

۱۵

فصلنامه گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

تاریخ فلسفه اسلامی

سال چهارم / شماره ۱۵ / پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیر مسئول: پروفسور رضا اکبریان

سر دبیر: پروفسور رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

خلیل رحمان (استاد دانشگاه ییلدیریم بیازیت آنکارا)

آنتونی شاکر (مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

رحیم محمد الساعدی (استاد گروه فلسفه دانشگاه المستنصریه بغداد)

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

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

عبدالله نصری (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمدعلی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

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

تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

دانشکده علوم انسانی، دفتر مجلات

چاپ و صحافی: ایرانکنهن

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

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

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

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



فهرست مقالات

- ۵ / معنانشناسی فلسفه علم در فلسفه اسلامی / ابراهیم دادجو
- ۳۳ / تبیین رابطه اخلاق و اقتصاد در مدینه فاضله فارابی / فاطمه اسدی فرد، نادیا مفتونی
- ۵۹ / بررسی تطبیقی حدس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا / محمود صیدی، حسین زمانیها
- ۸۷ / مدرسه فلسفی سبزواری: از شکوفایی تا افول؛ واکاوی علل و پیامدها / محمد مهدی کمالی، محمد هادی کمالی
- ۱۱۳ / تفسیر دوگانه‌انگارانه از «تجربه‌های نزدیک به مرگ» در بوته آزمایش فکری / محسن ایزدی، سید مهدی یارحسینی
- ۱۳۷ / بررسی معناداری ادعای صدر المتألهین در خصوص مطابقت فلسفه با دین / محمدرضا احمدی پور، محمد کرمی
- ۱۶۱ / امام زمان به مثابه حجت باطنی در اندیشه هانری کربن / لیلا امیری، عباسعلی منصوری
- ۱۸۹ / علیت در نظام کلامی معتزله: مفهوم‌شناسی، فروعات و مصادیق / سید حامد هاشمی



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Semantics of philosophy of science in Islamic philosophy

Ebrahim Dadjoo¹ 

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

E-mail: idadjoo@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2024/12/29
Received in revised form
2025/02/07
Accepted 2025/02/08
Published online
2025/09/23

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

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

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

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

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



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

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

Extended Abstract

Introduction

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

Methods

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

Results

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

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

Conclusion

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

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

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


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

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

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



معناشناسی فلسفه علم در فلسفه اسلامی

ابراهیم دادجو^۱ 

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم‌شناختی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. idadjoo@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

مابعدالطبیعه، فلسفه علم، ذوات و خواص ذاتی، تحلیل واقع‌گرایانه، غایت‌مندی، عقلانیت اسلامی.

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

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

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

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

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسنده‌گان.

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



مقدمه

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

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

یک: معنای اسلامی بودن فلسفه علم

۱. فلسفه علم و سیر عقلی آن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. سیر عقلی اسلامی

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

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

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

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

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

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

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

۳. سریان عقلانیت اسلامی در فلسفه علم

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

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

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

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

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

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

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

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

ذاتی باب برهان اقامه شود، علمی یقینی را به بار می آورد (طباطبایی، ۱۳۷۱، صص ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۷۷ و ۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، صص ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۲۴ و ۲۲۵).

۴. فلسفه علم اسلامی و نه فلسفه علم فیلسوفان مسلمان

اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، به خصوص با نظر به تعالیم اسلامی که به عقل و عقلانیت بها می دهد و آدمی را به تفکر در جهان بیرون و درون فرامی خواند، به این گرایش دارند که بر عقل تکیه کنند و عقل را محور اصلی شناسایی جهان و امور بدانند. همین تعالیم دینی باعث آن بوده است که فیلسوفان مسلمان و به خصوص مشائیان مسلمان، به جای گرایش به فلسفه های غیرواقع گرا و غیرعقل گرا، به فلسفه های واقع گرا و عقل گرایی همچون فلسفه ارسطو گرایش پیدا کنند و فلسفه اسلامی خود را بر بنیادهایی واقع گرایانه و عقل گرایانه استوار سازند. فیلسوفان مسلمان دریافته اند که تعالیم اسلامی بر این بنیاد واقع گرایانه است که به دنبال شناخت و توضیح امور عقلانی از راه عقل، امور تجربی از راه تجربه و امور نقلی و دینی از راه نقل و دین است. بسیاری از آیات قرآن کریم، وقتی به امور عقلانی می پردازند ما را به تعقل و تفکر، وقتی به امور تجربی می پردازند ما را به تجربه و تجارب تاریخی و وقتی به امور نقلی و دینی می پردازند ما را به مراجعه به نقل و دین فرامی خوانند. فلسفه اسلامی نیز حاصل همین تعقل و تفکر در امور عقلانی است.

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

فلسفه اسلامی، در جهان شناسی و انسان شناسی، آنجا که به امور عقلانی می پردازد بر

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

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

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

دو: بازسازی ذات‌گرایی جدید

ذات‌گرایی جدید در تقابل با ضدذات‌گرایی مابعد نیوتنی است و اصول اساسی ضدذات‌گرایی همچون نفی ذات و خواص ذاتی اشیاء، نفی علیت و ضرورت حاکم بر عالم

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

۱. در هستی‌شناسی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

می‌شوند که خداوند جهان را باطل نیافریده است.^۱

آیات قرآنی غایت از آفرینش انسان را نیز تفکر در نشانه‌های الهی و خلقت آسمان‌ها و زمین و ذکر الهی،^۲ غایت از آن‌ها را عبادت خداوند،^۳ به معنای معرفت و توحید و تقرب، غایت از عبادت را تقوا و پرهیزگاری^۴ و غایت از تقوا و پرهیزگاری را نیز رستگاری آدمی^۵ و غایت نهایی آفرینش جهان و آدمی را بازگشت همه آن‌ها به خداوند^۶ معرفی کرده است و غایت از ارسال خود قرآن کریم را نیز خروج انسان‌ها از ظلمات و گمراهی‌ها و ورود آنان به نور معرفی کرده است.^۷

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

۲. در معرفت‌شناسی

جهان می‌تواند از ازل وجود داشته باشد، تجلی خود خداوند باشد، مخلوق خداوند باشد، پس از آن‌که نبوده است آفریده شده باشد، اما در هر حال نه از عدم به وجود آمده است و نه دچار هرج و مرج است. در مابعدالطبیعه اسلامی جهان مخلوق خداوندی^۸ است که آن را از

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

۲. همان.

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

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

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

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

۷. «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۱)؛ «هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَيَّ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (حدید: ۹).

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

روی عقل و تدبیر (هوشمندی)^۱ آفریده است، بر خلقت آن علم و حکمت (طراحی)^۲ حکمفرماست، بر موجودات طبیعی آن علیت و ضرورت^۳ و بر موجوداتی که نفس و روح و عقل اند اختیار^۴ و آگاهی^۵ حاکم است. آدمی نیز از جمله مخلوقات خداوند است و جسم آن از علیت و ضرورت و روح آن از اختیار و آگاهی برخوردار است. اما آگاهی آدمی، آگاهی منحصر به فردی است و انسان تنها موجودی است که علاوه بر شناسایی جزئیات به شناسایی کلیات و روابط منطقی و عقلانی جزئیات و کلیات و شناسایی حقایق حاکم بر جهان و تصرف در جهان توانا است.

مابعدالطبیعه اسلامی به ما یاد داده است که جهان آفریده خداوندی است که عقل آدمی را در تناسب با بدن آدمی و این دو را در تناسب با کل جهان آفریده است؛ این گونه نیست که قوانین حاکم بر جهان با قوانین حاکم بر بدن انسان، یا قوانین حاکم بر آن دو با قوانین حاکم بر روح و عقل آدمی در تناسب و هماهنگی نباشند.^۶ به عقل خود نیز در می‌یابیم که جهان وجودی واقعی دارد و آن را می‌شناسیم و بر شناسایی آن توانایییم. وجود خداوندی که عاقل و حکیم است و جهان و انسان را از روی حکمت آفریده است و آدمی را به شناسایی جهان و آغاز و انجام آن فرامی‌خواند، به ما این یقین را می‌دهد که عقل ما را چنان آفریده باشد که بر شناسایی درست و مطابق با واقع اشیاء و امور توانا باشیم و بتوانیم اشیاء و امور را آن گونه که هستند یا آن گونه که می‌توانند باشند بشناسیم. حکیمی که به شناسایی جهان و آغاز و انجام فرامی‌خواند^۷ عقل را آن طور نمی‌آفریند که بر شناسایی آن‌ها ناتوان باشیم. یقین به این که عقل ما بر شناسایی درست و مطابق با واقع اشیاء و امور توانا است،^۸ مانع

۱. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس: ۳).

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

۳. «وَالسَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸).

۴. «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ» (نجم: ۳۹).

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

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

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

۸. در تحقیق پیشین خود تحت عنوان «واقع‌گرایی در علوم انسانی اسلامی»، صفحه ۲۱۹ به بعد، با تفکیک

از آن است که ضدواقعی گرا بوده و بر عدم امکان شناخت درست و مطابق با واقع اشیاء و امور، یا واقع‌گرای تقریبی بوده و بر عدم امکان شناخت کاملاً درست اشیاء و امور و امکان شناخت تقریبی آن‌ها قائل باشیم. حاصل آن ظهور معرفت‌شناسی‌ای است که به امکان شناخت کاملاً درست و مطابق با واقع اشیاء و امور قائل است و به معرفت‌شناسی اسلامی مشهور است.

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

۳. در روش‌شناسی

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

علم به معنای دانش، علم به معنای معرفت‌های متعدد به یک چیز و علم به معنای تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، نشان داده‌ام که علم به دو معنای نخست تقرب به حقیقت، اما علم به معنای سوم کشف مطابق با واقع حقیقت است.

درستی دست یافت، اما چنین شناختی تقریباً درست است. واقع‌گرایان مسلمان، با تکیه بر همان یقینی که دارند، بر این باورند که در مورد اشیاء و امور می‌توان به شناخت کاملاً درستی دست یافت.

ضدواقع‌گرایان با این دیدگاه‌های مابعدالطبیعی و ماقبل علمی که موجودات دارای واقعیتی به نام ذات و خواص ذاتی نیستند، موجودات در عالم ماده خلاصه می‌شوند، بر جهان مادی علیت و ضرورت حاکم نیست و شناخت موجودات نه بر تحلیل‌های واقعی بلکه بر تحلیل‌های منطقی و زبانی مبتنی است، به این دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی روی آوردند که علم به اشیاء و امور قائم به تحلیل‌های منطقی و زبانی گوناگونی است که افراد از منظرهای گوناگون ارائه می‌دهند و از این‌روی به جای این‌که صادق و مطابق با واقع باشند توضیحی از واقع و در بهترین حالت فقط بهترین توضیح از واقع هستند و نمی‌توان به شناخت درستی از واقع امیدوار بود (تفصیل بحث را ببینید در دادجو، در شرف چاپ، بخش سوم).

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

اما، به یاری عقلانیتی که در ذات‌گرایی قدیم فلسفه اسلامی وجود دارد و با بازسازی ذات‌گرایی جدید، می‌توان از واقع‌گرایی و روش‌شناسی قوی‌ای دفاع کرد.

اشیاء و امور از ذات و خواص ذاتی‌ای برخوردارند که در درون خود آن‌ها جای دارند. خواص ذاتی اشیاء و امور به ذات آن‌ها تعلق دارند و منشاء ضرورت و علیت آن‌ها هستند. علم به اشیاء و امور از طریق علم به خود آن‌ها و علم به درون آن‌ها که از خواص ذاتی

آن‌ها حکایت دارند امکان‌پذیر است. این علم نخست از طریق استقراء به‌بار می‌نشیند، منتهی اگر استقراء را براساس استقراء خواص ذاتی افراد و علیت برخاسته از آن‌ها انجام دهیم و به کشف خواص ذاتی نوع راه یافته و به کل افراد نوع تعمیم دهیم می‌توانیم به خواص ذاتی یک نوع دست یافته و آن را نسبت به نوع یک چیز مفید علم دانسته و صادق بدانیم. تا اینجا با ذات‌گرایی جدید اشتراک داریم. اما ذات‌گرایی جدید، با نظر به این‌که جهان بسیار پیچیده است و نظریه‌های علمی در معرض تغییر قرار دارند، علم و نظریه‌های علمی را تقریباً مفید علم و تقریباً صادق دانسته است. همان‌طور که در فقره قبلی گذشت، هرچند (۱) علم به‌عنوان یک دانش و (۲) علم به‌عنوان معرفت‌های متعدد به یک چیز، تقریباً درست و تقریباً مفید علم هستند، اما (۳) علم به‌عنوان تک‌تک گزاره‌های علمی صادق، اگر صادق باشند، در حدودی که صدق می‌کنند، کاملاً درست و کاملاً مفید علم خواهند بود و اگر ذات‌گرایی جدید با صراحت بین این سه معنای از علم فرق می‌گذاشت می‌توانست به این درک نایل شود که گزاره‌های علمی صادق، اگر صادق باشند، در حدودی که صدق می‌کنند، کاملاً صادق و کاملاً مطابق با واقع خواهند بود. ذات‌گرایی جدید براساس باور به این‌که علم تقریباً مطابق با واقع، تقریباً مفید علم و تقریباً صادق است، در روش‌شناسی خود نیز علم را نه «تبیین درست» از یک چیز، بلکه «بهترین تبیین» از یک چیز دانسته است و در نهایت علم را بر کشف کاملاً درست یک چیز ناتوان دیده است؛ اما اگر علم در تک‌تک گزاره‌های علمی صادق در حدودی که صدق می‌کند کاملاً درست و کاملاً مطابق با واقع باشد علم آنگاه که صادق است نه تقریباً صادق، بلکه کاملاً صادق خواهد بود و به‌جای این‌که «بهترین تبیین» باشد، «تبیین درست» از یک چیز خواهد بود.

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

نتیجه‌گیری

وجود علم مابعدالطبیعه، که از مبانی عام و خاص علوم حکایت دارد وجود ذوات و خواص

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

اما فلسفه اسلامی، پیش از این‌که فلسفه ارسطویی و عقلانیت آن را بپذیرد، از عقلانیت موجود در تعالیم اسلامی تأثیر پذیرفته است. در تعالیم قرآنی، خداوند خالق هر چیزی و از جمله خالق عقل است، جمیع عقلانیت را دارا است، از روی عقل و حکمت عمل می‌کند، جهان را از روی عقل آفریده و آن را در جهت غایت‌هایی که حکیمانانه‌اند قرار داده است. فلسفه اسلامی همین عقلانیت برخاسته از تعالیم اسلامی را بنیان عقلانیت خود و پذیرش عقلانیت ارسطویی قرار داده است و از این‌روی بر عقلانیتی که ریشه در اسلام دارد تکیه زده است و می‌تواند از فلسفه علمی که ریشه در تعالیم اسلامی دارد حکایت داشته باشد.

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

همین مابعدالطبیعه عقلانی اسلامی ما را از سقوط در دام اصالت ماده، اصالت عقل، تجربه‌گرایی محض، عقل‌گرایی محض، محدودسازی جهان در عالم تجربه یا عالم ایدئال، ضدواقع‌گرایی یا واقع‌گرایی تقریبی مصون داشته و به این سمت سوق می‌دهد که جهان را

فراتر از صرف مادیات و معرفت را فراتر از صرف تجربه دانسته و با باور به مخلوقیت جهان و انسان و همچنین غایتمندی آن‌ها، آدمی را بر شناسایی درست و کاملاً درست آن‌ها توانا بدانیم.

اما اعتقاد به دیدگاهی الهیاتی، اعتقاد به خدای خالق و حکیم، اعتقاد به غایتمندی جهان و انسان و به تبع آن‌ها، اعتقاد به توانایی عقل آدمی بر شناسایی کاملاً درست حقایق و امور، نه صرفاً ناشی از باورهای دینی، بلکه ناشی از عقلانیت اسلامی است. همان‌طور که ضدواقع‌گرایان و واقع‌گرایان علمی، با تأکید بر عقل خود، از امثال مخلوق نبودن، غایتمند نبودن، انحصار جهان در عالم تجربه، انحصار علم آدمی به جهان تجربه، ناتوانایی شناسایی درست جهان یا شناسایی کاملاً درست جهان، دفاع می‌کنند، واقع‌گرایان در فلسفه اسلامی نیز، با تکیه بر عقل خود و عقلانیت اسلامی، از امثال مخلوق بودن، غایتمند بودن، عدم انحصار جهان در عالم تجربه، عدم انحصار علم به جهان تجربه و توانایی شناسایی کاملاً درست جهان، دفاع می‌کنند. تفاوت این دو دیدگاه، در تفاوت مابعدالطبیعه آن‌ها است و من مابعدالطبیعه ارتقایافته فلسفه اسلامی را واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از مابعدالطبیعه مابعد نیوتنی، که می‌توان آن را مابعدالطبیعه هیومی نامید (Ellis, 2001, P. 44) و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفه علم معاصر اسلامی را واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فلسفه‌ها و فلسفه علم‌های معاصر و حتی واقع‌بینانه‌تر و معقول‌تر از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی ذات‌گرایی جدید می‌بینم.

منابع و مآخذ

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

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). شرح برهان شفاء، تحقیق و نگارش محسن غرویان، ج ۱، قم، مؤسسه امام خمینی (و).
- مور، ج. ا. (۱۳۸۱). «برهان عالم خارج»، ترجمه منوچهر بدیعی، تهران: کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ماه مهر، شماره ۶۰، ص ۱۴۸-۱۲۳.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، ج ۱، تهران: نشر مرکز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). الاشارات و التنبیهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، ۳ جلد، ج ۲، دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء، با مقدمه ابراهیم مدکور، ایران - قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران.
- پروکلس (۱۹۵۵). الخیر المحض، در کتاب الافلاطونیه المحادثه عند العرب، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مصرقاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- حسن زاده آملی، حسن (۲۰۱۵). تصحیح و تعلیق شرح المنظومه، قم: مؤسسه تاریخ العربی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۲۰ ق). بدایة‌الحکمه، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، الطبعة السابعة عشره، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۶۳). نهاییه‌الحکمه، مع تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، قم: انتشارات الزهراء.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۳). الجمع بین رأیی الحکیمین، ج ۲، تهران: مکتبه الزهراء.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۷۰). کتاب الحروف، تصحیح محسن مهدی، لبنان - بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ ق). المنطقیات للفارابی، المجلدات ۳، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- فلوطین (۱۳۵۶)، اثولوجیا، ترجمه ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

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

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

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

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

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

Row.

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

References

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



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Ethics vis-à-vis Economics in Farabi's Utopia

Fatemeh Asadifard¹  | Nadia Maftouni² 

1. Graduated with a master degree in philosophy and theology from the Faculty of Theology, University of Tehran.

E-mail: fas.b@chmail.ir

2. Full Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran.

E-mail: nadia.maftouni@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/06/02

Received in revised form 2024/12/14

Accepted 2024/12/15

Published online

2025/09/23

Keywords:

Alfarabi, morality, economy, utopia, happiness

Farabi is one of the great Islamic philosophers who pays significant attention to moral and economic issues. He divides Madinahs into two main categories: Utopia and Dystopia. After mentioning the types of virtues and vices, he states that a person should try to adorn himself with virtues and avoid bad qualities. Virtues are divided into four main categories, of which moral virtues and practical virtues, which is the creation of partial virtues in nations and guilds, are part of them. He also wrote about economic and livelihood topics and invites people to asceticism and piety on one hand and on the other hand, he says that one should exaggerate in acquiring dignity and wealth. We will see in this research that these two opinions do not contradict each other. Rather, at the peak of harmony, they show the direct relationship between the category of economy and the category of ethics.

Cite this article: Asadifard, F; Maftouni, N (2025). Ethics vis-à-vis Economics in Farabi's Utopia, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 33-59. <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.460652.1091>



© The Author(s)

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.460652.1091>

Extended Abstract

Introduction

The research on reason and categorization of its functions has been common among philosophers since ancient times. Farabi is largely inspired by Aristotle in this matter. He divided reason into two theoretical and practical dimensions. He considers theoretical reason to be the source of understanding general concepts. This understanding is either dependent on action like the knowledge of good and bad things or non-dependent on action like knowledge of different existences. In fact, according to Farabi, the first category is practical wisdom and the second category is theoretical wisdom. (Farabi, 1371, 137)

The research on ethics in the works of great philosophers is always one of the favorite topics of researchers in philosophical research because Ethics is an important part of culture and the root of the ethics of any society should be sought in the considerable philosophical views of that society.

Meanwhile, because of Islam's emphasis on ethics that make philosophers write about it in a bolder way, ethics in the works of Muslim philosophers can be an important and attractive source for research on this important issue. Especially, since the beloved Prophet of Islam considers the goal of his mission to complete moral virtues. (Majlesi, 1110, p.210)

Farabi is no exception. But this great philosopher often distances himself from the mere expression of moral issues in his moral works and also pays special attention to social and political ethics. For example, in his moral works called "About Politics", he first starts with social ethics and finally expresses individual and personal ethics. The issues discussed in this paper are the distinction of Farabi's point of view in "is" and "must" of an utopia in terms of ethics and economics. Farabi's views on economics are not an independent and separate part of his other philosophical thoughts. His philosophical system is a cohesive and coherent system and All its dimensions can be interpreted and explained in relation to each other. For this reason, Farabi's ethics will remain incomplete and ambiguous without examining his political philosophy and his views on economics. (Maftouni, 1400, p.26)

In Amid dictionary, the word "economy" has the meanings of "moderation" and "spending moderately." / 5/000

It is also written about the knowledge of economics, the knowledge of studying methods of earning income, consuming goods and services, business relationships, and organizing financial affairs for the optimal use of wealth-generating resources (Amid dictionary, economy). Therefore, in this term, the material aspect prevails over the immaterial aspect. And hearing that, the material essential condition of human life, including wealth, cross one's mind.

The connection between economics and ethics is clear here. One is: how to manage the resources and means of life according to the different human's morality and the other is where ethics can affect the quality of this management.

The problem of the current research is to determine exactly how this connection is from Farabi's point of view. That is, in addition to clarifying the position of morality and its desirable quality, as well as explaining the quality of the economy in the utopia, the relationship between these two strategic components is discussed and pondered from the perspective of the great sage Abu Nasr Farabi.

Method of study

Descriptive analytical method is used in this paper. In fact, Farabi's ideas about ethics, economics and the relationship between the two are described and being complexity and needing for explanation, analysis is also used in its text. Also, in writing this research, an attempt has been made to use more of Farabi's works in Arabic than their Persian translation Because the original language of a work can never be replaced by the translation of that work in terms of accuracy and transfer of meanings. Therefore, the author has tried to master Farabi's phrasing.

At the beginning of the work, by studying various works of Farabi, the author gathered some material by taking notes. Some of Farabi's works, such as "about politics", were not translated. The author spent a lot of time translating this work in order to extract new material from sources that have been less used so far. Finally, the author put all the notes together to get a consistent picture of Farabi's point of view and to analyze and describe it.

Results

Happiness is when a person reaches a stage where he does not need material for survival. The faculties of the human soul include five faculties, among which the faculty of speech can distinguish between good and bad deeds. If the rational soul, faculty of *natiqah*, rules over other faculties, man will reach perfection and happiness.

From Farabi's point of view, man is a social being, and without social life, he can neither provide for his life's necessities nor achieve happiness. In terms of quantity, he divides societies into two complete and incomplete categories, and in terms of quality, into two categories: utopia and dystopia. Utopia is a society whose goal is to achieve happiness. Dystopia societies may be inside the utopia or they may be an independent society outside the utopia.

The head of utopia is a special person in this society whom everyone must obey and who is connected with God. He must have theoretical, intellectual, practical and moral virtues in order to guide the society towards happiness. People under his rule are happy because they have four virtues and good morals.

Morality is what makes good and bad deeds. The characteristics by which a person creates good deeds are called virtues and the characteristics that cause bad deeds are called vices.

At the beginning of creation, man does not have any virtues or vices, but only the ability to do good and bad deeds. Virtues and vices are acquired, that is, a person can turn it into Ingrained moral principles by repeating a new work.

According to Farabi, the criterion of correctness of behavior is its moderation. Therefore, everyone should consider the moderation of behaviors and decide based on that how to organize their behaviors. Of course, this is difficult to determine. For this reason, a person needs good discrimination, which if it is accompanied by awareness and will and is done continuously, it becomes a Ingrained moral principle. Farabi says that the perfection of man is dependent on the perfection of morals, and the only thing that can bring man to happiness is morals.

From Farabi's point of view, the issue of economy is so important that he did not neglect it among the epistemological issues and even studied the economic patterns of dystopias. He considers wealth as one of the good things that should be distributed fairly among people in society. He also encourages virtuous people to generate wealth. Of course, in order to get wealth, a person should go to the extent that his religion, chivalry and reputation are not disturbed.

In addition, Farabi also invites people to gain pleasures by raising their social status and considers the progress of material life as a kind of privilege. However according to him, wealth and social status are means to reach the ultimate goal, not the goal itself. Therefore, they do not have value by themselves, but he considers one of the characteristics of the head of the utopia to be inattention to wealth.

Conclusion

The relationship between morality and economics is prominent in Farabi's philosophy. Morality is what creates bad and good deeds. The characteristics by which a person creates good deeds are called virtues and the characteristics that cause bad deeds are called vices. Virtues and vices and as a result, good and bad morals are acquired. In this way, by getting used to something new, it can be turned into an Ingrained moral principle. Moderation is the most important feature to distinguish between good and bad work, and by this criterion, the best actions can be performed. Farabi has also studied the economic ideas of different societies. He considers the acquisition of wealth and its fair distribution in the society as one of the human virtues, on the condition that the acquisition of wealth does not disturb his religion and moral principles. In addition, Farabi encourages the utopia man to acquire pleasures and lusts through the promotion of social status. From his point of view, status and wealth are the means to reach the ultimate goal. (.i.e., happiness)



تبیین رابطه اخلاق و اقتصاد در مدینه فاضله فارابی

فاطمه اسدی فرد^۱ | نادیا مفتونی^۲

fas.b@chmail.ir

nadia.maftouni@ut.ac.ir

۱. کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

۲. استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله پژوهش حاضر تبیین نسبت اقتصاد با اخلاق در نظام فکری فارابی است. او مدینه‌ها را به دو دسته عمده فاضله و جاهله تقسیم می‌کند و سپس به بحث از انواع فضایل می‌پردازد. ابونصر فارابی تصریح می‌کند انسان باید بکوشد خود را به زینت فضایل آراسته سازد و از ردائیل و صفات ناپسند دوری جوید. فضایل به چهار دسته اصلی تقسیم می‌شوند که فضایل اخلاقی و فضایل عملی به معنای ایجاد فضایل جزئی در امت‌ها و اصناف، بخشی از آن‌ها به‌شمار می‌آیند. فارابی علاوه بر تأکید بر اکتساب فضایل اخلاقی و عملی، به مباحث اقتصادی و معیشتی توجه می‌کند و در رساله سیاست تصریح دارد که انسان مکلف است در به‌دست‌آوردن مال و ثروت مبالغه کند و در کسب جاه و موقعیت‌های اجتماعی مجاهده ورزد. به این ترتیب فارابی تلاش در کسب مال و موقعیت‌های اجتماعی را در تعارض با اخلاق نمی‌داند، بلکه از وظایف اخلاقی افراد مدینه فاضله به‌شمار می‌آورد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳/۰۳/۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۲۴/۰۹/۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۵/۰۹/۱۴۰۳

تاریخ انتشار: ۰۱/۰۷/۱۴۰۴

واژگان کلیدی:

فارابی، اخلاق، اقتصاد، مدینه فاضله، سعادت.

استناد: اسدی فرد، فاطمه؛ مفتونی، نادیا (۱۴۰۴). تبیین رابطه اخلاق و اقتصاد در مدینه فاضله فارابی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۳)، ۵۹-۳۳.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.460652.1091>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.



DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.460652.1091>

مقدمه

بحث از عقل و طبقه‌بندی کارکردهای آن از قدیم‌الایام در بین فلاسفه رایج بوده. فارابی در این موضوع تا حد زیادی از ارسطو الهام گرفته است.^۱ وی عقل را به دو بعد نظری و عملی تقسیم کرده؛ عقل نظری را مبدأ دریافت کلیات می‌داند. این دریافت یا وابسته به عمل است، مانند علم به حسن و قبح افعال و یا غیروابسته به عمل است مانند شناخت وجودهای مختلف. در واقع دسته اول از نظر فارابی، همان حکمت عملی است و دسته دوم، حکمت نظری (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷).

بحث درباره اخلاق در آثار فلاسفه بزرگ همواره یکی از موضوعات مورد علاقه پژوهشگران در تحقیقات فلسفی است؛ چرا که اخلاق، بخش مهمی از فرهنگ محسوب می‌شود و ریشه اخلاق هر جامعه را باید در دیدگاه‌های فلسفی کلان آن جامعه جست‌وجو کرد. در این میان، اخلاق در آثار فلاسفه مسلمان که به علت تأکید دین اسلام بر اخلاقیات، از آن به شکل پررنگ‌تری سخن به میان آورده‌اند، می‌تواند منبع مهم و جذابی برای تحقیق درباره این مهم باشد. به خصوص که پیامبر گرامی اسلام نیز هدف از رسالت را کامل کردن مکارم اخلاق می‌دانند (مجلسی، ۱۱۱۰، ج ۱۶، ص ۲۱۰؛ ج ۷۰، ص ۳۷۲).

حکیم ابونصر فارابی نیز از این قاعده مستثنی نیست، اما این فیلسوف بزرگ در آثار اخلاقی خود اغلب از بیان صرف رداییل و فضایل اخلاقی فاصله می‌گیرد و به اجتماعیات و اخلاق سیاسی نیز توجه شایسته‌ای می‌کند. برای مثال وی در اثر اخلاقی خود به نام رساله *فی السیاسة* ابتدا از اخلاق اجتماعی شروع می‌کند و در نهایت به بیان اخلاقیات فردی و شخصی می‌پردازد. مسائل مورد بحث در مقاله حاضر، تمایز دیدگاه فارابی در دو مقام هست‌ها و بایدهای جامعه آرمانی (مدینه فاضله) از حیث اخلاق و اقتصاد است. دیدگاه‌های فارابی درباره اقتصاد، بخشی مستقل و مجزا از سایر افکار فلسفی او نیست. نظام فلسفی او منظومه‌ای تودرتو و منسجم است که همه اضلاع آن در ارتباط با یکدیگر قابل تفسیر و تبیین است. به همین علت اخلاق فارابی بدون بررسی فلسفه سیاسی او و نظرات وی در

۱. مسئله اصلی این پژوهش یکی از زمینه‌های نوآوری فارابی به‌شمار می‌آید. البته فارابی در برخی مسائل، به دیدگاه‌های ارسطو وفادار است (Maftouni and Nuri, 1403, 48) لکن این مطلب در همه آراء و آثار وی قابل تعمیم نیست.

باب اقتصاد ناقص و مبهم باقی خواهد ماند (مفتونی، ۱۴۰۰، ص ۲۶).

در فرهنگ عمید ذیل واژه اقتصاد، معانی میانه‌روی کردن و به اندازه خرج کردن آورده شده. همچنین درباره دانش اقتصاد آمده: «دانش بررسی روش‌های کسب درآمد، مصرف کالاها و خدمات، روابط بازرگانی و سازمان‌دهی امور مالی برای بهره‌برداری بهینه از منابع تولید ثروت» (فرهنگ عمید، مدخل اقتصاد)؛ بنابراین در این اصطلاح، وجه مادی بر وجه غیرمادی غالب است و با شنیدن آن، لوازم مادی زندگی بشر از جمله ثروت به ذهن خطور می‌کند.

پیوند اخلاق و اقتصاد در همین‌جا مشخص می‌شود. یکی در این نقطه که منابع و اسباب زندگی را با توجه به اخلاقیات مختلف انسان‌ها چگونه مدیریت کنیم و دیگری در آنجا که اخلاق چگونه می‌تواند در کیفیت این مدیریت تأثیرگذار باشد. مسئله پژوهش حاضر نیز دقیقاً مشخص کردن چگونگی این پیوند از دیدگاه فارابی است؛ یعنی قرار است علاوه بر مشخص شدن جایگاه اخلاق و کیفیت مطلوب آن و نیز تبیین کیفیت اقتصاد در مدینه فاضله، درباره ارتباط این دو مؤلفه استراتژیک از نگاه حکیم بزرگ، ابونصر فارابی بحث و تعمق شود.

۱. قوای نفس انسانی

کلیدی‌ترین مفهومی که فلسفه فارابی از آن آغاز می‌شود، مفهوم نفس است. نفس، کمال اول جسم آلی ذی‌حیات بالقوه است (فارابی، ۱۳۴۴ ق، ص ۱۸). در واقع نفس، قوه‌ای مجرد است که به واسطه آن، جسم استعداد حیات داشتن می‌یابد و منشأ صدور افعال می‌شود (کاظمی، ۱۳۶۶، ص ۳۸). پرداختن به نفس و قوای آن از این جهت حائز اهمیت است که فارابی آن را منشأ افعال اختیاری می‌داند و به همین دلیل می‌توان نفس را موضوع علم اخلاق دانست.

قوای نفوس انسانی شامل قوه نطقیه، قوه نزوعیه، قوه متخیله و قوه حساسه است. تنها قوه‌ای که قادر به داوری و تمیز زشت و زیباست، قوه ناطقه است نه قوه متخیله و نه قوه حساسه. داوری قوه ناطقه درباره زشت و زیبای افکار و رفتار و اخلاق انسان، چیزی غیر از قضاوت اخلاقی درباره خوبی و بدی آن‌ها نیست (مفتونی، ۱۴۰۰، ص ۸۴). حصول کمال

نفس مبتنی بر دستیابی نفس ناطقه به عقل فعال است و رسیدن به کمال نفس، مساوق است با رسیدن به سعادت؛ چرا که انسانیت انسان چیزی غیر از قوه نطق او نیست و سعادت امری است مترتب بر بعد انسانی نفس.

سعادت انسان عبارت است از صیوروت نفس در کمال وجودی خود و رسیدن به مرتبه‌ای که در آن برای دوام نیازی به ماده نداشته باشد؛ به گونه‌ای که در نهایت تبدیل به جوهر مفارقه شود. سعادتی که انسان به آن آگاهی دارد، صرفاً ناشی از قوه ناطقه نظری است. در واقع سعادتی که فارابی از آن سخن می‌گوید، همان رسیدن به معرفت یقینی است؛ چرا که علم و معرفت، همان حضور شیء لشیء (حضور مجرد لمجرد) است و انسان هنگامی می‌تواند به معرفت یقینی دست یابد که خود به مجرد رسیده باشد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۷). این را باید در نظر گرفت که سعادت، لذاته مطلوب است نه در جهت رسیدن به امری دیگر.

انسان موجودی است که بدون زیست اجتماعی، نه می‌تواند ضروریات زندگی خود را تأمین کند و نه به زندگی برتر دست پیدا خواهد کرد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۵). با توجه به ویژگی مدنی بودن انسان، تشکیل مدینه نخستین مرتبه کمال است. هر انسانی به تنهایی به مقداری از کمال می‌رسد و به هر اندازه که به آن نایل شود، باز هم این کمال دارای درجاتی است و کامل نخواهد بود. این نشان می‌دهد که انسان بدون کمک افراد دیگر نمی‌تواند به همه کمالات برسد.

همه افراد بشر برای رسیدن به کمال به معاشرت با دیگران نیازمند هستند و البته فطرت طبیعی حیوانات نیز چنین است که باید با هموعان خود در کنار یکدیگر زندگی کنند. به همین دلیل انسان را حیوان انسی و حیوان مدنی نیز می‌گویند (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۲۸). پس در نخستین گام، فارابی رسیدن به سعادت را در گرو تشکیل مدینه می‌داند، اما منظور او چگونه جامعه‌ای است؟

۲. تقسیم‌بندی اجتماعات انسانی از نظر کیفیت

فارابی در کتاب *اهل مدینه فاضله* مدینه‌ها را به دو گروه فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌کند. مدن غیرفاضله شامل مدن جاهله، فاسقه، ضاله و مبدله است و مدن جاهله به انواع زیر

دسته‌بندی می‌شوند:

۱. مدینه ضروریه: در این نوع اجتماع، مردم تمام تلاش خود را برای به‌دست‌آوردن ضروریات زندگی می‌کنند و رئیس این مدینه با حسن تدبیر خود باید بتواند آن‌ها را در جهت رسیدن به حوائج ضروری زندگی راهنمایی کند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۰).
- پس در مدینه ضروریه همین که اولیات زندگی مردم تأمین باشد، از نظر آن‌ها سعادت محسوب می‌شود.
۲. مدینه نذاله: مردم این مدینه تمام همت خود را در تعاون به یکدیگر در جهت مال‌اندوزی و به‌دست‌آوردن رفاه می‌گذارند و این کار را به‌خاطر علاقه به ثروت انجام می‌دهند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۱)؛ پس در مدینه نذاله، اصل بر هر چه بیشتر اندوختن ثروت است و تمامی تلاش‌های مردم و رئیس مدینه معطوف به آن می‌شود.
۳. مدینه خسیسه: مردم این مدینه به یکدیگر در جهت بهره‌وری از لذات حسی و خیالی کمک می‌کنند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۲). «اجتماع آنان استوار بر اساس قماربازی، مجالس لهو، فراهم کردن خوراک و خوردنی و نوشیدنی و می‌خوارگی، ازدواج و زنی‌بارگی و بالاخره لذت‌طلبی و انتخاب لذت‌آورترین هر امری است و این کارها را صرفاً برای لذت می‌کنند نه برای پایداری و حفظ تن» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳). مدینه خسیسه از نظر مردم مدینه جاهله، مدینه‌ای به سعادت رسیده است؛ زیرا هدف این مدینه هنگامی تحقق می‌پذیرد که ضروریات آن‌ها برآورده شده و از لحاظ ثروت در رفاه کامل باشند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۲)؛ پس در مدینه خسیسه، ارزش اصلی رسیدن به لذات و رفاه است.
۴. مدینه کرامیه: در این مدینه تلاش مردم در کرامت و احترام نسبت به یکدیگر است تا هم در مدینه خود و هم در بین مدینه‌های دیگر مورد احترام کامل قرار گیرند. افراد این مدینه، احترام گذاشتن را مانند دادوستد انجام می‌دهند؛ به این صورت که وقتی شخص الف به شخص ب کرامت و احترام می‌کند، شخص ب باید احترام وی را به صورت مساوی یا بیشتر به وی برگرداند. در مدینه کرامیه برترین انسان (رئیس مدینه) کسی است که بیشتر از دیگران لایق اکرام و احترام است (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۳). در بین مدینه‌های جاهله، مدینه کرامیه از بقیه بهتر است، اما کرامت و احترام هر گاه از حد بگذرد، مدینه کرامیه تبدیل به مدینه تغلیبه خواهد شد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۴-۱۷۶).

پس در مدینه کرامیه، ملاک سعادت‌مندی وجود احترام در روابط است و خود این احترام به منظور دریافت متقابل منزلت و حرمت اجتماعی صورت می‌پذیرد نه به علت ادراک شرافت نفس انسانی. در واقع مردم این مدینه از کرامت به‌عنوان کالایی قابل معامله در میان خود استفاده می‌کنند. این امر از ویژگی‌هایی که آن‌ها برای انتخاب رئیس دارند نیز آشکار است.

۵. مردم مدینه تغلبیه: در این مدینه یا تنها رئیس مدینه خواستار قهر و غلبه بر سایر ملت‌هاست و مردم مدینه ابزارهای او می‌باشند، یا نیمی از مردم مدینه خواستار قهر و غلبه‌اند و یا تمامی آن‌ها؛ و هر یک از این شقوق که محقق باشد، مردم مدینه تغلبیه چیرگی و غلبه بر سایر ملت‌ها را یا به‌خاطر خودچیرگی و غلبه می‌خواهند و یا برای رسیدن به ثروت و استفاده هرچه بیشتر از لذات دنیوی. رئیس این مدینه کسی است که آن‌ها را در جهت غلبه هر چه بیشتر بر سایر اقوام، راهنمایی کند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۸۰)؛ پس در مدینه تغلبیه، کمال مردم با سلطه یافتن بر دیگران و اثبات قدرت خود معنا می‌یابد.

۶. مدینه جماعیه: در این مدینه هیچ انسانی بر دیگری برتری ندارد، همه با یکدیگر برابر و در انجام هر کاری آزاد هستند. ریاست کردن رئیس مدینه جماعیه تابع خواست مرئوسین است. رئیس کسی است که آزادی مطلق مردم را فراهم و آنان را از دستبرد سایر ملت‌ها دور کند، اما خود فقط به نیازهای ضروری زندگی اکتفا کند. وی در بهترین حالت مساوی با سایر شهروندان است. همچنین مردم زیر بار ریاست کسی که قصد راهنمایی جامعه به سمت سعادت حقیقی را داشته باشد، نمی‌روند (که البته این ویژگی در تمامی مدینه‌های جاهله وجود دارد). در این گونه مدینه‌ها، اهداف سایر مدینه‌های جاهلیه به کامل‌ترین شکل ممکن بروز می‌کند. نام دیگر مدینه جماعیه را مدینه سعیده و معجبه نیز می‌گویند؛ زیرا در آن هر کس هر خواسته‌ای داشته باشد برآورده می‌شود و همه مردم مدینه‌های جاهله آرزوی زندگی در آن را دارند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۸۹ و ۱۹۰).

پس در مدینه جماعیه، آزادی را به‌خاطر خود آزادی می‌خواهند؛ یعنی آزادی فی‌نفسه برای آن‌ها غایت است نه برای رسیدن به امری دیگر، اما از آن جهت که در چنین شرایط آزادی، برخی افراد طبق غایات شخصی خود به مقام حکمت دست می‌یابند، ممکن است گروهی از مردم مدینه فاضله از چنین مدینه‌ای سر برون آورند.

در تعریف انواع مدینه‌های جاهله الگوهای اقتصادی آن‌ها قابل بررسی و تحلیل است و این موضوع نشان می‌دهد که نحوه مدیریت اقتصاد یک جامعه چگونه می‌تواند بر مدل حکومتی و روابط بین افراد جامعه تأثیر بگذارد.

۳. رئیس مدینه فاضله

مردم هر جامعه در سلسله‌مراتبی قرار می‌گیرند که برخی بر برخی دیگر ریاست دارند و فقط یکی از این افراد است که بر همگان ریاست دارد و کسی بر او رئیس نیست. چنین کسی در مدینه فاضله تحت عنوان پادشاه مدینه فاضله شناخته می‌شود و باید از قبل در ارتباط با عقل فعال قرار گرفته باشد.

فارابی در رساله الحروف از او چنین یاد می‌کند: «خواص علی‌الاطلاق، همان فلاسفه‌ای هستند که فیلسوف مطلق‌اند» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۱۳۴). علاوه بر این، فارابی خاص مطلق را همان رئیس اول مدینه فاضله می‌داند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که خاص مطلق مدینه فاضله همان فیلسوف مطلق و همان رئیس اول مدینه فاضله است.

مردمی که تحت حکومت رئیس نخست قرار دارند، مردمی فاضل و خوش‌بخت می‌باشند؛ امت آن‌ها امت فاضله و اگر در یک شهر جمع باشند، محل زندگی آن‌ها مدینه فاضله نام دارد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۶).

۴. مفهوم خیر و شر و انواع آن

فارابی در تعریف فضیلت و رذیلت چنین می‌فرماید: «هیئت نفسانی که انسان به‌واسطه آن‌ها خیرات و افعال جمیل را انجام می‌دهد، فضایل‌اند و هیئتی که از طریق آن‌ها شرور و افعال قبیح صادر می‌شود، رذایل و نقایص گفته می‌شوند» (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۲۴).

فارابی تعریفی از خوب و بد ارائه نمی‌کند اما ملاک تمایز آن را به‌دست می‌دهد. خوب مطلق، سعادت و نیکبختی است. خوبی، سعادت بالذات است و هر چه در راه رسیدن به سعادت سودمند باشد از قبیل اسباب و وسایل نیل به سعادت هم خوب است، اما خوبی اسباب و وسایل، بالذات نیست بلکه از جهت سودی است که در راه وصول به سعادت از آن‌ها به‌دست می‌آید و هر چیزی که به‌نحوی مانع سعادت باشد، علی‌الاطلاق شر است. البته

از نظر فارابی شر مصداقی در عالم وجود ندارد و آنچه وجودش وابسته به اراده انسان نیست، به طور کل خیر است و شر، منحصر به اعمال ارادی آدمی است (مفتونی، ۱۴۰۰، ص ۷۸).

همچنین فارابی در تعریف خیر و شر می‌گوید: «هر چه به انسان در راه رسیدن به کمال غایی مفید باشد، خیر محسوب می‌شود و هر چه مانع از رسیدن به این کمال گردد، شر است» (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۴۶). همچنین در جای دیگر می‌آورد: «هر چه در راه وصول به سعادت به انسان نفع برساند خیر است، البته نه از جهت ذات خود آن شیء بلکه به دلیل نفعی که برای رسیدن به سعادت دارد و هر چه مانع از رسیدن به سعادت گردد، شر مطلق است» (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۴۲).

۵. تقسیم‌بندی‌های مختلف فضیلت

فارابی در آثار مختلف خود دسته‌بندی‌های گوناگونی از فضایل و رذایل ارائه می‌دهد که این دسته‌بندی‌ها به فهم بهتر دیدگاه وی در باب اخلاق کمک می‌کنند. مفصل‌ترین دسته‌بندی مربوط به کتاب *تحصیل السعادة* است:

اموری که می‌تواند سبب سعادت افراد در جوامع بشری شود، چه در زندگی دنیوی و چه سعادت غایی در زندگی اخروی، به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. فضایل نظری: فضایل نظری همان علوم هستند که درباره پیدایش موجودات تحقیق می‌کنند و تنها غایت آن‌ها درباره اموری از این دست است.

خود این فضایل به دو دسته تقسیم می‌شوند: اولیات (بدیهیات) و علوم نظری. همان‌طور که گفته شد علوم نظری تنها بر معقولاتی احاطه دارد که غیرقابل تغییر هستند نه پدیده‌هایی که با اراده انسان قابلیت تغییر دارد (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۴۱) برخلاف فضایل فکری که متعلق آن‌ها امور معقول و وابسته به اراده انسان است (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

۲. فضایل فکری: در واقع، قوه فکریه همان قوه استنباط‌گر است؛ استنباط اشیا بی که در تحقق غایت مفید هستند، از راه قوه فکریه انجام می‌شود. به عبارت دیگر، قوه فکریه به بررسی اشیا بی می‌پردازد که به واسطه آن‌ها غایت و غرض حاصل می‌شود. کامل‌ترین قوه فکریه، قوه‌ای است که اشیا بی را استنباط می‌کند که کسب آن‌ها باعث ایجاد منفعت و سود

می‌شود. اگر قوه فکریه چیزی را استنباط کند که برای غایتی فضیلت‌مندانه نافع‌تر باشد، خیر است و به آن فضیلت فکریه می‌گویند، اما در غیر این صورت، چنانچه استنباط این قوه در غایت غیرفضیلت‌مندانه به‌کار رود، نمی‌توان نام فضیلت بر آن گذاشت و شر خواهد بود (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۴۲ و ۴۳).

۳. فضایل اخلاقی: فضیلت اخلاقی از حیث رتبه بر تمامی فضایل تقدم دارد و از بقیه آن‌ها بزرگ‌تر است. در واقع همه فضایی که در میان همه امت‌ها یا مجموعه‌ای از آن‌ها باشد و به‌کار گرفته شود، فضیلت اخلاقی نام دارند (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۵۲). این فضیلت عبارت است از استنباط خیر برای شخص که آن را برای خود یا دیگری بخواهد. فضیلت خلقی متکی بر فضیلت فکری است؛ به این معنا که هر چه استحکام فضیلت فکری بیشتر باشد، فضیلت خلقی نیز مستحکم‌تر خواهد شد؛ زیرا تا انسان در مورد کاری که می‌خواهد انجام دهد فکر نکند، نمی‌تواند کاری از پیش برد (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۲۳-۲۶).

۴. فضایل عملی: فضایل عملی، همان فضایی هستند که فارابی از آن‌ها به‌عنوان صناعات یاد کرده و عبارت‌اند از تحقق بخشیدن به فضایل اخلاقی و عمل به اعمال نیک و ایجاد فضایل جزئی در امت‌ها و اصناف و حرفه‌ها (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۲۴ و ۲۵).

به کسی که به همه علوم نظری تسلط داشته باشد و بتواند آن‌ها را در هر موضع ممکنه به‌کار ببرد، فیلسوف کامل می‌گویند که این فیلسوف کامل، همان رئیس اول است. فیلسوف کامل علی‌الاطلاق کسی است که همه فضایل نظری و مباحث علمی برای او به صورت یقینی حاصل شده، بر به‌کار گرفتن آن‌ها در تمامی شرایط قادر باشد و بتواند این فضیلت‌ها را در جامعه نیز پیاده کند (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۷۹).

از آنجا که رئیس اول مدینه، واضع قوانین است، ماهیت قوانین او باید از سنخ ریاست باشد نه خدمتگزاری. این مسئله سبب می‌شود تا او فیلسوف باشد. فیلسوف کسی است که فضایل نظری ممکن را به‌طور کامل دارا باشد و رئیس اول علاوه بر داشتن فضیلت‌های نظری، باید از فضایل فکریه نیز به صورت کامل برخوردار باشد تا بتواند تمامی فضایل نظری را در جامعه اجرایی سازد. از طرف دیگر، فضایل فکری بدون فضیلت‌های عملی امکان ایجاد شدن ندارند (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۸۴).

و نام پادشاه دال بر تسلط و اقتدار است و اقتدار کامل این است که از لحاظ

قدرت، اعظم اقتدارات باشد و اقتدارش بر چیزی به اشیاء خارجی نباشد، بلکه با داشتن نیرومندترین صنعت و ماهیت و فضیلت، قدرت بزرگی در ذات او باشد و این اقتدار جز با نیروی معرفت و فکر و فضیلت و صنعت ممکن نیست. اگر چنین باشد، قادر مطلق نخواهد بود و... تسلطی نخواهد داشت (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۸۵ و ۸۶).

فارابی در ادامه بحث تأکید می‌کند که امام (رئیس اول مدینه فاضله) از حیث اندیشه، علم، صنعت و فضیلت مقتدرترین و کامل‌ترین شخص در مدینه است و اصولاً بدون کامل بودن این صفات و فضایل در وجود او، نمی‌تواند رهبری مدینه فاضله را برعهده بگیرد (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۸۷).

۶. مفهوم اخلاق از نظر فارابی

پیش از پرداختن به دیدگاه فارابی درباره اخلاق، لازم است تعریف این مقوله از نظر این فیلسوف اندیشمند ذکر شود. او در کتاب *التنبیه ابتدا* به تعریف خُلق می‌پردازد: «خُلق آن است که افعال زیبا و زشت را صادر می‌کند» (فارابی، ۱۴۰۵، ق، ص ۶)؛ سپس علم اخلاق را زیرمجموعه فلسفه مدنی می‌خواند و بدین شکل تعریف می‌کند: «فلسفه مدنی دو صنف است: یکی از آن دو، علم افعال جمیله و اخلاق است که از آن افعال جمیله و قدرت بر اسباب آن حاصل می‌شود و به وسیله آن افعال جمیله راسخ می‌گردد. این صناعت، صناعت خلقی نامیده می‌شود» (فارابی، ۱۴۰۵، ق، ص ۲۰ و ۲۱). به عبارت دیگر، فارابی علم مدنی را به دو بخش تقسیم کرده: علم اخلاق و علم سیاست.

وی خود علم مدنی را در کتاب *تحصیل السعادة* به عنوان علم به اموری معرفی می‌کند که مردم در اجتماعات مدنی به وسیله آن می‌توانند به سعادت برسند و از آنجا که علم اخلاق، بخشی از این علم است، در آن از هدف نهایی آفرینش انسان و چگونگی رسیدن او به کمال مطلوب بحث می‌شود. همچنین از خیرات و کارهای پسندیده به عنوان اسبابی یاد می‌شود که می‌توانند برای رسیدن به این هدف به انسان کمک کنند و باعث تشخیص افعال ناپسند از پسندیده می‌شوند تا این افعال نتوانند مانع از نیل به کمال شوند (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۱۵ و ۱۶).

همان‌طور که از کلام این حکیم بزرگ پیداست، او اخلاق و اجتماع را به یکدیگر گره زده و علم اخلاق را ضامن رسیدن به سعادت اجتماعی می‌داند؛ البته نه فقط علم اخلاق را، بلکه عمل به بُعد نظری آن را برای سعادت حقیقی لازم می‌شمارد. در اینجا به بررسی مفهوم فطرت و نقش آن در شکل‌گیری خلیقات گوناگون می‌پردازیم.

۷. فطرت

فارابی در تعریف فطرت می‌گوید: «فطرت قوه‌ای است که در نهاد انسان جای دارد و اکتسابی نیست» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶). هر آنچه از طریق فطرت برای انسان ایجاد می‌شود، بر اراده و اختیار مقدم است (فارابی، ۱۹۶۱، ص ۷۰).

فطرت باعث می‌شود انسان به کاری که استعداد انجام آن را دارد، راحت‌تر سوق داده شود، نه این‌که او را به انجام کاری وادار کند. به همین دلیل از نظر فارابی هیچ‌کس محکوم به سعادت یا شقاوت نیست؛ زیرا حتی اگر امری در فطرت او باشد، با عادت به انجام ضد آن، هر چند به‌سختی، می‌تواند آن کار را ترک کند (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۷).

نفس انسان در ابتدای آفرینش دارای هیچ‌گونه فضیلت یا رذیلتی نیست، بلکه صرفاً استعداد انجام کارهای خوب یا بد را دارد. به همین شکل است که برخی انسان‌ها کار خیر را آسان‌تر از کار شر انجام می‌دهند و برخی دیگر برعکس آن‌ها هستند. بنابراین اگر انسانی باشد که به‌طور مثال کار نادرست را به راحتی انجام دهد، بسیار برای او سخت خواهد بود که کار خوب انجام دهد هرچند غیرممکن نیست؛ زیرا امکان دارد بازدارنده‌ای قوی، باعث انصراف او از آن کار شود (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۵). نکته قابل توجه این‌که استعداد ذاتی انسان برای انجام امور خیر و شر، نام فضیلت یا رذیلت ندارد و فقط یک استعداد است؛ یعنی نمی‌توان آن را ارزش‌گذاری کرد.

بنابراین فطرت از نگاه فارابی، قوه‌ای غیراکتسابی است که از بدو تولد در انسان وجود دارد و انجام کارهایی که نفس مستعد انجام آن‌هاست را آسان می‌کند. با این‌حال انسان با اختیار خود مسیر زندگی را انتخاب می‌کند و حتی اموری را که آسان نیستند انجام می‌دهد؛ پس فطرت در امور اخلاقی مؤثر است، اما علت انحصاری به‌شمار نمی‌آید.

یافتن کسی که آماده کسب تمامی فضایل موجود در عالم است، بسیار دشوار، اما ناممکن نیست، همان‌طور که وجود شخصی که مستعد انجام تمام پلیدی‌ها باشد، نادر است، اما غیرممکن نیست. شخص اول را در دیدگاه عرفانی، فرد الهی می‌دانند و او همان رئیس اول مدینه فاضله است و شخص دوم که انواع اعمال نادرست را مرتکب می‌شود، باید از تمامی مدینه‌ها اخراج شود (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۱۸).

فضایل و رذایل و در نتیجه آن‌ها اخلاق خوب یا بد، اکتسابی هستند. انسان هم می‌تواند اخلاقی را که ندارد، کسب کند و هم می‌تواند اگر خلقش قبیح است به جمیل و اگر خلقش جمیل است، آن را به خلق قبیح تبدیل کند. انجام این کار تنها با عادت کردن به فعل میسر می‌شود. به عبارت دیگر، این تبدیل افعال و اخلاقیات به همدیگر توسط اراده و سپس عادت کردن به آن فعل حاصل می‌شود. منظور فارابی از عادت، تکرار یک کار به صورت مکرر، در زمان طولانی و پشت‌سرهم است. (فارابی، ۱۹۴۵، ق، ص ۸)؛ بنابراین عاداتی که انسان به مرور زمان کسب می‌کند، قابل تغییر هستند.

وی راه‌هایی از کارها و امور مذموم را به این صورت شرح می‌دهد که انسان باید به امور محمود تمسک جوید و از امور مذموم اجتناب کند و اگر راهی برای اجتناب پیدا نکرد، باید در نفی آن از نفس خود مبالغه کند؛ یعنی نفرت از آن کار بد را در خود تقویت کند و هنگامی که توانست از آن کار ناپسند و عادت زشت خلاصی یابد، نباید دوباره به مشابه آن کار بازگردد. همچنین باید انگیزه‌های انجام آن کار ناپسند را بد بداند و به مضرات آن کار و نتایج آسیب‌زننده‌اش آگاهی پیدا کند. مجموعه این عوامل باعث می‌شود که بتواند کارهای نادرست را کنار بگذارد (شیخو، ۱۹۸۵، م، ص ۲۰).

۸. ملاک نیک بودن عمل

ملاکی که فارابی برای نیکو بودن رفتار ذکر می‌کند، اعتدال است؛ یعنی عملی که نه به سمت افراط متمایل باشد نه تفریط؛ زیرا این دو رذیلت‌اند. مثال‌هایی که در این باب می‌زند، از این قرار است: «پارسایی و عفت که میانه حالت پرخوری و آزمندی و حالت درنیافتن خوشی است. بخشش، میانه حالت تنگی و بخل و حالت زیاده‌روی در هزینه و تبذیر است...» (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

راه‌حلی که فارابی برای رسیدن به سعادت پیشنهاد می‌کند این است که هر کس باید حالت میانه کنش‌ها را در نظر بگیرد و براساس آن تصمیم بگیرد که چگونه رفتارهای خود را سامان دهد، تا برای همه مردم مدینه یا برخی از آنان در رسیدن به نیکبختی سودمند واقع شود (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

پس معیار نیکو بودن و منتج به سعادت شدن اعمال از نظر فارابی، معتدل بودن آن‌هاست. معتدل بودن به معنای قرار نگرفتن در حالت افراط یا تفریط می‌باشد و حد میانه را فقط رئیس مدینه فاضله است که می‌تواند در تمامی شرایط به‌درستی تشخیص دهد. به همین دلیل مدینه فاضله نیاز به رهبری چنین شخصی دارد تا بتواند جامعه را از مسیر درست‌تر اعمال به سعادت رهنمون شود.

آن‌چنان‌که در آثار مختلف فارابی دیده می‌شود، این حکیم بزرگ بیش از اخلاق فردی به اخلاق و کنش‌های اجتماعی اهمیت می‌دهد؛ چرا که مدینه را عامل رشد و مدنیت انسان می‌داند. از این‌رو در فصل شصت و یکم کتاب *فصول منتزعه* درباره این سخن می‌گوید که چگونه مردم یک مدینه می‌توانند به سعادت دست یافته و آن مدینه را به مدینه فاضله تبدیل کنند.

۹. ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله

رئیس مدینه فاضله باید ویژگی‌هایی داشته باشد از جمله این‌که دارای حکمت و قدرت اقناع بالا باشد و فنون جنگی را به خوبی بداند. فارابی در کتاب‌های مختلفی از جمله *آراء اهل مدینه فاضله* و *فصول منتزعه* فهرست‌هایی از صفات پسندیده رئیس ذکر می‌کند که یکی از آن‌ها این است: درهم و دینار و سایر متاع این جهان نزد او ناچیز می‌نماید (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۳). البته رئیس مدینه برای سامان دادن مملکت ناگزیر از تولید ثروت و نظارت بر روند آن است، اما به‌دست آوردن درهم و دینار برای خود وی جذابیتی ندارد.

۱۰. بایسته‌های اشتغال در مدینه فاضله

در مدینه فاضله هرکس باید به پیشه‌ای مشغول باشد و هرگز نمی‌تواند هم‌زمان در دو شغل فعالیت کند؛ به چند دلیل: اول این‌که امکان ندارد کسی برای تمام مشاغل مستعد باشد. پس

شاید به اشتباه مشغول به کاری شود که مناسب او نیست. دوم این‌که برای آموختن یک پیشه و حرفه‌ای شدن در آن باید سال‌های زیادی به تعلیم و تمرین بپردازد و اگر شغل خود را تغییر دهد، وقتی که برای پیشرفت کردن در کار قبلی صرف کرده، تلف خواهد شد. سوم این‌که هر کاری باید در زمان مخصوص به خود انجام شود. اگر کسی هم‌زمان به دو کار مشغول باشد، ممکن است در زمانی که به آن کار اول سرگرم است، زمان انجام کار دوم از دست برود (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۶۶).

برخی از مشاغل برای کسب مال ایجاد نشده‌اند، اما وجود آن‌ها برای مدینه فاضله ضرورت دارد مانند شغل پیشوایان دین، دبیران، پزشکان و سرپرستان این مشاغل. در چنین شرایطی، رئیس مدینه موظف است برای این‌گونه افراد لوازم مورد نیاز زندگی را فراهم کند. علاوه بر این چند دسته افراد، برای افراد زمین‌گیر و ازکارافتاده نیز باید تمهیدات اقتصادی اندیشیده شود تا بتوانند زندگی راحتی داشته باشند (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۶۶).

