌سینا، شوق و اشتیاق نفس فلکی در تشبیه به محرک نخستینی که فعلیت نخست می‌باشد، مبدأ حرکت فلک شده و نفس فلکی هرگز نمی‌تواند همه کمالات را داشته باشد؛ بنابراین دارای تعاقب حرکتی است و کمالات را به‌وسیله این تعاقب به دست می‌آورد. بنابراین هر دو فیلسوف، شوق و اشتیاق را به‌عنوان نیاز متحرک به محرک برای حرکت می‌دانند اما در این راه، ارسطو تنها به محرک نخستین باور دارد و برای اثبات محرک نخستین، برهان حرکت را می‌آورد، ولی ابن‌سینا علاوه بر اینکه معتقد به محرک نخستین می‌باشد و حرکت متحرک از سوی آن را تبیین می‌کند، محرک نخستین را به‌عنوان خالق و علت موجد می‌شناسد.

ه) ویژگی‌های محرک نخستین

ارسطو و ابن‌سینا دو فیلسوفی هستند که به وجود حرکت پیوسته در جهان هستی باور دارند و همه پدیده‌ها را داخل در فرایند حرکت می‌دانند. بنابراین از دید هر دو فیلسوف، حرکت جریانی همیشگی است که عاملی بیرونی دارد. این عامل بیرونی حرکت باید خود، غیرمتحرک باشد. ارسطو و ابن‌سینا این عامل بیرونی را محرک نخستین نامیده‌اند و برای آن ویژگی‌هایی در نظر گرفته‌اند که در برخی اتفاق نظر دارند و در برخی وجه تمایزی وجود دارد. ویژگی‌های محرک نخستین از دید این دو فیلسوف که بر روی آن اتفاق نظر دارند، عبارتند از:

۱. سرمدیت و جاودانگی

ارسطو سرمدی و جاودان بودن محرک نخستین را در دو کتاب فیزیک و متافیزیک خود بیان می‌کند. وی در کتاب فیزیک خود، بودن و نبودن برخی چیزها را محدود به زمان معرفی می‌کند که نیازمند عاملی هستند که این عامل سبب می‌شود تا اشیایی، متحرک در زمانی باشند و در زمانی نباشند. ارسطو، برای این عامل جاودانگی ذاتی را لحاظ می‌کند و می‌گوید:

مع الوصف منبعی هست جامع همه اینها و از هر یک از اینها مجزاست و چنین منبعی است که علت واقعی بودن پاره‌ای اشیاء و واقعی نبودن پاره‌ای دیگر و علت پیوسته بودن فرایند تغییر می‌باشد و همین منبع است که مولد حرکت دیگر محرک‌هاست، درحالی‌که آن محرک‌ها سبب حرکت دیگر اشیاء می‌باشند. پس اگر، حرکت جاودانه است، محرک اول، اگر فقط یکی باشد، نیز جاودانه خواهد بود. (ارسطو، ۱۳۶۲، ص ۲۷۲).

همچنین ارسطو در *متافیزیک* خود می‌گوید:

... فعلیت بالذات او زندگی بهترین و جاویدان است. از اینجاست که ما می‌گوییم خدا زنده، جاویدان و بهترین است، چنانکه زندگی جاودانه سرمدی و هستی پیوسته و جاودانه از آن خداست (همان، ۱۳۷۷، ص ۴۰۱).

ارسطو در *فیزیک* خود از سرمدی بودن حرکت به اثبات سرمدی و جاودان بودن محرک نخستین می‌پردازد و در *متافیزیک* از فعلیت بالذات و زنده بودن خدا به سرمدی و جاودان بودن می‌رسد و پس از اشاره به گونه‌های سه‌گانه‌ی جوهر، بر این باور است که وجود جوهر نامحرکی بایسته است که سرمدی باشد و محسوس و مادی نباشد. سپس نتیجه می‌گیرد باید مبدائی وجود داشته باشد که سرمدی و جاودان است و جوهر بودن آن فعلیت محض می‌باشد.

ابن‌سینا مانند ارسطو به سرمدی و جاودانه بودن محرک نخستین باور دارد و سرمدیت و جاودانه بودن را در این می‌داند که به فاعلی نیاز ندارد و قائم بالذات خود است. ابن‌سینا در *رساله حقیقت و کیفیت سلسله موجودات* می‌گوید:

مقصود از ازلی و عدم ازلی نه آن است که عوام فهم کرده‌اند از دوام زمانی و عدم دوام زمانی؛ بل ازلی آن است که وجود وی را حاجت به فاعلی نیست بلکه ذاتی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸).

مراد ابن‌سینا از ازلی و سرمدی بودن، ازلی و سرمدی زمانی نیست، بلکه ازلی و سرمدی آن وجودی است که نیازمند علتی نمی‌باشد. از دید ابن‌سینا از آنجا که محرک نخستین نیازمند علتی نمی‌باشد؛ بلکه خود علت حرکت و وجود هستی است، سرمدی و ازلی می‌باشد.

۲. واحد بودن

ارسطو در *طبیعیات* خود، متصل بودن حرکت را پیش می‌کشد و از این راه به اثبات واحد بودن محرک نخستین می‌پردازد. در باور وی حرکت یک امر همواره جاری و پیوسته است که واحد بودن را در خود دارد:

حرکت واحد است اگر که محرک و متحرکی که شامل آنند هر یک واحد باشند؛ زیرا اگر شیئی اکنون به توسط محرکی و زمان دیگر به توسط محرکی دیگر حرکت کند، کل حرکت آن شیء پیوسته نبوده بلکه متوالی خواهد بود (ارسطو، ۱۳۶۲، ص ۲۷۴).

ارسطو در کتاب *طبیعیات*، از راه متصل بودن حرکت، به پیوستگی آن پرداخته و واحد بودن حرکت را به محرک و متحرک تسری می‌دهد و در کتاب *متافیزیک* از راه واحد بودن آسمان یا جهان به اثبات واحد بودن محرک نخستین می‌پردازد (همان، ۱۳۷۷، ص ۳۱) و بر این باور است چون هر آنچه از نظر عدد، نمونه بسیار داشته باشد، دارای ماده است؛ محرک نخستین دارای ماده و جسم نبوده و از حیث مفهوم و عدد، یکی می‌باشد.

ابن‌سینا نیز به مانند ارسطو در بسیاری از آثار خود به واحد بودن محرک نخستین به‌عنوان واجب‌الوجود می‌پردازد. او در بخش *هفتم الهیات شفا* می‌گوید:

واجب‌الوجود واحد می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۳).

از دید ابن‌سینا واجب‌الوجود بایسته است یکی باشد؛ زیرا اگر یکی نباشد و بیشتر از یکی باشد، در این صورت دو حالت پیش می‌آید. در حالت نخست، هر یک از آنان در حقیقت و ویژگی‌هایی که دارای آن هستند، با دیگران متفاوت نخواهد بود و در حالت دوم با دیگران تفاوت خواهد داشت. اگر با دیگران تفاوت نداشته باشد و تنها در غیر آنان بودن از آنان متمایز بود، در این صورت تفاوتش با آنان در غیر حقیقت خواهد بود و اموری که غیر از واجب‌الوجود باشند باید دارای عرضیات و لواحق بالذات داشته باشند که این عرضیات یا بر واجب‌الوجود عارض می‌شوند یا بر هستی و وجود او، که در این حالت باید همه واجب‌الوجودها در آن شریک باشند. حال اگر با دیگران تفاوت داشته باشد، عامل و سبب تفاوت‌شان یا در ضرورت و وجوب وجود شرط است یا نیست. در صورتی که شرط

ضرورت وجود بود، باید واجب‌الوجودها در این شرط ویژگی یکسانی داشته باشند و اگر شرط در ضرورت وجود نداشت، بدون آن هم وجوب وجود ضروری می‌شود و این عامل پس از آنکه واجب‌الوجود به عنوان وجوب وجود محقق شود، عارض و ملحق به آن می‌شود، درحالی‌که این‌گونه نیست و باید محرک نخستین واحد باشد.

۳) بساطت

ارسطو محرک نخستین را بسیط، بدون مقدار و بدون اجزا معرفی می‌کند که کمیتی ندارد و بر این باور است، محرک نخستین محال است کمیت نامحدود داشته باشد. وی در کتاب فیزیک می‌گوید:

محرک اول حرکتی را که ابدی است ایجاد می‌کند و چنین حرکتی را در زمانی بیکران سبب می‌شود؛ بنابراین مبرهن است که محرک اول تجزیه‌ناپذیر است و بدون اجزاء و بدون کمیت می‌باشد (ارسطو، ۱۳۶۲، ص ۳۰۰).

در باور ارسطو، محرک نخستین نه دارای جزء است و نه ماده. زیرا اگر دارای جزء و ماده باشد، محرک نخستین، دارای مقدار خواهد بود و هر چیزی که مقدار داشته باشد، محدود و متناهی می‌شود و وجود محدود و متناهی نمی‌تواند دارای نیرویی بی‌پایان و نامتناهی باشد و همچنین هنگامی که محرک نخستین دارای مقدار مشخصی است، محدود به زمان می‌شود که سرمدیت و ازلی بودن برای آن غیرممکن می‌است و از محرک غیرسرمدی نباید انتظار حرکت پیوسته داشت.

ابن‌سینا به مانند ارسطو محرک نخستین را بسیط می‌داند که هیچ حدی برای او نیست. به بیان ابن‌سینا نمی‌توان محرک نخستین را با جنس و فصل تعریف کرد. وی می‌گوید: مبدأ اول ممکن‌الوجود نبوده و بسیط، بدون مقدار و بی‌اجزاء می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۰).

وی ماهیت محرک نخستین را عین وجود آن معرفی می‌کند که محدود به هیچ حدی نمی‌باشد که بتوان او را به صورت منطقی و با جنس و فصل تعریف کرد؛ زیرا برای تعریف منطقی به حد باید جنس و فصلی از ماده داشته باشد و به محض تصور جنس و فصل ماده برای محرک نخستین و آوردن ترکیب برای آن، دارای اجزا می‌شود که معلول به علت ایجابی خواهد شد و علت حرکت برای دیگران از او ساقط می‌شود، در صورتی که بایسته است محرک نخستین خود علت ایجابی وجود و حرکت شود.

۴) ضروری‌الوجود و واجب‌الوجود

ارسطو در کتاب *متافیزیک* معتقد است، وجود محرک نخستین ضروری و واجب است. او می‌گوید:

حرکت مکانی نخستین شکل دگرگونی‌هاست و نخستین شکل حرکت مکانی نیز حرکت دایره‌ای است. اما این حرکت را نیز آن موجود به حرکت در می‌آورد. پس آن وجوباً موجود است و تا آنجا که موجود واجب است، وجودش خیر و جمال است و بدین‌سان مبدأ است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۴۰۰).

ارسطو از راه استناد به حرکت و حالات گوناگون پیدا شده برای موجود دارای حرکت، به اثبات ضروری و واجب بودن موجود و محرک نخستین می‌پردازد و بر این باور است، اگر چیزی حرکت داشته باشد، ممکن است، به حالت‌های گوناگون تبدیل شود. از دید ارسطو اگر حرکت نخستین متحرک بالفعل حرکت مکانی باشد، ممکن است تا آنجا که حرکت دارد، بر پایه مکان داشتن، حالت‌های گوناگون داشته باشد. اما محرکی هست که متحرک نمی‌باشد و بالفعل است و دارای حالات گوناگون نمی‌باشد و وجودش ضروری و واجب است که مبدأ خیر و جمال می‌باشد.

ابن‌سینا به مانند ارسطو از راه حرکت به اثبات واجب و ضروری بودن محرک و مبدأ نخستین نمی‌پردازد، بلکه موجود را با تفکیک میان وجود و ماهیت در دو گونه واجب و ممکن می‌آورد و برهان خود را در زمینه اثبات واجب‌الوجود چنین بیان می‌کند:

بی‌گمان چیزی وجود دارد و هر موجودی یا واجب است یا ممکن. اگر هستی وجود، واجب باشد، مطلوب به دست می‌آید و اگر هستی وجود، ممکن باشد باید به یک هستی واجب وابسته باشد (همان، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶).

ابن‌سینا با تکیه بر باطل بودن سلسله علت‌های نامتناهی برای موجودات ممکن به اثبات ضروری بودن وجودی به‌عنوان علت نهایی می‌پردازد که وجودش ذاتی خود می‌باشد و نیازمند هیچ علت دیگری نیست. در باور وی در صورتی که زنجیره همه علت‌ها و معلول‌ها رابطه امکانی داشته باشند و رابطه وجوبی و ضرورت میان آنها وجود نداشته باشد، دور و تسلسل به وجود می‌آید که امری محال است. بنابراین در این زنجیره علت‌ها و معلول‌ها باید علت نخستینی برای هستی و حرکت آن وجود داشته باشد که وجودش ذاتی خودش می‌باشد و معلول علت دیگری نیست.

۵) زنده بودن

ارسطو در متافیزیک برای اثبات زنده بودن محرک نخستین می‌گوید:

عقل از راه اتحاد (یا اشتراک) با معقول به خودش می‌اندیشد و خودش نیز در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همان‌اند. ... زندگی نیز از آن اوست. زیرا فعلیت عقل زندگی است و او فعلیت است. اما فعلیت بالذات او زندگی بهترین و جاویدان است. از اینجاست که ما می‌گوییم خدا زنده، جاویدان و بهترین است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۴۰۱).

زنده بودن محرک نخستین نزد ارسطو برابر با فعلیت عقل بوده و آن را به تعقل معقول از ناحیه عاقل وابسته دانسته و بر همین اساس فعلیت، تعقل و حیات محرک نخستین را یک چیز قلمداد می‌کند و معتقد است زنده بودن محرک نخستین همان تعقل آن است و متقابلاً تعقل آن، بیانگر زنده بودنش می‌باشد.

ابن‌سینا به مانند ارسطو محرک و مبدأ نخستین را زنده می‌داند و از دید او زنده بودن محرک نخستین از گونه زنده بودن انسان یا هر موجود دیگری نیست. ابن‌سینا برای زنده بودن محرک نخستین و فرق زنده بودن او با انسان دلیل می‌آورد و می‌گوید: واجب‌الوجود برای اینکه دارای حیات باشد، نیازمند دو قوه نمی‌باشد تا با این دو قوه حیات کاملی داشته باشد. حیات او چیزی غیر از علمش نمی‌باشد؛ زیرا علم او عین اراده اوست و اراده او نیز وجود و فیضش می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۶).

در باور ابن‌سینا زنده بودن محرک نخستین مانند زنده بودن انسان یا هر موجود دیگری نمی‌باشد؛ زیرا زندگانی که انسان و دیگر موجودات دارند با ادراک و انجام فعلی به کمال می‌رسند و این کمال، تحریک چیزی است که با آن پیوند دارد و از دو قوه گوناگون سرچشمه می‌گیرد و با آن به کمال می‌رسد اما متعلق ادراک محرک نخستین علت همه هستی است و خود محرک نخستین سرچشمه فعل اوست نه چیز دیگری؛ بنابراین در محرک نخستین که واجب‌الوجود است برخلاف انسان و دیگر هستنده‌ها، یک حقیقت است که هم ادراک و هم ایجاد از آن اوست. براینکه این گفتار آن است که محرک نخستین برای اینکه زنده باشد، نیازمند دو قوه نیست. از سوی دیگر ابن‌سینا زنده بودن محرک نخستین را چیزی غیر از علم او نمی‌داند و علم او را اراده‌اش معرفی می‌کند که همان وجود و فیض

می‌باشد.

۶) لذت، ابتهاج، خیر و نیکی

ارسطو برای لذت و ابتهاج محرک نخستین، به تعقل به‌عنوان بهترین چیز اشاره می‌کند که حیات محرک نخستین، برابر با این چیز است که انسان به صورت اندکی از آن بهره می‌برد. او پس از ذکر این نکته که محرک نخستین باید وجوباً موجود باشد، می‌گوید: پس آن وجوباً موجود است و تا آنجا که موجود واجب است، وجودش خیر و جمال است و بدین‌سان مبدأ است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۴۰۰).

در باور ارسطو، تعقل بهترین مقوله است و زنده بودن محرک نخستین همان تعقل و اندیشه‌ای است که همواره در حال تعقل می‌باشد و بخش کوچکی از این تعقل در نهاد انسان قرار دارد. اندیشه و تعقل محرک نخستین در بالاترین حد آن معطوف به چیزی است که به نیکی پایان می‌پذیرد و لذت‌بخش‌ترین و بهترین چیز است.

ابن‌سینا برای تبیین منشأ خیر و نیکی بودن محرک نخستین و جمال و زیبایی آن، از راه تعقل آن را تبیین می‌کند و می‌گوید:

واجب‌الوجود، زیبایی محض و سرچشمه زیبایی هر چیزی است. پس واجب‌الوجودی که نهایت کمال و جمال را دارد، ذات خود را با همین غایت و زیبایی و با تعقل کامل، تعقل می‌کند. ذات او بزرگ‌ترین لذت‌دهنده و لذت‌برنده است. پس واجب‌الوجود برترین متعلق ادراک است و لذا برترین لذت‌بخش و لذت‌برنده می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۸).

خیر و نیکی محرک نخستین در باور ابن‌سینا به این معناست که تعقل محرک نخستین، تعقل اختراعی است که با تعقل ذات خود و آنچه اقتضای ذاتش می‌باشد، اقدام می‌کند که سرچشمه علم به چگونگی خیر بودن به همه گیتی است. در نگاه ابن‌سینا، محرک نخستین به نظام خیر در عالم و صدور خیر از ناحیه خودآگاه است و می‌داند به همان‌گونه که آن را خیر مقدر کرده است، از وجود خود به آن فیضان برساند؛ بنابراین محرک نخستین آن ذاتی است که مبدأ همه جهان و خیرات موجود می‌باشد.

و) وجه تمایز دیدگاه ابن‌سینا از ارسطو در محرک نخستین و ویژگی‌های آن

ارسطو و ابن‌سینا در اینکه برای محرک نخستین ویژگی‌هایی در نظر می‌گیرند، هم‌عقیده‌اند اما وجه تمایز دیدگاه ابن‌سینا از ارسطو در این است که ارسطو محرک نخستین را خالق و ایجادکننده نمی‌داند و برای محرک نخستین ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد که همسان با ویژگی‌های محرک نخستین ابن‌سیناست. اما ابن‌سینا محرک نخستین را خالق و علت موجد می‌داند که پس از این ویژگی‌ست که اوصاف دیگری مانند عالم بودن، بینا بودن، شنوا بودن، متکلم بودن، قادر بودن، روزی‌دهنده بودن، مختار بودن و ... برای محرک نخستین می‌آید. ابن‌سینا این فرایند را از برهان حرکت ارسطو گرفته است اما این بدان معنا نیست که برهان حرکت خود را با برهان ارسطو منطبق کرده باشد. برهان حرکت در نزد ارسطو برگرفته از طبیعت‌شناسی وی است اما برهان حرکت ابن‌سینا مبتنی بر نگاه دینی ایشان است. ارسطو در برهان حرکت خود، تنها به اثبات محرک نخستین رسیده است (ارسطو، ۱۳۷۷، ۴۰۰) اما ابن‌سینا، به محرکی باور دارد که علاوه بر اینکه محرک نخستین است، واجب‌الوجودی است که مبدأ همه چیزهاست و با وجود داشتن این مبدأ نخستین، همه چیزها ضرورت وجودی می‌یابند و هست می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۴).

نتیجه

از آنجایی که حرکت در نزد ارسطو عبارت از فعلیت آنچه که بالقوه می‌باشد، است، در بیان حرکت از واژه انتلیخیا و فعلیت بهره برده است. در این تعریف قوه همان توانایی پذیرش و انفعال است؛ یعنی چیزی که توان و استعداد پذیرش امری را داشته باشد که در آن لحظه فاقد آن است؛ بنابراین هر چیز، نسبت به دو گونه کمال بالقوه است. گونه نخست غایتی که شیء خواهان آن است و گونه دیگری حرکت به سوی غایت است. گونه نخست ارسطویی، کمال نخستین ابن‌سینا می‌باشد که حرکت شامل آن می‌شود و گونه دوم ارسطویی، دست یافتن به سایر کمالات در نزد ابن‌سیناست که یک شیء پس از به دست آوردن حرکت به سوی سایر کمالات حرکت می‌کند. هر دو فیلسوف محرک هر حرکتی را غیر از خود چیزها می‌دانند. در باور ارسطو و ابن‌سینا، اگر حرکت ذاتی متحرک‌ها باشد، باید در این صورت حرکت از ذات و جوهر آنها برخیزد و بتواند همان‌گونه که عامل و فاعل حرکت

می‌شود، عامل و فاعل سکون نیز باشد یا حرکت را برخلاف میل طبیعی هر جسم طبیعی انجام دهد؛ در صورتی که این‌گونه نیست. بنابراین حرکت به عامل بیرونی نیاز خواهد داشت. در این صورت هر حرکت بالعرض می‌باشد و نیازمند محرکی است. در نهایت هر دو فیلسوف شوق و اشتیاق را دلیل حرکت متحرک دانسته که ارسطو تنها به محرک نخستین باور دارد و برای اثبات محرک نخستین، برهان حرکت را می‌آورد اما ابن‌سینا علاوه بر اینکه معتقد به محرک نخستین است و حرکت را برای آن تبیین می‌کند، محرک نخستین را به‌عنوان خالق و علت موجد می‌شناسد. هر دو فیلسوف، محرک نخستین را سرمدی و جاودانه، واحد، بسیط، ضروری‌الوجود، زنده، سرچشمه خیر، نیکی، لذت و ابتهاج می‌دانند و این ویژگی‌ها را با دلیل و برهان برای آن اثبات می‌کنند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۳۶۱). فن سماع طبیعی. ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر.
۲. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران با همکاری دانشگاه مک‌گیل.
۳. _____ (۱۳۷۹). النجاه، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۸۳). دانشنامه‌ی علایی (طبیعیات). تصحیح محمد مشکوه، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی.
۵. _____ (۱۳۸۳). حقیقت و کیفیت سلسله‌ی موجودات. به تصحیح موسی عمید و با مقدمه مهدی محقق، همدان، دانشگاه بوعلی.
۶. _____ (۱۴۰۱). التعلیقات. مقدمه، تحقیق و تصحیح حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۷. _____ (۱۴۰۴). شفا (الهیات). با مقدمه ابراهیم مدکور، قم، مکتبه‌ی مرعشی.
۸. _____ (۱۴۰۵). شفا (طبیعیات). جلد اول، قم، مکتبه‌ی مرعشی.
۹. ارسطو (۱۳۶۲). طبیعیات. ترجمه دکتر مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
۱۰. _____ (۱۳۷۷). متافیزیک (مابعدالطبیعه). ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
۱۱. _____ (۱۳۷۸). سماع طبیعی (فیزیک). ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۱۲. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۱۳. خراسانی، شرف‌الدین (شرف) (۱۳۷۰). نخستین فیلسوفان یونان. تهران، علمی و فرهنگی.
۱۴. سارتون، جورج (۱۳۳۶). تاریخ علم. ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر.
۱۵. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه. جلد اول، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۶. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی. جلد سوم، ترجمه محمد لطفی، تهران، خوارزمی.
۱۷. ملکشاهی، حسن (۱۳۴۴). حرکت و استیفای اقسام آن. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

References

1. Aristotle (1983). *Physics*. translated by Dr. Mehdi Farshad, Tehran, Amir Kabir Publications. (in Persian)
2. Aristotle (1998). *Metaphysics*. translated by Dr. Sharafuddin Khorasani, Tehran, Hekmat Publications. (in Persian)
3. Aristotle (1999). *Natural hearing (Physics)*. translated by MohammadHasan Lotfi, Tehran, Tarhe Now Publications. (in Persian)
4. Avicenna (1982). *Natural hearing (Fan Samae Tabiee)*. translated by MohammadAli Foroughi, Tehran, Amir Kabir Publications. (in Persian)
5. Avicenna (1984). *Al-Mabdao v Al-Maad*. edited by Abdullah Noorani, Tehran, Tehran University Press in with McGill University. (in Persian)
6. Avicenna (1984). *Al-Shifa (theology)*. Introduction by Ibrahim Madkor, Qom, Marashi Library Publications. (in Persian)
7. Avicenna (1985). *Al-Shifa (Physics)*. Introduction by Ibrahim Madkor, vol.1, Qom, Marashi Library Publications. (in Persian)
8. Avicenna (2000). *Al-Najat*, edited by MohammadTaghi Daneshpajoh, Tehran, Tehran University Press. (in Persian)
9. Avicenna (2004). *Alaii encyclopedia (Physics)*. edited by Mohammad Meshgat, Hamedan, National Artifacts Association with BuAli University. (in Persian)
10. Avicenna (2004). *Haghighat & Keyfiat Selselee Mogodat*. edited by Musa Amid And with an introduction by Mehdi Mohaghegh, Hamedan, BuAli University. (in Persian)
11. Avicenna (2022). *Al-Taliqat*. edited by Hossein Mousavian, Tehran, Hikmat and Philosophy Research Institute. (in Persian)
12. Copleston, Frederick Charles (2017). *A History of philosophy*. vol 1, translated by Jalaloddin Mojtavavi, Tehran, Scientific and cultural publications. (in Persian)
13. Gomperz, Theodor (1996). *Greek thinkers*. MohammadHasan Lotfi, Tehran, Kharazmi Publications. (in Persian)
14. Khorasani, Sharafuddin (Sharaf) (1991). *The first Greek philosophers*. Tehran, Scientific and cultural publications. (in Persian)
15. Malekshahi, Hassan (1965). *Movement and its types*. Tehran, Tehran University Press. (in Persian)
16. Plato (2001). *Complete works*. translated by MohammadHasan Lotfi and Reza Kaviani, Tehran, Kharazmi Publications. (in Persian)
17. Sarton, George (1957). *History of science*. translated by Ahmad Aram, Tehran, Amir Kabir Publications. (in Persian)



Explaining the relationship between voluntary death and knowledge and ethics in the reflections of Plato and Sadra

Sajjad Rish-Sefid¹  | Somayeh Zakeri²  | Ahmad Beheshti Mehr³ 

1. Master's degree, Department of Shia Studies, University of Qom.

E-mail: s.rishsrfid@stu.qom.ac.ir

2. Master's degree, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tabriz.

E-mail: somyeh.zakeri66@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Shia Studies, University of Qom.

