

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





نشریه علمی

# آموزه‌های فلسفه اسلامی

دوره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، شماره ۳۷



# فهرست

## مقالات پژوهشی

- تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) از منظر فض یوسفی؛ الگویی برای انسان کامل ..... ۷  
فاطمه سادات (مهناز) توکلی و فاطمه عابدینی
- نقش فطرت و وجدان در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا و هایدگر ..... ۳۹  
امین دهقانی، عباس جوارشکیان، جهانگیر مسعودی و سید مرتضی حسینی شاهرودی
- تحلیل و بررسی دیدگاه حمزه فناری پیرامون حقیقت زمان ..... ۸۵  
رضا حصاری و حمیدرضا خادمی
- تحلیل تطبیقی برهان صدیقین ملاصدرا با نقدهای آنتونی فلو بر مبانی متافیزیکی براهین اثبات خدا... ۱۰۹  
محمد حیدری فرد
- بررسی تطبیقی معرفت شناسی دینی از دیدگاه ملاصدرا و پلانتینگا ..... ۱۴۳  
فهیمة خوشنویسان
- بازخوانی تحلیلی - نظری مؤلفه های انسان شناسی آقانورالدین عراقی و تطبیق اجمالی آن بر مبانی  
حکمت متعالیه ..... ۱۷۹  
سعید فامیل دردشتی و مهرداد حسن بیگی

۲۰۹ ..... بررسی دفاعیات فیاض لاهیجی از براهین محقق خفری در اثبات واجب الوجود

محمد رضا فرهنگدکيا

۲۳۳ ..... نقد و ارزیابی نگاه‌های قرآنی عصمت انبیا بر اساس مبانی کلامی - تفسیری

رضا قاسمی نژاد، محمد مرادی، مهدی نصرتیان اهور و سید امیر سخاوتیان

۲۶۳ ..... دو تلقی از ریاضت نفس: تحلیل تطبیقی مبانی انسان‌شناختی ابن سینا و ملاصدرا

حامده راستایی و حسن کرمی

۲۸۹ ..... واکاوی تردید در روایت «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ...» با تأکید بر مبانی حکمی و عرفانی

رامین گل‌مکانی، سید علی دلبری و محمود مقدس شرق

۳۲۱ ..... تربیت اخلاقی در اووان کودکی از منظر اندیشمندان مشاء

فاطمه موحدی پارسا

### مقاله ترویجی

۳۵۱ ..... تحول مفهوم قدرت خدا و دلایل اثبات آن در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد

حمید عطائی نظری



# The Path of Spiritual Realization of the Perfect Human in al-Faṣṣ al-Yūsufī, in Light of the Manifestation (*Tajallī*) of the Divine Names

Fāṭemeh Sadāt (Mahnāz) Tavakkolī<sup>1</sup> | Fāṭemeh Ābedīnī<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religious Studies and Mysticism, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [m-avackoli@sbu.ac.ir](mailto:m-avackoli@sbu.ac.ir)
2. Master's Student, Department of Religious Studies and Mysticism, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: [fatemehabedini112@gmail.com](mailto:fatemehabedini112@gmail.com)



## Article Info

### Article type:

Research Article

Received: 25 July 2025  
Revised: 6 November 2025  
Accepted: 24 December 2025  
Available Online: 5 January 2026

### Keywords:

Ibn 'Arabī; al-Faṣṣ al-Yūsufī; Perfect Human; Imagination; Divine Names; Light, Wise, All-Knowing, Fashioner, Beautiful.



## Abstract

**A**l-Faṣṣ al-Yūsufī of Ibn 'Arabī is regarded as one of the most distinguished sections of *Fuṣūṣ al-Hikmah*, in which luminous wisdom (*al-Hikmah al-Nūrīyyah*) is attributed to Prophet Joseph (Yūsuf, peace be upon him). In this Faṣṣ, Ibn 'Arabī, relying on the ontological foundations of the unity of existence (*Waḥdah al-Wujūd*) and the theory of manifestation (*Tajallī*), interprets the story of Joseph not merely as a historical narrative but as an allegory of the spiritual journey of the human soul—from darkness to light, from form to meaning, and from multiplicity to unity. In this interpretation, Prophet Joseph is presented as the locus of manifestation of the divine Names of beauty and light, such as *al-Nūr* (the Light), *al-Muṣawwir* (the Fashioner), *al-'ālim* (the All-Knowing), *al-Jamīl* (the Beautiful), *al-Ḥakīm* (the Wise), and *al-Haqq* (the Real), since in him are united both the knowledge of dream interpretation and intrinsic beauty and luminosity. Through luminous wisdom, Ibn 'Arabī explicates the relationship between the imaginal realm (*al-'ālam al-Mithāl*), imagination (*khayāl*), and the knowledge of interpretation (*ta'bīr*), demonstrating that Joseph, as the Perfect Human (*al-Insān al-Kāmil*), is a mirror in which the divine Names are manifested at different levels of being. Employing a descriptive-analytical method and drawing upon the text of *al-Faṣṣ al-Yūsufī* and the commentaries of major figures such as *al-Jandī*, *al-Qaysarī*, *al-Khwārazmī*, *Pārsā*, and other commentators, this paper analyzes the manifestations of the divine Names and the symbolic meaning of the Yūsufī spiritual journey, and on this basis proposes a Yūsufī model of the Perfect Human. Among the findings of the research is that *al-Faṣṣ al-Yūsufī* depicts a system of luminous and hermeneutical knowledge in which knowledge and beauty, imagination and reality, and the outward and the inward are unified in the light of the Manifestation of the divine Names—such as Light, Wise, Fashioner, All-Knowing, Beautiful, Guardian (*Walī*), Manifest (*Zāhir*), Hidden (*Bāṭin*), and other Names—and by focusing on this innovative insight, the Yūsufī paradigm of the Perfect Human is introduced.

**Cite this article:** Tavakkolī, F., S. Ābedīnī, A. (2025). The Path of Spiritual Realization of the Perfect Human in al-Faṣṣ al-Yūsufī, in Light of the Manifestation (*Tajallī*) of the Divine Names. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 7-38. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7592.1662>





## Extended Abstract

### Introduction

This study examines the manifestation of Divine Names in Sūrah Yūsuf and presents a practical and theoretical model of the Perfect Human. It is relevant for scholars of Islamic mysticism and philosophy, as well as seekers interested in practical spiritual way-faring. Previous studies mostly focused on end-of-verse analysis or general ethical and mystical themes, with limited attention to the systematic appearance of Divine Names within narrative events, character interactions, and dialogues. This study, using *Fuṣūṣ al-Ḥikam* by Ibn ‘Arabī (the Joseph section), elucidates the revelation of Divine truths in Prophet Yūsuf and provides a coherent model of the Perfect Human.

### Method and Research Tools

The study is analytical-descriptive with a mystical-interpretive approach, based on qualitative content analysis. Research tools include the Joseph section of *Fuṣūṣ al-Ḥikam* by Ibn ‘Arabī, key commentaries by al-Jundī, al-Qayṣarī, al-Khwārazmī, and Pārsā, and mystical interpretations of Sūrah Yūsuf. Data analysis focused on the manifestation of Divine Names throughout narrative events, character actions, and dialogues, using mystical insight and intuition.

### Findings

The story of Yūsuf (Joseph) illustrates the manifestation of Divine abundance at the height of human need. Divine Names gradually and harmoniously emerge, showing that true human identity is contingent and shadowy (“Fahwā Huwīyatunā lā Huwīyatunā”). From *Fuṣūṣ al-Ḥikam*’s perspective, Sūrah Yūsuf maps the soul’s journey through Divine manifestations, from dreams and imagination to the direct vision of the One beyond multiplicity. Prophet Yūsuf exemplifies the Perfect Human, attaining nearness to God through patience, submission, chastity, reliance on God, divine knowledge, and love for God and His Names. Recognizing Names such as al-‘ālīm, al-Ḥakīm, al-Laṭīf, al-Jamīl, al-Walī, al-‘azīz, al-Raḥīm, and al-Qahhār serves as both epistemological tools and practical paths for inner cultivation.

### Conclusion

Sūrah Yūsuf is not merely a moral or historical narrative but a comprehensive model for realizing the Perfect Human. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*’s interpretation transforms the concept from theory into practical spiritual guidance. Scientifically, it contributes to re-examining the Perfect Human in mystical theory and clarifying the link between mystical knowledge and practice. Practically, it informs the teaching of Islamic mysticism, developing spiritual-educational texts, and designing programs for seekers, making the path to human perfection more tangible. Open questions include the model’s relation to other



sections of *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, comparison with later mystics' conceptions, and translating theory into contemporary practical spiritual paths, offering avenues for future research.

### ***Author Contributions***

The first and corresponding author contributed to conceptualization, research design, text revision, and final editing (55%). The second author contributed to drafting and source collection (45%).

### ***Data Availability Statement***

Study data consist of written and mystical-exegetical sources; no public dataset exists.

### ***Declaration of AI Use***

ChatGPT was used to make minor editions, under the supervision of the corresponding author. The authors are fully responsible for the analyses and findings.



## تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) از منظر فصّ یوسفی؛ الگویی برای انسان کامل

فاطمه سادات (مهناز) توکلی<sup>۱</sup> ✉ | فاطمه عابدینی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [m-tavackoli@sbu.ac.ir](mailto:m-tavackoli@sbu.ac.ir)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: [Fatemehabedini112@gmail.com](mailto:Fatemehabedini112@gmail.com)

### چکیده

فصّ یوسفی ابن عربی از بخش‌های ممتاز فصوص الحکم محسوب می‌شود که در آن حکمت نوری به حضرت یوسف (ع) نسبت داده شده است. ابن عربی در این فصّ، با تکیه بر مبانی هستی‌شناسی وحدت وجود و نظریه تجلی، داستان یوسف را نه صرفاً روایتی تاریخی، بلکه تمثیلی از سیر روح انسانی از ظلمت به نور، از صورت به معنا و از کثرت به وحدت می‌داند. در این تفسیر، حضرت یوسف مظهر اسماء جمالی و نوری خداوند همچون النور، المصور، العلیم، الجمیل، الحکیم و الحق است؛ زیرا در او هم علم تأویل رؤیا و هم جمال و نورانیت ذاتی جمع شده است. ابن عربی از طریق حکمت نوری، رابطه میان عالم مثال، خیال و علم تعبیر را تبیین و نشان می‌دهد که یوسف، به عنوان انسان کامل، آینه‌ای است که در آن اسماء الهی در مراتب مختلف ظهور می‌یابند. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و بر اساس متن فصّ یوسفی و شرح بزرگانی چون جندی، قیصری، خوارزمی، پارسا و دیگر شارحان بر این فصّ، به تحلیل جلوه‌های اسمائی و معنای رمزی سیر یوسفی پرداخته و بر مبنای آن الگوی انسان کامل یوسفی را ارائه نموده است. از جمله نتایج پژوهش آنکه فصّ یوسفی، نظامی از معرفت نوری و تأویلی را تصویر می‌کند که در آن علم و جمال، خیال و حقیقت و ظاهر و باطن در پرتو تجلی اسماء الهی مانند نور، حکیم، مصور، علیم، جمیل، ولی، ظاهر، باطن و اسماء دیگر به وحدت می‌رسند، و با تمرکز بر این نکته بدیع، الگوی انسان کامل یوسفی به مخاطب معرفی می‌شود.

**استناد:** توکلی، فاطمه سادات (مهناز)؛ عابدینی، فاطمه. (۱۴۰۴). تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) از منظر فصّ یوسفی؛ الگویی برای انسان کامل. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۷-۲۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7592.1662>

### اطلاعات مقاله



#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴ / ۷ / ۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴ / ۸ / ۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۲۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۱۵

### کلیدواژه‌ها

ابن عربی، فصّ یوسفی، انسان کامل، خیال، اسماء الهی: نور، حکیم، علیم، مصور، جمیل.





## مقدمه

قصص قرآن کریم و از جمله داستان حضرت یوسف صرفاً روایاتی تاریخی برای عبرت‌آموزی نیستند، بلکه بستری غنی و چندلایه برای تأویل‌های عرفانی و کشف حقایق باطنی به شمار می‌روند. هریک از شخصیت‌ها، رویدادها و حتی ابتلائات مطرح‌شده در این داستان، در نگاه عارفان آینه‌ای برای بازتاب حقیقتی متعالی‌تر است. در میان مکاتب عرفانی، مکتب محی‌الدین ابن عربی با محوریت اصل «وحدت وجود» و نظریه «تجلی اسماء الهی»، چارچوبی منسجم برای رمزگشایی از این لایه‌های باطنی ارائه می‌دهد. از منظر او، کل عالم هستی و از آن جمله سرگذشت انبیا، صحنه ظهور و تجلی نام‌های خداوند است.

ابن عربی هر فرص از بیست و هفت فص کتاب ارزشمند فصوص الحکم را به نام یکی از برگزیدگان عالم اختصاص داده است؛ از نظر او، «نور» حکمتی است که سبب تمایز حضرت یوسف (ع) از سایر پیامبران شده است.

تمرکز مقاله پیش رو بر این مطلب است که داستان حضرت یوسف، آن‌چنان‌که توسط شیخ اکبر در «فص حکمت نوریه در کلمه یوسفیه» تبیین شده، با اختصاص به حضرت یوسف (ع)، حکمت منسوب به ایشان را «حکمت نوری» می‌نامد؛ این حکمت با عالم خیال، رؤیا و علم تأویل گره خورده و داستان یوسف را به عنوان بهترین نمونه برای تبیین چگونگی عبور از «صورت» به «معنا» و درک تجلیات حق در عالم کثرت معرفی می‌کند؛ همچنین آن را نه صرفاً روایتی تاریخی، بلکه صحنه نمایش و تجلی نظام مند اسماء الهی می‌داند. متون برگزیده از این فص که در ادامه به تحلیل یکپارچه آن‌ها خواهیم پرداخت، نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم کلیدی این مکتب، همچون «وجود به مثابه نور»، «عالم به مثابه سایه و خیال» و «معرفت به مثابه تعبیر»، ابزارهای مفهومی لازم برای رمزگشایی از تجلیات اسمائی در این سوره را فراهم می‌آورند. در این دیدگاه، زندگی حضرت یوسف (ع) از رؤیای کودکی تا رسیدن به حاکمیت مصر، نموداری از چگونگی ظهور اسماء باطنی حق در صور ظاهری عالم است.

این داستان که قرآن آن را یکی از زیباترین قصه‌ها خوانده، با خوابی که یوسف (ع) در کودکی می‌بیند آغاز می‌شود. قهرمان قصه دو ویژگی برجسته دارد و ماجرا پیرامون این دو رکن اصلی وی می‌گذرد: نخست زیبایی یوسف (ع) و دیگری مهارت او در تعبیر خواب. (ابن عربی،



این مقاله با رویکردی توصیفی تحلیلی، بر اساس منابع اصیل عرفان نظری و شارحان بزرگ فصوص الحکم، به واکاوی این پرسش‌ها پرداخته و درصدد است تا نشان دهد که فصّ یوسفیه، نمونه‌ای ممتاز از تأویل اسمائی قرآن در نظام فکری ابن عربی است؛ نظامی که در آن، داستان یوسف الگویی برای سیر انسان از عالم خیال به عالم حقیقت و از کثرت به وحدت الهی است. همچنین بر آن است تا با رویکردی ترکیبی از فلسفه و عرفان، نقش اسماء الهی را در حکمت نوریّه یوسفی تبیین کند.

### ۱. پیشینه پژوهش

موضوع تجلی اسماء الهی در سوره یوسف (ع) به طور ضمنی و در خصوص تعدادی از اسماء مطرح شده، اما پژوهش مستقلی که این مسئله را به صورت جامع و با نظر به همه اسماء بررسی کند، انجام نشده است. از جمله پژوهش‌های مشابه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. ارتباط اسماء و صفات الهی مذکور در پایان آیات با محتوای آیات سوره‌های توبه، یونس، هود و یوسف (نوشته علی اکبر ریحانی اصل بجوانی): این تحقیق صرفاً به بررسی اسماء حسنی الهی که به صراحت در انتهای آیات ذکر شده‌اند، می‌پردازد و ارتباط معنایی و بلاغی همان نام را با همان آیه مشخص می‌سجد. رویکرد این پژوهش تفسیری، کلامی و بلاغی است و هدف آن، اثبات انسجام و حکمت قرآن در انتخاب اسامی پایانی آیات است، که این یک هدف در حوزه علوم قرآنی محسوب می‌شود. درحالی‌که پژوهش جاری از نظر گستره، روش‌شناسی و هدف نهایی، تفاوت ماهوی دارد؛ تمرکز آن بر یک سوره است تا بتواند تجلی اسماء الهی (اسماء ظاهر و مستتر) را نه فقط در پایان آیات، بلکه در بطن تمام داستان، کنش شخصیت‌ها، گفت‌وگوها و وقایع بررسی کند. همچنین هدف آن، تبیین چگونگی ظهور و تجلی حقایق الهی در آینه وجودی یک انسان کامل (حضرت یوسف) بر اساس یک بینش عرفانی منسجم است.
۲. رویکرد عرفانی به داستان حضرت یوسف (ع) در تفاسیر عرفانی: پژوهش جناب آقای خلیل پروینی و سید علی دسپ با عنوان «رویکرد عرفانی به داستان حضرت یوسف (ع) در تفاسیر عرفانی»، به تحلیل و بررسی این داستان در ده تفسیر عرفانی می‌پردازد. محور اصلی آن پژوهش، واکاوی روش‌شناسی مفسران، رویکرد عرفانی آن‌ها و سیر تطور نگاه عارفانه به داستان یوسف (ع) است و بر سبک نگارش و نوع نگرش مفسران تمرکز دارد. درحالی‌که پژوهش پیشین بر تحلیل



تفاسیر و روش مفسران متمرکز است؛ این تحقیق می‌کوشد تا معانی و مفاهیم داستان حضرت یوسف (ع) را مشخصاً از منظر «تجلی اسماء الهی» مورد بررسی و تبیین قرار دهد. به عبارت دیگر، در این پژوهش، همه ابعاد مطرح در تفاسیر عرفانی این سوره مورد نظر نبوده و بلکه صرفاً تمرکز بر تبیین تجلیات اسمائی آن در شخصیت حضرت یوسف است.

۳. برداشت‌های عرفانی از داستان یوسف (ع): پژوهش انجام شده توسط مریم رئیسی و عطا محمد رادمنش با عنوان «برداشت‌های عرفانی داستان یوسف (ع)»، بر مفاهیم مرتبط با عشق و دیگر مضامین عرفانی متمرکز است. در آن اثر، کوشش شده است تا مضامین و اصطلاحات عرفانی رایج در این داستان، نظیر عشق و غیرت، واکاوی و دیدگاه عارفان در این باره تبیین گردد.

۴. برای پیوند دادن مطالعه حاضر با ادبیات فلسفی و عرفانی منتشر شده در مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی (نشریه علمی-پژوهشی)، می‌توان به مقاله «مقایسه کمال‌نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا» اشاره کرد که به تحلیل فلسفی کمال انسان می‌پردازد و زمینه علمی بحث انسان کامل را در سنت فلسفه اسلامی تبیین می‌نماید (آزادی، نیکخو و فقیه اسفندیاری، ۱۴۰۴). مقاله حاضر اما با اذعان به وجود مضامین غنی عرفانی در جریان زندگی یوسف (ع)، تمرکز اصلی‌اش بررسی عمیق داستان از منظر «اسماء الله» است و هدف، ارائه جامعی از تجلی اسماء الهی است که آن را از پژوهش‌های مذکور کاملاً متمایز می‌سازد.

به طور کلی، می‌توان گفت که تاکنون پژوهشی جامع که به صورت خاص به موضوع «الگوی انسان کامل در فص یوسفی بر اساس تجلی اسماء الهی» پرداخته باشد، انجام نشده است. خلاً بررسی این مسئله خاص و مهم، ضرورت انجام پژوهش حاضر را توجیه می‌کند.

## ۲. حضرت یوسف تجلی اسم «المُصَوِّر» در مقام رؤیا

این اسم از اسماء کلیدی حاکم بر عالم مثال و نقش آن «صورت» و «شکل» بخشیدن به موجودات است. اسم «مصور»، ارواح بی‌شکل را گرفته و به هریک، قالبی مثالی و صورتی غیرمادی می‌بخشد. از منظر عرفانی، عالم خیال در وجود انسان خود اصلی‌ترین جلوه‌گاه اسم الهی «المُصَوِّر» است. «مصور» آن اسم خداوندی است که به حقایق و معانی بی‌صورت، صورتی مشخص و متمایز می‌بخشد. عالم خیال نیز دقیقاً همین کار را می‌کند؛ یعنی معانی کلی و غیبی را

به شکل صور و نمادهای قابل درک برای نفس انسانی تنزل می دهد. رؤیاهای بارزترین فعالیت این عالم هستند.

حضرت یوسف (ع)، به واسطه مقام معنوی والای خود، تجلی و مظهر این اسم الهی در ساحت رؤیا به شمار می رود. او نه تنها دریافت کننده صرف این صور خیالی نبود، بلکه به علم الهی بر زبان صورتگری خداوند تسلط داشت.

علم تأویل یوسف این بود که می توانست بفهمد هر صورتی که اسم «مصور» در عالم خیال یک فرد آفریده است، به کدام حقیقت غیبی و معنای پنهان اشاره دارد. او فرایند صورتگری الهی را به صورت معکوس طی می کرد و معانی بلند و غیبی را از پس پرده نمادهای خیالی استخراج کرده و به زبانی قابل فهم برای دیگران ترجمه می نمود؛ بنابراین مقام حضرت یوسف در ارتباط با رؤیا، مقام تسلط بر زبان اسم «مصور» و توانایی خوانش صورت های عالم خیال برای رسیدن به معانی غیبی بود.

## ۱-۲. عالم مثال، رؤیا (قوه خیال) و ارتباط آن با یوسف (ع)

این فص درباره عالم مثال و ساحتی از انسان که با این عالم اتصال دارد، یعنی قوه خیال و نیز در باب آنچه برای انسان بر اثر اتصالش به عالم مثالی کشف می شود، یعنی صور وجود روحانی مانند صورت هایی که در خواب دیده می شود، بحث می کند (عفی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۷).

خیال، نخستین راه ارتباطی برای کسانی است که مورد توجه حق تعالی و از اهل عنایت هستند. گویی شروع سلوک و معرفت از خیال شکل می گیرد.

ابن عربی در باب خیال در فصوص آورده است:

» خیال یعنی عالم موهم است و وی را وجود حقیقی نیست، یعنی توهم

کرده ای که آن عالم امری زائد و قائم به نفس خودش و خارج از حق است،

درحالی که در نفس الامر این گونه نیست (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۶).

«خیال» نزد محی الدین دارای دو تعبیر است: در معنای نخست، خیال در واقع همان ماسوی الله در نظر گرفته می شود. در این معنا، خیال به کل حضرات خمس اطلاق می شود؛ به عبارتی هرچه در عالم وجود دارد، چه در قالب فیض اقدس و چه در صورت فیض مقدس، همه خیال است و به تعبیر نیاز دارد. این رویکرد به حضرت خیال اساساً بر «عماء» متمرکز



است و بیانگر جریان امر عظیم در محدوده معنایی محدود و مرزی کلمه می‌باشد که از نفس الهی پدید می‌آید و از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌شود. محمود الغراب در توضیح این ساحت از خیال می‌نویسد، ابن عربی آفرینش عالم را با تعبیر شاعرانه و پیدایی کل هستی را مولود تجلی خداوند متعال می‌داند. بر این اساس، اولین ظرفی که کثرت حق را می‌پذیرد، خیال مطلق موسوم به عماء است و شیخ اکبر از آن به حق مخلوق تعبیر می‌کند که جمع ممکنات در آن ظاهر می‌گردد. در حقیقت عماء در این جا همان نفس الرحمن و جامع تمامی مراتب است. این خیال مطلق که از آن به عماء تعبیر می‌شود، در بردارنده تمام مخلوقات خداوند و همانند رحم و زهدانی است که در آن خداوند هرآنچه را بخواهد صورت‌گیری می‌کند (محمود الغراب، ۱۹۸۱، ص. ۳۹۵).

خیال در معنای دوم نزد شیخ اکبر عبارت است از مرتبه واسطه و برزخ میان عالم ملک و ملکوت که در عالم کبیر و در عالم صغیر واسطه میان روحانیت و جسمانیت انسان است. وی در خصوص ساحت خیال چنین می‌نگارد:

» همواره بین دو عالم، عالم دیگری تولد می‌یابد. حضرت اول، حضرت غیبی است که عالم آن نیز عالم غیب خوانده می‌شود و حضرت دوم، عالم حس و شهادت که به آن عالم مُلک گویند. میان دو عالم حقیقتِ بصر (عالم محسوس) و عالم غیبِ بصیرت (عالم معقول)، عالمی میانه پدید می‌آید که آن را حضرت خیال و عالم آن را عالم مثال می‌نامند. از این رو، عالم خیال گسترده‌ترین عوالم است؛ زیرا هر دو مرتبه غیب و شهادت در آن جمع شده‌اند. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج. ۳، ص. ۴۲۳)

ابن عربی به کرات از عماء یاد کرده و تعابیر مختلفی برای آن برشمرده است. وی عماء را «جوهر ثابت» و «نفس رحمانی» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۴۳) و «حق مخلوق به» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۸۳) دانسته است. سعیدالدین فرغانی نیز عماء را «تعین ثانی» یا مرتبه الوهیت و حقیقه الحقایق و خیال مطلق دانسته است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۹).

چون دخول روح در عالم اصلی به واسطه عبور آن از عالم خیال است و به اشراق نور روح بر حضرت خیال، عالم مثال نیز ظاهر می‌گردد، واجب است که نور بر حضرت خیال منبسط شود تا روح، معانی را که در حضرت خیال بر او فایض می‌گردد و متجسد می‌شود، مشاهده کند،



به شهود اعیانی از آنجا بگذرد و به عالم مثال مطلق منتقل شود و به لحاظ ارتباط یوسف (ع) با تأویل رؤیاست که این فص به او اختصاص یافته است (مظاهری، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۱).

## ۲-۲. رؤیا و خیال نزد یوسف جلوه‌گاه علم و حکمت الهی (اسم العلیم و الحکیم)

«رؤیا» مهم‌ترین بحث این فص است: رابطه آن از یک سو با قوه خیال در انسان و از سوی دیگر با عالم مثالی، سپس رابطه رؤیا با وحی و منزلت آن نسبت به وحی. برای بیشتر پیامبران وحی در خواب و رؤیا بوده است. در فص یوسفی ابن عربی، ورود به این موضوع با مفهوم «خیال» آغاز می‌گردد. این هم‌زمانی در نقطه شروع، اهمیت ویژه این داستان را آشکار می‌کند و چرایی روایت شدن آن به صورت یک قصه منسجم در قرآن را روشن می‌سازد.

حضرت یوسف از همان ابتدا با رؤیایی مواجه می‌شود که همه سرنوشت او در آن مستتر است. از نگاه عرفا، این رؤیا رمز نزول روح به عالم ماده و سپس سیر او به سوی عالم حقیقت است. ابن عربی رؤیا را یکی از عالی‌ترین مراتب کشف در معرفت عرفانی می‌داند. رؤیای یوسف، نخستین تجلی اسم علیم و خبیر است. علم به دست آمده از رؤیا، علمی نیست که از راه حس یا عقل حاصل شود، بلکه از مقام قرب و حضوری در باطن صادر می‌شود. یوسف (ع) علم تأویل می‌دانست و می‌توانست صور خیالی را که در رؤیا رخ می‌نمود، به عرصه حس و مشاهده تعبیر نماید. ابن عربی در ابتدای این فص می‌نگارد:

« این حکمت نوریه، نور خود را بر عالم خیال می‌گستراند و آن اول مبادی

وحی الهی است در کسی که مورد عنایت قرار گیرد (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۴۵۱).