۱۱. ابطال پیش‌فرض نادرست درباره دیدگاه مدینه فاضله نسبت به لذات و اموال

فارابی در کتاب *آراء اهل مدینه فاضله* و در بحث از امور مشترک بین مردم مدینه‌های فاضله، درباره یکی از این انواع می‌گوید: «برای دسته دیگر نوعی از اغراض جاهلیت بود از نوع کرامت و توانگری، یا لذت در جمع مال و غیر آن و قوانین و سنت‌های مدینه فاضله را مانع از رسیدن به آن‌ها می‌داند»؛ بنابراین آرای اهل مدینه فاضله را فرامی‌گیرد و می‌کوشد تا آن‌ها را با حيله و مغالطه ابطال کند و به اهداف خود برسد. چنین کسی نباید در زمره مردم مدینه فاضله قرار گیرد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۳۱۲).

این بخش از سخنان فارابی نمی‌تواند نمایانگر این باشد که وی مدینه فاضله و قوانین آن را مانع لذت بردن از جمع مال و توانگری در امور مادی می‌داند؛ چرا که اولاً می‌گوید شخص معاند قوانین را مخالف با توانگری «می‌داند» و نمی‌گوید که واقعاً مغایر با آن است؛ ثانیاً همان‌طور که پیش‌تر ذکر کردیم، در بخشی دیگر از همین کتاب، آراییی که معتقدند قوای غضبیه و شهویه باید نابود شوند را رد می‌کند. حتی اگر از این بخش این‌گونه تعبیر کنیم که مدینه فاضله توانگری را نمی‌پسندد، با توجه به سایر سخنان فارابی، باید بگوییم مدینه فاضله صرفاً با توانگری مدینه‌های جاهله تعارض دارد.

۱۲. عدالت اقتصادی

فارابی درباره معنای عدل در جامعه بشری می‌گوید: دادگری در مدینه بدین معناست که همه مردم در آن نیکی‌هایی که بینشان مشترک است، به اندازه سهم و ظرفیت خود، نصیب ببرند. او سپس این خیرات را برمی‌شمرد: تندرستی، ثروت‌ها و اندوخته‌ها، جوانمردی و سایر نیکی‌هایی که در یک جامعه وجود دارد (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

این نکته که فارابی ثروت را خیر می‌داند، قابل توجه است. همچنین باید در نظر داشت که وی به عدالت اجتماعی در زمینه اقتصاد معتقد بوده و آن را یکی از شروط رسیدن جامعه به سعادت می‌دانسته است.

۱۳. مدیریت دخل و خرج

یکی از مواردی که انسان باید به آن بپردازد، مسائل مربوط به دارایی‌ها و اموال است. واجب است که انسان در این امر به درآمد و هزینه خود توجه کند و علل و اسباب درآمد و تمام اموری که ممکن است از آن تولید ثروت کند را بررسی کند؛ پس تا اندازه‌ای باید برای به‌دست‌آوردن مال پیش رود که به دین، جوانمردی و آبروی او خللی وارد نشود. فارابی برای توضیح بیشتر می‌گوید: «کارهایی مانند دباغی، جارو زدن، دادوستدهای ناپسند و قمار برای افراد دارای شأن اجتماعی مناسب نیست هرچند برای بخشی دیگر از افراد جامعه که شأن و منزلت اجتماعی پایین‌تری دارند، ممکن است دارای منفعت باشد». (شیخو، ۱۹۸۵، ص ۲۹ و ۳۰).

پس انسان باید از علل ناپسند کسب درآمد دوری کرده و بکوشد که از وجه درست، کسب درآمد کند. پس از آن باید ثروت را متناسب با میزان درآمد خرج کند و همچنین باید به سخاوتمندی معروف شود. البته سخاوتمندی، معادل خرج کردن بی‌برنامه نیست، بلکه خرج کردن در راه چیزی که شایسته است و به مقداری که شایسته است و به نحوی معتدل از نظر فارابی معنای درست سخا و بخشش می‌باشد (شیخو، ۱۹۸۵، ص ۳۰).

۱۴. لزوم طلب لذات و شهوات

یکی از مواردی که بیان آن از طرف فارابی، اگر به تنهایی و بدون در نظر گرفتن قرائن دیگر

در سایر آثار او به آن توجه شود، جای شگفتی دارد این است: انسان باید در طول زندگی به دنبال جاه باشد و لذات و شهوات را به خود جذب کند، اما نباید این کار را به وسیله ثروت انجام دهد. او باید به وسیله جاه، لذات و شهوات را کسب کند؛ زیرا هر که با پول خود لذت‌ها را به دست آورد، آن گونه که می‌خواهد به لذت نخواهد رسید، ثروتش از بین خواهد رفت و مورد تمسخر مردم قرار خواهد گرفت، اما هر کس به وسیله جاه و منزلت خود آن لذات را کسب کند، به آنچه می‌خواهد و حتی بالاتر از آنچه می‌خواهد می‌رسد. هر کس به خاطر جاه‌طلبی لذت به دست آورد، تا ابد دوستدار خوبی‌های جاه خواهد شد. البته منظور وی این نیست که انسان نباید هیچ میزان از پول خود را خرج کسب لذت کند بلکه باید تکیه اصلی او بر جاه باشد (شیخو، ۱۹۸۵ م، ص ۳۰).

همان‌طور که از کلیت سخن فارابی فهمیده می‌شود، وی تأکید زیادی بر ارتباط گرفتن با رؤسا و منتفع شدن از آنان دارد و علاوه بر آن، راهکارهای گوناگونی پیشنهاد می‌دهد تا انسان جاه خود را حفظ کند و موقعیت اجتماعی‌اش را از دست ندهد. برای مثال در بخشی از رساله *فی السیاسة* گوشزد می‌کند که انسان اگر بخواهد به رئیس تذکری دهد یا از او انتقاد کند، باید این نکات را به لطایف‌الحیل و ملفوف بین ویژگی‌ها و صفات مثبت وی بیان کند تا مبادا خاطر رئیس آزرده شود و انسان جایگاهش را از دست دهد (شیخو، ۱۹۸۵ م، ص ۲۵). البته در سایر آثار خود، این نکات را با گفتن این که جاه، مال و لذات، غایت اصلی زندگی انسان نیستند و نباید ملاک اصلی برای رفتار و کردار او قرار گیرند، کامل می‌کند.

به عبارت دیگر، ممکن است با خواندن آثار مختلف این فیلسوف فرزانه، احساس دوگانگی به انسان دست دهد که از یک طرف انسان را از دل‌بستگی به دنیا برحذر می‌دارد و اصلاً خود از زهاد بزرگ زمان خود است و از طرف دیگر، وی را تشویق به مال‌اندوزی هر چه بیشتر می‌کند. در اینجا است که باید مفهوم انسان اهل فضیلت از نظر فارابی به درستی فهم شود تا تضادی در ذهن خواننده رخ ندهد. فارابی مدینه فاضله را جامعه‌ای می‌داند که لازم است در تمامی ابعاد رشد کرده و از سایر مدینه‌ها پیشرفته‌تر باشد؛ پس برای تحقق این امر، مدینه فاضله باید امور ممدوحی که در این مدن وجود دارد از جمله ثروت، جاه و کرامت را به نحو اکمل دارا باشد تا بتواند با داشتن اموری که سایر جوامع دارای آن نیستند،

در تمام مراتب از آن‌ها پیشی بگیرند.

همان‌گونه که در توضیح عنوان «عدالت اقتصادی» آورده شد، فارابی تمام لذات دنیوی از جمله جاه و ثروت را وقتی عامل پیشرفت و به قول خودش «خیر» می‌داند که از صافی عدل عبور کرده باشد و در مسیر زندگی دنیوی، به‌مثابه ابزاری قدرتمند برای رسیدن به سعادت غایی مورد استفاده قرار گیرد.

۱۵. ارتباط با رئیس مدینه و سود بردن از او

اما انسان چگونه باید در حال خدمت به رئیس مدینه جایگاه خود را بالاتر ببرد و برای خود کسب جاه و ثروت کند؟ فارابی این‌گونه پاسخ می‌دهد:

شایسته است انسان از هیچ‌یک از کارهای مربوط به ریاست بهره‌خواهی نکند و نباید در اموری که رئیس مدینه به او سپرده تا انجام دهد، صرفاً برای بهره بردن شتاب کند؛ بنابراین باید سودی که هر کاری برای خودش دارد را کنار بگذارد تا بهره آن کار را برای رئیس خالص کند و هر که چنین رفتار کند، ثمره آن را خواهد دید (شیخو، ۱۹۸۵، ص ۲۵). برای مثال کسی می‌تواند در امور مربوط به ریاست بهتر عمل کند که به‌جای رشوه گرفتن و بالا بردن بهره خود، جلوی رشوه‌خواری را بگیرد.

همچنین باید در به‌دست‌آوردن منافع از رئیس بسیار با احتیاط و ملایمت برخورد کند و اصراری بر خواسته خود نرزد؛ در واقع نباید طمع خود را آشکار کند، بلکه به‌جای خواستن منافع، بهتر است اسباب به‌وجود آمدن آن منافع را طلب کند. این کار کمک می‌کند تا درخواست‌های او نزد رئیس کمتر و منفعتش بیشتر شود (شیخو، ۱۹۸۵، ص ۲۵). مثالی که می‌توان برای این مطلب بیان کرد، این است که شخص به‌جای درخواست بودجه از رئیس، مکانی مانند آموزشگاه طلب کند تا بتواند از آنجا کسب درآمد کرده و به رئیس نیز بیشتر سود برساند. فارابی معتقد است در این صورت، مقام و منزلت او نزد رئیس هم بالاتر خواهد رفت.

نکته سومی که فارابی در این مورد مطرح می‌کند، این است که شخص باید به‌وسیله رئیس منتفع شود نه از او؛ زیرا هر کس به‌وسیله رئیس به منفعی برسد، گرامی‌اش می‌دارند و هر کس از او انتفاع برد، آسیب خواهد دید. به این معنا که انسان باید از طریق خدمت به

رؤسا کسب سود کند نه این که از خود آن‌ها برای به‌دست آوردن ثروت و منفعت استفاده کند. (شیخو، ۱۹۸۵، ص ۲۵).

علاوه بر آن نباید خود را نزد رؤسا به‌گونه‌ای نشان دهد که نسبت به دارایی خود بخیل است و دوست دارد آن را برای خود نگه‌دارد، بلکه باید به‌گونه‌ای رفتار کنند که آن‌ها بپندارند او با کمترین سختی از دارایی خود دست می‌کشد؛ زیرا اگر نشان دهد که اموالش برای او اهمیت دارد، رؤسا بر امور مالی او حساس شده و تلاش می‌کنند که ثروت شخص را از دسترس او خارج کنند، اما اگر خود را به‌گونه‌ای نشان دهد که دارایی‌هایش برای او اهمیت چندانی ندارد، توجه رئیس یا رؤسا از ثروت او برداشته خواهد شد. به‌عنوان آخرین توصیه، فارابی می‌گوید انسان باید از تصاحب چیزی که مخصوص رئیس یا سران بالاتر از اوست بپرهیزد؛ زیرا اگر امری که مخصوص آنان است را بگیرد، خود را در معرض نابودی قرار داده (شیخو، ۱۹۸۵، م، ص ۲۶).

۱۶. جایگاه صناعات در فضایل

همان‌طور که قبلاً به تفصیل بیان شد، فارابی برای به سعادت رسیدن مدینه، کسب چهار فضیلت را ضروری می‌داند: فضیلت نظری، فکری، اخلاقی و عملی. البته از آنجا که مردم مدینه فاضله، انسان کامل نیستند و طبق گفته‌های پیشین فارابی، انسان نمی‌تواند استعداد کسب تمامی نیکی‌ها را داشته باشد (البته به‌جز انسان کامل یا رئیس اول)، کافی است در مدینه فاضله، هر یک از انسان‌ها یکی از این فضایل را دارا باشند (اصلاً به همین دلیل است که چندین طبقه اجتماعی در مدینه به‌وجود می‌آید). اگر بخشی از مردم فضایل نظری را کسب کرده باشند، بخشی دیگر فضایل عملی و... جامعه می‌تواند به آن کمال مطلوب برسد. اما درباره رئیس مدینه فاضله، این موضوع متفاوت است. بنابر فرموده فارابی در *تحصیل السعادة*: امام (رئیس اول مدینه فاضله) از حیث اندیشه و علم و صنعت و فضیلت مقتدرترین و کامل‌ترین شخص در مدینه است و اصولاً بدون کامل بودن این صفات و فضایل در وجود او، نمی‌تواند رهبری مدینه فاضله را برعهده بگیرد (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۸۷). در نتیجه رئیس اول ناگزیر از کسب تمامی این فضایل است و اگر از ابتدا استعداد به‌دست آوردن آن‌ها را نداشته باشد، نخواهد توانست به مرتبه ریاست کل برسد؛ پس علاوه

بر لزوم کسب دانش‌های نظری، قوت اندیشه و آراسته شدن به زینت‌های اخلاقی، وی باید دست‌کم توانایی هدایت تمامی صناعات موجود در مدینه را داشته باشد و اینجا یکی از نقاط جمع بین اخلاق و اقتصاد در دیدگاه فضیلت‌گرای فارابی است. چنانچه می‌فرماید: «و نام پادشاه دال بر تسلط و اقتدار است و اقتدار کامل این است که از لحاظ قدرت، اعظم اقتدارات باشد و اقتدارش بر چیزی به اشیاء خارجی نباشد، بلکه با داشتن نیرومندترین صنعت و ماهیت و فضیلت، قدرت بزرگی در ذات او باشد و این اقتدار جز با نیروی معرفت و فکر و فضیلت و صنعت ممکن نیست. اگر چنین باشد، قادر مطلق نخواهد بود و... تسلطی نخواهد داشت» (روحانی، ۱۳۵۴، ص ۸۵ و ۸۶).

۱۷. مقایسه‌ای میان مدینه فاضله و مدینه‌های مضاد آن از لحاظ تولید ثروت

اکنون باید درباره روال تولید ثروت در هر یک از مدن قضاوت کرد. مدینه ضروریه، اقتصاد را به حد ضرورت در جامعه به‌کار می‌گیرد؛ یعنی به اندازه‌ای که تنها نیازهای اولیه اهل مدینه برآورده شود (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۰). مدینه نداله نه تنها ضروریات مدینه را تأمین می‌کند بلکه هدف مردم آن، انباشت ثروت است و تمام تلاش آن‌ها حول محور تولید روزافزون سرمایه می‌چرخد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۱). اهل مدینه خست، سیاست‌های اقتصادی را به‌گونه‌ای مدیریت می‌کنند که در نهایت به لذات و شهوات دنیوی برسند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۲). مدینه تغلب، نیروی انسانی و ساختارهای مالی را به‌گونه‌ای سامان‌دهی می‌کند که در تمامی نبردها پیروز شده و سرزمین‌های بسیاری را تصرف کنند و بر قدرت خود بیفزایند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۸۰).

در مدینه جماعت همه به دنبال آزادی بی‌قید و شرط و برابری صرف هستند و رفاه و ثروت را نیز برای همه به صورت برابر می‌خواهند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۸۹) و در مدینه کرامیه، اوج خواسته‌های مردم، به‌دست‌آوردن جاه و منزلت اجتماعی است (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۳)، اما در مدینه فاضله کدام یک از این ارزش‌ها وجود دارد و تحت چه ضوابطی؟ مطابق استناداتی که در بخش‌های قبل صورت گرفت، فارابی جامعه فاضله را نیز خواستار تمامی این ارزش‌ها می‌داند و اگر رئیس مدینه فاضله نتواند مدینه را به سمت قوی‌تر و ثروتمندتر شدن پیش ببرد، اصلاً شایستگی ریاست را ندارد و آن مدینه نمی‌تواند

تبدیل به مدینه فاضله شود؛ زیرا با کوچک‌ترین برخوردی با مثلاً مدینه تغلیبه، مقهور شده و مردم آن در سایر مدن پراکنده خواهند شد. مضافاً بر این که فارابی به تصریح انسان‌ها دارای فضیلت را به طلب مال، جاه، لذت و شهوت دعوت می‌کند.

ولی تفاوت اصلی که بین مدینه فاضله و سایر مدینه‌ها وجود دارد، این است که همه این خواسته‌ها و مطالبات، تحت یک تدبیر و تمشیت عقلی، یک عدالت فراگیر و یک درک والاتر از سعادت قرار دارند و در سمت‌وسویی به‌کار گرفته می‌شوند که به کسب فضایل و رسیدن به سعادت پسین منتهی شود. در واقع، طرحی که در دیدگاه فارابی برای ساخت مدینه فاضله در نظر گرفته شده، اهمیت دادن هم‌زمان به معاش و معاد، با محوریت پرداختن به معاد است.

چنان‌که از یک طرف می‌فرماید: «برای دسته دیگر نوعی از اغراض جاهلیت بود از نوع کرامت و توانگری، یا لذت در جمع مال و غیر آن و قوانین و سنت‌های مدینه فاضله را مانع از رسیدن به آن‌ها می‌داند» (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۳۱۲) و از طرف دیگر چنین تعبیری دارد: امور فراوانی وجود دارد که می‌تواند به اشتباه توسط متخیله جایگزین سعادت به‌عنوان هدف و غایت زندگی انگاشته شود مانند امور لذت‌بخش، سودمند و جز آن (مفتونی، ۱۴۰۰، ص ۸۵).

نتیجه

در فلسفه فارابی نسبت اخلاق و اقتصاد برجسته به نظر می‌رسد. خُلق آن است که افعال زیبا و زشت را صادر می‌کند. ویژگی‌های نفسانی که انسان به‌واسطه آن‌ها کردار زیبا پدید می‌آورد، فضیلت نام دارد و حالات نفسانی که انسان به‌وسیله آن‌ها کردار زشت انجام می‌دهد، همان پستی‌ها و فرومایگی‌هاست. فضایل و رذایل و در نتیجه آن‌ها اخلاق خوب یا بد، اکتسابی هستند. به این صورت که می‌تواند با عادت کردن به فعلی مقابل فعل قبلی‌اش و سپس تکرار بیشتر، آن خُلق را تبدیل به ملکه کند. ملاک درست بودن رفتار از نظر فارابی، میانه و معتدل بودن است؛ بنابراین هر کس باید حالت میانه کنش‌ها را در نظر بگیرد و براساس آن تصمیم بگیرد که چگونه رفتارهای خود را سامان دهد.

فارابی به بررسی ایده‌های اقتصادی مدن و جوامع نیز پرداخته است. وی ثروت را از

خیراتی می‌داند که باید در جامعه به عدالت بین مردم تقسیم شود. همچنین انسان فضیلت‌مند را به تولید روزافزون ثروت تشویق می‌کند. البته تولید ثروت نباید به دین، جوانمردی و آبروی او خللی وارد کند. علاوه بر مال، فارابی انسان اخلاقی را موظف به کسب لذات و شهوات از طریق فزونی جاه و پیشرفت در زندگی اجتماعی می‌داند. از نگاه او ثروت و جاه، ابزار رسیدن به غایت نهایی به‌شمار می‌آیند.

منابع

- روحانی، مصطفی (۱۳۵۴). تحقیق و ترجمه رساله تحصیل و سعادت فارابی، استاد راهنما مرتضی مطهری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، چ ۱، مؤسس پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیخو، لویس (۱۹۸۵). مقالات فلسفیه لمشاهیر المسلمین و النصراری، چ ۳، قاهره: دارالعرب للبستانی.
- عمید، حسن (۱۳۹۹). فرهنگ عمید، چاپ دوم، تهران، انتشارات میلاد.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۴۵). تحصیل السعادة، حیدرآباد دکن: مطبعه مجلس دایرةالمعارف العثمانیه.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۴۰۵ ق). تنبیه علی سبیل السعادة، حقه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین، الطبعة الأولى، دار المناهل.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۷۱ م). الحروف قدم له و وضع حواشیه؛ ابراهیم شمس‌الدین، دار الكتاب العلمیه، بیروت لبنان.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۸۵). سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سجادی، چ ۱، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۷۱). سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سجادی، چ ۲، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۸۲). فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، چ ۱، تهران: انتشارات سروش.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۸۱). فلسفه ارسطو طالیس، حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی، بیروت: دار مجله شعر.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۴۴ ق). مسائل متفرقه، حیدرآباد دکن: مجلس دایرةالمعارف انتظامیه المکائنه فی الهند.
- کاظمی آذربایجانی، زین‌العابدین (۱۳۶۶). اخلاق از نظر حکیم فارابی، اصفهان: بی‌نا.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۰). بحارالانوار، جلد ۱۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۰). بحارالانوار، جلد ۷۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مفتونی، نادیا (۱۴۰۰). اقتصاد فرهنگ و رسانه فاضله فارابی، چ ۱، انتشارات سروش.
- Maftouni, Nadia and Mahmoud Nuri, "Evolution of Perception: Farabi to Avicenna", *History of Islamic Philosophy*, vol. 3, no 9, 47-61.

References

- Amid, H. (1399). *Amid Dictionary*. Theran: Milad Publications, 2nd ed.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1405 AH). *Admonition on the Path to Happiness*. Edited, introduced, and annotated by Ja'far Al Yasin, Dar al-Manahil.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1345). *Attainment of Happiness*. Hyderabad Deccan: Matba'a Majlis Dairat al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1361). *Ideas of the People of the Virtuous City*. Translated and annotated by Seyyed Ja'far Sajjadi. Theran: Tahuri Library, 2nd ed.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1358). *Political Governance*. Translated by Seyyed Ja'far Sajjadi. Iranian Philosophical Society, Tehran.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1371). *Political Governance*. Translated by Seyyed Ja'far Sajjadi. Iranian Philosophical Society. Tehran, 2nd ed.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1344 AH). *Miscellaneous Matters*. Hyderabad Deccan: Majlis Dairat al-Ma'arif al-Nizamiyyah.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1971 CE). *The Letters*, Introduced and annotated by Ibrahim Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1981). *The Philosophy of Aristotle*, Edited, introduced, and annotated by Muhsin Mahdi, Beirut: Dar Majallat Shi'r.
- Farabi, A. N. M. b. M. (1382). *Selected Chapters*, Translated by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush Publications, 1st ed.
- Kazemi Azarbajjani, Z. (1366). *Ethics from the Perspective of the Philosopher Farabi*, Isfahan: Bi Na (unidentified publisher).
- Maftouni, Nadia and Mahmoud Nuri, "Evolution of Perception: Farabi to Avicenna", *History of Islamic Philosophy*, vol. 3, no 9, 47-61.
- Maftouni, N. (1400). *The Economics of Culture and Media of Farabi's Virtuous City*, Soroush Publications, 1st ed.
- Majlisi, M. B. (1390). *Bihar al-Anwar*, Vol. 16. Theran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Majlisi, M. B. (1390). *Bihar al-Anwar*, Vol. 70. Theran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Sheikho, L. (1985). *Philosophical Articles by Famous Muslims and Christians*, Cairo: Dar al-Arab lil-Bustani, 3rd ed.
- Ruhani, M. (1354). *Research and Translation of Farabi's Treatise on Attainment and Happiness*, Supervised by Morteza Motahari, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iranian Institute of Philosophy, 1st ed.



Comparative Study of Correct Guessing (hads) in Avicenna and Mulla Sadra's Philosophy

Mahmud Saidiy¹  | Hossein Zamaniha² 

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahid University, Tehran, Iran.

E-mail: m.saidiy@shahed.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahid University Tehran, Iran.

E-mail: zamaniha@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/11/01

Received in revised form
2025/01/10

Accepted 2025/01/11

Published online

2025/09/23

Keywords:

*Avicenna, Mulla Sadra,
correct guessing (Hads),
acquired knowledge,
presential knowledge,
affirmation, concept*

Avicenna is among the first Muslim philosophers to systematically discuss conjecture and its nature in his works. In this article, using an analytical-comparative method, the basic question is answered: what is the difference between Mulla Sadra's and Ibn Sina's views on what conjecture is and its function, and to what extent Mulla Sadra is indebted to Ibn Sina in this discussion? Ibn Sina's view on conjecture has changed throughout his intellectual life, and we are faced with two theories, one the standard theory and the other the revised theory in Ibn Sina's works in discussing the nature of conjecture. Philosophers after Ibn Sina, including Mulla Sadra, while not paying attention to these two approaches of Ibn Sina in explaining the nature of conjecture, have had a combined reading of his works, according to which thought is the movement of the mind to discover the middle ground. This movement is in fact a kind of mental struggle among information to discover the middle ground. But conjecture is the instantaneous discovery of the middle ground without the need for movement or effort, and when conjecture reaches its peak of strength, it is called intelligence. Mulla Sadra also follows the same integrated reading of the essence of conjecture in his works, although he has some differences with Ibn Sina in some cases, including the discussion of the function of conjecture in the field of ideas or affirmations, conjecture and the levels of reason, the role of the active reason in conjecture, the differences between humans in having conjecture, and whether conjecture is acquired or present.

Cite this article: Saidiy, M; Zamaniha, H (2025). Comparative Study of Correct Guessing (hads) in Avicenna and Mulla Sadra's Philosophy, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 61-87. <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.486485.1113>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.486485.1113>

Extended Abstract

Introduction

The concept of correct guessing (hads) plays a key role in Islamic philosophers' epistemology. Avicenna is the first Islamic philosopher who presented a systematic explanation of the concept of correct guessing (hads) in his works. Mulla Sadra as another Islamic philosopher continued the path of Avicenna in this matter although he made some alterations in the applications of this concept. The place of this concept in the epistemology of Islamic philosophers becomes fully clear, when we consider the close relationship between this concept and the concept of thinking (fikir) inasmuch as none of them can be understood without the other. From the viewpoint of Islamic philosophers including Avicenna and Mulla Sadra, the process of deductive thinking using syllogistic method is the only reliable method for acquiring new universal propositional knowledge from other true propositions. The syllogistic method is fully dependent on the discovery of the middle term. This middle term either is acquired with contemplation on and movement through our known concepts or it is acquired immediately without any movement and contemplation and this is the latter which is called correct guessing (hads).

Method

In this paper, we have used the method of conceptual and rational analysis. In the first step, we have tried to analyze the epistemological and ontological bases of Avicenna and Mulla Sadra's philosophy related to the concept of correct guessing (hads) and in the second step, we used the comparative method to compare the views of these two philosophers on this issue.

Findings

Avicenna's view about correct guessing has been changed during his intellectual life. In his works we face two different versions which are called by Gutas the standard and revised versions. The subsequent philosophers including Mulla Sadra without paying attention to these two different Avicennian approaches in the explication of the concept, have presented an integrative reading of these two theories. According to this integrative reading, thinking is a movement of mind for the discovery of the middle term in the syllogistic method. This movement is a kind of mental effort and traversing between our known concepts for the discovery of the middle term while correct guessing is the immediate and spontaneous discovery of the middle term without any movement and effort. When the correct guessing reaches to its pinnacle, it is called acumen. Both Mulla Sadra and Avicenna believe that human beings are different in their ability of correct guessing insofar as some people might lack this talent while some other people might have strong talent and learn most of their knowledge based on this talent.

Despite their agreement in some cases, Mulla Sadra and Avicenna disagree with each other in some other cases concerning the function and scope of correct guessing. One of the disputed points is whether the correct guessing is only applicable in the scope of acquired knowledge or it is also applicable in the scope of presential knowledge. According to Avicenna, since the function of correct guessing is in the inference of the result from the premises in the syllogism, the scope of its usage is limited to the acquired knowledge. On the other hand, Mulla Sadra doesn't limit the function of correct guessing to the acquired knowledge and expand the domain of its usage to presential knowledge. Another disputed point is whether the function of correct guessing is only limited to the affirmations and judgements or it can also be used in the field of definitions and concepts. While Avicenna doesn't discuss the issue in his works, Mulla Sadra believes that because thinking has two different forms namely affirmation and concept, the function of correct guessing can be expanded to these two forms. Another important point that should be considered is the role of correct guessing in the field of education. While Avicenna emphasizes in his works on the role of correct guessing in education and believes that learning new propositional knowledge is deeply dependent on its function, in Mulla Sadra's works nothing explicit can be found on the matter.

Conclusion

The concept of correct guessing (hads) plays a key role in the epistemology of Islamic philosophers. Avicenna and Mulla Sadra have elaborated on the matter in their philosophical works. Mulla Sadra draws on Avicenna's theories on this issue, but he doesn't clearly refer to two different versions of Avicenna's theories, instead he presents an integrative reading of these two versions. Although Mulla Sadra follows the same integrative reading of the essence of correct guessing in his works, he disagrees with Avicenna in some other cases including the application of correct guessing in the field of affirmations and concepts, the relation between correct guessing and different levels of intellect, the role of active intellect in correct guessing, the difference between human beings in correct guessing and finally the relation between correct guessing and two kinds of knowledge namely acquired and presential knowledge.



بررسی تطبیقی حدس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

محمود صیدی^۱ | حسین زمانیها^۲

m.saidiy@shahed.ac.ir

zamaniha@gmail.com

۱. دانشیار گروه حکمت و فلسفه دانشگاه شاهد.

۲. دانشیار گروه حکمت و فلسفه دانشگاه شاهد.

چکیده

اطلاعات مقاله

ابن سینا از جمله اولین فیلسوفان مسلمانی است که به نحو نظام‌مند در آثار خود به بحث حدس و چستی آن پرداخته است. در مقاله حاضر با استفاده از روش تحلیلی-تطبیقی به این سؤال اساسی پاسخ داده می‌شود که چه تفاوتی بین دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در باب چستی حدس و کارکرد آن وجود دارد و ملاصدرا در این بحث تا چه حد و امدار ابن سینا است. دیدگاه ابن سینا در مورد حدس در طول حیات فکری‌اش تغییر یافته است و ما با دو نظریه، یکی نظریه استاندارد و دیگری نظریه بازبینی شده در آثار ابن سینا در بحث چستی حدس مواجه‌ایم. فیلسوفان پس از ابن سینا از جمله ملاصدرا ضمن عدم توجه به این دو رویکرد ابن سینا در تبیین چستی حدس، خوانشی تلفیقی از آثار وی داشته‌اند که براساس آن فکر عبارت است از حرکت ذهن برای کشف حد وسط. این حرکت در حقیقت نوعی تکاپوی ذهنی در بین معلومات برای کشف حد وسط است. اما حدس کشف آئی حد وسط بدون نیاز به حرکت و تکاپوست و وقتی حدس به اوج قوت خود برسد از آن با نام ذکاء یاد می‌شود. ملاصدرا نیز همین خوانش تلفیقی از چستی حدس را در آثار خود دنبال می‌کند هر چند وی در برخی موارد اختلافاتی با ابن سینا دارد که از جمله آنها می‌توان به بحث کارکرد حدس در حیطه تصورات یا تصدیقات، حدس و مراتب عقل، نقش عقل فعال در حدس، تفاوت انسان‌ها در دارا بودن حدس، حصولی یا حضوری بودن حدس اشاره کرد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

حدس، فکر، ابن سینا، ملاصدرا، علم حصولی، علم حضوری.

استناد: صیدی، محمود؛ زمانیها، حسین (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی حدس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۳)، ۶۱-۸۷.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2025.486485.1113>

ناشر: مؤسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.486485.1113>



مقدمه

بحث شناخت جهان خارج و چگونگی ارتباط ذهن انسان با واقعیت بیرونی یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت نظری یا فلسفه است. از این جهت بحث وجود ذهنی وارد مباحث فلسفی شده که خود منشاء اختلاف نظرات بسیاری در میان فیلسوفان مسلمان شده است، اما آنچه که مسلم است ذهن انسان ملاک و معیار شناخت او از جهان خارج می‌باشد. ابن‌سینا نیز اولین فیلسوفی در جهان اسلام است که بحث وجود ذهنی یا چگونگی شناخت انسان از عالم خارج را مطرح کرده است (عسگری و خسروی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۸).

با نظر به قوای نفس ناطقه که ابن‌سینا و پس از او ملاصدرا در علم‌النفس مطرح می‌کنند، قوای باطنی انسان مانند خیال و عقل، نقش اساسی در فرایند شناخت دارند. یقیناً شناخت انسان از جهان خارج نیز در فرایندی ساده حاصل نمی‌شود و تحلیل فلسفی این فرایند در برخی موارد بسیار پیچیده است. آنچه که مسلم است قوای ادراکی انسان مانند عقل، با قضیه‌سازی از موضوع و محمول و ارتباط دادن این دو به یکدیگر، یا ترتیب دو مقدمه قیاسی و حذف حد وسط به استنباط علمی می‌پردازند؛ این فرایند تفکر نامیده می‌شود. از این جهت فکر و مباحث مربوط به آن یکی از شالوده‌های اساسی معرفت‌شناسی فیلسوفانی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا است.

حدس از جمله مفاهیمی است که با بحث فکر گره خورده است. به این معنی که درک هر یک از این دو مفهوم می‌تواند ما را به درک بهتر از مفهوم دیگر نزدیک کند. بدین جهت بحث حدس و چستی آن جایگاهی کلیدی در معرفت‌شناسی ابن‌سینا و ملاصدرا دارد؛ زیرا که حدس مرتبه والای فکر و استنباط دفعی نتیجه قیاس با استفاده از حد وسط است. در پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی قوه حدس و ادراکات آن از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته می‌شود.

پیش از این مقالاتی درباره چستی حدس به زبان انگلیسی و فارسی نوشته شده است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود، اما تا جایی که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، تاکنون پژوهشی تطبیقی در زمینه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد قوه حدس انجام نشده است. گوتاس (۲۰۰۱) در مقاله بسیار ارزشمند خود با عنوان: «حدس و فکر ساختار رو به تکامل معرفت‌شناسی ابن‌سینا» نشان می‌دهد تعریف حدس در دو مرحله از حیات فکری

ابن سینا دچار تغییر شده است و این تغییر نقش اساسی در فهم سیر تکامل معرفت‌شناسی ابن سینا دارد.^۱

رضایی (۱۳۸۷) در مقاله خود با عنوان «حدس و جایگاه آن از دیدگاه ابن سینا» به بحث حدس و نتیجه آن یعنی حدسیات از منظر منطقی پرداخته و نشان داده است که چگونه برخی تعمیم‌ها به وسیله ابن سینا باعث شده است که حدس عرفانی جایگاه خاصی در کنار حدس منطقی بیابد. وی سپس به سه نمونه از کارکردهای معرفت‌شناختی حدس اشاره کرده و در انتها نیز به کارکرد علمی حدس می‌پردازد.

سیدمظهری (۱۳۹۰)، در مقاله خود با عنوان: «تحلیل مفهوم حدس و کارایی آن از دیدگاه ابن سینا» به این نکته اشاره می‌کند که ابن سینا برخلاف بسیاری از منطقدانان قلمرو حدس را فراتر از امور محسوس دانسته و به حوزه امور فرامحسوس نیز تعمیم داده و حدس عرفانی را در کنار حدس منطقی مطرح می‌کند. وی بر این عقیده است که در ابن سینای متأخر بازگشت حدس به نوعی شهود و علم حضوری است و بنابراین می‌توان آن را در زمره بدیهیات به‌شمار آورد.

رحیم‌پور و توکلی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان: «حدس از دیدگاه ابن سینا و فخررازی» به این نکته اشاره می‌کنند که ابن سینا معنای حدس را توسعه داده و دامنه کاربرد آن را به حوزه علوم معنوی و حتی معرفت انبیا بسط می‌دهد. ایشان بر این عقیده‌اند که هر چند ابن سینا حدس را مربوط به عقل قدسی می‌داند که بالاتر از عقل بالمستفاد است، اما فخررازی آن را مربوط به بالاترین مرتبه عقل بالملکه دانسته و از حوزه یقینیات خارج می‌کند.

ارشاد ریاحی و توکلی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان: «حدس از نگاه فخررازی و ملاصدرا» مباحثی مانند تعریف حدس، جایگاه حدس در مراتب ادراک انسانی و گستره کارایی نفس از دیدگاه این دو متفکر برجسته را مورد بررسی قرار داده‌اند.

اما همانگونه که اشاره شد تا جایی که نگارندگان جستجو نموده‌اند مقاله‌ای که نخست با نگاهی جامع به آثار و مبانی ابن سینا و ملاصدرا لوازم فلسفی باور به قوه حدس را تحلیل

۱. این مقاله به وسیله آقای رحمت‌الله کریم‌زاده در سال ۱۳۸۷، با عنوان «حدس و فکر: ساختار بسط‌تدریجی معرفت‌شناسی ابن سینا» ترجمه شده و در نشریه *الهیات و حقوق* به چاپ رسیده است.

نماید سپس به مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد حدس بپردازد، یافت نشد. در پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی قوه حدس، ادراکات آن و لوازم فلسفی باور به این قوه از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا پرداخته شده است.

۱. تعریف قوه حدس

گوتاس بر این عقیده است که نظریه ابن سینا در مورد حدس در فاصله بین سال‌های ۱۰۱۳-۱۰۲۰ میلادی (۴۰۳-۴۱۰ ق) شکل گرفته است؛ دوره‌ای که از آن با نام دوره انتقالی یاد می‌کند و پیش از این دوره وی نظریه‌ای واضح و روشنی درباره حدس نداشته است (Gutas, 2001, P. 2). ابن سینا در آثار این دوره یعنی *شفاء*، *نجات*، *حکمت‌المشرقیه* و *هدایه*، نظریه‌ای را درباره حدس ارائه می‌دهد که گوتاس از آن با نام نسخه استاندارد نظریه حدس یاد می‌کند. ابن سینا در آثار متأخر خود از جمله *اشارات* و *تنبيهات* و *مباحثات* از نظریه ابتدایی خود عدول کرده و نسخه جدیدتری از نظریه حدس ارائه می‌دهد که گوتاس از آن با نام نسخه بازبینی (اصلاح) شده یاد می‌کند (Ibid, P. 3).

گوتاس دیدگاه استاندارد ابن سینا در مورد حدس را این‌چنین بیان می‌کند: «تمام معرفت عقلی، یعنی هر معرفت غیرپیشینی از کلیات که وابسته به استدلال قیاسی است، به‌وسیله کشف یک حد وسط در قیاس به انجام می‌رسد. این حد وسط می‌تواند به دو روش حاصل شود: تعلم و حدس. حدس حرکت ذهن در تلاش برای وصول به حد وسط در یک آن است. تعلم نیز در نهایت قابل تحویل به حدس است تا جایی که اولین معلم نظری که خود از کسی نیاموخته است ضرورتاً حد وسط‌ها را از طریق حدس کشف کرده است» (Ibid, P. 3). حرکت برای نیل به حد وسط یا حدس، در برخی از افراد سریع‌تر و در برخی دیگر آهسته رخ می‌دهد. براساس دیدگاه استاندارد اگر کسی بتواند بی‌تأمل و بدون درنگ یعنی بدون حرکت ذهن به حد وسط نائل شود، وی دارای صفت ذکاء شده است که نمونه کامل آن در پیامبران یافت می‌شود (Ibid, P. 3).

از نظر گوتاس نسخه بازبینی شده (اصلاحی) دو تغییر عمده نسبت به نسخه استاندارد دارد. اولاً حدس دیگر حرکت ذهن برای کشف حد وسط نیست، بلکه حدس عبارت است از کشف آنی حد وسط. به عبارت دیگر کارکرد حدس به آنچه پیش از این ذکاء نامیده

می‌شد محدود می‌شود و دیگر در این نسخه بازبینی شده خبری از ذکاء نیست. ثانیاً فکر به‌عنوان راه دیگری برای کسب حد وسط در کنار حدس مطرح می‌شود. به این معنی که فکر نوعی حرکت زمانمند برای نیل به حد وسط است. درحالی که حدس در این رویکرد اصلاحی عبارت است از وصول آنی و بدون حرکت به حد وسط (Ibid, P. 3). در واقع در این رویکرد بازبینی شده، فکر جای حدس در رویکرد قبلی را گرفته و حدس جایگزین ذکاوت شده است.

این که اصولاً دلیل ابن سینا از این بازبینی در تعریف حدس چه بوده، سؤالی است که گوتاس در ادامه مقاله خود به تفصیل به آن می‌پردازد که ورود به آن از موضوع پژوهش حاضر خارج است. آنچه در اینجا مهم است این است که ملاصدرا و پس از وی تمامی ابن سینا پژوهان تا به امروز توجهی به این تغییر رویکرد ابن سینا در تعریف حدس نداشته‌اند. ما در مقاله حاضر بیشتر تابع رویکرد اصلاحی ابن سینا هستیم. هر چند در برخی موارد از رویکرد استاندارد وی نیز استفاده خواهیم کرد.

در اینجا به دو نمونه از عبارات ابن سینا در مورد تعریف حدس اشاره می‌شود که یکی برگرفته از دوره اول تأملات وی در مورد حدس یعنی همان نسخه استاندارد است و دیگری مربوط به آثار متأخر ابن سینا و رویکرد اصلاحی وی است.

ابن سینا در کتاب *نجات* در مورد حدس چنین می‌گوید: «ذکاء قوت استعداد حدس است و حدس حرکتی است برای نیل به حد وسط، اگر مطلوب مشخص باشد. یا حرکتی برای نیل به حد اکبر، اگر حد وسط مشخص باشد. بالجمله حدس عبارت است از سرعت انتقال از معلوم به مجهول» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹). مانند کسی که با دیدن کم یا زیاد شدن نور ماه در هنگام دوری و نزدیکی به خورشید، نورانی شدن ماه از خورشید را حدس بزند (همان).

به‌عنوان یک نمونه از نسخه اصلاح شده نظریه حدس به عبارت ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات* اشاره می‌شود: «فکر حرکت نفس است در معانی، که در اکثر موارد، با استعانت از قوه تخیل صورت می‌گیرد. در این حرکت حد وسط طلب می‌شود؛ یعنی آن چیزی که به واسطه آن حرکت به سمت یافتن مجهول در حالت فقدان علم صورت می‌گیرد. البته این حرکت گاهی اوقات به مطلوب منتهی می‌شود و گاهی اوقات نیز به نتیجه

نمی‌رسد، اما حدس عبارت است از تمثل حد وسط در ذهن به‌طور دفعی که گاهی اوقات به‌دنبال طلب و شوقی بدون حرکت است و گاهی اوقات نیز بدون شوق و حرکت رخ می‌دهد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۶).

عبارت نخست ابن‌سینا بیانگر نسخه استاندارد نظریه حدس و دومی بر نسخه بازبینی شده آن دلالت می‌کند. همان‌گونه که گوتاس به‌درستی اشاره می‌کند، در نسخه استاندارد، حدس همراه با نوعی حرکت است، اما در نسخه بازبینی شده، حدس همواره بدون حرکت است، که به صورت آنی اتفاق می‌افتد، هر چند ممکن است به‌دنبال طلب یا شوقی باشد؛ بنابراین در نسخه بازبینی شده حدس جای ذکاء در نسخه استاندارد را گرفته و دیگر در این نسخه خبری از ذکاء نیست.

تا جایی که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند متفکران پس از ملاصدرا و همچنین ابن‌سینا پژوهان معاصر به‌جز گوتاس هیچ‌یک متوجه تغییر رویکرد ابن‌سینا در آثار خود به مسئله حدس نبوده‌اند و لذا در آثار خود دیدگاه ابن‌سینا در مورد حدس را به‌گونه‌ای ارائه کرده‌اند که تلفیقی از دو نسخه استاندارد و بازبینی شده است.

این نگاه تلفیقی را می‌توان به شکل زیر بیان کرد. فکر در نظر ابن‌سینا، تشکیل دادن دو مقدمه مرکب از حدود اکبر، اصغر و اوسط می‌باشد که با حذف حد وسط، نتیجه که قضیه‌ای مرکب از حدود اکبر و اصغر است، به‌دست می‌آید. از این جهت حد وسط ربط دهنده حدود اکبر و اصغر است. در حقیقت فکر، حرکت و تکاپویی ذهنی برای کشف این حد وسط است. حدس در مقابل فکر قرار دارد که حد وسط به صورت آنی، بی‌درنگ و بدون هیچ‌گونه حرکت و تکاپو حاصل شده و منجر به نتیجه می‌شود. از این‌رو حدس انتقال سریع از معلوم به مجهول بدون نیاز به مقدمات قیاسی و استفاده از حدود اکبر و اصغر می‌باشد و ذکاء عبارت است از قوت حدس که نظر ملاصدرا نیز نزدیک به همین دیدگاه تلفیقی است.

در دیدگاه ملاصدرا، فکر تحصیل معلوم تصوری یا تصدیقی است که نفس انسانی از معلومات خویش، مجهولات را در مورد حد یا برهان اکتساب می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶)؛ بنابراین طبق نظر ملاصدرا فکر صرفاً تحصیل مجهولات تصدیقی با قیاس یا برهان نیست، بلکه در باب تصورات و حدود نیز به‌کار می‌رود.

حدس مرتبه بالاتری از فکر دارد که ملاصدرا آن را چنین توضیح می‌دهد؛ قیاس از دو مقدمه تشکیل می‌شود که مرکب از حدود اکبر، اصغر و اوسط است. هنگامی که انسان درصدد شناخت مجهولی است، قوه فکر با ارتباط دادن دو حد اکبر و اصغر به یکدیگر با واسطه حد اوسط، نسبت آن دو را تحصیل کرده و بنابراین مجهول برای او معلوم می‌شود. اگر نفس انسانی بدون نیاز به حدود اکبر و اصغر و صرفاً با استفاده از حد وسط به نتیجه قیاس را تحصیل کند، دارای قوه حدس است؛ بنابراین حدس یعنی دریافت حد وسط و سپس وصول به نتیجه قیاس بدون نیاز به حدود اکبر و اصغر (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶). به بیان دیگر در ادراکات حدسی، صرفاً با نظر به حد وسط، ابتدا خود حدود اکبر و اصغر و سپس رابطه میان آن دو استنباط شده و به‌طور ناگهانی به ذهن انسان خطور می‌کند. مثلاً ملاصدرا اثبات اتحاد عالم و معلوم در ادراکات خیالی را حدسی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۰، ص ۷۲)؛ زیرا که در نظر او تصور صحیح صورت علمی خیالی، منجر به اثبات ارتباط تعلقی آن به قوه خیال انسان و در نتیجه اتحاد عالم و معلوم در آن مرتبه می‌شود.

ملاصدرا وجه و تفسیر دیگری نیز از تعریف حدس ارائه می‌دهد؛ ادراکات حدسی انتقال ذهن از مطالب به مبادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۵۵). ظاهراً مقصود از مطالب در این تعریف، حدود وسط قیاس است و منظور از مبادی، حدود اکبر و اصغر؛ زیرا که حد اکبر و اصغر، مبدأ و به‌گونه‌ای علت معرفتی و ادراکی، نتیجه‌گیری قیاس هستند که ارتباط صحیح آنها منجر به نتیجه‌گیری می‌شود.

تعریفی که ملاصدرا از قوه حدس ارائه می‌دهد، با خوانش تلفیقی از دیدگاه ابن‌سینا یکی است و در این زمینه اختلاف یا تفاوت دیدگاه چندانی میان این دو حکیم نیست. صرفاً ملاصدرا، در توضیح بیشتر، انتقال از مطالب به مبادی را در تعریف قوه حدس اضافه می‌کند. به بیان دیگر در اصل اعتقاد به حدس، تعریف و کارکرد ادراکی آن، نظریات این دو یکسان است، اما ملاصدرا با تحلیل بیشتر همین تعریف، نتایجی در باب قوه حدس و ادراکات آن بیان می‌دارد که متفاوت از نظریات مشائی ابن‌سینا است. طبق دیدگاه هر دو فیلسوف نیز حدس در مقابل بلادت یا بلاهت قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۲؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۹۰) که وصف کسی است که فاقد استعداد و توانایی یادگیری است و آموزش نسبت به او نیز فایده‌ای ندارد.

با نظر به مطالب گفته شده، نکاتی در مورد مقایسه تطبیقی تعریف حدس از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌سینا بیان می‌شود:

۱) تعریف یاد شده بیانگر فعل ادراکی قوه حدس است؛ یعنی این‌که قوه حدس از حد وسط به نتیجه قیاس می‌رسد. از این جهت ملاصدرا میان قوه حدس و کارکرد ادراکی آن یعنی «تحدس» قائل به تفاوت است. قوه حدس، کارکرد علمی تحدس (یعنی استفاده از حد وسط در نتیجه‌گیری) را انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶). ظاهراً چنین تفاوت‌گذاری در آثار ابن‌سینا وجود ندارد.

۲) در ادامه خواهد آمد که ملاصدرا ادراکات حدسی را در علوم حضوری و کشفی نیز جاری می‌داند. اصطلاح حدس در مواردی معادل الهام در حکمت متعالیه است. ملاصدرا در مواضع متعددی ادراکات حدسی را الهامی می‌نامد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۴). تعریف فوق‌الذکر صرفاً ناظر به معنای ادراک مفهومی و اصطلاح منطقی - مشائی حدس است؛ زیرا که استنباط نتیجه از حد وسط در مورد ادراکات حضوری کاربرد ندارد و صرفاً در ادراکات حصولی است؛ بنابراین یکی از تفاوت‌های اساسی دیدگاه ملاصدرا با ابن‌سینا، جریان ادراکات حدسی در علوم حضوری است. برخلاف ابن‌سینا که این‌گونه ادراکات را صرفاً حصولی می‌داند.

۳) در باب جریان ادراکات حدسی در علوم حضوری در آثار ملاصدرا توضیحی داده نشده است. با استفاده از تعریف ملاصدرا از قوه حدس و ادراکات آن در باب قیاس، می‌توان گفت حدس در علوم حضوری یا همان الهام، ادراکی اجمالی از موضوعی است که خود به کشف تفصیلی منجر می‌شود؛ یعنی علم اجمالی مذکور منشاء علم تفصیلی است.

۴) همان‌گونه که مشخص است تعریف فوق، بیانی ایجابی و اثباتی از قوه حدس است؛ یعنی این‌که قوه حدس، نتیجه‌ای را استنباط می‌کند. درباره ابطال مدعای نادرست یا اثبات صحیح نبودن آن با استفاده از قوه حدس در آثار ابن‌سینا مطلبی یافت نمی‌شود، اما ملاصدرا معتقد است که کارکرد قوه حدس، صرفاً استنباط ایجابی و اثباتی نیست، بلکه قوه حدس گاهی با ادراک حد وسط قیاسی، مدعایی نادرست را ابطال می‌کند؛ زیرا که ادراک شدن صحیح حد وسط مدعا یا نظریه نادرست، منجر به اثبات عدم ارتباط حد اکبر و حد اوسط آن قیاس می‌شود؛ مثلاً ملاصدرا معتقد است که مجرد ندانستن قوه خیال و ادراکات آن در

حیوانات، منجر به عدم ثبات هویت و تشخیص حیوان و تبدیل دائمی اجزاء آن می‌شود که قوه حدس، بر بطلان آن حکم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۱۳). در مورد این مثال قابل توجه است که از یک سوی منجر به اثبات مجرد قوه خیال و ادراکات آن می‌شود و از سوی دیگر نظریه ابن سینا در مورد مادی بودن قوه خیال و ادراکات آن ابطال می‌شود.

۲. ادراکات تصویری یا تصدیقی قوه حدس

در قسمت قبل اشاره شد که از دیدگاه ابن سینا، قوه حدس در باب قیاس کاربرد دارد و او نکته‌ای در مورد ادراکات حدسی تصویری و حدی بیان نمی‌دارد. نظر به این که طبق دیدگاه ملاصدرا فکر هم در تصورات و هم در تصدیقات کاربرد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶)، این سؤال مطرح می‌شود که جریان قوه حدس در باب تصورات و حدود چگونه است؟

ملاصدرا ادراکات حدسی در باب قیاس یا برهان را بیان کرد، اما در هیچ‌یک از آثار او، نکته‌ای در باب ادراکات تصویری و تصدیقی حدس نیامده است. به نظر می‌رسد با نکته‌ای که ملاصدرا در باب ادراکات حدسی در مورد قیاس و برهان بیان می‌دارد و حد وسط را دارای نقش اساسی در این زمینه می‌داند (به دلیل ارتباط دادن حد اکبر به حد اصغر)، می‌توان نتیجه گرفت که وجود رابط میان موضوع و محمول همین نقش را در باب ادراکات حدسی تصدیقی ایفا می‌کند؛ زیرا که وجود رابط میان موضوع و محمول ربط‌دهنده موضوع به محمول می‌باشد و لذا ارتباط‌دهنده آن دو است. به بیان دیگر تصور صحیح موضوع، منجر به ادراک حدسی در باب تصورات می‌شود. از این نظر، ادراکات حدسی در باب حدود به معنای حدس زدن معرف بدون نیاز به معرف است؛ یعنی قوه حدس بدون نیاز به تعریف به معرف علم پیدا می‌کند.

مشخص است که تفاوت حدس با فکر در باب تصورات، در کمیت و کیفیت ادراکات حدسی است؛ زیرا که ادراکات حدسی با کیفیت بهتر و با سرعت بیشتر منجر به ادراک صحیح مفهومی می‌شود؛ اما ادراک فکری حدود نیازمند ترتیب تعریف و استنباط معرف از آن‌هاست که مثال‌هایی از این موارد را می‌توان در آثار ملاصدرا یافت.

در این مورد می‌توان این مثال را طبق مبانی و آثار ملاصدرا ذکر کرد؛ ممکن‌الوجود

وجود رابط نسبت به علت یعنی واجب‌الوجود است. طبق نظر ملاصدرا، این مدعایی حدسی است و حدس صحیح به این قضیه حکم می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۷-۴۶)؛ زیرا که ادراک چگونگی ارتباط میان موضوع و محمول در این قضیه منجر به تصدیق رابط بودن ممکنات نسبت به واجب‌الوجود می‌شود.

همچنین ملاصدرا تصور صحیح معنای موجودات مادی و تغییرات دائمی آن‌ها را مثلاً تبدیل بذر به گیاه یا درخت، تبدیل نطفه به انسان یا حیوان را منجر به حدس زدن جریان حرکت جوهری در آن‌ها می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۶۵)؛ بنابراین تصور صحیح موجود مادی در نظر ملاصدرا، منجر به اثبات ذاتی بودن حرکت برای آن می‌شود.

۳. ادراکات حدسی در مرتبه عقل بالفعل

از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا عقل انسانی تا رسیدن به مرتبه کمال، چهار مرتبه هیولانی، بالفعل، بالملکه و مستفاد را طی می‌کند. در مرتبه هیولانی، عقل انسانی حالت بالقوه نسبت به صورت‌های معقول دارد؛ لذا واجد قابلیت اکتساب آن‌ها در این مرتبه است. در مرتبه بعدی یعنی عقل بالملکه، عقل به مرتبه ادراک بدیهیات نائل می‌شود و در مرتبه عقل بالفعل نظریات را از بدیهیات استنتاج می‌کند. عقل مستفاد نیز ادراک اجمالی و تفصیلی صورت‌های علمی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص ۹۷-۹۸، ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۰). اکنون مسئله این است که ادراکات قوه حدس در کدام‌یک از این مراتب است؟ از آثار ابن‌سینا نمی‌توان نکته‌ای در این باب یافت و او در آثار خویش این مسئله را مورد بررسی قرار نداده است. به بیان دیگر در آثار ابن‌سینا، ارتباط قوه حدس و ادراکات آن با مراتب چهارگانه عقل نظری مورد بررسی قرار نگرفته است. در کتاب‌های شیخ‌الرئیس تصریح نشده که قوه حدس با کدام‌یک از مراحل چهارگانه عقل نظری تطبیق می‌یابد، اما نظر به تعریف و کارکرد قوه حدس در نظر ابن‌سینا می‌توان آغاز ادراکات حدسی را در مرحله عقل بالفعل تحلیل کرد؛ امری که ملاصدرا به بررسی و تحلیل آن پرداخته و در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

ملاصدرا معتقد است که ادراکات مفهومی حدسی در مرتبه عقل بالفعل آغاز می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۲۴۲)؛ زیرا که در مرتبه عقل هیولانی، نفس انسانی حالت بالقوه نسبت به صورت‌های عقلانی دارد و در مرتبه عقل بالملکه نیز نفس انسانی، بدیهیات را

ادراک می‌کند؛ بنابراین در این دو مرتبه به دلیل، استنتاج نشدن علوم و قضایا، ادراکات حدسی جریان ندارد. به بیان دیگر نفس در عقل هیولانی حالت بالقوه نسبت به ادراکات حدسی دارد.

نظر به این‌که، حدس انسانی ادراک قضایا به واسطه حد وسط و بدون نیاز به مقدمات قیاس است، از این رو، نظریات از بدیهیات در این مرتبه استنتاج می‌شوند. با نظر به حدس نیز وصول به معلوم به واسطه حدس وسط است و ادراکات آن در این مرتبه شروع می‌شود. عقل مستفاد نیز مرتبه والاتری از عقل بالفعل است که در آن نفس انسانی احاطه اجمالی و تفصیلی به ادراکات خویش دارد. نظر به این‌که قوه حدس کارکرد والای ذهنی انسانی در استنتاج معقولات است، نقش این قوه در مرتبه عقل مستفاد بیشتر شده و فزونی می‌یابد.

در مورد جریان ادراکات حدسی در مرتبه عقل بالملکه به نظر می‌رسد که بایستی به نوعی تفصیل و تفکیک میان ادراکات بدیهی قائل شد. به این توضیح که در میان برخی قضایایی شش‌گانه بدیهی (به جزء بدیهی اولیه)، مانند مجربات گونه‌ای قیاس خفی وجود دارد که نفس انسانی با استفاده غیرآگاهانه و توأم با علم اجمالی به بدیهی بودن قضیه مورد نظر علم پیدا می‌کند. برخی قضایای بدیهی مانند مجربات، متواترات نیز بدیهی اولی نیستند و در صورت ارجاع بدون استدلال به بدیهی اولی، بدیهی می‌شوند. از این رو با نظر به تحقق قیاس خفی در برخی قضایای بدیهی و اولی نبودن برخی دیگر، می‌بایست اجمالاً تحقق ادراکات حدسی را در مرتبه عقل بالملکه پذیرفت؛ زیرا که استنباط نتیجه از قیاس خفی و ارجاع قضایا به یقینات یا بدیهیات اولیه، قوه حدس بدون نیاز به مقدمات و صرفاً با استفاده از حد وسط به نتیجه مورد نظر دست می‌یابد.

۴. نقش عقل فعال در افاضه ادراکات حدسی

از دیدگاه ابن‌سینا، افاضه‌کننده علوم عقلانی به نفس ناطقه انسانی، عقل فعال است که به قدر استعداد و قابلیت نفس ناطقه، علوم و تصورات عقلانی را به او افاضه می‌کند. در صورتی که شخصی قابلیت زیادی جهت دریافت علوم عقلانی داشته باشد و به مرتبه قوه حدس واصل شود، حدود وسط قیاس را عقل فعال به او افاضه می‌کند؛ بنابراین نقش عقل فعال در ادراکات حدسی، افاضه حدود وسط قیاس است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷، ص ۳۴۰).

با این که در نظر ملاصدرا افاضه‌کننده همه علوم عقلانی به نفس انسانی عقل فعال است، اما استعداد نفوس انسانی در دریافت دانش متفاوت است. از این جهت اسباب ظاهری تحصیل علم مانند مباحثه کردن، تکرار، استماع از استاد بشری و... علت‌های معدّ یادگیری و تحصیل دانش هستند و علت مفیض صورت‌های علمی نیستند. از این جهت هر کسی که در علمی ممارست کند، مطالب بدیعی را استخراج خواهد کرد که قبل از او سابقه نداشته است؛ زیرا که افاضه‌کننده حقیقی علم موجود مجرد است و انسان به قدر استعداد خویش از آن کسب فیض و علم می‌کند. هنگامی که انسان بدون اسباب ظاهری مانند معلم و... علمی را تحصیل کند، واجد مرتبه حدس شده است؛ مانند این که فردی با تصور موضوعی، حکم به ثبوت آن نسبت به موضوعی کند و قضیه علمی را کشف کند که قبل از او فاقد سابقه بوده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۸۴-۳۸۵)؛ حتی اساتید و معلمان او نیز از موضوع مذکور اطلاعی نداشتند.

اشاره شد که ابن‌سینا نقش عقل فعال را در ادراکات حدسی، افاضه حد وسط قیاس‌های مختلف می‌داند، اما در نظر ملاصدرا، نقش عقل فعال منحصر در این مورد نیست و نفس ناطقه در مقام قوه حدس، استعداد دریافت علوم کلی را به گونه حضوری از عقل فعال دارد. از سوی دیگر، ادراک کلیات از دیدگاه ملاصدرا با مشاهده ارباب انواع و مثل افلاطونی حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۱۸، ج ۱، ص ۲۸۸)؛ بنابراین قوه حدس که مرتبه والایی از ادراک کلیات است، یقیناً در نظر ملاصدرا با مشاهده و ادراک حضوری ارباب انواع تحصیل می‌شود. از این نظر، ملاصدرا، حدس را قوه الهامی می‌داند؛ زیرا که ادراکات آن با افاضه و الهام موجود مجرد از ماده و با مشاهده آن حاصل می‌شود: «حدس و الهام با اطلاع از سبب مفید صورت‌های علمی حاصل می‌شود. در این صورت، نفس ناطقه، الهام‌کننده و افاضه‌گر علوم و حقایق را مشاهده می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۹).

ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو موجود مجرد عقلانی که افاضه‌کننده علوم عقلانی به نفس ناطقه است، قوه قدسی می‌نامند؛ زیرا که مقدس از مرتبه مادی بوده و محدودیت‌های موجودات محسوس را ندارد. از این جهت قوه قدسی در نظر ابن‌سینا، عقل فعال است، اما در نظر ملاصدرا ارباب انواع یا مثل افلاطونی است. نظر به نقش اساسی عقل فعال در

ادراکات حدسی، ابن‌سینا (۱۳۷۹، ص ۳۴۱) و ملاصدرا (۱۳۶۰، ص ۳۴۲) قوه حدس و به‌ویژه مرتبه والا و شدید آن را، قوه قدسی می‌نامند؛ زیرا قوه حدس در این هنگام تشبه بسیاری به موجود مجرد یافته و ادراکات آن نیز مقدس از محدودیت‌های فکری (انتقال و حرکت از معلوم به مجهول) شده است. در نظر گرفتن حدس، به‌عنوان قوه‌ای الهامی و در آثار ابن‌سینا یافت نمی‌شود و این مطلب از ابداعات ملاصدرا است.

در نتیجه از نظر ملاصدرا علاوه بر این‌که عقل فعال افاضه‌کننده حدود وسط قیاس در ادراکات حدسی است، برخی از اشخاص دارای ادراکات حدسی، رب‌النوع را نیز مشاهده می‌کنند؛ زیرا که ادراک کلیات از دیدگاه ملاصدرا، با مشاهده ارباب انواع حاصل می‌شود.

۵. تفاوت انسان‌ها در دارا بودن قوه حدس

ابن‌سینا بر این عقیده بود که انسان‌ها در دارا بودن قوه حدس بسیار متفاوت‌اند؛ به‌گونه‌ای که برخی از انسان‌ها ممکن است اساساً فاقد قوه حدس باشند. در مقابل برخی دیگر ممکن است قیاس‌های معدود یا نامتناهی را با استفاده از قوه حدس، استنباط کنند. از این جهت ممکن است فردی با اتصال به عقل فعال، بسیاری از علوم خویش را با استفاده از قوه حدس تحصیل کرده باشد. به‌دلیل شدت نفسانی و کیفیت اتصال به عقل فعال، چنین فردی در عالم ماده تأثیرگذار می‌شود؛ مثلاً ممکن است به اراده او باران ببارد یا آتش گلستان شود و... (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۶). از دیدگاه شیخ‌الرئیس پیامبران الهی φ واجد این مقام هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۰).

در نظر ملاصدرا، دارا بودن قوه حدس در انسان‌ها بسیار متفاوت است. در بالاترین مرتبه حدس، انسان به‌گونه‌ای است که علوم خویش را از مبادی عالی وجود مانند مثل افلاطونی و ارباب انواع تحصیل می‌کند. در این حالت انسان اکثر حقایق را در کمترین زمان ممکن ادراک می‌کند؛ زیرا که با علم حضوری متصل به رب‌النوع شده است، یا این‌که با استفاده از حدود وسط قیاس به نتایج دست می‌یابد تا این‌که به نهایت کمال بشری واصل گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۸۵-۳۸۶). از نظر ملاصدرا، با توجه به این‌که قوه حدس با ادراک حد وسط به نتیجه قیاس واصل می‌شود، ممکن است در اندک زمانی، با استفاده از حدود وسط قیاس‌های متعددی تشکیل داده و به نتایج زیادی واصل شود، یا

این‌که با استفاده از حد وسطی به نتیجه‌ای واصل گردد و همان نتیجه را حد وسط قیاسی دیگر قرار دهد و قیاس‌های متعددی در این زمینه تشکیل دهد. از این‌رو ادراکات برخی از انسان‌ها به‌گونه‌ای است که اکثریت و حتی تمام مطالب و موضوعات علمی را با استفاده از قوه حدس ادراک می‌نمایند. اینان افراد بسیار اندکی در میان نوع بشر مانند انبیا و اولیا الهی (ﷺ) هستند که در اکثریت یا تمامی دانش خویش بی‌نیاز از تعلیم و آموزش هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۲).

نظر به نکات فوق در مورد تفاوت دیدگاه ملاصدرا با ابن‌سینا می‌توان به چند نکته زیر اشاره کرد:

۱) ملاصدرا مانند ابن‌سینا، انسان‌ها را از نظر دارا بودن قوه حدس دارای مراتب بسیاری می‌داند، اما مسئله این است که چگونگی حرکت انسان‌ها از مراتب ضعیف ادراکی تا وصول به مراتب شدید قوه حدس، در آثار ابن‌سینا تبیین نشده است؛ به‌ویژه این‌که شیخ‌الرئیس منکر حرکت جوهری و مجرد بودن برخی قوای ادراکی باطنی مانند خیال است. از این جهت، سیر تشکیکی ادراکی انسان نه‌تنها در آثار ابن‌سینا اثبات برهانی نشده است بلکه با برخی مبانی فلسفی او در تعارض و تناقض است. نظر به اثبات حرکت جوهری در حکمت متعالیه و اثبات مجرد بودن قوه خیال، سیر تشکیکی ادراکی انسان تا وصول به عالی‌ترین مراتب قوه حدس، اثبات برهانی می‌شود.

۲) همان‌گونه که از توضیحات فوق مشخص است، ابن‌سینا ادراکات حدسی را استنباط از حدود وسط قیاس می‌داند که طی آن اولیا الهی بیشترین استنباطات صحیح را در این زمینه دارند، اما ملاصدرا ادراکات قوه حدس را محدود و منحصر به مفهومات نمی‌کند و آن را مشمول علوم حضوری و شهودی نیز می‌داند. از این جهت در نظر او، اولیا الهی نه‌تنها بالاترین مراتب ادراکات مفهومی حدسی را دارند، بلکه به‌دلیل ادراک حضوری از باب انواع، ادراک شهودی نیز از حقایق عالم هستی دارند. شاهد این مطلب در آثار ملاصدرا این است که او مدعی است برخی از حکیمان عالم وجود را با قوه حدس خویش شهود کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۱۱).

۶. حصولی یا حضوری بودن ادراکات حدسی

طبق مبانی و دیدگاه ابن سینا، قوه حدس و ادراکات آن صرفاً در علوم حصولی جریان دارد؛ زیرا که کارکرد قوه حدس در استنباط نتیجه از مقدمات قیاس است و در این زمینه تفاوت زیادی نیز میان انسان‌ها وجود دارد. به دلیل جریان برهان در علوم حصولی، امکان جریان یافتن ادراکات حدسی در علم حضوری نیست. همان‌گونه که در قسمت‌های پیشین نیز اشاره شد، ابن سینا صرفاً شدت یافتن نفس ناطقه در ادراکات مفهومی حدسی را بیان می‌دارد و شخص ولی یا نبی (ﷺ) را کسی می‌داند که دارای قوت و شدت نفسانی زیادی در ادراک مفهومی معقولات است. ابن سینا می‌گوید:

قوت ذهن انسانی به گونه‌ای نیست که در حدی محدود بماند، بلکه ممکن است به گونه‌ای قوت یابد که همه معقولات او حدسی باشد و به نهایت ادراکات عقلی [نهایت کمال انسانی] واصل گردد... . در این هنگام دائماً با استعانت از قوه حدس، نظریات را از بدیهیات استنتاج می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

ملاصدرا ادراکات قوه حدس را در علوم حصولی جاری می‌داند؛ زیرا که او نیز مانند ابن سینا، یکی از کارکردهای قوه حدس را استنباط نتیجه با استفاده از حد وسط می‌داند، اما ملاصدرا مرتبه دیگری نیز برای قوه حدس و ادراکات آن قائل است. شدت یافتن قوه حدس ممکن است به حدی برسد که شخص به نهایت کمال انسانی واصل شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۱). اساساً ملاصدرا یکی از طرق حصول کشف و شهود را قوه حدس می‌داند که می‌بایست همراه با ریاضات شرعی و مجاهدات علمی و عملی همراه باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۶۶). در این صورت مطالب علمی از جانب خداوند یا عقول مجرد به شخص الهام می‌شود [در مقابل ادراک مفهومی] (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۸). از این جهت ملاصدرا حدس را «الهام» نیز می‌نامد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۵۲) که نازل‌ترین مراتب کشف معنوی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱). ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «ان علوم اولیاء الله حاصله بحدس تام وإلهام من الله وانه اطلعهم الله علی الحقائق وقذف فی قلوبهم نورا من لدنه یریهم الله الاشیاء كما هی وهو روح الیقین واللّه ولی المتقین» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۷۸).

نمونه کاربرد ادراکات حدسی حضوری در حکمت متعالیه، تعبیر خواب‌هایی است که قوه خیال صورت‌های علمی ادراک شده را تغییر بسیار داده است. انسان در خواب حقیقتی

را مشاهده و ادراک کرده، اما به هنگام حکایت آن‌ها در ذهن، قوه خیال تغییرات و تصرفات در آن کرده است. تعبیرکننده خواب بایستی به دلیل احاطه‌ای که به عالم هستی دارد، با عبور از صورت‌های خیالی تغییر داده شده، به معنا و مقصود اصلی از صورت علمی مذکور پی ببرد. در نظر ملاصدرا، تعبیرکننده خواب بایستی دارای قوه حدس باشد که توان حدس زدن معنا و مفاد حقیقی صورت علمی را داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۶۹).

مضافاً این‌که ملاصدرا برخی از اقسام اکتساب علوم را به‌گونه حدسی و بدون نیاز به آموزش می‌داند که در مقابل فکر و آموزش قرار دارد. در این هنگام علوم به باطن انسان افاضه و الهام می‌شود. ملاصدرا می‌گوید: «علوم ضروری و ذاتی نفس ناطقه نیست و در باطن انسانی به وجوه گوناگونی حاصل می‌شود. گاهی از اوقات علوم بر نفس هجوم آورده و بدون اراده شخص بر او القا می‌شود که این قسم حدس و الهام نام دارد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، صص ۴۸۳-۴۸۴).

۷. نقش قوه حدس در آموزش

شکی نیست که پیشرفت علوم در رشته‌های گوناگون با آموزش صورت می‌گیرد و قالب دانشمندان بزرگ دارای آموزش‌شکده‌هایی بوده‌اند که در آن‌ها به آموزش دانشجویان خویش می‌پرداختند. از سوی دیگر تداوم پیشرفت در میان نسل بشر منوط به ارائه آموزش خوب در زمینه‌های گوناگون است. از این جهت سؤال این است که آموزش به‌واسطه کدامین قوای نفس ناطقه انسانی صورت می‌گیرد؟

از دیدگاه ابن‌سینا اساس آموزش، یادگیری و یاد دادن مطالب علمی، با استفاده از قوه حدس و ادراکات حدسی است: «حدس مبدأ آموزش است. قضایای علمی نهایتاً به حدس عالم به آن‌ها، منتهی می‌شود و سپس مطالب علمی به متعلمین منتقل می‌شود» (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۲۲).

دلیل اساسی بر مبدأ آموزش بودن قوه حدس، کارکرد حد وسط در استدلال است؛ زیرا که حدس حد وسط، نقش اساسی در نتیجه‌گیری قضایای علمی گوناگون دارد. به بیان دیگر، این نقش حد وسط، کارکرد صوری قیاس است که ممکن است در ماده‌های گوناگون قیاسی متفاوت شود. علوم مختلف ماده‌های مختلف استدلال دارند که بهترین صورت

استنباط از آن‌ها، با نظر به حد وسط و قوه حدس است.

در آثار ملاصدرا نمی‌توان بحثی در مورد نقش قوه حدس و کارایی آن در امر آموزش و یادگیری یافت. این‌که اگر معلم یا متعلم دارای قوه حدس در علوم مختلف باشند، آموزش چه تفاوتی خواهد کرد؟ از این جهت به نظر می‌رسد که مباحث ملاصدرا در تحلیل قوه حدس و ادراکات آن از این منظر دچار کاستی است. نهایت نکته‌ای که می‌توان از ملاصدرا در مورد نقش قوه حدس در امر آموزش و یادگیری یافت، بی‌نیازی انسان‌های واجد قوه حدس شدید از آموزش و تعلیم است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۲۳). همان‌گونه که مشخص است این کارکرد حدس در آموزش امری سلبی به معنای بی‌نیازی از آموزش در مراتبی از ادراکات حدسی است؛ بنابراین کارکرد ایجابی قوه حدس در امر آموزش توسط ملاصدرا در حکمت متعالیه مورد بررسی قرار نگرفته است.

۸. شمول ادراکات حدسی بر انواع ادراکات

آیا ممکن است تمامی علوم و قضایای ذهنی انسان اعم از خیالی، وهمی و عقلی به‌واسطه حدس حاصل شود؟ یقیناً قوه حدس در ادراکات عقلی کارکرد دارد و بسیاری از مباحث ابن‌سینا در مورد قوه حدس نسبت به ادراکات عقلانی است. در مورد شمول حدس نسبت به علوم خیالی و وهمی ابن‌سینا آن را با تردید مطرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۵). طبق مبانی ابن‌سینا می‌توان گفت که حصول تمامی ادراکات انسانی به‌واسطه قوه حدس در مورد پیامبران بزرگ الهی امکان تحقق دارد. قوای ذهنی و عقلانی انبیاء و توانایی‌های آن محدودیتی ندارد تا این‌که از آن تجاوز ننماید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶)، یا این‌که محدود به ادراکات عقلانی شود، اما مسئله این است که آیا در مورد ادراکات خیالی یا وهمی سایر انسان‌ها می‌توان قوه حدس و ادراکات آن را جاری دانست؟ این مسئله در آثار ابن‌سینا مورد بررسی قرار نگرفته است.

یقیناً طبق مبانی و عبارات ملاصدرا، قوه حدس در ادراکات عقلانی جاری است و بیشتر مباحث او نیز در همین زمینه است؛ زیرا که ملاصدرا درصدد بررسی قوه حدس و ادراکات آن نسبت مدرکات عقلانی موضوع بحث فلسفی است. از اشارات و تصریحات ملاصدرا

می‌توان نتیجه‌گیری کرد که او ادراکات حدسی را در مدرکات خیالی و وهمی نیز جاری می‌داند. مثلاً از دیدگاه او، در صورت اجماع وجود داشتن نسبت به یک راوی حدیث، وثاقت او حدس زده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۰). همچنین ملاصدرا، برخی مباحث اطبا بزرگ در مورد روح بخاری را حدسی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۲۵۶). ملاصدرا دیدن ماه‌گرفتگی را سبب حدس به نورگیری آن از خورشید می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۶۵).

نظر به مثال‌هایی که ملاصدرا در مورد قوه حدس و ادراکات آن بیان می‌دارد، ادراکات قوه حدس در تمامی مراتب ادراکات انسانی جاری است. با توجه به توضیحات ملاصدرا در مورد ادراکات عقلانی قوه حدس، این‌گونه ادراکات مرتبه شدید قوه عقل هستند و مرتبه نازل آن قوه فکر است. با استفاده از این معیار کلی، می‌توان مرتبه شدید قوای خیالی و وهمی را نیز مرتبه حدس در آن قوا دانست، اما مرتبه ضعیف‌تر و نازل آنان، استنباط فکری و با استفاده از مقدمات قیاسی است. هر چند نمی‌توان این استنباط را با استفاده از مثال‌های ابن‌سینا نتیجه‌گیری کرد، اما تحلیل مبانی او نیز منجر به چنین نتیجه‌ای می‌شود.

۹. خطا در ادراکات قوه حدس

در آثار ابن‌سینا همواره بحث از ادراکات حدسی، صحیح بودن و چگونگی انتاج آن‌ها به نتیجه است، اما بحثی در مورد امکان عروض خطا بر ادراکات حدسی به میان نیامده است. ممکن است عدم توجه به این مسئله در آثار ابن‌سینا، به دلیل لزوم رعایت شرایط منطقی قیاس در هر نوع استدلالی اعم از فکری یا حدسی باشد، اما از سوی دیگر ارزش والایی که شیخ‌الرئیس نسبت به قوه حدس و ادراکات آن قائل است، ممکن است مصون از خطا بودن این‌گونه ادراکات به ذهن تبادر کند. آیا اساساً خطا در ادراکات قوس حدس راه دارد؟ همان‌گونه که ممکن است در فکر منتج به خطایی شود؛ زیرا که شرایط قیاس صحیح در آن رعایت نشده است.

در آثار ملاصدرا نیز نمی‌توان بحثی در این مورد به جز اشاراتی گذرا یافت. از اشاراتی که در آثار مختلف ملاصدرا به مسئله مورد نظر شده، می‌توان دریافت که در نظر او، امکان عروض خطا به ادراکات حدسی وجود دارد. در این مورد ملاصدرا، حدس را مرادف

تخمین می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸). به این معنی که فرد باور به استدلال یا نظریه‌ای پیدا کند که شرایط اساسی قیاس در آن رعایت نشده و فرد نیز به درجه یقین در آن نرسیده است. از این جهت است که ملاصدرا شرط اساسی ادراکات صحیح حدسی را داشتن فطرت صحیح و خالی بودن از هر گونه مغالطه می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۰، ص ۴۶۱).

نظر به این که قوه حدس، استنباط مستقیم نتیجه قیاس با استفاده از حد وسط است، مهم‌ترین خطای ادراکات حدسی را نیز بایستی در همین زمینه جست‌وجو کرد. در ادراکات حدسی، در واقع قوه حدس، ارتباطی سریع میان حد اکبر و حد اصغر قیاس برقرار می‌کند یا به تعبیر بهتر رابطه میان آن دو را حدس زده و نتیجه‌گیری می‌کند. اگر اثبات شود که در واقع میان موضوع و محمول نتیجه استنباط شده، در واقع رابطه‌ای برقرار نبوده یا این که رابطه مورد نظر در آن استدلال صحیح نبوده است، مهم‌ترین خطا در ادراکات حدسی اتفاق افتاده است. همچنین ممکن است نتیجه‌ای ادراکی، حدسی پنداشته شود و صورت قیاس صحیح باشد، اما به دلیل اختلال در ماده قیاس، نتیجه‌گیری نیز منجر به نتیجه‌ای نادرست شود. مثلاً ملاصدرا اثبات کروی بودن افلاک با استفاده از حافظ زمان بودن فلک را حدسی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۶۷۸)، حال آن‌که می‌دانیم ماده این قیاس دچار اختلال اساسی است و بحث افلاک امروزه طبق علوم تجربی جدید، منتفی است؛ در نتیجه این ادراک و باور حدسی نادرست است. نمونه دیگر در آثار ملاصدرا، حدس زدن تعبیر و تأویل خواب است. هنگامی که قوه خیال صورت ادراک شده را تغییرات زیادی دهد، پی بردن به معنا و مراد حقیقی از آن محتاج تأویل است که طبق نظر ملاصدرا، معبر با استفاده از حدس، رؤیا را تأویل می‌کند. ملاصدرا تصریح می‌کند که در این گونه تعبیرات و تأویلات امکان عروض خطا و اشتباه بسیار هست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳۷).

با قطع نظر از مهم‌ترین خطا در ادراکات حدسی، رعایت نشدن شرایط عمومی منطقی در قیاس حدسی، منجر به خطا در آن ادراکات می‌شود. مثلاً استنباط و حدس حد وسط در قالب قیاسی عقیم، منجر به خطا در ادراکات حدسی می‌شود.

بنا به عقیده گوتاس ابن‌سینا در آثارش دو رویکرد متفاوت در تعریف حدس دارد که در رویکرد اول حدس را نوعی حرکت برای وصول به حد وسط در قیاس می‌داند. در این رویکرد حد وسط قیاس از دو طریق حدس یا آموزش حاصل می‌شود؛ زیرا که اولین معلم حد وسط قیاس را ضرورتاً از طریق حدس کشف می‌کند. از این جهت، تمامی حدود اوسط در قیاس به حدس منتهی می‌شود و قوه ذکاوت شدت، حدس است. ابن‌سینا در رویکرد دوم یا رویکرد اصلاحی، حدس را در کنار فکر قرار داده و فکر را حرکت برای نیل به حد وسط دانسته است. در رویکرد دوم قوه ذکاوت به‌عنوان مرتبه شدید قوه حدس مطرح نمی‌شود. ملاصدرا بدون توجه به این دو رویکرد متفاوت، خوانشی تلفیقی از چیستی حدس از آثار ابن‌سینا ارائه داده که براساس آن فکر حرکت ذهن برای نیل به حد وسط و حدس وصول بدون حرکت به حد وسط است. ذکاوت نیز شدت یا قوت حدس است. هر چند ملاصدرا در اصل تعریف حدس و برخی از مبانی و لوازم اعتقاد به این قوه متأثر از ابن‌سیناست، اما در برخی موارد اختلافاتی با ابن‌سینا دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به بحث کارکرد حدس در حیطه تصورات یا تصدیقات، حدس و مراتب ادراکات عقلی، نقش عقل فعال در افاضات ادراکات حدسی، تفاوت انسان‌ها در دارا بودن حدس و حصولی یا حضوری بودن ادراکات قوه حدس اشاره کرد.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷). *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). *رسائل*، تحقیق ضیاء حلمی، استانبول: انتشارات دانشکده ادبیات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *المنطق من کتاب الشفاء*، تحقیق سعید زائد، قم: انتشارات مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، تک جلدی، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *رساله فی النفس و بقاءها و معادها*، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس: دار بیلبون.
- ارشاد ریاحی و توکلی (۱۳۹۵). «حدس از نگاه فخررازی و ملاصدرا»، ذهن، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۶۸، ۹۹-۱۲۰.
- رحیم‌پور و توکلی (۱۳۹۵). «حدس از نگاه ابن سینا و فخررازی»، حکمت سینوی، سال بیستم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ۵-۲۴.
- رضایی رحمت‌الله (۱۳۸۷)، «حدس و جایگاه آن از دیدگاه ابن سینا»، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۷، ۱۴۵-۱۹۲.
- عسگری، مهدی و خسروی، میثم (۱۴۰۲). «تحلیل انتقادی وجود ذهنی از دیدگاه میرقوام‌الدین رازی تهرانی»، *مجله تاریخ فلسفه اسلامی*، شماره ۷، ۱۱۳-۱۳۰.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۲). *شرح الهدایه الاثیریة*، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح‌الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۰). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: انتشارات حکمت.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعه*، قم: مکتبه المصطفوی.

References

- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1417). *The Self from the Book of Healing*, researched by Hassan Zadeh Amoli, Qom: Islamic Information Center.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1953). *Essays*, research by Zia Helmi, Istanbul: Faculty of Literature Press.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1404). *Al-Mantiq from the Book of Healing*, researched by Saeed Zaid, Qom: Marashi Najafi Publications.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1371). *Discussions*, research by Mohsen Bidar Far, Qom: Bidar Publications.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1996). *Al-Ishaarat wa al-Tanbihat*, single volume, Qom: Al-Balagha Publishing House.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1379). *Survival from Drowning in the Sea of Misguidance*, edited by Mohammad Taqi Danesh Pajouh, Tehran: Tehran University Press.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (2007). *Treatise on the Self and the Survivals and Rebirths*, researched by Fouad Al-Ahwani, Paris, Dar Bilibon.
- Arshad Riahi and Tavakoli (2016). "Guessing from the Perspective of Fakhr Razi and Mulla Sadra", *Mind*, Winter 2016, No. 68, 120-099.
- Rahimpour and Tavakoli (2016). "Guessing from the Perspective of Ibn Sina and Fakhr Razi", *Hekmat Sinavi*, Year 20, Spring and Summer 2016, 5-24.
- Rezaei Rahmatullah (2008). "Conjecture and its position from the perspective of Ibn Sina", *Philosophical Knowledge*, Year 5, Issue 3, Spring 2008, 145-192.
- Asgari, Mehdi, Khosravi, Meysam (1402). "Critical Analysis of Subjective Existence from the Perspective of Mir Ghavam al-Din Razi Tehrani", *Journal of History of Islamic Philosophy*, No. 7, 113-130.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1981), *Al-Hikama al-Muttaaliyya fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Fourth*, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1422). *Sharh Al-Hidayah Al-Athiriya*, Beirut, Al-Tarheeh Al-Arabi.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1360). *Al-Shawahid al-Rabubiyah in al-Manahij al-Attawiyah*, University Publishing Center.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1975). *Al-Mabda and Al-Ma'ad*, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1366). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, edited by Mohsen Bidar Far, Qom: Bidar Publications.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1363). *Alghaib keys*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1420). *collection of philosophical essays of Sadr al-Mutalahin*, Tehran: Hekmat Publications.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1381). *Kesr Asnam Al Jahiliyeh*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1383). *description of the principles of al-Kafi*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra, Muhammad Ibn Ibrahim (1302). *Al-Rashah Al-Tisaa group*, Qom: Al-Mustafawi school.
- Gutas Dimitri (2001). Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology. In: *Aspects of Avicenna*, Ed. Robert Wisnovsky, pp. 1-38, Princeton:

Marcus Wiener Publishers.



Sabzevar Philosophical School: From Flourishing to Decline - An Analysis of Its Causes and Impact

Mohammad Mahdi Kamali¹  | Mohammad Hadi Kamali² 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Islamic Research Foundation, Mashhad, Iran.

E-mail: kamali@islamic-rf.ir

2. PhD in Transcendent Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

E-mail: kamali.mohammadhadi@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received

2025/02/04

Received in revised form

2025/04/19

Accepted

2025/04/20

Published online

2025/09/23

Keywords:

Sabzevar philosophical school, Hajj Mulla Hadi Sabzevari, hikmat-i muta'aliya, causes of flourishing and decline, Sharh al-Manzūma.

The Sabzevar Philosophical School, founded in the mid-13th century AH by Hajj Mulla Hadi Sabzevari, was one of the most influential philosophical centers in Iran during the Qajar era. This school, which continued to exist for three generations, has always been of interest to researchers in the history of Islamic philosophy due to its unique characteristics and its tremendous impact on Iranian philosophical thought. This research examines the causes of the flourishing and decline of this school and attempts to answer the question of what factors led to its remarkable prosperity during the lifetime of its founder and why it declined after his death. The research findings show that the distinguished scientific and intellectual position of Hakim Sabzevari, his focus on transcendental wisdom, his educational method focused on practical conduct, and the widespread attraction of students from all over Iran and the Islamic world were among the most important factors in the flourishing of this school. On the contrary, its strong dependence on the founder's personality, the emergence of rival philosophical centers in Tehran and Mashhad, the political and geographical location of Sabzevar, the lack of innovation and the lack of attention to new philosophies are among the main factors of its decline. This research, with an analytical-historical approach, shows that the Sabzevar philosophical school, despite its gradual decline, has left a profound impact on the continuity and development of transcendental wisdom in Iran.

Cite this article: Kamali, M.M; Kamali, M.H (2025). Sabzevar Philosophical School: From Flourishing to Decline - An Analysis of Its Causes and Impact, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 89-116.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2025.500807.1131>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.500807.1131>

Extended Abstract

Introduction

Philosophical schools have always played a central role in the transmission and continuity of philosophical traditions in the Islamic world. Among the important centers of philosophy in Iran during the Qajar period, the philosophical school of Sabzevar-founded by the eminent philosopher Hajj Mulla Hadi Sabzevari-held a distinguished status. Established in the mid-13th century AH (mid-19th century CE), this school became an unparalleled center for teaching and promoting *ḥikmat-i muta'āliya* (Transcendent Philosophy). The powerful presence of Sabzevari, his innovative pedagogical methods, and the influx of students from all across Iran and the Islamic world transformed this institution into one of the most significant centers of Islamic philosophy for nearly half a century.

However, the school gradually declined after the death of its founder, raising an important question in the history of Islamic philosophy: Why could such a vibrant institution not maintain its intellectual dynamism after the demise of its founder? The present study seeks to address this question by analyzing the dynamics of the rise and fall of the Sabzevar philosophical school.

Methods

This research adopts a historical-analytical approach, utilizing descriptive-analytical methods to examine the formation, growth, and decline of the Sabzevar school. The sources include classical historical texts, biographical dictionaries, travelogues, philosophical writings of Sabzevari and his students, and contemporary analyses of Islamic philosophy. The data have been collected through library research and analyzed within a comparative and interpretive framework.

Results

The findings indicate that the flourishing of the Sabzevar school was primarily due to three key factors:

1. **The scholarly and spiritual stature of Hajj Mulla Hadi Sabzevari:** As a master of *ḥikmat-i muta'āliya*, peripatetic, and illuminative philosophies, and as a mystic, Sabzevari possessed an exceptional ability to simplify complex philosophical concepts and systematize metaphysical teachings. His renowned work *Sharḥ al-Manzūma* remains a staple in Islamic philosophy education to this day.
2. **A coherent and integrative educational system:** The curriculum at Sabzevar blended theoretical philosophy, practical mysticism, and ethical training. Structured in progressive levels and marked by academic rigor and personal mentorship, it cultivated both the intellectual and spiritual capacities of students.
3. **A conducive intellectual and socio-cultural environment:** Sabzevar's

relative independence from political power centers and its openness to rational inquiry created a fertile ground for the pursuit of philosophical sciences, attracting students from distant regions.

On the other hand, the main reasons for the school's decline are as follows:

1. **Over-dependence on the founder's persona:** Following Sabzevari's death in 1289 AH, no comparable figure emerged to continue his legacy, and the school lost its central intellectual and spiritual authority.
2. **The emergence of rival philosophical centers in Tehran and Mashhad:** These cities, benefitting from greater political support and academic mobility, gradually eclipsed Sabzevar as the focal points of philosophical learning.
3. **Lack of innovation and intellectual stagnation:** In contrast to Tehran, where figures engaged with and critiqued Sadrian philosophy and even explored other traditions such as Avicennism and Western thought, Sabzevar remained confined to the traditional framework of *ḥikmat-i muta'āliya*.
4. **Cultural and geographical limitations:** Sabzevar lacked the political or religious centrality of cities like Tehran, Isfahan, or Mashhad, making it difficult to sustain long-term scholarly vitality.

Despite its institutional decline, the Sabzevar school's intellectual legacy continued in two significant ways:

- **The migration of students to other centers:** Many of Sabzevari's disciples relocated to cities like Tehran, Mashhad, Isfahan, and even Najaf, thereby disseminating his teachings and methods.
- **Written legacy:** Works like *Sharḥ al-Manzūma* and *Asrār al-ḥikam* remain central texts in philosophical curricula, both in Iran and globally, and are studied in various Islamic and Western academic institutions.

Conclusion

The Sabzevar philosophical school, founded in the mid-13th century AH by Hajj Mulla Hadi Sabzevari, became a major hub for the teaching and expansion of *ḥikmat-i muta'āliya* in Iran. Leveraging the scholarly authority of its founder, a structured pedagogy, and a relatively open intellectual atmosphere, it rose to prominence as one of the key centers of Islamic thought during the Qajar era. However, it gradually declined after his death, losing its status among leading philosophical institutions.

Its flourishing was largely dependent on Sabzevari's personal charisma and intellectual capacity. Through seminal works like *Sharḥ al-Manzūma*, a systematic approach to teaching transcendent philosophy, and the training of distinguished students, he elevated this school to unprecedented heights. Other contributing factors included well-organized educational programs, wide student appeal, and a vibrant cultural climate.

Nonetheless, the school's over-reliance on a single figure, lack of engagement with evolving intellectual currents, and marginal political and cultural position contributed to its eventual decline.

Studying the rise and fall of the Sabzevar school offers more than a historical narrative; it sheds light on the structural dynamics that influence the vitality or demise of intellectual traditions in the Islamic world. Its trajectory illustrates how even highly successful scholarly institutions must adapt to changing intellectual and social landscapes to sustain their relevance and influence.

Though it ceased to function as an institutional center, the Sabzevar school's intellectual and philosophical influence endures through its literature, its pedagogical legacy, and the continuing contributions of its students to the broader Islamic philosophical tradition.



مدرسه فلسفی سبزواری: از شکوفایی تا افول؛ واکاوی علل و پیامدها

محمد مهدی کمالی^۱ | محمد مهدی کمالی^۲

kamali@islamic-rf.ir

kamali.mohammadhadi@gmail.com

۱. استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ایران.

۲. دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

مدرسه فلسفی سبزواری، حاج

ملاهادی سبزواری، حکمت

متعالیه، علل شکوفایی و افول،

شرح منظومه.

مدرسه فلسفی سبزواری، که در نیمه قرن سیزدهم هجری به همت حاج ملاهادی سبزواری تأسیس شد، یکی از تأثیرگذارترین مراکز فلسفی ایران در دوران قاجار بود. این حوزه که تا سه نسل به حیات خود ادامه داد، به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردش و تأثیر شگرف آن بر اندیشه فلسفی ایران، همواره مورد توجه پژوهشگران تاریخ فلسفه اسلامی بوده است. این پژوهش به بررسی علل شکوفایی و افول این مدرسه می‌پردازد و تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که چه عواملی سبب رونق چشمگیر آن در دوران حیات بنیانگذارش شد و چرا پس از درگذشت وی رو به افول نهاد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که موقعیت علمی و فکری ممتاز حکیم سبزواری، تمرکز بر حکمت متعالیه، روش آموزشی متمرکز بر سلوک عملی و جذب گسترده شاگردان از سراسر ایران و جهان اسلام، از مهم‌ترین عوامل شکوفایی این مدرسه بودند. در مقابل، وابستگی شدید آن به شخصیت مؤسس، وجود مراکز فلسفی رقیب در تهران و مشهد، موقعیت فرهنگی و سیاسی سبزواری، فقدان نوآوری و عدم توجه به فلسفه‌های جدید، از جمله عوامل اصلی افول آن به شمار می‌روند. این پژوهش با رویکرد تحلیلی-تاریخی، نشان می‌دهد که مدرسه فلسفی سبزواری، به‌رغم افول تدریجی، تأثیرات عمیقی بر تداوم و توسعه حکمت متعالیه در ایران برجای گذاشته است.

استناد: کمالی، محمد مهدی؛ کمالی، محمد مهدی (۱۴۰۴). مدرسه فلسفی سبزواری: از شکوفایی تا افول؛ واکاوی علل و پیامدها، *تاریخ فلسفه*

اسلامی، ۴ (۳)، ۸۹-۱۱۶. <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.500807.1131>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.500807.1131>



مقدمه

حوزه‌های علمیه همواره سهم تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری، گسترش و انتقال اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام داشته‌اند. این مراکز به‌عنوان نهادهایی که علاوه بر تعلیم و تربیت شاگردان، به تولید، شرح و نقد متون فلسفی می‌پرداختند، در استمرار سنت‌های فلسفی بسیار نقش‌آفرین بوده‌اند. در تاریخ فلسفه اسلامی، حوزه‌های شیراز، اصفهان، مشهد، سبزوار و تهران، به‌عنوان نهادهای اصلی تعلیم حکمت و فلسفه شناخته شده‌اند. در این میان، مدرسه فلسفی سبزوار جایگاهی یگانه در دوره قاجار به‌خود اختصاص داده بود.

مدرسه فلسفی سبزوار که در اواسط قرن سیزدهم هجری توسط حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ قمری) بنیان‌نهاد شد، یکی از تأثیرگذارترین مراکز فلسفی ایران بود و توانست برای چندین دهه درخششی فوق‌العاده داشته باشد. این مدرسه در زمان خود از نظر کمیت شاگردان و کیفیت آموزشی با حوزه‌های اصفهان و تهران رقابت می‌کرد. بسیاری از شاگردان حکیم سبزواری، که از نقاط مختلف ایران و حتی کشورهای دیگر برای تحصیل در سبزوار گرد آمده بودند، بعدها خود به مدرسان و حکیمان برجسته‌ای تبدیل شده و به گسترش حکمت متعالیه در سایر مراکز علمی کمک کردند. باین‌حال به‌رغم شکوه و تأثیر گسترده در دوران حیات حکیم سبزواری، این مدرسه پس از درگذشت وی در سال ۱۲۸۹ قمری به تدریج دچار افول شد.

پرسش اساسی این پژوهش آن است که چه عواملی سبب شکوفایی این مدرسه در دوران حیات حکیم سبزواری شد و چرا پس از وی به تدریج رو به افول نهاد؟

این مطالعه، با اتخاذ رویکردی تحلیلی-تاریخی، ابتدا عوامل مؤثر بر رونق این مدرسه را بررسی کرده و سپس به بررسی دلایل افول آن می‌پردازد. همچنین تلاش می‌کند تا تأثیرات این مدرسه بر دیگر مراکز فلسفی را بررسی کرده تا درک بهتری از جایگاه مدرسه فلسفی سبزواری و نقش آن در تاریخ فلسفه اسلامی به ارمغان آورد.

در خصوص شخصیت حکیم سبزواری و اندیشه‌های وی اگر چه پژوهش‌های گسترده‌ای صورت گرفته است، اما در خصوص حوزه حکمی حکیم و علل شکوفایی و رکود آن تاکنون تحقیق جدی‌ای انجام نشده است.

۱. مدرسه فلسفی سبزوار

اگر چه سبزوار دارای پیشینه‌ای غنی در فرهنگ و ادب است و دانشمندان و مشاهیر زیادی از این منطقه ظهور کرده‌اند، اما به لحاظ علوم عقلی تا پیش از حکیم سبزواری دارای سبقه‌ای تأثیرگذار و شناخته شده نیست. البته این بدان معنا نیست که تا قبل از حکیم سبزواری هیچ فیلسوف دیگری از این سرزمین برنخاسته باشد.

ابوالحسن علی بن زید بیهقی^۱ (۴۹۰-۵۶۹ یا ۵۸۸ ق) فیلسوف، تاریخ‌نگار، ادیب و منجم قرن ششم هجری و صاحب کتاب *تاریخ حکماء الاسلام* یا *تتمه صوان الحکمة*، شاگرد حکیم عمر خیام، برخاسته از این سرزمین است. افزون بر او می‌توان از ملا محمدباقر سبزواری (۱۰۹۰ ق) فیلسوف و فقیه برجسته عهد صفویه نام برد که حواشی ارزشمندی بر کتب *شفاء* و *اشارات ابن سینا* و *اسفار* و *اسرارالآیات* ملاصدرا دارد. تحصیلات فلسفی او در اصفهان و محل تدریس‌اش در اصفهان و مشهد بوده است.

میرفخر الدین سماکی (م ۹۸۴ ق) شاگرد غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی و استاد میرداماد، ملاعبدالله شوشتری و ملاعبدالواحد شوشتری مدتی در دارالمؤمنین سبزوار مدرس و شیخ‌الاسلام بود و بعد کرسی تدریس خود را به قزوین انتقال داد (منشی قمی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۰۲).

نیز بر اساس برخی گزارش‌ها، میرزا فضل‌الله مختار حسینی (۱۲۴۰ ق) از اهالی طبس، یکی از قرای سبزوار که در اصفهان و نزد ملا اسماعیل واحدالعین به یادگیری حکمت پرداخته بود، پس از بازگشت به موطن خود، در سبزوار به تدریس فلسفه اشتغال ورزید (مدرس، ۱۳۴۱، ص ۱۸۵-۱۸۶).

همچنین می‌توان از علامه بهمن‌آبادی از اهالی بهمن‌آباد و حوالی مزینان در نزدیکی سبزوار نام برد که در عهد ناصری و قدری پیش از ملاحادی سبزواری می‌زیسته که به گفته شریعتی در حکمت با حکیم، اسرار معارضه می‌کرد و در نظر برخی صاحب‌نظران بر او ارجح بود، لیکن به جهت انزواچندان که باید و شاید شناخته شده نیست. او استاد و دایی آخوند حکیم ملاقربانعلی بهمن‌آبادی است که حکیم سبزواری را درک کرده است و خود

۱. بیهق نام قدیم سبزوار است.

در مزینان کرسی تدریس حکمت داشته است (شریعتی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۱-۳۶۶).
با وجود موارد مذکور، باز هم بدون شک وضعیت علوم عقلی در سبزواری پیش و پس از حاج ملاهادی سبزواری با هم قابل مقایسه نیست و هیچ فیلسوفی به بزرگی و جلالت او از این خطه برنخاسته است. هنگامی که حکیم سبزواری در مقام استادی کامل که در حکمت نظری و عملی توأمان سرآمد بود، پای به زادگاهش گذاشت، مدرسه حکمی و فلسفی سبزواری تأسیس شد.

حکیم از سال ۱۲۵۲ قمری در موطن خود سبزواری ساکن شد و تا پایان عمر به مدت ۳۷ سال در این شهر به تدریس حکمت و تربیت شاگرد پرداخت و در زمینه فلسفه و عرفان، حوزه درسی بسیار مهمی در شهر سبزواری دایر کرد. محل تدریس وی مدرسه‌ای بود در شمال بازار سبزواری که اینک در خیابان بیهق واقع است و در سال ۱۱۲۵ ق توسط حاجی عبدالصانع نامی ساخته شده و به مدرسه فصیحیه شهرت داشت. حضور حکیم در سبزواری باعث شد برای مدتی در حدود نیم‌قرن سبزواری مرکز علوم عقلی در خراسان، بلکه بالاتر از اصفهان و تهران مهم‌ترین و پرشورترین مرکز فلسفی در کل ایران و جهان اسلام شود.

پس از تأسیس حوزه فلسفی سبزواری افراد بسیاری از مناطق مختلف ایران و دیگر کشورها همچون ترکیه، تبت، هندوستان و عربستان به منظور استفاده از محضر حکیم به سبزواری روی می‌آوردند (کنت دوگوبینو، بی‌تا، ص ۸۴). حکیم در سبزواری چند دوره به تربیت شاگرد پرداخت. به نقل از ادوارد براون هر دوره کامل تعلیم حکمت، هفت سال به طول می‌انجامید و بسیاری از شاگردان موفق به اتمام دوره نمی‌شدند، اما در هر دوره قریب به هزار نفر موفق به تکمیل دوره می‌شدند (براون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲). این نقل‌قول اگر هم کمی مبالغه‌آمیز باشد، گویای بزرگی و اهمیت این مرکز فلسفی در زمان حاج ملاهادی سبزواری است.

اهمیت محضر درسی حکیم سبزواری به قدری زیاد بود که طلاب بسیاری را از اصفهان که خود از مراکز اصلی فلسفه و حکمت در آن روزگار بود، به سوی خود جذب می‌کرد تا آنجا که گفته شده حتی میرزای جلوه نیز به قصد استفاده از محضر حکیم از اصفهان راهی سبزواری شده بود، اما در تهران مانده بود. بدون شک پس از آخوند نوری کسی هم‌پای حکیم سبزواری چنین درس پرشوری نداشته است. جالب این‌که در همان زمان در تهران افرادی

مانند آقا علی حکیم نیز تدریس می‌کردند، اما تنها سی یا چهل شاگرد داشتند؛ لذا گردآوری این تعداد شاگرد در سبزواری کار کوچکی نبوده است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۶).

۲. عوامل شکوفایی مدرسه فلسفی سبزواری

عوامل بسیاری در رشد و شکوفایی این مدرسه تأثیرگذار بوده است. از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان موارد زیر را برشمرد:

۲-۱. شخصیت و جایگاه علمی حکیم سبزواری

بی‌شک مهم‌ترین عامل شکل‌گیری و شکوفایی این مدرسه شخصیت برجسته علمی و جایگاه معنوی مؤسس آن است. حاج ملاهادی سبزواری از بزرگ‌ترین فیلسوفان و متکلمان دوران قاجار است که به دلیل احیای حکمت متعالیه و نقش تأثیرگذار خود در تربیت شاگردان و گسترش فلسفه اسلامی، به‌عنوان یکی از ارکان تفکر فلسفی در ایران شناخته می‌شود. در عظمت حکیم سبزواری همین بس که یکی از حکمای اربعه^۱ بعد از ملاصدرا لقب گرفته است. ویژگی‌های شخصیتی و علمی او، سبزواری را به یکی از مهم‌ترین مراکز فلسفی ایران در قرن سیزدهم قمری تبدیل کرد. وی دارای جامعیتی بی‌نظیر بود، از قدرت بیان فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و مهارت عجیبی در شاگردپروری داشت.

حکیم سبزواری در علوم عقلی، اعم از فلسفه، منطق، کلام و عرفان، تسلطی جامع داشت و توانسته بود مباحث فلسفی را با شیوه‌ای منحصر به فرد تبیین کند. او نه تنها در حکمت متعالیه به‌عنوان جریان غالب فلسفه اسلامی در عصر خود مهارت داشت، بلکه در حکمت مشاء و اشراق نیز تبحر داشت و این سه جریان فکری را در نظام اندیشه خود به صورت تلفیقی و هماهنگ به‌کار می‌بست.

یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های شخصیت علمی او، قدرتش در بیان و تبیین مسائل

۱. حکمای اربعه دو اطلاق دارد. حکمای اربعه پس از ملاصدرا، بر آقا محمدرضا قمشه‌ای، آقا علی مدرس زونوزی، میرزای جلوه و ملاهادی سبزواری اطلاق می‌شود (صدوقی سها، ۱۳۳۰، ص ۴؛ فیضی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵)، اما حکمای اربعه تهران به سه شخص اول بعلاوه میرزا حسین سبزواری شاگرد ملاهادی سبزواری اطلاق می‌شود (طارمی، ۱۳۸۲، ص ۲۵؛ محقق داماد، ۱۴۰۱، ص ۳۲۱ و ۳۲۳؛ کدیور، ۱۳۷۸، ص ۴۲).

پیچیده فلسفی بود، به گونه‌ای که توانست اندیشه‌های صدرایی را در ساختاری منسجم و روان، به‌ویژه در شرح منظومه، ارائه کند. این کتاب که امروزه نیز به‌عنوان یکی از متون اصلی آموزش فلسفه در مؤسسات فلسفی تدریس می‌شود، گواهی بر توانایی سبزواری در ساده‌سازی و نظام‌مند کردن آموزه‌های پیچیده حکمت متعالیه است.

توانایی او در تربیت شاگردان برجسته، یکی دیگر از عوامل شکوفایی است. بسیاری از شاگردان او پس از فراغت از تحصیل، خود به مدرسان و حکمای بزرگی تبدیل شدند که در مناطق مختلف به نشر و بسط حکمت متعالیه پرداختند.

یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار، تألیفات ارزشمندش بود که علاوه بر شرح منظومه، شامل آثار *چون اسرارالحکم*، حواشی مفصل بر کتب *صدرالمآلهین همچون اسفار*، *شواهدالربوبیه*، *مبدأ و معاد*، *مفتاح‌الغیب*، پاسخ به پرسش‌های حکمی و کلامی شاگردان و غیره می‌شد. این آثار نشان‌دهنده قدرت او در تفسیر و تحلیل متون فلسفی است و بیانگر نقش وی در تداوم سنت صدرایی در ایران می‌باشد.

وجود این خصوصیات به همراه تخلق به سجایای اخلاقی و زهد و بی‌رغبتی به دنیا از او شخصیتی کم‌نظیر ساخته بود و همین باعث شد که فضلا و دوستان علوم عقلی نه‌تنها از اقصای نقاط ایران، بلکه از دیگر مناطق جهان اسلام به‌خاطر استفاده از محضر گرم او رو به خراسان آورند و بازار حکمت بار دیگر در این سرزمین داغ و پررونق شود. از میان شاگردان غیرایرانی حکیم سبزواری می‌توان به افرادی نظیر ادیب پیشاوری، شیخ علی فاضل تبتی، ملاعلیرضا نزیل کابل و میرسید محمد عراقی اشاره کرد (رضانژاد، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲).

۲-۲. شیوه آموزشی و نظام تربیتی

مدرسه فلسفی سبزواری تحت مدیریت حکیم سبزواری از ساختار آموزشی منسجم و منحصربه‌فردی برخوردار بود که باعث شد این حوزه علمی برای چندین دهه به یکی از مهم‌ترین مراکز تعلیم فلسفه اسلامی تبدیل شود. نظام آموزشی آن با تأکید بر روش‌های آموزشی و تلفیق فلسفه نظری با سلوک عملی، رویکردی جامع در تربیت شاگردان اتخاذ کرده بود. این سبک آموزشی، که متأثر از سنت‌های فلسفی حوزه اصفهان و درعین حال نوآورانه بود، باعث شد تا فلسفه اسلامی در سبزواری شکوفایی بی‌سابقه‌ای داشته باشد.

یکی از ویژگی‌های برجسته نظام درسی آن، تمرکز بر متون اصلی حکمت متعالیه و ارائه یک برنامه مدون برای تعلیم و تفسیر آن‌ها بود. حکمت‌آموزان ابتدا باید یک دوره مقدماتی شامل مباحث منطق، ریاضیات، کلام و فلسفه مشائی را سپری می‌کردند که معمولاً از طریق مطالعه آثار کلاسیکی مانند کبری، شمسیه، شرح مطالع، شرح تجرید، سوارق و هدایه میدی انجام می‌شد (براون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴). پس از گذراندن این مراحل مقدماتی، وارد دوره میانی می‌شدند که در آن، شرح منظومه حکیم سبزواری به‌عنوان متنی کلیدی تدریس می‌شد. این اثر به دلیل ساختار آموزشی نظام‌مند خود، دانشجویان را برای ورود به مراحل پیشرفته‌تر آماده می‌ساخت. در مرحله نهایی، دانشجویان به مطالعه متون اصلی حکمت متعالیه، از جمله *اسفار اربعه*، *شواهد الربوبیه*، *مشاعر*، *مفاتیح‌الغیب* و *عرشیه ملاصدرا* می‌پرداختند. نظام درسی به‌گونه‌ای طراحی شده بود که شاگردان، پیش از ورود به مباحث عمیق‌تر، پایه‌ای قوی در فلسفه اسلامی کسب می‌کردند.

شیوه تدریس حکیم سبزواری مبتنی بر روش صدرالمتألهین بر سه رکن اساسی: برهان، عرفان و قرآن استوار بود. این روش که از مختصات حکمت متعالیه است به جهت هم‌افق بودن سه ضلع آن موجب بالندگی در فهم معارف دینی و تعمیق دانسته‌های فلسفی است (عباسی و یزدان‌پناه، ۱۴۰۲، ص ۱۱۲). حکیم سبزواری به پیروی از صدرالمتألهین و برخلاف بسیاری از اساتید فلسفه که بیشتر بر جنبه‌های عقلی و نظری تأکید داشتند، کوشید تا میان مباحث فلسفی و آموزه‌های عرفانی و دینی پیوند برقرار کند. در تدریس خود، علاوه بر استدلال‌های عقلی، از آیات قرآنی، روایات اهل‌بیت (ع) و اشعار عرفانی بهره می‌برد تا نشان دهد که فلسفه اسلامی ریشه‌ای عمیق در تعالیم و حیانی دارد. این سبک آموزشی موجب شد که شاگردان او نه تنها در فلسفه نظری مهارت یابند، بلکه با آموزه‌های دینی به‌طور عمیق آشنا شوند.

مدرسه سبزواری علاوه بر فلسفه نظری، به تربیت اخلاقی و عرفانی شاگردان نیز توجه ویژه‌ای داشت. حکیم سبزواری بر این باور بود که فلسفه بدون تزکیه نفس نمی‌تواند به نتیجه مطلوب برسد. او خود نمونه‌ای از زهد و سلوک عملی بود و شاگردانش را نیز به رعایت اصول اخلاقی، تهجد و دوری از دلبستگی‌های دنیوی توصیه می‌کرد. این تأکید بر تربیت معنوی سبب شد که بسیاری شاگردان وی، علاوه بر توانایی علمی، از نظر اخلاقی و

عرفانی نیز الگوهای شایسته‌ای باشند. نه تنها خود حکیم اعتنایی به زخارف دنیوی نداشت، بلکه شاگردان تربیت‌یافته‌اش نیز چنین بودند (رضانژاد، ۱۳۷۱، ص ۲۲۷). ملاحسینقلی همدانی از اکابر سلسله عرفانی نجف اشرف و سلطان محمد بیدختی از اقطاب سلسله گنابادی نمونه‌ای از تربیت‌یافتگان حکیم سبزواری‌اند (رضانژاد، ۱۳۷۱، ص ۱۰۵ و ۱۳۴).

نظم و دقت در برنامه‌ریزی درسی یکی دیگر از عوامل موفقیت بود. کلاس‌های درسی در ساعات مشخصی از روز برگزار می‌شد و حکیم سر ساعت درس را شروع می‌کرد (کنت دوگو بینو، بی‌تا، ص ۸۴-۸۵). براساس نقل‌قول‌های تاریخی، حکیم سبزواری خود از شاگردان امتحان گرفته و شخصاً جایگاه هر کدام را در دروس تعیین می‌کرد. متناسب با سطح فراگیران، حکیم سه درس در سه سطح مختلف داشت: درسی برای شاگردان مبتدی که شامل شرح منظومه می‌شد، درسی برای شاگردان متوسط که در آن *اسفار اربعه* تدریس می‌گردید و حلقه‌ای اختصاصی برای شاگردان برجسته که در آن مسائل پیچیده فلسفی و عرفانی بررسی می‌شد (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۵۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳).

ویژگی دیگر گزینش سخت‌گیرانه دانشجویان بود. ورود به حلقه درسی حکیم سبزواری نیازمند داشتن دانش مقدماتی در علوم مختلف از جمله منطق، ریاضیات و کلام بود. براساس گزارش‌های تاریخی، کسانی که قصد تحصیل در حکمت را داشتند، باید نشان می‌دادند که حداقل در پنج زمینه علمی (ادبیات عرب، منطق، ریاضیات، فقه و کلام) مهارت دارند. تنها پس از احراز این شرایط بود که اجازه ورود به کلاس‌های پیشرفته را می‌یافتند (براون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵). این سطح سخت‌گیری، موجب می‌شد که تنها افرادی که استعداد و علاقه کافی داشتند، بتوانند در این حوزه آموزش ببینند و سطح علمی دچار افت نگردد.

تعامل نزدیک بین استاد و شاگرد نیز از دیگر ویژگی‌های این مدرسه بود. حکیم سبزواری علاوه بر جلسات درسی رسمی، با شاگردان خود در جلسات غیررسمی به بحث و گفت‌وگو می‌نشست و حتی به پرسش‌های مکتوب آنان از راه دور پاسخ می‌داد. این شیوه، که به روش سنتی تربیت فلسفی در جهان اسلام بازمی‌گردد، موجب می‌شد که شاگردان با عمق بیشتری مفاهیم فلسفی را درک کنند و به بحث‌های نقادانه بپردازند.

۳-۲. فضای فکری و اجتماعی مساعد در سبزوار

رشد و شکوفایی هر مکتب فلسفی، علاوه بر وجود فیلسوفان برجسته و نظام آموزشی منسجم، نیازمند بستری مناسب از نظر شرایط اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی است. حوزه تدریس حاج ملاهادی نیز از این قاعده مستثنی نبود و شکوفایی آن را می‌توان تا حد زیادی نتیجه فضای مساعد فکری و اجتماعی این شهر دانست. در دوره‌ای که بسیاری از حوزه‌های علمی تحت تأثیر کشمکش‌های مذهبی، سیاسی بودند، سبزوار توانست محیطی نسبتاً آرام و آزاد برای مباحث فلسفی فراهم کند.

برخلاف شهرهای اصفهان و تهران که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با دربار قاجار در ارتباط بودند، سبزوار تا حد زیادی از نفوذ و مداخلات سیاسی دور بود. این استقلال به حکیم سبزواری و شاگردانش امکان می‌داد تا بدون ملاحظات سیاسی و درگیری‌های حکومتی، به بحث و تدریس در خصوص فلسفه بپردازند.

همچنین به جهت دوری از مراکز مذهبی، سبزوار دارای فضایی باز و آزادانه برای طرح مباحث فلسفی بود. در برخی مراکز علمی، مخصوصاً حوزه‌های مذهبی سنتی همچون مشهد، اصفهان و نجف، تدریس فلسفه و حکمت متعالیه همواره با مخالفت‌هایی از سوی گروه‌های مختلف روبه‌رو بود. برخی از علمای اصولی و اخباری‌مشرّب، ورود به مباحث فلسفی و عرفانی را ناسازگار با آموزه‌های شریعت می‌دانستند و در نتیجه، تدریس فلسفه با محدودیت‌هایی مواجه می‌شد. شاهد آن‌که حکیم سبزواری قبل از تأسیس حوزه فلسفی سبزوار به مدت پنج سال در مشهد ساکن بود و به تدریس فلسفه اهتمام داشت، اما به جهت مساعد نبودن اوضاع علوم عقلی، اقبال چندانی به درس حکیم صورت نپذیرفت و به همین جهت ناگزیر به موطن خود سبزوار هجرت کرد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۷؛ صدوقی‌سها، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴؛ رضائزاد، ۱۳۷۱، ص ۷۷-۷۸). سبزوار به جهت موقعیت جغرافیای خود چنین مخالفت‌هایی را کمتر تجربه می‌کرد. این مسئله باعث شد که حکیم سبزواری بتواند آزادانه به تدریس حکمت متعالیه بپردازد و شاگردان خود را بدون هراس از سرزنش‌های بیرونی، در مسیر فلسفه و عرفان تعلیم دهد.

علاوه بر فضای علمی و فکری مناسب، موقعیت جغرافیایی سبزوار نیز در جذب شاگردان و گسترش فلسفه در آن تأثیر قابل توجهی داشت. سبزوار که در مسیر ارتباطی

خراسان و نواحی مرکزی ایران قرار داشت، به‌عنوان یک شهر مهم در تبادلات علمی و فرهنگی نقش ایفا می‌کرد. بسیاری از طلاب و دانش‌پژوهان از نقاط مختلف ایران و حتی سرزمین‌های دورتر مانند هندوستان، تبت، آسیای میانه و ترکیه به سبزوار می‌آمدند تا از محضر حکیم سبزواری بهره ببرند (کنت دوگوبینو، بی‌تا: ۸۴). برخی نیز در مسیر رفتن به حوزه نجف یا سفر حج فرصت را غنیمت شمرده و چند صباحی از محضر پرفیض حکیم سبزواری مستفیض شده و بعد به سفر خود ادامه می‌دادند. چنانچه آخوند خراسانی قبل از عزیمت به عتبات به فیض شاگردی حکیم سبزواری نائل آمد (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۱۲؛ رضائزاد، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳) و با استعداد خارق‌العاده‌ای که داشت، در مدتی کمتر از یک سال در علوم عقلی به سطح بالایی از دانش دست یافته و پس از عزیمت به نجف، در کنار اصول به تدریس و ترویج حکمت اشتغال ورزید (جمشیدی، ۱۳۹۰). این تنوع دانشجویان موجب شد که سبزوار به مرکزی بین‌المللی برای تدریس فلسفه اسلامی تبدیل شود و مباحث آن در سطحی فراتر از مرزهای ایران گسترش یابد.

۳. عوامل افول مدرسه فلسفی سبزوار

شکوفایی مدرسه سبزوار تا زمانی که حکیم سبزواری در قید حیات بود، ادامه یافت، اما پس از درگذشت وی در سال ۱۲۸۹ قمری، رونق آن به تدریج رنگ باخت و دچار رکود شد. مهم‌ترین عوامل افول آن را می‌توان موارد زیر دانست:

۳-۱. وابستگی شدید به شخصیت حکیم سبزواری

یکی از مهم‌ترین دلایل افول مدرسه فلسفی سبزوار، وابستگی بیش از حد آن به شخصیت حکیم سبزواری بود. این حوزه که برپایه دانش، اعتبار و نفوذ علمی او شکل گرفته بود؛ پس از درگذشت وی نتوانست جایگزینی هم‌تراز برای ادامه مسیر خود بیابد. درحالی‌که برخی دیگر از حوزه‌های فلسفی ایران، مانند اصفهان و تهران، از حضور هم‌زمان چندین استاد و چهره علمی برخوردار بودند، مدرسه سبزوار عمده‌تاً متکی به حضور شخص حکیم سبزواری بود و با وفات او، این نهاد علمی عملاً محوریت خود را از دست داد.

حکیم سبزواری علاوه بر جایگاه فلسفی برجسته‌ای که داشت، از نفوذ اخلاقی و شخصیت ویژه‌ای نیز برخوردار بود. او نه تنها یک مدرس و فیلسوف، بلکه یک عارف و

زاهد وارسته نیز محسوب می‌شد که از طریق رفتار و منش خویش، تأثیر عمیقی بر شاگردان خود می‌گذاشت. بسیاری از دانشجویانی که از نقاط مختلف ایران و کشورهای دیگر برای تحصیل در سبزواری گرد آمده بودند، عمدتاً به دلیل شخصیت علمی و معنوی خود حکیم جذب این مدرسه شده بودند. از این رو، پس از وفات او، بسیاری از این شاگردان راهی حوزه‌های فلسفی دیگر شدند.

با این که برخی از شاگردان برجسته حکیم سبزواری، از جمله آخوند ملامحمد سبزواری، میرزا حسین علوی سبزواری و افتخارالحکما طالقانی، تلاش کردند تا مسیر علمی او را ادامه دهند، اما هیچ‌یک از آنان نتوانستند همان جاذبه علمی و توانایی تربیتی استاد خود را داشته باشند. ملامحمد سبزواری، که فرزند و برجسته‌ترین شاگرد حکیم بود، پس از وفات پدر تنها دو سال به تدریس ادامه داد و سپس درگذشت (اسراری، ۱۳۳۲، ص ۷۰-۶۷؛ رضائزاد، ۱۳۷۱، ص ۱۰۵). این فقدان زود هنگام، ضربه بزرگی به حوزه حکمی سبزواری وارد کرد؛ چرا که یکی از امیدهای اصلی برای ادامه مسیر حکیم، خیلی زود از میان رفت. از سوی دیگر، شاگردان دیگر، گرچه در سبزواری کرسی تدریس حکمت داشتند، اما هیچ‌کدام نتوانستند همان سطح از نفوذ و جاذبه علمی را ایجاد کرده و به اندازه استاد خود در جذب شاگردان و ایجاد رونق علمی در سبزواری موفق باشند.