E-mail: beheshti@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 14 March 2024

Received in revised form

14 May 2024

Accepted 15 May 2024

Published online 22 July

2024

Keywords:

*Voluntary death,
knowledge, morality,
Plato, Sadra.*

ABSTRACT

Death has a deep connection with the thought system of philosophers and different interpretations of death have been made in philosophical schools. Plato and Sadra have provided reflections on death. By examining the works of Plato and Sadra, we find that in the works of these two, there is another death called voluntary death, which is realized by human effort and creating a separation between the soul and the body. It seems that this word has a deep connection with knowledge and ethics in the thought of Plato and Sadra. The main problem of this article is to deal with what voluntary death is and to examine the ruling relationship between this component and knowledge and ethics in the thought of Plato and Sadra. The authors try to analyze the elements of the statement by comparative analysis and in a descriptive-analytical manner. The result of the present research shows that in the eyes of these two philosophers, voluntary death, knowledge and ethics have a single function. The importance of these ancient writings is that the abstract state of the metaphysical vocabulary of Plato and Sadra is explained in the form of concrete concepts such as death and morality.

Cite this article: Rish-Sefid, S & Zakeri, S & Beheshti Mehr, A (2024). Explaining the relationship between voluntary death and knowledge and ethics in the reflections of Plato and Sadra, *History of Islamic Philosophy*, 3 (2), 123-149.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063>



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

DOI: DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063>

Extended Abstract

Introduction

Death is one of the fundamental concepts of the philosophers' intellectual system, on this basis, various interpretations with different approaches to this concept have been formed throughout the history of philosophy. Plato and Sadra also discussed this concept. In addition to talking about natural death, these two also mention voluntary death. Although Plato does not explicitly use this word in his dialogue, Sadra has used this concept in his speech. In the philosophical system of these two philosophers, there is a close connection between the concept of voluntary death, knowledge and ethics. In such a way that it can be claimed that there is an implicit agreement between these three concepts. The next article will deal with different aspects of this issue.

Methods

In this article, the author is trying to describe and analyze the relationship between the concept of death and knowledge and ethics in the philosophical reflections of these two philosophers and measure the differences and commonalities of the two philosophical systems in the circle of this position.

Results

The findings of the present research indicate that a comparative study of the concepts of knowledge and ethics in the thought of these two philosophers can be an independent research topic.

Conclusion

From what has been said, it appears that voluntary death can be explained by Plato's and Sadra's ideas about the soul and the body and the types of relationship between the two. In Plato's belief, soul and body have inherent distinction and these two have two independent and separate natures.

Unlike Plato, Sadra believes that the soul needs a material body to exist, so that the existence of the soul starts from the material world. In this way, the soul and the body are like a single object, which is called the soul on one side and the body on the other side, and the ruling relationship between them is thinness to reality, which is the thin body of

this object and its true soul. Based on this, the opinion of these two philosophers about the relationship between the soul and the body has serious differences and is not in line with each other.

According to Plato, the soul and the body are connected through a transcendental relationship, and on the other hand, the soul interacts with the body through its will. Sadra's speech about the physical occurrence and the spiritual survival of the soul actually refers to these two types of relationship between the soul and the body, which indicates that these two philosophers are on the same page in this matter.

In Plato's reflections, we are faced with two types of separation, that is, the death of soul and body, and in Sadra's thought, we are faced with two types of transcendence. According to Plato, separation and death occur naturally in the first case, which happens at the end of a person's life due to metaphysical necessity.

Sadra also explains death as the transcendence of the soul from the body according to his idea of the relationship between the soul and the body; In this way, the soul is elevated from its material level, which is the material body, by means of a material movement, that is, the soul is separated from its physical body in a material sense by the existential promotion and evolves existentially.

Sadras, in line with Plato, also mention another separation, which refers to the contradiction and volitional transcendence of the soul and the body, and is achieved through human effort.

According to Plato, the soul should always be evasive from the body and keep itself free from the cage of the body. Sadr al-Mutalahin also believes in a different kind of exaltation of the soul from the body about voluntary movement. He considers this exaltation to be voluntary death, which depends on the human will; In such a way that man, with his voluntary actions, causes the separation of the soul from the body, and this causes the essential exaltation of the soul and elevates it to the stage of celibacy; On this basis, voluntary death occurs. With this explanation, it becomes clear that the course of regression cannot be equated with the truth of voluntary death, because voluntary death is a movement towards transcendence, and on the other hand, it frees a person from the attachments of the body, not that in this process, the soul is more than in the past. Material relations fall.

In the thought of these two philosophers, since cognitive and moral volitional actions are considered two important categories that cause the

soul to separate from the body and attain existential excellence and be elevated to the status of rationality; For this reason, they are related to the truth of voluntary death, which is the voluntary separation of the soul from the body. In this way, in the eyes of these two philosophers, voluntary death, knowledge and ethics take on a single function.



توضیح نسبت مرگ ارادی با معرفت و اخلاق در تأملات افلاطون و صدرا

سجاد ریش سفید^۱ | سمیه ذاکری^۲ | احمد بهشتی مهر^۳

۱. کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، (نویسنده مسئول) s.rishrsfid@stu.qom.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، somyeh.zakeri66@gmail.com

۳. استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، beheshti@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مرگ مسئله انسان است. این موضوع از همان آغاز حیات بشر پیوندی عمیق با نظام فکری فلاسفه داشته است و به مفهومی پایه در اندیشه متفکران تبدیل شده است. به همین جهت در مکاتب فلسفی تفاسیر مختلفی از مرگ صورت پذیرفته است. افلاطون و صدرا درباره مرگ تأملاتی ارائه کرده‌اند. با بررسی آثار افلاطون و صدرا درمی‌یابیم که در آثار این دو فیلسوف همسو با مرگ طبیعی، مرگ دیگری با عنوان مرگ ارادی طرح شده است که با تلاش انسان و ایجاد جدایی میان نفس و بدن تحقق می‌یابد. به نظر می‌رسد این واژه پیوندی عمیق با معرفت و اخلاق در اندیشه افلاطون و صدرا داشته باشد. مسئله اصلی این نوشتار پرداخت به چیستی مرگ ارادی و بررسی نسبت حاکم میان این مؤلفه و معرفت و اخلاق در اندیشه افلاطون و صدرا است. نگارندگان سعی دارند با بررسی مقایسه‌ای و به شیوه توصیفی-تحلیلی، عناصر گفته را واکاوی کنند. برآمد پژوهش حاضر چنین معلوم می‌سازد که در نگاه این دو فیلسوف مرگ ارادی، معرفت و اخلاق کارکردی یگانه به خود می‌گیرند. اهمیت این سنخ نوشته‌ها در این است که حالت انتزاعی واژگان متافیزیک فلسفه افلاطون و صدرا در قالب مفاهیم انضمامی مانند مرگ و اخلاق توضیح داده می‌شود.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۳۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۲/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۲/۲۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۵/۰۱

واژگان کلیدی:

مرگ ارادی، معرفت، اخلاق، افلاطون، صدرا.

استناد: ریش سفید، سجاد؛ ذاکری، سمیه؛ بهشتی مهر، احمد (۱۴۰۳). توضیح نسبت مرگ ارادی با معرفت و اخلاق در تأملات افلاطون و صدرا،

<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063>

تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۲)، ۱۴۹-۱۲۳.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.446801.1063>



مقدمه

مرگ به‌عنوان یک مؤلفه بنیادی از ژرف‌ترین مسائل مکاتب فلسفی است و بدون تردید هیچ مکتب فلسفی را نمی‌توان یافت که بدون توضیح در باب مرگ و نسبت حاکم میان آن و دیگر مفاهیم فلسفی به نظام منسجم فکری دست یابد. ناگزیر، این امر اندیشه فلاسفه را از آغاز حیات بشری تاکنون متوجه خود ساخته است، به گونه‌ای که در نظام فلسفی هر فلسفه‌ورز مرگ‌اندیشی این مهم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چنانکه سقراط فلسفه را ژرف‌اندیشی در باب مرگ معرفی و آن را آمادگی برای مرگ می‌داند. از نظر سقراط بدون توجه به مسأله مرگ، فلسفه‌ورزی امکان ندارد. افلاطون نیز فلسفه را تمرین مرگ می‌دانست (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص ۹۱۵-۹۱۶). تفاوت نگاه حاکم میان فلاسفه در پرداختن به مسائل و مؤلفه‌های انسانی موجب شده تا تفاسیر متفاوتی گردد این گزاره فلسفی جمع آید. در این میان اندیشمندانی همچون افلاطون^۱ و صدرا به‌عنوان دو فیلسوف مرگ‌آگاه از این نکته مستثنا نبوده‌اند و پرداختن به مرگ در تأملات و آثار فلسفی آنان نیز یافت می‌شود. تا آنجا که افلاطون به‌عنوان یک اندیشمند یونانی تبار تلقی یونانیان و پسین از مفهوم مرگ را تغییر می‌دهد و گستره مرگ را به‌واسطه تحول در تفکر یونانی وسعت می‌بخشد و تفسیری عام از معنای مرگ پیش روی فلاسفه بعدی قرار می‌دهد؛^۲ مؤلفه‌ای که در گفتار صدرا از مرگ نیز می‌توان آن را یافت. مؤید این سخن، بررسی این دو اندیشمند به جدایی ارادی بر اساس اضطراب متافیزیکی در کنار بررسی به جدایی نفس از بدن به صورت طبیعی است که هر کدام در نظام فلسفی خود، این دو مهم را با توجه به بنای فکری‌شان واکاوی کرده‌اند؛ با این تفاوت که افلاطون در آثار خود برخلاف نوشته‌های صدرا بی از لفظ مرگ ارادی وام نمی‌گیرد اما مفهوم مرگ ارادی در تلقی او از مرگ وجود دارد و آشکارا خود را در رساله فایدون نشان می‌دهد (پنج‌تن، ۱۳۹۲، ص ۶).

در رابطه با موضوع نوشتار حاضر دو مقاله با عناوین «توضیح نسبت مرگ ارادی، معرفت و اخلاق در اندیشه صدرا» و «بررسی رابطه فلسفه، کاتارسیس، و مرگ در اندیشه افلاطون» تألیف شده است. تمایز پژوهش پیش رو در مقایسه با نوشته‌های مذکور تأکید بر

1. Plato

۲. نگارنده با بررسی رساله‌های افلاطون و با تکیه بر دیالوگ فایدون پیگیر این موضوع است.

بررسی تطبیقی سه مفهوم فلسفه، اخلاق، مرگ ارادی و نسبت حاکم میان آنها در تأملات افلاطون و صدرا است که به صورت مقایسه‌ای افتراق و اشتراک مبانی نظری این دو فیلسوف مورد بررسی و بحث قرار گرفته است که در دو مقاله ذکر شده این جنبه بررسی نشده است. در این دو مقاله افتراق و اشتراک مبانی نظری این دو فیلسوف محل بحث نیست و عناوین ارائه شده با دو مقاله یاد شده تفاوت جدی دارد؛ چرا که ضمن بیان اشتراکات و اختلافات، نگارنده سعی دارد تحقق یا عدم تحقق همراستایی این دو فیلسوف را در موارد طرح شده تبیین کند. نکته دیگر اینکه پیوند مؤلفه‌های طرح شده در نوشتار حاضر با مبانی این دو فیلسوف مورد اهتمام جدی این مقاله است که این مهم در مقالات مذکور مطرح نیست. نگارنده می‌کوشد تا مسأله مرگ ارادی را در تلقی افلاطون و صدرا بررسی و مناسبات حاکم پیرامون مرگ ارادی، معرفت و اخلاق را در تأملات این دو فیلسوف دنبال کند. بر این اساس در ابتدا ربط و نسبت نفس و بدن در اندیشه افلاطون و صدرا تبیین می‌شود؛ در مرتبه بعدی با توجه به نوع ارتباط نفس و بدن، از یک سو به معنای مرگ که موجب قطع ارتباط و جدایی نفس و بدن از یکدیگر می‌شود می‌پردازیم؛ از سویی دیگر به انواع جدایی (مرگ) اشاره کرده و با ورود به مرگ طبیعی و ارادی و خارج کردن مرگ اختزالی و اتانازی از محل بحث به محور اصلی سخن وارد می‌شویم؛ سپس معنای مرگ ارادی و ارتباط آن را با معرفت و اخلاق بررسی و به ناسازگاری مفهومی موت ارادی با خودکشی اشاره می‌کنیم. نوشتار با بررسی میزان هم‌زمانی این دو فیلسوف و طرح نتیجه به پایان می‌رسد. این مطالب در قالب محورهای پیش‌رو مطرح خواهد شد: واکاوی نفس و بدن و توضیح نسبت میان آن دو در اندیشه افلاطون و صدرا، انواع ارتباط نفس و بدن، توضیح معنای مرگ و تفاوت مرگ طبیعی و ارادی، تصور صدرا و افلاطون در باب مرگ ارادی و اختلافات و اشتراکات دیدگاه افلاطون و صدرا.

الف) واکاوی نفس و بدن و توضیح نسبت آن دو در اندیشه افلاطون و صدرا

۱) افلاطون

بررسی آثار افلاطون در باب توضیح نسبت میان نفس و بدن، با توجه به کارکرد متفاوت آن، دو تفسیر دوگانه‌انگارانه به دست می‌دهد. او با بیان اینکه «روح اصیل‌تر از جسم است و

پیدایش آن پیش از پیدایش جسم بوده است» (قوانین، ص ۸۹۳)، به ثنویت میان نفس و تن تاکید دارد (FRED D. MILLER, JR., 2006, 278)؛ در اندیشه این فیلسوف نفس دارای حقیقتی مجرد^۱ و بدن نیز از سنخ عالم ماده است که وجود نفس پیش از ورودش در کالبد با وجود ایده‌ها ارتباط جدایی‌ناپذیر دارد (فایدون، ص ۸۶). این ارتباط جدایی‌ناپذیر نفس و ایده‌ها در تلقی افلاطون، او را در بیان کاپلستون به طرفدار قطعی و سرسخت اصالت روح (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸) تبدیل کرده است. آنچه مسلم است، دوآلیسم حاکم میان نفس و بدن موجب شد تا در هر کدام از آن دو ویژگی‌های منحصری جایگیر شود که از عوالم خود به ودیعه دارند؛ نفس از سنخ عالم ایده‌ها است و دارای جنبه «خدایی و سرمدی و بسیط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند» (فایدون، ص ۸۰) و به‌واسطه حرکت دوری که از طریق حرکت منظم و مستدیر انجام می‌پذیرد، به مثل شبیه است. «درحالی‌که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است و هر روز به حالی دیگر در می‌آید» (فایدون، ص ۸۰). این، حکایت از حرکت غیرمستدیر و نامنظم تن دارد، که گاه ساکن و گاه در حرکت است. بر این اساس نفس و بدن از هم تغایر ذاتی دارند.

۲) صدرا

به‌رغم تأملات افلاطون، در نگاه صدرا «نفس ذاتاً مجرد نیست» (صدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۶۹-۳۷۰). او دوئیت میان نفس و بدن را باور ندارد و ارتباط نفس مجرد و تن مادی را محال

۱. افلاطون برخلاف نگاه خود در اکثر رساله‌هایش که نفس را مجرد تلقی می‌کرد، در رساله فایدون معتقد است که نفس حالت مبصر بودن به خود می‌گیرد و این نگاه در تقابل با تصور او از مجرد بودن نفس است. او بر این باور است که نفس می‌تواند براساس افعال ارادی خویش از ذاتی مجرد به امری مادی و قابل دیدن تبدیل شود، اگر این سخن افلاطون پذیرفته شود، توضیح او در باب مرگ ارادی که به صورت امری افتراقی دانسته می‌شد، به امری استکمالی تبدیل می‌شود. با این توضیح میرهن می‌شود که در افلاطون امکانات مفهومی وجود دارد که می‌توان مرگ ارادی را در اندیشه وی همچون صدرا امری استکمالی بیان کرد. به باور افلاطون اگر روح به تنهایی و فارغ از استمداد حواس، به نظاره چیزی بنشیند که همیشه ایستا و تغییرناپذیر است، در همین چیز، تغییرناپذیر ثابت، قرارگاهی ثابت پیدا می‌کند و خود روح مادامی که در برابر این شیء ثابت قرار داشته باشد، ثابت می‌شود (فایدون، ص ۸۱).

می‌داند؛ زیرا تغایر بین آن دو را از سنخ اعتباری و تحلیل عقلی برمی‌شمارد (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). به اعتقاد صدرا، «نفس [...] در آغاز وجود خود، موجود بالقوه‌ای است که هیچ‌گونه فعلیتی در آن موجود نیست. بر این اساس نمی‌توان برای نفس استقلال وجودی قائل شد» (صدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۶۹-۳۷۰)، بلکه نفس در آغاز استعداد بالقوه‌ای برای بدن است که با حرکت جوهری ماده فعلیت پیدا می‌کند؛ یعنی با حرکت اشتدادی جوهری در طول زمان تن انسان به حد تام خود می‌رسد و به امری مجرد تبدیل می‌شود. این امر مجرد همان حقیقت وجود نفس آدمی است. به بیانی دیگر جسم کامل انسان، ماده اولیه و زمینه موجود شدن نفس را ایجاد می‌کند و آن زمان که نفس موجود شد، با حفظ مراتب جسمانی پیشین [رقیقه] به حرکت تدریجی جوهری خود ادامه می‌دهد تا به تکامل خاص در جهت مسیری که دارای وجود برتر [حقیقه] است، برسد.

افلاطون طبق نظریه ترکیب اتحادی نفس و بدن، نفس را مادی می‌داند (صدرا، ۱۴۲۸، ص ۹، ۱۰۷) نفس برای موجود شدن نیازمند بدن تام انسانی است و از سویی دیگر بدن آدمی هم برای پرورش و رشد استعدادهای انسانی خود محتاج نفس است؛ از این‌روست که آثاری از نفس به تن و بالعکس سرایت می‌کند. بر این پایه، چنین می‌توان گفت که وجود نفس از عالم ماده شروع می‌شود و بدن شرط وجود نفس و وجود نفس چیزی غیر از وجود بدن نیست (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۶۵) و ارتباط بین این دو وجودی و نسبت حاکم بین نفس و بدن رقیقه به حقیقه است که بدن رقیقه انسان و نفس حقیقه آن است.

ب) انواع ارتباط نفس و بدن

افلاطون و صدرا به دو نوع ارتباط میان نفس و بدن اذعان دارند؛ دو نوع ارتباطی که در نوع اول انتخاب انسان دخیل نیست و اضطرار طبیعی علت آن است، اما در نوع دوم اراده و اختیار انسان شرکت دارد؛ یعنی نفس و بدن از جهتی به واسطه اضطرار طبیعی در ارتباط هستند و از سویی دیگر نفس با بدن از طریق اراده خود می‌تواند در ارتباط باشد.

۱. افلاطون

افلاطون بر اساس نظریه یادآوری، نفس قبل از هبوط به عالم ماده را متعلق به عالم مُثُل می‌داند (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹) که بعدها از حیث هستی‌شناسی به خاطر اضطرار

مابعدالطبیعی، نفس محکوم و محدود به کالبد مادی شده و در زندان مادی تعلقات نفسانی اسیر شده است. او در تیمائوس در باب ارتباط متافیزیکی اظهار می‌کند که دمیورژا^۱ عامل ارتباط و هبوط نفس در بدن است (تیمائوس، ص ۷۰-۷۱). در مقابل این ارتباط متافیزیکی، افلاطون به نوع دیگری از ارتباط میان نفس و بدن معتقد است. به‌طور مثال وقتی نفس دست را حرکت می‌دهد یا سر را تکان می‌دهد، این حرکت بدن به‌واسطه حرکت ارادی نفس اتفاق می‌افتد. بر این اساس ما با دو نوع ارتباط اضطراری و ارادی نفس با بدن مواجه هستیم.

۲. صدرا

صدرا همچون افلاطون، به دو نوع ارتباط میان نفس و بدن باور دارد. او وقتی از جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس سخن می‌گوید در حقیقت به ارتباط متعالی میان نفس و بدن اشاره می‌کند؛ زیرا در ابتدای امر که نفس در درون بدن مادی تکون می‌یابد هیچ اراده‌ای از سوی نفس در این ارتباط دخیل نیست بلکه این یک اضطرار بیرونی است که نفس را در درون جوهر مادی رشد داده و به وجود می‌آورد (صدرا، ۱۴۲۸، ص ۸، ۳۴۷). در مقابل این ارتباط اضطراری صدرا، او به نسبت ارادی نفس و بدن نیز معتقد است. همچنان‌که در مثال فوق گفته شد نفس، بدن را به جهت‌های مختلف حرکت می‌دهد. این نوع از حرکت بدن، محصول فعل ارادی نفس محسوب می‌شود و بر این موضوع دلالت دارد که وی علاوه بر ارتباط اضطراری به ارتباط ارادی نفس و جسم نیز اعتقاد دارد. به‌طور کلی اعتقاد صدرا در باب انواع ارتباط نفس و بدن با افلاطون هم‌راستا است؛ چرا که این دو فیلسوف به دو نوع ارتباط اضطراری (طبیعی) و ارادی اذعان دارند.

ج) توضیح معنای مرگ و تفاوت مرگ طبیعی و مرگ ارادی

با توجه به اینکه دو نوع ارتباط در اندیشه این دو فیلسوف وجود دارد، بر این پایه با دو سطح از جدایی (که همان مرگ است) در تأملات این دو فیلسوف روبه‌رو می‌شویم که

افلاطون و صدرا برای هر کدام از این دو سطح ارتباط راه جدایی منحصری بیان می‌کنند. نوع اول جدایی نفس از بدن (مرگ طبیعی) به انتخاب انسان نیست اما در نوع دیگر انتخاب و اراده انسان در ایجاد آن دخیل و نقش اساسی دارد.

۱. مرگ و انواع آن در اندیشه افلاطون

افلاطون در فایدون مرگ را رهایی نفس از تن تعریف می‌کند (فایدون، ۶۴). به اعتقاد افلاطون جدایی نفس از بدن همانطور که گفته آمد به دو صورت اضطراری و ارادی می‌تواند رخ دهد؛ به‌زعم افلاطون، مفارقت و جدایی در نوع اول به شکل طبیعی روی می‌دهد که در آخر عمر آدمی بنا به ضرورت مابعدالطبیعی اتفاق می‌دهد (فایدون، ص ۶۲). این نوع جدایی نفس از بدن همان مرگی است که همه مردم روزی با آن درگیر خواهند بود (فایدون، ص ۶۵). این نوع مرگ دلبخواهی آدمی نیست و در یک زمان بدون اینکه انتخاب و اختیار انسان در آن دخیل باشد اتفاق می‌افتد؛ پس در این نوع مرگ هیچ اراده‌ای از سوی نفس انسان بر آن مترتب نیست. بر این اساس ارتباط نفس و بدن به‌وسیله مرگ طبیعی قطع خواهد شد و اگر نفس پیش از موت طبیعی به مرگ ارادی دست نیابد ممکن است حتی پس از مرگ و جدایی نیز با وجود اینکه نفس از تن خارج شده است باز هم نفس نتواند به‌طور کامل خود را از تعلقات قوای پست نفسانی برهاند.

افلاطون در بیان مرگ به نحوه دیگری از موت که ناظر به مفارقت ارادی نفس و بدن بوده و با تلاش و کوشش انسانی به دست می‌آید، اشاره می‌کند. بدین بیان که روح باید همواره گریزان از بدن بوده و خود را از قفس تعلقات بدن فارغ نگه‌دارد. فیلسوف یونانی این استقلال از تعلقات جسمی را نیز نوع دیگری از مرگ تلقی می‌کند. بدین صورت که نفس با وجود اینکه به زیست در بدن مادی ادامه می‌دهد اما همیشه در تلاش است تا دامن خود را از چنگ جسم رهانیده و خود را مستقل از تن نگه‌دارد و به خود مشغول باشد، دل به حقیقت ببندد و اقبال به پذیرش مرگ داشته باشد (گواردینی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶). این نوع مفارقت نفس از بدن که با قطع ارتباط ارادی [نه زیستی] به دست می‌آید، اشاره به جدایی ارادی‌ای دارد که بیشتر از هر دیالوگی در رساله فایدون آن را توضیح داده است (BRICKHOUSE and NICHOLAS D, 2006, 134). او در تمثیل غار جمهوری اشاره‌ای

اسطوره‌ای به جدایی ارادی نفس از بدن می‌کند؛ او در این تمثیل، جهان مادی را که بدن نمونه کوچکی از آن به شمار می‌آید به مثابه قفسی معرفی می‌کند که نفس انسانی در آن گرفتار است و نفس انسان که نماینده آن در این تمثیل همان فیلسوف است همواره در تلاش است تا خود را از زندان بدن و جهان مادی برهاند (جمهوری، ص ۵۱۴-۵۲۰) پس فیلسوف به زیست خود در جسم ادامه و از این بدن در رسیدن به عالم مثل بهره می‌گیرد، اما اجازه لجام‌گسیختگی به قوای پست نفسانی را نمی‌دهد تا او را از مرگ ارادی بازداشته و نفس انسانی را به تصرف خود درآورند و ارباب‌ران قوای انسانی شوند.^۱

۲. مرگ و انواع آن در اندیشه صدر

در مقابل، صدر مرگ را تعالی نفس از بدن می‌داند که به وسیله حرکت جوهری نفس تعیین می‌یابد؛ یعنی نفس به واسطه ارتقا و جودی به لحاظ جوهری از بدن جسمانی خود جدا می‌شود و تکامل و جودی می‌یابد. اندیشه صدر درباره نحوه تعالی نفس از بدن، تفاوت بنیادین با تلقی افلاطون دارد. به باور افلاطون نفس، بدن را به سبب ضعف و فساد آن رها می‌کند؛ اما به عقیده صدر المتألهین با ارتقا جوهری نفس، نفس انسانی قادر به ادامه حیات خود با بدن طبیعی نیست. مرگ امری طبیعی و عامل آن اعراض نفس از جهان گیتی به سوی جهان مینوی است و هرگز نباید آن را نابودی صرف و همیشگی نفس قلمداد کرد، بلکه آنچه از مرگ طبیعی مقصود است، صرفاً جدایی انسان از صفات غیرلازم خودش است (صدر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴-۲۰۵). صدر در *المشاعر* در باب ماهیت مرگ طبیعی می‌نویسد: «نفس همزمان با خروج بدن از قوه به فعلیت، به گونه‌ای مستمر فعالیت‌های خودش را کسب می‌کند و در ادامه این تعالی در مراتب وجود به جایی می‌رسد که به هنگام مرگ طبیعی، نفس مرتبه فعلیت تام خویش را کسب می‌کند و همین امر موجب انقطاع رابطه این دو می‌شود» (صدر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴). پس آدمی به وسیله اضطرار طبیعی در یک زمان خاص از حصار صفات غیرلازم عالم جسمانی خارج می‌شود و پا به عالم مجردات

۱. این بیان به تفاوت جدی میان مرگ ارادی و اتانازی (Euthanasia) اشاره دارد؛ چرا که در مرگ اتانازی انسان بنا به بیماری جسمی و درخواست خود ارتباط نفس و روح خود را قطع می‌کند.

