

۱۲

تاریخ فلسفه اسلامی

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال سوم / شماره ۱۲ / زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیرمسئول: دکتر رضا اکبریان

سر دبیر: 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 المستصریه 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/>

- مجله از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در مجله، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- مجله 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/ یکسان‌انگاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فلسفه فارابی / قاسمعلی کوچنانی،
محمد مهدی داور، ریحانه صادقی

۳۱/ تحلیل و تصحیح انتقادی بخش معاد الهیات/النجاة براساس اقدم نسخ /
لیلا کیان‌خواه

۷۵/ ارزیابی نقدهای ابن‌رشد بر روش متصوفه در الاهیات / مجید زمانی علویجه،
فاطمه نظری، سید احمد فاضلی

۱۰۷/ جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه عقل اول نزد کندی / حسن عباسی
حسین آبادی

۱۲۹/ قاعده «کل شیء فی کل شیء» در عرفان ابن‌عربی و داستان دقوقی مثنوی /
یوسف فضیلت

۱۵۷/ تحلیل وجود شناختی قاعده «العلم بالعله یستلزم العلم بالمعلول» با تأکید بر
مبانی حکمت متعالیه / حسین خرسندی امین (خوردوستان)



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

The Unification of political philosophy and political jurisprudence in Al-Fārābī 's Philosophy

Ghasem Ali Kouchnani¹  | Mohamad Mahdi Davar²  |
Reyhaneh Sadeghi³ 

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran.

E-mail: kouchnani@ut.ac.ir

2. MA Student in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

E-mail: mmdavar@mun.ca

3. PhD Student in Jurisprudence and principles of Islamic law, University of Tehran.

E-mail: reyhan.sadeghi@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 1 July 2024

Received in revised form

30 September 2024

Accepted 30 September 2024

Published online

21 December 2024

Keywords:

Al-Fārābī, Political Philosophy, Political Jurisprudence, Civil Philosophy (Wisdom), Happiness.

ABSTRACT

The study has focused on the views of Fārābī regarding the essence and foundations of the two concepts of "political philosophy" and "political jurisprudence". By elucidating and then analyzing the opinions of Fārābī, it has sought to answer the question of whether "political philosophy and political jurisprudence in Farabi's philosophy are the same". By examining what Fārābī has discussed in his works *Kitāb al-Millah*, *Siāsat al-Madania*, and *Al-Madinah Fāzel'a* regarding political philosophy and political jurisprudence, it can be understood that both concepts exist in Fārābī's civil philosophy, and even their theoretical foundation is present in his theoretical wisdom. However, it should be noted that it is not possible to consider the essence of these two to be the same, but in terms of the foundations that include the foundations and the purpose, these two concepts can be considered as two parts of a single whole. The foundation and purpose of Fārābī's political philosophy and political jurisprudence, since they are part of the civil philosophy of Fārābī, is the same as the foundations and purpose of civil wisdom. The distinguishing feature of Fārābī's philosophical school with other philosophical schools is his emphasis on happiness, and this key concept is the foundations and purpose of civil wisdom first and then political philosophy and political jurisprudence.

Cite this article: Kouchnani, GA; Davar, MM; Sadeghi, R (2025). The Unification of political philosophy and political jurisprudence in Al-Fārābī 's Philosophy, *History of Islamic Philosophy*,3 (4), 5-30.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.465658.1094>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.465658.1094>

Extended Abstract

Introduction

The focus of our inquiry in this study is to determine whether what is referred to as political philosophy within civil philosophy, which itself is part of Al-Farabi's practical wisdom, is related to jurisprudence. If there is a connection, can it be termed political jurisprudence? And if we consider it political jurisprudence, can we regard the two as one? If we can regard these two issues as one, can they be considered identical in terms of essence or in terms of instances?

The answers to these questions, which constitute the central issue of the study, are based on two main axes:

1. The nature of political philosophy and political jurisprudence in Al-Farabi's intellectual system;
2. The characteristics of Al-Farabi's political philosophy and political jurisprudence.

To address the issue, our effort is to analyze and elucidate Al-Farabi's own views, and as much as possible, we adhere to the opinions of Abu Nasr Al-Farabi to reach the posed questions. We will also draw on the thoughts of other thinkers for further clarification in certain contexts; however, the final analysis will rely on Al-Farabi's views and, of course, our interpretation of this foundational philosopher's thoughts.

Method

The study has a descriptive-analytical method. The term "descriptive" in this context refers to the expression of Al-Farabi's views, while "analysis" pertains to the examination of these opinions and our interpretations. Furthermore, the method of collecting scientific data is library-based. It is noteworthy that, for greater accuracy in the research background, relevant keywords were used in scientific databases for the section on international studies regarding Al-Farabi's political thought. Moreover, it should be noted that the significance of this study lies in several aspects: 1. Achieving a more precise and comprehensive understanding of Al-Farabi's political philosophy; 2. Demonstrating the flexibility of Al-Farabi's civil philosophy in relation to other concepts and instances; 3. Understanding the uncommon meaning of jurisprudence based on what is presented in Al-Farabi's intellectual framework.

Results

As a matter of fact, by focusing in the nature and characteristics of political philosophy and political jurisprudence, one can conclude that there is a fundamental difference between these two concepts in terms of their essence. Although both are part of civil philosophy and share a common political scope, it should be said that each is distinct in its own right. Based on what has been discussed, we understand that political philosophy and political jurisprudence are not synonymous concepts. The situation regarding the specifics of these two concepts is different. Happiness is the main foundation of Al-Farabi's civil philosophy and all its components, and this key concept serves as the basis for both political philosophy and political jurisprudence as two parts of civil science. Furthermore, the ultimate goal of civil wisdom and politics in Al-Farabi's thought is nothing other than happiness, and it could be argued that we should consider Al-Farabi as a "happiness-oriented" individual. If we also refer to his philosophical school as "hedonism," we would not be far from the truth. Political philosophy and political jurisprudence are similar in that they, like civil wisdom, have no aim other than happiness. Just as Al-Farabi viewed the universe as a unified whole despite its multiplicities, we can see all components of his civil philosophy as a single entity. In this case, we arrive at the idea of "equating political philosophy with political jurisprudence."

Conclusion

The terms "political philosophy" and "political jurisprudence" are not something that is explicitly used in Al-Farabi's philosophy, however, these two terms can be well understood from Farabi's civil philosophy. What can be understood as political philosophy in Al-Farabi's view is the same knowledge of politics and political issues - of course in Farabi's language - and what is used as politics in Farabi's philosophy is the actions of the ruler of Utopia (Virtuous City) which It is based on his intellectual power and the source of revelation. It is for this reason that politics is one of the issues of theoretical philosophy because it is derived from the supreme source, and because it is adapted to other issues, it is one of the issues of practical philosophy. Furthermore, the aim of politics is the same as the aim of philosophy, i.e. likeness to God, and applying Godlikeness to the civil wisdom of happiness. On the other hand, according to Al-Farabi, jurisprudence is the determination of opinions

based on the intellectual tradition of the first ruler, and this knowledge is part of theoretical wisdom in terms of opinions, and part of practical wisdom in terms of actions. First, political philosophy is the knowledge of politics and its initial situation, and political jurisprudence is the revision and limitation of political opinions and actions based on the same traditions as in the initial situation. From the point of view of the coordinates, it is also worth noting that happiness is the basis and the main goal of the civil wisdom of Al-Farabi, and all issues revolve around this concept, and according to the civil wisdom, political philosophy and political jurisprudence are also considered as its components. It is conclusively clear that, it should be noted that political philosophy and political jurisprudence are compatible with each other in Al-Farabi's intellectual system, but they are not completely the same, and the identification of these two concepts is due to their goals and coordinates and not what they are.



یکسان‌انگاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فلسفه فارابی

قاسمعلی کوچنانی^۱ | محمد مهدی داور^۲ | ریحانه صادقی^۳

۱. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
 ۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه مموریال نیوفاندلند، سنت‌جونز، نیوفاندلند، کانادا.
 ۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پژوهش حاضر با تأکید بر آراء فارابی درباره چیستی و مختصات دو مفهوم «فلسفه سیاسی» و «فقه سیاسی» در آراء فارابی بحث کرده است و با استفاده از تبیین و سپس تحلیل نظرات ابونصر فارابی به دنبال پاسخی برای اینکه آیا «فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فلسفه فارابی یکسان هستند؟» بوده است. با بررسی آنچه که فارابی در باب حکمت مدنی در کتاب <i>الملله، سیاست المدنیه، و آراء اهل المدینه فاضله</i> سخن رانده است می‌توان دریافت که هر دو مفهوم فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فلسفه مدنی فارابی موجودند و حتی بعد نظری آن نیز در حکمت نظری موجود است. با این حال، نمی‌توان چپستی این دو را یکی دانست، اما از حیث مختصات که شامل مبانی و غایت است، می‌توان این دو مفهوم را دو جزء از یک کل واحد دانست. مبنا و غایت فلسفه سیاسی و فقه سیاسی فارابی از آن جهت که جزئی از اجزای فلسفه مدنی این فیلسوف مؤسس می‌باشند، به عنوان مبنا و غایت حکمت مدنی مطرح است. تأکید اکید فارابی در بحث سعادت وجه ممیز مکتب فلسفی فارابی با سایر مکاتب فلسفی است و این مفهوم کلیدی، مبنا و غایت حکمت مدنی در وهله نخست و سپس فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌باشد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۰۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۹	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱	
واژگان کلیدی: <i>فارابی، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، حکمت مدنی، سعادت.</i>	

استناد: کوچنانی، قاسمعلی؛ داور، محمد مهدی؛ صادقی، ریحانه (۱۴۰۳). یکسان‌انگاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در فلسفه فارابی، *تاریخ فلسفه اسلامی* ۳ (۴)، ۳۰-۵.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.465658.1094>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.465658.1094>

© نویسندگان.



مقدمه

ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق) ملقب به معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی از جمله فیلسوفانی است که نظریات جامعی در حوزه‌های مختلف فکری در جهان اندیشه ارائه کرده است. بسیاری از نظریات وی در باب حکمت عملی علاوه بر بدیع بودن، با مبانی فلسفی نظری وی تناسب دارد. به طوری که می‌توان ادعا کرد وی فلسفه نظری را مقدمه‌ای بر فلسفه عملی قرار داده است. البته مراد ما از لفظ مقدمه به معنای عدم مطلوب ذاتی نیست، چنان‌که برخی منطوق را مقدمه علوم عقلی دانسته‌اند و در آن موضع منطوق به مثابه مقدمه و مطلوب بالعرض، و علم ذی‌المقدمه مطلوب بالذات قرار داده می‌شود. مراد فارابی در مقدمه قرار دادن فلسفه نظری، همان پایه و اساس قرار دادن امری بر امر دیگر است؛ بدین ترتیب، معلم ثانی حکمت نظری را پایه حکمت عملی خویش قرار داده است.

از سوی دیگر، اگر عقل را واحد بدانیم و عقل نظری و عملی را دو مرتبه و یا دو چهره از عقل بدانیم، و اگر حکمت نظری را محصول عقل نظری، و حکمت عملی را نیز محصول عقل عملی بدانیم، آن‌گاه باید بگوییم که بین حکمت نظری و عملی از حیث ذات تفاوتی نیست و از حیث جهت و یا مرتبه دارای تفاوت می‌باشند.

آنچه که مورد پرسش ما در این مطالعه قرار گرفته است چنین می‌باشد که آیا آنچه که به عنوان فلسفه سیاسی در حکمت مدنی، که خود آن نیز بخشی از حکمت عملی فارابی می‌باشد، با فقه ارتباط دارد و اگر ارتباط دارد، می‌توان آن را فقه سیاسی خواند و اگر آن را فقه سیاسی بخوانیم، آیا می‌توان این دو را یکی دانست؟ اگر می‌توان این دو امر را یکی دانست، آیا از لحاظ ماهیت و یا از لحاظ مصداق، می‌توان آن دو را یکی انگاشت؟

پاسخ به این سؤالات مسئله اساسی مقاله حاضر است که براساس دو محور بیان شده است:

۱. چیستی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در نظام فکری فارابی؛

۲. مختصات فلسفه سیاسی و فقه سیاسی فارابی.

برای حل مسئله، سعی ما تحلیل و تبیین آراء خود فارابی است و تا جایی که امکان دارد، مقید به آراء خود ابونصر فارابی برای رسیدن به پرسش‌های مطرح شده هستیم. از نظرات سایر اندیشمندان نیز برای تبیین بیشتر در برخی از مواضع بهره برده خواهد شد، اما تحلیل

نهایی متوقف بر آراء خود فارابی و البته برداشت ما از نظرات این فیلسوف مؤسس خواهد بود. بر همین اساس، پژوهش حاضر یک تحقیق توصیفی - تحلیلی خواهد بود و مراد از توصیف در این مقال همان تبیین نظرات فارابی است و منظور از تحلیل نیز واکاوی این آراء و برداشت ما می‌باشد. از سوی دیگر، روش جمع‌آوری داده‌های علمی نیز به صورت کتابخانه‌ای است. قابل ذکر است که برای دقت بیشتر در پیشینه پژوهش در بخش پژوهش‌های بین‌المللی درباره اندیشه سیاسی فارابی از کلیدواژه‌های مرتبط در پایگاه‌های علمی استفاده شده است.

همچنین باید خاطر نشان کرد که اهمیت این مطالعه از چند جهت است. ۱. فهم دقیق و کامل‌تر فلسفه سیاسی فارابی؛ ۲. اثبات انعطاف حکمت مدنی فارابی از جهت تطبیق با مفاهیم و مصادیق دیگر؛ ۳. فهم معنای غیررایج از فقه براساس آنچه که در نظام فکری فارابی ارائه شده است.

به صورت کلی درباره فقه در اندیشه فارابی نسبت به سیاست در نظام فکری فارابی کمتر پرداخته شده است. همچنین مقایسه فقه و فلسفه در اندیشه فارابی، در نزد پژوهشگران یک موضوع جدید محسوب می‌شود. به صورت کلی باید گفت که فارابی به عنوان یک فیلسوف جامع‌نگر، درباره مسائل و موضوعات مختلفی سخن گفته است و هر کدام درخور توجه و واکاوی می‌باشد. از آن جهت که محور اصلی این پژوهش درباره یکسان‌انگاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در نظام فکری ابونصر فارابی می‌باشد، لازم است تحقیقات انجام شده به زبان‌های فارسی و انگلیسی درباره فلسفه سیاسی فارابی، فقه در اندیشه فارابی و فقه سیاسی فارابی ذکر شود.

درباره فلسفه و اندیشه سیاسی فارابی به زبان فارسی تحقیقات متعددی انجام شده است. داوری اردکانی (۱۳۵۴) در کتاب *فلسفه مدنی فارابی* درباره سیاست در اندیشه فارابی بحث کرده است. وی درباره آثار سیاسی فارابی در فصل دوم کتاب خود بحث کرده و مبانی سیاسی فارابی را در فصل چهارم ذکر کرده است. همچنین خود او (۱۳۵۶) در فصل دوم و سوم کتاب *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی* نیز درباره سیاست در اندیشه فارابی سخن رانده است. در کتاب *فارابی فیلسوف فرهنگ* از محقق ذکر شده (۱۳۸۱) نیز بحث از اندیشه

سیاسی فارابی آمده است. بسیاری از جوانب مربوط به فلسفه سیاسی فارابی نیز توسط مهاجرنیا (۱۳۸۰) در کتاب *اندیشه سیاسی فارابی* بررسی شده است. همچنین مقالاتی نیز در این زمینه منتشر شده است. سیدیان (۱۳۸۳)، برزگر و عباس تبار فیروزجاه (۱۳۸۵)، کمالی زاده (۱۳۸۸)، نادری (۱۳۸۸)، چاوشی و احسانی (۱۳۹۲)، بحرانی (۱۳۹۵)، شیخ الاسلامی، بحرانی و ماحوزی (۱۳۹۶) بابازاده جودی، پولادی و دیلم صالحی (۱۳۹۷)، امیدعلی (۱۳۹۷)، و مهاجرنیا (۱۴۰۱) از زوایای مختلف درباره فلسفه سیاسی فارابی بحث کرده‌اند. از سوی دیگر، چندین پژوهش از زوایای مختلف انجام شده است که با فقه سیاسی فارابی مرتبط می‌باشند. به عنوان مثال می‌توان به مهاجرنیا (۱۳۷۷) و مفتونی و بهارلویی (۱۳۹۰) اشاره کرد.

باید خاطر نشان کرد که وجه تمایز پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌ها در این مهم خلاصه شده است که هدف اصلی تحقیق‌های گذشته معطوف بر این نبوده است که آیا فلسفه سیاسی فارابی با فقه سیاسی او دو چیز یکسان است یا خیر. حال آن‌که هدف اصلی پژوهش پیش‌رو بررسی این نکته است که آیا فلسفه سیاسی فارابی با فقه سیاسی او دارای یک ماهیت است یا خیر؟

الف) بحث از چیستی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در آراء فارابی

۱. چیستی فلسفه سیاسی در نظام فکری فارابی

آنچه که به عنوان سیاست در نظام فکری فارابی مطرح می‌باشد، همان است که برخی از پژوهشگران آن را هدف فلسفه فارابی می‌دانند (تورانی، عمرانیان و مرتضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹). اگر این سخن را بپذیریم؛ بنابراین باید بگوییم که فلسفه فارابی حول محور سیاست می‌چرخد. باین حال، پیش از آنکه این سخن را بپذیریم، باید ادعا کنیم که حتی اگر سیاست، غایت فلسفه فارابی نباشد، باین حال نقش مهمی را در فلسفه وی بازی می‌کند. کسانی که با فلسفه فارابی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که او در باب سیاست و حکمت مدنی آثار گوناگونی نوشته است، اما باین حال حکمت مدنی و سیاست را جدا از حکمت نظری ندیده است؛ زیرا پیش از بیان آراء وی در رساله‌های وی مانند *کتاب المله*، سیاست

المدنیه، و آراء اهل مدینه الفاضله، وی پیش از آنکه درباره سیاست و حکمت مدنی قلم‌فرسایی کند، مبانی نظری خود را بیان کرده است. هدف فارابی از مقدمه قرار دادن مسائل نظری، به‌هیچ‌وجه به‌معنای مطلوب بالذات قرار دادن حکمت عملی نمی‌باشد؛ زیرا حکمت عملی از شئون عقل عملی و حکمت نظری از شئون عقل نظری می‌باشد و در صورت مطلوب بالذات قرار دادن حکمت عملی، این مطلب بر ذهن‌خطور می‌کند که فارابی، اصالت را به عقل عملی داده است.

آنچه که ادعای ما می‌باشد، این است که مقدمه قرار دادن مسائل حکمت نظری بر مسائل حکمت عملی مانند مقدمه قرار دادن منطق بر فلسفه نیست. کسانی که با علوم عقلی سروکار دارند، دریافته‌اند که برخی از حکما منطق را فنی برای خطانکردن ذهن می‌دانند و به‌همین جهت آن را مقدمه حکمت برای پرهیز از خطا در براهین قرار داده‌اند. دید ابزارگرایانه منطق به‌خوبی در منطق حکمة‌الاشراق سهروردی واضح است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷-۵۸). از سوی دیگر، پیش از سهروردی، ابزارگرایی منطق در اشارات و تنبیهات ابن‌سینا به‌چشم می‌خورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱). البته اگر بخواهیم به‌صورت دقیق‌تر بگوییم، رویکرد ابن‌سینا در منطق/اشارات و تنبیهات یک رویکرد ابزار دانشی می‌باشد (عظیمی، ۱۳۹۷، ص ۴۷۸). براساس آنچه که گفته شد، مقدمه قرار دادن مسائل نظری بر عملی توسط فارابی از جهت محصول قرار دادن مسائل حکمت عملی می‌باشد؛ بنابراین، مسائل نظری در حکم مقدمات یک قیاس و مسائل عملی در حکم نتیجه یک قیاس است و اگر بخواهیم با دید علی به این مطلب بنگریم، باید بگوییم که مقدمات قیاس در حکم علت‌اند و نتیجه قیاس در حکم معلول، و واضح است که مرتبه معلول همواره از علت پایین‌تر است؛ بنابراین، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که مقدمه بودن حکمت نظری در آثار فارابی به‌معنای ابزار دانستن آن است، بلکه به‌معنای علت دانستن آن می‌باشد. فلسفه نظری، علم شناختن چیزها همان‌گونه که هستند، می‌باشد و هیچ تعلق نیز در این شناختن به اشیاء عملی اخذ نمی‌شود، حال آنکه حکمت عملی بر عمل تعلق می‌گیرد و عالم می‌تواند براساس علم و شناختی که دارد عمل کند (داوری اردکانی، ۱۳۵۶، ص ۲۰). همچنین باید اضافه کرد که شناخت مقدمه عمل است و عمل بدون شناخت فعلی عبث

محسوب می‌شود؛ بنابراین، از این جهت است که فارابی، حکمت عملی و مدنی خود را بر پایه شناخت استوار ساخته است.

همچنین شاید گمان شود که فارابی از آن جهت که مسائل فلسفه نظری را نسبت به مسائل فلسفه عملی مجمل‌تر بیان کرده است؛ بنابراین تمرکز وی همواره معطوف بر حکمت عملی بوده است و اصالت در نزد وی با حکمت عملی می‌باشد. در پاسخ به این گمان باید چنین گفت که به صورت کلی فارابی یک فیلسوف مجمل‌نویس بوده است و اگر هم در موضعی، مطالب مربوط به حکمت عملی دارای حجم بیشتری می‌باشند، دال بر اصالت داشتن آن نسبت به حکمت نظری نیست. همچنین، باید دانست که تاریخ فلسفه سیر اجمال به تفصیل است (همو، ۱۳۵۶، ص سی و شش)، و مجمل‌نویسی فارابی آغاز یک سیر فلسفی است و تفصیل آن توسط فلاسفه خلف معلم ثانی انجام شده است. برای تأیید این سخن باید بگوییم که وایتهد نیز چنین اذعان داشته است که «تمامی فلسفه، پانویس افلاطون است» (Whitehead, 1978, p 39). مراد وایتهد از پانویس دانستن فلسفه بر افلاطون، همان سیر اجمال به تفصیل تاریخ فلسفه است. از آنجاکه مسائل حکمت نظری و عملی هر دو موجود در جهان اندیشه می‌باشند و هر سخن که بیان شود وارد تاریخ فکر و فلسفه می‌شود؛ بنابراین، فارابی با اجمالی نوشتن فلسفه نظری نسبت به فلسفه عملی چنین سیری را انجام داده است. کما اینکه فلسفه عملی وی نیز خود به صورت مجمل نوشته شده است و شروع یک سیر فلسفی برای سایر اندیشمندان می‌باشد.

از سوی دیگر، باید گفت که اگر تعارض میان حکمت نظری و حکمت عملی را به بحث از عقل نظری و عملی برگردانیم، باید بگوییم که عقل یک موجود واحد و دارای مراتب و شئون مختلف است.^۱ به همین علت باید بگوییم که تفاوت میان عقل نظری و عملی به هیچ وجه یک اختلاف ماهوی نیست و تنها تفاوت آن در مرتبه است. آنچه که توسط عقل

۱. دکتر ابراهیمی دینانی نیز اذعان دارد که «عقل دارای مراتب مختلف و متفاوت بوده و در نتیجه، معقولات نیز دارای مراتب مختلف و متفاوت شناخته می‌شوند. وقتی از مراتب مختلف و متفاوت عقل و ادراک سخن گفته می‌شود، ناچار از مراتب مختلف و متفاوت آنچه مورد ادراک واقع می‌شود نیز سخن به میان می‌آید» (ابراهیمی دینانی، ۱۴۰۲، ص ۹۲).

نظری بررسی می‌شود، تمامی اشیاء از آن‌جهت که موجود هستند می‌باشد و باید گفت که این خود یک وجه شریف است؛ زیرا تمامی اشیاء از آن حیث که موجودند، خالص‌اند؛ بنابراین، عقل نظری همواره به بررسی امری خالص می‌پردازد. این درحالی است که عقل عملی همواره به اموری می‌پردازد که دارای خلوص نیستند و با زوایای دیگری ترکیب شده‌اند. به تعبیر دیگر، روی عقل نظری همواره به سمت بالا است، از آن‌جهت که موجودات عالی‌تر توسط عقل نظری درک می‌شوند و روی عقل عملی به سوی امور جزئی و محسوس است که میان غواشی قرار دارند (حشمت‌پور، ص ۱۳۹۲). اگر بخواهیم این مطلب را به طرز دیگری بیان کنیم، باید بگوییم که عقل به آنچه که اکنون حاضر نیست و غایب شناخته می‌شود نیز می‌اندیشد و به عبارت دیگر با کلیات و امور عام و فراگیر سروکار دارد. درحالی‌که عمل همواره به جزئی می‌پردازد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸، ص ۱۵).

براساس آنچه که گفته شد، دلیل ذکر کردن مسائل حکمت نظری قبل از حکمت عملی توسط فارابی از جهت اصیل ندانستن آنها و یا ابزار دانستن آن مسائل نمی‌باشد، بلکه می‌توان ادعا کرد که مسائل حکمت عملی محصول و معلول حکمت نظری‌اند و از همین جهت حکمت نظری مقدم بر حکمت عملی است.

آنچه که به عنوان ماهیت سیاست در اندیشه فارابی مطرح است، همان است که وی در *آراء اهل مدینه فاضله* بیان کرده است. عین عبارت فارابی در این باب چنین است:

بطبع و رئیس‌المدینه الفاضله لیس یمکن أن یکون أی انسان اتفق، لأن الرئاسة انما تكون بشیئين: أحدهما أن یکون بالفطرة والطبع معدا لها، والثانی بالهیئة والملکة الارادية. و الرئاسة تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها. فلیس کل صناعة یمکن أن یرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع یرأسها فی المدینه، وأكثر الفطر هی فطر الخدمه. و فی الصنائع صنائع یرأس بها و یرأسها صنائع أخر، و فیها صنائع یرأسها فقط و لا یرأسها أصلا. فکذلک لیس یمکن أن تكون صناعة رئاسة المدینه الفاضله أیه صناعة ما اتفقت، ولا أیه ملکة ما اتفقت (فارابی، بی‌تا، صص ۱۱۸-۱۱۹).

ماهیت سیاست از این عبارت فارابی قابل برداشت است. طبق نظر فارابی صنعتی که رئیس مدینه دارد همان سیاست است و صناعات دیگر نیز مخدوم این صنعت هستند؛

بنابراین، به خوبی می‌توان فهمید که فعل رئیس اول همان سیاست است. حال باید پرسید که فعل رئیس اول بر چه اساس است؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که فارابی رئیس اول مدینه فاضله را متصل به قوه وحی می‌داند و مرتبه او را نیز مانند مرتبه روحانیون و ملائک دانسته است (همو، ۱۹۹۱، ص ۶۴)؛ بنابراین، از نظر فارابی، رئیس اول مدینه فاضله علاوه بر حکمت، متصف به نبوت نیز می‌باشد. می‌توان گفت که فارابی، عالی‌ترین درجه حکمت را با نبوت یکسان می‌داند؛ بنابراین در نظر فارابی، دین و فلسفه دارای یک هویت می‌باشند و این هویت دارای جهات مختلف می‌باشد. فارابی در *سیاست‌المدنیة* اذعان دارد که رئیس اول مدینه فاضله به مرتبه‌ای از عقل رسیده است که تمامی معارف برای او بالفعل حاضر است و این مرتبه همان عقل مستفاد است (همو، ۱۳۵۸، صص ۱۵۵-۱۵۶). در نتیجه این سخن فارابی، می‌توان مدعی شد که رئیس مدینه فاضله از آن جهت که به عالی‌ترین مرتبه عقلی رسیده است، قابلیت دریافت وحی را دارد و وحی همان است که در عقل مستفاد جاری می‌شود. به همین علت است که می‌توان نبوت و حکمت را در این موضع یکسان اخذ کرد و دلیل اینکه رئیس اول مدینه فاضله به وحی دسترسی دارد این است که وی دارای عقل مستفاد است. همچنین باید خاطر نشان کرد که این عقل فعال است که عقل‌ها را بالفعل می‌کند و اگر کسی به مرتبه‌ای رسیده باشد که با خود عقل فعال مرتبط باشد، همان کسی است که دارای عقل مستفاد و به وحی دسترسی دارد (داوری اردکانی، ۱۳۵۶، ص ۲۲).

بنابراین، منبع افعال رئیس اول مدینه فاضله براساس وحی است که آن نیز توسط عقل مستفاد دریافت می‌شود. حال باید خاطر نشان کرد که سیاست که همان افعال رئیس اول می‌باشد، براساس وحی است؛ بنابراین، سیاست با وحی و عقل بیگانه نیست. در این موضع، دریافت می‌شود که چرا سیاست غایت فلسفه فارابی است. ظاهر سیاست همانی است که در حکمت عملی بررسی می‌شود، اما باطن آن یک مسئله در حکمت نظری است و به همین علت اصل سیاست جزء مسائل حکمت نظری است. همچنین باید گفت که قوانین مدینه فاضله نیز براساس وحی‌اند و به همین جهت است که دکتر داوری اردکانی سیاست فاضله را بدون وضع و یا حفظ نوامیس توسط رئیس مدینه فاضله بی‌معنا می‌داند (همو، ۱۳۵۶، ص ۲۴). به عبارت دیگر باید گفت که حقوق و سیاست در نظام فکری فارابی

مکمل یکدیگر به حساب می‌آیند.

از سوی دیگر، اگر غایت فلسفه را تشبه به اله بدانیم، چنان‌که خود فارابی در *المنطقیات* آن را بیان کرده است (فارابی، بی‌تا، ص ۷)^۱ می‌توانیم بگوییم که شخص رئیس اول مدینه فاضله که بالاترین درجه حکمت را دارد، بیشترین تشبه به اله را نیز دارد و به همین جهت است که وی به وحی دسترسی دارد. همچنین فارابی، در کتاب *الملة* نیز شغل و مهنت رئیس مدینه فاضله را مانند مبدأ اول می‌داند. همان‌طور که مبدأ اول، مدبر عالم هستی است، رئیس اول مدینه فاضله نیز مدبر جامعه می‌باشد. جامعه فاضله نیز مانند عالم هستی است. همان‌طور که عالم هستی دارای کثرت است، اما در حکم یک واحد محسوب می‌شود. جامعه فاضله نیز باید تحت تدبیر رئیس اول به نحوی تدبیر شود که افراد آن در حکم یک واحد به حساب بیایند (همو، ۱۹۹۱، صص ۶۵-۶۶).

در نتیجه آنچه که گفته شد به خوبی می‌توان ادعا کرد که سیاست از نظر فارابی همان افعال رئیس مدینه فاضله بر اساس عقل مستفاد و وحی است که هدف آن نیز همان هدف حکمت یعنی تشبه به اله است. به همین علت باید گفت که سیاست غایت فلسفه فارابی است؛ بنابراین، سیاست نه از آن جهت که جزئی از مسائل حکمت عملی می‌باشد غایت است، بلکه از این جهت که با هدف فلسفه یعنی تشبه به اله هم‌راستا است غایت نظام فکری فارابی می‌باشد.

قابل ذکر است که خود مفهوم سیاست ذیل در فلسفه است و آنچه که به عنوان مسائل آن در حکمت مدنی بررسی می‌شود، نسبت به خود مفهوم سیاست جزئی‌تر هستند، به این علت که رئیس اول به آراء ملت، تعیین می‌بخشد و آن را وارد افعال ملت می‌کند. بررسی افعال رئیس اول که همان سیاست محسوب می‌شود، همان است که ما آن را فلسفه سیاسی فارابی می‌خوانیم؛ بنابراین، با اینکه فلسفه سیاسی فارابی جزئی از حکمت عملی وی به حساب می‌آید و با عقل عملی سروکار دارد، ولی منبع سیاست همانی است که توسط عقل مستفاد وی استنباط می‌شود و همانی است که توسط عقل نظری فهمیده می‌شود.

۱. قابل ذکر است که ابن‌سینا در *دانشنامه علائی و المبدأ و المعاد*، (ابن‌سینا، بی‌تا، ۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸)، و ملاصدرا در *اسفار اربعه* (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰) نیز این تعریف را از فلسفه ارائه داده‌اند.

۲. چیستی فقه سیاسی در نظام فکری فارابی

مفهوم دیگری که در آراء فارابی قابل استخراج می‌باشد، مفهوم «فقه سیاسی» است که براساس آراء سیاسی فارابی و همچنین تعریف وی از فقه می‌باشد. همچنین وی در موضوعی نیز درباره فقه سخن رانده است که برای کشف چیستی فقه سیاسی برای ما رهگشاست.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که حکمت عملی در نزد فارابی در حکمت مدنی که خود شاخه‌ای از حکمت عملی می‌باشد خلاصه شده است. به عبارت دیگر فارابی تمامی آراء عملی خود را معطوف به مسائل علم مدنی کرده است. دکتر داوری اردکانی نیز به این موضوع اشاره داشته و چنین اذعان کرده که «علم عملی در نظر او، منحصر به علم مدنی است و اگر از علوم دیگری مثل فقه بحث می‌کند، از آن جهت است که این علم در تحت فلسفه و تابع آنست؛ پس در واقع فارابی علم اخلاق و علم تدبیر منزل را منحل در علم مدنی می‌داند» (داوری اردکانی، ۱۳۵۶، ص ۲۰). البته باید به این مهم اشاره کرد که فارابی درباره حکمت منزلیه بحث مستقلی نکرده، و مطالبی را به صورت مختصر در فصول متنزعه ذکر کرده است (فارابی، بی تا، صص ۹ و ۲۹).^۱ اما درباره اخلاق به صورت مستقل به تدوین و تصنیف رساله پرداخته است و به مسائل مختلف اخلاقی مانند اعتدال و تفحص در صفات اخلاقی اشاره کرده است (همو، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۲). البته این سخن، ادعای ما را که عنوان کردیم حکمت عملی در نزد فارابی در حکمت مدنی خلاصه می‌شود، نقض نمی‌سازد؛ زیرا سخن ما به معنای این نیست که فارابی درباره اخلاق که شاخه دیگری از حکمت عملی است، صاحب اثر نیست، بلکه می‌خواهیم بگوییم تمرکز اصلی فارابی در حکمت عملی، مسائل حکمت مدنی بوده است. به همین علت است که غایت حکمت مدنی فارابی سعادت است. به عبارت دیگر، غایت قانونگذاری نیز در فلسفه فارابی برای رسیدن به سعادت می‌باشد (همو، ۱۳۵۸، صص ۱۶۳-۱۶۸). این مطلب به خوبی در کتاب *الملة* نیز مشهود است (همو، ۱۹۹۱، صص ۴۴ و ۶۶). همچنین باید اشاره کرد که سعادت همان است

۱. برخلاف ابن‌سینا که رساله‌ای مستقل درباره حکمت منزلیه نگاشته است و در آن به مسائل زنان، کودکان، و مسائل اقتصادی اشاره داشته است (ابن‌سینا، ۱۹۲۹).

که سیاست از برای آن است و هنگامی که سیاست غایت است، سعادت نیز به طریق اولی غایت رئیس مدینه و اهالی مدینه می‌باشد. مباحث سیاسی که در ذیل مباحث مدنی فارابی جای گرفته‌اند یا به عبارت دیگر جزء مسائل علم مدنی می‌باشند، از برای غایت حکمت مدنی بحث می‌شوند و غایت حکمت مدنی همان بحث از سعادت قصوی می‌باشد (داوری اردکانی، ۱۳۵۶، ص ۲۹)؛ بنابراین، باید گفت که اولاً غایت علم مدنی که همان سعادت است خود یک بحث اخلاقی است و آنجا که فارابی از سعادت و یا هر چه که مربوط به سعادت است در ذیل علم مدنی بحث می‌کند، یعنی مباحث اخلاقی را در ذیل مباحث مدنی گفته است و این همان سخن ما است که اذعان داشتیم، حکمت عملی فارابی در حکمت مدنی او خلاصه شده است. این اذعان خود فارابی در *احصاء العلوم* است که علم مدنی از انواع افعال، رفتار ارادی، و ملکات اخلاقی بحث می‌کند و همچنین از اهداف و نتایجی که مترتب بر این افعال و ملکات می‌شوند نیز یاد می‌کند. همچنین وظیفه دیگر علم مدنی بیان برخی از آن نتایجی است که سعادت حقیقی محسوب می‌شوند (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

حال، این سخنان ما چه ارتباطی به فقه و یا فقه سیاسی فارابی دارد؟ باید دانست که فارابی بسیاری از مطالب را در کنار یکدیگر بیان کرده است، همان‌طور که بسیاری از مباحث اخلاقی را نیز در ذیل حکمت مدنی بیان کرده است و از این فراتر، بسیاری از مباحث حکمت نظری خود را نیز در همان آثاری آورده است که درباره حکمت عملی بالاخص حکمت مدنی نظریه‌پردازی کرده است. به همین علت، اگر به دنبال فقه در هندسه معرفتی ابونصر فارابی هستیم، نباید به دنبال اثری مستقل از او باشیم.^۱ همان‌طور که اشاره شد، فقه فارابی در ذیل علم مدنی وی بیان شده، همان‌طور که سیاست فارابی در ذیل علم مدنی بیان شده است.^۲

برای فهم ماهیت فقه در نظام فکری معلم ثانی، باید به تعریف او از فقه در *احصاء العلوم*

۱. تاکنون، طبق اطلاع محققان این مقاله، اثری مستقل از فارابی در باب فقه دیده نشده است. البته اگر اثری مستقل از او به سمع و نظر پژوهشگران این مقاله برسد، حتماً در تحقیقات بعدی به آن اشاره خواهد شد.

۲. این مطلب از تقسیمات فارابی در *احصاء العلوم* به خوبی روشن است (فارابی، ۱۳۸۹، صص ۱۰۶-۱۱۳).

مراجعه کرد. فارابی در این موضع، فقه را چنین تعریف می‌کند: «صناعت فقه، دانشی است که انسان به وسیله آن می‌تواند حدود هر چیز را که واضع شریعت تصریح نکرده است، با مقایسه با آن چیزهایی که حدود و میزان آنها آشکارا در شریعت بیان شده، تشخیص دهد، و برای به دست آوردن احکام صحیح بر طبق مقصود واضع شریعت و براساس آن شریعتی که واضع شریعت برای پیروان همان شریعت آورده است، اجتهاد کند». وی در ادامه تعریف خود از فقه، این صنعت را به دو بخش فقه در آراء و فقه در افعال تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳)؛ بنابراین، تفاوت فقه با حکمت در این است که فلسفه همان است که رئیس اول با استفاده از آن به عقل مستفاد دست یافته است و فقه همانی است که افراد پس از رئیس اول با استفاده از آن و براساس حدود واضع شریعت، به تغییر قوانین و یا وضع قوانین جدید اقدام می‌کنند. فارابی در کتاب *الملة* فقه را برای رئیس و یا رؤسای می‌داند که پس از رئیس اول، وظیفه هدایت جامعه را دارند (همو، ۱۹۹۱، ص ۵۰). همچنین وی در همان موضع نیز فقه را به دو بخش فقه در آراء و افعال تقسیم کرده است (همو، ۱۹۹۱، صص ۵۰-۵۱). براین اساس، می‌توان دریافت که فقه چیزی اخص از حکمت است و جزئی از آن است و چیزی که به عنوان جزء در کل وجود داشته باشد، خواص آن کل را داراست. به همین علت است که فقه در نظام فکری فارابی، بیگانه با حکمت نمی‌باشد. فقه در آراء همان است که در فلسفه نظری مطرح می‌شود و فقه در افعال همان است که در فلسفه عملی موجود می‌باشد؛ بنابراین، تنها تفاوت فقه با فلسفه و به تبع فقه سیاسی با فلسفه سیاسی این است که فقه در حکم جزء، و فلسفه در حکم کل است. تفاوت دیگری که می‌توان بدان اشاره کرد این است که بنا به گفته فارابی، فقه وسیله‌ای برای تحدید آراء و افعال توسط رؤسای پس از رئیس اول است. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که فقه بیشتر برای افرادی کاربرد دارد که خود در مقام رئیس اول نیستند.

البته باید اشاره کرد که فارابی در کتاب *الملة*، در جایی سخن از تطبیق آورده است. به این معنا که وی قائل بر این است که همه افراد حاضر در جامعه قابلیت فهم فلسفه و برهان را ندارند، درحالی که با زبان جدل و خطابه آشنا هستند و رئیس مدینه، اعم از رئیس اول و رؤسای پس از وی با اینکه خود به زبان برهان و حکمت آشنایند، باید بتوانند

بسیاری از حقایق را با زبان جدل و خطابه تطبیق دهند و این تطبیق و تحدید همان صنعت فقه است؛ بنابراین، در این موضع نیز رئیس اول متصف به صنعت فقه می‌شود. نکته دیگری که باید در مقام مقایسه بدان اشاره کرد این است که حکمت دارای خاصیت معرفت‌زایی است، حال آنکه فقه در نگاه فارابی، بیشتر یک صنعت است. البته صرف صنعت دانستن به معنای انکار معرفت‌زایی آن نیست؛ زیرا اگر فقه جزئی از حکمت است و هر جزء، خاصیت کل را داراست، بنابراین باید گفت که فقه نیز در حد خود قابلیت معرفت‌زایی را دارد. اما آنچه که بیشتر از فقه مراد است، چیزی است که به‌عنوان یک صنعت به‌کار گرفته می‌شود. از آنچه که در عبارت پیشین گفته شد، ماهیت فقه از نظر فارابی در مشخص می‌شود و همان ماهیت در کار بست سیاسی چیزی است که ما آن را فقه سیاسی می‌دانیم.

از آنچه که به‌عنوان فقه در نظام فکری فارابی دریافته شد، به‌خوبی می‌توان ادعا کرد که فقه سیاسی همان صنعتی است که به تحدید مبانی سیاسی می‌پردازد، مانند فلسفه سیاسی که صرفاً به کلیات سیاست توجه دارد؛ بنابراین، فلسفه سیاسی و فقه سیاسی فارابی از جهت ریشه یکی هستند؛ با این تفاوت که چستی فلسفه سیاسی فهم و وضع اولی است و چستی فقه سیاسی تحدید و وضع ثانوی می‌باشد. به‌عبارت‌دیگر، تفاوت فلسفه سیاسی فارابی با فقه سیاسی او در این است که فلسفه او از برای فهم است و فقه سیاسی او از برای وضع و یا به‌عبارت‌دیگر تفاوت فقه سیاسی با فلسفه سیاسی در اندیشه فارابی در این است که فقه جزئی‌تر است و می‌تواند کلیات فلسفه سیاسی را وارد جزئیات کرده و آن‌ها را به‌صورت قانون وضع و تحدید کند.

ب) مختصات فلسفه سیاسی و فقه سیاسی فارابی

برای تعیین مختصات و حدود فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در اندیشه فارابی باید به سخن خود فارابی درباره علم مدنی رجوع کرد. آن چیزی که از بخش دوم کتاب *المله* (بندهای ۱۱ الی ۲۷ براساس نسخه محسن مهدی) برمی‌آید این است که فارابی مختصات حکمت مدنی را در این موضع بیان کرده است. ادعای ما این است که به تبع آن، مختصات فلسفه سیاسی و فقه سیاسی فارابی نیز از فحوای کلام فارابی برمی‌آید.

فارابی در کتاب *المله*، چنین اذعان دارد که علم مدنی درباره سعادت بحث می‌کند و انواع آن را بررسی می‌کند (همو، ۱۹۹۱، ص ۵۲). به همین دلیل است که وی در باب سعادت در *سیاست المدنیه* نیز سخن رانده است (همو، ۱۳۵۸، صص ۱۴۴ و ۱۶۳-۱۶۸). مباحثی درباره سعادت نیز در *آراء اهل مدینه الفاضله* توسط فارابی ارائه شده است (همو، بی‌تا، صص ۱۳۵-۱۳۷).^۱

مسئله دیگر موجود در علم مدنی بحث از افعال و ملکات ارادیه است (همو، ۱۹۹۱م، ص ۵۳). هدف فارابی از ذکر این مختصات این است که وی این مطلب را مقدمه سخن بعدی خود در همان موضع می‌کند و آن بحث از تقسیم کار است (همو، ۱۹۹۱، ص ۵۳). وی از آنجایی که انسان را موجودی مدنی‌الطبع و اجتماعی می‌داند؛ بنابراین انسان برای بقای خویش در وهله نخست و رسیدن به سعادت مقدمی و حقیقی به دیگران محتاج می‌شود و این احتیاج خود سبب به وجود آمدن مشاغل و اصناف مختلف و در نتیجه اقتصاد می‌گردد.^۲ چون این تقسیم کار در درون جامعه شکل می‌گیرد و نیاز به قوانین دارد، و قوانین نیز کار رئیس اول است؛ بنابراین با سیاست در ارتباط است. از سوی دیگر، تقسیم کار و تعاون از برای سعادت است و سعادت نیز غایت سیاست به عنوان شغل ریاست مدینه می‌باشد. مسئله دیگر علم مدنی تفحص در افعالی است که در شأن مدینه و ریاست فاضله است و همچنین شناخت افعال سایر جوامع و ریاست‌ها. وی در ادامه این بحث کار رئیس را مانند کار پزشک می‌داند؛ زیرا رئیس نیز مانند پزشک باید قواعد کلی را بداند و سپس این قواعد را با امور جزئی تطبیق دهد (همو، ۱۹۹۱، صص ۵۴-۵۹). اهمیت تفحص در صفات و افعال اخلاقی مورد تأکید فارابی در رساله *التنبیه علی طریق السعاده* نیز می‌باشد (همو، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۲). هدف تفحص در صفات و افعال اخلاقی برای رسیدن به سعادت است؛ بنابراین فارابی از مختصاتی سخن گفته است که طریق رسیدن به سعادت می‌باشد.

۱. فارابی دو رساله *التنبیه علی سبیل سعاده* و *تحصیل السعاده* را به بحث از فضایی که انسان را به سعادت می‌رسانند اختصاص داده است (فارابی، ۱۳۹۰؛ همو، ۱۹۹۵). اما از آن جهت که موضوع گفتار ما درباره فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در ذیل حکمت مدنی می‌باشد به آثار مدنی فارابی اشاره کرده‌ایم.
۲. درباره اقتصاد در نظام فکری فارابی پژوهشی توسط مفتونی (۱۴۰۰) انجام شده است.

فارابی بحث از احصاء را در همان موضع ادامه داده است و حکمت مدنی را از آن جهت که جزئی از حکمت است و هر جزء خاصیت کل را دارد و در اینجا «کل» همان فلسفه است و ذات فلسفه شناخت است؛ بنابراین، حکمت مدنی نیز خصلت شناخت را دارد. به این ترتیب، حکمت مدنی در کنار علم اخلاق می‌تواند سعادت را که غایت است بشناسد.^۱ بحث دیگر که به عنوان مختصات در حکمت مدنی و بالطبع در فلسفه و فقه سیاسی فارابی موجود می‌باشد، بحث از صفات و شرایط رئیس مدینه فاضله می‌باشد. این بحث هم در کتاب المله (همو، ۱۹۹۱، صص ۶۰-۶۶) و هم در سیاست المدنیه (همو، ۱۳۵۸، صص ۱۵۵-۱۵۶ و ۱۶۱-۱۶۲) و آراء اهل مدینه الفاضله (همو، بی‌تا، صص ۱۲۲-۱۲۶) بیان شده است. البته باید خاطر نشان کرد که مباحث فارابی در کتاب المله به صورت کلی و مجمل و در سیاست المدنیه و آراء اهل مدینه الفاضله با تفصیل و جزئیات بیشتری ارائه شده است.

بحث از انواع جوامع از دیگر مباحث علم مدنی می‌باشد که به عنوان مختصات در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی فارابی مطرح است. هر چند که این بحث در کتاب المله به صورت بسیار کلی و مختصر بیان شده (همو، ۱۹۹۱، صص ۴۳-۴۴). اما فارابی در سیاست المدنیه و آراء اهل مدینه الفاضله از انواع مدینه به صورت کامل بحث کرده است (همو، ۱۳۵۸، صص ۱۵۶-۱۶۱ و ۱۷۰-۲۰۴؛ همو، بی‌تا، صص ۱۲۷-۱۳۲ و ۱۳۸-۱۶۶). باید خاطر نشان کرد که بحث از انواع ریاست و انواع جوامع و مدینه‌ها نیز نوعی احصاء برای شناسایی راه‌های سعادت است. همان‌طور که فارابی در انتهای کتاب المله (همو، ۱۹۹۱، صص ۶۴-۶۶)، هدف رئیس اول و جامعه فاضله او را سعادت قصوی، و شغل او را مانند مدبر عالم دانسته است و غایت حکمت و سیاست که همان تشبه به اله هستند نیز از این عبارت برمی‌آید که البته آن نیز جزء مختصات علم مدنی است.

۱. قابل ذکر است که فارابی در رساله التنبیه علی طریق السعاده نیز سعادت را غایت می‌داند (فارابی، ۱۳۹۰، ص ۹۰).

ج) فلسفه سیاسی و فقه سیاسی؛ دو مفهوم یکسان

با بررسی چستی و مختصات فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر چستی، بین این دو مفهوم تفاوت ماهوی وجود دارد. هرچند که هر دو جزئی از حکمت مدنی هستند و دایره مسائل هر دو سیاست است، اما باید گفت که هر چیزی خودش، خودش است و براساس آنچه که گفته شد، دانستیم که فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در حکم دو مفهوم مرادف نمی‌باشند.

وضع در مختصات این دو مفهوم به منوال دیگری است. سعادت مبنای اصلی حکمت مدنی فارابی و تمام اجزای آن می‌باشد و این مفهوم کلیدی، مبنای فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به‌عنوان دو جزء در علم مدنی نیز محسوب می‌شود. علاوه بر این، غایت حکمت مدنی و سیاست در اندیشه فارابی، چیزی به جز سعادت نیست و چه بسا که باید فارابی را یک فرد «سعادت‌گرا» بنامیم و اگر مکتب فلسفی او را نیز به نام «سعادت‌گرایی» بنامیم، سخنی بی‌راه نگفته‌ایم. فلسفه سیاسی و فقه سیاسی از آن جهت که به تبع حکمت مدنی، غایتی جز سعادت ندارند نیز مانند هم هستند؛ اگر مانند خود فارابی که عالم هستی را با وجود کثرتش در حکم واحد می‌دید، می‌توانیم تمامی اجزای فلسفه مدنی او را در حکم یک واحد ببینیم، در این صورت است که به چیزی به نام «یکسان‌نگاری فلسفه سیاسی و فقه سیاسی» خواهیم رسید.

