

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های فلسفه اسلامی

دوره ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۶

فهرست

مقالات پژوهشی

۷..... بازخوانی انتقادی استعاره مفهومی «قفس» به مثابه بدن با نگاهی به بیت دهم قصیده عینیه.....

اسماء اسحاقی نسب، عین الله خادمی و عبدالله صلواتی

۴۱..... نقد قابلیت ادراک در هوش مصنوعی (AI) بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه.....

علی صغیری، مهدی افچنگی و ابراهیم باغشنی

۷۳..... تأملات علامه ملاعبدالله یزدی در مسئله تشکیک.....

محمد جعفر جامه بزرگی

۱۰۱..... گونه شناسی بدبینی اعتقادی حسن بصری و بررسی لوازم اجتماعی و سیاسی آن.....

فردین جمشیدی مهر و عارف دانیالی

۱۲۷..... مقایسه تطبیقی مفهوم عشق در فلسفه ابن سینا و شوپنهاور؛ از خیرمحوری تا اراده معطوف به بقا.....

احسان زهره‌وند و غلامحسین خدری

تحلیل تطبیقی دال و مدلول؛ از قرارداد سوسور تا دیفرانس دریدا و نظریه وحدت در کثرت حکمت متعالیه

۱۵۷..... صدرایی.....

منصوره دعاگو و رجاء ابوعلی

تحلیل انتقادی نظریه سارتر درباره فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی ۱۹۱

✍️ الهام اوستادی، حامد شریعتی نیاسر و سید محمدتقی شاکری

بررسی امکان پذیری چیهستی شناسی خداوند با تأکید بر روایات ۲۲۵

✍️ نرجس ابراری، ابوالقاسم عاصی مذنب و سید حمید شمع ریزی

ارزیابی انتقادات غلامرضا فیاضی نسبت به براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا ۲۶۱

✍️ محمود صیدی و محمدرضا فرهنگدکيا

مصدریت یا مظهریت: واکاوی رابطه نفس با صور علمیه از صدرالمتألهین تا علامه طباطبایی ۲۸۵

✍️ باقر نوید

📌 مقالات ترویجی

تجلی مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه حسن زاده آملی ۳۱۱

✍️ محمدجواد جعفری زاده

بررسی نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا ۳۴۱

✍️ علی نجات رایزن و محمد کرمی



A Critical Re-reading of the Conceptual Metaphor of the “Cage” as the Body: A Study of the Tenth Verse of Avicenna’s al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah

Asma Esaghinasab ¹✉ | Ainollah Khademi ² | Abdolah Salavati ³

1. Corresponding Author, PhD Candidate, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: esaghinasab.asma@yahoo.com
2. Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: e_khademi@ymail.com
3. Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: a.salavati@sru.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 10 October 2025
Revised: 16 November 2025
Accepted: 23 December 2025
Available Online: 22 February 2026

Keywords:

Avicenna (Ibn Sīnā),
al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah,
Conceptual Metaphor,
Cage (Qafas), Body,
Epistemology, Soul’s
Preoccupation.



Abstract

This research undertakes a critical re-reading of the conceptual metaphor of the “cage” (Qafas) in the tenth verse of Avicenna’s *Al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah*. Despite the widespread consensus among commentators interpreting the “cage” as the material body, this interpretation proves incompatible with the dual role of the body in Avicenna’s psychology, wherein the body is simultaneously an aid to and an obstacle for the soul. Accordingly, the primary question of this research is: assuming this incompatibility, what does the “cage” metaphorically represent in this verse, and how can this apparent contradiction be resolved? The findings of this research demonstrate that the “cage” does not represent the body itself, but rather serves as a conceptual metaphor for the soul’s preoccupation with the body and the epistemic obstacles arising from this preoccupation. This redefinition, through a systematic analysis of metaphorical mappings and reliance on a network-based reading of Avicenna’s works, resolves the aforementioned incompatibility and enables a more coherent understanding of the body’s place in his thought. Finally, by tracing the origin of this metaphor and comparing it with preceding intellectual traditions, it is concluded that the present reading is not an imitation of Platonic and Neoplatonic traditions, but rather a creative re-appropriation grounded in Avicenna’s independent philosophical system.

Cite this article: Asma Esaghinasab, A.; Khademi, A.; Salavati, A. (2025). A Critical Re-reading of the Conceptual Metaphor of the “Cage” as the Body: A Study of the Tenth Verse of Avicenna’s al-Qaṣīdah al-‘Aynīyyah. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 7-40. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7591.1661>





Extended Abstract

Introduction

Al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah, attributed to Avicenna, is one of the most significant symbolic and metaphorical texts in the Islamic philosophical tradition. In this poem, fundamental concepts concerning the soul, the body, knowledge, and liberation are articulated through poetic imagery and metaphor. Among the most famous—and most contested—metaphors of the ode is the term “cage” (Qafas) in the tenth verse, which has conventionally been interpreted in previous scholarship as a direct reference to the “material body.”

Although this interpretation initially appears compatible with the dualistic framework of soul and body in Peripatetic philosophy, it engenders serious inconsistencies when examined against Avicenna’s own anthropological and epistemological principles. On the one hand, the body in Avicenna’s philosophical works is not merely an impediment to knowledge; rather, it is a necessary instrument for the actualization of the soul’s faculties, sensory perception, and the very inception of the intellectual journey. On the other hand, interpreting the “cage” straightforwardly as the “body” reduces the latter to a purely restrictive and incarcerating entity, thereby perpetuating an unresolved tension in accounting for the body’s positive role.

The central problem of the present study emerges precisely from this tension: Can the metaphor of the “cage” be interpreted in a manner that is both faithful to the text of the ode and consistent with Avicenna’s systematic thought concerning the soul, the body, and knowledge?

Drawing upon Lakoff and Johnson’s Conceptual Metaphor Theory (CMT) and adopting a network-based approach to the metaphors of al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah, this study seeks to demonstrate that the “cage” refers not to the body as a material entity, but rather to the soul’s preoccupation with the body and the epistemic consequences of this preoccupation. In this way, the article aims to fill an interpretive lacuna in previous studies and to offer a more coherent reading of this metaphor.

Method

This research is a qualitative, theoretical study employing conceptual analysis and metaphor analysis. The research data include the text of al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah (with particular focus on the tenth verse), authoritative classical and contemporary commentaries on the ode, and Avicenna’s philosophical works on psychology and epistemology. The theoretical framework is grounded in Lakoff and Johnson’s Conceptual Metaphor Theory, which understands metaphor not merely as a literary device but as a fundamental cognitive structure shaping human thought.

Within this framework, metaphors are analyzed within networks of interrelated concepts, and meaning is generated not from isolated terms but from the relations between source and target domains. The research proceeded through the following stages: (1) identification of key metaphors pertaining to the soul and body in the ode; (2) examination of



traditional and contemporary interpretations of the “cage” metaphor; (3) analysis of the relationship between this metaphor and Avicenna’s concepts of body, soul, perception, and knowledge; and (4) reconstruction of the metaphor’s meaning within a coherent conceptual model.

Results

The findings of this research indicate that the conventional interpretation of “cage = body” faces several fundamental problems. First, in Avicenna’s philosophical system, the body is a condition of possibility for perception and the initiation of rational motion; it cannot, therefore, be regarded as a mere obstacle to or prison of the soul.

Second, a network analysis of the ode’s metaphors demonstrates that the “cage” acquires meaning through its conceptual linkage with notions such as habit (‘ādah), occupation (Ishtighāl), attachment (Ta’alluq), and heedlessness (Ghافل). On this basis, the “cage” is a metaphor for a specific epistemic condition in which the soul becomes preoccupied with the body and its exigencies, thereby restricting the horizon of intellective and intuitive perception. In this reading, the body is not in itself a cage; rather, it is the mode of the soul’s attachment to and occupation with the body that assumes a cage-like function.

A further significant finding is that this interpretation permits the simultaneous articulation of the body’s positive and negative roles: the body serves as an instrument of perception at one level, yet becomes an obstacle to the soul’s epistemic transcendence at another level when preoccupation with it predominates. Thus, the apparent contradiction in earlier interpretations is resolved.

Conclusions

This study has demonstrated that a re-reading of the “cage” metaphor in al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah through the lens of Conceptual Metaphor Theory yields a more coherent and philosophically robust interpretation. On this reading, the “cage” signifies not the material body as such, but rather the soul’s state of preoccupation with the body and its epistemic consequences. This interpretation is more consistent with Avicenna’s psychology and epistemology and avoids reducing the metaphor to a simple, univocal signification.

Theoretically, this research shows that the analysis of philosophical metaphors without attention to their conceptual networks can lead to fundamental misinterpretations. Methodologically, the application of Conceptual Metaphor Theory to classical Islamic philosophical texts opens new horizons for interdisciplinary research. New questions raised by this study concern the possibility of re-examining other anthropological metaphors in Islamic philosophical texts from an epistemological perspective.

Authors’ Contributions

The principal research was carried out by the corresponding author, with the supervising authors serving in advisory and supervisory roles.



Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors have refrained from any form of fabrication, falsification, plagiarism, or research misconduct.

Funding

This article has not received any financial support from governmental, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest in the preparation of this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

During the preparation of this work, the authors used Gemini for translation of certain sources, ChatGPT for clarifying and elaborating a paragraph, and DeepSeek for identifying grammatical weaknesses and exploring potential strengths and weaknesses of the article. The generated content was subsequently reviewed, edited, and approved by the authors, who take full responsibility for the final version.



بازخوانی انتقادی استعاره مفهومی «قفس» به مثابه بدن با نگاهی به بیت دهم قصیده عینیه

✉ اسما اسحاقی نسب^۱ | عین‌الله خادمی^۲ | عبدالله صلواتی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: esaghinasab.asma@yahoo.com
۲. استاد، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: e_khademi@ymail.com
۳. استاد، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: a.salavati@sru.ac.ir

چکیده

این پژوهش به بازخوانی انتقادی استعاره مفهومی «قفس» در بیت دهم قصیده عینیه ابن سینا می‌پردازد. با وجود اجماع گسترده مفسران بر تفسیر «قفس» به مثابه بدن مادی، این تفسیر با جایگاه دوگانه بدن در نظام علم‌النفس سینوی که بدن را هم‌زمان موعین و مانع نفس می‌داند، ناسازگار بود. بنابراین، پرسش اصلی این تحقیق آن است که، با فرض این ناسازگاری، «قفس» در این بیت استعاره از چیست و چگونه می‌توان این تعارض ظاهری را حل کرد؟ دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که «قفس» نه بازنمای خود بدن، بلکه استعاره‌ای مفهومی از «مشغولیت نفس به بدن» و موانع معرفتی برآمده از این اشتغال است. این بازتعریف، با تحلیل نظام‌مند نگاهت‌های استعاره‌ای و با اتکا به خوانشی شبکه‌ای از آثار ابن سینا، ناسازگاری مذکور را مرتفع می‌سازد و امکان درکی هماهنگ‌تر از جایگاه بدن در اندیشه او فراهم می‌آورد. در نهایت با ردیابی خاستگاه این استعاره و مقایسه آن با سنت‌های فکری پیشین، این نتیجه حاصل می‌شود که خوانش حاضر نه تقلیدی از سنت‌های افلاطونی و نوافلاطونی، بلکه بازآفرینی خلاقانه و مبتنی بر دستگاه فلسفی مستقل ابن سینا است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۳

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، قصیده عینیه، استعاره مفهومی، قفس، بدن، معرفت‌شناسی، مشغولیت نفس.

استناد: اسحاقی نسب، اسما؛ خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله. (۱۴۰۴). بازخوانی انتقادی استعاره مفهومی «قفس» به مثابه بدن با نگاهی به بیت دهم قصیده عینیه. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۷-۴۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7591.1661>





مقدمه

قصیده عینیه یکی از اشعار منتسب به ابن سینا است (خلیف، ۱۹۷۴، صص. ۱۳۱، ۱۳۲) که در تحقیقات مدرن به عنوان اثری حاشیه‌ای یا فرعی از ابن سینا شناخته می‌شود؛ به طور مثال سلیمان دنیا در مقدمه خود بر اشارات درباره قصیده عینیه می‌نویسد:

” شعر ابن سینا درباره روح صرفاً تصویری از روحی محبوس در قفس است و دارای عمق فلسفی ویژه‌ای نیست، بلکه بیشتر بازتابی خام و ناپخته از آموزه‌های نوافلاطونی است (Hawi, 1974, p. 268).

در کنار چنین ادعاهایی، برخی دیگر معتقدند اصالت قصیده عینیه هرگز به طور جدی مورد تردید قرار نگرفته است (De Smet, 2002, p. 6). میشو نیز این قصیده را در زمره آثاری می‌داند که بی شک متعلق به ابن سینا است (Madelung & Mayer, 2015, p. 33). گفته می‌شود که این شعر از بسیاری جهات نسخه کوچک شده رساله الطیر است (Stroumsa, 1992, p. 196). از این منظر می‌توان این قصیده را در شمار آثار تمثیلی ابن سینا به حساب آورد. یکی از دلایل اهمیت این شعر رویکردهای متفاوت مفسران به آن بوده است. به عبارت دیگر این شعر در پارادایم‌های متفاوتی بررسی شده است.

بیت دهم این قصیده کانون اصلی این پژوهش است. ما بنا داریم به بازخوانی استعاره مفهومی «قفس» در این بیت پردازیم، بیتی که در متن قصیده به این صورت مورد اشاره قرار گرفته است:

اذ عاقها الشرک الکثیف و صدها قفس عن الایح الفسیح المربع

(رئوفی مهر و آشتیانی، ۱۴۰۳، ص. ۲۴)

اما استعاره‌های مفهومی چه هستند؟ ابن سینا در ساختاردهی تمثیل‌های خود (از جمله قصیده عینیه) به طور گسترده‌ای به استعاره متکی است (Heath, 1992, p. 176). استعاره‌ها (بیان‌هایی) تصادفی نیستند؛ بلکه نظام‌های منسجمی هستند که تجربه و مفهوم‌سازی ما را هدایت می‌کنند (Lakoff & Johnson, 2008, p. 42). به عبارت دیگر، استعاره‌ها بیانی خلاقانه هستند که فیلسوف برای پیگیری نظرات فلسفی خود به آن روی می‌آورد (Heath, 1992, p. 161). استعاره‌ها می‌توانند دیدگاه‌های جدیدی را ایجاد کرده و بانی تحولاتی جدید باشند؛ از این



منظر، استعاره یک چهره زبانی با قدرت خارق العاده است که وقتی قدرت آن به کار گرفته شد، بازگشت به روش‌های پیش از استعاره غیرممکن است (Heath, 1992, p. 186).
 استعاره «بدن به مثابه قفس» یکی از این استعاره‌های قدرتمند است. در فایدون، سقراط در پاسخ به سؤال کبس، از استعاره زندان برای بدن استفاده می‌کند (Barnes & Gallop, 2002, p. 32).
 گفته می‌شود که این استعاره به تصور ارفی از بدن اشاره دارد (Nightingale, 2021, p. 151). این تصویر متضمن چه نگاهت‌هایی است؟
 در توضیح واژه نگاهت^۱ زولاتان کوچش می‌گوید:

” در خصوص رابطه استعاری تاکنون از کلمه درک کردن استفاده کرده‌ایم. اما اینکه یک مفهوم به وسیله مفهوم دیگر درک می‌شود، به این معناست که مجموعه‌ای از تناظرات سیستماتیک میان حوزه منبع (مبدأ) و حوزه هدف (مقصد) وجود دارد که به طور مثال در استعاره «بدن زندان است» به این صورت عمل می‌کند که عناصر مفهومی تشکیل دهنده زندان را با بدن مطابقت می‌دهد. به این تناظرها نگاهت گفته می‌شود (Kovecses, 2010, p. 6).

در نگاهت «بدن به مثابه زندان»، بدن شر (مطلق) است که هرگز به روح یا نفس اجازه نمی‌دهد به اندازه کامل به نیت خود که دست‌یابی به حقیقت است دست یابد (Schwarz, 2000, p. 269). به عبارت دیگر، بدن مکان محدود و محصور است که آزادی را از آن سلب می‌کند.

با وجود آنکه قصیده عینیه در پارادایم‌های متفاوتی تفسیر شده است (Pereira, 2010, p. 220). وجه مشترک این پارادایم‌ها این است که همگی قائل‌اند که «قفس» استعاره از بدن است. چنانچه پارادایم را باور مشترکی بدانیم که محل اجتماع یک جامعه علمی است (Kuhn, 1996, p. 176)، توافق تمامی پارادایم‌ها بر اینکه قفس استعاره از بدن است، حاکی از یک اجماع فراپارادایمی است که نیازمند بازنگری و تعمیق است.

بدن در فلسفه ابن سینا کارکردی دوجهی دارد: از یک طرف ابزار کمکی نفس در عبارت «تستعین بالبدن» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۹۷) است. از طرف دیگر مانع اتصال نفس در عبارت

«تعوق عن الاتصال» (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۷۷) است. بر مبنای همین دوجوهی بودن است که قفس نمی‌تواند استعاره از بدن باشد، چراکه وجه مثبت ندارد؛ به این معنا که بدن در علم النفس ابن سینا صرفاً مانع و قید نیست، بلکه بستر کسب معرفت و کمال نیز هست. سؤال این است: چه پاسخی در خصوص این ناسازگاری وجود دارد؟ قفس در قصیده عینیه دقیقاً استعاره از چیست؟

به نظر می‌رسد ریشه این انتساب نوافلاطونی به قصیده عینیه به رساله‌ای به نام رساله مفیده فی ایضاح ملغز القصیده ابن ولید از رهبران اسماعیلیه شاخه طیبی یمن برمی‌گردد. مقاله «یک تفسیر اسماعیلی بر قصیده نفس» توسط مادلونگ شرح شده است (Madelung, 2005, p. 157). مادلونگ در این اثر نشان می‌دهد که چگونه قرائت اسماعیلی با تمرکز بر سیر نزول و صعود نفس به عنوان منشأ اصلی تفسیر قصیده به مثابه متنی با صبغه کاملاً نوافلاطونی عمل کرده است. این مقاله سیزدهمین مقاله از کتاب *Reason and Inspiration in Islam* است.

کریستوفر دوسون در خصوص اسماعیلیه به این نکته اشاره می‌کند که اسماعیلیه نظامی باطنی و رازآلود با تلفیق اندیشه فلسفی نوافلاطونیان ساختند (Dawson, 1954, p. 158). بر مبنای همین اذعان، مسلماً اندیشه‌های نوافلاطونی بر تفسیر ابن ولید از قصیده عینیه تأثیرگذار بوده است. در کنار این تفسیر باطنی کیهان‌شناختی مرسوم از قصیده عینیه، تفسیر کمتر شناخته شده دیگری متعلق به بارون کارا دی ووکس وجود دارد که این شعر را در پارادایم معرفت‌شناختی نه کیهان‌شناختی شرح کرده است (De Vaux, 1899, p. 175).

ما بر آنیم که با حفظ پارادایم معرفت‌شناختی کارا دی ووکس، منتهی با تغییر رویکرد از «رابطه نفس و بدن» به «موانع معرفتی»، نگاهی مجدد به استعاره قفس در قصیده عینیه بیندازیم و با نگاهی شبکه‌ای به مجموعه آثار فلسفی ابن سینا روشن کنیم که قفس چگونه تفسیر می‌شود.

۱. توجیه روش شناختی چارچوب نظری: اعتبار استعاره از منظر منطق شعر ابن سینا

نوآوری این پژوهش در به‌کارگیری نظریه استعاره مفهومی در تفسیر متن سینوی مستلزم توجیه فلسفی است تا ابهام روش شناختی درباره ناسازگاری زبان فلسفه (حوزه برهان) و زبان استعاره (حوزه خیال) مرتفع گردد. ما این چالش را با استناد به نظام منطقی خود ابن سینا پاسخ می‌دهیم.



ابن سینا قیاس را دارای پنج صنعت می‌داند که شعر (قیاس شاعرانه) یکی از آنها است و دارای ساختار و معیارهای متمایزی نسبت به برهان است:

۱. قیاس شاعرانه به مثابه یک ساختار منطقی کامل: ابن سینا صراحتاً انواع قیاس‌ها (شامل جدلی، خطابی و شاعرانه) را به دلیل ساختار مشترکشان واجد منطق قیاسی دانسته و بیان می‌کند که برای معتبر بودن باید «موازی با قواعد و رویه‌های برهانی باشند که یک قیاس را می‌سازند» (Kemal, 2012, p. 112). لذا قیاس شاعرانه یک ساختار رها و بی‌نظم نیست بلکه یک ساختار صوری و منطقی معتبر برای زبان استعاری است.

۲. لذت و شگفتی به مثابه معیار کمال شاعرانه: درحالی‌که قیاس برهانی کمال خود را از بدیهیات می‌گیرد؛ قیاس شاعرانه فاقد چنین اصول یقینی است. ابن سینا در این حوزه، معیار کمال و جلوگیری از تسلسل را تجربه درونی قرار می‌دهد. تجربه شگفتی (به مثابه تصدیق مقدمات) و لذت ناشی از هماهنگی عناصر شعر، حدود و ثغوری برای امکان ترکیب اصطلاحات تعیین می‌کند. در این چارچوب «پدید آمدن لذت نشان می‌دهد که آمیختگی اصطلاحات فاقد گسترش نامتناهی است و بدین ترتیب تهدید بی‌کمالی رفع می‌شود» (Kemal, 2021, p. 116).

۳. کفایت: میزان کفایت یک قیاس شاعرانه را می‌توان بر اساس درجه لذت و شگفتی‌ای سنجید که در مخاطب ایجاد می‌کند (Kemal, 2012, p. 117). بنابراین قیاس شاعرانه اعتبار خود را نه از صدق و حقیقت، بلکه از هماهنگی و تأثیر زیباشناختی در نفس کسب می‌کند (Kemal, 2012, p. 118). تحلیل استعاره در پژوهش حاضر دقیقاً کشف و بازنمایی این رابطه هماهنگی میان مفهوم «قفس» (به مثابه مشغولیت نفس) و شبکه علم‌النفس سینوی است.

۴. ابن سینا در بخش منطق اشارات و تنبیهات از «اشاره» استفاده می‌کند، به این معنا که انتظار دارد خواننده با مشاهده «اشکال قیاسی» خود به نتایج دست یابد (Kemal, 2012, p. 112). مقاله حاضر با تحلیل استعاره قفس در چارچوب قواعد قیاس شاعرانه، یعنی تناسب، تضاد و هماهنگی، در واقع نوعی «نمایش عملی» از همان رویکردی را فراهم می‌کند که ابن سینا برای تبیین نتایج نظری خود به آن اتکا می‌کند. این پژوهش نه تلاشی برای تحمیل یک چارچوب بیرونی، بلکه مطالعه‌ای موردی و منطبق با منطق شعر سینوی است که امکان سنجش اعتبار درونی تحلیل استعاری را فراهم می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

قصیده عینیه ابن سینا، با وجود ایجاز و اشتغال بر مضامین پیچیده تمثیلی، در سنت تفسیری خود شاهد رویکردهای مختلفی بوده است که عمدتاً در دو پارادایم کلان کیهان‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل دسته‌بندی هستند.

(۱) **تفسیرهای کیهان‌شناختی:** این دسته از تفسیرها، قصیده را روایتی از سیر نزول و صعود نفس در مراتب هستی می‌دانند و خود دو خوانش دارند:

الف) باطنی - رمزی: نخستین و مشهورترین تفسیر از این دست، متعلق به ابن ولید، از رهبران اسماعیلیه یمن، است. وی در رساله‌ای با عنوان الرسالة المفیده فی ایضاح ملغز القصیده به شرح باطنی قصیده پرداخته است (Madelung, 2015, p. 175). و «قفس» را استعاره‌ای از بدن مادی و تاریکی می‌داند که نفس را در خود حبس کرده و مانع بازگشت آن به عالم نورانی و اصیل خویش (عالم عقل) می‌شود (Madelung, 2015, p. 139). این خوانش بر بسیاری از تفسیرهای سنتی در حوزه ادبیات عربی و فارسی سایه افکنده است.^۲

ب) باطنی-پدیدارشناختی: هانری کربن با رویکردی پدیدارشناختی به تمثیل‌های ابن سینا می‌پردازد و اگرچه مستقلاً به تحلیل قصیده عینیه پرداخته، اما در تحلیل نماد «پرنده» به عنوان رمز نفس، بر تجربه عروج روح و سیر و سلوک عرفانی تأکید می‌ورزد. از منظر وی، استعاره‌هایی چون قفس، پرنده و عروج، بازتاب تجربه‌های درونی سالک در مسیر رهایی از جهان مادی هستند (Corbin, 1954, p. 178).

۲. از جمله: مقاله «داستان‌های رمزی در اندیشه ابن سینا» نوشته حسین گدازگر در سال ۱۳۷۱ در نشریه کیهان؛ مقاله «ساختار گنوسی قصیده عینیه» نوشته جلالی در سال ۱۳۸۴ در فصلنامه علمی هستی و شناخت؛ مقاله «مقایسه قصیده ابن سینا با بیژن و منیژه فردوسی» نوشته علیرضا جلالی در سال ۱۳۸۴ در نشریه پیک نور؛ ترجمه «قصیده عینیه» متعلق به محمد زوفی مهر در سال ۱۳۸۵ در نشریه ادبی حافظ مهر؛ مقاله «النهج المستقیم علی طریقه الحکیم» (شرح قصیده عینیه) نوشته جمال‌الدین بحرانی در سال ۱۳۸۶ در فصلنامه پژوهشی اقوام و مذاهب؛ مقاله «نمادنگاری قصیده عینیه ابن سینا و بازتاب آن در اندیشه عرفانی مسلمانان» در فصلنامه علمی و پژوهشی زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۸۸؛ مقاله‌ای با نام «مبنای فکری ابن سینا در شکل‌گیری قصیده عینیه» نوشته علیرضا میرزاحمد در سال ۱۳۸۹ در کهن‌نامه ادب پارسی؛ مقاله «پژوهشی پیرامون عینیه ابن سینا و نی‌نامه مولانا» توسط سمیع‌زاده در سال ۱۳۹۰ در نشریه لسان مبین؛ مقاله «بررسی تطبیقی دو قصیده عرفانی عینیه ابن سینا و علی طریق ارم نسیب عریضه» نوشته سیفی و لطفی در سال ۱۳۹۱ در فصلنامه لسان مبین؛ مقاله «سنجش محتوایی و ساختاری دو قصیده عینیه ابن سینا و عینیه محمدرضا حکیمی» نوشته سیاوشی و قربانی در سال ۱۳۹۷ در نشریه نقد ادبی و سبک‌شناسی؛ مقاله «تمثیل‌های رابطه نفس و بدن: تحلیل و تطبیق» نوشته احمد شهگلی در سال ۱۴۰۰ در نشریه الهیات تطبیقی؛ مقاله «حکایت هجران از ورقاء تا طوطی: بررسی مقایسه‌ای مقوله هبوط روح در قصیده عینیه ابن سینا و مثنوی طاق‌دیس ملااحمد نراقی» نوشته اسدی، نظریانی و مظفری در سال ۱۴۰۱ در مجله شعرپژوهی بوستان ادب دانشگاه شیراز.



کیهان‌شناختی اسلامی با همین رویکرد قصیده را توصیفی از انسان سرگردان در جهان مادی می‌داند که باید مسکن اصلی خویش را به یاد آورد (Nasr, 1978, p. 178).

(۲) تفسیر معرفت‌شناختی: در مقابل خوانش‌های کیهان‌شناختی، رویکرد دیگری وجود دارد که تمرکز خود را به جای مباحث کیهان‌شناختی، بر مباحث معرفت‌شناختی قرار می‌دهد. پیش‌گام این رویکرد بارون کارا دی ووکس است که تفسیر خود بر قصیده عینیه را بر مسئله معرفت‌شناختی رابطه نفس و بدن متمرکز ساخته است. این تفسیر در *Journal Asiatique* منتشر شده است (De Vaux, 1899, p. 157).

دی وو درصدد است که در تفسیر قصیده عینیه از اصول مبانی فلسفی ابن سینا دور نشود. در نسخه مورد تفسیر توسط دی وو به جای «قفس» کلمه «نقص» ثبت شده است و او «قفس/نقص» را نه خود بدن بلکه استعاره از ضعف‌ها و نقص‌های ناشی از تعلقات مادی می‌داند که نفس را از رسیدن به کمال بازمی‌دارد.

در دوران معاصر، پیتر هیث در کتاب «تمثیل و فلسفه در آثار ابن سینا» با تحلیل رساله الطیر و قصیده عینیه، همین مسیر معرفت‌شناختی را پی می‌گیرد و استعاره‌های تمثیلی ابن سینا را به عنوان ابزاری فلسفی برای پیشبرد مفاهیم پیچیده نفس‌شناسی بررسی می‌کند (Heath, 1992, p. 92).

در پژوهش‌های داخلی نیز آثاری مانند مقاله «پبله و پروانه و یا مرغ و قفس: ارزیابی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن» توسط مقربی و حسامی فر، سال ۱۳۹۳ در نشریه خردنامه صدرا منتشر شده است.

«بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس از نظر ابن سینا با محوریت قصیده عینیه» توسط خادمی، قنواتی، ابراهیمی، و اسحاقی نسب در سال ۱۴۰۳ در نشریه حکمت سینوی چاپ شده است. در این مقاله نیز تلاش شده تا با رویکردی معرفت‌شناختی به رمزگشایی از استعاره‌های این قصیده پرداخته شود.

۳. خلا پژوهشی و هدف مطالعه حاضر

با وجود این پیشینه، تمرکز اکثر تفسیرها - حتی تفسیر معرفت‌شناختی کارا دو ووکس - بر شناسایی

مصادیق استعاره «قفس» (اعم از «بدن» یا «تعلقات جسمانی») بوده است، بدون آنکه مکانیزم عمل این مانع به طور دقیق تبیین گردد. دی ووکس هرچند به درستی «تعلقات جسمانی» را به جای خود «بدن» به عنوان منبع محدودیت معرفی می‌کند، اما از توضیح این نکته بازمی‌ماند که این تعلقات دقیقاً چگونه و از چه مجرای نفس را از «اوج فسیح» بازمی‌دارند. این پژوهش با پذیرش چارچوب کلی معرفت‌شناختی دوو و هیث، اما با تصحیح و توسعه آن، استدلال می‌کند که مسئله اصلی، صرف وجود بدن یا حتی تعلقات جسمانی نیست، بلکه «وضعیت و کیفیت نفس با این تعلقات» است؛ یعنی «مشغولیت مفرط و غفلت‌آور نفس به بدن». بنابراین، این مطالعه در پی آن است تا با عبور از تفسیرهای صرفاً کیهان‌شناختی و نیز تفسیرهای معرفت‌شناختی متمرکز بر «رابطه نفس و بدن»، به خوانشی جدید از استعاره «قفس» به مثابه «موانع معرفتی برآمده از فرایند اشتغال به بدن» دست یابد و از این رهگذر، ناسازگاری موجود بین تفسیر رایج از قصیده و آموزه‌های دوسویه علم‌النفس سینوی را مرتفع سازد.

۴. بیت دهم قصیده عینیه

اذ عاقها الشکر الکثیف و صدها قفص^۳ عن الراج الفسیح المربع
از آنجا که مرکز ثقل پژوهش ما رمزگشایی استعاره‌های بیت دهم قصیده عینیه است، شایسته است اشاره‌ای به مضمون و محتوای این بیت شود، زمانی که «شکر کثیف» باز داشت و «قفس» از «اوج فسیح» منع کرد.

نگاهی به اجماع فرایارادایمی قفس به مثابه بدن

ابن ولید و استعاره قفس: ابن ولید در رساله مفید در ترجمه مصرع مزبور می‌گوید:
و آن‌گاه شکل متراکم او را بازداشت و مانع شد، قفسی در برابر قله بلند و وسیع... ایشان در بیت مذکور به بدن متراکم و تاریک اشاره دارد که روح به آن پیوسته و به قاب تاریکی که با آن درهم‌تنیده شده بود، بنابراین در درون خود فرورفته بود، به گونه‌ای که او را از بازگشت به جهان شریف خویش و از بازگشت به جایگاه شایسته‌اش - هم روشن و هم ظریف - که از آن جدا شده بود، بازمی‌داشت (Madelung, 2015, p. 39).

آنچه روشن است این است که برای ابن ولید قفس استعاره از بدن مادی است.

۳. هر دو نگارش «قفس» و «قفص» برای این واژه در منابع ثبت شده است.



مادلونگ تفسیر ابن ولید از قصیده عینیه را تحت عنوان «رساله مفید» به پیوست کتاب خود با عنوان تمثیل ابن سینا درباره نفس: یک تفسیر اسماعیلی از قصیده عینیه افزوده است (Madelung, 2015, p. 117). وی در خصوص قفس به این نکات اشاره می‌کند که نماد قفس روح (نفس) که در قصیده عینیه استفاده شده است، به طور طبیعی از استعاره گسترده پرنندگان ناشی می‌شود و همچنین توسط بخش ساختاری بدن (قفس می‌تواند به معنای سینه یا قفسه سینه باشد، محدودکننده قلب). این استعاره برای تجسم نیز ریشه‌های عمیقی در افلاطون‌گرایی دارد، در گفت‌وگوی فایدون افلاطون، سقراط کسی را که روحش به فلسفه بیدار شده است، به زندانی تشبیه می‌کند که از قفس خود بیرون را نگاه می‌کند (Madelung, 2015, pp. 37-38).^۴

گربین و استعاره قفس: همان‌طور که سابقاً ذکر شد هانری کربین^۵ در کتاب خود پیرامون رسایل تمثیلی ابن سینا به قصیده عینیه به صورت مجزا اشاره‌ای نکرده است؛ لذا برداشت ما برگرفته از مطالبی است که در ذیل «پرنده به مثابه نماد» مطرح شده است (Corbin, 1954, p. 178). گربین با توجه به رویکرد پدیدارشناختی خاص خود^۶ استعاره قفس را با استفاده از گروهی از استعاره‌های پیرامون آن مانند «عروج آسمانی و پرنده» تبیین می‌کند، با تأکید بر اینکه این نمادها در تجربه‌های عرفانی به کرات تکرار می‌شوند و به این بیان از افلاطون منتقل می‌شود که روح پادشاه وقتی کاملاً بالدار باشد، مانند پرنده به آسمان پرواز می‌کند و بر فراز جهان می‌چرخد. این توصیف ارواح الهی است؛ اما ارواح زمینی به زمین سقوط می‌کنند. نکته مدنظر پژوهش ما همین استناد کربین به این بیان افلاطون است که درحالی‌که روح الهی همیشه بدن دارد، بدنش آتشین و نورانی است، اما روح انسان‌های معمولی در بدنی زمینی و سنگین گیر کرده است (Corbin, 1954, p. 179).

کارا دی ووکس و استعاره قفس: وی در تبیین بیت دهم می‌گوید:

۴. مادلونگ ادامه می‌دهد که: «مقایسه مشهور و مرتبط نزدیک افلاطون، از بازی با کلمات او یا به عبارت بهتر «ریشه‌شناسی معنایی» او ناشی می‌شود که کلمات یونانی سوما (بدن) و سما (قبر) را به هم پیوند می‌دهد و این نیز با تصویر قصیده همخوانی دارد؛ که در آن ابن سینا به نظر می‌رسد از کل قلمرو مادی و تحت قمر، به عنوان گورستان -- از مضامین مورد توجه گربین در شرح وی بر آثار تمثیلی ابن سینا -- و محل نگهداری اجساد سخن می‌گوید، که به زودی به آنجا فرار می‌کند، زمانی که او می‌آید تا همه کسانی را که به عنوان متحد قبرها باقی می‌مانند، بدون مراسم تدفین پشت سر بگذارد. روح به این مکان بیماری تعلق ندارد و نباید با آن هم‌ذات‌پنداری کند.» (Madelung, 2015, p. 38).

5. Henry Corbin

۶. لازم به ذکر است که قرائت خاص گربین از «مفهوم پدیدارشناسی» در کتاب *The Concept of Comparative Philosophy* آمده است (۱۹۸۱).



” در پیوندهای جسمانی مانند پرنده در دام شکارچی نگه داشته می شود. این ضعف که مانع رسیدن او به اوج می شود، از وابستگی هایش به بدن و از نقص های ماده ناشی می شود. مکانی که شاعر با این تصاویر زیبایی «اوج وسیع» و «چراگاه» به آن اشاره می کند همواره جهان روحانی است (De Vaux, 1899, p. 170).

در این بیت ما با دو مضمون مواجه هستیم: یکی این است که روح در بدن همچون پرنده ای است که گرفتار شده است و دوم این است که تمام ضعف های جسمی روح یا نفس مانع رسیدن آن به کمال و آسمان می شود.

به این معنا که محدودیت های جسمانی وابستگی روح به بدن است که او را از مسیر تکامل بازمی دارد. همان طور که مشخص است قفس به زعم کارا دی ووکس استعاره از نقص های مادی است.

حوزه مبدأ	حوزه مقصد (بدن)	وجه نگاشت
۱. زندانی شده (پرنده درون قفس)	روح (نفس) پرنده	روح که ذاتاً آزاد است، درون قفس محبوس است.
۲. جسم فیزیکی (میله ها، دیوارها)	بدن (استخوان ها، پوست، اعضا)	همان طور که قفس منطقه غیرقابل نفوذی ایجاد کرده است، ساختار بدن نفس را درون خود محبوس کرده است.
۳. محدودیت و انحصار فضای حرکتی	محدودیت فیزیکی و غریزی بدن	همان گونه که قفس فضای حرکت پرنده را به شدت محدود می کند، بدن نیز با نیازهای غریزی، بیماری، خستگی و مرزهای فیزیکی خود، نفس را از تجربه آزادی مطلق بازمی دارد.
۴. جنس قفس (فلز سرد، چوب خشک)	مادیت سنگین و کثیف بدن	همان گونه که قفس از ماده ای غیرطبیعی و خشن ساخته شده که با طبیعت لطیف پرنده در تضاد است. بدن نیز به عنوان عنصری «کثیف» (مادی، خاکی و سنگین) در مقابل روحی لطیف، نوری و ملکوتی قرار می گیرد.

نگاشت های بدن به مثابه «قفس»

بازخوانی انتقادی استعاره «قفس» در بیت دهم قصیده عینیه، حاکی از آن است که این استعاره در بافتار شعر، صرفاً در نقش یک بازنمایی یک وجهی و کاملاً منفی از بدن عمل می کند. نگاشت های نظام مند از حوزه مبدأ «قفس» به حوزه مقصد «بدن» به وضوح نشان می دهد که این استعاره تماماً بر مفاهیم محدودیت، حبس و محرومیت تأکید دارد.



عناصر تشکیل دهنده قفس، از جمله میله‌ها به‌گونه‌ای نگاشت شده‌اند که بر مادیت سنگین، بازدارندگی فیزیکی و محصوریت بدن دلالت می‌کنند. این تفسیر با اجماع فرایارادایی مفسران، اعم از باطنی (مانند ابن ولید) و معرفت‌شناختی (مانند کارا دی ووکس)، همسو است که همگی «قفس» را نماد بازدارنده‌ای می‌دانند که نفس را از رسیدن به «اوج فسیح» (اوج فراخ و بیکران) منع می‌کند. حتی در تفسیر کارا دی ووکس که نسخه بدلی «نقص» را به جای «قفس» می‌خواند، این مفهوم به «ضعف‌ها» و «نقص‌های ناشی از ماده» اشاره دارد که همچون مانعی عمل می‌کنند. بنابراین، در خود ساختار استعاری این بیت، بدن نه به مثابه ابزار یا همکار، بلکه منحصرراً به مثابه زندان، مانع و عامل محرومیت از آزادی و کمال معرفتی بازنمایی شده است. این در حالی است که جایگاه بدن در ابن سینا یک وجهی و منفی نیست.

جایگاه دووجهی بدن در علم النفس ابن سینا

در علم النفس ابن سینا این جایگاه دووجهی این صورت ترسیم می‌شود: نفس «محتاج» به بدن است در عین اینکه بدن «مُبعد» نفس است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۱۰).^۷ نفس به واسطه بهره‌مندی از بدن «نافع» است؛ اما لازمه گذر از عقل بالقوه به بالفعل نیازمند گذر از بدن، مشغله‌های آن به مثابه «عائق» است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲۰). نفس نیازمند استعانت بدن است؛ اما آن وقت که مستغنی باشد، بدن تبدیل به ضرر و مانع می‌شود به نحوی که نفس را از مقصود خویش باز می‌دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۰). در ادامه تحلیل استعاره «قفس» و با هدف تبیین دقیق‌تر جایگاه بدن در نظام فلسفی ابن سینا، به بررسی نظام‌مند استعاره‌های دووجهی بدن می‌پردازیم. این استعاره‌ها به خوبی نشان می‌دهند که چگونه بدن در اندیشه ابن سینا هم‌زمان دارای نقش ایجابی و سلبی است.

بررسی استعاره‌های دووجهی «بدن» در ابن سینا

در علم النفس ابن سینا، بدن در قالب شبکه‌ای از استعاره‌های به هم پیوسته مفهوم‌پردازی شده که هریک وجوه مختلف رابطه نفس و بدن را نشان می‌دهند. بر پایه بررسی آثار ابن سینا می‌توان مهم‌ترین استعاره‌های دووجهی را به شرح زیر تبیین کرد:

۷. «العقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لامر في ذات تلك الأشياء، ولا لمر في غريزة العقل، بل لاجل ان النفس مشغولة في البدن بالبدن، فتحتاج في كثير الامور الى البدن، فيبعدها البدن عن افضل كمالاتها.»



- الف) آلت و ابزار (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۰۳).^۸
 ب) مرکب و یا دابه (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۸۹).
 ج) لباس^۹ و یا مترادف‌های معنایی ملابسه (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص. ۷۱).
 د) مکاسب (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۴۱).
 ه) مملکت و وطن (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۹۰).^{۱۰}
 می‌توانیم این استعاره‌ها را در قالب یک جدول تنظیم کنیم.

وجه سلبی	وجه ایجابی	استعاره
بدن به منزلهٔ محدودکننده دامنه فعالیت نفس	بدن واسطه تحقق افعال نفس است	۱. ابزار و آلت
بدن به مثابهٔ عاملی که سیر تکامل نفس را کند می‌کند	بدن به منزلهٔ حرکت نفس در سفر دنیوی	۲. مرکب و دابه
بدن به مثابهٔ حجابی که مانع اتصال نفس به مبادی عالییه می‌شود	بدن به منزلهٔ پوشش نفس در طبیعت	۳. لباس و کسوه
بدن به مثابهٔ عاملی که نفس را به خود مشغول و از فعالیت اصلی‌اش دور می‌کند	بدن به منزلهٔ قلمرو حکمرانی نفس و میدان آزمایش آن	۴. مملکت و وطن

بررسی آثار ابن سینا نشان می‌دهد که او برای تبیین رابطهٔ دیالکتیکی نفس و بدن، از شبکه‌ای به هم پیوسته از استعاره‌ها بهره برده است؛ هریک از این استعاره‌ها به وجهی از این رابطهٔ دوسویه - که در آن بدن هم‌زمان مُعین نفس و مانع آن است - اشاره می‌کنند. این کثرت و تنوع استعاری خود گواهی است بر پیچیدگی این رابطه و ناکافی بودن هر تفسیر یک‌سویه (مانند تفسیر قفس به مثابهٔ بدن) برای فهم عمق اندیشهٔ ابن سینا.

ارائهٔ جایگزین برای استعاره قفس: مشغولیت به بدن و قوای مادون

با توجه به داده‌های به دست آمده از واکاوی شبکه‌ای آثار ابن سینا، می‌توان ادعا کرد که «قفس» نه استعاره‌ای از خود «بدن»، که استعاره‌ای از «اشتغال نفس به بدن» است.

۸. در کاربرد استعارهٔ ابزار برای بدن، ابن سینا وامدار ارسطو است.

۹. «لیست هذه الاعضاء لنا فی الحقیقة الاکالیثیاب التی صارت لردومها ایانا کالاجزاء منا عندنا».

۱۰. عاملی که باعث ایجاد پیوند میان این دو جوهر متفاوت می‌شود، از نظر ابن سینا امری عرضی به نام عشق (میل غریزی) است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۱۵۳). این حالت عرضی نیز دو وجه مثبت و منفی دارد. وجه مثبتش این است که شرط ضروری حدوث نفس است؛ به این معنی که نفس بودن نفس، به ارتباطش با بدن است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۱۱۳) و وجه سلبی آن هم این است که باعث غفلت نفس در توجه به ذات خود و مبادی عالییه می‌شود.



شواهد این ادعا را می‌توان در سایر آثار ابن سینا یافت که بر «مصدود بودن» نفس به دلیل اشتغال به بدن تأکید دارند؛ به طور مثال، این عبارت در کتاب اضحویه فی المعاد:

” نفس در این بدن به دلیل اشتغال و میلش به شهوات و شوقش به مقتضیات آن مصدود است و این میل و شوق حالتی راسخ در نفس است.“^{۱۱}

همان‌طور که می‌بینیم واژه «صدها» در بیت دهم قصیده عینیه با واژه «مصدود» در کتاب اضحویه ریشه مشترک دارند. در کتاب اضحویه دلیل مصدود شدن نفس «میل و اشتغال داشتن نفس به بدن مقتضیات آن» معرفی شده است. و در بیت دهم به جای این «میل و اشتغال به بدن» استعاره قفس به کار گرفته شده است.

” مشغولیت به بدن و یا بدن‌مندی نفس یک مانع معرفتی جدی در اتصال نفس انسان عامی به عقل فعال است“^{۱۲} (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۱۸).

نفس در این جایگاه عقل بالقوه است.

در مباحثات در تبیین عقل بالقوه چنین می‌خوانیم:

” عقل بالقوه همان عقل بالفعل است جز اینکه به واسطه اشتغالش به بدن از افعالش که همان ادراک معقولات است بازمانده است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۸۶).

این اشتغال در قصیده چگونه بازنمایی شده است؟

این اشتغال در خود قصیده و از طریق تقابل واژگانی بازنمایی شده است. در بیت هفتم، علاقه اشتغال با ذکر واژه «علقت» در ابتدای این بیت شکل می‌گیرد.^{۱۳} تفاوت ظریفی بین واژه «علقت» در این بیت، و «اذ عاقها» در بیت دهم^{۱۴} وجود دارد که درخور توجه است.

در حالی که بیت هفتم به شکل‌گیری علاقه اشتغال اشاره دارد، به این معنا که «نفس به بدن مشغول می‌شود» یا به عبارتی «نفس ناطقه مدبر و مصروف بدن می‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص.

۱۱. «فان النفس فی هذا البدن مصدود عن درک حقائق الاشياء، لاشتغاله و نزوعه الی شهواته و شوقه الی مقتضياته، و هذا النزوع و الشوق هیئة للنفس ترسخ فیها.»

۱۲. «و مادامت النفس البشرية العامية فی البدن فانه ممتنع علیها ان تقبل العقل الفعال دفعة، بل یكون حالها ما قلنا.»

۱۳. علقت بها ثاء الثقیل فاصبحت / بین المعالم و الطلول الخضع

۱۴. اذ عاقها الشربک الکثیف و صدها / قفص عن الایح الفسیح المربع



۲۰۷)، که امری طبیعی است و لازمهٔ علاقه غریزی میان نفس و بدن است. در بیت دهم این «علق» تبدیل به «عوق» می‌شود. یعنی اشتغال به بدن مانع عقل بالقوه در پرداختن به «ذات خود» و «افعال خاصش» که دریافت معقولات است، می‌شود (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲).^{۱۵} ابن سینا به این مشغولیت‌ها به این صورت اشاره می‌کند:

” شواغل نفس از جهت بدن عبارت‌اند از احساس، تخیل، خشم، ترس، اندوه، شادی، و درد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۹۶).

مادامی که نفس مشغول به تفکر در یک معقول است همهٔ این موارد تعطیل می‌شوند، مگر اینکه این موارد بر نفس غلبه کنند و او را به سمت خود بکشانند.

احساس نفس را از تعقل بازمی‌دارد؛ زیرا نفس بر محسوس متمرکز می‌شود و از معقول غافل می‌گردد؛ علت این امر این است که اشتغال نفس به یک فعل به جای فعل دیگر است و یا جمع این هر دو برایش دشوار است (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۹۴).

بر پایهٔ این بازتعریف بنیادین که «قفس» نه بازنمای خود بدن، که استعاره‌ای از «اشتغال مفرط نفس به بدن و موانع معرفتی برآمده از آن» است، اینک بستر مفهومی لازم برای واکاوی نظام مند نگاشت‌های این استعاره در بافتار بیت دهم قصیده فراهم می‌آید. در واقع، استعاره «قفس» را نباید ناظر به خود بدن یا یکی از قوای آن به تنهایی دانست، بلکه این استعاره ناظر به وضعیتی معرفتی است که در آن نفس، به واسطهٔ مجاذبه حس، تخیل یا شوق، از پرداختن به فعل خاص خود، یعنی تعقل، بازمی‌ماند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۴۶). همان‌گونه که قفس با از میان بردن قدرت پرواز پرنده عمل نمی‌کند، بلکه با مشغول ساختن و محصور کردن او در فضایی محدود مانع پرواز می‌شود، حس، خیال و شوق نیز به مثابه «مانع»، نه از طریق سلب قوه عقل، بلکه از طریق اشتغال و انصراف نفس از ادراک معقولات عمل می‌کنند. قفس در این خوانش، استعاره‌ای از شبکه موانع معرفتی ناشی از اشتغال نفس است، نه استعاره‌ای از بدن به مثابه جوهری صرفاً بازدارنده.

این گذار از پرسش «قفس چیست؟» به پرسش «قفس چگونه عمل می‌کند؟»، مستلزم تحلیل نظام مند نگاشت‌های استعاری است. در این تحلیل، عناصر تشکیل دهنده حوزهٔ مبدأ (قفس)

۱۵. فما معنى العقل بالقوة؟ فان قيل انه بالفعل عقل الا انه معوق عن افعاله باشتغاله بالبدن، فكيف يكون البدن بانفعاله في كثير من الأشياء؟ لانه ان كان ينتفع بالبدن فليس يكفى في أن يكون الشيء عقلا مجردا عن المادة. (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۲).



بر مؤلفه‌های حوزه مقصد (مشغولیت‌های بدنی) تطبیق داده می‌شوند تا سازوکار این مانع معرفتی به دقت ترسیم گردد.

بر این اساس، در خوانش پیشرو، برخلاف تفسیر کلاسیک که میله‌های قفس را صرفاً معادل استخوان‌بندی بدن می‌دانست، این عناصر فیزیکی، تجسم‌های استعاری از همان عوامل درونی پیش‌تر برشمرده شده به شمار می‌روند: احساسات غلبه‌کننده، تخیلات بازدارنده و شهواتی که نفس را به «حاشیه وجود» خویش (بدن) مشغول می‌سازند و آن را از «مرکزیت فعالیت اصیلش» (تعقل) منصرف می‌کنند. بنابراین، این واکاوی در پی آن است تا نشان دهد شاعر-فیلسوف چگونه با ظرفیت‌های زبانی استعاره، کیفیات انتزاعی «مشغولیت» و «غفلت» را در قالب تصاویر ملموس «حبس»، «بازداشت» و «محدودیت» مفهوم‌پردازی کرده و موضعی معرفت‌شناختی را در برابر بزرگ‌ترین مانع سلوک عقلی - که خود «وابستگی» است و نه جسم - را به تصویر می‌کشد.

نگاشت	حوزه مقصد (مشغولیت‌های بدنی)	حوزه مبدأ
عقل ذاتاً آزاد است؛ اما به واسطه اشتغالات بدنی اسیر شده است.	عقل بالقوه (نفس ناطقه)	زندانی در قفس
امیال مانع پرواز به سمت معقولات می‌شوند.	امیال غریزی و شهوات	میله‌های قفس
اشتغال به حس و خیال، نفس را جزئی و محدود کرده و از توجه به معقولات باز می‌دارد.	محدودیت‌های ادراک حسی و تخیلی	فضای محدود و تنگ قفس
بدن با هیئت‌ها و ملکات و بیماری‌ها نفس را محدود می‌کند.	بدن با هیئت‌ها و ملکات و بیماری‌ها نفس را محدود می‌کند.	محدودیت جسمی و فیزیکی بدن

نگاشت‌های استعاره قفس به مثابه «مشغولیت‌های بدن»

به این ترتیب، نگاشت‌های استعاری قفس بر «مشغولیت‌های بدنی» نه تنها ناسازگاری درونی موجود در تفسیر سنتی را مرتفع می‌سازد، بلکه خوانشی هماهنگ و نظام‌مند از جایگاه بدن در انسان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا ارائه می‌دهد. با این حال، این بازتعریف، پرسشی بنیادین‌تر را به میان می‌کشد: آیا این استعاره - با تمامی بار معنایی منفی خود - ابن‌سینا را



در زمره اندیشمندانی قرار می‌دهد که با نگاهی یک‌وجهی قائل به یک دوگانه‌باوری سخت افلاطونی هستند؟

به عبارت دیگر، آیا ادعای سلیمان دنیا مبنی بر اینکه قصیده عینیه «بازتابی خام و ناپخته از آموزه‌های نوافلاطونی» است، موجه می‌نماید؟ پاسخ به این پرسش مستلزم گذار از تحلیل صرف متن شعر به کندوکاو در «خاستگاه و تکوین» این استعاره در نظام فلسفی ابن‌سینا و مقایسه آن با سنت نوافلاطونی است.

منشأ و خاستگاه افلاطونی استعاره «قفس»

گرچه گفته می‌شود افلاطون در سایه ارسطو مورد کم‌توجهی قرار گرفته است (مختاری‌خویی و محمودی، ۱۴۰۳، ص. ۳۴)، اما خاستگاه بسیاری از استعاره‌های فلسفی به افلاطون برمی‌گردد. فایدون^{۱۶} یکی از محاورات افلاطون است که به مسئله جاودانگی^{۱۷} روح و رابطه روح و بدن می‌پردازد. این محاوره در قالب گفت‌وگو بین سقراط و شاگردانش به‌ویژه سیمیاس^{۱۸} و کبس^{۱۹} جریان دارد، درحالی‌که سقراط در آستانه مرگ است. استعاره زندان دقیقاً از قسمتی وارد بحث می‌شود که سقراط در حال شرح کیفیت وابستگی روح به بدن در فیلسوفان است، جایی که سقراط می‌گوید:

» روح به معنای واقعی بسته شده و به بدن چسبیده است و مجبور است جهان را از درون زندانی ببیند نه از (درون) خود. در ادامه از روح به‌عنوان اسیر یاد می‌شود که حتی ممکن است در ساختن زندان خود همکاری کند. در همین راستا سقراط می‌گوید روح باید به تدریج خود را آزاد کرده، خود را جمع کند و به چیزی جز خود اعتماد نکند (Barnes, 1978, p. 32).

مبانی معرفتی انتخاب استعاره زندان برای بدن در افلاطون

الف) مغایرت روح و بدن: افلاطون در آثار خود از جمله فایدون میان نفس و بدن تمایزی

16. Phaedo

17. Immortality

18. Simmias

19. Cebes



هستی‌شناختی و بنیادین برقرار می‌کند. به زعم وی نفس جوهری غیرمادی، جاویدان و عقلانی است که متعلق به عالم معقول و حقایق ازلی است، درحالی‌که بدن جوهری مادی، فانی و متعلق به عالم محسوس و دگرگون‌پذیر است (Barnes, 1978, p. 27). این مغایرت و جدایی به خوبی در استعاره زندان نفس قابل‌بازنمایی است.

ب) مانع بودن بدن برای روح در کسب معرفت: افلاطون در گفت‌وگو با سیماس در فایدون بدن را مانع کسب حقیقت و حکمت معرفی می‌کند (Barnes, 1978, p. 11). در نهایت سقراط نتیجه می‌گیرد که دانش و حکمت واقعی فقط زمانی به دست می‌آید که از بدن رها شویم و روح آزاد شود؛ یعنی بعد از مرگ. تا زمانی که روح در بدن است نمی‌توانیم به دانش خالص برسیم؛ پس یا دانش در این دنیا وجود ندارد یا فقط بعد از مرگ به دست می‌آید.

ج) معرفت حقیقی منوط به جدایی روح از بدن: دست‌یابی به معرفت حقیقی تنها در صورت جدایی روح از بدن رخ می‌دهد همان‌گونه که فلسفه آمادگی روح برای جداشدن از بدن و رسیدن به حکمت است (Barnes, 1978, p. 13).

این خوانش افلاطونی، خاستگاهی است که هم فلوطین و هم ابن‌سینا، هریک به شیوه خود، واکنشی به آن نشان دادند و سعی در تعدیل، تکمیل یا بازتعریف آن کردند. بررسی این واکنش‌ها، تمایز اساسی میان نظام فکری این دو فیلسوف را آشکار خواهد کرد.

تکوین استعاره نفس در ابن‌سینا: گذار از افلاطون در چهار گام

در این مرحله با اشاره به مبانی معرفتی ابن‌سینا در خصوص رابطه نفس و بدن، نحوه گذار وی از افلاطون و سپس فلوطین را در چند گام نشان خواهیم داد.

مبانی معرفتی ابن‌سینا در رابطه نفس و بدن

۱. مغایرت نفس و بدن: نفس جوهری مجرد و در ذات خود مستقل از بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹،

ص. ۳۷۸).^{۲۰}

۲. حدود ذاتی نفس: نفس همزاد با بدن است و توسط علل مفارق ایجاد می‌شود تا به بدنی

مناسب (به مثابه ابزار و مملکت) متصل گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۶).

۲۰. فلیس لا النفس ولا البدن بجوهر، لکنهما جوهران.



۳. **نقش ابزاری بدن:** بدن معاون و یاری دهنده نفس در به دست آوردن مبادی تصویری و تصدیقی می داند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۹۷).

۴. **کارکرد دوگانه بدن:** بدن در عین اینکه نفس را عارف و کامل می کند، مقارنتش با نفس باعث ضعیف شدن نفس نیز می باشد (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۸۳).

۵. **لزومیت ذاتی بودن علاقه نفس و بدن:** علاقه میان نفس و بدن لزومیت ذاتی است، نه اتفاقی. نفس ناطقه با بدن است نه در آن، آن گونه که نفس نباتی و حیوانی هستند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۸۶).

۶. **تجرد و بقای نفس:** ابن سینا نفس را جوهری مجرد می داند که برخلاف بدن فناپذیر نیست (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۸). نفس به دلیل توانایی ادراک معقولات کلی، مجرد و باقی است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۳۴).

بر پایه این مبانی مذکور می توان مسیر عبور ابن سینا از افلاطون را در چهار گام متوالی ترسیم کرد:

گام نخست - گذر از دوگانه انگاری^{۲۱} به ماده-صورت انگاری^{۲۲}: یکی از مواردی که افلاطون به استناد به آن دوگانه انگار دانسته می شود، اعتقاد وی به جدایی روح از بدن است، هرچند به زعم برخی از پژوهشگران این باور به دوگانه انگاری نیازمند دقت بیشتر و رجوع به متن افلاطون است (De Vogel, 1988, p. 159). ابن سینا با پذیرش نظریه صورت-ماده انگاری ارسطو، نفس و بدن را دو اصل به هم پیوسته برای تشکیل یک موجود واحد (انسان) می داند. بر این اساس بدن شرط ضروری تعلق نفس است که در ذیل نظریه «حدوث ذاتی نفس» قید شد و مانع بودن بدن صرفاً از جهت اشتغالات بدنی مطرح می شود.

گام دوم - تبدیل بدن از زندان به آلت: گذار از مانع بودن صرف به مُعین: ابن سینا با اتکا به مبنای غایت شناختی خود، به بازتعریف نقش بدن در فرایند معرفت می پردازد و از تفسیر صرفاً سلبی افلاطون^{۲۳} فاصله می گیرد. در این دیدگاه افلاطون بدن به مثابه یک زندان و یا مانع برای

21. Dualism

22. Hylomorphism

۲۳. هرچند این مسئله مورد توافق همه پژوهشگران نیست، اما لاقلاً افلاطون در کتاب فایدون وجه سلبی نسبت به بدن بیان می کند.



نفس شناخته می‌شود (Zoller, 2018, p. 116). در واقع بدن نفس را درگیر انفعالات و محسوسات کرده و از ادراک ایده‌ها بازمی‌دارد.

این سینا با درک این مسئله و با الهام از فلسفه ارسطو، در خصوص نقش بدن به تفکیکی ظریف مبادرت می‌کند. وی درحالی‌که برای حدوث نفس نقش مثبتی به بدن می‌دهد، در مسئله معرفت‌شناختی نقش دو وجهی برای بدن قائل می‌شود. از منظر وی، بدن، «آلت» (ابزار) و «معین» (یاری‌رسان) ضروری نفس در ادراک است در عین اینکه مشغولیت مدام به انفعالات بدنی مانع نفس در اتصال به عقل فعال هستند.

پس بدن ابزاری است که نفس از طریق آن به ادراک حسی می‌پردازد، معلومات اولیه را کسب می‌کند و در سیر تکاملی خود از قوه به فعل حرکت می‌کند. ضمن اینکه مشغولیت به بدن مانع در ادراک معقولات است، این تفکیک‌ها در افلاطون چندان روشن و واضح نبوده است. گام سوم - تبدیل مانع متافیزیکی به مانع معرفتی: همان‌طور که گفته شد این موضوع که مانع بودن بدن برای نفس در مرتبه هستی‌شناختی مطرح است یا معرفت‌شناختی در افلاطون دارای ابهام بوده و چندان روشن نیست (Cornelli, 2019, p. 25).

این سینا با ارائه تفسیری معرفت‌شناختی از رابطه نفس و بدن، مسئله مانع بودن را به‌کلی از عرصه متافیزیک محض خارج کرده و به مسائل معرفت‌شناختی محول می‌سازد. بر مبنای نظریه مجرد نفس و چگونگی ادراک در نظام سینوی، مشکل اصلی نه «بودن نفس در بدن» (که امری ضروری و ذاتی است)، بلکه «مشغولیت نفس به بدن» است. همین موضوع استعاره قفس را از یک نماد صرفاً هستی‌شناختی (بودن در مکان بد) به نمادی معرفت‌شناختی (چگونگی استفاده از یک ابزار) تبدیل می‌کند.

به عبارت دیگر، مانع معرفت، خود بدن فیزیکی نیست، بلکه «اشتغال مفرط» نفس به امور حسی، تخیلی و شهوانی ناشی از بدن است که انرژی و توجه آن را از فعالیت اصلی خود - که تعقل و ادراک معقولات است - منحرف می‌سازد.

این گذار قاطع، استعاره «قفس» را از دلالت بر یک زندان متافیزیکی (جسم فانی) به دلالت بر یک «وضعیت معرفتی» (غفلت و اشتغال) تغییر می‌دهد؛ بنابراین، قفس در نزد ابن سینا، نه نماد خود بدن، که استعاره‌ای است برای آن تعلقات و اشتغالات نفسانی که آن را در سطح امور جزئی و حسی نگه می‌دارد و از عروج به سوی «اوج فسیح» معقولات بازمی‌دارد.



گام چهارم - گذار از استعاره هستی‌شناختی به الگوی معرفت‌شناختی: در گام نهایی، ابن‌سینا با بهره‌گیری از قدرت روش‌ساز استعاره، استعاره کهن «قفس» را از یک توصیف صرفاً هستی‌شناختی ایستا از بدن، به یک الگوی پویای معرفت‌شناختی بدل می‌سازد. بر این اساس، «قفس» به نقشه‌ای مفهومی تبدیل می‌شود که موانع داخلی سیر تکاملی نفس - از حس و تخیل تا عقل - را ترسیم می‌کند. این گذار، نشان‌دهنده ظرافت رویکرد ابن‌سینا است: او با حفظ ساختار استعاری آشنا برای مخاطب، محتوایی کاملاً نو و همسو با نظام فلسفی خود در آن می‌دمد.

بنابراین، قصیده عینیه تنها بازگوکننده یک باور افلاطونی نیست، بلکه ابزاری استعاری برای آموزش این نکته معرفتی است که دشمن اصلی، «خود بدن» نیست، بلکه «غفلت» و «مشغولیت» نفس به آن است و رهایی، نه در گرو نفی بدن، بلکه در «مدیریت» قوای نفس و تصعید اشتغالات آن است. این بازآفرینی، نه تنها پاسخ به افلاطون، که نمایشی از اصالت روشمند ابن‌سینا در به‌کارگیری زبان استعاری برای پیشبرد مقاصد فلسفی است. خوانش افلاطونی که بدن را زندانی متافیزیکی برای نفس می‌دانست، ما را به سوی بازخوانی فلوطین رهنمون می‌سازد که با تعدیل این دوگانگی افراطی، گامی به سوی پیوند نفس و بدن برداشت. هرچند فلوطین با ارائه نظریه تجلی، از سخت‌گیری افلاطون کاست، اما این ابن‌سینا بود که با تلفیق متافیزیک ارسطویی و بینش نوافلاطونی، به بازتعریف اصیلی از استعاره قفس دست زد.

بازآفرینی استعاره قفس: عبور از فلوطین در چهار گام

نوآوری ابن‌سینا تنها معطوف به افلاطون نیست؛ بلکه او از فلسفه فلوطین نیز فراتر می‌رود. بازخوانی او از استعاره قفس را باید نقدی خلاقانه و بازآفرینی این استعاره در چارچوب مستقل فلسفی او دانست که در چهار گام زیر قابل ردیابی است.

گام نخست - گذار از تجلی هستی‌شناختی به ارتباط ذاتی: برخلاف فلوطین که بدن را «تجلی نازل‌تر» نفس می‌دانست (Harris, 2002, p. 189). به عبارت دیگر وی هستی مستقلی برای بدن قائل نبود. ابن‌سینا با پذیرش «لزومیت ذاتی علاقه نفس و بدن»، برای بدن هویتی مستقل و نقش مثبت در تکوین نفس قائل شد. از این منظر، بدن نه تجلی نفس، بلکه شرط امکان تحقق نفس در جهان مادی است.



گام دوم- گذار از رابطه حضور به رابطه ابزاری: ابن سینا برخلاف فلوطین که رابطه نفس و بدن را صرفاً «حضور» نفس در بدن می‌دانست (Griffin, 2025, p. 92). این رابطه را به صورت فعال و ابزاری تفسیر کرد. بدن نه محل «حضور» نفس، بلکه «آلت» و «ابزار» فعال نفس در کسب معرفت و تجربه جهان است.

گام سوم- گذار از مانعیت متافیزیکی به مانعیت معرفت‌شناختی: درحالی‌که فلوطین مانعیت بدن را ناشی از «نزول» نفس و «حضور» آن در سطح نازل‌تر هستی می‌دانست (Turner, 2025, p. 473). ابن سینا این مانعیت را نه در خود بدن، بلکه در «اشتغال» نفس به بدن و غفلت از کارویژه‌های اصلی خود جست‌وجو کرد.

گام چهارم- گذار از استعاره توصیفی به استعاره روش‌شناختی: ابن سینا استعاره قفس را از کاربرد صرفاً توصیفی-هستی‌شناختی در نزد فلوطین، به ابزاری روش‌شناختی برای تبیین سلوک معرفتی نفس ارتقا داد. قفس نه توصیف‌کننده وضعیت متافیزیکی نفس، بلکه نموداری برای شناخت موانع معرفتی و چگونگی گذر از آن‌ها است.

این چهار گام به وضوح نشان می‌دهد که ادعای سلیمان دنیا مبنی بر «بازتاب خام و ناپخته از آموزه‌های نوافلاطونی» بودن قصیده عینیه، کاملاً بی‌اساس است. ابن سینا نه تنها مقلد نبوده، بلکه با درکی عمیق از میراث فلسفی پیشین، به بازآفرینی هوشمندانه‌ای دست‌زده که همسو با نظام فلسفی یکپارچه و اصیل اوست.

نتیجه‌گیری

این پژوهش باهدف حل یک ناسازگاری تفسیری دیرینه در خوانش بیت دهم قصیده عینیه ابن سینا آغاز شد: چگونه می‌توان استعاره «قفس» را که در ساختار خود حاوی هیچ وجه ایجابی نیست و تماماً بر مفاهیم محدودیت و حبس دلالت می‌کند، با بدنی وفق داد که در فلسفه سینیوی، به وضوح دارای نقشی ایجابی و ابزاری برای نفس است؟ پاسخ این تحقیق که از طریق واکاوی نظام‌مند نگاهت‌های استعاری و مراجعه شبکه‌ای به متن فلسفی ابن سینا حاصل آمد، حکایت از آن داشت که مفسران برای قرن‌ها قربانی نوعی «خطای نگاهت» شده‌اند. «قفس» هرگز استعاره‌ای از خود بدن نبوده، بلکه استعاره‌ای است بدیع و عمیق از «وضعیت معرفتی» نفس



مشغول به بدن؛ از آن اشتغالات درونی و موانع معرفتی که نفس را از پرداختن به فعل ذاتی خود، یعنی تعقل، باز می دارند.

بازتعریف «قفس» به مثابه «مشغولیت»، چندین دستاورد در پی داشت. نخست، ناسازگاری درونی موجود در تفسیرهای سنتی را به کلی زدود و خوانشی همسو و منطبق با آموزه های علم النفس ابن سینا ارائه کرد. دوم، افق های تازه ای برای فهم قصیده عینیه گشود؛ اینک این قصیده نه یک تمثیل هستی شناختی صرف درباره هبوط نفس، که یک رساله معرفت شناختی ظریف درباره موانع سلوک عقلی قلمداد می شود. سوم، و شاید مهم تر از همه، این بازخوانی، قدرت و ظرافت ابن سینا را به عنوان فیلسوفی که از استعاره نه برای تقلید، بلکه برای پیشبرد مقاصد فلسفی خود استفاده می کند، به نمایش گذاشت. همان طور که این مقاله نشان داد، ابن سینا با به کارگیری استعاره ای کهن (قفس/زندان)، محتوایی کاملاً نو و منطبق با نظام هیلومورفیک خود در آن دمید و آن را از یک مفهوم هستی شناختی افلاطونی به یک الگوی پویای معرفت شناختی ارتقا داد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده اند.

مشارکت نویسندگان

عمده پژوهش بر عهده نویسنده مسئول بوده است و دیگر نویسندگان نقش مشاور و راهنما را داشته اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش مقاله از هوش مصنوعی استفاده شده است. برای ترجمه برخی از منابع از جمینای (Gemini) و چت جی پی تی (ChatGPT) و از دیپ سیک (DeepSeek) برای ایرادهای نگارشی متن مقاله استفاده شده است.

تعارض منافع

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ گونه تعارض منافی ندارند.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). **مباحثات** (تحقیق محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). **رساله نفس**. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **الشفاء** (طبیعیات). قم: انتشارات آیه الله مرعشی نجفی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). **رسائل ابن سینا**. استانبول: مطبعة ابراهیم خروز.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷). **احوال النفس**. پاریس: دار بیبلیون.
۶. اقبال آشتیانی، عباس و رؤفی مهر، عباس. (۱۴۰۳). **ترجمه و شرح قصیده عینیة ابن سینا**. تهران: نشر نور اشراق.
۷. جلالی، علیرضا. (۱۳۸۴ الف). **ساختار گنوسی قصیده عینیة ابن سینا. هستی و شناخت**. (۵۰)، ۸۵-۱۰۲.
۸. جلالی، علیرضا. (۱۳۸۴ ب). **مقایسه قصیده عینیة ابن سینا با بیژن و منیژه فردوسی. هستی و شناخت**. (۱۲)، ۸۲-۹۶.
۹. خاتمی، محمود. (۱۳۹۶). **مدخل فلسفه تطبیقی**. تهران: نشر علم.
۱۰. خادمی، عین الله، ابراهیمی، راحله، فنواتی، علی و اسحاقی نسب، اسماء. (۱۴۰۳). **بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس از نظر ابن سینا با محوریت قصیده عینیة. حکمت سینوی**. ۱۱۶-۱۳۶.
۱۱. خلیف، فتح الله. (۱۹۷۴). **ابن سینا و مذهب فی النفس**. بیروت: جامعة بیروت العربیة.
۱۲. سمیع زاده، رضا. (۱۳۹۰). **پژوهشی پیرامون عینیة ابن سینا و نی نامه مولانا. لسان مبین**. (۴)، ۴۴-۵۹.
۱۳. سیاوشی، صابره و قربانی، شهلا. (۱۳۹۷). **سنجش محتوایی و ساختاری دو قصیده عینیة ابن سینا و محمدرضا حکیمی. نقد ادبی و سبک شناسی**.
۱۴. سیفی، محسن و لطفی مفرد نیاسری، فاطمه. (۱۳۹۱). **بررسی تطبیقی دو قصیده عرفانی عینیة ابن سینا و علی طریق ارم نسیم عربیة**. (۸)، ۱۴۰-۱۵۸.
۱۵. عباس زاده، عباس و نبوی نیا، مهدی. (۱۴۰۲). **بررسی مهم ترین براهین ابطال تناسخ و ضرورت استخدام مفهوم زمان در برهان صدرالمتألهین. حکمت صدرایی**. (۲)، ۹۹-۱۱۲.
۱۶. فتح اللهی، علی و نظری، علی. (۱۳۸۸). **نمادانگاری قصیده عینیة ابن سینا و بازتاب آن در اندیشه عارفان مسلمان**. (۱۴)، ۱-۲۶.
۱۷. گدازگر، حسین. (۱۳۷۱). **داستان های رمزی در اندیشه فلسفی ابن سینا. کیهان اندیشه**. (۴۶)، ۸۶-۱۰۶.
۱۸. مختاری خویی، محمودی. (۱۴۰۳). **افلاطون در سایه ارسطو: چرایی کم توجهی به آثار افلاطون در نهضت ترجمه. آموزه های فلسفه اسلامی**. ۲۳۹-۲۵۸.



۱۹. مقربی، نواب و حسام‌فر، عبدالرزاق. (۱۳۹۳). پیله و پروانه: ارزیابی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن. **خردنامه صدرا**. ۷۳-۸۶.
20. Barnes, Jonathan. (1978). David Gallop translation, Plato: Phaedo. *Canadian Journal of Philosophy*, 8(2), 397-419.
21. Corbin, Henry. (1954). *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton University Press.
22. Cornelli, Gabriele. (2019). Separation of body and soul in Plato's Phaedo: An unprecedented ontological operation in the affinity argument. *In Psychology and ontology in Plato* (pp. 23-31). Springer International Publishing.
23. Dawson, Christopher. (2009). *Understanding Europe*. CUA Press.
24. De Smet, Daniel. (2002). Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la Risāla al-Mufīda fī ṭdāḥ mulgāz al-Qaṣīda de 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd. In *Acts of the international colloquium Leuven-Louvain-la-Neuve* (pp. 1-20). Leuven University Press.
25. De Souza Pereira, Rodrigo Henrique. (2010). Avicena e a filosofia oriental: história de uma controvérsia. *Revista de Filosofia Aurora*, 22(30), 217-245.
26. De Vaux, Carra. (1899). LA KASIDAH D'AVICENNE SUR L'ÂME. *Journal Asiatique*, 14(9), 157-173.
27. De Vogel, Cornelia Johanna. (1988). *Rethinking Plato and platonism* (Vol. 92). Brill.
28. Harris, Ronald Baine. (2002). *Neoplatonism and Contemporary Thought: Part One* (Vol. 1). SUNY Press.
29. Hawi, Sami Shmays. (1974). *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*. Brill.
30. Heath, Peter. (1992). *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) with a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*. University of Pennsylvania Press.
31. Kemal, Salim. (2012). *The philosophical poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: the Aristotelian reception*. Routledge.
32. Kovecses, Zoltan. (2010). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford University Press.
33. Kuhn, Thomas Samuel. (1969). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
34. Lakoff, George and Johnson, Mark. (2008). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.



35. Lawson, Todd. (2005). ***Reason and Inspiration in Islam: Theology, philosophy and Mysticism in Muslim thought***. I. B. Tauris Publishers.
36. Mayer, Toby and Madelung, Wilferd. (2015). ***Avicenna's Allegory on the Soul: An Ismaili Interpretation***. Bloomsbury Publishing.
37. Nasr, Seyyed Hossein. (1993). ***An introduction to Islamic cosmological doctrines***. SUNY Press.
38. Nightingale, Andrea. (2021). ***Philosophy and religion in Plato's dialogues***. Cambridge University Press.
39. Schwarz, Hans. (2000). ***Eschatology***. Wm. B. Eerdmans Publishing.
40. Slaveva-Griffin, Svetla. (2025). ***The Omnipresence of Plotinus's One in Its Emanations***.
41. Stroumsa, Sarah. (1992). Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted. ***Arabica***, 39(2), 183-206.
42. Turner, John Douglas. (2025). ***Sethian gnosticism and the Platonic tradition***. Presses de l'Université Laval.
43. Zoller, Coleen P. (2018). ***Plato and the body: Reconsidering Socratic asceticism***. State University of New York Press.



Resources

1. Abbaszadeh, A., & Nabavi-Nia, M. (2023). "An examination of the most important arguments for the refutation of reincarnation and the necessity of employing the concept of time in Mullā Ṣadrā's proof," *Hekmat-e Sadraei Biannual Journal*, 11(2), 99–112. [In Persian]
2. Barnes, J. (1978). David Gallop (trans.), *Plato: Phaedo. Clarendon Plato Series*. Oxford: At the Clarendon Press, 1975, 245 pp. *Canadian Journal of Philosophy*, 8(2), 397–419.
3. Carra de Vaux, B. (1899). "La Ḳaṣīdah d'Avicenne sur l'âme." *Journal Asiatique* 9(14), 157–173.
4. Corbin, H. (1954). *Avicenna and the visionary recital* (Mythos Series). Princeton University Press.
5. Cornelli, G. (2019). "Separation of body and soul in Plato's Phaedo: An unprecedented ontological operation in the affinity argument." In *Psychology and ontology in Plato* (pp. 23–31). Springer International Publishing.
6. Dawson, C. (2009). *Understanding Europe: The Works of Christopher Dawson*. CUA Press.
7. De Smet, D. (2002). "Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide, selon la Risāla al-Mufīda fī ṭiqāḥ mulgāz al-Qaṣīda de 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (ob. 1215)." In *Acts of the international colloquium Leuven-Louvain-la-Neuve* (pp. 1–20). Leuven University Press.
8. De Souza Pereira, R. H. (2010). "Avicenna e a filosofia oriental: história de uma controvérsia." *Revista de Filosofia Aurora*, 22(30), 217–245.
9. De Vogel, C. J. (1988). *Rethinking Plato and Platonism* (Vol. 92). Brill.
10. Fathollahi, A., & Nazari, A. (2009). "The symbolism of Avicenna's al-Qaṣīdah al-'Ayniyyah and its reflection in the thought of Muslim mystics." *Pazhuhesh-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsi* 14, 1–26. [In Persian]
11. Gadazgar, H. (1992). "Symbolic narratives in Avicenna's philosophical thought." *Falsafeh wa Kalām Monthly* (Keyhān-e Andisheh) 46, 86–106. [In Persian]
12. Harris, R. B. (2002). *Neoplatonism and contemporary thought: Part one* (Vol. 1). SUNY Press.
13. Hawi, S. (1974). *Islamic naturalism and mysticism: A philosophic study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān*. Brill.
14. Heath, P. (1992). *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sīnā) with a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven. University of Pennsylvania Press.



15. Avicenna (1953). *Rasā'il Ibn Sīnā* [The treatises of Avicenna]. Ibrāhīm Khurūz. [In Arabic]
16. Avicenna (1985). *Al-Shifā'* (al-Ṭabī'iyāt) [The Healing: Physics]. Ayatollah Mar'ashī Najafī Publishing House. [In Arabic]
17. Avicenna (1992). *Al-Mubāhathāt* [The Discussions]. Bidārfar. [In Arabic]
18. Avicenna (2004). *Risālat al-Nafs* [Treatise on the Soul]. Bu-Ali Sina University. [In Arabic]
19. Avicenna (2007). *Aḥwāl al-Nafs* [States of the Soul]. Dār Bibliyūn. [In Arabic]
20. Iqbal Ashtiyani, A., & Raoufi Mehr, A. (2024). *Translation and commentary on Avicenna's al-Qaṣīdah al-'Ayniyah*. Noor-e Eshraq Publishing. [In Persian]
21. Jalali, A. (2005). "A comparison of Avicenna's al-Qaṣīdah al-'Ayniyah with Ferdowsi's Bijan and Manijeh." *Pak-Noor Journal* 12, 82–96. [In Persian]
22. Kemal, S. (2012). *The philosophical poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian reception*. Routledge.
23. Khādimī, 'A., Ibrāhīmī, R., Ghanavati, A., & Ishāqī Nasab, A. (2024). "An analysis of the interaction between soul and body in the process of the soul's perfection from Avicenna's perspective, with a focus on the al-Qaṣīdah al-'Ayniyah." *Hekmat-e Sīnawī Journal*, 116–136. <https://doi.org/10.30497/ap.2024.246669.1690> [In Persian]
24. Khalīf, F. (1974). *Ibn Sīnā wa Madhhabuhu fī al-Nafs* [Avicenna and His Doctrine of the Soul]. Arab University of Beirut. [In Arabic]
25. Khatami, M. (2017). *An Introduction to Comparative Philosophy*. 'Elm Publishing. [In Persian]
26. Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A Practical Introduction* (2nd ed.). Oxford University Press.
27. Kuhn, T. S. (1969). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
28. Lakoff, G., & Johnson, M. (2008). *Metaphors We Live by*. University of Chicago Press.
29. Lawson, T. (2005). *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. I.B. Tauris.
30. Mayer, T., & Madelung, W. (2015). *Avicenna's Allegory on the Soul: An Ismaili Interpretation*. Bloomsbury Publishing.
31. Mokhtari Khoiy, M. (2024). "Plato in the Shadow of Aristotle: On the Reasons for the Neglect of Plato's Works During the Translation Movement." *Teachings of Islamic Philosophy*, 239–258. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7199.1626> [In Persian]
32. Moqarrabi, N., & Hesamarfar, 'A. (2014). "Cocoon and Butterfly: A Comparative Evaluation of Avicenna's and Mullā Ṣadrā's Views on the Relationship between Soul and Body." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā*, 73–86. [In Persian]



33. Nasr, S. H. (1993). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. SUNY Press.
34. Nightingale, A. (2021). *Philosophy and Religion in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
35. Samī'zadeh, R. (2011). "A Study of Avicenna's al-'Ayniyah and Rūmī's Ney-Nāmeḥ." *Lisān-i Mubīn Scientific-Research Quarterly* 4, 44–59. [In Persian]
36. Schwarz, H. (2000). *Eschatology*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
37. Seifi, M., & Lotfi Mofrad Niasari, F. (2012). "A Comparative Study of Two Mystical al-'Ayniyah Odes by Avicenna and 'Alī Ṭarīq Aram Nasīb 'Arīḍa." *Lisān-i Mubīn Journal* 8, 140–158. [In Persian]
38. Siyavoshi, S., & Ghorbani, S. (2018). A contentual and structural analysis of two al-'Ayniyah odes by Avicenna and Mohammad Reza Hakimi. *Naqd-i Adabī wa Sabk-shināsī*. [In Persian]
39. Slaveva-Griffin, S. (2025). *The omnipresence of Plotinus's One in its emanations*. [Manuscript in preparation/published—please verify].
40. Stroumsa, S. (1992). "Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted." *Arabica* 39 (Fasc. 2), 183–206.
41. Turner, J. D. (2025). *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Presses de l'Université Laval.
42. Zoller, C. P. (2018). *Plato and the Body: Reconsidering Socratic Asceticism*. State University of New York Press.



A Critique of the Cognitive Capacity in Artificial Intelligence Based on the Theory of the Unity of the Knower and the Known in Transcendent Philosophy (al-Ḥikmat al-Mutaʿāliyah)

Ali Saghiry¹ | Mahdi Afchangi² | Ebrahim Baghshani³

1. PhD Candidate, Department of Islamic Theology, Go.C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran. Email: ali.saghiry@iau.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Go.C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran. Email: mehdiafchangi@iau.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Shahroud University of Medical Sciences, Shahroud, Iran. Email: ebrahim.baghshani@shmu.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 19 March 2025

Revised: 23 July 2025

Accepted: 24 October 2025

Available Online: 28 December 2025

Keywords:

Presential Knowledge (al-ʿilm al-Ḥuḍūrī), Unity of the Knower and the Known (Ittiḥād al-ʿāqil wa al-Maʿqūl), Artificial Intelligence (AI), Immateriality of the Soul (Tajarrud al-Nafs), Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah).



Abstract

The question of cognitive capacity in Artificial Intelligence (AI) constitutes one of the fundamental challenges at the intersection of the philosophy of mind and modern cognitive technology. This article seeks to critique the foundation of knowledge (ʿilm) in AI systems based on the theory of the unity of the knower and the known (Ittiḥād al-ʿāqil wa al-Maʿqūl) in Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah). Employing an analytical-comparative approach and relying on the principles of Islamic philosophy, the present research undertakes a conceptual and critical examination of the nature of knowledge in AI and its comparison with presential knowledge (al-ʿilm al-Ḥuḍūrī) in Ṣadrīan philosophy. In the theory of the unity of the knower and the known, knowledge is a mode of existence that entails agency, the immateriality of the soul (Tajarrud al-Nafs), and the presence of the known to the knower; whereas AI merely processes data without awareness or presential perception. This distinction not only reveals that knowledge in AI lacks existential foundation and constitutes mere quasi-perception, but also carries epistemological and ethical implications. According to the presented analysis, machine intelligence systems, due to their lack of presential knowledge, are devoid of characteristics such as intention (Niyyah), purpose (Qaṣd), and moral responsibility. Consequently, jurisprudential concepts such as intent (Qaṣd) and deliberateness (Taʿammud), which are based on conscious agency, are not applicable to AI, and human legal and ethical judgments cannot be attributed to them.

Cite this article: Saghiry, A.; Afchangi, M.; Baghshani, E. (2025). A Critique of the Cognitive Capacity in Artificial Intelligence Based on the Theory of the Unity of the Knower and the Known in Transcendent Philosophy (al-Ḥikmat al-Mutaʿāliyah). *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 41-72. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7009.1617>





Extended Abstract

Introduction

The problem of cognitive attribution in Artificial Intelligence (AI) is a fundamental challenge at the intersection of the philosophy of mind and modern cognitive technologies. With remarkable advancements in simulating human cognitive behaviors by intelligent systems, a crucial question arises: does what occurs within these systems constitute true knowledge (‘ilm) in the philosophical sense, or is it merely algorithmic representations devoid of existential reality? Examining this issue from the perspective of Islamic philosophy, particularly Mullā Ṣadrā’s Transcendent Philosophy (al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah), can offer novel insights into the nature of knowledge and the boundaries of cognition in the age of technology.

This research aims to critique the epistemic foundation of AI’s cognitive structure based on the theory of the Unity of the Knower and the Known (Ittiḥād al-‘āqil wa al-Ma‘qūl). The main research question is: can AI systems possess genuine knowledge as defined philosophically within Transcendent Philosophy? The hypothesis posits that despite their processing capabilities, these systems lack existential presence, immateriality (Tajarrud), and an agentive knower, and what transpires within them is merely algorithmic processing lacking cognitive reality. The significance of this study lies in clarifying the epistemic and ethical boundaries of AI technology and its implications for fields such as decision-making, ethics, and jurisprudence (Fiqh).

Method

This research adopts an analytical-comparative approach, relying on the principles of Islamic philosophy, particularly Mullā Ṣadrā’s Transcendent Philosophy. The methodology is based on a conceptual and critical analysis of the nature of knowledge in AI and its comparison with the notions of presential knowledge (al-‘ilm al-Ḥuḍūrī) and the theory of the Unity of the Knower and the Known in Ṣadrian philosophy. The research data comprises primary philosophical texts (e.g., al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘aqlīyah al-Arba‘ah), contemporary works in Western philosophy of mind (e.g., by John Searle and David Chalmers), and sources related to the philosophy of technology and AI. Data collection was conducted through library research, and analysis was performed using interpretive and comparative methods. The research stages include: explaining the foundations of knowledge in Transcendent Philosophy, describing the structure of cognition in AI, conducting a comparative analysis between these two frameworks, and finally, inferring epistemological and ethical conclusions.

Findings

This study reveals fundamental ontological distinctions between genuine knowledge and artificial intelligence processing. According to Ṣadrian texts, genuine knowledge—especially presential knowledge (al-‘ilm al-Ḥuḍūrī)—is a mode of existence, not merely



a mental representation. This knowledge rests on three essential pillars. First, an immaterial and conscious knowing agent is required: only the human soul (Nafs), which achieves immateriality through substantial motion (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah), can be the agent of knowledge. The soul, as an immaterial substance, is a unified, self-aware “I” capable of hosting the known. Second, there must be existential presence of the known: in presential knowledge, the known is present to the knower not through concepts or mental forms but in its very existence, and this presence is immediate and direct. Third, there must be existential unity of the knower and the known: this presence leads to a true union between the existence of the knower and the known, such that in the state of presential knowledge, distinction and duality dissolve. This union is an ontological unity, not merely a logical or functional connection.

Examining the architecture of AI systems, with reference to sources such as Russell and Norvig and philosophical analyses by Searle and Floridi, reveals that cognition in these systems lacks the three aforementioned pillars. AI lacks any “soul,” “self-awareness,” or unified knowing “I;” these systems are sets of algorithms, mathematical functions, and statistical weights executed on material hardware, with no immaterial center capable of existential agency. Furthermore, data in AI is processed as symbols, numerical vectors, and statistical patterns. Even in the most advanced deep neural networks, the system merely discovers and imitates statistical relationships between data points, with no objective, existential presence of the “known” in-itself occurring within the system. Additionally, no ontological unity is established between the AI system and its data; the relationship is purely causal-computational and based on syntactic rules. The system does not comprehend the meaning of the data but merely follows their patterns, lacking semantic understanding.

Direct comparison of the two structures confirms the main hypothesis. The condition of conscious agency is not met in AI, as it lacks intrinsic will, intention, and consciousness. This aligns with John Searle’s “Chinese Room” thought experiment, demonstrating that manipulating symbols without understanding meaning is not equivalent to perception. The condition of existential presence of the known is also not met in AI, as what is present are mathematical representations, not the existence of the known. This ontological gap stems from the material nature of AI’s infrastructure. The condition of existential unity is philosophically impossible for AI, as unity requires the immateriality of both knower and known, whereas AI operates entirely within a material framework and external relations. Sub-hypotheses such as “AI lacks immateriality” and “processing in AI is not equivalent to knowledge” are fully confirmed. Even remarkable behavioral similarities do not alter these ontological judgments, as functional similarity is not equal to ontological identity.

Based on these analyses, none of the necessary conditions for realizing genuine knowledge—as explained in the theory of the Unity of the Knower and the Known—exist in AI systems. Therefore, claims of “cognition” or “perception” regarding these systems lack philosophical validity and can, at best, be termed “pseudo-cognition” or behavioral simulation of cognition. This conclusion is not merely about practical efficacy but is an ontological and epistemological judgment.



Conclusion

Based on the findings of this research and relying on the theory of the Unity of the Knower and the Known in Transcendent Philosophy, it can be concluded that AI systems, due to the absolute absence of presential knowledge, immateriality of the soul, and conscious existential agency, cannot possess knowledge in the true philosophical sense. This fundamental ontological and epistemological distinction has significant implications. The most important consequence is the impossibility of attributing characteristics such as intention (Qaşd), conscious will, and moral responsibility to AI. Key jurisprudential-ethical concepts like “intent” (Qaşd) and “deliberateness” (Ta‘ammud), which are based on conscious agency, do not apply to these systems. Consequently, legal, ethical, and religious judgments specific to the conscious human agent are not attributable to AI.

This research emphasizes the necessity of accurately understanding the limits and nature of AI's functionalities and warns that conflating machine pseudo-cognition with genuine human knowledge can lead to misconceptions in the realms of ethics, law, and the philosophy of technology. It is suggested that when employing these technologies in sensitive domains, the irreplaceable position of the human agent as the sole possessor of presential knowledge and bearer of moral responsibility should always be considered.

Authors Contribution

All authors contributed equally to the conceptualization, research design, data collection and analysis, writing of the initial draft, and editing and finalization of the manuscript. All authors read and approved the final version.

Data Availability Statement

The data utilized in this research is of an analytical-library nature, based on primary and secondary philosophical texts. These data (texts and citations) are fully listed in the references section of the article. No new raw data or datasets requiring repository archiving were generated in this study.

Ethical Considerations

The authors of this article declare that they have adhered to the principles of research ethics throughout the process of conducting and writing this study. This research is based on the analysis of texts and library resources, and it does not involve the use of human subjects, field data, or laboratory experiments. Consequently, issues such as obtaining informed consent, confidentiality, or the treatment of living beings are not applicable to this research. The authors affirm that they have avoided any data fabrication, plagiarism, or other forms of research misconduct.



Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest (financial or non-financial) related to the present research.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

During the preparation of this work, the authors used ChatGPT (GPT-4 version) to assist with preliminary translations and to improve the prose of the English text. After using this tool/service, the authors thoroughly reviewed, edited, and evaluated the generated content. The authors take full responsibility for the final content of this publication.



نقد قابلیت ادراک در هوش مصنوعی (AI) بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه

علی صغیری^۱ | مهدی افچنگی^۲ | ابراهیم باغشانی^۳

- دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. رایانامه: ali.saghiry@iau.ir
- نویسنده مسئول، استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. رایانامه: mehdiafchengi@iau.ac.ir
- استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی شهروید، شهروید، ایران. رایانامه: ebrahim.baghshani@shmu.ac.ir

چکیده

مسئله قابلیت ادراک در هوش مصنوعی (AI) یکی از چالش‌های بنیادین در تقاطع فلسفه ذهن و فناوری شناختی نوین است. این مقاله در پی نقد مبنای علم در سامانه‌های هوش مصنوعی بر پایه نظریه اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه است. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی-مقایسه‌ای و با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی، به بررسی مفهومی و انتقادی ماهیت علم در هوش مصنوعی و مقایسه آن با معرفت حضوری در حکمت صدرایی می‌پردازد. در نظریه اتحاد عالم و معلوم، علم نحوی از وجود است که مستلزم فاعلیت، تجرد نفس و حضور معلوم نزد عالم است، درحالی‌که هوش مصنوعی فقط داده‌ها را بدون آگاهی یا ادراک حضوری پردازش می‌کند. این تمایز نه تنها علم در AI را فاقد بنیاد وجودی و به منزله شبه ادراک نشان می‌دهد، بلکه پیامدهایی معرفت‌شناختی و اخلاقی دارد. با توجه به تحلیل ارائه شده، سامانه‌های هوشمند ماشینی به دلیل نداشتن علم حضوری، فاقد ویژگی‌هایی چون نیت، قصد، و مسئولیت‌پذیری اخلاقی‌اند. بنابراین، مفاهیمی فقهی چون قصد و تعمد نیز که مبتنی بر فاعلیت آگاهانه‌اند، در مورد AI مصداق ندارند و نمی‌توان احکام انسانی را بر آن‌ها بار کرد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۶

کلیدواژه‌ها

علم حضوری، اتحاد عالم و معلوم، هوش مصنوعی، AI، تجرد نفس، حکمت متعالیه.

استناد: صغیری، علی؛ افچنگی، مهدی؛ باغشانی، ابراهیم. (۱۴۰۴). نقد قابلیت ادراک در هوش مصنوعی (AI) بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰ (۳۶)، ۴۱-۷۲. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7009.1617>





مقدمه

موضوع پژوهش: در دهه‌های اخیر، هوش مصنوعی پیشرفت‌های چشمگیر در شبیه‌سازی رفتارهای شناختی انسان داشته است. توانایی سامانه‌های هوشمند در پردازش داده‌ها، یادگیری از تجربیات پیشین و اتخاذ تصمیم‌های پیچیده، پرسش‌هایی بنیادین درباره چستی علم و فرایندهای شناختی در ذهن انسان مطرح کرده است. یکی از مهم‌ترین این پرسش‌ها آن است که آیا سامانه‌های هوش مصنوعی می‌توانند علم را به معنای فلسفی آن، به عنوان فرایند شناختی حقیقی، تجربه کنند، یا آنچه از آن به عنوان «شناخت» یاد می‌شود، صرفاً بازنمایی‌های الگوریتمی و فاقد حیثیت وجودی است.

اهمیت و ضرورت پژوهش: پرسش از امکان تحقق علم حقیقی در سامانه‌های هوشمند، تنها مسئله فنی یا روان‌شناختی نیست، بلکه پرسشی است عمیق در ساحت فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی و اخلاق فناوری. با گسترش نقش هوش مصنوعی در حوزه‌های تصمیم‌گیری، پزشکی، آموزش و امنیت، مرزبندی میان شبیه‌سازی شناخت و تحقق واقعی آن اهمیتی دوچندان یافته است. بررسی این مسئله از منظر فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه، می‌تواند چشم‌اندازهای نوینی به ماهیت علم و حدود شناخت در جهان فناوری زده امروز بگشاید.

سؤال پژوهش: پرسش اصلی این پژوهش آن است که سامانه‌های هوش مصنوعی می‌توانند واجد علم حقیقی، به معنای فلسفی آن در دستگاه حکمت متعالیه، باشند یا خیر؟ فرضیه پژوهش: فرضیه این پژوهش آن است که سامانه‌های هوشمند، به رغم توانایی‌های پردازشی، فاقد حضور وجودی، تجرد و فاعلیت شناسنده هستند؛ از این رو، نمی‌توان آن‌ها را واجد علم به معنای حقیقی دانست. آنچه در این سامانه‌ها جریان دارد، صرفاً بازنمایی‌های الگوریتمی است که از حیث فلسفی، فاقد واقعیت شناختی هستند.

هدف پژوهش: این مقاله با هدف نقد مبنای علمیت در ساختار شناختی هوش مصنوعی، بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه نگاشته شده است. هدف فرعی آن، تبیین تفاوت بنیادین میان علم انسانی و پردازش ماشینی، و تحلیل دلالت‌های معرفتی و اخلاقی این تمایز در حوزه هوش مصنوعی است.

پیشینه پژوهش: در حوزه فلسفه ذهن غربی، متفکرانی چون جان سرل (Searle, 1980) با طرح آزمون اتاق چینی، و دیوید چالمرز (Chalmers, 1996) با تبیین مسئله ذهنیت و کیفیت‌های آگاهانه



(qualia)، به تمایز میان پردازش نمادین و تجربه درونی پرداخته‌اند. در سنت فلسفه اسلامی نیز حکمایی چون صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا، ۱۳۸۲) و معاصری همچون آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹) بر ماهیت حضوری علم و تجرد نفس تأکید کرده‌اند. با این حال، پژوهشی که به طور تطبیقی و انتقادی این دو سنت فلسفی را در موضوع هوش مصنوعی به گفت‌وگو بنشانند، کمتر انجام شده است. برخی از حکمای اسلامی مانند ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا به مسئله خطای حسی و نسبت آن با علم حسی پرداخته‌اند (پارسیایی و همکاران، ۱۴۰۱، صص ۲-۳). این مباحث می‌تواند مبنایی برای نقد ادراک در سامانه‌های مصنوعی قرار گیرد.

روش و ساختار پژوهش: روش تحقیق در این مقاله، تحلیلی-تطبیقی است. ابتدا نظریه علم و اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه تحلیل و تبیین می‌شود. سپس ساختار شناخت در هوش مصنوعی و مبانی آن با دیدگاه صدرایی مقایسه می‌گردد. در بخش پایانی، دلالت‌های معرفت‌شناختی، اخلاقی و فقهی این تفاوت بنیادین بررسی خواهد شد. یافته‌های پژوهش: یافته‌های مقدماتی حاکی از آن است که علم، از منظر حکمت متعالیه، نه صرفاً مفهومی ذهنی، بلکه نحوی از وجود است که در پرتو حضور و اتحاد میان عالم و معلوم تحقق می‌یابد. از آنجا که سامانه‌های هوش مصنوعی فاقد فاعلیت وجودی و تجرد نفسانی هستند، علم به معنای دقیق آن در آن‌ها تحقق نمی‌یابد. این تمایز بنیادین، پیامدهای مهمی برای حدود معرفتی و اخلاقی فناوری‌های هوشمند به همراه دارد.

۱. تبیین مبنای علم در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، علم نه صرفاً امر شناختی، بلکه نحوی از وجود تلقی می‌شود. بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم که توسط صدرالدین شیرازی تبیین شده است، علم در حقیقت اتحاد وجودی میان فاعل شناسنده (عالم) و موضوع علم (معلوم) است. این اتحاد بدان معناست که علم تنها به صورت حصولی و مفهومی تحقق نمی‌یابد، بلکه در مرتبه‌ای بالاتر، به صورت حضوری و وجودی در نفس عالم حضور می‌یابد. به عبارت دیگر، در علم حضوری، فاعل شناسنده بدون واسطه به واقعیت و هویت معلوم دست می‌یابد و میان آن دو، نوعی یگانگی وجودی برقرار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۲۵).



صدرالمتألهین علم را به دو قسم اصلی تقسیم می‌کند: علم حصولی و علم حضوری. علم حصولی از طریق مفاهیم، تصورات و انتزاعات ذهنی شکل می‌گیرد، درحالی‌که علم حضوری عبارت است از حضور بی‌واسطه و مستقیم معلوم نزد عالم. در چارچوب حکمت متعالیه، تنها علم حضوری به عنوان علم حقیقی شناخته می‌شود؛ زیرا مستلزم اتحاد وجودی و شناخت شهودی از معلوم است که در نفس مجرد تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

از منظر هستی‌شناختی، این تلقی از علم تفاوتی بنیادین با رویکردهای مدرن به شناخت دارد. در مدل‌های متعارف مانند سامانه‌های هوش مصنوعی، «علم» به معنای صرف پردازش داده‌ها و تولید پاسخ‌های الگوریتمی است، درحالی‌که در حکمت متعالیه، علم واجد نوعی حضور، شهود و فاعلیت حقیقی است که فقط در وجود مجرد و آگاه تحقق می‌یابد. این تفاوت نشان می‌دهد که علم حضوری صدرایی نه تنها بر نظریه شناخت، بلکه بر مبانی فلسفه ذهن و مرز میان انسان و ماشین نیز تأثیرات ژرف دارد.

همان‌طور که در تحلیل‌های آموزه‌های فلسفه اسلامی اشاره شده است، ادراک حسی به خودی خود، فاقد حکم و متصف به خطا و صواب نیست، بلکه خطا ناشی از دخالت قوای واهمه و خیال یا عدم تطابق با واقع است (پارسایی و همکاران، ۱۴۰۱، صص. ۹-۱۱). این دیدگاه مؤید آن است که علم حقیقی نیازمند حضور و اتحاد وجودی است، نه صرف پردازش داده.

۱-۱. تعریف علم به مثابه وجود

در حکمت متعالیه، علم نه صرفاً امر شناختی یا ذهنی، بلکه نوعی وجود است. ملاصدرا علم را حقیقتی وجودی می‌داند که میان عالم و معلوم، اتحاد وجودی حضوری برقرار می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در آن، فاصله و تغایر ماهوی میان فاعل و متعلق علم برداشته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

بر این اساس، علم عبارت است از وجود مجردی که برای وجود مجردی دیگر حضور دارد؛ یعنی: «العلم هو الوجود المجرد الحاضر عند الوجود المجرد». بدین معنا، علم حضوری عالی‌ترین مصداق علم است؛ چراکه در آن، معلوم نه از طریق مفهوم، بلکه با حضور نفس‌الامری در نزد نفس عالم، تحقق می‌یابد. از این منظر، علم، نه حاصل تحلیل مفاهیم و نه محصول پردازش نمادها یا داده‌هاست، بلکه نوعی حضور عینی معلوم در نزد عالم است؛ حضوری که



مبتنی بر تجرد هر دو طرف است. بنابراین، وجود مادی یا مادی المنشأ نمی تواند عالم یا محل علم باشد، زیرا فاقد ظرفیت تجرد و در نتیجه، فاقد ظرفیت علم است.

نکته کلیدی: پیش از ورود به بحث امکان علم در هوش مصنوعی، باید اثبات شود که آیا هوش مصنوعی دارای مرتبه‌ای از وجود مجرد هست یا خیر. تا زمانی که تجرد نفس یا امر مشابه آن در AI اثبات نشده باشد، نمی توان گفت که سامانه‌های هوشمند عالم یا دارای علم هستند، چراکه از منظر فلسفی، علم بدون تجرد، محال است.

نمونه بارز علم به مثابه وجود، علم حضوری نفس به خود است؛ نفسی که به طور بی واسطه خود را درک می کند و این درک، عین حضور وجودی معلوم در نزد عالم است. در مقابل، هوش مصنوعی نه تنها فاقد چنین حضوری است، بلکه هیچ گونه اتحاد وجودی با داده‌هایی که پردازش می کند ندارد. آنچه در AI رخ می دهد، صرفاً نمودی آماری و نشانه‌شناختی از اطلاعات است، نه حضور وجودی حقیقت.

بنابراین، بحث درباره علم در AI زمانی معنادار است که بتوان برای آن فاعل مجرد با قابلیت اتحاد با معلوم اثبات کرد. در غیر این صورت، اطلاق عنوان «علم» بر عملکرد آن، صرفاً تمثیل سطحی یا توسعه مجازی مفهوم علم خواهد بود، نه علم به معنای حقیقی.

۲-۱. اقسام علم: حضوری و حصولی

در حکمت متعالیه، علم به دو نوع اصلی تقسیم می شود: علم حضوری و علم حصولی. این تقسیم بندی اساساً بر اساس نحوه ارتباط فاعل شناسنده با معلوم صورت می گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۲۳۴).

علم حضوری، علم به چیزی است که به طور بی واسطه در نفس عالم حاضر می شود و در آن، شناسنده با شناخته شده، به طور اتحاد و تجلی وجودی می رسد، به گونه ای که هیچ گونه واسطه ای میان عالم و معلوم نیست. برای مثال، نفس انسان به خود علم دارد، بدون اینکه این علم از طریق مفاهیم انتزاعی حاصل شود... علم حصولی، علمی است که از طریق مفاهیم و تصورات ذهنی به دست می آید. در این نوع علم، شناسنده با استفاده از تصورات ذهنی خود از موجودات خارجی، آن‌ها را در ذهن خود بازسازی می کند. در علم حصولی، عالم به وسیله مفهومی که از خارج انتزاع کرده است، به موجودات خارجی علم پیدا می کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۲۳۵).



۳-۱. اتحاد عالم و معلوم و تجرد نفس

در حکمت متعالیه، اتحاد عالم و معلوم و مفهوم تجرد نفس از مسائلی هستند که به طور عمیق در آثار ملاصدرا مطرح شده‌اند. ملاصدرا، با تأکید بر فلسفه وجودی و حضور علم در نفس، به این نتیجه می‌رسد که علم در حقیقت زمانی محقق می‌شود که عالم و معلوم به طور واقعی و وجودی با یکدیگر متحد شوند. این اتحاد در علم حضوری به ویژه در مورد نفس انسان، که حقیقتی مجرد و مستقل از بدن است، برجسته است.

ملاصدرا در اسفار و دیگر آثار خود به طور دقیق درباره اتحاد عالم و معلوم توضیح می‌دهد و می‌گوید که در علم حضوری، هیچ‌گونه فاصله یا واسطه‌ای میان فاعل شناسنده (عالم) و معلوم وجود ندارد. این اتحاد به معنای اتحاد وجودی میان عالم و معلوم است که در آن، شناسنده و شناخته شده به طور بی‌واسطه به یکدیگر می‌پیوندند.

در اسفار آمده است:

علم حضوری به طور کامل زمانی تحقق می‌یابد که عالم و معلوم در حقیقت با یکدیگر اتحاد می‌کنند. این اتحاد، نه تنها اتحاد مفهومی، بلکه اتحاد وجودی است که در آن، فاعل شناسنده به طور حقیقی و وجودی با ماهیت معلوم یکی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص. ۲۳۴). در این بیان، ملاصدرا بر این نکته تأکید می‌کند که در علم حضوری، عالم و معلوم از حیث وجودی یکی هستند و این اتحاد تنها در مقام حضور و علم حضوری میسر می‌شود، نه در علم حصولی که در آن فاصله‌ای میان عالم و معلوم وجود دارد.

مفهوم تجرد نفس نیز در این زمینه اهمیت دارد. ملاصدرا بر این باور است که نفس انسان، به عنوان حقیقتی مجرد، قادر است به طور مستقیم و بی‌واسطه به امور مجرد و حتی به خود خویش علم پیدا کند. به عبارت دیگر، در هنگام علم به چیزی، نفس به عنوان موجود مجرد، با آن چیزی که می‌شناسد، به طور اتحاد وجودی در می‌آید. این نظریه ملاصدرا با توجه به مفهوم تجرد نفس توضیح داده می‌شود. ملاصدرا در اسفار می‌فرماید:

نفس انسان به عنوان موجود مجرد و غیرمادی، قادر است به طور حضوری و بی‌واسطه، به خود و دیگر امور مجرد علم پیدا کند. در این علم، نفس و معلوم از حیث وجودی با یکدیگر متحد می‌شوند و این اتحاد، تنها از طریق تجرد نفس و حضور علم در نفس ممکن است

(ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص. ۲۳۵).



