

۱۴

تاریخ فلسفه اسلامی

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال چهارم / شماره ۱۴ / تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیرمسئول: پروفسور رضا اکبریان

سردبیر: پروفسور 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: 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

- ۱۵ / تقدم و تأخر خودآگاهی بر ادراک غیر: مقایسه آراء سهروردی و کانت /
محمد رزمگه، حسین هوشنگی
- ۳۵ / تحلیل انتقادی نظریه حرکت در حرکت علامه طباطبایی / عبدالله نصری،
زینب یوسفزاده
- ۶۷ / تلقی ابن سینا و ملاصدرا از بدن انسانی و تأثیر آن در نحوه تبیین معاد جسمانی
/ حامده راستایی، سید هادی رضائیان
- ۹۱ / واکاوی مسئله شناخت در اندیشه صدرالمتألهین با تأکید بر مباحث
روش‌شناختی / اسحاق آبان، محمدحسین ایراندوست، عین‌الله خادمی
- ۱۲۱ / بررسی و تحلیل نسخه غیرمشهور /تولوجیا و ارتباط آن با /التلویحات
سهروردی / رضا کورنگ بهشتی، مهدی عسگری
- ۱۴۵ / بررسی تحول مباحث «تابع علیت» بر مبنای سه سیر فلسفی / علی بابایی
- ۱۷۷ / تحلیل زمینه‌محور «انسان سیاسی» در اندیشه ابوعلی مسکویه / جلیل دارا،
محمد کمالی گوکی
- ۲۰۹ / تبیین حدود و قدم بالحقیقة و المجاز با تکیه بر آراء صدرالمتألهین /
سجاد ضیائی



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Priority or posteriority of self - consciousness to knowing not – self: A comparative study of, Suhravardi and Kant

Mohammad Razmgah¹  | Hossein Hooshangi² 

1. PhD student in Comparative Philosophy, Shahid Motahari University.

E-mail: mohammad.razmgah72@gmail.com

2. Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University.

E-mail: h.hooshangi@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/11/23

Received in revised form

2025/06/03

Accepted 2024/10/30

Published online

2025/06/25

Keywords:

Self-awareness, self, perception of the other, empirical self, transcendental self.

In the philosophy of illumination, self-awareness is proposed as the beginning of knowing oneself as light and moving from it to know other lights. Suhravardi considers human self-perception to be a presence perception and considers the self to be its own evidence, which does not need any form for this self-perception; Because whatever form of this ego is in the mind, it is still not the ego and is something other than the ego. Therefore, it can be concluded that in Suhravardi's view, self-perception precedes any other perception. This discussion in Kant's philosophy also forms a part of his discussions. By dividing the self into the empirical self and the transcendental self, Kant makes a difference between the perception of these two things in humans. According to Kant, what man remembers and knows every day with the concept of self is the empirical self, which is obtained later from the empirical perception for the mind, but the transcendental self, which is beyond experience, is theoretically unknowable, and therefore Kant defines self-awareness as perception. Post-empirical and late knows about it. In this research, an attempt has been made to make a comparative comparison between Sohrvardi's and Kant's views on the issue of self-awareness.

Cite this article: Razmgah, M; Davar, MM (2025). Priority or posteriority of self - consciousness to knowing not – self: A comparative study of, Suhravardi and Kant, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 5-34. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>

Extended Abstract

Introduction

The discussion of self-awareness and cognition that is formed in relation to the concept of me and myself was raised in the thought of Muslim philosophers by Ibn Sina and in the third mode of the book of Hints and Warnings under the title of Man Suspended in the Air of Separation, that this man, while having no empirical perception of anything, even his own body, nevertheless understands his essence and finds himself, and thus self-awareness in this scientific space is present and immediate.

In Western philosophy and after the Renaissance, with self-awareness in Descartes' philosophy and his famous sentence, which is "I think, therefore I am", the cognition of me acquires a rational and pre-experiential cognition.

On the other hand, in the tradition of philosophical empiricism, and especially in the thought of British philosophers, this attention to the self as an essence, as well as the obviousness of its knowledge, was gradually questioned, to the point that Hume considers the self and its perception to be nothing more than an illusion that is formed with the help of memory and imagination and with regard to a series of impressions.

This study attempts to make a comparative comparison between the views of Suhrawardi as a Muslim philosopher who is in the context of presence-based cognition in self-consciousness and Kant as a philosopher who is in the middle of Descartes and Hume's views on the issue of self-consciousness, in order to examine the differences and similarities of their views, and to form a dialogue between these two philosophers in the two traditions of Islamic philosophy and Western philosophy, so that in light of this, a better understanding of the issue of self-consciousness and its relationship with the perception of the other can be found. In a general view, it should be noted that Suhrawardi considers self-consciousness to be prior to the perception of the other and sees the recognition of the other in the light of self-consciousness, while Kant considers the perception of the other to be prior to self-consciousness and sees the recognition of oneself in the light of the perception of the other.

Methods

Description and analysis

Results

By examining these cases and comparing the views of both philosophers, the following conclusions can be reached:

1. Suhrawardi examines self-consciousness in the light of philosophical psychology and, in its shadow, examines self-perception and the recognition of my identity. Psychology that is linked to his metaphysical foundations and the light system and its characteristics achieve self-consciousness in the philosophy of enlightenment.

In contrast to Suhrawardi, there is Kant, whose discussions of self-consciousness are tied to epistemology and critical philosophy and are examined in conjunction with them. In Kant's philosophy, philosophical psychology, along with other metaphysical topics, loses its previous important position, and therefore Kant's self-consciousness is examined not in the light of psychology but in conjunction with his epistemological discussions.

2. Suhrawardi considers self-consciousness to be a type of present perception. In his view, self-consciousness is the presence and immediate perception of the self that occurs without any form. Here, the perceiver and the perceived are both one and the same and are always present to each other.

But in Kant's philosophy, present knowledge has no place. Kant does not accept perception that is independent of sensory experience; therefore, not only present knowledge but also intellectual intuition and unconditional understanding beyond experience are not considered as knowledge in Kant's view. As stated, Kant examines the transcendental self from a functional aspect in unifying knowledge, but he believes that no knowledge can be obtained about it. Rather, self-consciousness and self-knowledge are created in the midst of empirical perceptions, and therefore, in Kant's philosophy, inner experiences are obtained only through external experiences.

3. Suhrawardi depicts a space in self-consciousness in which one perceives one's self, regardless of any experience or perception of other objects.

However, in Kant's philosophy, knowledge does not occur without the existence of its belongings and empirical phenomena; whether it is knowledge of oneself or knowledge of others.

4. In Suhrawardi's view, the perception of others is created in the light of self-consciousness, and it is the "I" that, with its presence and understanding of itself, causes the perception of others and their appearance.

However, in Kant's view, self-consciousness is created alongside the process of perceiving the other and the other, and in the process of understanding empirical phenomena, the fixed identity of the self

becomes clear to man.


5. Finally, it should be noted that in Suhrawardi's philosophy, there is a realistic space based on a specific ontology, but in Kant's philosophy, a special type of idealistic system called transcendental idealism prevails, which is based on a specific epistemology.

Conclusion

Their basic difference is over the opposition and precedence and backwardness of self and other-self. Suhrawardi considers self-consciousness to be prior to the perception of the other, and Kant considers the perception of the other to be prior to self-consciousness. Despite these basic differences and similarities between the thoughts of these two philosophers, it is not easy to judge and value this comparison and discussion of them, because each has its own approach in this field, considering its own intellectual space; but considering the study of these two mutual currents on this subject, the author of this research understands the discussion of the precedence and backwardness of self-consciousness and perception of the other in the process of consciousness that is formed between them. The author of this research understands the discussion of the precedence and backwardness of self-consciousness over perception of the other in the process of consciousness that is formed between them. In this process, each finds meaning despite each other and determines each other. Therefore, basically in consciousness, the self and the other are placed side by side, and each one takes precedence and delay in relation to itself, and without such a contrast, neither the self nor the other has meaning; therefore, it is consciousness itself that, by placing the two together, achieves precedence and delay in relation to them.



تقدم و تأخر خودآگاهی بر ادراک غیر: مقایسه آراء سهروردی و کانت

محمد رزمگه  | حسین هوشنگی 

mohammad.razmgah72@gmail.com
h.hooshangi@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع).

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

خودآگاهی، من، ادراک غیر، من تجربی، من استعلایی.

خودآگاهی در فلسفه اشراق آغازی بر شناخت خود است و به‌عنوان نور و حرکت از آن برای شناخت دیگر انوار یاد شده است. سهروردی ادراک انسان از خود را حضوری دانسته و نفس را ذاتاً مدرک خود می‌داند، که برای این ادراک از خود به هیچ صورتی نیاز ندارد؛ زیرا هر صورتی از این نفس در ذهن باشد، باز هم خود آن نفس نیست و به منزله غیر برای نفس است؛ بنابراین چنین استنباط می‌شود که در نگاه سهروردی ادراک خود مقدم بر هر ادراک دیگر است. این بحث در فلسفه کانت نیز بخشی از مباحث او را تشکیل می‌دهد. کانت با تقسیم‌بندی من، به من تجربی و من استعلایی، تفاوتی میان ادراک این دو امر در انسان قائل می‌شود. از نظر کانت آن چیزی که انسان هر روزه با مفهوم من از آن یاد می‌کند و می‌شناسد، من تجربی است که متأخر از ادراک تجربی برای ذهن حاصل می‌شود، اما من استعلایی که فراتر از تجربه است، غیرقابل شناخت نظری است؛ در نتیجه کانت خودآگاهی را ادراکی پساتجربی و متأخر از آن می‌داند. در این پژوهش سعی بر آن شده است مقایسه‌ای تطبیقی میان آرای سهروردی و کانت در مسئله خودآگاهی انجام شود.

استناد: رزمگه، محمد؛ هوشنگی، حسین (۱۴۰۴). تقدم و تأخر خودآگاهی بر ادراک غیر: مقایسه آراء سهروردی و کانت، تاریخ فلسفه اسلامی ۴ (۲)، ۳۴-۵. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.487482.1115>



مقدمه

بحث خودآگاهی و شناختی که نسبت به مفهوم من و خود شکل می‌گیرد، در اندیشه فیلسوفان مسلمان به وسیله ابن سینا و در نمط سوم کتاب *اشارات و تنبیهات* تحت بحثی با عنوان انسان معلق در هوای طلق مطرح شد، که این انسان در عین حال که هیچ ادراک تجربی نسبت به هیچ امری و حتی تن و بدن خود ندارد، با این حال ذات خود را درک می‌کند و خود را درمی‌یابد و به این ترتیب خودآگاهی در این فضا علمی حضوری و بی‌واسطه است (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵).

در فلسفه مغرب‌زمین و پس از دوران رنسانس، به خودآگاهی در فلسفه دکارت و جمله معروف او که عبارت است از «من می‌اندیشم پس هستم»، شناخت من یک شناختی عقلانی و پیشاتجربی پیدا می‌کند (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸).

در مقابل در سنت تجربه‌گرایی فلسفی و به‌خصوص در اندیشه فیلسوفان بریتانیایی رفته‌رفته این توجه به من به‌مثابه جوهر و همچنین بداهت معرفت آن زیر سؤال برده شد تا آنجا که هیوم، من و ادراک آن را توهمی بیش نمی‌داند که به مدد حافظه و تخیل و با توجه به سلسله‌ای از انطباعات صورت می‌گیرد (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۳۲۹-۳۳۹).

در این پژوهش سعی بر آن است که مقایسه‌ای تطبیقی میان آرای سهروردی به‌عنوان فیلسوفی مسلمان که در بستر شناخت حضوری در خودآگاهی قرار دارد، با کانت به‌عنوان فیلسوفی که در میانه نظر دکارت و هیوم در مسئله خودآگاهی قرار گرفته است، انجام گیرد، تا ضمن بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های نظریات آنان، گفت‌وگویی را میان این دو فیلسوف در دو سنت فلسفه اسلامی و فلسفه غربی شکل داد تا در پرتو آن بتوان درک بهتری نسبت به مسئله خودآگاهی و رابطه آن با ادراک غیر پیدا کرد. در یک نگاه کلی باید اشاره کرد که سهروردی خودآگاهی را مقدم بر ادراک غیر دانسته و شناخت غیر را در پرتو خودآگاهی می‌بیند و در مقابل کانت، ادراک غیر را مقدم بر خودآگاهی دانسته و شناخت خود را در پرتو ادراک غیر می‌بیند.

در باب مقایسه میان این دو فیلسوف با یکدیگر تاکنون پژوهش‌هایی تحت عنوان «چیستی نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه کانت و سهروردی» و «بررسی تطبیقی

هستی‌شناسی از منظر کانت و سهروردی» نوشته سید مرتضی حسینی شاهرودی، «بررسی مفهوم وجود از نظر کانت و سهروردی» نوشته زهره زارعی و اسدالله آژیر، «معرفت ذوقی سهروردی و مقایسه آن با ذوق نزد کانت» نوشته محمدعلی بهشتی صورت گرفته که موضوعات و مقایسه‌های تطبیقی آن‌ها میان این دو فیلسوف در فضای هستی‌شناسی و شناخت معرفت ذوقی قرار دارد؛ بنابراین با پژوهش حاضر از جنبه موضوع و رویکرد و مقایسه که در فضای موضوع خودآگاهی و ادراک غیر قرار می‌گیرد تفاوت دارد.

۱. خودآگاهی در اندیشه سهروردی

خودآگاهی شامل فرایندی می‌شود که انسان در جهت شناخت و معرفت نسبت به خودش حاصل می‌کند.

خودآگاهی بنابر موضوعی که دارد در عرصه‌های گوناگونی بروز می‌یابد و در جلوه‌های مختلف فلسفی، روان‌شناختی، تربیتی و حتی تجربی روش، تعریف و کارکرد مخصوصی پیدا می‌کند.

در این نوشته، منظور از خودآگاهی، تبیین ماهیت و تعریف فلسفی از آن است که در ایجاد هویت و شکل‌گیری معرفت و آگاهی نقش مؤثری دارد.

۱-۱. علم‌النفس اشراقی

سهروردی پایه و اساس نظام فلسفی خود را مبتنی بر مفهوم نور طرح‌ریزی کرد. با توجه به محوریت نور، این فلسفه سه مؤلفه مهم را داراست که سومین مؤلفه مهم آن علم‌النفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۹).

علم‌النفس در اندیشه سهروردی ابتدای حرکت به سوی معرفت نسبت به انوار است. سهروردی نفس را پرتوی از عالم نور می‌داند که از این جهان برتر به جهان مادی و ظلمانی آمده و به این سبب مانند بیگانه‌ای است که از موطن اصلی خود دور افتاده و در اندیشه بازگشت به آنجاست. سهروردی با شروع کردن مباحث فلسفی خود از نفس، در پی آن است که به هویت نوری آن برسد و مراتب صعود را طی کند تا به مرتبه اعلی و مافوق

نفس (نورالانوار) برسد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۴).

بنابراین علم‌النفس برای سهروردی از آن جهت که هویت نوری دارد و شروعی برای حرکت به سمت انوار و معرفت و شهود است، نسبت به آن‌ها ماهیت محوری و تعیین‌کننده دارد. حال در ادامه به بررسی چیستی علم‌النفس و خودآگاهی در فلسفه اشراق پرداخته می‌شود.

پایه علم‌النفس در اندیشه سهروردی بر علم حضوری و خودآگاهی بی‌واسطه بنا شده که مرکز هر نوع معرفتی قرار می‌گیرد؛ بنابراین در اینجا نگاه سهروردی در فضای نگاه ابن‌سینا در بحث خودآگاهی و فرضیه انسان معلق جای می‌گیرد که کاملاً در تطابق با علم حضوری نفس نسبت به خودش است (دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۴۷-۵۴۸).

سهروردی تلاش دارد تا برای رویکرد خود نسبت به شناخت نفس، استدلال آورده که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۱-۲. دلایل سهروردی در باب خودآگاهی

۱-۲-۱. رؤیای سهروردی با ارسطو

یکی از مهم‌ترین مباحث سهروردی در باب شناخت خود، در کتاب *تلویحات* و در قسمت بیان رؤیای خودش با ارسطو است. سهروردی در قسمتی با عنوان «حکایه و منام» به همراه صحبت در مورد تجرد نفس از ماده، رؤیایی که برایش روی داده را حکایت می‌کند. سهروردی اشاره می‌کند که در شرایطی که مدت زیادی به‌طور دائم با افکار خود درگیر بوده و به ریاضت‌های فراوان می‌پرداخته، در عالم رؤیا مشاهده کرده که ارسطو در برابرش ظاهر شده و بعد از مطلع شدن از درگیری‌های فکری او، این چنین توصیه کرده که برای حل تمام این درگیری‌ها باید به نفس خود بازگشت داشته باشی؛ به این دلیل که هر انسانی مدرک ذات خود است و بالذات آن را ادراک کرده و برای درک آن به هیچ امری دیگر غیر از ذات خودش نیازمند نیست؛ به این دلیل که اگر این‌گونه نباشد، پس یک نیروی دیگری غیر از خودش برای انسان هست که ذاتش را بشناسد و در این حالت انسان خودش نمی‌تواند مدرک ذات خود باشد، حال آن‌که چنین چیزی محال است.

گفت‌وگویی سهروردی با ارسطو در ادامه به این بحث می‌رسد که آیا انسان ذات خود را از طریق صورت، و اثری از همان ذات خود ادراک کرده، یا این‌که بدون هیچ واسطه‌ای می‌تواند آن را ادراک کند؟

پاسخ ارسطو این است که این ادراک بی‌هیچ واسطه ذات و صورتی شکل می‌گیرد و برای این حرف خود چند استدلال می‌آورد که عبارت‌اند از:

۱. اولین استدلال این است فرض می‌کنیم که انسان، ذات خودش را با صورت و مثالی از آن ذات خود درمی‌یابد. اگر چنین باشد، در اینجا دو حالت رخ می‌دهد: یا این صورت، با ذات انسان مطابقت دارد و یا ندارد.

اگر صورت با ذات مطابقت نداشته باشد، پس هیچ معرفتی نسبت به آن ایجاد نمی‌شود؛ بنابراین صورت باید با ذات مطابقت داشته باشد.

اما اگر صورت با ذات مطابقت داشته باشد، در اینجا دو حالت رخ می‌دهد: یا این صورت به صورت مطلق با ذات مطابقت دارد و یا این‌که به صورتی غیرمطلق با ذات تطابق پیدا می‌کند.

حال اگر مطابقت صورت با ذات در حالت مطلق خود باشد پس این صورت، صورتی کلی است و هیچ جنبه حکایت‌گری به شخص خاصی از انسان ندارد.

اما اگر مطابقت صورت با ذات، غیرمطلق بوده و اشاره به یک فرد خاصی داشته باشد، مفهوم از جهت مفهوم بودنش، کلیت و عمومیت دارد، اگرچه که دارنده صفات خاصی باشد، اما باز هم از عمومیت و کلیت برخوردار است و به تنهایی نمی‌تواند حکایت‌کننده از یک ذات خاص باشد.

پس با توجه به این موارد، این نتیجه حاصل می‌شود که معرفت به ذات ذات نمی‌تواند به‌واسطه صورت در انسان ایجاد شود.

۲. استدلال دوم به‌طور مستقیم به مفهوم من اشاره کرده و با این پرسش شروع می‌شود که اگر معرفت نسبت به ذات، به‌وسیله صورت حاصل نمی‌شود، پس چگونه انسان می‌تواند مفهوم من را به‌مثابه صورتی که حکایت‌کننده از ذات خود است مورد تصور قرار دهد؟

جواب این است که مفهوم من، از جهت مفهوم من بودن، دارای عمومیت و کلیت است و مفهوم جزئی از آن جهت که جزئی است، کلی است و این قابلیت را دارد که مشترک میان موارد دیگر باشد؛ بنابراین به این طریق، بسیاری از مفاهیمی مثل من، او، آن و این، اگرچه به جزئیات اشاره می‌کنند، کلیت و عمومیت را دارا هستند؛ در نتیجه انسان، بدون واسطه صورت و مفهوم از من می‌تواند آن را دریابد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸-۲۴۰).

۲-۱. خودآگاهی و صورت

سهروردی در کتاب *المشارع و المطارحات* چند استدلال در اثبات این مسئله که ادراک من و ذات به وسیله صورت ایجاد نمی‌شود بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. استدلال اول به این صورت است که صورتی که بعینه حکایت‌کننده از ذات و نفس است، خودش ذات بعینه نیست و امری زائد بر ذات است؛ تا آن اندازه که در نسبت با آن به مثابه دیگری می‌شود. حال آن‌که آن موردی که ذات را ادراک می‌کند باید عین انیت باشد و به عبارت دیگر عین خود ذات باشد، نه این‌که فقط حکایت‌کننده آن باشد.

۲. استدلال دوم شبیه به دلیلی است که در رؤیای سهروردی با ارسطو بیان شد؛ به این صورت که به مفاهیم ذهنی دارای کلیت و عمومیت اشاره می‌کند و حتی اگر از یک امر جزئی حکایت کنند، از کلی بودن ابایی ندارند.

سهروردی در اینجا به ادراک حضوری ذات اشاره می‌کند، اما به این بسنده نکرده و ادراک قوای آن را نیز به طریق حصولی غیرممکن می‌داند. دلیل آن هم این است که حتی صورت حاصل شده از ادراک بدن و قوای آن نیز دارای عمومیت و کلیت است؛ بنابراین اگر بنا باشد ادراک بدن از طریق صورت شکل گیرد، به دلیل عمومیت و کلیت داشتن آن صورت، چنین به نظر می‌رسد که ادراک آن بدن فردی و مخصوص هم ممکن نیست. این در حالی است که انسان به غیر از ذات، بدن و خود و قوای آن را درمی‌یابد؛ بنابراین به غیر از ذات انسان، بدن و قوای او هم از طریق صورت ادراک نمی‌شوند (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۸۵-۴۸۴).

۳-۲-۱ خودآگاهی و ذات

سهروردی در رساله‌های فارسی خود نیز به خودآگاهی اشاره کرده و ویژگی‌ها و کیفیات ادراک ذات را تبیین کرده است. در رسالهٔ *پرتونامه* بیان می‌کند که انسان نه تنها امور زیادی را مورد فراموشی قرار می‌دهد، بلکه برخی اوقات نسبت به بسیاری اجزاء بدن خود هم آگاهی ندارد؛ با این حال هرگز ذات خود را از یاد نمی‌برد. سهروردی قائل است که انسان همیشه از خودش با لفظ من یاد کرده و هر چه غیر از خودش باشد و هر چند این امور غیرخود، اجزای تن و بدن انسان هم باشد، آن‌ها را با لفظ او یاد می‌کند؛ بنابراین تنها چیزی که متعلق به خود انسان است و همیشه در مقابل او حضور دارد، ذات اوست (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۲۳).

سهروردی همچنان که بر ادراک بی‌واسطه از خود، و حضوری بودن آن، تصریح دارد، بر دوام و استمرار این ادراک نیز تأکید دارد و در نگاه او این ادراک هیچ‌وقت قطع نمی‌شود. سهروردی در کتاب *حکمة‌الاشراق* با لحن دیگری از مسئلهٔ خودآگاهی یاد می‌کند. او در اینجا باز هم از حقیقت نور بودن نفس یاد کرده و بیان می‌کند که نفس و ظاهر لذاته و مدرک لذاته است و همچنین انسان همیشه خود را درک می‌کند و ممکن نیست که ادراک ذات از طریق صورت و یا امر زائدی دیگر صورت بگیرد و در ادامه بحثش بیان می‌کند که خودآگاهی، ادراکی مستمر است که هیچ‌گاه قطع نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲).

۳-۱. رابطه نفس با مقوله جوهر و اضافه

سهروردی ضمن بیان خودآگاهی و معرفت نسبت به ذات، به تبیین رابطهٔ نفس با دو مقوله از مقولات عشر که شامل نسبت و جوهریت است، اشاره می‌کند. توضیح کیفیت ذات و نفس به دو مقوله نسبت و جوهریت در تعریف من اشاره می‌کند و به تبیین ارتباط این دو مقوله با حقیقت من می‌پردازد.

سهروردی چنین قائل است که هنگامی که به خود نظر می‌کند، هیچ امری به جز هستی و انیت ناب در خود درک نمی‌کند. پس از آن بیان می‌کند که به این هستی ناب دو چیز ضمیمه می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. این هستی در هیچ‌گونه موضوعی جای ندارد و به‌عنوان موضوع برای هیچ‌گونه امر دیگری قرار نمی‌گیرد. این تعریف، شباهت زیادی با تعریف ارائه شده برای جوهر دارد و شباهتش هم از آن جهت است که در تعریف جوهر بیان می‌شود که آن نیز برای هیچ امر دیگری به‌عنوان موضوع قرار نمی‌گیرد.
۲. این هستی یک نسبت و اضافه‌ای با جسم پیدا می‌کند و این همان مولفه مهمی است که در تعریف نفس به‌کار می‌رود.
- در باب شباهت با تعریف جوهریت، سه‌روردی تأکید دارد که این‌گونه تعریف، تعریفی سلبی است و غیر از این‌چنین تعریف سلبی، تعریف دیگری برای جوهر نمی‌توان پیدا کرد. اما انسان خود را همواره درک می‌کند و هرگز از خودش پنهان نیست؛ بنابراین هیچ نیازی به امور سلبی برای شناخت خودش ندارد؛ زیرا اگر نیازی به این کار بود، هنگام ادراک خود، آن را نیز درک می‌کرد.
- در باب دو مقوله اضافه و نسبت، سه‌روردی تصریح دارد که مشخص است، این دو امر، بیرون از دایره هستی قرار دارند؛ بنابراین هیچ رابطه‌ای با من که هستی محض است، هنگام درک آن ندارد (دینانی، ۱۳۶۴، ص ۳۱۱-۳۱۲).
- طبق بیان سه‌روردی می‌توان اشاره کرد که مفهوم من، جز انیت و هستی محض نیست و ذیل هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد؛ بنابراین حتی نمی‌توان آن را با تعاریف سلبی مورد شرح قرار داد.

۴-۱. خودآگاهی اشراقی

- با توجه به شرح‌ها و استدلال‌هایی که از سه‌روردی برداشت شد، می‌توان در بیان خودآگاهی در نگاه او، ادراک حضوری را برداشت کرد. حال در یک نگاه کلی می‌توان به موارد زیر به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی خودآگاهی اشاره کرد:
۱. ادراک خود به‌وسیله صورت حاصل نمی‌شود و چون هر صورت حاصل شده در نفس دارای عمومیت و کلیت است، و هیچ مانعی برای مصداق‌های گوناگون نمی‌شود، خود را نمی‌توان از طریق صورت ادراک کرد؛ دلیل آن هم این است که

انسان دارای یک خودآگاهی خاصی است که هیچ متعلقی جز خودش ندارد و هیچ چیزی غیر از خودش در آن جایگاهی ندارد. این ادراک با معرفتی که از راه صورتی در ذهن و نفس به وجود می‌آید، فرق دارد.

۲. ادراک خود به وسیله مفهوم من ایجاد نمی‌شود؛ به این دلیل که مفهوم من نیز از حیث مفهوم بودن، می‌تواند دارای مصادیق متعددی باشد؛ بنابراین حتی مفهوم من هم نمی‌تواند ماهیت و حقیقت خود و نفس را بیان کند.

۳. نه تنها شناخت خود و نفس جنبه حضوری دارد بلکه این ادراک حضوری شامل شناخت بدن نیز می‌شود. سهروردی معتقد است انسان دارای درک پیوسته نسبت به بدن خود است، چنین درکی به وسیله صورت ایجاد نمی‌شود؛ چون صورت هیچ‌گونه مانعی برای حضور مصادیق دیگر نمی‌شود؛ بنابراین وقتی انسان دارای ادراک حضوری و پیوسته نسبت به بدن خود است، به طریق اولی دارای ادراک حضوری نسبت به ذات و نفس خود است.

۴. با توجه به این که نفس از جنس نور است و بنا بر این ویژگی همیشه نسبت به خود درک دارد و به اصطلاح سهروردی، ظاهر لذاته است، از جنس علم و آگاهی و عقل است و دلیل آن هم این است که عقل نیز چنین ویژگی‌هایی را داراست (دیباچی، ۱۳۸۸، ص ۴-۶).

به این ترتیب از منظر سهروردی من، انیت و هستی محض است و برای معرفت نسبت به آن، اندک دقت و توجهی کافی است تا نسبت به خود، معرفت حاصل شود. برای درک این خود، هیچ‌گونه نیازی به دیگری غیر از خود و هیچ صورتی نیست؛ به این دلیل که هر صورتی غیر از خود است؛ بنابراین خودآگاهی و ادراک آن، یک ادراک حضوری است و به هیچ وسیله‌ای از ادراک حصولی ایجاد نمی‌شود. دلیل آن هم این است که ادراک حضوری بنا به تعریفش، ادراکی است که درست عین معلوم خود است و هیچ نیازی به صورت برای معرفت نسبت به معلوم خود ندارد. اما علم حصولی صورتی برآمده از تصور معلوم نزد عقل است که به تصور و تصدیق دسته‌بندی می‌شود (سبزواری، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

۶. ادراک غیر در اندیشه سهروردی

ادراک غیر شامل ادراک هر شیء به غیر از خود ذات اندیشنده است که به مثابه داده ذهن و متعلق تفکر به مدرک اعطا می‌شود.

ادراک غیر مطابق تعریف مخصوصی که از ادراک ارائه می‌شود، دارای ماهیت و روش ویژه خود است.

در اینجا هر زمان از ادراک غیر، صحبت می‌شود، فارغ از هر نوع نگاه به معرفت، منظور ادراک هر چیزی غیر از خود مدرک است که به آن اشاره شد.

۱-۵. مراتب ادراک غیر

تعریف سهروردی از ادراک، غایب نبودن شیء از ذات مجرد است. طبق نظر او، این تعریف از ادراک، در باب ادراک ذات و ادراک غیر، مطابقت پیدا می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۶، ص ۷۲).

برای شرح نظر سهروردی در مورد مسئله ادراک غیر، لازم است تا رویکرد اصلی او در مورد ادراک را تبیین کرد. سهروردی ادراک غیر را ذیل مقوله اضافه دانسته و نگاهش به مقوله اضافه نیز، اضافه اشراقی است.

اضافه اشراقی نوعی اضافه است که در آن نفس به پشتوانه نور بودنش، بر معلوم خود پرتوافکنی کرده و باعث ظهور آن می‌شود؛ بنابراین اضافه اشراقی مثل اضافه مقولی نیست که در آن دو طرف رابطه، به میزان مساوی دارای اهمیت باشند، بلکه تنها یک طرف که همان نفس است، مهم است و تنها اوست که با فعالیت خود، معلوم را آشکار می‌کند و در این عملکرد خود نیاز به هیچ واسطه و صورتی با معلوم خود ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷).

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* توضیح می‌دهد که نفس برای خود دائماً و پیوسته حاضر است و به این دلیل که ذات آن جز ظهور نیست و بالذات خود را درک می‌کند، بلکه ظاهرکننده دیگران هم می‌شود و به اصطلاح ظاهر بالذات و مظهر لغیره است که البته این خاصیت مظهر لغیره برای ذات در زمره ویژگی عرضی است (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۱۱۳).

با توجه به تعریف ذکر شده در باب ادراک غیر، سهروردی در بحث ادراک، نتایج زیر را می‌گیرد:

۱. شناخت و معرفت در زمره مقوله اضافه قرار می‌گیرند. این اضافه که منظور اضافه اشراقی است، به معنای حضور مستقیم متعلق ادراک، نزد ادراک‌کننده، بدون وجود هیچ صورت و واسطه‌ای است.
۲. دومین نتیجه آن شامل نفی اتحاد عاقل و معقول می‌شود. دلیل آن هم این است که معرفت در نگاه سهروردی ذیل مقوله اضافه قرار می‌گیرد و چنین چیزی لازمه وجود داشتن دو طرف در این رابطه است و البته این دو طرف بودن هیچ منافاتی با غایب بودن مدرک از مدرک ندارد.
۳. سومین نتیجه نیز مبتنی بر پذیرفتن اصالت ماهیت و نظام نوری و مشکک بودن این نظام است. بنای سهروردی در نظام فلسفی خود، اصالت را به ماهیت داده و این ماهیات نیز مشکک هستند و به دو دسته نور و ظلمت تقسیم می‌شوند.
۴. نتیجه چهارم سهروردی در باب مسئله ادراک غیر، این است که او فرایند ادراک را از آن موجوداتی می‌داند که از سنخ نور باشند و مهم‌ترین این موجودات که حقیقتی نورانی دارد، نفس است که عمل ادراک را انجام می‌دهد (عرفانی، ۱۳۹۱، ص ۶-۸).

۲. خودآگاهی در اندیشه کانت

کانت و افکار او در دوران روشنگری اهمیت بسیاری دارد و تأثیر زیادی در دوران مدرن گذاشته است. کانت تلاش کرد تا عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را به صورتی نظام‌مند با هم جمع کند و مفاهیم و اصطلاحات زیادی را که بعد از او بسیار به کار برده شد، وضع و تعریف کرد و نظریات او در پیشبرد متافیزیک، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و... نقش مهمی را دارا هستند (Michael, 2010).

کانت در بحث شناخت و آگاهی برای آن که شرایط پیشین شناخت را تبیین کند، ساختار آگاهی را تحلیل کرده و در نگاه او، وضعیت استعلایی شناخت، وحدت آگاهی یا به یک تعبیر، ادراک نفسانی استعلایی و محض است که باعث وحدت یافتن کثرت‌های حسی و

پدیدارشدن متعلق معرفت می‌شود و همچنین موجب به‌کار بردن مفاهیم محض و صدور حکم می‌شود (هوشنگی، ۱۳۸۳، ص ۳۶).
در ادامه بحث بناست تا قدم به قدم مراحل طی را که کانت در مسئله خودآگاهی طی کرده است، بررسی شود.

۲-۱. امکان علم‌النفس بر مبنای گزاره «من می‌اندیشم»

محور فلسفه کانت پیرامون نقد عقل و سنجش اعتبار مفاهیم و گزاره‌های نظری و علمی آن می‌چرخد و بنا بر این رویکرد، در این فلسفه، حدود اعتبار و شناخت علوم عقلی و نظری نیز مورد تبیین قرار می‌گیرد. کانت تلاش دارد تا در فلسفه نقادی خود، علومی مانند ریاضی و فیزیک و هندسه و مابعدالطبیعه را بررسی کند.

کانت در بررسی مابعدالطبیعه و این‌که آیا می‌تواند به‌عنوان یک علم نظری باشد یا نه، ابتدا به مسائل مهم آن و به‌طور خاص سه مسئله نفس، جهان و خدا می‌پردازد و بعد از آن، با ابتدای به این سه مسئله، اموری همچون علم‌النفس، جهان‌شناسی و الهیات را نیز مورد نقد قرار می‌دهد.

برای آن‌که فضای خودآگاهی در تفکر کانت و بیان اندیشه او در باب شناخت آنچه از آن با مفهوم من یاد می‌شود، روشن شود باید ابتدا به برخورد کانت با جمله مشهور دکارت یعنی «من می‌اندیشم پس هستم» کرد تا با توجه به آن بتوان دیدگاه او در ارتباط با خودآگاهی و مفهوم من را تبیین کرد.

۲-۲. نقد ایدئالیسم دکارت

کانت از ایدئالیسم دکارتی با لفظ ایدئالیسم ظنی یاد کرده و آن را چنین شرح می‌دهد که ایدئالیسم ظنی حکمی مبتنی بر یک تجربه بی‌واسطه درونی است و آن حکم به این صورت است که «من هستم» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴-۲۹۵).

دکارت در رساله تأملات بعد از شرح شکی که داشت، این شک را در همه امور ممکن و ادراکات تجربی خود جاری ساخت و فرض کرد شیطانی پلید در حال فریب دادن اوست و در نهایت به این نکته رسید که به هر میزان که در همه امور شک کند و شیطان شرور در

تمامی امور، باعث فریب او شود، نمی‌تواند کاری کند که «من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم». بنابراین چنین نتیجه گرفت که قضیه «من هستم» و «من وجود دارم» هر بار که گفته شده و در ذهن به تصور آمده، بالضروره صادق بوده است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۷-۳۸).

کانت توضیح می‌دهد که منظور دکارت از قضیه «من هستم»، آن منی است که متعلق شهود درونی (در زمان) است و همچنین یک من اندیشنده و فاعل شناسایی است که دارای شهود بیرونی (در مکان) است و در کنار این موارد، شیء فی‌نفسه‌ای است که به‌عنوان پایه و اساس برای پدیدارهای تجربی قرار می‌گیرد. کانت تصریح می‌کند همان‌طور که امکان توضیح وجود اجسام (پدیدارهای حس بیرونی) در خارج از ذهن ما به‌صورت اجسام در طبیعت وجود ندارد، در باب توضیح من به‌مثابه نفس و شیء فی‌نفسه‌ای که در خارج از ذهن و در زمان و مکان موجود است، هم نمی‌توان معرفتی کسب کرد؛ بنابراین، ایدئالیسم دکارت از اثبات نوعی وجود در بیرون از وجود خود ما، و به‌وسیله یک تجربه بی‌واسطه، ناتوان است و بنا بر این ناتوانی، کانت ایدئالیسم صوری (استعلایی) خود را یک جانشین برای ایدئالیسم ظنی دکارت قرار می‌دهد، که این ایدئالیسم به‌طور کل بر ایدئالیسم ظنی دکارت غالب است (کانت، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴-۱۸۶).

حال بنا بر نقدی که کانت به دکارت وارد می‌کند، دکارت فرض می‌کند که انسان از خودش پیش از تجربه بیرونی به اشیاء بیرونی آگاه است؛ اما کانت این فرض را مطابق مبانی فلسفه‌ای که در شناخت من استعلایی دارد، رد کرده و تأکید دارد که تجربه‌های درونی فقط به‌وسیله تجربه‌های خارجی امکان دارد؛ بنابراین خودآگاهی به‌وسیله معرفت بلاواسطه از اشیاء خارجی به وجود می‌آید.

گزاره «من می‌اندیشم» در اندیشه کانت، یک حکمی است که در ارتباط با تمام بازنمایی‌های «من» است و به نوعی حمل‌کننده تمام مفاهیم به‌صورت عام است. در اینجا منظور از مفاهیم، اعم از مفاهیمی همچون فاهمه و مفاهیم عقل محض در نظام فلسفی کانت است؛ بنابراین چنین حکمی، خود مبتنی بر یک شهودی است که مقدم بر هر گونه تجربه است که طبق بیان کانت، در آن عمل خودانگیختگی رخ می‌دهد.

طبق این حکم و ویژگی از من، امکان ایجاد علمی به نام روان‌شناسی عقلی پیش می‌آید، که من اندیشنده‌ای که از هرگونه تجربه استقلال دارد را مورد بررسی قرار می‌دهد که کانت با آن مخالف است؛ بنابراین در «من می‌اندیشم» یک ادراک نفسانی محض وجود دارد که مطابق با آن، فاعل شناسا و اندیشنده‌ای که از هرگونه تجربه و پدیدار تجربی مستقل است موجود است (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۰۵ و ۳۸۶-۳۸۷).

در اینجا برای توضیح بیان کانت، «من می‌اندیشم»، بهتر است اشاره‌ای به تفاوت دو من در نگاه او شود، تا بیان کانت از این مسئله روشن شود:

۱. من تجربی به‌مثابه حالات روان‌شناختی در حس درونی.

۲. من استعلایی به‌مثابه فاعل ادراکات (Brook, Andrew, 2016).

۲-۳. من تجربی

من تجربی، امری ماندگار است که دارای تعیین زمانی است. به بیان دیگر، زمان به‌مثابه یکی از صورت‌های حسی در هر تعیینی، امری ماندگار را در هر ادراک به‌عنوان پیش‌فرض می‌گیرد؛ بنابراین هر انسانی نسبت به وجود خود، از آن جهت که جاری در زمان است، به‌عنوان یک شیئی ماندگار ادراک دارد؛ اما آن چیزی که مهم است، کیفیت آگاهی از این من است. به‌طور کل دو ویژگی مهم من تجربی عبارت‌ست از:

۱. یک ویژگی من تجربی این است که ادراک آن یک ادراک بی‌واسطه و درونی نیست؛ به این دلیل که تحت صورت حسی زمان دریافت می‌شود و لذا چنین نیست که این من اولاً و بالذات ادراک شود بلکه تحت پدیدارهای حسی ادراک می‌شود.

۲. ویژگی دوم من تجربی این است که ادراک آن به‌عنوان یک امر ماندگار به‌وسیله یک شیء بیرون از خودش امکان دارد؛ بنابراین این من که متعین در زمان است، به‌وسیله وجود اشیایی بیرون از خود و درک بدون واسطه از آن، فهم می‌شود (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۵-۲۹۷).

به‌عنوان مثال در مورد این جمله «من دارم به کلماتی که در صفحه روبه‌روی من هستند نگاه می‌کنم». طبق بیان کانت چنین باید گفت که انسان در فرایند پدیدار این کلمات بر خودش، نه تنها از آن کلمات و صفحه حک‌کننده آن‌ها شناخت پیدا می‌کند بلکه در کنار این

ادراک، ادراک‌کننده این کلمات را نیز درمی‌یابد و نام آن را من می‌گذارد (Brook, Andrew, 2016).

قبل از کانت، دیوید هیوم در باب من و هویت فردی نگاهی شکاکانه اتخاذ کرد و از فیلسوفان گذشته در باب اعتقاد آن‌ها به بدیهی بودن شناخت نفس انتقاد کرد و به رویکرد آنان در این بحث که انسان از خودش هر لحظه دارای آگاهی است، چون وجود و استمرار آن را احساس می‌کند، نگاهی شکاکانه داشت. از نظر او، آنچه من نامیده می‌شود چیزی نیست جز سلسله‌ای از انطباعات گوناگون که در پی یکدیگر می‌آیند و به‌طور پیوسته در تغییر قرار می‌گیرند. این سلسله انطباعات به‌وسیله حافظه درون ذهن حفظ شده و تخیل با فعالیتی که بر روی آن‌ها انجام می‌دهد یک هویت و این‌همانی را برای آن‌ها جعل می‌کند؛ بنابراین آنچه که من نامیده می‌شود، در حقیقت چیزی جز برساخته قوه خیال نیست (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۳۲۹-۳۳۹).

رویکرد کانت در مورد من با هیوم متفاوت است، اگرچه که تا حدی متأثر از آن است؛ کانت من تجربی را امری متخیل نمی‌داند و آن را یک داده تجربی در کنار پدیدارهای تجربی دیگر می‌داند؛ بنابراین خودآگاهی که کانت در اینجا تبیین می‌کند، یک خودآگاهی بدون واسطه و پیشینی نیست، بلکه یک خودآگاهی تجربی و به‌واسطه پدیدارهای تجربی است که جاری در زمان است و معرفتی از مفهوم من را به وجود می‌آورد. می‌توان گفت که خودآگاهی تجربی جریانی پیوسته از پدیدارهای ذهنی است که در این میان امری نامتغیر برای حاصل شدن آنان لازم است؛ اما همان‌طور که ذکر شد این عنصر نامتغیر، چیزی نیست که انسان بتواند آن را درون خود بجوید و لذا در بیرون خود و در اشیایی که در صورت زمان به شهود حسی در می‌آیند درک می‌شود (هارتناک، ۱۳۸۷، ص ۹۳-۹۴).

۴-۲. من استعلایی

کانت در رساله تمهیدات بیان می‌کند که در ابتدا چنین به نظر می‌آید که هر انسانی، درون خود بالوجدان درک می‌کند که دارای یک ذات جوهری است و نسبت به آن یک درک بدون واسطه دارد. این ذات جوهری همچون یک موضوع برای تمام محمول‌های حسی است که بر آن حمل شده‌اند و خود این ذات، دیگر نمی‌تواند برای هیچ موضوعی به‌عنوان

محمول قرار گیرد. از این ذات که به صورت یک مفهوم جوهری درک می‌شود، با عنوان من و نفس یاد می‌شود و به این دلیل که حمل‌شونده بر هیچ موضوع دیگری نیست، به‌عنوان آخرین موضوع تفکر قرار می‌گیرد (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۸۱-۱۸۲).

حال با توجه به نگاهی که به این من، از آن جهت که به‌عنوان موضوعی برای تمام محمول‌های حسی است، قرار می‌گیرد، دو نوع متعلق معرفت از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند:

۱- من اندیشنده (دریافت‌کننده حس)؛

۲- جسم (دریافت‌کننده حواس بیرونی).

من اندیشنده بر یک نوع روان‌شناسی خاصی حکایت دارد که کاملاً عقلانی و غیرتجربی است. روان‌شناسی عقلانی چهار ویژگی برای من در نظر می‌گیرد و بر مبنای آن‌ها، به من، عنوان نفس می‌دهد که عبارت‌اند از:

۱. من جوهر است؛

۲. من دارای بساطت است؛

۳. من در زمان‌های مختلف این‌همانی و وحدت دارد؛

۴. من با پدیدارهای تجربی نسبت دارد.

کانت تلاش دارد بررسی کند که تا چه حد امکان دارد این روان‌شناسی عقلانی تحقق یابد و در کنار آن تا چه حد می‌توان صحبت از شناخت و معرفت در مورد این من اندیشنده کرد؟ آیا اساساً امکانی برای شناخت نسبت به من استعلایی و غیرتجربی وجود دارد؟

برای پاسخ به این سؤالات، کانت در تلاش است تا به بررسی این چهار مقوله که من استعلایی تحت آن‌ها قرار می‌گیرد بپردازد تا بتوان قضاوت بهتری در مورد این من داشت. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. اولین ویژگی من استعلایی از جنبه نفس بودنش، این است که جوهر است. کانت

جوهر را مفهومی فاهمه می‌داند و تعریفش چنین می‌شود که هر چیزی که در فرایند پدیداری موضوع مطلق برای احکام قرار گیرد و خودش از جنبه تعیین برای هیچ مورد دیگری کاربرد نداشته باشد، ذیل مفهوم فاهمه جوهر قرار می‌گیرد. من

استعلایی (نفس) هم به مثابه موضوعی مطلق برای همه تمام محمول‌های تجربی است و خودش برای هیچ موضوع دیگری محمول نیست؛ بنابراین من، جوهر است. کانت در ادامه بررسی می‌کند که چنین استدلالی تا چه حد اعتبار دارد.

کانت در نقد استدلال جوهر بودن من چنین بیان می‌کند گزاره‌ای که من را به عنوان یک سوژه و موضوع برای همه محمول‌ها تعریف می‌کند، تنها یک گزاره این‌همانی و یقینی است و قادر نیست که دلالت کند من، یک ابژه قائم به ذات و جوهر است؛ به این دلیل که جوهر بودن من به هیچ عنوان در تفکر ارائه نمی‌شود. به بیان دیگر نمی‌توان از چنین سوژه‌ای اطلاع یافت؛ زیرا آگاهی در شرایطی پدید می‌آید که تمامی پدیدارهای تجربی مبدل به تفکر شوند. اما من استعلایی به هیچ وجه در شهود تجربی برای انسان پدیدار نمی‌شود تا بتوان این من را از دیگر ابژه‌های شهود جدا کرد؛ بنابراین نمی‌توان در مورد جوهر بودن من استعلایی حکمی صادر کرد (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۸۶-۴۳۰).

۲. ویژگی دومی که برای من استعلایی برشمرده می‌شود، بسیط بودن است. کانت در تعریف بساطت بیان می‌کند: «آن شیئی که عمل آن هرگز نتواند به منزله همکاری اشیاء فعال متعدد در نظر گرفته شود بسیط است». حال با این تعریف از بساطت، چنین به ذهن می‌آید که من استعلایی نیز دارای چنین شرایطی است و بنابراین امری بسیط است. کانت در نقد این استدلال نیز بیان می‌کند که من استعلایی، شیئی منفرد غیرمتکثر است و خودش پیشاپیش در مفهوم تفکر جای می‌گیرد؛ بنابراین چنین گزاره‌ای، یک گزاره تحلیلی است. اما این گزاره نمی‌تواند حکایت‌گر این باشد که من استعلایی، جوهری بسیط است؛ به این دلیل که این یک گزاره‌ای ترکیبی است و از آنجا که مفهوم جوهر دائماً به شهودات حسی مرتبط می‌شود و بساطت چیزی است که بیرون از قلمرو شهودات حسی و فاهمه است؛ بنابراین استدلال بساطت نفس نیز دارای اعتبار نیست.

۳. ویژگی سوم من استعلایی، این‌همانی و وحدت شخصی طی تغییراتی است که بر آن رخ می‌دهد. در چنین شرایطی آن چیزی که به این‌همانی عددی خودش در طول زمان‌های گوناگون آگاهی داشته باشد، یک شخص است و من استعلایی نیز نسبت

به این‌همانی خود، آگاهی دارد و بنابراین یک شخص است. اما گزاره این‌همانی یک گزاره تحلیلی است؛ درحالی‌که این‌همانی من، در طول زمان‌های گوناگون، حکمی نیست که از چنین گزاره تحلیلی استنتاج شود، بلکه نیاز به احکام ترکیبی دارد. البته چنین احکامی قادر نیستند این‌همانی من استعلایی را از پدیدارهای تجربی استخراج کنند.

۴. چهارمین ویژگی من استعلایی، داشتن نسبت با دیگر ابژه‌های ممکن در مکان است، که این گزاره هم گزاره‌ای تحلیلی بیش نیست؛ چراکه به‌طور کل، دیگر اشیاء به گونه‌ای هستند که انسان می‌تواند آن‌ها را به‌عنوان اشیایی متفاوت از خودش به تصور درآورد. اما این توانایی وجود ندارد که از من استعلایی به‌عنوان یک ابژه اطلاعی حاصل کرد (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۸۶-۴۳۰).

با این توضیحات می‌توان با تأمل در سنجش جداگانه کانت از هرکدام از خصوصیات ذکر شده برای من استعلایی اعم از جوهر، بساطت و شخصیت و نسبت داشتن با دیگر ابژه‌ها متوجه شد که استدلال آن‌ها دو حکم کاملاً متفاوت دارد و همه این استدلال‌ها تشکیل شده از مقدمات با گزاره تحلیلی و نتیجه با حکم ترکیبی است و از مقدمات تحلیلی نمی‌توان به نتیجه ترکیبی رسید؛ به این دلیل که اگر چنین شرایطی ممکن بود، آن‌گاه انسان توانایی داشت که با تعریف الفاظ، واقعیات را خلق کند؛ بنابراین امکان وجود روان‌شناسی عقلانی و شناخت موضوع آن یعنی من استعلایی و غیرتجربی ممکن نیست (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۲۵۲-۲۵۵).

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که کانت در مسئله خودآگاهی، علم‌الذات عقلانی را نقد کرده و به امکان یک خودآگاهی در ضمن ادراکات تجربی قائل است و به تبع آن، او ادراک مفهوم من را یک ادراک کاملاً تجربی و ضمن پدیدارهای تجربی که طبیعتاً به منزله دیگری برای من قرار می‌گیرند می‌داند، که تحت صورت حسی زمان ادراک می‌شود. البته کانت از این نکته غافل نیست که طبیعت عقلانی انسان دارای ایده‌ای از من است که به‌صورت استعلایی و فراتر از تجربه در ذهن انسان جای دارد، اما تصریح می‌کند که امکان معرفت نسبت به من استعلایی به دلایلی که ذکر شد وجود ندارد و لذا این من تنها جنبه کارکردی

در ذهن و معرفت را داراست و به‌عنوان یک محمل برای تمام پدیدارهای تجربی قرار می‌گیرد.

با این بیان کانت می‌توان نتیجه گرفت که امکان هیچ‌گونه شناخت حضوری و پیشاتجربی از من وجود ندارد، بلکه تنها شناختی تجربی از من تحت صورت حسی زمان در ذهن ایجاد می‌شود.

۲-۵. ادراک غیر در نگاه کانت

انواع شناخت و مراتب آن

مباحث کانت در مورد ادراک غیر را باید در رویکردهای او نسبت به معرفت یافت. کانت از یک طرف تجربه و پدیدارهای تجربی را شرط اساسی در ایجاد معرفت می‌داند و از طرف دیگر در کنار تجربه قائل به مفاهیم پیشینی تأثیرگذار در ایجاد معرفت است که خود این مفاهیم به‌صورت پیشینی در ذهن وجود دارند.

در مورد تجربه و نقش آن در ایجاد معرفت باید اشاره کرد که در فلسفه کانت دو مفهوم نومن (شیء فی‌نفسه) و فنومن (پدیدار شیء فی‌نفسه) از یکدیگر تفکیک می‌شوند. کانت تأکید می‌کند که اشیای فی‌نفسه متعلق شناخت قرار نمی‌گیرند بلکه ذهن انسان به‌وسیله پدیدارهای این اشیاء به آنان شناخت پیدا می‌کند؛ بنابراین آن چیزی که متعلق شناخت قرار می‌گیرد فنومن و پدیدارهای این اشیاء است. این پدیدارها نیز تنها از طریق تجربه و شهود حسی وارد ذهن می‌شوند؛ بنابراین آغازکننده معرفت، تجربه حسی است.

با این حال این پدیدارهای تجربی فی‌نفسه ایجادکننده معرفت نیستند بلکه به منزله مواد خامی می‌باشند که برای صورت گرفتن و سامان پیدا کردن باید در مفاهیم پیشینی عقل مورد پردازش قرار گیرند. در این فرایند است که معنا می‌یابند و می‌توان از طریق آن به گزاره‌های معرفتی رسید. کانت این مفاهیم پیشینی در ذهن را مفاهیم حسی و مفاهیم فاهمه می‌داند که به پدیدارهای تجربی ساختاری منسجم می‌بخشند (کانت، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۸۲).

بنابراین براساس پدیدارهای تجربی و مفاهیم پیشینی دو شناخت پدید می‌آید که

عبارت‌اند از:

۱. شناخت تجربی

۲. شناخت محض

کانت در کتاب *نقد عقل محض* در باب مقایسه میان شناخت محض و شناخت تجربی ضمن این که تصریح دارد که تمامی شناخت انسان با تجربه شروع می‌شود، این مسئله را مورد تبیین قرار می‌دهد. دلیل مهمی که بیانگر منشأ شناخت بودن تجربه و تقدم آن در شروع فرایند شناخت از حیث زمان است؛ دلیل آن هم این است که قوای شناختی در عقل، برای آن که فعال شوند، نیاز به پدیدارهایی دارند تا ضمن بازنمایی‌هایی آن‌ها، فرایند صورت‌بندی و صدور احکام در مورد آن‌ها را انجام دهند. البته کانت تأکید دارد که تجربه، تنها منشأ معرفت است و در کنار آن، نوعی شناخت پیشینی در ذهن موجود است که ماده خام تجربه ذیل این شناخت پیشینی پردازش می‌شوند؛ بنابراین در کنار شناخت تجربی، شناخت پیشینی قرار می‌گیرد که از تجربه مستقل است و از جنبه منطقی نوعی تقدم نسبت به آن دارد. حال این گونه است که این دو نوع معرفت در کنار یکدیگر، شناخت نظری را پدید می‌آورند (کانت، ۱۳۹۴، ص ۷۹-۸۲).

کانت در ادامه براساس این تفکیک به دو دسته شناخت اشاره می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. حسیات

۲. فاهمه

حسیات آن قسمتی از شناخت است که پدیدارها به وسیله آن به ذهن عرضه می‌شوند و فاهمه آن قسمتی از شناخت است که به وسیله آن، ذهن به پدیدارها می‌اندیشد (کانت، ۱۳۹۴، ص ۹۶-۹۷).

اما کانت در کنار این دو قسم از شناخت به قسم سومی هم قائل است که در نگاه او همان عقل محض است و در آن پدیدارها به صورت غیرمشروط و فراتر از تجربه و در حالت کاملاً نابی ذیل عالی‌ترین حالت تفکر قرار می‌گیرند (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۵۹).

کانت اشاره می‌کند که تنها هدف و کارکرد عقل محض، وحدت‌بخشی به پدیدارهاست؛ بنابراین اگر بنا باشد در فضای معرفت‌شناسانه به آن نگاه شود، این عمل عقل، شرط وحدت هر نوع معرفتی است. اما در بحث شناخت نظری با توجه به این که عقل تلاش دارد تا فراتر

از تجربه رفته و همان‌طور که بارها بیان شد که کانت فرایند شناخت را تنها نسبت به پدیدارهای تجربی می‌داند، در نتیجه استدلال‌های آن نمی‌تواند معرفتی نظری را برای ذهن حاصل کند و تنها کار مهم آن وحدت‌بخشی به معرفت در ذهن است.

در یک جمع‌بندی در مورد ادراک غیر در نگاه کانت می‌توان چنین بیان کرد: «معرفت از تجربه حسی و مواجهه مستقیم با شیء فی‌نفسه و پدیدار آن در قوه حسی آغاز شده و صورت مکان و زمان می‌گیرد».

این پدیدارهای تجربی در قوه فاهمه در هیئت احکام و مقولات سامان‌دهی شده و به اصطلاح خود کانت در قالب مقولات وحدت پیدا می‌کنند که وحدت فاهمه نام می‌گیرد. در نهایت، این مفاهیم در ناب‌ترین حالت خود، در عقل محض به وحدت مطلق رسیده که وحدت عقل نامیده شده و تنها کارکرد آن، کارکردی معرفت‌شناختی است.

۳. مقایسه

در این پژوهش سعی بر آن شد تا مقایسه‌ای میان آرای سهروردی و کانت در باب خودآگاهی و تقدم و تأخر و نسبتی که با ادراک غیر دارد صورت گیرد. هدف اصلی از چنین مقایسه‌ای، نه تنها بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو فیلسوف است، بلکه مهم‌تر از آن بررسی دو جریان فلسفه اسلامی و فلسفه روشنگری در مسئله خودآگاهی و شناخت هویتی ثابت به نام من است که هرکدام بنا بر مؤلفه‌های خاص خود، صورت‌بندی خاصی از این مسئله را ارائه می‌کنند. در اینجا هدف از این پژوهش، بحث ارزش‌گذاری و سنجش این دو فیلسوف نیست، بلکه تلاش می‌شود تا با قرار گرفتن این دو فیلسوف در کنار هم، گفت‌وگویی میان آن دو صورت گرفته تا در پرتو آن جنبه‌های فکری و فلسفی هرکدام در بحث خودآگاهی روشن شده و در خلال این کار، زوایای تازه‌ای از این موضوع روشن شود.

موضوع اصلی این پژوهش، بررسی رابطه مفهوم من با غیر بود و این که هرکدام در کنار یکدیگر چه نسبتی با هم برقرار می‌کنند. پرسش‌های اساسی چنین بود آیا اساساً رابطه‌ای میان من و غیر وجود دارد؟ اگر میان آن‌ها رابطه‌ای هست، شناخت کدام یک بر دیگری مقدم است؟ آیا تقدم در شناخت با مفهوم من است و دیگری در پرتو آن معنا پیدا می‌کند و یا

این که ابتدا دیگری شناخته شده و در کنار این شناخت، مفهوم من نیز درک می‌شود؟ آیا اساساً تقدم و تأخیری در شناخت این دو وجود دارد یا این که هرکدام در فرایند شناخت در پرتو یکدیگر معنا می‌یابند؟

در اینجا دو سنت فکری و فلسفی در برابر یکدیگر هستند:

۱. اولین جریان فکری، فلسفه اسلامی است که در آن حقیقت من با مفهوم نفس پیوند دارد. ادراک نسبت به آن از سنخ ادراک حضوری است. سهروردی نماینده این جریان است که اگرچه در فلسفه او، خودآگاهی ضمن مباحث هستی‌شناسی و شناخت انوار مورد بحث قرار گرفته، اما نمی‌توان انکار کرد که خودآگاهی از مهم‌ترین مبانی و آغازکننده معرفت در نظام فلسفه اشراق است.

۲. دومین جریان فکری، سنت فلسفه روشنگری و نقادی است که دورانی به نام مدرن را بعد از خود ایجاد می‌کند. در این فلسفه خودآگاهی و رویکرد انتقادی از خود و ذهن و فرایند معرفتی آن از مسائل اساسی و پایه‌ای است. در این جریان، متافیزیک و علم‌النفس در آن معنای پیشین خود نقد شده و به مرور کنار گذاشته می‌شود و به تبع خودآگاهی نیز دست‌خوش روش‌های جدید در حوزه شناخت و معرفت می‌شود. کانت در اینجا مهم‌ترین نماینده این جریان است و به این دلیل که در پی ایجاد فلسفه‌ای انتقادی در راستای معرفت و شناخت ذهن انسان بود، می‌توان دغدغه او را در یک کلمه «خودآگاهی» دانست.

با بررسی این موارد و مقایسه آرای هر دو فیلسوف می‌توان به نتایج زیر رسید:

۱. سهروردی خودآگاهی را در پرتو علم‌النفس فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهد و در سایه آن، ادراک خود و شناخت هویت من را بررسی می‌کند. علم‌النفسی که با مبانی متافیزیکی او پیوند دارد و نظام نوری و ویژگی‌های آن، خودآگاهی را در فلسفه اشراق حاصل می‌کنند.

در مقابل سهروردی، کانت قرار دارد که مباحث خودآگاهی او با معرفت‌شناسی و فلسفه انتقادی گره خورده و در ضمن آنان بررسی شده است. در فلسفه کانت، علم‌النفس فلسفی به همراه دیگر موضوعات متافیزیک آن جایگاه مهم قبلی خود را

از دست می‌دهد و بنابراین خودآگاهی کانت، نه در پرتو علم‌النفس بلکه در ضمن مباحث معرفت‌شناسی او بررسی می‌شود.

۲. سهروردی خودآگاهی را از جنس ادراک حضوری می‌داند. در نگاه او، خودآگاهی حضور و دریافت بی‌واسطه من از خودش است که بدون هیچ‌گونه صورتی رقم می‌خورد. در اینجا مدرک و مدرک هر دو یک چیزند و همیشه برای هم حاضر هستند.

اما در فلسفه کانت علم حوری هیچ جایگاهی ندارد. کانت ادراکی که فارغ از تجربه حسی باشد را نمی‌پذیرد؛ بنابراین نه تنها علم حضوری بلکه شهود عقلی و درک نامشروط و فراتر از تجربه نیز در نگاه کانت به مثابه معرفت در نظر گرفته نمی‌شود و همان‌طور که بیان شد، کانت من استعلایی را از جنبه کارکردی در وحدت‌بخشی به معرفت بررسی می‌کند، اما قائل است که نمی‌توان هیچ‌گونه شناختی نسبت به آن حاصل کرد. بلکه خودآگاهی و شناخت من در ضمن ادراکات تجربی ایجاد شده و بنابراین در فلسفه کانت، تجارب باطنی تنها از طریق تجارب خارجی حاصل می‌شوند.

۳. سهروردی فضایی را در خودآگاهی ترسیم می‌کند که در آن فارغ از هرگونه تجربه و همچنین ادراک دیگر اشیاء، نفس خود را درک می‌کند.

اما در فلسفه کانت، معرفت بدون وجود متعلقات آن و پدیدارهای تجربی صورت نمی‌گیرد؛ خواه شناخت از خود باشد و خواه شناخت از غیر.

۴. ادراک غیر در نگاه سهروردی در پرتو خودآگاهی ایجاد می‌شود و این «من» است که با حضور خود و درک خود باعث ادراک دیگری و ظاهر شدن آن می‌شود.

اما در نگاه کانت، خودآگاهی در کنار فرایند ادراک غیر و دیگری ایجاد شده و در ضمن درک پدیدارهای تجربی هویت ثابت من بر انسان معلوم می‌شود.

۵. در نهایت باید توجه داشت که در فلسفه سهروردی، فضایی رئالیستی و مبتنی بر یک هستی‌شناسی خاص وجود دارد اما در فلسفه کانت نوعی ویژه از نظام ایدئالیستی با

عنوان ایدئالیسم استعلایی حاکم است که مبتنی بر یک معرفت‌شناسی خاص است. به هر حال به رغم این تفاوت‌ها نکته مهمی که این دو جریان فکری و دو فیلسوف را با یکدیگر مرتبط ساخته و باعث می‌شود بتوان گفت‌وگویی میان آنان حاصل کرد، این است که هر دو فیلسوف من را یک امر متوهم و برآمده قوه خیال نمی‌دانند. سهروردی و کانت به حقیقت ثابتی به نام من به عنوان یک فاعل شناسا و موضوع ثابت در تمامی ادراکات اعتقاد دارند و هویت آن را نیز قابل ادراک می‌دانند. این دو فیلسوف همچنین جنبه کارکردی و وحدت‌بخشی در مقام معرفت برای من به عنوان پیش‌فرض هرگونه ادراک را می‌پذیرند.