لذا از نگاه شیخ اکبر، حکمت نوریه، علمی وهبی است که قلب حضرت یوسف (ع) را منور نموده تا وی به نور الهی بصر بصیرت یابد و درگاه عالم مثال را بگشاید و آن را در عالم حس تعبیر نماید.

از دیدگاه ابن سینا، همانند دیگر فلاسفه، در انسان قوه‌ای باطنی به نام حس مشترک وجود دارد که گزارش حواس پنج‌گانه ظاهری را احساس می‌کند و پذیرا می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص. ۸۳). یوسف (ع) با اتکا به این دانش الهی، آینده را پیش‌بینی نمی‌کرد، بلکه حجاب زمان را کنار زده و حقیقت از پیش معلوم در علم الهی را آشکار می‌ساخت. او خود نیز بر این موهبت الهی اذعان دارد و در پاسخ به یاران زندانی اش می‌گوید: «ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي» (این از چیزهایی است که پروردگارم به من



آموخته است) (یوسف/۳۷)؛ بنابراین توانایی او در تأویل جلوه‌گاه علم خداوندی بود که به او این بصیرت را بخشید تا وقایع آینده را نه به عنوان یک پیشگو، بلکه به عنوان یک عالم متصل به منبع علم مطلق، تبیین و تفسیر نماید.

حکمت الهی که از اسم «حکیم» سرچشمه می‌گیرد، دانشی صرفاً نظری و انتزاعی نیست، بلکه حقیقتی است که نتایج و کارکردهای عملی آن در عالم خارج محقق می‌شود. این جنبه عملی حکمت به صورت بارز در داستان حضرت یوسف (ع) و علم تأویل رؤیای او مشهود است. اسم «حکیم» به حکمت مطلق خداوند اشاره دارد که بر اساس آن، هر پدیده‌ای در جایگاه دقیق خود قرار گرفته و به سوی غایتی مشخص هدایت می‌شود. این حکمت در پیوندی ناگسستنی با اسم «قدیر» عمل می‌کند؛ به این معنا که خداوند نه تنها بهترین تقدیر را بر اساس علم و حکمت خود طراحی می‌کند، بلکه قدرت تحقق و تدبیر آن را نیز داراست.

در سرگذشت حضرت یوسف (ع)، حکمت و قدرت الهی تمامی حوادث، از افتادن در چاه و ورود به زندان تا رسیدن به مقام عزیز مصر را به گونه‌ای تدبیر می‌کند که او را به جایگاه مقدر خویش برساند. در این میان، علم تعبیر خواب به عنوان جلوه‌گاه اصلی و ابزار عملی این حکمت عمل می‌کند. این علم در دست یوسف، صرفاً یک دانش نظری برای کشف امور پنهان نبود، بلکه ابزاری کارآمد برای مدیریت بحران در تعبیر خواب فرعون و نجات مصر از قحطی، اثبات حقانیت در تعبیر خواب زندانیان و نهایتاً زمینه‌سازی برای رسیدن به جایگاه رفیع اجتماعی و معنوی بود.

بنابراین، حکمت متجلی در علم تأویل رؤیای یوسف، نمونه کاملی از حکمت عملی است که نشان می‌دهد چگونه علم الهی (علیم) از طریق تدبیر حکیمانه (حکیم) و قدرت بی‌نهایت (قدیر) در زندگی یک انسان جاری شده و او را به کمال مقدرش می‌رساند.

مولوی هم از عالم رؤیا و خواب سخن گفته و رؤیای یوسف نبی را صادق می‌داند. او بر این باور است که یوسف پیام الهی را از طریق خواب دریافت نموده و خود بر صدق و درستی آن اعتماد داشته است:

من نمی‌کردم گزافه آن دعا	همچو یوسف دیده بودم خواب‌ها
دید یوسف آفتاب و اختران	پیش او سجده‌کنان چون چاکران
اعتمادش بود بر خواب درست	در چه و زندان جز آن را می‌نجست



ز اعتماد او نبودش هیچ غم از غلامی وز ملام و بیش و کم  
چون درافکندند یوسف را به چاه بانگ آمد سماع را او از اله  
که تو روزی شه شوی ای پهلوان تا بمالی این جفا در رویشان  
(مولوی، ۱۳۹۵، آیات ۲۲۹۹-۲۳۳۴)

یعقوب (ع) به عنوان نبی از طریق علم الهی و به فراست می دانست که رؤیای یوسف، حسد برادرانش را برخواهد انگیخت؛ به همین دلیل به یوسف هشدار داد:

» رؤیایت را برای برادرانت بازگو مکن که برایت توطئه ای می چینند. او  
پسرانش را از آن کید تبرئه کرد و آن را به شیطان ملحق نمود (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۰).

این همان اصل «ادب مع الله» است. یعقوب با وجود آنکه می دانست پسرانش عاملان ظاهری توطئه خواهند بود، اما از منظر حقیقت ریشه این فعل را که از حسد و غفلت برمی خیزد، به «شیطان» به عنوان مظهر اسم المصل نسبت داد. او با این کار، پسرانش را از فاعل حقیقی بودن در این گناه، تبرئه می کند، زیرا می داند که آن‌ها تنها «مظهر» و «ابزار» تجلی آن اسم در آن موقعیت خاص هستند.

نتیجه منطقی این ساختار آن است که هر پدیده در جهان مادی، در واقع حلقه نهایی از یک زنجیره طولانی وجودشناختی است که از ذات الهی آغاز می شود؛ بنابراین هیچ چیز در این عالم خودبسنده و قائم به ذات خویش نیست.

» پس هرچه در عالم حس ظاهر می گردد صورت متعینی است از غیبی که به  
تعبیر محتاج است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۴۷۵).

این عصاره چنین جهان بینی است. همان طور که یک رؤیا برای کشف حقیقتش نیازمند «تعبیر» است، پدیده های جهان نیز برای درک حقیقت و پیام نهفته در آن‌ها، محتاج تأویل و عبور از ظاهر به باطن هستند. این اصل، مبنای نظری اهمیت شهود، کشف و علم تأویل در عرفان اسلامی است.

### ۲-۳. صور خیالی تجلی اسماء الله

علم تأویل که موهبت خاص حضرت یوسف بود، در این دیدگاه به یک ابزار معرفت شناسی



محوری تبدیل می‌شود. تأویل، توانایی عبور از صورت ظاهری پدیده به حقیقت باطنی آن است و درک اینکه کدام اسم الهی در پس این حادثه در حال تجلی است. از این منظر حضرت یوسف به عنوان انسان کامل و متحقق به حق، مانند یک شیشه شفاف است که نور اسماء الهی را به وضوح از خود عبور می‌دهد. او در هر لحظه، شاهد تجلی حق است و می‌تواند صورت خیالی، مانند رؤیای پادشاه را به حقیقت باطنی آن یعنی تجلی اسم «رِزَاق» و «مُدَبِّر» در تدبیر سال‌های قحطی تعبیر کند. این در حالی است که اشخاص دیگر مانند برادران یوسف به دلیل کدورت باطنشان، همچون شیشه‌ای تیره عمل کرده و تجلیات حق را به صورت تحریف شده درک می‌کنند و فعل خود را ناشی از حسد و نیرنگ می‌پندارند، حال آنکه در پس پرده، مجرای تجلی اسم «مُدِل» و در نهایت «غفور» بودند.

اوج این تحلیل، درک داستان یوسف در پرتو نظریه «وحدت وجود» است. از این منظر، تمام شخصیت‌ها و نیروهای متضاد در داستان از نیرنگ برادران و مکر زلیخا گرفته تا اراده پادشاه همگی صورت‌های متکثر و مظاهر تجلی یک «وجود» واحد هستند. این وجود واحد، در هر صحنه از داستان، خود را تحت یک اسم الهی خاص متجلی می‌سازد.

وجود حضرت یوسف، نه یک مهارت اکتسابی، بلکه تجلی آشکار این اسم الهی است. این علم، بصیرت و آگاهی ویژه‌ای بود که خداوند از علم بی‌پایان خویش به او عطا فرمود تا بتواند از ظواهر نمادین رؤیایها عبور کرده و به حقیقت پنهان (باطن) و سرانجام امور آگاه شود. تجلیات اسماء الهی نیز در بستر حوادث دنیوی ممکن است در نگاه اول تیره و ناگوار به نظر برسند. مصیبت‌های یوسف در نگاه سطحی، شر و ظلمت بودند، اما در حقیقت، بسترهای ضروری برای تجلی اسماء الهی همچون «حفیظ»، «صبور» و در نهایت «رافع» بودند. این فاصله معرفتی، حجابی است که تنها با علم تعبیر می‌توان از آن عبور کرد.

اینجا ابن عربی عالم به مثابه «سایه» و عالم به مثابه «خیال» را مطرح می‌کند. حضرت یوسف، پیامبر رؤیاهاست و این اتفاقی نیست. رؤیای او در کودکی، تجلی فشرده و خیالی تمام اسمائی بود که قرار بود در طول زندگی‌اش به صورت تفصیلی در عالم واقع تعبیر شوند. سجده خورشید و ماه و ستارگان، صورت خیالی تجلی اسم «علی» بود که سال‌ها بعد در عالم حس به وقوع پیوست. بر این اساس، کل عالم هستی و به‌طور خاص، داستان یوسف، یک «صورت خیالی» عظیم است که نیازمند تأویل و تعبیر است. حوادث این داستان، سایه‌هایی هستند که



هم بر وجود صاحب سایه، که حق است، دلالت می‌کنند و هم حقیقت و ماهیت او را پنهان می‌دارند. به همین دلیل است که حق برای ما از وجهی معلوم و از وجهی مجهول است. ما از طریق حوادث زندگی یوسف به وجود اسماء الهی (مانند قادر، حکیم، لطیف) پی می‌بریم که این وجه معلوم و روشن آن است؛ اما از درک ذات و چگونگی کارکرد این اسماء عاجزیم و برایمان مجهول و در خفاست.

### ۳. تجلی اسم «نور» با تکیه بر حکمت نوریه

ابن عربی در فص یوسفی عالم مثال را به سان نوری می‌داند که به واسطه احکام وجودی اش در خصلت برزخی میان عالم لاهوت و ناسوت سبب ادراک هر چیزی می‌شود؛ لذا اعطای حکمت ادراک این مرتبه در آدمی که به واسطه حکمت نوریه میسر می‌گردد، سبب دریافت زیبایی‌های خلقت و علم یافتن به مراتب پنهان هستی می‌شود. بر این اساس، به زعم ابن عربی حکمت نوریه به سان وحی الهی در مرتبه عالم مثال مقید، همانند علم تعبیر رؤیا نزد حضرت یوسف (ع)، سبب دریافت حقایق باطنی عالم حس و مشاهده آن در مرتبه ارواح ملکوتی می‌گردد.

اساس حکمت یوسفی، «حکمت نوریه» است. این نور، همان «وجود حق» است که در تقابل با «ظلمت عدم» قرار دارد. داستان یوسف، داستان تجلی همین نور حقیقت از دل تاریکی‌های متعدد است: ظلمت چاه، ظلمت تهمت، و ظلمت زندان. به همین سبب، ادراک ما از این نور، به دلیل «فاصله وجودی» و ماهیت «عدمی الاصل» ما، همواره ادراکی ناقص و سایه‌وار است. از این رو، محل ظهور این سایه الهی که عالم نامیده می‌شود، همانا «اعیان ممکنات» است؛ این سایه بر آن‌ها گسترده شد، پس تو از این سایه به اندازه وجودی که از آن «ذات» بر او گسترده شده است، ادراک می‌کنی. ولیکن این ادراک به واسطه اسم «نور» او واقع شد و این سایه بر اعیان ممکنات در صورت «غیب مجهول» امتداد یافت (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۲). این بخش، نحوه تحقق خلقت و چگونگی ادراک را معرفی می‌کند: به واسطه اسم «النور» خداوند آن «وجود» بر اعیان تأیید و «ادراک» نیز حاصل می‌شود.

در این دیدگاه، وجود و نور دو روی یک سکه‌اند. خداوند با اسم «النور» خود، هم به اعیان ممکنات که در تاریکی عدم بودند وجود می‌بخشد و آن‌ها را روشن و آشکار می‌کند و هم به ما توانایی ادراک و شناخت آن موجودات آشکار شده را اعطا می‌کند. پس هم ایجاد و هم ادراک،



هر دو تجلی اسم «النور» هستند. این فرایند ظهور در حالی رخ می‌دهد که خود اعیان ممکنات در «صورت غیب مجهول» باقی می‌مانند؛ بدین معنا که حقیقت اشیا همچنان در علم الهی از دسترس ادراک مستقیم ما پنهان و عالم محسوس، تنها سایه‌ای از آن حقایق غیبی است. اسم «نور» یکی از اسماء جمالی خداوند و از عمیق‌ترین مفاهیم در الهیات اسلامی است که درک آن نیازمند بررسی چندلایه است. این اسم تنها به معنای روشنایی حسی نیست، بلکه به حقیقت هستی، منشأ پیدایش و سرچشمه معرفت اشاره دارد.

### ۳-۱. نور به مثابه هستی محض در معنای وجودشناختی

در تفکر عرفانی نور از اسماء الله است:

» نور اسمی از اسماء الهی و عبارت از تجلی خداوند به اسم ظاهر خویش است؛ یعنی وجودش ظاهر در تمام موجودات است و گاهی اطلاق می‌شود بر هرآنچه که پنهان را آشکار می‌سازد، یعنی علوم لدنی یا همان واردات الهی که ماسوی الله را از دل بیرون می‌اندازد (کاشانی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۸).

بر این اساس، مفهوم نور لطیف‌ترین اسم برای حضرت حق است و به واسطه خلصت آشکارکنندگی‌ای که دارد، عارفان و حکیمان اسلامی تأویلات متنوع و متعدد از آن را در بیان و تفسیر معرفت‌شناسی مفاهیم متعالی ارائه داده‌اند؛ اما در میان تمامی تأویلات نقطه مشترکی دیده می‌شود و آن اینکه نور حقیقی همان حقیقت وجود است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص. ۷). «نور» حقیقتی است که «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» است، یعنی حقیقتی که ذاتاً بر خود آشکار است و غیرخود را نیز آشکار می‌کند.

### ۳-۲. نور به مثابه علم و هدایت در معنای معرفت‌شناختی

علاوه بر جنبه وجودی، اسم «نور» سرچشمه تمام مراتب علم، آگاهی و هدایت است. همان‌طور که نور حسی، شرط دیدن اشیاء مادی است، نور الهی نیز شرط معرفت حقیقی و بصیرت باطنی است. این نور در مراتب مختلف تجلی می‌کند:

■ نور وحی و شریعت: خداوند با فرستادن کتب آسمانی و پیامبران، مسیر هدایت را برای بشر روشن می‌سازد. قرآن کریم مکرراً خود را «نور» می‌نامد: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (مائده/۱۵).

■ **نور عقل:** قوه تعقل و خرد در انسان، پرتوی از نور الهی است که به او توانایی درک حقایق کلی را می بخشد.

■ **نور ایمان و شهود:** بالاترین مرتبه، نوری است که خداوند در قلب مؤمنان و عارفان قرار می دهد. امام صادق (ع) می فرماید: «نُورٌ یَقْدُقُهُ اللهُ فِی قَلْبٍ مَنْ یَشَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص. ۲۲۵). این نور، معرفتی حضوری و شهودی است که حجاب‌ها را کنار زده و انسان را به لقاء و معرفت مستقیم خداوند می رساند.

بر این اساس، اسم «نور» به این معناست که خداوند، وجود مطلق و هستی محض است. او تنها حقیقتی است که وجودش قائم به ذات خویش است و تمام کائنات (ماسوی الله) به واسطه فیض وجودی او از ظلمت عدم، به روشنایی هستی راه یافته‌اند. در این معنا، «نور» مترادف با «وجود» و «ظلمت» مترادف با «عدم» است.

در آراء ابن عربی هر مرتبه وجودی نسبت به مرتبه بالاتر از خود، بنابر استعداد و قابلیتش از نور ضعیف‌تری برخوردار است، بر این اساس، موجودات هستی ذاتاً در وحدت نور وجودی حضرت حق مشترک‌اند؛ بنابراین از نگاه شیخ اکبر مرتبه نور مطلق یا همان مقام جمع کثرات در وحدت ذاتی وجود حضرت حق است و مرتبه عالم امکان مصداق تجلی کثرت اسماء و صفات حضرت حق است؛ یعنی نور در همه پدیده‌های عالم متجلی است، اما میزان تجلی به قابلیت پذیرنده وابسته است.

در این راستا ابن عربی علم به ادراک این حقیقت را در حکمت نوریه برمی شمارد و کلید راه یافتن به آن را در علم به حقیقت مرتبه مثال و حضرت خیال معرفی می نماید.

### ۳-۳. تجلی اسم «النور» در ظاهر و باطن حضرت یوسف (ع)

در ساحت ظاهر حسن و زیبایی بی مثال یوسف (ع) در سنت عرفانی تجلی دیگری از اسم «نور» و اسم «جمیل» خداوند عنوان می شود. این زیبایی صرفاً یک ویژگی فیزیکی نبود، بلکه بازتابی از نور الهی بود که در صورت او متجلی شده بود؛ نوری چنان خیره‌کننده که ادراک عادی را مختل می کرد، تا آنجا که زنان مصر با دیدن او دست‌های خود را بریدند. بنابراین یوسف (ع) جامع دو تجلی بود: نور معرفت در باطن که حقایق پنهان را برایش آشکار می کرد و نور حسن در ظاهر که جلوه‌ای از جمال مطلق الهی بود.

در ساحت باطن، علم تعبیر خواب عنایت شده به یوسف، جلوه‌گاه مستقیم این نور الهی



است. رؤیاهای که صور و حقایقی از عالم مثال هستند، در حالت عادی برای اذهان بشری مبهم و نیازمند تفسیرند. خداوند با تاباندن پرتوی از اسم «نور» بر قلب و ذهن یوسف، او را برای دریافت این صور مثالی آماده ساخت. این نور الهی، عالم خیال را که محل نزول این رؤیاهاست، برای او روشن و شفاف می‌کرد و به او این بصیرت را می‌بخشید که از ظاهر نمادین خواب عبور کرده و به حقیقت باطنی آن دست یابد. در واقع، این علم، نوری بود که تاریکی ابهام را از میان برمی‌داشت و حقیقت را آشکار می‌ساخت.

لذا در مناسبت حکمت نوریه و حضرت یوسف (ع) باید گفت که دو رکن زیبایی جمال و علم تأویل رؤیا که موحد در شرح داستان حضرت یوسف (ع) می‌آورد، سرّ حکمت نوریه است. خوارزمی در شرح خود به این نکته اشاره می‌نماید؛ چون عالم ارواح که مسمی است به عالم مثالی، عالمی نورانی است و کشف یوسف (ع) مثالی بود بر وجه اتم و اکمل، شیخ قدس الله سره حکمت نوریه را کاشف است از حقایق، اضافه به کلمه یوسفیه کرد و لهذا یوسف (ع) در علم تعبیر کامل بود و مراد حق تعالی را از صور مرتبه مثالیه می‌دانست و هرکه بعد از او این علم را دانسته، اخذ از مرتبه اوست و مستفید از روحانیتش و از برای قوت روح یوسف (ع) صورت او به کمال و حسنش در غایت بهجت و جمال بود (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۲).

نور حقیقی از آن ذات الهیه است و بس، زیرا نور اسمی از اسماء ذات است و هرچه غیر و ماسوی الله بر آن اطلاق شود تنها ظلی از ظلال حضرت حق است.

داستان با رؤیای یوسف آغاز می‌شود که خود پرتوی از نور عالم غیب در ظلمت جهان مادی است. این رؤیا اولین جرقه نوری بود که سرنوشت متعالی او را روشن ساخت، هرچند تحقق کامل آن نیازمند عبور از تاریکی‌های عمیق چاه، بردگی و زندان بود.

این نور در قالب علم تأویل رؤیا به کمال می‌رسد و به ابزار اصلی او برای غلبه بر جهل و بحران تبدیل می‌شود. یوسف در ظلمت زندان، با نور علم خود چراغ هدایت زندانیان شد و در ادامه، با آشکارساختن حقیقت پشت رؤیای فرعون، تمام سرزمین مصر را از تاریکی قحطی و نابودی نجات بخشید. علم او، نور تدبیر در دل تاریکی بحران بود.

در تمام مراحل اتهام و بی‌عدالتی، نور حقیقت الهی بر ظلمت تهمت و فریب چیره شد. اثبات بی‌گناهی او، چه از طریق نشانه پیراهن و چه با اعتراف نهایی زنان مصر، تجلی پیروزی



نور عصمت و صداقت بر تاریکی شهوت و کید بود که حقیقت وجودی او را بر همگان آشکار ساخت.

در نهایت، این مسیر نورانی در اوج داستان با عفو و بخشش کریمانه به کمال می‌رسد. درحالی‌که برادران در تاریکی شرم و گناه گذشته خود اسیر بودند، یوسف با تاباندن نور رحمت و مغفرت الهی، ظلمت کینه و انتقام را از میان برداشت. این بخشش، تجلی نهایی نوری بود که هر تاریکی را محو می‌کند و روابط را به روشنایی محبت و صلح بازمی‌گرداند. بنابراین، سرگذشت یوسف از ابتدا تا انتها، روایت پیوسته‌ای از تجلیات اسم «نور» است که چگونه حقیقت، علم و رحمت الهی از پس تاریک‌ترین پرده‌های حسد، تهمت و جهل عبور کرده و سرانجام پیروز و آشکار می‌گردد.

همچنین بازگشت بینایی حضرت یعقوب (ع) به واسطه پیراهن یوسف، یکی از عمیق‌ترین تجلیات اسم «نور» در این داستان است. این پیراهن، صرفاً یک تکه پارچه نیست، بلکه به عنوان واسطه‌ای برای فیض نور عمل می‌کند؛ نوری که از وجود حضرت یوسف به عنوان مظهر این اسم الهی ساطع می‌شود.

علاوه بر آن، با اندکی تأمل بر سایر ابعاد داستان این پیامبر الهی در رویارویی با زلیخا، حقیقتی دیگر آشکار می‌گردد، آن زمان که زلیخا دانست، نوری که در چهره حضرت یوسف (ع) قرار دارد، در اصل از آن حضرت حق است، روی به سوی نور حقیقی در مقام وحدت ذات نمود. همان نور مطلق حقیقی که همه چیز به آن ادراک می‌شود و خود قابل ادراک نیست، برای اینکه عین ذات حق تعالی از جهت تجرد و تنزهش از نسبت‌ها و اضافات است. از این جهت بود که چون از پیغمبر صلی الله علیه و آله پرسش شد که آیا پروردگارت را دیده‌ای، فرمود نور است، چگونه آن را بینم (ابن حنبل، ۱۹۹۵، ج. ۶، ص. ۲۴۱)؛ یعنی نور مجرد را امکان دیدن نیست و همین‌طور خداوند متعال در قرآن در مقام بیان ظهور نورش در مراتب مظاهر بدین مطلب اشاره کرده و فرموده است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/۳۵).

### ۳-۴. تجلی اسم ظاهر و باطن

مگر نمی‌بینی که سایه‌ها همیشه به سوی تاریکی می‌روند؟ این تاریک بودن نشانه آن است که حقیقت صاحب سایه در سایه پنهان و ناپیدا است؛ زیرا میان سایه و اصل آن سنخیت و نزدیکی



کمی وجود دارد. حتی اگر شخص کاملاً سفید و روشن باشد باز هم سایه اش چنین تاریک و ناپیداست (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۲).

در این کلام «الخفاء» به معنای پنهانی و پوشیدگی است. آن حقیقت اصلی است که در عین آشکار بودن از طریق خلقتش ذاتش از ادراک ما پنهان است. الخفاء موجود در سایه نمادی از همین بطون و پنهانی بودن ذات حق است. اسم الهی که به طور مستقیم و صریح در این متن تجلی دارد «باطن» است.

علت اینکه سایه تیره و تاریک است فاصله و دوری ذاتی آن از اصل خودش یعنی شخص یا جسم صاحب سایه است. سایه وجودی مستقل نیست، بلکه وجودی تبعی و درجه دوم است که به دلیل حجاب شدن نور توسط اصل خود به وجود می‌آید. این تیرگی نشانه همین فاصله و پنهانی (خفاء) است.

این دو اسم به زیبایی در کنار یکدیگر متجلی شده‌اند. این متون دقیقاً در حال شرح چگونگی تجلی «باطن» در مرتبه «ظاهر» هستند.

حق تعالی بی حجاب است؛ زیرا صدهزار جلوه و ظهور کرده و در همه جا خود را آشکار ساخته است: «فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵)؛ اما در عین حال هیچ‌گاه از پرده‌نشینی خارج نشده و همیشه در نقاب است؛ زیرا هر ظهورش خود پرده و نقابی است بر چهره واقعی و اطلاقی او (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۵).

### ۳-۵. بارادوکس شدت ظهور و خفای بطون

«إِنَّ شِدَّةَ ظَهْرِهِ سَبَبُ خَفَائِهِ»؛ همانا شدت ظهور او سبب پنهانی اوست. نویسنده تصریح می‌کند که اگر وجود مطلق به «اعیان عدمیه الاصل» (ماهیت‌هایی که فی نفسه عدمی هستند) مقید نمی‌شد، به دلیل شدت نورانیت و غلبه وجودی برای هیچ مدرکی قابل ادراک نبود؛ لذا این ماهیات عدمی در عین اینکه حجاب وجه مطلق حق هستند، شرط لازم برای تعیین و در نتیجه ادراک‌پذیری آن در مراتب خلقی به شمار می‌روند. این همان مفهومی است که در آن بطون و ظهور دو وجه یک حقیقت واحد تلقی می‌شوند. حق برای ما از یک وجه معلوم و از وجهی دیگر مجهول است.

وجود همان نور است و در مقابل عدم همان ظلمت است. با این حال این نور محض به دلیل شدت ظهور و بی‌نهایتی اش و همچنین به دلیل ماهیت عدمی الاصل ما از ادراک مستقیم پنهان



می ماند. نویسندگان این حجاب و پنهانی را با مفهوم بعد توضیح می دهد؛ همان طور که فاصله فیزیکی کوه های رنگین را در چشم ما تیره و خورشید عظیم را کوچک می نمایاند، فاصله وجودی ما از مبدأ هستی نیز باعث درکی ناقص و سایه وار از حقیقت می شود.

فاصله مانند پرده عمل می کند که رنگ و جزئیات واقعی جسم را از چشم ما پنهان می کند و آن را به صورت شیئی تیره و مبهم نشان می دهد. فاصله یک اثر دیگر هم دارد: باعث می شود اجسام بسیار بزرگ مانند خورشید کوچک به نظر برسند.

حواس ما تحت تأثیر فاصله که نمادی از محدودیت های وجودی ماست، حقیقت اشیا را به ما نشان نمی دهد، نه رنگ واقعی شان را و نه اندازه واقعی شان را (پارسا، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۱).