از این رو، تجرد نفس عامل اصلی در تحقق این اتحاد است. زیرا تنها حقیقت مجرد می‌تواند به طور بی‌واسطه به حقیقت دیگری علم داشته باشد، بدون اینکه میان آن دو واسطه‌ای مادی یا مفهومی وجود داشته باشد. در این حالت، نفس به عنوان موجود مجرد، به طور حقیقی با آنچه که می‌شناسد، متحد می‌شود و علم حضوری به دست می‌آید. ملاصدرا در برابر نگرش‌های فلسفی پیشین مانند مشائیان و اشاعره که علم را به عنوان فرایند انتزاعی و مفهومی می‌دیدند، تأکید می‌کند که علم حضوری تنها در صورتی ممکن است که نفس از قید مادیات آزاد باشد و به عنوان حقیقت مجرد قادر به اتحاد وجودی با معلوم شود. او در اسفار می‌گوید:

” برای تحقق علم حضوری، لازم است که نفس از بدن جدا باشد و بتواند به طور مستقلاً به حقیقت امور علم پیدا کند. این تنها در صورتی ممکن است که نفس به عنوان حقیقت مجرد بتواند به امور مجرد نیز علم پیدا کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۲۴۱).

بنابراین، تجرد نفس نقش حیاتی در تحقق علم حضوری و اتحاد عالم و معلوم دارد و بدون تجرد، این اتحاد به طور واقعی ممکن نخواهد بود. این دیدگاه ملاصدرا بر مابعدالطبیعه وجودشناسی او مبتنی است که در آن، حقیقت علم از جنس وجود است و علم تنها زمانی محقق می‌شود که نفس به طور حضوری به حقیقت معلوم دست یابد. اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه به طور اساسی بر پایه وجودی و حضوری استوار است که تنها در علم حضوری ممکن می‌شود. این علم تنها در صورت تجرد نفس، به عنوان حقیقت مجرد، محقق می‌شود. از این رو، تجرد نفس نقش بنیادی در تبیین چگونگی تحقق این اتحاد و شناخت حضوری دارد.

۲. ساختار شناخت در هوش مصنوعی

شناخت در سامانه‌های هوش مصنوعی، مبتنی بر پردازش آماری و نمادین داده‌هاست، که از طریق الگوریتم‌ها و مدل‌های یادگیری، به تحلیل و پیش‌بینی می‌پردازد (Searle, 1980). این فرایند صرفاً رابطه‌ای میان داده‌ها و نشانه‌هاست، نه ادراک حقیقی از واقعیت.



از منظر حکمت متعالیه، علم امری وجودی و مجرد است که در آن، معلوم به طور حضوری در نزد فاعل شناسنده حاضر می‌شود، نه از طریق مفاهیم، بلکه به واسطه اتحاد وجودی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵). در این نظام، شرط تحقق علم، تجرد فاعل و حضور وجودی معلوم نزد اوست، امری که در هوش مصنوعی محال است، زیرا فاعل آن مادی و پردازشی است، نه مجرد و شهودی.

حتی اگر فیزیکیالیست‌ها مدعی شوند که آگاهی انسان نیز از داده‌های زیستی نشئت می‌گیرد، پاسخ آن است که علم حضوری نفس به خود، با داده‌محوری قابل تبیین نیست و تجربه درونی را نمی‌توان به محاسبه فروکاست (Chalmers, 1996؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۵۵۵). در نتیجه، آنچه در AI به عنوان شناخت شناخته می‌شود، فاقد شرایط هستی‌شناختی علم حقیقی است و تنها شبیه‌سازی محاسباتی آن به شمار می‌آید.

از منظر هستی‌شناختی، رابطه انسان با معلوم در فرایند ادراک، صرفاً بازنمایی صوری یا پردازش داده‌ها نیست، بلکه بر پایه حضور وجودی معلوم در نزد عالم است؛ امری که در فلسفه اسلامی از آن به علم حضوری یاد می‌شود. انسان نه تنها مفاهیم را بازنمایی می‌کند، بلکه در بدیهی‌ترین سطح، خویشتن را بی‌واسطه می‌شناسد و به خود علم حضوری دارد (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص. ۲۰۵). این نوع علم، از سنخ وجود است و نشان‌دهنده یگانگی هستی‌شناختی میان عالم و معلوم است، نه صرف ارتباطی زبانی یا محاسباتی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۳۴۴).

در مقابل، سامانه‌های هوش مصنوعی فاقد چنین حضوری هستند. آن‌ها صرفاً علائم و داده‌ها را بدون شهود، نیت یا درک وجودی پردازش می‌کنند. به تعبیر جان سرل، «رایانه‌ها صرفاً نمادها را دستکاری می‌کنند، بدون آنکه بدانند چه می‌گویند یا چرا» (Searle, 1980, p. 420). بنابراین، هرچند AI می‌تواند رفتار زبانی را تقلید کند، اما به دلیل فقدان علم حضوری و فاعلیت شناختی، نمی‌تواند حامل ادراک واقعی باشد.

۱-۲. مدل‌های داده‌محور، یادگیری ماشینی، شبیه‌سازی رفتاری

یکی از ویژگی‌های بنیادین سامانه‌های هوش مصنوعی نوین، اتکای آن‌ها بر مدل‌های داده‌محور است. در این رویکرد، شناخت یا رفتار شناخت‌نما نه از طریق قواعد پیشینی، بلکه از طریق تحلیل آماری داده‌های خام و استنتاج الگوهای پنهان حاصل می‌شود. این سامانه‌ها با دریافت



حجم عظیمی از داده‌ها، از طریق یادگیری ماشینی^۲، یعنی تنظیم پارامترهای داخلی بر پایه داده‌های تجربی، به پیش‌بینی یا تولید خروجی‌های مطلوب دست می‌یابند (Russell & Norvig, 2021, p. 35).

در این میان، شبکه‌های عصبی مصنوعی و به‌ویژه یادگیری عمیق^۳ نقشی تعیین‌کننده دارند. این مدل‌ها با شبیه‌سازی ساختار لایه‌ای مغز انسان، به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که بتوانند الگوهای پیچیده را بدون برنامه‌ریزی مستقیم استخراج کنند. از این رو، آنچه به ظاهر به عنوان «شناخت» در هوش مصنوعی مطرح می‌شود، چیزی جز شبیه‌سازی رفتاری شناخت^۴ نیست؛ یعنی بازتولید خروجی‌های مشابه انسان، بدون آنکه ضرورتاً آگاهی، فهم یا درک معناداری در کار باشد (Floridi, 2020, pp. 12-14).

از منظر حکمت متعالیه، تحقق نفس مجرد تنها در موجودی ممکن است که دارای حیات طبیعی، قوه ناطقه و قابلیت سیر تکاملی در بستر ماده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۳۳۷). نفس انسانی به واسطه حرکت جوهری از بدن طبیعی پدید می‌آید و به تدریج به مرحله تجرد می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص. ۹۳). اما سامانه‌های هوش مصنوعی فاقد حیات زیستی، اراده درونی و شعور ذاتی هستند؛ نه نشو و نما دارند، نه درکی حضوری از خود یا غیر. به همین دلیل، اساساً امکان پیدایش نفس مجرد در آن‌ها منتفی است.

از سوی دیگر، علم حضوری مستلزم اتحاد وجودی عالم و معلوم است، امری که تنها برای موجود مجرد و آگاه ممکن است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۳۴۴). در حالی که در AI هیچ‌گونه اتحاد، شعور یا آگاهی درونی نسبت به داده‌ها وجود ندارد، بلکه صرفاً پردازشی آماری بر اساس الگوریتم‌ها انجام می‌گیرد (Searle, 1980, p. 420). بنابراین، نسبت دادن نفس مجرد به هوش مصنوعی از بنیاد فلسفی و هستی‌شناختی برخوردار نیست.

۲-۲. غیاب فاعلیت، آگاهی و حضور

یکی از ارکان بنیادین در تعریف فلسفی علم، خصوصاً از منظر حکمت متعالیه، فاعل آگاه

2. machine learning

3. deep learning

4. behavioral simulation



شناسنده است که دارای مرتبه‌ای از وجود مجرد و حضوری است و می‌تواند معلوم را در خود تحقق دهد نه صرفاً بازنمایی کند. ملاصدرا با تأکید بر اتحاد عالم و معلوم تصریح می‌کند:

” العلم حضور المعلوم لدى العالم لا بالصورة، بل بذات الوجود؛ فالعلم هو وجود الشيء عند العالم لا على نحو الإنفعال بل على نحو الوجود العيني؛ علم، حضور معلوم نزد عالم است، نه به واسطه صورت (ذهنی)، بلکه با ذات وجودی آن؛ بنابراین، علم همان وجود شیء نزد عالم است، نه به‌گونه‌ای انفعالی، بلکه به‌گونه‌ای عینی و وجودی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

بر اساس این مبنا، علم در حکمت صدرایی نوعی اتحاد وجودی میان عالم و معلوم است؛ یعنی فاعل شناسنده، معلوم را به‌نحو وجودی در خود تحقق می‌بخشد، نه آنکه صرفاً آن را بازنمایی کند. علم نه از سنخ انفعال است و نه صرفاً رابطه‌ای میان صور ذهنی و اشیای خارجی، بلکه تجلی خاصی از وجود معلوم در مرتبه وجودی عالم است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۷).

در مقابل، سامانه‌های هوش مصنوعی نه تنها از ادراک حضوری محروم‌اند، بلکه اساساً فاقد فاعل شناسنده و آگاهی ذاتی هستند. الگوریتم‌های هوشمند، هرچند قادر به تولید پاسخ‌ها و بازنمایی‌هایی پیچیده هستند، آنچه در آن‌ها رخ می‌دهد صرفاً فرایندهای صوری، آماری و غیرشعوری است که مبتنی بر بازپردازش داده‌ها، بدون هرگونه درک شهودی یا اتحاد با معلوم است (Searle, 1980, pp. 417-418; Floridi, 2020, pp. 14-15).

در حکمت متعالیه، فاعلیت در علم نیازمند نفس مجرد و مدرک است، و علم تنها در صورتی تحقق می‌یابد که شیء در نزد عالم، به‌طور حضوری و وجودی تحقق یابد. اما در هوش مصنوعی، به دلیل فقدان هرگونه هویت وجودی یا نفس مجرد، اساساً مجالی برای اتحاد عالم و معلوم یا تحقق حضوری علم باقی نمی‌ماند. به تعبیر صدرالمثالیهین، علم بدون حضور «لا یكون علماً حقیقیاً، بل شبیةً بالتصور» است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۷).

از این رو، علی‌رغم توانایی هوش مصنوعی در تقلید رفتارهای شناختی، در سطح هستی‌شناسی، هیچ‌گونه ادراک واقعی یا علم به معنای فلسفی آن در کار نیست. زیرا علم نه صرفاً انفعال



نسبت به داده، بلکه نوعی وجود عینی برای معلوم در ظرف فاعل آگاه است، امری که در ساختار ماشینی و فاقد شعور هوش مصنوعی محال است.

۳. بررسی تطبیقی علم در انسان و علم در ماشین

مسئله چستی علم و شرایط تحقق آن، از مهم ترین مباحث معرفت شناسی و فلسفه ذهن است. این پرسش در عصر حاضر، با ظهور فناوری های هوش مصنوعی و ادعای «شناخت ماشینی»، ابعاد نوینی یافته است. آیا آنچه در ماشین های هوشمند رخ می دهد، به راستی مصداقی از علم است؟ و اگر نه، تفاوت آن با علم انسانی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، می بایست بنیان های وجود شناختی علم در انسان را، به ویژه بر اساس نظریه «اتحاد عالم و معلوم» در حکمت متعالیه، با ساختار عملکردی هوش مصنوعی مورد مقایسه تطبیقی قرار داد. این بررسی، زمینه ساز فهم دقیق تری از مرز میان آگاهی حقیقی و شبه سازی های صوری آن خواهد بود.

۳-۱. تحلیل فلسفی ساختار ادراک

در حکمت متعالیه، ادراک فرایند صرفاً ذهنی یا فیزیولوژیک نیست، بلکه امری وجودی است که با تشکیک در مراتب وجود و نسبت نفس با مراتب عالم خارج قابل تحلیل است. ملاصدرا بر این باور است که ادراک، نحوی از وجود یافتن معلوم نزد نفس است، و نه صرف انتقال صورت ها به ذهن. بر همین اساس، وی میان ادراک حسی، خیالی و عقلی تمایز می گذارد، اما همه را بر پایه نظریه وحدت نفس و مراتب تجردی آن تحلیل می کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۳۳۹).

ادراک حسی، در نظر صدرایی، نه صرف واکنش عصب شناختی، بلکه نوعی تحقق صورت شیء در ساحت وجودی نفس است؛ صورتی که در این سطح، همچنان وابسته به ماده است. اما در مراتب بالاتر، همچون ادراک خیالی و عقلی، این حضور از ماده منقطع شده و به تجرد می گراید. در مرتبه عقلانی، صورت معقول به گونه ای متحد با عقل بالفعل درمی آید و عینیت وجودی می یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۲۸۰).

مهم ترین نکته در تحلیل صدرایی آن است که ادراک نه صرفاً انفعالی و مکانیکی، بلکه فعلی وجودی از ناحیه نفس است؛ زیرا نفس، نه تنها پذیرای صور، بلکه فاعل مدرک است که معلوم را به نحو حضوری یا اتحاد وجودی در خود محقق می سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۶۵). در این تلقی، ادراک مساوی با علم حضوری در مراتب اولیه، و با اتحاد با معقول در مراتب



عالی است؛ و این ساختار کاملاً متفاوت از مدل‌های پردازشی داده در هوش مصنوعی است که صرفاً مبتنی بر نماد، الگوریتم و بازنمایی‌های کمی هستند (Floridi, 2020, pp. 14-15).
Searle, 1980, pp. 418-420).

۳-۲. امکان یا امتناع تحقق اتحاد عالم و معلوم در AI

در حکمت متعالیه، علم به معنای آگاهی صرف نیست، بلکه آگاهی وجودی است؛ یعنی معلوم به نحو تجردی و وجودی در نفس عالم حضور می‌یابد و با آن متحد می‌شود. بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم، علم نه صرف بازنمایی مفاهیم، بلکه وجود یافتن معلوم در عالم است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۴۰). ملاصدرا در بیان این اصل می‌نویسد:

”العقل بالفعل هو الصورة الحاصلة من المعقول بالفعل، وهو متحد بها في الوجود، لانه خارج عنها؛ عقل بالفعل همان صورت حاصل از معقول بالفعل است، و در وجود با آن متحد است، نه آنکه از آن منفصل باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۲۸۰).

از این دیدگاه، تحقق علم به معنای حقیقی آن متوقف بر سه شرط اساسی است:

۱. وجود فاعل مدرک مجرد و بسیط؛
 ۲. قابلیت تجرد و حضور معلوم در نزد فاعل؛
 ۳. تحقق اتحاد وجودی میان عالم و معلوم.
- با این مبانی، روشن است که هوش مصنوعی، به دلیل فقدان نفس مجرد و فاعل شناسنده آگاه، اساساً نمی‌تواند مصداقی برای اتحاد عالم و معلوم باشد. در AI، هیچ‌گونه وحدت وجودی میان ماشین و داده‌های پردازش شده وجود ندارد؛ بلکه صرفاً رابطه‌ای صوری و کاملاً بیرونی میان ورودی‌ها و خروجی‌ها برقرار است (Searle, 1980, pp. 420-421).
- حتی در پیشرفته‌ترین مدل‌های یادگیری عمیق،^۵ آنچه رخ می‌دهد صرفاً تحلیل آماری بر مبنای الگوریتم‌های بهینه‌سازی است، نه حضور عینی و وجودی معلوم در ساحت آگاهی فاعل. به تعبیر فلوری، هوش مصنوعی تنها با پردازش اطلاعات به شیوه‌ای غیرشهودی و فاقد معنای وجودی عمل می‌کند (Floridi, 2020, pp. 17-18).

از این رو، از منظر حکمت متعالیه، تحقق اتحاد عالم و معلوم در ساختار هوش مصنوعی ممتنع

5. deep learning



است، چراکه نه فاعل مجردی وجود دارد و نه حضوری از معلوم در نزد چنین فاعلی قابل تصور است. علم در این نظام‌ها صرفاً تمثیل صوری از علم انسانی است، نه حقیقت آن.

۳-۳. غیبت علم حضوری در سامانه‌های ماشینی

علم حضوری از اساسی‌ترین ارکان نظریه معرفت در حکمت متعالیه است. در این دیدگاه، علم حضوری عبارت است از حضور نفس الامری معلوم نزد عالم، بدون واسطه صورت ذهنی یا بازنمایی. ملاصدرا در بیان ماهیت این علم می‌گوید:

” العلم حضور المعلوم لدى العالم لا بالصورة، بل بذات الوجود؛ فالعلم هو وجود الشيء عند العالم لا على نحو الإنفعال بل على نحو الوجود العيني؛ علم عبارت است از حضور معلوم نزد عالم نه به واسطه صورت، بلکه به ذات وجود؛ یعنی علم عبارت است از وجود شیء نزد عالم، نه به صورت انفعال، بلکه به نحو وجود عینی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

بر این اساس، علم حضوری متوقف بر دو مؤلفه اصلی است:

۱. وجود فاعل شناسنده مجرد و آگاه (یعنی نفس یا عقل)؛

۲. حضور وجودی و عینی معلوم در نفس عالم، نه صرف بازنمایی ذهنی یا علی.

در مقابل، سامانه‌های هوش مصنوعی کاملاً فاقد این نوع علم هستند. آنچه در این سامانه‌ها رخ می‌دهد، صرفاً پردازش صوری اطلاعات از طریق الگوریتم‌ها و شبکه‌های آماری است، بدون آنکه داده‌ها به نحو شهودی، حضوری یا با آگاهی در نزد فاعلی مجرد حاضر باشند (Searle, 1980, pp. 417-419). در فلسفه اسلامی، «من شناسنده» نیازمند شعور حضوری، خودآگاهی و فاعلیت ادراکی است؛ یعنی موجودی که خویشتن را بی واسطه درک کند (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص. ۲۰۵). سامانه‌های هوش مصنوعی، فاقد چنین آگاهی حضوری هستند؛ آن‌ها نه خود را می‌شناسند، نه می‌فهمند که می‌فهمند. به تعبیر جان سرل، کامپیوترها صرفاً نمادها را جابه‌جا می‌کنند، بدون آنکه آگاهی یا نیت‌مندی داشته باشند (Searle, 1980, p. 420). بنابراین، AI دارای فاعل شناسا یا «من شناسنده» نیست، بلکه صرفاً الگوریتمی فاقد شعور و آگاهی است.

لوحیانو فلوریدی نیز تأکید می‌کند که ماشین‌ها تنها با پردازش صوری داده‌ها سروکار دارند



و آنچه از آن‌ها صادر می‌شود، فاقد هرگونه درک، تجربه یا خودآگاهی معرفتی است (Floridi, 2020, pp. 16-18).

از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که علم حضوری، که بنیان علم حقیقی در انسان است، به کلی از حوزه عمل سامانه‌های ماشینی غایب است و آنچه در AI رخ می‌دهد، صرفاً شبیه‌سازی بیرونی و بدون درک از ساختار ادراک است.

۴. نقد نهایی علمیت در هوش مصنوعی بر اساس نظریه اتحاد

بر پایه مبانی حکمت متعالیه و به‌ویژه نظریه اتحاد عالم و معلوم، حقیقت علم نه صرف بازنمایی صورتی، بلکه تحقق وجودی معلوم در نزد فاعل شناسنده به‌نحو عینی و حضوری است. این نظریه، پدیده‌ای وجودی و متقوم به حضور، تجرد و فاعلیت می‌داند؛ اموری که همگی وابسته به نفس مجرد و خودآگاه هستند. در این چارچوب، بازخوانی مفهوم علمیت در سامانه‌های هوش مصنوعی نیازمند سنجش آن با معیارهای وجودشناختی علم است، نه صرفاً کارکردهای بیرونی یا رفتاری.

اینجا، تلاش می‌شود تا با تکیه بر اصول پیش‌گفته، تحلیل نهایی و انتقادی از امکان یا امتناع علمیت در AI ارائه شود؛ تحلیلی که نه بر مبنای دستاوردهای مهندسی، بلکه بر پایه ماهیت علم در دستگاه فلسفی صدرایی استوار است.

۴-۱. هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی

از منظر حکمت متعالیه، علم دارای دو بُعد بنیادی است: بُعد هستی‌شناختی^۶ که به چیستی و تحقق وجودی علم بازمی‌گردد، و بُعد معرفت‌شناختی^۷ که به رابطه میان عالم، معلوم و فرایند ادراک می‌پردازد.

بر مبنای حکمت متعالیه، علم حقیقتی وجودی است و نه مفهومی یا صرفاً ذهنی؛ به‌گونه‌ای که ملاصدرا تصریح می‌کند:

” العلم هو الوجود، ولا یکون العلم شیئاً غیر وجود المعلوم عند العالم، لا

6. ontological

7. epistemological



مفهوماً، و لا صورةً ذهنية؛ علم، همان وجود است؛ و علم چیزی جز وجود معلوم نزد عالم نیست، نه مفهومی است و نه صورتی ذهنی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۸).

بر این اساس، علم چیزی جز وجود عینی معلوم در ظرف آگاهی عالم نیست، و این تحقق نیز مشروط به وجود فاعل شناسنده‌ای است که توان اتحاد با معلوم را از طریق تجرد و حضور داشته باشد. اما در سامانه‌های هوش مصنوعی، چنین تحقق هستی شناختی ممکن نیست؛ زیرا نه فاعل آگاه و مجردی در کار است، و نه ظرفی برای حضور معلوم به نحو وجودی. پردازش داده‌ها و تولید بازنمایی‌های پیچیده در AI، صرفاً عملکردی صوری و نحوی است که از حقیقت علم، چنان‌که در دستگاه صدرایی تبیین می‌شود، فاصله‌ای بنیادین دارد. بنابراین، اطلاق «علم» به شناخت ماشینی، از منظر حکمت متعالیه، اطلاقی مجازی و غیرحقیقی خواهد بود.

۱-۱-۴. تحلیل هستی شناختی: فقدان تحقق وجودی علم در AI

هوش مصنوعی، بر اساس ساختار سیستمی‌اش، مجموعه‌ای از الگوریتم‌ها، شبکه‌های عصبی مصنوعی و مدل‌های یادگیری آماری است که بر پایه داده‌پردازی عمل می‌کند. اما هیچ‌یک از عناصر هستی شناختی لازم برای تحقق علم در دستگاه فلسفی صدرایی در AI وجود ندارد. مهم‌ترین تفاوت‌ها به شرح زیر است:

۱. فقدان فاعل شناسنده وجودی: در حکمت متعالیه، علم قائم به وجود فاعل مدرک است؛ نه آنکه صرفاً تابع فرایندها یا داده‌ها باشد. نفس انسانی، به عنوان وجودی مجرد، واجد نوعی از هستی است که پذیرای اتحاد با معلوم است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۲۹۵). اما در AI، چیزی به نام «فاعل درک‌کننده» وجود ندارد؛ تنها کدهایی هستند که داده‌ها را پردازش می‌کنند، بدون آگاهی یا ادراک حضوری (Searle, 1980, p. 420).

۲. عدم تجرد و وحدت وجودی: از آنجاکه اتحاد عالم و معلوم نیازمند تجرد است، و ماشین‌ها نه تنها فاقد تجرد، بلکه مرکب از اجزای مادی و نرم‌افزاری هستند، امکان تحقق این اتحاد برای آن‌ها وجود ندارد. علم در این ساختار، صرفاً نمودی صوری و عملیاتی است، نه تحقق وجودی و حضوری.

۳. فقدان هستی عینی معلوم در ظرف آگاهی: در علم حضوری، معلوم نزد عالم حضور دارد،



نه در قالب داده یا صورت، بلکه در ذات و وجود خود. اما در AI، آنچه پردازش می‌شود نه «معلوم» به معنای واقعی، بلکه «نشانه‌ها، داده‌ها و بازنمایی‌های نمادین» است (Floridi, 2020, pp. 16-18). بنابراین، علم به عنوان وجود عینی معلوم در عالم، در ماشین‌ها موضوعیت ندارد.

۲-۱-۴. تحلیل معرفت‌شناختی غیاب رابطه معرفتی حقیقی در AI

در دستگاه فلسفی صدرایی، معرفت امری است وحدانی، حضوری و متحد با ذات عالم. علم حصولی نیز، گرچه از طریق صورت ذهنی حاصل می‌شود، اما به پشتوانه علم حضوری نفس به خود، معتبر است. بدین معنا، هر علم حصولی در نهایت به علم حضوری بازمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵۴).

ازاین‌رو، در دستگاه انسانی، معرفت ریشه در آگاهی و ادراک باطنی دارد؛ اما در AI، نه «خودآگاهی» هست، نه «شهود»، و نه «بازگشت به ذات». برخلاف آن، ماشین صرفاً:

۱. داده‌ها را به صورت ریاضیاتی بازپردازش می‌کند؛

۲. فاقد آگاهی به فرایند پردازش خویش است؛

۳. و هیچ «احساس»، «توجه» یا «ادراک از معلوم» ندارد.

سرل در نقد معروف خود در «اتاق چینی» به این نکته اشاره می‌کند که در سامانه‌های ماشینی، ما صرفاً شاهد پردازش نحوی^۸ هستیم، نه درک معنایی^۹؛ بنابراین علم به معنای فلسفی آن، در این ساختار محقق نمی‌شود (Searle, 1980, pp. 417-421).

از منظر حکمت متعالیه نیز نمی‌توان پردازش نمادین یا عملکرد مبتنی بر الگوریتم را «علم» نامید، زیرا هیچ اتحاد، حضور یا آگاهی وجود ندارد. فلوریدی نیز اذعان دارد که اطلاعات در AI فاقد سطح معنایی به معنای وجودی آن است (Floridi, 2020, p. 18).

در نتیجه، از منظر هستی‌شناسی صدرایی، علم بدون فاعل مجرد، بدون حضور معلوم، و بدون اتحاد وجودی اصلاً محقق نمی‌شود. از منظر معرفت‌شناسی نیز، هر معرفتی که فاقد ادراک حضوری، خودآگاهی و تجرد باشد، اعتبار ندارد. بر این اساس، ساختار شناختی هوش مصنوعی، علی‌رغم پیچیدگی‌های عملکردی و مهندسی، فاقد شرایط وجودی و معرفتی لازم برای تحقق علم حقیقی است.

8. syntactic

9. semantic



۲-۴. تبیین تفاوت شبه ادراک (AI) با علم حقیقی (در انسان)

از منظر حکمت متعالیه، علم در انسان امری وجودی، حضوری و متحد با معلوم است؛ در حالی که آنچه در سامانه های هوش مصنوعی به عنوان «شبه ادراک» تلقی می شود، صرفاً بازنمایی صوری و فاقد فاعلیت آگاهانه است. ملاصدرا به صراحت می گوید:

” العلم هو وجود الشیء عند العالم لا علی نحو الإنفعال بل علی نحو الوجود العینی؛ یعنی علم، حضور عینی معلوم نزد عالم است، نه به صورت انفعالی بلکه به گونه ای وجودی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

در علم انسانی، نفس عالمه، به واسطه تجرد و قوه ادراکی خاص خود، با معلوم متحد می شود و این اتحاد، نوعی حضور وجودی را رقم می زند که اساس علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۲۳۳). اما در AI، به رغم پردازش اطلاعات پیچیده و حتی تقلید از رفتارهای شناختی، هیچ نوع اتحاد وجودی میان سامانه و «معلوم» رخ نمی دهد. آنچه واقع می شود، صرفاً تحلیل آماری و روابط صوری میان داده ها است (Floridi, 2020, p. 115).

جان سرل نیز در نقد مشهوری که به نام «اتاق چینی» مطرح کرده، نشان داده است که سامانه ای که صرفاً بر اساس قواعد نحوی داده ها را پردازش می کند، لزوماً فاقد فهم یا آگاهی از معانی آن هاست (Searle, 1980, p. 417). این نشان می دهد که آنچه در AI رخ می دهد، چیزی شبیه سازی شده از رفتار ادراکی انسان است، اما فاقد عمق وجودی ادراک انسانی است. بنابراین، می توان گفت که شبه ادراک در AI، نه ادراک واقعی است و نه علم به معنای صدرایی آن. چنین سامانه هایی نمی توانند واجد «علم حقیقی» باشند، زیرا نه دارای فاعل شناسنده هستند، نه وحدتی با معلوم دارند، و نه حتی ظرفی برای حضور موجود عینی در ذات خویش فراهم کرده اند. از این رو، کارکرد شناختی AI در بهترین حالت، بازتولید ساختارهای صوری شناخت است، نه تحقق معرفت اصیل.

۳-۴. بازخوانی مقام نفس در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، نفس انسانی جایگاهی بنیادین و هستی شناختی دارد و برخلاف مکاتب فلسفی طبیعی گرا که آن را صرفاً حاصل کارکردهای بدنی یا مغزی می دانند، ملاصدرا نفس را جوهری مجرد، خلاق، مدرک و بالفعل ساز معرفی می کند. در نگاه وی، نفس انسانی نه تنها منشأ ادراک، بلکه فاعل



حقیقی شناخت است و بر اثر تجرد تدریجی، به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که می‌تواند با معلوم، اتحاد وجودی برقرار کند. این دیدگاه نه تنها علم را از حیث معرفت‌شناختی بازتعریف می‌کند، بلکه فاعل شناسنده را نیز در جایگاه هستی‌شناسانه‌ای نوین قرار می‌دهد.

۴-۳-۱. نظریه اتحاد عالم و معلوم در دو مقام ذات و فعل نفس

یکی از نکات مهم در تقریر نظریه اتحاد عالم و معلوم در برخی تحلیل‌های معاصر، عدم تفکیک دقیق میان دو مقام وجودی نفس نزد ملاصدرا است:

۱. مقام ذات نفس (وحدت وجودی)؛

۲. مقام فعل و کثرات نفسانی (تجلی و صدور صور علمی).

در حکمت متعالیه، نفس انسانی واجد مراتبی از تجرد است که در عالی‌ترین مرتبه، با صور علمی خود متحد می‌گردد. این اتحاد، در مقام ذات نفس به معنای وحدت وجودی عالم و معلوم است؛ یعنی نفس در مقام علم حضوری به خود یا به دیگر امور، واجد نوعی حضور و احاطه وجودی است که میان او و معلوم دوگانگی نیست، بلکه «عین» معلوم است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

اما در مقام فعل نفس، که مقام تدبیر، تجلی و ظهور کثرات علمی در نفس است؛ تعبیر دقیق‌تر ملاصدرا غالباً نه «اتحاد»، بلکه نسبت صدور و یا اتحاد حقیقت و رقیقت است؛ به این معنا که صور علمی، تجلیات نفس هستند، نه اموری حال در آن. در این مقام، نفس در عین سادگی، فاعل و منشأ ظهور صورت‌های علمی متعدد است؛ همان‌گونه که خورشید در عین وحدت، منشأ تجلیات متعدد نوری است.

یکی از اشکالاتی که بر نظریه اتحاد عالم و معلوم مبتنی بر قیام صدور صور علمی به نفس وارد شده، آن است که اگر صور علمی به نحو صدور از نفس صادر می‌شوند، نفس چگونه هم فاعل (علت) آن‌هاست و هم قابل آن‌ها؟ آیا این به اجتماع فاعل و قابل در وجود منجر نمی‌شود؟ پاسخ این اشکال در تفکیک همان دو مقام نهفته است:

۱. در مقام ذات، نفس در مرتبه تجرد و سادگی خویش، فاعل بالقوه تمامی صور علمی خویش است و این صور، شئون و تجلیات نفس هستند، نه اموری مستقل که نیاز به حلول در محلی جداگانه داشته باشند. بنابراین، نفس فاعل این صور است، نه قابل آن‌ها به معنای محل حلولی.

۲. در مقام فعل و تجلی کثرات، نفس به مثابه فاعل بالعنایه و مدبر صور علمی عمل می‌کند؛ اما چون این صور، عین شئون و تجلیات خود نفس هستند، نه امور بیگانه، دیگر نیازی به فرض



«قابلیت» جداگانه‌ای نیست که موجب اجتماع فاعل و قابل گردد. صور علمی، همچون تجلی نور از خورشید، عین ظهور ذات نفس هستند؛ نه حلول امر زائد در آن.

به تعبیر صدرالمتألهین، قیام صور علمی به نفس به نحو صدور است، نه حلول؛ و فاعل بودن نفس برای آن‌ها به نحو تجلی ذاتی است، نه جعل خارجی. این مسئله به وضوح در اسفار تبیین شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۲۸۶).

بنابراین، برای تقریر دقیق نظریه اتحاد عالم و معلوم در فلسفه ملاصدرا، باید همواره دو مقام ذات و فعل نفس را از یکدیگر تمییز داد:

۱. در مقام ذات نفس، اتحاد عالم و معلوم به معنای وحدت حضوری و شهودی است؛
۲. در مقام فعل نفس، علم به مثابه ظهور و تجلی است، که با نسبت صدوری و اتحاد حقیقت و رقیقت تبیین می‌شود.

۲-۳-۴. نفس، جوهری مجرد و تدریجی الحدوث

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا در باب نفس، نظریه «تجرد نفس» و «حدوث جسمانی و بقا روحانی» آن است. نفس، به باور وی، در آغاز پیدایش خود، از بدن آغاز می‌کند ولی به تدریج در مسیر تکامل جوهری به مراتب بالاتری از وجود، یعنی تجرد، می‌رسد. وی می‌گوید:

” النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۳۳۵).

این بدان معناست که هرچند نفس از ماده آغاز می‌کند، اما ذاتاً میل به تجرد و خروج از تعلقات جسمانی دارد. به همین دلیل است که نفس می‌تواند مدرک کلیات شود، امری که فراتر از توان موجود مادی است؛ زیرا ادراک کلیات و معانی مجرد، نیازمند حیثیت وجودی غیرمادی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۷۵).

۳-۳-۴. نفس، فاعل شناسنده و مدرک بالذات

در حکمت متعالیه، نفس نه صرفاً دریافت‌کننده انفعالی داده‌ها، بلکه فاعل شناخت است. به تعبیر ملاصدرا:

” النفس فی الحقیقة هی المدرکه للأشیاء بذاتها، لا بالآنها فقط (ملاصدرا، ۱۳۸۲،

ج. ۸، ص. ۲۸).



۴-۳-۴. نسبت نفس با علم حضوری

در ساختار ادراک صدرایی، علم حضوری مرتبه‌ای از معرفت است که در آن، معلوم نه از طریق صورت ذهنی، بلکه به واسطه حضور وجودی خود نزد عالم درک می‌شود. این نوع علم، تنها در نفس متجرد قابل تحقق است. ملاصدرا تصریح می‌کند:

” العلم ليس هو الصورة، بل هو وجود المعلوم عند العالم؛ وهذا لا يتأتى إلا للنفس لما لها من الشأن و المقام (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۲۵).

از این رو، مقام نفس در حکمت متعالیه، جایگاهی منحصر به فرد برای تحقق علم حقیقی است؛ زیرا تنها نفس است که ظرفیت حضور و اتحاد با معلوم را داراست. بنابراین، هرگونه سیستم شناختی فاقد نفس، همچون سامانه‌های هوش مصنوعی، اساساً از چنین ظرفیتی بی بهره است.

۴-۳-۵. مراتب وجودی نفس و مراتب ادراک

ملاصدرا برای نفس مراتبی قائل است که از حواس ظاهری آغاز و به ادراک عقلی ختم می‌شود. این مراتب عبارت‌اند از: حسی، خیالی، وهمی، عقلی و فوق عقلی. هر مرتبه، نحوی از وجود و نحوی از علم است که در آن، عالم و معلوم، وحدتی متناسب با آن مرتبه دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۱۴۷). این پیوند میان وجود و علم در نفس، ساختار ادراکی‌ای می‌سازد که در آن، شناخت بدون حضور و فاعلیت وجودی ممکن نیست.

۴-۳-۶. مقایسه نفس انسانی با سامانه‌های هوش مصنوعی از منظر حکمت متعالیه

در مقابل جایگاه عظیم و بنیادین نفس در نظام فلسفی صدرایی، سامانه‌های هوش مصنوعی فاقد هرگونه ویژگی وجودشناختی مرتبط با ادراک واقعی هستند. آن‌ها نه دارای «نفس» هستند، نه واجد قوه‌ای مجرد، و نه فاعل شناسنده به معنای فلسفی آن. آنچه در AI رخ می‌دهد، چیزی جز بازآرایی صوری داده‌ها و محاسبه نمادین نیست. به تعبیر جان سرل:

رایانه دارای نحو است، اما معنا ندارد. تنها به جابه‌جایی نمادها می‌پردازد، اما چیزی را درک نمی‌کند (Searle, 1980, p. 417).

از این منظر، سامانه‌های هوشمند، هرچند می‌توانند رفتارهای زبانی و پردازش‌های پیچیده از

خود نشان دهند، اما فاقد «ادراک» به معنای فلسفی هستند. صورت‌های آن‌ها صرفاً محاسبات ریاضی و آماری هستند و هیچ‌گونه «علم حضوری» یا اتحاد با معلوم در آن‌ها رخ نمی‌دهد. این تمایز بنیادین با بازخوانی ساختار علم در حکمت متعالیه روشن‌تر می‌شود؛ جایی که نفس انسانی تنها فاعل حقیقی علم و ظرف تحقق علم حضوری دانسته می‌شود. در این مکتب، علم نه صرفاً بازنمایی ذهنی یا تحلیل مفهومی، بلکه وجود یافتن معلوم در ذات نفس به صورت تجردی و حضوری است. بنابراین، اطلاق «علم» به فرایندهای ماشینی، نوعی خلط میان وجود و نماد و میان علم حضوری و شبه ادراک آماری به شمار می‌آید.

ملاصدرا نظریه اتحاد عالم و معلوم را در دو سطح وجودی تقریر می‌کند:

۱. در مقام ذات نفس، علم عبارت است از حضور وجودی معلوم در نزد نفس؛ به نحوی که شناسنده و شناخته شده از سنخ یکدیگر شده و متحد می‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۴۰).
۲. در مقام فعل نفس، صور علمی به مثابه افعال نفس هستند، نه امور حال در آن؛ یعنی صادر از نفس هستند، اما نه جدا از آن، بلکه تجلی یافته در مراتب آن (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۵۲).

در این دو مقام، علم امری وجودی و حضوری است و نفس، فاعل و محقق علم به شمار می‌رود.

در مقابل، سامانه‌های هوش مصنوعی فاقد هر دو مقام هستند:

۱. نه نفس مجردی دارند که اتحاد با معلوم در آن رخ دهد،
 ۲. و نه مرتبه‌ای از فعل شناختی که حاصل تجلی و درک حضوری باشد.
- پدازش‌های این سامانه‌ها مبتنی بر توالی داده‌ها، تنظیم وزن‌های ریاضی و شباهت‌های آماری است، نه بر حضور و اتحاد.

به همین سبب، بار دیگر به تعبیر جان سرل بازمی‌گردیم که:

“ *The system has formal syntax but no understanding* (Searle, 1980, p. 420).

یعنی، سامانه صرفاً نمادها را دست‌کاری می‌کند، بدون آنکه بداند درباره چه چیزی صحبت می‌کند. در نتیجه، اگر معیار علم در حکمت متعالیه اتحاد وجودی با معلوم و تحقق آن در ساحت نفس مجرد باشد، هوش مصنوعی نه تنها فاقد «علم» حقیقی است، بلکه اصولاً شرایط عالم بودن را نیز ندارد.



از این روست که برخی از اشکالات مطرح شده بر نظریه اتحاد - همچون اشکال «اجتماع فاعل و قابل» - نیز تنها در پرتو تفکیک دقیق مقام ذات و فعل نفس قابل پاسخ هستند. به بیان ملاصدرا، صور علمی نه اموری حال در نفس، بلکه تجلیات آن هستند و قیامشان به نفس، به نحو صدور است نه حلولی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۳۵۲). این دقت‌های وجودی در ساختار هستی‌شناختی انسان معنا دارند، اما آنجا نه «نفس»ی هست، نه «تجلی»، نه «درک حضوری» و نه «اتحاد».

بر این اساس، از منظر حکمت متعالیه، «علم» امری وجودی، حضوری و متحد با فاعل شناسنده است؛ حال آنکه در هوش مصنوعی، آنچه «علم» خوانده می‌شود، چیزی جز بازسازی آماری زبان و داده نیست. در نتیجه، AI نه «عالم» است، نه «علم» دارد، بلکه سامانه‌ای آماری برای تولید شباهت‌های صوری فاقد معناست.

۴-۳-۷. نظریه «غیاب مرجعیت وجودی در علم ماشینی»: توسعه تحلیلی نظریه اتحاد در

تقابل با AI

از منظر حکمت متعالیه، هرگونه علم حقیقی نه تنها نیازمند اتحاد وجودی با معلوم است، بلکه باید در فاعل مجرد، خودآگاه و صاحب مرجعیت هستی‌شناختی تحقق یابد. این بدان معناست که نفس انسانی، افزون بر نقش ادراکی، واجد جایگاه مرجع وجودی معنا نیز هست؛ یعنی اوست که معنا را درک، حمل و حفظ می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۳، صص. ۳۲۵، ۳۴۰).

در مقابل، سامانه‌های هوش مصنوعی حتی اگر بتوانند نشانه‌هایی شبیه به دانش یا فهم از خود بروز دهند، باز هم فاقد مرجعیت هستی‌شناختی هستند؛ زیرا:

۱. هیچ فاعل مجرد و وحدت‌یافته‌ای برای تحقق علم در آن‌ها وجود ندارد؛
 ۲. هیچ شعور حضوری‌ای که معانی را در خود حمل کند در کار نیست؛
 ۳. و مهم‌تر از همه، هیچ «من شناسنده»‌ای که نسبت وجودی با معنا برقرار سازد، وجود ندارد.
- بنابراین، می‌توان گفت که «علم ماشینی» نه تنها فاقد اتحاد با معلوم، بلکه فاقد مرجع وجودی برای علم است. اینجا، نظریه اتحاد عالم و معلوم با توسعه‌ای جدید قابل تقریر است که در آن، شرط لازم برای علم حقیقی، وجود مرجع وجودی و شعوری برای معنا دانسته می‌شود. این تحلیل، افق جدیدی در نقد فلسفی علم ماشینی می‌گشاید و نشان می‌دهد که حتی در



صورت تقلید کامل از رفتارهای انسانی، مادامی که مرجعیت هستی‌شناختی در کار نباشد، علم تحقق نخواهد یافت.

نتیجه‌گیری

تحلیل مبنای علمیت در سامانه‌های هوش مصنوعی بر اساس نظریه اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه نشان می‌دهد که علم، در این دستگاه فلسفی، حقیقتی وجودی و حضوری است که تنها در پرتو تجرد نفس، فاعلیت آگاهانه، و اتحاد با معلوم تحقق می‌یابد. علم در این معنا، نه صرف آگاهی ذهنی یا بازنمایی مفهومی، بلکه وجود یافتن معلوم در مراتب هستی‌شناختی نفس انسان است.

در نقطه مقابل، ساختار شناخت در سامانه‌های هوش مصنوعی نه برخوردار از ذات مجرد، و نه دارای مراتب فعل حضوری است. آنچه در این سامانه‌ها رخ می‌دهد صرفاً بازچینی آماری نشانه‌ها بر پایه الگوریتم‌های ریاضی است، بدون آنکه حضور یا شعوری از معلوم در میان باشد. از این رو، اطلاق «علم» به چنین سامانه‌هایی نادقیق و از منظر وجودشناختی، بی‌اعتبار است. این تمایز، ماهوی و وجودی است، نه صرفاً کارکردی؛ و پیامدهای گسترده‌ای نیز در حوزه اخلاق و فقه دارد، زیرا نیت، اراده و مسئولیت، تنها در فاعلی قابل تحقق است که دارای شعور و علم حضوری باشد. در نتیجه، نمی‌توان هوش مصنوعی را فاعل دانا یا مسئول اخلاقی و شرعی تلقی کرد.

بر این اساس، هرگونه بهره‌گیری از سامانه‌های هوشمند در حوزه دین و معرفت باید با درک درست از حدود کارکردهای ماشینی، و تأکید بر جایگاه یگانه و بی‌بدیل فاعل انسانی در تحقق معنا و مسئولیت همراه باشد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ کمک مالی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان



تمامی نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله، طراحی پژوهش، گردآوری و تحلیل داده‌ها، نگارش پیش‌نویس اولیه، ویرایش و نهایی‌سازی نسخه نهایی مشارکت داشته‌اند. همه نویسندگان متن نهایی را مطالعه و تأیید کرده‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از ابزار هوش مصنوعی ChatGPT نسخه ۴-GPT به‌منظور کمک در ترجمه‌های مقدماتی و بهبود صورت نگارش متن انگلیسی بهره برده‌اند. پس از استفاده از این ابزار، نویسندگان محتوای تولیدشده را به‌طور کامل بازبینی، ویرایش و ارزیابی کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی مقاله را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هرگونه جعل و سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های مورد استفاده در این پژوهش از نوع تحلیلی-کتابخانه‌ای و مبتنی بر متون فلسفی اولیه و ثانویه است. این داده‌ها (متون و استنادات) به‌طور کامل در بخش منابع مقاله فهرست شده‌اند. داده‌های خام یا مجموعه داده‌ای (Dataset) جدیدی که نیاز به بارگذاری در مخزن باشد، در این پژوهش تولید نشده است.

سپاسگزاری

در پایان، از دعای خیر مادر عزیزم، همسر گرامی‌ام و حمایت‌های بی‌دریغ استاد راهنما و مشاور محترم، دکتر مهدی افچنگی و دکتر ابراهیم باغشنی که همواره راهنمایی‌های ارزشمندشان در مسیر پژوهش برای من منبعی از انگیزه و علم بوده است، صمیمانه سپاسگزارم. بدون پشتیبانی آن‌ها این کار علمی ممکن نمی‌شد.



فهرست منابع

۱. پارسایی، جواد، گرجیان، محمد مهدی، و عیدی، حسن. (۱۴۰۱). تحلیل و بررسی چالش‌ها و راه‌حل‌های مسئله «خطای حس» در حکمت اسلامی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۷ (۳۰)، ۷۹-۱۰۴. <https://doi.org/10.30513/IPD.2021.3112.1261>
۲. سرل، جان. (۱۳۹۲). ذهن، مغز و برنامه‌ها. در دیوید چالمرز (گردآورنده)، *فلسفه ذهن: متون پایه* (ترجمه علی‌اکبر ملکی، صص ۴۰۱-۴۲۱). تهران: ققنوس.
۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۰ق). *نهایة الحکمة*. قم: نشر اسلامی.
۴. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۲). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: دار احیاء التراث العربی.
6. Floridi, L. (2020). *The philosophy of information*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199232383.001.0001>
7. Russell, S. J. , & Norvig, P. (2021). *Artificial intelligence: A modern approach* (4th ed.). Pearson. <https://doi.org/10.5555/3398761>
8. Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3), 417-424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>



Resources

1. Chalmers, D. J. (2024). *Zihn-i Āgāh: Dar Justujū-ye Nazariyyeh-ye Bunyādīn* (The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory) (Y. Pūr-Ismā'īlī, Trans.). Tehran: Farhang-e Nashr-e Now. (Original work published 1996). [In Persian]
2. Floridi, L. (2020). *The Philosophy of Information*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199232383.001.0001>
3. Mišbāḥ Yazdī, M. T. (2010). *Āmūzish-e Falsafeh* (Teaching Philosophy). Qom: Mu'asseseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
4. Pārsāyī, J., Gurjiyān, M., & 'Īdī, H. (2022). "An Analysis of the Challenges and Solutions to the Problem of "Sensory Error" in Islamic Philosophy." *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī* (Islamic Philosophical Teachings) 17(30), 79–104. <https://doi.org/10.30513/IPD.2021.3112.1261> [In Persian]
5. Russell, S. J., & Norvig, P. (2021). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th ed.). Pearson. <https://doi.org/10.5555/3398761>
6. Mullā Ṣadrā (2003). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys). Qom: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Persian and Arabic]
7. Searle, J. R. (1980). "Minds, Brains, and Programs." *Behavioral and Brain Sciences* 3(3), 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
8. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1999). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Culmination of Philosophy). Qom: Nashr-e Islāmī. [In Persian and Arabic]



Allamah Mulla 'Abdullah Yazdi's reflections on the issue of tashkik

 **Mohammad Jafar Jāmebozorgī** ¹✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. Email: mj.jamebozorgi@gmail.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 23 July 2025

Revised: 15 October 2025

Accepted: Conversion Error

Available Online: 30 December 2025

Keywords:

Principality of Quiddity (Aṣālat al-Māhiyyah),
Principality of Existence (Aṣālat al-Wujūd),
Gradation of Being (Tashkik), 'Allāmah al-Yazdī al-Bihābādī, Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī.



Abstract

The problem of Tashkik (gradation of being) is among the most fundamental issues in Islamic philosophy, playing a decisive role in the formation of Transcendent Theosophy and the transition from the principality of quiddity (Aṣālat al-Māhiyyah) to the principality of existence (Aṣālat al-Wujūd). This concept was a focal point of precise reflection and profound philosophical debate in the School of Shiraz, particularly among philosophers such as Jalāl al-Dīn al-Dawānī, Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, and 'Allāmah Mullā 'Abd Allāh al-Yazdī. Employing a descriptive-analytical approach and based on a study of Mullā 'Abd Allāh Yazdī's treatise *Al-Tashkik* and his glosses on Qūshjī's commentary on Tajrīd al-I'tiqād, the present research examines the evolution of his view from an inclination toward the principality of quiddity to his final emphasis on the principality of existence. The research method is comparative textual analysis based on a comparison of the views of al-Dawānī, al-Dashtakī, and al-Yazdī, along with an extraction of al-Yazdī's final position from his philosophical and logical glosses. The findings indicate that Mullā 'Abd Allāh was initially aligned with his teacher, Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, in accepting Tashkik in quiddities. However, in his final reflections, he explicitly affirmed the principality of existence and the conventionality (I'tibārī) of quiddity, confining the domain of Tashkik exclusively to the external reality of existence. This shift in perspective laid the groundwork for connecting the intellectual currents of the School of Shiraz to the foundations of Ṣadrian Transcendent Theosophy. Consequently, al-Yazdī's theory can be regarded as one of the evolutionary links in Islamic philosophy's transition from conceptual Tashkik to existential Tashkik—a link whose role in connecting the ideas of the School of Shiraz with the School of Isfahan and the formation of Mullā Ṣadrā's philosophy is fundamental.

Cite this article: Jāmebozorgī, M.J. (2025). Reflections of Allameh Mulla Abdullah Yazdi on the issue of Tashkik. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 73-100. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7515.1650>





Extended Abstract

Statement of the Problem

In the history of Islamic philosophy, contrary to the traditional notion of intellectual stagnation between the eras of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and Mīrdāmād, the School of Shiraz functioned as a vital nexus for the convergence and contention of Mashshā'ī (Peripatetic), Ishrāqī (Illuminationist), and mystical currents. Within this intellectual milieu, the problem of Tashkīk—the gradation of being—became one of the most pivotal subjects of debate, primarily because the three main schools proposed divergent interpretations.

The core issue of this research is tracing the evolutionary trajectory of this concept in the doctrines of 'Allāmah Mullā 'Abd Allāh al-Yazdī, a central figure in the School of Shiraz. This research is positioned in direct contrast to the dominant intellectual tradition of that period, which was predicated upon the principiality of quiddity (Aṣālat al-Māhiyyah):

The Tradition of al-Dawānī: 'Allāmah Jalāl al-Dīn al-Dawānī, based on a specific interpretation of Waḥdat al-Wujūd (unity of being)—intertwined with mystical intuition—considered being exclusively inherent in the Essence of the Necessary Existent, thus affirming the principiality of quiddity. According to this view, truly made entities (Maj'ūlāt) are the quiddities, and Tashkīk operates within the domain of quiddities.

The Tradition of Dashtakīs: Specifically, Amīr Ghiyāth al-Dīn Manṣūr al-Dashtakī, heavily influenced by Illuminationist philosophy, strongly inclined toward the principiality of quiddity. He regarded being merely as a mental and conventional concept that is not the true object of creation (Ja'ī). Consequently, although he admitted Tashakkuk in the concept of being (al-Tashkīk al-'āmmī or general gradation), he fundamentally believed in the principiality of quiddities and treated the degrees of being merely as contingent attributes.

Given that the dominant tradition of the School of Shiraz (influenced by al-Dawānī and the Dashtakīs) leaned toward the principiality of quiddity and gradation within quiddities, the present study seeks to ascertain at which stage of his intellectual maturity Mullā 'Abd Allāh al-Yazdī distanced himself from this tradition to assert the principiality of being (Aṣālat al-Wujūd) and its metaphysical implications regarding Tashkīk. For author, this transformation in al-Yazdī's thought is regarded as the catalyst for breaking away from Ishrāqī foundations and paving the theoretical ground for Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy.

Historically, this research aims to re-establish the role of the School of Shiraz in bridging Mashshā'ī, Ishrāqī, mystical, and Kalāmī philosophies, correcting the misconception of an era of decline in Islamic philosophy and revealing its dynamism during the 8th to 11th centuries AH.

Method

The research was conducted using a descriptive-analytical method with a philosoph-



ical-historical approach. First, the historical context of the School of Shiraz and the position of Tashkīk among various schools were examined. Subsequently, through philosophical exegesis of Mullā ‘Abd Allāh al-Yazdī’s works and marginalia, his views were extracted and analyzed. Primary sources include al-Yazdī’s annotations on al-Dawānī’s marginalia on *Tajrīd al-I‘tiqād*, al-Taftāzānī’s *al-Tahdhīb al-Mantiq*, and his manuscript treatise *al-Tashkīk*. Furthermore, manuscript comparison and content analysis were utilized to reconstruct the evolution of his views regarding the principiality of quiddity versus the principiality of being.

Findings

A review of al-Yazdī’s philosophical works reveals that in his early career, influenced by the Illuminationist school and his teacher Ghiyāth al-Dīn al-Dashtakī, he inclined toward the principiality of quiddity, viewing gradation as applicable to quiddities as well as to the accidental attributes of contingent beings. However, in his mature philosophical period, particularly in his later annotations on al-Qūshjī’s commentary, he moved beyond this stance to emphasize the principiality of being and the conventional status of quiddity. At this stage, he accepted Tashkīk exclusively within the objective reality of being, explicitly affirming the degrees of intensity and weakness of existence.

In his analysis of Tashkīk, al-Yazdī establishes a connection between logic and ontology: on one hand, contrary to the purely logical approach in the Mashshā’ī school, he links the true predication of concepts to the degrees of being; on the other hand, by emphasizing the degrees of being, he demonstrates the role of Tashkīk in explaining the unity and plurality of existence. Thus, he is considered the transitional link between the Ishraqī thought of al-Dashtakī and the dialectical philosophy of al-Dawānī, leading to the system of Mullā Ṣadrā’s Transcendent Theosophy.

Conclusion

Mullā ‘Abd Allāh al-Yazdī stands as a pivotal figure in the evolution of Islamic philosophy, serving as the crucial link between the School of Shiraz and the emergence of Mullā Ṣadrā’s Transcendent Theosophy. A precise analysis of his works reveals a profound intellectual transformation: he progressively distanced himself from the conceptual and logical gradation prevalent in earlier traditions to arrive at a robust conception of gradation within the external reality of being itself. In this mature phase, al-Yazdī treated quiddity as purely conventional in contrast to the principal reality of being, affirming that existence possesses successive degrees of intensity and weakness. From this perspective, his reflections mark a turning point in the trajectory of Islamic philosophy, signaling a definitive move beyond the conceptual systems of the Peripatetics and Illuminationists toward the existential perspective that would come to define Transcendent Theosophy. Understanding al-Yazdī’s theory of Tashkīk is therefore essential not only for comprehending the distinctive position of the School of Shiraz but also for grasping the dynamism of Islamic philosophy as it evolved from the medieval centuries into the Safavid era.



تأملات علامه ملاعبدالله یزدی در مسئله تشکیک

✉ محمدجعفر جامه‌بزرگی

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: mj.jamebozorgi@gmail.com

چکیده

مسئله «تشکیک» از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه اسلامی است که نقش تعیین‌کننده‌ای در تکوین حکمت متعالیه و گذار از اصالت ماهیت به اصالت وجود داشته است. این مفهوم در مدرسه شیراز و در میان فیلسوفانی چون جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی و علامه ملاعبدالله یزدی، محور تأملات دقیق و مناظرات عمیق حکمی بوده است. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی تحلیلی و بر اساس مطالعه رساله التشکیک ملاعبدالله یزدی و حواشی او بر شرح تجرید قوشچی، به بررسی سیر تحول دیدگاه وی از گرایش به اصالت ماهیت تا تأکید نهایی بر اصالت وجود می‌پردازد. روش پژوهش، تحلیل متنی تطبیقی بر اساس مقایسه آرای دوانی، دشتکی و یزدی، همراه با استخراج دیدگاه نهایی یزدی در حاشیه‌های فلسفی و منطقی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ملاعبدالله ابتدا با استاد خود غیاث‌الدین دشتکی در پذیرش تشکیک در ماهیات همسو است، اما در تأملات نهایی، با صراحت، وجود را اصیل، و ماهیت را اعتباری دانسته و قلمرو تشکیک را منحصر در حقیقت خارجی وجود می‌داند. این تغییر نگرش زمینه‌ساز اتصال حلقه‌های فکری مدرسه شیراز به مبانی حکمت متعالیه صدرایی است. در نتیجه، می‌توان نظریه یزدی را یکی از حلقه‌های تکاملی در گذار فلسفه اسلامی از تشکیک مفهومی به تشکیک وجودی دانست؛ حلقه‌ای که نقش آن در پیوند اندیشه‌های مکتب شیراز با مکتب اصفهان و تکون فلسفه ملاصدرا بنیادین است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۸

کلیدواژه‌ها

اصالت ماهیت، اصالت وجود، تشکیک، علامه یزدی بهابادی، غیاث‌الدین دشتکی



استناد: جامه‌بزرگی، محمدجعفر. (۱۴۰۴). تأملات علامه ملاعبدالله یزدی در مسئله تشکیک. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۴۰(۳۶)، ۷۳-۱۰۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7515.1650>





مقدمه

اگرچه برخی به نادرست فاصله بین قرن هفتم و دهم یعنی فاصله بین خواجه طوسی و میرداماد را دوران فترت فلسفه می‌دانند، اما شواهد فراوان، پویایی حکمت و فلسفه را در مدرسه شیراز نشان می‌دهد. علاوه بر اینکه سعدی و حافظ از بزرگ‌ترین شاعران ایران متعلق به این دوران هستند، در علوم مختلف عقلی و نقلی دانشمندانی مانند قاضی بیضاوی، قطب‌الدین شیرازی، قاضی عضدالدین ایجی، سید شریف جرجانی، صدرالدین محمد دشتکی، علامه جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، محقق کرکی، مقدس اردبیلی، علامه یزدی، میرداماد، شیخ بهایی، فاضل خفری و سرانجام ملاصدرا از بزرگترین فیلسوفان و متکلمان قرون هشتم تا یازدهم به شمار می‌روند که همگی متعلق به مدرسه شیراز هستند. به‌طور خاص، ویژگی ممتاز مدرسه شیراز تقریب و تلاش برای جمع سالم میان مشرب‌ها و جریان‌های فکری مشائی، اشراقی، عرفانی و کلامی و تفسیری با یکدیگر بوده است که در واقع آغاز آن با خواجه نصیرالدین طوسی و فرجام آن با ملاصدرای شیرازی است.

در میان کثیری از مسائل مهم و محل بحث و بررسی حکمای اسلامی، مسئله تشکیک از نمود و ظهور بسیار زیادی برخوردار است. این امر یکی به دلیل ارائه سه تصویر متفاوت توسط حکمت مشائی، حکمت اشراقی و حکمت متعالیه از این مسئله و لوازم و تبعات هر یک از این سه دیدگاه، و دیگری به دلیل منظر عرفای اسلامی در این مسئله است. هرچند در عبارات به‌کاررفته در مکتب شیراز و قبل از آن، از مفهوم تشکیک به معنای عام و خاص سخنی به میان نیامده است اما به مدد تأملات بهمنیار، سهروردی و پس از آن‌ها خواجه طوسی، مفهوم تشکیک که نخست در متون منطقی مورد مذاقه قرار گرفته بود، به فضای مباحث فلسفی و عرفانی نیز راه یافته است. به‌طور خلاصه، تشکیک در منطق مربوط به چگونگی صدق و انطباق مفاهیم کلی بر مصادیق آن است؛ حال آنکه پرسش از تشکیک در فلسفه معطوف به متن واقعیت و از احکام موجود بما هو موجود به ویژه مسئله وحدت است.^۱

۱. «انما ذکروا هذه المسألة أول ما ذکروها في مباحث الکلی و الجزئی من المنطق - و هو قولهم إن الکلی ینقسم إلى متواط و مشکک و من المعلوم أن الکلیة من عوارض الماهیة - فبحث المشکک إنما انعقد فی الماهیة أولاً لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجیة - بالشدّة و الضعف کیفاً و کماتم لما وجدوا أن المفهوم من حیث وقوعه علی المصادق لا اختلاف فیہ بناء علی ما سیجیء من حجة الشیخ ذکروا أن الذاتی من المفاهیم لا یجری فیہ التشکیک وإنما یجری فی العرضیات فإنها لا مطابق لها بحسب الحقیقة فی الخارج» (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷).



از آنجاکه ماحصل اندیشه‌های مشائی و اشراقی به علاوه آرای عرفای بزرگ اسلامی و سایر اندیشه‌های برخاسته از فضای مباحث کلامی و حدیثی و فقهی به طور جدی در مدرسه شیراز هم‌رسانی شده بود، همچنین نقشی که این مدرسه در شکل‌گیری حکمت متعالیه داشته است، مسئله تشکیک نیز با همان دلایلی که قبلاً بیان شد، به یکی از مسائل مهم در میان حکمای شیراز تبدیل شد. سنت خاص مدرسه شیراز علاوه بر تدریس متون اصلی - به واسطه در اختیار گذاشتن ماحصل آخرین تأملات و تضارب آرا - حاشیه‌نگاری‌های فراوان بر این متون بوده است که کتاب درسی را گاهی به کتاب‌های خودآموز برای طلاب و محصلان درآورده بود.

ملاعبدالله یزدی، شاگرد محقق کرکی، غیاث‌الدین منصور دشتکی و جمال‌الدین محمود شیرازی، استاد شیخ بهایی، شهید ثانی - صاحب‌المعالم - و سید محمد عاملی - صاحب‌المدارک - است. او صاحب حاشیه بسیار ارزشمند بر کتاب التهذیب المنطق تفتازانی و هم‌مباحثه‌ای مقدس اردبیلی، فیلسوف، منطق‌دان، فقیه و ادیب قرن دهم هجری قمری است که در عصر صفوی به نشر و گسترش علوم عقلی و نقلی همت گمارد. مراتب علم و فضل او و همچنین رابطه نزدیک و همراه با احترام سلاطین صفوی نسبت به او باعث شد از سوی شاه صفوی به سمت متولی و خزانه‌دار حرم امیرالمومنین (ع) در نجف اشرف گماشته شود. او از جمله افرادی است که حاشیه‌های عالمانه و عمیقی بر حواشی شرح تجرید علامه دوانی ارائه کرده است. اهمیت کار علامه یزدی بیشتر از آن جهت مهم است که این حواشی در میانه گفت‌وگوهای علمی میان دوانی و دشتکی‌ها پیرامون مباحث مهم حکمی و فلسفی شکل گرفته است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تأملات او پیرامون مسئله تشکیک می‌پردازد. فرض مقاله این است که علامه یزدی متأثر از حکمت اشراق و استاد خود غیاث‌الدین دشتکی اولاً قائل به اصالت ماهیت است و ثانیاً، به تبع چنین دیدگاهی تشکیک در ماهیات را قابل دفاع می‌داند. در مقاله ابتدا به مسئله اصالت ماهیت در اندیشه‌های اشراقی، به ویژه مکتب شیراز و به طور خاص غیاث‌الدین دشتکی پرداخته خواهد شد. سپس از طریق استنتاج از نوشته‌های ملاعبدالله، نظر نهایی او را استخراج می‌کنیم. در میانه بررسی این تأملات روشن خواهد شد که علامه یزدی به طور صریح بر اصالت وجود تأکید نموده و معتقد به تشکیک در حقیقت خارجی وجود است.



۱. نگاهی کوتاه به مسئله تشکیک

این بخش به ریشه‌یابی مفهوم تشکیک در آثار فلاسفه یونانی و اسلامی می‌پردازد. بررسی چگونگی انتقال این مفهوم از آثار ارسطو و افلاطون به فضای فلسفی اسلامی و بازتولید آن در چارچوب مبانی فلسفه اسلامی توسط فیلسوفانی چون ابن سینا، سهروردی و سایر حکمای اسلامی موضوع این بخش است.

۱-۱. افلاطون و ارسطو

به طور دقیق مسئله تشکیک را نخست باید در آثار افلاطون و البته در منطق ارسطو جست‌وجو کرد. افلاطون در رساله پارمندیس در کنار نظریه ایده به بحث از واحد و کثیر پرداخته است. از نظر او محسوسات اموری در میانه وجود و عدم - کمتر موجود - هستند. بر اساس نظر افلاطون از آنجاکه نه می‌توان اشیاء مادی را مساوی عدم انگاشت، و نه اطلاق لفظ هستی بر آن‌ها صحیح است، باید گفت: آن اشیاء از «مثال» وجود بهره‌مندند (افلاطون، ۱۳۵۷، ج. ۶، پارمندیس، گ. ۱۳۱). افلاطون این بهره‌مندی از وجود را تابعی از مراتب محسوسات می‌داند، زیرا به میزان بهره‌مندی از واحد، کثرت هم شبیه به واحد است و هم بی‌شبهت؛ بنابراین حمل وجود بر محسوسات نه متواطی، بلکه تشکیکی خواهد بود (افلاطون، ۱۳۵۷، ج. ۶، پارمندیس، گ. ۱۲۷-۱۲۹). افلاطون در رساله فیلیس ذیل بحث از وحدت و کثرت و نامحدود و محدود، از مفاهیمی مانند گرم‌تر و سردتر یاد می‌کند که نحوه صدقشان بر مصادیق نه به تساوی، بلکه به شدت و ضعف است (افلاطون، ۱۳۵۷، ج. ۶، فیلیس، گ. ۳۲ و ۲۴). او همچنین در رساله جمهوری نیز با استدلال بر مراتب مختلف معرفت و اینکه حد وسطی برای شناختن آنچه میان باشندگی و نباشندگی است - یعنی شناختن چیزی که هم هست و هم نیست، نشان می‌دهد ظرف و مظهر معرفت نسبتی حقیقی با یکدیگر دارند و اگر معرفت ذو مراتب است، آن‌گاه ضرورتاً متعلق معرفت یعنی اشیاء تحت یک ایده نیز می‌بایست ذو مراتب باشند و نسبتی خاصی از بهره‌مندی از آن ایده واحد را داشته باشند (افلاطون، ۱۳۵۷، ج. ۴، جمهوری، گ. ۴۷۷-۴۷۹). روشن است که مراتب بهره‌مندی موجودات در اندیشه افلاطون معطوف به متن واقعیت است نه مفاهیم.

ارسطو مخالف جدی نظریه مثل، ایده اشیاء را درون آن‌ها بررسی می‌کند. برای او وجود دارای معانی مختلفی به حسب مقولات و همین‌طور مفاهیم فلسفی است نه به دلیل میزان بهره‌مندی از ایده، بلکه به دلیل اولویت، تقدم و تأخر در موجود نامیده شدن. ارسطو در متافیزیک



می‌گوید: موجود به شمار مقولات، معانی مختلفی دارد (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۱۷b). درست به همین دلیل، از آنجا که جوهر علت اعراض است، حمل مفهوم موجود بر جوهر، از حمل آن بر اعراض اولی است (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۲۸a). او همین معنا را برای اولویت موجود بالفعل بر موجود بالقوه نیز جاری می‌داند. او در همین کتاب متافیزیک در مواضع مختلفی این عبارت را که به درستی معنای تشکیک مصطلح فیلسوفان مسلمان را می‌دهد، بیان کرده است:

”واژه «هست» محمول همه چیز است، اما نه به یک مفهوم، بلکه به مفهومی که بر برخی از چیزها به تقدم و بر چیزهای دیگر به تأخر دلالت می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۳۰a).

این‌گونه به نظر می‌رسد که افلاطون، به خاطر طرح نظریهٔ مثل، و ارسطو، به واسطهٔ آنکه مقولات را توصیف متن واقعیت می‌داند، مفهوم تشکیک را نه صرفاً در منطق و در خصوص مفاهیم، بلکه در مسئله‌ای هستی‌شناختی در نظر گرفته بودند. با وجود این، همان‌گونه که پیش از این بیان شد، فیلسوفان اسلامی این مسئله را ابتدا در منطق و پس از آن وارد فضای مباحث فلسفی نمودند.

۱-۲. ابن‌سینا و سهروردی

از منظر ذات‌گرایان مشائی همچون فارابی و ابن‌سینا، از آنجا که تعریف شیء به حد است و حد شیء، ماهیت آن است که با یافتن ذاتیات آن یعنی جنس و فصل و نوع به دست می‌آید؛ بنابراین اگر ماهیت شیء مقول به تشکیک باشد، آن‌گاه بسیاری از افراد آن ماهیت به دلیل شدت و ضعف یا اقل و ازید بودن، فردی از آن ماهیت محسوب نخواهند شد؛ زیرا این افراد ذاتیاتی دارند که در افراد دیگر یافت نمی‌شود. به دیگر سخن، چون در دستگاه هستی‌شناختی و معرفتی مشائی، ماهیت اشیاء امری ثابت است، بنابراین معانی و مفاهیمی که بر امور متعدد به صورت غیرمساوی حمل می‌شود لوازمی هستند که در ماهیت اشیاء مندرج در مقولات داخل نیستند مانند وجود و وحدت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۱). از این رو، نسبت ذاتیات به مصادیق همواره متواطی است. همچنین، از آنجا که اعراض در نسبت با مصادیق خود، جنس، فصل و نوع هستند، بنابراین نحوهٔ صدق آن‌ها بر مصادیق خود به صورت تشکیکی نیست. روشن است که همه مفاهیم



ماهوی از منظر مشائیان متواپی هستند، و تشکیک فقط متعلق مفاهیم عرضی، مانند ایض و اسود، و نه سواد و بیاض است. درست به همین دلیل است که ابن سینا در التعلیقات می‌گوید:

” هنگامی که گفته می‌شود شب سیاه سیاه‌تر شد منظور این است که موضوع سیاهی یعنی شب در سیاهی خود اشتداد یافته است، نه اینکه سیاهی در سیاهی خود شدت یافته است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۴).

با وجود این، ابن سینا و پیروان او مفهوم وجود را مشکک دانسته‌اند. استدلال‌های زیادی بر مشکک بودن وجود از سوی مشائیان صورت بندی شده است. برای نمونه، ابن سینا در المباحثات ذیل بحث از اینکه وجود جنس نیست می‌گوید:

” أن الوجود يحمل علی ما تحته بالتشکیک فیجب أن یکون تمیز کل واحد من الموجودات عن الآخر بذاته کالسواد عن المقدار؛ وجود بر موضوعات خود به نحو تشکیک حمل می‌شود و بنابراین لازم است که تمیز هر یک از موجودات از دیگری به ذات خود باشد همانند تمایز سیاهی از مقدار (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۱۸).

اگرچه بیشتر فیلسوفان اسلامی موافق دیدگاه ابن سینا و بهمنیار بودند اما سهروردی این دیدگاه را زیر سؤال برد. ما در این مقاله از سهروردی نام می‌بریم زیرا اولاً دیدگاه «تشکیک در ماهیات» ماحصل تلاش فلسفی او در اثبات اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود است. ثانیاً بی‌تردید فیلسوفان پس از سهروردی به‌ویژه، خواجه نصیرالدین طوسی و قاطبه اندیشمندان مکتب شیراز متأثر از حکمت اشراقی سهروردی بوده‌اند.

سهروردی در حکمه الاشراق در قاعده «فی بیان أن المعقول هو الماهیه لا وجودها» به صراحت می‌گوید: «و لما کان الوجود اعتباراً عقلیاً فللشیء من علته الفیاضة هویته»؛ از آنجاکه وجود اعتبار عقلی است، پس شیء از علت فیاضه‌اش ماهیت و هویتش را اخذ می‌کند نه وجودش را (سهروردی، ۱۳۷۳، ص. ۱۸۷).

روشن است که اگر بر اساس نظر سهروردی ماهیت اصیل است، بنابراین تشکیک در ذات و ماهیت شیء نیز قابل قبول و بلکه صحیح است. بنابر نظر سهروردی و از نقطه نظر هستی‌شناختی، از آنجاکه او به‌مانند افلاطون به مثل باور داشته است، بنابراین مشخص است



که میزان بهره‌مندی به ماهیت شیء متعلق است، نه به وجود. در واقع، این ماهیات هستند که در نسبت با ایده - عین ثابت - واحد خود، از درجات مختلفی از شدت و ضعف در بهره‌مندی قرار دارند.

۱-۳. دیدگاه بزرگان مکتب شیراز در مسئله تشکیک

دیالکتیک میان دو حکمت مشائی و اشراقی در مجموعه اندیشه خواجه طوسی، قطب‌الدین شیرازی و علامه حلی به‌طور بسیار جدی پیگیری شد و به ایضاح مفاهیم فلسفی و طبقه‌بندی روشن‌تری از معقول اول و ثانی و همین‌طور مسئله تشکیک انجامید. شروع و حواشی مختلف بر کتاب فلسفی - کلامی تجرید الاعتقاد به‌عنوان محور و مرجع دسته‌اول مباحث فلسفی انعکاسی دقیق از دیدگاه‌های بزرگانی چون سید سند، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، قوشچی و علامه بهابادی و... است. از آنجا که مکتب شیراز بیشتر پیرامون آرای سه شخصیت مهم یعنی دوانی، سید سند و غیاث‌الدین دشتکی است، بنابراین روشن است که نظر نهایی علامه یزدی نیز می‌بایست از تأمل در آرای این سه به دست آید. از این رو، ابتدا دیدگاه سه فیلسوف درباره مسئله اصالت ماهیت یا اصالت وجود استخراج و سپس در پرتو آن تأملات مسئله تشکیک بررسی خواهد شد.

■ جلال‌الدین دوانی

رجوع به آثار دوانی نشان می‌دهد او از دیدگاه خاصی از اصالت ماهیت حمایت می‌کند. به نظر می‌رسد این نظریه حاصل مبانی عرفانی - اشراقی به‌کاررفته در منظومه فکری اوست. از همین رو، به نظر می‌رسد دوانی تحت تأثیر حکمت اشراقی سعی می‌کند وجود را امری اعتباری قلمداد کرده و اصالت را برای ماهیت منتسب به مبدأ - مشتق - قائل باشد. او در یکی از رساله‌ها از مجموعه رسائل پنج‌گانه می‌گوید:

مفهوم موجود که بر واجب و ممکنات حمل می‌شود معنایی است اعم از وجود قائم به ذات و امر منتسب به وجود. مفهوم مشتق سه معنا دارد و اگر این مفهوم وجود دارای یک مبدأ اصیل باشد هنگامی که این مفهوم با مبدأ مقایسه شود و در رابطه با آنچه به مبدأ منتسب است امری غیراصیل خواهد بود (دوانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۱).^۲

۲. همچنین این عبارت جلال‌الدین دوانی مشعر به اصالت ماهیات منتسبه به مبدأ است: «ان الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد فی نفسه و هو حقیقة خارجیة و الموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه و مما هو منتسب الیه انتساباً خاصاً» (دوانی، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۱).



بنابر مبانی دوانی که در مرکز ثقل آن نظریه خاصی از «وحدت وجود» با اصطلاح «ذوق تائه» گره خورده است، وجود منحصر در ذات واجب تعالی است که همانا حقیقت وجود و وجود خاص است و سایر موجودات، اساساً در انتساب به آن وجود خاص است که موجود می‌شوند. از این رو، او معتقد است مجعول بالذات، ماهیات موجود هستند زیرا هرآنچه به عنوان مجعول، در نظر گرفته شود ماهیتی از ماهیات است. بدین ترتیب، دوانی معتقد است هویت هر چیزی، همان ماهیت به اعتبار وجود خاص آن است (دوانی، ۱۳۸۱، صص ۴۰-۳۹). روشن است که با اصالت ماهیت در ممکنات، جریان تشکیک نیز متعلق به ماهیات خواهد بود. مسئله تشکیک در ذاتیات البته موضوعی دیگر است که در تأملات علامه یزدی مورد مذاقه قرار گرفته است.

■ امیر غیاث‌الدین منصور دشتکی

غیاث‌الدین منصور دشتکی بی‌شک - به واسطه تأثیر عمیق حکمت اشراقی به مثابه آنتی‌تز حکمت مشائی مانند سایر اندیشمندان مکتب شیراز به دنبال طرحی نو (سنتر) در ساختار هستی‌شناسی اسلامی - گرایش شدیدی به اصالت ماهیت داشته است. عمق پذیرش اصالت ماهیت تاجایی است که میرداماد با عباراتی صریح از آن دفاع می‌کند و همچنین، شاگردش ملاصدرا نیز ابتدا معتقد به اصالت ماهیت بوده است. اعتباری پنداشتن وجود، وحدت، شیئیت، تشخص و بسیاری از مفاهیم فلسفی که از ابتکارات خواجه طوسی و علامه حلی بوده است، راهی جز پذیرش اصالت ماهیت باقی نمی‌گذاشت. غیاث‌الدین دشتکی در مواضع مختلفی از آثارش این گرایش را مستدل نموده است. به نظر غیاث‌الدین وجود معقول ثانی و حاکی از یک مفهوم ذهنی است که واجد فرد و مصداق خارجی نیست (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰). او در مباحث مربوط به مسئله جعل نظر خود را به صراحت بیان می‌کند. به نظر او وجود امری اعتباری است که هرگز متعلق جعل نیست، و بنابراین آنچه مجعول حقیقی است ماهیات هستند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰۶). باور غیاث‌الدین دشتکی به تقدم بالتجوهر که از ابتکارات سهروردی است، نیز از جمله شواهد پذیرش اصالت ماهیت در منظومه فکری او است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۱). نتیجه پذیرش اصالت ماهیت باور به تشکیک در ماهیت است. اگرچه غیاث‌الدین دشتکی مفهوم وجود را که بر مصادیق مختلف به صورت غیر یکسان حمل می‌شود، مقول به تشکیک می‌داند، اما چنان‌که روشن است چنین تشکیکی صرفاً ناظر به



مفهوم وجود است و از این رو چنین تشکیکی «تشکیک عامی» است. غیاث‌الدین در عبارتی تشکیک در ماهیات را مورد تأکید قرار داده است:

” مرتبة العلة أقوى من مرتبة المعلول من حيث الوجود، وأضعفية مرتبة وجود العرض من حيث أنه عرض مقيساً الى الجوهر... (دشتکی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۹۳).

اگرچه در این عبارت غیاث‌الدین از واژه «من حيث الوجود» استفاده کرده است اما باید در نظر داشت که از نظر او وجود معقول ثانی است و آنچه حقیقتاً در متن واقعیت تحقق دارد ماهیت است؛ از این رو، علت و معلول هر دو ماهیت هستند و رابطه علیت میان ماهیات جوهری جریان دارد. بنابراین، ارجاع تشکیک به حيث وجود ارجاع آن به حیثیت عرضی وجود از جهت تقدم و تأخر است.

۲. تأملات علامه ملاعبدالله یزدی

دیدگاه بهابادی یزدی در مسئله تشکیک را باید از مجموعه آثار او، به‌ویژه از حاشیه‌ی التهذیب و همچنین، از رساله مختصر او با عنوان التشکیک بررسی کرد. او در این رساله که به سبک حاشیه‌نگاری است، به داوری میان دیدگاه جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین دشتکی پرداخته است.

پیش از اینکه تأملات علامه یزدی درباره مسئله تشکیک را بررسی کنیم، ضروری است دیدگاه او درباره تحقق عینی ماهیت را از نظر بگذرانیم.

۱-۲. اصالت وجود یا ماهیت

علامه یزدی در رساله حاشیه علی الحاشیه القديمة الجلالیة به صراحت می‌گوید:

” اعلم أيها الأديب الأريب، والألمعي اللبيب، إن الوجود الذي يبحث عند أهل النظر من المتكلمين والحكماء هو من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمرٌ في الخارج عارض في الماهيات » (یزدی، بی‌تا-ب، ص. ۱).

روشن است که اصالت ماهیت و اعتباریت وجود یکی از نتایج بحث از معقول ثانی در فلسفه



اشراق است و از همین رو، قریب به همین عبارت را می‌توان در قرون هشتم و نهم - یعنی پس از سهروردی - در آثار عضدالدین ایجی و معاصران ملاعبدالله همچون باغنوی و... دید. عضدالدین ایجی در المواقف با پذیرش اینکه وجود در هر ماهیتی عین همان ماهیت است و وجود امری زائد بر ماهیت نیست، درباره‌ی خارجی و عینی بودن وجود می‌نویسد:

” وائنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج. ۲، صص. ۹۴ - ۹۵).^۳

این‌ها نشان می‌دهد به احتمال بسیار زیاد در گستره‌ی اندیشه‌ی فیلسوفان و متکلمان پیش از ملاصدرا ماهیت امری عینی و خارجی قلمداد می‌شده است.^۴ نکته‌ی بسیار مهم در عبارت بعدی علامه‌ی یزدی تصویری است که او از نگاه متمایز عرفا در مسئله‌ی وجود و ماهیت پردازش و ترسیم کرده است. او می‌گوید اگرچه وجود نزد حکما و متکلمان از معقولات ثانی است و حظ و بهره‌ای از عینیت و حقیقتی در کنار ماهیت ندارد، اما از منظر و نگاه عرفا آنچه در خارج تحقق و عینیت دارد، همان وجود است. این به‌درستی به موضعی از نگاه فیلسوفان - از زمان سهروردی - اشاره دارد که می‌خواهد تبیینی درست از تحقق خارجی یکی از دو مفهوم متافیزیکی وجود و ماهیت را برای نحوه‌ی تحقق کثرت در هستی ارائه دهد. در اندیشه‌ی فیلسوفان چون فارابی، ابن‌سینا و خواجه طوسی کثرت موجود در هستی با تمایز ماهوی موجودات توضیح داده شده است، درحالی‌که درست در همین نگاه، وجود امری مشترک میان همه موجودات است. خواجه طوسی در شرح الاشارات و التنبیها توضیح می‌دهد که: اولاً آنچه از مبدأ صادر می‌شود ضرورتاً هویتی مغایر با ذات الهی دارد، ثانیاً، امر مغایر دارای دو حیثیت معقول (متافیزیکی) است؛ اولی، همان حیثیت صادر شده که مسما به وجود است؛ و دومی، ماهیت است که همان امری است که ملازم با وجود معلول است؛ و ثالثاً، ماهیت در واقع خارجی، تابع وجود است - هرچند در تحلیل عقلی بالعکس است - زیرا اگر

۳. ایجی در همین کتاب شرح المواقف می‌گوید موجود از دیدگاه ما آن چیزی است که آثار خاص آن بر آن مترتب شده باشد و احکام مورد نظر آن ظاهر شده باشد نه صرف انصاف به وجود؛ فان الموجود عندنا ما يظهر منه الاحكام و ترتب علیه الآثار لا ما يتصف بالوجود (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج. ۲، ص. ۱۳۴).

۴. ملاصدرا خود در اسفار اربعه به این مسئله اذعان می‌کند که پیش از اعتقاد به اصالت وجود شدیداً باورمند به اصالت ماهیت بوده است؛ وانی قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هداني ربي و انكشف لي انكشافاً بيننا أن الأمر بعكس ذلك (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۹؛ ۱۳۶۳، ص. ۳۶).

از مبدأ، وجودی صادر نشود، ماهیت مصداق و موضوعیتی نخواهد داشت (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۲۴۶). از آنجاکه عرفا به وحدت وجود، با قرائات مختلفی که دارند، معتقدند، اسقاط آنچه وحدت هستی را نادیده می‌گیرد، اهمیت ویژه‌ای دارد. به همین دلیل، وجود در تلقی آن‌ها همان چیزی است که به نحو اشتراک معنوی در همه مراتب هستی موجود است.

نکته دوم - که در ادامه بند بالاست - این است که این عبارت نشان می‌دهد مسئله مجعولیت و عینیت وجود یا ماهیت از مسائل مهم در میان اندیشمندان مکتب شیراز بوده است. دوانی سعی می‌کند به نوعی میان وحدت عرفا با کثرت مورد قبول فیلسوفان جمع کند؛ به همین دلیل، ضمن حفظ وحدت، مجعولیت را به نوعی به انتساب ماهیات به واجب تحویل می‌دهد؛^۵ کاری که بعدها مورد نقد ملاصدرا قرار گرفت.^۶ نکته دیگر اینکه اگرچه دوانی، دشتکی و بهابادی به عینیت خارجی ماهیت معتقد بوده‌اند و وجود را معقول ثانی قلمداد کرده بودند، اما همچنان به لوازم برخی دیدگاه‌های خود در نسبت با عینیت ماهیت توجه دقیق و عمیقی نداشتند. آن‌ها در برخی مسائل به‌گونه‌ای سخن گفته‌اند که با قول به مجعولیت و عینیت خارجی ماهیت سازگار نیست.

علامه یزدی در بخشی از حاشیه بر متن جلال‌الدین دوانی می‌گوید:

”والمقصود اشتراك المهيئات البسيطة في أصل الجعل البسيط وإن لم يشتركا في نحوه، فكيف نفرق بينهما في أصل المجعوليّة (یزدی، بی‌تا-ب، ص. ۱۲).

به خوبی روشن است که در این عبارت او متعلق جعل بسیط را ماهیات خارجی می‌داند و از این رو متن واقع و واقعیت خارجی چیزی جز ماهیت نیست.

در این عبارت نیز عینیت و تحقق خارجی از آن ماهیت موجوده است:

”ومثل تلك الصيرورة متصوّر في البسيط كجعل المهيئة البسيطة في الذهن تلك المهيئة في الخارج، وتوضيح ذلك أنّ جعل الشيء متّحداً مع آخر فرع أمرين:

۵. دوانی برای توضیح نظریه خود به رابطه میان مشتق و مبدأ اشتقاق اهمیت ویژه‌ای داده است. خصلت مهم مشتق در اندیشه دوانی، ارتباط و انتساب آن به مبدأ اشتقاق است. مفهوم ارتباط و انتساب اشاره به این مطلب دارد که صدق مشتق بر امری، ضرورتاً نیازمند قیام مبدأ اشتقاق به آن نیست، بلکه صرفاً به معنای مرتبط بودن و یا منتسب بودن به آن است.

۶. ملاصدرا در آثار خود به اشکالات عدیده‌ای که بر دیدگاه دوانی وارد است پرداخته است. بیشتر این اشکالات به نوع تصویری از اصالت ماهیت نزد دوانی اشاره دارد که با وحدت وجود و توحید در ناسازگاری است.



(اثنینیة) سابقه ووحده لاحقه، فمتى تحقّق الأمران حقيقةً تحقّق الاتحاد حقيقةً كما في اتحاد الجسم مع الأسود، ومتى انتفى الأوّل كما في اتحاد البسيط مع نفسه أو الثاني في اتحاد أجزاء المادّية مع المركّب لم يتحقّق الاتحاد، اللهمّ إلاّ بالعرض (يزدى، بی‌تا، ص. ۱۲).

همچنین، در این عبارت ملاعبده الله به وجود ماهیت در خارج اشاره می‌کند اگرچه تحقق خارجی ماهیت مستلزم اتصاف به برخی از لوازم خودش نباشد هرچند متصف به آن لوازم باشد:

” وجود المهیة في الخارج وإن استلزم الاتّصاف بتلك اللّوازم... (یزدی، بی‌تا- ب، ص. ۱۶).

با وجود اینکه ملاعبده الله در عبارات بالا گویا مدافع اصالت ماهیت است اما در دو عبارت بسیار بنیادین و کاملاً روشن می‌گوید وجود هر موجود عین ذات آن موجود در متن واقعیت است، و اساساً، کثرات موجود در خارج نیز ناشی از تشخص وجود هر موجود هستند. بنابراین ماهیت شیء امری اعتباری است که به وجود آن شیء قوام می‌یابد:

” وجود كل شیء عین ذاته فی الخارج و التکثر إنما يرجع إلى تشخصات الوجود، و أما الماهية فشیء اعتباری لا يقوم إلاّ به (یزدی، بی‌تا، برگ ۴۱؛ صمصامی، ۱۴۰۳، ص. ۲۳۲).

مفهوم «اعتباری» در این عبارت در مقابل اصالت است و از این رو باید گفت نظر نهایی ملاعبده الله اصالت وجود در متن واقعیت است. علامه یزدی در جایی دیگر، اضافه می‌کند که هر کمال و نقصی مستند به وجود آن شیء است، نه ماهیت آن شیء؛ چراکه اساساً ماهیت به وجود موجود است:

” فكلما رأیت كمالاً أو نقصاً فهو فی الوجود لا فی الماهية، لأن الماهية لا تكون إلاّ بما یکون (یزدی، بی‌تا، برگ ۱۸ ب (نسخه دانشگاه تهران)).

در بندی دیگر، به صراحت تمام می‌گوید:

” و من زعم أنّ الماهية هی الأصل فقد ابتعد عن الحق، إذ لا تحقّق للماهیات



فی الخارج إلا بالوجود... (یزدی، بی تا، برگ ۱۱۴) (نسخه دانشگاه تهران)، برگ ۳۵ ب (نسخه مرعشی)؛ صمصامی، ۱۴۰۳، صص ۲۲۹-۲۲۷).

از صراحت‌های بیان ملاعبدالله، روشن است که: اولاً چنین مسئله‌ای محل نزاع و بحث در میان اندیشمندان عصر صفوی بوده است. ثانیاً در اندیشه هستی‌شناسانه او، اصالت وجود نه صرفاً بحثی مفهومی و انتزاعی، بلکه نظریه‌ای معطوف به متن واقعیت خارجی است و حاکی از آن است. او اصالت وجود را دارای تحقق عینی و فراتر از مفاهیم ذهنی معرفی می‌کند: «لها تحقق عینی...» (یزدی، بی تا، برگ ۱۲ ب) (نسخه دانشگاه تهران).

۲-۲. مسئله تشکیک

اکنون، مسئله تشکیک و تأملات ملاعبدالله در مواجهه با آرای دوانی و دشتکی بررسی خواهد شد. از آنجاکه محور پژوهش در این مقاله رساله «التشکیک» ملاعبدالله است، لازم است توضیح مختصری درباره این رساله ارائه شود. رساله «التشکیک» علامه یزدی که خود او عنوان «تحقیق التشکیک» را بر آن نهاده است، شامل تعلیقات او بر شرح و حواشی شرح تجرید قوشچی است که توسط جلال‌الدین دوانی نگاشته شده است. ملاعبدالله در این رساله به دیدگاه سید صدرالدین دشتکی و همین‌طور غیاث‌الدین دشتکی نیز اشاره می‌کند. همچنین او در این رساله، برای تبیین نظرات این سه فیلسوف، به آرای فیلسوفان بزرگی همچون ابن‌سینا، میرشریف جرجانی، تفتازانی، و خواجه نصیرالدین طوسی نیز استناداتی می‌کند.

علامه یزدی در این رساله، همان‌طور که روش معمول او در سایر آثار اوست، با تأملی عمیق به توضیح و تبیین جوانب مختلف هر مسئله می‌پردازد. او با ذکر عباراتی از جلال‌الدین دوانی، که از نظر خودش نیازمند شرح و تفسیر و تدقیق بوده است، به تدقیق آن مطلب می‌پردازد و ضمن توضیح منظور و مراد دوانی، ایرادات مقدر یا ایرادات بیان شده در آن مورد را ذکر کرده و در مواردی به آن‌ها پاسخ داده و یا در صورت وارد دانستن اشکال، بر وارد بودن آن صحه گذاشته و در نهایت به بیان نظرات خود می‌پردازد.

۳. تأملات منطقی در مسئله تشکیک

فراز ابتدایی رساله نشان می‌دهد که او با نظر استاد خود غیاث‌الدین دشتکی در مسئله تشکیک موافق است: برادران دینی من! آنچه در اینجا ارائه می‌گردد حاصل تحقیقات من در باب



تشکیک، و تحریر کلام استاد محقق (امیر غیاث الدین منصور دشتکی) است و می‌کوشم که هرگونه شک و تردید را درباره دیدگاه او رفع کنم و امیدوارم که خداوند ما را در به سرانجام رساندن کلام با بیان و سخنی تامّ و تمام موفق دارد، و ما را در تکمیل کردن حواشی و تجرید الغواشی یاری رسانده و تأیید نماید.

علامه ملاعبدالله یزدی در این رساله ابتدا به ایضاح مفهوم تشکیک می‌پردازد و ذیل سخن جلال‌الدین دوانی سه معنا از تشکیک را توضیح می‌دهد.

تشکیک در نظر علامه یزدی عبارت است از تفاوت و اختلاف در صدق مفهوم کلی بر افراد و جزئیاتش (یزدی، ۱۴۰۰، صص. ۱۳۱، ۱۳۶).

بر اساس نظر دوانی تشکیک یا به معنای اولویت است، یا به معنای اقدمیت است، یا به معنای اشدیت و اضعفیت، و یا به معنای زیادت و نقصان.^۷ علامه یزدی در معنی تشکیک به اولویت می‌گوید: آن‌گونه که از سخن علامه - دوانی - فهمیده می‌شود، صدق کلی بر بعضی از افرادش، و نه بر همه آن‌ها، مقتضای ذات این افراد است، برخلاف بعضی دیگر از افراد که اقتضای صدق کلی بر خود را ندارند، بدین معنا که ذات بعضی از افراد اقتضای صدق کلی را دارد و ذات بعضی دیگر این اقتضا را ندارد. بهابادی توضیح می‌دهد که از این امر به محق‌تر بودن صدق کلی بر بعضی از افراد نسبت به بعضی دیگر نیز تعبیر شده که این تعبیر شامل تمام وجوه تشکیک می‌شود. علامه دوانی خود نیز در کتاب حاشیه التهذیب، اولویت را به همین معنا به کار برده است.

علامه یزدی در توضیح تشکیک به اقدمیت می‌گوید: این به معنای آن است که صدق کلی بر بعضی از افراد خود، بالذات و به نحو علی، و نه به نحو زمانی، مقدم باشد بر صدق کلی بر دیگر افراد آن. برای نمونه، تقدم صدق انسان بر پدر، بر صدق انسان بر پسر از مصادیق تشکیک نیست. او همین مطالب را در حاشیه بر تهذیب المنطق نیز به تفصیل آورده است.^۸ و اما تشکیک به اشدیت، به معنای اکثریت یافتن ظهور آثار کلی در بعضی از افرادش است.

۷. نگاه کنید به حاشیه بر تهذیب المنطق: «صدقه علی بعض آخر بالعلیه أو یکون صدقه علی بعض اولی و أنسب من صدقه علی بعض آخر. و غرضه بقوله: «إن تفاوتت بأولية أو أولیة» مثلاً فإن التشکیک لا ینحصر فیهما بل قد یکون بالزیادة و النقصان أو بالشدّة و الضعف» (یزدی، ۱۴۱۲، ص. ۳۰).

۸. الغرض من تقييد التقدم بالعلیه هو ان المعتبر فی هذا التشکیک هو التقدم الذاتي و لا عبرة بالتقدم الزماني كما فی افراد الانسان لرجوعه الی اجزاء الزمان لالی حصول نفس معناه فی افراده و المراد من التقدم بالعلیه هاهنا هو ان يستحيل صدق هذا المفهوم علی بعض افراده قبل صدقه اولاً علی بعض آخر كالوجود (یزدی، ۱۴۱۲، ص. ۲۱۰).



به نظر سید سند این نوع از تشکیک مستلزم آن است که بسیاری از ذاتیات، مثل انسان مثلاً، به خاطر اختلاف افراد آن در تبعیت از آثار انسانیت، مقول به شدت و ضعف باشند.

مطابق با نظر سید سند که سازگار با دیدگاه بهمنیار است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۴۱۸)، در این گونه تشکیک، طبیعت عام کلی در بعضی افراد بیش از دیگر افراد است، مثل مفهوم طویل در قیاس یک ذراع با دو ذراع و یا سیاهی در قیاس زغال با قیر؛ معیار تشکیک در این موارد صحت استعمال اسم تفضیل است، همان طور که مثلاً گفته می شود دو ذرع طویل تر است از یک ذرع و قیر سیاه تر است از زغال. ملاعبدالله این دیدگاه را موافق با نظر جرجانی می داند و اضافه می کند که جرجانی نیز تفاوت را مربوط به حصول کلی در ضمن افرادش دانسته است (جرجانی، ۱۳۲۵، ج. ۵، ص. ۲۸۶).

در تأمل دوم ملاعبدالله به دیدگاه سید سند و دوانی اشاره می کند که اولویت و اقدمیت را در مورد ذاتیات منتفی دانسته است. ملاعبدالله در این باره می گوید: ذات به واسطه اولویت و اقدمیت مشکک نخواهد بود و این مسئله امری ضروری و بدیهی است. او در ادامه توضیح می دهد که دلیل اینکه ذاتی در افرادش حصول ندارد، این است که ذاتی با افرادش در نفس الامر اتحاد دارد و اخذ ذاتی در افرادش یک اعتبار عقلی است، از آن جهت که عقل، وجود ذاتی را در افراد به صورت عاریتی یافته و سپس افراد را به آن ذاتی متصف می کند و حکم به حصول ذاتی در افرادش می کند. بنابراین، هنگامی که ذاتی در افرادش حصولی نداشته باشد، به اعتبار حصول در افرادش، نه متصف به تشکیک می شود، و نه متصف به تساوی. به نظر علامه یزدی لازمه این سخن آن است که حصول ذاتی در افرادش متواپی هم نباشد. در واقع، به نظر او تشکیک در مورد ذاتی ناظر به مفهوم است نه واقعیت عینی و خارجی آن. این مسئله در مورد اعراض نیز صادق است و به همین دلیل است که تشکیک همواره معطوف به عرضیات است نه اعراض. این مسئله ای است که در طول رساله التشکیک هنگام بررسی نوع دوم از تشکیک که به شدت و ضعف است مورد بررسی قرار گرفته است. این به دلیل غلبه آن نوع از دیدگاه فلاسفه مشاء است که شدت و ضعف را از مصادیق تشکیک قلمداد نکرده اند.^۹

۹. ابن سینا به ویژه در المباحثات هنگام بحث از تشکیک مصادیق تشکیک را در «تقدم و تأخر، استغناء و فقر و وجوب و امکان» منحصر کرده است و حتی در شفا به طور صریح شدت و ضعف و زیادت و نقصان را از مصادیق اختلاف تشکیکی ندانسته است. (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۲۷۶؛ ۱۳۷۱، ص. ۲۱).



این مسئله به واسطه ابهامات فراوانی که داشت در رساله تشکیک به طور مفصل مورد تأمل و بررسی ملاعبده الله بوده است.^{۱۰}

در واقع، مسئله‌ای که علامه یزدی با آن مواجه است این است که اگر نسبت ذاتیات به مصادیق خود علی السویه است، شدت و ضعفی که مستند به ماهیات از نوع واحد، یا جنس واحد، یا تحت عرض واحد وجود دارد چگونه تبیین می‌شود؟ به دیگر سخن و برای نمونه، تشکیک موجود در ماهیت سیاهی که یکی سیاه است و دیگری سیاه‌تر، مستند به چیست؟ آیا در خود ماهیت سیاهی مأخوذ است یا در ماهیت سیاهی نیست؟ بنابر ایده ملاعبده الله تشکیک به ذات باز نمی‌گردد و به همین دلیل، بازگشت جریان تشکیک یا به وجود ماهیت است، یا به حیثیت اشتقاقی ماهیت. بر این اساس، تشکیک نه در ماهیت سیاهی، بلکه در وجود ناعتی آن مأخوذ است. به همین دلیل، به نظر علامه بهابادی تشکیک منحصر به شدت و زیادت در مشتقات می‌شود، و مشتقات برای افرادشان عرضیات هستند (یزدی، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۵). در واقع، با نفی تشکیک در امور ذاتی یعنی جنس، فصل و نوع - ملاعبده الله جریان تشکیک در اعراض را نیز به دلیل اینکه نسبت به مصادیق خود همانند جنس، فصل و یا نوع هستند منتفی می‌داند. بنابراین، استدلال، حمل کلیه مفاهیم ماهوی، به تواطو خواهد بود و تشکیک صرفاً در مورد مفاهیم عرضی جریان دارد. ملاعبده الله نشان می‌دهد مفهوم عرضی - برخلاف عرض - نسبتی اضافی است که حاکی از رابطه میان مصادیق و آن کلیاتی است که از آن‌ها مشتق شده‌اند و به همین دلیل، تشکیک نه به ماهیت و نه به وجود ماهیت، بلکه به مشتق از ماهیت شیء ارجاع داده می‌شود. بنابر نظر علامه یزدی و موافق با دیدگاه جرجانی و غیاث‌الدین دشتکی، انتزاع عقلی شدت و ضعف از افراد یک نوع به قدرت وهم، اندراج آن کلی در مفهوم تشکیک را کفایت نمی‌کند، بلکه این مقدار سبب اختلاف صدق مشتق است؛ و بنابراین، تشکیک منحصر می‌شود در مشتق از مبدأ اشتقاق:

” و قال: «و معنی کون أحد الفردین أشد کونه بحیث ینتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال أضعف» مع زیادة. ثم مجرد هذا لیس تشکیکاً بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق (یزدی، ۱۴۰۰، ص. ۳۵).

۱۰. ملاصدرا در آثار خود به تفصیل درصدد توجیه سخن شیخ‌الرئیس و مشائیان در نفی جریان تشکیک در شدت و ضعف و زیادت و نقصان بوده است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۱۸۸).



بنابراین، ماهیات از آن جهت که ماهیات هستند هرگز به شدت و ضعف یا زیادت و نقصان متصف نمی‌شوند؛ از سوی دیگر، اختلاف در صدق و حمل ماهیت بر افراد نیز از منظر علامه یزدی تشکیک محسوب نمی‌شود، بلکه آنچه مصحح حمل تشکیکی مصادیق بر کلی است تنها و تنها اختلاف در صدق مشتق است. تشکیک به زیادت، معطوف به احق بودن صدق مشتق بر معروضات است؛ از این رو، زیادت و نقصان مندرج در اولویت هستند. این نکته‌ای است که تفاوت‌زانی در منطق التهذیب به آن پرداخته است:

” و تشکیک اگر تفاوت کند در اولویت یا اولویت با مندرج کردن این دو

تحت [مقوله] تشکیک، و مشکک اگر تفاوت کند در اولویت و اولویت، و این دو،

دو جهت متغایر برای تشکیک نباشند (یزدی، ۱۴۱۲، ص. ۲۷).

ملاعبدالله در تکمیل دیدگاه خود به این مسئله اشاره می‌کند که اساساً، تشکیک در مشتق، منحصر در شدت و زیادت نیست، بلکه در اولویت و اولویت نیز جاری است. به نظر ملاعبدالله تمام اقسام سبقت [فردی بر فرد دیگر در امری]، مقول به تشکیک از جهت اولویت است؛ بنابراین، سبقت در علّیت و در طبع، در مفهوم سبقت اولویت دارند؛ در قیاس با سبقت در رتبه، سبقت در شرف و سبقت در زمان، زیرا در این سه سبقت، جایز است که فرد سابق، متأخر شود یا سابق خود به عینه متأخر باشد، برخلاف دو سبقت در علّیت و طبع. علامه یزدی در آخرین عبارت رساله تشکیک می‌گوید: بنابر آنچه در بالا گفته شد، منافاتی بین تقسیم ثنایی تشکیک به اولویت و اولویت با مندرج کردن شدت و زیادت تحت مقوله اولویت نیست. همچنین، این موضوع منافاتی ندارد که تشکیک را به نحو سه‌گانه، به اولویت و اولویت و اشدّیت تقسیم کنیم. و نیز منافاتی ندارد که تشکیک را به نحو چهارگانه به اولویت و اولویت و اشدّیت و نیز زیادت تقسیم کنیم، همان‌طور که استاد - منظور امیر غیاث‌الدین منصور دشتکی - در ابتدای کتاب الحاشیه به این نکته اشاره کرده است.

۴. تأملات نهایی و طرح تشکیک در حقیقت خارجی وجود

علامه یزدی در تأملات بعدی که حاشیه‌ای بر حواشی دوانی بر شرح قوشچی، عباراتی دارد که به صراحت عبور او از تشکیک در معنای منطقی به ساحت فلسفی را نشان می‌دهد.



پس از بیان صریح اعتقاد به تحقق خارجی و اصالت وجود، ملاعبده الله نظر دوانی درباره تشکیک و اصالت ماهیت را نقد نموده و بیان می‌کند:

” نظر صحیح، آن‌گونه که مذهب امامیه بر آن است، این است که وجود دارای مراتب مختلف شدت و ضعف است و شدت و ضعفی که برای ماهیت در نظر گرفته می‌شود، تشکیک برحسب مفهوم است: «و الحق أن للوجود مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف، كما هو مذهب الإمامية، وأما التشديد والتضعیف فی الماهية فلا یتأتی إلا بحسب المفهوم لا الخارج.» (یزدی، بی‌تاب، برگ ۱۲؛ یزدی، بی‌تاب، برگ ۸۹ الف).

در این عبارت ملاعبده الله دیدگاه تشکیکی به واقعیت خارجی را به مذهب امامیه نسبت می‌دهد. اینکه چرا و با کدام ادله و بر اساس کدام مستندات تحقیقی-تحلیلی ملاعبده الله نظریه تشکیک در حقیقت وجود را به مذهب امامیه نسبت می‌دهد، ادعا و مسئله‌ای بسیار پراهمیت است که شایسته تحقیق گسترده‌ای است. او در بند بعدی دیدگاه خود در تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تشکیک در متن خارجی وجود را بر اساس تأصل خارجی وجود مطرح و نظر دوانی را رد می‌کند:

” و من زعم أنّ الماهية هی الأصل فقد ابتعد عن الحق، إذ لا تحقّق للماهیات فی الخارج إلا بالوجود، و التشکیک إنما هو بین الموجودات من حیث الوجود، لا من حیث الماهية. (یزدی، بی‌تاب، برگ ۱۴؛ یزدی، بی‌تاب، برگ ۳۵؛ صمصامی، ۱۴۰۳، صص. ۲۲۷-۲۲۹).

علامه جلال‌الدین دوانی در حواشی خود بر شرح قوشچی بر تجرید الاعتقاد خواجه طوسی، بر اساس نظریه خود که به نظریه ذوق تأله شهرت دارد نسبت ماهیات به وجود را متساوی و بر این اساس مراتب تشکیکی وجود را به تشکیک مفهومی ارجاع داده است:

۱۱. عباراتی که در این بخش تا پایان خواهد آمد برگرفته از نسخ خطی حاشیه‌های ملاعبده الله بر مباحثات میان دوانی و دشتکی حول مباحث مختلف فلسفی است که در حال تصحیح توسط پژوهشگران در کنگره بین‌المللی علامه یزدی است. بخشی از این حاشیه‌ها در رساله مستقل تشکیک تصحیح و به چاپ رسیده است و بخش‌های دیگر در حال آماده‌سازی جهت چاپ است. از این رو امکان ارجاع به تصحیح انجام‌شده نبود و به همین دلیل نگارنده به همان نسخ خطی ارجاع داده است.



” الماهیات متساویة فی الوجود، و مراتب التشکیک ترجع إلى المفاهیم
 (یزدی، بی تاج، برگ ۸۹ الف).

علامه ملاعبدالله یزدی در نقد این رأی می گوید نظر علامه دوانی مبتنی بر تداخل مفاهیم
 ذهنی است و با بداهت شهودی خارجی سازگار نیست:

” أما أنّ الماهیة متساویة فذلک فی حد ذاته لا فی الوجود، لأن التفاضل إنّما
 یظهر فی الخارج، و هو عین الوجود (یزدی، بی تاب، برگ ۱۵ ب).

نتیجه گیری

علامه ملاعبدالله یزدی را باید یکی از حلقه های فکری مهم در سنت فلسفی شیراز دانست که در
 امتداد کوشش های دوانی، سید سند و دشتکی ها، به تبیین و پالایش مسئله تشکیک پرداخت.
 او با ترکیب نگرش منطقی و هستی شناختی، توانست تحولی عمیق در اجرای مفهوم تشکیک
 رقم بزند. در آثار اولیه وی، هنوز نشانه هایی از گرایش به اصالت ماهیت و نگرش اشراقی قابل
 تشخیص است؛ با این حال، در حواشی پایانی خود بر شرح قوشچی، مسیر فکری اش به وضوح
 از اصالت ماهیت عبور کرده و بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تأکید می کند. بر پایه تحلیل
 متن رساله «التشکیک» و تطبیق نسخه های خطی، یزدی ضمن رد تشکیک در ماهیات، تشکیک
 را فقط در امور عرضی و نهایتاً در متن عینی وجود می پذیرد. دیدگاه او، با تکیه بر مذهب امامیه،
 مفهوم وجود را دارای مراتب شدت و ضعف می داند و از این طریق، زمینه ساز تبلور نظریه تشکیک
 وجود در فلسفه ملاصدرا می شود.