۲-۳. ظهور رقبا و تغییر مرکزیت فلسفه در ایران

یکی دیگر از عوامل اساسی افول، رونق یافتن مراکز فلسفی رقیب و تغییر مرکزیت علمی فلسفه در ایران بود. در دوران قاجار، فلسفه اسلامی علاوه بر سبزواری، در اصفهان، تهران و مشهد نیز در حال گسترش بود. پس از درگذشت حکیم سبزواری، این حوزه‌ها با جذب شاگردان و مدرسان برجسته، جایگاه حکمی سبزواری را تضعیف کردند و به مراکز اصلی تفکر فلسفی در ایران تبدیل شدند. مهاجرت شاگردان حکیم سبزواری، جذب استعداد های جدید توسط تهران و مشهد و پویایی علمی این مراکز موجب شد که مدرسه سبزواری به تدریج از مرکزیت فلسفی ایران کنار گذاشته شود و رونق علمی خود را از دست بدهد. حوزه فلسفی تهران با مهاجرت ملاعبدالله زنوزی از شاگردان ملاحظه نوری از اصفهان به تهران در سال ۱۲۳۷ قمری در دوره فتحعلی شاه قاجار تأسیس شد (طارمی، ۱۳۸۲، ص

۱۳؛ صدوقی سها، ۱۳۹۶ الف، ص ۱۸۴-۱۸۵). در این دوران، به جهت آن که تهران به مرکز سیاسی و فرهنگی کشور تبدیل شده بود، شرایط مناسبی برای رشد فلسفه در آن مهیا شد و سیاست‌های دولتی به سمت حمایت از مراکز علمی جدید به خصوص در تهران که پایتخت بود، سوق پیدا کرد. این در حالی بود که سبزواری به عنوان یک شهر کوچک و دورافتاده، از حمایت‌های دولتی محروم بود. عواملی همچون مرکزیت سیاسی فرهنگی، حمایت شاه و شاهزادگان، تأسیس مدارس مروی و سپهسالار توسط علاقه‌مندان به علوم عقلی، دسترسی به امکانات مالی بیشتر و آموشدن تحصیل‌کردگان در مراکز غربی، موجب شد که حوزه تهران رفته رفته از سبزواری پیشی بگیرد و بسیاری از شاگردان برجسته حکمت متعالیه برای ادامه تحصیل یا تدریس به این شهر مهاجرت کنند. طوری که اندکی بعد از درگذشت حکیم سبزواری، در عصر حکمای اربعه یعنی آقا علی مدرّس، آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری، بازار فلسفه در تهران به اوج رونق خود رسید و هم‌زمان در سبزواری با سردی و رکود مواجه شد.

از سوی دیگر، حوزه مشهد نیز که در زمانه حاج ملاهادی سبزواری اقبالی به علوم عقلی نشان نمی‌داد، به تدریج به یکی از قطب‌های مهم علوم عقلی تبدیل شد (خامنه‌ای، ۱۳۶۵، ص ۲۳-۲۵). این تحول عمدتاً به دلیل حضور شاگردان برجسته حکیم سبزواری نظیر ملاغلامحسین شیخ‌الاسلام و میرزا محمد سروقدی در مشهد و تدریس فلسفه در این شهر رخ داد (آشتیانی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۱-۱۰۳). مدرسه میرزا جعفر و مدرسه فاضل‌خان به عنوان مراکز اصلی آموزش حکمت متعالیه در مشهد، توانستند پس از وفات حکیم سبزواری، نقش مهمی در جذب طلاب فلسفه ایفا کنند. بزرگی و اهمیت شهر مشهد و قرارگیری آن در جوار حرم امام رضا (ع)، در کنار حضور شاگردان حکیم در مشهد باعث شد که این حوزه رفته‌رفته بتواند جایگاه خود را در علوم عقلی تقویت کرده و در رقابت با سبزواری برتری یابد.

بسیاری از شاگردان نامدار او، پس از وفات استادشان، به جای ماندن در سبزواری، به تهران، مشهد و حتی نجف مهاجرت کردند. این امر موجب شد که نه تنها سبزواری نتواند نیروی انسانی لازم برای استمرار رونق علمی خود را حفظ کند، بلکه طلاب جدید نیز به جای ورود به مدرسه فلسفی سبزواری، تحصیل در مراکز معتبرتر مانند تهران و مشهد را

ترجیح دهند. کاهش تدریجی تعداد طلاب و کاهش کیفیت علمی، نتیجه این مهاجرت‌های علمی بود که در نهایت به رکود این حوزه انجامید.

۳-۳. فقدان نوآوری و محدود شدن به حکمت متعالیه

یکی از دلایل مهم افول، فقدان نوآوری علمی و پای‌بندی بیش از حد به آراء و نظریات حکمت متعالیه بود. اگر چه حکیم سبزواری خود دارای نوآوری‌هایی در چارچوب حکمت متعالیه بود، اما جانشینان او و مدرّسان بعدی حوزه سبزواری، فاقد نوآوری و آراء ابتکاری بودند. مدرسه سبزواری تقریباً در تمام عمر خود بیش از آن‌که به تولید اندیشه‌های جدید بپردازد، صرفاً به بازخوانی و شرح آموزه‌های پیشین حکمت متعالیه محدود شد. این در حالی بود که در مدارس دیگر، تلاش‌هایی برای بازنگری در فلسفه اسلامی، نقدهای جدید بر آراء ملاصدرا و حتی توجه به مکاتب دیگر مانند فلسفه مشاء، حکمت اشراق و عرفان نظری صورت می‌گرفت.

به‌ویژه در تهران مشارب مختلف فکری در حال ترویج و اشاعه بود. میرزای جلوه در کنار تدریس کتاب‌های صدرالمتألهین به نقد آن‌ها می‌پرداخت و هم‌زمان از فلسفه سینوی و برتری آن بر حکمت متعالیه دفاع می‌کرد. آقا محمدرضا قمشه‌ای که تسلط زیادی بر مبانی عرفانی داشت به تدریس عرفان نظری اشتغال داشت و بسیار پیش می‌آمد که به اظهار رأی و عقیده خود مبادرت می‌کرد تا آنجا که به جهت برخی کلماتی که به زبان می‌آورد از سوی برخی تکفیر شد (افضل‌الملک، ۱۳۶۱، ص ۱۰۷). میرزا حسین سبزواری از شاگردان حکیم سبزواری در کنار تدریس حکمت، به تدریس ریاضیات مشغول بود و از همین رو به حکیم ریاضی اشتهار داشت. آقا علی مدرّس در عین تدریس کتب صدرالمتألهین، افکار و آراء جدیدی تأسیس کرد و در برخی موارد از مبانی و نظریات حکمت متعالیه عدول کرد و به حکیم مؤسس مشهور شد. عدول از معاد با جسم مثالی به معاد با جسم عنصری (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲) و از وحدت وجود به وحدت شهود (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۴)، از جمله این موارد است.

اما سبزواری همچنان به چارچوب‌های سنتی حکمت متعالیه محدود ماند و نتوانست زمینه‌ای برای تحول و پویایی بیشتر در فلسفه اسلامی فراهم کند. این وابستگی به سنت‌های

پیشین، موجب شد که این مدرسه پس از درگذشت حکیم سبزواری، از جذابیت و پویایی علمی لازم برای ادامه حیات برخوردار نباشد و در نهایت از دیگر حوزه‌های فلسفی ایران عقب بماند.

۴-۳. عدم ورود به مباحث فلسفی جدید نظیر فلسفه غرب و علوم جدید

دیگر عامل افول، عدم ورود به مباحث جدید فلسفی و علمی، به‌ویژه فلسفه غرب و علوم جدید بود. در حالی که در اواخر دوره قاجار، برخی از حوزه‌های فلسفی، به‌خصوص حوزه تهران، تلاش کردند تا فلسفه اسلامی را در مواجهه با علوم جدید و اندیشه‌های فلسفی غرب به‌روز کنند، حوزه سبزواری همچنان بر سنت‌های پیشین متمرکز ماند و از ورود به جریان‌های فکری نو خودداری کرد. این محافظه‌کاری علمی باعث شد که به تدریج از دیگر مراکز فلسفی ایران عقب بماند و در جذب نسل جدید دانش‌پژوهان فلسفه ناتوان شود.

در دوره قاجار، به‌ویژه در نیمه دوم آن، فلسفه غرب و علوم جدید از طریق تعاملات فکری و ترجمه آثار فلسفی و علمی اروپایی وارد ایران شد. در سال ۱۲۷۹ قمری به تشویق کنت دوگوبینو کارمند سفارت و وزیر مختار فرانسه در ایران، کتاب *گفتار در روش دکارت* توسط ملالاله‌زار به فارسی ترجمه و منتشر شد (زعفرانچی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷؛ صدوقی‌سها، ۱۳۹۶ ب، ص ۴۹۷). شخصیت‌هایی مانند میرزا ملکم‌خان، میرزا فتحعلی آخوندزاده و طالبوف تبریزی در زمینه علوم جدید فعالیت داشتند و برخی از فلاسفه سنتی همچون میرزا ابوالحسن جلوه و آقا علی مدرس زنوزی در تهران به نقد و بررسی فلسفه غرب پرداختند. این جریان موجب شد که برخی از مراکز فلسفی، به‌ویژه تهران، به سمت گفت‌وگو با فلسفه‌های جدید و نقد آن حرکت کنند. کتاب *بدایع‌الحکم* تألیف ملاعلی زنوزی نخستین کتاب تألیفی در زمینه فلسفه در ایران است که در آن نامی از فیلسوفان غرب به میان آمده است. این کتاب در پاسخ به پرسش‌های بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله نوشته شده است. بدیع‌الملک در این کتاب ۷ پرسش فلسفی از ملاعلی مدرس زنوزی پرسیده و از فیلسوفانی مانند باکن (فرانسیس بیکن)، لیبز (لایب‌نیتس)، فنلن، بوسوت (بوسوئه)، کان (کانت)، فیشت (فیشته) بحث به میان آورده است (زعفرانچی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸-۱۶۷).

افزون بر این، علوم تجربی و طبیعی نیز در آن دوره رشد قابل توجهی داشت و برخی از

نهادهای علمی جدید، از جمله دارالفنون، به آموزش علوم نوین پرداختند. فلسفه‌های جدید که در ارتباط با علوم تجربی مطرح شده بودند، در برخی حوزه‌های علمی ایران مورد بحث قرار گرفت، اما حوزه حکمی سبزوار در برابر این تحولات علمی و معرفتی واکنشی نشان نداد. درحالی‌که برخی اندیشمندان ایرانی به ضرورت گفت‌وگو میان فلسفه اسلامی و فلسفه‌های جدید غربی پی برده بودند، فضای علمی سبزوار همچنان در چارچوب سنت‌های فلسفی گذشته باقی ماند و نوآوری خاصی در این زمینه ارائه نکرد. این عدم انعطاف‌پذیری و محدودیت فکری و آموزشی، موجب شد که سبزوار به تدریج از جریان اصلی تحولات فلسفی در ایران فاصله بگیرد و دیگر نتواند مانند گذشته نقش مؤثری در گفتمان فلسفی کشور ایفا کند.

۵-۳. موقعیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی

یکی از نکات مهم در تاریخ هر علم، توجه به مکان و ویژگی‌های آن است. به‌طورکلی، هر اقلیمی که از نوعی مرکزیت فرهنگی و اجتماعی برخوردار بوده و در کنار امنیت، از عمارت و ابنیه مناسب برخوردار باشد، به‌مثابه مأمّن امنی است که محرک اذهان و انگیزه طالبان خواهد بود. مراکزى مانند بغداد، قاهره و دمشق در جهان اسلام و نجف، کربلا، مشهد، قم، تهران و اصفهان در مناطق شیعه‌نشین به‌جهت موقعیت سیاسی، مذهبی و اجتماعی خاص خود، همواره مراکزى برای علم و فرهنگ بوده‌اند.

یکی دیگر از عوامل مهم در افول مدرسه فلسفی سبزوار، موقعیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی این شهر بود. سبزوار برخلاف شهرهایی مانند تهران، اصفهان و مشهد که در دوره قاجار به‌عنوان مراکز اصلی حکومتی، مذهبی و فرهنگی شناخته می‌شدند، نه پایتخت سیاسی و فرهنگی بود تا از حمایت مادی و معنوی حکومت برخوردار باشد و نه شهری مقدس و محل دفن امامان بود تا مورد توجه واقفین، مدرسه‌سازان و دوستداران اهل بیت علیهم‌السلام باشد. علاوه بر آن، سبزوار در قیاس با این شهرها کوچک‌تر و با امکاناتی محدودتر بود. مجموعه این عوامل باعث شد سبزوار در بلندمدت، شرایط اقلیمی برای تبدیل شدن به مرکزی پایدار و ثابت در عرصه علم و حکمت را نداشته باشد. بی‌شک تداوم یک مرکز علمی منوط به جذب منابع مادی و حمایت‌های لازم و مستمر است و سبزوار به

جهاتی که ذکر شد نتوانست منابع مالی و حمایت‌های لازم برای حفظ جایگاه علمی خود را فراهم کند و بالتبع در جذب اساتید و نگاه‌داشتن شاگردان برجسته در درازمدت ناموفق بود و پس از چندی چراغ فروزان حکمت در آن خاموش شد.

۴. تأثیرات مدرسه فلسفی سبزواری پس از افول آن

با وجود افول تدریجی مدرسه فلسفی سبزواری پس از درگذشت حکیم سبزواری، تأثیرات فکری و علمی آن همچنان در سنت فلسفی ایران باقی ماند. این مدرسه که یکی از مهم‌ترین مراکز تداوم حکمت متعالیه در سده سیزدهم هجری بود، تأثیر عمیقی بر سایر مدارس فلسفی گذاشت و از طریق انتقال اندیشه‌های صدرایی، تربیت شاگردان برجسته و میراث مکتوب گران‌بها، نقش خود را در گسترش فلسفه اسلامی ایفا کرد. در ادامه، به دو محور اصلی تأثیرات آن می‌پردازیم.

۴-۱. توسعه و انتقال حکمت به دیگر مراکز فلسفی

با فوت حکیم سبزواری اکثر شاگردانش به شهرهای خود یا مراکز فلسفی دیگر مهاجرت کردند. این مهاجرت اگر چه حوزه فلسفی سبزواری را از اساتید برجسته و شخصیت‌های بزرگ خالی کرد، اما با انتقال و توسعه حکمت به دیگر مراکز علمی، باعث امتداد غیرمستقیم آن شد.

بیشترین سهم از مهاجرت شاگردان حکیم سبزواری نصیب حوزه فلسفی تهران شد. میرزا محمدحسین سبزواری (شیرازی، ۱۳۱۹، ج ۳، ص ۲۳۷)، ملا اسماعیل سبزواری (شیرازی، ۱۳۱۹، ج ۳، ص ۲۳۷)، ملا محمد طهرانی (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۵، ص ۱۶۴)، میرزا اسدالله سبزواری (رضائزاد، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱)، میرزا شمس‌الدین حکیم الهی (الهی، ۱۳۹۳، ص ۲۲)، صدرالعلما سبزواری (رضائزاد، ۱۳۷۱، ص ۱۱۸-۱۱۹)، از جمله شاگردان حکیم سبزواری هستند که به تهران مهاجرت کرده و باعث رونق بیش از پیش فلسفه در آن شدند. سهم مشهد از این مهاجرت علاوه بر دو حکیم پیش‌گفته یعنی ملاغلامحسین شیخ‌الاسلام و میرزا محمد سروقدی (آشتیانی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۱-۱۰۳)، ملاابراهیم سبزواری معروف به وثوق‌الحکما (صدوقی‌سها، ۱۳۵۹، ص ۱۲۴؛ معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص

(۶۶)، میرزا ابوالحسن رضوی (رضوی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۱-۳۱۲)، میرزا نصرالله مشهدی (اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۱، ج ۲، ص ۴۰۲) و میرزا عبدالکریم خبوشانی (اسراری، ۱۳۳۲، ص ۶۴؛ آشتیانی، ۱۳۴۲، ص ۱۰۳) بود.

برخی دیگر از شاگردان سبزواری به اصفهان رفتند و به جمع اساتید برجسته فلسفه در این شهر پیوستند. برای مثال میرزا نصرالله قمشه‌ای (جناب و پورعصار، ۱۳۸۵، ص ۴۲۳-۴۲۴)، میرزا محمدمهدی قمشه‌ای (رضانژاد، ۱۳۷۱، ص ۱۳۶؛ باقی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۲-۱۵۳)، شیخ شهاب‌الدین بزچلوبی کمیجانی (صدوقی‌سها، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹؛ دیوان‌بیگی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۰۰)، عبدالوهاب اصفهانی (مهدوی و دیگران، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۹۵-۳۹۶) و شیخ محمدهسین طریحی نجفی (صدوقی‌سها، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ مهدوی و دیگران، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰۲) با مهاجرت به اصفهان و تدریس در آن باعث رونق بیشتر آن شدند. در این میان حوزه شیراز نیز بی‌نصیب نماند و از میان شاگردان حکیم سبزواری، حکیم عباس دارابی (صدوقی‌سها، ۱۳۸۱، ص ۱۸۳؛ فرصت شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲)، میرزا آقا حکیم دارابی جهرمی (جعفریان، ۱۴۰۰، ص ۱۱۱) و سید عبدالغفور دارابی شیرازی (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۶-۱۲۷) را به‌سوی خود جذب کرد. ملاعلی سمنانی، دیگر شاگرد برجسته حکیم سبزواری، در سمنان کرسی تدریس بزرگی تأسیس کرد و به تربیت شاگرد پرداخت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۵، ص ۱۷۲).

تأثیر شاگردان حکیم منحصر در مراکز علمی ایران نبود، بلکه می‌توان گسترش فلسفه و عرفان در نجف را نیز تا حد بسیاری مرهون انتقال شاگردان حکیم سبزواری به نجف به‌ویژه آخوند خراسانی و ملاحسینقلی همدانی دانست.

۲-۴. میراث مکتوب

یکی از ماندگارترین تأثیرات مدرسه فلسفی سبزواری، آثار و مکتوبات حکیم سبزواری است که همچنان در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود. شرح منظومه، که یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی دوره قاجار است، بعد از ۲۰۰ سال از تاریخ تألیف آن هنوز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متون آموزشی فلسفه اسلامی در مراکز فلسفی ایران و جهان تدریس می‌شود. این کتاب، به‌دلیل سبک روان، استدلال‌های منسجم و ساختار آموزشی دقیق، همچنان یکی

از منابع اصلی برای فهم مبانی حکمت متعالیه محسوب می‌شود (کمالی، ۱۴۰۲، ص ۲۵-۴۶).

علاوه بر شرح منظومه، سایر آثار حکیم سبزواری مانند *اسرارالحکم*، حواشی بر *اسفار اربعه* و *تعلیقات بر شواهدالربوبیه* نیز در نظام آموزشی فلسفه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارند. این آثار، ضمن حفظ آموزه‌های حکمت متعالیه، به‌عنوان پلی میان فلسفه صدرایی و مباحث معاصر فلسفی اسلامی عمل کرده‌اند.

نقش میراث فکری مدرسه سبزواری در نظام آموزشی، تنها به حوزه‌ها و دانشگاه‌های ایران و جهان اسلام محدود نمی‌شود. هم‌اکنون شرح منظومه سبزواری که توسط مهدی محقق و ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه شده، به‌عنوان یکی از متون اصلی فلسفه اسلامی در بسیاری از دانشگاه‌های غربی و شرقی تدریس می‌شود (محقق، ۱۳۸۳، ص ۱۸ و ۲۴). نهادهای علمی و پژوهشی بسیاری نیز، با تحقیق در این کتاب و سایر آثار حکیم سبزواری، سعی در بازخوانی اندیشه‌های این فیلسوف برجسته دارند. این موضوع نشان می‌دهد که گرچه مدرسه فلسفی سبزواری به‌عنوان یک نهاد آموزشی مستقل دچار رکود شد، اما تأثیر فکری آن همچنان ادامه دارد.

نتیجه

مدرسه فلسفی سبزواری، که در نیمه قرن سیزدهم هجری توسط حکیم ملاهادی سبزواری تأسیس شد، یکی از مهم‌ترین مراکز تعلیم و گسترش حکمت متعالیه در ایران بود. این مرکز، با بهره‌گیری از شخصیت علمی برجسته بنیانگذارش، نظام آموزشی منسجم، فضای فکری آزاد و جایگاه آن در میان سایر مراکز فلسفی ایران، توانست برای چندین دهه به یکی از قطب‌های اصلی فلسفه اسلامی در دوره قاجار تبدیل شود. با این حال، پس از وفات بنیانگذار آن، به تدریج دچار افول شد و جایگاه خود را در میان حوزه‌های مهم فلسفی از دست داد. در این پژوهش، مهم‌ترین عوامل شکوفایی و افول این مدرسه بررسی شد و تلاش گردید تا تأثیرات پایدار آن بر جریان فلسفه اسلامی روشن شود.

شکوفایی آن بیش از هر چیز وابسته به شخصیت علمی و تربیتی حکیم سبزواری بود. او با تألیف شرح منظومه و سایر آثار فلسفی، ارائه شیوه‌ای منسجم در تدریس حکمت

متعالیه و تربیت شاگردان برجسته، توانست این مدرسه را به مرکز اصلی تعلیم فلسفه در دوره خود تبدیل کند. نظام آموزشی حساب‌شده، فضای نسبتاً آزاد علمی در سبزوار و استقبال گسترده شاگردان از سراسر ایران و حتی کشورهای همسایه، از دیگر عوامل موفقیت این مدرسه بودند.

با این حال، پس از درگذشت حکیم سبزواری در سال ۱۲۸۹ قمری، این مدرسه به تدریج رو به ضعف نهاد. مهم‌ترین دلایل این افول را می‌توان در وابستگی شدید به شخصیت بنیانگذار، وجود حوزه‌های رقیب در تهران و مشهد، عدم نوآوری و ورود به مباحث جدید فلسفی و موقعیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی سبزوار دانست.

بررسی سرنوشت مدرسه فلسفی سبزوار، فراتر از یک مطالعه تاریخی، می‌تواند به ما در درک سازوکارهای پویایی و زوال سنت‌های فلسفی در جهان اسلام کمک کند. تجربه این مرکز نشان می‌دهد که حتی نهادهای علمی بسیار موفق نیز، در صورتی که نتوانند با شرایط جدید علمی، اجتماعی و فرهنگی وفق یابند، در معرض افول قرار خواهند گرفت. وابستگی بیش از حد به یک شخصیت، عدم پذیرش تحول و نوآوری و عدم تعامل با جریان‌های علمی جدید، می‌تواند به کاهش تدریجی نفوذ و کارآمدی یک مرکز علمی منجر شوند.

مدرسه فلسفی سبزوار، گرچه به‌عنوان یک نهاد مستقل دچار افول شد، اما از نظر فکری و علمی تأثیرات عمیقی بر حکمت متعالیه و جریان‌های فلسفی بعدی گذاشت. تأثیرات پایدار بر حوزه‌های فلسفی ایران و جهان و نقش آن در انتقال و توسعه فلسفه، نشان می‌دهد که حتی در صورت افول نهادی، میراث فکری آن می‌تواند از طریق آثار، شاگردان و روش‌های آموزشی ادامه یابد.

منابع و مآخذ

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۲). «شخصیت حکیم عارف «اسرار»، کیهان فرهنگی، شماره ۹۶، ص ۵-۱۱.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۴۲). شرح مشاعر ملامحمدجعفر لنگرودی، مشهد: زوار.
- اسراری، ولی‌الله (۱۳۳۲). شرح زندگانی یگانه فیلسوف شهیر شرق مرحوم صدرالمآلهین حاج ملاهادی أسرار سبزواری اعلى الله مقامه، سبزواری: شرکت چاپ بیهق.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۵۵). المآثر و الآثار، چاپ سنگی، کتابخانه سنائی.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۰۱). مطلع‌الشمس، طهران: چاپ سنگی.
- افضل‌الملک، غلامحسین (۱۳۶۱). افضل‌التواریخ، نشر تاریخ.
- الهی، امیر سعید (۱۳۹۳). اسناد و فرمان‌های تاریخی دودمان الهی، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- باقی، عبدالعلی (۱۳۷۰). مدرّس مجاهدی شکست‌ناپذیر، تهران: نشر تفکر.
- براون، ادوارد گرانویل (۱۳۸۱). یک سال در میان ایرانیان، ترجمه منی صالحی علامه، تهران: ماه‌ریز.
- جعفریان، رسول (۱۴۰۰). «نسخه‌خوانی: شرح حال خودنوشت عبدالعلی معتمدالدوله در تذکره صدراعظمی»، آینه پژوهش، مرداد و شهریور، سال سی و دوم (۳)، ص ۹۱-۱۱۸.
- جمشیدی، حسن (۱۳۹۰). «شخصیت فلسفی آخوند خراسانی و بازتاب فلسفه در کفایة‌الاصول»، مجله حوزه، شماره ۱۶۲، دی‌ماه.
- جناب، علی و پورعصار، رضوان (۱۳۸۵). رجال و مشاهیر اصفهان، اصفهان، سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۶۵). گزارشی از سابقه تاریخی و اوضاع کنونی حوزه علمیه مشهد، کنگره جهانی حضرت رضا(ع)، چ، مشهد: آستان قدس رضوی.
- رضانژاد (نوشین)، غلامحسین (۱۳۷۱). حکیم سبزواری، زندگی - آثار - فلسفه، چ ۱، انتشارات سنائی.
- رضوی، محمدباقر (۱۳۸۴). شجره طیبه در انساب سلسله سادات علویه رضویه، به کوشش سید محمدتقی مدرّس رضوی، مشهد: آهنگ قلم.
- زعفرانچی، ناصر (۱۳۸۱). «نگاهی اجمالی به نخستین آشنایی‌ها با آرای فلاسفه غرب در ایران»، مجله فرهنگ، شماره ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان، ص ۱۶۷-۱۷۵.
- زنوزی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: اطلاعات.

دیوان‌بینگی شیرازی، احمد (۱۳۶۶). *حدیقه الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات زرین.

سبزواری، هادی (۱۳۷۶). *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح استاد آشتیانی، تهران: اسوه.
سبزواری، هادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
سبزواری، هادی (۱۳۸۳). «شرح حال سبزواری به قلم خود ایشان»، *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی حاج ملاهادی سبزواری*، ویرایش و تنظیم امید قنبری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

شریعتی، علی (۱۳۷۷). *هبوط در کویر*، شرکت چاپخش سهامی خاص.
شیرازی، محمدمعصوم (۱۳۱۹). *طرائق الحقائق*، طهران: چاپ سنگی.
صدوقی‌سها، منوچهر (۱۳۳۰). «مقدمه»، *اساس التوحید میرزا مهدی آشتیانی*، تهران: دانشگاه تهران.
صدوقی‌سها، منوچهر (۱۳۵۹). *تاریخ حکما و عرفا متأخرین از صدرالمتألهین*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدوقی‌سها، منوچهر (۱۳۸۱). *تحریر ثانی تاریخ حکما و عرفای متأخر*، تهران: حکمت.
صدوقی‌سها، منوچهر (۱۳۹۶ الف). «تاریخ‌شناسی حوزه حکمی طهران و تأثیر آقا علی مدرس در انتقال علوم»، *مجموعه پیش‌نشست‌های همایش ملی حکیم طهران*، تهران: انتشارات حکمت اسلامی.

صدوقی‌سها، منوچهر (۱۳۹۶ ب). «مروری بر چگونگی تأسیس حوزه تهران»، *مجموعه پیش‌نشست‌های همایش ملی حکیم طهران*، تهران: انتشارات حکمت اسلامی.

طارمی، عباس (۱۳۸۲). *شهر هزار حکیم*، تهران: روزنه.
عباسی، حسین؛ یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۴۰۲). «مختصات روش‌شناسی حکمت متعالیه»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، سال دوم، شماره ششم، تابستان، ص ۹۵-۱۱۵.

فرصت شیرازی، محمدنصیر (۱۳۷۷). *آثار عجم*، تهران: امیرکبیر.
فیضی، کریم (۱۳۸۳). «دیباجه»، *اسرار الحکم فی المفتتح و المختتم حاج ملاهادی سبزواری*، قم: مطبوعات دینی.

کدیور، محسن (۱۳۷۸). «مقدمه»، *مصنفات حکیم زنوزی*، تهران: اطلاعات.
کمالی، محمدمهدی (۱۴۰۲). «تاریخچه شرح منظومه و تدریس آن در ایران و جهان»، *تاریخ فلسفه*، سال چهاردهم، شماره دوم، پاییز، ص ۲۵-۴۶.

کنت دوگوبینو (بی‌تا). *مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی*، بی‌جا.

مدرّس، عبدالرحمن (۱۳۴۱). *تاریخ علمای خراسان*، با مقدمه و تصحیح محمدباقر ساعدی، مشهد: دیانت.

محقق، مهدی (۱۳۸۳). «پیشگفتار»، *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی حاج ملاهادی سبزواری*، ویرایش و تنظیم امید قنبری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

محقق داماد، مصطفی (۱۴۰۱). *نخبگان علم و عمل ایران*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

معلم حبیب‌آبادی (۱۳۶۲). *مکارم الآثار در احوال رجال دوره قاجار*، اصفهان: کمال.

منشی قمی، احمدبن حسین (۱۳۸۳). *خلاصه‌التواریخ*، تهران: دانشگاه تهران.

مهدوی، مصلح‌الدین و دیگران (۱۳۸۶). *اعلام اصفهان*، اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.

References

- Abasi, Hossein; Yazdanpanah, Seyed Yedollah (1402). "Mokhtasat Ravesh Shenasi Hekmat Motale'eh", *Tarikh-e Falsafeh Islami*, Sal-e Dovom, Shomareh Sheshom, Tabestan, p. 95-115 (in Persian).
- Afzal al-Mulk, Gholamhossein (1361). *Afzal al-Tawarikh*, Nashr Tarikh (in Persian).
- Elahi, Amir Saeed (1393). *Asnad va Farman-haye Tarikhi Doudman-e Elahi*, Qom, Majma' Zakhayer-e Islami (in Persian).
- Ashtiani, Seyed Jalal al-Din (1372). "Shakhsiyat Hakim Aref Asrar", *Keyhan Farhangi*, Shomareh 96, p. 5-11 (in Persian).
- Ashtiani, Seyed Jalal al-Din (1342). *Sharh-e Mashaa'ir Molla Mohammad Jafar Langarudi*, Mashhad: Zawar (in Persian).
- Asrari, Valiollah (1332). *Sharh Zendegani Yeganeh Filsof-e Shahir Sharq Marhum Sadr al-Mutallihin Hajj Molla Hadi Asrar Sabzevari*, Sabzevar, Sherkat-e Chap-e Beheq (in Persian).
- Baghi, Abdolali (1370). *Modarres-e Mojahidi Shekast Napazir*, Tehran: Nashr-e Tafakkor (in Persian).
- Brown, Edward Granville (1381). *Yeksal Dar Mian Iraniyan*, Tarjume Mani Salehi Allameh, Tehran: Mah Rizeh (in Persian).
- Conte de Gobineau (bi-ta), *Mazaheb va Falsafeh dar Asya-ye Vosta*, bi-ja (in Persian).
- Divan Beigi Shirazi, Ahmad (1366). *Hadiqat al-Shoara*, Edited by Abdolhossein Navaei, Tehran: Entesharat-e Zarrin (in Persian).
- Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan (1355). *al-Ma'athir wa al-Athar*, Chap Sanghi, Ketabkhaneh Sanaei (in Persian).
- Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan (1301). *Matla' al-Shams*, Tehran: Chap Sanghi (in Persian).
- Fiizi, Karim (1383). "Dibacheh", *Asrar al-Hikam fi al-Muftatah wa al-Mukhtatam Hajj Molla Hadi Sabzevari*, Qom, Matbu'at-e Dini (in Persian).
- Forsat Shirazi, Mohammad Nasir (1377). *Asar-e Ajam*, Tehran: Amirkabir (in Persian).
- Ghamenei, Seyed Ali (1365). *Gozarshi Az Sabeghe Tarikhi va Owza-e Kononi Hozeh Ilmiye Mashhad*, Kongareh Jahan-e Hazrat Reza (AS), Mashhad: Astan Qods Razavi, Chap Avval (in Persian).
- Jafarian, Rasoul (1400). "Noskkeh-Khani: Sharh-e Hal-e Khodnevesht-e Abdolali Mo'tamed al-Dowleh dar Tazkerah-ye Sadr-e A'zami", *Ayeneh-ye Pazhoresh*, Mordad va Shahrivar, Sal-e Si-o-Dovvom (3), p. 91-118 (in Persian).
- Jamshidi, Hassan (1390). "Shakhsiyat Falsafi Akhund Khorasani va Baztaab Falsafeh dar Kifayah al-Osool", *Majalleh Hozeh*, Shomareh 162, Dey Mah (in Persian).
- Jenab, Ali, and Pour Asar, Rezvan (1385). *Rejal va Mashaheer-e Esfahan*, Esfahan, Sazman-e Farhangi Tafreehi-ye Shahrdari-ye Esfahan (in Persian).
- Kadivar, Mohsen (1378). "Moqaddameh" *Musannafat Hakim Zanouzi*, Tehran: Etefaat (in Persian).
- Kamali, Mohammad Mahdi (1402), "Tarikhcheh-ye Sharh-e Manzumeh va Tadrise an dar Iran va Jahan", *Tarikh-e Falsafeh*, Sal-e Chahardahom, Shomareh-ye Dovvom, Paiez, pp. 25-46 (in Persian).
- Mahdavi, Mosleh al-Din, va digaran (1386). *A'lam-e Esfahan*, Esfahan, Sazman-e Farhangi Tafrihi-ye Shahrdari-ye Esfahan.
- Monshi Qomi, Ahmad bin Hossein (1383). *Kholasat al-Tawarikh*, Tehran: Daneshgah

- Tehran (in Persian).
- Modarres, Abdolrahman (1341). *Tarikh-e Olama-ye Khorasan*, with an Introduction and Edition by Mohammad Baqer Saedi, Mashhad: Diyanat (in Persian).
- Mohaqqeq Damad, Mostafa (1401). *Nokhbegan-e Elm va Amal-e Iran*, Tehran: Markaz-e Nashr-e Oloum-e Eslami (in Persian).
- Mohaqqeq, Mahdi (1383). "Pishgoftar", *Zendeginameh va Khadamat-e Elmi va Farhangi-ye Haj Molla Hadi Sabzevari*, Edited and Compiled by Omid Ghanbari, Tehran: Anjoman-e Asar va Mofakher-e Farhangi (in Persian).
- Razavi, Mohammad Bagher (1384). *Shajareh Tayyibeh dar Ansab-e Silsileh Sadat-e Alaviyah Razaviyah*, be Koshesh Seyed Mohammad Taqi Modarres Razavi, Mashhad: Ahang-e Qalam (in Persian).
- Rezanejad (Noshin), Gholamhossein (1371). *Hakim Sabzevari, Zendegi-Akhar-Falsafah*, Chap Avval, Entesharat Sanaei (in Persian).
- Sabzevari, Hadi (1376). *Rasael-e Hakim Sabzevari*, Edited by Ostadh Ashtiani, Tehran: Osveh. (in Persian)
- Sabzevari, Hadi (1369). *Sharh al-Manzumeh*, Edited and Annotated by Ayatollah Hasan Zadeh Amoli, Tehran: Nashr-e Nab (in Persian).
- Sabzevari, Hadi (1383). "Sharh-e Hal-e Sabzevari be Qalam-e Khod-e Ishan", *Zendeginameh va Khadamat-e Elmi va Farhangi-ye Haj Molla Hadi Sabzevari*, Edited and Compiled by Omid Ghanbari, Tehran: Anjoman-e Asar va Mofakher-e Farhangi (in Persian).
- Sadoughi Saha, Manoochehr (1396a). "Tarikh-shenasi-ye Hozeh-ye Hekami-ye Tehran va Ta'sir-e Aqa Ali Modarres dar Enteqal-e Oloum", *Majmooe-ye Pishneshast-haye Hamayesh-e Melli-ye Hakim-e Tehran*, Tehran: Entesharat-e Hokmat-e Eslami (in Persian).
- Sadoughi Saha, Manoochehr (1396b). "Moruri Bar Cheghoneghi-ye Ta'sis Hozeh Tehran", *Majmo'e Pishneshst-haye Hamayesh-e Melli Hakim Tehran*, Tehran: Nashr Hokmat Islami (in Persian).
- Sadoughi Saha, Manoochehr (1330). "Moqaddameh", *Asas al-Tawhid Mirza Mahdi Ashtiani*, Tehran: Daneshgah Tehran (in Persian).
- Sadoughi Saha, Manoochehr (1359). *Tarikh Hokama va Orefa Motakhareen az Sadr al-Mutallihin*, Tehran: Anjoman Islami Hokmat va Falsafeh Iran (in Persian).
- Sadoughi Saha, Manoochehr (1381). *Tahrir Thani Tarikh Hokama va Orafa Motakhareen*, Tehran: Hokmat (in Persian).
- Shariati, Ali (1377). *Hoboot dar Kavir*, Sherkat-e Chapakhsh Sahami Khass (in Persian).
- Shirazi, Mohammad Masoum (1319). *Tora'eq al-Haqa'eq*, Tehran: Chap-e Sangi. (in Persian).
- Moallem Habibabadi (1362). *Makarim al-Asar dar Ahval-e Rijal-e Doreh Qajar*, Isfahan: Kamal (in Persian).
- Taremi, Abbas (1382). *Shahr Hazar Hakim*, Tehran: Rozaneh (in Persian).
- Zaferanchi, Naser (1381). "Negahi Ejwali be Nakhostin Ashnaee-ha ba Arai-ye Falasefe-ye Gharb dar Iran", *Majalleh-ye Farhang*, Shomareh 41 va 42, Bahar va Tabestan, pp. 167-175 (in Persian).
- Zonouzi, Ali (1378). *Majmooe-ye Mosannafat, Tashih va Tahqiq*: Mohsen Kadivar, Tehran: Ettelaat (in Persian).



Dualistic interpretation of “near-death experiences” in the crucible of thought experiments

Mohsen Izadi¹  | Sayyed Mahdiyar Hossaini² 

1. Associate professor, Department of Philosophy and Theology, University of Qom, Iran.

E-mail: m.izadi@qom.ac.ir

2. Phd student of philosophy of religion, Tarbiat Moallem University.

E-mail: Smh.tbn@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2025/01/20

Received in revised form

2025/04/24

Accepted 2025/04/26

Published online

2025/09/23

Keywords:

*Near-death experience,
soul, dualism, strong
artificial intelligence,
thought experiment.*

Dualistic interpretations of near-death experiences (NDEs) are based on evidence such as experiencing distant places, gaining awareness of the past, present, and future, and seeing beyond physical objects. From this perspective, these experiences are not possible without the existence of a soul and a metaphysical dimension. This approach considers reductionist and physicalist interpretations incapable of explaining these events. This article designs a thought experiment-type argument to examine a view that claims that by combining two technologies: strong artificial intelligence (SAI) and the Internet of Things (IoT) and achieving artificial intelligence of things (AIoT), it is possible to reconstruct and experience the claims of near-death experiencers without the need for a soul, or even create those experiences without the presence of near-death states by connecting to the brains of individuals. Although the authors reject physicalist interpretations of near-death experiences, they believe that this claim can be a challenge to dualistic interpretations of near-death experiences.

Cite this article: Izadi, M; Hossaini, S.M (2025). Dualistic interpretation of “near-death experiences” in the crucible of thought experiments, *History of Islamic Philosophy*,4 (3), 117-140.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2025.501146.1132>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.501146.1132>

Extended Abstract

Introduction

The term "Near-Death Experience" was first used in 1975 by Raymond Moody in his book "Life After Life". After him, this issue has been raised to the public as one of the scientific-empirical reasons proving the existence of the soul and the afterlife. There is some scientific controversy about the physicalist and non-physicalist interpretations of these experiences.

Proponents of non-physicalist interpretations use these experiences as evidence for the existence of the soul and a metaphysical dimension in humans, in other words, dualism or the dualism of the human body and soul. But physicalist interpretations, while denying such perceptions, have sought to find material reasons and explain these experiences with the help of neuroscience and brain interactions. One of the important events in recent years is the significant progress of artificial intelligence and the increasing use of its capabilities, as well as the development of the Internet of Things and the intelligitization of the living environment, which of course has its own theological consequences that can create new opportunities or challenges. For example, with the advancement of these two technologies and their combination, it can be claimed that a robot or a person equipped with these capabilities can create situations and awareness similar to what occurs in near-death experiences. This claim can be a challenge to non-physicalist interpretations of these experiences.

Methods

In this article, the analytical descriptive method has been used and a "thought experiment" has been designed to create a hypothetical but feasible situation in the future to create a challenge in empirical arguments to prove the soul and use near-death experiences for dualistic interpretations.

For this purpose, we first briefly define after-death experiences and discuss some of their characteristics and components. Then, we point out some dualistic and reductionist interpretations of them. In the next section, the technologies of artificial intelligence and the Internet of Things and their combination are introduced, and a thought experiment is designed and evaluated for the main argument of the article.

Results

Although arguments such as the "Universal Room of Artificial Intelligence" may raise new doubts about the dualistic interpretation of near-death experiences, they cannot in any way refute or invalidate such interpretations because:

a) Near-death experiencers gain non-continuous awareness and information about events, places, and phenomena in the material world, and they also observe and understand facts about the supernatural world (the world of purgatory); these types of supernatural facts are not found in the material world

at all; while the information and knowledge that the "Universal Room of Artificial Intelligence" can provide in the thought experiment in question is limited to matters related to worldly life.

b) The fact that the "Universal Room of Artificial Intelligence" can in some cases provide information by way of near-death experiences does not require that the person experiencing near-death experiences did not have those experiences through the "supernatural power of his abstract soul"; Rather, it only means that: in addition to the fact that a person can acquire unconventional knowledge through near-death experiences (and the supernatural power of the soul), he can also acquire some of that knowledge through the "Universal Room of Artificial Intelligence".

Conclusion

Our goal in this article is not to endorse naturalism and accept reductionist interpretations of near-death experiences. Rather, while the authors fully and seriously believe in the existence of the soul and its non-physicality, as well as the occurrence of supernatural states in near-death experiences, they believe that arguments based on empirical science, such as near-death experiences, to prove the existence of the soul and the school of dualism may be undermined in the future with the advancement of modern science.

This article highlights a new challenge regarding the validity and reliance on dualistic interpretations of near-death experiences, which will become apparent with the advancement of Internet of Things and artificial intelligence technologies, and new technologies such as implanting electronic chips in the brain. Given the capabilities created in artificial intelligence and the Internet of Things, it is seen that dualistic and spiritual interpretations cannot be considered the only possible option for near-death experiences. An object equipped with "artificial intelligence of things" can express some of the claims of a person having near-death experiences. According to physicalists, therefore, there cannot be a difference in the validity and epistemological valuation between these two claims. One of the methods of reasoning to prove or disprove some metaphysical beliefs, such as the belief in the existence of an abstract soul, is the use of thought experiments. In this regard, an experiment can be designed that, using the capabilities of artificial intelligence and the Internet of Things, reconstructs some of the similar awareness in near-death experiences.

However, it cannot be claimed that the new doubts that have arisen with the advances in artificial intelligence technology for the dualistic approach to interpreting near-death experiences are indisputable. The present study has provided appropriate answers to these doubts.



تفسیر دوگانه‌انگارانه از «تجربه‌های نزدیک به مرگ» در بوته آزمایش فکری

محسن ایزدی^۱ | سید مهدی یارحسینی^۲

m.izadi@qom.ac.ir
Smh.tbn@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، ایران.
۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تربیت مدرس.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

سهروردی، التلویحات،

روضه‌التعریف، ابن‌الخطیب،

روایت غیرمشهور اثولوجیا.

تفسیرهای دوگانه‌انگارانه از تجربه‌های نزدیک به مرگ (NDE)، مبتنی بر شواهدی از جمله تجربه از مکان‌های بسیار دور، کسب آگاهی از گذشته، حال و آینده و مشاهده ورای اشیای فیزیکی است. از این منظر، این تجربه‌ها بدون وجود روح و بعد فرامادی امکان‌پذیر نیست. این رویکرد، تفسیرهای تقلیل‌گرا و فیزیکالیستی را از توضیح این اتفاقات ناتوان می‌داند. در این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش‌ها هستیم که آیا به‌جز فرض وجود روح مجرد، گزینه دیگری برای پذیرش و تبیین تجربه‌های نزدیک به مرگ وجود ندارد؟ آیا با استفاده از این تجارب می‌توان به اثبات وجود روح مجرد در انسان پرداخت؟ این نوشتار با روش تحلیلی توصیفی و با طراحی یک استدلال از نوع آزمایش فکری به بررسی دیدگاهی می‌پردازد که مدعی است با توسعه هوش مصنوعی قوی (SAI)، اینترنت اشیاء (IoT) و همچنین ترکیب این دو فناوری با عنوان هوش مصنوعی اشیاء (AIoT)، می‌توان به‌وسیله یک ربات یا جسم مجهز به این فناوری، ادعاهای تجربه‌گران نزدیک به مرگ را بدون نیاز به وجود روح، تکرار و تجربه نمود و یا حتی با اتصال به مغز افراد، آن تجربه‌ها را بدون وجود حالات نزدیک به مرگ ایجاد کرد. این ادعا می‌تواند چالشی برای تفسیرهای دوگانه‌انگارانه از تجربیات نزدیک به مرگ باشد. نگارندگان این سطور، اگر چه تفسیرهای فیزیکالیستی از تجربیات نزدیک به مرگ را مردود دانسته و با ارائه استدلال، آن‌ها را رد می‌کنند، اما مع‌الوصف، چالش‌های نوین پیش‌روی تفسیرهای دوگانه‌انگارانه از این تجربیات را نیز مطرح می‌کنند.

استناد: ایزدی، محسن؛ یارحسینی، سید مهدی (۱۴۰۴). تفسیر دوگانه‌انگارانه از «تجربه‌های نزدیک به مرگ» در بوته آزمایش فکری، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۳)، ۱۴۰-۱۱۷.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه
DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.501146.1132>

© نویسندگان.



مقدمه

چیستی و ماهیت مرگ و نیز حالات نزدیک به مرگ از دیرباز مورد توجه محققان و پژوهشگران عرصه‌های مختلف از روان‌شناسی، پزشکی و علوم‌شناختی تا محققان معرفت‌شناسی، فلسفه و الهیات بوده، اما اصطلاح «تجربه نزدیک به مرگ» (Near-Death Experience)، اولین بار در سال ۱۹۷۵، توسط ریموند مودی در کتابی با نام *زندگی پس از زندگی* در مصاحبه با افرادی که بعد از مرگ، دوباره به زندگی بازگشته‌اند، مورد استفاده قرار گرفت؛ پس از او مقاله‌ها و کتاب‌های فراوانی در این زمینه نگاشته شد. دامنه این بحث به واسطه ایجاد سایت‌ها، کتاب‌ها و برنامه‌های تلویزیونی و فیلم‌های سینمایی، در میان عموم مردم نیز کشیده شده است. در سال‌های اخیر بررسی‌های پیرامون این مسئله رونق گرفته و برای عامه مردم به‌عنوان یکی از دلایل علمی-تجربی اثبات وجود روح و حیات اخروی مطرح شده است. درباره تفسیرهای فیزیکیالیستی و غیرفیزیکیالیستی این تجربه‌ها برخی مناقشات علمی وجود دارد. طرفداران تفسیرهای غیرفیزیکیالیستی، از این تجربه‌ها به‌عنوان شاهی بر وجود روح و بُعدی فرامادی در انسان و به عبارت دیگر دوئالیسم یا دوگانه‌انگاری جسم و روح انسان، استفاده می‌کنند، اما تفسیرهای فیزیکیالیستی ضمن انکار این‌گونه برداشت‌ها، در پی یافتن دلایل مادی و تبیین این تجارب به کمک علوم عصب‌شناسی و فعل و انفعالات مغزی بوده‌اند.

یکی از اتفاقات مهم در سال‌های اخیر پیشرفت چشمگیر هوش مصنوعی و استفاده روزافزون از قابلیت‌های آن و نیز توسعه اینترنت اشیاء و هوشمندسازی محیط زندگی است. این پیشرفت‌ها ضمن ایجاد رفاه و تسهیلات در زندگی مادی، تبعات الهیاتی و فرهنگی نیز با خود به همراه دارد. به‌عنوان مثال ادعا می‌شود که می‌توان برای یک ربات یا شخص مجهز به این قابلیت‌ها، موقعیت‌ها و آگاهی‌هایی مشابه آنچه در تجربیات نزدیک به مرگ رخ می‌دهد، ایجاد کرد، که ممکن است چالشی برای تفسیرهای غیرفیزیکیالیستی از این تجربه‌ها باشد. نمونه این چالش‌ها، تلاش‌های مایکل پرسینگر، آزی، نیوبرگ و... برای ارائه تبیین‌های فیزیکیالیستی از تجربه دینی انجام شده است (احمدی و شهبازی؛ ۱۳۹۳).

تا قبل از این تحولات و پیشرفت‌های اخیر فناوری، در نظر گرفتن این فرض که بتوان با یک اتصال ساده به اینترنت و کمک گرفتن از هوش مصنوعی، بدون نیاز به فرض وجود

روح، مدعیات تجربه‌های پس از مرگ را بازسازی کرد، قابل تصور نبود و در نتیجه به آن پرداخته نمی‌شد.

در این نوشتار ضمن پرهیز از تکرار مباحث مقدماتی، سعی شده با نگاهی نو به تحولات و آزمایش‌هایی که درباره این فناوری‌ها رخ داده و با طراحی یک «آزمایش فکری» (Thought experiment)، نظر محققین و الهی‌دانان دوگانه‌انگار را به این نکته جلب کنیم که گرچه تاکنون تفسیرهای فیزیکی‌الیستی از تجربیات نزدیک به مرگ، از قوت کمتری برخوردار بوده‌اند و این تجربه‌ها به‌عنوان شاهدهی بر صحت و تأیید تفسیرهای دوگانه‌انگار بودند، اما به‌زعم برخی نویسندگان این حوزه، به‌وسیله پیشرفت‌های هوش مصنوعی و اینترنت اشیاء - مانند قابلیت ذهن خوانی و اخبار از مکان و زمان‌های بسیار دور - می‌توان بدون فرض وجود روح، تبیین‌هایی در خصوص این تجربه‌ها ارائه کرد. این تحقیق در پی گشودن افق‌های جدید بحث و جلب توجه به چالشی است که دیر یا زود وارد این فضا خواهد شد.

با پایش مراکز داده و بررسی مقالات منتشر شده در این زمینه، مشخص می‌شود فضای اغلب تحقیقات و مباحث علمی حول تجربیات نزدیک به مرگ، معطوف به پاسخ به اشکالات و انتقادات نظریات مادی‌گرا و نقض این رویکردها و یا در جهت عکس آن در پی تقویت و تأیید نظریات فیزیکی‌الیستی و طبیعت‌گرایانه (Naturalistic) بوده است و در مورد آنچه در این تحقیق مدنظر ماست، نوشته‌ای یافت نشد. برخی از تحقیقات انجام شده در این حوزه عبارت‌اند از «الهیات عصب و تجربه دینی، چالش‌ها» (احمدی و شهبازی، ۱۳۹۳)، «تفاسیر دینی تجربه‌های نزدیک به مرگ» (کنیری و فاریاب، ۱۴۰۱)، «نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح» (کجباف و قاسمیان‌نژاد جهرمی، ۱۳۹۲) و «اعتبارسنجی تجربه‌های نزدیک به مرگ در قلمرو الهیات اسلامی» (شانظری و فرحناکیان، ۱۳۹۲).

۱. تجربه نزدیک به مرگ

از «تجربه نزدیک به مرگ» تعاریف فراوانی شده است. بروس گریسون، روان‌پزشک و محقق برجسته این حوزه، در یکی از معتبرترین تعاریف، آن را به «رویدادهای روان‌شناختی

عمیق با مؤلفه‌ها و عناصر رازآلود، روحانی و متعالی برای افرادی که در آستانه مرگ یا آسیب‌های شدید جسمانی مانند حمله قلبی قرار گرفته‌اند» تعریف کرده است (Greyson, 2000, p. 32). در واقع می‌توان گفت هنگامی که فردی به صورت طبیعی یا بر اثر بیماری یا حادثه در آستانه فقدان علائم حیاتی، حتی گاه پس از نبود علائم حیاتی با فرایند احیا یا به صورت غیرمنتظره، مجدداً به زندگی برگردد و دارای علائم حیاتی بشود، تجربه نزدیک به مرگ گویند. شرایط بالینی که گمان می‌رود منجر به تجربه نزدیک به مرگ می‌شود در مواردی مانند کما، غرق یا خفه‌شدن، شوک، خودکشی ناموفق، ایست قلبی، برق‌گرفتگی، خونریزی و سکتة مغزی رخ می‌دهد (کجباف و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶).

گرچه قدمت و سابقه این تجارب را به تاریخ عمر بشر و عصر یخبندان می‌رسانند (Zaleski, 1978, p.12)، اما شاید اولین تجربه مکتوب در این زمینه در رساله جمهوری افلاطون ثبت شده باشد (افلاطون، ۱۳۵۳، صص ۶۱۴-۶۲۱). ریموند مودی را اولین کسی می‌دانند که به صورت روشمند پیرامون تجربه‌های نزدیک به مرگ تحقیق کرده و این اصطلاح را به کار برده است (Long & Perry, 2010, p. 1)؛ پس از او تحقیقات فراوانی در این زمینه انجام شده است. پیشرفت علم پزشکی و عملیات احیا، موجب افزایش این موارد شده است و تشکیل انجمن‌ها و مجامع علمی مانند «بنیاد تحقیقات تجربه‌های نزدیک به مرگ» توسط جفری لانگ، «انجمن مطالعات علمی تجربه‌های نزدیک به مرگ» در دانشگاه ویرجینیا و «انجمن بین‌المللی مطالعات نزدیک به مرگ» در دانشگاه کنتیکت و... زمینه‌ای برای گسترش تحقیقات و ثبت موارد متعدد از افراد مختلف را فراهم کرده است تا جایی که براساس نظرسنجی مؤسسه گالوپ در سال ۱۹۹۴، حدود ۱۳ میلیون تجربه نزدیک به مرگ ثبت شده است (اعتمادی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۹).

آنچه از بررسی موارد ثبت‌شده می‌توان استخراج کرد این است که تجربه‌های نزدیک به مرگ، از یک جهت به «تجربه‌های مثبت یا خوشایند» - که موجب آرامش، لذت و تجربه نور و مناظر زیبا می‌شود - و «تجربه‌های منفی یا ناخوشایند» - که باعث ترس، اضطراب، شکنجه و مشاهده مناظر وحشتناک می‌گردد - قابل انقسام هستند (moody, 1975, p27) و از جهتی دیگر می‌توان این تجربه‌ها را به «تجربه‌های در فضای فیزیکی» - مانند احساس داشتن بدن، خروج از کالبد مادی و عبور از اشیای فیزیکی مثل دیوار - و «تجربه‌های در

فضای غیرفیزیکی» - مانند احساس حضور موجودات غیرفیزیکی، مرور رویدادهای زندگی، درنوردیدن زمان و فضا و... - تقسیم کرد (فیروزی و دیگران، ۱۴۰۱، صص ۲۷۱-۲۷۳).

۱-۱. ویژگی‌ها و مؤلفه‌های تجربه‌های تجربه‌های نزدیک به مرگ

پژوهشگران این حوزه با مطالعه و بررسی شرح حال تجربه‌کنندگان و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، نقاط اشتراک و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن‌ها را استخراج کرده‌اند. البته دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه ارائه شده؛ به‌طور مثال لانگ تعداد ویژگی‌های مشترک بین این تجارب را دوازده عنصر می‌داند (Long&Perry, 2010, p. 10)، ریموند مودی، مؤلفه‌های کلیدی تشکیل‌دهنده تجربه‌ها را ده مورد می‌داند (مودی ۱۳۷۳، صص ۱۹-۲۳)؛ اما گریسون پس از ذکر شانزده شاخص نوعی، آن‌ها را در چهار دسته کلی مؤلفه‌های ساختاری، عاطفی، فراهنجار و استعلایی دسته‌بندی می‌کند (Greyson, 1983, pp. 369-375). لازم به ذکر است تجربه‌گران لزوماً همه این موارد را با هم تجربه و گزارش نکرده‌اند (Karlis & Haraldsson, 1977, pp. 59-237).

در مورد این‌که این تجربه‌ها دارای هسته مشترک هستند یا خیر اختلاف نظر وجود دارد (شانظری، فرحناکیان، ۱۳۹۲، صص ۴۱۳ و ۴۱۴)، اما از بین مواردی که توسط محققین این حوزه نام برده شده به تعدادی از آن‌ها که رایج‌تر بوده و مدنظر این نوشتار است و در بررسی و تحلیل‌های پیش رو مورد استفاده قرار خواهند گرفت اشاره می‌کنیم:

۱. **تجربه خروج از کالبد مادی و مشاهده آن از بیرون:** بسیاری از تجربه‌گران به محض وقوع این تجربه، بخش زنده وجودشان را در حال خروج از جسم خود و مشاهده کالبد جسمانی از نقطه‌ای فوقانی و به‌طور شناور مانند ناظری بیرونی که نظاره‌گر اتفاقات در حال وقوع در اطراف و حتی در فواصل دورتر است را گزارش داده‌اند (Parnia, 2006, p29 و ایروین، ۱۳۸۹، ص ۲۳۵).

۲. **دیدن ورای اشیای فیزیکی:** تجربه‌گران زیادی در خلال تجربه خود، متوجه می‌شوند که با وجود موانع فیزیکی، دیدی بسیار وسیع و واضح داشته و توانایی مشاهده پشت دیوارها و موانع فیزیکی و درون اتاق‌ها را دارند (مورس، ۱۳۸۸، صص ۱۹۲).

۳. **حضور آنی در مکان‌های مختلف:** تجربه‌گران معمولاً به صورت آزادانه و بدون طی

مسافت به مکان‌های دورتر رفته و به محض فکر کردن درباره مکانی خاص، بلافاصله حضور در آن مکان را تجربه کرده‌اند بدون آن‌که فاصله‌ای بین جابه‌جایی یا حتی خود جابه‌جایی را احساس کنند (سابوم، ۱۳۶۸، ص ۷۴).

۴. **تجربه بصری ۳۶۰ درجه:** تجربه‌گران به‌رغم از دست دادن توانایی فیزیولوژیکی دیدن، از ارتقای حس بینایی و مشاهده هم‌زمان زوایا و جهات پیرامون خود و حتی خارج از زاویه دیدشان بدون هیچ‌گونه حرکت یا تغییر جهت خبر داده‌اند (Long & Perry, 2010, p. 59).

۵. **شنیدن صداهای نامتعارف و گفت‌وگو بدون کاربرد الفاظ:** ایجاد ارتباط تجربه‌گران با موجودات غیرمادی خارج از گفت‌وگوهای مادی و به‌وسیله ارتباط از طریق فکر و خارج از چارچوب زبان و بدون تبادل لفظ و صدا بوده است (Moody, 1975).

۶. **درنوردیدن زمان و فضا:** عنصر زمان و مکان در تجربه‌های نزدیک به مرگ اصلاً مطرح نیست و تجربه‌گران گذر زمان را به‌کندی، متراکم و اغلب به صورت حضور در ابدیت حس کرده‌اند و گاه وسعت زمان و مکان را چنان گسترده و وسیع دریافته‌اند که گویا هیچ محدودیتی برای رفت‌وآمد حس نکرده‌اند (Ibid).

۷. **مواجهه با علم و دانشی فراگیر:** معمولاً تجربه‌گران در خلال این رویداد، معلومات و دانش‌های بسیاری از گذشته، حال و آینده دریافت می‌کنند. در برخی موارد احساس کرده‌اند که تمام اطلاعاتی که در طول حیات فراموش کرده بودند را به‌یاد آورده‌اند، اما به مجرد بازگشت به حیات فیزیکی همه آن‌ها را فراموش کرده‌اند (Long & Perry, 2010, p. 72).

۸. **توانایی خواندن افکار دیگران:** در برخی تحقیقات انجام شده، مشخص شده که عده‌ای از تجربه‌گران در حالت خروج روح از بدن، قادر به ذهن‌خوانی و فهم افکار دیگران بوده و حتی در برخی موارد می‌توانند از طریق تله‌پاتی اطلاعاتی را به دیگران انتقال دهند (Mays & Mays, 2008, pp. 18-19).

۲-۱. تفسیر تجربه‌های نزدیک به مرگ

دانشمندان طبیعت‌گرا و فیزیکالیست که براساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی خود در پی

تفسیر همه امور براساس سلسله علت‌های مادی و فیزیکی هستند این پدیده را بدون ارجاع به عوامل فرامادی و متافیزیکی و به دو حالت کلی تفسیرهای فیزیولوژیک و تفسیرهای روان‌شناختی تبیین کرده‌اند (کثیری، ۱۴۰۱، صص ۶۳-۶۷).

در تفسیرهای فیزیولوژیک، «احساس جدا شدن از جسم و حالت سرخوشی» به کاهش اکسیژن و افزایش دی‌اکسید کربن، «دیدن موجودات ماورائی» به تحریک لوب تمپورال یا قطعه گیجگاهی و «احساس آرامش و نشاط» را به آزاد شدن هورمون‌های شیمیایی هنگام بیماری شدید و مرگ، نسبت داده‌اند (همان).