به همین ترتیب، فاصله متافیزیکی میان «وجود مطلق» و ماهیت ما که ریشه در عدم دارد باعث می شود که آن نور محض هستی به شکلی پنهان و پوشیده بر ما آشکار شود. به عبارت دیگر، درخشش و نورانیت کامل «وجود» به این دلیل از دید ما پنهان است که ما از دریچه محدودیت و تاریکی ذاتی خودمان به آن می نگریم.

در اینجا نگاهی به دیدگاه سهروردی نیز بی مناسبت نیست که می گوید از آنجا که نور عین کمال و فعلیت است، در مقابل ظلمت عین نقص، فقدان و نداشتن است (سهروردی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۸)؛ پس می توان گفت در اینجا دو حقیقت وجود دارد: یکی نور و دیگری ظلمت که در مقابل یکدیگر هستند. کل هستی از نور ایجاد شده و آنچه که بهره ای از نور ندارد ظلمت نامیده می شود.

#### ۴. حُسن یوسف و تجلی اسم «جمیل»

یوسف پیامبری است که هم زمان با جمال، فتنه عشق، مقام قرب و تحقق رؤیای الهی شناخته می شود. او در نگاه عارفان نمونه سالک کامل است که از چاه طبیعت (نفس) به زندان بدن (محدودیت های دنیوی) و سپس به قصر ملکوت (مقام ولایت) عروج می یابد. در این سیر یوسف نه تنها جمال ظاهری دارد، بلکه مظهر جمال الهی است.

حسن و زیبایی خارق العاده حضرت یوسف (ع) در نگاهی عمیق تر تنها به زیبایی ظاهری و تناسب اعضای بدنی محدود نمی شود بلکه باید آن را به عنوان مظهر خاص اسم «جمیل» خداوند بر روی زمین در نظر گرفت. در الهیات عرفانی، بر اساس حدیث شریف «إِنَّ اللَّهَ



جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد» (کلینی، ۱۳۶۸، ص. ۴۳۸)، تمام زیبایی‌های عالم پرتوی از جمال مطلق الهی است.

در این نگاه، حضرت یوسف (ع) آینه‌ای صاف و بی‌غبار بود که جمال ازلی خداوند را به کامل‌ترین شکل ممکن در قالب انسانی به نمایش می‌گذاشت. به همین دلیل، تأثیر این زیبایی نیز فراتر از یک واکنش عادی و انسانی بود. واکنش زنان مصر که با دیدن او دست‌های خود را بریدند، نشان می‌دهد که آن‌ها نه با یک حسن صرفاً مادی بلکه با تجلی‌ای از جمال الهی مواجه شدند؛ جلوه‌ای که ادراک متعارف بشری را مختل کرده و آن‌ها را از خودبی خود ساخت. بر اساس مفاد شماری از احادیث اسلامی، یوسف (ع) زیبایی فوق‌العاده و برجسته‌ای داشته و این زیبایی تا حدی انحصاری است که دیگران آن را نداشته و نخواهند داشت. بازتاب این موضوع در دین و فرهنگ اسلامی انکارناپذیر است و تلازم زیبایی و یوسف (ع) چنان درهم‌تنیده و سایه‌وار است که یوسف (ع) را به نماد زیبایی انسانی تبدیل کرده است. ابن عربی یوسف را تجلی تام اسم جمیل می‌داند. او معتقد است که جمال یوسف تنها ظاهر زیبا نیست بلکه نماینده تمام‌نمای حقیقتی باطنی است که از طریق صورت انسانی حق تعالی خود را در آن آشکار می‌سازد. در فص یوسفیه آمده است: «فَجَمَعَ اللَّهُ لَهُ [یعنی یوسف] بَيْنَ الْجَمَالِ الظَّاهِرِ وَالْجَمَالِ البَاطِنِ...». این دو وجه جمالی همان تجلی اسماء الهی در ظاهر و باطن است و یوسف در نگاه ابن عربی آینه‌ای است که حق در آن نظر می‌کند و خود را می‌بیند.

ابن شهرآشوب روایت مشهوری در باب جمال یوسف از پیامبر (ص) نقل می‌کند:

» قوله صلى الله عليه وآله: كان يوسف أحسن ولكنني أملك (ابن شهرآشوب،

۱۹۶۵، ص. ۱۸۷).

فقط در یک آیه قرآن به زیبایی حضرت یوسف (ع) اشاره شده و حسن ظاهر ملازم زیبایی باطن در نظر گرفته شده است. خداوند، از زبان زنان دربار، یوسف را این چنین توصیف می‌کند: «وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف/۳۱)؛ و گفتند: معاذالله این آدمی نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست.

در منابع آمده است که حضرت یوسف (ع) در دو ویژگی به حد کمال رسیده بود: نخست



زیبایی و نیکویی اندام و چهره و دوم دانش و لطف. زیبایی ظاهری کمال در بُعد صورت به شمار می‌رود و دانش و لطف کمال در بُعد معنا. تقدیر الهی چنین رقم خورد که جمال او زمینه‌ساز آزمون‌ها و ابتلائات گردد، درحالی‌که دانش و بینش او موجب نجات و رهایی شد. این رویداد پیام روشنی برای خردمندان دارد که ارزش و برتری دانش بر زیبایی ظاهری بسی بیشتر و پایدارتر است.

### ۵. تجلی اسم «عظیم» و «کبیر» به مثابه خورشید

خورشید در واقعیت خود بسیار بزرگ است اما در حس ما کوچک به قدر یک سپر جلوه می‌کند. این مثال به زیبایی نشان می‌دهد که عظمت و بزرگی خداوند بی‌نهایت است، اما ادراک ما به دلیل «فاصله» و محدودیت‌های وجودی تنها تصویری بسیار کوچک و ناچیز از آن عظمت را درک می‌کند.

سپس خورشید را بر آن [سایه] دلیل و راهنما قرار دادیم و این خورشید همان اسم او «النور» است. سپس آن سایه را به سوی خود باز پس گرفتیم، باز پس‌گرفتنی آسان و همانا آن را به سوی خود باز پس گرفت؛ چون سایه خود او بود. پس از او ظاهر شد و همه چیز به سوی او باز می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۴).

این متن با بیانی تمثیلی به شرح مراتب هستی و جایگاه انسان در این نظام می‌پردازد. در ابتدا وجود حقیقی به «النور» یکی از اسماء الهی نسبت داده می‌شود و سپس برای ملموس کردن این مفهوم از تمثیل «خورشید» استفاده می‌شود. خورشید در اینجا نماد وجود مطلق و قائم به ذاتی است که هم «دلیل» و راهنمای شناخت سایر موجودات است و هم منبع اصلی هستی بخشی.

در مقابل، وجود انسان و کائنات به «سایه» تشبیه می‌شود. سایه هستی مستقلی از خود ندارد و وجودش تنها به واسطه نور معنا پیدا می‌کند. این تقابل نشان می‌دهد که وجود مخلوقات یک وجود مجازی و وابسته به آن حقیقت اصلی است. نهایتاً عبارت «رجوع سایه به اصل خود» به هدف غایی و سیر تکاملی زندگی انسان اشاره دارد. این مسیر سفری معنوی برای عبور از وجود سایه‌وار و فناپذیر خود و رسیدن به وصال با منبع نورانی و حقیقت ازلی است. در جهان بینی عرفانی، تمام پدیده‌های عالم هستی آینه و جلوه‌گاه یک یا چند نام از



نام‌های خداوند هستند. هر موجودی به میزان ظرفیت وجودی خود صفتی از صفات الهی را بازتاب می‌دهد. خورشید تجلی اسم عظیم و کبیر است؛ این عبارت بیانگر این است که خورشید یک مظهر کامل برای درک این دو صفت الهی است. خورشید، در یک نگاه منسجم، هم نماد عظمت ذاتی و درونی العظیم و هم نماد برتری و سیطره وجودی الکبیر خداوند در عالم ماده است.

بنده گفت: «سپس خورشید را بر آن [سایه] دلیل قرار دادیم؛ پس از امتداد آن. پس تجلی نوری وجودی که از خورشید الوهیت فروآویخته است همان است که سایه‌های معقول را در اشخاصی که به قوه در ذات سایه موجودند آشکار می‌سازد؛ زیرا الوهیت عین مألوه را ظاهر می‌کند (جندی، ۱۳۶۱، ص. ۴۱۱).

در این تبیین عرفانی جندی از آیه «ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيَّهِ دَلِيلًا»، «خورشید» را به مثابه «شمس الالهیه» و ذات حق در نظر گرفته و بر این اساس، تابش آن تجلی وجودی بر این سایه‌های معقول موجب می‌شود تا موجوداتی که به صورت بالقوه در ذات آن حقایق نهفته بودند، از مرتبه علم و قوه به مرتبه عین و فعلیت درآیند. بدین ترتیب «الوهیت» عین «مألوه» آنچه الوهیت را پذیرفته و مظهر او شده یعنی عالم را ظاهر می‌سازد.

## ۶. عالم به مثابه امری خیالی

عالم امری است متوهم که وجود حقیقی ندارد و این است معنای «خیال». یعنی در خیال تو چنین است که عالم امری اضافی و قائم به خود و جدا از وجود حق است، درحالی‌که در نفس الامر چنین نیست. آیا نمی‌بینی که سایه در عالم حس متصل به شخصی است که از او کشیده شده و محال است که از او جدا شود، زیرا محال است که یک چیز از ذات خودش جدا شود؟ در واقع این توهم از منظر معرفت‌شناختی و نگاه انسان است که عالم را از حق جدا و مستقل می‌بیند و گرنه از جنبه وجودشناختی و حقیقت امر، عالم چیزی جز تجلی خدا نیست. پس حقیقت خود را بشناس و اینکه تو کیستی و هویتت چیست و نسبتت با حق کدام است و به چه اعتبار «حق» هستی و به چه اعتبار «عالم» و «غیر» و مانند این الفاظ هستی. پس عالمی هست و عالم‌تری. از این رو حق نسبت به یک سایه خاص کوچک و بزرگ و صاف و صاف‌تر



مانند نور است نسبت به حجابش در برابر بیننده در شیشه که به رنگ آن درمی آید، درحالی که در نفس الامر خود نور رنگی ندارد ولی ما این گونه آن را می بینیم.

از منظر عرفانی، هر موجودی به قدر سعۀ و ضیق هویت خویش مظهر حق تعالی است؛ بنابراین سر اختلاف موجودات و پدید آمدن کثرات در عرفان آن است که هر چند خداوند در همه چیز ظهور می کند، این ظهور در همه یکسان نبوده، بسته به ظرفیت و قابلیت شدت و ضعف می یابد، به گونه ای که در یک مظهر به نحو کامل ظهور می کند و در مظهر دیگر چنان نازل و کم فروغ که گویی اصلاً ظهوری نکرده است؛ بنابراین همه اشیا در کل نظام هستی محض و حضرت خداوندند و باری تعالی در آن ها حضور دارد (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۲).

پس اوست حق تعالی که واحد حقیقی است، منزّه از صورت، صفت و لون و شکل در حضرت احدیت و اوست که در مظاهر متکثر به صور مختلفه ظهور کرده، به حسب اسماء و صفات و به تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده است.

اعیان همه شیشه های گوناگون بود      کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود  
هر شیشه که بود سرخ با زرد و کبود      خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

(جامی، ۱۳۹۳، ۷۱-۷۲)

ابن عربی تردید ندارد در اینکه بگوید: سراسر زندگی ما فقط یک رؤیاست و آن صورت های وجود خارجی که می بینیم خیال در خیال است و نور حقیقی یا وجود حقیقی فقط خداست (عفیفی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۷).

همچنین کسی از ما که به حق تحقق یافته است صورت حق در او بیش از دیگران ظاهر می شود. پس از ما کسانی هستند که حق شنوایی و بینایی و همه قوت و اعضای آنان می گردد، با نشانه هایی که شریعت که از حق خبر می دهد آن ها را عطا کرده است؛ و با این همه او عین سایه است و عین موجود [به خودی خود] نیست، زیرا ضمیر در «شنوایی او» به خود او بازمی گردد و به غیر او بازمی گردد؛ اما بنده چنین نیست (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۶).

پس نسبت این بنده به وجود حق از نسبت دیگر بندگان نزدیک تر است و چون کار بدین گونه باشد، بدان که تو خیالی و تمام آنچه را که درک می کنی در ادراکش گویی خیال است؛ بنابراین وجود سراسر خیال در خیال است و وجود بر هیچ چیز تنها اطلاق نمی شود، به خصوص از حیث ذات و عینش نه از حیث اسمی اش (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۶).



## ۷. الگوی سلوکی انسان کامل بر مبنای فص یوسفی

در فص یوسفی انسان کامل مظهر مجموعه‌ای از اسماء الهی است که برخی صریح‌اند و برخی در محتوای فص حضور دارند؛ مجموعه این اسماء مسیر سلوک یوسفی را شکل می‌دهند. اسماء محوری که به صراحت و وضوح در مضمون فص یوسفی ذکر شده و در واقع ستون‌های اصلی شخصیت یوسف (ع) هستند، عبارت‌اند از:

■ **مصور:** ریشه رؤیا و عالم مثال و در واقع آغاز تصفیه و پاکی خیال تا صور الهی به درستی منعکس شوند.

■ **علیم:** فهم باطن وقایع و قدرت تأویل.

■ **حکیم:** هماهنگی ظاهر و باطن، حکمت عملی و نظری و انسجام وجودی.

■ **نور:** شفافیت باطن و جداسازی شهود الهی از خیال نفسانی.

■ **جمیل:** اساس جمال یوسفی و محبوبیت معنوی.

ب) اسماء ضمنی که در لایه محتوایی فص یوسفی حضور دارند و می‌توان گفت این اسماء ساختار درونی و باطنی سلوک را کامل می‌کنند، مانند لطیف: لطافت قلب و نفوذ در معانی، رفق و مهربانی و زیبایی در رفتار؛ ولی: ولایت علمی و باطنی و پشتوانه قدرت تأویل؛ عزیز: عزت معنوی، صلابت درونی و قدرت الهی در مقام یوسف؛ رحیم و رؤف: بخشایش و مهربانی در اوج قدرت؛ قهار: غلبه بر نفس و شهوت خود و نه بر خلق؛ ظاهر: ظهور حق در صورت رؤیاها؛ باطن: حرکت از صورت به حقیقت و فهم معنای پشت حوادث که اساس تأویل است. همچنین اسماء دیگری مانند حفیظ، صبور، رافع، علی و...

به این ترتیب می‌توان گفت سلوک مطابق با الگوی یوسفی یعنی تبدیل شدن به انسانی که خیال او پاک، فهم او باطنی، حکمت او موزون، نور او آشکار، لطافت او جاری، جمال او محسوس، رحمت او فراگیر، عزت او الهی و قهر او تنها متوجه نفس خویش است.

### نتیجه‌گیری

فص یوسفی به ما می‌آموزد که رابطه حق و خلق، رابطه «غنا» مطلق و «فقر» ذاتی است. داستان یوسف، داستان تجلی «غنا» بی‌نهایت الهی در اوج «فقر» و نیازمندی یک انسان است. تمام اسماء الهی متجلی در این داستان نشان می‌دهند که هویت حقیقی ما، هویتی عاریتی و سایه‌وار



است «فهو هویتنا لا هویتنا». این، بیان تلازم وحدت و کثرت است؛ حقیقت و اصل وجود ما همان حق و تجلی اوست، در عین حال با تعینات خلقی و تمایز اسماء و صفات خود غیر از حق هستیم. بنابراین سوره یوسف از منظر فص یوسفی، صرفاً یک داستان اخلاقی نیست، بلکه یک نقشه کامل از سفر روح انسان در مراتب تجلیات اسمائی است؛ سفری که با یک رؤیای خیالی آغاز و به شهود حقیقت واحد در پس پرده کثرات ختم می شود. این همان راهی است که نویسنده فص در پایان هموار کرده و ما را به نظر کردن در آن فرامی خواند.

پژوهش حاضر با تمرکز بر حکمت ابن عربی در فص یوسفی فصوص الحکم، نشان داد که داستان یوسف نه تنها یک روایت تاریخی، بلکه نمودی از سیر وجودی انسان کامل است که از مراتب طبیعت به مراتب روح و نهایتاً توحید مطلق می رسد.

ابن عربی در فص یوسفی با نگرشی شهودی به داستان، شخصیت یوسف را به عنوان آینه ای از اسماء جمالی و جلالی حق معرفی می کند. یوسف (ع) نمونه یک انسان کامل است که با صبر، تسلیم، توکل، علم لدنی و عشق به حق و دیگر اسماء الهی به مقام قرب و ولایت می رسد. از این طریق می توان دریافت که شناخت اسماء الهی نه تنها ابزاری معرفتی، بلکه مسیر عینی برای تربیت باطنی و تحقق انسان کامل نیز به شمار می رود. داستان یوسف از این حیث، الگوی انسانی کامل برای سالکین راه حق در عرفان نظری و عملی است.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

در نگارش مقاله حاضر هیچ گونه حمایت مالی صورت نگرفته است.

### مشارکت نویسندگان

در نگارش مقاله، مشارکت نویسندگان به این شرح است:

نویسنده اول و مسؤل: ایده پردازی، طراحی پژوهش، بازبینی متون، ویرایش نهایی (۵۵٪)

نویسنده دوم: نگارش اولیه و گردآوری منابع (۴۵٪)

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

در طول آماده سازی این اثر، در نگارش چکیده و ترجمه انگلیسی از ChatGPT برای انسجام



متن و البته تحت نظارت نویسنده مسئول استفاده شده است و مسئولیت تحلیل‌ها و نتایج بر عهده نویسندگان است. لینک ابزار: <https://chat.openai.com>

### تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش علمی را رعایت نموده و از هرگونه سوءرفتار پژوهشی خودداری کرده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش شامل منابع مکتوب و تفسیری - عرفانی است و مجموعه داده‌ای عمومی وجود ندارد.

### سپاسگزاری

نویسندگان مایل‌اند از داوران ناشناس نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی بابت نظرات کارشناسی شان تشکر و قدردانی نمایند.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. آزادی، محمد؛ نیکخو، سجاد؛ و فقیه اسفندیاری، مصطفی. (۱۴۰۴). مقایسه کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577>.
۲. ابن حنبل، احمد. (۱۹۹۵). *المسند للإمام أحمد بن حنبل* (تحقیق احمد محمد شاکر و حمزة الزین). قاهره: دار الحدیث.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی شفا* (بخش‌هایی از کتاب الشفاء) (ترجمه اکبر دانا سرشت). تهران: نشر المعی.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۹۶۵). *مناقب آل ابی طالب* (ج ۱). نجف الأشرف: الحیدریه.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۶). *فصوص الحکم* (ترجمه و شرح محمد خواجه‌جوی). تهران: انتشارات مولی.
۶. ابن عربی. (۱۳۸۷). *نفائس العرفان*. قاهره: مکتبه و مطبعه محمد علی صبیح و اولاده.
۷. ابن عربی. (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. (۴ جلدی، چاپ افسست. تاریخ نشر اصلی: ۱۳۲۹ق. قاهره: مطبعه بولاق). بیروت: دار صادر.
۸. ابن عربی. (۱۴۲۳). *الفتوحات المکیة* (ج ۳). بیروت: دار صادر.
۹. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح بر فصوص الحکم* (تصحیح جلیل مسگرنژاد، چاپ اول). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۹۳). *لوايح* (به تصحیح محمد حسین تسبیحی). تهران: انتشارات مولی.
۱۲. جندی، مؤیدالدین محمود. (۱۳۶۱). *شرح فصوص الحکم* (تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). مشهد: دانشگاه مشهد.
۱۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۷). *شرح فصوص الحکم* (تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۶). *حکمت الاشراف* (ترجمه سید جعفر سجادی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. عقیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم* (تصحیح نصرالله حکمت). تهران: الهام.
۱۶. الغراب، محمود محمود. (۱۹۸۱). *الرد علی ابن تیمیة من کلام الشیخ الأكبر محیی الدین ابن عربی: شرح کلمات الصوفیة من کلام الشیخ الأكبر محیی الدین ابن عربی*. دمشق: مطبعة زید بن ثابت.



۱۷. فرغانی، سعدالدین سعید. (۱۳۷۹). **مشارق الدراری**. قم: بوستان کتاب.
۱۸. قیصری، داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۱). **اصطلاحات صوفیه** (به اهتمام محمد خواجوی). تهران: مولی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۸). **الکافی** (ج ۱ و ۲) (ترجمه سید جواد مصطفوی). تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). **بحارالانوار** (ج ۱۰ و ۱۲). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۸۰). **شرح نقش فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی**. تهران: خورشید باران.
۲۳. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۵). **مثنوی معنوی** (نسخه رینولد نیکلسون). تهران: امیرکبیر.



## Resources

### *The Holy Qur'an.*

1. 'Afīfī, A. al-'A. (2001). *Sharḥ bar Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam) (N. Ḥikmat, Ed.). Tehran: Ilhām Publications. [In Persian]
2. Aḥmad ibn Ḥanbal. (1995). *Al-Musnad* (The Authenticated Traditions) (Vol. 6) (A. M. Shākir & Ḥ. al-Zayn, Eds.). Cairo: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
3. Al-Ghurāb, M. M. (1981). *Al-Radd 'alā Ibn Taymīyah min kalām al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī: Sharḥ Kalimāt al-Ṣūfiyyah* (The Refutation of Ibn Taymīyah from the Discourse of Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī: An Explanation of Sufi Terms). Damascus: Zayd ibn Thābit Press. [In Arabic]
4. Al-Kāshānī, 'A. al-R. (2012). *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah* (Sufi Terminology) (M. Khājavi, Ed.). Tehran: Mawlā Publications. [In Arabic]
5. Al-Khwārazmī, T. al-D. Ḥ. (1998). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Fuṣūṣ al-Ḥikam) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī (Markaz-e Intishārāt). [In Arabic]
6. Al-Kulaynī, M. ibn Y. (1988). *Al-Kāfi* (The Sufficient) (Vols. 1–2) (S. J. Muṣṭafavī, Trans.). [n.p.]. [In Persian]
7. Al-Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-Anwār* (Oceans of Lights) (Vols. 10 & 12). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Al-Qayṣarī, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: [n.p.]. [In Arabic]
9. Al-Suhrawardī, Sh. al-D. Y. (2007). *Ḥikmat al-Ishrāq* (The Philosophy of Illumination) (S. J. Sajjādī, Trans.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
10. Amīn Razavī, M. (1998). *Suhrawardī wa Maktab-e Eshrāq* (Suhrawardī and the School of Illumination) (M. al-D. Keyvānī, Trans.). Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
11. Azādī, M., Nīkkhū, S., & Faqīh Iṣfandiyyārī, M. (2025). Muqāyese-ye Kamāl-e Nahā'ī-ye Ensān az Naẓar-e Rājers wa Mullā Ṣadrā (A comparison of Ultimate Human Perfection from the Perspective of Rogers and Mullā Ṣadrā). *Āmūze-hā-ye Falsafeh-ye Eslāmī*, 20(1). <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577> [In Persian]
12. Ebrāhīmī Dīnānī, G. H. (1997). *Shu'ā'-e Andīshe wa Shuhūd dar Falsafe-ye Suhrawardī* (The



- Ray of Thought and Intuition in Suhrawardī's Philosophy). Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
13. Ibn 'Arabī, M. (2001). *Tafsīr Ibn 'Arabī* (The Commentary of Qur'ān by Ibn 'Arabī). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
14. Ibn 'Arabī, M. (2002). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations) (Vol. 4). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
15. Ibn 'Arabī, M. (2007). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Seals of Wisdom) (M. Khājavī, Trans. & Comm.). Tehran: Mawlā Publications. [In Persian]
16. Ibn 'Arabī, M. (2008). *Nafā'is al-irfān* (Precious Treasures of Gnosis). [n.p.]: Maktabat wa Maṭba'at Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa Awlādiḥ. [In Arabic]
17. Ibn Shahrāshūb, M. ibn 'A. (1965). *Manāqib Āl Abī Ṭālib* (The Virtues of the Family of Abī Ṭālib) (Vol. 1). Najaf al-Ashraf: al-Ḥaydariyyah Press. [In Arabic]
18. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1984). *Al-Mabdā wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return). Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with University of Tehran. [In Arabic]
19. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (2007). *Rawānshenāsī-e Shefā* (Psychology of the Healing) (A. Dānāsaršt, Trans.). [n.p.]: al-Ma'ī. [In Persian]
20. Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (Mawlānā). (2016). *Mathnawī-ye Ma'nawī* (The Spiritual Couplet) (R. Nicholson, Ed.). Tehran: Amīr Kabīr Publications. [In Persian]
21. Muslim ibn Ḥajjāj al-Nīsābūrī. (2007). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Muslim's Authentic Traditions). Riyadh: Darussalam. [In Arabic]
22. Mazāhirī, 'A. al-R. (2001). *Sharḥ Naqsh Fuṣūṣ al-ḥikam Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī* (Commentary on the Imprint of Fuṣūṣ al-Ḥikam of Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī). Tehran: Khorshīd Bārān. [In Persian]





# The Role of *Fiṭrah* (Primordial Nature) and *Wujūdān* (Conscience) in the Realization of Freedom in the Thoughts of Mullā Ṣadrā and Heidegger

Amīn Dehqānī<sup>1</sup> | 'abbās Javāreshkiān<sup>2</sup> | Jahāngīr Mas'ūdī<sup>3</sup> | Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī<sup>4</sup>

1. PhD in Philosophy, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [dehghani.amin.67@gmail.com](mailto:dehghani.amin.67@gmail.com)
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [javareshki@um.ac.ir](mailto:javareshki@um.ac.ir)
3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [masoudi-g@um.ac.ir](mailto:masoudi-g@um.ac.ir)
4. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [shahrudi@um.ac.ir](mailto:shahrudi@um.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:

Freedom, Truth of Freedom, Philosophy of Freedom, *Fiṭrah* (Primordial Nature), *Wujūdān* (Conscience), Mullā Ṣadrā, Heidegger.



## Abstract

**T**he problem of freedom has always been and remains a wide-ranging and living issue through centuries. The manner of understanding its philosophical truth depends, on the one hand, on the philosophical foundations of philosophers and, on the other hand, on numerous other individual-social questions. Mullā Ṣadrā and Heidegger are two highly influential philosophers, and based on their philosophical principles, a particular view of freedom takes shape. *Fiṭrah* (primordial nature) in the thought of Mullā Ṣadrā and *Wujūdān* (conscience) in the thought of the early Heidegger are among the most important components in these two philosophers' articulations on freedom. Using an analytical method, this article examines the role of *Fiṭrah* from Mullā Ṣadrā's perspective and the role of conscience from the early Heidegger's perspective in the realization of freedom, and then comparatively explores the similarities and differences between their views. Through a comparative study of Ṣadrā's *Fiṭrah* and Heideggerian conscience in terms of their quiddity, origin, goal, and content, with a focus on their role in the realization of freedom, it is concluded that although there are similarities, Mullā Ṣadrā's view possesses coherence and superiority in the following respects: (1) providing a precise account of the origin of *Fiṭrah* (based on the theory of manifestation (*Tajallī*) and relational existence); (2) explaining the common innate possessions (both cognitive and dispositional) of human beings; (3) offering a comprehensive picture of the existential dimensions of the human being (ethical and mystical) and their correspondence with the levels of freedom; (4) explaining the existence of the Most High God as the ultimate end of the human being and the ultimate end of freedom; and (5) providing a practical program (the sacred law, *Sharī'ah*) for the flourishing of *Fiṭrah* and the realization of freedom.