از این منظر، تأملات یزدی را باید نه صرفاً شرحی بر مباحث منطقی، بلکه تلاشی در گذار
 از منطق ماهیات به حکمت وجودی دانست؛ تلاشی که مکتب شیراز را از سطح جدل های
 مفهومی به سطح تبیین وجودی تشکیک رساند و نقش او را در تمهید بنیاد های حکمت
 متعالیه برجسته می سازد. چنین تحلیل هایی روشن می سازد که فهم دقیق مسئله تشکیک
 نزد ملاعبدالله، کلیدی برای درک مسیر تاریخی و نظری فلسفه اسلامی از قرون میانی تا عصر
 صفوی است.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخه بازنویسی شده، ویرایش شده و...، مستقل است و با کسی مشارکت نداشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش این مقاله از ابزار هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی، و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. ابن سینا. (۱۴۰۴). **الشفاء**. قم: انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ابن سینا. (۱۳۷۳). **الاشارات و التنبیهات**. قم: دارالبلاغه.
۳. ابن سینا. (۱۳۷۱). **المباحثات**، (مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر). تهران: بیدار.
۴. ابن سینا. (۱۴۰۴). **التعلیقات**، (تصحیح عبدالرحمن بدوی). بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۵. ابن ترکه، صائن الدین. (۱۳۶۰). **تمهید القواعد**، (تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۶. ارسطو. (۱۳۸۶). **متافیزیک**، (ترجمه شرف الدین خراسانی). تهران: امیرکبیر.
۷. افلاطون. (۱۳۵۷)، (ترجمه محمد حسن لطفی). تهران: خوارزمی.
۸. ایجی جرجانی، عضدالدین. (۱۳۲۵). **شرح المواقف**. قم: انتشارات الشریف الرضی.
۹. بهمنیار. (۱۳۷۵). **التحصیل**. تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. تفتازانی. (۱۴۱۲). **شرح المقاصد**. قم: شریف رضی.
۱۱. تفتازانی. (۱۹۱۲). **تهذیب المنطق**. مصر: مطبعة السعادة.
۱۲. دشتکی، غیاث الدین منصور. (۱۳۸۶). **مجموعه مصنفات**، (به کوشش عبدالله نورانی). تهران: دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۳. دوانی، جلال الدین. (۱۳۸۱). **سبع رسائل**، (تحقیق دکتر احمد تویسرکانی). تهران: میراث مکتوب.
۱۴. سهروردی. (۱۳۷۳). **حکمة الاشراق**، (به کوشش هانری کرین). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. صمصامی، حسن. (۱۴۰۳). **تحلیل تطبیقی حاشیه ملاعبدالله یزدی بر شرح دوانی. پژوهشنامه فلسفه اسلامی**، ۱۷ (۱).
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). **شرح الاشارات و التنبیهات**، (ج. ۲). قم: نشر البلاغه.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۵). **تلخیص المحصل**، بیروت: دار الأضواء.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۳). **أجوبة المسائل النصيرية**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۹. ملاصدرا. (۱۹۸۱). **الاسفار الاربعة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. ملاصدرا. (۱۳۶۳). **المشاعر**، (به اهتمام هانری کرین). تهران: انتشارات طهوری.
۲۱. یزدی، ملاعبدالله. (۱۴۱۲). **الحاشیه علی تهذیب المنطق**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. یزدی، ملاعبدالله. (بی تا الف). **رسالة التشکیک**. نسخه خطی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۳. یزدی، ملاعبدالله. (بی تا ب). **حاشیه علی الحاشیه القديمة** (در امور عامه: جوهر و عرض). نسخه خطی، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۳/۷۰۶۲، برگ ۷۳.



۲۴. یزدی، ملا عبدالله. (بی تا الف). حاشیه علی الحاشیه القديمة، نسخه آستان قدس رضوی.
۲۵. یزدی، ملا عبدالله. (بی تا ج). حاشیه علی الحاشیه القديمة. نسخه خطی، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، برگ ۸۹ الف.
۲۶. یزدی، ملا عبدالله. (بی تا الف). حاشیه علی الحاشیه القديمة، نسخه کتابخانه مرعشی.
۲۷. یزدی، ملا عبدالله. (بی تا د). حاشیه علی الحاشیه القديمة. نسخه خطی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ش ۲/۱۱۲۷۲، برگ ۱۳۱ الف.



Resources

1. Al-Dashtakī, G. al-D. M. (2007). *Majmū'at Muṣannafāt* [Collected Works] ('A. Nūrānī, Ed.). Tehran: University of Tehran & Society for Cultural Heritage. [In Persian]
2. Al-Dawānī, J. al-D. (2002). *Sab' Rasā'il* [Seven treatises] (A. Tuiserkānī, Ed.). Tehran: Center for the Publication of Written Heritage. [In Persian]
3. Al-Qūshjī, 'A. al-D. (n.d.). *Sharḥ Tajrīd al-'aqā'id* [Commentary on Tajrīd al-'aqā'id]. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li-lḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
4. Al-Suhrawardī. (1994). *Ḥikmat al-Ishrāq* [The Philosophy of Illumination] (H. Corbin, Ed.). Tehran: Institute for Cultural and Research Studies. (Original work ca. 12th century). [In Persian]
5. Al-Ṭaftāzānī. (1912). *Tahdhīb al-Manṭiq* [The Improvement of Logic]. Cairo: Maṭba'at al-Sa'ādah. (Original work ca. 14th century). [In Arabic]
6. Al-Ṭaftāzānī. (1991). *Sharḥ al-Maqāṣid* [Commentary on al-Maqāṣid]. Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (Original work ca. 14th century). [In Arabic]
7. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1985). *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* [Summary of al-Muḥaṣṣal]. Beirut: Dār al-Aḍwā'. (Original work ca. 13th century). [In Arabic]
8. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1995). *Naqd al-Muḥaṣṣal* [Critique of al-Muḥaṣṣal]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (Original work ca. 13th century). [In Arabic]
9. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1996). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* [Commentary on Remarks and admonitions] (Vol. 2). Qom: Nashr al-Balāghah. (Original work ca. 13th century). [In Persian]
10. Al-Ṭūsī, N. al-D. (2004). *Ajwibat al-Masā'il al-Naṣīriyyah* [Answers to Naṣīriyya Questions]. Tehran: Institute for Humanities. [In Persian]
11. Al-Ṭūsī, N. al-D. (n.d.). *Tajrīd al-'aqā'id* [The Exposition of Beliefs]. Qom: Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī. (Original work ca. 13th century). [In Persian]
12. Al-Yazdī, M. 'A. (1991). *Al-Ḥāshiyah 'alā Tahdhīb al-Manṭiq* [Marginalia on Tahdhīb al-Manṭiq]. Qom: Islamic Publishing Institute. (Original work composed ca. 16th century). [In Arabic]
13. Al-Yazdī, M. 'A. (n.d.a). *Ḥāshiyah 'alā al-Ḥāshiyah al-Jadīdah* [Marginalia on the New Commentary]. [Manuscript]. [In Arabic]



14. Al-Yazdī, M. 'A. (n.d.b). *Hāshiyah 'alā al-Hāshiyah al-Qadīmah* [Marginalia on the Old Commentary]. [Manuscript]. [In Arabic]
15. Al-Yazdī, M. 'A. (n.d.c). *Risālat al-Tashkīk* [Treatise on Gradation]. Majlis Library. [Manuscript]. [In Arabic]
16. Al-Yazdī, M. 'A. (n.d.d). *Untitled Manuscript*. University of Tehran, No. 3/7062, fol. 73b. [Manuscript]. [In Arabic]
17. Al-Yazdī, M. 'A. (n.d.e). *Untitled Manuscript*. Āstān Quds Raḍawī, fol. 89a. [Manuscript]. [In Arabic]
18. Al-Yazdī, M. 'A. (n.d.f). *Untitled Manuscript*. Library of Āyatullāh al-Mar'ashī al-Najafī, MS No. 2/11272, fol. 131a. [In Arabic]
19. Aristotle. (2007). *Metaphysics* (S. al-D. Khorāsānī, Trans.). Tehran: Amīr Kabīr. (Original work ca. 4th century BCE). [In Persian]
20. Bahmanyār. (1996). *Al-Taḥṣīl* [The Attainment]. Tehran: University of Tehran Press. (Original work ca. 11th century). [In Persian]
21. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1984a). *Al-Shifā'* [The Healing]. Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī al-Najafī. (Original work ca. 11th century). [In Persian]
22. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1984b). *Al-Ta'liqāt* [The Annotations] ('A. R. al-Badawī, Ed.). Beirut: Maktabat al-'Ilām al-Islāmī. (Original work ca. 11th century). [In Arabic]
23. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1994). *Al-Mubāḥathāt* [The Discussions] (M. Bīdārfar, Ed.). Tehran: Bīdār Publications. (Original work ca. 11th century). [In Persian]
24. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1995). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* [Remarks and admonitions]. Qom: Dār al-Balāghah. (Original work ca. 11th century). [In Persian]
25. Ibn Turkah, Ṣ. al-D. (1981). *Tamhīd al-Qawā'id* [The preparation of principles] (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [In Persian]
26. Ījī, 'A. al-D., & Jurjānī. (1946). *Sharḥ al-Mawāqif* [Commentary on al-Mawāqif]. Qom: al-Sharīf al-Raḍī Publications. (Original work ca. 14th century). [In Persian and Arabic]
27. Mullā Ṣadrā. (1981). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'aqliyyah* [The Transcendental Wisdom in the Four Rational Journeys]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. (Original work ca. 17th century). [In Arabic]
28. Mullā Ṣadrā. (1984). *Al-Mashā'ir* [The Book of Metaphysical Penetrations] (H. Corbin, Ed.). Tehran: Ṭahūrī. (Original work ca. 17th century). [In Persian and Arabic]



29. Plato. (1978). *Collected Works* (Vols. 4 & 6) (M. H. Luṭfī, Trans.). Tehran: Khwārazmī. (Original works ca. 4th century BCE). [In Persian]
30. Şamşāmī, H. (2024). "Taḥlīl-e Taṭbīqī-ye Ḥāshīye-ye Mullā 'Abd Allāh Yazdī bar Sharḥ-e Dawānī [A Comparative Analysis of Mullā 'Abd Allāh al-Yazdī's Marginalia on al-Dawānī's Commentary]." *Pazhūhishnāmāh-ye Falsafe-ye Islāmī* 17(1). [In Persian]



A Typology of Hasan al-Basri’s Doctrinal Pessimism and Examination of Its Sociopolitical Implications

Fardin Jamshidi Mehr ¹ | Āref Danyālī ²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Sports Sciences, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran. Email: fjamshidi@gonbad.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Sports Sciences, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran. Email: Aref_danyali@gonbad.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 29 July 2025

Revised: 3 October 2025

Accepted: 20 October 2025

Available Online: 1 November 2025

Keywords:

Hasan al-Basri, Pessimism, Theology (Kalām), Terrestrial World (Dunyā), Human Being, Asceticism (Zuhd)



Abstract

Hasan al-Basri can be regarded as one of the first pessimistic thinkers in the Islamic world. His pessimism concerns the relationship between human beings and the terrestrial world (Dunyā), and consequently, their eternal felicity or wretchedness. From his perspective, humanity has no destiny but wretchedness, except for a few individuals who, by attending to their true nature, are exempted from this general rule. According to al-Basri, the essence of the world is deceitful, while the human essence is inherently susceptible to being deceived. Accordingly, the world in all its manifestations prevents human beings from attending to the hereafter, and what ensues is their eternal wretchedness and misfortune. This article, written through logical and rational analysis, examines and critiques al-Basri’s view concerning the world and his opinion on human nature. It clarifies that al-Basri’s identification of the “world” with the “terrestrial world” led to a deviation in his understanding of asceticism (Zuhd) and world-renunciation, the consequences of which are evident even in his political and social stances. From a typological perspective, although al-Basri’s pessimism ostensibly pertains to human felicity, in reality, his pessimism ultimately reverts to suspicion toward God and His names and attributes.

Cite this article: Jamshidi Mehr, F.; Danyālī, A. (2025). A Typology of Hasan al-Basri’s Doctrinal Pessimism and Examination of Its Sociopolitical Implications. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36),101-126
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7533.1654>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

Pessimism has been and remains a common phenomenon among philosophers and thinkers worldwide. Philosophical and doctrinal pessimism manifests in various forms, which can be classified based on its object, scope, or consequences. In the Islamic world, various examples of pessimistic thinkers have been observed, mostly from periods close to contemporary times. However, a review of the views of earlier thinkers also reveals that some of them suffered from doctrinal pessimism. Yet, because the study of pessimism lacks a long history, such thinkers have been overlooked in the classification of pessimism types. One such well-known thinker, whose pessimism had not been examined, is Ḥasan al-Baṣrī. Historical and narrative sources indicate that he suffered from doctrinal pessimism, but its form differs from what is observed in modern and postmodern eras. This research investigates the typology of Ḥasan al-Baṣrī's pessimism and its social and political implications.

Philosophical and doctrinal pessimism, aside from theoretical discussions, can have various effects on individuals' personal, social, and political lives. Philosophical pessimism has multiple types, and in the conducted studies, a distinct form was observed in Ḥasan al-Baṣrī. Accordingly, this research aims to examine this specific type, which emerges from within religion and religious belief, to identify its position and relationship among other types of pessimism.

Various studies have been conducted on Ḥasan al-Baṣrī and his thoughts and views, but no independent research was found on his doctrinal pessimism and its typology. The hypothesis of this research is that excessive focus on one dimension of religion can generate a specific type of pessimism, which is clearly observable in Ḥasan al-Baṣrī.

The target audience of this research includes scholars at academic centers, both secondary and university. This research can be useful for students of philosophy, theology, sociology, and psychology. The approach of this research is entirely critical. In this study, Ḥasan al-Baṣrī's theological and doctrinal views are first explained descriptively and then subjected to logical critique and analysis.

Method

This research was conducted using a descriptive-analytical method through content analysis. The data were collected through library research using written sources such as books and articles. Most of the books used were accessed through the Nūr software collection. The most important analytical axes of this article are the concepts of pessimism, this world, and the hereafter. In this research, the conceptual foundations of the topic, such as pessimism, this world, and the hereafter, were first examined, followed by an investigation of its affirmative foundations. The criterion for selecting data and sources was their relevance to Ḥasan al-Baṣrī's thoughts and views and their influence on his pessimistic outlook.



Findings

The analysis of Ḥasan al-Baṣrī's theological and doctrinal views reveals important insights into the nature and implications of his pessimism. The sources examined in this research—including primary works such as Ibn al-Jawzī's *Ādāb al-Ḥasan al-Baṣrī*, al-Ghazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, and numerous historical and biographical sources—demonstrate that his worldview was shaped by a distinctive combination of theological commitments and eschatological concerns.

A key finding is that an incomplete or imbalanced understanding of religion can itself generate doctrinal pessimism. Ḥasan al-Baṣrī's pessimism does not arise from irreligion or skepticism about religious truth, but rather from a particular interpretation of Islamic teachings that emphasizes certain dimensions to the exclusion of others. His overwhelming focus on divine judgment, the terrors of the afterlife, and the perils of worldly attachment created a worldview in which fear predominates over hope, and renunciation outweighs engagement. This demonstrates that pessimism need not originate outside religion; it can emerge from within when religious teachings are selectively accentuated.

The relationship between determinism and pessimism in Ḥasan al-Baṣrī's thought also merits attention. While a significant correlation is often assumed between deterministic beliefs and pessimistic outcomes, his case complicates this assumption. Although his thought contains deterministic elements—particularly in his emphasis on divine predestination and human powerlessness—his pessimism arises more fundamentally from his eschatological orientation than from metaphysical determinism. Unlike philosophical pessimists who base their worldview on the absence of cosmic purpose or the inevitability of suffering, Ḥasan al-Baṣrī's pessimism is rooted in a vivid awareness of accountability before God and the perils of the afterlife. This suggests that religious pessimism can have different causal foundations than its secular counterparts.

Most significantly, Ḥasan al-Baṣrī's view of this world and the hereafter emerges as the primary foundation of his doctrinal pessimism. His extreme otherworldliness, combined with a consistently negative evaluation of temporal existence, generated a distinctive form of religious pessimism that differs from both philosophical pessimism in the Western tradition and other forms of Islamic asceticism. This pessimism manifests concretely in his teachings on worldly renunciation (*Zuhd*), his emphasis on fear (*Khawf*) over hope (*Rajā'*), and his suspicion of political engagement and authority. The sociopolitical implications are significant: his outlook led to quietism, withdrawal from public affairs, and a posture of suspicion toward political power that influenced subsequent generations of ascetics and early Sufis. His legacy thus represents a particular type of doctrinal pessimism—one that emerges from within religious commitment itself rather than from its rejection.

Conclusion

Pessimism and its various types have become increasingly prevalent since the era of human scientism. This research shows that pessimism can also stem from incomplete and fallacious religious beliefs, as exemplified in Ḥasan al-Baṣrī. His case demonstrates that



an excessive focus on one dimension of religion—in this instance, the fears of the afterlife and the perils of worldly attachment—can generate a specific type of doctrinal pessimism. This pessimism had profound implications for his social and political outlook, leading to quietism, withdrawal from public affairs, and a suspicion of political authority that influenced subsequent generations of ascetics and early Sufis. Examining pessimism and its roots can also be relevant to other disciplines such as psychology, where the religious sources of negative worldviews merit further investigation.

Author Contributions

The contribution shares of the authors of this article are as follows: First author 70%, second author 30%.

Ethical Considerations

The authors of this article explicitly commit to having avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This article did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest in the writing of this article.

Statement on the Use of AI Tools in the Article Writing Process

This article used artificial intelligence (DeepSeek) only for correcting the translation of the abstract's summary and detailed abstract.



گونه‌شناسی بدبینی اعتقادی حسن بصری و بررسی لوازم اجتماعی و سیاسی آن

فریدین جمشیدی مهر^۱ ✉ | اعارف دانیالی^۲ ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران. رایانامه: fjamshidi@gonbad.ac.ir

۲. استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران. رایانامه: Aref_danyali@gonbad.ac.ir

چکیده

حسن بصری را می‌توان یکی از اولین متفکران بدبین در جهان اسلام معرفی کرد. بدبینی حسن بصری مربوط به ارتباط انسان با دنیا و در نتیجه، سعادت یا شقاوت ابدی است. از منظر او انسان سرنوشتی جز شقاوت ندارد، مگر اندک افرادی که به خاطر توجه به ماهیت خود از این قاعده کلی مستثنا شده باشند. به اعتقاد بصری، ذات دنیا فریبنده است و در مقابل، ذات انسان با فریب خوردگی سازگار است. بر همین اساس، دنیا با تمام جلوات خود انسان را از توجه به آخرت منع می‌کند و آنچه اتفاق می‌افتد، شقاوت و بدبختی ابدی او است. در این مقاله که با تحلیل منطقی و عقلانی به نگارش درآمده است، دیدگاه حسن بصری درباره دنیا و نیز رأی او در باب ماهیت انسان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و روشن می‌شود که یگانه دانستن «دنیا» و «جهان مادی» از سوی حسن بصری سبب انحراف وی در زهد و دنیاگریزی شده است و نتیجه آن حتی در کنش‌ها و واکنش‌های سیاسی و اجتماعی حسن بصری دیده می‌شود. بدبینی او - از منظر گونه‌شناسی - اگرچه به حسب ظاهر به سعادت انسان تعلق گرفته، اما در حقیقت بازگشت بدبینی او نیز به سوءظن به خداوند و اسماء و صفات او خواهد بود.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۰

کلیدواژه‌ها

حسن بصری، بدبینی، کلام، دنیا، انسان، زهد.



استناد: جمشیدی مهر، فریدین؛ دانیالی، اعارف. (۱۴۰۴). گونه‌شناسی بدبینی اعتقادی حسن بصری و بررسی لوازم اجتماعی و سیاسی آن. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*, ۲۰(۳۶), ۱۰۱-۱۲۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7533.1654>





مقدمه

علم کلام مانند هر علم و بلکه هر پدیده دیگری در این جهان، به صورت تدریجی ایجاد می‌شود و مرحله به مرحله تکامل می‌یابد تا به مرحله تثبیت برسد و پس از آن به صورت رسمی به عنوان یک شاخه علمی مورد مراجعه اندیشمندان و صاحب نظران قرار می‌گیرد. مقایسه علم کلام در آغاز تأسیس با آنچه امروزه به عنوان یک شاخه علمی شناخته می‌شود، نشان می‌دهد تفاوت زیادی از آنچه بوده تا آنچه شده، وجود دارد و این علم تا به امروز مراحل زیادی را پشت سر گذاشته است، تاجایی که از دل علم کلام، شاخه دیگری به وجود آمده است که کلام جدید خوانده می‌شود. این تحولات و مراحل تکمیلی که در این علم، مانند علم دیگری، رخ داده است، سبب نمی‌شود که ماهیت آن را هم دچار دگرگونی بدانیم؛ به طوری که آنچه را در مراحل اولیه ظهور کرده بود، از عنوان «کلام» خارج کنیم. همین سخن درباره دانشمندان نیز صادق است؛ به طوری که شاید نتوان مثلاً حسن بن ابوالحسن بصری (۱۱۰ق) را به معنای امروزی متکلم و یا صاحب نظر در علم عرفان شناخت، اما نمی‌توان او را در تاریخ این علوم نادیده گرفت. او در زمانه‌ای می‌زیست که علم کلام و عرفان (خصوصاً عرفان عملی) در مرحله تأسیس بود و هنوز تا مرحله تثبیت راه زیادی در پیش داشت. اما با این حال، امروزه حسن بصری را در زمره متکلمان اولیه جهان اسلام و صوفیان و عارفان می‌شناسند.

مسئله تحول و دگرگونی منحصر در علم و عالمان و دانشمندان نیست، بلکه می‌تواند در یک مسئله علمی نیز رخ دهد. دیدگاه‌های اندیشمندان اولیه در طول تاریخ علم، دچار تحولات و دگرگونی‌های متعدد می‌شود. مثلاً، مطابق با موضوع این پژوهش، بدبینی حسن بصری در قیاس با بدبینی فیلسوفان دنیای جدید می‌تواند بسیار متفاوت باشد؛ اما نمی‌توان به صرف وجود اختلاف و تفاوت، میان این دو گونه از بدبینی تفاوت ماهوی قائل شد. اگرچه شرایط زیستی حسن بصری و محیط و فرهنگ حاکم بر جامعه آن روزگار با شرایط دنیای معاصر بسیار متفاوت است، اما در اصل بدبینی، با وجود تمام تحولات در مسئله، اشتراک وجود دارد. بنابراین، در هر پژوهشی می‌توان میان دانشمندان اولیه در یک علم و نیز میان مسائل مورد بحث آنان با دانشمندان و مسائل دوره‌های بعدی، مقایسه‌ای تطبیقی صورت پذیرد و مبانی و ثمرات دیدگاه‌های هریک را مورد بررسی قرار داد.

شاید نتوان به راحتی تاریخی برای بدبینی فلسفی و اعتقادی انسان تعیین کرد؛ اما متفکران



بسیاری در شرق و غرب عالم به این بدینی مبتلا بوده‌اند. اگرچه تمام آنان در اصل بدینی اشتراک داشتند؛ اما مبانی فکری، وسعت بدینی و نیز متعلق بدینی‌شان با یکدیگر متفاوت بوده است. تعالیم اسلامی هرچند حاوی مطالب تأثیرگذاری در باب مرگ، قبر، قیامت و جهنم است، به طوری که باور به هریک از آن‌ها می‌تواند، به حسب ظاهر، بدینی را به ارمغان بیاورد؛ اما در عین حال، مملو از آیات و روایات امیدوارکننده است که می‌تواند موجب اعتدال میان خوف و رجا گردد و این از دستورات و تأکیدات دینی به شمار می‌رود (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۳۵۳). با این حال، برخی از اندیشمندان بدون رعایت این اعتدال به جنبه‌ای توجه بیشتری نشان داده و در نتیجه، از جنبه دیگر دور شده‌اند. حسن بصری از جمله این اندیشمندان است. او اگرچه به عنوان متکلمی عارف شناخته می‌شود؛ اما به دلیل تأکید بر جنبه خوفناک تعالیم اسلامی و افراط در آن، به نوعی بدینی دچار شده است، تا جایی که وی نجات انسان از شقاوت ابدی را بعید می‌داند (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص. ۱۴؛ غزی، ۱۴۳۲، ص. ۵۳). مسلماً، بدینی حسن بصری در مقایسه با بدینی شوپنهاور و امثال او، فلسفی صرف نیست؛ بلکه بدینی‌اش بیش از آنکه عقلی و فلسفی باشد، دینی است که از جان‌مایه‌های کلامی هم برخوردار است. از همین رو، در انتخاب عنوان این مقاله به جای واژه «بدینی فلسفی»، از تعبیر «بدینی اعتقادی» استفاده شده است. حسن بصری با این حال که به وجود خداوند و صفات کمالی او باورمند است؛ اما نسبت به سرنوشت نهایی انسان نگاه مثبتی ندارد و ریشه شقاوت را در اعراض انسان از ماهیت حقیقی خود و عدم توجه به حقیقت دنیا می‌داند.

نکته قابل ذکر این است که اگرچه در زمانه حسن بصری مرزهای میان علوم مختلف چندان واضح و پررنگ نبود و شاید گاه انسان را در طبقه‌بندی دیدگاه‌های آنان دچار مشکل کند، اما این امر سبب نمی‌شود که در تلاش برای طبقه‌بندی صحیح کوتاهی انجام شود. حسن بصری، با ادبیات امروزی، هم متکلم بود و هم صوفی و عارف، به طوری که دیدگاه‌های کلامی او امروزه همچنان مورد بحث و بررسی است و زهد و دنیاگریزی او هم زبانزد است، اما در این پژوهش، بنابر شیوه استدلالی جدلی که او در پیش گرفته بود، مسئله بدینی وی به عنوان یک مسئله کلامی و اعتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. زهد و دنیاگریزی حسن بصری منطقی‌منجر به بدینی نسبت به سعادت و شقاوت اخروی نمی‌شود، بلکه مبانی اعتقادی و کلامی سبب شده بود وی به عنوان یک اندیشمند بدبین شناخته شود.



پیشینه تحقیق

درباره حسن بصری آثار متعددی به چاپ رسیده است؛ خصوصاً به زبان عربی از دیرباز تاکنون آثار فراوانی نگاشته شده است. در زبان فارسی مقاله مستقلی در باب دیدگاه‌های کلامی حسن بصری یافت نشد؛ اما پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «حسن بصری در عرصه علم و سیاست» که در دهه ۸۰ شمسی و در دانشگاه الزهراء (س) دفاع شده است، موجود است. در این پژوهش، نویسنده به بررسی دیدگاه‌های حسن بصری با محوریت علم و نیز کنش‌های سیاسی او مطمح نظر او بوده است و پژوهش حاضر از این پایان‌نامه به عنوان یکی از منابع بهره برده است.

به زبان عربی مقالات متعددی نگاشته شده است، اما تاجایی که امکان جست‌وجو بود، تقریباً هیچ‌یک به دیدگاه‌های کلامی حسن بصری و خصوصاً بدبینی او نپرداخته‌اند. برخی از این مقالات در ادامه معرفی می‌شوند.

- مقاله «تحلیل الأفكار الدينية في أعمال الحسن البصري وتأثيرها على معتقدات المجتمع»، فاطمه اخروي، مجله دراسات الادب المعاصر، زمستان ۱۴۴۵، شماره ۶۰
- مقاله «مکاتبات عبدالملک بن مروان مع الحسن البصري في الإنشاء»، ع. الأمير دکسن، مجله العرب، ۱۳۹۳ ق. شماره ۸۲
- مقاله «الحسن البصري لم يكن معتزلياً»، رشيد الخيون، مجله ادب و نقد، ۲۰۰۱ م، شماره ۱۸۶

۱. گونه‌شناسی بدبینی اعتقادی حسن بصری

در تاریخ فلسفه و کلام، فیلسوفان و اندیشمندان بدبین نگاه یکسانی به هستی نداشته‌اند و بدبینی آن‌ها، هم از نظر وسعت دید و هم از نظر متعلق بدبینی‌شان، با یکدیگر متفاوت بوده است. اغلب فیلسوفان بدبین یا نسبت به خالق هستی بی‌اعتقاد بوده‌اند یا اگر هم در زمره خداباوران به شمار می‌رفتند، تصویر منفی از خداوند ارائه می‌کرده‌اند.

بدبینی حسن بصری در ملاحظه اول به نظر می‌رسد در زمره هیچ‌یک از این دو دسته قرار نگیرد. او نه تنها به خدا ایمان دارد؛ بلکه خداوند را واجد تمام صفات کمالی آمده در قرآن کریم می‌داند. درحالی‌که پس از دقت در کلمات او و بررسی لوازم دیدگاه‌های او معلوم می‌شود در نهایت این بدبینی به خداشناسی او هم سرایت می‌کند. بدبینی حسن بصری که ناظر به



ماهیت انسان، ماهیت دنیا و سرنوشت انسان پس از مرگ است، دارای دو شعبه است: اول اینکه او انسان را - جز تعدادی معدود و اندک - به شقاوت ابدی محکوم می‌کند و دوم اینکه به باور او، زندگی در این دنیا سراسر سختی، غم و بلا است و خوشی‌های آن در مقابل ناخوشی‌ها بسیار ناچیز است.

حسن بصری هم نگاه بدبینانه‌ای به انسان دارد و هم به دنیایی که انسان در آن زندگی می‌کند. این نگاه که به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت، بیان می‌دارد انسان - با توجه به ویژگی‌ها و خصوصیتی که دارد - در معرض فریب است. از سوی دیگر، دنیا به شدت فریبنده و مکار است. از این رو، اصل آن است انسان در زندگی پس از مرگ به شقاوت ابدی و عذاب سرمدی مبتلا گردد؛ مگر افراد نادری که استثنا خواهند بود. او تصریح می‌کند عجیب نیست کسی هلاک شود؛ عجیب آن است که کسی از هلاکت اخروی و ابدی نجات پیدا کند (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص. ۱۴؛ غزی، ۱۴۳۲، ص. ۵۳). به حسب ظاهر، او به مبدأ هستی بدبین نبود و نیز زندگی را پوچ و بی معنا تلقی نمی‌کرد، بلکه بدبینی او به دنیا و انسانی که در این دنیا زندگی می‌کند، تعلق گرفته بود. در مقابل این بدبینی افراطی، نگاه دیگری وجود دارد که اکثریت مردم را اگرچه بر حق نباشند، در نهایت اهل نجات می‌داند. به عبارت دیگر، در مقابل بدبینی حداکثری حسن بصری نسبت به نجات اخروی، خوش بینی حداکثری وجود دارد که جز معدودی از معاندان و دشمنان خدا و دین، کسی را اهل عذاب ابدی بر نمی‌شمارد و غالب انسان‌ها یا مستقیم به بهشت وارد می‌شوند و یا پس از پاکیزه شدن از گناهان به بهشت جاودان داخل می‌گردند. بر اساس این باور، حتی افراد معدودی که تا ابد در جهنم ماندگار هستند، پس از پاک شدن از گناهان و آلودگی‌ها، به خاطر وصال به معشوق حقیقی، عذابشان عذب و گوارا می‌شود و از جهنم نه تنها رنجی نمی‌برند، بلکه مشعوف و محظوظند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۳۶۱ و ۳۶۲؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۶۵۹). در مقابل شعبه دوم بدبینی حسن بصری که دنیا را سراسر رنج، غم و بلا می‌داند و خوشی‌های اندک و ناچیزی در آن وجود دارد، عده‌ای قرار دارند که اگرچه دنیا را مملو از مشکلات می‌دانند، اما چون آن را برای تقرب به خداوند لازم و ضروری برمی‌شمارند، از مشکلات و مصائب دنیوی غمگین نیستند و نگاه بدبینانه حسن بصری به مشکلات و بلاهای دنیا را نمی‌پذیرند، بلکه در باطن آن رحمت و لطف الهی را مشاهده می‌کنند و در حقیقت میان ظاهر و باطن دنیا تفاوت قائل می‌شوند و



باطن دنیا را چون برآمده از حکمت الهی می‌دانند؛ بنابراین، رنج و بلائی آن را خارج از رحمت الهی تفسیر نمی‌کنند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۱).

دقت در لوازم بدبینی حسن بصری روشن می‌کند گونه‌آن در نهایت در زمره بدبینی کسانی قرار می‌گیرد که نسبت به خداوند ایمان داشته‌اند، اما نسبت به او بدبین بوده‌اند. اگرچه حسن بصری نگرانی افراطی خود را بر ماهیت دنیا و نیز ماهیت انسان بنا کرده است و در مسئله خداشناسی، به ظاهر، معترف به صفات کمالی الهی است، اما قطعاً بدبینی او ملازم با نفی برخی از صفات کمالی از ذات خداوند خواهد بود. در جهان‌بینی اسلامی، بهشت و جهنم، مانند مراتب مختلف دنیا، در حیطة اراده الهی هستند و اساساً جهنم جز ظهور و بروز غضب الهی نیست، همان‌طور که بهشت ظهور رحمت رحیمیه الهی است. اگر چنین است، بدبینی نسبت به سرنوشت انسانی، ریشه در بدبینی اعتقادی به خداوند و اسماء و صفات الهی دارد و در نتیجه، به همان جا ختم خواهد شد که بسیاری از فیلسوفان بدبین بدان باور داشتند و منشأ و آفریدگار عالم را عامل شرور و در نتیجه، ترس و نگرانی خود می‌دانستند.

۲. عوامل مؤثر در بدبینی اعتقادی حسن بصری

عواملی که حسن بصری را به این بدبینی حداکثری سوق داده است، عبارت‌اند از ماهیت دنیا و نیز ماهیت انسان. دیدگاه او نسبت به این دو عامل در ادامه بررسی می‌شود.

۲-۱. دنیا در اندیشه حسن بصری

حسن بصری از سویی دنیا را عقوبتی برای انسان می‌داند (ابن جوزی، ۱۹۳۱، ص. ۵۴) و از سوی دیگر، بنابر باور وی، همین دنیا می‌تواند عامل عقوبت‌های بیشتر و جاودانه‌ای باشد. بنابراین، از دیدگاه او دنیا هم خود عذاب است و هم منشأ عذاب خواهد بود. او به این پرسش که «دنیا عقوبت کدامین گناه انسان است؟» پاسخ واضحی نداده و از آنجا که اندیشه قدری در او قوت داشته و به شدت با جبرگرایی مخالفت می‌کرده است، نمی‌توان به ظاهر این گفتار او استناد نمود و می‌بایست آن را توجیه کرد، هرچند با تکلف. از جمله می‌توان چنین توجیه کرد که چون او دنیا را مشحون از بلایا و مشکلات و مصائب می‌دانست (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۷۲)، دنیا را عقوبت گناه تکوینی انسان قلمداد می‌کرد. خاصیت دنیا، به دلیل خساست و نازل بودن رتبه وجودی آن، مملو از رنج و سختی است و انسان به دلیل این جرم تکوینی که در این دنیا زندگی می‌کند، محکوم به این است در این رنج و سختی باشد: «لقد خلقنا الإنسان في كبد» (بلد/۴).



نه تنها انسان، بلکه هر موجودی که در این دنیا زندگی کند، به واسطه رتبه نازل وجودی خود، محکوم به تحمل این رنج‌ها و سختی‌هاست. به عبارت دیگر، منظور حسن بصری از عقوبت بودن دنیا، جزا و پاداش گناه اختیاری نیست، بلکه مراد او خساست و دنائت عالم دنیا و موجودات محصور در آن است؛ درحالی‌که وقتی گفته می‌شود دنیا عامل عقوبت است، منظور گناه اختیاری است و مرتبه تکوینی مد نظر نیست. گناه اختیاری به دلیل حب دنیا از انسان صادر شده و منشأ عذاب اخروی می‌شود. بنابراین، در این دو عبارت، واژه «عقوبت» به صورت مشترک لفظی به کار برده شده است که یکی به نظام تکوین و دیگری به نظام تشریح اشاره دارد.

دنیا آن قدر برای حسن بصری بی‌ارزش و بی‌مقدار بود که باور داشت که حتی به اندازه شستن لباس، ارزش وقت‌گذاری ندارد. وقتی به او گفتند «چرا پیراهنت را نمی‌شویی؟»، گفت: وقت تنگ‌تر از آن است که بتوان برای دنیا زمان صرف کرد (مقدسی، ۱۹۹۶، ص. ۱۹). به فرض صحت این گزارش، این دنیاگریزی و زهد افراطی حسن بصری هرگز مورد تأیید اسلام نیست و به نظر می‌رسد او در تشخیص مصادیق دنیا و آخرت دچار اشتباه شده است. اشتباه بصری این بود که هرچه را به ظاهر و جسم انسان مربوط است، در زمره امور دنیوی می‌دانسته و رسیدگی به آن‌ها را از اعمال دنیوی و مصداق دنیا دوستی می‌پنداشته است. درحالی‌که حقیقت آن است هرچه مطابق با فرمان الهی باشد و به نیت کسب رضایت او انجام شود، نه تنها مصداق دنیا نیست، بلکه قطعاً و یقیناً از امور اخروی خواهد بود. بر این اساس، تلاش برای معاش و رسیدگی به نظافت ظاهری اگر به قصد قربت انجام شود، عمل اخروی به حساب می‌آید و صرف وقت برای آن، به شرط رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط، کاملاً معقول و صحیح خواهد بود.

از دید او دنیا همانند زهر کشنده است که تنها انسان‌های غافل به جانب آن متمایل و راغب هستند. او دنیا را مکاری غدار می‌داند که خود را با تلقین آمال و آرزوها بر انسان غافل عرضه می‌کند. دنیا عروسی بزرگ کرده است که بسیاری از انسان‌ها را واله و شیدای خود می‌کند و در نهایت همه آن‌ها را به هلاکت می‌رساند (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴۳).
به دنبال چنین دیدگاهی، توصیه می‌کند:

” از دنیا برحذر باش؛ چراکه هرکس در آن طمع کند در نهایت آن را واگذارد...
زیرا آرزوهای دنیا همه دروغ و آرمان‌هایش همه باطل و زلال آن دردآلود و عیش



آن تیره است. دنیا همچون رویا و آخرت بیداری از خواب است (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴۳).

بنابراین، از منظر او اگرچه دنیا، به ظاهر، زیبا، فریبنده و دلچسب است، ماهیتی مکار و حيله‌گر دارد و می‌تواند سبب هلاکت انسان و شقاوت ابدی او گردد (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴۳). اگر انسان با همین عقل معاش اهل حساب و کتاب باشد و خوبی‌ها و بدی‌های دنیا را با هم بسنجد و مقایسه کند، در خواهد یافت سختی‌ها، زشتی‌ها، بلاها و مشکلات دنیا بیشتر از آسانی‌ها، زیبایی‌ها و نعمت‌هایش است؛ از همین رو، حسن بصری به غم و اندوه راغب‌تر بود تا به شادی و فرح و تصریح می‌کند هیچ دلیلی برای شادی انسان وجود ندارد (عطارد نیشابوری، ۱۹۰۵، ج. ۱، ص. ۴۱). آنچه می‌تواند این غم و اندوه را بیشتر کند و مانع از تسکین آن باشد، مرگ است. او مرگ را سبب نابودی خوشی‌ها و شادمانی‌ها برمی‌شمارد (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۷۱). بر همین اساس است که می‌توان او را متفکری غمگین و اندوهناک دانست و سلوک عملی او هم - بنابر گزارش‌های تاریخی - همین مطلب را تأیید می‌کند: حسن بصری غالباً اندوهگین و فرورفته در خود بود. خنده‌اش کم و غمش فراوان دیده می‌شد؛ به طوری که یوسف بن اسباط گفته بود او سی سال نخندید (قلعه‌جی، ۱۴۳۸، ج. ۱، ص. ۹). اندوه حسن تا جایی بود که وقتی از عمرو بن عبید خواستند او را توصیف کند، گفت: وقتی او را می‌دیدي گمان می‌کردی برای دفن مادرش آمده است؛ هنگامی که می‌نشست مانند اسیری بود که می‌خواهند گردنش را بزنند و هرگاه سخن می‌گفت مانند کسی بود که به آتش محکومش کرده بودند (مقدسی، ۱۹۹۶، ص. ۱۹).

غم و اندوه حسن بصری صرفاً به دلیل فریب‌کاری ذات دنیا و یا به دلیل حلول مرگ به عنوان امری قطعی و تخلف‌ناپذیر نبود، بلکه او دنیا را لجن‌زاری متعفن می‌دانست که آگاهی از حقیقت آن طاقت را بر انسان طاق می‌کند. بنابراین، او دنیا را از دو جهت نکوهش می‌کرد و همین دو جهت سبب غم و اندوه وی بود: اول، فریب‌کاری دنیا و اینکه عاملی برای شقاوت ابدی است و دوم، ذات دنیا صرف نظر از تأثیر آن در آخرت و عاقبت انسان. همین نگاه، عرصه را بر حسن بصری تنگ می‌کرد؛ چراکه گاهی انسان نسبت به آخرت ناامید و غمناک است، اما با غنیمت شمردن دم و دنیا به دنبال التذاذ و خوشی است و معتقد است حال که به سعادت اخروی امید نیست، از دنیای زیبا و لذیذ بهره می‌گیریم و شادمان خواهیم بود تا



زمانی که مرگ حلول کند و ما را به سرای آخرت منتقل نماید. اما حسن بصری چنین نگرشی نداشت و نه تنها از آخرت ناامید یا نسبت به آن کم‌امید بود، بلکه دنیا را هم منزجرکننده و متعفن و غیرقابل تحمل می‌دانست (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۷۲). در واقع، حسن ذات دنیا را پلید و متعفن قلمداد می‌کرد و معتقد بود اگر کسی از طبع سالم و اصیل برخوردار باشد، این پلیدی و تعفن را درک می‌کند؛ اما غالب مردم این مطلب را درک نمی‌کنند و شامه آن‌ها به دلیل عادت کردن به پلیدی‌ها و روایح متعفن نمی‌تواند تعفن دنیا را درک نماید. بنابراین، او حال خود و غم و اندوه فراوانش را عجیب نمی‌دانست؛ بلکه از دیگران که با وجود اعضا و جوارح سالم و مشاعر بی‌عیب، نمی‌توانستند حقیقت دنیا را درک کنند و غافلانه در شادی و فرح بی‌دلیل فرورفته‌اند، تعجب می‌کرد.

اگرچه حسن بصری، برخلاف بسیاری از متفکران بدبین تاریخ، به آخرت و نجات از آتش و رحمت پروردگار باور داشت، اما چنان ماهیت فریب‌کار دنیا و ضعف انسان را باور کرده بود که نجات از آتش و ورود به بهشت جاودان را دور از دسترس می‌دانست و اصل را بر هلاکت می‌پنداشت، مگر افراد نادری که مورد رحمت الهی قرار بگیرند (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص. ۱۴؛ غزی، ۱۴۳۲، ص. ۵۳).

۲-۲. انسان در اندیشه حسن بصری

فیلسوفان مسلمان، به تبع یونانیان باستان، ماهیت انسان را حیوان ناطق می‌دانستند. بنابراین، از دید آن‌ها انسان ماهیت ثابت و مشخصی دارد که همه مصادیق خود را در بر می‌گیرد. حسن بصری، به دلایلی که در ادامه ذکر خواهد شد، هرگز به ماهیت انتزاعی و نظری انسان اشاره‌ای نکرده؛ یعنی ماهیت انسان را صرف نظر از بُعد عملی و اثرگذاری، تبیین ننموده است. او بدون آنکه به‌طور صریح روشن کند ماهیت انسان چیست، مدعی است انسان غافل و متکبر است. غفلت او سبب می‌شود از دنیای مکار فریب بخورد و تکبرش سبب آن است گوش شنوا و قلبی پذیرا نداشته باشد و همین سبب شقاوت اخروی او خواهد شد.

از اینجا دلیل ترحم حسن بصری به حال انسان روشن می‌شود؛ چراکه از سویی دنیا مکار، فریبنده و غدار است و از سوی دیگر، انسان غافل و متکبر است. بنابراین، ماهیت دنیا، ماهیتی فعال و اثرگذار است؛ اما ماهیت انسان ماهیتی منفعل و اثرپذیر می‌باشد. بر این اساس، تمام



شرایط فاعلی و قابل‌ی برای شقاوت انسان و دوری او از سعادت ابدی فراهم است و حال چنین موجودی حقیقتاً رقت‌انگیز است.

اگرچه او ماهیت واقعی انسان را تبیین نکرد و اساساً درصد آن هم نبود، معتقد بود نفس انسان به علت غفلت از ماهیت واقعی اش، همچنان سرکش است و اگر مورد مراقبت نباشد، دائماً انسان با خود در ستیز خواهد بود (ابن جوزی، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۴). به عبارت دیگر، از نظری، ماهیت انسان چیزی است که اگر انسان بدان علم داشته باشد و از آن غفلت نکند، سبب بندگی او و مانع از سرکشی وی خواهد شد. بنابراین، ماهیت انسان و علم به آن، برای حسن بصری یک معرفت صرف که بر دانش و آگاهی او می‌افزاید، نیست؛ بلکه معرفتی است که آثار آن در مقام عمل ظهور و بروز خواهد داشت. او باور داشت علاوه بر معرفت این‌چنینی و تأثیر آن در سرنوشت آدمی، عوامل خارجی هم می‌تواند در اطاعت و بندگی انسان مؤثر باشد. وی در سخنی ابراز می‌دارد که اگر سه چیز نبود، فرزند آدم هرگز سر بر سجده نمی‌گذاشت: تنگدستی، بیماری و مرگ (مجهول، ۱۳۵۴، ص. ۵۱).

دقت در این سه عامل روشن می‌کند اساس آن‌ها چیزی جز ضعف و نیاز نیست. بنابراین، آنچه را می‌توان ادعا کرد، همین است: از دیدگاه حسن بصری، ضعف و نیاز ذاتی انسان است و ماهیت انسان متقوم به آن می‌باشد. از همین رو است که اگر کسی بدان توجه کند و آن را بشناسد، در مقابل خداوند خاشع خواهد بود و او را بندگی می‌کند و اگر از آن غفلت نماید و خود را مستغنی و بی‌نیاز پندارد، سرکشی خواهد کرد. از همین جا پاسخ این اشکال روشن می‌شود که اگر این سه عامل سبب بندگی و سجده انسان در مقابل خداوند هستند، چرا همه انسان‌ها به طاعت و بندگی خداوند نمی‌پردازند؟ مگر نه این است تنگدستی، بیماری و مرگ برای همگان است، پس چرا فقط عده کمی را به بندگی خداوند درمی‌آورند و اکثر انسان‌ها در دنیا و تمتعات آن غرقند؟ پاسخ این اشکال - که با تحلیل کلمات حسن بصری قابل استنباط است - این است: این امور سه‌گانه که ریشه در نیاز و ضعف انسانی دارند، ماهیت حقیقی انسان یا جزئی از ماهیت او هستند، اما اکثر افراد انسانی غافلانه و متکبرانه نسبت به ماهیت خویش بی‌توجه‌اند و بلکه به دنیا و لذایذ آن عشق می‌ورزند؛ بنابراین، فقط تعداد اندکی از آن‌ها سر بر سجده می‌گذارند و خداوند را عبادت می‌کنند. غالب انسان‌ها شیفته دنیا هستند



و بصری آن‌ها را مذمت می‌کند؛ چراکه هرکه عاشق چیزی شود، به غیر آن توجه نمی‌کند و در نهایت یا در طلب آن می‌میرد و یا بدان می‌رسد (رحمانی، ۱۳۸۴، صص. ۷۹-۸۰).
عاشقان دنیا نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ با این تفاوت که چه به معشوق خود برسند و چه از آن محروم شوند، در حال هلاک خواهند شد. آن‌ها یا به معشوق خود خواهند رسید و در نتیجه، بدان مغرور می‌شوند و سرکشی می‌کنند و با این غرور و غفلت، مبدأ و معاد را از یاد می‌برند و عقلشان زائل می‌گردد و در نتیجه، هنگام مرگ، سخت پشیمان می‌شوند و مرگ با غصه‌ای وصف‌ناپذیر آن‌ها را فرا می‌گیرد؛ و یا پیش از رسیدن به وصال دنیا، عمرشان به سر می‌آید و دنیا را با غم و حسرت ترک می‌کنند و نفس آن‌ها هیچ‌گاه از رنج و تعب آرامش نمی‌یابد (رحمانی، ۱۳۸۴، صص. ۷۹-۸۰).

۳. بررسی لوازم دیدگاه‌های حسن بصری در عرصه اجتماع و سیاست

دیدگاه منفی حسن بصری نسبت به دنیا و ترس افراطی و مخل او نسبت به آخرت، به گواهی تاریخ، بر شئون مختلف زندگی او اثرگذار بوده است. او در عرصه سیاسی به شدت محتاط رفتار می‌کرد و با وجود آنکه دوران حیات او مصادف با جنگ‌های مختلف بود، خود را از همه معرکه‌هایی که در میان مسلمانان به پا شد، کنار کشید و دست به قبضه شمشیر نبرد. او نقل می‌کند در جنگ جمل آماده ورود به میدان نبرد بود و قصد داشت در سپاه عایشه و در مقابل امیرالمؤمنین (ع) قرار بگیرد، اما در میانه راه پشیمان شد و به گوشه عزلت برگشت (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۱). البته گوشه‌گیری و عزلت سیاسی حسن بصری ناشی از ترس و جبن نبود، بلکه دیدگاه‌های کلامی و نگاه او به مسئله سعادت و شقاوت و باور به اینکه اکثر انسان‌ها اهل دوزخ‌اند، سبب شده بود وی در مقابل کسی که شهادتین می‌گوید و به جانب کعبه نماز می‌گزارد، قرار نگیرد و در حقیقت تلاش کند جانب احتیاط را که در احکام و امور عملی مورد تأیید همه علمای دین است، رعایت کند (دلبری، ۱۴۰۴، ص ۶۳)؛ لذا او در مواضعی که مسئله سفک دم و خون‌ریزی در میان نبود، حتی در مقابل حاکمان و جباران می‌ایستاد و آن‌ها را با لحن تند و شدید سرزنش و نصیحت می‌کرد. او نضر بن عمرو، والی بصره، را نصیحت می‌کرد (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۵)؛ عمر بن عبدالعزیز، خلیفه وقت، را به تقوا و رعایت حال محرومان و مستضعفان سفارش می‌نمود (ابن جوزی، ۱۴۲۶، صص. ۱۱۰ و ۱۱۱) و حجاج بن یوسف را مغرور و افسق الفاسقین توصیف می‌کرد تا جایی که تهدید به مرگ



می‌شد (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۱۰۶). بر این اساس، به نظر می‌رسد او به دلیل دیدگاهی که نسبت به صعوبت نجات اخروی داشت، تلاش می‌کرد از ورود به عرصه‌هایی که منجر به خون‌ریزی مسلمانان می‌شود، پرهیزد و صرفاً به تذکرات زبانی اکتفا نماید.

همین دیدگاه نسبت به سعادت و شقاوت اخروی و نیز تفسیری که او از جهان مادی به عنوان مصداق دنیای مذموم داشت، سبب می‌شد نسبت به کار و تلاش عمرانی و امور مربوط به آبادسازی دنیا بی‌تفاوت بماند، تاجایی که حتی از شستن لباس هم به بهانه اشتغال به آخرت ابا داشت (مقدسی، ۱۹۹۶، ص. ۱۹). بی‌تفاوتی نسبت به این امر لازمه منطقی دیدگاهی است که دنیای مذموم را به همین جهان مادی تفسیر می‌کند؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد او در تحلیل مفهوم دنیا دچار اشتباه شده است و اگر همان‌طور که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت، میان مفهوم دنیا به معنای جهان مادی و دنیا به معنای رویکرد حیوانی به جهان تفاوت قائل می‌شد، می‌توانست میان عمران و آبادکردن دنیا از سویی و زهد و بی‌رغبتی نسبت به آن از سوی دیگر جمع نماید. همان‌طور که امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) که حسن بصری بارها به تقوا و زهد او اقرار و اعتراف کرده بود (شیخ صدوق، ۱۴۰۰، ص. ۴۳۴)، در عین زهد و بی‌رغبتی به دنیا به احداث نخلستان‌ها و حفر چاه و قنات همت می‌نمود (حکیمی، ۱۳۸۰، ج. ۵، ص. ۵۰۸).

۴. تحلیل مفهوم دنیا در نقد دیدگاه حسن بصری

عالم طبیعت دارای دو حیثیت متفاوت است و بر اساس همین دو حیثیت مختلف، می‌توان مفهوم «دنیا» و حتی «آخرت» را مشترک لفظی دانست. حیثیت اول عالم طبیعت آن است که این عالم با تمام ویژگی‌هایی که دارد، اعم از محدودیت، مانعیت، مبدئیت برای شرور و مانند آن - که همگی به مرتبه وجودی عالم طبیعت برمی‌گردند - نقطه نهایی قوس نزول است. یعنی وجودی که از حضرت حق نشئت می‌گیرد و مراتب و مراحل مختلف را طی می‌کند و در هر مرتبه به احکام آن مرتبه متصف می‌شود، وقتی به نهایت درجه نزول خود می‌رسد - که نازل‌تر از آن ممکن نیست - با محدودیت‌هایی قرین می‌شود که لوازم خاصی را بر آن مترتب می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۴۳۵). این درجه و مرتبه وجود را «دنیا» می‌گویند. پس مفهوم و معنای اول دنیا، مربوط به نازل‌ترین مرتبه نظام وجود است که در مقابل عوالم مجرد قرار دارد و این عوالم مجرد اصطلاحاً «آخرت» نامیده می‌شوند. ملاصدرا به این معنای از «دنیا» اشاره می‌کند آنجا که



می‌گوید: «خداوند سبحان نظام وجود را در سه نشئه و سه عالم آفرید: اول، دنیا؛ دوم، برزخ [که واسطه دنیا و عقبی است]؛ و سوم، عقبی» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۳).

اما حیثیت دوم عالم طبیعت آن است که این عالم، مبدأ قوس صعود است. پس از آنکه وجود به نازل‌ترین مرتبه خود رسید، به جانب مبدأ خود رجعت می‌کند و نقطه آغازین این رجعت، همین عالم طبیعت است. البته باب‌الابواب رجعت به جانب مبدأ هستی انسان است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۱۷)؛ یعنی این رجعت از «میل بسایط به ترکیب، جهت حصول موالید سه‌گانه آغاز، و به تدریج زمانی به عالم انسانی ختم می‌گردد و در انسان غیر از حرکت جوهری با حرکت عرضی که از ناحیه شارع مقدس به عنوان «تکلیف» به انسان عرضه می‌شود، موجب عروج در کامل مکمل تا فناء فی الله و در محمدیین به «أُوْذُنِی» ختم می‌شود» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۶۸). بنابراین، در حیثیت دوم از عالم طبیعت، آنچه در حقیقت دنیا مهم است، خود عالم طبیعت به عنوان یک مرتبه از نظام وجود نیست؛ بلکه مهم نحوه رویکرد انسان و مواجهه او با این عالم است. اگر انسان برای ارضای قوای شهویه و غضبیه از عالم طبیعت بهره گرفت، این بهره‌گیری عین دنیا است؛ چراکه قوای حیوانی را در انسان به فعلیت رسانده و بُعد انسانی او را تضعیف نموده است. اما اگر انسان با حاکمیت عقل از عالم طبیعت بهره گیرد، حتی اگر به ارضای قوای شهویه و غضبیه بی‌انجامد، این بهره‌گیری از عالم طبیعت، آخرت نامیده می‌شود. به همین سبب، برخی از اندیشمندان دنیا و آخرت را مربوط به انسان دانسته و می‌گویند: «ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۰۹؛ ۱۳۶۰، ص. ۲۷۷؛ ۱۳۶۳، ص. ۴۲۵؛ غزالی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۱۸۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۴۸)؛ دنیا و آخرت دو حالت مربوط به نفس‌اند.

بنابراین، دنیا گاهی بر خود عالم طبیعت و گاهی بر نحوه رویکرد انسان به عالم طبیعت اطلاق می‌گردد. آنچه از دنیا مورد مذمت قرار گرفته، حیثیت اول عالم طبیعت نیست؛ چراکه این حیثیت، مرتبه‌ای از نظام وجود است و به ذات خود هیچ نقصی ندارد و اگر تنگنا و محدودیتی در آن دیده می‌شود، نسبی است و مربوط به مرتبه وجودی آن است. این مرتبه وجودی اقتضای چنین محدودیت‌هایی را دارد و غیر از این نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر عالم طبیعت بری از محدودیت و ضیق وجودی باشد، به عالم بالاتری مبدل خواهد شد و اساساً دنیا بی‌معنا خواهد بود. اما حیثیت دوم از عالم طبیعت که در اختیار انسان است و انسان می‌تواند با اختیار رویکرد خود را نسبت به عالم طبیعت تغییر دهد، قابل تحسین یا مذمت است و



آنچه از آیات و روایات در مذمت دنیا وارد شده است، مربوط به همین حیثیت است. به عنوان نمونه، از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است: «الدنيا حیةٌ فاقتلوها» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۰)؛ دنیا مار است، آن را بکشید. کشتن دنیا به معنای نابودی عالم طبیعت نمی‌تواند باشد، بلکه به آن معناست که انسان بُعد شهویه و غضبیه خود را اصلاح کند و تحت تدبیر عقل قرار دهد تا از طغیان آن‌ها جلوگیری نماید و در نتیجه، عاقلانه به عالم طبیعت توجه نماید. بر این اساس، اگرچه مطابق با تعالیم دینی و نیز آموزه‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان، خصوصاً حکمت متعالیه، مسئله سعادت و شقاوت اساسی‌ترین مسئله انسان می‌تواند باشد و اگرچه این مسئله ارتباط کاملاً مستقیمی با ذات دنیا و نیز حقیقت آدمی دارد، اما آنچه در حسن بصری قابل انتقاد است این است که او جانب امید را کاملاً رها کرده و اساساً بر اساس منابع تاریخی هیچ رفتار یا گفتاری که نشان از امید وی به نجات باشد، به ما نرسیده است. این در حالی است که رحمت الهی و غفران او اگر بیش از غضب و جلالت او نباشد، قطعاً کمتر نیست؛ بلکه بر اساس دیدگاه صدرایی، حتی غضب و عذاب دنیوی و اخروی، از رحمت بیکران خداوند نشئت گرفته و در سایه رحمت رحمانیه خداوند قرار می‌گیرد.

در باب بی‌رغبتی حسن بصری برای آباد کردن و تعمیر دنیا نیز این نکته در نقد دیدگاه وی قابل بیان است که دنیا به معنای اول که مرتبه‌ای از نظام وجود و نهایت قوس نزول است، مورد هیچ مذمتی قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین، توجه به آبادانی آن می‌تواند با زهد و تلاش برای آخرت قابل جمع باشد و انسان‌های الهی نیز به آن همت بگمارند. در حقیقت دنیا به معنای دوم که همان بهره‌گیری شهوانی و غضبی از عالم طبیعت باشد، مورد طمع انسان‌های ظلمانی و غافل از آخرت است و اهل معرفت و یقین از آن دور و نسبت به آن پاکیزه هستند.

اگر انسان مهذب و اهل یقین به عالم طبیعت رو کند و از آن بهره بگیرد و به تعمیر و آبادانی آن همت بگمارد، همه این امور نه تنها جزء دنیا به شمار نمی‌آیند، بلکه مصداق آخرت هستند. به عبارت دیگر، اگر انسان با تهذیب نفس و مجاهدت و ریاضت باطنی به کمال برسد، بهره‌گیری از دنیا و آبادسازی آن هرگز جزئی از امور دنیوی نیست؛ بلکه عملی است برای تقرب به خداوند که در زمره امور اخروی به شمار می‌آید. به تعبیر ملاصدرا اولیای کامل الهی می‌توانند بین دو ریاست [دنیوی و اخروی] و تکمیل نشئتین [دنیا و آخرت] جمع کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۰۹-۱۰۸).



بر این اساس، اشتباه اساسی حسن بصری در خلط معنای دنیا و بدینی نسبت به آن است. دنیا به معنای اول اساساً مذموم و منفور نیست و دنیا به معنای دوم هم به نفس انسان و نحوه رویکرد او به عالم طبیعت برمی‌گردد. بنابراین، آنچه می‌تواند عامل شقاوت انسانی باشد، تنها نفس انسانی است و نهایت نقشی که می‌توان برای عالم طبیعت در شقاوت انسانی برشمرد، اعداد و زمینه‌سازی است. البته عاملیت نفس انسان در شقاوت اخروی، نمی‌تواند مصحح بدینی او نسبت به سعادت اخروی باشد.

۵. تحلیل حقیقت انسان در نقد دیدگاه حسن بصری

حسن بصری از حقیقت و ماهیت انسان سخن صریحی ندارد و البته انتظار از او در این باره هم، با توجه به شرایط زمانی حیاتش، انتظار موجهی نیست. اما بعدها فلاسفه مسلمان به تبعیت از فلاسفه یونان باستان، انسان را حیوان ناطق معرفی کردند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۲۳۶). ملاصدرا، حکیم مسلمان عصر صفویه، برای همه موجودات ممکن و از جمله انسان، ربط وجودی را اثبات نمود. وجودی که در همه شئون خود وابسته و نیازمند به موجود مستقل است، در حقیقت عین ربط و عین فقر است نه اینکه دارای فقر باشد. بر این اساس، او معتقد شد اگرچه با نگاه استقلالی به انسان، او را می‌توان به حیوان ناطق تعریف کرد؛ اما از جهت وجودی، او حقیقتی کاملاً محتاج و فقیر به جانب خداوند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۲۹). توجه به این فقر وجودی می‌تواند انسان را به عرصه عبودیت و بندگی بکشاند. این نقطه می‌تواند نقطه تلاقی دیدگاه دو اندیشمند مسلمان باشد. حسن بصری نیز باور داشت که اگر بیماری، فقر و مرگ نبود، هیچ انسانی در مقابل خداوند ابراز بندگی نمی‌نمود (مجهول، ۱۳۵۴، ص. ۵۱). بنابراین، توجه به فقر و نیازمندی انسان به خداوند، او را به بندگی می‌کشاند. با این حال، هرگز نمی‌توان این دو دیدگاه را به یکدیگر نزدیک دانست؛ زیرا ملاصدرا با براهین عقلی و فلسفی و با تحلیل وجود ممکنات توانست به این مسئله برسد، در حالی که اساس اندیشه حسن بصری صرفاً تعالیم دینی است و برای رسیدن به مسئله مورد ادعای خود، نیاز چندانی به اندیشه فلسفی نداشت. مضافاً بر اینکه دیدگاه ملاصدرا، انسان را در مرحله تحلیه و آراستگی به همه صفات کمالی قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۳۵۹). یعنی انسانی که برای هیچ کس غیر از خداوند شأنی قائل نیست و فقط خداوند را وجود مستقل و حقیقی می‌داند و همه اغیار را عین الفقر و عین الربط برمی‌شمرد، اساساً زمینه‌ای برای آلودگی



به رذائلی مانند حسد، کبر، ترس و... در او نمی‌ماند و به همه صفات کمالی آراسته می‌شود. چنین انسانی نه تنها ناامید نیست بلکه در عین احساس نیستی و ذلت در مقابل پروردگار، سراسر امید و عشق به او است. درحالی‌که دیدگاه حسن بصری انسان را نسبت به هویت و حقیقت خود و نیز نسبت به دنیا و آخرت و حتی نسبت به پروردگار، بدبینی می‌کند و بندگی او نیز بسیار سطحی و آزمندانه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

حسن بصری که در زهد و بی‌رغبتی به دنیا شهره و زبانزد است، نسبت به سعادت و خوشبختی اخروی به شدت بدبین است تا جایی که اصل را برای انسان‌ها بر شقاوت می‌گذارد و نجات آن‌ها را بعید و بلکه اعجاب‌انگیز برمی‌شمارد. او عامل شقاوت انسانی را فریب‌کاری دنیا و فریفته شدن نفس انسانی می‌داند و معتقد است این دو عامل سبب می‌شوند که انسان هرگز به سعادت نرسد. این در حالی است که او اولاً نسبت به ماهیت دنیا دچار مغالطه شده است. دنیا مفهومی مشترک است که گاهی به عالم طبیعت اطلاق می‌گردد و گاهی به نحوه رویکرد حیوانی انسان به عالم طبیعت. معنای اول دنیا، چون مرتبه‌ای از نظام وجود با خصوصیات خاص خود است، هرگز نمی‌تواند مورد مذمت دین و عقل باشد اما معنای دوم دنیا اگرچه مورد مذمت است، اما در حقیقت به نفس انسانی برمی‌گردد. بر این اساس، باید تنها عامل شقاوت را نفس برشمرد و برای عالم طبیعت جز شأن اعدادی و زمینه‌سازی قائل نبود. البته فعالیت نفس انسانی در رویکرد حیوانی خود به دنیا، در قبال رحمت و مغفرت الهی، نمی‌تواند عامل مهمی به شمار آید به طوری که اغلب و اکثر انسان‌ها را به شقاوت ابدی مبتلا نماید. دیدگاه حسن بصری و بدبینی او نسبت به سعادت انسان، ماهیت دنیا و حقیقت انسانی از لوازم سیاسی و اجتماعی هم برخوردار است. او به سبب ترسی افراطی که از شقاوت ابدی داشت، هرگز در مقابل مسلمانان دست به شمشیر نبرد و در هیچ جنگی علیه آنان حتی در رکاب امام حق، اقدام نکرد. او نسبت به آبادسازی دنیا و تعمیر آن چندان روی خوشی نشان نمی‌داد، زیرا عالم طبیعت را مصداق دنیای مذموم برمی‌شمرد تا جایی که شستن لباس آلوده را نیز مصداقی از دنیاخواهی و در نتیجه، عواقب ناگوار اخروی برمی‌شمرد که در این مقاله به تفصیل وجه مغالطه‌ای که او بدان مبتلا شده بود، مورد بررسی قرار گرفت.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

سهم مشارکت نویسندگان این مقاله عبارت است از نویسنده اول ۷۰ درصد و نویسنده دوم ۳۰ درصد.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش نویسندگان در اصلاح ترجمه انگلیسی چکیده کوتاه و تفصیلی مقاله از هوش مصنوعی (chatgpt) استفاده کرده‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان مقاله اعلام می‌کنند در نگارش آن، هیچ‌گونه تعارض منافی ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان این مقاله به صراحت متعهد می‌شوند که از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی پرهیز کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۶). **تعلیقه بر مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية** (روح‌الله خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸). **نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۷). **اساس التوحید** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: امیرکبیر.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۲۶). **آداب الحسن البصری و زهده و مواظه**. بیروت: دار الصدیق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۶۸). **تلیس ابلیس** (ترجمه علیرضا ذکاتوی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۸۶). **قصه و قصه گوئی در اسلام** (ترجمه مهدی محبتی). تهران: نشر چشمه.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). **رسائل**. قم: انتشارات بیدار.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **الشفاء (الالهیات)** (تصحیح سعید زاید). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۹. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (بی تا). **الفتوحات المکیة**. بیروت: دار الصادر.
۱۰. توحیدی، ابوحیان علی بن محمد. (۱۴۲۴). **الإمتاع و المؤانسة**. بیروت: مکتبه عنصریة.
۱۱. حکیمی، محمدرضا، حکیمی، علی و حکیمی، محمد. (۱۳۸۰). **الحیة** (ترجمه احمد آرام). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. دلبری، سید علی. (۱۴۰۴). **تحلیل سندی و دلالی روایت رضوی برهان احتیاط عقلی. آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۸ (۳۳)، ۵۵-۷۶.
۱۳. رحمانی، منصوره. (۱۳۸۴). **حسن بصری در عرصه علم و سیاست** [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. دانشگاه الزهراء.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق). (۱۳۷۵). **مجموعه مصنفات** (تصحیح هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۰۰). **أمالی**. بیروت: نشر اعلمی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). **الإحتجاج علی أهل اللجاج**. مشهد: انتشارات مرتضی.
۱۸. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴). **الأمالی** (تصحیح مؤسسه البعثة). قم: انتشارات دار الثقافة.
۱۹. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابوبکر. (۱۹۰۵). **تذکرة الأولیاء** (تصحیح رینولد آلین نیکلسون). لیدن: مطبعه لیدن.
۲۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (بی تا). **إحیاء علوم الدین** (تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی). بیروت: دار الكتاب العربی.



۲۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۸۶). **إحياء علوم الدين** (ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی و تصحیح حسین خدیو جم). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۲. غزی، علی سعدون. (۱۴۳۶). **الحسن البصری و موقف اهل بیت علیهم السلام من آرائه و روایاته**. بصره: العتبة العباسية المقدسة.
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۷). **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۴. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۷). **منتخب مکاتیب عبدالله قطب** (تصحیح سید مجید حسین زاده حجازی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۵. قلعه جی، محمد راوس. (۱۴۳۸). **موسوعة فقه الحسن البصری**. بیروت: دار النفاثس.
۲۶. قیصری، شرف الدین داوود بن محمود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم** (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). **شرح فصوص الحکم**. قم: انتشارات بیدار.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). **بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار** (تصحیح جمعی از محققان). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۹. مجهول. (۱۳۵۴). **بحر الفوائد**. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۳۰. مقدسی، عبدالغنی بن عبدالواحد. (۱۹۹۶). **من أخبار الحسن البصری**. دمشق: دار النمیر.
۳۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۲). **التعليقات على شرح حكمة الإشراق** (تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱). **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث.
۳۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۹). **رساله سه اصل** (تصحیح محمد خواجوی). تهران: انتشارات مولی.
۳۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). **شرح اصول الكافي** (تصحیح محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). **الشواهد الزبويّة في المناهج السلوكية** (تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد** (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳). **مفاتيح الغيب** (تصحیح محمد خواجوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۸. نصر، سید حسین. (۱۳۸۴). عرفان نظری و تصوف عملی و اهمیت آن ها در دوران کنونی (ترجمه انشاء الله رحمتی). **اطلاعات حکمت و معرفت**، (۱)، ۱۱-۲۰.



Resources

1. Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (2007). *Ihyā' 'ulūm al-Dīn* (The revival of the religious sciences) (M. al-D. M. Khwārazmī, Trans.; Ḥ. Khadīv Jam, Ed.) (6th ed.). Tehran: Nashr-e 'Ilmī wa Farhangī. (Original work composed ca. 12th century). [In Persian]
2. Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (n.d.). *Ihyā' 'ulūm al-Dīn* (The revival of the Religious Sciences) ('A. R. ibn Ḥ. Ḥāfiẓ al-'Irāqī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (Original work composed ca. 12th century). [In Arabic]
3. Al-Kāshānī, 'A. R. (1991). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom) (4th ed.). Qom: Intishārāt-e Bīdār. (Original work composed ca. 14th century). [In Arabic]
4. Al-Majlisī, M. B. ibn M. T. (1983). *Biḥār al-Anwār: al-Durar al-Akḥbār al-A'immah al-Aṭḥār* (Oceans of Lights: Pearls of the Narrations of the Pure Imams) (2nd ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
5. Al-Qayṣarī, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: 'Ilmī va Farhangī. (Original work composed ca. 14th century). [In Arabic]
6. Al-Ṣadūq, A. J. M. ibn 'A. (1980). *Al-Amālī* (The Dictations) (5th ed.). Beirut: A'lamī. (Original work composed ca. 10th century). [In Arabic]
7. Al-Suhrawardī, S. al-D. Y. (1996). *Majmū'ah-ye Muṣannafāt* (Collected Works) (H. Corbin, S. H. Naṣr, & N. Ḥabībī, Eds.) (2nd ed.). Tehran: Mu'assasah-yi Muṭāla'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. (Original works composed ca. 12th century). (In Persian and Arabic)
8. Al-Ṭabarsī, A. ibn 'A. (n.d.). *Al-Ihtijāj 'alā Ahl al-Lijāj* (The Disputation with the Contentious). Mashhad: Murtaḍā. (Original work composed ca. 12th century). [In Arabic]
9. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1997). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (The Bin the Interpretation of the Qur'ān) (5th ed.). Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. [In Arabic]
10. Al-Tawḥīdī, A. Ḥ. 'A. ibn M. (2003). *Al-Imtā' wa al-Mu'ānasah* (Pleasure and Sociable Conversation). Beirut: Maktabat 'Unṣuriyah. (Original work composed ca. 10th century). [In Arabic]
11. Al-Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1994). *Al-Amālī* (The Dictations) Qom: Dār al-Thaqāfah. (Original work composed ca. 11th century). [In Arabic]
12. Anonymous. (1975). *Baḥr al-Fawā'id* (The Sea of Benefits). Tehran: Bungāh-i Nashr. (Cited in Raḥmānī, 2005, p. 80). [In Persian]



13. Āshtiyānī, M. M. (1998). *Asās al-Tawhīd* (The Foundation of Monotheism) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
14. Āshtiyānī, S. J. al-D. (1997). *Ta'liqah 'alā Mišbāh al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah* (Commentary on Mišbāh al-Hidāyah) (3rd ed.). Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm wa Nashr-e Āthār-e Imām Khomeynī. [In Persian]
15. Āshtiyānī, S. J. al-D. (1999). *Naqdī bar Tahāfut al-Falāsifah-ye Ghazālī* (A critique of Ghazālī's Tahāfut al-Falāsifah). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Persian]
16. 'Aṭṭār Nishābūrī, F. al-D. M. ibn A. B. (1905). *Tadhkirat al-Awliyā'* (Memorial of the Saints) (R. A. Nicholson, Ed.). Leiden: Brill. (Original work composed ca. 13th century). [In Persian]
17. Dhakāwatī Qarāguzlū, 'A. R. (2017). "An overview of the life and thought of Abū al-'Alā' al-Ma'arrī." *Āīne-ye Pajūhish* 166, 11–22. <http://noo.rs/lgzdfz> [In Persian]
18. Fayḍ Kāshānī, M. M. (1996). *Al-Maḥajjah al-Bayḍā' fī Tahdhīb al-Ihyā'* (The Luminous Path in Refining the Revival of the Religious Sciences) (4th ed.). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
19. Fayḍ Kāshānī, M. M. (2008). *Muntakhab-e Makātīb-e 'Abd Allāh Quṭb* (Selected Writings of 'Abd Allāh Quṭb) (S. M. Ḥusaynẓadah Hījāzī, Ed.). Tehran: Madrasah-yi 'Ālī-yi Shahīd Muṭahharī. [In Persian]
20. Ghazzī, 'A. S. (2015). *Al-Ḥasan al-Baṣrī wa Mawqif Āl al-Bayt 'alayhim al-Salām min Ārā'ihī wa Riwayātihī* (Al-Ḥasan al-Baṣrī and the stance of the Ahl al-Bayt on his opinions and narrations). Basra: al-'Atabah al-'Abbāsīyah al-Muqaddasah. [In Arabic]
21. Ḥakīmī, M. R., Ḥakīmī, 'A., & Ḥakīmī, M. (2001). *Al-Ḥayāh* (The Life) (A. Ārām, Trans.). Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī. [In Persian]
22. Ibn al-Jawzī, 'A. R. (1989). *Talbīs Iblīs* (The Devil's Deception) ('A. R. Dhakāwatī, Trans.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī. (Original work composed ca. 12th century). [In Persian]
23. Ibn al-Jawzī, 'A. R. (2005). *Ādāb al-Ḥasan al-Baṣrī wa Zuhduhu wa Mawā'izuhu* (The Manners, Asceticism, and Sermons of al-Ḥasan al-Baṣrī). Beirut: Dār al-Ṣiddīq. [In Arabic]
24. Ibn al-Jawzī, 'A. R. (2007). *Qṣṣṣh wa Qeṣṣeh-gū'ī dar Islām* (Story and Storytelling in Islam) (M. Ḥabībī, Trans.). Tehran: Nashr-e Cheshmeh. [In Persian]
25. Ibn 'Arabī, M. al-D. M. ibn 'A. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations) (4 vols.). Beirut: Dār al-Ṣādir. (Original work composed ca. 13th century). [In Arabic]
26. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1980). *Rasā'il* (Treatises). Qom: Intishārāt-e Bīdār. (Original works



- composed ca. 11th century). [In Arabic]
27. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1984). *Al-Shifā': Al-Ilāhiyyāt* (The Healing: Metaphysics) (S. Zāyid, Ed.). Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashī. (Original work composed ca. 11th century). [In Arabic]
28. Khayyām, 'U. (1975). *Rubā'iyāt-e Khayyām* (The Quatrains of Khayyām). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
29. Magee, B. (2018). *Falsafeh-ye Shopenhāwer* (The Philosophy of Schopenhauer) (R. Vali'yārī, Trans.) (3rd ed.). Tehran: Markaz-e Intishārāt. (Original work published 1983). [In Persian]
30. Maqdisī, 'A. G. ibn 'A. W. (1996). *Min Akhbār al-Ḥasan al-Baṣrī* (From the Reports about al-Ḥasan al-Baṣrī). Damascus: Dār al-Namīr. [In Arabic]
31. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (1981a). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys) (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
32. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (1981b). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi al-Manāhij al-Sulūkīyah* (Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring) (S. J. Āshti'yānī, Ed.) (2nd ed.). Mashhad: Al-Markaz al-Jāmi'ī li al-Nashr. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
33. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (1987). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* (Commentary on Uṣūl al-Kāfi) (M. Khwājūy, Ed.; 'A. ibn J. Nūrī, marginalia). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
34. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (2013). *Al-Ta'īqāt 'alā Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* (Glosses on the Commentary of Philosophy of Illumination) (N. Ḥabībī & Ḥ. Ḍiyā'ī, Eds.). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
35. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (2020). *Risālah-ye Seh Aṣl* (Treatise on the Three Principles) (M. Khwājūy, Ed.) (5th ed.). Tehran: Mowlāvī. (Original work composed ca. 17th century). [In Persian]
36. Muṭahharī, M. (2017). *Insān wa Sar-nevesht* (Man and Destiny) (50th ed.). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
37. Qal'ahjī, M. R. (2017). *Mawsū'at Fiḥ al-Ḥasan al-Baṣrī* (Encyclopedia of the jurisprudence of al-Ḥasan al-Baṣrī). Beirut: Dār al-Nafā'is. [In Arabic]
38. Raḥmānī, M. (2005). *Ḥasan al-Baṣrī dar 'arṣah-ye 'ilm wa Siyāsāt* (Ḥasan al-Baṣrī in the Realm of Knowledge and Politics) (Unpublished master's thesis). Al-Zahrā University. [In Persian]



A Comparative Study of the Concept of Love in the Philosophies of Avicenna and Schopenhauer: From Good-Centeredness to the Will Oriented Toward Survival

Ehsan Zohrehvand ¹ | Gholam-Hossein Khedri ²

1. PhD Candidate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: ehsan.zohrehvand@sru.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy, Theology, and Ethics, Faculty of Theology, Payam-e Noor University, South Tehran Campus, Tehran, Iran. Email: gh.khedri@pnu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 23 July 2025
Revised: 28 October 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 27 December 2025

Keywords

Love, Avicenna, Schopenhauer, Philosophy, Mysticism, Will, Striving.



Abstract

This study adopts an analytical-comparative approach to explore the concept of love in the philosophical systems of Avicenna and Schopenhauer. Avicenna examines love through three distinct lenses: the medical—viewing it as an obsessive disorder akin to melancholia; the philosophical—considering it a principle underlying the preservation of existents; and the mystical—interpreting chaste love as a means of inner purification. Schopenhauer, in turn, articulates love across three domains: sexual love, understood as a deceptive mechanism serving the preservation of the species; the will-to-live, as a force permeating all of existence; and pure love, manifested as compassion and a path to redemption. The findings highlight a parallel in the universality of love and will across all beings, while revealing a fundamental divergence in their metaphysical foundations: Avicenna’s ontology is rooted in the primacy of the good, whereas Schopenhauer’s worldview is grounded in the primacy of suffering. As the first comprehensive comparative study of these two thinkers on the subject of love, this research opens a new horizon for the philosophical understanding of love.

Cite this article: Zohrehvand, E.; Khedri, Gh.H. (2025). A Comparative Study of the Concept of Love in the Philosophies of Avicenna and Schopenhauer: From Good-Centeredness to the Will Oriented Toward Survival. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 127-156. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7513.1651>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

This paper aims to provide a comprehensive and comparative analysis of the concept of love within two fundamentally different philosophical frameworks: the Peripatetic philosophy of Avicenna and the pessimistic philosophy of Arthur Schopenhauer. Avicenna analyzes love from three dimensions: the medical dimension (as an obsessive disorder akin to melancholia), the philosophical dimension (as a principle sustaining the existence of beings), and the mystical dimension (as chaste love that refines the inner self). Similarly, Schopenhauer conceptualizes love across three levels: sexual love (as a deceptive force serving the preservation of the species), the will oriented toward survival (as a pervasive force throughout existence), and pure love (as compassion and a path to redemption).

The findings reveal significant similarities in the universality and diffusion of love and will across all beings, alongside fundamental differences in their metaphysical foundations: Avicenna's goodness-centered ontology versus Schopenhauer's pessimistic, suffering-centered worldview. As the first comprehensive comparative study of these two philosophers on the notion of love, this research offers a new horizon for understanding the philosophy of love.

The central problem of this study concerns the ontological, anthropological, and teleological foundations of love in Avicenna's thought and the ways in which this conception diverges—often radically—from Schopenhauer's interpretation of love as a manifestation of the will-to-live. The main hypothesis of the article is that the disagreement between these two philosophers regarding love is not merely psychological or ethical in nature, but rather rooted in two profoundly different metaphysical visions of being, human nature, and the ultimate meaning of life.

Method

The research adopts an analytical-comparative methodology and is based on a close reading and interpretation of the primary and authoritative texts of both philosophers.

Findings

In Avicenna's philosophy, love (*'ishq*) is not treated as a merely emotional or subjective phenomenon. Instead, it occupies a central place within his ontological system and is deeply embedded in the very structure of being. In several of his works, most notably *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* and the *Risālah fī al-'ishq* (Treatise on Love), Avicenna conceptualizes love as the intrinsic inclination of all beings toward perfection and the ultimate good. According to this view, every existent, in accordance with its ontological rank, possesses a natural desire and attraction toward its own perfection, and this attraction constitutes the very essence of love. Love, therefore, is not an accidental attribute but an existential necessity and a fundamental consequence of being itself.



The intimate connection between love and Avicenna's doctrine of emanation and hierarchical ontology further clarifies this position. Within the Avicennian framework, the entire cosmos is structured as an ordered system of emanation from the Necessary Existent, and the movement of beings—both in their descent and ascent—can only be adequately explained by reference to love as a motivating and unifying force. Love functions as the principle that accounts for the dynamism of existence and the coherence of the cosmic order.

In the human realm, this ontological conception of love acquires distinctive epistemological and ethical implications. Human love, in its highest and most refined form, culminates in intellectual love and the love of the Absolute Good, guiding the rational soul toward ultimate felicity and perfection. From this perspective, love is not opposed to reason; rather, it operates in harmony with rationality and may even serve as the primary motive for intellectual and moral development. Consequently, love in Avicenna's philosophy is a meaning-conferring and perfection-oriented force that aligns human life with the teleological structure of reality.

By contrast, Arthur Schopenhauer analyzes love within the framework of his distinctive metaphysics of the will. In Schopenhauer's philosophical system, the ultimate reality underlying all phenomena is neither reason nor goodness, but a blind, irrational, and insatiable will that manifests itself in every level of existence. Human beings, like all other entities, are merely phenomenal expressions of this will, and their consciousness and rational capacities ultimately function in the service of its demands. Within this metaphysical context, love—especially sexual and romantic love—emerges as one of the most powerful instruments through which the will secures the preservation and continuation of the species.

Schopenhauer adopts a profoundly pessimistic stance toward love, interpreting it as a form of conscious illusion generated by the will in order to compel individuals toward reproduction. Intense emotions, romantic attachments, and even acts of self-sacrifice are, on this account, deceptive appearances that conceal the true biological aim of love. What individuals experience as personal affection or profound emotional connection is, in reality, the impersonal strategy of the will-to-live asserting itself through human consciousness. As a result, love does not signify transcendence, fulfillment, or genuine meaning; instead, it reveals humanity's bondage to an endless cycle of desire, satisfaction, boredom, and suffering. Once the immediate goal of the will is achieved, the illusion of love dissipates, leaving behind disillusionment or renewed dissatisfaction—an outcome entirely consistent with Schopenhauer's fundamental pessimism about life.

A comparative analysis of these two philosophical approaches demonstrates that the starkly different interpretations of love are grounded in deeply divergent ontological and anthropological assumptions. In Avicenna's philosophy, being is inherently intelligible, good-centered, and teleological, and the human being is capable—through the guidance of reason and love—of attaining perfection and true happiness. In Schopenhauer's philosophy, by contrast, reality lacks a rational or benevolent purpose and is governed by an irrational will that condemns human existence to perpetual dissatisfaction. Accordingly, love cannot assume a redemptive or elevating role; it remains a mechanism of deception in the service of biological survival.



Conclusion

In the comparative examination of Avicenna's and Schopenhauer's views on love, it becomes evident that, despite fundamental differences in their metaphysical, epistemological, and anthropological foundations, a semantic convergence exists in both thinkers' conception of "sexual love" as a force serving the preservation of the human species. For both philosophers, love is interpreted not as a merely personal emotion or feeling, but rather as an ontological mechanism of nature that ensures the continuity of existence.

However, beyond this convergence, their interpretations diverge radically. Within Avicenna's framework, love represents a pathway toward intellectual and moral transcendence, offering meaning and orientation to human life. Within Schopenhauer's framework, love exemplifies the tragic condition of human existence, in which individuals are unknowingly manipulated by forces beyond their control.

The present study concludes that the philosophical analysis of love is not merely an inquiry into a particular human emotion, but rather a gateway to a deeper understanding of the relationship between metaphysics, ethics, and lived human experience. By juxtaposing Avicenna's good-centered metaphysics with Schopenhauer's will-centered pessimism, the article illuminates the profound extent to which conceptions of love are shaped by underlying metaphysical commitments.

Author Contributions

All authors contributed equally to all aspects of the manuscript.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors declare that they have avoided fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of research misconduct.

Funding

This work did not receive any external financial support.

Conflict of Interest

The authors state that they have no conflicts of interest.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No AI tools were employed in the preparation of this manuscript.



مقایسه تطبیقی مفهوم عشق در فلسفه ابن سینا و شوپنهاور؛ از خیرمحوری تا اراده معطوف به بقا

احسان زهره‌وند^۱ | غلامحسین خدری^۲ ✉

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: ehsan.zohrehvand@sru.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه، کلام و اخلاق، دانشگاه پیام نور مرکز تهران جنوب، تهران، ایران. رایانامه: gh.khedri@pnu.ac.ir

چکیده

این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی، مفهوم عشق را در دیدگاه‌های ابن سینا و شوپنهاور بررسی می‌کند. ابن سینا عشق را از سه منظر طبی (بیماری و سواس‌گونه شبیه مالیخولیا)، فلسفی (عامل بقای موجودات)، و عرفانی (عشق عقیف برای تلطیف درون) تحلیل کرده است. شوپنهاور نیز عشق را در سه ساحت عشق جنسی (نیروی فریبنده برای بقای نوع)، اراده معطوف به بقا (نیروی ساری در هستی)، و عشق ناب (شفقت و رستگاری) تبیین می‌نماید. یافته‌ها نشان‌دهنده شباهت در سریان عشق، اراده در تمام موجودات و تفاوت در مبانی است: خیرمحوری ابن سینا در برابر شرمحوری شوپنهاور. این مطالعه، به عنوان نخستین مقایسه جامع این دو فیلسوف، افق جدیدی در فهم فلسفه عشق ارائه می‌دهد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۶

کلیدواژه‌ها

عشق، ابن سینا، شوپنهاور، فلسفه، عرفان، طب، اراده.

استناد: زهره‌وند، احسان؛ خدری، غلامحسین. (۱۴۰۴). مقایسه تطبیقی مفهوم عشق در فلسفه ابن سینا و شوپنهاور؛ از خیرمحوری تا اراده معطوف به بقا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳)، ۱۲۷-۱۵۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7513.1651>



مقدمه

گرچه تعریف عشق دور از دسترس و دشوار است، چنان‌که مولانا عشق را دریای عدم می‌داند که پایان و حد ندارد و وجودهای محدود قادر بر وصف و تعریف آن نیستند (بهران، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۵)، اما به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین فلسفی همواره در کانون توجه اندیشمندان، فیلسوفان، عارفان و ادیبان قرار داشته و هر گروه با رویکردهای خاص خود به کاوش در ماهیت آن پرداخته‌اند. در این میان، فیلسوفان با تکیه بر روش‌های عقلی و استدلالی، نقش برجسته‌ای در روشن‌سازی جنبه‌های مفهومی عشق ایفا کرده‌اند. فلاسفه اسلامی و غربی، از دوران باستان تا عصر مدرن، بحث‌های گسترده‌ای در این زمینه ارائه داده‌اند، اما کمتر به مقایسه تطبیقی میان سنت‌های شرقی و غربی پرداخته شده است.

این مقاله بر آن است تا مفهوم عشق را در فلسفه ابن سینا و شوپنهاور - با تمرکز بر گذار از خیرمحوری در اندیشه ابن سینا به اراده‌محوری و میل به بقا در فلسفه شوپنهاور - مقایسه کند و از این رهگذر، وجوه اشتراک و افتراق دو نظام فکری متفاوت را بررسی نماید. ابن سینا و شوپنهاور، هر یک در سنت فلسفی خاص خود، از نخستین فیلسوفانی هستند که به نحو منسجم و نظام‌مند به تحلیل ماهیت عشق پرداخته‌اند؛ ابن سینا در چارچوب فلسفه مشائی و متافیزیک خیر، و شوپنهاور در افق فلسفه مدرن آلمانی و متافیزیک اراده. این تنوع رویکردها، زمینه‌ای غنی برای مطالعه تطبیقی میان دو نگرش متفاوت به عشق، یکی بر محور عقل و دیگری بر محور اراده، فراهم می‌آورد.

ابن سینا، فیلسوف برجسته اسلامی، عشق را از سه منظر طبی، فلسفی و عرفانی، بررسی کرده است. او در کتاب قانون، عشق را نوعی بیماری و سواس‌گونه نزدیک به مالیخولیا توصیف می‌کند که در آن نیکویی صورت‌ها و سیرت‌ها بر قوه خیال غلبه می‌یابد و فرد را از امور روزمره بازمی‌دارد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۲۳۸). این دیدگاه با نظر شوپنهاور در باب عشق جنسی هم‌خوان است؛ او عشق را نیرویی فریبنده برای بقای نوع می‌داند و هشدار می‌دهد که این نیرو می‌تواند افراد را تا مرز جنون یا خودکشی بکشاند، چنان‌که در گزارش‌های روزنامه‌های اروپایی قرن نوزدهم آمده است (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص. ۹۷۷). شوپنهاور تأکید می‌کند که این نوع عشق بیش از نیمی از افکار جوانان را اشغال می‌کند و حتی اذهان بزرگ را مختل می‌سازد. در بُعد فلسفی، ابن سینا در رساله فی ماهیه العشق، عشق را بنیاد هستی و عامل بقای موجودات



معرفی می‌کند؛ عشقی که در تمام ممکنات جاری است و آنان را به سوی کمالات و خیرات سوق می‌دهد، درحالی‌که از شرور و نقصان گریزان‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص. ۱۷۶). این ایده با مفهوم اراده معطوف به بقای شوپنهاور قرابت دارد، که آن را نیرویی ساری در تمام موجودات می‌داند - از جوانه زدن گیاه تا جاذبه گرانشی - و عامل هر حرکتی در جهان می‌شمارد (شوپنهاور، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۷). هر دو فیلسوف، عشق را به عنوان نیروی محرکه وجود توصیف می‌کنند، اما مبانی‌شان متفاوت است: خیرمحوری ابن‌سینا بر پایه وجود و کمال الهی در برابر اراده کور و بی‌هدف شوپنهاور.

سومین منظر ابن‌سینا، عرفانی است. در نمط نهم اشارات و تنبیهات، از عشق عقیف سخن می‌گوید که شمایل معشوق را بر شهوات مقدم می‌دارد و درون را لطیف می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۰). شوپنهاور نیز عشقی ناب را توصیف می‌کند که به رستگاری و تسلیم اراده زندگی می‌انجامد و آن را با هم‌دردی و عبور از اصل تفرد یکی می‌داند (Schopenhauer, 1860, p. 367). این مقایسه نه تنها مبانی و خاستگاه‌های عشق را تبیین می‌کند، بلکه وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه را برجسته می‌سازد.

انتخاب ابن‌سینا و شوپنهاور، از آن‌روست که هریک بیانگر دو افق متفاوت از اندیشه فلسفی‌اند: ابن‌سینا در سنت مشائی اسلامی و شوپنهاور در سنت متافیزیکی مدرن غرب. تنوع سه‌گانه نگرش ابن‌سینا - طبی، فلسفی و عرفانی - و در برابر آن، تحلیل شوپنهاور از عشق در پرتو مفهوم اراده حیات، با وجود اختلاف در مبانی هستی‌شناختی، هر دو به درکی از عشق به مثابه نیرویی ساری در هستی می‌انجامند. همین هم‌پوشانی مفهومی، مبنای طرح پرسش‌های این پژوهش است.

الف) ابن‌سینا در مجموعه آثارش پیرامون عشق چه نظراتی دارد و بر چه مبانی استوار است؟

ب) شوپنهاور چه نظراتی در رابطه با عشق دارد؟

پ) وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها، مبانی و روش‌های ابن‌سینا و شوپنهاور در مفهوم عشق چیست؟

این نوشتار، با تکیه بر تفکرات بدیع دو فیلسوف، افق جدیدی در فهم عشق می‌گشاید. مقایسه آرای ایشان، که هرکدام از منظری فلسفی متمایز به عشق می‌نگرند و مبادی متفاوتی دارند، بر پیچیدگی پژوهش می‌افزاید. رویکردهای چندگانه ابن‌سینا، برآمده از ساحت‌های



وجودی‌اش، نیازمند بررسی جداگانه است. این پژوهش، به عنوان نخستین مقایسه آرای شوپنهاور با فیلسوفان اسلامی، به دشواری‌های موجود پاسخ می‌دهد و زمینه‌ای برای مطالعات تطبیقی آینده فراهم می‌آورد.

پیشینه تحقیق

مفهوم عشق به عنوان یکی از موضوعات محوری در فلسفه، عرفان و ادبیات، همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. با این حال، پس از جست‌وجوی گسترده در منابع موجود، پژوهشی که به طور مستقیم و مستقل به مقایسه تطبیقی مفهوم عشق در اندیشه ابن سینا و شوپنهاور پرداخته باشد، یافت نشد. این شکاف تحقیقاتی، ضرورت انجام مطالعه‌ای جامع و نظام‌مند را برجسته می‌کند. با وجود این، برخی پژوهش‌های مرتبط با موضوع عشق در آثار این دو فیلسوف یا زمینه‌های نزدیک به آن شناسایی شده‌اند که در ادامه به طور مختصر بررسی و تحلیل می‌شوند.

الف) نقدی بر مفهوم عشق و اراده از نظرگاه شوپنهاور (مدرس مطلق، ۱۳۷۶): این مقاله به تحلیل مفهوم عشق در فلسفه شوپنهاور با تمرکز بر رابطه آن با اراده معطوف به زندگی می‌پردازد. اگرچه این پژوهش به تبیین دقیق دیدگاه‌های شوپنهاور کمک کرده، اما فاقد رویکرد تطبیقی با فلاسفه دیگر، به ویژه از سنت اسلامی، است و صرفاً به جنبه‌های غربی موضوع محدود مانده است.

ب) ابن سینا و ماهیت عشق (کذکی، ۱۳۹۶): این مطالعه به بررسی مفهوم عشق در آثار فلسفی ابن سینا، به ویژه رساله فی ماهیه العشق، پرداخته و عشق را به عنوان نیروی محرکه هستی تحلیل می‌کند. با این حال، این پژوهش تنها به بعد فلسفی عشق در اندیشه ابن سینا توجه دارد و از دیدگاه‌های طبی و عرفانی او غفلت کرده است. همچنین، این اثر فاقد هرگونه مقایسه با فلاسفه غربی است.

ج) عشق زمینی از دیدگاه ابن سینا (صیدی و پاشایی، ۱۴۰۰): این مقاله به بررسی جنبه‌های زمینی و روان‌شناختی عشق در آثار ابن سینا، به ویژه در کتاب قانون، پرداخته و عشق را به عنوان یک بیماری شبیه مالیخولیا تحلیل می‌کند. اگرچه این پژوهش به یکی از ساحت‌های عشق در اندیشه ابن سینا توجه دارد، اما جامعیت لازم برای پوشش تمام ابعاد (طبی، فلسفی و عرفانی) را ندارد و به مقایسه با دیگر نظام‌های فلسفی نمی‌پردازد.

تحلیل و تمیز پژوهش حاضر: پژوهش‌های موجود عمدتاً به بررسی جداگانه دیدگاه‌های ابن سینا یا شوپنهاور پرداخته‌اند و کمتر به رویکرد تطبیقی میان سنت‌های فلسفی اسلامی و غربی توجه



کرده‌اند. در مواردی که مطالعات تطبیقی انجام شده، تمرکز غالباً بر مقایسه فلاسفه اسلامی با یکدیگر یا با افلاطون به عنوان نماینده ثابت فلسفه غرب بوده است (مانند مقایسه ابن سینا و فارابی یا ابن سینا و افلاطون). شوپنهاور در فصل «متافیزیک عشق جنسی» از جلد دوم جهان همچون اراده و تصور، تصریح می‌کند که فیلسوفان پیش از او، از جمله افلاطون، روسو و کانت، به جد به تحلیل ماهیت عشق نپرداخته‌اند و مباحث آنان را بیشتر شاعرانه یا اخلاقی می‌داند که برای مخاطبان یونانی و مدرن مناسب بوده است (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص. ۹۸۵-۹۷۷). این نکته اهمیت مقایسه اندیشه شوپنهاور با فیلسوفان اسلامی، چون ابن سینا، را دوچندان می‌کند، زیرا از رهگذر آن می‌توان به درکی عمیق‌تر از نسبت میان عشق، اراده و خیر در دو سنت فلسفی متفاوت دست یافت.

از سوی دیگر، پژوهش‌های پیشین درباره ابن سینا اغلب تنها یکی از ابعاد عشق (طبی، فلسفی یا عرفانی) را بررسی کرده‌اند و از جامعیت لازم برخوردار نبوده‌اند. برای مثال، دیدگاه طبی ابن سینا در کتاب قانون یا دیدگاه عرفانی او در اشارات و تنبیهات به طور جداگانه تحلیل شده، اما کمتر پژوهشی این سه ساحت را به طور یکپارچه مورد توجه قرار داده است. پژوهش حاضر، با گردآوری و تحلیل جامع تمام دیدگاه‌های ابن سینا در کنار مقایسه آن‌ها با آرای شوپنهاور، گامی نو در فلسفه تطبیقی برمی‌دارد. این مطالعه، به عنوان نخستین پژوهش در نوع خود، نه تنها به مقایسه‌ای نظام‌مند میان دو سنت فلسفی می‌پردازد، بلکه با بهره‌گیری از چارچوب تحلیلی-تطبیقی، به دنبال تبیین شباهت‌ها (مانند سریان عشق/اراده در هستی) و تفاوت‌ها (مانند خیرمحوری در برابر شرمحوری) است.

پیشینه تحقیق نشان‌دهنده شکاف قابل توجه در مطالعات تطبیقی میان ابن سینا و شوپنهاور است. پژوهش حاضر، با تمرکز بر جامعیت دیدگاه‌های ابن سینا و مقایسه آن‌ها با آرای شوپنهاور، نه تنها این شکاف را پر می‌کند، بلکه زمینه‌ای برای مطالعات تطبیقی آینده در فلسفه شرق و غرب فراهم می‌آورد.

۱. عشق از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا، با توجه به جامعیت شخصیت علمی‌اش - که هم طیب حاذقی در عصر خود بود و هم دارای تبحر و دانش گسترده‌ای در مباحث مابعدالطبیعه - چنان‌که پیش از این نیز اشاره



شد، رئیس مکتب مشائی شناخته می‌شود، هرچند خود را شاگرد فارابی می‌دانست. علاوه بر شخصیت فلسفی شیخ‌الرئیس، گرایش‌های عرفانی و نوشتارهایی با روحیه اهل تصوف در آثار وی به چشم می‌خورد که دست‌کم نشان‌دهنده تمایلات او و تأثیرپذیری‌اش از این حوزه معرفتی است. با این اوصاف، هنگامی که می‌خواهیم نظرات ابن سینا را پیرامون موضوعی گسترده همچون عشق مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم، سزاوار است نظرات او را در هرکدام از حوزه‌های فکری و علمی‌اش به صورت مستقل و به تفکیک مورد بررسی و مذاقه قرار دهیم. این رویکرد به ما کمک می‌کند تا تصویری روشن از فضای فکری او ترسیم کنیم و تمام زوایای آشکار و پنهان تأملاتش را پیرامون این مفهوم مورد توجه و دقت قرار دهیم. در میان فیلسوفانی که در باب عشق سخن گفته‌اند، کمتر کسی یافت می‌شود که هم‌زمان در سه زمینه علمی و شناختی یعنی فلسفه، طب و عرفان دارای مقام علمی و صاحب اندیشه و نظر باشد. از این جهت، نظرات ابن سینا در باب موضوع مذکور جای توجه ویژه دارد. به همین منظور، ابتدا، به تفکیک، نظر ابن‌سینای طبیب، سپس ابن‌سینا در جایگاه فیلسوف و دست‌آخر نظرش در باب عشق در مقام یک عارف را بررسی خواهیم کرد تا زمینه‌ای برای مقایسه تطبیقی با دیدگاه‌های شوپنهاور فراهم آید.

دیدگاه پزشکی و طبیبانه شیخ‌الرئیس در کتاب مشهور خود، کتاب قانون، ذکر شده است که شاید مؤثرترین کتاب در تاریخ طب باشد و هنوز هم در مشرق‌زمین تدریس می‌شود (نصر، ۱۳۹۴، ص. ۲۵). دیدگاه فلسفی و حکیمانه ابن‌سینا در کتاب رساله فی ماهیه العشق و شاهکار جامع وی که دایره‌المعارفی کامل در علوم است، یعنی الهیات الشفا ذکر شده، اما برای دریافتن نظرات باطنی و عارفانه او پیرامون مقوله عشق، باید به نمط نهم اشارات و تنبیهات رجوع نمود.

۲-۱. بیان ابن‌سینا در کسوت طبیب

دیدگاه طبی ابن‌سینا در مورد موضوع عشق در کتاب قانون و در فصل یازدهم آورده شده است. شیخ‌الرئیس عشق را نوعی بیماری و سواس‌گونه‌ای شبیه به مالیخولیا تلقی می‌کند؛ فرد عاشق غرق در خیالات و اوهام می‌گردد و تصویری خیالی از معشوق و محبوبش دارد. توجه و تمرکز طولانی مدت بر یک نفر که موجب انصراف حواس او از غیر خواهد شد، سبب می‌شود تا فرد عاشق از سایر شئون زندگی غافل شود. علائم و نشانه‌های عشق از دیدگاه ابن‌سینای طبیب عبارت‌اند از: پلک برهم‌زدن بسیار، گودافتادگی چشمان، شوخی و خنده و مزاح فراوان، اندوه بی‌پایان، نفس‌های تنگ و آه مستدام. فرد مبتلا به بلیه عشق، آن‌گاه که کلامی پراحساس یا شعری



عاشقانه بشنود، سخت متأثر و منقلب می‌گردد. درد عشق تا پژمردگی باطن، پریشانی ظاهر و بی‌نظمی نبضش پیش می‌رود.

بیان ابن سینا در قانون: عشق بیماری وسواس‌گونه‌ای شبیه به مالیخولیا است. عامل این بیماری عبارت است از غرق شدن در خیالات و اینکه انسان فکر خود را تماماً به تصاویری معطوف می‌دارد و آرزومند آن‌ها است. اما آرزو کردن حاصلی ندارد. اما این توجه و تمرکز ممتد عامل مرض می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۱۷۳).

۲-۱. مبانی و خاستگاه نظر طبی ابن سینا

شیخ‌الرئیس در علم طب پیرو مکتب یونانیان و همانند طبری، رازی و اهوازی بیشتر از ترجمه کتاب‌های استادان یونانی اقتباس کرده است. البته باید گفت بسیاری از مطالب را بر نظرات طبیبان یونانی افزوده و آن‌ها را به شکلی نوین درآورده که موجب تحسین خویش گردیده است. بقراط و بسیاری از پزشکان پیش از ابن سینا، امراض را نوعی عنصر خارجی مستقل می‌دانستند که گاه و بیگاه به بدن انسان هجوم می‌آورند. به دلیل اینکه بدن مرکب از رطوبت‌ها، اعضا و نیروی حیاتی است، در برابر هجوم عنصر خارجی به دفاع از خود و مبارزه با آن برمی‌خیزد؛ نتیجه این پیکار یا به تندرستی و سلامتی و حیات منجر می‌شود یا به ناخوشی و مرگ می‌انجامد. شیخ‌الرئیس ابن سینا نیز بر همین عقیده بوده، البته این مبانی را با نظرات خود غنی کرده است (نجم‌آبادی، ۱۳۹۷، ص. ۵۸۶).

پیش از ابن سینا، علی بن عباس مجوسی (سده چهارم هجری) در کتاب کامل الصناعات الطیبیه به بحث پیرامون آشفتگی‌های روانی و روحی پرداخته و در آغاز کتاب، نظریه‌های پزشکی درباره این بیماری‌ها را ارائه کرده است. در توضیح جنون عشق، مختصراً بیان داشته است: احساسی نفسانی نسبت به کسی که بیمار دائماً به او می‌اندیشد و نشانه‌های آن عبارت است از چشم‌های گودافتاده، حرکت سریع چشم، ضعف و تغییر نبض به هنگام یادآوری محبوب (مجوسی، ۱۲۹۴، ج. ۱، ص. ۳۳۴). ابن سینا عشق یا جنون عشقی را که ابن عباس مجوسی مختصراً به آن پرداخته و رازی هم آن را از قول مجوسی آورده، تقریباً به طور کامل شرح کرده است؛ به نحوی که هم در شرق و هم در غرب تأثیرگذار بوده است. به گفته او، نشانه‌های بیماری عشق شبیه مالیخولیا است، به صورتی که بدن از خلط سودا پر می‌شود. مرطوب کردن بیمار و منحرف کردن ذهن از وسواس از راه‌های درمان آن است. ابن سینا در جایی می‌گوید:



” از درک تابعیت وضعیت جسمانی از اوهام ذهنی حیرت کردیم (ابن سینا،

۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۸۹۷).

در توضیح مبانی نظرات پزشکی شیخ‌الرئیس باید گفت که غالب نظرات طبیبان بعد از اسلام در باب بیماری‌های روانی، به جهت غلبهٔ مکتب اسکندریه، غالباً بر مبنای دیدگاه‌های طبیبان یونان و به‌طور خاص جالینوس است که خود جالینوس نیز در افکار و آثارش بر دانش‌های بقراطی تکیه دارد. قدیمی‌ترین توضیح پزشکی از بیماری عشق، علی‌الظاهر از اریبسیوس (۴۰۰م) بود که بولس اجانیطی (سدهٔ اول هجری) از آن نسخه‌برداری کرده بود. بولس بسیار کمتر از ابن سینا، این موضوع را توضیح داده است. ابن سینا نخستین طبیبی است که این مرض را به دماغ نسبت داده، اما آن را وهمی ذهنی مانند مالیخولیا قلمداد کرده است؛ او نیز مانند طبیبان یونانی، علائم افسردگی را محرز و نوسانات نبضی را به‌عنوان علائم این مرض معین نموده است.

در مجموع، شیخ‌الرئیس مطالب خود را پیرامون آسیب‌های مغزی از بولس اجانیطی گرفته که کتاب او نیز به‌نام خلاصه پزشکی در هفت کتاب بیشتر آورده‌هایی از کتاب هفت‌جلدی اریبسیوس است. بولس نیز از طریق اریبسیوس از آموزش‌های جالینوس استفاده کرده و نظرات او را با دیدگاه‌های طبیبان یونان آمیخته است. درمان‌های ابن سینا برای این بیماری‌ها در کتاب قانون با نوشته‌های بولس در کتاب سوم بسیار شباهت دارد، اما ابن سینا برای مطالب خود منبعی نیاورده است. تفاوت گفته‌های او با مطالب شیخ‌الرئیس در تفصیل بیشتر و تأکید بیشتر ابن سینا بر نظریهٔ اخلاطی است. درمان‌های این دو نیز برای بیماری‌هایی چون مالیخولیا شباهت بسیار دارد و بخش کوتاه نظرات بولس در مورد مانیا به‌صورت کامل توسط ابن سینا بازنویسی شده است (حداد عادل، ۱۳۹۳، مدخل «مجنون»).

۳-۱. عشق از دیدگاه فلسفی ابن سینا

شیخ‌الرئیس در الهیات الشفا گفته است که:

” واجب‌الوجود نهایت کمالات و زیبایی‌ها و ارزش‌ها است که خود را با

این اوصاف تعقل می‌کند؛ تعقلی که در آن عاقل و معقول در حقیقت یکی است



و ذات واجب الوجود، بزرگ‌ترین عاشق و معشوق برای خودش است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳۸۸).

همچنین در دانشنامه علائی نگاشته است که:

” پس اندریافت سبب عشق آن بزرگی بود و عشق سبب ماندگی جستن بود و ماندگی جستن سبب آن جنبش بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۸).