می‌گذارد؛ بر این اساس صدرا همچون افلاطون به غیراختیاری و انتخابی بودن این نوع مرگ اذعان دارد. باور صدرالمثلهین درباره حرکت جوهری ارادی به نوع دیگری از تعالی نفس از بدن منجر می‌شود. او این تعالی را همان مرگ ارادی می‌داند که متوقف بر اراده آدمی است. در نگاه وی مرگ ارادی بدین بیان است که آدمی با افعال ارادی موجب قطع تعلق نفس از بدن می‌شود و باعث تعالی جوهری نفس می‌گردد و آن را به مرحله تجرد ارتقا می‌دهد؛ بر این اساس میان نفس و جسم فاصله افتاده و مرگ ارادی روی می‌دهد (صدرا، ۱۴۲۸، ص ۹، ۲۹۶).^۱ در ادامه باید گفت که مرگ ارادی حرکتی رو به کمال بوده و آدمی از طریق آن به سمت فعلیات بی‌حد حرکت می‌کند. با این توضیح، روشن می‌شود که نمی‌توان سیر فقه‌رایی را با حقیقت مرگ ارادی یکسان دانست؛ چرا که مرگ ارادی حرکتی رو به تعالی بوده و از سویی دیگر انسان را از تعلقات بدن رهایی می‌بخشد، نه اینکه در این فرایند، نفس بیش از گذشته در تعلقات مادی فرورود؛ زیرا سیر فقه‌رایی موجبات تثبیت قیود مادی نفس را در آن فراهم می‌آورد که این در تناقض آشکار با جدایی انتخابی و ارادی است؛ چرا که در این بینش مرگ ارادی، آزادی از تنگنای حصار قیدها و گذر به رهایی مطلق (عباس‌داکانی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱)؛ یعنی همان حقیقه است که مرحله کمال آدمی در آن ساحت رقم می‌خورد و این جزء با زودودن قیود نفسانی و کنترل [نه ریشه‌کنی] غرایض شهوانی انسان حاصل می‌شود. صدرا علاوه بر این دو نوع مرگ به جدایی دیگری تحت عنوان مرگ اخترامی (ناگهانی) نیز اشاره دارد. او از مرگ اخترامی به‌عنوان نوع سوم از مرگ نام می‌برد که در اثر رخدادهای اتفاقی روی می‌دهد و نفس مجبور به ترک بدن شده و مرگ اتفاق می‌افتد. در نتیجه زمینه استکمال نفس و قابلیت ارتباط بدن و نفس با هم از بین می‌رود (صدرا، ۱۴۲۸، ص ۹، ۵۲).^۲

۱. این سخن به معنی جدایی زیستی نفس از بدن نیست؛ چرا که در مرگ ارادی نفس به زیست خود در بدن ادامه می‌دهد و فقط عقل تعلقات قوای پست نفسانی را رام خود می‌سازد.

۲. مرگ اخترامی صدرا محل بحث این نوشتار نیست.

د) تصور صدررا و افلاطون در باب مرگ ارادی

۱. معنای مرگ ارادی در اندیشه افلاطون

افلاطون با توجه به انسان‌شناسی خود، نفس را مجرد و بدن را مادی و قفس نفس برمی‌شمرد؛ او مرگ ارادی را مفارقت ارادی نفس از بدن و ماهیت آن را نآرامی و تلاطم درونی فیلسوف می‌داند که نفس بر طبق آن می‌خواهد با اتکا به اعمال ارادی، خود را از حصار تن رها و آزاد کند؛ از این طریق هر لحظه با تمرین مرگ، آن را تجربه می‌کند. این نوع مرگ چنانچه در رساله *فایدون* اذعان دارد فقط با تلاش و کوشش انسانی دست‌یافتنی است:

آیا مقصود از پاکی روح همان نیست که همواره در بحث‌های خویش می‌گفتیم که آدمی باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه دارد و آن را عادت دهد به اینکه از آرایش‌های تن برچیند و بکوشد که پیوسته تنها و مستقل بماند و از گرفتار شدن در دام تن برحذر باشد؟
سیمیاس گفت: مقصود همین است.
سقراط گفت و این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی روح و رهایی روح از تن است؟

سیمیاس گفت: حق با توست (فایدون، ص ۶۷).

به اعتقاد افلاطون این همان قطع ارادی ارتباط نفس با بدن است که فقط با انتخاب و اراده انسان دست‌یافتنی است. افلاطون تنها فیلسوف را مشتاق مرگ اعلام می‌دارد (فایدون، ص ۶۱)؛ زیرا اشتیاق به مرگ برای فیلسوف یک خواست درونی است (DOROTHEA FREDE, 2006: 435) و اوست که در تمام دوران حیات خود دنبال چیزی جز جدایی روح از بدن نیست (RICKHOUSE and NICHOLAS D, 2006: 134) در نتیجه، مرگ برای فیلسوف امر جدیدی نیست که به واسطه روبه‌رو شدن با آن لازم باشد رویکردی دیگر برگزیند. او «بهترین راه فیلسوف، برای آماده شدن به مرگ را دو مسیر: دانش و تصفیه نفس می‌داند» (FRED D. MILLER, JR, 2006, 280) و بر این عقیده است که نفس همواره در تلاش است خود را از زندان تن آزاد کند و اجازه ندهد چیزی از تن مانع این جدایی شود.

افلاطون مانع اصلی نفس را در این راه، وابستگی نفس به تن می‌داند. چون دلبستگی به تن و حبس در حصار تعلقات بدنی به تداوم ارتباط نفس و بدن می‌انجامد و این مهم مانع از حرکت نفس به سوی موجود سرمدی می‌شود. در مقابل فیلسوف همواره می‌کوشد با تکیه بر معرفت تام، خود را از حصار تعلقات بدن مادی برهاند و موانع جدایی نفس از تن مادی را از میان بردارد و به افتراق نفس و جسم واقعیت بخشد تا خود را به عالم مثل صعود دهد، سپس به عالم مادی نزول کرده و در کنار زیست در بدن مادی که عقل سلطه کامل آن را به اختیار گرفته است دیگر انسان‌ها را به این خودآگاهی برساند که ایده‌ها در عالم مثل در ورای این عالم مادی هستند، تا به این سبب انسان‌ها را به سیر در این راه وادار کند و عقل را در نزاع میان قوای نفسانی انسان‌ها به حکومت برساند؛ ثمره این آگاهی چیزی جز مرگ ارادی و دستیابی به عالم مثل و ایده نیک نخواهد بود.

نکته ضروری اینکه نباید قرابت معنایی مرگ ارادی با مرگ طبیعی^۱ را به معنای این دانست که مرگ ارادی نوعی خودکشی است؛ زیرا در تصور افلاطون مرگ فیلسوفانه، خودکشی محسوب نمی‌شود و فیلسوفی که با اراده خود به آغوش مرگ می‌شتابد هرگز خودکشی را هدف خود قرار نمی‌دهد. افلاطون به این مطلب در رساله فایدون اشاره و از سقراط می‌پرسد: «معنی این سخن چیست که گفتی خودکشی روا نیست، ولی فیلسوف با اشتیاق تمام به مرگ روی می‌آورد؟» (فایدون، ص ۶۱) و کمالات وجودی را یکی پس از دیگری به دست می‌آورد؛ پس مرگ ارادی نیز رفتن به استقبال عدم و نابودی در نظر گرفته نمی‌شود. به دیگر سخن جهش پیشاپیش به مرگ نه خودکشی، بلکه بار سفر بستن و مهیای سفر از این جهان گیتی به سوی جهان مینوی است (عباس‌داکانی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲).

۲. معنای مرگ ارادی در اندیشه صدرا

در مقابل صدرا با توجه فلسفه وجودی‌اش که در آن اصالت و حقیقت واحده مشککه وجود مؤلفه‌ای بنیادی به حساب می‌آید، در باب نفس و بدن با تأثیرپذیری از مبانی فلسفی پیش‌گفته، نفس را حقیقت واحده مشککه و نسبت میان آن دو را رقیقه به حقیقه توصیف

۱. از این حیث که در هر دو جدایی نفس از بدن و تعلقات مادی وجود دارد.

می‌کند که از بدن مادی تا عقل مجرد در امتداد است. بر این اساس او در مرگ ارادی، مرگ را برخلاف افلاطون به معنای جدایی دو چیز متمایز از همدیگر لحاظ نمی‌کند، بلکه در تأملات وی، مرگ ارادی به عنوان تعالی و ارتقا وجودی نفس از مرتبه مادی خود به مرتبه عقلانی‌اش معنا می‌شود. آنچه از حکمت متعالیه صدرا درباره مرگ ارادی به دست می‌آید آن است که او هرگز از مرگ ارادی معنای عدمی اراده نمی‌کند، بلکه به زعم او مقوله مرگ ارادی به مثابه حرکت صعودی در نظر گرفته می‌شود و قرار است آدمی را به فرجامین نقطه هستی هدایت کند. در این مسیر انسان با طی مراتب جسمانی و سپس نفسانی به جوار خداوند و مقام عبودیت می‌رسد (صدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶). صدرا برخلاف افلاطون که نفس را زندان بدن اعلام می‌کند از یک سو جدایی میان بدن و نفس را از میان برمی‌دارد و از جهتی دیگر نسبت وجودی میان نفس و بدن ایجاد می‌کند و بالاتر از آن میان آن دو اتحاد وجودی برقرار می‌سازد و عقیده‌ای متفاوت از افلاطون در این باب دارد که هم‌زمانی این دو فیلسوف در این موضوع را مورد چالش جدی قرار می‌دهد؛ چرا که صدرا در این باره معتقد است نسبت میان بدن و نفس نظیر نسبت بذر یک نهال با میوه درخت است (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۳۷۴). با توجه به این است که او رابطه نفس و بدن را همانند نسبت ثمری بیان می‌کند که از پیش در درون بذر بدن مادی به صورت بالقوه تعیین یافته است. به دیگر سخن ذات نفس از درون بدن جسمانی رشد می‌کند که از قبل حقیقت نفس در آن به صورت بالقوه قرار دارد. اینجاست که او عبارت آشکار خود را در این باره اظهار می‌دارد و می‌نویسد: «نفس و بدن بسان ریشه و شاخه‌ای است» (صدرا، ۱۴۲۸، ص ۹، ۸۶). صدرالمتألهین معتقد است نفس انسان در اثر نوعی از حرکت جوهری ارادی‌ای که باعث قطع وابستگی تدبیری به بدن می‌شود، حقیقت خود را از دل بذر جسم مادی انتزاع کرده و در درجات فوق، حقیقت خود را آشکار می‌کند؛ یعنی انسان از طریق اراده استکمالی‌اش که به انقطاع تعلق تدبیری منتهی می‌شود، نفس را از مرتبه مادی به مرتبه مجرد ارتقا می‌دهد و از رقیقه بدن مادی، حقیقت نفس را استخراج می‌سازد.

ه) نسبت مرگ ارادی و معرفت

در نگاه افلاطون و صدرا میان مرگ و معرفت همسانی عینی و معنوی وجود دارد؛ به زعم

آنها همان‌گونه که مرگ ارادی زمینه انقطاع علقه نفس از مناسبات مادی و جدایی روح از بدن را فراهم می‌آورد، معرفت نیز چنین تأثیری در وجود آدمی دارد.

۱. افلاطون

تصوری این‌چنین از معرفت در رساله فایدون برای ما عرضه شده است؛ افلاطون در بند ۶۷ رساله فایدون اظهار می‌کند: «آیا کوشش کسانی که به فلسفه می‌پردازند برای رسیدن به همین مقصود نیست و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند» (فایدون، ص ۶۷) اثری که انسان آن را در مرگ ارادی و سلطه عقل بر ساحت نفسانی انسان و کنترل غرایض می‌تواند به دست آرد. با این تصور است که افلاطون در فایدون هنگامی که به توضیح مرگ اقدام می‌کند به تمرین مرگ پرداخته و اظهار می‌دارد آدمی که زندگی خود را با پرداختن به فلسفه سپری کرده است به‌طور ضروری برای مرگ شجاعت دارد؛ زیرا مرگ جدایی نفس از بدن است و تلاش فیلسوف آن است که نفس خود را از بدن خویش دور سازد (پی‌یر آدو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴) البته این دوری نفس از بدن به معنای انقطاع زیستی نفس از بدن نیست بلکه به معنای کنترل نفس و بدن انسانی توسط قوه عقلانی است تا به‌وسیله آن نفس را از حصار تعلقات تن مادی رهایی بخشد و این دقیقاً همان چیزی است که فیلسوف با معرفت تام درصدد یافتن آن است؛ از این‌روست که فرق فیلسوف با مردمان دیگر را در این نوع از جدایی نفس و بدن مطرح می‌کند (فایدون، ص ۶۵).

۲. صدرا

به اعتقاد صدرا تکامل عقلانی و معرفتی با تکامل وجودی ارتباط وثیقی دارند و فعلیت، قوه، شدت و ضعف در شناخت هم‌گام با فعلیت، قوه، شدت و ضعف در هستی است. هرکه عقلانیتش بیشتر باشد، تعالی وجودی‌اش بیشتر است و هرکه تعالی وجودی‌اش بیشتر باشد از تکامل معرفتی بالاتری بهره‌مند شده و در تعالی معرفتی از پیش‌روندگان خواهد بود (صدرا، ۱۴۲۸، ص ۱۸۷). بر این اساس میان معرفت و مرگ ارادی ارتباط وثیق و دوسویه‌ای را می‌توان یافت؛ چرا که هر قدر انسان در توسعه معرفتی خود تلاش کند به همان مقدار در دستیابی به مرگ ارادی موفق‌تر خواهد بود. همچنین صدرا در تبیین گفتار «موتوا

قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» پیامبر (ص) چنین بیان می‌کند: «موت قبل از موت به معنی بستن چشمی و بازکردن چشم دیگر است. تعطیل حواس از ادراکات حسی و به سبب آن باز شدن مشاعر ادراک باطنی است» (صدر، ۱۳۸۷، ص ۵۴۰). وی در این گفتار فرایند مرگ قبل از مرگ را با فرایند معرفت یکسان دانسته و آن دو را در کنار همدیگر در نظر می‌گیرد، به طوری که گویی در نگاه او با تحقق معرفت، مرگ ارادی نیز اتفاق می‌افتد؛ چرا که معرفت و مرگ ارادی تنها در صورتی برای انسان قابل دسترسی است که عقل سلطه خود را بر نفس حفظ کند و با کسب معرفت به مرگ ارادی نائل شود. صدرالمتألهین نگاه برخی از اندیشمندان را در ادامه چنین توضیح می‌دهد: «مردم می‌گویند چشمت را باز کن تا ببینی، اما من می‌گویم چشمت را ببند تا ببینی» (صدر، ۱۳۸۷، ص ۵۴۰). بر این اساس فیلسوف مشتاق مرگ که قبل از موت طبیعی به سراغ مرگ رفته و نفس خود را تکامل می‌دهد و از ذات خود نقایص را زدوده و آن را به فعلیت می‌رساند، پرواضح است که بعد از مرگ طبیعی به آنها چیزی اضافه نخواهد شد؛ زیرا ایشان قبل از مرگ طبیعی، به واسطه مرگ ارادی پرده‌های ظلمت را از خود دور کرده و شناخت فرجامین را در خود فعلیت می‌بخشند (صدر، ۱۳۸۷، ص ۵۶۱). بنابراین مرگ طبیعی چیزی جز قطع مناسبات با عالم مادی نیست.

آنچه مسلم است، در نگاه این دو فیلسوف راه‌یابی به مرگ ارادی و معرفت تا آنجا که نفس نتواند خود را از آلودگی‌های بدن پاک گرداند و عقل خود را از محدوده قوای مادون رهایی نسازد، میسر نخواهد بود؛ چرا که با استعلا انسان از این آلودگی‌هاست که مرگ ارادی و معرفت تعیین می‌یابد. این دقیقاً همان وجه همسانی معرفت و مرگ ارادی است. توضیح مطلب آن است که معرفت با اسارت در کالبد جسمانی در تناقض است همانگونه که مرگ ارادی در تعیین‌اش با این تعلقات دست و پنجه نرم می‌کند. بدین‌سان گفتنی است، تلقی این دو فیلسوف در باب مرگ ارادی در تقابل همدیگر نیست؛ چرا که آن دو در همگرایی مرگ ارادی با معرفت و اخلاق اتفاق نظر دارند. افلاطون معرفت و اخلاق را دو روش فیلسوف برای سیر در مسیر مرگ ارادی اظهار می‌کند. دلیل اینکه وی معرفت را یکی از دو مسیر جدایی نفس از بدن تصور می‌کرد این است که در نگاه وی فلسفه چیزی جز شناسایی محض نیست و به ناچار فیلسوف باید خود را از حصار تمایلاتی که تمرکز ذهن آدمی را نسبت به دریافت حقایق از بین می‌برد آزاد کند تا بتواند به عالم ایده‌ها و مشاهده

حقایق دست یابد.

و) نسبت مرگ ارادی و اخلاق

مرگ ارادی و اخلاق از این حیث که با قوای انسانی درگیر می‌شوند با همدیگر پیوستگی می‌یابند. از آنجا که مرگ ارادی در سایه تلاش نفس انسان از رهایی تعلقات جسمانی و تکامل بخشیدن خود به سوی عقلانیت مجرد به وقوع می‌پیوندد و اخلاق نیز به واسطه اینکه نفس انسان می‌کوشد عقل را از سیطره قوای مادون مانند غضب و شهوت خلاصی دهد پیوند می‌یابند.

۱. افلاطون

افلاطون در *فایدون* می‌آموزد چگونه نفس می‌تواند خود از بدن دور نگه‌دارد و به رهایی از آن دست یابد. در نگاه وی در پیوستگی نفس با بدن، عواطفی از بدن ظاهر می‌شود که موجب می‌شود نفس را در بند خود گرفتار کند و مانع حرکت آن به سوی موجود سرمدی می‌شود. اما اگر خرد به وسیله یاری گرفتن از سلوک نفسانی، بتواند اراده را در جهت منطقی قوه عالی نفس و امور مربوط به حقیقت انسانی به کار گیرد و به این ترتیب اراده را در خدمت خرد درآورد، زمینه مرگ ارادی را فراهم می‌سازد. افلاطون تأکید می‌کند ما باید زمام جزء سوم نفس را که همان میل سیری‌ناپذیر انسان محسوب می‌شود، در اختیار بگیریم و مانع از بهره‌مندی بی‌حد و حصر نفس از لذایذ شهوانی شویم که روزبه‌روز بر نیروی خود می‌افزاید و وظیفه اصلی نفس آدمی را که همان تشابه به جهان ایده‌هاست از یاد ببریم. در این تصور نفس باید بکوشد تا دو جزء دیگر را در سیطره عقل خود درآورد. افلاطون وضعیت افرادی که نفسشان دیگر می‌خکوب و پیوسته به تن نیست، اما با این همه، همچنان در پاره‌ای اوقات اختیار خود را به دست لذت و درد می‌سپارند و در نتیجه دوباره به بدن جسمانی پیوسته می‌شوند را به بافندگی پایان‌ناپذیر و بی‌نتیجه پنه‌لویه مانند می‌کند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۲، ۹۷۴). در *فایدون* اثر دانایی، «جدایی روح از تن و قیده‌های تن ذکر شده است» (فایدون، ص ۶۴). بدین‌سان «کار عقل این است که ما را از زمین پست برهاند و با آسمان که قرارگاه موجودات هم‌نوع اوست، پیوند دهد؛ زیرا ما موجودات زمینی نیستیم

بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما از آنجا آمده و به ما پیوسته است» (تیمائوس، ص ۹۰). بر این پایه، گفتار یگر که معتقد است «دانش سقراط روح اش را از همه قیده‌های تن رها ساخته بود» (ورنریگر، ۱۳۷۶، ص ۲، ۸۱۲) بیراهه نیست.

۲. صدرا

صدرا معتقد است هدف کوشش‌های معرفتی، اندیشه‌ای، ریاضت شوقی و انس با اشراق عقل فعال، افتراق نفس از بدن به شمار می‌آید، البته باید دانست «تا زمانی که نفس در بدن قرار دارد، همواره بدن، نفس را به خود نزدیک ساخته و مشغولش سازد و آن را از پیوند مستمر به عقل فعال منع کند؛ و ارتفاع حجاب و زوال مانع و دوام اتصال به عقل فعال و جدایی همیشگی روح از تن هنگامی اتفاق می‌افتد که اشتغال نفس به بدن و وسوسه‌های وهم و خیال به وسیله مرگ از بین برود» (صدرا، ۱۴۲۸، ص ۹، ۱۰۹). بدین اساس صدرا میان مرگ ارادی و اخلاق همسانی عینی می‌یابد. مرگ ارادی در سایه تلاش نفس از رهایی تعلقات جسمانی و حرکت به سوی عقلانیت مجرد تحقق می‌یابد. به اعتقاد او مرگ ارادی سیری صعودی است که انسان را با طی مراتب جسمانی و نفسانی به مجردات راهبری می‌کند (صدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶)، و با تطهیر نفس از تعلقات پست نفسانی، کسب کمالات می‌کند و آماده سفر به مجردات می‌شود. مسلم اینکه مرگ ارادی واقعیتی است که دمام اتفاق می‌افتد و انسان حیات حقیقی زندگی خود را در آن می‌بیند، نه اینکه مرگ ارادی در پایان زندگی رخ دهد، بلکه مرگ ارادی در انسان حیات و حضور دارد و با خلع جلباب انسان روی خواهد داد.

اخلاق نیز به واسطه اینکه نفس انسان می‌کوشد عقل را از سیطره قوای مادون عالم مادی خلاصی دهد تحقق می‌یابد؛ زیرا اگر نفس خود را از قید تعلقات مادی رهایی ندهد با توجه به اعتقاد صدرا به نسبت رقیقه به حقیقه، نمی‌تواند از فطرت ثانوی خود به فطرت اولی راه برد. پس اگر حرکت ارادی نفس منجر به رهایی از تعلقات نفسانی شود «آدمی ممکن است ... از درجه پست به اعلی‌علیین و اشرف مقامات و درجات ملائکه مقررین عروج نماید، هم ممکن است که به واسطه پیروی نفس و هوی و به سبب جنبش طبیعت و هیولی از این مقام که او را هست به ادنی منازل خسایس و اسفل سافلین گراید و به منزل و مهوی دواب و

حشرات نزول نماید و با شیاطین و سیاح و وحوش محشور گردد» (صدرا، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

ز) اختلافات و اشتراکات دیدگاه افلاطون و صدرا

به اعتقاد افلاطون نفس موجودی ثابت و شبیه موجودات سرمدی و با اصالت از بدن است؛ نفس و بدن متضاد از هم بوده و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ نفس در اثر هبوط اجباری از رتبه خود، در نفس زندانی شده و به آن تعلق گرفته است؛ به این خاطر از دو واقعیت سیال و ثابت برخوردار شده است. با توجه به رساله فایدون معلوم شد که نفس دارای وجودی بینابینی است و نوع وجود آن ارتباط مستقیمی با افعال انسانی دارد. پس اگر عقل بر نفس حکومت کند، شبیه مثل و ایده‌ها خواهد شد اما اگر تابع عواطف نفسانی گذرا باشد در حصار بدن باقی مانده و مبصر خواهد شد. به اعتقاد افلاطون مرگ طبیعی جداکننده نفس از عالم ماده نخواهد بود، بلکه جدایی زمانی اتفاق می‌افتد که انسان قبل از مرگ طبیعی، تمرین مرگ داشته باشد و آن را در زیست مادی با اراده خود تجربه کند.

به‌رغم نگاه افلاطون صدرا نفس و بدن را بیگانه نمی‌داند و به لحاظ وجودی میان نفس و بدن ارتباط وجود متصور می‌داند. به این صورت که نفس در ابتدای هستی خود از بدن متولد شده و با حرکت جوهری به سمت عقلانیت در حرکت است. بدین صورت که نفس با حرکت ذاتی متحول می‌شود و در عروج معنوی کمالات را قبول می‌کند. بر این پایه در نگاه صدرا نه تنها استکمال ذاتی نفس از طریق بدن صورت می‌گیرد بلکه دیگر بدن قفسی برای نفس نیست. آنچه مسلم است، او آدمی را مادی و جوهر انسانی را موجب افعال ارادی می‌داند و با توجه به این افعال انسان می‌تواند نحوه وجود و مرتبه فعلیت خود را تعیین کند؛ چرا که اگر تابع عقل و اخلاق باشد پله‌های معرفت را یکی پس از دیگری طی و به تجرد می‌گراید و اگر به عواطف زودگذر روی آورد در این سیر فقه‌رایی می‌تواند تا اسفل سافلین نزول کند. صدرا برخلاف اینکه بدن را جوهری جسمانی و دنیوی می‌داند که زمان هبوط نفس به عالم مادی، حادث شده است، قدیم بودن جوهر نفس را قبول دارد به این گونه که قبل از بدن موجود بوده و فعلیت داشته است. بر این اساس صدرا حدوث نفس را جسمانی و بقای آن را روحانی تلقی می‌کند که روح در ابتدای وجودش مادی بوده اما در ادامه رو به تعالی و تجرد دارد. صدرا معتقد است زوال حجاب، ارتفاع موانع و دوام اتصال

به عقل فعال زمانی روی می‌دهد که تعلق نفس به بدن و پیوند عواطف و تعلقاتی وهمی و خیالی توسط مرگ از میان رود تا جدایی همیشگی نفس از جسم رقم خورد؛ بنابراین تا هنگامی که نفس در بدن بوده، همواره بدن نفس را جذب خود می‌کند و آن را از اتصال به عقل فعال باز می‌دارد.