نتیجه

اصطلاحات «فلسفه سیاسی» و «فقه سیاسی» چیزی نیست که به صورت صریح در فلسفه فارابی به کار رفته شده باشد، با این حال از حکمت مدنی فارابی این دو اصطلاح به خوبی قابل برداشت است. آنچه که به‌عنوان فلسفه سیاسی در اندیشه فارابی قابل برداشت می‌باشد، همان شناخت سیاست و مسائل سیاسی - البته به زبان فارابی - است و آنچه که به‌عنوان سیاست در فلسفه فارابی به کار گرفته شده، افعال رئیس مدینه فاضله می‌باشد که براساس قوه عقلانی او و منبع وحی حاصل شده است. به همین علت است که سیاست از آن جهت که از منبع عالی حاصل می‌شود، جزء مسائل حکمت نظری، و از آن جهت که در مسائل دیگر تطبیق پیدا می‌کند، جزء مسائل حکمت عملی است. همچنین غایت سیاست همان غایت

فلسفه یعنی تشبه به اله، و تطبیق تشبه به اله در حکمت مدنی سعادت است. ازسوی دیگر، فقه از نظر فارابی تحدید آراء براساس سنت فکری رئیس اول می‌باشد و این صناعت از جهت آراء جزء حکمت نظری، و از جهت افعال، جزئی از حکمت عملی قرار دارد. باری، فلسفه سیاسی شناخت سیاست و وضع اولیه آن است و فقه سیاسی بازنگری و تحدید آراء و افعال سیاسی براساس همان سنتی که در وضع اولیه آمده می‌باشد. از جهت مختصات نیز قابل ذکر است که سعادت مبنا و غایت اصلی حکمت مدنی ابونصر فارابی می‌باشد و تمامی مسائل حول محور این مفهوم می‌گردند و به تبع حکمت مدنی، فلسفه سیاسی و فقه سیاسی که از اجزای آن هستند نیز دارای این مختصات‌اند. در نتیجه، باید ذکر کرد که فلسفه و فقه سیاسی در نظام فکری فارابی با یکدیگر هماهنگ‌اند اما به صورت کامل یکی نیستند، و یکسان‌انگاری این دو مفهوم به دلیل غایت و مختصات آنهاست و نه چستی آن.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۴۰۲). *از محسوس تا معقول*، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۸). *فلسفه چیست؟ یک پرسش فلسفی است*، چاپ دوم، تهران: نقد فرهنگ.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغة.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۲۹م). *تدابیر المنازل و السياسات الأهلیة*، تحشیه جعفر نقدی، بغداد: مجلة الرشد.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکه گیل.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *الهیات دانشنامه علائی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۷. امیدعلی، بابک (۱۳۹۷). «ابهامات معرفت‌شناسانه خوانش فوکویبی از فلسفه سیاسی فارابی»، *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۱۰(۱)، ۴۳-۶۱.
۸. بابازاده جودی، امیرسعید، پولادی، کمال و دیلم صالحی، بهروز (۱۳۹۷). «زامام‌دار آرمانی در اندیشه سیاسی فارابی»، *سیاست متعالیه*، ۶(۲۱)، ۴۳-۵۸. doi: 10.22034/sm.2018.32304
۹. بحرانی، مرتضی (۱۳۹۵). «نسبت فلسفه سیاسی فارابی با تفکر یونانی، باور دینی و بحران زمانه»، *علوم سیاسی*، ۱۸(۷۲)، ۷-۲۲.
۱۰. برزگر، ابراهیم و عباس تبار فیروزجاه، حبیب‌اله (۱۳۸۵). «اندیشه سیاسی فارابی و روش جستاری اسپریگنز»، *پژوهش حقوق عمومی*، ۸(۲۱)، ۵۳-۷۹.
۱۱. تورانی، اعلی، عمرانیان، سیده نرجس و ام‌البنین مرتضوی (۱۳۹۱). «رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، دوره ۷، شماره ۱۰، ۱۰۷-۱۲۰.
۱۲. چاوشی، سیدمحمدتقی و احسانی، سیدآصف (۱۳۹۲). «سیاست در اندیشه فارابی»، *حکمت اسرا*، ۵(۲)، ۱۴۷-۱۷۳. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.23832916.1392.5.2.7.7>
۱۳. حشمت‌پور، محمدحسین (۱۳۹۲). *درسگفتارهای اشارات و تنبیهات*، نهم هفتم، ۱۳۹۲/۰۵/۰۷.
۱۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۱). *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: نشر ساقی.
۱۵. داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۶). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.

۱۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴). *فلسفه مدنی فارابی*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد دوم (حکمة الاشراق، قصة الغربة الغربية، رسالة في اعتقاد الحكماء)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. سیدیان، سیدمهدی (۱۳۸۳). «فلسفه سیاسی فارابی»، معرفت، شماره ۷۹.
۱۹. شیخ‌الاسلامی، خالد، بحرانی، ماحوزی، مرتضی و رضا (۱۳۹۶). «اشتراوس و بازخوانی فلسفه سیاسی فارابی به‌عنوان راه‌حل بحران جدید غرب: متن، تفسیر و نقد»، *مجله پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ۷(۴)، ۱۲۹-۱۴۶.
۲۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، تحشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. عظیمی، مهدی (۱۳۹۷). *تحلیل منطقی استدلال: شرح منطق اشارات ابن‌سینا (نهج هفتم تا دهم)*، چاپ دوم، قم: انتشارات حکمت اسلامی (مجمع عالی حکمت اسلامی).
۲۲. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۸۹). *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (بی‌تا). *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، تحقیق علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۴. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۹۵م). *تحصیل السعادة*، تحقیق علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۵. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۹۰). «التنبیه علی سبیل السعادة»، *فارابی و راه سعادت*، به کوشش قاسم پورحسن، مقدمه و ترجمه نواب مقربی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (بی‌تا). *فصول منتزعه*، برگرفته شده از <https://alefbalib.com/index.aspx?pid=256&PdfID=311845>
۲۷. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۹۱م). *کتاب الملة و نصوص أخرى*، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۲۸. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (بی‌تا). *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه

آیت‌الله مرعشی نجفی.

۲۹. کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۸). «مبانی مابعدالطبیعی اندیشه سیاسی فارابی»، *تأملات فلسفی*، ۱(۳)،

۸۰-۵۹. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22285253.1388.1.3.3.2>

۳۰. مفتونی، نادیا (۱۴۰۰). *اقتصاد فرهنگ و رسانه فاضله فارابی*، تهران: سروش.

۳۱. همو و چمران بهارلویی (۱۳۹۰). «ولایت فقیه در نظام فلسفی فارابی»، *علوم سیاسی*، ۱۴(۵۵)،

۷۴-۵۷.

۳۲. مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). *اندیشه سیاسی فارابی*، قم: بوستان کتاب.

۳۳. مهاجرنیا، محسن (۱۳۷۷). «فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی»، *علوم سیاسی*، ۱(۱)،

۱۴۷-۱۲۶.

۳۴. مهاجرنیا، محسن (۱۴۰۱). «نظریه ریاست سنت در امتداد فلسفه سیاسی فارابی»، *قبسات*،

۲۷(۱۰۶)، ۱۷۵-۱۵۱.

۳۵. نادری، محمدمهدی (۱۳۸۸). «درآمدی بر چیستی و ماهیت فلسفه سیاسی فارابی»، *مطالعات*

سیاسی، ۱(۴)، ۹۳-۱۱۴.

36. Whitehead, Alfred North (1978) *Process and Reality (An Essay in Cosmology)*. New York: The Free Press, A Division of MacMillan Publishing Co.

References

1. Avicenna. (1997). *Isharat wa Tanbihat*, Qom: Nashr al- Balaqah. (In Arabic)
2. Avicenna. (1985). *Mabda va Maad*. Tehran: Institute of Islamic Studies. (In Arabic)
3. Avicenna. (1929). *The Politics*, Baghdad: Alrushd. (In Arabic)
4. Avicenna. (n.d). *Theology of Hikmat-i 'Alā'ī*, Hamedan, Bu-Ali Sina University. (In Arabic)
5. Babazadehjoudi, A., Pouladi, K., & Deylamsalesi, B. (2018). "Ideal Ruler in Political Speculation of Farabi". *Transcendent Policy*, 6(21), 43-58. doi: 10.22034/sm.2018.32304 (In Persian)
6. Bahrani, M. (2016). "The relationship between Farabi's political philosophy and Greek thought, religious belief and the crisis of time", *Political Science*, 18(72). 7-22. (In Persian)
7. Barzegar, E., & Abbas Tabar Firozjah, H. (2006). "New Research in Farabi's Political Thought On The basis Of Research Method Of Spragens". *Public Law Research*, 8(21), 53-79. (In Persian)
8. Azimi, Mahdi. (2018). *The logical analysis*, Qom: Hekmat Islami. (In Persian)
9. Chavoshi, S. M. T., & Ehsani, S. A. (2013). "Politics in Farabi's Reflections". *Isra Hikmat*, 5(2), 147-173. (In Persian)
10. Davari Ardakani, Reza. (1976). *Fārābī's Civil Philosophy*, Tehran: Supreme Council of Arts. (In Persian)
11. Davari Ardakani, Reza. (1977). *Fārābī: The founder of Islamic Philosophy*, Tehran: Iranian Philosophy Association. (In Persian)
12. Davari Ardakani, Reza. (2002). *Fārābī: Philosopher of Culture*, Tehran: Saghi Pub. (In Persian)
13. Al-Fārābī, Muhammad ibn Muhammad. (1991). *Kitāb al-Millah wa-nuṣūṣ uḥrā*, edited by Muhsin Mahdi, Beirut, Dar al-Mashriq. (In Arabic)
14. Ebrahimi Dinani, G. H. (2015). *From Sensible to Intelligible*, Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (In Persian)
15. Ebrahimi Dinani, G. H. (2020). *What is philosophy? It is a philosophical question*, Tehran: Naghd Farhang. (In Persian)
16. Al- Fārābī, M. M. (n.d). *Ara Ahl al Madina al Fadila*, Ali Bu- Malham (ed.), Beirut: Dar wa Maktab al-Hilal. (In Arabic)
17. Al- Fārābī, M. M. (n.d). *Fusūl al-Muntazah*, Retrieved From <https://alefbalib.com/index.aspx?pid=256&PdfID=311845>. (In Arabic)
18. Al- Fārābī, M. M. (2010). *Ihsa Ulum*, Hossein Khediv Jam (Trans.), Tehran: Scientific and Cultural Pub. (In Persian)
19. Al- Fārābī, M. M. (n.d). *Al-Manteqiyat*, by Mohammad Taghi Danesh Pazhod, Qom: Marashi Najafi Library. (In Arabic)
20. Al- Fārābī, M. M. (1995). *Kitāb Taḥṣīl al-sa'āda*, Ali Bu- Malham (ed.), Beirut: Dar wa Maktab al-Hilal. (In Arabic)

21. Al-Fārābī, M. M. (2011). *Tanbīh 'ala Sabīl al-Sa'ādah*, by Ghasem Pourhassan, introduction by Navab Mogharabi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Foundation. (In Arabic)
22. Heshmat Pour, M. H. (2013). Lectures on the Isharat wa Tanbihat (Chapter Eight), 29 July 2013. (In Persian)
23. Kamali Zadeh, T. (2009). "Metaphysical Bases of the political Thought of Farabi". *Philosophical Meditations*, 1(3), 59-80.
<https://dori.net/dor/20.1001.1.22285253.1388.1.3.3.2> (In Persian)
24. Maftouni, N. (2022). *Economics of Culture and Farabi Utopia Media*, Tehran, Sourosh. (In Persian)
25. Maftouni, N. & Baharloui, C. (2011). "Wilayat al- Faqih in the Farabi's Philosophical System", *Political Science*, 14(55), 57-74. (In Persian)
26. Mohajernia, M. (2000). *Farabi's Political Thought*, Qom: Bustan e- Ketab. (In Persian).
27. Mohajernia, M. (1998). "Jurisprudence and Leadership in Farabi's Political Thought", *Political Science*, 1(1), 126-147. (In Persian)
28. Mohajernia, M. (2023). "The theory of the leadership of tradition in the extension of Al-Farabi's *Political Philosophy*". *Qabasat*, 27(106), 151-175. (In Persian)
29. Naderi, M. M. (2009). "An introduction to the nature and nature of Farabi's political philosophy", *Political Studies*, 1(4), 93-114. (In Persian)
30. Omidali, B. (2018). The Study of Epistemological Ambiguities in the Understanding of the "Authoritarian Aspects of Alfarabi's Political Philosophy". *Political and International Approaches*, 10(1), 43-61 (In Persian)
31. Seyyedian, S. M. (2003). "Farabi's Political Philosophy", *Marifat*, 79. (In Persian)
32. Sheykoleslami, K., Bahrani, M. & Mahoozi, R. (2018). "Strauss and Refreshing Farabi's Political Philosophy as a Solution to the West's New Crisis: Text, Commentary and Critique", *Political Research in Islamic World*, 4(7), 129-146. (In Persian)
33. Shirazi, M. I. (1981). *Hikmat al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect)*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
34. Suhrawardi, Shahāb al-Dīn. (2002) *Majmū'a-i Musannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*. Vol. 2. Tehran: Pajūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī Wa Mutālī'āt-i Farhangī Press. (In Arabic)
35. Turani, A., Omraniyan, S. N., & Mortazavi, O. (2012). "Relationship between Happiness and Politics in Farabi's View". *Islamic Philosophical Doctrines*, 7(10), 107-120. (In Persian)
36. Whitehead, Alfred North (1978) *Process and Reality (An Essay in Cosmology)*. New York: The Free Press, A Division of MacMillan Publishing Co.



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

An Analysis and Critical Edition of the Resurrection Section of the Theology Part of the Book of Salvation Based on the Earliest Manuscripts

Leila Kiankhah¹ 

1. Assistant professor at Iranian Institute of Philosophy.

E-mail: kiankhah@irip.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 13 October 2024

Received in revised form 18 October 2024

Accepted 19 October 2024

Published online 21 December 2024

Keywords:

resurrection, the soul's separation of the body, Avicenna (Ibn Sīnā), theology part of the Book of Salvation (al-Najāt), critical edition, Murad Molla 1410.

ABSTRACT

The *Book of Salvation* (al-Najāt) is one of Avicenna's most significant works, encompassing essays on logic, natural science, theology, and mathematics. The latter section was added by al-Jawjzānī, drawing from Avicenna's mathematical writings. The theology part presents Avicenna's metaphysical principles and his final views on metaphysics. The section on resurrection is a central topic within the theology part. Avicenna states in the introduction that one of his objectives in writing the *Book of Salvation* was to provide a philosophical explanation of resurrection. In this theology, Avicenna bases his account of resurrection on various principles from his theoretical and practical philosophy, making it, in fact, a culmination of both.

Since all currently published versions of the theology section of the *Book of Salvation* fail to meet the standards of a critical edition and have overlooked the valuable early manuscript of Murad Molla 1410, they cannot be regarded as critically edited texts. This highlights the necessity of producing a proper critical edition. The Murad Molla 1410 manuscript was transcribed by Riḍwān b. al-Sā'ī, a sixth-century AH scholar, and underwent a thorough comparison with other manuscripts and works by Avicenna for fifteen years after its transcription. At the end of this manuscript, there are five "balāgh" notes (collation statements certifying that the manuscript was collated with a more original copy held by the teacher and confirmed to match it). Additionally, numerous other collation statements appear throughout the manuscript. The scribe also inserted valuable marginal notes, comparing the *Book of Salvation* with Avicenna's other works, including the *Book of Healing* (al-Shifā') and *Origin and Destination* (al-Mabda' wa-l-Ma'ād).

Given the importance of resurrection in Avicenna's intellectual system and the theology of the *Book of Salvation*, this article prioritizes and presents a critical edition of the resurrection section of the book. The edition is based on three early and valuable manuscripts from the sixth century AH, housed in the following libraries: Āstān-i Quds Razavi, Haraççi Oğlu, and Murad Molla. These manuscripts surpass all other extant copies in terms of both temporal precedence and accuracy. The article offers an analysis of the resurrection section in the theology of the *Book of Salvation* and provides a detailed codicology of these three manuscripts.

Cite this article: Kiankhah, L (2025). An Analysis and Critical Edition of the Resurrection Section of the Theology Part of the Book of Salvation Based on the Earliest Manuscripts, *History of Islamic Philosophy*, 3 (4), 31-74. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>



© The Author(s)

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>

Extended Abstract

Introduction

Over two hundred books and treatises are attributed to Avicenna, some of which are extensive and encyclopedic in nature, including the *Book of Salvation*. This work encompasses sections on logic, natural science, mathematics, and theology. The theology section presents Avicenna's metaphysical system and addresses key problems in metaphysics. Notably, the theology of the *Book of Salvation* closely resembles that of the *Book of Healing*, while the second article of the theology in the *Book of Salvation* bears similarities to *Origin and Destination* (al-Mabda' wa-l-Ma'ād). However, a closer examination reveals that, contrary to common belief, the theology of the *Book of Salvation* is not merely a summary of the *Book of Healing*, nor does the second article fully correspond to *Origin and Destination*. Instead, there are significant differences, with many passages from the *Book of Healing* either substantially edited or omitted in the *Book of Salvation*.

The Book of Salvation has two introductions. In the first, Avicenna outlines his objective for writing the book, explaining that a group of his peers requested him to compile a work containing essential knowledge. By mastering this knowledge, they could distinguish themselves from the common people and be counted among the intellectual elite, acquiring proficiency in philosophical principles. According to this introduction, they asked Avicenna to present the principles of logic, natural science, geometry, arithmetic, cosmology (*hay'a*), music, and theology in the clearest and most concise manner possible. They also sought guidance on resurrection, ethics, and practical deeds to attain "salvation" from misguidance. One of their specific requests was a philosophical account of resurrection. A review of Avicenna's works shows that a major distinction of the theological section in *The Book of Salvation* is its significant expansion of the resurrection topic, providing the most detailed philosophical account of how the soul separates from the body compared to his other works. While Avicenna revisits similar ideas in *Origin and Destination*, his discussion of resurrection in *The Book of Salvation* is more eloquent, comprehensive, and systematically presented (see the forthcoming critical edition, 2024, p. 388). Therefore, since his treatment of resurrection in *The Book of Healing* adds nothing new to that of *The Book of Salvation*, the latter offers Avicenna's finest exposition on resurrection. In these works, Avicenna acknowledges bodily resurrection

as outlined in religious teachings, but he presents a rational formulation of resurrection that pertains solely to the soul, which does not contradict religious doctrine. Avicenna's philosophical approach, deeply intertwined with his views on the analysis of pleasure, pain, and true happiness, provides a valuable model for understanding the path of life and the essence of genuine happiness.

Since all currently published versions of the theology section of the *Book of Salvation* fail to meet the standards of a critical edition and have overlooked the valuable early manuscript of Murad Molla 1410, they cannot be regarded as critically edited texts. This highlights the necessity of producing a proper critical edition. The Murad Molla 1410 manuscript was transcribed by Riḍwān b. al-Sā'ātī, a sixth-century AH scholar, and underwent a thorough comparison with other manuscripts and works by Avicenna for fifteen years after its transcription. At the end of this manuscript, there are five "balāgh" notes (collation statements certifying that the manuscript was collated with a more original copy held by the teacher and confirmed to match it). Additionally, numerous other collation statements appear throughout the manuscript. The scribe also inserted valuable marginal notes, comparing the *Book of Salvation* with Avicenna's other works, including the *Book of Healing* (al-Shifā') and *Origin and Destination* (al-Mabda' wa-l-Ma'ād).

Given the importance of resurrection in Avicenna's intellectual system and the theology of the *Book of Salvation*, this article prioritizes and presents a critical edition of the resurrection section of the book. The edition is based on three early and valuable manuscripts from the sixth century AH, housed in the following libraries: Āstān-i Quds Razavi, Haraççi Ođlu, and Murad Molla. These manuscripts surpass all other extant copies in terms of both temporal precedence and accuracy. The article offers an analysis of the resurrection section in the theology of the *Book of Salvation* and provides a detailed codicology of these three manuscripts.

Method

The three manuscripts from Āstān-i Quds Razavi, Haraççi Ođlu, and Murad Molla are not only the earliest among the extant manuscripts, but, as a comparison of their content with other manuscripts reveals, they are also the most accurate. Among these three, although the Haraççi Ođlu and Murad Molla manuscripts are later than the Astan manuscript, they are

preferable. One reason for this is their more precise transcription of the text, and another is that the scribes of the Haraççi Oğlu and Murad Molla manuscripts were scholars from the sixth and seventh centuries AH. Therefore, the Astan manuscript is less preferable to these two. However, despite their antiquity, the Haraççi Oğlu and Murad Molla manuscripts were transcribed from distinct early sources, allowing them to complement each other. For this reason, none of the three manuscripts serves as the base for our critical edition; instead, our methodology is collative (in which no manuscript is considered more basic).

Findings

Given what Avicenna presents in this section, it is essential to reflect on the following:

1. In the theology of *The Book of Salvation*, Avicenna explicitly acknowledges bodily resurrection based on religious teachings and the Prophet's report. Additionally, he provides a rational explanation of a resurrection exclusive to the soul, grounded in his account of true pleasure, pain, and ultimate happiness.
2. In this section, Avicenna presents a compelling connection between theoretical and practical wisdom on the one hand, and the true happiness of the soul on the other. He asserts that a happy individual is one who continuously acquires philosophical knowledge and reforms their practical conduct. Thus, according to Avicenna, theoretical and practical wisdom are not merely educational or didactic fields but play a direct and decisive role in shaping the course of human life and the afterlife.
3. Contrary to al-Fārābī, who limits resurrection to souls whose secondary perfections have been actualized, Avicenna asserts that all human souls survive bodily death. He further explains that even "ignorant" souls, which have not attained rational truths, can be recipients of divine mercy, provided they are not tainted by vices.
4. Avicenna attributes to certain scholars the view that some naïve (ignorant) souls join celestial bodies, making this attribution in both *Origin and Destination* and *Remarks and Admonitions* (al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt). In his commentary on the latter, Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī suggests that Avicenna is referring to al-Fārābī. However, a review of al-Fārābī's works indicates that he did not propose such a view regarding the fate of souls.



تحلیل و تصحیح انتقادی بخش معاد الهیات النجاة بر اساس اقدم نسخ

لیلا کیان خواه^۱

kiankhah@irip.ac.ir

۱. استادیار گروه مطالعات ابن سینا مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۷/۲۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۷/۲۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۱

واژگان کلیدی:

معاد، مفارقت نفس از

بدن، ابن سینا، الهیات

النجاة، تصحیح

انتقادی، مرادملا

۱۴۱۰.

مجموعه النجاة یکی از مهم ترین آثار ابن سینا شامل رساله های منطق، طبیعیات، الهیات و ریاضیات است که البته بخش ریاضیات آن براساس تألیفات ریاضیاتی ابن سینا توسط جوزجانی به بقیه اجزاء ملحق شده است. بخش الهیات این مجموعه در بردارنده اصول مابعدالطبیعی نظام فکری سینوی و آراء نهایی او در مابعدالطبیعه است و بحث معاد از جمله مهم ترین مباحث ارائه شده در بخش الهیات است که تشریح و تبیین فلسفی آن، همان گونه که ابن سینا در مقدمه النجاة می گوید، از جمله اهداف او از تألیف النجاة بوده است. ابن سینا در الهیات النجاة تبیین معاد را بر بسیاری از مبانی حکمت نظری و عملی خود بنا کرده است و به نوعی می توان آن را ماحصل حکمت نظری و عملی او دانست. از آنجا که همه چاپ های فعلی الهیات النجاة علاوه بر اینکه معیارهای تصحیح انتقادی را رعایت نکرده اند، از نسخه نفیس و کهن مرادملا ۱۴۱۰ نیز غافل مانده اند؛ متنی مصحح محسوب نشده و باز تصحیح این اثر را ضروری می نمایند. نسخه مرادملا ۱۴۱۰، توسط رضوان بن الساعاتی یکی از علمای قرن ششم ه.ق کتابت شده و پس از کتابت، بارها در طول حدود پانزده سال با نسخه های دیگر و نیز آثار دیگر ابن سینا مقابله شده و پنج گواهی بلاغ در انتهای نسخه و نیز بلاغ های متعددی در طول متن مشاهده می شود. در یکی از این گواهی ها ادعا شده که نسخه کتابت شده با نسخه ای که اجازه ابن سینا بر روی آن درج شده، مقابله شده است. علاوه بر این، کاتب حواشی بسیار ارزشمندی حاصل از مقابله متن النجاة با سایر آثار ابن سینا از جمله الشفاء و المبدأ و المعاد درج کرده است.

نظر به اهمیت معاد در نظام فکری ابن سینا و در الهیات النجاة، تصحیح انتقادی بخش معاد بر سایر مباحث مقدم شده و در این مقاله ارائه می شود. این تصحیح انتقادی براساس سه رساله کهن و نفیس متعلق به قرن ششم ه.ق، موجود در کتابخانه های آستان قدس، حجاجچی اوغلو و مرادملاست که به لحاظ قدمت و صحت بر تمام نسخه های موجود ارجحیت دارند. آنچه در این مقاله ارائه می شود، پژوهش و ارزیابی بحث معاد الهیات النجاة، نسخه شناسی این سه نسخه ارزشمند و تصحیح انتقادی بخش معاد است.

استناد: کیان خوان، لیلا؛ (۱۴۰۳). تحلیل و تصحیح انتقادی بخش معاد الهیات النجاة بر اساس اقدم نسخ، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۴)، ۳۱-۷۴.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان



DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>

مقدمه^۱

آثار متعددی بالغ بر دویست کتاب و رساله به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا منسوب است که در بین آنها چند اثر مفصل از جمله *النجاة* به صورت مجموعه نگاشته شده است. این مجموعه شامل بخش‌های منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات است و بخش الهیات آن در بردارنده اصول نظام مابعدالطبیعی ابن‌سینا و اهم مسائل مابعدالطبیعه است. متن الهیات *النجاة* شباهت قابل ملاحظه‌ای با الهیات *الشفاء* و مقاله دوم الهیات *النجاة* مشابه کتاب *المبدأ والمعاد* است اما بررسی و دقت در متن الهیات *النجاة* نشان می‌دهد که نه می‌توان همانند برخی اقوال رایج گفت که الهیات *النجاة* خلاصه الهیات *الشفاء* است و نه می‌توان مقاله دوم را منطبق بر *المبدأ والمعاد* دانست؛ بلکه ویرایش و اصلاح مطالب در بسیاری از موارد و نیز افزودن مطالب بسیار مهم نسبت به متن *المبدأ والمعاد* و نیز تغییر برخی عبارات و ویرایش متن الهیات *الشفاء* و حذف برخی مطالب نسبت به الهیات *النجاة*^۲ نشان از تفاوت این آثار با یکدیگر دارد.

النجاة دارای دو مقدمه است؛ یک مقدمه در ابتدای کتاب *النجاة* و قبل از شروع جزء منطق (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص ۳-۴) و یک مقدمه نیز در آغاز بخش ریاضیات (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۹۹) وجود دارد. ابن‌سینا در اولین مقدمه هدف خود را از تألیف *النجاة* تشریح کرده و توضیح می‌دهد که گروهی از برادران از وی درخواست کرده‌اند که برای آنها کتابی جمع‌آوری کند که مشتمل بر معارفی ضروری است که شخص با فراگیری آنها از عوام

۱. بعد از حمد و ثنای خداوند متعال، تشکر و قدردانی می‌کنم از اساتید بزرگوار جناب آقای دکتر سیدمحمود یوسف‌ثانی برای مساعدت و راهنمایی در تصحیح انتقادی و جناب استاد سیدمحمدحسین حکیم برای راهنمایی در نسخه‌شناسی و سپاسگزارم از صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور که در قالب کلان‌طرح احیای آثار ابن‌سینا از این اثر حمایت کردند.

۲. براساس گزارشات جوزجانی در رساله سرگذشت (Avicenna, 1974, p65-66) می‌توان گفت که هرچند ابن‌سینا زودتر از *النجاة* اهتمام به تألیف مجموعه *مفصل الشفاء* داشته ولی به نظر می‌رسد که در یک دوره زمانی واحد، مشغول تصنیف *النجاة* و تکمیل *الشفاء* بوده است. درخصوص متن الهیات که در دستور کار نگارنده است، در بسیاری موارد به نظر می‌رسد که ابن‌سینا متنی را برای الهیات *النجاة* در نظر گرفته اما آن را اصلاح و ویرایش کرده، گاهی حذف کرده و گاهی منظم‌تر و پخته‌تر کرده و به الهیات *الشفاء* منتقل کرده است. البته بررسی این موارد در این مجال نمی‌گنجد و تحلیل و بررسی آنها در اثر دیگری ارائه خواهد شد.

متمایز شده، در زمره خواص به شمار آید و بر اصول حکمی احاطه پیدا کند. براساس این مقدمه، آنها از ابن سینا خواسته‌اند که اصول منطوق، طبیعیات، هندسه، حساب، هیئت و موسیقی و سپس علم الهی را به روشن‌ترین و مختصرترین وجوه ارائه کرده و در آن مجموعه، معاد، اخلاق و افعال نافع در آن را نیز ذکر کند تا از غرق شدن در دریای ضلالت نجات یابند (*النجاة من الغرق في بحر الضلالات*)؛ بنابراین ابن سینا براساس درخواست آنها و با استعانت از درگاه خداوند و توکل بر او این کتاب را تصنیف کرده است (*صنّفْتُ الكتاب*) (ابن سینا، ۱۳۸۷، صص ۳-۴). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود از جمله درخواست‌های دوستان ابن سینا، تبیین فلسفی بحث معاد است و بررسی آثار ابن سینا نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین امتیازات الهیات النجاة، تکمیل قابل توجه بخش معاد و ارائه بهترین وجه تبیین فلسفی مفارقت نفس از بدن است. ابن سینا هرچند که در این بحث به *المبدأ و المعاد* نظر داشته ولی در الهیات النجاة بحث معاد را با مقدمه‌ای شیواتر و به صورتی کامل‌تر و با نظم و نسق بیشتری در الهیات النجاة ارائه کرده است (ابن سینا، تصحیح پیش‌رو، ۱۴۰۳، ص ۳۸۸).^۱ بنابراین، با توجه به اینکه ابن سینا در *الشفاء* چیزی به بحث معاد النجاة نیافزوده الهیات النجاة و الشفاء را می‌توان بهترین تحلیل و تبیین فلسفی ابن سینا از معاد دانست. ابن سینا در این مواضع، ضمن پذیرش معاد جسمانی براساس شرع، معادی را تبیین می‌کند که عقلانی است و مخصوص نفوس است و البته شرع نیز مخالفی با آن ندارد. این رویکرد فلسفی ابن سینا که ارتباط عمیقی با دیدگاهش در خصوص تحلیل لذت و الم و سعادت حقیقی دارد، می‌تواند الگوی مهمی در اصلاح مسیر زندگی و درک معنای حقیقی سعادت و خوشبختی باشد. با توجه به وابسته بودن بحث معاد به بسیاری از مباحث حکمت نظری و حکمت عملی و تبیین فلسفی سعادت نهایی انسان، تبیین فلسفی معاد در الهیات النجاة و الشفاء را می‌توان چکیده کل فلسفه ابن سینا دانست.

براین اساس و نظر به اهمیت این بحث در نظام فکری ابن سینا و با توجه به عدم وجود متنی مصحح از آن، بحث معاد از الهیات النجاة بر سایر مباحث آن مقدم شده و تصحیح

۱. با توجه به تصحیح انتقادی بخش معاد که برای اولین بار براساس اقدم نسخ در ادامه ارائه خواهد شد، بحث معاد النجاة به ادامه مقاله حاضر ارجاع داده می‌شود.

انتقادی آن براساس اقدام نسخ یعنی سه نسخه نفیس و کهن متعلق به قرن ششم ه.ق در مقاله حاضر ارائه خواهد شد. این سه نسخه علاوه بر قدمت، اصح نسخ نیز محسوب شده و دارای امتیازات ویژه‌ای نسبت به سایر نسخ هستند که در مقدمه تحلیلی سازواره انتقادی بررسی خواهند شد.

درباره کتاب النجاة

براساس گزارش جوزجانی در رساله سرگذشت، ابن سینا *النجاة* را در مسیر شاپورخواست^۱ هنگامی که علاءالدوله را همراهی می‌کرده، تصنیف کرده است (... *وَصَنَّفَ أَيْضًا فِي الطَّرِيقِ كِتَابَ النِّجَاةِ*) (Avicenna, 1974, p 66).^۲ با توجه به اینکه علاءالدوله چندبار از جمله در سال‌های ۴۱۷ ه.ق و ۴۲۱ ه.ق و ۴۲۳ ه.ق به شاپورخواست حمله کرده (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۹، صص ۳۲۰، ۴۰۳، ۴۱۴) می‌توان تاریخ حدودی تألیف کتاب *النجاة* را بین سال‌های ۴۱۷ تا ۴۲۳ ه.ق یعنی اواخر عمر شیخ‌الرئیس دانست.

کتاب *النجاة* در کتاب‌های تاریخی در زمره آثار مسلم‌الانتساب ابن‌سینا ذکر شده است. جوزجانی چندبار در رساله سرگذشت از کتاب *النجاة* نام برده و نام کتاب *النجاة* در هر دو فهرست موجود در رساله سرگذشت و نیز فهرست الحاقی که در برخی نسخ *تتمة صوان الحکمة* وجود دارد، به چشم می‌خورد.^۳ کتاب *النجاة* در کتاب‌های تراجم متقدم همچون

۱. شاپورخواست از شهرهای دوره ساسانی است که به دستور شاپور در مکان فعلی خرم‌آباد ساخته شد اما در حمله مغول به‌طورکلی نابود شد.

۲. براساس اظهارات جوزجانی در سرگذشت، بخش منطق *النجاة* برگرفته از *المختصر الأوسط* است که قبلاً شیخ آن را در جرجان (گرگان امروزی) تألیف کرده (Avicenna, 1974, p 75-76) و براساس مقدمه‌ای که جوزجانی بر بخش ریاضیات نوشته، ابن‌سینا فرصت نکرده تا بخش ریاضی را به این مجموعه ضمیمه کند؛ بنابراین بعدها جوزجانی براساس تألیفات ابن‌سینا در ریاضیات، بخش ریاضیات را به این مجموعه افزوده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۹۹). نکته قابل توجه در گزارش‌های جوزجانی به کار بردن عبارت «صنّف» برای ابن‌سینا در مورد *النجاة* است که نشان می‌دهد ابن‌سینا در تصنیف و جمع‌آوری و تألیف بخش‌های منطق، طبیعیات و الهیات فاعلیت مستقیم البته با همکاری جوزجانی داشته است.

۳. گوتاس در کتاب *Avicenna and the Aristotelian Tradition* توضیح می‌دهد که برخی از نسخه‌های

تتمة صوان الحکمة (بیهقی، ۱۳۹۶، ص ۵۹) / اخبار العلماء (قفطی، ۱۳۲۶، ص ۲۶۸-۲۷۳)، عبون الأنباء (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۷۸)، وفيات الأعیان (ابن خلکان، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۱۶۰) و الوافی بالوفیات (صفدی، ۴۰۱، ج ۱۲، ص ۳۹۸) در زمره آثار ابن سینا گزارش شده است. مهدوی نیز این اثر را در زمره آثار مسلم الانتساب ابن سینا گزارش کرده است (مهدوی، ۱۳۳۳، ص ۲۲۵).

ضرورت بازتصحیح الهیات النجاة

متن الهیات النجاة در ضمن مجموعه النجاة تاکنون سه بار چاپ شده که چاپ اول و دوم آن (ابن سینا، ۱۹۳۸؛ ابن سینا، ۱۹۸۵) تقریباً حروفچینی نسخ هستند؛ بنابراین تصحیح انتقادی محسوب نمی شوند. چاپ سوم، تصحیح انتقادی محمدتقی دانش پزوه براساس پنج نسخه خطی است که با وجود تلاش ارزشمند ایشان، به سه دلیل تصحیح مجدد الهیات النجاة ضروری است: اول: این چاپ اشکالات متعددی در انعکاس نسخه‌ها و حاشیه‌های آنها دارد؛ دوم: بازمینی و دقت در تاریخ کتابت دو نسخه ۱۳۴۸ دانشگاه تهران و ۵۳۴ بادلیان که مبنای تصحیح ایشان بوده و اقدم نسخ شمرده شده‌اند، نشان می‌دهد که برخی دستخط‌های موجود در آنها متعلق به قرن پنجم یا ششم ه.ق نیستند؛ بنابراین علاوه بر اینکه نسبت به نسخ برگزیده در این نوشتار، اصح محسوب نمی شوند، اقدم بر آنها نیز نیستند؛ سوم: چاپ دانش پزوه و نیز دو چاپ دیگر، نسخه کهن و ارزشمند ۱۴۱۰ مرادملا را ملاحظه نکرده و مبنای تصحیح قرار نداده است.

بررسی و ارزیابی محتوای بخش معاد

ابن سینا در ابتدای بحث، معاد را بر دو قسم می‌کند. قسم اول، معادی است که هنگام بعث و برانگیخته شدن مخصوص بدن است و تنها از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت اثبات می‌شود؛ و قسم دوم که با عقل ادراک می‌شود، تبیین سعادت و شقاوتی است که براساس

کتاب تتمه صوان الحکمة، علاوه بر دو فهرست موجود در رساله سرگذشت، مشتمل بر فهرست مفصلی (EB: extended bibliography) است که آثار دیگری از ابن سینا در آن درج شده است. قدیمی‌ترین این نسخه‌ها، نسخه ۱۴۰۸ مرادملا است (Gutas, 2014, p 401).

براهین عقلی برای نفوس اثبات می‌شود. البته ابن‌سینا تأکید می‌کند که این قسم دوم صرفاً عقلانی نیست و نبوت نیز آن را تصدیق کرده است (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

ابن‌سینا تبیین و تشریح معادی که در مورد سعادت و شقاوت نفوس است را بر چند اصل اساسی بنا می‌کند:

اصل اول: هر قوهٔ نفسانی لذت و خیر و نیز آزار و شر مخصوص به‌خود را داراست. خیر و لذت هرکدام از قوای نفسانی شعور و آگاهی آنها به امری ملایم و موافق با خودشان است و امری که بالذات و بالحقیقه با هر کدام از آنها موافق و سازگار باشد همان حصول کمال بالفعل آنهاست.

اصل دوم: قوای نفسانی به‌رغم اشتراکاتی که دارند، دارای مراتب مختلفی هستند. قوه‌ای که کمال آن تام‌تر، برتر، دائمی‌تر، بیشتر، نزدیک‌تر و حاصل‌تر از سایر قوا باشد و از نظر فعل کامل‌تر و برتر باشد، و نیز فی‌نفسه در ادراک شدیدتر از سایر قوا باشد، لذت آن قوه نیز بالاتر و تمام‌تر است.

اصل سوم: در برخی از کمالات، خروج از قوه به فعل به‌صورتی‌ست که با وجود علم به لذت بودن آن، کیفیت آن لذت روشن نیست و تا زمانی که آن لذت حاصل نشود، ادراک نمی‌شود و نفس تا زمانی که به آن لذت آگاهی نداشته باشد، به آن مشتاق نشده و به‌سوی آن حرکت نمی‌کند.

اصل چهارم: در برخی موارد کمال و امر ملائم برای قوهٔ درک‌کننده فراهم است اما به‌دلیل وجود مانعی، نفس نسبت به آن کمال کراهت دارد و یا اینکه از آن کمال لذت نمی‌برند و به‌سوی ضد آن گرایش پیدا می‌کند. همانند بیماری که نسبت به طعم شیرینی کراهت دارد اما به طعم‌های ناخوشایند علاقه نشان می‌دهد.

اصل پنجم: گاهی قوهٔ درک‌کننده، به ضد کمال خود مبتلاست و نسبت به ضد کمالش احساس تنفر ندارد، اما زمانی که مانع برطرف شود از ضد کمالش اذیت می‌شود و به حالت طبیعی برمی‌گردد. همانند بیماری که به‌دلیل مشکلات مزاجی در دهانش حالت تلخی ایجاد شده و آن تلخی را احساس نمی‌کند اما زمانی که مزاجش اصلاح شود، از آن حالت خود بیزار می‌شود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

ابن سینا پس از تشریح این اصول، توضیح می‌دهد که کمال خاص نفس ناطقه این است که به عالمی عقلی تبدیل شود که در آن، صورت کل و نظام معقول در کل و خیر افاضه شده در عالم هستی براساس سلسله مراتب نظام هستی نقش ببندد. نفس در این حالت، عالمی عقلی به موازات عالم موجودات می‌شود و حسن مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق را مشاهده کرده و با او متحد می‌شود. این قبیل لذت هرگز با لذت‌های قوای دیگر قابل مقایسه نیست؛ چراکه نه دوام ابدی، با دوام متغیر فاسد، قابل مقایسه است و نه وصول در عالم مادیات را می‌توان با وصول به معنای اتحاد که مخصوص لذت حقیقی و کمال حقیقی نفس است مقایسه کرد. علاوه بر این، این نوع لذت از نظر شدت هم متفاوت است. نفس ناطقه بیش از قوای مادی و جسمانی به ادراکات نائل می‌شود و می‌تواند به عمق حقایق دست پیدا کند، اما با وجود تمام برتری‌هایی که کمال خاص نفس ناطقه دارد، انسان به دلیل اینکه در عالم مادی و در بدن محصور است و در پستی‌ها غرق شده، این لذت را درک نکرده و در جست‌وجوی آن نیست، مگر اینکه از بند شهوت و غضب و امثال آنها خلاص شود، در این صورت خیال ضعیفی از لذت نفس ناطقه برایش حاصل می‌شود. زمانی که نفس از بدن جدا می‌شود، متوجه لذت و معشوق حقیقی است و در صورت دوری از آن لذت حقیقی، دچار دردی عظیم می‌شود که با درد و رنج‌های قوای مادی قابل مقایسه نیست. این درد و رنج، شقاوت و عقوبتی است که نمی‌توان آن را معادل سوزاندن آتش و سرمای زمهریر دانست. ابن سینا حال انسان‌ها را در این دنیا با حال کسانی مقایسه می‌کند که به دلیل وجود مانعی سوزاندن آتش و سرمای زمهریر را حس نمی‌کنند، اما بعد از برطرف شدن آن مانع، این بلاء عظیم را درک می‌کنند. اما اگر قوه عقلیه شخصی به کمالاتی دست یابد که نفس اش بعد از مفارقت از بدن بتواند به استکمال تامی که حد کمال نفس ناطقه است، دست یابد، همانند شخص بیهوشی است که از غذاهای لذیذ بهره‌مند می‌شده و به دلیل بیهوشی طعم آنها را حس نمی‌کرده است اما با برطرف شدن حالت بیهوشی با این لذت بزرگ مواجه می‌شود. این لذت نفس ناطقه برتر و شریف‌تر از هر لذت است و معنای سعادت و شقاوت دقیقاً همین است (ابن سینا، تصحیح پیش‌رو).

سؤال مهم مطرح در این موضوع این است که انسان تا چه حدی شایسته است که بر معقولات وقوف پیدا کند تا بعد از مفارقت از بدن به سعادت نائل شود؟ ابن سینا در پاسخ به

این سؤال مقدر، ضمن اینکه می‌گوید نمی‌تواند حد مشخصی برای آن ذکر کند، حد تقریبی نیل به سعادت و رهایی از شقاوت را دستیابی به معارف عقلانی‌ای می‌داند که انسان براساس آنها به مبادی مفارق علم تصویری حقیقی و از طریق برهان به وجود آنها علم تصدیقی یقینی دارد و علل غایی امور واقعی در حرکات کلی نامتناهی را می‌شناسد. در این صورت، انسان نظام کلی موجودات را براساس سلسله‌مراتبی که از موجود اول تا پایین‌ترین موجودات دارد و نیز نسبت اجزای این نظام کل را درک می‌کند و بر عنایت و کیفیت آن، عالم می‌شود. سپس به وجود مبدأ اول، وحدت خاص او و کیفیت علم او و نیز نسبت مبدأ با سایر موجودات آگاه می‌شود. هر اندازه که انسان در این زمینه استبصار بیشتری کسب کند استعدادش برای نیل به سعادت بیشتر می‌شود. ابن‌سینا بر این اساس راه رهایی از دنیا و تعلقات آن را در این می‌داند که انسان علاقه و رابطه خود را با مبادی عقلیه درک کند و شوق و عشقی نسبت به آن مبادی برایش حاصل شود که مانع از توجه به تمام امور دنیایی و مادی شود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

بعد از تبیین مطالب فوق، ابن‌سینا متذکر این نکته مهم می‌شود که دستیابی به این علوم تصویری و تصدیقی یقینی، برای نیل به سعادت حقیقی کافی نیست و این سعادت حقیقی تام و تمام نمی‌شود مگر اینکه انسان علاوه بر کسب علم یقینی جزء عملی نفس خود را نیز اصلاح کند (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

ابن‌سینا در این بخش نفوس انسانی را از جهت نیل به سعادت و شقاوت حقیقی بر چند قسم می‌داند:

- نفوس ساده و بُلّه، که در مرتبه عقل هیولانی و فاقد شوق به عالم عقلی هستند که از طریق برهان برای انسان حاصل می‌شود. این نفوس اگر دارای هیئت‌های پست نباشند، مشمول رحمت الهی شده و به آرامش می‌رسند. اما اگر دارای هیئت‌های پست بدنی باشند و هیئتی غیر از این هیئت‌های پست نداشته باشند، همچنان به شوق و علاقه به بدن گرفتارند، اما به دلیل اینکه علاقه به بدن در آنها باقی مانده و از سوی دیگر بدنی نیست تا از طریق آن به خواسته‌های خود دست یابند، دچار عذابی شدید می‌شوند. ابن‌سینا در اینجا سخن برخی علما را تأیید می‌کند که می‌گویند این قبیل نفوس، در صورتی که پاک باشند و در آنها اعتقادات و تصوراتی که

برای عوام شکل می‌گیرد، موجود باشد، هنگام مفارقت از بدن هیچ جاذبه‌ای به سمت عالم بالا نداشته و در این صورت کمالی ندارند که به سعادت برسند و از سوی دیگر فاقد کمالی هم نیستند که به شقاوت برسند؛ در نتیجه تمام هیئات نفسانی آنها به سمت عالم اسفل (عالم مادی) و اجسام متوجه است. البته توجه به عالم مادی بعد از مفارقت از بدن به معنی پذیرش تناسخ نیست بلکه ابن‌سینا توضیح می‌دهد که منعی وجود ندارد که این نفوس به مواد سماوی ملحق شوند و از طریق مواد سماوی، اموری از قبیل قبر و بعث و خیرات یا عقاب اخروی را تخیل کنند. البته ابن‌سینا تأکید می‌کند که این ادراکات خیالی از ادراک حسی نازل‌تر نبوده بلکه از جهت تأثیر و صفا بالاتر هستند (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

- نفوسی که از طریق برهان به عالم عقلی شوق پیدا می‌کنند اما بعد از مفارقت از بدن، به کمال نهایی خود نائل نشوند، دچار شقاوت ابدی می‌شوند. ابن‌سینا معتقد است که دو دسته انسان‌ها دچار این شقاوت ابدی می‌شوند؛ افرادی که با وجود شوق به معارف عقلانی در سعی و تلاش کوتاهی کرده‌اند؛ و انسان‌هایی که معاندند و در مورد آراء فاسد متعصب بوده و با آراء حقیقی مخالفت می‌کنند. ابن‌سینا معتقد است که گروه دوم حال بدتری خواهند داشت و به شقاوت بیشتری دچار می‌شوند (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

- در نهایت، نفوس مقدسی که به معارف عقلانی و کمالات قوه عملی دست یافته‌اند، به کمال ذاتی و لذت حقیقی نائل می‌شوند. البته اگر بعد از مرگ و مفارقت از بدن هنوز اثری از ملکات مادی در برخی از این قبیل نفوس باقی مانده باشد،^۱ دچار نوعی

۱. از دیدگاه ابن‌سینا با وجود اینکه نفس ناطقه در بدن منطبع نیست، اما به دلیل علاقه‌ای که به بدن دارد، ملکاتی از ناحیه بدن بر او عارض می‌شود که حتی بعد از مفارقت از بدن هم ممکن است باقی بماند. در این صورت، بعد از مرگ نیز حالت نفس ناطقه شبیه حالتی است که به بدن تعلق دارد و در نتیجه از آنجا که این ملکات حاصل از بدن در حقیقت متضاد با جوهر نفس ناطقه و آزاردهنده نفس ناطقه است، نفس ناطقه به جهت این تعلقات و ملکات دچار درد و الم شدید می‌شود. ابن‌سینا در ادامه بر عدم دوام این آلام عظیم تأکید کرده و توضیح می‌دهد که از آنجا که این آلام و آزارها به دلیل امری لازم بر نفس نیست بلکه به دلیل یک عارض غریب است و اینکه هیچ امر عارض غریبی دائمی و باقی نیست، این آلام نیز به دلیل عدم تکرار

درد و الم می‌شوند و به درجه «علیین» نائل نمی‌شوند که البته این حالت دائمی نیست و به مرور با از بین رفتن این ملکات دنیوی، الم ناشی از آنها نیز از بین می‌رود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

توجه به برخی نکات مهم در تبیین عقلانی معاد

- براساس مطالبی که ابن‌سینا در این بخش ارائه کرده، تأمل در نکات زیر ضروری است:
۱. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا در الهیات *النجاة* با صراحت معاد جسمانی را براساس شرع و تصدیق خبر نبی می‌پذیرد و علاوه‌بر آن تبیینی عقلانی از معادی ارائه می‌دهد که مخصوص نفوس است و براساس دیدگاهش در تبیین لذت و الم حقیقی و سعادت غایی انسان بنا شده است.
 ۲. او در این موضع به بهترین وجه میان حکمت نظری و عملی با سعادت حقیقی نفوس ارتباط برقرار کرده و انسان سعادت‌مند را کسی می‌داند که در کسب علوم حکمی و نیز اصلاح جزء عملی ممارست داشته است؛ بنابراین، با این بیانات ابن‌سینا، حکمت نظری و عملی از اموری صرفاً آموزشی و تعلیمی خارج شده و به‌طور مستقیم دارای نقشی تعیین‌کننده در مسیر زندگی انسان و حیات پس از مرگ او خواهند بود.
 ۳. ابن‌سینا در این دیدگاه برخلاف فارابی که تنها معاد را مخصوص نفوسی می‌داند که کمالات ثانی آنها به فعلیت رسیده است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۱)، معتقد است که تمام نفوس بشری پس از مرگ باقی هستند و حتی توضیح می‌دهد که نفوس «بله» که به حقایق عقلانی دست نیافته‌اند می‌توانند در صورت عدم آلودگی به رذایل مشمول رحمت الهی شوند. دیدگاه ابن‌سینا در این زمینه نسبت به فارابی سازگاری بیشتری با تعالیم دینی دارد.

افعالی که باعث ایجاد این ملکات شده، زائل می‌شود و در نتیجه عقوبت این ملکات بدنی، خالد نیست و کم‌کم محو می‌شود تا جایی که نفس پاک شده و سعادت حقیقی که مختص نفس ناطقه است نائل می‌شود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

۴. براساس توضیحات ابن سینا در تبیین فلسفی معاد، او در زمره متفکرانی قرار دارد که معتقد به خلود گناهکاران در عذاب الهی نیستند.
۵. ابن سینا پیوستن برخی نفوس ساده (بُله) به اجرام سماوی را به قول «بعض العلماء» ارجاع می‌دهد و عین همین مطلب را در المبدأ و المعاد با عبارت «قال بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول...» نقل کرده (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۹۸) و در الإشارات نیز همین مطلب را در مورد سرنوشت این قبیل از نفوس، با عبارت «لعل» بیان می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۵) که هم می‌تواند تا حدی مؤید پذیرش این دیدگاه باشد و هم نشان‌دهنده نوعی تردید از سوی ابن سینا است؛ تردیدی که به تدریج از فاصله تألیف المبدأ و المعاد تا الإشارات تقویت شده است. خواجه طوسی در شرح الإشارات، این بیانات شیخ را ناظر به کلام فارابی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷) ولی مراجعه به آثار موجود فارابی نشان می‌دهد که او چنین دیدگاهی در مورد سرنوشت نفوس بیان نکرده است.