ابن‌سینا در الهیات نجات معتقد است که:

” معشوق از آن جهت که معشوق است، نسبت به عاشق خیر است، بلکه می‌توان گفت همه محرک‌هایی که ایجاد حرکت غیرقهری می‌کنند، حرکتشان به سمت هدفی است و در حقیقت مشتاق چیزی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۱۹۳).

با وجود این، می‌توان در کتاب رساله فی ماهیه العشق کامل‌ترین دیدگاه فلسفی او را یافت، تا بدان جا که در پی اثبات سریان عشق در تمام موجودات است؛ آن را سبب بقای موجودات عالم هستی دانسته و در تعریف آن می‌گوید:

” عشق در حقیقت چیزی جز نیکو شمردن امر نیکو و موزون نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، صص. ۳۷۷-۳۷۸).

ابن‌سینا، از دیدگاه فلسفی اش، عشق را سبب بقای تمام موجودات عالم می‌داند و از آن به اشتیاق به کمالات و خیرات تعبیر می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که عشق ذاتی و شوق فطری در همه موجودات عالم، اقتضای حکمت بالغه پروردگار است تا موجودات از نقص و فقر و ضعف به خیر و کمال برسند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۷۷).

ابن‌سینا بحثی را در رابطه با اثبات عشق در بسایط غیرزنده طرح می‌کند؛ به عقیده او، هیولای حقیقی و صورتی که قائم به ذات نباشد و همچنین اعراض در شمار بسایط هستند و اجزای خارجی یا عقلی برای آن‌ها متصور نیست. او در همه این سه نوع از بسایط غیرزنده، عشق را جاری و علت بقای آن‌ها می‌داند و برای اثبات آن استدلال‌هایی ارائه می‌دهد. شیخ‌الرئیس حرص و اشتیاق همیشگی هیولا به صورت را امری ثابت شده و متقن دانسته، و آن را نوعی عشق



می‌داند؛ یعنی عشق هیولا به صورت. هیولا در نگاه او همچون عجزه‌ای زشت صورت است که برای پنهان ماندن قباح‌ت چهره، هر دم حجاب صورتی بر رخ می‌کشد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۷۹). ابن سینا برای اثبات عشق در صورت - که آن نیز یکی از جواهر است - از دو جهت استدلال می‌آورد: یکی از راه ملازمه دائمی و همیشگی صورت با موضوعش، و دیگری از راه ملازمه صورت با مواضع طبیعی و کمالات خود، زمانی که از مکان اصلی‌اش جدا شده باشد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۰).

مورد بعدی عشق در اعراض است که از دیدگاه شیخ‌الرئیس بسیار واضح و روشن است؛ از نظر او، جدیت اعراض برای همراهی و ملازمت و مقارنه با موضوعشان دلیل بر وجود این عشق است، زیرا اگر موضوعی نباشد، عرض نیز نخواهد بود. چنان‌که قبلاً مفصلاً توضیح داده شد، ابن سینا برای وجود عشق در نفس‌ها و صورت‌های نباتی نیز دلایلی اقامه کرده است؛ از آنجاکه نفس‌های نباتی را دارای سه قوه تغذیه، تنمیه و تولید مثل می‌داند، وجود عشق را نیز در آن‌ها در سه نوع جداگانه توضیح داده است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۰).

ابن سینا، به همین ترتیب، به اثبات عشق در نفس‌های حیوانی نیز می‌پردازد و برای هر کدام از حواس ظاهری، حواس باطنی و قوای غضبی و شهوانی عشقی لحاظ می‌کند. هریک از قوه‌ها و نفس‌ها اختصاص به عملی دارند که شوق به آن عمل در حقیقت همان عشق غریزی است؛ زیرا اگر این عشق وجود نداشته باشد، پس وجود آن قوه‌ها مهمل و باطل می‌بود. اما ما مشاهده می‌کنیم که حیوانات نسبت به چیزهایی که با طبیعتشان در تناسب است، شوق و عشق دارند. وجود عشق در حواس ظاهری حیوانات باعث می‌شود که آن‌ها نسبت به چیزی که برایشان مضر است، کراهت داشته باشند و اجتناب کنند. اما در حواس باطنی، عشق غریزی وجود دارد که منشأ و مبدأ خیالات برانگیخته شده و از نفس‌های حیوانی است. در قوه غضبیه، به صورت شوق به برتری جستن و انتقام از دشمن و پرهیز از ذلت و خواری و مغلوب واقع شدن بروز می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۲). اما در قوه شهوانی، تجسم عشق به دو صورت است:

الف) عشقی که صرفاً با دست‌یابی عاشق به مقصود حقیقی‌اش تسکین می‌یابد، مانند سنگی که از ارتفاع سقوط می‌کند. میل سنگ به سقوط به طبع است.

ب) نوع دیگر عشق اختیاری است که در این نوع عشق، محتمل و ممکن است که عاشق از عشقش معرض و رویگردان شود؛ هر زمان که احساس کند عشق موجب متضرر شدن او



می‌شود، مانند چهارپایان که در هنگام خطر از خوردن علوفه و غذایشان منصرف می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۲). لازم به ذکر است که گاهی امکان دارد در بین قوه «شهوای حیوانی» و قوه «نباتی»، توافق حاصل شود، درحالی‌که در رسیدن به معشوق و غایت مورد نظر با هم مخالف بودند، مانند «تولید مثل» که حیوان به جهت عشق غریزی که در وجود او است، از روی اختیار به سمت مطلوب خود حرکت می‌کند؛ اما غایت این حرکت مقصود ذاتی‌اش نیست و در واقع در جهت عنایت پروردگار که اقتضای بقای نسل دارد، حرکت می‌کند. خداوند، چون بقای نسل در یک شخص به تنهایی ممکن نیست، به اقتضای حکمت بالغه خود، این شوق و میل فطری را در حیوانات قرار داده تا موجبات بقای انواع و اجناس فراهم گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۲).

۴-۱. مبانی و خاستگاه نظر فلسفی ابن‌سینا

همان‌گونه که مبانی نظرات طبی شیخ‌الرئیس بر طب بقراطی و جالینوسی و مبانی مختص به آن‌ها استوار است، در باب نظرات فلسفی‌اش نیز او بیشتر متکی بر مبانی ارسطویی است. آنجا که از جوهر و هیولا می‌گوید یا از اعراض و صورت و یا در جای دیگری که از قوای مختلف بیرونی و درونی نفس سخن می‌راند و به اثبات عشق برای تک‌تک این ساحات می‌پردازد، در تمام آن‌ها متأثر از مبانی ارسطویی است و در حقیقت جهان‌شناسی ارسطویی را پذیرفته است. البته این مسئله به این معنا نیست که هیچ‌گونه تفاوتی در آن‌ها رخ نداده باشد، اما ابتکار منحصر به فردی نیز در تغییر مبانی به چشم نمی‌خورد. ابن‌سینا همچون ارسطو جهان را به تفکیک جوهر و عرض و ماده و صورت و قوه و فعل می‌بیند.

ابن‌سینا، به تبع ارسطو در بحث علم‌النفس، موجودات را صاحب قوایی می‌داند که در پایین‌ترین مراتب آن، نفس غاذیه قرار دارد که تمام انواع موجودات از نباتات تا حیوانات دارای آن هستند. سپس در مرحله بعد، نفس حاسه قرار دارد که ویژه حیوانات است و وظیفه آن صرفاً ادراک نیست، بلکه درد و لذت را نیز درمی‌یابد. به همین جهت، تمام حیوانات دارای قوه شهویه‌اند. اما از قوه حاسه، دو قوه دیگر نیز پدیدار می‌گردد که در بیشتر حیوانات موجود است: از ادراک مخیله که بعد به ذاکره تحول می‌یابد، و از شهوت حرکت حاصل می‌گردد. ابن‌سینا برای انسان قوه ویژه‌ای نیز قائل است و آن را قوه عاقله می‌نامد (فاخوری و جبر، ۱۳۹۳، ص. ۶۵، ۶۷).



۵-۱. عشق از دیدگاه عرفانی ابن سینا

از دیدگاه عرفانی ابن سینا، عشق را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، عشقی که غایت و هدف نهایی عرفان است؛ و دوم، عشقی که به‌عنوان مقدمه و انگیزه‌ای برای سیر معنوی عمل می‌کند. ابن سینا عشق پاک (عقیف) را عشقی می‌داند که در آن شمایل و زیبایی معشوق غالب است، نه سلطه شهوات. این نوع عشق به تلطیف درون و دستیابی به اهداف معنوی یاری می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۰). او عشق راستین را شادمانی و ابتهاج ناشی از تصور حضور ذات معشوق تعریف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۳۸۹).

ابن سینا در رساله فی ماهیه العشق و کتاب اشارات و تنبیهات به عشق عقیف پرداخته و آن را از شئون قوه ناطقه می‌داند. او معتقد است که هرگاه قوه ناطقه به زیبایی و نیکویی متوجه شود، با نگاه محبت‌آمیز به آن می‌نگرد و این حالت را می‌توان در شمار فتوت و ظرافت جای داد. از نظر ابن سینا، عشق عقیف می‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به معشوق حقیقی، یعنی علت اولی، و مشابَهت با عقول مفارقه و نفوس فلکی باشد. این عشق تنها زمانی پسندیده است که خالی از شهوات، مبرا از هوس‌ها و پیراسته از تمایلات حیوانی باشد؛ مانند محبتی که والدین به فرزندان خود دارند و از سر طبیعت و ذات است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۲).

۶-۱. مبانی عشق عقیف در اندیشه ابن سینا

ریشه‌های عشق عقیف در اندیشه ابن سینا را باید در عشق افلاطونی و آرای سقراط جست‌وجو کرد. بر اساس آثار افلاطون، به‌ویژه رساله ضیافت، عشق میان هم‌جنسان در یونان باستان امری متعارف بود و سقراط جنبه‌ای معنوی و عرفانی به آن بخشیده بود. سیروس شمیسا در کتاب شاهدبازی در ادبیات فارسی بیان می‌کند که برخی مفاهیم عرفانی، مانند اصل «المجاز قنطره الحقیقه» (عشق زمینی پلی به سوی عشق آسمانی)، از رساله ضیافت افلاطون برداشت شده است. سقراط نیز به عشق به زیبارویان، مانند عشق به الکییادس، شهرت داشت. در دیدگاه فلاسفه یونان، از آنجاکه زیبایی افراد تفاوت چندانی با یکدیگر ندارد، عاشق از زیبایی یک فرد، به سوی درک تمام زیبایی‌ها و در نهایت به جوهر زیبایی مطلق هدایت می‌شود. این عشق در آثار افلاطون به صورت معنوی و روحانی، معرفی شده است (شمیسا، ۱۳۸۱، ص. ۱۶).

مارسیلیو فیچینو (۱۴۹۹-۱۴۳۳)، فیلسوف ایتالیایی و مترجم آثار افلاطون از یونانی به لاتین، اصطلاح Amor Platonicus (عشق افلاطونی) را که کمابیش مترادف با Amor Socraticus



(عشق سقراطی) است، برای اشاره به عشق معنوی به کار برد. در رساله ضیافت، سقراط آموزه‌های «اروس» را چنین توضیح می‌دهد: عاشق نباید در زیبایی یک بدن متوقف شود، بلکه باید از آن به‌عنوان نردبانی برای صعود به زیبایی‌های دیگر استفاده کند؛ از زیبایی یک فرد به دو فرد، سپس به همه اشکال زیبا و در نهایت به درک زیبایی مطلق و مجرد برسد. آرای فلاسفه یونان به صورت مستقیم وارد عرفان اسلامی نشد، بلکه ابتدا در آثار فیلسوفان ایرانی مانند فارابی و ابن سینا مورد توجه قرار گرفت و سپس به عرفان اسلامی راه یافت. ابن سینا در فصل پنجم رساله فی ماهیه العشق، تحت عنوان «در بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه»، تحت تأثیر فلاسفه یونان، به بحث درباره عشق پاک پرداخته است (شمیسا، ۱۳۸۱، صص. ۲۴-۲۳).

۲. عشق از دیدگاه شوپنهاور

شوپنهاور در فلسفه خود، عشق را نه احساس یا هیجانی زودگذر، بلکه نمودی متفاوتی از اراده حیات (der Wille zum Leben) می‌داند؛ همان نیروی بنیادینی که همه مظاهر جهان، از ماده بی‌جان تا آگاهی انسانی، را به حرکت و تداوم وامی‌دارد. او عشق را صورت انسانی همان اراده بی‌قرار می‌داند که در همه چیز در جست‌وجوی بقا و بازتولید خویش است. از این منظر، فهم عشق نزد شوپنهاور مستلزم فهم ماهیت اراده حیات است، زیرا عشق به مثابه عاطفه‌ای صرف، تنها وجه ظاهری این نیروی متفاوتی است (Copleston, 1986, p. 265).

به تعبیر «مگی»، شوپنهاور نخستین فیلسوفی است که «میان متفاوتی و زیست‌شناسی پیوندی ژرف برقرار کرد»؛ او نشان داد که میل جنسی در واقع تجلی اراده نوع برای بقا است، نه امری شخصی یا رمانتیک (Magee, 1997, p. 209).

۱-۲. مبادی آرای شوپنهاور درباره عشق

الف) اراده حیات و عشق جنسی: در نظام متفاوتی شوپنهاور، عشق جنسی نه پدیده‌ای روان‌شناختی یا اخلاقی، بلکه تجلی بارز «اراده حیات» است؛ همان نیروی متفاوتی‌ای که جوهر جهان را تشکیل می‌دهد و در همه موجودات به یکسان حضور دارد. شوپنهاور در جهان همچون اراده و تصور عشق را نیرنگ طبیعت می‌داند؛ نیرنگی که اراده برای بقای نوع انسانی از آن بهره می‌گیرد. فرد در تجربه عشق گمان می‌کند برای سعادت شخصی خود می‌کوشد، درحالی‌که اراده او را وادار

می‌کند تا ناآگاهانه در خدمت تداوم حیات نوعی باشد (Schopenhauer, 1969, p. 44). از این منظر، میل جنسی نه انتخابی فردی، بلکه مکانیسمی متافیزیکی است که اراده از طریق آن خود را در جهان استمرار می‌بخشد. شوپنهاور در تحلیل خویش، به روشنی می‌گوید که «در هر عشقی، اراده نوع در کار است، نه خواست فرد» (Schopenhauer, 1969, p. 514). بدین ترتیب، عشق در عمیق‌ترین سطح خود نه احساس، بلکه نمود اراده است؛ همان اراده‌ای که کور، بی‌هدف و بی‌رحمانه در پی بقاست (جانوی، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۸).

ب) اراده به مثابه شیء فی‌نفسه: شوپنهاور با اقتباس از فلسفه کانت، میان «پدیدار» و «شیء فی‌نفسه» تمیز قائل شد، اما برخلاف کانت بر آن بود که از طریق تجربه درونی اراده می‌توان به ذات فی‌نفسه اشیاء پی برد. انسان در درون خود اراده را مستقیماً تجربه می‌کند و این همان واقعیت متافیزیکی‌ای است که در پس همه پدیدارها نهفته است (Cartwright, 2005, p. 200). بر همین اساس، عشق نیز نوعی تبلور پدیداری اراده است که در قالب جاذبه جنسی یا اشتیاق به دیگری ظاهر می‌شود. در واقع، هر عشق فردی، سایه‌ای از اراده کلی است که در فرد عینیت یافته است. این برداشت، بنیان تفسیر شوپنهاور از رابطه عشق و هستی را شکل می‌دهد:

” عشق چیزی جز اراده حیات نیست که در وجود انسان به صورت احساس و میل جلوه‌گر می‌شود. از این رو، آنچه عاشق می‌طلبد نه دیگری، بلکه تداوم اراده است؛ و همین منشأ رنج جاودانه انسان است (Gardner, 2009, p. 177).

ج) مثل افلاطونی و عشق به نوع: برای توضیح ساختار عینیت‌یافتگی اراده، شوپنهاور از مفهوم «مثل افلاطونی» بهره می‌گیرد. مثل در نظر او درجات تبلور اراده در مراتب گوناگون طبیعت هستند؛ حقایقی بی‌زمان و بی‌مکان که در عالم پدیدار به صورت افراد متکثر جلوه می‌کنند. عشق انسانی نیز از منظر او تلاشی است از سوی اراده برای تحقق یکی از این مثل نوعی، یعنی صورت کامل‌تر نوع انسان (Cartwright, 2005, p. 242). بدین سان، اراده در سطح فردی از عشق بهره می‌گیرد تا ترکیب‌هایی را بیافریند که از دید او به «صورت نوعی مطلوب‌تر» بینجامند. عاشق، بی‌آنکه بداند، در خدمت نوع است. شوپنهاور با لحنی طعنه‌آمیز می‌نویسد:

” عاشق گمان می‌برد برای خویش می‌خواهد، اما طبیعت در پس او برای نوع می‌خواهد (Schopenhauer, 1969, p. 521).



از این حیث، عشق در فلسفه او نوعی شناخت بی واسطه از مثل است؛ شناختی غیرعقلانی و شهودی که از دل میل و کشش طبیعی برمی‌خیزد، نه از راه تأمل عقلانی.

د) **تأثیر اوپانیشادها و فلسفه ودایی:** شوپنهاور تأثیر اوپانیشادها را بر تفکر خود صریحاً تصدیق می‌کند. او در یادداشت‌هایش می‌نویسد که فلسفه‌اش حاصل ترکیب سه نور است: کانت، افلاطون و اوپانیشادها (Cartwright, 1999, p. 90).

آموزه مرکزی اوپانیشادها، یعنی یگانگی آتمن (نفس فردی) با برهمن (روح جهانی)، برای شوپنهاور الهام‌بخش نظریه اراده بود. همان‌گونه که در ادویتا ودانتا، کثرت ظاهری جهان حجاب یگانگی مطلق است، در اندیشه شوپنهاور نیز همه کثرات پدیداری جلوه‌هایی از اراده واحد هستند. از این منظر، عشق در معنای متعالی خود تلاشی است برای بازگشت به آن یگانگی ازلی؛ تجربه‌ای که در آن، فرد لحظه‌ای از فردیت خویش می‌گذرد و وحدت وجودی را درک می‌کند. با این حال، این وحدت در سطح عشق جنسی به شکل ظاهری و ناقص خود جلوه‌گر می‌شود، زیرا هنوز در بند اراده است و نه در مقام نفی آن (Schopenhauer, 1974, p. 282).
ه) **اخلاق شفقت و عشق نوع‌دوستانه:** در قلمرو اخلاق، شوپنهاور میان عشق شهوانی (که زایدۀ اراده حیات است) و عشق نوع‌دوستانه یا شفقت تمیز می‌نهد. در دو مسئله بنیادین اخلاق او تأکید می‌کند که اساس اخلاق راستین «شفقت خالص» است؛ یعنی همدلی با رنج دیگران بدون هیچ انگیزه سودجویانه (Schopenhauer, 2009, p. 256). این شفقت، برخلاف عشق جنسی، انکار اراده است و ریشه در درک یگانگی متافیزیکی همه موجودات دارد.

شوپنهاور این اصل را با اخلاق مسیحی و نیز تعالیم وداها هم‌داستان می‌بیند؛ زیرا هر دو سنت، بر بی‌غرضی در عمل نیک و عشق فارغ از میل، تأکید دارند. بدین سان، عشق در نظام شوپنهاور دو وجه دارد: در وجه طبیعی، ابزار اراده برای تداوم حیات است؛ و در وجه اخلاقی، امکانی برای نفی اراده و رسیدن به رهایی است. همین دوگانگی عشق، تراژدی انسان را در فلسفه او می‌سازد: عشق سرچشمه زندگی است، اما رهایی تنها در انکار آن حاصل می‌شود (Gardner, 2009, p. 184).

۲-۲. عشق جنسی و اراده بقاء

در فصل «متافیزیک عشق جنسی» (Metaphysik der Geschlechtsliebe) از جلد دوم جهان همچون اراده و تصور، شوپنهاور با لحنی انتقادی از بی‌توجهی فیلسوفان پیشین به این



پدیده گلایه می‌کند و می‌گوید عشق، با همه اهمیت که در زندگی بشر دارد، در فلسفه «چون بازیچه شاعران» نگریسته شده است (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص. ۹۷۷). او معتقد است که عشق جنسی عالی‌ترین اما فریبنده‌ترین تجلی اراده حیات است، زیرا در پس شور فردی عاشقانه، نیروی نوع در پی بقای خویش است (Cartwright, 1988, p. 102).

عاشق و معشوق، در نگاه شوپنهاور، ابزارهای ناخودآگاه طبیعت هستند که از طریق ایشان اراده حیات استمرار می‌یابد. او می‌نویسد:

” هر عشق حقیقی میان دو فرد، در اصل تصمیم ناخودآگاه طبیعت برای

پیدایش موجودی نو است که صفات پدر و مادر را در ترکیبی تازه گرد آورد (شوپنهاور،

۱۳۸۸، ص. ۹۷۸).

از این منظر، عشق جنسی نوعی «مکر طبیعت» است (Safranski, 1990, p. 141).

این عشق، انسان را به سوی اسارت در چرخه میل و رنج می‌کشاند و از رهایی معنوی باز می‌دارد. بنابراین، برخلاف افلاطون که عشق را نردبانی به سوی زیبایی مطلق می‌دانست، شوپنهاور آن را ابزاری برای استمرار رنج وجودی می‌داند (Janaway, 1989, p. 187).

۲-۳. عشق ناب و شفقت‌آمیز

در برابر این عشق شهوانی و نوع‌مدار، شوپنهاور از گونه‌ای دیگر از عشق سخن می‌گوید که حاصل عبور از خودخواهی و اصل تفرد (principium individuationis) است. او این عشق را عشق ناب یا مهربانی عاشقانه (Mitleid) می‌نامد. این نوع عشق، سرچشمه اخلاق و نخستین گام در مسیر رهایی است، زیرا در آن، فرد دیگری را همچون خویشتن درمی‌یابد (Schopenhauer, 1969, p. 66). او تصریح می‌کند: «هر محبت راستین جلوه‌ای است از شناخت وحدت درونی موجودات» (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص. ۲۶۷). در این تجربه، «دیگری» به مثابه «خودی دیگر» درک می‌شود و مرز میان من و غیرمن فرو می‌ریزد. این شهود وحدت، همان نقطه آغاز اخلاق و رهایی است. در حقیقت، عشق ناب، عشق به هستی مشترک است، نه به فرد مشخص.

به باور شوپنهاور، این حالت با آموزه شفقت در بودیسم و فلسفه ودانتا پیوند دارد، جایی که «انکار خود»، راه رهایی از چرخه میل و تولد دوباره است (Janaway, 1999, p. 90). خود شوپنهاور



در Parerga and Paralipomena می‌نویسد که آموزه‌های اوپانیشادی و بودایی عمیق‌ترین تأیید متافیزیکی اندیشه‌اش هستند (Schopenhauer, 1969, p. 170).

۴-۲. عشق و رستگاری از منظر متافیزیک اراده

شوپنهاور رستگاری را در آگاهی از بی‌معنایی میل و انکار اراده می‌داند. عشق ناب از این حیث، حلقه‌ واسط میان معرفت و رهایی است. در تجربه شفقت، اراده برای نخستین بار خودآگاه می‌شود و چون خویشتن را در همه موجودات بازمی‌یابد، به نفی خود میل می‌کند (Magee, 1997, p. 217). این حالت، با تجربه عرفانی وحدت هستی در سنت‌های شرقی شباهت دارد. عشق ناب، بدین سان، نه صرفاً احساس اخلاقی، بلکه مرحله‌ای از تعالی متافیزیکی است که در آن، اراده از میل به بقا دست می‌کشد. این همان گذار از جهان به مثابه اراده و به جهان به مثابه بازنمایی است؛ که در آن آگاهی زیبایی‌شناختی و شفقت‌آمیز جایگزین میل کور می‌شود (Schopenhauer, 1818, p. 45; Janaway, 2008, p. 133).

۵-۲. پیوند با سنت‌های دینی و اخلاقی

شوپنهاور در دو مسئله بنیادین اخلاق، شفقت را جوهر همه ادیان راستین می‌داند و آن را مشترک میان ودانتا، بودیسم و مسیحیت معرفی می‌کند. او اخلاق کانتی مبتنی بر عقل عملی را ناکافی می‌داند، زیرا عشق و شفقت را نمی‌توان از امر مطلق عقل استنتاج کرد، بلکه باید آن را از شهود وحدت وجودی میان همه موجودات، درک نمود (Schopenhauer, 1995, p. 19). در نتیجه، شفقت در دستگاه اخلاقی شوپنهاور، هم بُعد معرفتی دارد و هم بُعد رهایی‌بخش؛ معرفتی است که فرد را از توهم فردیت آزاد می‌سازد و رهایی‌بخش است زیرا اراده را به نفی خود وامی‌دارد (Copleston, 1986, p. 278).

۶-۲. جمع‌بندی

۱. عشق جنسی چهره زیست‌شناختی و فریبنده اراده حیات است و انسان را در چرخه میل و رنج اسیر می‌سازد.
 ۲. عشق ناب یا شفقت چهره اخلاقی و رهایی‌بخش همان اراده است، زیرا در آن اراده خودآگاه شده و به انکار خویش می‌رسد.
- از این رو، عشق در نظام فکری شوپنهاور از سطح روان‌شناختی به سطح هستی‌شناختی ارتقا



می‌یابد. در این گذار، عشق از «میل به بقا» به «انکار میل» تبدیل می‌شود؛ حرکتی که می‌توان آن را نقطه تلاقی متافیزیک، اخلاق و عرفان در اندیشه او دانست، حرکتی از اراده به رهایی، از رنج به نجات و از کثرت به وحدت.

۳. مقایسه، بررسی و نتیجه‌گیری دو دیدگاه:

مقایسه دیدگاه ابن سینا و شوپنهاور درباره عشق جنسی و رمانتیک را می‌توان از دو منظر انجام داد:

الف) مقایسه دیدگاه شوپنهاور با نظر ابن سینا در کتاب قانون؛

ب) مقایسه دیدگاه شوپنهاور با نظرات ابن سینا در رساله فی ماهیه العشق درباره عشق شهوانی. ابن سینا در کتاب قانون، عشق را از منظر پزشکی و با توجه به عوارض جسمی و روانی آن بررسی کرده و آن را به بیماری‌ای مانند مالیخولیا تشبیه کرده است. شوپنهاور نیز در برخی موارد عشق جنسی را به جنون تشبیه می‌کند، اما این شباهت ظاهری است و ارتباط عمیقی بین این دو دیدگاه وجود ندارد.

۱-۳. شباهت‌ها

۱-۱-۳. هدف مشترک در عشق جنسی

در رساله فی ماهیه العشق، ابن سینا عشق شهوانی را نتیجه تعامل قوه شهوانی حیوانی و قوه نباتی می‌داند. او معتقد است که حیوان به صورت غریزی و از روی اختیار به سوی معشوق حرکت می‌کند، اما هدف اصلی این حرکت، بقای نسل است که از مشیت الهی ناشی می‌شود. قوه ناطقه در انسان، قوه شهوانی را به ازدواج و تولید مثل ترغیب می‌کند، نه برای لذت حیوانی، بلکه برای مشابهت با علت اولی و بقای نوع انسان (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۲). شوپنهاور نیز عشق جنسی را در راستای اراده حیات و بقای نوع می‌داند. او معتقد است که هدف اصلی عشق، تولید نسل بعدی است، نه لذت فردی. از نظر او، احساسات عاشقانه و لذت جویی نوعی فریب اراده حیات برای تحقق این هدف است:

” هدف حقیقی تمامی عشق‌ها و دلبستگی‌ها، گرچه افراد از آن بی‌خبر باشند، پیدایش موجودی نو است که طبیعت از طریق آن استمرار خویش را تضمین



می‌کند. این نسل آینده، با ماهیت خاص خود، در میان رنج و ستیز، خود را بر هستی تحمیل می‌سازد (شوپنهاور، ۱۳۸۸، ص. ۹۸۰؛ Schopenhauer, 1969, p. 540).

هر دو فیلسوف، ابن سینا و شوپنهاور، عشق جنسی را نه هدفی برای لذت فردی، بلکه ابزاری در خدمت بقای نوع می‌دانند؛ با این تفاوت که ابن سینا آن را در چارچوب خیر و کمال طبیعی تحلیل می‌کند، در حالی که شوپنهاور آن را مکر طبیعت و فریب اراده کور حیات می‌شمارد.

۳-۲. عدم ارائه تعریف صریح از ماهیت عشق

هیچ‌یک از دو فیلسوف تعریف روشنی از چیستی عشق جنسی ارائه نمی‌دهند. ابن سینا در قانون به عوارض و علائم عشق پرداخته و در رساله فی ماهیه العشق به ویژگی‌ها، اهداف و منشأ قوه شهوانی اشاره می‌کند، اما از تعریف ماهیت عشق خودداری می‌ورزد. شوپنهاور نیز به چگونگی و چرایی عشق (مانند تأثیر اراده حیات و جذابیت‌های زیستی) پرداخته، اما تعریف جامعی از ماهیت عشق ارائه نمی‌کند. او به ویژگی‌های زیستی (مانند سلامت جسمی، استخوان‌بندی، و صفات درونی مانند شجاعت) که در انتخاب معشوق نقش دارند، اشاره می‌کند، اما از تبیین ذات عشق امتناع می‌ورزد.

۳-۲. تفاوت‌ها

در قانون فی الطب، تحلیل ابن سینا از عشق جنسی عمدتاً در چارچوب پارادایم پزشکی بقراطی-جالینوسی جای می‌گیرد و از این رو بیشتر جنبه فیزیولوژیک و بالینی دارد تا فلسفی. او عشق را نوعی بیماری ناشی از اختلال در توازن اخلاط چهارگانه می‌داند و علائم آن را در پیوند با کارکرد مغز، قلب و قوای نفسانی بررسی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۵). با این حال، همین تحلیل پزشکی، نشانه‌ای از گذار از اسطوره به علم در تلقی از عشق است؛ زیرا ابن سینا عشق را از سطح عاطفه یا الهام شاعرانه به حوزه استدلال طبیعی و تجربی منتقل می‌کند. بدین سان، هرچند نوآوری او در مضمون نیست، اما در روش و نظام‌مندسازی پزشکی عواطف جلوه‌گر است (Meyerhof, 1931, p. 308; Gutas, 2014, p. 108).

در مقابل، شوپنهاور در فصل «متافیزیک عشق جنسی» از جهان همچون اراده و تصور، تحلیلی بدیع و فلسفی از عشق عرضه می‌کند که از نظر عمق هستی‌شناختی با همه دیدگاه‌های پیش از او تفاوت دارد. او نخستین فیلسوفی است که عشق را نه صرفاً هیجان روانی یا میل زیستی،

بلکه تجلی متافیزیکی اراده حیات می‌داند؛ نیرویی کور و بنیادین که از طریق میل جنسی، بقای نوع را تضمین می‌کند (Schopenhauer, 1969, pp. 530-540). او با تکیه بر مبانی زیستی و متافیزیکی، نشان می‌دهد که جذابیت‌های جنسی، مانند تناسب اندام یا توان باروری زنان، نه زیبایی‌شناسانه، بلکه ابزاری ناخودآگاه برای انتخاب طبیعی نوع بشر هستند (Magee, 1997, pp. 213-215). نوآوری شوپنهاور در این است که نخستین فیلسوف مدرن است که عشق را از منظر متافیزیکی بقای نوع تحلیل می‌کند و از سطح روان‌شناسی فردی فراتر می‌برد. تحلیل او مبنای نظریه‌های بعدی درباره «غریزه بقا» و «تکامل جنسی» شد و تأثیر عمیقی بر متفکرانی چون نیچه، فروید و شوپنهاورگرایان قرن نوزدهم گذاشت (Safranski, 1990, p. 143; Janaway, 2008, p. 132).

بدین سان، اگر ابن سینا عشق را در قلمرو طب و توازن طبیعی بدن بررسی می‌کند، شوپنهاور آن را در سطح متافیزیکی اراده و رنج هستی می‌نشانند. هر دو، عشق را پدیده‌ای در خدمت بقای نوع می‌دانند، اما ابن سینا آن را بخشی از نظم طبیعی خیر می‌شمارد، درحالی‌که شوپنهاور آن را مکر طبیعت و فریب اراده کور می‌بیند.

نتیجه‌گیری

در بررسی تطبیقی آرای ابن سینا و شوپنهاور درباره عشق، روشن می‌شود که علی‌رغم اختلافات بنیادین در مبانی مابعدالطبیعی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، نوعی هم‌گرایی معنایی در تلقی هر دو از «عشق جنسی» به مثابه نیرویی در خدمت بقای نوع بشر وجود دارد. عشق در نزد هر دو فیلسوف، نه به عنوان هیجان یا عاطفه‌ای شخصی، بلکه به منزله سازوکار هستی‌شناختی طبیعت برای استمرار وجود تفسیر می‌شود.

ابن سینا در چارچوب نظام هستی‌شناسی مشائی و مبتنی بر عقل فعال، عشق را قوه‌ای طبیعی و الهی می‌داند که در همه مراتب وجود، از عناصر مادی تا نفوس فلکی، ساری است و غایت آن حرکت از نقص به سوی کمال است. بدین سان، عشق، در شکل طبیعی و جسمانی آن، تجلی میل ذاتی موجودات به خیر و تمامیت است و در نهایت، در خدمت تحقق نظم احسن الهی قرار دارد. در مقابل، شوپنهاور با طرح متافیزیک اراده حیات، عشق جنسی را در افق هستی‌شناسی سلبی و تراژیک می‌فهمد: عشق، نیرنگ طبیعت برای استمرار اراده کوری حیات



است؛ نیرویی که انسان را، برخلاف آگاهی اش و اراده شخصی اش، در خدمت هدفی می‌گمارد که خود از آن بی‌خبر است.

این دو تفسیر، در عین تفاوت، یکدیگر را آینه‌وار روشن می‌کنند: در نظام ابن سینا، عشق با تعقل و جهت‌مندی الهی، پیوند دارد؛ درحالی‌که در دستگاه شوپنهاور، عشق با بی‌هدفی اراده و استمرار رنج در هستی گره خورده است. ابن سینا رهایی از اضطراب عشق را در تعادل طبی و تهذیب نفس جست‌وجو می‌کند، اما شوپنهاور در نفی خواستن و انکار اراده زندگی. باین حال، هر دو در یک اصل مشترک‌اند: عشق نیرویی است که از مرز فردیت فراتر می‌رود و غایت آن نه سعادت فرد، بلکه استمرار کلیت وجود است.

از منظر فلسفه تطبیقی، می‌توان گفت که ابن سینا و شوپنهاور، هرچند در دو افق متفاوتی متفاوت سخن می‌گویند - یکی در افق عقل و دیگری در افق اراده - اما هر دو عشق را اصل محرک و بنیادین هستی می‌دانند. اگر برای ابن سینا عشق نیرویی صعودی از کثرت به وحدت است، برای شوپنهاور نیرویی نزولی از آگاهی به اسارت در اراده است. باین همه، در هر دو، عشق قلمرو مشترک طبیعت و متافیزیک است؛ در ابن سینا تجلی میل به کمال و در شوپنهاور ظهور میل به بقا. این اشتراک، در عین تضاد غایت‌شناختی، نشانگر نوعی هم‌زبانی فلسفی است که می‌تواند الگویی روش‌شناختی برای پژوهش‌های تطبیقی میان فلسفه اسلامی و فلسفه آلمانی به دست دهد؛ هم‌زبانی‌ای که از دو مسیر متفاوت، به فهمی واحد از عشق به‌عنوان جوهر پویایی هستی منتهی می‌شود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به‌طور برابر در تمام امور مربوط به مقاله مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش در نگارش این مقاله از ابزار هوش مصنوعی استفاده نشده است.



تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی، و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). **الهیات الشفا**. بی جا: بی نا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰). **رسائل** (ترجمه سید ضیاءالدین دری). تهران: کتابخانه مرکزی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۰). **الهیات نجات** (ترجمه سید یحیی یثربی). تهران: فکر روز.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). **دانشنامه علائی** (تحقیق محمد معین). همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۴). **الاشارات و التبیهات**. قم: مطبوعات دینی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۹). **قانون** (ترجمه عبدالرحمن شرفکندی). تهران: سروش.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ الف). **رسائل**. تهران: بیدار.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ ب). **رسالة فی ماهیة العشق**. بی جا: بی نا.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ ج). **الهیات نجات** (ترجمه سید یحیی یثربی). تهران: بیدار.
۱۰. ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۹۱). **الفتوحات المکیة**. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۱. اریباسیوس. (بی تا). **کتاب الطب**. بی جا: بی نا.
۱۲. اسکندر افرویدیسی. (۱۳۹۰). **شرح کتاب نفس ارسطو** (ترجمه احمد احمدی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۳. افلاطون. (۱۳۸۷). **مهمانی** (سمپوزیوم) (ترجمه محمد حسن لطفی). تهران: خوارزمی.
۱۴. افلوپین. (۱۳۸۶). **تاسوعات** (ترجمه عبدالرحمن بدوی). تهران: حکمت.
۱۵. بهروان، حسین. (۱۳۸۹). **بنیان‌های فکری مولانا و حکیم سبزواری در عرفان و حکمت**. آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۹).
۱۶. بولس اجانیطی. (بی تا). **خلاصه پزشکی در هفت کتاب**. بی جا: بی نا.
۱۷. تامسپیوس. (۱۳۸۷). **شرح کتاب نفس ارسطو** (ترجمه محمد ابراهیم آیتی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. جالینوس. (بی تا). **آثار پزشکی**. بی جا: بی نا.
۱۹. جانوی، کریستوفر. (۱۳۹۵). **راهنمای شوپنهاور** (ترجمه رضا ولی یاری). تهران: نشر مرکز.
۲۰. حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۹۳). **دایرةالمعارف العالم الاسلامی** (ج ۱۱). تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۲۱. شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۶). **ابن سینا و ماهیت عشق**. پژوهش‌های فلسفی، (۲) ۴، ۴۵-۷۲.
۲۲. شوپنهاور، آرتور. (۱۳۸۸). **جهان همچون اراده و تصور** (ترجمه رضا ولی یاری). تهران: نشر نی.
۲۳. صیدی، محمد و پاشایی، علی. (۱۴۰۰). **عشق زمینی از دیدگاه ابن سینا**. پژوهش‌های فلسفی، (۲) ۷، ۱۲۰-۱۴۵.



۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. مجوسی، علی بن عباس. (۱۲۹۴). **کامل الصناعة الطيبة** (ج ۱). تهران: المطبعة المیمینه.
۲۶. مدرس مطلق، محمدعلی. (۱۳۷۶). نقدی بر مفهوم عشق و اراده از نظرگاه شوپنهاور. **فرهنگ**، (۲۴)، ۱۸۷-۲۱۲.
۲۷. نجم‌آبادی، محمد. (۱۳۹۷). **تاریخ طب در ایران**. تهران: سمت.
۲۸. نصر، سید حسین. (۱۳۹۴). **سه حکیم مسلمان**. تهران: طرح نو.
29. Cartwright, D. E. (1999). *Schopenhauer: A Biography*. Cambridge University Press.
30. Cartwright, D. E. (2005). *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Scarecrow Press.
31. Cartwright, D. E. (1988). Schopenhauer on the value of art. In G. von Leyden (Ed.), *Schopenhauer: New essays in honor of his 200th birthday* (pp. 101-118). Edwin Mellen Press.
32. Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, vol. 7. Image Books, 1986.
33. Gardner, S. (2009). *Routledge Philosophy Guidebook to Schopenhauer and The World as Will and Representation*. Routledge.
34. Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. 2nd ed. Leiden: Brill, 2014.
35. Janaway, Christopher. (1989). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford University Press.
36. Janaway, Christopher. (1999). *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford University Press.
37. Janaway, Christopher. (2008). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press.
38. Schopenhauer, A. (1969). *The World as Will and Representation* (Trans. E. F. J. Payne, Vols. 1-2). Dover Publications.
39. Schopenhauer, A. (1974). *On the Basis of Morality*. Bobbs-Merrill.
40. Schopenhauer, A. (2009). *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cambridge University Press.
41. Schopenhauer, Arthur. *On the Basis of Morality*. (trans. Payne, 1995).
42. Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, vols. I & II. (trans. Payne, E. F. J., Dover, 1969).



Resources

1. Adel, Haddad, *Al-Alam al-Islami Encyclopedia*, Vol. 11, 2013.] (In Persian)
2. Ajanti, B. (2010). *Qānūn* [Law] (In Persian). Tehran: Soroush.
3. Afroudis, A. (2011). *Sharḥ-e Ketāb-e Nafas Aristū* [Commentary on Aristotle's *De Anima*] (In Persian). Tehran: Anjoman-e Hikmat va Falsafeh.
4. Arībāsīūs. (n.d.). *Kitāb al-Ṭabīb* [Medical Book] (In Persian). Bija: Bina.
5. Avicenna. (1981). *Risā'il* [Tises] (In Persian). Tehran: Markaz-e Ketābkhāneh-ye Markazī.
6. Avicenna. (1991). *Al-Hikā'at al-Najāt* [Theology of Salvation] (In Persian). Tehran: Fekr-e Roz.
7. Avicenna. (2005). *Al-'Ishārāt wa al-Tanbīhāt* [The Book of Indications and Warnings] (In Persian). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī.
8. Avicenna. (2008). *Al-Hikmah al-Shifā'* [Healing Philosophy] (In Persian). Bija: Bina.
9. Avicenna. (2021). *Al-Hikmah al-Najāt* [Theology of Salvation] (In Persian). Tehran: Bīdār.
10. Avicenna. (2010). *Abdolrahman Sharafkandi's Translation Law* (19th century). (In Persian) Tehran: Soroush.
11. Avicenna. (2021). *Risāla fī Māhiyyat al-'Ishq* [Treatise on the Essence of Love] (In Persian). Bija: Bina.
12. Avicenna. (2021). *Risā'il* [Treatises] (In Persian). Tehran: Bīdār.
13. Avicenna. (2004). *Dāneshnāme-e 'Ilā'ī* [Encyclopedia of Divinity] (In Persian). Tehran: Anjoman-e A'rāz-va-Mofākhir.
14. Behrovan, H. (2009). *Bonyān-hā-ye Fekrī-ye Molānā va Ḥakīm-e Sabzavārī dar 'Erfān va Hikmat* [Intellectual Foundations of Rumi and Hakim Sabzavari in Sufism and Philosophy] (In Persian). Mashhad: Majalle-ye Āmozeh-hāye Falsafe-ye Eslāmī-ye Dāneshgāh-e Olūm-e Rāzī, No. 9.
15. Ibn 'Arabī. (2012). *Al-Futūḥāt al-Makkīyah* [Cities of the Spiritual Journey] (In Arabic). Cairo: Al-Jāmi'a al-Miṣriyya al-'Āmmah lil-Kitāb. [In Arabic]
16. Kaddakni, M. R. (2017). *Ibn-Sīnā va Māhiyyat-e 'Eshq* [Avicenna and the Nature of Love]. Pajuhesh-hā-ye Falsafi, 4(2), 45-72. (In Persian)
17. Mojūnius. (n.d.). *Āsār-e Tebbī* [Medical Works] (In Persian). Bija: Bina.
18. Najmabadi, M. (2018). *Tāriḫ-e Teb dar Irān* [History of Medicine in Iran] (In Persian). Tehran: Samt.



19. Nasr, S. H. (2015). *Seh Ḥakīm-e Musalmān* [Three Muslim Philosophers] (In Persian). Tehran: Tarh-e Now.
20. Majosi, Ali bin Abbas. (1294). *Kamel al-Insana al-Tabiyyah*. C1. (In Persian) Tehran: Al-Mitaba Al-Maimniyeh.
21. Motlaq, M. (1997). *Naqdī bar Mafhūm-e 'Eshq va Erāde az nazare-ye Schopenhauer* [A Critique of the Concept of Love and Will from Schopenhauer's Perspective]. Farhang, 24, 187-212. (In Persian).
22. Pashaei, A., & Sidi, M. (2022). 'Eshq-e Zamīnī az negāh-e Avicenna [Earthly Love from Avicenna's Viewpoint]. *Pajuhesh-hā-ye Falsafi*, 7(2), 120-145. (In Persian).
23. Plato. (2008). *Mehmānī* [Symposium] (In Persian). Tehran: Khvārazmi.
24. Plotinus. (2007). *Tās'u'āt* [Enigmas] (In Persian). Tehran: Hekmat.
25. Schopenhauer, A. (2009). *The World as Will and Representation* (Trans. R. Vāli-Yārī). Tehran: Nashr-e Ney. (Original work published 1818).
26. Tabatabaei, S. M. H. (2014). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in Qur'anic Exegesis] (In Persian). Qom: ftar-e Inteshārāt-e Eslāmī.
27. Thomas, T. (2008). *Sharḥ-e Ketāb-e Nafas Aristū* [Commentary on Aristotle's De Anima] (Trans. M.-E. Ayatī). Tehran: Pazhooheshgāh-e Olūm-e Ensi.



A Comparative Analysis of the Signifier and Signified: From Saussure's Contract and Derrida's *Différance* to the Theory of Unity in Multiplicity in Mullā Ṣadrā's Transcendent Wisdom

Mansoureh Doāgū¹ | Rajā' Abū'Alī²

1. Corresponding Author Ph.D. Graduate, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: mdk.doagoo@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: raja@atu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 26 June 2025
Revised: 27 August 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 30 December 2025

Keywords:
Signifier (Dāll), Signified (Madlūl), Contract (Qarār), Différance, Unity-centered Perspective



Abstract

The question of meaning and its relationship with expressive forms has long been a central concern in philosophical and linguistic discourse. Linguists have hitherto examined language and linguistic issues from the perspective of Western philosophy, but this topic has not been addressed from the standpoint of Transcendent Theosophy (*al-Ḥikmat al-Muta'āliyah*). Employing a descriptive-analytical methodology and a study of foundational linguistic and philosophical texts, this research undertakes a comparative analysis of three approaches: the Saussurean, the Derridean, and that of Transcendent Theosophy. The findings indicate that the philosophical approach of Transcendent Theosophy, by explaining the single signified (*Madlūl*) and its multiple manifestations (*Tajalliyāt*) in the form of various signifiers (*Dāll*), offers a more coherent framework for understanding the system of signs—something that cannot be adequately explained by the theories of Saussure and Derrida alone. This theoretical framework, drawing upon the principles of Transcendent Theosophy, presents a novel model in linguistics that accounts for both the continuity of meaning and the diversity of its expressive forms. The main achievement of this research is the formulation of a theory in linguistics based on Transcendent Theosophy, which has the potential for application in linguistic studies and the humanities.

Cite this article: Doāgū, M.; Abū'Alī, R. (2025). A Comparative Analysis of the Signifier and Signified: From Saussure's Contract and Derrida's *Différance* to the Theory of Unity in Multiplicity in Mullā Ṣadrā's Transcendent Wisdom. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 157-190. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7280.1638>





Extended Abstract

Introduction

The question of meaning and its ontological relationship with expressive forms—the signifier—has long occupied a central place in philosophical and linguistic discourse, delineating the boundary between realism and relativism. In the modern and postmodern eras, this challenge entered a critical phase with the emergence of structuralism and post-structuralism, confronting linguistics with profound epistemological paradoxes.

On one hand, Ferdinand de Saussure, by proposing the theory of social contract and emphasizing the arbitrary nature of the sign, defined the relationship between the signifier and the signified within a closed, intra-linguistic framework. In this approach, language is a system of differences where signifiers do not refer to external reality but merely to one another. On the other hand, Jacques Derrida, critiquing the metaphysics of presence, deconstructed this very structure. By introducing the concept of *différance*, he argued that a final, fixed signified can never be attained because meaning is always deferred in an endless chain of signifiers, leaving only a trace of itself. These two approaches have placed contemporary linguistics at a crossroads between structural rigidity and absolute uncertainty.

The necessity of this research arises from the fact that the lack of a solid ontological foundation for language has led to a crisis in the interpretation of texts, particularly religious scriptures. The fundamental question is whether a rigorous explanation can be provided, transcending the dualisms of Western philosophy, that guarantees the stability of meaning for mutual understanding while simultaneously accepting the dynamism and multiplicity of signifiers.

The fundamental objective of this research is to conduct a comparative analysis of the nature of the signifier and the signified within the three paradigms of Saussure, Derrida, and Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy (*Ḥikmat Muta'āliyah*), aiming to demonstrate that Mullā Ṣadrā's theory of unity in multiplicity (*al-Waḥdah fī al-Kathrah*) can serve as an alternative model.

In reviewing the literature, although studies have been conducted on Islamic philosophy of language, the direct application of the structure/post-structure challenge to the Ṣadrian solution has received less attention. For instance, Sājīdī (2024) offered a methodological pattern for resolving dualities by referring to the gradations of truth, which inspired the current research. However, previous studies have primarily focused on a negative critique of the idea of endless signifiers, and the main gap remains the absence of a coherent existential linguistics (*Zabān-Shināsī-ye Wujūdī*) capable of stabilizing and correcting the concept of *différance* within its proper ontological place.

Method

This research is theoretical-fundamental in type and conducted using a descriptive-analytical method with a comparative approach. The logic governing the research is a dialectical movement from the thesis (structuralism) and antithesis (post-structuralism)



toward the synthesis (Transcendent Theosophy). Data were collected via library and documentary methods from primary sources, including Saussure's *Course in General Linguistics*, Derrida's works such as *Writing and Difference*, and Mullā Ṣadrā's *al-Asfār al-Arba'ah* and *Mafātīḥ al-Ghayb*. Data analysis began with the description and deconstruction of definitions of the sign in the West, followed by revealing their ontological voids, and finally reconstructed by applying the principles of the primacy of existence (*Aṣālat al-Wujūd*), the gradation of being (*Tashkīk al-Wujūd*), and the spirit of meanings (*Rūḥ al-Ma'ānī*).

Findings

The findings of this comparative analysis reveal that the Achilles' heel of Saussurean linguistics is its horizontal view of language, confining meaning to the relationship of signifiers with one another, thereby turning language into a self-referential system. Derrida astutely identifies this gap, realizing that in this horizontal system no fixed point exists; thus, he arrives at the endless play of signs. His fundamental error, however, lies in generalizing the characteristics of the material world—change, flux, and difference—to all realms of existence. Because he does not acknowledge immaterial and immutable realms of being, he considers the stability of meaning an illusion. From the Ṣadrian perspective, *différance* is an intrinsic characteristic of the material world and a sign of existential poverty, but it is not the whole truth.

In contrast to these approaches, Transcendent Theosophy opens a new horizon by proposing the theory of the spirit of meanings. Contrary to the positivistic view that regards words as being coined for material and changing instances, in Transcendent Theosophy words are coined for the spirits of meanings. The spirit of meaning is an immaterial, universal, and immutable truth, analogous to the concept of "scale" (*Mīzān*), which is the truth of measurement regardless of whether it is manifested as a physical balance or a digital instrument. This stability in the spirit of meaning is the missing link that Derrida denied and Saussure ignored.

Another key finding is the transition from the concept of contract to theophany (*Tajallī*). Although at a superficial level the relationship between word and meaning is conventional, in a deep existential analysis based on the rule of the matching of worlds (*Taṭābuq al-'awālim*), the signifier is the lowest stage of the descent of the signified. Just as the material world is the shell and crust of the spiritual world, the word is the body and mold in which the spirit of meaning has manifested; therefore, the relationship between signifier and signified is longitudinal and apparitional (*Ṭūlī wa Ṣuhūrī*), not merely contractual.

The most significant achievement of this analysis is resolving the conflict between stability and change by applying the model of unity in multiplicity. Accordingly, the signified in the higher existential realm—Divine Knowledge or the Intellect—is a single and simple truth that guarantees understanding and truth, preventing the collapse of meaning into relativism. However, this same single meaning becomes multiple in the arc of descent and upon entering the realm of human language. Diverse languages and various metaphors are all multiple mirrors reflecting that single sun. Thus, the difference and slippage of signifiers emphasized by Derrida belong to the realm of



multiplicity and manifestation, while the stability of meaning belongs to the realm of unity and the interior (Bāṭin).

Conclusion

The results of this research, while confirming the efficacy of Ṣadrian ontology in resolving the crisis of meaning, demonstrate that language in this approach is elevated from a mere communicative tool to an existential phenomenon. Human speech is a diluted form (Raḳīqah) of Divine Speech, and the mechanism of theophany operative in the creation of the world is also operative in the creation of sentences. This perspective has significant hermeneutic implications, paving the way for valid interpretation, such that the interpreter is neither enslaved by the literal exterior—rigidity—nor trapped in semantic chaos. Rather, the process of understanding is an ascending movement (Tāwīl) from the multiple shell of signifiers toward the single kernel of the signified. Given the potential of this theory, it is suggested that future research investigate the impact of the theory of substantial motion (al-Ḥarakah al-Jawharīyah) on the historical evolution of language and the critique of cognitive linguistics based on Ṣadrian psychology, in order to reveal further dimensions of this new paradigm.

Author Contributions

The first author contributed 95% to the article, including the proposal of the topic, data collection and extraction, and the synthesis and conclusion of the study. The second author contributed less than 5% to the article.

Data Availability Statement

To collect the necessary data for this study, a variety of information sources were used, including books available in the library of the Faculty of Foreign Languages and Literatures at Allameh Tabataba'i University, the Nūr software, books available on Fido, and digital libraries on the Internet.

Ethical Considerations

The authors have refrained from fabricating data, falsification, plagiarism, or any form of research misconduct.

Funding

This article did not receive any specific financial support from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflicts of interest. .



تحلیل تطبیقی دال و مدلول؛ از قرارداد سوسور تا دیفرانس دریدا و نظریه وحدت در کثرت حکمت متعالیه صدرایی

✉ منصوره دعاگو^۱ | رجاء ابوعلی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: mdk.dogoo@gmail.com

۲. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: raja@atu.ac.ir

چکیده

مسئله معنا و نسبت آن با صورت‌های بیانی، از دیرباز در کانون مباحث فلسفی و زبان‌شناختی قرار داشته است. زبان‌شناسان تاکنون از منظر فلسفه غرب به بررسی زبان و مسائل زبانی پرداخته‌اند؛ اما تاکنون از منظر حکمت متعالیه به این موضوع پرداخته نشده است. این پژوهش با روش‌شناسی توصیفی-تحلیلی و مطالعه متون بنیادین زبان‌شناختی و فلسفی (حکمی) به واکاوی تطبیقی سه رویکرد سوسوری، دریدایی و حکمت متعالیه می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که رویکرد حکمی با تبیین مدلول واحد و تجلیات متکثر آن در قالب دال‌های گوناگون، چارچوبی منسجم‌تر برای فهم نظام نشانه‌ها ارائه می‌دهد؛ امری که در نظریات سوسور و دریدا به‌تنهایی قابل توضیح نیست. این چارچوب نظری، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، الگویی نوین در زبان‌شناسی ارائه می‌کند که هم استمرار معنا و هم تنوع صورت‌های بیانی آن را تبیین می‌نماید. دستاورد اصلی این پژوهش، طرح نظریه‌ای در زبان‌شناسی مبتنی بر حکمت متعالیه است که قابلیت کاربرد در مطالعات زبان و علوم انسانی را دارد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۸

کلیدواژه‌ها

دال و مدلول، قرارداد، دیفرانس، وحدت‌گرایی.

استناد: دعاگو، منصوره؛ ابوعلی، رجاء. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی دال و مدلول؛ از قرارداد سوسور تا دیفرانس دریدا و نظریه وحدت در کثرت حکمت متعالیه صدرایی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۱۵۷-۱۹۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7280.1638>



مقدمه

رابطه دال (signifiant) و مدلول (signifié) از جمله مباحث بنیادین در زبان‌شناسی است که هم در زبان‌شناسی ساختارگرا و هم در نقد پساساختارگرا مورد توجه ویژه قرار گرفته است. فردینان دوسوسور (سوسور، ۱۳۷۸) با تأکید بر «قرارداد اجتماعی زبان»، دال و مدلول را در چارچوب ثبات ساختاری و تفکیک دوگانه‌گرایانه تحلیل می‌کند؛ در مقابل، ژاک دریدا (دریدا، ۱۳۹۶) با مفهوم «différance» و ایده «تأخیر - اختلاف»، ثبات معنا را نقد کرده و دال و مدلول را در روندی به ظاهر دایره‌وار و بی‌پایان می‌نمایاند. از سوی دیگر، حکمت متعالیه با مبنای «وحدت در کثرت» یک مدلول کلی را به عنوان وجود حقیقتی و مرجع و مصدر همه دال‌ها و مدلول‌ها در نظر می‌گیرد و همه پدیده‌ها را تجلی آن حقیقت واحد می‌شمارد که در سلسله طولی در یک حرکت دایره‌وار از آن یک حقیقت نازل می‌شوند و دوباره به آن رجوع می‌کنند (إنا لله و إنا إليه راجعون). هدف این مقاله آن است که رابطه دال و مدلول را در سه پارادایم سوسوری، دریدایی و حکمت متعالیه، از طریق روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، واکاوی کند و چارچوب «وحدت در کثرت» را به عنوان یک مدل میان‌رشته‌ای معرفی نماید. در این راستا دو پرسش اصلی بررسی می‌شود:

۱. چگونه هریک از رویکردهای ساختارگرای سوسور، پساساختارگرای دریدا و حکمت متعالیه رابطه دال و مدلول را تعریف و ارزیابی می‌کنند؟
 ۲. چگونه آموزه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در حکمت متعالیه می‌تواند ثبات قراردادی سوسوری و پویایی معنایی دریدایی را به چالش بکشانند؟
- اهمیت این پژوهش در آن است که با ارائه نظریه‌ای زبان‌شناختی مبتنی بر حکمت متعالیه، می‌تواند چارچوبی منسجم برای مطالعات زبان، ادبیات و علوم انسانی فراهم آورد. این چارچوب نظری می‌تواند به عنوان گامی در جهت تقویت گفت‌وگوی میان سنت‌های فکری مختلف و بازخوانی میراث فلسفی اسلامی در پرتو مسائل معاصر تلقی گردد.
- این پژوهش ابتدا چارچوب‌های نظری سوسور و دریدا را تبیین می‌کند تا کاستی‌های آن‌ها را از منظر حکمت متعالیه آشکار سازد. سپس با معرفی دستگاه فلسفی ملاصدرا، مبانی هستی‌شناختی کلام الهی را با تکیه بر اصل محوری «وحدت وجود» بررسی می‌کند. در گام بعد، با اتکا به اصل «تناظر کلام حق و کلام خلق»، همین مبانی را برای تحلیل ساختار کلام



انسانی به کار می‌گیرد. در پایان، با ارجاع به مفهوم «روح المعانی»، کاربست عملی نظریه را نمایش داده و تمایز بنیادین آن را با دیدگاه‌های زبان‌شناختی غربی مشخص می‌سازد.

پیشینه پژوهش

۱. مقاله «تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی» از ندا راهبار. نویسنده در این مقاله، با بررسی نظریات فارابی در مورد نشانه، نشان می‌دهد که این دیدگاه‌ها تا حدی همسو با زبان‌شناسی سوسور بوده و برخی مبانی نظریات جدید در گذشته نیز وجود داشته است. اما پژوهش حاضر با تکیه بر نظریه وحدت در کثرت، چارچوبی جامع‌تر برای تبیین رابطه دال و مدلول ارائه می‌دهد و به فراتر از تحلیل صرفاً تطبیقی، در پی ارائه نظریه‌ای نو در زبان‌شناسی اسلامی است.

۲. مقاله «درآمدی بر نشانه‌شناسی» از ابراهیم عباس‌پور به تحلیل دال و مدلول از منظر سوسور و پیرس پرداخته و با استفاده از برهان امتناع تسلسل نامتناهی ملاصدرا، ایده توالی بی‌پایان دال‌ها بدون مدلول را رد کرده است. اما پژوهش حاضر، ضمن بهره‌گیری از نظریه وحدت در کثرت ملاصدرا، نه تنها به ابطال این ایده می‌پردازد، بلکه چارچوبی ایجابی برای تبیین رابطه دال و مدلول ارائه می‌دهد که ضمن حفظ تکثر دال‌ها، بر وحدت و استمرار معنا نیز تأکید دارد و به درک عمیق‌تری از ماهیت زبان و معنا می‌انجامد.

۳. مقاله «تبیین وجودی زبان در حکمت متعالیه ملاصدرا و نسبت آن با حرکت جوهری و عقل قابل» از محمدرضا مرادیان. به بیان ارتباط انسان و مراتب تشکیکی زبان از منظر حکمت متعالیه می‌پردازد. در مقابل، پژوهش حاضر، به‌طور خاص بر رابطه دال و مدلول متمرکز شده و مراتب تشکیکی زبان را نیز بر اساس نظریه وحدت در کثرت ملاصدرا برای بیان نسبت بین دال و مدلول بررسی می‌کند.

۱. سوسور و رابطه ثابت دال - مدلول

در هسته نظریه زبان‌شناسی فردینان دوسوسور، مفهوم نشانه زبانی جایگاهی محوری دارد. سوسور در کتاب خود دوره زبان‌شناسی عمومی نشانه را ترکیبی ناگسستنی از دو جزء «دال» (signifier) که صورت آوایی یا نوشتاری نشانه است و «مدلول» (signified) که مفهوم ذهنی آن است، می‌داند. این دو جزء نه به صورت مستقل، بلکه در رابطه‌ای دیالکتیکی تعریف می‌شوند و همانند دوری



یک کاغذ (یا سکه)، جدای از هم معنا ندارند (سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۱). این دیدگاه همچنین در تحلیل‌های ساختاری زبان‌شناسان معاصر نیز رابطه‌ای دوطرفه و تفکیک‌ناپذیر است. اگرچه سوسور رابطه میان دال و مدلول را دلخواهی (arbitrary) می‌داند (هریس، ۱۳۸۱، ص. ۸۶)؛ بدین معنا که هیچ پیوند درونی و طبیعی میان آن دو وجود ندارد و تفاوت و گوناگونی زبان‌ها مؤید همین نظریه است؛ با این حال، سوسور تصریح می‌کند که دلخواهی بودن (اختیاری)، این رابطه به معنای نبود ثبات نسبی نیست، بلکه این پیوند در چارچوب نظام زبان از نظمی پایدار و قراردادی برخوردار می‌شود. چنان‌که او می‌گوید: «زبان‌ها همانند بازی‌هایی هستند که بر پایه قواعد خاص خود انجام می‌شوند.» (هریس، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۹). یعنی هرچند رابطه دلخواهی میان دال و مدلول وجود دارد، این دلخواهی درون مجموعه‌ای از قواعد منسجم عمل می‌کند؛ همانند یک بازی که آزادانه انتخاب می‌شود، اما پس از شروع، تابع قواعد خاص خویش است. به عنوان مثال، در نظام زبان یک جامعه، دال «درخت» به صورت صوتی /dæræxt/ یا نوشتاری «درخت» به طور قراردادی با مدلول «تصویر ذهنی گیاهی بلند با تنه و شاخه و برگ» پیوند خورده و این پیوند تا بروز تغییرات بنیادین در نظام زبان باقی می‌ماند. از طرف دیگر وقتی در نگاه سوسور از دلالت سخن گفته می‌شود، مقصود رابطه بین دال و مدلول است که ایجابی است. سوسور می‌نویسد:

” اگرچه معنا (مدلول) و صورت (دال) هریک به طور جداگانه صرفاً افتراقی و منفی (سلبی) اند (یعنی دال‌ها نسبت به هم و مدلول‌ها نسبت به هم رابطه افتراقی یا تمایزی دارند)، ولی ترکیب آن‌ها رویدادی مثبت (ایجابی) خواهد بود (سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۷۳).

به عبارت دیگر، مفاهیم به‌گونه‌ای اثباتی و ایجابی و به موجب محتوایشان تعریف نمی‌شوند، بلکه به‌گونه‌ای سلبی و از طریق تقابل با دیگر اجزای همان نظام ارزش می‌یابند.

” آنچه مشخص‌کننده هر نشانه است، به بیان دقیق، بودن آن چیزی است که نشانه‌های دیگر نیستند (سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۸).

به این ترتیب با دو رابطه در نظام زبان روبه‌رو هستیم: یکی رابطه ایجابی که درون نشانه، بین



دال و مدلول برقرار است و دیگری رابطه سلبی که بین نشانه‌ها و در درون نظام عمل می‌کند؛ رابطه اول را اصطلاحاً دلالت نامیده‌اند و رابطه دوم، رابطه افتراقی مولد ارزش نشانه است. پس توجه به این نکته بسیار مهم است که شرط وقوع دلالت یعنی وجه ایجابی، نخست یافتن ارزش به واسطه وجه سلبی است.

سوسور با معرفی دوگانه هم‌زمانی (synchronic) و درزمانی (diachronic)، تحول تاریخی زبان را از تحلیل ساختاری آن جدا می‌کند. در سطح هم‌زمانی، نظام زبانی به عنوان سیستمی بسته و خودارجاع بررسی می‌شود که روابط نشانه‌ها در آن نسبتاً ثابت فرض می‌شوند، اما در سطح درزمانی، این روابط دستخوش تغییر می‌شوند (نک: سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۷). برای نمونه، تحول معنایی واژه فارسی «دیوان» از «مجلس حکومتی» به «مجموعه اشعار» نشان‌دهنده این پویایی است.

۲. دریدا و مضمون اختلاف و تأخیر معنا

ژاک دریدا در نقد نظریه زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور، رابطه دال و مدلول را به‌گونه‌ای بنیادین بازتعریف می‌کند. او مفهومی به نام «تفاوت» را ایجاد می‌کند و برخلاف تصویر «نظام بسته دال-مدلول» در سوسور، وجود مدلول را رد می‌کند و از دال سخن می‌گوید که در نظر او مبین حرکت زبان است (دریدا، ۱۳۹۶، ص. ۱۳). با حذف مدلول، هر دال در رشته‌ای بی‌پایان از دلالت‌ها شرکت می‌کند، بی‌آنکه مدلول نهایی وجود داشته باشد، بلکه معنا همواره در روندی از «تأخیر» و «اختلاف» شکل می‌گیرد.

در نظر دریدا هر لحظه نشانه‌ای به نشانه دیگر تحویل می‌شود و این جریان را آغاز و پایانی نیست؛ در اینجا است که دریدا بازی نشانه‌ها را مطرح می‌کند که هر نشانه‌ای همواره با نشانه دیگر تغییر می‌یابد و زنجیره‌ای نامتناهی از حرکت نشانه‌ها به وجود می‌آید که این امر خود متضمن وجهی مرکزگرایز است (ضمیران، ۱۳۸۶، ص. ۱۴).

مفهوم کلیدی «différance» که دریدا آن را مطرح می‌کند، ضمن اشاره به «اختلاف»، دیگربودگی، غیریت، بر «به تأخیر انداختن» معنا نیز تأکید دارد. از نظر او، معنا نه در لحظه حال محقق می‌شود و نه در نقطه‌ای تثبیت می‌شود، بلکه در فرایندی نامحدود از لغزش میان نشانه‌ها به تعویق می‌افتد. ضمیران به نقل از دریدا می‌گوید:



” دلالت‌ها نوعی تعویق پایدار حضور را به ذهن می‌آورند. این مغایرت، اختلاف و تعویق در وجود هر پدیده‌ای که ظاهراً دارای حضور است، وجود دارد (ضمیران، ۱۳۸۶، ص. ۱۶).

دریدا بر اصل قرار دادن نوشتار بر گفتار (سوسور آن را اصل قرار می‌داد)، نوشتار را فرایندی می‌داند که در آن منشأ نه به عنوان نقطه‌ای حاضر، بلکه به مثابه فاصله و حذف بروز می‌کند. بازگشت نوشتار در منطق او نوعی بازگشت بیضوی است؛ حرکتی ناقص که در همان لحظه بازگشت بخشی از خود را حذف می‌کند و از دل این حذف معنا می‌زاید. به همین دلیل، تکرار صرفاً تکرار نیست، بلکه بازتولید تفاوت است؛ نوشتار در تکرار خود منشأ را زنده می‌کند و هم‌زمان نابود می‌سازد (نک: دریدا، ۱۳۹۵، صص ۶۴۳-۶۴۱). در این بستر، مفهوم مرکز نیز از جایگاه ثابت خود فرو می‌افتد. دریدا مرکز را نه نقطه نظام معنایی، بلکه حفره‌ای درون ساختار می‌داند؛ جایی که معنا هم‌زمان متولد و دفن می‌شود. او از «مرگ مرکز» سخن می‌گوید، زیرا مرکز در هر چرخش تکرار، جایگاه خود را از دست می‌دهد و صرفاً به ردی از حضور تبدیل می‌شود. این مرگ خود امکان‌ساز حرکت نوشتار است؛ هر جا مرکز فرو می‌ریزد، نوشتن آغاز می‌شود (دریدا، ۱۳۹۵، صص ۶۴۴-۶۴۳). در ادامه دریدا با استعاره «کتاب‌ها در کتاب» نشان می‌دهد که هر نوشتار درون نوشتار دیگری زاده می‌شود؛ با هر بازگشت، ساختار پیشین از درون شکافته می‌شود و تفاوتی تازه پدید می‌آید. بدین سان، تکرار مضاعف نه بازگشت آرام، بلکه خود پویایی معناست؛ در پایان، نوشتار در پذیرش این مرگ مرکز و تکرار بی پایان به آرامش می‌رسد (دریدا، ۱۳۹۵، صص ۶۴۸-۶۴۵).

این تحلیل نه به معنای نسبی‌گرایی مطلق، بلکه تأکیدی بر سیالیت معناست که دریدا آن را در چارچوب «لوگوسنترالیسم‌زدایی» مطرح می‌کند. دریدا نقد می‌کند که سوسور گرچه دال را قراردادی می‌داند، اما همچنان بر ثبات مدلول در لحظه حاضر تأکید دارد. در مقابل، دریدا معتقد است معنا با «تأخیر مؤید» و «اختلاف بی پایان» زایش می‌یابد و هر خوانش نو، لحظه‌ای تازه از این بازی معانی است.

در نتیجه، می‌توان گفت از نظر دریدا، رابطه دال و مدلول نه یک پیوند دوگانه هم‌زمان و پایدار، بلکه نموداری از تداخل دائمی «اختلاف‌ها» و «تأخیرها» است. هیچ «مدلول اصلی» پشت دال پنهان نیست که بتوان به آن دست یافت؛ بلکه معنا در هر بار بازتولید نشانه،



به صورت جزئی تغییر می‌کند و در پیوند با دیگر نشانه‌ها، لحظه‌ای موقتی از حضور را تجربه می‌کند. مسئله دیگری که در نگاه دریدا باید بدان توجه داشت، عدم تعلق مدلول‌ها به یک «هسته مرکزی» است. در ساختارگرایی سوسور، هر نشانه (signe) شامل یک دال و یک مدلول است که این دو در پیوند نسبتاً ثابتی به هم متصل‌اند و مدلول یک مفهوم واحد و پایدار است. در مقابل، همان‌طور که گفته شد، دریدا تأکید می‌کند که معنا هیچ‌گاه در یک نقطه مرکزی پدیدار نمی‌شود، بلکه از دل اختلاف و به تأخیر افتادن معنا زاده می‌شود و معانی در شبکه‌ای باز و نامتناهی از ارجاعات شکل می‌گیرند. او معتقد است:

” متن نمی‌تواند به معنایی تک برسد یا بدان محدود شود (احمدی، ۱۳۸۴، ص. ۴۸۴).

پس بنابر دیدگاه او، وجود یک مرکز معنا که فراتر از نظام نشانه‌هاست، مانع از درک سیالیت و بازبودگی معنا می‌شود.

۳. رابطه دال و مدلول در حکمت متعالیه

در نگاه صدرالمتألهین و متألهان متأخر، مبحث کلمه و کلام - که در آن نظام دال و مدلول تکوین و تبیین می‌شود - در دو ساحت اصلی بررسی می‌شود: کلام الهی و کلام انسانی. در این مکتب، کلام انسانی نه به‌طور مستقل، بلکه در تناظر و تبعیت از کلام الهی معنا می‌یابد؛ زیرا هر ظهور وجودی بشری، انعکاسی از ظهور وجودی الهی است. از این‌رو، در بخش‌های آتی، نخست به تبیین کلام الهی و مبانی هستی‌شناختی آن پرداخته می‌شود تا امکان تحلیل کلام انسانی در پرتو آن فراهم آید.

۳-۱. کلمات الهی

کلمه در حکمت متعالیه به معنای «ابراز ما فی الضمیر» است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: تکلم مصدر صفتی است که مؤثر در غیر باشد؛ یعنی آنچه از عنوان کلام و تکلم اخذ شده است، مسئله تأثیر و جرح در غیر است. کلام از جهت اینکه اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می‌کند، کلام نامیده شده و فایده آن اعلام و اظهار نماند و درون است و کلام یعنی انشا و ایجاد چیزی که بر درون و ضمیر متکلم دلالت کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۷، صص. ۴-۲). در دیدگاه صدرالمتألهین هریک از موجودات عالم هستی، کلمه الله است. در قرآن آمده است:



«الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»؛ خداوند رحمان، قرآن را تعلیم فرمود، انسان را آفرید، و به او «بیان» را آموخت (الرحمن/۴-۱)، که سلسله نزولی «رحمانیت، تعلیم، خلقت و بیان» را در پیوندی واحد ترسیم می‌کند؛ نفس رحمانیه همان جریان فیضی است که هستی و نطق را توأمآً ایجاد می‌کند. مجموع این کلمات کلام الهی را تشکیل می‌دهند.

مخلوقاتی که از ناحیه خداوند وجود می‌یابند، نشانه و علامت غیب هستند و با پیدایش آن‌ها از آنچه در نهان و باطن است، پرده برداشته می‌شود. در نتیجه، سراسر جهان علامت و نشانه هستند و فایده آفرینش آن‌ها اعلان و اظهار غیب است و همان‌طور که کلام، غیب و نهان متکلم را آشکار می‌کند و نشانه است بر آنچه در درون متکلم است، جهان آفرینش نیز نشانه و علامت است بر آنچه بر غیب و نهان جهان است؛ لذا سراسر جهان، کلمات حق و قائم به خداوند هستند و قیام آن‌ها هم قیام صدوری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۴۰).

۱-۳-۱. مبانی هستی‌شناختی کلمات الهی

در این بخش، مبانی وجودی و تکوینی «کلمات الهی» که هستی سراسر آن‌هاست، تبیین می‌شود. کلمات الهی، تجلیات مراتب مختلف وجود و ظهورات نفس رحمانی‌اند که در قالب آفرینش، عینیت می‌یابند. در همین چارچوب، قاعده اصلی وحدت در کثرت و در امتداد آن، نحوه تجلی و ظهور، سلسله طولی و نظام دائری موجودات مورد بررسی قرار می‌گیرند. شناخت این مبانی، نه صرفاً برای فهم ساختار هستی، بلکه برای تبیین ارتباط وجودی میان «کلام الهی» و «کلام انسانی» ضروری است؛ زیرا نحوه صدور کلمات حق، الگویی هستی‌شناختی است که در ساحت زبان و آفرینش انسانی نیز انعکاس می‌یابد. از این رو، بررسی این اصول در ادامه، راه را برای تحلیل تناظر دو مرتبه زبان (الهی و انسانی) هموار می‌سازد.

۱-۳-۱-۱. قاعده وحدت در کثرت

مهم‌ترین اصل و مبنا در حکمت متعالیه که صدرالمتألهین و متألهان متأخر همچون علامه طباطبایی و علامه حسن زاده بر آن تأکید داشتند، «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» می‌باشد. این اصل بنیادین، می‌تواند رابطه میان اشیاء و حتی رابطه میان الفاظ و معانی را تبیین کند و اساس فهم فلسفی و عرفانی این مکتب را تشکیل دهد.

اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، یک از مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه است که رابطه میان موجودات و حتی رابطه میان کلمات و معانی را به خوبی تبیین می‌کند. هر موجودی



هم‌زمان دارای وحدت و کثرت است، و این دو در هم تنیده‌اند؛ این اصل، اساس فهم فلسفی و عرفانی ما را شکل می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۹۵).

ملاصدرا این وحدت را بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها» اثبات می‌کند. این قاعده بر مبنای دو اصل تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود استوار است. بر اساس این قاعده، هر موجود در مرتبه مافوق، کمالات مرتبه مادون خود را داراست. جناب صدرالمآلهین پس از بیان این مبحث، حقیقت وجود را از دیدگاه عرفا نیز بررسی می‌کند و می‌فرماید: وجود مطلق، وجود کل اشیاء است و همان‌طور که رنگ سیاهی تمام سیاهی‌ها حتی رنگ سیاهی ضعیف‌تر را هم شامل می‌شود، وجود حقیقتی نیز همین‌گونه است که وجود مطلق تمام موجودات مقیده را نیز شامل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ص. ۱۱۷-۱۱۶). به عبارت دیگر، حقیقت وجود یک فرد است و هرآنچه در مراتب مادون هست، همه از تجلیات و اطوار وجودی اوست. این قاعده به‌طور صریح کثرت در وحدت را نشان داده و به‌طور غیرصریح، وحدت در کثرت را بیان می‌کند.

جناب سبزواری نیز از این قاعده به‌عنوان «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» نام می‌برد (سبزواری، ۱۴۳۲، ج. ۵، ص. ۱۸۲). پس وحدت وجود - که «به نظر یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است که او را نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی و نه زبر اقدمین، به بسیط الحقیقه کل الأشياء یا الحق سبحانه وجوده غیر متناه، تعبیر شده است» (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۸) - دلالت بر یکپارچگی وجود دارد که یک حقیقت (خداوند) است که در همه جا سریان دارد و یکی است که همه می‌باشد.

بنابراین، کلمات الهی در حقیقت همان یک «کلمه مطلق» و «کلمه حق» هستند که در مراتب گوناگون تجلی و صدور، به‌صورت کلمات متکثر ظاهر می‌شوند؛ وحدت آن‌ها در ذات و کثرتشان در مظاهر و مراتب است. به تعبیر امام خمینی:

” وجود به هر اندازه که در ارائه و دلالت و کشف و اعراب از «مافی الغیب» کامل باشد به همان اندازه کلمه است؛ برخی مانند عقل اول و سایر عقول، کلمات تامه هستند و بعضی از وجودات، مثل موجودات عالم طبیعت، کلمات ناقصه می‌باشند (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۵۲).



۳-۱-۱-۲. تجلی و ظهور کلمات

از کثرات، یعنی همان کلمات الهی، تعبیر به انحا تجلی و ظهور آن حقیقت واحده می‌کنیم؛ بدین صورت که ما یک حقیقت واحده داریم و هرچه هست، تجلی و ظهور آن یک حقیقت می‌باشد. تجلی فرایندی است که در آن حقیقت یا ذات باطنی یک موجود، خود را به شکلی محسوس یا معقول آشکار سازد. تجلی بسته به مرتبه‌اش می‌تواند در عالم مثال باشد (تجلی مثالی)، در مرتبه عقل (تجلی عقلی) یا حتی پیش از همه این‌ها در ساحت ذات کلی (تجلی ذاتی). همان‌طور که صدرالمتألهین در تبیین نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» می‌گوید، حقیقت یگانه‌ای وجود دارد که همه کثرت‌ها تجلی و ظهور آن هستند. جز اوایی وجود ندارد و هرچه هست، تابش‌ها و انوار و اضلال اوست که در مرتبه با یکدیگر متفاوت هستند. برای جمله عالم طبقات کثیره‌ای است؛ متفاوت در شرف و خست. اول عالم عقل است و برای آن مراتب بسیار است؛ دوم عالم مثال و خیال منفصل که دارای مراتب مختلف بوده که اعلای آن مرتبه ادنای عالم عقول است. سوم عالم جرم (ماده) است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص. ۴۹۵).

بر این اساس، هرآنچه هست، مرحله‌ای از مراتب تجلی اوست. علامه حسن‌زاده آملی در جلد دوم شرح الاسفار ملاصدرا تجلی را این‌گونه تبیین می‌کند:

» تجلی عبارت است از آن سیل نورانی و پیوسته از مقام وحدت مطلق تا عرصه کثرت‌ها، به نحوی که هر مرتبه وجودی - خواه عالم عقل باشد یا عالم مثال و ماده - جلوه‌ای متفاوت از جمال و جلال الهی را نشان دهد. این فرایند، حرکت از حق متعالی تا صور محسوس است و در هر مرحله، اسما و صفات حق در لوح دل عالم تجلی می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۳۱۲).

۳-۱-۱-۳. سلسله طولی کلمات الهی

تمام موجودات و کلمات الهی یک حقیقت وجودی هستند که در هر عالمی به نحوی تجلی کرده‌اند؛ این تجلیات همه در یک سلسله طولی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، هر موجود مادی یک سایه و ظهوری از موجود مثالی است و موجود مثالی ظهور و سایه‌ای از موجود عقلی است و همان موجود عقلی هم بروز و ظهور و جلوه ذاتی حق متعال است.



” سلسله طولی عوالم در جمیع احکام وجودیشان به طور حقیقت و رقیقت از یکدیگر حکایت می‌کنند که مرتبه عالی، حقیقت دانی و منزلت دانی، حقیقت عالی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص. ۲۰۵).

این عوالم را برخی به چهار عالم، عالم ماده، مثال، عقل، جبروت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۹۰) و برخی سه عالم می‌شمارند و عالم جبروت را مرحله‌ای از عقل فاعل می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج. ۲، ص. ۲۸۸؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۵۵). در حکمت متعالیه، هریک از این کلمات الهی دارای مراتب هستند؛ برخی از آن‌ها ناقص و برخی دیگر تام و کامل هستند. ملاصدرا در این باره می‌فرماید:

” از آن جهت به انسان کامل، کلمه تامه و به جمع آن کلمات تامات گفته می‌شود (در حدیث از ائمه تعبیر به کلمه تامه می‌شود: نحن الکلمات التامات) که هیچ آمیختگی قوه و استعداد در آنان وجود ندارد، بلکه همه قوا و کمالات در آنان به فعلیت رسیده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ص. ۳۵).

در مفاتیح الجنان آمده است: «اللهم انی أسئلك من کلماتک بأتمها».

۳-۱-۱-۴. نظام دائری کلمات وجودی

وحدت وجود رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است؛ یک حقیقت وجودی که در سیر نزولی «من الخلق إلى الحق» به صورت کثرات نمود یافته و در سیر صعودی «من الخلق إلى الحق» به صورت همان یک حقیقت «وحدت» آشکار می‌شود. «إنا لله وإنا إليه راجعون»، «هو الأول و الآخر والظاهر والباطن». به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی، نسبت ما با الله نسبت موج با دریا است.

” الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد. إنا لله وإنا إليه راجعون (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص. ۷۸).

این سیر به صورت دوری است؛ از یک حقیقت آغاز گشته «إنا لله» در سیر نزولی و در سیر صعودی به همان یک حقیقت «إنا إليه راجعون» برمی‌گردد. «وجود در ترقیات و تنزلات دوری است؛ به این معنی که ترقیات و تنزلات وجود دوری است: «یدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم یعرج إليه» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۲۸).



جناب سبزواری در منظومه می‌گوید:

” سلسلهٔ نزولی و صعودی شبیه به دو قوس دایره است (دو نصف دایره) و هریک از مراتب قوس صعود، غیر از مراتب قوس نزول است (نه غیر ذاتی). به عنوان مثال، عقول کلیه در قوس صعود غیر از عقول کلیه در قوس نزول است (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ج. ۲، ص. ۶۶۶).

در این دایره، اشیاء از نقطهٔ مرکزی در هر مرتبه به نحوی ظهور می‌یابند و هرچه تنزل می‌یابند، متکثرتر می‌شوند تا به سطح ماده می‌رسند. همچون نور خورشید که از سطح خورشید ساطع گشته، هرچه به سمت سطح زمین می‌آید، شعاع نوری اش بیشتر می‌شود. این نور و تجلی، در قوس صعود به سمت آن حقیقت واحد برمی‌گردد. به عبارت دیگر، این تجلیات در یک دایره بسته از یک نقطه آغاز شده و دوباره به همان یک نقطه برمی‌گردند. تمام این اصول در قاعدهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت حکمت متعالیه معنا می‌یابند؛ این اصل را در کلمات انسانی نیز امتداد می‌دهیم به طوری که کلام انسان دارای یک روح است که این روح دارای معانی مختلف می‌باشد (روح المعانی).

۳-۲. کلام انسانی در تناظر با کلام رحمانی

صدرالمতألهین معتقد است که انسان می‌تواند بسیاری از اسمای الهی را نشان دهد. انسان کامل، کون جامع است که صورت علم الهی و نسخهٔ جامع ظواهر ملک و بواطن ملکوت به شمار می‌آید. او مظهر جمعی میان عالم ارواح، عقول، طبیعت و هیولا است... به واسطهٔ او، حق سبحانه، ذات و اسما خویش را در آینهٔ کون جامع مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۳۶۷).

آیهٔ «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛ از روح خود در او بدمیدم (حجر/۲۹) ناظر به همین نسبت است؛ دمیده شدن روح الهی در آدم، انعکاس همان نَفَسِ رحمانیه در مرتبهٔ انسانی است. در روایات اصول کافی آمده است:

” إن الله خلق آدم علی صورته؛ خداوند آدم را بر صورت خود آفرید« (کلینی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۳۳).



علامه حسن زاده آملی در رساله شریف صد کلمه در معرفت نفس می‌فرماید:

” آن که در معرفت انسان و قرآن توغل کند، قرآن را صورت کتبه انسان کامل

شناسد و نظام هستی را صورت عینیّه او یابد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴).

بر این اساس، هریک از شئون انسان نیز که به صورت سخن، حرکت و یا رفتار ظاهر می‌شود، کلمه آن شخص است. یعنی انسان همانند خداوند خالق کلمات است. بدان که هیچ کلمه‌ای از بندگان به زبان جاری نمی‌شود، مگر آن که خداوند آن کلمه را به صورت یک فرشته خلق می‌کند. اگر آن کلمه خیر باشد، فرشته‌ای از جنس رحمت خواهد بود و اگر شر باشد، فرشته‌ای از جنس عذاب خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۳۹). از منظر قرآنی، این معنا در آیه «مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ»؛ هیچ سخنی را بر زبان نمی‌آورد، مگر آنکه نزد او مراقبی آماده حضور دارد (ق/۱۸). نیز انعکاس یافته است؛ زیرا هر گفتار انسانی به منزله موجودی ثبت شونده و متحقق در نظام هستی تصویر می‌شود. این تشبیه، نسبت کلمات حق و کلمات خلق را در دو سوی یک حقیقت نشان می‌دهد: کلمات حق، آفرینش‌های مستقیم الهی هستند و کلمات خلق، ظهورات و انعکاسات اراده و نیت انسانی در عالم وجود. بدین معنا، هر کلمه انسانی، خواه لفظی و خواه فعلی، می‌تواند واسطه فیض یا محرومیت باشد. این اساس، نسبت بین کلام و متکلم همانند نسبت بین حق و خلق است؛ همان‌طور که مخلوقات تجلیات الهی هستند و وجودشان غیر از وجود حق نیست، کلمات انسانی نیز تجلیات ذات و حقیقت انسان هستند؛ این کلمات حقیقت هر انسانی را به تصویر می‌کشند، همان‌طور که در حدیث آمده است: «کل انسان مخبوء تحت لسانه». علامه حسن زاده آملی در این باره می‌فرماید: «هر اثر، نمودار دارایی و کمالات مؤثر خویش است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۲۴۹) و از این جهت، میان اثر و صاحب اثر، اتحادی وجودی برقرار است. کلمه، پرتوی از حقیقت صاحب کلمه است و صاحب کلمه با تجلی در کلمات خویش شناخته و حاضر می‌شود. بدون این پیوند، هیچ‌یک تعین و ظهوری نخواهد داشت.

بر این اساس، مسئله «مرگ مؤلف» که در رویکرد زبان‌شناسی مدرن مطرح می‌شود، کاملاً مردود شناخته می‌شود. در این نظریه، متن پس از تولید، از مؤلف مستقل می‌شود و معنا فقط در شبکه



نشانه‌ها جست‌وجو می‌شود؛ گویی حضور و هویت پدیدآورنده در فرایند معنا حذف می‌شود. بارت در این باره می‌گوید:

” متن به معنای بافته است. سوژه گم شده در این بافت خود را مضمحل می‌کند، همچون عنکبوتی که خود به همراه ترشحات سازنده تارهایش از بین می‌برد (بارت، ۱۳۸۶، ص. ۹۰).

اما در حکمت متعالیه، اثر (کلمه) به ذات و حقیقت صاحب اثر متصل است و این پیوند، بخشی از هستی‌شناسی آن را تشکیل می‌دهد. جدا کردن اثر از صاحب آن همانند جدا کردن تجلی از متجلی است؛ امری که در جهان بینی حکمت متعالیه، ممکن و معقول نیست. آیه «مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا»؛ هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، به سود خود اوست و هرکس بدی کند، به زیان خود اوست (فصلت/۴۶). نیز مؤید همین مبناست؛ زیرا هر فعل و گفتار (کلمه) بازتاب و بازگشت به حقیقت خود انسان دارد.

بر این اساس، اگر انسانی در مرتبه مادی باشد، کردار و گفتارش نیز از همان سطح فراتر نمی‌رود؛ اما اگر به مرتبه مثالی یا عقلی برسد، اعمال و سخنان او نیز متناسب با آن مراتب خواهد بود. این پیوستگی معنایی و اتحاد کلام با شخصیت متکلم، افق‌های تازه‌ای در تحلیل کلامی و شخصیتی انسان‌ها می‌گشاید.

۳-۲-۱. مراتب کلام انسانی

همان‌طور که گفته شد، ملاصدرا معتقد است انسان مخلوق خداوند و آفریده بر صورت اوست؛ از این رو، همان‌طور که کلام خداوند دارای مراتب است، برای او نیز سه قسم از کلام ثابت است. مرتبه اعلی، مکالمه با خداوند و دریافت مستقیم معارف و حقایق از مبدأ هستی است. این مرحله، همان عالم عقل است که در آن، معنایی واسطه و بدون شکل مادی بر نفس انسانی نقش می‌بندد. مرتبه اوسط، به منزله عالم امر است که همان عالم مثال در حکمت متعالیه محسوب می‌شود. این مرتبه باید از «عالم مثال» رایج در ادبیات لغوی و زبان‌شناسی غربی متمایز شود؛ زیرا در حکمت متعالیه، عالم مثال مرتبه‌ای واقعی از هستی است که صور غیرمادی اما دارای ابعاد و ویژگی‌های محسوس خاص خود را دربر می‌گیرد؛ درحالی‌که در رویکرد مادی، مثال صرفاً یک تصویر ذهنی یا استعاره است. مرتبه ادنی، ظهور معنا در قالب



الفاظ، اصوات یا هر رمز مادی دیگری برای انتقال پیام است (نک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۷-۱۱).

برخی محققان، علاوه بر این سه مرتبه، عالم الهی را نیز به عنوان مرتبه اول کلام ذکر می‌کنند؛ مرحله‌ای که پیش از عالم عقل قرار دارد و مبدأ اولیه صدور معنا به شمار می‌رود. در این دیدگاه، مسیر کلام از عالم الهی آغاز می‌شود و سپس به ترتیب در مراتب عقل، مثال و ماده جریان می‌یابد.

بر اساس مسئله زبان در حکمت متعالیه اساساً هستی‌شناختی است؛ زیرا نسبت میان لفظ و معنا در حقیقت، نحوه‌ای از تجلی وجود و امتداد معنا در مراتب هستی است، نه صرفاً قراردادی انسانی. «قرارداد زبانی» در این افق فلسفی، پایین‌ترین شکل ظهور معنا در ساحت حس و اجتماع به شمار می‌رود؛ بدین سان، زبان از منظر صدرایی نه ابزار ارتباط، بلکه مرتبه‌ای از تحقق وجودی معنا و جلوه وحدت در کثرت است.

۲-۲-۲. هویت واحد کلام انسانی

بر مبنای حکمت متعالیه، انسان، کلمه و مخلوق حق می‌باشد؛ همان‌طور که در نظام فکری وحدت در کثرت، اشیاء گسسته از هم نمی‌باشند و همه در یک نظام طولی به هم پیوسته‌اند و به یکدیگر وابسته هستند، کلمات نیز بدین گونه تعبیر می‌شوند؛ یعنی کلام انسان همچون کلام حق، دارای هویتی واحد با مراتب تشکیکی است. روح معانی، حقیقت واحد معنای کلام است که در مرتبه مادی، در قالب الفاظ و اصوات؛ در مرتبه مثالی، در صورت‌های ذهنی و خیالی؛ و در مرتبه عقلی، در مقام معانی ناب و قدسی، تنزل یا تعرج می‌یابد.

۳-۲-۳. هویت حقیقی کلام انسانی

رابطه لفظ و معنا همچون رابطه جسم و نفس است؛ نفس انسان، مبدأ و فاعل آثار گوناگون حیاتی جسم طبیعی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۶). این آثار گوناگون حیاتی که قوای نفس نامیده می‌شود، به تدریج در ماده عنصری ظاهر و نمایان می‌شوند. بنابراین از لحاظ فلسفی به جسم طبیعی ازان جهت که قوا و کمالات گوناگون نفس را بروز می‌دهد، عنوان بدن مادی اطلاق می‌شود و هرگاه جسم طبیعی فاقد آثار حیاتی شد، عنوان بدن از او سلب می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت: «هویت و تشخیص بدن به نفس است و نه به جرم آن» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸،



ج. ۹، ص. ۱۹۰). پس ماده عنصری هیچ دخالتی در حقیقت بدن نداشته است و زمان مرگ مادی، بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، حقیقت بدن از بین نمی‌رود بلکه بدن تبدیل به بدن مثالی می‌شود و آنچه بر جای می‌ماند، تنها جسدی از آن بدن است.

کلام نیز از همین قاعده پیروی می‌کند؛ بدین معنا که همچون انسان، دارای روح و جسم است. بدن مادی کلام زمانی تحقق می‌یابد که روح کلام در قالب لفظ - که همان جسد کلام است - تجلی کند؛ همان‌گونه که در انسان، روح و نفس موجب حرکت بدن می‌شود. در این قیاس، بدن همان کلام مادی است؛ یعنی لفظی که به واسطه حقیقت معنا و روح کلام فعلیت می‌یابد و نقش‌های متعددی ایفا می‌کند. لفظ فاقد روح، قابل تصور نیست و همچون جسدی بی‌جان است (لفظ مهمل). بنابراین، همان‌طور که بدن نمودی از قوای نفس است، کلام نیز ظهور و بروز حقیقت است و چون بدن از مادی بودن صرف بری است، حقیقت کلام نیز به صرف گفتار مادی محدود نمی‌شود. جسم همواره در تدبیر نفس قرار دارد و لفظ نیز همواره تحت تدبیر حقیقت کلام، یعنی کلمه، است؛ کلام مادی نیز با بهره‌گیری از الفاظ مادی، متناسب با همان کلمه حقیقی خلق می‌شود.

از این رو، هنگامی که کلام در قالب لفظ بیان می‌شود، در مرتبه مادی قرار دارد. با کنار رفتن لفظ، حقیقت کلام نابود نمی‌شود، بلکه به مرتبه مثالی ارتقا می‌یابد. کلام مثالی، همچون بدن مثالی، صورتی دارد اما از ماده تهی است؛ جلوه لفظ را حفظ می‌کند، ولی «لباس مادی» بر تن ندارد. بنابراین، نه برای ادا کردن آن نیاز به حرکت زبان و جابه‌جایی هوا است، و نه برای شنیدن آن به گوش و دیگر ابزار مادی. حتی اگر در عالم مثال به صورت نوشتاری پدیدار شود، چشم مادی توان دیدن آن را نخواهد داشت.

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، بدن عقلی نیز مرتبه‌ای بالاتر از بدن مثالی است؛ بدنی که اعضای آن ماهیت عقلی دارند، کاملاً مجرد از ماده، شکل، حجم و جرم هستند و در آن، همه صورت‌ها به حقیقت ناب معنا تبدیل می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۹۴). کلام عقلی نیز در همین مرتبه قرار دارد؛ فاقد هرگونه قالب لفظی است و تنها در عالم معنا و عقل تحقق می‌یابد.

بر این اساس، نظریه «روح المعانی» شکل گرفت؛ نظریه‌ای که بر وجود یک «معنای مرکزی» یا «جوهر وحدانی معنا» در میان مراتب دلالت تأکید دارد، همان حقیقتی که در حکمت متعالیه از آن با تعبیر «روح معانی» یاد می‌شود.



۳-۲-۴. تعریف و منشأ نظریه روح المعانی

در علم الکلمه، «روح المعانی» به معنای روح کلمه است؛ یعنی جوهر و حقیقتی واحد که در قالب‌های گوناگون لفظی و غیرلفظی تجلی می‌یابد. این نگاه، نخست به طور روشن در آثار امام محمد غزالی دیده می‌شود، آنجا که می‌گوید:

” چنان‌که هر کالبدی را روحی است که با وی نمی‌ماند، معنای حروف همچون روح است و حروف چون کالبد. شرف کالبد به سبب روح است و شرف حروف به سبب روح معانی است (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص. ۲۸۴).

پس از او، فیلسوفان و عارفانی چون ملاصدرا، فیض کاشانی، حاجی سبزواری و علامه طباطبایی این نظریه را بسط دادند. صدرالمتألهین تأکید می‌کند:

” لفظ برای معنای مطلقى وضع شده است که شامل تمام معانی عقلی و حسی نیز می‌شود... مردم به سبب خوگرفتن به مشاهده برخی از این خصوصیات، در کاربرد لفظ بر همان خصوصیات مألوف بسنده می‌کنند و از سایر معانی باز می‌مانند. سپس حکم می‌کنند که استعمال در غیر آن، مجازی است؛ همان‌گونه که در لفظ «میزان» چنین است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۹۱).

او، درباره «میزان» می‌گوید:

” لفظ میزان بر روح معنای آن صدق می‌کند؛ یعنی هر چیزی که با آن بتوان سنجید، خواه حسی یا عقلی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۹۲).

علامه حسن‌زاده آملی این رویکرد را با جمله‌ای موجز خلاصه کرده است:

” الفاظ برای معانی اعم وضع گشته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۳۴۹).

بر اساس نظریه روح المعانی، لفظ در سلسله طولی و عرضی بر تمام مصادیق مادی و معنوی خود قابل تعمیم است. معنای حقیقتی یا همان روح معنا در همه مراتب وجودی - از عالم ماده تا عوالم مثال، عقل و الهی - جاری است و با معنای لغوی تعارضی ندارد، بلکه همه معنای لغوی را نیز دربر می‌گیرد.

۳-۳. ویژگی‌های نظام وحدت‌گرا در مقایسه با سوسور و دریدا

بر اساس مباحث مطرح شده درباره نظریات سوسور و دریدا و با توجه به ویژگی‌های کلمه از منظر حکمت متعالیه که مبتنی بر نظریه «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است، در ادامه این مقاله به تشریح و بیان نکات برجسته این نظریه خواهیم پرداخت.

۳-۱. هویت مشترک مدلول و دال‌ها

در تحلیل تطبیقی رابطه دال و مدلول، سه دیدگاه کلیدی حکمت متعالیه، زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور و فلسفه‌ و اساسی ژاک دریدا به گونه‌های مختلفی مطرح می‌شوند؛ در اندیشه حکمت متعالیه و متألهان متأخر، دال (وجه ظاهر و محسوس کلمه) و مدلول (وجه باطن و حقیقت متعالی آن) نه دو حقیقت مستقل، بلکه دو وجه از یک حقیقت واحد به شمار می‌روند. بر اساس نظام فکری وحدت وجود، این رابطه صرفاً قراردادی نیست، بلکه یک سلسله مراتب هستی‌شناختی از نزول و صعود است که حول محور «حقیقت و روح کلمه» می‌چرخد؛ حقیقتی ثابت و یگانه که در مراتب مختلف هستی (عقل، مثال و ماده) تجلی می‌یابد، اما هرگز از ذات واحد خود جدا نمی‌شود. برای مثال، حقیقت «درخت» در تمام این مراتب واحد است و تنها کیفیت ظهور آن تغییر می‌کند، نه ذاتش. در مرتبه الهی، یکی از کلمات الهی است؛ در مرتبه عقلانی، صورت کلی «گیاه»؛ در مرتبه مثالی، صورتی نامحسوس؛ و در مرتبه مادی، همین جسم دارای شاخه و برگ. در این نگرش، کثرت معانی نه بر مبنای تقابل میان دال‌ها، بلکه ناشی از اختلاف مراتب تجلی یک حقیقت واحد است که مفهوم «وحدت در عین کثرت» را شکل می‌دهد.

این نگرش هستی‌شناسانه با مبانی زبان‌شناسی غربی متفاوت است. از منظر فردینان دو سوسور، رابطه دال و مدلول امری قراردادی (arbitrary) و مبتنی بر توافق اجتماعی است و هیچ پیوند ذاتی میان صورت صوتی یک واژه و مفهوم ذهنی آن وجود ندارد. برای مثال، واژه «درخت» صرفاً بر اساس یک قرارداد زبانی در فارسی به مفهوم «گیاهی با ساقه و شاخه» ارجاع می‌دهد و این پیوند تا زمانی که قرارداد اجتماعی پابرجاست، ثابت باقی می‌ماند.

در مقابل، ژاک دریدا با به چالش کشیدن این ثبات، بر بازی بی‌پایان تفاوت‌ها تأکید می‌کند. از نظر او، مدلول هرگز در یک «مرکز» ثابت متوقف نمی‌شود و معنا در فرایندی از «تأخیر» و اختلاف میان نشانه‌ها به طور مداوم بازتولید می‌شود. هنگام مواجهه با کلمه «درخت»، ذهن به زنجیره‌ای بی‌پایان از نشانه‌های دیگر مانند «شاخه»، «ریشه»، «جنگل» و...



ارجاع داده می‌شود و هرگز به یک مدلول نهایی و قطعی نمی‌رسد. هر خوانش، اثری جدید می‌آفریند که خود مقدمه خوانشی دیگر است؛ بنابراین معنا سیال، متکثر و همواره در حال شدن است.

۳-۲-۳. امتناع تسلسل نامتناهی دال‌ها

امتناع تسلسل نامتناهی دال‌ها در نظام نشانه‌ای دریدا، به نوعی تسلسل بی‌پایان و استحاله معنا اشاره دارد. در مقابل، صدرالمتألهین ده برهان برای اثبات واجب‌الوجود، یعنی علتی که خود معلول علت دیگری نیست، اقامه کرده است. یک از این براهین، براهنی است که صدرالمتألهین آن را «اسد البراهین» نامید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۱۴۵)، که بر اساس آن، در طیف علت و معلول، اگر سلسله نامتناهی فرض شود، مستلزم وجود طرف میانی بدون طرف مقابل خواهد بود که این امر محال است. بنابراین، سلسله نامتناهی ممتنع است. علامه طباطبایی و دیگر حکما نیز ادله عقلی متعددی در امتناع سلسله معلول‌ها بدون ارجاع به یک علت واحد ارائه داده‌اند. در سلسله دال‌ها و مدلول‌ها نیز می‌توانیم از این اصل استفاده نماییم؛ بر این اساس، دال‌ها به یک مدلول نامتناهی منتهی می‌شوند. در حکمت متعالیه، معنای «غیرمتناهی» به وجود مطلق و واحدی اشاره دارد که ذاتاً بی‌نهایت و فراتر از هر محدودیت است. این وجود، حقیقتی است که همه کثرات و تجلیات وجودی را در خود جای داده و آن‌ها را به عنوان جلوه‌هایی از ذات واحد به نمایش می‌گذارد. بنابراین، غیرمتناهی در این دیدگاه به معنای مطلق بودن و جامعیت وجود است که در عین کثرت، وحدت حقیقتی دارد. این وحدت وجود، نه تنها به معنای محو کثرت نیست، بلکه کثرت را به عنوان مراتب و تجلیات مختلف یک حقیقت یکپارچه و بی‌نهایت می‌پذیرد. به بیان دیگر، کثرت‌ها در این نظام فلسفی، تعینات و مظاهر حقیقت واحد و غیرمتناهی هستند که در سطوح مختلف ظهور یافته‌اند و در ذات خود محدود و متناهی نیستند، بلکه محدودیت آن‌ها مربوط به کیفیت ظهور است، نه ذات وجود.

در مقابل، دیدگاه ژاک دریدا درباره «نامتناهی» یا بی‌نهایت، به معنای بازی بی‌پایان و گریزناپذیر تفاوت‌ها و ارجاعات میان دال‌ها است که هرگز به یک مدلول ثابت و قطعی نمی‌رسد. دریدا بر این باور است که معنا در ساختار زبان همواره در حال تأخیر و تغییر است و هیچ‌گاه نقطه ثابتی برای تثبیت مدلول وجود ندارد. این نامتناهی در دیدگاه دریدا، نوعی «نامتناهی تفکیک» است که هر دال به دال دیگری ارجاع می‌دهد و این زنجیره هیچ‌گاه



قطع نمی‌شود. بنابراین، نامتناهی در دیدگاه دریدا به معنای سیالیت و بی‌ثباتی معنا و فقدان مرکزیت و وحدت است.

به طور خلاصه، معنای «غیرمتناهی» در حکمت متعالیه به وحدت مطلق و وجود بی‌کران اشاره دارد که همه کثرت‌ها را در خود جمع می‌کند و حقیقتی واحد و پایدار است؛ در حالی که «نامتناهی» در دیدگاه دریدا به سیالیت بی‌پایان و فقدان نقطه ثبات معنایی اشاره دارد که در آن معنا هرگز به یک مدلول نهایی و ثابت نمی‌رسد. این دو مفهوم از «نامتناهی» اساساً متفاوت هستند؛ یکی بر پایه وحدت و جامعیت وجود استوار است و دیگری بر پایه گسستگی و پراکندگی معانی.

لازم به ذکر است، در اینجا، رابطه میان علت و معلول با دال و مدلول صرفاً ناظر به منطق امکان تسلسل است، نه تساوی مفهومی. همان‌گونه که در فلسفه صدرایی، وجود سلسله نامتناهی در علل محال است، در نظام دلالت نیز ارجاع بی‌پایان نشانه‌ها امکان ندارد و ناگزیر باید به معنایی بازگشت که واجد روح و وحدت است. بر این پایه، وحدت وجود در کلام الهی مبنا قرار گرفته و سپس بر اساس تناظر میان کلام الهی و کلام انسانی تبیین شده است که چگونه جلوه‌های کثیر لفظی در نهایت به سرچشمه واحد معنا بازمی‌گردند.

۳-۳-۳. مفهوم ثابت-متحرک در فلسفه صدرایی

تا اینجا سخن از تشکیک وجودی به میان آمد؛ زیرا هدف، تبیین مراتب طولی وجود و درجات تجلی حقیقت بود. این بحث با مسئله حرکت جوهری تعارضی ندارد؛ تبیین مراتب وجودی به معنای تحدید در مراتب نیست، بلکه ناظر به جریان بی‌انقطاع هستی است. وجود، حقیقتی نامتناهی است که هیچ‌گاه در مرتبه‌ای معین متوقف نمی‌شود، بلکه در عین تحقق، تداوم می‌یابد. از این رو، پس از تبیین مراتب تشکیک، اکنون نوبت به حرکت جوهری می‌رسد؛ مفهومی که سیلان بی‌پایان وجود را آشکارتر از نظریه تشکیک توضیح می‌دهد. در حکمت متعالیه، حرکت جوهری بیانگر پیوستگی مستمر وجود و تبدیل هر لحظه آن به مرتبه‌ای بالاتر از کمال است. این حرکت که غایت آن استکمال موجود مادی است:

» حرکت جوهری حرکتی استکمالی و خروج تجدیدی و تدریجی از قوه به فعل

است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص. ۲۳).



از این رو، باینکه در حرکت جوهری، صورتی مادی به صورت مادی دیگر تبدیل می‌یابد، ولی حرکت به سمت کمال و طولی است.

در سنت فلسفی یونان باستان، پارمنیدس بر وجود واحدی تأکید داشت که تغییر نمی‌کند؛ در حالی که هراکلیت جهان را جریانی پیوسته می‌دانست (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۴۳). ارسطو حرکت را پذیرفت، ولی آن را عرضی می‌دانست و حرکت در جوهر را قبول نداشت. «نه حرکت در جوهر وجود دارد و نه در اضافه» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۴۵۳). او معتقد بود سلسله حرکات به محرکی منتهی می‌شود که ثابت است: «محرک نخستین».

صدرالمتألهین با نظریه «حرکت جوهری» نشان داد که تغییر واقعاً در خود جوهر موجودات رخ می‌دهد، نه صرفاً در عرض آن‌ها. بر این اساس، وجود در عین حال که ثابت است، در حال سیلان و حرکت نیز هست. از نظر ملاصدرا:

” حقیقت وجود دارای دو مرتبه ثابت و سیال است؛ حرکت نحوه وجود، سیال و لازم لاینفک آن است. بنابراین سیلان و تجدد نحوه‌ای از هستی است و موجودات متحرک نحوه هستی یافتنشان که چیزی جز بودنشان نیست، به نحو تدریج و سیلان تصویر می‌شود (نک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۳، صص ۶۴-۶۱).