نتیجه‌گیری

تفاوت اساسی آنان بر سر تقابل و تقدم و تأخر من و جز من است. سهروردی خودآگاهی را مقدم بر ادراک غیر دانسته و کانت ادراک غیر را مقدم بر خودآگاهی می‌داند. با وجود این تفاوت‌ها و شباهت‌های اساسی میان تفکرات این دو فیلسوف، داوری و ارزش‌گذاری در این مقایسه و گفت‌وگوی آنان راحت نیست، چراکه هرکدام با توجه به فضای فکری خود، رویکرد مخصوص به خود را در این زمینه دارا هستند؛ اما با توجه به بررسی این دو جریان متقابل در باب این موضوع نگارنده این پژوهش، بحث تقدم و تأخر خودآگاهی بر ادراک غیر را در فرایند آگاهی که میان آن‌ها شکل می‌گیرد می‌داند. در این فرایند هرکدام با وجود یکدیگر معنا یافته و به همدیگر تعیین می‌بخشند؛ لذا اساساً در آگاهی، من و غیر، در کنار هم قرار گرفته و هر کدام در نسبت با خود، تقدم و تأخر پیدا می‌کنند و بدون چنین تقابلی، نه من معنا دارد و نه غیر؛ بنابراین، این خودآگاهی است که با قرار دادن آن دو در کنار یکدیگر، تقدم و تأخر را در نسبت با آن‌ها حاصل می‌کند.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت. دکارت، رنه (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، با ترجمه احمدی احمدی، تهران، سمت.
- سبزواری، هادی (۱۳۹۰). *شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه*، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تدوین توسط هانری کربن، جلد اول و دوم و سوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). *حکمه‌الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تدوین توسط نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۶). *مجموعه مصنفات*، با تصحیح و مقدمه هانری کربن، جلد اول و دوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *شرح الاشارات و التنبیها*، تدوین توسط حسن حسن‌زاده آملی، جلد دوم، تهران، بوستان کتاب.
- عرفانی، مرتضی (۱۳۹۱). «ملاصدرا و نقد مبانی حکمت اشراق در ادراک غیر». *خردنامه صدرا*، ۶۸، ۱۶-۵.
- عرفانی، مرتضی (۱۳۹۱). «ملاصدرا و نقد مبانی حکمت سینوی در ادراک غیر»، *حکمت سینوی*، ۴۷، ۱۴۵-۱۳۱.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). *تمهیدات*، با ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض*، با ترجمه بهروز نظری، تهران، ققنوس.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). *فلسفه کانت*، با ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۸۷). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، با ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، هرمس.
- هوشنگی، حسین (۱۳۸۳). *آگاهی و شناخت در فلسفه کانت*، رهنمون، ۵ و ۶، ۳۷-۵۴.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، با ترجمه جلال پیکانی، تهران، ققنوس.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*، جلد اول، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Reference

- Descartes, René (1982). *Reflections on Early Philosophy*, Translated by Ahmadi Ahmadi, Tehran, Samt (in Persian).
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (1985). *The Ray of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy*, Tehran, Hekmat (in Persian).
- Erfani, Morteza (2012). "Mulla Sadra and Critique of the Foundations of Illumination Wisdom in Perceiving Otherness", *Sadra's Khreednameh*, 68, 5-16 (in Persian).
- Erfani, Morteza (2012). "Mulla Sadra and Critique of the Foundations of Sinaitic Wisdom in Perceiving Otherness". *Sinaitic Wisdom*, 47, 131-145 (in Persian).
- Hartnock, Justus (2008). *The Theory of Knowledge in Kant's Philosophy*, Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran, Hermes (in Persian).
- Houshang, Hossein (2004). "Consciousness and Cognition in Kant's Philosophy", *Rahnamoon*, 5 and 6, 37-54 (in Persian).
- Hume, David (2016). *A Treatise on Human Nature*, Translated by Jalal Peykan., Tehran, Qoqnos (in Persian).
- Kant, Immanuel (2015). *Critique of Pure Reason*, Translated by Behrouz Nazari, Tehran, Qoqnos (in Persian).
- Kant, Immanuel (2018). *Preparations*, Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran, University Press Center (in Persian).
- Korner, Stefan (1988). *Kant's Philosophy*, Translated by Ezzatullah Foladvand, Tehran, Kharazmi (in Persian).
- Michael, Rohlf. Summer (2018). Immanuel Kant, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Sabzevari, Hadi (1991). *Explanation of the System of Logic and Wisdom*, Qom, Bidar (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1976). *Collection of Works of Sheikh Ishraq*, Compiled by Henry Corbin, Volumes One, Two, and Three, Tehran, Philosophy and Philosophy Association (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1999). *The Signs of the Tablet and the Throne*, Compiled by Najafqali Habibi, Tehran, Iranian Philosophy and Philosophy Research Institute (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (2017). *Collection of works*, With corrections and introduction by Henry Corbin., Volumes 1 and 2, Tehran, Society of Wisdom and Philosophy (in Arabic).
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. (1994), *Hikmat al-Ashraq*, Tehran, Cultural Studies and Research Institute (in Arabic).
- Tusi, Nasir al-Din (2004). *Explanation of Indications and Warnings*, Compiled by Hassan Hassanzadeh Amoli, Volume 2, Tehran, Bostan Ketab (in Arabic).
- Yazdanpanah, Yadollah (2009). *The Wisdom of Illumination*, Volume 1, Tehran, Hawza and University Research Institute (in Persian).



Critical Analysis of the Theory of Motion in the Motion of Allāma Tabātabāī

Abdollah Nasri¹  | Zeynab Yosefzadeh² 

1. Professor at “the Philosophy Department” of Allāma Tabātabāī University.

E-mail: nasri_a32@yahoo.com

2. Ph.D. Student of Islamic philosophy & theology of Allāma Tabātabāī University.

E-mail: mis.yosefzadeh.zeynab@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/12/09

Received in revised form 2024/12/23

Accepted 2024/12/25

Published online

2025/06/25

Keywords:

Motion, Allāma Tabātabāī, Substance, Accident, Motion in the Motion

Mulla Sadra proposed the motion in the substance category by proposing the theory of substantial motion (*haraka jawhariyya*). But he, like other philosophers, did not accept the motion in different categories, especially in the categories whose individuals are gradually acquired. Because motion in them causes the phenomenon of “motion in motion” which is impossible from the point of view of all philosophers. But, in Allāma Tabātabāī’s view, the acceptance of substantial motion requires the approval of the occurrence of some kind of secondary motion but real movement in all categories of the nine accidental categories. Therefore, in Allāma Tabātabāī’s view, motion in movement is not only impossible, but it is possible to explain the speed and slowness of motion in the light of acceptance of motion in motion. In this essay, in addition to examining the foundations of Allāma Tabātabāī in explaining the discussion of motion in motion, the views of his students are also examined regarding this issue. We will see that his students have no fundamental differences with Allāma Tabātabāī regarding this theory.

Cite this article: Nasri, A; Yosefzadeh, Z (2025). Critical Analysis of the Theory of Motion in the Motion of Allāma Tabātabāī, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 35-66. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.493009.1122>



© The Author(s)

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.493009.1122>

Extended Abstract

Introduction

Mulla Sadra created a huge change in philosophical foundations through the theory of substantial motion. He considered the principle of the existence of accidents (*arad*) and the occurrence of any motion in them to be subordinate to the existence of the substance and its internal motion. According to his idea, the accidents are ranks of the substance and for other existence are considered, and the for other existence is just as the principle of its existence is subject to the other and for it, its motion is also subject to the other and the effect to it. Therefore, although the substance does not need the subject in its motion, contrary to the accidents, just as a substance does not need a subject in its existence. Mulla Sadra says that since there must be a constant element in every motion so that the motion is superimposed on it, he considers this constant element as the personal unit substance with a form, whose unity is in different forms and in the light of the unity of separated intellect which is its subject, is preserved. Mulla Sadra considers that the substantial motion of matter moves in form, in such a way that different forms are always dissolved in it, and the substantial motion is the motion of substance in substance.

Methods

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

Findings

Among Allāma Tabātabāī's innovations in substantial motion, motion within motion, and having the end of substantial motion, which are necessary for the essence and identity of the substance (*jawhar*), are not necessary for accidental motions, although the ultimate end of substantial motion and, as a result, the end of all material things, is complete immateriality.

To better explain the meaning of graduation in Allāma Tabātabāī's view, the question is raised whether in the discussion of motion from potential (*quwwa*) to action (*fi'l*), in other words, is there always intensity? Ostad Motahari, in his criticism of Allāma Tabātabāī, says that in motion, which means leaving the potential to act, it is true that actualities are placed one after the other, but the next actuality is not necessarily the intensity of the previous actuality. The necessity of some motion, for example, motion in location is that when the object moves

from one location to another, it has to leave the previous activity. That is, in the category of location, the next stage of actuality is the previous stage, but in terms of comparing the current actuality with the previous actuality, it is not the intensity. But in the motion of the category of quality, when the temperature of the object increases, the previous stages of the actual motion are available. Therefore, the current stage of motion is an increase of the previous stage of motion. In other words, in Ostad Motahari's view, the motion in the two categories location and situation is such that the object cannot become more intense and complete in the next stage. Therefore, the motion in these two categories is an increase along with a decrease.

Some Sadraei commentators, including Allāma Tabātabāī, believe that motion is equal to intensity, and non-intensity motion has no meaning. Because the motion means going out from potentiality to action, and the relation between potentiality and action is the relation between imperfection and perfection. Therefore, every motion is an intensity, and if in some cases there is an imperfection instead of an intensity, the accident will be changed to another accident or the form will be changed to another form.

Allāma Tabātabāī, after rejecting the objections expressed by Mulla Sadra about the transformation of motion in the category of active and passive, establishes his independent argument on the possibility, but rather the occurrence of motion in motion. He uses substantial motion in his argument and states that the truth is that movement in the category of substance has many effects, and one of its branches is the occurrence of motion in all categories. Although Mulla Sadra condemned the occurrence of motion in the substance and has put a lot of effort into his books to express the motion of the substance and establish an argument for it, its branches did not satisfy this important issue. These branches, with the evolution of the divine philosophy, bring it to a new valuable position, and those who came after him are his hostages for this reason.

Ostad Javadi Amoli believes that Allāma Tabātabāī's argument is organized based on the following introductions: First, substantial motion means motion in the existence of substance; That is, the existence of substance is fluid; Second, the accidents are from the weak levels of the substance and their relationship with the substance; It is not the same as the ratio of the sitting of the ship to the ship so that the motion of the sitting of the ship is horizontal and permissible; Third, that is motion in some accidents, as like quality, quantity, relation.

Conclusion

The issue of motion in motion is one of the disputed topics between Allāma Tabātabāī and Mulla Sadra. Allāma Tabātabāī's point of view regarding motion in motion is a novel theory that can be explained by Allāma Tabātabāī's philosophical foundations, including the ontological primacy of existence (*asalat al-wujud*) and substantial motion and the fact that accident is for other of substance and its rank. By examining the ideas of Allāma Tabātabāī's students, Javadi Amoli, Misbah Yazdi, and Fayyazi, it seems that there is no fundamental difference between Allāma Tabātabāī and his students. While accepting this theory, Allāma Tabātabāī's students have tried to respond to the problems of the theory of movement, and in various works, including the comment on Nahayeh al-Hakema, they have clearly expressed their agreement with the original theory of Allāma Tabātabāī.

The ancients considered motion permissible only in four categories. They denied the motion in substance because they believed that with the motion of substance, the moving essence would change. They considered relation and habitus non-movable for the reason that they considered them subordinate to their subject and did not give them an independent ruling; the three categories of active, passive, and time are also not considered to be subject to motion for the reason that motion and motion are taken within them and motion is not movable. In this way, only four categories of quality, quantity, location, and relation were considered movable.



تحلیل انتقادی نظریه حرکت در حرکت علامه طباطبایی

عبدالله نصری^۱ | زینب یوسفزاده^۲

nasri_a32@yahoo.com

mis.yosefzadeh.zeynab@gmail.com

۱. استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

حرکت، علامه طباطبایی، جوهر،

عرض، حرکت در حرکت.

صدرالمآلهین با طرح نظریه حرکت جوهری، حرکت در مقوله جوهر را مطرح کرد. اما او نیز همچون دیگر فلاسفه، حرکت در سایر مقولات را نپذیرفت، به‌ویژه در مقولاتی که افراد آن‌ها تدریجی‌الحصول است؛ چرا که حرکت در آن‌ها باعث به‌وجود آمدن پدیده «حرکت در حرکت» می‌شود که از دیدگاه همه فلاسفه، امری محال است. در این بین در دیدگاه علامه طباطبایی پذیرش حرکت جوهری، مستلزم پذیرش وقوع نوعی حرکت تبعی اما حقیقی در همه مقولات نه‌گانه عرضی است؛ بنابراین در دیدگاه علامه طباطبایی حرکت در حرکت نه‌تنها محال نیست، بلکه تبیین چگونگی سرعت و کندی حرکات در پرتو پذیرش حرکت در حرکت ممکن است. در این جستار علاوه بر بررسی مبانی علامه طباطبایی در تبیین بحث حرکت در حرکت، دیدگاه شاگردان ایشان نیز پیرامون این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد و خواهیم دید که شاگردان ایشان اختلاف مبنایی با علامه طباطبایی پیرامون این نظریه ندارند.

استناد: نصری، عبدالله؛ یوسفزاده، زینب (۱۴۰۳). تحلیل انتقادی نظریه حرکت در حرکت علامه طباطبایی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)، ۳۵-۶۶.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.493009.1122>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.493009.1122>

© نویسندگان.



مقدمه: حرکت جوهری و قرار گرفتن همه مادیات در مسیر تجرد

ملاصدرا با طرح نظریه حرکت جوهری، تحولی عظیم در مبانی فلسفی پدید آورد. او اصل وجود اعراض و وقوع هرگونه حرکتی در آنها را تابع وجود جوهر و حرکت درونی آن می‌داند؛ زیرا به اعتقاد او اعراض شئونات جوهر و وجود لغیره آن محسوب می‌شوند و وجود لغیره همان‌گونه که اصل وجودش تابع غیر و برای آن است، حرکتش نیز تابع غیر و معلول به آن است؛ بنابراین اگرچه جوهر در حرکتش برخلاف اعراض احتیاج به موضوع نخواهد داشت؛ همان‌گونه که جوهر در اصل وجود، نیازی به موضوع ندارد. ملاصدرا می‌گوید از آنجا که در هر حرکتی باید عنصری ثابت وجود داشته باشد تا حرکت بر آن عارض شود، وی این عنصر ثابت را ماده واحد شخصی مع صور ما، قرار می‌دهد که وحدت آن در ضمن صور مختلف و در پرتو وحدت عقل مفارقی که فاعل آن است، حفظ می‌شود. ملاصدرا معتقد است که در حرکت جوهری ماده در صورت حرکت می‌کند، به گونه‌ای که همواره صورت‌هایی مختلف در آن حلول می‌کند و حرکت جوهری در واقع، حرکت جوهر در جوهر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۷۴-۲۷۳).

ملاصدرا قائل به این است که در دو مقوله اضافه و جده، حصول حرکت ممکن نیست؛ چرا که این دو، مقولاتی انتزاعی و نسبی‌اند که از طرفین منتزع می‌شوند؛ بنابراین حرکتی غیر از حرکت طرفین نیز نخواهند داشت؛ در نتیجه حرکت در این دو مقوله حرکت حقیقی است منتزع از طرفین نسبت که واقعیت دارند. اما در سایر مقولات یعنی «أن يفعل»، «أن ینفعل» و «متی»، حرکت واقع نمی‌شود؛ زیرا در نفس مفهوم آنها حرکت و تدریج اخذ شده و لذا اساساً فرد آنی‌الوجود از آنها متصور نیست تا بتوان در آن حرکتی فرض کرد؛ زیرا حرکت در شیء مستلزم این است که از آن شیء افرادی آنی‌الوجود ممکن باشند، درحالی‌که در این مقولات چنین مصادیقی وجود ندارد. دیگر محذور وقوع تغییر در این سه مقوله، تحقق «حرکت در حرکت» خواهد بود که به اعتقاد حکما محال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۷-۷۹).

گفته شد که حرکت در مقولات اضافه، جده، متی، أن يفعل و أن ینفعل در دیدگاه

فلاسفه محال است. علامه طباطبایی بعد از بیان حرکت جوهری ملاصدرا، یکی از نتایج این مسئله را حرکت در تمام مقولات عرضی دانست و معتقد است که مسئله حرکت جوهری، منافاتی با پذیرش حرکت در تمامی اعراض ندارد. اگر قائل به اصالت وجود و حرکت جوهری شویم و بپذیریم که عرض شأنی از شئون جوهر و لغیره آن است، دیگر معنا ندارد که جوهر را متحرک بدانیم، اما اعراض آن را ثابت فرض کنیم؛ زیرا اگر شیئی در حرکت باشد، صفات و لوازم وجودی آن هم که تابع اوست، در حرکت خواهد بود، اگرچه در ظاهر ساکن باشند و وهم ما حرکت آن‌ها را نپذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۵).

ملاصدرا بعد از اثبات این که فاعل قریب حرکت، متجددالوجود و سیال‌الهیة است، سه نتیجه از آن به دست می‌آورد: اول، حدوث زمانی عالم جسمانی؛ دوم، حدوث جمیع جواهر جسمانی؛ سوم، حدوث همه اعراض جسمانی. علامه طباطبایی در تعلیقه خود، فروعی بر این امر مترتب می‌گرداند. آخرین فرعی که متفرع بر آن می‌داند، این است که «و کون جمیع المادیات فی صراط التجرد» (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲)؛ یعنی اگر همه عالم جسمانی و همه جواهر و اعراض آن حادث زمانی هستند و اگر حدوث زمانی، ذات (هویت) همه عالم است؛ به این معنا که در هویت آن‌ها دخیل است؛ و نه این که در ماهیات و در جنس و فصل آن‌ها مأخوذ باشد، این نتیجه گرفته می‌شود که همه عالم مادی در مسیر تجرد است؛ زیرا حدوث مستمر و سیلان، هیچ‌گاه مطلوب بالذات نمی‌تواند باشد، تجدد و سیلان طلب است و طلب مطلوب می‌طلبد و مطلوب آن جز تجرد نیست. این امر مختص به جواهر نبوده، همه اعراض و جواهر عالم جسمانی را فرامی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، بخش دوم از جلد سوم، ص ۱۹۶-۱۹۷).

از جمله فروعات دیگری که علامه طباطبایی بر حرکت همه جواهر و اعراض جسمانی عالم مترتب می‌داند، حرکت در حرکت و غایت بودن حرکت جوهری که لازم ذات و هویت جواهر هستند، برای حرکت‌های عرضی غیرلازم است؛ هر چند که غایت نهایی حرکت‌های جوهری و در نتیجه غایت جمیع مادیات، تجرد تام است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲).

برای تبیین بهتر معنای تشکیک در دیدگاه علامه طباطبایی این سؤال مطرح می‌شود که

آیا در بحث حرکت خروج از قوه به فعل مطرح است؛ به عبارتی آیا همیشه اشتداد وجود دارد؟ آقای مطهری در نقدی که بر علامه طباطبایی دارد می‌گوید در حرکت به معنای خروج از قوه به فعل، درست است که فعلیت‌ها پشت‌سر هم قرار می‌گیرند اما فعلیت بعدی لزوماً اشتداد فعلیت قبلی نیست؛ زیرا لازمه برخی حرکت‌ها برای مثال حرکت در مکان (مقولهٔ این) این است که شیء زمانی که از مکانی به مکان دیگر می‌رود ناگزیر است فعلیت قبلی را رها کند؛ یعنی در مقولهٔ این مرحلهٔ بعدی فعلیت مرحلهٔ قبلی است اما از لحاظ مقایسهٔ فعلیت کنونی با فعلیت قبلی اشتداد نیست. اما در حرکت در مقولهٔ کیف وقتی درجه حرارت شیء بالاتر می‌رود مراحل قبلی حرکت بالفعل موجودند؛ لذا مرحله کنونی حرکت افزایش مرحلهٔ قبلی حرکت است. به عبارتی در دیدگاه آقای مطهری حرکت در دو مقولهٔ این و وضع به گونه‌ای است که شیء استعداد آن را ندارد تا در مرحلهٔ بعد شدیدتر و کامل‌تر شود؛ لذا حرکت در این دو مقوله افزایش همراه با کاهش است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۱۸).

برخی از مفسران صدرایی از جمله علامه طباطبایی، معتقدند حرکت مساوی است با اشتداد و حرکت غیراشتدادی معنا ندارد؛ زیرا حرکت خروج شیء از قوه به فعل است و نسبت قوه و فعل هم نسبت نقص و کمال است؛ لذا هر حرکتی امری اشتدادی است و اگر در مواردی به جای اشتداد تنقص پیدا شود عرضی به عرض دیگر یا صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، صص ۶۳-۶۸).

علامه طباطبایی بر این عقیده هستند که هر حرکتی با تشکیک همراه است؛ زیرا در هر حرکت، سیر از قوه به فعل وجود دارد. شیء متحرک در سایه حرکت از یک نقص به سوی کمال پیش رفته و کمال جدیدی را که فاقد آن بوده، به دست می‌آورد. البته مقصود از تشکیک در اینجا اشتداد نبوده؛ بدین معنا که این‌طور نیست همیشه فعلیت جدیدی در کنار فعلیت‌های سابق قرار گیرد بلکه ممکن است که شیء، فعلیت سابق را از دست می‌دهد و فعلیت جدیدی بپذیرد و مقصود از تشکیک در اینجا همین معنا است. عبارت علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین است: «از نظر فلسفی هر حرکتی خروج از قوه به فعل است و خروج از قوه به فعل مساوی است با خروج از نقص به کمال»

(طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۶۶). ایشان همچنین در جای دیگر می فرمایند: «و از اینجا پیداست که مفهوم حرکت، به نحوی که توضیح دادیم، قابل انطباق بر معنی تکامل می باشد، زیرا هر جزء از اجزاء حرکت را که فرض کنیم جزء مفروض، امکان جزء بعد را داشته و فعلیت آن را که کمال همان جزء مفروض می باشد می پذیرد» (طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۶۸). علامه در کتاب *نهایة الحکمة* نیز در این رابطه می فرمایند: «الحرکه علی الاطلاق و إن کانت لا تخلو من شائبه التشکیک، لما إنما خروج من القوه إلى الفعل و سلوک من النقص إلى الکمال» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۳) «به طور کلی گرچه حرکت از رنگ و بوی تشکیک خالی نیست؛ زیرا خروج از قوه به فعل و سلوک از نقص به کمال است».

بررسی برهان علامه طباطبایی بر وجود حرکت

راهی که بخواهد وجود حرکت قطعی را اثبات کند، باید سه ویژگی داشته باشد؛ ابتدا معنای حرکت مشخص شود؛ ثانیاً وجود شیء در خارج اثبات شود؛ و ثالثاً شیء اثبات شده مندرج در تحت مفهوم حرکت بوده و مفهوم حرکت بر آن منطبق گردد.

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* از همین راه به اثبات وجود حرکت پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۳). ایشان با برهان فلسفی وجود چیزی را اثبات می کند که حرکت بر آن منطبق است هر چند که انطباق این دو با چشم دیده نشوند. استدلال علامه طباطبایی با استفاده از مباحث قوه و فعل و تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل است. موجود بالقوه با فعلیت مربوط به خود، نسبت و ارتباط دارد. نسبت و ارتباط شیء بالقوه و فعلیت مربوط به آن، از قبیل قراردادها و اعتبارات اجتماعی نیست. نسبت قوه و فعل از آن دسته از انتزاعات و اعتبارات نفس الامری نیست که منشأ انتزاع داشته و فاقد مابازاء خارجی باشد. نسبت قوه و فعل، نوع چهارمی از نسبت، به غیر از اقسام سه گانه یاد شده است. این نسبت اولاً دارای نفس الامر است و شیء بالقوه با فعلیت آینده خود ارتباط نفس الامری دارد؛ و ثانیاً این ارتباط عینی است، چه بخواهیم یا نخواهیم حبه گندم با خوشه گندم ارتباطی واقعی دارد، این ارتباط امری عینی و حقیقی است؛ یعنی در صورتی که ذهن هم وجود نداشته باشد. این ربط محقق است و به همین دلیل این ربط را از سنخ ربطها و نسبت های ذهنی محض نمی توان دانست.

برای اثبات حرکت، ناگزیر عنصر اتصال را نیز باید اثبات کرد؛ ربطی که در حرکت مطرح است ربط اتصالی و درعین حال عینی و تکوینی است؛ یعنی ربطی اعتباری و یا ذهنی نیست. علامه طباطبایی با این بیان که ربط موجود بین بالقوه و بالفعل امری اعتباری و یا انتزاعی نیست، بلکه امری است که با صرف نظر از آگاهی و توجه ما، وجود دارد، به اثبات تحقق حرکت می پردازد.

به بیان علامه طباطبایی، حرکت در حقیقت یک کارخانه مجردسازی است که با فعالیت خود مواد اولیه را با سیلان و جریان تربیت کرده و به حال تجرد می رساند و پس از تجرید کامل و مفارقت از ماده، دوباره به تجرید رشته مواد دیگری می پردازد و... از همین راه است که ملاصدرا نفوس را «جسمانیة الحدوث» می داند؛ یعنی نفس در اول حدوث همان بدن مادی است که به تدریج با حرکت جوهری تجرد می یابد و سرانجام از بدن مفارقت می کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

تحلیل نظریه حرکت در حرکت نظریه ابداعی علامه طباطبایی

از جمله نوآوری ها و فروعات علامه طباطبایی بر بحث حرکت جوهری، حرکت در حرکت و غایت بودن حرکت جوهری که لازم ذات و هویت جواهر هستند، برای حرکت های عرضی غیر لازم است، هر چند که غایت نهایی حرکت های جوهری و در نتیجه غایت جمیع مادیات، تجرد تام است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲).

ملاصدرا اصل حرکت جوهری را مطرح کرده؛ لکن فرصت پرداختن به فروعات و یا همه فروع این مسئله مهم را پیدا نکرد. از جمله آن فروعات، مسئله حرکت در حرکت است، ایشان گاه همانند پیشینیان به نفی حرکت در حرکت پرداخته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲، ۶۹-۷۰ و ۷۵-۸۰).

آنان بر این گمان بودند که اگر حرکت در حرکت اتفاق بیفتد، لازم آن سکون است و علامه طباطبایی لازم آن را امعان و کندی حرکت می دانستند؛ اما براساس حرکت جوهری به این دلیل حرکت در حرکت لازم می آید که اگر طبیعت یک جوهر نا آرام باشد؛ یعنی حرکت در ذات و هویت آن باشد، عوارض نه گانه ای که به وجود آن جوهر متکی هستند، به امامت و همراهی آن در حرکت خواهد بود؛ زیرا ممکن نیست زیر بنا حرکت کند و بنایی که مبتنی

بر آن است، ثابت بماند. بر این اساس، با حرکت جوهر، همه مقولات حرکت همگانی خواهند داشت.

پیشینان حرکت را تنها در چهار مقوله جایز می‌دانستند. آنان حرکت در جوهر را به این دلیل انکار می‌کردند که معتقد بودند با حرکت جوهر، ذات متحرک عوض خواهد شد. جده و اضافه را به این دلیل غیرمتحرک می‌دانستند که آنها را تابع موضوع خود می‌دانستند و حکم مستقلی را به آنها نمی‌دادند؛ و سه مقوله آن یفعل، أن یفعل و متی را نیز به این دلیل در معرض حرکت قرار نمی‌دانند که سیلان و حرکت در درون آنها اخذ شده است و حرکت، حرکت‌پذیر نیست. بدین ترتیب تنها چهار مقوله کم، کیف، این و وضع را حرکت‌پذیر می‌دانستند. اینک با اثبات حرکت جوهری سیلان و حرکت در همه مقولات راه پیدا می‌کند.

علاوه بر حرکت فراگیری که جمیع مقولات از طریق حرکت جوهر دارند، برخی از آنها دارای حرکت ویژه هستند. برخی از عبارات ملاصدرا نیز در این موضوع، به این مطلب اشاره دارد. علامه طباطبایی با توجه به دو بخش از عبارت ملاصدرا که از حرکت فراگیر همه جواهر و اعراض و حرکت ویژه برخی از عوارض یاد می‌کند، حرکات اخیر را که بنابر مشهور در مقولات چهارگانه رخ می‌دهند، حرکات غیرلازم می‌داند و لازم تفکیک بین دو نوع از حرکات را این می‌داند که حرکات ویژه برخی از مقولات عرضی، تنها به طبیعت جوهر متحرک که فاعل قریب آن است، مستند نباشد و آن‌گاه، به برخی از فروع است این مسئله اشاره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، بخش دوم از جلد سوم، ص ۱۹۶-۱۹۹).

به اعتقاد علامه طباطبایی هر حرکتی اعم از جوهری، عرضی، تبعی و اصلی، مشکک و اشتدادی است و حرکت متواطی و از متساوی به متساوی نداریم (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۰-۸۱).

ایشان همچنین در رساله قوه و فعل نیز به دفعات تصریح می‌کند که تمامی اقسام حرکت تشکیکی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۰ و ۲۴۲). علامه طباطبایی بیان می‌کند هر حرکتی اشتدادی است؛ چون حرکت به معنای خروج تدریجی شیء از قوه به

فعل است و مسلم است که مرتبه فعل همواره نسبت به قوه، شدت وجودی بیشتری دارد. در دیدگاه علامه براساس این اصل، حقیقت حرکت جوهری لبس بعد از خلع نیست بلکه حقیقت حرکت جوهری لبس بعد از لبس است؛ به این نحو که شیء در حرکت خود صور نوعیه را یکی پس از دیگری اخذ می‌کند، به نحوی که صورت قبل به همراه ماده‌اش، نسبت به صورت لاحق ماده‌ثانیه شده و همین‌طور این صورت جدید در ضمن حرکت جوهری به همراه صور قبلی، ماده‌ثانیه برای صورت بعدی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۳۸-۲۳۹).

علامه طباطبایی در ادامه تصریح می‌کند که تشکیک در ماهیت محال است. به اعتقاد علامه طباطبایی، چون هر حرکتی اشتدادی است و از طرفی تشکیک در ماهیت محال است، متحرک در هر آن باید متلبس به یک نوع از مقوله باشد، به طوری که در آن قبل و بعد نوع دیگری از آن انتزاع شود؛ چرا که اگر در دو آن، یک نوع انتزاع شود، از دو حال خارج نیست و در هر دو حال به محذور برمی‌خوریم؛ زیرا یا شیء حرکت نکرده است که در این صورت باید ساکن باشد و لازمه‌اش خلف است چون «ما فرضته متحرکا یكون ساکنا» و یا این که حرکت کرده است و درعین حال در دو آن، یک نوع واحد از آن انتزاع می‌شود. اگر این شق را بپذیریم، محذوری دیگر دارد و آن تشکیک در ماهیت است؛ چون فرض حرکت، مستلزم تشکیک و اشتداد پیوسته شیء است. آن اول شیء بالقوه و ضعیف بود و در آن بعدی فعلیت و شدت یافت. حال اگر بخواهد در هر دو آن، یک ماهیت نوعی انتزاع شود، تشکیک در ماهیت پیش می‌آید که محال است؛ برای مثال در حرکت دانه خرما از نارس به رسیده، رنگ آن هم تغییر می‌کند؛ ابتدا رو به زردی دارد کم‌کم رنگش شدت می‌یابد و مایل به قهوه‌ای می‌شود و سپس به سمت سیاهی می‌رود. حال اگر در تمام این حالات از ابتدا تا انتها ماهیتی که از رنگ آن انتزاع می‌گردد، واحد باشد و بر تمام مراتب شدت و ضعف آن یک ماهیت منطبق گردد، این با فرض حرکت و اشتداد در رنگ موجب تشکیک در ماهیت خواهد شد که محال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۷۰، ۸۳ و ۹۷). علامه طباطبایی می‌گوید حکما به خاطر فرار از تشکیک در ماهیت گفته‌اند که متحرک در هر آن باید به نوع یا صنف و یا فردی از مقوله متصف باشد، برخلاف آن قبل و بعد. همان‌طور که بیان شد در دیدگاه علامه حرکت همراه با اشتداد است، بدین معنا که در هر مرحله از

حرکت ماهیتی انتزاع می‌کنیم؛ در مرحله قوه یک ماهیت و در مرحله فعل یک ماهیت دیگر؛ لذا در ذات تغییر حاصل می‌شود نه در ماهیت. ذات در عین ثابت بودن اشتداد پیدا می‌کند و در هر مرحله یک ماهیت انتزاع می‌شود (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۷). توسعه تغایر در آن قبل و بعد به تغایر صنفی و فردی از این جهت است که بعضی از حکما حرکت متواپی و از مساوی به مساوی را قبول دارند اما در دیدگاه علامه طباطبایی که حرکت متواپی را معقول ندانسته و قائل به اشتدادی بودن تمام حرکات است، برای فرار از تشکیک، ما فیه الحركة باید به گونه‌ای باشد که در هر آن نوعی مغایر با آن قبل و بعد انتزاع شود و تغایر صنفی و فردی با فرض اتحاد در نوع، محذور تشکیک را برطرف نمی‌سازد؛ بنابراین ایشان تعمیم تغایر متحرک را در هر آن به صنف یا فرد، مبتنی بر امکان وقوع حرکت متشابه متواپی دانسته که از نظر ایشان محال است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۲). بر این اساس در تعریف مسافت فقط تغییر آنی در نوع را ذکر می‌کنند نه صنف یا فرد را (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۶).

علامه طباطبایی می‌گوید: «حرکت در حرکت جایز و واقع است و ما فیه الحركة می‌تواند مقولات تدریجی یا حتی خود حرکت باشد؛ زیرا با این که در حرکتی که مسافت واقع شده است حدود و اجزای آنی نداریم، می‌توانیم به واسطه یک تقسیم دیگر به این حدود و اجزای آنی دست یابیم. آنچه در هر حرکت لازم است و جلوی محذور تشکیک در ماهیت را می‌گیرد، این است که ما فیه الحركة به گونه‌ای باشد که در هر حدی بتوان از آن یک فرد آنی و تقسیم‌ناپذیر از مسافت را انتزاع کرد و این فرد باید نسبت به اصل مسافت تقسیم‌ناپذیر و آنی باشد، اما لازم نیست که فی نفسه نیز همین گونه باشد».

متفکرانی که بر مبنای اصالت ماهیت می‌اندیشند معتقدند که مقولات دارای افراد آنی هستند؛ یعنی متحرک در حال حرکت، واجد هیچ فردی از مقوله نیست. براساس این دیدگاه با توجه به تعریف مسافت، وقتی جسمی در مقوله‌ای حرکت می‌کند، در حال حرکت، در هر آن ماهیت نوعیه‌ای متعلق به مقوله خاص عارض بر آن جسم متحرک می‌شود، که غیر از ماهیت نوعیه‌ای است که در آن دیگر عارض بر آن می‌شود. بر مبنای اصالت وجود فرد ماهیت چیزی جز واقعیت خارجی نیست که مصداق بالذات ماهیت است نه خود ماهیت؛

در این صورت وقتی فردی از مقوله‌ای بر جسم عارض می‌شود، عروض ماهیتی بر ماهیت دیگر نیست، بلکه به معنای عروض یک واقعیت است و از آن واقعیت، مفهوم مقوله و مفهوم ماهوی مندرج در مقوله انتزاع می‌شود. در واقع وقتی جسمی ممتد و سیال است، مصداق بالذات مقوله است نه آن که مصداق بالذات ماهیت نوعیه‌ای از آن مقوله باشد؛ بنابراین در هر آنی نوع خاصی از آن مقوله انتزاع می‌شود.

قول مشهور میان حکما، برای رهایی از محذور تشکیک در ماهیت این است که ما فی‌ه الحركه باید افراد آنی داشته باشد و افراد آنی یعنی افرادی که در «آن» انتزاع می‌شوند؛ ولی علامه طباطبایی می‌گوید که وقوع تشکیک در ماهیت در صورتی است که ما فی‌ه الحركه افراد تدریجی غیر منتهی الی‌الانیات داشته باشد. (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰). اما افراد تدریجی منتهی به انیات مستلزم وقوع تشکیک در ماهیت نیستند. زیرا علامه طباطبایی عرض را شأن جوهر می‌داند و برای آن استقلال جدای از جوهر قائل نیست. به بیانی دیگر، اگرچه افراد ما فی‌ه الحركه باید آنی باشند، مراد از «آن» در اینجا «آن» در مقابل زمان نیست، بلکه «آن» به معنای کوچک‌ترین واحد شیء مقسم است که دیگر نسبت به مقسم خود قسمت‌پذیر نیست.

فرد آنی بر دو گونه است: آنی مطلق و آنی نسبی که اعم از دیگری است و آنچه در حرکت نیاز است، قسم دوم است. آنی مطلق همانند جزء غیرقابل تجزیه یا نقطه است که به هیچ وجه و از هیچ جهت قسمت نمی‌شود و طبعاً عبور از چنین امری بیشتر از یک «آن» طول نخواهد کشید. اما آنی نسبی به این معناست که نسبت به شیء خاص و جهتی خاص، قسمت‌ناپذیر و کوچک‌ترین واحد ممکن باشد. بنابراین آنچه درباره مسافت حرکت لازم است و جلوی تشکیک در ماهیت را می‌گیرد، این است که افراد یا اجزای آنی قسمت‌ناپذیر نسبت به نفس مقسم یعنی مقوله‌ای که مسافت قرار گرفته است، وجود داشته باشد که در این مورد یافت می‌شود ولی ضرورتی ندارد که این اجزاء مطلقاً ولو فی‌نفسه قسمت‌ناپذیر و آنی باشند، بلکه ممکن است که فی‌نفسه و یا از جهتی دیگر، به اقسامی دیگر تقسیم‌پذیر باشد. در دیدگاه علامه طباطبایی در مسافت قرار گرفتن حرکت یا مقوله‌های تدریجی نسبت به حرکتی دیگر، همین بس که در آن‌ها، نقاط بالفعل فرض شود و این در صورتی محقق

می‌شود که اتصال آن حرکت را به واسطه تقسیماتی از بین ببریم. این کار سبب می‌شود حرکتی که مسافت قرار گرفته، دیگر انقسامی را نپذیرد؛ چراکه دیگر بر آن حرکت صدق نمی‌کند، اگرچه بر اقسام آن حرکت اطلاق می‌شود و نفس اجزاء به اجزایی دیگر قسمت‌پذیرند.

نکته مهم درباره این مقولات آن است که این‌ها با دقت عقلی، امتداداتی هستند که هیچ انفصالی در آن‌ها وجود ندارد و اگر سخن از اجزاء و حدود در رابطه با آن‌ها مطرح است، این به واسطه فرض ماست. همان‌گونه که در خط، نقطه بالفعل، معنا ندارد و اگر درباره آن صحبت از نقطه می‌شود، مراد نقاطی است که ما در درون خط فرض کرده‌ایم؛ بنابراین نسبت به فرضی که در نظر بگیریم اجزاء و حدود متفاوت خواهند بود. آنچه مهم است این است که در خط یا هر امر ممتدی که مقسم قرار گرفته است، تقسیمی فرض شود تا بدین واسطه اتصال مقسم گسیخته شود و اگر چنین شود ما با یک تقسیم دیگر به حدود آنی و دفعی دست می‌یابیم. البته این نقاط و حدود آنی، افراد مقسم اول نخواهد بود اما برای انتزاع مفهوم و شروع و پایان اتصاف به هر فرد از مقوله، به آن‌ها نیاز است و فرقی نمی‌کند که دستیابی به آن‌ها بی‌واسطه است یا به کمک واسطه و تقسیمی دیگر. این نقاط و حدود آنی همان مبدأ و منتهای هر جزء تدریجی هستند که خودشان دیگر تدریجی نبوده، قائم به افراد تدریجی‌اند؛ همانند قیام عرض بر عرضی دیگر که در نهایت به جوهر ختم می‌شود. دلیل نیاز به این نقاط دفعی این است که متحرک در اتصافش به این افراد تدریجی، تدریجی نباشد، بلکه اتصافش به هر فرد دفعتاً صورت گرفته، اما این افراد تدریجی را تدریجاً و در ضمن زمان ببینیم. همین است معنای این‌که علامه طباطبایی می‌گوید تدریج تدریجاً به وجود می‌آید. فرق است بین این‌که تدریج تدریجاً به وجود آید یا شیء در اتصافش به تدریج، تدریجی باشد. اولی، امری است واقع و مدنظر علامه و دومی، امری است باطل؛ زیرا خود اتصاف نمی‌تواند تدریجی باشد. اما این‌که چگونه اتصاف متحرک به هر یک از این اجزایی که فی‌نفسه تدریجی‌اند، دفعی است، بدین سبب است که ابتدا و انتهای هر حرکتی از سنخ خود حرکت و امری تدریجی نیست؛ بنابراین ورود به هر فرد و جزء از مسافت در یک آن صورت می‌پذیرد و خروج از آن نیز به همین صورت، اما عبور از آن فرد

در زمان رخ می دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸).

حرکت در مقولات تدریجی نیز از همین قبیل است و در واقع مرکب از دو حرکت است. برای مثال در دیدگاه علامه طباطبایی حرکت در مقوله آن ینفعل، از این قبیل است. گرم شدن آب تا رسیدن به دمای جوش صد درجه سانتیگراد یکی از مصادیق مقوله آن ینفعل و امری تدریجی است؛ زیرا ابتدا با تقسیمی فرضی این گرمایش به صد درجه تقسیم می شود. سپس ما فيه الحركه صد فرد مختلف النوع است که همه نسبت به اصل مسافت یعنی صد درجه، آنی و تقسیم ناپذیر محسوب می شوند. اما هر درجه خود امری ممتد و زمان بر است و می توان آن را فی نفسه و نه نسبت به مقسم اولیه تقسیم کرد. با این تقسیم، به افراد مختلف النوع آنی از مقولات تدریجی دست می یابیم و بعد از تحصیل این افراد می توان حرکتی دیگر در آنها فرض کرد، به طوری که این مقوله تدریجی با صد فرد آنی خود که فی نفسه سیال و تدریجی اند، مسافت برای حرکتی دیگر همچون حرکت تبعی عرض قرار بگیرد. در این صورت حرکت تبعی عرضی در این مقولات باعث ایجاد حرکت در حرکت می شود؛ چون تدریجی است در افراد تدریجی و ممتد.

در اینجا هیچ یک از محذوره های تشکیک در ماهیت، سکون و امعان یا تدریج در اتصاف، لازم نخواهد آمد؛ زیرا اولاً هر فرد از مسافت، خودش امری تدریجی و ممتد است؛ بنابراین موجب سکون و امعان نیست و چنین امری فقط موجب کند شدن و ازدیاد زمان حرکت می شود نه سکون و خارج نشدن از فرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، جلد ۲، ص ۱۰۶). ثانیاً اتصاف، دفعی آغاز می شود و دفعی به پایان می رسد، ولی اتصاف به هر فرد زمان بر است. ثالثاً تشکیک در ماهیت نیز لازم نخواهد آمد؛ چون در هر آن، متحرک فقط متصف به یک فرد از مقوله است اما در هر آن نسبی. تا وقتی درجه اول و آن اول است، نوع اول از آن انتزاع می شود و وقتی در درجه و آن دوم است نوع دوم. تشکیک در صورتی لازم می آید که در هر دو درجه اول و دوم، نوع واحدی از گرمایش انتزاع شود، که در این بحث منتفی است.

نظریه علامه طباطبایی در حرکت تبعی اعراض و اثبات حرکت در حرکت

علامه طباطبایی یگانه فیلسوفی است که در مقابل اجماع فلاسفه قد علم کرده و حرکت در

مقولات اضافه، جده، متی، آن یفعل و آن ینفعل را ممکن دانسته. علامه طباطبایی بعد از بیان حرکت جوهری ملاصدرا، یکی از ثمرات این بحث را حرکت در تمام مقولات عرضی می‌داند و معتقد است که مسئله حرکت جوهری، به هیچ وجه جدای از قبول حرکت در تمامی اعراض نیست و ملاصدرا که پایه‌گذار حرکت جوهری بوده فرصت تحلیل همه فروع آن را نیافته است. اگر قائل به اصالت وجود و حرکت جوهری شویم و بپذیریم که عرض شأنی از شئون جوهر و لغیره آن است، دیگر معنا ندارد که جوهری را متحرک بدانیم، اما اعراض آن را ثابت فرض کنیم؛ زیرا اگر شیئی در حرکت باشد، صفات و لوازم وجودی آن هم که تابع اوست، در حرکت خواهند بود، اگرچه در ظاهر ساکن باشند و وهم ما حرکت آن‌ها را نپذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۵)؛ بنابراین اگر حرکت در جوهر پذیرفته شود، خود دلیل بر حرکت در سایر توابع جوهر خواهد بود و محال است که جوهر حرکت کند، ولی کم، جده،... و سایر وجودات ناعت و مشخصات آن تغییر نکنند.

علامه طباطبایی براساس دیدگاه ملاصدرا یعنی از راه عرض، حرکت جوهری را تفسیر می‌کند. در باب اثبات حرکت جوهری یک استدلال، طبیعت رابطه علی با اعراض است که در آن نظریه رابطه علی عرض با جوهر مطرح می‌شود. استدلال دوم برهان حرکت جوهری از رابطه عروض استفاده می‌شود؛ زیرا عرض تابع جوهر است و هیچ استقلالی در قبال جوهر ندارد؛ لذا در تمام احکام، عرض تابع جوهر است و در صورت متغیر بودن جوهر، عرض هم متغیر است. در برهان سوم حرکت جوهری، از رابطه جوهر و عرض از جهت تشخیص جوهر و عرض استفاده می‌شود؛ زیرا اعراض مشخص جوهر هستند و از تعیینات جوهر محسوب می‌شوند. هر سه برهان از طریق رابطه جوهر و عرض، حرکت جوهری را اثبات می‌کنند، اما هر کدام از یک حیث به این مسئله پرداخته‌اند. علامه طباطبایی نیز در این مسئله به حیث خاصی از رابطه جوهر و عرض اشاره می‌کند. ایشان به برهان دوم نظر دارد و عرض را از شئون جوهر می‌داند (نصری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۰۲).

علامه طباطبایی، فارغ از این که ملاصدرا حرکات تبعی اعراض را قبول دارد یا نه، وجود چنین حرکتی را از لوازم حرکت جوهری می‌داند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۷). علامه طباطبایی حرکت در مقولات اضافه و جده را از همین قبیل تلقی می‌کند و معتقد است که

اگرچه این مقولات حقیقتی جز منشأ انتزاع خویش ندارند و تماماً تابع طرفین هستند، این امر منافاتی با وقوع حرکت در آنها ندارد؛ چرا که وقوع تغییر در اطراف، سبب ناپایداری و تغییر در آنها نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۰). همین‌طور در سه مقوله دیگر نیز حرکت محقق است؛ زیرا وقتی جوهر شیء در سیلان و بی‌قراری به سر برد، هیچ استثنایی در توابع آن نخواهد بود و همه آنها به تبع جوهر که موضوع و وجود لئفسه آنها است، در سیلان خواهند بود؛ زیرا برهان عقلی استثنای پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۰-۲۳۲). علامه طباطبایی پس از اثبات این نوع حرکت برای اعراض، از آن به «حرکات اولی و تبعی» تعبیر می‌کند و آن را در مقابل «حرکات ثانوی و اصلی» در بعضی از مقولات قرار می‌دهد. به باور علامه، چنین امری سبب تحقق حرکت در حرکت خواهد شد که نه تنها هیچ استحاله‌ای ندارد، بلکه امری ضروری است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۰۵).

علامه طباطبایی در رساله قوه و فعل برهانی دیگر نیز بر وقوع حرکت تبعی اعراض اقامه نموده است. ایشان تقابل بین حرکت و سکون را تقابل عدم و ملکه دانسته است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۲؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۲۲). ایشان سکون و حرکت را از اوصاف جسم برشمرده، اما بین حرکت و سکون و ثبات و سیلان فرق می‌گذارد و تقابل بین ثبات و سیلان را سلب و ایجاب و آن دو را از عوارض مطلق وجود می‌داند. بر این اساس و طبق حرکت جوهری، کل عالم وجود به موجودات ثابت و سیال تقسیم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۵). به این معنا که مجردات و موجودات بالفعل که عاری از هر گونه قوه‌ای می‌باشند، موجوداتی ثابت هستند و موجودات عالم ماده همگی موجوداتی سیال هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰).

علامه طباطبایی با ذکر این مقدمه می‌گوید: «حرکت در جوهر، مستلزم حرکت بالتبع همه اعراض است، نه حرکت بالعرض؛ زیرا بالعرض بودن در حقیقت به معنای سلب حرکت از اعراض و ثبات ذاتی آنها است، درحالی‌که قبلاً توضیح دادیم که ثبات، وصف موجودات مجرد و بالفعل است؛ درحالی‌که وجود اعراض، همگی مسبوق به قوه و ماده است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷)؛ بنابراین یا باید حرکت تبعی را در همه اعراض پذیرفت

و یا این‌که قائل به تجرد آن‌ها از ماده شد که بطلان فرض دوم مستلزم پذیرش فرض اول یعنی حرکت تبعی اعراض است. به بیان دیگر، پس از اثبات حرکت جوهری، ثابت می‌شود که هر موجود مادی و مسبوق به قوه وجود، فی حد ذاته سیال و تدریجی است و عکس نقیض این قضیه این است که هر چیزی که فی حد ذاته سیال نباشد، غیرمادی و بدون قوه وجود است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۴). از این‌رو اگر سیلان ذاتی اعراض به تبع جوهر را نپذیریم، باید قائل به تجرد آن‌ها شویم و سبق قوه جسم را برای پذیرش اعراض منکر گردیم که هیچ‌کس بدان قائل نیست.

لذا به اعتقاد علامه طباطبایی، حرکت در حرکت نه تنها محال نیست بلکه واقع و محقق است و به دو نحو متصور خواهد بود: نحوه اول به این صورت است که پس از اثبات یک نوع حرکت تبعی برای همه اعراض، این حرکت حتی برای مقوله‌های تدریجی که در مفهوم آن‌ها حرکت اخذ شده، مانند فعل، انفعال و متی نیز ثابت است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۹۹). در چنین مقولات سیالی اگر حرکتی غیر از حرکت ذاتی آن‌ها رخ دهد و جوهری در آن‌ها طی مسیر کند، مصداقی از حرکت در حرکت خواهد بود؛ زیرا حرکت در بستری که خود حرکت و سیلان دارد واقع شده است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۰).

نحوه دوم در جایی است که در عرضی واحد دو حرکت اولی تبعی و ثانوی اصلی روی دهد؛ مثلاً کیف شیء که به تبع حرکت در جوهر دائماً در حال تغییر و تبدل است، حرکتی ظاهری و محسوس نیز داشته باشد که علامه طباطبایی در این مورد هم تعبیر حرکت در حرکت را به کار می‌برد (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۷).

آقای مطهری به تبع ملاصدرا معتقد است در سه مقوله *أن يفعل*، *أن ینفعل* و متی حرکت وجود ندارد. در دیدگاه ملاصدرا در تعریف و ذات دو مقوله *فعل* و *انفعال*، معنای تدرج نهفته است؛ در واقع ملاصدرا معتقد است که باید بحث حرکت را در مقولاتی مطرح کنیم که حرکت و تدرج در ماهیت آن‌ها راه ندارد. علامه طباطبایی برخلاف ملاصدرا به حرکت در این مقولات اعتقاد دارد و نظریه حرکت در حرکت ایشان در همین رابطه است.

اصول حاکم بر برهان علامه طباطبایی درباره حرکت در حرکت

علامه طباطبایی پس از رد اشکالی که ملاصدرا بر استحاله حرکت در مقوله آن یفعل و آن ینفعل بیان کرده است، برهان مستقل خود را بر امکان، بلکه وقوع حرکت در حرکت اقامه می‌کند. ایشان در برهان خود از حرکت جوهری استفاده می‌کند و این نکته را بیان می‌کند که حق این است که حرکت در مقوله جوهر، آثار و برکات فراوانی دارد و از فروع آن، وقوع حرکت در جمیع مقولات است. ملاصدرا گرچه به وقوع حرکت در جوهر تنبه پیدا کرده و تلاش وافر را در کتاب‌های خویش برای بیان حرکت جوهری و اقامه برهان بر آن به‌کار برده است؛ لکن فروع این مسئله مهم را استیفا نکرد. این فروع با تحول در فلسفه الهی، آن را به جایگاه ارزشمند نوینی می‌رساند؛ و کسانی که پس از او آمده‌اند از این جهت رهین منت او هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۴۷۰).

علامه طباطبایی در رساله القوه و الفعل (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۲) از کتاب رسائل سبعة و همچنین در نه‌ایة الحکمة (طباطبایی، ۱۳۷۶) بحث حرکت در حرکت را مطرح کرده است.

استاد جوادی آملی معتقدند، استدلال علامه طباطبایی براساس چند مقدمه زیر سازمان یافته است: اول، حرکت جوهری به معنای حرکت در وجود جوهر است؛ یعنی وجود جوهر، سیال است؛ دوم، اعراض از مراتب ضعیف وجود جوهر هستند و نسبت آن‌ها با جوهر؛ نظیر نسبت جالس سفینه با سفینه نیست تا حرکت جالس سفینه بالعرض و المجاز باشد؛ سوم، حرکت در برخی از اعراض؛ یعنی کم، کیف، آین و وضع وجود دارد. براساس اصل دوم، سیلانی که در اصل اول برای وجود جوهر پذیرفته شده است، در همه اعراض جریان پیدا می‌کند، استناد سریان به اعراض، بالتبع است نه بالعرض؛ یعنی وقتی اعراض حرکت ویژه‌ای ندارند، به تبع جوهر از حرکت برخوردارند، تحول جوهر به تبع خود، حرکت آینی را مثلاً در آن به وجود می‌آورد؛ زیرا این هیئت حاصل از نسبت شیء با مکان است. هنگامی که جوهر حرکت می‌کند هیئت عرضی نیز به تبع آن حرکت می‌کند، هر چند که مکان جوهر جدید، مثل مکان سابق باشد، بر همین قیاس با تحول جوهر همواره کم و کیف آن دگرگون می‌شود، هر چند به حسب ظاهر کمیت سابق و لاحق به دلیل مماثلت ثابت دیده شوند.

اصل سوم، حرکت ویژه اعراض را نیز برای آن‌ها در نظر می‌گیرد، این حرکت علاوه بر حرکتی است که به تبع حرکت جوهر در اعراض وجود دارد. اصل و مقدمه سوم، به انضمام اصل و مقدمه دوم، حضور دو حرکت در اعراض را نشان می‌دهد و حضور حرکتی که مقدمه سوم از آن حکایت دارد، در متن حرکت که مقدمه دوم از آن خبر می‌دهد، حضور حرکت در حرکت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، بخش دوم از جلد سوم، ص ۴۷۱-۴۷۲).

آقای مطهری در تبیین نظریه علامه طباطبایی در بحث حرکت در حرکت می‌گوید اگر به شیء که دارای حرکت جوهری است از خارج نیز حرکتی وارد کنیم، برای مثال آن شیء را از نقطه الف برداریم و در نقطه ب قرار دهیم، بدین معناست که شیء متحرک در مقوله آیین، حرکت در آیین پیدا کرده است. از نظر آقای مطهری مبنای دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون حرکت در حرکت درست است، اما نمی‌توان آن را حرکت در حرکت نامید، بلکه باید آن را یک نوع حرکت مرکب نامید؛ «زمین درعین حال که حرکت وضعی دارد حرکت انتقالی نیز دارد، نه بدین معنا که حرکت وضعی آن در حرکت انتقالی باشد تا نوعی حرکت در حرکت محسوب شود». در دیدگاه آقای مطهری این قسم از حرکت، حرکت حرکت است نه حرکت در حرکت (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۳۴۸).

ارجاع برهان حرکت در حرکت علامه طباطبایی به ترکیب در حرکت

استاد جوادی آملی معتقدند، برهانی را که علامه طباطبایی برای حرکت در حرکت اقامه کردند به ترکیب در حرکت باز می‌گردد. این ترکیب باعث عروض سرعت و بطء در حرکت شده و آن را از صورت یک حرکت متشابه خارج کرده و به صورت حرکت مختلف درمی‌آورد. استاد جوادی آملی در ادامه می‌گوید: تعبیر ترکیب در حرکت در تعلیقه / سفار علامه طباطبایی نیامده است؛ ولیکن این تعبیر در *نهایة الحکمة* آورده شده است. ایشان در این باره می‌نویسد: «و اما حدیث الامعان فی الحدود فانما یستدعی حدوث البطاء فی الحركة و من الجائز ان یکون سبب البطاء هو ترکیب الحركة» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۰)؛

یعنی درنگی که از ورود حرکت در مقولاتی که حرکت در حدود و تعریف آن‌ها اخذ می‌شود، به وجود می‌آید، موجب توقف حرکت و مانند آن نمی‌شود، بلکه کندی حرکت را به دنبال می‌آورد و سبب این کندی می‌تواند ترکب حرکت باشد؛ یعنی ترکیب بین حرکت متحرک با حرکتی که در مقوله - مسافت - واقع می‌شود.

علامه طباطبایی در رساله قوه و فعل نیز از حرکت در حرکت؛ و همچنین از کندی و یا سرعتی که در اثر این امر به وجود می‌آید، یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۲-۲۴۳). اما تعبیر حرکت مرکب را که در عبارات خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات آمده است، به کار نمی‌برد. اگر حرکت در حرکت به ترکب در حرکت بازگشت نکند، محذور توقف، جمع نقیضین و مانند آن لازم می‌آید؛ و اگر از باب ترکب در حرکت باشد، تحول جدیدی در حرکت موجود بالفعل پدید می‌آید، آن تحول تازه سرعت و بطء حرکت موجود را نتیجه می‌دهد، سرعت و بطء کیف جدیدی است که عارض می‌شود. سرعت و بطء، حرکتی نیست که عارض حرکت شده باشد، بلکه کیفیتی است که عارض حرکت می‌گردد، اگر حرکت جدیدی از باب حرکت در حرکت عارض حرکت پیشین شود، برای هر یک از دو حرکت، شش امر جدای از دیگری؛ نظیر مبدأ، متنها و مسافت نیاز است؛ و لکن هنگامی که ترکب در حرکت باشد، به بیش از شش امر نیازی نیست.

استاد جوادی آملی معتقدند، بیان علامه طباطبایی اگر همان‌گونه که در برخی از عبارات ایشان آمده است، به حرکت مرکب بازگشت کند، خالی از اشکال است؛ و لکن اگر به حرکت مرکب بازنگردد با محذور مواجه خواهد شد؛ زیرا حرکت بالفعل اگر بخواهد حرکت جدیدی را بپذیرد؛ تحصیل حاصل لازم می‌آید؛ و سرّ استحاله تحصیل حاصل، جمع مثلین است؛ و جمع مثلین نیز به جمع نقیضین باز می‌گردد. هنگامی که مثلین جمع می‌شوند، چون دو امر هستند، باید تمایز داشته باشند؛ و چون از جمیع جهات مثل هستند، تمایز نخواهند داشت؛ و جمع تمایز و عدم تمایز، جمع نقیضین است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۴۷۳-۴۷۵).

توجیه علامه طباطبایی برای حرکت در دو مقوله *أن يفعل* و *أن ینفعل*

استاد جوادی آملی معتقدند علامه طباطبایی وجه دیگری برای حرکت در دو مقوله آن یفعل و آن ینفعل بیان کرده است. مطلب ایشان در حقیقت برهانی است که برای اثبات حرکت در حرکت اقامه کرده است. اگر این برهان تام باشد، حرکت در مقوله آن یفعل، آن ینفعل و متی را نیز شامل می‌شود؛ ولیکن نکته مهم این است که بیان علامه طباطبایی به اثبات حرکت در حرکت نمی‌پردازد، بلکه بیان ایشان به حرکت مرکب، به شرحی که در عبارات خواجه در شرح اشارات و تنبیهات آمده است، باز می‌گردد. علامه طباطبایی بیان خود را درباره حرکت در حرکت در تعلیقه بر اسفار (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۷)، در نهاییه الحکمه و همچنین در رساله قوه و فعل (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۲) آورده است. علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار در ذیل عبارتی که ملاصدرا درباره مقرون بودن دو مقوله آن یفعل و آن ینفعل با حرکت بحث کرده است، ابتدا خلاف استدلالی را که ملاصدرا در استحاله وقوع حرکت در مقوله آن یفعل و آن ینفعل اقامه کرده است به این صورت بیان می‌کند که چون معنای وقوع حرکت در مقوله این است که بر موضوع در هر «آن» فردی از مقوله وارد شود، غیر از فردی باشد که در «آن» دیگر بر آن وارد می‌شود، پس باید برای مقوله افراد آنی بالقوه باشد؛ و حرکت خروج موضوع از فرد آنی به فرد آنی دیگر باشد، به این صورت که فرد آنی گذشته را ترک و فرد آنی آینده را اخذ کند. لازم وقوع حرکت در مقوله آن یفعل و آن ینفعل نیز این است که برای این دو مقوله نیز افرادی آنی بر همین قیاس باشند؛ و حال آن‌که هر فردی که برای هر یک از این دو مقوله فرض شود، وجود تدریجی دارد و خروج پیوسته از یک تدریج به تدریج دیگر جز با درنگ در تدریج ممکن نیست. خروج تدریجی و شروع به تدریج کردن به نحو تدریجی محقق نمی‌شود، بلکه دفعتاً رخ می‌دهد؛ یعنی شروع به تدریج دیگر تدریجی نیست و دفعی است، همان‌گونه که جسم هنگامی که حالی از احوال آن تغییر می‌کند، در حال خود متغیر است؛ اما تغییر حال او دیگر متغیر نیست و ثابت است؛ یعنی جسم در تغییر خود متغیر نیست، به همین دلیل اگر در دو مقوله آن یفعل و آن ینفعل حرکت فرض شود، لازم می‌آید جسم در مقوله، متوغل شده و در آن درنگ کند؛ یعنی جسم با حرکت، شروع به فعلیت یافتن و ورود بالفعل در افراد مقوله یکی پس از دیگری

نمی‌کند، بلکه به هر یک از افراد بعد از یک تدریج می‌رسد؛ و در هنگامی که حرکت را آغاز کرده تا قبل از آن که فرد بعدی فعلیت یابد به فرد بعدی وارد نمی‌شود. در نتیجه درحالی که مثلاً تسخین بنابر فرض، آغاز شده است تا رسیدن فرد بعدی، تسخینی رخ نداده است، پس اولاً، لازم می‌آید در حال تسخین وقفه‌ای پیش آید که در آن تسخین نباشد؛ ثانیاً، لازم می‌آید در حال تسخین به دلیل وقفه‌ای که در تسخین پیش می‌آید در زمان وقفه، غیرتسخین تدریجی رخ دهد؛ و غیرتسخین، تبرید و سرد شدن خواهد بود.

علامه طباطبایی پس از بیان استدلال ملاصدرا بر این برهان، اشکال می‌کند به این که مقولهٔ آن یفعل و آن ینفعل، همان گونه که ملاصدرا و دیگران آن دو را تحدید و تعریف کرده‌اند، هیئت است که از حرکت برای فاعل محرک یا قابل متحرک حاصل می‌شود؛ و این دو - هیئت فاعلی و هیئت قابلی - نفس حرکتی نیستند که در مورد آن‌ها وجود دارد؛ و اگر این دو مقوله نفس حرکت بودند، افراد آنی برای آن‌ها فرض نمی‌شد؛ زیرا در صورتی که حرکت در نفس مقوله باشد، مقوله بر فرد آنی صدق نخواهد کرد.

اگر دو مقولهٔ آن یفعل و آن ینفعل دارای افراد تدریجی‌ای باشند که منتهی به افراد آنی نشود، تشکیک در ماهیت لازم می‌آید؛ و حال آن که برای رفع تشکیک در تفسیر حرکت در مقوله، افراد آنی بالقوه‌ای را فرض کرده‌اند که یکی پس از دیگری بر موضوع حرکت وارد می‌شوند. چگونه ممکن است یک جنس عالی بر فرد تدریجی در دو جزء متتالی زمان صدق کند؛ زیرا با ورود تدریجی در هر جزء از زمان، بخشی از حقیقت حضور دارد که در جزء سابق و یا لاحق آن بخش نیست؛ و آن بخش از حقیقت، اگر مقوم آن جنس عالی باشد، فرد تدریجی در لحظه سابق فاقد حقیقت است؛ و اگر مقوم معنای جنس نبوده و زائد بر آن باشد، تشکیک در حوزهٔ ذات نخواهد بود. خلاصه آن که مقولهٔ آن یفعل هیئت حاصل از تأثیر تدریجی است؛ و مقولهٔ آن ینفعل هیئت حاصل از تأثیر تدریجی است؛ و هیئت‌های مزبور تدریجی نیستند، پس در متن مقوله تدریج و حرکت اخذ نشد؛ بنابراین اگر این دو مقوله مسافت حرکت قرار گیرند، موجب وقوع حرکت در حرکت نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۶۵-۴۷۰).

دیدگاه آقای مصباح یزدی پیرامون معنای حرکت در حرکت علامه طباطبایی

از آنجا که علامه طباطبایی برای نخستین بار نظریه حرکت در حرکت را مطرح کرده است بنابراین برای دستیابی دقیق‌تر به مراد ایشان لازم است معانی مورد نظر آقای مصباح یزدی پیرامون حرکت در حرکت را بررسی کنیم. آقای مصباح می‌گوید برای حرکت در حرکت سه معنا قابل تصور است، که ایشان یک معنا را باطل دانسته و دو معنا را خالی از اشکال دانسته‌اند. معنای نخست که در دیدگاه ایشان باطل است بدین شرح است که بگوییم تحقق حرکت و تدریجی که در معنای حرکت است خودش امری تدریجی باشد؛ بدین معنا که حالتی را فرض کنیم که نه حرکت بر آن صدق کند و نه سکون که به تدریج تبدیل به حرکت شود. چنین امری اصلاً معنا ندارد و تصور آن اشتباه است؛ بنابراین آقای مصباح این معنا را نمی‌پذیرد و این امر را باطل دانسته‌اند که ما قائل باشیم خود تحقق حرکت و تدریج، خودش تدریجی باشد؛ در نتیجه آقای مصباح یزدی در تعلیقه خود بر *نهایة الحکمة* می‌گوید معنای اول از حرکت در حرکت صورتی موجه ندارد و مستحیل است. ایشان معتقدند مراد حکما از نفی حرکت در حرکت همین معنا است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۱۳). معنای دوم این که یک حرکتی داریم که وصفی دیگر در آن پیدا شود که آن وصف دیگر تدریجاً در آن پیدا شود؛ یعنی حرکت به وصف دیگری که تدریجی است انصاف پیدا کند. برای مثال ما یک حرکت مکانی داریم و ماشینی دارد از نقطه‌ای به سمت نقطه‌ای دیگر حرکت می‌کند، اما ممکن است در این حرکت مکانی شتاب پیدا کند و سرعت را در میانه مسیر افزایش دهد؛ اینجا در واقع دو حرکت مطرح هست یک حرکت مربوط به آن است و یک حرکت مربوط به ازدیاد آن هست که شتاب پیدا کرده؛ بنابراین ما دو حرکت داریم که در دو وصف است یکی در وصف این و مکان حرکت مکانی دارد، یک حرکت هم در وصف ازدیاد و اشتداد دارد، که به تبع مبدأ و منتهای این دو حرکت هم با یکدیگر فرق دارد؛ حرکت آینی مبدأ و منتهای مکانی دارد، اما حرکت دوم مبدأ و منتهای درجه‌ای دارد. این قسم از حرکت در حرکت در دیدگاه آقای مصباح یزدی اشکالی ندارد و محقق می‌شود. معنای سوم حرکت در حرکت این که یک امر متحرک در محل متحرک قرار بگیرد و به تبع آن محل متحرک هم

حرکت داشته باشد؛ برای مثال یک کشتی در حال حرکت در اقیانوس را فرض کنید داخل کشتی یک مسافر در حال راه رفتن است، مسافری که در حال راه رفتن است حرکت برای خودش است. اما کشتی هم که در حال حرکت است در حال انتقال آن مسافر است؛ پس مسافر یک حرکتی هم به تبع کشتی دارد. این حرکت در حرکت شد که این قسم هم از نظر آقای مصباح یزدی اشکالی ندارد و کاملاً درست است. آقای مصباح دو معنای دوم را «حرکت علی الحركة» یا حرکت بر حرکت هم می‌نامد، تا از معنای اول حرکت در حرکت که باطل بود جدا شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۱۴).

دیدگاه آقای جوادی آملی پیرامون برهان علامه طباطبایی درباره حرکت در حرکت

استاد جوادی آملی معتقدند، استدلال علامه طباطبایی براساس چند مقدمه زیر سازمان یافته است. اول، حرکت جوهری به معنای حرکت در وجود جوهر است؛ یعنی وجود جوهر، سیال است؛ دوم، اعراض از مراتب ضعیف وجود جوهر هستند و نسبت آن‌ها با جوهر؛ نظیر نسبت جالس سفینه با سفینه نیست تا حرکت جالس سفینه بالعرض و المجاز باشد؛ سوم، حرکت در برخی از اعراض؛ یعنی کم، کیف، آیین و وضع وجود دارد.