معرفی نسخه‌های برگزیده

نسخه‌های خطی متعددی از مجموعه النجاة برجای مانده که برخی از آنها مشتمل بر همه بخش‌های کتاب النجاة هستند و برخی تنها برخی بخش‌ها را ضبط کرده‌اند. در بین تمام نسخ موجود از النجاة سه نسخه متعلق به قرن ششم ه. ق هستند که علاوه بر اینکه اقدم نسخ محسوب می‌شوند،^۱ از جهات متعددی نسخه‌های بسیار حائز اهمیت و در مقایسه با سایر نسخ اصح نسخ محسوب می‌شوند؛ بنابراین، تصحیح حاضر براساس این سه نسخه کهن صورت گرفته است. شناسنامه و برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های این نسخ چنین است:

۱. نسخه شماره ۵۳۴ بادلیان و شماره ۱۳۴۸ دانشگاه تهران هم جزء نسخ قدیمی هستند ولی در زمره نسخ برگزیده انتخاب نشدند؛ در نسخه بادلیان به یک دستخط دو تاریخ کتابت در سال‌های ۴۶۶ ه. ق و ۶۳۴ ه. ق درج شده که بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاریخ ۶۳۴ ه. ق صحیح‌تر است و لذا این نسخه از سه نسخه منتخب متأخر است. نسخه دانشگاه تهران هم تاریخ کتابت ندارد و دستخط آن متناسب با قرن ششم یا هفتم ه. ق است. بنابراین، به دلیل اینکه این دو نسخه بر نسخ برگزیده تقدم زمانی ندارند و در ضبط متن نیز صحیح‌تر نیستند، مبنای تصحیح حاضر قرار نگرفته‌اند.

نسخه «آس»، شماره ۹۲۳ آستان قدس رضوی، مشهد

این نسخه شامل بخش زیادی از منطق، طبیعیات و ریاضیات و فاقد صفحه عنوان است. بخش منطق این مجموعه که از صفحه ۲ شروع شده نیز فاقد مقدمه کتاب *النجاة* و قسمت‌های اول منطق تا اندکی قبل از مبحث «المعدولة والبسيطة» است. بیشتر این مجموعه به خط نسخ و در صفحات ۱۹ سطری تنظیم شده ولی صفحه ۵ تا ۷۰ و نیز ۲۶۷ تا ۲۷۰ به خط نسخ با سطرهای متغیر در هر صفحه، با دستخط دیگری کتابت شده است. براساس نوع خط می‌توان گفت که فاصله زمانی این دو دستخط بیش از ۱۵۰ سال است. بعد از بخش منطق، طبیعیات از صفحه ۴۴ تا ۱۵۲ قرار دارد و در انتها بخش الهیات از صفحه ۱۵۶ تا ۳۰۶ است. بررسی نسخه ۹۲۴ آستان که حاوی بخش ریاضیات *النجاة* است نشان می‌دهد که این دو نسخه در واقع یک مجموعه شامل تمام بخش‌های *النجاة* بوده‌اند که دچار آسیب شده و حتی برخی از صفحات آن از بین رفته است و در قرن یا قرن‌های بعدی ترمیم و در دو مجلد صحافی شده است.

در بخش دستخط قدیمی، حاشیه‌هایی درج شده که بیشتر آنها با جوهری کمرنگ‌تر از جوهر متن است و تعدادی نیز به رنگ جوهر متن است. این حاشیه‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. برخی از آنها علامت بلاغ مقابله هستند که به‌طور تقریبی هر ده صفحه تکرار می‌شوند و به نظر می‌رسد متعلق به بلاغ خود کاتب در کتابت اولیه باشد و نه بلاغی که در نزد استاد انجام شده و یا در مقابله با نسخ جدید به دست آمده باشد. برخی دیگر از حاشیه‌ها اصلاح اشتباهات و جا افتادگی‌ها در کتابت اولیه است و حاشیه‌هایی نیز وجود دارند که همراه با اضافات و یا اصلاحاتی است که به نظر می‌آید بعدها از مقابله با نسخه دیگری به دست آمده باشد.

این نسخه دو انجامه در پایان طبیعیات و پایان الهیات به خط کاتب قدیمی دارد:

انجامه طبیعیات:

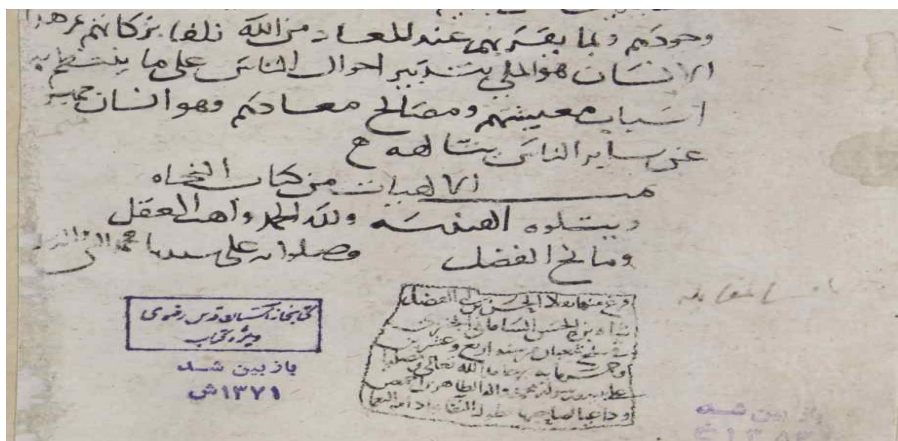
«فرغ منها نسخاً من أول الكتاب إلى آخر هذا الفصل الحسن بن أبي الفضل شاه بن الحسن الساماني الجنزي في سنة أربع وعشرين وخمس مائة حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه محمد وآل محمد».

انجامه الهیات:

«فرغ منها نقلاً الحسن بن أبي الفضل شاه بن الحسن الساماني الجزري في سلخ شعبان من سنة أربع وعشرين وخمس مائة حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه ورسوله محمد وآله الطاهرين أجمعين وداعياً لصاحبها بطول البقاء وإدامة النعماء».

براساس این دو انجامه، کاتب کار کتابت را در سال ۵۲۴ ه.ق به پایان رسانده و عبارت «و داعياً لصاحبها...» در انجامه الهیات نشان می‌دهد که این نسخه به سفارش شخص دیگری انجام شده و به احتمال زیاد کاتب نسخه به استنساخ نسخ اشتغال داشته است.

گواهی مالکیت و سپس وقف به اولاد، متعلق به شخصی به نام سید محمد الحسینی الخراسانی (با دستخطی که حدوداً متعلق به قرن سیزدهم است) در پایان طبیعیات و صفحه ۱۵۵ موجود است و در برخی صفحات نیز مهر مالکیت و وقف اولاد مشاهده می‌شود.



نسخه «حر»، ۱۲۱۴ کتابخانه حراجچی اوغلو، بورسا

این مجموعه شامل تمام بخش‌های کتاب النجاة است و بخش الهیات از صفحه ۱۰۷ پ تا ۱۵۳ پ کتابت شده است. در ادامه در صفحه ۱۵۴ پ، عناوین رساله‌های مختلف بخش ریاضیات که کاتب، آنها را الحاق ابو عبید جوزجانی به مجموعه النجاة می‌داند، معرفی شده‌اند. نکته قابل توجه در این نسخه کتابت آن به دو دستخط مختلف است که به هم ملحق شده‌اند. از ابتدای منطقی تا بخشی از طبیعیات یعنی صفحه ۸۷ پ به دستخط اول است و از صفحه ۸۸، مطالب با دستخط دیگری ادامه یافته است. بخش اول در صفحات ۱۷ سطر

به خط نسخ و به یک رنگ کتابت شده و بخش دوم در صفحات ۲۲ سطری به خط نسخ کتابت شده و در برخی مواضع از جوهر قرمز هم استفاده شده است.

الهیات النجاة که با دستخط دوم نگاشته شده، شامل دو مقاله است و با عنوان «المقالة الأولى في الالهيات» شروع می‌شود. برخی حواشی در حاشیه بخش الهیات وجود دارد که گاهی اصلاح کلمه‌ای در متن است، گاهی اصلاح جافتادگی‌هایی است که به دلیل مشابهت عبارات از قلم کاتب افتاده و گاهی عباراتی در حاشیه درج شده که مشخص است کاتب آنها را براساس مقابله با نسخه دیگری ضبط کرده است. در بخش الهیات تعداد اندکی عنوان برای مطالب ذکر شده که برخی از آنها در حاشیه درج شده‌اند. عناوین فصول این نسخه بسیار کمتر از عناوینی است که در حاشیه نسخه مرادملا ضبط شده است. استفاده از رنگ قرمز در این نسخه پرشمار نیست و از موارد اندکی که از آن استفاده شده می‌توان به عنوان فصول، نشان دادن عبارات زائد (کلمه زیاده)، برخی علامات در متن و خط‌خوردگی برخی عبارات زائد اشاره کرد.

آغاز و انجامه نسخه

در صفحه عنوان رساله (۱)، عنوان «کتاب النجاة لرئيس الحكماء أبي علي بن سينا» و نیز سه یادداشت به دستخط‌های متفاوت در مورد ابن‌سینا درج شده است:

- ۱- حجة الحق ابوعلی سینا در شجع آمد از عدم به وجود
در شصا کسب کرد جمله علوم در تکو کرد از جهان بدرود
- در این شعر، براساس حساب جمل، «شجع»^۱ سال ولادت ابن‌سینا مطابق با سال ۳۳۷ه.ق، «شصا»^۲ سال کسب تمامی علوم مطابق با سال ۳۹۱ه.ق و «تکو»^۳ سال وفات ابن‌سینا مطابق با سال ۴۲۶ه.ق گزارش شده است.
- ۲- لأبی علی بن سینا:

۱. شجع = ش + ج + ع = ۳۰۰ + ۳ + ۷۰ = ۳۷۳

۲. شصا = ش + ص + ا = ۳۰۰ + ۹۰ + ۱ = ۳۹۱

۳. تکو = ت + ک + و = ۴۰۰ + ۲۰ + ۶ = ۴۲۶

کفر چو منی گزاف و آسان نبود / محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چون من یک و آن هم کافر / پس در همه دهر یک مسلمان نبود

۳- ما نفع الرئيس من حکمة الطب / ولا حکمة علی النیرات
وما شفاه الشفاء من ألم الموت / ولا نجاه کتاب النجاة
کدامین چاره کو آن سر نداند / به جز مردن کزو بیچاره ماند

در بالای صفحه ۱۰۱، یک مهر تملیک وجود دارد و پایان بخش منطق و طبیعیات
انجامه‌ای درج نشده ولی کاتب بخش دوم در انتهای الهیات انجامه‌ای ذکر کرده است:

«تمت الالهیات من کتاب النجاة بحمدالله ومنه وحسن تیسیره واتفق الفراغ من
تحریره لأبی الفضل ناصر بن محمد بن مسعود أسعد بن الهرمزدی الصاحبی
المایزنابادی بنیشابور وقت الضحی من یوم الثلاثاء الثانی عشر من جمادی الأولى
سنة اثنتین وثلثین وخمس مائة.»

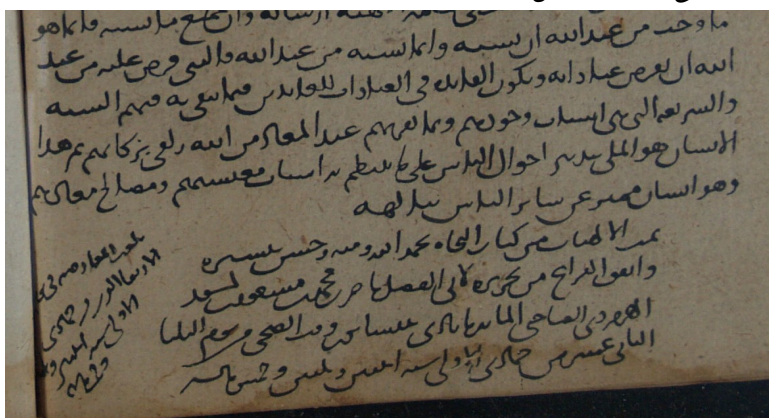
براین اساس، کار کتابت این بخش از نسخه دوازدهم جمادی‌الاولی سال ۵۳۲ ه.ق به
پایان رسیده است. در حاشیه این انجامه نیز بلاغ مقابله‌ای به خط کاتب درج شده است که
نشان می‌دهد کار مقابله نسخه یک هفته بعد از اتمام کتابت به پایان رسیده است:

«بلغت المعارضة فی یوم [وم] الأربعاء العشرین من جمادی الأولى سنة اثنتین
وثلثین [وثلثین] وخمس مائة.»

براساس انجامه الهیات، کاتب این نسخه «ناصر بن محمد بن مسعود أسعد بن الهرمزدی
الصاحبی المایزنابادی^۱» از عالمان قرن ششم هجری قمری است که نام او در کتاب *تتمة
صوان الحکمة* آمده است. بیهقی، حکیم ناصر هرمزدی ماسورآبادی را از نوادگان سلسله

۱. به نظر می‌رسد کلمه‌ای که در انجامه کاتب درج شده، مایزنابادی باشد اما در تصحیح محمد کردعلی از
تتمة صوان الحکمة، ماسورآبادی ذکر شده که منسوب به ماسورآباد یکی از روستاهای جرجان است
(سمعانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۳۹) اما دهخدا گزارش بیهقی در تتمه را حکیم ناصر هرمزدی مایزنابادی خوانده
است: «ناصر هرمزدی از حکما و شاعران قرن ششم هجری است. مؤلف *تتمة صوان الحکمة* آرد: «الحکیم
ناصر الهرمزدی المایزنابادی از سلالة اکاسره بود...» (دهخدا، ۱۳۷۲-۱۳۷۳، مدخل ناصر هرمزدی). ظاهراً
مایزناباد همان نام قدیمی مژن‌آباد کنونی (از روستاهای شهرستان خواف خراسان) است که به گفته سیف
هروی به دست مادر بیژن پیشدادی بنا نهاده شده است (هروی، ۱۳۸۳، ص ۷۵۵).

ساسانیان (اکاسره^۱) می‌داند که عالم به اجزاء علوم حکمی بود و در شعر عربی و فارسی طبعی وقاد داشت و بیهقی دیوان شعری را به او منسوب دانسته است. بیهقی توضیح می‌دهد که او مدتی در نزد خود بیهقی و سپس در نزد قطب‌الزمان^۲ بود و سرانجام در نیشابور به مرگ طبیعی درگذشت. براساس گزارش بیهقی، حکیم هرمزدی در زمان حیات بیهقی از دنیا رفته است (بیهقی، ۱۳۶۵، صص ۱۵۹-۱۶۰).



۱. اکاسره، جمع کسری لقب پادشاهان ساسانی است و به این سلسله اشاره دارد.

۲. براساس گزارش بیهقی، قطب‌الزمان محمد بن ابوطاهر نصیری طبسی مروزی، استاد بیهقی، از فیلسوفان قرن ششم ه.ق و از شاگردان ابوالعباس لوکری بوده که پدرش از حکام قریه‌های مرو بود و در سال ۵۳۹ ه.ق در سرخس درگذشته است (بیهقی، ۱۳۶۵، صص ۱۲۸-۱۲۹).

نسخه «مر»، ۱۴۱۰ کتابخانه مراد ملا، کتابخانه سلیمانیه، استانبول

این نسخه کهن و نفیس مشتمل بر تمام اجزاء کتاب النجاة، به خط نسخ خوش خط و خوانا در ۲۰۷ برگ ۲۱ خطی در سنت کتابت شامات کتابت شده است. صفحه ۱۰۱ صفحه عنوان (کتاب النجاة تصنیف الشیخ الرئیس اَبی علی الحسین بن سینا رحمة الله) است و در صفحه ۲۰۷ پ النجاة با بخش الهیات پایان یافته است. پس از اتمام الهیات، در صفحه ۲۰۸ پ یک حاشیه عبری با عنوان عربی «حاشیه» درج شده است.

کاتب این نسخه فخرالدین رضوان بن محمد بن علی بن رستم الخراسانی مشهور به ابن ساعاتی از علما نامدار قرن ششم و اوایل قرن هفتم ه.ق متولد شهر دمشق است. پدرش که از ساعت سازان مشهور آن دوران بوده است، اهل خراسان بود و به شام نقل مکان کرد و تا زمان وفات در همان بلاد ساکن شد.^۱ به گزارش کتب تاریخی مشهور همچون عیون الأنباء و الوافی بالوفیات، ابن ساعاتی طبیعی کامل و ادیبی فاضل، بسیار زیرک و باهوش و نیز آگاه به موسیقی و منطق و علوم حکمی بود. خط بسیار نیکویی داشت و شعر می سرود (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، صص ۱۶۰-۱۶۲؛ حموی، ۱۹۹۳، ج ۳، صص ۱۳۰۸؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، صص ۱۲۸-۱۲۹). او دستدار کلام شیخ الرئیس ابن سینا بود و حاشیه‌ای بر قانون و تکمله‌ای بر کتاب التولنج ابن سینا نگاشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، صص ۱۶۰-۱۶۲؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، صص ۱۲۸-۱۲۹). برادر وی بهاءالدین ابوالحسن علی بن ساعاتی نیز از ادبا و شعرای مشهور است (ابن خلکان، بی تا، صص ۳۹۵-۳۹۶؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۲۲، صص ۷). رضوان بن ساعاتی در دمشق وزیر دو تن از امرای ایوبی نیز بوده (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، صص ۱۶۰-۱۶۲؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، صص ۱۲۸-۱۲۹) یاقوت حموی در دمشق با او ملاقات داشته و تاریخ وفات او را سال ۶۱۸ ه.ق در دمشق می داند (حموی، ۱۹۹۳، ج ۳، صص ۱۳۰۸-۱۳۰۹).

۱. بنا بر گزارش مورخان، پدر ابن ساعاتی در علم الساعات و نجوم یگانه بود و ساعتی در باب الجامع دمشق ساخت و برای نگهداری از آن ساعت تا زمان وفاتش در دمشق ماند (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، صص ۱۶۰؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، صص ۱۲۸) رضوان بن ساعاتی برای راهنمایی نگهداری و تعمیر این ساعت کتاب علم الساعات و العمل بها را تألیف کرده که از جمله مهم ترین کتابها در علم الساعات محسوب می شود.

امضای ابن ساعاتی که در صفحه عنوان نسخه به صورت «الله عون رضوان الساعاتی و حسبیه» درج شده، هم نشان از اهمیت جایگاه ابن ساعاتی به عنوان یکی از علمای دوران خود دارد و هم حاکی از آن است که ابن ساعاتی این نسخه را به سفارش و یا به رسم هدیه کتابت نکرده بلکه آن را برای استفاده خودش استنساخ کرده است.

براساس انجامه نسخه در پایان بخش الهیات، ابن ساعاتی کتابت این نسخه را در سال

۵۷۸ ه. ق انجام داده است:

«تمت الالهیات والحمد لله وحده حمداً كما هو أهله بلا نهاییه وهي آخر كتاب النجاة كتبها رضوان بن محمد بن علي الخراساني المعروف بابن الساعاتي في شهر سنة ۵۷۸ هجريه على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. الحمد لله وحده كثيراً وصلوته على سيدنا محمد النبي وعلى آله الطاهرين وسلامه».

در این نسخه علاوه بر متن اصلی الهیات/النجاة، حاشیه‌هایی نیز در کنار صفحات درج شده که می‌توان آنها را به چهار نوع تقسیم کرد: بیشتر حاشیه‌ها به منظور تصحیح و اصلاح متن هستند، تعدادی برای ضبط نسخه بدل و برخی نیز به منظور توضیح و تفسیر متن النجاة نگاشته شده‌اند، در نهایت نوع چهارم حاشیه‌های ارزشمندی است که حاصل مقابله متن الهیات النجاة توسط کاتب با دیگر آثار ابن سینا همچون الهیات الشفاء و المبدأ و المعاد به دست آمده است. سه نوع حاشیه اول، به‌طور کلی با دو نمونه دستخط هستند که یکی متعلق به کاتب و دیگری با دستخط نستعلیق است که با توجه به نوع خط می‌توان آن را حدوداً متعلق به قرن هشتم ه. ق به بعد دانست. حواشی‌ای که به دستخط کاتب است، با رنگ جوهرهای متفاوت نگاشته شده که علت آن می‌تواند مراجعات مداومی باشد که کاتب به این نسخه داشته و در طول چند سال براساس نسخه‌های جدید آن را مقابله و اصلاح کرده است.

کاتب در این نسخه عناوینی را برای فصول مختلف بخش الهیات^۱ النجاة کتابت کرده است اما نکته مهم این است که غیر از چند مورد جزئی یعنی در ابتدای مقاله اول (الالهیات وهي مقالتان. المقالة الأولى منها) و ابتدای مقاله دوم (المقالة الثانية من الالهيات من

۱. با توجه به اینکه متن تصحیح شده متعلق به بخش الهیات است، نسخه خطی با تمرکز بر الهیات بررسی شده است.

کتاب النجاة) و نیز عبارت (في إثبات واجب الوجود) قبل از ارائه برهان بر اثبات وجود خدا، عنوانی در متن مشاهده نمی‌شود، اما ظاهراً ابن ساعاتی در مواجهه با نسخه‌های دیگری و مقابله‌های بعدی، عناوین دیگر را در حاشیه نسخه اضافه کرده است. در ابتدای همه این عناوین با دستخط دوم کلمه «فصل» اضافه شده و در پایان اکثر عناوین با دستخط دوم «صح» دیده می‌شود.

از امتیازات این نسخه مقابله‌های مکرری است که کاتب بعد از کتابت انجام داده و برخی از این مقابله‌ها سال‌ها پس از اتمام استنساخ نسخه و دست‌یافتن کاتب به نسخه‌های جدید صورت گرفته است. در حواشی متن عبارات متعددی دال بر بلاغ مقابله و تصحیح مشاهده می‌شود و در پایان بخش الهیات پنج گواهی بلاغ مقابله ضبط شده است که از بین آنها سه بلاغ بدون تاریخ هستند و دو بلاغ با ذکر تاریخ درج شده‌اند. اولین بلاغ تاریخ‌دار گواهی پایان قرائت، مقابله و تصحیح کاتب در سال ۵۸۹ ه.ق یعنی یازده سال پس از کتابت نسخه است:

«بلغت قراءة وعراضاً وتصحيحاً وانتهت القراءة في آ من جمادي آ سنة ۵۸۹ ه.ق وعورض بها مراراً وصححت بقدر الاجتهاد والطاقة والحمد لله رب العلمين»
و گواهی تاریخ‌دار دوم، مربوط به سال ۵۹۴ ه.ق یعنی شانزده سال پس از کتابت نسخه است که البته اندکی متفاوت از خط کتابت اولیه ولی متعلق به ابن ساعاتی است:

«بلغت أيضاً قراءة وحلاً وتهذيباً لجميع كتاب النجاة من أوله إلى آخره في سلخ شهر رمضان من سنة ۵۹۴ هجرية على صاحبها أفضل الصلوة وكتب رضوان بن محمد الساعاتي حامداً لله تعالى على نعمه ومصلياً على سيد الأولين والآخرين محمد وآله»
یکی از بلاغ‌های بدون تاریخ، عبارت «بلغت معارضة بالأصل» است که در حاشیه‌های متعددی در سراسر متن با عباراتی شبیه همین عبارت (بلغت عراضاً بالأصل، بلغ العراض بالأصل...) به این مقابله اشاره شده و به نظر می‌رسد این مقابله اولین مقابله‌ای باشد که کاتب پس از استنساخ اولیه در مقایسه با متن اصلی انجام داده است. گواهی بلاغ بعدی، عبارت ساده «بلغ» است که در برخی حواشی متن نیز با همین عبارت مشاهده می‌شود و آخرین گواهی بدون تاریخ که به احتمال زیاد به دستخط ابن ساعاتی است، عبارت «بلغت عراضاً بالنسخة المقررة على المصنف رحمه الله عز وجل وخطه عليها بالإجازة» است که از امتیازات منحصر به فرد این نسخه محسوب می‌شود. براساس این عبارت، این نسخه با نسخه‌ای که دستخط و اجازة ابن سینا بر روی آن درج شده مقابله شده و در آغاز

نسخه و همچنین در پایان منطق و طبیعیات نیز به آن اشاره شده است. در صفحه عنوان (۲ر) ادعا شده که بخش منطق با نسخه‌ای به خط مصنف (ابن سینا)، بخش طبیعیات و الهیات با نسخه‌ای که اجازه‌نامه ابن سینا بر روی آن درج شده و بخش ریاضیات با چند نسخه دیگر، تصحیح و مقابله شده است:

صفحه عنوان: «قولبت المنطقیات من هذه النسخة بخط المصنف رحمه الله وقدس روحه وقولبت الطبيعيات والالهيات بنسخه مقرونة على المصنف خطه عليها بالاجازه على هذه الصورة (متن اجازه‌نامه ابن سینا): قرأ علي هذا المجموع قرآنة فهم؛؟ صاحب أبو عبيد وفقه الله وكتبه الحسين بن سینا وقولبت؟ بنسخ عدة وصحت قابلاً وعملاً»

پایان منطق: بلغت المعارضة بخط الشيخ الرئيس مصنفها رحمه الله وكان في آخرها ما هذه حكايته وهذا تعليق الحسين بن عبدالله ابن سینا حامداً لله بجميع محامده ومصلياً على نبيه محمد ومسلماً»

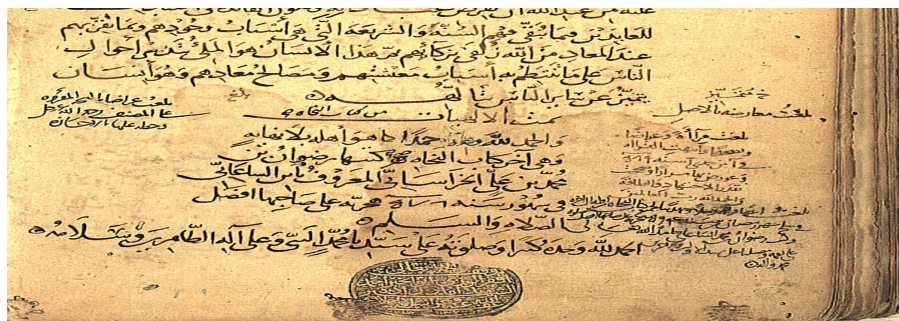
پایان طبیعیات: بلغ أيضاً عراضاً بالنسخة المقرونة على المصنف وإجازته عليها بخطه رحمه الله».

چند گواهی مطالعه و گواهی و مهر تملیک نیز بر روی صفحات این نسخه مشاهده می‌شود که برخی از آنها متعلق به بزرگان و علمای مشهور است. بر روی صفحه عنوان، گواهی مطالعه با عبارت «طالعه وكتب منه ما يحتاج إليه. حسن بن محمد النابلسي الحنبلي» درج شده که متعلق به حسن بن محمد بن صالح ابومحمد النابلسي الحنبلي از قاریان و مفسران قرآن و فقهای حنبلی قرن هشتم ه.ق و از اساتید محمد بن جزری^۱ است که ساکن مصر بوده است (جزری، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۵۵) و اقدام گواهی‌های تملیک، یک گواهی با عبارت «من عواري الزمان في يد الفقير إلى الله الغني، أحمد بن الحسن بن علي بن خليفه الحسيني أصلح الله شأنه» متعلق به یکی از علمای قرن هفتم و هشتم ه.ق است که در سال ۶۸۹ ه.ق به دنیا آمد، علوم عقلی و منطق و کلام و اصول فقه را فراگرفت و از شاگردان بدرالدین ششتري (تستري) و ابن مطهر علامه حلی بوده است. او در سال ۷۳۹ ه.ق به شام رفت و در سال ۷۶۵ ه.ق از دنیا رفت (سبکی، بی‌تا، ج ۹، صص ۷-۸) و نسخه‌هایی از برخی رساله‌های طبی ابن سینا نیز به خط وی باقی مانده است (احسان اوغلو، ۱۳۸۶، صص ۹۷، ۳۹۷).

گواهی تملیک دیگری بر روی صفحه عنوان موجود است که نام مالک از روی آن پاک

۱. شمس‌الدین محمد بن محمد جزری مقری، محدث و فقیه شافعی که در سال ۷۹۳ ه.ق قاضی القضاة دمشق بود (داوودی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۷).

شده است. مالک، این گواهی را در تاریخ دوازدهم ربیع الآخر سال ۹۰۰ ه. ق در قسطنطنیه نگاشته است. گواهی تملیک بعدی با عبارت «من كتب الفقير إليه سبحانه أحمد بن مصطفى» به احتمال زیاد متعلق به احمد بن مصطفی دامادزاده از علما و علاقه‌مندان به فلسفه و نیز از قضات عثمانی در قرن دوازده ه. ق است (شقیرات، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۶۵۸-۶۶۰)^۱ که مهر وقفش نیز در همین صفحه عنوان به چشم می‌خورد که حاکی از وقف کتاب پس از مالکیت آن است. این مهر وقف با عبارت «وقف لوجه الله تعالى أفقر الوری أبوالخیر أحمد الشهير بدماد زاده عفا الله عنه وعن أسلافه وأخلافه سنة ۱۱۳۷» هم در صفحه عنوان و هم پایان متن الهیات مهور شده است. گواهی‌های تملیک دیگر که در صفحه عنوان به چشم می‌خورند، دو گواهی «صاحب الکتاب ومالکه أضعف عبدالله إسمعیل بن عبدالله عفی عنهم» و «ملك سليمان بن عبدالحق» هستند.



مقایسه نسخ و روش تصحیح

همان‌گونه که ذکر شد این نسخ نه تنها در بین نسخ موجود از الهیات النجاة اقدم نسخ هستند بلکه بررسی مفاد آنها و مقایسه با دیگر نسخه‌ها نشان می‌دهد که این نسخه‌ها اصح نسخ نیز محسوب می‌شوند. در مقایسه این سه نسخه، نسخه حر و مر با اینکه متأخر از آس هستند، نسبت به آن ارجحیت دارند. یکی از وجوه ارجحیت آنها ضبط دقیق‌تر و صحیح‌تر کلمات است و وجه ارجحیت دیگر این است که کاتبان حر و مر کاتب معمولی نبوده و در زمره

۱. ابوالخیر احمد بن مصطفی ملقب به دامادزاده در سال ۱۰۷۶ ه. ق در استانبول به دنیا آمد و پس از طی مراحل کسب علم به‌عنوان قاضی در چند شهر از جمله سلانیک (از شهرهای عثمانی و واقع در یونان کنونی)، بروسه (بورسای کنونی واقع در ترکیه) و استانبول منصوب شد و در سال ۱۱۵۴ ه. ق در استانبول از دنیا رفت (شقیرات، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۶۵۸-۶۶۰).

علمای قرن ۶ و ۷ ه.ق هستند که به علوم عقلی آگاه بوده‌اند. بنابراین، نسخه‌آس در رتبه‌ای پایین‌تر از این دو قرار دارد. اما در مقایسه دو نسخه حر و مر، با وجود اینکه در حاشیه مر ادعا شده که با نسخه‌ای مقروئه بر ابن سینا مقابله شده اما وجود برخی اشتباهات باعث می‌شود که نتوان آن را ارجح بر حر دانست؛ بنابراین، شاید نتوان یکی از دو نسخه را بر دیگری ترجیح داد. علاوه بر این، بررسی متن این دو نسخه نشان می‌دهد که این دو نسخه با وجود قدمت، متعلق به دو شاخه متفاوت بوده و از نسخه‌های اولیه متفاوتی استنساخ شده‌اند؛ در نتیجه می‌توانند مکمل یکدیگر باشند؛ بنابراین، هیچ‌کدام از نسخه‌ها، نسخه اساس نیستند و روش تصحیح روش بینابینی است.

راهنمای علائم:

ح: حاشیه نسخه

ص: حاشیه نسخه با علامت صح

ف: کلمه اضافه شده در بالای خط

*: دستخط متفاوت

ع^ا: تغییر داده شده از...

ع^ب: تغییر داده شده به...

ع: نسخه بدل

؟: واژه ناخوانا

فصل في المعاد^۱

وبالحري أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارتقت أبدانها، وأنها إلى أي^۲ حالة ستصير. فنقول: يجب أن تعلم أن المعاد منه ما هو^۳ مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة^۴، وهو الذي للدين عند البعث. وخبرات البدن وشروبه معلومة، لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة^۵ التي أتانا بها نبينا^۶ حال السعادة والشقاوة التي بحسب

۱. [فصل في المعاد] آس، حر، مر: - فصل في المعاد؛ حر، مرص: فصل في المعاد.

۲. [أي] آس: آية.

۳. [ما هو] آس: - ما هو.

۴. [النبوة] آس: للنبوة.

۵. [الشريعة] آس، حر، مر^{*}: + الحقة.

۶. [نبينا] حر: + محمد عليه السلام؛ مرص: + وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم.

البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس^١ البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصوّرهما^٢ الآن^٣ لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتم في إصابة السعادة^٤ البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول وعلى ما نصفه عن قريب. فلنعرف حال هذه السعادة^٥ والشقاوة المضادة لها، فإن البدنية مفروغ منها في الشرع

فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة^٦ وخيراً بخصتها وأذى وشرّاً بخصتها. مثله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة^٨. ولذة الغضب الطفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية. وأذى كل واحد منها ما يضاده. وتشارك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمتها هو الخير. واللذة الخاصة^{١٠} بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل؛ فهذا أصل. وأيضاً فإن هذه القوى وإن اثيرت في هذه المعاني، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة. فالذي كماله أفضل وأتم، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدم، والذي كماله أوصول إليه وأحصل له،^{١١} والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً، فاللذة له أفضل^{١٢} وأبلغ وأوفى لا محالة؛ وهذا أصل.

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذذة^{١٣} ما لم يحصل. وما لم يشعر به لم يُشتمق إليه ولم يُزرع نحوه^{١٤}؛ مثل العنين، فإنه متحقق أن للجماع لذة، ولكنه لا يشتميه ولا يحن نحوه^{١٥} كما يشتميه ما^{١٦} يجرب من حيث يحصل به إدراك وإن كان مؤدياً. وفي الجملة فإنه^{١٧} لا يتخيله. وكذلك حال الأكمة عند الصور الجميلة، والأصم عند الألحان المنتظمة. ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للعمار في بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة، وأن رب العالمين^{١٨} ليس له في سلطانه وخاصيته^{١٩} اليهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف^{٢٠} والطيب^{٢١}، نجلة عن أن يسمى «لذة». ثم للبهائم والعمار حالة طيبة ولذيدة؛ كلا، بل أي نسبة

١. [القياس] أس: للقياس.
٢. [تصوّرهما] أس، حر: تصوّرهما.
٣. [الآن] أس: الآن للإنسان؛ أس: الآن.
٤. [السعادة] أس: للسعادة.
٥. [ولا] مر: فلا.
٦. [السعادة] أس: + التي هي مقارنة الحق الأول وعلى
٧. [لذة] أس: + لها كمال.
٨. [الخمسة] مر: ؟.
٩. [الأمور] مر: + المألوفة.
١٠. [الخاصة] أس: والخاصة.
١١. [له] مر: ؛ مرص: + له.
١٢. [أفضل] أس، حر: ..
١٣. [باللذذة] أس: باللذة؛ أس: بالتذاده.
١٤. [نحوه] أس: نفسه؛ أس: نحوه.
١٥. [نحوه] حر، مر: + الاشتهاه والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة أخرى.
١٦. [مايجرب] مر: من يجرب.
١٧. [فإنه] أس: ذاته؛ مر: ذاته.
١٨. [العالمين] أس: + عز وجل.
١٩. [خاصيته] أس: خاصته؛ حر: خاصة.
٢٠. [والشرف] حر: و الشوق.
٢١. [والطيب] أس: + الذي؛ مرص: + الذي.

تكون لما للعالية إلى^٢ هذه الخسيصة^٣؛ ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك؛ بالاستشعار، بل بالقياس. فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عدمه تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها؛ وهذا أصل.

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكية وهناك مانع أو شاغل للنفس، فتكرهه^٤ وتؤثر^٥ ضده عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم^٦ الحلو وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ^٧؛ كالخائف يجد الغلبة واللذة^٨ فلا يشعر بها^٩ ولا يستلذها؛ وهذا أصل.

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الدراكية ممنونة بضد ما هو كمالها ولا تحسن به ولا تنفر عنه، حتى إذا زال العائق، تأذت^{١٠} به ورجعت إلى عريزتها؛ مثل الممرور، فربما لم يحسن بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وتستتقي أعضاؤه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتت للغذاء البتة، بل كارها له وهو أوفق شيء له. ويبقى عليه مدة طويلة. فإذا زال العائق، عاد إلى واجبه في طبيعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقده. وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إجراق النار وتبريد الزمهير، إلا أن الحسن مؤوف^{١١}؛ فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة، فيحسن حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقوّرت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه، فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها^{١٢} صورة^{١٣} الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل وسالماً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما^{١٤} بالأبدان،^{١٥} ثم الأجسام العلوية بعبئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي في^{١٦} نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدداً به ومتنقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره.

وإذا قيس هذا^{١٧} بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى، وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال: أنه أفضل وأتم منها، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة وسائر ما يتم به إذاً المدركات^{١٨} ممّا ذكرناه. وأمّا الدوام، فكيف يقاس دوام^{١٩} الأبدى بدوام المتغير الفاسد؟

١. [البهائم والحمائر] أس، حر: للحمائر والبهائم.

٢. [إلى] أس: + ميل.

٣. [الخسيصة] مر: في الشفاء للعالمية إلى هذه الحسية.

٤. [ذلك] أس: + إلا.

٥. [وهو] مر: + متخيل لته.

٦. [الدراكية] أس: الداركة.

٧. [فتكرهه] أس: فتكرهه؛ أس: هه.

٨. [وتؤثر] أس: أو تؤثر.

٩. [للطعم] أس: الطعم.

١٠. [الاستلذاذ] أس: للاستلذاذ.

١١. [أو اللذة] حر: مر: أو اللذة.

١٢. [بها] مر: بهما.

١٣. [تأذت] أس: تأذت؛ أس: ت.

١٤. [مؤوف] از ريشة آفة، طعام مؤوف أي أصابته آفة (الأزهرى، ١٤٢١، ج ١٥، ص ٤٢١).

١٥. [فيها] مر: فيه.

١٦. [صورة] أس: صور.

١٧. [ما] أس: + من التعلق بالأبدان؛ مر: + من التعلق بالأبدان/ مر: بالأبدان.

١٨. [بالأبدان] مر: بالأبدان.

١٩. [في] مر:؛ مر: + في.

٢٠. [من] أس: في.

٢١. [هذا] أس: هذه.

٢٢. [المدركات] أس: للمدركات.

وأما شدة الوصول، فكيف^٣ يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال؟^٤ إذ العقل والعقل والمعقول^٥ واحد أو قريب من الواحد، وأما أن المدرك في نفسه أكمل، فأمر لا يخفى. وأما أنه أشد إدراكاً، فأمر أيضاً تعرفه بآدنى تذكر^٦ لما سلف بيانه. فإن النفس النطقية أكثر عدد مدركات، وأشدّ تقصياً^٧ للمدرك وتجربداً له عن الزوائد^٨ الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض. وله الخوض في باطن المدرك وظاهره، بل كيف يقاس بهذا الإدراك^٩ بذلك الإدراك؟^{١٠} أو كيف تقاس هذه اللذة^{١١} باللذة^{١٢} الحسية والبهيمية والعضوية؟ ولكننا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا^{١٣} في الرذائل لا^{١٤} نحس بتلك اللذة، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها، كما أومأنا إليه في بعض ما قدمناه من الأصول، ولذلك لا نطلبها^{١٥} ولا نحزن إليها، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا^{١٦} ريقه الشهوة والغضب وأخواتهما^{١٧} عن أعناقنا وطالعنا شيئاً^{١٨} من تلك اللذة. فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً وخصوصاً عند انحلال^{١٩} المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية^{٢٠} ونسبة التداونا هذا^{٢١} إلى التداونا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي ينتش^{٢٢} روائح مذاقات اللذيدة إلى الالتذاذ بتطعمها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود.

وأنت^{٢٣} تعلم إذا^{٢٤} تأملت عويصاً يهملك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين، استخفت بالشهوة إن كنت كريم^{٢٥} النفس. والآنفس العامية أيضاً فإتها^{٢٦} تترك الشهوات المعترضة^{٢٧} وتؤثر

١. [مما] أس، مر: ما.
٢. [دوام] مر*ع:ب: الدوام.
٣. [فكيف] أس: وكيف.
٤. [بلا انفصال] أس: بالانفصال.
٥. [المعقول] مر*ص:ب: شيء.
٦. [الطيب] أس: واحداً.
٧. [تذكر] مر*ص:ب: + منك.
٨. [تقصياً] أس:ف: نقيضاً.
٩. [الزوائد] أس: الزوليد.
١٠. [بتلك الإدراك] أس، مر: -؛ أس:ج، مر*ص:ب: + بذلك الإدراك.
١١. [اللذة] أس: -؛ أس:ج: للذة.
١٢. [باللذة] أس:ج: اللذة.
١٣. [وانغمارنا] حر، مر:ع: وانغماسنا.
١٤. [لا] أس: الا.
١٥. [نطلبها] أس:ج: نطلبنا.
١٦. [خلعنا] أس:ج: خلقنا.
١٧. [وأخواتهما] أس: و أخواتها، مر: وأخواتها.
١٨. [شيئاً] أس: شيء.
١٩. [انحلال] أس:؟؛ أس:ت: انحلال.
٢٠. [النفسية] مر:ع: النفسية.
٢١. [هذا] أس: بها.
٢٢. [ينتش] أس: ينشق.
٢٣. [وأنت] أس:ج: تعلم إذا، إذا؛ مر*ص:ب: + تعلم.
٢٤. [تعلم إذا] أس: -؛ مر: إن؛ مر*ع: إن.
٢٥. [كريم] أس:؟.
٢٦. [فإتها] أس: + تقول.
٢٧. [المعترضة] أس:ج: المعرضة.

الغرامات والألام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعبير أو سوء قالة^١. وهذه كلها أحوال عقلية، فيعضها وأعداد بعضها تؤثر على المؤثرات الطبيعية، ويصبر لها على المكر وهات الطبيعية. فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس في محقرات الأشياء؛ فكيف^٢ في الأمور النبوية؛ العالمة؛ إلا أن الأنفس الخسيسة تحسن بما تلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحسن بما تلحق الأمور النبوية؛ لما قيل من المعاذير. وأما إذا انفصلنا عن البدن - وكانت النفس متأتمت في البدن لجمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه - إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المريض^٣ الحاجة إلى بدل ما يتحلل، وكما ينسى المرض الاستئذان بالحلوق واشتهائه وتميل بالشهوة من المريض إلى المكر وهات في الحقيقة، عرض حينئذ لها من الألم بفقده كفاء ما^٤ يعرض من اللذة التي أوجبت وجودها ودلتنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعديها تفريق النار للاتصال^٥ وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج. فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، أو^٦ الذي عمل فيه نار أو زمهرير فمنعت المادة اللابسة^٧ وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ. ثم^٨ عرض أن زال العائق فشعر بالتأذ العظيم. وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً^٩ من الكمال، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال^{١٠} الذي لها^{١١} أن تبلغه كان مثلها مثل الخدر^{١٢} الذي أذيق طعام^{١٣} الأذ وعرض للحالة^{١٤} الأشياء وكان^{١٥} لا يشعر به، فزال عنه الخدر^{١٦} فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية^{١٧} والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية^{١٨} المحضة، أجل من كل لذة وأشرف فهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة، وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا القوة^{١٩} العقلية الشوق إلى كمالها وذلك عندما تبرهن^{٢٠} أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم

١. [سوء قالة] أس: شوقاً له. القالة: القول الفاشي في الناس (الأزهرى، ١٤٢١، ج ٩، ص ٢٣١)
٢. [في] حر: من؛ مر: من.
٣. [فكيف] أس: وكيف.
٤. [النبوية] أس: اللاهية؛ أس: النفسية.
٥. [النبوية] أس: اللاهية؛ أس: النبوية.
٦. [إليه] أس: لليه.
٧. [المريض] أس: المريض.
٨. [كفاء ما] مر: كفاء؛ مر: كفاء؛ مر: كفاء.
٩. [للاتصال] أس: الاتصال.
١٠. [أو] حر: و.
١١. [اللابسة] أس، حر: الملابس.
١٢. [ثم] أس: و.
١٣. [حداً] أس: حد.
١٤. [الاستكمال] مر: ص: + التام.
١٥. [لها] أس: له.
١٦. [الخدر] مر: في الشفاء الخدر.
١٧. [طعم] حر: المطعم؛ مر: ع: المطعم.
١٨. [للحالة] حر: للحاجة.
١٩. [و كان] مر: + لا يعرض به.
٢٠. [الخدر] مر: في الشفاء الخدر أيضاً.
٢١. [الحسية] أس: الحسنة.
٢٢. [الحية] أس: ع: أس: الحية.
٢٣. [المحضنة] حر، مر: ص: + وهي.
٢٤. [للقوة] أس: القوة.
٢٥. [تبرهن] مر: * + لهم.

والاستكمال بالفعل. فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها^١ إنما يحدث بعد أسباب^٢. وأما النفوس والقوى؛ الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكنسب اليته هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينبثق في جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية^٣ أن هاهنا أموراً تكنسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت. وأما قبل ذلك، فلا يكون؛ لأن هذا الشوق يتبع رأياً، إذ كل شوق يتبع رأياً. وليس هذا الرأي للنفس؛ أولياً، بل رأياً مكتسباً. فهؤلاء إذا^٤ اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس^٥ ضرورة هذا الشوق. فإذا فارق فلم يحصل معه ما تبلغ به بعد الانفصال التمام، وقع في هذا النوع من الشقاء الأبدى؛ لأن أوائل الملكة العلمة إنما كانت تكنسب بالبدن لا غير، وقد فات. وهؤلاء إنما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الإنسي، وأما معاندون جاحدون متعصبون لأراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية. والجاحدون أسوأ حالاً لما اكتسبوا من هيات مضادة للكمال.

وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشفاوة، وفي تعديده وجوازه ترجى^٦ هذه السعادة، فليس يمكنني أن أنص عليه^٧ نصاً إلا بالتقريب.

وأظن أن^٨ ذلك أن يتصور^٩ الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلة الغائية للأمر الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهي. وتتفرق عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الأخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه. ويتصور العناية وكيفية. ويتحقق أن الذات^{١٠} المتقدمة للكل أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتيب نسب^{١١} الموجودات إليها. ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً. وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما^{١٢} هناك وعشق لما هناك، فصدته^{١٣} عن الالتفات إلى ما خلفه^{١٤} جملة. ونقول أيضاً أن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس. ونقدم لذلك مقدّمة، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف، فنقول: إن الخلق هو^{١٥} ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية. وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بأن يفعل أفعال التوسط، بل أن يحصل ملكة التوسط. وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة والقوى الحيوانية معاً. أما للقوى^{١٦} الحيوانية، فإن تحصل فيها هيئة الإذعان^{١٧}. وأما للقوة^{١٨} الناطقة، فإن تحصل فيها

١. [بل] مرصحن: + هي؛ مر: هي ليست في الشفاء وعلى ما في دستور الشفاء؟ بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما وهو الصحيح؟ في عدد من نسخ النجاة؟.
٢. [بكمالاتها] أس: + و.
٣. [أسباب] مر: بلغت قراءة و معارضة و تصحيحاً، بلغ.
٤. [والقوى] أس: -؛ أس: والقوى.
٥. [النفسانية] حر: + إلى.
٦. [للفنس] أس ح: + رأياً؛ مر: + رأياً.
٧. [إذا] أس: + حصل؛ مر: + حصل.
٨. [النفس] مر: -؛ مر: النفس.
٩. حر: + له.
١٠. [عليه] أس: فيه؛ مر: عليك؛ مر: ص: عليه.
١١. [أن] أس: -.
١٢. [يتصور] حر، أس، مر: ص: + نفس.
١٣. [الذات] أس: للذات.
١٤. [نسب] أس، حر: نسبة.
١٥. [ما] أس: -.
١٦. [فصدته] حر: يصدته.
١٧. [خلفه] حر: خلفه.
١٨. [هو] مر: + لم.
١٩. [كتب]: كتاب.
٢٠. [للقوى] أس: القوى؛ مر: القوى.

هيئة الاستعلاء^٥ واللائفعال^٦. كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً، ولكن بعكس هذه النسبة. ومعلوم أنّ الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية. فإذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلانية، حدثت في النفس الناطقة هيئة إدعائية وأثر^٨ أنفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها أن يجعلها قويّ العلاقة مع البدن شديد الانصراف إليه. وأمّا ملكة التوسط، فالمراد^٩ منها التبرئة^{١٠} عن الهيئات الانقيادية، وتيقية النفس الناطقة على جيلتها، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزّه. وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة^{١٢} البدن، بل عن جهته، فإنّ المتوسط يسلب^{١٣} عنه الطرفين دائماً. ثمّ جوهر^{١٤} النفس^{١٥} إنّما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه^{١٦} ويغفله عن الشوق الذي يخصّه، وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له أو الشعور^{١٧} باللم^{١٨} الكمال إن قصر عنه؛ لا بأن النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه، ولكن للعلاقة التي كانت بينهما، وهو الشوق الجبلي إلى تدبيره و الاشتغال بأثاره و بما يورده^{١٩} عليه من عوارضه و بما يتقرّر فيه من ملكات مبدؤها البدن. فإذا فارق و فيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به، كان قريب الشبه من^{٢٠} حاله و هو فيه. فيما^{٢١} ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى^{٢٢} كماله، وبما يبقى^{٢٣} معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحلّ سعادته، ويحصل^{٢٤} هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم آذاه. ثمّ إن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤدبة له. وإنّما كان يلهيها عنه أيضاً البدن وتماغمها فيه. فإذا^{٢٥} فارقت النفس البدن، أحست بتلك المضادة العظيمة وتآدت بها أذى عظيماً. لكنّ هذا الألم وهذا الأذى ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب^{٢٦}.

١. [فيها] أس: فيه.
٢. [الإذعان] أس: + الانفعال.
٣. [للقوة] أس: القوة؛ حر: للقوى.
٤. [هيئة] أس: قوة.
٥. [الاستعلاء] أس: وللاستعلاء.
٦. [واللائفعال] أس: واللائفعال؛ مر: واللائفعال.
٧. [فإذا] أس: وإذا.
٨. [وأثر] أس: أثراً.
٩. [فالمراد] مر: والمراد.
١٠. [التبرئة] أس: التنزيه.
١١. [جهة] مر: جملة.
١٢. [البدن] حر: + إلى جهة البدن.
١٣. [يسلب] حر: مسلوب؛ مر: تسلب.
١٤. [جوهر] أس: جوهره.
١٥. [النفس] أس: للنفس.
١٦. [ويلهيه] مر: في الشفاء يبلّيه.
١٧. [الشعور] أس: الشعوب.
١٨. [باللم] مر: نقصان + نقصان.
١٩. [يورده] مر: يورده.
٢٠. [من] أس: في.
٢١. [فيما] أس: فيما.
٢٢. [إلى] أس: - .
٢٣. [يبقى] حر، أس، مر: منه + منه.
٢٤. [ويحصل] أس، حر: و يحدث.
٢٥. [وإذا] أس: وإذا.
٢٦. [غريب] أس: بلغت المقابلة.

والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول^١ ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تُثبت تلك الهيئة بتكرارها. فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك^٢ غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصّها.

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت^٣ غير مكتسبة الهيئات؛ الرديئة،^٤ صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة. فإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه، فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها، فتتعذب^٥ عذاباً شديداً يفقد البدن^٦ ومقتضيات^٧ البدن^٨ من غير أن يحصل المشتاق إليه؛ لأن آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي.

ويشبهه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً، وهو أنّ هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل^٩ ما يمكن أن يخاطب به العامة وتصور في أنفسهم من^{١٠} ذلك، فاتهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم، لا^{١١} كمال فتسعد^{١٢} تلك السعادة، ولا^{١٣} عدم^{١٤} كمال^{١٥} فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هياتهم النفسانية^{١٦} متوجهة نحو الأسفل^{١٧} منجذبة إلى الأجسام، ولا منع^{١٨} من^{١٩} المواد السماوية^{٢٠} عن^{٢١} أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها. قالوا: فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الآخرة وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً^{٢٢} من الأجرام السماوية، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الآخرة^{٢٣}. وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد^{٢٤} العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه، بل تزداد عليها تأثيراً وشفاءً كما تشاهد في فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسيه، بل تزداد عليها تأثيراً وشفاءً كما تشاهد في

١. [يزول] حر: + ولا يزول.
٢. [ذلك] أس: تلك.
٣. [وكانت] أس: - .
٤. [للهيئات] أس، مر: الهيئات؛ حر: + البدنية.
٥. [الرديئة] مر: الرديئة.
٦. [فإن] أس، حر: وإن.
٧. [فتتعذب] حر: فيتعذب.
٨. [البدن] أس: للبدن.
٩. [ومقتضيات] حر: + آلة.
١٠. [البدن] مر: + على.
١١. [مثل] أس: - .
١٢. [من] أس: - .
١٣. [لا] مر: ص: + تام.
١٤. [فتسعد] أس: فتستعد.
١٥. [عدم] أس، مر: -؛ حر: شوق؛ مر: ص: + عدم.
١٦. [كمال] أس: + شوق؛ مر: + عدم.
١٧. [النفسانية] أس: النفسانية.
١٨. [الأسفل] أس: للأسفل.
١٩. [ولا منع] مر: ؟؛ مر: ع: ولا منع.
٢٠. [من] حر: في؛ مر: ع: في.
٢١. [عن] أس: غير؛ أس: ب: عن.
٢٢. [شيئاً] أس: شيء؛ مر: ع: شيء.
٢٣. [الآخرة] أس: الآخيرية.
٢٤. [تشاهد] حر: شاهد.

المنام. فربما كان المعلوم^١ به^٢ أعظم شأناً في بابيه^٣ من المحسوس. على أن الأخرى؛ أشد استقراراً من الموجودة في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التي ترى في المنام، بل^٤ والتي تحسن^٥ في اليقظة كما علمت. إلا المرتسمة في النفس؛ إلا أن أحدهما يبتدى من باطن وينحدر إليه، والثاني يبتدى من خارج ويرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس، تمّ هناك الإدراك المشاهد. وإنما يلد ويؤدي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج. فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله، وإن^٦ لم يكن بسبب^٧ من خارج. فإن السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج بسبب بالعرض أو سبب السبب^٨. فهذه هي السعادة والشقاوة الخسبستان^٩ اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسبسية.

وأما الأنفس المقدسة فأتها تبعد عن مثل هذه الأحوال فتتصل^{١٠} بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبترأ^{١١} عن النظر إلى ما خلفها وإلى الملكة^{١٢} التي كانت لها كل التبرؤ. ولو^{١٣} كان بقي فيها أثر^{١٤} من ذلك اعتقادي أو خلقي، تأدت و تخلفت لأجله عن درجة العليين^{١٥} إلى أن ينفسخ^{١٦}.

١. [المعلوم] مرغ: المحكوم؛ مرص: المعلوم.

٢. [به] مر: + عليه.

٣. [بابيه] حر: منامه.

٤. [الأخرى] مر: في الشفاء الأخرى.

٥. [ترى] أس: تؤدي؛ أس: ترى؛ مرغ: تؤدي.

٦. [بل] حر: بل.

٧. [تحسن] مر: تحسن؛ مرغ: تحسن.

٨. [وإن] مر، أس: -.

٩. [بسبب] أس، مر: سبب.

١٠. [السبب] حر: -/ حر: + السبب؛ أس: بالسبب.

١١. [الخسبستان] أس، مر: + و.

١٢. [فتتصل] أس، مر: وتتصل.

١٣. [وتبترأ] حر، أس: تتبترأ.

١٤. [الملكة] أس: للملكة؛ حر: المملكة.

١٥. [ولو] أس، مر: لو.

١٦. [أثر] أس: أثرا.

١٧. [العليين] حر، مر: عليين.

١٨. [ينفسخ] مر: بلغت قرأته ومعارضه، بلغ.

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۱۲۹۹ ه.ق). *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، قاهره: المطبعة الوهبيّة.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ ه.ق). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الصادر.
۳. ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۶۸ م). *وفیات الأعیان و أنباء انباء الزمان*، تصحیح احسان عباس، بیروت: دار الثقافة.
۴. ابن سینا (۱۴۰۳). *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحیح سید حامد هاشمی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. ابن سینا (۱۹۳۸ م). *النجاة*، تحقیق محیی الدین صبری کردی، قاهره: دار الصادر.
۶. ابن سینا (۱۹۸۵ م). *کتاب النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية*، ماجد فخري، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۷. ابن سینا (۱۳۸۷). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پزوه، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. احسان اوغلو، اکمل الدین (۱۳۸۶). *فهرس مخطوطات الطب الإسلامی فی مکتبات ترکیا*، مقدمه محمد مهدی اصفهانی، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۹. الأزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ه.ق). *تهذیب اللغة*، محقق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. بیهقی، ظهیرالدین (۱۳۹۶ ه.ق). *تاریخ حکماء الإسلام (تنمة صوان الحکمة)*، تحقیق: محمد کردعلی، دمشق: مکتبه ترقی.
۱۱. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۳ م). *معجم الأدباء*، محقق: احسان عباس، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
۱۲. جزری، محمد بن محمد (۱۴۲۹ ه.ق). *غایة النهایة فی طبقات القراء*، تصحیح مهدی فتحی سید و جمال الدین محمد شرف، مصر: دار الصحابة للتراث.
۱۳. داوودی، محمد بن علی (بی تا). *طبقات المفسرین*، تصحیح لجنة من العلماء بإشراف الناشر، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۱۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲-۱۳۷۳). *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین، سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ روزنه.
۱۵. سبکی، عبدالوهاب بن علی (بی تا). *طبقات الشافعية الكبرى*، محقق محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
۱۶. سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ ه.ق). *الأنساب*، تصحیح عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد: مطبعة مجلس، دائرة المعارف العثمانية.
۱۷. شقیرات، احمد صدقی علی (۱۴۲۳ ه.ق). *تاریخ مؤسسه شیوخ الإسلام فی عهد العثماني*، اردن: دار الکندی.

۱۸. صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۰۱ ه.ق.). *الوافی بالوفیات*، تحقیق هلموت ریتز، بیروت: دار نشر فرانز شتاينر.
۱۹. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ ه.ق.). *السیاسة المنذیة*، مقدمه و شرح: علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۰. قفطی، جمال‌الدین یوسف (۱۳۲۶ ه.ق.). *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، مصر: دارالکتب الحدیویة.
۲۱. مهدوی، یحیی (۱۳۳۳). *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. هروی، سیف بن محمد بن یعقوب (۱۳۸۳). *تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد*، تهران: اساطیر با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها.
23. Avicenna, *The life of IBN SINA*, A critical edition and annotated translation by William Gohlman, Albany, New York: State university of New York press, 1974.
24. Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden: Brill, 1988.

References

1. Avicenna. 1974. *The life of Ibn Sina, A critical edition and annotated translation by William Gohlman*. Albany, New York: State University of New York Press. (in Arabic)
2. Bayhaqī, Zāhīr al-Dīn. 1396 AH. *Tārīkh ḥukamā' al-Islām (tatimma shiwān al-ḥikma)*. Edited by Muhammad Kurd Ali. Damascus: Taraqqi Library. (in Arabic)
3. Dāwūdī, Muḥammad b. 'Alī. n.d. *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn. (in Arabic)
4. Dehkhoda, Alī Akbar. 1372-1373 Sh. *Lughatnāmih*. Edited by Mohammad Moein and Seyed Jafar Shahidi. Tehran: University of Tehran and Rozaneh Publishing Institute. (in Persian)
5. Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad. 1996. *Al-Siyāsāt al-madaniyya*. Prefaced by Alī Bu Malham. Beirut: Maktabat al-Hilāl. (in Arabic)
6. Gutas, Dimitri. 1988. *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.
7. Ḥamawī, Yāqūt b. 'Abd Allāh. 1993. *Mu'jam al-udabā'*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic)
8. Hirawī, Sayf b. Muḥammad b. Ya'qūb. 1383 Sh. *Tārīkh-nāmi-yi Herat*. Edited by Gholamreza Tabatabaei Majd. Tehran: Asatir and International Center for Dialogue Among Civilizations. (in Persian)
9. Ibn Athīr, 'Alī b. Muḥammad. 1385 AH. *Al-Kāmil fī al-tārīkh*. Beirut: Dār al-Ṣādir. (in Arabic)
10. Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad. 1968. *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Thaqāfa. (in Arabic)
11. Ibn Sīnā. 1387 Sh. *Al-Najāt min al-gharq fī baḥr al-dalālāt*. Edited by Mohammad Taghi Daneshpajouh. Tehran: University of Tehran Press. (in Arabic)
12. Ibn Sīnā. 1403 Sh. *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Edited by Seyed Hamed Hashemi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (in Arabic)
13. Ibn Sīnā. 1938. *Al-Najāt*. Edited by Muhyiddin Sabri Kurdi. Cairo: Dār al-Ṣādir. (in Arabic)
14. Ibn Sīnā. 1985. *Kitāb al-najāt fī al-ḥikmat al-mantiqiyya wa-l-ṭabī'iyya wa-l-ilāhiyya*. Edited by Majid Fakhry. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. (in Arabic)
15. Ibn Uṣaybi'a, Aḥmad b. Qāsim. 1299 AH. *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. Cairo: al-Maṭba'at al-Wahbiyya. (in Arabic)
16. Iḥsanoglu, Ekmeleddin. 1386 Sh. *Fihris makhtūṭāt al-ṭibb al-Islāmī fī maktabāt Turkiyā*. Prefaced by Mohammad Mahdi Esfehāni. Tehran: Iran University of Medical Sciences. (in Arabic)
17. Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad. 1429 AH. *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*. Edited by Mahdi Fathi Sayyid and Jamaluddin Muhammad Sharaf. Egypt: Dār al-Ṣahāba li-l-Turāth. (in Arabic)
18. Mahdavi, Yahya. 133 Sh. *Fihrist-i nuskhi-hāyi muṣannaḥāt-i Ibn Sīnā*.

- Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)
19. Qifṭī, Jamāl al-Dīn b. Yūsuf. 1326 AH. *Ikhbār al-‘ulamā’ bi-akhbār al-hukamā’*. Egypt: Dār al-Kutub al-Ḥudaywiyya. (in Arabic)
 20. Ṣafadī, Khalīl b. Aybak. 1401 AH. *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Edited by Hellmut Ritter. Beirut: Franz Schteiner. (in Arabic)
 21. Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad. 1382 AH. *Al-Ansāb*. Edited by ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā Mu‘āllimī. Hyderabad: Maṭba‘a Majlis, Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya. (in Arabic)
 22. Shaqīrāt, Aḥmad Ṣidqī ‘Alī. 1423 AH. *Tārīkh mu’assasa shuyūkh al-Islām fī ‘ahd al-‘Uthmānī*. Jordan; Dār al-Kindī. (in Arabic)
 23. Subkī, ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī. n.d. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyya al-kubrā*. Edited by Mahmud Muhammad Tannahi and Abdel Fattah Muhammad Hulw. Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya. (in Arabic)



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Evaluation of Ibn Rushd's Criticisms on the Sufi Method in Theology

Majid Zamani Alavijeh^{✉1}  | Fateme Nazari²  |
Seyyed Ahmad Fazeli³ 

1. Phd student of moral philosophy, Faculty of Theology, Qom University.
E-mail: majidza.al1993@gmail.com
2. Phd student of moral philosophy, Faculty of Theology, Qom University.
E-mail: nazari.fa90@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Theology, Qom University.
E-mail: ahmad.fazeli@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 25 August 2024

Received in revised form

1 November 2024

Accepted 1 November

2024

Published online

21 December 2024

Keywords:

Sufi theology, Ibn Rushd's theology, methodology in theology, Ibn Rushd, Sufism

ABSTRACT

For the purpose of criticizing the method chosen by the "mystics" in their theological inferences, Ibn Rushd attributes two claims to them: one- the mystics do not believe in theoretical methods and, two- the mystics believe in knowledge only by adorning the soul with lust, and induction from God. He believes that the only proof of the Sufis for these claims is the appearance of verses from the Qur'an; But the appearances of the mentioned verses are not enough to prove their meaning. In order for a method to be justified and acceptable, it must simultaneously estimate the three components of "generality", "compatibility with the appearances of the Qur'an", and "compatibility with the framework of Aristotelian logic". According to him, the "mystic" method does not have any of the three mentioned components.

We assume Ibn Rushd's understanding of mysticism and do not question its correctness. Then we argue that: (1) it is possible to provide a logical formulation of the claims attributed to the Sufis; A formulation that is compatible even with Ibn Rushd's methodological assumptions. (2) The appearance of disputed verses can equally prove both Sufis' claim and Ibn Rushd's claim. (3) Ibn Rushd is faced with semantic skepticism in his search for the Qur'an's verses, (4) In his semantics, Ibn Rushd chose interpretation based on the foundations of Aristotelian philosophy; This way of interpreting is neither general nor compatible with the appearances of the Qur'an; Therefore, the objection that Ibn Rushd makes to Sufis is self-defeating.

Cite this article: Zamani Alavijeh, M & Nazari, F & Fazeli, A (2025). Evaluation of Ibn Rushd's criticisms on the Sufi method in theology, *History of Islamic Philosophy*, 3 (4), 75-105.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>

Extended Abstract

Introduction

The dispute over the possibility or impossibility of proving God, and providing the best reason for proving his existence, is one of the most important controversies in the philosophy of religion. The question of God's existence is the most important theological issue in most theological systems. Assuming the possibility of proving God's existence is accepted, three basic questions arise:

(1) What is the best way to prove God?

(2) Is belief in God a prerequisite for accepting a method of proving God, or do we first choose an established method of proving God, and then start proving God based on that method?

(3) What is the science attributed to God? Is the only possible method a method that falls within the realm of Aristotelian forms of logic, and is it possible to study and search for said method in the form of an Aristotelian form of logic?

Of these three emerging methodological conflicts, only (3) has been addressed; we have pursued it in light of the conflict between Averroes and Sufism, and have shown that even by referring to Averroes' views, a justifiable formulation of Sufi claims can be obtained.

It must be noted that we have assumed Averroes' understanding of Sufi claims as a Muslim, and we do not dispute its validity; we have gone to Averroes' epistemological and logical views to prove this claim that what Averroes attributes to the Sufi is consistent and justified with his principles, and that the Sufi has nothing to do with any of Averroes' criticisms.

Method

In this research, we have followed the method of philosophical analysis; a priori epistemological analysis; that is, we ignore all psychological and social background evidence so that the discussion can proceed in a completely rational manner. Intuition is independent of the knower's experiences; the previous methods are methods that rely entirely on our intellectual intuition; in this set of methods the researcher can conduct the research even if they do not have any empirical data.

However, a posteriori methods are directly related to our psychological and social experiences, so that these methods cannot be used without empirical data. Our research is text-oriented and starts with reference to

Averroes' main texts. This means that we made his treatise *Al-Kashf* the centerpiece of the analysis, and then by referring to his other works, we proved the inconsistency of his claims in his attribution and criticisms of Sufism.

Findings

1. Averroes did not have a justified and accurate understanding of Sufi claims; nor was he able to properly articulate their epistemological and semantic foundations.
2. Sufi claims can also be compatible with Averroes' analytical approach; that is, Averroes is committed to accepting Sufi claims even on his own epistemological and logical grounds.
3. Sufis have not made claims against Qur'anic phenomena; their disagreement with Averroes is in the interpretation, explanation, and exemplification of Qur'anic phenomena, not in the principle of proof of Qur'anic phenomena.
4. The epistemological foundations of Sufism have much in common with psychological epistemology, especially with the philosophical views of John Stuart Mill; both pay attention, in the process of acquiring knowledge, to the mental and emotional state of the knower and offer an enlightened interpretation of it.
5. Averroes' semantics does not have a systematic and defensible structure because inference from appearances cannot be identified and defined within the framework of Aristotelian logic, and this logic fails to provide a solution for finding appearances; therefore, he finally suffers from a kind of "semantic skepticism"

Conclusion

1. Averroes' Sufi claim is not alien to Aristotelian logical reasoning.
2. The Sufi claim has the potential to be compatible with Averroes' epistemological premises.
3. The formulation of the mystic's claim may be compatible with the foundations of psychological epistemology - an epistemological theory that holds that knowledge formation depends on the mental states of the knowing subject.
4. Another reason Averroes gives for criticizing the Sufi doctrine is the incompatibility of the Sufi's claims with Qur'anic manifestations. This issue is also not included because, first, the Qur'anic manifestations

refer to both Averroes' and Sufis' claims equally; second, Averroes' method of semantics is ineffective, does not clarify the meanings of the verses, and ultimately leads to semantic doubt. Thirdly, the contradiction with the Qur'anic phenomenon alone is not a proof of the invalidity of the claim, because Ibn Rushd also deviated from the phenomenon many times.



ارزیابی نقدهای ابن رشد بر روش متصوفه در الاهیات

مجید زمانی علویجه^۱ | فاطمه نظری^۲ | سید احمد فاضلی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم (نویسنده مسئول). majidza.al1993@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم. nazari.fa90@gmail.com
۳. دانشیار گروه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم. ahmad.fazeli@gmail.com

چکیده

ابن رشد به هدف نقد روشی که «متصوفه» در استنباط‌های الاهیاتی خود برگزیده‌اند، دو ادعا به آنان نسبت می‌دهد: (۱) متصوفه به روش‌های نظری باور ندارند و (۲) به‌باور متصوفه، معرفت تنها با پیراستن نفس از شهوت، و القاء از جانب خداوند شکل می‌گیرد. او معتقد است، تنها دلیل صوفیان بر این دعوی ظاهر آیتی از قرآن است؛ اما ظواهر آیات یادشده برای اثبات مقصودشان بسنده نیست. یک روش برای آن که موجه و مقبول افتد، باید همزمان سه مؤلفه «عمومیت»، «سازگاری با ظواهر قرآن»، و «سازگاری با چارچوب منطقی ارسطویی» را برآورد. از نظر او روش «متصوفه» هیچ‌یک از سه مؤلفه گفته‌شده را ندارد. ما فهم ابن رشد از متصوفه را مفروض می‌گیریم و در درستی آن چون‌وچرا نمی‌کنیم و سپس استدلال می‌آوریم که: (۱) می‌توان از مدعای نسبت داده شده به صوفیان، صورت‌بندی منطقی و نظری ارائه داد؛ صورت‌بندی‌ای که حتی با پیش‌فرض‌های روش‌شناختی ابن رشد سازگار باشد. (۲) ظواهر آیات مورد نزاع، به یک‌سان می‌تواند هم مدعای صوفیان را اثبات کند و هم مدعای ابن رشد را. (۳) ابن رشد در ظهوریابی خود از آیات قرآن به شکاکیت معناشناختی دچار می‌شود، از این رو نمی‌تواند از پس تبیین هیچ آیه‌ای برآید. (۴) ابن رشد در معناشناسی خود، تأویل براساس مبانی فلسفه‌ی ارسطویی را برگزیده است؛ این نحوه تأویل کردن نه عمومیت دارد و نه با ظواهر قرآن سازگار است؛ از این رو ایرادی که ابن رشد به متصوفه وارد می‌کند، خودشکن است. (۵) ابن رشد از یک‌سو حق تأویل را از متصوفه سلب می‌کند؛ اما خود، فراوان با مفروضات ارسطویی به تأویل مبادرت می‌ورزد. (۶) ابن رشد بین «اطلاق» و «عمومیت» خلط کرده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۸/۱۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

تمدن اسلامی، علم، انقلاب علمی، روش، اشاعره، جامعه علمی، دستاوردهای تجربی.

استناد: زمانی علویجه، مجید؛ نظری، فاطمه؛ فاضلی، سیداحمد (۱۴۰۳). ارزیابی نقدهای ابن رشد بر روش متصوفه در الاهیات، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۴)، ۱-۵-۷۵. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>



مقدمه

آیا خداباوری وابسته به روش خداشناسی است؛ یا روش خداشناسی بر سازنده‌ی روشی برای خداشناسی است؟ شاید نتوان به این پرسش پاسخ دقیقی داد، و شاید تنها بتوان از یک سو روشی برای شناخت خدا عرضه کرد؛ و از دیگر سو، با نظر در شواهد الاهیاتی، همواره در روش‌های خداشناسی بازنگریست، و آنها را متناسب با شواهد مرتبط حکم و اصلاح کرد؛ یعنی برقراری نوعی دیالکتیک بین روش‌های الاهیاتی و شواهد مرتبط.

روش‌های متنوع و متکثر خداشناسی بیش از آن‌که به تفاوت در دین یا مذهب مرتبط باشند؛ وابستگی کاملی به مبانی معرفتی در پیوند با یک روش دارند. اختلاف در مبانی معرفتی به در انداخته شدن انواع و اقسام روش‌های خداشناسی در یک دین یا یک مکتب فلسفی واحد انجامیده است. به دو طریق می‌توان چرایی گونه‌گونی روش‌ها را بررسی کرد: گاه بررسی پسینی^۱ است؛ پژوهشگر به سراغ امور جامعه‌شناختی و روان‌شناختی می‌رود؛ باورهای عمومی، فرهنگ‌ها، پیش‌فرض‌ها، تعلیم و تربیت، و ویژگی‌های روانی پیروان یک روش را برمی‌رسد؛ خاستگاه آن روش را درمی‌یابد، و تحلیلی پسینی از چرایی اتخاذ روشی خاص توسط گروه ویژه‌ای از مردمان ارائه می‌دهد. اما طریق دوم^۲ تحلیل پیشینی^۳ است؛ در این شیوه از پژوهش امور پسینی در پرانتز گذاشته می‌شوند؛^۳ و موضوعیتی ندارند؛ بحث صرفاً محدود می‌شود به بررسی و تحلیل آن دسته از مبانی معرفتی‌ای که با روش پیوند منطقی مستقیم دارد. ما در این پژوهش راه دوم (بررسی پیشینی معرفت‌شناسانه) را برگزیده‌ایم. امر پیشینی امر مستقل از تجربه‌های شناسنده است؛ روش‌های پیشینی روش‌هایی هستند که وابستگی کاملی با شهودات عقلی ما دارند؛ در این دسته از روش‌ها شناسنده می‌تواند پژوهش کند حتی اگر هیچ‌گونه داده تجربی در دست نداشته باشد. اما، روش‌های پسینی^۱ بی‌واسطه با تجربه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ما پیوند برقرار می‌کنند، به گونه‌ای که بدون داده‌های تجربی امکان کار بست این دسته از روش‌ها وجود ندارد. اشاره به این دسته‌بندی به سبب آن است که نشان دهیم، سنخ پژوهش پیش‌رو کاملاً عقلانی و متن‌محور است و همه‌ی شواهد تجربی مرتبط با نزاع متصوفه و اهل فلسفه را

1. a posteriori
2. a priori
3. bracketing

در پراتز می‌گذارد و صرفاً به تحلیل فلسفی ادعای ابن رشد درباره این نزاع می‌پردازد. در سنت فکری - فلسفی جهان اسلام نیز جدال‌های معرفتی بر سر بهترین روش شناخت خداوند از دیرباز جریان داشته است. در یک سمت این سنت فیلسوفان باطنی مسلک همانند حمیدالدین کرمانی^۱ و ابویعقوب سجستانی^۲ قرار گرفته‌اند؛ موضع آنان درباره اکتساب هرگونه شناختی نسبت به خداوند «سلبی»^۳ است.^۴ در سمت وسوی دیگر «ابن عربی» ایستاده است؛ او معتقد است، نه تنها شناخت خداوند (امر نامتعین) ممکن است؛ بلکه برای شناخت خداوند باید نسبت به همه تعینات محدود الهی گشوده باشیم؛ هراندازه تعینات بیشتری بر ما آشکار شود، شناخت‌مان از خداوند عمیق‌تر خواهد شد.^۵ ذکر این دو نمونه، طرداً للباب، صرفاً جهت نشان دادن دو مسلک در خداشناسی با بیشترین درجه اختلاف است؛ یکی طریق سلب پیموده است، و دیگری ره یافت ایجابی^۶ دارد. باطنی‌مسلک‌ها در خداشناسی، رهیافت سلبی برگزیده‌اند و پیروان مکتب ابن عربی به الاهیات ایجابی باور دارند؛ منازعه بین این دو گروه، مصداق بارز نزاع بر سر الاهیات است؛

۱. المشرع الثالث فی أنه تعالی لاینال بصفة من الصفات (کرمانی، ۱۴۷۲، ص ۴۶)؛ المشرع السادس فی أنه لا يوجد فی اللغات ما یمکن الإعراب عنه بما یلیق به (همان، ص ۵۳).

۲. و مجرد و پاک بکردند او را از نشان آفریده‌ها (سجستانی، ۱۳۵۸، ص ۲).

3. Apophatic theology

۴. در سنت اسلامی سلبی‌مسلکان را معطله (اهل تعطیل) نامیده‌اند؛ اهل تعطیل خود به زیرمجموعه‌های متعددی دسته‌بندی می‌شوند؛ رادیکال‌ترین آنان معتقدند که حتی اطلاق مفهوم «وجود» بر خداوند متعال نارواست؛ زیرا اگر خداوند موجود باشد، در این صورت با دیگر موجودات در وجود اشتراک پیدا می‌کند؛ لازمه‌ی این اشتراک آن است که همه حالات و عوارض وجود نیز بر خداوند بار شود؛ اما خداوند هیچ اشتراکی با دیگر موجودات ندارد؛ بنابراین حق نداریم که مفهوم وجود را بر خداوند اطلاق کنیم (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵).

۵. ابن ترکه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳.

۶. ابن عربی امر متعین را فراتر از همه تعینات محدود می‌داند؛ اما معتقد است، امر متعین همان تجلیات متعدد و متکثر امر نامتعین است، اگر امر متعین نباشد؛ امر نامتعین از جهت هستی‌شناختی، ناشناخته و ناآشکار خواهد ماند؛ از این رو آشکارگی هستی‌شناختی امر نامتعین یک‌سره وابسته به پدیدارشدن امر متعین است؛ امر نامتعین، مطلق و امر متعین، محدود است؛ پس، نامحدود برای آشکارشدن به محدود وابسته می‌شود؛ اما برای وجود داشتن هیچ‌گونه وابستگی‌ای ندارد.

سلبی بودن و یا ایجابی بودن الاهیات ما، ثمره روشی است که ما در الاهیات به آن متعهد شده‌ایم. اختلاف درباره الاهیات سلبی و الاهیات ایجابی، از پررنگ‌ترین مسئله‌های فلسفه دین معاصر است و حل و فصل این نزاع، در گرو آن است که پیشتر به نزاع‌های روشی فرقه‌های گوناگون کلامی بپردازیم؛ بنابراین ضرورت دارد که به نزاع‌های روش‌شناختی ورود پیدا کنیم و پژوهش ما ناظر به این ضرورت به انجام رسیده است.

نگارندگان این پژوهش که - خود دغدغه بازخوانی، بازنگری و احیاء تراث کلاسیک سنت فلسفی - عرفانی جهان اسلام را در سر می‌پروراند - راه‌حل را در رجوع مستقیم^۱ به تراث یافتند. در فرایند مراجعه مستقیم، هدف خوانش متن است، اما نه خوانشی مقلدانه و بی‌مبنا؛ بلکه روش‌مند، و منظم که به بازخوانی مداوم بینجامد، و باب تجدیدنظر را بگشاید، و ظرفیت نهفته متن را آشکار سازد. این مهم محقق نمی‌شود، مگر آنکه مسئله‌محور به‌سراغ متن برویم، متن را از آن خود کنیم، و با برگرفتن روشی موجه آنچه در تراث آمده را از نو صورت‌بندی کنیم، و لوازم مترتب بر آن را واکاوییم، و گامی به‌سوی تقرب به حقیقت برداریم.^۲ در این راستا هنگام مباحثه رساله /الکشف ابن‌رشد، این پرسش ذهن ما را درگیر ساخت؛ آیا روشی که ابن‌رشد به «متصوفه» نسبت داده است، موجه است؟ آیا نقدهای ابن‌رشد بر روش آنان وارد است؟ آیا می‌توان از مدعای صوفیان صورت‌بندی جدیدی ارائه کرد؟ برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست چاره را در تحلیل مفاهیم^۳ به‌کاررفته در متن یافتیم. در مسیر تحلیل به پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی ابن‌رشد نزدیک شدیم،^۴ و آنها را از جهت توجیه و سازواری ارزیابی کردیم. در مسیر تحلیل دریافتیم که از مدعای صوفیان می‌توان صورت‌بندی‌ای سازگار با مبانی معرفت‌شناسی روان‌شناختی^۵ ارائه کرد.

۱. این پژوهش متن‌محور است، بنای نگارندگان محور قرار دادن و به سخن درآوردن کتاب‌های اصلی ابن‌رشد، و سازواری برقرار کردن بین مبانی و دعاوی مختلفی است که در مجموعه آثار او پراکنده شده است.

۲. ان‌شاءالله این نحوه بازخوانی در دیگر تراث کلاسیک فلسفی - عرفانی نیز به‌کار بسته خواهد شد.

3. Conceptual analysis

۴. پژوهشگر نهایتاً به حقیقت تقرب می‌یابد، ما نیز سعی خود را صرفاً معطوف به آشکار کردن وجهی از وجوه حقیقت پوشیده شده نمودیم.

5. Psychological epistemology

بحث‌های مطرح در این پژوهش بیش از آنکه رنگ‌وبوی الهیاتی داشته باشند، از سنخ بحث‌های معرفت‌شناختی^۱ و روش‌شناختی^۲ است. نگارندگان معتقدند، هیچ پژوهشی بدون پرداختن به مبانی روشی و معرفتی سرانجامی ندارد. پیش از این پژوهش‌های زیادی پیرامون تقابل مبانی معرفتی «متصوفه» و «فیلسوفان» انجام شده است؛ اما هیچ‌کدام به صورت جزئی به نظرات ابن‌رشد پیرامون «متصوفه» نپرداخته‌اند، و آنچه را که او به «متصوفه» نسبت داده است، تحلیل مفهومی نکرده‌اند. پژوهش حاضر متن محور است، و حتی الامکان از رجوع به منابع غیرکلاسیک پرهیز شده است.

الف) تبیین ابن‌رشد از روش خداشناسی «متصوفه»

۱. نظری نبودن روش خداشناسی «متصوفه»

ابن‌رشد فیلسوف ارسطویی اندلسی از جمله متفکران جهان اسلام است که دل‌مشغول ارائه روشی برای خداشناسی بود. او در رساله *الکشف عن مناهج الأدلة* چهار روش اشاعره، معتزله، صوفیه و حشویه را نقد می‌کند، و روش آنان را ناموجه قلمداد می‌کند. به عقیده ابن‌رشد، روش‌های متعددی برای خداشناسی^۳ وجود دارد (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، صص ۲۸ و ۴۰)، از جمله این روش‌ها، روش نظری^۴ است. به‌باور او، «متصوفه»^۵ از هرگونه

1. epistemological

2. methodological

۳. ابن‌رشد در رساله *الکشف* از عبارت «الطرق التي سلک بهم فی ذلک» یاد می‌کند، به معنای راه‌هایی که مردمان برای اثبات صانع می‌پیمایند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۲۸). راه اثبات صانع از پرتو شناخت صانع می‌گذرد؛ به‌دیگر عبارت شناخت صانع مقدم بر اثبات او است. در همان صفحه به‌هدف تبیین روشی که «حشویه» برای اثبات خدا دارند، ابتدا از روشی که آنان نسبت به خداوند کسب معرفت می‌نمایند، تصویرسازی می‌کند: «فإنهم قالوا: إن طریق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل». ابن‌رشد از روش‌های معرفت خداوند یاد می‌کند، و روش «متصوفه» را نظری نمی‌داند؛ در بخشی دیگر از همان کتاب می‌گوید: «و أما الصوفية فطرقهم فی النظر لیست طرقة نظرية» (همان، ص ۴۰).

۴. طرقة نظریاً.

۵. از آنجا که ابن‌رشد از «متصوفه» گروه خاصی را اراده نکرده است، یعنی گروهی که تقسیم اشاعره، معتزله و حشویه قرار می‌گیرند؛ از به‌کار بردن مفهوم صوفیان خودداری کردیم، و مفهوم «متصوفه» را در گیومه آوردیم تا خاص بودن آن انعکاس داده شود.

روش نظری برای اثبات خدا بی‌بهره‌اند. روش نظری باید مرکب از مقدمات و قیاس باشد؛ (همان) براساس تعریفی که ابن‌رشد از روش نظری عرضه می‌دارد، صوفیان در خداشناسی خود از مقدمات و نتیجه، بهره نمی‌گیرند. از این‌رو، صوفیان روشی خاص برای خداشناسی دارند، روشی که ابن‌رشد از آن با عنوان «روش صوفیه» یاد می‌کند؛ اما روش صوفیان میانه‌ای با روش‌های نظری ندارد؛ یعنی روش‌هایی که مرکب از مقدمات و قیاس‌اند.

۲. نفسانی بودن معرفتی که نسبت به خداوند کسب می‌شود

ابن‌رشد به‌هدف تبیین روش‌شناسی متصوفه در پرداختن به باورهای الاهیاتی، به مهم‌ترین باور الاهیاتی؛ یعنی باور به وجود خدا انگشت می‌نهد و فرایند معرفت‌یابی به خداوند را، در اندیشه «متصوفه» برمی‌رسد. به‌گمان متصوفه:

(۱) معرفت خدا از راه القا در نفس پدید می‌آید، به‌شرطی که نفس از اموری که بر آن عارض می‌شود، پاک گردد.

(۲) بر نفس شناسنده‌ای که معرفت به خداوند را مقصود خود قرار داده است، حالاتی عارض می‌شود؛ دسته‌ای از حالات عارض شونده، شهوانی^۱ هستند.

(۳) معرفت امری القاشدنی است نه کسب‌کردنی؛ معرفت خدا به‌عنوان یکی از اقسام معرفت باید در نفس القا شود.

(۴) القای معرفت خدا در نفس وابسته به تجرد نفس از حالات شهوانی است؛ یعنی، پس از آنکه نفس از حالات شهوانی تجرد یافت، ذهن می‌تواند معرفت مطلوب را دریابد.

(۵) مطلوب شناخت خداوند، به‌مثابه موجودی عینی و بیرون از نفس انسان است؛ اما دستیابی بدان، به تصفیه نفس انسان از حالات عارض‌شده شهوانی وابسته است، نفس و ذهن به‌گونه‌ای به‌هم‌پیوسته‌اند که با تحقق شرط تجرد نفس از حالات عارض‌شده شهوانی، ذهن برای روی آوری به‌سوی مطلوب بیرون از نفس^۲ آماده می‌شود (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱).

۱. العوارض الشهوانية

۲. اقبالها بالفکر علی المطلوب

۳. گزارش ابن‌رشد از ادله‌ای که صوفیان برای مدعای خود عرضه می‌کنند

بنابر گزارش ابن‌رشد، یگانه مستمسکی که صوفیان برای تبیین خداشناسی خود عرضه کرده‌اند، ظواهر شریعت است؛ آنان به ظواهری از شریعت چنگ می‌زنند،^۱ و گمان می‌برند که این شواهد می‌تواند مدعای آنان را اثبات کند (همان). از جمله ظواهری که «متصوفه» به آنها تمسک می‌جویند، آیات ذیل است:

۱. وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمَكُمُ اللَّهُ (بقره، ۲۸۲)^۲

۲. وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (عنکبوت، ۶۹)^۳

۳. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (انفال، ۲۹)^۴

ب) نقد اول ابن‌رشد بر روش خداشناسی «متصوفه»

۱. معرفت‌نابخشی و ظنی‌بودن روش «متصوفه»

ابن‌رشد دو نقد در پیوند باهم بر دیدگاه «متصوفه» دارد:

۱. روشی که متصوفه برای رسیدن به معرفت خداوند دارند، اساساً معرفت‌بخش نیست. ابن‌رشد از روش «متصوفه» با تعبیر «إِنْ سَلَّمْنَا وجودها» یاد می‌کند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱). این عبارت دلالت بر صرف امکانی‌بودن چنین روشی دارد، امکانی که تحقق عینی آن محل شک و تردید است، و روشی که عینیت‌اش تردید‌پذیر باشد، اساساً نمی‌تواند روش معرفت‌بخش باشد.

۲. دیدگاه «متصوفه» اگر هم معرفت‌بخش باشد، معرفتی کم‌ارزش و غیریقینی ایجاد می‌کند؛ زیرا آنچه صوفیه در مورد معرفت می‌گویند، صرفاً ظن‌آور^۵ است، و آنچه یقین منطقی^۶ ایجاد نکند، ارزش معرفت‌شناختی ندارد.

۱. یحتجون لهذا بظواهر من الشرع كثيرة

۲. پرهیزگاری کنید از خدا و می‌آموزد شما را خدای.

۳. و ایشان که می‌کوشند از بهر ما، به‌راستی که ایشان را راهنماییم راه‌های خویش.

۴. ای آنان که ایمان آوردید، اگر بترسید از خدا؛ می‌گرداند برای شما جداکننده.

۵. یظنّ

۶. در ترمینولوژی ویژه دانشمندان جهان اسلام برای اشاره به یقین منطقی؛ یعنی یقینی که امکان خلاف آن نرود، از مفهوم «الیقین» استفاده می‌کنند، و دیگر یقین‌ها مانند یقین اصولی را «الإطمئنان» می‌نامند.

۱-۱. تحلیل نقد ابن رشد

۱-۲. انحصار روش نظری معرفت‌بخشی در منطق ارسطویی

مهم‌ترین پیش‌فرض ابن‌رشد در نقد اخیر، انحصار معرفت‌بخشی در روش منطق ارسطویی است. روشی که مرکب از مقدمات و نتیجه باشد، و نتیجه برآمده از مقدمات، یقین منطقی پدید آورد. برای وضوح بخشیدن بدین پیش‌فرض باید چهارمفهوم کلیدی «روش نظری»، «قیاس»، «مقدمه» و «یقین منطقی» را ایضاح مفهومی کنیم.

روش نظری: از نظر ابن‌رشد این روش، هرگونه فعالیتی که با استمداد از عقل نظری میسر می‌شود، نیست؛^۱ بلکه همه روش‌های نظری باید ذیل «روش حاکم بر منطق ارسطویی» بگنجد. روش نظری آن‌سان که ارسطو می‌گوید، مرکب از مقدمات و نتیجه است. ابن‌رشد فقط نتیجه‌ای را معرفت‌بخش می‌داند که در قالب یکی از شکل‌های قیاس ارسطویی بیان شده باشد. هیچ فعالیت نظری‌ای نباید از چارچوبی که ارسطو برای دستیابی به معرفت تنظیم کرده است، بیرون رود.

تحلیل مفهوم «مقدمه»: «مقدمه» گزاره‌ای است که محمول را برای موضوعی ایجاب، و یا از آن سلب می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۷). مقدمات از جهات گوناگونی تقسیم می‌شوند. از نظر کمیت مقدمات سه حالت می‌توانند داشته باشند: کلیه، جزئیه، و مهمله. از جهت کیفیت یا موجه‌اند، و یا سالبه (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ ب، ص ۳۷۴). هر گزاره‌ای که به‌عنوان مقدمه یک استدلال بیان می‌شود، باید ذیل یکی از اقسام یادشده بگنجد؛ از این‌رو، برای گزاره‌هایی که در مقدمات یک استدلال ذکر می‌شوند، کمأ و کیفأ، هیچ فرض دیگری متصور نیست.

تحلیل مفهوم «قیاس»: گزاره‌ی یقین‌آوری که از چند مقدمه تشکیل شده است. اگر

۱. قید «هرگونه فعالیتی که با استمداد از عقل نظری میسر شود» دلالت بر این مدعا دارد که عقل نظری می‌تواند روش‌های نظری متعددی را برسازد و روش ارسطویی تنها یکی از روش‌های ممکن برای نظروزی است. به‌دیگر تعبیر یکی از فعالیت‌های عقل نظروزی است؛ نظروزی با روش‌های متعددی امکان‌پذیر می‌شود که روش برآمده از منطق ارسطویی تنها یکی از روش‌های ممکن برای نظروزی است و عقل نظروزی می‌تواند به‌هدف نظروزی، روش‌های منسجم و کارآمد دیگری نیز برسازد.

مقدمات قیاس پذیرفته شوند، نتیجه برآمده از آنها نیز ضرورتاً مقبول می‌افتد (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۹)؛ بنابراین قیاس ارسطویی حتماً باید مرکب از چند مقدمه باشد، و این مقدمات با یکدیگر رابطه‌ای ذاتی داشته باشند؛ رابطه‌ای که اگر مقدمات تصدیق گردند، نتیجه برآمده از مقدمات نیز ضرورتاً باید تصدیق شود.^۱ تحلیل این مفاهیم لازم است تا بدانیم وقتی ابن‌رشد می‌گوید، «متصوفه» از روش نظری بهره می‌گیرند، چه ادراکی برای او شکل گرفته است. ابن‌رشد روش نظری را منحصر در نظرورزی ارسطویی می‌داند. براین اساس برای نظرورزی تنها یک امکان متصور است، و آن امکان را صرفاً باید در منطق ارسطویی جست‌وجو کرد.

۲. وجه انحصار روش نظرورزی در منطق ارسطویی

انحصار نظرورزی در منطق ارسطویی به مبانی معرفت‌شناختی ابن‌رشد برمی‌گردد؛ از همین رو، لازم است به اجمال پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی ابن‌رشد را تبیین کنیم. به‌باور ابن‌رشد عقل باید صرفاً بر «یقین» استوار شود، غایت هرگونه فعالیت نظرورزانه رسیدن به یقین است؛ او این اندیشه خود را بدیل اندیشه غزالی می‌داند. (شمالی، ۱۹۷۹، ص ۶۸۵). ایراد غزالی پوشاندن عقل به وسیله ایمان بود (همان). به‌دیگر عبارت دو غایت برای فعالیت‌های نظرورزانه می‌توان تصور کرد؛ رسیدن به یقین، و باایمان شدن. غزالی از نظرورزی مقصودی جز رسیدن به ایمان ندارد، اما ابن‌رشد در طلب پدید آمدن یقین است. معرفت یقینی با ادراک «وجود یقینی» حاصل خواهد شد (همان). وجود یقینی همان کلیات جاودانه هستی است،^۲ این کلیات آن‌سان که ارسطو می‌گوید، از خلال جزئیات ادراک می‌شوند، ارسطو وجود یقینی را همان جوهر کلی می‌داند (همان). بنابراین، عقل باید در طلب ادراک جوهر کلی برآید؛ جوهر کلی مبنای رسیدن به یقین قرار می‌گیرند^۳ (همان).

۱. فأما القیاس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم من الإضطرار عن تلك الأشياء الموضوعه، بذاتها لا بالعرض، شیء ما آخر غیرها (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۹).

۲. الکلیات الخالدة

۳. تبیین یادشده و وابسته ساختن پدید آمدن قیاس به جوهر کلی، نوعی تبیین متافیزیکی از قیاس است نه تبیین معرفت‌شناسانه و منطقی؛ جوهر کلی موجود در جهان هستی برسازنده قیاس متناسبی هستند که متعلق معرفت ما قرار می‌گیرند.

ابن‌رشد یک مبنایگر^۱ است، از نظر او جواهر کلی مبنای رسیدن به برهان‌اند. برهان همان ابزار رسیدن به یقین است؛ و این ارسطو بود که به ما شیوه برهان‌آوری آموخت. بنابراین هر روش نظرورزنه‌ای باید به معرفت یقینی منجر شود، و معرفت یقینی پدید نمی‌آید مگر با تبعیت از اشکال قیاس ارسطویی. با دانستن اشکال قیاسی کیفیت اکتساب هر دانش و معرفتی را درمی‌یابیم (طوسی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۰)،^۲ و با به‌کار بستن درست قیاس به یقین می‌رسیم، این یقین صرفاً یک حالت نفسانی و ساجکتیو نیست،^۳ «بلکه ضرورت هستی می‌پذیرد» (ارسطو، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷)؛ پس، هر روش نظرورزنه‌ای که بیرون از ساختار حاکم بر منطق ارسطویی باشد، یقین‌آور نیست، و آنچه یقین‌آور نیست، معرفت معتبر و موجه به حساب نمی‌آید؛ از این رو، هر روشی غیر از روش نظرورزی ارسطویی معتبر نیست.

ج) پاسخ به بیگانگی روش متصوفه با نظرورزی و ارائه یک صورت‌بندی منطقی

از دو مدعایی که ابن‌رشد به صوفیان نسبت می‌دهد، می‌توان صورت‌بندی نظری‌ای ارائه داد؛ صورت‌بندی‌ای که مرکب از مقدمات و نتیجه باشد. صورت‌بندی‌ای^۴ که می‌آید، صرفاً براساس گزارشی است که ابن‌رشد به «متصوفه» نسبت داده است، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی گزارش او.

1. foundationalism

۲. علت استناد به *أساس‌الاقْتِناس* آن است که خواجه نصیر نیز مانند ابن‌رشد در منطق شارح و پیرو ارسطو است، از این رو شرح او به ایضاح هرچه بیشتر مطلب مدد می‌رساند.

۳. امر ساجکتیو وابسته به وضعیت ذهنی و روان‌شناختی شناسنده است و امر آجکتیو، مستقل از آن دو؛ یعنی این وضعیت‌های جهان هستی است که امر آجکتیو را محقق می‌سازد و درمقابل، امر ساجکتیو با وضعیت آنفُسی شناسنده سازگار می‌شود؛ بسته به آنکه شناسنده در چه وضعیتی قرار می‌گیرد. از این رو، امر ساجکتیو با دگرگونی در احوالات شناسنده دگرگونی می‌یابد.

۴. بین صورت‌بندی با صورت‌بندی‌ای تمایز وجود دارد؛ یای دومی نکره است و دلالت دارد بر این مدعا که صورت‌بندی ما تنها یکی از صورت‌بندی‌های ممکن است؛ بنابراین، امکان ارائه صورت‌بندی متفاوت وجود دارد. این ادعا ظرفیت نهفته در متون کلاسیک را بهتر انعکاس می‌دهد؛ بدین معنا که تفسیر متون کلاسیک همواره امکان‌پذیر است؛ به تعبیر مدرسی^۵ ما به «انفتاح باب استنباط از متون» باور داریم.

«متصوفه» مطلوب (=متعلق معرفت/شناخت خداوند) را امری عینی می‌دانند، از نظر آنان خداوند موجودی آجکتیو است که باید شناختی از او پیدا کنیم. هر متعلق معرفتی از راه روی‌آوری اندیشه به سوی آن ادراک می‌شود؛ اما اندیشه نمی‌تواند تحت هر شرایطی صرفاً با اراده سوژه‌ی شناسا روبه‌سوی مطلوب آورد؛ بلکه اندیشه پیوند وثیقی با حالات نفسانی سوژه دارد، بدین معنا که کیفیت حالات نفسانی در ادراکات ذهنی اثرگذار است. اگر اثرگذاری حالات نفسانی را بپذیریم، این مقدمه را تصدیق می‌کنیم که دسته‌ای از حالات نفسانی ممکن است کارکرد اندیشه را مختل سازند، و چه‌بسا حتی آن را به کلی از کار اندازند. تا اینجا مدعای متصوفه ناظر به اصل تأثیرپذیرفتن اندیشه از حالات نفسانی سوژه است. اکنون مقدمه‌ای دیگر ضمیمه می‌کنیم، انسان صاحب اراده است، با کاربست اراده می‌توان آن دسته از حالات نفسانی مخلاً را کنترل کرد؛ حالت‌های شهوانی جزء حالات نفسانی اخلال ایجادکننده در کارکرد اندیشه‌اند، انسان صاحب اراده با تمرین‌های خاصی می‌تواند از بند حالات نفسانی شهوانی - که مانعی برای دستیابی به معرفت‌اند - رها شود. با تحقق رهایی، اندیشه می‌تواند روی به سوی مطلوب آورد، و شناخت صحیح در گرو چنین روی‌آوردنی است.

صورت‌بندی یادشده مرکب از مقدمات خاصی است، مقدمات با یکدیگر پیوندی ذاتی دارند، به‌گونه‌ای که با تصدیق آنها باید ضرورتاً نتیجه برآمده را نیز تصدیق کرد (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۹)؛ بنابراین، ادعای متصوفه نیز امری نظری است و می‌توان آن را در قالب مقدمات و نتیجه عرضه کرد؛ اما مقدمات استدلال آنان پنهان است و پنهان بودن مقدمات به معنای مدلل نبودن، و از راه نظروری حاصل نیامدن نیست.

برای آنکه بهتر نشان دهیم که ادعای متصوفه ادعایی نظرورزانه است، به آراء یکی از فیلسوفان برجسته تجربه‌گرایی؛ جان استوارت میل ارجاع می‌دهیم که همسو با متصوفه به اثرپذیری وضعیت‌های ذهنی از حالات روان‌شناختی شناسنده باور دارد؛ یعنی ادعای متصوفه نوعی از معرفت‌شناسی روان‌شناختی است؛ آن‌گونه که میل نیز به نوعی از معرفت‌شناسی روان‌شناختی باور دارد؛ بنابراین، هم متصوفه و هم میل، به استدلال نظرورزانه باور دارند؛ اما استدلال را برآمده از وضعیت روان‌شناختی ذهن استدلال‌آور

می‌داند. به‌باور «میل» دانش استدلال^۱ وابستگی کاملی به وضعیت ذهنی فرد شناسنده دارد. اگر وضعیت روان‌شناختی ذهن شناسنده را تحلیل نکنیم و از آن توصیفی روشن‌گر^۲ در دست نداشته باشیم؛ نمی‌توانیم آن معرفتی را که در ذهن او نقش بسته است، انتزاع کنیم (Mill, 1973; p4-6). «متصوفه» نیز معرفت را وابسته به وضعیت ذهنی شناسنده می‌دانند، و وضعیت ذهنی شناسنده را وابسته به حالات روانی او؛ گرچه «متصوفه» به‌خلاف «جان استوارت میل» رهایی از حالات نفسانی را ممکن می‌دانند.^۳

د) نقد دوم ابن‌رشد بر روش خداشناسی «متصوفه»

۱. ناسازگاری استنباطات «متصوفه» با ظواهر قرآنی

به‌باور ابن‌رشد مدعای «متصوفه» نه‌تنها موجه نیست، بلکه یگانه مستمسک آنان برای تصحیح مدعای خود ظواهری از شریعت است^۴ (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱). آنان به دسته‌ای از آیات قرآنی چنگ می‌زنند، و به‌گونه‌ای معنایی می‌کنند که با مصادره به‌مطلوب، مدعای خود را از دل آیات بیرون کشند. ابن‌رشد در این بخش از گزارش خود «متصوفه» را اهل ظاهر می‌خواند. به‌دیگر عبارت «متصوفه» نیز به حجیت ظواهر باور دارند، اما به‌خلاف باورشان در مسیر استنباط خود از ظواهر آیات عدول کرده‌اند.