بنابراین، مفهوم «ثابت-متحرک» در فلسفه صدرایی فراتر از دوگانگی سنتی «ثبات» و «حرکت» است و به وحدتی نظری اشاره دارد که در آن هر وجود، هم دارای هویتی ثابت و هم در جریان دائمی تحول است. بر این اساس «قوه عین فعلیت و کثرت عین وحدت و سیال عین ثبات می‌باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۶۸). علامه حسن‌زاده آملی نیز حرکت جوهری را این‌گونه بیان می‌کند:

” طبیعت از یک حیث ثابت است و از یک حیث متحرک، مثل اینکه زمان از یک حیث ثابت است؛ یعنی در تمام مدت حرکت، یک زمانی و یک طبیعتی است و نظیر این آب روان در جوی هم ثابت است؛ یعنی در تمام مدت جریان آب هست و هم ثابت نیست برای اینکه حرکت می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

پس باید در همه این حرکت‌ها یک ثابت ذات در نظر گرفته می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸،



ج. ۳، ص. ۱۰۴). از این قاعده در فلسفه غرب و اسلامی با عنوان متغیر بودن اجزا بدن در طول زندگی و ثابت بودن «من» توجه می‌شود (ساجدی، ۱۴۰۳).

این نظریه که بر اساس وحدت وجود شکل گرفته است، نشان می‌دهد مدلول یک شیء، حقیقتی ثابت و لایتغیر است که در مراتب مختلف تجلی می‌کند و به حرکت در می‌آید؛ از این رو، دال نهادی است برای ظهور آن حقیقت در عوالم گوناگون. به عبارت دیگر، مدلول حقیقتی واحد است که تغییر ذاتی ندارد و دال‌ها تجلیات متکثر و نامحدود آن حقیقت هستند که در سطوح مادی، مثالی، عقلی و الهی به اشکال مختلف ظهور می‌یابند.

از این منظر، اگر دریدا دال را در حرکتی نامتناهی و بدون مبنای ثابت می‌بیند و تأکید داشت که «به جای وحدت و حقیقت، به دیگربودگی و کثرت و مجاز بیندیشیم» (ضمیران، ۱۳۸۶، ص. ۵۴) و سوسور مدلول را ثابت و بی‌حرکت می‌داند و به دنبال یک مرکز، اصل و بنیان بود (مدلول ثابت)، در فلسفه صدرایی می‌توان این دو دیدگاه را در پرتو «وحدت در کثرت» جمع کرد؛ به طوری که مدلول حقیقتی ثابت و تغییرناپذیر است و دال‌ها تجلیات متحرک و متنوع و نامتناهی آن حقیقت‌اند که در هر عالم به شکلی خاص ظاهر می‌شوند، بدون آنکه با اصل وجودی آن در تضاد باشند.

البته سوسور نیز پویایی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را در سطح «پارول» (کاربرد زبان) می‌بیند و ثبات نظام زبان را در سطح «لانگ» (ساختار زبان) حفظ می‌کند (سوسور، ۱۳۷۸، صص ۲۹-۲۷). نظریه‌های ساختارگرایی نوین نیز بر ترکیب میان هسته‌ای نسبتاً ثابت و شبکه پویا تأکید دارند، اما این نظریه‌ها عمدتاً زبان را به عنوان مؤلفه‌ای از شناخت یا قرارداد اجتماعی می‌بینند و به وجود مستقل معناها خارج از ذهن نمی‌پردازند.

۳-۳-۴. ساختار دایره و مرکزگرایی

در نظام دریدا هیچ «مرکز» پایان و منشأ ثابتی وجود ندارد. مدلول نمی‌تواند در نقطه‌ای غایی و ثابت خلاصه شود؛ بلکه معنا همواره از رهگذر ارجاع به نشانه‌های دیگر تقویت یا تغییر می‌یابد. تلفیق هم‌زمان «اختلاف» و «تکرار» هر نشانه در متن‌های گوناگون دلالت‌های متفاوتی می‌یابد و همین امر مرکزیت معنا را فرو می‌ریزد.

اما در نگاه وحدت‌گرای حکمی، وجود یک «مرکز واحد» اصیل است و دایره معنایی حول همین «حقیقت واحد» می‌چرخد که منبع و منشأ ظهور تمامی مظاهر (دال و مدلول) است.



این مرکز همان حقیقت غیبی یگانه است که در سطوح مختلف (مادی، مثالی، عقلی، الهی) تجلی پیدا می‌کند. در این نگاه، دال‌ها در مراتب نزولی و صعودی از مرکز واحد سیر می‌کنند، نه در بازی بی‌هدف اختلاف و تأخیر و هدف آن‌ها بازگشت به مرکز (حقیقت یگانه واحد) و معرفت جویی از باطن کلمه است. بدین صورت که یک حقیقت واحده در سیر نزولی تجلی می‌یابد و دوباره در سیر صعودی به همان یک حقیقت واحده برمی‌گردد؛ از این رو، تنوع نشانه‌ها تنها صورت‌های متکثری است که همه به یک سرچشمه ارجاع دارند. بر این اساس دریدا مرکز معنا را از بین می‌برد تا بازی نشانه‌ها آزاد شود. ولی در وحدت در کثرت، وجود یک مرکز غایی، شرط امکان وحدت و غنای معنایی است. به عبارت دیگر، نظام بیضوی دریدا به دنبال فروپاشی هر نقطه مرکزی است تا معنایی پویا و چندمرکزی ارائه دهد، ولی برخلاف آن، دایره وحدت‌گرایی عرفانی و حکمی، بر «مرکز واحد حقیقت» تأکید دارد و تکثرات دال و مدلول را صرفاً جلوه‌هایی از آن حقیقت می‌داند؛ یعنی به جای اثبات استقلال تکثر، وحدت باطنی را بنیاد می‌نهد. در اندیشه دریدا، آنچه با تصویر «دایره» بیان می‌شود، نه یک حلقه هندسی با نقطه شروع و پایان مشخص، بلکه نمادی است از «زنجیره بی‌پایان» نشانه‌ها که هیچ‌گاه به یک نقطه مرجع ثابت نمی‌رسند. از این رو، از آن تعبیر به یک «شبکه نامحدود» یا «مرکززوده» می‌شود.

از این رو، پیدایش فقدان مرکز معنایی ثابت منجر به عدم قطعیت در معنا می‌شود. این عدم ثبات معنایی زمینه را برای ابهام و چندخوانشی متن فراهم می‌سازد؛ در نتیجه، دیگر نقطه اتکای قابل اعتمادی برای ارائه تفسیر معتبر از متن وجود ندارد و «آنچه زمانی جوهر و مرکز معنا بود، در فرایند خوانش‌ها به حاشیه می‌رود» (حموده، ۱۹۹۸، ص. ۳۳۹). ولی در حکمت متعالیه تعدد معانی نه آشفته، بلکه در راستای حقیقت واحد کلمه رخ می‌دهد، و همان حقیقت می‌تواند معیار تمییز فهم صحیح از ناصحیح باشد. البته، معنا نباید از چارچوب لفظ فراتر نرود، زیرا لفظ مظهر وجود معنا در مرتبه مادی است. از این رو، ثبات روح معنا سبب می‌شود زبان از نسبی‌گرایی مصون بماند و مبنایی برای مبنای‌گرایی وجودی پدید آید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تحلیل تطبیقی رابطه دال و مدلول در سه رویکرد ساختارگرایی سوسور،



پسا ساختارگرایی دریدا و حکمت متعالیه، نشان داد که هریک از این گفتمان‌ها به گونه‌ای متفاوت به مسئله معنا و نشانه می‌پردازند و هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند. سوسور با تأکید بر قرارداد اجتماعی و ثبات نسبی رابطه دال و مدلول، معنا را در قالب یک نظام ساختاری و پایدار تحلیل می‌کند، اما این رویکرد از انعطاف و پویایی معنایی غافل است. در مقابل، دریدا با مفهوم «دیفرانس» و تأکید بر تأخیر و اختلاف معنا، رابطه دال و مدلول را یک زنجیره بی‌پایان و سیال می‌داند که هیچ‌گاه به یک مدلول نهایی و ثابت نمی‌رسد و معنا را در بازی بی‌پایان نشانه‌ها شکل می‌دهد.

اما نظریه زبانی ملاصدرا بر بنیاد هستی‌شناسی حکمت متعالیه استوار است و از مبانی مادی و قراردادی نظریه‌های زبان‌شناسی معاصر (سوسور و دریدا) متمایز می‌شود. صدرالمآلهین با تکیه بر نظریه روح‌المعانی، نسبت لفظ و معنا را وجودی و صدوروری دانسته و «وضع» را ظهور مرتبه نازل معنا در ساحت حس و اجتماع معرفی می‌کند. در این پژوهش، با تطبیق مبنای حکمی «وحدت در کثرت» در کلام الهی با کلام انسانی، به صورت نظریه «روح‌المعانی»، چارچوبی منسجم‌تر و عمیق‌تر برای فهم رابطه دال و مدلول ارائه داده می‌شود. این نظریه، با تأکید بر وجود حقیقت واحد به عنوان مدلول کل و تجلیات متکثر آن در قالب دال‌های گوناگون، هم استمرار معنا و هم تنوع صورت‌های بیانی را توضیح می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، دال‌ها جلوه‌های متحرک و متنوع حقیقتی ثابت و لایتغیر هستند که در مراتب مادی، مثالی، عقلی و الهی به اشکال مختلف ظهور می‌یابند. این چارچوب، نه تنها نقدهای سوسور و دریدا را در خود جای می‌دهد، بلکه امکان تلفیق ثبات ساختاری و سیالیت معنایی را فراهم می‌آورد و به درک عمیق‌تری از ماهیت زبان و معنا می‌انجامد. بر اساس آموزه «حرکت جوهری» در حکمت متعالیه، می‌توان ثبات قرارداد سوسوری و پویایی معنایی دریدایی را در یک چارچوب نظری یکپارچه گرد آورد و با محوریت «حقیقت واحد ثابت-متغیر» به عنوان مرکز معنا، کاستی‌های مادی‌گرایی سوسور و زوال مرکز دریدا را جبران کند. این نظریه زبان‌شناختی مبتنی بر حکمت متعالیه، ظرفیت‌های گسترده‌ای برای مطالعات زبان، ادبیات عرفانی و علوم انسانی فراهم می‌آورد و گامی مؤثر در جهت تقویت گفت‌وگوی میان سنت‌های فکری مختلف و بازخوانی میراث فلسفه اسلامی یعنی حکمت متعالیه در پرتو مسائل معاصر است.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده اول ۹۵ درصد مقاله شامل پیشنهاد موضوع، جمع‌آوری و استخراج داده‌ها و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مقاله را بر عهده داشته است. نویسنده دوم کمتر از ۵ درصد در مقاله مشارکت داشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از ابزار هوش مصنوعی استفاده نکردند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

برای جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز در این پژوهش، از منابع اطلاعاتی متنوعی از منابع کتابخانه‌ای (کتابخانه دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی)، نرم‌افزارهای نور و کتاب‌های الکترونیک استفاده شده است.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). **الفتوحات المکیه**. بیروت: دار صادر.
۲. احمدی، بابک. (۱۳۸۴). **حقیقت و زیبایی**. تهران: نشر مرکز.
۳. ارسطو. (۱۳۸۵). **متافیزیک** (ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی). تهران: طرح نو.
۴. بارت، رولان. (۱۳۸۶). **اسطوره، امروز** (ترجمه شیرین دخت دقیقیان). تهران: نشر مرکز.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). **گشتی بر حرکت جوهری**. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳). **انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه**. قم: الف، لام، میم.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). **ده رساله فارسی**. قم: الف، لام، میم.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶). **صد کلمه در معرفت نفس**. قم: الف، لام، میم.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸ الف). **شرح اشارات و تنبیهات**. قم: نشر فرزاد.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸ ب). **شرح الاسفار ملاصدرا**. قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸ ج). **وحدت از دیدگاه عارف و حکیم**. قم: الف، لام، میم.
۱۲. حموده، عبدالعزیز. (۱۹۹۸). **المرايا المحدبة من البنیویة إلى التفکیک**. کویت: المجلس الوطنی.
۱۳. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). **تقریرات فلسفه امام خمینی، شرح منظومه** (تقریر محمد مهدی اردبیلی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. دریدا، ژاک. (۱۳۹۵). **نوشتار و تفاوت** (ترجمه عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
۱۵. دریدا، ژاک. (۱۳۹۶). **درباره گراماتولوژی** (ترجمه مهدی پارسا). تهران: انتشارات شوند.
۱۶. ساجدی، حامد. (۱۴۰۳). **تقریری جدید از برهان این‌همانی شخصی به سود دوگانه‌انگاری جوهری**. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۹ (۲۴)، ۱۵۷-۱۷۰.
۱۷. سبزواری، هادی. (۱۳۶۰). **مفاتیح الأصول**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). **اسرارالحکم** (تصحیح کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
۱۹. سبزواری، هادی. (۱۴۳۲ ق). **شرح المنظومه** (تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
۲۰. سجادی، جعفر. (۱۳۷۰). **فرهنگ و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**. تهران: طهوری.
۲۱. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸). **دوره زبان‌شناسی عمومی** (ترجمه کوروش صفوی). تهران: هرمس.
۲۳. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.



۲۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی حکمت و فلسفه.
۲۵. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ الف). **تفسیر القرآن الکریم** (تصحیح محمد خواجه‌جو). قم: بیدار.
۲۶. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ ب). **شرح اصول کافی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة**. قم: مکتبة المصطفوی.
۲۸. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). **اسرار الآیات** (ترجمه محمد خواجه‌جو). تهران: مؤسسه مولی.
۲۹. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ ق). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳۰. صفوی، کوروش. (۱۳۷۹). **درآمدی بر معناشناسی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۳۱. صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۶). **مآثر آثار**. قم: الف، لام، میم.
۳۲. ضمیران، محمد. (۱۳۸۶). **ژاک دریدا و متافیزیک حضور**. تهران: هرمس.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۵). **بداية الحکمة** (ترجمه و شرح علی شیروانی). قم: بوستان کتاب.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۳۲ ق). **نهاية الحکمة** (تحقیق و تعلیق سبزواری). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. غزالی، محمد. (۱۳۸۳). **کیمیای سعادت** (تصحیح حسین خدیو جم). تهران: علمی و فرهنگی.
۳۶. قاضی سعید قمی، محمد. (۱۴۱۵ ق). **شرح توحید الصدوق** (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). **اصول کافی** (تصحیح علی‌اکبر غفاری). تهران: اسلامیه.
۳۸. هریس، روی. (۱۳۸۱). **زبان، سوسور و ویتگنشتاین** (ترجمه اسماعیل فقیه). تهران: نشر مرکز.



Resources

The Holy Qur'ān.

1. Aḥmadī, B. (2005). *Ḥaqīqat va zibāī* (Truth and Beauty). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
2. Al-Ghazālī, M. (2004). *Kīmīyā-ye Sa'ādāt* (The Alchemy of Happiness) (Ḥ. Khadīv Jam, Ed.). Tehran: 'Ilmī Farhangī. [In Persian]
3. Al-Kulaynī, M. (2009). *Uṣūl al-Kāfi* (The Sufficient Principles) ('A. A. Ghaffārī, Ed.). Tehran: Islāmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Qummī, Q. S. (1994). *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq* (Commentary on al-Ṣadūq's Book of al-Tawḥīd) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Vizārat-e Farhang va Irshād-e Islāmī. [In Arabic]
5. Al-Sabzawārī, H. (1981). *Mafātīḥ al-Uṣūl* (Keys to the Principles). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzishī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Arabic]
6. Al-Sabzawārī, H. (2004). *Asrār al-Ḥikam* (Secrets of Wisdoms) (K. Fayḏī, Ed.). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī. [In Persian]
7. Al-Sabzawārī, H. (2011). *Sharḥ al-Manẓūmah* (Commentary on the Philosophical Poem) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Tehran: Nashr-e Nāb. [In Arabic]
8. Aristotle (2006). *Metāfizik* (Metaphysics) (M. Ḥ. Luṭfī Tabrīzī, Trans.). Tehran: Ṭarḥ-e Now. [In Persian]
9. Barthes, R. (2007). *Ustūreh, Emrūz* (Myth Today) (Sh. Dagħīqīyān, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
10. Derrida, J. (2017). *Darbāreh-ye Grāmatūlūzhī* (Of Grammatology) (M. Pārsā, Trans.). Tehran: Shāvand. [In Persian]
11. Derrida, J. (2016). *Neveshtār wa Tafāvut* (Writing and Difference) ('A. Rashīdiyān, Trans.). Tehran: Nay. [In Persian]
12. Ḥammūdah, 'A. (1998). *Al-Marāyā al-Muḥaddab: Min al-Bunyawīyah ilā al-Tafkīk* (The Convex Mirrors: From Structuralism to Deconstruction). Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī. [In Arabic]
13. Harris, R. (2002). *Zabān, Sūsūr va Wītgenshtāyn* (Language, Saussure and Wittgenstein) (Ī. Faqīh, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
14. Ḥasan-zādah Āmulī, H. (1996). *Gashtī bar Ḥarakat-e Jawharī* (A Glance at Substantial



- Motion). Tehran: Rajā. [In Persian]
15. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2004). *Insān-e Kāmel az Dīdgāh-e Nahj al-Balāghah* (The Perfect Human from the Perspective of Nahj al-Balāghah). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
16. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2006). *Dah Resāleh-ye Fārsī* (Ten Persian Treatises). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
17. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2007). *Şad Kalemeh dar mMa'refat-e Nafs* (One Hundred Words on Knowledge of the Soul). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
18. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2009a). *Sharḥ-e Ishārāt va Tanbīhāt* (Commentary on Remarks and Admonitions). Qom: Nashr-i Farzān. [In Persian]
19. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2009b). *Sharḥ-e Asfār-e Mullā Şadrā* (Commentary on Mullā Şadrā's Asfār). Qom: Daftar-e Intishārāt-E Islāmī. [In Persian]
20. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2009c). *Waḥdat az Dīdgāh-e 'arīf va Ḥakīm* (Unity from the Perspective of the Mystic and the Philosopher). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
21. Ibn 'Arabī, M. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations). Beirut: Dār Şadir. [In Arabic]
22. Khomeynī, R. (2002). *Taqrīrāt-e Falsafeh-ye Imām Khomeynī: Sharḥ-e Manẓūmeh* (Imam Khomeini's Philosophical Lectures: Commentary on the Manẓūmah) (M. M. Ardabīlī, Ed.). Tehran: Mu'assaseh-ye Tanẓīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeynī. [In Persian]
23. Mullā Şadrā, M. (1975). *Al-Mabdā wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
24. Mullā Şadrā, M. (1984). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Unseen). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
25. Mullā Şadrā, M. (1987a). *Sharḥ Uşūl al-Kāfī* (Commentary on Uşūl al-Kāfī). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
26. Mullā Şadrā, M. (1987b). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Commentary on the Noble Qur'ān) (M. Khājavī, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
27. Mullā Şadrā, M. (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys). Qom: Muşţafawī. [In Arabic]
28. Mullā Şadrā, M. (1996). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah* (Divine Witnesses). Beirut: Tārīkh



- al-'Arabī. [In Arabic]
29. Mullā Ṣadrā, M. (2001). *Asrār al-Āyāt* (Secrets of the Verses) (M. Khājavi, Trans.). Tehran: Mawlā. [In Persian]
30. Ṣafavī, K. (2000). *Darāmadī bar Ma'nā-shenāsī* (An Introduction to Semantics). Tehran: IICT. [In Persian]
31. Sājīdī, H. (2024). *Taqrīrī Jadīd az Burhān-e Inhāmānī-ye Shakhshī be Sū-ye Dūgāneh-engārī-ye Jawharī* (A New Exposition of the Argument for Personal Identity in Favor of Substance Dualism). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī* (Islamic Philosophical Doctrines) 19(24). <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6592.1570> [In Persian]
32. Sajjādī, J. (1991). *Farhang va Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-e 'irfānī* (Dictionary of Mystical Terms and Expressions). Tehran: Tahūrī. [In Persian]
33. Sajjādī, J. (2000). *Farhang-e Iṣṭilāḥāt-e Falsafī-ye Mullā Ṣadrā* (Dictionary of Mullā Ṣadrā's Philosophical Terms). Tehran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Islāmī. [In Persian]
34. Ṣamadī Āmulī, D. (2007). *Māāsir-e Āthār* (The Imprint of Traces). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
35. Saussure, F. (1999). *Dawreh-ye Zabān-shenāsī-ye 'umūmī* (Course in General Linguistics) (K. Ṣafavī, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
36. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (2011). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Ultimate of Wisdom) (Sabzavārī, Ed.). Qom: Intishārāt-e Islāmī. [In Arabic]
37. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (2016). *Bidāyah al-Ḥikmah* (The Beginning of Wisdom) ('A. Shīrvānī, Trans.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
38. Zāmīrān, M. (2007). *Derrida va Metāfizik-e Ḥuḍūr* (Derrida and the Metaphysics of Presence). Tehran: Hermes. [In Persian]



A Critical Analysis of Sartre’s Theory of Human Nature and an Explanation of the Qur’anic Perspective

Elham Ostadi ¹ | Hamed Shariati Niyasar ²✉ | Seyed Mohammad Taghi Shakeri ³

1. PhD Candidate, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Quran and Hadith, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: E.ostadi@mazaheb.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Quran and Hadith, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: h.shariati@mazaheb.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Faculty of Religions and Islamic Teachings, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: m.shakeri@mazaheb.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 8 July 2025
Revised: 21 November 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 7 January 2026

Keywords:
Qur’ān, Anthropology, Sartre, Fiṭrah (Primordial Nature), Human Nature, Existentialism



Abstract

The question of human nature constitutes one of the most fundamental topics in anthropology and the humanities. Jean-Paul Sartre, within the framework of atheistic existentialism, denies any fixed essence for the human being and emphasizes human self-creation and absolute free will. The present research aims to provide a rational analysis and critique of Sartre’s view concerning the “denial of human nature” and to explain its consequences based on the principles of Islamic anthropology. Employing a descriptive-analytical method and library-based data collection, this study examines the challenges of this approach in the domains of epistemology, ethics, and ontology. The findings indicate that the denial of human nature conflicts with the foundations of Islamic anthropology, is incompatible with psychological and sociological realities, and faces serious challenges in the fields of epistemology, ethics, anthropology, and ontology. Furthermore, the negation of human nature entails negative consequences such as nihilism, existential anxiety, and moral relativism, leading to the reduction of human perfection and the neglect of the spiritual dimensions of human existence. In contrast, Islamic anthropology, relying on the concept of Fiṭrah (primordial nature), while safeguarding human freedom, provides a teleological framework for explaining innate human tendencies that prevents the crisis of meaning and moral relativism, and offers a foundation for the indigenization of the human sciences.

Cite this article: Ostadi, E.; Shariati Niyasar, H.; Shakeri, S.M.T. (2025). A Critical Analysis of Sartre’s Theory of Human Nature and an Explanation of the Qur’anic Perspective. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 191-224.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659>





Extended Abstract

Introduction

The question of human nature is a foundational issue in philosophical and theological anthropology, with profound implications for ethics, epistemology, and law. In the contemporary era, Jean-Paul Sartre, representing atheistic existentialism, denies any a priori essence for human beings, asserting the priority of existence over essence. He maintains that accepting any form of innate nature (Fitrah) or primordial blueprint contradicts absolute human freedom. By rejecting essentialist definitions and emphasizing lived experience, Sartre portrays the human being as a project-less entity devoid of any common existential ground, wherein meaning and value are solely the products of free individual choice. In contrast, the Qur'ān presents the doctrine of Fitrah, offering a different account of human existential structure. In this view, innate divine tendencies do not negate freedom; rather, they constitute a necessary condition for informed choice and moral responsibility.

Method

This research employs a descriptive-analytical method based on library sources. Sartre's views are first extracted from his fundamental works to elucidate core concepts such as the priority of existence over essence, anguish, forlornness, and the negation of a Creator. Subsequently, through content analysis, Qur'ānic verses pertaining to Fitrah (with particular focus on Sūrat al-Rūm, verse 30) and relevant philosophical interpretations are examined. Finally, employing rational critique and consequential analysis, Sartre's theoretical impasses are identified and compared with the Qur'ānic anthropological model.

Findings

The findings of this research are presented in two sections: the critique of Sartre's views and the Qur'ānic alternative.

1. Ontological and Logical Critique of Sartre

By denying essence, Sartre reaches a deadlock in explaining "becoming;" because change without a "stable ground" and a "specific goal" is unintelligible. Furthermore, he faces a contradiction between denying essence and accepting common features like consciousness and responsibility, which practically function as an essence. Sartrean freedom creates a form of existential determinism inconsistent with stable human realities. Sartre sees the human being as "condemned to be free" and yet "forlorn" (abandoned). However, in the Qur'ānic view, the human being, possessing divine Fitrah, is never abandoned. Freedom here means liberation from base desires to reach a primordial goal, not absolute liberation from any purpose.



2. Epistemological and Moral Critique

Sartre considers “anguish” to result from the responsibility of creating all of humanity through individual choice. In the Qur’ānic view, responsibility arises from the “Divine Trust” (Amānah) and the covenant of Fiṭrah. Denying Fiṭrah reduces the mind to a “blank slate,” lacking tools for processing meaning. This leads to “extreme relativism” where ethics are reduced to personal taste, leaving no supra-individual criteria for evaluating others. Consequently, Sartre’s “responsibility” lacks ontological backing and becomes an unsupported slogan. In contrast, the Qur’ānic Fiṭrah, by offering fixed moral values, provides a criterion for distinguishing “authentic choice” from “inauthentic choice.”

3. Consequential Critique

Sartre’s image of the human being, due to the removal of God and teleology, leads to “abandonment,” “existential anxiety,” and “nausea.” Freedom in this view is not an opportunity for growth but an “exhausting burden” driving the individual toward nihilism. Without an internal or external guide, the human being is trapped in permanent instability.

4. Exposition of the Qur’ānic Perspective

Fiṭrah in the Qur’ān possesses a divine nature, stability, universality, and immutability. Fiṭrah is a guide providing primary cognitions (like distinguishing good from evil) but does not strip away free choice; it creates the ground for informed choice. The mission of the prophets, based on the principle of “Remembrance” (Tadhkīr), is to remind humans of these inherent truths.

5. Comparative Analysis

The findings show that the superiority of the Qur’ānic view lies in explaining the correlation between “identity stability” and “freedom.” Unlike Sartre, who seeks freedom in a vacuum, the Qur’ān introduces Fiṭrah as the transcendental foundation of freedom, saving life from the crisis of meaning by providing an ultimate goal.

Conclusion

This research concluded that Sartre’s theory regarding the negation of a unified human nature faces challenges in ontology, epistemology, and ethics. By denying grounds of Fiṭrah, Sartre reduces the human being to a one-dimensional entity in absolute anxiety. In contrast, Qur’ānic anthropology establishes a firm link between “what is” (existential structure) and “what ought to be” (moral values). This view defends human freedom, prevents a crisis of meaning, and provides a path for virtue by explaining the teleology of life.

The superiority of the Qur’ānic perspective is that it defines freedom within “ontological guidance” (al-Hidāyat al-Takwīnīyah), responding to empirical and psychological realities. Fiṭrah is a “dynamic structure.” Findings show that Fiṭrah is ontological guidance; meaning the human being possesses an internal orientation toward perfection, but actualizing it depends on free will. Therefore, the human being in the Qur’ānic view is not an



“object” but a being whose “existence” is tied to a transcendental “ought.”

The Qur’ānic human has “existential stability” that maintains identity amidst changes. Furthermore, freedom in Qur’ānic anthropology does not mean “volitional selfishness” but “self-actualization via Fiṭrah” in the light of the connection with the Source of Being. Thus, the Qur’ānic view ensures freedom while providing a much stronger rational foundation for ethics and responsibility.

Data Availability

This research is based on library sources and does not involve field data; therefore, this section is not applicable.

Ethical Considerations

Principles of integrity, accurate citation of sources, and avoidance of plagiarism have been strictly observed.

Funding

This research did not receive financial support and was prepared independently.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest regarding the publication of this article.



تحلیل انتقادی نظریه سارتر درباره فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی

الهام اوستادی^۱ | حامد شریعتی نیاسر^۲ | سید محمدتقی شاکری^۲

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: e.ostadi@mazaheb.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: h.shariati@mazaheb.ac.ir
۳. استادیار، گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: m.shakeri@mazaheb.ac.ir

چکیده

مسئله سرشت انسان یکی از بنیادی‌ترین مباحث در حوزه انسان‌شناسی و علوم انسانی است. ژان پل سارتر، در چارچوب آگزیستانسیالیسم الحادی، هرگونه ماهیت ثابت برای انسان را نفی و بر خودآفرینی و اختیار مطلق انسان تأکید می‌ورزد. هدف پژوهش حاضر، تحلیل عقلانی و نقد دیدگاه سارتر درباره «انکار سرشت انسانی» و تبیین پیامدهای آن بر اساس مبانی انسان‌شناسی اسلامی است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری کتابخانه‌ای داده‌ها به بررسی چالش‌های این رویکرد در حوزه‌های معرفت‌شناسی، اخلاق و هستی‌شناسی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که انکار سرشت انسان، با مبانی انسان‌شناسی اسلامی در تضاد است و با واقعیت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ناسازگار است و با چالش‌های جدی در حوزه‌های معرفت‌شناسی، اخلاق، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی مواجه است. همچنین نفی سرشت انسانی پیامدهای منفی همچون پوچ‌گرایی، اضطراب وجودی و نسبی‌گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت و منجر به تقلیل کمال انسانی و نادیده گرفتن ابعاد معنوی وجود انسان خواهد شد. در مقابل، انسان‌شناسی اسلامی با تکیه بر مفهوم «فطرت»، ضمن صیانت از آزادی انسان، چارچوبی غایتمند برای تبیین گرایش‌های ذاتی بشر ارائه می‌دهد که مانع بحران معنا و نسبی‌گرایی اخلاقی شده و زمینه‌ای برای بومی‌سازی علوم انسانی فراهم می‌سازد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

کلیدواژه‌ها

قرآن، انسان‌شناسی، آگزیستانسیالیسم، سارتر، فطرت، سرشت، وجودگرایی.

استناد: اوستادی، الهام؛ شریعتی نیاسر، حامد؛ شاکری، سید محمدتقی. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی نظریه سارتر درباره فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۲۲۴-۱۹۱. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659>





مقدمه

پرسش از «چیستی انسان» و اینکه آیا بشر دارای حقیقتی پیشینی و ثابت است یا خیر، همواره کانون توجه اندیشمندان در طول تاریخ فلسفه و دین بوده است. پاسخ به پرسش، سنگ بنای نظام‌های اخلاقی، تربیتی و سیاسی را تشکیل می‌دهد؛ چراکه هرگونه تبیین از کمال یا سقوط انسان، متوقف بر شناخت ساختار وجودی اوست. در سده‌های اخیر، با ظهور مکاتب مدرن، این بحث از یک واکاوی صرفاً نظری به چالشی جدی در علوم انسانی بدل شده است. در این میان، دیدگاه‌های متفاوتی پدید آمده است: برخی انسان را نیک سرشت و برخی بدسرشت می‌دانند و برخی ترکیبی از هر دو (حلبی، ۱۳۷۶، صص. ۱۵۸-۱۵۷؛ اکبریان و مقدم، ۱۳۹۲، صص. ۷۹-۹۸) و گروه دیگری حکم به نفی سرشت داده و معتقدند انسان همانند لوح سفیدی است که هویت او در طول زندگی، به صورت ارادی (توسط خود فرد) و یا به صورت غیرارادی (تحت تأثیر عوامل بیرونی نظیر تربیت، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی) شکل می‌گیرد (واعظی، ۱۳۷۷، صص. ۷۶-۷۳؛ رجبی، ۱۳۷۷، صص. ۱۴۷-۱۴۵). در این میان، تقابل میان آگزیستانسیالیسم الحادی سارتر و مبانی فطرت‌گرایانه در اندیشه اسلامی، یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تضاد آرا درباره سرشت انسانی است که ضرورت بازخوانی و نقد آن را دوجندان می‌کند.

بیان مسئله

ژان پل سارتر یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در مکتب آگزیستانسیالیسم است که به دلیل تحلیل‌های عمیق و انتقادی‌اش درباره ماهیت وجود انسان و شرایط زندگی او، به یکی از پرنفوذترین اندیشمندان زمان خود تبدیل شد. در ایران، حضور گسترده تفکر آگزیستانسیالیستی در آثار هنری و ادبیات نوشتاری و نمایشی، اعم از داستان‌ها، نمایشنامه‌ها، کتب روان‌شناسی، فیلم و تئاتر، مشهود است. بازتاب اندیشه‌های آگزیستانسیالیسم در آثار نویسندگانی چون صادق هدایت با ترجمه آثاری از سارتر و خلق داستان‌هایی چون سگ ولگرد (میرعابدینی، ۱۳۸۰، صص. ۲۰۱-۲۰۰) و صادق چوبک با نگارش داستان انتری که لوتی‌اش مرده بود، دو داستان دیگر و یک نمایش نامه (خجسته و فسایی، ۱۳۹۴، صص. ۱۷۹-۲۰۵)، دیده می‌شود. از این رو، پرداختن به این مکتب برای نقد مبانی و پیامدهای آن ضروری است.

ضرورت دیگر این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که نفی ماهیت ثابت توسط سارتر، نه تنها



مبانی اخلاق و غایت‌مندی حیات را با چالش جدی مواجه می‌سازد، بلکه منجر به پیامدهایی همچون نسبی‌گرایی و بحران معنا می‌گردد. از این رو، مسئله اصلی تحقیق حاضر، واکاوی این پرسش است که پارادوکس‌های درونی نظریه سارتر در مواجهه با مفهوم «فطرت» چیست و دیدگاه قرآنی چگونه می‌تواند با ارائه تفسیری جامع از گرایش‌های ذاتی، این خلأ نظری را پوشش دهد؟ این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا به تبیین دقیق آرای سارتر پرداخته و سپس در تقابل با آموزه‌های وحیانی، پیامدهای انکار سرشت انسانی را واکاوی می‌کند تا از این مسیر، الگویی کارآمد برای تقویت انسان‌پژوهی دینی فراهم آید. از این رو، در این پژوهش، ابتدا بن‌بست‌های انسان‌شناسی سارتر واکاوی می‌شود تا ضرورت بازگشت به الگوی جایگزین (فطرت) محرز گردد.

پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهشگران درباره موضوعات نزدیک به این نوشتار قلم زده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: نقدی بر کتاب اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر سارتر از دیدگاه شهید مطهری اثر علیرضا روغنی موفق (۱۳۷۹)؛ بررسی تطبیقی انسان‌شناسی در نهج البلاغه و اگزیستانسیالیسم غیرالحادی (مارسل و یاسپرس) پایان‌نامه فاطمه عرب گورچویی (۱۳۸۷)؛ بررسی تطبیقی اختیار و آزادی از دیدگاه سارتر و شهید مطهری پایان‌نامه میرزا علی کتابی (۱۳۹۰)؛ مقاله غزاله دولتی و دیگران (۱۴۰۰): مبانی انسان‌شناختی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور و مقایسه آن با آرای علامه طباطبایی؛ مقاله عباس مولوی و دیگران (۱۴۰۱): بررسی فطرت انسان از منظر آیات و روایات با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی.

مطالعات پیشین اغلب به نقد آثار خاص سارتر یا مقایسه کلی او با فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. این مقاله به‌طور خاص، با تمرکز بر سرشت انسان در آثار متنوع سارتر و رویکرد انتقادی با محوریت تبیین تناقضات و تشریح پیامدها و تبیین دیدگاه قرآنی، به دنبال ارائه تحلیلی عمیق‌تر و جامع‌تر در این زمینه است. خلأ موجود در مطالعات پیشین، عدم تمرکز بر پارادوکس‌های منطقی ناشی از نفی سرشت در منظومه فکری سارتر و تحلیل پیامدهای عینی آن بر اساس مبانی انسان‌شناختی قرآن است. پژوهش حاضر با هدف رفع این خلأ، برخلاف رویکردهای پیشین که تنها به نقد کلی بسنده کرده‌اند، به تبیین دقیق تقابل میان «خودآفرینی



سارتري» و «تكوين فطري» می پردازد تا نشان دهد چگونه الگوی قرآنی می تواند بحران معنای ناشی از تفکر اگزیستانسیالیستی را مرتفع سازد.

۱. دیدگاه ژان پل سارتر درباره سرشت انسانی

ژان پل سارتر، فیلسوف برجسته اگزیستانسیالیست، با طرح ایده هایی بنیادین در باب آزادی، مسئولیت و اصالت وجودی، دیدگاه منحصر به فردی درباره سرشت انسان ارائه می دهد. او با نفی هرگونه ماهیت از پیش تعیین شده و تأکید بر تقدم وجود بر ماهیت، انسان را موجودی آزاد و مسئول انتخاب های خود می داند. در این بخش که عهده دار تبیین دیدگاه سارتر درباره سرشت انسانی است، دیدگاه وی به طور دقیق بررسی و مؤلفه های اصلی آن تبیین خواهد شد.

۲-۱. نفی تعریف سنتی

سارتر و اگزیستانسیالیست ها روش های سنتی شناخت انسان را که بر ویژگی های مشترک، فردیت و تجربه زیسته تکیه می کنند، مردود می دانند، زیرا به زعم آن ها، انسان را از ماهیت واقعی خود دور کرده و به موجودی انتزاعی تقلیل می دهد. در تعریف سنتی (ارسطویی)، انسان به عنوان «حیوان ناطق» شناخته می شود که دارای حقیقت ثابت و مشترکی است که پیش از تولد او معین شده است. سارتر، ضمن رد این تعریف، معتقد است این تعاریف، انسان را به یک شیء (Object) از پیش طراحی شده تقلیل داده و آزادی او را سلب می کنند. از دیدگاه او، انسان ابتدا «وجود» می یابد و سپس با انتخاب های خود ماهیتش را می سازد؛ لذا هیچ تعریف ثابت و مشترکی که بر همه افراد صدق کند، وجود ندارد. هر فرد موجودی منحصر به فرد است که در بستر شرایط و تجربیات خاص خود شکل می گیرد. بر این اساس، شناخت واقعی انسان مستلزم تمرکز بر تجربیات زیسته، انتخاب ها و تصمیمات فردی، به جای ویژگی های مشترک است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج. ۴، صص. ۲۴-۲۲).

رمان تهوع تصویری ادبی از نفی فطرت و تجربه پوچی و آزادی مطلق ارائه می دهد. شخصیت اصلی داستان، آنتوان روکانتین، در یک بحران هستی شناختی، متوجه گسست پیوند بین اشیاء و مفاهیم می شود. این تجربه، که سارتر آن را «تهوع» می نامد، نوعی آگاهی نسبت به پوچی وجودی و رهایی از قید و بندهای ماهیت از پیش تعیین شده است. روکانتین در این تجربه، به ماهیت وجودی خود و رابطه پیچیده آن با جهان پی می برد و درمی یابد که این آزادی، توأم با



اضطراب است. نمونه بارز آن، حیرت او از ناپدید شدن دلالت‌های متعارف اشیاء و کلمات در مواجهه با ریشه درخت بلوط است (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۲۳۹).

روکانتین در مواجهه با اشیاء روزمره (مانند لمس سنگریزه، تماس با لیوان، دیدن تصویر خود)، تجربه‌ای عمیقاً بیگانه‌ساز کسب می‌کند که پیوند او با جهان را گسسته می‌سازد.

دو روز پیش، لب دریا، هنگام به دست داشتن آن سنگریزه احساس کردم... یک جور دل‌آشوبه شیرین مزه بود. چقدر ناگوار بود! و از سنگریزه می‌آمد، مطمئنم، از سنگریزه گذشت و آمد تو دست‌هایم. بله، خودش است، درست خودش است، نوعی تهوع تو دست‌ها (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۱۳).

سارتر از طریق این توصیفات بر شکست درک انسانی از واقعیت و بیگانگی عمیق تأکید دارد. تجربه تهوع نشان‌دهنده این است که واقعیت فراتر از درک زبانی و منطقی است (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۲۴۴). تحلیل او ناتوانی زبان در توصیف واقعیت و وجود را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد نام‌گذاری برای شناخت موجودات ناکارآمد است. نتیجه‌گیری نهایی سارتر این است که وجود انسان پیش شرط معنایابی هستی است (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۲۴۴).

۲-۱. تقسیمات سه‌گانه هستی از منظر سارتر

سارتر موجودات هستی را بر اساس میزان آگاهی به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. هستی فی‌نفسه^۱ که اشیای بی‌جان (از جمله بدن انسان) هستند که فاقد آگاهی و اراده هستند. این موجودات به صورت عینی و بدون هیچ‌گونه انتخابی در جهان قرار دارند و صرفاً هستند.

۲. هستی لِنفسه^۲ که به موجودات آگاه و آزاد (یعنی انسان) اطلاق می‌شود که ویژگی آن، تهی بودن (به معنای آزاد بودن و رهایی از هرگونه تعین) است.

۳. وجود لِغیره (برای دیگری)^۳ که به رابطه بین انسان‌ها اشاره دارد. وجود فرد از نگاه دیگری به عنوان «برای دیگری» تعریف می‌شود و این نگاه بر هویت و خودپنداره او تأثیر می‌گذارد. این رابطه متقابل، آزادی فرد را محدود می‌کند.

2. Existence in itself

3. Existence for itself

4. Existence for others



این تقسیم بندی، با معنای رایج متافیزیکی متفاوت است و انحصار تجربه وجود هستند، یعنی سه گونه تجربه از وجود که انسان در زندگی با آن‌ها مواجه می‌شود (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶، صص. ۴۱۴-۴۱۶؛ وال و ورنو، ۱۳۸۷، صص. ۲۶۳-۲۶۲؛ علوی تبار، ۱۳۸۶، ص. ۱۵؛ مصلح، ۱۳۸۴، صص. ۱۷۹-۱۷۸؛ شهرآیینی، ۱۳۹۰، ص. ۲۸).

۱-۳. اصل تقدم وجود بر ماهیت و پیامدهای آن در انسان‌شناسی سارتری

در پی این تقسیم بندی سه‌گانه هستی، سارتر اصل اساسی آگزیستانس با عنوان «تقدم وجود بر ماهیت»^۵ را مطرح می‌کند؛ چراکه از نظر او، برخلاف موجودات «فی‌نفسه» (مانند اشیاء) که ماهیتشان (طرح و کاربردشان) پیش از وجودشان معین است، انسان به‌عنوان موجودی «لِنفسه»، ابتدا در جهان ظاهر می‌شود (وجود می‌یابد) و چون فاقد هرگونه تعین و هسته پیشینی است، تنها پس از وجود یافتن است که با انتخاب‌های خود، ماهیتش را می‌سازد. بدین سان سارتر اعلام می‌کند که جهان به دو بخش تقسیم می‌شود: اشیاء بی‌جان که صرفاً هستند و انسان‌هایی که آگاهی دارند و می‌توانند انتخاب کنند و بنابراین موجودند. بر این اساس، اختیار به ساختار «لِنفسه» تعلق دارد و انسان «محکوم به آزادی» است.

به عقیده سارتر اختیار به ساختار لِنفسه متعلق است. انسان «محکوم به آزادی» است و نمی‌تواند بین آزاد بودن یا نبودن یکی را برگزیند، بلکه صرفاً از آن رو که خود آگاه است، آزاد نیز هست. در واقع سارتر رابطه بسیار نزدیکی میان «آگاهی» و «انتخاب» قائل است و این دو مفهوم را دوروی یک سکه می‌داند که از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. آگاهی صرفاً منفعل نیست، بلکه با انتخاب‌های خود به جهان معنا می‌بخشد و خود را نیز شکل می‌دهد. انتخاب، فعلیت یافتن آگاهی است. با تأکید بر این رابطه، سارتر انسان را موجودی آزاد و مسئول می‌داند که با انتخاب‌های مداومش، هویت خویش را می‌سازد.

بر اساس این اصل، انسان پیش از داشتن ماهیت، وجود دارد و با انتخاب‌هایش ماهیت خویش را می‌سازد. در این نگاه، هیچ طبیعت مشترکی بین انسان‌ها وجود ندارد. بدین معنا که وجود داشتن مترادف با تعالی دائمی و گذر از وضع موجود است؛ از این رو، وجود داشتن مستلزم صیورت است، زیرا بین وجود داشتن و انتخاب کردن برای انسان فرقی نیست؛ بدین صورت که هرچه در دنیا آفریده شده، با یک سرشت و ماهیت خاص آفریده شده است؛ اما انسان

5. Existence precedes essence



دارای هیچ‌گونه سرشت و طبیعت خاص نیست، مگر آن طبیعتی که خودش به خودش بدهد. انسان، برخلاف سایر اشیاء، ماهیت مشخص پیش‌بینی شده و قالب معین طبیعی ندارد. انسان چستی خود را طرح‌ریزی می‌کند و خود را می‌سازد (Flynn, 1998).

شناخت دیدگاه سارتر در خصوص سرشت انسان منوط به درک دقیق اصل تقدم وجود بر ماهیت از منظر اوست. سارتر در تبیین اصل تقدم وجود بر ماهیت می‌گوید ابتدا باید آن را عکس کرد تا با فهمیدن عکس آن، اصل تقدم وجود بر ماهیت تفهیم شود. هر صنعت‌گری پیش از ساختن مصنوع خود و تولید این فراورده، از ماهیت و چستی آن آگاه است و پیشاپیش، از آنچه می‌خواهد بسازد، تصویری ذهنی دارد و مصنوع خود را طبق آن می‌سازد، بنابراین ماهیت مصنوع در ذهن صنعت‌گر پیش از شکل‌گیری مشخص است و سپس وجودش تحقق می‌یابد. اما در انسان این قضیه برعکس است؛ یعنی انسانیت و چستی و چگونگی او از پیش تعیین شده نیست. به بیان دیگر، اصلاً چیزی به نام طبیعت ثابت و پایدار انسان که در همه انسان‌ها مشترک باشد، وجود ندارد. انسان موجودی نیست که ماهیتش از پیش تعیین شده باشد، بلکه آن چیزی می‌شود که خودش می‌خواهد. در بین موجودات گوناگون، تنها انسان است که می‌تواند آزادانه به خودش شکل دهد و ماهیتی را که خواسته است، بپذیرد (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۷).

در اندیشه سارتر، انسان برخلاف سایر موجودات، ماهیت از پیش تعیین شده‌ای ندارد. او با آزادی کامل وارد جهان می‌شود و با انتخاب‌هایش به‌طور مستمر هویت و ماهیت خود را می‌سازد. از این رو، غیر از انسان پدیده‌های دیگر قابل توصیف‌اند، اما انسان چون بدون هویت به دنیا می‌آید، قابل تعریف نیست:

” وجود مقدم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آنکه تعریف آن به وسیله مفهومی ممکن باشد، وجود دارد و این موجود، بشر است یا به قول هایدگر، واقعیت بشری (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۷).“

یعنی هیچ شکل از پیش تعیین شده‌ای ندارد و به خودش وانهاده شده است. او با انتخاب‌های خود، هویت خود را می‌سازد. یعنی وجودش وجود انتخاب‌گر است. پس ماهیت انسان در اثر انتخاب آزاد و آگاه خود او تحقق می‌یابد، اما موجودات دیگر از حیوانات، نباتات و جمادات ماهیتشان بر وجودشان مقدم است. از این رو، قابل پیش‌بینی هستند و قبل از موجود شدنشان



مشخص است که ماهیتشان چیست. به عنوان نمونه، فرایند زیستی موجوداتی نظیر عقاب و اسب پیش از تولد کاملاً مشخص و قطعی است؛ به عبارت دیگر، در تمامی ساحت‌های هستی (به جز انسان)، وجود از گذار ماهیت به موجودیت رسیده است و تنها انسان است که پس از وجود یافتن، به شکل بخشیدن و ساختن ماهیت خویش اقدام می‌کند. انسان «ماهیت» خود را ساخته، هستی خود را بنیاد می‌نهد:

” انسان، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود می‌شود، در جهان سر برمی‌کشد و سپس خود را می‌شناساند یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۸).

۴-۱. تعریف انسان به‌صورت و آزادی

اگرستانسیالیست‌ها نه تنها اختیار را وصف ماهیت انسانی می‌دانند؛ بلکه آن را متعلق به ساختار هستی آگاه و مقدم بر ماهیت او معرفی می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۴۲۰). به عقیده آن‌ها، انسان در این جهان آزاد است، بلکه عین آزادی است، نه اینکه انسان موجودی آزاد است، بلکه موجودی است که عین آزادی است (مطهری، ۱۳۹۱، ج. ۲۲، ص. ۴۴۴). از این رو، سارتر انسان را به‌صورت و آزادی تعریف می‌کند؛ یعنی وجه تمایز انسان را از سایر موجودات آزادی معرفی کرده و معتقد است آزادی، زیربنایی برای تمامی اهداف انسانی است. آزادی نوعی از وجود نیست، بلکه هستی انسان است.

در روایت سارتر از انسان، انسان ابتدا به وجود می‌آید، سپس در طول زندگی و از طریق تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود، ماهیتی خاص برای خود انتخاب می‌کند.

” بشر خود را می‌سازد. بشر نخست موجود ساخته و پرداخته‌ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشتن را می‌سازد و اقتضای کار چنان است که نمی‌تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۴۶).

معنای این جمله این است که ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان مفاهیم در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند، وجود ندارند و انسان برحسب علاقه و انتخاب خودش ماهیت خودش را می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۱۶۴). انسان همواره در راه ساختن خود است و شکل ازپیش تعیین شده‌ای ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۱۷۰).



به این ترتیب، سارتر اصل اول فلسفه خویش را بنا می‌نهد:

” انسان هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد. این، اصل اول آگزیستانسیالیسم است (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۹).

در حقیقت، انسان در سایه آزادی‌ای که برای او فراهم شده است باید از امکانات و ظرفیت‌های به‌وجودآمده بهره‌مند گردد و همواره در پی تعالی، یعنی گذشتن از آنچه هست و حرکت به سوی آنچه فعلاً نیست، باشد. سارتر در جایی دیگر انسان را به موجی رو به جلو تشبیه می‌کند که آسودگی او با عدم و نیستی‌اش یکسان است (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۳۰). بشر موجودی است که پیش از هرچیز به سوی آینده‌اش جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به سوی آینده، وقوف دارد. بنابراین انسان پس از آنکه دست به عملی زد، می‌تواند صفتی را به او نسبت داد و چیزی می‌شود و این همان اصل «درون‌گرایی»^۶ است. بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود؛ بدین‌گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری) وجود ندارد، زیرا واجب الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود پیروانند. بشر، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد. بشر موجودی است روبه‌جلو که هر لحظه باید از نو ساخته شود و ارزش‌های جدید خلق کند و به دنبال یافتن افق‌های تازه باشد. ما عبارتیم از یک مجموعه امکان تحقق نیافته. بشر بیش از هرچیز یک طرح^۷ است، یعنی موجودی که به سمت آینده جهش می‌کند و پیوسته می‌خواهد از خویش پیشتر باشد. آدمیان خود انتخاب می‌کنند که به چه رنگی عیان شوند. این اصل اول آگزیستانسیالیسم است که بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد (سارتر، ۱۳۶۱، صص. ۲۹-۲۸).

سارتر در قالب تمثیلی سه واکنش متفاوت انسان‌ها به یک کوه را توصیف می‌کند: انصراف از عبور (به‌عنوان مانع غیرقابل‌گذر)، صعود (به‌عنوان چالش قابل‌فتح) و ترسیم تصویر (به‌عنوان موضوع زیبایی‌شناختی). او تأکید می‌کند که «کوه لااقتضا است»؛ اقتضای هیچ‌یک از این رفتارها را ندارد و این انسان است که با اراده و اختیار خود عمل می‌کند. سارتر با اذعان

6. Subjectivism

7. Project



به نسبیّت‌گرایی این رویکردها، جهان خارج را به دلیل بی‌معنایی ذاتی (لااقتضایی)، ناتوان از ارائه شالوده مشترک می‌داند. بنابراین اراده و اختیار انسان را تنها مبنا و معیار جهان‌شمول برای کنش‌های انسانی معرفی می‌کند.

سارتر، برای تبیین مفهوم «وانهادگی»^۸، حکایت مرد جوانی در جریان جنگ جهانی دوم را نقل می‌کند که میان دو ضرورت اخلاقی متضاد مردد است: ماندن نزد مادر تنها و رنج‌دیده، یا پیوستن به نیروهای مقاومت برای دفاع از میهن. سارتر با امتناع از دادن نسخه‌ای قطعی به او، تأکید می‌کند که هیچ نظام اخلاقی پیشینی یا قانون انتزاعی نمی‌تواند برای این جوان تعیین تکلیف کند. در واقع، حتی انتخاب مشاور نیز خود بخشی از عمل آزادانه فرد است. این موقعیت، نشان‌دهنده «وانهادگی» مطلق انسان است؛ وضعیتی که در آن بشر بدون پشتوانه ارزش‌های از پیش تعیین‌شده، مسئول یگانه انتخاب‌های خویش در خلأ است. بدین‌سان، از منظر سارتر هیچ توصیه جهان‌شمولی وجود ندارد و هر تصمیم، تنها برآمده از آزادی و مسئولیت فردی است (سارتر، ۱۳۶۱).

از نظر سارتر هر عمل ظاهراً جزئی و فردی، باطناً کلی و اجتماعی است. از این رو، در کتاب آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر می‌نویسد:

” هنگامی که می‌گوییم بشر در انتخاب خود آزاد است، منظور این است که هر یک از ما، با آزادی، وجود خود را انتخاب می‌کند. [همچنین] فرد بشر با انتخاب خود همه آدمیان را انتخاب می‌کند... آدمی با انتخاب راه خود، راه همه آدمیان را تعیین می‌کند... آنچه از خود ساخته‌ایم برای همه آدمیان و برای سراسر دوران ما معتبر است... بدین‌گونه من مسئول همگان هستم (سارتر، ۱۳۶۱، صص. ۳۲-۳۱).

۵-۱. نفی سرشت واحد انسانی از سوی سارتر

در اندیشه سارتر، طبیعت یا سرشت از پیش تعیین‌شده برخی امور را نسبت به آینده انسان رقم می‌زند. از این رو، هیچ سرشت و طبیعت از پیش تعیین‌شده برای انسان نمی‌پذیرد؛ چراکه به باور او واقعیت انسان تحقق ندارد، بلکه بشر در حال شدن است. «بودن» نیست، بلکه در حال «شدن» است. برنامه‌ای از قبل برای تعالی و تکامل انسان نیست.



بشر خود را می‌سازد. بشر نخست، موجود ساخته و پرداخته‌ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشتن را می‌سازد و اقتضای کار چنان است که نمی‌تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند... بشر آزاد است و هیچ‌گونه طبیعت بشری که بتوان بر آن تکیه کرد، وجود ندارد... در حقیقت، امور جهان چنان خواهد بود که بشر تصمیم می‌گیرد آنچنان باشد (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۴۶).

به باور وی، بشر در حین وجود داشتن دائماً در حال تغییرات پیش‌بینی‌ناپذیر است. پذیرش این امر که انسان دائماً در حال شدن است و می‌تواند در طول زندگی خود، ماهیت خود را تغییر دهد و به فردی متفاوت تبدیل شود با اینکه انسان ماهیت ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده‌ای داشته باشد، هم‌خوانی ندارد. وجود بشر وجودی نوظهور است که دائماً ابتکار و تازگی خود را حفظ می‌کند و برای همین، نمی‌توان آن را به تبعیت علم درآورد و محکوم جبریت دانست. پس نه فقط وجود فرد بشر بر ماهیت او اسبق است، بلکه همین واقعیت وجود او، ماهیت اوست؛ یعنی وجود همان ماهیت است، منتهی وقتی از لحاظ واقعیت مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، آن را «وجود» و موقعی که در برابر فکر و شعور ظاهر می‌شود، آن را «ماهیت» می‌نامند (سارتر، ۱۳۸۵، ص. ۱۰).

سارتر بر این عقیده است که پذیرش طبیعت بشری ملازم با این باور است که خدایی باشد تا آن طبیعت را طراحی کند. با تشبیه خدا به یک صنعت‌گر چنین می‌گوید: اگر قائل به خدا شویم، باید بگوییم همان‌گونه که صنعت‌گر می‌دانسته برای چه می‌سازد، پس انسان هم یک ایده کلی است که هدف از آفرینشش رسیدن به قصد خاصی است (باومر، ۱۳۸۵، ص. ۶۱۸). در پی چنین نگرشی است که سارتر خدا را نیز از زندگی انسان حذف می‌کند و می‌نویسد:

» بشر آزاد است. دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان، با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجر، مسائل را توجیه کرد. جبری وجود ندارد. بشر آزاد است. بشر، آزادی است. از طرفی، دیگر در برابر خود، ارزش‌ها یا دستورهایی که رفتار ما را مشروع کند، نخواهیم یافت. بنابراین، ما در قلمرو تابناک ارزش‌ها، نه در پشت سر عذری و وسیله توجیهی می‌توانیم یافت، نه در برابر خود. ما تنهاییم بدون دستاویزی که عذرخواه ما باشد. اگرستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست. این مکتب هیچ‌گاه عقیده ندارد که عواطف نیک، سیلی بنیان‌کن است که بشر را جبراً



به سوی بعضی اعمال می‌راند و در نتیجه، ممکن است مسئولیتی به شمار رود. به اعتقاد ما بشر مسئول عواطف و شهوات خود است. سازنده بشریت فقط خود بشر است. بشر وانهاده است (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۴۰).

سارتر، پس از انکار طبیعت مشترک بشری، در جست‌وجوی یافتن کلیتی در بشر (وجه مشترکی بین آدمیان) برآمده و برای بشر حدودی معین همچون در جهان بودن، کار کردن، در میان دیگران زیستن و فانی شدن ترسیم می‌کند که به فراخور آن‌ها طرح‌های آدمیان را نیز محدود به گذشتن از این حدود یا عقب راندن آن‌ها یا انکار آن‌ها یا سازش با آن‌ها معرفی می‌کند و از آن‌رو که طرح‌های آدمیان محدود در این محدوده‌های مشترک قرار می‌گیرند، هر طرح را قابل فهم برای سایرین می‌داند، بسان بازی شطرنج که در آن هم خانه‌ها و هم مهره‌ها محدود است و از این‌رو، بازی برای هر شطرنج‌باز قابل فهم است و حال آنکه شماره بازی‌ها محدود نیست و امکان ابداع و نوآوری بسیار است (سارتر، ۱۳۶۱، صص. ۶۱-۵۹)؛ ولی در عین حال این کلیت را ازلی و اعطایی ندانسته و بیان می‌دارد:

» این کلیت ازلی و اعطایی نیست، پیوسته در حال ایجاد است. من با انتخاب شخصیت و روش خود کلیت می‌سازم و نیز با فهمیدن طرح افراد دیگر متعلق به هر عصری که باشند کلیت می‌سازم. این مطلق بودن انتخاب، نسبی بودن فرهنگ هر دوره‌ای را نفی نمی‌کند (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۶۱).

در واقع سارتر در پی اعطای آزادی به انسان طبیعت مشترک را نفی می‌کند و این همان دلیل اصلی نفی فطرت و ماهیت ازپیش‌تعیین‌شده از سوی سارتر است که استاد شهید مطهری نیز متذکر شده‌اند:

» اگرستانسیالیسم به حکم اینکه اصلاً فطرت را مخالف آزادی می‌داند، با هر نوع امر سرشتی مخالف است (مطهری، ۱۳۷۰، ج. ۳، ص. ۴۹۲).

۲. نقد دیدگاه سارتر درباره سرشت واحد

نظریه سارتر درباره انسان بر پیش‌فرض «تقدم وجود بر ماهیت» استوار است. او انسان را



موجودی بی طرح، بی ماهیت و فاقد هرگونه پیشینه مشترک معرفی می‌کند که هیچ میل، گرایش، ظرفیت یا جهت‌گیری پیشینی ندارد و هرگونه معنا و ارزش تنها محصول انتخاب آزاد اوست. نتیجه مستقیم این دیدگاه، نفی کامل فطرت است؛ یعنی انکار هر نوع ظرفیت، گرایش یا ساختار مشترک انسانی. این نظریه دچار تناقض درونی است و پیامدهایی عمیق در حوزه‌های معرفت‌شناسی، اخلاق، روان‌شناسی و انسان‌شناسی دارد. در ادامه، نقدهای فلسفی، منطقی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و پیامدشناختی آن ارائه می‌شود.

۱-۲. نقدهای هستی‌شناختی

دیدگاه سارتر دربارهٔ تقدم وجود بر ماهیت و نفی هرگونه ساختار اولیه برای انسان، پیامدهای هستی‌شناختی مهمی دارد. از یک سو، او بر صیوروت مستمر و خودساختگی انسان تأکید می‌کند و از سوی دیگر، هر نوع مبنای پیشینی را رد می‌نماید. این مبانی، پرسش‌هایی دربارهٔ امکان صیوروت بدون مبنای، حدود تغییرپذیری انسان و سازگاری نفی ماهیت با پذیرش ویژگی‌های نسبتاً پایدار انسانی برمی‌انگیزد. نقدهای هستی‌شناختی بر ارزیابی این پیش‌فرض‌ها متمرکز است.

۱-۱-۲. مبنای هستی‌شناختی صیوروت بی پایه

سارتر انسان را موجودی مختار می‌داند که دائماً در حال «شدن» است و صیوروت مداوم او را دلیل نفی سرشت مشترک می‌داند. اما این استدلال دو اشکال دارد: نخست، شدن بدون وجود یک «چیزی که می‌شود» نامفهوم است. تغییر همیشه «تغییر چیزی» است و اگر انسان هویت اولیه نداشته باشد، صیوروت او از چه آغاز می‌شود؟ دوم، صیوروت بدون غایت، حرکت بدون جهت ایجاد می‌کند. سارتر هیچ غایت درونی برای انسان نمی‌پذیرد؛ انسانی که صرفاً حرکت می‌کند، نه به سوی چیزی و نه از چیزی، قابل تعریف نیست. بنابراین، تغییر مداوم بدون ساختار یا هدف اولیه، امکان تعریف وجودی انسان را مختل می‌کند. همچنین، تغییر صفات یا رفتار انسان الزاماً به تغییر جوهری ماهیت او منجر نمی‌شود. بنابراین، صیوروت مداوم نه دلیل محکمی برای نفی سرشت مشترک است و نه تعریف هویت و وجود انسان را امکان‌پذیر می‌کند.

۲-۱-۲. ناسازگاری میان نفی ماهیت و پذیرش ساختارهای مشترک انسانی

سارتر برای صیانت از آزادی مطلق، هرگونه ماهیت پیشینی را نفی کرده و آن را عین وجود انسان



می‌داند. اما نقد ظریف بر این مبنا آن است که سارتر با اعلام این مطلب که «انسان محکوم به آزادی است»، عملاً آزادی را به یک ساختار جبری و گریزناپذیر تبدیل می‌کند. در واقع، اگر قرار است انسان فاقد هرگونه تعیین پیشینی باشد، «اجبار در پذیرش آزادی» خود نوعی جبر وجودی است که پیش از هر انتخابی بر انسان بار شده است. سارتر با نفی ماهیت‌های سنتی، «آزادی» را در جایگاه یک ماهیت ناخواسته می‌نشانند؛ درحالی‌که اگر اصالت با آزادی مطلق باشد، انسان باید حتی در پذیرش یا رد خود این آزادی نیز مختار باشد. افزون بر این، سارتر ویژگی‌هایی نظیر آگاهی، مسئولیت و گزینش‌گری را میان تمام انسان‌ها مشترک می‌داند. اگرچه او از به کار بردن واژه «ماهیت» پرهیز می‌کند، اما این ویژگی‌های ثابت، در عمل نقش همان «ساختار اولیه» را ایفا می‌کنند که شرط امکان فهم انسان هستند. بدین ترتیب، نظریه سارتر با یک پارادوکس درونی مواجه است: او از یک سو، هرگونه «سرشت» را نفی می‌کند تا راه برای صیوروت و خودآفرینی باز شود، و از سوی دیگر، انسان را در زندان «ضرورت انتخاب» محبوس می‌کند. این تناقض نشان می‌دهد که ملازمه میان «نفی سرشت» و «تحقق آزادی» نامعتبر است؛ زیرا آزادی نه در خلأ مطلق، بلکه تنها بر بستری از یک ساختار اولیه (فطرت یا توانمندی‌های بنیادین) معنا می‌آیابد.

۲-۳. نقد مبنای سارتر بر انکار متعالیات و اومانسیم

سارتر با ابتدای منظومه خود بر اومانسیم الحادی، هرگونه مبدأ متعالی یا ارزش‌های ازپیش تعیین شده را نفی کرده و انسان را یگانه‌واضع ارزش‌ها معرفی می‌کند. با این حال، نقد اساسی بر این رویکرد آن است که اگر انسان موجودی صرفاً محصور در تجربه زمینی و فاقد پیوند با غایتی فراتر از خویش باشد، دچار بحران معنا و نسبی‌گرایی مفرط می‌گردد. ضرورت نیاز به تعالی از آنجا ناشی می‌شود که ارزش‌های برآمده از اراده فردی (به تعبیر سارتر)، فاقد اعتبار عام و پایداری هستند، به طوری که اگر معیار خیر و شر تنها اراده سیال فرد باشد، هیچ مبنای استواری برای فداکاری، عدالت یا مسئولیت در برابر دیگری باقی نمی‌ماند. در واقع، محصور ماندن در افق زمین، انسان را با بن بست پوچ‌گرایی روبه‌رو می‌کند که سارتر خود در قالب اضطراب وجودی و تهوع به آن معترف است، اما راهکاری برای خروج از آن (جز انتخاب‌های دل‌خواهانه) ارائه نمی‌دهد. از این رو، نفی ساحت متعالی نه تنها آزادی را تقویت نمی‌کند، بلکه با حذف غایت‌مندی، لزوم مسئولیت‌پذیری اخلاقی را با چالشی بنیادین مواجه می‌سازد؛ چراکه مسئولیتی که هیچ غایت یا مرجع والاتری نداشته



باشد، به یک بارِ گران و بی معنا تبدیل می‌شود. این رویکرد اومانستی، انسان را به موجودی محدود به تجربه زمینی و فاقد پیوند با ارزش‌ها یا غایت متعالی کاهش می‌دهد.

۴-۱-۲. محدود کردن شناخت انسان به علم حضوری و نفی تعریف سنتی

نفی تعریف سنتی انسان به حیوان ناطق از سوی سارتر فهم کامل انسان را غیرممکن می‌سازد و با انتقاداتی مواجه است. اولاً، شناخت نسبی انسان از طریق فرایندهای تجربی و منطقی موجود نیز حاصل می‌شود و نباید به صرف استفاده از این روش‌ها، تعریف سنتی انسان را کاملاً بی اعتبار دانست. ثانیاً، مقایسه اشیا نه تنها وجوه اشتراک، بلکه ویژگی‌های متمایز آن‌ها را نیز آشکار می‌سازد که در واقع همان اختصاصات آن‌ها هستند. این مقایسه راهی برای شناخت است و می‌تواند درک دقیق‌تری فراهم کند. اتکای صرف به درون‌نگری برای شناخت کامل این اختصاصات کافی نیست. ثالثاً، بآنکه شناخت حضوری درک عمیق‌تری از اشیا ارائه می‌دهد، اما شناخت حضوری همه اشیا مقدور نیست. به عنوان مثال در مورد انسان، اگرچه برخی ابعاد از طریق علم حضوری قابل شناخت هستند، اما شناخت تمامی ابعاد وجودی او از این طریق میسر نیست. ناشناخته ماندن بسیاری از ابعاد وجودی انسان در علومی مانند تربیتی و روان‌شناسی و وجود اختلاف نظر در مورد سرشت واحد او، گواه این مدعاست. اگر نگاه کل‌نگر علم حصولی برای شناخت حذف شود، در برخی موارد شناخت کل و در برخی دیگر شناخت بعضی ابعاد اشیا ناممکن خواهد شد. بنابراین، برای شناخت کامل اشیا و انسان باید از ترکیب روش‌های کل‌نگر و تحلیلی بهره برد.

۲-۲. نقدهای معرفت‌شناختی

دستگاه معرفت‌شناختی سارتر با نفی هرگونه ماهیت پیشینی، در تبیین ملاک تمایز گونه انسانی با چالشی بنیادین روبه‌روست. اگر انسان فاقد هرگونه ساختار یا ماهیت مشترک باشد، این پرسش معرفت‌شناختی بی پاسخ می‌ماند که: «نقطه اتکای تعریف انسان و تمایز او از سایر موجودات چیست؟». سارتر اگرچه آگاهی لِنفسه را مرز میان انسان و اشیا می‌داند، اما از آنجاکه این آگاهی را فاقد هرگونه محتوا یا گرایش پیشینی (فطرت) قلمداد می‌کند، عملاً راه را بر شناخت معرفتی نوع بشر می‌بندد. در واقع، نفی بداهت‌های درونی و انکار مبانی اولیه شناخت، منجر به این بن‌بست می‌شود که ما هیچ مشخصه ثابتی برای شناسایی گونه انسانی در دست نداشته باشیم.



از منظر معرفت‌شناسی انتقادی، تمایز انسان از سایر وجودات تنها زمانی معنادار است که دارای ماهیت متمایزکننده مانند قوه عاقله یا گرایش‌های فطری باشد؛ اما در تفکر سارتر، انسان به موجودی چنان سیال و بی‌شکل تقلیل می‌یابد که معرفت به چیستی او ممتنع می‌گردد. این ابهام در تعریف، نه تنها امکان معرفت مشترک را سلب می‌کند، بلکه قابلیت اتکای معیارهای شناخت را نیز از بین می‌برد؛ چراکه وقتی سوژه (انسان) فاقد ساختار شناختی مشخص باشد، برون‌دادهای معرفتی او نیز فاقد اعتبار جهان‌شمول خواهند بود.

۲-۱. فقدان پیش‌فرض‌های مشترک و تضعیف امکان معرفت

اگر انسان هیچ مبنای پیشینی ندارد، پس چگونه معنا می‌سازد؟ استدلال می‌کند؟ ارزش‌گذاری می‌کند؟ انتخاب‌هایش را سامان می‌دهد؟ انسان بی‌ماهیت شبیه «صفحه سفید» است، درحالی‌که صفحه سفید قادر به پردازش ارزش و معنا نیست. شناخت، نیازمند «ساختارهای» اولیه‌ای همچون فطرت است. لازم به توضیح است که انسان بی‌ماهیت در نگاه سارتر، وضعیت مشابه یک «لوح سفید مطلق» دارد؛ اما باید میان این انگاره و مفهوم «خالی بودن ذهن» در انسان‌شناسی اسلامی تمایز قائل شد. در دیدگاه اسلامی (بر اساس آیاتی نظیر نحل/۷۸)، انسان اگرچه در بدو تولد فاقد دانش‌های حصولی و فعلی است، وجود او یک «خلأ محض» نیست؛ بلکه استعدادها، گرایش‌ها و ابزارهای شناخت (فطرت) از ابتدا در آن تعبیه شده است و مجهز به قوا و گرایش‌های فطری است که همچون نرم‌افزاری پیشینی، امکان پردازش معنا را فراهم می‌کنند؛ درحالی‌که برای سارتر، لوح سفید به معنای خلأ مطلق است. سارتر با انکار این ساختارهای اولیه، در تبیین مسئله «ترجیح» دچار بن‌بست می‌شود. طبق قاعده عقلی، هر ترجیحی نیازمند یک مرجح (ملاک برتری) است. اگر انسان فاقد هرگونه نظام اولویت‌گذاری یا گرایش ذاتی مانند حقیقت‌جویی یا کمال‌طلبی باشد، انتخاب میان دو گزینه برای او ممتنع خواهد بود؛ زیرا در غیاب مرجح‌های درونی، هیچ دلیلی برای برتری یک انتخاب بر دیگری وجود ندارد و فعل انسان از یک کنش ارادی به یک اتفاق تصادفی تقلیل می‌یابد. بنابراین، انکار فطرت به معنای انکار شرط امکان ترجیح است که نتیجه قهری آن، بی‌معنایی اولین انتخاب و به تبع آن، فروپاشی نظام معرفتی و کنشی فرد خواهد بود. انکار فطرت به معنای انکار هرگونه توانایی پیشینی برای تشخیص حقیقت، ارزش و مقصد است. بنابراین، فرد هرگز نمی‌تواند «معرفت اولیه» داشته باشد و هر تلاش او برای فهم جهان بدون زمینه و پیش‌فرض‌های مشترک، بی‌نتیجه است.



۲-۲-۲. انکار بداهت‌های درونی انسان

یکی از پایه‌های نفی فطرت توسط سارتر، انکار هرگونه «دریافت درونی و بدیهی» است. انکار هرگونه دریافت بدیهی، مانند تشخیص خیر و شر، عدالت، حقیقت یا تمایل طبیعی به معنا، با تجربه انسانی در تضاد است. انسان بدون ساختار اولیه قادر به ایجاد ارزش‌ها، استدلال و تصمیم‌گیری نیست. اگر این بداهت‌ها «توهم» باشند، هیچ معیار شناختی برای فهم ارزش‌ها باقی نمی‌ماند و انسان مجبور می‌شود از صفر شروع کند، امری که از نظر تجربی ناممکن است. در واقع، انکار مطلق گرایش‌ها و شناخت‌های ذاتی همچون حس حقیقت‌جویی، عدالت‌خواهی و خداگرایی، با تجربه درونی بسیاری از انسان‌ها ناسازگار است.

۳-۲. نقدهای انسان‌شناسی

انسان‌شناسی سارتر با تعریف انسان به مثابه فاعل انتخاب‌کننده و نفی ابعاد پایدار یا گرایش‌های مشترک انسانی شکل می‌گیرد. این رویکرد، مسئله نسبت آزادی و ساختار، امکان وجود زمینه‌های پیشینی، و کفایت تقلیل انسان به کنش انتخاب را پیش می‌کشد. نقدهای انسان‌شناسی بر ارزیابی انسجام این تصویر و سازگاری آن با داده‌های نظری و تجربی متمرکز است.

۱-۳-۲. تقلیل انسان به موجودی تک‌ساختی

در انسان‌شناسی سارتر، انسان اساساً «کنشگر انتخاب‌کننده» تقلیل می‌یابد و سایر ابعاد وجودی او، از جمله گرایش‌های اصیل معنوی و استعداد‌های بالقوه فطری، نادیده گرفته می‌شوند. این نوع تقلیل‌گرایی، با حذف غایت‌مندی حیات، تصویر ناقصی از انسان ارائه می‌دهد که در آن، وجود بشر تنها در سلسله‌ای از انتخاب‌های موقعیتی محصور گشته و از ساحت‌های فرامادی تهی می‌شود.

۲-۳-۲. رابطه میان آزادی و زمینه

آزادی لزوماً به معنای نبود زمینه‌ها نیست. انسان می‌تواند با گرایش‌های مشترک خود آزادانه عمل کند: آن‌ها را شکوفا کند، سرکوب کند یا مسیر متفاوتی برگزیند. نفی هر زمینه، آزادی را از پایه تضعیف می‌کند و امکان تصمیم آگاهانه را محدود می‌سازد. این نوع «آزادی درون زمینه» در فلسفه‌های ارسطویی، رواقی، صدرایی و حتی در روان‌شناسی معاصر قابل دفاع است. سارتر با نفی هر زمینه، آزادی را از ریشه تضعیف می‌کند؛ زیرا آزادی بدون زمینه، فاقد معنای وجودی می‌شود.



۲-۳-۳. انکار گرایش های انسانی

تحقیقات روان شناسی تکاملی، اخلاق شناسی تجربی و انسان شناسی فرهنگی نشان داده اند که انسان ها دارای گرایش های نسبتاً پایداری همچون حقیقت جویی، عدالت خواهی، میل به معنا، زیبایی دوستی، نیاز به ارتباط و همدلی هستند. این گرایش ها انتخاب بردار نیستند و بخش عمده ای از انتخاب های بعدی را جهت دهی می کنند. سارتر با انکار کامل چنین گرایش هایی، انسان را به موجودی فاقد «زمینه انسانی» تقلیل می دهد. این تقلیل گرایی موجب می شود که بخش عظیمی از ساختار وجودی انسان که پیش فرض آزادی و تصمیم گیری آگاهانه است، نادیده گرفته شود.

۲-۴-۴. نقدهای اخلاقی

در دستگاه اخلاقی سارتر، ارزش ها فاقد منشأ بیرونی هستند و صرفاً از طریق انتخاب آزادانه فرد اعتبار می یابند، به طوری که هر انسان، خود واضع و ملاک ارزش های خویش محسوب می شود. نقد اصلی بر این مبنا آن است که نفی هرگونه ساختار اولیه (فطرت)، نظام اخلاقی را با چالش هایی جدی در زمینه پایداری ارزش ها و الزام اخلاقی مواجه می سازد. در واقع، ابتدای اخلاق بر اراده سیال فردی، منجر به نوعی نسبی گرایی می شود که در آن، معیار استواری برای ارزیابی درستی یا نادرستی کنش ها باقی نمی ماند. این بخش به واکاوی همین پیامدها می پردازد.

۲-۴-۱. نسبی گرایی اخلاقی

بنابر آزادی مطلق، بشر در موقعیت های اخلاقی مختلف نه تنها به اختیار خود عمل می کند، بلکه ملاک و معیار ارزش اخلاق را نیز به عنوان یگانه مرجع وضع، خودش تعیین می کند. در این نظام، مبنای وضع اخلاق چیزی جز اراده سیال سوژه نیست. انکار فطرت از سوی دیگر دشواری های زیادی را به همراه خواهد داشت. وقتی فطرت نباشد، ارزش ها ساخته انتخاب فردی اند، در این صورت، هیچ ارزش فراگیری وجود ندارد، هیچ معیار مشترکی برای قضاوت درباره اعمال دیگران نیست و هیچ «خیر اصیل» یا «بدی حقیقی» وجود نخواهد داشت. در نتیجه، اخلاق انسانی به حوزه سلیقه فردی فرو می غلتد. در چنین دستگاهی، اخلاق از معنا تهی می گردد و به امری نسبی و سلیقه ای تبدیل می شود و امکان نقد اخلاقی واقعی از میان می رود. این نتیجه در تقابل مستقیم با ادعای سارتر درباره اخلاق مسئولانه قرار می گیرد. بنابر آزادی مطلق، بشر در موقعیت های



اخلاقی مختلف نه تنها به اختیارش عمل می‌کند، بلکه ملاک و معیار ارزش اخلاقی عمل را نیز خودش وضع می‌کند. وصف اختیار در چنین معنای وسیع و مطلق از یک سو و انکار فطرت از سوی دیگر دشواری‌های زیادی را برای ارائه یک نظریه اخلاقی به بار می‌آورد و به نسیب‌گرایی اخلاقی می‌انجامد، زیرا بدون معیار ثابت، خوب و بد توسط انسان وضع می‌شود و در زمان و مکان تغییر می‌کند.

۲-۴-۲. دشواری تبیین مسئولیت بدون ساختار اخلاقی پیشینی

سارتر بر مسئولیت کامل انسان در برابر اعمال خود تأکید می‌کند. با این حال، مسئولیت اخلاقی تنها زمانی معنا دار است که انسان دارای ثبات یا هویت پایدار، معیارهای اخلاقی حداقلی و توانایی تمایز میان خوب و بد باشد. نفی فطرت این مبانی را از میان می‌برد و مسئولیت اخلاقی را به مفهومی صرفاً قراردادی یا روان‌شناختی کاهش می‌دهد. در چنین چارچوبی، مسئولیت اخلاقی از پشتوانه هستی‌شناختی تهی شده و عملاً به شعاری بی‌پشتوانه بدل می‌شود. نفی هرگونه زمینه اولیه باعث می‌شود انسان محکوم باشد خود را به‌طور تصادفی بسازد، وضعیتی که می‌توان آن را نوعی جبر وجودی نامید. در این شرایط، آزادی بدون ساختار و زمینه، ناممکن و ویرانگر است.

۲-۵. نقدهای پیامدشناختی: از اضطراب وجودی تا ضرورت معنای فطری

تصویر سارتر از انسان، اگرچه با شعار آزادی آغاز می‌شود، اما در ساحت تجربه زیسته به بن‌بست‌های روانی و معنایی ختم می‌گردد. انسان سارتری به دلیل انکار هرگونه هدایت درونی (فطرت) و غایت بیرونی، به اضطراب وجودی و وانهادگی محکوم است. در اینجا، آزادی نه فرصتی برای تعالی، بلکه به تعبیر خود او باری گران است که فرد را به فرسایش روانی می‌کشاند. نقطه ثقل این نقد در تقابل با نگاه اسلامی آنجاست که اضطراب و تهوع سارتری، معلول مستقیم بی‌ریشگی ارزش‌هاست. از منظر اسلامی، آرامش و معناداری زندگی در گرو هماهنگی میان انتخاب‌های انسان و گرایش‌های فطری اوست. سارتر با حذف خدا و انکار فطرت، توجیه وجودی انسان را از بین می‌برد و او را در خلأرها می‌کند. در واقع، پدید آمدن بحران معنا در فلسفه او، خود بزرگ‌ترین گواه بر ضرورت وجود ساختارهای فطری است؛ چراکه نشان می‌دهد انسان بدون تکیه بر یک شالوده از پیش تعیین شده و غایتمند، نه تنها به آزادی نمی‌رسد، بلکه در پوچی و اضطراب ناشی از انتخاب‌های بی‌جهت غرق می‌شود. بنابراین، اضطراب وجودی



در این دستگاه، نه یک صفت کمالی، بلکه نشانهٔ نقص معرفت شناختی در شناخت حقیقت غایت مند انسان است.

خلاصه آنکه نقدهای ارائه شده نشان می دهد که نظریه سارتر درباره نفی سرشت واحد انسانی با مشکلات بنیادین روبه رو است:

۱. هستی شناختی: سیورورت بدون مبنا، آزادی بدون ساختار، وجود ویژگی های مشترک بدون فطرت.
۲. منطقی: تناقض میان ماهیت و پذیرش ویژگی های مشترک.
۳. انسان شناختی: ناسازگاری با گرایش های انسان.
۴. معرفت شناختی: ناممکن شدن ارزش گذاری و شناخت بدیهی.
۵. پیامدشناختی: پوچی معنا، اضطراب وجودی.

۳. تبیین دیدگاه قرآنی درباره فطرت

فطرت، سرشت ذاتی انسان با گرایش های الهی و اخلاقی است که زمینه اختیار آگاهانه و رشد فضایل را فراهم می کند. از دیدگاه قرآنی، فطرت مسیر انسان را به سوی کمال و معنویت هدایت می کند و مبنایی برای یادآوری و تربیت دینی فراهم می آورد. هدف این بخش، تبیین دیدگاه قرآن درباره فطرت و مقایسه آن با محدودیت های نظریه های معاصر انسان شناسی است.

۳-۱. تبیین هستی شناختی فطرت و پیوند آن با اختیار

برخلاف انگاره سارتر که وجود هرگونه سرشت پیشینی را «قالب» و «مانع آزادی» می پندارد، در انسان شناسی قرآن، فطرت نه یک ماهیت ایستا، صلب و ازپیش تکمیل شده، بلکه ساختار اقتضایی وجود است و مفهومی «پویا» دارد؛ بدین معنا که اگرچه ریشه ها و گرایش های آن ثابت است (ثبات ساختاری)، اما شکوفایی و فعلیت یافتن آن کاملاً به اراده و انتخاب انسان بستگی دارد (پویایی وجودی). این پویایی، همان مرز میان جبرگرایی و آزادی محض است که به انسان اجازه می دهد هویت خود را بر بستری از ارزش های الهی خلق کند.

اگر سارتر آزادی را در خلأ مطلق و بدون هیچ جهت گیری اولیه ای تعریف می کند، قرآن کریم آگاهی و اراده انسانی را بر بستری از هدایت های تکوینی تبیین می نماید. قرآن انسان را نه یک لوح سفید مطلق (آن گونه که سارتر می پندارد) و نه موجودی مجبور و غریزی معرفی می کند.



فطرت مجموعه‌ای از بداهات معرفتی (مانند شناخت خیر و شر: شمس/۸) و گرایش‌ها مانند حقیقت‌جویی و کمال‌طلبی است.

تفاوت بنیادین نگاه قرآن به فطرت با سارتر در این است که در قرآن، آگاهی انسانی تهی نیست، بلکه واجد نوعی تذکر است. اگر سارتر آزادی را در خلأ معنا می‌کند، قرآن آزادی را در انتخاب میان گرایش‌های متعالی فطری و تمایلات مادی تعریف می‌نماید. لذا فطرت، برخلاف ادعای سارتر، «قالب» نیست که انسان را محدود کند، بلکه «قوه» و استعداد است. از همین رو است که رسالت انبیا در قرآن، نه آموزش علوم بیگانه، بلکه یادآوری و شکوفاسازی این گنجینه‌های نهفته است. آیاتی مانند آیه میثاق (اعراف/۱۷۳-۱۷۲) به نوعی معرفت و پیمان الهی در بدو آفرینش انسان اشاره دارند که مؤید گرایش‌های نهادینه انسانی است. همچنین آیاتی مانند آیه ۵۴ سوره مدثر ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ﴾ (مدثر/۵۴) و آیه ۲۱ سوره غاشیه ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (غاشیه/۲۱) بر وجود فطرت در انسان دلالت دارند و نشان می‌دهند رسالت انبیا نه ایجاد معارف، بلکه یادآوری حقایق نهفته در فطرت انسان‌هاست. بدین ترتیب، هویت انسان در قرآن نه از پیش ساخته شده است، آن‌گونه که جبرگرایان قائل‌اند و نه بدون هیچ ریشه است، آن‌گونه که سارتر می‌پنداشت؛ بلکه «شدنی» است که بر بستر گرایش‌های ثابت الهی صورت می‌گیرد. فطرت در اینجا، نقش شرط امکان انتخاب را ایفا می‌کند. به بیان دیگر، برای آنکه انتخاب از یک کنش تصادفی و بی‌معنا (آن‌گونه که در بن بست سارتری رخ می‌دهد)، به یک فعل ارادی و هدفمند تبدیل شود، وجود نوعی اولویت‌بندی درونی و گرایش‌های بنیادین مانند حقیقت‌طلبی و خیرخواهی ضروری است. لذا فطرت، آزادی را سلب نمی‌کند، بلکه به آن «جهت و معنا» می‌بخشد. فطرت یک راهنماست، نه اجبار، و انسان را به سوی ارزش‌های متعالی سوق می‌دهد، اما انتخاب با خود اوست. وجود رفتارهای غیراخلاقی گواه بر این اختیار است.

انسان با اراده خود می‌تواند فطرت را شکوفا یا سرکوب کند. شناخت‌های فطری، آگاهی اولیه را برای انتخاب‌های عقلانی‌تر فراهم می‌کنند و ادیان الهی نیز با یادآوری و شکوفایی همین فطرت، انسان را به انتخاب آگاهانه دعوت می‌کنند. آیه فطرت: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم/۳۰)، با تأکید بر ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، به یک ثبات ساختاری اشاره دارد که دقیقاً همان لنگرگاه معرفتی است که مانع از سقوط انسان به ورطه پوچ‌گرایی و نسبیّت می‌شود. در واقع، انسان در نگاه قرآن،

موجودی است که مشابه دیدگاه سارتر باید خود را بسازد، اما این ساختن نه در تاریکی و بی پناهی، بلکه بر اساس یک نقشه راه درونی صورت می‌گیرد که اختیار، ابزار فعلیت بخشیدن به آن است.

۲-۳. ویژگی‌های فطرت انسانی در قرآن

فطرت در انسان شناسی اسلامی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. **الهی بودن:** فطرت از جانب خداوند آفریده شده و دارای ماهیت الهی است (روم/۳۰).
۲. **فراگیری و جهانی بودن:** بنابر گزاره «النَّاسُ» در آیه فطرت، همه انسان‌ها واجد فطرت بوده و این امر به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارد.
۳. **ثبات و تبدیل‌ناپذیری:** بر اساس فراز «لَا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ» از آیه مبارکه، فطرت قابل تغییر نیست. برخلاف سیورورت مدام و بی ثبات سارتری که فرد را دچار فرسایش روانی می‌کند، ثبات فطرت به انسان «هویت مستمر» می‌بخشد. این ثبات، ملاک پایداری برای ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌کند تا اخلاق از ساحت سلیقه به ساحت حقیقت ارتقا یابد.
۴. **گرایش به کمال مطلق (خروج از بن بست پوچی):** سارتر انسان را «تلاشی بی هوده» می‌داند، اما قرآن با تبیین فطرت کمال جو در آیاتی چون «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون/۱۱۵) «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶)، هر کنش انسانی را به یک غایت متعالی پیوند می‌زند. این ویژگی، بحران معنا را با جایگزینی امید و حرکت به جای تهوع و اضطراب، مرتفع می‌سازد.
۵. **معرفت تذکری (پاسخ به بحران معرفت):** درحالی‌که سارتر انسان را در برابر جهان لااقتضا تنها می‌گذارد، قرآن رسالت وحی را تذکر (غاشیه/۲۷) می‌داند؛ یعنی بازخوانی آنچه در عمق وجود انسان نهفته است. این ویژگی ثابت می‌کند که معرفت، امری دل‌بخواخانه نیست، بلکه ریشه در حقایق هستی دارد.

۳-۳. تحلیل تطبیقی و تبیین وجوه رجحان انسان شناسی قرآنی

مقایسه مبنایی میان دو رویکرد نشان می‌دهد که تفاوت اصلی نه در پذیرش اصل آزادی، بلکه در خاستگاه و غایت آن است. درحالی‌که سارتر آزادی را در خلأ و بدون هیچ جهت‌گیری پیشینی تعریف می‌کند، دیدگاه قرآنی آن را در بستر فطرت تبیین می‌نماید. وجوه رجحان و برتری تحلیلی دیدگاه قرآنی بر نظریه سارتر را می‌توان در سه محور اساسی خلاصه کرد:



■ اول، حل تناقض میان آزادی و ساختار: سارتر برای حفظ آزادی، مجبور به نفی هرگونه ساختار (ماهیت) است که این امر به صیوروت بی‌مبنا و تصادفی بودن انتخاب‌ها می‌انجامد. اما دیدگاه قرآنی با طرح مفهوم فطرت به مثابه یک استعداد جهت‌مند، نشان می‌دهد که وجود گرایش‌های اولیه نه تنها مانع آزادی نیست، بلکه شرط امکان انتخاب آگاهانه است. رجحان در اینجا ناشی از ارائه مدلی است که در آن ثبات ساختاری و سیالیت اختیاری با هم جمع می‌شوند.

■ دوم، خروج از بن‌بست پوچی و اضطراب: درحالی‌که آزادی سارتری به تهوع و باری‌گران ختم می‌شود، آزادی قرآنی به دلیل پیوند با غایت کمال‌جو (عبودیت)، به زندگی معنا و آرامش می‌بخشد. برتری دیدگاه قرآنی در این است که برخلاف سارتر، برای رنج‌ها و انتخاب‌های انسان، یک توجیه وجودی ارائه می‌دهد و انسان را از وانهادگی در دنیای بی‌معنا رها می‌سازد. سوم، تضمین پایداری اخلاق: سارتر با نفی سرشت مشترک، راه را بر نسبی‌گرایی مفرط می‌گشاید، اما دیدگاه قرآنی با اثبات فطرت جهانی و ثابت، شالوده‌ای برای ارزش‌های فراجنسیتی و فرازمانی فراهم می‌کند. رجحان دیدگاه قرآنی در این است که می‌تواند مسئولیت اخلاقی را بر پایه‌ای استوارتر از اراده لرزان فردی بنا کند. در نهایت، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که سکولاریزه کردن مفهوم وجود در اندیشه سارتر، انسان را به موجودی تک‌ساحتی تقلیل داده است؛ درحالی‌که حکمت قرآنی با حفظ پیوند انسان با ملکوت، تصویری جامع، غایت‌مند و منسجم از بشر ارائه می‌دهد که در آن، آزادی نه یک محکومیت، بلکه ابزاری برای تعالی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با نقد دیدگاه ژان پل سارتر درباره سرشت انسان، نشان داد که:

۱. نفی فطرت و تأکید بر اختیار مطلق، با مبانی فلسفه اسلامی و آموزه‌های قرآنی در تضاد است.

۲. انکار هرگونه سرشت مشترک، اگرچه با هدف صیانت از آزادی صورت گرفته، اما در عمل با واقعیت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ناسازگار است و به بن‌بست‌های معرفت‌شناختی و بحران‌های روان‌شناختی همچون اضطراب وجودی و پوچی منجر شده است؛ چراکه



تقلیل انسان به آزادی محض بدون زیرساخت تکوینی، به بحران معنا و نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد.

۳. در نهایت، دیدگاه قرآنی با ارائه مدل «فطرت پویا» (به مثابه ترکیبی از ثبات الهی و قابلیت شکوفایی انسانی)، تضاد ظاهری میان «ثبات ارزش‌ها» و «آزادی انسان» را حل کرده است. این الگو برخلاف آزادی بی‌ریشه سارتری، اختیار را بر بستری از گرایش‌های کمال‌جویانه تبیین می‌کند که نه تنها مانع صیوریت انسان نیست، بلکه لنگرگاهی برای معناداری زندگی و پایداری اخلاق فراهم می‌آورد که هم از اختیار او دفاع می‌کند و هم نیازهای وجودی‌اش را پاسخ‌گو است. مفهومی که هم «ثبات ماهوی» و هم «تحول وجودی» انسان را پوشش می‌دهد. چنین مفهومی می‌تواند به عنوان زیربنای تولید علوم انسانی بومی، چارچوبی منسجم برای تربیت و اخلاق ارائه دهد که در آن، انسان بدون سقوط در ورطهٔ پوچ‌گرایی، به بالاترین سطح از مسئولیت‌پذیری و تعالی دست یابد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته و هیچ‌گونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است و به صورت مستقل تهیه شده است.

مشارکت نویسندگان

همهٔ نویسندگان به طور برابر در نگارش مقاله مشارکت داشته‌اند.

اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسندگان در نگارش مقاله از ابزار هوش مصنوعی بهره نکرده‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان مقاله اعلام می‌کنند در نگارش آن، هیچ‌گونه تعارض منافی ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در نگارش این مقاله اصول امانت‌داری، ارجاع دقیق به منابع و عدم سرقت علمی به طور کامل رعایت شده است.



بیانیه دسترسی به داده‌ها

این پژوهش بر اساس منابع کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده و داده میدانی ندارد. تمامی منابع مورد استفاده، در فهرست منابع مقاله ذکر شده است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آیت‌اللهی، حمیدرضا. (۱۳۸۶). **جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی**. قم: نشر طه.
۲. اکبریان، رضا و مقدم، غلامعلی. (۱۳۹۲). ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی (ره). **آموزه‌های فلسفه اسلامی**. صص. ۷۹-۹۸. (۱۳) ۸.
۳. حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۷۶). **انسان در اسلام و مکاتب غربی**. تهران: اساطیر.
۴. خجسته، فرامرز و جعفر فسائی. (۱۳۹۴). چوبک و اندیشه وجودی: تحلیل داستان انتری که لوتی‌اش مرده بود در پرتو فلسفه آگزیستانسیالیسم. **ادب پژوهی**، ش. ۳۴. صص. ۱۷۹-۲۰۵.
۵. رجبی، سید محمد. (۱۳۷۷). **انسان‌شناسی فلسفی**. تهران: سمت.
۶. سارتر، ژان پل. (۱۳۶۱). **آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر**. ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر.
۷. سارتر، ژان پل. (۱۳۶۵). **توهج**. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: نیلوفر.
۸. سارتر، ژان پل. (۱۳۸۵). **کار از کار گذشت**. ترجمه حسین کسماعی. تهران: پژوهش و دادار.
۹. شهرآیینی، مصطفی. (۱۳۹۰). «وجود برای دیگران از دیدگاه سارتر»، **پژوهش‌های فلسفی**، شماره ۹، صص ۴۲-۲۵.
۱۰. علوی‌تبار، هدایت. (۱۳۸۶). «سارتر و میل انسان به خدا شدن»، **نامه مفید**، شماره ۶۲، صص ۲۵-۱.
۱۱. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه: از میندوبرن تا سارتر (ج ۹)**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود ثانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. گوتن، کامبیز. (۱۳۸۵). **جریان‌های اصلی اندیشه غربی (ج ۲)**، تألیف فرانکلین لوفان باومر. تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). **فطرت**. تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). **مجموعه آثار (ج ۲۲)**. تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۷). **تاریخ فلسفه غرب (ج ۴)**. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۱۶. مصلح، علی‌اصغر. (۱۳۸۴). **تقریری از فلسفه‌های آگزیستانس**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. میرعابدینی، حسن. (۱۳۸۰). **صد سال داستان‌نویسی در ایران (ج ۲)**. تهران: نشر چشمه.
۱۸. واعظی، احمد. (۱۳۷۷). **انسان از دیدگاه اسلام**. تهران: سمت.
۱۹. وال، ژان و روزه ورنو. (۱۳۸۷). **نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن**، (ترجمه یحیی مهدوی). تهران: خوارزمی.

20. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (1998). Existentialism. Version 1. O. London & New York: Routledge.



Resources

The Holy Qur'ān.

1. Ahmadi, B. (2005). *Sartre ke Minevesht* (Sartre Who Wrote). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
2. Alavitabar, H. (2007). "Sartre Wa Meyle Ensan be Khoda Shodan (Sartre and Man's Desire to Become God)." *Nameh-ye Mofid* 62, 1-25 [In Persian].
3. Amn-khah, I., & Hosseinpour Alashi, H. (2007). "Existentialism wa Naghde Adabi (Existentialism and Literary Criticism)." *Literary Research* 17, 89-114. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17352932.1386.4.17.1.4> [In Persian]
4. Ayatollahi, H. R. (2007). *Jostār hā t dar Falsafeh wa Dinpajouhi-ye Taṭbiqī* (Essays in Philosophy and Comparative Religion). Qom: Taha Publication. [In Persian]
5. Copleston, F. (2009). *A History of Philosophy*: Volume 9, Maine de Biran to Sartre (A. Azarang & M. Sani, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian].
6. Guten, K. (2006). *Main Currents in Western Thought* (F. L. Baumer, Ed.) (Vol. 2). Tehran: Hikmat. [In Persian].
7. Ibn Athīr, M. (1979). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthār* (The Ultimate Source for Unusual Terms in Ḥadīth and Tradition). Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyyah. (Original work ca. 13th century). [In Arabic]
8. Ibn Manẓūr, M. (1994). *Lisān al-'Arab* [The Language of the Arabs] (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. (Original work ca. 13th century). [In Arabic]
9. Jawādī Āmulī, 'A. (2000). *Fiṭrat dar Qur'ān* [Fiṭrah in the Qur'ān] (2nd ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
10. Jawādī Āmulī, 'A. (2003). *Ḥayāt-i Ḥaqīqī-ye Insān dar Qur'ān* [The True Life of Man in the Qur'ān] (Tafsīr-i Mawḍū'ī-ye Qur'ān-i Karīm, Vol. 15). Qom: Isrā'. [In Persian]
11. Jawādī Āmulī, 'A. (2010). *Insān az Āghāz tā Anjām* [Man from beginning to end]. Qom: Isrā'. [In Persian]
12. Khojasteh, F., & Fasaee, J. (2015). Chūbak wa Andīshah-ye Vujūdī: Taḥlīl-i Dāstān-i "Antarī ke Lūṭī-hāsh Murde Būd" dar Partaw-e Falsafah-ye Existentialism [Chubak and Existential Thought: Analysis of the Story "The Baboon Whose Buffoon was Dead" in Light of Existential Philosophy]. *Adab-pazhūhī* 34, 179-205. [In Persian]



13. Malekian, M. (1998). *Tārīkh-e falsafeh-ye Gharb* [History of Western philosophy] (Vol. 4). Tehran: Daftar-e Hamkāri-ye Ḥawzah wa Dāneshgāh. [In Persian]
14. Mišbāh Yazdī, M. T. (2001). *Ma'ārif-e Qur'ān: Khudā-shenāsī, Keyhān-shenāsī, Insān-shenāsī* [Qur'ānic Teachings: Theology, Cosmology, Anthropology] (3rd ed.). Qom: Mu'assasah-ye Āmūzishī wa Pazhūhishī-ye Imām Khumeinī. [In Persian]
15. Mīrābedīnī, H. (2001). *Ṣad Sāl Dāstān-newīsī dar Īrān* [One Hundred Years of Fiction Writing in Iran] (Vol. 2). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
16. Muṣliḥ, A. A. (2005). *Taqrīrī az Falsafe-hā-ye Existāns* [A report on existential philosophies]. Tehran: Pazhūhishgāh-e Farhang wa Andīshah-ye Islāmī. [In Persian]
17. Muṭahharī, M. (1988). *Sharḥ-e Mabsūṭ-e Manzūmah* [Detailed Commentary on al-Manzūmah]. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
18. Muṭahharī, M. (1991). *Fīṭrat* [Innate Nature]. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
19. Muṭahharī, M. (2012). *Majmū'ah-ye Āthār* [Collected works] (Vol. 22). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
20. Navāli, M. (2007). *Falsafeh-hā-ye Existās wa Existāntiālism-e Taṭbīqī* [Existential Philosophies and Comparative Existentialism]. Tabriz: Dānishgāh-e Tabrīz. [In Persian]
21. Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. (1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* [Vocabulary of the Qur'anic Terms] (Ṣ. 'A. Dāwūdī, Ed.). Damascus: Dār al-'Ilm al-Dār al-Shāmiyyah. (Original work ca. 11th century). [In Arabic]
22. Rajabī, S. M. (1998). *Insān-shenāsī-ye Falsafī* [Philosophical Anthropology]. Tehran: SAMT. [In Persian]
23. Rāzī, A. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* [Compendium of Language Measures]. Qom: Dār al-Fikr. (Original work ca. 10th century). [In Arabic]
24. *Routledge encyclopedia of philosophy*: Version 1.0. (1998). "Existentialism." London & New York: Routledge.
25. Sartre, J. P. (1982). *Existentialism is a Humanism* (M. Rahīmī, Trans.). Tehran: Nīlūfar. (Original work published 1946). [In Persian]
26. Sartre, J. P. (1986). *Nausea* (A. J. 'Ālam, Trans.). Tehran: Nīlūfar. (Original work published 1938). [In Persian]
27. Sartre, J. P. (2006). *The Chips are Down* (H. Kasmā'ī, Trans.). Tehran: Pazhūhish wa Dādār. (Original work published 1947). [In Persian]



28. Shahrā'īnī, M. (2011). "Vujūd Barā-ye Dīgarān az Dīdgāh-e Sartre (Being-for-others from Sartre's perspective)." *Philosophical Investigations* 9, 25–42. [In Persian]
29. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1996). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Exegesis of the Qur'ān]. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. (Original work published 1954–1972). [In Arabic]
30. Vā'izī, A. (1998). *Insān az dīdgāh-e Islām* [Man from the Perspective of Islam]. Tehran: SAMT. [In Persian]



Investigating the Epistemological Possibility of God with an Emphasis on *Ḥadīth*

Narjes Abrari ¹ | Abolghasem Assi Mozneb ²✉ | Seyyed Hamid Shamerizi ³

1. Ph.D. Candidate in Quranic Sciences and Ḥadīth Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran.

Email: narjes4031@gmail.com

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Ḥadīth Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran. Email: mozneb1euyazd.ac.ir@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Ḥadīth Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran. Email: shamerizi@iauyazd.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 25 July 2025
Revised: 6 November 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 5 January 2026

Keywords:
Knowledge of God,
Quiddity of God,
Knowledge of the Essence
(Ma'rifah al-Dhāt),
Knowledge of Divine
Manifestations (Ma'rifah
al-Zuhūrāt al-Ilāhiyyah).



Abstract

This research has been conducted to investigate the possibility of knowing the quiddity of God with an emphasis on Islamic traditions (*Ḥadīth*). Knowledge and cognition of the Divine Essence (*Dhāt*) in terms of its existence is attainable and is demonstrated through numerous proofs. However, knowledge of its quiddity (*Māhiyyah*)—insofar as it entails delimitations, determinations, and the affirmation of non-existences—is impossible concerning God, Who is exempt from all deficiency, non-existence, and limitation. This matter is also emphasized in the traditions, where reflection upon it is prohibited. Nevertheless, the Divine Essence, through its manifestation (*Zuhūr*) in levels and its acceptance of delimitations and determinations according to each stage, is manifested in the many names and manifestations (*Mazāhir*). Through this, knowledge of Him—or more precisely, knowledge of His manifestation—is made possible. This knowledge, relative to the level of manifestation, constitutes mediated knowledge of the Essence and is the only path to knowing Him. In this path, the most complete knowledge is attainable only through the most perfect of manifestations, namely the Perfect Human (*al-Insān al-Kāmil*), who is the Muhammadan Reality (*al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*). This point is also confirmed by the traditions of the Infallible Imams. This research has been conducted using an analytical-descriptive method and library-based resources.

Cite this article: Abrari, N.; Assi Mozneb, A.; Shamerizi, S.H. (2025). Investigating the Epistemological Possibility of God with an Emphasis on *Ḥadīth*. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 249-284. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7468.1652>





Extended Abstract

Introduction

Knowledge and cognition constitute the foundation of all human action and belief; without them, neither the realization of science nor conscious movement along the path of servitude attains meaningfulness. In Islamic wisdom, knowledge and action are reciprocally related, and the human journey toward perfection and proximity to God is grounded in correct knowledge. Epistemology, as the study of knowledge, plays a pivotal role in delineating the limits of human understanding and establishing valid criteria for cognition. This significance becomes especially pronounced when addressing a foundational issue such as the knowledge of God, since *Tawhīd* (divine unity)—as the very truth of this knowledge—serves as the guiding principle for all levels of religious belief and practice. In light of this foundational status, the present study examines the possibility or impossibility of knowing the quiddity (*Māhiyya*) and mode (*Kayfiyya*) of the Divine Essence, and seeks to elucidate a sound and systematic path for knowledge of God.

Method

This study adopts a library-based, descriptive-analytical methodology. After clarifying the epistemological concept of quiddity (*Māhiyya*) through relevant philosophical notions such as delimitation (*Taqyīd*) and gradation (*Tashkīk*), the study examines and analyzes philosophical and *Ḥadīth*-based discourses on the knowledge of God. Additionally, Islamic traditions concerning the Divine Essence (*Dhāt*) and manifestation (*Zuhūr*) are employed to affirm or refute the claims under discussion.

Results

The inquiry begins by maintaining a crucial distinction between two epistemic domains often conflated: knowledge of the existence of God and knowledge of the essence or quiddity of God. Regarding the former, the study affirms that rational demonstration and revelatory testimony jointly establish the existence of a Necessary Being (*Wājib al-Wujūd*) whose existence is necessary, eternal, infinite, and absolutely perfect. Ontological analysis of existence and nonexistence reveals that absolute existence is devoid of negation, indivisible, and incapable of annihilation, whereas nonexistence has no extramental reality and remains a purely conceptual abstraction. At this level, knowledge of God as the Necessary Existent is both intelligible and philosophically defensible.

The more demanding question concerns the knowability of the Divine Essence itself. The study argues that cognition, as a human act, necessarily presupposes conceptual delimitation and epistemic containment. All acts of knowing involve the imposition of form, determination (*Ta'ayyun*), and boundary, and are thus inseparably linked to negation and exclusion. Quiddity (*Māhiyya*), as the formal structure of intelligibility, functions as the locus in which existence becomes conceptually graspable. Consequent-



ly, all human knowledge is mediated by determinations that render an object finite and accessible to the intellect. From this standpoint, cognition is invariably directed toward manifestations (*Mzāhir*) and attributes (*Ṣifāt*) rather than toward absolute being as such.

On this basis, the study concludes that knowledge of the Divine Essence—characterized by infinite simplicity, absolute transcendence (*Tanzīh*), and being beyond all deficiency—is intrinsically impossible. Any attempt to define or conceptualize the essence of God inevitably entails limitation and thus contradicts divine absoluteness. The extensive corpus of Islamic revelatory teachings that prohibit reflection (*Tafakkur*) on the Divine Essence is therefore interpreted not merely as a matter of devotional restraint, but as an epistemological principle. The highest epistemic attainment with respect to the Divine Essence lies in recognizing the impossibility of comprehending it. The essence of God transcends all modes of predication, attribution, and even conceptual negation; in this domain, both affirmation and denial remain inapplicable.

Nevertheless, the impossibility of knowing the essence does not entail the closure of all avenues of divine knowledge. The study emphasizes a principled distinction between the unknowability of the essence and the knowability of divine manifestations (*Mzāhir*). While the essence remains the Hidden of the Hidden (*Ghayb al-Ghuyūb*), it discloses itself through successive levels of manifestation (*Tajallī*), names (*Asmā'*), and attributes (*Ṣifāt*). Each manifestation constitutes a determinate locus (*Mazhar*) that allows for relative comprehension, even though the very act of manifestation simultaneously veils the essence. Revelation and concealment thus remain inseparable in every divine disclosure.

Within this conceptual framework, two influential approaches to the relationship between essence and manifestation are examined. The first considers the Divine Essence as the highest degree within an ontological gradation (*Tashkīk*) of existence, thereby establishing a continuous existential spectrum between God and creation. The second approach, which the present study endorses, categorically situates the Divine Essence beyond all gradation, asserting that gradation pertains exclusively to the realm of manifestation. In this view, the essence of God is absolutely unconditioned (*Lā bi-Shart Maqsamī*)—not even by the condition of absoluteness itself—whereas multiplicity, determination, and hierarchy emerge solely within the order of divine self-disclosure (*Tajallī*). This approach is argued to exhibit greater philosophical coherence and closer conformity with foundational monotheistic doctrines.