در تفسیرهای روان‌شناختی نیز برخی تجارب را ناشی از «توهم» (Moody, 1988, p. 169)، «یک نوع مکانیسم دفاعی» (Long & Perry, 2010, p. 72) و یا «ناشی از برخی بیماری‌ها و اختلالات روانی» - مانند شیزوفرنی (Moody, 1988, p. 121)، هذیان‌گویی (Ibid, p. 127)، توهم اتواسکوپ (Ibid, p. 129)، یادآوری خاطرات به‌واسطه ضمیر ناخودآگاه (Sagan, 1984, pp. 140-153) که در زمان مرگ ایجاد شده، دانسته‌اند.

برخی دانشمندان علوم تجربی و نیز الهی‌دانان غربی این تفاسیر را مردود دانسته و نقد و اشکالاتی به آنان وارد کرده‌اند. به‌طور مثال مودی معتقد است برخی از تجارب نزدیک به مرگ، درست قبل از هرگونه فشار فیزیولوژیک و هرگونه صدمه و ضایعه جسمانی بوده که افراد از سلامت جسمی کاملی برخوردار بوده‌اند (Moody, 1975). فونتانا وقوع این نوع تجربه در خدانا‌باوران و افراد غیردیندار را شاهدهی بر نادرست بودن نظریات روان‌شناختی قلمداد می‌کند (فونتانا، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

همچنین کوین ویلیامز چندین دلیل برای تردید در تفاسیر تقلیل‌گرا ذکر می‌کند: شواهد عینی و مشاهدات اثبات‌پذیر در خلال تجربه خروج از جسم، مشابهت تجربه افراد نابینا با افراد بینا، تجربه کودکان - که تصور و ترسی از مرگ ندارند تا مکانیزم‌های دفاعی داشته باشند تأثیرات پسینی تجربه در زندگی تجربه‌گران، تجربه حین توقف جراحی، مشابهت و یکسانی تجربه‌های نزدیک به مرگ، کسب اطلاعات و دانش فراگیر (Williams, 2002, pp. 127-130).

علاوه بر این‌ها، باید توجه کرد که در فلسفه اثبات شده است که روح و بدن ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند؛ بنابراین تقارن وقوع تجارب نزدیک به مرگ با وقوع تغییر و

تحولات بدنی (به‌ویژه مغزی) کاملاً طبیعی است و نمی‌توان به وقوع تغییرات بدنی اذعان کرد، اما وقوع «حالات تغییریافته آگاهی» را انکار کرد و یا آن‌ها را محصول توهمات دانست (ایزدی، ۱۳۹۲، صص ۴۰-۵۹).

در تفسیرهای دوئالیستی، تجربه‌های نزدیک به مرگ، نوعی تجربه واقعی و معنوی و شاهدهی بر اثبات وجود روح و بُعدی غیرجسمانی در انسان و نیز اثبات‌کننده حیات پس از مرگ قلمداد می‌شود. به‌طور مثال فیلیپو معتقد است که اگر چه به‌خاطر انفسی بودن تجارب نزدیک به مرگ، برهان قاطعی وجود ندارد که این مشاهدات را ناظر به حیات پس از مرگ بدانیم، اما گزارش‌های تجربه خروج از کالبد، تجربه کودکان و تغییرات شایان توجه در زندگی صاحبان تجربه، از اعتبار تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه پشتیبانی می‌کند (Filipoo, 2006, p.17)، یا می‌توان از جفری لانگ نام برد که تجربیات نابینایان، هشیاری هنگام بیهوشی عمومی یا قطع علائم حیاتی و برخی شواهد دیگر را دلیلی بر ماورائی بودن ماهیت این تجربه‌ها و وجود حیات پس از مرگ می‌داند (Long & Perry, 2010, pp90-99; Holden, 2010, pp. 364-365).

۲. هوش مصنوعی؛ و تفسیرهای دوگانه‌انگارانه از تجربه‌های نزدیک به مرگ

بنابر پیشرفت‌های روزافزون هوش مصنوعی، این گمانه که دانشمندان بتوانند ذهن افراد را بخوانند تا حدودی به پذیرش نزدیک شده است. به‌طور مثال گروهی از دانشمندان علوم اعصاب گزارش می‌دهند که یک تکنیک مبتنی بر هوش مصنوعی (AI) می‌تواند اسکن مغز را به کلمات و جملات ترجمه کند. تیم‌های تحقیقاتی دیگری رابط‌های مغز و رایانه‌ای ایجاد کرده‌اند تا بتوانند، فعالیت مغزی بیمار فلج را به کلمات ترجمه کنند، یا گروه‌های مختلفی از محققان از دانشگاه تگزاس آمریکا و نیز دانشگاه هلسینکی فنلاند در تحقیقاتی جداگانه و با روش‌های متفاوت توانسته‌اند از طریق اسکن سیگنال‌های مغز و همچنین با سیستم‌های عکسبرداری پرتو مغناطیسی یا تصویربرداری fMRI، با کمک هوش مصنوعی بتوانند آنچه که یک فرد خوانده، شنیده یا حتی تصور کرده است را بفهمند. در یکی از این آزمایش‌ها سه شرکت‌کننده، درحالی‌که در یک دستگاه MRI دراز کشیده بودند به داستان‌هایی گوش می‌دادند و در همین حال یک رمزگشای هوش مصنوعی فعالیت مغز

آن‌ها را تجزیه و تحلیل می‌کرد. سپس از آن‌ها خواسته شد که داستان دیگری را بخوانند یا داستان خود را بسازند تا رمزگشا بتواند داده‌های MRI را در زمان واقعی به متن تبدیل کند. پس از انجام این آزمایش داده‌ها و نتایج موفقیت‌آمیز بود و افراد مطابقت آنچه هوش مصنوعی ساخته را تأیید کردند (Tang & others, 2023, p. 873). به‌زعم برخی دانشمندان فیزیکی‌لیست، این پیشرفت‌های هوش مصنوعی، برای تفسیرهای دوگانه‌انگارانه از انسان و وجود بُعد فرامادی و نقش آن در تحقق علم و دانسته‌ها و تصورات ذهنی، چالش‌های نوینی به‌شمار می‌روند. ادعای آن‌ها این است که تصویربرداری‌های fMRI و اسکن سیگنال‌های مغز کاملاً مرتبط با امواج و امور فیزیکی است و آنچه از تصورات و آگاهی‌ها در حالات و تجربیات نزدیک به مرگ ایجاد می‌شود، نیاز به فرض وجود روح و بُعد غیرمادی برای انسان ندارد. فیزیکی‌لیست‌ها با رویکردی تقلیل‌گرایانه، پیشرفت‌های علمی در حوزه هوش مصنوعی را به نفع خود مصادر کرده و از دستاوردهای علوم جدید برای اثبات ادعای خود مبنی بر انکار روح مجرد استفاده می‌کنند.

فیلسوفان دوگانه‌انگار، بدون انکار تأثیر و علیت مغز بر ذهن، وجود این شواهد را برای انکار وجود روح کافی نمی‌دانند (Takagi & Nishimoto, 2023b)، اما باید توجه کرد که اگر چه در فلسفه کلاسیک گام‌های بلندی برای پاسخ به شبهات وارد به دوگانه‌انگاری، طی شده است، در مباحث فلسفه ذهن معاصر، شبهات نوینی طرح می‌شود که نمی‌توان با پاسخ‌های پیشین آن‌ها را دفع کرد. در این بخش از نوشتار، به طرح و بررسی یک شبهه می‌پردازیم که از طرف فیزیکی‌لیست‌ها و با استمداد از پیشرفت‌های صورت گرفته در قلمرو هوش مصنوعی قابل طرح است. در پایان، پاسخ‌های مناسبی نیز به این شبهه بیان خواهد شد.

۳. طراحی و ارائه یک آزمایش فکری

هرچند آزمایش فکری روشی است که در طول تاریخ اندیشه بشری مورد استفاده بوده، اما این نام برای اولین بار در قرن هجده میلادی در مباحث علمی به‌کار رفت و بحث و بررسی و تدقیق آن توسط فیلسوفان تحلیلی انجام گرفت. مارتین کوهن در کتاب خود، باور به این‌که شالوده‌های علم مدرن بر روی آزمایش‌های فکری استوار است را باوری موجه

دانسته (Cohen, 2004, viii) و مکس دوپچ نیز رشد علم و فلسفه را مدیون آن می‌داند (Deutsch, 2015, p. 157 و صادقی، ۱۳۹۸، ص ۶۸).^۱ از باب نمونه می‌توان به معروف‌ترین آزمایش‌های فکری مانند «جهان نامحدود» لوکرتیوس، «انسان معلق در فضا» ابن سینا، «دیو فریبکار» دکارت، «سوسک» ویتگنشتاین، «اتاق چینی» جان سرل و «پیوند مغزی» سویین برن اشاره کرد. پاره‌ای از براهین مبتنی بر آزمایش فکری در نزد برخی از اندیشمندان، قاطع‌ترین نوع برهان شمرده شده‌اند. فخررازی که در بسیاری از براهین اقامه شده برای اثبات تجرد نفس خدشه و اشکال وارد کرده، برهان «انسان معلق» ابن سینا را برای اثبات روح، بسیار محکم و قابل اعتماد می‌داند (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۷۷).

در این بخش، ما نیز با طراحی یک آزمایش فکری، به دنبال این خواهیم بود که با ترکیب فناوری هوش مصنوعی و اینترنت اشیاء،^۲ برخی از ویژگی‌های ذکر شده در تجربه‌های

۱. درباره آزمایش فکری دو تعریف رایج توسط روی سورسن و تامار گندلر ارائه شده است. سورسن آزمایش فکری را، یک آزمایش بدون عملیات اجرایی، برای دستیابی به یک هدف دانسته و گندلر آن را یک استدلال در مورد یک داستان و سناریوی خیالی با هدف تأیید یا انکار یک فرضیه یا نظریه معرفی می‌کند (Wartenberg, 2007, p. 57).

۲. اینترنت اشیاء (Internet of Things)، (IoT) فناوری‌ای است که دستگاه‌ها را قادر می‌سازد که از طریق شبکه‌های سیمی یا بی‌سیم به رابط‌های دیگر (مانند انسان‌ها و ماشین‌ها) متصل شوند تا به منظور جمع‌آوری داده‌ها از محیطی که در معرض آن قرار گرفته است، یک شبکه اطلاعاتی برای ارائه مدل‌ها و خدمات و عملکردهای جدید برای ارائه تجارت دیجیتال ایجاد کنند (Fornasier, 2019, pp. 298-299). با ترکیب و هم‌افزایی دو فناوری هوش مصنوعی و زیرساخت اینترنت اشیاء، فناوری «هوش مصنوعی اشیاء» (AIoT)، ایجاد می‌شود. در دستگاه‌های AIoT، اجزای مرتبط با زیرساخت - مثل برنامه‌ها و تراشه‌ها - مجهز به هوش مصنوعی هستند. هوش مصنوعی این امکان را برای دستگاه‌های IoT فراهم می‌کند تا با استفاده از کلان‌داده‌های جمع‌آوری شده بدون نیاز به تعامل با انسان، بهتر تحلیل کنند، یاد بگیرند و تصمیم‌گیری کنند. براساس این فناوری، ممکن است «اشیای» در اطراف ما، همچون دستگاه‌های پوشیدنی - مانند ساعت هوشمند، عینک‌های واقعیت افزوده و مجازی، لباس‌های هوشمند و... - یا لوازم خانگی مانند یخچال و فریزر، دستیارهای صوتی دیجیتال، حسگرها و سایر تجهیزات به اینترنت متصل شوند و توسط دستگاه‌های دیگر قابل شناسایی باشند؛ این دستگاه‌ها قادرند داده‌ها را جمع‌آوری و پردازش کنند. زمانی که این دستگاه‌ها مجهز به هوش مصنوعی باشند و بتوانند داده‌ها را تجزیه و تحلیل کرده و از داده‌ها، به روشی که هوشمندانه به نظر برسد، یاد گرفته و تصمیم بگیرند و بدون دخالت انسان براساس آن داده‌ها عمل کنند، هوش مصنوعی اشیاء محقق می‌شود.

نزدیک به مرگ را بدون نیاز به فرض وجود امری فرامادی و بدون پذیرش تفسیرهای دوگانه‌انگارانه تکرار کنیم. در این آزمایش که با وام‌گیری از آزمایش «اتاق چینی» جان سرل، آن را «اتاق جهانی هوش مصنوعی اشیاء» می‌نامیم، فرض می‌کنیم یک هوش مصنوعی با زیرساخت پردازشگری چندین ابررایانه، با اتصال به دوربین‌های مداربسته و تمام اشیای دارای فناوری اینترنت اشیاء و همچنین ارتباط با بانک‌های اطلاعاتی و داده‌های عظیم (Big Data) قادر به تکرار برخی از ویژگی‌های تجربیات نزدیک به مرگ، برای یک اپراتور یا یک شخص خواهد بود.

این ابررایانه هوش مصنوعی در این اتاق جهانی از طریق اتصال به وسایل خانگی مانند تلویزیون‌های هوشمند، تلفن‌های همراه و سایر ابزار و وسایل هر محیطی که مدنظر باشد، طیف وسیعی از اطلاعات را از مراکز داده‌ها و سرورهای اطلاعاتی و مراکز این فناوری‌ها دریافت کرده و به راحتی می‌تواند برای افراد، مشاهده کالبد خود شخص از نقطه فوقانی و نظارت از بالا به محیط (ویژگی اول)، توان دیدن ورای اشیای فیزیکی (ویژگی دوم)، تجربه حضور آنی در مکان‌های مختلف (ویژگی سوم)، تجربه بصری ۳۶۰ درجه (ویژگی چهارم)، دسترسی و مواجهه با علم و دانشی فراگیر (ویژگی هفتم) توانایی خواندن افکار دیگران (ویژگی هشتم) را که در تجربیات نزدیک به مرگ رخ می‌دهد شبیه‌سازی کند.

براساس این آزمایش فکری، انسان می‌تواند از طریق اینترنت اشیاء آنچه یک بیمار و تجربه‌گر نزدیک به مرگ، تجربه کرده را تجربه و تکرار کند و در این «اتاق جهانی هوش مصنوعی اشیاء» به حقایقی که آن بیمار در حالت اغما به آن‌ها دست یافته نیز دست یابد. در این صورت می‌توان ادعا کرد که در موارد وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ نیز منشاء قرار گرفتن انسان در آن تجارب، لزوماً وجود یک موجود غیرمادی به نام روح نیست، بلکه عامل و منشاء وقوع این تجارب می‌تواند مغز مادی انسان باشد که به علت تغییراتی که در زمان‌هایی خاص (نظیر ضربه‌های مغزی) در چینش و فعلیت‌های سلول‌ها و سیناپس‌ها و سیستم فیلترمانند مغز و دستگاه عصبی رخ می‌دهد، به اطلاعات وسیع، بی‌حد و مرز و

غیرمتداولی دست می‌یابد.^۱

ممکن است این آزمایش فکری به این صورت مورد مناقشه قرار بگیرد که افراد بیمار در حالت کما و بیهوشی این اطلاعات را کسب کرده‌اند ولی شخص مورد نظر، در حالت هوشیاری این اطلاعات را دریافت می‌کند. در پاسخ گفته می‌شود اولاً آنچه در تجربیات نزدیک به مرگ ادعا می‌شود این است که پذیرش و باور به وقوع این تجربه‌ها فقط و فقط با فرض موجودی غیرمادی به نام روح، معقول و مقبول است که بدون تقید به حد و مرزها و قید و بندهای مادی و مکانی می‌تواند به درک این حقایق نائل شود؛ درحالی‌که در این آزمایش بدون فرض وجود روح مجرد، همان تجربه‌ها وقوع می‌یابد؛ ثانیاً می‌توان این تجربیات و اطلاعات را در حالت خواب و بیهوشی نیز برای شخص ایجاد کرد؛ چنان‌که با پیشرفت فناوری‌های تراشه‌های زیستی می‌توان با کاشت تراشه‌های مغزی و سایر روش‌های اتصال به مغز انسان، برای افرادی که هیچ‌گونه تجربه نزدیک به مرگ نداشته‌اند در خواب و بیداری و بیهوشی و هوشیاری این تجربه‌ها را شبیه‌سازی کرد.

اشکال دیگری که درباره این آزمایش فکری ممکن است طرح شود این‌که در این نوع آزمایش فکری، نمی‌توان تمام ویژگی‌ها و رخدادهای تجربیات نزدیک به مرگ را تکرار کرد و تنها برخی موارد که ذکر شده‌اند را می‌توان شبیه‌سازی کرد. در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که اولاً در مواردی از تجربیات نزدیک به مرگ، ده‌ها رخداد و اتفاق ذکر شده‌اند که در همه تجربه‌های نزدیک به مرگ، تمام آن‌ها تکرار نمی‌شوند؛ بنابراین در این آزمایش نیز همه موارد ذکر شده در تجربه‌های نزدیک به مرگ قابل بازسازی نیست. ثانیاً در استدلالی

۱. کارکرد فیلتر مانند مغز و دستگاه عصبی و چارچوبهای ذهنی ما، با دور نگه داشتن بی‌کرانگی بالقوه اطلاعات که در همه اوقات در اطراف ما جریان دارد از فردیت ما محافظت می‌کند. زیرا آگاهی محدود توسط مرزهایی تقوّم می‌یابد که با شبکه‌ای که همه‌ی چیزهای دیگر -بجز جنبه‌ی خیلی کوچکی از واقعیت- را کنار می‌گذارد حمایت می‌شود. از این منظر، سیستم ارتباطی ذهن -مغز به عنوان یک نوع سوپاپ تقلیل‌دهنده، طوری تنظیم شده است که از بین بی‌نهایت آگاهی‌هایی که پیرامون انسان وجود دارد فقط به آن دسته از آگاهی‌ها اجازه‌ی ورود می‌دهد که حافظ و ضامن زندگی عادی انسان می‌باشند. با این توضیح می‌توان به این نتیجه رسید که اگر تغییر و تحولی در سیستم فیلترمانند مغز و دستگاه عصبی رخ دهد مکانیزم ذهن -مغز نیز تغییر می‌کند و لذا انسان می‌تواند به بی‌کرانگی و آگاهی‌های غیرعادی دست یابد (هیگ، جان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

که دوگانه‌انگاران از طریق تجارب نزدیک به مرگ به اثبات ادعای خود می‌پردازند، کافی است استدلال آنان با ایجاد احتمال رقیب رد شود و این آزمایش صرفاً در پی این هدف می‌باشد و نه اثبات فیزیکیسم. محل نزاع اساساً علت وقوع تجربه‌های نزدیک به مرگ و نحوه تبیین آنهاست که با این آزمایش فکری اثبات می‌شود. وقوع این تجربه‌ها، دلیل قاطع و بدون خدشه‌ای برای اثبات بُعدی فرامادی در انسان و تبیین‌های دوگانه‌انگارانه نیست.

اشکال دیگری نیز قابل طرح است مبنی بر این‌که مشاهده و خبر دادن از پدیده‌های آینده و وقوع آنها در تجربه‌های نزدیک به مرگ علاوه بر این‌که توسط هیچ‌کدام از تبیین‌های فیزیکیستی توجیه‌پذیر نیست، به هیچ‌عنوان توسط این آزمایش فکری نیز قابل شبیه‌سازی نیست. در پاسخ به این اشکال، باید گفت اولاً گزارش از وقوع این نوع تجربه‌ها بسیار نادر بوده و در بین تجربه‌گران به‌ندرت رخ داده و غیرتکرارپذیر است؛ بنابراین فاقد ویژگی اصلی براهین تجربی می‌باشد. ثانیاً قابلیت‌های پیش‌بینی رفتار افراد توسط فناوری‌های نوین، به‌طور روزافزون در حال توسعه است و لذا ادعای ملاحظه آینده در تجربه‌های نزدیک به مرگ نیز همچنان نمی‌تواند وجود روح و بُعد غیرجسمانی را اثبات کند.

هر چند در بحث بُعدی اثبات خواهیم کرد که آزمایش فکری پیش‌گفته با اشکالات مهم و جدی مواجه است و نمی‌تواند هدف فیزیکیسم را تأمین کند، اما کمترین کارایی آن ایجاد شبهه در نتیجه‌بخش بودن استفاده از تجربه‌های نزدیک به مرگ برای اثبات و حقانیت دوگانه‌انگاری است. دوگانه‌انگارانی که تجربه‌های نزدیک به مرگ را به‌عنوان دلیلی برای اثبات روح مجرد انسان ارائه می‌کنند لازم است در مواجهه با چالش‌های نوینی که با پیشرفت و توسعه فناوری‌های هوش مصنوعی و اینترنت اشیاء در جهان معاصر رخ نموده، پاسخ‌های مستدل و درخوری عرضه و ارائه کنند.

۴. ناتوانی آزمایش فکری «اتاق جهانی هوش مصنوعی اشیاء» در ابطال دوگانه‌انگاری
استدلایایی نظیر «اتاق جهانی هوش مصنوعی» اگر چه ممکن است شبهات جدیدی برای تفسیر دوگانه‌انگارانه از تجربیات نزدیک به مرگ ایجاد کنند، اما به هیچ‌وجه نمی‌توانند

چنین تفسیرهایی را رد و ابطال کنند. در اینجا به برخی از نکات قابل تأمل در استدلال «اتاق جهانی هوش مصنوعی اشیاء» اشاره می‌کنیم:

الف) انسان‌هایی که در اثر سوانحی به اغما رفته و در «حالات تغییر یافته آگاهی» قرار می‌گیرند و واجد تجربه‌های نزدیک به مرگ می‌شوند، هم نسبت به حوادث، مکان‌ها و پدیده‌های عالم مادی آگاهی و اطلاعات غیرمتداولی کسب می‌کنند و هم نسبت به عالم ماوراءطبیعت (عالم برزخ) حقایقی را مشاهده و درک می‌کنند؛ این نوع حقایق ماوراءطبیعی در دنیای مادی به هیچ‌وجه یافت نمی‌شوند؛ در حالی که اطلاعات و دانش‌هایی که «اتاق جهانی هوش مصنوعی» در آزمایش فکری مورد نظر می‌تواند ارائه دهد منحصر در امور مربوط به حیات دنیوی است.

ب) این آزمایش فکری فقط می‌تواند یک رقیب ضعیفی را برای تجربه‌های نزدیک به مرگ معرفی کند که از دو نوع متمایز آگاهی‌های غیرمتداول (طبیعی و ماوراءطبیعی)، فقط می‌تواند یک نوع آن را (آگاهی‌هایی از طبیعت) ارائه دهد. اما باید دقت کرد این که «اتاق جهانی هوش مصنوعی» می‌تواند در برخی از موارد، اطلاعاتی به روش تجربه‌های نزدیک به مرگ ارائه دهد، مستلزم این نیست که انسان واجد تجربه‌های نزدیک به مرگ، از طریق «قدرت ماورائی روح مجردش» واجد آن تجربه‌ها نشده باشد؛ بلکه فقط بدین معنی است که علاوه بر این که یک شخص می‌تواند از طریق قرار گرفتن در تجربه‌های نزدیک به مرگ (و قدرت ماورائی روح) واجد آگاهی‌های غیرمتداولی شود، از طریق «اتاق جهانی هوش مصنوعی» نیز می‌تواند برخی از آن آگاهی‌ها را کسب کند، اما نباید فراموش کرد که به تعبیر منطقی «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند».

ج) نکته قابل توجه این که شبهاتی که در آزمایش فکری مذکور و با عنوان «اتاق جهانی هوش مصنوعی» مطرح شد کاملاً با شبهات فلسفی که در بخش هوش مصنوعی قوی کتاب‌های فلسفه ذهن، مطرح می‌شوند متفاوت است. در شبهات فلسفی مربوط به هوش مصنوعی قوی، ادعا می‌شود که کامپیوتر نیز می‌تواند مانند انسان و به روش انسان، کارها، پردازش‌ها و نتایج متضمن تفکر و اندیشه را از خود بروز دهد؛ آنگاه نتیجه می‌گیرند با توجه به این که کامپیوتر دارای روح مجرد نیست؛ در نتیجه انسان هم دارای روح مجرد نمی‌باشد. در مباحث فلسفه ذهن، به این شبهه پاسخ‌هایی داده شده است. یکی از پاسخ‌های

قاطع، استدلالی است که فیلسوف معاصر، جان آر سرل تحت عنوان «اتاق چینی» ارائه کرده و در مباحث فلسفه ذهن مشهور و رایج شده است (جان سرل، ۱۳۸۲، صص ۶۱-۶۲). اما در شبهه مطرح شده از طریق «اتاق جهانی هوش مصنوعی»، ادعا نمی‌شود که کامپیوترهای مفروض در این آزمایش فکری، خودشان دارای آگاهی می‌شوند و حقایق را درک می‌کنند، بلکه ادعا این است که یک انسان می‌تواند با استفاده از هوش مصنوعی اشیاء و فناوری‌های مدرن مربوط به آن، به آگاهی‌های زیاد (و حتی غیرمتداولی) دست پیدا کند؛ بنابراین در این آزمایش فکری، یک انسان دارای آگاهی می‌شود و نه یک کامپیوتر.

نتیجه

در تفسیرهای دونالیستی و روح‌گرا، تجربه‌های نزدیک به مرگ نوعی تجربه واقعی و معنوی و شاهدهی برای اثبات وجود روح و بُعدی غیرجسمانی در انسان و نیز اثبات‌کننده حیات پس از مرگ قلمداد می‌شود. با این وجود، این شاهد و دلیل نیز مانند همه ادله و قراین دیگر دوگانه‌انگاران، با مخالفت و انکار فیزیکالیست‌ها و ماده‌گرایان مواجه بوده است. در سده‌های اخیر فیزیکالیست‌ها تلاش کرده‌اند بسیاری از دستاوردهای علم را برای اثبات ادعاهای خود و ابطال دیدگاه‌های متافیزیکی به خدمت بگیرند. جدیدترین پیشرفت علمی که منکران وجود روح مجرد، تلاش کرده‌اند آن را برای اثبات دیدگاه خود به‌کار گیرند فناوری‌های حوزه هوش مصنوعی است.

این نوشتار، چالش نوینی را درباره اعتبار و قابلیت استناد به تفاسیر دوگانه‌انگاران از تجربه‌های نزدیک به مرگ، گوشزد می‌کند که با پیشرفت فناوری‌های حوزه اینترنت و هوش مصنوعی اشیاء و فناوری‌های جدیدی از قبیل کاشت تراشه‌های الکترونیکی در مغز، خودنمایی خواهد کرد. با توجه به توانمندی‌های ایجاد شده در هوش مصنوعی و اینترنت اشیاء، ملاحظه می‌شود که تفسیر دوگانه‌انگاران و روح‌گرا را نمی‌توان تنها گزینه محتمل برای تجربه‌های نزدیک به مرگ به‌شمار آورد. یک شیء مجهز به «هوش مصنوعی اشیاء» می‌تواند برخی از ادعاهای شخص واجد تجربه‌های نزدیک به مرگ را بیان کند. به‌زعم فیزیکالیست‌ها از این جهت نمی‌توان تفاوتی در اعتباربخشی و ارزش‌گذاری معرفت‌شناسانه

بین این دو ادعا قائل شد. یکی از روش‌های استدلال برای اثبات یا ابطال برخی باورهای متافیزیکی مانند اعتقاد به وجود روح مجرد، استفاده از آزمایش‌های فکری است. در همین راستا می‌توان آزمایشی را طراحی کرد که با استفاده از توانمندی‌های هوش مصنوعی و اینترنت اشیا، برخی از آگاهی‌های مشابه در تجربه‌های نزدیک به مرگ را بازسازی می‌کند. با همه این‌ها، به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که شباهت‌نوینی که با پیشرفت‌های فناوری هوش مصنوعی برای رویکرد دوگانه‌انگارانه در تفسیر تجربه‌های نزدیک به مرگ بروز کرده، غیرقابل منازعه است. در تحقیق حاضر پاسخ‌های مناسبی به این شباهت داده شده است.

منابع و مأخذ

- احمدی، محمدصادق و شهبازی، علی (۱۳۹۳). «الهیات عصب و تجربه دینی، چالش‌ها»، فلسفه دین، دوره یازدهم، ش ۴، ص ۷۸۹-۸۱۸.
- اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۰). *تفاسیر دینی تجربه‌های نزدیک به مرگ*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- افلاطون (۱۳۵۳). *جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، تهران: چاپخانه خوشه.
- ایروین، هاروی (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر فراروان‌شناسی*، ترجمه احمد جلالی، تهران، پادرا.
- ایزدی، محسن (۱۳۹۲). *روان‌شناسی فلسفی و عرفانی*، قم: دفتر نشر معارف.
- آر. سرل، جان (۱۳۸۲). *ذهن، مغز و علم*، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب قم.
- سابوم، مایکل (۱۳۶۸). *خاطرات مرگ: یک پژوهش پزشکی*، ترجمه سودابه فضائلی، تهران: نشر زرین.
- شانظری، جعفر و فرحناکیان، کامیل (۱۳۹۲). «اعتبارسنجی تجربه‌های نزدیک به مرگ در قلمرو الهیات اسلامی»، همایش بین‌المللی فلسفه دین معاصر.
- صادقی، مسعود (۱۳۹۸). «نقش آزمایش‌های فکری در فلسفه»، *نشریه علمی متافیزیک*، سال یازدهم، شماره ۲۸، صص ۶۸-۸۰.
- فخرالدین رازی (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیه*، قم: انتشارات بیدار.
- فیروزی، لیلیا؛ آذیر، اسدالله و بختیاری، فاطمه (۱۴۰۱). «تبیین تجربه‌های نزدیک به مرگ براساس نظریه عالم مثال سهروردی»، *نشریه فلسفه دین*، دوره ۱۹، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۶۷-۲۹۲.
- فونتانا، دیوید (۱۳۸۵). *روان‌شناسی دین و معنویت*، ترجمه ساوار، قم: نشر ادیان.
- کثیری، منصور و فاریاب، محمدحسین (۱۴۰۱). «نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح»، *نشریه معرفت*، سال سی و یکم، شماره پنجم، مرداد، صص ۵۹-۷۰.
- کجباف، محمدباقر و قاسمیان‌نژاد جهرمی، علی‌نقی و فرحناکیان، کامیل (۱۳۹۲). «تبیین رابطه روح و بدن با تکیه بر نظریه سیستم‌ها و تجربه‌های نزدیک به مرگ»، *نشریه کلام/اسلامی*، سال بیست و دو، شماره ۸۶، صص ۱۲۹-۱۴۸.
- مودی، ریموند (۱۳۷۳). *نور آنسوی*، ترجمه حسین جلیلیان، تهران: نشر جمال الحق.
- مودی، ریموند (۱۳۷۷). *زندگی پس از زندگی*، ترجمه شهناز انوشیروانی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- مورس، ملوین (۱۳۸۸). *ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن*، ترجمه رضا

جمالیان، تهران: نشر اطلاعات.

هیک، جان (۱۳۸۲). *بُعد پنجم؛ کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده سرا.

- Cohen, M. (2004). *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*, Blackwell Publishing.
- Deutsch, M. E. (2015). *The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method*, MIT Press.
- Filippo, David San, (2006). *An Overview of Near-Death Experience Phenomenon*, Faculty Publications.27.
- Fornasier, M. D. O. (2019). *The Applicability of the Internet of Things (IoT) between Fundamental Rights to Health and to Privacy*, Revista de Investigacoes Constitucionais,6(2), 297-321.
- Greyson, Bruce (1983). "The Near-Death Experience Scale: construction, Reliability and validity", *journal of Nervous and Mental Disease*, vol, 171.
- Greyson, Bruce, (2000). *Near-death experiences*, In E. Cardena, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*, Washington DC, American Psychological Association, pp. 315-352.
- Holden, M.J., (2010). Response to " Is it rational to extrapolate from the presence of consciousness during a flat EEG to survival of consciousness after death", *journal of Near Death Studies*, 29(2), 362-367.
- Long, Jeffry & Perry, Paul (2010). *Evidence of Afterlife*, USA, Harpercollins e books.
- Karlis, Osis & Haraldsson, Erlendur (1977). "Deathbed Observation by Physicians and Nurses: A Cross Cultural Survey," *The Journal of the American Society for Psychical Research*, New York: 71-76.
- Mays, R.G. & Mays, S.B. (2008). "The phenomenology of the self conscious mind", *Journal of Near-Death Studies*, 27(1), 5-45.
- Moody, R. (1975). *Life after life, The investigation of a phenomenon survival of bodily death*, Atlanta: GA: Mockingbird Books.
- Moody, R. (1998). *The light beyond*, New York: NY: Bantam Books.
- Sagan, Carl (1984). "The amniotic universe", in B. Greyson & c. P Flynn (eds.), *The Near-death Experience: Problems, Prospects, Perspectives*, USA: Springfield.
- Parnia, Sam (2006). *What happen when we die: a groundbreaking study into the nature of life and death*, Hay House Inc.
- Takagi, Yu & Nishimoto, Shinji, (2023a). Improving visual image reconstruction from human brain activity using latent diffusion models via multiple decoded inputs.
- Takagi, Yu & Nishimoto, Shinji, (2023a). "High-resolution image reconstruction with latent diffusion models from human brain activity", In *Proceedings of the IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition*, 14453–14463 (2023).
- Tang, Jerry. LeBel , Amanda,. Jain, Shailee & Huth , Alexander G.(2023), "Semantic reconstruction of continuous language from non-invasive brain recordings", *Nature Neuroscience*, volume 26, pages858–866.
- Wartenberg, Thomas E. (2007), *Thinking on Screen: Film as Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Williams, Kevin R. (2002). "Nothing Better than Death: Insight from 62 of profound Near-Death Experiences", *Philadelphia*, Xlibris Corporation.
- Zaleski, carol (1987), *Otherworld journeys, First Published*, New York and Oxford:

References

- Ahmadi, M. S. & Shahbazi, A. (1393). "Neurotheology and religious experiences"; challenges, *Philosophy of Religion*, Volume 11, Issue 4 - Serial Number 4 , May 2015, Pages 789-818 (In Persian).
- Cohen, M. (2004). *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*, Blackwell Publishing.
- Deutsch, M. E. (2015). *The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method*, MIT Press.
- Etemadinia, M. (1390). *Religious interpretations of near-death experiences*, Master's thesis, University of Religions and Denominations, Qom: Iran (In Persian).
- Firoozi, L. & Azhir, A. & Bakhtiari, F. (1401). Explaining the Near-Death Experiences Based on Suhrawardi's Imaginal World Theory, *Philosophy of Religion*, Vol. 19, No. 2, Summer 2022 (In Persian).
- Filippo, David San (2006). *An Overview of Near-Death Experience Phenomenon*, Faculty Publications.
- Fontana, D. (1385). *Psychology, Religion and Spirituality*, trans by Savar, A. Qom: Adyan pub (In Persian).
- Fornasier, M. D. O. (2019). "The Applicability of the Internet of Things (IoT) between Fundamental Rights to Health and to Privacy", *Revista de Investigacoes Constitucionais* 6(2), 297-321.
- Greyson, Bruce (1983), "The Near-Death Experience Scale: construction, Reliability and validity", *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol, 171.
- Greyson, Bruce (1983). Near-death experiences, In E. Cardena, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds), *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*, pp. 315-352, Washington DC, American Psychological Association.
- Harvey, J. Irwin (1389). *An Introduction to Parapsychology*, translated by Jalali, A. Tehran: Padra press (In Persian).
- Hick, J. (1382). *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, trans by Saaleki, B., Tehran: Qasideh sara publication (In Persian).
- Holden, M.J., (2010), Response to "Is it rational to extrapolate from the presence of consciousness during a flat EEG to survival of consciousness after death", *Journal of Near Death Studies*, 29(2), 362-367.
- Izadi, M. (1392). *Philosophical and mystical psychology*, Qom: Ma'aref publication. (In Persian)
- Kajbaf, M.B & Ghasemiannejad, A.N & Faranakian, K. (1392). Explaining the relationship between the soul and the body based on systems theory and near-death experiences, *Kalam magazine*, vol 85 (In Persian).
- Kasiri, M. & Faryab, M.H. (1401). "The role and place of near-death experiences in proving the existence of the soul", *Marifat magazine*, vol 296, No5, Summer 2022 (In Persian).
- Karlis, Osis & Haraldsson, Erlendur (1977). "Deathbed Observation by Physicians and Nurses: A Cross-Cultural Survey", New York: *The Journal of the American Society for Psychical Research*, 71-76.

- Long, Jeffry & Perry, Paul (2010), *Evidence of Afterlife*, USA: Harpercollins e books.
- Mays, R. G. & Mays, S, B. (2008). The phenomenology of the self conscious mind, *Journal of Near-Death Studies*, 27(1), pp 5-45.
- Moody, R. (1373). *The Light Beyond*, trans by Jalilian, H., Tehran: Jamal haq press (In Persian).
- Moody, R. (1377). *Life After Life*, trans by Anoushirvani, S., Tehran: Rasa Ins (In Persian).
- Moody, R. (1975). *Life after life*, The investigation of a phenomenon survival of bodily death, Atlanta, GA: Mockingbird Books.
- Moody, R. (1975). *The light beyond*, New York: NY: Bantam Books.
- Morse , Melvin L. (1388), *Transformed by the Light: The Powerful Effect of Near Death Experiences on People's Lives*, trans by Jamalian, R., Ettela'at press (In Persian).
- Sagan, Carl, (1984). "The amniotic universe", in B. Greyson & c. P Flynn (eds.), *The Near-death Experience: Problems, Prospects, Perspectives*, USA: Springfield.
- Parnia, Sam (2006). *What happen when we die: a groundbreaking study into the nature of life and death*, Hay House Inc.
- Plato, (1353). *The Republic*, trans by Lotfi, M.H., Tehran, Khoshe press (In Persian).
- Razi, F. (1411), *Al-mabaheth Al-mashrighia* , Qom: Bidar publication (In Arabic).
- Sabom, Michael (1368). *Recollections of Death: A Medical Investigation*, trans by Fazaeli, S. Tehran: Zarrin press (In Persian).
- Sadeghi, M. (1398). "Role of Thought Experiments in Philosophy, *Metaphysik*", Vol. 11, No.2, Ser No.(28) , 2020 (In Persian).
- Searle, John R. (1382). *Minds, Brain and science*, trans by Divani, A. Qom: Bustan-e Ketab press (In Persian).
- Shahnazari, J. & Farahnakian, K. (1392). *Validating near-death experiences in the realm of Islamic theology*, International Conference on Contemporary Philosophy of Religion (In Persian).
- Takagi, Yu & Nishimoto, Shinji, (2023a)." Improving visual image reconstruction from human brain activity using latent diffusion models via multiple decoded inputs".
- Takagi, Yu & Nishimoto, Shinji (2023b). "High-resolution image reconstruction with latent diffusion models from human brain activity ". In Proceedings of the IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition, 14453-14463.
- Tang, Jerry, LeBel, Amanda, Jain, Shailee & Huth, Alexander G. (2023). "Semantic reconstruction of continuous language from non-invasive brain recordings", *Nature Neuroscience*, volume 26, pages858-866.
- Wartenberg, Thomas E. (2007). *Thinking on Screen: Film as Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Williams, Kevin R. (2002). "Nothing Better than Death: Insight from 62 of profound Near-Death Experiences", *Philadelphia*, Xlibris Corporation.
- Zaleski, carol (1987). *Otherworld journeys, First Published*, New York and Oxford: Oxford University Press.



A research on the significance of Mulla Sadra's claim about the compatibility of philosophy with religion

Mohammad Reza Ahmadipour¹  | Mohammad Karmi² 

1. Master of Western Philosophy. Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

E-mail: mohammadrezaahmadipoor4242@gmail.com

2. Associate Professor of Philosophy and Islamic Theology. Department of Islamic Studies. Faculty of Medicine, Kermanshah University of Medical Sciences.

E-mail: mohammad.karami@kums.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2025/01/27

Received in revised form
2024/02/25

Accepted 2024/02/25

Published online

2025/09/23

Keywords:

Mulla Sadra; transcendental wisdom, tradition and indications of tradition, reason, narration.

Mulla Sadra has spoken in his books about the relationship between philosophy and religion and the lack of opposition between the two. In this regard, he has mentioned religion with various definitions; definitions such as religion and the path of the prophets, the Book and the Sunnah, the law of truth, the law of the last of the prophets, the law of the truth of the divine, the Qur'an, and the authentic hadiths of the Prophet of Islam. After a precise and documented explanation of Mulla Sadra's view on the relationship between philosophy and religion, this study criticizes that view in two stages based on the duality of the Sunnah and the Tradition; in the first stage, it shows that every philosophy is such that a religious text can be obtained in agreement with some of its components, just as there is no philosophy whose religious texts support all its issues; and in the second stage, it shows that the claim of opposition or non-opposition of any philosophy to the "issued religion" is an unprovable and irrefutable claim that ultimately is not even useful in the context of a debate with religious people.

Cite this article: Ahmadipour, M.R.; Karmi, M (2025). A research on the significance of Mulla Sadra's claim about the compatibility of philosophy with religion, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 141-163. <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.502519.1135>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.502519.1135>

Extended Abstract

Introduction

Religious philosophers - whether they are followers of Abrahamic religions or other religions - never present their philosophy in opposition to the religion they profess; basically, this firm idea in the minds and consciences of religious people that religion cannot be misleading causes a religious philosopher who considers himself a seeker of truth to deny the opposition of his philosophy to his religion. Sadr al-Muta'allihin is also like this; in many passages of his philosophical and interpretative texts, he has denied the opposition of his philosophy to religion. What happened in his life and the story of his exile to the village of Kahak, as well as the abandonment of his works until long after his death, as well as the opposition of groups of religious people - such as the followers of the school of separation - to the transcendental wisdom shows that his attempt to show that his philosophy does not conflict with religion was not completely successful. This study does not discuss the opposition or non-opposition of Mulla Sadra's philosophy to religion, but rather aims to critically interpret his statements about the relationship between religion and philosophy. The conceptual analysis of his claim about the non-opposition of philosophy to religion, regardless of the validity of that claim, is what this study deals with. The point of contention in this study is not to prove or disprove Mulla Sadra's claim about the non-opposition of philosophy to religion, but rather to discover the significance of that claim and explain the meaning of that claim. Many studies have made judgments about each of Mulla Sadra's oppositions and non-oppositions to religion, but no study has undertaken a conceptual analysis of his claim about the non-opposition of philosophy to religion. This is the first time that a study has set itself the goal of analyzing his claim, avoiding judgment, without considering the question of "Why does Mulla Sadra not consider philosophy to be an opposition to religion?" It only seeks to answer the question, "What does Mulla Sadra mean by the non-contradiction of philosophy with religion?" The aim of this research is to provide one of the most important theoretical foundations for the issue of the compatibility of philosophy with religion; examining the significance of Mulla Sadra's claim regarding the compatibility of philosophy with religion is a step without which one cannot enter the arena of agreeing or disagreeing with any theory regarding the relationship between philosophy and religion from Mulla Sadra's perspective; any agreement or disagreement with Sadr al-Muta'allihin's claim regarding the compatibility of philosophy with religion depends on proving the significance of that claim.

Methods

In this research, in addition to referring to the first category of Mulla Sadra's philosophical texts, it has examined the subject based on the method of conceptual analysis and logical examination.

Results

Every philosophy is compatible with some religious texts and incompatible with some religious texts. Since no one except the prophets has access to the original religion, nothing can be considered compatible or incompatible with the original religion.

Conclusion

Mulla Sadra not only discussed the relationship between philosophy and religion in many texts and the lack of opposition between the two, but also cited religious texts extensively in his works. Regardless of whether the issues of transcendental wisdom are compatible with religious texts or not, and regardless of whether his numerous references to religious texts are defensible or not, this study has analyzed his claim about the relationship between philosophy and religion by explaining the duality of tradition and showing the difference between that duality and the duality of the thing in itself and the thing for us. If Mulla Sadra's meaning of religion in his claim to deny the opposition of philosophy to religion is to deny the opposition of philosophy to the "revealed religion", such a claim is unprovable and irrefutable due to the lack of access to the revealed religion by anyone other than the prophets; If what he means by religion in his claim to deny the opposition of philosophy to religion is the denial of the opposition of philosophy to "the religion of origin" or "texts indicating religion", such a claim, although it can be proven and refuted due to access to the indications of religion by people other than the prophets, is a claim that can never be proven or refuted in general due to the abundance and conflict of those indications with each other and their interpretative flexibility, and in any case it is partially true and partially false; therefore, such a claim cannot be effective even in the context of a debate with opponents of philosophy and cannot convince them.



بررسی معناداری ادعای صدر المتألهین در خصوص مطابقت فلسفه با دین

محمد رضا احمدی پور^۱ | محمد کرمی^۲

۱. کارشناس ارشد فلسفه غرب، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. mohammadrezaahmadipoor4242@gmail.com
۲. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، ایران. mohammad.karami@kums.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

صدر المتألهین در جای جای آثار خویش درباره نسبت فلسفه با دین و عدم مخالفت آن دو با یکدیگر سخن گفته است. او در این باره از دین با تعبیرات گوناگونی یاد کرده است؛ تعبیراتی چون دین و طریقه انبیا، کتاب و سنت، شریعت حقه، شریعت خاتم الانبیا، شرایع حقه الهیه، هذا القرآن، احادیث وارده از نبی و آل نبی و احادیث صحیح پیامبر اسلام، او قرآن را تحریف ناشده می‌داند و معتقد است که باور به تحریف قرآن، با اعتقاد به حجیت قرآن در تنافی است، اما درباره احادیث و نسبت احادیث گردآوری شده در متون حدیثی با آنچه از نبی و آل نبی صادر شده داوری نکرده است. این پژوهش پس از تبیین دقیق و مستند دیدگاه صدر المتألهین درباره نسبت فلسفه با دین، براساس دوگانه سنت و حاکی از سنت - یا سنت صادره و سنت واصله - در دو مرحله به نقد آن دیدگاه می‌پردازد؛ در مرحله اول نشان می‌دهد هر فلسفه‌ای چنین است که می‌توان متنی دینی را در موافقت با پاره‌ای از اجزاء آن به دست آورد، همچنان که هیچ فلسفه‌ای نیست که متون دینی از تمام مسائل آن پشتیبانی کنند؛ و در مرحله دوم نشان می‌دهد که ادعای مخالفت یا عدم مخالفت هر فلسفه‌ای با «دین صادر»، ادعایی اثبات‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر است که در نهایت حتی در مقام جدل با متدینین نیز کارایی ندارد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

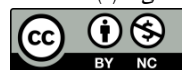
ملاصدرا، حکمت متعالیه، سنت و حاکی از سنت، عقل و نقل.

استناد: احمدی پور، محمد رضا؛ کرمی، محمد (۱۴۰۴). بررسی معناداری ادعای صدر المتألهین در خصوص مطابقت فلسفه با دین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۳)، ۱۶۳-۱۴۱. <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.502519.1135>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2025.502519.1135>



مقدمه

فیلسوفان دین‌دار - اعم از متدینین به ادیان ابراهیمی و دیگر ادیان - هیچ‌گاه فلسفه خود را در مخالفت با دینی که به آن تدين دارند معرفی نمی‌کنند؛ اساساً این اندیشه راسخ در ذهن و ضمیر دین‌داران، که دین نمی‌تواند گمراه‌کننده باشد موجب می‌شود تا یک دین‌دار فیلسوف - که خود را جست‌وجوگر حقیقت می‌داند - مخالفت فلسفه خود با دین را انکار کند. صدرالمآلهین نیز چنین است؛ او در عبارات فراوانی از متون فلسفی و تفسیری خویش، مخالفت فلسفه‌اش با دین را انکار کرده است. آنچه در حیات او رخ داد و ماجرای تبعید او به قریه کهک، همچنین مهجوریت آثار او تا مدت‌ها پس از درگذشتش و نیز مخالفت گروه‌هایی از متدینین - مانند پیروان مکتب تفکیک - با حکمت متعالیه نشان می‌دهد که تلاش او برای نشان دادن عدم مخالفت فلسفه‌اش با دین، به توفیق کامل دست نیافته است. این پژوهش به مخالفت یا عدم مخالفت فلسفه ملاصدرا با دین نمی‌پردازد، بلکه هدف خود را تفسیر انتقادی عبارات او درباره نسبت دین با فلسفه قرار داده است. تحلیل مفهومی ادعای او درباره عدم مخالفت فلسفه با دین، فارغ از داوری درباره صحت و سقم آن ادعا چیزی است که این پژوهش به آن می‌پردازد. محل نزاع در این پژوهش اثبات یا نفی ادعای ملاصدرا درباره عدم مخالفت فلسفه با دین نیست بلکه کشف معناداری آن ادعا و تبیین معنای آن ادعا مورد اهتمام این پژوهش است. پژوهش‌های فراوانی به داوری درباره هر کدام از مخالفت و عدم مخالفت فلسفه ملاصدرا با دین پرداخته‌اند، اما هیچ پژوهشی تحلیل مفهومی ادعای او مبنی بر عدم مخالفت فلسفه با دین را برعهده نگرفته است. به‌عنوان نمونه مقاله «بررسی مسئله تعارض عقل و دین از نگاه ابن‌رشد و ملاصدرا» (حسینی شاهرودی و مشهدی، ۱۳۹۲، صص ۳۵-۵۷) به تبیین تفاوت میان روش ابن‌رشد و ملاصدرا در تأویل متون دینی برای رفع تعارض ظاهری بین عقل و دین پرداخته است. همچنین مقاله «بررسی استنادات قرآنی ملاصدرا در مراتب علم خداوند» (کرناسی دزفولی و سعیدی‌مهر و براتی، ۱۳۹۹، صص ۸۷-۱۰۴) به اثبات هماهنگی استنادات قرآنی ملاصدرا در مسئله علم خداوند با ظواهر آیات و تفاسیر شیعی قرآن پرداخته است. مقاله «بررسی تطابق دیدگاه ملاصدرا با موضع شریعت در باب حدوث و قدم نفس» (میری، ۱۳۹۰، صص ۱۱۵-۱۰۰) نیز چون مقاله پیشین هدف خود را اثبات هماهنگی دیدگاه ملاصدرا در

خصوص مسئله حدوث و قدم نفس با محتوای آیات و روایات قرار داده است. مقاله «پاسخ به منتقدان ملاصدرا درباره معاد جسمانی، رد ادعای تعارض با شریعت و حصر آن در معاد روحانی» (ذهبی و رضی زاده، ۱۴۰۱، صص ۴۹-۷۰) با تبیین تفصیلی دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی و معاد روحانی، به نقد کسانی که معاد صدرایی را در تعارض با ظواهر متون دینی معرفی می کنند پرداخته است. در مقاله «گفت و گوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا» (اخگری و مسعودی، ۱۳۹۹، صص ۲۹-۴۴) با توجه به ایده «گفت و گوی توافقی» در هرمنوتیک گادامر، اثبات شده است که ملاصدرا در خصوص سه مسئله علم، علیت و حرکت جوهری به گفت و گوی توافقی عقل و نقل دست زده است. نویسندگان مقاله «نقد روش شناختی جایگاه دین در مقام داوری در روش شناسی فلسفه ملاصدرا» (سراج و رهبر و یثربی، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۴۴-۱۲۴) نشان داده اند که ملاصدرا نه تنها در مقام گردآوری مسائل بلکه در مقام داوری نیز به متون دینی استناد کرده است و این روش او برخلاف روش فلسفی است که تنها داور نهایی را عقل می داند. بنابراین این نخستین بار است که پژوهشی با پرهیز از داوری در خصوص ادعای صدرالمتألهین درباره عدم مخالفت فلسفه با دین، هدف خود را تحلیل ادعای او قرار داده است؛ یعنی بدون توجه به پرسش «چرا ملاصدرا فلسفه را مخالفت دین نمی داند؟» تنها درصدد پاسخگویی به این پرسش است که «مقصود ملاصدرا از عدم مخالفت فلسفه با دین چیست؟» هدف این پژوهش تأمین یکی از مهم ترین زیرساخت های نظری برای مسئله مطابقت فلسفه با دین است؛ بررسی معناداری ادعای ملاصدرا در خصوص مطابقت فلسفه با دین گامی است که بدون برداشتن آن نمی توان وارد عرصه موافقت یا مخالفت با هر نظریه ای درباره نسبت فلسفه با دین از منظر ملاصدرا شد؛ هر گونه موافقت و مخالفت با ادعای صدرالمتألهین در خصوص مطابقت فلسفه با دین بر اثبات معناداری آن ادعا توقف دارد.

نفی مخالفت فلسفه با دین در آثار صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در متون فراوانی به تبیین نسبت فلسفه با دین پرداخته است؛ برخی از آن متون بدین قرارند:

الف) کسی که دین او دین انبیا علیهم السلام نباشد هیچ بهره‌ای از حکمت نبرده است (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۰۵ و شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۱۳).

ب) چگونه ممکن است کسی که تنها در پی عقل رفته و به عقل اکتفا کرده و از نور شرع بهره‌ای نبرده و بدان بینا نشده، به صواب راه یابد؟ (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۸).

ج) بارها اشاره کردیم که حکمت، مخالف شرایع حق الهی نیست، بلکه مقصود از حکمت و شریعت یک چیز است و آن شناخت خداوند و صفات و افعال اوست؛ تنها کسی از مخالفت حکمت با شریعت دم می‌زند که شناختی از تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی ندارد؛ و البته فقط کسی که از جانب خداوند تأیید شده باشد و در علوم حکمی، کامل باشد و از اسرار نبوی اطلاع داشته باشد می‌تواند به تطبیق خطابات شرعی بر براهین حکمی شناخت پیدا کند (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۷، صص ۳۲۶ و ۳۲۷).

د) حاشا که احکام شریعت حق در تصادم با معارف یقینی و ضروری باشد و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۳۰۳).

توجه به چهار نکته درباره عبارات ملاصدرا در مسئله نسبت فلسفه با دین ضروری است:

الف) صدرالمآلهین در مقام تعبیر از نسبتی که بین فلسفه و دین برقرار است از سه کلمه «مخالفت»، «تصادم» و «عدم مطابقت» یاد کرده است. تصادم به معنای برخورد است (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۳۶)؛ «تصادم» و «مخالفت» از نسبت‌های تشکیکی به‌شمار می‌آیند؛ یعنی دارای طیف هستند. «عدم مطابقت» نبودن نسبت مطابقت است؛ از آنجا که مطابقت نیز نسبتی تشکیکی است، عدم مطابقت نیز امری طیف‌مند به‌شمار می‌آید. عدم مطابقت، اعم از مخالفت و تصادم است؛ یعنی هر دو چیزی که با یکدیگر مصادم و مخالف‌اند با یکدیگر مطابقت ندارند، اما حتی دو چیزی که با یکدیگر مصادم و مخالف هم نباشند می‌توانند با یکدیگر مطابقت نداشته باشند.

ب) صدرالمآلهین از سویه اول آن نسبت، گاهی به «حکمت»، گاهی به «عقل»، گاهی به «براهین حکمی»، گاهی به «معارف یقینی ضروری» و گاهی به «قوانین فلسفه» یاد کرده است؛

ج) او از سویه دوم آن نسبت نیز گاهی به «دین‌الانبیاء»، گاهی به «شرع»، گاهی به «شرایع

حقه الهیه»، گاهی به «خطابات شرعیه»، گاهی به «احکام شریعت حقه» و گاهی به «کتاب و سنت» نام برده است.

د) اگر چه عدم مطابقت، اعم از مخالفت و تصادم است اما با استناد به قرینه «مقابله تصادم با عدم مطابقت» در عبارت چهارم - و حاشی الشریعة الحقّة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف البقینیة الضروریة و تباً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنّة - می توان مقصود صدرالمتهلین از عدم مطابقت را خصوص تصادم و مخالفت دانست و استعمال آن را نمونه‌ای از استعمال عام و اراده خاص به شمار آورد. اگر چه استعمال عام و اراده خاص، استعمالی مجازی است و بدون قرینه نمی توان از استعمال حقیقی به استعمال مجازی عدول کرد، اما به نظر می رسد که در برابر هم نهادن دو تعبیر «مصادم» و «غیرمطابق» در عبارت پیش گفته، قرینه‌ای است که می تواند آن عدول را تصحیح کند. همچنین اگر چه حکمت، عقل، براهین حکمی، معارف یقینی ضروری و قوانین فلسفه، هر کدام می توانند به چیزی اشاره داشته باشند و از خصوصیات برخوردار باشند - به عنوان مثال صدرالمتهلین کشف حقیقت از راه آزمون‌های زبانی را برخلاف روش حکما می داند (شیرازی؛ ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۴۳۸)، یا اظهار حکمت به روش‌های مختلف را از وظایف حکیم به شمار می آورد (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۲۴۳) - اما در این پژوهش از تدقیق در معنای لغوی و اصطلاحی آن تعبیرات پرهیز شده است؛ با این که مسلماً حکمت و فلسفه‌ای که ملاصدرا آن را مطابق با دین می داند شامل هر آنچه به حکمت و فلسفه موسوم است نمی شود، بلکه به عنوان مثال اختصاص به حکمتی دارد که صاحب آن دارای قلبی سلیم و فطرتی پاکیزه از تعصب و تقلید باشد (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۸۲)، اما این پژوهش با مفروض گرفتن آن ویژگی‌ها تمرکز خود را معطوف به تحلیل تعبیراتی کرده که صدرالمتهلین آن‌ها را برای دین به کار گرفته است. دقت در دو مفهوم «سنت» و «حاکی از سنت» می تواند به تحلیل دقیق تر آن تعبیرات یاری برساند.

سنت و حاکی از سنت

دوگانه سنت و حاکی از سنت در دانش اصول فقه - به ویژه در اصول فقه پس از شیخ انصاری - مورد پذیرش و اتفاق است. اساس تمام مباحث حجیت وابسته به دوگانه سنت و

حاکی از سنت است. در مباحث حجت در دانش اصول فقه سعی می‌شود تا با روش‌های مختلف به این پرسش پاسخ داده شود که «حجیت - به‌عنوان یکی از اوصاف سنت - به کدام یک از حاکمات سنت استناد می‌یابد؟» (خراسانی، ۱۴۰۹، ق، ص ۹).

سنت

«سنت» در لغت به معنای راه راست پسندیده - الطريقة المستقیمة المحمودة - است (ازهری، ۱۴۲۱، ق، ج ۱۲، ص ۲۱۰). سنت گاهی در مقابل بدعت به‌کار گرفته می‌شود (حکیم، ۱۴۱۸، ق، ص ۱۱۵) و گاهی در مقابل کتاب. سنت در اصطلاح فقها، اصولیین و متکلمین عامه، به معنای قول، فعل و تقریر پیامبر است و در اصطلاح فقهاء، اصولیین و متکلمین شیعه، معنایی اعم دارد و قول، فعل و تقریر هر کسی که معصوم است را دربرمی‌گیرد (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۴۱۷). سنت به معنای قول، فعل و تقریر معصوم که معنای مورد نظر در تمام این پژوهش و طبعاً مورد قبول صدرالمتألهین به‌عنوان یک اندیشمند شیعه است احکام و ویژگی‌هایی دارد که ثبوت آن‌ها برای سنت بدیهی شمرده شده و از لوازم بین آن محسوب می‌شوند؛ احکامی چون «واقع‌نمایی» و «حجیت» (خراسانی، ۱۴۰۹، ق، صص ۸ و ۹) سنت قولی در خصوص جملات اخباری بدین‌سبب واقع‌نماست که حسب‌الفرض از کسی صادر شده که او یا پیامبر است و یا اگر پیامبر نیست مانند پیامبر از مقام عصمت برخوردار است؛ پس به خطا دچار نمی‌شود؛ پس آنگاه که از چیزی خبر می‌دهد آن چیز همان‌گونه است که او از آن خبر داده است. البته تصویر سنت فعلی و تقریری درباره اخباریات نیز ممکن است، اما به سختی می‌توان از فعل یا تقریر - سکوت - کسی، مراد جدی او را کشف کرد. «حجیت» از دیگر ویژگی‌های قول، فعل و تقریر معصوم درباره اوامر و نواهی الزامی است. برای دچار نشدن به خطای شایع اشتراک لفظی توجه به معانی سه‌گانه حجیت ضرورت دارد. حجیت سه معنا دارد: الف) حجیت منطقی: کاشفیت. ب) حجیت تکوینی: وجوب متابعت و ج) حجیت اصولی: معذرت و منجزیت (عبدالستار، ۱۴۱۷، ق، ج ۸، ص ۴۴). مقصود از حجیت سنت در خصوص اوامر و نواهی الزامی معنای دوم آن است؛ یعنی بر هر کسی که نبوت و ولایت کسی را پذیرفته لازم است که از اقوال، افعال و تقریرات او که متضمن امر و نهی الزامی هستند تبعیت کند. لزوم تبعیت از اوامر و نواهی معصوم بدین معنا نیست که آن لزوم از

حقیقی است که عقل نظری از آن پرده برمی‌دارد. همچنین آن لزوم بدین معنا نیست که از منظر عقلاً - عقل عملی - کسی که با آن اوامر و نواهی الزامی مخالفت کند استحقاق مذمت و عقوبت پیدا می‌کند؛ زیرا در موارد بسیاری، تمرد از آن اوامر و نواهی موجب اختلال در نظم اجتماعی نمی‌شود و این در حالی است که عقلاً - عقل عملی - خود را تنها موظف به حفظ نظم اجتماعی می‌دانند. مقصود از لزوم تبعیت از اوامر و نواهی الزامی معصوم این است که براساس ظاهر پاره‌ای از متون دینی، کسی که نسبت به آن اوامر و نواهی عصیان بورزد استحقاق عقوبت - پیش یا پس از مرگ - پیدا می‌کند.