۱-۱. پیش‌فرض نقد دوم

نقد دوم ابن‌رشد بر پیش‌فرض «حجیت ظواهر» استوار است که ابن‌رشد بدان باور دارد. برای تحلیل این مدعا لازم است، مفهوم «ظاهر» و «حجیت ظواهر» را معنایی کنیم.

ابن‌رشد در تبیین مفهوم «ظاهر» می‌گوید: «رسم اصولیان بر آن است که الفاظ و گزاره‌ها را بر چهار قسم می‌دانند، مُجْمَل، نَص، ظاهر، و مُؤَوَّل.» (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۰۱) اگر لفظ یا گزاره در همه استعمالات ممکن صرفاً یک معنا داشته باشد، «نص» نامیده می‌شود. اگر

1. Science of reasoning

2. Descriptive-explanatory

۳. «ان المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجریدها من العوارض الشهوانية.»

۴. و يحتجون لهذا بظواهر من الشرع كثيرة.

دلالت لفظ یا گزاره به‌گونه‌ای باشد که از آن چند معنا برداشت شود، و دلالت آن بر جمیع معانی ممکن یکسان باشد، «مُجْمَل» است. در عبارات «مُجْمَل» ترجیح یک معنا بر معنای دیگر صرفاً به‌وسیله قرائن ممکن است. اما «ظاهر» لفظ یا گزاره‌ای است که معنای مشهوری دارد، و معنای مشهور در بدو مواجهه با آن به ذهن متبادر می‌شود (همان).

ابن‌رشد در ادامه برای معنای ظاهری احکامی بار می‌کند، از جمله این احکام جواز حمل آنها بر معنایی غیر از معنای مشهور است؛ به‌باور ابن‌رشد، معنای حقیقی همان معنایی است که از ظواهر متون استنباط می‌شود و خروج از ظواهر، ما را به معنای مجازی سوق می‌دهد (همان)؛ البته خروج از معنای حقیقی مشروط به وجود پیوندی بین معنای حقیقی و معنای مجازی است؛ اما اگر قرینه‌ای در کار نباشد؛ باید بر همان وضع اولیه حمل گردد.^۱ اگر قرینه‌ای به‌خلاف معنای ظاهری وجود داشته باشد، باید به معنای خلاف ظاهر تمسک شود؛ چنین عباراتی «مُؤَوَّل» نامیده می‌شوند (همان). پس، ابن‌رشد اجمالاً امکان وجود عباراتی را که معنای مُؤَوَّل دارند، می‌پذیرد. او تغییر معانی عرفی به معنای شرعی توسط شارح را مصداقی از معانی مُؤَوَّل به حساب می‌آورد^۲ (همان). ابن‌رشد هر عبارتی را که بتوان بر بیش

۱. هذا اذا وردت خلواً من القرائن حملت علی وضعها الأولى.

۲. در هرمنوتیک ابن‌رشد تأویل مصادیق متعددی دارد؛ تغییر معنای عرفی به معنای شرعی یکی از مصداق‌های تأویل به حساب می‌آید؛ یعنی اگر عرف یک مفهوم را در معنای معینی استعمال کند و شارح مقدس آن مفهوم را به‌کار گیرد و از آن معنای متفاوتی اراده کند، تأویل رخ داده است. این تأویل بیشتر در مفاهیم فقهی جریان دارد و ما آن را «تأویل شرعی» می‌نامیم؛ تأویل در این معنا یکی از افعال شارح است و اگر تأویل به شارح مقدس نسبت داده شود، و اعتبار در گرو انتساب به شارح باشد، در این صورت تأویل یک عمل شرعی است. نوع دیگری از تأویل، بین فیلسوفان جریان دارد؛ آنان هنگام استنباط از ظواهر متون، عقلیات محضی را که پیش‌تر به آنها باور یافته است، مفروض می‌گیرند و ظواهر را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با عقلیات پذیرفته‌شده سر سازگاری داشته باشد؛ این تأویل بیشتر در استنباط فلسفی از متون جریان دارد و ما آن را «تأویل فلسفی» می‌نامیم. در نتیجه، ابن‌رشد هم حق تأویل را برای فقیهان قائل است و هم برای فیلسوفان و بالاتر از آن، او اساساً به دوگانه تفقه و تصوف باور ندارد و تفقه را نیز نوعی تفلسف می‌داند؛ یعنی فقیه نیز استنباط خود از متون را، ضرورتاً به دسته‌ای از مبانی فلسفی گره می‌زند و مطابق با آنها نتایجی را استنباط می‌کند (به این ادعا در پژوهشی دیگر که در پی پژوهش کنونی می‌آید، ایضاح بخشیده می‌شود). اما، ابن‌رشد وقتی به سراغ متصوفه می‌رود، به‌ناگاه مبانی خود درباره ضرورت به‌تأویل بردن متون را به‌بوته فراموشی می‌سپارد و در مقام نقد به متصوفه مدعی می‌شود که آنان از ظواهر نص مقدس عدول کرده‌اند.

از یک معنا حمل کرد، «متشابه» می‌نامد (همان، ص ۶۵).

ه) تحلیل و بررسی نقد ناسازگاری روش خداشناسی «متصوفه» با ظواهر قرآنی

۱. روش معناشناسی ابن‌رشد

بر مبنای معناشناسی ابن‌رشد، استعمالات گونه‌گون در دگرسانی عباراتی که «نص» هستند، نقشی ایفا نمی‌کند؛ «نص» همواره یک - و - فقط - یک معنا دارد، (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۰۳) آن معنا نیز «واضح» و «متمايز» از دیگر معانی است. اما «ظواهر» معنای متمایزی دارند، ولی از «وضوح» بی‌بهره‌اند، چنان نیستند که صرفاً یک معنا به ذهن متبادر کنند. برای تشخیص ظواهر شریعت تنها سه شرط لازم است: ۱) اهل آن زبان بودن، یعنی با ساختارهای زبانی مردمان تکلم‌کننده به آن زبان آشنا بودن. ۲) آشنایی با معنایی که برای هر لفظ وضع شده است.^۱ ۳) آشنایی با مقاصد شارع؛ چراکه شارع چه‌بسا در معانی عرفی دست برده است، و معنای جدیدی - که البته نحوه پیوندی با معنای عرفی نیز دارد - بر ساخته است (همان، ص ۱۰۳-۱۰۶).

معناشناسی مدنظر ابن‌رشد را «معناشناسی بسیط» می‌نامیم. در ساختار معناشناسی ابن‌رشد، برای الفاظ لزوماً وضعی وجود دارد، به‌دیگر سخن معنا وابسته به «وضع» بر ساخته شده واضح است؛ برای فهم معنا راهی جز کشف معنای وضع شده وجود ندارد، و کشف معنای وضع شده وابسته به شناخت ساختارهای عرفی زبان است، یعنی، دور پدید می‌آید، از طرفی بدون شناخت معنای وضع شده اولیه نمی‌توان معنای ساختارهای عرفی یک زبان را شناخت، و از طرف دیگر شناخت معنای وضع شده یک‌سره به شناخت ساختارهای عرفی آن زبان وابسته است.

علاوه بر معضل دور، مبنای استنباطی ابن‌رشد برای تشخیص معنا با بحران‌های دیگری نیز روبه‌رو خواهد شد؛ از یک سو هیچ معیاری برای تشخیص معنای وضع شده وجود ندارد؛ همچنین واضح را نمی‌توان شناخت. ریشه تقسیم الفاظ به چهار گروه «نص»، «ظاهر»، «مُجْمَل» و «مُعَيَّن» به ناممکن بودن تشخیص «وضع» و «واضع» برمی‌گردد؛^۲ زیرا بر مبنای

۱. فی ما وُضِعَ لَهُ.

۲. یعنی نظریه وضع در نظریه معنای ابن‌رشد به معضل «ناشناخت‌انگاری» دچار است؛ از یک سو ماهیت

این تقسیم چهارگانه، صرفاً می‌توان معنای وضع شده «نص» را به صورت قطعی مشخص کرد. از دیگر سو، در این روش، مراد از عرف مشخص نیست؛ آیا برای تشخیص ظواهر باید به عرف عصر پیامبر رجوع کرد، و یا عرف عصر ابن‌رشد معیار و مبنا قرار می‌گیرد؟ آن‌گونه که ابن‌رشد می‌گوید، شارع حق دارد در معانی ظاهری دست برد و معنای مقصود خود را بر آن بار کند. از لوازم مدعای ابن‌رشد برمی‌آید که شریعت نیز برای خود عرفی دارد، اگر این لازمه را تصدیق کنیم؛ چرا برای فلسفه و تصوف نیز عرف ویژه‌ای قائل نشویم، و تشخیص معانی الفاظ به کاررفته در فلسفه و تصوف را وابسته به تشخیص عرف اهل فلسفه و تصوف ندانیم؟ در این فرض ابن‌رشد نه تنها نباید عرف فقیهان و متکلمان را بر دوش عرف «متصوفه» بار کند؛ بلکه باید ابتدا درصدد تشخیص «عرف ویژه متصوفه» برآید. نظریه معنای ابن‌رشد با چالش‌های دیگری نیز روبه‌رو است؛ مثلاً نمی‌تواند مرز دقیقی بین «وضع عرفی» و «وضع شرعی» بکشد، و معیاری برای تشخیص آن دسته از الفاظی که شارع برایشان وضع ویژه‌ای قائل شده است، به دست دهد. به سبب ایراداتی که وجود دارد، «نظریه معنای ابن‌رشد» نه تنها کارآمد نیست، بلکه ما را به نوعی از «شکاکیت معناشناختی»^۱ مبتلا می‌کند.

۲. ناموجه بودن نقد دوم ابن‌رشد

ابن‌رشد بی‌هیچ دلیلی معتقد است، «متصوفه» اولاً اهل ظاهرند، و ثانیاً آنچه از آیات سه‌گانه‌ی یادشده در بخش (۱-۳) استنباط کرده‌اند؛ خلاف ظاهر است. هر دو مدعای ابن‌رشد مخدوش است؛ به سه دلیل:

(۱) می‌توان روش «متصوفه» در استنباط معانی آیات قرآن را یک روش تأویلی دانست، و حق تأویل را برای آنان براساس مبانی ابن‌رشد، ثابت دانست.

(۲) حتی بر فرض شناخت معانی ظاهری مفاهیم آیات یادشده، نمی‌توان به درک صحیحی از معنای استعمالی شارع دست یافت. شناخت ظواهر هیچ ناسازگاری‌ای با برتابیدن معانی متفاوت ندارد؛ حتی با تمسک به ظواهر نیز می‌توان تفاسیر ناسازگار با یکدیگر

وضع را نمی‌توان شناخت و از سوی دیگر، تبیین سراسری از هویت واضح به دست نداده است؛ همچنین فرایند وضع نیز نامعین می‌ماند و راهی برای شناخت منطق حاکم بر آن وجود ندارد.

بیان کرد.

۳) می‌توان صورت‌بندی منطقی‌ای از آیات یاد شده ارائه داد که لزوماً با ظواهر سازگار نباشد.

۲-۱. تحلیل دلیل اول

۲-۱-۱. تأویلی بودن روش استنباطی «متصوفه»، و جواز حق تأویل برای آنان

ابن‌رشد خود معتقد است، شارع حق دارد، معنای ظاهری‌ای را که عُرف درمی‌یابد، به معنای مقصود خود - که معنای مُؤَوَّل است - انتقال دهد؛ البته در فرایند انتقال حتماً باید پیوندی بین معنای ظاهری و معنای مُؤَوَّل برقرار باشد. براساس همین مدعا آیا به تأویل بردن یک معنای ظاهری از اختیارات ویژه شارع است؟ اگر غیرشمارع نیز به سبب وجود پیوند بین معنای ظاهری و معنای تأویلی، تأویل کند؛ چه ایرادی وارد است؟ ملاک رعایت معیار «مناسبتی بین معنای ظاهری و معنای مُؤَوَّل»^۱ است، یا حق تأویل بردن از اختیارات ویژه شارع است؟ اگر این حق صرفاً برای شارع ثابت است؛ پس، فیلسوفان ارسطویی و فقیهان نیز نباید حق تأویل داشته باشند، حال آنکه ابن‌رشد حق تأویل را هم برای فقیهان و هم برای فیلسوفان جایز می‌داند.^۲

ابن‌رشد به صراحت تأویل بردن براساس مبانی فلسفه ارسطویی را مقدم بر ظهورگیری عُرفی می‌داند، و معتقد است، هرگاه ظهورات عُرفی با مبانی برهانی ناسازگار افتد؛ اهل برهان باید ظاهر شریعت را به گونه‌ای تأویل کنند که با ظواهر شریعت سازگار شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۷، ص ۶۳). ابن‌رشد حکم به جواز تأویل را اجماع متکلمان و فقیهان می‌داند (همان). او معتقد است، اجماع علما تأویل را جایز می‌دانند و تنها در این مسئله اختلاف دارند که هنگام استنباط در چه مواردی می‌توانند متن را به تأویل برنند؛ یعنی صرفاً در مصداق آنچه به تأویل می‌رود، اختلاف نظر دارند؛ یعنی محدوده تأویل را نمی‌توان به نحو یقینی معین کرد، و این مسئله کاملاً به نوع و کیفیت اجتهاد وابسته است؛ از این رو، هر

۱. لتعلّقه به بوجه من أوجه التعلّق.

۲. بنگرید به تعلیقه شماره ۴۱.

مجتهدی در تأویلاتی که انجام می‌دهد، مخالف اجماع عمل نکرده است (همان، ص ۶۴) اگر آن‌گونه که ابن‌رشد گزارش داده است: (۱) در تمایز بین گزاره‌های تأویل‌پذیر از گزاره‌های تأویل‌ناپذیر، و (۲) در روش به‌تأویل بردن بین مفسران اختلاف‌نظر وجود دارد؛ با این وصف چرا فیلسوف قرطبه اجتهادات «متصوفه» را به رسمیت نمی‌شناسد، و از آنها می‌خواهد در آیات استشهد شده صرفاً به ظواهر تمسک جویند؟ همچنین چرا در شیوه به‌تأویل بردن باب اجتهاد را برای آنان باز نمی‌داند؟

ابن‌رشد در دفاع از تأویل ارسطویی می‌گوید: «چگونه فقیه در ظنیات شرعی می‌تواند به تأویل مبادرت ورزد، اما حق تأویل از فیلسوف سلب شده است، حال آنکه چنگ‌زننده به برهان برای داشتن حق تأویل سزاوارتر است؟» (همان، ص ۹۸) به همین منوال باید از ابن‌رشد پرسید چرا حق تأویل برای «متصوفه» ثابت نباشد، آن‌سان که برای فیلسوفان ارسطویی ثابت است؟!

۲-۲. تحلیل دلیل دوم

۲-۲-۱. سازگاری ظواهر قرآنی با تفسیرهای متعدد

مفاهیم بحث‌برانگیز به‌کاررفته در آیه، «تقوا» و «تعلیم الهی» اند؛ اما آیا صرفاً با ظهورگیری اولیه و دانستن معنای ظاهری مفاهیم یادشده می‌توان مراد آیه را دریافت؟ به‌نظر می‌آید، روشن بودن معنای ظاهری مفاهیم هیچ کمکی به فهم آیه نمی‌کند. مثلاً در آیه محل بحث، نمی‌توان مشخص کرد که «تقوا» چیست؟ مثلاً: آیا «تقوا» صرفاً همان عمل به ظواهر شریعت است؟ آیا برهانی اندیشیدن به سبک فیلسوفان ارسطویی نیز نوعی تقوا به حساب می‌آید؟ آیا از بین بردن موانع نفسانی «روی‌آوری اندیشه به سوی مطلوب» که متصوفه بر آن تأکید می‌ورزند، می‌تواند «تقوا» تلقی شود؟ «تعلیم الهی» به چه‌سان تحقق می‌یابد؟ آیا بین «تقوا» و «تعلیم الهی» رابطه لازم و ملزوم برقرار است؛ بدین‌معنا که به‌محض تحقق تقوا، ضرورتاً تعلیم الهی نیز تحقق یابد، و هر فرد آراسته شده به تقوا، به‌صورت بالفعل از تعلیم الهی نیز برخوردار باشد. به‌نظر می‌رسد نمی‌توان با دانستن صرف معنای ظاهری مفاهیم به‌کاررفته در آیه مراد شارع را دریافت؛ از این‌رو نمی‌توان به‌راحتی فهم «متصوفه» از آیات را کنار زد، و آنها را متهم به استنباطِ خلافِ ظاهر کرد؛ چراکه «متصوفه» با ابن‌رشد دراصل ظاهر‌بودن

مفاهیم کلیدی آیه اختلافی ندارند، و موضوع اختلاف تفسیری است که از مفاهیم ظاهری به دست می‌دهند.

۲-۳. تحلیل دلیل سوم

۲-۳-۱. صورت‌بندی منطقی مدعای «متصوفه»، صورت‌بندی سازگار با ظواهر قرآن

تبيين و صورت‌بندی منطقی هر سه آیه‌ای که این‌رشد به‌عنوان شواهد صوفیان آورده است، بیرون از ظرفیت این نوشته است؛ بنابراین صرفاً از آیه‌ی دویست و هشتاد و دو سوره دوم، صورت‌بندی‌ای سازگار با مدعای «متصوفه» بیان می‌کنیم. هدف از ارائه چنین صورت‌بندی‌ای آن است که نشان داده شود، ظواهر شریعت، به یک سان، هم می‌تواند بر مدعای «متصوفه» دلالت کند، و هم بر مدعای فیلسوفان ارسطویی نظیر ابن‌رشد؛ از این‌رو ظواهر شریعت به‌خودی‌خود پشتیبان هیچ مدعایی نیستند، و روش معناشناسی به‌وسیله ظواهریابی نمی‌تواند از پس اثبات مدعای خاصی برآید. برای نشان دادن چنین هدفی تبیین یکی از آیات کفایت می‌کند. اکنون زمان بیان صورت‌بندی منطقی آیه دویست و هشتاد و دو سوره دوم^۱ رسیده است.

آیه یادشده امر به تقوا کرده است، به‌تبادل رساندن پیوند بین نفس و ذهن سوژه به‌گونه‌ای که ذهن در وضعیت مطلوبی قرار گیرد، مصداقی از تقوا به‌شمار می‌آید؛ پیوند بین ذهن و نفس سوژه در صورتی متعادل خواهد شد که نفس از بند حالت‌های شهوانی رها شود. در نتیجه، تقوا همان «رها کردن نفس از حالت‌های عارض‌شده شهوانی»^۲ است. از طرف دیگر آیه یادشده بر ممکن بودن «تعلیم الهی» دلالت دارد؛ تعلیم الهی نه‌تنها ممکن است، مشروط نیز هست؛ آراسته شدن به تقوا شرط تحقق چنین تعلیمی است، رهاشدن نفس از بند حالت‌های نفسانی همان آراسته شدن به تقواست؛ بنابراین در صورتی که نفس خود را از حالت‌های شهوانی برهاند، و سوژه در یک وضعیت ذهنی مطلوبی قرار گیرد - وضعیت ذهنی‌ای که بتواند به‌خوبی روبه‌سوی مطلوب آورد - تعلیم الهی تحقق خواهد

۱. «وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُوا اللَّهَ»

۲. تجریدها من العوارض الشهوانية

یافت. «تعلیم الهی» بهترین راه شناخت خداست. در تعلیم الهی خداوند خود، خود را بر ما آشکار می‌سازد؛ یعنی با نوعی از آشکارگی بی‌واسطه سروکار داریم. ظرف آشکارگی خداوند ذهن سوژه‌ای است که در وضعیت مطلوبی قرار گرفته است؛ بنابراین در صورتی که ذهن در وضعیت مطلوبی قرار گیرد، معرفتی از سنخ تعلیم الهی پدیدار می‌شود. اگر مقدمات تبیین یادشده تصدیق گردند، نتیجه مترتب بر مقدمات - امکان معرفت خداوند از طریق تعلیم الهی - نیز باید ضرورتاً تصدیق شود.

در آیه‌ی شصت و نه از سوره عنکبوت^۱ نیز ظواهر به یک‌سان هم بر مدعای ابن‌رشد، و هم بر مدعای «متصوفه» دلالت دارد. می‌توان «سبیل خداوند» را به فراورده مترتب بر منطق ارسطویی تفسیر کرد که خاصیت واقع‌نمایی دارد، و فرد در سبیل هدایت قرار گرفته را همان فیلسوف ارسطویی دانست. از دیگر سو می‌توان «وضعیت مناسب ذهن سوژه شناسنده برای روآوری به سوی مطلوب» را شرط ضروری تحقق هدایت به «سبیل خداوند» دانست. از این رو، مفهوم «هدایت یافتن به سبیل خداوند» ظاهر است؛ اما فهم ابن‌رشدیان، و صوفیان از مفهوم آشکارشده متفاوت و متعدد است. در آیه‌ی بیست‌ونهم از سوره‌ی انفال^۲ مفهوم «فرقان» ظاهر است؛ اما ابن‌رشد با روش معاشناسی خود نمی‌تواند دقیقاً مشخص کند که فرقان همان برهان ارسطویی است که حق را از باطل آشکار می‌سازد، یا متعادل‌ساختن پیوند بین ذهن و نفس - به هدف قرارگرفتن ذهن در وضعیت مناسب روی‌آوری به سوی مطلوب (=کسب معرفت نسبت به خداوند) - نیز می‌تواند مصداقی از فرقان به حساب آید.

و) نقد سوم ابن‌رشد و بررسی آن

۱. ظنی بودن استنباطات «متصوفه» از آیات قرآن

ابن‌رشد در ادامه می‌گوید، «متصوفه» به آیات دیگری شبیه به این سه آیه تمسک جست‌اند، استنباطات آنان بیرون از محدوده ظنون نیست، و این ظنون را مؤید برداشت خود می‌دانند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱) ابن‌رشد در این بخش از مدعای خود، معاشناسی خود را قطعی و

۱. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»

۲. «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»

معتبر، و معناشناسی «متصوفه» را ظنی و نامعتبر توصیف کرده است. به‌دیگر عبارت به‌باور ابن‌رشد معناشناسی چنگ‌زدن به ظواهر ما را به «قطع» می‌رساند.

۲. ناسازگاری نقد سوم ابن‌رشد با روش معناشناسی او

علاوه‌بر نقدهایی که پیرامون روش معناشناسی ابن‌رشد بیان شد، این مدعا با روش معناشناسی او نیز آشکارا ناسازگار است؛ چراکه براساس تقسیم‌بندی رایج الفاظ درنزد اصولیان؛ یعنی تقسیم‌بندی‌ای که ابن‌رشد خود را بدان پای‌بند می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۰۱)، تنها معنای آن دسته از آیاتی که «نص»‌اند، به‌نحو قطعی و یقینی معین می‌شود، و هرآنچه نص نباشد، ارزش معناشناختی آن از محدوده ظن فراتر نمی‌رود^۱ (ابن‌رشد، ۱۴۳۲، ص ۲۰). از این رو، هم نحوه ظهوریابی ابن‌رشد، و هم روش تأویلی «متصوفه»، هر دو، به یک‌سان، صرفاً «ظن معناشناختی» ایفا می‌کنند.

ز) نقد چهارم ابن‌رشد و بررسی آن

۱. عمومیت نداشتن روش «متصوفه»

به باور ابن‌رشد یک روش موجه باید سه مشخصه داشته باشد: (۱) عمومیت؛ (۲) سازگاری با ظواهر قرآنی؛ (۳) سازگاری با منطق ارسطویی (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۰-۴۱). دو مشخصه سازگاری با منطق ارسطویی و سازگاری با ظواهر قرآنی را بررسی کردیم، اکنون مدعای «عمومیت نداشتن روش خداشناسی متصوفه» را تحلیل می‌کنیم. ابن‌رشد معتقد است، روش موجه باید عمومیت داشته باشد، روش خداشناسی «متصوفه» عمومیت ندارد^۲ (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱)؛ پس، روش خداشناسی «متصوفه» ناموجه است.

۱. غزالی در تعریف نص می‌گوید: إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبيناً و نصاً. اهمیت تعریف غزالی آن است که ابن‌رشد در اصول فقه پیرو غزالی است و مهم‌ترین کتاب اصولی خود را مختصر المستصفا نامیده است. به‌دیگر سخن، ابن‌رشد برای غزالی همان شأنی را در اصول فقه قائل است که برای ارسطو در فلسفه؛ از این رو همان‌گونه که به تلخیص کتاب‌های فلسفی ارسطو مبادرت ورزید، مهم‌ترین کتاب اصولی غزالی را نیز تلخیص کرده است. (غزالی، ۲۰۱۴، ص ۲۹۸)

۲. فإنها ليست عامه للناس بما هم ناس.

۲. خلط بین «اطلاق» و «عمومیت»

ابن‌رشد در این مدعا بین «اطلاق» و «عمومیت» خلط کرده است. روش صوفیان «عمومیت» دارد، اما «مطلق» نیست، یک روش لابشرط نیست که بی‌هیچ قید و ضابطه‌ای بتوان آن را به‌کار بست؛ بلکه روشی به‌شرط شیء است، و مانند هر روش دیگری بر آن شروط و موازین خاصی حاکم است. هرکس شروط روش شناختی «متصوفه» را رعایت کند و بتواند در همان وضعیت وجودشناسانه‌ای قرار گیرد که متصوفه در آن قرار گرفته‌اند، می‌تواند از روش خدانشناسی آنان بهره‌بردار؛ بنابراین «روش متصوفه» یک روش مشروط است، و مشروط بودن یک روش، منافاتی با عمومیت آن ندارد.

۳. عمومیت‌نداشتن روش تأویل فلسفی ابن‌رشد

همچنین اگر عمومیت‌نداشتن یک روش، نقص به‌حساب آید، روش تأویل فلسفی که ابن‌رشد خود را بدان پایبند می‌داند نیز به چنین معضلی مبتلاست؛ زیرا باب تأویل فلسفی براساس مبانی فلسفه ارسطویی برای همه مردم گشوده نیست، و هر روشی که مردم نتوانند از آن بهره‌برند، روشی بی‌فایده است (همان). ازاین‌رو عمومیت را شرط اعتبار یک روش دانستن، شرطی خودشکن است، و روش تأویلی ابن‌رشد را ناموجه و بی‌فایده می‌سازد.

۴. عمومیت‌نداشتن منطق ارسطویی

بالاتر از آن اگر آنچه همگان از آن نتوانند بهره‌برند، بی‌فایده باشد، منطق ارسطویی نیز بی‌فایده است؛ چراکه فایده آن منحصر در ارسطواندیشانی است که در جست‌وجوی برهان برآمده‌اند، چنین کسانی با به‌کارگرفتن برهان به علمی برهانی نسبت به جمیع موجودات دست می‌یابند (ابن‌رشد، ۱۹۹۲ الف، ص ۱۳۷).

ح) نقد پنجم ابن‌رشد و بررسی آن

۱. تعارض روش «متصوفه» با آیاتی که «قیاس ارسطویی» را واجب دانسته‌اند

ابن‌رشد معتقد است، در قرآن آیاتی وجود دارد که بر وجوب قیاس عقلی مرکب از مقدمات

و نتیجه دلالت دارد. آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» یکی از این آیات است. آیه‌ی شریفه امر به اعتبار نموده است، امر ظاهر در وجوب است؛ از این رو «اعتبار» از نظر قرآن واجب است. اعتبار همان استنباط مجهول از معلوم است، استنباط مجهول از معلوم به وسیله‌ی قیاس ارسطویی انجام می‌گیرد (همان)؛ بنابراین «اعتبار» همان قیاس ارسطویی است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۸۷)؛ پس، به امر قرآن به کارگرفتن قیاس ارسطویی واجب است. این نحوه استنباط ابن رشد از آیه یادشده، شاهدی بر ناکارآمدی روش معناشناسی او است. ظهورگیری صرفاً معنای مفهوم «اعتبار» را مشخص می‌کند، اما در ارائه تبیین و تفسیری دقیق از آن مفهوم و تعیین مصادیق آن ناکارآمد است.

۲. تمسک به «قیاس اولویت» برای اثبات استنباط وجوب «قیاس ارسطویی» از قرآن

ابن رشد برای اثبات مدعای خود به قیاس اولویت نیز چنگ می‌زند. او می‌گوید، فقیهان از مفهوم «اعتبار» قیاس فقهی را اراده کرده‌اند؛ قیاس فقهی «ظنی» است، و «قیاس عقلی» دراصل قیاس بودن شبیه قیاس فقهی است، اما «قطعی» است. اگر «اعتبار» بر قیاس فقهی که ظنی است، دلالت داشته باشد؛ دلالت آن بر قیاس عقلی به سبب یقینی بودن شایسته‌تر است (همان، ص ۸۹). چنگ‌زدن به قیاس اولویت (ابن رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۲۴)^۱ نیز نمی‌تواند مدعای ابن رشد را اثبات کند، چراکه اولاً قیاس اولویت «ظنی» است، و امر ظنی نمی‌تواند بر وجوب امر یقینی (= قیاس ارسطویی) دلالت کند؛ به دیگر عبارت تمسک به قیاس اولویت قاصر از اثبات وجوب قیاس ارسطویی است؛ و ابن رشد بین قیاس اولویت - که یک قیاس فقهی است - و قیاس منطقی خلط کرده است. و ثانیاً حتی بر فرض جواز تمسک به قیاس اولویت، شرایط اجرای این قیاس وجود ندارد؛ چون قیاس اولویت وقتی اجرا می‌شود که حکم گزاره‌ای ثابت باشد، و ما حکم را به گزاره‌ای که قوی‌تر از آن است، سرایت دهیم (همان). اما در محل بحث حکم به گزاره «قیاس فقهی همان اعتبار مدنظر در قرآن است»

۱. ابن رشد قیاس اولویت را این‌سان توصیف می‌کند: «انهم یرسمون هذا المعنی بانه حمل شیئین احدهما علی الآخر فی اثبات حکم او نفيه اذا كان الاثبات او النفی فی احدهما اظهر منه فی الآخر و ذلک لامر جامع بینهما من علة او صفة».

ثابت نیست تا بتوانیم حکم را به گزاره «قیاس ارسطویی همان اعتبار مد نظر در قرآن است» سرایت دهیم.

ط) نقد ششم ابن رشد و بررسی آن

۱. تمسک به «انصاف» و «درون‌نگری» و ابطال ناپذیر بودن آن

ابن رشد نقادِ روشِ خداشناسی «متصوفه» را با مدعایی کاملاً «ساجکتیو» و «ابطال‌ناپذیر» به پایان می‌برد؛ او معتقد است، هرکه انصاف بورزد، و خود در این موضوع بنگرد، آنچه را که من تبیین کردم، تصدیق می‌کند. (ابن رشد، ۲۰۰۲، ص ۴۱) شگفتا از فیلسوف اندلسی برهانی‌اندیش که از یک سو بر «عمومیت» و «عینیت» تأکید می‌ورزد، و از دیگر سو این‌سان به شیوه متکلمان جدلی‌اندیش بیگانه از برهان خطابه می‌راند و با انتساب‌های روان‌شناسانه فاقد دلیل، صدق را به یک امر نفسانی حواله می‌دهد.

ی) هم‌دلی نسبی ابن رشد با خداشناسی «متصوفه»

ابن رشد با فاصله گرفتن از نقدهایی که به «متصوفه» کرده است، با نگاهی هم‌دلانه فرضی دیگر متصور می‌شود؛ اگرچه به سرعت از فرض هم‌دلانه خود دست می‌کشد. او می‌گوید، اگر «متصوفه» رهاشدنِ نفس از بند شهوات را صرفاً شرط شناخت خداوند بدانند، مدعای‌شان موجه است؛ اما آنان شرط نمی‌دانند؛ بلکه رهایی نفس از بند شهوات را به خودی خود مفید معرفت نسبت به خداوند می‌دانند (همان). ابن رشد در این بخش ادعایی جدید به «متصوفه» نسبت می‌دهد. او پیش‌تر گفته بود، «متصوفه» معتقدند که با پیراستگی نفس، اندیشه می‌تواند روی به سوی مطلوب آورد^۱ (همان، ص ۴۰)، اما اکنون از یک سو همان مدعای قبلی خود- شرط بودن رهایی نفس به هدف آماده‌شدن وضعیت ذهنی سوژه برای روی‌آوری به سوی مطلوب- را تکرار می‌کند، و از سوی دیگر، در بخش دوم از مدعای خود می‌گوید، «متصوفه» هیچ جایگاهی برای اندیشه قائل نیستند، و رهاشدن نفس از بند شهوات را برای رسیدن به مطلوب، بسنده می‌دانند.^۲ به دیگر عبارت با تحقق رهایی برای نفس،

۱. و اقبالها بالفکر نحو المطلوب.

۲. حتی باین فرض هم می‌توان از مدعای «متصوفه» صورت‌بندی موجهی ارائه داد. اگر براساس یک خوانش

معرفت نیز آشکار می‌شود، و وضعیت ذهنی مناسب برای سوژه شناسنده هیچ نقشی ایفا نمی‌کند. ابن‌رشد دو مدعای ناسازگار را به «متصوفه» نسبت می‌دهد، و در کلام خود متزلزل است.

نتیجه

با روش تحلیل مفهومی، از هر دو مدعایی که ابن‌رشد به «متصوفه» نسبت داده است، صورت‌بندی منطقی مرکب از مقدمات و نتیجه ارائه دادیم. ثمره مترتب بر صورت‌بندی جدید مدعای «متصوفه» بر اساس مبانی منطق ارسطویی نشان‌دادن آن است که:

- (۱) مدعای «متصوفه» آن‌سان که ابن‌رشد می‌گوید، بیگانه از نظرورزی نیست.
- (۲) مدعای «متصوفه» حتی قابلیت آن را دارد که با پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی ابن‌رشد سازگار شود.
- (۳) صورت‌بندی مدعای «متصوفه» چه‌بسا با مبانی معرفت‌شناسی روان‌شناختی - معرفت‌شناسی‌ای که شکل‌گیری معرفت را وابسته به حالات ذهنی سوژه شناسنده می‌داند - نیز سازگار باشد.
- (۴) منطق ارسطویی یک منطق صوری صرف است، و با محتوا کاری ندارد؛ هر مدعایی را می‌توان در قالب آن منطق تبیین کرد. از این‌رو، سازگاری یا عدم سازگاری با اشکال قیاس ارسطویی، به‌خودی‌خود نمی‌تواند معیاری برای موجه بودن یا نبودن یک مدعا به‌حساب آید. علاوه‌بر آنکه ارسطویی اندیشیدن تنها یکی از امکان‌های اندیشیدن است، و هر کس از چارچوب‌های منطق ارسطویی بیرون رفت، لزوماً اندیشه‌اش ناموجه نمی‌باشد. روش کسب معرفت منحصراً در منطق ارسطویی نیست.
- (۵) یکی دیگر از دلایلی که ابن‌رشد برای نقد «خداشناسی متصوفه» پیش می‌کشد، ناسازگاری مدعای «متصوفه» با ظواهر قرآنی است؛ این ایراد نیز وارد نمی‌باشد؛ چراکه اولاً ظواهر قرآنی به یک‌سان هم بر مدعای ابن‌رشد، و هم بر مدعای «متصوفه» دلالت

پدیدارشناسانه از فلسفه کانت، ظرف آشکارشده‌ها را ذهن بدانیم، یعنی آشکارشده‌ها همان وضعیت روانی سوژه‌ها باشد. این نحوه بازخوانی مدعای «متصوفه» را به زمانی دیگر وامی‌گذاریم.

دارد. ثانیاً روش معناشناسی ابن‌رشد ناکارآمد است، و از پس تبیین معنای آیات بر نمی‌آید، و در نهایت به شکاکیت معناشناختی می‌انجامد. ثالثاً ناسازگاری با ظواهر قرآنی به تنهایی دلیلی بر موجه نبودن مدعا نمی‌باشد؛ چراکه ابن‌رشد نیز در موارد فراوانی از ظواهر عدول کرده است، و به تأویلات ارسطویی چنگ زده است. اگر حق تأویل برای فقیهان، متکلمان و فیلسوفان ارسطویی جایز باشد؛ «متصوفه» نیز از چنین حقی برخوردارند. رابعاً ظواهر قرآن ظنی‌اند، برای ابن‌رشد که در مبانی معرفتی خود به دنبال رسیدن به یقین برآمده از برهان است، معرفت‌بخش نیست؛ از این رو تمسک به ظواهر قرآنی، با مبانی معرفتی ابن‌رشد ناسازگار است.

(۶) ابن‌رشد معتقد است، خداشناسی «متصوفه» با مشکل دیگری نیز مواجه است، و آن «عمومیت نداشتن» است. این ایراد نیز وارد نیست؛ چراکه اولاً ابن‌رشد بین «اطلاق» و «عمومیت» خلط کرده است، و امر مشروط را امر شخصی تلقی کرده است. ثانیاً روش تأویل ارسطویی که ابن‌رشد خود را بدان پایبند می‌داند نیز عمومیت ندارد، و صرفاً ویژه فیلسوفان ارسطویی اندیش است. بالاتر از آن اگر از عمومیت این معنا قصد شده باشد که همگان می‌توانند آن را به کار گیرند، حتی منطق ارسطویی نیز عمومیت ندارد، و بر مبنای ابن‌رشد باید بی‌فایده تلقی شود. در مجموع هیچ‌یک از نقدهای ابن‌رشد به «روش خداشناسی متصوفه» نه تنها پشتوانه معرفتی محکمی ندارند؛ بلکه حتی با مبانی معرفتی او نیز ناسازگار است.

منابع و مأخذ

١. ابن ترکه (١٤٣١). شرح فصوص الحکم، ج ٢، قم: انتشارات بیدار.
٢. ابن رشد (١٤٣٢). *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، ج ٢، قم: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
٣. ابن رشد (١٩٩٤). *الضروری فی اصول الفقه أو مختصر المستصفي*، لبنان: بيروت.
٤. ابن رشد (١٩٩٢ الف). *نص تلخیص منطق أرسطو كتاب القياس*، بيروت: دارالفکر اللبناني.
٥. ابن رشد (١٩٩٢ ب). *نص تلخیص منطق أرسطو كتاب البرهان*، بيروت: دارالفکر اللبناني.
٦. ابن رشد (١٩٩٧). *فصل المقال فی تقرير ما بین الشريعة و الحكمة من الإتصال*، بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
٧. ابن رشد (٢٠٠٢). *الكشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة*، بيروت: دارالکتب العلمية.
٨. ارسطو (١٣٩٨). *ارگانون*، ج ٢، ویراست دوم، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
٩. شمالي، عبده (١٩٧٩). *دراسات فی تاریخ الفلسفة العربية و آثار رجالها*، ج ٥، بيروت: دارالصادر.
١٠. سجستانی، ابویعقوب (١٣٥٨). *کشف المحجوب*، تهران: نشر طهوری.
١١. شریفی، محمد (١٣٩٥). *قرآن کریم با چهار ترجمه کهن*، تهران: نشر نو.
١٢. الشهرزوری، شمس الدین محمد (١٣٨٥). *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
١٢. طوسی، خواجه نصیر (١٣٩٧)، *تعلیقه بر اساس الأقتباس خواجه نصیرالدین طوسی*، ج ٢، تصحیح سیدعبدالله انوار، تهران: نشر مرکز.
١٣. غزالی، الإمام ابی حامد محمد بن محمد (٢٠١٤)، *المستصفي من علم الأصول*، بيروت: دارالکتب العلمية.
١٤. کرمانی، حمیدالدین، ١٤٧٢، *راحة العقل*، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
15. Mill, J.S, 1973, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, London: Routledge and University of Toronto Press.

References

1. Ibn Turkah, 1431, Sharh Fusus al-Hakam, Qom: Bidar Publications. (in Arabic)
2. Ibn Rushd, 1432, The Beginning of the Mujtahid and the End of the Muqtasid, Qom: International Council for the Proximity of Islamic Schools of Thought. (in Arabic)
3. Averroes, 1994, Al-Dhurri in Usul al-Fiqh or Mukhtasar al-Mustasafi, Lebanon: Beirut. (in Arabic)
4. Averroes, Text of the Summarization of Aristotle's Logic in the Book of Qiyas, 1992, Beirut: Dar al-Fekr al-Libanani. (in Arabic)
5. Averroes, 1992, Text Summarizing Aristotle's Logic, Book of Proof, Beirut: Dar al-Fikr al-Labanani. (in Arabic)
6. Averroes, 1997, Fasl-almaqal in deciding between the law and the wisdom of communication, Beirut: Center for Arab Unity Studies, Beirut: Center for Arab Unity Studies. (in Arabic)
7. Averroes, 2002, Revealing the Methods of Evidence in the Doctrines of the Religion, Beirut: Scientific Books House. (in Arabic)
8. Aristotle, 1398, Organon, translated by Mirashmaldin Adibesoltani, Tehran: Negah Publishing Organization. (in Persian)
9. Al-Shemali, Abdullah, 1979, Studies in the History of Arabic Philosophy and Monuments of its Men, C5, Beirut: Dar al-Sadr. (in Arabic)
10. Sajestani, Abu Yaqoub, 1358, Kashf al-Mahjoub, Tehran: Tehran. (in Persian)
11. Sharifi, Muhammad, 1395, Qur'an Kareem with four translations, Tehran: Publish Nu. (in Persian)
12. Shahrzuri, Shamsuddin Muhammad, 1385, Letters of the Divine Tree in the Sciences of Divine Truths, Tehran: Iranian Philosophical and Wisdom Foundation. (in Arabic)
12. Tusi, Khwaja Nasir, 1397, Asas Al-iqtibas, Khwaja Nasiruddin Tusi, corrected: Seyyed Abdullah Anwar, Tehran: Markaz Publishing. (in Persian)
13. Ghazali, Imam Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, 2014, Al-Mustasfa from the Science of Usul, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyya. (in Arabic)
14. Kermani, Hamid al-Din, 1472, Rahat al-Aql, Beirut: Al-Alami Foundation for Publications. (in Arabic)
15. Mill, J.S., 1973, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, London: Routledge and University of Toronto Press.



The Ontological and Epistemological position of the First Intellect according to Kindy

Hasan Abasi Hosseinabadi¹ 

1. Associated Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran.

E-mail: h_abasi@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
30 September 2024
Received in revised form
19 December 2024
Accepted
20 December 2024
Published online
21 December 2024

Keywords:
Epistemology, Kindy, First Intellect, Ontological Position, Soul.

ABSTRACT

Intellect is one of the important topics in the history of philosophy since Aristotle and his commentators, some of Aristotle's commentators whom have written a treatise on Intellect. What made the issue of Intellect a challenging issue for Aristotle's commentators is the view of what First Intellect is as a part of the human soul or is level in the hierarchy of beings. Examining it can also explain the ontological position Intellect and its duties. The question is, what is the truth of First Intellect according to Kindy and what is its ontological and epistemological position in his philosophical thought? On this basis, in this article, with the analytical descriptive method, we found that the first intellect is always Actual and the cause for the Intelligible and the cause for the second intellects and precedes all of them, and the second intellects are the other three levels of intellect and these three levels of intellect, are a part of the Thinking soul and there is no clarity in expressing Al-Kindi to separate the first intellect from the Soul. Epistemologically, it actualizes the soul that is potentially intellect. We have reached this conclusion through Kindy's theory of first intellect. And we have reached this conclusion: Al-Kindi's theory of the first intellect is a combination of the Aristotelian, Platonic, and Book of Causes perspectives.

Cite this article: Abasi Hosseinabadi, H (2025). The Ontological and Epistemological position of the First Intellect according to Kindy, *History of Islamic Philosophy*, 3 (4), 107-128.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.481128.1104>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.481128.1104>

Extended Abstract

Introduction

Looking at the whatness and reality of the first intellect and its ontological and epistemological position in the thought of Kindi is the issue of this article. The question is how is the first intellect explained by Kindi and what is its ontological and epistemological position in his thought? First, we will examine the whatness of intellect in relation to the soul. Then, in the levels of intellect, while explaining the different levels of intellect, we will examine the ontological and epistemological position of the first intellect.

Method

The method of this writing is descriptive-analytical.

Findings

Kindi has discussed intellect in various treatises, including the Treatise on *First Philosophy* in particular and in parts of the Treatise on *First Philosophy*, the Treatise *On Soul*, and the Treatise *On Sleep and Dreem*. There are also brief explanations *On Intellect* in other treatises. However, his extensive view *On Intellect* is in the same Treatise on First Intellect. In the Treatise *On Intellect*, Kindi has considered Aristotle's intellect to be of four types: 1. The first intellect, which is always actual; 2. Potential intellect, which is specific to the soul; 3. Intellect that has reached from potential to act; 4. Apparent intellect, which is called the second intellect (Kindi, 1950, pp. 353-354).

Kindi says about the first intellect, "The first is the intellect that is always actual" (Kindi, 1950, p. 353). The first intellect is actually intelligent. If a thing is actual in its essence, it will always be actual, because its essence is always with it as long as it exists (Kindi, 1950, p. 356).

What is the intellect in Kindi is known in terms of forms and what is it identified with the soul and their difference is in the type of forms, in the soul there are material forms and in the intellect there are non-material forms? In the soul there are potential forms, and in the intellect there is actual intellect in the third, fourth and first intellects. On this basis, the second intellect, which is the potential intellect, is one with the soul whenever potential forms are in the soul and do not become actual; but

when potential forms become actual, the third intellect becomes one with the soul and whenever actual intellect is used, it is also the apparent intellect. However, the first intellect is not one with the soul in terms of intelligible and in terms of actuality, because it is always actual.

Conclusion

Kindi does not speak about the nature and essence of the first intellect, but rather speaks about the functioning and activities of the first intellect, and in this way its essence can be understood. On this basis, there is no explicitness in his statement for the separation of the first intellect in the sense of being separate from the system of beings; but its separation from the soul is understood in the texts. In terms of the activity of the first intellect, its ontological position is independent of the soul and is the cause for subsequent intellects and intelligible; and its epistemological position is the actualization of the potential intellect to the actual intellect, and the manner of transition from potentiality to actuality is through the "union" of the soul with universals, types, and species, not the union with the first intellect as something beyond man. The first intellect is not God because God is in the position of the true active cause in Kindi, and in *the first philosophy*, in the discussion that says that the true unit of intellect is not, he considers intellect to be the essence that comprehends the truths of things.

Kindi's theory of the first intellect relies on Aristotle in terms of the division of sensible forms and intelligible forms, and the definition of intellect based on intelligible forms, and also in terms of the fact that intellect reaches from potentiality to actuality, and in terms of the fact that the potential intellect reaches actuality with the help of the first intellect, and that in union with types and species, it has a combined Aristotelian-Platonic view; but in terms of the fact that the first intellect is the second creature and is the cause of intellects and intelligible, it focuses on *the Pure Good*.

Therefore, regarding the ontological and epistemological position of the first intellect, it can be said that intellect in three levels, the second (potential), the third (actual), and the fourth (apparent) intellect, are part of the soul and the same soul, and are also plural. But the first intellect, which has a higher role in all levels, is always actual and is the cause of intelligible and the cause of the second intellects, which is potential, is one and independent of the soul. And also, from an epistemological

perspective, the second intellect, by receiving universal forms potentially; and the actual intellect, by receiving universal forms actually; and the level of the apparent intellect, by applying the actual universal forms in practice, their epistemological positions have ascending levels. And the first intellect is the cause of intelligible and the cause of the second intellect.



جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه عقل اول نزد کندی

حسن عباسی حسین‌آبادی^۱

h_abasi@pnu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران.

چکیده

عقل یکی از مباحث مهم در سیر تاریخ فلسفه، از ارسطو و شارحان او است و برخی شارحان ارسطو رساله‌های درباره آن نگاشته‌اند. آنچه مسئله عقل را به مسئله‌ای چالش‌برانگیز نزد شارحان ارسطو تبدیل کرد، نگاه به چیستی خود عقل فعال یا عقل اول به عنوان بخشی از قوه نفس انسان یا مرتبه‌ای در نظام مراتب موجودات است. بررسی آن می‌تواند چیستی و جایگاه عقل و وظایف آن را نیز تبیین کند. پرسش این است حقیقت «عقل اول» نزد کندی چیست و چه جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای در اندیشه فلسفی او دارد؟ در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به این یافته‌ها دست یافتیم که عقل اول همیشه بالفعل است و علت برای معقولات و علت برای عقول ثانی است و مقدم بر همه آنهاست و عقول ثانی سه مرتبه دیگر عقل هستند و این سه مرتبه از مراتب عقل، جزئی از نفس ناطقه هستند، اما درباره جدایی عقل اول از نفس صراحتی در بیان کندی وجود ندارد. از حیث معرفت‌شناسانه، نفسی را که عاقل بالقوه است، بالفعل می‌کند. به این نتیجه دست یافتیم نظریه عقل اول کندی، تلفیقی از نگاه ارسطویی، افلاطونی و کتاب خیرالمحض است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۷/۰۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

جایگاه وجودشناسی،

شناخت‌شناسی، عقل اول،

کندی، نفس.

استناد: عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۴۰۳). جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه عقل اول نزد کندی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۴)، ۱۲۸-۱۰۷.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.481128.1104>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.481128.1104>

© نویسندگان.



مقدمه

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵-۲۵۶ه.ق) از آغازگران فلسفه اسلامی و در دوره نهضت ترجمه اسلامی بوده است. با متون و زمینه فکری یونانیان و آثار ترجمه شده آن زمان آشنایی داشته و متون ترجمه شده در حلقه ترجمه در دسترس او بوده، هم تفکر اسلامی - قرآنی و نیز کلام معتزله را در پیش‌رو داشته است.

کندی متفکری چندوجهی است. او متفکری مسلمان است و بر *اثولوجیا* مقدمه نوشته است. در فلسفه اولی از «آلفای کوچک» و «لامبدأ» ارسطو بهره می‌گیرد (عباسی حسین‌آبادی، ۱۴۰۱، ص ۱۷۸) و در دو اثر دیگر خود، درباره نفس و درباره عقل به تفریر نظر افلاطون و ارسطو می‌پردازد.

نظریه عقل با ارسطو در دفتر سوم کتاب *درباره نفس* آغاز شد و شارحان ارسطو آن را بسط دادند. اسکندر افرویدیسی (۱۶۰-۲۲۰م)، تامس‌پیوس (۳۱۷-۳۸۸م) و فیلسوفان اسلامی مانند کندی، و فارابی (۲۵۹-۳۳۹ه.ق) رساله‌ای درباره عقل و نفس ارسطویی نوشته‌اند که بیانگر اهمیت این مسئله در تاریخ فلسفه است.