براساس اصل دوم، سیلانی که در اصل اول برای وجود جوهر پذیرفته شده است، در همه اعراض جریان پیدا می‌کند، استناد سریان به اعراض، بالتبع است نه بالعرض؛ یعنی وقتی اعراض حرکت ویژه‌ای ندارند، به تبع جوهر از حرکت برخوردارند، تحول جوهر به تبع خود، حرکت آینی را مثلاً در آن به وجود می‌آورد؛ زیرا این هیئت حاصل از نسبت شیء با مکان است. هنگامی که جوهر حرکت می‌کند هیئت عرضی نیز به تبع آن حرکت می‌کند، هر چند که مکان جوهر جدید، مثل مکان سابق باشد، بر همین قیاس با تحول جوهر همواره کم و کیف آن دگرگون می‌شود، هر چند به حسب ظاهر کمیت سابق و لاحق به دلیل مماثلت ثابت دیده شوند.

اصل سوم، حرکت ویژه اعراض را نیز برای آن‌ها در نظر می‌گیرد. این حرکت علاوه بر حرکتی است که به تبع حرکت جوهر در اعراض وجود دارد. اصل و مقدمه سوم، به انضمام اصل و مقدمه دوم، حضور دو حرکت در اعراض را نشان می‌دهد و حضور حرکتی که

مقدمه سوم از آن حکایت دارد، در متن حرکت که مقدمه دوم از آن خبر می‌دهد، حضور حرکت در حرکت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۴۷۱-۴۷۲).

پیشینیان حرکت را تنها در چهار مقوله جایز می‌دانستند. آنان حرکت در جوهر را به این دلیل انکار می‌کردند که معتقد بودند با حرکت جوهر، ذات متحرک عوض خواهد شد. جده و اضافه را به این دلیل غیرمتحرک می‌دانستند که آن‌ها را تابع موضوع خود می‌دانستند و حکم مستقلی را به آن‌ها نمی‌دادند؛ و سه مقوله *أَنْ یَفْعَلَ*، *أَنْ یَنْفَعَلَ* و *مَتَى* را نیز به این دلیل در معرض حرکت قرار نمی‌دانند که سیلان و حرکت در درون آن‌ها اخذ شده است و حرکت، حرکت‌پذیر نیست. بدین ترتیب تنها چهار مقوله کم، کیف، آین و وضع را حرکت‌پذیر می‌دانستند. اینک با اثبات حرکت جوهری سیلان و حرکت در همه مقولات راه پیدا می‌کند.

علاوه بر حرکت فراگیری که جمیع مقولات از طریق حرکت جوهر دارند، برخی از آن‌ها دارای حرکت ویژه هستند. برخی از عبارات ملاصدرا نیز در این موضوع، به این مطلب اشاره دارد. علامه طباطبایی با توجه به دو بخش از عبارت ملاصدرا که از حرکت فراگیر همه جوهر و اعراض و حرکت ویژه برخی از عوارض یاد می‌کند، حرکات اخیر را که بنابر مشهور در مقولات چهارگانه رخ می‌دهند، حرکات غیرلازم می‌داند و لازم تفکیک بین دو نوع از حرکات را این می‌داند که حرکات ویژه برخی از مقولات عرضی، تنها به طبیعت جوهر متحرک که فاعل قریب آن است، مستند نباشد و آن‌گاه، به برخی از فروعات این مسئله اشاره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۹۶-۱۹۹).

فروعات مترتب بر حرکت جوهری از دیدگاه آقای جوادی آملی

استاد جوادی آملی می‌گوید: «اولین فرعی را که ملاصدرا بر حرکت جوهری مترتب می‌داند این است که حرکت وجود جوهر با توجه به این که عرض از مراتب وجود جوهر است، مستلزم فراگیری حرکت در جمیع مقولات عرضی‌ای است که از مراتب جوهر و ظهورات ذات جوهری مستقل هستند». علامه طباطبایی پیرامون رابطه جوهر و عرض معتقدند عرض

شأن وجود جوهر است که موضوع آن است نه ضمیمه آن؛ یک نظر آن است که شأن شیء با وجود آن مغایرت ندارد. نظر دوم این است که شأن شیء با وجود آن وحدت ندارد و ضمیمه آن هم نیست. اعراض چون خارج از وجود موضوع خود نیستند، همه آنها به حرکت موضوع جوهری خود، متحرک و به سیلان آن، سیال هستند؛ هر چند که ما آنها را مانند موضوعاتشان ثابت و ساکن ببینیم. جوهر مادی در جوهریت خود با همه اعراض مقولی خویش، متحرک و سیال است؛ هر چند که نسبت بین آنها ثابت و غیرمتغیر است.

استاد جوادی آملی معتقدند، تأمل کافی ما را به این حقیقت ارشاد می‌کند که حرکات محسوسی که در مقولات کم، کیف، وضع و این هستند و از آنها در مباحث حرکت بحث می‌شود، از قبیل حرکت در حرکت هستند. جوهر مادی حرکتی در ذات و جوهر خود دارد؛ و نیز حرکتی در مکان خود دارد که تابع حرکت جوهری آن است؛ خواه انتقال مکانی داشته باشد یا نداشته باشد؛ زیرا با تغییر متمکن، مکان نیز فرق می‌کند، زیرا تغییر مکان گاهی به ثبات متمکن و تغییر مکان است؛ و گاهی به تغییر متمکن. وقتی متمکن عوض شود، این نیز تغییر می‌کند. جسم علاوه بر تغییر مکانی که به تبع حرکت جوهری دارد، حرکت مکانی دیگر با انتقال از مکان نخست به مکان دومی دارد که غیر از مکان نخست است. مقابل این تغییر مکانی، سکون مکانی است که در «آن» دوم ملازم مکان اول بودن است؛ و حرکت در وضع، کم و کیف نیز بر همین قیاس است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۴۷۱).

علامه طباطبایی در رساله القوه و الفعل (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۲) از کتاب رسائل سبعة و همچنین در نهاية الحکمة بحث حرکت در حرکت را مطرح کرده است.

نقد آقای جوادی آملی بر علامه طباطبایی پیرامون بحث حرکت در حرکت

علامه طباطبایی در تقریر برهانی که ملاصدرا در نفی حرکت در مقوله أن يفعل و أن ینفعل اقامه کرده است، این تعبیر را به کار برده‌اند که حرکت، خروج تدریجی است؛ ولکن تدریج دفعتاً واقع می‌شود: «فان الخروج تدریجی و اتخاذ التدریج یجب ان یکون دفعة» (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۷).

استاد جوادی آملی معتقدند این تعبیر خالی از اشکال نیست، زیرا حرکت دفعتاً واقع

نمی‌شود، حرکت تدریجی است و به تدریج نیز واقع می‌شود؛ ولیکن تدریجی بودن حرکت به نفس ذات آن است. چیزی که دفعتاً واقع می‌شود، تدریجی نخواهد بود. اموری که تدریجی هستند؛ مثل تکلم، کتابت، راه رفتن و کارهای دیگر، اموری زمانی هستند و در زمان واقع می‌شوند و به تدریج زمان، تدریجی هستند؛ ولیکن خود زمان به نفس ذات خود زمانی و تدریجی است، حرکت نیز بر همین قیاس است. چیزی که تدریج، ذاتی اوست به صورت دفعی واقع نمی‌شود، زمان به نفس خود حادث زمانی است، مسبوق و ملحق به عدم است؛ یعنی متزمن حادث زمانی است به توسط زمان و الا خود زمان حادث زمانی است به نفس ذات خود؛ و این حدوث ذاتی غیر از حدوث ذاتی اشیاء ممکن است که مسبوق به عدم استحقاق ذاتی خودند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۴۷۲-۴۷۳).

دیدگاه آقای فیاضی پیرامون حرکت در حرکت علامه طباطبایی

آقای فیاضی در ذیل تعلیقه‌ای که بر مطلب علامه طباطبایی نوشته‌اند که بحث حرکت در حرکت را مجاز می‌دانند و در واقع آن اشکالی که به بحث حرکت در حرکت علامه طباطبایی وارد کرده‌اند را نقد می‌کنند؛ ایشان مطلب علامه را تأیید می‌کنند و در واقع ایشان هم حرکت در حرکت را می‌پذیرند. آقای فیاضی حرکت در حرکت را یک امر تحلیلی عقلی می‌داند. استدلال ایشان این است که بر مبنای اصالت وجود و این که اعراض از شئون وجودی جوهر هستند در واقع در خارج جز یک وجود واحد چیزی نداریم و این عقل است که این وجود واحد را به اعراض و جوهر تفکیک می‌کند؛ بنابراین از آنجا که حرکت یک امر وجودی است؛ آنچه در خارج اتفاق می‌افتد در واقع یک حرکت بیشتر نیست که در همین وجود واحد رخ می‌دهد؛ اما عقل این حرکت را به حرکت در جوهر و حرکت در اعراض تفکیک می‌کند؛ بنابراین اشکالاتی که بر این بحث وارد کرده‌اند از قبیل لزوم وجود فرد آنی‌الوجود در مقوله و نیز امعان در یک حد، لازم نمی‌آید. البته لازم به ذکر است که علامه طباطبایی در بدایه بحث حرکت در حرکت را نپذیرفت، اما در نهاییه اشکالات وارد بر این بحث را رفع کرد و گفت حرکت در حرکت اشکال ندارد و لذا می‌توان گفت در مقوله

فعل و انفعال هم حرکت رخ می‌دهد و اشکالی بر آن وارد نیست. آقای فیاضی این دیدگاه علامه را در تعلیقه خود بر نهاییه پذیرفته‌اند (فیاضی، ۱۳۸۰، ص ۷۹۸-۸۱۰).

نتیجه‌گیری

بحث حرکت در حرکت از مباحث مورد اختلاف میان علامه طباطبایی و ملاصدرا است. دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون بحث حرکت در حرکت نظریه‌ای بدیع است که با مبانی فلسفی علامه از جمله اصالت وجود و حرکت جوهری و این مطلب که عرض، شأنی از شئون جوهر و وجود لغیره آن است قابل تبیین است. با بررسی نظرات شاگردان علامه طباطبایی، آقایان جوادی آملی، مصباح یزدی و فیاضی به نظر می‌رسد اختلاف مبنایی میان علامه و شاگردان ایشان به چشم نمی‌خورد. چنانچه شاگردان علامه ضمن پذیرش این نظریه درصدد پاسخگویی به اشکالات وارده بر نظریه حرکت در حرکت برآمده‌اند و در آثار مختلف از جمله تعلیقه بر نهاییه/الحکمه به صراحت موافقت خود را با نظریه بدیع علامه طباطبایی اظهار داشته‌اند.

منابع و مأخذ

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم شرح حکمة متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، جلد ۱۲، قم، مرکز نشر اسراء.*
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.*
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱). *حاشیه الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار التراث العربی.*
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: استاد مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا.*
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *بدایه الحکمة، چاپ سوم، قم، موسسه نشر اسلامی.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). *رسائل سبعة (رسالة قوة و فعل)، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی، قم، انتشارات حکمت.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). *نهایه الحکمة، چاپ سیزدهم، قم، جامعه مدرسین.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی های اسلامی، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).*
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۰). *تعلیقہ علی نہایه الحکمة، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵). *تعلیقہ علی نہایه الحکمة، قم، سلمان فارسی.*
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *حرکت و زمان، چاپ اول، جلد ۱، تهران، انتشارات حکمت.*
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار استاد مطهری، جلد ۱۱، تهران، انتشارات صدرا.*
- نصری، عبدالله (۱۳۸۹). *حاصل عمر، جلد ۱، چاپ ۶، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.*

References

- Fayyazi, Qolam Reza (2001). *Al-Ta'liqat 'ala Nahayeh al-Hakema*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (in Arabic).
- Javadi Amoli, Abdullah (2007). *Rahigh Makhtom*, Ed. Hamid Parsania, Vol. 18, Qom, Esra Publications (in Persian).
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (1984). *Al-Ta'liqat 'ala Nahayeh al-Hakema*, Qom, Salman Farsi (in Arabic).
- Motahhari, Morteza (1987). *Motion and Time*, Tehran, Hekmat Publication (in Persian).
- Motahhari, Morteza (2005). *Collection of Works*, Vol. 11, Tehran, Sadra (in Persian).
- Nasri, Abdollah (2010). *the result of life*, Tehran, Islamic culture publishing office (in Persian).
- Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*, Beirut, *Dār al-Kutub al-'Arabī* (in Arabic).
- Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (2003). *al-Shawahid al-rububiyah*, Corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani, Qom, Institute of Religious Press (in Arabic).
- Tabātabāī, Mohammad Hossein (1975). *Usul-i falsafeh va ravesh-i ri'alism*, with the commentary of Murtada Mutahhari, Tehran, Sadra (in Persian).
- Tabātabāī, Mohammad Hossein (1981). *Sharh al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut, *Dār al-Kutub al-'Arabī* (in Arabic).
- Tabātabāī, Mohammad Hossein (1983). *Seven treaties*, Qom, Scientific and Intellectual Foundation of Professor Allāma Tabātabāī (in Arabic).
- Tabātabāī, Mohammad Hossein (1997). *Nahayeh al-Hakema*, Qom, the teacher Society of Qom Seminary (in Arabic).
- Tabātabāī, Mohammad Hossein (2009). *Islamic studies*, Qom, Bostan Kitab (in Persian).
- Tabātabāī, Mohammad Hossein (no date). *Bidayat al-hikma*, Qom, Islamic Publishing House (in Arabic).



Ibn Sina's and Mulla Sadra's Conception of the Human Body and its Influence on their Explanation of Bodily Resurrection

Hamedeh Rastaei¹  | Sayyed Hadi Rezaeian² 

1. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Kalam, Al-Taha Institute of Higher Education.
E-mail: h.rastaei@aletaha.ac.ir
2. Assistant Professor of Islamic Philosophy and Kalam, Imam Sadiq University
E-mail: s.rezaeiyan@isu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/05/21
Received in revised form
2025/05/30
Accepted 2025/06/01
Published online
2025/06/25

Keywords:
*Ibn Sina, Mulla Sadra,
Body, Soul, Bodily
Resurrection, Substantial
Motion, Imaginal Body*

ABSTRACT

Bodily resurrection is among the most challenging issues in Islamic philosophy, prompting distinct explanations from major philosophers like Ibn Sina (Avicenna) and Mulla Sadra. Employing a descriptive-analytical method focused on their primary works, this article argues that the fundamental root of their disagreement on explaining bodily resurrection lies, more than any other factor, in their different conceptions of the nature, role, and fate of the "human body." Ibn Sina, holding a dualistic and largely instrumental view of the body, considers it a substance distinct from the soul, corruptible, and even an obstacle to the soul's ultimate perfection. This perspective confronts the philosophical explanation of the return of the exact same elemental body with serious difficulties (the impossibility of recreating the non-existent, the problem of identity), leading him towards reliance on religious scripture (ta'abbud) in this matter. In contrast, Mulla Sadra, relying on the principles of Transcendent Theosophy (primacy of existence, substantial motion), regards the body as a lower, dynamic level of the soul's existence, undergoing essential transformation allowing its substantial motion. This unitarian and developmental perspective provides the ground for a philosophical explanation of bodily resurrection wherein the otherworldly (imaginal) body is not the re-creation of the non-existent body but the developed stage of the worldly body and the manifestation of the soul in a higher realm, created by the soul itself according to its acquired dispositions. This article concludes that the "philosophy of the body" is the point of departure and the key to understanding the transition from the pre-ripatic to the Sadrian approach concerning bodily resurrection.

Cite this article: Rastaei, H; Hadi Rezaeian, S.H (2025). Ibn Sina's and Mulla Sadra's Conception of the Human Body and its Influence on their Explanation of Bodily Resurrection, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 67-90. <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.525101.1152>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.525101.1152>

Extended Abstract

Introduction

The Islamic doctrine of “bodily resurrection” (al-ma‘ād al-jismānī) presents a significant philosophical challenge in reconciling scriptural affirmations with rational principles. This paper investigates the divergent approaches of Abū ‘Alī Sīnā (Avicenna) and Ṣadr al-Muta‘allihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), arguing that the primary root of their differing explanations lies in their distinct “conceptions of the human body.” Ibn Sīnā’s Peripatetic framework, viewing the body as an instrument distinct from the soul, led to philosophical difficulties in explaining the return of the *exact same* elemental body, prompting reliance on scriptural adherence (ta‘abbud). Conversely, Mullā Ṣadrā, through his Transcendent Theosophy, particularly the principle of substantial motion (al-ḥarakah al-jawhariyyah), re-conceptualized the body as an evolving dimension of the soul. This allowed him to propose a philosophical framework where the resurrected (imaginal) body is a natural continuation of the soul’s development, not a mere re-creation. This study posits that the “philosophy of the body” is the critical determinant distinguishing their eschatological accounts.

Methods

This research utilizes a descriptive-analytical methodology, based on a comparative textual analysis of the primary works of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā. It examines their specific doctrines concerning the human body, its relationship with the soul, and their consequent interpretations of bodily resurrection, highlighting how each philosopher’s understanding of corporeality fundamentally shapes their eschatological theories.

Results

Ibn Sīnā’s Conception of the Body and its Implications for Bodily Resurrection :Ibn Sīnā views the human body as a composite of prime matter and corporeal form. The soul is the “first perfection of a natural, organic body,” yet he strongly defends the soul’s immateriality and independence. The body serves primarily as an instrument (ālī) for the soul but is also a “veil” (ḥijāb) to its ultimate intellectual perfection. Death dissolves the elemental body, while the soul subsists, allowing for spiritual resurrection.

However, scriptural affirmations of bodily resurrection presented Ibn Sīnā with major philosophical difficulties:

1. The Impossibility of Recreating the Annihilated in its Exactitude (i'ādat al-ma'dūm bi-'aynihī): The decomposed elemental body is "non-existent." Philosophically, recreating the *exact same* body is impossible. A *similar* (mithl) body does not equate to the *identical* ('ayn) one.
2. The Problem of Personal Identity (huwiyyah shakhṣiyyah): If the resurrected body is not numerically the same, the continuity of personal identity is challenged.
3. The Redundancy of the Body for the Perfected Soul: For a soul perfected through detachment, its return seems unnecessary.

Given these issues, Ibn Sīnā accepted bodily resurrection through faith in revelation, stating it is "accepted from the Sharī'ah."

Mullā Ṣadrā's Conception of the Body and his Philosophical Explanation of Bodily Resurrection: Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy, particularly substantial motion (al-ḥarakah al-jawhariyyah), posits that change occurs in the very substance of material beings. Within this framework, the soul and body are not distinct substances but levels of a single human reality. The body is the "lower level" (martabah nāzilah) of the soul, with the soul itself being "bodily in its origination, spiritual in its subsistence." The soul originates with a bodily determination and, through substantial motion, evolves. The body transforms with the soul.

This transforms the understanding of bodily resurrection. It is not a "re-creation" but the "natural outcome" of the soul's substantial motion. Death allows the soul to manifest in a higher realm (the imaginal world, 'ālam al-mithāl) with an "imaginal body" (al-badan al-mithālī). This body is:

1. Corporeal (in a broader sense): Possessing extension and form, but not dense elemental matter.
2. Subtle and Reflective: Its nature directly mirrors the soul's acquired dispositions (malakāt).
2. A Creation of the Soul: Fashioned by the soul's active imagination (al-khayāl al-fa'āl).
3. A Resolution to Dilemmas: As an evolved manifestation, it bypasses the "recreating the non-existent" issue. Personal identity is maintained through the soul's continuity, with the imaginal body being an evolved stage of the worldly body.

Conclusion

The fundamental divergence between Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā concerning bodily resurrection is primarily rooted in their contrasting

“philosophies of the body.” Ibn Sīnā’s dualistic, instrumental view of a static, corruptible body led to philosophical impasses regarding its exact re-creation, necessitating reliance on scriptural affirmation. His system could not philosophically reconcile the recreation of an annihilated particular with religious doctrine. Mullā Ṣadrā’s unitary and evolutionary conception, grounded in substantial motion, presents the body as an intrinsic, dynamic aspect of the soul’s being. Bodily resurrection is thus understood not as re-assembling a decayed past but as the soul’s continued manifestation in a higher, imaginal bodily form—a natural culmination of its worldly development. This allows Ṣadrā to offer a philosophically coherent account aligning with scripture by reinterpreting the resurrected body’s nature and the resurrection process. The shift in understanding corporeality—from a separate, perishable tool to an evolving, intrinsic mode of the soul’s existence—is the pivotal factor enabling the Sadrian solution, bridging a perceived gap between philosophical reasoning and revealed truth on this matter.



تلقى ابن سینا و ملاصدرا از بدن انسانی و تأثیر آن در نحوه تبیین معاد جسمانی

حامده راستایی^۱ | سید هادی رضائیان^۲

h.rastaei@aletaha.ac.ir

s.rezaeiyan@isu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزش عالی آل طه.

۲. استادیار فلسفه اسلامی و کلام دانشگاه امام صادق (پ).

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

ابن سینا، ملاصدرا، بدن، نفس،

معاد جسمانی، حرکت

جوهری، بدن.

معاد جسمانی از چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفه اسلامی است که فیلسوفان بزرگی چون ابن سینا و ملاصدرا را به ارائه تبیین‌های متفاوتی واداشته است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و تمرکز بر آثار اصلی ابن دو فیلسوف، استدلال می‌کند که ریشه بنیادین اختلاف نظر آن‌ها در تبیین معاد جسمانی، بیش از هر عامل دیگری، به تلقی متفاوتشان از ماهیت، نقش و سرنوشت «بدن انسانی» باز می‌گردد. ابن سینا با دیدگاهی دوگانه‌انگار و عمدتاً ابزاری نسبت به بدن، آن را جوهری متمایز از نفس، فسادپذیر و حتی مانع کمال نهایی نفس می‌داند. این نگرش، تبیین فلسفی بازگشت عین بدن عنصری را با محذورات جدی (امتناع اعاده معدوم، مشکل هویت) مواجه ساخته و او را به سمت تعبد به شرع در این باب سوق می‌دهد. در مقابل، ملاصدرا با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه (اصالت وجود، حرکت جوهری)، بدن را مرتبه‌ای نازل و پویا از وجود نفس و در حال تکامل ذاتی به تبع حرکت جوهری آن می‌شمارد. این نگرش وحدت‌گرا و تکاملی، زمینه را برای ارائه تبیینی فلسفی از معاد جسمانی فراهم می‌آورد که در آن، بدن اخروی (مثالی)، نه اعاده بدن معدوم، بلکه مرحله تکامل یافته بدن دنیوی و ظهور نفس در نشئه‌ای بالاتر است که توسط خود نفس و متناسب با ملکاتش ایجاد می‌شود؛ بنابراین «فلسفه بدن»، نقطه عزیمت و کلید فهم گذار از رویکرد مشائی به صدرایی در مسئله معاد جسمانی است.

استناد: راستایی، حامده؛ رضائیان، سید هادی (۱۴۰۴). تلقی ابن سینا و ملاصدرا از بدن انسانی و تأثیر آن در نحوه تبیین معاد جسمانی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)، ۶۷-۹۰. <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.525101.1152>

ناشر: مؤسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.525101.1152>



مقدمه

از جمله عمیق‌ترین و دیرپاترین پرسش‌های تاریخ اندیشه بشری، مسئله رابطه نفس و بدن و سرنوشت انسان پس از مرگ بوده است. این پرسش در بستر ادیان ابراهیمی، به‌ویژه دین اسلام، با تأکید ویژه بر آموزه «معاد جسمانی» (بازگشت انسان با بدن در روز قیامت)، ابعدی پیچیده‌تر یافته و فیلسوفان مسلمان را با چالشی بزرگ روبه‌رو ساخته است. چگونه می‌توان این آموزه محوری دینی را که در آیات متعددی از قرآن کریم بر آن تصریح شده، با مبانی و استلزامات تفکر عقلانی و فلسفی سازگار کرد؟ پاسخ به این پرسش، نه تنها مستلزم تحلیل دقیق مفهوم معاد، بلکه نیازمند بازنگری در مبانی انسان‌شناسی فلسفی، به‌ویژه فهم ماهیت «بدن انسانی» و نسبت آن با حقیقت پایدار انسان یعنی «نفس» است.

در تاریخ پرفراز و نشیب فلسفه اسلامی، دو چهره شاخص، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا به‌عنوان قله حکمت مشاء و صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، با این چالش به شیوه‌هایی متفاوت مواجه شده‌اند. ابن‌سینا، با تکیه بر اصول ارسطویی و مشائی، ضمن دفاع مستحکم از تجرد و بقای نفس ناطقه، در تبیین فلسفی بازگشت همین بدن عنصری پس از متلاشی شدن و فساد، با موانع جدی روبه‌رو می‌شود و در نهایت، اثبات آن را عمدتاً به حوزه ایمان و تعبد به شرع وامی‌گذارد. در مقابل، ملاصدرا با تأسیس اصول بدیعی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و به‌ویژه حرکت جوهری، انقلابی در نگرش به هستی و انسان پدید می‌آورد. این مبانی جدید، به او امکان می‌دهد تا تفسیری نو از رابطه نفس و بدن ارائه دهد که در آن، بدن نه صرفاً ابزاری خارجی، بلکه مرتبه‌ای نازل و در حال تحول از وجود نفس تلقی می‌شود. بر این اساس، ملاصدرا تبیینی فلسفی از معاد جسمانی عرضه می‌کند که در آن، بازگشت بدن نه به معنای اعاده معدوم، بلکه به‌مثابه ظهور نفس در مرتبه‌ای بالاتر از وجود با بدنی متناسب با آن نشئه (بدن مثالی یا اخروی) است که در ادامه حرکت استکمالی نفس و به‌دست خود او ایجاد می‌شود.

مسئله کانونی این پژوهش، ریشه‌یابی تفاوت دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ در باب معاد جسمانی، با تمرکز بر نقش تعیین‌کننده «تلقی هر یک از بدن انسانی» است. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه مبانی متفاوت انسان‌شناختی و به‌طور خاص، فلسفه

بدن نزد ابن‌سینا و ملاصدرا، به شکل‌گیری دو رویکرد متمایز در تبیین فلسفی معاد جسمانی منجر شده است؟ و استدلال می‌کند که این تفاوت در نگرش به بدن، نه فقط یک جنبه از اختلاف، بلکه ریشه و مبنای اصلی آن است.

پیشینه: پژوهش‌های متعددی به جنبه‌های مختلف نفس‌شناسی و معاد در اندیشه ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله «معاد جسمانی از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمألهین» (۱۳۸۸)، دیدگاه این دو فیلسوف را در این مسئله مورد بررسی قرار داده است. مقاله «معاد جسمانی در اضمحیة ابن‌سینا» (۱۳۹۵)، به تبیین دیدگاه ابن‌سینا در رساله اضمحیة پرداخته است. مقاله «دشواری‌های ابن‌سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی» (۱۳۹۴)، پس از اشاره به دیدگاه ابن‌سینا درباره معاد جسمانی، به اموری مانند ظواهر آیات و روایات به‌عنوان دشواری ابن‌سینا در انکار معاد جسمانی می‌پردازد. مقاله «بررسی و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا در مورد اولین عضو متکون (عضو رئیسی) در بدن انسان» (۱۴۰۱) به بررسی مسئله اولین عضو متکون در بدن انسان در نظر ابن‌سینا می‌پردازد. مقاله «بررسی نقش تجرید در ادراک عقلی نزد ابن‌سینا» (۱۴۰۱) به بررسی جایگاه تجرید در ادراک عقلی می‌پردازد. بررسی این آثار نشان می‌دهد که هرچند ابعاد گوناگون مسئله مورد کاوش قرار گرفته، اما تمرکز ویژه بر «تلقى از بدن» به‌عنوان ریشه اصلی و محور تفاوت در تبیین معاد جسمانی، کمتر به‌عنوان موضوع اصلی یک پژوهش مستقل مطرح شده است. برخلاف پژوهش‌های پیشین، مقاله حاضر با ارائه یک دیدگاه مشخص و متمرکز، استدلال می‌کند که «اختلاف بنیادین در تلقی از بدن انسانی» به‌عنوان یک واقعیت جوهری پویا (نزد ملاصدرا) در مقابل یک ابزار عمدتاً ایستا و خارجی (نزد ابن‌سینا)، علت اصلی و محور اصلی تفاوت دیدگاه این دو فیلسوف در امکان‌پذیری، ضرورت و کیفیت تبیین فلسفی معاد جسمانی است. این نوع نگاه، وجه تمایز اصلی این پژوهش محسوب می‌شود. مقاله حاضر با هدف تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا درباره ماهیت بدن، نقش آن در رابطه با نفس، و تفسیر آن‌ها از معاد جسمانی، به بررسی دقیق آثار اصلی این دو فیلسوف می‌پردازد. ابتدا دیدگاه ابن‌سینا درباره بدن و چالش‌های فلسفی مرتبط با معاد جسمانی تحلیل می‌شود، سپس تبیین ملاصدرا از بدن و نوآوری‌های حکمت متعالیه در پاسخ به آن چالش‌ها بررسی

می‌گردد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و برپایه منابع اصیل انجام شده و بر نقش اساسی نگرش به بدن در شکل‌گیری نظریه معاد تأکید دارد.

۱. تلقی ابن‌سینا از بدن انسانی

فهم دیدگاه ابن‌سینا درباره بدن، مستلزم توجه به مبانی فلسفه مشاء و به‌ویژه نظریه ارسطویی صورت و ماده‌انگاری است که شیخ‌الرئیس آن را بسط و تفصیل داده است.

۱-۱. صورت و ماده‌انگاری و رابطه نفس و بدن

از منظر ابن‌سینا، هر جسم طبیعی، از جمله بدن انسان، مرکب از دو اصل متافیزیکی است: «هیولی» یا ماده اولی، که قوه محض و نامتعین است و قابلیت پذیرش صور مختلف را دارد، و «صورت جسمیه» که فعلیت اولیه هیولی بوده و به آن امتدادات سه‌گانه (طول، عرض، عمق) و سایر ویژگی‌های جسمانی را می‌بخشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳-۱۴). بدن انسان نیز متشکل از هیولای اولی و صورت جسمیه است، اما آنچه این ترکیب را به یک «بدن زنده انسانی» تبدیل می‌کند، جوهر دیگری به‌نام «نفس ناطقه» است. ابن‌سینا در تعریف مشهور خود، نفس را کمال این بدن معرفی می‌کند: «النفس کمال أول لجسم طبیعی آلی ذی‌حیة بالقوة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴) [ترجمه: نفس کمال اول برای جسم طبیعی ابزارمند است که بالقوه دارای حیات است]. این تعریف دقیق، حاوی نکات مهمی است: «کمال اول» بدین معناست که نفس، فعلیتی است که نوعیت شیء (انسان) به‌واسطه آن تحقق می‌یابد و مبدأ صدور افعال خاص آن نوع (کمالات ثانیه مانند تفکر، ادراک، حرکت ارادی) می‌شود. «جسم طبیعی» آن را از مصنوعات، و «آلی» آن را از اجسام بسیط متمایز می‌کند؛ زیرا بدن انسان دارای اندام‌ها (آلات) و قوای مختلف برای انجام افعال نفس است. «ذی‌حیة بالقوة» نیز بر این نکته تأکید دارد که بدن، فی‌نفسه استعداد حیات را دارد، اما این نفس است که حیات را بالفعل به او می‌بخشد. ابن‌سینا در مباحث نفس‌شناسی تأکید می‌کند که نفس، صورت بدن نیست اما از سوی دیگر آن را کمال اول جسمی به نام بدن می‌داند که فعلیت این جسم به‌عنوان بدن انسانی، متوقف بر تعلق نفس به آن است. اما به‌رغم این پیوند وثیق میان نفس و بدن، ابن‌سینا قاطعانه بر «تغایر» و استقلال جوهری نفس ناطقه از بدن تأکید

می‌ورزد. او نفس انسانی را جوهری روحانی، بسیط و مجرد از ماده می‌داند و برای اثبات این مدعا، براهین متعددی اقامه می‌کند، از جمله:

- **برهان از راه تعقل کلیات:** نفس قادر به ادراک مفاهیم کلی و مجرد (مانند مفهوم انسان، عدالت) است که این مفاهیم، مادی و جزئی نیستند. مدرک مجرد باید خود نیز مجرد باشد (ابن‌سینا ج، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲).
 - **برهان از راه خودآگاهی بی‌واسطه (انسان معلق):** اگر انسانی در فضایی خالی، بدون هیچ تماس حسی با بیرون یا درون بدنش خلق شود، باز هم به صورت بی‌واسطه و یقینی به وجود «خود» آگاه است. این آگاهی به «من» - که مطابق قانون المعلوم غیر المعلوم، شناختی بدیهی و انکارناپذیر است - مستقل از آگاهی به بدن و اعضای آن تحقق می‌یابد. بنابراین، «من» (نفس) به عنوان معلومی که ذاتاً از مجهول (بدن) متمایز است، غیر از بدن می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).
 - **برهان از راه عدم انقسام‌پذیری نفس:** نفس به عنوان یک واحد آگاه و مدرک، قابل تقسیم به اجزاء نیست، درحالی‌که بدن و هر امر مادی ذاتاً قابل انقسام است. پس نفس، مادی و جسمانی نیست (ابن‌سینا ج، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۹۰).
- بنابراین، در نظام سینوی، نفس و بدن دو جوهر متمایز هستند که در این دنیا با یکدیگر نوعی ترکیب انضمامی دارند، اما این ترکیب مانع از استقلال ذاتی و بقای نفس پس از جدایی از بدن نیست.

۱-۲. بدن به مثابه ابزار و حجاب نفس

براساس دوگانگی نفس و بدن و تجرد نفس، نقش اصلی بدن برای نفس ناطقه در این جهان، نقشی «ابزاری» و «آلی» است. نفس برای تحقق بخشیدن به افعال و کمالات بالقوه خود در نشئه مادی، به بدن و قوای بدنی به عنوان ابزار نیازمند است؛ برای ادراک محسوسات به حواس پنج‌گانه، برای حرکت به عضلات و اعصاب، برای حفظ بقای فرد و نوع به قوای نباتی (تغذیه، نمو، تولیدمثل)، و برای ادراک جزئیات و تصورات به قوای

حیوانی (خیال، واهمه، حافظه) نیازمند است. ابن سینا در مجلدات طبیعیات الشفاء، به تفصیل به شرح این قوا و ارتباطشان با ساختار بدن می‌پردازد. بدن همچون مرکب یا کارگاهی است که نفس به وسیله آن امور مربوط به حیات دنیوی خود را تدبیر و اجرا می‌کند.

این نقش ابزار، اگرچه برای زندگی زمینی و کسب مقدمات کمال (مانند کسب علوم از طریق حواس و تجربه) ضروری است، اما در نهایت، برای رسیدن به کمال نهایی نفس یعنی سعادت عقلانی و اتصال به عالم بالا، محدودیت‌زا و حتی «مانع» تلقی می‌شود. تعلق نفس به بدن و اشتغال دائمی به تدبیر امور آن (مانند تأمین نیازهای زیستی، دفع آفات، پاسخ به لذات و آلام جسمانی) توجه نفس را از عالم معقولات و حقایق پایدار منحرف می‌کند. ابن سینا مکرر بیان می‌کند که «البدن و آلاته حجاب» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۹) و تأکید دارد که کمال حقیقی نفس در گرو کاهش این تعلقات، تهذیب نفس از رذایل ناشی از تأثیرات بدنی، و تمرکز بر تعقل و شهود حقایق مجرد است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳). رهایی از زندان تن، شرط رسیدن به اوج کمال روحانی است.

۳-۱. فناپذیری بدن و جاودانگی نفس

پيامد مستقیم نگرش دوگانه و تأکید بر تجرد نفس، اعتقاد راسخ ابن سینا به «فناپذیری بدن» و «جاودانگی نفس» است. «مرگ طبیعی» از دیدگاه او، چیزی نیست جز انحلال ترکیب عنصری بدن و «جدایی نفس مدبر از آن». بدن به دلیل مرکب بودن از عناصر و اجزاء، ذاتاً فسادپذیر است و با ازهم‌گسستن پیوند آن با نفس (که حافظ صورت و وحدت آن بود)، متلاشی شده و به عناصر اولیه خود باز می‌گردد (ابن سینا ج، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۳)؛ اما نفس ناطقه، به دلیل جوهریت، بساطت و تجردش از ماده، فسادپذیر نیست. در واقع براهین تجرد نفس، مستقیماً براهین بقای آن پس از مرگ بدن نیز محسوب می‌شوند. آنچه از بین می‌رود، «ترکیب» نفس و بدن است، نه خود جوهر نفس. نفس پس از مرگ بدن، به حیات مستقل خود ادامه می‌دهد. ابن سینا در آثار متعددی چون النجاة، الشفاء، الهیات و کتاب النفس) و رسائل، به تفصیل به اثبات بقای نفس پرداخته و تأکید می‌کند که هویت و

شخصیت اصلی انسان، همین نفسی است که باقی می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۰؛ ابن‌سینا ب، ۱۴۰۴، ص ۴۲۲). این بقای نفس، سنگ‌بنای بحث از معاد روحانی در فلسفه اوست.

۲. معاد جسمانی از دیدگاه ابن‌سینا

با توجه به مبانی انسان‌شناختی ابن‌سینا، به‌ویژه تجرد نفس و نقش ابزارى بدن، موضع او در قبال معاد چگونه شکل می‌گیرد؟

۲-۱. تأکید بر معاد روحانی و سعادت عقلانی

محور اصلی بحث معاد در فلسفه سینوی، «معاد روحانی» است. از آنجا که نفس، جوهر باقی و حقیقت اصلی انسان است و کمال و نقص یا سعادت و شقاوت حقیقی او، به احوالات نفسانی و به‌ویژه به میزان بهره‌مندی از «معرفت عقلانی» و تخلق به فضایل باز می‌گردد؛ پاداش و کیفر اخروی نیز اساساً اموری روحانی و عقلی خواهند بود. سعادت قصوای نفس در رسیدن به بالاترین درجه کمال عقلانی، اتصال به مبادی عالیه (عقل فعال) و شهود بی‌واسطه حقایق است که لذتی پایدار و بی‌نظیر برای نفس مجرد به ارمغان می‌آورد. در مقابل، شقاوت ابدی نفس در جهل، رذایل اخلاقی و عدم وصول به کمال عقلانی است که موجب الم و حسرت دائمی برای نفس باقی پس از مرگ می‌شود (همان، ص ۴۲۶-؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸-۱۵۱). ابن‌سینا این نوع معاد روحانی را نتیجه ضروری و قابل اثبات با براهین عقلی می‌داند که با اصل تجرد و بقای نفس کاملاً سازگار است.

۲-۲. چالش‌های فلسفی معاد جسمانی

از آنجایی که آیات و روایات دینی به صراحت از «معاد جسمانی» و بازگشت انسان با بدن در قیامت و تجربه لذات و آلام حسی سخن می‌گویند، ابن‌سینا به‌عنوان یک فیلسوف متدین، نمی‌تواند این اصل مسلم دینی را نادیده بگیرد، اما تلاش برای تبیین فلسفی آن، او را با معضلات و محذورات جدی روبه‌رو می‌سازد:

• محال بودن اعاده معدوم بعینه: این اصلی‌ترین مانع فلسفی است که ابن‌سینا و سایر

مشائیان بر آن تأکید دارند. بدنی که مرد، اجزای آن از هم پاشید، در خاک و آب و هوا پراکنده شد و شاید در ترکیب بدن‌های دیگر (انسان، حیوان، گیاه) وارد شد، «معدوم» شده است. بازگرداندن عین آن چیزی که معدوم شده، از نظر عقلی محال است؛ زیرا لازمه‌اش تعلق دوباره وجود به امری است که دیگر نیست. حداکثر چیزی که عقلاً ممکن است، ایجاد بدنی «مثل» بدن اول است، اما مثل شیء، غیر از عین شیء است. ابن‌سینا این محذور را، که ریشه در تلقی او از بدن به‌عنوان ترکیب فسادپذیر ماده معین و صورت جسمیه دارد، جدی می‌گیرد و راهی برای حل عقلی آن نمی‌یابد (ابن‌سینا ب، ۱۴۰۴، ص ۳۶ و ابن‌سینا الف، ۱۴۰۴، ص ۱۴۹).

- **مشکل هویت شخصی (این‌همانی):** هویت و تشخیص هر فرد در این دنیا، به مجموع نفس و بدن معین او وابسته است. بدن هر فرد دارای ماده‌ای مشخص (هرچند سیال) و عوارض مشخصی (شکل، اندازه، رنگ، مزاج) است که او را از دیگران متمایز می‌کند. اگر در قیامت، بدنی جدید، حتی کاملاً مشابه بدن دنیوی، به نفس بازگردانده شود، آیا می‌توان گفت این همان شخص دنیوی است؟ آیا صرف بازگشت نفس کافی است یا بازگشت عین بدن نیز برای حفظ هویت شخصی لازم است؟ از آنجا که بازگشت عین بدن معدوم شده محال است و بدن جدید فاقد همان ماده اولیه است، حفظ کامل هویت شخصی در معاد جسمانی با چالش روبه‌رو می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳-۱۰۴).
- **عدم نیاز نفس کامل به بدن و شائبه تنزل:** چنان‌که گذشت، بدن برای نفس در مراتب بالای کمال، حجاب و مانع تلقی می‌شود. در این صورت، بازگرداندن نفس کامل شده و مجرد به بدنی دیگر (هرچند لطیف)، چه ضرورتی دارد و آیا به نوعی بازگشت از کمال به نقص و تنزل رتبه برای نفس محسوب نمی‌شود؟ (ابن‌اشکال به‌طور ضمنی از تأکید ابن‌سینا بر بدن به‌عنوان حجاب استنباط می‌شود) (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۷).

۲-۳. موضع نهایی ابن‌سینا: تفکیک حوزه عقل و شرع و تسلیم تعبدی

ابن‌سینا در مواجهه با چالش‌های فلسفی پیش گفته، راه‌حلی جز قول به تفکیک میان حوزه برهان عقلی و حوزه ایمان و تعبد دینی نمی‌یابد. او معاد روحانی را امری معقول و مبرهن می‌شمارد، اما «معاد جسمانی» را از جمله اموری می‌داند که صدق آن از طریق «خبر صادق» یعنی وحی و گفتار پیامبر (ص) به اثبات می‌رسد و عقل بشری به تنهایی قادر به اثبات ایجابی و درک کیفیت تفصیلی آن نیست. او تصریح می‌کند: «فبقول: يجب ان تعلم: ان المعاد منه مقبول من الشرع و لا سبيل الي اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، و هو الذي للبدن عند البعث» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲ و ابن‌سینا ب، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳) [ترجمه: و باید بدانی که نوعی از معاد آن است که به واسطه شرع پذیرفته می‌شود و راهی جز شریعت و تصدیق نبوت برای اثبات آن وجود ندارد و آن معاد بدن در قیامت است].

به عبارت دیگر، اصل معاد جسمانی به دلیل ورود در شرع، مورد قبول و تصدیق است، اما کیفیت آن (این‌که بدن چگونه باز می‌گردد، آیا عین بدن دنیوی است یا مثلی از آن، ویژگی‌های آن چیست) امری است که علم آن نزد خداوند و راسخان در علم است و بر فیلسوف است که به اجمال آن ایمان آورده و از تلاش برای اثبات عقلی جزئیات آن (که با محذورات پیش‌گفته روبه‌روست) دست بردارد. بنابراین موضع غالب و نهایی ابن‌سینا، تعبد به شرع در این زمینه است و این موضع، ضمن حفظ جایگاه دین، نوعی دوگانگی معرفتی یا شکاف میان یافته‌های فلسفی و آموزه‌های دینی در این مسئله خاص باقی می‌گذارد.

۳. تلقی ملاصدرا از بدن انسانی

ملاصدرا با ابداع حکمت متعالیه، چارچوبی نوین برای فهم هستی و انسان ارائه می‌دهد که تلقی از بدن و رابطه آن با نفس را عمیقاً دگرگون می‌کند و راه را برای تبیین فلسفی معاد جسمانی هموار می‌سازد.

۳-۱. مبانی حکمت متعالیه: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری

برای فهم دیدگاه ملاصدرا درباره بدن، آشنایی با سه اصل بنیادین حکمت او ضروری است:

- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت: ملاصدرا معتقد است آنچه در خارج اصالت دارد

و منشأ آثار است، «وجود» است و ماهیات، چیزی جز حدود و تعینات مراتب مختلف وجود نیستند. این اصل، نگاه را از «چیستی» اشیاء به «هستی» آنها و مراتب آن معطوف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۱-۱۴).

• **تشکیک در وجود (وحدت تشکیکی وجود):** حقیقت وجود، واحد شخصی و درعین حال دارای مراتب شدت و ضعف، کمال و نقص، و تقدم و تأخر است. همه موجودات، از واجب‌الوجود گرفته تا هیولای اولی، مظاهر و شئون مختلف همان حقیقت واحد وجود هستند و تفاوتشان به شدت و ضعف وجودی باز می‌گردد. این اصل، امکان جمع میان وحدت و کثرت را فراهم می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵-۳۷).

• **حرکت جوهری:** حرکت جوهری ابتکاری‌ترین و تأثیرگذارترین اصل صدرا در طبیعیات و نفس‌شناسی است. برخلاف فلاسفه مشاء که حرکت را تنها در اعراض (کم، کیف، وضع، این) ممکن می‌دانستند و جوهر را ثابت می‌پنداشتند، ملاصدرا اثبات می‌کند که در جوهر اشیاء مادی نیز تحول و سیلان ذاتی وجود دارد. هر موجود جسمانی، در ذات و هویت خود دائماً در حال «شدن» و حرکت از قوه به فعل و طی مراتب وجودی است. این حرکت، پیوسته، ذاتی و در متن وجود شیء است (همان، ج ۳، ص ۸۵؛ ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۲۵ و ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۵). این سه اصل، به‌ویژه حرکت جوهری، نگاه به انسان و بدن او را متحول می‌کند.

۲-۳. بدن به مثابه تجلی و مرتبه نازله نفس در بستر حرکت جوهری

براساس این مبانی، ملاصدرا از نگاه دوگانه و ابزاری به بدن فاصله می‌گیرد. بدن و نفس دو جوهر متباین و بیگانه از هم نیستند، بلکه دو مرتبه از یک حقیقت واحد و تشکیکی به‌نام «انسان» هستند. بدن، «مرتبه نازله» و «تجلی جسمانی» نفس در عالم طبیعت است. نفس در آغاز پیدایش خود، تعینی جسمانی دارد و به تدریج در بستر حرکت جوهری، مراتب کمال را طی کرده و به مجرد کامل نزدیک می‌شود. این دیدگاه در قاعده موجز و مشهور صدراپی بیان شده است: «اعلم أن نفس الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذا استكملت و

خرجت من القوة إلى الفعل» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱ و ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷) [بدان که نفس در هنگام پدید آمدن جسمانی و در بقاء روحانی است چنانچه کامل شده و از قوه به فعلیت برسد].

دیدگاه ملاصدرا در باب «جسمانیة الحدوث» بودن نفس، بدین معناست که نفس در بدو پیدایش، امری دفعی و کاملاً مجرد نیست، بلکه وجود آن وابسته به استعداد ماده (بدن مستعد) است و اولین مرتبه وجودی آن، همین مرتبه جسمانی و منطبع در ماده است. «روحانیة البقاء» بودن نفس نیز بدین معناست که همین نفس که از مرتبه جسمانی آغاز کرده، در اثر حرکت جوهری ذاتی خود، استكمال یافته، مراتب نباتی، حیوانی و عقلانی را طی کرده، به تدریج از ماده، استقلال یافته و در نهایت به جوهری مجرد و باقی تبدیل می‌شود. بنابراین، رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای «اتحادی» و مبتنی بر «حرکت» است. در واقع بدن، مرحله‌ای از مسیر تکامل نفس است، نه صرفاً ابزاری که پس از مدتی کنار گذاشته شود و نفس در هر آن، حافظ و مدبر بدنی است که مرتبه نازله خود اوست.

۳-۳. حرکت جوهری و تحول مداوم بدن: بدن به مثابه «شدن»

اصل حرکت جوهری، دیدگاه ایستا به بدن را کاملاً برهم می‌زند. بدن دیگر یک «چیز» ثابت نیست که نفس به آن تعلق یافته باشد، بلکه خود بدن نیز به تبع حرکت جوهری نفس، در یک «فرایند شدن» مداوم قرار دارد. جوهر بدن دائماً در حال تبدل و نو شدن است؛ هرچند ما به دلیل استمرار صورت نوعیه (که نفس آن را حفظ می‌کند) و کندی این حرکت، آن را ثابت می‌پنداریم. بدن جنینی، بدن کودکی، بدن جوانی و بدن پیری، مظاهر مختلف یک هویت واحد در حال حرکت و تحول هستند.

این نگاه پویا به بدن، پیامدهای مهمی دارد:

- وحدت بدن در عین کثرت ظاهری: بدن در طول عمر، یک هویت واحد است که مراتب مختلفی را طی می‌کند.
- تبعیت بدن از نفس: تحولات بدن، ریشه در حرکت استکمالی نفس دارد.
- بدن دنیوی به مثابه اولین مرحله: بدن عنصری ما در این دنیا، تنها پایین‌ترین و

ابتدایی‌ترین مرتبه از بدن انسان است که نفس در آغاز مسیر استکمالی خود از آن بهره می‌برد و به‌سوی مراتب لطیف‌تر و کامل‌تر حرکت می‌کند. این تلقی پویا و وحدت‌گرا از بدن، کلید فهم راه‌حل ملاصدرا برای معاد جسمانی است.

۴. معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا با تکیه بر مبانی پیش‌گفته، تبیینی فلسفی از معاد جسمانی ارائه می‌دهد که با چالش‌های دیدگاه مشائی روبه‌رو نیست.

۴-۱. معاد جسمانی به‌مثابه نتیجه و ادامه حرکت جوهری نفس

از منظر حکمت متعالیه، معاد جسمانی یک «اعاده» یا بازگشت به گذشته نیست که با محذور اعاده معدوم مواجه باشد. بلکه معاد، «نتیجه طبیعی»، «غایت» و «ادامه منطقی» حرکت جوهری نفس در سیر استکمالی وجودی خویش است. مرگ، نه پایان حرکت، بلکه برداشتن مانع (بدن عنصری کثیف) و انتقال نفس به نشئه‌ای دیگر (عالم برزخ یا مثال) است تا حرکت خود را در مرتبه‌ای بالاتر ادامه دهد. نفس که ذاتاً پویا و در حرکت است (چه در جهت کمال و چه در جهت نقص براساس ملکات کسب شده)، پس از مرگ نیز به این حرکت ادامه می‌دهد.

این حرکت پس از مرگ، همچنان نیازمند یک «بدن» به‌عنوان مظهر و مرتبه نازله نفس در آن نشئه است اما این بدن، دیگر بدن عنصری دنیوی نیست، بلکه بدنی است متناسب با آن عالم و با ویژگی‌های خاص خود که توسط خود نفس ایجاد می‌شود؛ بنابراین، معاد جسمانی از دیدگاه صدرا، امری ذاتی، درونی و نتیجه تکامل خود نفس است، نه یک امر خارق عادت و تحمیلی از بیرون.

۴-۲. تبیین کیفیت بدن اخروی: بدن مثالی / برزخی

راه‌حل خلاقانه ملاصدرا برای تبیین فلسفی چگونگی بازگشت بدن، توسل به «عالم مثال» و «بدن مثالی» است. عالم مثال، عالمی است واسطه میان عالم ماده محض و عالم عقول مجرد که دارای صور و اشکال مقداری اما فاقد ماده عنصری و حرکت زمانی دنیوی است. نفس

انسان پس از مفارقت از بدن دنیوی، وارد این عالم شده و با قوه «خیال فعال» خود (که مرتبه‌ای از تجرد نفس است و توانایی ایجاد صور را دارد)، بدنی متناسب با ملکات، عقاید و اعمالی که در دنیا کسب کرده، «ایجاد» می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۳۲).

ویژگی‌های کلیدی بدن مثالی عبارتند از:

- جسمانیت به معنای اعم دارای مقدار، شکل و وضعیت است و قابل ادراک (البته نه با حواس دنیوی) می‌باشد؛ بنابراین معاد با آن، «جسمانی» محسوب می‌شود.
- لطافت و نورانیت (یا ظلمت): فاقد ماده عنصری کثیف دنیوی است و از این‌رو، لطیف‌تر و کامل‌تر (در صورت سعادت نفس) یا متناسب با خباثت نفس (در صورت شقاوت) است.
- عدم ترکیب از عناصر: برخلاف بدن دنیوی، از عناصر اربعه ترکیب نیافته و در نتیجه فسادپذیر به معنای دنیوی نیست.
- تبعیت کامل از نفس: این بدن، مخلوق و ابداع خود نفس است و بنابراین شکل، حالات، لذات و آلام آن، تجسم مستقیم احوالات درونی، ملکات و نیات نفس است. بهشت و جهنم جسمانی، در واقع ظهور آثار اعمال و ملکات انسان در قالب این بدن مثالی است.
- حل مشکل اعاده معدوم: این بدن، بازسازی بدن دنیوی نیست، بلکه ایجاد و ابداعی جدید در نشئه‌ای دیگر است؛ بنابراین محذور اعاده معدوم منتفی است.

۳-۴. عینیت بدن اخروی و دنیوی به لحاظ هویت نفسانی و نتیجه حرکت جوهری

اما آیا این بدن مثالی، همان بدن دنیوی است تا معاد «جسمانی» این شخص محقق شود؟ ملاصدرا با تکیه بر اصل حرکت جوهری و وحدت شخصی وجود در مراتب مختلف، پاسخ مثبت می‌دهد. هویت و «این‌همانی» هر فرد به «نفس ناطقه» اوست که در طول حرکت جوهری، واحد و باقی است. بدن دنیوی و بدن مثالی، دو مرتبه از یک حقیقت سیال هستند که توسط یک نفس واحد تدبیر و ایجاد می‌شوند. بدن مثالی، مرتبه تکامل یافته، باطنی‌تر و متناسب با نشئه بالاتر همین بدن دنیوی است. به عبارت دیگر، بدن مثالی، نتیجه و محصول حرکت جوهری بدن دنیوی است که تحت تدبیر همان نفس واحد شکل گرفته است.

تشخیص فرد به نفس اوست و این نفس واحد، در دنیا با بدن عنصری و در آخرت با بدن مثالی ظهور می‌کند. پس شخص حاضر در قیامت، عیناً همان شخص دنیوی است که اکنون با بدنی کامل‌تر و متناسب با آن نشئه (که نتیجه تکامل بدن دنیوی اوست) محسوس شده است. بدین ترتیب، ملاصدرا هم جسمانی بودن معاد را (به معنای وجود بدن مقداری و محسوس در آخرت) حفظ می‌کند و هم بر چالش‌های فلسفی پیشین (اعاده معدوم و حفظ هویت) فائق می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴-۳۸۶ و ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۶۵ و ۶۶).

۵. تحلیل تطبیقی؛ بدن، کلید فهم تفاوت در تبیین معاد جسمانی

بررسی و مقایسه نظام‌مند دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا در باب بدن و معاد جسمانی، حقیقتی کلیدی را آشکار می‌سازد: تفاوت بنیادین این دو فیلسوف در نحوه تبیین فلسفی معاد جسمانی، بیش از هر عامل دیگری، ریشه در تلقی متفاوت و گاه متضاد آن‌ها از ماهیت، نقش و سرنوشت «بدن انسانی» دارد. نگرش هر یک به بدن، به‌مثابه نقطه عزیمتی عمل می‌کند که مسیر استدلال‌ها و نتایج حاصله در بحث پیچیده معاد را تعیین می‌کند.

۵-۱. تبیین در انسان‌شناسی: از دوگانگی ابزاری تا وحدت تکاملی

نقطه عزیمت ابن‌سینا، انسان‌شناسی مبتنی بر دوگانگی جوهری نفس و بدن است. در این دیدگاه، نفس به‌عنوان جوهری مجرد، بسیط و باقی، حقیقت اصلی انسان را تشکیل می‌دهد و بدن، هرچند در این دنیا به‌عنوان شرط تحقق برخی افعال نفس (مانند ادراک حسی و حرکت) و حتی شرط حدوث اولیه تعلق نفس عمل می‌کند، اما ماهیتاً امری متمایز، مرکب، فسادپذیر و در نهایت «ابزاری» برای نفس تلقی می‌شود. این بدن، نه‌تنها برای کمال‌نهایی نفس (سعادت عقلانی) ضروری نیست، بلکه به‌عنوان «حجاب» و مانعی نیز در مسیر تعالی روحانی نفس قلمداد می‌شود. سرنوشت محتوم این بدن ابزاری، فنا و تلاشی کامل در پی مرگ و جدایی از نفس مدبر است. این تلقی از بدن به‌عنوان امری اساساً خارجی و محکوم به فنا، راه را بر تصور بازگشت عین آن می‌بندد.

در نقطه مقابل، ملاصدرا با تکیه بر اصول حکمت متعالیه، به‌ویژه اصالت وجود، تشکیک

وجود و حرکت جوهری، تفسیری وحدت‌گرا و تکاملی از انسان ارائه می‌دهد. در این نگاه، نفس و بدن دو جوهر متباین نیستند، بلکه دو مرتبه از یک حقیقت واحد تشکیکی به نام انسان هستند. بدن، مرتبه نازل و تجلی جسمانی نفس در عالم طبیعت است که در آغاز پیدایش نفس، نقش بسترساز دارد. مهم‌تر آن‌که، این بدن یک موجودیت ثابت و ایستا نیست، بلکه به تبع حرکت جوهری نفس، خود نیز در یک فرایند «شدن» و تحول دائمی قرار دارد. بدن صرفاً ابزار نیست، بلکه مرحله‌ای از مسیر تکاملی نفس است که همراه با نفس حرکت کرده و قابلیت تحول به مراتب بالاتر وجودی را دارد. سرنوشت بدن در این دیدگاه، فناى محض نیست، بلکه «تحول» و «تکامل» به مرتبه‌ای بالاتر و متناسب با نشئه بعدی حیات است. این نگرش، امکان تصور استمرار وجودی بدن (در مرتبه‌ای دیگر) پس از مرگ را فراهم می‌کند.

۲-۵. پیامدهای تباین انسان‌شناختی در تبیین معاد جسمانی

این تفاوت عمیق در تلقی از بدن، مستقیماً به تفاوت در نحوه مواجهه با معاد جسمانی و چالش‌های فلسفی آن منجر می‌شود:

• چالش اعاده معدوم و هویت:

ابن‌سینا: با تلقی بدن به‌عنوان جوهری متمایز، مرکب و فناپذیر که تشخیص وابسته به ماده معین است، بازگرداندن عین آن با اصل فلسفی امتناع اعاده معدوم بعینه را در تضاد می‌بیند. این امتناع، صرفاً یک اصل کلی نیست، بلکه در مورد بدن، با توجه به ماهیت مادی و فسادپذیر آن، مصداق بارز می‌یابد. خلق بدنی مثل آن نیز مشکل حفظ هویت شخصی را حل نمی‌کند؛ زیرا آن بدن جدید، فاقد همان ماده و تاریخچه بدن اول است که در تشخیص دنیوی نقش داشت.

ملاصدرا: مسئله، اساساً «اعاده» بدن معدوم نیست. نگرش تکاملی به بدن و پیوند اتحادی آن با نفس، معاد جسمانی را ادامه حرکت جوهری و ظهور نفس با بدنی متناسب با نشئه بعد (بدن مثالی) معرفی می‌کند. این بدن مثالی، هرچند عین بدن عنصری به لحاظ مادی نیست، اما نتیجه تکاملی و محصول حرکت جوهری همان

بدن دنیوی و تجلی همان نفس واحد است؛ بنابراین مشکل اعاده معدوم منتفی است. هویت شخصی نیز از طریق وحدت و استمرار نفس ناطقه در طول حرکت جوهری و پیوستگی مراتب بدن (که همگی شئون و تجلیات همان نفس واحد در حال حرکت هستند) حفظ می‌شود. بدین ترتیب، نگرش تکاملی به بدن، راه را برای فراتر رفتن از بن‌بست اعاده معدوم هموار می‌کند.

• کیفیت و ضرورت بدن اخروی:

ابن سینا: با تلقی بدن به‌عنوان ابزار و حجاب، بازگشت نفس کامل به بدن (حتی اگر ممکن باشد)، امری غیرضروری برای کمال نفس و شاید نوعی تنزل به نظر می‌رسد. به همین دلیل، تبیین کیفیت و ضرورت آن به حوزه تعبد واگذار می‌شود.

ملاصدرا: بدن اخروی (مثالی)، لازمه ظهور کامل نفس در نشئه پس از مرگ و تجسم‌بخش ملکات و اعمال اوست. این بدن نه‌تنها مزاحم کمال نیست، بلکه مرتبه‌ای کامل‌تر و لطیف‌تر از بدن دنیوی و ابزار ضروری برای ادراک لذات و آلام متناسب با آن نشئه و احوال نفس است. ضرورت آن از ضرورت ظهور و تحقق کامل نفس در آن نشئه برمی‌آید و کیفیت آن نیز با لطافت و تبعیت کامل از نفس تبیین می‌شود.

• جایگاه عقل و شرع:

ابن سینا: مواجهه با بن‌بست فلسفی در تبیین عین معاد جسمانی، او را به سمت تفکیک حوزه عقل و شرع در این مسئله خاص و واگذاری اثبات آن به حوزه ایمان و خیر صادق سوق می‌دهد.

ملاصدرا: با ارائه تبیینی فلسفی مبتنی بر حرکت جوهری و بدن مثالی، نشان می‌دهد که معاد جسمانی (به معنای بازگشت با بدنی متناسب با آخرت که ادامه بدن دنیوی است) نه‌تنها با اصول عقلی سازگار است، بلکه نتیجه منطقی مبانی حکمت متعالیه. او تلاش می‌کند شکاف میان عقل و شرع را پر کرده و نشان دهد آموزه‌های دینی در این باب، تفصیل حقیقتی هستند که کلیات آن با برهان عقلی قابل تبیین است.

۳-۵. بدن، محور تحول در فهم معاد

در جمع‌بندی نهایی، تحلیل تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا به روشنی نشان می‌دهد که تحول بنیادین در «فلسفه بدن»، کلید فهم گذار از رویکرد مشائی به رویکرد حکمت متعالیه در تبیین معاد جسمانی است. تلقی ابن‌سینا از بدن به‌عنوان امری ثانوی، ابزاری، خارجی نسبت به ذات نفس و فناپذیر، که ریشه در انسان‌شناسی دوگانه و نگرش خاص به ماده و صورت دارد، راه را بر تبیین فلسفی بازگشت عین جسمانی می‌بندد و آن را به امری تبعدی بدل می‌سازد. در مقابل، تلقی ملاصدرا از بدن به‌عنوان مرتبه‌ای پویا، متحول، متحد با نفس و محصول حرکت جوهری آن، که برآمده از مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه است، امکان ارائه تبیینی فلسفی از معاد جسمانی را فراهم می‌آورد که در آن، بدن اخروی نه اعاده گذشته، بلکه تحقق آینده و ظهور تکامل‌یافته هویت انسانی (نفس و مرتبه بدنی‌اش) در نشئه‌ای دیگر است.

این تفاوت در نگرش به بدن، صرفاً یک اختلاف نظر جزئی نیست، بلکه نقطه عزیمتی است که سایر تفاوت‌ها در پاسخ به چالش‌های معاد (اعاده معدوم، هویت، سازگاری عقل و شرع) از آن نشئت می‌گیرد. راه‌حل صدرایی از طریق بدن مثالی، هرچند خود محل بحث و نیازمند بررسی‌های دقیق‌تر است، اما نشان‌دهنده تلاش موفقیت‌آمیز او برای ایجاد انسجام میان مبانی فلسفی و آموزه‌های وحیانی برپایه یک انسان‌شناسی نو است که در آن، بدن جایگاهی متفاوت و ذاتی‌تر می‌یابد. این پژوهش تأکید می‌کند که هرگونه مطالعه عمیق درباره معاد در اندیشه اسلامی، ناگزیر از بازخوانی دقیق و توجه ویژه به مبحث «بدن» و جایگاه آن در نظام فکری هر فیلسوف است. این محوریت بدن، زمینه‌ای برای تحقیقات آتی در مقایسه با دیدگاه‌های متکلمان، عرفا و حتی چالش‌های معاصر در فلسفه ذهن و هویت شخصی فراهم می‌آورد.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الاضحویة فی المعاد*، ج ۱، تهران، شمس تبریزی.
- ابن سینا (الف)، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *التعلیقات*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیہات*، شرح نصیرالدین طوسی، ۳ ج، قم، نشر البلاغه.
- ابن سینا (ب)، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء، الالهیات*، قم، مرعشی نجفی.
- ابن سینا (ج)، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء: الطبیعیات*، ۳ ج، قم، مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- راستایی، حامده (۱۴۰۱). «بررسی نقش تجرید در ادراک عقلی نزد ابن سینا». *دوفصلنامه حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)*، شماره ۶۸.
- رفیعی پور، زهرا؛ خیدافی، لیلا (۱۳۸۸). «معاد جسمانی از دیدگاه ابن سینا و صدرالمألهین»، *مجله کلام/اسلامی*، شماره ۷۰، تابستان.
- شیدان شید، حسینعلی (۱۳۹۵). «معاد جسمانی در اضحویة ابن سینا». *مجله معارف عقلی*، شماره ۳۳، پاییز و زمستان.
- صادق زاده، فاطمه (۱۳۹۴). «دشواری های ابن سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی». *پژوهشنامه فلسفه دین*، شماره ۲۵، بهار و تابستان.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، ۷ ج، ۲، قم، بیدار.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) [بی تا]. *الحاشیة علی الهیات الشفاء*. ج ۱، قم، بیدار.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (با حاشیه علامه طباطبایی، ۹ جلد)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
- ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۳۶۰ ش). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ۲، [بی جا]: مرکز نشر دانشگاهی.

ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی). (۱۳۵۴ ش). *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.

ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی). (۱۳۶۳ ش). *مفاتیح‌الغیب*، (جلد ۱)، چ ۱، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.




مددالهی، محمدحسین؛ زمانیها، حسین و جعفری، فرهاد (۱۴۰۱). «بررسی و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا در مورد اولین عضو متکون (عضو رئیسی) در بدن انسان». *مجله تاریخ فلسفه اسلامی*، شهر یور.