حاکی از سنت

مقصود از حاکی از سنت «حدیث» است؛ حدیث در لغت به معنای خبر است و در اصطلاح متنی است که قول، فعل و تقریر معصوم را بازنمایی کرده و از آن حکایت می‌کند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳۹). نسبت بین سنت و حاکی از سنت نسبت عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی کلامی می‌تواند قول معصوم باشد، اما حدیثی از آن حکایت نکند و طبعاً برای دیگران نامعلوم بماند - ماده افتراق اول - همچنان‌که حدیثی می‌تواند در حکایت خود از قول معصوم به خطا دچار شده باشد - ماده افتراق دوم - همچنان‌که حدیثی می‌تواند در حکایت خود از قول معصوم مصیب باشد - ماده اجتماع - بنابراین چنین نیست که هر حدیثی بدین سبب که حاکی از سنت است، در حکایت خود مصیب هم باشد و بازنمایی از سنت را به صورتی دقیق و صحیح انجام داده باشد. حاکی از سنت در خصوص جملات اخباری - برخلاف سنتی که متضمن اخبار است - واقع‌نمایی ندارد؛ زیرا حسب‌الفرض از کسی صادر شده که او نه پیامبر است و نه معصوم؛ پس ممکن است که به خطا دچار شده باشد. مقصود از این که حاکی از سنت واقع‌نمایی ندارد این نیست که هر آنچه مضمون حدیث است لزوماً برخلاف واقع است، بلکه مقصود این است که هر آنچه مضمون حدیث است لزوماً واقع نیست و حدیث نیز چون دیگر جملات خبری با هر مضمونی و از هر گوینده و هر نویسنده‌ای احتمال حکایت تام، حکایت ناقص و حتی عدم حکایت از واقعی که درباره آن است را دارد. همچنین حاکی از سنت درباره اوامر و نواهی الزامی اگر حجت باشد، حجیت آن بدیهی نبوده و نیازمند به استدلال است؛ زیرا

حسب الفرض از کسی صادر شده که او نه پیامبر است و نه معصوم؛ پس ممکن است که به خطا دچار شده باشد. به علاوه این که حجیت حاکی از سنت با حجیت سنت متفاوت است؛ حاکی از سنت اگر حجت باشد حجیت آن به معنای سوم است؛ حدیث اگر حجت باشد معذّر و منجّز است؛ معذرت حدیث بدین معناست که اگر مکلف براساس یک حدیث، یک حکم الزامی - اعم از ایجابی و تحریمی - را اطاعت کند، اما آنچه در واقع از ناحیه شارع تشریح شده، حکم الزامی مقابل باشد، یا این که براساس حدیث، به یک ترخیص ترتیب اثر دهد، اما آنچه در واقع از ناحیه شارع تشریح شده، حکم الزامی باشد، در این دو صورت مکلف به سبب مخالفت با حکم واقعی، مستحق مجازات نیست. منجزیت حدیث بدین معناست که اگر مکلف نسبت به یک حکم الزامی - اعم از ایجابی و تحریمی - که حدیث متضمن آن است عصیان بورزد، در صورتی که آنچه در واقع از ناحیه شارع تشریح شده، همان مفاد حدیث باشد، مکلف به سبب مخالفت با حکم واقعی، مستحق عقوبت است. البته حجیت حدیث به معنای معذرت و منجزیت موجب می شود که حدیث از حجیت به معنای لزوم تبعیت نیز برخوردار شود، اما لزوم تبعیت آنگاه که وصف حدیث - حاکی از سنت - است با آنگاه که وصف سنت است متفاوت است. «حدیث اگر حجت باشد، وجوب متابعت دارد»، بدین معناست که در تمبرد از اوامر و نواهی الزامی ای که حدیث متضمن آن هاست احتمال دچار شدن به عقوبت وجود دارد و به حکم وجوب دفع ضرر محتمل، انسان - بما هو حیوان نه بما هو انسان - از آنچه احتمال دارد انجام یا ترک آن موجب ضرر شود - بسته به میزان احتمال و بسته به شدت آن ضرر به عنوان محتمل - احتراز می کند.

تفاوت های سنت با حاکی از سنت

التفات به دوگانه سنت و حاکی از سنت و پرهیز از درهم آمیختن احکام آن ها ضروری است؛ از این روی می توان به پنج تفاوت عمده بین سنت و حاکی از سنت اشاره کرد:

تفاوت اول: حاکی از سنت - برخلاف سنت که واقع نماست - واقع نمایی ندارد؛ اگر احیاناً حاکی از سنت واقع نما پنداشته می شود، این یقین مخاطب است که در حقیقت واقع نمایی دارد - یا واقع نما پنداشته می شود - نه متعلق آن یقین که حکایت حدیث از سنت باشد.

تفاوت دوم: سنت، خود چنین است که وجوب متابعت دارد، اما حاکی از سنت تنها در صورتی که حجیت برای آن اثبات شده باشد و به تبع معذّر و منجّز بودن، وجوب متابعت دارد.

تفاوت سوم: معذریّت و منجزیّت اختصاص به حاکی از سنت دارند و برای سنت قابل تصور نیستند؛ زیرا حسب الفرض حیثیت حکایت قول، فعل و تقریر، از ما فی الضمیر پیامبر یا معصوم در سنت بودن آن‌ها دخالت ندارد؛ از این روی خطا در حکایت، در آن‌ها راه ندارد. تفاوت چهارم: کارکرد دلیل حجیت در خصوص حاکی از سنت است که می‌توان آن را از لوازم تفاوت سوم به‌شمار آورد. دلیل حجیت حدیث هر چه باشد - اعم از کتاب، اجماع، بناء عقلاء یا انسداد باب علم و علمی - تنها چیزی که برای حاکی از سنت به اثبات می‌رساند معذریّت و منجزیّت است و معذریّت و منجزیّت تنها در خصوص متونی که متضمن حکمی الزامی - اعم از وجوب و حرمت - هستند معنادار است و هیچ‌گاه نمی‌توان متنی را که مضمونی خبری دارد یا متضمن حکمی غیرالزامی است، حجت به معنای معذّر و منجّز برشمرد.

تفاوت پنجم: از دیگر تفاوت‌های بنیادین بین سنت و حاکی از سنت که غفلت از آن موجب تحلیل‌های ناصواب فراوانی شده این است که سنت - قول و فعل و تقریر معصوم - چیزی است که تنها خود آن معصوم بدان دسترسی دارد و حتی مخاطب بدون واسطه او نیز به خود آن قول، فعل و تقریر دسترسی ندارد، بلکه به ادراک حسی خود به ضمیمه مجموعه‌ای بزرگ و ناشناخته از مفروضات خود درباره آن قول، فعل و تقریر دسترسی دارد؛ طبعاً مخاطب آن مخاطب، به ادراک حسی خود به ضمیمه مجموعه‌ای بزرگ و ناشناخته از مفروضات خود درباره ادراک حسی منقول‌عنه به ضمیمه مجموعه‌ای بزرگ و ناشناخته از مفروضات او درباره آن قول، فعل و تقریر دسترسی دارد؛ همچنین این سلسله با افزایش هر واسطه‌ای از خود سنت دور و دورتر می‌شود.

تفاوت دوگانه «سنت» و «حاکی از سنت» با دوگانه «شیء فی نفسه» و «شیء برای ما»
دوگانه سنت و حاکی از سنت با دوگانه شیء فی نفسه و شیء برای ما تفاوت دارد و برهم منطبق نمی‌شوند. دوگانه شیء فی نفسه و شیء برای ما فقط در پاره‌ای از ماهیات - کیفیات محسوس - جریان دارد. هر ماهیتی که توسط حواس درک می‌شود چنین است که فارغ از

ظهوری که برای حواس ما دارد می‌تواند - و فقط می‌تواند - خود و برای خود چیزی باشد که چستی آن چیز لزوماً با آنچه برای حواس ما ظهور کرده یگانه نباشد. نه تنها از منظر فلسفی چنین دوگانه‌ای در چستی چیزها و ظهوری که برای حواس ما دارند ممکن و محتمل است، بلکه شواهد تجربی فراوانی از خطاهای حسی نیز آن دوگانه را تأیید می‌کنند. مقصود از اختصاص دوگانه «شیء فی نفسه» و «شیء برای ما» به پاره‌ای ماهیات عرضی این است که آن دوگانه درباره‌ی ماهیات پنج‌گانه جوهری - ماده، صورت، جسم، نفس و عقل - همچنین درباره‌ی ماهیات هفت‌گانه عرضی نسبی - این، متی، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال - و تمام اقسام کم - کم متصل قار، کم متصل غیرقار و کم منفصل - و سه قسم از اقسام کیف - کیفیات نفسانی، کیفیات مختص به کم و کیفیات استعدادی - همچنین هستی، نیستی و امور اعتباری جریان پیدا نمی‌کند و این تنها کیفیات محسوس به حواس ظاهری هستند که می‌توان درباره‌ی آن‌ها به دوگانه شیء فی نفسه و شیء برای ما ملتزم شد. علامه طباطبایی بدون اشاره به دو اصطلاح شیء فی نفسه و شیء برای ما، اختصاص آن دوگانه را به کیفیات محسوس به حواس پنج‌گانه ظاهری با این عبارت بیان کرده است: «ولعلماء الطبيعة اليوم تشکیک فی کون کیفیات المحسوسة موجودة فی الخارج علی ما هی علیه فی الحس مشروح فی کتبهم» (طباطبایی، ۱۴۲۰ ق، ص ۸۰).

جوهر، اعراض نسبی، کم، اقسام سه‌گانه کیف، هستی، نیستی و امور اعتباری هیچ‌کدام محسوس نیستند؛ یعنی چیزی غیر از حواس و بیش از حواس لازم است تا هر کدام از آن‌ها اثبات شوند؛ به‌عنوان مثال آنگاه که به هستی چیزی یا نیستی چیزی حکم می‌کنیم این حکم برآمده از حس نیست؛ اساساً انسان فاقد حس هستی‌یاب و حس نیستی‌یاب است. حکم به هستی و نیستی برآمده از تحلیل‌های پیچیده عقلی یا عادت‌های زبانی است. امور اعتباری نیز چنین‌اند که به حس در نمی‌آیند. امور اعتباری، امور نامحسوسی هستند که برای قالب‌بندی محسوسات ایجاد می‌شوند. برساخته بودن امور اعتباری بدین معنا نیست که رابطه آن‌ها با امور محسوس منقطع است و به صورت کامل در اختیار کسانی هستند که آن‌ها را ایجاد کرده‌اند. تمام مفاهیم کلی و طبقه‌ها برای قالب‌بندی امور محسوس ایجاد شده‌اند و در فهرست امور اعتباری می‌گنجند. از دیگر امور اعتباری می‌توان به مجموعه‌ها اشاره کرد. هر مجموعه‌ای برساخته‌ای اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۴).

دین نیز مجموعه‌ای از اعتقادات و مقررات است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۷)؛ پس امری اعتباری است و در شمار محسوسات نمی‌گنجد تا دوگانه‌شیء فی‌نفسه و شیء برای ما درباره آن جریان پیدا کند. باین حال آن مجموعه اعتقادات و مقررات این‌گونه‌اند که دسترسی پیامبران به آن، دسترسی بی‌واسطه است، اما دسترسی دیگران به آن مجموعه، به‌واسطه قول، فعل و تقریر پیامبران است؛ پس به‌رغم این‌که نمی‌توان از جریان دوگانه‌شیء فی‌نفسه و شیء برای ما در خصوص دین سخن گفت - چون دین مجموعه و امری اعتباری و نامحسوس است - اما می‌توان از دین صادر - یعنی دین آن‌گونه که بی‌واسطه در دسترس پیامبران بوده است - و دین واصل - یعنی دین آن‌گونه که باواسطه در دسترس دیگران است - سخن گفت.

تحلیل پرسش از نسبت دین و فلسفه در آثار صدرالمتهین

با توجه به دوگانه سنت و حاکی از سنت و پس از اشاره‌ای اجمالی به احکام و ویژگی‌های هر کدام، می‌توان آن مفهوم را در دیگر تعبیری که صدرالمتهین برای دین به‌کار گرفته نیز تعمیم داد؛ دین الانبیا و حاکی از دین الانبیا، شرع و حاکی از شرع، شرایع حقّه الهیه و حاکی از شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و حاکی از خطابات شرعیه، احکام شریعت حقّه و حاکی از احکام شریعت حقّه. همچنان‌که سنت - به معنای قول و فعل و تقریر معصوم - واقع‌نمایی دارد، دین الانبیا، شرع، شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و احکام شریعت حقّه نیز واقع‌نمایی دارند، اما همچنان‌که سنت تنها در اختیار معصوم است و او تنها کسی است که به آن دسترسی انحصاری دارد، دین الانبیا، شرع، شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و احکام شریعت حقّه نیز چنین‌اند که تنها در اختیار انبیا و صاحبان شریعت هستند و ایشان دسترسی انحصاری به آن‌ها دارند. دسترسی انحصاری انبیا و صاحبان شریعت به امور مذکور ایجاب نمی‌کند که آن امور در شمار مجهولات مطلق جای گیرند و دیگران از هر گونه حکمی - ولو باواسطه - نسبت به آن‌ها محروم باشند. به‌عنوان مثال اگر چه غیر از معصوم به سنت دسترسی ندارد، اما می‌توان معصوم بودن معصوم را حدوسطی قرار داد و از آن، واقع‌نمایی قول، فعل و تقریر او را - که از دسترس غیر او خارج‌اند - دانست. بنابراین اگر مقصود صدرالمتهین از نفی تضادم، مخالفت و عدم مطابقت فلسفه با

دین‌الانبیاء، شرع، شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و احکام شریعت حقّه، نفی تصادم، مخالفت و عدم مطابقت فلسفه با خود آن امور است چنین ادعایی برای غیر از انبیا و صاحبان شریعت قابل راستی‌آزمایی نیست. به عبارت دیگر هر ادعایی در خصوص مطابقت یا عدم مطابقت هر چیزی با دین‌الانبیاء، شرع، شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و احکام شریعت حقّه، ادعایی اثبات‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر است. برهانی که می‌تواند از این تحلیل پشتیبانی کند را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

برای حکم به مطابقت یا عدم مطابقت «الف» با «ب» لازم است که «الف» و «ب» در نزد حاکم به مطابقت و حاکم به عدم مطابقت حضور داشته باشند و او بدان‌ها دسترسی - اعم از دسترسی انحصاری یا دسترسی اشتراکی - داشته باشد؛ دین‌الانبیاء، شرع، شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و احکام شریعت حقّه در دسترس غیر از انبیا و صاحبان شریعت نیستند؛ پس غیر از انبیا و صاحبان شریعت نمی‌توانند به مطابقت یا عدم مطابقت چیزی - از جمله فلسفه - با آن‌ها حکم کنند. از دیگر سوی همچنان‌که حدیث - به معنای حاکی از قول، فعل و تقریر معصوم - واقع‌نمایی ندارد - یعنی لزوماً واقع را بازنمایی نمی‌کند - دین‌الانبیاء، شرع، شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و احکام شریعت حقّه نیز در مرتبه حکایت، واقع‌نمایی ندارند؛ یعنی لزوماً واقع را بازنمایی نمی‌کنند؛ پس اگر چه حاکی از سنت، حاکی از دین و حاکی از شریعت در اختیار غیرمعصوم نیز قرار دارند، بلکه به تعداد هر کسی که با متنی درباره امری دینی مواجه شده باشد، یا احساسی دینی را تجربه کرده باشد، حاکی از دین وجود دارد، اما آن حاکی لزوماً واقع‌نمایی ندارد و نمی‌توان متنی که درباره امری دینی است، یا احساسی که درباره امری دینی است را نمایانگر و بازتاب‌دهنده واقعیت به‌شمار آورد؛ بنابراین اگر مقصود صدرالمتألهین از نفی تصادم، مخالفت و عدم مطابقت فلسفه با دین‌الانبیاء، شرع، شرایع حقّه الهیه، خطابات شرعیه و احکام شریعت حقّه، نفی تصادم، مخالفت و عدم مطابقت فلسفه با چیزهایی است که از آن امور حکایت می‌کنند، چنین ادعایی اگر چه برای همه حتی برای غیر از انبیا و صاحبان شریعت قابل راستی‌آزمایی است، اما این حکایات و ویژگی‌هایی دارند که ادعای مطابقت یا عدم مطابقت هر چیزی با آن‌ها هم می‌تواند صادق و موجه و هم می‌تواند کاذب و ناموجه باشد. از سویی، یافتن متونی دینی که به صورتی صریح و غیرقابل برداشتی دیگر، دربردارنده مفاد تمام مسائل فلسفی در

حکمت متعالیه باشند آسان نیست، اگر اساساً ممکن باشد؛ از دیگر سوی، برای بسیاری از مسائل فلسفی در حکمت متعالیه می‌توان متون متعددی را که ظاهر یا نص در مخالفت با مفاد آن مسائل است ارائه کرد. همچنان‌که می‌توان برای بعضی از آن مسائل هم متون متعددی را که ظاهر یا نص در موافقت با مفاد آن مسائل باشند را عرضه کرد. به‌عنوان نمونه از لوازم نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت، مسئله جعل است؛ صدرالمتألهین به سبب التزام به اصالت وجود، وجود را مجعول می‌داند و ایده حکمای اشراقی درباره مجعولیت ماهیت و ایده حکمای مشائی درباره مجعولیت صیوروت ماهیت به وجود را ابطال کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، صص ۳۹۶-۴۱۱). او حتی رساله‌ای مستقل درباره جعل نگاشته و براهین متعددی را برای اثبات این‌که آنچه از علت و جاعل سر می‌زند وجود است و نه ماهیت، اقامه کرده است (شیرازی، ۱۴۲۰ ق، صص ۱۸۱-۱۹۳). باین‌حال متون دینی فراوانی حتی در قرآن، از ماهیات به‌عنوان مخلوق یاد کرده و خداوند را خالق آسمان و زمین و انسان معرفی می‌کنند (حجر، ۸۵؛ مؤمنون، ۱۲؛ کافی، ج ۱، ص ۲۳۵ و ج ۲، ص ۵۳). ممکن است که صدرالمتألهین چنین تعبیراتی را مستند به زبان غیرفلسفی قرآن و دیگر متون دینی بدانند و براساس روش‌های مختلفی چون تأویل‌گرایی از مخالفت آن متون با ایده‌های فلسفی خود سر باز زند، اما همین ظواهر که اندک هم نیستند برای نقض ادعای او توسط کسانی که آن متون را مخالفت اندیشه‌های فلسفی او می‌دانند کافی به نظر می‌رسند. مخالفین صدرالمتألهین نیز در نقدهای خود بر حکمت متعالیه، متون دینی فراوانی را که ظهور در مخالفت با مسائل فلسفه او دارند نشان داده‌اند (قزوینی، ۱۳۸۹، ص ۵۸۸ و تهرانی، ۱۳۹۰، صص ۳۲۹-۳۲۷). باین‌حال متون دینی فراوانی را هم می‌توان در تأیید مسائل حکمت متعالیه نشان داد همچنان‌که صدرالمتألهین در جای‌جای آثار خویش به آیات و احادیث متعددی اشاره کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۱۱۰، ج ۶، ص ۱۴۲ و ج ۹، ص ۳۰۸ و همامی و کرباسچی، ۱۳۹۱، صص ۱۴۳-۱۵۹). اگر چه برای فهمیدن هر متنی و راه یافتن به آنچه در ذهن و ضمیر متن می‌گذرد راهکارها و قواعدی وجود دارد، اما این واقعیت که بسیاری از آن قواعد نیز چون برداشت‌هایی که از متون صورت می‌گیرند مورد توافق عمومی نیستند موجب می‌شود که ادعای مطابقت کلی تمام مسائل حکمت با دین واصل، مورد موافقت تمام کسانی که فهمی از متون دینی دارند قرار نگیرد، همچنان‌که

موجب می‌شود که ادعای موافقت جزئی بعضی از مسائل حکمت با دین واصل، مورد موافقت تمام کسانی که فهمی از متون دینی دارند قرار بگیرد؛ بنابراین اگر مقصود صدرالمتهلین از کتاب و سنت در جمله «تَبَا لِفَلْسَفَةِ تَكُونُ قَوَانِينَهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِلْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ» و مقصود او از «دین» در جملات مشابه - که به پاره‌ای از آن‌ها در ابتدای این پژوهش اشاره شد - متونی باشند که حاکی از دین و سنت هستند، می‌توان بر او خرده گرفت که هیچ فلسفه‌ای نیست که تمام مسائل آن مخالف با متون حاکی از دین و سنت باشد، همچنان‌که هیچ فلسفه‌ای نیست که در متون حاکی از دین و سنت، مضمونی که مطابق با تمام مسائل آن باشد یافت شود. به نظر می‌رسد تسامح صدرالمتهلین در عدم تفکیک «دین» از «حاکی از دین» و نیز تسامح او در تبیین ویژگی‌های «حاکی از دین» باعث شده که ادعای او مبنی بر عدم مخالفت فلسفه با دین، به ادعایی تبدیل شود که در یک فرض اثبات‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر است و در فرضی دیگر، در پاره‌ای موارد، صادق و در پاره‌ای موارد، کاذب است.

نتیجه

صدرالمتهلین نه تنها در متون بسیاری به نسبت فلسفه با دین و عدم مخالفت آن دو با یکدیگر پرداخته، بلکه در لابه‌لای آثار خویش به فراوانی به متون دینی استناد کرده است. فارغ از این که آیا مسائل حکمت متعالیه با متون دینی سازگاری دارند یا نه و فارغ از این که آیا استنادهای فراوان او به متون دینی قابل دفاع هستند یا نه، این پژوهش با تبیین دوگانه سنت و حاکی از سنت - دین و حاکی از دین، یا دین صادر و دین واصل - و نشان دادن تفاوت آن دوگانه با دوگانه شیء فی نفسه و شیء برای ما، به تحلیل ادعای صدرالمتهلین در خصوص نسبت فلسفه با دین پرداخته است. اگر مقصود صدرالمتهلین از دین در ادعای نفی مخالفت فلسفه با دین، نفی مخالفت فلسفه با «دین صادر» است، چنین ادعایی به سبب دسترسی نداشتن غیر از پیامبران به دین صادر، ادعایی اثبات‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر است؛ اگر مقصود او از دین در ادعای نفی مخالفت فلسفه با دین، نفی مخالفت فلسفه با «دین واصل» یا «متون حاکی از دین» است، چنین ادعایی اگر چه به سبب دسترسی غیر از پیامبران به حاکی از دین قابل اثبات و ابطال است، اما به سبب فراوانی و تعارض آن حاکیات با یکدیگر

و انعطاف تفسیری آن‌ها، ادعایی است که هیچ‌گاه نه به صورت کلی، اثبات و نه به صورت کلی، نفی می‌شود و در هر حال به صورت جزئی، صادق و نیز به صورت جزئی، کاذب است؛ از این روی چنان ادعایی حتی در مقام جدل با مخالفین فلسفه نیز نمی‌تواند کارایی داشته باشد و موجب اقناع آن‌ها شود.

منابع و مآخذ

قرآن

اخگری، محمدجواد و مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۹). «گفت‌وگویی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا»، پژوهش‌های نوین عقلی، سال پنجم، شماره دهم، پاییز و زمستان، ۲۹-۴۴.

ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ ق). *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

تهرانی، جواد (۱۳۹۰). عارف و صوفی چه می‌گویند؟، تهران: آفاق.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی و مشهدی، تکتب (۱۳۹۲). *بررسی مسئله تعارض عقل و دین از نگاه ابن رشد و ملاصدرا، فلسفه دین*، دوره دهم، شماره دوم، تابستان، ۳۵-۵۷.

حکیم، محمدتقی بن محمد سعید (۱۴۱۸ ق). *الاصول العامة فی الفقه المقارن*، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع).

خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ ق)، *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).

ذهبی، سید عباس و رضی‌زاده، سید علی (۱۴۰۱). *پاسخ به منتقدان ملاصدرا درباره معاد جسمانی، رد ادعای تعارض با شریعت و حصر آن در معاد روحانی، انسان پژوهی دینی*، سال نوزدهم، شماره چهل و هفتم، بهار و تابستان، ۴۹-۷۰.

سراج، شمس‌الدین؛ رهبر، حسن و یثربی، یحیی (۱۳۹۵). *نقد روش‌شناختی جایگاه دین در مقام داورری در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، نقد و نظر*، سال بیست و یکم، شماره سوم، پاییز، ۱۲۴-۱۴۴.

شیرازی، محمدبن ابراهیم [صدرالمتألهین] (۱۳۶۳). *مفاتیح‌الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، محمدبن ابراهیم [صدرالمتألهین] (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.

شیرازی، محمدبن ابراهیم [صدرالمتألهین] (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، محمدبن ابراهیم [صدرالمتألهین] (۱۴۲۰ ق)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: حکمت.

شیرازی، محمدبن ابراهیم، [صدرالمتألهین] (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*،

بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *شیعه در اسلام*، قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰ ق). *بدایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین بقم.

عبدالستار، حسن (۱۴۱۷ ق). *بحوث فی علم الاصول تقریرا لایبحاث سیدنا و استاذنا الشہید السعید آية الله العظمی السيد محمد باقر الصدر*، بیروت: الدار الاسلامیه.

قزوینی، مجتبی (۱۳۸۹). *بیان الفرقان فی توحید القرآن*، قم: دلیل ما.

کرناسی دزفولی، فرخنده؛ سعیدی مهر، محمد و براتی، فرج الله (۱۳۹۹)، *بررسی استنادات قرآنی ملاصدرا در مراتب علم خداوند، اندیشه نوین علمی*، سال شانزدهم، شماره شصت و یکم، تابستان، ۸۷-۱۰۴.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق). *الکافی*، قم: دار الحدیث.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). *اصول الفقه*، قم: بوستان کتاب.

میری، محمد (۱۳۹۰). «بررسی تطابق دیدگاه ملاصدرا با موضع شریعت در باب حدوث و قدم نفس»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، شماره چهارم، زمستان، ۱۰۰-۱۱۵.

همامی، عباس و کرباسچی، محمد مهدی، (۱۳۹۱)، «بازشناسی منابع حدیثی اسفار ملاصدرا»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال چهل و پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان، ۱۴۳-۱۵۹.

References

Quran

- Akhgari, Mohammad Javad, and Masoudi, Jahangir (2020). "The Consensus-Based Dialogue of Reason and Religion in Three Issues: The Truth of Knowledge, The Truth of Causality, and Substantial Motion from Mulla Sadra's Perspective". *Modern Rational Research*, Vol. 5, No. 10, Fall & Winter, pp. 29–44 (In Persian).
- Azhari, Muhammad bin Ahmad (1421 AH). *Tahdhib al-Lugha*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi (In Arabic).
- Tehrani, Javad (2011). *What Do the Mystic and Sufi Say?* Tehran: Afagh (In Persian).
- Javadi Amoli, Abdullah (2003). *Rahiq Makhtoom: Explanation of Transcendent Wisdom*. Qom: Isra (In Persian).
- Hosseini Shahroudi, Seyyed Morteza, and Mashhadi, Taktam (Summer 2013). "The Issue of the Conflict between Reason and Religion from the Perspective of Ibn Rushd and Mulla Sadra". *Philosophy of Religion*, Vol. 10, No. 2, pp. 35–57 (In Persian).
- Hakim, Muhammad Taqi bin Muhammad Saeed (1418 AH). *The General Principles in Comparative Jurisprudence*. Qom: Ahlul Bayt World Assembly (In Arabic).
- Khorasani, Muhammad Kazem. (1409 AH). *Kifayat al-Usul*. Qom: Al al-Bayt Institute (In Arabic).
- Zahabi, Seyyed Abbas, and Razizadeh, Seyyed Ali. (2022). "Responding to the Critics of Mulla Sadra on Bodily Resurrection: Refuting the Claim of Conflict with Sharia and Limiting It to Spiritual Resurrection". *Religious Anthropology*, Vol. 19, No. 47, Spring & Summer, pp. 49–70 (In Persian).
- Seraj, Shams al-Din, Rahbar, Hassan, and Yathrebi, Yahya (2016). "A Methodological Critique of the Role of Religion in Judgment in Mulla Sadra's Philosophy". *Naqd va Nazar*, Vol. 21, No. 3, Fall, pp. 124–144. (In Persian)
- Shirazi, Muhammad bin Ibrahim [Sadr al-Muta'allihin] (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research (In Arabic).
- Shirazi, Muhammad bin Ibrahim [Sadr al-Muta'allihin] (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Qom: Bidar. (In Arabic)
- Shirazi, Muhammad bin Ibrahim [Sadr al-Muta'allihin] (2004). *Sharh Usul al-Kafi*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research (In Arabic).
- Shirazi, Muhammad bin Ibrahim [Sadr al-Muta'allihin] (1420 AH). *Majmu'at Rasa'il Falsafiyya of Sadr al-Muta'allihin*. Tehran: Hikmat (In Arabic).
- Shirazi, Muhammad bin Ibrahim [Sadr al-Muta'allihin] (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi (In Arabic).
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (2009). *Shi'ism in Islam*. Qom: Bustan-e-Ketab (In Persian).
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (1420 AH). *Bidayat al-Hikma*. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom (In Arabic).
- Abd al-Sattar, Hasan (1417 AH). *Research in the Principles of Jurisprudence: A Report on the Discussions of Our Martyr Grand Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr*. Beirut: Al-Dar al-Islamiyya (In Arabic).
- Qazwini, Mojtaba. (2010). *Bayan al-Furqan fi Tawhid al-Quran*. Qom: Dalil Ma (In Persian).

- Karnasi Dezfuli, Farkhondeh, Saecedi Mehr, Mohammad, and Barati, Farajollah. (Summer 2020). *Examining Mulla Sadra's Quranic References in the Degrees of God's Knowledge*. *Modern Scientific Thought*, Vol. 16, No. 61, pp. 87–104 (In Persian).
- Kulayni, Muhammad bin Yaqub (1429 AH). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith.
- Muzaffar, Muhammad Reza (2008). *Usul al-Fiqh*. Qom: Bustan-e-Ketab.
- Miri, Mohammad (2011). "Examining the Compatibility of Mulla Sadra's View with the Religious Perspective on the Eternity and Origination of the Soul". *Naqd va Nazar*, Vol. 16, No. 4, Winter, pp. 100–115. (In Persian)
- Hamami, Abbas, and Karbaschi, Mohammad Mahdi (2012). "Recognition of the Hadith Sources in Mulla Sadra's Asfar". *Quran and Hadith Research*, Vol. 45, No. 2, Fall & Winter, pp. 143–159 (In Persian).



Imam Zaman as an esoteric and Inner proof in Henry Corbin's thought

Leila Amiri¹  | Abbas Ali Mansouri^{2✉} 

1. Master of Islamic Philosophy, Department of Theology, Faculty of Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.

E-mail: lilaamiri87@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.

E-mail: a.mansouri@razi.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/02/16
Received in revised form
2025/05/04
Accepted 2025/05/05
Published online
2025/09/23

Keywords:
*Henry Corbin, The
Invisible Imam, The
Advent, The Savior, The
Shi'a, The Personal
Leader, Imam al-Zaman.*

Shiite spirituality has a high place in Henry Corbin's thought. The facet of this exaltation is that Corbin believes that in Shiism, the connection with divinity and the holy world is preserved and stable through the living imam. It is for this reason that a special place in his thought, and Corbin considers the acceptance of Shia spirituality incomplete without accepting the thought of Mahdism. For Imam, he is the highest rank of the twelve, which is the guardianship over the interpretation and transformation of the innermost of divine religions. While acknowledging the material and cosmic existence of Imam Zaman, Henry Corbin is more interested in the personal existence and example of Imam Zaman. And he does not insist on the emergence event as a phenomenon that will happen one day outside the world, and considers it dependent on the mind and conscience of the believer. In Corbin's view, the absent Imam, in the role of a personal leader, guides man to the Imam of the Age present within each individual. It is a sign of the openness of this world to the divine world. In this research, Henry Corbin's view on the existence of the 12th Imam and how to be a leader during the time of absence and how to appear was analyzed in detail.

Cite this article: Amiri, L; Mansouri, A.A (2025). Imam Zaman as an esoteric and Inner proof in Henry Corbin's thought, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 165-191.
<https://doi.org/10.22034/hpi.2025.506934.1139>



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

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.506934.1139>

Extended Abstract

Introduction

Henry Corbin tries to analyze Shiite spirituality as much as he can and to achieve an understanding of esoteric concepts through the methods of phenomenology and hermeneutics. In his opinion, the esoteric nature of divine religions has not yet been revealed and it is Shiite spirituality that keeps the door to the future open. Corbin believes that among the Abrahamic religions, only the Twelver Shiism explicitly believes in a living Imam who has an absent presence in the world. An Imam who has a living and enduring presence and never abandons his community, who guides people in an inner and personal way, and who acts as a personal leader and behind the veil of occultation.

Therefore, it seems that in Corbin's thought, accepting Shiism without accepting the idea of Mahdism is distorted. This article tries to examine the why and how of this issue from the perspective of Henry Corbin. It should be noted that the main purpose of this article is to try to explain and formulate Henry Corbin's thought on this subject and does not criticize Corbin's view because, given the difficulty and dispersion of Henry Corbin's words on this issue, this formulation itself is an independent research goal.

Method

The method of this writing is descriptive-analytical. That is, first, we have tried to cite Henry Corbin's views on the subject of the article in a descriptive manner, and while narrating his words, we have analyzed and examined his view on the role of the Imam as an inner proof. Therefore, in this article, we have tried to refrain from criticizing his views, but rather to examine his view on the role and main function of the absent Imam. It should be noted that the method of collecting scientific data in this article is library.

Findings

Henry Corbin believes that in Shiism, the connection with the Holy World through the living Imam is still preserved and stable. This is why Mahdism is of particular importance in Corbin's thought, and Corbin considers the acceptance of Shiite spirituality incomplete without accepting the idea of Mahdism.

Henry Corbin places greater emphasis on the immaterial existence of the Imam al-Zaman and does not insist on the event of the appearance as a phenomenon that will happen one day in the outside world.

Understanding the issue of the Imam al-Zaman in Corbin's thought has a strong connection with the discussion of sacred history in his thought. Sacred history or metahistory for Corbin is the transition from objective-calendar time to subjective time. Emotional-spiritual time is qualitative, not quantitative. And because it is qualitative, its beginning and end are joined together, and the past,

present, and future come together in it. Corbin believes that it is on this sacred date that a meeting with the twelfth Imam, who is absent from view, will take place. Corbin believes that just as the time of the twelfth Imam is a time between times, his place is also between places, and his presence cannot be felt in the form of a material presence or in a physical space.

Conclusion

Henry Corbin has an interpretive view of religious texts and concepts. Interpretation is a method of discovering the esoteric that is hidden beneath the surface of religious texts. In the sense that the revelation only includes the outward appearance of the Holy Book and its ascending course, which is the interpretation of the divine message, has not been realized. Therefore, the innermost essence of divine religions has not yet been revealed. According to Corbin, this interpretation in Shiite spirituality is possible through the Imam and under the shadow of his words and guidance, and he emphasizes that this spiritual understanding will not be realized until the emergence of the twelfth Imam.

For this reason, Corbin considers Shiite thought and the path of spirituality to be unsuccessful without belief in the existence of the absent Imam, and believes that during the period of occultation, the spiritual and non-material dignity of the Imam is preferred because his occultation is inevitable until a certain time.

Henry Corbin believes that although the twelfth Imam has a material and visible existence, what is important in being an Imam is not the Imam's physical existence but rather the Imam's spiritual existence. Therefore, the Imam's Shiites, without any ideological or geographical boundaries, establish a heartfelt connection with the absent Imam during the occultation. In fact, according to Corbin, the realization of the absent Imam in each person is in a way the emergence of the absent Imam, and with this inner connection, the superior and transcendent self of man is realized. In other words, he reaches the Imam Zaman within himself. In fact, according to Corbin, the realization of the absent Imam in each person is in a way the emergence of the absent Imam, and with this inner connection, the superior and transcendent self of man is realized. In other words, he reaches the Imam of the time within himself. The more people become competent in recognizing the Imam, the closer the return of the Savior will be. As a result, people must reach a level of competence that will enable the physical appearance of the Imam to be realized and enable them to realize the final appearance of the absent Imam in the earthly world.



امام زمان به مثابه حجت باطنی در اندیشه هانری کربن

لیلا امیری ^۱ | عباسعلی منصوری ^۲

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، گروه الهیات، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

lilaamiri87@gmail.com

a.mansouri@razi.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه اسلامی، گروه الهیات، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

معنویت شیعی در اندیشه هانری کربن از جایگاه والایی برخوردار است. وجه این والایی در این است که کربن بر این باور است در تشیع، ارتباط با الوهیت و عالم قدسی به واسطه امام زنده همچنان محفوظ و پایدار است. به همین خاطر است که آموزه مهدویت در اندیشه کربن اهمیت ویژه‌ای دارد و کربن پذیرش معنویت شیعی را بدون پذیرفتن اندیشه مهدویت ناتمام می‌داند. او برای امام دوازدهم شأنی برتر قائل است، که همان ولایت بر تأویل و آشکار شدن باطن ادیان الهی است. هانری کربن ضمن تصدیق وجود مادی و آفاقی امام زمان، بر وجود انفسی و مثالی امام زمان تأکید بیشتری دارد و اصراری بر واقعه ظهور به مثابه یک پدیده‌ای که روزی در عالم خارج اتفاق بیفتد، ندارد و تحقق آن را منوط به ذهن و ضمیر فرد مؤمن می‌داند. در اندیشه کربن، امام غایب در مقام اسوه و به‌عنوان پیشوای شخصی، انسان را به امام زمان موجود در درون هر فرد هدایت می‌کند. کربن این را به‌عنوان یک رابطه شخصی در نظر می‌گیرد و وجود امام را - هر چند در قالب حضوری غایبانه - نشانه گشودگی این دنیا به عالم قدس می‌داند. از نظر کربن بهره‌گیری، استمداد و راهنمایی از وجود امام غایب به نوعی تحقق بخشیدن امام غایب در نفس خویش است. فهم مقصود کربن از حجت باطنی بودن امام زمان و حتی فهم مقصود او از اتفاق ظهور، نیازمند تبیین چگونگی اتصال عقل فعال با راهبر درونی هر شخص و نیز فهم عالم و موطن مثالی و تاریخ قدسی است. در متن مقاله سعی شده است که این مفاهیم تفصیل داده شود.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

هانری کربن، امام غایب، امام زمان، ظهور، منجی، شیعه، حجت باطنی.

استناد: امیری، لیلا؛ منصوری، عباسعلی (۱۴۰۴). امام زمان به مثابه حجت باطنی در اندیشه هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۳)، ۱۶۵-۱۹۱.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2025.506934.1139>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.506934.1139>

© نویسندگان.



مقدمه

ادیان الهی دربارهٔ پایان تاریخ، اغلب بر این امر اتفاق نظر دارند که پایان کار بشر روشن و سعادت‌آمیز است. در متون زرتشتی، بودایی، در عهد عتیق، عهد جدید و در ادیان ابراهیمی به صورت کلی به این مطلب پرداخته شده و به برقراری صلح و آرامش جهان تحت حاکمیت مؤمنان و آمدن منجی اشاره شده است (تونه‌ای، ۱۳۸۸، ص ۵۱). شیعه نیز از آمدن امام دوازدهم که قائم نام دارد و رستاخیز و قیامت را به مرحلهٔ حقیقت خواهد آورد، خبر می‌دهد (کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۱۰). مستشرقانی از جمله هانری کربن نیز در این زمینه اظهار نظر کرده‌اند. او که شیفتهٔ حکمت الهی شیعه بود تلاش کرد، معنویت شیعی را تا آنجا که برایش مقدور است مورد تحلیل قرار دهد و با روش پدیدارشناسی و هرمنوتیک فهم مفاهیم باطنی را محقق سازد. هرمنوتیک یا تأویل را کربن به معنای بازگرداندن، بازگشت به اصل خویش و آشکار ساختن باطن معنا می‌کند (کربن، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶). به اعتقاد وی باطن ادیان الهی هنوز آشکار نشده و این معنویت شیعی است که باب آینده را همچنان گشوده نگه‌می‌دارد و منتظر آمدن قائم قیامت برای روشن ساختن تنزیلات وحی است؛ به‌علاوه تأکید می‌ورزد که پدیدارشناسی وی بیش از آن‌که با شیوهٔ پدیدارشناسی فیلسوفان مدرن، همچون ادmond هوسرل و مارتین هایدگر منطبق باشد، مطابق با کشف‌المحجوب عارفان مسلمان است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۲۴) و پدیدارشناسی را به معنای مواجهه با پدیدارها در جایی که در آن رخ می‌دهند و اساساً جایگاه آن‌هاست در نظر می‌گیرد و معتقد است نه در تحقیقات و تتبعات عالمانه و نه در پژوهش‌های متناسب با اقتضائات زمانه هیچ‌یک این مواجهه دست نمی‌دهد، بلکه این مواجهه در جان‌های مؤمنان واقع می‌شود (کربن، ۱۳۹۴، ص ۱۹)؛ یعنی مواجهه با پدیدار در جان و روان شخص است. به اعتقاد کربن در اینجا مسائل بعد فراتاریخی به خود می‌گیرند. از این نقطه نظر آیا اعتقاد به امام غایب در نظر کربن نیز از همین سنخ است که با وجود غیبت امام، شخص مؤمن، در جان و روان خود با امام غایب ارتباط قلبی و باطنی برقرار کند؟ کربن در میان همه ادیان ابراهیمی مذهب تشیع دوازده امامی را تنها مذهبی می‌داند که صراحتاً به امام زنده که حضوری غایبانه در جهان ما دارد معتقد است. امامی که حضوری زنده و پاینده دارد و هرگز امت خویش را به حال خود رها نساخته، به صورت باطنی و شخصی به هدایت فرد انسان

می‌پردازد و در مقام پیشوای شخصی و در پس پرده غیبت دستگیری می‌کند (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۱۴۹)؛ بنابراین به نظر می‌رسد که در اندیشه کربن پذیرفتن تشیع بدون قبول اندیشه مهدویت مخدوش است. این مقاله سعی دارد چرایی و چگونگی این مسئله را از منظر هانری کربن بررسی کند. لازم به ذکر است که هدف اصلی این مقاله تلاش برای تبیین و صورت‌بندی اندیشه هانری کربن در این باب است و به نقد دیدگاه کربن نمی‌پردازد؛ زیرا با توجه به دشواری و پراکندگی سخنان هانری کربن در این مسئله، خود این صورت‌بندی یک هدف مستقل پژوهشی است.

با این وصف نقد مهمی که بر فهم کربن از امام زمان وارد است، عدم توجه کافی او به روایات منابع شیعی در مورد وجود آفاقی و ظهور آفاقی امام است. کربن آن‌گونه که باید وارد بحث و تحلیل در مورد این دسته از روایات نمی‌شود؛ ضمن این‌که فهم کربن از امام و نسبت فرد مؤمن با امام یک فهم نخبه‌گرایانه و ناظر به لایه‌های عمیق‌تر مسئله امام و امامت است. با این وصف، این فهم از امام برای بسیاری از پیروان عادی تشیع نه جذابتی دارد و نه کارکرد چندانی. البته این فهم می‌تواند در جایگاه خود - یعنی فهم عرفانی و باطنی از هدایت امام زمان - مورد توجه بیشتر محققان قرار گیرد.

پیشینه پژوهش

در موضوع مهدویت از نگاه کربن پژوهش‌هایی در قالب مقاله و پایان‌نامه انجام شده است، اما تا آنجا که نویسندگان این پژوهش بررسی کرده‌اند، پژوهشی که موضوع و مسئله محوری نوشتار حاضر را بررسی کرده باشد، یافت نشد. از جمله مهم‌ترین پژوهش‌های نزدیک به این نوشتار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله «دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن به دکترین مهدویت» نوشته سید رضی موسوی گیلانی که موضوع محوری آن بررسی نگاه پدیدارشناسانه و غیرتاریخی کربن به تشیع و مهدویت است و نقدهایی بر دیدگاه کربن در باب نحوه دیدار با امام غایب و همچنین زندگانی ایشان در عالم هورقلیا مطرح کرده است.

مقاله «امام عصر از منظر پروفیسور هانری کربن» نوشته آقای امین میرزایی در شماره چهارده مجله موعود منتشر شده است. محور اصلی این مقاله در واقع دفاع از شخصیت

علمی کربن است. رویکرد مقاله بسیار کلی است و کمتر به صورت فنی و تحلیلی وارد یکی از مباحث مربوط به مسئله امام زمان یا ظهور شده است. موضوع محوری مقاله «امام عصر در اندیشه هانری کربن»/نگاشته نرگس خوش‌کلام و اکبر طالب‌پور، اهمیت مهدویت و دایره ولایت در تشیع از نگاه کربن است. همچنین از نقش مهدویت در تبیین ایستادن در بیرون از خویش پیش از مرگ بحث شده است.

خانم بتول بصیری در مقاله‌ای با عنوان «امامت و مهدویت در مذهب تشیع از دیدگاه هانری کربن» به‌نحو کلی به این موضوع ورود کرده و عمده مطالب ایشان در این پژوهش ناظر به این مطلب است که از نگاه کرین تشیع معنای باطنی و درونی اسلام است و ولایت به معنای تکمیل و هدایت پس از نبوت است و علت اصلی غیبت امام غایب، ناشایستگی افراد از دیدار ایشان است.

خانم رعنا میر در رساله‌ای با عنوان «مهدویت از دیدگاه شرق‌شناسان» اعتقاد به منجی را در ادیان مختلف بررسی کرده و در فصل سوم تحقیق خود به بررسی و نقد و نظریات هانری کربن درباره مهدویت می‌پردازد؛ محور این فصل بیشتر نقد دیدگاه کربن و تحلیل این مطلب است که از نگاه کربن، ظهور امام غایب آشکاتر شدن باطن تمام ادیان الهی است.

همچنان‌که مشهود است مسئله و موضوع محوری پژوهش‌های انجام شده به‌ندرت ناظر به مسئله محوری پژوهش حاضر است؛ زیرا این نوشتار صرفاً به چگونگی حجت باطنی بودن امام غایب برای فرد انسان یا شیعه می‌پردازد و این‌که چگونه امام غایب پیشوای شخصی و راهنمای غیبی و باطنی ایشان قرار می‌گیرد. در واقع پژوهش حاضر به بررسی این مدعای کربن که ظهور را حقیقتی می‌داند که روز به روز در ذهن و ضمیر مؤمنان شیعه محقق می‌شود، تمرکز کرده و چگونگی محقق شدن حقیقت ظهور را در باطن فرد انسان بررسی کرده است.

۱. نحوه وجود امام زمان در اندیشه کربن

۱-۱. وجود آفاقی امام دوازدهم

هانری کربن تأکید دارد که نمی‌توان تشیع و حکمت معنوی را بدون اعتقاد به امام زمان،

فهم کرد و در آثار خود از کامل‌کننده دایره ولایت با عناوینی همچون امام دوازدهم، مهدی موعود، امام غایب، حجت خدا، قائم قیامت، امام منتظر، امام زمان، ولیعصر Φ و... نام می‌برد. هر چند کربن برای امام غایب قائل به دو نحوه حضور آفاقی^۱ و حضور انفسی است، اما برای کربن حضور انفسی امام غایب از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا با تأکید بر همین وجود انفسی است که می‌توان معنای حجت باطنی بودن امام غایب در دوران غیبت کبری را فهم کرد.

۲-۱. وجود انفسی امام دوازدهم

عمده مباحث و آراء کربن در باب مهدویت حول وجود انفسی امام غایب می‌چرخد. وجودی که فرامادی است؛ یعنی فرامکانی، فرازمانی یا فراتاریخی است. دلیل تأکید کربن بر ساحت انفسی امام زمان Φ ، این است که او عمدتاً به آثار و برکات امام زمان در دوران غیبت در حیات معنوی انسان نظر دارد (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۱۵۶). با این تحلیل ممکن است این گونه به نظر برسد که آن حضرت از دنیای ما غایب است و فقط در آخرالزمان به اذن خداوند ظهور می‌کند و جهان را پس از آن که پر از ستم و بیداد شده است، پر از عدل و داد می‌سازد، اما از دیدگاه کربن این همه ماجرا نیست و نباید موعود را به صرف نجات‌بخشی در آخرالزمان تنزل و تقلیل داد. او معتقد است مهم‌ترین شأن آن حضرت، ولایت بر تأویل است و از این جهت میان او و یازده امام دیگر شیعیان، هیچ فرقی نیست. غیبت او از دنیای ما، به معنای کوتاه بودن دست او از این دنیا نیست و باید میان غیبت امام و مرگ امام فرق گذاشت. کربن معتقد است اگر مظهر خداوند، در عالم حضور دارد، اما حضورش غایبانه است، بنابراین خود خداوند که ظاهر برای این مظهر است، در عالم ما حضور خواهد داشت و نفس وجود امام در دنیای ما، هر چند در قالب حضوری غایبانه، نشانه گشودگی این دنیا به عالم قدس است (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۱۴۸) این ایده

۱. هانری کربن طبق قاعده لطف که عالم خاکی به لطف وجود امام پابرجاست، برای امام دوازدهم شأنی مادی قائل است؛ همچنین وی با ذکر احادیثی از پیامبر که بر ظهور حضرت حجت در آخرالزمان خبر داده‌اند و نیز زندگینامه تاریخی امام غایب که شامل تولد آن حضرت و غیبت صغری و کبری است بر وجود مادی ایشان صحه می‌گذارد.

همان چیزی است که کربن در پی آن به مشرق جان و شرق جغرافیایی روانه شده و نمود اعلا‌ی این اندیشه را در تشیع و اندیشه مهدویت می‌یابد.

۱-۲-۱. عقل فعال و فهم حضور انفسی امام غایب

فهم مقصود کربن از اتفاق ظهور در ذهن و ضمیر شیعی و این که هر سالک چگونه می‌تواند به امام زمان وجود خود دست یابد و ظهور نهایی حضرت مهدی Φ را تحقق ببخشد، نیازمند تبیین چگونگی اتصال عقل فعال با راهبر درونی هر شخص و نیز فهم عالم مثال و تاریخ قدسی است. هنری کربن عقل فعال را راهنمایی ملکوتی می‌داند که می‌خواهد هر فرد را به پیامبر درونش نزدیک کند؛ چراکه نفس بشر در اتصال به عقل فعال فرشتگی خویش را به فعلیت می‌رساند (کربن، ۱۳۹۲، ص ۷۸-۷۹). توضیح آن که کربن نفس بشر را دارای دو خود یا مرکب از دو فرشته می‌داند؛ فرشته‌ای که به این مغرب زمینی هبوط کرده است و فرشته‌ای که در آسمان است. در حقیقت عقل فعال برای هر نفس، در قالب همان فرشته آسمانی یا «دگرخود» آسمانی وی مجسم می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، اتصال به عقل فعال برای هر نفس به معنای محقق شدن آن فرشته آسمانی یا «دگر خود» در وجود اوست. درست است که عقل فعال در مقام مجرد خود، بی‌نیاز از نفس بشری است، اما تحقق آن به صورت متشخص برای هر نفس خاص، در گرو این است که آن نفس از آن الگو بگیرد یا به آن متحقق شود (همان، ص ۸۰-۸۱) و در واقع این رابطه همانند رابطه میان «اسوه» و آن کسی است که «اسوه» را سرمشق خویش قرار می‌دهد و قابلیت آن را دارد که مانند همان اسوه شود. آنجا که سهروردی از سالک می‌خواهد که او خضر شود همین معنا مورد نظر است (کربن، ۱۴۰۱، ص ۳۳). کربن تجلیات و اسامی متعددی برای اشاره به این راهنما که ما را به جان جان یا نفس حقیقی رهنمون می‌کند، نام می‌برد. از نظر او این راهنما می‌تواند فرشته مؤنث در آیین مزدایی، دثنا در آیین مانوی، بدن کامل در آیین عبادی میترا، طبیعت کامل (طبایع تام) در میان اشراقیان، یا حی بن یقظان باشد که با روح مدیر منطبق است؛ همچنین عقل سرخ در یکی از تمثیل‌های سهروردی یا هر شخصیت دیگری باشد که سبب رابطه نفس با عقل فعال می‌شود (کربن، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶). برای کربن عقل فعال، روح القدس، جبرئیل، رب النوع انسانی، آدم معنوی همه این‌ها یک شخصیت واحد هستند (کربن، ۱۴۰۰،

ص ۴۶۹) و بالتبع کارکرد و کارویژه واحدی هم در جهان تکوین دارند. کربن این شخصیت را در تشیع همان امام و در حال حاضر امام زنده پاینده یعنی امام دوازدهم شیعیان، امام غایب می‌داند. در واقع در نگاه کربن اتصال به عقل فعال، همان بازگشت به خویش، رستاخیز خویش، بازگشت به رب‌النوع انسانی است و آن فرشته که در عالم علوی است، اسم و رسم خویش را به او می‌بخشد (کربن، ۱۴۰۰، ص ۴۷۰) و متناسب با قابلیتش از او بهره می‌گیرد. به موجب همین بهره‌مندی باطنی است که کربن تأکید دارد بشر می‌تواند متناسب با پیشرفت روحانی‌اش به دگرگونی کامل زمان خویش به زمان دیگر، استشعار داشته باشد (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۲۰). این همان زمان یا تاریخ قدسی است و کربن دوران غیبت کبری را آغاز تاریخ سرّی امام دوازدهم می‌داند.

۱-۲-۲. امام غایب و تاریخ قدسی

تاریخ قدسی یا فراتاریخ برای کربن گذر از زمان آفاقی و تقویمی است. بحث تاریخ قدسی از آن جهت در اینجا برای ما حائز اهمیت است که به موازات بحث عقل فعال، ما را در فعلیت رساندن فرشتگی خویش یاری می‌رساند. به عبارتی هنگامی که عقل فعال برای هر نفس در قالب دگرخود یا فرشته آسمانی وی مجسم می‌شود و آدمی را یاری می‌کند تا به عقلی که در درون اوست متصل گردد و عین عقل فعال شود، در اینجا این یگانگی و اتصال نفس با عقل فعال در حوزه زمان آفاقی - تقویمی اتفاق نمی‌افتد، بلکه در زمان انفسی - روحی رخ می‌دهد. زمان انفسی - روحی، در نگاه کربن زمان کیفی، زمان وجودی، زمان حوادث نفس است و برحسب واحدهای متجانس حاصل از دوران افلاک قابل اندازه‌گیری نیست (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۱۲-۳۱۳)؛ بنابراین زمان دیگری وجود دارد که در اصطلاح کربن همان زمان انفسی است، این زمان که از چنبره زمان آفاقی بیرون است، دیگر کمی نیست، بلکه زمان کیفی است و چون کیفی است، صدر و ذیل آن با هم جمع می‌شود و گذشته، حال و آینده در آن اجتماع می‌کنند. در اینجا حوادث می‌توانند جای خود را تغییر دهند و دو پدیده‌ای که معیت آن‌ها در این زمان آفاقی ناممکن است، در زمان منفصل به هم می‌رسند. در این زمان است که می‌توان تصور کرد، پیامبری چون موسی با خضر هم‌زمان شود و دست ارادت به او بدهد. در همین زمان است که پیامبر Θ بر همه پیامبران قبل از

خود تقدم پیدا می‌کند. به علاوه بسیاری از کشف و شهودهای عارفان، خرقة‌پوشی از دست خضر و ملاقات‌ها و گفت‌وگوهای آن‌ها با اولیا دوران‌های گذشته در همین زمان معنا پیدا می‌کند (همان، ص ۲۲). کربن معتقد است، در همین تاریخ قدسی است که دیدار با امام دوازدهم که غایب از انظار است حاصل می‌شود. او امام غایب را شخصیتی می‌داند که برای حواس ظاهری ناپیدا، اما حاضر در قلب مؤمنان است و معتقد است در شرح حال امام دوازدهم خطوط رمزی و مثالی مربوط به ولادت و غیبت او به چشم می‌خورد؛ بنابراین بحث تاریخی، راه به جایی نمی‌برد (کربن، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳). در نظر کربن هر واقعه تاریخی در ارتباط با امام دوازدهم به هاله‌ای از فراتاریخ آراسته است. به‌عنوان مثال ازدواج پدر و مادر ایشان در متن تاریخ واقع شده، ولی نحوه آشنایی‌شان و رسیدن‌شان به هم برطبق منطق تاریخ ناسوتی تبیین شدنی نیست. همچنین رموزی که در زمان ولادت و غیبت صغری و کبری ایشان وجود دارد، همگی اگرچه جای پای در تاریخ آفاقی دارد، اما محکوم علیت تاریخی نیست. در حقیقت حوادث تاریخی زندگی او بر مبنای علت‌هایی که به فراتاریخ تعلق دارند، هدایت شده‌اند و صرفاً در زمان ناسوتی دنیا رخ نداده و ظرف وقوع‌شان زمانی در میان زمان‌هاست (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۱۵۱-۱۵۲)؛ به همین روی کربن زمان امام غایب را زمان واسطه میان زمان‌ها می‌داند و معتقد است که باریافتگان به دیدار او، خود را در بین زمان‌ها می‌یابند و دیدار او در زمان دنیا نیست که با آن بتوان تاریخ دنیا را ساخت، بلکه تاریخ او، تاریخ معمول را درهم می‌شکند (همان، ص ۲۵۱).

۱-۲-۳. موطن مثالی امام غایب

کربن معتقد است که همچنان‌که زمان امام دوازدهم زمان میان زمان‌هاست، مکان ایشان نیز مکانی میانجی و مابین مکان‌هاست و حضور ایشان نمی‌تواند به شکل حضور مادی و در مکان فضای فیزیکی محسوس باشد؛ به همین روی لزوم این حضور متوقف بر وجود یک عالم فوق محسوس واسطه است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۴۵). هانری کربن ضمن این‌که زندگانی امام دوازدهم را زندگی رازآلودی می‌داند که در عالمی مابین و میانجی زیست می‌کند، که همان عالم مثال است، معتقد است بدون این عالم که با عالم ما موازی است، تأویل و فهم غیبت کبری ممکن نیست (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۲۸۳). به همین جهت

است که برای تبیین تاریخ قدسی از عالم مثال استفاده می‌کند؛ چرا که انسان با اتصال به عالم مثال است که می‌تواند معنایی قدسی به تاریخ دهد. مکان تاریخ قدسی و پدیده‌هایی که در تاریخ مقدس روی داده به درک حواس در نمی‌آید؛ زیرا مفاد و معنای آن‌ها به عالم دیگری برمی‌گردد. حقایق دینی و عرفانی، بدون عالمی که از آن به عالم خیال یا عالم واسطه تعبیر می‌شود، قابل فهم نیستند. بدون عقیده به چنین عالمی، نه امکان یک جهان شناسی تمام و کمال وجود دارد و نه می‌توان برخی تعالیم سنتی در خصوص معادشناسی را تبیین کرد (کربن، ۱۴۰۱، ص ۲۴)؛ بنابراین زمان واقعی برای کربن همان تاریخ قدسی یا فراتاریخ است که تاریخ رویدادهای ازلی است و جهان و مکان واقعی برای او همان مکان اشراقی عالم مثال است. هانری کربن، قائل به زندگی امام غایب در عالم مثال است و معتقد است حیات ایشان به هیچ وجه به شرایط جهان محسوس، محدود نیست؛ بنابراین زندگی ایشان در عالم غیب جریان دارد و اقامتگاه او ناحیه اسرارآمیز جزیره خضرا (سرسبز) است. وی به شرح حکایاتی در ارتباط با امام دوازدهم پرداخته که حاکی از آن است، مکان این ظهورات مکان روحانی است و زمان‌شان «زمان میان زمان‌ها» است (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۲۸۶). کربن تصریح می‌کند وقایعی که در زندگی امام دوازدهم در زمان غیبت کبری روی می‌دهد محدود به شرایط مادی و عالم محسوس ما نیست. مثلاً ایشان پنج فرزند پسر دارد و آن‌ها بر شهرهای غیبی حکومت می‌کنند و پسران امام زمان نیز فرزندان دارند این مکان همان ناکجاآباد، ارض مکاشفات یا اقلیم هشتم است (همان، ص ۲۹۳-۲۸۸)؛ بنابراین با توجه به آراء کربن باید گفت ارتباط با امام غایب که یک نوع دیدار شخصی است از دو طریق ممکن است؛ یعنی امام غایب تا هنگام فرارسیدن ظهور نهایی، خود را یا در خواب یا در ملاقات‌هایی شخصی که این حالات را تبدیل به نوعی مکاشفه می‌کند، ظهور می‌یابد (امیر معزی، ۱۳۷۹، ص ۵۹) و این ملاقات همیشه بسته به اراده امام است و بنابر میل اشخاص صورت نمی‌گیرد؛ البته ایمان و عشق به ائمه و تعالیم ایشان، پاکیزگی اخلاقی و یا صداقت در نیاز شخص، همگی از شرایط لازم ملاقات هستند، اما هیچ‌گاه کافی نیستند. به وقوع پیوستن ملاقات در نهایت بسته به خواست امام و البته پیرو مشیت خداوند است.