ارسطو در دفتر سوم، *درباره نفس*، تقسیمی دوگانه از عقل ارائه کرد؛ یکی مشابه ماده است و دیگری مشابه علت فاعلی است. از جمله مختصاتی که برای عقل فاعلی برشمرد: مستقل بالذات،^۱ غیرقابل انفعال،^۲ نامختلط،^۳ جوهری بالفعل،^۴ همیشگی و دائمی،^۵ مفارق از هیولا، قبل از زمان، روحانی و نامیرا است (ارسطو، ۱۳۶۹، ۴۳۰الف، ۱۰-۱۹، ص ۲۲۴-۲۲۶؛ ارسطو، ۱۹۸۰، ص ۷۴). همین مؤلفه‌هایی که ارسطو برای عقل فعال معرفی کرد، سبب تفاسیر مختلفی از عقل فعال، پس از ارسطو می‌شود. گروهی به وحدت عقل و وجود آن در نفس معتقدند؛ نماینده این دیدگاه توماس آکوئینی است. برخی نیز به جدایی عقل فعال از عقل منفعل و وجود عقل فعال در خارج از انسان معتقدند؛ اسکندر افرویدیسی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد نمایندگان این دیدگاه هستند (داودی، ۱۳۴۹، ص ۸۱). این پرسش پیش

1. χωριστός
2. άπαθής
3. άμυγής
4. τη ούσια ών ένεσργεία
5. άθάνατος χαί άίδιον

می‌آید کندی که اولین فیلسوف مسلمان است و به منابع ترجمه شده از نهضت ترجمه دسترسی بیشتر داشته است، چه نظری درباره «عقل اول» دارد؟ آیا مانند اسکندر افروдіسی، فارابی و ابن‌سینا، آن را جدای از نفس و خارج از نفس دانسته، یا آن را جزئی از نفس ناطقه دانسته است؟ و از حیث معرفت‌شناسانه چه نقشی برای عقل اول قائل است؟

کندی عقل را در رساله‌های مختلف از جمله رساله *فی‌العقل* به‌طور خاص و در مقاطعی از رساله *فی‌الفلسفه‌ الاولی*، و رساله *فی‌النفس* و رساله *فی‌النوم و الرؤیا* مطرح کرده است. در رساله‌های دیگر نیز توضیحات کوتاهی درباره عقل هست. اما نظر گسترده‌ او درباره عقل در همان رساله *فی‌العقل* است. رساله مختصر کندی *فی‌العقل* دوبار به لاتین ترجمه شده، یکبار با عنوان *قول کندی درباره رأی قدما درباره عقل* توسط جرارد کرمونایی (Gerardus Cremonensis, p1114-1187) مترجم رساله کندی در ماهیت خواب و رؤیا و دومی با عنوان کتاب *الکندی فی‌العقل و المعقول* که مترجم آن ناشناخته است و شاید یوحنا اسپانیایی^۱ باشد (داودی، ۱۳۴۹، ص ۲۲۵؛ کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۴۷).

اینکه منبع مطالعاتی کندی در مسئله عقل، رساله *فی‌العقل* اسکندر افروдіسی بوده، محل تردید است (Schroeder, Todd, 1990, p 2). اما رساله *فی‌العقل* کندی بدون ارجاع به محققان باستانی متأخر قابل درک نیست (Adamson, 2005, p32). کندی خود در رساله *درباره عقل* اذعان کرده سخن او درباره عقل حاصل گزارشی از نظریه عقل نزد ارسطو و افلاطون است.

درباره عقل کندی مقاله و پژوهشی به زبان فارسی انجام نشده است؛ اما به زبان عربی مقالاتی با عنوان «مکانة العقل عند الکندی» در سال ۲۰۲۳ و مقاله‌ای با عنوان «تطور نظریه العقل الأرسطیه بین الإسکندر الأفرودیسی و الکندی» در سال ۲۰۱۸ چاپ شده است. رویکرد مقاله حاضر از حیث بررسی جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه عقل اول، با رویکرد آن مقالات متفاوت است و در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که عقل اول نزد کندی چگونه تبیین می‌شود و چه جایگاهی در اندیشه او دارد؟ آیا جزئی از نفس ناطقه است یا جدای از نفس است؟ براین‌اساس ابتدا چستی عقل را در نسبت با نفس بررسی

1. Jean d'Espagne

می‌کنیم، سپس در مراتب عقل، ضمن تبیین مراتب مختلف عقل، جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه عقل اول را بررسی می‌کنیم.

الف) تعریف نفس و عقل

کندی نفس و عقل را در مقایسه با هم تعریف کرده است، و تا آخر رساله عقل نیز «نفس» و «عقل» را با هم تبیین می‌کند.

او در رساله *حدود/اشیاء و رسومها* عقل و نفس را چنین تعریف می‌کند: «عقل جوهر بسیط مدرک حقایق اشیاء است»^۱. و «نفس استکمال اول جسم طبیعی که بالقوه دارای حیات است»^۲. و نیز «نفس جوهر عقل است که با واسطه تعدادی قوای مرکب، از خود به حرکت می‌آید»^۳ (کندی، ۱۹۷۸، ص ۱۱۳).

کندی در رساله *ماهیت خواب و رؤیا* نیز از «نفس» بحث می‌کند و نفس را دارای سه قوه می‌داند: قوه حسی، قوه مصوره و قوه عقلی. قوه مصوره (قوه تخیل) بین دو قوه حسی و عقلی است. تفکر براساس درک صور انجام می‌شود و هرگاه انسان بیشتر به فکر و اندیشه بپردازد، صورت‌ها با وضوح بیشتری، حتی واضح‌تر از صورت‌هایی که با ماده آمیخته، درک می‌شوند (کندی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹). چنین درکی از صور مربوط به عقل است؛ چون معقول نفس، همان قوه نفس، یعنی عقل است (کندی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۸).

کندی با استناد به ارسطو، سخن از دو نوع صورت هیولانی و غیرهیولانی به میان می‌آورد. صور هیولانی تحت حس است و صورت دیگر، غیرهیولانی و تحت عقل است؛ این صورت دومی «نوعیت اشیاء» است و فراتر از «نوعیت اشیاء» است (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۴). صورتی که در هیولاست چون نفس آن را واجد است، بالقوه در نفس وجود دارد و چون نفس آن را اکتساب کند، در نفس فعلیت می‌یابد (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷). صورت هیولانی در نفس، نفس بالقوه است و آنچه در نفس بالفعل شده است، عقل است (سیف،

۱. العقل جوهر بسیط مدرک للأشیاء بحقائقها (کندی، ۱۹۷۸، ص ۱۱۳).

۲. هی استکمال أول لجسم طبیعی ذی حیاة بالقوه (کندی، ۱۹۷۸، ص ۱۱۳).

۳. هی جوهر عقل متحرک من ذاته بعدد مؤلف (کندی، ۱۹۷۸، ص ۱۱۳).

۲۰۰۳، ص ۵۷۸).

در فلسفه اولی در بحثی درباره دریافت‌های انسانی می‌گوید: انسان دو دریافت حسی و عقلی و دریافت کلی و جزئی دارد. اشخاص جزئی هیولانی با حس درک می‌شوند؛ اما اجناس و انواع که کلی هستند با حس درک نمی‌شوند، بلکه با قوه تامه نفس که همان عقل انسانی است درک می‌شوند (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۰۷)؛ بنابراین عقل مدرک کلیات، و مدرک انواع و اجناس است.

ب) مراتب عقل نزد کندی

کندی در رساله فی‌العقل، عقل ارسطو را چهار نوع^۱ دانسته است: ۱. عقل اول که همیشه بالفعل است؛ ۲. عقل بالقوه که به نفس اختصاص دارد؛ ۳. عقلی که از قوه به فعل رسیده است؛ ۴. عقل ظاهر که عقل دوم نامیده می‌شود (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۳-۳۵۴).

۱. عقل اول: کندی درباره عقل اول می‌گوید: «الاول منها العقل الذی بالفعل ابدا» (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۳). عقل اول بالفعل عاقل است اگر امری به ذات خود بالفعل باشد، همیشه بالفعل خواهد بود؛ زیرا ذاتش همیشه و مادام که موجود است، با اوست (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۶).

او در رساله فی حدود الاشياء و رسومها بعد از تعریف علت نخستین یعنی خدا، به تعریف عقل پرداخته است؛ «العقل جوهر بسیط مدرک للأشياء بحقائقها» (کندی، ۱۹۷۸، ص ۱۱۳). ولکن نمی‌گوید «عقل فعال» بلکه به «عقل» اکتفا می‌کند (سیف، ۲۰۰۳، ص ۵۹۲). اما عبدالرحمن بدوی عقل اول نزد کندی را عقل فعال می‌نامد: «عقل بالفعل دائمی همان عقل فعال است» (بدوی، ۱۹۸۷، ص ۱۸۶).

عقل اول، «اول» است از حیث اینکه علت نخستین شریف است و درمقابل عقول دومی

۱. «ارسطاطالیس فی العقل ان العقل علی انواع اربعة الاول منها العقل الذی بالفعل ابدا والثانی العقل الذی بالقوه و هو للنفس والثالث العقل الذی خرج فی النفس من القوه الی الفعل و الرابع العقل الذی نسیمیه الناتی» (کندی، ۱۹۵۰، صص ۳۵۳-۳۵۴؛ McCARTHY, 1964, p122).

۲. عقل سوم است که بنابر تقریر نگارنده آن را با مستفاد یکی دانسته است.

که معلول هستند قرار دادند^۱ (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۴۸).

ریچارد مک‌کارتی^۲ مترجم انگلیسی رساله درباره عقل می‌گوید «ابدا» در تعریف عقل اول به معنای «همیشه بالفعل بودن» است به معنای «از ازل» نیست. کندی تنها برحسب عملکرد عقل آن را تعریف می‌کند نه برحسب طبیعت آن (McCARTHY, 1964, p 130). عملکرد عقل اول «نفس را از عاقل بالقوه به فعل می‌رساند» و «علت همه معقولات و عقول دوم است» (McCARTHY, 1964, p 127).

عقل در مرتبه اول علت برای همه معقولات و عقول مرتبه دوم است (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۷).

عقلی که همیشه بالفعل است و نفس را پس از آنکه عاقل بالقوه بود، عاقل بالفعل می‌کند، آن عقل با معقول خود امر واحدی نیست؛ یعنی معقول در نفس، از جهت عقل اول با عقل یکی نیست، اما از جهت نفس، عقل و معقول شیء واحدند (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۶). این دو مورد که بیانگر مؤلفه‌های عقل اول است را در مبحث بعدی جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه عقل اول بسط می‌دهیم.

۲. عقل بالقوه: کندی درباره عقل دوم می‌گوید عقل بالقوه که به نفس اختصاص دارد (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۳). عقلی که در مرتبه دوم واقع است «صورت هیولانی محسوس» در نفس است که به صورت بالقوه در نفس وجود دارد. صورتی که در هیولی می‌باشد بالفعل محسوس است؛ چون اگر چنین نباشد تحت حس واقع نمی‌شود؛ اما وقتی نفس آن را به دست آورد در نفس به صورت بالقوه وجود دارد (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶). مادام که نفس عاقل بالفعل نشده است، برای نفس بالقوه می‌باشد. عقلی که بالقوه در نفس است، جزئی از نفس است، عقل بالقوه نامیده می‌شود. (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۲۸). عقل بالقوه عقل منفعل نیز نامیده می‌شود. قبل از اینکه عقل شروع به اندیشه کند به صورت بالقوه در نفس است؛ در این حالت نفس هنوز عاقل بالفعل نشده است (رؤوف، ۲۰۱۸، ص ۲۵۵).

۳. عقل بالفعل: عقلی که به واسطه معقولات از قوه به فعل خارج می‌شود، همان که

۱. تقسیم عقل اول و عقول ثانی یادآور کتاب *ایضاح خیرالمحض* است - که عقل اول را از حیث شرف نزدیک‌ترین به علت نخستین دانسته - و کتاب اثولوجیا.

2. RICHARD J. McCARTHY, S. J.

نفس دارای آن است و همان «قنیه» برای آن است، ولیکن در این وجه ملکه یا دارایی است (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۰). به این معنا که صور بالفعل پیش از به‌کار گرفتن در عقل وجود دارد، و همان مرتبه عقل سوم است. تفاوت عقل اول و عقل سوم که هر دو بالفعل هستند این است عقل اول، همیشه بالفعل است و عقل سوم از قوه به فعل خارج شده است؛ به این معنا که صور در نفس ابتدا بالقوه حضور دارند (عقل بالقوه) و هرآنچه که به نحو بالقوه در چیزی باشد، به ذات خود به فعلیت نمی‌رسد؛ زیرا اگر این امر ذاتی باشد، همیشه بالفعل خواهد بود که همان عقل اول است (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۶)، و هرگاه از قوه به فعل خارج شود، عقل بالفعل است. تفاوت دیگر عقل اول و عقل سوم این است که عقل سوم متعلق به نفس است. عقلی است که بالذات مادی نیست و همان نوعیت اشیاء و مافوق آنهاست را به دست می‌آورد (سیف، ۲۰۰۳، ص ۵۸۱).

۴. عقل ظاهر: کندی در تعریف عقل ظاهر چنین می‌گوید: «عقل چهارم که ظاهر می‌شود و هرگاه آن را [از قوه به فعل] خارج کند، برای غیرخودش وجود بالفعل خواهد یافت» (کندی، ۱۳۸۷، (دربارۀ عقل)، ص ۱۷۹). «عقل چهارم عقل ظاهر یا ناتی نامیده می‌شود و وجه تسمیه این است که از فعل (nata) یعنی برجسته بودن مشتق شده است؛ یعنی آنچه از مکانی به وجود می‌آید بدون اینکه از آن جدا شود و همان عقل ظاهر از نفس است، هنگامی که آن را از قوه به فعل خارج می‌کند؛ پس برای غیر از نفس وجود بالفعل است» (رؤوف، ۲۰۱۸، ص ۲۵۶)؛ عقلی که به کار می‌افتد و فعل آن از نفس به ظهور می‌رسد و برای دیگران نیز بالفعل وجود می‌یابد (داودی، ۱۳۴۹، ص ۲۲۷). نفس به حسب کلام کندی این عقل را به کار می‌گیرد تا آن را برای غیر او و در غیر او با فعلش ظاهر کند؛ این همان مرتبه دیگری از مراتب فعل است، همان‌طور که ارسطو تبیین می‌کند. الفاظی که کندی به کار می‌گیرد از ارسطو برگرفته است.

فرق عقل سوم با عقل چهارم این است که عقل سوم، عقلی بالفعل برای نفس است، نفس صور را کسب می‌کند؛ ولیکن آن را به کار نمی‌گیرد، بلکه برای او علت معده است. نفس آن را اکتساب می‌کند و واجد آن می‌شود و در خودش ثبت می‌کند؛ هرگاه بخواهد آن را به کار می‌برد و آن را در شیء دیگر غیر از خود، موجود می‌کند؛ مانند کتابت در کاتب که برای او مهیا و در اختیار است، آن را کسب کرده و در نفس‌اش تقرّر یافته است، و هر وقت

بخواهد به کار می‌برد و به فعلیت می‌رساند، یا طبیعی که طب را آموخته است؛ اما آن را بالفعل به کار نگرفته است (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۸؛ کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹).

فرق دیگر بین دو عقل سوم و چهارم این است که عقل سوم ملکه را به دست می‌آورد اما عقل چهارم آنچه را عقل سوم به دست آورده به کار می‌گیرد؛ مانند کاتبی که در نویسندگی، آن را به کار می‌گیرد یا طبیعی که آن طب را بالفعل به کار می‌گیرد (بدوی، ۱۹۸۷، ص ۱۸۷).

در ترتیب عقل نزد کندی ممکن است گفته شود نسبت عقل ظاهر (عقل چهارم) به عقلی که بالفعل (عقل سوم) است مانند نسبت عقلی می‌باشد که بالفعل (عقل سوم) است، به عقلی که بالقوه (عقل دوم) است؛ یعنی یکی از آنها همان بالفعل است به نسبت دیگری که همان بالقوه است. (سیف، ۲۰۰۳، ص ۵۸۰).

کندی درباره چستی عقل و نفس و رابطه آنها به همپوشانی عقل و نفس به سه مرتبه عقل می‌رسد. در واقع نفس مادامی که صور معقول یا صور مجرد را داراست، آن را به صورت بالقوه دارد؛ هم نفس است هم عقل بالقوه، و وقتی نفس صور معقول و کلیات اشیاء را که عقل اول برای نفس افاده می‌کند؛ عقل بالفعل است و عقل مستفاد. در واقع نفس در هر مرتبه، فعلیتی و کمالی به دست می‌آورد و در عقل ظاهر نیز همان نفس که اینک در جایگاه عقل بالفعل قرار گرفته و صور معقول را عقل اول برای نفس افاده کرده بالفعل داراست، به کار می‌گیرد و به ظهور می‌رساند؛ بنابراین نفس در مراحل سه گانه همراه عقل است و عقل اول و دوم و سوم، همان نفس در مراتب مختلف هستند. آنچه محل بحث است درباره عقل اول است؛ آیا عقل اول نیز بخشی از نفس است یا جدای از نفس؟ برای پاسخ به این پرسش براساس مؤلفه‌های عقل اول جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه آن را بیان می‌کنیم. ضمن بیان آنها به سؤالات نیز پاسخ داده می‌شود.

ج) جایگاه وجودشناسانه عقل اول

عقل اول نزد کندی جایگاهی والا دارد؛ اما صراحتی در بیان کندی نیست که آن خارج از نفس است یا خیر؛ او به صراحت می‌گوید عقل و نفس در سه عقل بعدی یکی هستند. در واقع سه مرتبه بعد از عقل اول بخشی از نفس و قوه ناطقه نفس‌اند؛ اما درباره عقل اول

این مسئله را مسکوت می‌گذارد. او مؤلفه‌هایی که برای عقل اول برمی‌شمارد: ۱) همیشه بالفعل بودن؛ ۲) علت برای همه معقولات؛ ۳) علت برای عقول ثانی؛ ۴) مجرد بودن.

عقل اول به‌مثابه علت اولی و مبدأ برای همه معقولات و عقول ثانی است. مراد از عقل ثانی، عقل بالقوه نفس است مادامی که نفس عاقل بالفعل نیست (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۷).

با توجه به این مشخصات، عقل اول، بخشی و جزئی از نفس نبوده و به‌عنوان محرک لایتنحرک و یا عقل فعالی که خارج از نفس است، نمی‌باشد، بلکه در مرتبه اول علت برای معلولات پس از خود است (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷) و بیشتر یادآور نظریه عقل اول کتاب *العلل* است؛ چون عقل نخستین در کتاب *العلل* نیز در جایگاه اول بعد از علت نخستین قرار دارد. عقل اولین اشیاء ایجاد شده «وجود» است. بعد از علت نخستین است (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۳). اما در کندی از علت ایجاد و نیز هویت بخشی به موجودات توسط عقل سخن نمی‌گوید، بلکه تنها علت معقولات و عقول بعد از خود است. براین اساس نه می‌توان آن را عقل فعال مفارق به‌معنای جدای از نفس و در نظم عالم هستی لحاظ کرد؛ چون صراحتی در این بیان ندارد و نه می‌توان آن را جزئی از نفس لحاظ کرد؛ چون درباره سه عقل دیگر چنین نظری دارد، نه درباره عقل اول.

محققانی که جایگاه وجودی عقل اول کندی را فراتر از انسان می‌دانند، به فعالیت‌های عقل اول به‌عنوان علت همه معقولات و عقول ثانی استناد کردند و معتقدند عقل اول خارج از نفس است، داخل در آن نیست، مفارق از آن است و یکی از قوای نفس نیست؛ دلیل برای خارج از نفس بودن عقل اول را چنین تبیین کردند. عقل انسانی قادر به ادراک بالقوه است و امر بالقوه از طریق عقل اول که همیشه در همه کلیات فکر می‌کند تحقق می‌یابد و دلیل اهمیت قوه خارجی برای عقل این است بشر ممکن نیست به تصور کلی اشیاء از خلال فقط ادراکات دست یابد؛ پس آن تنها با عقل اول است؛ چه شکل کلی برای صورت کلی تحقق یابد (رؤوف، ۲۰۱۸، ص ۲۵۴).

دی بوئر با رویکرد نوافلاطونی به کندی و با قطعیت و بدون تردید، عقل اول کندی را «خدا» دانسته است و می‌گوید: «عقل نخستین آن عقلی است که همیشه بالفعل است و آن علت و ذات هر معقولی در این عالم است. بدون شک، خدا یا عقل نخستین است»

(De Boer, 1967, p103). مک‌کارتی می‌گوید مراد کندی از عقل اول خدا نیست، بلکه عقل مخلوق است. اگر درباره عقل اول به‌عنوان الهی فکر کند، در همین راه می‌تواند بر آن دلالت کرد. از سوی دیگر کندی دیدگاه خودش را در اینجا نگفته، بلکه دیدگاه ارسطو و افلاطون را گزارش می‌دهد» (McCARTHY, 1964, p130).

چون صراحتی در بیان کندی برای وجود جدای از نفس دانستن عقل اول، وجود ندارد، تنها براساس عملکرد وجودشناسانه به‌عنوان علت معقولات بودن، و نیز عملکرد معرفت‌شناسانه که در ادامه بیان می‌کنیم می‌توان وجودی مستقل از نفس برای عقل اول قائل شد، اما نه جدای در عالم دیگری یا فراتر از انسان.

د) جایگاه معرفت‌شناسانه عقل اول

مؤلفه مهم دیگر عقل که جایگاه معرفت‌شناسانه آن را مشخص می‌کند این است که «عقل اول عقل دائماً بالفعل است»؛ همان است که نفس را از حالت عقل بالقوه به حالت عقل بالفعل خارج می‌کند و در واقع نفس را که در حالت عاقل بالقوه بوده بالفعل عاقل می‌گرداند (کندی، ۱۹۵۰، صص ۳۵۶-۳۵۷). کندی با کمک قاعده مهم فلسفه ارسطو «هر شیئی از قوه به فعل خارج نمی‌شود مگر با شیء دیگری که بالفعل است» به تبیین عقل بالفعل می‌پردازد (رؤوف، ۲۰۱۸، ص ۲۵۴).

عقل اول همان است که نفس را از حالت قوه به حالت فعلی که عقل مستفاد می‌شود درمی‌آورد. صور موجود در نفس، با عقل اول، از قوه به فعل خارج می‌شود (کندی، ۱۹۵۰، صص ۳۵۶-۳۵۷). «مستفاد یعنی برای نفس نباشد سپس برای آن بشود» (رؤوف، ۲۰۱۸، ص ۲۵۵). عقل اول عامل فعلیت‌بخش و آن عاملی است که آن را از قوه به فعل خارج کرده، عقل فعال و عقل همیشه بالفعل و عقل اول است (رؤوف، ۲۰۱۸، ص ۲۵۵).

کندی در فلسفه اولی و نیز درباره عقل به یک نظر مشترک می‌رسد. او در فلسفه اولی می‌گوید:

«آنچه نفس را که عاقل بالقوه است؛ عاقل بالفعل می‌کند - به این معناکه نفس با انواع و اجناس اشیاء متحد می‌شود؛ زیرا به‌واسطه اتحاد نفس با آنهاست که نفس عاقل می‌شود و واجد نوعی عقل می‌شود، به‌واسطه آنها نفس خود کلیات اشیاء می‌شود؛ پس چون

کلیات اشیاء در نفس از قوه به فعل می‌رسند، همان عقل مستفاد نفس هستند که نفس نسبت به آن بالقوه است. همین کلیات خود عقل بالفعل‌اند که نفس را از قوه به فعل می‌رسانند» (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۵۵). «مراد از کلی، اجناس است نسبت به انواع و انواع نسبت به افراد است» (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۰۷). «عقل مستفاد همان کلیات اشیاء است، نه از آن حیث که به ذات خود قائم است که در این حال عقل اول خوانده می‌شود، بلکه از آن حیث که به شکل صورت بی‌هیولا و بدون مصوره، بالفعل در نفس حاصل است» (فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۳۷۸). قطعه منقول از فلسفه اولی حاکی از این است که انواع و اجناس عقل را از قوه به فعل درمی‌آورد و همین کلیات معقول چون در درون نفس، به وسیله اتحاد با اعیان کلیات، از قوه خارج شود به فعلیت رسد، عقل مستفاد را پدیدار می‌سازد (داودی، ۱۳۴۹، ص ۲۳۲).

کندی در درباره عقل نیز گفته است عقل «صورتی نه در هیولا و نه در خیال» است؛ چیز واحدی است که این صور را در نفس متحد می‌کند. برای اینکه صور ابتدا در نفس بالقوه است و هرگاه در آن بالفعل شود عقل مستفاد می‌شود؛ از آن رو عقل اول مفید است؛ یعنی ذات چیز دیگری را افاده کند، و بالفعل عاقل است، و نفس مستفید است و بالقوه عاقل است و شیء مستفید به صورت بالقوه دارای چیزی است که افاده شده، نه به نحو بالفعل (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۵۶).

کندی نکاتی درباره عقل اول به دست می‌دهد که گویی عقل اول مستقل از نفس لحاظ شده است و عقل اول صورت‌های مجرد بدون هیولا را برای نفس خارج می‌کند و نفس از آن استفاده می‌کند. براین اساس عقل اول مفید، و نفس مستفید است. آنچه چیزی را افاده می‌کند فاعل است و شیء مستفید آن چیز را به صورت بالقوه واجد می‌شود. از همه اینها می‌توان چنین نتیجه گرفت که در این بند با سه چیز مواجه هستیم یکی صور مجرد که خیالی نیستند؛ دوم عقل اول که آن صورت مجرد را برای نفس افاده می‌کند و نفس که به صورت بالقوه آن را دارد. صور مجرد، عقل اول، نفس. و آن صور مجردی که عقل اول برای نفس افاده می‌کند عقل مستفاد است، بالفعل است و همان نوعیت و کلیات اشیاء است. و عقل اول که فاعل و عامل این افاده صور است و همیشه بالفعل است و قائم به خود است.

پرسش این است چگونه نفس از حالت بالقوه به فعل خارج می‌شود؟ با توجه به دو متن از فلسفه اولی و نیز درباره عقل، پاسخ این است که خارج‌کننده نفس از حالت عاقل بالقوه به عاقل بالفعل، همان کلیات اشیاء است. نفس در اتحاد با آن کلیات، انواع و اجناس، عاقل بالفعل می‌شود. انواع اشیاء هرگاه با نفس متحد شود همان معقول است و نفس عاقل بالفعل باعث اتحاد انواع با نفس است و قبل از اتحاد انواع و کلیات اشیاء با نفس، آن عقل بالقوه است... و آنچه نفس را که عاقل بالقوه است به سوی فعلیت خارج می‌کند، اتحاد نفس با انواع اشیاء، اجناس و کلیات که همان کلیات اعیان است، می‌باشد؛ پس کلیات اشیاء هرگاه در نفسی که از قوه به فعل خارج می‌شود باشد، همان عقل مستفادی است که برای آن بالقوه است (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۴۹) و «عقل بالفعلی که نفس را از قوه به فعل خارج می‌کند» همان عقل اول است. عقل اول همان است که نفس را بعد از اینکه بالقوه عاقل بود بالفعل عاقل می‌کند» (سیف، ۲۰۰۳، ص ۵۸۹).

این به فعلیت درآمدن برخلاف آنچه فارابی گفته - تحت تأثیر عقل فعال نیست؛ بلکه تحت تأثیر معقولاتی است که همواره بالفعل هستند. کندی معتقد است نفس عاقل بالقوه است و تحت تأثیر عقل اول به فعلیت می‌گراید؛ چون انواع و اجناس و معقولاتی که همیشه بالفعل هستند، همان مثل افلاطونی است (فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۳۸۷). نفس در اتحاد با آن از قوه به فعلیت درمی‌آید و صور معقول کلی که کلیات اشیاء است، در نفس همان عقل مستفاد است. کلیات اشیاء در کندی دو نوع است؛ یکی کلیاتی که از اتحاد نفس با انواع و اجناس و کلیات به دست می‌آید که آن عقل مستفاد است، و کلیاتی که همیشه بالفعل و قائم به خود هستند، همان عقل اول است و نفس بالقوه با آن متحد می‌شود؛ در نتیجه نفس بالقوه در اتحاد با عقل فعالی که خارج از نفس است به فعلیت نمی‌رسد، بلکه در اتحاد با انواع و اجناس کلی همیشه بالفعل، به فعلیت می‌رسد، که بیانگر مثل افلاطونی و عقل اول کندی است؛ چراکه از فعلیت همیشگی آن کلیات و نیز قائم به خود بودن آن سخن می‌گوید. کلی اگر چنین باشد یادآور مثل افلاطونی است. نکته دیگر اینکه به فعلیت رسیدن عقل بالقوه توسط عقل اول، از طریق انتزاع صور معقول از امور محسوس نیست؛ چنان‌که در ارسطو چنین است، بلکه در اتحاد با انواع و اجناس و کلیات است. «انتزاع» برای کندی مطرح نیست او از «تمثل» و «اتحاد» می‌گوید؛ به این معنا که هر آنچه در نفس تمثل یابد، عقل آن را

با مقدماتی درک می‌کند (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۴). «اتحاد» با کلیات و صور معقول همیشه بالفعل، بیشتر یادآور افلاطون است تا «اتحاد» با عقل اول یا عقل فعال که در فارابی و ابن‌سینا با عنوان «اتصال به عقل فعال» مطرح می‌شود.

پرسشی دیگر این است آیا عقول انسانی می‌تواند این مفاهیم را بدون کمک عقل اول به دست آورند؟ کندی با مثالی پاسخ می‌دهد چوب بالقوه قابل سوزاندن است و نیاز به چیزی دارد که بالفعل بسوزد، مانند آتش که سوزاندگی بالقوه را فعلیت بدهد؛ همین‌طور عقل تنها بالقوه می‌اندیشد و نیاز به چیزی دارد که آن را بالفعل اندیشه بسازد. این عقل باید بالفعل درباره همان مفهوم بیندیشد، درست همان‌طور که نخست گرمای بالفعل، علت گرما می‌شود. این علت فعلیت‌بخش در مورد اندیشه همان عقل اول است (Adamson, 2005, p40)؛ پس آن عقلی که بالفعل است، نفس را از قوه به فعل خارج می‌کند (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۴۹).

نتیجه

چیستی عقل در کندی برحسب صور معلوم و چیستی آن با نفس یکی می‌شود و تفاوتشان در نوع صور، در نفس صور، هیولانی و در عقل صور، غیرهیولانی است؛ در نفس صور، بالقوه، و در عقل، در عقل سوم و چهارم و اول، عقل بالفعل است. براین‌اساس عقل دوم که عقل بالقوه است هرگاه صور بالقوه در نفس باشند و بالفعل نشوند با نفس یکی‌ست؛ اما اگر صور بالقوه، بالفعل شود، عقل سوم با نفس یکی می‌شود و هرگاه عقل بالفعل به‌کار گرفته شود، نیز عقل ظاهر است. اما عقل اول، از حیث معقولات و از حیث فعلیت، با نفس یکی نیست؛ چون همیشه بالفعل است.

کندی درباره عقل اول از طبیعت و ماهیت عقل اول سخن نگفته و بیشتر از عملکرد و فعالیت‌های عقل اول سخن می‌گوید و از این طریق می‌توان به ماهیت آن پی برد. براین‌اساس صراحتی در بیان او برای مفارق بودن عقل اول به معنای جدا در نظام موجودات یافت نمی‌شود؛ اما در متون جدایی آن از نفس برداشت می‌شود. برحسب فعالیت عقل اول، جایگاه وجودشناسی آن، مستقل از نفس است و علت برای عقول بعدی و معقولات است؛ و جایگاه معرفت‌شناسی آن به فعلیت رساننده عقل بالقوه به عقل بالفعل است و چگونگی

انتقال از قوه به فعل از طریق «اتحاد» نفس با کلیات، انواع و اجناس است، نه اتحاد با عقل اول به عنوان امری فراتر از انسان. عقل اول خدا نیست؛ چون خدا در کندی جایگاه علت فاعلی حقیقی است و در فلسفه اولی در مبحثی که می‌گوید واحد حقیقی عقل نیست، عقل را جوهر درک‌کننده حقایق اشیاء می‌داند.

نظریه عقل اول کندی از حیث تقسیم صور محسوس و صور عقلی، و تعریف عقل براساس صور عقلی و نیز از حیث اینکه عقل از قوه به فعلیت می‌رسد، به ارسطو تکیه دارد و از حیث اینکه عقل بالقوه، با کمک عقل اول به فعلیت می‌رسد، آن هم در اتحاد با انواع و اجناس، نگاهی تلفیقی از ارسطویی - افلاطونی دارد؛ اما از حیث اینکه عقل اول دومین مخلوق است و علت عقول و معقولات است به خیر/المحض توجه دارد.

بنابراین درباره جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل اول می‌توان گفت، عقل در سه مرتبه دوم (بالقوه)، سوم (بالفعل و مستفاد)، و عقل چهارم (ظاهر) جزئی از نفس، همان نفس و نیز متکثرند. اما عقل اول که در همه مراتب نقش بالاتری دارد همیشه بالفعل هستند و علت معقولات و علت عقل دومی که بالقوه است، می‌باشد؛ واحد است و مستقل از نفس است و نیز از حیث معرفت‌شناسانه نیز عقل دوم با دریافت صور کلی به صورت بالقوه؛ و عقل بالفعل با دریافت صور کلیات به صورت بالفعل؛ و مرتبه عقل ظاهر با به‌کارگیری صور کلیات بالفعل در عمل، جایگاه معرفت‌شناسی آنها مراتب صعودی دارد. عقل اول علت معقولات و علت عقل دوم است.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو (۱۳۷۸). *درباره نفس*، مترجم علیمراد داودی، تهران: حکمت.
۲. ارسطو (۱۹۸۰). *کتاب النفس و یلیه الآراء الطبیعیه و الحاس و المحسوس و النبات*. شارح نیکولای دمشقی، مترجم اسحاق بن حنین، قسطا بن لوقا، ثابت بن قره، محقق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارقلم.
۳. ابوریده، محمد عبدالهادی (۱۹۵۰). *رسائل الکندی الفلسفیه*، مصر - قاهره: دارالفکر العربی.
۴. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷). *الایضاح فی الخیر المحض لأرسطوطالیس، الأفلاطونیّه المحدثه عند العرب*. کویت: وکالت المطبوعات.
۵. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۷). *الفلسفه و الفلاسفه فی الحضاره العربیه*. بیروت: المؤسسة العربیّه للدراسات و النشر.
۶. داودی، علیمراد (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء، از ارسطو تا ابن سینا*. تهران: دهخدا.
۷. روؤف، احمد (۲۰۱۸). «تطور نظریه العقل الأرسطیه بین الإسکندر الأفرودیسی و الکندی»، *مجله الدراسات الإنسانیه و الأدبیه*، ۱۸ (۱)، ۲۳۵-۲۵۸. DOI: 10.21608/shak.2019.145262.
۸. سیف، انطوان (۲۰۰۳). *مصطلحات الفیلسوف الکندی (بحث تحلیلی)*، الجزء الأول، بیروت: دار بلال للطباعه و النشر.
۹. عباسی حسین آبادی، حسن؛ کاکائی، مستانه (۱۴۰۰). «بررسی مفهوم‌سازی خدا در ارسطو و کندی»، شناخت، ۸۴ (۱)، ۱۷۷-۱۹۴. 10.29252/KJ.2021.214310.0
۱۰. فاخوری، حنا (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، مترجم عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۷۸). *رسائل الکندی الفلسفیه*، محقق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره - مصر: دار الفکر العربی (نرم‌افزار حکمت اسلامی ۲).
۱۲. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل کندی*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹ ه.ق/۱۹۵۰ م). *رسائل الکندی الفلسفیه*. محقق محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره - مصر: دارالفکر العربی.
۱۴. مغربی، احمد (۲۰۲۳). «مکانه العقل عند الکندی»، *مجله کلیه الاداب جامعه المنصوره*، ۷۳ (۷۳).

15. Adamson, Peter, Taylor, Richard C. (2005). *The Cambridge Companion to ARABIC PHILOSOPHY*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
16. Adamson, Peter, (2005). "AL-Kindi and the reception of Greek Philosophy". *The Cambridge Companion to ARABIC PHILOSOPHY*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
17. De Boer, T. J. (1967). *THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN ISLAM*. Translated by EDWARD R. JONES, B. D. NEW YORK: DOVER PUBLICATIONS, INC.
18. McCARTHY, RICHARD J. (1964). "AL-KINDI'S TREATISE ON THE INTELLECT: TEXT AND TENTATIVE TRANSLATION". *Islamic Studies*, Vol. 3, No. 2, pp. 119-149 (accessed: 18/06/2014). <http://www.jstor.org/stable/20832737>.
19. SCHROEDER, FREDERIC M& ROBERT B. TODD. (1990). *TWO GREEK ARISTOTELLAN COMMENTATORS ON THE INTELLECT. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3. 4-8*. Toronto, Canada, OONTIFICAL INSTITUTE OF MEDLAEVAL STUDIES.

References

1. Abbasi Hosseinabadi, Hassan; Kakaei, Mastanah (1400). "A Study of the Conceptualization of God in Aristotle and Kennedy." *Knowledge*, 84 (1), 177-194. (in Persian). 10.29252/KJ.2021.214310.0
2. Adamson, Peter, (2005). "AL-Kindi and the reception of Greek Philosophy". *The Cambridge Companion to ARABIC PHILOSOPHY*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. (in English).
3. Al-Kindi, Yaqub ibn Ishaq (1369 AH/1950 AD). *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiya*. Researcher Muhammad Abdul Hadi Abu Ridah, Cairo-Egypt, Dar al-Fikr al-Arabi. (in Arabic).
4. Al-Kindi, Yaqub ibn Ishaq (1978). *Rasa'il-ul-Kindi al-Falsafiya*. Researcher Muhammad Abdul Hadi Abu Ridah, Cairo-Egypt, Dar al-Fikr al-Arabi. (Islamic Wisdom Software 2). (in Arabic)
5. Aristotle, (2000), *On Soul*. Translated by Ali Murad Davoudi, Tehran: Hikmat. (in Persian)
6. Aristotle, (1980), *Kitab al-Nafs and Yaliyyah al-Ara al-Tabiyyah*, Al-Has, Al-Mahsus, and Al-Nabat. Narrated by Nicolai Damaschi, translated by Ishaq bin Hanin, Qastab bin Luqa, Thabit bin Qara, researcher Abd al-Rahman Badavi, Beirut: Dar Qalam. (in Arabic)
7. Badawi, Abdul Rahman (1977). *Al-aydah fi al-khair al-muhad for Aristotle*. Al-Flatuniyyah Al-Muhadithah Andal-Arab. Kuwait: Press Agency. (in Arabic)
8. Badawi, Abdulrahman (1987). *Philosophers and Philosophers in Al-Hadarah al-Arabiya*. Beirut: Al-Arabiya Institute of Studies and Publishing. (in Arabic)
9. Davoudi, Ali Murad, (1960), *Intellect in the Wisdom of the Prepate, from Aristotle to Avicenna*. Tehran: Dehkhoda. (in Persian)
10. De Boer, T. J. (1967). *THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN ISLAM*. Translated by EDWARD R. JONES, B. D. NEW YORK: DOVER PUBLICATIONS, INC. (in English)
11. Fakhoury, Hana (2014). *History of Philosophy in the Islamic World*. Translated by Abdul Hamid Ayati. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
12. Kindi, Ya'qub ibn Ishaq (2008). *Rasa'il-ul-Kindi Collection*. Translated by Seyyed Mahmoud Yusuf Thani, Tehran, Scientific and Cultural. (in Persian)
13. Maghrib, Ahmad (2023). "The Place of the Mind in the Eyes of Al-Kindi." *Journal of All Literature*, Al-Mansoura University, 73 (73). (in Arabic)
14. McCARTHY, RICHARD J. (1964). "AL-KINDI'S TREATISE ON THE INTELLECT: TEXT AND TENTATIVE TRANSLATION". *Islamic Studies*, Vol. 3, No. 2, pp. 119-149) (accessed: 18/06/2014). (in English). <http://www.jstor.org/stable/20832737>.
15. Rauf, Ahmad (2018), "The Development of the Aristotelian Theory of Reason Between Alexander the Aphrodite and Al-Kindi." *Journal of Human and Literary Studies*, 18 (1), 235-258.. DOI: 10.21608/shak.2019.145262 (in

-
- Arabic).
16. Seif, Antoine (2003). Terms of the Philosopher Al-Kindi (Analytical Discussion). Part One. Beirut, Dar Bilal for Printing and Publishing. (in Arabic)
 17. SCHROEDER, FREDERIC M& ROBERT B. TODD. (1990). TWO GREEK ARISTOTELLAN COMMENTATORS ON THE INTELLECT. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3. 4-8. Toronto, Canada, OONTIFICAL INSTITUTE OF MEDLAEVAL STUDIES. (in English)



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

"Everything is in Everything" In Ibn-Arabi's Mysticism, Dāqūghī's Story of Masnavi-ye-Ma'navi

Youssef Fazilat¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Ale Taha Institute of Higher Education.

E-mail: youseffazilat@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 8 September
2024
Received in revised form
20 October 2024
Accepted 21 October 2024
Published online
21 December 2024

Keywords:
Everything in Everything,
Dāqūghī's Story,
Masnavi-ye-Ma'navi , Ibn-
Arabi, Rumi.

ABSTRACT

Dāqūghī's Story is an allegorical explanation of the "whole thing" rule, and rather a mention of the unity of existence in the specific tone and context of Rumi's mysticism; Without it being necessary to consider him as the existential unity of theoretical mysticism. The relation of Daqoqi's story to the Rumi is the relation of the rule of "the whole thing" to the mysticism of Ibn Arabi, that anyone who does not pay attention to their meaning and meanings has not been able to understand the essence of theoretical mysticism as well as the spiritual Masnavi. The present article believes that despite the many differences between Ibn Arabi's mysticism and Rumi's mysticism, monotheism of the Almighty is the most basic concept around which both schools have been formed.

The most important similes used in Dāqūghī's Story are candle = light, tree and human. The important thing in common with the mentioned parables is that: all three are upright and upright: and this is proportional to the length and depth of existence. All three are related to burning; And at the same time, all three are related to cultivation.

Existence is one with light, and light is one of the divine names. Light and existence are pure unity and all multitudes are the emergence of this unity; The truth of man is the truth of light.

Cite this article: Fazilat, Y (2025). "Everything is in Everything" In Ibn-Arabi's Mysticism, Dāqūghī's Story of Masnavi-ye-Ma'navi, *History of Islamic Philosophy*,3 (4), 129-156.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>

Extended Abstract

Introduction

In Ibn-Arabi's mysticism, there is a rule known as "the whole object for the whole object"; It means "everything exists in everything". The importance of this rule is to such an extent that according to Ibn Arabi, anyone who does not understand it, his monotheism is not complete: "All things are in everything, and the knowledge of this is fan al-Tawheed la tarifah" (Ibn Arabi , 1367, p. 33); We know that monotheism is the basic principle of Islam and the unity of existence is the most fundamental principle in Ibn Arabi's mysticism; The fact that the lack of recognition of the mentioned rule is equated with the lack of recognition of the most basic religious and mystical teachings and rulings is a deep and very meaningful statement and shows its great importance. Now, from a logical point of view, if the content of the rule is true that "everything exists in everything", this clause will also be true that: "everything exists in one thing." Or in other words, "everything exists in one thing"; In the first encounter, this interpretation confronts the human mind with this basic challenge: How can everything exist in one thing?! But the mentioned rule is accepted in the main theoretical mysticism and it is considered to be the completion and completion of monotheism; To the extent that it has been emphasized by the supporters of theoretical mysticism and the students of the school of Ibn Arabi; For this reason, they have used subtleties and subtleties in explaining it; It is stated in the sources: He gave me the mirror, polished your face like a mirror, no one saw you without your face The reed that you have appeared in all your mirrors out of grace is the reed of your face (quoted by Adham Ozlati, 2011, p. 404). Jami says in a subtle interpretation:

“The existence, which was the essence of the dear God, all things are in Him and He is in everything.”

“This is the expression of what the sage says that everything is included in everything” (Jami, 1360 p. 33) What we are trying to deal with in examining the story of Daqoghi is the explanation of the presence of "all in one" and "one in all" and "all in all"; In such a way that it is compatible with the teachings of theoretical mysticism, Maulavi mysticism and also with many ruling principles. Therefore, in this article, we will explain the meaning of the rule "everything" and the summary of the story of Dāqūghī, and then we will mention, explain and explain

examples of the mystical points of this story, which are in the context of the rule has been From this review, we can conclude: Although Molvi's mysticism and Ibn Arabi's mysticism have important substantive differences, they also have many aspects in common. One of these common aspects is the ratio of Dāqūghī's Story with the rule of "everything"; In short, the story of Daqoghi is the basis of "everything" in the mysticism of Ibn Arabi. Background of the research: An article with detailed specifications has been published that examines the rule with three readings in the works of Imam Khomeini: Yathrabi, Seyed Mohammad Javad, Yusuf Thani, Seyed Mahmoud, Zare, Mohammad Amin. (2018). Explanation and analysis of the principle of "the whole object for the whole object" in three readings in the mystical works of Imam Khomeini. Published in Javidan Kherad magazine.

Conclusion

1. The most important similes used in , Dāqūghī's story are candle = light, tree and human. The important commonality of the above-mentioned parables is that: all three are upright and erect: and this is proportional to the path of length and depth of existence. All three are related to burning; And at the same time, all three are related to cultivation; Both the candle and the tree are potential burning material; As a result, they become light by burning; At the same time, this burning means cultivation of the low aspect of one's existence; Just as in the aforementioned parables, light was the common feature of a candle and a tree, in humans, according to Rumi's interpretation, it is necessary to reach from the stage of rawness to the maturity of burning; A very thoughtful and meaningful interpretation is attributed to Rumi, who considers the result of his life to be three words:

The result of my life is no more than three words: I was raw, I was cooked, I was burnt

It has also been said:

The result of my life is no more than three words. I burned and burned and burned

2. Existence is one with light. Light is one of the divine names. Light and existence are pure unity and all multitudes are the emergence of this unity; The truth of me is the truth of light. In his works, Ibn Arabi talks about Alkun tree, which is a tree of light. All three parables mentioned above are prominent parables of existential unity; And we mentioned that

the rule of "everything" itself is one of the branches of unity.

3. Dāqūghī's story emphasizes the rule of "the whole object" with the two approaches of thematic analysis and citing examples; Thematic analysis includes such things as the analysis of the relationship between parts and the whole, seeing a friend in a human being, the sea in a drop, the sun in a particle, hourly and hourless, kinship and non-kinity, kinship and kinshiplessness, greetings to the righteous, and seeing the beloved in is all; Mentioning an example is also a description of the transformation of candles, trees and humans into each other.

4. According to what was mentioned, despite the many differences that exist between Ibn Arabi's mysticism and Molvi's mysticism, there are many common principles and topics that can be found in each of these two schools, but with their own tone and language. It is stated; Monotheism of the Most High is the most basic concept around which both schools are formed; With regard to this approach and the discussed topics, the famous expression of Sheikh Baha'i shows itself again: whoever says your praise in a language, is like a nightingale to singing a ghazal and a nightingale to a song.



قاعده «کل شیء فی کل شیء» در عرفان ابن عربی و داستان دقوقی مثنوی

یوسف فضیلت ^۱ ID

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، موسسه آموزش عالی آل طه. youseffazilat@gmail.com

چکیده

داستان دقوقی تبیین تمثیلی قاعده «کل شیء» و بلکه ذکر وحدت وجود، به لحن و سیاق اختصاصی عرفان مولوی است؛ بی آنکه لازم باشد او را وحدت وجودی عرفان نظری بدانیم. نسبت داستان دقوقی به مثنوی، نسبت قاعده «کل شیء» به عرفان ابن عربی است که هر کس به مدلول و معنای آنها توجه نداشته باشد، نتوانسته است جان مایه عرفان نظری و نیز مثنوی معنوی را دریابد. مقاله حاضر معتقد است به رغم تفاوت‌های زیادی که میان عرفان ابن عربی و عرفان مولوی وجود دارد، اما توحید حق تعالی اساسی‌ترین مفهومی است که هر دو مکتب حول آن شکل گرفته‌اند. مهم‌ترین تمثیل‌هایی که در داستان دقوقی به کار رفته‌اند، شمع - نوره، درخت و انسان هستند. وجه اشتراک مهم تمثیل‌های یاد شده این است که هر سه قائم و ایستاده و راست‌قامت‌اند و این با مسیر طول و عمق هستی، تناسب دارد. هر سه با سوختن نسبتی دارند و درعین حال هر سه با تزکیه مرتبط‌اند. هستی با نور یکی است و نور از اسمای الهی است. نور و وجود، وحدت محض‌اند و همه کثرات، ظهور همین وحدت‌اند؛ حقیقت انسان حقیقت نوری است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۱۸

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۷/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

کل شیء فی کل شیء،

داستان دقوقی، مثنوی

معنوی، ابن عربی، مولوی.

استناد: فضیلت، یوسف (۱۴۰۳). قاعده «کل شیء فی کل شیء» در عرفان ابن عربی و داستان دقوقی مثنوی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۴)، ۱۲۹-۱۵۶.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>

© نویسندگان.



مقدمه

در عرفان ابن عربی قاعده‌ای وجود دارد که به «کل شیء فیه کل شیء» معروف است؛ یعنی «همه چیز در همه چیز وجود دارد». اهمیت این قاعده تا به حدی است که از نظر ابن عربی هر کس آن را در نیابد توحیدش کامل نیست: «کل شیء فیه کل شیء و ان لم تعرف هذا فان التوحید لا تعرفه» (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۳۳). می‌دانیم که هم توحید اصل اساسی دین اسلام است و هم وحدت وجود بنیانی‌ترین اصل در عرفان ابن عربی است. این که عدم شناخت قاعده یاد شده با عدم شناخت مبنایی‌ترین آموزه‌های دینی و عرفانی و حکمی یکی دانسته شده است، سخنی عمیق و بسیار پرمفهوم است و اهمیت بسیار زیاد آن را نشان می‌دهد.

حال از لحاظ منطقی اگر مضمون قاعده صادق باشد که «در همه چیز، همه چیز وجود دارد»، این فرع نیز صادق خواهد بود که: «در یک چیز، همه چیز وجود دارد.» یا به تعبیری دیگر «همه چیز، در یک چیز وجود دارد». این تعبیر، در اولین مواجهه، فکر انسان را با این چالش اساسی روبه‌رو می‌سازد که چگونه ممکن است در یک چیز، همه چیز وجود داشته باشد؟! اما قاعده مذکور، در عرفان نظری اصلی پذیرفته شده و بلکه در حکم اتمام و اکمال توحید دانسته شده است؛ تا جایی که از سوی طرفداران عرفان نظری و شاگردان مکتب ابن عربی مورد تأکید قرار گرفته است؛

برای همین در تبیین آن ظرافت‌ها و لطافت‌ها به‌کار برده‌اند. در منابع آمده است:

ای آینه را داده جلا صورت تو یک آینه، کس ندید بی صورت تو
نی نی که ز لطف در همه آینه‌ها خود آمده‌ای پدید، نی صورت تو^۱
(ادهم عزلتی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۴)

جامی در تعبیری لطیف گوید:

هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیا همه در وی‌اند و وی در همه چیز
این است بیان آنکه عارف گوید باشد همه چیز مندرج در همه چیز
(جامی، ۱۳۶۰، ص ۳۳)

۱. منسوب به ابوسعید ابوالخیر.