References

- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdallāh (1363 HS/ 1984 CE), *Al-Mabda’ wa al-Ma’ād*, Tehran, Mu’assasah-i Muṭāla‘āt-i Islāmī (in Arabic).
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdallāh (1375 HS/ 1996 CE), *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, Commentary by Naṣīr al-Dīn al-Tūsī, 3 vols. Qom: Nashr al-Balāghah (in Arabic).
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdallāh (1379 HS / 2000 CE). *Al-Najāt min al-Gharaq fī Bahr al-Ḍalālāt*, Tehran, University of Tehran Press (in Arabic).
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdallāh (1382 HS/ 2003 CE). *Al-Aḍḥawīyyah fī al-Ma’ād*, 1st ed, Tehran, Shams-i Tabrīzī (in Arabic).
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdallāh (1404a HQ/ c. 1983 CE). *Al-Ta’līqāt*, Qom, Maktab al-‘Ilām al-Islāmī (in Arabic).
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdallāh (1404b HQ/ c. 1983 CE). *Al-Shifā’*: *Al-Ilāhiyyāt*, Qom, Mar’ashī Najafī (in Arabic).
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdallāh (1404c HQ / c. 1983 CE). *Al-Shifā’*: *Al-Ṭabī‘īyyāt*, 3 vols, Qom, Mar’ashī Najafī (in Arabic).
- Madadallāhī, Muḥammad Ḥusayn, Ḥusayn Zamānihā, and Farhād Ja’farī (1401 HS / 2022 CE). “An Examination and Analysis of Ibn Sīnā’s View on the First Formed Organ (Principal Organ) in the Human Body.” *Journal of the History of Islamic Philosophy*, September (in Persian).
- Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī) (1354 HS/ 1975 CE). *Al-Mabda’ wa al-Ma’ād*, 1st ed, Tehran, Iranian Institute of Wisdom and Philosophy (in Arabic).
- Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī) (1360 HS/ 1981 CE). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 2nd ed, [n.p.], Academic Publishing Center (in Arabic).
- Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī) (1363 HS/ 1984 CE). *Mafātīḥ al-Ghayb*, 1 vol, 1st ed, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education, Islamic Society of Wisdom and Philosophy, Institute for Cultural Studies and Research (in Arabic).
- Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī) (1366 HS/ 1987 CE). *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, 7 vols, 2nd ed, Qom, Bīdār (in Arabic).
- Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī) (1981 CE). *Al-Ḥikmah al-Muta’aliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, With commentary by ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, 9 vols, 3rd ed, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī (in Arabic).
- Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm Shīrāzī) (n.d.). *Al-Ḥāshiyah ‘alā Ilāhiyyāt al-Shifā’*, 1st ed, Qom, Bīdār (in Arabic).
- Rafī’ī Pūr, Zahrā, and Laylā Khidāfī (1388 HS/ 2009 CE). “Bodily Resurrection from the Perspective of Ibn Sīnā and Ṣadr al-Muta’alīhīn.” *Journal of Islamic Kalam*, No. 70, Summer (in Persian).
- Rastaei, Hamedeh (1401 HS / 2022 CE). “An Examination of the Role of Abstraction in Intellectual Perception according to Ibn Sīnā,” *Biannual Journal of Avicennan Philosophy (The Niche of Light)*, No. 68 (in Persian).
- Ṣādiqzādah, Fāṭimah (1394 HS / 2015 CE). “Ibn Sīnā’s Difficulties in Accepting or Denying Bodily Resurrection,” *Research Journal of Philosophy of Religion*, No. 25, Spring-Summer (in Persian).
- Shaydān Shayd, Ḥusayn ‘alī (1395 HS / 2016 CE). “Bodily Resurrection in Ibn Sīnā’s al-Aḍḥawīyyah,” *Journal of Rational Knowledge*, No. 33, Autumn-Winter (in Persian).



Exploration of the Issue of Knowledge in the Thought of Šadr al-Mutāḥalīn with Emphasis on Epistemological Discussions

Ishaq Aban¹  | Mohammad Hossein Irandoost^{2✉} 
Eynollah Khademi³ 

1. PhD student of Islamic philosophy and theology, Azad University, Qom branch.
E-mail: isaacaban3325@gmail.com
2. Assistant Professor of Islamic Azad University, Qom branch.
E-mail: mohirandoost@gmail.com
3. Full Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.
E-mail: e_khademi@sru.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received
2024/08/22
Received in revised form
2024/11/16
Accepted
2024/11/16
Published online
2025/06/25

Keywords:
cognition, cognitive method, Mašdarā, conception, verification.

ABSTRACT

Awareness of the nature of knowledge, understanding the principle of knowledge, the possibility of access to it, and also realizing its limitations facilitates comprehension. The nature of knowledge in Transcendent Philosophy is a phenomenon and concept that can be applied in scientific, practical, and civil domains, and in fact, it is certain scientific knowledge that can also encompass social phenomena. In the philosophy of Šadr al-Mutāḥalīn, knowledge and its sources have hierarchies, which from a mystical perspective, in Transcendent Wisdom are in the order of reality, law, and path. Mulla Šadrā is opposed to methodological exclusivism and, therefore, is not limited to a specific approach; rather, he utilizes various methods. These methods include empirical, rational, mystical, and revelatory approaches. From Mulla Šadrā's viewpoint, sensory perceptions of particulars take precedence over rational perceptions of universals. If sensory perceptions of particulars are absent, reason will not be able to grasp universals, whether conceptual or assertive, and whether self-evident or theoretical. From the perspective of Šadr al-Mutāḥalīn, sensory awareness and the perception of the tangible are the origins of the formation of initial concepts and human perceptions. It is worth noting that an individual's perception of themselves precedes all other perceptions, but this perception should be regarded as one of the immediate perceptions.

Cite this article: Aban, I; Irandoost, M.H; Khademi, E (2025). Exploration of the Issue of Knowledge in the Thought of Šadr al-Mutāḥalīn with Emphasis on Epistemological Discussions, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 91-120. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.473612.1099>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.473612.1099>

Extended Abstract

Introduction

Based on the system of transcendental wisdom, four sources of knowledge can be mentioned: reason, revelation, intuition and experience. These four sources are among the epistemic sources of sublime wisdom. In fact, transcendental wisdom benefits from a kind of epistemic pluralism. Transcendental wisdom, unlike previous wisdoms, has the characteristic that it uses different sources of knowledge and has institutionalized this multiplicity of knowledge; For example, if the epistemic source of mysticism and intuition is taken from transcendental wisdom, naturally, a major feature and possibility of this system is taken from it. In fact, one of the specialties of transcendental wisdom is the presence of mysticism alongside evidence and the Qur'an. According to Ayatollah Javadi, what made the transcendental wisdom transcendental wisdom is this mysticism, and the most important factor that led the late Sadr al-Muttalahin from the wisdom of masha and irshraq to the transcendental wisdom was the issues of mysticism, Lakzaei, 2016, p. 159.

If we want to speak based on the skepticism of transcendental wisdom, we must point out that the epistemic pluralism of transcendental wisdom can be considered as skepticism. In fact, each of the sources is useful for a person at different times and directs his behavior and politics and determines his horizons and soul and behavior and brings him closer to achieving his goals. Therefore, multiple aspects of knowledge enable the seeker and politician to acquire knowledge and correct actions, and take into account a comprehensive view of the phenomena and give it coherence.

Some researchers consider Mulla Sadra's view of reason to be a coherent view; In this sense, Sadr al-Mutalahin does not want to accept parts of the principles as the unchanging foundations of reason and then commit to its results and not allow those results and foundations to change, rather he wants to look at reason with a systematic and explanatory view. In fact, since Mulla Sadra's epistemological view is coherent, the different parts of this epistemic system must be consistent with each other. If the goal is to reach the truth, reason should be able to help us reach the truth, and even beyond this, it should be able to rationally justify other ways to reach the truth, i.e. the way of revelation, revelations and mystical data, and observations or experimental studies. Lakzaei, 1387b, pp. 346-349. In any case, we can mention such a plurality and that each of them can complete the human knowledge. Also, in

another point of view, it has been emphasized that in the topic of transcendental wisdom, we should talk about two things: one is the possibility and limits of knowledge and the other is the levels and sources of knowledge.

In this research, firstly, the problem of the possibility of knowledge and its foundations will be proposed and investigated, then the important topic of methodology and methodological components of the realization of knowledge in Mulla Sadra's thought will be emphasized, then the problem of perception and recognition as two important epistemological components of the discussion will be discussed. and at this stage, the origin of the creation of imagination and recognition and the initial perceptions of human beings will be formulated.

Method

In this article, by examining and studying the possibility of the limits of knowledge in Mulla Sadra's philosophy, the scope of the possibility of access, as well as the scope of knowledge, its foundations and methods are also discussed, and also the component of knowledge is also examined in detail.

Results

In this research, the epistemological sources and criteria of desirability in Mulla Sadra's opinions and works were questioned, and in that four epistemological sources of reason, revelation, intuition and experience were pointed out and clarified that the sublime wisdom has a kind of epistemic pluralism and has institutionalized it in itself. . On the other hand, these sources can be considered with a skeptical look. In the following, the possibility and limits of knowledge and the levels and sources of knowledge were examined and it was emphasized that in the philosophy of Sadr al-Mutalahin, the principle and possibility of knowledge is possible; In addition, the sources of knowledge also have levels. Mulla Sadra's view of revelation is an advanced view and it belongs to him. According to his philosophy, knowledge can only be achieved in the light of revelation, and revelation is very important along with reason and sense.

The discussion of methodology in Mulla Sadra's philosophy deals with the question of what kind of methods the transcendental philosopher uses to take advantage of these sources with regard to various epistemological sources. While he approves all the rational and evidential, mystical and intuitive, Qur'anic and revealed methods, as well as sensory and

experimental methods, there is room for discussion as to whether he himself used all these methods or not; Although Ghalib has started his works by referring to his method of analyzing philosophical issues. What is certain is that Mulla Sadra paid special attention to the source of revelation

and has approached this source by using rational, mystical and narrative methods and has used it in his works. In other words, it can be said that his method of understanding and receiving revelations is done through intellect. This method can be traced even in the cases where the thinker has the effect of narration, and the rational view prevails in it, and it is clear that the narration must pass under the blade of reason, and in fact, reason must judge about the narration.

Conclusion

A point that is visible in the method of transcendental wisdom and is actually used in Mullah Sadra's philosophy is the entanglement of evidence, mysticism and the Qur'an, based on the three methods produced by each of them, the absence of conflict between reason and narration and The discovery is revealed. In any case, it can be said that all methods are summarized in one method, and this method also has different forms and degrees. Sadr al-Mutalahin has tried to update the methods used in his times and not confine himself to a special theological or mystical or philosophical mashrab, but rather to welcome opposing opinions with the strength of Sadr in order to know well the positions of error and loopholes in the systems of knowledge and from them.

stay safe Thus, Mulla Sadra's limit-breaking methodology and his use of different methods help people to approach social issues in different ways, to consider different issues and to look at issues with a more comprehensive and open perspective. The most important epistemological damage is the narrowness of the methodological approach, which Mulla Sadra has practically prevented by adopting the methodological pluralism.



واکاوی مسئله شناخت در اندیشه صدرالمتألهین

با تأکید بر مباحث روش شناختی

اسحاق آبان^۱ | محمدحسین ایران دوست^۲ | عین الله خادمی^۳

isaacaban3325@gmail.com

mohirandoost@gmail.com

e_khademi@sru.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

۳. استاد تمام گروه فلسفه و کلام دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

آگاهی از ماهیت شناخت، پی بردن به اصل شناخت، امکان دسترسی به آن و همچنین آگاهی یافتن از محدوده آن را تسهیل می کند. ماهیت شناخت در فلسفه متعالیه شناخت پدیده و مفهومی است که قابل استفاده در حوزه علمی، عملی و عینی مدنی است و در واقع، شناخت یقینی علمی است که می تواند پدیده های اجتماعی را نیز دربرگیرد.

در فلسفه صدرالمتألهین شناخت و منابع آن دارای مراتبند که از دیدگاه عرفانی، این مراتب در حکمت متعالیه به ترتیب اعم از حقیقت، شریعت و طریقت است. ملاصدرا مخالف با حصرگرایی روشی است و بنابراین محدود و محصور به شیوه خاصی نیست، بلکه از شیوه های گوناگونی بهره می برد. این روش ها عبارتند از روش های تجربی، عقلی، عرفانی، و حیانی.

از منظر ملاصدرا، ادراکات حسی جزئی بر ادراکات عقلی کلی تقدم دارد. اگر ادراکات حسی جزئی در کار نباشد، عقل به درک کلیات، اعم از تصویری و تصدیقی، و بدیهی و نظری قادر نخواهد بود. از دیدگاه صدرالمتألهین، آگاهی حسی و ادراک محسوسات، منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است. شایان ذکر است که ادراک هر کس نسبت به خودش، بر همه ادراکات مقدم است، ولی این ادراک را باید از جمله ادراکات حضوری دانست.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

شناخت، روش شناخت، ملاصدرا، تصور، تصدیق.

استناد: آبان، اسحاق؛ ایران دوست، محمدحسین؛ خادمی، عین الله (۱۴۰۴). واکاوی مسئله شناخت در اندیشه صدرالمتألهین با تأکید بر مباحث روش شناختی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)، ۹۱-۱۲۰. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.473612.1099>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.473612.1099>



مقدمه و بیان مسئله

براساس دستگاه حکمت متعالیه می‌توان از چهار منبع معرفتی سخن به میان آورد: عقل، وحی، شهود و تجربه. این چهار منبع در شمار منابع معرفتی حکمت متعالیه‌اند. در واقع، حکمت متعالیه از نوعی تکثر معرفتی بهره می‌برد. حکمت متعالیه برخلاف حکمت‌های پیشین از این ویژگی برخوردار است که از منابع معرفتی مختلفی استفاده می‌کند و این تکثر معرفتی را در خود نهادینه کرده است؛ برای مثال اگر منبع معرفتی عرفان و شهود از حکمت متعالیه گرفته شود، طبیعتاً یک ویژگی و امکان عمده این دستگاه از آن گرفته شده است. در واقع، یکی از اختصاصات حکمت متعالیه حضور عرفان در کنار برهان و قرآن است. به تعبیر آیت‌الله جوادی، آنچه حکمت متعالیه را حکمت متعالیه کرده، همین عرفان است و مهم‌ترین عاملی که مرحوم صدرالمآلهین را از حکمت مشاء و اشراق به حکمت متعالیه سوق داد، مسائل عرفان بوده است (لکزایی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۹).

اگر بخواهیم براساس نگاه تشکیکی حکمت متعالیه سخن بگوییم، باید اشاره کنیم که تکثر معرفتی حکمت متعالیه به‌نوعی می‌تواند تشکیکی هم تلقی شود. در واقع، هر کدام از منابع در مرتبه‌ای به کار انسان می‌آید و سلوک و سیاست‌ورزی او را جهت می‌دهد و سیر در آفاق و انفس و رفتار وی را تعیین می‌کند و او را در رسیدن به اهدافش نزدیک‌تر می‌سازد. از این رو وجوه متکثر معرفتی سبب توانمندی سالک و سیاست‌ورز در کسب معارف و عمل صحیح می‌شود و نگاهی جامع به پدیده‌ها را در نظر می‌گیرد و به آن انسجام می‌بخشد.

برخی محققان، نگاه ملاصدرا به عقل را نگاهی انسجامی می‌دانند؛ به این معنا که صدرالمآلهین نمی‌خواهد پاره‌ای از اصول را به‌مثابه مبانی لایتغیر عقل بپذیرد و پس از آن به نتیجه‌اش ملتزم شود و اجازه ندهد که آن نتایج و مبانی تغییر کنند، بلکه می‌خواهد با نگاهی سیستمی و تبیینی به عقل نگاه کند. در واقع، از آنجا که نگاه معرفتی ملاصدرا انسجامی است، باید بخش‌های مختلف این نظام معرفتی با یکدیگر سازگار و همخوان باشند. اگر هدف دستیابی به حقیقت باشد، باید عقل بتواند به ما برای رسیدن به حقیقت کمک کند و حتی فراتر از این، باید بتواند راه‌های دیگر رسیدن به حقیقت یعنی راه وحی،

مکاشفات و داده‌های عرفانی و مشاهدات یا مطالعات تجربی را نیز توجیه عقلی کند (لکزایی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۶-۳۴۹). در هر صورت می‌توان از چنین تکثری یاد کرد و این که هر کدام می‌توانند معرفت انسان را تکمیل و متمیم کنند. در این زمینه البته باید به مبحث نفس نیز توجه کرد. همچنین در دیدگاهی دیگر بر این نکته تأکید شده است که در مبحث معرفت‌شناسی حکمت متعالیه باید از دو مطلب سخن گفت: یکی امکان و حدود شناخت و دیگری مراتب و منابع شناخت.

در این پژوهش ابتدا، مسئله امکان شناخت و مبانی آن مورد طرح و بررسی قرار خواهد گرفت، در ادامه مبحث مهم روش‌شناسی و مؤلفه‌های روش‌شناختی تحقق شناخت در اندیشه ملاصدرا مورد تأکید خواهد بود، در ادامه مسئله تصور و تصدیق به‌عنوان دو مؤلفه مهم معرفت‌شناختی بحث خواهد شد و در این مرحله، منشأ پیدایش تصور و تصدیق و ادراکات اولیه بشر صورت‌بندی خواهد شد.

تحلیل و واکاوی دستگاه نظری حکمت متعالیه و مسئله شناخت از دیدگاه ملاصدرا با تأکید بر مباحث روش‌شناختی مسئله‌ای است که این نوشتار به دنبال بررسی و تبیین آن است. البته تاکنون مقالات و پایان‌نامه‌هایی در خصوص روش‌های شناخت در مکتب حکمت متعالیه نوشته شده است؛ از جمله مقاله «روش‌شناسی حکمت متعالیه» که صرفاً به بحث روش‌شناسی حکمت متعالیه پرداخته است و شیوه آن را دارای دو بعد ایجابی و سلبی می‌داند. همچنین مقاله «مختصات روش‌شناسی حکمت متعالیه» توجه به مبانی و نوع روش‌شناسی حاکم در حکمت متعالیه را برای فهم مطالب مطرح شده در آن لازم می‌داند. نویسندگان مقاله «تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه برپایه فاعلیت ذهن» نیز معتقدند که مرجعیت عالم خارج در فلسفه صدرالمতألهین شأنیت معرفتی خود را در مقام بالعرض از دست می‌دهد و فقط نقش تلنگری را بازی می‌کند تا عاقل، معقولی را که از جنس خودش است از روی عین خارجی انشاء کند و از این طریق به عالم عالم شود. ایشان کوشیده‌اند تا با کمک گرفتن از معرفت‌شناسی کانتی، تفسیری ایدئالیستی از اندیشه ملاصدرا ارائه دهند و بیان کنند که رویکرد صدرالمতألهین به عالم، بردار معرفتی سستی جهان اسلام را به کلی تغییر داده است، چراکه حرکت بردار وی از معقول به واقع است نه بالعکس

و در واقع، اصالت از آن عاقل است و عین صرفاً شأن معرفتی خود را از آن وام می‌گیرد. علاوه بر این، در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمآلهین در استفاده از آیات و روایات» گفته شده است که شیوه و روش ملاصدرا آمیخته‌ای است از جهات ایجابی و نقاط قوت دیدگاه‌های دوگانه روش‌شناسی او با نفی جهات سلب و نقص هر یک از این دو نظر.

ملاحظه می‌کنیم که هیچ‌یک از پژوهش‌های مذکور به بررسی و واکاوی مسئله شناخت از دیدگاه صدرالمآلهین نپرداخته‌اند؛ علاوه بر این‌که به مبحث روش‌شناختی این فیلسوف نیز از جهات متعدد، از جمله واحد یا کثیر بودن آن توجهی مبذول نداشته‌اند. در واقع، اگر از مسئله روش‌شناسی صدرالمآلهین غفلت شود فهم درستی نیز از مبحث شناخت در آثار این فیلسوف و متأله حکیم حاصل نمی‌شود. این موارد مهم‌ترین نوآوری در این نوشتار است که اهمیت و ضرورت پرداختن به آن را فراهم کرده است.

۱. امکان و حدود شناخت

این بحث در فلسفه ملاصدرا نشان‌دهنده اصل شناخت، امکان دسترسی و نیز محدوده شناخت است. در حکمت متعالیه، علم، وجود محسوب می‌شود و وجود، علم به‌شمار می‌آید. ماهیت شناخت در فلسفه متعالیه شناخت پدیده و مفهومی است که قابل استفاده در حوزه علمی، عملی و عینی مدنی است. بنابراین از این منظر، شناخت دارای چهار منبع معرفتی است: حقیقی، یقینی، ظنی و توهمی.

در حقیقت، حق به تعبیر فلسفی مساوی هستی و وجود است و به تعبیر کلامی به معنای خدا و ذات اقدس الهی است. حقیقت به معنای حق بودن و حق داشتن، ناشی از حق، بر مبنای حق و مطابق حق است. علم حقیقی، مطلق و کامل و در واقع، علم خداست. از جمله علوم حقیقی، معارف عرفانی است که آموزه‌ها، معارف و معرفت‌خدانگری را مورد توجه قرار می‌دهد. ضمن این‌که از این منظر، کمال زیبایی‌شناسی و زیبایی‌نگری همانا تحصیل معارف عرفانی است.^۱ در یقین، شناخت، فاقد هرگونه شک و شبهه است. در واقع، شناخت

۱. إن أجل الذخائر و السعادات و أفضل الوسائل إلى الفوز بأقصى الدرجات و أعلى الخيرات: هو تکمیل

به صورت قطعی و مطابق حقیقت اتفاق می‌افتد و مبنای واقعیت نیز چنین علمی است. البته، در این معنا علم به معنای مطلق همان یقین است و از این رو شناخت و دریافت محض و مطمئن، همان یقین علمی است که می‌تواند شامل پدیده‌های اجتماعی هم بشود (صدرای، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵-۱۳۶). ظنی و توهمی به معنای غیر علمی و غیر یقینی است. در واقع، این دو به معنای شناخت نارسا، مبهم و تنازعی‌اند. این نوع نیز در پدیده‌های عمومی از جمله در حوزه علمی، عملی و عینی کاربرد دارد (لکزایی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۷).

۲. مراتب و منابع شناخت

در فلسفه صدرالمتألهین شناخت و منابع شناخت دارای مراتب‌اند. با لحاظ نگاه عرفانی، مراتب شناخت در حکمت متعالیه به ترتیب اعم از حقیقت، شریعت و طریقت است. منابع شناخت نیز در این حکمت عبارت‌اند از: کشف، ذوق و اشراق، عقل، برهان و بینه، وحی، نبوت، رسالت، شرع و دین، حس، استقرا، تجربه و عرف علمی و عمومی سیاسی (لکزایی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸). این منابع ترجمان دیگری است از فطرت، عقل، وحی و حس.

نگاه ملاصدرا به وحی، نگاهی پیشرفته و مختص به خود اوست. غالباً گفته می‌شود منظور از «امی» فرد درس‌ناخوانده و کسی است که از نظر دانش گویا تازه از مادر متولد شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۴۸۱) و معمولاً گفته می‌شود مراد از امیین، مردم مکه‌اند که بیشترشان سواد نداشتند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۴۴۵) حال آن‌که، صدرالمتألهین در تفسیری که بر سوره مبارکه جمعه نوشته به قرینه «وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ» معتقد است نه فقط اهالی آن زمان مکه، که تمام آحاد بشر بدون اتکا و استمداد از وحی، امی و بی‌سوادند. وی معتقد است نور علم و حکمت جز از مشکات و چراغدان نبوت اقتباس نمی‌شود: «لا یقتبس نور العلم و الحکمة الا من مشکوة النبوة»؛ یعنی انسانی که در پناه چراغ تابناک و انوار مشعشع علم انبیای الهی به جهان می‌نگرد، جهان را نورانی و

القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية و المعارف اليقينية التي هي أنفس ما يطلبه النفوس الإنسانية و أشرف ما يستكمل به العقول الهيولانية إذ بها يصير الإنسان سالكا سبل الكمال و العرفان متوجها شطر كعبة العلم و الإيمان متخلصاً عن سجن الحدثان و الخسران، إلى جهة السعادة و مجاورة الرحمن (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۵).

جلوه خداوند متعال می‌یابد و آن‌که رو از این چراغ درخشان برتافته است، همان جهان را تاریخ و مبهم و مهمل و کهنه‌کتابی بدون آغاز و انجام می‌بیند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳)؛ بنابراین وحی یکی از منابع و مراتب مهم شناخت است.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم به جهت شناختی، بشریت و نبوت انفکاک‌ناپذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۶-۴۷) و بشر بدون انبیا و تعالیم انبیا به مقصد و مقصود خویش نمی‌رسد. امام خمینی هم ناظر به این آیه شریفه دیدگاهی مشابه صدرالمتألهین شیرازی دارد و سخن وی را تکمیل و تبیین می‌کند (خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۰۴). آیت‌الله جوادی آملی هم معتقد است اگر پیامبر اعظم π در میان حکیمان و دانشمندانی همچون فارابی و ابوعلی سینا هم برانگیخته می‌شد، آیه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ» (جمعه/۲) صادق بود، زیرا معارفی که رهاورد وحی و انبیاست، با مطالعه و تحقیق بشر عادی به دست نمی‌آید؛ بنابراین علاوه بر ملاصدرا، وحی یکی از منابع مهم شناخت بشری تلقی می‌شود و عده کثیری بر آن صحه گذاشته‌اند.

۳. مبانی روش‌شناسی

به صورت منطقی، این پرسش قابل طرح است که فیلسوفی که دارای منابع معرفتی متنوعی است از چه روشی برای بهره‌گیری از این منابع استفاده می‌کند. طبیعتاً براساس آن چیزی که برخی از محققان به آن تصریح کرده‌اند، ملاصدرا از رویکردهای متنوعی در روش بهره می‌برد. روش ملاصدرا هم عقلی و برهانی، هم عرفانی و شهودی، هم قرآنی و وحیانی و هم حسی و تجربی است. البته، تأیید بر این رویکردها به معنای آن است که این روش‌ها مورد تأیید این دستگاه حکمی است و می‌توان از آنها بهره برد. اما، این‌که خود فیلسوف هم از آن‌ها بهره برده است یا خیر جای بحث و گفت‌وگو دارد. این نکته از دید صاحب‌نظران دور نمانده و یادآور شده‌اند که ملاصدرا از روش‌شناسی خود به صراحت سخن گفته و غالب آثارش را با اشاره به روش خود در تحلیل مسائل فلسفی آغاز کرده است (فرامرزی، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

طبیعی است فیلسوفی که از وحی استفاده می‌کند با روش عقلی و شهودی و عرفانی و

نقلی به این موضوع نزدیک می‌شود. سنجش‌گری یک فیلسوف در ارائه یک روایت صحیح از معصوم باید متناسب با دانش معمول و عرف رایج علمی باشد و نمی‌تواند فارغ از آن صورت بگیرد یا ضد آن باشد. بر این اساس، برخی از آثار ملاصدرا که در آن عنصر وحی برجسته است، مانند تفسیر قرآن کریم یا شرح اصول کافی، نمود این روش‌شناسی است که البته در آن‌ها نیز می‌توان نگاه عقلی را به وضوح ملاحظه کرد. در واقع، در این آثار به‌رغم این‌که به نظر می‌رسد آثاری در حوزه نقل باشند، سرشار از مباحث عقلی‌اند. همین نگاه سبب شده است که توجه به این آثار به دلیل این‌که آثاری نقلی‌اند کم باشد، درحالی‌که به نظر می‌رسد نگاه حکیم و فیلسوف در یک بحث نقلی و وحیانی هم می‌تواند و باید حکمی، فلسفی و عقلی باشد. در دوره معاصر و با بررسی برخی از متفکران معاصر حکمت متعالیه نیز می‌توان این موضوع را دریافت. برای مثال، در کتاب شرح چهل حدیث امام خمینی اگرچه به ظاهر کتابی نقلی است، در سرتاسر آن نگاه عقلی و حکمی از نوع حکمت متعالیه حضور دارد و حتی می‌توان گفت این نوشته اثری در حوزه حکمت، فلسفه و مباحث عقلی و برهانی است، نه اثری در حوزه نقلی و حدیث.

در مبحث عقل نیز برهان و استدلال و قیاس می‌تواند مورد توجه باشد و روش فیلسوف ما را شکل دهد و متفکر از آن بهره‌گیرد؛ ضمن این‌که در این بهره‌گیری از مباحث برهانی باید به منطق خاص حکمت متعالیه نیز توجه کرد. منطق رایج یارای کشیدن حکمت متعالیه را ندارد. این منطق برای حمل بار حکمت مشاء مناسب است و می‌تواند تا حدودی بار حکمت اشراق را نیز بر دوش گیرد. اما، بار سنگین حکمت متعالیه و سلسله‌ای از مطالب اساسی که در آن مطرح است، با منطق مشاء حل نمی‌شود و از این‌رو باید منطق خاصی برای آن پدید آید که بتواند دستگاه حکمت متعالیه را پوشش دهد و حمایت کند؛ بنابراین، دستگاه فلسفی حکمت متعالیه نیازمند منطقی مطابق با چارچوب مفهومی خود این دستگاه فلسفی است تا بتواند پاسخگوی نیازهای آن باشد. ملاصدرا البته اثری در منطق با عنوان *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه* پدید آورده است که باید بررسی شود چه مقدار با منطق صوری رایج شباهت یا تفاوت دارد و آیا این منطق می‌تواند بار حکمت متعالیه را بر دوش کشد یا خیر.

در روش تجربه نیز فیلسوف خودش را موظف می‌کند از روش‌های تجربی رایج و معمول بهره گیرد. برای مثال، از روش استقرا استفاده می‌کند. در واقع، دستاوردهای بشری در این زمینه راهگشاست و متفکر خودش را از بهره‌گیری از آن‌ها محروم نمی‌کند. روش تجربی و حسی مبتنی بر تجربه و حس است و معیار دیگری غیر از حس و تجربه در آن مطرح نیست.

همچنین در حکمت متعالیه به شهود با ملاک تهذیب نفس توجه شده است. البته، باید به عقل و نقل نیز عرضه شود که مشکل اعتبار آن حل شود. حکمت متعالیه از این روش نیز بهره می‌گیرد؛ برای مثال ملاصدرا از همین روش در بیان مباحث خود در کتاب *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الالهیه* بهره برده است. در واقع، بیان این اثر بیش از آن‌که فلسفی، حکمی و برهانی باشد، شهودی، عرفانی و اشراقی است. اگرچه با توجه به اصطلاحاتی که ملاصدرا به کار می‌برد، می‌توان به بهره‌گیری او از هر کدام از روش‌ها پی برد. ملاصدرا در همین اثر به آیات قرآن نیز استناد می‌جوید و نگاه ویژه‌ای به آیات قرآنی دارد. طبعاً نوع نگاه وی به این موضوع در جای خود حکمی، عرفانی و قرآنی است.

به‌هرحال در روش عرفانی، قلب حقایقی را مشاهده می‌کند که در روش‌های دیگر ممکن نیست. این منبع معرفتی می‌تواند دیگر علوم را نیز پشتیبانی کند. روش شهودی می‌تواند فضایی را پدید آورد که دیگر علوم از آن بهره ببرند. در واقع، روش شهودی می‌تواند مبنایی باشد برای این‌که روش تجربی و غیرشهودی ارتقا و توسعه یابد تا خودش را به جایی که تاکنون نشناخته است برساند؛ چنان‌که عالم علوم طبیعی نمی‌تواند برای وجود خداوند استدلال کند. اما، می‌توان گفت عالم علوم طبیعی متأثر از فضایی که دیگر علوم و روش‌ها ایجاد کرده‌اند، خودش را بالا کشیده است، وگرنه کار عالم علوم طبیعی خداشناسی و استدلال برای وجود خداوند نیست.^۱ این موضوع را نیز نباید از نظر دور داشت که در بحث روش‌شناسی، اصحاب حکمت متعالیه به شیوه‌های مختلف سیر کرده‌اند. در حکمت متعالیه روش تجربی و حسی هم به رسمیت شناخته می‌شود. بر همین اساس، امام خمینی

۱. برگرفته از مباحثی است که حجت‌الاسلام و المسلمین مرتضی جواد آملی در جلسه چهارم شرح المظاهر الالهیه در تاریخ نوزدهم دی ماه ۱۳۹۲ش در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی ارائه کرده است.

نیز سه روش عرفانی، برهانی و نقلی را به رسمیت می‌شناسد و از این سه روش به صورت مکمل یکدیگر استفاده می‌کند. از این رو، گرچه نقل را برتر از عقل و کشف می‌داند، بر این باور است که اگر ظواهر نقل با براهین مسلم عقلی ناسازگاری داشته باشد، ظواهر شرع را باید کنار نهاد. امام خمینی همچنین بر این نظر است که عرفان به مناطقی راه دارد که عقل از راه یافتن به آن‌ها معذور است؛ ضمن این که بایستی توجه کرد ایشان یافته‌های سیره عرفانی و عقلانی را قبول دارد و بر این باور است که نباید کشف را به جای عقل نشانند.

درست است که امام خمینی حکیم و فیلسوف متعالیه است، اما روش نقلی را بر صدر می‌نشانند. البته، همان‌طور که اشاره شد این در حالی است که نقل باید از زیر تیغ عقل بیرون بیاید و ظواهر نقلی بتوانند به صورت عقلی توجیه شوند. توجیه‌شوندگی عناصر نقلی در این گزاره به این معناست که عقل به لحاظ رتبی می‌تواند و باید جلوتر از نقل قرار بگیرد؛ بنابراین، اگرچه نزد امام خمینی اعتبار نقل بیش از دیگر منابع ارزیابی می‌شود، در این میان باید عقل بتواند درباره آن‌ها داوری کند. از این رو، درهم‌تنیدگی روش‌ها و بهره‌گیری هم‌زمان از هر سه این روش‌ها کاری است که به باور محققان، در اندیشه امام خمینی جاری است. بنابراین، بُعدی ندارد اگر حکیمان متأله حکمت متعالیه در این بخش متفاوت بیندیشند و به صورت متنوعی از روش‌های ذکر شده بهره ببرند. در بررسی روش‌شناسی علامه سید محمدحسین طباطبایی و امام خمینی تأکید کرده‌اند روش فلسفی علامه طباطبایی مبتنی بر برداشت وجودشناسانه است؛ بنابراین، ایشان در مباحث از روش عقلی بهره می‌برد. این در حالی است که تأکید امام خمینی بر انسان‌شناسی است، اما علامه بر هستی‌شناسی تأکید دارد.

درهم‌تنیدگی برهان و عرفان و قرآن در فلسفه متعالیه به اضافه روش‌های سه‌گانه‌ای که هر یک تولید می‌کنند، در این فلسفه به معنای ندیدن تعارض و تضاد بین عقل و کشف و نقل است. چنین ویژگی‌ای ملاصدرا را بر آن می‌دارد که در فلسفه‌اش از هر سه منظر برهانی و عرفانی و نقلی بهره گیرد. در واقع، این فلسفه بر این نظر است که از آنجا که حقیقت یکی است، در نتیجه سخن این سه روش و مشرب نیز یکی است. در این میان، ممکن است استدلال کامل یا شهودی تمام نباشد. حتی ممکن است فیلسوفی مانند

صدرالمتألهین به آیه‌ای از قرآن کریم هم استناد کند که آن آیه ارتباطی با فلسفه نداشته باشد. اما، در مجموع با توجه به وحدت حقیقت، لاجرم عقل و کشف و نقل، تعارضی با یکدیگر ندارند (لک‌زایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۵-۹). بر همین اساس، ملاصدرا می‌گوید برهان واقعی از برهان حقیقی جدایی ندارد «البرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی» (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۶).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در بحث رابطه میان عقل و نقل معتقد است این دو در عرض یکدیگر مطرح و مورد بحث‌اند. ایشان با این بحث بر آن است که تعارض میان عقل و شرع را حل کند. بر این اساس، صحیح نیست از مبحث عقل و شرع سخن به میان آید، بلکه آنچه صحیح است این است که ما از رابطه عقل و نقل به مثابه دو منبع معرفتی و دو روش متفاوت یاد کنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۶۹).

۴. مؤلفه‌های روش‌شناختی ملاصدرا

روش‌شناسی خود صدرالمتألهین همواره مورد توجه پژوهشگران و صاحب‌نظران بوده است. در حالی که برخی از روی‌آوری میان‌رشته‌ای فلسفه ملاصدرا دفاع می‌کنند، برخی دیگر همه روش‌ها را در یک روش خلاصه می‌کنند که صورت‌ها و مراتب مختلفی دارد و بر این نظر هستند که در تفکر صدرایی یک روش برای معرفت مطرح است. اما این روش، صورت‌ها و مراتب مختلف دارد و داخل این روش، سه سبیل یا سه باند وجود دارد که یکی از آن‌ها روش تجربی و حسی، دیگری برهانی و استدلالی و سوم عرفانی و شهودی است. در واقع، صراط و راه یکی است، اما سبیل‌ها متعدد است. طبیعی است که هر کدام بر پایه خود استوارند و در جای خود معنا می‌یابند. برای مثال، روش تجربی و حسی فقط برپایه تجربه و حس استوار است. روش برهانی فقط برپایه برهان و استدلال و روش عرفانی فقط برپایه کشف و شهود استوار است؛ بنابراین، از این منظر اگرچه فقط از یک روش می‌توان سخن گفت، این روش دارای مراتب سه‌گانه‌ای است که بر آن استوار شده است؛ بنابراین، گرچه در ابتدا به نظر می‌رسد این دو صاحب‌نظر بر دو دیدگاه متمایز تأکید دارند، شاید بتوان گفت در نتیجه تفاوت‌چندانی وجود ندارد. طبق این دیدگاه اگرچه از

وجود یک روش دفاع می‌کند، در همان حال بر این نظر است که این روش به شیوه‌های مختلفی بروز و ظهور می‌یابد که به نظریه وحدت بین روش‌های سه‌گانه در حکمت متعالیه از منظر ایشان نزدیک می‌شود.

در دیدگاهی دیگر، بر تکرار روشی حکمت متعالیه صدرایی و روی آوردن میان‌رشته‌ای آن تأکید می‌شود. در واقع، این دیدگاه بر این نظر است که صدرالمتهلین به آنچه امروزه مطالعات میان‌رشته‌ای نامیده می‌شود، در چهار قرن قبل دست یافته و به اهمیت مطالعه میان‌رشته‌ای در تحلیل مسائل الهیات آگاه بوده و با خلاقیت و ابتکار توانسته است الگوهای اثربخشی را در هدایت مطالعات میان‌رشته‌ای بیابد و مطرح و برجسته کند. حتی این تلقی وجود دارد که مهم‌ترین تأثیر ملاصدرا بر تفکر فلسفی پس از خودش تأثیر روشی است. در واقع، این تأثیر بیش از آن‌که وامدار و تابع نظریات فلسفی ملاصدرا باشد، پیرو شیوه و رهیافتی است که در آثار وی می‌توان جست‌وجو کرد. بر این اساس، حتی بر این نکته تأکید می‌شود که حکمت متعالیه صدرایی از هندسه معرفتی خاصی برخوردار است و نیز تحلیل اضلاع آن در گرو شناخت روش مطالعات فلسفی ملاصدراست؛ بنابراین از منظر اندیشمندان، بحث روش در آثار ملاصدرا اهمیتی دوچندان می‌یابد و سعی و تلاش وافی می‌کنند تا به این مسئله بپردازند و نشان دهند ملاصدرا صاحب روش خاصی است که می‌تواند فلسفه‌اش را نسبت به دیگر فلسفه‌ها، واجد هندسه معرفتی متمایزی کند. پرسش کلیدی این است که آیا ملاصدرا در بهره‌مندی از روش‌های متنوع، الگوی پژوهشی معینی دارد؟ (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۷-۳۰).

بر اساس این پرسش پذیرفته می‌شود که صدرالمتهلین از روش‌های متنوعی بهره گرفته است و حال پرسش این است که آیا این بهره‌گیری، واجد الگوی خاصی است؟ وی بر این نظر است که پیروان و شارحان ملاصدرا بر این باورند که حکمت متعالیه روش معرفتی را توسعه داد و افزون بر عقل از شهود و نقل نیز بهره گرفت و این هماهنگی برهان و عرفان و قرآن و عقل و شهود و نقل، به بیان آیت‌الله جوادی آملی یکی از ابتکارات ملاصدراست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸). همچنین در این دیدگاه نظریه وحدت بین روش‌های سه‌گانه در حکمت متعالیه رایج‌ترین دیدگاه نزد شارحان وفادار ملاصدرا است.

این نگاه به احتمال در اندیشه خود ملاصدرا هم جولان داشته و او سعی کرده است روش‌های مورد استفاده در زمانه‌اش را به‌روزرسانی کند. از این رو، می‌توان با دیدگاهی که برخی می‌گویند موافق بود که ملاصدرا حکیمی است که از حصرگرایی پیشینیان به ستوه آمده است و در طرح مسائل مورد نظر خود، به مشرب خاص کلامی یا فلسفی یا عرفانی منحصر نمی‌شود و با سعه‌صدر به استقبال آرای متخالف می‌رود، تا مواضع خطا و رخنه‌های نظام‌های معرفتی را به‌خوبی بشناسد و از آنها مصون بماند. بنابر چنین منطقی، مطالعات فلسفی ملاصدرا و الگوی پژوهشی وی اقتضا می‌کند به همه رهیافت‌ها و ره‌آورها توجه جدی کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۲۷، ۳۴). اگر بگوییم صدرالمآلهین از حصرگرایی روشی فراری است و سعی در آن دارد تا رهیافت‌های مختلف در دریافت مباحث را آزمایش کند، دلیلی ندارد که این روش را در مباحث اجتماعی جاری و ساری ندانیم. به تعبیر دیگر، روش‌شناسی حصرشکن ملاصدرا و بهره‌گیری از سویه‌های مختلف روشی، ما را بر آن می‌دارد تا در مسائل اجتماعی به گونه‌ای مشی کنیم که مسائل مختلف را در نظر بگیریم و با نگاه جامع‌تر و بازتری به مسائل بنگریم.

از این منظر، تعقل در شمار روش‌هایی است که قابل استفاده در حوزه علمی، عملی و عینی سیاسی و مدنی است. تقسیم عقل به کشف و شهود، از ملاصدراست که یکی از اصول و شاخصه‌های برجسته حکمت متعالیه عمومی و سیاسی به‌شمار می‌آید؛ ضمن این‌که تفکیک و تنظیم فطرت به عقلی و روحی از امام خمینی است که در دو اثر وی مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولایه و کتاب شرح جنود عقل و جنود جهل آمده است. روش تخیل نیز می‌تواند در استنباط مباحث دینی در حوزه سیاسی کاربرد داشته باشد. استقرا نیز در شمار مراحل و سازوکارهای روش شناخت عینی و دانش سیاسی و مدنی پس از حس و پیش از تجربه است. تکرار روشمند حس به‌ویژه مشاهده در پدیده‌های انسانی، مدنی، اجتماعی و سیاسی همانند پدیده‌های طبیعی موضوعیت دارد. همچنین بیانگر روش استقرایی و تجربی در تولید و تأیید دانش حسی و عرفی یا آگاهی‌های عینی-عملی است.

ملاصدرا را باید آغازگر مطالعات میان‌رشته‌ای به‌شمار آورد. بر این اساس، مطالعه متکی به شیوه برهان به لحاظ صورت، به معنای حصر توجه به قیاس و فروگذاری استقرا و تمثیل

است و به لحاظ گزاره‌های به‌کار رفته در ادله، به معنای اخذ گزاره‌های یقینی در ادله قیاسی و فروگذاشتن آرای محموده و اقوال ظنی و مقبولات است. این در حالی است که حکمت متعالیه در فضایی فارغ از حصرگرایی روشی می‌اندیشد. در واقع، حصرگرایی روش‌شناختی، حصر نظر به چارچوب نظری، مبانی و الگوهای پژوهشی گستره واحد و انکار یا اعراض از دیگر گستره‌های معرفتی است. براساس همین دیدگاه، مهم‌ترین آسیب حصرگرایی روش‌شناختی، تحویلی‌نگری است. ساده‌ترین تعبیر از تحویلی‌نگری خطای اخذ وجهی از شیء به‌جای کنه آن است. تحویلی‌نگری آسیب زیان‌بار معرفتی برآمده از حصرگرایی است و پیشگیری و درمان آن در گرو اخذ کثرت‌گرایی روش‌شناختی و مطالعه میان‌رشته‌ای است. این رویکرد بر این نظر است که تحلیل آرای صدرالمتألہین نشان می‌دهد وی به مغالطه تحویلی‌نگری توجه داشته و در نظریه‌پردازی‌هایش از آن احتراز کرده است. از این رو، نظریه انسان جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقااست، نظریه وحدت در کثرت، حرکت جوهری، تحلیل مسئله معاد و تفسیر وی از وحی را می‌توان حاصل پرهیز روشمند تحویلی‌نگری رایج نزد پیشینیان دانست. راه‌حل این دیدگاه برای پیشگیری و درمان تحویلی‌نگری، اقبال به دانش‌های مختلف و بهره‌مندی ضابطه‌مند از همه روش‌های علوم گوناگون است. البته این به معنای التقاط دانش‌ها نیست، بلکه ملاصدرا آگاهانه و با تدبیر علمی از التقاط دانش‌ها دوری جسته و تلفیق علوم، بهره‌مندی ضابطه‌مند از علوم مختلف است. مواجهه هوشیارانه با دغدغه اجتناب از درآمیختن ره‌آورد‌های متعارض علوم و ترکیب منسجم ره‌آورد علوم، مهم‌ترین مؤلفه‌های تلفیق دانش‌هاست. در این زمینه، اولاً محقق اندیشه‌های مرتبط را در موضوع مورد بحث فراهم می‌آورد؛ ثانیاً با نقد و تحلیل جنبه‌های تعارض‌آمیز، ناسازگاری اندیشه‌ها را حذف می‌کند؛ ثالثاً آن‌ها را با یک الگوی پژوهشی مناسب و در قالب یک طرح انسجام می‌بخشد و سامان جدید معرفتی را نتیجه می‌دهد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۲-۱۹۴). مطالعه میان‌رشته‌ای ره‌آورد علوم مختلف را کنار هم نمی‌نهد، بلکه آن‌ها را در تعامل منطقی به دیدگاهی جامع‌تر یا رهیافتی فراتر بارور می‌سازد.^۱ نگارنده گرچه همه این ویژگی‌ها را جزو سیره علمی

۱. همچنین این دیدگاه ادامه به مبانی دیدگاه خویش اشاراتی دارد که عبارت‌اند از: ۱. منابع مورد استفاده

ملاصدرا به شمار آورده است، می‌توان گفت پاره‌ای از این ویژگی‌ها اختصاصی به ملاصدرا ندارد و او با دیگر متفکران در این زمینه مشترک است. البته، آنچه این رویکرد بر آن تأکید می‌کند این است که صدرالمتألهین یک‌جا واجد همه این نشانه‌هاست و دیگر متفکران با این وسعت، از این ویژگی‌ها برخوردار نیستند و تنها ممکن است برخی از این ویژگی‌ها را در سیره علمی آنان یافت؛ ضمن این‌که باید توجه کرد بهره‌گیری ملاصدرا از همه این ویژگی‌ها در آثارش متفاوت و مختلف است و به یک اندازه نیست؛ گرچه رگه‌هایی از همه این موارد را می‌توان در منابع وی با کم و زیاد ملاحظه کرد. این موضوع البته با سیر در آثار وی در دوره‌های مختلف زندگی‌اش نیز پژوهش‌پذیر است. از این منظر می‌توان گفت در آثار اولیه ملاصدرا همه این ویژگی‌ها حضور ندارد؛ زیرا در آثار اولیه‌اش رگه‌های فلسفه مشائی به صورت بسیار قوی حضور دارد و اساساً ملاصدرا در این دوره، خود در شمار حکمای مشائی است. از این رو، می‌توان ملاصدرا را واجد این نشانه‌ها از دوره دوم و سوم زندگی دانست که البته در پایان عمر وی پررنگ می‌شود و حکمت متعالیه را سرشار از این نگاه می‌سازد.

ملاصدرا خودش را در یک روش خاص محصور و محدود نمی‌سازد و از روش‌های متفاوت بهره می‌برد، چه این روش‌ها را سبیل بنامیم یا کثرت‌گرایی روشی و آن را بحثی در حوزه میان‌رشته‌ای تلقی کنیم. شاید بشود گفت که ملاصدرا روشش را از حدیث تقلین گرفته است. در حدیث آمده است: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةً وَ حُجَّةَ بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱/۱۶/۱۲). در این حدیث به دو روش عقلی و نقلی معتبر تصریح شده است.

پیامبر می‌فرماید: «اسْتَفْتِ قَلْبِكَ وَ اِنْ افْتَاكَ الْمُفْتُونَ» (متقی، ج ۱، ص ۷۳۱۲)؛ نیکی و بدی چیزها را از دل خویش بپرس، دیگران هرچه می‌خواهند بگویند». این روایت می‌تواند

ملاصدرا بسیار متنوع و فراوان‌اند؛ ۲. ملاصدرا به رهیافت‌های گوناگون اقبال می‌کند؛ ۳. ملاصدرا به معنای سنتی کلمه، ذوفنون نیست؛ ۴. تنوع رهیافت‌ها در آثار ملاصدرا تابع تنوع مسئله نیست؛ ۵. ملاصدرا به آسیب‌حصرگرایی روش‌شناختی (تحویلی‌نگری) واقف است؛ ۶. ملاصدرا در مورد برخی فرقه‌ها موضع رد و انکار دارد.

به روش شهودی اشاره کند. در قرآن کریم هم وقتی می‌فرماید «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال/۲۹) فرقان می‌تواند عقلی، قلبی، نقلی و حتی تجربی باشد. ضمن آن‌که قرآن با تعبیر شیوا و بلند «أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء/۷۳) بین وحی تشریحی و فعلی تفاوت می‌گذارد و وحی فعلی به غیر معصوم، همچون مادر حضرت موسی (ع) را تأیید می‌کند.

به تعبیر دیگر، اینان نقطه جمع‌اند و در همه حال با هم هستند: «عَالِ فِي دُنُوهِ وَ دَانَ فِي عُلُوهِ». علامه جوادی آملی در این زمینه بر این باور است که حکمت متعالیه هم متعالیه است و هم متدانیه؛ هم می‌تواند متدانیه را با سفر «من الخلق الى الحق» متعالیه کند و هم می‌تواند متعالیه را با سفر «من الحق الى الخلق» متدانیه کند. ایشان در ادامه در پاسخ به این نکته که گفته می‌شود حکمت متعالیه قداست دارد، ولی ما در اداره مردم و کشورداری به حکمت متدانیه محتاجیم و حکمت متعالیه برای آن برنامه‌ها کارایی ندارد، می‌گوید: «آن‌ها از این مطلب غافل شده‌اند که حکمت متعالیه اهداف عالی، میانی و نازل دارد و برای تشبیه به اخلاق و اسمای حسناى الهی است» (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷).

۵. تصور و تصدیق به عنوان دو مؤلفه اصلی شناخت

ملاصدرا از کسانی است که مسئله تصور و تصدیق را به دقت مورد تحلیل قرار داده و رساله مستقلی در این باره تدوین کرده است. او قبل از پرداختن به این مسئله، مطالبی را به عنوان مقدمه یادآور می‌شود و در این مقدمه، پس از تعریف علم حصولی به «حضور صور اشیاء در ذهن» و بیان رابطه علم با معلوم،^۱ به تفاوت میان علم حصولی و حضوری اشاره می‌کند و بر این باور است که اگر هستی شناخت و علم با هستی شناخته شده و معلوم یکی باشد، این شناخت، از نوع شناخت حضوری به‌شمار می‌رود؛ مانند علم مجردات به ذوات خویش و علم آن‌ها به صفاتی که در ذواتشان استوار است و همچنین علم آنان به افعال خود. اما، اگر هستی شناخت با هستی شناخته شده، دو گونه از هستی به‌شمار آید و یکی، هستی عینی و دیگری، هستی علمی را تشکیل دهد، این علم را علم حصولی و انفعالی^۲

۱. صدرالمتألہین رابطه علم با معلوم را رابطه اتحدادی می‌داند و تفاوت آن‌ها را یک امر اعتباری قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۴۶).

۲. علم به یک تقسیم به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱- علم فعلی؛ ۲- علم انفعالی؛ ۳- علمی که نه فعلی است

می‌نامند. او سپس یادآور می‌شود که مقسم تصور و تصدیق، فقط علم حصولی انفعالی است، نه علم حضوری و فعلی. ملاصدرا معتقد است علم حصولی انفعالی تنها از حیث مفهوم به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و این دو نوع، از جمله معقولات ثانی منطقی به‌شمار می‌رود. به همین سبب است که تعریف تصور و تصدیق امکان‌پذیر است، اما علم از حیث وجود، گونه‌ای از وجود است و اساساً تعریف‌پذیر نیست، زیرا وجود مشخص بالذات است و در هیچ مقوله‌ای داخل نیست (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۷، ۵۲-۶۷).^۱

و نه انفعالی. علم فعلی علمی است که معلوم‌آفرین است و براساس آن، معلومات آفریده می‌شوند؛ مثل مهندسی که نقشه کامل یک ساختمان را در اختیار دارد و براساس آن به ایجاد ساختمان می‌پردازد. مثال کامل آگاهی فعلی عبارت است از علم حق تعالی به مخلوقات خود پیش از خلقت آن‌ها که علمی فعلی است و براساس آن، مخلوقات را آفریده است. اما علم انفعالی علمی است که همواره تابع معلوم است؛ یعنی ابتدا معلوم و متعلق در خارج موجود است و نفس انسان با تأثیر و اثرپذیری از آن، بدان علم می‌یابد؛ مثل علم انسان به اشیای خارج از خود از قبیل درخت، دریا و... اما علمی که نه فعلی است و نه انفعالی عبارت است از علم موجودات عاقل به ذات خود؛ این علم، چون متأثر از خارج نیست، پس علم انفعالی به‌شمار نمی‌آید. از طرف دیگر، چون معلوم‌آفرین نیست، پس علم فعلی نیز به‌شمار نمی‌رود (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۳۸۳). بی‌تردید، علم انفعالی، علم حصولی است و علمی که نه فعلی است و نه انفعالی؛ یعنی علم عاقل به ذات خود، علم حضوری است. اما این‌که علم فعلی از سنخ علم حصولی است یا حضوری، محل بحث و گفت‌وگوست. مشائیان اسلامی علم حضوری را به علم عالم به ذات خویش منحصر کرده و سایر علوم را علم حصولی به‌شمار آورده‌اند. براساس همین مبناست که علم خداوند به ممکنات قبل از ایجاد را علم حصولی ارتسامی دانسته‌اند؛ بدین معنا که واجب تعالی با علم به صوری که لازمه ذات اوست، از موجود خارجی آگاهی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۶۴-۳۶۶). طبق این دیدگاه، علم فعلی، علم حصولی به‌شمار می‌آید، اما براساس دیدگاه صدرالمتهلین که علم علت به معلول را علم حضوری می‌داند، علم فعلی، علم حضوری خواهد بود.

۱. صدرالمتهلین با توجه به مبنای اصالت وجودی خود، هر کمالی از جمله علم را به واسطه وجود به‌شمار می‌آورد. وی درباره علم معتقد است انسان خود صورتی از جنس قوای نفسانی خودش را در ذهنش می‌سازد و این‌گونه نیست که صورتی را منفعلانه از خارج بپذیرد. در واقع، ملاصدرا علم را امری وجودی می‌داند؛ البته نه هر وجودی، بلکه وجود بالفعل ناب یا خالص و بی‌هیچ ترکیبی با عدم. از دیدگاه وی، نه تنها علم انسان به خود حضوری است، بلکه علم او به سایر اشیاء نیز از طریق علم حضوری امکان‌پذیر و محقق است. بدین ترتیب، صدرالمتهلین بر این باور است که علم در تمام مراتبش حضوری است؛ چه علم عقلی و چه علم حسی (باقرزاده مشکباف، عابدی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۱-۱۳۲).

مؤسس حکمت متعالیه، تقسیم علم به تصور و تصدیق را از سنخ تقسیم جنس به انواع دانسته است. وی تصور و تصدیق را دو نوع از علم و این دو نوع را از انواع بسیطه دانسته است. به نظر وی، این دو در خارج از ماده و صورت مرکب نیست، بلکه تنها جنس و فصل ذهنی دارد.^۱ ملاصدرا پس از بیان مطالب یاد شده، قول عده‌ای را در این باب باطل دانسته و خود، تعریف ماهیت تصور و تصدیق و قول حق را در این مسئله ابراز داشته است. برای روشن شدن تعریف تصور و تصدیق یادآوری می‌شود که علم حصولی به معنای حضور صورت شیء در ذهن یا صورت حاصله در ذهن، با تصور به معنای عام مساوی است (شیرازی، ۱۳۱۶، ص ۵۶). اگر نسبت این علم به حکم را در نظر بگیریم، چهار صورت امکان‌پذیر است: لا به شرط مقسمی که از هرگونه قیدی مبراست؛ لا به شرط قسمی که به لا به شرطیت مقید است؛ به شرط شیء (به شرط حکم)؛ به شرط لا (به شرط عدم حکم). علم مزبور در صورت نخست، جنس تصور و تصدیق است و مقسم آن دو به‌شمار می‌آید. در صورت دوم، تصور به‌شمار آمده و قسیم تصدیق خواهد بود و در صورت سوم، تصدیق و در مقابل تصور قرار دارد؛ صورت چهارم از دیدگاه ملاصدرا، حکم خاصی در این باب ندارد، اما براساس نظریه برخی دیگر، مانند کاتبی قزوینی همان‌گونه که گذشت، این صورت حاصله، تصویری است که قسیم تصدیق به‌شمار می‌آید (رازی، بی‌تا، ص ۴). با توجه به مطالب یاد شده، تعریف تصور و تصدیق را می‌توان بدین صورت بیان کرد که تصور عبارت است از «صورت حاصله‌ای که مقید است به لا به شرطیت از حکم» و تصدیق عبارت است از «صورت حاصله‌ای که مقید و مشروط است به حکم». دیدگاه ملاصدرا نسبت به معنای تصور روشن است و ابهامی در آن نیست، زیرا تصور از نظر وی، همان صورت حاصله‌ای است که لا به شرط از حکم است و این لا به شرطیت، از قیود آن

۱. شایان ذکر است که صدرالمتهلین تمام ماهیات نوعی را بسیطه می‌داند. وی معتقد است جنس و فصل از اجزای حدی به‌شمار می‌آید، نه اجزای محدود و نوع؛ یعنی ذهن هرگاه بخواهد یک مفهوم نوعی را توضیح دهد، چاره‌ای ندارد جز این‌که از خود، دو مفهوم بسازد که با مفهوم نوعی مورد نظر مطابق باشد و این دو مفهوم را معرف حدی برای آن مفهوم نوعی قرار دهد؛ بنابراین، ماهیت نوعی دارای اجزا نیست، بلکه مفهوم حدی آن دارای اجزاست. از این‌که حد از اجزاء تشکیل شده است، لازم نمی‌آید که محدود نیز مشتمل بر اجزاء باشد؛ هرچند که حد و محدود هر دو از یک چیز حکایت دارد (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸-۲۹).

به‌شمار می‌رود. اما نظر او نسبت به معنای تصدیق، خالی از ابهام نیست؛ زیرا چندان واضح نیست که از نظر او، تصدیق عین حکم است یا تصویری مقارن با حکم؟ ملاصدرا در یک‌جا می‌گوید: «تصدیق تصویری است که به یک معنا عین حکم و به معنای دیگر، مستلزم حکم است». عبارت وی در این‌باره چنین است: «إن حصول صوری الشیء فی العقل الذی هو العلم: إما تصور لیس بحکم و إما تصور هو بعینه حکم أو مستلزم للحکم بمعنی آخر، و التصور الثانی یسمى باسم التصدیق و الأول لایسمى باسم غیر التصور».

و در جای دیگر می‌گوید: «تصدیق به یک اعتبار، تصویری است عین حکم و به اعتبار دیگر، تصویری است ملزوم حکم»؛ آنجا که می‌گوید: «التصور الذی لاینفک عن الحکم، بل یستلزمه و هذا هو التصدیق المقابل للتصور القسیم له، من حیث هو تصور لا بشرط أن یكون حکماً أو معه حکم و هو لأنه نفس الحکم باعتبار و ملزوم له باعتبار یكون مستفاداً من الحجی إذا کان کسبياً» (شیرازی، ۱۳۱۶، ص ۵۶-۶۰، ۸۹-۹۱). حال، باید دید که چه تفسیرهایی برای کلام وی در این‌باره ارائه شده است؟ آیا تفسیرهای مطرح از کلام او، بیانگر نظریه‌ی وی در این مسئله است؟ تاکنون سه تفسیر از دیدگاه ملاصدرا در باب تصدیق براساس استقصا ذکر شده است. اگر تصورات ثلاثه (موضوع، محمول و نسبت) حکم را در پی داشته باشد، ناگزیر باید با حجت و برهان اثبات شود. به همین اعتبار که این تصورات با حجت و برهان به‌دست می‌آید، عین تصدیق به‌شمار می‌آید، اما با قطع نظر از دلیل اثباتش، تصویری است مستلزم حکم.

تصدیق، در واقع، یک واحد بسیط حقیقی است، ولی هر واحد بسیطی را هر اندازه هم که بساطت و وحدت کامل داشته باشد، می‌توانیم در تحلیل عقلانی به مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک تحلیل کنیم و سپس این اجزای تحلیلی را همچون جنس و فصل مرکبات، لازم و ملزوم یکدیگر قرار دهیم. بنابراین، «لزوم» در اینجا به معنای تأثیر علیت نیست، بلکه به معنای نوعی استنتاج و انتزاع است که آن را لزوم ذهنی یا عقلی گویند.

هرچند تعریف تصور و تصدیق به اعتبار مفهوم آن دو است، اما بیان مفهوم در تعریف آن‌ها گاهی به وجود ناظر است و گاهی نه. در صورتی که به وجود ناظر باشد، علم به دو تصور تقسیم می‌شود؛ تصویری که لا به شرط از حکم و عدم حکم است و تصویری که به

عینه حکم است. دومی، تصدیق و اولی، تصویری است که قسیم تصدیق به‌شمار می‌رود. همچنین اگر بیان مفهوم به وجود ناظر نباشد، علم به دو تصور تقسیم می‌شود؛ تصویری که لا به شرط از اقتران و عدم اقتران با حکم است و تصویری که مستلزم حکم است. در این حالت، دومی، تصدیق و اولی، تصویری است مقابل تصدیق. براساس این تفسیر، اگر بیان مفهوم تصدیق به وجود ناظر باشد، تصدیق، تصویری است که به عینه حکم است، اما اگر بیان مفهوم آن به وجود ناظر نباشد، تصدیق، تصویری است که مستلزم حکم خواهد بود (شیرازی، ۱۳۱۶، ص ۲۵-۲۶). هر یک از تفسیرهای مزبور ممکن است برخی از ابعاد نظریه شناخت از منظر صدرالمآلهین را توجیه و تفسیر کند، ولی هیچ‌یک نظریه او را در این باب به‌طور کامل تبیین نمی‌کند؛ بنابراین، توضیح و تبیین دیدگاه او را باید از راه دیگر به‌دست آورد.

۷. منشأ پیدایش تصور و تصدیق و ادراکات اولیه بشر

تصور و تصدیق هر کدام به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. تصورات و تصدیقات بدیهی، خود، پیدا و از دلیل بی‌نیاز است. منشأ پیدایش تصورات، نظریه قول شارح یا معرف است که به حد و رسم تقسیم می‌شود و هر کدام نیز دارای اقسامی است، اما پیدایش تصدیقات نظری تنها از راه حجت امکان‌پذیر است و حجت نیز اقسامی دارد که عبارت‌اند از برهان، خطاب، جدل، شعر و مغالطه. این امور، اقسام حجت را از لحاظ ماده تشکیل می‌دهد، اما قیاس، تمثیل و استقرا بیانگر اقسام حجت از لحاظ صورت‌اند.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که معرف تنها بیانگر تصورات کلی است، اما تصورات جزئی و همچنین خود معرف، از کجا به‌دست می‌آید؟ پرسش اساسی‌تری که ریشه معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهد، چیستی منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است. عناصر بسیطه ادراکات که سرمایه اصلی فکر بشر به‌شمار می‌رود، از چه راهی پدید می‌آید؟ مسلم است که این مطلب از قدیم تاکنون همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف نظرها درباره آن وجود داشته است. افلاطون، از دانشمندان بزرگ یونان باستان، معتقد است که معرفت حقیقی تنها درک مثل است، نه ادراک محسوسات و این معرفت، از سنخ یادآوری است، نه یادگیری؛ زیرا روح انسان، قبل از این‌که به این عالم بیاید، مثل را

مشاهده کرده و بعداً در اثر مجاورت با بدن، همه را از یاد برده است، ولی از آنجایی که آنچه در این عالم است، نمونه‌ای از آن حقایق است، روح انسان با احساس آن نمونه‌ها، گذشته‌ها را به یاد می‌آورد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۹).

در مقابل، ارسطو معتقد است که تمام آگاهی‌های انسان یادگیری است، نه یادآوری؛ یعنی ذهن انسان روز نخست فاقد هرگونه آگاهی است و تمام علوم برای وی در همین جهان حاصل می‌شود. در مقام حصول آگاهی، ادراک جزئیات از طریق حس، مقدم بر ادراک کلیات است؛ زیرا ذهن انسان پس از درک جزئیات به وسیله قوه عاقله، به تجرید و تعمیم پرداخته، معانی کلی را انتزاع می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۷).

در این میان، حکمای اسلامی به‌ویژه صدرالمتألهین، در عین حالی که مثل افلاطونی و رب‌النوع را تا حدودی پذیرفته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۶-۷۹)، از نظریه ارسطو در باب معرفت استقبال می‌کنند. ملاصدرا معتقد است روح انسان، در آغاز، لوح بی‌نقشی است که تنها استعداد پذیرفتن ادراکات اولیه را دارد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲). در این نظریه، ادراکات حسی جزئی بر ادراکات عقلی کلی تقدم دارد. اگر ادراکات حسی جزئی در کار نباشد، عقل به درک کلیات، اعم از تصویری و تصدیقی، و بدیهی و نظری قادر نخواهد بود. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوه و كانت محفوظي في خزاني المتخيلي، هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات و التجريبات و المتواترات و المقبولات و غيرها» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۵). طبق این دیدگاه، بدیهیات نخستین چیزی است که از آثار محسوسات گرد آمده در حافظه پدید می‌آید؛ پس بدون ادراک محسوسات، تحقق بدیهیات نیز امکان‌پذیر نیست. مثال صدرالمتألهین در این زمینه آن است که حواس مختلف انسان، مانند جاسوسان گوناگون هستند که از نقاط مختلف گزارشی می‌آورند و به نفس کمک می‌کنند که مفاهیم کلی مجرد را درک کند و او را برای آگاهی از تصورات و تصدیقات بدیهی آماده می‌سازند. آن‌گاه در سایه آمیختن این دو با هم، نفس بر کسب تصورات و تصدیقات نظری توانا می‌شود.^۱

۱. فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفي الأخبار عن النواحي، يعدّ النفس للاطلاع بتلك الصوري العقلية المجردى و الإحساسات الجزئى، إنما تتكثّر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و

براساس این دیدگاه، تمام تصورات بدیهیه عقلیه، امور انتزاعی به‌شمار می‌روند که عقل آن‌ها را از معانی حسیه انتزاع کرده است، لکن بین انتزاع مفاهیم کلی - مانند انسان، درخت و امثال آن - که منطبق با محسوسات است و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه، از قبیل مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت، امکان و امتناع، فرق وجود دارد و آن این‌که دسته نخست، مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوس برای عقل حاصل می‌گردد،^۱ و دسته دوم از دسته نخست به گونه دیگری انتزاع می‌شود؛ بنابراین دسته نخست، معقولات اولیه و دسته دوم، معقولات ثانویه خوانده می‌شود. حاصل آن‌که از دیدگاه صدرالمثلهین، آگاهی حسی و ادراک محسوسات، منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است. شایان یادآوری است که ادراک هر کس نسبت به خودش، بر همه ادراکات مقدم است، ولی این ادراک، ادراک حضوری و از محل بحث خارج است.