At the apex of this hierarchical model stands the concept of the Muhammadi Reality (*al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*), which the study identifies as the first and most perfect manifestation of the Divine. Drawing upon scriptural and metaphysical foundations, this reality is presented as the primordial locus of divine self-disclosure, the universal mediator of existence, grace, and knowledge between God and the cosmos. The Muhammadi Reality is not confined to the historical person of the Prophet but signifies an ontologically universal truth that permeates all levels of being and manifests supremely in his person.

Significantly, the Muhammadi Reality is characterized both as the most complete manifestation of the Divine and as the greatest veil (*al-Ḥijāb al-'A'ẓam*). Without this veil, neither revelation nor worship nor knowledge would be possible. The Perfect Hu-



man (al-Insān al-Kāmil) functions as the first determinate disclosure of the otherwise inaccessible essence, rendering divine knowledge conceivable within the horizon of human understanding.

Conclusions

Accordingly, the study concludes that while knowledge of the Divine Essence is intrinsically impossible, the most complete form of divine knowledge available to humanity is attainable through systematic contemplation of divine manifestations, culminating in the knowledge of the Muhammadan Reality. This mediated epistemology preserves the absolute transcendence of the Divine Essence while affirming the meaningful possibility of theological knowledge within the order of manifestation.

The main innovation of the article lies in the precise distinction between essence and manifestations, the critique of the view of gradation in the essence, and the formulation of the role of the Muhammadan Reality (al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya) as the axis of divine knowledge based on philosophical analysis and revelatory teachings. This approach can contribute to enriching discussions on divine knowledge in Islamic philosophy.

Keywords

Knowledge of God, Quiddity of God (Māhiyya), Knowledge of the Essence (‘ilm al-Dhāt), Knowledge of the Divine Manifestations (‘ilm al-Mazāhir)

Author Contributions

All authors have contributed to the conception and writing of the article.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors have refrained from any form of fabrication, falsification, plagiarism, or research misconduct.

Funding

This article has not received any financial support from governmental, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest in the preparation of this article.



بررسی امکان‌پذیری چیستی‌شناسی خداوند با تأکید بر روایات

نرجس ابراری^۱ | ابوالقاسم عاصی مذنب^۲ | سید حمید شمع‌ریزی^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. رایانامه: narjes4031@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. رایانامه: mozneblieuayzd.ac.ir@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. رایانامه: shamerizi@iauyazd.ac.ir

چکیده

این پژوهش به منظور بررسی امکان شناخت چیستی خداوند با تأکید بر روایات انجام شده است. شناخت و معرفت به ذات حق از جهت هستی، قابل دست‌یابی است و با براهین متعدد قابل اثبات است؛ اما شناخت چیستی از آن جهت که توأم با قیود و تعینات و اثبات نیستی‌هاست، درباره خداوندی که هیچ نقص و نیستی و محدودیتی بدان راه ندارد، امکان‌پذیر نیست و در روایات نیز این موضوع مورد تأکید قرار گرفته و از پرداختن به آن نهی شده است؛ اما ذات الهی با ظهور در مراتب و پذیرفتن قیود و تعینات، به حسب هر مرتبه در اسماء و مظاهر کثیره متجلی گردیده و از این طریق، شناخت او و به عبارت صحیح‌تر، شناخت ظهور او، میسر گردیده است؛ این شناخت و معرفت نسبت به مرتبه ظهور، شناخت باواسطه نسبت به حضرت ذات و تنها راه شناخت او محسوب می‌شود. البته در این مسیر نیز کامل‌ترین شناخت تنها از طریق کامل‌ترین مظاهر، یعنی انسان کامل که همان حقیقت محمدیه است، امکان‌پذیر است و این مطلب نیز از طریق روایات معصومین علیهم السلام تأیید می‌شود. این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای انجام شده و در آن از روش تحلیلی-توصیفی استفاده شده است.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

کلیدواژه‌ها

شناخت خداوند، چیستی خداوند، معرفت به ذات، معرفت به ظهورات الهی.



استناد: ابراری، نرجس؛ عاصی مذنب، ابوالقاسم؛ شمع‌ریزی، سید حمید. (۱۴۰۴). بررسی امکان‌پذیری چیستی‌شناسی خداوند با تأکید بر روایات. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۲۲۹-۲۶۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7468.1652>





مقدمه

معرفت و شناخت، زمینه‌انجام همه کارها، تصمیم‌ها و باورهای انسان است، به‌گونه‌ای که بدون معرفت هرگونه تلاش علمی و دست‌یابی به اهداف، غیرممکن می‌شود. همچنان که صاحب تفسیر تسنیم بیان می‌دارد:

” حرکت خالصانه در مسیر عبودیت نیز نتیجه معرفت و شناخت است، به‌گونه‌ای که معرفت و عمل، پیوندی متقابل با یکدیگر دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۵۴۳).

از طرف دیگر، شناخت‌شناسی و معرفت‌شناسی هر موضوعی، به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از فرایندهای شناختی و محدودیت‌های آن موضوع را پیدا کرده و بتوانیم معیارهای سنجش صحیح را تعیین کنیم.

لازم به ذکر است که اهمیت معرفت‌شناسی هر علم نیز به اهمیت آن علم و معرفت و موضوع آن برمی‌گردد، به‌گونه‌ای که هرچه اهمیت موضوع یک علم بیشتر باشد، معرفت‌شناسی آن و راه‌های دست‌یابی بدان نیز به تبعیت از آن، حائز اهمیت بیشتری خواهد بود. در این مقاله، به موضوع چیستی‌شناسی خداوند پرداخته شده تا به این سؤال اساسی و مهم پاسخ داده شود که آیا انسان می‌تواند چگونگی و چیستی خداوند را بشناسد؟ آیا امکان چنین شناختی از دسترس و توانایی انسان خارج نیست؟ و آیا راهی برای تحقق این معرفت و شناخت وجود دارد؟ مسئله امکان یا امتناع معرفت به ذات الهی از مباحث بنیادین الهیات اسلامی است که از دیرباز در میان متکلمان، فلاسفه و عرفای مسلمان مطرح بوده است. متکلمان بر شناخت صفات الهی و پرهیز از ورود به بحث ذات تأکید داشته‌اند، درحالی‌که فلاسفه مسلمان، شناخت ذات الهی را به دلیل محدودیت عقل انسانی ناممکن دانسته‌اند. عرفای نظری نیز با طرح مفاهیمی چون تجلی، اعیان ثابته و حقیقت محمدیه، مسیر معرفت الهی را از رهگذر ظهورات و اسماء الهی ترسیم کرده‌اند.

نوآوری این مقاله در صورت‌بندی منسجم و تطبیقی میان مباحث معرفت‌شناسی، فلسفی و عرفانی است. این مقاله، ضمن پذیرش امتناع معرفت به ذات الهی، به روشنی نشان می‌دهد که تشکیک و مراتب، نه در ذات خداوند بلکه در ساحت تجلیات رخ می‌دهد؛ از سوی دیگر،



با قرار دادن «حقیقت محمدیه» در مرکز نظام معرفت الهی، تبیینی یکپارچه از نسبت ذات، تجلی، معرفت و انسان کامل ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که بالاترین مرتبه معرفت خداوند تنها از مسیر شناخت مظهر اعلی و حجاب اعظم امکان‌پذیر است. این تمرکز نظام مند بر نقش معرفتی حقیقت محمدیه امری است که آن را از بسیاری پژوهش‌های پیشین متمایز می‌سازد.

۱. معرفت به خداوند

معرفت به خداوند، اصل دین و اولین قدم در مسیر عبودیت پروردگار است. در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۳۴)؛ اول عبادت خداوند، معرفت اوست و اصل معرفت خداوند، شناخت او به یگانگی است. لذا این معرفت، به واسطه اهمیت موضوعش در بالاترین درجه اهمیت قرار می‌گیرد. در معرفت نسبت به هر موضوع، لازم است که دو مسئله اصلی مورد شناخت و بررسی قرار گیرد: اول، پرسش از وجود و هستی آن؛ و دوم، پرسش از کیفیت و چیستی آن.

۲. پرسش از هستی خداوند

خداوند موجودی غیرمادی است و شناخت مستقیم نسبت به او امکان‌پذیر نیست و گنه ذات او قابل شناسایی و ادراک نمی‌باشد، اما اثبات اصل وجود و پذیرش هستی خداوند امکان‌پذیر است و براهین متعددی در این زمینه ارائه شده است که در سطوح مختلفی به اثبات این موضوع پرداخته‌اند. در یکی، وجود ناظمی حکیم و قدیر به اثبات می‌رسد و در دیگری، اعتقاد به وجودی واجب، قطعی و یقینی دانسته می‌شود و با دقت در آیات و روایات نیز می‌توان برخی از این براهین را دریافت.

از مسیر این براهین به ذات واجب‌الوجودی می‌رسیم که از طریق عقلی برخی از صفات از جمله یگانگی، بی‌نهایت بودن، مبرا بودن از هر نقص و بسیاری موضوعات دیگر درباره آن قابل اثبات و تبیین است؛ از جمله اینکه با توجه به رابطه عدم و وجود، می‌توان به نکاتی دست یافت که توجه به آن‌ها خالی از لطف نیست:

۱. وجود، از آن حیث که وجود است، قابل برای عدم نیست. پس واجب‌الوجود، به ذات خویش موجود است و عدم و نیستی در او راه ندارد؛ بنابراین وجود او مسبوق بر عدم نیست:



«مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۳۶) و به عدم نیز تبدیل نمی‌گردد. بنابراین همواره بوده، هست و خواهد بود.

۲. نقیض وجود مطلق، عدم مطلق است و از آن جهت که در عدم تمایز و به عبارت دیگر، کثرت و تعدد راه ندارد، نقیض آن، یعنی وجود مطلق، نیز دارای وحدت است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۴۸).

۳. عدم مطلق، ممتنع بالذات بوده و اصلاً وجود ندارد، زیرا اگر موجود شود، در حقیقت به نوعی دارای وجود خواهد شد و دیگر عدم مطلق نخواهد بود. پس عدم مطلق، ممتنع بالذات است و در مقابل آن، وجود مطلق، واجب بالذات بوده و فراگیر و بی‌نهایت است و بر همه جا و همه چیز سایه گسترده، زیرا که غیر او چیزی نیست.

بنابراین، به‌کاربردن کلمه «عدم» تنها در مفهوم عدم مرتبه‌ای از مراتب است و معدوم شدن یک چیز در معنای انتقال آن از یک مرتبه وجود به مراتب دیگر آن است. بنابراین، «اعدام» در معنای «تلبیس» بوده و وجود به‌طور مطلق هیچ‌گاه از میان نمی‌رود؛ زیرا وجود از آن حیث که وجود است، قابل برای عدم نبوده و هیچ واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست.

پس آنچه را معدوم می‌نامیم، معدوم از یک مرحله وجودی است و در حقیقت، همه چیز به نوعی موجود است و رشحه‌ای از وجود در آن است، زیرا وجود مطلق، فراگیر است و عدم، تنها تصویری ذهنی است و وجود خارجی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۲۹).

۳. پرسش از چیستی خداوند

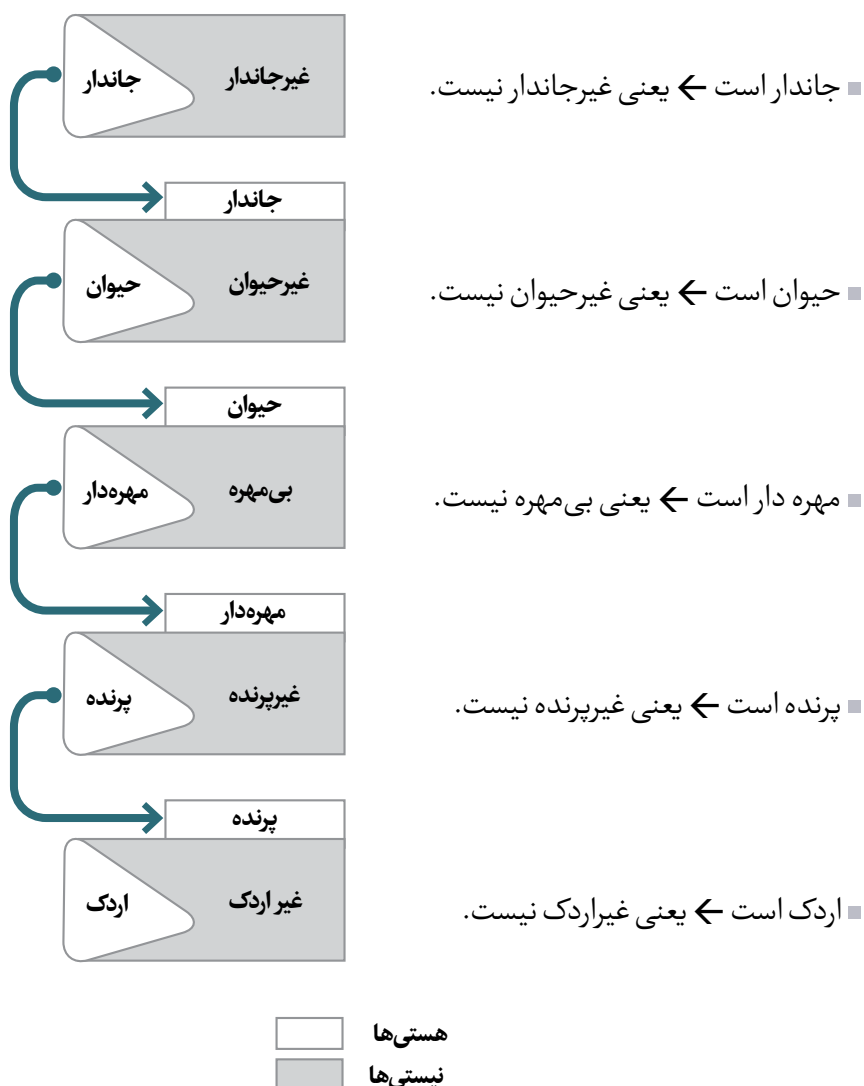
پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، سؤال از شناخت کیفیت و چگونگی خداوند است و اینکه آیا می‌توان به چنین معرفتی دست یافت. قبل از ورود به این موضوع، لازم است به چند نکته توجه شود:

■ اول: لازمه شناخت و معرفت به هرچیز، احاطه و دسترسی به آن است، بنابراین شناخت موجود نامحدود برای ما که موجوداتی محدود هستیم، از آن جهت که قابل احاطه و دسترسی نیست، امکان‌پذیر نمی‌باشد.

■ دوم: برای شناخت چیستی یک موضوع، لازم است که آن را به قیدی مقید و یا به حدی محدود کرده تا بتوانیم ویژگی‌های (به عبارت دیگر، چیستی) آن را معین نماییم؛ از این رو،



با بیان چستی یک موضوع و محدود کردن آن، به ناچار وجوهی از نیستی (که خارج از آن محدوده قرار دارد) برای آن موضوع به اثبات می‌رسد. به عنوان مثال، زمانی که می‌خواهیم درباره چستی موجودی مانند اردک سخن گفته و ویژگی‌های آن را بیان کنیم، می‌گوییم: جاندار است، یکی از حیوانات است، از دسته مهره‌داران است، از پرندگان است، و... با بیان هریک از این ویژگی‌ها، در حقیقت آن را به حدی محدود کرده و در نتیجه، عدم و نیستی خارج از آن محدوده را به آن نسبت می‌دهیم، بدین صورت که وقتی می‌گوییم این موجود:





بنابراین با بیان یک وجه از هستی، یعنی یک ویژگی، وجوهی از نیستی بدان نسبت داده می‌شود. درحقیقت، بیان چیستی و ویژگی برای یک موجود، با اثبات نیستی برای آن همراه است.



پس چیستی یک موجود، به معنای بیان ویژگی و هستی او در یک وجه، و اثبات نیستی او در وجوه دیگر است.

■ **سوم:** ماهیت و چیستی در حقیقت، محدوده و ظرفیتی برای ظهور هستی در آن است. شناخت هرچیز به واسطه قیود یا حدودی که بدان نسبت داده شده، انجام می‌شود و به عبارت دیگر، شناخت چیستی و چگونگی در حقیقت به واسطه لحاظ کردن نیستی‌ها صورت می‌گیرد. به عنوان مثال، زمانی که نور خورشید از پنجره به اتاق می‌تابد، شما نور خورشید را به شکل



پنجره و دیوارهایی که آن را احاطه کرده است، مشاهده می‌کنید، به‌گونه‌ای که در جایی مستطیل شکل و در مقابل پنجره‌ای دیگر، دایره‌ای یا مثلث یا مربع شکل مشاهده می‌شود. آنچه به عنوان شکل برای نور خورشید مطرح می‌شود، در حقیقت محدوده‌ای است که نور بر آن‌ها تأیید نشده و در آنجا نور وجود ندارد؛ یعنی به واسطه دیوارهایی که تابش نور را محدود کرده‌اند، نور خورشید به شکلی خاص، قابل مشاهده و شناخت می‌گردد، درحالی‌که نور خورشید در اصل خود، شکل‌پذیر نیست، نه مربع است و نه مستطیل، بلکه به دلیل محدودیتی که به واسطه پنجره ایجاد می‌شود، در شکلی خاص، قابل مشاهده و شناخت می‌گردد.

■ چهارم: در شناخت هر موجود (حتی موجودات این عالم) ما با اوصاف آن‌ها روبه‌رو هستیم نه ذات و هستی او، و هرچه را به عنوان شناخت، به دست می‌آید، حاصل از معرفت به صفات و ویژگی‌های آن است؛ به عبارت دیگر، معرفت نسبت به هرچیز، تنها از طریق قیود و تحدیدها که مفاهیمی عدمی هستند، امکان‌پذیر می‌شود؛ همچون نوری که در ظلمت می‌تابد و با ظلمت شناخته می‌شود که ظلمت چیزی نیست جز عدم نور، اما شناخت نور تنها در تقابل با ظلمت است که ممکن می‌گردد، چراکه اگر همه جا نور بود، ممیز و تشخیصی نبود تا شناختی حاصل شود.

۱-۳. شناخت و معرفت به ذات

با توجه به آنچه گفته شد، بیان ویژگی و چیستی برای یک موضوع در حقیقت لحاظ کردن حدود و قیودی است که مفاهیمی عدمی بوده و وجوهی از نیستی را برای آن به اثبات می‌رساند؛ ازاین‌رو برای ذات الهی که فراگیر و بی‌نهایت است و عدم و نیستی در او راه ندارد، بیان چیستی مفهوم پیدا نمی‌کند. از طرف دیگر به دلیل آنکه تنها راه شناخت به واسطه همین قیود و مفاهیم عدمی امکان‌پذیر است، شناخت ذات و چیستی آن امری محال و غیرممکن می‌باشد.

در روایات نیز به این معنا تصریح شده و تفکر درباره ذات الهی و تلاش برای درک چیستی حضرت ذات، مورد نهی قرار گرفته است. «تفکروا فی کل شیء ولا تفکروا فی ذات الله (پابنده، ۱۳۷۱، حدیث ۱۱۷۳)؛ در همه چیز بیندیشید ولی در ذات خدا میندیشید.»

امیرالمؤمنین (ع) کسی را که درباره ذات الهی تفکر کند، ملحد دانسته است: «مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الْوَالِدُ» (آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۶۱۸). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ



كَيْفَ هُوَ هَلَّاكَ (برقی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۳۷)؛ هرکس در چگونگی و چیستی خداوند بیندیشد، نابود و هلاک می شود.»

علت این نهی آن است که ذات الهی نامحدود است، و هرگونه تفکر و تصور، ناگزیر مستلزم تحدید است؛ زیرا به محض آنکه چیزی در دایره تصور و تعقل درآید، در قالب حد و صورت ذهنی قرار می گیرد و دیگر حقیقت نامحدود نخواهد بود. از این رو، تأکید می شود که به محض تصور ذات، آن حقیقت از اطلاق و نامتناهی بودن خارج شده و دیگر ذات حق نخواهد بود: «لَا تَصْبِطُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُحِيطُ بِهِ مِقْدَارٌ عَجَزَتْ دُونَهُ الْعِبَارَةُ وَ كَلَّتْ دُونَهُ الْأَبْصَارُ وَ صَلَّ فِيهِ تَصَارِيْفُ الصِّفَاتِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۹۸)؛ «عقل ها نمی توانند او را ضبط کنند و خیال ها به او نمی رسند و دیدگان او را درک نمی کنند و اندازه و مقداری، او را دربر نمی گیرد (محدود نمی کند) سخن از وصف او ناتوان مانده و چشم ها در برابر او سرگردان و امانده هستند و گردش صفات در او گمراه می شود»

پیامبر اکرم (ص) نیز با بیان اینکه هیچ کس به کنه معرفت پروردگار دست نمی یابد؛ خود را از رسیدن به کنه معرفت ذات الهی مستثنا ندانسته و در پاسخ به این سؤال که آیا شما هم نمی رسید؟ فرمودند: من هم نمی رسم، زیرا که خداوند اعلی و اجل از آن است که احدی، از کنه معرفت او اطلاع یابد. «وَلَا يَنْلُغُ أَحَدٌ كُنْهَ مَعْرِفَتِهِ فَقِيلَ وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلَا أَنَا اللَّهُ أَعْلَى وَ أَجَلُّ أَنْ يَطَّلَعَ أَحَدٌ عَلَيَّ كُنْهَ مَعْرِفَتِهِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۱۳۲). این امر به روشنی نشان می دهد که مسئله، ناتوانی یک فرد یا گروه خاص نیست، بلکه محال بودن ذاتی وصول به کنه معرفت ذات حق است. بدین ترتیب، تنها راهی که برای معرفت ذات الهی باقی می ماند، آگاهی انسان از عجز و ناتوانی خویش در شناخت اوست: «وَلَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ، إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنِ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۳۸۲، ص. ۴۱۴) و این از آن جهت است که هیچ حدی او را محدود نکرده و با هیچ وصفی، توصیف نمی شود. «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات/۱۵۹). حتی نمی توان او را به صفت مطلق، منزّه و... توصیف نمود: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَلَا يُوصَفُ وَلَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۳۸)؛ «منزه باد آنکه محدود نباشد و به وصف درنیاید، چیزی مانند او نیست و او به چیزی نماند و او شنوا و بیناست.»

مرتبه ذات حضرت حق، وجود محض مطلق است که با «قطع نظر از جمیع اعتبارات و اضافات» لحاظ می شود (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۳۷)، به گونه ای که از حیث اطلاق، هیچ حکمی بدان



اضافه نمی‌شود و با هیچ وصف و رسمی متعین نمی‌گردد (جامی، ۱۳۹۸، ص. ۸۴) و هیچ شرطی بر آن، منظور نمی‌شود. او لابشرط و لاتعین است و هرآنچه بر او اضافه شود، خواه اسم باشد یا صفت، اطلاق باشد یا تقيید، سلب باشد یا ثبوت، عام باشد یا خاص، به حکم باطنیت باشد یا ظاهریت، درهرحال تقيید و تعینی، بر اطلاق آن ذات است، درحالی‌که او وجود محض مطلق است که از همگی آن‌ها منزّه است حتی اطلاق و عدم اطلاق؛ «از آنجاکه اطلاق نیز خود تقيیدی است که حقیقت اطلاق را مقید می‌سازد» (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۶۳۷). همچنان که عدم اطلاق نیز چنین است، با این تفاوت که او را در مرتبه‌ای فوق مراتب آنان قرار داده است.

به خیال در نگنجد تو خیال خود مرنجان ز جهت بُود میرا مَطَلَب به هیچ سویش

(جامی، ۱۳۹۸، ص. ۲۷)

در روایت از امام رضا (ع) آمده است که: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ... لَا تُحَدُّهُ الصِّفَاتُ وَلَا تُقَيِّدُهُ الْأَدْوَاتُ» (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۳۴)؛ اول عبادت خداوند، معرفت اوست و اصل معرفت خداوند، شناخت او به یگانگی است و نظام توحید الهی، نفی صفات از اوست... صفات او را محدود نمی‌کند و وسیله و ابزاری او را مقید نمی‌سازد». امیرمؤمنان حضرت علی (ع) نیز در تبیین مفهوم توحید می‌فرماید:

■ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ؛ کمال توحید اخلاص برای اوست.

■ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ و کمال اخلاص برای او، نفی صفات از اوست.

■ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ...؛ زیرا که هر صفتی شهادت می‌دهد که او غیر از

موصوف است.

■ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ...؛ و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت است.

■ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ؛ هرکس خداوند را توصیف کند، او را قرین قرار داده.

■ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا؛ و هرکس آن را مقرون قرار دهد، او را متعدد قرار داده.

■ وَ مَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ...؛ و هرکس او را متعدد بداند، او را دارای اجزاء دانسته.

■ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ؛ و هرکس به او اشاره کند، او را محدود ساخته.

■ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ...؛ و هرکس او را محدود بداند، او را به شمارش آورده.

■ كَائِنٌ لِأَعْنِ حَدَثٍ؛ موجودی است که همواره بوده و از چیزی به وجود نیامده.

■ مَوْجُودٌ لِأَعْنِ عَدَمٍ؛ وجودی که سابقه عدم ندارد.



■ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ؛ با هر چیزی همراه است، اما نه به واسطه قرین بودن.
 ■ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِلَةٍ؛ و غیر هر چیزی است، اما نه به واسطه زایل شدن از آن. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، خطبه اول)
 علامه طباطبایی در این باره می‌آورد:

» ذات باری تعالی، نه اشاره‌ای به او منتهی می‌شود و نه عبارتی می‌تواند او را حکایت کند، زیرا هر عبارتی که بخواهد از او حکایت کند و هر ایمایی که بخواهد به سوی او اشاره کند، خود اسمی از اسماء است و به آن نحوی که هست محدود است و ذات متعالی، اجل از محدودیت است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۸، ص. ۴۷۵).

خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین بیان می‌دارد که اگر کسی توحید را اسقاط حدث و اثبات قدم بداند، توحید حقیقی نخواهد بود که توحید، اسقاط کلیه اضافات است و اثبات قدم، نیز اضافتی است که باید از آن مرتبه ساقط شود، پس مفهوم حدث و قدم، هر دو از آن مرتبه ساقط است (انصاری، ۱۳۶۱، ص. ۲۳۲).

بدین ترتیب، هیچ شناخت و هیچ مفهومی از آن مرتبه، به دست نمی‌آید که هر اسم، تعینی و هر وصف، تقییدی بر آن ذات و هر تنزیه، در برگیرنده تشبیهی است و هیچ‌یک را بدان مرتبه راه نباشد و تنها معرفت ما از آن ذات، بی معرفتی ماست و از این جهت این مرتبه، غیب الغیوب، مسکوت عنه، منقطع اشاره بوده و سرمکنونی است که شناختی جز عجز از شناخت، نسبت به او وجود ندارد.

و این چنین است که در مناجات عارفین امام سجاد (ع) آمده است: «لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنِ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۱، ص. ۱۴۲)؛ «برای مخلوقات راهی به سوی شناخت خود غیر از ناتوانی از شناخت و معرفت خویش قرار ندادی». البته این شناخت نیز معرفت و شناخت نسبت به میزان توانایی انسان در دست‌یابی به معرفت اوست و نه شناخت به حضرت ذات.

در فرازهای آغازین صحیفه سجادیه نیز آمده است «الْحَمْدُ لِلَّهِ... الَّذِي... عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ» (غروی‌ان و ابراهیمی‌فر، ۱۳۷۸، ص. ۲۸، دعای اول)؛ «حمد و ستایش مخصوص خداوندی است که اندیشه وصف‌کنندگان (که در برابر او وهمی بیش نیست) از وصف او عاجز است.»



او مگو کاندراشارت نایدت دم مزن کاندربارت نایدت
نی عبارت می‌پذیرد، نی بیان نه کسی زان علم دارد، نه نشان

(راز شیرازی، بی‌تا-الف، ص. ۶۵)

در کتاب جامع الاسرار به نقل از شیخ عارف، شبلی بغدادی آمده است که:

” هرکس درباره توحید با عبارت پاسخ دهد، کافر است و هرکس که به سوی او اشاره کند، زندیق است و هرکس به او اشاره کند، عبادت‌کننده بت است و کسی که درباره او سخن گوید، غافل است و کسی که درباره او سکوت کند، جاهل است و کسی که توهم کند که به او رسیده، حاصلی برایش نیست و کسی که گمان کند به او نزدیک است، از او دور است و کسی که تظاهر کند او را یافته، او فاقد است و هرآنچه با اوامتان تمییز دهید و با عقل‌هایتان درک کنید، آن‌ها به سوی شما بازگردانده می‌شود که آن مصنوع و حادثی مانند شماست (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۷۲).

در نهایت اینکه شناخت و معرفت نسبت به ذات و چگونگی آن امری محال است؛ زیرا که ذات، حقیقت بی‌نهایت است که محدودیت بردار نیست و برتر از آن است که به وصف درآمده و در احاطه ادراک و ذهن محدود آدمی قرار گیرد.

۳-۲. ظهور ذات و معرفت به آن

مرتبه ذات به حسب تقدس آن، غنی از جمیع اعتبارات و از حیث اطلاق وجود، بری از جمیع اضافات است و بر این اساس، هیچ‌گونه شناخت و معرفتی نسبت به آن حاصل نمی‌شود؛ اما آن ذات لایزال در آینه مظاهر به ظهور رسیده و جمیع اعتبارات به آن اضافه شده و به واسطه هر اضافت در مرتبه‌ای خاص ظهور می‌کند؛ و همچنان که غیب او علی‌الاطلاق و مسقط جمیع اعتبارات است، ظهور آن نیز مثبت جمیع اضافات است؛ بنابراین هرآنچه در عالم هستی به ظهور رسیده، مظهری از مظاهر اوست. «أَيُّكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷، ص. ۳۴۹)؛ «آیا ظهوری برای غیرتو هست که برای تو نیست؟»

معرفت نسبت به ذات تنها از طریق همین مظاهر امکان‌پذیر است؛ زیرا هرکدام از این ظهورات، تعین و تقییدی است که از جهتی خاص، اطلاق آن را محدود می‌سازد و به واسطه این، شناختی بر آن حاصل می‌شود، زیرا که لازمه شناخت و معرفت، احاطه و دسترسی است و احاطه به



نامحدود ممکن نیست مگر به واسطهٔ تحدید بر آن، درحالی‌که ذات او، متعین به هیچ اسم و رسمی نمی‌گردد و تنها در مرتبهٔ ظهور چنین امکانی حاصل می‌شود و این به مثابهٔ شناخت ذات با واسطهٔ مظاهر محسوب می‌شود.

از طرف دیگر، کمال معرفت او نیز، شناخت جمیع جهات آن تقییدات و تعینات است و این چنین است که قائل به تنزیه بلا تشبیه، ناقص‌المعرفة می‌باشد از آنکه «به مقدار آن اموری که حق را از آن تنزیه کرده، از معرفت تعینات نور و تنوعات ظهور او سبحانه، محروم و مهجور است» (جامی، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۷).

بنابراین همهٔ اعتبارات و اضافات همچون تحدید، تنزیه، اطلاق و تقیید و... نسبت به او یکسان بوده و بنابر مقامات مختلف به ظهور می‌رسند و بدین اعتبار، حضرت حق در تجلی و ظهور خود «هم ظاهر است و هم مُظهِر، هم واجب است و هم ممکن، هم قدیم است و هم حادث، هم مطلق است و هم مقید، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن. بنابراین نه از جمیع وجوه منزّه است و نه از جمیع وجوه مقید؛ بلکه از وجهی منزّه است و از وجهی دیگر مقید» (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۶۱) و این چنین است که «در آیه‌ای از غنای مطلق خویش خبر می‌دهد ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۹۷) و در جای دیگر از افتقار مطلق سخن می‌گوید ﴿أَقْرَبُوا اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا﴾ (مزمّل/۲۵)» (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۶۶۲)؛ زیرا که همه مراتب ظهوری از ظهورات اوست.

عامهٔ مردم می‌اندیشند که حضرت حق راحم است و مرحوم نیست، مطلق است و مقید نیست، منزّه است و مشبه نمی‌شود و... اما آن چنان‌که عارفان حقیقی معتقدند راحم و مرحوم، مطلق و مقید، منزّه و مشبه، عالم و معلوم و... همه ظهوری از ظهورات آن ذات علی‌الاطلاق هستند به‌گونه‌ای که در ظهوری به صورت مطلق متجلی شده و در دیگری به صورت مقید؛ و همهٔ این اعتبارات با آنکه متقابل‌اند و هریک از آن‌ها اقتضای سلب دیگری را دارند، اما نسبت به ذات حق یکسان و همگی مجال و مظاهر او هستند، درحالی‌که ذات او از جمیع آن‌ها منزّه است.

حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) در بیان نورانی خویش خطاب به کمیل می‌فرماید: «الحقیقة... نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج. ۲، ص. ۸۱)؛ حقیقت وجود محض، نوری است که از صبح ازل ظهور و تجلی، بر مظاهر هیکل‌های توحیدی تاییده و به ظهور می‌رسد.

البته این ظهورات، بی‌نهایت است؛ زیرا که جلوه‌گری آن حقیقت ذات تمام‌نشدنی است «کلّ



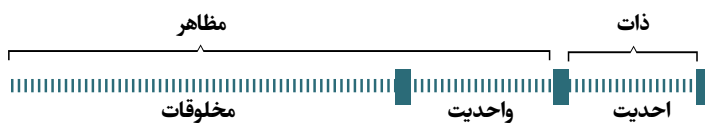
یوم هو فی شأن». در اینجا کلمه «یوم» معنای «ظرف ظهور حق» است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۶، ص. ۴۰۲)؛ یعنی حضرت حق در هر مظهر به شکلی جدید و ظهوری نو تجلی می‌کند، درحالی‌که در همان مظهر نیز جمال او هر روز و هر لحظه نو به نو می‌گردد. «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَتَجَلَّى فِي كُلِّ نَفْسٍ، وَلَا يَتَكَرَّرُ التَّجَلَّى؛ خدای تعالی در هر نفس تجلی می‌کند درحالی‌که آن تجلی تکرار نمی‌شود» (جامی، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۴).

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را
(فروغی بسطامی، ۱۳۴۲، ص. ۱۰)

۱-۲-۳. رابطه حضرت ذات با مظاهر

حضرت ذات به اعتبار جمیع اضافات، به ظهور رسیده و به واسطه آن، هر اسم و صفت مظهري از مظاهر آن قرار گرفته است؛ بنابراین هرآنچه هست، مجال و مظاهر او در مراتب مختلف می‌باشند درحالی‌که مرتبه ذات از جمیع آن‌ها منزّه است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که رابطه بین این مظاهر و اسماء و صفات با حضرت ذات چگونه است؟

در این موضوع نظرات و تلقی‌های متفاوتی وجود دارد که در دو دسته قابل تقسیم است: اول آنکه با پذیرش نظام تشکیک (ذومراتب بودن) در هستی، ذات حق را در رأس این نظام دانسته و بر این اساس ذات حق، با مظاهر واحد بوده؛ اما مراتب آن‌ها متفاوت است. دوم آنکه ذات را فراتراز نظام تشکیک می‌داند که بر این اساس ذات حق، با مظاهر، مباین است و تشکیک در مظاهر واقع می‌شود.



تشکیک در حقیقت وجود (نمودار شماره ۱)



تشکیک در مظاهر حق (نمودار شماره ۲)



■ نظریه اول

با پذیرش تشکیک در حقیقت وجود و پیاده‌شدن وحدت و کثرت در آن، مراتب وجودی متعددی تشکیل می‌شود که ذات الهی در برترین مرتبه قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که «اگرچه به‌لحاظ سنخ وجود با دیگر اشیاء، مشترک بوده و وحدت دارد، اما به‌جهت رتبه وجودی، ممتاز و برتر از آن‌هاست و از این جهت در برابر آن‌ها قرار گرفته و غیر از آن‌هاست. به عبارت دیگر، ذات و آفریده‌ها از سنخ وجودی واحدی برخوردارند که در ذات، به‌گونه‌ای شدیدتر و در آفریده‌ها، ضعیف‌تر تحقق دارد. بنابراین ذات الهی، وجود برتر آفریده‌هاست و کمال‌های آن‌ها را بدون حدود و نواقصشان داراست، به‌گونه‌ای که حق به‌جهت کمال، همه اشیاء و به‌جهت نقص، هیچ‌یک از آن‌ها نیست» (سوری، ۱۴۰۰، صص. ۱۱-۱۰) و در برابر آن‌ها قرار گرفته و هر نقصی از او سلب می‌شود و بدین سبب این مرتبه را «بشرط لا» می‌خوانند؛ یعنی به شرط آنکه هیچ نقصی بدو راه نداشته و هر نقصی از او سلب شود (نمودار ۱).

در این نظریه می‌توان، تجلی ذات و سریان وجود در مظاهر متعدد و بی‌نهایت را به بحر و امواج تشبیه کرد:

» همچنان که امواج و انهار، از یک وجه بحر نیستند و از وجهی دیگر غیر او نمی‌باشند، موجودات و مقیدات نیز چنین‌اند. همان‌طور که امواج و انهار از حیث تعین و تقيید، غیر از بحرنند، لیکن از حیث حقیقت و ذات که همان مائیت محض بوده، غیر او نمی‌باشند. موجودات و مقیدات، نیز هرچند از حیث تقيید و تعین غیر حق هستند، اما از حیث حقیقت و ذات، همان وجودند (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۱۶۱).

براین اساس، عینیت موجودات و ذات باری در وجود است نه در ظهور، به‌گونه‌ای که اگر ذات را با اضافات اعتبار کنیم، اشیاء به ظهور می‌رسند و اگر اعتبارات و اضافات را از اشیاء برداریم، حقیقتی جز ذات باقی نخواهد ماند و اشیاء همان وجود مطلق‌اند با اضافه‌شدن تقيیدات و تقيید نیز امری عدمی است؛ پس هرآنچه هست، چیزی نیست مگر ذات که جز او هیچ نیست.

صاحب کتاب طباشیر الحکمه نیز وجه تمایز ذات و مظاهر را در تباین ذات نمی‌داند و بیان



می‌کند که «تمایز حق تعالی از خلق، به تباین صفات است نه تباین ذات و این است توحید حقیقی» (راز شیرازی، بی‌تاب، ص. ۱۸۷).

■ نظریه دوم

در تلقی دیگر از این موضوع، تشکیک نه در مرتبه ذات بلکه در مرتبه مظاهر مطرح می‌شود، به‌گونه‌ای که ذات را یک مرتبه قبل از مظاهر رانده و آن را حقیقت واحد شخصی و منحصر در خداوند معرفی می‌کند که تشکیک و کثرت در آن راه ندارد و تشکیک در مرتبه ظهور او پیاده می‌شود. از این رو، هویت او ورای سریان بوده و سریان در تعیین‌ها، شأن و جلوه اوست. (نمودار ۲) برای اساس، بالاترین مرتبه تشکیک نیز از سنخ مظاهر است و به ظاهرکننده نیاز دارد، درحالی‌که ذات الهی، فراتر از این مراتب تشکیکی قرار داشته و بی‌نیاز از ایجادکننده است و هرگونه کثرت و تعیین و محدودیت و... از او نفی گردیده و هیچ قیدی حتی اطلاق در او راه ندارد (سوری، ۱۴۰۰) و از این رو (وجود لایشروط) نامیده شده و تمام شرایط و مراتب از وحدت تا کثرت، نسبت به او مفهومی نمی‌یابد؛ به عبارت دیگر، ذات الهی، وجود مطلق است که حتی از قید اطلاق نیز رها شده و رهایی از این قید سبب می‌شود که هویتی ورای اطلاق و سریان در تعیین‌ها پیدا کند. بدین ترتیب، «خداوند هرچند در مقام ذات، متمایز از مظاهر است؛ اما در مقام ظهور، عین مظاهر می‌باشد» (طباطبایی و غیور، ۱۳۹۰) و همه مراتب از احدیت و واحدیت گرفته (که مظاهر ذاتی نامیده می‌شوند) تا سایر مراتب (که مظاهر خارج از ذات‌اند) در نظام تشکیک مظاهر قرار گرفته و ظهوری از ظهورات حضرت حق می‌باشند (طباطبایی و غیور، ۱۳۹۰).

در برخی آثار فلاسفه و عرفا، درباره این دو نظریه گاه سخنان ناهمگون و دو پهلوئی دیده می‌شود؛ در یک جا، ذات حق را فراتر از اطلاق دانسته و برمی‌شمرند و در جای دیگر، با بیان مثالی آن را به عنوان موجودی مطلق در بالاترین مرتبه تشکیک به حساب می‌آورند و به عبارت دیگر، در عین بیان حقیقت، شفافیت و وضوح چندان در بیان ارتباط بین موضوعات دیده نمی‌شود؛ همچنان که در آثار ملاصدرا نیز چنین چیزی دیده می‌شود؛ اما در نهایت، دیدگاه دوم را پذیرفته و (وجود بشرط لا) را ذات الهی قلمداد نمی‌کند (سوری، ۱۴۰۰).

ابن عربی در این باره بیان می‌کند که «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص. ۴۵۹)؛ منزه است کسی که اشیاء را به ظهور رسانید و او عین آن‌هاست» اما در جای دیگر معنای عینیت را چنین کامل می‌کند که «فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشياء فی ذواتها



سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء اشیاء» (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۴۸۴)؛ «او عین هر چیز است البته در ظهور، نه اینکه عین ذات اشیاء باشد که او از چنین چیزی منزّه و متعالی است بلکه او، اوست و اشیاء، اشیاء.»

نتیجه آنکه با توجه به دو نظریه فوق، در نظریه اول، حضرت ذات که بالاترین درجه تشکیک است، اگرچه از هر قید و محدودیتی مبرّا و منزّه است؛ اما به قید اطلاق و سلب قیود و تعینات، مقید می‌باشد که این تقیید به سلب یعنی (بشرط لا) بودن، خود گونه‌ای از محدودیت است و در خداوند راه ندارد (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۱۳) و از این جهت، چنین مرتبه‌ای از وجود نمی‌تواند به عنوان ذات خداوند بی‌نیاز شناخته شود. درحالی‌که در نظریه دوم، حضرت ذات فراتر از هر قیدی حتی اطلاق دانسته شده و او متجلی در جمیع قیود، تعینات و مظاهر است و این مظاهر اوست که در بالاترین مرتبه تشکیک مقید به قید اطلاق گردیده و (بشرط لا) می‌باشد.

با توجه به روایتی از امام رضا (ع) نیز این موضوع قابل تأیید است. در آن روایت نسبت و رابطه بین مظاهر و خداوند، همچون نسبت صورت آینه و شاخص، یعنی صاحب صورت تعریف شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۶۶۵). از این رو، همچنان که تصویر در آینه از سنخ شاخص نیست، مظاهر نیز از سنخ ذات نمی‌باشند.

بنابراین، هر شناختی که برای انسان فراهم می‌شود، از مرتبه مظاهر است که وجه الهی در صورت تعینات جلوه‌گری نموده و از این طریق امکان معرفت نسبت به آن حاصل می‌شود، وگرنه ذات حق، فارغ از جمیع تعینات، کنز مخفی است و هیچ معرفتی نسبت به آن امکان‌پذیر نیست، «الّا بالعجز عن معرفتک»؛ زیرا که آن مرتبه، مسکوت عنه و منقطع‌الاشاره است.

«فَهُوَ مِنْ جِهَةٍ كَأَلْوَاضِحٍ لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَ هُوَ مِنْ جِهَةٍ كَأَلْغَامِضٍ لَا يُدْرِكُهُ أَحَدٌ» (مفضل بن عمر، ۱۳۴۸، ص. ۱۷۹)؛ «او از یک جهت، چنان واضح و آشکار است که بر هیچ‌کس مخفی نیست و از جهتی دیگر، چنان پیچیده و غامض است که احدی را به ساحت معرفتش راه نباشد.»

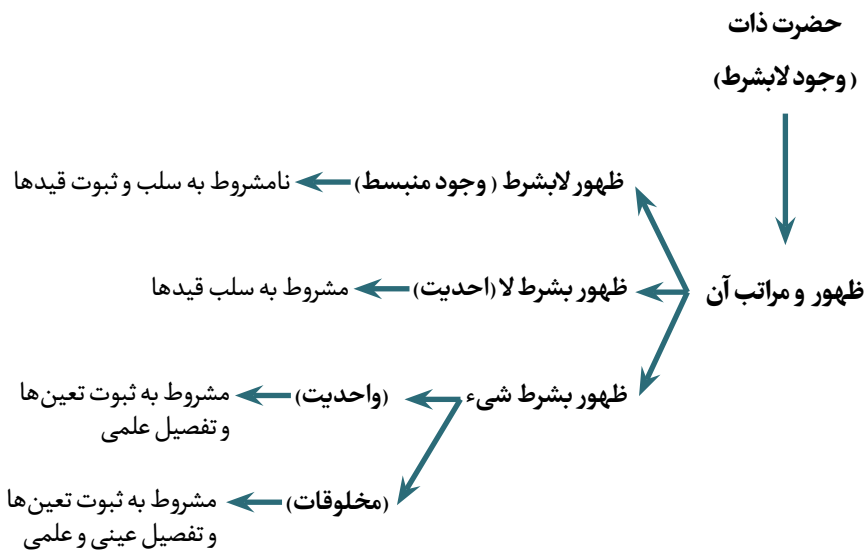
بنابراین، به منظور شناخت حضرت حق، تنها می‌توانیم به آینه جمال او در مظاهر پرداخته و از این مسیر در جهت معرفت او حرکت کنیم. بدین سبب، در ادامه به مراتب ظهور حضرت ذات در نظام تشکیک پرداخته و به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳-۲-۲. ظهور ذات و مراتب آن

حضرت ذات در یک حقیقت کلیه مجرده به ظهور می‌رسد که آن حقیقت در جمیع مراتب و



تعینات نظام تشکیکی جلوه‌گری می‌نماید. در اینجا به معرفی مراتب ظهور و تعینات در نظام تشکیکی آن پرداخته و به اختصار آن را بیان می‌کنیم. در یک نگاه اجمالی، مراتب ظهور به صورت نمودار زیر قابل تقسیم و تبیین است:



۳-۲-۱. وجود منبسط (ظهور لابشرط)

حضرت ذات یا وجود لابشرط، در مرتبه‌ای (لابشرط) ظهور می‌کند که این جلوه و ظهور فراتر از همه قیود و تعینات است و هرگونه سلب و ثبوت، از آن سلب شده است و این سلب، خود مقید شدن به قید اطلاق است. به عبارت دیگر، این مرتبه نسبت به جمیع سلب‌ها و ثبوت‌ها و یا قیود و تعینات، لابشرط بوده و در نتیجه، به اطلاق و سریان در جمیع آن‌ها مقید گردیده است و به عبارت دیگر، وجه اشتراک نظام تشکیک در ظهورات است؛ و از این روست که این مرتبه هویتی ورای اطلاق و سریان ندارد و تعین آن نیز به واسطه سریان در مراتب، محقق می‌شود.

«ملاصدرا در توضیح مرتبه وجود منبسط بیان می‌کند که این وجود به هیچ وصفی مانند حدوث، قدم، تقدم، تأخر، تجرد، جسمانیت، کمال و نقص متصف نمی‌گردد و در عین حال با هر یک از این تعینات متعین می‌شود. با این حال، وجود منبسط از همه این تعینات فراتر است. این وجود همان ظل الله است که در آیه «الْمَرَّةَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان، ۴۵) بدان اشاره شده است (زمانی، ۱۳۹۳، ص. ۶۴).

” از این مرتبه ظهور به نفَس رحمانی نیز تعبیر شده است و آن «همان وجود گسترده الهی است که موجودات را برحسب مراتب تنزل و بر اساس درجات شدت و ضعف حاصل از قُرب و بُعد نسبت به سرچشمه وجود، پوشش می‌دهد و مراتب ممکنات را به تفصیل تحقق می‌بخشد (زمانی، ۱۳۹۳، صص. ۶۲-۵۹).

نکته: گروهی از افراد، برخلاف معتقدان به دو نظریه مطرح‌شده درباره ذات الهی، این مرتبه (وجود منبسط) را ذات حضرت حق می‌دانند. آن‌ها اگرچه ذات الهی را فراتر از تشکیک و مراتب آن (که به نوعی دربردارنده مفهوم کثرت است) می‌دانند؛ اما به ذاتی فراتر از آن نیز دست نیافته‌اند. این گروه مرتبه (وجود منبسط) را ذات الهی قلمداد کرده و آن را ساری در اشیاء می‌دانند. بر این اساس، ذات الهی وجود مقید به قید اطلاق بوده و ساری در تعیین‌هاست و در نتیجه، هویتی ورای این اطلاق و سریان ندارد؛ به عبارت دیگر، بر اساس این باور، حضرت ذات تحقق بالفعلی ندارد و برای تحقق خارجی خود نیازمند اشیاء بوده و با دگرگونی در آن‌ها تحقق می‌یابد (سوری، ۱۴۰۰). چنین مرتبه‌ای نمی‌تواند به عنوان ذات خداوند بی‌نیاز شناخته شود و با توجه به این مطلب، واضح است که با اعتقاد توحیدی نیز منافات دارد.

۳-۲-۲. احدیت (ظهور بشرط لا)

این مرتبه از ظهور که بالاترین تعیین در مراتب تشکیک است، به سلب هرگونه قید و تعیین، مشروط شده و بسیط‌ترین ساحت ظهور است و «در آن [جمیع حقایق بدون آنکه دارای تمایز مصداقی یا مفهومی باشند، مندمج‌اند] (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص. ۲۳۹).

ذات الهی در این مقام که همان مقام احدیت است، به صفت صمدیت و غنای ذاتی خویش بر ذات خویش تجلی نموده و به ظهور رسیده است. در حقیقت «احدیت مرتبه علم به ذات و وحدت» (بشرط لا) است که در آن هیچ نسبتی برای حق با هیچ موجودی ملحوظ نیست» (حسینی شریف؛ مقدم، ۱۳۹۶، ص. ۵۲). این مرتبه جمیع کمالات مراتب پایین‌تر را در عین بساطت داراست، اما از جمیع قیود آن‌ها رها بوده و با سلب این قیود به صفت اطلاق مقید گردیده است که این اطلاق و سلب قیود، همان مفهوم (بشرط لا) بودن اوست «یا مَنْ هُوَ صَمَدٌ بِلَا عَیْبٍ» (مجلسی، ۱۳۸۲، ص. ۴۳۹).

لازم به ذکر است که این مرتبه و مقام، آن‌چنان‌که گروه اول معتقدند، نمی‌تواند ذات الهی محسوب شود. اگرچه آنان معتقدند که این مرتبه از نظام تشکیک به سبب رهایی از قیود



مراتب پایین، همان حقیقت وجود است و با آن مغایرتی ندارد، اما این رهایی از قیود، تنها درباره قیده‌های مراتب پایین‌تر (ممکنات) صدق می‌کند درحالی‌که تقييد به سلب، خود نوعی محدودیت و قید به حساب می‌آید. علاوه بر آنکه این تقييد به اطلاق، سبب سریان آن در مراتب تشکیکی تعیین‌ها می‌شود درحالی‌که حضرت ذات از تشکیک و احکام آن مبرا است. ذات حق وجود مطلق است که هرگونه تقييد و محدودیت از او نفی می‌گردد و از این روست که این مرتبه نیز نمی‌تواند به عنوان ذات خداوند بی‌نیاز قلمداد گردد (سوری، ۱۴۰۰).

۳-۲-۲-۳. ظهور واحدیت (بشرط شیء علمی و بسیط)

«[مقام] واحدیت، مقام تفصیل علمی حق، سنجش واحد با غیر و تقييد به اسماء و صفات است» (حسینی شریف و مقدم، ۱۳۹۶، ص. ۵۲). این مرتبه از ظهور در عین بساطت، مشروط به ثبوت جمیع تعینات و قیود بی‌شمار در مرتبه اجمال است و اگرچه در این عرصه از ظهور، کثرت، ظهور عینی ندارد، اما به‌گونه‌ای تفصیلی، در کثرت علمی، متجلی شده است. این مقام در حقیقت مرتبه ظهور ذات به صفت الوهیت و ظهور اسم جامع الله است که مبدأ پیدایش کثرات و مشتمل بر جمیع اسماء و صفات غیرمتناهی و تعینات بی‌شمار است که به آن‌ها «اعیان ثابت» نیز می‌گویند. درباره دو مرتبه احدیت و واحدیت گفته شده که این دو مقام در حقیقت دو روی یک سکه و دو چهره از یک تعیین‌اند که جمعاً یک ذات را نشان می‌دهند. احدیت چهره بطون آن و در جهت ارتباط با هویت مطلقه و واحدیت چهره ظهور آن و در ارتباط با عالم کثرت است (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۲۴۴-۲۳۹).

۳-۲-۲-۴. ظهور خلق (بشرط شیء عینی و تفصیلی)

در این مرتبه، حضرت ذات در کسوت مظاهر بی‌شمار به ظهور رسیده و به تفصیل عینی، مقید به جمیع قیود و تعینات بی‌شمار می‌گردد و بدین صورت عالم خلق، هویدا می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که هر مخلوق، به حسب ظرفیت خویش، آینه‌ای بر جمال کبریایی و مجلای اسمی از اسماء حضرت باری قرار می‌گیرد و ظهور ذات در آینه خلایق عینیت می‌یابد.

۳-۲-۳. حجاب ذات ظهور ذات

شناخت و معرفت به ذات بدون ظهور مظاهر امکان‌پذیر نیست، اما مظاهر نیز با آنکه جلوه و ظهور ذات‌اند خود ستر و حجابی بر آن حضرت می‌باشند زیرا که هر ظهور به واسطه اضافه شدن یک تقييد، تعیین یافته و هر قید لحاظ کردن حدی بر اطلاق ذات است؛ و این چنین است که



هر ظهور حجابی بر مرتبه ذات می‌گردد. بنابراین، تعینات و تقییدات اگرچه سبب ظهور و تجلی ذات می‌گردند؛ اما در عین حال حجب آن و استتار طلعت آن نیز می‌باشند که ذات در کسوت مظاهر، مخفی و به همان اختفا در تجلی و ظهور است و از این رو، حجاب او عین ظهور و ظهور او عینیت یافتن حجاب است:

” ظاهر فی غیب، غایب فی ظهور ولو اذا غاب لحجبت العینیه الحجاب؛
ظاهری است در غیب و غایبی است در ظهور و اگر غایب شود عینیت یافتن
حجاب، در پرده می‌رود (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۳۲۲).

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیداییست پنهان
(شبهت‌ری، ۱۳۶۹، ص. ۱۹)

۳-۲-۴. تفاوت مظاهر در تجلی ذات

شناخت و معرفت نسبت به اسماء و مظاهر، شناخت و معرفت نسبت به ذات را ممکن می‌سازد، همچون تصویری در آینه که امکان معرفت نسبت به شاخص را فراهم می‌سازد؛ اما نکته قابل توجه آن است که هر یک از مظاهر در مراتب متعدد، به اندازه ظرفیت وجودی خود، نشان‌دهنده مظهر خویش هستند و هرچه آن مظهر کامل‌تر باشد، معرفت و شناخت به آن، معرفت برتر و کامل‌تری را نسبت به حق، فراهم می‌سازد.

[در مراتب تشکیک]، مرتبه وجودی مظاهر هرچه پایین‌تر رود، قیودش افزون می‌گردد و وجودش ضیق‌تر می‌شود؛ و هرچه بالاتر رود و به اعلی مراتب نزدیک‌تر گردد، قیودش کاهش یافته و وجودش وسیع‌تر می‌گردد، تا آنکه به اعلی مراتب [ظهور] برسد که همه کمالات وجودی را بی هیچ قیدی در برداشته و هیچ نهایی برای اطلاق آن نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۳۲).
براین اساس، برخی مظاهر و اسماء، کامل‌تر بوده و کمالات بیشتری از حضرت ذات را متجلی می‌سازند و برخی که مرتبه وجودی ضعیف‌تری دارند، میزان کمتری از کمالات ذات را متجلی می‌سازند؛ و هرچه مرتبه وجودی آن مظهر، برتر و کامل‌تر باشد، شناخت و معرفت حاصل از آن کامل‌تر خواهد بود.

در آیات و روایات نیز مظاهر و اسماء، راه شناخت دانسته شده و به شناخت مظاهر کامل‌تر و اسماء حسنی سفارش شده است. در سخنی از امام رضا (ع) آمده است که: «وَلَكِنَّهُ إِخْتَارَ



لِنَفْسِهِ أَشْمَاءَ لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِأَسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۱۳)؛ «اما او (خداوند) برای خود نام‌هایی برگزید، تا دیگران او را به آن نام‌ها بخوانند، زیرا اگر او به نام خود خوانده نمی‌شد، شناخته نمی‌شد.»

و خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف/۱۸۰)؛ نام‌های نیکوتر، به خداوند اختصاص دارد، پس او را بدان نام‌ها بخوانید.

در روایت است که «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۸۵). علامه مجلسی در شرح این حدیث می‌آورد که «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» یعنی خداوند را به صفت الوهیت او بشناسید. ازاین‌رو، مناسب‌تر آن است که در مسیر معرفت ذات، به اسماء حسناى الهی که بالاترین مجلای ذات در مراتب ظهور است، تمسک جسته و از طریق معرفت به مظاهر تام و برتر حق، وارد شویم تا بتوانیم شناخت کامل‌تری به دست آوریم.

۳-۲-۵. حقیقت محمدیه اولین و برترین ظهور

بر اساس روایات، حقیقت محمدیه به‌عنوان برترین مظهر تام حضرت ذات و آینه تمام‌نمای او معرفی شده است و بیان‌گردیده که اولین مرتبه از ظهور و جلوه حق، در وجود او متجلی گشته است.

حضرت رسول اکرم (ص) فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۵، ص. ۲۴) و درجای دیگر می‌فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵۴، ص. ۳۰۹)؛ «اولین چیزی که خداوند آفرید نور من و روح من است.» در روایت است که «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فَأَوَّلُ مَا خَلَقَ نُورٌ حَبِيبِي مُحَمَّدٍ (ص)» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۵، ص. ۲۷)؛ «فقط خداوند بود و چیزی با او نبود پس اولین چیزی که خداوند آفرید نور حبیبش محمد (ص) بود.»

ازاین‌رو، اولین تجلی غیب ذات، در آینه ظهور وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت به تحقق رسید؛ براین اساس، حقیقت محمدیه به اولین مرتبه در مراتب تشکیکی ظهور که همان «مرتبه احدیت» است، بازمی‌گردد و آن مبدأ عالم کثرت و امکان است که ظهور همه هستی از او بوده و همه از مرتبه او فیض می‌طلبند و ازاین‌رو واسطه خداوند و مخلوقات قرار گرفته است.

لازم به ذکر است بر اساس روایات، حقیقت حضرات معصومین (ع) با نور مقدس محمدی یکی است؛ پیامبر (ص) فرمودند: «خَلَقَنِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَأَهْلَ بَيْتِي مِنْ نُورِ وَاحِدٍ» (بحرانی، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۴۴۷)؛ «خداوند بلندمرتبه مرا و اهل بیت مرا از نوری واحد آفرید» و درجای دیگر



می‌فرماید: «كَلَّمْنَا مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ» (بحرانی، بی تا، ج. ۲، ص. ۳۶۹) و در روایت دیگر از امام باقر (ع) نیز آمده است که فرمود: «يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدًا (ص) وَ عَثْرَتُهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۴۴۲)؛ (ای جابر به راستی که خدا نخست چیزی که آفرید محمد (ص) و خاندان رهنما و هدایت شده او را آفرید.) بنابراین، آنچه درباره حضرت رسول اکرم (ص) بیان می‌شود، درباره سایر معصومین علیهم السلام نیز قابل تعمیم است و باطن آنان نیز در بالاترین مرتبه تشکیک قرار گرفته و واسطه خلق و حق‌اند.

از این رو، حضرت علی (ع) با توجه به این جایگاه و مرتبه اعلی، باطن خویش را غیبی دست‌نیافتنی معرفی کرده و می‌فرماید: «ظاهری امامه و باطنی غیب منیع»^۱ (البرسی، ۱۴۲۲، ص. ۱۰۶) و در جای دیگر با توجه به مقام مظهریت تام انسان کامل، شناخت نورانیت خود را شناخت خداوند ذکر می‌کند: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۶، ص. ۱۰).

در روایت است که خداوند بی واسطه و به دست خویش مشیت و اراده را قبل از هر چیز آفرید و سپس اشیاء را با مشیت خلق نمود «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۱۰). به عبارت دیگر، مشیت الهی اولین ظهور یا همان حقیقت محمدیه است و سایر مخلوقات به واسطه آن آفریده شده و به ظهور رسیده‌اند؛ در زیارت امیرمؤمنان (ع) نیز ایشان به عنوان جایگاه مشیت الهی معرفی می‌شوند که «مَوْضِعَ مَشِيئَةِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۷، ص. ۳۴۷) و به همین جهت است که در روایات معصومین (ع) آمده است: «نَحْنُ صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ الْخَلْقُ بَعْدُ صَنَائِعُنَا» (طوسی، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، نامه ۲۸)؛^۲ «همانا ما پرورده خداوند هستیم و مردم پرورده ما هستند.» و با این بیان، خود را واسطه بین خداوند و مردم ذکر نموده‌اند؛ زیرا که آن‌ها اولین تجلی حق و واسطه فیض ظهور هستند.

بنابراین، از آن جهت که اولین و برترین مرتبه ظهور متعلق به حقیقت محمدیه یا همان انسان کامل است، بالاترین و کامل‌ترین شناخت نسبت به حق نیز از مجرای معرفت و شناخت به او قابل انجام است؛ زیرا که او ظهور تام مرتبه غیب و آینه تمام‌نمای حضرت ذات است و جمیع مراتب و مظاهر جلوه‌ای از ظهور او و شأنی از شئون اوست و انسان کامل کون جامعی است

۱. در جای دیگر با عبارت «ظَاهِرُهُ أَمْرٌ لَا يُمْلِكُ وَ غَيْبٌ لَا يُدْرِكُ» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۵، ص. ۱۷۱).

۲. در نهج البلاغه با کمی تفاوت و با عبارت «إِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ النَّاشُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا» آمده است.



که همه نشأت وجودی را داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۵) و از این جهت است که «خدا را نشانه‌ای برتر از آنان نیست». حضرت علی (ع) فرمودند: «مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۹، ص. ۱۴۰).

هرکه ما را دید حق را دیده است
حکمت حق را ز ما بشنیده است
غیب حق در سر ما شد محتجب
نور ما آمد ظهور ذات رب

(راز شیرازی، بی‌تا، ج. ص. ۲۴۳)

بنابراین، حضرات معصومین (ع) از آن جهت که ظهور تام و آینه تمام‌نمای حضرت حق‌اند، جمال آن صاحب آینه را به نیکی نشان داده و بلکه جز از او سخن نمی‌گویند... و آنچه در آن‌ها دیده شود، جز سخن و کار صاحب آینه نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۲۴۵).

۳-۲-۶. حقیقت محمدیه حجاب اعظم و تنها راه شناخت ذات

همچنان که پیش از این بیان شد، شناخت و معرفت به ذات، تنها از طریق شناخت قیود و تعینات امکان‌پذیر است و تنها در وراء حجاب است که ظهور میسر می‌شود؛ اما آن حجابی که اولین و بزرگ‌ترین حجاب است و بی‌واسطه ظهور آن، دیدار و معرفت به حق میسر نمی‌گردد، همان حقیقت انسان کامل است، همچنان که عین القضاة همدانی به زیبایی توصیف می‌کند که «آفتاب الله نور السماوات والارض بی‌آینه جمال محمد (ص) رسول الله دیدن، دیده بسوزد» (نیری، ۱۳۷۵، ص. ۱۸)، زیرا که او اولین نقاب هویت بر غیب ذات است، بی‌آنکه واسطه‌ای در میان باشد، و تنها به واسطه وجود انسان کامل است که می‌توان حق را شناخت و به عبودیت او دست یافت. حضرت امام باقر (ع) فرمودند: «بِنَا عِبْدَ اللَّهِ وَبِنَا عَرَفَ اللَّهُ وَبِنَا وَجَدَ اللَّهُ وَ مُحَمَّدٌ حِجَابُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۵)؛ خداوند به واسطه ما پرستش شد و به واسطه ما شناخته شد و به واسطه ما به یگانگی شناخته شد و حضرت محمد (ص) حجاب و پرده‌دار خداوند تبارک و تعالی است که برگرفتن هر حجاب در مراتب ظهور میسر است الا حجاب او که بی حجاب ظهورش، غیبی است که کس نتواند او را دید و شناخت و عبادت او نیز ممکن نباشد.

۳-۲-۷. حقیقت محمدیه در مراتب ظهور

از آنجاکه بر اساس روایات، اولین ظهور حضرت ذات، متعلق به حقیقت انسان کامل است و از طرف دیگر با پذیرش موضوع تشکیک در ظهور، این حقیقت به مرتبه احدیت بازمی‌گردد؛ لذا



سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که یک انسان مادی با تمام قیود و تعینات، چگونه می‌تواند به‌عنوان عالی‌ترین مرتبه ظهور که فراتر از جمیع قیود و تعینات است، معرفی شود و این موضوع چگونه قابل تبیین است؟
در بیانی از آیت‌الله جوادی آملی آمده است که:

” مراد از حقیقت محمدیه، حضرت محمد بن عبدالله (ص) و بلکه هیچ شخص خاصی نیست؛ زیرا سعه و اطلاق آن، مجالی برای اشخاص معین باقی نمی‌گذارد... حضرت محمد (ص) و اهل بیت طیبه او (ع) هریک به مصداق «ما لله آیه اکبر مئی» آینه و آیتی کامل از آن حقیقت‌اند و چون آینه کامل‌اند، جمال آن صاحب آینه را به‌نیکی نشان داده و بلکه جز از او سخن نمی‌گویند... [و هرآنچه از آن‌ها دیده شود] جز سخن و کار آینه نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۲۴۵).

توضیح مطلب اینکه حقیقت محمدیه متجلی در بالاترین مرتبه ظهور، علاوه بر آنکه مبدأ و منشأ جمیع کثرات و مظاهر است، در هریک از مراتب نیز دارای شئون و ظهورات و اوصاف مخصوص آن مرتبه گردیده (جامی، ۱۳۹۸، پیش‌گفتار، ص. ۵۱) و به کسوت و لباسی درخور آن عالم و نیز شایستگی خود متلبس می‌گردد و صفات ذاتیه را به تقاضای آن عالم جلوه می‌دهد (راز شیرازی، بی‌تاب، ص. ۱۳۷). به‌گونه‌ای که در هر مرتبه، بازهم ظهور تامه حضرت حق در آن مقام می‌گردد و در بالاترین درجه هر مرتبه از مراتب به ظهور رسیده و سایر درجات آن مرتبه، از او نشئت می‌گیرند. بدین معنا که حضرت ذات در اولین مرتبه از ظهور در حقیقت کلیه نور محمدیه تجلی یافته و آن حقیقت نیز در اعلا مرتبه هریک از مراتب مادون متجلی می‌شود، به‌گونه‌ای که در مرتبه اسماء در اسم جامع الله و به صفت الوهیت ظهور کرده و سایر اسماء، تجلی و ظهور اویند و در مرتبه بعد که مرتبه افعال است، در بالاترین درجه آن و در صورت نفس کلیه و به صفت ربوبیت متجلی شده و در نهایت در عالم ملک به جسم ناسوتی انسان کامل تعلق می‌گیرد، به‌گونه‌ای که در هریک از این مراتب، اقوا و اشرف و اعلا از مظاهر این نور مقدس وجود نداشته و ظهور تمام مراتب و حیات تمام عوالم به فیض این نور مقدس عظیم است. بنا بر این توضیح، آن نور مقدس در عالم دنیا در وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت به ظهور رسیده است که در این عالم، اعلی درجه عبودیت نسبت به حضرت ذات را متجلی



ساخته است و هرآنچه از او صادر می‌شود غیر از ظهور اراده و تجلی کمالات حضرت ذات نیست و از این رو، تنها راه شناخت ذات نیز از مجرای او میسر و امکان‌پذیر می‌گردد. «مَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۴، ص. ۵۷۸).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بررسی امکان شناخت چیستی ذات الهی پرداخته و در این راستا مطالبی چند قابل ذکر است:

۱. معرفت و شناخت نسبت به اصل وجود و هستی خداوند از طریق براهین مختلف قابل اثبات است. خداوندی که واجب الوجود، نامحدود و به دور از هرگونه عیب و نقص است.
۲. معرفت و شناخت نسبت به چیستی یک موضوع، مستلزم لحاظ کردن قیود و حدودی است که جهاتی از نیستی را برای آن موضوع اثبات می‌کند؛ از این رو، شناخت چیستی برای ذات الهی که هیچ حدی بر او وارد نمی‌شود، امکان‌پذیر نیست. در روایات بسیاری نیز این مطلب مورد تأکید قرار گرفته و تلاش برای آن نهی شده است.
۳. اگرچه در مرتبه ذات هیچ شناختی نسبت به حضرت حق حاصل نمی‌شود، اما در مرتبه ظهور، در آینه مظاهر متجلی شده و با اعتبار جمیع قیود و تعینات بر آن ظهور، شناخت نسبت به آن میسر می‌گردد.
۴. در رابطه بین ذات با مظاهر، ذات فراتر از نظام تشکیک قرار داشته و تشکیک در مرتبه مظاهر پیاده می‌شود و مظاهر در مراتب متعدد (وجود منبسط، احدیت، واحدیت و مخلوقات) به ظهور می‌رسند. در این نظام، تشکیک حتی بالاترین مرتبه آن نیز از سنخ مظاهر بوده و به پدیدآورنده نیازمند است.
۵. هر یک از مظاهر به اندازه ظرفیت وجودی خویش مظهر ذات الهی قرار می‌گیرد و هرچه مرتبه وجودی آن مظهر، برتر و کامل‌تر باشد، شناخت و معرفت کامل‌تری را نسبت به ذات فراهم می‌سازد و در آیات و روایات نیز به شناخت مظاهر برتر سفارش شده است.
۶. بر اساس روایات، اولین و بالاترین مظهر الهی در مراتب ظهور، متعلق به حقیقت محمدیه است که بی‌واسطه ظهور این حقیقت، هیچ‌یک از مظاهر دیگر به ظهور نرسیده و هیچ شناختی نسبت به ذات نیز میسر نمی‌شود.

۷. حقیقت محمدیه در اعلا درجه هریک از مراتب مادون، متناسب با آن مرتبه و درخور شأن خویش متجلی گشته و در نهایت در عالم خلق در وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص) و اهل بیت ایشان (ع) در اعلا درجه عبودیت به ظهور می‌رسد، به‌گونه‌ای که هرچه از آن‌ها سرمی‌زند، غیر از اراده الهی و ظهور کمالات او نیست؛ بنابراین، برترین و کامل‌ترین راه شناخت و معرفت به حضرت حق از مجرای ایشان امکان‌پذیر است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در تمام امور مربوط به مقاله مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش در ترجمه چکیده این مقاله به انگلیسی از ChatGPT استفاده شده و سپس محتوای تولیدشده مورد بازبینی و ویرایش قرار گرفته است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی، و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه با ترجمه فارسی روان. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- الصحیفه السجادیه. (۱۳۷۸). مترجم محسن غرویان؛ عبدالجواد ابراهیمی فر. قم: نشر الهادی.
- نهج الفصاحه. (۱۳۷۱). پاینده، ابوالقاسم. تهران: جاویدان.
۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتب الاسلامی.
۲. آملی، حیدر بن علی. (۱۴۲۶ق). جامع الأسرار و منبع الأنوار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳. آملی، حیدر بن علی. (۱۳۶۸). رساله نقد النقود فی معرفة الوجود (در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۳ق). عوالی اللتالی العزیزیه فی الأحادیث الدینییه. قم: مؤسسه سیدالشهداء (ع).
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۸). کتاب توحید شیخ صدوق (ترجمه علی اکبر میرزایی). قم: علویون.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۶۷). اقبال الاعمال (تحقیق محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۳). الفتوحات المکیه. مدینه: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۸. انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). منازل السائرین (ترجمه و شرح روان فرهادی). تهران: انتشارات مولی.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۸). الإنصاف فی النص علی الأئمه الإثنی عشر علیهم السلام. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (بی تا). مدینه معاجز الأئمة الإثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۱۱. برقی، احمد بن محمد. (بی تا). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۹۸ق). نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ادب فنای مقربان. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). تسنیم. قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۲). عین نضاح. قم: اسراء.
۱۶. حافظ البرسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین فی أسرار امیرالمؤمنین (ع). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.



۱۷. حسینی شریف، سید علی و مقدم، غلامعلی. (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی عقل اول و وجود منبسط در حکمت مشاء و عرفان. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۲(۲۰)، ۴۷-۶۸. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1242609>
۱۸. راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم الحسینی الشریفی الذهبی. (بی تا الف). **اسرار الولاية** (چاپ سنگی).
 ۱۹. راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم الحسینی الشریفی الذهبی. (بی تا ب). **طباشیر الحکمه** (چاپ سنگی).
 ۲۰. راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم الحسینی الشریفی الذهبی. (بی تا ج). **قوائم الانوار و طوالم الاسرار** (چاپ سنگی).
 ۲۱. زمانی، مهدی. (۱۳۹۳). نفس رحمانی در آینه حکمت متعالیه. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۹(۱۴)، ۵۷-۷۶. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1100218>
۲۲. سوری، روح‌الله. (۱۴۰۰). جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن. **معرفت فلسفی**، ۷(۷۲)، ۷-۲۴. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1964577>
۲۳. شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۶۹). **گلشن راز**. تهران: انتشارات سیرنگ.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸). **المیزان فی تفسیر القرآن** (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸). **نهاية الحکمة**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۹). **بداية الحکمه** (ترجمه و شرح علی شیروانی). قم: دارالفکر.
۲۷. طباطبایی، فاطمه و غیور، الهام. (۱۳۹۰). تسبیح ظاهر و مظهر و مراتب تشکیکی آن. **پژوهشنامه عرفان**، ۵(۵)، ۸۵-۱۱۴. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/971256>
۲۸. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). **الاحتجاج**. مشهد: نشر المرتضی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۳). **الغیبة**. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۳۰. فروغی بسطامی، عباس. (۱۳۴۲). **دیوان کامل فروغی بسطامی**. تهران: نشر جاویدان.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار** (ع). بیروت: دارالاحیاء التراث.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۲). **زاد المعاد**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۴. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۳۶۴). **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین.
۳۵. مفضل بن عمر جعفی. (۱۳۴۸). **توحید المفضل**. قم: کتاب فروشی داوری.
۳۶. تبری، محمدیوسف. (۱۳۷۵). **الشبعین فی فضائل امیرالمؤمنین** (ع). شیراز: انتشارات نوید.



Resources

The Holy Qur'an.

Nahj al-balāghah [The peak of eloquence] (2005). (N. Makārim Shīrāzī, Trans.). Qom: Madrasat al-Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib. (Original work ca. 10th century). [In Persian and Arabic]

Nahj al-Faṣāḥah [The path of eloquence]. Tehran: Jāvidān. [In Arabic]

Al-Ṣaḥīfah al-Sajjādiyyah [The scripture of Sajjād] (1999). (M. Ghurviyān & 'A. Ibrāhīmī-Far, Trans.). Qom: al-Hādī Publications. (Original work attributed to 'Alī ibn al-Ḥusayn, d. 713). [In Persian and Arabic]

1. Āmulī, H. ibn 'A. (2005). **Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār** [The compendium of mysteries and the fountain of lights]. Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī. [In Arabic]

2. Āmulī, H. ibn 'A. (1989). "**Risālat Naqḍ al-nuqūd fī ma'rifat al-wujūd**" [Treatise on the critique of critiques concerning the knowledge of existence]. In Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār [The compendium of mysteries and the fountain of lights]. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Arabic]

3. Anṣārī Harawī, 'A. (1982). **Manāzil al-Sā'irīn** [The stations of the wayfarers]. (R. Farhādī, Trans. & Comm.). Tehran: Mūlā Publications. (Original work ca. 11th century). [In Persian]

4. Baḥrānī, H. (1999). **Al-Inṣāf fī al-Naṣṣ 'alā al-A'imma al-Ithnā 'ashar** [Equity in the textual designation of the twelve imams]. Tehran: Islamic Culture Publishing. [In Arabic]

5. Baḥrānī, H. (n.d.). **Madīnat Ma'ājiz al-A'imma al-Ithnay 'ashar wa Dalā'il al-Ḥujaj 'alā al-Bashar** [The city of the miracles of the twelve imams and the proofs of divine evidence upon humanity]. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]

6. Barqī, A. ibn M. (n.d.). **Al-Maḥāsīn** [The virtues]. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

7. Furūghī Bastāmī, 'A. (1963). **Dīvān-e Kāmil-e Furūghī-e Bastāmī** [The complete divan of Furūghī Bastāmī]. Tehran: Jāvidān Publications. [In Persian]

8. Ḥāfiẓ al-Barasī, R. ibn M. (2001). **Mashāriq Anwār al-Yaqīn fī Asrār Amīr al-Mu'minīn** [The dawns of the lights of certainty concerning the mysteries of the Commander of the Faithful]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]

9. Ḥusaynī Sharīf, S. 'A., & Muqaddam, Gh. (2017). "A comparative study of the first intellect and expansive existence in Peripatetic philosophy and mysticism." **Journal of Islamic Philosophy Teachings** 12(20), 47–68. [In Persian]



10. Ibn Abī Jumhūr, M. ibn Z. al-D. (1982). *'Awālī al-Lāālī al-'azīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah* [The exalted pearls in religious traditions]. Qom: Mu'assasat Sayyid al-Shuhadā. [In Arabic]
11. Ibn 'Arabī, M. ibn 'A. (2004). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* [The Meccan illuminations]. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li-lḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
12. Ibn Bābawayh (al-Shaykh al-Ṣadūq), M. ibn 'A. (2009). *Tarjume-ye Kitāb al-tawḥīd* [Translation of the Book of Divine Unity]. ('A. A. Mīrzā'ī, Trans.). Qom: 'Alawiyyūn. (Original work ca. 10th century). [In Persian]
13. Ibn Ṭāwūs, 'A. ibn M. (1988). *Iqbāl al-A'māl* [The approach to deeds]. (M. Akhūndī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
14. Āmidī, 'A. W. ibn M. (1989). *Ghurur al-Ḥikam wa Durar al-Kalim* [Exalted aphorisms and pearls of speech]. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
15. Jāmī, 'A. R. ibn A. (1977). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* [Critique of texts in commentary on the imprint of the bezels]. Tehran: Anjuman-i Falsafah-yi Īrān. [In Persian]
16. Jawādī Āmulī, 'A. (2003). *Adab-e fanā-ye Muqarrabān* [The etiquette of annihilation for the intimate servants]. Qom: Markaz-e Nashr-e Isrā. [In Persian]
17. Jawādī Āmulī, 'A. (2004). *Tafsīr-e Tasnīm* [Tasnīm exegesis of Quran]. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā. [In Persian]
18. Jawādī Āmulī, 'A. (2023). *'Ayn Naḍakh* [The spring of gushing water]. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā. [In Persian]
19. Kulaynī, M. ibn Y. (1984). *Al-Kāfī* [The sufficient]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
20. Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-Anwār: al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭḥār* [Oceans of lights: The collection of pearls of traditions of the pure imams]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
21. Majlisī, M. B. (2003). *Zād al-Ma'ād* [Provisions for the Resurrection]. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
22. Majlisī, M. T. (1985). *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh* [The garden of the God-fearing: A commentary on He who has no jurist present]. Qom: Mu'assasat al-Thaqāfah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
23. Mufaḍḍal ibn 'Umar. (1969). *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* [The unity of God: The treatise of Mufaḍḍal]. Qom: Maktabat al-Dāwarī. [In Arabic]



24. Nayyirī, M. Y. (1996). *Al-Sab'īn fī Faḍā'il Amīr al-Mu'minīn* [The seventy traditions concerning the virtues of the Commander of the Faithful]. Shiraz: Navīd Publications. [In Persian]
25. Rāz Shīrāzī, M. A. al-Q. al-Ḥ. al-S. al-Dh. (n.d.a). *Qawā'im al-Anwār wa Tawālī' al-Asrār* [The pillars of lights and the rising stars of mysteries]. [Lithograph]. [In Arabic]
26. Rāz Shīrāzī, M. A. al-Q. al-Ḥ. al-S. al-Dh. (n.d.b). *Tabāshīr al-Ḥikmah* [The glad tidings of wisdom]. [Lithograph]. [In Arabic]
27. Rāz Shīrāzī, M. A. al-Q. al-Ḥ. al-S. al-Dh. (n.d.c). *Asrār al-Wilāyah* [The mysteries of sanctity]. [Lithograph]. [In Arabic]
28. Shabistarī, M. (1990). *Gulshan-e Rāz* [The Rose Garden]. Tehran: Sīrang Publications. [In Persian]
29. Sūrī, R. (2021). "The ontological status of the Divine Essence in the viewpoints of transcendent wisdom, mysticism, and pseudo-mysticism: A critical analysis." *Philosophical Knowledge* 72, 7–24. [In Persian]
30. Ṭabarsī, A. ibn 'A. (1982). *Al-Ihtijāj* [The argumentation]. Mashhad: al-Murtaḍā Publications. [In Arabic]
31. Ṭabāṭabā'ī, F., & Ghayyūr, E. (2011). "Tasbīḥ as an apparent and manifest reality and its gradational levels." *Journal of Mysticism Research* 5, 85–114. [In Persian]
32. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1999). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The balance in the exegesis of the Qur'ān]. (S. M. B. Mūsawī Hamadānī, Trans.). Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. (Original work published 1954–1972). [In Persian]
33. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (2009). *Nihāyat al-Ḥikmah* [The ultimate of wisdom]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Persian]
34. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H., & Shīrvānī, 'A. (Trans. & Comm.). (2010). *Tarjumah wa Sharḥ-i Bidāyat al-Ḥikmah* [Translation and Commentary on the Beginning of Wisdom]. Qom: Dār al-Fikr. [In Persian]
35. Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (2004). *Al-Ghaybah* [The Occultation]. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]
36. Zamānī, M. (2014). "The breath of the All-Merciful in the mirror of transcendent wisdom." *Journal of Islamic Philosophy Teachings* 9(14), 57–76. [In Persian]



A Critical Assessment of Gholamreza Fayyādi's Critiques of Avicenna's Arguments for the Immateriality of the Rational Soul

Mahmoud Saidi¹ | Mohammadreza Farahmadkia² 

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Shahed University, Tehran, Iran. Email: m.saidiy@yahoo.com

2. Corresponding author, PhD Graduate, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mohammad.farahmadkia110@gmail.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 17 July 2025

Revised: 3 October 2025

Accepted: 20 October 2025

Available Online: 25 October 2025

Keywords:

Immateriality of the Soul (Tajarrud al-Nafs), Proofs of Immateriality, Critique and Analysis, Fayyādi, Avicenna.



Abstract

In Islamic philosophy, the discussion of the immateriality of the soul (Tajarrud al-Nafs) constitutes one of the most fundamental and complex topics in philosophical anthropology, which has consistently engaged the attention of Muslim philosophers. Thinkers such as Avicenna, adducing various proofs, sought to demonstrate the immateriality of the soul. However, in the contemporary era, certain scholars—including Ayatollah Fayyādi—have undertaken a critical re-examination of these proofs, scrutinizing their foundations and premises and casting doubt upon their validity and completeness. Adopting an analytical-critical approach, the present research investigates the most significant critiques advanced by Fayyādi concerning Avicenna's arguments for the soul's immateriality. Among these critiques are the following: doubt concerning the indivisibility of intelligible forms, denial of the necessary connection between immateriality and indivisibility, challenge to the self-evidence of the distinction between degrees of perceptual intensity, rejection of the existential distinction between sensory and intellectual faculties based on the criterion of immateriality, dismissal of the "Flying Man" argument as unreal, objection to the manner in which cognitive forms are individuated given their attribution to a particular subject, and finally, denial of the correlation between immateriality and unity on the one hand and materiality and multiplicity on the other. The findings of this research indicate that most of these critiques suffer from serious logical and epistemological flaws and lack the demonstrative force to refute Avicenna's cogent proofs for the immateriality of the soul. Consequently, the final analysis of this study emphasizes that the classical arguments of Islamic philosophy concerning the soul's immateriality, despite certain challenges, retain their requisite coherence and demonstrative strength, and Fayyādi's critiques lack the logical sufficiency to invalidate them.

Cite this article: Saidi, M.; Farahmadkia, M.R. (2025). A Critical Assessment of Gholamreza Fayyādi's Critiques of Avicenna's Arguments for the Immateriality of the Rational Soul. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 261-284. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7488.1647>





Extended Abstract

Introduction

The immateriality of the rational soul (al-Nafs al-Nāṭiqah) constitutes one of the most central and enduring debates in Islamic philosophy and philosophical anthropology. This issue plays a foundational role in explaining human self-awareness, intellectual cognition, moral responsibility, and the soul's persistence beyond bodily death. Muslim philosophers have traditionally maintained that the true essence of the human being cannot be reduced to the material body and that the rational soul possesses an immaterial mode of existence independent of corporeal conditions. Among these philosophers, Avicenna stands out as the most systematic and influential thinker who developed a comprehensive set of rational arguments to establish the immateriality of the rational soul.

Avicenna's proofs—such as the indivisibility of intelligible forms, the absence of bodily characteristics in intellectual cognition, the soul's constant awareness of itself, the apprehension of universals, and the unity of consciousness—have shaped the trajectory of Islamic philosophical psychology. These arguments were largely accepted by later philosophers, including Mullā Ṣadrā and al-Sabzawārī, who either defended them or offered refinements within their own philosophical systems. Despite this long-standing acceptance, contemporary scholars have revisited these classical arguments in light of modern philosophical concerns.

One of the most notable contemporary critiques is presented by Gholamreza Fayyāḏī, who challenges the validity and sufficiency of Avicenna's proofs. Fayyāḏī questions the logical connection between immateriality and indivisibility, disputes the self-evidence of distinctions between strong and weak perceptions, denies an essential ontological difference between sensory and intellectual faculties based on immateriality, criticizes the Flying Man (al-Insān al-Mu'allaq) argument as an unreal and hypothetical scenario, and rejects the claim that unity necessarily implies immateriality. The present study aims to critically assess these objections by carefully reconstructing Avicenna's original arguments and evaluating Fayyāḏī's critiques within the proper metaphysical and epistemological framework.

This research targets scholars, graduate students, and researchers in Islamic philosophy, philosophical psychology, and metaphysics. The analytical-critical method employed here is appropriate for the study's objectives, as it allows for conceptual clarification, logical evaluation, and comparison of classical and contemporary philosophical perspectives.

Method

The study adopts an analytical and critical research design grounded in philosophical textual analysis. Primary sources include Avicenna's major works such as al-Shifā',



al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, al-Najāt, and al-Mabdā wa al-Ma'ād, alongside authoritative commentaries by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and later philosophical elaborations by Mullā Ṣadrā. Fayyāḍī's critiques are examined primarily through his work *Philosophical Psychology* (Ravān-shenāsī-ye Falsafī), which represents his most systematic engagement with the problem of the soul's immateriality.

The main axes of analysis are organized around Avicenna's core arguments: the indivisibility of intelligible forms, the absence of corporeal properties in intellectual cognition, the permanence of self-awareness, the intellect's apprehension of universals, and unity and multiplicity in relation to materiality and immateriality.

Data collection is library-based and relies on close reading, conceptual reconstruction, and comparative evaluation of philosophical texts. The stages of the research include: first, reconstructing Avicenna's arguments in their strongest and most coherent form; second, presenting Fayyāḍī's critiques accurately and charitably; and third, critically evaluating these critiques by examining their logical consistency, conceptual presuppositions, and fidelity to Avicenna's philosophical framework. Ethical considerations are observed by ensuring accurate citation, avoiding misrepresentation of opposing views, and maintaining scholarly integrity in the use of sources and data.

Findings

The findings of the study indicate that most of Fayyāḍī's critiques fail to undermine Avicenna's arguments due to conceptual confusion or misinterpretation of Avicenna's philosophical principles.

In the case of indivisibility, Fayyāḍī's objections often conflate different senses of division—such as essential versus accidental divisibility—and overlook Avicenna's emphasis on the complete absence of both types in intelligible forms. Arguments denying the link between immateriality and indivisibility neglect the specific conditions under which Avicenna establishes this connection.

Critiques concerning the distinction between strong and weak perceptions are shown to disregard the self-evident and experiential nature of Avicenna's claim, which relies on immediate introspective awareness rather than formal demonstration. The denial of an ontological distinction between sensory and intellectual faculties is found to be inconsistent with the historical consensus of Islamic philosophers, who unanimously regarded the sensory faculties as material while differing only on the status of the imaginative faculty.

Fayyāḍī's rejection of the Flying Man argument as unreal misunderstands its philosophical function. The argument is not intended as a physical or empirical scenario but as a conceptual thought experiment demonstrating the immediacy of self-awareness independent of bodily perception. Similar issues arise in the critique of universals and unity, where Fayyāḍī conflates the individuation of knowledge in a particular knower with the conceptual universality of intelligible forms.

Overall, the analysis reveals that while Fayyāḍī's critiques engage with important philosophical questions, they do not successfully refute Avicenna's demonstrations when these arguments are properly understood within their original metaphysical con-



text. The objections frequently rely on interpretations that either misrepresent Avicenna's positions or apply inappropriate standards of evaluation.

Conclusion

This study concludes that Avicenna's arguments for the immateriality of the rational soul remain philosophically robust and internally coherent. While Fayyāḍī's critiques contribute to contemporary discussion and invite renewed examination of classical proofs, they do not possess sufficient logical or epistemological force to invalidate Avicenna's conclusions.

The practical and theoretical significance of these findings lies in reaffirming the enduring relevance of classical Islamic philosophy in addressing fundamental questions of human nature, consciousness, and metaphysical identity. By clarifying conceptual misunderstandings and reinforcing rigorous standards of philosophical reasoning, the study demonstrates that the immateriality of the rational soul continues to be a defensible doctrine within the Islamic philosophical tradition. Future research may extend this critical evaluation to other contemporary interpretations of classical arguments and explore their implications for philosophical psychology and the philosophy of mind.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and to the drafting of the initial and subsequent versions, including revised and edited versions.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors have avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.



ارزیابی انتقادات غلامرضا فیاضی نسبت به براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا

محمود صیدی^۱ | محمدرضا فرهمندکیا^۲ ✉

۱. دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: m.saidiy@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: mohammad.farahmandkia110@gmail.com

چکیده

در فلسفه اسلامی، بحث تجرد نفس یکی از بنیادی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث مربوط به انسان‌شناسی فلسفی به شمار می‌آید که همواره مورد اهتمام فیلسوفان مسلمان بوده است. فلاسفه‌ای همچون ابن سینا، با استناد به براهین مختلف، سعی در اثبات تجرد نفس داشته‌اند. با این حال، در دوران معاصر، برخی اندیشمندان از جمله آیت‌الله فیاضی با بازخوانی و تحلیل انتقادی این براهین، به بررسی مبانی و مقدمات استدلال‌های گذشته پرداخته و در صحت و تمامیت آن‌ها تشکیک کرده‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی و انتقادی، به واکاوی مهم‌ترین نقدهای استاد فیاضی بر براهین تجرد نفس ابن سینا می‌پردازد. از جمله این نقدها می‌توان به مواردی چون تردید در تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول، انکار ملازمه میان تجرد از ماده و تقسیم‌ناپذیری، خدشه در بداهت تفاوت میان مراتب شدت و ضعف ادراک، انکار تمایز وجودی میان قوای حسی و عقلی بر اساس معیار تجرد، غیرواقعی دانستن برهان انسان معلق در هوا، اشکال بر نحوه تحقق تشخیص صورت‌های علمی به دلیل انتساب آن‌ها به شخص جزئی، و در نهایت، رد ملازمه میان تجرد و وحدت از یک سو و مادی بودن و کثرت از سوی دیگر، اشاره کرد. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که بیشتر این نقدها دارای اشکالات جدی منطقی و معرفتی‌اند و از حیث دلالی و استدلالی، توانایی ابطال براهین متقن ابن سینا در اثبات تجرد نفس را ندارند. در نتیجه، تحلیل نهایی پژوهش بر این نکته تأکید دارد که براهین کلاسیک فلسفه اسلامی در باب تجرد نفس، با وجود برخی چالش‌ها، همچنان از انسجام و قوت استدلالی لازم برخوردارند و نقدهای مطرح‌شده از سوی استاد فیاضی فاقد کفایت منطقی برای رد آن‌هاست.



اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۴

کلیدواژه‌ها

تجرد نفس، براهین تجرد، نقد و نظر، فیاضی، ابن سینا.



استناد: صیدی، محمود؛ فرهمندکیا، محمدرضا. (۱۴۰۴). ارزیابی انتقادات غلامرضا فیاضی نسبت به براهین تجرد نفس ناطقه ابن سینا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۲۶۱-۲۸۴. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7488.1647>



مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره در طول تاریخ فلسفه مورد بحث و بررسی میان متفکران بوده، حقیقت وجودی انسان، آغاز و انجام اوست. آیا حقیقت انسان، منحصر در همین مرتبه بدن محسوس و مادی است که با مرگ و از بین رفتن بدن، هویت وجودی انسان نیز از بین می‌رود یا اینکه علاوه بر مرتبه محسوس بدنی، دارای مرتبه نفس ناطقه او غیر جسمانی و مجرد از ماده نیز هست که با مرگ و فانی شدن بدن از بین نمی‌رود، بلکه باقی می‌ماند؟ فلاسفه بزرگ الهی در باقی ماندن حقیقت انسانی بعد از مرگ و مجرد بودن نفس ناطقه اتفاق نظر دارند. بدین جهت، در نظر اینان حقیقت انسانی منحصر در مرتبه بدن و ماده نیست و مرتبه نفس ناطقه او مجرد از ماده و لوازم مادی است. بنابراین، استدلال‌های متعددی در اثبات این مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌شود که طی آن باقی ماندن نفس ناطقه نیز نتیجه‌گیری می‌شود.

ابن سینا یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه مسلمان است که استدلال‌های متعددی در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه نموده است. حکیمان بعد از ابن سینا مانند ملاصدرا و حکیم سبزواری، نوعاً استدلال‌های ابن سینا در اثبات مجرد بودن نفس ناطقه را پذیرفته‌اند و در مواردی نیز توضیحاتی را به آن افزوده یا اصلاحاتی در این مورد به عمل آورده‌اند.

غلامرضا فیاضی یکی از مدرسان مشهور فلسفه و حکمت در سال‌های اخیر در شهر قم است که در برخی از موارد سعی در ارائه نظریات جدیدی در این زمینه نموده است. یکی از قابل توجه‌ترین دیدگاه‌های ایشان را می‌توان انتقاداتی دانست که به براهین اثبات تجرد نفس ناطقه از دیدگاه ابن سینا وارد می‌داند. در پژوهش حاضر انتقادات ایشان به براهین تجرد نفس از دیدگاه ابن سینا مورد نقادی قرار گرفته است.

۱. تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول

برخی از براهین ابن سینا در اثبات مادی نبودن نفس ناطقه و مجرد بودن، از جهت تقسیم‌ناپذیر بودن صورت‌های علمی است. توضیح اینکه اگر صورت‌های معقول در جسمی حلول نموده باشند، به دلیل تقسیم‌پذیر بودن جسم، صورت معقول نیز تقسیم‌پذیر می‌گردد. حال آنکه صورت معقول، مجرد از ماده و ابعاد مادی فرض شده و لذا تقسیم‌پذیر نیست



(ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۸۸)؛ به ویژه اینکه در صورت حلول صورت عقلانی در محل جسمانی، به تبع محل و تقسیم‌پذیری آن، دارای جهت بوده و قابلیت اتصاف به آن را خواهد داشت و لذا تقسیم‌پذیر خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. صص ۲۹۵-۲۹۴)، حال آنکه صورت معقول مجرد از ماده و جهات جسمانی بوده و تقسیم‌پذیر نیست.

استاد غلامرضا فیاضی انتقاداتی را به شرح ذیل نسبت به این استدلال مطرح می‌نماید که به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. این استدلال به وجود جسم از جهت محل نقطه بودن، نقض می‌گردد، زیرا نقطه امتداد ندارد و لذا فاقد قابلیت تقسیم‌پذیری نیز می‌باشد، حال آنکه محل نقطه، یعنی جسم، تقسیم‌پذیر است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۲). بنابراین، ادعای مطرح شده در استدلال ابن سینا، یعنی تقسیم‌ناپذیری محل صورت‌های عقلی، نقض می‌گردد و نمی‌توان مجرد بودن نفس ناطقه را از این جهت اثبات کرد.

نقد: اشکال مطرح شده از جهات متعددی قابل نقادی است که به آن اشاره خواهد شد:

الف. دو معنا را می‌توان برای نقطه بیان کرد که ظاهراً در اینجا این دو معنا خلط شده است: (۲) نقطه هندسی نزد ابن سینا، که امر عدمی و صرفاً حدّ خط است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۸۶)؛ (۲) نقطه در معنای رایج امروزی یا نزد متکلمین، که گاه به صورت موجودی بسیط و دارای نوعی وجود لحاظ می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۵). برهان ابن سینا بر مبنای معنای نخست اقامه گردیده و اساساً فرض وجود نقطه و حلول آن در خط نادرست است. نقطه از دیدگاه ابن سینا، انتهای خط یعنی پایان آن می‌باشد و لذا امری عدمی است؛ به بیان دیگر عقل انسانی با تحلیل، پایان یافتن خط، حد آخرین آن را نقطه تحلیل می‌کند که بدین جهت قابل اشاره حسی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۵). با نظر به این نکته، نقطه اساساً در خط حلول نمی‌کند، زیرا امری عدمی و پایان یک چیز، قابلیت حلولی در محلی را ندارد. حلول در محلی مستلزم وجود داشتن حقیقت است که در مورد نقطه به دلیل عدمی بودن آن منتفی است، بنابراین مقدمه نخست اشکال مطرح شده یعنی فرض حلول نقطه در خط صحیح نیست.

ب. با نظر به عدمی بودن نقطه و قابلیت اشاره حسی نداشتن آن، تقسیم‌پذیری نقطه بالذات یا به تبع جسم ممتنع است، زیرا تقسیم‌پذیری مستلزم داشتن ابعاد خاصی (از انواع مقوله کم) می‌باشد که نقطه فاقد آن می‌باشد. ابن سینا می‌گوید: «إِنَّ النُّقْطَةَ لَا يَنْفِرُ بَدَائِهَا وَانْمَا هُوَ طَرَفٌ



ذاتی لما هو بالذات مقدار» (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج. ۲، ص. ۱۲۷)؛ به ویژه اینکه امر وجودی متصف به ابعاد و مقدار می‌گردد که نقطه فاقد آن است، بنابراین نقطه به هیچ وجه بالذات یا به تبع جسم تقسیم‌پذیر نیست تا اینکه مورد نقضی به برهان ابن سینا در اثبات مادی نبودن نفس ناطقه باشد.

ج. مقایسه نمودن نقطه از دیدگاه فلسفی با سر سوزن یا رأس یک هرم صحیح نیست و قیاسی بدون جامع مشترک می‌باشد؛ زیرا این موارد هر دو دارای ابعاد خاصی و لو بسیار اندک هستند و قابلیت اشاره حسی یعنی در جهت خاصی بودن را دارند، زیرا می‌توان به بودن آن‌ها در مکان و جهتی خاص اشاره نمود، حال آنکه نقطه فاقد ویژگی‌های ذکر شده می‌باشد. ابن سینا می‌گوید:

” اگر نقطه وجودی انفرادی داشته باشد [=قابلیت اشاره حسی]، حقیقتی مستقل خواهد داشت (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۰).

حال آنکه نقطه به دلیل نهایت خط و عدمی بودن، وجود استقلالی و متشخص ندارد. ۲. تقسیم‌ناپذیر بودن ملازمه‌ای با مجرد بودن از ماده ندارد، زیرا اموری مانند نقطه، ماده اولی، صورت، کیف و... تقسیم‌پذیر نیستند ولی مجرد نبوده بلکه مادی هستند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۳)، بنابراین مفروض این برهان یعنی مجرد بودن موجود تقسیم‌ناپذیر، صحیح نمی‌باشد. مشخص است که برهان مذکور ابن سینا بر پایه این مقدمه اقامه گردیده و با ابطال آن، اساس برهان نیز مخدوش می‌گردد.

نقد:

الف. آن‌گونه که از شقوق و فرض‌های مختلف و بسیاری که ابن سینا در این برهان مطرح نموده، مشخص می‌گردد مدعای این استدلال تقسیم‌ناپذیری صورت معقول می‌باشد. بدین بیان که صورت معقول به هیچ وجه تقسیم نمی‌گردد. از سوی دیگر، در میان مقولات، مقوله کم و انواع آن، بالذات تقسیم‌پذیر هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۷۴) و باقی مقولات به واسطه متصف بودن به مقوله کم یعنی مقدار یا ابعاد خاصی داشتن تقسیم‌پذیر هستند، بنابراین در مورد مفهوم تقسیم‌پذیری می‌بایست میان دو نوع بالذات و بالعرض تفاوت‌گذاری نمود. مواردی که فیاضی در این اشکال جهت نقض استدلال ابن سینا بیان نموده یعنی ماده اولی، صورت،



کیف و... به دلیل مقوله کم نبودن، بالعرض و به واسطه مقدار خاصی داشتن، تقسیم پذیرند، حال آنکه صورت معقول به دلیل کم یا انواع آن نبودن بالذات تقسیم پذیر نیست و به دلیل نداشتن مقدار و عدم اتصاف به آن بالعرض نیز تقسیم نمی‌گردد؛ در مورد نقطه نیز بیان گردید که تقسیم پذیر نیست.

ب. برهان ابن سینا نه بر «مجرد بودن هر امر تقسیم ناپذیر» بلکه بر «مجرد بودن صورت معقول به جهت عدم تقسیم ناپذیری ذاتی و عرضی» استوار است. بنابراین اشکال فیاضی از خلط مفهومی میان تقسیم ناپذیری مادی (مانند نقطه یا ماده اولی) و تقسیم ناپذیری غیرمادی (صورت معقول) ناشی می‌شود.

۲. فقدان ویژگی‌های جسم در صورت‌های عقلانی

موجودات مادی خواص و ویژگی‌هایی دارند که نفس ناطقه متصف به آن‌ها نمی‌گردد؛ مثلاً هنگامی که قوای جسمانی، امری شدید و قوی را ادراک کند، بلافاصله پس از آن، ادراکی ضعیف نخواهد داشت. همچون زمانی که انسان بعد از ادراک بوی شدید و قوی، بوی ضعیف را ادراک نخواهد کرد. نتیجه اینکه نفس ناطقه، جسم یا جسمانی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۷۳). استاد فیاضی انتقاداتی را به این استدلال مطرح می‌نماید که در ادامه مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت:

۱. مقدمه نخست این استدلال یعنی تمایز میان ادراک شدید و ضعیف، بدیهی نبوده و برهانی نیز در اثبات آن اقامه نشده است. ابن سینا در این مورد صرفاً مثال‌هایی بیان نموده است و مدعای خویش را تبیین یا اثبات نکرده است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۰). نقد: در میان استدلال‌هایی که ابن سینا در جهت اثبات مجرد بودن نفس ناطقه اقامه می‌کند، بیاناتی تنبیهی نیز هست که طی آن تفاوت ادراکات نفسانی با ادراکات جسمانی تبیین شده و طی آن مجرد بودن نفس ناطقه نتیجه‌گیری می‌شود. این استدلال که در همین جهت اقامه گردیده، مدعی تفاوت ادراکات جسمانی با ادراکات نفسانی است. بدین بیان که در برخی موارد هنگامی که قوای جسمانی، ادراکی شدید داشته باشند، بعد از آن توانایی ادراک امور ضعیف را ندارند؛ یا به بیان دیگر ضعیف در این هنگام مورد ادراک واقع نمی‌گردد:



” قوای محسوس، ضعیف را بعد از قوی ادراک نمی‌کنند. (ابن سینا، المباحثات،

۱۳۷۱، ص. ۲۶۵).

مثلاً فرض نمایم که فردی در آب بسیار سردی افتاده است که درجه سرمایی بالایی مثلاً صد دارد سپس بعد از آن فوراً وارد آب سرد دیگری می‌گردد که درجه آن ده می‌باشد، در این هنگام چنین فردی، امر ضعیف را ادراک نخواهد کرد؛ یا مثلاً فردی که به زندگی در سرمای قطب شمال عادت نموده، سرمای سخت مناطق کوهستانی ایران او را آزار نخواهد داد و به تعبیری اساساً چنین سرمایی را ادراک نمی‌کند؛ یا مثلاً فردی که به زندگی در مناطق بسیار گرمی مانند عربستان عادت نموده، گرمای تابستان مناطق معتدل او را آزار نخواهد داد. با نظر به نکات گفته شده به نظر می‌رسد که استدلال ابن سینا مبنی بر ادراکات بدیهی و وجدانی انسان در برخی موارد می‌باشد. در این موارد شخص در مقام ذات خویش و بدهتاً چنین اموری را ادراک می‌کند. نتیجه اینکه، مقدمات مورد مناقشه استاد فیاضی در این استدلال بدیهی می‌باشد و از ادراکات وجدانی انسان است که مثال‌های زیادی در جهت تبیین آن می‌توان آورد. همچنین باید گفت هدف شیخ الرئیس از مثال آوردن در این استدلال، اثبات برهانی با استفاده از نمونه و مثال زدن نیست، بلکه این‌گونه مثال‌ها در جهت تبیین و تنبیه مطلبی بدیهی آورده شده است، زیرا بدیهی در مواردی به دلیل مخفی یا مجهول بودن موضوع نیاز به تبیین با مثال دارد.

۲. قوای حسی مانند قوه عاقله مجرد از ماده بوده و استدلال‌های متعددی در اثبات مجرد بودن همه قوای ادراکی اقامه شده است. از این جهت تفاوتی میان ادراکات حسی، خیالی و عقلی در این زمینه وجود ندارد و تنها تفاوت قوای سه‌گانه ادراکی در نیازمندی به آلات حسی یا بی‌نیازی از آنهاست. بنابراین، اینکه ابن سینا با استفاده از تمثیل و تمایز قوای حسی با عقلی به اثبات تجرد نفس ناطقه می‌پردازد، صحیح نیست:

” ادله فراوانی در دست است که تجرد قوای حسی را همانند قوه عاقله اثبات

می‌کند، بنابراین تمثیل عاقله به قوای حسی نتیجه‌ای به همراه ندارد. (فیاضی، ۱۳۹۳،

ص. ۲۱۱-۲۱۰).



نقد: قوای حسی به هیچ وجه مجرد از ماده نیستند و هیچ‌کس نیز استدلالی بر اثبات مجرد بودن این قوای یعنی حواس پنج‌گانه اقامه نشده است، بنابراین چنین اشکالی صرفاً ادعای بدون دلیل می‌باشد. در طول تاریخ فلسفه، فلاسفه مشایی و در رأس آنان ابن سینا، مجرد بودن قوه خیال را منکر بودند و دلایلی نیز در ابطال ادعای مادی نبودن این قوه اقامه می‌کردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج. ۲، ص. ۸۶؛ ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۳۴۵). ملاصدرا نخستین فیلسوفی در تاریخ فلسفه اسلامی می‌باشد که براهینی در اثبات مجرد بودن قوه خیال اقامه نموده است (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۴۷۹)، بنابراین فلاسفه بزرگ مسلمان در مورد مجرد بودن عقل یا همان نفس ناطقه اتفاق نظر داشتند و اختلاف آنان در مورد مادی یا مجرد بودن قوه خیال بوده است؛ همچنین همه اینان در مورد مادی بودن قوای محسوس اختلاف نظری نداشتند. نتیجه اینکه ادعای مجرد بودن قوای محسوس توسط هیچ‌یک از فلاسفه بزرگ در طول تاریخ فلسفه اسلامی مطرح نشده و دلیلی نیز بر اثبات آن اقامه نشده است. البته ممکن است چنین ادعایی متعلق به مستشکل یعنی خود استاد فیاضی باشد ولی دلیلی توسط ایشان در اثبات مدعا اقامه نگردیده است و مدعایی بدون دلیل می‌باشد. خلاصه اینکه با فرض و مطرح نمودن احتمالات و فرضیاتی بدون دلیل نمی‌توان نظریه‌ای علمی و برهانی فلسفی را مخدوش دانست.

در این مورد شایان توجه است که بسیاری از دلایل اثبات تجرد نفس ناطقه بر مادی نبودن قوه خیال نیز دلالت می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۴۷۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۰، ص. ۱۹). استدلال مورد بحث نیز از جمله همین موارد می‌باشد، زیرا قوه خیال، بعد از ادراک امور شدید، توانایی ادراک امور ضعیف را نیز دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۱)؛ مثلاً می‌تواند بعد از تخیل کوهی بزرگ، سنگ‌ریزه‌ای را نیز تخیل و تصور نماید؛ همچنین می‌تواند بعد از تخیل گرمای سوزان یا سرمای سوزناک، گرما یا سرمای اندک را تخیل و تصور نماید. این‌گونه تصورات و تخیلات در ادراکات انسانی بسیاری اتفاق می‌افتد و وجداناً ادراک می‌شود. چنین امری در آثار ملاصدرا به خوبی تبیین شده است ولی ارتباطی به مجرد دانستن قوای محسوس و یا دلالت این براهین بر مادی نبودن قوای محسوس ندارد. به نظر می‌رسد استاد فیاضی از این نکته اساسی در حکمت متعالیه غفلت نموده و حکم تجرد قوه خیال را به قوای محسوس بدون هیچ دلیلی تسری داده و گرفتار مغالطه شده است.