اندیشه این دو فیلسوف از دو نوع ارتباط میان نفس و بدن حکایت دارد؛ ارتباطی که انسان به آن مجبور شده است و ارتباطی که با انتخاب، اراده خود آن را برمی‌گزیند. بر پایه این دو نوع ارتباط، جدایی (مرگ) نفس از جسم نیز به دو صورت انجام می‌شود. جدایی اول (مرگ طبیعی) بدون اینکه اختیار انسان در آن دخیل باشد در یک زمان خاصی روی می‌دهد اما نوع دوم جدایی که اراده انسان کاملاً در شکل یافتن آن دخیل بوده و نقشی بنیادین در تحقق آن دارد و آن همان مرگ ارادی است.

آنچه مبرهن است، دو فیلسوف خواهان نفی زندگی دنیوی نیستند بلکه بر این باورند که جدایی کامل نفس از بدن و رسیدن به معرفت کامل هنگامی میسر است که انسان با مرگ طبیعی خود این جهان را ترک کند؛ چرا که فیلسوف (او که مرگ ارادی دارد) می‌خواهد درباره زندگی مادی به درستی داوری کرده و در پیوستگی نفس و بدن، زندگی را در جایگاهی قرار دهد که شایسته آن است تا نفس با توجه به اینکه مقامی والاتر از بدن دارد مسلط به زندگی مادی، بدن انسانی و قوای پست نفسانی باشد. در نگاه این دو فیلسوف معرفت چیزی جز رهایی از حصار و امیال تن نیست، از سویی دیگر مرگ ارادی زمانی محقق می‌شود که نفس بتواند خود را از قیود تن آزاد کند، عقل خویش را رهایی بخشد و به سمت ایده‌ها حرکت کند. وجه همسانی مرگ ارادی و معرفت در همین رهایی از تن است، که نفس با حکومت جزء عقل بر انسان و با کسب معرفت به سمت رهایی از زندان تن و جهالت قدم بردارد و به اختیار و اراده خود به سمت ایده‌ها حرکت می‌کند. صدرا نیز همچون افلاطون معرفت و مرگ ارادی را هم‌جهت می‌داند. او با طرح مرگ پیش از مرگ بر این نکته تأکید دارد که انسان با کسب معرفت می‌تواند پرده‌های ظلمت را کنار زده و به حد تام معرفت نائل آید و نفس خویش را از بدن دور سازد که این همان مرگ ارادی است. از آنجا که مرگ ارادی در سایه تلاش نفس انسان از رهایی تعلقات جسمانی به وقوع می‌پیوندد و اخلاق نیز به‌واسطه اینکه نفس انسان می‌کوشد عقل را از سیطره قوای مادون مانند

غضب و شهوت خلاصی دهد، در نگاه وی در پیوستگی نفس با بدن، عواطفی از بدن ظاهر می‌شود که موجب می‌شود نفس را در بند خود گرفتار کند و مانع حرکت آن به سوی موجود سرمدی می‌شود، اما انسان به تکیه بر معرفت و اخلاق این طریق را طی و به مرگ ارادی نائل می‌آید. می‌توان در نسبت معرفت، مرگ ارادی و اخلاق چنین نوشت که این مفاهیم در تلقی صدرا و افلاطون از تطابق ضمنی برخوردارند.

نتیجه

از آنچه گفته شد، چنین بر می‌آید که مرگ ارادی با تصور افلاطون و صدرا درباره نفس و بدن و انواع ارتباط آن دو با هم قابل توضیح است. در باور افلاطون، نفس و بدن از تمایز ذاتی برخوردار هستند و این دو، دارای دو ذات مستقل و جدا از هم می‌باشند. نفس که در عالم ایده‌ها و مُثُل حضور داشته است، بعدها به خاطر اضطراب متافیزیکی محدود و محکوم به کالبد مادی گشته است. برخلاف افلاطون که بدن را حصار و زندان جسم تلقی می‌کند، صدرا اعتقاد دارد که نفس برای موجود شدن نیازمند بدن مادی است، به گونه‌ای که وجود نفس از عالم ماده شروع می‌شود؛ به این صورت که نفس و بدن به مانند شیء واحدی هستند که از جهتی بر آن نفس و از سویی دیگر بر آن بدن گفته می‌شود و نسبت حاکم میان‌شان رقیقه به حقیقه است که بدن رقیقه این شیء و نفس حقیقه آن است. بر این اساس عقیده این دو فیلسوف در باب نسبت نفس و بدن با همدیگر تفاوت جدی داشته و همراستا با هم نیست.

در تألیفات افلاطون به دو نوع ارتباط میان نفس و بدن اشاره شده است. به‌زعم او نفس با بدن به واسطه ارتباطی متعالی، با هم در ارتباط‌اند و از سویی دیگر نفس با بدن از طریق اراده خود در تعامل است. سخن صدرا در باب حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس نیز در حقیقت به این دو نوع ارتباط میان نفس و بدن اشاره دارد که حاکی از هم‌زمانی این دو فیلسوف در این موضوع است؛ چرا که به باور صدرالمتألهین تکون نفس در بدن مادی یک اضطراب بیرونی است و هیچ اراده‌ای از نفس بر آن مترتب نیست. در مقابل این ارتباط صدرا همانند افلاطون به نوع دیگری از ارتباط باور دارد که در آن ارتباط نسبت ارادی میان نفس و بدن برقرار است و به واسطه این ارتباط ارادی است که نفس، بدن را به جهات مختلف به

حرکت در می‌آورد. در تأملات افلاطون با دو نوع جدایی، یعنی مرگ نفس و بدن و در اندیشه صدرای با دو نوع تعالی روبه‌رو هستیم. به باور افلاطون جدایی و مرگ در صورت اول به شکل طبیعی روی می‌دهد که در آخر عمر آدمی بنا به ضرورت متافیزیکی اتفاق می‌افتد. این نوع مفارقت نفس از بدن همان مرگی است که همه مردم روزی با آن درگیر خواهند شد. صدرای نیز بنابر تصور خود از نسبت نفس و بدن، مرگ را تعالی نفس از بدن توضیح می‌دهد؛ به این صورت که نفس به وسیله حرکت جوهری از مرتبه مادی خود که همان بدن مادی است، تعالی می‌یابد، یعنی نفس توسط ارتقا و جودی به لحاظ جوهری از بدن جسمانی خود جدا می‌شود و تکامل و جودی می‌یابد.

صدرای همراستا با افلاطون، از جدایی دیگری نیز نام می‌برند که ناظر به مفارقت و تعالی ارادی نفس و بدن است و به واسطه تلاش انسان به دست می‌آید. به‌زعم افلاطون، روح باید همواره گریزان از تن بوده و خود را از قفس تعلقات بدن فارغ نگاه‌دارد. صدرالمتألهین هم درباره حرکت جوهری ارادی به نوع دیگری از تعالی نفس از بدن باور دارد. او این تعالی را همان مرگ ارادی می‌داند که متوقف بر اراده آدمی است؛ به این صورت که انسان با افعال ارادی خود، موجب قطع تعلق نفس از بدن می‌شود و این امر موجب تعالی جوهری نفس می‌گردد و آن را به مرحله تجرد ارتقا می‌دهد؛ بر این اساس مرگ ارادی روی می‌دهد. با این توضیح روشن می‌شود که نمی‌توان سیر قهقرایی را با حقیقت مرگ ارادی یکسان دانست، چرا که مرگ ارادی، حرکتی رو به تعالی بوده و از سویی دیگر انسان را از تعلقات بدن رهایی می‌بخشد، نه اینکه در این فرایند، نفس بیش از گذشته در تعلقات مادی فرورود. در اندیشه این دو فیلسوف، از آنجا که افعال ارادی شناختی و اخلاقی دو مقوله مهمی به شمار می‌آیند که باعث می‌شوند نفس از بدن جدا شود و تعالی و جودی یافته و به مقام عقلانیت ارتقا یابد؛ به همین دلیل با حقیقت مرگ ارادی که همان جدایی ارادی نفس از بدن به شمار می‌آیند مرتبط می‌شوند. به این ترتیب، در نگاه این دو فیلسوف مرگ ارادی، معرفت و اخلاق کارکردی یگانه به خود می‌گیرند.

منابع و مأخذ

۱. افلاطون (۱۳۸۰). مجموعه آثار. ترجمه محمدحسن لطفی، جلد‌های اول تا چهارم، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲. بورمان، کارل (۱۳۷۵). افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۳. پنج‌تن، منیژه (۱۳۹۲). «مرگ‌اندیشی و مرگ‌آگاهی». ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۹، آذر ۹۲.
۴. پی‌یر ادو (۱۳۸۲). فلسفه باستانی چیست. عباس باقری، چاپ اول، تهران، علم.
۵. تئودور گمپرتس (۱۳۷۵). متفکران یونان. محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی.
۶. شجاری، مرتضی (۱۳۸۸). انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه. تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
۷. شوپنهاور، آرتور (۱۳۸۸). جهان همچون اراده و تصور. ترجمه ای جی پین و رضا ولی یاری، تهران.
۸. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیه. تصحیح محسن جهانگیری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۷). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۰. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۴۲۸ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. جلد‌های هشتم و نهم، چاپ سوم، قم، طلیعه النور.
۱۱. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. صدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۶). المشاعر. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۳. عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۶). سهروردی و غربت غربی. تهران، علم.
۱۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی؛ و سروش.
۱۵. گواردینی، رومانو (۱۳۷۶). مرگ سقراط (تفسیر چهار رساله فایدون). ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، طرح نو؛ مرکز.
۱۶. یگر ورنر (۱۳۷۶). پایدیا. محمدحسن لطفی، جلد دوم، تهران، خوارزمی.

17. DOROTHEA FREDE (2006). Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus, Cambridge Companions Online © Cambridge University Press.
18. FRED D. MILLER, JR. The Platonic Soul, A Companion to Plato, edited by Hugh H. Benson, Copyright © 2006 by Blackwell Publishing Ltd.
19. THOMAS C. BRICKHOUSE and NICHOLAS D. SMITH, The Socratic Paradoxes, A Companion to Plato, edited by Hugh H. Benson, Copyright © 2006 by Blackwell Publishing Ltd.

References

1. Abbas-Dakani, Parviz (2007). *Suhrawardī and Western Illness*. Tehran: Alam. (in Persian)
2. Borman, Karl (1996). *Plato*. translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran, New Design. (in Persian)
3. Copleston, Frederic (2006). *History of Philosophy*. translated by Seyyed Jalaluddin Mojtaboi, vol 1, fifth edition, Scientific and Cultural Publishing Company and Soroush Publishing Company. (in Persian)
4. Guardini, Romano (1997). *The Death of Socrates (Commentary on the Four Treatises of Phaedon)*. translated by Mohammad Hasan Lotfi, first edition, Tehran, new design, publishing center. (in Persian)
5. Panjton, Manijhe (2013). "Death Thinking and Death Awareness". *Hekmat Va Marafet Information Monthly*, no. 9, Azar 2012. (in Persian)
6. Pierre Edu (2003). *What is ancient philosophy*, Abbas Bagheri, first edition, Tehran, Sher Alam. (in Persian)
7. Plato (2001). *collection of works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, vol. 1-4, third edition, Tehran, Khwarazmi Publishing Company. (in Persian).
8. Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (2002). *Kasr Isnam al-Jahiliyyah*. edited by Mohsen Jahangiri, under the authority of Seyyed Mohammad Khamenei, first edition, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications. (in Persian)
9. Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (2008). *al-Mabda wa al-Ma'ad*. revised by Seyyed Jalal Ashtiani, Qom, Bostan Kitab. (in Persian)
10. Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (1999). *al-Mahahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-Uloom al-Kamaliyyah*, edited by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. (in Persian)
11. Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (1428 AH). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. vol. 8, 9, third edition, Qom, Talia El Noor. (in Persian)
12. Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (2007). *al-Masha'ir*. edited by: Ashtiani, first edition. Qom, Bostan Kitab. (in Persian)
13. Schopenhauer, Arthur (2009). *The world is like will and imagination*.

- translated by: AJ Payne and Reza Valiyari, Tehran, Merkaz. (in Persian)
14. Shajari, Morteza (2009). *Anthropology in Transcendental Mysticism and Wisdom*. Tabriz: Tabriz University Publications. (in Persian)
 15. Theodore Gomperts (1996). *Greek thinkers*. Trans. Mohammad Hassan Lotfi, first edition, Tehran, Kharazmi Publications. (in Persian)
 16. Yager Werner (1997). *Paidia*. Trans. Mohammad Hasan Lotfi, vol 2, Tehran, Kharazmi Publications. (in Persian)
 17. DOROTHEA FREDE (2006). *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*. Cambridge Companions Online © Cambridge University Press.
 18. FRED D. MILLER, JR. *The Platonic Soul, A Companion to Plato*. edited by Hugh H. Benson, Copyright © 2006 by Blackwell Publishing Ltd.
 19. THOMAS C. BRICKHOUSE and NICHOLAS D. SMITH, *The Socratic Paradoxes, A Companion to Plato*. edited by Hugh H. Benson, Copyright © 2006 by Blackwell Publishing Ltd.



Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of knowing God by God in view of Allameh Tabataba'i

Sajjad Ziaei¹ 

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

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 02 Decem 2024
Received in revised form
02 Februa 2024
Accepted 02 Februa 2024
Published online 19 May
2024

Keywords:

*Knowledge of God,
knowledge of God by God,
Allameh Tabataba'i,
negligence, knowledge in
presence*

ABSTRACT

Undoubtedly, one of the universal and constant concerns of humanity is to know God and His attributes. There are many ways to know God, some of the most important items listed 1. Innate theology that is attached and semi-conscious within every human being 2. Narrative theology based on narrative data 3. Intuitive theology that is specific to a certain number of perfected people 4. Rational theology that is obtained through rational reasoning. Narrative theology as well as rational onal theology are acquired, but natural and intuitive theology is based on present knowledge; with the difference that theology is acquired and conscious intuition. These ways can be proposed both in the essence of God's existence and in God's attributes. In the meantime, religious texts, in addition to explaining the various ways of knowing God, have presented a way with the theme of knowing Allah, God, to the researchers; For example, Amir al-Mu'minin (peace be upon him) has been quoted as saying, "Arifwa Allah, by Allah.... Now the question is, under which category of the four types of knowledge of God does this theme fall? This research tries to analyze and examine the view of Allameh Tabataba'i in this field. What makes it important to address this issue is that, first, based on the author's search; Allameh's point of view is not found in this detail anywhere else, and secondly, this review makes the place of philosophical and mystical foundations in the explanation and interpretation of religious texts clearer.

Cite this article: Ziaei, A (2024). Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of knowing God by God in view of Allameh Tabataba'i, *History of Islamic Philosophy*,3 (2), 151-173.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, one of the universal and constant concerns of humanity is to know God and His attributes. There are many ways to know God, some of the most important items

listed 1. Innate theology that is attached and semi-conscious within every human being 2. Narrative theology based on narrative data 3. Intuitive theology that is specific to a certain number of perfected people 4. Rational theology that is obtained through rational reasoning. Narrative theology as well as rational theology are acquired, but natural and intuitive theology is based on present knowledge; with the difference that theology is acquired and conscious intuition. These ways can be proposed both in the essence of God's existence and in God's attributes. In the meantime, religious texts, in addition to explaining the various ways of knowing God, have presented a way with the theme of knowing Allah, God, to the researchers; For example, Amir al-Mu'minin (peace be upon him) has been quoted as saying, "Arifwa Allah, by Allah.... Now the question is, under which category of the four types of knowledge of God does this theme fall? This research tries to analyze and examine the view of Allameh Tabatabai in this field. What makes it important to address this issue is that, first, based on the author's search; Allameh's point of view is not found in this detail anywhere else, and secondly, this review makes the place of philosophical and mystical foundations in the explanation and interpretation of religious texts clearer

Study method

This research with descriptive analytical was done in a library search method

Findings

Allameh Tabatabaei takes this hadith to mean the negation of an intermediary in the knowledge of God and considers any knowledge other than this to be shirk. He says: First of all, it is impossible to know God through mediation. Secondly, all creatures are related to their creator. Thirdly, knowledge of a non-independent being and a relation is obtained as a result of knowledge of an independent being that is its cause and sustainer. Therefore, knowledge of God is a result of understanding for

every being, and basically, every scientist finds knowledge of any knowledge, his knowledge is knowledge of that knowledge. It is a branch of his science, the true cause of which is known. But because it is neglected, it needs to be neglected. Therefore, the opinion of all proofs of proof of God are punitive proofs. Although he considers the path of acquired knowledge to know God as blocked, but he considers the path of present knowledge to be open for this purpose and believes that through Self-knowledge can reach the goal.

Conclusion

Allameh's interpretation of this narration is one of the most prestigious interpretations, which has many subtleties and nuances, so this interpretation is necessary to understand the meaning of the knowledge of God and God.

A few points should be noted

1. Knowing God by God is an independent way compared to other ways of knowing God, and it is not only superior to other ways of knowing God, but also the only unified way and the knowledge of God is free from polytheism.

2. This knowledge is present and personal knowledge that is achieved without the mediation of creation.

3. This knowledge is not reserved for humans, but every creature that has it is perception and the possibility of knowledge is available for him as much as the container of existence he benefits from this knowledge.

4. Knowledge of God cannot be achieved through acquired knowledge; Because in addition to the fact that it is impossible to acquire knowledge about God it is a general and absent knowledge.


Theological arguments do not create new knowledge about God Rather, they only create the ability and eliminate negligence so that man can see what is inside can perceive without mediation.

What adds to the importance of Allameh's statement is that, first of all, this interpretation, in addition to being based on intellectual and philosophical premises, also has a lot of narrative evidence. Secondly, it is used to dispel some doubts of modern atheism.

Thirdly, it is very useful for understanding the nuances and nuances of rulings in religious texts Is.



تحلیل و بررسی تفسیر روایات معرفه‌الله‌بالله در نگاه علامه طباطبایی

سجاد ضیایی 

sajjadziaei66@gmail.com

۱. مدرس و دانش‌پژوه سطح چهار حوزه.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۱۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۱/۱۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۵/۰۱

واژگان کلیدی:

شناخت خدا، معرفه‌الله‌بالله،

علامه طباطبایی، غفلت،

معرفت حضوری.

متون دینی ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفه‌الله‌بالله» پیش روی انسان‌ها قرار داده است؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: اعرفوا اللهَ بالله... که نظر بسیاری از بزرگان را به خود جلب کرده و از این جهت دیدگاه‌های مختلفی ذیل این روایت شریف شکل گرفته است. علامه طباطبایی از جمله کسانی است که به شرح این حدیث پرداخته و آن را به معنای نفی واسطه در شناخت خدا می‌گیرد و هرگونه شناختی غیر از این را شرک می‌داند. او می‌گوید: «این معرفت برای هر موجود دارای درکی، حاصل است، اما چون مورد غفلت واقع می‌شود نیازمند رفع غفلت است. بنابراین نظر، تمامی براهین اثبات خدا براهین تنبیهی هستند». ایشان گرچه راه معرفت حصولی را برای شناخت خدا مسدود می‌داند اما راه معرفت حضوری را برای این مهم باز دانسته و معتقد است از طریق معرفه‌الذات می‌توان به سرمنزل مقصود رسید. این پژوهش درصدد است تا با روش تحلیلی - توصیفی و نقلی به تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر «معرفه‌الله‌بالله» پردازد. آنچه پرداختن به این مسئله را مهم می‌کند این است که اولاً بر اساس جست‌وجوی نگارنده دیدگاه علامه، با این تفصیل در جای دیگر نیامده است و ثانیاً این بررسی، جایگاه مبانی فلسفی و عرفانی را در تبیین و تفسیر متون دینی روشن‌تر می‌کند.

استناد: ضیایی، سجاد (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی تفسیر روایات معرفه‌الله‌بالله در نگاه علامه طباطبایی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۲)، ۱۷۳-۱۵۱.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428323.1048>

© نویسندگان.



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 کمال‌یافته است؛ (۴) خداشناسی عقلانی که از طریق استدلال عقلی حاصل می‌شود. خداشناسی نقلی و همچنین خداشناسی عقلانی به نحو حصولی‌اند اما خداشناسی فطری و شهودی بر اساس علم حضوری است؛ با این تفاوت که خداشناسی شهودی اکتسابی و آگاهانه است. این راه‌ها، هم در اصل وجود خدا و هم در اوصاف خدا قابل طرح است. در این میان متون دینی، ضمن بیان طرق متعدد شناخت خداوند، راهی با مضمون «معرفة الله بالله» پیش روی محققین قرار داده‌اند؛ برای نمونه از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است: اعرفوا الله بالله...^۱ حال سؤال این است که این

۱. برخی از روایاتی که دلالت بر «معرفة الله بالله» می‌کنند عبارتند از:

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵)؛
۲. سَأَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): بِمَ عَرَفْتَ رَبِّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ. قِيلَ: وَكَيْفَ عَرَفْتَكَ نَفْسَهُ؟ قَالَ لَأَ يُشَبِّهُهُ صُورَةً وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَأَ كَشَىءٌ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَأَ كَشَىءٌ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ - سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ (همان)؛
۳. عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِنِّي نَاطَرْتُ قَوْمًا فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلٌ وَأَعَزُّ وَأَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرِفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ (همان، ص ۸۶)؛
۴. کلینی روایت دیگری در باب حدوث الاسماء نقل کرده است که مرتبط با همین موضوع 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 السَّلَامُ) قَالَ: ... مِنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمَثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَ هُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ (همان، ص ۱۱۳)؛

مضمون ذیل کدام دسته از اقسام چهارگانه خدانشناسی قرار می‌گیرد؟ این پژوهش درصدد است تا دیدگاه علامه طباطبایی را در این زمینه تحلیل و بررسی کند. لازم به ذکر است که بر اساس جست‌وجوی نگارنده، مقاله، پایان‌نامه‌ای و یا کتابی که به صورت مستقل به دیدگاه علامه در این زمینه پرداخته باشد، یافت نشد.

الف) دیدگاه‌ها در تفسیر معرفه‌الله‌بالله

در شرح حدیث «اعرفوا اللهَ بِاللَّهِ» دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که به خاطر رعایت اختصار به برخی از مهم‌ترین 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 منزّه از شباهت به آنها بدانند، در این صورت خدا را به خدا شناخته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵).

۱-۲. 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 انبیا و حجج و از طریق الهام به نفوس. اما چون هم خالق عقول خداوند است و هم فرستنده انبیا 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).

۵. ابن‌شعبه حرانی در تحف‌العقول روایتی طولانی و پرمحتوی 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 الْعَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ قِيلَ وَ كَيْفَ نَعْرِفَ عَيْنَ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ قَالَ (عليه‌السلام) نَعْرِفُهُ وَ نَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ نَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا نَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ وَ نَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهِ كَمَا قَالُوا لِيُوسُفُ إِنَّكَ لَأَنْتَ يُونُسُ قَالَ أَنَا يُونُسُ وَ هَذَا أَخِي (يوسف / ۹۰) فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيره وَ لَأَنْتَبَهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ أَمَا تَرَى اللَّهُ يَقُولُ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا (نمل / ۶۰) يَقُولُ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْصُبُوا إِمَامًا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِكُمْ تُسَمُّونَهُ مُحَقَّقًا بِهَوَى أَنْفُسِكُمْ وَ إِرَادَتِكُمْ... (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹).

برای ملاحظه روایاتی دیگر، بنگرید به کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳ و صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳.

۳-۱. فیض کاشانی در تفسیر این معنی، نگاه آیت‌بینی را مطرح کرده و می‌گوید هر موجودی، دارای وجود و ماهیت است؛ وجود آنها همان حیث یلی‌الربی و وجه‌الله است که عین ربط به خداوند است؛ از این جهت اگر کسی به این جنبه‌اشیاء بنگرد و اشیاء را آیات الهی ببیند از آنجا که آیه فانی در ذوالآیه است، خدا را به خدا شناخته است. برخلاف کسی که به جنبه‌ماهوری 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 فنا در این تجلی و سپس این سیر ادامه دارد تا به مقام احدیت جمعی نائل شود که این مقام عالی «معرفة‌الله‌بالله» است (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۳).

۵-۱. ملاصدرا برای تفسیر «معرفة‌الله‌بالله» سه تفسیر بیان کرده است که یکی بر اساس فناء فی الله است و دیگری بر اساس تنزیه و تقدیس حق تعالی و تفسیر سوم نیز بر اساس اشراق الهی به قلب مؤمن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۰۴؛ همان، ص ۶۴).

ب) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه در جاهای مختلفی از «معرفة‌الله‌بالله» سخن می‌گوید؛ از جمله در حواشی که بر بحارالانوار دارد، ذیل روایت «اعرفوا الله بالله» معنی این روایت را ارجاع می‌دهد به آنچه که در شرح روایت عبدالاعلی^۱، نگاشته است. ایشان در آنجا پس از نقد بیان مجلسی می‌گوید: «این روایت درصدد بیان نفی واسطه در معرفة‌الله است و اینکه اساساً خدای سبحان معروف بذاته است و دیگران جملگی برای معروفیت و معلومیت محتاج به او هستند^۲. در اینجا

۱. روایت ششم از «باب المغایرة بین الاسم و المعنی» است. قبلاً هم به‌عنوان روایت چهارم در پاورقی به آن اشاره شد.

۲. «... و أمّا هذه الرواية فهي صريحة في نفی الوساطة، و في أنه تعالی معروف بذاته و كل شيء سواه معروف معلوم به علی خلاف ما اشتهر أن الأشياء تعرف بذاتها أو صفاتها أو آثارها و أن الله يعرف بالأشياء فالرواية تحتاج في بيانها إلى اصول علمیه عالیه غیر الأصول الساذجه المعموله المذكوره فی الكتاب، و لإيضاحها محل آخر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۶۴).