نتیجه

در این پژوهش از منابع معرفتی و ملاک مطلوبیت در آرا و آثار ملاصدرا پرسش شد و در آن به چهار منبع معرفتی عقل، وحی، شهود و تجربه اشاره و تصریح شد که حکمت متعالیه از نوعی تکثر معرفتی برخوردار و آن را در خود نهادینه کرده است. از سویی این منابع می‌تواند با نگاه تشکیکی نیز مورد توجه قرار گیرد. در ادامه، امکان و حدود شناخت و مراتب و منابع شناخت بررسی و تأکید شد که در فلسفه صدرالمثلهین اصل و امکان شناخت ممکن است؛ ضمن این‌که منابع شناخت نیز دارای مراتب‌اند. نگاه ملاصدرا به وحی نگاهی پیشرفته است و اختصاص به خود او دارد. براساس فلسفه وی، شناخت جز در پرتو وحی حاصل نمی‌شود و وحی در کنار عقل و حس از اهمیت وافر برخوردار است.

الخیرات و دفع الشرور و المضار. فبذلک یتنفع النفس بالحس ثم یعدّها ذلک لحصول تلک التصوّرات الأوّلیّی و التصدیقات الأوّلیّی ثم یتمزج بعضها ببعض و یتحصّل من هناک تصوّرات و تصدیقات مکتسبی (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۸۱).

۱. کلّ موجود یمکن أن یعقل بوجه... کالحال فی المعقولات بالقوّی من الأجسام و غیره التی تحتاج فی معقولیّتها إلى نزع و تجرید مجرد یتنزعها و یجردها عن المادّی و عن غواشیها، حتّی تصیر معقولیّ بالفعل بعد ما کانت معقولیّ بالقوّی (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۶۸).

طرح مباحث روش‌شناسی در فلسفه ملاصدرا به این پرسش می‌پردازد که فیلسوف متعالیه با توجه به منابع معرفتی متنوع، از چه شیوه‌ای برای بهره‌گیری از این منابع استفاده می‌کند. درحالی‌که وی همه شیوه‌های عقلی و برهانی، عرفانی و شهودی، قرآنی و وحیانی و همچنین حسی و تجربی را تأیید می‌کند، اما در این‌که آیا خود او نیز همه این روش‌ها را به‌کار گرفته است یا نه، جای بحث و بررسی وجود دارد؛ گرچه غالب آثارش را با اشاره به روش خود در تحلیل مسائل فلسفی آغاز کرده است. آنچه مسلم است این است که ملاصدرا به منبع وحی اهتمام ویژه‌ای داشته است و با استفاده از روش‌های عقلی، عرفانی و نقلی به این منبع نزدیک شده و آن را در آثار خود به‌کار برده است. به عبارتی می‌توان گفت، روش فهم و دریافت او از منابع وحیانی از طریق عقل صورت گرفته است. این روش حتی در مواردی که متفکر، اثر نقلی هم دارد، قابل ردیابی است و نگاه عقلی در آن غلبه دارد و مشخص است که نقل باید از زیر تیغ عقل بگذرد و در واقع، عقل باید درباره نقل داوری کند.

نکته‌ای که در شیوه و روش حکمت متعالیه به چشم می‌خورد و در واقع، در فلسفه ملاصدرا استفاده شده، درهم‌تنیدگی برهان و عرفان و قرآن است که براساس روش‌های سه‌گانه‌ای که هر یک از آنها تولید می‌کنند، عدم وجود تعارض میان عقل و نقل و کشف آشکار می‌شود. درهرحال می‌توان گفت همه روش‌ها در یک روش خلاصه می‌شوند که این روش نیز صورت‌ها و مراتب مختلفی دارد. صدرالمتألهین سعی کرده است که روش‌های مورد استفاده زمانه‌اش را به‌روز کند و خود را در مشرب خاص کلامی یا عرفانی یا فلسفی محصور نکند، بلکه با سعه صدر به استقبال آرای متخالف برود تا مواضع خطا و رخنه‌های نظام‌های معرفتی را به‌خوبی بشناسد و از آن‌ها مصون بماند. بدین ترتیب، روش‌شناسی حصرشکن ملاصدرا و بهره‌گیری او از سویه‌های مختلف روشی، انسان را یاری می‌کند تا در مسائل اجتماعی به‌گونه‌ای مثنی کند که مسائل مختلف را در نظر بگیرد و با نگاه جامع‌تر و بازتری به مسائل بنگرد. مهم‌ترین آسیب معرفتی حصرگرایی روش‌شناختی تحویلی‌نگری است که ملاصدرا با اخذ کثرت‌گرایی روش‌شناختی عملاً از آن پیشگیری کرده است. تصور و تصدیق دو مؤلفه اساسی معرفت‌شناختی و ادراکی‌اند که هر کدام به دو قسم

بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. تصورات و تصدیقات بدیهی، خود، پیدا و بی‌نیاز از دلیل‌اند. منشأ پیدایش تصورات، نظریه قول شارح یا معرف است و پیدایش تصدیقات نظری هم فقط از راه حجت امکان‌پذیر است. همچنین معرف فقط بیانگر تصورات کلی است، اما درباره منشأ پیدایش تصورات جزئی و همچنین خود معرف یا به عبارتی درباره چیستی منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر، دو دیدگاه کلی وجود دارد که عبارت‌اند از نظریه مثل افلاطون و دیدگاه ارسطو. صدرالمتألهین در عین‌حالی که مثل افلاطونی را تا حدودی می‌پذیرد، از نظریه ارسطو در باب معرفت استقبال می‌کند و معتقد است که آگاهی حسی و ادراک محسوسات، منشأ پیدایش تصورات اولیه و ادراکات ابتدایی بشر است.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *الشفاء: الالهیات*. تهران، ناصر خسرو.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۱، تهران، نشر قصیده.
- باقرزاده، محسن، عابدی، مصطفی (۱۴۰۱). «تفسیر ایدئالیستی از معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بر پایه فاعلیت ذهن»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۱(۳)، ۱۲۵-۱۵۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر تسنیم*، جلد ۱۳، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیره پیامبران در قرآن*، جلد ۴، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *چیستی فلسفه اسلامی*. قیسات، ۱۰(۳۵)، ۷-۱۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *هندسه معرفتی عقل*، قم، اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹). *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رازی، قطب‌الدین (بی‌تا). *شرح الشمسیه*، تهران، علمیه اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر سوره جمعه*، ترجمه تصحیح و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، ترجمه محمد خواجوی، جلد ۲ و ۶، تهران، مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۱۶ق). *رساله التصور و التصدیق*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبداء و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *منطق نوین: مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، آگاه.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۹). *مفهوم‌شناسی حکمت متعالی سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲). *المیزان*، جلد ۱۹، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸). *روش‌شناسی فلسفه ملاصدر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۱، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۳). *الکافی*، ترجمه حسین استادولی، جلد ۱، تهران، دارالتقلین.
- لکزایی، رضا (۱۳۸۷الف). «دفتر عقل و قلب؛ پرتوی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی امام خمینی (ع)»، *آئینه پژوهش*، ۱۹(۱۱۴)، ۱-۱۵.
- لکزایی، شریف (۱۳۸۷ب). *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه؛ دفتر اول: نشست‌ها و گفت‌وگوها*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لکزایی، شریف (۱۳۹۶). *فلسفه سیاسی صدرالمتألهین*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- متقی، علی‌بن حسام‌الدین (۱۴۰۱ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، جلد ۱، بیروت، موسسه الرساله.

References

- Baqrzadeh, M., & Abadi, M (1401). "Idealist Interpretation of Epistemology in Transcendent Philosophy Based on the Mind's Actuality", *Islamic Philosophy Journal*, 1(3), 125-153 (in Persian).
- Copleston, F (1368). *History of Philosophy: Greece and Rome* (S. J. Mojtouyi, Trans), Volume 1, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company and Soroush (in Persian).
- Ibn Sina (1363). *Al-Shifa: Theology*, Tehran, Naser Khosrow (in Arabic).
- Javadi Amoli, A (1384). *The Nature of Islamic Philosophy*, *Qabasat*, 10(35), 12 (in Persian).
- Javadi Amoli, A (1387). *Tafsir Tasnim* (Vol. 13). Qom, Isra (in Persian).
- Javadi Amoli, A (1389). *Cognitive Geometry of the Mind*, Qom, Isra (in Persian).
- Javadi Amoli, A (1385). *Thematic Interpretation of the Holy Quran: The Lives of the Prophets in the Quran* (Vol. 4), Qom, Isra (in Persian).
- Khomeini, R (1379). *Sahifeh Imam*, Tehran, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (in Persian).
- Kulayni, M. ibn Y (1393). *Al-Kafi* (H. Estadvali, Trans., Vol. 1) Tehran, Dar al-Thaqalayn (in Arabic).
- Lakzaei, R. (1387a). *The Office of Intellect and Heart; a Ray of Imam Khomeini's Mystical and Philosophical Thoughts*, *Ayineh Pazhuhesh*, 15(1), 114(19) (in Persian).
- Lakzaei, S (1387b). *Political Wisdom in the View of Transcendent Wisdom; Volume 1: Sessions and Discussions*, Qom, Institute of Islamic Sciences and Culture (in Persian).
- Lakzaei, S, (1396). *Political Philosophy of the Transcendent Theophilosophers*, Qom, Institute of Islamic Sciences and Culture (in Persian).
- Quramalaki, A. (1388). *Methodology of Mulla Sadra's Philosophy*, Tehran, Islamic Philosophy Foundation of Sadra (in Persian).
- Razi, Q. al-Din. *Explanation of al-Shamsiyah*, Tehran, Alamiyyeh Islamiyyeh (in Arabic).
- Sadr, A (1389). *Conceptualization of Political Transcendent Wisdom*, Qom, Institute of Islamic Sciences and Culture (in Persian).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1316). *Risalah al-Tasawwur wa al-Tasdiq*, Qom, Ismailiyan Foundation (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1346). *Al-Shawahid al-Rububiyah* (S. J. Ashtiani, Ed.), Mashhad, Ferdowsi University (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1354). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Tehran, Iranian Society of Wisdom and Philosophy (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1360). *Mantiq Nuwin: Mashmul bar al-Lum'at al-Mashriqiyah fi al-Funun al-Mantiqiyah* (A. M. al-Dini, Trans.), Tehran, Agah (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1363). *Interpretation of Surah al-Jumu'ah* (M. Khajavi, Trans.), Tehran, Mowla (in Arabic).
- Shirazi, S. al-D. M. ibn I (1378). *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys* (M. Khajavi, Trans., Vols. 2 and 6), Tehran, Mowla (in Arabic).
- Tabatabai, S. M. H (1372). *Al-Mizan*, Volume 19, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah (in Arabic).



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Study and Analysis of the Lesser-Known Version of *Theologia* and the Connection of the Lesser-Known Version with Suhrawardi's *Al-Talwihat*

Reza Koorang Beheshti¹  | Mahdi Asgari² 

1. Assistant Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

E-mail: r.koorangbeheshti@ltr.ui.ac.ir

2. PhD candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations of Qom, Qom, Iran.

E-mail: mehdiaskari1371@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/07/22

Received in revised form

2024/10/11

Accepted 2024/10/12

Published online

2025/06/25

Keywords:

Suhrawardī, Al-Talwihat, Rawḍat al-ta'rif, Ibn al-Khaṭīb, lesser-known version of Theologia.

The so-called Theology of Aristotle, known as Theologia, exists in two different versions: a shorter version and a longer version. The shorter version reached the philosophers in the East of the Islamic world and brought philosophical issues to them, while the longer version of Theologia was famous in the West of the Islamic world. The main issue in this article is to introduce the longer version and the research conducted on it so far, and to show that, according to one of these studies and the investigation of Suhrawardī's book "Al-Talwihat al-Lawhiyya wa al-Arshiyya," a connection can be found between the longer version of Theologia and Al-Talwihat. The data collection method is library-based, and the data analysis method is descriptive-analytical. The brief conclusion reached in this article is that very little research has been conducted on the longer version of Theologia so far, and considering a passage from the book "Rawḍat al-ta'rif" and what is mentioned in "Al-Talwihat al-Lawhiyya wa al-Arshiyya," it can be shown that Sheikh Shihab al-Din Suhrawardi was influenced by the longer version of Theologia.

Cite this article: Koorang Beheshti, R; Asgari, M (2025). Study and Analysis of the Lesser-Known Version of *Theologia* and the Connection of the Lesser-Known Version with Suhrawardi's *Al-Talwihat*, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 121-143.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.469260.1095>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.469260.1095>

Extended Abstract

Introduction

The so-called Theology of Aristotle, or Theologia in the Islamic world, has had a tumultuous history. Two versions of this treatise exist: the shorter, more well-known version, and the longer, less famous version. While considerable research has been conducted on the well-known version and its fate in the Islamic world, less attention has been given to the less well-known version. The well-known version of the Theologia is essentially an Arabic translation of a text from the 3rd century AH (9th century CE) by Abd al-Masih ibn Naimah al-Himsi. This text was mistakenly attributed to Aristotle, and its teachings were considered Aristotelian by philosophers of the Islamic period.

The text was first published in the East in 1296 AH without reference to the location of publication. The German scholar Friedrich Heinrich Dieterici first edited the book based on three manuscripts in 1882 and translated it into German in 1883. Later, Dr. Abd al-Rahman Badawi, using nine surviving manuscripts, re-edited the text and published it in his work Plotinus among the Arabs in 1955.

The Arabic translation of this book was accompanied by the editing of Abu Yaqub Ishaq al-Kindi (d. 256 AH).

Given the above, the main issue of this article is to introduce the less famous version of the Theologia in light of some studies that have been conducted on this version. Due to the lack of a critical edition of the less well-known version, this article will reference some of the research done on it and emphasize that traces of this lesser-known version can be found in the texts of some philosophers in the eastern Islamic world (in this article, only Suhrawardi has been studied). It is important to note that the studies mentioned are not exhaustive of all the research done on this version. The works of Stern, Fenton, and Zimmerman are among the most important studies on the longer version of the Theologia, but their introduction will have to be left for another occasion as they are not directly relevant to the subject of this article.

The studies discussed in this article are as follows:

1. Borisov's study: This research marks a serious starting point for studying the lesser-known version of the Theologia.
2. The first study by Alexander Treiger: In this research, Treiger, following Paul Walker, investigates the relationship between Sijistani and his book *Al-Maqalid* with the longer version of the Theologia.
3. The second study by Alexander Treiger: In his second study, Treiger edits and translates chapters 10, paragraphs 14 to 17, of the longer

version of the Theologia.

4. The third study by Alexander Treiger: In this study, Treiger refers to passages from the longer version of the Theologia that are found in *Rawdat al-Ta'rif* by Lisan al-Din ibn al-Khatib.

However, these are not the only studies on this version. The works of Stern, Fenton, and Zimmerman are among the significant research on the longer version of the Theologia, but their introduction must be postponed to another occasion, as their content does not align closely with the subject of this article.

Research Methodology

The data collection method is library-based, and the data analysis method is descriptive-analytical.

Findings

The longer version of the Theologia can also be examined in the Eastern Islamic world. One example is a passage found in Suhrawardi's book *Al-Talwihāt al-Lawhiyya wa al-'Arshiyya*. This passage closely aligns with a section in *Rawdat al-Ta'rif* by Lisan al-Din ibn al-Khatib, which Treiger believes is part of the longer version of the Theologia.

Conclusion

a) Little research has been conducted on the lesser-known version of the Theologia, and no critical edition of this version has been produced. As a result, we only have reports related to this text, which fall into two categories: either they introduce the version of the text or they focus on the content derived from it. b) Alexander Treiger is one of the scholars who has conducted three studies on the longer version of the Theologia. His research, titled "The Longer Version of the Theology of Aristotle in al-Andalus," led to the discovery of a passage from this longer version in *Rawdat al-Ta'rif bil-Ḥubb al-Sharīf* by Lisan al-Din ibn al-Khatib. c) Shaykh Shihab al-Din Suhrawardi, in his book *Al-Talwihāt al-Lawhiyya wa al-'Arshiyya*, quotes a passage attributed to Plato that bears a strong resemblance to the passage found in *Rawdat al-Ta'rif bil-Ḥubb al-Sharīf* by Lisan al-Din ibn al-Khatib. This suggests that Suhrawardi may have included part of the lesser-known version of the Theologia in his work. Furthermore, this challenges the common belief that the lesser-known version was primarily circulated in the intellectual sphere of al-Andalus (the Western Islamic world), as this example provides a counterpoint. d) Suhrawardi attributes the passage he quotes to Plato, while other sources

attribute the same passage to Aristotle and his book, the Theologia. This indicates that Suhrawardi was aware that the passage is more in line with Platonic and Neoplatonic teachings than with Aristotelian thought.



بررسی و تحلیل نسخه غیر مشهور ائولوجیا و ارتباط آن با التلویحات سهروردی

رضا کورنگ بهشتی^۱ | مهدی عسگری^۲

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. koorangbeheshti@ltr.ui.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب. mehdiaskari1371@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

الهیات منسوب به ارسطو یا همان ائولوجیا دو نسخه متفاوت دارد: نسخه کوتاه‌تر و نسخه طولانی‌تر. نسخه کوتاه‌تر در شرق عالم اسلام به دست فیلسوفان رسیده و مسائلی فلسفی را برای آن‌ها به ارمغان آورده است، اما روایت طولانی‌تر ائولوجیا در غرب عالم اسلام شهرت داشته است. مسئله اصلی در این مقاله معرفی نسخه طولانی‌تر و پژوهش‌هایی است که تا به حال درباره آن انجام شده و نشان دادن این مطلب که با توجه به یکی از این پژوهش‌ها و تحقیق در کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیه شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌توان ارتباطی میان روایت طولانی‌تر ائولوجیا و التلویحات یافت. روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و روش تحلیل داده‌ها توصیفی - تحلیلی است. نتیجه اجمالی که این مقاله به آن رسیده این است که تا به حال تحقیقات بسیار اندکی درباره روایت طولانی‌تر ائولوجیا انجام شده و با توجه به فقره‌ای که از کتاب روضة التعریف بالحب الشریف روایت شده و آنچه در التلویحات اللوحیة و العرشیه آمده می‌توان نشان داد که شیخ شهاب‌الدین سهروردی تحت تأثیر روایت طولانی‌تر ائولوجیا بوده است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

سهروردی، التلویحات،

روضه‌التعریف، ابن‌الخطیب،

روایت غیرمشهور ائولوجیا.

استناد: کورنگ بهشتی، رضا؛ عسگری، مهدی (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل نسخه غیرمشهور ائولوجیا و ارتباط آن با التلویحات سهروردی، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۲)، ۱۴۳-۱۲۱. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.469260.1095>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.469260.1095>

© نویسندگان.



مقدمه

الهیات منسوب به ارسطو (so-called Theology of Aristotle) یا همان *اثولوجیا* در عالم اسلام، سرنوشت پرماجرایی را طی کرده است. از این رساله، دو ویراست موجود است: ویراست کوتاه‌تر یا ویراست مشهورتر و ویراست بلندتر یا ویراست غیرمشهور. درباره ویراست مشهور و سرگذشت آن در عالم اسلام تحقیقاتی صورت گرفته است، اما درباره ویراست غیرمشهور تحقیقات چندانی وجود ندارد.

ویراست مشهور *اثولوجیا* در اصل ترجمه عربی نوشته‌ای در سده سوم هجری (نهم میلادی) است که توسط عبدالملیح بن ناعمه حمصی ترجمه شده است. این کتاب به اشتباه به ارسطو نسبت داده شد و آموزه‌هایی که در آن بود توسط فیلسوفان دوره اسلامی، آموزه‌های ارسطویی تلقی شدند.

این متن نخستین بار در شرق بدون نام محل در ۱۲۹۶ ق منتشر شد. محقق آلمانی، فردریش دیتریچی (Friedrich Heinrich Dieterici) برای نخستین بار بر اساس سه دست‌نوشته این کتاب را تصحیح (۱۸۸۲ م) و آن را به آلمانی ترجمه کرد (۱۸۸۳ م). بعد از آن دکتر عبدالرحمن بدوی با توجه به نه دست‌نوشته باقی‌مانده از این کتاب آن را دوباره تصحیح و در کتاب *افلوپین عند العرب* در سال ۱۹۵۵ میلادی منتشر کرد.

ترجمه عربی این کتاب با تصحیح ابویعقوب اسحاق کندی (م ۲۵۶ ق) همراه بود. اما کندی در رساله *فی کمیة کتب ارسطاطالیس* از این کتاب یاد نمی‌کند (کندی، ۱۹۵۰، ص ۳۶۲-۳۷۴). برخی از فیلسوفان دوره اسلامی با مواجهه با متن این کتاب دریافته‌اند که اندیشه‌هایی که در آن مطرح شده نمی‌تواند چندان سازگار با اندیشه‌های ارسطویی باشد؛ از این رو، انتساب مطالب این کتاب به ارسطو را جای طعن دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۷۵). البته برخی از فیلسوفان همین دوره فکری، انتساب این رساله را به ارسطو قطعی می‌دانسته‌اند و از این که فیلسوفانی چون ابن‌سینا طعن به مطالب آن وارد می‌کرده‌اند اظهار تعجب می‌کردند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۳۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۰-۲۴۱).

این رساله توسط برخی از فیلسوفان دوره اسلامی شرح شده است. علاوه بر شرحی که ابن‌سینا بر این کتاب داشته، شرح قاضی سعید قمی و علیقلی بن قرچغای خان (زنده تا

۱۰۹۱) (آقابزرگ، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۶۳) را نیز می‌توان نام برد. شرح قاضی سعید قمی توسط استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در سال ۱۳۹۸ ق منتشر شد. البته شرح قاضی سعید بر چهار میمر از ده میمر این کتاب است. شرح *اثولوجیای* علیقلی بن قرچغای خان تا به حال منتشر نشده است، اما در سال ۱۳۸۲ تحت عنوان پایان‌نامه ارشد توسط خانم لیلا شاکری مهram و به راهنمایی دکتر غلامحسین دینانی در مدرسه عالی شهید مطهری (۵) تصحیح شده است.

همان‌طور که اشاره شد، ویراست مشهور تا به حال دوبار تصحیح شده است: تصحیح اول توسط فردریش دتیرچی و تصحیح دوم توسط عبدالرحمن بدوی انجام شده است. اما از ویراست غیرمشهور نسخه مصححی وجود ندارد و تنها پاره‌هایی از آن یافت شده است. نکته دیگر درباره ویراست مشهور این است که این ویراست در شرق عالم اسلام مورد توجه فیلسوفان بوده و یکی از منابع فکری اصلی و تأثیرگذار بر اندیشه فیلسوفان بوده است. در مقابل، ویراست غیرمشهور *اثولوجیا*، در غرب عالم اسلام بیشتر مورد استفاده فیلسوفان بوده است. نکته دیگر درباره ویراست مشهور *اثولوجیا* این است که در شرق عالم اسلام دست‌کم سه شرح بر آن نوشته شده است: شرح ابن‌سینا، شرح قاضی سعید قمی و شرح علیقلی بن قرچغای خان. اما درباره ویراست غیرمشهور چنین شرح‌هایی وجود ندارد و صرفاً فیلسوفان با مراجعه به متن‌های باقی‌مانده از این رساله از اندیشه‌های موجود در آن تأثیر پذیرفته‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان مسئله اصلی این مقاله را معرفی نسخه غیرمشهور *اثولوجیا* با توجه به برخی از پژوهش‌هایی دانست که درباره این نسخه انجام شده است. برای معرفی نسخه غیرمشهور - به دلیل نبود متن مصحح - صرفاً به برخی از پژوهش‌هایی که درباره این نسخه شده اشاره خواهد شد و بر این نکته تأکید می‌شود که با تحقیق در

۱. این فیلسوف از شاگردان ملازجبعلی تبریزی است. برای زندگی‌نامه و آثار او نک: عسگری، مهدی و نصیری، منصور (۱۴۰۰)، «شوقنامه عباسی و احوال و آثار مؤلف آن»، *نسخه‌شناسی متون نظم و نثر فارسی*، شماره ۱۶، ص ۲۳۲-۲۵۰.

متون برخی از فیلسوفان در شرق عالم اسلام (در این مقاله صرفاً سهروردی مورد مطالعه قرار گرفته است) می‌توان رد پایی از روایت غیرمشهور یافت. ذکر این نکته ضروری است که آنچه بیان می‌شود تمام پژوهش‌هایی نیست که درباره این روایت انجام شده است. پژوهش استرن (معرفی کوتاهی در این مقاله از این پژوهش شده است، اما مسئله اصلی این پژوهش مطرح نشده است)، فنتون و زیمرمان از جمله پژوهش‌های مهمی هستند که درباره روایت طولانی‌تر ائولوجیا نوشته شده‌اند که معرفی آن‌ها در مجالی دیگر باید صورت بگیرد؛ زیرا محتوای این پژوهش‌ها با موضوع این مقاله همخوانی چندانی ندارد.

پیشینه تحقیق: آنچه تا به حال درباره ائولوجیا نوشته شده است، اشاره به روایت مشهور این کتاب دارد. برای نمونه می‌توان به عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۴۰۲)، «خوانش وجودشناسانه نظر در ائولوجیا و اناداها» که در مجله تاریخ فلسفه اسلامی منتشر شده است، اشاره کرد. این مقاله و مقالات دیگر بر روایت مشهور تمرکز کرده‌اند و اشاره‌ای به روایت غیرمشهور نداشته‌اند. از این رو پژوهش حاضر را می‌توان جزء اولین تلاش‌ها برای شناساندن روایت غیرمشهور به فارسی‌زبانان دانست. علاوه بر معرفی روایت غیرمشهور، در این مقاله نشان داده خواهد شد که گویا فقره‌ای از این روایت در کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة شیخ شهاب‌الدین سهروردی آمده است. از این رو، مقاله حاضر در دو بخش نوشته شده است: اقتباس و ترجمه و معرفی برخی از آثار منتشر شده درباره روایت طولانی‌تر و معرفی فقره‌ای جدید از این روایت.

درباره روایت غیرمشهور ائولوجیا چند مقاله موجود است که تنها مقاله‌ای که مستقیماً به موضوع مقاله حاضر ارتباط دارد مقاله‌ای است از الکساندر تریگر. مشخصات مقاله تریگر این‌گونه است:

Treiger, Alexander, (2020), "The Longer Theology of Aristotle in al-Andalus New Evidence from Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb's Rawḍat al-ta'rif.

مقاله تریگر دو بخش دارد. بخش اول آن به بررسی دو فقره از کتاب روضة التعریف بالحج الشریف لسان‌الدین بن الخطیب (م ۷۷۵ ق) می‌پردازد تا نشان دهد که این دو فقره از نسخه طولانی‌تر ائولوجیا هستند. بخش دوم به یک فقره دیگر از کتاب روضة التعریف بالحج الشریف اشاره و ربط و نسبت آن با فقره‌ای از رساله اخوان‌الصفاء بررسی می‌شود.

آنچه از مقاله تریگر با مقاله حاضر در ارتباط است، صفحات ۹-۱۱ مقاله است. در این بخش تریگر معتقد است که بخشی از کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* لسان‌الدین بن الخطیب دربردارنده بخشی از روایت طولانی تر *اثولوجیاست*. اما وی اشاره به این مسئله نمی‌کند که بخشی از آنچه وی معتقد است که روایت طولانی تر *اثولوجیاست*، در *التلویحات اللوحیة و العرشیه* شیخ شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۷ ق) آمده است و این خود نشان‌دهنده این است که به احتمال قوی سهروردی نسخه‌ای از روایت غیرمشهور را دیده است یا از متنی نقل کرده که روایت غیرمشهور در آن نقل شده است.

با توجه به آنچه گفته شد مقاله حاضر در چند بخش تدوین شده است: ۱. معرفی روایت غیرمشهور (پژوهش‌هایی درباره نسخه)؛ ۲. فقره کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف*؛ ۳. ربط و نسبت روایت غیرمشهور *اثولوجیا* با *التلویحات اللوحیة و العرشیه* شیخ شهاب‌الدین سهروردی.

۱. معرفی روایت غیرمشهور *اثولوجیا*

درباره روایت غیرمشهور *اثولوجیا* تحقیقات زیادی صورت نگرفته است. این تحقیقات را می‌توان در دو دسته کلی دسته‌بندی کرد؛ تحقیقاتی که به نسخه‌شناسی این اثر پرداخته‌اند و تحقیقاتی که بر محتوای اثر اشاره داشته‌اند. در تحقیقات دسته دوم سوای بررسی محتوای رساله، به شباهت‌هایی که متن رساله با دیگر آثار دوره‌های اسلامی و یهودی داشته نیز اشاره شده است. علاوه بر این در این دسته از تحقیقات گاه پاره‌ای از روایت طولانی‌تر در اثری دیگر یافت شده یا محقق به تصحیح برخی از قطعات باقی‌مانده پرداخته است. با توجه به این دو دسته از تحقیقات می‌توان گفت پیش‌گام تحقیقات دسته اول بریسف روسی (Andrei Iakovlevic Borisov) است.

شرق‌شناس روسی، بریسف در سال ۱۹۲۹ م در کتابخانه عمومی سالتیکوف شچدرین در لنینگراد سه دست‌نوشته کهن را یافت که به خط عبری نوشته شده بودند. هر سه این دست‌نوشته‌ها دربردارنده متن *اثولوجیای* غیرمشهور بودند (خراسانی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۸۰). بریسف ماحصل آنچه را یافته بود در یک مقاله ناتمام ارائه داد. الکساندر تریگر که بر

روی آثار بریسف کار کرده و گزارش‌هایی از مجموعه آثار وی ارائه داده، مقاله بریسف را این‌گونه توصیف کرده است:

مقاله بریسف پنج بخش داشت:

۱. سنت نسخه خطی: در این فصل بریسف به آماده‌سازی یک نسخه انتقادی از روایت طولانی‌تر الهیات منسوب به ارسطو بحث می‌کند که با روایتی که دیترچی آن را منتشر کرده متفاوت است. بریسف در اینجا خاطر نشان می‌کند که از نسخه طولانی‌تر الهیات منسوب به ارسطو تنها یک نسخه کامل لاتین باقی مانده که توسط پتروس نیکولاوس فاونتئوس (Petrus Nicolaus Faventius) ترجمه شده است. همان‌طور که اشاره شد، در سال ۱۹۲۹ میلادی بریسف بخش‌هایی از اصل عربی را کشف کرد. بریسف نشان داد که نسخه‌های باقی‌مانده از الهیات منسوب به ارسطو، متعلق به دو شاخه ایرانی و یهودی هستند. در میان این دو شاخه، شاخه یهودی نسخه کهن‌تر را دارد که به قرن سیزدهم برمی‌گردد. در مقابل نسخه ایرانی اوایل قرن شانزدهم متعلق است. تفاوت دیگر میان نسخه‌های خطی ایرانی و یهودی این است که نسخه‌های یهودی حاوی نسخه طولانی‌تر الهیات منسوب به ارسطو هستند، اما نسخه‌های ایرانی حاوی نسخه کوتاه‌تر این کتاب هستند.
 ۲. عنوان: در این بخش از مقاله بریسف به بررسی نام کتاب می‌پردازد. نام این کتاب در منابع مختلف به صورت متفاوت ثبت شده است، از این‌رو، بریسف به نام‌های مختلفی که برای این کتاب بیان شده اشاره می‌کند.
 ۳. متن: در این فصل تحلیل دقیق و مفصلی از متن الهیات منسوب به ارسطو ارائه می‌دهد.
 ۴. پیشینه بحث از الهیات منسوب به ارسطو (این فصل توسط نویسنده ناتمام رها شده است).
 ۵. محتوای الهیات منسوب به ارسطو (این فصل ناتمام مانده بود که توسط سردبیر کامل شده است (Treiger, 2007, p 163-176).
- این کشف بریسف سبب شد که محققان دسته دوم بر روی متن یافت شده کارهای

پژوهشی انجام دهند. در دسته دوم از پژوهشگران شاید بتوان گفت مهم‌ترین پژوهشگر اشترن (Samuel Miklós Stern) است. اشترن هنگام مطالعه آثار اسحاق اسرائیلی (Isaac Israeli) به نکته‌ای دست پیدا کرد که سبب شد مقاله بلند: «نوافلاطونی ابن‌حصدای، رساله‌ای نوافلاطونی تأثیر آن بر اسحاق اسرائیلی و نسخه طولانی‌تر الهیات ارسطو» در سال ۱۹۶۱-۱۹۶۰ را منتشر کند.

وی سعی کرد که نشان دهد که میان متون باقی‌مانده از اسحاق اسرائیلی و رساله شاهزاده و زاهد بن حصدای قرابت‌هایی وجود دارد. مقاله وی به صورت عمده سه بخش دارد: در بخش اول، نویسنده سعی بر این دارد تا نشان دهد که میان متون باقی‌مانده از اسحاق اسرائیلی و ابن‌حصدای درون‌مایه‌های مشترک وجود دارد (ص ۵۸-۷۸). در بخش دوم، اشترن به روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* اشاره می‌کند و نسخه‌هایی که بریسیف از آن یافته و تحقیقاتی که مونک (Salomon Munk) درباره آن انجام داده است. وی در این بخش از مقاله سعی بر آن دارد تا ادعای اصلی مقاله خود را مبنی بر این‌که اسحاق اسرائیلی و ابن‌حصدای هر دو از یک متن مشترک استفاده کرده‌اند را نشان دهد. از این رو وی دو فرض را مطرح می‌کند: ۱. ابن‌حصدای از اسحاق اسرائیلی تأثیر پذیرفته باشد؛ ۲. اسحاق اسرائیلی و ابن‌حصدای هر دو از یک متن دیگر استفاده کرده باشند. همان‌طور که اشاره شد، وی فرض دوم را می‌پذیرد (ص ۷۹-۱۰۱). در بخش سوم از مقاله، نویسنده بخشی از عبارت عربی و ترجمه انگلیسی آن از کتاب شاهزاده و زاهد بن حصدای را می‌آورد تا خواننده بتواند درباره درون‌مایه این رساله و آنچه از اسحاق اسرائیلی باقی مانده و ادعای اصلی اشترن مبنی بر منبع مشترک داوری کند. این متن در اصل فصل‌های ۳۲-۳۵ رساله شاهزاده و زاهد بن حصدای است (ص ۱۰۱-۱۲۰).

محقق دیگری که درباره روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* پژوهش‌هایی انجام داده، الکساندر تریگر است. وی سه مقاله درباره روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* منتشر کرده است که تحت عنوان پژوهش اول، پژوهش دوم و پژوهش سوم الکساندر تریگر از آن‌ها بحث خواهد شد.

۲. پژوهش اول الکساندر تریگر

تریگر در مقاله: «عقل یک نقطه و یک دایره است مطالعه موردی در رابطه متنی کتاب *المقالید ابویعقوب سجستانی و الهیات طولانی تر ارسطو*» به تبع پُل واکر به تحقیق درباره رابطه میان سجستانی و کتاب *المقالید او* با روایت طولانی تر *اثولوجیا* می پردازد. از این رو، وی تحقیق خود را با اشاره به کار پُل واکر آغاز می کند. عنوان مقاله تریگر از «الإقلید الثانی فی عظمة المبدع» از کتاب *المقالید سجستانی* گرفته شده است. سجستانی در آغاز این فصل می نویسد: «قد قیل: إنَّ العقل نقطة كدائرة محیطة بما فیها من الزوايا والأضلاع...» (سجستانی، ۱۴۳۲، ص ۴۷). این جمله و ادامه آن در پژوهش تریگر بسیار حائز اهمیت است و این بخش را در مقایسه با متون دیگر برگرفته از روایت طولانی تر *اثولوجیا* می داند.

بخش اول مقاله تحت عنوان: «پل واکر درباره نوافلاطونی گرایی اسماعیلی سجستانی و الهیات طولانی تر» به نکات چندی اشاره می کند. پُل واکر خاطر نشان می کند که مطابقت بین روایت طولانی تر *الهیات منسوب به ارسطو* و آموزه های اسماعیلی به عبارات بسیار خاصی محدود می شود و به همین دلیل است که نمی توان استدلال کرد که روایت طولانی تر *اثولوجیا* منشأ اسماعیلی دارد.

واکر با مطالعه بر روی کتاب *المقالید سجستانی* و روایت طولانی تر *اثولوجیا* این پرسش کلیدی را مطرح کرد که آیا سجستانی نسخه ای از روایت طولانی تر *اثولوجیا* را در دست داشته یا نویسنده ناشناخته الهیات طولانی تر *اثولوجیا* است که به سجستانی استناد می کند یا این که هر دو از یک منبع مشترک استفاده کرده اند؟ واکر بر این نظر است که هر دو از یک منبع مشترک استفاده کرده اند.

تریگر استدلال پُل واکر را این گونه صورت بندی می کند:

۱. سجستانی از یک متن قدیمی تر استفاده کرده است و دلیل این مطلب هم همان است که وی در جایی از عبارت خود با تعبیر: «وقد قیل» به آن اشاره دارد.
۲. بین *المقالید سجستانی* و روایت طولانی تر *اثولوجیا* تفاوت هایی وجود دارد.
۳. هم پوشانی *المقالید سجستانی* و روایت طولانی تر *اثولوجیا* در پاره ای از عبارت ها دیده

می‌شود.

۴. به اعتقاد واکر روایت طولانی تر *اثولوجیا* «ممکن است رساله‌های جداگانه‌ای را منعکس کند» که احتمالاً سجستانی یکی از این رساله‌های را مورد مطالعه قرار داده است.

با توجه به این صورت‌بندی می‌توان پاسخ واکر به سؤال پیش‌گفته که آیا روایت طولانی تر *اثولوجیا* از سجستانی استفاده کرده یا سجستانی از روایت طولانی تر *اثولوجیا* استفاده کرده یا هر از یک منبع مشترک استفاده کرده‌اند را این‌طور پاسخ داد که هر دو از یک منبع مشترک استفاده کرده‌اند. همپوشانی‌های خاصی که روایت طولانی تر *اثولوجیا* و *المقالید* سجستانی دارد این نتیجه را موجه می‌کند که اگر سجستانی روایت طولانی تر *اثولوجیا* را دیده بود توضیح این‌که او چرا فقط بخش‌های خاصی از آن را نقل کرده بسیار دشوار بود و در ضمن از استناد به نسخه کوتاه‌تر نیز خودداری می‌کرد. اما می‌بینیم که سجستانی هم برخی موارد خاص را نقل کرده و هم به نسخه کوتاه تر *اثولوجیا* استناد کرده است. از این رو، باید گفت که هم سجستانی و هم نویسنده ناشناس روایت طولانی تر *اثولوجیا* از یک منبع مشترک استفاده کرده‌اند (Treiger, 2022, p 327-332).

۳. پژوهش دوم تریگر

تریگر در پژوهش دوم خود درباره نسخه طولانی تر *اثولوجیا* به تصحیح و ترجمه کتاب دهم فقره ۱۴ تا ۱۷ الف پرداخته است. این پژوهش از جمله پژوهش‌های مهم درباره روایت طولانی تر *اثولوجیا* است؛ زیرا تا به حال از فقرات موجود از این رساله تصحیح انتقادی به دست داده نشده است.

تریگر مقاله خود را در چند بخش سامان داده است:

بخش اول: «تاریخچه مختصر پژوهش (از زمان بریسف)» است که آنچه پیش از این در مقاله حاضر آمده به صورت مختصر و اشاره‌وار در این بخش از مقاله تریگر بیان شده است. بخش دوم: در این بخش تریگر به «ایده‌های اصلی فلسفی» فقره ۱۴-۱۷ کتاب دهم روایت طولانی تر *اثولوجیا* اشاره می‌کند. ایده‌های فلسفی این فقرات عبارتند از:

۱. ایده اصلی این قطعه این است که لوگوس یا همان *الکلمه* در زبان عربی یک فرض واسطه میان آفریدگار (مبدع) و عقل است. از آنجایی که لوگوس از سکون و حرکت فراتر می‌رود، می‌توان آن را «لیس» نامید (توضیح این مطلب در ادامه می‌آید).
۲. ایده دیگر این است که عقل که اولین مبدع است با لوگوس متحد و همنشین (مجاور) است. عقل و لوگوس در اتحادی [آنقدر تنگاتنگ] متحد هستند که تصور واسطه میان آن‌ها غیرممکن است؛ بنابراین آن‌ها یکی هستند. «عقل» غالباً عقل اول یا عقل فعال نامیده می‌شود. عقل موجودی است که در حال سکون است و تحت تأثیر حرکت قرار نمی‌گیرد و نمی‌تواند که قرار بگیرد.
۳. نفس، غالباً عقل دوم یا عقل منفعل یا عقل مادی نامیده می‌شود. این عقل اولین موجود متحرک است و از این رو به آن «المتحرک الأول» می‌گویند.
۴. نفس واسطه میان عقل و طبیعت است. هنگامی که به عقل نظر کند، می‌تواند یگانگی را درک کند و هنگامی که به خودش نظر می‌کند، نفس به سه قوه تقسیم می‌شود: قوه نباتی، قوه حس و قوه عقلانی. از این رهگذر است که فرایند ساخت جهان فیزیکی که دارای ابعاد سه‌گانه است آغاز می‌شود.
۵. در این بخش در متن یک پرسش مطرح می‌شود و آن این‌که: «علت عقل چیست؟» در پاسخ باید گفت: به یک معنا این خالق (Creator) است که عقل را پدید آورده است. خالق است که بذر همه چیز را در عقل کاشته است. تریگر در اینجا تذکر می‌دهد که این تصور از خالق - که بذر همه چیز را در عقل کاشته است - در روایت طولانی‌تر *انثولوجیا* نقطه مرکزی است و در منابع اسماعیلی نیز به کرات مشاهده می‌شود. به معنای دیگر خالق به قدری متعالی است که عامل به وجود آمدن عقل شده است، اما مسلماً نمی‌توان خالق را با عقل متحد دانست، همان اتحادی که در علت و معلول دیده می‌شود. حال اگر به دنبال معلولی بگردیم که با علت خود متحد باشد، باید بگوییم که این لوگوس است که علت عقل است. در واقع از طریق لوگوس است که عقل به وجود آمده است.
۶. متن استدلال می‌کند که: «علت را «علت» می‌گویند تا آنجا که در تجلی معلولی

وجود دارد که [علت] تأثیر معینی دارد.»

۷. متن درباره سلسله‌مراتب هستی بحث می‌کند. نکته اساسی در این بخش این است که هر چه موجود واسطه‌های کمتری تا لوگوس دارد، موجود شریف‌تری است و هر چه این واسطه بیشتر می‌شود از شرافت موجود نیز کم می‌شود.

با توجه به ۷ ایده اصلی که در این متن وجود دارد می‌توان گفت که ایده بنیادی این متن بر آن است که تبیینی از پیدایش آنچه هست نشان دهد، بدون این که تعالی خالق ضربه بخورد. متن استدلال می‌کند که هرچند خالق علت عقل است، اما نمی‌تواند با عقل یا کل جهان رابطه علی و معلولی داشته باشد، اما جهان نمی‌تواند بدون رابطه علی و معلولی وجود داشته باشد، از این رو باید واسطه‌ای میان خلق و خالق باشد که متن به این واسطه «لوگوس» می‌گوید. در ادامه متن درباره ماهیت لوگوس مطلبی عجیب بیان می‌کند. لوگوس در واقع چیزی نیست که هست باشد، هست (= بودن) به معنای بخشی از واقعیت آفریده شده، بر لوگوس اطلاق نمی‌شود. به همین سبب است که لوگوس را با واژه «ایس» توصیف می‌کنند.^۱ این دلالت بر این دارد که خداوند نه از وجود بلکه از عدم هم فراتر می‌رود.

پیدایش واقعیت خلق شده دارای دو مرحله است (البته باید این‌طور تفسیر نشود که یکی پس از دیگری در معنای زمانی اتفاق می‌افتد): الف) مرحله اول اشاره به خلق (ابداع) عقل در زمان دارد؛ ب) مرحله دوم اشاره به جریان تمام واقعیت است که بذر آن‌ها توسط لوگوس در عقل کاشته شده است. تریگر این نظریه را نظریه «خلقت مضاعف» می‌نامد (Treiger, 2024, 2-9).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان سلسله‌مراتب هستی در این بخش از روایت طولانی‌تر ائولوجیا را این‌گونه دانست:

خالق



۱. این عبارت تریگر (2024) این است:

Despite this, however, the Logos is not actually something that “is.” “To be” means to be part of the created reality, which the Logos, obviously, is not. This is why the Logos is better characterized as “the non-being” (al-lays) p 9.

لوگوس (لیس)



عقل



نفس



طبیعت

تریگر در بخش دیگر از مقاله خود، اصل عربی فقرات را بیان و آن‌ها را به عربی ترجمه و سپس توضیحی درباره این فقرات و کتاب *المقالید سجستانی* اضافه کرده است.

۴. پژوهش سوم تریگر

پژوهش سوم تریگر در قسمت مقدمه معرفی شد. وی در مقاله خود تحت عنوان «روایت طولانی‌تر الهیات ارسطو در اندلس» به بخش‌های از روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* اشاره کرده است. تریگر در ابتدای مقاله بعد از معرفی دو نسخه از الهیات ارسطو به این مسئله می‌پردازد که خط نسخه طولانی‌تر عربی بوده است. دلیل این مطلب هم کتاب *روضه‌التعریف لسان‌الدین بن الخطیب* است. در این کتاب دو نقل قول از روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* وجود دارد که این امر را تأیید می‌کند. بعد از بیان این مطلب وی به ذکر دو فقره از کتاب *روضه‌التعریف* می‌پردازد که در ادامه به یک فقره از آن‌ها اشاره خواهد شد. اما قبل از اشاره به فقره کتاب *روضه‌التعریف بالحب الشریف* بیان این نکته خالی از فایده نیست که تریگر در متن مقاله به فقره‌ای از *رسائل اخوان‌الصفا* نیز اشاره می‌کند (نک: اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۱۸) که این فقره با فقره یک فقره از کتاب *روضه‌التعریف بالحب الشریف* ارتباط دارد (نک: ابن‌الخطیب، ۱۹۷۰، ص ۵۶۰-۵۶۲). از آنجا که این فقره و تحلیل آن از موضوع مقاله به دور است از ذکر آن صرف‌نظر شده است.

۵. فقره کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف*

فقره‌ای از کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* که تریگر معتقد است، از روایت غیرمشهور *اثولوجیاست* این گونه است:

ورقة من کلام الحکیم أرسطو فی کتابه الغریب الذی ضمّنه رأیه و اختیاره، قال فی فصل مخبراً عن نفسه و عن بعض شیوخه و أئمة رأیه، علی سذاجة و بُعدہ عن التهذیب، شأن الأوائل:

إننی ربّما خلوت نفسی کثیراً و خلعتُ بدنی جانباً و صرت کأنی مجرد بلا بدن عار من الملابس الطبیعة، فأکون داخلاً فی ذاتی، خارجاً من سائر الأشياء، فأری فی ذاتی من الحسن و السناء و البهاء و الضیاء و المحاسن العجیبة و المناظر الأنیقة ما أبقى له متعجباً متحیراً باهتاً، فأعلم أنّی جزء من أجزاء العالم الأعلى الشریف، فلما أیقنتُ بذلك رقیّت بذهنی إلى العلة الإلهیة المحیطة بالکل، فصرتُ کأنی موضوع متعلق بها، فأکون فوق العالم کله، فأری کأنی واقف فی ذلك الموقف الشریف المقدس الإلهی، فأری هنالك من النور و البهاء و البهجة و السناء ما لا تقدر الألسنة علی صفته، و لا الأسماع علی نعتہ، و لا الأوهام تحیط به. فإذا استغرقنی ذلك النور و البهاء لم أطق احتمالہ، و لا الصبر علیہ، فارتددت عاجزاً عن النظر إلیه، و هبطت من العقل إلى الفکر و الرؤیة. فإذا صرت فی عالم الفکر و الرؤیة حجبت الفکره عنی ذلك النور و البهاء، و حالت بینی و بینہ الأوهام، فأبقى متعجباً کیف انحدرت من ذلك الموضوع الشاهق العالی الإلهی، و صرت سفلاً فی موضع الفکر الضیقة، بعد أن قویت نفسی علی التخلف عن بدنہا، و الرجوع إلى ذاتہا، و الترقی إلى العالم العقلی، ثم إلى العالم الإلهی، مع العقول فوق العوالم کلها، حتی صارت فی موضع البهاء و النور و السناء مجتلیة الذی هو علة کل نور و بهاء، و سبب کل دوام و بقاء. و من العجیب أنّی کنت رأیت نفسی ممتلئة نوراً، و هی فی البدن کهیئتها و البدن معها، و هی خارجة عنه، علی

أنی لما أطلت الفكرة، و محضت الرویة، و أجلت الرأی، و صرت كالمحتحیر المبهوت تذكرت هرقلیطوس بأنه أمر بالطلب و البحث عن جوهر النفس الشریفة و الحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشریف الأعلى. و قال: إنه من حرص على ذلك و ارتقى إلى العالم الأعلى و لحق بالجواهر الإلهیة و الأسباب الكلية، یجزی أحسن الجزاء اضطراراً، فلا ینبغی لأحد أن یفتر عن الطلب و الحرص، و الجد فی الارتقاء إلى ذلك العالم وإن تعب و كد و نصب فإن أمامه الراحة التي لاتعب بعدها، فی حیاة دائمة، و عیشة راضیة، و لذات باقیة، لا یتناهی أمرها، و لا یتقطع مددها مخلوقة للإنسان كلها، و الإنسان مخلوق لها، ألیس من فرط فی السعی لذلك ظالماً نفسه؟ و مهلكاً ذاته؟ و فاعلاً بجوهرته النفیسة ما لم یفعل به أعدی عدو له؟ فیندم حین لا ینفعه الندم» (ابن الخطیب، ۱۹۷۰، ص ۵۶۰-۵۶۲).

مواردی که برجسته شده‌اند، مواردی است که در متن روایت مشهور *اثولوجیا* وجود ندارند، اما در روایتی که ابن الخطیب از *اثولوجیا* می‌کند و از آن تحت عنوان «کتابه الغریب» یاد می‌کند وجود داشته است. تریگر بیان می‌کند که این فقره حتماً از نسخه طولانی‌تر *الهیات ارسطو* است.

۶. ربط و نسبت روایت غیر مشهور *اثولوجیا* با *التلویحات اللوحیة و العرشیة*

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب *التلویحات اللوحیة و العرشیة* فقره‌ای را به نقل از افلاطون این‌گونه نقل می‌کند: «و قد حکى الآلهی أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه: «إئنی ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً و صرت كأئنی مجرد بلا بدن عری عن الملابس الطبیعیة، بری عن الهیولی، فأكون داخلاً فی ذاتی خارجاً عن سایر الأشياء، فأرى فی نفسی من الحسن و البهاء و السناء و الضیاء و المحاسن العجیبة الأتیقة ما أبقی متعجباً فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الشریف» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۲).

با توجه به این فقره از *التلویحات اللوحیة و العرشیة* شیخ شهاب‌الدین سهروردی و آنچه که از کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* لسان‌الدین بن الخطیب بیان شد، می‌توان

شباهت‌های زیادی را میان عبارات اولیه هر دو نقل دید و موارد اختلاف میان آن‌ها را اندک دانست. جدول اختلافات بین دو متن این‌گونه است:

سهروردی	ابن الخطیب
إِنِّي	إِنِّي
----	كثيراً
عري عن	عار من
بري عن الهبولي	----
نفسی	ذاتی
و البهاء و السناء	و السناء و البهاء
الأنيقه	المناظر الأنيقه
---	متحيراً باهتاً

البته تفاوت عمده این دو فقره این است که لسان‌الدین بن الخطیب از ارسطو و «کتابه الغریب» نقل می‌کند، اما سهروردی از افلاطون الهی نقل می‌کند و تفاوت دیگر این است که روایت لسان‌الدین بن الخطیب کامل‌تر از روایت سهروردی است. اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که بخش «و قد حکى الألهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه» گویا از خود سهروردی است که این نشان می‌دهد که وی در شناخت اندیشه‌های نوافلاطونی و ربط و نسبت آن‌ها با سخنان یاد شده از برخی از فیلسوفان دوره اسلامی، بهتر عمل کرده است؛ زیرا محتوای متن، بیشتر به اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی (هرچند که امروزه مشخص شده است که متن *اثولوجیا* کاملاً نوافلاطونی است) است و نه ارسطویی و از این جهت انتساب قول به افلاطون جنبه بهتری از فهم سهروردی از فلسفه شبه‌یونانی را نشان می‌دهد، چیزی که در نقل قول لسان‌الدین بن الخطیب دیده نمی‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، اگر عبارات اولیه کتاب *روضه التعريف بالحب الشريف* را از آن روایت طولانی‌تر *اثولوجیای* منسوب به ارسطو بدانیم، آن‌گاه این فقره سهروردی را نیز باید از همین روایت غیرمشهور بدانیم. این نکته زمانی تقویت می‌شود که ببینیم در روایت مشهور این فقره چگونه نقل شده است. فقره‌ای که سهروردی آن را نقل کرده در روایت

مشهور این گونه است: «إِنِّي رُبَمَا خَلَوْتُ بِنَفْسِي، وَخَلَعْتُ بَدَنِي جَانِبًا، وَصَرْتُ كَأَنِّي جَوْهَرٌ مَجْرَدٌ بِلَا بَدَنٍ، فَأَكُونُ دَاخِلًا فِي ذَاتِي رَاجِعًا إِلَيْهَا خَارِجًا مِنْ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ، فَأَكُونُ الْعِلْمَ وَالْعَالَمَ وَالْمَعْلُومَ جَمِيعًا، فَأَرَى فِي ذَاتِي مِنَ الْحَسَنِ وَالْبِهَاءِ وَالضِّيَاءِ مَا أَبْقَى لَهُ مَتَعَجِبًا بَهْتًا، فَأَعْلَمُ أَنِّي جِزءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ الشَّرِيفِ الْفَاضِلِ الْإِلَهِيِّ ذُو حَيَاةٍ فَعَالَةٍ» (ثولوجيا، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲).

سهروردی	روایت مشهور
عری عن الملابس الطبيعية، بری عن الهيولى	----
----	راجعاً إليها
عن	من
----	فأكون العلم و العالم و المعلوم جميعاً
نفسی	ذاتی
السناء و الضياء	الضياء
و المحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً	----
الأعلى	----
----	الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة

همان‌طور که در این جدول دیده می‌شود، اختلاف روایت سهروردی با روایت مشهور بسیار بیشتر از اختلاف روایت او با روایت غیرمشهور است. همین فقره از روایت مشهور در *رسائل اخوان الصفا* با اندک اختلافی در عبارت آمده است (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۸).^۱ فیلسوفان دیگر بعد از سهروردی نیز این فقره را همانند روایت مشهورتر و روایت اخوان الصفا نقل کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۷). از این رو، سهروردی در

۱. عبارت اخوان الصفا این گونه است: «و قال أرسطاطاليس في كتاب التالوجيا شبه الرمز: إِنِّي رُبَمَا خَلَوْتُ بِنَفْسِي وَخَلَعْتُ بَدَنِي، وَصَرْتُ كَأَنِّي جَوْهَرٌ مَجْرَدٌ بِلَا بَدَنٍ، فَأَكُونُ دَاخِلًا فِي ذَاتِي، خَارِجًا عَنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، فَأَرَى فِي ذَاتِي مِنَ الْحَسَنِ وَالْبِهَاءِ مَا أَبْقَى لَهُ مَتَعَجِبًا بَاهِتًا، فَأَعْلَمُ أَنِّي جِزءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ الْأَعْلَى الْفَاضِلِ الشَّرِيفِ...».

این نقل گویا متفرد است و می‌توان احتمال قوی داد که وی یا روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* را دیده و آن را نقل کرده است یا از کتابی دیگری نقل کرده که ما به آن منبع آگاه نیستیم یا فقراتی از این رساله دست سهروردی بوده و این فقره نیز جزء همان فقراتی بوده که وی به آن‌ها دسترسی داشته است. هر کدام از این احتمالات باشد، این امر مسلم است که وی فقره‌ای از روایت غیرمشهور *اثولوجیا* را نقل کرده است که دیگر فیلسوفان به آن عنایتی نداشته‌اند و با روایت مشهور هم تفاوت‌های جدی دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتایج زیر را گرفت:

الف) درباره روایت غیرمشهور *اثولوجیا* تا به حال تحقیقات چندانی صورت نگرفته است و متن مصححی از این روایت به دست داده نشده است. از این‌رو، صرفاً می‌توان گزارش‌هایی را یافت که در ربط و نسبت با این متن هستند و این ربط و نسبت از دو حال خارج نیست: یا نسخه این متن را معرفی کرده‌اند یا به محتوای به دست آمده از این متن توجه شده است.

ب) تریگر یکی از محققانی است که بر روی نسخه طولانی‌تر *اثولوجیا* سه پژوهش انجام داده است. پژوهش او تحت عنوان «روایت طولانی‌تر الهیات ارسطو در اندلس» سبب شده تا فقره‌ای از روایت طولانی‌تر *اثولوجیا* در کتاب *روضه التعریف بالحب الشریف* لسان‌الدین بن الخطیب یافت شود.

ج) شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب *التلویحات اللوحیة و العرشیة* فقره‌ای را به نقل از افلاطون نقل کرده که با آنچه که در *روضه التعریف بالحب الشریف* لسان‌الدین بن الخطیب آمده است، شباهت زیادی دارد و این می‌تواند نشان دهد که گویا سهروردی بخشی از روایت غیرمشهور *اثولوجیا* را در کتاب خود نقل کرده است. در ضمن این نکته را می‌رساند که تلقی مرسوم که بر این باور است که روایت غیرمشهور بیشتر در حوزه فکری اندلس (غرب عالم اسلام) رواج داشته، حداقل با نشان دادن یک مورد به عنوان مثال نقض، نقض می‌شود.

د) سهروردی مطلبی را که نقل می‌کند به افلاطون نسبت می‌دهد، این در حالی است که دیگر نقل‌ها این فقره را به ارسطو و به کتاب او، یعنی *اثولوجیا*، نسبت می‌دهند. این خود نشان می‌دهد که سهروردی این التفات را داشته که این فقره با آموزه‌های افلاطونی و نوافلاطونی سازگاری بیشتری دارد تا با آموزه‌های ارسطویی.

منابع و مأخذ

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق). *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، چاپ سوم، بیروت، دارالأضواء.

ابن الخطیب، لسان‌الدین (۱۹۷۰م). *روضة التعریف بالحب الشریف*، بیروت، الدار البيضاء.
ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱). *المباحثات*، توضیح و مقدمه محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
اخوان‌الصفاء، (۱۴۱۲ق). *رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الإسلامية.
الهیات منسوب به ارسطو (اثولوجیا)، در *افلوپین عند العرب* (۱۹۵۵). تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر، مکتبة النهضة المصرية.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۳). «*اثولوجیا*» در *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

سجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد (۱۴۳۲). *مقالید الملکوتیة (المقالید)*، تحقیق و تقدیم اسماعیل قربان حسین یوناوالا، تونس، دار الغرب الإسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *التلویحات اللوحیة و العرشیة* در *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح هانری کربن و دیگران، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
کندی، ابویعقوب (۱۹۵۰م). *رسائل الکندی الفلسفیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدهادی ابوریاده، چاپ دوم، مصر، دارالفکر العربی.

ملاصدرا (۱۳۶۱). *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.

ملاصدرا (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث.

Resources

- al-Ilāhiyyāt al-Mansūb ilā Aristū (Athūlūjiyā) in Aflūṭīn ‘ind al-‘Arab (1955). edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, Egypt: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya (in Arabic).
- Āqā Bozorg Tehrānī, Muḥammad Muḥsin (1403 AH). *al-Dharī‘a ilā Taṣānīf al-Shī‘a*, 3rd edition, Beirut: Dār al-Aḍwā’ (in Arabic).
- Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn (1970 CE). *Rawḍat al-Ta‘rīf bil-Ḥubb al-Sharīf*, Beirut, al-Dār al-Bayḍā’ (in Arabic).
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh (1371). *al-Mubāḥathāt*, edited and introduced by Muḥsin Bīdārfar, Qom, Intishārāt Bīdār (in Arabic).
- Ikhwān al-Ṣafā’ (1412 AH). *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’*, Beirut, al-Dār al-Islāmiyya (in Arabic).
- Khorāsānī, Sharaf al-Dīn (1373). "Athūlūjiyā" in *Dā’irat al-Ma‘ārif-e Bozorg-e Islāmī*, under the supervision of Sayyid Kāzim Mūsavī Bujnūrdī, Tehran, Intishārāt-e Dā’irat al-Ma‘ārif-e Bozorg-e Islāmī (in Persian).
- Kindī, Abū Ya‘qūb (1950 CE). *Rasā’il al-Kindī al-Falsafīyya*, introduction and editing by Muḥammad Hādī Abū Rīda, 2nd edition, Egypt, Dār al-Fikr al-‘Arabī (in Arabic).
- Mullā Ṣadrā (1361). *al-‘Arshīyya*, edited by Ghulāmḥusayn Āhanī, Tehran, Intishārāt-e Mūlā (in Arabic).
- Mullā Ṣadrā (1981 CE). *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a*, 3rd edition, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth (in Arabic).
- Sijistānī, Abū Ya‘qūb Ishāq ibn Aḥmad (1432 AH). *Maqālīd al-Mulkūtiyya* (al-Maqālīd), edited and introduced by Ismā‘īl Qurbān Ḥusayn Poonawala, Tunis, Dār al-Gharb al-Islāmī (in Arabic).
- Stern, S. M. (1960-1961). "Ibn Ḥasḍāy's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", *Oriens*, Vol. 13/14, Brill, pp 58-120.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1375). *al-Talwīḥāt al-Lawḥiyya wa al-‘Arshīyya in Majmū‘a Muṣannafāt Shaykh al-Ishrāq*, vol. 1, edited by Henry Corbin and others, 2nd edition, Tehran, Mu’assasa-ye Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt-e Farhangī (in Arabic).
- Treiger, Alexander, (2007). "Andrei Iakovlevic Borisov (1903–1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 17, Cambridge University Press, pp 159-195.
- Treiger, Alexander, (2020). "The Longer Theology of Aristotle in al-Andalus New Evidence from Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb's Rawḍat al-ta‘rīf and Observations on Arabic and Judeo-Arabic Transmission", *Intellectual History of the Islamicate World*, Brill, pp 1–26.
- Treiger, Alexander, (2022). "The Intellect is a Point and a Circle": A Case Study in the Textual Relationship of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī's Kitāb al-Maqālīd and the Longer Theology of Aristotle", *Intellectual History of the Islamicate World*, Brill, pp 326–354.
- Treiger, Alexander, (2024). "The Longer Theology of Aristotle, Book X.14–17a: a Critical Edition and Translation", *Intellectual History of the Islamicate World*, Brill, pp 1–34.



An Analysis of the Development of Discussions Surrounding “Causality Issues” according to Three Philosophical Journeys

Ali Babaei¹ 

1. Associate professor of Islamic philosophy and theology, University of Tabriz: Tabriz, Iran.
E-mail: hekmat468@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2024/09/22
Received in revised form
2024/11/15
Accepted 2024/11/17
Published online
2025/06/25

Keywords:
Three Philosophical Journeys, Causality, The Originality of Nature, the Originality of the Existence of Gradational Oneness, the Originality of the Existence of Personal Oneness.

ABSTRACT

In this article, we have analyzed some of the important issues related to causality in Mullā Ṣadrā’s three philosophical journeys with the argumentative and analytical method to determine what evolutions had occurred and to find out the relationship of these evolutions with mentioned journeys. In the first journey, according to the theologians' point of view, the relationship of Ḥāq Tāʿāla with creatures is in the form of “effective and affected” relationship. According to this journey, not only is there a possibility of separation between cause and effect, but also diversity in essence and refuse of any kind of causality can be stated. In the second journey, according to the originality of the existence of gradational oneness, the relationship of Ḥāq Tāʿāla with the creatures is in the form of “cause and effect” and the discussion of “stages” can be stated. Finally, the mentioned relationship corresponds to the third journey is in the form of “exterior and epiphantic form”. According to this journey, the effect is a manifestation of cause. The first two journeys emphasize the constant coexistence of cause and effect and exterior and epiphantic form by maintaining the difference between the two journeys. In the same way, according to the requirements of the first journey, “giving, granting, and Giver” are contradictory; according to the requirements of the second journey, these three are united and according to the third journey, they are the one. The relation established between the elements of causality, i.e. cause and effect, according to the first journey is categorical relation, according to the second journey is illuminative relation and according to the third journey is qāyūmi relation. It should be noted that all of these issues are consistent with the issues mentioned in the three journeys.

Cite this article: Babaei, A. (2025). An Analysis of the Development of Discussions Surrounding “Causality Issues” according to Three Philosophical Journeys, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 145-175. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

Extended Abstract

Introduction

Mulla Sadra, a prominent figure in Islamic philosophy, underwent a profound intellectual evolution characterized by three distinct philosophical journeys: the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness. Regarding the issue of causality, such developments have happened like many issues in transcendent theosophy. Reflection on the issues of Islamic wisdom shows that one of the most important and broad areas of discussion that has been affected by the three journeys mentioned is the issue of causality; as we know, the arguments that Mulla Sadra makes to prove the third journey, i.e. the originality of existence of personal oneness, are presented through “tārīq of causality”.

Therefore, the complete manifestation of the realization of the third journey is the issue of causality, and compared to issues such as time, movement, posteriority and anteriority, etc., it has the prominence that it is the direct manifestation of the realization of the third journey and the completion of the three journeys in this issue. Perhaps the reason why Mulla Sadra considered the argument of the personal oneness of existence to be the completion of philosophy is in relation with the issue of causality.

In his research method, Mulla Sadra first starts with the basis of the qāvm and after presenting the possible objections of the qāvm's point of view, he takes the audience with him with a moderate point of view and leads him from the pluralist valley of nature to the unitary land of existence, and whenever he gets a chance, he goes a step beyond that and presents his final opinion based on the originality of existence of personal oneness.

In this article we try to investigate the issue of causality according to three philosophical journeys of Mulla Sadra and finally explain his ultimate idea according to the last journey: the originality of existence of personal oneness.