آنچه در بررسی داستان دقوقی در پی پرداختن به آن هستیم، تبیین نحوه حضور «همه در یک» و «یک در همه» و «همه در همه» است؛ به نحوی که هم با آموزه‌های عرفان نظری، عرفان مولوی و همچنین با بسیاری از اصول حکمی سازگار باشد؛ بنابراین ما در این مقاله معنی قاعده «همه چیز» و خلاصه داستان دقوقی را بیان می‌کنیم و آن‌گاه به ذکر، توضیح و تبیین مصادیقی از نکته‌های عرفانی این داستان می‌پردازیم که در مضمون قاعده یاد شده است؛ از این بررسی می‌توان نتیجه گرفت: با آنکه عرفان مولوی و ابن عربی از هم تفاوت‌های ماهوی مهمی دارند، اما وجوه اشتراک بسیاری هم دارند؛ یکی از این وجوه اشتراک نسبت داستان دقوقی با قاعده «همه چیز» است؛ خلاصه اینکه داستان دقوقی قاعده «همه چیز» عرفان ابن عربی است.

پیشینه تحقیق: مقاله‌ای با مشخصات مشروح چاپ شده است که به بررسی قاعده با سه قرائت در آثار امام خمینی پرداخته است: یثربی، سیدمحمدجواد؛ یوسف ثانی، سیدمحمود؛ زارع، محمدامین (۱۳۹۸). «تبیین و تحلیل اصل «کل شیء فی کل شیء» به سه قرائت در آثار عرفانی امام خمینی»، منتشر شده در *مجله جاویدان خرد*.

الف) خلاصه داستان دقوقی

به روایت مولوی، دقوقی عارف واصل خوش‌سیمای عاشق‌مسلکی است که کرامات بسیاری داشت؛ با آنکه عارف واصل کامل بود، اما باز در سیر و سفر و طلب، عمر به‌سر می‌برد. عارف واصل کسی است که به وصال حق رسیده است. وقتی حق تعالی خطابش کرد که: «چون خداوند با توست دیگر در جست‌وجوی چه هستی؟»^۱ پاسخ داد که: «هر چند در میان دریا نشسته‌ام، بر آب سبو هم طمع دارم». از نظر مولانا، عشق تمامیت‌خواه و عاشق سیری‌ناپذیر است؛ عارفان وسط دریا هم که باشند باز شوق و تشنگی آب کوزه را بر لب و جان دارند؛ گویی که این عطش و استسقاء بی‌نهایت و مدام است؛ این سخن با حفظ تفاوت‌ها، می‌تواند یادآور بیان فلسفه خلقت از نظر ابن عربی در *فصوص‌الحکم* نیز باشد که وقتی از ابن عربی می‌پرسند: خداوند برای چه مخلوقات را آفرید؛ جواب می‌دهد که: «دیدن

۱. «مهر من داری چه می‌جویی دگر / چون خدا با توست چون جویی بشر؟»

خودش در خودش یک بهجت داشت، و دیدن خودش در آینه خلایق بهجتی دیگر؛ خواست که خود را بیرون از خود، در آینه خلایق هم ببیند؛ انسان و عالم را آفرید». حال به همان سیاق، گویی که از زبان دقوقی می‌توان پاسخ داد: عارف واصل با آنکه به مقام وصال حق تعالی رسیده است، باز می‌خواهد که در خلایق نیز جلوه حق را ببیند.

دقوقی در میان سفر خود ناگاه از دور شمعی می‌بیند که به هفت شمع تبدیل می‌شود و هفت شمع به یک شمع و یک شمع به هفت شمع تبدیل می‌شود؛ باز ناگاه یک شمع به یک درخت و یک درخت به هفت درخت تبدیل می‌شود و هفت درخت به یک درخت؛ آن‌گاه یک درخت به هفت انسان و هفت انسان به یک انسان و به همین ترتیب. نکته مهم‌تر این‌که ما وقتی ماجرا را توضیح می‌دهیم به تفکیک و زمان نیاز است و گمان می‌شود که این حوادث از پی هم روی داده است؛ درحالی‌که این تبدل‌ها چون در عالم شهود اتفاق می‌افتد در یک دم روی می‌دهد. مولانا در خلال این تبدل‌ها از کیفیت تبدل‌ها گزارش‌های عرفانی عمیقی ارایه می‌دهد که نکته‌های عرفانی بسیاری دارد؛ به برخی از آنها در خلال مباحث اشاره خواهیم کرد، اما تنها در آن حدی که به موضوع ما، یعنی بررسی نسبت قاعده «همه چیز» با داستان دقوقی مرتبط باشد؛ وگرنه این داستان دارای نکته‌های عرفانی و حکمی بسیاری است. مطالعه مابقی نکات عرفانی این داستان را به منبع اصلی آن یعنی کتاب مثنوی معنوی و شارحان آن وامی‌گذاریم.

ب) مصادیق و نشانه‌های قاعده «همه چیز» در قصه دقوقی

مهم‌ترین مصادیقی که از داستان دقوقی برای قاعده «همه چیز» و فرع آن یعنی «یک چیز در همه چیز» می‌توان استخراج کرد بدین قرار است:

در واقع آن کلی‌ای که در هر جزء حضور دارد و جزءها عین حضور و ارتباط به اویند، همان چیزی است که در عرفان و حکمت اسلامی به «کلی سعی» معروف است؛ به تعبیر حکما عقل اول و به تعبیر عرفا فیض منبسط «کلی سعی» نسبت به همه حقایق مادون خود دارند؛

هر وجود کلی سعی مجرد از ماده، به وحدت اطلاقی موجود و نسبت به مادون خود بسیط است. این وجود جامع جمیع کمالات ممکنات می‌باشد و جمیع کمالات مفصل در

حقایق وجودی را داراست. کسانی چون ملاصدرا ضمن جمع میان دیدگاه عرفا و حکما گفته‌اند: «عقل مقام اجمال فیض واسعه حق و وجود منبسط، تفصیل آن می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۳۰؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۸۴). در رابطه کلی سعی با اجزای خود تجافی اتفاق نمی‌افتد؛ مثلاً اگر مطلبی از ذهن ما تنزل پیدا کند و بر روی این کاغذ نوشته شود، به معنای کنده شدن چیزی از درون ما و خالی شدن درون ما از آن مطلب نیست.

کل همیشه بر جزءها سعه وجودی دارد و آنچه از کل نازل شده و یا به اصطلاح جدا شده، تنزل شئون و رقایق آن کل واحد است؛ اما مناسبت حدیثی که مولوی از حضرت محمد (ص) نقل کرده است با مبحث حاضر و به‌ویژه تعبیر «کلی سعی» این است که نام دیگر مرتبه یاد شده، یعنی عقل اول و فیض منبسط که ویژگی شمول و کلیت سعی بر مادون را دارد، «حقیقت محمدیه» است که اسامی مختلفی دارد. به تعبیر ابن عربی

«حقیقت محمدیه یا نور محمدی اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین یا مبدأ ظهور عالم و سرانجام نخستین یقینی است که ذات حق قبل از هر یقینی با آن یقین یافته است. روشن است که منظور از این مرتبه، شخص محمد رسول الله نیست که بعد از همه انبیا ظاهر شده رسالتش را به مردم ابلاغ کرده و سپس به عالم دیگر انتقال یافته است، بلکه آن موجودی است ماوراءطبیعی که برابر است با عقل اول و حقیقتی است کلی، آن هم نه کلی منطقی که مفهومی بیش نباشد و امری ذهنی باشد، بلکه کلی سعی احاطی انبساطی، که حقیقتی است عینی، با داشتن مراتب مضاعف، یعنی هم مرتبه نبوت، هم مرتبه رسالت، هم مرتبه ولایت کلی که از حیث مرتبه نبوت و رسالتش در ادوار و اعصار متمادی به‌صورت انبیا و رسل، از آدم گرفته تا خاتم، ظاهر شده، و با ظهور شخص محمد عربی که اکمل و افضل انبیاست و دین و شریعتش ناسخ جمیع ادیان و شرایع است، انقطاع پذیرفته و خاتمه یافته؛ بنابراین همه انبیا و پیامبران سلف از آدم تا عیسی مسیح، مظاهر آن حقیقت و نواب و ورثه او هستند»^۲ (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۳۳۰، مرکز نشر دانشگاهی، تهران - ایران.

۲. محیی‌الدین بن عربی، *ترجمان‌الاشواق*، ۱۳۷۸، ج ۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزنه.

به این اعتبار قاعده «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» به ذوق مقام احمدی و مشرب محمدی (ص) معروف است (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۶۷)، و یا در موضعی دیگر شهود «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» از خصایص مقام او ادنی (همان، ص ۳۰۲) و سرّ آن مقام به شمار آمده است (همان، ج ۱، ص ۱۴۰).

فراتر از آن مطابق با اصول حکمت اسلامی و براساس مضمون قاعده بسیط الحقیقه، واجب الوجود همه اشیاء مادون خود است و هیچ یک از آنها نیز نیست: «هر چیزی که بسیط الحقیقه باشد به وحدت خود همه اشیاست» (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۲۲). «واجب الوجود در نهایت بساطت، بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای همین حکم را دارد؛ بنابراین حق تعالی همه اشیاست که چیزی از اشیاء از او خارج نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۶۸).

بنابراین مراد از حضور کل در جزء و جزء در کل، همین حضور کلی سعی در همه موجودات است که با تعابیر مختلفی همچون عقل اول، فیض منبسط، حقیقت محمدی و دهها عنوان دیگر از آن یاد می‌شود. دوباره باز گردیم به اول این مبحث که جدایی جزء از کل را به جدایی شاخه از درخت تشبیه کرده‌ایم، که در این مثال شاخه به تدریج رو به نابودی می‌گذارد و خشک می‌شود؛ درحالی‌که در کلی سعی جدایی جزء از کل همان و محو و نابودی جزء همان است؛ اگر این نابودی را به امری محسوس تشبیه کنیم، شبیه به این است که صاحب تصویر از جلوی آینه کنار برود، در این حالت تصویر داخل آینه در همان لحظه محو خواهد شد. همچنین مطلب یاد شده شبیه به این است که ما در ذهن خود گلی را تصور کنیم، به محض این‌که ذهن خود را به چیزی دیگر متوجه سازیم تصویر گل در ذهن محو خواهد شد.

۱. دیدن یار در بشر، دریا در قطره، آفتاب در ذره

دومین مصداق قاعده «همه چیز» و تابع آن یعنی «یک چیز در همه چیز» در این داستان، هدفی است که برای سفر ذوقی ذکر شده است؛ سیمای ذوقی به‌عنوان مسافری ترسیم شده است که به دنبال دیدن نور یار در بشر، دیدن دریا در یک قطره و آفتاب در ذره است:

گفت روزی می‌شدم مشتاق وار تا بینم در بشر انوار یار
تا بینم قُلزَمی در قطره‌ای آفتابی درج اندر ذره‌ای
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰)^۱

مراد از یار در اینجا خداوند متعال است؛ بنابراین این چند مصداق یعنی دیدن حق در سیمای خلق، دیدن دریا در قطره و دیدن آفتاب در ذره، هم مصداقی برای «جزء و کل» قبلی و هم خود نتیجه‌ای از تبیین قبلی است.

حق تعالی اگر چه مثل ندارد، اما مثل دارد؛ و هر یک از این سه مورد مذکور مثلی از مثل‌های رابطه حق تعالی با کائنات است.^۲

مراد از آفتاب در اینجا همان تابش نور خورشید است که از چندین جهت در تقابل با «ذره» قابل تفسیر است. یکی اینکه «به غایت عظمت» یعنی خورشید با «به غایت خرد و حقیر» یعنی ذره مقایسه شده است. در حالت معمولی ذره‌های معلق در هوا وقتی دیده می‌شوند که نور خورشید می‌تابد و بدون این تابش، انگار که وجودی ندارند؛ یا بهتر بگوییم ذره، غیبی است که با تابش نور خورشید ظاهر می‌شود. «ظهور و کشف ذرات به وجود طلوع آفتاب باشد. اگر طلوع آفتاب نباشد، وجود ذرات نتوان دید و معدوم نماید» (عین‌القصات، ۱۳۴۱، ص ۲۵۶).

در عین حال نور هم خود در تجلی بر این ذرات و بر این موجودات ظهور می‌یابد و ما همیشه «نور ظاهر در مظهري» را می‌بینیم و گرنه نور محض از شدت خلوص و محوشت دیده نمی‌شود؛ کما این که حق تعالی در ظهور خود در مخلوقات به آنها وجود می‌دهد و با این، وجود دادن خود در آنها، ظاهر می‌شود؛ بنابراین دیدن خورشید در ذره، خود مثل دیدن همه چیز در یک چیز است.

سخنی شبیه به این و حتی لطیف‌تر از آن در مورد رابطه قطره با دریاست. قطره خود مجملی از دریاست که به اجمال، مطلق دریا را در خود دارد. چه قطره را معلول دریا بدانیم

۱. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)، مثنوی معنوی، ۱۳۷۳، ج ۱، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۲. برای تبیین تفاوت میان مثل و مثل بنگرید به: بابایی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹ به بعد.

یا مرتبه دریا یا مظهر دریا یا فرع دریا، در هر صورت علت در مرتبه معلول، اصل در فرع و ظاهر در مظهر حضور دارد. همین نکته را تأیید می‌کند که: «هیچ ظهوری برای حق جز با خلق نیست و هیچ ظهوری برای خلق جز با حق نیست و هیچ وجودی جز به صورت جمعی میان این دو نیست؛ زیرا حق تعالی عین هر موجودی است... وقتی که در وجود خلقی خالی از وجود حق نباشد، حقی خالی از وجود خلق نیز نیست». ما ثم ظهور للحق إلا بالخلق، و لا ظهور للخلق إلا بالحق؛ فلا وجود إلا لصورة الجمعية بينهما، لأن الله عين كل موجود... و لما لم يوجد في الوجود خلق خال عن وجود الحق، و لا حق خال عن وجود الخلق» (جیلی، ۲۰۰۴، ص ۱۰۴).

در مورد دیدن انوار یار در بشر نیز سخن به همین ترتیب و حتی لطیف‌تر از هر دو مورد قبلی است؛ چراکه انسان خلیفه حق تعالی است، و از این رو از بین همه مثل‌ها، اعلی‌ترین مثل حق تعالی است که از جوه بسیاری مظهر اوست؛ بنابراین ظهور حق در خلق، خود ذکر مصداقی از حضور «همه چیز در یک چیز» می‌باشد؛

«الانسان عالم صغیر، ارادوا به نوع البشر، و هو خليفة في الأرض؛ و الانسان الكبير خليفة الله في السماء و الأرض. و الانسان الصغير نسخة منتخبة و نخبة منتسخة من الانسان الكبير، بمثابة الولد من الوالد. فله ايضا حقيقة باطنة و صورة ظاهرة. اما حقيقته الباطنة فالروح الجزئی المنفوخ فيه من الروح الاعظم، و العقل الجزئی، و النفس و الطبيعة الجزئيتان. و اما صورته الظاهرة فنسخة منتخبة من صورة العالم؛ فيها من كل جزء من اجزاء العالم، لطيفها و كثيفها، قسط و نصيب.

فسبحان من صانع! جمع الكل في أحد اجزائه. و قول القائل:

و ليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد» (ترمذی، ۱۴۲۲، ص ۴۸۵).

به‌ویژه اینکه انسان خود عصاره عالم است و تنها جایی که حق تعالی در آن جای گیرد دل انسان است. دل در نهایت در حکم نقطه‌ای است که تاب تجلی‌های حق تعالی را دارد. قاعده همه چیز، علاوه بر جنبه وجودی، از جهت شهودی نیز، مورد نظر عارفان بوده است: «این قلب انسانی اگر با سعه وجودی‌اش که بی‌متهاست ظهور نماید، به تمام این حقایق احاطه استیعابی می‌یابد، تا بدانجا که هر چیزی را در هر چیزی شهود می‌کند»

(ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۴۶). در عرفان رؤیت مجمل در مفصل و مفصل در مجمل، همان رؤیت «کل شیء فی کل شیء» و از بالاترین مراتب شهود به‌شمار می‌آید (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۷۷).

ج) چندین مصداق از تبدیل کثرات به واحد و واحد به کثرات در داستان دوقی اوج داستان دوقی تبدیل‌های پی‌درپی «یکی» به «چند» و «چند» به «یکی» است که مولوی با تأکید بسیار و با توصیفی شورانگیز از آن گزارش می‌دهد: «تبدیل هفت شمع، مرد و درخت به یکی و بالعکس و تبدیل‌های هر یک به هم، در یک آن؛ ما به همه این موارد به اختصار اشاره می‌کنیم:

۱. تبدیل هفت شمع به یک شمع و یک شمع به هفت شمع

عدد هفت «در بسیاری از اساطیر و روایات مذهبی مشرق‌زمین دارای یک ارزش معنوی و قدوسی است و در طبقه‌بندی اولیای حق نیز آنها را هفت تن نوشته‌اند و به تعبیر کشف‌المحجوب نام آنها را ابرار و به تعبیر ابن عربی آنها را ابدال گویند» (استعلامی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸).

دوقی از دور هفت شمعی را مشاهده می‌کند که نور بسیار حیرت‌انگیزی با خود دارد تا بدان حد حیرت‌افزا که با خیره شدن به آن، خیرگی را هم خیره می‌سازد:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندر آن ساحل شتاییدم بدان
نور شعله هر یکی شمعی از آن	بر شده خوش تا عنان آسمان
خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت	موج حیرت عقل را از سر گذشت

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

وصف این انوار و ارتباط آنها با خلاق و عامه مردم که چگونه برخی آن انوار را در نمی‌یابند، با آنکه در ظلمت به دنبال نور چراغ دوان‌اند، در داستان آمده است و ما برای رعایت اختصار از تفصیل آن خودداری می‌کنیم. اما آنچه مهم است و با موضوع بحث ما ارتباط دارد تبدیل‌های پی‌درپی‌ای است که میان شمع‌ها روی می‌دهد. یک شمع به هفت شمع و هفت شمع به یک شمع تبدیل می‌شود؛ چنان اتصالاتی روی می‌دهد که قابل توضیح

و بیان نیست:

می شکافد نور او جیب فلک	باز می دیدم که می شد هفت یک
مستی و حیرانی من زفت شد	باز آن یکبار دیگر هفت شد
که نیاید بر زبان و گفت ما	اتصلاتی میان شمع‌ها

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

۲. تبدیل شدن هفت شمع به هفت مرد

به ناگاه «هفت شمع به هفت مرد» و «هفت مرد به هفت شمع» تبدیل می‌شوند؛ شدت نورانیت و ظهور انوار به حدی است که در برابر آن انوار روز خورده دُردی بیش نیست:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد	نورشان می‌شد به سقف لاجورد
پیش آن انوار نور روز دُرد	از صلابت نورها را می‌سترد

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

۳. تبدیل شدن یک مرد به یک درخت و بالعکس

باز هر یک از مردها به شکل درختی در می‌آیند؛ درختی که سبزی‌شان باعث روشنی چشم بیننده‌ای می‌شود که در این داستان همان عارف کامل است:

باز هر یک مرد شد شکل درخت	چشمم از سبزی ایشان نیک‌بخت
---------------------------	----------------------------

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

سبزی و میوه و شاخ و برگ و ریشه درخت یاد شده، بیشتر وصف ظهورات شجره کون یا همان درخت هستی را دارد؛ و شجرة الکون عارفان را تداعی می‌کند؛ می‌دانیم نام یکی از آثار ابن عربی شجرة الکون است؛ ابن عربی در شروع این رساله گوید: «فإني نظرت إلى الكون و تكوينة، و إلى الممكنون و تدوينة، فرأيت الكون كله شجرة» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ص ۳۱۳). ابن عربی به صراحت تأکید می‌کند کل هستی را به شکل درختی می‌بیند که شاخه‌ها و ریشه‌ها و ثمرات آن، چنان است و چنان است و چنان. به‌ویژه توصیفی که مولوی از درخت مورد مشاهده ارائه می‌دهد ارتباط این دو کلام را تحکیم بیشتری می‌بخشد:

هر درختی شاخ بر سدره زده سدره چه بود از خلا بیرون شده
 بیخ هر یک رفته در قعر زمین زیرتر از گاو و ماهی بد یقیسن
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

توصیفی پرمایه و دل‌انگیزتر اینکه، شاخه متعارف با آنکه از خاک و در خاک است و
 بالطبع تیرگی و کدری خاک را دارد اما ریشه‌ی این درخت از شاخه‌ها هم شاداب‌تر است؛
 هر میوه‌ای را که از آن می‌چینی برق نور همچون آب از میوه بیرون می‌جست:

بیخ‌شان از شاخ خندان‌روی‌تر عقل از آن اشکال‌شان زیر و زبر
 میوه‌ای که بر شکافیدی ز زور همچو آب از میوه جستی برق نور
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

ریشه‌ها نورند. در دل همین توصیف‌ها در مضمون موضوع مورد بحث ما، اشاره لطیف
 دیگری وجود دارد که مربوط به انبوهی برگ و میوه و ارتباط آن با شاخه درخت است:

ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ برگ هم گم‌گشته از میوه فراخ
 مولوی گوید: از بس که برگ‌ها بسیارند شاخه‌ها پیدا نیست، و از بس که میوه‌هایش
 بسیار است، برگ‌ها پیدا نیست؛ خود همین نکته قاعده به ظهور در عین پنهانی و پنهانی در
 عین ظهور همه حقایق در هم اشاره لطیفی دارد؛ چراکه اگر شاخه‌ها از انبوهی برگ‌ها پیدا
 نیستند، پس چگونه آنها را می‌بیند و اگر برگ‌ها از بسیاری میوه‌ها پیدا نیستند، پس چگونه
 آنها را مشاهده کرده است؟!

شگفت‌تر اینکه باز آن درخت، نور، سایه‌ها و میوه‌ها پنهان بودند از دیده غفلت مردمانی
 که در طلب نور و سایه و غذا بودند و بر خس‌وخاشاک و میوه‌های پوسیده چنگ می‌زدند و
 با حرص و ولع از میوه‌های پوسیده می‌خوردند.

باز وقتی دقوقی گامی پیشتر می‌نهد و به اقتضای محتوای داستان باید بگوییم وقتی
 نظری عمیق می‌افکند، هفت درخت به یک درخت تبدیل می‌شود:

گفت راندم پیشتر من نیک‌بخت باز شد آن هفت جمله یک درخت
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

۴. هفت شدن یک، یک شدن هفت در هر لحظه‌ای

حال «هر هفت و یکی از سه‌گانه» شمع و درخت و انسانی که گفتیم در «آن واحد» و «تنها در یک آن» به هم تبدیل می‌شدند؛ می‌دانیم که یکی از احکام عالم معنا، رهایی زمان از قید زمان، و مکان از قید مکان است که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد؛ زمان به لازمانی و مکان به لامکانی بدل می‌شود؛ بنابراین در این مرتبه به اقتضای قاعده‌های بسیار حکمی و به اقتضای قاعده «همه چیز»، همه هفت‌های یاد شده یکی هستند و یکی در آن واحد هفت‌تاست:

هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی من چسان می‌گشتم از حیرت همی
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

می‌دانیم که مراد اول از «هفت» در اینجا کثرت و بسیاری است و نه لزوماً به معنای انحصار در عدد هفت.

شهود حیرت‌انگیز دیگری که مولوی از دوقوی بیان می‌کند این است: درختان که در هر آن به نور و انسان تبدیل می‌شدند به نماز می‌ایستند؛ یک درخت از جلو همانند پیش‌نماز و بقیه از پشت‌سر او به قیام ایستاده‌اند؛ قیام و سجود درختان ضمن اینکه تعبیر «النجم و الشجر یسجدان»^۱ را به خاطر عارف می‌آورد، بسی باعث حیرت و شگفتی است که چگونه به نماز و قیام و سجده می‌پردازند، درحالی‌که نه «زانویی دارند و نه میان و کمری»:

این درختان را نه زانو نه میان این چه ترتیب نماز است آن چنان
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۳)

سخن یاد شده تعبیر معروف دیگری از مولوی را به یاد می‌آورد که: «به باغ جمله شراب خدای می‌نوشند/ در این میانه کسی نیست کو گلو دارد» (مولوی، ۱۳۸۴، ص ۳۷۶). این چه شرابی است که درختان باغ بی‌دهان و بی‌گلو می‌نوشند؟! بی‌گمان این همان اصل هستی و به تعبیر عرفان نظری ابن عربی و حکمت اسلامی همان تجلی «فیض» و سعه رحمت الهی است که هستی و وجود هر موجودی را در او ساری کرده است و به نور وجود خود حیات‌شان بخشیده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۱۵۱)؛ یعنی شرابی که درختان باغ بدون

۱. «و النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدَانِ» (الرحمن، ۶).

گلو می‌نوشند، همان شراب فیض وجود است. سیر حیات انسان نیز بی‌آنکه نیاز به گامی و مکانی باشد از نطفه تا عقل یک سیر و سفر است، بی‌آنکه گام و انتقال و منزلی در کار باشد:

تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل نی به گامی بود نی منزل نه نقل
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰)

۵. هفت مرد شدن همه شمع‌ها و درخت‌ها

بعد از مدتی همه شمع‌ها و درخت‌ها باز هفت مرد شدند و در پی یزدان احد (= فرد) نشستند:

بعد دیری گشت آنها هفت مرد جمله در قعده پی یزدان فرد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰)

د) ساعتی و بی‌ساعتی: در یک لحظه همه زمان‌ها وجود دارد

یکی دیگر از مصادیق قاعده «همه چیز، در همه چیز» در داستان دقوقی تعبیر بسیار مهم «ساعتی و بی‌ساعتی» است. منظور از این ساعت هم می‌تواند یک لحظه باشد و هم به معنای مدتی که از تجمیع ظاهری چندین لحظه و دقیقه حاصل می‌شود. اما بیشتر معنای اول در اینجا دقیق‌تر است؛ به دلایل مختلفی^۱ از بین همه واحدهای زمانی یعنی حال و ثانیه و دقیقه و ساعت و شبانه‌روز و ماه و سال، آنچه که اصل و واقعی است «حال» است و بقیه واحدهای زمانی از حال ساخته می‌شوند. حال و لحظه‌ای که ما در عالم ماده تجربه می‌کنیم، کوچک‌ترین واحد زمانی است که خود در سرمد ریشه دارد؛ سرمدیت هم، حال بزرگی است که به اندازه کل زمان‌ها و کل لحظه‌هاست؛ چون «حال» هر لحظه ظهور سرمد است، پس در هر حالی سرمد حضور دارد؛ و هر حالی، خود سرمد را، به اجمال در خود دارد. چون از معلول به علت و از مظهر به ظاهر و از مجلی به تجلی راه هست؛ بنابراین کسی

۱. بحث زمان و حقیقت آن، یکی از مهم‌ترین مباحث عالم معرفت است که نمی‌توان در این فرصت به آن پرداخت؛ برای تبیین حقیقت زمان و ارتباط آن با دیگر مباحث معرفتی بنگرید: بابایی، حقیقت زمان بر مبنای سه سیر فلسفی.

که از قید زمان ظاهری می‌رهد و یا حداقل از محدوده زمان عرضی که تابع عالم ماده است در می‌گذرد، به لازمانی می‌رسد و جانش از احکام محدوده زمان رها می‌گردد. برای همین است که مولوی گوید:

ساعتی با آن گروه مجتبی
چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان
زانکه ساعت پیسر گرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته‌ست
رست از تلوین که از ساعت برست
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

در لازمانی وحدت حاصل است؛ همان‌طور که کل هستی برای حق تعالی یک حال است و همه حقایق و همه زمان‌ها در نسبت به او حالت یکسان دارند؛ و او بر همه احاطه دارد، همانند احاطه نقطه بر شعاع‌ها و محیط ظاهری دایره؛ بنابراین در هر آنی، سرمد و در سرمد، همه حال‌ها و آنها حضور دارند. عالم تکثر زمانمند ظاهری، عالم تلوین‌ها و رنگ‌رنگ بودن‌هاست؛ در بی‌رنگی همه رنگ‌ها حضور دارد، همان‌گونه که به عنوان تمثیل، در سفیدی و سیاهی که خودشان رنگ نیستند و دون و فوق رنگ هستند، همه رنگ‌ها حضور دارد؛ همان‌گونه که عارفان در آخرین مشاهدات خود از رنگ سیاه یا نور سیاه گزارش می‌دهند که رنگ بی‌رنگی ذات الهی است (بابایی، ۱۳۹۱). حتی خود عارف را که به رستن از تلوین رسیده باشد به متمکن در تلوین تعبیر می‌کنند: «العارف ینصبغ فی کل لون، لأنه المتمکن فی التلوین، و لكل مرأه وجه، و وجوه العارف غیر متناهیة» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۰۲).

ه) چونی و بی‌چونی

یکی دیگر از مصداق‌های قاعده مورد بحث ما حالت «چونی و بی‌چونی» در داستان دقوقی است؛ «چونی» در زبان فارسی یعنی یک حالتی داشتن؛ و بی‌چونی یعنی مقید و محدود به حالتی نبودن؛ مثل آینه که هیچ تصویری ندارد و به هیچ تصویری محدود نیست؛ برای همین می‌تواند همه تصویرها را داشته باشد. «چونی» با حد گرفتن و محدود بودن قرین و همراه است و «بی‌چونی» رو به اطلاق گذاشتن و مطلق بودن. میان مطلق و محدود نیز نسبت «یک چیزی در همه چیزی» و «همه چیزی در یک چیزی» وجود دارد؛ چراکه طبق اصول حکمت

اسلامی، همه محدودها، ظهورات مطلق‌اند؛ خداوند مطلق حق است و همه مخلوقات ظهور اویند. هر موجودی عین اتصال به حق تعالی است، که با خصوصیات مختص خود، محدود شده است؛ هر کس از این محدوده وجود خود، یعنی همان «چونی» رها شود، به حیطه مطلق یعنی «بی‌چونی» متصل خواهد شد.

در ادامه تعبیر قبلی، مولوی گوید: اگر کسی از محدودی زمان برای لحظه‌ای بیرون شود دیگر «چونی» و محدودیت باقی نمی‌ماند و با «بی‌چونی» و مطلق محرم می‌شود:

چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نم‌اند محرم بی‌چون شوی
ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست ز آن کش آن‌سو جز تحیر راه نیست

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

در عین حال از آنجا که وجود همه «چون‌ها و محدودها» از «بی‌چون و مطلق» است، پس در هر چونی بی‌چونی حضور دارد؛ چون که هر علتی در معلول خود حاضر است و در هر بی‌چونی که مطلق است، همه محدودها حضور دارند. در اول این داستان، مولوی در ذکر هدف دقوقی از سفر، از حالات وی این‌گونه گزارش کرده است که:

سیر جسمانه رها کرد او کنون می‌رود بی‌چون نهان در شکل چون

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

با حفظ نکته قبلی، بی‌چون شدن معنای «از خود بی‌خود شدن و شیدایی» را نیز در درون خود دارد؛ عارفی که از خود بی‌خود می‌شود، به اندازه وسع وجودش به حق تعالی می‌پیوندد؛ یعنی درست است که قالب صورت عارف در همین وجود متشخص خود محصور است، اما درون او در شیدایی خاصی به سر می‌برد که همان زیستن با حق تعالی است. از اولین شروط درک عارف از حقیقت، گذشتن از خویشتن است. شأن عارف، آینه‌ای است که برای دیده شدن تصویر در آن، نباید خود آینه دیده شود؛ یعنی آینه باید از هر تصویری عاری شود و این عاری شدن همان بی‌چونی است؛ چون هیچ چونی ندارد می‌تواند همه چون‌ها را بگیرد.

و) خویشی و بی‌خویشی

در تکمیل همین نکته قبلی نسبت «خویشی» و «بی‌خویشی» نیز نسبت «چونی» و «بی‌چونی» و به معنای حضور همه چیز، در همه چیز است. مولوی گوید: چون عارف ما در نزد اصل خودش، یعنی حق تعالی، از خویش بی‌خویش شد، صورت و ظاهرش از خود رفت و جلوه معنایش شد:

پیش اصل خویش چون بی‌خویش شد رفت صورت جلوه معنیش شد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

در عرفان مولوی تقابل «صورت» و «معنی» بسیار کلیدی است:^۱
رو به معنی کوش ای صورت پرست زآن که معنی بر تن صورت پر است
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۱)

در این بیت اگر «پر» را با ضمه بخوانیم، معنی احاطه معنی بر صورت خواهد داشت؛ یعنی در همه جای صورت، معنی حضور دارد و معنی بر همه جای آن احاطه دارد، که با بحث حاضر ما یعنی حضور همه چیز در یک چیز تناسب دارد.

صورت، ظهور معنی است و معنی، باطن صورت است؛ صورت رو به محدودیت است، اما معنی رو به مطلق بودن؛ بنابراین صورت خودش رقیقه معنا است؛ هر کس بتواند از صورت بگذرد به مطلق بودن معنی آگاه می‌شود و بلکه به آن می‌پیوندد. نسبت ظهوری و بطونی صورت و معنی در این تعابیر مولوی به زیبایی توصیف شده است؛ نسبت صورت به معنی، نسبت شیر به بیشه و نسبت آواز و سخن به اندیشه است؛ وقتی که از دریای دانش موج اندیشه برمی‌خیزد، از سخن و آواز ناشی از آن صورت می‌سازد؛ صورت از بی‌صورتی بیرون می‌آید و باز به بی‌صورتی بازمی‌گردد که «همه چیز به اصل خود باز می‌گردد» (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۴۸)؛ بنابراین، همان‌گونه که موقع سخن گفتن و سخن شنیدن، معنا به صورت می‌رسد و صورت به معنا، دوباره بازمی‌گردد؛ به همین نسبت انسان «با خویش» همان صورتی است که از معنا (یعنی حق تعالی) ظاهر شده است و وقتی «بی‌خویش» می‌شود، دوباره به معنا (یعنی حق تعالی) بازمی‌گردد؛ برای همین است که در قرآن فرموده

۱. کما اینکه نام معروف‌ترین اثر مولوی یعنی مثنوی معنوی به این «معنی» هم می‌تواند مدنظر باشد.

است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ».

از سخن صورت بزاد و باز مرد
 موج خود را باز اندر بحر برد
 صورت از بی صورتی آمد برون
 باز شد که إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۴۸)

تعبیر صورت و بی صورتی در بیت پایانی بسیار جالب توجه است؛ همان گونه که با تعبیر دیگر این مبحث یعنی خویشی و بی خویشی و چونی و بی چونی هم خوانی دارد: جالب تر اینکه همه شگفتی های این چند حالت یک جا در تمثیل آینه وجود دارد؛ یعنی آینه رمز چونی و بی چونی و خویشی و بی خویشی و صورتی و بی صورتی است؛ علاوه بر آن آینه خود یکی از مصداق های یک چیز در همه چیز است؛ چراکه حتی از لحاظ افتادن تصویر فیزیکی در آینه، همه پرتوهایی که از سوی صاحب تصویر بر آینه وارد می شوند در یک نقطه کانونی جمع می شوند و آن گاه انعکاس پیدا می کنند؛ یعنی همه دشت به آن بزرگی که در آینه می افتد خود مصداق همه چیز، در یک چیز است.

ز) سلام بر نبی سلام بر همه انبیا

یکی دیگر از مصداق های «یک چیز در همه چیز» و «همه چیز در همه چیز» موضوع مدح و ستایشی است که در نماز، و در هر مدح و ستایشی وجود دارد. اینکه در نماز بر نبی و صالحان سلام می فرستیم، در مدح نبی، مدح همه صالحان و انبیا وجود دارد. مدح همه آنها نیز مدح یکی بیش نیست، که همان خداوند متعال است؛ چراکه حق تعالی یکی ست و اعتبار غیر همه به اوست. به حکم قاعده های مهمی چون بسیط الحقیقه و وحدت شخصی وجود و رابطه وجود مستقل و وجود رابط در حکمت اسلامی، مدح همه در واقع مدح خداوند است. «ممدوح همه مدح ها» یکی بیش نیست:

در تحیات و سلام الصالحین
 مدح جمله انبیا آمد عجین
 مدح ها شد جملگی آمیخته
 کوزه ها در یک لگن در ریخته
 زانکه خود ممدوح جز یک بیش نیست
 کیش ها زین روی جز یک کیش نیست

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۶)

اگر روشنی روی دیوار را به دلیل روشنی‌ای که در آن افتاده مدح کنیم، در واقع نور و خورشید را مدح کرده‌ایم نه دیوار را؛ چون نور بر روی دیوار عاریتی است. به همین نحو وجود همه ممدوح‌ها عین ارتباط به ممدوح حقیقی است. مولوی به مناسبتی دیگر گوید:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کسرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوشست	پای معنی‌گیر صورت سرکشست
صورت سرکش گدازان کن برنج	تا ببینی زیر او وحدت چو گنج

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۰)

به وضوح در این ابیات نیز همه مضامینی که اشاره کردیم وجود دارد.

ح) عاشق معشوق را در همه می‌بیند

در قوس نزول همه حقایق از جانب حق تعالی با تجلی و ظهور خلق شده‌اند (آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۶، کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳)،^۱ اما در قوس صعود عاشق در هر چه بنگرد ظهور معشوق است؛ به خاطر داریم که داستان مورد بحث ما با ذکر عاشق مسلکی دقوی شروع شد (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۸) و این ذکر از سوی مولوی، دلالتی ظریف و پنهانی دارد؛ چراکه عشق نیز قاعده «یک چیز در همه چیز» و «همه چیز در یک چیز» یعنی مضمون داستان دقوی را در درون خود دارد. خصلت عشق این است که عاشق همه را به چشم معشوق خود می‌بیند؛ و در معشوق خود همه زیبایی‌ها را می‌بیند و در همه زیبایی‌ها، زیبایی معشوق خود را می‌بیند؛ و از این رو به هر کس که بنگرد معشوق خود را در او می‌بیند؛ برای تبیین این نکته، دوبیتی معروف باباطاهر را یادآور می‌شویم:

به دریا بنگرم روی تو بینم به صحرا بنگرم روی تو بینم

۱. عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۵۸، شرح منازل السائرین (کاشانی)، ج ۱، چاپ سوم، قم.

۲. سیدحیدر آملی، انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، ج ۱، چاپ اول، قم، نور علی نور.

به دریا و به صحرا و در و دشت به هرجا بنگرم روی تو بینم
 گزاف نخواهد بود اگر بگوییم همه شهودات یاد شده از دقوقی در این داستان؛ یعنی
 اینکه شمع‌ها و مردها و درخت‌ها را یکی می‌بیند و یکی را همه، به‌همین صفت عاشقی
 دقوقی بازمی‌گردد؛ یعنی او چون به عشق الهی رسیده است، همه را از یار می‌بیند و در همه
 چیز یار را می‌بیند.

نتیجه

(۱) مهم‌ترین تمثیل‌هایی که در داستان دقوقی به‌کار رفته‌اند، شمع (= نور)، درخت و انسان
 هستند. وجه اشتراک مهم تمثیل‌های یاد شده این است که هر سه قائم و ایستاده و
 راست‌قامت‌اند و این با مسیر طول و عمق هستی تناسب دارد. هر سه با سوختن نسبتی
 دارند و درعین‌حال هر سه با تزکیه مرتبط‌اند. هم شمع و هم درخت ماده بالقوه
 سوختن‌اند؛ درنتیجه با سوختن به نور تبدیل می‌شوند. این سوختن در آن واحد
 به‌معنای تزکیه از جنبه پست وجود خویشتن نیز هست؛ همان‌گونه که در تمثیل‌های یاد
 شده نور، وجه اشتراک شمع و درخت بود، در انسان نیز به تعبیر مولانا رسیدن از دوره
 خامی تا به پختگی سوختن لازم دارد؛ تعبیری بسیار پرمغز و پرمحتوا به مولانا منسوب
 است که حاصل عمر خویشتن را سه سخن می‌داند:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم
 نیز گفته شده است:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست سوختم و سوختم و سوختم
 (۲) هستی با نور یکی است. نور از اسمای الهی است. نور و وجود، وحدت محض‌اند و
 همه کثرات، ظهور همین وحدت‌اند؛ حقیقت من انسان، حقیقت نوری است. ابن‌عربی
 در آثار خود از شجرة الکون صحبت می‌کند که درختی نوری است. هر سه تمثیل یاد
 شده از تمثیل‌های برجسته وحدت وجودی است و اشاره کردیم که قاعده «همه چیز»
 هم، خود از فروع وحدت وجود است.

(۳) داستان دقوقی با دو رویکرد تحلیل مضمونی و ذکر مصداقی بر قاعده «کل شیء» تأکید
 دارد؛ تحلیل مضمونی شامل مواردی چون تحلیل ارتباط جزء و کل، دیدن یار در بشر،

دریا در قطره، آفتاب در ذره، ساعتی و بی‌ساعتی، چونی و بی‌چونی، خویشی و بی‌خویشی، سلام بر صالحان، و دیدن معشوق در همه است؛ ذکر مصداقی نیز شرح تبدیل شدن هفت شمع و درخت و انسان به همدیگر است.

(۴) بنابر آنچه اشاره شد به‌رغم تفاوت‌های زیادی که میان عرفان ابن‌عربی و عرفان مولوی وجود دارد اصول و مباحث مشترک زیادی نیز می‌توان سراغ گرفت که در هر کدام از این دو مکتب، اما با لحن و زبان مختص به خود بیان شده است؛ توحید حق تعالی اساسی‌ترین مفهومی است که هر دو مکتب حول آن شکل گرفته‌اند؛ با نظر به این رویکرد و مباحث مطرح شده، دوباره آن تعبیر معروف شیخ بهایی خود را نشان می‌دهد که هر کس به زبانی صفت حمد تو گوید، بلبل به غزل‌خوانی و قمری به ترانه.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی محیی‌الدین (۱۳۷۸). ترجمان‌الاشواق، تهران: انتشارات روزنه.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶م). فصوص‌الحکم، ج ۱، چاپ اول، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۱). مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار المحججه البيضاء.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). التجلیات الالهیة، همراه با تعلیقات ابن سودکین، تهران: چاپ عثمان اسماعیل یحیی.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. عزلتی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱). رسائل فارسی ادهم خلخالی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. استعلامی، محمد (۱۳۶۳). شرح مثنوی مولانا، ج ۳، تهران: انتشارات زوار.
۸. آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷). اساس التوحید، تهران: امیرکبیر.
۹. بابایی، علی (۱۳۹۸). سه‌گانه‌های عالم معرفت، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی.
۱۰. ترمذی، الحکیم (۱۴۲۲). ختم‌الاولیاء، بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
۱۱. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱). شرح فصوص‌الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهیدالقواعد، قم: انتشارات الزهراء.
۱۳. جیلی، عبدالکریم (۲۰۰۴). المناظر الالهیة، جلد ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان حافظ، تهران: زوار.
۱۵. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). سرنی، تهران: علمی.
۱۶. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۳، چاپ ۲۱، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۷. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱م). پاورقی اسفارالاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۸. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۱). فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: کومش.
۱۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۶). تمهیدالقواعد، قم: چاپ دفتر تبلیغات.
۲۰. عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۶). اصطلاحات‌الصوفیة، (با) ترجمه و شرح از محمدعلی مودود لاری، تهران: چاپ گل‌بابا سعیدی.
۲۱. عین‌القضات همدانی (۱۳۴۱). تمهیدات، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۶). بدایع‌الحکم، قم: نشر الزهراء.

۲۳. ملاصدرا، محمدابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *ایقاظ النائمین*، ایران، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۲۵. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*، جلد ۱، چاپ اول، تهران: طلایه.
۲۶. نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱). *مقامات جامی*، تهران: نشر نی.
۲۷. یثربی، سیدمحمدجواد؛ یوسف ثانی، سید محمود و زارع، محمدمین (۱۳۹۸). «تیین و تحلیل اصل «کل شیء فیہ کل شیء» به سه قرائت در آثار عرفانی امام‌خمینی»، *جاویدان خرد*؛ اصل 16(35 69-86. doi: 10.22034/iw.2019.127244.1203

References

1. Ibn Arabi Mohi al-Din, (1378), Tarjaman al-Ashwaq, Tehran: Rozeneh Publications. (in Arabic)
2. Ibn Arabi, Muhyi al-Din Fuss al-Hakam, 1 volume, Dar Ihiya Al-Kutub al-Arabi - Cairo, first edition, 1946 AD. (in Arabic)
3. Ibn-Arabi, Mohi-al-Din, (1421), collection of Ibn-Arabi's epistles, Beirut: Dar Al-Muhaja Al-Bayda. (in Arabic)
4. Ibn Arabi, Mohi al-Din, (1367), al-Tajliyat al-Ilahiyyah, along with Ibn Sudkin's annotations, published by Osman Ismail Yahya, Tehran. (in Arabic)
5. Ibn-Arabi, Muhyi al-Din, (1367), Ibn Arabi's Collection of Letters (Volumes), Beirut: Dar Ahya Al-Tarath. (in Arabic)
6. Adham Ezlati Khalkhali, (1381), Adham Khalkhali's Persian Letters, Tehran: Association of Cultural Artifacts and Treasures. (in Persian)
7. Istilami Mohammad, (1363), Commentary on Maulana's Masnavi, Vol. 3, Tehran, Zovar Publications. (in Persian)
8. Ashtiani, Mahdi, Asas al-Tawheed, Amir Kabir, Tehran, 1377 (in Arabic)
9. Babaei, Ali, (2018), Trilogies of the world of knowledge, Ardabil: Mohaghegh Ardabili University. (in Persian)
10. Tirmidhi, Al-Hakim, (1422), Khatm al-Awliya, Beirut: Mahd al-Adab al-Sharqiyah. (in Arabic)
11. Jondi, Moayeddin, (1361), Commentary on Fuss al-Hakm, by Jalaluddin Ashtiani and Gholamhossein Ebrahimi Dinani, Mashhad. (in Persian)
12. Javadi Ameli, (1372), Abdullah, Tahrir Tahmid al-Qasas, Qom, Al-Zahra Publications. (in Arabic)
13. Jilli, Abdul Karim, (2004), Al-Muhammad Al-Ilahiya, 1 volume, Dar Al-Kutub Al-Elamiya - Beirut. (in Arabic)
14. Hafez Shirazi, Khajeh Shamsuddin Mohammad, (1385), Diwan Hafez, Tehran: Zovar. (in Persian)
15. Zareen Koob, Abdul Hossein, (1364), Sarni, Tehran: Scientific. (in Persian)
16. Zamani, Karim, Comprehensive Commentary on Masnavi Manavi, vol. 3, Tehran: Information Publications, 21st edition. (in Persian)
17. Sabzevari, (1981), Molahadi, Footnote of Asfar al-Arbach, Beirut, Daralahiya al-Trath al-Arabi, 1981. (in Arabic)
18. Sajjadi, Seyyed Jafar, Farhang Ma'arif al-Islami, vol.3. (in Persian)
19. Shahid Thani Zain al-Din bin Ali, (1416), Tahmid al-Qasas, Qom: Publishing House of Advertising. (in Arabic)
20. Abd al-Razzaq Kashi, (1376), Sufi terms, (with) translation and commentary by Mohammad Ali Modoud Lari, Tehran: Golbaba Saeedi Press. (in Arabic)
21. Ain al-Qadat Hamedani, (1341), Tahmidat, Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
22. Modares Zenozi, Agha Ali, (1376), Bada'i al-Hakm, Qom, Al-Zahra Publishing. (in Arabic)
23. Mulla Sadra, Muhammad Ibrahim, (1981), Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Fourth, Beirut, Darahiya al-Trath al-Arabi.

24. Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim, Iqaz al-Naymin, Islamic Society of Wisdom and Philosophy, Iran, Tehran. (in Arabic)
25. Molavi, Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi, Diwan Kabir Shams, 1 volume, Talaiyeh - Tehran, printed: 1st, 1384. (in Persian)
26. Nizami Bakherzi, Abdul Wase, (1371), Jami Officials, Tehran, Ney Publishing, 1371 (in Persian)
27. Yathrebi, Seyyed Mohammad Javad, Yousef Thani, Seyed Mahmoud, Zare, Mohammad Amin. (2018). Explanation and analysis of the principle of "the whole object for the whole object" in three readings in the mystical works of Imam Khomeini. eternal wisdom, 16(35 69-86. doi: 10.22034/iw.2019.127244.1203 (in Persian)



Ontological Analysis of the Rule "Knowing the Cause Require Knowing the Effect" with an Emphasis on the Foundations of Transcendent Philosophy

Hossein Khorsandi Amin¹ 

1. Teacher of Seminary and Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

E-mail: h.khorsandiamin@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 31 July 2024
Received in revised form
20 September 2024
Accepted
20 September 2024
Published online 21
December 2024

Keywords:
*Knowing the cause,
Knowing the effect, the
rule "knowing the
cause...", the rule "those
who have causes ...".*

ABSTRACT

Analytical study of philosophical rules along with their historical study provides the basis for a better understanding of them and also clarifies the effectiveness of philosophical opinions. One of the most important and useful rules in Islamic philosophy is the rule "knowing the cause require knowing the effect". The connection of this rule with the two issues of the fundamentality of existence and the truth of science and the evolution of these two in Islamic Philosophy reveals the necessity of re-reading this rule. We first review the background of this rule and explain an important point; In what condition the knowledge of the cause leads to the knowledge of the effect. Then, according to its historical course, we will explain the arguments presented on it, and in the end, we will discuss the most important functions of this rule and some of its branches. The direct knowledge of the effect through the direct knowledge of the cause, establishing a new proof based on this rule based on the principles of transcendental wisdom and stating its difference with the rule of "Things that have a cause are not known except through the cause" are among the most important achievements of this article.

Cite this article: khorsandi amin, H. (2025). Ontological Analysis of the Rule "Knowing the Cause Require Knowing the Effect" with an Emphasis on the Foundations of Transcendent Philosophy, *History of Islamic Philosophy*, 3 (4), 157-184. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.470827.1096>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.470827.1096>

Extended Abstract

Introduction

Although the new schools in the muslim philosophical system have sometimes put forward completely different theories, but their confrontation with the previous schools has caused the impact and influence between different schools, so the systematic and historical study of philosophical issues is very important. Among the influences that can be seen among different schools are their new readings of philosophical rules. Because Islamic Philosophy talks about the general existing conditions, the output of its problems are always general rules that play a role in ontology and reasoning about realities as major premise of syllogism. One of the most important rules that has a long history in Islamic Philosophy is the rule "knowing the cause leads to knowing the effect". This rule has a two-way connection with the law of causality and the truth of science, therefore, the accuracy of the opinions that have been made by different philosophical schools in the reinterpretation of the truth of science and the truth of causality, reveals and clarifies the necessity of historical-analytical study of this rule.

The following article intends to reread this rule based on the principles of transcendental wisdom through the historical-analytical study of the rule "Knowing the cause leads to the knowledge of the effect" and establish a new proof on this rule.

Method

This article examines the issue with a historical study along with an analytical approach.

Results

The following article has reached the following points with a historical-analytical approach:

- 1- Examining the topic of argument in Aristotle's logic shows that he accepted the mentioned rule. After him, Farabi mentioned this rule and Ibn Sina discussed it in more detail.
- 2- Knowing the effect through knowing the cause is certain only if the cause is known because it follows the effect.
- 3- On the basis of transcendental wisdom and according to the two principles of principality of existence and development of being, a

new argument can be established based on the rule of "knowing the cause...".

- 4- Considering principality of existence and the truth of knowledge in the transcendental wisdom, it can be claimed that whatever the cause may be; effect is also known in the same way; If the knower finds the cause by direct knowledge, the effect will also be known by his direct knowledge; And if he perceives the cause through the active knowledge, he will also understand the effect through the active knowledge.
- 5- The rule "what has a cause is known only through the cause" is similar to the rule "knowing the cause..." in some ways. However, careful observation shows that the rule of "knowing the cause..." is part of the principles and prerequisites of the rule of "what has a cause...".