**Cite this article:** Dehqānī, A.; Javāreshkiān, A.; Mas'ūdī, M.; Ḥusaynī Shāhrūdī, S., M. (2025). The Role of *Fiṭrah* (Primordial Nature) and *Wujūdān* (Conscience) in the Realization of Freedom in the Thoughts of Mullā Ṣadrā and Heidegger. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 39-84. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7265.1631>





## Extended Abstract

### Introduction

Freedom has always been one of the most important issues throughout history, and philosophers such as Mullā Ṣadrā and Heidegger have addressed its truth. Fiṭrah in Mullā Ṣadrā's thought and conscience in Heidegger's thought are among the important components that play a fundamental role in articulating the freedom they envision. Freedom has at least two kinds: voluntary freedom (i.e., free will) and existential freedom (i.e., the existential development of the human being). Mullā Ṣadrā and Heidegger both affirm voluntary freedom and human free will. Existential freedom is the aim of the present article. In Mullā Ṣadrā's view, a free human being can either take the path of existential transcendence and freedom, attaining existential development, or follow the path of servitude and the lower degrees of the soul. In Heidegger's view, Dasein is free either to take the path of authenticity and the question of Being, or to take the path of servitude and forgetfulness of Being. From another perspective, freedom is divided into negative freedom and positive freedom. For Mullā Ṣadrā, this negative and positive freedom means passing from the narrow and constricted level of the soul's present determinations and social entanglement (negative freedom) and entering the realm of a higher, absolute, human existence and a broader manifestation (positive freedom). For Heidegger philosophy, on the flip side, it means emerging from the captivity of das Man and forgetfulness of Being (negative freedom) and attaining authenticity and the emergence of the question of Being (as positive freedom). Fiṭrah and conscience play a significant role in the intellectual framework of Mullā Ṣadrā and Heidegger for the realization of freedom.

### Method

The data for this research were gathered through library collection from the works of Mullā Ṣadrā and Heidegger, and occasionally from their major commentators. Using a descriptive-analytical method, the study examines the two views and, finally, through a comparison of the two lines of thought, reaches a final conclusion.

### Findings

Both Ṣadrīan Fiṭrah and Heideggerian conscience are inner dimensions of the human being that warn against superficiality, captivity, and absorption into multiplicities and the masses, and invite depth, transcendence from the present lowly state, turning to oneself, and attention to Being. At the same time, the depth and philosophical structure of the issue is yet to be investigated.

First, Heidegger, through the hermeneutic circle, transcendence, disclosedness, and event, seeks to connect the human being to Being. But Ṣadrā, while affirming such components as transcendence, disclosedness, manifestation, and unveiling, regards the human being as the very relation (ʿayn al-Rabṭ) to the reality of Being and God, as the "simple reality that is all things" (Basīṭ al-Ḥaqīqah Kull al-ʿAshyā'), thus articulating the grounding of the human



being through detailed discussions such as the general matters ('Umūr 'āmmah), personal unity (al-Waḥdah al-Shakhsīyah), and flowing unity (al-waḥdah al-Sarayānīah).

Second, what is that inner reality to which Fiṭrah and conscience summon? From Ṣadrā's perspective, based on the theory of manifestation (Tajallī) and relational existence, the deepest and highest truth to which one is summoned is the hidden essence of the soul and God, so that through self-knowledge and at the foundational level of one's existence, one can approach God, and to the extent of that proximity, benefit from freedom and existential expansion. Heidegger considers it authentic selfhood (das eigentliche Selbst). The call of conscience in Heidegger's thought also arises from the ground of Dasein, but to what is this ground connected? And what relation does it have to the truth of Being? These questions do not find their final answer merely through thrownness, "Being-in-the-world," transcendence, the hermeneutic circle, and disclosedness of Dasein. Heideggerian conscience lacks an ontological foundation.

Third, what is the content of that philosophical calls and summons? Ṣadrā, with the background of the issue of manifestation and relational existence, considers it to be reaching God, resembling His perfect attributes, acquiring moral virtues, avoiding vices and ugliness, and progressing and drawing near to the holy realm and the truth of all truths and the reality of Being through self-knowledge (which is inseparable from the Knowledge of the Lord). Heidegger considers it to be contentless, merely summoning to authentic selfhood and attention to Being.

Fourth, the scope of Ṣadrīan Fiṭrah encompasses both negative freedom (freedom from) and positive freedom (freedom for) at the social, ethical, and mystical levels. Ṣadrīan philosophy offers a comprehensive outline of the existential dimensions of human being (ethical and mystical) and their correspondence with the levels of freedom. The scope of Heideggerian conscience also includes freedom from das Man and from forgetfulness of Being, for the sake of realizing attention to and questioning of Being and reaching authentic selfhood.

Fifth, Ṣadrīan Fiṭrah has an ethical dimension as well. Mullā Ṣadrā believes in a virtue-oriented and vice-avoiding Fiṭrah in ethical matters, as well as in moral realism. He affirms common features and shared possessions (cognitive innate principles and dispositional innate principles) among human beings, which itself demonstrates the weakness of Heidegger's view, who denies any commonalities among humans.

Sixth, Mullā Ṣadrā provides a practical religious program (Sharī'ah) for the realization of freedom and the flourishing of Fiṭrah, considering it among the most important philosophies of the sacred law. Heidegger, however, does not offer any practical program.

Seventh, Ṣadrīan freedom has no end point, whereas Heideggerian freedom remains confined to Dasein and does not go beyond it. For Mullā Ṣadrā, based on personal or diffusive unity, human has a grounding, and based on the theory of the soul's unfolding (Inkishāf), he turns toward immaterial worlds and toward that infinite reality itself. Thus, Ṣadrīan human has an infinite horizon. But Heideggerian Dasein, although it surpasses itself through transcendence and disclosedness, has not been depicted as relational existence or as a manifestative aspect, within the context of personal or diffusive unity and the general matters. Therefore, Heideggerian freedom, despite all its efforts to soar, through discussions such as transcendence, disclosedness, and event, remains confined to Dasein. In Mullā Ṣadrā's philosophy, God is the ultimate end of the human being and the ultimate end of freedom;



the more *Fiṭrah* flourishes and proximity to God increases, the more the manifestation of God in the human being and his freedom increase. Indeed, the ultimate end of Mullā Ṣadrā's philosophy is "resembling God," the absolute perfection.

Finally, Heideggerian freedom and conscience, without Mullā Ṣadrā's theory of unity (to secure the grounding and origin of the human being) and theory of the soul's creativity and unfolding (to secure transcendence, resurrection, and immateriality), do not attain maturity and perfection.

## **Conclusion**

Through a comparative study of Ṣadrian *Fiṭrah* and Heideggerian conscience in the domains of quiddity, origin, goal, and content, with a view to their role in the realization of freedom, it is concluded that although there are similarities, Mullā Ṣadrā's view possesses coherence and superiority in the following respects: (1) providing a precise account of the origin of *Fiṭrah*; (2) explaining the common innate possessions (both cognitive and dispositional) of human beings; (3) offering a comprehensive picture of the existential dimensions of human (ethical and mystical) and their correspondence with the levels of freedom; (4) explaining the existence of God as the ultimate end of the human being and freedom; and (5) providing a practical program (the sacred law, *Sharī'ah*) for the flourishing of *Fiṭrah* and the realization of freedom.

## ***Author Contributions***

The first author contributed 60% to the writing of the data and analysis, the second author 20%, and each of the other authors 10%.

## ***Data Availability Statement***

No data other than the sources mentioned in the reference section have been used.

## ***Ethical Considerations***

No fabrication, distortion, or plagiarism has occurred.

## ***Funding***

This work is extracted from a doctoral dissertation and has not been financed by any institution.

## ***Conflict of Interest***

There is no conflict of interest.

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

The authors have used no artificial intelligence tools.



## نقش فطرت و وجدان در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا و هایدگر

ایمین دهقانی<sup>۱</sup> | عباس جوارشکیان<sup>۲</sup> | جهانگیر مسعودی<sup>۳</sup> | سید مرتضی حسینی شاهرودی<sup>۴</sup>

۱. دکتری فلسفه (گرایش حکمت متعالیه)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [dehghani.amin.67@gmail.com](mailto:dehghani.amin.67@gmail.com)
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [javareshki@um.ac.ir](mailto:javareshki@um.ac.ir)
۳. استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [masoudi-g@um.ac.ir](mailto:masoudi-g@um.ac.ir)
۴. استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [shahrudi@um.ac.ir](mailto:shahrudi@um.ac.ir)

### چکیده

مسئله آزادی از مسائل پر دامنه و زنده تمامی اعصار بوده و هست و کیفیت نگاه به حقیقت فلسفی آن از طرفی متفرع بر مبانی فلسفی فیلسوفان است و از طرفی هم خود متفرع بر مسائل فراوان دیگر فردی-اجتماعی می‌گردد. ملاصدرا و هایدگر دو تن از فیلسوفان بسیار تأثیرگذار به شمار می‌روند که بر اساس مبانی فلسفی آنان، نگاه خاصی به آزادی شکل می‌گیرد. فطرت نزد صدرالمآلهین و وجدان نزد هایدگر متقدم از مهم‌ترین مؤلفه‌های این دو فیلسوف در ترسیم آزادی به شمار می‌رود. در این مقاله به صورت تحلیلی به نقش فطرت از منظر ملاصدرا در تحقق آزادی و نقش وجدان از منظر هایدگر متقدم در تحقق آزادی پرداخته، و به صورت تطبیقی به اشتراکات و افتراقات دیدگاه آنان ورود کرده‌ایم. با بررسی تطبیقی فطرت صدرایی و وجدان هایدگری در ساحت‌های چیستی، مبدأ، مقصد و محتوا، ناظر به نقش آن در تحقق آزادی، این نتیجه حاصل می‌شود که گرچه اشتراکاتی وجود دارد، اما دیدگاه ملاصدرا دارای انسجام و برتری در این امور است؛ یک ارائه تصویر دقیق از مبدأ فطرت (بر اساس نظریه تجلی و وجود رابط)؛ دو تبیین داشته‌های مشترک (دانشی و گرایشی) فطرت انسان‌ها؛ سه ارائه تصویری جامع از ساحت‌های وجودی انسان (اخلاقی و عرفانی) و تناظر آن‌ها با مراتب آزادی؛ چهار تبیین وجود حق تعالی به مثابه غایت انسان و غایت آزادی؛ پنج ارائه برنامه عملی (شریعت) برای شکوفایی فطرت و تحقق آزادی.

استناد: دهقانی، ایمین؛ جوارشکیان، عباس؛ مسعودی، جهانگیر؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۴۰۴). نقش فطرت و وجدان در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا و هایدگر. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۳۹-۸۴. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7265.1631>



### 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

آزادی، حقیقت آزادی، فلسفه آزادی، فطرت، وجدان، ملاصدرا، هایدگر.





## مقدمه

آزادی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که همواره در طول تاریخ مطرح بوده و محققان به تعریف و بیان واقعیت آن پرداخته‌اند و برداشت خود را ابراز کرده‌اند. فلاسفه نیز در مکاتب فلسفی خود به این مسئله پرداخته‌اند. موضوع فطرت در اندیشه ملاصدرا و وجدان در اندیشه هایدگر جایگاه ویژه‌ای در تحقق آزادی از دیدگاه آنان دارد. در حیطه آزادی، چه در مطالعات علمی و چه در مواجهه عمومی انسان‌ها با این موضوع مهم انسانی، تدقیق بسیار ضروری است، اما دقت‌های کم و آشفته‌ای صورت گرفته، تا جایی که شاید تعابیر و تعاریف صورت گرفته از آن، بدون هیچ تلاش قابل توجهی برای تعیین دقیق چارچوب‌ها و مقوله‌های معنایی، به دوپست عدد رسیده باشد (برلین، ۱۳۶۸، ص. ۲۳۶).

در گام نخست، می‌توان برای آزادی حداقل دو گونه برشمرد: آزادی ارادی (به معنای اختیار و در مقابل جبر) و آزادی وجودی (به معنای توسعه وجودی انسان). ملاصدرا و هایدگر به آزادی ارادی و اختیار انسان قائل هستند. ملاصدرا برای اثبات آزادی ارادی دست به اقامه برهان می‌زند و اساساً انسان را مضطر و مجبور به اختیار و آزادی می‌داند: «مضطراً فی اختیاره» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۲۲۴). هایدگر نیز اختیار داشتن انسان را مفروغ‌عنه می‌داند. محل بحث این مقاله آزادی وجودی است؛ در نگاه صدرا، انسان مختار می‌تواند راه تعالی وجودی را طی کند و به اتصالات وجودی و توسعه وجودی نائل گردد و می‌تواند راه اسارت و درکات نفسانی را بپیماید. در نگاه هایدگر نیز دازاین مختار است که راه اصالت و پرسش از هستی را طی کند و به آزادی برسد و می‌تواند راه اسارت و عدم اصالت و غفلت از هستی را در پیش بگیرد.

آزادی در یک تقسیم به آزادی سلبی و آزادی ایجابی تقسیم می‌گردد. آزادی سلبی که به آن «آزادی از» نیز گفته می‌شود، یعنی آزادی شخص الف از عامل ب در انجام عمل ج. این نوع آزادی به مثابه فقدان و عدم اجبار از دخالت عوامل اعم از طبیعت و انسان‌ها و یا غرایز شخصی است. اما آزادی ایجابی که بر آن «آزادی برای» نیز اطلاق می‌گردد، یعنی آزادی شخص الف در انجام عمل ب برای دستیابی به آرمان ج؛ یعنی شخص با اختیار خود و استقلال عمل (بدون اثرپذیری از عوامل و موانع خارجی و غرایز داخلی) به سوی اهداف و آرمان‌های خود دست به انتخاب و فراروی بزند (برلین، ۱۳۶۸، ص. ۲۵۰؛ فروم، ۱۳۶۳، ص. ۳۹). این آزادی سلبی و ایجابی در



حکمت متعالیه به معنای عبور از مرتبه ضیق و تنگنای تعینات کنونی نفس و جوزدگی جامعه (آزادی سلبی) و ورود به ساحت وجود اطلاقی برتر و انسانی و مظهریت فراتر (آزادی ایجابی) است. اما در فلسفه هایدگر به معنای خروج از اسارت داسمن و غفلت از هستی (آزادی سلبی) و رسیدن به اصالت و ظهور پرسش از هستی (به مثابه آزادی ایجابی) است.

ملاصدرا آزادی را در بستر معرفت نفس و خویشتن خویش انسان برای کسب بالاترین درجه مظهریت از حق تعالی جاری می‌کند؛ هایدگر نیز آزادی را در خود اصیل به همراه استعلا و گشودگی به هستی محقق می‌داند. ملاصدرا برای فطرت جایگاهی ویژه در هویت انسانی و برای گرایش دادن انسان به خویشتن خویش و حق تعالی (حقیقت نامتناهی) و تبلور آزادی قائل است؛ هایدگر نیز ندای وجدان را برای خروج دازاین از عدم اصالت (که اسارت دازاین است) به اصالت کارساز می‌داند. در عین وجود برخی اشتراکات، تفاوت‌هایی در بین این دو فیلسوف وجود دارد که در بخش پایانی این مقاله به آن‌ها خواهیم پرداخت.

## ۱. نقش فطرت در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا

### ۱-۱. حقیقت آزادی در اندیشه ملاصدرا

آزادی در نظام حکمت صدرایی را می‌توان به «فراروی در تعالی در بستر معرفت نفس» و «تقرب به حقیقت نامتناهی» تعریف کرد، که مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. «فراروی» یعنی عدم اکتفا به حد فعلی (چه بعد ادراکی و چه بعد گرایشی). این فراروی (یا همان صیوروت و شدن) باید «در تعالی» باشد نه در جهت تنزل. این فراروی در صورتی در جانب تعالی خواهد بود که انسان گرایش خود را تعدیل و جهت‌مند کرده و ادراکات خود را تصحیح و تطهیر کند. در اندیشه صدرای، انسان ماهیتی ثابت و بسته ندارد و برایش درجه مشخصی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۸، ص. ۳۴۳)، بلکه همواره در حال شدن است و این شدن و صیوروت در هویت وجودی او متحقق است نه صرف اعراض (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۳۳۰). از طرفی هم انسان بر اساس آزادی در اراده دست به انتخاب می‌زند و خود را می‌سازد. انسان همواره با ادراکات و اعمال و انگیزه‌های خود اتحاد می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۵۰۵) و بر اساس نظریه تجسم اعمال (دهقانی، ۱۴۰۱)، باطن و هویت خود را شکل می‌دهد. بنابراین فراروی انسان می‌تواند روی به سوی اسارت و شقاوت باشد و انسان همواره با ادراکات باطل و اعمال نادرست به قیود و تعلقات



خود بیفزاید؛ و نیز می‌تواند با اندیشه پاک و الهی و تعدیل غرایز و اتصاف به فضایل اخلاقی و توجه به حق تعالی، روی به آزادی و اطلاق و سعه وجودی و کسب مظهریت‌های بیشتر از خداوند سبحان نائل آید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، صص. ۸۶-۸۸).

در هستی‌شناسی صدرایی، وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که هرآنچه غیر از این حقیقت واجب به نظر موجود می‌آید، در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۲۹۲)؛ و غیر از ذات حق تعالی که هستی محض است، مدارج و مراتب و بواطن اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، صص. ۳۱۰-۳۳۱). همه چیزهای ماسوای حق تعالی، از جمله انسان، تنها روابط محض اند و عین فقر و وابستگی نسبت به حق تعالی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۳۲۹). انسان حقیقتی سیال و دارای مدارج و مراتب (یا بواطن) است: مرتبه حسی، خیالی، وهمی، عقلی و شهودی. مراتب وجودی انسان متناظر با عوالم و مراتب وجودی هستی است. هستی حداقل به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۲۲۸) که هر یک از آن‌ها خود دارای مراتب فراوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، صص. ۴۹۴-۴۹۵). حقیقت انسان، جامع همه نشئه‌های وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، صص. ۸۶ و ۲۲۹) و بالقوه این عوالم و نشئه‌های سه‌گانه را داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۱۹۴). وجود مساوق با کمالات و عین علم و شعور و حیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۸، ص. ۱۶۴) و انسان به میزان تعالی و تقرب به حقیقت نامتناهی از این کمالات بهره‌مند است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۶، صص. ۱۱۷-۱۱۸). انسان، با کسب عدالت اخلاقی و عرفانی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص. ۹۴-۹۷)، می‌تواند مظهریت خود را نسبت به حقیقت هستی نامتناهی زمینه‌سازی کند و حقیقت هستی را بر خود منکشف سازد و به بالاترین درجات از مظهریت نائل آید. این انکشاف و پیشروی، بر اساس تمایز احاطی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، صص. ۲۲۹-۲۳۵؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، صص. ۲۵۶-۲۶۱)، دارای مراتب شدت و ضعف و دارای سعه و ضیق است. انسان با خداوند سبحان، که حقیقتی نامتناهی است، مواجه است و ظلی از اوست؛ و هرچه به او تقرب یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۲، صص. ۳۴۵-۳۴۹)، از اطلاق و مظهریت و سعه وجودی بیشتری بهره‌مند است و به آزادی بیشتری نائل می‌گردد و هرچه از او دورتر باشد، با تعلقات و اضافات و قیود درهم‌تنیده‌تر می‌شود و در اسارت و تنگنای بیشتری گرفتار خواهد آمد.

نفس انسانی یا مطیع غرایز بدنی و لذات حیوانی است یا نه؛ اگر مطیع غرایز و لذات حیوانی نباشد آزاد است، چون آزادی در مقابل بندگی است. آزادی واقعی آن است که در سرشت و گوهر



انسان باشد و برای نفس حاصل گردد. آزادی آن‌گاه که با حکمت پیوند بخورد، آدمی را قادر می‌سازد که از اسارت مادیات و بند شهوات رهایی یابد و این است کمال و فضیلت و سعادت و عزت انسان (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۷).

بنابراین در اندیشه ملاصدرا، آزادی دارای شدت و ضعف است و مبدأ قیاس آن همان حقیقت نامتناهی یا وجود مطلق یا اعلی‌الحقایق یا وجود محض یا الله است که با معرفت نفس می‌توان به آن تقرب جست؛ از این رو هرچه به آن مبدأ قیاس نزدیک‌تر، آزادتر و هرچه دورتر، اسیرتر. برای آزادی حداقل سه ساحت می‌توان قائل شد: یک) آزادی اجتماعی، به معنای عدم اسارت در اکثریت و حفظ فطرت الهی؛ دو) آزادی اخلاقی، که آزادی میانی است، یعنی رهایی از بند رذایل اخلاقی و از قید و بندهای هوا و هوس و امیال و خواهش‌های نفسانی که بردگی انسان را در پی دارد؛ سه) آزادی عرفانی، که آزادی نهایی است که همان غایت و کمال نهایی انسان است که در فلسفه صدرات تحت عناوینی همچون فنا فی الله (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲) از آن یاد شده است. آزادی عرفانی، یعنی انسان از آنچه رنگ تعلق و تعیین پذیرد، آزاد باشد و هیچ چیزی، جز ذات خدای سبحان برای وی جاذبه نداشته باشد. آزادی عرفانی یا فنا فی الله، فنا فی تعینات نفسانی است (چون بالاترین درجه رفع تعینات را دارد و اساساً وجه تسمیه آن به خاطر فانی شدن تعینات است) و دارای سه مرتبه توحید افعالی، توحید صفاتی و توحید ذاتی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸؛ برای تشریح مراتب سه‌گانه فنا، نک: جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱، صص ۸۶-۹۰).

## ۲-۱. حقیقت فطرت در اندیشه ملاصدرا

### ۱-۲-۱. چیستی فطرت

صدرالمتألهین در آثارش معانی متعددی برای فطرت ارائه داده است. وی عمدتاً چهار تفسیر از چیستی فطرت ارائه می‌دهد: استعداد تکامل، استعداد قوه کسب معارف، حالت اعتدالی روح و وجود اندکاکمی و اندماجی انسان در مرتبه ذات ربوبی. وی علاقه‌مند است، با استفاده از این واژه قرآنی، به وحدت قرآن و برهان و عرفان اشاره داشته باشد.

**الف) قوه و استعداد برای تکامل:** صدرالمتألهین در تفسیر آیه ۱۶ سوره بقره بیان می‌دارد که انسان در نشئه دنیا به منزله مسافر است و هر مسافری در سفرش نیازمند سرمایه است. سرمایه او همان فطرت



اصلیه‌ای است که خداوند انسان‌ها را بر آن سرشته است. وی فطرت اصلیه را «قوه و استعداد برای رسیدن به درجات عالیه و دستیابی به سعادت» تعریف می‌کند. هر انسانی در اول وجودش در ابتدای راهی است که به خداوند منتهی می‌شود و هدایت، همین در راه بودن است. انحراف از این طریق فطری فقط به دلیل افعال و اعتقادات نابه‌جایی است که کسب می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، صص. ۴۴۵-۴۴۶).

**ب) قوه و استعداد برای کسب معارف:** صدرالمآلهین در موضعی، صلاحیت نفس برای معرفت به حقایق اشیا را به فطرت مرتبط دانسته و در بیان دلایل اینکه چرا برخی از نفوس از علوم عقلانی محروم‌اند و بدین سبب از سعادت اخروی بی‌بهره‌اند، به بیان پنج دلیل می‌پردازد: یک) نقصان جوهری نفس مثل نفس کودک؛ دو) کدورتی که بر اثر گناهان و شهوات برای نفس پدید می‌آید؛ سه) انحراف نفس از هدف مطلوب و غفلت از باطن عبادت و فهم هدف و معارف؛ چهار) اعتقادات تقلیدی که برخی از کودکانی که به آن انس گرفته‌اند؛ پنج) جهل به جهتی که از طریق آن می‌توان از معلومات به مجهولات رسید؛ یعنی نداشتن تبحر در فنون منطقی هم از علل فقدان علوم عقلانی است. به باور ملاصدرا، هر نفسی به حسب فطرت اصلیه‌اش شایستگی معرفت به حقایق اشیا را دارد، چرا که نفس امری شریف و ربانی است. او این حدیث مشهور پیامبر را که «اگر شیاطین بر گرد دل‌های بنی‌آدم نمی‌گشتند، آنان به ملکوت آسمان نظر می‌افکندند»، اشاره به قابلیت نفوس و حجاب‌ها و موانع مذکور می‌داند: «بنابراین هنگامی که این حجاب‌ها از قلب انسان برچیده شود، صورت ملک و ملکوت و به‌طور کلی، عالم وجود آن چنان‌که هست در آن متجلی می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۱۳۹).

**ج) حالت اعتدال اولیه روح:** در موضعی دیگر در اندیشه صدر، فطرت عبارت است از حالت اعتدالی روح انسان که بر آن سرشته شده است که باقی ماندن بر آن موجب تعالی وجودی و کسب الهامات ربانی و خواطر اخروی و انعکاس انوار هدایت می‌شود. حالت اعتدالی روح یعنی حاکمیت ملکة عدالت بر روح و تعدیل دو نیروی غضب و شهوت تحت حاکمیت نیروی عقل. اعمال نیک و بد انسان نسبت به فطرت اصلی روح تأثیرگذارند و تا زمانی که روح بر صفای اصلی خود باقی باشد، محل انعکاس انوار هدایت روحانی و وزشگاه نسیم عنایت الهی خواهد بود و مدام به سبب الهامات ربانی، به بهشت و عوالم ملکوتی میل خواهد داشت؛ اما اگر از فطرت اصلی و سلامت خُلُق که انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند، منحرف گردد و دچار فساد عقیده یا غلبه اغراض نفسانی شود و به



شهوآت و لذات باطل گرایش پیدا کند، دچار گمراهی و خذلان می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، صص. ۱۴۴-۱۴۸).

د) وجود اندک‌اکی انسان در حق تعالی: ملاصدرا در برخی از آثارش می‌گوید:

” مبدأ انسان فطرت اولی اوست و معادش بازگشت به همان فطرت نخستین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، صص. ۴۳۳-۴۳۴).

مقصود ملاصدرا از فطرت در اینجا وجود اندماجی و اندک‌اکی و تعیین نیافتۀ انسان‌ها در عالم ربوبی است، همان وجودی که هنوز تعیین خارجی نیافته و مطابق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در مرتبۀ ربوبی حضور دارد. این وجود است که مبدأ انسان است و بازگشت او نیز به همین مرتبه خواهد بود. از این رو وی در تفسیر معاد می‌گوید:

” عدم اول انسان همان بهشتی است که آدم و حوا در آنجا بودند و وجود بعد از عدم او هبوط از آن به دنیا است و عدم دوم از این وجود [معاد حقیقی] فنا در توحید است که بهشت موحدان است. آمدن از بهشت به دنیا نزول از کمال به نقص و سقوط از فطرت اصلیه است و صدور خلق از خالق به ناگزیر جز از این طریق نیست؛ چنان‌که رفتن از دنیا به بهشت توجه از نقص به کمال و رجوع به فطرت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، صص. ۴۳۴-۴۳۵؛ برای معانی چهارگانه فوق از کتاب نظریۀ فطرت اثر محمد غفوری نژاد استفاده شده است، گرچه ما معنای اعتدالی فطرت را منحصر در اعتدال و عدالت اخلاقی نمی‌دانیم، بلکه عدالت عرفانی را نیز مصداق مهم آن می‌دانیم).