Methodology

In this article by using descriptive-analytical method we want to investigate and analyze the issue of causality according to three philosophical journeys of Mulla Sadra.

Results

1. First Philosophical Journey: In this journey i.e. the originality of nature, Sadra's initial approach was rooted in the originality of nature, an

essentialist perspective commonly associated with earlier philosophers. This viewpoint, often referred to as “qāvm”, emphasized a nominal understanding of existence, which Sadra critiqued for its inadequacy. He argued that essence is inherently limited and cannot encompass the fullness of reality, leading to a restricted understanding of existence.

2. Second Philosophical Journey: In this journey i.e. the originality of existence of gradational oneness, Sadra embraced the originality of existence, which acknowledges a gradational unity among all beings. This perspective asserts that existence is the fundamental principle, and all entities can be understood as varying degrees of existence. This shift alters the traditional view of causality, proposing a more intertwined relationship between the Divine and the created world. Here, existence becomes foundational, allowing for a unified reality rather than a mere collection of discrete essences.
3. Third Philosophical Journey: In this journey, i.e. the originality of existence of personal oneness, the culmination of Sadra's philosophical evolution leads to the third journey, characterized by the unity of in its personal form. This perspective integrates his earlier insights, emphasizing that all existence is a manifestation of a singular Divine reality. The concepts of causality and the Divine relationship are further refined, illustrating a more interconnected framework where existence is not merely a result of creation but an extension of God's Essence.

Conclusion

According to the first journey, which is the originality of nature, pure multiplicity prevails in the world because the essential affairs are different from each other; therefore, if causality and disability are raised in this context, it will not be possible to imagine the problem because causality implies belonging and otherness implies separation, and uzlî binûnât can be proposed.

According to the second journey and by proving the originality of existence of gradational oneness, the plurality of reality is promoted to unity in the plurality of reality, and the governing plurality is also interpreted as the different levels of this single truth. The contradiction between cause and effect based on this journey is the contradiction between the strongest and the weakest, and finally, it is adjectival binûnât, not uzlî binûnât, but according to the third journey, the subject is promoted to the unity of reality; the extent of the existence of the right based on this journey is such that it does not leave anything else, and

everything that is called other in the previous journeys is a manifestation of God in this journey. In this journey, instead of causality, manifestation can be stated.



بررسی تحول مباحث «تابع علیت» بر مبنای سه سیر فلسفی

علی بابایی^۱

hekmat468@yahoo.com

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

با پذیرش سه سیر فلسفی ملاصدرا، مسئله اصلی مقاله حاضر، بررسی تحول مباحث مرتبط با علیت براساس سیرهای یاد شده است؛ در سیر اول متناسب با دیدگاه متکلمان، رابطه حق تعالی با مخلوقات به نحو رابطه «مؤثر و متأثر» است؛ در این نحوه نظر، نه تنها امکان انفصال بین علت و معلول وجود دارد، بلکه لازمه این سیر، نگاه تباین بالذاتی و لازمه آن هم محال بودن هر نوع علیتی میان پدیده‌هاست. حال آن که در سیر دوم به پشتوانه اصالت و وحدت تشکیکی وجود، رابطه به نحو «علت و معلول» و به تبع آن، تبیین مراتبی است. رابطه یاد شده متناسب با سیر سوم به نحو «ظاهر و مظهر» می‌باشد که در این وجه نظر، معلول شأن و ظهوری از علت است. در دو سیر اخیر به دلالت مبنایی، بر معیت دایمی علت با معلول و ظاهر با مظهر با حفظ تفاوت دو مرتبه تأکید می‌شود. به همین نحو به اقتضای سیر اول «عطاء، اعطاء و معطی» مغایر از هم‌اند؛ به اقتضای سیر دوم این سه با هم اتحاد و بر مبنای سیر سوم با هم وحدت دارند. نسبتی که میان عناصر علیت یعنی علت و معلول برقرار است. بر مبنای سیر اول از نوع اضافه مقولی، بر مبنای سیر دوم از نوع اضافه اشراقی و بر مبنای سیر سوم از نوع اضافه قیومی است؛ که با موضوعات اشاره شده بر مبنای سه سیر تطابق دارد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

سه سیر فلسفی، علیت، اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی، اصالت وجود وحدت شخصی

استناد: بابایی، علی (۱۴۰۴). بررسی تحول مباحث «تابع علیت» بر مبنای سه سیر فلسفی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)، ۱۷۵-۱۴۵.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

© نویسندگان.



مقدمه

بیان مسئله: به دلالت، هم آثار ملاصدرا و هم پژوهش‌های انجام شده، تحول حکمت صدرایی در سه سیر اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی امری محرز است. به تبع سیرهای یاد شده در مباحثی نظیر زمان (بابایی و موسوی، ۱۴۰۰)، حرکت (بابایی و موسوی، ۱۴۰۱)، جوهر و عرض (بابایی، ۱۳۹۹)، علم (بابایی، ۱۴۰۲)، تقدم و تأخر،^۱ مواد ثلاث^۲ نفس‌شناسی و تقریباً در تمامی مباحث فلسفی تحول‌های مهمی روی داده است که هم تحقق سه سیر یاد شده را اثبات می‌کند و هم تفاوت مباحث بر مبنای سه سیر را نشان می‌دهد. حال مسئله اصلی این است که آیا مباحث علیت نیز از سیرهای یاد شده متأثر بوده است؟ اگر پاسخ مثبت باشد در چه مباحثی از مباحث تابعه علیت می‌توان این تغییرها را سراغ گرفت؟ در این صورت تفاوت مباحث در موضوع واحد بر مبنای سه سیر متفاوت به چه نحوی است؟ مثلاً در موضوع «رابطه حق تعالی با مخلوقات» بر مبنای اصالت ماهیت چه تفسیری از تقدم و تأخرهای علی وجود دارد؟ همین موضوع بر مبنای اصالت وجود وحدت تشکیکی چه ویژگی‌ای دارد؟ و همین موضوع بر مبنای اصالت وجود وحدت شخصی چه حکمی می‌پذیرد؟

تأمل در موضوعات حکمت اسلامی نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین و گسترده‌ترین حوزه‌های مباحث که از سه سیر یاد شده متأثر شده است، مبحث علیت است. همان‌طور که می‌دانیم برهانی که ملاصدرا برای اثبات سیر سوم یعنی اصالت وجود وحدت شخصی شکل می‌دهد از راه «ترقیق علیت» مطرح می‌شود؛ بنابراین مظهر اتم تحقق سیر سوم، مبحث علیت است و نسبت به مباحثی نظیر زمان، حرکت، تقدم و تأخر و... از این برجستگی برخوردار است که بروز مستقیم تحقق سیر سوم و تکمیل و متمم سیرهای سه‌گانه در این موضوع است. شاید یک دلیل این که ملاصدرا اثبات وحدت شخصی وجود را متمم فلسفه

۱. مقاله «تقدم و تأخر بر مبنای سه سیر فلسفی»، از قلم حاضر از سوی نشریه *تأملات فلسفی* دانشگاه زنجان برای انتشار در شماره تابستان ۱۴۰۲ پذیرش دریافت کرده است.

۲. مقاله «سه مواد ثلاث بر مبنای سه سیر فلسفی»، از سوی *خرندنامه صدر* برای انتشار پذیرش دریافت کرده است و در مرحله ویراستاری است.

دانسته است، همین نکته باشد که او اثبات‌کننده‌ی سیر و مرتبه‌ای است که طیف وسیعی از مباحث به تبع آن متحول خواهند شد. ما بررسی این موضوع را به فرصت مناسبی واگذار می‌کنیم، اما در فرصت حاضر چند موضوع مهم مرتبط با علیت را که عبارت است از مبحث «کثرت یا وحدت واقعیت، رابطه حق تعالی با مخلوقات، نسبت عطاء اعطاء و معطی و مراتب اضافه» مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ضرورت پژوهش: بررسی و تحلیل مباحث فلسفی در سه سیر به‌طور عام و تحلیل تحول‌های مرتبط با مبحث علیت بر مبنای سه سیر به‌طور خاص، از چندین جهت دارای اهمیت است؛ اول این‌که هر مبحثی در مقایسه با سیرهای سه‌گانه در رابطه‌ای مرآت‌ی و دو طرفه، خود شاهده‌ی بر تحقق سیر فلسفی و در نتیجه نشان‌دادن آن، باعث تقویت تحقق سیرهای یاد شده است؛ دوم این‌که دیدگاه ملاصدرا بر مبنای رویکرد قوم را از دیدگاه متوسط و نهایی او متمایز و نقاط ضعف و قوت هر یک را برجسته می‌سازد؛ و روش تحقیق و مباحثه روشمند صدرا را در منظر فهم قرار می‌دهد و در نتیجه آنجا که میسر است از اتهام پراکنده‌گویی یا تناقض در اندیشه و گفتار مبرا می‌دارد و آنجا که جای نقد و یا خلأیی برای طرح مباحث بر مبنای سه سیر وجود داشته باشد در دسترس فهم منتقد و یا طرح مباحث جدید قرار می‌دهد. همان‌طور که می‌دانیم ملاصدرا در روش تحقیق خود نخست با مبنای قوم آغاز می‌کند و بعد از طرح ایرادهای احتمالی دیدگاه قوم، با دیدگاهی متوسط، مخاطب را با خود همراه می‌سازد و از وادی تکثرگرایی ماهیت به سرزمین وحدت‌گرایی وجود می‌کشاند؛ و هر آن‌گاهی که فرصتی دست دهد یک گام فراتر از آن بر مبنای اصالت وجود وحدت شخصی، نظر نهایی خود را ارائه می‌دهد. سومین دلیل اهمیت بررسی تحولات مبحث علیت بر مبنای سه سیر، نقش این مبحث در اثبات سیر سوم صدرا یعنی اصالت وجود وحدت شخصی است؛ که با تحلیل هویت عین‌الربطی معلول اتفاق می‌افتد.

روش تحقیق: ما در این مقاله با تلفیقی از روش تحلیلی و استدلالی مهم‌ترین موضوعات مرتبط با علیت را در سه سیر مورد توجه قرار می‌دهیم.

پیشینه تحقیق: موضوع مقاله حاضر دو وجهی است؛ یک وجه مربوط به مبحث علیت و

دیگری مربوط به سه سیر فلسفی است. از این رو لازم است به پیشینه تحقیق از این دو وجه پرداخته شود:

الف) بحث علیت: در مورد مطلق علیت، هم مقالات بسیار زیاد و هم کتاب‌های مفیدی منتشر شده است، اما در موضوع بررسی علیت در سه سیر فلسفی مقالاتی با مشخصات زیر به نگارش در آمده است:

۱. سعادت مصطفوی، سید حسن؛ بهشتی نژاد، سید میثم و علی زاده، بیوک (۱۳۹۲).

«بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه»، دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۲(۱)، ۳۰-۱۹. مقاله حاضر از نظر روش به این دلیل که در سه مرحله سخن گفته است، با مقاله حاضر شباهت دارد، اما موضوعاتی که در متن مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند، با هم متفاوت هستند.

۲. مقاله‌ای با عنوان «سه علیت» بر مبنای سه سیر فلسفی از سوی قلم حاضر به نگارش در آمده و از سوی نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام دانشگاه فردوسی مشهد برای انتشار، پذیرش دریافت کرده است.

ب) سه سیر فلسفی: در مورد بررسی موضوعات مختلف بر مبنای سه سیر فلسفی نیز می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. بابایی، علی و موسوی، سید مختار (۱۴۰۱). «سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال»، مجله پژوهش‌های فلسفی (دانشگاه تبریز).

۲. بابایی، علی (۱۳۹۹). «حق تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه‌ی سیر معرفتی ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز.

۳. بابایی، علی و موسوی سید مختار (۱۴۰۰). «مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر معرفتی صدرالمتألهین»، معرفت فلسفی، سال نوزدهم، شماره ۱، پیاپی ۷۳، ص ۴۹-۶۴.

۴. بابایی، علی (۱۴۰۲). «موضوعات علم بر مبنای سه سیر معرفتی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۵۵، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۳۳-۵۵.

۱. سه سیر فلسفی: اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی، اصالت وجود

وحدت شخصی

ملاصدرا در حیات فکری خود سه سیر فلسفی-معرفتی را تجربه کرده است؛ جای هیچ تردیدی نیست که زمانی او به اصالت ماهیت معتقد بود و خود هم به صراحت به آن اشاره کرده است؛ از سوی دیگر، قول ملاصدرا در اعتقاد به وحدت تشکیکی وجود نیز محرز است؛ و غالباً مباحث خود را بر این مبنا ارائه داده است؛ صدرا این مرتبه را در مقام تعلیم مفید می‌داند و از این رو با گذر از نگاه تشکیکی به وحدت شخصی وجود معتقد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹ و ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۹۳). روشن است که می‌باید مباحث حکمت صدرایی نیز به تبع این سه سیر دچار تحول و دگرگونی شده باشد؛ از این رو انتظار می‌رود هر مسئله در هر سیر معرفتی، تبیین خاص خود را به همراه داشته باشد.

۲. علیت بر مبنای سیر اول فلسفی: نگاه ماهوی یا غیروجودی یا مبنای قوم

سیر اول از سیرهای فلسفی سه‌گانه، نگاه ماهوی است که ملاصدرا از آن، گاه با تعبیر «قوم» یاد می‌کند و مخاطب و منظور وی از این تعبیر مباحث غیروجودی رایج، نگاه متکلمان و غالباً مبنای متداول مشائیان و به‌ویژه ابن‌سینا است. موضع ملاصدرا در نسبت به شیخ اشراق نیز آن‌گاه که مباحث شیخ بیشتر مباحث بحثی و مشائنی حکمت اوست با تعبیر قوم همراه است؛ اما وقتی که مباحث اختصاصی حکمت نوری و اشراقی در میان باشد او را - شاید به دلیل مساوت وجود با نور از نظر صدرا و صدق وحدت و تشکیک در انوار - از جرگه قوم جدا می‌سازد. ملاصدرا در نقد دیدگاه قوم سهم بسیار ویژه‌ای برای مسئله‌ی وجود و ماهیت قائل است و در غالب مباحث دلیل نقد و گاه رد دیدگاه قوم را در این مسئله می‌داند که مدار احتجاجات و مبنای دیدگاه‌هایشان امر عقلی اعتباری دانستن وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۰۶). در واقع از آنجا که دلیل اصلی تفاوت ملاصدرا با بیشتر دیدگاه‌های قوم، در نهایت به مسئله‌ی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت باز می‌گردد، و نگاه غیروجودی لاجرم با نگاه ماهوی همراه است، پس می‌توان سیر اول یعنی مبنای قوم را نگاه غیروجودی یا نگاه ماهوی دانست؛ و رسیدن به اصالت وجود را فارق بین دو سیر مطرح

ساخت. خصلت اصلی سیر اول، ماهیت‌محوری، کثرت‌محوری و در بدترین حالت، تباین بالذاتی پدیده‌ها است.

حال در این فرصت ما چند موضوع مهم مرتبط با اصل علیت را که متناسب به سه سیر یاد شده دچار تحول شده است مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱-۲. کثرت واقعیت: بینونت عَزلی

اگر به معنی واقعی کلمه و حقیقتاً به اصالت ماهیت و تباین بالذاتی لازمه آن معتقد باشیم، نمی‌توانیم از اصل علیت که به معنای علقه و سنخیت میان علت و معلول است سخن بگوییم؛ زیرا تباین به تمام معنا، که از گسست و جدایی و غیریت محض حکایت می‌کند با سنخیت که از علقه و ارتباط حاکی است سازگار نیست. به دلایل بسیاری، سخن گفتن از تباین بالذات همه پدیده‌ها محال است؛ اما با فرض رد تباین بالذات، هنوز باز درجاتی از کثرت‌محوری در نگاه ماهوی به پدیده‌ها میان علت و معلول بر مبنای سیر اول وجود دارد. به نظر طرفداران نگاه ماهوی ممکنات از سنخ ماهیت هستند: یا در مقوله‌ی جوهر قرار دارند و یا در مقوله‌ی عرض؛ از این رو ماهیات هم با واجب حق تعالی از آن لحاظ که نه جوهر است و نه عرض، و هم با یکدیگر از آن لحاظ که هیچ مقوله‌ای در مقوله دیگر نمی‌گنجد، تباین دارند؛ لازمه سخن یاد شده این است که: «و الماهیات حیثیة ذواتها حیثیة الکثرة و فطرتها الاختلاف بل هی مثار الکثرة و الاختلاف فی الوجود» (سبزواری/ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۵۸). روشن است که وقتی از دو امر صحبت می‌شود نوعی غیریت مطرح است؛ اما مراتبی از غیریت وجود دارد که با سیرهای سه‌گانه مرتبط و با وحدت سازگار است؛ بینونت مقتضی سیر اول را به تأسی از تعبیر حضرت امیر(ع)، بینونت عَزلی می‌نامند: «بینونت عَزلی و اثنینت حقیقی بین اموری متصور است، که هر یک در عرض دیگری بوده و نفس ربط و فقر به آن نباشد، یا آن که یکی از آن دو مقابل امر دیگر و نقیض رافع آن باشد، مانند طبیعت ظلمت، بما هی هی، در قبال حقیقت نور؛ و عدم و نیستی مطلق در قبال صرف وجود و محض هستی؛ ...» (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۳۹۳). علاوه بر فیلسوفان ماهوی، اگر فیلسوفان اصالت وجودی به تباین وجودات قائل باشند، جز به کثرت محض نمی‌توانند معتقد شوند؛ طبق این نظر، ممکنات نیز، همانند واجب بالذات، از سنخ وجودند نه ماهیت،

اما این وجودات، متباین محض و متکثرند، به طوری که هیچ نحو وحدتی ندارند و هر وجودی یک موجود و یک شیء است، پس در خارج موجودات و اشیاء متکثری تحقق دارد^۱ (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۴). با اثبات اصالت وجود، و مساوت وحدت با وجود و قول به تشکیک، بر مبنای سیر دوم کثرت واقعیت، جای خود را به وحدت تشکیکی واقعیت می‌دهد؛ بنابراین به اقتضای سیرهای بعدی میان پدیده‌ها و از جمله میان علت و معلول بینونت عزی مطرح نیست.

۲-۲. رابطه حق تعالی با مخلوقات: مؤثر و متأثر و در نتیجه تباین و غیریت

بحث کثرت واقعیت که بر نگاه غیر وجودی یا ماهیت‌محور متکی است با دیدگاه هم متکلمان و هم فیلسوفان غیر وجودی با مسئله‌ی رابطه حق تعالی و مخلوقات مرتبط است؛ از دیدگاه تباین بالذاتی مقرون‌تر به صواب قول به نحوی از تأثیر و تأثر میان حق تعالی و مخلوقات است؛ از دیدگاه متکلمان رابطه‌ی حق تعالی با مخلوقات از نوع رابطه‌ی مؤثر و متأثر می‌باشد: «أن الموجودات علی ثلاثة أقسام... فالمؤثر الذی لا يتأثر هو الله سبحانه و تعالی، و المتأثر الذی لا یؤثر هو الجسم...» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۴۰)؛ بنابراین «واجب مؤثر و ممکن متأثر است؛ در این صورت انفکاک مؤثر از متأثر کاملاً معقول است و چه بسا با این فرض، وجود متأثر بدون مؤثر فرض گردد» (ناجی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۳۵). بر مبنای نگاه فلسفی متناسب با سیر اول نیز «علیت از حیث علت بودن مقتضی مابینت علت و معلول است» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۱)؛ مطابق با این رویکرد نهایت مثالی که برای رابطه حق تعالی با مخلوقات ذکر می‌شود مثال بنا و بنا است که از هم قابل تفکیک‌اند؛ برای همین است که گفته‌اند: بعد از این که عالم حادث شد اگر عدم صانع جایز بود هیچ ضرری به وجود عالم وارد نمی‌شد (ایجی، ج ۵، ص ۳۸). اهل حکمت قاعده‌ای دارند با این تعبیر که: «المعلول یجب ان یکون مناسباً للعلّة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۸). گذشته از این که حکما تعلق جعل به وجود و نه ماهیت را از این قاعده نتیجه

۱. به نظر نگارنده مقاله این امر ذاتاً محال است؛ به دلیل اشتراک معنوی وجود، وحدت وجود و اصالت وجود.

می‌گیرند، متکلمان قاعده‌ی مذکور را جایز نمی‌دانند؛ یعنی با این‌که «وجود خداوند را علت نخستین برای همه‌ی موجودات می‌دانند، از طرف دیگر هرگونه شباهت و مناسبت میان خدا و خلق را مورد انکار قرار داده‌اند. چون هرگونه مشابهت و مناسبت در این باب را منافی مقام تنزیه حق تعالی به‌شمار آورده‌اند... حال آن‌که محصور کردن و مقید ساختن حق در قید تنزیه و تجرد، یک نوع نقص و محدودیت به‌شمار می‌آید؛ زیرا وقتی وجود حق تبارک و تعالی تنها در قالب تنزیه و تجرد مورد توجه واقع شود، مستلزم این است که مبدأ آفرینش از جهان جدا و منعزل گشته و در کنج تجرد خویش منزوی شده باشد. محدود ساختن و مقید کردن حق در قالب تنزیه و تجرد، با احاطه‌ی قیومی و سیطره‌ی ربوبی او منافات پیدا می‌کند» (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۱۶). حال آن‌که به اقتضای سیر دوم رابطه‌ی حق تعالی با مخلوقات با علت و معلول متناسب با اصالت وجود وحدت تشکیکی تفسیر می‌شود. در سیر سوم نیز این موضوع با تعبیر تجلی و شأن مورد بحث قرار می‌گیرد؛ بنابراین در این دو مرتبه از جدایی و انفصال و غیریت و تباین و عدم سنخیت مطرح در سیر اول خبری نیست.

۲-۳. تفاوت عطاء، اعطاء و معطی

هم به دلالت دو مطلب ذکر شده و هم به اقتضای لوازم سیر اول و هم به حکم مباینیت میان علت و معلول (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۱)، حکما رابطه‌ی علیت را به گونه‌ای تصویر می‌کنند که گویی چیزی به چیزی دیگر وجود می‌بخشد «الحکماء عرفوا العلة الفاعلة بما یؤثر فی شیء مغایر للفاعل فتقدم ذات الفاعل علی ذات المعلوم تقدم بالعلیة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷)؛ بنابراین «می‌توان علت‌ها و معلول‌هایی سراغ گرفت که در آن علت دارای یک ماهیت است و معلول دارای ماهیت دیگر؛ مثلاً علت از سنخ جوهر است و ماهیت جوهری دارد و معلول از سنخ عرض است و ماهیت عرضی دارد. از طرف دیگر می‌دانیم که ماهیات متباینات بالذات‌اند و برای همین مطابق با آنچه که اشاره کردیم معتقدند: بینونت میان ماهیات «بینونت عزلی» است. اصولاً لازمه‌ی ماهیت چنین امری است؛ جز افراد نوع واحد که از نظر ماهیت وحدت دارند و اختلاف‌شان در جهات شخصی است،

هر ماهیتی با ماهیت دیگر اختلاف و تباین ذاتی دارد. در بعضی موارد حتی وجه مشترک ندارند، مثل جوهر و عرض، و در بعضی موارد وجه مشترک دارند، ولی وجه اختلاف ذاتی هم دارند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ص ۴۶). حال اگر اندکی این موضع را تقلیل دهیم و بتوانیم میان علت و معلول عطا و اخذی مطرح کنیم، در علیت متعارف علت چیزی دارد که به معلول عطا می‌کند و چون بر مبنای سیر اول میان علت و معلول انفصال و غیریت وجود دارد، معطی با عطاء و اعطاء متفاوت خواهد بود؛ برای همین است که در مبحث جعل، جاعل، جعل و مجعولی مطرح می‌شود و جاعل به‌عنوان علت چیزی اعطاء می‌کند و مجعول به‌عنوان معلول چیزی را دریافت می‌کند. در سیر دوم و سوم این حکم متفاوت خواهد بود.

۴-۲. اضافه: اضافه مقولی

غیریتی که میان پدیده‌های هستی مطرح کردیم اگر در اضافه و نسبت به همدیگر مطرح شوند لاجرم بر مبنای سیر اول رابطه‌شان به نحو اضافه مقولی خواهد بود و از این حد فراتر نخواهد رفت؛ از دو وجه می‌توان مبحث اضافه میان علت و معلول را مورد توجه قرار داد:

۱. یکی از لحاظ کثرت و غیریت و پراکندگی‌ای که اقتضای سیر اول است؛ و همان‌گونه که اشاره شد در این مرتبه علت و معلول و علیت سه امر منفک از هم‌اند؛ در این صورت اضافه میان علت و معلول ناگزیر اضافه‌ای مقولی، مفهومی و ذهنی خواهد بود و نه خارجی و حقیقی و مراتبی؛ چرا که علقه و سنخیتی میان‌شان وجود ندارد؛ پس بازتابی از مسئله اعطاء، بینونت، و رابطه حق و مخلوقات که اشاره کردیم در مبحث اضافه میان علت و معلول هم وجود دارد؛ علیت امری ذات‌الاضافه است که دارای دو طرف نسبت است؛ برای همین است که گفته‌اند: «آنچه فلسفه متعارف در باب رابطه علت و معلول می‌شناسد این است که علت، وجوددهنده و هستی‌بخش معلول است و گویی چنین فرض می‌شد که چیزی به چیز دومی، شیء ثالثی را اعطا می‌کند؛ آن شیء اول علت است و شیء دوم معلول است و شیء سوم وجود و هستی است؛ پس دهنده‌ای است و گیرنده‌ای و داده شده‌ای و دادنی و گرفتنی، و طبعاً میان دهنده و گیرنده یک نسبت برقرار می‌شود، مانند همه»

نسبت‌های دیگری که میان دو شیء برقرار می‌گردد. مثلاً پدر و پسر دو ذات‌اند که یکی از آن‌ها یعنی پدر به اعتبار این که هسته اصلی پسر از درون او افزای شده است، منشأ پیدایش آن است؛ از این رو میان این دو نسبتی برقرار است که از آن به «ابوت و بنوت» تعبیر می‌شود، اما می‌دانیم که ذات پدر یک چیز است و ذات پسر شیء دومی است، اضافه و نسبت میان آن دو یک امر سوم است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۲۶۵). دوباره تأکید می‌کنیم بر مبنای تباین بالذات، هیچ علیت و سنخیت و ارتباطی میان پدیده‌ها میسر نیست؛ بنابراین، نهایت اضافه و نسبتی که می‌توان مطرح کرد از نوع اضافه مقولی است؛ اما هرگاه مسئله علیت مبتنی بر سیر دوم و امری وجودی مطرح شد، نوعی دیگر از اضافه مطرح می‌شود که متناسب با سیر دوم اضافه اشراقی و متناسب با سیر سوم اضافه قیومی است.

۲. در اینجا چون تصور میان علت و معلول تصور دو طرفه و وابسته به هم است، بدون طرح ارتباط خارجی میان این دو، رابطه علت و معلول در نهایت از نوع تضایفی و در نتیجه ذهنی و مقولی خواهد بود؛ اما هرگاه رابطه از نوع رابطه حقیقی و خارجی باشد، نسبت و اضافه به اضافه اشراقی و قیومی ارتقا خواهد یافت. یعنی در یک رابطه دو طرفه و مرآتی، همان‌گونه که از اصالت ماهیت و تباین، اضافه مقولی برمی‌خیزد، از اضافه مقولی نیز تباین و غیریت برمی‌آید؛ به واقع اضافه اشراقی و قیومی فوق شأن سیر اول است؛ همان‌گونه که اضافه مقولی دون شأن سیر دوم می‌باشد.

۲. علیت بر مبنای سیر دوم فلسفی

سیر دوم که با اصیل دانستن وجود از سوی ملاصدرا تحقق می‌یابد به «وحدت تشکیکی وجود» موسوم است. در این سیر از کثرت به سوی نوعی از وحدت سیر می‌شود و بر مبنای این وحدت، کثراتی که در سیر اول نمود داشتند، تبیین و توجیه می‌شوند. در این سیر، به جای ماهیت، این وجود است که محور و مبنای اصلی طرح مباحث است؛ و همین وجود با وحدت تساوق دارد و در آن واحد کثرت مشهود در موجودات بر مبنای قاعده تشکیک و در نتیجه با تفاوت تشکیکی مورد تبیین قرار می‌گیرد. در این سیر، وجود امر واحدی است که مراتب مختلف دارد؛ یعنی کثرتی حاکم است که به وحدت ختم می‌شود. خصلت اصلی

این سیر، «وجودی وحدت در کثرت محوری» است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۸۱ و ج ۱، ص ۳۵ و حایری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰).

۲-۱. وحدت در کثرت واقعیت: بینونت مراتبی و صفتی

با اثبات اصالت وجود، ماهیت تابع وجود و وجود مساوق با وحدت است و چیزی که وحدت نداشته باشد وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۶). به اقتضای اصول سیر دوم، وجود امر متشخص به ذات خود است که دارای اطوار و مراتبی است؛ به جای این که فرد و شخص داشته باشد دارای مراتب و درجات است؛ «أن الاتصال الوجودانی مساوق للوحدة الشخصية» (سبزواری / ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۹۴). مشکل احتمالی ای که مستشکل در باب رابطه علت و معلول و نیز علم علت به معلول می تواند مطرح کند به این نحو است که: ذات علت حقیقت مخصوصی دارد که از ذات معلول متمایز است؛ و یکی [از علت و معلول] داخل در دیگری نیست... ملاصدرا در جواب گوید: «هرگز مغایرت میان علت و معلول مانند مغایرت زید و عمر یا مانند مغایرت یک جسم با جسم دیگر نیست تا یکی را بدون دیگری و با غفلت از دیگری بتوانیم تصور کنیم، بلکه وجود خاص معلول از نتایج وجود علت و از لوازم آن است، و نسبت وجود معلول به علت، نسبت لوازم ماهیت به ماهیت است، و وجود علت تمام و کمال معلول می باشد؛ در نتیجه مغایرت میان علت و معلول، مغایرت بین اشد و انقص است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۹۱). همان طور که می بینیم مبحث وحدت یا کثرت واقعیت با هر سه خصیصه بنیادین سیر دوم یعنی اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک وجود ارتباط دارد و با این رویکرد تفسیر می شود. در برابر بینونت عزلی که به معنای انفصال و کنده شدن از یکدیگر است، بینونت صفتی قرار دارد؛ بینونت صفتی برخلاف بینونت عزلی با اقتضاهای سیر دوم سازگار است؛ «همچنان که صفت شیء در خیال موصوف امری در قبال منوعت نبوده، بلکه نفس ربط به آن و از جمیع جهات و به تمام حیثیات متقوم و متحصّل به آن است، همچنین معلول بالذات و مجعول بالحقیقة عین ربط و فقر به علت و جاعل و نفس الظل است نه شیء له الربط و الفقر. بلکه به وجه دیگر افعال و معالیل و اطوار و آثار در نظر برخی از منورات العقول و نسبت به علل و

مؤثرات به منزله صفت بلکه نوعی از صفات و قسمی از نعوت آنها می‌باشند و نسبت آنها به آن علل نسبت واحده و ربط آنها ربط واحد است و حکم به وحدت صرفه و یا توهم بینونت محضه در دو طرف افراط و تفریط و ناشی از کمال جهالت و نهایت غباوت و غبایت است (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۳۹۳).

۲-۲. رابطه حق تعالی با مخلوقات: علیت و معلولیت

لازمه نکته قبلی طرح نحوی از رابطه میان حق تعالی با مخلوقات است که از بینونت و یا در خوشبینانه‌ترین حالت از «مؤثریت و متأثریت» مرتبط با سیر اول متفاوت باشد؛ اقتضای وحدت وجود، اصالت وجود و تشکیک وجود طرح رابطه «علی و معلولی» متناسب با سیر دوم است. در این نوع تفسیر از هستی، اولاً رابطه علت و معلول رابطه اطوار و مراتب یک حقیقت است؛ ثانیاً شدت و ضعف میان علت و معلول به وجود آنها باز می‌گردد. محال است از نظر تقدم و تأخر علت و معلول حالت تساوی داشته باشند. اگر به وجود علت و معلول نظر شود، علت مفید وجود، و معلول مستفید وجود است؛ در مثالی مانند آتش که باعث شعله‌ورتر شدن آتش دیگر می‌شود، هر چند که در آتش بودن (= در ماهیت) مساوی باشند اما افاده‌کننده مقدم بر مستفید است؛ و این تقدم نه در ماهیت‌اش که در موجود بودن‌اش می‌باشد. تقدم پدر بر فرزند نیز نه از لحاظ انسان بودن که از لحاظ موجود بودن است؛ بنابراین حقیقت این است که: «الوجود فی العلة اقوی و أقدم و أغنی و أوجب» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۸۸). به اقتضای سیر دوم «معلول که وجودی فی نفسه و مغایر وجود علت فاعلی‌اش دارد؛ چون رابط و للعله است، آثار و اوصاف کمالی و وجودی آن از همان جهت که به خود آن منسوب‌اند به فاعلش هم منسوب‌اند، اما نه در مرتبه ذات فاعل، بلکه در مرتبه خارج از ذات او. مثلاً علم حضوری معلول به خویش بعینه همان علم مع‌العمل علت فاعلی‌اش به آن است. از همین رو می‌گویند وجود معلول مرتبه‌ای از وجود فاعل خویش و شأنی از شئون آن است (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۶۳). برخلاف سیر اول که حقایق امور متباین بودند و به اقتضای این که «معلول مرتبه پایین وجود علت، و علت، مرتبه اعلائی وجود معلول است» (طباطبایی / ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۴). و به حکم این

نکته که «وجود حقیقت واحدی است که تفاوت اش به کمال و نقص می‌باشد؛ و معلول از سنخ حقیقتِ علت است و علت تمام معلول می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۵۸). «محال است واقعیت علت و واقعیت معلول حقایقی متباین باشند، بلکه هر دو از یک سنخ حقیقت‌اند؛ و به علاوه محال است هم‌درجه باشند، بلکه واقعیت علت مرتبه کامل‌تر حقیقت مذکور است و واقعیت معلول مرتبه ناقص‌تر آن است» (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۵)؛ بنابراین علت بر معلول و معلول بر علت حمل می‌شود و برخلاف سیر اول که اگر بتوان از حملی سخن گفت به نحو حملِ شایع یا حملِ اولی خواهد بود، در سیر دوم این سخن حملِ حقیقت و رقیقت را متداعی می‌سازد که حمل اختصاصی سیر دوم است؛ براساس قاعده هر دو امر طولی، هر آنچه را که مرتبه پایینی دارد، مرتبه بالایی نیز دارد و کمی افزون‌تر؛ هر آن چیزی را که معلول داشته باشد علت دارد با کمال و حسنی افزون‌تر. می‌دانیم که اگر موضوع و محمول در ذات و مفهوم اتحاد داشته باشند، حمل، حملِ اولی ذاتی است و اگر در وجود و حقیقت اتحاد داشته باشند، حملِ شایع است؛ در رابطه علیت و معلولیت، کمال معلول در علت به نحوی برتر و بالاتر وجود دارد؛ معلول رقیقه‌ی علت و علت حقیقه معلول است؛ و این دو، دو مرتبه از یک حقیقت واحد می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۳۲؛ سبزواری، همان؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳ و فیاضی / طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۶۶).

۲-۳. اتحاد عطاء، اعطاء و معطی

به اقتضای نکات قبلی و به اقتضای سیر دوم که اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک وجود از مباحث زیربنایی آن است، افاضه‌کننده، افاضه‌شونده و افاضه اتحاد دارند؛ از آنجا که بینونت به نحو عزلی نیست و تجافی‌ای روی نمی‌دهد، این نحو از اتحاد به نحو افاضه‌ای است که اصل وجود، شایستگی‌ها و لوازم آن را اعطا می‌کند، بدون این‌که نه در اعطای اصل وجود چیزی از معطی کاسته شود و نه در بازگشت همه حقایق به او چیزی به او اضافه شود (سبزواری / ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶۵۷). درعین حال این افاضه متناسب با سیر دوم به نحو مراتب وجود واحد ترسیم می‌شود. در اینجا سیر افاضه از اشرف به اخس است؛

و برای همین، قوت ذات الهی از لحاظ شدت و مدت و عدت در بیشترین حد ممکن و بلکه فوق مالائیتناهی است. اول بر عقل به عنوان مثال خود که از مثل و شبیه مبراست افاضه نمود، سپس بر وجودات اخس و به همین ترتیب تا به وجودی ختم شد که اخس از آن وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۶۵). در این تبیین، لحاظی و مرتبه‌ای برای حقایق هستی که مراتب همان وجود واحد هستند، در نظر گرفته شده است و بار اصلی مبحث بر ارتباط طولی و مراتبی این حقایق است.

۲-۴. اضافه: اضافه اشراقی

مطابق با سیر دوم، اضافه میان علت و معلول از اضافه مقولی به اضافه اشراقی ارتقا می‌یابد؛ مسئله اضافه اشراقی هم در مبحث علم و هم در علیت که هر دو از امور ذات‌الاضافه هستند مطرح می‌شود؛ مطابق با اصول سیر دوم و هماهنگ با یکی دانستن نور و وجود در حکمت صدرایی، (که هم نور و هم وجود با هم یکی هستند و هم حقیقت وجود و نور یکی است؛ و تنها اختلاف‌شان به مراتب و شدت و ضعف و تقدم و تأخر و... است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۶۴). علم با وجود مساوق است؛ و موجودات هم معلولات و هم معلومات حق تعالی هستند؛ «زیرا علم حق تعالی به اشیاء نفس ایجاد اشیاست» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۴۹)؛ لذا هم در مسئله رابطه حق تعالی با موجودات و هم در رابطه نفس با تصورات خود، اضافه میان دو طرف، اضافه اشراقی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۴۹). برخلاف اضافه مقولی، در اضافه اشراقی یک طرف اضافه، مرتبه‌ای از طرف دیگر است، از او هیچ نحو انفصالی ندارد، و چون معلول عین ارتباط و نیاز به طرف دیگر، یعنی علت است، نیاز یک‌طرفه می‌باشد.

مطابق اصول صدرایی «این‌که در باب علیت حقیقی (علیت مبحوث در «الهیات») چنین فرض می‌کنیم که گیرنده‌ای و دهنده‌ای و اضافه و نسبتی میان آن دو به عنوان یک امر سوم وجود دارد، خطای محض است. این کثرت را ذهن ما می‌سازد. در حقیقت در باب علیت، گیرنده و داده شده و نسبت میان گیرنده و دهنده که از آن به «اضافه» تعبیر می‌شود، یک چیز بیش نیست؛ بنابراین حقیقت وجود معلول عین ایجاد معلول است و فیض عین افاضه

است و مضاف عین اضافه است و اشراق شده عین اشراق است؛ یعنی چنین نیست که معلول چیزی است و اضافه میان آن و علت چیز دیگر، بلکه حقیقت معلول عین اضافه به علت است، پس این اضافه غیراضافه مقولی است که در باب مقولات ذکر می‌شود و یکی از مقولات عرضیه است. این اضافه برتر از مقولات است، نه جوهر است و نه عرض؛ در جوهر، جوهر است و در عرض، عرض. این اضافه را «اضافه اشراقیه» اصطلاح کرده‌اند» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۲۶۵).

همان‌گونه که اضافه اشراقی فوق شأن سیر اول است، به همین نحو اضافه مقولی دون شأن سیر دوم است؛ حق تعالی طبق سیر دوم و سوم دومینی ندارد که طرف اضافه با او باشد.

۳. علیت بر مبنای سیر سوم فلسفی

ملاصدرا با گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، بعضی از مباحث خود را بر مبنای سیر جدید مطرح کرده است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۰). در این مرتبه اصالت وجود محفوظ است اما تشکیک در مراتب به تشکیک در مظاهر ارتقا می‌یابد.

پیش‌فرض‌های مبحث: در باب تقدم و تأخر، تقدم و تأخر بالحق تقدمی است که با معیت حق تعالی با همه مخلوقات سازگاری دارد؛ یعنی حق تعالی با همه مخلوقات معیت دارد به انحای معیتی که قابل فرض است. معیت او معیت قیومی است که با همه معیت‌ها و

۱. در این‌که ملاصدرا به سیر سوم یعنی «وحدت شخص وجود» رسیده یا در سیر دوم باقی مانده، اختلاف نظر حاکم است. برخی با تکیه بر لوازم اصولی مثل صرافت ذات حق تعالی و این‌که ملاصدرا دیدگاه عرفا را در باب عقیده به وحدت وجود به بوته نقد کشانده، بر این باورند که ملاصدرا سیر سومی نداشته و وحدت تشکیکی وجود نهایی‌ترین دیدگاه اوست (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۰-۱۵۲؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۰ و منزه و کاوندی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳). در نقطه مقابل نیز بزرگانی چون علامه طباطبایی، جوادی آملی و حسن‌زاده آملی بر وجود سیر سومی برای ملاصدرا تحت عنوان «وحدت شخصی وجود» اتفاق نظر دارند (طباطبایی / ملاصدرا ۱۹۸۱، ص ۲۱۱ و منزه و کاوندی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳). غالب مباحث حکمت صدرایی مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است (برای نمونه بنگرید به ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۲۹).

تقدم‌ها و تأخرها سازگار است؛ بنابراین در تقسیم وجود به مطلق و مقید، مطلق وجود و وجود مطلق در همه مقیدها حضور دارد. موضوع فلسفه: در سیر سوم موضوع فلسفه مطلق وجود است^۱ که از آن به «وجود حق» تعبیر می‌شود؛ این حق با حق مطرح در تقدم بالحق نسبت دارد. همچنین یکی از معانی حق که همان حق تعالی است با علیت و فاعلیت ارتباط دارد: «حقیق به‌عنوان اسم فاعل، چیزی است که عدم را از شیء طرد می‌کند و شر و نقص را از اساس زایل می‌سازد که همان حق تعالی است» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، [الف]، ص ۳۶). علیت: رابطه علت و معلول در سیر سوم، رابطه شأن و ذی‌شأن است؛ در نتیجه همه معلولات سیر قبلی در سیر جدیدشان حق تعالی‌اند. جوهر و عرض: بر مبنای سیر سوم تعریف حقیقی جوهر این است که در تحقق خارجی نیازمند هیچ موجود دیگری نباشد و همه وجودات به او نیازمند باشند؛ در نتیجه تنها جوهر هستی حق تعالی است؛ و به اصطلاح وجودات دیگر، عرض و عین تعلق به اویند.

۳-۱. وحدت واقعیت

اشاره کردیم که به اقتضای سیر اول کثرت محض بین حقایق مختلف حاکم است؛ و به

۱. یکی از تفاوت‌های بنیادین سیر سوم با سیر دوم این است که وحدت تشکیکی که هم جنبه وحدت و هم جنبه کثرت هستی را تبیین می‌کند به وحدت محض تبدیل می‌شود. در این رویکرد موضوع فلسفه نه وجود مطلق که مطلق وجود است؛ مطلق وجود هیچ قیدی ندارد؛ حتی به قید اطلاق نیز مقید نیست؛ قسمی ندارد تا بدین وسیله به نداشته‌های قسم خود محدود شده باشد. می‌دانیم که وجود در تقسیم متعارف به وجود بشرط لا، بشرط شیء و لابشرط تقسیم می‌شود؛ وجود بدون شرط مقسم را وجود لابشرط مقسمی و وجود لابشرط مقسم را که قید «بشرط لا» دارد و قسمی وجودهای بشرط شیء و بشرط لا است، وجود لابشرط مقسمی گویند. موضوع سیر سوم همین وجود لابشرط مقسمی است که در عرف عرفان و نیز در دیدگاه نهایی صدرایی به تأسی از عرفا «وجود حق» خوانده می‌شود و به این اعتبار وجود به وجود حق، وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌یابد. وجود حق اصل حقیقی و منشأ وجود مطلق و مقید است: «فالوجود الحق الاحدی من حیث الاسم الله، المتضمن لسائر الاسماء علی وجه الاجمال، منشأ لهذا الوجود المطلق» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۴۱). این وجود حق، قیومیت حق حقیقی نسبت به وجود مطلق؛ و این نیز قیومیت حقیقی ظلی نسبت به وجودات مقید دارد (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۱۹).

اقتضای سیر دوم حاق واقع را وجود پر کرده است. وجود واحد است و درعین حال دارای مراتب مختلفی است. به اقتضای سیر سوم و با اثبات حقیقت عینی الربطی همه آنچه که معلول یا وجودات ممکن خوانده می‌شود، وجود امری واحد است و ذاتاً و فعلاً منحصر در یک وجود حقیقی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۱) و حتی از کثرت مراتبی سیر قبل که پرداختن به آن در مقام تعلیم مناسب است و البته به دلیل رابطه طولی سیر، منافاتی با سیر سوم ندارد، نشانی نیست. حال با تعابیر مرتبط با مبحث علیت، آنچه که در سیر قبلی معلول خوانده می‌شد عین اتصال و وابستگی به علت خود است؛ «طبق این نظر، معلول به هیچ وجه از هیچ جهتی از علت فاعلی خویش استقلال ندارد، چون فاقد جنبه فی نفسه است و فقط ربط و وابستگی به علت است و در نتیجه، معلول بما هو هو هیچ حکمی ندارد، بلکه به منزله شأن و مرتبه نازل وجود علت دارای حکم است و به تعبیر دیگر، نسبت هر حکم و محمولی که به معلول منسوب است بعینه همان نسبت آن است به علت آن، اما نه به حسب ذات علت بما هی، بلکه به حسب شأن آن و در مرتبه شأن آن و چون همه ممکنات، بی واسطه یا با واسطه، معلول وجود مستقل اند» (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۵).

۳-۲. رابطه حق تعالی با مخلوقات: تجلی و شأن

از مهم‌ترین تغییرهای مقتضای سیر سوم، تغییر علیت و معلولیت به تجلی و شأن است؛ در سیر اول، علت و معلول مغایر از هم بودند؛ در سیر دوم، علت حقیقت برتر معلول بود و در سیر سوم، نفس تعبیر علت و معلول به تجلی و شأن ارتقا می‌یابد: «أن کل ما یقع علیه اسم الوجود فلیس إلا شأن من شئون الواحد القیوم» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۰)؛ زیرا که حقیقت یک چیز است و جعل و مجعولیت در اینجا معنا ندارد؛ از این رو جعلیت به «اظهار» تغییر می‌یابد. «وجود کل شیء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود علیه من القیوم الواجب بالذات المنور للماهیات و مخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۱). به تعبیر ملاصدرا، سیر علمی‌ای که در حیات انسانی آغاز می‌شود حکیم را از علت و معلول مصطلح به مرتبه وحدت شخصی وجود می‌رساند؛ در اینجا است که حکیم متعالیه در می‌یابد آنچه که سابق بر این با عنوان مألوف «علت» می‌گفتیم اصل است و آنچه که معلول

او می‌نامیدیم در واقع چیزی جز شئون و تطوراتِ او نیست؛ بنابراین علیت به تطورات و تفننات علت در ذاتِ خود باز می‌گردد و نه به جدایی موجودی با هویتِ انفصالی از او (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۰ و جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۱۳۹). از این‌رو «نزاع در مجعول بودن وجود و یا ماهیت و در بساطت یا تألیفی بودن جعل بر مبنای کثرت وجود متصور است، ولیکن بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود و ماهیت هیچ‌یک به جعل بسیط و یا تألیفی مجعول نیستند. جعل در عرفان به معنای ایجاد نیست؛ به معنای اظهار است و اظهار به شیئی تعلق نمی‌گیرد، اظهار اعطای ظهور است و شیئی که ظاهر می‌شود، مظهر واجب است. ماهیات و مفاهیم به وسیله ظهور که همان اسم نور است، ظاهر می‌گردند و در رتبه بعد، مفاهیم به وساطت ماهیات ظاهر می‌شوند. در حکمت متعالیه براساس کثرت تشکیکی وجود، وجود مجعول است و ماهیات به وسیله وجود مجعول می‌باشند ولیکن براساس وحدت شخصی وجود، وجود نیز مجعول نیست و ماهیات متکثر، نیز که در پرتو اظهار وجود، ظهور می‌یابند، مجعول نیستند و حقیقت وجود، پس از ظهور ماهیات نه بالذات بلکه بالعرض، متصف به حکم کثرت می‌شود، چه این‌که ماهیات نیز علی‌رغم تخالف و کثرت ذاتی از جهت همراهی و احاطه‌ای که نور واحد هستی بر آن‌ها دارد، بالعرض و نه بالذات وحدت و اتحاد می‌یابند و بدین ترتیب احکام ماهیت و وجود در یکدیگر متعکس می‌شود و هر یک از آن‌ها آینه برای ظهور احکام دیگری می‌شود و بدون آن‌که کثرتی در اصل وجود و یا تعدد و تکراری در تجلی و ظهور وجود باشد، احکام هر یک به دیگری مجازاً اسناد داده می‌شود. وحدت فیض و ظهور الهی که واسطه ظهور ماهیات است، در گفتار خداوند سبحان مورد اشاره است: «و ما أمرنا إلا واحدة کلمح بالبصر» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۱۳۹).

۳-۳. وحدت عطاء، اعطاء و معطی

پس بنا بر آنچه اشاره کردیم و به اقتضای سیر سوم، معلول و علت، و علیت و فاعلیت، به نحو معلول و علت مطرح در سیرهای قبلی نیست: لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره و تشؤناته بشؤنه الذاتیه

(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۵). «معلول در تحلیل مسئله علیت و معلولیت شیئی نیست که قبول عطا کند بلکه متن عطا است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۵۱۸). «در اینجا معطی عین معطی‌الیه است، یعنی همین که علت اعطاء وجود می‌کند با اعطاء وجود معطی‌الیه هم محقق می‌شود؛ یعنی کثرت معطی و معطی‌الیه یک کثرت ذهنی و عقلی است و کثرت عینی نیست... آنجا که در باب مخلوقیت عالم صحبت می‌کنیم، عالم، عین مخلوقیت خداوند است، نه چیزی که خلق به او تعلق گرفته است. اغلب تصور عامیانه این است که ما یک عالمی داریم که خلق - که در چند هزار سال پیش صورت گرفته است - به آن تعلق گرفته است. گویی خدا این عالم را از یک جایی برداشته و آورده اینجا گذاشته است و اسمش شده است «خلق». نه، مخلوقیت عالم عین وجود عالم است؛ این عالم به تمام وجودش مخلوقیت است. آن اول و آن دوم و آن سوم و ازل و ابد و حدوث و غیره، از این حرف‌ها ندارد. این به تمام حقیقتش جعل اوست و مجعول اوست، نه چیزی است که جعل او به آن تعلق یافته است. عالم، عین مخلوقیت خداوند است نه چیزی که خلق به صورت یک عمل به آن تعلق گرفته است. همه اشکالاتی که مادین در باب خلق و در باب خلقت کرده‌اند، آخرش از اینجا سر در می‌آورد که مفهوم صحیح خلق را نفهمیده‌اند و تصورشان از خلق همان تصور عامیانه است» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۷۴-۱۷۵)؛ زیرا مراد از علیت در فلسفه الهی همان علیت در علم طبیعی نیست. علیت در علم طبیعی به معنای تحریک و تغییری است که در محدوده کان ناقصه واقع می‌شود و در تحریک محرک، حرکت را نسبت به شیئی ایجاد می‌کند که در مقابل او قرار دارد، ولکن علیت در فلسفه الهی ناظر به کان تامه اشیاء است و هرگونه کان ناقصه‌ای نیز در قیاس با مبدأ نخست به کان تامه باز می‌گردد و در این نوع از علیت، معلول، نفس افاضه و عطای علت است و در این صورت معلول تکیه‌گاهی جز علت نمی‌تواند داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۵۱۸).

۳-۴. اضافه: اضافه قیومی

«حقیقت احدی وجود با همه خلائق، معیت قیومی دارد» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵). علم

این وجودِ احدی به همه حقایق نیز به نحوِ اضافه قیومی است؛ «فعلمه تعالی بکل شیء إضافته القیومیة إلیه»؛ ... این اضافه واحد حایز همه اضافهات یاد شده می‌باشد و مؤید و مصحح آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۴۱). «و إذ قد علمت أن الواجب تعالی یعلم ذاته بذاته و ذوات مجعولاته العینیة بذواتها بما مر ذکره. و أن الإضافة القیومیة إلی الأشياء هی بعینها الإضافة النوریة الشهودیة كما یقتضیه ذوق الإشراق» (ملاصدرا، ص ۱۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۴۱ و ۱۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۹۱ و ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۳۱).

همان‌طور که وحدت شخصی تعبیری رقیق‌تر^۱ از وحدت تشکیکی است؛ و ملاصدرا با «ترقیق علیت» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۱ و جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۷۲) وحدت شخصی را ثابت می‌کند، به همین نسبت، تعبیر اضافه قیومی تعبیری رقیق‌تر از اضافه اشراقی است؛ چرا که در اضافه اشراقی همانند مبنای مرتبه دوم، اشراق بر مراتب ناظر است. در این مقام، گویی که مثلاً ذات خورشید دارای پرتو و ظل‌هایی است که در عین ارتباط به ذات خورشید، از وجودی نیمه‌استقلالی هم برخوردارند. به هر حال در وحدت تشکیکی نوعی از کثرت هم مطرح است؛ که به نحو کثرت مراتبی خود را نشان می‌دهد. اما در اضافه قیومی، هر لحظه انتساب ماسوا به حق تعالی مساوی است با اضمحلال همه در قیومیت ذات حق تعالی. همان‌طور که در بحث «سه زمان» (بابایی، ۱۴۰۰) دهر، روح زمان و سرمد، روح دهر است؛ به همین نسبت، اضافه قیومی، اصل و روح اضافه اشراقی است. «بل الإضافة الوجوبیة المبدئیة، ایضا، عین ذاته الحقة الوجوبیة، و هی أصل الإضافة الإشرافیة، و روحها» (آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۲۱). به همین نسبت همان‌گونه که به اصطلاح، مراتب مادون هستی مضمحل در مرتبه مافوق است، و به همان نسبت که زمان در دهر و دهر در سرمد مضمحل است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۹۷)، به همین نسبت هم تمام اضافهات و نسبت‌هایی که در مورد حق تعالی مطرح می‌شود در اضافه قیومی مضمحل‌اند؛ و به تعبیری دیگر همه نسبت‌ها در مقام مفهوم تعدد دارند، اما در حقیقت یکی بیش نیستند.

۱. و بلکه دقیق‌تر.

نتیجه

مطابق آنچه که اشاره کردیم ضمن پذیرش تحقق سه سیر فلسفی، می‌توان به نتایج زیر در موضوع تحول مباحث تابع علیت اشاره کرد.

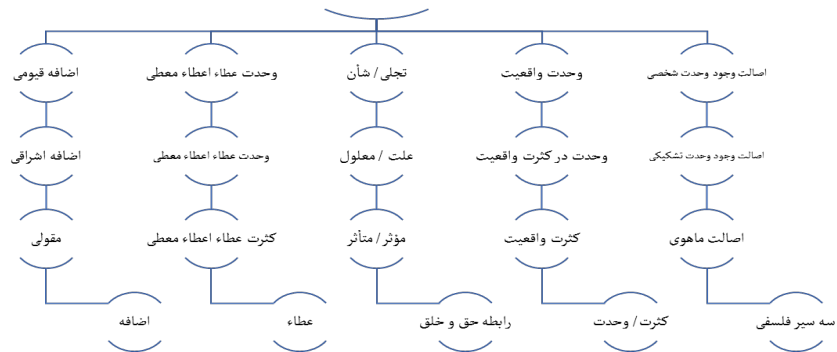
مطابق سیر اول که به نگاه ماهوی یا اصالت ماهیت و مبنای قوم معروف است، در دار واقع کثرت محض حاکم است؛ چرا که امور ماهوی ذاتاً با هم تباین بالذات دارند؛ بنابراین اگر در این بستر علیت و معلولیتی مطرح شود، تصور مسئله میسر نخواهد بود؛ چرا که علیت دال بر علقه و تباین، و غیریت دال بر انفصال و بینونت و از نوع بینونت عزلی است. اما مطابق با سیر دوم با اثبات اصالت و وحدت وجود، کثرت واقعیت به وحدت در کثرت واقعیت ارتقا می‌یابد و کثرت حاکم نیز به مراتب مختلف این حقیقت واحد تفسیر می‌شود. مغایرت و بینونتی که میان علت و معلول بر مبنای این سیر مطرح می‌شود، مغایرت بین اشد و اضعف و در نهایت بینونت صفتی است نه عزلی. اما بر مبنای سیر سوم موضوع به وحدت واقعیت ارتقا می‌یابد؛ گستره وجود حق بر مبنای این سیر چنان است که غیری باقی نمی‌گذارد و هر آنچه که در سیرهای قبلی غیر خوانده می‌شود، شئون یک امر واحد است. تقدم در این سیر تقدم بالحق، موضوع فلسفه مطلق وجود و تنها جوهر حقیقی حق تعالی است و باقی وجودات در حکم عرض و عین ارتباط به اویند.

در موضوع رابطه حق تعالی و مخلوقات اگر با تقلیل و چشم‌پوشی از موضع تباین بالذات بتوان رابطه‌ای میان علت و معلول و به‌ویژه رابطه میان حق تعالی با خلق فرض کرد، در نهایت رابطه مؤثر و متأثر قابل طرح خواهد بود و در این بین نهایتاً رابطه‌ای همچون رابطه بنا با بنا که امکان جدایی و انفصال بین‌شان مطرح است لحاظ خواهد شد؛ برای همین گروهی امکان عدم صانع بعد از حدوث عالم را در مقام فرض جایز دانسته‌اند. به اقتضای سیر دوم رابطه حق تعالی با مخلوقات رابطه‌ای جدایی و به نحو علی و معلولی است؛ اما معلولات مراتب علت هستند نه امری منفصل و جدای از او. به اقتضای سیر سوم رابطه حق تعالی با مخلوقات از نوع رابطه تجلی و شأن است نه مؤثر و متأثر و نه علیت و معلولیت؛ چرا که هر دوی فرض‌های اخیر به نوعی از غیریت قابل است؛ حال آن‌که با اثبات اصالت وجود وحدت شخصی، جایی برای تصور غیریت باقی نمی‌ماند.

نکته‌های یاد شده در سه مرتبه، به ترتیب با تکرار عطا و اعطاء و معطی، با اتحاد عطاء و اعطاء و معطی و با وحدت عطاء و اعطاء و معطی بر مبنای سه سیر یاد شده سازگار است. از مهم‌ترین تغییراتی که هم سه مرتبه و تحولات مرتبط با آن را تأیید و تأکید می‌کند و در یک رابطه مرآت‌ی هم خود از دل سه مرتبه و تحولات آن بیرون می‌آید مبحث «مراتب اضافه» است. علت امری ذات‌الاضافه است از این رو طرفین اضافه می‌خواهد؛ به اقتضای سیر اول اگر نهایتاً بتوان اضافه‌ای میان علت و معلول فرض کرد از نوع اضافه مقولی خواهد بود. حال آن‌که این رابطه به اقتضای سیر دوم از نوع اضافه اشراقی است و به اقتضای سیر سوم از نوع اضافه قیومی است.

نمودار خلاصه مباحث

نمودار تحولات علت در سه سیر فلسفی



منابع و مأخذ

- آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷). *اساس التوحید*، تهران، امیرکبیر.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- انواری، سعید و هاشمی عطار، خدیجه (۱۳۹۸). «بررسی تقدم و تأخر بالتجوهر و سیر تاریخی آن در فلسفه اسلامی»، *تاریخ فلسفه*، سال دهم، شماره دوم، ص ۱۱۳-۱۴۲.
- ایچی عضدالدین، عبدالرحمان بن احمد (بی‌تا)، *شرح المواقف*، ج ۵، شرح علی بن محمد جرجانی، محشی حسن بن محمد چلبی و عبدالحکیم بن شمس‌الدین سیالکوتی، مصحح محمد نعسانی حلبی، قم، الشریف الرضی.
- بابایی، علی (۱۳۹۹). «حق تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*.
- بابایی، علی (۱۴۰۲). «موضوعات علم بر مبنای سه سیر فلسفی»، *جستارهایی در فلسفه و کلام*، دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۵۵، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۳۳-۵۵.
- بابایی، علی و موسوی سید مختار (۱۴۰۰). «مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمآلهین»، *معرفت فلسفی*، سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳، ص ۴۹-۶۴.
- بابایی، علی و موسوی، سید مختار (۱۴۰۱). «سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال». *مجله پژوهش‌های فلسفی (دانشگاه تبریز)*.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *رحیق مختوم*، ج ۱۶، قم، نشر اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). *هرم هستی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین و طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، مشهد، علامه طباطبایی.
- سبزواری، ملاهادی و ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *تعلیقات بر الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، تهران، نشر ناب.
- سعادت مصطفوی، سید حسن؛ بهشتی نژاد، سید میثم و علی زاده، بیوک (۱۳۹۲). «بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه»، دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، (۱)، ۲، ۱۹-۳۰.
- صمدی آملی، داوود (۱۳۸۶). شرح نهاییه الحکمة، قم، قائم آل محمد (عج).
- طباطبایی / ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبایی)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاییه الحکمة، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). نظام حکمت صدرایی ۲: تشکیک در وجود، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درآمدی به نظام حکمت صدرایی ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر، ج ۱۹، بیروت، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). شرح منظومه مبسوط (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، ج ۱۰، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۳، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مقالات فلسفی (مطهری) (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، ج ۱۳، تهران، صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبه المصطفوی.

- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸ ق). *الاسفار*، ج ۹، قم، المصطفوی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا (صدرالمتألهین)*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم و احسائی، احمدبن زین‌الدین (۱۳۸۵). *شرح المشاعر*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
- منزه، مهدی و کاوندی، سحر (۱۳۹۶)، «صدرالمتألهین؛ وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی (گذار صدرالمتألهین از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود)» *دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرايي*، ۵(۲)، ۱۶۹-۱۸۶.
- ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۳). «برهان صدیقین به روایت حکیم صهبا و جایگاه آن در حکمت متعالیه صدرايي»، *حکمت و فلسفه*، ۳۸ (۱۰)، ۲۹-۴۲.

References

- Anwari, Sa'ed; Hashemi Attar, Khadijeh (1398). "Investigation of anteriority and posteriority of bēl-tajāwhur and its historical journey in Islamic philosophy", *History of philosophy*, Vol. 10, No. 2, pp. 113-142 (In Persian).
- Ashtiani, Mehdi (1377). *Asas al-Tawhid*, Tehran, Amir Kabir (In Arabic).
- Babaei, Ali (1399). "The Issue of God, the Only Substance of Being: Development of Essence and Accident Based on Three Developmental Stages of Mulla Sadra's Philosophy", *Religious Thought*, Vol.20, No.75, pp.1-20 (In Persian).
- Babaei, Ali, (1402), "The Issues Related to Knowledge in Mullā Sadrā's Three Philosophical Evolutions, Essays" in *Philosophy and Kalam*, Vol. 55, No.1, pp. 55-33 (In Persian).
- Babaei, Ali, Mousavi, Seyyed Mokhtar (1401). "Three Motions based on Mullā Sadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes", *Philosophical Investigation*, Vol.16, No.38, pp.119-153 (In Persian).
- Babaei, Ali; Mousavi Seyyed Mokhtar (1400). "The Issue of Time according to Three Philosophical Journeys", *Ma'refat falsafi*, Vol. 19, No. 1, pp. 49-64 (In Persian).
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (1380). *General rules of philosophy in Islamic philosophy*, Tehran, Research Institute for Humanities and Cultural Studies (In Persian).
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Umar (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi (In Arabic).
- Haeri Yazdi, Mehdi (1361). *Triangle of Existence*, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research, Islamic Association of Wisdom and Philosophy of Iran (In Persian).
- Hosseini Taherani, Seyed Mohammad Hossein/ Tabatabaei, Mohammad Hossein (1417). *Scientific and objective monotheism in religious and mystical schools*, Mashhad, Allameh Tabatabaei (In Persian).
- Iji, 'Izz al-Din (n.d.). *Sharh al-Mawaqif*, ed by Muhammad Nusayni Halabi, Qom, Al-Sharif al-Razi (In Arabic).
- Javad Amoli, Abdullah (1386). *Rahiq Mukhtom*, Qom, Esra (In Arabic).
- Javad Amoli, Abdullah (1393). *Rahiq Mukhtom*, Qom, Esra (In Arabic).
- Javad Amoli, Abdullah (1395). *Rahiq Mukhtom*, Vol. 16, Qom, Esra (In Arabic).
- Mesbah, Mohammad Taqi (1366). *Education of Philosophy*, Tehran, Organization for Islamic Advertising (In Persian).
- Motahhari, Morteza (1376). *Collections of Works*, Tehran, Sadra (In Persian).
- Motahhari, Morteza (1376). *Philosophical articles*, Tehran, Sadra (In Persian).
- Motahhari, Morteza (1376). *Sharh Manzumah-ye mabsoūt*, Tehran, Sadra (In Persian).
- Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim (1360). *Al-Shawahed al-Rububiya fi al-Manahij al-Sulukiya*, Tehran, University Publication Center (In Arabic).
- Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim (1368). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*, Qom, Maktabat al-Mustafawi (In Arabic).
- Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim (1382). *Sharh va tāliqe bar Shifa*, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation (In Persian).
- Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim (1385). *al-Masha'er*, Sharh by Ehsaei, Beirut: al-Balāq (In Arabic).
- Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim (1360). *Al-Shawahed al-Rûbubiya fi al-Manahij al-Sulûkiya*, Tehran, University Publication Center (In Arabic).
- Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim (1378 AH). *Al-Asfar*, Qom, Al-Mûstafawi (In Arabic).

- Mulla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*, Sharh by Allameh Tabatabaei, Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi (In Arabic).
- Naji Isfahani, Hamid (1393). "The Seddiqin Demonstration as Narrated by Hakim Sahba and its Place in the Transcendent Philosophy of Mulla Sadra", *Wisdom and Philosophy*, Vol.10, No.38, pp.29-42 (In Persian).
- Sa'adat Mustafavi, Seyyed Hasan; Beheshti Nejad, Seyyed Meysam; Alizadeh, Biuk (1392). "Reconstruction of the Three-level Explanation of "Causality" in Transcendent Philosophy", *Journal of Sadra'i Wisdom*, Vol.2, No.1, pp.19-30 (In Persian).
- Sabzawari, Hadi bin Mehdi (1369). *Sharah al-Manzûmah*, Tehran, Nashr-e Nab (In Arabic).
- Sabzawari, Mulla Hadi (1360). *Ta'aliqat bar al-Shawahed al-Rûbubiya fi al-Manahij al-Sulûkiya*, Tehran, University Publication Center (In Arabic).
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1416 AH). *Néhayat al-Hikmah*, Qom, al-Nashr al-Islami (In Arabic).
- Ubodiat, Abdolrasoul (1387). *System of Transcendent Theosophy*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (In Persian).
- Ubodiat, Abdolrasoul (1388). *An introduction to Treanscendent Theosophy*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (In Persian).
- Ubodiat, Abdolrasoul (1393). *Treanscendent Theosophy according to Allameh Tabatabai*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (In Persian).