توضیح و بیان مقدمات این تفسیر که مبتنی بر اصول علمیه‌عالیه است را نمی‌آورد و به همین بیان اجمالی اکتفا می‌کنند. اما در *المیزان*، ذیل بحث روایی که در پایان تفسیر آیات ۱۵۴-۱۳۸ سوره اعراف آورده است، توضیح بیشتری در این باب می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

۱. مقدمات تفسیر علامه

برای اینکه تفسیر علامه در این زمینه به خوبی روشن شود، لازم است پیشتر به مقدماتی که خود او ذکر می‌کند توجه شود؛

(۱) شناخت خداوند، محال است از طریق غیرخدا حاصل شود؛ یعنی غیرخدا نمی‌تواند واسطه برای شناخت خداوند باشد؛ زیرا اولاً معرفت و ادراک نسبت به یک شیء، اگر به واسطه شیء دیگری انجام شود، ادراک اولاً و بالذات به شیء واسطه تعلق گرفته است و ثانیاً و بالعرض و در اثر یک نحوه اتحادی که واسطه با ذوالواسطه دارد به ذوالواسطه تعلق می‌گیرد. اما در مورد معرفت خدای تعالی، از آنجا که بین خالق و خلق هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و مخلوق عین ربط به خالق است، اساساً معرفت با واسطه معنی ندارد؛ زیرا اگر واسطه‌ای در نظر بگیریم، باید امری غیر از خدا و خلق خدا باشد و واضح است که چنین چیزی باید مستقل از خدا باشد و این محال است (همان). ثانیاً وقتی علم به چیزی مستلزم علم به چیز دیگر باشد، موجب نوعی اتحاد بین آن دو چیز می‌شود، و از آنجا که دو چیزند، دارای یک جهت اتحاد و یک جهت اختلاف هستند؛ پس هر یک از این دو، مرکب از دو جهت خواهند بود، درحالی‌که خداوند سبحان دارای ذاتی واحد و بسیط بوده است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد، پس ممتنع است که به غیرخود شناخته شود (خسروشاهی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۰).

(۲) علم به موجود غیرمستقل، به تبع علم به موجود مستقلی که علت او و قوام‌دهنده به اوست حاصل می‌شود. توضیح اینکه هیچ موجودی، مستقل از خدای سبحان نیست و تمام موجودات، خواه در خارج و خواه در ذهن، عین ربط به او هستند. از این جهت وقتی علم ما به چیزی تعلق می‌گیرد، در همان حال به آفریدگار او نیز تعلق می‌گیرد؛ بلکه علم به علت پیش از علم به معلول حاصل می‌شود؛ زیرا معلول و موجودی که تمام هویتش ربط به علت

است، در هیچ موطنی از علت خود نمی‌تواند جدا باشد و اساساً علم به معلول بدون علم به علت ناممکن است. به عبارت دیگر اگر وجود معلول متکی به وجود آفریدگارش نباشد خواه‌ناخواه باید مستقل از او باشد و مستقل بودن خلاف عین ربط بودن آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵). پس هیچ عالمی پی به معلومی نمی‌برد مگر اینکه قبل از آن، به آفریدگار آن معلوم پی برده باشد. هر چیزی با خدا شناخته می‌شود، چگونه ممکن است خود او نیز با غیرخودش شناخته شود؟ قوام هر چیزی به اوست و ذات او غیرمستقیم به چیزی است و علم به غیرمستقل بعد از علم به مستقلى است که «مقوم» اوست؛ زیرا وقوع علم مقتضی یک نوع استقلال در معلوم است بالضروره، پس علم به غیرمستقل همانا به تبع مستقلى است که با او «معیت» دارد (خسروشاهی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۱). این همان قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا بالاسباب» است که در فلسفه مطرح است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۹۶).

۲. بیان دیدگاه علامه

نتیجه‌ای که از این مقدمات حاصل می‌شود این است که برای هر موجودی که دارای ادراک است خدای تعالی معروف و معلوم است؛ زیرا به حکم ضرورت، ثبوت هر علمی به هر معلومی منوط بر این است که نخست خداوند معروف و معلوم باشد، اما این معرفت معرفت بدون واسطه است؛ چون هر کس خدا را به‌وسیله غیر بشناسد در حقیقت او را نشناخته، بلکه همان غیر را شناخته است؛ بنابراین تنها راه موحدانۀ شناختن خدا که هیچ شرکی در آن نباشد، این است که او را با خود او و از راه خود او بشناسند؛ پس خلاصه مفاد روایت این شد که معرفت خدای سبحان برای هر دارای درک و صاحب شعوری ضروری است، الا اینکه بسیاری از خلق از اینکه چنین معرفتی دارند غافلند، و کسانی هم که خدا را شناخته و می‌فهمند که خدا را شناخته‌اند این‌گونه افراد به خوبی می‌دانند که خدا را با خود خدا شناخته‌اند، بلکه هر چیز دیگری را هم به‌وسیله خدا شناخته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۵).

تا به اینجا علامه نفی واسطه در معرفۀ‌الله کرد اما اینکه در نگاه ایشان توضیح «معرفۀ‌الله‌بالله» چگونه است، نیازمند به توضیح است. برای اینکه این معنی نیز روشن شود

باید به حاشیه‌ای که علی‌اکبر غفاری در *تحف‌العقول* ذیل روایت سدید صیرفی از ایشان نقل می‌کند، مراجعه شود. علامه در این حاشیه در ضمن یک مثال مطلب را توضیح می‌دهد؛ ما وقتی خود زید را بعینه در خارج مشاهده می‌کنیم، او را حقیقتاً یک شخص واحد متمایز از سایر اشیاء می‌شناسیم. در این صورت اگر به صفات او نیز یکی پس از دیگری شناخت پیدا کنیم، معرفت ما به او و اوصاف و احوال او کامل می‌شود. در حقیقت اوصافی که از زید به ذهن ما می‌آید یک‌سری اوصاف کلی هستند که در اثر اینکه ما از طریق حواس با او ارتباط گرفته‌ایم، بر شخص او حکایت می‌کند. اما اگر او را ندیده باشیم و بخواهیم صرفاً با اوصافی که از دیگران درباره او شنیده‌ایم او را بشناسیم، در این صورت دیگر معرفت ما به او معرفت به یک شخص واحد متمایز از غیر خودش نخواهد بود بلکه معرفت به اموری کلی است که قابل صدق بر غیر او نیز هست و تا از نزدیک او را نبینیم و نشناسیم این صفات نیز به همین صورت کلی باقی خواهد ماند. در مورد معرفت خدا نیز مسئله به همین صورت است؛ «و من هنا يتبين أيضا أن توحيد الله سبحانه حقّ توحیده أن يعرف بعینه أولاً ثمّ تعرف صفاته لتكمیل الايمان به لا أن يعرف بصفاته و أفعاله فلا يستوفى حقّ توحیده. و هو تعالی هو الغنی عن كل شيء، القائم به كل شيء فصفاته قائمه به و جميع الأشياء من برکات صفاته من حیاة و علم و قدره و من خلق و رزق و إحياء و تقدیر و هداية و توفيق و نحو ذلك فالجميع قائم به مملوك له محتاج إليه من كل جهة. فالسبيل الحق في المعرفة أن يعرف هو أولاً ثمّ تعرف صفاته ثمّ يعرف بها ما يعرف من خلقه لا بالعكس» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۷). حق معرفت به خدا و توحید خدا این است که ابتدا خود خدا شناخته شود و سپس صفات او و پس از آن افعال او به او شناخته شود. از این جهت اگر ما خدا را به غیر او بشناسیم، در حقیقت خدا را شناخته‌ایم بلکه آن واسطه را شناخته‌ایم؛ بنابراین معرفت حقیقی خدای متعال به واسطه غیر، تحقق نمی‌یابد بلکه تنها به خود او حاصل می‌شود و حتی معرفت به غیر نیز فرع بر معرفت به خدا است. به عبارت دیگر اگر قرار باشد معرفت به خدا از طریق غیر حاصل شود دور لازم می‌آید؛ زیرا معرفت به غیر بدون معرفت به حق تعالی حاصل نمی‌شود. این معرفتی که علامه تصویر می‌کند در حقیقت نوعی معرفت تکوینی است که هر موجود دارای علم و ادراکی از آن بهره‌مند است و تنها امکان غفلت از آن وجود دارد. بنابراین معرفت به خدای متعال از طریق علم حصولی و علم

با واسطه محال است. البته ذکر این نکته نیز لازم است که آنچه در اینجا بیان شد به معنای نفی علم به خارج و تأیید ایدئالیسم نیست؛ زیرا این بحث اولاً در مورد حیطة علم حصولی است نه علم حضوری؛ چرا که علامه علم حضوری را می‌پذیرد. ثانیاً در مورد واجب‌الوجود است که هستی محض و صرف‌الوجود است؛ واجب تعالی، از آنجا که نامحدود است و ماهیت ندارد، با علم حصولی قابل شناخت حقیقی نیست؛ چنانچه در جای خودش به اثبات رسیده است. اساساً هر وجودی از حیث وجودش با علم حصولی قابل دسترسی نیست. اما ماسوی‌الله به خاطر محدودیت و بعد ماهوی‌ای که دارند، امکان تحصیل علم حصولی در آنها وجود دارد؛ چون ماهیت، نسبت به وجود خارجی و وجود ذهنی حصولی، مرسل و لابشرط است.

با توجه به نکاتی که گذشت، می‌توان جمع‌بندی بیان علامه را بدین شکل بیان کرد: خدای تعالی از هیچ موجود دارای درکی پنهان نیست؛ زیرا هر توجه و علمی که برای موجود صاحب ادراک حاصل می‌شود، فرع بر شناخت علت حقیقی اوست. حال خواه این ادراک نسبت به خودش باشد و یا نسبت به شیء دیگری غیر از خودش. بنابراین قبل از اینکه هر شیئی شناخته شود، خدای تعالی شناخته شده است و الا علم به آن شیء نیز امکان تحقق نخواهد داشت. پس اساساً معرفت با واسطه نسبت به خدای تعالی امکان ندارد؛ زیرا از طرفی قبل از علم به واسطه علم به حق حاصل شده است و علم با واسطه تحصیل حاصل است و از طرف دیگر علم با واسطه نسبت به او مستلزم دور و همچنین مرکب بودن حق و همچنین استقلال آن امر واسطه است که همه اینها محال است. نتیجه این می‌شود که تنها راه معرفت حقیقی و بدون شرک نسبت به خدای تعالی، «معرفة‌الله‌بالله» است و این معرفت برای هر موجود دارای درکی حاصل است. مؤید این بیان علامه روایتی است که مرحوم صدوق در *التوحید* آورده است. در این روایت، شخصی می‌گوید: «از جعفر بن محمد (علیهما السلام) درباره توحید پرسیدم، حضرت فرمود: خدای تعالی واحد و صمد است، ازلی و صمدی است، او را مبدئی نیست تا نگهش دارد و او اشیاء را به کنهشان نگاه می‌دارد. او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است.^۱ علامه ذیل

۱. وَاحِدٌ صَمَدٌ اَزَلِيٌّ صَمَدِيٌّ لَا ظِلَّ لَهُ يُمَسِكُهُ وَهُوَ يُمَسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ... (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷).

این حدیث می‌گوید؛ ظاهر اینکه فرمود: «معروف در نزد هر جاهل است» این است که او را در نزد مخلوقاتش معرفتی است که هیچگاه دستخوش تغییر واقع نمی‌شود، و در پس پرده جهل قرار نمی‌گیرد، به خلاف معرفتی که از طریق استدلال حاصل می‌شود، و در نتیجه وقتی صورت برهان از صفحه ذهن محو شود معرفت نیز از بین می‌رود. این در صورتی است که مقصود از جمله مذکور این باشد که انسان درباره هر چیز جاهل باشد اما نسبت به پروردگارش جاهل نیست. اما اگر مقصود از آن این باشد که خدای سبحان نزد هر جاهلی معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما که منظور از معرفت، معرفت حاصله از استدلال نیست روشن‌تر خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۳).

مؤید دیگر این بیان، روایتی است که شیخ مفید در *الارشاد* از امیرالمؤمنین (ع) نقل میکند که آن حضرت در ضمن کلمات خود فرمود: «خداوند بزرگ‌تر از آن است که از چیزی پوشیده و پنهان شود، و یا چیزی از او پوشیده بماند»^۱.

و صدوق در *التوحید* به سند خود از امام موسی بن جعفر (ع) روایت کرده که در خلال کلماتی که در توحید ایراد فرموده چنین گفتند: «بین خدا و خلقش غیر خود خلق حجابی نیست، پس اگر از خلق خود محجوب شده این محجوبیتش مانند محجوب بودن مادیات به خاطر حائل شدن حائلی نیست، آری، او از خلقش مستور است بدون ستری مستور، او بزرگ و شایسته بزرگی است و معبودی جز او نیست»^۲.

علامه ذیل این روایت توضیح مهمی دارد و می‌فرماید: «این روایت شریفه، معرفت حقیقی به خدا و آن معرفتی را که جهل و خطا و زوال و تغییر نمی‌پذیرد تفسیر نموده» و می‌فرماید: «خدای تعالی از هیچ موجودی پوشیده و نهان نیست مگر به وسیله خود آن موجود، به خلاف ما که اگر از کسی و یا چیزی پنهان می‌شویم به وسیله دیوار و یا چیز دیگری خود را پنهان می‌کنیم. پس در حقیقت حجاب و مانع از مشاهده خدای تعالی خود موجودات هستند». آن‌گاه اضافه می‌کند که ساتریت و حجاب بودن موجودات به‌طور حقیقت نیست، حجابی است که نمی‌بایست حجاب و مانع باشد، و خلاصه اینکه می‌فهماند:

۱. «إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ مَنْ أَنْ يَحْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ أَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۴).

۲. «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتَجَابَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ لَأِلهِ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹).

«خدای سبحان بایستی برای مخلوقات مشهود باشد، الا اینکه خودبینی مخلوقات، ایشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمی‌گذارد متوجه شوند به اینکه خدا را دائماً مشاهده می‌کنند. آری، علم به او همیشه و در هر حال هست، ولیکن علم به علم است که گاهی به خاطر سرگرمی به چیزهای دیگر مفقود می‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۴).

با توجه به توضیحاتی که گذشت، معرفه‌الله جهل‌بردار نیست اما مورد غفلت می‌تواند واقع شود؛ این غفلت نیز به این صورت است که مخلوق در اثر اشتغال به خود و امور غیرالهی، از حقیقت خالق خویش غافل می‌شود. از این‌رو در کتاب *علم* از ثمالی روایت کرده که گفت: خدمت امام علی بن الحسین (علیهما السلام) عرض کردم به چه علت خدا خود را از خلائق محبوب کرد؟ فرمود: «لأن الله تبارک و تعالی بناهم بنیه علی الجهل» (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۱۹)؛ یعنی برای اینکه خداوند خلقت ایشان را تا اندازه‌ای و به اعتباری بر اساس جهل بنا نهاده است. علامه در توضیح آن می‌گوید: «معنای این روایت از روایت قبلی کتاب توحید به خوبی به دست می‌آید، و از آن برمی‌آید که مقصود از «خلقت انسان بر اساس جهل» این است که خداوند انسان را طوری آفریده که به خود مشغول باشد و این اشتغال او را از لقای پروردگار حاجب و مانع گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۴).

علامه در *المیزان*، ذیل آیه شریفه «... و يعلمون أن الله هو الحق المبين» (نور، ۲۴)، این آیه را تفسیر معنی معرفه‌الله معرفی می‌کند؛ بدین صورت که خبر می‌دهد خدای سبحان به هیچ‌وجه سترت و خفاء ندارد و معرفت به او برای انسان ضروری است. این معرفت جهل‌بردار نیست، بلکه تنها مورد غفلت واقع می‌شود. بنابراین علم به خدای تعالی معنایش دانستن امری مجهول نیست بلکه معنایش ارتفاع غفلت از درک اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۵). بنابراین تمامی براهین و راه‌های اثبات وجود خدا، براهین تنبیهی هستند و اساساً شناخت خدای تعالی از طریق برهان و علم حصولی و با وساطت مفاهیم، امکان‌پذیر نیست.^۱ اما در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر این بیان علامه پذیرفته شود،

۱. و من هنا يظهر للمتأمل أن اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقه (طباطبایی، حواشی علی الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۱۴ و ۱۵).

معرفه‌الله، که این همه در آیات و روایات به آن اشاره شده است و به نظر می‌رسد که امری کاملاً اختیاری است چگونه توضیح داده می‌شود؟

برای پاسخ به این سؤال باید توجه داشت که اولاً معرفه‌الله حاصل هست، اما چون مغفول واقع شده است نیازمند به رفع غفلت است. ثانیاً درست است که از طریق علم حصولی این معرفت حاصل نمی‌شود اما باب علم حضوری و معرفه‌النفس باز است. ایشان در رساله‌الولایه به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: «آنچه در مورد محال بودن معرفه‌الله گفته می‌شود، معرفت فکری و حصولی است و الا راه معرفت شهودی باز است؛ هرچند این طریق نیز به قدر طاقت بشری است، نه اینکه تا ذات خداوند راه داشته باشد». پس از بیان این نکته معرفه‌النفس را افضل طرق و اقرب به کمال معرفی می‌کند. ایشان در رساله‌الولایه به توضیح این مطلب پرداخته و می‌گوید؛ راه معرفت نفس، راهی نتیجه بخش بوده و موجب حصول معرفت حقیقی می‌شود. و آن راه این است که انسان، روی دل خویش را به سوی حق بگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و دل ببرد و به خویش رجوع کند و به خود بپردازد تا آنکه به مشاهده خویشتن خویش نائل آید، آن خویشتنی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است و هر که شأنش چنین باشد مشاهده آن، از مشاهده مقوم آن، جدا نخواهد بود (همان، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۲). وقتی انسان، با علم حضوری و شهودی، نظر به حقیقت خود می‌کند، خود را عین ربط و بلکه شأنی از شئون حق می‌یابد و بلکه چون ذی‌شأن را مشاهده کرده، خود را نیز دیده است؛ پس حقیقتاً قبل از اینکه خود را بیابد او را یافته و در آیینۀ او صفات او و سپس خودش را که یکی از شئون اوست، یافته است. در اینجا خود نفس دیگر واسطه محسوب نمی‌شود؛ زیرا اساساً علم به او بدون علم به حق تعالی امکان‌پذیر نیست. بنابراین آنگاه که شخص خدای خویش را این‌گونه مشاهده کرد، او را شناخته است و آنگاه خود را و غیر خود را با او می‌شناسد.

انسان، بدون این مشاهده، هرگونه که به خدا توجه کند، تنها چیزی را در ذهن خود

۱. «أن معرفته سبحانه لو كانت مستحيلة، فإنما هي المعرفة الفكرية من طريق الفكر، لا من طريق الشهود و مع التسليم، فإنما المستحيل معرفته بمعنى الإحاطة التامة. و أما المعرفة بقدر الطاقة الإمكانية غير مستحيلة.» (همان، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۹).

تصور کرده است. این مفهوم و صورت ذهنیه و همچنین مصداق محدودی که برای آن توهم شده است غیر خداوند سبحان است (همان، ص ۸۳). به بیان دیگر در نگاه علامه اساساً وصف مفاهیم ذهنی کلیت و قابلیت اشتراک با غیر است. مفهوم ذهنی، حتی اگر بارها تخصیص بخورد و ویژگی‌هایی برایش ذکر شود، باز هم قابلیت صدق بر کثیر را از دست نمی‌دهد. این در حالی است که خداوند وجودی شخصی است نه کلی و قابل صدق بر کثیر.

علامه در ادامه این مطلب بخشی از روایت سدیر صیرفی را بیان می‌کند که در آن شخصی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که راه رسیدن به توحید چیست؟ حضرت در پاسخ به او فرمودند: «بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹) آنچه که عیان و حاضر است، نخست خودش را می‌شناسند، بعد صفاتش را؛ یعنی معرفت نسبت به ذاتش مقدم است بر معرفت نسبت به صفات او. برخلاف آنجا که امری غائب است که در این صورت شناخت صفت غائب بر شناخت ذات او مقدم است. آن شخص دوباره می‌پرسد: چگونه معرفت عین حاضر در دیده پیش از صفت آن حاصل می‌شود؟ امام (علیه‌السلام) فرمودند: «تَعْرِفُهُ وَ تَعْلَمُ عِلْمَهُ وَ تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ وَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَ بِهَذَا كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ إِنَّكَ لَأَنْتَ يَوسُفُ قَالَ أَنَا يَوسُفُ وَ هَذَا أَخِي فَعَرَفُوهُ بِهِ وَ لَمْ يَعْرِفُوهُ بغيرِهِ وَ لَا اثْبُتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوَهُمِ الْقُلُوبِ» (همان). توضیح اینکه انسان او را می‌شناسد و سپس علایم و اوصاف او را به او می‌شناسد و حتی خودش را نیز به واسطه او می‌شناسد، نه اینکه خود به واسطه خود و از پیش خود برای خود معروف باشد؛ زیرا مخلوق چیزی از خودش ندارد و در ذات و صفات و افعال، هیچ استقلالی از خالق خویش ندارد. حضرت برای اینکه مطلب روشن‌تر شود تنظیری زیبا بیان فرمودند که بسیار راهگشا است؛ هنگامی که برادران حضرت یوسف برای بار سوم به مصر آمده و با ایشان روبه‌رو شدند، حضرت یوسف به آنها فرمود: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» (یوسف/۸۹) 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 جست‌وجو کنند، گفتند: «إِنَّ لَأَنْتَ يَوسُفُ؟» (یوسف/۹۰) نگفتند یوسف تویی، بلکه گفتند تو یوسفی.

جناب یوسف هم در پاسخ آنها فرمود: «أَنَا يُوسُفُ» (یوسف/۹۰) یعنی همان کسی را که می‌شناسید یوسف است. امام صادق (ع) به این تعبیرات قرآن کریم اشاره می‌کند و گوشزد می‌فرماید که برادران، یوسف را نه به غیر او شناختند و نه حتی با تصورات و مفاهیم ذهنی خودشان بلکه یوسف را به خود یوسف شناختند نه به غیر او؛ «عرفوه به ولم يعرفوه بغيره». علامه ذیل این بیان امام صادق (ع)، می‌گوید؛ «فإذا شاهد ربّه، عرفه و عرف نفسه و كلّ شيء به» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۹)؛ یعنی محور تمام معارف و شناخت‌ها، مشاهده حق است و وقتی که حق مشاهده شد، معرفت به او حاصل شده و سپس از درگاه معرفت حق خود انسان و تمام اشیاء شناخته می‌شود.

مؤید این بیان علامه نیز روایتی است که در کتاب التوحید از محمد بن فضیل نقل کرده گفت: از امام ابی‌الحسن (ع) پرسیدم: آیا رسول خدا (ص)، پروردگار خود را می‌دید؟ فرمود: آری با دل خود می‌دید، مگر نشنیده‌ای کلام خدای عز و جل را که می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» دل در آنچه دیده بود دروغ نگفت، از این آیه به خوبی برمی‌آید که آن جناب پروردگار خود را می‌دیده و لیکن نه به چشم سر بلکه به قلب (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۶).

باید توجه داشت که خود معرفت نفس نیز دارای مراتب متعددی است و به تبع این مراتب، کشف معرفتی نسبت به حق تعالی هم باید دارای مراتبی باشد. از این جهت خود ایشان تذکر می‌دهد که شرط این سطح از معرفت این است که انقطاع کامل از ماسوی‌الله حاصل شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۹) و روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «لَا يَكُونُ الْعَبْدُ عَابِدًا لِلَّهِ حَقَّ عِبَادَتِهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ عَنِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ إِلَيْهِ، فَحَيْثُ يَقُولُ هَذَا خَالِصٌ لِي فَيَقْبَلُهُ بِكَرَمِهِ» (التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۸) یعنی تا انقطاع تام صورت نگیرد کشف تام نیز صورت نمی‌پذیرد.

ذکر این نکته نیز لازم است که هرچند علامه معرفه‌الله را به نحو حضوری می‌داند اما از آنجا که این معرفت حضوری غفلت‌بردار است، اقامه برهان بر آن را جایز دانسته و خود برهان صدیقین را با تقریری زیبا و دقیق مطرح کرده است. ایشان فلسفه خود را بر پایه ابطال سفسطه و اثبات واقعیت بنا نهاده است و اصل واقعیت را بر مبنای علم حضوری و سپس بدیهیات توضیح می‌دهد، به گونه‌ای که از انکار آن، اثباتش لازم می‌آید (طباطبایی،

۱۴۳۰ق، ص ۶). سپس متکی بر این واقعیت بطلان ناپذیر، برهان صدیقین خود را بیان می‌کند که حاصل این برهان، تنبیهی بر این مسئله است که این واقعیت، که به واسطه آن از سفسطه فاصله گرفتیم، همان واجب‌الوجود است.

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی، بی‌هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت دارد و بی‌آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است... به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی‌او هیچ و پوچ می‌باشند. نتیجه: جهان و اجزای جهان، در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است» (همان، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

به نظر علامه طباطبایی، برهان صدیقین، برهان بر وجود واجب بالذات نیست، بلکه برهان بر بدهت وجود اوست؛ زیرا نقش این استدلال این نیست که ثابت کند که واقعیتی که انسان در گزاره بدیهی «واقعیتی هست» بدان اعتراف دارد واجب بالذات است تا برهانی بر وجود واجب بالذات باشد، بلکه می‌خواهد ثابت کند که ممکن نیست که شخصی به‌طور بدیهی به این گزاره تصدیق کند مگر اینکه آن را واجب بالذات در نظر گرفته باشد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۶۵). البته باید توجه داشت که بیان علامه با بیان اندیشمند مسیحی الوین پلانینگا هم به لحاظ روش و هم به لحاظ نتیجه کاملاً متفاوت است؛ پلانینگا، بی‌نیازی از اثبات را با بدیهی بودن ملازم نمی‌داند و می‌گوید وجود خدا بی‌نیاز از اثبات و در عین حال غیربدیهی است.^۱

نتیجه

تفسیر علامه از این روایت، در زمره تفاسیر بسیار فاخر است که ظرایف و لطایف بسیاری دارد. بنابراین تفسیر، برای فهم معنای معرفه‌الله‌بالله باید به چند نکته توجه داشت؛

۱. برای مطالعه بیشتر در دیدگاه پلانینگا ر.ک پلانینگا، آلوین، ۱۳۷۴، ص ۴۹-۷۰.