بنابراین فطرت در اندیشه ملاصدرا حقیقتی ذومراتب است؛ معنای چهارم، ابعاد و مرتبۀ عرفانی فطرت را بیان می‌کند و معنای سوم، ابعاد و مرتبۀ عرفانی (عدالت کبری) و اخلاقی (عدالت وسطی) فطرت را بیان می‌کند.

#### ۱-۲-۲. مبدأ، مقصد و محتوای فطرت

الف) مبدأ و مقصد فطرت:

فطرت صدرایی مرتکز در بطن و کتم وجود سیلانی انسان است و حقیقتی وجودی دارد؛ بر اساس نظریۀ وجود رابط و عین‌الربط بودن انسان نسبت به حقیقت هستی و مظهریت داشتن



انسان نسبت به آن، مبدأ این گرایش و دانش روشن می‌شود که مرتبه اعماق وجود انسانی است که بنابر تناظر مراتب انسان با مراتب هستی، مرتبه اعماق و بواطن عالم هستی نیز هست. این فطرت به بالآمدن انسان از مراتب نازل و وجودی و ظهوری خود و به سیر و تعالی و فراروی از ظواهر به بواطن حقایق هستی و بواطن وجودی خود فرامی‌خواند. این سیر در اندیشه صدرایی دارای مراتب است. حقیقت‌الحقایق در اندیشه ملاصدرا حیات محض، علم محض، قدرت محض و بالجمله کل‌الکمال است. انسان نیز پرتویی و مظهری از آن است. انسان متوجه آن کل‌الکمال است و تا به آن نرسد، اطمینان قلب نهایی نمی‌رسد. فراخواننده حق تعالی و بالتبع من متعالی است و فراخوانده شده نیز همان است:

” مبدأ انسان فطرت اولی اوست و معادش بازگشت به همان فطرت نخستین

است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، صص. ۴۳۳-۴۳۴).

#### ب) محتوای فطرت:

فطرت اولیه و اصلیه انسان از ناحیه خداوند به عنوان هسته اصلی هویت انسان صادر شده و بر اساس سنخیت با حقیقت خداوند، محل انعکاس اشراقات الهی و اسماء کمالی خداوند است. از همین روست که این فطرت به خدا فرامی‌خواند و به هرآنچه از خداوند است از صفات کمالی و فضایل وجودی. این فطرت در صورت باقی ماندن بر حالت اولیه و صفات اصلیه اش محل اشراقات انوار هدایت و روحانیت و الهامات ربانی است و گرایش به جنات عالیه و عوالم ملکوتی دارد؛ همتش متمرکز بر تکمیل خود و اوصاف خود می‌شود تا به این سبب مستعد سعادت نهایی و مجاورت مقعد صدق در ملکوت اعلی گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، صص. ۱۴۶-۱۴۸). محتوای فطرت در اندیشه ملاصدرا این ساحت‌ها را می‌گیرد؛ یک) دعوت به عدم هضم در توده، هم به «آزادی از» اضمحلال و فریفتگی در اکثریت و هم به «آزادی برای» وصول به کمالات برتر و عقلانیت و معنویت فرامی‌خواند؛ دو) دعوت به آزادی اخلاقی، چه «آزادی از» رذایل اخلاقی و چه «آزادی برای» فضایل اخلاقی؛ سه) دعوت به آزادی عرفانی، چه «آزادی از» ماسوی الله و چه «آزادی برای» فنای فی الله. در بخش نقش فطرت در تحقق آزادی و نیز بخش بررسی تطبیقی، این موارد تشریح می‌شود.



### ۱-۲-۳. عوامل و موانع شکوفایی فطرت:

گفته شد که انسان‌ها گرایش فطری به کمال و انزجار فطری به نقص و عشق به خداوند به عنوان حقیقت نامتناهی دارند. اما آیا این گرایش و عشق، در انسان‌ها همواره فعلیت تام دارد یا خیر؟ در صورت فعلیت آن آیا مصداق و متعلق آن همواره حق تعالی است یا خیر؟

صدرالمتألهین برای شکوفایی فطرت و به تبع آزادی متأثر از آن، موانع و عواملی قائل است. این‌گونه نیست که ابتدائاً فطرت در انسان شکوفایی تام داشته باشد، بلکه برای بروز و تبلور بیشتر فطرت، باید از معاصی، شهوات شیطانی، رذایل و زشتی‌های اخلاقی و عقاید باطل پرهیز کرد، چراکه این امور در تضاد با فطرت الهی انسان قرار دارند. در اندیشه ملاصدرا از موانع شکوفایی فطرت انسان‌ها، حجاب‌های ظلمانی حائل بین نفوس انسانی و عالم ملکوت است و انسان‌ها بدون تلاش نمی‌توانند بر حجاب‌های ظلمانی نفس پیروز گردند؛ زیرا که انسان‌ها در انتخاب راه دارای اختیار هستند و می‌توانند راه نور و سعادت یا بی‌راه ظلمت و شقاوت را انتخاب کنند: اگر از هوای نفس تبعیت کند و غضب و شهوت بر او غالب شود، به سبب تبعیت از شیطان، تسلط وی بر او آشکار می‌شود و قلبش عاشق شیطان و معدن او می‌گردد. اگر با هوای نفسش مبارزه کند و شهوت و غضب را بر نفسش مسلط نکند، اخلاقش شبیه اخلاق ملائکه و قلبش محل نزول ملائکه می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ص. ۱۵۸). ملاصدرا در کتاب کسر اصنام الجاهلیه، پنج عامل مهم برای انحراف فطرت ذکر می‌کند: عقیده نادرست، غلبه بیماری‌های نفسانی، ارتکاب اعمال زشت، مغرور شدن به علوم ناقص و مغرور شدن به عبادات غیرخالص (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۷).

ملاصدرا انسان محبوس در مرتبه دنیا و خالی از علم الهی و عمل صالح را «مقید بالسلاسل و الأغلال» می‌داند و انسان‌هایی که با علم الهی و عمل صالح تکامل پیدا کرده‌اند و از انطباق در مرتبه بدن و شهوات و تعلقات خلاصی یافته‌اند را آزاده می‌نامد: «المجردین الأحرار حرا غیر مأسور بأسر الشهوات و لا مقید بقید الهوی و التعلقات». این اسارت و آزادی در اندیشه صدرای دارای شدت و ضعف است. درجات آزادی مبتنی بر ترفع به درجات عالیه نفس است و درجات اسارت مبتنی بر تنزل و سخافت و انحصار انسان در امور دنیوی، بدنی، شهوات و رذایل؛ نتیجه اولی گستره بهشت است و نتیجه دومی تنگنای جهنم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، صص. ۳۷۳-۳۷۴). یاد و توجه به خداوند که کامل‌ترین حقیقت و دارای جمیع صفات



کمالی است، موجب تبلور و شکوفایی ابعاد مختلف استعدادات انسان می‌گردد. هرچه این یاد عمیق‌تر و جامع‌تر باشد، مظهریت انسان نیز جامع‌تر و کامل‌تر می‌گردد؛ و این یاد خدا باید در شئون مختلف انسان جاری و ساری باشد: چه در ساحت اعمال بدنی و چه توجهات باطنی و چه اتصاف به اوصاف الهی. راه آزادی و تبلور فطرت، عمل به احکام شریعت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۳۰۳). از این رو صدرا اساساً فلسفه شریعت و احکام و دستورات الهی را تحقق آزادی راستین و ارتقاء نفوس انسان‌ها می‌داند:

فلسفه تکالیف، وضع شرایع، ارسال رسولان و نزول کتاب‌های آسمانی؛ چیزی جز تکمیل نفوس آدمیان، رهایی بخشی آن‌ها از عالم خاکی و سرزمین اضداد و گسستن بندهای اسارت شهوات و مکان‌ها و جهات چیز دیگری نیست و این تکمیل و تجرید در گرو تبدیل حیات در حال گردش متجدد به زندگی باقی ثابت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۱۵۷).  
غیر از موارد گفته شده، از مهم‌ترین عوامل محبوس شدن فطرت الهی می‌توان این دو عامل را ذکر کرد:

**یک) اسارت در ساحت اجتماع:** هضم شدن در اجتماع و انفعال از جو سطحی نگرانه زمانه، از عوامل مهم اسارت انسان و از موانع تعالی انسان به سوی عقلانیت و عمق‌گیری به مدارج انسانی و خفه شدن فطرت است. از جمله مصادیق اسارت و هضم در اکثریت، تقلید کورکورانه از اکثریت است. صدرا بر این باور است که اکثریت مردمان در دایره تنگ بی‌خبری از فسحت و وسعت تجلیات الهی قرار دارند و محبوس در انغمار در ماده بینی و محسوسات اند؛ و رنگ و لعاب‌های گوناگون و فریبنده و تبلیغات متعارف روزمره آنان را از نگاه به افق‌های متعالی که در آیات آفاقی و انفسی است، بازداشته است. از این رو متذکر می‌شود که فریفته راه اکثریت نشو و راهی برای خروج از اسارت در توده بیاب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، صص. ۱۰۳-۱۰۴).

” چگونه دل زنده و بینا باشد کسی که مدام با مرده دلان و تیره طبعان دنیا صحبت دارد، چراغ عقلش را به دم‌های سرد عوام و نفس‌های افسرده ایشان خاموش کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ص. ۲۰).

**دو) اسارت در رذایل اخلاقی:** رذایل اخلاقی، روح انسان را در تنگنا قرار می‌دهد و مانع تعالی آن می‌گردد. انسان آزاد کسی است که هوای نفس را ترک کند و هیچ یک از خواهش‌های نفسانی



و وابستگی‌های دنیوی، او را در بند خود محدود و محصور نکرده باشد، زیرا زندان هوای نفس پست‌ترین درکات روح است که انسان را از هرگونه تعالی باز می‌دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، صص. ۳۷۳-۳۷۴).

فطرت انسان کمال‌گرا است، اما گناه باعث می‌شود که انسان در تشخیص مصداق کمال به خطا رود و امور وهمی مانند شهرت و ریاست و امثال این‌ها را کمال بیندارد و عمر خود را در پی سراب، برباد دهد.

### ۱-۳. نقش فطرت در تحقق آزادی در اندیشه ملاصدرا

از ویژگی‌های مهمی که در فطرت انسان متحقق است و رابطه وثیقی با آزادی در اندیشه ملاصدرا دارد، «کمال‌گرایی فطری» و «نقص‌گریزی فطری» است. خداوند که مطلوب و مقصود غایی انسان است، مجمع‌الکمالات است و فطرت الهی منطوی در انسان، به صورت جبلی خواهان کمال برتر و منزجر از نقصان است. انسان فطرتاً آزادی‌خواه (کمال‌خواه) و قیدگریز (نقص‌گریز) است. کمال‌گرایی، «آزادی برای» مسئله آزادی را تأمین می‌کند و نقص‌گریزی، «آزادی از» مسئله آزادی را تأمین می‌کند.

در اندیشه ملاصدرا، فطرت در هویت انسان در هم تنیده است و تمام مراتب وجودی انسان را از مرتبه کمون ذاتش، که مندرک در وجود مطلق و بسیط الحقیقه است، تا سایر مراتب وجودی‌اش مانند ابعاد اخلاقی و ساحت فضایل و رذایل را در بر می‌گیرد. این فراخوانی در بطن و کتم هویت انسانی محقق است و در صورت شکوفایی و رفع موانع، در تمام مراتب و بواطن وجودی انسان متبلور می‌شود و انسان را در تمامی ساحت‌ها به جانب کمال (چه کمال عرفانی که فنا در حقیقت مطلقه است و چه کمال اخلاقی که تبلور فضایل است و چه کمالات رفتاری که تبلور عدالت عملی و طهارت رفتاری است) فرا می‌خواند و از زشتی‌ها (چه محبوس بودن در تعینات ماسوی الله و چه در اسارت تنگنای رذایل اخلاقی و چه احتباس در طبایع حیوانی و بدنی) برحذر می‌دارد. البته خود این فطرت الهی باید شکوفا گردد، چراکه با بی‌توجهی به آن و محبوس ماندن آن، انسان از شنیدن آهنگ آن کم‌بهره و یا بی‌بهره بوده و در جهتی منکوس و مغایر با انسانیت به سیر قهقراپی دچار شده و ساقط می‌گردد.

به راستی همه موجودات به حسب فطرت امکانی خود پذیرای رحمت الهی و کمال وجودی‌اند و تنها مانع از این کمال و قبول فیض کامل فراگیر، تقید آدمی به بندهای جسدی و تصویر آن به صورت وجودی پرداخته شده و متضاد با بند دیگر و صورت وجودی دیگر است. لذا انسان به هر میزان



که از قید و بند جزئی خود آزاد گشته و از صورت‌های خاص فاصله گیرد، استحقاق کمال تمام‌تر و عام‌تر و صورت وجودی فراگیرتر و کامل‌تری خواهد داشت. حال اگر از همه ماسوی الله مجرد گشته و از هر اسم و رسم و آرایه و صفتی دور شود، خدا جای همه را خواهد گرفت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۹۳).

فطرت الهی انسان به آزادی در حیطه‌های مختلف، در راستای رسیدن به غایت آزادی که همان وصول به کمال مطلق است، سوق می‌دهد که در صورت توجه به این گرایش و تقویت آن، محرک انسان در جهات خروج از اسارت جامعه، اسارت رذایل اخلاقی و اسارت ماسوی الله و وصول به عقلانیت و حریت، فضایل اخلاقی و تقرب و وصول به کمال نامتناهی و خداوند می‌گردد.

#### یک) آزادی مطلق (نقص‌گریزی و کمال مطلق‌گرایی):

اگر مقداری به وسعت روح انسانی نظر شود، معلوم خواهد شد که انسان در نهاد خویش گرایش به کمال مطلق دارد؛ گرچه در تطبیق آن اشتباه کند و برای نیل به آن خیر بیکران، راه شر را طی نماید. مهم‌ترین کمال‌های وجودی، همانا حیات، قدرت و علم است. انسان در فطرت خویش خواهان زندگی جاودانه است که برای ابد از گزند مرگ مصون باشد. همچنین مشتاق قدرت بیکران است که از آسیب عجز برای همیشه محفوظ بماند. نیز شیفته دانش بی‌پایان است که برای ابد از ضایعه جهل در امان باشد. این گرایش به کمال مطلق بیهوده نیست. یقیناً هم کمال مطلق وجود دارد، هم نیل به آن مقدور انسان است و در صورت فقدان یکی از این دو، آفرینش این گرایش یابو است. راه نیل به آن نیز سلوک منازل توحید افعالی، اوصافی و ذاتی است: «لا إله إلا الله وحده وحده» (بحار الانوار، ج. ۸۳، صص. ۲۲ و ۴۳؛ کافی، ج. ۲، ص. ۵۱۷) که این جمله ناظر به مراحل سه‌گانه توحید است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۲۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۴۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۳، صص. ۳۹۷-۳۹۸).

#### دو) خروج از اسارت توده‌زدگی و ورود به آزادی حیات عقلانی:

فطرت انسان‌ها در صورت نبود موانع از شنیدن ندای آن و احساس گرایش آن، به خروج از توده‌زدگی و حفظ تعالی خواهی و کمال‌گرایی و عقلانیت فرا می‌خواند. این اشتیاق انسان به رشد و تعالی و رسیدن به مرتبه عقل از فطریات انسانی است که در هویت هر انسانی مرکوز است.

و این امری است که در فطرت و جبله هر صاحب نفسی مرکوز است - یعنی

ارتقاء به مقام عقل - و اشتیاق نفوس به این مرتبه اکثر است از اشتیاق آن‌ها به مرتبه



حس و طبیعت و شهودات حسی و اشیاء پست. البته اگر امری عارضی فطرت اصلی را از مسیر واقعی‌اش منحرف نکند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۵، ص. ۱۵۳).

**سه، آزادی اخلاقی (از تنگنای رذایل به گشودگی فضایل):**

فطرت آدمی در حد ذات و مقتضیات ذاتی خود از رذیلت و ناشایستی گریزان است و هرگونه دوستی و محبت نسبت به پستی‌ها و ناپسندی‌ها از خصوصیات عارضی مخالف با مقتضیات ذات آن سرچشمه می‌گیرد. ملاصدرا می‌گوید:

اگر ذات انسان از عوارض غریبه دور باشد در فطرت نخستین خود مقتضی طاعت است و معصیت و گناه از اموری هستند که اقتضای ذات نسبت به آن‌ها به عارض غریب مشروط است. بنابراین چنین اقتضایی همانند بیماری و بر اثر خروج از حالت طبیعی است و در نتیجه میل و گرایش انسان به آن‌ها در مقایسه با مزاج طبیعی از عوارض غریبه است که بر اثر بروز بیماری و انحراف از مزاج اصلی فطری حاصل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص. ۴۰۶).

**چهار، آزادی عرفانی (تعیین‌گریزی و خداگرایی):**

انسان حتی با خروج از رذایل اخلاقی و اتصاف به فضایل اخلاقی، گرچه طعم شیرین آزادی اخلاقی را چشیده و از تنگنا و انقباض رذایل و زشتی‌های اخلاقی و قیود شهوانی رسته است، اما بازهم فطرت نامتناهی خواه وی روی به سوی حقیقت مطلق دارد و میل به وصول و فنای در حق تعالی دارد. زیرا یکی از معانی فطرت در اندیشه صدر، وجود اندک‌اکی انسان در حق تعالی است که بر مبنای نظریه وجودرابط وی، قوام می‌یابد و انسان تا بدان مرتبه نائل نشود، به اطمینان نهایی و غایت خود نرسیده است.

## ۲. نقش وجدان در تحقق آزادی در اندیشه هایدگر

### ۱-۲. حقیقت آزادی در اندیشه هایدگر

آزادی هایدگری را می‌توان در بستر «رجوع به خود اصیل» و «استعلا، برون‌ایستایی و پرسش از هستی» معنا و تفسیر کرد. در آزادی هایدگری، اصالت و در اسارت هایدگری، عدم اصالت، نقش بنیادین دارند. بخش زیادی از وجود داشتن هر روزی ما از الگوهای قالب می‌گیرد که از بیرون تحمیل می‌شوند؛ از این رو، این وجود «اصیل» نیست. یعنی از خود ما نیست و خود ما به طور

مشخص آن را انتخاب نکرده ایم (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص. ۶۴). وجود اصیل یا از خود بوده با دو مسئله پیوند وثیق دارد: مرگ‌اندیشی و ندای وجدان. «دازاین» در هر روزی بودنش در توده انبوه و نااصیل، گم است. اولین قدم به سوی خود اصیل او، جدا شدنش از سقوط در توده خلق است. وجدان، دازاین را مورد خطاب قرار می‌دهد که خود باید بار هستی خود را که به مرگ منتهی می‌شود، بر عهده گیرد و خود را با عزم راسخ در آن فزافکند. خود اصیل با عزم است (مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. ۷۰ و ۷۳). وجدان خصلت یک ندا (خطاب) را دارد و این صرفاً ندای خود از خود-بوده (خود اصیل) به آن خودی است که در جهان غرق یا در آن‌ها گم شده است (خود نااصیل) (مک‌کواری، ۱۳۹۶، ص. ۷۲). در فلسفه هایدگر، اصیل بودن دازاین با آزادی و نااصیل بودنش با اسارت او هم جهت است. اصالت و عدم آن دو وجه از دازاین است و در واقع دازاین در جهانی دوسویه به هستندگی می‌پردازد. این دازاین است که می‌تواند با سر و کار داشتن با «مرگ‌اندیشی» و «ندای وجدان» به اصالت خود سامان دهد و رو به سوی آزادی گام نهد یا با غرق شدن در داسمن و غفلت از هستی در اسارت بماند و خویشتن اصیل خود را در بند کند.

دازاین نحوه وجودی است که راه ورود به پرسش از هستی است. هدف هایدگر از پرسش از هستی تنبّه انسان است برای خروج از روزمرگی و غفلت و حرکت به جانب اصالت، استعلا و گشودگی است که مؤلفه‌های مهم آزادی هایدگری هستند. نزد هایدگر پرسش از وجود تنها راه رسیدن به معنای آزادی است (Robinson, 2009, pp. 29-30 & 307-308). وجود انسان با تعالی و گذر آن‌گونه که هست بروز می‌کند. بین گشودگی انسان و تعالی پیوندی جدی برقرار است و بدون گشودگی، تعالی قابل فهم نیست (کوروز، ۱۳۷۹، صص. ۱۲۱-۱۲۲). دازاین می‌تواند وجود خویش را انتخاب کند و قادر است از آنچه فعلاً نیست، عبور کرده و تعالی یابد (نوالی، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۴). هایدگر فراروی را این‌گونه معنا می‌کند: دازاین همواره در هر موقعیتی از سایر موجودات به طور کل فراتر است. این هستی و رای موجودات را فراروی می‌نامیم. فراتر رفتن نزد هایدگر به معنای پیشرفته‌تر بودن بیولوژیکی و فیزیولوژیکی از سایر جانوران نیست، بلکه یک امکان هستی‌شناختی است؛ دازاین خارج از وضعیت یافتگی و مجعولیت خاص خود بایستد، تأمل کند و امکان‌هایش را فرایبافکند و فراتر رود.

آزادی هایدگری یعنی زندگی دازاین توسط نیروهای بیرونی مانند وراثت، جامعه، خانواده یا سرنوشت تعیین نشود و او توانایی شکل دادن به زندگی خود بر اساس طرح‌های خود را داشته



باشد. آزادی نزد هایدگر محدود به آزادی ارادی نیست که به آزادی در قبال جبر بپردازد. دازاین صرفاً موجودی مانند دیگر موجودات نیست، بلکه نحوه وجودی است که ذاتاً گشوده است و برون‌ایستایی، استعلا و فراروی از خویش است (هایدگر، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۶). اساساً این فراروی و برون‌ایستایی از خود، عین آزادی است. آزادی خودبرون‌ایستا است؛ یعنی خود را در معرض سرشت آشکار و بی‌پرده آنچه هست نهادن (بیمل، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۴). استعلا به معنای فراتر رفتن از موجودات و خیزش به جانب آشکارگی وجود است. استعلا با محدودیت دازاین رابطه دارد که باید از آنچه که هست پیش‌روی کند (Heidegger, 1962, pp. 303-304). این آگزیستانس و استعلای به بیرون، یک حالت «نه هنوز» دائمی دارد و در حالتی از عدم تحقق و فعلیت نیافتن مستمر است و همواره ناتمام و باز است و به تمامیت کامل نمی‌رسد (Robinson, 2009, p. 309). دازاین عین استعلا و فرارفتن از خویش است. استعلا، رها شدن از قیود زندگی روزمره و شبکه مناسبات متعارف است. بنابراین، آزادی یعنی: استعلای دازاین و مجال دادن و گشوده بودن آن برای فهم هستی.

## ۲-۲. حقیقت وجدان در اندیشه هایدگر

### ۲-۲-۱. چیستی وجدان

فلسفه هایدگر دو نوع وجدان مطرح می‌کند:

الف) در معنای متداولی که از وجدان می‌شناسیم، انسان تابع آرای می‌گردد که از گذشته و در واقع از طریق همگنان در او نهادینه می‌شود. رجوع به وجدان در این معنا ارزش چندانی ندارد؛ زیرا دوباره غرق شدن و فرو رفتن در جهان همگنان و ارزش‌هایی است که آن‌ها به دازاین تحمیل می‌کنند. این وجدان به غیر از صدای همگنان چیز دیگری نیست، گرچه در شکل آداب و رسوم و حتی اخلاق متعارف رخ نماید.

ب) اما وجدانی که مقصود هایدگر است، گواهی‌ای است بین اصالت و بی‌اصالتی؛ اینکه آیا من می‌توانم عهده‌دار وجودم باشم؟ وجدان به آن دسته از پدیده‌هایی تعلق دارد که موجب ظهور انسان بر خویشتن می‌شوند. انسان هم خود نداده‌نده است و هم مخاطب آن ندا و البته خود حقیقی، هیچ‌گاه کاملاً نیست و نابود نمی‌گردد؛ زیرا متعلق به ساختار هستی‌شناسانه دازاین است و تا زمانی که او وجود دارد از این امکان اساسی خود بودن برخوردار است، حتی اگر



به ظاهر خود را گم کرده باشد (مک‌کواری، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۰). دو ویژگی برای وجدان مورد نظر هایدگر (یعنی وجدان نوع دوم) وجود دارد: یک) وجدان یکی از ساختارهای وجودی دازاین است که در آن دازاین با وجود خویش ارتباط می‌یابد. وجدان از تنش میان امکانات اساسی وجود او، یعنی به‌طور اصیل یا نااصیل هستی داشتن، برمی‌خیزد. دو) در وجدان آنچه ظهور می‌یابد امکان رسیدن به خود اصیل است و دازاین از حالت سقوط به آن امکان اصیل فراخوانده می‌شود (مک‌کواری، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۱؛ مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. ۷۲-۷۳).

## ۲-۲-۲. فراخواننده، فراخواننده‌شده و فراخوان

الف) فراخواننده و فراخواننده‌شده:

این ندا از عمق هستی خود آدم می‌آید. این ندا ندای خود اصیل است و با تلاش زاده می‌شود.

” ندا از من است و با این وجود از ورای من است (Heidegger, 2001, p. 320).

این ندا به خود سقوط کرده یا غیراصیل و دورافتاده خطاب می‌کند، آن خودی که همگنان و دغدغه‌های آنان بر او حاکم‌اند. مبدأ این ندا کیست و به کجا می‌خواند؟

” ندادهنده دازاین است که در پرتاب‌شدگی‌اش اندیشناک هستی‌توانش

است، منادا نیز دازاین است که فراخواننده می‌شود به‌سوی خویش‌مندترین هستی‌توانش (هایدگر، ۱۴۰۰، ص. ۶۰۴).

” ندا از جانب من و در عین حال از فراز من می‌آید (هایدگر، ۱۴۰۰، ص. ۵۹۹).

” ندا از دور به دور می‌خواند (هایدگر، ۱۴۰۰، ص. ۵۹۳).

در توضیح این سخن می‌توان گفت: الف) ندا از دور می‌آید؛ زیرا دازاین از آن دور است، چون دازاین در آواهای بی‌معنای زندگی روزمره‌اش مستغرق شده و نسبت به آنچه اصیل است بازمانده و فروبسته است. ب) ندا به دور می‌خواند؛ زیرا هستی به‌لحاظ انتیک نزدیک‌ترین امر به دازاین است، اما به‌لحاظ اگزستانسیال دورترین است. دازاین با اعمال بی‌معنا در



زندگی روزمره‌اش هستی را از خود دور کرده است. هایدگر بر این باور است که فراخواننده و فراخواننده، یکی است و آن دازاین است. فراخواننده، دازاین در جهت گشودگی است و فراخواننده، دازاین است در جهت فروبستگی و حجاب. بنابراین بعد اصیل دازاین به بعد غیراصیل دازاین ندا می‌دهد.

(ب) محتوای فراخوان:

به باور هایدگر، ندای وجدان در جهت رها ساختن ما از صدای کسان عمل می‌کند.

” وجدان خود دازاین را از گم شدن در کسان بازمی‌دارد (Heidegger, 2001, p. 319).