Conclusion

The historical study of the rule "knowing the cause leads to knowing the effect" shows that this rule had a special place in Greek wisdom and especially in Aristotelian logic. The introduction of this rule in islamic logic and wisdom and its study by muslim philosophers has led to its detailed analysis and the expansion of its application in logical and philosophical issues. However, philosophers like Sheikh Eshraq have not accepted this rule in some of their writings; And some philosophers like Allameh Hali have provided an incomplete explanation of it, but the vast majority of muslim philosophers have both accepted it and provided a correct and sometimes deep explanation of it. However, they all agree that knowledge of the effect does not require knowledge of the cause.



تحلیل وجود شناختی قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول»

با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه

حسین خرسندی امین (خوردوستان) ^۱ 

۱. مدرس مدرسه عالی نواب و دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. h.khorsandiamin@gmia.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مطالعه تحلیلی قواعد فلسفی در پرتو مطالعه تاریخی آنها، هم زمینه فهم بهتر آنها را فراهم می‌آورد و هم میزان تأثر آنها از مکاتب و آرای فلسفی را به خوبی آشکار می‌سازد. از جمله قواعد مهم و پرکاربرد در حکمت اسلامی قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» است. پیوند این قاعده با دو مسئله اصالت وجود و حقیقت علم و تحولات این دو در حکمت اسلامی، ضرورت بازخوانی این قاعده را آشکار می‌سازد. نوشتار پیش‌رو، نخست پیشینه این قاعده را از نظر گذرانده و به تبیین این مهم می‌پردازد که علم به علت در چه صورتی مستلزم علم به معلول است. آنگاه با توجه به سیر تاریخی آن، به تبیین ادله اقامه شده بر آن می‌پردازد. در پایان، به مهم‌ترین کاربردهای این قاعده اشاره می‌کند. علم حضوری به معلول در پرتو علم حضوری به علت، اقامه براهینی نو بر این قاعده براساس مبانی حکمت متعالیه و بیان تفاوت آن با قاعده «ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها» از جمله مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱	
واژگان کلیدی: علم به علت، علم به معلول، قاعده «العلم بالعلّة...»، قاعده «ذوات الأسباب لاتعرف...»	

استناد: خرسندی امین، حسین (۱۴۰۳). تحلیل وجودشناختی قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه، *تاریخ*

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.470827.1096>

فلسفه اسلامی، ۳ (۴)، ۱۸۴-۱۵۷.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.470827.1096>



مقدمه

حکمت اسلامی هرچند مکاتب مختلفی دارد، اما مواجهه این مکاتب با پرسش‌هایی نسبتاً یکسان درباب هستی‌شناسی، زمینه یکسویی این مکاتب مختلف را فراهم آورده است. مکتب‌های جدید در نظام فلسفی مسلمانان هر چند گاه نظریاتی کاملاً متفاوت را پیش کشیده است اما رویارویی آنها با مکاتب پیشین، تأثیر و تأثر میان مکاتب مختلف را موجب شده است؛ بنابراین مطالعه نظام‌مند و تاریخی مسائل فلسفی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ازجمله تأثیر و تأثراتی که میان مکاتب مختلف قابل مشاهده است، خوانش‌های نوین آنها از قواعد فلسفی است. فلسفه اسلامی به جهت آنکه از احوال کلی موجود سخن می‌گوید، خروجی مسائل آن همواره قواعدی کلی است که در هستی‌شناسی و استدلال بر واقعیت‌ها به‌عنوان کبرای قیاس نقش‌آفرینی می‌کنند. یکی از مهم‌ترین قواعدی که در فلسفه اسلامی از پیشینه‌ای دیرین برخوردار است قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» است. این قاعده با قانون علیت و حقیقت علم پیوندی دوسویه دارد؛ ازاین‌رو دقت نظرهایی که از سوی مکاتب مختلف فلسفی در بازخوانی حقیقت علم و حقیقت علت و معلول به انجام رسیده است، ضرورت مطالعه تاریخی - تحلیلی این قاعده را آشکار و روشن می‌سازد.

نوشتار پیش‌رو، درصدد است با مطالعه تاریخی - تحلیلی قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» به بازخوانی این قاعده براساس مبانی حکمت متعالیه پردازد و از این رهگذر براهینی نو بر این قاعده اقامه کند.

این نوشتار به هدف مذکور و با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه، نخست به بررسی پیشینه قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» می‌پردازد، سپس انحاء علم به علت را مورد مطالعه قرار داده و در پرتو این مطالعه نشان می‌دهد که علم به علت در چه صورت و به چه دلیل مستلزم علم به معلول است. آن‌گاه به این مهم می‌پردازد که در حکمت متعالیه مقصود از علم به علت کدام است: علم حضوری یا حصولی؟ سپس به سنجش ارتباط میان این قاعده و قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرَف إلا بأسبابها» می‌پردازد و نقاط افتراق میان این دو را آشکار می‌سازد. در پایان، برای آشنایی هر چه بیشتر با قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» مهم‌ترین مواردی را که حکمای مسلمان در حل مسائل فلسفی به این قاعده

استناد کرده‌اند، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

جستار کنونی و مسئله آن تاکنون از سوی دیگر اندیشه‌ورزان مورد مطالعه و بررسی قرار نگرفته است. اما برخی (غفاری، ۱۴۰۱، ص ۸) با بررسی مناط علیت کوشیده‌اند تا باور ملاصدرا و حکمای پس از وی را در این باره شرح دهند. نوشتار کنونی فارغ از مناط علیت، درصدد است چگونگی پیدایش علم از طریق علت را مورد بررسی قرار دهد.

الف) تاریخچه قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم»

بررسی مبحث برهان در منطق ارسطو نشان می‌دهد که او مفاد قاعده مذکور را پذیرفته است. وی در انولوطیقای دوم (تحلیلات ثانیه) که مربوط به برهان است این چنین می‌گوید: «بی‌شک بر ما این گمان می‌رود که ما هر چیزی را به درستی شناخته‌ایم - نه به طریق سوفسطائیان که به طریق عرض^۱ است -، هرگاه بر ما این گمان رود که علت آن چیز را دریافته‌ایم و دانسته‌ایم که تنها آن، علت است و ممکن نیست که آن چیز بر وجهی دیگر [و برخاسته از علتی دیگر] باشد» (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۳۳۲). این عبارت گویای آن است که ارسطو علم به علت را مستلزم علم به معلول آن می‌داند. این قاعده در فلسفه اسلامی نیز از سوی بسیاری از حکمای مسلمان مقبول واقع شده است. حکیمانی که به این قاعده می‌پردازند - با لحاظ تاریخ وفاتشان - به قرار زیرند:

۱. فارابی در *فصوص‌الحکم* در عبارتی کوتاه درباره قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم» می‌گوید:

«هر آنچه سبب و علتش از آن جهت که مستلزم آن است، شناخته شود بی‌شک [خودش نیز] شناخته شده است.»^۲ (۱۴۰۵ق، صص ۵۹-۶۰)

۱. ترکیب «بطریق العرض» در آثار ترجمه شده از ارسطو، بسیار به کار رفته است. تبّع در گفتار شارحان مسلمان آثار وی، نشان می‌دهد که این ترکیب به معنای «بر مجرای غیر طبیعی» است. هرگاه علم و مانند آن نه از طریق طبیعی، بلکه از مجرای غیر طبیعی به دست آید گفته می‌شود «بطریق العرض» به دست آمده است. در این باره بنگرید: «ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۳» و «فارابی، ۱۹۷۰م، ص ۶۳».

۲. کَلَّ مَا عَرِفَ سَبَبُهُ مِنْ حَيْثُ يَوْجِبُهُ فَقَدْ عَرِفَ.

این عبارت نشان می‌دهد که به باور فارابی علم به سبب، علم به مسبب را به همراه دارد.^۱
 ۲. ابن سینا در آثار مختلف خود به این قاعده می‌پردازد. او غالباً هنگام اثبات علم واجب تعالی و نحوه علم او به ممکنات در این باره سخن گفته است. به عنوان نمونه در کتاب *التعلیقات* بعد از اثبات علم کلی واجب تعالی به جزئیات می‌گوید:

«و مادامی که علم به سبب حاصل است علم به معلوم از طریق آن سبب، دگرگون نمی‌شود.»^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵)

این عبارت گرچه ناظر به علم کلی است، اما آشکارا می‌رساند که به باور ابن سینا علم به سبب مستلزم علم به مسبب است.

۳. از گفتار شیخ اشراق در *حکمة الإشراف* (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، صص ۱۱۷-۱۱۸) برمی‌آید که قاعده مذکور را نپذیرفته است. توضیح آنکه، مشائیان برای اثبات علم واجب تعالی به غیر خود، می‌گویند:

(۱) واجب الوجود مبدأ و علت تمام ممکنات است؛

(۲) علم به علت مستلزم علم به معلول است؛

(۳) واجب الوجود به خود عالم است؛

(۴) در نتیجه واجب الوجود به تمام ممکنات عالم است.

شیخ اشراق در نقد این استدلال می‌گوید علم به لازم در علم به ملزوم، منطوقی نیست. به عنوان نمونه، ضاحک از لوازم انسان است، اما علم به آن منطوقی در علم به انسان نیست که با دانستن انسان، ضاحک نیز دانسته شود؛ بنابراین، علم واجب به غیر خود که معالیل و لوازم اویند در علم او به ذات خود منطوقی نیست.^۳

۴. فخر رازی در کتاب *المباحث المشرقیة* (بی تا، ج ۱، صص ۳۶-۳۶۲) می‌گوید سابقاً در

برخی از کتاب‌هایم بر آن رفتیم که علم به علت به هیچ وجه مستلزم علم به معلول نیست، اما

۱. برای آشنایی بیشتر با گفتار فارابی بنگرید: شرح *فصوص الحکم* «شنب غازی، ۱۳۸۱، صص ۶۴-۶۷».

۲. و مادام العلم بالسبب حاصل فالعلم بالمعلوم بذلك السبب لا یتغیّر.

۳. صدر المتألهین در *تعلیقات حکمة الإشراف* نقدهای شیخ اشراق را پاسخ گفته است. بنگرید: «سهروردی،

اکنون می‌گوییم علم به علت مطلقاً مستلزم علم به معلول است.

۵. خواجه نصیر طوسی در *تجربیه الاعتقاد* (۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱) به اختصار به قاعده مورد بحث اشاره کرده است. علامه حلی در *کشف المراد* (۱۴۱۳ق، صص ۲۳۲-۲۳۳) و محقق لاهیجی در *شوارق الالهام* (۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۰۱) به شرح و تفصیل آن پرداخته‌اند. همچنین خواجه نصیر در *اساس الاقتباس* (۱۳۶۷، ص ۳۵۷) با تفصیل بیشتری به شرح و بسط این قاعده می‌پردازد. در بحث انحاء علم به علت روشن خواهد شد که عبارات خواجه نصیر درباره چگونگی علم به علت، زمینه اختلاف و سوءفهم شارحان گفتار او را موجب شده است.

۶. صدر المتألهین در کتاب *اسفار* (۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۷) و *الشواهد الربوبیه* (۱۴۰۱، ص ۱۷۷) به بیان این قاعده پرداخته است. با توجه به آنچه بعداً خواهد آمد، صدر المتألهین بر پایه مبانی حکمت متعالیه توانسته است تبیین عمیق از قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم» ارائه دهد و در پرتو این تبیین، بر این قاعده، برهانی نو اقامه کند.

۷. شارحان حکمت صدرایی نیز هر یک متأثر از مبانی حکمت متعالیه سهمی در تفسیر و تبیین این قاعده داشته‌اند. از آن جمله حکیم آقاعلی مدرس زنوزی در *تقریرات مبدأ و معاد* (۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۷۶) و میرزا مهدی آشتیانی در *تعلیقہ علی شرح المنظومه* (۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰) توانسته‌اند با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه این قاعده را مبین و مبرهن سازند.

ب) انحاء علم به علت

دانستیم که بسیاری از حکما قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم» را پذیرفته‌اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا علم به علت در هر صورت و با هر کیفیتی مستلزم علم به معلول است؟ مطالعه آثار متکلمان و حکما نشان می‌دهد که آنان علم به علت را در هر صورت و با هر کیفیتی مستلزم علم به معلول نمی‌دانند. حکما و متکلمان در انحاء علم به علت و اینکه کدام یک از این انحاء مستلزم علم به معلول است، اختلاف نظر دارند (لاهیجی،

۱۴۲۵ق، ج ۴، صص ۲۰۱-۲۰۷). صدرالمتهلین به تفصیل، انحاء علم به علت را شرح داده است. مطابق بیان وی، علم به علت را می‌توان به چهار نحو تصور کرد: علم به ذات علت، علم به علیت علت، علم به علت از جمیع جهات و علم به علت از آن جهت که معلول را در پی دارد (صدرالمتهلین، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷). هر یک از این چهار صورت را شرح داده و نشان خواهیم داد که علم به علت در کدام یک مستلزم علم به معلول است.

۱. علم به ذات علت

مقصود از علم به ذات علت، علم به علت من حیث هی هی و فارغ از دیگر جهات آن است (صدرالمتهلین، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، صص ۲۳۲-۲۳۳). می‌دانیم که «انسان» ملزوم و علت «تعجب» است؛ مقصود از علم به ذات علت، علم به «حیوان ناطق» بودن انسان است و بس. آیا علم به ذات علت مستلزم علم به معلول است؟ در پاسخ به این پرسش، نخست می‌باید دانست که علت بر دو قسم است:

۱- گاه علت حسب ذات خود معلول را در پی دارد. به‌عنوان نمونه عدد چهار حسب ذات خود و فارغ از آنکه در ذهن موجود باشد یا در خارج، مستلزم زوجیت است. همچنین علم به ذات انسان؛ یعنی حیوان ناطق، علم به تعجب را به همراه دارد؛ چه انسان در ذهن یافت شود و چه در خارج.

۲- گاه علت نه حسب ذاتش، بلکه تنها در صورتی که در ذهن یا خارج یافت شود، مستلزم معلول است. مثلاً اگر طبیعت انسان در ذهن تحقق یابد مستلزم کلیت است.

علم به ذات علت در قسم نخست، مستلزم علم به معلول است؛ زیرا معلول در این فرض، لازم ماهیت من حیث هی هی است. اما در قسم دوم علم به علت مستلزم علم به معلول نیست؛ زیرا در این قسم تا نحوه وجود علت به‌طور خاص دانسته نشود، معلول دانسته نخواهد شد، اما فرض آن است که تنها ذات علت دانسته شده است نه نحوه وجود آن؛ بنابراین، علم به ذات علت در قسم دوم، مستلزم علم به معلول نیست (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۸). پس این چنین نیست که همواره علم به ذات، علت مستلزم علم به معلول باشد، بلکه تنها در فرض نخست؛ یعنی در صورتی که معلول لازم ماهیت من حیث

هی هی باشد، علم به ذات علت، مستلزم علم به معلول است؛ از این رو، با توجه به کلی بودن قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول» که به عنوان کبرای قیاس قلمداد می شود، نمی توان گفت مقصود از علم به علت در این قاعده، علم به ذات علت است.

۲. علم به علیتِ علت

مقصود از علم به علیتِ علت، دانستن مفهوم علیت است. علیت و معلولیت دو مفهوم متضایف‌اند که با هم تعقل می شوند و همواره تعقل یکی با تعقل دیگری همراه است. روشن است که نمی توان علم به علت را در قاعده مورد نظر، علم به علیتِ علت دانست؛ زیرا چنان که بیان کردیم، علم به علیتِ علت، همراه با علم به معلولیت معلول است، حال آنکه مطابق قاعده مورد بحث، می باید علم به علت، مستلزم علم به معلول و مقدم بر آن باشد؛ بنابراین، مقصود از علم به علت در قاعده مورد بحث، علم به علیتِ علت نخواهد بود (صدرالمتهلین، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷).

۳. علم به علت از جمیع جهات

علم به علت از جمیع جهات عبارت است از: دانستن ماهیت، لوازم، ملزومات، عوارض و معروضات علت و آنچه علت حسب ذات خود یا با قیاس با دیگر موجودات داراست (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۳). آیا مقصود از قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلول» دانستن علت از جمیع جهات است؟ پاسخ این پرسش از منظر علامه حلی مثبت است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۳)، لکن نظر علامه حلی مردود است؛ زیرا:

(۱) اگر علم به علت در قاعده مورد بحث علم به جمیع جهات آن باشد، لازم خواهد آمد که علم به معلول در رتبه علم به علت باشد نه متأخر از آن؛ زیرا:

(۲) حسب فرض، علم به علت، علم به جمیع جهات آن از جمله تمامی معالیل و لوازم آن است؛ پس در مرتبه علم به علت، علم به معلول حاصل است: اثبات ملازمه. لکن:

(۳) قاعده مورد بحث، علم به علت را مقدم بر معلول و مستلزم آن می داند: رفع تالی؛

بنابراین:

(۴) مقصود از علم به علت در قاعده مورد بحث، علم به جمیع جهات آن نیست: رفع

مقدم (صدرالمتألهین، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۲۰۳).

همچنین در نقد این انگاره می‌توان گفت:

(۱) اگر علم به علت در قاعده مورد بحث علم به جمیع جهات آن باشد، عکس قاعده نیز صحیح خواهد بود؛ یعنی به باور آنان که این قاعده را پذیرفته‌اند علم به معلول نیز مستلزم علم به علت خواهد بود؛ زیرا:

(۲) مقصود از علم به معلول نیز، حسب فرض، علم به جمیع جهات آن از جمله جمیع علل و ملزومات آن است: اثبات ملازمه. لکن:

(۳) باورمندان به قاعده، عکس آن را - چنان‌که بعداً توضیح خواهیم داد - نپذیرفته‌اند: رفع تالی؛ بنابراین:

(۴) مقصود از علم به علت در قاعده مذکور، علم به جمیع جهات علت نیست: رفع مقدم.

۴. علم به علت از آن جهت که معلول را در پی دارد

مقصود از علم به علت از آن جهت که مستلزم معلول است، دانستن آن حیثیت و جهتی از علت است که سبب صدور معلول می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۲۰۴). به‌عنوان نمونه، انسان از آن جهت که متعجب است ضاحک است؛ بنابراین مقصود از علم به علت، از آن جهت که مستلزم معلول است، علم به تعجب انسان است. به باور صدرالمتألهین (۱۴۰۱، ص ۱۷۷) و محقق لاهیجی (۱۴۲۵، ج ۳، ص ۲۰۴) مقصود باورمندان به قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» همین فرض است.^۱

ج) اثبات استلزام

دانستیم که مقصود از علم به علت در قاعده مورد نظر، دانستن آن جهتی از علت است که

۱. فارابی می‌گوید: «کلّ ما عُرِفَ سببُه من حیث یوجبه فقد عُرِفَ: هر آنچه سبب و علتش از آن جهت که مستلزم آن است، شناخته شود بی‌شک [خودش نیز] شناخته شده است.» (فارابی، ۱۴۰۵، صص ۵۹-۶۰). عبارت «من حیث یوجبه» به‌خوبی می‌رساند که از منظر فارابی نیز علم به علت، از آن حیث که معلول را در پی دارد، مستلزم علم به معلول است.

معلول را در پی دارد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا این گونه از علم به علت، مستلزم علم به معلول است. بر این مدعا سه دلیل می‌توان اقامه کرد.

دلیل اول

(۱) معلول، اثر علت تامه است و با وجود آن، واجب‌الحصول؛ یعنی واجب‌بالغیر، می‌شود.

(۲) علم تام به چیزی، دربردارنده علم به اموری است که به وجود آن چیز، وجوب یافته‌اند؛ بنابراین:

(۳) علم تام به علت تامه، مستلزم علم به معلول آن است (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۷).

تذکر دو نکته ضروری است:

الف - مقصود از علم تام به علت، علم به آن جهتی در علت است که صدور معلول را در پی دارد.

ب - این دلیل آشکار می‌سازد که مقصود از علت در قاعده مورد نظر، خصوص علت تامه است، چه اینکه تنها علت تامه مستلزم وجوب وجود معلول است.

با توجه به این دو نکته روشن می‌شود که قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم» به تعبیر دقیق‌تر عبارت است از: «العلم التام بالعله التامة يستلزم العلم بالمعلوم».

دلیل دوم

(۱) علت خصوصیتی خاص با معلول خود دارد که ازسویی مانع عدم ترتب آن معلول بر آن می‌شود و ازدیگرسو، مانع ترتب معلولی دیگر بر آن می‌شود. چه اینکه اگر علت با معلول خود خصوصیتی خاص و ارتباطی مخصوص نداشته باشد، لازم خواهد آمد که هر چیز علت هر چیز و هر چیز معلول هر چیز باشد، لکن تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل است.

(۲) این خصوصیت خاص در هر موطن - چه در ذهن و چه در خارج - یافت شود، می‌باید معلول نیز یافت شود؛ زیرا اگر این خصوصیت خاص یافت شود، اما معلول یافت نشود، علت مفروضه، علت نخواهد بود: خلف فرض؛ بنابراین:

۳) حصول خصوصیت خاص علت در موطن ذهن - که موطن علم است - مستلزم حصول معلول نیز خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۷-۱۳۸).

دلیل سوم

مطابق مبانی حکمت متعالیه و با توجه به برخی از نوشته‌های صدرالمآلهین و شارحان حکمت او می‌توان بر قاعده محل بحث، این‌چنین استدلال کرد:

۱) بنابر اصالت وجود، آنچه در علت منشأ پیدایش معلول می‌شود کمالی وجودی است. توضیح آنکه، بنابر اصالت وجود آنچه حقیقتاً معلول و مجعول است، وجود معلول است نه ماهیت یا موجود شدن ماهیت (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶)؛ و بنابر سنخیت علی - معلولی (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۷) لاجرم آنچه در علت منشأ پیدایش معلول شده است نیز از سنخ وجود است.

۲) بنابر تشکیک وجود، معلول، تنزل یافته کمال وجودی علت است؛ زیرا همواره میان علت و معلول تمایز تشکیکی برقرار است. توضیح آنکه: الف) بنابر مبانی حکمت متعالیه وجود مجعول است؛ به عبارتی دیگر، آنچه از علت صادر می‌شود وجود معلول است، نه ماهیت یا وجود یافتن ماهیت. ب) میان علت و معلول سنخیت برقرار است، چه اینکه عدم سنخیت مستلزم آن است که هر چیزی بتواند علت هر چیز دیگری باشد که خلاف وجدان و عقل است؛ بنابراین: ج) علت و معلول در اصل حقیقتشان؛ یعنی وجودشان، مشترک‌اند. اما: د) اشتراک در اصل حقیقت برابر با برخورداری این دو از تمام کمالات یکدیگر نیست؛ زیرا اگر معلول تمام کمالات علت را واجد باشد چرا او معلول و آن دیگری علت باشد؟ به عبارتی دیگر، برخورداری از تمام حقیقت و یکسان بودن در آن و با این وجود، یکی را معلول و دیگری را علت انگاشتن ترجیح بلامرجه است. از این رو، معلول همواره کمالات وجودی علت را به نحو ناقص‌تر واجد است؛ بنابراین: ه) علت و معلول در اصل حقیقتشان مشترک‌اند و همین حقیقت نیز مایه تمایز این دو است؛ یعنی مابه‌الاشتراک این دو عین مابه‌الامتیازشان است: تشکیک؛ بنابراین، تشکیک وجود اقتضا می‌کند که معلول رقیقه علت، و علت حقیقت معلول باشد.

۳) علم به کمال وجودی علت که معلول را در پی دارد، در واقع علم به وجود شدید

معلول است. این مدعا با توجه به دو مقدمه پیشین آشکار و روشن است. (۴) علم به وجود شدید معلول، مستلزم علم به وجود تنزل یافته آن است. به عنوان نمونه، عقل اول در سلسله طولی هستی، علت وجود انسان و وجود آن نیز شدیدتر از وجود انسان است. علم به وجود شدید انسان؛ یعنی عقل اول، از آن جهت که سبب صدور انسان شده است، مستلزم علم به وجود انسان است، چه اینکه چون که صد آمد نمود هم پیش ماست؛ بنابراین:

(۵) علم به علت از آن حیث که معلول را در پی دارد، مستلزم علم به معلول است.

(د) علم به علت مستلزم چه نوع علمی به معلول است: حضوری یا حصولی؟

علم با توجه به نحوه انکشاف معلوم، به حضوری و حصولی تقسیم می شود. علم حصولی حضور صورت شیء نزد عالم، و علم حضوری، حضور خود شیء نزد عالم است. اکنون پرسش آن است که علم به معلول از طریق علم به علت، در کدام قسم جای می گیرد. به دیگر سخن، با علم به علت، از آن حیث که علت است، صورتی از معلول نزد عالم حاضر می شود یا خود معلول نزد او حضور می یابد؟ از منظر مشائیان که علم حضوری را در علم شیء به ذات خود منحصر می دانند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، صص ۴۸۷-۴۸۸)، علم به معلول از طریق علم به علت، حصولی است؛ یعنی با علم به علت صورتی از معلول نزد عالم حاضر می شود نه خود معلول. صدرالمتهلین که علم حضوری را در علم شیء به ذات خود منحصر نمی داند در این باره باوری متفاوت دارد. از برخی گفته های او استفاده می شود که علم به معلول از طریق علم به علت منحصراً علمی حضوری است. مطابق بیان وی در کتاب *اسفار* می توان این چنین گفت:

(۱) بنابر اصالت وجود، علیت علت به وجود آن است، نه به ماهیت آن؛ از این رو:

(۲) آن جهتی در علت که سبب صدور معلول می شود، حیثیت و جهتی وجودی است.

(۳) چنان که پیش از این دانستیم مقصود از علم به علت در قاعده «العلم بالعله يستلزم

العلم بالمعلول» علم به علت است از آن جهت که معلول را در پی دارد.

(۴) با توجه به مقدمه ۲ و ۳ روشن می شود که مقصود از علم به علت، علم به جهتی از

جهات وجودی علت است.

۵) وجود چون عین خارجیت است هرگز به ذهن نمی‌آید تا از طریق حصول ذهنی بتوان آن را شناخت. پس، علم به حقیقت وجود تنها از طریق علم حضوری ممکن است.

۶) بنابراین، علم به علت از آن جهت که معلول را در پی دارد، تنها از طریق علم حضوری ممکن است.

تا به اینجا به دست آمد که شناخت علت از آن حیث که معلول را در پی دارد، به جهت وجودی بودن آن حیثیت، تنها با علم حضوری ممکن است. اکنون:

۷) بنابر نظام تشکیکی وجود، معلول تنزل یافته وجود علت است؛ از این رو:

۸) شناخت معلول از طریق علت، در واقع، همان شناخت حضوری حیثیت وجودی علت است. به عبارت دیگر، شناخت معلول از طریق شناخت علت، همان حضور آن حیثیت و جهتی در علت است که موجب صدور معلول شده است؛ لذا شناخت معلول بنابر این تحلیل، شناخت حضوری علت است که با شناخت حضوری آن مراتب مادون آن نیز نزد انسان حاضر و معلوم به علم حضوری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، صص ۳۸۷-۳۸۹).
مقدمات مذکور این گمان را به باور می‌آورد که از منظر صدرالمتألهین مقصود از علم به علت در قاعده مذکور، خصوص علم حضوری است (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۸۸). اما به باور ما، این گمان صحیح نیست. عبارات او در کتاب *الشواهد الربوبیه* شاهدهی بر این مدعا است. مطابق بیان وی:

۱) جهتی که در علت موجب پیدایش معلول می‌شود نوعی کمال وجودی است؛

۲) علم به کمال وجودی تنها از طریق علم حضوری و شهودی حاصل می‌شود؛ زیرا خارجیت، عین وجود است و وجود هیچ‌گاه به ذهن نمی‌آید؛

۳) بنابراین، معلول نیز چون تنزل یافته همان کمال وجودی است، علم به علت مستلزم علم به معلول خواهد بود. از آنجا که شناخت آن کمال وجودی تنها از طریق علم حضوری ممکن است، علم به معلول نیز تنها از طریق علم حضوری و شهودی ممکن خواهد بود.
آری:

«ثم إذا حصل من العلة مثال مطابق لها في العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك»^۱
(صدرالمتألهين، ۱۴۰۲، ص ۱۷۷).

مطابق این عبارت، علم حصولی به علت مستلزم علم حصولی به معلول است. توضیح آنکه، بعد از علم حضوری عالم به حیث وجودی علت، که سبب صدور معلول شده است، هرگاه عالم آنچه را به علم حضوری یافته است، به یاد آورد، در این هنگام صورت آن حیث وجودی، نزد او حاضر می‌شود، نه خود آن حیث وجودی؛ مانند آنکه دیروز تشنگی را در خود یافته است و امروز که سیراب است، تشنگی دیروز را به یاد می‌آورد، در این هنگام صورت معلول نزد عالم حاضر خواهد شد نه خود معلول؛ بنابراین، چنان‌که علم حضوری به علت مستلزم حضور مراتب مادون علت نزد عالم است، علم حصولی به علت نیز مستلزم علم حصولی به معلول است.

ه) بررسی عکس قاعده

دانستیم که علم تام به علت تامه مستلزم علم به معلول است. اکنون با این پرسش مواجهیم که آیا علم به معلول نیز مستلزم علم به علت است؟ پاسخ حکما به این پرسش، منفی است. چنین نیست که هرگاه فاعل شناسا به معلول آگاهی یابد، علت آن را نیز دریابد. بر این مدعا دو دلیل می‌توان اقامه کرد:

دلیل اول

پیش از تبیین این دلیل نخست می‌باید دانست که معلول بر دو قسم است:
(۱) گاه معلول تنها از یک علت صادر می‌شود و امری دیگر موجد آن نیست؛ مانند

۱. هرگاه صورت علت در عقل نقش ببندد و علم حصولی به آن حاصل شود، صورت معلول نیز در عقل نقش بسته و معلوم به علم حصولی خواهد بود.

حکیم سبزواری نیز می‌گوید: «و العلم بالعله إن كان حصولياً كان العلم بالمعلول حصولياً، و إن كان حضورياً فحضورياً؛ علم به علت اگر حصولی باشد علم به معلول نیز حصولی است و اگر علم به علت حضوری باشد علم به معلول نیز حضوری است» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۷۲۵). استاد جوادی آملی این نکته را پذیرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۴).

معلولیت روز نسبت به طلوع خورشید.

۲) گاه معلول اعم از علت است؛ یعنی همان طور که ممکن است «الف» علت آن باشد همچنین ممکن است «ب» آن را ایجاد کرده باشد؛ مانند روشنایی که ممکن است معلول طلوع خورشید یا آتش باشد.

اکنون:

الف - اگر همواره علم به معلول از آن جهت که معلول است مستلزم علم به علت باشد، می باید هر معلولی مساوی علت باشد؛ زیرا:

ب - اگر معلول اعم از علت باشد، علم به آن صرفاً مستلزم علم به وجود علت است، اما اینکه آن علت چیست و کدام است، به دست نمی آید. به عنوان نمونه، علم به وجود روشنایی تنها مستلزم علم به وجود علتی است، اما اینکه آن علت خورشید است یا آتش و مانند آن، از این طریق به دست نمی آید: اثبات ملازمه. لکن:

ج - چنان که دانستیم، چنین نیست که هر معلولی مساوی علتش باشد: رفع تالی؛ بنابراین:

د - علم به معلول از آن جهت که معلول است همواره علم به علت را در پی ندارد: رفع مقدم.

از این استدلال دو نکته به دست می آید:

۱) اگر معلول مساوی علتش باشد؛ یعنی تنها از یک علت صادر شود، علم به آن از آن جهت که معلول است، مستلزم علم به وجود و ماهیت علت است. اما در واقع، چنان که خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۶۷، ص ۳۵۸) به درستی متذکر شده است، در این صورت علم به معلول، به تنهایی، مستلزم علم به علت نیست، بلکه علم به معلول و علم به مساوات آن با علتش، مستلزم علم به علت است.

۲) این نکته نیز از آنچه گفتیم استفاده می شود که علم به معلول از آن جهت که معلول است در هر صورتی - چه معلول مساوی علت و چه اعم از آن باشد - مستلزم علم به وجود علت است.

دلیل دوم

صدرالمتألهین نیز مطابق مبانی حکمت متعالیه بر عدم استلزام در عکس قاعده، این چنین استدلال می‌کند:

(۱) اگر علم به معلول، علت علم به علت باشد، تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید؛ زیرا:
(۲) وجود معلول متحد با علم به معلول و وجود علت نیز متحد با علم به علت است؛^۱ بنابراین، علیت علم به معلول نسبت به علم به علت برابر است با علیت وجود معلول نسبت به وجود علت. اکنون، اگر علم به معلول علت علم به علت باشد، لازم می‌آید معلول که متأخر از علت و فرع بر آن است، متقدم بر علت باشد؛ این یعنی تقدم معلول بر خودش: اثبات ملازمه. لکن:

(۳) تقدم شیء بر خودش محال است: رفع تالی. بنابراین:

(۴) علم به معلول، علت علم به علت نیست: رفع مقدم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، صص ۳۹۲-۳۹۳).

و) مقایسه دو قاعده

قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرَفُ إلَّا بأسبابها»^۲ با قاعده «العلم التام بالعله التامة يستلزم العلم بالمعلول» به لحاظ مفاد و محتوا، از جهاتی قرابت دارد. قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرَفُ إلَّا بأسبابها» بیانگر این مهم است که شناخت موجوداتی که دارای علت‌اند، تنها از طریق شناخت علت ممکن است. چه نسبتی میان این قاعده و قاعده مورد نظر ما وجود دارد؛ آیا این دو، بیانگر یک محتوا و باورند؟ پاسخ منفی است. توضیح آنکه، قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرَفُ إلَّا بأسبابها» دارای دو مدلول مطابقی و التزامی است. برابر با دلالت مطابقی این

۱. چنانکه حکیم سبزواری در تعلیقه بر *اسفار* متذکر شده است، مقصود از این علم، علم حضوری است. در علم حضوری است که علم به شیء مستلزم اتحاد با وجود آن شیء است. بنگرید: «صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۹۲».

۲. گاه این قاعده را با این عبارت بیان می‌کنند: «العلم بذی السبب لا یحصل إلَّا من طریق العلم بسببه و ما یتصل بذلک السبب» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۱). چنان‌که علامه طباطبایی (۱۴۱۶ق، ص ۲۶۱) متذکر شده است مقصود از سبب در این قاعده، علت تامه است.

قاعده، علم به معلول تنها از طریق علم به علت، به دست می‌آید. به‌دیگر سخن، مدلول مطابقی این قاعده بیانگر انحصار علم به معلول در علم به علت است. روشن است که انحصار مذکور، فرع بر آن است که علم به علت مستلزم علم به معلول باشد. به‌عبارتی دیگر، فرض آنکه علم به معلول تنها از طریق علم به علت حاصل می‌شود، مسبوق به این باور است که از طریق شناخت علت، می‌توان معلول را شناخت. بنابراین، قاعده «ذوات الأسباب...» به دلالت التزامی، بیانگر قاعده «العلم التام بالعلّة التامة يستلزم العلم بالمعلول» است. لکن قاعده «العلم بالعلّة التامة...» به دلالت مطابقی تنها مدلول التزامی قاعده «ذوات الأسباب...» را می‌رساند و دلالتی بر انحصار ندارد.

توجه به تفاوت مذکور، این نکته را آشکار می‌سازد که قاعده «العلم بالعلّة التامة...» از جمله مبادی تصدیقی قاعده «ذوات الأسباب...» است. استدلال اقامه شده بر قاعده «ذوات الأسباب...» این نکته را آشکار می‌سازد. مقدمات زیر بیانگر این استدلال است:

(۱) معلول در جهان خارج به علت خود مستند است و ممکن نیست به غیر آن استناد یابد؛ زیرا استناد وجود معلول به غیر علت، مستلزم آن است که یک معلول دارای دو علت مستقل باشد.

(۲) علم، مطابق و متحد با نفس معلوم است.

(۳) بنابراین، علم به علت همان علت و علم به معلول همان معلول است؛ از این رو:

(۴) همان‌طور که معلول متوقف بر علت است، علم به آن نیز متوقف بر علم به علت

است: «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول»

(۵) اگر علم به معلول بر چیزی جز علم به علت متوقف باشد، یک معلول دارای بیش از یک علت خواهد بود: اثبات انحصار (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، صص ۳۹۶-۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۶۱-۲۶۲).

بنابر مقدمات مذکور روشن می‌شود که قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» در مقدمات و مبادی قاعده «ذوات الأسباب...» جای می‌گیرد.

ز) کاربردهای قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم»

قاعده «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم» کاربردهای مهم و اساسی در حکمت اسلامی و به‌طورکلی در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دارد. در این نوشتار به برخی از این موارد می‌پردازیم.

۱. برهان لمّ و إنّ

منطق‌دانان، با توجه به اینکه حدّ وسط در قیاس یا علت ثبوت ذهنی و خارجی اکبر برای اصغر و یا تنها علت ثبوت ذهنی اکبر برای اصغر است، برهان را به لمّی و أنّی تقسیم کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۸). آنان برهان لمّی را برترین برهان؛ و برهان أنّی‌ای را که در آن از معلول بر علت استدلال شده، فاقد اعتبار می‌دانند. تبیین دلیل آنان بر این دو مدعا، کاربرد و نقش کلیدی قاعده «العلم بالعله...» را آشکار می‌سازد. مطابق تحلیل گفتار منطق‌دانان:

(۱) برهان لمّی سیر از علت به معلول/ استدلال از علت بر معلول/ علم به معلول از طریق علم به علت، است.

(۲) سیر از علت به معلول/ استدلال از علت بر معلول/ علم به معلول از طریق علم به علت، مستلزم علم به معلول است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ پس:

(۳) برهان لمّی مستلزم علم به معلول است.

مقدمات مذکور نشان می‌دهد که قاعده «العلم بالعله...» به‌عنوان کبرای استدلال، نقشی اساسی در باور به برهان لمّی ایفا می‌کند.

اما برهان أنّی‌ای که در آن از معلول بر علت استدلال شده است؛ چون:

الف - سیر از معلول به علت/ استدلال از معلول بر علت/ علم به علت از طریق علم به معلول، است و:

ب - علم به معلول مستلزم علم به علت نیست؛ از این رو:

ج - برهان أنّی‌ای که در آن از معلول بر علت استدلال شده است، مستلزم علم به علت

نیست.

۲. علم کلی به معلول

علم به علت، علم کلی به معلول را به همراه دارد. علم کلی که به آن «علم ماقبل الکتیره» و «علم به جزئی به نحو کلی» نیز می‌گویند، عبارت است از علمی که با تغییر معلوم خارجی تغییر نمی‌کند. در مقابل، علم جزئی که به آن «علم مابعد الکتیره» و «علم به جزئی به نحو جزئی» نیز می‌گویند، علمی است که با تغییر معلوم خارجی تغییر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، صص ۴۰۳ و ۴۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۶). به‌عنوان نمونه، علم منجم به اینکه در روزی معین و در ساعتی مشخص کسوف واقع خواهد شد، کلی است؛ چراکه این علم قبل از وقوع کسوف و حین آن و بعد از آن، محقق است و با تغییر معلوم خارجی (کسوف خارجی) تغییر نمی‌کند. اما علم او در هنگام مشاهده کسوف، جزئی است؛ زیرا این علم، قبل از وقوع کسوف نبوده و بعد از آن نیز باقی نمی‌ماند. به‌عبارتی دیگر با تغییر معلوم خارجی (کسوف خارجی) تغییر می‌کند. علم به معلول از طریق علم به علت، علم کلی است؛ یعنی با تغییر معلول، علم به آن از طریق علم به علت دستخوش تغییر واقع نمی‌شود. به‌عنوان نمونه، تعجب، علت ضحک است. علم به تعجب از آن جهت که ضحک را در پی دارد، مستلزم علم به ضحک است، چه این ضحک اکنون در خارج تحقق یافته باشد و چه تحقق نیافته باشد. به‌عبارت‌دیگر، همواره علم به تعجب با حیثیت مذکور، علم به ضحک را به همراه دارد و این چنین نیست که این علم با تغییر ضحک خارجی (معلوم خارجی) دگرگون شود. این مدعا را با توجه به مقدمات زیر می‌توان اثبات کرد:

(۱) علت تامه به لحاظ علیتش، تغییر نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر علت تامه، همواره علت تامه است؛ چرا که ثبوت هر چیزی برای خودش ضروری است؛

(۲) علم، مطابق با معلوم خارجی است؛

(۳) پس علم به علت تامه نیز به جهت عدم تغییر علت تامه در علیت، تغییر نمی‌یابد

(طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵)؛

(۴) علت تامه با لحاظ علیتش همواره مستلزم معلول است به‌گونه‌ای که معلول از آن

منفک نمی‌شود. به عبارتی دیگر علت تامه در به‌دنبال داشتن معلول، دستخوش تغییر قرار نمی‌گیرد.

(۵) علم، مطابق با معلوم خارجی است؛

(۶) بنابراین علم به معلول از طریق علم به علت نیز، به جهت عدم تغییر علت تامه در استلزام معلول، تغییر نمی‌یابد.

مطابق این استدلال روشن می‌شود که هم علم به علت تامه از آن حیث که علت است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۶) و هم علم به معلول از طریق علم به علت، هر دو کلی‌اند.

۳. علم واجب‌الوجود بالذات به غیر خود

یکی دیگر از موارد پراهمیتی که حکما در آن به قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» تمسک جسته‌اند، اثبات علم واجب تعالی به غیر است. مطابق بیان حکما:

(۱) واجب‌الوجود بالذات علت ممکنات است؛

(۲) واجب‌الوجود بالذات به خود عالم است؛

(۳) پس واجب‌الوجود بالذات به خود، از آن جهت که علت ممکنات است، عالم است؛

(۴) علم به علت مستلزم علم به معلول است؛

(۵) بنابراین علم واجب‌الوجود بالذات به خود مستلزم علم به ممکنات است (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، صص ۲۹۹-۳۰۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۷۹).

روشن است که این استدلال اصل علم واجب تعالی به ممکنات را اثبات می‌کند، اما کیفیت آن را باید با توجه به دیگر مبانی فلسفی مورد بررسی قرار داد.

نتیجه

مطالعه تاریخی قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» نشان از آن دارد که در حکمت یونان و به‌ویژه در منطق ارسطویی این قاعده از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. ورود این قاعده در منطق و حکمت اسلامی و مورد مطالعه قرار گرفتن آن از سوی حکمای مسلمان، ازسویی موجب تحلیل دقیق آن و ازدیگرسو سبب بسط و گسترش کاربرد آن در

مسائل منطقی و فلسفی شده است. هرچند حکمایی مانند شیخ اشراق در برخی از نوشته‌های خود مفاد این قاعده را نپذیرفته‌اند؛ و عده‌ای همچون علامه حلی تبیینی ناتمام از آن ارائه داده‌اند، اما اکثر قریب به اتفاق حکمای مسلمان هم آن را پذیرفته‌اند و هم تبیینی صحیح و بعضاً عمیق از آن ارائه داده‌اند. با این همه، همگی در اینکه علم به معلول مستلزم علم به علت نیست هم‌رأی‌اند. مطالعه تحلیلی این قاعده نیز نکات زیر را می‌رساند:

۱- قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» به عبارتی دقیق‌تر عبارت است از: «العلم التام بالعلّة التامة يستلزم العلم بالمعلول».

۲- مقصود از علم به علت، علم به علت است از آن جهت که معلول را در پی دارد، نه علم به ذات علت بما هی، یا علم به علیتِ علت، یا علم به علت از جمیع جهات.

۳- ادله‌ای که از سوی حکما بر این قاعده اقامه شده است با توجه به مبانی فلسفی آنها مختلف است. در این نوشتار نشان دادیم که صدرالمتألهین بر پایه مبانی حکمت متعالیه توانسته است تبیینی عمیق و متفاوت از آن ارائه دهد. این تبیین که بر اصالت و تشکیک وجود مبتنی است فهم این قاعده را بسی آسان‌تر و پذیرش آن را نیز به مراتب ساده‌تر می‌سازد.

۴- مطابق مبانی حکمت متعالیه، علم تام به علت به معنای علم حضوری به علت است و علم حضوری به علت مستلزم علم حضوری به معلول است. لکن - چنان‌که صدرالمتألهین خود متذکر شده است - بعد از علم حضوری به علت هرگاه صورتی از علت در ذهن نقش ببندد صورتی از معلول نیز در ذهن منعکس می‌شود؛ بنابراین، ملاصدرا علم حصولی به معلول از طریق علم حصولی به علت را نیز پذیرفته است.

۵- قاعده «ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها» در مدلول التزامی، با مدلول مطابقی قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» قرابت دارد. گرچه هر دو بیانگر ملازمه یک‌سویه میان علم به علت و علم به معلول‌اند، اما در واقع، قاعده «العلم بالعلّة...» از مبادی تصدیقی قاعده «ذوات الأسباب...» به شمار می‌رود.

۶- حکما با تأکید بر قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» کوشیده‌اند تا در الهیات بالمعنی الأخص مسئله اساسی و پرچالش علم واجب تعالی به غیر خود را مبین و مبرهن

تحليل وجود شناختی قاعدة «العلم بالعله يستلزم العلم بالمعلوم»... / خرسندی امین

۱۷۵

سازد.

منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۲م). تلخیص کتاب البرهان، قاهره: هیئته المصریة العامة للكتاب.
۲. ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ق). التعليقات، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳. ارسطو (۱۹۸۰م). منطق ارسطو، بیروت: دارالقلم.
۴. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۹۰). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی.
۵. حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). فلسفه صدراء، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. دینانی، غلام حسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). اسرار الحکم فی المبتدأ و المختتم، قم: مطبوعات دینی.
۹. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). رسائل حکیم سبزواری، تهران: اسوه.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۶). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۲)، حکمة الإشراق با شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدرالمتألهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. شب غازی، اسماعیل (۱۳۸۱). فصوص الحکم و شرحه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۱)، الشواهد الربوبیة، قم: بوستان کتاب.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، مصحح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاییه الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۳)، أجویة المسائل التصیریة، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷). اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تهران: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۱. طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). شرح الإشارات و التنبیهاة مع المحاکمات، قم: دفتر نشر کتاب.
۲۲. غفاری، ابوالحسن (۱۴۰۱). «مناط علیت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴: ۲۷-۱.

-
۲۳. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*، قم: بیدار.
۲۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۷۰م). *کتاب الحروف*، بیروت: دارالمشرق.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). *المباحث المشرقیة*، قم: بیدار.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۵ق). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۷. مدرس زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی*، تهران: اطلاعات.

References

- Ashtiany, mirza Mahdi (2011). *Taelighah on sharh al-Manzoomeh*, Qom: Al-Moetamar. (in Arabic)
- Dinani, Qolam hossein (2001). *Qavaed kolli dar islamic philosophy*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Helli, Yousof ibn al-Motahhar (1992) *kashf al-Morad fi sharh tajrid al-Eateghad*, Qom: Moassesah al-Nashr eslami. (in Arabic)
- Farabi, Muhammad ibn Muhammad (1984). *Fosus al-Hekam*. Qom: Bidar. (in Arabic)
- Farabi, Muhammad ibn Muhammad (1970). *Ketab al-Horuf*, Beirut: Dar al-Mashreq. (in Arabic)
- Fakhr Razi, Muhammed ibn Omar (undated). *Al-Mabahees al-Mashreqiah*, Qom: Bidar. (in Arabic)
- Ibn Rushd, Muhammad ibn Ahmad (1982). *Talkhis ketab al-borhan*, Cairo: Al-Heyat al-Aamah le-Alkotob. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hussain bin Abdullah (1983). *Al-Taeliquat*, Qom: Maktab al-Ealam al-Eslami. (in Arabic)
- Javadi Amoli, Abdollah (2008). *Philosophy of Sadra*, Qom: Esra. (in Persian)
- Lahigy, Abdo al-razzaqh (2004). *Shavaregh al-Elham*, Qom: Moassesah al-Emam al-Sadegh. (in Arabic)
- Modares Zonozy, Ali ibn Abdollah (1999). *Collected Works*, Tehran: Etelaat. (in Arabic)
- Sabzevari, Hadi ibn Mahdi (2004). *Asrār al-hekam fi'l-moftatah wa'l-mokhtatam*. Qom: Matbuat dini. (in Arabic)
- Sabzevari, Hadi ibn Mahdi (1990). *Sharh al-manzumah*. Tehran: Nashre nab. (in Arabic)
- Sadr al-Motaelehin, Mohammad ibn Ebrahim (1989). *Hikmat Al Muta alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'*, Qom: Makab al-Mostafavi. (in Arabic)
- Sadr al-Motaelehin, Mohammad ibn Ebrahim (2001). *Sharh al-hidayah*, Beirut: Moassesah al-Tarikh al-Arabi. (in Arabic)
- Sadr al-Motaelehin, Mohammad ibn Ebrahim (2022). *al-Shawahid al-rububiyah*, Qom: Bustan ketab. (in Arabic)
- Sadr al-Motaelehin, Mohammad ibn Ebrahim (1996). *Rasael al-falsafy*, Tehran: Hekmat. (in Arabic)
- Shan quasani, Esmaeal (2002). *Fosus al-Hekam va sharho*, Tehran: Society for the National Heritage of Iran. (in Arabic)
- Ghaffari, Abulhasan (2022). The Criterion of Causality in the View of Mulla Sadra and Philosophers after Mulla Sadra , *History of Islamic Philosophy*: 1-27. (In Persian)
- Suohravardi, Shihaboddin yahya. (1994). *Collected Works*, Critical edition and Introduction by Henry Corbin. Tehran: Foundation of Cultural and Humanities Studies Publication. (in Arabic)
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Husayn (1984). *The End of Wisdom (Al-nahayah al-Hikmah)*. Qom: Daftar intesharat islami. (in Arabic)

Tusi, Nasir al-Din (2004). *Ajveba al-Masa'el al-Nasiriah*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)

Tusi, Nasir al-Din (1988). *Asas al-Eqtebas*. Tehran: Tehran Univesity. (In Persian)

Tusi, Nasir al-Din (1983). *Sharh al-Isharat with al- Mohakemat*, Qom: Daftar nashr al- ketab. (in Arabic)

Contents

5/ **The Unification of political philosophy and political jurisprudence in Al-Fārābī 's Philosophy** / Ghasem Ali Kouchnani, Mohamad Mahdi Davar, Reyhaneh Sadeghi

31/ **An Analysis and Critical Edition of the Resurrection Section of the Theology Part of the Book of Salvation Based on the Earliest Manuscripts** / Leila Kiankhah

75/ **Evaluation of Ibn Rushd's criticisms on the Sufi method in theology** / Majid Zamani Alavijeh, Fateme Nazari, Seyyed Ahmad Fazeli

107/ **The Ontological and Epistemological position of the First Intellect according to Kindy** / Hasan Abasi Hosseinabadi

129/ **"Everything is in Everything" In Ibn-Arabi's Mysticism, Dāqūghī's Story of Masnavi-ye-Ma'navi** / Youssef Fazilat

157/ **Ontological Analysis of the Rule " Knowing the Cause Require Knowing the Effect " with an Emphasis on the Foundations of Transcendent Philosophy** / Hossein Khorsandi Amin

12

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty
Vol.3/ Issu.12/ Winter.2025

Founder: Ale-Taha Higher Education Institute

General Manager: Professor Reza Akbarian

Editor in chief: Professor 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/>