۱. معرفه‌الله‌بالله، طریقی مستقل و در مقابل سایر راه‌های خداشناسی است و نه تنها برتر از سایر راه‌های خداشناسی است بلکه تنها راه موحدانه و خالی از شرک معرفت خداوند است.
۲. این معرفت، معرفتی حضوری و شخصی است که بدون وساطت خلق حاصل می‌شود.
۳. این نوع معرفت، اختصاص به انسان‌ها ندارد بلکه هر موجودی که دارای ادراک است و امکان معرفت برای او فراهم است به اندازه ظرف وجودی خویش از این معرفت بهره‌مند است.
۴. معرفت به خداوند متعال، ممکن نیست از طریق علم حصولی حاصل شود؛ زیرا علاوه بر اینکه معرفت حصولی در مورد خداوند محال است، معرفتی کلی و غائبانه است.
۵. براهین خداشناسی، معرفت جدیدی نسبت به خداوند ایجاد نمی‌کنند بلکه تنها ایجاد قابلیت و رفع غفلت می‌کنند تا انسان بتواند آنچه در درون دارد را بدون واسطه ادراک کند. آنچه بر اهمیت این بیان علامه می‌افزاید این است که اولاً این تفسیر، علاوه بر اینکه بر مقدمات عقلی و فلسفی استوار است، شواهد روایی فراوانی نیز دارد که به برخی از آنها اشاره شد. ثانیاً برای دفع برخی شبهات الحاد مدرن کاربرد دارد. ثالثاً برای درک لطایف و ظرایف حکمی در نصوص دینی بسیار سودمند است. البته قطعاً پرداختن به این موضوعات، خود پژوهش و تحقیق مستقلی می‌طلبد که از حوصله این مختصر خارج است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۶۷). من لا یحضره الفقیه. ترجمه علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران، صدوق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. چاپ اول، قم، جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. چاپ اول، قم، کتابفروشی داوری.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم، جامعه مدرسین.
۷. الامام الحسن العسکری (علیه السلام) (۱۴۰۹ق). تفسیر المنسوب إلى الامام الحسن العسکری علیه السلام. قم، مدرسه امام مهدی (علیه السلام).
۸. پلانتینگا، آلون (۱۳۷۴). آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟ در کلام فلسفی. ترجمه ابراهیم سلطانی، تهران، صراط.
۹. خسروشاهی، هادی (۱۳۸۷). رساله الولایه (ولایت نامه)؛ مجموعه رسائل (طباطبائی). قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
۱۰. سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری. تهران، اسوه.
۱۱. سبزواری، ملاحادی (۱۳۹۵). شرح دعای صباح. چاپ چهارم. تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. سبزواری، ملاحادی (۱۳۹۹). شرح الأسماء. چاپ ششم، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم، انتشارات بیدار.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه. قم، مکتبه المصطفوی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرایی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵). شرح الاصول الکافی. چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرایی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰). رساله المشاعر. چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.

۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *الانسان و العقیده*. قم، باقیات.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۳۰ق). *بدایه الحکمه*. چاپ بیست و ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). *در آمدی به نظام حکمت صدرائی*. چاپ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق). *السوافی*. چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ یازدهم، تهران، صدرا.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*. قم، کنگره شیخ مفید؛ مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۲۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الامالی*. چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲). *چهل حدیث*. چاپ بیست و نهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره».

References

1. The Holy Quran
2. Nahj al-Balagha
3. Ibn Baboyeh Qomi, Muhammad bin Ali (1367). I don't have the authority of al-Faqih. Translated by Ali Akbar Ghaffari, first edition of Tehran, published by Sadouq
4. Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali (1398 AH). Al-Tawhid first edition. Qom. Society teachers
5. Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (1385). The causes of the law. First Edition. Qom. Arbitration bookstore.
6. Ibn Shuba Harrani Hasan bin Ali (1404 AH). gift of wisdom Qom. Society teachers

7. Imam al-Hasan al-Askari (peace be upon him) (1409 AH). Tafsir al-Mansoob to Imam al-Hasan al-Askari (peace be upon him) Imam Mahdi (peace be upon him) school in Qom.
8. Plantinga, Alvin (1374), Is Belief in God Really Basic? In Philosophical Kalam, translated by Ebrahim Soltani, Tehran.
9. Sarat Khosrowshahi Hadi Publishing House (2008). Rasal al-Walayāt (Provincial letter) (Collection Rasael (Tabatabai)). Qom. Publications of the Islamic Propaganda Office of District
10. Sabzevari Molahadi (1376) The Letters of Hakim Sabzevari, Tehran, Esve Publications.
11. Sabzevari, Malahadi (2015). Description of the prayer of Sabah, 4th edition of Tehran University of Tehran
12. Sabzevari Molahadi (1399) Description of names, 6th edition, Tehran, University of Tehran
13. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366). Explanation of the principles of Kafi. Tehran Institute of Cultural Studies and Research
14. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366). Interpretation of the Holy Qur'an. Qom. Bedar Publications
15. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1368). The supreme wisdom in the four books of al-Aqliyyah. Al-Mustafawi Library, Qom.
16. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1382). Al-Shawahid al-Rabubiyah in al-Manahaj al-Attahbiyyah. The first edition of Tehran Hekmat Sadraei Foundation
17. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1385). Description of principles Al-Kafi, first edition, Tehran, Hekmat Sadraei Foundation.
18. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1400). Message of feelings Third edition, Qom, Bostan Kitab
19. Tabatabaei, Muhammad Hossein (1417 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, fifth edition, Qom, Islamic Publications Office
20. Tabatabaei, Muhammad Hossein (1417 AH). Man and faith. Qom. Publication of remains.
21. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (2008), Principles of the Philosophy of Realism First, Qom, Bostan Kitab
22. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein (1430 A.H.), Beginning of wisdom, 26th edition Sixth, Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House.
23. Abdouit, Abdur Rasool (2013) Introduction to Nizam Hikmat Sadraei, 5th edition, Qom, Imam Khomeini Research Institute.
24. Faiz Kashani, Mohammad Mohsen (1406 AH). Al-Wafi, first edition of Isfahan Amir al-Mu'minin (peace be upon him) library.
25. Kilini, Muhammad bin Yaqoob (1407 AH). Al-Kafi, 4th edition, Tehran Dar al-Kutub al-Islamiya.
26. Majlesi, Mohammad Baqir (1403 AH). Bihar Anwar second edition. Beirut. Revival of Arabic heritage.

27. Motahari, Morteza (1386) The principles of philosophy and the method of realism 11th Tehran, Sadra Publications.
28. Mofid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH). Al-Irshad in the knowledge of Hajj Allah Ali Al-Abad. Qom Congress of Sheikh Mufid of Al-Bayt Institute (peace be upon him).
29. Mofid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH). Al Amali First Edition. Qom. Congress Sheikh Mofid
30. Mousavi Khomeini Seyyed Ruhollah (1382) Forty hadiths. The twenty-ninth edition of Tehran Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini "Ra".



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Medina Farabi's political security and its emphasis on the logic of virtue¹

Mostafa Abedi Jigeh²  | Abolfazl kavandi kateb³  |
Hossein Mahjobi Manesh⁴ 

1. This article is an extract from a research project that was carried out at the Institute of Sacred Defense Sciences and Education of the National Defense University.
2. Researcher of Holy Defense Science and Education Research Institute.
E-mail: m.abedi2015@yahoo.com
3. Researcher of Holy Defense Science and Education Research Institute.
E-mail: akkateb@gmail.com
4. Researcher of Holy Defense Science and Education Research Institute.
E-mail: mostafaabedi34@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 12 March 2024
Received in revised form
15 May 2024
Accepted 15 May 2024
Published online 22 July
2024

Keywords:

*Security, politics, Utopia,
public structure, collective
cooperation.*

ABSTRACT

In the history of political thought, the concept of security and protection of the political structure and its stability has been as important as the establishment of the political government. This concept has also been taken into consideration in Farabi's political thought, and in various works such as al-Siyaseh al-Madaniyya, the opinions of the people of Madinah al-Fazlah, etc., after explaining the logic of the development of the ideal politics, Farabi has tried to consider how to maintain Medina and its security. had. The main problem of this article is to study security as the most fundamental political component in Farabi's political thought and analyze the logic he uses in the stability and protection of utopia based on Farabi's philosophical system. According to him, since the establishment of the utopia is dependent on the concept of happiness, morality and virtue, the method of protection, stability and continuity of the utopia policy is also possible depending on the aforementioned three concepts. In order to explain the relations of political security, he places the philosopher-shah as the authority of security, and instead of deriving the logic of security from a dominant power, he relates it to the structure of the universe through the intellect of the philosopher, and the logic of establishment and continuity. It explains political-security from within the existential and rational structure of the objective world that it obtains from the active intellect.

Cite this article: Abedi Jigeh, M & kavandi kateb, A & Mahjobi Manesh, H (2024). Medina Farabi's political security and its emphasis on the logic of virtue, *History of Islamic Philosophy*, 3 (2), 175-202.
<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>

Extended Abstract

Introduction

Farabi was born in 295 Hijri and as Shahrzuri says: "His father was the owner of the army" and also he himself "held the position of judge in Farab". Except for a short time when he traveled to Harran, Farabi stayed in Baghdad for nearly 35 years. For this reason, a long period of Farabi's life was spent in the Abbasid caliphate system and he was closely familiar with the structure and logic governing the politics of the caliphate system. This caused him to start criticizing Taghlib's policy by realizing its shortcomings, and by being influenced by Greek philosophy, Iranshahri's thought and Shia doctrines, he started to establish and continue virtuous policy. Here, the writer tries to study security according to Farabi's philosophical foundations and analyze its conceptual coordinates according to political thought. We use the word security and insecurity as far as the author has searched, except in one case, he does not use the word safe. In his book *Talhis Nawamis*, when he talks about the war and its surrounding issues, Farabi uses the word "safe" "an elisar laikfi al-manda fi masheh don al-aman". When Farabi wants to talk about the mechanism of protection and stability and cohesion and security or the insecurity of Medina, he uses the words and modifications surrounding the word security such as decline and destruction, corruption and goodness, development and reform, health and disease, moderation and evil. With this idea, Farabi in Chapter 26 of the Abstract Chapters, when he tries to describe the way of managing and protecting the integrity and security of Medina's governor, compares his work to a medical practice that prevents the collapse and the emergence of disease in the city by his actions. It becomes a body. Also, in other words, it uses construction and improvement or goodness and corruption instead of protection and stability of Medina. This article is done in a descriptive-analytical way.

Conclusion

From what has been said, it is clear that Farabi explains the political system and the coordinates of political security according to the logic of virtue. According to him, since the establishment of utopia is dependent on the concept of happiness, morality and virtue, the method of protection, stability and continuity of utopia policy is also possible

depending on the aforementioned three concepts. In order to explain the relations of political security, he places the philosopher-shah as the authority of security, and instead of deriving the logic of security from a dominant power, he relates it to the structure of the universe through the philosopher's intellect, and the logic of establishment and continuity. It explains political-security from within the existential and rational structure of the objective world that it obtains from the active intellect. Due to the fundamental nature of virtue in the political system, the economic component and material well-being are also taken into consideration to the extent that it can provide the virtuous security of Medina, and also because the philosopher-shah in the establishment and continuation of Medina is concerned with personal gain and power. It does not consider the political, it is possible to consider the consideration of the public interest as involved in the logic of Farabi's explanation of security. When the relations of Medina are determined on the basis of virtue, religious and national distinctions lose their place.

Since Farabi divides virtue into practical and theoretical fields, he believes that a large part of security issues are soft matters, and for this reason, it can be traced in the mental, cognitive, educational and moral fields. It is with this explanation that Farabi considers the formation and continuation of security to be more dependent on the cognitive, behavioral and educational guidance of the philosopher Shah and considers mental security as a prelude to the realization of external security. Due to the fact that on the one hand he criticizes Taghlighi's view and on the other hand he considers Ershadhi's idea to be important in the establishment and political continuity of Medina, Farabi evaluates public cooperation and, in this way, collective cooperation as important in security studies. Due to the external and real relations of the society, Farabi realizes that not all the people of the society can be educated with soft educational and guidance tools, therefore, he introduces the importance of the hard aspect of security, which appears in practical coercion and war, as inevitable.



امنیت سیاسی مدینه فارابی و ابتناء آن بر منطق فضیلت

مصطفی عابدی جیغه^۱ | ابوالفضل کاوندی کاتب^۲ | حسین محجوبی منش^۳

m.abedi2015@yahoo.com

akkateb@gmail.com

mostafaabedi34@gmail.com

۱. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.

۲. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.

۳. پژوهشگر پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که امنیت را به‌عنوان بنیادی‌ترین مؤلفه سیاسی در اندیشه سیاسی فارابی مورد مطالعه قرار می‌دهد و منطقی را که او در پایداری و حفاظت از مدینه فاضله به کار می‌گیرد بر اساس نظام فلسفی فارابی تحلیل می‌کند. فارابی برای توضیح امنیت سیاسی مدینه، منطق فضیلت را امری مهم در نظر می‌گیرد و تمام مناسبات امنیت و حفاظت از مدینه را به جای قرار دادن آن ذیل امنیت مادی و مفهوم اخلاقی فضیلت قرار می‌دهد. به همین منظور نگارنده تلاش دارد تا این معنا را ذیل عناوین مرجع امنیت، مفهوم امنیت و نسبت آن با مؤلفه‌های امت و ملت، ساختار امنیت، امنیت و نسبت آن با رفاه اقتصادی و تعاون جمعی، امنیت نظامی توضیح دهد. این نوشته با روش تحلیلی - توصیفی نگارش یافته است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۲/۲۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۲/۲۶

واژگان کلیدی:

امنیت، سیاست، فارابی،

مدینه فاضله، مصلحت

عمومی، ساختار امنیت،

تعاون جمعی.

استناد: عابدی جیغه، مصطفی؛ کاوندی کاتب، ابوالفضل؛ محجوبی منش، حسین (۱۴۰۳). امنیت سیاسی مدینه فارابی و ابتناء آن بر منطق فضیلت، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۲)، ۱۷۵-۲۰۲.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.448214.1069>

© نویسندگان.



مقدمه

فارابی متولد ۲۹۵ هجری است و چنانکه شهرزوری می‌گوید: «پدرش صاحب لشکر بود» (شهرزوری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۴) و همچنین خود او «در فاراب صاحب‌منصب قضا بود» (ابن‌ابی‌اصیبه، ج ۲، ص ۱۴۳). فارابی به جز مدت کوتاهی که به حران مسافرت کرد، نزدیک به ۳۵ سال در بغداد اقامت داشت. به همین دلیل مدت زیادی از زندگی فارابی، در دستگاه خلافت عباسی سپری شد و از نزدیک با ساختار و منطق حاکم بر سیاست دستگاه خلافت به خوبی آشنا بود. همین موجب شد تا با دریافت کاستی‌های آن به نقد سیاست تغلبی دست زد و با تأثیرپذیری از فلسفه یونانی، اندیشه ایرانی‌شهری و آموزه‌های شیعی، به تأسیس و تداوم سیاست فاضله روی آورد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۷-۱۶۰). نگارنده در اینجا سعی می‌کند با توجه به مبانی فلسفی فارابی امنیت را مورد مطالعه قرار داده و مختصات مفهومی آن را مطابق اندیشه سیاسی تحلیل کند.

فارابی یک مورد واژه امن را به کار برده و در سایر موارد از واژه امنیت و ناامنی استفاده می‌کند. فارابی در کتاب *تلخیص نوامیس* هنگامی که از جنگ و مسائل پیرامونی آن سخن می‌گوید واژه امن را به کار می‌برد «ان الیسار لایکفی المرء فی معاشه دون الامن» (فارابی، ۱۴۱۸، ص ۶). هنگامی که فارابی می‌خواهد در مورد سازوکار حفاظت و پایداری و انسجام و امنیت و یا ناامنی مدینه سخن بگوید از واژه و اصلاحات پیرامونی واژه امنیت مانند زوال و نابودی، فساد و صلاح، عمران و اصلاح، صحت و مرض و اعتدال و شر استفاده می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۴). با این تصور فارابی در فصل ۲۶ *فصول متنزعه* هنگامی که می‌گوید کوشد نحوه مدیریت و حفاظت رئیس مدینه از انسجام و امنیت مدینه را تشریح کند کار او را به عمل طبیعی تشبیه می‌کند که با اقدامات خود مانع فروپاشی و به وجود آمدن مرض در بدن می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۲-۴۳). همچنین در عبارتی دیگر عمران و اصلاح یا صلاح و فساد را به جای محافظت و پایداری مدینه استفاده می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۳).

الف) منطق فضیلت در اندیشه فارابی

مطابق دیدگاه فارابی منطق فضیلت بر پایه سه عنصر عقلانیت، خیر و سعادت تعیین می‌شود و رفتاری با فضیلت تلقی می‌گردد که این سه عنصر در آن رعایت شده باشد؛ یعنی رفتاری

که از روی عقلانیت نه انگیزه و میل زودگذر و خیر نه شرارت و سعادت نه شقاوت انسانی انجام پذیرفته باشد. او فضیلت را انعکاس عمل خیر در نفس آدمی در نظر می‌گیرد که در سایه عادت به خیر و افعال زیبا ایجاد می‌شود و در نوع فضیلت نطقی و خلقی تعیین می‌یابد. وی در کتاب *آراء اهل المدینه فاضله* مدعی است «افعال ارادی که برای رسیدن به سعادت مفید باشد، افعال جمیل است و هیئت و ملکاتی که این گونه افعال از آن‌ها صادر می‌شود، فضایل هستند؛ این گونه هیئت و افعال و ملکات خیرند، اما نه بالذات و فی نفسه، بلکه خیرند از آن جهت که وسیله رسیدن به سعادت هستند» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۶). بنابراین اگر در مناسبات انسانی از جمله مفهوم امنیت سه عنصر عقلانیت، خیر^۱ و سعادت انسانی ملاحظه شود، جامعه با منطق فضیلت خود را اداره خواهد کرد و به مدینه فاضله تبدیل خواهد شد؛ اما اگر جامعه تعاملات خود را بر پایه میل فردی انجام دهد و در آن خیر و عقلانیت را که سعادت انسانی را در پی دارد ملاحظه نکند، در آن صورت مناسبات انسانی به ویژه مفهوم امنیت که مسئله این مقاله است به شرارت و بدبختی و تباهی و ناامنی روی خواهد آورد. در ادامه می‌کوشیم حضور منطق فضیلت را که همان توجه به عقلانیت، خیر و سعادت در مناسبات سیاسی و مدینه انسانی است در ابعاد، ساختار و مرجع امنیت مورد توضیح و تحلیل قرار دهیم.

ب) جایگاه امت و ملت در امنیت فاضله فارابی

در اندیشه فارابی امنیت مدینه فاضله به لحاظ ذاتی با اتحاد و انسجام دینی کاری ندارد، آنچه در امنیت فارابی اهمیت دارد و به عنوان امر محوری محسوب می‌شود ارتباط آن با منطق فضیلت است. به عبارتی آنچه در مناسبات اجتماعی و سیاسی موجب انسجام مردم مدینه می‌شود و آنها را حول یک محور جمع می‌کند توجه به عقلانیت و فضیلت اخلاقی است. برای او ذیل امتی واحد قرار گرفتن موضوعیتی ندارد؛ به همین دلیل است که او در *الملة* ادعا می‌کند چه بسا ممکن است که مدینه‌های فاضله متکثری که بر بنیاد فضیلت و اخلاق به وجود آمده‌اند محقق شود، با اینکه هر یک از آنها به دین و اعتقادی متفاوت باور

۱. خیر امر زیبایی است که از ناحیه انسان و از منشأ قوه ناطقه عملی صادر شود (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۰-۸۱).

داشته باشند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۹)، یعنی به باور او آنچه مدینه‌های فاضله متعدد را به وجود می‌آورد و آنها را در یک جامعه فضیلت‌مند کنار هم جمع کرده و منسجم می‌سازد امت بودنشان نیست، بلکه سکونت آنها در اجتماعی به نام مدینه فاضله است که عامل اتحادشان فضایل عقلانی و اخلاقی است نه باور داشتن به دینی یگانه.

او معتقد است راه رسیدن به سعادت به دو صورت حقیقی موجود در فلسفه یا تخیلی موجود در دین اتفاق می‌افتد. در میان او دو شیوه، راه استدلالی دقیق‌تر، مهم‌تر و بنیادی‌تر از راه تخیلی است و باید تلاش شود تا در درجه اول با راه عقلانی مردم را به حقیقت و سعادت نائل ساخت و در صورتی که نتوان مردم را به هر دلیلی از جمله ضعف قوه عقلانی با حقیقت مواجه ساخت، آنگاه می‌توان با توجه به شیوه دین استعاری، مردم را به سوی کمال و حقیقت هدایت کرد، اما دینی که او مدنظر دارد دین به معنای اسلامی متداول نیست که از فردی ویژه و در مکانی خاص ظاهر شد، بلکه در اندیشه او دین رنگ و صبغتهای فلسفی و وابسته به شرایط اجتماعی است که توسط فیلسوف وضع می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۵)؛ زیرا او برخلاف اهل سنت که وضع قوانین شرعی و نوامیس اجتماعی را به پیامبر محدود می‌کردند با تأثیرپذیری از فره‌ایزدی ایران باستان و اندیشه شیعی دایره قانون‌گذار بودن و تشریح را توسعه می‌دهد و امامان و حتی صاحبان حکمت را نیز قادر به وضع شریعت تصور می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۹۴). این تصور موجب می‌شود دین به همان معنایی که در اندیشه امت‌محور دستگاه خلافت وجود داشت و دین و امت به شریعت پیامبر محدود بود از بین برود و مفهوم دین از حالت متصلب به امری سیال و منعطف با اقتضائات زمانه تبدیل شود و معنایی اخلاقی به خود بگیرد که فیلسوف متناسب با شرایط پیرامونی برای جمع مقدر می‌کند. او در این‌باره در رساله *المله می‌گوید*: «شرایع فاضله همگی همان کلیاتی هستند که به شرایط محدود این جهانی مقیده شده است و شریعت مقید همان احکامی کلی عقلانی هستند که خود را در شرایط متغیر ظاهر کرده است» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۷). بنابراین به زعم او دینی که در مسیر سعادت مدینه‌ای به کار بسته می‌شود باید خود را با اقتضائات مدینه موجود تطبیق دهد و با شرایط اهل آن مدینه متناسب باشد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۷)؛^۱ پس فارابی سعادت را به‌عنوان وحدت‌بخش و عامل انسجام و

۱. از آنجا که در اندیشه فارابی از یک‌سو دین به مرحله تخیل انسانی مربوط می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵ الف،

امنیت فاضله مدینه توصیف می‌کند و امت به‌عنوان مقوله‌ای که بر حسب شرایط می‌تواند تغییر یابد، جایگاه خود را در مطالعات امنیتی از دست می‌دهد. چنانکه او کامل‌ترین جامعه را جامعه معموره و جهانی در نظر می‌گیرد که در آن امت‌های مختلف ذیل منطق یگانه فضیلت جمع شده و براساس منطق یگانه فضیلت، جامعه تشکیل یافته از امت‌های مختلف مدیریت می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۰).

با توجه به اینکه مدینه فاضله بر اساس فضیلت و سعادت اجتماعی تأسیس می‌شود و در آن سلسله‌مراتب اجتماعی برپایه کمالات اخلاقی معرفتی صورت می‌گیرد، به همین دلیل در طبقه‌بندی اجتماعی مؤلفه‌ها و شاخصه‌های سرزمینی، قومی، زبانی و نژادی هیچ تأثیری در تحقق، پایداری و امنیت جامعه ندارد. محسن مهدی در مقاله‌ای که با عنوان «ابونصر فارابی» نوشته است در تأثیر مفهوم ملت در تکوین و پایداری سیاسی مدینه فاضله معتقد است:

تمایزات جغرافیایی اگرچه یک ملت را به‌عنوان یک واحد طبیعی تعیین می‌دهند، اما این اشتراکات طبیعی ملی یک پیوند سیاسی بسنده نیستند که اعضای یک ملت محض به خاطر آن می‌باید یکدیگر را دوست داشته و دیگر ملت‌ها را دوست نداشته باشند. آن چیزهایی که موضوع دوست داشتن و دوست نداشتن را تعیین می‌کنند کمالات اخلاقی هستند (مهدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۲-۳۸۳).

ج) امنیت فاضله نسبت آن با عدالت جمعی

امنیت فاضله نسبت مستقیمی با تعادل اجتماعی دارد که در آن هر کس بر اساس شایستگی خود در مدینه، جای مخصوص خود را اشغال می‌کند و وظایف مربوط به خود را به نحو احسن انجام می‌دهد. مفهوم عدالت در اندیشه فارابی دو حوزه از مناسبات اجتماعی را دربر می‌گیرد. عدالت از یک سو با رفتار آدمی نسبت ایجاد می‌کند؛ به این معنا که می‌کوشد

ص ۸۸-۸۹) و از سوی دیگر تخیلات، مطابق تغییر شرایط و افراد انسانی می‌تواند متفاوت باشد، به همین دلیل او دین و امت را برخلاف منطق عقلانی که در همه شرایط به صورت یکسان عمل می‌کند، بر حسب انسان‌ها و شرایط متغیر سیال در نظر می‌گیرد.