دلایل اثبات تجرد قوه خیال و ادراکات آن، مادی نبودن صورت‌های محسوس انتزاع شده



از خارج محسوس و مادی را نیز اثبات می‌نماید، زیرا صورت‌های محسوس توسط قوه خیال ادراک می‌گردد. مشخص است که چنین امری ارتباطی به مادی بودن قوای حسی پنج‌گانه ندارد و نمی‌توان چنین لزومی را اثبات فلسفی نمود؛ ازاین‌رو، به نظر می‌رسد استاد فیاضی در طرح این اشکال از جهت دیگری نیز گرفتار مغالطه شده است.

۳. دائمی بودن ادراک ذات در نفس ناطقه

انسان به‌گونه‌ای است که در همه حالات از ذات و حقیقت خویش غفلت نمی‌کند و همواره به آن علم دارد؛ حتی انسانی که در خواب است یا در حالت مستی و عدم هوشیاری می‌باشد، از ذات خویش غافل نبوده و به آن عالم است. همچنین اگر فرض کنیم که در انسان در مکانی خالی از هر چیزی باشد و هیچ‌گونه ادراک حسی نیز نداشته باشد، از ذات خود غافل نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۹۲)، بنابراین انسان نسبت به ذات خویش همواره علم دارد، ولی در موارد بسیاری از اعضا حسی خویش غفلت می‌کند. در نتیجه، نفس ناطقه مادی نبوده و مجرد است.

استاد فیاضی انتقادی را نسبت به این برهان مطرح می‌نماید که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرد:

۱. برهان انسان معلق در هوای ابن سینا فرضی غیر واقعی می‌باشد که هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد. ازاین جهت، بهتر بود ابن سینا خواب و رؤیا را به عنوان مثال و نمونه‌ای مطرح می‌کرد که امری کاملاً واقعی می‌باشد و انسان در عالم رؤیا از همه اعضاء بدنی و جسمانی خویش غافل است، ولی از حقیقت وجودی خویش غافل نمی‌باشد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۰)؛ نتیجه اینکه برهان ابن سینا نیاز به اصلاح دارد و ازاین جهت تمام و کامل نیست.

این اشکال از جهات متعددی قابل نقادی است:

الف. نقد استاد فیاضی در بررسی برهان «انسان معلق در هوا» جنبه فلسفی برهان را در نظر نگرفته است. هدف اصلی ابن سینا از ارائه این برهان، اثبات استقلال قوه خیال از بدن و مادیات است، نه صرفاً توصیف یک وضعیت فیزیکی یا تجربی. برهان قصد دارد نشان دهد که قوه خیال می‌تواند بدون تأثیر مستقیم اعضای جسمانی فعالیت کند و انسان در برخی حالات ذهنی غافل از بدن اما هوشیار نسبت به ذات خود باشد. بنابراین، حتی اگر در جهان واقعی هیچ انسانی واقعاً «معلق در هوا» نباشد، اصل فلسفی برهان - استقلال و تجرد قوه خیال - همچنان معتبر است. نقد



ایشان، با تمرکز صرف بر امکان تحقق فیزیکی، بخش اصلی هدف برهان و جنبه مفهومی آن را نادیده گرفته و به همین دلیل، استدلال او کافی و جامع نیست.

ب. خواب و رؤیا مثال دیگری نیز می‌تواند برای مدعای برهان ابن سینا در نظر گرفته شود، ولی همه موارد خواب و رؤیا چنین نیست؛ مثلاً فردی که در خواب درد شدید یا لذت بسیار جسمانی را احساس می‌کند، نمی‌تواند مثالی برای برهان ابن سینا باشد، زیرا فرد در این موارد دارای لذت یا درد جسمانی است؛ همچنین فردی که حمله حیوانات وحشی به خود یا نزدیکانش را در خواب می‌بیند، مثال صحیحی برای مدعای مذکور نیست. صرفاً خواب یا رؤیاهایی که شخص در آن متوجه ذات حقیقی خویش می‌باشد و توجهی به اعضاء بدنی ندارد، کاربرد دارد؛ مثلاً فردی که در رؤیا حضور در نزد ولی کامل خداوند یا مشاهد مشرفه را در خواب می‌بیند، می‌تواند نمونه خوبی برای این قسم باشد. نتیجه اینکه خواب و رؤیا نقض‌کننده مدعای ابن سینا در این زمینه نیست و برخی از موارد آن دلالت بر آن مدعا می‌کند. مدعایی که مثال‌های فراوانی دارد، هیچ‌یک نقض‌کننده دیگری نیست، بلکه همه موارد تأییدکننده مدعای اصلی هستند. با نظر به صحیح نبودن اشکالات وارده بر این برهان ابن سینا، این برهان نیاز به تکمیل و متمیم ندارد، بلکه از استدلال‌های بسیار خوب در اثبات مجرد نفس ناطقه انسانی است.

ج. مدعای غیرواقعی بودن برهان، به طور مطلق صحیح نیست. فرض کنید فردی از شدت اندوه یا تمرکز ذهنی فراوان ساعتی را غرق در افکار خود است و توجهی به نیازهای جسمانی ندارد؛ یا فردی که ساعت‌ها مشغول بازی‌های فکری مانند شطرنج یا بازی‌های رایانه‌ای است^۱ و از شدت غرق شدن در افکار خود چیزی نمی‌خورد و نمی‌آشامد. در این موارد، فرد از ذات حقیقی و وجودی خود غافل نیست، ولی از اعضاء بدنی و نیازهای جسمانی خود غفلت می‌کند. بنابراین، موارد واقعی و مصادیقی وجود دارند که با مفروضات برهان ابن سینا هم‌خوانی دارند و نقد فیاضی به دلیل مطلق انگاشتن امکان تحقق، صحیح نیست.

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح برهان ابن سینا می‌گوید:

انسان در این حالت از هر چیزی به جزء ذات خویش از جمله اعضاء ظاهری و باطنی،

۱. در زمان معاصر و با نظر به پیشرفت حیرت‌انگیز وسایل ارتباطی و دامنه آن‌ها مانند گوشی و کامپیوتر، بازی‌های کودکان مثال بسیار خوبی در این زمینه است که در صورت جلوگیری نکردن اطرافیان ممکن است ساعت‌ها مشغول بازی باشند و از خوردن، آشامیدن و رفع نیازهای جسمانی غفلت می‌کنند.



داشتن جسم با ابعادی خاص غفلت می‌کند، بنابراین ادراک ذات، اولین ادراکات انسانی است که با تعریف حدی یا رسمی اکتساب نمی‌گردد و با برهان اثبات نمی‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۹۳).

مشخص است که شارح بزرگ کتاب اشارات، معیار کلی در مورد موارد و مصادیق این برهان ارائه می‌نماید.

۴. ادراک کلیات توسط نفس ناطقه

انسان صورت‌های کلی را که فاقد ماده و عوارض جسمانی یعنی ابعاد مادی (طول، عرض و ارتفاع) تصور می‌کند؛ مثلاً مفهوم کلی انسان را که هیچ‌یک از عوارض و ویژگی‌های مادی و جسمانی ندارد، تعقل می‌نماید. به بیان دیگر عقل انسان، صورت‌های علمی را از ماده و عوارض مادی تجرید می‌نماید، حال آنکه هر موجود مادی و جسمانی دارای عوارض و مشخصات مادی است. اگر صورت‌های علمی در ماده یا محل جسمانی حلول نموده بودند، به تبع محل دارای عوارض و مشخصات جزئی می‌بودند. در نتیجه، محل صورت‌های علمی نیز فاقد ویژگی‌های مادی بوده و لذا مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۵-۲۹۴).

استاد فیاضی انتقادی را به شرح ذیل به این برهان وارد می‌نماید که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرد:

۱. صورت‌های علمی را از دو لحاظ و جهت می‌توان مورد بررسی قرار داد: نخست صورت‌های علمی به لحاظ حکایت از خارج و مصادیق خارجی که در این هنگام هر صورت علمی کلی بوده و قابلیت انطباق بر افراد کثیری را دارد. شکی نیست که هر صورت علمی از این جهت کلی بوده و قابلیت انطباق بر افراد کثیری را دارد، ولی هر صورت علمی توسط نفس شخصی و جزئی مورد ادراک واقع شده و قائم به آن نیز می‌باشد. در این هنگام هر صورت علمی نیز به دلیل قیام به شخص جزئی، متشخص بوده و کلی نیست. نتیجه اینکه استدلال از طریق کلی بودن صورت‌های علمی بر تجرد نفس ناطقه صحیح نمی‌باشد و از این جهت نمی‌توان مادی نبودن آن را اثبات نمود. بهتر بود ابن سینا به جای استدلال بر کلی بودن صورت‌های علمی به امری وجدانی و بدیهی استدلال می‌نمود. به این بیان که هر فردی در درون ذات و حقیقت



خویش می‌یابد که صورت علمی کلی، فاقد ویژگی‌های جسمانی و ابعاد مادی است، بنابراین مجرد بوده و جسمانی نیست (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۲).

نقد: مفاد برهان ابن سینا آن است که انسان صورت‌های کلی را ادراک می‌کند و جوهر عاقل طی فرایند ادراکی یعنی تقشیر از ماده و لوازم آن اتفاق می‌افتد. نتیجه اینکه جوهر عاقل به دلیل توانایی بر ادراک کلیات مجرد از ماده، خود نیز مادی نیست (ابن‌سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۴). بنابراین در استدلال بر نکاتی چند تأکید می‌گردد:

الف. صورت علمی کلی با نظر به خارج کلی است و بر همه مصادیق جسمانی آن قابلیت انطباق دارد.

ب. حصول چنین ادراکی به دلیل توانایی جوهر عاقل می‌باشد.

ج. لحاظ صورت علمی در این برهان، مقایسه با مصادیق خارجی است نه قائم بودن به ذهن شخصی. در این برهان اساساً نحوه وجود صورت کلی در ذهن و چگونگی قیام آن به قوای ادراکی جزئی مورد نظر مستدل نبوده است بلکه جهت کلیت آن محل استدلال می‌باشد؛ از این رو، نمی‌توان این برهان را نسبت به جهتی که در آن مورد نظر و استدلال نبوده، نقض کرد، زیرا در هر حال صورت علمی مورد نظر، لحاظ یا جهتی کلی دارد.

نکته شایان توجه آن است که ابن سینا در این برهان به تجرد صورت علمی از عوارض و ابعاد مادی نیز تأکید می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۴)؛ چنین امری به معنای لحاظ کلیت و صرفاً صورت علمی است نه تحقق و قیام ذهنی به جوهر عاقل.

دیگر اینکه ادراک کلیات امری وجدانی و بدیهی در انسان‌ها می‌باشد. مؤید این دیدگاه نیز آن است که ابن سینا در این برهان، به اثبات چگونگی حصول کلیات در ذهن یا اساس وجود آن‌ها در قوای ادراکی نپرداخته است؛ به بیان دیگر چنین ادراکی را در انسان بدیهی دانسته است، بنابراین اینکه استاد فیاضی مدعی گردید که بهتر بود ابن سینا در این برهان به امری وجدانی و بدیهی تکیه می‌کرد، اخبار از خود استدلال می‌باشد و مورد نقضی برای آن نیست. علاوه بر مطالب فوق استاد فیاضی معتقد است چون هر صورت علمی توسط نفس جزئی ادراک می‌شود، پس متشخص و غیرکلی است. این استدلال مغایر با فلسفه ابن سینا است. در فلسفه مشاء، قیام صورت علمی به نفس جزئی مانع کلی بودن آن نیست (ابن‌سینا، ۱۹۹۷، صص



۲۹۵-۲۹۴)، بلکه قیام نشان دهندۀ ارتباط عقل مجرد با نفس انسانی در مرحله ادراک است؛ بنابراین، نقد ایشان برداشت اشتباهی از رابطه نفس فردی و کلیت صورت‌های علمی دارد.

۵. واحد بودن نفس ناطقه و ادراک وحدت

نفس انسانی موجود واحدی است که قوای مختلفی دارد و با هریک از قوا فعل خاصی را انجام می‌دهد، بنابراین نفس ناطقه در عین وحدت افعال مختلفی مانند احساس کردن، غضب نمودن، خوشحال شدن، غمناک گشتن و... را انجام داده و متصف به همه آن‌ها می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۸۸)؛ از سوی دیگر انسان می‌تواند از موجودات خارجی مفهوم واحدی را انتزاع کرده و تعقل نماید، مثلاً از مصادیق کثیر خارجی انسان، مفهوم کلی انسان یا حیوان را انتزاع می‌نماید و آن را مورد تعقل قرار می‌دهد؛ چنین مفهومی واحد بوده و متصف به کثرت نمی‌گردد، بلکه صرفاً در خارج متصف به صفات گوناگون مصادیق می‌گردد؛ نتیجه اینکه قوه عقلانی انسان که مفاهیمی مانند وحدت را ادراک می‌کند، مادی نبوده و متصف به صفات جسمانی نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص. ۱۰۱-۱۰۰).

استاد فیاضی انتقاداتی را نسبت به این برهان وارد می‌داند که در این قسمت مورد بررسی نقادانه قرار می‌گیرد:

۱. نتیجه این برهان، واحد و مجرد بودن نفس ناطقه به دلیل ادراک مفاهیمی با وصف وحدت است، حال آنکه هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان تجرد با وحدت از یک سو و مادی بودن با کثرت از سوی دیگر نیست، هرچند موجود مادی دارای اجزاء متعددی است، ولی هریک از این اجزاء متصف به وحدت می‌گردد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۴)، بنابراین می‌توان این احتمال را مطرح کرد که نفس ناطقه مادی بوده و جزئی از بدن، مثلاً سلولی از آن است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۵)؛ نتیجه اینکه طبق این استدلال می‌توان مادی بودن نفس ناطقه و جزئی بودن آن را مطرح نمود که مفاهیم متصف به وحدت را ادراک می‌کند.

نقد: مدعای این استدلال ادراک خود مفهوم وحدت می‌باشد. بدین بیان که انسان خود مفهوم وحدت را با قطع نظر از مصادیق آن می‌تواند ادراک کند؛^۲ چنین معنایی در عالم

۲. حکیم سبزواری در مقام تفسیر برهان ابن سینا می‌گوید: «و درکها للصور العقلية البسيطة كالوحدة ... أنّ النفس تدرك المعقولات التي تستحيل عليها القسمة كالوحدة الحقيقية» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج. ۵، ص. ۱۳۷)؛ مشخص است که از دیدگاه حکیم سبزواری نیز تأکید اساسی برهان بر تعقل خود مفهوم وحدت می‌باشد.



محسوس وجود خارجی ندارد. در نتیجه، تحقق آن در عقل انسانی بوده که مجرد از ماده می‌باشد، بنابراین اشکال مطرح شده نسبت به این استدلال ناشی از خلط در مفهوم اساسی آن یعنی ادراک خود مفهوم وحدت می‌باشد؛ به عبارت دیگر، ابن سینا قصد دارد نشان دهد که نفس ناطقه به لحاظ ماهوی و هستی‌شناختی مستقل از ماده است و قابلیت ادراک کلیت و وحدت را دارد. وحدت مفهومی تنها یکی از شاخصه‌های تجرد است، اما نفس ناطقه در مجموع وجودش از ماده مستقل است و قیام به اجزاء مادی باعث نفی تجرد نمی‌شود. بنابراین، نقد استاد فیاضی با تمرکز صرف بر امکان تحقق مادی، بخش اصلی استدلال فلسفی برهان را نادیده گرفته است. بدین نظر، موجود مادی و هر موجود دیگری به دلیل مساومت مفاهیم وجود و وحدت متصف به معنای وحدت می‌گردند، ولی خود مفهوم وحدت نیستند؛ امری که در اشکال مطرح شده از آن غفلت شده است. مضافاً اینکه واحد بودن موجودات مادی مورد انکار ابن سینا نیست، تا اینکه اثبات یا ادعای چنین امری را مورد نقضی برای این برهان اقامه شده دانست.

مضافاً بر اینکه ابن سینا وحدت نفس ناطقه را در سطح وجودی و جوهری بررسی می‌کند، نه صرفاً به عنوان صفت جزئی اجزاء. وحدت در نفس ناطقه مربوط به کل وجود و ماهیت آن است، درحالی‌که وحدت در اجزاء مادی تنها در سطح ویژگی‌های جزئی و محدود هر جزء رخ می‌دهد. نقد استاد فیاضی بعد وجودی و فلسفی وحدت نفس را در نظر نگرفته است.

همچنین استاد فیاضی پیشنهاد می‌کند که نفس ناطقه می‌تواند مادی و جزئی از بدن باشد و همچنان مفاهیم کلی را ادراک کند. این پیشنهاد مغایر با فلسفه مشاء و استدلال منطقی ابن سینا است (ابن سینا، ۱۳۶۳ الف، ص. ۱۰۱-۱۰۰)؛ زیرا ادراک کلیات و مفاهیم مجرد تنها از نفس ناطقه یا عقل مجرد برمی‌آید و نمی‌تواند محصول فعالیت سلول یا جزء مادی محدود باشد، بنابراین فرض مادی بودن نفس با قابلیت ادراک مفاهیم کلی ناسازگار است.

۲. در این استدلال ادعا شده است که در صورتی که نفس ناطقه واحد نباشد، به صفات مختلف متصف نمی‌گردد، درحالی‌که احتمالات دیگری نیز می‌توان در این مورد مطرح نمود که شیء واحد به صفات متعدد متصف شود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۵). احتمال نخست آن است که شیء واحد با وصف وحدت به صفات مختلف متصف گردد، مثلاً بدن که با وجود کثرت اعضاء و اجزایش ویژگی‌های گوناگونی دارد که متصف به کثرت مانند داشتن وزن و حجم



خاص و... می‌گردد؛ یا عدد ده که متصف به صفاتی مانند زوج بودن، منقسم بودن به دو پنج تایی و... می‌گردد. احتمال دوم داشتن ویژگی خاصی توسط هر جسمی است، مثلاً جزئی از آن سفید بوده و در نتیجه، همه بدن نیز سفید باشد؛ یا هر جزئی از موجود علم داشته و در نتیجه، همه اجزاء آن علم داشته باشد و مجموع نیز عالم باشد؛ نتیجه اینکه ملازمه‌ای میان کثرت با مادی بودن نیست و استدلال مبتنی بر این مدعا نیز مخدوش است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۶).
نقد: وحدت در نظر ابن سینا اقسام متعددی از جمله واحد بالعدد، بالنوع، بالجنس و... دارد و به دلیل مساوقت وحدت با وجود، هر موجودی متصف به گونه‌ای از اقسام آن می‌گردد، زیرا هر موجودی واحد است؛ و در مقابل هر واحدی نیز موجود است، بنابراین واحد بودن همه موجودات (البته با تفاوت معانی) مورد اثبات ابن سینا می‌باشد و مورد انکار او نیست. در نتیجه، اثبات این ادعا مورد نقضی برای برهان مذکور نمی‌باشد، ولی همان‌گونه که بیان گردید، نکته اساسی این برهان، تعقل مفاهیمی هستند که وجود خارجی محسوس ندارند مانند مفهوم صرف الشیء، خود مفهوم وحدت و...، بنابراین قوه ادراک‌کننده و محل این مفاهیم علمی، مادی نیست، زیرا این‌گونه مفاهیم وجود خارجی محسوس ندارند. نتیجه اینکه اتصاف موجودات مادی به مفهوم وحدت، مورد نقضی برای برهان مورد بحث نیست.

همچنین استاد فیاضی از صفات اجسام مادی مانند وزن، حجم و رنگ برای نقد برهان استفاده می‌کند. این نوع صفات، صفات حادث و جزئی هستند و با صفات جوهری و کلی نفس ناطقه که در سطح تجرد و غیرمادی بودن مطرح می‌شوند تفاوت دارند. بنابراین قیاس فیاضی میان صفات مادی اجسام و صفات نفس ناطقه منطقی و فلسفی نیست.

نتیجه‌گیری

تجرد نفس از مسائل مهم فلسفه اسلامی است که فیلسوفان اسلامی با دلایل متعدد درصدد اثبات عقلانی آن بوده‌اند و بسیاری از مباحث مرتبط به معاد را متوقف بر آن دانسته‌اند. ابن سینا یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه مشایی در عالم اسلام می‌باشد که با براهین متعدد سعی در اثبات تجرد نفس داشته است. ایشان با براهین متعددی همچون تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول، فقدان ویژگی‌های جسم در صورت‌های عقلانی، دائمی بودن ادراک ذات در نفس ناطقه، ادراک کلیات توسط نفس ناطقه و واحد بودن نفس ناطقه و ادراک وحدت، تجرد



نفس را اثبات می‌کند. استاد غلامرضا فیاضی با بیان انتقاداتی همچون نقض تقسیم‌ناپذیری صورت‌های معقول، عدم تلازم بین مجرد بودن از ماده و تقسیم‌ناپذیر بودن، بدیهی نبودن تمایز میان ادراک شدید و ضعیف، عدم وجود تمایز میان قوای حسی و عقلی از حیث تجرد، غیر واقعی بودن برهان انسان معلق در هوا، تشخیص صورت‌های علمی به دلیل قیام به شخص جزئی، عدم تلازم میان تجرد با وحدت از یک سو و مادی بودن با کثرت از سوی دیگر، براهین ابن‌سینا را در اثبات مطلوب کافی و تمام نمی‌داند و در برخی موارد تلاش دارد با اضافه کردن مقدمات یا تغییر در مقدمات، براهین تجرد نفس را تکمیل نماید و تقریر بهتری را از آن ارائه دهد. در این پژوهش، با بررسی و تحلیل انتقادات مطرح شده توسط این استاد فلسفه، روشن شد که انتقادات ایشان ناشی از خلط و مغالطه در مبانی ابن‌سینا می‌باشد که از مهم‌ترین این مبانی می‌توان به این موارد اشاره نمود: چگونگی رابطه نفس ناطقه با بدن (کیفیت تعلق نفس ناطقه به بدن)، اراده ازل و وجود نامتناهی عقل در افاضه نفوس ناطقه به بدن‌های جسمانی، فعلیت نفس ناطقه نسبت به بدن، باطل شدن تمامی اقسام تناسخ به واسطه این دو برهان و معطل ماندن نفس ناطقه از تدبیر بدن و انجام افعال در صورت تناسخ.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخه بازنویسی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش در نگارش این مقاله از ابزار هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی، و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان مایل‌اند از داوران ناشناس بابت نظرات سازنده‌شان در ارزیابی مقاله سپاسگزاری کنند.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). **التعلیقات** (تصحیح عبدالرحمان بدوی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). **الشفاء: النفس** (ج ۲). قاهره: دار الکتب المصریة.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ج). **الشفاء: الهیات**. قم: منشورات المکتبة المرعشیة.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق الف). **الالهیات من کتاب الشفاء** (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق ب). **النفس من کتاب الشفاء** (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ق الف). **رساله در نفس**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ق ب). **المبدأ و المعاد** (تصحیح عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). **المباحثات** (تصحیح محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدار.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). **الانشارات و التنبیها**. قم: دفتر نشر الکتاب.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاه من الغرق فی بحر الضلالت** (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). **رسائل** (تصحیح ضیاء حلمی). استانبول: دانشکده ادبیات.
۱۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۹۷). **الشفاء: الهیات**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۰۰). **الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة**. قم: مؤسسه علمی تربیتی آوای توحید.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۹). **شرح المنظومة** (تصحیح مسعود طالبی). قم: نشر ناب.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد (نصیر الدین). (۱۳۷۵). **شرح الانشارات و التنبیها**. قم: دفتر نشر الکتاب.
۱۶. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۳). **علم النفس فلسفی** (تحقیق محمدتقی یوسفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۰۴ق). **الأسفار الأربعة**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة** (تصحیح ابراهیم امینی و امید نجف‌آبادی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.



Resources

The Holy Qur'an.

1. Al-Farghānī, S. al-D. (2000). *Mashāriq al-Darārī: Sharḥ Tā'īyyat Ibn al-Fāriḍ* (The Rising Places of Pearls: Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'īyyah) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Persian]
2. Al-Hillī, Ḥ. ibn Y. (1992). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (The Unveiling of Intention in Commentary on Tajrīd al-I'tiqād). Qom: Jāmi'ah-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
3. Al-Muhaymī, 'A. ibn A. (2008). *Mashra' al-Khuṣūṣ ilā Ma'ānī al-Nuṣūṣ* (The Watering Place of Particularity Concerning the Meanings of Texts). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Qayṣarī, D. ibn M. (2003). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
5. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (1993). *Sharḥ al-Arbā'īn Ḥadīth* (Commentary on Forty Traditions) (M. Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
6. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2002). *I'jāz al-Bayān fī Tafsīr Umm al-Qur'ān* (The Inimitability of Expression in the Interpretation of Mother of the Qur'an) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Arabic]
7. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2003). *Al-Nuṣūṣ fī Tahqīq al-Ṭawr al-Makhṣūṣ* (Texts on the Verification of the Particular Mode). Alexandria: Manshāat al-Ma'ārif. [In Arabic]
8. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2007). *Al-Nafahāt al-Ilāhiyyah* (The Divine Breaths). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
9. Al-Qūnawī, Ṣ. al-D. (2013). *Al-Fukūk fī Asrār Mustanadāt al-Fuṣūṣ* (The Undoing Concerning the Secrets of the Foundations of the Fuṣūṣ). Beirut: Nashirūn. [In Arabic]
10. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1991). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Vocabulary of Qur'ānic Terms). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
11. Al-Sabzawārī, H. (1990). *Sharḥ al-Manzūmah* (Commentary on the Philosophical Poem). Tehran: Nashr-e Nāb. [In Arabic]
12. Al-Tirmidhī, M. ibn 'Ī. (1998). *Sunan al-Tirmidhī* (The Traditions of al-Tirmidhī). Tehran: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
13. Āshtiyānī, S. J. al-D. (1991). *Sharḥ-e Muqaddimeh-ye Qayṣarī* (Commentary on Qayṣarī's introduction). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]



14. Avicenna (1983). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Remarks and admonitions). Qom: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]
15. Avicenna (1984a). *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'* (Metaphysics of The Book of Healing). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
16. Avicenna (1984b). *Al-Ta'liqāt* (Annotations). Qom: Maktabat al-'Ilām al-Islāmī. [In Arabic]
17. Aznīqī, M. ibn Q. al-D. (2016). *Fath Miftāḥ al-Ghayb* (The Opening of the Key to the Unseen). Tehran: Sukhan. [In Persian]
18. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (1999). *Mumidd al-Himam fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Aid of Aspirations in Commentary on the Bezels of Wisdom). Tehran: Vizārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī. [In Persian]
19. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2008). *Durūs-e Sharḥ-e Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Qayṣarī) (Lessons on the Commentary of the Bezels of Wisdom by Qayṣarī). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]
20. Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1993). *Lisān al-'Arab* (The Tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
21. Jāmī, 'A. R. (1991). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (Critique of Texts in Commentary on the Imprint of the Bezels) (W. C. Chittick, Ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
22. Jundī, M. al-D. (2002). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
23. Mullā Ṣadrā (1982). *Īqāz al-Nā'imīn* (The Awakening of the Sleepers). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
24. Mullā Ṣadrā (1984). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Unseen). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
25. Mullā Ṣadrā (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-'aqlīyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
26. Payāndeh, A. (2003). *Nahj al-Faṣāḥah: Majmū'eh-ye Sukhanān-e Payāmbār-e Islām* (ṣ) (The Path of Eloquence: A Collection of the Sayings of the Prophet of Islam). Tehran: Dunyā-ye Dānesh. [In Persian]
27. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1995). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Ultimate of Wisdom). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]



Sourcehood or Manifestation: An Investigation into the Soul's Relation to Cognitive Forms from Ṣadr al-Mutāʾallihīn to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Bagher Navid ¹✉

1. Corresponding Author, PhD Candidate, Department of Philosophy and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: b_navid@modares.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 20 June 2025
Revised: 7 November 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online:

Keywords:

Sourcehood (Maṣḍariyah),
Manifestation
(Maẓhariyah), Mullā
Ṣadrā, ‘Allāmah
Ṭabāṭabā’ī, Soul (Nafs),
Abstraction (Tajrīd)



Abstract

The relationship between the soul and cognitive forms (*al-Ṣuwar al-‘ilmiyyah*) and its analysis in Islamic philosophy has a long history. This research seeks to examine the role of the soul in relation to cognitive forms in Islamic philosophy, focusing on the perspectives of Mullā Ṣadrā and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. The method employed in this article is analytical-comparative, utilizing primary texts and philosophical commentaries. Mullā Ṣadrā, by establishing principles such as the substantial motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*) of the soul, the primacy of existence (*Aṣālat al-Wujūd*), and the immateriality of cognitive forms (*Tajarrud al-Ṣuwar al-‘ilmiyyah*), was able to demonstrate that the soul, with respect to particular forms—namely, sensible and imaginal forms—is their source (*Maṣḍar*); that is, the soul itself creates these particular forms. However, with respect to intellectual forms, the soul’s role is that of manifestation (*Maẓhariyah*). By regarding the soul as the source of particular forms, Mullā Ṣadrā addresses many of the problems concerning mental existence (*al-Wujūd al-Dihni*) and presents his philosophical solutions based upon this principle. This article also demonstrates that numerous later philosophers after Mullā Ṣadrā have followed him on this issue. However, based on his specific analysis of the nature of acquired knowledge (*māhiyyat al-‘ilm al-ḥuṣūlī*) and the impossibility of the union of potency and act (*Ittiḥād al-Quwwah wa al-Fi‘l*), ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī considers the soul’s role in all forms to be that of manifestation.

Cite this article: Navid, B. (2025). Sourcehood or Manifestation: An Investigation into the Soul's Relation to Cognitive Forms from Ṣadr al-Mutāʾallihīn to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 285-310. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7328.1635>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The relationship between the soul (Nafs) and cognitive forms (al-*Ṣuwar al-‘ilmiyyah*), and the very process of perception, constitutes a complex and pivotal issue in the history of Islamic philosophy. The central question is: what role does the human soul play in relation to perceptual forms, whether sensible, imaginal, or intellectual? Are these forms abstracted and acquired from the external world, implying a receptive role for the soul, or does the soul actively participate in their very emergence, implying an agentive role? Explaining this relationship has significant implications for solving classical problems such as mental existence (al-*Wujūd al-Dhihnī*) and the nature of knowledge.

This research seeks to analyze and compare the viewpoints of two eminent philosophers of transcendental philosophy (al-*Ḥikmah al-Muta‘āliyah*), Mullā Ṣadrā and ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī, on this issue. The primary objective is to precisely explain Mullā Ṣadrā’s theory of the soul’s sourcehood (Maṣdarīyah) and manifestation (Mazharīyat), analyze its philosophical foundations, and ultimately examine ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī’s critique and his alternative theory, which advocates the soul’s absolute manifestation in all forms.

The background of the discussion traces back to the Peripatetic (Mashshā‘ī) philosophers’ view on the abstraction (Tajrīd) of forms from matter. Contemporary research has mainly focused on explaining or elaborating Mullā Ṣadrā’s view, as seen in Qāsimiyān (2014), or examining the consequences of accepting the soul’s agency, as in Rāstīn and Ḥusaynī Shāhrūdī (2020). However, a systematic study that directly contrasts Mullā Ṣadrā’s view with ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī’s final and independent theory represents a significant gap, which this article aims to fill.

This article is beneficial for researchers and students of Islamic philosophy, particularly those interested in epistemology and transcendental philosophy, as well as scholars in the philosophy of mind. To achieve its stated objectives, an analytical-comparative method has been selected. The research employs a philosophical approach based on the analysis of primary texts such as al-*Asfār* and al-*Shawāhid al-Rubūbiyyah* and other authoritative works.

Method

This study is descriptive-analytical with a comparative approach. The scope of the research encompasses Mullā Ṣadrā’s opinions in his principal works and ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī’s interpretation of these opinions in his glosses on al-*Asfār* and his independent works, such as *Uṣūl-e Falsafeh wa Raweh-e Re‘ālīzm* (The Principles of Philosophy and the Method of Realism). Furthermore, to demonstrate the adherence of post-Ṣadrian philosophers, reference is made to viewpoints such as that of al-*Sabzawārī*.

Information was gathered through library research and the study of primary and secondary philosophical texts. The main axes of analysis are: the foundations of each theory, including substantial motion and the primacy of existence; the explanation of the



soul's relation to sensible and imaginal forms; the explanation of the soul's relation to intellectual forms; and the consequences and implications of each viewpoint. After extracting key relevant propositions from the texts, using qualitative content analysis, concepts were extracted, categorized, and examined within a comparative framework.

Results

The Peripatetic philosophers, with their theory of abstraction (Tajrīd), believe that the soul abstracts material external forms by gradually separating material accidents, transforming them into sensible, imaginal, and intellectual levels. In this view, the soul is passive and receptive, and the forms are changing.

Mullā Ṣadrā, by critiquing the foundations of the Peripatetics and relying on principles such as the substantial motion of the soul (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah li-l-Nafs), the primacy of existence (Aṣālah al-Wujūd), and the immateriality of all cognitive forms (Tajarrud Jamī' al-Ṣuwar al-'ilmiyyah), presents a novel theory. The findings indicate that from his perspective, the soul holds the role of sourcehood (Maṣdarīyah) in relation to particular forms, both sensible and imaginal. This means that it is the soul which, according to its substantial perfection, brings these forms into existence (Ījād), rather than abstracting them from the outside. This viewpoint resolves many problems of the theory of mental existence. However, the soul's role in relation to universal intellectual forms is that of manifestation (Maẓhariyyah), meaning these forms are illuminated upon the soul from the intellectual realm and the soul is merely the locus of their manifestation.

The findings confirm that most philosophers after Mullā Ṣadrā, such as al-Sabzawārī, Mīrzā Mahdī Āshtiyānī, and Shaykh Muḥammad Taqī Āmulī, have accepted and elaborated on this dual-role theory.

The most significant finding is the extraction and explanation of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's independent and critical theory. Considering his specific analysis of the nature of acquired knowledge (Māhiyyah al-'ilm al-Ḥuṣūlī) and the impossibility of the identity of potency and act (Istiḥālah Ittiḥād al-Quwwah wa al-Fi'l), he accepts Mullā Ṣadrā's theory concerning intellectual forms but criticizes it regarding particular forms. From Ṭabāṭabā'ī's perspective, the soul's role across all levels of perception—sensible, imaginal, and intellectual—is solely that of manifestation. Just as intellectual forms are bestowed from the active intellect, sensible and imaginal forms are also bestowed upon the soul from an immaterial imaginal substance. Just through union with these immaterial entities, the soul receives the appropriate forms. Therefore, the soul's role is always one of reception and manifestation, not creation and sourcehood.

Conclusion

Explaining the relationship between the soul and cognitive forms is key to resolving many historical disputes in Islamic epistemology and providing a philosophical account of the cognitive process. This research demonstrates how developments in ontological foundations, such as the primacy of existence and substantial motion, can lead to transformations in epistemological theories.

The prevalent view of Mullā Ṣadrā was confirmed among most later philosophers. In



contrast, Ṭabāṭabā'ī's alternative theory, which considers the soul a manifestation in all forms, is presented as the analytical culmination of later thinkers. This research contributes to clarifying the evolution of the philosophy of knowledge in Islam. Its results can serve as a basis for philosophical dialogue with contemporary schools of epistemology and for interdisciplinary studies in the philosophy of mind and cognitive sciences.

This research raises the question that if, according to Ṭabāṭabā'ī, the soul lacks agency even in sensible perception, what would the philosophical explanation of attention and will in the perceptual process be? This issue can pave the way for future research.

Data Availability Statement

No data are available. This research is based on the analysis of philosophical texts.

Ethical Considerations

The author declares that they have avoided any scientific misconduct such as fabrication, falsification, plagiarism, and unethical research behavior in the process of conducting and writing this article.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The author declares that they have no known competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this paper.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

No AI model was used in the writing of this article. Only in preparing the initial draft of the extended abstract, the AI model (ChatGPT) was used. After using this tool, the author thoroughly reviewed, edited, and verified the content, and takes full responsibility for the final published work.



مصدریت یا مظهریت؛ واکاوی رابطه نفس با صور علمیه از صدرالمتهین تا علامه طباطبایی

باقر نوید^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه حکمت، فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: b_navid@modares.ac.com

چکیده

رابطه نفس با صور علمیه و تحلیل آن در حکمت اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد. این پژوهش درصدد بررسی نقش نفس در رابطه با صور علمیه در حکمت اسلامی، با تمرکز بر دیدگاه صدرالمتهین و علامه طباطبایی است. روش این مقاله تحلیلی - مقایسه‌ای با استفاده از متون اصلی و تفاسیر فلسفی است. صدرالمتهین با احداث مبانی‌ای چون حرکت جوهری نفس، اصالت وجود و مجرد صور علمیه توانست اثبات کند نفس نسبت به صور جزئیه یعنی صورت‌های حسی و خیالی، مصدر است و این نفس است که صورت‌های جزئیه را ایجاد می‌کند و در صور عقلیه نقش نفس، مظهریت است. ملاصدرا با مصدر دانستن نفس در صورت‌های جزئیه، بسیاری از اشکالات باب وجود ذهنی را پاسخ می‌دهد و راه‌حل‌های فلسفی خود را مبتنی بر آن ارائه می‌کند. همچنین در این مقاله نشان داده‌ایم که فلاسفه متعددی از اندیشمندان متأخر از صدرالمتهین در این مسئله تابع صدرالمتهین بوده‌اند، اما علامه طباطبایی با توجه به تحلیل خاص خود درباره ماهیت علم حصولی و با توجه به استحاله اتحاد قوه و فعل، نقش نفس را در تمام صور مظهریت دانسته است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط:

کلیدواژه‌ها

مصدریت، مظهریت، صدرالمتهین، علامه طباطبایی، نفس، تجرید.

استناد: نوید، باقر. (۱۴۰۴). مصدریت یا مظهریت؛ واکاوی رابطه نفس با صور علمیه از صدرالمتهین تا علامه طباطبایی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۰(۳۶): ۲۸۵-۳۱۰.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7328.1635>





مقدمه

مسئله رابطه نفس با صور علمیه و فرایند ادراک در حکمت اسلامی از مباحث کلیدی و پیچیده‌ای است که توجه فیلسوفان از صدرالمتألهین تا علامه طباطبایی را به خود جلب کرده است. منظور از رابطه نفس با صور علمیه این است که نفس انسانی چه فرایندی را طی می‌کند تا صورت‌های علمی و ادراکی در نفس حاصل شوند؟ این مسئله هم در حکمت مشاء مسبوق به سابقه است و هم به صورت جدی‌تر با تحولی بنیادین در مبانی و بنا در فلسفه متعالیه طرح شده است. به اعتقاد این پژوهش، مسئله فوق به صورتی نوآورانه و مترقی‌تر در فلسفه علامه طباطبایی جلوه نموده است. پژوهش حاضر رسالت خویش را بررسی کلمات صدرالمتألهین و شارحان و تابعان وی و مقایسه نظریه علامه طباطبایی با آنان و روشن کردن نقاط قوت نظریه علامه طباطبایی و تقویت آن را تعریف کرده است.

لازم به ذکر است که مدعاها و ادله طرح شده در لسان حکما و به تبع پژوهش حاضر ناظر به نفس انسانی است، هرچند در مواردی می‌توان مباحث را ناظر به نفس حیوانی نیز در برخی از مکاتب طرح کرد. لذا هنگام اطلاق نفس، مراد این نوشتار نفس انسانی است.

در ارتباط با مسئله ادراک و صورت‌های ادراکی و رابطه نفس با این صور، پژوهش‌های متعددی انجام گرفته است، از جمله مقاله «فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هریک در اندیشه صدر» (راستین؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۹۹) که به رابطه نفس با صورت‌های ادراکی جزئی پرداخته و نتایج دو رویکرد فاعلیت و قابلیت را نیز بررسی کرده است. از منظر این پژوهش، نمی‌توان نظریه قابلیت را با سایر آموزه‌های حکمت متعالیه سازگار دانست. این پژوهش در نهایت رویکرد فاعلیت را اختیار کرده و نتیجه این نگاه را رویکرد عرفانی انکشاف نفس دانسته است. تفاوت پژوهش حاضر با این مقاله از این جهت است که علاوه بر تابعان صدر، به بیان علامه طباطبایی در انتقاد به نظریه صدر پرداخته و راهکار جایگزین ارائه کرده است.

همچنین می‌توان به مقاله «بررسی نقش فاعلیت نفس در فرایند ادراک از منظر صدرالمتألهین» (قاسمیان، ۱۳۹۳) اشاره کرد که نویسنده تنها به بیان و شرح دیدگاه صدر پرداخته و به مواجهه انتقادی با نگاه وی نپرداخته است. بنابراین مقاله حاضر با توجه به اینکه به دنبال بررسی نگاه علامه به عنوان نظریه رقیب صدرالمتألهین است، حائز اهمیت است.



همچنین می‌توان به مقاله «ادراک کلی از منظر صدرالمتألهین و علامه طباطبایی» (غفاری، ۱۳۹۶) اشاره کرد که نویسنده به بحث کیفیت حصول مفاهیم کلی از منظر این دو فیلسوف پرداخته و علامه طباطبایی را موافق با اصول حکمت صدرایی و مخالف با تبیین صدرالمتألهین در این مسئله معرفی کرده است. لذا این مقاله تنها به ذکر ابداعی نبودن صورت‌های جزئی در اندیشه علامه طباطبایی پرداخته است، اما هیچ تبیینی از نگاه علامه طباطبایی ارائه نکرده است. بنابراین مقاله حاضر بخشی از رسالت خود را در تبیین نظریه علامه طباطبایی در مسئله صور جزئی می‌داند.

منطق حاکم بر این نوشتار چنین است که ابتدا از باب مقدمه نظریه حکمای مشاء را به صورت مختصر نقل کرده و تحول ایجاد شده در حکمت صدرالمتألهین را با بررسی مبانی اختصاصی وی مورد بحث قرار خواهیم داد. سپس تبعیت حکمای پساصدرایی از ملاصدرا را نشان داده و آن‌گاه به بحث پیرامون نظریه علامه طباطبایی خواهیم پرداخت.

۱. نفس و صور ادراکی نزد مشائیان

مشهور حکمای مشائی در ارتباط با نحوه حصول صورت‌های ادراکی در نفس، نظریه تقشیر و تجرید را پذیرفته‌اند. مراد از تقشیر و تجرید، جدا کردن عوارض غریبه از ماهیت شیء مورد ادراک است. در توضیح نظریه تجرید چنین می‌توان گفت که حقیقت ادراک نزد طایفه مشائیان، حصول ماهیت مُدرک نزد مُدرک است. شیخ الرئیس در کتاب وزین الاشارات و التنبیها در نمط سوم در تعریف ادراک چنین بیان می‌کند: «ادراک چیزی این است که حقیقت شیء نزد درک‌کننده تمثیل پیدا کند» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۸۲). مراد شیخ الرئیس از تمثیل حقیقت، همان حضور ماهیت شیء نزد عالم است. نکته قابل توجه برای شکل‌گیری نظریه تجرید این است که ماهیت شیء در خارج از افق ادراک مُدرک، همواره مقارناتی دارد که برخی از این مقارنات، اساساً مانع از حصول و تمثیل حقیقت شیء خارجی همراه با آن مقارن است که عوارض مؤثر نامیده می‌شود. صدرالمتألهین در توضیح این اصطلاح بیان می‌کند که این عوارض مؤثر، مانع از تحقق ماهیت بدون آن عارض است؛ مانند ماهیت انسان خارجی که بدون وضع نمی‌تواند در خارج و موطن ماده به وجود بیاید (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص. ۷۸). بنابراین، برای حصول آن ماهیت در ذهن باید



تغییرات و تحولاتی بر آن ماهیت انجام پذیرد تا شرایط حصول آن نزد مدرک پدید آید. تحول مورد نظر حکمای مشائی، جدا کردن مقارنات یا همان عوارض غریبه در فرایند تجرید است. باید به این نکته توجه کرد که با توجه به تفاوت غواشی غریبه، تجرید رخ داده برای ماهیت نیز می تواند متفاوت باشد و به حسب تفاوت مراتب این تجرید، مراتب ادراک نیز تغییر پیدا می کند. سیر بیان شده، فرایند طراحی شده توسط حکمای مشائی است که مورد پذیرش مشهور فلاسفه پیش از صدرالمآلهین واقع شده است.^۱

نتیجه آنکه، این فرایند در نظام فکری مشائی چهار نوع تجرید برای ماهیت تصویر می کند که به تبع آن، چهار نوع صورت ادراکی حاصل می شود که به شرح ذیل است. تجرید شیء از ماده خارجی به شرط تحقق وضع و محاذات خاص بین عضو ادراکی و شیء خارجی. در این تجرید، شیء خارجی از عوارض مادی مجرد نمی شود و تنها تجرید از ماده - آن هم تحت شرایط خاص - رخ می دهد و با نبود این شرط خاص، یعنی وضع و محاذات، ادراک متحقق نمی شود. ابن سینا در دو کتاب نفس شفا و نجات در این خصوص چنین بیان کرده است که «برای صورت از ماده نزع محکمی رخ نداده است و هنوز صورت به ماده نیازمند است» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۱؛ ۱۳۷۹، ص ۳۴۶). استفاده از تعبیر نزع محکم دلالت بر تحقق انتزاع ضعیف در مورد این نوع تجرید دارد. حاصل این مرتبه از تجرید، به دست آمدن صورت حسی است.

مرتبه بعدی تجرید را می توان کنارگذاشتن کامل ماده در فرایند تجرید دانست، به این شرح که موجود مادی در خارج از افق نفس، محفوف به ماده و عوارض مادی است. ماهیت مجرد در این مرتبه، مشروط به وجود ماده نیست. لذا تجرد رخ داده در این مرحله نسبت به مرحله قبل بیشتر است و دقیقاً به خاطر عدم اشتراط به حضور ماده است که در غیوبیت شیء محسوس، صورت ادراکیه خیالی در نفس حاضر است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۳).

مرتبه دیگر تجرید مذکور چنین است که نه تنها ماهیت شیء از ماده تجرید می شود، بلکه از برخی از عوارض مادی هم مجرد می شود. توجه به این نکته لازم است که این مرتبه از تجرید در مورد صور مُدرک به حس ظاهر انجام نمی گیرد، بلکه در مورد معنایی است که این نحوه

۱. واضح است که مراد شیخ الرئیس از ادراک، علم موسوم به علم حصولی است نه علم حضوری. هرچند برخی مدعی هستند که شیخ الرئیس ملتفت به علم حضوری نبوده، اما طبق قول موافق با تحقیق، شیخ الرئیس به تفاوت علم حصولی و حضوری توجه داشته و در موارد متعددی از آن بهره برده است.



تجريد پياده مي‌شود. ادراكي كه توسط اين نحوه از تجريد شكل مي‌گيرد، ادراك وهمي ناميده مي‌شود. قابل توجه است كه اغلب حكماي مشائي اين سه نحوه از ادراك را به خاطر مادي بودن، جزئي دانسته‌اند. هرچند اين نظر ميان متكلمين و برخي از فلاسفه مخالفاني داشته است (ابوالبركات بغدادى، ۱۳۷۳، ج. ۲، صص. ۴۰۴-۴۰۰).

مرتبه نهايي تجريد تام و كامل ماهيت از ماده و عوارض مادي است كه بالاترين مرتبه تجريد است؛ لذا بالاترين مرتبه ادراك نيز ادراك عقلي است كه اگر نفس، موجود مادي را بخواهد به صورت عقلاني مورد ادراك قرار دهد، چاره‌اي جز تجريد از ماده و عوارض مادي ندارد (ابن سينا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۸۴). نتيجه آنكه، اگر ماهيت شئ مدرك همراه با غواشي غريبه باشد، براي حصول ادراك به آن شئ، بايد تجريد ناقص يا تام از آن غواشي حاصل شود. برخي از اين صور حاصل شده جزئي و مادي و برخي مجرد و كلي هستند، لكن همگي حاصل انتزاع هستند. لذا حاصل بحث‌هاي سابق، انتزاعي بودن صور ادراكي نزد مشائيان است.^۲

۲. مصدریت و مظهریت نفس در نگاه صدرالمتألهین

همان‌طور كه قابل پيش‌بینی است، صدرالمتألهين با اعتقاد مشهور مشائيان موافق نيست. چه آنكه اين حكيم متعمق داراي حكمتي مخصوص به خويش با مباني كاملاً متفاوت با پيشينيان خود است. صدرالمتألهين كه بنيان‌گذار حكمت متعاليه است، با تدقيق و تعمق در مطالب پيشينيان توانست سخن بزرگاني چون فارابي، ابن سينا و ديگران را به ميزان زيادي ارتقا دهد و سطحی جديد از پژوهش فلسفی را نمايان كند.

از جمله اين پيشرفت‌ها، مسئله مورد بحث در اين نوشتار است. صدرالمتألهين شيرازي اولاً با نقد كلام مشائيان و ثانياً با احداث مباني جديد، توانست به اين مهم دست پيدا كند. در ميان كلمات صدرالمتألهين به برخي از عبارات برمي‌خوريم كه ايشان ديدگاه مشائيان را گزارش مي‌كند. البته روشن است كه وي صرفاً به گزارش بدون تحليل بسنده نمي‌كند، بلكه به هنگام انجام چنين كاري، موشكافانه سعی در پيدا كردن لوازم كلام مشائيان دارد تا بتواند از اين رهگذر بر اساس مباني قويم حكمت صدرائي طرحی نو دراندازد. صدرالمتألهين در رساله اتحاد العاقل و المعقول چنين بيان داشته است:

۲. مخفی نیست که این رأی فلاسفه مشائي مبتنی بر مباني خاصي است كه به دليل احتراز از اطالۀ كلام، مستقلاً مورد بررسی قرار نداديم، بلكه به صورت ضمنی به هنگام بيان مباني صدرالمتألهين اشارات كوتاهي بدان‌ها خواهيم داشت.



بدان که حال نفس در مراتب ادراکات حسی و خیالی و عقلی، بسان چیزی که نزد مشهور علما اشتها یافته، نیست. در این کتب چنین ذکر شده است که نفس از حیث ذات و رتبه واحد است و مدرکات نفس اختلاف رتبه وجودی دارند و از حیث جسمانی و مجرد بودن، متفاوت اند... مشهور نزد علما این است که نفس صورت‌های حسی را از موادمش مجرد می‌کند و این صورت حسی، محسوس بالفعل می‌شود. سپس آن را به میزان بیشتری مجرد می‌کند و صورت خیالی بالفعل می‌شود. سپس آن را به صورت کامل مجرد کرده و صورت عقلی بالفعل می‌شود، درحالی‌که نفس در ذاتش همان‌گونه است که از ابتدا قرار داشت و هیچ تغییری در آن رخ نداده است. بنابراین مشهور نفس را ساکن دانسته و مدرکات نفس را متغیر قرار داده‌اند، درحالی‌که واقعیت چنین نیست، بلکه برعکس چیزی است که ذکر کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص. ۷۴).

صدرالمتألهین سعی می‌کند که گزارش خود را با تذکر به برخی از لوازم کلام مشائیان آمیخته و سطح تفکر مخاطب را ارتقا دهد. به این منظور ایشان، ابتدا لازمه کلام مشائیان را تذکر می‌دهد که در نگاه آنان، نفس از نظر ذات و درجه وجودی واحد است و علت پدید آمدن مدرکات متفاوت، اختلاف رتبه موجود در خود مدرکات و صور ادراکی است. همین جمله کافی است برای کسی که اندک آشنایی با سبک نگارش و مبانی صدرالمتألهین دارد، بتواند به زوایای مختلف کلام آنان رسیده و خود را در قامت یک منتقد ببیند. این خاصیت حکمت استوار متعالیه است. صدرالمتألهین بعد از ذکر نکاتی دوباره به گزارش مشهور پرداخته و بیان می‌کند که نفس صورت‌های حسیه را از ماده تجرید و انتزاع می‌کند؛ البته نه تجرید تام، بلکه نفس نوعی تجرید ناقص انجام می‌دهد و سپس همان صورت تجرید شده را به میزان بیشتری تجرید می‌کند تا به صورت خیالی دست پیدا کند و سپس همان صورت خیالی را دوباره به مقدار بیشتری مجرد نموده تا به صورت عقلیه واصل شود. صدرا دوباره به همان لازمه مهم اشاره می‌کند و می‌گوید که همه این عملیات تجرید و انتزاع به نحوی انجام می‌گیرد که نفس از ابتدا تا انتها سر جای خود ایستاده است. بنابراین این طایفه در این فرایند نفس را ساکن تلقی کرده و همه پیشرفت‌ها و ارتقاها را به صور ادراکی - که امری بیرون نفس است - نسبت می‌دهند. بنابراین به تعبیر ساده‌تر آنکه سرش بی‌کلاه می‌ماند، نفس است و این صور هستند که متنعم به رشد و تعالی می‌شوند.



صدرالمتألهین دقیقاً به همین نکته انتقاد دارد و نمی‌تواند بپذیرد که نفس ساکن باشد و ماهیت‌طور پیدا کند. میزان دوری این عقیده با نظام فکری صدرالمتألهین زمانی روشن می‌شود که به حرکت جوهری نفس توجه پیدا کنیم تا نتیجه بگیریم که اساساً مشائیان نمی‌توانستند جز این چیزی بگویند. یعنی نظام فلسفی آنان که نفس را غیرمتحرک در جوهرش می‌داند و تحولات را همگی به صورت امری عارضی تحلیل می‌کند، نمی‌تواند به افقی بالاتر از آن دست پیدا کند. بنابراین مجبور است که نفس را ساکن دانسته و تحولات را به ماهیت معلوم نسبت دهد. اما روشن است که صدرا در چنین مضیقه‌ای قرار ندارد و به آسانی می‌تواند امر متغیر در فرایند ادراک را به نفس برگرداند تا از دایره تنگ تقشیر و تجرید خود را رها گرداند. بنابراین می‌توان حرکت جوهری را یکی از مبانی بیان صدرالمتألهین دانست که در آینده خواهیم گفت. پس از مطالب بیان‌شده، این سؤال بیشتر خود را می‌نمایاند که چون این حکیم تیزبین نظریه تقشیر و تجرید را به حال خود وامی‌نهد و نمی‌پذیرد، چه جایگزینی برای آن دارد؟ اگر بخواهیم به صورت بسیار اجمالی به این سؤال پاسخ دهیم، باید بگوییم که صدرالمتألهین تکلیف صور ادراکی را در دو بخش تعیین می‌کند و بیان می‌کند که سمت نفس نسبت به صور حسی و خیالی، سمت مصدریت است و نقش نفس نسبت به صور عقلی، نقش مظهریت است. برای شرح بیش از این مقدار، باید به برخی از مبانی اختصاصی صدرالمتألهین بپردازیم.

۳. مبانی نظریه صدرالمتألهین

۳-۱. حرکت جوهری نفس

همان‌طور که پیش از این نیز ذکر شد، صدرالمتألهین نظریه تجرید مشائیان را با نظریه حرکت جوهری نفس در تعارض می‌بیند. بنابراین اگر بگوییم صدرا نسبت به مطالب طرح‌شده توسط مشائیان دو سنخ بحث سلبی و ایجابی دارد، در بحث سلبی اش از حرکت جوهری نفس استفاده می‌کند. با توجه به مطالب پیشین، پذیرش تحول جوهری و ذاتی نفس برای صدرالمتألهین بسیار گوارتر از پذیرش‌طور ماهیت غیراصیل است.

۳-۲. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

به‌طور خلاصه باید گفت که صدرالمتألهینی که به اعتباریت ماهیت معتقد است، با فرض قبول اصل تحول برای صورت ادراکی در فرایند تجرید، نمی‌تواند این تحولات را به ماهیت معلوم در



ذهن نسبت دهد. بلکه از دیدگاه وی، همه احکامی که به ماهیت نسبت می دهند، بالأصله برای وجود ثابت است و ماهیت تبع و شبح و ظل وجود است. بنابراین صدرا با این مبنا محل بحث در صور ادراکی را از ماهیت به وجود منتقل می کند. از این رو، توضیح وی از صورت های ادراکی، توضیح بر پایه وجود خواهد خواهد بود. عبارت زیر از صدرالمتألهین در اسفار شاهد صدق این نکته است: «أن التجربید... عبارة عن تبدیل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۹۹).

۳-۳. تجرد صور علمیه

صدرالمتألهین برخلاف مشائسانی چون ابن سینا و دیگران معتقد است که تمام صورت های موجود در نفس مجرد از ماده هستند، زیرا ابن سینا و تابعانش برای صور غیرعقلی، علی رغم اینکه تا حدودی فرایند تجرید را طی می کردند، محل مادی در نظر می گرفتند. بنابراین ابن سینا به صراحت به مادی بودن قوه خیال قائل می شود. ابن سینا اولین فیلسوفی است که برای مادیت قوه خیال در کتاب نفس شفا استدلال هایی ارائه کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، صص ۲۶۴-۲۵۹). بنابراین با توجه به امتناع حلول امر مجرد بر محل مادی نزد ابن سینا، روشن می شود که صورت خیالی نزد ابن سینا مادی است، هرچند این مطلب با برخی از مطالب وی در فرایند تجرید هماهنگ نیست. باید به این توضیحات، تصریح ابن سینا در مادیت صور حسی را نیز اضافه کرد تا بتوان نتیجه گرفت که صور خیالی و حسی نزد ابن سینا و اکثر مشائیان مادی است.

اما در فلسفه صدرالمتألهین، با پذیرش تجرد قوه خیال، مانع مجرد بودن صورت های خیالی که بر سر راه ابن سینا و هم فکراش وجود داشت، برداشته می شود. صدرالمتألهین موفقیت اثبات تجرد قوه خیال را عطیه ای الهی دانسته و همواره به آن می بالد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۷۹). البته صدرا تنها به تجرد صورت علمیه خیالی اکتفا نکرده، بلکه با اضافه شدن تجرد و وضع نداشتن صورت محسوس بالذات به تجرد صورت خیالی، صور ادراکیه کاملاً مجرد می شوند. صدرا در مورد تجرد صورت محسوسه بیان می کند که بین صورت محسوس بالذات و بالعرض تفاوت وجود دارد و آنچه دارای وضع و کیفیات خارجی است، صورت محسوس بالعرض است، اما صورت محسوس بالذات عاری از این امور است. بیان صدرالمتألهین چنین است:

همانا صورتی که حس به آن می رسد در حقیقت چیزی که کیفیات محسوسه نامیده می شود،



نیست. همچنین چیزی که کیفیات ملموسه نامیده می‌شود، مانند حرارت و برودت خارجی که قابل اشاره حسی هستند، نیز نیست. زیرا این‌ها محسوس به قصد دوم و بالعرض هستند نه به قصد اول و بالذات... پس صورت محسوس بالذات، وجودش دارای وضع و قابل اشاره حسی نیست. هرچند از شرایط حصول ادراک حسی، تحقق نسبت وضعی بین آلت ادراکی و شیئی است که از آن صورت گرفته می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۹۹).

همچنین می‌توان برای استشهاد تام به عبارات صدرالمتألهین به این سخن وی تمسک کرد:

” صورت‌های ادراکی چه کلی باشند و چه جزئی، عقلی باشند یا حسی، در جرم مادی دنیوی حال نیستند و به ماده جسمانی قائم نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص. ۶۰).

صدرالمتألهین با مجرد دانستن همه صور ادراکی، مبنایی برخلاف مبنای مشائیان اتخاذ می‌کند که در نتیجه حاصله تأثیر بسزایی دارد. قابل ذکر است که علاوه بر مبنای فوق، می‌توان به مبنای دیگری چون پذیرش خیال متصل برای نفس و همچنین پذیرش مثل افلاطونی نیز در قائل شدن صدرالمتألهین به نظریه مورد بحث مؤثر هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۸۵).

۴. تبیین نظریه صدرالمتألهین

پس از ذکر مبنای فوق، به نظر می‌رسد که می‌توان با صراحت و بسط بیشتری در مورد نظریه صدرالمتألهین سخن گفت. برای مقدمه می‌توان گفت که اگر توجه داشته باشیم، مادیت صورت جزئی در مبنای حکمای مشائی مشکلات بسیار بزرگی در نظام فلسفی آنان ایجاد می‌کرد که صدرا با گامی مهم از این موانع عبور می‌کند. از جمله این مشکلات، عدم توانایی در توجیه اشکالات وارد شده بر نظریه وجود ذهنی است. از زمان حکمای پیشین تا زمان صدرالمتألهین، این اشکالات دائماً مورد بحث و مناقشه قرار داشتند تا اینکه صدرالمتألهین با غیرمادی دانستن صورت، تعداد زیادی از اشکالات را از عرصه بحث خارج کرد. با خارج شدن مادیت از عرصه بحث، می‌توان گفت که مسئله حلول به شکل جدی برای صدرا قابل طرح است، زیرا فلاسفه پیشین چون صورت جزئی را مادی می‌دانستند با قیام حلولی کار می‌کردند، اما ملاصدرا در این بحث که مادیت را کنار می‌گذارد به دنبال راهی است که ارتباط نفس با صورت جزئی را توضیح دهد.



اینجاست که اوج کار صدرالمتألهین، خود را نشان می‌دهد. صدرا با استفاده از پیش‌زمینه‌های ذهنی خود که از مکتب عرفا استفاده کرده است، کمر همت می‌بندد تا مسئله را حل کند. عبارات ابتدایی بحث وجود ذهنی، این تعلق خاطر صدرالمتألهین به مبانی عرفا را به خوبی نشان می‌دهد.^۳ صدرا در مقدمه بحث وجود ذهنی بیان می‌کند که باری تعالی نفس انسانی را از سنخ ملکوت خلق نموده، به نحوی که قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد، زیرا نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و هر صورتی که از فاعل صادر شود، نوعی حصول برای فاعل دارد، بلکه حصولش فی نفس‌ها عین حصول برای فاعلش است و شرط این چنین حصولی حلول نیست، کما اینکه جمیع موجودات برای باری تعالی حاصل هستند، اما نه به نحو حلول. بنابراین از این جهت، نفس انسانی مثال باری تعالی است و این صور خلق شده توسط نفس در افق نفس، آثار مترتب بر وجود خارجی شیء را ندارد، مگر بعضی از نفوسی که از لباس بشریت برون رفته و به خاطر شدت اتصال به عالم قدس، قادر بر ایجاد اشیاء در خارج هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶). صدرالمتألهین پس از بیان این نکته بسیار مهم، کلام محی‌الدین را نقل و آن را مؤید بیان خویش قرار می‌دهد و می‌فرماید:

و تأیید می‌کند این سخن را آنچه شیخ جلیل محی‌الدین عربی اندلسی در کتاب فصوص الحکم بیان کرده که با وهم است که انسان در قوه خیالش آنچه را که وجودی جز در وهم ندارد، خلق می‌کند. و این امری همگانی برای همه انسان‌ها است. و عارف با همتش چیزی را در خارج از محل همت خلق می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶).

تا به این جای بحث، اجمالاً روشن شد که صدرا با عبور از مادیت صور جزئی به تجرد آن‌ها، نوعی خالقیت برای نفس قائل است و می‌خواهد با خالقیت، جایگزینی برای قیام حلولی پیدا کند و با دقت در عبارت نقل شده سابق روشن می‌شود که آنچه در فضای تفکر صدرالمتألهین اهمیت داشته، این بوده است که ما در ارتباط حلولی امری را خارج از صقع نفس با ایجاد تغییراتی در آن، وارد نفس می‌کنیم و چون این شیء امری مادی است و حتی با تجرید از ماده باز نیاز به شبه ماده‌ای از جمله عضو عصبی دارد که در آن حلول کند. اما با انکار آن مادیت، به تبع تجرید و نیازمندی به ماده نیز انکار می‌گردد. صدرالمتألهین که می‌خواهد ارتباط نفس با بیرون از خود را توسط یک صورت توضیح دهد، دنبال ویژگی این صورت است که این

۳. مراد ما تبعیت تام صدرا نیست، بلکه مبانی ایجاد شده توسط ایشان نقش اساسی در نظریه پرداز وی دارند، منتها بستر فکری نیز تأثیرش قابل انکار نیست.



صورت با شیء خارجی چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ اگر این صورت از شیء بیرونی اخذ شود، محذورات حلول که بطلانش نزد صدرا روشن است، دوباره پیش می‌آید. بنابراین صدرا المتألهین به این نقطه می‌رسد که از حد وسط خالقیت نفس استفاده کرده و مسئله را سامان دهد. بنابراین حاصل بیان صدرا در این باره چنین می‌شود که صور ادراکی قائم به نفس هستند و این امری بدیهی است، اما نه از جنس قیام حلولی بلکه از سنخ قیام صدوری.

با تحلیل فوق می‌توان مراحل را که صدرا المتألهین در درگیری با مشهور حکمای پیش از خود طی کرد، تا حدودی برای خود ترسیم نمود. صدرا المتألهین در مواضع متعددی به نتیجه این تحلیل، یعنی قیام صدوری صور جزئی به نفس، تصریح کرده است که به چند مورد محدود اشاره می‌شود:

■ **مورد اول:** ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول پس از بیان برهان افلاطون بر مجرد نفس، اشکالی بر آن نقل می‌کند که مفادش امتداد یافتن صور خیالی و به تبع آن، وضع خصوص داشتن و مادی بودن است. صدرا المتألهین می‌گوید که فخر رازی نیز این اشکال را قوی دانسته و نتوانسته پاسخ دهد. سپس خود بیان می‌کند که حضور صورت علمیه برای شیء عالم الزاماً با حلول نیست، بلکه به یکی از سه شکل زیر صورت می‌پذیرد: یا حضور صورت برای عالم با عینیت است، همان‌طور که نفس به خود عالم است، یا با حلول است، مانند علم نفس به صفاتش، و یا با معلولیت صورت برای عالم است، مانند علم واجب به موجودات دیگر. صدرا المتألهین ارتباط نفس با صور خیالی جزئی را از قسم سوم می‌داند (صدرا المتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۸۰). نکته قابل توجه این است که در این استناد نیز صدرا المتألهین نظیری بین واجب و نفس در عالم بودن ایجاد کرده است، همان‌طور که در عبارت منقول سابق نیز چنین بود.

■ **مورد دوم:** صدرا المتألهین در برخی مواضع با ایجاد تقابل بین قیام حلولی و قیام صدوری که از آن با قیام فعل به فاعل یاد می‌کند، نحوه ارتباط نفس با صور جزئی را با شق دوم توضیح می‌دهد. از جمله در عبارتی بیان می‌کند که صورت‌های خیالی بلکه صورت‌های ادراکی حال در موضوع نفس نیستند و در محل دیگری نیز حال نیستند و این صورت‌های ادراکی قیامشان به نفس، قیام فعل به فاعل است نه قیام مقبول به قابل (صدرا المتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۱). کلام دیگر ملاصدرا نیز شبیه همین عبارت ذکر شده است:

نفس با قیاس به مدرکات خیالی و حسی اش به فاعل ابداع‌کننده شبیه‌تر است تا محل



قبول‌کننده و با این مطلب، بسیاری از اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی که مبنای این اشکالات بر محل بودن نفس برای مدرکات و قیام حلولی است، مندفع می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۸۷).

■ **مورد سوم:** صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی بیان می‌کند که طبایع کلی عقلی از حیث کلیت و معقولیتشان داخل تحت مقوله‌ای از مقولات نیستند، اما از حیث وجودشان در نفس، یعنی وجود حال یا ملکه در نفس، نفس مظهر یا مصدر برای آن‌ها می‌شود و این صورت تحت مقولهٔ کیف واقع می‌شود. در عبارت فوق، این تعبیر «تصیر النفس مظهرا او مصدرا لها» محل شاهد بحث حاضر است که صدرالمتألهین نفس را مظهر یا مصدر معرفی می‌کند. این عبارت کمک می‌کند که پله‌ای دیگر از نظریهٔ صدرالمتألهین را که تا به حال مورد بحث تفصیلی واقع نشده بود، بیشتر مورد بررسی قرار دهیم. در ادامه این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا نفس می‌تواند نسبت به صور عقلی و کلی هم شأن مصدریت داشته باشد هم شأن مظهریت؟

اینکه نفس نسبت به صور خیالی و حسی، یعنی جزئی، سمت مصدریت دارد، تا اینجا روشن شده است، اما اینکه نسبت به صور عقلیه چه رابطه‌ای دارد، هنوز دارای ابهام است. ما ناچاریم به سایر عبارات وی در خصوص تعقل عقلی و رابطهٔ نفس با صور عقلی بپردازیم تا مسئله مقداری روشن شود. به عنوان نمونه، می‌توان به عبارت زیر مراجعه کرد. ملاصدرا بیان می‌کند که:

» اما حالت نفس در مقایسه با صورت‌های عقلی از انواع اصیل، به صرف اضافه اشراقی به ذوات عقلی نوری واقع در عالم ابداع برای نفس حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۸۸).

طبق این بیان، صدرالمتألهین تصریح دارد که نفس، صورت‌های عقلی را به واسطهٔ ارتباط اشراقی با مثل و ذوات نوری از آن‌ها دریافت می‌کند. نکتهٔ مورد نظر ما همین است که نفس دریافت‌کننده است برخلاف صور جزئی که صادرکننده و خلق‌کننده بود.

حاصل کلام صدرالمتألهین را می‌توان چنین جمع‌بندی نمود که: اولاً در مورد صور حسی و خیالی ایشان قائل به مصدریت نفس است؛ ثانیاً در مورد صور عقلی کلی، هرچند در کلمات وی تا حدودی تشتت وجود دارد، اما می‌توان نظر غالب وی را همان مظهریت دانست.



البته قابل ذکر است که مشهور حکمای پس از صدرالمتألهین نیز کلام این حکیم بزرگ را در صور عقلیه چنین فهمیده‌اند که در قسمت بعدی بیشتر روشن خواهد شد.

۵. تبعیت از صدرالمتألهین در فیلسوفان متأخر

آنچه به طور خلاصه درصدد بیان آن در این بخش هستیم، تبعیت حکمای پساصدرایی تا زمان علامه طباطبایی از صدرالمتألهین است. همان طور که بیان شد، صدرا قائل به مصدریت در صور جزئی و مظهریت در صور کلی شد. از بزرگ‌ترین فلاسفه متأخر از ملاصدرا، حکیم سبزواری است که ایشان، هم در تفسیر دیدگاه صدرالمتألهین و هم در مختار نهایی خود قائل به مصدریت در جزئیات و مظهریت در کلیات شده است. در ذیل عبارت اسفار که بیان صدرا از نظر ما دارای ابهام بود، حکیم سبزواری برای رفع ابهام موجود در عبارت ایشان چنین تفسیری ارائه می‌دهد؛ لذا در تفسیر این عبارت «نفس مصدر یا مظهر برای صورت‌های ادراکی می‌شود» بیان داشته است که «یعنی نفس نسبت به صورت‌های عقلی مظهر است یا مصدر است نسبت به صورت‌های جزئی» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۲۹۵).

لذا همان طور که می‌بینیم حکیم سبزواری عبارتی را که صدرا به صورت مطلق در مورد صور عقلیه به کار برده بود، به دو بخش تقسیم کرده است تا از گزند اشکالات احتمالی دور گرداند. همچنین حاجی سبزواری خود نیز در مقام اعلام عقیده خویش به عنوان فیلسوف مستقل این عقیده صدرالمتألهین را پذیرفته است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۱۲۴). غیر از حکیم سبزواری می‌توان ادعا کرد که میرزا مهدی آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص. ۱۸۳) و شیخ محمد تقی آملی (آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۹) این تفسیر از صدرالمتألهین را پذیرفته‌اند.

در نهایت هم به ذکر عبارتی از علامه طباطبایی در این بخش بسنده می‌کنیم که ایشان نیز رأی صدرالمتألهین را مانند دیگران مصدریت در صور جزئی و مظهریت در صور کلی تفسیر و جمع‌بندی نموده‌اند. تفسیر ایشان چنین است که:

” به تحقیق دانستی که نظری در صورت‌های جزئی این است که صورت‌های جزئی معلول نفس هستند و نفس مصدر برای آن‌ها است و صورت‌های کلی از مشاهده مجردات عقلی از دور برای نفس حاصل می‌شوند و منطبق بودن بر کثیرین و مبهم بودن



آن‌ها بر این مطلب مترتب می‌شود. پس نفس مظهر است برای صورت‌های عقلی نه
مصدر (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۴).

اما تفاوت مهم علامه طباطبایی با دیگران در این نکته است که علامه با اینکه تفسیری دقیق از عبارت صدرالمتألهین ارائه می‌دهد و سعی می‌کند که اغلاق موجود در عبارت وی را به وجه روشنی رفع نماید، خود از جهت مبانی مخالف با صدرالمتألهین است و نظری مستقل و بر اساس مبانی خاص خودشان دارد که در بخش بعد به صورت مفصل به آن خواهیم پرداخت.

۶. مظهریت در تمام صور؛ نوآوری علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی، به عنوان میراث‌دار بزرگ فلسفه اسلامی در قرون اخیر، در مسئله حاضر نظری منحصر به فرد اختیار کرده‌اند. این عقیده انحصاری ایشان را نباید تنها به عنوان تعلیقه‌ای بر مباحث گذشته تلقی کرده و در ذیل فلسفه‌های پیشین تعریف کرد؛^۴ بلکه ایشان با بنانه‌اندان مبانی جدید و همچنین ارتقای مبانی گذشتگان، روحی نو در کالبد فلسفه گذشتگان دمیده است. لذا با مراجعه به آثار ایشان می‌بینیم که از بنیادی‌ترین اصول حکمت متعالیه مانند اصالت وجود و حرکت جوهری و... تا کوچک‌ترین مسائل، نوآوری‌های ایشان افکار و انظار را به خود جلب می‌کند.

همان‌طور که ملاحظه شد، مختار صدرالمتألهین مصدریت در صور حسی و خیالی و مظهریت در صور عقلی بود. علامه در مواجهه با نظر صدرالمتألهین مصدریت در صور حسی و خیالی را انکار می‌کند و راه خود را از صدرالمتألهین جدا می‌کند. لذا در ادامه به بررسی و تحلیل نظریه علامه در این باره پرداخته می‌شود.

۱-۶. نگاه ویژه علامه در ماهیت علم حصولی

از بنیادهای اساسی فلسفه علامه طباطبایی، نگاه ویژه ایشان به علم حصولی است. ایشان معتقد هستند که علم حصولی مخصوص نفس است و ظرفی خارج از موطن نفس ندارد؛ لذا از مختصات نفس است. نتیجه این کلام چنین است که موجودات عقلانی که ذاتاً و فعلاً مجرد

۴. در سابق هم گذشت که علامه طباطبایی یکی از مأموریت‌های فلسفی خود را نظم بخشیدن به مطالب بیان‌شده گذشتگان می‌داند. لذا برخی از تعلیقه‌های ایشان جمع‌بندی مطالب متشتت صدرالمتألهین در اسفار است. ما هنگام بیان نظر صدرالمتألهین تذکر دادیم که در برخی از کلمات این حکیم بزرگ اضطراب‌هایی ملاحظه می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۴) و دقیقاً علامه طباطبایی در ذیل همین مطلب تعلیقه‌ای در جمع‌بندی و تفسیر کلام صدرالمتألهین دارند.



از ماده هستند و هیچ نحوه تعلقی مانند تعلق نفوس به ابدان ندارند، این سنخ از علم را نخواهند داشت. اهمیت این مبنا زمانی روشن می‌شود که در حکمت‌های سابق در برخی از کلمات فلاسفه به تحقق ذهن برای عقول عالی‌تر تصریح شده است. علامه طباطبایی معتقد است که حقیقت علم حصولی این است که نفس به وجودات مجرد عقلی یا مثالی مرتبط می‌شود؛ البته نه با مفاهیمشان بلکه به وجود خارجی و دارای آثار این وجودات مجرد. روشن است که چنین علمی حضوری است. علامه در ادامه بیان می‌کند که هنگامی که نفس به وسیله آلات بدنی به خارج از بدن، یعنی عالم ماده متصل می‌شود، می‌بیند که اثر خارجی وجود مادی بر آنچه حاصل ارتباط حضوری با موجودات مجرد بود، مترتب نمی‌شود. لذا انسان تصور می‌کند که این وجوداتی که حضوراً با آن‌ها مرتبط شده است، همین وجودات مادی طبیعی هستند که در ذهن به صورت بی‌اثر حاصل شده‌اند. حاصل این توهم و اعتبار حصول ماهیات و مفاهیم است؛ لذا نتیجه بیان علامه این است که آنچه نفس حضوراً می‌یابد، موجودات مثالی یا عقلی مجرد است و با مقایسه این موجودات با آنچه در عالم ماده با آن سروکار دارد، علم حصولی شکل می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۵۵).

لذا علامه معتقد است که چون مجردات عالی‌تر چنین اتصالی با عالم ماده ندارند، این عرض وهمی برای آن‌ها اتفاق نمی‌افتد؛ لذا موطن علم حصولی تنها ظرف ذهن است. انسان متفکر با دقت در مبنای فوق به خوبی منتقل می‌شود که این تحلیل دقیقاً در نقطه مقابل نظریه صدرالمتألهین در قیام صدوری صور حسی و خیالی به نفس و فاعل و مبدع بودن نفس نسبت به آن‌ها است؛ لذا مبنای اساسی بیان علامه همین تحلیل عمیق از علم حصولی است. نکته قابل توجه این است که در کیفیت ارجاع علم حصولی به حضوری، خوانش‌های مختلفی وجود دارد که می‌توان بیان علامه را در کیفیت این ارجاع از عبارت فوق استحصال نمود و خود علامه هم به این مطلب تصریح کرده است.

۶-۲. پایبندی علامه به استحاله اتحاد قوه و فعل و نقدی بر ملاصدرا

علامه طباطبایی در تحلیلی که از رابطه نفس و صور عقلی ارائه می‌دهند، بیان می‌کنند که نفس عاقل بالقوه که همان عقل هیولانی در اصطلاح حکما است، خود به خود نمی‌تواند از حالت بالقوه خارج و به حالت بالفعل برسد بلکه نیاز به مخرج دارد. مخرج عقل هیولانی از حال قوه، عقل فعال است که مفیض صور عقلیه بر نفس است. این مطلب همان تحلیل کلام



صدرالمتألهین در مظهریت نفس در صور عقلیه می‌باشد. علامه در ادامه، با تحفظ بر اصل محال بودن اتحاد قوه و فعل، بیان می‌کند که نظیر مطلب بیان شده در مورد صور عقلی را باید در صور خیالیه نیز پیاده کنیم. زیرا نفس نمی‌تواند خود به خود از حالت بالقوه نسبت به صور خیالی خارج شود، بلکه نیاز به مُخرج دارد، و الا لازم می‌شود که نفسی که ابتدا فاقد بود و در حالت هیولانی نسبت به صور مثالی یعنی خیالی قرار داشت، بدون دریافت چیزی از بیرون خود، واجد و دارا و بالفعل شود درحالی که این امری بین الاستحاله است. علامه با تحلیل فوق از بیان صدرالمتألهین در مصدریت نفس نسبت به صور خیالی عبور می‌کند. حال که چنین تبیینی از نظر ایشان ناتمام بود، علامه تبیین جایگزین را همان مظهریت در صور خیالی می‌داند؛ زیرا تنها راه توضیح دهنده وجدان نفس بعد از فقدان و فعلیت پس از قوه، دریافت از خارج نفس است؛ لذا علامه نسبت بین نفس با صور مثالی را همان نسبت بین نفس و صور عقلی می‌داند و همان طور که در صور عقلی نیازمند به مفیض الصور العقلیه هستیم، در صور خیالی هم محتاج به مفیض الصور الخیالیه می‌باشیم.

عبارت علامه در این باره چنین است:

» در مرتبه مثال موجودی مثالی است که نسبتش به نفس متخیله بالقوه، نسبت عقل فعال به نفس عاقله بالقوه است در اینکه این موجود مجرد مثالی نفس را از قوه و به فعل خارج می‌کند. اگر خروج نفس از قوه به فعل بدون خارج کننده‌ای از بیرون جائز باشد، اتحاد قوه و فعل لازم می‌آید و آن محال است و لازمه این مطلب این است که ایجادکننده صورت‌های خیالی بمانند صورت‌های عقلی امری بیرون از نفس است که صورت‌ها را یکی پس از دیگری بر نفس افاضه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۸۰).

علامه طباطبایی پس از بیان برهان مطرح شده و توجه به مخالفت نتایج آن برهان با نظریه ملاصدرا، به توجیه نظر صدرالمتألهین در مصدریت نفس می‌پردازد و بیان می‌کند که ممکن است پس از تمکن صورت نسبت به نفس و حصول ملکه برای نفس بتوان صور را به خود نفس اسناد داد؛ زیرا از جهتی اسناد فاعلیت صور به نفس عین اسناد به مبدأ مثالی فیاض بیرون نفس است. عبارت علامه چنین است:



” زمانی که نفس نسبت به صورت‌های خیالی تمکن پیدا کرد و ملکه برای نفس حاصل شد، نسبت دادن فاعلیت صور به نفس ایرادی ندارد، زیرا این انتساب از جهتی همان انتساب به مبدأ فیاض خیالی است (صدرالمطالین، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۸۰).

البته باید در سیاق عبارت علامه دقت کرد که مراد ایشان ابدأ تأیید تام کلام صدر است، بلکه دقیقاً طبق مطالب بیان شده، نظر مختارشان متفاوت با بیان صدر است لکن علامه می‌خواهد تنها صحت اسناد را درست کند و این امری متفاوت از تحلیل حقیقی و واقعی مسئله است که علامه تحقیق نمود. چه بسا در توجیه صحت اسناد مذکور بتوان گفت که از نظر علامه طباطبایی این اسناد امری متأخر الوجود از اصل دریافت صور می‌باشد و پس از افاضه این صور از مفیض الصور الخیالیه است که این اتفاق رخ می‌دهد.

علامه طباطبایی علاوه بر حاشیه بر اسفار در سایر آثارشان نیز به همین تحلیل اشاره کرده و پس از تحلیل مظهریت نفس نسبت به صور کلیه عقلی و بیان استحاله فاعلیت نفس نسبت به آن‌ها به دلیل استحاله اجتماع فاعل و قابل از جهت واحد و همچنین بیان استحاله فاعلیت عالم ماده نسبت به آن‌ها به دلیل ضرورت اقوائیت علت از معلول، به این مطلب می‌پردازد که بیان طرح شده در مورد صور عقلیه در صور خیالی نیز جاری می‌شود؛ لذا صور خیالیه نیز مانند صور عقلیه نیازمند به مفیض الصور الخیالیه هستند که جوهر مجرد مثالی است که همه صور خیالی را به صورت علم اجمالی دارا بوده و نفس با اتحاد با اوست که صور را از آن دریافت می‌کند. عبارت علامه چنین است که:

و مانند بیان پیشین که در صورت‌های علمی کلی جاری شد، در مورد صورت‌های علمی جزئی نیز جاری می‌شود و با آن آشکار می‌شود که مفیض صورت‌های علمی جزئی جوهر غیر مادی مثالی است که تمام صورت‌های جزئی را به صورت اجمالی در آن جمع هستند و نفس به قدر استعدادش با آن متحد می‌شود و او صورت‌های متناسب را بر نفس افاضه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۲۵۰).

در پایان به این نکته تذکر می‌دهیم که علامه طباطبایی با استفاده از این نظریه برهانی جدید برای اثبات عالم مثال اکبر اقامه می‌کند که می‌تواند به عنوان کارکرد نظریه ایشان مورد مطالعه واقع شود.



نتیجه‌گیری

۱. از مطالب طرح شده در این نوشتار مطالب زیر حاصل می‌شود:
از منظر مشائین، نفس با تجرید صور از ماده، مدرکات متفاوتی را به دست می‌آورد. مشائیان این اختلاف مدرکات را نتیجه اختلاف میزان تجرید می‌دانند.
۲. صدرالمتألهین با احداث مبانی جدید معتقد شد که نفس به صور جزئی مصدریت و نسبت به صور کلیه مظهریت دارد.
۳. در میان حکمای پس از صدرالمتألهین نیز تبعیت عمده از ایشان دیده می‌شود.
۴. علامه طباطبایی با مبانی نوینی، مظهریت نفس را هم در صور جزئی و هم صور کلی پذیرفته است.
۵. این بررسی نشان می‌دهد که تحول فلسفه معرفت‌شناسی در حکمت اسلامی با عبور از مشاء تا صدرالمتألهین و سپس نوآوری علامه طباطبایی، مسیر درک نفس و صور ادراکی را دگرگون کرده است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هیچ‌گونه کمک مالی از نهادهای دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

مشارکت نویسندگان

این مقاله به تنهایی توسط نویسنده به نگارش درآمده است و با نویسنده دیگری مشارکت نداشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش این مقاله از هیچ مدل هوش مصنوعی استفاده نشده است. تنها در آماده‌سازی پیش‌نویس اولیه چکیده مبسوط، از مدل هوش مصنوعی (chat gpt) استفاده شده است. پس از استفاده، نویسنده محتوای تولیدشده را به دقت بازبینی، ویرایش و تأیید نموده است و مسئولیت نهایی محتوای ارائه شده را بر عهده می‌گیرد.



تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تعارض منافی در ارتباط با این مقاله ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اعلام می‌دارد که در فرایند پژوهش و نگارش این مقاله، از هرگونه تخلف علمی مانند جعل، تحریف، سرقت علمی (پلاجیاریسم) و سوءرفتار پژوهشی پرهیز کرده است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست. این پژوهش مبتنی بر تحلیل متون فلسفی است.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۵۲). **تعلیق بر شرح منظومه حکمت**. تهران: سازمان چاپ دانشگاه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **الشفاء (طبیعیات)** (تحقیق سعید زاید). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). **الإشارات و التنبیها** (تحقیق مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات** (تصحیح محمدتقی دانش پزوه). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. ابوالبرکات بغدادی، هبة الله. (۱۳۷۳). **المعتبر فی الحکمة** (تصحیح فتح علی اکبری). اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۶. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۴). **شرح غرر الفرائد** (قسمت امور عامه و جوهر و عرض با تعلیقات آملی و هیدجی و سبزواری) (تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. سبزواری، هادی. (۱۴۱۳). **شرح المنظومه** (تصحیح حسن حسن زاده و تحقیق مسعود طالبی). تهران: ناب.
۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد** (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). **اسرار الآیات** (تصحیح محمد خواجهوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**. تهران: حکمت.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۰). **نهاية الحکمة**. قم: جامعه مدرسین.
۱۳. قاسمیان، رضا. (۱۳۹۳). بررسی نقش فاعلیت نفس در فرایند ادراک نفس. **حکمت اسراء**، (۱۹)، ۶۳-۸۴.
۱۴. راستین، امیر و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۹). فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هریک در اندیشه صدر. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۵(۲۶)، ۱۳۳-۱۵۶.



Resources

1. Abū al-Barakāt al-Baghdādī (1994). *Al-Mu'tabar fī al-Ḥikmah* (The Considered in Philosophy) (F. A. Akbarī, Ed.). Isfahan: Dāneshgāh-e Iṣfahān. [In Arabic]
2. Al-Sabzawārī, H. (1993). *Sharḥ al-Manzūmah* (Explanation of the Poem) (Vols. 1–5) (H. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.; M. Tālibī, Researcher). Tehran: Nāb. [In Arabic]
3. Al-Sabzawārī, M. H. (2005). *Sharḥ-e Ghurar al-Farā'id: Qism-e Umūr-i āmmah wa Jawhar wa 'araḍ, bā Ta'līqāt-e Āmulī wa Hīdājī wa Sabzawārī* (Explanation of Ghurar al-Farā'id: Section on General Matters, Substance and Accident, with Annotations by Āmulī, Hīdājī, and al-Sabzawārī) (M. Muḥaqqiq & T. Izutsu, Eds.). Tehran: Anjuman-e Āthār wa Mafākher-e Farhangī. [In Arabic]
4. Āshtiyānī, M. (1973). *Ta'līqah bar Sharḥ-e Manzūmah-ye Ḥekmat-e Sabzawārī* (Glosses on the Explanation of the Poem of Wisdom). Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i Dānishgāhī. [In Arabic]
5. Avicenna (1984). *Al-Shifā': al-Ṭabī'yāt* (The Healing: Physics) (Vols. 1–3) (S. Zāyid, Ed.). Qom: Maktabat Ayatullah al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
6. Avicenna (2000). *Al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt* (Deliverance from Drowning in the Sea of Errors) (M. T. Dānishpazhūh, Ed.). Tehran: Mu'assaseh-ye Intishārāt wa Chāp. [In Arabic]
7. Avicenna (2002). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Remarks and Admonitions) (Vol. 1). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
8. Mullā Ṣadrā (1975). *Al-Mabdā wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
9. Mullā Ṣadrā (1981a). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys) (Vols. 1–9). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
10. Mullā Ṣadrā (1981b). *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses) (M. Khājavi, Ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
11. Mullā Ṣadrā (2006). *Majmū'eh-ye Rasā'il-e Falsafī-ye Ṣadr al-Muta'allihīn* (Collected Philosophical Treatises of Ṣadr al-Muta'allihīn). Tehran: Ḥikmat. [In Arabic]
12. Qāsimiyān, R. (2014). "Barrasī-ye Naqsh-e Fā'ilīyat-e Nafs dar Farāyand-e Edrāk-e Nafs



(Examining the Role of the Soul's Agency in the Process of Self-perception).” *Hekmat-e Isrā’* 19, 63–84. [In Persian]

13. Rāstīn, A., & Ḥusaynī Shāhrūdī, S. M. (2020). “Fā’iliyat yā Qābeliyat-e Nafs dar Edrāk-e Juz’iyyāt wa Barrasī-ye Natāyej-e Ḥāṣel az Pazhūhesh-e Haryek dar Andīsesh-ye Ṣadrā (Agency or Capability of the Soul in Perceiving Particulars and Examining the Consequences of Adopting Each in Ṣadrā’s Thought).” *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī* (Islamic Philosophical Doctrines) 15(26), 133–156. [In Persian]
14. Ṭabāṭabā’ī, S. M. H. (1981). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Ultimate of Wisdom). Qom: Jāmi’eh-ye Mudarrisīn. [In Arabic]



The Manifestation of the Fundamentals of the Transcendent Theosophy in the Lyric Poems of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī

✉ Mohammad Javad Ja'fari-zādeh ¹ 

1. Corresponding Author, Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Department of Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: mjjz.ir@gmail.com



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 15 September 2025
Revised: 27 October 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 25 December 2025

Keywords:
Poetry, Philosophy, Ḥasan-zādah Āmulī, Mullā Ṣadrā, Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah).



Abstract

Poetic language, owing to its unparalleled capacity for conveying profound concepts in a concise and pleasing expression, has long served as an eloquent medium for reflecting deep philosophical themes. The poetry collection (*Dīvān*) of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī stands as a prominent example of this synthesis, manifesting the artistic integration of philosophy and literature. Employing a descriptive-analytical method and utilizing library-based resources, this research examines the manifestation of the principles of Transcendent Theosophy (*al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*) in the lyric poems (*Ghazaliyyāt*) of ‘Allāmah Ḥasan-zādah. The findings indicate that valuable philosophical principles such as the unity of the reality of existence and the multiplicity of its modes of manifestation, the pervasion of love in existence, the pervasion of knowledge and life in existence, the order, perfection, and optimality of the cosmic system, the union of the knower and the known (*Ittiḥād al-'āqil wa al-Ma'qūl*), the relationship between the soul and the body, and the influence of character traits (*Malakāt*) on the formation of imaginal (*Barzakhī*) forms are beautifully reflected in ‘Allāmah’s lyric poems. Ultimately, this article attests that the lyric poems of ‘Allāmah Ḥasan-zādah represent a vivid manifestation of his philosophical insight and literary taste, serving as a sturdy bridge between Transcendent Theosophy and literature. It also emphasizes the great capacity of poetic language for expressing the most sublime philosophical concepts in an enduring and influential form.

Cite this article: Ja'fari-zādeh, M.J. (2025). The Manifestation of the Fundamentals of the Transcendent Theosophy in the Lyric Poems of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 311-340. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7477.1646>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī, as one of the most prominent expositors of the school of Transcendent Theosophy (al-Ḥikmat al-Muta‘āliyah), has not only expanded and explained these themes in his philosophical works but has also drawn upon these profound ideas in the realm of poetry and literature.

Although the central focus of ‘Allāmah’s ghazals (lyric poems) is summarized in three axes—divine love, supplication to God, and admonition and counsel—clear and direct references to the foundational principles of Transcendent Theosophy can be discerned within these themes, emphasizing his philosophical insight and poetic mastery. This is a lesser-known dimension of this great thinker’s personality, which has remained unattended in recent scholarship.

In light of the aforementioned remarks, the primary objective of the present study is to systematically analyze the manifestation of the principles of Transcendent Theosophy in ‘Allāmah Ḥasan-zādah’s ghazals and to reveal how complex philosophical concepts are reflected within the framework of his eloquent poetic language.

The necessity of this type of research is noteworthy from three perspectives. First, this research addresses the existing gap in studies related to ‘Allāmah Ḥasan-zādah’s poetry, as the literary and poetic dimension of his personality (especially in the context of integrating philosophy and literature) has received less attention. Second, this study constitutes a step towards the development of interdisciplinary research. Third, by demonstrating the extensive capacity of poetic language in conveying philosophical concepts, this research enhances the credibility of Persian poetry as a mirror for expressing the most profound philosophical concepts.

Method

This research, employing a descriptive-analytical method and utilizing library resources, has examined the manifestation of the foundations of Transcendent Theosophy in the ghazals of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī, which total 142 poems.

Results

The findings of this research indicate that several foundational principles of Transcendent Theosophy are beautifully reflected in ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī’s ghazals. Among these principles are the unity of the reality of existence and the multiplicity of its manifestations, the pervasion of love in existence, the pervasion of knowledge and life in existence, the order and goodness of the system of existence, the unity of the knower and the known, the relationship between the soul and the body, and the influence of moral dispositions (Malakāt) on the formation of imaginal forms.

Regarding the first principle, ‘Allāmah Ḥasan-zādah maintains that Mullā Ṣadrā, in his



final view on existence and beings, ultimately resorts to mysticism and attains the principle of the unity of the reality of existence and the multiplicity of its manifestations. This profound monistic perspective, which emerges from the synthesis of philosophical rationality with revealed doctrines and mystical intuition in Transcendent Theosophy, is eloquently woven throughout 'Allāmah's ghazals.

Closely related to this is the principle of the pervasion of love in existence. Mullā Ṣadrā establishes that love permeates all of existence, such that no being exists without a share of divine love and affection embedded within its nature. 'Allāmah Ḥasan-zādah has masterfully captured this theme in his poetry, giving lyrical expression to the idea that love is not merely a human emotion but a cosmic reality.

From the pervasion of love follows the pervasion of knowledge and life in existence, for love is meaningless without life and consciousness. As Mullā Ṣadrā reminds us, the universality of love points to the universality of life and knowledge. Consequently, all beings are alive and knowing, engaged in praising and glorifying their true Beloved. This teaching, too, finds beautiful expression in 'Allāmah's ghazals.

Another principle reflected in his poetry is the order and goodness of the system of existence. In Ṣadrian philosophy, the system of creation is the best possible system, characterized by ultimate order and firmness, as it manifests the essential knowledge of the All-High Truth. 'Allāmah refers to this cosmic order in his ghazals, celebrating the harmony and perfection of creation.

The principle of the union of the knower and the known also appears in his poems. According to this rule, as human knowledge increases, existence itself intensifies. The reality of a human being is therefore nothing but their knowledge. Knowledge illuminates the soul and unites with it, and together with action, constructs human identity. This profound epistemological insight is poetically rendered in 'Allāmah's verses.

The relationship between the soul and the body constitutes another principle reflected in his ghazals. The human soul is an immaterial, simple reality possessing a divine shadow-like unity (al-Waḥdah al-Zillīyah al-Ilāhīyah). Just as God does not possess numerical unity but rather the real true unity (al-Waḥdah al-Ḥaqqah al-Ḥaqīqīyah), under whose dominion all multiplicities of the world fall, the human soul is a shadow of this unity. Within its own kingdom, no second or partner can be assumed for it; despite its immateriality and simplicity, it encompasses all its limbs, organs, faculties, and multiplicities. Thus, the soul is a single, extended reality that embraces its domain from the lowest to the highest level, and the material body is not a reality separate from the soul but rather one of its manifestations.

Finally, 'Allāmah's ghazals reflect the principle of the influence of moral dispositions (Malakāt) on the formation of imaginal forms. Based on Ṣadrian principles, he points out that while a human being possesses a material human form, their inner and otherworldly form is shaped according to their moral dispositions. Through habits and dispositions, one might assume the form of an animal—or even various animals—or, as Mullā Ṣadrā expresses, might ascend so high as to be counted among the angels. This eschatological and ethical insight is given vivid poetic expression in 'Allāmah's work.



Conclusion

Through the analysis of these poems, the present study has illuminated a lesser-known dimension of ‘Allāmah’s personality. Furthermore, this research has revealed that the language of poetry can be considered a firm bridge between the world of weighty philosophical concepts and the delicate world of literature. Especially since Transcendent Theosophy is a rare synthesis of demonstrative rationalism, revealed knowledge, and mystical unveiling, it can be claimed that when the “peak of content” of Transcendent Theosophy is placed within the “peak of form” of poetry—which is considered the highest mode of expression—an unparalleled result emerges: the creation of a work that is not only sublime in content but has also reached perfection in terms of form, structure, and method of conveying meaning. This connection leads to a more tangible expression of profound philosophical concepts and emphasizes the vast capacity of poetic language as an enduring and influential framework for re-reading and recreating the foundational concepts of Transcendent Theosophy.

Author Contribution

The paper has one author.

Data Availability Statement

The data are publicly accessible by referring to the Dīvān-e Ash‘ār (Collected Poems) of ‘Allāmah Ḥasan-zādah Āmulī.

Ethical Considerations

The author has avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process

No artificial intelligence tools have been used in this article.



تجلی مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه حسن زاده آملی

محمد جواد جعفری زاده¹

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mjjz.ir@gmail.com

چکیده

زبان شعر به دلیل ظرفیت‌های بی‌مانند خود در انتقال مفاهیم عمیق در بیانی موجز و دلنشین، از دیرباز قالبی شیوا برای بازتاب مضامین ژرف حکمی بوده است. دیوان اشعار علامه حسن زاده آملی، به عنوان نمونه بارزی از این پیوند، جلوه‌گاه تلفیق هنرمندانه حکمت و ادب است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تجلی مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه حسن زاده را مورد بازخوانی قرار می‌دهد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که مبانی حکمی ارزنده‌ای همچون «وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود، سریان عشق در هستی، سریان علم و حیات در هستی، نظم و اتقان و احسنیت نظام هستی، اتحاد عالم و معلوم، رابطه نفس و بدن، و تأثیر ملکات در ایجاد صور برزخی» به زیبایی در غزلیات علامه بازتاب یافته است. در نهایت، این نوشتار گواهی می‌دهد که غزلیات علامه حسن زاده، جلوه‌ای بارز از بینش حکمی و ذوق ادبی ایشان، و به منزله پلی استوار میان حکمت متعالیه و ادبیات به شمار می‌آید؛ و نیز به ظرفیت فراوان زبان شعر برای بیان متعالی‌ترین مفاهیم فلسفی در قالبی مانا و تأثیرگذار تأکید می‌ورزد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۳

کلیدواژه‌ها

شعر، شعر و فلسفه، حسن زاده آملی، ملاصدرا، حکمت متعالیه.

استناد: جعفری زاده، محمد جواد. (۱۴۰۴). تجلی مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه حسن زاده آملی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۴۰(۳۶)، ۳۱۱-۳۴۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7477.1646>



مقدمه

حکمت صدرایی که در میان مکاتب فکری اسلامی، تجلی کم‌نظیری از پیوند عقلانیت فلسفی با آموزه‌های وحیانی و شهود عرفانی به شمار می‌آید، توانسته است با ارائه مبانی بدیع حکمی، تحولی ژرف در فلسفه اسلامی ایجاد کند. در این میان، علامه «حسن حسن‌زاده آملی»، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین شارحان این مکتب، نه تنها در آثار فلسفی خود به بسط و توضیح این مضامین پرداخته، بلکه در قلمرو شعر و ادبیات نیز وام‌دار این اندیشه‌های عمیق بوده است. اگرچه علامه حسن‌زاده در آثار فلسفی و عرفانی خود غالباً قلمی تخصصی و سنگین دارد، اما اشعار وی (به‌ویژه غزلیات ایشان)، با زبانی روان و دلنشین سروده شده‌اند. هرچند کانون اصلی غزلیات علامه در سه محور «عشق الهی، مناجات با خداوند، و پند و اندرز» خلاصه می‌شود، اما در لابه‌لای این مضامین، اشارات مستقیم و روشنی به بن‌مایه‌های حکمت متعالیه به چشم می‌خورد که بر بینش حکمی و تسلط شعری علامه تأکید می‌ورزد. این بُعدی کمتر شناخته‌شده از شخصیت این اندیشمند بزرگ است که تاکنون کمتر مورد کاوش پژوهشی قرار گرفته است. با عنایت به سخنان یادشده، هدف اصلی پژوهش حاضر آن است که به‌صورت نظام‌مند «تجلی مبانی^۱ حکمت متعالیه در غزلیات^۲ علامه حسن‌زاده» را مورد بازخوانی و تبیین قرار دهد، و آشکار سازد چگونه مفاهیم پیچیده فلسفی در قالب زبان شیوای شاعرانه علامه منعکس شده‌اند.

ضرورت این نوع تحقیق از سه جهت شایان توجه است:

۱. این پژوهش به پرکردن خلأ موجود در مطالعات مربوط به اشعار علامه حسن‌زاده می‌پردازد؛ چراکه تاکنون بیشتر تحقیقات معطوف به جنبه‌های فلسفی و عرفانی آثار وی بوده

۱. مقصود از کلمه «مبانی» در پژوهش حاضر، معنای گسترده‌تری از اصول بنیادین حکمت متعالیه (همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، و...) می‌باشد. در این نوشتار، هر قاعده و آموزه فلسفی که می‌تواند چارچوب نظری تبیین غزلیات علامه را فراهم کند، یک «مبنای حکمی» تلقی شده است. از این رو هرچند این آموزه‌ها خود از اصول بنیادین اولیه‌ای (مانند اصالت وجود) نشئت می‌گیرند، اما به نوبه خود می‌توانند نقش «مبنا» و قاعده - برای استنتاج و تبیین دیگر فروع فلسفی - را ایفا نمایند.

۲. شایان توجه است که دیوان اشعار علامه حسن‌زاده آملی شامل غزلیات، قصاید، مثنویات و موارد دیگر است، اما از آنجاکه پرداختن به مبانی حکمی تمام اشعار دیوان علامه در حجم یک مقاله ناممکن است (مخصوصاً که منظومه دفتر دل و قصیده ینبوع الحیاه محتوای کاملاً فلسفی و عرفانی دارد)، لذا در این پژوهش تنها بخش «غزلیات» دیوان - که در مجموع ۱۴۲ غزل می‌باشد - مورد بررسی قرار گرفته است. در هر صورت، نمود مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه «مشت نمونه خروار» است و نمایان‌گر بینش حکمی علامه در سراسر دیوان می‌باشد. همچنین پژوهش حاضر فرصت‌های تحقیقاتی دیگری در قصاید و مثنویات و سایر بخش‌های دیوان ایشان را به پژوهشگران بعدی پیشنهاد می‌دهد.



و بُعد ادبی و شاعرانه شخصیت ایشان (مخصوصاً در زمینه تلفیق حکمت و ادب) کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۲. این تحقیق گامی در توسعه مطالعات بینارشته‌ای به شمار می‌رود، و نشان می‌دهد چگونه می‌توان مرزهای به ظاهر جداگانه فلسفه و ادبیات را در قالب یک زبان واحد به نام نظم پیوند زد.

۳. این پژوهش با نشان دادن قابلیت‌های وسیع زبان شعر در انتقال مفاهیم فلسفی، بر اعتبار شعر فارسی به عنوان آینه‌ای برای بیان عمیق‌ترین مفاهیم حکمی می‌افزاید و بر جایگاه ارزشمند شعر در تبیین مضامین ژرف حکمت متعالیه تأکید می‌ورزد.

ضمناً درباره پیشینه پژوهش باید متذکر شد که تاکنون هیچ پژوهشی به بررسی بازتاب مبانی حکمت متعالیه در اشعار علامه حسن زاده نپرداخته است، لذا این پژوهش دارای نوآوری بوده و از پیش‌گامان این نوع خوانش تلقی می‌شود.

اینک بازتاب مبانی حکمت متعالیه در غزلیات علامه به صورت طبقه‌بندی شده، بازخوانی و تبیین می‌گردد. در ذیل هر عنوان، ابتدا با استناد به سخنان بزرگان حکمت متعالیه به ویژه صدرالمتألهین، «چارچوب نظری مبنا» تشریح شده و سپس، تجلی و بازتاب این مبانی در اشعار علامه مورد بازخوانی و تطبیق قرار می‌گیرد:

۱. وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود

به جرئت می‌توان ادعا کرد «توحید» هسته مرکزی غزلیات علامه حسن زاده را تشکیل می‌دهد. علامه با تسلط کامل بر مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه همچون «اصالت وجود»، «وحدت وجود»، «تشکیک وجود»، «وجود رابط و وجود مستقل» و...، به زیبایی مضامین عمیق توحیدی را در قالب نظم پیاده کرده است.

در نظام حکمت صدرایی، وجود اصیل است، یعنی آنچه دارای واقعیت بوده و متن خارج را پر کرده و منشأ اثر است وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص. ۴۴). ماهیت تنها یک قالب ذهنی و حد وجود (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۲۲۷) تلقی می‌شود. مصداق این وجود حقیقتی واحد است، وحدتی با عنوان «وحدت حقه حقیقیه» که نه تنها ثانی و شریک ندارد، بلکه فرض ثانی و شریک در آن محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص. ۲۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص. ۲۷۸)؛



آنچنان وحدتی که نه تنها کثرات فراوان با آن تنافی نداشته بلکه موکد وحدت آنند، چراکه بر بساطت و سعه و شمول آن حقیقت بی‌نهایت دلالت دارند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۲). این حقیقت واحد دارای تشکیک است، یعنی هرچند واقعیت خارجی وجود یک حقیقت عینی واحد است اما از طریق درجات متکثر کمال و نقص تکثر یافته و به صورت واقعیات و حقایق وجودی متکثر درآمده است، لذا وجود یک حقیقت واحد دارای مراتب فراوان است که این مراتب در عین اشتراک در وجود، در شدت و ضعف و تقدم و تأخر از هم تمایز می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۲۰). اما از دیدگاه علامه حسن‌زاده سخن از «تشکیک در مراتب» دیدگاه نهایی صدرالمتألهین نیست؛ علامه معتقد است ملاصدرا در نهایت سر به آستان عرفان نهاده و به «تشکیک در مظاهر» قائل می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۲۸۳؛ ج. ۳، ص. ۱۱۵؛ ج. ۲، ص. ۱۳۷). از این رو به ویژه با مذاقه در مبنای «وجود رابط» و با نفی کثرت از وجود و ارجاع آن به شئون وجود، وحدت شخصی وجود و کثرت شئون وجود نتیجه گرفته می‌شود که در این دید نهایی، مدعای شهودی عرفان مبنی بر وحدت شخصی وجود، با مدعای بدیهی فلسفه مبنی بر پذیرش کثرت، سازش و ترکیب یافته‌اند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۹۹). در نتیجه، این دستاورد حاصل می‌شود که هر موجودی شأنی از شئون و مظهری از مظاهر واجب بالذات است به این معنا، که تنها حکایت و نمود و ظهور و تجلی آن حقیقت بی‌نهایت تلقی خواهد شد. بنابراین در خوانش علامه حسن‌زاده، دیدگاه نهایی ملاصدرا «وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود» بوده و شواهد فراوانی بر این مدعا در عبارات صدرالمتألهین وجود دارد. به تعبیر ملاصدرا:

” همه کثرات عالم، توابع حقیقتی واحدند و شئون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و تجلیات ذات او تلقی می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۴۶).

و باز به تصریح او:

” وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که ثانی و شریک ندارد، و آنچه از کثرات در عالم دیده می‌شود، ظهورات و تجلیات ذات اویند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۹۲).