ندای وجدان به خویش، یعنی به درونی‌ترین قوه خویش برای بودن، دعوت می‌کند (Heide-

gger, 2001, p. 318).

” ندا دازاین را به گسستن و بیرون آمدن از درافتادگی در همگنان... فرامی‌خواند

(Heidegger, 2001, p. 322).

به اعتقاد هایدگر، آنچه در وجدان واقع می‌شود همان ندای بی‌قراری است، یعنی فراخواندن دازاین به عمیق‌ترین و نهفته‌ترین توان بودن (بیمل، ۱۳۹۶، ص. ۷۳). محتوای این ندا چیست؟ هیچ محتوایی نیست. این ندا در حالتی غریب از پاس داشتن سکوت سخن می‌گوید. این ندا شخص را به وراجی یا ژاژخایی عمومی کسان نخواند، بلکه او را از این ژاژخایی برحذر می‌دارد (Heidegger, 2001, p. 322). در نگاه هایدگر وجدان مرا به زیستن به گونه نااصیل متهم می‌کند، نه به انجام فلان کار نادرست. زیرا اصالت به شیوه زندگی می‌پردازد و نه به آنچه انجام می‌پذیرد (بلاکهام، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۹).

### ۳-۲-۲. عوامل و موانع شکوفایی وجدان

اسارت در همگنان، مانع ظهور وجدان می‌شود. هایدگر گم‌شدگی در هر روزینگی را به خاطر همین ناشنیده گذاشتن ندای درون می‌داند؛ دازاین در آن حال که خود را در شیاع همگنان و در هرزه‌درایی همگنان گم می‌کند، در حین گوش سپاری به خود همگنان از شنود صدای خود خویش فرومی‌ماند. اگر فرض بر این است که دازاین می‌تواند از گم‌گشتگی در ناشنیدن خویش به خود بازآید، پس او نخست باید بتواند خود را بیابد و آن‌هم چون آن خودی که از شنیدن



صدای خود فرومانده است و در گوش سپاری به همگنان به این ناشنیدن ادامه می‌دهد. این گوش سپاری باید قطع شود یا به دیگر سخن، باید از جانب خود دازاین امکان شنودی داده شود که رشته آن گوش سپاری را بگسلد (هایدگر، ۱۴۰۰، صص. ۵۹۱-۵۹۲). ندای وجدان به اصالت، حتی در قعر سقوط‌کردگی شنیده می‌شود، یعنی در روزمره‌ترین حالت‌ها می‌توان این ندای به بازگشت را حس کرد. البته فقط کسانی که علی‌رغم سقوط‌کردگی در جست‌وجوی اصالت‌اند، قادرند این ندا را درک کرده و پاسخ دهند.

” دازاین می‌تواند بشنود چون حتی در ساقط‌ترین وضعیت خودش، کل هستی‌اش غوطه‌ور در خویشتن آن‌ها نیست. ندا برای خویشتن آن‌های روزمره ناآشنا و بیگانه است (Golomb, 1995, pp. 78-79).

عدم و یا ضعف در شنیدن ندای وجدان نزد هایدگر با دو مبحث «داسمن و هرروزگی» و «سقوط» ارتباط دارد:

یک **داسمن و هرروزگی**: دازاین در بطن اجتماع است که به اسارت کشیده شده و خودکسان شده و خودخودینه و اصالتش را فراموش می‌کند (Heidegger, 2001, p. 166). جهان هایدگری از «من» و «دیگری» ساخته شده است؛ «من به مثابه دازاین» در چالش «دیگری به مثابه داسمن» گرفتار شده است.

” من در وهله نخست به معنای خود اصیلم نیستم، بلکه دیگران به شیوه کسانم (Heidegger, 2001, p. 167).

دازاین در ابتدا، کسان است و غالباً در همین حالت باقی می‌ماند؛ یعنی دازاین در دام صورت‌های کاذبی فروافتاده که همه آن‌ها از طرف داسمن، موجب می‌گردند که خود خودینه و اصیل از دازاین پنهان گردد. دازاین باید جهان را به شیوه خودش کشف و به خویش نزدیک کند و خود اصیلش را بگشاید.

**دو سقوط**: دازاین در حالت هرروزگی به صورت ماشین‌وار دنباله‌روی کسان است (Heidegger, 2001, pp. 219-224)، سقوط وجه هرروزگی دازاین در جهان است و در واقع تعیین آگزیستانسیال ناخودینه خود دازاین را مشخص می‌کند که در کسان جذب شده است. اینجاست که دازاین



در گرداب هر روزگی، از خویش بیگانه می‌گردد. هایدگر سقوط را با سه مولفه یاوه‌گویی و هرزه‌درایی (Heidegger, 2001, pp. 211-214)، کنجکاوای سطحی (Heidegger, 2001, pp. 214-217) و ابهام و دوپهلویی (Heidegger, 2001, pp. 217-219) تفسیر می‌کند. سقوط دازاین با غفلت از «پرسش از هستی» و اسارت او تلازم دارد.

### ۳-۲. نقش وجدان در تحقق آزادی در اندیشه هایدگر

برای آزادی در اندیشه هایدگر، وجدان و ندای وجدان از جایگاهی ویژه برخوردار است، به گونه‌ای که می‌توان آن را ندای آزادی و ندای رجوع به خویشن خویش نامید. در اینجا به نقش وجدان در تحقق آزادی و مولفه‌های مربوط به آزادی از منظر هایدگر می‌پردازیم:

#### یک خروج از اسارت داسمن و رسیدن به اصالت:

در اندیشه هایدگر این وجدان است که می‌تواند دازاین نااصیل را به دازاین اصیل تبدیل کند. به گمان هایدگر انسان غیراصیل در فضایی غوطه‌ور است که خودش تصمیم‌گیرنده و انتخاب‌گر نیست، بلکه به خاطر اضمحلال در اراده اجتماع و اکثریت، اساساً به امکانات اصیل و حقیقی خویش التفاتی ندارد چه رسد به اینکه بخواهد آن امکانات را فعلیت بخشد. اینجاست که انسان نیازمند هادی و راهنماست که او را به امکانات اصیل و دارایی‌های وجودی‌اش متنبه کند و آن همان «ندای وجدان» است:

” وجدان، دازاین را از گمراهی در «آن‌ها» بازمی‌دارد (Heidegger, 2001, p. 319).

” دازاین با گم کردن خویش در عمومیت و یاوه‌گویی کسان و با گوش دادن

به خودکسان از شنیدن خود خودینه‌اش فرومانده (Heidegger, 2001, p. 315)

و نااصیل می‌شود. این وجدان است که منجی دازاین خواهد بود. وجدان خود متعلق به دازاین را از گم‌شدگی در کسان فرامی‌خواند (Heidegger, 2001, p. 319). آزادی هایدگری متأثر از گوش سپردن به ندای وجدان برای خروج از هضم در داسمن و خروج از غفلت از هستی است.

” دازاین در وهله نخست و بیشتر موارد، خود را به جهان تسلیم می‌کند و

جذب در آن می‌گردد (Golomb, 1995, p. 70).



وجدان موجب می‌گردد که دازاین در همگنان گم نشود. ندای وجدان، دازاین را به «رها ساختن خود از تسلط داسمن» فرامی‌خواند.

#### دو) استقلال و خودمختاری:

وجدان به اصالت فرامی‌خواند و انسان اصیل، مستقل عمل می‌کند و دنباله‌روی همگنان نیست و این سبب می‌شود تا فرد به شخصی کامل و مستقل تبدیل شود (Inwood, 1999, p. 44)، درحالی‌که زندگی غیراصیل، نامملوک است (گنیون، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۲).

#### سه) مصمم‌بودگی و پذیرش مسئولیت:

وجدان به دازاین کمک می‌کند تا به مسئولیت خود واقف شود و بالاترین پاسخ به ندای وجدان در تصمیم‌گیری شخص ظاهر می‌گردد که به این عزم جزم و تصمیم‌گیری، «مصمم‌بودگی» اطلاق می‌شود. از منظر هایدگر، انکشاف اصیل و متفاوتی که در دازاین به واسطه وجدان تصدیق شده، مصمم‌بودگی نام دارد (Heidegger, 2001, p. 343). به همین خاطر وجدان دازاین را به وجود اصیل فرامی‌خواند؛ به این معنا که ندا می‌دهد ما مسئولیت اساسی خویش را که در آن پرتاب شده‌ایم بپذیریم و طرح‌اندازی‌ها و فرافکنی‌هایی را که توسط امکانات خود انجام می‌دهیم، به عهده بگیریم. موجود بشری پیوسته در تهدید از دست دادن وجود متمایزش و محو شدن در سطح هستی دون انسان، دون موجود و بی‌تدبر و غیرمسئول است (مک‌کواری، ۱۳۹۹، ص. ۹۰). وجدان، دازاین را فرامی‌خواند که خود باید بار هستی خود را که به مرگ منتهی می‌شود بر عهده گیرد و خود را با عزم در آن فرافکند (مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. ۷۰-۷۳)؛ در این حالت به جای سوق داده شدن بی‌هدف به ایفای نقش‌های گوناگون داسمن، مسئولیت تصمیم‌هایی را که پیشتر گرفته است به عهده می‌گیرد (Heidegger, ۲۰۰۱، pp. ۳۱۳، ۳۳۴).

#### چهار) اضطراب:

تا زمانی که دازاین در خودفراموشی است، این ندا نامأنوس و ناآشناست. آنچه ندا نجوا می‌کند همان امکان توانایی برای بودن حقیقی است. به همین دلیل است که در نظر هایدگر دغدغه یا اضطراب چیزی است که حاصل مجال دادن به این نداست؛ زیرا در احساس دغدغه یا اضطراب است که انزوا و تنهایی را تجربه می‌کنیم و در تنهایی و انزواست که توانایی برای بودن حقیقی و اصیل خود را می‌نمایاند (بیمل، ۱۳۹۶، صص. ۷۳-۷۴). ازاین‌رو هایدگر آزادی



را اضطراب برانگیز می‌داند که آدمیان برای فرار از اضطراب و مسئولیت حاصل از آن به دنبال غلبه بر آن و سرگرم کردن خود به امور روزمره هستند (میشلمن، ۱۳۹۸، صص. ۶۱-۶۳).

### ۳. بررسی تطبیقی اندیشه ملاصدرا و هایدگر

دیدگاه این دو فیلسوف دارای اشتراکات و افتراقاتی است. اشتراکات آن‌ها را در چند مورد می‌توان ذکر کرد: یک) هر دو به هویت سیال انسان باور دارند؛ دو) هر دو انسان را ذاتاً مختار می‌دانند که می‌تواند راه آزادی یا راه اسارت را برود؛ سه) چه در گرایش فطرت صدرایی و چه در فراخوانی وجدان هایدگری، انسان می‌تواند به آن پاسخ مثبت دهد و می‌تواند آن را نادیده بگیرد، سرکوب کند و دفن نماید. البته در صورت سرکوب کردن آن، انسان از تأله صدرایی و اصالت هایدگری ساقط می‌گردد. چه فطرت صدرایی و چه وجدان هایدگری خود نیازمند آزادسازی و آشکارشدگی هستند و این اشکال دور (توقف آزادی بر فطرت و وجدان و توقف فطرت و وجدان بر آزادی) را ایجاد نمی‌کند؛ چراکه رابطه بین این دو متناظر است و تقویت و همراهی در هریک ناظر به دیگری است. به عنوان مثال، فطرت به خروج از رذیل اخلاقی دعوت می‌کند و از طرفی هم رفع رذایل موجب شکوفایی بیشتر فطرت می‌گردد؛ ندای وجدان به خروج از داسمن فرا می‌خواند و از طرفی هم خروج از داسمن موجب شنیده شدن بهتر ندای وجدان می‌گردد. در ادامه، تحت پنج عنوان به بررسی تطبیقی این دو اندیشه می‌پردازیم:

#### ۱-۳. پرسش از هستی» هایدگری و «تقرب به هستی» صدرایی

از اشتراکات مهم ملاصدرا و هایدگر در ساحت آزادی را می‌توان توجه عمیق آنان به وجود (هستی) دانست. ملاصدرا آزادی را «تقرب به حقیقت نامتناهی (حق تعالی) و کسب مظهریت اعتدالی و تام از آن» تعریف می‌کند. هایدگر نیز آزادی را در بستر «پرسش از هستی» معنا می‌کند.

#### ۱-۱-۳. «تقرب به هستی» صدرایی:

دیدگاه صدرالمتألهین در باب حقیقت هستی، وحدت شخصی وجود یا وحدت سریانی است. در اندیشه، وی وجود منحصر به حقیقتی شخصی است که در موجودیت حقیقی بی‌شریک بوده و در عالم واقع دومی ندارد؛ هرآنچه غیر از این حقیقت واجب به نظر موجود می‌آید در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات و معالیل اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، صص. ۲۹۱-۲۹۲). «تقرب» از مقومات تعریف آزادی به «تقرب به حقیقت نامتناهی» است. از آنجا که خداوند و



حقیقت نامتناهی اطلاق محض است، بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، صرف و محض حقیقت هر کمالی را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۶، صص. ۱۰۰-۱۰۵)؛ بنابراین تقرب به آن حقیقت در گرو زدودن قیود و تعینات نفسانی است.

نزدیکی هر موجودی به حق تعالی در گرو حدود و قیود عدمی اوست؛ به این معنا که هر موجودی چنانچه حدود و قیود عدمی اش (که همان تعین امکانی آن را تشکیل می دهد) کمتر باشد، به حقیقت وجود (که عاری از هرگونه حد و قید عدمی است) نزدیک تر خواهد بود. در نتیجه واسطه های میان نشئه حسی نفس انسان و حق تعالی بر حسب حدود ذاتی این نشئه حسی دارای مراتب گوناگون است و انسان در سیر و سلوکش به سمت حق تعالی باید از همه مراتب افعال و اسماء و ذوات بگذرد تا به توحید خالص در هر سه مرحله (فعلی و اسمی و ذاتی) برسد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۳۴۱).

بنابراین تقرب هر موجودی (وجود رابط) به او (حقیقه الحقایق) به اندازه زدودن قیود و حدود عدمی اش است؛ هرچه این قیود و حدود عدمی کمتر، به صرف الحقیقه و صرف الکمال نزدیک تر و بالعکس. بنابراین آزادی انسان بستگی به رفع تعینات حیوانی و مراتب نازل و وجودی خود دارد و هرچه این تعینات به کنار گذاشته شود، به حق تعالی نزدیک تر می شود. ورود به مرتبه اطلاقی برتر و شهود فنائی، تنها در پرتو اضمحلال تعینات نفسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۱۱۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۶۱). راه وصول و تقرب به آن حقیقت هم از راه معرفت نفس است که مطابق حدیث معروف است که فرمود «من عرف نفسه فقد عرف ربه». از همین رو مباحث معرفت نفس به شدت مورد تأکید صدرالمتألهین قرار می گیرد؛ زیرا که ملازم با معرفت حق تعالی (حقیقت نامتناهی) است و اساساً راه آزادی و غایت توسعه وجودی است: معرفت نفس که... حقیقت آدمی است و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است و اکثر آدمیان از آن غافلند. و این معظم ترین اسباب شقاوت و ناکامی عقبا است که اکثر خلق را فروگرفته در دنیا؛ چه هرکه معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، صص. ۱۵-۱۶).

بر اساس مبانی وسیع و گسترده صدرایی همچون امور عامه، وحدت شخصی وجود، عین الربط بودن انسان به حق تعالی و... معرفت نفس انسان ملازم به معرفت رب و حق تعالی است؛ هرچه معرفت نفس بیشتر گردد، معرفت به حق تعالی بیشتر خواهد شد و ضرورتاً موجب



توسعه و اطلاق انسان و تقرب وی به همان حقیقت نامتناهی می‌گردد. ملاصدرا در این باب به طور مستوفی به ارائه ادله عقلانی و وحیانی و شهودی می‌پردازد (نک: دهقانی، ۱۴۰۴) که اوج آن را در نظریه انکشاف نفس و ادله آن (مانند: عین الربط، معرفت نفس و فطرت) باید جست‌وجو کرد (نک: دهقانی و حسینی شاهرودی، ۱۴۰۴).

### ۲-۱-۳. «پرسش از هستی» هایدگری:

نزد هایدگر پرسش از وجود تنها راه رسیدن به معنای آزادی است (Robinson, 2009, pp. 29-30, 307-308). از مهم‌ترین اهتمام‌های هایدگر «پرسش از هستی» است. هایدگر معتقد است که این پرسش به فراموشی سپرده شده یا بی‌اهمیت قلمداد شده است و تاریخ فلسفه غرب با پرداختن به موجود (هستنده) به فراموشی و غفلت از وجود و هستی مبتلا شده است (هایدگر، ۱۳۸۸، صص. ۳۰۲-۳۰۳).

در سوژکتیویسم متافیزیک غربی، مهم‌ترین وصف جهان ابژه و متعلق شناخت بودن است و در تلقی هایدگر این موجب دوگانگی انسان با هستی می‌شود؛ ازاین‌رو هایدگر برای خروج انسان از بریده بودن از هستی، «در جهان بودن» انسان را به عنوان مهم‌ترین ویژگی دازاین طرح می‌کند. هایدگر انسان و جهان را دو امر جدا نمی‌داند، بلکه ارتباط آن‌ها را هم انضمامی نمی‌داند. از نگاه هایدگر، انسان نه در جهان، بلکه «در جهان بودن» است (هایدگر، ۱۴۰۰، صص. ۱۶۹-۱۹۲).

مواجهه با وجود را می‌توان بنیاد آزادی هایدگری قلمداد کرد که استعلا و گشودگی محور مباحث آن به شمار می‌رود. «غفلت از وجود» بزرگ‌ترین مانع تحقق استعلا و گشودگی انسان به هستی و فراروی آن محسوب می‌شود که ریشه در «سوژکتیویسم متافیزیک غربی» دارد. هایدگر تاریخ متافیزیک غرب را تاریخ بسط سوژکتیویسم و تاریخ غفلت از وجود می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۴، صص. ۳۱-۴۳؛ پروتی، ۱۳۷۹، صص. ۶۱-۶۲؛ احمدی، ۱۳۸۱، صص. ۳۰۳-۳۳۷). در نگاه هایدگر، سوژکتیویسم و غفلت از وجود را می‌توان مساوی هم دانست.

به باور هایدگر، نقطه مقابل متافیزیک غرب (چه سوژکتیویسم و حتی چه ابژکتیویسم) قول به استعلا دازاین به مثابه خصیصه ذاتی دازاین است. نزد وی، مؤلفه استعلا نقشی تعیین‌کننده در تبیین آزادی دارد. موجودات صرفاً در بستر یک جهان می‌توانند برای دازاین گشوده و آشکار گردند؛ ازاین‌رو جهان فراتر از موجودات و به معنایی استعلایی است. دازاین در این فراروی از موجودات به سوی یک کلیت، شکل دهنده به جهان خویش است. استعلا دازاین، معانی مختلف را وحدت می‌بخشد و جهان را به شکل یک وحدت حاوی معانی

می‌آفریند. بنابراین، این استعلای دازاین است که گشوده بودن او را برای فهم هستی ممکن می‌سازد. اینجاست که به اهمیت پرسش از هستی در قوام بخشی به حقیقت آزادی هایدگری می‌توان پی برد. اساساً، دازاین نحوه وجودی است که راه ورود به پرسش از هستی است. هدف هایدگر از پرسش از هستی تنبه انسان است برای خروج از روزمرگی و غفلت و حرکت به جانب اصالت که پایه آزادی وجودی است. این تفسیر از آزادی در مرحله بعد طرح افکنی را مطرح می‌کند؛ آزادی استعلام‌محور، بنیاد هر طرح افکنی است. هایدگر می‌گوید: خود آزادی، استعلا می‌کند (Martin Heidegger, 1978, p. 253). بنابراین، آزادی نزد هایدگر یعنی «استعلا دازاین و مجال دادن و گشوده بودن آن برای فهم هستی».

### ۳-۱-۳. بررسی تطبیقی

ملاصدرا و هایدگر در برخی ابعاد دارای دغدغه‌های مشترکی هستند مانند: راهکار نزدیکی به هستی را خود انسان دانستن، انتقاد بر سوپرتکتیویسم زدگی افراطی و نقد وضعیت انسان معاصر در غرق شدنشان در موجودبینی و ظاهرگرایی و غفلت از حقیقت وجود. اما در عین حال دارای اختلافات مهمی نیز هستند.

ستون فقرات آزادی صدرایی مبتنی بر «تقرب به حقیقت وجود» است و ستون فقرات آزادی هایدگری مبتنی بر «پرسش از وجود». گرچه هایدگر در پی تأمین این ارتباط (انسان با هستی) با مؤلفه‌هایی همچون دور هرمنوتیکی، در جهان بودن، استعلا و گشودگی است، اما هیچ‌یک از این موارد نمی‌تواند ارتباط وجودی و نهایی انسان با هستی را تأمین کند؛ اما ملاصدرا علاوه بر طرح مطالبی همچون فراروی، تعالی، ظهور و...، با نظریه وحدت شخصیه یا وحدت سریانیه ارتباط وثیق هستی با انسان و با نظریه انکشاف نفس ارتباط وثیق انسان با هستی را ترسیم می‌کند؛ در نتیجه عین الربط بودن انسان به حقیقت هستی تأمین می‌شود که صرف یک ادعا نیست، بلکه مبتنی بر مباحث بسیار مفصل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صدرایی (مانند امور عامه و معادشناسی) است که در آثارش همچون اسفار اربعه، شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و المبدأ و المعاد مطرح می‌کند.

از مهم‌ترین مؤلفه‌های «پرسش از هستی» هایدگری در جهان بودن و استعلا است و از مهم‌ترین مؤلفه‌های «تقرب به هستی» صدرایی عین الربط بودن و تعالی است. ملاصدرا و هایدگر برای وجودشناسی از طریق انسان وارد موضوع می‌شوند. انسان می‌تواند ارتباط وجودی با هستی



پیدا کند و در آن تعالی بجویید و گشوده به هستی باشد. با این تفاوت که انسان صدرایی ریشه در وجود مطلق و بسیط الحقیقه و مبدأ دارد و دارای مدارج است و واقعاً در صورت سیر و سلوک به هستی‌شناسی وجودی و شهودی نائل می‌آید و به میزان خروج از موجودینی به وجودیابی و خدایینی و خداخواهی نائل می‌آید؛ هرچه به آن حقیقت بسیط (که ملازم با خویشستن خویش است) نزدیک‌تر، به شهود کل‌الاشیا (حق تعالی) نیز بیشتر نائل آید. مقصود هایدگر از «پرسش از هستی» پرسش و مواجهه حضوری و وجودی است. اما در دازاین هایدگری گرچه استعلا و فراروی و انکشاف و ظهور مطرح است، اما به خاطر عدم اقامه مبنایی همچون وحدت شخصی و عین الربط صدرایی نمی‌تواند به حل نهایی ارتباط وجود انسان با حقیقت هستی نائل آید.

» وجودشناسی هایدگر با تمام علاقه‌مندی و اوجی که می‌گیرد آخر الامر به شناخت محدود وجود ختم می‌شود» (نوالی، ۱۳۷۷، ص. ۶۹).

آزادی صدرایی حد توقف ندارد، اما آزادی هایدگری در مدار دازاین متوقف می‌ماند و فراتر نمی‌رود. زیرا انسان صدرایی بر اساس وحدت شخصی یا سریانی دارای عقبه است که حقیقت نامتناهی و مبدأ اوست، و بر اساس نظریه انکشاف نفس روی به سوی همان حقیقت نامتناهی و حق تعالی دارد، و می‌تواند به مقام مظهریت اعتدالی از الله تعالی (مقام انسان کامل) نائل آید. بنابراین انسان صدرایی دارای افقی نامتناهی است و آزادی او از مدارج مادون و فراروی اش به مدارج برتر هیچ حد یقینی ندارد. اما دازاین هایدگری گرچه با استعلا و گشودگی و حتی رخداد به فراروی می‌پردازد، اما تصویری همچون عین الربط و عین الشان بودن او (که مبتنی بر مبنای بسیار کلانی است، همچون امور عامه صدرایی) ارائه نشده است، نه از حیث عقبه و مبدأ داشتن و نه از حیث افق و معاد و مجرد داشتن. بنابراین آزادی هایدگری با همه تلاشی که برای اوج گرفتن دارد، در مدار دازاین متوقف می‌ماند. آزادی هایدگری بدون وحدت شخصی یا سریانی صدرایی برای تأمین عقبه و مبدأ انسان (اولاً) و نظریه انکشاف صدرایی برای تأمین فرارو و معاد و مجرد انسان (ثانیاً)، قوام نهایی پیدا نمی‌کند.

در اندیشه ملاصدرا، بنیاد انسان (مبدأ)، غایت انسان (معاد) و غایت آزادی، حق تعالی (بسیط الحقیقه) است، درحالی‌که دو ساحت مبدأ و معاد در اندیشه هایدگر در همان بستر



دازاین باقی می‌ماند. ملاصدرا اساساً غایت فلسفه را تشبیه به حق تعالی و مظهریت اعتدالی از آن می‌داند که در واقع همان غایت آزادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۲۶۵).

### ۳-۲-۲. مبدأ و منشأ فطرت و وجدان

برای تبیین مبدأ فطرت و وجدان در آدمی، علاوه بر آن باید به بُن وجودی خود انسان نیز نگریده شود، زیرا هر دو فیلسوف دانش و گرایش فطرت و ندای وجدان را برخاسته از بن وجودی انسان می‌دانند.

#### ۳-۲-۱. دیدگاه صدر (عین الربط و شأن بودن انسان)

رابطه انسان با حقیقت هستی و خدای سبحان در اندیشه ملاصدرا در مسائل مربوط به «وجود رابط»، «تشان»، «تجلی» و «تناظر مراتب انسان با مراتب هستی» طرح می‌گردد. انسان نسبت به خداوند هویت ربطی دارد. در حکمت متعالیه به وجودی که فقر محض و وابستگی صرف است، «وجود رابط» گویند. اضافه و قیام ذاتی معلول به علت، معلول را در زمره اوصاف و شؤون علت درمی‌آورد، وصف و شأنی که جدای از ذات علت نبوده و مقتضای ذات آن می‌باشد و بدین ترتیب کل جهان وصف و شأن الهی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، صص. ۲۹۹-۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۹، صص. ۴۹۶-۴۹۸). از نظر صدرالمتألهین معلول، وابستگی و قیام به علت است نه چیزی که وابستگی و قیام به علت دارد؛ ربط به علت است نه شیئی که ارتباط با علت دارد؛ صدور از علت است نه شیئی که رابطه صدور با علت دارد؛ ایجاد علت است نه موجودی که رابطه ایجاد با علت دارد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۲۱۸). در اندیشه نهایی ملاصدرا، وجود و منحصر به حقیقتی شخصی است که در موجودیت حقیقی بی‌شریک بوده و در عالم واقع دومی ندارد؛ هرآنچه غیر از این حقیقت واجب به نظر موجود می‌آید در واقع از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۲۹۲). بر این اساس، حقیقت وجود منحصر به حق تعالی است و هرچه غیر اوست (معالیل او) در برابر او نفسیتی ندارد؛ بلکه تابش نور او، شؤون ذات پاکش و جلوه‌ها و ظهورات جمال و جلال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۶۵).