شرایط رفتار فضیلت‌مندان را برای مردم مدینه روشن سازد و از سوی دیگر عدالت با رفاه اقتصادی و تخصیص عادلانه شرایط مادی در مدینه، در ارتباط است. عدالت در نگاه فارابی با تقسیم خیرات در درون جامعه همراه است و او خیرات را اعم از رفتارهای فاضلانه و تخصیص عادلانه رفاه مادی در مدینه اعلام می‌کند. عدالت در بعد اخلاقی به واسطه آگاهی رئیس مدینه از فضایل اخلاقی اتفاق می‌افتد. او که فضایل را می‌شناسد سعی می‌کند برای مردم مدینه حالت میانه رفتارهای اخلاقی را آشکار کند و به این ترتیب، تحقق فضایل را در رفتار اجتماعی و فردی امکان‌پذیر سازد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۱). در بعد اقتصادی او عدالت را به تقسیم و مراعات درست رفاه مادی در مدینه ارتباط می‌دهد. به باور او مدینه فاضله هنگامی روی عدالت اقتصادی را خواهد دید که رئیس مدینه بتواند حقوق مادی هر کس را در اختیار آنها بگذارد و از دارایی‌های آنها محافظت کند و امنیت مالی و جانی را برای آنها فراهم سازد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۲-۷۱). به این ترتیب، عدالت در نگاه فارابی بیش از آنکه وصف رفتار فردی باشد ویژگی مناسبات جمعی را پوشش می‌دهد و به جای آنکه همچنانکه در اخلاق سنتی عدالت در حوزه فردی در نظر گرفته می‌شود فارابی می‌کوشد حتی هنگامی که از عدالت اخلاقی سخن می‌گوید به آن بعد اجتماعی و سیاسی بدهد؛ به طوری که توضیح و رعایت عدالت در اندیشه فارابی با محافظت و امنیت اجتماعی و مدینه همراه است. به این ترتیب عدالت عین نظم و انسجام اجتماعی تلقی می‌شود و ظلم به عنوان عاملی تصور می‌شود که جامعه را به سوی بی‌نظمی، ناهماهنگی، هرج و مرج و بحران و ناامنی می‌کشاند؛ پس به همین دلیل در اندیشه فارابی عدالت مفهوم کلیدی در ایجاد امنیت در مدینه فاضله به حساب می‌آید.

د) مرجع امنیت در اندیشه فارابی

یکی از مؤلفه‌های مهمی که در مطالعات امنیتی ویژگی بنیادی دیدگاه‌های امنیتی است توجه به مرجع امنیت است. مرجع امنیت در مکاتب مختلف براساس تنوع مبانی نظری به فرد، طبقه، جامعه و یا دولت نسبت داده می‌شود. این مؤلفه در اندیشه فارابی باید مطابق دیدگاه سیاسی او و با توجه به محوریت عقلانیت توضیح داده شود. باید توجه داشت که مطابق دیدگاه فارابی که به اولویت حکمت و عقلانیت در نظام سیاسی تأکید می‌کند، تنها فرد یا

نهادی شایستگی مرجعیت امنیت را دارد که در خود ویژگی عقلانیت و فضیلت را در حد اعلی داشته باشد و از آنجا که این ویژگی در شخص فیلسوف تعیین دارد، به همین دلیل مرجع امنیت به عقیده او باید به شخص فیلسوف سپرده شود. مطابق دیدگاه فارابی ریاست مدینه که ویژگی عقلانیت را در خود دارد مهم‌ترین جزء مدینه است و سایر طبقات اجتماعی و افراد انسانی با توجه به ساختاری حکمت‌آمیز و عقلانی که او در مدینه ایجاد می‌کند هویت یافته و در مدینه جایگاه خود را می‌یابند. او رئیس مدینه را جزء مقوم مدینه می‌داند و به واسطه نقش تقویمی که برای رئیس مدینه قائل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶) او را مرجع امنیت و انسجام درونی مدینه نیز معرفی می‌کند. در این دیدگاه رئیس مدینه به‌عنوان مرجع امنیت همانند قلب در بدن آدمی توصیف می‌شود که اگر عضوی از اعضای مدینه مختل شود، به واسطه آن اختلال مرتفع می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۰). به همین دلیل او در کتاب *آراء اهل‌المدینه* اعلام می‌کند در صورت نبود شخص حکیم امنیت مدینه به بحران و تباهی می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

از آنجا که ریاست مدینه دارای مراتب مختلفی است و هر مرتبه‌ای در تکوین و استمرار مدینه فاضله نقش هستی‌شناختی را به عهده دارند، مرجع امنیت نیز دارای مراتب است و هر طبقه اجتماعی مطابق مرتبه ریاستی که دارد در انسجام، مدیریت و امنیت اجتماعی نقشی به عهده می‌گیرد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۲). به همین دلیل مرجعیت امنیت در مدینه فاضله فارابی به نسبت طبقات اجتماعی متکثر است و محدودسازی مرجعیت امنیت به رئیس اول مدینه خالی از اشکال نیست. البته با اینکه مرجع امنیت امری دارای مراتب و سیال است، اما در میان مراتب مرجع امنیت، تنها رئیس اول مدینه است که جایگاه مقومی امنیت را به خود اختصاص داده است؛ زیرا مطابق دیدگاه فارابی نسبت مراتب ریاست را باید نسبت علی - معلولی دانست، به این معنا که رأس هرم ریاست نسبت به دیگر مراتب ریاست، نسبت علت به معلول است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶). بی‌تردید به دلیل اینکه مطابق تصور فارابی نیروی تدبیر و قانون‌گذاری رئیس مدینه از موجود برتری به نام عقل فعال حاصل می‌شود، مرجعیت امنیت را می‌توان از فیلسوف بالاتر برده و عقل فعال را به‌عنوان مرجع نهایی امنیت معرفی کرد؛ چرا که وی مرجع امنیت بودن مدینه را به رئیس مدینه از جهت اینکه فیلسوف

و نبی هستند ارتباط می‌دهد و اگر این دو صفت از آنها مرتفع شود مرجعیت‌شان در سیاست مدینه و امنیت از بین خواهد رفت (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۰). از این منظر، عقل فعال به‌عنوان مدبر جهان مادون قمر به یک واسطه با حوزه سیاست و امنیت درگیر شده و مرجع نهایی و واقعی امنیت در نظر گرفته خواهد شد. هنگامی که عقل فعال کانون مرکز اداره امنیت مدینه به حساب آید، در آن صورت عقل فعال با افاضه عقلانیت به رئیس مدینه و از طریق آن حوزه قوانین سیاسی مدینه حکمت را که به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های فضیلت است در امنیت وارد می‌سازد و امنیت را برپایه حکمت هستی‌شناختی مدیریت می‌کند.

ه) ساختار عقلانی امنیت فارابی

حال که روشن شد رئیس مدینه به‌واسطه نیرویی که از عقل فعال می‌گیرد مدینه را قوام می‌بخشد این سؤال مطرح می‌شود که رئیس مدینه به‌واسطه کدام منطق و ساختار به تأمین امنیت مدینه اقدام می‌کند؟ فارابی برای پاسخ به این سؤال خواننده را به نسبت وجودی میان مدینه و ساختار هستی ارجاع می‌دهد. به عقیده او مناسبات و رفتارهای اجتماعی و سیاسی و امنیتی موجود در مدینه یک نوع تناسب هستی‌شناختی با ساختار جهان عینی دارند؛ چرا که نوع مناسبات مدینه باید بر پایه مناسبات علی - معلولی میان موجودات جهان هستی اتفاق بیفتد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۴). در حقیقت ساختار سیاسی مورد تأیید فارابی آنگاه ظهور می‌کند که ساختار تکوین، انسجام و تداوم مدینه با منطق تکوین و پایداری نظام کیهانی هماهنگ باشد. به همین دلیل مطابق دیدگاه فارابی همانطور که منطق تکوین جهان در عقل الهی قرار دارد و خداوند با تعقل‌اش سلسله‌مراتب هستی را تعیین داده و تداوم می‌بخشد، رئیس مدینه فاضله نیز نه تنها منطق تکوین جهان سیاسی، بلکه ساختار تداوم و انسجام امنیت و بقا مدینه را نیز بر اساس ساختار سلسله‌جهان هستی تعیین می‌دهد. بر این اساس فارابی، همانطور که خدا را واضع نوامیس هستی می‌دانست رئیس اول مدینه را نیز واضع نوامیس مدینه معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ۹۳).

با این توضیح مشخص می‌شود که در اینجا منطق و ساختار امنیت همانند دیدگاه رئالیستی از بالا توزیع می‌شود، اما باید توجه داشت که هرگز نباید تصور فارابی را به

دیدگاه رئالیستی فروبکاهیم و ساختار امنیت را اقتدارگرایانه تصور کنیم؛ زیرا در دیدگاه ایدئالیسم متعالی فارابی امنیت هیچ‌گاه از خواست، انگیزه و قدرت شاهی چنانکه در نگاه رئالیستی چنین بود ظاهر نمی‌شود، بلکه ساختار امنیت بر اساس عقلانیت و حکمت معرفت‌شناسانه رئیس اول با ساختار بیرونی جهان ارتباط برقرار می‌کند و با درک ساختار عقلانی جهان هستی، ساختار امنیت مدینه را از آن دریافت می‌کند. به این ترتیب، ساختار امنیت با فضیلت حکمت و عقلانیت نظری و عملی پیوند می‌خورد. لازم به ذکر است که فارابی در ساختار امنیت اگرچه توزیعی عمل می‌کند و ساختار امنیت، ماهیتی نخبه‌سالارانه به خود می‌گیرد، اما فارابی به‌واسطه اینکه اقتضائات زمانه را در تکوین قوانین سیاسی و امنیتی دخالت می‌دهد عقلانیت رئیس مدینه را در سیلان اجتماعی منعطف می‌سازد و ادعا می‌کند رئیس اول^۱ می‌تواند قانونی را که خودش زمانی بر اساس مصلحت وضع کرده بود، به سبب ظهور مصلحتی مهم‌تر در زمان دیگر تغییر دهد (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۹). پس ساختار سیاسی و امنیتی مدینه فاضله حالتی سخت و شکننده ندارد و چنین نیست که مردم را با قوانین متصلب و دگم نظم و نسق داده و وحدت ببخشد، بلکه عقلانیت رئیس مدینه با مراعات موازین عقلانی که از ساختار هستی تبعیت می‌کند سعی دارد آن منطق و ساختار را در قالب اقتضائات و مصالح متغیر زمانه نرم و منعطف و قابل تحمل‌تر سازد.

و) جایگاه اقتصاد و رفاه مادی در امنیت فاضله

موضع فارابی درباره تأثیر مسائل مادی و اقتصادی در تعیین مدینه فاضله را نمی‌توان به صورت یکجانبه تصور کرد؛ به این صورت که ادعا شود فارابی نسبت به مسائل مادی نگاه سلبی دارد و به دلیل اینکه بنیاد مدینه را فضیلت قرار می‌دهد توجه به مسائل اقتصادی را نفی می‌کند و یا در مقابل ادعا کنیم اساس غرض فارابی از تأسیس مدینه، تأمین منافع مادی و مالکیت خصوصی شهروندان مدینه بوده است. هر دو این تصورات نادرست است. آنچه

۱. فارابی وضع قانون را به رئیس اول محدود نمی‌کند و معتقد است اگر فرد فیلسوف و حکیم پیدا نشود باید وضع نوامیس سیاسی را به فرد مماثل داد (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۹).

روشن است و فارابی در اکثر نوشته‌هایش به آن اذعان دارد این است که او ذات مدینه را اقتصادی در نظر نمی‌گیرد. به همین دلیل او در توضیح مدینه فاضله و تأمین امنیت آن غالباً از مؤلفه‌هایی سخن می‌گوید که حاکی تبعیت او از منطق فضیلت در این باره است. او معتقد است مبادی طبیعی و مادی به تنهایی در وصول آدمی به کمالاتش کفایت نمی‌کند و انسان برای اینکه به کمالات حقیقی خود برسد نیازمند مبادی عقلی و اخلاقی است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۷). به همین دلیل توجه به مبادی مادی در تأسیس زندگی اجتماعی و سیاسی را شاخصه مدینه‌های ضاله و منحرف از راه حقیقت در نظر می‌گیرد. او به‌طور مثال در کتاب *السیاسه المدنیه* می‌نویسد: «افضل مدینه خست کسی است که بیشترین لوازم لهو و لعب را فراهم سازد» (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۸۹).^۱

البته این بدان معنا نیست که او رفاه مادی را به کل از مدینه و مسئله امنیت حذف می‌کند؛ زیرا فارابی هنگامی که در *فصول منتزعه* عدالت را تعریف می‌کند عدالت را تقسیم خیرات و تأمین امنیت از آنها در میان اهل مدینه می‌داند که از جمله آنها اموال را برمی‌شمارد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۱). او در ادامه به صورت تفصیلی به این موضوع می‌پردازد و چگونگی تأمین امنیت دارایی هر فردی را مطابق قوانین معامله اعلام می‌کند. فارابی معتقد است بعد از تقسیم اموال میان مردم رئیس مدینه شایسته است تا برای حفظ مایملک مردم تمهیداتی بیندیشد و اگر قرار است دارایی فردی از دستش خارج شود باید مطابق قوانین معاملات انجام پذیرد که در سایه آن فردی دچار ضرر و آسیب نگردد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۲). با این توضیح فارابی برای تأمین رفاه مادی و جنبه اقتصادی امنیت نیز تمایل پیدا می‌کند. اما نکته اینجاست که او توجه زیاد به رفاه مادی را جور بر اهل مدینه معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۱). وی از این جهت مدینه فاضله را در مقابل مدینه ضروری که در آن بنیاد مناسبات انسانی ثروت‌اندوزی و مالکیت است قرار می‌دهد و برخلاف مدینه ضروری، رفاه مادی را وضعیتی تبعی تصور می‌کند که تنها قرار است نیازهای ابتدایی انسان را برای رسیدن به فضیلت انسانی و مدینه فاضله تأمین می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ب، ۱۲۸).

۱. او غایت و قصد نخستین مدینه فاضله را تحصیل مال و ثروت نمی‌داند (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۶).

ز) تعاون جمعی بستر تحقق امنیت فاضله

مطابق دیدگاه فارابی فضیلت و سعادت که مبنای امنیت فاضله به حساب می‌آید تنها در مدینه که فراتر از اجتماعات کوچک نظیر محله، روستا و قبیله است امکان‌پذیر است. وجود طبقات اجتماعی امری است که فارابی در دیدگاه امنیتی و سیاسی‌اش آن را رسمیت می‌دهد و بقا و تداوم حیات مدینه فاضله را بدون آن محال توصیف می‌کند. به همین دلیل او انزوای فردی و دوری از مناسبات اجتماعی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و جدایی نفس از بدن را به‌عنوان دیدگاهی در نظر می‌گیرد که تنها در مدینه ضاله آشکار می‌شود. فارابی با تأثیرپذیری از دیدگاه سیاسی یونانی تشکیل مدینه را نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان توصیف می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۳).

فارابی بر اساس چنین برداشتی از امنیت فاضله است که اخلاق را - که یکی از مبانی مهم امنیت فاضله به شمار می‌آید - به صورت فردی قابل تحقق نمی‌داند (سعید، ۲۰۰۱، ص ۹۸) و معتقد است فضیلت اخلاقی تنها در سایه زیست در اجتماع مدینه قابل تحقق است؛ یعنی اخلاق و فضیلت به‌عنوان مبنای امنیت فاضله تنها در صورتی می‌تواند تحقق یابد که فرد در مدینه و در تعاون جمعی به آن اقدام کند (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۹). اخلاق و امنیت فاضله در سایه همیاری در مدینه فاضله امکان وقوع دارد و هیچ فردی قادر نیست به تنهایی و به دور از مناسبات جمعی به آن دست یابد. به همین دلیل او نه تنها پایداری و امنیت حکومت فاضله، بلکه پیدایش و تکوین چنین حکومتی را تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر می‌داند که مورد قبول همه قرار گرفته و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۰۷). با این رویکرد است که فارابی به مانند *احصاء العلوم* در رساله *التنبیه علی السعاده* با تقسیم علم به نظری و عملی، علم عملی را به اخلاق و سیاست تقسیم می‌کند و علم اخلاق را که در سنت عرفانی ایرانی بعد از فارابی در انزوای فردی توضیح داده می‌شد به روشنی ذیل سیاست قرار می‌دهد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۲۰-۲۱).

به دلیل اهمیت تعاون جمعی در امنیت فاضله است که فارابی از میان انواع مدینه تنها میان مدینه جماعیه و شورایی با مدینه فاضله ارتباط و قرابتی در نظر می‌گیرد. فارابی در

این باره معتقد است در صورت دسترس نبودن سیاست و امنیت فاضله بهترین راه توسل جستن به مدینه جماعیه و شورایی است که در آن اساس مدینه بر پایه آزادی افراد مدینه و آزادی انتخاب وابسته است؛ به همین دلیل میان سیاست‌های گوناگون تنها سیاست شورایی است که شایستگی دارد از درون آن مدینه‌های فاضله بیرون بیاید. او در این باره می‌گوید: «تنها چیزی که هست، اینکه پدید آمدن مدینه‌های فاضله و ریاست‌های فاضله از متن مدینه‌های ضروریه و جماعیه آسان‌تر و امکان‌پذیرتر است» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶)؛ زیرا به زعم او نظامی که بر پایه اراده‌های فردی و فرمانروایی شورایی استوار باشد و شکل‌گیری و پاییدن و امنیت آن با آزادی افراد مدینه تعیین یابد بهتر از نظامی خواهد بود که با اراده فردی مستبد و غالب انجام پذیرد که در آن تنها ذهن و اراده فردی ناقص جامعه را تدبیر می‌کند. فارابی در حقیقت بعد از امنیت فاضله، امنیتی را مورد تأیید می‌داند که در آن با تشکیک مساعی جمعی سعی می‌شود مدینه را از حالت سیال و گذرا نجات داده و پایدار سازد.

به همین دلیل است که فارابی در اندیشه سیاسی ایرانی پیشتر از همه با نفی سیاست تغلبی می‌کوشد تا با ارجاع سیاست به مبانی فضیلت و سعادت، آن را از چنگال اقتدارگرایی کورکورانه رهایی دهد و تعارض موجود در سیاست تغلبی را با سیاست راستین که مبتنی بر فضیلت است آشکار سازد. با نفی سیاست تغلبی است که در امنیت فاضله جا برای تعاون جمعی باز می‌شود و امنیت صرفاً از طریق اعمال زور فردی که در آن توجیه توده مردم و همراهی و همکاری آنها معنا ندارد توضیح داده نمی‌شود. در چنین شرایطی است که باید مراقب دوستی و اتحاد موجود در مدینه بود؛ چرا که امکان دارد با کثرت نفوس انسانی در مدینه و تنوع اغراض افراد باعث شود «در آغاز حسد در بین مردم گسترش یابد و سپس به دشمنی و قطع رابطه و دوری از یکدیگر و در نهایت به جنگ منتهی شود» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۱-۵۲). پس در نگاه او نبود دوستی و محب و عدم همدلی و همیاری عامل ناامنی مدینه و عدم ثبات و پایداری آن خواهد شد. به واسطه وجود نقش ایجابی تعاون جمعی در تأمین امنیت فاضله است که فارابی از یک سو راه دفع شرور ارادی و طبیعی و از سوی دیگر جذب خیر و هماهنگی مدینه را جز از طریق همکاری رئیس مدینه با اجتماع فاضله امکان-

پذیر نمی‌داند. به زعم او رئیس مدینه کارش این است که با تدبیر و شیوه‌ای هوشمندانه اعضا مدینه را به سمت و سویی هدایت کند که به ازاله شرور و تحصیل خیرات اقدام کنند.

ح) امنیت و نسبت آن با آزادی فردی و مصلحت عمومی

فارابی از آنجا که تکوین اجتماع مدینه را امری طبیعی در نظر می‌گیرد و ائتلاف، اجتماع و انتظام موجود در میان اجزاء مدینه را امری طبیعی توصیف می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۱)، در صورت طبیعی تصور کردن جامعه بشری آزادی‌های فردی هیچ نوع دخالتی در تعیین جامعه به عهده نخواهد داشت. اگر نسبت تقویمی آزادی فردی به جامعه انسانی منتفی شود در آن صورت نمی‌توان برای آزادی انسان‌ها در پایداری، امنیت و بحران و ناامنی جایگاهی را تخصیص داد؛ چرا که اجتماع بشری از بنیاد امری تصور می‌شود که با آزادی انسان‌ها ربط و نسبتی ندارد. او با وارد کردن واژه بالطبع در اجتماع فاضله شکاف میان موضع خود و جامعه مدنی که در دوره مدرن به وجود می‌آید را مشخص می‌کند؛ زیرا جامعه مدنی بر اساس آزادی‌های فردی شکل گرفته است و هیچ نوع ضرورت طبیعی - که ویژگی بنیادی انتظام جمعی مدینه فاضله است در جامعه مدنی مدرن وجود ندارد.

از عواملی که می‌توان مقوله آزادی را در تفکر سیاسی و امنیتی فارابی منتفی دانست نوع نگاه فارابی در تعیین قوانین مدینه است. فارابی چارچوب و محدوده رفتاری افراد مدینه را با توجه به قانون متعالی که فیلسوف شاه از عقل فعال دریافته است مربوط می‌داند، برخلاف «دولت شهر ارسطو که در آن همه شهروندان در قانون‌گذاری و اجرای قانون شرکت دارند» (مکللند، ۱۴۰۱، ص ۱۵۷). در سنت ارسطویی آزادی به‌عنوان محور اصلی دولت‌شهر محسوب می‌شود و این خواست و قانون، برآمده از شورای عمومی است که ساختار سیاسی آتنی و یونانی را تشکیل می‌دهد و چنانکه جان مکللند در *تاریخ اندیشه سیاسی غرب* توضیح می‌دهد تداوم، پایداری و امنیت شهر به داوری کردن و داوری شدن متناوب مردم شهر وابسته است (مکللند، ۱۴۰۱، ص ۱۵۶). ارسطو در کتاب *سیاست* میان دو نوع رابطه حاکمیت، یعنی اقتدارگرایی و رابطه سیاسی آزاد فرق می‌گذارد و نوع دوم از حکومت را به معنای دقیق کلمه سیاست در نظر می‌گیرد. او در آنجا می‌نویسد:

بدین سان پیداست که حکومت خداپسندان با حکومت سیاستمدار در یک جمهوری فرق

دارد؛ زیرا سیاستمدار بر کسی حکومت می‌کند که طبعاً آزاده‌اند و خدایگان بر کسانی که طبعاً بنده‌اند سروری بر خانواده نوعی از سلطنت است، و حال آنکه در حکومت سیاسی فرمانروایی بر کسانی است که آزاده و برابرند (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۱۶).

با اینکه تفکر فارابی در زمینی که سنت یونانی برای او فراهم کردند شکل گرفت، اما برخلاف ارسطو او هیچ جایگاهی در تعیین قانون مدینه به اراده عموم مردم قائل نمی‌شود و قانون مدینه را برگرفته از عقل فیلسوف‌شاه که او آن را از عقل فعال دریافت کرده است تصور می‌کند (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۲۱). او نه تنها در وضع قوانین مدینه جایگاهی را برای آزادی شهروندان تخصیص نمی‌دهد، بلکه علاوه بر آن در تعیین حاکم سیاسی نیز برای مردم شأنی قائل نمی‌شود. به باور فارابی تعیین رئیس مدینه با اراده مردم تعیین نمی‌شود و ریاست با توجه به شایستگی طبیعی فیلسوف که در نهاد او قرار دارد تعیین می‌یابد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۶۹). افراد انسانی هیچ نوع دخالتی در تعیین و انتخاب رئیس مدینه ندارند؛ تنها تابع حکم کلی کیهانی هستند که فراتر از انتخاب و آزادی افراد بر آنها حکم می‌راند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳).

اگرچه امنیت فارابی در تکوین و همچنین غایت امنیت برای آزادی‌های فردی جایگاهی در نظر نمی‌گیرد اما باید توجه داشت که نمی‌توان دیدگاه امنیتی او را در ردیف دیدگاه امنیت رئالیستی قرار داد که در آن به جای توجه به مصلحت عمومی، قدرت سیاسی و حفظ و نگهداری از آن، ویژگی بنیادی آن به حساب می‌آید. غرض دیدگاه امنیتی او این نیست که نظامی ارائه دهد که به واسطه آن بتوان قدرت سیاسی حاکم را از بحران‌ها نجات دهد، بلکه امنیت در نگاه او پاییدن مدینه فاضله است که در آن اساس مناسبات سیاسی، شایستگی و ارزش‌های متعالی است. اگر توجه به مصلحت عمومی را مقابل اقتدارگرایی در نظر گرفت چنانکه سلف فارابی به آن باور داشت، در آن صورت می‌توان در دیدگاه امنیتی فارابی جایی برای مصلحت عمومی باز کرد. به همین دلیل است که او در فصول متزعه اظهار می‌دارد رئیس حقیقی مدینه تنها فردی می‌تواند باشد که هدفش از رسالت سیاسی‌اش اداره مدینه و هدایت جامعه به سوی سعادت حقیقی افراد جامعه است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۷). به این ترتیب، اگرچه تکوین مدینه سیاسی به رئیس مدینه مربوط می‌شود و در آن آزادی‌های

امنیت سیاسی مدینه فارابی و ابتناء آن بر منطق فضیلت / عابدی جیغه و ...

۱۹۳

فردی جایی ندارد، اما به دلیل اینکه غرض رئیس مقوم مدینه امری شخصی نیست و تلاش‌های سیاسی او در جهت تأمین سعادت عمومی جامعه قرار دارد می‌توان مدعی شد که او در عمل مصلحت عمومی را قبول می‌کند و پایداری و انسجام و امنیت مدینه را در مراعات مصلحت عمومی در نظر می‌گیرد.