و نیز در عبارت صریح دیگر:

” برای همه موجودات حقیقت واحدی است که اصل بوده و موجودات، شئون و اسماء و نعوت و اطوار و جهات و حیثیات آن موجود واحدند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۰).“

این دید عمیق توحیدی که رهاورد تلفیق عقلانیت فلسفی با معارف و حیانی و شهود عرفانی در حکمت متعالیه است، به زبان شیوایی در جای جای غزلیات علامه حسن زاده منعکس شده است:

- | | |
|----------------------------------------|----------------------------------------|
| مُلک هستی به مثل جز قد و بالای تو نیست | همه زیباست که جز پرتو سیمای تو نیست |
| همه جا جلوۀ جانانۀ تو در نظر است | نیست یک ذره که وی مظهر و مجلای تو نیست |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۸۹) | |
| این همه کثرت بی حد که از این سو بینی | یک تجلی است از آن سو به شمار آمده است |
| همه جا جلوۀ مستانه جانانۀ اوست | حیف بر مردمک دیده غبار آمده است |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۲) | |
| ذاتِ یکتای وجود است و شئون صمدی | جز خدا نیست درین کشور هستی دگری |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸) | |
| پیر ما گفت به جز بود خدا بودی نیست | با ادب باش جز او شاهد و مشهودی نیست |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۹۰) | |
| طلعت دوست چه خوش حُسن دل آرا دارد | دیده را مست جمالش به تماشا دارد |
| یک حیات است که رخسار همه خرم ازوست | بس که زیباست جهان را همه زیبا دارد |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۹۷) | |
| آفتابیی چنیین درخشنده | دیده‌ها در غبار یعنی چه؟ |
| واحدی جلوه کرد و شد پیدا | عدد بی شمار یعنی چه؟ |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۰) | |



چون یکی شد سالک و مسلوک، می‌گردد عیان: یک حقیقت بیش نبود، آنچه آمد در ظهور
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵)

غرغه دریای نور وحدت اندر کثرتش هر طرف رو آورد بر روی جانان است و بس
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۹)

از کران تا به کران طلعت جانانه اوست از عیان تا به نهان مصطفی آثارش
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)

ای صاحب دار وجود، ای از تو هر بود و نمود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۱)

دل دار به سوی رخِ رخشنده دلدار کز پرتوی از وی به وجود آمده شارق
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵)

ما جز یکی نخوانیم، ما جز یکی ندانیم ما جز یکی نبینیم باقی و برقراری
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۵۶)

در اشعار زیبای علامه، گاه آن حقیقت واحد به آفتاب تشبیه شده که ممکنات تنها به مثابه
آبگینه‌ها و روزنه‌هایی برای نمود نور اویند:

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم تعیین‌های امکانی بود مانند روزن‌ها
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

و گاه آن حقیقت به دریایی تشبیه شده که هستی ممکنات، نه هستی مستقل بلکه تنها
به مثابه موجی از آن دریاست:

من هستم و این هستی موجی ست ز دریایی کان را نه بود قعر و کان را نه بود ساحل
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۸)

و در این دریای بی‌کران، ما وجوداتی عین الربط بدو و جداولی از آن بحر بی‌بدایت و
بی‌نهایت هستیم:

یک به یک جدولی از بحر وجودیم همه وه چه بحری نه بدایت نه نهایت دارد
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۹۹)

دل یکی جدول دریای وجود صمدی ست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۲)

و در این بینش عمیق توحیدی، ممکنات، تنها اسم و آیه و نشانه هستند؛ اسمای کثیر و فراوانی که



از یک مسمای واحد حکایت می‌کنند. ملاصدرا با نظر به این مبانی بلند در تفسیر آیه شریفه ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (نجم/۲۳) به این رهاورد تصریح می‌کند که تمام اعیان و ماهیات با قطع نظر از آن وجود واحد، هیچ ثبوتی نداشته و تنها اسماء و نقوش و علامات بوده و در حقیقت، جز آن مسمای واحد، حقیقتی در هستی یافت نمی‌شود؛ و تمام موجودات، رشحات و اشعات و مظاهر و تجلیات آن حقیقت واحد محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۳۶).

علامه به این تقریر نیز به شیواترین بیان اشاره می‌کند:

دوست بگو دوست که یادش نکوست تا نگری نیست جز او، اوست اوست
همچو الف در همه آفاق جفر از بلد و خانه و اقلیم و کوست
ماه و ستاره ست و فروزنده مهر کوه و در و خشک و تر و بحر و جوست
اسم، فراوان و مسما یکی ست آب یکی کوزه و جام و سبوست
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۴)

گفتی: جز او معبود نه، بلکه جز او موجود نه

اسمی ست از دشت و دمن، آقا به چشم آقا به چشم
(حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۶)

با نظر به سخنان یادشده، علامه به «تشکیک در مراتب» خرده می‌گیرد و دیدگاه نهایی ملاصدرا (تشکیک در مظاهر) را محور بینش توحیدی خود قرار می‌دهد:

یک دار وجود است به ترتیب مراتب یک مرتبه اش ممکن و یک مرتبه واجب
ترتیب چه باشد که اضافه نشود راست آنجا که یکی هست و دگرهاست سوالب؟^۳

۳. در بیت اول، نظر ابتدایی صدرا (تشکیک در مراتب) مطرح می‌شود، اما در بیت دوم علامه استدلال می‌کند که اگر حقیقت وجود، امری واحد و شخصی است دیگر سخن از «تشکیک در مراتب» که هر موجود به عنوان واقعی با درجه‌ای خاص از شدت وجودی فرض می‌شود، ناممکن می‌گردد. زیرا «نظام ترتیبی» در صورتی قابل فرض است که هر مرتبه وجودی چیزی داشته باشد که در مرتبه دیگر نیست؛ به دیگر سخن، ترتیب، مستلزم تحقق «ماه‌الاختلاف» در هر مرتبه است و سنجش و اضافه میان این مراتب، زمینه ترسیم یک نظام تشکیکی مراتبی را فراهم می‌کند. درحالی‌که در منظومه فکری وحدت شخصی وجود، تنها یک حقیقت متحقق است و در این دید، ماه‌الاختلاف و اضافه و ترتیب بی‌معنا می‌گردد. کثرت ظاهری عالم در مصرع دوم تبیین می‌شود؛ آنچه به عنوان مخلوقات و کثرات دیده می‌شود، نه موجوداتی حقیقی با مراتب مختلف وجودی، بلکه مظاهر و شئون آن حقیقت واحدند که هر یک به مثابه قیده‌های محدودکننده یا «نقائص سلب شده» از آن وجود مطلق عمل می‌کنند. هرآنچه به عنوان کثرت دیده می‌شود، در حقیقت، ظهور آن وجود نامتناهی در قالب یک حد خاص است؛ بنابراین، هر موجودی در واقع، سالب کمالات بی‌پایان حق تعالی (البته نه به صورت واقعی، بلکه در مقام ظهور و نمود) است. به عبارت دیگر، کثرت، نه ناشی از تعدد وجودها، بلکه ناشی از تعدد این «سلب‌ها» و «حدود» است که هر یک، جلوه خاصی



اطوار و شئونِ ست که یک ذات نماید از ظاهر و از باطن و از طالع و غارب

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۲)

چون یک وجود هست و بُود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟

بس کشتی خرد که در این بحر، سال‌ها طی کرد و پی نبرد که او را کرانه چیست؟

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۱)

و از این رو علامه، تمام ماسوا الله را مشتق از ذات خداوند می‌داند، واژه «مشتق» این بار معنایی را افاده می‌کند که خلق، حقیقتی مستقل و جدای از حق ندارد، بلکه همانطور که مصدر اصل است و فروعات مشتق شده از آن فرع، حق اصل است و خلق فرع؛ فروعاتی که مظاهر و شئون آن اصل واحدند:

ماییم و آنکه حضرت او نور مطلق است دیگر هرآنچه هست از آن نور، مشتق است

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۱)

جمله ماسوا ز تو مشتق تو به جمله ماسوا مشتاق

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۸)

آنی که نور مطلق است، آنی که بود او حق است آنی که از او مشتق است، از ابتدا تا انتها

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۵)

نور خدای است که در شرق و غرب انشعب ینشعب انشعب

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۱)

۲. سریان عشق در هستی

مبنای بعدی که در اشعار علامه بسیار بدان توجه شده است، «سریان عشق در تاروپود هستی» است. ملاصدرا در فصلی از اسفار با عنوان «فی إثبات أن جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه

از آن حقیقت یگانه را نمایش می‌دهند. در این دید نهایی، هرگونه دوگانگی و اختلاف و تباین حقیقی بین حق و خلق نفی می‌شود. به نص علامه حسن‌زاده: «ان البینونة فی المقام لیست عزلیة بل وصفیة بمعنی سلب السلوب والحدود والنواقص عنه تعالی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲، ص. ۵۰۲). بنابراین، مقصود از «سوالب» در شعر، نه فاعلیت حقیقی موجودات در سلب کمالات، بلکه عبارت دیگری از «حیثیت حدی و تعینی ظهورات» است؛ و آنچه در بیان عربی علامه آمده (که ممکنات «نقائق و حدودی‌اند که باید از ذات حق سلب شوند»، همان بیان شعری علامه است که به نحو موجز از خود کثرات به عنوان «سوالب» تعبیر شده است.



مشتاقه إلى لقاءه والوصول إلى دار كرامته» به اثبات این مطلوب می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۴۸).

تقریر برهان صدرا بر سه مقدمه استوار گردیده است: مقدمه نخست آنکه وجود، عین خیر و لذت است و در مقابل، عدم ذاتاً شر و کراهت‌انگیز است؛ بنابراین هر موجودی به‌طور ذاتی عاشق بقا و هستی خویش، و گریزان از عدم و فناست. مقدمه دوم تشکیک در وجود است: کمال هر موجودی متناسب با درجه وجودی اوست. و مقدمه سوم آنکه هر نقص و محدودیتی در ممکنات از جانب معلولیت و فقر ذاتی آنان است، نه از جانب حقیقت وجود که کمال مطلق است. با تلفیق این مقدمات، نتیجه گرفته می‌شود که هر موجود ناقص، برای حفظ هستی و بقا ذات و رفع نقص خود، ذاتاً به سوی علت هستی بخش میل و شوق و عشق دارد. بنابراین، عشق به ذات واجب، به‌عنوان کمال مطلق و خیر محض، در همه ممکنات قرار دارد. صدرا در نهایت صراحتاً به این نتیجه می‌رسد که «كان العشق ساريا في جميع الموجودات» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۵۰) و معتقد می‌شود که «هیچ موجودی در عالم نیست جز آنکه از محبت و عشق الهی بهره‌ای در نهادش نهفته است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۴۹).

علامه حسن‌زاده به زیبایی این مضمون را در غزلیات خود منعکس نموده است:

- | | |
|-------------------------------------------|-------------------------------------|
| مه و خورشید و استاره بر این گردون گردانند | به حکم حجتِ قاطع به راه عاشقی پویا |
| (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۳۱) | |
| در کارگاه هستی عشق است تاروپودش | جز عشق نیست بالله در اصل و فرع ساری |
| (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۶) | |
| عشق آن دُرِ یتیمی ست که در ملک وجود | هر کجا می‌نگرم گرم بود بازارش |
| (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲) | |
| آتش عشق است که در اصل و فرع | التهب یلتهب التهب |
| (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۱) | |
| عشق را بنگر که این خورشید و ماه | شمع عشاقند در ایوان عشق |
| (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۳) | |



دل را بدین گفتار ده، تن را خوش اندر کار ده
 آنی که دل شیدای اوست، آنی که دل جویای اوست
 خود را به دست یار ده، بگسل زدیگر یارها
 آنی که باشد آن او، در خطه فرمان او
 شیدا و سرگردان او، جان و تن و ارض و سما
 آنی که جانِ جان بود، هم جان و هم جانان بود
 معشوق انس و جان بود، سلطان کل ماسوا
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۶)

میهوت جلالش همه عالی و دانی
 مفتون جمالش همه صامت و ناطق
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۵)

ز تجلای جمالش، همه شیدایی او
 گل او بلبل او گلبن او گلزارش
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)

با نظر به سریان عشق در ذره ذره اجزای هستی، ملاصدرا به این آموزه بلند آگاهی می‌دهد که این عشق، سیر و حرکت به سوی خداوند متعال را در پی دارد، از این رو خداوند را به عنوان «غایة الغایات» معرفی کرده و می‌گوید:

” خداوند غایت نهایی همه موجودات است از این جهت که همه اشیا طالب کمالات اویند و خود را در تحصیل آن کمالات (به حسب تصور خود) شبیه به او می‌کنند؛ لذا برای هر موجودی عشق و شوق به سوی خداوند است (یا ارادی یا طبیعی) و حکماء الهی به جریان و سریان عشق در همه موجودات هستی با تفاوت طبقات فراوانشان حکم کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۷۳).

از این رو، علامه در اشعار خود، هستی را همچون کاروانی تصویر می‌کند که تمام موجودات در این کاروان، عاشقانه در سیر به سوی خداوند متعال به عنوان «غایة الغایات» در حرکتند:

همه یار گل‌عذارم، همه گل‌عذار یارم
 همه جا فروغ رویش، همه عاشقان کویش
 همه دل‌به‌جست و جویش، همه درپیش روان است
 همه آن نگارم، همه را نگارم آن است
 همه رخت بسته سویش، همه جای کاروان است
 همه مات ذات خویش، و همه کس به‌گفت و گویش
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۵)



ای آستان قدست دارالسلام جان‌ها
 بس کاروان که بسته بار سفر به سویت
 آیا شود که روزی این زار ناتوان را
 باری دهی ز لطفت پایی نهد به کویت؟
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۹۳)

به تمنای وصالش همه اندر تک‌وپوی
 نجم سرگشته او مهر و مه دوارش
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲)

ذره‌ای نیست در همه عالم
 نبود بی‌قرار یعنی چه؟
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۰)

معشوق، حُسنِ مطلق اگر نیست، ماسوا
 یک سر به سوی کعبه عشقش روانه چیست؟
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۱)

با عنایت به سخنان یادشده، ملاصدرا معتقد است اغراض دیگری که موجودات به دنبال آن‌ها هستند، غایات وهمی بوده و غایت حقیقی در نظام هستی همان کمال مطلق و خیر محض یعنی وجود حق متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۵۵)، که علامه در این بیت به این دستاورد اشاره می‌کند:

به حقیقت همه تو را خواهند
 گر خطایی شدست در مصداق
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۸)

در نهایت خالی از لطف نیست که غزل زیبای «جلوه جانانه» را مرور کنیم که عصاره‌ای دلنشین از سخنان یادشده است:

تا از ازل یک جلوه جانانه کردی
 از عقل اول تا هیولای نخستین
 از بهر صید طائران گلشن قدس
 دانی چه با ما ای دُرّ یک‌دانه کردی
 پروا نکردی، هیچ از پروانه‌سوزی
 پیمان گرفتی اول از دُردی‌کشانت
 هر مستطیعی را به طوف خانه خواندی
 فرزنانگان دهر را دیوانه کردی
 مفتونش از آن نرگس فتّانه کردی
 از خط و خالت طرح دام و دانه کردی
 تا بر رُخت آن زلف مشکین شانه کردی؟
 کاین‌سان به دورت جمله را پروانه کردی
 وان‌گه یکایک را سر پیمانه کردی
 این مستکین را مات صاحب‌خانه کردی



در حیرتم با آن همه جاه و جلالت اندر دل بشکسته‌ام کاشانه کردی
 دادی حسن را آن چنان سوز و گدازی کاو را حریف اُسْتُن حنّانه کردی
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۵)

۳. تسبیح همه موجودات، و سریان علم و حیات در هستی

«تسبیح موجودات» که آموزه‌ای قرآنی بوده و در سوره «اسراء/۴۴» بدان تصریح شده است، در حکمت متعالیه تبیین ویژه‌ای می‌یابد. بر اساس مبانی صدرایی این آموزه به دو نحو قابل تبیین است:

از آنجاکه ملاصدرا وجود را عین صفات کمالی همچون علم و حیات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۷)؛ و از آنجاکه تسبیح فرع بر شعور و علم است، بنابراین هر موجودی بر اساس بهره‌وری خود حظی از حیات و علم دارد، پس حتی نباتات و جمادات نیز بر اساس حظ وجودی خود بهره‌ای از شعور داشته (کمالی؛ مسعودی؛ سیدموسوی، ۱۴۰۱)، و بدین بیان تسبیح کل هستی مبنای عقلی پیدا خواهد نمود.

تبیین دوم از راه عشق است، باتوجه به اینکه سریان عشق در مبنای قبلی اثبات شد، ملاصدرا تذکر می‌دهد که عشق بدون حیات و شعور بی‌معناست، لذا سریان عشق، ما را به سریان حیات و علم در هستی رهنمون می‌کند، و از این رو همه موجودات، زنده و عالم بوده و به تحمید و تسبیح معشوق حقیقی خود مشغول‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۷، صص. ۱۵۳-۱۵۲).
 لذا شعور و حیات و تسبیح موجودات مبنای دیگری است که در حکمت متعالیه با مبانی ملاصدرا تبیین ویژه‌ای یافته و در غزلیات علامه نیز بازتاب یافته است:

ز ذره تا مجرّه از رقیقت تا حقیقت را بیابی راکع و ساجد به حمد و مدح حق گویا
 دو عالم یک مصلی هست و دائم در صلاتستند همه اشباح در اینجا و همه ارواح در آنجا
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۳۱)

مرغ سحر که ناله شبگیر می‌کند مرغ حق است و ناله او ذکر یا حق است
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۱)

بیا ای شب که تا در سایه تو تماشا یابی نمایم آسمان را



که هر استاره‌ای دارد زبانی برای آنکه می‌داند زبان را
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۱)

۴. عوالم طولی وجود و احسنیت نظام هستی

از دیدگاه ملاصدرا هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است. بر اساس این دیدگاه، حقیقت خارجی وجود حقیقت واحدی است که دارای تشکیک است؛ به طوری که هرچه رو به واجب بالذات برویم، بر کمال و شدت حقایق وجودی افزوده می‌شود و هرچه رو به هیولای اولی بیاییم، از کمال و شدت آن‌ها کاسته می‌شود. بنابراین، هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، وجودی برتر در عالم مثال دارد؛ و هر ماهیتی که در عالم مثال هست، وجودی برتر در عالم مجردات و عقول دارد؛ و هر ماهیتی که در عالم عقول یافت می‌شود، وجودی برتر در عالم الهی دارد؛ پس هر ماهیتی از عالم ماده با چهار نحو وجود موجود است: وجود طبیعی مادی، وجود مثالی، وجود مجرد عقلی و وجود الهی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۲۱۴).

طبق این مبنا، مرتبه مادون رقیقه و ظل و سایه مرتبه عالی محسوب شده و مرتبه اعلی مخزن مرتبه مادون است که تمام کثرات مادون را به طور بسیط و اجمال و به نحو اعلی و اشرف داراست:

چو باشد عالم دانی مثال عالم عالی همی دانی که هر چیزی برای اوست مخزن‌ها
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

ای آنکه زمیمن و آسمان‌ها ظللی بود از ظلالت ای دوست
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۷)

قائل شدن به «عوالم طولی هستی» ما را به «احسنیت و اتقان نظام هستی» رهنمون می‌کند. در حکمت صدرایی، نظام آفرینش، استوارترین و نیکوترین نظام ممکن بوده و در غایت نظم و اتقان است، چراکه این نظام، جلوه و رقیقه علم ذاتی حق متعال می‌باشد. توضیح بیشتر آنکه عوالم کلی هستی (عالم عقل، مثال و ماده) از جهت شدت و ضعف وجودی بر یکدیگر ترتب دارند و ترتب میان آن‌ها طولی است. مرتبه عقلی برترین مرتبه وجود ممکنات و نزدیک‌ترین آن به واجب است. نظام حاکم بر مرتبه وجود عقلی، سایه و جلوه عالم الهی است، بنابراین نظام عقلی نیکوترین و استوارترین نظام ممکن است. در مرتبه بعد، نظام عالم مثالی قرار دارد



که جلوه و سایه نظام عقلی است؛ و پس از آن، نظام مادی و طبیعی است که سایه عالم مثال می باشد. همان طور که عالم عقل هیچ نقصی ندارد، عالم مثال نیز نسبت به مرتبه خود نقصی ندارد و تمام کمالات لازم در مرتبه خود را داراست، زیرا پرتو و جلوه عالم عقلی است. کمبودها و نقص هایی که در این عالم به نظر می آید، از آن جهت است که این مرتبه، معلول عالم عقل است و طبعا ضعیف تر از آن خواهد بود؛ این ضعف ناگزیر و اجتناب ناپذیر بوده و اساساً لازمه وجود این مرتبه است، چراکه اگر این ضعف و این نقص وجودی نباشد این عالم دقیقاً همان عالم عقلی خواهد بود، نه عالم مثال. عالم ماده نیز بدین بیان در مرتبه خود هیچ نقص وجودی ندارد. بنابراین از آنجا که هر کدام از عوالم وجود، پرتو و جلوه و سایه عالم بالاتر است، تا رسد به عالم عقلی، که پرتو علم الهی است (که در نهایت اتقان و حسن و منبع و مخزن همه کمالات می باشد)؛ از این رو نظام هستی نیکوترین و متقن ترین نظام ممکن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷۵-۳۷۴؛ ملاصدرا، بی تا، صص. ۱۶۰-۱۵۹)

علامه حسن زاده با نظر به همین سخنان، به زیبایی در غزلیاتش به حسن و نظم و اتقان نظام هستی اشاره می کند:

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------------------|
| بوالعجب خانه پر نقش و نگاری ست جهان | صنع نقاش بین و هنر معمارش |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۲) | |
| دار وجود، نظم تمام است بی گزاف | با نظم تام، خواجه چه جای شکایت است؟ |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۵۵) | |
| عشق از نظم کیانی که عیانی ست بگفت | سایه طلعت دلدار پدیدار شده ست |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۸) | |
| وحدت صنع خدایی ست که در سمع کیان | یک نظام است و منزه ز کژی و ز بدی ست |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۳) | |
| هر آن نقش کاندلر سرای وجود است | زخسنتش سزاوار صد آفرین است |
| (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۶۹) | |

۵. اتحاد عالم و معلوم

مبنای بعدی «اتحاد عالم و معلوم» است که به عنوان یکی از مهم ترین مبانی حکمت متعالیه تلقی



می‌شود. بر اساس دیدگاه ملاصدرا این قاعده در مطلق ادراکات انسان (حسی و خیالی و عقلی، حصولی و حضوری) جاری است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۳۴؛ ج. ۳، ص. ۵۰۶). اما مورد قاعده مربوط به معلوم بالذات است؛ معلوم بالذات یعنی آنچه بدون واسطه متعلق علم و ادراک واقع می‌شود؛ در این قسم ادراک، معلوم با علم اتحاد حقیقی دارد و تغایر بین علم و معلوم اعتباری است. برخلاف معلوم بالعرض که با واسطه صورت متعلق علم و ادراک واقع می‌شود، همانند اشیاء خارجی که ادراک آن‌ها به واسطه صورت آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۱۵۱). به عنوان مثال هنگامی که انسان به درختی نگاه می‌کند صورت درخت در ذهن معلوم بالذات است و درخت خارجی معلوم بالعرض. مفاد قاعده این است که هنگام مشاهده درخت، نفس انسان (عالم) با درخت در ذهن (معلوم بالذات) متحد می‌شود، و چون در این قسم تغایری بین علم و معلوم نیست، لذا علم و عالم و معلوم با یکدیگر متحد می‌گردند، یعنی وجود عینی درک‌کننده با وجود عینی درک‌شونده متحد شده و یک حقیقت خواهند بود (سیزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۳۱). این فرایند علم‌آموزی در حکمت متعالیه نه بدین معناست که مدرکات موجودات مستقلی همچون اعراض اند که بر لوح نفس نقش ببندند و در نتیجه، سیرورتی در گوهر آدمی روی ندهد، بلکه از آنجا که نفس انسان بسیار لطیف است به هرچه رو آرد، صورت آن شود و همانند ماده‌ای است که صور معلومات مختلف را می‌پذیرد و با پذیرش صور علمی توسعه وجودی می‌یابد (سیزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۱۴۹):

نفس از بس که لطیف است شود نفس همان که بدو روی نموده ز نشیب و ز فراز

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۸)

بنابراین بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم» و به ضمیمه اصل اشتداد وجودی نفس، این نتیجه حاصل می‌شود که انسان به هرچه رو آورد و به هر شیئی توجه نماید، این صورت معلوم بالذات و عین وجود او خواهد باشد، و هرچه علوم انسان افزونی یابد وجود انسان اشتداد می‌یابد، لذا حقیقت انسان چیزی جز علم او نیست، پس علم روح را روشن می‌کند و عین روح می‌شود و با آن متحد می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۳)؛ بلکه انسان با دانش و کردار خود این همانی داشته و علم و عمل سازنده هویت انسان خواهند بود:

دانش، بینش ذات است و توگرد آوری آنچه را در عاقبت می‌بایدش بگذاشتن

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۹)



خویش را بهر ابد نیک بسازید به علم و عمل و علم دو سازنده انسان آمد
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹)

۶. رابطه نفس و بدن

علامه در غزلیات خود به مباحث انسان‌شناسی صدرایی نیز اشاره کرده و به شیوایی با زبان نظم، رابطه نفس و بدن را تبیین نموده است. از دیدگاه ملاصدرا نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۲۲۳)؛ یعنی نفس در آغاز، قوه‌ای منطبق در ماده بوده و در اثر اشتداد و حرکت جوهری، همین موجود مادی تبدیل به حقیقتی مجرد می‌شود و در این سیر تکاملی از پایین‌ترین مراتب مجرد به مجرد نباتی و حیوانی و انسانی نائل می‌آید. لذا نفس «حادث به حدوث بدن» است و در اصل حدوث و وجودش به بدن نیاز دارد، اما در بقاء خود بی‌نیاز از بدن است، و پس از مرگ، کالبد جسمانی عنصری وی از بین رفته و نفس به حیات روحانی ابدی خود ادامه می‌دهد. از این رو ملاصدرا حیات نفس در این عالم را به حیات طفل در رحم تمثیل می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که طفل در مراحل اولیه حیاتش به رحم مادر احتیاج دارد ولی پس از تکامل از رحم مادر بی‌نیاز می‌شود، نفس انسان نیز در مراحل اولیه تکون و حیات خود به بدن مادی نیاز دارد، اما پس از آنکه بر اثر اشتداد وجودی به مقام مجرد رسید، دیگر به بدن مادی احتیاجی نداشته و بدون این بدن مادی به حیات ابدی خود باقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۹۳). این آموزه به این ثمره بلند رهنمون می‌شود که این نشئه دنیایی همچون رحم مادر یک سرای موقت است و انسان پس از کوچ از این نشئه به بقای نفس مجرد خود باقی و برقرار است و حیاتی ابدی در پیش دارد.
علامه در ابیات خود به این سخنان اشاراتی دارد:

رحم بودی جنین و آمدی در این جهان این جهان با آن جهان هم در مثل باشد جنین
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۵)

تن خاکی به سوی خاک روان است ولی دل عرشی به سوی عرش خرامان آمد
ای عزیزان من این نشئه دنیاوی ما به مثل اینکه چو زندان و چو زهدان^۴ آمد
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹)

۴. رحم مادر.



با ترسیم چنین تصویری از نفس، حکمت صدرایی به این دستاورد نائل می‌شود که نفس انسانی حقیقتی مجرد و بسیط است و «وحدت ظلیه الهیه» دارد. همانطور که حق متعال وحدت عددی ندارد بلکه دارای وحدت حقه حقیقه است و تمام کثرات عالم در ذیل حکومت وحدت قهار او قرار می‌گیرند و ثانی و شریکی برای او در هستی قابل فرض نیست، نفس انسان نیز ظل و سایه این وحدت بوده و وحدت ظلی دارد (سبزواری، ۱۳۸۸، ص. ۴۲۳)، بدین معنا که در کشور و سلطنتِ نفس، ثانی و شریکی برایش قابل فرض نیست و در عین تجرد و بساطتش، تمام اعضا و جوارح و قوا و کثراتِ فراوان خود را دربرمی‌گیرد. بر این اساس در حکمت متعالیه، نفس یک حقیقت واحد ممتد است که از فرش تا عرش مملکت خود را فراگرفته، لذا بدن مادی حقیقتی جدای از نفس محسوب نشده و شأنی از شئون نفس می‌باشد، و نفس مجرد، مرتبه عالیه و بدن مادی مرتبه نازل و ظل آن تلقی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۷۰).

با عنایت به سخنان یادشده، علامه در غزلیات خود به شایستگی به «رابطه نفس و بدن» اشاره می‌کند:

نفس را فوق تجرد^۵ بود از امراله
 تن بود مرتبت نازلت اندر دو سرا
 واحد است، ارچه نه آن واحد کم عددی ست
 نه که سیف است به غمد اندر، و او را آمدی ست^۶
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۸۳)

نه جان اندر بدن باشد که آن روح است و این جسم است
 بود از پرتو انفس، بقای صورت تن ها^۷
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

مرکب دنیایی جان ست تن
 رفرف عقبی فرس دیگری^۸
 (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۱)

از این رو، نفس یک حقیقت واحد می‌باشد که جامع همه کثرات و اضداد در مراتب مختلف

۵. مقام فوق تجرد و لایققی، بالاترین مرتبت انسان و رتبه‌ای بالاتر از تجرد انسانی است. (رک به: حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، صص ۴۰۴-۳۹۹). علامه در این بیت اشاره می‌کند که نفس مجرد است (نه تنها تجرد برزخی و عقلی، بلکه برای برخی از نفوس: تجرد فوق عقلی)؛ و این نفس مجرد، واحد است به وحدت ظلی، نه وحدت کم عددی.

۶. یعنی بدن، چه بدن مادی و چه بدن مثالی، مرتبه نازل نفس است، نه اینکه بدن جدای از نفس و همچون شمشیر در غلاف باشد. و این بدن مادی دارای امد است و (برخلاف نفس که ابدی است) پس از مرگ و قطع افاضه نفس، فاسد و تباه می‌شود.

۷. یعنی نفس در بدن نیست، بلکه بدن در نفس است (به تعبیر صحیح‌تر بدن مرتبه نازل نفس است)، چراکه روح محیط است و بدن محاط، و هرگز محیط در محاط ننگنجد. و بقای صورت بدن مادی، از پرتو افاضه نفس است و پس از قطع افاضه نفس، بدن مادی از بین می‌رود.

۸. یعنی جسم مادی، مرکب دنیایی نفس است، و رفرف (مرکب) عالم برزخ، مرکب دیگری (یعنی بدن مثالی) است.

خود است که این کثرات فراوان نه تنها به چنین وحدتی لطمه وارد نمی‌کنند، بلکه سعه وجودی او را تأکید می‌کنند. نتیجه اینکه نفس انسان، یک جوهر مجرد بسیط ممتد دارای کثرات و مراتب فراوان (الهی و عقلی، مثالی و مادی) است:

واحدی و جامع اضداد بیرون از شمار حُسن صُنعت را نگر از کردگار خویشتن
مر طبیعی و مثال و عقلی و لاهوتی‌ات چار انسانند و تو انسانِ چارِ خویشتن^۹

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۰)

۷. تأثیر ملکات در ایجاد صور برزخی

در غزلیات علامه، علاوه بر مبانی «هستی‌شناسی» و «انسان‌شناسی» یاد شده، از مباحث «معادشناسی» حکمت متعالیه نیز سخن گفته شده است. یکی از مباحث مهم ملاصدرا در بحث معاد، «تأثیرگذاری ملکات انسان در ساخته شدن صور برزخی» است. صدرالمتألهین با عنایت به اصول مهمی همچون «تجرد نفس»، «بقای نفس»، «تجرد قوه خیال»، «قدرت نفس بر انشای صور خیالی»، «حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس»، «اتحاد عالم و معلوم و عامل و معمول» و...، مباحث معادشناسی خود را پایه‌ریزی می‌کند. نتیجه مباحث مذکور، این آموزه بلند است که «هرآنچه انسان در این عالم یا بعد از مسافرتش به عالم آخرت می‌بیند، همه را در ذات و عالم خود می‌بیند و هیچ چیز را خارج از ذات و عالم خود نمی‌بیند و عالم او نیز در ذات اوست» (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۴)؛ لذا صور نیکو یا ناپسند برزخی، خارج از نفس نبوده و همواره بر اساس افکار و نیات و کردار انسان، صورتی مناسب با آن عمل در نفس ایجاد می‌شود، و بدن برزخی بر اساس ملکات شکل می‌گیرد؛ به تعبیر ملاصدرا:

تکرار اعمال از انسان موجب حدوث ملکات و اخلاق در نفس انسان

می‌شود و هر ملکه و صفتی که بر جوهر نفس غلبه کند، نفس صورتی مطابق و مناسب آن ملکه، صورتگیری و انشاء می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۸۸).

بنابراین انسان در حقیقت همچون مزرعه‌ای است که شب و روز با اندیشه و کردارش در حال

۹. یعنی در مقام تفصیل بر اساس مراتب طولی عوالم، انسان دارای چهار مرتبه عقلی و مثالی و مادی و الوهی است، اما برای این اساس که نفس یک حقیقت واحد ممتد از فرش تا عرش است، تمام این مراتب تحت سلطنت یک نفس واحد قرار دارند.



کاشتن بذره‌های نیک و بد در جان خود است، و همواره مهمان سفره خود، و زرع و زارع و مزرعه خویش است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص. ۳۸۹):

خوهای بد تو دوزخ توست اندر دل تو کشتد زبانه
 آری، که تویی چو کشتزاری کشت تو همه زند جوانه
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۹)

با توجه به سخنان یادشده، علامه در غزلیات خود به این رهاورد توجه می‌دهد که انسان در ظاهر بشری، صورت مادی انسانی دارد، اما باطن و صورت اخروی او بر اساس ملکاتش شکل می‌گیرد؛ ممکن است بر اثر خوی‌ها و ملکات ناپسندش صورت حیوان (یا حتی حیوانات مختلف) داشته باشد، و ممکن است به تعبیر ملاصدرا آنچنان اوج بگیرد که در زمره فرشتگان قرار گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ب، ص. ۱۵۲):

ندیده‌ایم در اهل زمانه صدق و صفا بریده‌ایم از این دیو و دد مآب ای دوست
 به صورت بشری آدمی، و در سیرت بسان بیشه انبوه از دواب ای دوست
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۵)

الا ای طایر قدسی در این ویرانه برزن‌ها بسی دام است و دیو بود، بسی غول است و رهن‌ها
 در این جای مخوف ای مرغ جان ایمن کجا باشی؟ گذر زین جای ناامن، و نما رو سوی مأمن‌ها
 در این کوی و در این برزن، چه پیش آمد تورارهن؟ به یک دو دانه ارزن، فروماندی ز خرمن‌ها
 در این لای و لجن‌ها و در این ویرانه گلخن‌ها شد از یاد تو آن ریحان و روح و باغ و گلشن‌ها
 همه خوهای ناپاکت تو را گردند اژدرها تو را گردند نشترها، تو را گردند سوزن‌ها
 زدا لوح دلت از تیرگی‌های هواهایت که تا فرشتگان در جان تو سازند مسکن‌ها
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹)

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، در مجموع هفت مبنای مهم حکمت متعالیه از غزلیات علامه حسن‌زاده آملی به صورت نظام‌مند استخراج و تبیین شد؛ این مبانی عبارت‌اند از: «وحدت حقیقت وجود و کثرت شئون وجود، سریان عشق در هستی، تسبیح تکوینی موجودات و سریان علم و حیات



در هستی، اتقان و نظم و احسنیت نظام هستی، اتحاد عالم و معلوم، رابطه نفس و بدن، و تأثیر ملکات در ایجاد صور برزخی».

در پرتو این مطالعه بینارشته‌ای آشکار گردید که از باب «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ» (کاشانی، ۱۳۷۵، ج. ۵، ص. ۲۲۷) اشعار علامه حسن‌زاده، نمونه بارزی از تلفیق هنرمندانه مضامین عمیق حکمت متعالیه با ظرافت ادبی تلقی می‌شود.

نوشتار حاضر از رهگذر واکاوی این اشعار، علاوه بر اینکه بُعد کمتر شناخته شده‌ای از شخصیت علامه را روشن نمود، الگویی در جهت توسعه تحقیقات بینارشته‌ای میان فلسفه و ادبیات نیز ارائه می‌دهد که فراتر از تحلیل موردی اشعار علامه، رویکردی روش‌مند برای خوانش متون ادبی حکیمان در مطالعات مشابه خواهد بود.

در نهایت، این تحقیق آشکار می‌سازد که زبان نظم می‌تواند پلی استوار میان جهان مفاهیم سنگین فلسفی و جهان ظریف ادبیات تلقی شود. به‌ویژه از آنجاکه حکمت متعالیه تلفیق کم‌نظیری از عقل‌گرایی برهانی، معارف وحیانی و کشف عرفانی است، از این رو می‌توان ادعا کرد هنگامی که «اوج محتوایی» حکمت متعالیه در «اوج قالبی» شعر - که عالی‌ترین صورت بیان محسوب می‌شود - قرار گیرد، نتیجه‌ای بی‌بدیل رخ می‌نماید: خلق اثری که نه تنها از حیث محتوا متعالی است، بلکه از منظر قالب و صورت و شیوه انتقال معنا نیز به حد کمال رسیده است.

این پیوند به بیان ملموس‌تر مفاهیم عمیق فلسفی می‌انجامد و به ظرفیت وسیع زبان شعر به مثابه قالبی ماندگار و تأثیرگذار برای بازخوانی و بازآفرینی مفاهیم بنیادین حکمت متعالیه تأکید می‌ورزد:

بقا دارد به نزد اهل بینش	که نظم اندر نظام آفرینش
به در آید ز افراط و ز تفریط	ز نظم است فکر را تعدیل و توسیط
ز اندازه نه کم باشد نه افزون	ز نظم آید سخن در حدّ موزون
نموده نیکبختی را دگرگون	بسا «شعر به حکمت گشته معجون»
بشوراند بسی پیر و جوان را	چه بینی شعر از طبع روان را

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۴۰۳)



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

مقاله از هیچ‌گونه تأمین مالی برخوردار نبوده است.

مشارکت نویسندگان

مقاله یک نویسنده داشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش در این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌ها با مراجعه به دیوان اشعار علامه حسن‌زاده آملی برای عموم قابل دسترسی‌اند.

سپاسگزاری

نویسنده از دست‌اندرکاران نشریه و زین علمی آموزه‌های فلسفه اسلامی کمال تشکر را دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۶). **اتحاد عاقل به معقول**. تهران: حکمت.
۲. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۲). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد** (تعلیقه). قم: منشورات شکوری.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). **شرح العیون فی شرح العیون**. تهران: امیرکبیر.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). **شرح فارسی اسفار اربعه**. قم: بوستان کتاب.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۹۱). **دیوان اشعار**. قم: الف لام میم.
۶. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة** (تعلیقه). قم: مکتبه المصطفوی.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). **شرح المنظومة** (تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
۸. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۴). **شرح مثنوی**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
۹. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۸). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة** (تعلیقه). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة** (تعلیقه). قم: مکتبه المصطفوی.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). **نهاية الحکمة**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۸). **نظام حکمت صدرایی**. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۷۵). **المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. کمالی، محمد هادی، مسعودی، جهانگیر و سید حسین، سید علی. (۱۴۰۱). **تحلیل و مقایسه دو رهیافت متفاوت صدرالمآلهین در توجیه فلسفی سریان علم به اجسام مادی**. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۷(۳۰)، ۲۰۷-۲۳۲. <https://doi.org/10.30513/ipd.2022.3458.1287>
۱۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (بی تا). **الرسائل**. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). **اسرار الآیات**. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳ الف). **المشاعر**. تهران: طهوری.



۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳ ب). **مفاتیح الغیب**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: انتشارات بیدار.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**. قم: مکتبۃ المصطفوی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۳). **شرح اصول الکافی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۸). **الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



Resources

The Holy Qur'ān.

1. Al-Kāshānī, M. (1996). *Al-Maḥajjah al-Bayḍā' fī Tahdhīb al-Iḥyā'* [The Luminous Path in Refining al-Iḥyā']. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (Original work ca. 16th century). [In Arabic]
2. Al-Sabzavārī, H. (1989). *Al-Ḥikmat al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys] (Marginalia). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. (Original work composed ca. 19th century). [In Arabic]
3. Al-Sabzavārī, H. (1990). *Sharḥ al-manzūmah* [Commentary on the Philosophical Poem]. Tehran: Nāb. [In Arabic]
4. Al-Sabzavārī, H. (1995). *Sharḥ-e Mathnavī* [Commentary on the Mathnavī]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
5. Al-Sabzavārī, H. (2009). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah* [Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring] (Marginalia). Tehran: Academic Publishing Center. (Original work composed ca. 19th century). [In Arabic]
6. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1981). *Asrār al-Āyāt* [The Secrets of the Qur'ānic Verses]. Tehran: Iranian Society of Philosophy and Wisdom. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
7. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1984a). *Al-Mashā'ir* [The Book of Metaphysical Penetrations]. Tehran: Ṭahūrī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
8. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1984b). *Mafātīḥ al-Ghayb* [The Keys to the Unseen]. Tehran: Iranian Society of Philosophy and Wisdom. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
9. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* [Commentary on the Noble Qur'ān]. Qom: Bidār. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
10. Al-Shīrāzī, Ṣ. (1989). *Al-Ḥikmat al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
11. Al-Shīrāzī, Ṣ. (2004). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī* [Commentary on the Principles of al-Kāfī]. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
12. Al-Shīrāzī, Ṣ. (2009). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah* [Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring]. Tehran: Academic Publishing Center. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]



13. Al-Shīrāzī, Ṣ. (n. d.). *Al-Rasā'il* [The Treatises]. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
14. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1989). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys] (Marginalia). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Persian]
15. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1995). *Nihāyat al-Hikmah* [The Ultimate of Wisdom]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
16. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (1987). *Ittiḥād-e 'āqil be Ma'qūl* [The Union of the Intellect and the Intelligible]. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
17. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (1993). *Kashf al-Murād fi Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* [The Unveiling of Intention: A Commentary on Tajrīd al-I'tiqād] (Marginalia). Qom: Manshūrāt-i Shakūrī. [In Arabic]
18. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2006). *Sarḥ al-'uyūn fi Sharḥ al-'uyūn* [The Expansion of the Eyes: A commentary on al-'Uyūn]. Tehran: Amīr Kabīr. [In Arabic]
19. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2008). *Sharḥ-e Fārsī-e Asfār-e Arba'ah* [Persian Commentary on The Four Journeys]. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]
20. Ḥasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2012). *Dīvān-e Ash'ār* [Collected Poems]. Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
21. Kamālī, M., Mas'ūdī, J., & Sayyid Mūsawī, S. (2022). "The analysis and comparison of two different approaches of Ṣadr al-Muta'allihīn in the philosophical justification of the diffusion of knowledge to material objects." *Islamic Philosophical Doctrines* 17(30), 207–232. <https://doi.org/10.30513/ipd.2022.3458.1287> [In Persian]
22. Obūdiyyat, 'A. (2009). *Nizām-e Hikmat-e Ṣadrā'ī* [The System of Ṣadrīan Philosophy]. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]



Examining the Role of Voluntary Actions in the Substantial Motion of the Soul with Emphasis on Mullā Ṣadrā's Perspective

Alinejat Raizan¹ | Mohammad Karami² 

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature, Yasouj University, Yasouj, Iran.
Email: a.rayzan@yu.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy, Kermanshah University of Medical Sciences, Kermanshah, Iran. Email: mohammad.karami@kums.ac.ir



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 19 September 2025
Revised: 20 October 2025
Accepted: 24 November 2025
Available Online: 30 November 2025

Keywords:

Will, Action (Fi'l), Deed ('amal), Voluntary Actions, Soul's Traits (Malakāt Nafsānī), Substantial Motion (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah), Mullā Ṣadrā



Abstract

Given the importance of substantial motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*) and the essential transformation of the soul in Mullā Ṣadrā's philosophy, this research examines the relationship between human voluntary actions and the substantial motion of the soul. The main objective of this article is to investigate the role of human will and voluntary actions in directing the trajectory of the soul's evolution. The research method is explanatory-analytical. The findings indicate that the substantial motion of humans encompasses both innate (*Jibillī*) and voluntary (*Irādī*) movements. Voluntary movement stems from practical intellect (*al-'aql al-'amalī*) and constitutes the basis for the growth of theoretical intellect (*al-'aql al-Nazarī*) and the development of the soul's essence. Furthermore, considering the inner and continuous movement of the soul, the repetition of voluntary actions leads, on the one hand, to the formation of soul's traits (*Malakāt Nafsānī*), and on the other hand, determines the path and destination of the soul's essential motion, which lays the groundwork for the progress or decline of the human existential substance. In fact, according to substantial motion, the human soul is in perpetual flux (*Sayalān*), and voluntary actions play a fundamental role in consciously directing its movement. Therefore, a precise understanding of the role of will and voluntary actions in Mullā Ṣadrā's philosophy can serve as a suitable guide for improving the quality of human life and spirituality.

Cite this article: Raizan, A.; Karami, M. (2025). Examining the Role of Voluntary Actions in the Substantial Motion of the Soul with Emphasis on Mullā Ṣadrā's Perspective. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 341-368.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7494.1648>





Extended Abstract

Introduction

According to Mullā Ṣadrā, the material world is perpetually in motion, and this movement is inherent in the essence and substance of all beings, particularly humans. From his perspective, humans, after traversing the natural stages of substantial motion—namely, the mineral, plant, and animal stages—reach the stage of the potential intellect (‘aql Hayūlānī). He explicitly states that every being possesses a necessary and innate movement (al-Ḥarakah al-Jibliyah wa al-Fiṭriyah). However, humans, in addition to this, possess voluntary movement (al-Ḥarakah al-Irādiyah) which enables them to move towards goodness and perfection. At this stage, humans can, relying on their will and free choice, continue their path of growth and advancement towards ultimate perfection in a purposeful manner. Thus, unlike other beings whose trajectory of movement is predetermined, humans can shape their perfectionist path through their will; however, some individuals, due to incorrect choices, may fail to attain true perfection.

Concerning the issue of the role of voluntary actions in the substantial motion of the soul and its philosophical foundations, with emphasis on Mullā Ṣadrā’s perspective, no independent research had been conducted until the time of this writing. Therefore, questions requiring correct and appropriate answers arise, which humans, driven by their curiosity and inquisitiveness, seek to understand: What is the quality of the relationship between voluntary and optional actions and the inherent and substantial movement of the soul? Fundamentally, can human voluntary actions, thoughts, and behaviors alter the course of their inherent and innate movement? How does this change occur? Furthermore, how can the discussion of such philosophical topics positively influence human practical life and improve the quality of life?

Method

The primary objective of this research is to examine the role of human will and voluntary actions in directing the trajectory of the soul’s perfection. The research method is descriptive-analytical, and efforts have been made to first formulate the philosophical foundations of the topic under discussion and then to explain and analyze them based on Ṣadrian wisdom. For this purpose, the software collection of Mullā Ṣadrā’s works was utilized.

Findings

The findings indicate that action (Fi‘l) and deed (‘amal) are two distinct concepts. Action refers to the effect emanating from a being, whether based on knowledge and intention or not, and whether originating from a human, animal, or inanimate object. However, the term “deed” is applied only to those actions that originate from specific sources, arise from knowledge, awareness, intention, and free choice, and are therefore accompanied by praise, blame, and responsibility.



The substantial motion of humans includes both innate (involuntary) and voluntary movements. Voluntary movement stems from practical intellect and forms the basis for the growth of theoretical intellect and the perfection of the soul's essence. Furthermore, considering the inner and continuous movement of the soul, the repetition of voluntary actions leads to the formation of character traits (*al-Malakāt al-Nafsāniyah*), and simultaneously, it determines the path and destination of the soul's substantial motion—which lays the groundwork for the progress or decline of the human existential essence. Therefore, deed is one dimension of human existence and is addressed within the discussion of human will.

According to Mullā Ṣadrā, will in animal actions is the same assured desire arising from the faculty of desire (*al-Quwwah al-Shawqiyyah*), but in human actions, it is the decree of practical intellect. In Mullā Ṣadrā's philosophical system, and considering the fluidity of the human soul, the role of voluntary actions is decisive. Therefore, the repetition of actions gives rise to character traits, and these character traits, in turn, give rise to new actions. Considering his principles, it can be said that humans choose and determine the direction of the soul's substantial motion through their actions. Therefore, action is, in fact, a sustainer and perpetuator of the soul's substantial motion. It can be stated that the role of voluntary actions in directing the substantial motion of the soul is fundamental and constant, and the human soul is not a static and inert existence.

Conclusion

In Mullā Ṣadrā's philosophical system, the soul is constantly in motion. Every action within a human being creates a form of existence and affects the substantial motion of the soul; for the nature of every existent thing is to exert influence. Voluntary actions determine the path and direction of the soul's substantial motion. From his perspective, the human soul is a mutable and evolving being that, without training, is constantly exposed to decline and deficiency; because every action that emanates from the soul affects the human being and alters the course of their substantial motion. Therefore, the relationship between voluntary action and character traits is reciprocal: voluntary action is the cause of the formation of character traits, and character traits, in turn, cause the repetition of actions. Humans are the only beings who can take control of the direction of their soul's substantial motion.

Author Contributions

All authors contributed equally to this research from beginning to end.

Data Availability

No data are available.

Ethical Considerations

The authors adhered to research ethics in all stages of the research.



Funding

This article received no specific funding from any funding bodies within the public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process-

in the preparation of this article, the authors utilized the AI tool Vira for the translation and refinement of the detailed English abstract. Following its use, the authors reviewed, revised, and edited the translated content, assuming full responsibility for the published material.



بررسی نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا

علی نجات رایزن^۱ | محمد کرمی^۲

۱. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: a.rayzan@yu.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه دروس عمومی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

رایانامه: mohammad.karami@kums.ac.ir

چکیده

با توجه به اهمیت حرکت جوهری و تحول ذاتی نفس در فلسفه ملاصدرا، این پژوهش به بررسی ارتباط میان اعمال اختیاری انسان و حرکت جوهری نفس می‌پردازد. هدف اصلی، بررسی نقش اراده و اعمال اختیاری انسان در جهت‌دهی به مسیر تکامل نفس است. روش پژوهش تبیینی-تحلیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که حرکت جوهری انسان، شامل حرکت‌های جبلی و ارادی است؛ حرکت ارادی، ناشی از عقل عملی و مبنای رشد عقل نظری و توسعه ذات نفس است. همچنین با توجه به حرکت درونی و پیوسته نفس، تکرار اعمال اختیاری از یک طرف موجب شکل‌گیری ملکات نفسانی می‌شود و از سویی دیگر، مسیر و مقصد حرکت ذاتی نفس را که زمینه‌ساز پیشرفت یا سقوط جوهر وجودی انسان است، مشخص می‌کند. در واقع، بنابر حرکت جوهری، نفس انسان همواره در سیلان است و اعمال اختیاری، نقش اساسی در جهت‌دهی ارادی به حرکت آن دارد. بنابراین، درک دقیق نقش اراده و اعمال اختیاری در فلسفه ملاصدرا می‌تواند راهنمای مناسبی برای بهبود کیفیت زندگی و معنویت انسان باشد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۸

کلیدواژه‌ها

اراده و اختیار، فعل و عمل، اعمال اختیاری، ملکات نفسانی، حرکت جوهری، ملاصدرا.



استناد: رایزن، علی نجات؛ کرمی، محمد. (۱۴۰۴). بررسی نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۳۶۸-۳۴۱. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7494.1648>





مقدمه

از نظر ملاصدرا، عالم ماده همیشه در حال حرکت است و این حرکت در ذات و جوهر همه موجودات، به ویژه انسان، نهادینه شده است. آنچه وی را از دیگر فلاسفه متمایز کرده، اعتقادش به وجود دو نوع حرکت در انسان است: حرکت جبلی و فطری که با سایر مخلوقات مشترک است و حرکت ارادی و اختیاری که مختص انسان است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۰). از دیدگاه او، انسان پس از طی کردن مراحل طبیعی حرکت جوهری یعنی جمادی، نباتی و حیوانی، به مرحله عقل هیولانی می‌رسد. در این مرحله، انسان می‌تواند با تکیه بر اراده و انتخاب آزاد خود، مسیر رشد و تکاملش را به سوی کمال نهایی به صورت هدفمند ادامه دهد. به این ترتیب، برخلاف دیگر موجودات که مسیر حرکتشان از پیش تعیین شده است، انسان با اراده خود می‌تواند مسیر تکاملش را رقم بزند و البته افرادی نیز وجود دارند که به دلیل انتخاب‌های نادرست، از رسیدن به کمال حقیقی باز می‌مانند. ملاصدرا به وضوح بیان می‌کند که هر موجودی دارای حرکت جبلی و عبادت فطری است، اما انسان علاوه بر آن، دارای حرکت ارادی نیز می‌باشد که او را قادر می‌سازد به سوی خیر و کمال حرکت کند:

” قد علمت من تضاعیف ما ذکرناه أن لكل شیء حركة جبلية و عبادة فطرية
و للانسان مع تلک، حركة اخرى ارادية في طلب ما یظن خیرا و کمالا (ملاصدرا،
۱۳۸۲، ص. ۲۹۰).

همچنین در جایی دیگر اشاره می‌کند که انسان به دلیل داشتن این دو حرکت اضطراری و اختیاری، نسبت به سایر مخلوقات برتری دارد و باید در برابر حکم‌های حکیمانه تکوینی و تدوینی، خضوع کند؛ زیرا این دو حرکت، بنیان‌های وجود و حرکت او را تشکیل می‌دهند:

” فیختص الإنسان من بین سایر المخلوقات بأن هداه الله بالهدایتین الکوئیة
و الوضعية من جهة حرکتیه الاضطراریة و الاختیاریة و اوجب علیه طاعة الحکمین:
التکوینی و التدوینی و ذلک لاشتماله علی مبدأ حرکتین: الذاتية و الارادية (ملاصدرا،
۱۳۸۷، ص. ۱۱۰).

این عبارات به روشنی بر وجود حرکت تکوینی و جبلی موجودات عالم، از جمله انسان، دلالت



دارند و اینکه انسان در بین موجودات، این امتیاز را دارد که حرکت ارادی، برای او امکان‌پذیر است و پس از طی مراحل در پرتو حرکت ارادی می‌تواند به کمالات وجودی دست پیدا کند. انسان دارای ابعاد مادی و مجرد است که به تناسب برخورداری از این ابعاد وجودی به ظاهر متضاد، دارای قوای مادی و معنوی فراوان با کارکردهای متفاوت است که نیاز به تربیت صحیح این قوا دارد تا امکان وصول به کمال مطلوب برای وی فراهم شود.

از نظر پیشینه پژوهش، در کتب و مقالاتی که تا به حال منتشر شده، به مسئله حرکت جوهری نفس، اعمال اختیاری و ملکات و حرکت جوهری نفس، اشاراتی شده است. مانند مقاله‌ای با عنوان «تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا» (یکه‌زارع و دیگران، ۱۳۹۱)، مسئله محوری در آن، نفس‌شناسی ملاصدرا و تأثیرات حرکت جوهری بر آن است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن» (کمبجانی، ۱۴۰۰) که به بازخوانی تعریف نفس با توجه به اشتداد جوهری آن پرداخته شده است. در مقاله «بررسی نقش حرکت جوهری نفس بر علم و ادراکات بشری» (زمانیان و دیگران، ۱۴۰۲) به بررسی نسبت حرکت جوهری نفس با حقیقت ادراک پرداخته است. همچنین در پژوهشی دیگر «نقش عمل در معرفت عقلانی، نزد ملاصدرا و قرچغای خان» (مرادی و دیگران، ۱۴۰۳)، فقط به نقش عمل در معرفت عقلانی از منظر این دو شخصیت پرداخته است. در مقاله‌ای دیگر، «تحلیل شأن عبادات در عملکرد معرفتی نفس (با تکیه بر اندیشه‌های صدرالمآلهین)» (حسینی و دیگران، ۱۴۰۴) به فلسفه تشریح عبادات در از بین بردن موانع موجود بر سر راه نفس برای رسیدن به تکامل و فیض علمی، مطابق با حرکت جوهری پرداخته است.

همان‌طور که بیان شد، هیچ‌کدام از آثار منتشرشده قبلی، به تبیین و تحلیل نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس از دیدگاه ملاصدرا نپرداخته‌اند، بلکه به نفس‌شناسی، بازخوانی تعاریف نفس، نقش حرکت جوهری نفس بر علم و ادراکات، نقش عمل در معرفت عقلانی، و نقش اعمال در از بین بردن موانع تکامل نفس پرداخته‌اند. در این پژوهش، تلاش بر این است که در ابتدا، مبانی فلسفی مسئله را صورت‌بندی نماید و سپس به تبیین و تحلیل آن‌ها بر مبنای حکمت صدرایی پردازد. بنابراین می‌توان گفت که درباره مسئله «نقش اعمال اختیاری در حرکت جوهری نفس» و مبانی فلسفی آن با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا، به‌طور خاص، پژوهشی مستقل انجام نشده است. لذا در این رابطه، پرسش‌هایی که نیازمند پاسخ



صحيح و درخور هستند، مطرح می‌شوند که انسان به اقتضای حس کنجکاوی و پرسش‌گری خود، می‌خواهد بداند: کیفیت رابطه اعمال ارادی و اختیاری با حرکت ذاتی و جوهری نفس چگونه است؟ اساساً آیا اعمال، افکار و رفتارهای ارادی انسان می‌توانند مسیر حرکت ذاتی و جبلی انسان را تغییر دهند یا خیر؟ نحوه این تغییر چگونه است؟ همچنین طرح این‌گونه مباحث فلسفی چه نقش مثبتی در زندگی عملی انسان و بهبود کیفیت زندگی وی می‌تواند ایفا کند؟

۱. اختیار و معانی آن

واژه اختیار، از ماده خیر، به معنای برگزیدن و انتخاب امری است که فاعل، آن را خیر و مطلوب تلقی می‌کند (عسکری، ۱۳۵۳، ص. ۱۱۸). وجود اختیار در انسان، امری بدیهی بوده و نیازی به اقامه برهان بر آن نیست. هرکس بالوجدان و با رجوع به خود، به وجود آن اذعان می‌کند. برای شکل‌گیری اختیار انسانی، راه دوسویه لازم است تا انسان بتواند انتخاب کند؛ زیرا اگر راه، یک‌سویه باشد، همان راه ملائکه می‌شد و دیگر ثواب و عقاب، و موجودی به نام انسان معنا نداشت. از طرف دیگر، این راه دوسویه باید دائماً ادامه داشته باشد به طوری که هر لحظه بتواند عوض شود.

در فلسفه برای اختیار، معانی مختلفی گفته شده است. اهم این معانی عبارت‌اند از:

۱. فاعلی قابلیت اتصاف به اراده‌ای خارج از ذات داشته باشد و فعل او ناشی از چنین اراده‌ای باشد. در این حالت، رابطه میان اختیار و جبر مانند رابطه ملکه و عدم ملکه است. این معنای اراده، تنها شامل فاعل بالقصد می‌شود؛ فاعلی که در مقابل فاعل مجبور (بالجبر) قرار دارد. در این نگاه می‌توان گفت: اگر فاعل بخواهد، عملی را انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد. گاهی می‌خواهد و گاهی نمی‌خواهد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۴۰۲).

۲. معنای دوم آن است که فعل فاعل، مسبوق به علم، انگیزه و اراده باشد؛ چه این عوامل، ذاتی او باشند و چه زائد بر ذات. در این معنا، اختیار همواره همراه با قدرت است. این تعریف را می‌توان چنین بیان کرد: فاعل باید به‌گونه‌ای باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۱۲). این برداشت از اختیار، موضوع اصلی در بحث جبر و اختیار است و دایره مصادیق آن نسبت به معنای پیشین، گسترده‌تر است. در مقابل این معنا،



جبری قرار دارد که نسبت آن با اختیار، سلب و ایجاب است، نه ملکه و عدم ملکه؛ چراکه در اینجا «شأنیت داشتن» ملاک نیست، بلکه تحقق اختیار یا عدم آن مطرح است.

۳. سومین معنا به فاعلی اطلاق می‌شود که از نظر علمی در انجام فعل خود، کاملاً مستقل باشد. این معنا منحصراً بر ذات الهی قابل تطبیق است. علامه طباطبایی این معنا را به صورت مستقل از دو معنای پیشین مطرح کرده و بیان می‌دارد:

» حقیقت اختیار در این است که فعل، به فاعل با علم نسبت داده شود که در تأثیرگذاری کاملاً مستقل است. در مقابل، جبر آن است که یا فاعل علمی نباشد و یا با وجود علم، در تأثیرگذاری، مستقل نباشد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۱۲۰).

از میان این معانی، تنها معنای دوم است که درباره انسان صدق می‌کند. لازم به ذکر است که تفاوت میان «اختیار» و «اراده» نیز اهمیت دارد. اراده در انسان، حالتی حادث و ناپایدار است که در زنجیره علل رفتارهای بیرونی او جای می‌گیرد؛ بنابراین می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا ایجاد اراده، خود، امری اختیاری است یا جبری؟ اما اختیار به عنوان یک ویژگی ذاتی فاعل، نشان‌دهنده نحوه وجودی اوست و طرح این سؤال درباره اش بی‌مورد است. البته می‌توان گفت معنای اختیار، تا حد زیادی به آنچه «اراده ذاتی» نامیده می‌شود، نزدیک است.

۲. عمل

برای شناخت مفهوم «عمل» تعاریف لغوی و اصطلاحی و مفاهیم وابسته به آن ضروری به نظر می‌رسد. «عمل» در لغت به معنای کارکردن و کوشیدن است. کلمات عامل، عماله و عمله از همین ماده گرفته شده‌اند. همچنین به کنش‌ها و واکنش‌های ارادی افراد که در فرایند زندگی از او سر می‌زند نیز، اطلاق گردیده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج. ۲، ص. ۱۷۷).

برای واژه «عمل» تعاریف گوناگونی ارائه شده است که هر یک به جنبه ویژه‌ای از آن توجه نموده است. برخی عمل را چیزی می‌دانند که یک عامل دارای اختیار و قصد، آن را انجام می‌دهد. این معنا در مقابل چیزی است که برای آن عامل به صورت غیرارادی اتفاق می‌افتد، یا فقط در ذهن او رخ می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۲، ص. ۲۷۳). از منظر ملاصدرا، علاوه بر اراده و علم، عمل را کمالی برای نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۲۹۲).



۲-۱. افتراق عمل از فعل

عمل را می‌توان برای یک اتفاق انسانی و نه اتفاقی که برای سایر موجودات طبیعی پیش می‌آید، به کار برد؛ زیرا در اعمال انسانی، اراده، بخشی از عمل است و همین امر است که موجب تفاوت اعمال انسانی با حوادث دیگر می‌شود. پس عمل، اخص از فعل است؛ زیرا عمل، فعلی را گویند که با قصد و غرض از حیوان سر می‌زند. یعنی گاهی فعل در مورد حیواناتی اطلاق می‌شود که از آن‌ها، فعل بدون قصد، واقع می‌شود و گاهی فعل به جمادات نسبت داده می‌شود و عمل، به ندرت به حیوانات و جمادات نسبت داده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴، ج. ۴، ص. ۴۳). بنابراین، فعل، ناظر به تأثیری است که از موجودی سر می‌زند: خواه مبتنی بر علم و قصد باشد یا نباشد و خواه ناشی از انسان باشد یا جماد یا حیوان. اما عمل، فقط به آن دسته از افعالی اطلاق می‌گردد که از مبادی معینی نشئت یافته باشد و از روی علم و آگاهی و بر اساس قصد و اختیار پدید آمده باشد و به همین دلیل، عمل همراه با مدح و ذم و مسئولیت‌آور است. برخلاف فعل که ممکن است از روی جهل و غفلت و بدون قصد و اراده باشد و همراه با مدح و ذم نیست؛ لذا در ذات فعل، هیچ مدح و مذمتی نیست. برعکس، عمل بدون هیچ قید دیگری، همراه با مدح و مذمت است و آدمی را مستحق مجازات می‌کند. به همین دلیل است که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أَيُّ لَأُضِيعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مَنْ ذَكَرُوا أُنثَىٰ﴾؛ «من عمل هیچ عمل‌کننده‌ای از شما را، زن باشد یا مرد، ضایع نخواهم کرد (آل عمران/۱۹۵) و نفرمود: «الْأَضِيعُ فَعَلٌ مُنْكُمْ» (عسکری، ۱۳۵۳، صص. ۱۱۰-۱۰۸).

فیلسوفان، عمل را یکی از ابعاد وجود انسان می‌دانند و در ذیل بحث اراده انسان، در حد بیان مبادی عمل اختیاری به آن پرداخته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۲۹۲). آن‌ها معتقدند به طور طبیعی در انسان، تأمل و تدبّر و شوق، و به دنبال آن، توجه و تمایل به بعضی استنباطات عقلی که در نهایت، منجر به اراده و انجام عمل اختیاری می‌گردد، وجود دارد.

ابن سینا بر این باور است که افعال اختیاری، بیش از دیگر امور نفسانی، به نفس انسان وابسته هستند و از قوا و افکار، مانند خیال، وهم و عقل تغذیه می‌کنند. این مقدمات ادراکی به قوه غضبیه یا شهوانی، جهت دفع ضرر یا جلب منفعت می‌انجامند و نیروهای پراکنده در اعضای بدن، حرکت ظاهری را شکل می‌دهند. انسان در حرکات خود، تنها از این قوا فرمان می‌گیرد. عملی که از انسان صادر می‌شود، در واقع، همان حرکت محسوس است که بر اثر اراده در اعضا پدید می‌آید. معمولاً قصد فاعل، معطوف به تأثیر خارجی حرکت است که این تأثیر



به عوامل خارج از وجود فاعل و محدودیت‌های طبیعی ماده، وابسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۱۷۲).

علامه طباطبایی (ره) در تعریف عمل می‌گوید:

”عمل یا (کار) به مجموعه‌ای از حرکات و سکانات اطلاق می‌شود که انسان با اراده برای رسیدن به مقاصد خود، روی ماده انجام می‌دهد. پس هر عملی، یک واحد حقیقی نیست، بلکه مرکب از صدها و هزاران حرکات و سکانات است. ولی با نظر به یکی بودن مقصد، صفت وحدت به این حرکات و سکانات مختلف می‌دهد و آن را با رنگ یگانگی، رنگین می‌کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص. ۳۴).

می‌توان گفت در تحقق عمل، عقل، اراده، آگاهی و هدف و غایت، نقش دارند اما در فعل، ممکن است فاعل آن، طبیعی و غیرعاقل باشد.

۲-۲. اقسام عمل

اعمال انسانی برحسب اینکه منجر به تحریک عضلات و در ادامه، تحریک عضوی از بدن می‌شوند یا نه، به دو نوع اعمال جوارحی (جسمی) و اعمال جوانحی (غیرجسمی) تقسیم‌بندی می‌گردد. در حرکات جسمانی، آغاز عمل به حرکت بدنی منجر می‌شود، ولی در حرکات غیرجسمانی، مبادی عمل، شامل قوه یا قوای محرکه نمی‌شوند و بنابراین حرکتی در بدن رخ نمی‌دهد. از این رو، یکی از تقسیم‌بندی‌های متداول درباره اعمال، تقسیم آن‌ها به ارادی و غیرارادی است. به عبارتی دیگر، عمل یا قلبی است یا قالبی. اعمال قلبی را اعمال جوانحی و اعمال قالبی را اعمال جوارحی می‌نامند. اعمال جوارحی، شامل حرکاتی مانند حرکت دست و پا و دیگر اعضا است که در قالب گفتار، حالات و افعال ظاهر می‌شوند، و اعمال جوانحی شامل نیت، ایمان و امثال آن است. جنبه ارادی در اعمال جوارحی، روشن و مبرهن است. لذا برای روشن شدن ارادی بودن عمل جوانحی به ایمان اشاره می‌شود. ایمان، فعلی اختیاری و ارادی در ساحت قلب است و به معنای پذیرش علم و اعتقاد به آن محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، انسان بین عصاره علم و جان خویش، پیوندی برقرار می‌سازد؛ گاهی انسان در حال برقراری رابطه میان موضوع و محمول است که اصطلاحاً «قضیه» نام دارد. گاهی انسان درباره اینکه آیا فلان محمول از لوازم فلان موضوع است یا خیر، تردید دارد و عقل بررسی می‌کند و سپس روشن



می سازد که آن محمول از لوازم موضوع است، در این حالت به این ثبوت، فتوا و حکم می دهد و پس از آن، تردید و دلهره از میان می رود. این فرایند، مربوط به بخش اندیشه و نظر است که عقل انسان موضوع را به محمول پیوند می دهد. لذا قضیه را از این جهت «عقد» می خوانند که موضوع و محمول به یکدیگر گره خورده اند. این گره، همان «علم» است و انسان عالم، عالم بودنش که فقط به واسطه علم است؛ بنابراین، علمش کامل نمی شود و از آن گره، رهایی نمی یابد، مگر آنکه گرهی دیگر، میان عصاره علم و جهان درونی خود بزند؛ یعنی به آن دانش، باور داشته باشد. پیوند نخست، «عقد» است و پیوند دوم، «عقیده». اگر این دو پیوند با یکدیگر هماهنگ بود، یعنی انسان هم باور داشت و هم عمل نمود، عالم با عمل متحقق می شود و گرنه، عالم بی اعتقاد است و در نتیجه، بی عمل خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص. ۳۰۵-۳۰۶).

۲-۳. مبادی عمل

از جمله مباحث مهم و ضروری در مورد عمل، بحث از نحوه صدور آن از فاعل است که مورد توجه اساسی فلاسفه مسلمان نیز بوده است. هر عمل ارادی و اختیاری، دارای پشتوانه ای بوده که در اصطلاح از آن ها به «مبادی عمل» تعبیر کرده اند. بحث از «مبادی عمل» از جنبه های گوناگون می تواند دارای اثر و فایده باشد. ارزش تربیتی داشتن از جمله آن ها است. به این معنا که روشن شدن مبادی عمل ارادی و اختیاری، پایه و زمینه ای فراهم می آورد تا بتوان درباره بسیاری از مسائل مرتبط با عمل، از جمله فرایند تصمیم گیری و اولویت بخشی به امیال که امروزه در روان شناسی اخلاق بحث می شود، تحقیق و بررسی کرد. همچنین این شناخت، زمینه را برای پرداختن به مسئله اختیار به شیوه ای علمی و منطقی آماده می سازد. بنابراین، عمل به لحاظ آنکه مبتنی بر مبادی معینی است، متمایز از فعل است. آنچه به عنوان مبدأ اعمال اختیاری نامیده می شود، مراتبی هستند که قبل از صدور فعل، تحقق می یابند و انجام آن عمل بر تحقق آن ها متوقف است. این مبادی عبارت اند از:

الف) علم

هیچ عملی بدون پشتوانه علمی، انجام پذیر نیست. منظور از علم در اینجا، اطلاق کلی و عمومی آن است. این مبدأ که همان تصور فعل است، دورترین حکم، نسبت به وقوع عمل است. در این مرحله، انسان ابتدا خیر بودن عملی را تصور می کند - البته خواه واقعاً خیر باشد، خواه به گمان او و سپس نسبت به آن، میل، شوق و اراده پیدا می کند. زکریای رازی بر این باور



بود که: «قبل از قوه شوقیه تصور این است که این فعل، مفید است یا مضر. حال، یا تصویری از طریق تفکر عقلی به دست می‌آید یا از طریق تخیل حیوانی» (رازی، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۴۲). قوه محرکه و شوقیه در هر حرکتی لازم هستند، اما تخیل و فکر، عیناً هر دو، لازم نیستند، بلکه یکی از آن‌ها لازم است. در حرکت اختیاری، یکی از این‌ها لازم است؛ زیرا هر حرکتی، برخاسته از قوه شوقیه است و شوق، بدون ادراک قوه تخیل یا فکر برانگیخته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۵۳). بنابراین برای تحریک شوق یا اراده، باید تصور چیزی لذیذ یا مفید، یا منفور یا مضر وجود داشته باشد. این تصور یا ناشی از تخیل است، یا ناشی از تفکر و عقل. همه افعال حیوان و افعال حیوانی انسان، ناشی از تخیل است و افعال انسانی انسان، ناشی از تعقل است.

کارکرد قوای ادراکی در انجام عمل، ادراک لذت یا الم و سازگاری یا ناسازگاری چیزی با نفس است. به عنوان مثال در حیوانات، تصور یک فعل، توسط قوه خیال یا قوه وهم صورت می‌گیرد. قوه وهم، معانی جزئی را درک می‌کند و حیوان بر اساس ادراک آن، عمل می‌کند. مانند گوسفندی که دشمنی گرگ را نسبت به خود درک می‌کند و از همان گرگ فرار می‌کند. اما در انسان، علاوه بر خیال یا وهم، عقل عملی نیز مدخلیت دارد و مبدأ تصویری فعل را تحقق می‌بخشد. مثلاً ممکن است انسانی تصور کند که دزدی باعث بهبود وضعیت مالی او می‌گردد، سپس عمل دزدی را از نظر شرع و عقل قبیح می‌داند و از انجام آن خودداری می‌کند. به دنبال ادراک حسن و قبح افعال، عقل عملی حکم می‌کند که شخصی به دنبال انجام یک عمل برود یا از انجام آن جلوگیری کند. ادراک حسن و قبح افعال نیز بر ادراک خیالی یا وهمی آن‌ها متوقف است.

ب) شوق و انگیزه

تصور فعل برای فاعل و حکم به مطلوبیت و خیربودن آن، به تنهایی نمی‌تواند محرک فاعل ارادی باشد. لذا عامل دیگری به نام شوق برای انجام عمل، مدخلیت پیدا می‌کند. شوق و انگیزه برای عمل، ناشی از قوه شوقیه است که خود برانگیخته از قوای مدرکه است. این قوه‌ای است که هنگام ترسیم صورتی مطلوب یا منفور در خیال، قوه فاعله را به تحریک و می‌دارد و سبب می‌شود قوه فاعله، اعضای حرکتی انسان را به حرکت درآورد، یعنی علتی است برای علیت علت فاعلی (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۲، ص. ۱۴۸). این قوه، دو شاخه دارد: قوه شهویه و قوه غضبیه. قوه شهویه منبعت از باور به سازگاری چیزی با نفس و قوای آن است، خواه این



باور، مطابق با واقع باشد و خواه نباشد، و برای جلب امور سازگار با نفس برای کسب لذت، سبب تحریک انسان به سمت آن امور می‌شود. قوه غضبیه برای دفع اموری است که اعتقاد به ناسازگاری آن‌ها با نفس و قوای آن است، خواه این اعتقاد مطابق با واقع باشد و خواه نباشد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲).

بنابراین اگر شوق به دنبال تصور نفع و لذت حاصل شود، عمل تحقق می‌یابد و اگر به دنبال ادراک رنج حاصل شود به ترک و دفع آن عمل، منجر می‌شود در این صورت، آن را قوه غضب می‌نامند. ممکن است گفته شود چون شوق دوگونه کارکرد دارد، یعنی شهوت و غضب، باید دو قوه عهده‌دار این دو کارکرد باشند، نه یک قوه. اما این استدلال نادرست است؛ زیرا تنها کارکرد شوق، تحریک قوه فاعله است، حال گاهی این تحریک برای جلب امور سازگار است و گاهی برای دفع امور ناسازگار، به عبارت دیگر، تحریک سنخ واحدی است و آنچه متفاوت است، غایت تحریک است و این تفاوت، مستلزم تعدد قوا نیست (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۲۰۰). بنابراین، منشأ اشتیاق، قوای مدرکه نیست؛ به این دلیل که متعلق شوق افراد، متفاوت است. اگر شوق، برخاسته از قوای مدرکه بود، می‌بایست دو فرد، به هنگام ادراک امری واحد، به یک اندازه به آن اشتیاق پیدا کنند درحالی‌که به وضوح چنین نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۷۲). مثلاً همیشه چنین نیست که دو فرد، اگر غذای واحدی را ادراک کنند، هر دو به آن اشتیاق پیدا کنند. ممکن است در نظریکی، آن غذا خوش به نظر رسد و در تصور فرد دیگری، ناخوش آید. یا یکی به آن تمایل پیدا کند و دیگری نه. یکی دیگر از دلایل تغایر شوق و ادراک این است که ادراک بدون شوق نیز حاصل می‌شود، اما شوق، بدون ادراک حاصل نمی‌شود (کاتبی، ۱۳۵۳، ص ۶۷۹).

ج) اراده

یکی دیگر از مبادی فعل اختیاری، اراده است. البته در اینکه اراده همان شوق است یا خیر، بین حکما اختلاف نظر وجود دارد. برخی از حکما در فهرست قوای محرکه، علاوه بر قوه شوقیه و قوه فاعله، از قوه محرکه دیگری به نام اراده یا عزم نام می‌برند که ابن سینا از آن به «اجماع» تعبیر می‌کند (مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۴). از نظر ملاصدرا نیز، اراده همان عزمی است که پس از تردید در فعل و ترک، جزم می‌شود و در نتیجه، یکی از دو طرف فعل یا ترک، ترجیح پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۴۰). هنگامی که شوق‌های مختلف پدید می‌آید، عمل نمی‌تواند



تابع همه آن‌ها باشد، بلکه تابع شوقی خواهد بود که غالب می‌شود. مثلاً گاهی شوقی نسبت به دیدن منظره‌ای پدید می‌آید (شهوة) و در عین حال، خوفی نسبت به همان امر، یعنی ندیدن آن منظره (غضب) ایجاد می‌شود. در این صورت، اراده یا عزم عبارت است از اینکه یکی از دو طرف شوق به دیدن منظره و شوق به ندیدن و ترک آن، کامل می‌شود و بر طرف دیگر غلبه پیدا می‌کند (ذاکری، ۱۳۹۴، ص. ۲۰۱).

سبزواری نیز، اراده را شوق مؤکد می‌نامد (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج. ۳، ص. ۶۴۶). شاید گفته شود اراده، شوق مؤکد نیست؛ زیرا در مواردی، شوق مؤکد حاصل است، ولی انسان تصمیم نمی‌گیرد، به عنوان مثال، شخص تشنه در ماه مبارک رمضان، هرچند شوق به نوشیدن آب دارد، ولی از نوشیدن آب، خودداری می‌کند یا ممکن است شخصی به چیزی شائق نباشد، اما انجام آن را اراده نماید، مانند خوردن داروی تلخ به هنگام بیماری. با این حال، می‌توان گفت در این مورد نیز شوق حاصل است، اما متعلق شوق در اینجا متفاوت است. آنچه شوق به آن تعلق گرفته، کسب سلامتی است که به دنبال نوشیدن دارویی تلخ حاصل می‌شود، نه اینکه شوقی نباشد و عملی (خوردن داروی تلخ) اراده شود و انجام گیرد. ممکن است در بیان تفاوت شوق و اراده گفته شود که شوق، قوه‌ای حیوانی و در نتیجه، تابع ادراک حسی و خیالی است، ولی اراده، بدون اینکه مسبوق به شوق باشد، تابع تعقل است. تصور صحیح این است که اراده، همیشه مسبوق به شوق است؛ خواه این شوق تابع ادراک حسی و خیالی باشد و خواه تابع ادراک عقلی. بنابراین هنگامی که انسان امری را برخلاف شوق حیوانی خویش و بر اساس تعقل اراده می‌کند، این اراده نیز مسبوق به شوق است. اما این شوق، حاصل تأملات عقلانی او در فایده و نفع آن چیزی است که تصور کرده است، نه ناشی از ادراک حسی یا خیالی لذت و فایده آن امر. لذا شوق، مقدمه اراده است و در پی تصور و تصدیق فایده، پدید می‌آید. بنابراین هریک از قوای حس، خیال و عقل می‌توانند مبدأ شوق و در نهایت اراده شوند. هنگام تعارض میان شوق‌ها، اراده در پی شوقی می‌آید که بر شوق‌های دیگر غلبه کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۳۵۲).

ملاصدرا اراده را در حیوان از شوق اکید، تفکیک نمی‌کند و برای فعل حیوان، شوق اکید شهوی یا غضبی را کافی می‌داند، اما در مورد انسان باید میان افعال او تفکیک کرد. به نظری برخی از افعال انسان که برخاسته از قوای متخلیه و واهمه هستند، مانند افعال حیوان به واسطه



شوق قوای شهوی یا غضبی انجام می‌گیرند و اراده در آن‌ها نقشی ندارد. اما در افعال برخاسته از عقل، قوه عملی‌ای که نقش اصلی در تحریک را به عهده دارد، اراده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۶، ص. ۳۵۴). بنابراین می‌توان گفت به نظر ملاصدرا، اراده در افعال حیوانی، همان شوق اکید و ناشی از قوه شوقیه است، اما در افعال انسانی، همان حکم عقل عملی است.

د) تحریک عضلات

پس از حصول عزم و اراده، یکی از دو طرف فعل ارادی، ترجیح داده می‌شود؛ وقوع یا عدم وقوع فعل. سپس قوای پراکنده در عضلات تحریک می‌شوند و عمل انجام می‌گیرد. این قوه، عضلات را به حرکت درآورده و پس از پایان عمل، از حرکات جلوگیری می‌کند. این مبدأ، نزدیک‌ترین مبدأ به فعل اختیاری است و تفاوت آن در همین است که گاه، مبادی دیگر تحقق دارند، ولی به دلیل نقص در قوه تحریک، عمل صورت نمی‌گیرد مانند افراد فلج. می‌توان گفت که افعال اختیاری انسان، دو دسته است: افعالی که نیازمند اسباب‌های جسمانی هستند و افعالی که بدون واسطه، از نفس صادر می‌شوند. در اینجا، افعال دسته اول، مدنظر است که با تحلیل آن می‌توان پنج مرتبه را در سلسله طولی در نظر گرفت تا در مرحله ششم، فعل (عمل) صورت گیرد: تصور فعل، تصدیق به خیریت آن، ایجاد شوق در انجام فعل، اشتداد شوق، برانگیخته شدن عضلات و در نهایت، انجام و تحقق عمل. لذا اراده انسان عبارت است از «خواستن یا عزم قطعی که مبتنی بر دریافت‌های فاعل (تصور و تصدیق) و غلبه یکی از قوای سه‌گانه بر دیگر قوا، برای تحصیل مراد» (رستمی و حسینی زیدی، ۱۴۰۳، ص. ۱۵۲).

۳. ملکات نفسانی و عمل

در اصطلاح فلسفی، ملکات، هیئتی نفسانی است که موجب صدور فعل یا انفعال، بدون فکر و تأمل می‌گردد (سجادی، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۱۹۱). کیفیات راسخ در نفس را ملکات گویند و از انواع مقوله کیف شمرده شده است (سجادی، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۱۹۱). یا استعدادی است که در پرتو آن می‌توان کاری را با مهارت و ذوق انجام داد (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص. ۶۱۱). حتی به هرچیزی که در مقابل عدم یا مقابل حال باشد هم اطلاق شده است. اگر در مقابل عدم باشد، دال بر امر موجود است و اگر در مقابل حال به کار رود، دال بر کیفیت راسخ (پایدار) است (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص. ۶۱۲). تکرار یک فعل، باعث پیدایش ملکات نفسانی است و هر ملکه‌ای که در دنیا بر انسان غلبه می‌کند، در



آخرت نیز، مناسب با آن صورت نفسانی، ظاهر می‌گردد ﴿كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾؛ هرکس بر پایه خلق و خوی و عادت‌های اکتسابی خود، عمل می‌کند» (اسراء/۸۴). بنابراین، انجام یک عمل و تکرار آن، موجب پدید آمدن ملکات و حالتی در نفس انسانی می‌شود. از همین جهت گفته می‌شود که موضوع علم اخلاق، ملکات انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۱، ص. ۱۶). در نظام فلسفی ملاصدرا و با توجه به سیال بودن نفس انسان، نقش اعمال اختیاری در آن تعیین‌کننده است. بنابراین، تکرار افعال، منشأ ملکات است و خود ملکات، منشأ افعال جدید خواهد بود.

۴. حرکت جوهری نفس و عمل

یکی از ابداعات فلسفی ملاصدرا، حرکت جوهری است. حل چند مسئله محوری در حکمت متعالیه با تکیه بر حرکت جوهری امکان‌پذیر است. یکی از آن‌ها، معرفت نفس و سیر تکاملی آن است (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳، ص. ۳۹). بر اساس اصالت وجود، حرکت اشتدادی در وجود است، نه در ماده، چون اشتداد در ماده، معنا ندارد. اشتداد در ماده، یعنی ماده، تروح پیدا می‌کند؛ یعنی تجسم در این حرکت اشتدادی، از عالم ماده به جهان روحانی می‌رود و کم‌کم، ماده به مرحله تجرد تام می‌رسد (ابراهیمی دینانی و کریم‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۱۱).

از دیدگاه ملاصدرا، ظهور مراتب متفاوت نفس، نتیجه حرکت جوهری و اشتداد وجودی همین بدن طبیعی است، درحالی‌که بدن مثالی، متأخر از نفس و ناشی از آن است؛ چون بدن طبیعی، محمل و بستری است که نفس در آن ظهور و تکامل می‌یابد. با رسیدن به حد خاصی از تکامل، می‌تواند از این بستر خود جدا شود. درحالی‌که بدن مثالی، چون از لوازم نفسی است که به مرتبه تجرد مثالی رسیده است، از آن انفکاک ناپذیر است، شکل و صورت آن به وسیله ملکات کسب‌شده از طریق نفس، تعیین می‌شود، که خود این ملکات نیز، ریشه در علم و عمل دارند، درحالی‌که شکل و صورت بدن طبیعی، ناشی از عوامل مادی و محیطی است و خود نفس در شکل دهی به این بدن، دخالت چندانی ندارد (زمانی‌ها و یآوری، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۷).

علامه جوادی معتقد است بر اساس حرکت جوهری، هرگونه اعتقاد، انصاف اخلاقی و ارتکاب عملی، زمینه تحول جوهری را به همراه دارد؛ تاجایی‌که گوهر ذات انسان در اثر سیر جوهری به سمت خاص حرکت کرده و با به دست آوردن ملکات نفسانی و گذر از جنبه حال بودن اوصاف، زمینه تحول ذات را فراهم می‌کند، به طوری که ملکات نفسانی، تدریجاً



به عنوان صورت نوعیه و فصل مقوم در می آید. با این تحلیل، هرگز انسان، نوع اخیر نیست؛ بلکه نوع اخیر، چیزی است که با حرکت جوهری پدید می آید. پس در واقع، یک وجود است که از جسم عنصری شروع می شود و با تحوّل ذاتی و حرکت جوهری در مسیر تکامل قرار می گیرد. نفس هر شخصی در طول عمر او ساخته می شود؛ زیرا نفس در ابتدا، خالی از صفات ثانوی و کمالات است. بنابراین، انسان با تقویت عقل نظری، به اندیشه های درست و با تقویت عقل عملی به نیت پاک و اخلاق صالح راه می یابد و با آن دو، به ملک ملائکه راه می یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج. ۳، ص. ۲۳۳). لذا در حرکت جوهری، خود متحرک نیز، عین حرکت است؛ از این رو، همه اجناس و فصول قریب و بعید، بر متحرک جوهری به گونه ای لایشرط، صادق است و به هر مرتبه وجودی که می رسد، اتحاد وجودی با همان مرحله پیدا می کند و امکان ندارد که کاری در محدوده بدن، بدون علم نفس، انجام شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص. ۳۱۳). در حرکت جوهری، قوای تحریکی یا ادراکی تا جایی می رسند که درک او عین عمل و علم او عین قدرت می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص. ۳۱۲). بنابراین در این حالت، دیگر سهو و نسیان و لغزش و امثال آن تصور نمی شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص. ۲۰۶)؛ زیرا آبشخور جهالت و شیطنت و توهمات، تنها منحصر به «وهم» و «خیال» است که علت آن، وابستگی به جهان ماده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص. ۲۰۶).

با توجه به مبانی ملاصدرا می توان گفت انسان با عمل خود، جهت حرکت جوهری نفس را انتخاب و اختیار می کند. بنابراین عمل در حقیقت، قوام دهنده و تداوم دهنده حرکت جوهری نفس است.

۵. تحلیل نهایی

پس از روشن شدن زمینه ها و مقدمات بحث، اکنون به این مسئله اصلی می پردازیم که چگونه افعال و اعمال اختیاری ما می توانند در جریان حرکت جوهری و ذاتی نفس، اثرگذار باشند. از دیدگاه فلسفی، انسان، دارای ابعاد وجودی متعددی می باشد و اعمال و رفتارهای او بر ابعاد وجودی اش تأثیر می گذارند. بنابر قاعده «النفس و البدن یتعاکسان فی التّأثیر و التّأثر» خروجی های انسان چه باطنی و چه ظاهری در گستره اعمال ما قرار دارند و به شرط ارادی بودن و تداوم داشتن بر جنبه های وجودی ما تأثیرگذار خواهند بود؛ زیرا بین نفس و بدن رابطه اتحاد حقیقی برقرار



است و هر اتفاقی که در یک ساحت رخ دهد، بر ساحت دیگر اثرگذار خواهد باشد. این تأثیرگذاری، در جهت‌دهی به مسیر حرکت جوهری جبلی انسان، خود را نشان می‌دهد. حال این پرسش مطرح می‌شود اساساً چرا اعمال ارادی در جهت‌گیری حرکت جوهری نقش دارند؟ در مقام پاسخ به این سؤال باید دو حیث متفاوت نفس آدمی و کارکرد متفاوت هر کدام را در نظر داشت: یکی نفس به اعتبار ذات و دیگری نفس به اعتبار مشارکت با بدن. نفس به اعتبار ذات، عقل نظری است و جنبه عملی آن، داخل در ذات نفس نیست. کار عقل نظری، کسب افاضه از مبادی عالیه بوده و وظیفه عقل عملی، تنظیم رابطه متناسب میان نفس و بدن است. به همین دلیل است که ملاصدرا، عقل عملی را خادم عقل نظری دانسته و بیان می‌کند که عقل نظری در بسیاری از امور، عقل عملی را به خدمت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۰). ملاصدرا برای تشخیص این دو قوه از یکدیگر می‌نویسد:

” فَلِلنَّفْسِ فِي ذَاتِهَا قَوَاتَانِ: نظرية و عملية. تلک لِلصِّدْقِ و الْكِذْبِ و هذه لِلخَيْرِ و الشَّرِّ. هي لِلوَجِبِ و لِلْمُمْكِنِ و الْمُمتَنِعِ و هذه لِلجَمِيلِ و الْقَبِيحِ و الْمُبَاحِ (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۱).

نفس دارای دو قوه نظری و عملی است که به واسطه قوه نظری، صدق و کذب، واجب، ممکن و ممتنع را ادراک می‌کند و با قوه عملی، خیر و شر افعال و زشتی و زیبایی امور را درک می‌کند. پس با صرف نظر از حیث مشارکت نفس با بدن، عمل، موضوعیتی در تکامل ذاتی و جوهری نفس ندارد. با توجه به این حیث نفس است می‌توان به نقش عمل اختیاری در جهت‌گیری حرکت ذاتی و جوهری نفس سخن گفت. به عبارت دیگر، اعمال ارادی و اختیاری، ناشی از عقل عملی، زمینه‌ساز تکامل عقل عملی هستند و تکامل عقل عملی، زمینه‌ساز تکامل عقل نظری می‌باشد و حقیقت انسان به آن است. بنابراین روشن می‌شود که تکامل جوهری انسان، در گرو اعمال ارادی و اختیاری است. اگر گفته شود کار عقل نظری، انفعال در برابر مبادی عالیه و کسب افاضه از آن‌ها است و صرف قرار گرفتن در معرض مبادی عالیه و انفعال در برابر آن‌ها برای افاضه کافی است و نیاز به انجام عمل خاصی ندارد؛ در پاسخ می‌توان گفت نفس، طبق تعریف، ذاتاً مجرد است و فعلاً مادی، تکامل خود را از طریق بدن محقق می‌سازد



و هرگونه افاضه فیض از جانب عقل فعال، نیازمند حصول مقدماتی است که آن مقدمات در حوزه اعمال ارادی انسان قرار دارد.

حال که چرایی تأثیر اعمال ارادی در مسیر حرکت ذاتی و جوهری انسان معلوم شد، به بیان چگونگی ارتباط اعمال ارادی آدمی با این حرکت می‌پردازیم. برای تبیین و فهم چگونگی ارتباط اعمال اختیاری انسان با حرکت ذاتی و جوهری او، لازم است نظر ملاصدرا را دربارهٔ حقیقت عمل بیان کرد. چراکه آگاهی از باطن و حقیقت اعمال، تصویری معقول و منطقی از مسئله به دست خواهد داد. دیدگاه او در باب حقیقت عمل را می‌توان از دیدگاهی که در مورد حقیقت انسان دارد، به دست آورد. همان‌طور که بیان شد، ایشان حقیقت انسان را نفس دانسته و عمل را شأنی از شئون نفس - از آن جهت که در ارتباط با بدن است - می‌داند. ارتباط و وابستگی نفس و بدن در مراتب بالاتر وجودی از بین می‌رود و آنچه جاودانه خواهد ماند، نفس است و بدن از بین می‌رود و حظی از بقاء و ثبوت ندارد. بنابراین، عمل که حرکات این بدن است نیز به خودی خود، هیچ حظی از بقاء و ثبوت ندارد. پس آنچه مهم است، تکرار عمل است؛ از تکرار عمل اثر و حالتی در نفس پدید می‌آید و مستحکم می‌شود و هرچه عمل تکرار بیشتری بیاید، حال، تبدیل به ملکه می‌شود و چون ملکه، رسوخ بیشتری در نفس دارد، سبب می‌شود که فعل مناسب این ملکه بدون مشقت و رنج از نفس صادر شود.

به عبارت دیگر، هرچند نفس انسانی در آغاز پیدایش خود از جمیع صفات و ملکات خالی است، ولی از استعداد لازم جهت کسب علوم و فنون مختلف برخوردار است. آنچه برای هر انسانی تعیین می‌یابد و به فعلیت می‌رسد بر اساس اندیشه‌ها و خواسته‌ها و حرکات گوناگونی است که وی برمی‌گزیند و بدین ترتیب تقدیر و سرنوشت متفاوتی را برای خود رقم می‌زند. در نگاه اولیه و ظاهری، عمل به خودی خود چیزی جز حرکت و انفعال نیست، پس هیچ بهره‌ای از بقا و ثبات ندارد. اما به محض وقوع، اثری در نفس حاصل می‌شود و حالتی قلبی رخ می‌دهد که برای مدت زمانی باقی می‌ماند و در صورت تکرار این اعمال، اثر و حالتی از آن حاصل می‌شود و مستحکم شده و دوام پیدا می‌کند و تبدیل به صفات و ملکات می‌گردد. لذا وقتی افعال و گفتار تکرار شوند، آثار آن‌ها در نفس استحکام می‌یابد و احوال، تبدیل به ملکات می‌شود؛ در نتیجهٔ ایجاد ملکه، فعلی که با آن مناسبت دارد به سهولت و بدون تفکر و تأمل



صادر می‌گردد. بنابراین آنچه از نظر ملاصدرا بقا و ثبات دارد، ملکات و صفات نفسانی است که هم‌زمان با عمل در انسان حاصل می‌شود و همه حقیقت نفس را شکل می‌دهد. به باور ملاصدرا، مقصود خداوند از «عمل» در آیاتی که اشاره به کتابت اعمال شده است، همین ملکات و صفاتی است که در اثر اعمال به وجود می‌آیند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۶، ص. ۳۲). وگرنه به اعتقاد وی اعمال، پدیده‌هایی عدمی هستند که صلاحیت علت واقع شدن برای پادشاه‌ها و عذاب‌ها را ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۶، ص. ۳۲). دلیل این امر از نظر او این است که دار آخرت، سرای زندگی جاوید است و زندگی اخروی، مترادف علم است. پس مواد اشخاص آخرت، تصورات باطنی و تأملات قلبی است، نه حرکت ظاهری و عمل خارجی که وابسته به ماده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۶، ص. ۳۲).

بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، نقش عمل، نقشی عرضی و تبعی است و چون معدوم می‌شود، خیر و منفعتی ندارد، جز اینکه در پس آن، حالی در نفس انسان ایجاد می‌شود و آن حال، رسوخ یافته و سبب فعل مناسب خود می‌شود.

با توجه به اینکه ملاصدرا در پی پذیرش حرکت جوهری، تغییر تدریجی در جوهر نفس را نیز پذیرفت و با نظر فیلسوفان پیش از خود که معتقد بودند نفس انسان‌ها در مراحل مختلف جنینی و کودکی با زمانی که عقل بالفعل شود، تفاوت ذاتی ندارد و در همه این زمان‌ها، جوهر واحدی است و تنها در اعراض متفاوت است، مخالفت کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۶۷۷-۶۱۸)، نفوس بشری از نظر او، همواره در حال دگرگونی از حالی به حال دیگر است و دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است. از دیدگاه ایشان، هرکس با رجوع به خود پی می‌برد که در هر لحظه، شأن جدیدی بر نفسش عارض می‌شود و هویت کنونی‌اش غیر از هویت پیشینی او بوده است و این تفاوت و تغایر، چیزی جز اختلاف اطوار ذات واحد نیست. بنابراین نفس انسانی، واحد مستمر متجددی است که میان هیولا و عقل کشیده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۰).

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که نفس آدمی، حقیقتی ثابت نیست، بلکه در هر آن، در حال سیروورت و شدن است و آدمی لحظه به لحظه با هر اراده، تصور، تصدیق و رفتار و عملی، ذات خویش را می‌سازد و نفس، چیزی جز تجسم عینی مکتسبات و دستاوردهای خویش نیست و تفاوت انسان با سایر موجودات، همین دگرگونی احوال و ترقی در نشئات طولی



وجود است که با اشتداد وجودی از نشئه‌ای خارج و به نشئه دیگر وارد می‌گردد. لذا نفس انسان بر مبنای اصل حرکت جوهری، پیوسته در حال تبدیل و تحول وجودی و ذاتی است؛ بدین معنا که انسان در اوایل زندگی جنینی، وجودی نباتی دارد و در اواخر دوره جنینی و اوایل دوره نوزادی به مرحله حیوان بالفعل و انسان بالقوه می‌رسد؛ یعنی آدمی پس از تشکیل فطرت انسانی‌اش، به دلیل قابلیت‌های موجود در ماده آن، بالقوه انسان یا ملک و یا شیطان است و رشته‌ای باطنی و وجودی، مرحله جمادی او را به مرتبه انسانی و نهایتاً ملکی یا شیطان صفتی پیش می‌برد. خلاصه اینکه انسان بر مبنای افکار و اندیشه‌هایش، انجام اعمال و رفتارهای خاصی را اراده می‌کند و با تکرار آن اعمال و رفتار و رسوخ آن‌ها در نفس، صاحب منش و شخصیت ویژه‌ای می‌شود و همین شخصیت شکل‌گرفته به افکار و اعمالش، جهت می‌دهد و این بدان معنا است که افکار، رفتار و اعمال فرد، در متن حرکت جوهری نفس قرار می‌گیرند و تحول ذاتی و حقیقی در وجود شخصیت انسان می‌آورند.

نتیجه‌گیری

بر مبنای پژوهش، می‌توان نتایج زیر را صورت‌بندی نمود:

۱. در نظام فلسفی ملاصدرا، نفس، موجودی است که همواره در تغییر و سیلان است.
۲. عمل در باطن انسان، صورتی وجودی پدید می‌آورد و بر حرکت جوهری نفس، اثرگذار است؛ زیرا عمل از سنخ وجود است و اثر گذاشتن، شأن وجود است.
۳. رابطه بین عمل اختیاری و ملکات نفسانی، متقابل است؛ یعنی عمل اختیاری، عامل ایجاد ملکات است و ملکات نیز موجب تکرار اعمال است.
۴. اعمال اختیاری، مسیر و جهت حرکت جوهری نفس را مشخص می‌کند.
۵. عمل در سیر وجودی نفس، نه تنها از مادیت تا تجرد آن، نقش ایفا می‌کند، بلکه عامل هویت بخشی و تشخیص دهی به وجود نفس است.
۶. تربیت در فلسفه ملاصدرا و نقش آن در کنترل و تنظیم اراده و اعمال اختیاری انسان، مهم و برجسته است. از دیدگاه او، نفس انسانی موجودی متحول و رو به کمال است که بدون تربیت، پیوسته در معرض سقوط و نقصان قرار دارد؛ زیرا هر عملی که از نفس صادر می‌شود، در وجود انسان و تغییر مسیر حرکت جوهری او تأثیرگذار است.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

برای این مقاله، هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری و غیرانتفاعی دریافت نشده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در این پژوهش از ابتدا تا پایان آن، مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از ابزار هوش مصنوعی «ویرا» به منظور ترجمه و ویرایش چکیده تفصیلی انگلیسی بهره برده‌اند. پس از استفاده از این ابزار، آنان محتوای ترجمه شده را بازبینی، اصلاح و ویرایش نموده‌اند و مسئولیت کامل محتوای منتشر شده را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان در تمام مراحل پژوهش، اخلاق در پژوهش را رعایت کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین و کریم زاده، رحمت الله. (۱۳۸۶). رابطه نفس و بدن. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۳(۶)، ۱۹-۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۴۸). **طبیعیات الشفا**. قاهره: دار الکتب العربیة.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). **الهیات الشفا**. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۴. احمد بن فارس، ابوالحسن. (۱۳۹۹ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: دار الفکر.
۵. ارشادی نیا، محمدرضا. (۱۳۹۳). رهاوردهای هستی‌شناختی حرکت جوهری در دیدگاه استاد آشتیانی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۹(۱۵)، ۳۱-۵۴.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶الف). **تفسیر انسان به انسان**. قم: نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ب). **مراحل اخلاق در قرآن**. قم: نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). **وحی و نبوت در قرآن**. قم: نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). **هدایت در قرآن**. قم: نشر اسراء.
۱۰. ذاکری، مهدی. (۱۳۹۴). **درآمدی به فلسفه عمل**. تهران: سمت.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۴). **مفردات الفاظ القرآن (ج ۴)**. تهران: اساطیر.
۱۲. رستمی، ابراهیم و حسینی زیدی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۳). تحلیل اراده الهی در فلسفه اسلامی در تناظر با افعال اختیاری نفس انسانی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۸(۳۲)، ۱۴۵-۱۶۸.
۱۳. زمانی‌ها، حسین و یاوری، طاهره. (۱۳۹۶). تحلیل چیستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا. **حکمت معاصر**، ۸(۳)، ۱۷۱-۱۸۸.
۱۴. سبزواری، ملاحادی. (۱۴۲۲ق). **شرح منظومه**. قم: نشر ناب.
۱۵. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). **فرهنگ معارف اسلامی**. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۶. صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). **فرهنگ فلسفی (ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی)**. تهران: نشر حکمت.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۳). **فرازهایی از اسلام (تحقیق مهدی آیت‌اللهی)**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۲). **نهایة الحکمة**. قم: جامعه مدرسین.
۲۰. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله. (۱۳۵۳). **الفروق اللغویة**. قم: مکتبه بصیرتی.
۲۱. کاتبی، نجم‌الدین علی و میرک نجاری، محمد بن مبارکشاه. (۱۳۵۳). **حکمة العین و شرحه**. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۲. کیمیجانی، حامد. (۱۴۰۰). تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جیلی آن. **نسیم خرد**، ۷(۱)، ۸۵-۹۸.



۲۳. مرادی، فرشاد، فهیم، محسن و فهیم، علیرضا. (۱۴۰۳). نقش عمل در معرفت عقلانی نزد ملاصدرا و قرچغای خان. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۱)، ۵۵-۶۸.
۲۴. مصطفوی، سید حسن. (۱۳۹۱). *شرح نمط سوم اشارات و تنبیهات*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۲ الف). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (حاشیة علامه طباطبایی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۷). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات معارف.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۲ ب). *شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفا* (ج ۱: تحقیق نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۹). *الشواهد الربوبیة*. تهران: نشر اساطیر.
۲۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب* (تحقیق محمد خواجه‌جوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۰. یکه‌زارع، صغری، کاملان، محمدصادق و پروانه، محمود. (۱۳۹۱). تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا. *انسان پژوهی دینی*، ۹(۲۷)، ۱۲۵-۱۴۷.



Resources

1. Abī al-Ḥasan, A. F. (1979). *Al-Mu'jam fi Mmaqāyīs al-Lughah* (The Comprehensive Dictionary of Language Measures). Qom: Dār al-Fikr. [In Arabic]
2. Abū Hilāl al-'Askarī. (1934). *Al-Furūq al-Lughawīyah* (Linguistic Distinctions). Qom: Maktabat Bašīratī. [In Arabic]
3. Al-Iṣfahānī, R. (2001). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Lexical Analysis of Qur'anic Words) (Vol. 4). Tehran: Asāṭīr. [In Arabic]
4. Al-Sabzawārī, M. H. (2001). *Sharḥ al-Manzūmah* (Commentary on the Philosophical Poem). Qom: Nāb. [In Arabic]
5. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1969). *Al-Shifā': al-Ṭabī'iyāt* (The Healing: Physics). Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah. [In Arabic]
6. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1985). *Al-Shifā': al-Ilāhiyyāt* (The Healing: Metaphysics). Qom: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
7. Ibrāhīmī Dīnānī, G. Ḥ., & Karīmzādeh, R. (2011). "The Relationship between the Soul and the Body." *Islamic Philosophical Teachings* 3(6), 19–33. [In Persian]
8. Irshādī-niyā, M. R. (2014). "Ontological Implications of Substantial Motion in the View of Ayatollah Āshtiyānī." *Islamic Philosophical Doctrines* 9(15), 31–54. [In Persian]
9. Jawādī Āmulī, 'A. (2000). *Vahy wa Nubuwwat dar Qur'ān* (Revelation and Prophecy in the Qur'ān) (2nd ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
10. Jawādī Āmulī, 'A. (2001). *Hidāyat dar Qur'ān* (Guidance in the Qur'ān) (2nd ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
11. Jawādī Āmulī, 'A. (2004a). *Marāḡel-e Akhlāq dar Qur'ān* (Stages of Ethics in the Qur'ān) (7th ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
12. Jawādī Āmulī, 'A. (2004b). *Tafsīr-e Ensān be Ensān* (The Interpretation of Human to Human) (3rd ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
13. Kātibī, N. 'A., & Mīrnejādī. (1934). *Ḥukūmat al-'ayn wa Sharḡuhu* (The Governance of the Eye and its Commentary). Mashhad: Firdawsī University. [In Persian]
14. Kūmjānī, H. (2020). "Analysis of the Theory of Substantial Motion of the Soul and Reinterpretation of the Definition of the Soul Based on Its Essential Motion." *Nasīm-e Kherad* 7(1), 85–98. [In Persian]



15. Mullā Ṣadrā (1944). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Unseen). Tehran: Institute for Cultural Research and Development. [In Arabic]
16. Mullā Ṣadrā (2004a). *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿaqliyah al-Arbaʿah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys) (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
17. Mullā Ṣadrā (2004b). *Sharḥ wa Taʿlīqah-ye Ṣadr al-Mutaʿālihiṅ bar al-Hidāyah wa al-Shifāʾ* (Commentary and Glosses of Ṣadr al-Mutaʿālihiṅ on al-Hidāyah and al-Shifāʾ) (Vol. 1) (J. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Ṣadrā. [In Arabic]
18. Mullā Ṣadrā (2007). *Tafsīr al-Qurʾān al-Kkarīm* (Commentary on the Noble Qurʾān) (3rd ed.). Qom: Maʿārif. [In Arabic]
19. Mullā Ṣadrā (2011). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah* (Divine Witnesses) (4th ed.). Tehran: Asāṭir. [In Arabic]
20. Murādī, F., Faḥīm, M., & Faḥīm, A. (2023). "The Role of Action in Rational Knowledge According to Mullā Ṣadrā and Qarāchaghāyī Khān." *Maʿrifat wa Baṣīrat-e Islāmī* 3(1), 55–68. <https://doi.org/10.61838/iki.103> [In Persian]
21. Muṣṭafawī, S. H. (2012). *Sharḥ-e Namat-e Sevvum-e Ishārāt wa Tanbīhāt* (Commentary on the Third Section of al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt). Tehran: Dāneshgāh-e Imām Ṣādiq. [In Persian]
22. Rustamī, I., & Ḥusaynī Zaydī, S. A. (2024). "Analysis of the Divine Will in Islamic Philosophy in Correspondence to the Voluntary Actions of the Human Soul." *Islamic Philosophical Doctrines* 18(32), 145–168. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5345.1454> [In Persian]
23. Sajjādī, S. J. (1993). *Farhang-e Maʿārif-e Islāmī* (Dictionary of Islamic Knowledge) (3rd ed.). Tehran: The University of Tehran. [In Persian]
24. Ṣalībā, J., & Ṣanāʾī Dārabīdī, M. (1988). *Farhang-e Falsafī* (Philosophical Dictionary). Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
25. Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1943). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Ultimate of Wisdom). Qom: Majmaʿ al-Mudarrisīn. [In Arabic]
26. Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1993). *Farāz-hāʾī az Islām* (Fragments of Islam) (M. Āyatollahī, Ed.). Qom: Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī. [In Persian]
27. Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1996). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʾān* (The Balance in the Interpretation of the Qurʾān) (5th ed.). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Islāmī. [In Arabic]



28. Yikizār, S., Kamālān, M. S., & Parvānah, M. (2011). "The Impact of the Theory of Substantial Motion on Mullā Ṣadrā's Psychology of the Soul." *Ensān-pazhūhī-ye Dīnī* (Religious Anthropology)9(27), 125–147. [In Persian]
29. Zākīrī, M. (2015). *Darāmadī bar Falsafeh-ye 'amal* (An introduction to the Philosophy of Action). Tehran: SAMT. [In Persian]
30. Zamānīhā, H., & Yāvarī, T. (2018). "Determining the Essence and Reality of the Imaginal Body and Its Role in Explaining the Relationship between the Soul and the Body in Mullā Ṣadrā's Philosophy." *Hikmat-e Mu'āṣir* (Contemporary Wisdom)8(3), 171–188. [In Persian]