Contextual Analysis of the "Political Human" in the Thought of Abu Ali Miskawayh

Jalil Dara¹  | Mohammad Kamali Gooki² 

1. Associate Professor of Political Science, Tarbiat Modares University.

E-mail: j.dara@modares.ac.ir

2. Assistant Professor of Political Science, Faculty of Law, Political Science, and History, Yazd University.

E-mail: m.kamali@yazd.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2024/09/28
Received in revised form
2024/12/11
Accepted 2024/12/11
Published online
2025/06/25

Keywords:
*Human, Miskawayh,
Human Rights, Buyid
Dynasty.*

ABSTRACT

Anthropology is one of the fundamental topics of philosophy and also political philosophy. Every (political) philosopher necessarily pays special attention to the discussion of man, and by studying the anthropology of a philosopher, one can better understand his political view and the effects of this view on society. In a sense, human knowledge has always been one of the most important human concerns in different ages. In the meantime, knowing the political dimension of man helps in better regulation of social relations. This issue has raised the attention to political anthropology in universities and research institutes of developed countries. The question that this article seeks to explain is, how human is the political man considered by the Islamic humanistic philosopher Moskowieh. In order to investigate it, it is done based on the context-oriented method of Quentin Skinner, in such a way that firstly, it is referred to the time of Ibn Maskowieh and why the attention to man is analyzed in the period of Al-Boyeh, and then the analysis of Moskowieh's political anthropology is done. The findings of the research show that the person considered by Moskowieh becomes the owner of political rights if he is virtuous.

Cite this article: Dara, J; Kamali Gooki, M (2025). Contextual Analysis of the "Political Human" in the Thought of Abu Ali Miskawayh *Al-Tabwihat, History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 177-208.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103>

Extended Abstract

Introduction

Anthropology is one of the foundational topics in philosophy, particularly in political philosophy. Every (political) philosopher inevitably devotes special attention to the question of human nature, and through the study of a philosopher's anthropological perspective, one can better understand their political views and the societal implications of these views. In this sense, the study of "human" has always been a central concern throughout history. Among these concerns, understanding the political dimension of human nature significantly contributes to improving the organization of social relations. This has led to increased attention to political anthropology in universities and research institutions, particularly in developed countries.

"Human" is the only being capable of self-reflection and striving for its own well-being. This unique ability distinguishes humans, granting them dignity and rights. The capacity for self-reflection has prompted thinkers throughout history to provide various answers to the question of why humans are distinct beings. Depending on their intellectual foundations, thinkers have articulated different reasons for what sets humans apart. The definition of humanity offered by each school of thought carries implications for the political rights of individuals.

In this context, the "political human" in this study refers to a person who, by virtue of possessing a particular characteristic, is deemed eligible to hold the right to govern.

Methods

This study seeks to analyze the "political human" in the thought of Abu Ali Miskawayh by situating his ideas within their historical and intellectual context. In the field of political thought analysis, various methods have emerged to interpret and evaluate the ideas of political philosophers. In the past, such studies were primarily descriptive, but modern approaches increasingly draw on innovative methodologies such as Spragens' reconstructed logic, Strauss' esoteric reading, and hermeneutical analyses. One prominent methodology is Quentin Skinner's approach, which is particularly relevant to the analysis of political thought.

Skinner's method combines text-based and context-based approaches. He successfully applied this method to analyze the works of Machiavelli, tracing changes in the trajectory of Western political thought. Skinner

posits that every political idea must be analyzed within the political action context of its time. He emphasizes that political theories are responses to the specific political challenges of their era, and that these theories can only be fully understood when situated within their social and political context.

For example, in his study of Machiavelli, Skinner demonstrates that the advice offered in **The Prince** to abandon virtue under certain circumstances was shaped by the political problems of Machiavelli's time. A key innovation in Skinner's methodology is his distinction between the meaning of a text and the author's intent. He argues that a comprehensive understanding of a text requires attention to both aspects: the meaning of the words and the author's purpose in writing them.

The present study adopts Skinner's context-and-text-based methodology to analyze Miskawayh's thought. This method not only critiques and interprets texts using contextual and textual readings but also considers the intellectual and social environment of the time (Skinner, 1988, p. 45).

Results

This study investigates the concept of the political human in the thought of Abu Ali Miskawayh, a prominent philosopher of the Islamic Golden Age. In Miskawayh's philosophy, reason and ethics are fundamental to humanity, and the virtuous individual—whom he refers to as **fa'izun** (the successful)—is central to his conception of the political human.

Miskawayh envisions a hierarchical structure for the political human, with virtue and ethics serving as prerequisites for holding political office. This philosophical perspective reflects a broader intellectual tradition within Islamic civilization, and a closer examination of such views provides a better understanding of the political human in contemporary Iran. Therefore, by analyzing the intellectual and historical context of Miskawayh's thought, one can better comprehend the rationale behind his perspective.

Miskawayh's ideas can be viewed as a unifying thread within the broader Islamic intellectual discourse on the political human, particularly in the Iranian-Shiite tradition. By studying the intermediary links in this chain of thought, a deeper understanding of this subject can be achieved. Miskawayh's philosophical language reveals an elitist perspective on the political human, which may have roots in the Shiite-oriented worldview of the Buyid dynasty. The Buyids viewed political rulers as individuals of virtue and moral character, believing that only a virtuous ruler could

establish a just society based on religious principles.

While Miskawayh does not explicitly discuss the theory of *Imamate* in political affairs, an analytical reading of his thought suggests that his concept of the virtuous and successful individual (*fa'izun*) aligns closely with the Shiite notion of the infallible Imam. This alignment highlights the philosophical underpinnings of Miskawayh's ideas and their resonance with the broader Islamic and Shiite intellectual tradition.

Conclusion

Miskawayh's political philosophy revolves around the idea of the virtuous human, whom he considers deserving of the right to govern. His emphasis on virtue and morality as prerequisites for political leadership reflects an elitist framework, rooted in the Islamic intellectual tradition.

In the context of contemporary Iran, this study identifies three distinct types of political humans:

1. **The Traditional Political Human**: This perspective seeks to revive the ideal of the virtuous and complete individual envisioned by Miskawayh, ultimately leading to an elitist form of governance.
2. **The Modernist Political Human**: This type follows the Western worldview and lifestyle, advocating for a secular democratic system of governance.
3. **The Reformist Political Human**: This perspective strives to synthesize and reconcile the traditional Islamic viewpoint with Western modernity, aiming to create a hybrid political model.

Each of these perspectives carries its own advantages and challenges for contemporary Iran, and their detailed evaluation is left for future research.



تحلیل زمینه‌محور «انسان سیاسی» در اندیشه ابوعلی مسکویه

جلیل دارا^۱ | محمد کمالی گوکی^۲

j.dara@modares.ac.ir

kamali@yazd.ac.ir

۱. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

۲. استادیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق، علوم سیاسی و تاریخ دانشگاه یزد.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

انسان، مسکویه، حق انسان، آل بویه.

انسان‌شناسی از مباحث بنیادین فلسفه و به‌خصوص فلسفه سیاسی است. هر فیلسوف (سیاسی) لاجرم به بحث انسان توجه ویژه‌ای داشته و با مطالعه انسان‌شناسی یک فیلسوف، بهتر می‌توان نگاه سیاسی او و اثرات این نگاه بر جامعه را فهم کرد. به تعبیری، شناخت انسان، همواره از دغدغه‌های مهم بشری در اعصار مختلف بوده است. در این میان، شناخت بعد سیاسی انسان در تنظیم بهتر مناسبات اجتماعی کمک شایانی می‌کند. این مسئله توجه به انسان‌شناسی سیاسی در دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های کشورهای توسعه‌یافته را بالا برده است. سؤال اصلی این مقاله این است که انسان سیاسی مدنظر مسکویه، فیلسوف انسان‌گرای اسلامی، چگونه انسانی است؟ برای تحلیل آن از روش زمینه‌محور کونتین اسکینر استفاده می‌شود؛ بدین صورت که ابتدا به زمانه ابن مسکویه رجوع و چرایی توجه به انسان در دوره آل بویه واکاوی می‌شود و سپس به تحلیل انسان سیاسی مسکویه‌ای در قالب آن زمینه پرداخته می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، انسان مدنظر مسکویه، در صورت فضیلت‌مندی، صاحب حق سیاسی می‌شود. این نگاه درس‌هایی پیش‌روی ما می‌گذارد که می‌توان در تنظیم مناسبات سیاسی از آن بهره برد.

استناد: دارا، جلیل؛ کمالی گوکی، محمد (۱۴۰۴). تحلیل زمینه‌محور «انسان سیاسی» در اندیشه ابوعلی مسکویه، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۲).

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103>

۲۰۸-۱۷۷

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103>

© نویسندگان.



مقدمه

«انسان» تنها موجودی است که در مورد خودش می‌اندیشد و برای بهزیستی‌اش می‌کوشد؛ همین ویژگی او را متفاوت، صاحب احترام و حق می‌کند. ویژگی اندیشیدن به خود، سبب شده است در تاریخ فکر بشر، اندیشمندان در پاسخ به این سؤال که چرا انسان موجودی متفاوت است، پاسخ‌های متفاوتی ارائه دهند. در تاریخ فکر بشر، اندیشمندان به تناسب مبانی فکری خود، ادله‌ای را برای وجه متمایز انسان ترسیم کرده‌اند. تعریفی که هر مکتب و اندیشه از انسان ارائه می‌دهد، پیامدهایی را برای حق سیاسی انسان ایجاد می‌کند. بدین سان انسان سیاسی در این پژوهش، اشاره به انسانی دارد که به واسطه داشتن یک ویژگی خاص، صاحب حق حکومت می‌شود. این پژوهش سعی دارد با اتکا به زمینه و زمانه ابن‌مسکویه به تحلیل انسان سیاسی مدنظر او بپردازد. در مطالعات اندیشه‌شناسی سیاسی به بررسی روش‌های تحلیل و تفسیر اندیشه‌ها می‌پردازد. در گذشته، این مطالعات به صورت توصیفی انجام می‌شد، اما امروزه با بهره‌گیری از روش‌های نوین مانند منطق بازسازی‌شده اسپرینگز، پنهان‌نگاری اشتراوس و تحلیل‌های هرمنوتیکی، رویکردهای جدیدی در اندیشه‌شناسی مطرح شده است. یکی از این روش‌ها، روش‌شناسی کویتن اسکینر است که بیشتر در حوزه اندیشه‌شناسی سیاسی کاربرد دارد. روش اسکینر ترکیبی از گرایش‌های متن‌محور و زمینه‌محور است. اسکینر این روش را به صورت موفقیت‌آمیز در تحلیل آثار ماکیاولی به کار برده و توانسته تغییرات جریان تفکر سیاسی در غرب را ردیابی کند. اسکینر معتقد است که هر اندیشه سیاسی باید در زمینه کنش سیاسی زمانه خود تحلیل شود. او تأکید دارد که نظریه‌های سیاسی واکنشی به معضلات سیاسی زمان خود هستند و تحلیل این نظریه‌ها تنها با قرار دادن آن‌ها در بستر سیاسی و اجتماعی زمانه ممکن است. به عنوان مثال، در بررسی ماکیاولی، اسکینر نشان می‌دهد که اندرز او در «شهریار» برای کنار گذاشتن فضیلت در برخی مواقع، واکنشی به معضلات سیاسی زمانه او بود. یکی از نوآوری‌های مهم اسکینر در روش‌شناسی، تمایز بین معنا و قصد نویسنده در متن است. او نشان می‌دهد که برای درک کامل یک متن، باید به هر دو جنبه توجه کرد: هم به معنای کلمات و هم به قصد نویسنده از نگارش آن. روش مورد استفاده برای بررسی اندیشه ابن‌مسکویه مبتنی بر روش

زمینه متن‌محور اسکینر است. این روش نه تنها به نقد و تفسیر متون از طریق دو روش‌شناسی قرائت زمینه‌ای و قرائت متنی می‌پردازد، بلکه همچنین به تحلیل فضای فکری و اجتماعی آن زمان توجه دارد (Skinner, 1988, p 45). برای درک بهتر دیدگاه ابن‌مسکویه در باب انسان سیاسی، ابتدا ضروری است که زمانه آن‌ها مورد بررسی قرار گیرد، سپس توضیحی در مورد متن اندیشگی آن ارائه شود و با اتکا به زمینه و متن فکری ابن‌مسکویه، انسان سیاسی مدنظر او تحلیل شود. اما قبل از آن اشاره‌ای به پیشینه پژوهش می‌شود.

پیشینه پژوهش

در مورد تحلیل اندیشه ابن‌مسکویه تاکنون پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. اندیشه ابن‌مسکویه فیلسوف انسان‌گرای اسلامی که ملقب به معلم سوم است بیشتر در ابعاد اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی سنجیده شده است. برای مثال علی‌اکبر علی‌زاده در مقاله «بررسی تحلیلی چیستی فضیلت از منظر ارسطو و ابن‌مسکویه» نشان می‌دهد ارسطو و ابن‌مسکویه، اولین کسانی هستند که به اخلاق فضیلت پرداخته‌اند، و در مقایسه به این نتیجه می‌رسد که آن‌ها در برخی از مفاهیم مشترک‌اند: مانند اهمیت دادن به عقل و گنجاندن حد وسط در تعریف‌هایشان، هرچند در بیان حد وسط و چگونگی آن با هم تفاوت دارند؛ و دیگری اختصاصات تعریفشان است؛ به گونه‌ای که هر کدام تعریف خاصی از فضیلت دارند؛ نکات دیگری که نویسنده به آن اشاره می‌کند، تفاوت نگاه ارسطو به نفس و تقسیمات آن با نگاه ابن‌مسکویه، میزان تأثیرپذیری اخلاق فضیلت اسلامی از اخلاق فضیلت یونان، و چگونگی تأثیر ابن‌مسکویه از افلاطون و ارسطوست. مقاله حاضر به روش تحلیلی-توصیفی به این مهم می‌پردازد و زوایای مختلف تعریف فضیلت را از مباحث این دو فیلسوف استخراج و به مقایسه آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. از این دست مقالات بسیار است. برای مثال مقاله «مقایسه تحلیلی نفس‌شناسی ابن‌مسکویه و نظریه شخصیت فروید» نوشته رهام شرف، مقاله «علم النفس از منظر ابن‌سینا و ابن‌مسکویه» نوشته سید احمد حسینی، مقاله «چیستی لذت از منظر مسکویه» نوشته عین‌الله خادمی و مقاله «رویکرد گادامری به «کرامت انسان» در اندیشه ابوعلی مسکویه؛ درس‌هایی برای جامعه امروز»

نوشته‌ی محمد کمالی گوکی و ابوالفضل شکوری هر کدام از زاویه دید اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی به تحلیل اندیشه ابن مسکویه پرداخته‌اند.

وقتی مسئله را به بعد سیاسی اندیشه ابن مسکویه محدود می‌شود، پژوهش‌های محدودی صورت گرفته است. محسن مهاجرنیا در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه سیاسی ابن مسکویه» به درستی تحلیل می‌کند که هیچ متفکری در دوره میانی اسلام نمی‌توانست در مورد زندگی سیاسی بی‌اعتنا باشد و این حکم در مورد ابن مسکویه به سبب مقبولیت ویژه‌ای که از دوران جوانی در دربار آل بویه کسب کرده بود، بیشتر از هرکس صدق می‌کند. مهاجرنیا در مقاله خود که بعدها آن را در قالب کتاب بسط می‌دهد، مدعی است که ابن مسکویه در سراسر آثارش لحظه‌ای از توجه به امور سیاسی غافل نمی‌ماند و حتی موضوعاتی را که در رسالات خود به شکل عقاید و آرای اخلاقی، تعلیم و تربیت، فلسفه و تاریخ مطرح می‌کند، باید از مسائل مربوط به سیاست شمرد؛ بنابراین برای درک درست جایگاه سیاست نزد وی، انسان به ناچار در برابر این سؤال‌ها قرار می‌گیرد که آیا به نظر معلم ثالث، سیاست و سازمان دادن به جامعه و حکومت و اداره مدینه، چیزی جز آماده ساختن، تعلیم و تربیت اخلاقی، تقوا و فضیلت سیاسی اداره‌کنندگان مدینه است.

آقای مهاجرنیا به درستی جایگاه سیاست در اندیشه ابن مسکویه را آشکار می‌کند. ایشان در مقاله‌ای دیگر با عنوان «مشارکت در فلسفه سیاسی مسکویه» نشان می‌دهد که چگونه ابن مسکویه مشارکت را، که امروزه یکی از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی است، در قالب مفهوم تعاون به نمایش می‌گذارد و با نقد انسان‌های زاهد و کوشه‌گیر، مشارکت انسان‌ها برای ساختن یک زندگی بهتر را توصیه می‌کند.

اگر بپذیریم در بعد سیاسی اندیشه ابن مسکویه مقالات بسیار محدودی نگارش شده‌اند، می‌توان با قطعیت گفت که تاکنون تحلیلی در مورد انسان سیاسی مدنظر ابن مسکویه صورت نگرفته است، به خصوص این که آن را در قالب روش متن‌زمینه‌محور اسکینری قرار گیرد. در ادامه به تحلیل این بخش از اندیشه ابن مسکویه می‌پردازیم.

۱. زمینه و زمانه؛ انسان محور اندیشه‌ورزی

اساساً اندیشه‌ها در خلأ شکل نمی‌گیرند، بلکه این محیط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی

اقتصادی است که در بستر آن اندیشه‌های خاصی برای اعتلای انسان به وجود می‌آیند. برای پی بردن به افق معنایی متون ابن‌مسکویه ضروری است، زمانه او را بررسی کنیم. قرن‌های سوم، چهارم و اوایل پنجم هجری قرونی است که به‌مثابه حلقه مفقوده^۱ اندیشه فلسفی اسلام شناخته می‌شود و طیف وسیعی از فیلسوفان و اندیشمندان در این برهه دست به اندیشه‌ورزی زدند و نقش پررنگی در اعتلای تمدن اسلامی بازی کردند. در این قرون میانی اسلامی، بزرگ‌ترین فیلسوفان، ریاضی‌دانان، ادیبان، منجمان و اندیشمندان حوزه‌های مختلف پا به عرصه گذاشتند.

در اینجا قصد بررسی این نکته نیست که آیا شرایط رقابت‌گونه و آزادانه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی زمینه رشد چنین فیلسوفانی را فراهم کرد و یا برعکس وجود چنین اندیشمندان برجسته‌ای که در سیاست و قدرت هم دست داشتند، زمینه رونق تمدن اسلامی را فراهم کردند؟ در اینجا می‌توان در له یا علیه هر دو این سؤالات استدلالاتی را ارائه کرد؛ هدف ما در اینجا بررسی این مسئله نیست، اما آنچه که واضح است هر دو این عوامل، یعنی هم شرایط آزاد فرهنگی و اجتماعی بر رشد فلسفه و علم‌آموزی تأثیر گذاشت و هم وجود اندیشمندان برجسته در تساهل و دگرپذیری نقش داشت. البته باز در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا جهان اسلام از قرن پنجم دچار رکود خردورزی شد که بررسی این مطلب نیز در مجال این پژوهش نمی‌گنجد.

به تعبیر محمد ارکون آنچه ما به‌عنوان اسلام سنی می‌شناسیم از قرن پنجم هجری و پس از تسلط سلجوقیان بر عالم اسلام رایج شد و برخلاف تصور رایج تا پیش از این قرن، رقابت میان نیروهای گوناگون اجتماعی و سیاسی برای بردن گوی سبقت در رهبری امت اسلامی جاری، جدی و تنگاتنگ بود (ارکون، ۱۳۹۵، ص ۲۷۰). در همین فضای رقابت زمینه رشد فرهنگ دانش‌دوستی فراهم شد. عمده کارهایی که در حوزه اندیشه‌شناسی فلسفی در این برهه تاریخی صورت گرفته، صرفاً به بررسی اندیشه دو فیلسوف برجسته

۱. معمولاً در بررسی فلسفه اسلامی به فارابی و سپس ابن‌سینا می‌پردازند و به فیلسوفان انسان‌گرای میان این دو که به تعبیر ارکون، نقش به‌سزایی در شکوفایی زمانه خود با برگزاری مجالس بحث و گفت‌وگو مانند ابوسلیمان، سجستانی، ابوحنیفه توحیدی و... داشتند، نمی‌پردازند.

این دوران یعنی فارابی و ابن سینا پرداخته‌اند و عموماً فیلسوفان میانه این دو که نقش بسیار برجسته‌ای در رشد و اعتلای فکر فلسفی اسلامی داشته‌اند، به محاق رفته‌اند. جاحظ، ابوسلیمان سجستانی، ابوحنیف توحیدی، ابوالحسن عامری و سرانجام ابن مسکویه از این دسته بودند که به تعبیر ارکون اگر فارابی و ابن سینا در قله فلسفه اسلامی بودند، این فیلسوفان به مثابه دامنه آن قله بوده‌اند و عملاً این فیلسوفان ارتباط بیشتری با جامعه داشتند و به تبع آن تأثیر بیشتری بر زمانه خود گذاشتند.

ابوالقاسم امامی از مترجمین و شارحین بنام آثار ابن مسکویه در مورد سال‌های زندگی او می‌گوید: «نخستین کسی که درباره سال تولد مسکویه سخن گفته است مارگلیو از خاورشناسان معاصر است که در پیشگفتار ترجمه انگلیسی دو بخش پایانی تجارب‌الامم سال تولد مسکویه را سال ۳۳۰ ق یا اندکی پیشتر دانسته است. اما بنا به استناد منابع دیگر و اشاره‌های غیرمستقیم خود مسکویه، تاریخ صحیح زیست او را می‌توان بین ۳۲۰ تا ۴۲۱ ق دانست. به‌خصوص با توجه به کتاب تجارب‌الامم می‌توان گفت که سال‌های زندگی‌اش از یک سده، کمتر نبوده است» (امامی، ۱۳۸۹، ص ۹). منابع متعدد دیگری هم با کمی اختلاف دوران زندگی او را در همین برهه دانسته‌اند. این بدان معنی است که ابن مسکویه یک قرن کامل در درخشان‌ترین ادوار تمدن اسلامی زیسته است.

قرنی که به گفته‌ی جرج کرمر و آدام متز، قرن نهضت فرهنگی و رنسانس اسلامی به‌شمار می‌رود و از آنجا که دولت آل‌بویه نیز در سال ۳۲۰ ق بنیاد گرفت، پس ابن مسکویه و این دولت، دو همگن‌اند که یک قرن کامل را با هم زیسته‌اند. قرنی که اوج توانمندی و شکوفایی این دودمان بوده است. از این رو، می‌توان گفت که ابن مسکویه سند یا منبعی است دست اول برای بررسی روزگاری که در تاریخ سیاسی و فرهنگی اسلام و ایران، ویژگی‌های برجسته‌ای دارد و عصر تجزیه فرمانروایی خلفای عباسی به حساب می‌آید و این به گفته مورخان تمدن، خود انگیزه‌ای برای تعدد مراکز علمی و سبب شکوفایی فرهنگی این مراکز و ظهور نوابغ علمی در دانشگاه‌های جهان اسلام آن روزگار بوده است؛ زیرا امیران مستقل زمان، به علت هم‌چشمی و تفاخری که در میان خود داشته‌اند، در جذب دانشمندان و ادیبان به دربارهای خویش با یکدیگر به رقابت برمی‌خاسته‌اند که در بستر این رقابت‌ها مردانی

برآمده‌اند همچون یحیی بن عدی (۲۸۰-۳۶۴ ق)، ابن‌الخمار (۳۳۱-۴۴۰)، ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق)، ابوسلیمان منطقی (آخرین دهه قرن چهارم ق)، ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰ ق)، ثعالبی (۳۵۰-۴۲۹ ق)، بدیع‌الزمان همدانی (۳۵۸-۳۹۸ ق)، ابوبکر خوارزمی (۳۲۳-۳۸۲ ق)، ابوحیان توحیدی (۳۱۰-۴۰۰ ق)، صاحب‌بن‌عباد (۳۲۶-۳۸۵ ق) و معاصر ارشدشان مسکویه، که هرکدام به گونه‌ای و در زمینه‌ای می‌درخشیده‌اند و محیط دادوستد فکری و فرهنگی آن زمان به وجود ایشان، گرم بوده است. مردان سیاست نیز خود از دانشمندان و ادیبان بوده‌اند و مسکویه با همگی‌شان، پیوند فکری و فرهنگی نزدیک داشته است (امامی، ۱۳۸۹، ص ۱۰-۱۵).

آنچه که مورخان و اندیشمندان متعدد در مورد این برهه تاریخی اتفاق دارند، و به این برهه القابی چون رنسانس اسلامی، اومانیسیم اسلامی، عصر احیای فرهنگی داده‌اند؛ توجه ویژه به دو مقوله «خردورزی» و «انسان» است و اساساً بر همین اساس است که به این برهه لقب رنسانس اسلامی داده‌اند.^۱ برای این‌که زمانه ابن‌مسکویه در راستای سؤال اصلی انسان سیاسی بهتر مورد بررسی قرار گیرد، در ادامه با رویکرد تحلیلی به مقوله انسان پرداخته می‌شود.

۱-۱. چرا انسان؟

الکسیس کارل از پیچیده‌ترین مسائل معرفت‌شناسی را تعریف انسان می‌داند و هر مکتبی برپایه جهان‌بینی خویش تعریفی از انسان ارائه می‌کند (رضوانی، ۱۴۰۲، ص ۱۱). در همین راستا، از ویژگی‌های بارز دوران زندگی ابن‌مسکویه توجه ویژه به «انسان» است. توجه خاص فیلسوفان مابین فارابی و ابن‌سینا به انسان، آن‌قدر پررنگ بود که عده‌ای را ترغیب به نام‌گذاری این دسته از فیلسوفان به نام «اومانیسیت‌های مسلمان» کرد. الیور لیمن در ابتدای

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص به منابع زیر می‌توان رجوع کرد: جوئل، کرمر، احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی؛ جوئل کرمر، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی؛ آدم متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری؛ محمد ارکون، انسان‌گرایی در تفکر اسلامی؛ الیور لیمن، انسان‌مداری اسلامی در قرن چهارم، در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی و جواد هروی، تاریخ سامانیان: عصر طلایی ایران بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.

فصلی از کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* به همین امر تأکید می‌کند. او می‌نویسد: «گروهی از اندیشمندان [در قرن چهارم] که به مسکویه ختم می‌شوند کراراً معتقدان به انسان‌مداری اسلامی خوانده می‌شوند، یعنی فهرستی که عموماً ابوحیان توحیدی و استادش ابوسلیمان سجستانی و بسیاری از چهره‌های فرعی آن عصر را دربرمی‌گیرد. دلیل این‌که چرا چنین عنوانی برای این گروه به‌کار رفته است بیشتر با خصوصیت اندیشه‌ای که این اندیشمندان مطرح کرده‌اند، مناسبت دارد که ظاهراً از بسیاری آثار اسلاف و اخلاف ایشان جسورانه‌تر و بی‌پرده‌تر است. آن‌ها ظاهراً مقام دین و حتی مقام اسلام را خفیف شمرده‌اند البته بدون آن‌که اهمیت آن را انکار کنند و وظیفه خود را مبتنی بر تحلیل انسان بما هو انسان در تقابل با انسان بما هو مسلمان قلمداد کرده‌اند. آثار این فیلسوفان در موارد زیادی نشان می‌دهد که برای عقل محض اهمیتی فراتر از آنچه در نزد بسیاری از فلاسفه [مسلمان] یافت می‌شود، قائل‌اند. این اندیشمندان در زمانی مشغول به‌کار بودند که فرهنگ عالم اسلامی اعتمادبه‌نفس بالایی داشت» (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵) اگرچه در مورد واژه اومانیسیم اسلامی، مناقشه‌های بسیاری وجود دارد و بسیاری این واژه را داری ترکیبی متناقض می‌دانند. این دو صرفاً دارای یک اشتراک لفظی هستند و برای جلوگیری از اشتباه باید به تشریح آن پرداخت. همان‌گونه که الیور لیمن در فقره‌ای که در بالا به آن اشاره کرده است: گروهی از فیلسوفان در سده چهارم در اسلام وجود داشتند که بدون آن‌که از اهمیت مباحث دینی بکاهند، بیشتر هم‌وغم خود را صرف پرداختن به انسان، سوای از دین و مذهبش کردند و درصدد تعریف و برتری دادن به انسان در اجتماع و فراموش نکردن آن به نام دین و خدا بودند. با مطالعه آثار متفکرانی مانند سجستانی، توحیدی، عامری و بالاخره مسکویه می‌توان از نوعی انسان‌گرایی با تعریف خاص نام برد. این تعریف از نوع انسان‌گرایی مسکویه را به بررسی متن اندیشگی‌اش موكول می‌شود.

اما با این وجود در این قسمت در یک بیان کلی، می‌توان گفت: بررسی ادبیات فلسفی قرن چهارم هجری به ما این امکان را می‌دهد که از وجود رویکرد فکری در جهان اسلام سخن گفت که متمرکز بر «انسان» است و این همان چیزی است که می‌توان آن را انسان‌گرایی اسلامی نه انسان‌محوری اسلامی نامید. یعنی در آن روزگار شرایط فکری‌ای پیدا

شده بود که نه فقط به خدا بلکه به انسان نیز توجه داشت و هر گرایشی که انسان و مشکلات و دغدغه‌هایش را محور بحث خود قرار دهد گرایشی انسانی و عقلانی است. البته باید اذعان کرد، این اندیشمندان به هیچ‌وجه به انسان محوریت نمی‌دادند. به عبارتی دیگر، آن‌ها انسان را جانشین خدا می‌دانستند، نه جایگزین خدا.

ارکون هم در این زمینه اذعان می‌کند: «البته عقلانیت آن روزگار در مقایسه با عقلانیت مدرن غرب بسیار متفاوت بوده است، اما می‌توان آن را با انسان‌گرایی رنسانس در اروپا شبیه دانست که هر دو انسان را بزرگ می‌شمرند و محدودیت‌هایش را در نظر می‌گیرند و چون این نگره نوپا در عرصه اسلامی به‌خصوص با شرایط اجتماعی و سیاسی پیوند خورده بود، موفقیت و ماندگاری‌اش نیز موقتی بود. تفاوت اساسی تکامل تاریخی هر طرف نیز همین‌جا نهفته است؛ در یکی تکامل و پیشرفت تمدنی از حرکت بازاریستاد و در دیگری استمرار همه‌جانبه یافت. پیش‌برندگان این گرایش انسانی و عقلانی فقط آن فیلسوفان بزرگی نبوده‌اند که خاورشناسان غربی بیشتر پژوهش‌های خود را به آنان اختصاص داده‌اند - یعنی کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد و کندی و رازی - بلکه فیلسوفان کمتر مشهوری همچون مسکویه نیز در این مسیر گام برداشته‌اند» (ارکون، ۱۳۹۵، ص ۵۵۴).

چنان‌که ارکون بیان می‌کند، اگر انسان‌گرایی را به معنای توجه انسان به‌عنوان مهم‌ترین مخلوق و تلاش برای شناخت آن و تربیت اخلاقی‌اش در نظر بگیریم، این امر در سده‌ای که مسکویه می‌زیست به شدیدترین شکل مورد توجه بود.^۱ «ادب» در دوره مورد نظر دقیقاً معادل با «پایدیا» در لغت یونانی است و متضمن شرایط لازم برای بار آوردن فردی آراسته، باوقار، مؤدب و فرهیخته است. در واقع، فردی که به‌خوبی با زندگی درباری عصر سازگاری داشته باشد آن هنگام که دیوان‌سالاری گسترده‌ی امیرنشینان به تعداد زیادی، کارمند منشی، کاتب و درباری نیازمند است. ممکن است بپرسیم در این نوع تعلیم و تربیت

۱. مسکویه همواره در آثار خود سعی می‌کند نگاهی عقلانی به زندگی داشته باشد، حتی زمانی که در تنها اثرش *جاویدان خرد* از روایات استفاده می‌کند، آن‌ها را به صورت حکمت بیان کند، و هیچ‌سندی را به امامان یا پیامبر ارجاع نمی‌دهد. این نشان می‌دهد که در آن دوره فیلسوفان تا چه حد از ارتدکس رسمی فاصله گرفته‌اند. گویی مسکویه حتی روایات پیامبر را هم زمینی و این دنیایی می‌کند. این بزرگ‌ترین دلیل بر آزادی فیلسوفان در آن دوران است.

چه مجالی برای دین برجا خواهد ماند. شاید انتظار داشته باشیم پیروان مذهب «اصالت انسان» اسلامی بر اهمیت دین در پرورش فرد فرهیخته تأکید داشته باشند و البته دارند، لکن نه با آن شور و اشتیاق قلبی تامی نسبت به اسلام که طبقه «فقها» داشتند. در نگاه فیلسوفان انسان‌گرا به نظر می‌رسد اسلام بدین جهت مطرح است که دین زمانه است. پس از آن برای اعتلای اخلاقی انسان‌ها بهره می‌برند.

محمد ارکون در ادامه تشریح نظر خود در مورد انسان‌گرایی در اسلام می‌گوید: این تصور از دوران کلاسیک اسلامی غالب است که همه سرپیچی‌ها و نافرمانی‌ها با هدف دفاع از حقوق الهی صورت می‌گرفته و هیچ‌کس خواهان حقوق بشر به معنای امروزیین کلمه نبوده است. البته چنین چیزی در آن دوره ناممکن بود و در دایره نااندیشه‌ها جای می‌گرفت. اما با این وجود در میان اندیشمندان قرن چهارمی بدون آن‌که نامی از حقوق انسانی به معنای امروزیین ببرند، بارها در آثار خود از حقوق انسان دفاع کرده‌اند. البته این طرز تفکر تنها در قرن چهارم راه باز کرد و برای همین از وجود چنین جریانی تنها در این برهه می‌توان سخن گفت. البته این جریان انسان‌گرایی مؤمن هم هست و اساساً وجود جریان انسانی که کاملاً از دین و از خدا قطع ارتباط کرده باشد ممکن نبود و چنین چیزی تنها در اروپای پس از عصر روشنگری رخ داد (ارکون، ۱۳۹۵، ص ۵۶۶).

ارکون ویژگی‌های انسان‌گرایی در این دوره را بدین صورت دسته‌بندی می‌کند.

۱. گشاده‌آغوشی در برابر علوم غیربومی (این علوم در زبان کلاسیک فقها، علوم وارداتی خوانده می‌شد؛ نباید فراموش کرد که اینان همواره مسیری موازی مسیر انسان‌گرا می‌پیمودند). آنچه این گشاده‌آغوشی را محدود می‌کرد نه امور پیشینی جزم‌اندیشانه که نیازهای آن روز جامعه بود. جامعه اسلامی در قرن چهارم گشاده‌آغوشی‌ای بزرگ‌تر از آنچه به دست کسی مانند ابن‌مسکویه صورت گرفت را تحمل نمی‌کرد. همچنین باید موضوع نااندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرها در هر عصر و نسل را نیز در نظر داشته باشیم.

۲. عقلانی‌سازی پدیدارهای دینی و شبه‌دینی آن روزگار از راه نظارت بر آن‌ها و مهارشان. حتی برخی کار را به انکار معجزات و امور فراطبیعی و جادویی رساندند تا عرصه را برای تبیین علمی یا علی‌پدیدارها باز کنند. این کم چیزی نیست به خصوص که بعدتر با پژمردگی تمدن عربی-اسلامی آن نیز پژمرده و ضعیف شد.

۳. اولویت دادن در توجه به مسائل اخلاقی-سیاسی [تا مسائل اخروی و الهی].
 ۴. رشد و پرورش کنجکاوی علمی و حساسیت انتقادی؛ نکته‌ای که به شکل‌دهی نظام معرفتی تازه‌ای انجامید.

۵. پیدایش ارزش‌های زیبایی‌شناسی تازه‌ای مانند هنر، معماری و آذین‌بندی و صنایع‌دستی و نقاشی و موسیقی، که پیش از آن شناخته نشده بود (ارکون، ۱۳۹۵، ۵۶۵ ص).

علاوه بر این مواردی که ارکون در ترسیم شاخصه‌های انسان‌گرایی در عصری که ابن‌مسکویه می‌زیست نام می‌برد، می‌توان به موارد دیگری هم اشاره کرد که نشانی از انسان‌گرایی در این عصر است. از آن جمله توجه بیشتر به امور زمینی و علمی که به‌کار ترسیم زندگی بهتر کمک می‌کردند مانند شیمی، ریاضیات و مهندسی؛ عصیانگری علیه وضع موجود نابسامان و نقدهای صریح به حاکمان زمانه و تقدس‌زدایی از امر حکومت که دیگر آن را خلیفه و نماینده خدا نمی‌دانستند.^۱ یا محور دانستن انسان، و توجه به

۱. برای مثال اعتراض شدید ابوحنیفان توحیدی به وضع زمانه و بیان خواسته‌های صرفاً مادی و دنیایی مردم از حاکم و آگاهی مردم از حقوق دنیایی‌شان، امری غریب در میان اندیشمندان مسلمان است. توحیدی در کتاب *الإمتاع والمؤانسة*، ص ۸۸ از باب موعظه و درس سیاسی به ابن‌سعدان وزیر چنین می‌گوید: «اگر رعیت بگویند: چرا به کار خویش نمی‌پردازی و چرا به غث و سمین ما گوش نمی‌سپری حال آن‌که بر ما مسلط شده‌ای و بر سرزمین‌مان سکنی گزیده‌ای و اموالمان را مصادره کرده‌ای و ما را از استفاده از زمین‌هایمان باز داشته‌ای، و در میراث با ما شریک شده‌ای و شیرینی زندگانی بر ما تلخ کرده‌ای و آرامش دل از ما گرفته‌ای که راه‌هایمان وحشت‌انگیز است و دیگران در خانه‌هایمان نشستند و زمین‌هایمان به اقطاع رفته و نعمت‌هایمان به غارت رفته و حریم‌مان شکسته شده و سکه‌هایمان تقلبی است و مالیات‌هایمان چند برابر است و رفتار با ما بد است، سربازها بدرفتار، محتسب‌ها منحرف، مسجدها خرابه، موقوفات مسجدها غارت شده، بیمارستان‌ها بیغوله است، دشمنان سرپنجه نشان می‌دهند، چشم‌هامان پر آب و سینه‌هامان پر خشم، بلا همواره بر سرمان است و از شادی خبری نیست. پاسخ شما به آنچه گفته‌اند و آنچه از ابهت تو و در هراس از صولت و قدرت تو گفته‌اند، چیست؟» چنان‌که در این فقره مشاهده می‌شود در نگاه توحیدی حاکم نه به‌واسطه این‌که حق حاکمیت الهی دارد، بلکه به‌واسطه خدمت به مردم، مُحق به حکومت است و وظیفه اصلی حاکم، تأمین مصالح عمومی مردم است. تمام خواسته‌های توحیدی از حاکم، زمینی، دنیایی و عملگرایانه است، نه الهی و اخروی. آیا در این فقره، نمی‌توان نمودی از انسان‌مداری دید؟

دغدغه‌های زمینی آن، که در آثار توحیدی و مسکویه مانند کتاب *الهوامل و الشوامل، الامتاع و المؤمنة* و حتی *تجارب‌الامم* مشهود است. این دو در آثار خود به مسائلی چون بدن انسان، راز شادی و عوامل غم و سایر احساسات طبیعی انسان می‌پردازند.

بدین ترتیب در یک جمع‌بندی کوتاه، می‌توان گفت: در سده چهارم و پنجم نشانه‌هایی از تولد سوژه انسانی بود که دغدغه‌اش استقلال و بصیرت آزادانه در عمل به مسئولیت‌های اخلاقی و مدنی و فکری‌اش بود. افرادی مانند توحیدی که به صراحت می‌گفت: «انسان سرگشته خویش است» و همواره به دنبال شناخت انسان در تمام ابعادش بود. این گفته او که «انسان، مهم‌ترین مسئله انسان است» (*الهوامل الشوامل*؛ ص ۱۸۰) نشانه‌های بارزی از توجه به فلسفه فراتر از فقه را در این زمانه نشان می‌دهد.

آن زمانی که مسکویه با استناد به روایتی از پیامبر می‌گوید: «هیچ چیز نیست که از هزار تا مثل خود برتر باشد؛ مگر انسان» (تهدیب‌الاخلاق، ص ۴۵)، از توانمندی نوع انسان در تکامل خود در این دنیا سخن می‌گوید. این دو نه تنها، نمونه انسان‌گرانی گوشه‌گیر نبودند بلکه به‌عنوان تنها اندیشمندانی بودند که در این برهه به مسئله انسان می‌پرداختند. برگزاری مجالس بحث و گفت‌وگو که به حمایت صاحب‌قدرتانی مانند ابن‌عمید و عضدالدوله صورت می‌گرفت زمینه یک فلسفه انسان‌گرایانه‌ای را فراهم می‌کرد.

با توجه به کتاب *الفهرست* ابن‌ندیم - که در سال ۳۷۷ ق نوشته شد - دوران زیست ابن‌مسکویه، دوران «بازپخش معرفت» است. در این دوره هم در حوزه علوم عقلی یا بیگانه (*العلوم العقلیه/الدخیله*) و هم در علوم سنتی و اسلامی (*النقلیه/الدینیة*) آثار بسیاری نوشته شدند. همچنین مناظره آزاد عقیدتی در این دوره در پی دو عامل شکوفا شد: تنش‌های اجتماعی-سیاسی و دیگری آزادی‌های شگفت‌انگیز اندیشه. در این دوره هرکس با هر عقیده امکان بحث و جدل داشت و دادگاه تفتیش عقاید و محکوم کردن افکار متفاوت با دستگاه حکومتی معنا نداشت؛ همین زمینه رونق فلسفه را فراهم کرد و برخلاف تصور بسیاری از شرق‌شناسان فلسفه‌ورزی در این دوره فقط مختص عده‌ای معدود نبود، بلکه در لایه‌های پایین جامعه هم حضور داشت و همین عامل ایجاد مجالس بحث و گفت‌وگو را فراهم می‌کرد. از همین رو بود که در این دوره آثاری همچون *تهدیب‌الاخلاق، الهوامل الشوامل*،

السعادة و الاسعاد، المقابسات، صوان‌الحکمه و... تألیف شد، که ویژگی اصلی آن‌ها عمومی‌سازی و رواج دادن اصطلاحات دشوار فلسفی و حتی مواضع فکری عمیق بود که تا پیش از آن فقط میان نخبگان و تحصیل‌کردگان متخصص رواج داشت.

انتشار «فلسفه» و علوم دنیایی (علوم عقلی که مخالفان آن را علوم وارداتی می‌نامیدند)، در قرن چهارم در اثر عوامل گوناگونی نظیر سلطه قوم غیرعرب بر پهنه اسلامی و استفاده از نخبگان غیرعرب در حکومتداری رخ داد. وجه مشترک این نخبگان تعلق خاطرشان به فلسفه ادبی ایدئالیستی که جوهر آن «معرفت ابدی» یا همان حکمت‌الخالده است، بود. تلاش سه برادر بویه‌ای معزالدوله در بغداد و رکن‌الدوله در ری و مؤیدالدوله در شیراز برای تمرکززدایی حکومت منجر به رقابت فکری و تکثر مذهبی و فرهنگی در فضای ایرانی و عراقی شد. این امر تا زمان روی کار آمدن ترکان سلجوقی که مذهب سنی سنتی را بر سراسر پهنه اسلام برقرار کردند و صداهای متفاوت را حذف کردند، ادامه داشت. رونق اقتصادی، طبقه بازرگانی‌ای را تشکیل داد که فرهنگ خاصی را با خود به همراه آوردند که جنبه این دنیایی و عقلانی بر آن غلبه داشت. در عرصه اجتماعی نیز در این دوره طبقه «کاتبان» یعنی تحصیل‌کردگان و ادیبانی به وجود آمد که مورد حمایت قدرتمندان و ثروتمندان بودند و بر گرایش‌های انسان‌گرایی در محیط شهری تأثیر گذاشتند. زبان واحد عربی، مجالس بحث و گفت‌وگو، حاکمان فرهنگ‌دوست از عوامل دیگری بودند که در آسمان پرستاره سده چهارم، متفکرانی را پرورش دادند که در طول تاریخ اسلام بی‌سابقه است. «از نویسندگان خوارزمی، بدیع‌الزمان همدانی، ابن عبّاد، ابن عمید، شریف رضی، ابوالفرج اصفهانی، ابواسحاق صابی، احمد بن یوسف و علی بن عبدالعزیز جرجانی و از فلاسفه ابوعلی مسکویه، فارابی، ابن سینا، ابن دُرید، ابن انباری، ابن فارس، آمدی، باقلانی، رازی، ابن حزم، ابن شهید، ابواحمد عسکری، ابوهلال عسکری، مرزبانی، ثعالبی و بسیاری دیگر از جمله آنان هستند» (الصباح، ۱۴۱۱، ص ۳۹).

مقاله حاضر از بین فیلسوفان انسان‌گرای این دوره، یکی از برجسته‌ترین و پرکارترین آن‌ها یعنی ابن مسکویه را انتخاب کرده است و در ادامه به تشریح دیدگاه او بر مبنای سؤال اصلی مقاله پرداخته خواهد شد.

۲. انسان از منظر ابو علی مسکویه

ابوعلی مسکویه رازی^۱ (۳۲۰-۴۲۱ ق) به واسطه زمانه‌اش و اندیشه پیش‌روانه‌اش راهکاری برای شیوه زیست مطلوب ارائه می‌دهد. او به واسطه افق تاریخی‌اش، نمی‌توانست آن دغدغه‌هایی که بشر امروز برای انسان دارد را داشته باشد. ابن مسکویه با رویکردی ارسطویی مبنای انسانیت را داشتن «قوه عقلی» می‌داند، اما از آن‌رو که او در بستر اسلامی دست به اندیشه‌ورزی می‌زند، برای آن ملاکی در نظر می‌گیرد و آن ملاک «اخلاقی زیستن» است. بدین‌سان در نگاه ابن مسکویه انسان باید در دو بعد نظری و عملی که در طول هم هستند انسانیت خودش را ارتقا دهد. انسان به‌صرف ظاهری انسانی نمی‌تواند لایق صفت انسان باشد. نکته‌ای که در اینجا بسیار حائز اهمیت است این است که مسکویه انسان را صرفاً موجودی عاقل نمی‌داند بلکه آن را موجودی اخلاق‌مند هم برمی‌شمارد و انسان صرفاً به واسطه صاحب عقل بودن لایق وصف انسانی نیست بلکه باید از عقلش در جهت رسیدن به صفات نیک اخلاقی استفاده کند (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۶۰). او به‌صراحت می‌گوید که برخی انسان‌ها صاحب عقل هستند، اما آن را در راه رسیدن به لذات حسی مورد استفاده قرار می‌دهند که این نه‌تنها انسانیت انسان را کامل نمی‌کند بلکه انسان را به درجه چهارپایان تنزل می‌دهد (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۸۹).

در واقع اگرچه عقل وجه ممیزه انسان و سبب کرامت‌مندی اوست اما بهره بردن از قوه عقل صرفاً مرتبه اول انسانیت انسان است. آدمی باید از این قوه در جهت اخلاق‌مند شدن و

۱. در مورد شرح جزئیات زندگی مسکویه آثار متعددی نوشته شده است. از آن‌رو که کار اصلی این پژوهش تحلیل نگاه مسکویه به انسان است، به شرح زندگانی مسکویه پرداخته نمی‌شود و خوانندگان مشتاق و علاقه‌مند را به آثاری که با جزئیات تمام به این موضوع پرداخته‌اند ارجاع داده می‌شود:

- مسکویه، *فلسفه الاخلاقیه و مصادرهما*، نوشته عبدالعزیز عزت در دانشگاه قاهره در سال ۱۹۴۶م که نخستین اثر پژوهشی معاصر در زمینه ابن مسکویه است.

- *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، نوشته محمد ارکون که در واقع رساله دکتری او در سال ۱۹۶۸م در دانشگاه سوربن فرانسه است و جامع‌ترین اثری که در مورد مسکویه تاکنون نوشته شده است.

- مسکویه، *زندگی و شیوه او در پژوهش‌های تاریخی*، نوشته قاسم حسن الشیخ که با استناد به منابع دست اول جزئیات زیادی در مورد زندگی مسکویه ارائه می‌دهد.

اخلاق‌مند کردن سایر انسان‌ها نیز بهره برد و با کرامت‌ترین انسان‌ها در این سلسله‌مراتب، انسان‌هایی هستند که هم خود اخلاق‌مندند و هم به اخلاق‌مند کردن سایر افراد جامعه می‌پردازند که مسکویه از آن‌ها به «فائزان» یاد می‌کند (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). او حتی در جایی انسان‌های صاحب حکمت اما فاقد عمل نیک را که از آن‌ها به «موقنان» یاد می‌کند، در مرتبه پایین انسانی فضیلت‌مند می‌داند و فائزان را که آن حکمت و علم را در جامعه به کار می‌گیرند و به اخلاق‌مند کردن جامعه همت می‌کنند، بالاترین و کرامت‌مندترین انسان‌ها می‌داند. در ادامه بیشتر در مورد دسته‌بندی انسان‌ها از منظر مسکویه می‌پردازیم.

همین اعتقاد مسکویه به ظرفیت و استعداد عقل انسانی در تعیین سبک زندگی، موجب شده است که برجسته‌ترین شارح و مفسر اخیر مسکویه، محمد ارکون، وی را یک انسان‌گرا بنامد؛ یعنی بخشی از نهضت انسان‌گرایی کلی زمان وی که شامل توحیدی و سجستانی نیز هست (ارکون، ۱۳۹۴، ص ۴۰). از برخی جهات، این توصیف بسیار درخور و به‌جاست، زیرا اهمیت فکر مسکویه را درباره‌ی عقل و آنچه را که عقل می‌تواند به ما بگوید، در مقابل دین و تعلیمات دین، نشان می‌دهد. این جمله به این معنی نیست که او به تعلیمات دین بی‌توجه بوده است؛ مع‌هذا، علاقه اصلی او فلسفه است و حتی وقتی اعمال دینی را مطالعه و بررسی می‌کند گاهی اوقات برای آن‌ها دلیلی فلسفی و ابزاری می‌آورد.^۱ اما چنان‌که گفته شد، عقل ابتدا و اخلاق^۲ انتهاست و انسان باید از این قوه ذاتی که از آن برخوردار است، در جهت به‌کارگیری فضیلت‌های اخلاقی در جامعه بهره‌برد. انسان کرامت‌مند، انسانی اخلاق‌مند نیز هست و هرچه درجه این فضیلت‌مندی اخلاقی بیشتر باشد، کرامت‌مندی

۱. مقاله سوم و چهارم *تهذیب/لاخلاق* به تشریح فضایل و رذایل اخلاقی کاملاً بر مبنای فلسفی می‌پردازد و محمد ارکون نیز در کتاب *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی* (ص ۳۸۴-۵۰۶) به تشریح نگاه فلسفی مسکویه در مورد مسائل اخلاقی پرداخته است.

۲. اخلاقی که مسکویه از آن نام می‌برد اخلاق فلسفی و عقلی است نه اخلاق دینی، یعنی او در کتاب اخلاقی خود ضمن توجه به منابع دینی، تمام مباحث اخلاقی خود از رذایل تا فضایل را بر مبنای عقلی تدوین می‌کند. پس نباید زمانی که ابوعلی مسکویه کرامت‌مندی را منوط به اخلاق‌مندی می‌کند آن را به اخلاق دینی ارتباط داد و از این طریق تنها مسلمان را صاحب کرامت دانست و غیرمسلمانان از دایره کرامت‌مندی خارج کرد.

انسان بیشتر است. پس انسان‌ها در یک دسته‌بندی تشکیکی برای کرامت‌مندی قرار می‌گیرند که مسکویه آن‌ها را با چهار عنوان موقنان، محسنان، ابرار و فائزان نام می‌برد (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۳۸).

بنابراین پاشنه انسانیت در اندیشه مسکویه بیشتر بر مقوله اخلاق‌مندی می‌چرخد تا عقل؛ و عقل صرفاً وجه ابتدایی ممیزه انسان‌هاست. تفاوتی که نظر مسکویه با نظر سنت‌گرایان دینی دارد، این است که در اندیشه سنت‌گرایان دینی، انسان بما هو دین‌دار فرض می‌شود و عامل انسانیت او اتصال به مقام دین است و در صورت عدم رعایت اصول آن دین خاص، از زمره کرامت‌مندان خارج می‌شود. اما در نگاه مسکویه انسان بما هو انسان ملاک است و اصول اخلاقی نیز امور اخلاقیات جهان‌شمول است و او تنها انسان‌هایی را که به اخلاق اجتماعی ضرر می‌رسانند را از مدینه خارج می‌کند. در واقع اعمال و رفتار این قبیل انسان‌ها همانند انسان‌های تکامل نیافته است که در فرایند تکاملی حیات از مرحله حیات نباتی و حیوانی فراتر نرفته‌اند. از منظر مسکویه چون هدف از خلقت جهان، انسان و تکامل انسانی است، آنان که به این هدف پشت پا می‌زنند، مورد نکوهش قرار می‌گیرند و از حقوق اجتماعی محروم می‌شوند (مسکویه، ۱۳۹۶، ص ۳۴).

در آثار دیگر مسکویه نشانه‌هایی از این عمل‌گرایی مسکویه مشاهده می‌شود. مثلاً در کتاب *جاویدان خرد* که نمود نگاه جهان‌شمول مسکویه است می‌خوانیم: «فردی از قباد پدر کسری نوشروان سؤال می‌کند: چه کسی سعادت‌مند است؟ و قباد پاسخ می‌دهد: صاحب عقلی که توفیق عمل کردن به عقل خود را دریافته باشد و آن‌که طلب امر حقی کرد و بعد از طلب آن، آن را دریافت و آن چیزی را که دریافت موافق آرزوی او بود» (مسکویه، ۱۳۵۵، ص ۷۷). در این فقره نگاه عمل‌گرایانه مسکویه در شناخت انسان کرامت‌مند و سعادت‌مند را نشان می‌دهد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مسکویه هر انسانی که ضداخلاق عمل می‌کند، بدون هیچ قید و تبصره‌ای از مقام انسانی خارج و به تبع، فاقد حق می‌داند. با مطالعه آثار دیگر مسکویه پی برده می‌شود که اگرچه مسکویه شرط اخلاقی زیستن را برای کرامت‌مندی مطرح می‌کند، اما اولاً آن را به نام «اجتماع سالم» مطرح می‌کند و ثانیاً این به آن

معنا نیست که فرد را زیر خیمه سنگین اجتماع به محاق ببرد، بلکه تنها افرادی را مستحق سلب حقوق می‌داند که از عقل سالم، تربیت صالح، اجتماع سالم و طب روحانی بهره‌مند بوده باشد (جمال البلوشی، ۲۰۱۸، ص ۲۱۰-۲۳۱). هرکدام از این موارد محقق نشده باشد حتی اگر فردی دست به عمل غیراخلاقی بزند، نمی‌توان آن را به نام اجتماع از حقوق محروم کرد.

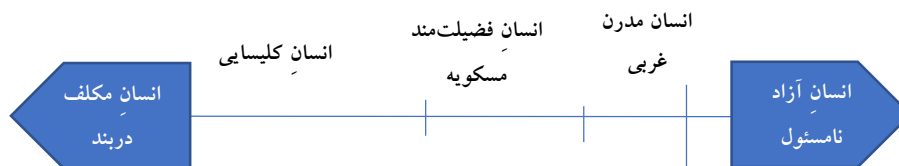
پس مسکویه چهار قید می‌گذارد: بحث عقل سلیم که مشخص است. در بحث تربیت صالح مسکویه معتقد است باید آن را از دوران کودکی آغاز کرد و از کودکی انسان را به فضایل اخلاقی آراست. بعد با حضور در اجتماع باید فضیلت‌مندی و رذیلت‌مندی انسان مورد سنجش قرار بگیرد. به تعبیری «اجتماع» محیطی برای سنجش انسان است. حال اگر خود محیط آلوده بود نمی‌توان، انتظاری از فرد داشت که سالم بماند، مسکویه در این بخش، بحث دولت را وارد می‌کند و در بحث دولت نیز از توجه دولت نه صرفاً به ضروریات زندگی که به امور مربوط به «حسن حال زندگی» و «زینت زندگی» هم نام می‌برد که تعبیر امروزی آن می‌شود «مصالح عمومی»؛ یعنی اموری که به معیشت و رفاه مردم یک جامعه مربوط می‌شود. اگر دولت این موارد را تأمین کرد، کمک بسیاری به تشکیل یک جامعه سالم و به دور از رذایل اخلاقی خواهد کرد. اما با این وجود انسان‌هایی ممکن است باز به سمت رذایل اخلاقی بروند، اینجاست که مسکویه، بحث «طب الروحانی» را مطرح می‌کند، که در واقع هدفش تربیت اخلاقی افرادی است که با وجود تربیت صحیح، برخوردار از عقل سالم و جامعه سالم باز مبتلا به رذایل اخلاقی شده‌اند (مسکویه، ۲۰۰۱، ص ۲۵۰).

پس در اندیشه مسکویه دولت‌ها نقش بسیار مهمی در اخلاق‌مند کردن و به تبع آن کرامت‌مند کردن و به تبع آن صاحب حق کردن انسان‌ها دارند. اگر فردی شرایط مناسبی برای بهره بردن از فضایل اخلاقی در جامعه نداشت این بدین معنا نیست که او صاحب کرامت نیست و از حقوق اجتماعی و سیاسی محروم است. دولت و اجتماع باید شرایط بهزیستی افراد را فراهم کنند، آن‌گاه اگر انسان‌هایی با وجود فراهم بودن شرایط مناسب برای اخلاقی زیستن، راه زندگی نابهنجار را انتخاب کردند، و همچنین در صورت درمان‌ناپذیری به‌عنوان شرط آخر، این افراد بنا به نظر مسکویه برای حفظ سلامت جامعه باید از جامعه

حذف شود؛ آن‌هم به شرط و تبصره‌هایی که مسکویه می‌زند، نه با هر بهانه ایدئولوژیک، انسان‌های غیرهمسو با خود را انسان‌های فاقد حق بدانیم. در واقع این همان رویکرد، سنت‌گرایان دینی است که در قالب گفتمان دیگری قرار می‌گیرند که متأسفانه در بخش غالبی از تاریخ، غالب بوده‌اند.

به عبارتی می‌توان دو مسیر را از هم تفکیک کرد. مسیر نخست، حرکت از دین به سوی انسان و جامعه است و مسیر دوم از انسان و جامعه به سوی دین. در مسیر اول، ما در متون دینی و ادبیات و تاریخ دین، گشت‌وگذار می‌کنیم و متناسب با ماهیت فرهنگی و زاویه دید خود، سرشار از باورها، فتاوا، اولویت‌ها، حساسیت‌ها و دغدغه‌هایی خاص می‌شویم و سپس آن‌ها را به انسان و جامعه عرضه و گاه دیکته می‌کنیم. این مسیر، راهی است که دین‌شناسی سنتی پیموده است. راه و روش دوم این است که نخست یا هم‌زمان، در انسان و رنج‌های او بنگریم و کاستی‌های دردآور جامعه را ببینیم و سپس به سراغ دین برویم تا برای آن دردها و رنج‌ها درمانی بیابیم. این مسیری است که مسکویه آن را طی کرده است. این دو مسیر، دو گونه دستگاه نظری متفاوتی را می‌آفریند. در دستگاه نخست، دین مسئولیتی در برابر انسان و جامعه ندارد بلکه تعهد او به فهمی است که از راه مطالعه متون یافته و همان را حکم خدا می‌شمارد. مسیر دوم می‌کوشد که باری از دوش انسان بردارد و گرهی از کار فروبسته او بگشاید و تعهد به خدا را در خدمت به انسان در این دنیای سرشار از درد و رنج و ناکامی می‌بیند.

البته راه سومی هم هست که برای ترسیم زندگی خوب آن را کامل به خود انسان وامی‌گذارد که آن راه تمدن سکولارزده غرب است که در زیر این سه نگاه ترسیم می‌شود.



۳. انسان سیاسی مسکویه

بحث انسان سیاسی، اشاره به آن ویژگی‌ای است که یک انسان را صاحب حق حکومت

کردن یا اداره جامعه می‌کند، اگرچه نمی‌توان به صراحت در ادبیات دوره ابن‌مسکویه نشانه‌ای از سخن گفتن در مورد انسان سیاسی یافت، اما بدیهی است با مطالعه نگاهی که یک اندیشمند به انسان دارد و دسته‌بندی‌ای که او از انسان‌ها ارائه می‌دهد، می‌توان از لابه‌لای بخش‌های سفید متون اندیشگی هر اندیشمند، انسان سیاسی مدنظر او را یافت. برای این منظور باید، ابتدا وجه ممیزه و برتری انسان در نگاه آن اندیشمند را دریافت و از این مهمل به انسان سیاسی صاحب حق حکومت مدنظر آن اندیشمند پی‌برد؛ بنابراین برای پی بردن به مبانی انسان، بایست به دنبال وجه ممیزه انسان از سایر موجودات که به او برتری می‌دهد بود. در گفت‌وگویی که با متون مسکویه صورت گرفت، وجه ممیزه انسان در اندیشه این اندیشمند مشخص شد.

مسکویه که فیلسوف عملگرایی است، برای انسان مورد نظرش دو ویژگی برمی‌شمارد؛ عقلانی و اخلاقی. عقل امر ذاتی در میان همه انسان‌هاست، و پایه تمایز انسان از سایر موجودات است، اما از آن عقل باید با حضور در اجتماع و عمل کردن بر مبنای اخلاق، استفاده کرد تا انسانیت بالقوه انسان، به فعلیت برسد. به عبارت دیگر، مسکویه کمال انسان را در دو مؤلفه می‌داند، عالمه و عامله. معنای این دو مؤلفه این می‌شود که انسان باید از «روی عقل بر مبنای اخلاق» عمل کند و بستر سنجش اخلاقی عمل کردن، اجتماع است. به تعبیری انسانی که در کنج عزلت، روزگار می‌گذراند، به تعبیر مسکویه نمی‌توان او را انسان والایی دانست، بلکه اگر در کنش با انسان‌های دیگر با فضایل اخلاقی عمل کرد، آن‌گاه این انسان کرامت‌مند است (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۸۰). اگر بخواهیم گفته مسکویه را براساس استدلالی تدوین کنیم، به شکل زیر خواهد شد.

- ملاک انسان کرامت‌مند، اخلاقی عمل کردن بر مبنای عقل است.

- هر انسانی موجودی عقلانی است.

- برخی انسان‌های عقل‌مند، اخلاقی عمل می‌کنند.

- پس؛ برخی انسان‌ها کرامت‌مندند.

بدین‌سان مسکویه اگرچه بر مبنای سنت ارسطویی انسان را موجودی عقلانی می‌داند، اما با پیش کشیدن شرط اخلاق، عملاً ملاک کرامت‌مندی انسان و از قوه به فعلیت در آمدن انسانیت انسان را در همین اخلاقی زیستن می‌داند.

براساس نوع نگاهی که مسکویه به انسان دارند، می‌توان نظریه انسان فضیلت‌مند را برای اندیشه او ترسیم کرد. با توجه به این‌که مسکویه انسانیت را امری قابل ارتقا و سلب و تشکیکی می‌داند، می‌توان از نظریه انسان فضیلت‌مند سخن گفت. معنای این نگاه این است که انسان‌ها به‌واسطه برخورداری از قوه عاقله، موجودی متفاوت از سایر موجودات‌اند، اما این قوه عقلی عامل کرامت‌مندی نیست، بلکه اخلاقی عمل کردن، ملاک و شرط کرامت‌مندی است، و لذا انسانیت انسان با عمل به فضایل اخلاقی، ارتقا می‌یابد و با آلوده شدن به رذایل اخلاقی از انسان سلب می‌شود (کمالی، ۱۳۹۸، ص ۱۰-۱۵).

مسکویه بر مبنای عقل و ملاک اخلاقی عمل کردن انسان‌ها را به چهار دسته تقسیم می‌کند. «موقنان» که عالمان بی عمل هستند، «محسنان»، که زاهدانی هستند آنچه می‌دانند برای خود عمل می‌کنند و «ابرار»، به‌سان مرشدانی هستند، که آنچه می‌دانند، دیگران را دعوت به انجام آن می‌کنند و در بالاترین درجه، «فائزان» هستند که به آنچه می‌دانند، هم خود عمل می‌کنند و هم دیگران را دعوت به عمل راستین می‌کنند (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). در این دسته‌بندی که مسکویه انجام داده است، موقنان در پایین‌ترین درجه انسانی هستند، اما این به این معنا نیست که آن‌ها از درجه انسانیت خارج‌اند، بلکه آن‌ها دارای انسانیت بالقوه هستند؛ یعنی خیر را می‌شناسند، اما به آن عمل نمی‌کنند. براساس منطق تحلیل دسته دیگری نیز وجود دارند که در واقع مسکویه آن‌ها را از رده انسانیت خارج می‌کند؛ گروهی هستند که به خیر نه آگاهند و نه عمل می‌کنند. در واقع اگر بخواهیم طرح شماتیکی، نظریه انسانیت مسکویه را ترسیم کنیم به شکل زیر می‌شود.

- فائزان (عالمه و عامله/ به آنچه می‌داند هم خود عمل می‌کند هم دیگران را

دعوت به عمل می‌کند)؛

- ابرار (مرشد/ به آنچه می‌داند، دیگران را دعوت به عمل می‌کند)؛

- محسنان (زاهد/ به آنچه می‌داند، تنها خود عمل می‌کند)؛

- موقنان (عالم بی عمل / به آنچه می‌داند عمل نمی‌کند)؛

- انسان‌نماها (خیر را نمی‌شناسند و به رذایل اخلاقی مبتلا هستند).

نظریه انسانیت
مسکویه

چنان‌که از این طرح مشخص است، مسکویه به نقش عمل، بسیار تأکید دارد. یعنی انسان صاحب عقل، هم باید خود عمل‌کننده باشد و هم دیگران را به عمل بر مبنای اخلاقیات، دعوت کند. تنها در این صورت است که هم خود به سعادت می‌رسد و هم جامعه را به سعادت می‌رساند. در همین چهارچوب انسان سیاسی نیز در این نگاه سلسله‌مراتبی قرار می‌گیرد و سیاست‌ورزی مختص انسان‌های خاص می‌شود. این دیدگاه بسیار به نگاه فقهی شیعه که حق حاکمیت را مختص امامان معصوم می‌داند، نزدیک است. امامانی که در واقع به درجه فائزون رسیده‌اند. این نگاه فلسفی ریشه در زمانه‌ی مسکویه دارد. چنان‌که تشریح شد، در زمانه او نگاه فکری و فلسفی به انسان بسیار پررونق شد، در عین حال هیچ‌کدام از فیلسوفان به دین نگاه تقلیلی نداشتند و به نوعی سعی داشتند که آنچه دین گفته است را با ابزار عقل تأیید کنند.