ط) امنیت امری ارشادی یا انشائی

تا اینجا مشخص شد که در اندیشه فارابی از یکسو مدینه به واسطه تقویم رئیس مدینه ایجاد می‌شود و او به‌عنوان علت موجه و مبقیه مدینه توصیف می‌شود و از سوی دیگر در مدینه فاضله ما با انسان‌های آزاد و برابر مواجه نیستیم، برخلاف دولت شهری که ارسطو در اندیشه خود به آن باور داشت، اما توجه به این نکته ضروری است که فارابی میان رئیس مدینه با مردم را نسبت تغلبی و استبدادگونه در نظر نمی‌گیرد. به‌زعم او مناسبات مدینه و طبقات اجتماعی بر اساس ارزش‌های اخلاقی و معرفتی و شایستگی فردی و اجتماعی شکل می‌گیرد. هنگامی که نسبت میان افراد و طبقات اجتماعی از طریق کمالات اخلاقی و معرفتی تعیین یابد، در این صورت معیار تقسیم‌بندی اجتماعی نقص و کمال وجودی و رابطه میان آدمیان رابطه میان ناقص و کامل در نظر گرفته خواهد شد. بر این اساس فارابی انسجام، وحدت، پایداری و امنیت جامعه را نه بر اساس غلبه و اقتدارگرایی شاهی و نه مراعات آزادی و برابری اجتماعی توضیح نمی‌دهد، بلکه چنانکه خواهد آمد مبنای دیدگاه وحدت و انسجام و امنیت مدینه را به ارشاد و راهنمایی طبقه کامل نسبت به طبقه ناقص خواهد بود. از این رو است که او به فرد با فضیلتی که نتواند به ارشاد و راهنمایی پردازد توصیه می‌کند از مدینه هجرت کند و اهل آن را ترک کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۵). او شناخت و عمل به سعادت را - که بنیاد مدینه فاضله به شمار می‌آید - نیازمند به مرشد و راهنما معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۶۴: ۷۸) و هرگز فرد مقتدر مستبد را برای این مهم توصیه نمی‌کند. در امنیت فاضله سعی بر آن است که مردم را به لحاظ نظری توجیه کنند، نه اینکه امنیت را بدون توجیه مردم بر آنها تحمیل کنند. به همین دلیل او در مدینه فاضله واعظان یا افراد متخصص در حکمت را برای ارتقای نظری و فکری و همگام‌سازی با ذهنیت حاکم پیش‌بینی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۳) و وظیفه آن را هم‌عقیده‌سازی و آشناسازی با قوانین راستین مدینه فاضله معرفی می‌کند. او میان امنیت فاضله که با محوریت حکیم مدیریت می‌شود و امنیت تغلبی که با خودکامگی شاه و سلطان رقم می‌خورد فرق می‌گذارد. دلیل سخن مذکور این است که به‌زعم او امنیت مبتنی بر زور و غلبه با امنیت مبتنی به ارشاد و راهنمایی و هدایت فرق وجود دارد.

به همین دلیل فارابی معتقد است برای اینکه مدینه فاضله دچار دو دستگی و بحران و

نامنی نشود نیازمند این است که میان اجزاء مدینه یعنی رابطه رئیس یا مردم و مردم با مردم رابطه محبت و دوستی برقرار باشد؛ زیرا به زعم او محبت زمینه‌ای ایجاد می‌کند که در سایه آن تضاد اجتماعی که عامل فروپاشی و نامنی مدینه است از بین برود و مدینه به امنیت و ثبات دست یابد. «اجزای مدینه و سلسله‌مراتب آن به‌واسطه محبت با یکدیگر ائتلاف برقرار کرده و پیوند می‌خورند و به‌واسطه عدل و کارکردهای عدالت، روابطشان استحکام می‌یابد و تداوم بخشیده می‌شود» (فارابی، ۱۴۱۸، ص ۵۱-۵۲). از همین رو او عدالت اجتماعی را که یکی زمینه‌های تأمین امنیت مدینه به حساب آورده و تابع محبت قرار می‌دهد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۰). به همین دلیل او در قانون‌گذاری برای مدیریت مدینه، محبت و دوستی^۱ را یکی از شرایطی می‌داند که در صورت ملاحظه آن در قانون‌گذاری، مدینه به قوانین شایسته‌ای دست خواهد یافت. «افلاطون تبیین می‌کند که صاحب ناموس، شایسته است که بیشترین توجهش به امر دوستی باشد تا به‌واسطه این امر، مردم را جمع کند» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۵۵)؛ زیرا اگر مردم، سنن و قوانین مدینه را به نحو آزاد و از روی اقتناع پذیرفته باشند و در پذیرش آن هیچ نوع غلبه و تعبدی در کار نباشد در آن صورت مدینه و نوامیس موجود در آن از فساد و تباهی نجات می‌یابد و اگر امر مدینه بر اساس محبت ذاتی اجتماعی نباشد سرانجامش هلاکت و فساد و نامنی خواهد بود (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۷).

ی) امنیت ذهنی - شناختی و امنیت عینی - بیرونی

فضایل علمی و عملی در کنار هم برای رسیدن به کمال (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۹) که بنیاد سیاست و امنیت فاضله است قرار می‌دهد و آنها را دو حوزه مهم امنیت معرفی می‌کند. به همین دلیل است که فارابی نبود عقلانیت و شناخت صحیح را موجب به وجود آمدن شرور اجتماعی معرفی می‌کند. به‌زعم او برای اینکه مدینه از شرور و بدبختی و فلاکت در امان

۱. فارابی این تصور درباره محبت را از ارسطو به ارث برده است. ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* محبت و دوستی را شیرازه جامعه می‌داند (ارسطو، ۳۸۶، ص ۲۹۹) و به این ترتیب، نبود آن را عامل ازهم‌پاشیدگی شیرازه جامعه انسانی قلمداد می‌کند.

باشد نیازمند این است که رئیس مدینه عقل و معرفت را در مدینه تزریق کند؛ چرا که از فقدان ادب است که شرور به وجود می‌آید و انسانی که دارای ادب و معرفت است از وی به جز خیر رفتاری صادر نمی‌شود... از این رو، وجود فردی حکیم^۱ و دانا که در مدینه ذهن و روان جامعه را به ثبات و استواری برساند ضروری است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۵؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۴) و جامعه‌ای که فاقد چنین شخصی باشد استقامت و استواری خود را از دست خواهد داد و شرور و بدبختی که نماد ناامنی مدینه فاضله است جامعه آنها را فروخواهد پاشید. از عقل ادب می‌زاید و از ادب، دوستی و دوستی باعث ائتلاف اهل مدینه و استمرار نوامیس می‌شود. ترکیب این امور مدینه، منزل و فرد را به سوی خیر و سعادت سوق می‌دهد و نبودشان به سمت شر و فساد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۷).

پس امنیت علاوه بر بعد مادی که جهان پیرامونی ما را حفظ و حراست می‌کند و از فروپاشی و رواج شرور جلوگیری می‌کند، بعد ذهنی را نیز شامل می‌شود. یعنی امنیت عینی، زمانی حاصل می‌شود که مردم مدینه به لحاظ ذهنی و درونی شناخت درست و دقیقی از ساختار مدینه و اموری که به انسجام آن کمک می‌کند داشته باشند؛ چرا که اگر مردم از ساختار سیاسی و امنیتی مدینه مطلع نباشند در آن صورت در مرحله عینی دچار سردرگمی خواهند شد و نخواهند توانست مدینه را با منطق فضیلت که عامل تقویمی و پایداری مدینه به حساب می‌آید به اجرا در آورند. به همین دلیل است که در اندیشه فارابی فضایل نظری و فکری سبب و مبدأ فضایل عملی هستند (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۹۶). امنیت هنگامی تحقق پیدا می‌کند که هر عضوی از اعضای جامعه در جایگاه مخصوص خود به کارویژه خود مشغول باشد و جامعه را در رسیدن به سعادت که تنها در سایه اعتدال اجتماعی ممکن است، یاری کند. فارابی در کتاب *فصول منتزعه* درباره نسبت بعد ذهنی و بعد بیرونی امنیت اظهار می‌کند که جزء ذهنی و نظری به دو دلیل برای جزء بیرونی و عملی ضرورت دارد:

۱- عمل فضیلت‌مندان مشروط به شناخت کامل فضایل حقیقی است؛

۱. فارابی همانند امنیت بیرونی مدینه، امنیت ذهنی و شناختی را معلول تربیت فیلسوف‌شاه معرفی می‌کند؛ چنانکه محسن مهدی توضیح می‌دهد «حکمران عالی، سرچشمه و منبع تمام قدرت و دانش در رژیم است و از مجرای اوست که شهروندان می‌آموزند که باید چه بدانند و چه بکنند» (مهدی، ۱۳۹۸، ص ۳۶۸).

۲- استقرار مردم مدینه در جایگاه حقیقی‌شان و وصول به حقیقت منوط به درک

درست و دقیق جایگاه افراد در ساختار مدینه است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲).

فارابی با تصور اینکه امنیت ذهنی یکی از مؤلفه‌های مهم امنیت به حساب می‌آید به نقد مدینه جاهله اقدام می‌کند؛ زیرا مدینه جاهله برخلاف مدینه فاضله که بر شناخت منطق سیاست استوار است کنش‌های اجتماعی و فردی افراد جامعه از روی ناآگاهی و جهل شکل می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۷) و این امر باعث می‌شود که در مدینه هیچ کاری بر اساس انسجام اجتماعی و نظم مدینه شکل نگیرد و در نهایت مدینه به سمت وسوی بحران، ناپایداری و فروپاشی حرکت کند. به همین دلیل فارابی میان انواع مدینه‌ای که ارائه می‌دهد، مدینه جاهله را بدترین نوع آنها در نظر می‌گیرد؛ چرا که معتقد است ساکنان آن به دلیل عدم شناخت سعادت واقعی مدینه را به سمت نابودی و فروپاشی سوق می‌دهند.

فارابی امنیت ذهنی و شناختی را بالاتر از امنیت بیرونی و عملی در نظر می‌گیرد و معتقد است غایت نهایی زیست انسان دنیاین است که به شناخت مبدأ هستی مشغول باشد و در معرفت به مرتبه عقلانی و شناختی مستفاد دست یابد. به این ترتیب، نه تنها در اندیشه فارابی امنیت ذهنی و شناختی به‌عنوان آگاهی از چارچوب عملی و مقدمه امنیت عملی شمرده می‌شود، بلکه در اندیشه او خود شناخت نظری به‌عنوان غایت سعادت انسانی است و اینجاست که امنیت بیرونی بستری تصور می‌شود که قرار است به‌واسطه آن فرد به لحاظ ذهنی و شناختی خود را به مرتبه کامل نائل سازد و به لحاظ ذهنی و درونی به وحدت و ثبات و نقطه امن برسد.

ک) امنیت و حیث نظامی

از آنجا که مدینه فاضله ساختاری عادلانه و مبتنی بر عقلانیت و فضیلت اخلاقی دارد به همین دلیل توجه به جنگ در نظام سیاسی و امنیتی فارابی ذاتاً ناظر به درون مناسبات موجود در مدینه نمی‌تواند باشد؛ زیرا چنانکه گفته شد او سعی دارد مناسبات درونی مدینه را تا آنجا که می‌تواند با عناصری نرم و منعطف مدیریت کند. به همین دلیل او هر آنچه درباره جنگ و اجبار عملی می‌نویسد اکثر موارد مربوط به تأمین امنیت بیرونی و جلوگیری

از تهدیداتی است که در اثر مناسبات غیرفضیلت‌مندانه موجود در مدینه‌های بیرونی وجود دارد. فارابی در *فصول منتزعه* و آثار دیگرش در ماهیت جنگ و شرایط و انواع آن مطالبی ارائه داده است. او در *فصول منتزعه* اجبار عملی و جنگ را در مواردی چند توضیح می‌دهد که می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی جنگ عادلانه و جنگ جائزانه توضیح داد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۷-۷۸).

فارابی تصویر نرم از امنیت را البته تا جایی کارآمد می‌داند که مردم اهلیت و انعطاف-پذیری از طریق استدلال و اقناع خطابی را داشته باشند. اما در صورتی که مردمی پیدا شود که در مقابل ارشاد عقلانی و خطابی و اقناعی عناد و مقاومت کنند در آن صورت باید رئیس مدینه رویه سخت سیاست و امنیت را برای آنها رو کند. به همین دلیل او توصیه می‌کند که رئیس علاوه بر مهارت داشتن در رویه نرم امنیت که جنبه ارشادی و اقناعی را شامل می‌شود، شرط ضروری و اجتناب‌ناپذیر تهور و جنگاوری را نیز دارا باشد تا در موارد لزوم بتواند از طریق این ابزار نهاد سخت دشمنان را نرم و منطع کرده و با خود همراه سازد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۳۰). بنابراین او توصیه می‌کند که رئیس مدینه باید دو گروه از مریبان را به خدمت بگیرد: ۱- گروهی که شهروندان را از راه اقناع و استدلال به تبعیت از قوانین برمی‌انگیزند و ۲- گروهی جنگاور که افراد تنبل و شرور و اصلاح‌ناپذیر را با زور و تبعیت از قوانین وادار می‌سازند. البته باید توجه داشت جنگ برای فارابی به معنای اسکات و تبعیت اجباری و سرکوب طرف مقابل نیست؛ زیرا او برای جنگ حیث تربیتی قائل می‌شود و معتقد است راه تأدیب و ارتقا کمالات نفسانی از دو طریق اقناع و اجبار عملی انجام می‌پذیرد و جنگ و اجبار به‌عنوان فرایند عملی تربیت توصیف می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۸؛ فارابی، ۱۴۱۲، ص ۶۱-۶۲).

البته حیث نرم امنیت برای او در اولویت قرار دارد. او معتقد است حکمران پس از بهره‌گیری از مزایا و امتیازات جنگ برای استقرار قانون الهی و سرکوب فاسدان و اصلاح-ناپذیران، باید به کار ارتقا دوستی میان شهروندان و عمل صلح‌آمیز اقناع و توافق آزادانه بازگردد (مهدی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۱). به همین دلیل بیشتر توجه و توصیه به جنگ و اجبار عملی در چارچوب مدینه فاضله نیست؛ زیرا در مدینه فاضله مناسبات انسانی بر اساس منطق فضیلت، معرفت و عقلانیت اتفاق می‌افتد و جایی که چنین شرایطی حاکم باشد دیگر

نیازی به اجبار عملی وجود ندارد. به همین دلیل جنگ برای فارابی بیش از اینکه خصلتی داخلی برای مدینه فاضله داشته باشد ویژگی خارجی برای سیاست فاضله فارابی به حساب می‌آید؛ زیرا چنانکه گفته شد او قائل به گونه‌ای از جنگ عادلانه هجومی است که غرض از آن تحمیل سعادت و فضیلت به قومی است که نه آن را می‌شناسد و نه حاضر است از کسی که آن را می‌شناسد پیروی کند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۷). او در *تحصیل السعاده* اظهار می‌کند که اجبار عملی و جنگ هجومی، امری است که از طریق آن تلاش می‌شود با به کارگیری جنگاوران بر امت‌های و مدینه دیگر غلبه کرد (فارابی، ۱۴۱۲، ص ۸۱) ^۱ و آنها را با ساختار مدینه فاضله همگام ساخته و از یک سو تهدیدشان از مدینه فاضله مرتفع شود و از طرف دیگر به راه فضیلت و کمال هدایت گردند.

ل) سازوکار امنیت

فارابی درباره سازوکار امنیت معتقد است مهم‌ترین مؤلفه‌ای که می‌تواند مدینه را به وحدت برساند و جامعه فاضله را از فروپاشی و ناامنی نجات دهد وجود حاکمی با ویژگی‌های فردی فیلسوف‌شاه است:

اگر زمانی پیش بیاید که در آن حکمت و حکیم ریاست مدینه را به عهده نداشته باشد و مدینه از حکمت و حکیم خالی باشد در آن صورت جامعه به سوی فروپاشی رفته و در معرض زوال و نابودی قرار خواهد گرفت. بنابراین اگر چنین نشود که انسانی حکیم در سر کار باشد آنگاه شهر پس از مدتی نابود خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

به همین دلیل او صنعت ملک و ریاست مدینه را مرکزی‌ترین صنعت در مدینه توضیح می‌دهد و معتقد است همه صناعات دیگر در اختیار صنعت حکومت‌داری هستند و

۱. با اینکه فارابی در برابر دیدگاه تغلبی و استبدادی می‌ایستد، اما توسل به غلبه نظامی را در مدینه‌های دیگر که در آن فضیلت متغیر محوری نیست، امری لازم و ضروری توصیف می‌کند. او این نوع غلبه را نه تنها مصادق جور نمی‌داند، بلکه سعی دارد در آثار مختلف خود توضیح دهد که چرا این نوع از غلبه لازم و ضروری است (فارابی، ۱۴۱۸، ص ۵۸-۶۲).

به‌عنوان ابزاری برای تأسیس و پاییدن انسجام و استقامت و امنیت شهر به شمار می‌آیند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۵). با این رویکرد فارابی صنعت شعر، خطابه و موسیقی را - که برای ایجاد فضیلت اخلاقی و تعالی شناختی مدینه به‌عنوان بنیاد سیاست و امنیت فاضله به حساب می‌آیند - در مدیریت اذهان و همسوسازی آنها با غایت فضیلت مهم قلمداد می‌کند. او علاوه بر ابزار عقل که با روش استدلال و برهان عمل می‌کند ابزار خطابه، شعر و موسیقی و همچنین دین را به‌عنوان ابزارهای اقناعی مهمی تصور می‌کند که اکثر مردم مدینه به‌واسطه آنها امکان خواهند یافت تا استعدادهای خود را مدیریت کرده و به شکوفایی برساند (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۴۴؛ فارابی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۴ و ۱۸۶). به همین دلیل است که مطابق دیدگاه او دین - که به‌عنوان سازوکاری که با تخیلات آدمی سروکار دارد و حقایق متعالی فلسفی و عقلانی را در قالب تمثیلات بر مردم ارائه می‌دهد - برای رئیس مدینه به‌عنوان ابزار تأثیرگذار در هدایت استعدادهای مردم و انسجام اجتماعی آنها در جهت نظم اجتماعی به شمار می‌رود (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۲).

نتیجه

از آنچه آمد روشن می‌شود که فارابی نظام سیاسی و مختصات امنیت سیاسی را با توجه به منطق فضیلت توضیح می‌دهد. به‌زعم او از آنجا که تأسیس مدینه فاضله وابسته به مفهوم سعادت، اخلاق و فضیلت است شیوه محافظت، پایداری و تداوم سیاست فاضله نیز وابسته به سه مفهوم پیش‌گفته امکان‌پذیر است. او برای اینکه مناسبات امنیت سیاسی را توضیح دهد فیلسوف‌شاه را به‌عنوان مرجع امنیت قرار می‌دهد و منطق امنیت را به جای اینکه از قدرت تغلبی بیرون بیاورد به‌واسطه عقل فیلسوف به ساختار جهان هستی ربط می‌دهد و منطق تأسیس و تداوم سیاسی - امنیتی را از درون ساختار وجودی و عقلانی جهان عینی که از عقل فعال به دست می‌آورد توضیح می‌دهد. به دلیل بنیادی بودن فضیلت در نظام سیاسی، مؤلفه اقتصادی و رفاه مادی نیز به اندازه‌ای که بتواند امنیت فاضلانه مدینه را تأمین کند مورد توجه قرار می‌گیرد و همچنین به دلیل اینکه فیلسوف‌شاه در تأسیس و تداوم مدینه نفع شخصی و قدرت سیاسی را در نظر ندارد می‌توان توجه به مصلحت عمومی را در منطق توضیح امنیت فارابی دخیل دانست. وقتی مناسبات مدینه برپایه فضیلت تعیین یابد تفکیک-

های دینی و ملی جایگاه خود را از دست می‌دهد. از آنجا که فارابی فضیلت را به حوزه عملی و نظری تقسیم می‌کند معتقد است بخش بزرگی از مسائل امنیتی امری نرم هستند و به همین دلیل در ساحت ذهنی، شناختی، تربیتی و اخلاقی قابل ردیابی خواهد بود. با این توضیح است که فارابی تکوین و تداوم امنیت را بیشتر وابسته به هدایت و ارشاد شناختی، رفتاری و تربیتی فیلسوف‌شاه مربوط می‌داند و امنیت ذهنی را به‌عنوان مقدمه تحقق امنیت بیرونی در نظر می‌گیرد. فارابی به‌واسطه اینکه از یک‌سو نگاه تغلیبی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و از سوی دیگر تصور ارشادی را در تأسیس و تداوم سیاسی مدینه مهم قلمداد می‌کند همراهی عمومی و به این ترتیب، تعاون جمعی را در مطالعات امنیتی مهم ارزیابی می‌کند. فارابی به دلیل لحاظ مناسبات بیرونی و واقعی جامعه متوجه می‌شود که همه مردم جامعه قابل تربیت با ابزارهای نرم تربیتی و ارشادی نیستند به همین دلیل توجه به جنبه سخت امنیت را که در اجبار عملی و جنگ ظاهر می‌شود اجتناب‌ناپذیر معرفی می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی اصیبعه، احمد (۱۹۶۸). *عیون الأنباء فی طبقات الاطباء*. به کوشش آگوست مولر، بیروت.
۲. زاید، سعید (۲۰۰۱). *الفارابی*. قاهره، دار المعارف.
۳. شهروزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۸۹). *نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)*. مقصود علی تبریزی، تهران، علمی فرهنگی.
۴. طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۴). *زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران)*. تهران، کویر.
۵. فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، علمی فرهنگی.
۶. الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *فصول منتزعه*. تحقیق دکتر فوزی متری نجار، تهران، مکتبه الزهراء.
۷. الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۲). *التنبیه علی سبیل السعادة*. تصحیح جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
۸. الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۸). *تلخیص نوامیس*. تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت، دار الأندلس.
۹. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۷۰). *الحروف*. تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
۱۰. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۶). *السیاسة*. تحقیق یوحنا قمیر، بیروت، دار المشرق.
۱۱. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱). *الملة و نصوص أخرى*. تصحیح محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
۱۲. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵الف). *تحصیل السعادة*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۳. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵ب). *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۴. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۵. الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ب). *إحصاء العلوم*. تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۶. مک‌لند، جان (۱۴۰۱). *تاریخ اندیشه سیاسی غرب از یونان باستان تا عصر روشنگری*. ترجمه جهانگیر معینی علمدار، تهران، نی.

References

1. Al-Farabi, Mohammad bin Mohammad (1985). *Fosul Muntazeh*. research by Dr. Fouzi Metri-Najjar, Tehran, Maktaba Al-Zahra. (in Arabic)
2. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1970). *al-Haruf*. revised by Mohsen Mahdi, Beirut, Dar al-Mashriq. (in Arabic)
3. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1986). *Al-Siyasah*. research by Yohanna Qamir, Beirut, Dar al-Mashriq. (in Arabic)
4. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1991). *Al-Mullah and other texts*. revised by Mohsen Mahdi, Beirut, Dar al-Mashriq. (in Arabic)
5. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1992). *al-Tanbiyyah Ali Sabeel al-Saada*. edited by Jafar Al-Yasin, Tehran, Hikmat Publishing House. (in Arabic)
6. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1995). *Tahsil Al-Saada*. revised by Ali Boulamham, Beirut, Daru Maktaba Al-Hilal. (in Arabic)
7. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1995b). *Opinions of Ahl al-Madinah al-Fazlah and the anti-themselves*. revised by Ali Boulamham, Beirut, Dar and Al-Hilal School. (in Arabic)
8. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1996). *al-Siyasa al-Madaniyyah*. revised by Ali Boulamham, Beirut, Dar and al-Hilal School. (in Arabic)
9. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1996). *Talkhis Nawamis*. edited by Abd al-Rahman Badawi, Beirut, Dar Al-Andalus. (in Arabic)
10. Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad (1996b). *Statistics of Sciences*. edited by Ali Boulamham, Beirut, Dar and Al-Hilal School. (in Arabic)
11. Fakhouri, Hana and Khalil Jar (2006). *History of Philosophy in the Islamic World*. Abdul Hamid Aiti, Tehran, Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
12. Ibn-Abi-Asibiah Ahmad (1968). *Ayun al-Anba fi tabaqat al-atba*. by the effort of August Muller, Beirut. (in Persian)
13. John McClelland (2021). *History of Western Political Thought from Ancient Greece to the Age of Enlightenment*. Jahangir Moini Alamdar, Tehran, Nei Publishing House. (in Persian)
14. Mehdi, Mohsen (2018) Abunusr Farabi, Ahmad Bostan, History of Political Philosophy, vol. 1, Yashar Jirani and Shervin Moghimi, Tehran, Pegah Roozer Nu Publishing. (in Persian)
15. Shahrozouri, Shams-al-Din Mohammad Bin Mahmoud (2009). *Nazeh al-Arawah and Rozah al-Afarah (Tarikh al-Hikama)*. Maqsood Ali Tabrizi, Tehran, Elmi and Farhangi Publications. (in Arabic)
16. Tabatabaei, Seyyed Javad (2014). *Decline of Political Thought in Iran (Speech on the Theoretical Foundations of Iran's Decline)*. Tehran, Kavir. (in Persian)
17. Zayed, Saeed (2001). *Al-Farabi*. Cairo, Dar al-Maarif. (in Arabic)

Contents

Metaphysics of the Divine Word; Ontology of Revelation in Mu'tazilites Theological System / Masoud Jafarzade Kurdkandi, Qholamreza Zakiani

The Philosophy of Mīr Dāmād in India: From the Eartly-13th to the Mid-14th AH Centuries (Based on Textual/Didactic Traditions) / Hossein Najafi, Davood Hosseini

A comparative rereading of the prime mover and its characteristics from the point of view of Aristotle and Avicenna / Ali Allahbedashti, Ali Shad

Explaining the relationship between voluntary death and knowledge and ethics in the reflections of Plato and Sadra / Sajjad Rish-Sefid, Somayeh Zakeri, Ahmad Beheshti Mehr

Analysis of Mulla Sadra's Interpretation of knowing God by God in view of Allameh Tabataba'i / Sajjad Ziaei

Medina Farabi's political security and its emphasis on the logic of virtue / Mostafa Abedi Jigeh, Abolfazl kavandi kateb, Hossein Mahjobi Manesh

10

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty
Vol.3/ Issu.10/ Summer.2024

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)

Halil Rahman AÇAR (Prof. Ankara Yıldırım Beyazıt University)

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

Rahim Muhammad Al-Saadi (Professor at Philosophy Department of Al-Mustansiriya University of Baghdad)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

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

Abdollah Nasri (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)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

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

Tel: +982144320647 <https://hpi.aletaha.ac.ir/>