۲. معنای ظهور و غیبت

کربن تصریح می‌کند که امام غایب که خاتم ولایت محمدی Θ است بر طبق قوانین زیست‌شناسی و قوانین تاریخت مادری، قوانین ولادت و مرگ مادری، پدیدار یا ناپدید نمی‌شود. او امام غایب را وجودی فوق‌طبیعی می‌داند که پدیدار شدنش بر آدمیان یا غایب بودنش از نظر ایشان، بستگی به خود آنان دارد (همان، ص ۲۸۶)، نه به این معنا که ملاقات تابع اراده ایشان است، بلکه همچنان که گذشت به این معنا که ایمان، محبت و تقوای ایشان از شرایط لازم برای تحقق یافتن ملاقات است؛ بنابراین پرسشی که کربن در همین راستا مطرح می‌کند، این است که اگر امام دوازدهم زنده است؛ پس چرا خود را عیان نمی‌سازد؟ به اعتقاد وی این سؤال یک پاسخ ثابت دارد و آن است که دلایل غیبت امام را نه می‌توان متوجه خداوند دانست و نه متوجه امام، بلکه دلایل غیبت، متوجه خلق است و می‌گوید چه تعداد از آدمیان، در این روزگار صلاحیت پذیرش امام را دارند؟ چه تعداد از آدمیان، آماده‌ی جان فشانی در راه آرمان اویند؟ مادام که وجدان‌ها بیدار نشده باشد، ظهور او امکان‌پذیر نخواهد بود و آیا بیداری وجدان‌ها عین ظهور امام نیست؟ (کربن، ۱۴۰۰، ص ۳۷۳).

به اعتقاد کربن خود آدمیان، امام زمان Φ را به غیبت کشانیده‌اند. او می‌نویسد: «اگر امام Φ غایب است، به دلیل آن است که آدمیان لیاقت دیدار او را از دست داده‌اند. او نمی‌تواند ظاهر شود؛ زیرا کسی قادر به شناخت او نیست. ظهور واقعه‌ای نیست که روزی واقع شود. حقیقتی است که روز به روز در ذهن و ضمیر مؤمنان شیعه محقق می‌شود» (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۲۸۶)؛ بنابراین نمی‌توانیم بگوییم ظهور امام غایب Φ روز مشخصی روی خواهد داد، بلکه انتظار امام Φ به این معناست که ظهور امام وابسته به هر سالک و متناسب با او است (همان، ص ۴۳۰). در واقع مدعای کربن بر این است که امام زمان ظهور نمی‌کند، بلکه در ذهن و ضمیر شیعیان اتفاق می‌افتد، این است که درست است که امام Φ برای ادراک حسی غایب است، اما حتی اگر شخص امام در برابر افراد حسی و حاضر باشد، اما اگر افراد توانایی شناخت و درک وی را نداشته باشند، در هر صورت برای آن‌ها نادیدنی خواهد بود؛ یعنی حضور وی برای همه افراد بی‌بهره از قابلیت دیدن به شیوه‌ای غیر از شیوه ادراک یک شیء در عالم خارج، نادیدنی خواهد بود (همان، ص ۲۳۵). بر طبق این تفسیر ظهور امام Φ ، مادام که ذهن و ضمیر آدمیان بیدار نشده باشد، واقع نمی‌شود. انتظار امام یک

احساس است که روز به روز در ذهن و ضمیر مؤمنان شیعه اتفاق می‌افتد، نه این‌که ظهور واقعه‌ای باشد که روزی اتفاق بیفتد. تحلیلی که هانری کربن از مهدویت دارد حول محور امامی است که قطب غیبی عالم می‌باشد و چون شأن او، شأنی قدسی، تکوینی، کیهانی و مابعدالطبیعی است، قطبیت او پیوسته برقرار است. حتی اگر انسان‌ها او را تصدیق نکنند (همان، ص ۳۷۱)؛ بنابراین از نگاه کربن شخصیت امام زمان Φ نیز در همان ساحت ملکوتی یا مابعدالطبیعی، قطب ولایت و دلدادگی شیعی است؛ زیرا ایشان هادی‌اند. این مفهوم در نهایت به مفهوم راهنمای شخصی ختم می‌شود و این راهنما امام است که اگر چه برای دنیا و اهل دنیا دیدنی نیست، در دل مریدان خویش حاضر است و همین غیبت امام، موجب شخصی شدن محبت وی در دل مریدانش می‌شود؛ بنابراین امر روحانی از اجتماعی شدن مصون می‌ماند، بلکه شخصی است (همان، ص ۲۸۷). از نظر کربن زیارت شخصی امام Φ از دور یا نزدیک، در واقعیت یا در قلب، در همه حال مشروط به عبور از ادراک محسوس است (همان، ص ۳۰۱) و امام غایب نیز با وجه غیرمادی و باطنی خود دستگیری و راهنمایی می‌کند و این غیبت امام و راهنمایی شخصی او در اندیشه هانری کربن همان معنویت شخصی است. او معتقد است امام غایب کسی است که در ذیل اوصاف او، راهنمای غیبی شخصی بر ذهن و ضمیر شیعی عیان می‌شود. کربن این مضمون را یک گونه معنویت می‌داند که همان قدر که شیعی است، شخصی نیز هست (همان، ص ۴۶۱). کربن ماندن در انتظار ظهور مهدی را شیوه جاهلان، کاهلان و مسئولیت‌ناشاسان تلقی می‌کند و می‌نویسد، برای آن‌که ذکر «عجَّ اللهُ تعالی فی فرجه الشریف»، «خداوند در فرج شریف او شتاب بفرماید!» پس از نام امام منتظر، نشانه اخلاص و اثرگذاری باشد، باید، این فرج/ ظهور، فی‌الحال به صورت غیب در گوینده‌اش محقق شود و نیز تأکید می‌ورزد که در توست که باید نیروی هادی مهدی (قوه الهادیه المهدیه) به ظهور بیوندد؛ زیرا نیروی دجالی (قوه دجالیه) که لازم است تا در اثر ظهور «مهدی وجود تو» رانده شود، در توست که موجود است (کربن، ۱۴۰۰، ص ۵۳۹) و تأکید می‌کند که با ظهور هادی مهدی در هر شخص مسئله ظهور سریع تر اتفاق می‌افتد و مدینه فاضله‌ای که آرزوی دیرین بشر بود، زودتر محقق می‌شود. همان‌گونه که سهروردی در این باره می‌گوید: «اگر حکومت در دست حکیم کامل در تأله و تعقل قرار بگیرد، زمان و زمانه نورانی است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲).

۳. امام دوازدهم پیشوای شخصی

اکنون که زمان غیبت کبری است کل ساختار امت شیعه نیز به مرتبه روحانی غیب منتقل می‌شود و ازین پس شخصیت امام غایب Φ بر افق ذهن و ضمیر شیعی غالب است. به عبارتی همان‌طور که امام Φ موجود است، ولی نهان است، سلسله‌های روحانی منبعث از شخص او، به منزله سلسله‌هایی سامان‌یافته از طریق او، نیز به همراه او تا ظهور نهایی‌اش پنهان می‌مانند (کربن، ۱۳۹۸ (الف)، ج ۴، ص ۶۱۰). کربن بر این باور است که اگر کسی خود را علناً باب امام معرفی کند، از تشیع خارج است؛ زیرا پرده راز تشیع را پاره کرده و تمام قوانین مربوط به غیبت را زیر پا گذاشته است (همان، ص ۶۱۷). پرسشی که مطرح می‌شود این است که اکنون امام دوازدهم Φ غایب است و از دیدگان نهان است، چگونه اهل معنا و سالک مشتاق از وی بهره می‌گیرند و چگونه امام در مقام پیشوای شخصی ایشان را راهنمایی و هدایت می‌کند؟

هانری کربن هدایت امام غایب را تحت عنوان راهنمای نادیدنی و پیشوای شخصی در نظر می‌گیرد و با تعبیری چون شناخت خودبرتر و معرفت به مقام و هیكل نوری امامت، حجت باطنی، هفت پیامبر وجود تو و... به اثبات شخصی بودن معنویت و این‌که امام غایب پیشوای شخصی و حجت باطنی است می‌پردازد. در ادامه هر یک از مفاهیم فوق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. امام غایب در مقام راهنمای باطنی

کربن معتقد است برای هر فرد شیعه، کما این‌که برای هر فرد انسان یک اندیشه برتر از همه اندیشه‌هایش وجود دارد، که مقدم وجود اوست و آن همان چیزی است که راه وصول به خویشتن خویش است. دستیابی به این نفس که خویشتن خویش به‌عنوان شخصی‌ترین جان یا قلب نامیده شده است همان «خود» که جانِ جان است و درباره‌اش گفته‌اند «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۶-۴۷۷). شناخت خود «خویش»، عین شناخت پروردگار خویش و شناخت پروردگار خویش عین شناخت خود «خویش» است؛ بنابراین شناخت نفس، شناخت پروردگار است. ازاین‌رو نفسی که از الوهیت دور افتاده، باید راه بازگشت را بیابد. نفس باید از غرب رمزی عزیمت کند و راه زیارت شرق رمزی را

در پیش بگیرد. شرق رمزی برای کربن رسیدن به همان جانِ جان است. جانِ جان به تعبیر کربن همان امام است. امام به شیعه خویش حیات معنوی می‌بخشد و او را به معرفت نفس خویش هدایت می‌کند و در اثر این معرفت «نفس حقیقی خود او» که همان جانِ جان اوست برایش آشکار می‌شود (کربن ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۶). از نظر کربن برای دست یافتن به این خود حقیقی باید در مسیر سلوک قرار گرفت و تأکید می‌کند که این سلوک یک نوع سلوک شخصی است؛ به این معنا که نفوس انسان‌ها خود باید بدون وسایط ظاهری و این جهانی، به صورت منفرد، ساحات برتر خویش را محقق سازند. به همین دلیل حیات معنوی راستین، حیاتی است که هر کس خودش به تنهایی باید تجربه‌اش کند (کربن، ۱۳۹۲، ص ۱۵). به اعتقاد وی، اساساً انسان‌هایی که با این خود حقیقی خویش، با این «جانِ جان» خویش در صلح نباشند، نمی‌توانند خدمت شایسته‌ای در حق دیگران انجام دهند و منشاء اصلاح حقیقی جامعه قرار بگیرند. بدین‌رو کربن معنویت و دیانت را در درون آدمی جست‌وجو می‌کند و معتقد است آشتی با دیگران در گرو آشتی با خویش است (کربن، ۱۳۹۴، ص ۸۲). پیام آشتی با خویش ما را در فهم چگونگی اتصال به امام غایب یاری می‌رساند. آنگاه که فرد با خویش در آشتی باشد می‌تواند به اعلی‌مقام درجه وجودی خود دست یابد؛ اگر اکثر یا تمام افراد بتوانند به این مرتبه وجودی و این خود حقیقی برسند، علاوه بر سعادت حیات خود، سعادت جامعه نیز نوید داده می‌شود و پیام‌آور ظهور امام غایب خواهند بود.

کربن تصریح می‌کند که راز حیات امام در درون هر شیعه‌ای - به‌عنوان کسی که مقدم بر وجود او، پیشوای وجود اوست؛ یعنی قطب اوست که همه چیز از آن آغاز می‌شود و همه چیز بدان باز می‌گردد - این است که امام شیعه خویش را به معرفت نفس خویش هدایت می‌کند و در اثر این معرفت نفس حقیقی خود او که جانِ جان اوست برایش آشکار می‌شود (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۶) و بر این باور است که برای بهره بردن از فیض وجود امام (حکیم الهی، قطب) همه آن دسته از ابناء بشر که از او پیروی می‌کنند، «باید از مرتبه خویش تعالی بیابند تا تقدیر خویش را در آفاقی برتر از آفاق زمینی تحقق ببخشند» و درباره تحقق این ویژگی معتقد است آنچه باید بشود عروج و استعلا از جانب انسان‌هاست تا بتوانند خویش را در آینه غیب‌نمای امام مشاهده کنند. از سوی دیگر نزول از جانب حق (غیب،

امام) در حقیقت نوعی استحضار آن‌ها در مرتبه وجودی ما و به تعبیر دیگر متحقق شدن ما به آن‌ها، به میزان مرتبه وجودی خویش است (کربن، ۱۳۹۴، ص ۷۸-۷۹).

۲-۳. امام غایب در مقام حجت باطنی

اصطلاحی که کربن برای حجت امام بودن به کار می‌برد، فرزندخواندگی است. او معتقد است باید حجت امام شد؛ یعنی فرزندخوانده امام شد و از رهگذر فرزندخواندگی، شبیه امام شد. این همان تحولی است که سالک باید به آن مشتاق باشد (کربن، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۹۶)؛ بنابراین کربن پاسخ به این پرسش که چگونه میان امام غایب و شیعیان ارتباط برقرار می‌شود و امام پیشوای شخصی و حجت باطنی قرار می‌گیرد، حول محور مفهوم حجت می‌داند. حجت همان معرفت است. کربن حجت را بر دو قسم می‌داند. حجت ظاهری و حجت باطنی. منظور از حجت ظاهری، پیامبر خدا برای انسان‌ها و سپس ائمه β می‌باشند، که در مقام راهنمای عینی برای انسان‌ها هستند، اما منظور از حجت باطنی، راهنمای معرفت باطنی است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۹۹). وضعیتی که امروز تشیع دوازده امامی در آن به سر می‌برد، عدم حجت ظاهری است، اما نه به آن معنا که حجت ظاهری وجود ندارد، بلکه حجت ظاهری وجود دارد، اما بر دیدگان ظاهر نیست و در غیبت به سر می‌برد؛ لذا از نظر کربن در این دوران هدایت از طریق حجت باطنی حاصل می‌شود که راهنمای باطنی نادیدنی، حجت باطنیه، امام باطنیه است. نکته‌ای که کربن پس از بیان حجت ظاهری و باطنی بیان می‌دارد، حکمت است. از نظر کربن حجت از جنس حکمت است؛ بنابراین همان‌طور که دو نوع حجت داریم، دو نوع حکمت نیز داریم: حکمت عیان و حکمت نهان (همان، ص ۵۰۱)، اما آنچه که مهم می‌نماید این است حجت (امام) و حکمت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. امام شخصی نیست که به او حکمت داده شده باشد، بلکه امام نفس حکمت است. حکمت عیان، شخص مرئی امام است و حکمت نهان، همان حجت باطنی است؛ همان امامی است که از دیده‌ها غایب است و امکان دیدن شخص مرئی و محسوس او وجود ندارد. هدایتی که از طریق حجت نصیب انسان می‌شود، از جنس حکمت است و این بالاترین خیری است که آدمی می‌تواند حاصل کند؛ «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»، «و به هر کس حکمت داده شود، به یقین خیری فراوان به او داده شده است» (کربن،

۱۳۹۸(ب)، ج ۴، ص ۱۵۸؛ بنابراین اگر شخص مرئی امام دیده شود، صورت و شخص حکمت دیده شده است (همان، ص ۱۵۸). آنچه کربن در باب حکمت باطنی لحاظ می‌کند، عنوان نور باطنی عقلی است و این نور، حیات عقلی یا روحانی امام است و در پرتو آن نور برای شیعه امام، برای کسی که امام هادی اوست، عالم علوی همراه با وجودها و صورت‌های ملکوتی موجود در آن روشن می‌شود و این همان عطیه حکمت است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۵۰۱). پیامبر و امام در مقام راهنمای انسان در دنیا، حجت ظاهری‌اند، اما ممکن است هدایت‌گری امام و پیامبر، نه در ظاهر بلکه در باطن محقق شود، در این صورت او حجت باطنی است. در هر حال آدمی از نور هدایت او برخوردار می‌شود اعتقاد به حجت باطنی به هیچ‌وجه نافی حجت ظاهری نیست، بلکه خود مترتب بر حجت ظاهری است و به یک معنا حجت باطنی، به باطن بردن حجت ظاهری است (کربن، ۱۳۹۸(ب)، ج ۴، ص ۱۵۸). از این نقطه نظر شخص امام، هم حجت ظاهری است و هم حجت باطنی و در هر دو حالت او نور هدایت است. معنای هدایت‌گری امام در حجت ظاهری، شخص مرئی امام است، اما هدایت‌گری امام در مقام حجت باطنی بدان معناست که آدمی با پیوستن به حیات عقلی امام، به باطن خودش، به حقیقت خودش متحقق می‌شود و در پرتو نور باطنی امام سرای آخرت و ملکوت بر وی عیان می‌شود. کمال بهره‌مندی از حجت ظاهری آن است که در نهایت مقام حجت باطنی برای آدمی تحقق بیابد و هدایت‌گری او در باطن متحقق شود (همان، ص ۱۵۹)؛ بنابراین بهره‌گیری از امام در مقام حجت باطنی در دوران غیبت ممکن است؛ چرا که ولایت امام، ولایت شمسی است و نور خورشید از خودش است، اما ولایت مؤمنان ممتحن، ولایت قمری است و نور خود را از خورشید می‌گیرند و ظهور امام بدین معنا است که آدمی قمروار خود را در معرض تابش نور ولایت او قرار دهد (همان، ص ۱۶۲). حاصل آن‌که کربن ارتباط انسان‌ها با امام را یک ارتباط و رابطه شخصی می‌داند و اهل معنا با رسیدن به مرتبه‌ای که امام راهنمای شخصی باطنی‌شان می‌شود، در حقیقت به مقامی همانند مقام امام دست می‌یابند. کربن معتقد است که آنچه بر هر سالک معنویت شیعه، فرض است، طلب امام غایب است و این برای سالک بدین معنا است که چنان کند امام ϕ در سرّ ضمیر وی ظاهر شود و در خودش امام غایب را متولد سازد (همان، ص ۴۲۹). هانری کربن با اصطلاح «آمدن امام به دنیا» به روشنگری این مفهوم می‌پردازد و

تصریح می‌کند این آمدن نمی‌تواند نوعی حلول در این عالم یا نوعی ورود به دار صیوروت باشد. این آمدن به دنیا اساساً نوعی تجلی، نوعی ظهور است؛ یعنی آمدن او به دنیا به این معناست که خویش را در صورتی که در قالب آن مورد مشاهده قرار می‌گیرد، ظاهر می‌سازد و بدون آمدن وجود مادی در این جهان، امام سرمدی بر این جهان عیان می‌شود. در این تجلی او ظاهر نمی‌شود، نوع ظهور او همیشه ظهور اضافی است؛ یعنی متناسب است با قابلیت شهود کسی که مشاهده‌اش می‌کند (کربن، ۱۳۹۴، ص ۴۹۰-۴۹۱). به عبارتی شیعه یا فرد انسان پس از دستیابی به وجود برتر و جان جان خویش که همان معرفت به امام است، توانسته است وجود امام غایب Φ را در خود تحقق ببخشد و این نوعی از به دنیا آمدن امام است. یعنی اگر تعداد کثیری از انسان‌ها بتوانند امام را در خود تحقق ببخشند، به تعداد تحقق امام در نفوس انسان‌ها و کثرت مظاهر، امام نیز ظهور کرده و به دنیا آمده است؛ بنابراین منظور از به دنیا آمدن امام، ولادت مادی نیست بلکه نوعی ظهور، نوعی تجلی امام است که در اشخاص متفاوت اتفاق می‌افتد. از نظر کربن، برای این هدف امام باید بر فرد متجلی شود و در مشاهده‌ای که غیر از مشاهده حواس است ظاهر شود و برخورداری از چنین مشاهده‌ای بدان معناست که نور امام را در خودش حمل کند، خودش مظهر امام شود، بدین ترتیب دایره بسته می‌شود؛ زیرا آنچه تو می‌بینی چیزی است که اندازه وجود تو [ظرف وجودی تو] قادر به حمل آن است (کربن، ۳۹۴، ص ۵۱۸).

۳-۳. امام غایب در مقام پیشوای شخصی

شخصی بودن معنویت از جمله ویژگی‌های اندیشه کربن در بحث مهدویت است که بسیار قابل تأمل است و از نظر کربن همین‌جاست که تشیع با شخصیت امام دوازدهم ژرف‌ترین سرخویش را به ما تفهیم می‌کند. بنابر اعتقاد کربن این مفهوم در نهایت به مفهوم راهنمای شخصی ختم می‌شود و این راهنما امام است که اگرچه برای دنیا و اهل دنیا دیدنی نیست، اما در دل مریدان خویش حاضر است (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۲۷۷) و این سلوک شخصی را رقم می‌زند. پیشوای شخصی برای کربن همان اتصال با استاد روحانی نامرئی است. در واقع آنچه که مقصود کربن است یک نوع هدایت از جانب امام غایب است. خود امام راه را به شخصی که در مسیر طلب قرار دارد و سالک می‌باشد، به صورت غیبی نشان

می‌دهد و این یعنی سالک بی‌نیاز از مرشد و استاد است و همین دستگیری غیبی امام او را کافیت. کربن برای این طرز تلقی خود متکی بر نمونه‌ای از سالکان است که او یسی مسلک‌اند و او یسیان را کسانی می‌داند که تحت هدایت راهنمای نادیدنی قرار گرفته‌اند بی‌آن‌که هیچ استاد بشری داشته باشند (کربن، ۱۳۹۸ (ب)، ج ۴، ص ۶۱). او در این باره او یس قرنی را مثال می‌زند.

همچنین کربن پیشوای شخصی بودن امام غایب و این‌که معرفت به باطن امام و پیوستن به حیات عقلی اوست که هدایت‌گری می‌کند را تحت عنوان «مرید خضر بودن» توضیح داده است. به اعتقاد کربن خضر، مسیح، الیاس یا خنوخ، امام غایب همگی به چشمه زندگانی بار یافته‌اند بدین‌رو زنده‌اند و رسالتی مشابه هم دارند؛ بنابراین با جایگزینی عنوان امام غایب به جای خضر و بالعکس می‌توان فهمید که منظور کربن از امام غایب یا خضر چیست. کربن خضر را استاد نامرئی عارفی تلقی می‌کند که تحت تعلیم هیچ استاد یا جماعت زمینی قرار نگرفته است (کربن، ۱۴۰۱، ص ۱۴۵). او خضر را هم در قالب شخص و هم به‌عنوان یک مثل اعلی در نظر می‌گیرد. یعنی خضر به صورت شخص - مثل اعلی - تجربه می‌شود. خضر مراد و مرشد همه بی‌مرشدان است؛ زیرا به همه کسانی که استادشان است نشان می‌دهد که چگونه همانی باشند که خود او همان است. خضر نشان می‌دهد که چگونه به آن مرتبه معنوی که خود او بدان دست یافته و رمز آن است، نایل شوند. کربن رابطه خضر با هر یک از شاگردانش را همانند رابطه الگو و سرمشق با کسی که از او سرمشق می‌گیرد، در نظر می‌گیرد و تأکید می‌کند به همین دلیل است که خضر هم می‌تواند شخص خودش باشد و هم یک مثل اعلی و چون هم عین خود است و هم غیرخود، می‌تواند مرشد هر انسانی باشد (همان، ص ۱۴۷). کربن در رابطه با هدایت خضر به‌عنوان پیشوای شخصی توضیح می‌دهد که رسالت خضر این است که یاری‌ات کند تا به «خضر وجودت» نائل شوی (همان، ص ۱۴۹). در حقیقت هدایت خضر به این نحو نیست که همه مریدانش را به‌صورت یکنواخت، به هدف واحد، راهنمایی کند؛ یعنی این‌گونه نیست که همان‌طور که یک متکلم عقیده‌تبعیدی خویش را تبلیغ می‌کند، همه شاگردانش را به یک تجلی واحد که برای همه یکسان است، رهنمون شود. او هر مرید را به تجلی خاص خودش رهبری می‌کند، یعنی همان تجلی‌ای که او شخصاً شاهد بر آن است؛ زیرا این تجلی

منطبق است با «فلک باطنی» آن شاگرد، با صورت وجودی وی، با فردیت جاودانی (عین ثابت) وی. به عبارت دیگر، منطبق است با چیزی که از آن به «نصیب» هر یک از اهل معنا تعبیر می‌شود و این نصیب، یکی از اسماء الهی است که به او اعطا شده است و همان همبستگی میان رب و مربوب، پروردگار و بنده است (همان، ص ۱۴۸). پس هر کس باید به خضر وجود خودش نائل شود. او در این باره مثال می‌زند، خضر وجود ابن سینا همان حی بن یقظان است و طباع تام سهروردی نیز از همین نوع است (همان، ص ۱۵۰).

دیگر مواردی که کربن مثال می‌زند، پیامبران وجود تو است که علاءالدوله سمنانی مطرح کرده است؛ یعنی هر وجودی دارای مراتبی است که با پیمودن از آن مراتب به مرتبه بالاتر، درونی‌تر، باطنی‌تر می‌رسد. هانری کربن ذیل نظریه «هفت پیامبر وجود تو» سمنانی، این مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کند که از بطن آن لطیفه دیگری تحت عنوان جبرئیل وجود تو را مطرح می‌کند و با استفاده از این لطیفه نحوه ارتباط شخصی و باطنی شیعیان با امام خویش، بالاخص امام غایب را تبیین می‌کند. علاءالدوله سمنانی بر مبنای قانون تطابقات که هر دوره با دوره دیگر تطبیق می‌کند و به یک معنا تکرار و تجدید همان دوره است، بر آن است که وجود باطنی انسان دارای بطونی است و هر یک از این وجود باطنی منطبق با یکی از هفت پیامبر الواعزم است. هر یک از این ادوار هفت‌گانه با یکی از این پیامبران بزرگ آغاز می‌شود که این پیامبران عبارت‌اند از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داود، عیسی، محمد که مطابق با هفت لطیفه قالبیه، نفسیه، قلبیه، سریه، روحیه، خفیه و حقیه است. بدین ترتیب وقتی گفته می‌شود، این خطاب به پیامبران که در قرآن آمده است در واقع خطاب به پیامبران وجود ماست. یعنی خطاب به عیسی وجود ما، خطاب به موسی وجود ما و... است (کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۱۱).

کربن معتقد است علاوه بر این هفت لطیفه، لطیفه دیگری نیز وجود دارد تحت عنوان لطیفه جبرئیلیه، «جبرئیل وجود تو» همان فرشته تأویل است (کربن، ۱۴۰۰، ص ۵۱۶). به عبارت دیگر هفت پیامبر وجود تو از نظر سمنانی که مطابق با هفت لطیفه در درون آدم است، به نبوت ظاهری و تنزیل برمی‌گردد. حقیقت محمدی حامل و حاوی باطن نبوت همه پیامبران است که حضرتش حامل فرّه یا حقیقت همه پیامبران دیگر است. ظهور زمینی حقیقت محمدی با ظهور پیامبر اسلام که کمال حقیقت محمدی است، خاتمه یافت، اما

آنچه خاتمه یافت به مرتبه تنزیل مربوط می‌شود و خاتمه تنزیل و یا ختم نبوت، سرآغاز تاویل است. نبوت کاملاً محدود به تنزیل، محدود به ظاهر است، باید عمل بازگشت، تاویل، از قلب حقیقت محمدی Θ یعنی از ولایت امام، منبعث شود (کربن، ۱۴۰۰، ص ۵۲۰)؛ بنابراین برای دست یافتن به باطن نبوت و تاویل باید به امامت روی آورد که تحت عنوان لطیفه جبرئیلیه نام‌گذاری شده است و آن را کربن همان وجودی می‌داند که با نام مشخص استاد غیبی (استاد نادیدنی، استاد شخصی باطنی) از او یاد می‌کنند. رابطه دیانت باطنی با امام دوازدهم، «امام غایب از دیدگان، اما حاضر در دل‌های مؤمنان» عین رابطه با استاد غیبی است. «جبرئیل وجود تو» به عنوان استاد باطنی و راهنمای غیبی، همان «امام وجود تو» است (کربن، ۱۴۰۰، ۵۱۵-۵۱۶). امام به استاد باطنی شخصی و غیبی تبدیل می‌شود؛ چون این لطیفه جبرئیلیه، «جبرئیل وجود تو» بر کل لطایف دیگر حاکم است و باطن نبوت هر یک از «پیامبران وجود تو» را بر آن عیان می‌سازد؛ بنابراین می‌توان او را امام وجود تو خواند. کربن در این باره کلام شیخ شیعه برجسته‌ای را نقل می‌کند که در پاسخ شاگردی که می‌پرسد: امام غایب در کجا است؟ جواب می‌دهد: در تو، به شرط آن‌که تو اهلیت کشف او را داشته باشی (همان، ص ۵۲۵).

کربن برای اثبات اعتقاد و دیدگاه خود که نیازی به استاد و معلم بشری نیست، مثالی را از عارف ایرانی، که یکی از معروف‌ترین اویسیان است یعنی شیخ ابوالحسن خرقانی نقل می‌کند که گفته است: «در عجبم از مریدانی که می‌گویند به فلان استاد یا بهمان استاد نیاز دارند. نیک می‌دانید که من هرگز از هیچ انسانی تعلیم نگرفته‌ام. خداوند مرشد من بود درحالی‌که بیشترین احترام را برای اساتید قائلم» (همان، ص ۶۳). وی همچنین به تبعیت از برخی اساتید معنوی شیعه از جمله عالم برجسته قمی، حاج سید مهدی قوام نقل می‌کند: یقیناً شما باید از عرفا باشید (حکمت عرفانی را بشناسید) و به تصوف عمل کنید، ولی هرگز وارد در طریقت (یک مجمع صوفیه) نشوید. نباید به بیعت یا اطاعت هیچ شیخی درآیید؛ زیرا با پیوستن به این شیخ، باید ناگزیر به محدودیت‌های شخصیت او و افق معنوی او نیز بیبوندید. شیعه عرفانی، باید مستقیماً خود امام (یکی از ائمه اطهار β) را تنها قطب خویش قرار دهد و مستقیماً و بی‌هیچ واسطه‌ای از این راهنمای شخصی پیروی کند.

بدین ترتیب کل تربیت معنوی برای کربن بر محور طلب و دیدار استاد غیبی که امام است می‌چرخد (کربن، ۱۳۹۸(الف)، ج ۴، ص ۶۱۸) و می‌توان گفت تمام سخن کربن در اینجا و در ارتباط با پیشوای شخصی نیز می‌تواند حول محور بحث فراتاریخ قرار بگیرد؛ یعنی آن روح قدسی ازلی که در عالم جاری است و فارغ از هر گونه زمان و مکانی است، همان دست‌آویزی که هر انسانی در هر دوره‌ای با هر مذهب و مسلکی می‌تواند به آن چنگ زند. کربن در این باره می‌نویسد: «اگر ما به لحاظ تقویمی چند قرن با یک استاد روحانی فاصله داشته باشیم، هیچ‌کس از معاصران ما نمی‌تواند ما را به لحاظ تقویمی به او نزدیک کند، چنان‌که گویی او تنها واسطه‌ی استاد در زمان باشد. نمی‌توان از فواصل زمان کمی که برای سنجش حوادث تاریخی مورد استفاده قرار می‌گیرد، صرف‌نظر کرد، اما حوادث نفس، خود معیار کیفی زمان خاص خود محسوب می‌شوند. اقترانی که در زمان تاریخی ناممکن است، در زمان منفصل عالم نفس یا عالم مثال امکان‌پذیر است و همین نیز تبیین می‌کند که چگونه می‌توان با چندین قرن فاصله، شاگرد، هم‌روزگار استادی بود که فقط به لحاظ تقویمی در زمان گذشته قرار دارد(کربن، ۱۴۰۱، ص ۱۵۵). حاصل آن‌که نگاه کربن به مهدویت آن است که کل تربیت معنوی بر محور طلب پیشوای شخصی و دیدار او، سامان می‌یابد و هدف تربیت معنوی، آن است که در ضمیر آدمی اهلیت دیدار «استاد شخصی غیبی» که امام است، ایجاد شود و این دیدار شخصی بهترین شاخص معنوی شیعی است (کربن ۱۳۹۸(ب)، ص ۶۳).

نتیجه

هانری کربن نگاهی تأویل‌گرایانه به متون و مفاهیم دینی دارد. تأویل روش کشف باطنی است که در زیر ظاهر متون دینی پنهان است. به این معنا که تنزیلات وحی، فقط جنبه‌ی ظاهری کتاب قدسی را دربرمی‌گیرد و سیر صعودی آن، که همان تأویل پیام الهی است، محقق نشده است؛ بنابراین هنوز باطن ادیان الهی آشکار نشده است. به اعتقاد کربن این تأویل در معنویت شیعی، از طریق امام و در سایه سخنان و هدایت او امکان‌پذیر است و تأکید دارد این فهم روحانی تا زمان ظهور امام دوازدهم که کامل‌کننده دایره ولایت است محقق نمی‌شود. بدین‌رو کربن اندیشه شیعی و طریق معنویت را بدون اعتقاد به وجود امام

غایب نافرجام می‌داند و ضمن قائل بودن به شأن آفاقی و انفسی برای امام غایب، معتقد است که در دوران غیبت شأن انفسی و غیرمادی امام ارجحیت دارد؛ زیرا غیبت ایشان تا زمان معین امری محتوم است. هانری کربن بر این باور است که امام دوازدهم Φ هر چند وجود مادی و ظاهری دارد، اما آنچه در امام و پیشوا بودن مهم است، وجود ظاهری امام نیست، بلکه وجود معنوی امام است؛ بنابراین شیعه امام بدون مرزبندی‌های اعتقادی و مکانی در زمان غیبت با امام غایب ارتباط قلبی برقرار می‌کند و در این ارتباط قلبی امام را پیشوای شخصی خود قرار می‌دهد و از ایشان استمداد و راهنمایی طلب می‌کند. از نظر کربن بهره‌گیری و استمداد و راهنمایی از وجود امام غایب به نوعی تحقق‌بخشیدن امام غایب در نفس خویشان است. در واقع به اعتقاد کربن تحقق امام غایب در هر شخص یا فرد انسان به نوعی ظهور امام غایب Φ است و با این ارتباط باطنی، خودبرتر و متعالی وجود انسان تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر به امام زمان درون خود دست می‌یابد. کربن اتصال فرد انسان با امام درونی خویش یا به اصطلاح همان جان جان خویش را همان ظهور و تجلی امام دوازدهم می‌داند و هر اندازه درصد کثیری از انسان‌ها در این اتصال موفق شوند، ظهور ناسوتی و نهایی امام غایب نیز سریع‌تر اتفاق می‌افتد. بدین‌رو واقعه ظهور به اعتقاد کربن لحظه به لحظه در نفوس بشری محقق می‌شود، نه این‌که در روز مشخصی روی بدهد. در این نگاه کربن نوعی تضاد دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که تضاد دوگانه کلام کربن با این تفسیر مرتفع می‌شود که هر چند وی ظهور امام غایب را منوط به شایستگی انسان‌ها می‌داند، اما منکر حضور و ظهور نهایی شخص امام دوازدهم نیست. به عبارتی او کسانی را که فقط در انتظار ظهور مهدی Φ هستند را نفی می‌کند و معتقد است باید برای ظهور کاری کرد. هر چقدر انسان‌ها به شایستگی بیشتری در شناخت امام برسند، بازگشت منجی نزدیک‌تر می‌شود. حاصل آن‌که انسان‌ها باید به درجه‌ای از شایستگی برسند که ظهور مادی امام محقق شود و بتوانند با نیروی هادی المهدی به امام زمان درونی خود دست یافته و ظهور نهایی امام غایب را در عالم خاکی محقق کنند.

منابع و مآخذ

- امیر معزی، محمدعلی (۱۳۷۹). پژوهش در نوع‌شناسی روایات ملاقات با امام غایب ϕ . در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، گردآورنده سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، تهران: هرمس.
- تونه‌ای، مجتبی (۱۳۸۸). موعودنامه، فرهنگ الفبایی مهدویت پیرامون حضرت مهدی ϕ . قم: مشهور.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هانری، کربن (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- هانری، کربن (۱۳۸۴). درباب امام دوازدهم، ترجمه عیسی سپهدی، مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین محمدمامین شاهجویی، تهران: حقیقت.
- هانری، کربن (۱۳۹۲). ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۳، تهران: سوفیا.
- هانری، کربن (۱۳۹۸) (الف). چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۴، چ ۱، بخش اول، تهران: سوفیا.
- هانری، کربن (۳۹۳ ب). چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۱، چ ۲، چ ۳، تهران: سوفیا.
- هانری، کربن (۱۳۹۴). زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا.
- هانری، کربن (۱۴۰۰). چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی؛ تشیع دوازده امامی، ترجمه انشاءالله رحمتی، ج ۳، چ ۳، تهران: سوفیا.
- هانری، کربن (۱۴۰۱). تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۵، تهران: سوفیا.

References

- amir moezayy, mahmadali (1379). *Research on the typology of narrations of meeting with the absent Imam*, in the states and thoughts of Henry Corbin, compiled by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Hermes (in Persian).
- tonehi, mojtabi. (1388). *mouodnameh, The Alphabetical Dictionary about Hazrat Mahdi*, Qom: Mashhoor. (in Persian)
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1993). *Collection of Works of Sheikh Ishraq*, edited by Henry Corbin, Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)
- Henry, Corbine (1998). *History of Islamic Philosophy*, translated by Seyyed Javad Tabatabaei, Tehran: Kavir Publications (in Persian).
- Henry Corbin (2005). *On the Twelfth Imam*, translated by Isa Sepahbadi, articles by Henry Corbin, compiled and edited by Mohammad Amin Shahjoui, Tehran: Haghghat Publications (in Persian).
- Henry, Corbin (2013). *Avicenna and the Mystical Allegory*, translated by Inshallah Rahmati, Tehran: Sophia Publications. (in Persian)
- Henry, Corbin (2014). *Philosophical and Spiritual Perspectives of Iranian Islam; Twelver Shiism*, translated by Insha Allah Rahmati, Tehran: Sophia Publications. (in Persian)
- Henry, Corbin (2015). *Cyclic Time in Mazdasina and Ismaili Mysticism*, translated by Insha Allah Rahmati, Tehran: Sophia Publications. (in Persian)
- Henry, Corbine (1401). *Creative Imagination in the Mysticism of ibn Arabi*, translated by Insha Allah Rahmati, Tehran: Sophia Publications. (in Persian)



Causality in Mu'tazilism theological system: Conceptology, branches and examples

Seyyed Hamed Hashemi¹ 

1. Ph.D. in Islamic Philosophy and Theology, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran.
E-mail: hashemi113113@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2023/10/03
Received in revised form
2023/11/28
Accepted 2023/11/30
Published online
2025/09/23

Keywords:
*Branches of causality,
Causality, Cause and
effect, Examples of
causality, Mu'tazilites.*

ABSTRACT

Mu'tazilism, as one of the main theological currents in the Islamic world, has discussed causation, its branches and examples, in the form of various theological topics such as creation, ability, will and action of God and man in direct and indirect (Mutawallid) actions, which extracting and analyzing their opinions has a great contribution in understanding the course of philosophical and theological thinking of this sect, and also shows their intellectual influence from other thinkers.

Mu'tazilites of Basra and Baghdad, each divided into two groups, the earlier and the later, have common and sometimes different opinions about the definition and explanation of the concept of causality and its types, the branches of the rule of causality, the criterion of effect's need for a cause and the method of causality of God and man. In this article, we have tried to extract their views on the above topics from the authentic works of prominent Mu'tazilite scholars and show their intra-sect differences while explaining the common opinions. Finally, it seems that Mu'tazilites differ among themselves on many issues such as the rule of unity (al-Wāhid), God's causality with regard to substances and accidents, how bodies survive and perish, what is ability, and human causality in indirect actions. Also, some of them have come close to the views of philosophers in discussions such as the rule of unity and the criterion of effect's need for a cause.

Cite this article: Hashemi, S.H (2025). Causality in Mu'tazilism theological system: Conceptology, branches and examples, *History of Islamic Philosophy*, 4 (3), 193-226.
<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>



©The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>

Extended Abstract

Introduction

Mu'tazilism, as one of the main theological currents in the Islamic world, has discussed causation, its branches and examples, in the form of various theological topics such as creation, ability, will and action of God and man in direct and indirect actions, which extracting and analyzing their opinions has a great contribution in understanding the course of philosophical and theological thinking of this sect, and also shows their intellectual influence from other thinkers.

Mu'tazilites of Basra and Baghdad, each divided into two groups, the earlier and the later, have common and sometimes different opinions about the definition and explanation of the concept of causality and its types, the branches of the rule of causality, the criterion of effect's need for a cause and the method of causality of God and man.

Methods

In this article, an attempt has been made using library search method to extract the viewpoints of prominent Mu'tazili scholars from their authentic works in the discussion of causality, its branches, and its examples, and while explaining the common opinions, show their intra-sectarian differences.

Findings

Mu'tazilites differ among themselves on many issues such as the rule of unity (al-wahid), God's causality with regard to substances and accidents, how bodies survive and perish, what is ability, and human causality in indirect actions. Also, some of them have come close to the views of philosophers in discussions such as the rule of unity and the criterion of effect's need for a cause.

Conclusion

Mu'tazilites use the term "illat" in the meaning of "changer of attribute and state of a thing", and the term "sabab" in the meaning of "cause that gives existence". In their opinion, there is a necessary relationship between "illat" and "ma'alul", unlike "sabab" and "musabbab". They believe that "sabab" and "musabbab" can be attributed to agent, but they suppose that the realization of "ma'alul" cannot be attributed to the free agent. Mu'tazilites use another term called "tawlid" which means "sababīyyat", with a difference that "tawlid" is specific to indirect acts.

From the point of view of Mu'tazila, God is the efficient cause of the world, i.e. its creator, and all his actions have a final cause. Most of them interpret the material cause as atomic components and replace "accident" instead of the Aristotelian form, and therefore they do not believe in the Aristotelian potency and act. Mu'tazili theologians explain metaphysical causality with creation,

bringing into being, and production in time (ihdāth), and regarding the natural causality of bodies, some of them attribute it to God, while others consider the natural action of bodies to be independent of God's will.


They consider the necessary relationship between cause and effect to be true in natural causation, not in existence-giving causation, and they consider this necessity to be specific to necessitated and involuntary causes. The expressions of Mu'tazilites theologians show the acceptance of the principle of isochronism between cause and effect, as well as the "converse of the rule of unity (al-Wāhid)"; But they disagree about the rule of unity. Many Mu'tazilites scholars consider "coming into being" (huduth) as the criterion for the need of beings for the cause, but some of their ancient and later ones, implicitly or explicitly, consider "possibility" as the criterion for the need of the effect for the cause.

Mu'tazila believe that God has no involvement in direct human actions, although some of them believe that God has power over the actions of his servants, and others believe that God is not described by this power. About God's causality relative to bodies, some of them consider the mentioned causality to be specific only to essence of bodies, and some others consider this causality to be both in essence and accident. Among the Mu'tazilites, there is a difference of opinion about need of bodies for "sustaining cause"; although the potentiality of annihilation of bodies is accepted by all of them. Mu'tazilites believe that God's causality relative to the world is from creation (ihdāth) type and existentiating from non-existent (temporal) and therefore they believe that the world is a temporal occurrence.

Most Mu'tazilites believe that ability is before action. They accept the causality of man in relation to direct actions; But due to the existence of free will for humans, they do not consider this relationship necessary. Many Mu'tazilites theologians have accepted the causality of humans in relation to indirect (mutawallid) actions; But some of them do not consider humans as the cause and actor of indirect actions.



علیت در نظام کلامی معتزله: مفهوم‌شناسی، فروعات و مصادیق

سید حامد هاشمی^۱ 

۱. پژوهشگر و دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.
hashemi113113@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

معتزله به‌عنوان یکی از جریان‌های اصلی کلامی در عالم اسلام به بحث علیت، فروعات و مصادیق آن، در قالب مباحث گوناگون کلامی همچون خلقت، استطاعت، اراده و فاعلیت خدا و انسان در افعال مباشر و متولد پرداخته است، که استخراج و تحلیل نظرات ایشان، سهمی به‌سزا در فهم سیر تفکر فلسفی و کلامی این نحله دارد و نیز نشان‌دهنده تأثیرپذیری فکری آن‌ها از سایر اندیشمندان است. معتزله بصره و بغداد که هر کدام به دو گروه متقدم و متأخر تقسیم می‌شوند، درباره تعریف و تبیین مفهوم علیت و اقسام آن، فروعات قاعده علیت، ملاک نیازمندی معلول به علت و نحوه علیت خداوند و انسان، آرای مشترک و گاه متفاوتی دارند. در این مقاله کوشیده‌ایم دیدگاه‌های دانشمندان برجسته معتزلی را از آثار معتبر ایشان درباره مباحث فوق، استخراج کرده و ضمن تبیین آرای مشترک، اختلاف‌نظرهای درون‌فرقه‌ای آن‌ها را نشان دهیم. در نهایت، به نظر می‌رسد دانشمندان معتزلی در مسائل متعددی همچون قاعده الواحد، علیت خداوند نسبت به جواهر و اعراض، چگونگی بقا و فنای اجسام، چپستی استطاعت و نیز علیت انسان در افعال متولد، با هم اختلاف‌نظر دارند. همچنین برخی از ایشان در مباحثی مانند قاعده الواحد و ملاک نیازمندی معلول به علت، به دیدگاه‌های فیلسوفان نزدیک شده‌اند.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

علت و معلول، علیت، فروعات، علیت، مصادیق علیت، معتزله.

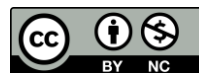
استناد: هاشمی، سید حامد (۱۴۰۴). علیت در نظام کلامی معتزله: مفهوم‌شناسی، فروعات و مصادیق، تاریخ فلسفه اسلامی، ۴ (۳)، ۲۲۶-۱۹۳.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2024.473789.1097>



مقدمه

علیت و مباحث مربوط به آن از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که چگونگی تعریف، تقسیم و همچنین نحوه تبیین فروع و مصادیق آن، سهمی به‌سزا در ساختار یک نظام فکری دارد. معتزله به‌عنوان یکی از جریان‌های اصلی کلامی در میان فرق اسلامی، در طول حیات تاریخی خویش، گاه در ضمن بحث‌های گوناگون کلامی و گاه به صورت مستقل، به مباحث علیت و مسائل مربوط به آن پرداخته است. دانشمندان معتزلی از یک سو در فضای اندیشه اسلامی، با نگرش ویژه خود، رشد کرده و از سوی دیگر با اندیشه فلسفی یونانی که به عالم اسلام راه پیدا کرده بود، مواجه بودند و همین امر، سبب شد که اولاً به برخی از مباحث فلسفی ورود پیدا کرده و فضای فکری خود را توسعه دهند؛ ثانیاً گاهی در ارزیابی مسائل فلسفی از آموزه‌های دینی و کلامی خود استفاده کنند؛ ثالثاً گاهی در تبیین مسائل کلامی، از مبانی فلسفی بهره جویند. اهمیت بحث علیت از دیدگاه معتزله از این رو است که نوع تعریف و تبیین علیت و فروع آن، ثمرات و نتایج فراوانی در اعتقادات اساسی مانند فاعلیت خداوند، اختیار انسان، چگونگی به‌وجود آمدن و بقا یا فناى عالم و... دارد و به همین دلیل است که دانشمندان نحله‌های گوناگون، خواسته یا ناخواسته، به این مباحث ورود کرده و نظرات خویش را ارائه می‌دادند.

با تحقیق در پایگاه‌های اسنادی و اطلاعاتی، تنها یک مقاله یافت شد که نویسندگان آن^۱ به صورت جزئی به بحث علیت از دیدگاه معتزله پرداخته‌اند. ایشان در مقاله خویش، در ضمن تبیین نظرات مذاهب چهارگانه (شیعه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه) در خصوص علیت، اشاره‌ای به آرای معتزله درباره «علیت فاعلی» داشته‌اند که تصویر بسیار ناقصی را از دیدگاه متکلمان معتزلی درباره مسائل مربوط به علیت به ما نشان می‌دهد و همچنان جای خالی پژوهشی دقیق و جامع درباره مفهوم‌شناسی علیت، فروع و مصادیق آن از دیدگاه معتزله و نیز تبیین اختلافات درون‌فرقه‌ای آن‌ها درباره مسائل مذکور احساس می‌شود. ما در این مقاله سعی کرده‌ایم تا نوع نگرش متکلمان معتزلی به مفهوم علیت را یافته و آثار و نتایج آن را در برخی از باورهای اساسی ایشان نشان دهیم. همچنین، مواردی را که متکلمان معتزلی

۱. طاهری، سیدصدرالدین؛ خوشنویسان، مریم (۱۴۰۲). جریان علیت بین مذاهب چهارگانه اسلامی، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، شماره ۶، بهار و تابستان، ص ۲۱۵-۲۳۹.

در هر یک از مباحث با یکدیگر اختلاف‌نظر داشته‌اند، گزارش و تحلیل کرده‌ایم. برای شروع بحث، اشاره‌ای کوتاه به روش کلامی معتزله و ارتباط ایشان با فلسفه کرده و سپس به مفهوم علیت و تفاوت آن با سببیت و تولد پرداخته‌ایم. در ادامه، پس از بیان اقسام علیت، بحث قاعده علیت و سه فرع از فروع مهم آن، یعنی اصل ضرورت، اصل تقارن و قاعده الواحد را از دیدگاه معتزله بررسی کرده‌ایم. ملاک نیازمندی معلول به علت نیز که از مباحث مورد اختلاف بوده است، در ادامه بحث، توضیح داده شده و اختلاف‌نظر برخی از متکلمان معتزلی در این خصوص تبیین شده است. در انتها مصادیق علیت در دو عنوان کلی «علیت خداوند» و «علیت انسان» از دیدگاه معتزله واکاوی شده است.

پیش از شروع بحث، بهتر است نگاهی هر چند کوتاه به متکلمان معتزلی در طول تاریخ، روش کلامی ایشان و نیز نوع مواجهه آن‌ها با فیلسوفان داشته باشیم. متکلمان معتزلی در یک تقسیم‌بندی به معتزله بصره و بغداد و هر یک از آن‌ها به گروه قدما و متأخران تقسیم می‌شوند؛ بنابراین، ما با چهار گروه از ایشان مواجه خواهیم بود که برخی از افراد برجسته آن‌ها عبارت‌اند از:

الف) قدمای بصره: ابوهدیل علف (م ۲۲۷ ق)، ابراهیم بن سیار نظام (م ۲۳۱ ق)، معمر بن عبّاد (م ۲۱۵ ق)؛ هشام بن عمرو فوطی (م ۲۶۶ ق)؛ ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (م ۲۵۵ ق)؛ عباد بن سلیمان (م. ح ۲۵۰ ق).

ب) قدمای بغداد: بشر بن معتمر (م ۲۱۰ ق)، مؤسس مکتب بغداد؛ شاگردان بشر: ثمامه بن اشرس (م ۲۱۳ ق) و ابوموسی مُردار (م ۲۲۶ ق).

ج) متأخرین بصره: ابوعلی جبّائی (م ۳۰۳ ق)؛ ابوهاشم جبّائی (م ۳۲۱ ق)؛ قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ق)؛ شاگردان قاضی عبدالجبار: ابورشید نیشابوری، ابوالحسین بصری (م ۴۲۶ ق) و ابومحمد بن متّویه (م ۴۶۸ یا ۴۶۹ ق)؛ محمود بن ملاحمی خوارزمی (م ۵۳۶ ق).

د) متأخرین بغداد: ابوالحسین خیاط (م ۳۰۰ ق) و شاگردش ابوالقاسم کعبی بلخی (م ۳۱۹-۲۷۳ ق).

معتزله به اصالت عقل در برابر نقل، معتقد بودند و در اعتقادات، به تعبد قائل نبودند؛ البته ایشان به نقل هم مراجعه داشتند، اما مفاد نقل را تنها در صورت توافق با عقل می‌پذیرفتند و در غیر این صورت، به تأویل و توجیه نقل روی می‌آوردند؛ حتی برخی

اوقات اگر نمی‌توانستند روایتی را با مبانی عقلی خود تطبیق دهند و در نزد آن‌ها قابل تأویل و توجیه نبود، آن را انکار می‌کردند (ابن قتیبه، ۱۴۰۶، ص ۲۶).

شکل‌گیری معتزله، تقارن تقریبی با ورود فلسفه به عالم اسلام دارد و دانشمندان معتزلی سعی در مقابله با افکار و مبانی فلاسفه داشته‌اند و حتی برخی از آن‌ها مانند ملاحمی خوارزمی در ردّ بر فلاسفه، کتاب مستقلی نوشته‌اند؛ اما تأثیر مبانی فلسفی بر نظریات ایشان، در آثار به‌جای مانده کاملاً مشهود است. این تأثیرپذیری در برخی از دانشمندان معتزلی، مانند نظام^۱ بیشتر و در برخی دیگر کمتر دیده می‌شود.

۱. مفهوم علیت

مفهوم علیت نزد معتزله متقدم، بیشتر در قالب مباحث آفرینش جهان، استطاعت، فاعلیت انسان، تولد و مانند آن مطرح شده است؛ اما در آثار معتزله متأخر، به تعریف و ویژگی‌های علیت، هر چند به صورت کوتاه، اشاره شده است. شایان ذکر است که تعریف علت و معلول در آثار دانشمندان معتزلی، هماهنگی کامل با هم ندارند؛ اما می‌توان وجوه مشترکی از آن‌ها به دست آورد. به گزارش جوینی (م ۷۴۸)، کعبی در تعریف علت می‌گوید: «علت، آن است که معلول را به دنبال خود به نحو اتصال، ایجاب می‌کند، مشروط بر این‌که مانعی در کار نباشد» (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۳)؛ این تعریف، بیانگر رابطه ضرورت میان علت و معلول است و مقصود از علت مذکور، «علت تامه» است. کعبی، علم، قدرت و سایر صفات را علت‌هایی می‌شمارد که موجب حصول معلول‌های خود (عالم بودن، قادر بودن و...) در محل‌شان می‌شوند. او همواره این معلول‌ها را مقارن با علت خود می‌داند و معتقد است که پس از تحقق این علل، محال است که مانعی برای تحقق معلول فرض شود. مطابق نظر او، وجود مانع و عدم تحقق معلول، مختص سبب و مسبب است (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۴).

۱. شهرستانی می‌گوید: نظام بسیاری از کتب فلاسفه را مطالعه کرده و کلام آن‌ها را به کلام معتزله درآمیخت (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱، ص ۶۷). همچنین نقل می‌کند روزی جعفر بن یحیی برمکی نزد نظام از ارسطو سخن به میان می‌آورد. نظام به وی می‌گوید که کتاب ارسطو را نقض کرده است. جعفر از او سؤال می‌کند که چه‌طور می‌توانی نقض کنی، درحالی‌که آن را خوب نخوانده‌ای؟ نظام در پاسخ وی می‌گوید: می‌خواهی کتاب او را از اول تا آخر بخوانم یا از آخر به اول؟! ... (عبدالجبار، ۱۹۷۴، ص ۲۶۴).

قاضی عبدالجبار نیز این مطلب را مطرح و آن را تأیید می‌کند (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۶۲). با این بیان، معلوم می‌شود که ایشان رابطه سبب و مسبب را - که توضیح آن خواهد آمد - برخلاف رابطه علت و معلول، ضروری نمی‌دانند.

به نقل جوینی، بیشتر معتزله، «علت» را چنین تعریف کرده‌اند: «علت آن است که حکم محلس را تغییر داده و آن را از حالی به حال دیگر منتقل می‌کند» (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۴). برخی دیگر از معتزله گفته‌اند: «علت، آن چیزی است که با نو شدن (تغییر) آن، حکم نو می‌شود (تغییر می‌یابد)»^۱ (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۲۲). قاضی عبدالجبار نیز درباره ماهیت علت می‌گوید: «علت، موجب حالتی (صفتی)^۲ در غیر می‌شود» (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۴، ص ۳۱۲)؛ وی همچنین معلول را آن چیزی می‌داند که علت، آن را ایجاب می‌کند (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۶). با دقت در این تعاریف، ملاحظه می‌شود که مفاهیم «تغییر»، «دگرگونی» و «انتقال از حالی به حال دیگر» آمده است که ناظر به علیت طبیعی و اعدادی است، نه علیت هستی‌بخش. این‌که چرا معتزله، علت را به معنای هستی‌بخشی استعمال نکرده‌اند، به دلیل عدم باور به این نوع علیت نیست؛ زیرا ایشان از اصطلاحات دیگری مانند خلق، سبب و مانند آن، به معنای علت هستی‌بخش استفاده می‌کردند. به نظر می‌رسد دلیل این امر، تبعیت ایشان از ادبیات دینی بوده است؛ زیرا در متون دینی، این اصطلاح برای معنای مذکور استعمال نشده است. نکته دیگری که از تعاریف فوق به دست می‌آید، این است که ایشان در تعریف علت و معلول، متأثر از معنای لغوی آن نیز بوده‌اند؛ زیرا «علت» از حیث لغوی عبارت است از معنایی که در محلی حلول می‌کند و به واسطه آن، «حال محل» تغییر می‌کند و از این رو است که به «مرض»، علت گفته می‌شود؛ زیرا با حلول مرض در شخص، حال او از قوت به ضعف، تغییر می‌کند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۵۱۷). با توجه به این نکته است که معمر بن عباد وقتی تفاوت میان جسم ساکن و متحرک

۱. العلة هي التي يتجدد الحكم بتجددها. این عبارت در نسخه چاپی الشامل فی أصول الدین چنین آمده است: «العلة ما تحدد الحكم بتجددها» (جوینی، ۱۴۲۰، ص ۳۸۴)؛ اما به نظر می‌رسد در آن، تصحیف صورت گرفته و واژه «تجدد»، صحیح است.

۲. ابن متویه به جای کلمه «حال» از «صفت» استفاده می‌کند که البته در اینجا هر دو به یک معناست (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۳۶).

را بیان می‌کند، می‌گوید در جسم متحرک، معنایی ایجاد می‌شود که در جسم ساکن نیست؛ زیرا از نظر وی، «معنا» همچون علتی است که موجب خصوصیتی در یک شیء می‌شود و حال آن را تغییر می‌دهد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۲۲).

۱-۱. سببیت و تفاوت آن با علیت

معمولاً متکلمان متقدم، اصطلاح «سبب» را به معنای علت ایجادکننده و هستی‌بخش و اصطلاح «علت» را به معنای تغییردهنده صفت و حالت یک چیز به کار می‌بردند. علامه حلی در این باره می‌گوید: «در اصطلاح بصریون، «موجب» بر دو قسم بوده است: معنا و صفت؛ معنا نیز بر دو نوع می‌باشد که عبارت‌اند از: علت و سبب. «علت» آن چیزی است که موجب صفتی در غیر می‌شود و «سبب» آن چیزی است که موجب ذات است» (حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۴۵). معتزله نیز به همین معنای مذکور، این دو اصطلاح را استعمال کرده‌اند. از دیدگاه ایشان «سبب»، ذاتی است که موجب ذات دیگری می‌شود (قاسم‌بن محمد، ۱۴۲۱، ص ۲۸)، اما «علت»، موجب به‌وجود آمدن ذات نمی‌شود (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۵۰). حاکم جشمی درباره تفاوت سبب و علت می‌گوید: «سبب، موجب ذات می‌شود، مانند ضرب که موجب درد می‌شود و مانند اجتماع اجزاء که موجب تألیف می‌شود، اما علت، موجب صفات می‌شود، مانند حرکت که موجب متحرک شدن یک شیء می‌گردد» (زرزور، ۱۹۷۱، ص ۳۶۳). با توجه به مثال‌های مذکور، معلوم می‌شود که منظور از ذات، معنایی نیست که در مقابل صفات باشد و وجود جوهری داشته باشد، بلکه هر حادث دیگری غیر از خود سبب است، مانند آلم و تألیف که حادثی غیر از ضرب و کون هستند؛^۱ در مقابل، علت، آن معنایی است که در یک شیء حلول می‌کند و با حلول خود، تأثیر و تغییری در آن محل به‌وجود می‌آورد، مانند حرکت که با حلول در جسم، موجب متحرک شدن آن می‌شود. ابن متویه نیز به این مسئله تصریح می‌کند و تأثیر علت را فقط در ایجاب احوال و احکام

۱. متکلمان برخلاف تقسیم‌بندی فلاسفه به بیست‌ویک نوع عرض قائلند که «کون» و «تألیف» دو نمونه از این اعراض هستند (نک: علوی عاملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۷ و ۴۶۸). «کون»، معنایی (عرضی) است که هنگام حدوث جوهر در آن ایجاد می‌شود (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۴۸). در اینجا منظور این است که در اثر تألیف و اجتماع جواهر فرد، عرض «کون» در جسم به‌وجود می‌آید و این دو عرض، غیر از هم هستند.

ذوات می‌داند نه در وجود ذوات (ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۳۰).

قاضی عبدالجبار، ایجاب سبب نسبت به مسبب را غیر از ایجاب علت نسبت به معلول می‌داند. او توضیح می‌دهد که آنچه ایجابش توسط علت باشد، از علت خود، جداپذیر نیست و به‌نحو اتصال پدید می‌آید و به همین دلیل است که محال یا صحیح بودن چیزی برای معلول، از ناحیه علتش است؛ اما آنچه ایجابش از ناحیه سبب باشد (مسبب)،^۱ از سببش جدا است؛ زیرا حادث دیگری است. وی در ادامه، چنین نتیجه می‌گیرد که محال نیست سبب، موجود باشد و مسبب، معدوم؛ هر چند که وجود سبب، قبل از وجود مسبب، ضروری است (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۴۸).

نکته دیگری که درباره تفاوت علیت با سببیت از دیدگاه معتزله بیان شده، این است که از نظر ایشان نسبت دادن تحقق معلول، به فاعل مختار جایز نیست؛ زیرا معلول، هنگام تحقق علت، واجب‌التحقق است؛ اما وجود مسبب با وجود سبب، ضروری نیست؛ زیرا ممکن است مانعی عارض شود و مسبب، تحقق پیدا نکند، بنابراین، سبب و مسبب را به‌عنوان دو حادث و دو ذات جدا از هم می‌توان به فاعل مختار نسبت داد (سبب، بدون واسطه و مسبب، باواسطه، به فاعل نسبت داده می‌شود) (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۶۲).