هم‌عصران مسکویه، مانند عامری و توحیدی بارها اذعان داشته‌اند، آنچه که دین گفته است، عقل تأیید می‌کند. مسکویه نیز که فیلسوفی عمل‌گراست، این ایده عقلی ارسطویی که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است را با محک دینی تأیید می‌کند. مسکویه به‌عنوان فیلسوفی اجتماع‌گرا، انسان را موجودی منفرد و تنها در جامعه نمی‌داند و برای انسان نقش ویژه‌ای در اجتماع قائل است. همان‌طور که در بخش قبل تشریح شد، ویژگی انسان کرامت‌مند، اخلاقی زیستن در اجتماع است که به آن‌ها لقب فائزان را می‌دهد. در نگاه او انسان تنها، انسانی ناقص است و کمال انسان با حضور در اجتماع ممکن می‌شود. تشخیص انسان فضیلت‌مند از انسان رذیلت‌مند تنها با حضور در اجتماع ممکن است. او در جایی تصریح می‌کند: «... انسان از میان همه جانداران، به تنهایی جهت تکمیل ذات خود کافی نیست و او ناچار به همیاری با گروه بسیاری است که به سبب آن زندگانی او خوش‌گردد. لذا انسان عاقل عارف چگونه برای خود تنهایی و گوشه‌نشینی را برمی‌گزیند... قومی که فضیلت را در زهد و ترک آمیزش مردم می‌بینند و از آن کناره می‌گیرند، هرگز در آن‌ها فضایل انسانی پدید نمی‌آید و این به دلیل آن است که هرکس با مردم نیامیزد و با ایشان در شهرها سکونت نگیرد، عفت و نجسدت و سخا و عدالت در او ظاهر نمی‌گردد» (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

در این فقره بلند مسکویه به‌صراحت به تفرد نقد می‌کند و معتقد است که فضیلت‌های

انسانی اموری ایجابی اند نه سلبی. پس انسان مورد نظر مسکویه باید نقشی فعال در جامعه بازی کند، نه منفعل. رذایل اخلاقی مانند حرص و حسد، کبر و غرور، در اجتماع از انسان‌ها بروز می‌یابد. در واقع اجتماع محیطی برای سنجش اخلاق‌مند بودن یا نبودن انسان‌هاست، و گرنه انسانی که در کنج عزلت باشد نمی‌توان تشخیص داد که او مغرور است یا متواضع. او که فیلسوفی مسلمان است پس از بحث عقلی خود در مورد ضرورت اجتماعی و ارتباطی بودن انسان، در یک بیان زیبا از شریعت اسلام هم در تبیین دیدگاه خود استفاده می‌کند؛ آنجایی که می‌گوید: «این‌که شریعت، مردم را به دعوت کردن و جمع آمدن در مهمانسراها خوانده‌اند، برای این است که اُنس در آنان بیشتر شود. شاید علت آن‌که شریعت، هر روز پنج‌بار جمع آمدن در مسجدها را بر مردم یک محله واجب کرده و نماز جماعت را به نماز فردی ترجیح داده است، همین‌طور، همه اهالی محله‌ها و کوی‌ها هر هفته یک‌بار گرد می‌آیند، چنان‌که اعضای یک خانواده هرروز گرد می‌آیند و نیز صاحب شریعت، واجب کرده است که اهالی مدینه، با ساکنان روستاها و دهکده‌های اطراف، در سال دوبار، در مصلاهی وسیع، گرد آمده و نیز واجب کرده است که همگان، یک‌بار در عمر خود، در مکان مقدسی در مکه جمع آیند و زمان مشخصی برای این امر معین نشده است تا هر کس بتواند، خود، انتخاب کند و اهالی شهرهای دور، همچون ساکنان شهرهای نزدیک بتوانند، مانند آنان که هر سال، هر هفته و هر روز گرد می‌آیند، دور هم جمع شوند؛ آن باشد که این اُنس طبیعی مبدأ دوستی‌ها، که در انسان بالقوه است از قوه به فعل آید و از آن پس از راه باورهای درست که مایه جمع آمدن آن‌هاست نیرومند گردد و زمینه خیر و سعادت فراهم شود (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶)

بدین‌سان او با استناد به احکام شریعت اسلام در تقویت این دیدگاه خود بهره می‌برد. تأکید بر تفسیر فلسفی از ماهیت انسان و جایگاهش در اجتماع، در اندیشه مسکویه موضعی اصولی است چراکه همان‌طور که در بخش زمانه مسکویه گفتیم، تمدن اسلامی هنوز اسیر قشریت مذهبی نشده بود؛ بنابراین او اخلاق و نگاهش به انسان را بر شالوده‌ای از دریافت ویژه خود از فلسفه سیاسی طرح می‌کند. در اندیشه او انسان نه تنها به دیگری احتیاج دارد که دیگران هم به او احتیاج دارند، هرچند نمی‌توان به وجه ارتباطی انسان آن‌گونه که در

قرن بیستم توسط هابرماس مطرح شد، در اندیشه مسکویه اشاره کنیم، اما به سادگی نیز نمی‌توان در فقره زیر از نقش ارتباطی انسان گذشت: «چون خیرات انسانی و ملکات نفس او بسیارند و انسان نمی‌تواند به تنهایی به همه آن‌ها عمل کند، پس لازم است تا شمار بسیاری از مردمان به عمل به این خیرات و ملکات عمل کنند، به همین دلیل بایستی جمع کثیری از مردمان به همدیگر در رسیدن به کمال یاری رسانند. بدین‌سان، خیرات مشترک و سعادت‌ها میان آنان رایج خواهد بود و خیرات و سعادت‌ها چنان توزیع خواهد شد که هر کس سهمی از آن داشته باشد. در این صورت هر فرد به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت‌ها... دست خواهد یافت؛ پس هر فردی به‌منزله عضوی از اعضای بدن است و قوام انسان با تمامی اعضای بدن ممکن است» (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۸۳).

چنان‌که از فقره بالا برمی‌آید، دریافت مسکویه از جامعه، در ارتباط آن با فرد، ناظر بر اصالت اجتماع است. مسکویه روابط اجتماعی را به اخلاق فردی فرو نمی‌کاهد. در واقع اخلاق مورد نظر مسکویه اخلاق اجتماعی است؛ یعنی این‌که اخلاق ناظر به اصلاح حال فرد نیست، بلکه به زندگی مدنی و سعادت انسان اجتماعی نظر دارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که اخلاق مسکویه اخلاق انسان اجتماعی است نه طریقه سیر و سلوک انسان عرفانی ضداجتماعی. فضیلت‌های انسان اجتماعی تنها در اجتماع تحقق‌یافتنی است و گرنه زاویه‌نشینی جز صورت دیگری از توحش نیست. او در همین راستا پیدایش تمدن‌های انسانی را در اثر دیگرش یعنی *الهوامل الشوامل* تبیین می‌کند: «از آنجا که تعاون امری ضروری است و اجتماع افراد متعدد برای بقای یک فرد، امری طبیعی است، لازم است برای آن مردم متمدن گردند، یعنی اجتماع کنند و کارها و شغل‌ها را توزیع نمایند تا از رهگذر ارتباط همه انسان‌ها این امر مطلوب یعنی بقا و حیات انسان به بهترین شکل ممکن حاصل شود (مسکویه، ۲۰۰۱، ص ۳۴۷).

بدین‌سان در اجتماع مدنظر مسکویه انسان سیاسی صاحب حق حکومت کردن کسی است که هم فضیلت را بشناسد، هم خود به آن عمل کند و هم دیگران را دعوت به عمل به فضیلت کند.

نتیجه

این پژوهش به بررسی انسان سیاسی در اندیشه متفکر برجسته دوره طلایی تمدن اسلامی، ابوعلی مسکویه پرداخت. در اندیشه مسکویه، عقل و اخلاق مبنای انسانیت تلقی شده و انسان فاضل که او فائزون لقب می‌دهد، محور انسان سیاسی در نظر گرفته می‌شود. در اندیشه مسکویه، مراتبی برای انسان سیاسی در نظر گرفته شده و فضیلت و اخلاق، شرط لازم برای تصدی مناصب سیاسی تلقی می‌شود. این دیدگاه فلسفی به نوعی نماینده مکتب فکری در تمدن اسلامی است که با بررسی دقیق دیدگاه آن‌ها می‌توان تحلیل بهتری از انسان سیاسی در ایران امروز ارائه کرد. به همین دلیل با تحلیل زمینه و زمانه فکری مسکویه بهتر به چرایی ارائه این نگاه پرداخته می‌شود. در واقع اندیشه مسکویه به مثابه نخ تسبیح تفکر اسلامی در مورد انسان سیاسی در اندیشه ایرانی‌شعی است که با مطالعه حلقه‌های واسط می‌توان به شناخت بهتری در این زمینه رسید. مسکویه با زبانی فلسفی نگاهی نخبه‌گرایانه به انسان سیاسی دارد و این شاید ریشه در نگاه شیعیانه حاکمان آل‌بویه دارد که حاکم سیاسی را فردی بافضیلت و اخلاق‌مند می‌دانستند که تنها در صورت وجود حاکمی فضیلت‌مند، جامعه‌ای خوب مبتنی بر اندیشه دینی ایجاد می‌شود. مسکویه صحبتی از نظریه امامت در امر سیاسی نمی‌کند، اما با نگاهی تحلیلی می‌توان انسان فضیلت‌مند فائزون او را همان امام معصوم شیعیان دانست. در ایران امروز نیز می‌توان از سه نوع انسان سیاسی سخن گفت: انسان سیاسی سنتی: در واقع به دنبال احیای همان انسان کامل فضیلت‌مند مدنظر مسکویه است که منتهی به حکومت نخبه‌گرا می‌شود. انسان سیاسی تجددگرا که دنباله‌رو نگاه غرب و سبک زندگی غربی است و این نگاه منتهی به حکومت دمکراتیک سکولار می‌شود و سوم انسان سیاسی نوگرا که در تلاش برای بازسازی و تلفیق دو نگاه سنت اسلامی و مدرنیته غربی است. این سه نگاه هر یک فواید و پیامدهایی برای ایران امروز دارد که بررسی آن به پژوهشی دیگر واگذار شده می‌شود.

منابع و مأخذ

- البلویشی، حسن جمال (۲۰۱۸). *فلسفه الاخلاق فی الفكر الشيعی مسکویه انموذجاً*، بیروت، الطبعه الاولى.
- الصباح، محمدعلی (۱۴۱۱). *ابوحيان التوحيدى فیلسوف الادباء و اديب الفلاسفه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- الطریق، احمد (۲۰۱۵). *نقد فلسفه الحداثه عند ميشل فوکو؛ نقد النزعة الإنسانیة*، الدار البيضاء. أفریقيا الشرق.
- ادام منز (۱۳۹۳). *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، یا رنسانس اسلامی*، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵). *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، احسان موسوی خلخالی، تهران، طرح نقد.
- پل، راس (۱۳۹۸). *اخلاق و مدرنیته*، ترجمه محمد کمالی گوکی، محمدجواد سلطانی، تهران، عقل سرخ.
- دیویس، تونی (۱۳۹۳). *اومانیزم*، عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- عزت، عبدالعزیز (۱۹۴۶). *مسکویه، فلسفه الاخلاقیه و مصادرها*، قاهره، مکتبه و مطبعه مصطفى الیالی الحلبي.
- کمالی گوکی، محمد؛ شکوری، ابوالفضل (۱۳۹۸). «رویکرد گادامری به «کرامت انسان» در اندیشه ابوعلی مسکویه؛ درس‌هایی برای جامعه امروز»، فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۹(۲)، ۵۷-۹۱.
- لیمن، الیور (۱۳۹۴). «انسان‌مداری اسلامی در قرن چهارم»، در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت.
- مارش و استوکر (۱۳۸۵). *روش و نظریه در علوم سیاسی*، امیرمحمد حاجی یوسفی (مترجم)، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ماری، پی‌یر (۱۳۹۰). *اومانیزم و رنسانس*، عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر آگه.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۵۵). *جاویدان خرد*، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱). *تجارب‌الامم*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱). *تهذیب‌الاخلاق*، علی اصغر حلبی، تهران، نشر اساطیر.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۸). *الفوز الاصغر*، تصحیح مجید دستیاری، قم، آیت اشراق.

- مسکویه، ابوعلی (۱۳۹۶). *ترتیب السعادة*، در مجموعه رسائل و مکاتب، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، میراث مکتوب.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۹۶). *رساله فی النفس و العقل*، در مجموعه رسائل و مکاتب، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، میراث مکتوب.
- مسکویه، ابوعلی (۲۰۰۱). *الهوامل و الشوامل*، تصحیح احمد امین، بیروت، هیئة العامه لقصور الثقافه.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۰). *رہیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران، سمت.

References

- Al-Balushi, Hassan Jamal (2018). *The Philosophy of Ethics in Shiite Thought: Miskawayh as a Model*, Beirut, First Edition (in Arabic).
- Al-Sabbah, Mohammad Ali (1991). *Abu Hayyan al-Tawhidi: The Philosopher of Writers and the Writer of Philosophers*, Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah (in Arabic).
- Al-Taribaq, Ahmad (2015). *Critique of Modern Philosophy in Michel Foucault's Thought: A Critique of Humanism*. Casablanca, Africa Al-Sharq (in Arabic).
- Arkoun, Mohammed (2016). *Humanism in Islamic Thought*, translated by Ehsan Mousavi Khalkhali. Tehran, Tarh-e Naqd (in Persian).
- Burke, Peter (1964). *The Renaissance*, Longmans. Macmillan International Higher Education.
- Davies, Tony (2014). *Humanism*, translated by Abbas Mokhber. Tehran, Nashr-e Markaz (in Persian).
- Ezzat, Abdul Aziz (1946). *Miskawayh: His Ethical Philosophy and Its Sources*. Cairo, Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Halabi (in Arabic).
- Kamali Gooki, Mohammad; Shokouri, Abolfazl (2019). "Gadamerian Approach to 'Human Dignity' in the Thought of Abu Ali Miskawayh: Lessons for Contemporary Society," *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 9(2), 57–91 (in Persian).
- Leaman, Oliver (2015). "Islamic Humanism in the Fourth Century," in *The History of Islamic Philosophy*, Tehran, Hikmat (in Persian).
- Manouchehri, Abbas (2011). *Approaches and Methods in Political Science*. Tehran, SAMT (in Persian).
- Marie, Pierre (2011). *Humanism and the Renaissance*, translated by Abdolvahab Ahmadi, Tehran, Nashr-e Agah (in Persian).
- Marsh, David, and Stoker, Gerry (2006). *Theory and Method in Political Science*, translated by Amir Mohammad Haji Yousefi, Tehran, Strategic Studies Research Institute (in Persian).
- Metz, Adam (2014). *Islamic Civilization in the Fourth Century AH, or the Islamic Renaissance*, translated by Alireza Zekavati Qaraqzlou. Tehran, Amir Kabir (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (1976). *Javidan Khirad* (The Eternal Wisdom), edited by Behrouz Sarvatiyan, Tehran, Tehran University Press (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2001). *Al-Hawamil wa al-Shawamil*, edited by Ahmad Amin, Beirut, Al-Hay'ah al-‘Ammah li Qusur al-Thaqafah (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2002). *Tahdhib al-Akhlaq* (The Refinement of Character), edited by Ali Asghar Halabi, Tehran, Nashr-e Asatir (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2002). *Tajarib al-Umam* (The Experiences of Nations), edited by Abolqasem Emami, Tehran, Soroush (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2009). *Al-Fawz al-Asghar* (The Minor Victory), edited by Majid Dastyari, Qom, Ayat-e Eshraq (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2017). *Risalah fi al-Nafs wa al-'Aql* (Treatise on Soul and Intellect), in *Majmu'ah Rasail va Makatib*, edited by Abolqasem Emami. Tehran: Mirath-e Maktub (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2017). *Tartib al-Sa'adah* (The Order of Happiness), in *Majmu'ah Rasail va Makatib*, edited by Abolqasem Emami, Tehran, Mirath-e Maktub (in Persian).

-
- Paul, Ross (2019). *Ethics and Modernity*, translated by Mohammad Kamali Gooki and Mohammad Javad Soltani, Tehran, Aghl-e Sorkh (in Persian).
- Quintin Skinner (1988). *Analysis of Politics*, in: James Tully (ed.), *Meaning and Context: Quintin Skinner and His Critics*, Princeton: University Press.
- Rezvani, Alireza; Akbarian, Reza (2023). "Explanation and Analysis of Human Vicegerency on Earth Based on the Views of Allameh Tabatabai." *History of Islamic Philosophy*, 2(5), 5–26 (in Persian).



Explanation of “*Hudūth and Qidam* (Origination and Eternity), in Reality and Metaphor” Based on Mulla Sadra’s Views

Sajjad Ziaei¹ 

1. Professor at the Seminary and a Level 4 researcher in Islamic philosophy, holding a PhD in Teaching the Theoretical Foundations of Islam.

E-mail: sajjadziaei66@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2024/06/06
Received in revised form
2024/09/14
Accepted 2024/09/14
Published online
2025/06/25

Keywords:
Hudūth and Qidam
(*origination and eternity*),
precedence and
succession, reality and
metaphor, Mulla Sadra,
conditional mode

ABSTRACT

occurrence and step have several meanings, each of which is tied to one of the types of precedence and delay. In addition to the six types mentioned earlier, Mulla Sadra has added two types of preemption and delay with truth and preemption and delay with al-haqiqa and al-majaz. According to the first part, he himself has explained a new type of occurrence and step under the title of occurrence and step with right. Now the question is whether it is possible to arrive at another type of occurrence and step based on the precedence and the delay with truth and authority or not? According to his own foundations and also the references he has in some topics, not only the occurrence and step are proved by truth and al-majaz, but it can be claimed that this is the final view of Mulla Sadra as well. In this view, the old is the Supreme Being, whose truth and example is the essence of existence, and non-existence is impossible for him. However, the accident is the opposite of Allah, which is non-existence in itself and has the dignity of confirming the existence of truth; That is, it is described as an entity in a broad sense. Among the works of this view, the applied unity of God; the unity of the true truth of the truth; the guardianship of God over Masavi; And the agreement is right with creation.

Cite this article: Ziaei, S (2025). Explanation of “*Hudūth and Qidam* (Origination and Eternity), in Reality and Metaphor” Based on Mulla Sadra’s Views, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 209-232.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

Extended Abstract

Explanation

The concepts of “*hudūth*” (origination) and “*qidam*” (eternity) have multiple meanings, each associated with different types of precedence and succession. In addition to the six types of precedence and succession identified by earlier scholars, Mulla Sadra introduced two more types: precedence and succession in truth (*haqq*) and precedence and succession in reality and metaphor (*haqiqa* and *al-Maja*). According to the first type, he explained a new form of origination and eternity called “*hudūth and qidam bil-haqq*.” Here is a question: Can another kind of origination and eternity be identified based on precedence and succession in reality and metaphor? According to his principles and references in some discussions, not only is “*hudūth and qidam in haqiqa and al-majaz*” proven, but it can also be claimed that this is Mulla Sadra’s final view. Since, according to the author’s research, neither philosophical books mention this title nor have any articles or theses been written on this subject, this study explains “*hudūth and qidam in haqiqa and al-majaz*” based on Mulla Sadra’s views.

Methodology

This study was conducted using an analytical-descriptive method and library research.

Findings

According to precedence and succession in reality and metaphor, existence can be divided into two categories: eternal and originated. In this view, the eternal is the Almighty, who is the essence and true instance of existence, and non-existence is impossible for Him. However, the originated includes everything other than Allah, which is non-existent in itself and exists due to the conditional mode of Allah’s existence; that is, it is attributed to existence metaphorically. This type of origination and eternity can be called “*hudūth and qidam in haqiqa and al-majaz*.”

Conclusion

Everything other than Allah does not possess existence but is considered an aspect and manifestation of Allah’s existence. This statement has several implications, some of which are mentioned:

1. **Absolute Unity of Allah:** The essence of existence neither has distinct individuals nor gradations. Instead, existence is a singular necessary reality with multiple and diverse aspects and manifestations.

2. **True Unity of Allah:** The absolute existence of Allah is inherently unified, and a second entity cannot be assumed for Him because, firstly, another existence does not make sense in the face of unlimited existence, and secondly, apart from existence, there is only non-existence, which is absolute nullity.
3. **Allah's Sovereign Encompassment on Other than Himself:** His true existence is present and manifest in all phenomena, as stated in the Quran: "and We are nearer to him than his jugular vein." (Quran, 50:16).
4. **Allah's Coexistence with Creation:** He is with all beings, but not in a way that He is inside them, and He is separate from all things, but not in a way that He is cut off from them, as mentioned in the first sermon of Nahj al-Balagha by Imam Ali (peace be upon him): "He is with all things but not by association. He is other than all things but not by detachment."



تبیین حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز با تکیه بر آراء صدر المتألهین

سجاد ضیائی^۱

۱. استاد حوزه علمیه و دانش‌پژوه سطح ۴ فلسفه اسلامی و دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام. sajjadziaei66@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

حدوث و قدم، تقدم و تأخر، حقیقت و مجاز، صدر المتألهین، حیثیت تقییدیه.

حدوث و قدم معانی متعددی دارد، که هر کدام با یکی از اقسام تقدم و تأخر، گره خورده است. ملاصدرا علاوه بر اقسام شش‌گانه‌ای که قدما بیان کرده‌اند، دو قسم تقدم و تأخر بالحق و تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز را اضافه کرده است. با توجه به قسم اول، خود او، قسم جدیدی از حدوث و قدم را تحت عنوان حدوث و قدم بالحق توضیح داده است. حال سؤال این است که آیا براساس تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز به قسم دیگری از حدوث و قدم می‌توان رسید؟ با توجه به مبانی خود ایشان و همچنین اشاراتی که در برخی مباحث دارد، نه تنها حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز اثبات می‌شود بلکه می‌توان ادعا کرد که دیدگاه نهایی ملاصدرا نیز همین است. در این نگاه، قدیم، حق تعالی است که حقیقت و مصداق بالذات وجود است و عدم برای او محال است. اما حادث، تمام ماسوی‌الله است که فی‌نفسه عدم است و به حیثیت تقییدیه شأنیة وجود حق، تحقق دارد؛ یعنی بالعرض و المجاز متصف به موجودیت می‌شود. از جمله آثار این نگاه، وحدت اطلاق خداوند، وحدت حق حقیقیه حق، احاطه قیومی خداوند بر ماسوی و معیت حق با خلق است. از آنجا که براساس فحص نگارنده، نه در کتب فلسفی چنین عنوانی ذکر شده و نه مقاله یا پایان‌نامه‌ای در این زمینه نوشته شده است؛ این نوشتار در تلاش است تا با روش تحلیلی و توصیفی و با تکیه بر آراء صدر المتألهین، به تبیین حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز بپردازد.

استناد: ضیائی، سجاد (۱۴۰۴). تبیین حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز با تکیه بر آراء صدر المتألهین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)، ۲۳۲-۲۰۹.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

© نویسندگان.



مقدمه

یکی از احکام و عوارض موجود بما هو موجود، مسئله حدوث و قدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۴۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷ و طباطبایی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۱۴۰). بحث حدوث و قدم با تقدم و تأخر گره خورده است؛ زیرا اولاً در تحلیل حدوث و قدم، تقدم و تأخر لحاظ شده است؛ حادث موجودی است که مسبوق به زمان یا مسبوق به عدم و یا مسبوق به غیر است و قدیم غیرمسبوق به زمان یا عدم یا غیر است و به همین دلیل در معنای حدوث و قدم، سبق و لحوق (تقدم و تأخر) مأخوذ است. ثانیاً تقدم و تأخر داری اقسامی است و حدوث و قدم نیز بر همین اساس دارای اقسامی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۱۴۰ و جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۳۶۱). از این جهت، پیش از پرداختن به بحث حدوث و قدم و اقسام آن و به خصوص حدوث و قدم بالحقیقه و المجاز، لازم است تقدم و تأخر و اقسام آن روشن شود.

تقدم و تأخر نیز از احکام و عوارض موجود بما هو موجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷).^۱ به لحاظ مفهوم نیز دو مفهوم بدیهی هستند که تعقل یکی بر تعقل دیگری متوقف است؛ یعنی متضایف هستند؛ بنابراین آنچه که به عنوان تعریف برای این دو مفهوم ذکر می شود جملگی شرح اللفظ محسوب می شود. البته باید توجه داشت که هرچند شرح اللفظ، تعریف حقیقی به حساب نمی آید اما برای انباه نسبت به معنی و حقیقت شیء کاربرد دارد. از این جهت برخی آن را این گونه تعریف کرده اند؛ هرگاه دو چیز را به یک امر سومی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف در کمی و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. به دیگر سخن، هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر به طور مشترک با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد، شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، «تقدم» نامیده می شود. و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر

۱. البته تقسیم موجود به متقدم و متأخر، تقسیمی حاصر و تام نیست؛ زیرا قسم سومی نیز متصور است و آن موجودی است که متصف به معیت می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۳۶۸).

بودن نسبتش با مبدأ، تأخر خواننده می‌شود. از تقدم و تأخر، به سبق، لحوق، پیشی و پسی نیز تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۲۹ و شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۹). حکما معمولاً برای تقدم و تأخر به طور استقرائی شش قسم بیان کرده‌اند که عبارتند از: تقدم و تأخر بالرتبه، تقدم و تأخر بالشرف، تقدم و تأخر بالزمان، تقدم و تأخر بالطبع، تقدم و تأخر بالجواهر و تقدم و تأخر بالعلیة (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷). بعد از آن میرداماد تقدم و تأخر بالدهر را نیز اضافه می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۰). سپس ملاصدرا نیز دو مورد دیگر به اقسام آن اضافه می‌کند که در مجموع به نه قسم می‌رسد و آن تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز و تقدم و تأخر بالحقّ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷). ایشان در رساله شواهد الربوبیة این دو قسم را از ابداعات اختصاصی خود معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

نکته مهم این است که براساس هر یک از اقسام تقدم و تأخر معنایی از حدوث و قدم روشن می‌شود؛ حدوث و قدم زمانی، حدوث و قدم ذاتی، حدوث و قدم بالحقّ و... حال سؤال این است که آیا با توجه به تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز نیز حدوث و قدم معنی دارد؟ به بیان دیگر آیا تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز تنها در تبیین رابطه وجود و ماهیت و امثال آن به کار می‌آید یا در تحلیل حدوث و قدم عالم نیز کاربرد دارد؟ و اگر دارد چه آثاری به دنبال خواهد داشت؟ این پژوهش درصدد است تا با روش تحلیلی-توصیفی به تحلیل و بررسی دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بپردازد. آنچه پرداختن به این مسئله را مهم می‌کند این است که اولاً براساس فحص نویسنده، مقاله یا پایان‌نامه‌ای به صورت مستقل به این مسئله پرداخته است.^۱ ثانیاً به نظر می‌رسد طرح این بحث به فهم دیدگاه نهایی صدر المتألهین در حدوث و قدم عالم کمک می‌کند.

۱. تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز و تفاوت آن با تقدم و تأخر بالحقّ

تعریف و توضیح هریک از اقسام تقدم و تأخر، از حوصله این مختصر خارج است و باید

۱. علامه طباطبایی نیز در بدایة الحکمة و نهایت الحکمة این قسم از حدوث و قدم را بیان نکرده است.

به منابع مفصل فلسفی که به برخی از آن‌ها اشاره شد، مراجعه شود. اما تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز به دلیل ارتباط با موضوع بحث، لازم است توضیح داده شود.

هر دو شیء که به امری متصف شوند و اتصاف یکی از آن‌ها به آن امر حقیقی و اتصاف دیگری بالعرض و مجازی باشد، بین آن دو شیء ای در نسبت با آن امر سوم تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۳۲ و جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۴۸۷). ممکن است این طور تصور شود که چون متأخر در اینجا حقیقتاً آنچه متقدم دارد را دارا نیست؛ بنابراین فاقد ملاک است. اما ملاصدرا خود پاسخ این مطلب را داده و می‌گوید ملاک تقدم و تأخر در تقدم بالحقیقة مطلق ثبوت و کون است، اعم از این که حقیقی و یا مجازی باشد. بیان حاجی سبزواری در تعریف تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز، مطلب را بهتر روشن می‌کند. او می‌گوید وقتی دو شیء به شیء دیگری متصف می‌شوند، درحالی که شیء ثالث نسبت به یکی از آن‌ها وصفی به حال خود شیء است و نسبت به دیگری وصفی به حال متعلق او، در این صورت شیء اول نسبت به شیء دوم تقدم بالحقیقة دارد؛ مانند تقدم وجود بر ماهیت؛ زیرا تحقق در واقع وصفی بالذات برای وجود خاص است و اما وصفی بالعرض برای ماهیت است؛ یعنی با وساطت وجود این وصف را می‌پذیرد.^۱

چنانچه گذشت معمولاً در کتب فلسفی مصداق تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز را در بحث رابطه وجود و ماهیت مطرح می‌کنند. براساس اصالت وجود، آنچه تحقق بالذات دارد و متن واقع را پر کرده است وجود است و ماهیت به حیثیت تقييدیه وجود موجود است؛ پس وجود تقدم بالحقیقة بر ماهیت دارد. ملاصدرا این محتوا را در بحث قوه و فعل نیز تطبیق می‌کند و بعد از بیان تقدم بالعلیة، بالطبع، بالشرف و بالزمان می‌گوید: تقدم وجود فعل

۱. «أنه إذا اتصف شيئان بشيء و كان ذلك الشيء لأحدهما وصفا بحاله وللآخر وصفا بحال متعلقه كان الأول متقدماً بالحقیقة على الآخر و ما فيه التقدم و التأخر هو الكون في الواقع و لو تجوز أمثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها، و تقدم الوجود على الماهية... فإنه من التقدم بالحقیقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ و تعلیقه حاجی سبزواری، ص ۴۹۴).

بر ماهیت قوه، تقدم بالحقیقه و المجاز است؛ زیرا ماهیت قوه به وجود که عین فعلیت است تحقق پیدا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۸).

البته باید توجه داشت که بین تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق تفاوت است و این‌ها نباید با هم خلط شوند؛ معنای «تقدم بالحقیقه» این است که در حقانیت و واقعیت، یکی بر دیگری تقدم دارد؛ یعنی یکی اولاً و بالذات واقعی است و دومی ثانیاً و بالعرض. اما در «تقدم بالحق»، دو امر که هر دو بالذات واقعی هستند و هر دو از مراتب حقیقت‌اند، یکی از این دو مستقل و دیگری غیرمستقل و وجود رابط است. از این جهت تقدم بالحق، تقدم وجود بر وجود است و ملاک آن اشتراک این دو وجود در وجود اعم از مستقل و رابط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۸ و طباطبایی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۳۷). در واقع در این معنا خود مراتب وجود در رابطه با یکدیگر بعضی بر بعض دیگر تقدم دارند. تقدم وجود بر ماهیت، تقدم بالحقیقه است و تقدم بعض مراتب وجود بر بعض دیگر تقدم بالحق است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۷۵۸).

شهید مطهری می‌گوید: «این دو قسم اخیر از تقدم و تأخر براساس اصالت وجود معنی پیدا می‌کند» (همانجا). این بیان در مورد تقدم و تأخر بالحق درست است؛ یعنی بدون لحاظ اصالت وجود، اساساً این نوع از تقدم و تأخر معنی ندارد. اما در مورد بالحقیقه و المجاز، هرچند ملاصدرا آن را به اقسام تقدم و تأخر اضافه کرده است، اصل آن حتی برای اصالت ماهوی‌ها نیز قابل فرض است. البته تطبیق آن با مسئله وجود و ماهیت، به صورتی که ملاصدرا می‌گوید، مبتنی است بر پذیرش اصالت وجود. پس تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز اولاً تنها بین ماهیت و وجود برقرار نیست و ثانیاً در ماهیت و وجود نیز قائلان به اصالت ماهیت، استناد واقعیت خارجی به ماهیت را حقیقی می‌دانند و استناد آن به وجود را مجازی می‌پندارند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۴۸۶).

۲. مقدمات بحث

قبل از بیان اصل بحث لازم است مقدماتی ذکر شود؛

۲-۱. انحاء اتصاف

اتصاف موصوف به وصف، در همه جا به یک گونه و به یک معنا نیست؛ بلکه برخی

موصوف‌ها مصداق بالذات وصف خود هستند و برخی دیگر مصداق بالعرض وصف خود محسوب می‌شوند. برای روشن شدن این بحث ابتدا لازم است انواع واسطه بیان شود. هرگاه امری در اسناد وصفی به موصوف خود، به نحوی از انحاء، میانجی شود، آن را واسطه می‌گویند (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۵۱). واسطه را به سه قسم تقسیم کرده‌اند. الف) واسطه در ثبوت وصف برای موصوف که عبارت است از علت تحقق آن وصف برای آن موصوف؛ مثلاً خدای متعال واسطه در ثبوت وجود عالم است. به این نوع از واسطه، حیثیت تعلیلیه نیز اطلاق می‌شود. ب) واسطه در اثبات وصف برای موصوف که آن را واسطه در تصدیق نیز می‌گویند و عبارت است از دلیل اتصاف آن موصوف به آن وصف؛ مثلاً تغییر عالم واسطه در اثبات حدود عالم است.

ج) واسطه در عروض وصف برای موصوف که عبارت است از واسطه در اسناد آن وصف به موصوف؛ یعنی اتصاف اولاً و بالذات از آن خود واسطه است، ثانیاً به دلیل ارتباط و تناسبی که میان ذوالواسطه و واسطه وجود دارد، آن وصف بالعرض از آن ذوالواسطه نیز می‌شود؛ مثلاً در قضیه «ناودان جاری شد» جریان آب در ناودان، علت اسناد جریان به خود ناودان نیست اما در اثر ارتباط و اتصالی که بین این دو هست، مجازاً و بالعرض این اسناد صورت می‌گیرد. به این نوع از واسطه، حیثیت تقییدیه نیز می‌گویند.

البته باید توجه داشت که واسطه در عروض گاهی در اصطلاح ادبیاتی مطرح می‌شود که در این صورت اتصاف ذوالواسطه به آن وصف حقیقت ندارد و کذب است، لیکن به خاطر علقه و ارتباطی که با واسطه دارد، وصف به آن نیز اسناد داده می‌شود که از آن به اسناد «بغیر ما وضع له» تعبیر می‌شود. اما مجاز و واسطه در عروض در اصطلاح دقیق فلسفی این‌گونه نیست؛ زیرا اتصاف ذوالواسطه به آن وصف نیز حقیقی است. اما چنانچه قبلاً بیان شد بالعرض و با حیثیت تقییدیه واسطه است؛ یعنی ذوالواسطه حقیقتاً ولی با واسطه امری دیگر وصف را می‌پذیرد. به عبارت دیگر واسطه، مصداق بالذات آن وصف است و ذوالواسطه مصداق بالعرض آن وصف است. در ادامه روشن خواهد شد که رابطه وجود با ماهیت، وجود با معقولات ثانیة فلسفیه، صفات الهی با ذات الهی و علت با معلول خود از این قبیل است.

در کنار دو حیثیتی که تا اینجا بیان شد، اصطلاح دیگری نیز وجود دارد، که به آن «حیثیت اطلاقیه» می‌گویند و آن در جایی است که موصوف بی‌آن‌که به علت یا قیدی نیاز داشته باشد، متصف به یک وصف است؛ یعنی نه نیازمند به حیثیت تعلیلیه است و نه نیازمند حیثیت تقییدیه؛ مانند ثبوت وصف موجودیت و تحقق برای واجب‌الوجود (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵)؛ بنابراین اتصاف دو گونه است؛ اتصاف بالذات که شامل حیثیت اطلاقیه و حیثیت تعلیلیه می‌شود و اتصاف بالعرض که همان حیثیت تقییدیه است.

۲-۲. انواع واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه

حیثیت تقییدیه، به همان معنای فلسفی که گذشت، به سه صورت است.^۱

۲-۲-۱. حیثیت تقییدیه نفاذیه

هرگاه متن وجودی محدود و متعینی داشته باشیم، افزون بر وجود متعین و محدود، حد و تعین آن نیز در عالم خارج، واقعیت دارد؛ زیرا اگر حد در خارج نباشد بدین معناست که این وجود محدود، در عین محدودیت، بی‌تعین و بی‌حد و حصر باشد. در اینجا حد به حیثیت تقییدیه نفاذیه آن متن وجودی در خارج تحقق دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸). در توضیح رابطه وجود و ماهیت، این بحث روشن‌تر خواهد شد.

۲-۲-۲. حیثیت تقییدیه اندماجیه

از یک متن وجودی، خواه محدود و خواه نامحدود، مفاهیم متعددی انتزاع می‌شود که به آن‌ها معقولات ثانیه فلسفی می‌گویند. برخی همچون شیخ اشراق فی‌الجمله عروض و اتصاف این‌ها را ذهنی می‌داند، اما به نظر مشهور عروض مفاهیم فلسفی ذهنی و اتصاف آن‌ها خارجی است. ملاصدرا ضمن باطل دانستن دیدگاه سهروردی براساس مبنای اصالت وجود، با طرح یک سؤال - که چگونه ممکن است اتصاف به چیزی در خارج باشد و در عین حال خود آن چیز در ذهن باشد؟ - به مخالفت با مشهور نیز پرداخته است و می‌گوید ظرف عروض و اتصاف حتماً باید یکی باشد؛ یعنی تحقق یک وصف، در همان ظرفی صورت می‌گیرد که اتصاف به آن وصف حاصل می‌شود؛ بنابراین هم عروض و هم اتصاف

۱. البته این تقسیم استقرائی است، نه حصر عقلی.

معقولات ثانیه فلسفیه در خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۶).^۱ البته باید توجه داشت که نحوه تحقق آن‌ها در خارج با نحوه تحقق معقولات اولی متفاوت است؛ زیرا مفاهیم ماهوی متن وجودی مستقل دارند برخلاف مفاهیم فلسفی که مابازاء مستقل ندارند بلکه موجودیت آن‌ها مندمج و مستهلک در متن وجودی موضوع خود و به حیثیت تقییدیه اندماجیه وجود آن موجود هستند. به عبارت دیگر در رفت و برگشت بین واقع و ادراک، دو اصل اساسی روشن می‌شود؛ اصل اول، اصل انفعال از واقع است که به ملاصدرا اجازه نمی‌دهد بگوید اتصاف در خارج است و عروض ذهنی. اصل دوم نیز اصالت وجود است که به او اجازه نمی‌دهد امر دیگری غیر از وجود را در متن واقع بپذیرد؛ زیرا براساس این اصل، وجود است که همه متن واقع را پر ساخته و جایی برای امر دیگری باقی نگذاشته است. از این جهت تحقق این مفاهیم بالعرض و المجاز است، لکن با نحوه تحقق ماهیت نیز تفاوت دارد؛ زیرا ماهیت اولاً تنها در وجودات محدود است و ثانیاً صرفاً تعین و نفاذ موجود متعین است، اما معقولات ثانیه فلسفیه احوال و اوصاف مطلق وجود هستند که از حاق متن وجودی انتزاع شده و در سرتاسر آن گسترده هستند. البته حیثیت تقییدیه اندماجیه محدود به این‌ها نیست بلکه ملاصدرا نحوه تحقق صفات ذات حق تعالی را نیز با همین بیان توضیح می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۸).^۲

۳-۲-۲. حیثیت تقییدیه شأنیه

حقیقت واحد بسیطی که خاصیت انبساط و اطلاق دارد را در دو مقام می‌توان تحلیل و بررسی کرد؛ یکی مقام ذات و اجمال یا همان کثرت در وحدت و دیگری مقام تفصیل یا همان مقام وحدت در کثرت. در مقام ذات، تمام کثرات به نحو اندماجی حضور دارند؛ اما در مقام تفصیل، ذات از آن اطلاق خود، تنزل کرده و خود را در کثرات نشان می‌دهد. در

۱. و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الطرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الوجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فللكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره نحوه تحقق معقولات ثانیه فلسفیه و اقوال متعدد در آن، ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۸.

واقع کثرات، اطوار و شئون آن ذات هستند که تحقق آن‌ها با وساطت و حیثیت تقییدیه ذات است؛ به این نوع از حیثیت تقییدیه، حیثیت تقییدیه شأنیه می‌گویند. برای مثال در رابطه نفس با قوای خود و کثرات متعددی که در بستر آن قرار دارد، چنین رابطه‌ای برقرار است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۱).^۱ در مقام ذات نفس، تمام قوا به نحو اندماجی حضور دارند اما در مقام تفصیل و سریان، نفس در عین وحدت، در همه قوا حضور دارد؛ به گونه‌ای که عین همه آن‌هاست؛ یعنی در مرتبه قوه عاقله، خود عاقله است و در مرتبه خیال و حس نیز خود خیال و حس است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴). این مضمون همان قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است که حکما مطرح می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۶). در این صورت همه قوا موجودند اما نه به وجودهای دیگر، بلکه به نفس همین وجود نفسانی انبساطی و سعی؛ بنابراین قوا در عین تکثر، همه به حیثیت تقییدیه وجود نفس موجودند. اما این حیثیت تقییدیه با دو قسمی که قبلاً گذشت متفاوت است؛ زیرا اگر رابطه قوا با نفس به نحو اندماجی باشد، باید در تمام نفس این حیثیت حضور داشته و تمام این قوا نیز متحد باشند. درحالی‌که در مقام وحدت در کثرت، هر قوه‌ای غیر از قوه دیگر است. همچنین این رابطه به نحو نفادی نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا مثلاً قوه عقل نفاد نفس نیست بلکه نفس با سعه و انبساطی که دارد، منحصر در موطن خاصی نیست و با وحدت حقیقیه ظلیه‌اش در همه مراتبش گسترده است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵). در ادامه روشن خواهد شد که وجود انبساطی حق تعالی که از مقام ذات تا عالم عقل و مثال و ماده را پوشش می‌دهد نیز همین‌طور است.

۳-۲. رابطه وجود و ماهیت

ملاصدرا با آن‌که ماهیت را اعتباری و وجود را اصیل می‌داند، ماهیت را هیچ و پوچ و ذهنی صرف تلقی نمی‌کند بلکه اعتباری را در کنار وجود اصیل در همان خارج و واقع معنا می‌کند. او می‌گوید: «وجود بر ماهیت مقدم است اما نه به تقدم‌هایی از قبیل آنچه قدما

۱. النفس فی وحدته الّتی هی ظلّ الوحدة الحقة الّتی لواجب الوجود تعالی. کلّ القوی فی مقامین: مقام الکثرة فی الوحدة، و مقام الوحدة فی الکثرة. و بعبارة أخرى مقام شهود المفصل فی المجمع، و مقام شهود المجمع فی المفصل. و فعلها، أی فعل القوی فی فعله، أی فعل النفس قد انطوی، فالنفس بالحقیقة، هی المتوهمة المتخیلة الحساسة المحركة المتحركة، و هی الأصل المحفوظ فی القوی، لا قوام لها إلا بها.

می‌گفتند، بلکه تقدم وجود بر ماهیت تقدم بالحقیقه است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۶ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ و صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۳۶۶). توضیح این‌که؛ در متن وجودی محدود و متعین، افزون بر وجود متعین و محدود، حد و تعین آن نیز- که در فلسفه از آن با عنوان ماهیت یاد می‌شود - در عالم خارج واقعیت و حقیقت دارد. گرچه همه متن این واقعیت محدود را وجود فراگرفته است اما این سخن به معنای نفی واقعیت و تحقق خارجی از ماهیت و ذهن ساخته بودن آن نیست بلکه ماهیت نیز که حد و چگونگی این وجود است با وساطت و حیثیت تقییدیه وجود موجود و متحقق است؛ یعنی چون وجود تحقق دارد، ماهیت نیز که کیفیت و چگونگی و حد آن است و از همین جهت با آن متحد است، متحقق و موجود خواهد بود. ممکن است سؤال شود که اگر ماهیت در خارج متحقق است پس چرا فیلسوفان و از جمله خود صدرالمآلهین، حد و تعین را امری عدمی شمرده‌اند؟ پاسخ این سؤال این است که مقصود از عدمی بودن، عدمی در مقایسه با متن وجود است؛ یعنی حد ذاتاً حظی از وجود ندارد و سنخ و جنس وجود نیست نه این‌که اصلاً در خارج نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴-۱۵۹). ماهیات، حد ایجابی وجودی خارجی حقایق ممکنه هستند و سلب‌ها و عدم‌ها از لوازم این حد وجودی محسوب می‌شوند؛ بنابراین در یک وجود محدود، وجود مصداق بالذات و حقیقی موجود است و ماهیت، گرچه در خارج هیچ و پوچ نیست و نفس‌الأمر دارد، هرگز مانند وجود موجود و متحقق نیست بلکه مصداق بالعرض موجود به‌شمار می‌رود و به حیثیت تقییدیه نفاذیه همان وجود متعین، متحقق خواهد بود. ملاصدرا این تحقق مجازی ماهیت را مجاز عرفانی می‌نامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۷ و صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۵۶). این معنای تقدم بالحقیقه داشتن وجود نسبت به ماهیت است.

۳. حدود و قدم بالحقیقه و المجاز

چنان‌که گذشت، تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز، بیانگر رابطه وجود و ماهیت است. حال سؤال این است که آیا این نوع از تقدم در بحث حدود و قدم نیز جاری می‌شود؟ به عبارت دیگر؛ بحث حدود و قدم را می‌توان با عنوان نحوه ارتباط خلق و خالق مطرح کرد،

حال آیا ارتباط خلق و خالق را می‌توان براساس تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز توضیح داد؟ علامه طباطبایی در نهایتاً الحکمة این نوع از حدوث و قدم را مطرح نکرده است (طباطبایی (۱۳۳۴ق، ج ۲، ص ۱۴۱). اما با توجه به مبانی حکمت متعالیه روشن می‌شود که تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز در بحث حدوث و قدم نیز جریان پیدا می‌کند. توضیح این که براساس مبانی حکمت متعالیه، اولاً اصالت با وجود است؛ یعنی آنچه تحقق بالذات دارد و متن واقع را پر کرده است، وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷)؛

ثانیا وجود، حقیقتی واحد و بسیط است؛ زیرا پذیرش وجودهای جدا جدا، به معنای راه دادن غیر وجود در متن واقع است و این با اصالت وجود سازگاری ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)؛

ثالثاً وجود، حقیقتی صرف و خالص است و هیچ خلیطی در آن راه ندارد؛ زیرا اصالت وجود، هرگونه خلیطی در وجود را از متن واقع نفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)؛

رابعاً صرف الوجود لا یتثنی و لا یتکرر؛ بنابراین غیر از وجود امر دیگری در متن واقع حضور ندارد تا بتواند دومین برای وجود باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۴)؛ خامساً این وجود، نامحدود نیز هست؛ زیرا لازمه محدود بودنش، حد خوردن وجود به غیر وجود است که این نیز منافی با اصالت و صرافت وجود است؛

سادساً این وجود واحد بسیط صرف نامحدود، ضرورتاً ازلیه داشته و واجب الوجود بالذات است؛ زیرا از آنجا که ذاتاً نقیض عدم است، هرگز نمی‌تواند عدم‌پذیر باشد.

با توجه به این مقدمات شش‌گانه، به ضرورتاً ازلیه تنها یک وجود واحد بسیط صرف نامحدود است که واقع را پر کرده است و مصداق بالذات وجود است و دیگر جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. اما از طرفی دیگر تحقق کثرات و موجودات محدود نیز بدیهی است. حال این کثرات یا باید دومین برای این وجود باشند که این با مقدمات پیش‌گفته سازگاری

۱. البته این بیان با تحقق معقولات ثانیة فلسفیه و حتی ماهیات در خارج منافاتی ندارد؛ زیرا این‌ها حیثیات مختلف خود وجود هستند و متن ساز نیستند.

ندارد؛ و یا این که تحقق این کثرات به حیث تقيیدی همان وجود، بالعرض و المجاز موجود شوند. البته مقصود از حیث تقيیدی در اینجا همان حیث تقيیدی شأنی است؛ زیرا اگر به نحو اندماجی باشد، باید در تمام ذات این وجود واحد، این حیثیت حضور داشته و تمام این کثرات با هم نیز متحد باشند. همچنین این رابطه به نحو نفادی نیز نمی تواند باشد؛ زیرا حیثیت تقيیدیۀ نفادیه تنها در موجودات محدود معنا دارد، درحالی که براساس مقدمات پیشین، این وجود نامحدود است و نفادبردار نیست؛ بنابراین همه ماسوی الله و کثرات واقعیت دارند و موجود هستند اما هیچ یک وجودی جدای از خدا ندارند، بلکه همه در نهایت به وجود حق و با حیث تقيیدی وجود او موجود و متحقق هستند.

با این بیان راه برای قسم دیگری از حدوث و قدم باز می شود و آن حدوث و قدم بالحقیقه و المجاز است؛ زیرا در این نگاه، قدیم همان وجود واحد بسیط صرف نامحدود واجب است که تحقق بالذات دارد و عدم در او راه ندارد. و اما حادث ماسوی الله است که شئون آن وجود است و تحقق بالعرض و المجاز دارد.

۴. حدوث و قدم بالحقیقه و المجاز در نگاه صدرالمتألهین

ملاصدرا گرچه عنوانی مستقل در حدوث و قدم بالحقیقه و المجاز باز نکرده است، اما در مواضع متعدد، بیاناتی دارد که از آن می توان این محتوا را استفاده کرد. برای نمونه در تعلیقه ای که بر الهیات شفاء دارد، در تفسیر حق و باطل می گوید: گاهی حق به وجود دائمی اطلاق می شود و در مقابل آن، باطل به وجود غیردائمی اطلاق می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۱).^۱ سپس در ادامه می گوید: سزاوارترین چیزها برای حق بودن، آن است که وجودش دائمی باشد و سزاوارترین اشیاء دائمی الوجود، آن است که دوام وجود برایش ضروری باشد؛ یعنی همان واجب بالذات. اما ممکن الوجود، خواه دائمی باشد و خواه غیردائمی، از آنجا که موجود بغیره است حق بالغیر خواهد بود.^۲

۱. «فالحق» یطلق بالاشتراك أو الحقیقة و المجاز علی معان: فتارة یطلق و يفهم منه الوجود العینی مطلقا - أي سواء كان دائما أو غیر دائم - فیقال: زید موجود حقا؛ و تارة یطلق و يفهم منه الوجود الدائم، فكان ما لا یدوم وجوده لیس موجودا بالحقیقة...

۲. فأحقّ الأشياء أن یكون حقا هو الذی یدوم وجوده، و أحقّ الأشياء الدائمة الوجود هو الذی یجب دوامه و

«فکلّ ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حقّ بالواجب، كما في قول لبید: «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۱). در این بیان، ماسوی‌الله فی نفسه باطل است، اما با حیثیت تقييدیه شأنیه حق تعالی و قتی لحاظ شود حقیقت محسوب می‌شود. وجود حقیقی یکی است و هیچ چیز غیر حق تعالی، وجود حقیقی نیست. ماسوی‌الله شئون و مظاهر و تجلیات او هستند، نه این‌که وجودی در مقابل او داشته باشند. این معنایی است که ملاصدرا در رساله فی سریان الوجود از غزالی نقل می‌کند که می‌گوید: وجود، تقسیم می‌شود به وجود لذاته (بالذات) و وجود من غیره (بالغیر). اما وجود من غیره، در هویت خودش هیچ قوامی به خودش ندارد بلکه از این حیث اساساً عدم محض است و وجود حقیقی ندارد. اما وقتی به حیث یلی‌الربی و وجه‌اللهی آن نظر می‌کنیم، می‌توانیم به آن موجود بگوییم.

«...ان ليس في الوجود الا الله و ان كل شيء هالك الا وجهه... فلكل شيء وجهان؛ وجه الى نفسه و وجه الى ربه. فهو باعتبار وجه نفسه عدم [معدوم] و باعتبار وجه الله موجود فاذن لا موجود الا الله و وجهه فاذن كل شيء هالك ازلا و ابدا» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۶).

در ادامه خود ملاصدرا توضیح می‌دهد که مقصود غزالی از این‌که ممکنات، موجود نبوده و در حال عدم باقی هستند، این است که موجودات متصف به وجود حقیقی نمی‌شوند، بلکه مظاهر و شئون وجود حقیقی هستند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۶).^۱ محتوای این بیان نیز همان تقدم بالحقیقة وجود حق نسبت به ماسوی است. صدر در تفسیر این‌که چگونه می‌شود اسم «الله» از «لاه، یلوه» به معنای «احتجب» باشد، می‌گوید:

«لأنه بكنه صمديته محتجب عن العقول... فربما يخطر ببال ضعفاء العقول أن هذه

هو الواجب بذاته. و الممكن الوجود - سواء كان دائماً أو غير دائم - حقّ بغيره، لكونه موجوداً بغيره (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۱).

۱. البته ملاصدرا در این رساله درصدد دفاع از دیدگاه ذوق‌التأله محقق دوانی است. او بعدها از دیدگاه دوانی اعراض کرده و خود منتقد این دیدگاه است. اما در اینجا آنچه مورد استناد نگارنده است صرفاً نقل و توضیح او از کلام غزالی و محققین است.

الأشياء موجودة بذواتها، و كثير منهم لا يمكنهم تصوّر دوام المجعول مع الفاعل التّام مع أن البقاء لأحدهما بالأصالة و الحقيقة و للآخر بالتبعية و المجاز - إذ المهيّات و الأعيان مظلمة الذوات بذواتها، لازمة الفقدان و العدم بأنفسها، إلا أنها مرآة لحقيقة الأول و مجالى لظهور نور الحق لم يزل، فاختمى الحق بالخلق، و ظهر الخلق بنور الحق، فلا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال ظهوره، كما لا سبب لظهور الخلق إلا غاية بطونه و بطلانه، فالحق محتجب و الخلق محجوب» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۰).

ایشان در این متن به صراحت رابطه خلق و خالق را با تقدم بالحقیقه و المجاز توضیح داده و می گوید اساساً ماسوی الله موجودیت بالذات ندارد. موجودیت بالأصالة و الحقیقه از آن حق است و ممکنات موجودیت تبعی و مجازی دارند؛ زیرا به خودی خود لازمه الفقدان و العدمند اما از این حیث که مرآتی وجود حق و مجالی ظهور نور او هستند، بالتبع و المجاز و با حیث تمییدی وجود او موجودند. پر واضح است که منظور از مجاز در اینجا معنای ادبی آن نیست بلکه چنانچه گذشت معنای فلسفی و عرفانی آن مقصود است. صدرالمتألهین در جمع دو آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر/۴۲) و «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ» (سجده/۱۱) نکته ظریفی را در باب توحید افعالی مطرح کرده و آن را به عنوان اصلی اساسی در توضیح اسرار بعضی از آیات الهی معرفی می کند؛ حاصل کلام او این است که همان طور که وجود حق، تنها وجود حقیقی است و نسبت وجود به ماسوی الله مجازی است، نسبت دادن فعل به ماسوی نیز بالمجاز خواهد بود و لا مؤثر فی الوجود إلا الله؛ زیرا ذات اسباب، مستهلک در مسبب خود است.

«يجب على الناظر المتأمل أن يعلم مما أكثرنا ذكره و كررنا إثباته فى توضيح أسرار بعض الآيات أن كل فعل إذا نسب إلى البارئ القيوم يكون بالحقيقة لا بالمجاز، و إن نسب إلى ما سواه يكون بالمجاز، و ذلك لأن الأسباب مستهلكة الذوات و المهيّات عند مسببها، فإذا سمعت مثل قوله تعالى: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» فاحمله على الحقيقة فى التوفى، و إذا سمعت مثل قوله: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ» فاحمله على المجاز» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۹).

بنابراین افعال موجودات در حقیقت و مجاز بودن تابع وجود آنهاست؛ اگر وجود آنها

وجود حقیقی باشد فعل آن‌ها نیز حقیقی است و اگر تحقق آن‌ها مجازی و با حیثیت تقييدیه امری دیگر باشد، فعل آن‌ها نیز مجازی و با حیث تقييدی فعل فاعل حقیقی خواهد بود. پس تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز، نه تنها در اصل وجود بلکه در اوصاف و افعال نیز جاری است. ملاصدرا در تکمیل این بحث می‌گوید: محقق عارف کسی است که به نور معرفت برای او کشف شده است که اشیاء قیام به غیر دارند و از این حیث است که بالغیر حقیقت پیدا می‌کنند و الا به خودی خود هالکات الهویات و الإنیات هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۲۱).^۱

ایشان در مورد نسبت اسماء الهی با اسماء ممکنات همین ضابطه را به کار گرفته و می‌گوید: اطلاق اسماء، حتی اسم وجود، برحق تعالی و ماسوی یکسان نیست؛ بلکه همه ماسوی الله، ظلال و أشباح محاکیه وجود حق و مجاز هستند.

«الأسامی کلها إذا أطلقت علی الله تعالی و علی غیره لم یطلق علیهما بمعنی واحد فی درجة واحدة. حتی أن اسم الوجود، الذي هو أعم الأشياء اشتراكاً، لا يشمل الواجب و الممكن علی نهج واحد، بل کل ما سوی الله تعالی وجوداتها ظلال و أشباح محاکیه لوجود الحق الأول. و مع ذلك ليس إطلاق الوجود علی ما سوی الله مجازاً لغویاً بل مجازاً عرفانیا عند أهل الله. و هكذا فی سائر الأسامی كالعلم و الإرادة و القدرة و غيرها فکل ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۵۶).

نکته مهم و جالب این است که در پایان این متن خود ایشان تذکر می‌دهد که مقصود از مجاز در اینجا مجاز لغوی نیست بلکه مجاز عرفانی مقصود است که در لسان اهل الله

۱. «فالمحقق العارف هو الذي ينكشف له بنور معرفته أن لا قوام للأشياء عنده بأنفسها و إنما قوامها بغيرها، فهي باعتبار أنفسها باطلاات الذوات هالکات الهویات و الإنیات، و إنما حقیقتها بغيرها لا بأنفسها من حیث هی، فإذا لا حقّ عند المحقق المحقّ إلا الحقّ القیوم الذي ليس كمثل شئ فهو القائم بذاته و کلّ ما سواه قائمة بقدرته، فهو الحقّ و ما سواه باطل. و لمّا جرى هذا المعنی علی لسان بعض الأعراب قصداً أو أتفاقا صدقه رسول الله ﷺ فقال: أصدق بيت قاله الشاعر قول لبید: ألا كلّ شئ ما خلا الله باطل و كلّ نعیم لا محالة زائل فكلّ شئ هالك إلا وجهه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۹).

مصطلح است.

در همین کتاب، آنجا که از انحصار فاعلیت حقیقی در خداوند بحث می‌کند، با صراحت بیشتری بر این مضمون تأکید کرده و می‌گوید:

«فقد ثبت أن التأثير و الإيجاد الحقيقي و الفاعلية الحقيقية يختص بواجب الوجود بذاته، كما أن الوجود الحقيقي يختص به تعالى، و هو واحد كما بيناه فلا مؤثر في الوجود إلا هو. و كما أن كونه موجودا حقيقيا لا غير، لا يوجب أن لا يكون غيره موجودا أصلا كذلك كونه موجدا حقيقيا لا غير لا يوجب أن لا يكون غيره فاعلا. و إنما يلزم منه نفى الفاعلية الحقيقية عن غيره» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵۶).

ملاصدرا در این متن از این که وجود حقیقی تنها منحصر به خداوند است، انحصار تأثیر، ایجاد و فاعلیت حقیقی در ذات حق تعالی را نیز اثبات می‌کند و سپس می‌گوید: این که گفته شد وجود حقیقی به حق تعالی منحصر است، به معنای نفی موجودیت از دیگر موجودات نیست؛ چنان که اثبات فاعلیت حقیقی برای خداوند، به معنای نفی فاعلیت از دیگران نیست بلکه مراد آن است که جز او، فاعل حقیقی وجود ندارد.

در تعلیقه بر الهیات شفا نیز بر این اصل تمرکز کرده و اظهار تعجب می‌کند از کسانی که قائل به توحید افعالی هستند ولی توحید وجود را نمی‌پذیرند! سپس توحید وجود را به کاملین از عرفا نسبت می‌دهد:

«و العجب من جماعة من المتأخرين قالوا بتوحيد الأفعال و أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، و لم يقولوا بتوحيد الوجود؛ و لا يمكنهم إدراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۹۳).

۵. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، می‌توان موجود را به دو قسم قدیم و حادث تقسیم کرد. قدیم، حق تعالی است که حقیقت و مصداق بالذات وجود است و عدم برای او محال است. اما حادث، تمام ماسوی‌الله است که فی‌نفسه عدم است و به حیثیت تقييدية شأنية وجود حق

تحقق دارد؛ یعنی بالعرض و المجاز متصف به موجودیت می‌شود. این نوع از حدوث و قدم را می‌توان حدوث و قدم بالحقیقه و المجاز نامید؛ بنابراین ماسوی‌الله جملگی بهره‌ای از وجود ندارند بلکه شئون و تجلیات وجود حق محسوب می‌شوند. این بیان پیامدهایی دارد که برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. وحدت اطلاقی خداوند؛ بدین معنی که حقیقت وجود نه دارای افراد متباینه است بدان‌گونه که در حکمت مشاء و تشکیک عامی مطرح است و نه دارای مراتب تشکیکی است آن‌گونه که در تشکیک خاصی مطرح می‌شود. بلکه وجود یک حقیقت وجوبی است که دارای شئون و ظهورات متعدد و متکثر است.

۲. وحدت حقه حقیقه حق؛ یعنی وجود مطلق خداوند ذاتش عین وحدت اطلاقی است و دومین برای او قابل فرض نیست؛ زیرا اولاً در مقابل وجود نامحدود وجود دیگری معنی ندارد و ثانیاً غیر از وجود هم عدم است که بطلان محض است.

۳. احاطه قیومی خداوند بر ماسوی؛ یعنی وجود حقیقی اوست که در همه مظاهر حاضر و ظاهر است، همان‌گونه که خدای متعال در قرآن فرموده است: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (سوره ق/۱۶).

۴. معیت حق با خلق؛ او با همه موجودات هست، اما نه به گونه‌ای که داخل در آن‌ها باشد و نیز جدای از همه ماسوی است، اما نه به گونه‌ای که بریده از آن‌ها باشد؛ چنانچه در خطبه اول نهج‌البلاغه از امیرالمؤمنین علی ϕ نقل شده است: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمَزَائِلَةٍ».

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (تحقیق علامه حسن زاده آملی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چاپ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی*، قم، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم، انتشارات اسراء.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه* (تعلیقات حسن زاده آملی)، تهران، نشر ناب.
- شیروانی، علی (۱۳۷۷). *شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). *شواهد الربوبیة* (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، تهران، انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۰۰). *رسالة المشاعر*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). *المبدأ و المعاد*، بی جا (نرم افزار حکمت اسلامی نور).
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). *الرسائل* (رسالة فی سریان الوجود)، قم، مکتبه المصطفوی.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۳۴ق). *نهایة الحکمة*، قم، چاپ هفتم، مؤسسة النشر الاسلامی.
فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم، چاپ پنجم، پژوهشگاه حوزه و
دانشگاه.

قرآن.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴)، *العبسات*، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
نهج البلاغه.

References

- Amini-Nejad, Ali (2015). *Mystical Wisdom*, Qom, Imam Khomeini Institute Publications. [in Farsi]
- Esmaceli, Masoud (2010). *Philosophical Secondary Intelligibles in Islamic Philosophy*, Qom, Imam Khomeini Institute Publications. [in Farsi]
- Fayazi, Gholamreza (2018). *Being and Essence in the Sadrian School*, Qom, Research Institute of Seminary (hawzeh) and University. [in Farsi]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1997). *Al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa*, Qom, Islamic Propagation Office, Center for Publications. [in Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah (2016). *Sealed Nectar: Commentary on Transcendent Wisdom*, Qom, Esra Publications. [in Farsi]
- Mir Damad, Muhammad Baqir ibn Muhammad (1995). *Al-Qabasat*, Tehran, University of Tehran, Institute of Publications and Printing.
- Motahhari, Morteza (1997). *Collection of Works*, Tehran, Sadra Publications. [in Farsi]
- Nahj al-Balagha.
Quran.
- Sabzawari, Hadi ibn Mahdi (1990). *Commentary on Al-Manzuma* (Annotations by Hasan Zadeh Amoli), Tehran, Nab Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1980). *Risala al-mashā'ir (Treatise on Perceptions)*, Qom, Bustan-e-Ketab. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya*, Tehran, University Publishing Center. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim (Commentary on the Holy Quran)*, Qom, Bidar Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1989). *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a*, Qom, Maktabat al-Mustafawi. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1996). *Al-Shawahid Al-Rabubiyah (Collection of Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'allehin)*, Tehran, Hikmat Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1999). *Risalat fi al-huduth (Treatise on the Origination of the World)*, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (2003). *Commentary and Annotations of Sadr al-Muta'allehin on Ilahiyat al-Shifa*, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (n.d.). *Al-Mabda' va al-Ma'ad (Origin and Resurrection)*, n.p. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (n.d.). *Rasā'il al-Shīrāzī (Treatise on the Permeation of Existence)*, Qom, Maktabat al-Mustafawi. [in Arabic]
- Shirvani, Ali (1998). *Commentary on Philosophical Terms of Bidayat al-Hikmah and Nihayat al-Hikmah*, Qom, Islamic Propagation Office, Center for Publications. [in Farsi]
- Tabataba'i, Seyyed Muhammad Husayn (1434 AH). *Nihayat al-Hikmah*, Qom, Islamic Publishing Institute. [in Arabic]

Contents

5/ **Priority or posteriority of self - consciousness to knowing not – self: A comparative study of, Suhrawardi and Kant** / Mohammad Razmgah, Hossein Hooshangi

35/ **Critical Analysis of the Theory of Motion in the Motion of Allāma Tabātabāī** / Abdollah Nasri, Zeynab Yosefzadeh

67/ **Ibn Sina’s and Mulla Sadra’s Conception of the Human Body and its Influence on their Explanation of Bodily Resurrection** / Hamedeh Rastaei, Sayyed Hadi Rezaeian

91/ **Exploration of the Issue of Knowledge in the Thought of Şadr al-Mutāḥalīn with Emphasis on Epistemological Discussions** / Ishaq Aban, Mohammad Hossein Irandoost, Eynollah Khademi

121/ **Study and Analysis of the Lesser-Known Version of *Theologia* and the Connection of the Lesser-Known Version with Suhrawardi’s *Al-Talwihat*** / Reza Koorang Beheshti, Mahdi Asgari

145/ **An Analysis of the Development of Discussions Surrounding “Causality Issues” according to Three Philosophical Journeys** / Ali Babaei

177/ **Contextual Analysis of the "Political Human" in the Thought of Abu Ali Miskawayh** / Jalil Dara, Mohammad Kamali Gooki

209/ **Explanation of “*Hudūth and Qidam* (Origination and Eternity), in Reality and Metaphor” Based on Mulla Sadra’s Views** / Sajjad Ziaei

14

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty
Vol.4/ Issu.14/ Summer.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: Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Nayere kazemi

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

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