۲-۱. تولد و تفاوت آن با علیت

متکلمان معتزلی، همچون سایر متکلمان، افعال صادر از فاعل را به دو نوع فعل، تقسیم می‌کنند:

۱. **فعل مباشر:** فعلی که بدون واسطه و در محل قدرت، محقق می‌شود؛
 ۲. **فعل متولد:** فعلی که به‌واسطه فعل مباشر، حادث می‌شود و فرقی ندارد که این فعل متولد، در محل قدرت یا خارج از آن، حادث شود (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱).
- قاضی عبدالجبار برای مقایسه علیت با تولد، ایجاب را به دو نوع تقسیم می‌کند:
۱. ایجاب علت نسبت به معلولش که در بحث قبلی بیان شد؛

۱. بنابه نقل اشعری، برخلاف بیشتر معتزله، جبائی می‌گوید: جایز نیست که سبب، موجب مسبب باشد، زیرا موجب یک شیء، فقط فاعل و ایجاد‌کننده آن شیء است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱۳). از این عبارت، معلوم می‌شود که او سبب را فاعل و ایجاد‌کننده مسبب نمی‌داند.

۲. ایجاب به نحو تولد که این نحو ایجاب نیز به دو گونه است:
الف) متولد در زمان حال به وجود آید؛ ب) متولد در زمان آینده به وجود آید (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۷، ص ۱۷۱).

به عقیده معتزله، جایز است که مولّد، موجود باشد در حالی که متولد، حاصل نشده است؛ زیرا مولّد - آن گونه که علت، معلول را ایجاب می کند - ذاتاً وجود متولد را ایجاب نمی کند؛ بنابراین از دیدگاه آنان تفاوت تولد با علیت، مانند همان تفاوتی است که سببیت با علیت دارد، جز آن که مفهوم سبب و مسبّب، اعم از تولد است و شامل افعال مباشر و باواسطه می شود، اما مفهوم تولد فقط شامل افعال غیرمباشر است.

۲. اقسام علیت

در آثار معتزله، چیزی درباره اقسام علیت، به صراحت بیان نشده است، اما با توجه به مطالبی که گذشت و همچنین از لابه لای مباحث گوناگونی که درباره خلقت، تأثیر و تأثر اجسام و مانند آن آمده است، می توان مطالبی را استخراج کرد و بر اقسام علیت که بیشتر توسط فلاسفه تنظیم و تنسیق شده است، تطبیق کرد:

۲-۱. علت تامه و ناقصه

با توجه به مطالب پیشین، معتزله اصطلاح «علت» را به همان معنای «علت تامه» در نزد فیلسوفان تعریف کرده اند؛ با این تفاوت که ایشان دایره تعریف خود را محدود به صفات و حالات نموده اند؛ به عبارت دیگر، معتزله وجود یا عدم معلول را به هنگام وجود یا عدم علت، ضروری می دانند، اما مقصود ایشان از وجود معلول، وجود وصفی و عرضی است که از آن به «صفت» و «حالت» تعبیر می کنند، نه وجود جوهری مستقل؛ بنابراین، منظور آن ها از علت، علت تامه ای است که تأثیرش فقط از حیث عرض و وصف است. مفهوم علیت ناقصه نیز تقریباً با اصطلاح «سببیت» و «تولد» در نزد معتزله، سازگار است؛ زیرا آن ها وجود سبب و مولّد را قبل از وجود مسبّب و متولد، ضروری می دانند؛ اما تصریح دارند که عکس این رابطه ضرورت ندارد و ممکن است سبب یا مولّد، موجود بوده و در عین حال، مسبّب یا متولد، معدوم باشد.

۲-۲. علت فاعلی و غایی

در آثار دانشمندان معتزلی، علیت فاعلی و غایی، در مباحث خلقت جهان و افعال الهی قابل پیگیری است. از دیدگاه ایشان، خداوند علت فاعلی جهان است؛ هر چند که آن‌ها برخلاف فیلسوفان، علیت فاعلی خداوند نسبت به جهان را از نوع «خلقت» می‌دانند، نه «صدور». معتزله همچنین افعال الهی را دارای علت غایی می‌دانند و فعلی را که علت غایی نداشته باشد، فعل عبث می‌خوانند (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۹۲). ایشان از این جهت، همسو با حکما هستند؛ با این تفاوت که از نظر معتزله، علت و انگیزه خداوند در افعالش چیزی جدا از ذات اوست (غرض زائد بر ذات)، برخلاف فلاسفه و اشاعره^۱ که غرض داشتن افعال را نشانه وجود نقص و نیاز در فاعل دانسته و اطلاق آن را بر خداوند، جایز نمی‌شمارند. از نظر معتزله، علت غایی داشتن افعال الهی به این معناست که خداوند، مختار است (نه موجب) و با اراده خود، فعلی را به صورتی معین، اختیار می‌کند (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۹۳).

۲-۳. علت مادی و صوری

معتزله علت مادی را قبول دارند، اما هیولای ارسطویی را نپذیرفته‌اند و به جای آن، اجزای اتمی را علت مادی می‌دانند. بیشتر معتزله معتقد به جوهر فرد (جزء لایتجزا) هستند، اما در مورد کمترین تعداد ضروری این جواهر در یک جسم، اختلاف نظر دارند (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۸). در میان معتزله، نظام به جوهر فرد اعتقاد ندارد و جسم را قابل تقسیم به بی‌نهایت جزء می‌داند (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۳۳) و از این جهت با فلاسفه هم‌نظر است، اما او نیز همانند دیگر متکلمان معتزلی قائل به قوه و فعل نیست و همه اجزای مذکور را بالفعل می‌داند. ملاصدرا معتقد است که لازمه سخن نظام، منتهی شدن به جزء لایتجزا است و نظام بدون این که بفهمد، گرفتار چیزی شده که قصد فرار از آن را داشت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۲، ج ۵، ص ۳۸).

۱. یادکردنی است که نظر فلاسفه در این موضوع، با وجود اشتراک عنوانی با اشاعره، کاملاً متفاوت از آن‌هاست (برای نمونه نک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۹، ۲۸۴، ۲۸۵).

معتزله چون هیولای ارسطویی را قبول ندارند، نمی‌توانند علت صوری را هم قبول کنند؛ زیرا این دو با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند؛ بنابراین می‌توان گفت تقابل ماده و صورت ارسطویی از نظر متکلمان قائل به جوهر فرد، جایش را به تقابل «ذره و عرض» می‌دهد.

۴-۲. علت متافیزیکی و طبیعی

علت فاعلی، دو اصطلاح دارد: یکی فاعل طبیعی که در طبیعات، به نام علت فاعلی شناخته می‌شود و منشاء حرکات و دگرگونی‌های اجسام است و دیگری فاعل الهی که در الهیات بحث می‌شود و مقصود از آن، فاعل و علتی است که به معلول، هستی می‌بخشد.

عموم معتزله علیت متافیزیکی (الهی) را قبول دارند. آن‌ها علیت خداوند را با خلق، ایجاد، احداث و مانند آن، تبیین می‌کنند، اما در مورد محدوده علیت خداوند، اختلاف نظر دارند. قدر مشترک اعتقاد آن‌ها این است که خداوند در دایره فعل مباشر انسان، هیچ نقشی ندارد، هر چند که در تفسیر فعل مباشر انسان نیز اختلاف نظرهایی است که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد، اما در افعال دیگر، برخی معتقدند که علت آن‌ها مستقیماً خداست؛ مثلاً از نظر هشام فوطی، اگر کسی بگوید «خداوند به وسیله آتش، عذاب می‌کند» و یا «خداوند زمین را به وسیله باران، زنده می‌کند» دچار خطا شده است، بلکه از دیدگاه وی باید گفت: «خداوند دشمنانش را در آتش عذاب می‌کند» و «خداوند هنگام نازل کردن باران، زمین را زنده می‌کند» (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۵۸). برخی دیگر مانند اصحاب طبایع، قائل به علیت طبیعی می‌باشند و هر چند معتقدند که طبیعت اجسام توسط خداوند در آن‌ها قرار داده شده است، اما فعلی که این اجسام توسط طبیعت خودشان انجام می‌دهند و اعراض مختلف را به وجود می‌آورند، مستقل از اراده الهی است. در واقع، از نظر ایشان تفاوت میان موجودات زنده و اجسام این است که در اولی، افعال با اختیار تحقق پیدا می‌کند، اما در دومی، به اقتضای طبع. برخی چون معمر نیز قائل‌اند که خداوند هیچ‌یک از صفات و ویژگی‌های انسان مانند حیات، مرگ، بینایی، شنوایی و مانند این‌ها را نیافریده است و برای همین است که وی آیه (خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ) (الملک، ۲) را به «خلق الإماتة والإحیاء» معنا می‌کند (اندلسی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۹۲).

۳. فروع و علیت

معتزله، هر معلولی را نیازمند به علت، هر مسببی را نیازمند سبب، هر متولد را نیازمند مولد و هر حادثی را نیازمند محدث می‌دانند؛ بنابراین آن‌ها قائل‌اند که هر معلولی، به معنای اعم که شامل مسبب، متولد و حادث نیز بشود، نیازمند علت، به معنای اعم است و در نتیجه، مفاد قاعده علیت را احتیاج و نیازمندی هر معلولی به علت می‌دانند.

از فروع مهم قاعده علیت، اصل ضرورت و اصل تقارن میان علت و معلول و نیز قاعده الواحد است. در دو مورد نخست، میان متکلمان معتزلی اختلاف نظری دیده نمی‌شود؛ اما درباره قاعده الواحد، در میان ایشان، تفاوت آراء وجود دارد که متعاقباً به آن‌ها می‌پردازیم:

۳-۱. ضرورت علت و معلول

معتزله رابطه میان علت و معلول را ضروری می‌دانند؛ زیرا در نظر ایشان، وجود علت (تامه) بدون هیچ شرطی، معلول را در پی دارد (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۴) و معلول نیز، هیچ‌گاه از علتش جدا نمی‌شود (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۱۶۶) و اگر تحقق معلول، محال باشد، قطعاً حصول علت آن معلول نیز، از آن جهت که موجب تحقق آن معلول است، محال خواهد بود (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۸ و ۴۴۶). همچنین ایشان میان «مولد و متولد» و «سبب و مسبب»، که شامل علت ناقصه و معلولش هستند، رابطه ضرورت را از یک طرف قبول دارند، به این صورت که هر چند ممکن است با وجود مولد و سبب، متولد و مسبب، تحقق نیابند، اما اگر متولد یا مسبب، تحقق یابند، وجود مولد یا سبب، پیش از آن‌ها ضروری است. یادکردنی است که معتزله ضرورت علت و معلول را در علیت طبیعی، صحیح می‌دانند، نه در علیت هستی‌بخش. همچنین ایشان ضرورت و تلازم میان علت و معلول را مخصوص علت‌های موجب و بی‌اختیار می‌دانند، اما معتقدند در فاعل‌های مختار، با تحقق علت تامه، باز هم جای اختیار و انتخاب فاعل، باقی است (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۴۸). به همین دلیل، ایشان تعلق قدرت الهی بر خلق عالم را از راه «اولویت» می‌دانند نه «وجوب»؛ به این معنا که خداوند وقتی داعی (باعث و برانگیزاننده) بر فعل داشته باشد، وجود آن فعل بر عدمش اولویت پیدا می‌کند (نه وجوب) و پس از آن، خداوند قادر است که آن فعل را انجام دهد یا انجام ندهد. ابن ملاحمی در پاسخ به این ایراد که «شما خود می‌گویید وجود

فعل قادر هنگام قوت دواعی، واجب می‌شود» می‌گوید: «منظور ما از این عبارت، این است که باید فعل قادر هنگام قوت دواعی ایجاد شود، هرچند به‌خاطر جایگاه و نقش مؤثر در آن، ایجاد نشدنش محال نیست» (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

۲-۳. تقارن میان علت و معلول

از قاعده تلازم علت و معلول، قواعد دیگری استنباط می‌شود که از جمله آن‌ها قاعده «تقارن علت و معلول» است. توضیح آن‌که هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست‌کم یکی از اجزای علت تامه نیز زمانی باشد، علت و معلول هم‌زمان تحقق خواهند یافت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۰).

عبارات دانشمندان معتزلی بیانگر این است که ایشان قاعده تقارن میان علت و معلول را قبول داشته‌اند. مختاربن محمود به تقارن و معیت میان علت و معلول تصریح کرده و از این‌که علت بدون معلول و معلول بدون علت به‌وجود نمی‌آید، نتیجه می‌گیرد که تقارن میان علت و معلول، واجب است (عجالی، ۱۴۲۰، ق، ص ۳۳). ابن‌محمود در جایی دیگر به تقارن علت تامه و معلول، تصریح می‌کند و تأخر معلول از علتش را محال می‌شمارد (عجالی، ۱۴۲۰، ق، ص ۱۲۰). قاضی عبدالجبار و ابن‌متویه نیز انفصال و تأخر معلول از علت را جایز نمی‌شمارند و در نتیجه، به تقارن آن دو معتقدند (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۵۴؛ ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۴۵۰).

۳-۳. قاعده الواحد

یکی از قواعد مهم فلسفی که در ذیل بحث‌های علیت مطرح می‌شود، «قاعده الواحد» است. بررسی تفصیلی این قاعده از دیدگاه معتزله، نیازمند پژوهشی جداگانه است و به همین دلیل سعی می‌کنیم در این مقام، به اجمال به این بحث پردازیم. قاعده الواحد دارای دو جهت است؛ یکی اصل قاعده و دیگری عکس آن. اصل قاعده عبارت است از: «الواحد لایصدر عنه ألاً الواحد»؛ یعنی از یک چیز فقط یک چیز صادر می‌شود. عکس آن نیز این چنین است: «الواحد لایصدر ألاً عن الواحد»؛ یعنی یک چیز فقط از یک چیز صادر می‌شود. درباره اصل این قاعده، سه قول متفاوت در آثار معتزله دیده می‌شود:

۱. قبول اصل قاعده الواحد، به گزارش علامه حلی، ابوهاشم جبائی می‌گوید: «أن الفاعل كالعلة، فكما أنها لا تؤثر في أزيد من صفة واحدة كذا الفاعل» (حلی، ۱۴۲۶ ق، ص ۶۷؛ ۱۴۱۵ ق، ص ۱۱۵). ابن متویه نیز شبیه همین عبارت را ذکر می‌کند (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۰). مطابق عبارت مذکور، ایشان قائل‌اند که تأثیر علت واحد در معلولش نمی‌تواند در بیش از یک صفت باشد. همچنین ذات فاعل و قادر مختار نیز نمی‌تواند در مقدور واحد، در بیش از یک صفت، تأثیر داشته باشد. گزارش فخررازی، دلیل دیگری است که نشان‌دهنده اعتقاد گروهی از معتزله به قاعده الواحد است؛ وی می‌گوید: «از نظر ما جایز است که از علت واحد، بیش از یک معلول صادر شود، برخلاف فلاسفه و معتزله» (رازی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۳۴)؛ بنابراین، می‌توان گفت که حداقل گروهی از معتزله، اصل قاعده الواحد را پذیرفته بودند، البته برخی از ایشان، همچون مختاربن محمود، این قاعده را مورد نقد قرار داده و پذیرفته‌اند (عجالی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۳۹-۱۴۰). نکته دیگر این‌که ابن متویه می‌گوید خداوند به‌عنوان قادر مختار، فقط صفت وجود را به اشیاء می‌دهد (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۶)؛ از سوی دیگر، او فاعل را در صفات اجناس، مؤثر نمی‌داند (همان، ص ۸۱) که با توجه به عبارت قبلی، معنای سخن وی چنین می‌شود که فاعل، غیر از وجود، در هیچ‌یک از صفات دیگر اشیاء مؤثر نیست، همچنان‌که علت (موجب) نیز فقط در صفات و حالات اشیاء مؤثر است، نه در وجود آن‌ها (همان، ص ۱۳۰). البته لازم به ذکر است که ابن متویه در فصلی از کتاب خود با عنوان «فی الشبه فی کونه تعالی یفعل بالأسباب» بیان می‌کند که خداوند می‌تواند افعالی را که متولداً انجام می‌دهد، ابتدائاً و بدون واسطه هم انجام دهد (همان، ص ۵۸۷) که ظاهر این سخن با عبارات قبلی وی ناسازگار است.

۲. انکار اصل قاعده الواحد، قاضی عبدالجبار اجسام و اعراض را به‌دلیل حدوثشان، نیازمند به محدث و فاعل می‌داند و معتقد است که محدث اجسام و اعراض، عقل یا نفس یا طبیعت یا تأثیرات کواکب نیست، بلکه خداوند متعال است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، ص ۷۵). ابن ملاحمی نیز عقول و افلاک صادر شده از آن‌ها و در نتیجه سلسله منتهی به واجب‌الوجود را انکار کرده و خداوند را فاعل قادری می‌داند که به‌وجود آورنده همه اجسام و همه مخلوقات است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۴؛ ۱۳۸۷، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۳. تفصیل بین فاعل بالطبع و فاعل مختار، ابوالحسین خیاط می‌گوید که نزد اصحاب طبایع، فاعل بالطبع فاعلی است که فعلش تنها از یک جنس است؛ مانند آتش که فعلش فقط گرم کردن است و برف که فعلش فقط سرد کردن است، اما فاعل مختار می‌تواند افعال مختلفی انجام دهد (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۲۳)؛ بنابراین، می‌توان گفت که این گروه از معتزله (مانند معمر، جاحظ، نظام و...) اصل قاعده‌الواحد را درباره فاعل‌های بالطبع، برخلاف فاعل‌های مختار قبول دارند.

درباره عکس قاعده‌الواحد نیز می‌توان گفت که معتزله در قالب «امتناع اجتماع دو قادر بر مقدور واحد»، آن را پذیرفته‌اند؛ زیرا از دیدگاه ایشان، تحقق یک فعل از دو فاعل، محال است (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۸۲). معتزله معتقدند که افعال انسان، مخلوق خود انسان است، نه خدا؛ زیرا اگر خدا نیز در افعال انسان، مؤثر باشد، لازمه‌اش اجتماع دو قادر بر مقدور واحد است که محال است (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۳).

۴. ملاک نیازمندی معلول به علت

بسیاری از دانشمندان معتزله، مناط احتیاج موجودات به علت را حدوث می‌دانند. منظور ایشان از حدوث، حدوث زمانی است؛ زیرا اگر مرادشان حدوث ذاتی بود، در این صورت، به «امکان» بازمی‌گشت و با سخن فلاسفه، تفاوتی نداشت. قاضی عبدالجبار اجسام و اعراض را به دلیل حدوثشان نیازمند به محدث و فاعل می‌داند و معتقد است که محدث آن‌ها خداوند است. وی معتقد است که امر حادث، فقط در اصل حدوث و پیدایش، نیازمند به محدث و علت است، نه در استمرار عدم یا استمرار وجود (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۷۳ و ۷۵). ابن‌متویه نیز معتقد است که فعل در ایجادش به فاعل نیاز دارد، نه در وجودش (ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۵۱)؛ بنابراین، مطابق عقیده ایشان، نیاز معلول به علت فقط در حدوث معلول است، نه در بقای آن. ابن‌ملاحمی خوارزمی در کتاب *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، در مورد ملاک نیاز به علت، چنین استدلال می‌کند: فعل از حیث وجودش، متعلق به فاعلش است. این وجود، یا مطلق است یا مکیف؛ اگر وجود مطلق باشد، باید واجب‌الوجود هم به علت و فاعل نیاز داشته باشد، اما اگر وجود مکیف باشد، آن کیفیت، حدوث است و حدوث هم در اول حال وجود است، نه در بقایش (خوارزمی،

۱۳۸۷، ص ۱۷۰). جای تعجب است که وی در کتاب *الفائق فی اصول الدین* پس از نقل قول پیروان ابوهاشم در مورد این که علت نیاز به محدث، حدوث است، این قول را نقد کرده و نمی‌پذیرد و «جواز آن لا یحدث» را ملاک نیاز به علت می‌داند که همان معنای «امکان» است (خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۲۸-۲۹).

ملاهادی سبزواری تفاوت بین قول علمای پیشین امامیه و معتزله را در این می‌داند که معتزله، معلول را فقط در زمان پیدایش، محتاج علت می‌دانند، برخلاف علمای امامیه و حکما که چه در زمان پیدایش و چه برای بقا، معلول را مستند به علت و علت‌ها می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۱)، اما با مراجعه به نظرات عده‌ای از متکلمان معتزلی، معلوم می‌شود که این اعتقاد در بین ایشان، عمومیت نداشته است؛ مثلاً بشر بن معتمر و ابوالقاسم کعبی در بحث کیفیت فنا و اعدام، معتقدند که خداوند وقتی بخواهد چیزی را فانی و معدوم بکند، عرض «بقا» را در آن چیز خلق نمی‌کند؛ زیرا در نظر آن‌ها هر چیزی که آفریده می‌شود، به سبب آفرینش «بقا» در آن، باقی می‌ماند و اگر خداوند بخواهد چیزی را فانی کند، «بقا» را در آن خلق نمی‌کند (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۸۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۸۷؛ ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۵۶)؛ بنابراین مطابق دیدگاه ایشان، هر شیء مخلوقی در بقای خود نیاز به خلق پیوسته «بقا» دارد که می‌توان از آن، به «علت مبقیه» یاد کرد و این نشان می‌دهد که برخی از متکلمان معتزلی، ملاک نیاز به علت را حدوث زمانی نمی‌دانند. این مسئله در دیدگاه عجمالی (متوفای قرن هفتم) به صراحت ذکر شده است؛ وی از نظریه اکثر معتزله در مورد مناط نیازمندی معلول به علت، عدول کرده و امکان را ملاک نیاز معلول به علت دانسته و برای اثبات آن، استدلالی شبیه استدلال فیلسوفان ذکر کرده است (عجمالی، ۱۴۲۰، ص ۸۰). دیدگاه دیگر در این موضوع، نظریه نظام است که بسیار متفاوت از سایر دیدگاه‌هاست. از نظر او علت بقای اجسام، ایجاد لحظه به لحظه آن‌هاست^۱ (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳؛ ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۶۹). درباره

۱. ابوالحسین خیاط از قول ابن‌راوندی نظریه نظام را چنین نقل می‌کند: «او (نظام) می‌پنداشت که آتشی که در فتیله است، به اندازه یک چشم‌برهم‌زدنی، ثبات ندارد و آنچه از آتش در هر لحظه دیده می‌شود، غیر از آن چیزی است که قبل از آن دیده شده است» (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۳۹). البته خیاط به دلیل دشمنی با ابن‌راوندی و تعصب شدید و همچنین عدم درک صحیح از این مطلب، انتساب این اعتقاد به نظام را کذب

این نظریه، دو تفسیر مطرح است:

تفسیر اول: خداوند همانند ایجاد از عدم (ایجاد اولیه)، آن به آن، آن‌ها را ایجاد می‌کند؛
تفسیر دوم: جسم با بقای علتش - که مؤثر در وجودش است - باقی است و با معدوم شدن
علتش، معدوم می‌شود (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۴).

بنابر تفسیر اول، اجسام غیر از حدوث لحظه به لحظه، چیزی از خود ندارند و به عبارت
دیگر، عین وابستگی و ربط به ایجاد علت فاعلی و آفریننده خود هستند و اگر خداوند،
لحظه‌ای آن‌ها را ایجاد نکند، معدوم می‌شوند؛ بنابراین می‌توان گفت که طبق این تفسیر،
ملاک نیاز علت به معلول، حدوث ذاتی است که به «امکان» برمی‌گردد و از جهاتی، شبیه
امکان وجودی یا امکان فقری ملاصدر است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۸۶). بنابر
تفسیر دوم نیز نظریه نظام، هماهنگ با نظریه فلاسفه در مناط نیاز معلول به علت است؛
بنابراین، مطابق هر دو تفسیر، معلول همان‌طور که از جهت حدوث به علت نیاز دارد، برای
بقای خود نیز به علت نیاز خواهد داشت.

۵. مصادیق علیت

۵-۱. علیت خداوند

۵-۱-۱. علیت خداوند نسبت به افعال انسان

معتزله علت افعال انسان را فقط خود انسان می‌دانند و معتقدند که خداوند در افعال انسان،
هیچ نقشی ندارد؛ البته درباره این‌که «منظور ایشان از افعال انسان چیست؟»، میان آن‌ها
اختلاف نظر وجود دارد که در بحث «علیت انسان در افعال متولد» برخی از این
اختلاف‌نظرها ذکر خواهد شد.

قاضی عبدالجبار در این باره از ابوالقاسم بلخی چنین نقل می‌کند:

همه اهل عدل (معتزله) اتفاق نظر دارند که تمامی افعال بندگان اعم از تصرفات و
قیام و قعودشان، از طرف خودشان به وجود می‌آید و خداوند این قدرت را به
آن‌ها داده است و این افعال، هیچ فاعل و به وجود آورنده‌ای جز خود انسان‌ها

می‌داند؛ اما با توجه به این‌که سایر متکلمان معتزله نیز این مطلب را از نظام نقل کرده‌اند، به نظر می‌رسد نقل
ابن‌راوندی صحیح است.

ندارد و کسی که بگوید: «خداوند، خالق و محدث افعال بندگان است»، اشتباهی بزرگ مرتکب شده و حدوث یک فعل را به دو فاعل، ارجاع داده است (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۳).

قاضی عبدالجبّار در مورد نسبت دادن افعال انسان به خداوند می‌گوید: «افعال انسان را نمی‌توان به خدا نسبت داد مگر از باب توسّع و مجاز‌گویی و آن هم تنها در افعال اطاعت؛ مثلاً گفته شود: خداوند ما را بر این کار، کمک کرد، یا او بر ما لطف کرد...» (عبدالجبّار، ۱۴۲۲، ص ۵۲۸). معتزله آیاتی از قرآن را که مربوط به فاعلیت خداوند نسبت به افعال جوانحی و جوارحی انسان است، تأویل کرده و کسانی را که این آیات را تأویل نکنند، عاجز می‌دانند (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۱۲۰-۱۲۲). ابوهدیل، نظام، جاحظ و کعبی در باب اراده الهی قائل‌اند که اراده او امر زائدی بر داعی بر فعل داشتن او نیست و از این‌رو معتقدند که وقتی گفته می‌شود «خداوند افعال دیگران را اراده کرده است»، به این معناست که «به انجام آن افعال، امر کرده است» (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۲).

نظر مشترک متکلمان معتزلی این است که در دایره فعل مباشر انسان، قدرت خداوند هیچ دخالتی ندارد، هر چند در قادر بودن خداوند بر عین افعال بندگان، اختلاف نظر دارند. گروهی مانند ابوهدیل، ابوالحسین بصری و ابن ملاحمی معتقدند که چون خداوند قادر بالذات است؛ بنابراین بر عین افعال بندگان قدرت دارد، اما ابوعلی و ابوهاشم جبائی و پیروانشان قائل‌اند که خداوند به این قدرت، وصف نمی‌شود، بلکه بر جنس آنچه بندگان، قادر هستند، به صورت بی‌نهایت قدرت دارد (همان، ص ۸۴).

دلیل معتزله برای انکار علیت خداوند در مورد افعال انسان، اهمیت عدل الهی و منزه بودن پروردگار از ظلم و شر است؛ زیرا آنان می‌پنداشتند که اگر ظلم و افعال زشت انسان به خداوند نسبت داده شود، موجب خدشه‌دار شدن عدل الهی و ظالم شدن خداوند خواهد شد؛ زیرا خداوند براساس این افعال، به بندگان، عقاب و ثواب خواهد داد. از نظام، خداوند بر انجام ظلم و شر، قادر نیست (شرفی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ اندلسی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۲۹) و او به قدرت بر افعال قبیح، وصف نمی‌شود^۱ (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

۱. نظام و پیروانش معتقدند که اگر خداوند از انجام فعلی خبر داد، دیگر قادر نیست خلاف آن را انجام دهد.

۲-۱-۵. علیت خداوند نسبت به اجسام

الف) علیت خداوند نسبت به جواهر و اعراض: معمر معتقد است که خداوند فقط جسم (جوهر) را آفریده است و هیچ عرضی مخلوق خداوند نیست، بلکه همه اعراض، فعل جسم هستند، خواه از روی طبع باشد، مانند سوزاندن نسبت به آتش؛ خواه از روی اختیار باشد، مانند حرکت و سکون نسبت به حیوان (اشعری قمی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۰)؛ بنابراین او علیت خداوند را منحصر در جواهر می‌دانست.

از نظر نظام نیز اجسام، قوانین ثابت و طبیعت‌های معینی دارند که قهری هستند و تدبیر معینی دارند. از دیدگاه وی، خداوند برای سنگ، طبعی قرار داده و آن را به صورتی آفریده است که چون آن را به طرف بالا پرتاب کنند، رو به بالا حرکت می‌کند و چون نیروی آن تمام شود، به طبع خود، به جای خویش برمی‌گردد؛ بنابراین هم نظام و هم معمر معتقدند که اشیاء، «طبیعتی» دارند که علت پیدایش تغییرات در آنهاست و خداوند، این طبیعت را در هنگام آفرینش در آنها به ودیعت گذاشته شده است، اما تفاوت نظر این دو در آن است که معمر می‌گوید خداوند فقط فاعل اجسام و طبع آنهاست و اعراض، افعال اجسام‌اند بدون این که خداوند دخالتی در به وجود آمدن اعراض داشته باشد؛ حتی در عقیده او معجزات را نمی‌توان فعل خداوند به حساب آورد؛ زیرا وجه اعجاز این است که جسم در حالتی غیرعادی باشد. مثلاً آتش نسوزاند که این امر با حصول نوعی از اعراض است و اعراض، فعل اجسام‌اند و نه فعل خدا (بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳)؛ اما در نظر نظام، طبیعت محل، تحت نظارت خدا عمل می‌کند و ممکن است که این طبیعت، مثلاً در هنگام آفریده شدن معجزات توسط خدا، متوقف شود. همچنین نظریه دیگری منسوب به نظام است که نظریه «کمون و ظهور» نامیده می‌شود و مطابق آن، خداوند همه کائنات، اعم از انسان‌ها، حیوان‌ها، گیاهان و معادن را در زمان واحد آفریده است؛ بنابراین، خلقت هیچ چیز بر چیز دیگر تقدم ندارد، اما چون برخی چیزها در برخی دیگر، نهفته (کامن) آفریده شده است، تنها با آشکار

خیاط در تأیید این سخن می‌گوید که بسیاری از مردم از فرقه‌های مختلف، هم عقیده نظام و پیروان او هستند. بنا به قول خیاط، ایشان معتقدند که وقتی خداوند خبر داد که بهشت و جهنم باقی خواهند ماند و اهل آن دو زنده خواهند بود، پس از آن، توصیف خداوند به قادر بودن بر فانی کردن بهشت و جهنم و میراندن اهل آن دو محال است (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۲۱).

شدن (ظهور) برخی از اشیاء از برخی دیگر، تقدم و تأخر معنا پیدا می‌کند، نه با ایجاد و آفرینش آن‌ها (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۵۱).

اما قاضی عبدالجبار معتقد است که خداوند متعال به وجود آورنده همه اجسام و اعراض است (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۷۵). ابن ملاحمی نیز در این مورد، هم‌نظر با قاضی عبدالجبار است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۳۴) و معتقد است که تأثیر قادر (به طریق اولی قادر مطلق) بر یک شیء، بر دو نوع است: ۱. اثبات صفت و چگونگی در یک شیء مانند به حرکت درآوردن جسم یا ساکن کردن آن، ۲. ایجاد ذات شیء (همان، ص ۹۵). در نظر وی، وجود شیء، همان ذات آن است (همان، ص ۴۷).

مطلب دیگر در این موضوع، آن است که برخلاف متأخران بصره که قائل اند جوهر برای وجودش نیاز به واسطه‌ای ندارد، متقدمان ایشان وجود جوهر را مستند به واسطه‌ای می‌دانستند که از آن به «معنا» تعبیر می‌کردند. از نظر معمر، جوهر محدث به واسطه معنایی حادث می‌شود و آن معنا نیز به واسطه معنای دیگر تا بی‌نهایت؛ بنابراین از نظر او برای حدوث جوهر، باید بی‌نهایت معنا تحقق پیدا کند. هشام فوطی و عباد بن سلیمان نیز قائل بودند که هر حادثی به واسطه احداثی به وجود می‌آید. ابوهذیل این احداث را معلق به قول و اراده خداوند می‌دانست (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۱۵۴)؛ یعنی با قول و اراده خداوند، معنایی به اسم «احداث» به وجود می‌آید که بی‌مکان است و در اثر آن معنا، جوهر و یا هر حادث دیگری موجود می‌شود.

ب) **علیت خداوند و بقا و فنای اجسام:** یکی از مسائل مهمی که مورد بحث متکلمان بوده است، این است که آیا جسم یا جوهر (کوچک‌ترین جزء جسم) برای این که پس از حدوث، استمرار وجود داشته باشد، به علتی نیاز دارد یا خیر؟ و اگر نیازمند علت باشد، آن علت چیست؟ همچنین آیا جسم، قابل معدوم شدن است؟ و اگر جواب مثبت باشد، علت معدوم شدن آن چیست؟ متکلمان، سؤالات فوق و پاسخ به آن‌ها را در ذیل بحث از بقا و فنای اجسام مطرح کرده‌اند که در ادامه، به صورت کوتاه، به بررسی نظرات متکلمان معتزلی درباره این موضوع می‌پردازیم.

در مورد این که آیا جسم برای استمرار وجود پس از حدوث، نیاز به علت دارد یا نه، بین متکلمان معتزله اختلاف نظر است. گروهی همچون خیاط، ابوعلی و ابوهاشم جبائی و

ابن متویه قائل اند که جسم برای استمرار وجودش نیازی به معنا و عرضی ندارد و پس از حدوث، به غیر خود محتاج نیست. نظام معتزلی نیز معتقد است که جسم باقی نیاز به «عرض بقا» ندارد، اما همان طور که گذشت قائل است که جسم برای بقایش بی نیاز از علت موجوده خویش نیست. لازم به ذکر است که اگر تفسیر اول از دیدگاه نظام را بپذیریم آن گاه حقیقتاً هیچ جسمی بقا ندارد، بلکه به خاطر حدوث لحظه به لحظه است که جسم، «باقی» به نظر می رسد. گروه دوم از معتزله همچون بشر بن معتمر، ابوهذیل علف، معمر و کعبی معتقدند که بقای جسم نیاز به علت دارد و علت آن، عرضی است به اسم «بقا». ابوهذیل توضیح می دهد که بقا در حقیقت همان قول «ابق»، یعنی باقی بمان خداوند نسبت به شیئی است که اراده بقای آن را کرده است.

در مورد قابلیت فنا و معدوم شدن اجسام نیز ابن متویه ادعا کرده است که همه معتزله آن را پذیرفته اند، اما در مورد علت و چگونگی معدوم شدن اجسام، بین ایشان اختلاف نظر وجود دارد. نظام، بنابر تفسیر اول، عدم احداث را علت معدوم شدن جسم می داند. برخی مانند بشر بن معتمر و کعبی که قائل به وجود عرض بقا هستند، عدم اعطای بقا به جسم توسط خداوند را علت معدوم شدن آن می دانند. برخی دیگر نیز همچون جبائیان و پیروانشان معتقدند که علت معدوم شدن جسم، ایجاد معنایی (عرضی) توسط خداست که آن معنا اولاً ضد جسم است و ثانیاً محلی ندارد. البته لازم به ذکر است که ابوهاشم و پیروانش برخلاف ابوعلی معتقدند که دلیل عقلی برای فنای اجسام نداریم و اگر دلیل نقلی مانند آیه «کلُّ شیءٍ هالکٌ الاً وجهه» (قصص، ۸۸) و مانند آن نبود، جایز می دانستیم که اجسام تا ابد باقی باشند؛ زیرا در وجودشان به غیر خود محتاج نیستند تا به علت فقدان آن، معدوم شوند. ابوهذیل نیز معتقد است فنا، همان قول «افن»، یعنی فانی شو از جانب خداوند نسبت به شیئی است که اراده فنای آن شده است (ابن متویه، ۱۹۷۵، ص ۲۰۹؛ ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۳). بنابر گزارش خیاط، گروهی نیز معتقدند که عرض فنا قائم به غیر است، یعنی غیر از جسمی که فانی می شود (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۱۹). معمر که قول اخیر را قبول دارد، معتقد است که خداوند اگر بخواهد کل عالم را فانی کند، باید چیزی را خلق کند تا عرض فنای عالم بر آن چیز حلول کند. به خاطر همین، از دیدگاه وی محال است که

خداوند به گونه‌ای کل عالم را فانی کند که تنها خودش بماند (همان).

ج) علیت خداوند و حدوث عالم: متکلمان معتزله قائل به حدوث عالم هستند. برخی همچون اسفراینی و شهرستانی، معتزله را به دلیل اعتقاد به شیئیت معدوم،^۱ به قدیم دانستن عالم، متهم می‌کنند (اسفراینی، بی تا، ص ۵۳؛ شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۹۱)، درحالی که از نظر معتزله، عالم مخلوق خداست و خداوند آن را از عدم به وجود آورده است. مقصود ایشان از «عدم» و «حدوث»، به ترتیب «عدم زمانی» و «حدوث زمانی» است و از این رو ایشان عالم را حادث زمانی می‌دانند. خیاط پس از نقل سخن اهل توحید که می‌گویند: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ وَلَا شَيْءَ»، آن را تأیید کرده و سخن صحیحی می‌داند (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۱۲۲). معتزله خداوند را فاعل مختار می‌دانند و مختار را کسی می‌دانند که اگر بخواهد، فعلی را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. ایشان از این تعریف، نتیجه می‌گیرند که فاعل مختار، باید از حیث وجودی، متقدم بر افعالش باشد و از این رو خداوند نمی‌تواند از ازل، فاعل باشد و عالم نیز نمی‌تواند قدیم باشد (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۴۳).

۲-۵. علیت انسان

۱-۲-۵. استطاعت

معتزله معتقدند که قدرت انسان از جانب خداست، اما این قدرت به انسان تفویض شده است تا افعال خویش را انجام دهد و خداوند در مقدرات او نقشی ندارد. حال سؤال این است که خداوند چه زمانی این قدرت را به انسان داده و یا می‌دهد؟ و انسان چه موقعی استطاعت و توانایی نسبت به انجام فعل پیدا می‌کند؟ معتزله برخلاف اشاعره، که استطاعت

۱. نوع اعتقاد به شیئیت معدوم نزد معتزله، متفاوت است. بنابر نقل شیخ مفید، معتزله بغداد معتقد بودند که عدم، نه شیء است و نه جسم و جوهر و عرض و نامیدن عدم به یکی از این اسماء، از باب مجاز است. بلخی معتقد بود که عدم، شیء است ولی جسم و جوهر و عرض نیست. جبائیان، عدم را شیء، جوهر و عرض می‌پنداشتند و خیاط نیز عدم را شیء، جوهر و جسم می‌دانست (مفید، ۱۴۱۳، ص ۹۹). با وجود این، اقوال و تفاسیر متفاوتی نیز در این مورد نقل شده است، مثلاً صاحب کتاب *المنیة و الأمل*، معتزله بغداد را قائل به ذات بودن عدم دانسته و این اعتقاد را شبیه اعتقاد به هیولای ارسطویی می‌داند و معتزله را همانند ارسطو، قائل به قدیم بودن ماده اولی (در اصطلاح ایشان، ذات خالی از هر گونه صفت = معدوم) می‌داند (عبدالجبار، ۱۴۲۵، ص ۱۳۶).

را به همراه فعل جایز می‌دانند (اشعری، بی‌تا، ص ۹۲)، معتقدند که استطاعت قبل از فعل است (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۷۹؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۳۰). ایشان استطاعت همراه فعل را منافی اختیار انسان می‌دانند. ابوعلی جبائی می‌گوید که اگر استطاعت، همراه فعل باشد، ایجاب‌کننده آن فعل خواهد بود که در این صورت، فاعل این فعل، همان فاعل قدرت، یعنی استطاعت، خواهد بود و آن هم خداست و در نتیجه، خداوند سزاوار مدح و ذم خواهد بود که محال است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳)؛ بنابراین، از نظر معتزله، علیت انسان نسبت به افعالش به واسطه قدرت و استطاعت پیش از فعل اوست که خداوند اصل آن را به انسان داده است و انسان مستقلاً به کار برنده این توانایی در انجام افعال خویش است. البته در این بین، ابوهدیل علف میان افعال جوانحی (قلبی) و جوارحی، فرق گذاشته و معتقد است افعال جوانحی بدون قدرت انسان از وی صادر نمی‌شود، اما افعال جوارحی می‌تواند بدون قدرت و استطاعت از او صادر شود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۶).

مسئله دیگر، چیستی استطاعت است که در این مورد، میان معتزله اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از قدمای معتزله بصره همچون ابوهدیل، معمر و فوطی معتقد بودند که استطاعت، معنا و عرضی است که خداوند آن را در جزئی از جسم انسان، خلق می‌کند و در اثر آن معنا، در انسان، حالت قادر بودن، به وجود می‌آید. این گروه از معتزله، استطاعت را غیر از صحت و سلامت بدن می‌دانستند. در مقابل، عده‌ای همچون کعبی، ابوالحسین بصری و ابن ملاحمی، قدرت و استطاعت را همان صحت و سلامت بدن دانسته و معتقد بودند که با کامل شدن شرایط صحت بدن و زایل شدن موانع، اختیار انسان معنا پیدا می‌کند. قول دیگری نیز از نظام و ابوعلی اسواری نقل شده است که ایشان، انسان را بنفسه، مستطیع (داری استطاعت و توانایی بر انجام افعال) می‌دانستند و به عبارت دیگر، معتقد بودند که استطاعت همان نفس مستطیع است (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۲۹).

۲-۲-۵. علیت انسان در افعال مباشر

معتزله، علیت انسان در افعال مباشر را قبول دارند، اما چون انسان را موجودی مختار می‌دانند و همچنین رابطه ضرورت میان علت و معلول را محل به اختیار می‌پندارند، لذا در

مورد فاعلیت انسان نسبت به افعالش، رابطه ضرورت را قبول ندارند. به عبارت دیگر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را تنها در فاعل‌های موجب و بی‌اختیار قبول دارند و به همین دلیل درباره رابطه انسان و افعالش از اصطلاح «سببیت» استفاده می‌کنند. از نظر معتزله، ذات فاعل از طریق «اختیار»، سبب افعالش است؛ زیرا فاعل نسبت به فعلش اختیار دارد و با اراده‌اش می‌تواند فعلی را انجام دهد یا ترک کند (نیسابوری، ۱۹۶۹، ص ۳۷)، برخلاف رابطه علت و معلول که در آن، صدور معلول از علت، اضطراراً لازم است. نکته دیگر این‌که از دیدگاه معتزله علت، ملازم با معلول است و تقدم وجودی بر آن ندارد (قاسمبن محمد، ۱۴۲۱، ص ۲۸)، برخلاف ذات فاعل (مانند انسان) که متقدم بر فعلش است و باید قبل از وجود فعلش موجود باشد (الخیاط، ۲۰۰۴، ص ۴۳)؛ همچنین ذات فاعل، موجب صفت و ویژگی خاصی در فعلش نیست، بلکه تأثیر آن فقط در محدوده «ایجاد و احداث» است (نیسابوری، ۱۹۶۹، ص ۲۲؛ ابن‌متویه، ۱۹۷۵، ص ۷۳)، درحالی‌که رابطه بین علت و معلول این‌چنین نیست و صفت صادر شده از معلول، منحصرأ از علت است (نیسابوری، ۱۹۶۹، ص ۵۳).

۳-۲-۵. علیت انسان در افعال متولد

جمهور معتزله علیت انسان بر افعال متولد را قبول دارند و آن را امری بدیهی می‌دانند، اما عده‌ای از ایشان، انسان را علت و فاعل افعال متولد نمی‌دانند که در ذیل، به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. انسان فقط فاعل اراده است، معمر معتقد است که تنها فعل انسان، اراده است و غیر از اراده، هر فعلی که به وقوع می‌پیوندد، اقتضای طبیعت محل است (ابن‌ملاحمی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴). جاحظ نیز در این باره با معمر، هم‌نظر است و هر دو معتقدند که تمامی افعال انسان، به جز اراده، مجازاً به او نسبت داده می‌شوند و علت این نسبت مجازی، ظهور این افعال از انسان است (اندلسی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۸۷). ثمامه‌بن اشرس را نیز می‌توان معتقد به این دیدگاه دانست؛ زیرا او بنا به نقلی، انسان را فقط فاعل افعالی می‌داند که در محل قدرتش حادث شود (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴) و به گزارش دیگر، فقط اراده را فعل انسان می‌شمارد (عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ج ۹، ص ۱۱)؛ بنابراین از نظر وی محل

قدرت انسان، همان اراده او خواهد بود. از دیدگاه ثمامه، فعلی که خارج از محل قدرت (اراده) انسان باشد، هیچ فاعلی ندارد و افعال متولد از اراده انسان، بدون فاعل هستند (حلی، همان؛ عبدالجبار، همان). او حتی افعال جوانحی مانند معرفت را که متولد از اندیشه است، جزء افعال بدون فاعل می‌شمارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۵؛ عبدالجبار، ۱۴۲۵، ص ۱۷۱). با توجه به تعریف معتزله از «فاعل» و «علت» و فرق آن دو، می‌توان سخن ثمامه را این‌طور فهمید که چون افعال متولد، از اختیار انسان خارج می‌شوند، بنابراین نمی‌توان آن‌ها را به فاعل (مختار) نسبت داد، هر چند که دارای سبب غیرمختار هستند.

۲. انسان فقط فاعل فکر است، به نظر گروهی از معتزله، انسان به‌جز فکر، فعل دیگری ندارد. از نظر ایشان، سایر افعال، حاصل فکر هستند و از آن متولد می‌شوند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴).

۳. انسان فقط فاعل حرکات حادث در خود است، نظام معتقد است فعل انسان، فقط حرکات حادث در خود انسان است که با انگیزه و اراده خود تحقق می‌یابد. از نظر او هر آنچه منفصل از مجموعه روح^۱ و بدن به‌وجود آید، مانند کتابت و غیر آن، فعل خداست که به‌سبب طبیعت محل، تحقق می‌یابد (همان).

براساس مخالفان فاعلیت انسان در متولدات، در واقع فقط فعل مابشری را که با اختیار انجام شده باشد می‌توان به فاعل نسبت داد و انسان را نمی‌توان فاعل افعال باواسطه‌ای دانست که از اختیار او خارج شده‌اند، به عبارت دیگر، ایشان فاعل باواسطه را حقیقتاً فاعل نمی‌دانند؛ زیرا اختیار فاعل فقط در افعال مباشر، صادق است.

نتیجه

معتزله اصطلاح «علت» را به معنای «تغییردهنده صفت و حالت یک چیز» و اصطلاح «سبب» را به معنای «علت هستی‌بخش» به‌کار می‌برند. در نظر ایشان میان علت و معلول،

۱. گزارش‌ها حاکی از آن است که نظام حقیقت انسان، را روح می‌دانست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۹۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۰)، اما آن را امری مجرد نمی‌دانست، بلکه معتقد بود روح، جسم لطیفی است که با بدن آمیخته شده و در آن جریان دارد (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۱۴).

برخلاف سبب و مسبب، رابطه‌ای ضروری برقرار است. ایشان سبب و مسبب را قابل استناد به فاعل می‌دانند، اما معتقدند که تحقق معلول را نمی‌توان به فاعل مختار نسبت داد. معتزله از اصطلاح دیگری به نام «تولید» استفاده می‌کنند که به معنای سببیت است، با این تفاوت که تولید، مختص افعال غیرمباشر است.

از دیدگاه معتزله، خداوند علت فاعلی، یعنی خالق جهان، است و همه افعال او دارای علت غایی است. بیشتر ایشان علت مادی را به اجزای اتمی تفسیر کرده و عرض را جایگزین صورت ارسطویی می‌کنند و از این‌رو قائل به قوه و فعل ارسطویی نیستند. متکلمان معتزلی علیت متافیزیکی را با خلق، ایجاد و احداث تبیین می‌کنند و درباره علیت طبیعی اجسام، عده‌ای آن را به خداوند نسبت داده و عده‌ای دیگر، فعل بالطبع اجسام را مستقل از اراده الهی می‌شمارند.

آن‌ها رابطه ضرورت میان علت و معلول را در علیت طبیعی، صحیح می‌دانند، نه در علیت هستی‌بخش و این ضرورت را مخصوص علت‌های موجب و بی‌اختیار می‌پندارند. عبارات متکلمان معتزلی بیانگر پذیرفتن قاعده تقارن میان علت و معلول و نیز «عکس قاعده الواحد» است؛ اما ایشان درباره «اصل قاعده الواحد» اختلاف نظر دارند. بسیاری از دانشمندان معتزلی مناط احتیاج موجودات به علت را حدوث می‌دانند، اما عده‌ای از قدما و متأخران آن‌ها، تلویحاً یا تصریحاً، «امکان» را ملاک نیازمندی معلول به علت می‌دانند.

معتزله معتقدند که در دایره فعل مباشر انسان، خداوند هیچ دخالتی ندارد، هر چند عده‌ای بر این باورند که خداوند بر عین افعال بندگانش قدرت دارد و عده‌ای دیگر معتقدند که خداوند به این قدرت توصیف نمی‌شود. درباره علیت خداوند نسبت به اجسام نیز عده‌ای علیت مذکور را تنها مختص جوهر اجسام دانسته و عده‌ای دیگر این علیت را هم در جوهر و هم در عرض می‌دانند. در میان معتزله درباره نیاز اجسام به علت مبقیه اختلاف نظر وجود دارد؛ اما قابلیت فنا و معدوم شدن اجسام، مورد پذیرش همه آن‌هاست. معتزله علیت خداوند نسبت به عالم را از نوع احداث و ایجاد از عدم (زمانی) دانسته و از این‌رو قائل به حدوث زمانی عالم هستند. بیشتر معتزله معتقدند که استطاعت، قبل از فعل است. ایشان علیت انسان نسبت به افعال مباشر را قبول دارند، اما به دلیل وجود اختیار برای انسان، این

رابطه را ضروری نمی‌داند. بسیاری از متکلمان معتزلی علیت انسان نسبت به افعال متولد را پذیرفته‌اند؛ اما عده‌ای از ایشان، انسان را علت و فاعل افعال متولد نمی‌دانند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره: دارالکتب.

ابن حزم اندلسی (۱۴۱۶). *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، با حواشی احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة.

شرفی (۱۴۱۱). احمد بن محمد، شرح الأساس الكبير، تحقیق احمد عارف، صنعاء: دارالحکمة الیمانية.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۰۶). *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن متویه، حسن (۱۹۷۵). *التذکرة فی أحكام الجواهر و الأعراض*، تحقیق سامی نصر لطف و فیصل بدیر عون، قاهره: دارالثقافة.

ابن الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین (۱۳۸۷). *تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، تحقیق حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

ابن الملاحمی الخوارزمی، رکن‌الدین (۱۳۸۶). *الفاثق فی أصول الدین*، تحقیق ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرمت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

اسفراینی، ابوالمظفر (بی تا). *التبصیر فی الدین*، تعلیق محمد زاهد کوثری، قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.

اشعری، ابوالحسن (بی تا). *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع*، تصحیح و تعلیق حمودة غرابة، قاهره: المكتبة الأزهریة للتراث.

اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلکین*، تصحیح ریتر هلموت، بیروت: دار النشر فرانز شتاینر.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

- بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳). *اول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۲۰). *الشامل فی اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- واسطی زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴م). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵). *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تحقیق یعقوب جعفری، تهران: دار الأسوة.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶). *تسلک النفس إلى حظيرة القدس*، تحقیق فاطمه رمضان، قم: مؤسسة الإمام الصادق.
- الخیاط، ابوالحسین (۲۰۰۴). *الانتصار و الرد علی بن الروندی الملاحد*، مقدمه و تحقیق الدكتور نیبرج، جبیل: دار و مكتبة بیبلون.
- زرزور، عدنان محمد (۱۹۷۱). *الحاکم الجشمی و منهجه فی تفسیر القرآن*، قاهره: مؤسسة الرسالة.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵). *نهاية الأقدام فی علم الکلام*. تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *نهاية الحکمة*، تصحیح و تحقیق فیاضی، قم: إصدارات مؤسسة الإمام الخمينی للتعليم و البحث.
- عبدالجبّار، قاضی (۱۹۶۵). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریة.
- عبدالجبّار، قاضی (۱۴۲۲). *شرح الأصول الخمسة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عبدالجبّار، قاضی (۱۹۶۵). *المجموع فی المحيط بالتکلیف*. تحقیق الأب جین یوسف هوبن، بیروت: المطبعة الکاتولیکیة.
- عبدالجبّار، قاضی (۱۴۲۵). *المنیة و الأمل*، محمد علی عصام الدین، اسکندریة: دار المعرفة الجامعیة.

عبدالجبار، قاضی (١٩٧٤). فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس: الدار التونسی للنشر.

عجالی، مختار بن محمود (١٤٢٠). الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القداماء. تحقیق محمد شاهد، قاهره: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

علوی عاملی، میرسید محمد (١٣٨١). علاقة التجريد، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فخرالدین الرازی، ابو عبدالله (١٤١١). المحصل، مقدمه و تحقیق حسین اتای، عمان: دار الرازی.
قاسم بن محمد (١٤٢١). الأساس لعقائد الأکیاس. تعليق محمد قاسم عبدالله الهاشمی، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي.

مصباح یزدی، محمد تقی (١٣٩١). آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مفید، محمد بن محمد (١٤١٣). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.

نیسابوری، ابورشید (١٩٦٩). فی التوحید، تحقیق محمد ابوریده، القاهرة: دار الكتب.

References

- Abd al-Jabbar, Qadi (1962-1965). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*. Researched by: George Qanawati. Cairo: Al-Dar al-Misriyya (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (1965). *Al-Majmu' fi al-Muhit bi al-Taklif*. Researched by: Father Yusuf Huban. Beirut: Al-Matba'a al-Kathulikiyya (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (1972). *Al-Muniya wa al-Amal*. Researched by: Sami Nashar and 'Issam al-Din Muhammad. Alexandria: Dar al-Matbu'at al-Jami'iyya (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (1974). *Fadl al-'Itizal wa Tabaqat al-Mu'tazila*. Edited by Fu'ad Sayyid. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyya li al-Nashr (in Arabic).
- Abd al-Jabbar, Qadi (2001). *Sharh al-Usul al-Khamsa*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi (in Arabic).
- Alawi Amili, Mir Sayyid Muhammad (2002). *'Alaqaq al-Tajrid*. Corrected and researched by: Hamed Najji. Tehran: Anjuman-e Asar va Mafakher-e Farhangi (in Arabic).
- Amedi, Saif al-Din (2002). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. Cairo: Dar al-Kutub (in Arabic).
- Ash'ari Qummi, Sa'd ibn Abdullah (1981). *Al-Maqalat wa al-Firaq*. [n.p.], Markaz-e Intisharat-e 'Elmi va Farhangi (in Arabic).
- Ash'ari, Abu al-Hasan (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Germany-Wiesbaden: Franz Steiner (in Arabic).
- Ash'ari, Abu al-Hasan (n.d.). *Al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida'*. Corrected and commented by: Hamudah Gharabah. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li al-Turath (in Arabic).
- Baghdadi, Abd al-Qahir (2003). *Usul al-Iman*. Researched by: Ibrahim Muhammad Ramadan. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal (in Arabic).
- Fakhr al-Din al-Razi, Abu Abdullah (1990). *Al-Muhassal*. Introduction and research by: Dr. Ata'i. Oman: Dar al-Razi (in Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (1992). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-'Itiqad*. Researched by: Hasanzadeh Amuli. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami (in Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (1994). *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din*. Researched by: Ya'qub Ja'fari. Tehran: Dar al-Uswa (in Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (2005). *Taslik al-Nafs ila Hazirat al-Quds*. Researched by: Fatima Ramazani. Qom: Mu'assasat al-Imam al-Sadiq (in Arabic).
- Husayni Wasiti Zubaydi, Sayyid Murtada (1994). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr (in Arabic).
- Ibn al-Malāhimī al-Khwārazmī, Rukn al-Dīn (2007). *Kitab al-Fa'iq fi Usul al-Din*. Researched by: Wilferd Madelung and Martin McDermott. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy and The Islamic Studies Institute of the Free University of Berlin (in Arabic).
- Ibn al-Malāhimī al-Khwārazmī, Rukn al-Dīn (2008). *Tuhfat al-Mutakallimin fi al-Radd 'ala al-Falasifa*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy and The Islamic Studies Institute of the Free University of Berlin (in Arabic).
- Ibn al-Salah al-Sharafī, Ahmad ibn Muhammad (1990). *Sharh al-Asas al-Kabir*. Researched by: Ahmad Arif. Sana'a: Dar al-Hikma al-Yamaniyya (in Arabic).
- Ibn Hazm al-Andalusi (1995). *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. Comment by

- Ahmad Shams al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya (in Arabic).
- Ibn Mattawayh, al-Hasan (1975). *Al-Tadhkira fi Ahkam al-Jawhar wa al-A'rad*. Researched by: Sami Nasr Lutfi and Faysal Badir 'Awn. Cairo: Dar al-Thaqafa (in Arabic).
- Ibn Qutayba, Abdullah ibn Muslim (1965). *Ta'wil Mukhtalif al-Hadith fi al-Radd 'ala A'da' al-Hadith*. Cairo (in Arabic).
- Isfarayini, Abu al-Muzaffar (n.d.). *Al-Tabsir fi al-Din*. Comment by Muhammad Zahid al-Kawthari. Cairo: Al-Maktaba al-Azhariyya li al-Turath (in Arabic).
- Juwayni, Abd al-Malik ibn Abdullah (1999). *Al-Shamil fi Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya (in Arabic).
- Khayyat, Abu al-Husayn (2004). *Al-Intisar wa al-Radd 'ala Ibn al-Rawandi al-Mulhid*. Introduction and research by: Dr. Nyberg. Byblos-Lebanon: Dar wa Maktabat Bibliion (in Arabic).
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2012). *Amuzesh-e Falsafeh*. Qom: The Publications of the Imam Khomeini Education and Research Institute (in Persian).
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1992). *Awa'il al-Maqalat fi al-Madhahib wa al-Mukhtarat*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Alami li al-Shaykh al-Mufid (in Arabic).
- Naysaburi, Abu Rashid (1969). *Fi al-Tawhid*. Researched by Muhammad Abu Ridah. Cairo: Dar al-Kutub (in Arabic).
- Qasim ibn Muhammad ibn Ali (2000). *Al-Asas li 'Aqa'id al-Akyas*. Comment by: Muhammad Qasim Abdullah al-Hashimi. Sa'ada: Maktabat al-Turath al-Islami (in Arabic).
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi (in Arabic).
- Shahrestani, Muhammad ibn Abd al-Karim (1985). *Al-Milal wa al-Nihal*. Researched by: Muhammad Badran. Qom: Al-Sharif al-Radi (in Arabic).
- Shahrestani, Muhammad ibn Abd al-Karim (2004). *Nihayat al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*. Researched by: Ahmad Farid al-Mazidi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya (in Arabic).
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (2009). *Nihayat al-Hikma*. Corrected and researched by: Fayyazi. Qom: The Publications of the Imam Khomeini Institute for Education and Research (in Arabic).
- Taftazani, Sa'd al-Din (1988). *Sharh al-Maqasid*. Researched and commented by: Abd al-Rahman 'Umaira. Qom: Al-Sharif al-Radi (in Arabic).
- Ujali, Mukhtar ibn Mahmud (1999). *Al-Kamil fi al-Istiqsa' fi ma Balaghana min Kalam al-Qudama'*. Researched by: Dr. Muhammad Shahed. Cairo: Al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyya (in Arabic).
- Zarzur, Adnan Muhammad (1971). *Al-Hakim al-Jushami wa Manhajuhu fi Tafsir al-Qur'an*. Cairo: Mu'assasat al-Risala (in Arabic).

Contents

5/ Semantics of philosophy of science in Islamic philosophy / Ebrahim Dadjoo

33/ Ethics vis-à-vis Economics in Farabi's Utopia / Fatemeh Asadifard, Nadia Maftouni

59/ Comparative Study of Correct Guessing (hads) in Avicenna and Mulla Sadra's Philosophy / Mahmud saidiy, Hossein Zamaniha

87/ Sabzevar Philosophical School: From Flourishing to Decline – An Analysis of Its Causes and Impact / Mohammad Mahdi Kamali, Mohammad Hadi Kamali

113/ Dualistic interpretation of “near-death experiences” / Mohsen Izadi, Sayyed Mahdiyar Hossaini

137/ A research on the significance of Mulla Sadra's claim about the compatibility of philosophy with religion / Mohammad Reza Ahmadipour, Mohammad Karmi

161/ Imam Zaman as an esoteric and Inner proof in Henry Corbin's thought / Leila Amir, Abbas Ali Mansouri

189/ Causality in Mu'tazilism theological system: Conceptology, branches and examples / Seyyed Hamed Hashemi

15

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty

History of Islamic Philosophy

Vol.4/ Issu.15/ Autumn.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)

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/>