#### ۳-۲-۲. دیدگاه هایدگر (دور هرمنوتیکی و درجهان بودن انسان)

به زعم هایدگر، انسان حقیقتی پرتاب شده است (Heidegger, 2001, p. 174). ازاین رو، دازاین از گذشته و آینده خود اطلاعی ندارد؛ او نمی‌داند از کجا پا به عرصه هستندگی نهاده و پس از آن به کجا راه



خواهد یافت. دازاین صرفاً می‌داند که هست و هستنده‌ای است در این جهان که به خود سپرده شده است. در مورد «پرتاب شدگی»، هایدگر از وجه و صفتی استفاده کرده است. در وجه و صفتی از زمان و فاعل و وجه فعلی اثری نیست. وجه و صفتی، فعلی مجهول و تهی از دلالت بر زمان و وجه فعل، و چنین استفاده‌ای از جانب هایدگر دلالت بر عدم اشاره به حقیقتی برتر دارد. هایدگر خواسته تا به فاعل فعل پرتاب اشاره‌ای نداشته باشد و از زمان فعل نیز سخنی نگفته است. هایدگر بیان نکرده که دازاین را چه کسی به درون موقعیتی خاص پرتاب کرده است.

» دازاین ممکن‌بودنی است که به خود و انهاده شده است، امکان سرتاسر پرتاب‌شده است (Heidegger, 2001, p. 183).

دازاین اصیل شدن «در گرو فهمیدن این است که نمی‌توان همچون یک هستنده انتیک در میان دیگر هستندگان و همچون یک هستنده ایستا و راکد اصیل شد، بلکه فقط به مثابه یک صیوررت پرسشگر و جست‌وجوگر، یعنی چونان یک خودآگاهی متعالی (فرارونده) که قصدمندی‌های طرح‌ریزی‌شده‌اش تنها به وسیله پیش‌بینی اصیل می‌شوند، می‌توان به اصالت دست یافت» (Golomb, 1995, p. 62). هایدگر برای پرده از مستوریت هستی برکشیدن توسط دازاین، دور هرمنوتیکی را مطرح می‌کند. دور هرمنوتیکی هایدگری با وضعیت «درجهان‌بودن» دازاین مطرح می‌شود. دازاین یک سوژه نیست که جهان به عنوان یک ابژه در مقابلش باشد. دازاین دارای آگریستانس است و هویتش درجهان‌بودن است. هایدگر با عبور از سوژه استعلایی مدرن، دازاین را به صورت «بودن در جهان» مطرح می‌کند و این «فهم بودن در جهان» را هرمنوتیکی می‌داند. دازاین هم هستی خویش را درک می‌کند و هم جهان را. از هستی‌اش به سمت «آن‌جا»ی خود یعنی جهان پرتاب می‌شود؛ پرتاب از جزء به کل. این دیدگاه هایدگر در ساحت روش وی در کتاب هستی و زمان مطرح شده است. قسمت اصلی تبیین هایدگر در ارتباط دازاین و جهان، مبحث تفهم به عنوان «فراافکنندگی امکانات و استعدادها» می‌باشد که با مبحث دور هرمنوتیکی تبیین می‌شود (کوزنزهوی، ۱۳۸۴، ص. ۹۴).

### ۳-۲-۳. تبیین دیدگاه برتر و ارائه راهکاری صدرایی به هایدگر

هایدگر می‌گوید این ندا به من می‌خواند و از طرفی این را محقق در همه انسان‌ها می‌داند، اما سخنی راجع به این ندارد که چرا وجدان در کلیه انسان‌ها به من اصیل خویش فرامی‌خواند و سخنی از وجود این اشتراک در بین دازاین‌ها مطرح نمی‌کند. اما پاسخ صدرا این است که



انسان‌ها در حاق وجود خود دارای اشتراکاتی هستند که ریشه در بساطت هویتی آن‌ها دارد که پرتویی از حقیقه الحقایق و خداوند هستی است و از این رو این ندا به من برتر و بلکه بالاتر از آن به خداوند فرامی‌خواند و اساساً این نشئت‌گرفته از هویت ربطی آنان است که فطرت الهی انسان است. از این رو آزادی صدرایی هدف‌مند است و معنا می‌یابد و صرفاً یک ندای خالی از محتوا و اوصاف کمالی نیست، بلکه انسان را به کمالات وجودی فرامی‌خواند که مرتبه‌اعلائی آن در وجود حق تعالی است.

دیدگاه صدرالمتألهین در حیطه جایگاه انسان در هستی که توسط مباحث مربوط به «وجود رابط»، «تشان»، «تجلی» و «تناظر مراتب انسان با مراتب هستی» مطرح شده است، می‌تواند به دازاین و وجدان هایدگری در دو جهت کمک کند: یک) قوام و سامان دادن دازاین پرتاب‌شده؛ تجلی مورد بحث صدرا در جهان بودن دازاین را سامان می‌دهد و با آن دازاین هایدگری می‌تواند بهتر تصویر یابد و جایگاه خود را در هستی بیابد. دو) سامان دادن حقیقت ندای وجدان؛ پرتاب‌شدگی هایدگری بدون ترسیم برهانی وحدت سریانی هستی و وجود ربطی و تعلق انسان به آن، نه تنها انسان‌شناسی وی را مثله می‌کند، بلکه تلاش وی برای حل بی‌خانمانی انسان‌های عصر حاضر را عقیم می‌گذارد و از درمان نهایی و بنیادین آن عاجز می‌ماند. درحالی‌که برای تعریف انسان باید این مثلث نظام فاعلی، نظام داخلی و نظام غایی انسان را ملحوظ داشت، وگرنه انسان‌شناسی مثله خواهد بود. آزادی هایدگری بدون وحدت شخصی صدرایی (اولاً) و نظریه‌انکشاف صدرایی (ثانیاً) قوام نهایی پیدا نمی‌کند (نک: دهقانی و حسینی شاهرودی، ۱۴۰۴).

هانری کربن بر آن است که پرتاب‌شدگی بی‌معناست و تصویرگر انسان بی‌خانمان و گم‌گشته‌ای است که راه خود را گم کرده و مقصدی نیز در پیش رو ندارد. دازاین منقطع‌الاول (بدون ترسیم وحدت شخصی یا سریانی و بدون نظریه‌انکشاف) و منقطع‌الآخر (بدون ترسیم ساحت‌های تجربی پیش‌رو) و جزیره‌ای، موجب می‌شود که هانری کربن آن را «محدودیت‌های حاکم بر آسمان تیره آزادی هایدگری» بداند که «جزیره‌ای است که به زیر آب می‌رود» (کربن، ۱۳۸۳، ص. ۴۷). کربن نسبت به فلسفه اسلامی-ایرانی می‌گوید:

» پنجاه سال پیش، مرحوم ادوارد براون (۱۸۶۲-۱۹۲۶)، تأسف خود را از اینکه

شرق‌شناسان قابل‌اعتناترین ابواب و فصول حکمت الهی مذهب تشیع را از نظر دور



داشته‌اند ابراز کرده است. اکنون دیگر نه جای افسوس و نه مقام انگشت به دهان گزیدن است، بلکه هنگام آن رسیده است که با تعمق و دلگرمی تمام به کاری که در پیش داریم بیندیشیم و جبران مافات را به بهترین وجه همت گماریم. من ایمان دارم که ایران در مقتضیات کنونی جهان، بشارت معنوی گران‌بهایی برای جهانیان در آستین دارد و شاید خود بدان مژده و بشارت آسمانی، اشعار و وقوف کامل ندارد. البته وصول و نیل به چنین مرتبت معنوی، مستلزم کوشش‌ها و مجاهدات خستگی‌ناپذیر و فوق‌بشری است (کربن، ۱۳۳۵، ص. ۱۱۰).

با این تصویر از بررسی تطبیقی بین صدرا و هایدگر در باب ارتباط انسان با حقیقت هستی، روشن می‌شود که فطریات منطوی در کمون ذات انسان، برگرفته از هویت اوست که شأن و ربطی از حقیقت هستی است و حقیقت هستی هم مساوق با کمالات است (صدرالالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج. ۸، ص. ۱۶۴)؛ از این رو انسان کمال‌گراست و روی به سوی آن کمال مطلق دارد. درحالی‌که هایدگر هم گرچه صحبت از ندای وجدان می‌کند و اینکه دازاین به خود اصیل فرامی‌خواند، اما به جهت عدم ترسیم عین‌الربط بودن انسان با حقیقت هستی (بر اساس نظریه وحدت شخصی یا وحدت سریانی مبتنی بر مباحث بسیار تفصیلی امور عامه) نمی‌تواند ریشه این ندا و محتوای آن را درست ترسیم کند، درحالی‌که صدرا المتألهین مبدأ و بن هویت انسان را با تجلی و عین‌الربط بودن با حقیقت خداوند تأمین و ترسیم می‌کند. ندای وجدان در اندیشه هایدگر از بن اگریستانس برمی‌خیزد، اما این بن به کجا وصل است و چه ارتباطی با حقیقت هستی دارد؟ این‌ها سؤالاتی است که با پرتاب‌شدگی و صرف «در جهان بودن» و استعلا و دور‌هرمنوتیکی دازاین، پاسخ‌نهایی خود را نمی‌یابد. در نظر هایدگر اضطراب چیزی است که حاصل مجال دادن به این نداست (بیمل، ۱۳۹۶، صص. ۷۳-۷۴). حاصل آنکه هایدگر گرچه «در جهان بودن» و «دور‌هرمنوتیکی» را مطرح می‌کند، اما دازاین هایدگری نه ریشه‌ای (مبدئی) دارد و نه آینده‌ای (معادی)، درحالی‌که در دیدگاه صدرا و بر اساس «الا بذكر الله تطمئن القلوب»، از آنجا که مبدأ (بر اساس نظریه وحدت شخصی یا وحدت سریانی صدرایی) و مقصد (بر اساس نظریه انکشاف نفس صدرایی و تجرد نفس) این فطرت همان مبدأ و مقصد انسان است، از این رو انسان با تقرب به خدای سبحان به کمالات بیشتر و آرامش بیشتر نائل می‌گردد، زیرا وطن حقیقی او همان جوار حق تعالی است که فطرت انسان را به آن دعوت می‌کند.



### ۳-۳. حقیقت انسان و گستره فطرت و وجدان

#### الف) وجوه اشتراکی (داشته‌های فطری) انسان‌ها

بر اساس تعریف ملاصدرا و هایدگر از آزادی روشن شد که هر دو فیلسوف انسان را دارای هویتی سیال می‌دانند و هر دو با قرار دادن انسان در قالب تعریف ارسطویی «انسان، حیوان ناطق» مخالف‌اند. اما آیا انسان‌ها هیچ اشتراکی ندارند؟ در اینجا بین صدرا و هایدگر اختلاف است. هایدگر کاملاً منکر وجود وجوه اشتراکی بین انسان‌هاست (نوالی، ۱۳۷۹، ص. ۲۲). اما ملاصدرا معتقد است که بین انسان‌ها در دو ساحت اشتراک وجود دارد: یک) انسان‌ها دارای فطریات دانشی و گرایشی مشترک هستند، مانند فطرت (کمال‌طلبی، نقص‌گریزی و...)، نسبت داشتن با حقیقت مطلق وجود (به‌عنوان مبدأ) و روی به سوی حقیقت مطلق داشتن (به‌عنوان معاد). دو) قوانین یکسانی وجود دارد که انسان‌ها مطابق آن قوانین یا در حال تعالی و ترفع وجودی هستند یا در حال تنزل و به قهقرا رفتن هستند. این قوانین در بسترهایی مورد بحث‌اند، مانند عقل‌مداری، عدل‌محوری (عدالت عملی، عدالت اخلاقی و عدالت عرفانی)، تجسم اعمال، فرااخلاق (واقع‌گرایی اخلاقی)، کرامت انسان، کمال انسان و... ترسیم می‌شوند. انسان‌ها با انجام اعمال و انگیزه‌های صحیح، هویتی متعالی برای خود شکل می‌دهند و با اعمال ناپسند، هویت منحطی را برای خود رقم می‌زنند.

#### ب) فطرت اخلاقی و آزادی اخلاقی

در مطالب پیشین گفته شد که هایدگر قائل به وجود وجوه اشتراک در انسان‌ها نیست؛ این دیدگاه هایدگر در ساحت اخلاق نسبت به گرایش فطری انسان‌ها به فضایل اخلاقی دچار چالش می‌شود. صدرالمتألهین در حیطة پیوند آزادی، اخلاق و فطرت به این امور باور دارد: الف) انسان دارای ساحت آزادی یا اسارت اخلاقی است که آن را می‌توان آزادی میانی دانست؛ بدین معنا که فضایل اخلاقی برای همه حقیقتاً آزادی‌بخش هستند و رذایل اخلاقی حقیقتاً اسارت‌آفرین هستند. برای این بخش می‌توان به نظریه تجسم اخلاق صدرالمتألهین اشاره کرد که از مهم‌ترین دلایل واقع‌گرایی اخلاقی است. ب) فطرت همه انسان‌ها دارای گرایش به اخلاق فاضله و گریز و انزجار از رذایل است (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۳۲۷ و ۳۲۳-۳۲۸). اما هایدگر در ساحت واقع‌گرایی اخلاقی و فطرت اخلاقی سخنی ندارد. اخلاق آگزیستانسیالیستی اولاً به ناواقع‌گرایی اخلاقی و سلیقه‌ای بودن اخلاق معتقد است و ثانیاً در تبیین آزادی و اسارت



سخنی از نقش فضایل و رذایل اخلاقی در تحقق آزادی و اسارت انسان به میان نمی‌آورد. طبق نگرش اگزیستانسیالیست، اخلاقی زیستن همان قدر ارزشمند است که غیراخلاقی زیستن. در واقع، بحث اخلاقی زیستن تا حد انتخاب رنگ اشیاء تنزل می‌یابد و همان‌گونه که هرکس حق دارد رنگ آبی را انتخاب کند، دیگری حق دارد رنگ سبز را ترجیح دهد. این نگرش، همان‌طور که وارنوک تصریح می‌کند:

” می‌تواند به امری پوچ و بی‌معنا تنزل پیدا کند (وارنوک، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۶).

### ج) گستره فطرت و وجدان در تحقق آزادی

گستره فطرت در اندیشه ملاصدرا ساحت‌های مختلف وجودی انسان و مراتب مختلف آزادی را فرامی‌گیرد: یک) آزادی در ساحت اجتماع: فطرت انسانی به عدم هضم در اکثریت دعوت می‌کند. هم به «آزادی از» اضمحلال و فریفتگی در اکثریت و هم به «آزادی برای» وصول به کمالات برتر و عقلانیت و معنویت فرامی‌خواند؛ دو) آزادی اخلاقی: فطرت توحیدی و فضیلت‌خواه انسان در ساحت اخلاقی برای تحقق هر دو جنبه آزادی (سلبی و ایجابی) به انسان کمک می‌کند تا هم از اسارت رذایل اخلاقی بگریزد و هم به فسحت فضایل اخلاقی نائل گردد؛ سه) آزادی عرفانی، چه «آزادی از» ماسوی‌الله و چه «آزادی برای» فناء فی‌الله. فطرت توحیدی و کمال مطلق طلب انسان در ساحت عرفانی برای تحقق هر دو جنبه آزادی (سلبی و ایجابی) به انسان کمک می‌کند تا هم از تعینات ماسوی‌الله مبرا گردد و هم به فناء فی‌الله و وصول به حقیقت نائل گردد و مظهریت مستجمع صفات کمالی را در هویت خود به ظهور برساند. راز این گستردگی همان مسئله تجلی و عین‌الربط، شأن و مظهر بودن انسان نسبت به خداوند نامتناهی است که کل‌الکمال است و نیز روی به سوی خدا و معاد داشتن انسان است. انسان هرچه با علم الهی و عمل صالح به او نزدیک‌تر، آزادتر.

اما گستره ندای وجدان هایدگری به خاطر عدم تفصیلی بودن دیدگاه وی در مورد غایت انسان و غایت فطرت (که حقیقت مطلقه و بسیط‌الحقیقه است) و عدم تفصیل ساحت‌ها و مراتب وجودی اخلاقی و عرفانی انسان و نیز فطرت اخلاقی و فطرت عرفانی و عدم تفصیل در ساحت واقع‌گرایی اخلاقی و آزادی اخلاقی و عرفانی، دارای جامعیت و شفافیت و انسجام نیست. اساساً، در باور هایدگر به وجود مراتب قرب، جای تردید است (عبدالکریمی، ۱۴۰۱،



ص. ۲۶۲). ناتوانی تثلیث مسیحی در تبیین درست خداشناسی و هستی‌شناسی موجب شد که هایدگر به جای خدای مسیحی، وجود را جایگزین کند و «جای خدا را به هستی می‌دهد» (مک‌کواری، ۱۳۹۶، صص. ۱۰۷-۱۰۸). وجودشناسی و خداشناسی برهانی، عرفانی و قرآنی‌اش به «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» منتهی می‌گردد و انسان‌شناسی‌اش با معادشناسی به مساوقت می‌رسد. فلسفه هایدگر گرچه گام‌هایی برای وصول انسان به حقیقت برداشته، اما انسان و آزادی هایدگری نه راه مشخصی دارد، نه مقصد معینی و نه برنامه‌ای. وی در مصاحبه‌ای با نشریه آلمانی اشپیگل که ظاهراً آخرین گفتار عمومی وی بوده است، بیان می‌دارد که «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» (هایدگر، ۱۳۸۱، صص. ۸۵-۱۱۸). پروفیسور هانری کربن که از فلسفه هایدگر روی‌گردانی کرده و به مذهب تشیع درمی‌آید، دست به نقد هایدگر می‌زند. نصر در این باره می‌گوید:

” روزی در سال ۱۹۶۶ در همایشی درباره تشیع که در دانشگاه استراسبورگ برگزار شده بود فرصتی دست داد که هانری کربن و من در نیایشگاه سن ادیل (St. Odile) در نزدیکی استراسبورگ بر بالای تپه‌ای مشرف به جنگل سیاه (Black forest) آلمان کنار هم باشیم. کربن دستش را بر شانه من گذاشت و گفت: دوست عزیزم، می‌دانی جوان که بودم درست از همین جاده به سوی آلمان سرازیر شدم تا بروم و هایدگر را ببینم، اما از زمانی که فلسفه ایرانی ملاصدرا، سهروردی و مانند این‌ها را شناختم، دیگر فلسفه هایدگر از چشمم افتاد؛ چراکه در هایدگر وجود با مرگ پایان می‌پذیرد، اما ملاصدرا کسی است که درمی‌یابد وجود راستین و ناب آنجاست که هستی آدمی پایان می‌پذیرد (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۹۰).

### نتیجه‌گیری

هم فطرت صدراپی و هم وجدان هایدگری، ساحت درونی انسان به شمار می‌روند که انسان را از سطحی‌گرایی و اسارت و هضم در کثرات و توده بر حذر می‌دارد و به عمق‌گیری و تعالی از وضع نازل کنونی و مواجهه و رجوع به خویشتن خویش و توجه به وجود (هستی) دعوت می‌کند. در عین حال باید دقیق‌تر به عمق و ساختار فلسفی مسئله نگاه کرد:



۱. هایدگر با دور هرمنوتیکی، استعلا، گشودگی و رخداد در صدد اتصال انسان به هستی است، اما صدرا در عین اعتقاد به مؤلفه‌هایی همچون تعالی، گشودگی، ظهور و انکشاف، انسان را عین‌الربط به حقیقت هستی و حق تعالی و «بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء» می‌داند و این‌گونه عقبه انسان را ترسیم می‌کند (با طرح مباحث مفصلی همچون امور عامه و وحدت شخصی و وحدت سریانی).

۲. آن امر باطنی که فطرت و وجدان بدان فراخوانده می‌شود چیست؟ از نگاه صدرا و بر اساس نظریه تجلی و عین‌الربط، عمیق‌ترین و والاترین حقیقتی که به آن خوانده می‌شود ذات مغیب نفس و خداوند سبحان است که انسان با معرفت نفس و در مرتبه بن وجودی خود و «خویشتن خویش» خود می‌تواند به حق تعالی نزدیک شود و به میزان تقربش به آن، از آزادی و سعه وجودی بهره‌مند گردد. هایدگر آن را خود اصیل می‌داند. ندای وجدان در اندیشه هایدگر نیز از بُن دازاین برمی‌خیزد، اما این بُن به کجا وصل است و چه ارتباطی با حقیقت هستی دارد؟ این‌ها سؤالاتی است که با پرتاب شدگی و صرف «در جهان بودن»، استعلا، دور هرمنوتیکی و گشودگی دازاین، پاسخ نهایی خود را نمی‌یابد. وجدان هایدگری پشتوانه وجودشناختی ندارد.

۳. آن دعوت و فراخوان چه محتوایی دارد؟ صدرا با عقبه مسئله تجلی و عین‌الربط، آن را وصول به حق تعالی و تشبه به صفات کمالی او و فضایل اخلاقی و دوری از زشتی‌ها و رذایل و فراروی و تقرب به ساحت قدس و حقیقه‌الحقایق و حقیقت هستی از طریق معرفت نفس (که ملازم با معرفت رب است) می‌داند. هایدگر آن را فاقد محتوا و دعوت‌کننده به خود اصیل و توجه به هستی می‌داند.

۴. گستره فطرت صدرایی هم آزادی سلبی (آزادی از) و هم آزادی ایجابی (آزادی برای) در مراتب اجتماعی، اخلاقی و عرفانی است. فلسفه صدرایی تصویری جامع از ساحت‌های وجودی انسان (اخلاقی و عرفانی) و تناظر آن‌ها با مراتب آزادی ارائه می‌دهد. گستره وجدان هایدگری نیز آزادی از داسمن و از غلت از هستی برای تحقق توجه و پرسش از هستی و رسیدن به خود اصیل است.

۵. فطرت صدرایی دارای ساحت اخلاقی نیز می‌باشد. صدرالمتألهین در ابعاد اخلاقی به فطرت فضیلت‌گرا و رذیلت‌گریز و همین‌طور به واقع‌گرایی اخلاقی باور دارد. صدرا به ویژگی‌ها



و داشته‌هایی مشترک (فطریات دانشی و فطریات گرایشی) در انسان‌ها معتقد است که این خود دلیلی است بر ضعف دیدگاه هایدگر که منکر وجود وجوه اشتراکی بین انسان‌هاست.

۶. صدرا برای تحقق آزادی و شکوفایی فطرت برنامه عملی (شریعت) را ارائه می‌دهد و آن را از مهم‌ترین فلسفه‌های شریعت می‌داند، اما هایدگر برنامه عملی ارائه نمی‌دهد.

۷. آزادی صدرایی حد توقف ندارد، اما آزادی هایدگری در مدار دازاین متوقف می‌ماند و فراتر نمی‌رود. زیرا انسان صدرایی بر اساس وحدت شخصی یا سریانی دارای عقبه است و بر اساس نظریه انکشاف نفس روی به سوی عوالم تجردی و همان حقیقت نامتناهی دارد. بنابراین انسان صدرایی دارای افقی نامتناهی است. اما دازاین هایدگری گرچه با استعلا و گشودگی به فراروی می‌پردازد، اما تصویر و ترسیمی همچون عین‌الربط و عین‌الشان بودن او (در بستر وحدت شخصی یا سریانی و امور عامه) ارائه نشده است. بنابراین آزادی هایدگری با همه تلاشی که برای اوج گرفتن دارد (با مباحثی همچون استعلا، گشودگی و رخداد) در مدار دازاین متوقف می‌ماند. در فلسفه صدرا حق تعالی غایت انسان و غایت آزادی است که هرچه شکوفایی فطرت و تقرب به حق تعالی بیشتر باشد، تجلی حق تعالی در انسان و آزادی انسان بیشتر می‌شود و اساساً غایت فلسفه صدرا «تشبه به الله» (که کمال مطلق است) می‌باشد.

۸. در نهایت اینکه آزادی و وجدان هایدگری بدون نظریه وحدت شخصی یا سریانی صدرایی (برای تأمین عقبه و مبدأ انسان) و نظریه خلاقیت و انکشاف نفس صدرایی (برای تأمین فرارو، معاد و تجرد انسان) به بلوغ و کمال خود نمی‌رسد.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

در نگارش مقاله حاضر هیچ‌گونه حمایت مالی صورت نگرفته است.

### مشارکت نویسندگان

این مقاله مستخرج از رساله دکتری به نام «بررسی تحلیلی-تطبیقی حقیقت آزادی و مبانی فلسفی آن از منظر ملاصدرا و هایدگر» است. عمده تحقیق و تحلیل این مقاله با نویسنده اول (امین دهقانی) بوده است و سایر نویسندگان در تقویت و تسدید آن حضور فعال و جدی داشته‌اند.



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

در طول آماده‌سازی این اثر، در ترجمه انگلیسی چکیده تفصیلی و ترجمه منابع، از هوش مصنوعی استفاده شده و پس از آن، ویرایش انسانی گردیده است. مسئولیت محتوا بر عهده نویسندگان است.

### تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان در نگارش این مقاله، اصول اخلاقی پژوهش علمی را رعایت نموده و از هرگونه سوءرفتار پژوهشی خودداری کرده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌ای در دسترس نیست.

### سپاسگزاری

نویسندگان از داوران ناشناس نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی بابت نظراتشان سپاسگزاری می‌نمایند.

## فهرست منابع

۱. احمدی، بابک. (۱۳۸۱). **هایدگر و تاریخ هستی**. تهران: نشر مرکز.
۲. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۴). **حکمت عرفانی** (تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. برلین، آیزایا. (۱۳۶۸). **چهار مقاله درباره آزادی** (ترجمه علی موحد). تهران: خوارزمی.
۴. بلاکهام، هرولد جان. (۱۳۸۵). **شش متفکر آگزیستانسیالیست** (ترجمه محسن حکیمی). تهران: نشر مرکز.
۵. بیمل، والتر. (۱۳۹۶). **بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر** (ترجمه بیژن عبدالکریمی). تهران: نشر سروش.
۶. پروتی، جیمز ال. (۱۳۷۹). **پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر** (ترجمه محمدرضا جوزی). تهران: نشر ساقی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). **تحریر رساله الولایه** (ج ۱-۲). قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). **حماسه و عرفان**. قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). **سرچشمه اندیشه** (ج ۳). قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). **مبایدهای اخلاق در قرآن**. قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه). قم: نشر اسراء.
۱۲. دهقانی، امین؛ و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۴۰۴). تبیین «حقیقت آزادی» بر اساس «نظریه انکشاف نفس» در فلسفه ملاصدرا. **شناخت**، ۱۸(۴)، ۵۵-۷۶. <http://doi.org/10.48308/2025.242200.1374>
۱۳. دهقانی، امین. (۱۴۰۱). وحدت قرآن و برهان در تبیین تجسم اعمال بر اساس هندسه فکری علامه جوادی آملی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۷(۳۰)، ۱۴۹-۱۹۰. <https://doi.org/10.30513/2023.4302.1358>
۱۴. دهقانی، امین. (۱۴۰۴). معرفت نفس؛ راه آزادی راستین در حکمت متعالیه ملاصدرا. **پژوهش‌های مابعدالطبیعی**، ۱۲(۶)، ۲۹۱-۳۴۰.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة** (ج ۱-۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). **الشواهد الربوبیة** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹). **رسالة سه اصل**. تهران: مولی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). **المبدأ و المعاد**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: بیدار.



۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: موسسه التاريخ العربیه.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). کسر الاصنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹ق). مفاتیح الغیب. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۲۳. فروم، اریک. (۱۳۶۳). گریز از آزادی (ترجمه داود حسینی). تهران: ارسطو.
۲۴. عبدالکریمی، بیژن. (۱۴۰۱). هایدگر در ایران. تهران: نقد فرهنگ.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. کرین، هانری. (۱۳۸۳). از هایدگر تا سهروردی (ترجمه حامد فولادوند). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. کرین، هانری. (۱۳۳۵). میرداماد یا معلم ثالث (مکتب الهی اصفهان) (سخنرانی کرین در انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ترجمه عیسی سپهبدی). مجله مردم‌شناسی، ۱ (۲).
۲۸. کوروز، موریس. (۱۳۷۹). فلسفه هایدگر (ترجمه محمود نوالی). تهران: حکمت.
۲۹. کوزنزهوی، دیوید. (۱۳۸۴). هایدگر و دور هرمنوتیکی (ترجمه جعفر مروراید). نامه فرهنگ، شماره ۵۸.
۳۰. گینیون، چارلز. (۱۳۸۳). اصالت و یکپارچگی از منظر هایدگر (ترجمه عبدالرسول کشفی). نشریه ناقد، شماره ۲، ص. ۲۱۷-۲۴۰.
۳۱. مک‌کواری، جان. (۱۳۸۲). الهیات اگزیستانسیالیستی (ترجمه مهدی دشت‌بزرگی). قم: بوستان کتاب.
۳۲. مک‌کواری، جان. (۱۳۹۶). مارتین هایدگر (ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: هرمس.
۳۳. مک‌کواری، جان. (۱۳۹۹). وجودگرایی «فلسفه وجودی» (ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی). تهران: هرمس.
۳۴. میشلمن، استفن. (۱۳۹۸). فرهنگ اگزیستانسیالیسم (ترجمه ارسطو میرانی). تهران: نشر پارسه.
۳۵. نصر، سید حسین. (۱۳۹۳). در جست‌وجوی امر قدسی (گفت‌وگوی رامین جهانگللو با سید حسین نصر) (ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی). تهران: نشر نی.
۳۶. نوالی، محمود. (۱۳۷۹). فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی. تبریز: دانشگاه تبریز.
۳۷. نوالی، محمود. (۱۳۸۰). مقدمات مقایسه روش وجودشناسی ملاصدرا و هایدگر. در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (ج ۳). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۸. نوالی، محمود. (۱۳۷۷). هایدگر در وجودشناسی تطبیقی. خردنامه صدرا، (۱۲)، ۶۷-۷۷.
۳۹. وارنوک، مری. (۱۳۸۶). اگزیستانسیالیسم و اخلاق (ترجمه مسعود علیا). تهران: ققنوس.
۴۰. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). چه باشد آنچه می‌خوانندش تفکر؟ (ترجمه سیاوش جمادی). تهران:



نشر ققنوس.

۴۱. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). **فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد** (مصاحبه با روزنامه اشپیگل، ابوریحان، فارابی و هایدگر) (ترجمه آرامش دوستدار). تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۴۲. هایدگر، مارتین. (۱۳۹۸). **متافیزیک چیست؟** (ترجمه سیاوش جمادی). تهران: نشر ققنوس.
۴۳. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۴). **متافیزیک نیچه** (ترجمه منوچهر اسدی). آبادان: نشر پرسش.
۴۴. هایدگر، مارتین. (۱۴۰۰). **هستی و زمان** (ترجمه سیاوش جمادی). تهران: نشر ققنوس.
۴۵. یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). **مبانی و اصول عرفان نظری**. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

46. Golomb, Jacob. (1995). *In Search of Authenticity from Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge.
47. Heidegger, Martin. (2001). *Being and Time* (trans. J. Macquarrie and E. S. Robinson). New York and London.
48. Heidegger, Martin. (1962). *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington.
49. Heidegger, Martin. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
50. Inwood, Michael. (1999). *A Heidegger dictionary*. Massachusetts: Blackwell.
51. Robinson, Charles. (2009). *Martin Heidegger's Critique of Freedom*. Boston College.



## Resources

### *The Holy Qur'an.*

1. 'Abdolkarīmī, B. (2022). *Heidegger dar Īrān* (Heidegger in Iran). Tehran: Naqd-e Farhang. [In Persian]
2. Aḥmadī, B. (2002). *Heidegger va tāriḵh-e hastī* (Heidegger and the history of existence). Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
3. Amīnī-nejād, 'A. (2015). *Ḥekmat-e 'erfānī: Tahṛīrī az dars-hā-ye 'erfān-e nazārī-ye 'ustād Sayyid Yadullāh Yazdānpanāh* (Mystical wisdom: A transcription of lectures on theoretical mysticism by Professor Sayyid Yadullāh Yazdānpanāh). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
4. Berlin, I. (1989). *Four essays on liberty* ('A. Muvahḥhid, Trans.). Tehran: Khwārazmī. (Original work published 1969). [In Persian]
5. Biemel, W. (2017). *Martin Heidegger: An illustrated study* (B. 'Abdolkarīmī, Trans.). Tehran: Surūsh. [In Persian]
6. Blackham, H. J. (2006). *Six existentialist thinkers* (M. Ḥakīmī, Trans.). Tehran: Markazī. [In Persian]
7. Corbin, H. (1956). *Mīrdāmād yā mu'aleim-e sevvum: Maktab-e elāhī-ye Eṣṣḥān* (Mirdamad or the third teacher: The theological school of Isfahan) (Ī. Sipahbudī, Trans.). Mardumshenāsī, 1(2). [In Persian]
8. Corbin, H. (2004). *Az Heidegger tā Suhrawardī* (From Heidegger to Suhrawardī) (H. Fūlādvand, Trans.). Tehran: Sāzmān-e Chāp va Entishārāt. [In Persian]
9. Corous, M. (1990). *Falsafeh-ye Heidegger* (Heidegger's philosophy) (M. Nawālī, Trans.). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
10. Cozenzho, D. (2005). Heidegger va dawreh-ye herminūtīkī (Heidegger and the hermeneutical era) (J. Morvarid, Trans.). *Nāmāh-ye Farhang*, 58. pp. 90-97. Available at: <http://noo.rs/BnSYE> [In Persian]
11. Dehghānī, A. (2022). Waḥdat-e Qur'ān va burhān dar tabyīn-e tajassum-e a'māl bar asās-e hendeseh-ye fekrī-ye 'Allāmah Javādī Āmulī (The unity of the Qur'an and rational demonstration in explaining the embodiment of deeds based on the intellectual framework of 'Allāmah Javādī Āmulī). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī* (Islamic Philosophical Doctrines), 17(30), 149–190. <https://doi.org/10.30513/ipd.2023.4302.1358> [In Persian]



12. Dehghānī, A. (2024a). Explanation of the truth of freedom based on the theory of the development of the self in the philosophy of Mullā Ṣadrā. *Quarterly Journal of Knowledge*, [Shenakht] 18(4), 55-76. <http://doi.org/10.48308/kj.2025.242200.1374> [In Persian]
13. Dehghānī, A. (2024b). Knowledge of the self: The path to true freedom in Mullā Ṣadrā's transcendent wisdom. *Metaphysical Research*, 6(12), 291-340. [In Persian]
14. Fromm, E. (1984). *Escape from freedom* (D. Ḥusaynī, Trans.). Tehran: Arastū. (Original work published 1941). [In Persian]
15. Golomb, J. (1995). In search of authenticity: From Kierkegaard to Camus. Routledge.
16. Guignon, C. (2004). Authenticity and unity from Heidegger's perspective ('A. R. Kāshifī, Trans.). *Naghid*, 2, 217-240. [In Persian]
17. Heidegger, M. (1962). *Kant and the problem of metaphysics*. Indiana University.
18. Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Metaphysical Foundations of Logic, Starting from Leibniz). Vittorio Klostermann.
19. Heidegger, M. (2001). *Being and time* (J. Macquarrie & E. S. Robinson, Trans.). Blackwell. (Original work published 1927)
20. Heidegger, M. (2002). Faghat Khodaei mitavanad ma ra nejat dahad (Only a God can save us), Interview with Der Spiegel (Ā. Dūstdār, Trans.). In *Abū Reyhān, Fārābī va Heidegger: Panj maqāleh* (Abū Rayhān, Fārābī and Heidegger: Five Articles), 63-88. Tehran: Sāzmān-e Chāp va Entishārāt. [In Persian]
21. Heidegger, M. (2005). *Metāfizik-e Niche* (Nietzsche's metaphysics) (M. Asadī, Trans.). Ābādān: Pursesh. [In Persian]
22. Heidegger, M. (2009). *Cheh bāshad āncheh khwanandash tafakkor?* (What is called thinking?) (S. Jamādī, Trans.). Tehran: Qoqnoos. (Original work published 1954). [In Persian]
23. Heidegger, M. (2019). *Metāfizik chist?* (What is metaphysics?) (S. Jamādī, Trans.). Tehran: Qoqnoos. (Original work published 1929). [In Persian]
24. Heidegger, M. (2021). *Hastī va zamān* (Being and time) (S. Jamādī, Trans.). Tehran: Qoqnoos. (Original work published 1927). [In Persian]
25. Inwood, M. (1999). *A Heidegger dictionary*. Blackwell.
26. Javādī Āmulī, 'A. (2001). *Ḥamāseh va 'erfān* (Epic and mysticism). Qom: Isrā'. [In Persian]
27. Javādī Āmulī, 'A. (2004). *Sar-cheshmeh-ye andīsheh* (The source of thought) (Vol. 3). Qom: Isrā'. [In Persian]



28. Javādī Āmulī, 'A. (2009). *Uṣūl-e akhlāq dar Qur'ān* (The principles of ethics in the Qur'ān). Qom: Isrā'. [In Persian]
29. Javādī Āmulī, 'A. (2016). *Tahrīr-e risālat al-wilāyah* (A transcription of the treatise on guardianship) (Vols. 1–2). Qom: Isrā'. [In Persian]
30. Javādī Āmulī, 'A. (2017). *Rahīq-e makhtūm: Sharḥ-e ḥekmat-e muta'āliyah* (Sealed nectar: A commentary on transcendent theosophy) (Vol. 20). Qom: Isrā'. [In Persian]
31. Macquarrie, J. (2003). *Ilāhiyāt-e vujūdī* (Existentialist theology) (M. Dasht-i Buzurgī, Trans.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
32. Macquarrie, J. (2009). *Vujūdgarāyī* (Existentialism) (M. S. Hanā'ī Kāshānī, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
33. Macquarrie, J. (2017). *Martin Heidegger* (M. S. Hanā'ī Kāshānī, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
34. Michelman, S. (2019). *Farhang-e vujūdgarāyī* (A dictionary of existentialism) (A. Mīrānī, Trans.). Tehran: Pāreseh. [In Persian]
35. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Commentary on the noble Qur'ān). Qom: Bīdār. [In Arabic]
36. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1989). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqīyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (9 vols., 4th ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
37. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1998). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
38. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2001). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī. [In Arabic]
39. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2002a). *Kasr al-aṣnām al-jāhiliyyah* (The breaking of the idols of ignorance). Tehran: Bonyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-yr Ṣadrā. [In Arabic]
40. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2002b). *Sharḥ al-Hidāyah al-athīriyyah* (Commentary on the Athīrian guidance). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
41. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2010). *Risāleh-ye seh aṣl* (Treatise on the three principles). Tehran: Mawlā. [In Persian]
42. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (n.d.). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses on spiritual paths) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]

43. Nasr, S. H. (2014). *Dar justujū-ye amr-e qodsī: Guftugū-ye Rāmīn Jahānbiglū bā Sayyid Husayn Naṣr* (In search of the sacred: A conversation between Ramin Jahanbegloo and Seyyed Hossein Nasr) (S. M. Shahrā'īnī, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
44. Nawālī, M. (1998). Heidegger dar āntūlūzhī-ye taṭbīqī (Heidegger in comparative ontology). *Ṣadrā-ye Ḥekmat*, 12, 67–77. [In Persian]
45. Nawālī, M. (2001). *Muqaddamātī bar muqāyeseh-ye rawesh-e āntūlūzhik-e Mullā Ṣadrā va Heidegger* (Introductions to comparing the ontological methods of Mullā Ṣadrā and Heidegger). In *Maqālāt-e Kongereh-ye Jahānī-ye Ḥakīm Mullā Ṣadrā* (Vol. 3). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Persian]
46. Nawālī, M. (2019). *Falsafeh-hā-ye vujūd va vujūdgarāyi-ye taṭbīqī* (Philosophies of existence and comparative existentialism). Tabriz University. [In Persian]
47. Perotti, J. L. (2000). *Mas'aleh-ye Khudā dar andīsheh-ye Martin Heidegger* (The question of God in the thought of Martin Heidegger) (M. R. Jūzī, Trans.). Tehran: Sāqī. [In Persian]
48. Robinson, C. E. (2009). *Martin Heidegger's critique of freedom* (Doctoral dissertation). Boston College.
49. 'ubūdiyat, 'A. (2012). *Darāmadī beh niẓām-e ḥekmat-e Ṣadrā'ī* (An introduction to the Ṣadrīan system of wisdom) (Vol. 3). Qom: Mu'asseseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeini. [In Persian]
50. Warnock, M. (2007). *Vujūdgarāyi va akhlāq* (Existentialism and ethics) (M. 'Ulyā, Trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
51. Yazdānpanāh, S. Y. (2012). *Mabānī va uṣūl-e 'erfān-e naẓarī* (Foundations and principles of theoretical mysticism). Qom: Mu'asseseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeini. [In Persian]



## An Analysis and Examination of Ḥamzah al-Fanārī's View on the Reality of Time

Rezā Heṣārī<sup>1</sup> | Ḥamid Rezā Khādemī<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. Email: [reza\\_hesari@birjand.ac.ir](mailto:reza_hesari@birjand.ac.ir)
2. Associate Professor, Institute for Humanities Research and Development (SAMT), Tehran, Iran. Email: [khademi4020@yahoo.com](mailto:khademi4020@yahoo.com)



### Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 19 March 2025  
Revised: 23 July 2025  
Accepted: 24 October 2025  
Available Online: 28 December 2025

**Keywords:**  
Time, al-Fanārī, Measure of the Motion of the Celestial Sphere, Ordering (*Tartīb*), Intelligible Entity (*Amr Ma'qūl*).



### Abstract

**H**amzah al-Fanārī is among those divine mystics who expounded most of his mystical views in his work *Miṣbāḥ al-'uns*. Among these views is his approach concerning the reality of time. He presents two interpretations of the reality of time, then explains another view and proceeds to critique it. The intelligible form of the ordering (*Tartīb*) between the prior and the posterior, and the very ordering (*Nafs al-Tartīb*) between the former and the latter, are the two interpretations that al-Fanārī offers to explain the reality of time. This article seeks, through a descriptive-analytical method, first to explore al-Fanārī's approach precisely and then to critically examine it. The analysis of al-Fanārī's view will be presented in the form of four critical points; i.e., the lack of a proper justification for time being the measure of the motion of the ninth celestial sphere; the incompatibility between the abstractness of the ordering of the former and the latter and time, which given al-Fanārī's first interpretation is a transient and material reality; the necessity of a vicious circle (*Dawr*) in al-Fanārī's second interpretation of the reality of time; and the incorrectness of assuming that the relation of divine names and attributes to material beings cannot be partial. These four critiques constitute the main objections that can be raised against al-Fanārī's approach.

**Cite this article:** Heṣārī, R.; Khādemī, H., R. (2025). An Analysis and Examination of Ḥamzah al-Fanārī's View on the Reality of Time. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 85-108. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7901.1689>





## Extended Abstract

### Introduction

The problem of time has always been among the most fundamental and yet complex issues in philosophical and mystical discourse within the Islamic intellectual tradition. On the one hand, time is an intuitive concept closely associated with lived human experience; on the other hand, at the theoretical and analytical level, its nature is difficult to grasp and has been a point of contention among philosophers, theologians, and mystics. In Islamic philosophy, time is commonly defined as “non-subsistent continuous quantity” (al-Kamm al-Muttaṣil Ghayr al-Qārr) and as the “measure of motion” (Miqdār al-Ḥarakah), having a close relationship with motion, the moving object, and especially the motion of the celestial spheres. However, in the mystical tradition, particularly among theoretical mystics, different interpretations of the reality of time have been offered, sometimes going beyond the prevalent philosophical framework.

Ḥamzah al-Fanārī, a distinguished commentator of Ibn ‘Arabī’s theoretical mysticism and the author of the important work *Miṣbāḥ al-ʿuns*, is one of the thinkers who has put forward a unique and multi-layered view on the reality of time. While accepting some philosophical principles, he attempts to analyze time from an existential-mystical perspective, considering it not merely as an objective and external reality but as the result of a kind of “intellectual ordering” (Tartīb Ma‘qūl) and rational perception. In his works, al-Fanārī presents two major interpretations of the reality of time, and then critiques another view that bases time on the relation of divine names and attributes to material beings.

The main objective of this research is to precisely explain al-Fanārī’s view on the reality of time and then critically analyze its foundations and implications. The central question of the article is whether Fanārī’s interpretation of time is compatible with the essential characteristics of time—such as flux, transience, and materiality—and whether his arguments concerning the relationship of time with the motion of the ninth celestial sphere and his critique of rival views possess sufficient philosophical coherence. The theoretical approach of the research is analytical-critical, relying on the principles of Islamic philosophy, especially the views of Avicenna, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, and Ṣadr al-Mutāʾallihīn (Mullā Ṣadrā).

### Method

This research is theoretical and library-based, with data collected through the examination and analysis of primary philosophical and mystical texts. The scope of the research mainly includes the works of al-Fanārī, particularly *Miṣbāḥ al-ʿuns*, as well as classical texts of Islamic philosophy on time, motion, and eternity (Dahr). The data collection method relies on documentary study, extraction of key concepts, and comparative analysis of different views. The research stages include: (1) explaining the philosophical and mystical foundations of the discussion of time in the Islamic tradition; (2) providing an accurate and coherent account of al-Fanārī’s two interpretations of time;



(3) critically analyzing Fanārī's views in four essential points; and (4) final evaluation of the results and presenting a conclusion. Throughout this research, ethical considerations such as academic integrity, precise citation of sources, and avoidance of any distortion or plagiarism have been observed.

## Findings

The findings of the research indicate that al-Fanārī presents two main interpretations in explaining the reality of time.

According to the first interpretation, time is understood as the intellectual and perceptual form of the ordering (Tartīb) between the prior and the posterior. In other words, time is a mental and intelligible entity that arises from the intellect's perception of the succession and ordering of the parts of motion. On this basis, al-Fanārī defines time as the measure of the motion of the ninth celestial sphere and maintains that this measure-hood results from the intelligible form of time.

The second interpretation indicates that time is considered as "The very intelligible ordering of the former and the latter" (Nafs al-Tartīb al-Ma'qūl bayn al-Sābiq wa al-Lāḥiq), an ordering rooted in the levels of existence and the perfection of potentials. In this view, in the absolute and unconditioned divine essence, priority and posteriority have no meaning, and all times and places are reduced to unity.

The present research examines these two interpretations in the form of four critical axes.

First, it is shown that the mental and intelligible interpretation of time is incompatible with the fluid, transient, and material nature of time. As the measure of motion, time is inherently tied to change and decay, whereas intellectual and mental forms are fixed, immaterial, and not subject to change.

Second, al-Fanārī's explanation of why time is a measure specifically of the motion of the ninth celestial sphere is criticized. Based on philosophical principles, the reason for this is not the intelligible form of time, but rather the circularity, continuity, and eternal-everlasting nature of the celestial sphere's motion.

Third, defining time on the basis of "the very priority and posteriority" leads to a vicious circle, because conceiving of non-simultaneous priority and posteriority itself presupposes the conception of time.

Fourth, al-Fanārī's critique of the view that considers time as the relation of divine names and attributes to material beings is judged to be insufficient; for –whether this relation is considered partial or universal– it does not necessarily entail the problems al-Fanārī claims. In terms of qualitative indicators, the analyses are based on logical coherence, consistency with the principles of Islamic philosophy, and conceptual clarity, and the arguments are presented step-by-step in an evaluable manner.

## Conclusion

The results of the research show that although al-Fanārī's view on the reality of time possesses considerable mystical depth and theoretical creativity, it faces serious philo-



sophical challenges. Interpreting time as a purely intelligible and mental entity is incompatible with the essential characteristics of time as a fluid reality dependent on motion. Furthermore, al-Fanāri's explanation of the relationship between time and the motion of the ninth celestial sphere, as well as his critique of alternative views, lack the necessary coherence and demonstrative sufficiency. By implicitly rejecting some of Fanāri's principles, this research emphasizes that an accurate understanding of the reality of time requires a measured synthesis of philosophical foundations and mystical insights—a synthesis that neither disregards the flux and materiality of time nor neglects its existential and divine horizons. Thus, the main hypotheses of the research, which assert the incompleteness of al-Fanāri's interpretation of time, are confirmed.

### ***Author Contributions***

All authors contributed equally to the conceptualization, writing, reviewing, and finalization of the article.

### ***Ethical Considerations***

The authors have avoided any fabrication, plagiarism, data distortion, or any conduct contrary to the principles of research ethics.

### ***Funding***

This article received no financial support from any governmental or non-governmental institutions or organizations.

### ***Conflict of Interest***

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

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

In preparing this article, the authors used ChatGPT solely for assistance with the initial drafting; the generated content was thoroughly reviewed and edited, and the final responsibility for the content lies with the authors.



## تحلیل و بررسی دیدگاه حمزه فناری پیرامون حقیقت زمان

رضا حصاری<sup>۱</sup> | حمیدرضا خادمی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران. رایانامه: reza\_hesari@birjand.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران. رایانامه: Khademi4020@yahoo.com

### چکیده

محقق فناری از جمله عارفان الهی است که بیشتر دیدگاه‌های عرفانی خود را در کتاب مصباح الأُنس تبیین کرده است. از جمله این دیدگاه‌ها، رویکردی است که وی پیرامون حقیقت زمان بیان نموده است. او دو تفسیر نسبت به حقیقت زمان ارائه کرده، سپس دیدگاهی دیگر را پیرامون حقیقت زمان توضیح داده و در مقام انتقاد بر آن برآمده است. صورت معقول ترتب میان متقدم و متأخر و نفس ترتب میان متقدم و متأخر دو تفسیری است که فناری از حقیقت زمان ارائه کرده است. در این نوشتار سعی شده است که با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا به‌طور دقیق رویکرد فناری توضیح داده شود و سپس رویکرد او مورد نقد و بررسی قرار گیرد. تحلیل دیدگاه فناری در ضمن بیان چهار نکته خواهد بود. عدم توجیه درست نسبت به مقدار بودن زمان نسبت به حرکت فلک نهم، تنافی میان مجرد بودن ترتب متقدم و متأخر با زمان که حقیقتی گذرا و مادی است بر اساس تفسیر نخست فناری از زمان، لزوم محذور دور در تفسیر دوم فناری نسبت به حقیقت زمان و ناصحیح بودن عدم فرض جزئی بودن تعلق اسماء و صفات الهی نسبت به موجودات مادی، چهار انتقادی است که نسبت به رویکرد فناری می‌توان وارد نمود.

### 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

زمان، فناری، مقدار حرکت فلک، ترتب، امر معقول.

استناد: حصاری، رضا؛ خادمی، حمیدرضا. (۱۴۰۴). تحلیل و بررسی دیدگاه حمزه فناری پیرامون حقیقت زمان. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۸۵-۱۰۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7901.1689>





## مقدمه

با خروج از سفسطه و پذیرش اصل واقعیت، راه برای دستیابی به حقیقت اشیاء و کیفیت ارتباط میان آن‌ها میسر و هموار می‌گردد. در واقع فیلسوف پس از پذیرش اصل واقعیت خارجی، سعی در شناخت موجودات خارجی دارد، لذا به هنگام رویارویی با عالم خارج و پدیده‌های موجود در آن، به شناخت و بررسی هریک از این پدیده‌ها اهتمام می‌ورزد. اساساً باید گفت که کشف حقایق جدید، نظریه‌پردازی و ارائه مسیره‌های گوناگون نسبت به چگونگی وصول به حقایق اشیاء، علاوه بر وجود جزیات خاصی که دارد، ویژگی ذاتی یک محقق و پژوهشگر نیز به شمار می‌رود.

اندیشمندان و حکیمان متأله علی‌رغم بهره‌وری و ارج نهادن به دستاوردها و پیشرفت‌های علوم تجربی که محصول تحقیقات دانشمندان است، هیچ‌گاه به این نتایج بسنده نکرده‌اند و انحصار واقعیت یک شیء را در ساحت مادی آن مورد قبول و پذیرش قرار نداده‌اند. این مهم آنان را بر آن داشته است که در تبیین چگونگی ارتباطی که اشیاء مادی با دیگر موجودات غیرمادی دارند، گام‌های مهمی بردارند. قواعد کلی و عام در فلسفه سبب آن شده است که آن‌ها نتایج پژوهش‌های خود را به صورت اصول و قواعدی کلی و فراگیر، در قالب مفاهیم کلی و طبقه‌بندی آن‌ها، بیان کنند (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج. ۲، ص. ۱۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۳، ص. ۱۲۳؛ صدرالمألهین، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۸۵).

از جمله این طبقه‌بندی‌ها، تقسیم مقولات به دو قسم جوهر و عرض - البته با ملاحظه اقسامی که هریک بر آن‌ها مشتمل‌اند - است (کندی، ۱۹۷۸، ص. ۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج. ۱، صص. ۱۳۷-۱۴۲). یکی از این اقسام، مقوله «کم» است که در واقع از جمله زیرمجموعه‌های مقوله عرض محسوب می‌شود و به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. کم متصل بر دو زیرشاخه دیگر یعنی قار و غیرقار تقسیم می‌شود. در دیدگاه حکیمان مسلمان کم متصل غیرقار، زمان نامیده می‌شود؛ زیرا تحقق یک جزء آن، متوقف بر عدم جزء قبلی است. بر اساس این تحلیل، جایگاه مقوله زمان نزد فیلسوفان مسلمان بر اساس طرحی که آن‌ها نسبت به شناخت پدیده‌های عالم هستی ارائه داده‌اند، دانسته می‌شود.

در دیدگاه حکیمان و فیلسوفان مسلمان، زمان از جمله عوارض و حالات حرکت است. به بیان دیگر، زمان در واقع به معنای مقدار حرکت محسوب می‌شود؛ لذا تعریف زمان، نزدیکی و قرابت غیرقابل‌انکاری با تعریف حرکت دارد. در میان مباحث فلسفی، وجود افلاک و



کیفیت تأثیر آن‌ها بر مراتب مادون خویش، نقش مهمی در تعریف و شناخت حرکت و زمان ایفاء می‌کند. این اهمیت تا بدان جاست که ابن سینا - پس از تعریف حقیقت زمان - حرکت وضعی و دوری فلک نهم را معیار سایر حرکات قرار داده و زمان را تنها مقدار این حرکت دانسته است؛ بدین معنا که تنها این حرکت است که سازنده و موجد زمان محسوب می‌گردد و نه سایر حرکات. بررسی تحلیلی این مسئله، وابسته به ارائه تعریف دقیقی از حقیقت زمان و کیفیت ارتباط آن با حرکت دوری فلک است که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

علی‌رغم تعریف‌های متعددی که نسبت به حقیقت زمان مطرح شده است، اما گویا هنوز ماهیت زمان آن‌گونه که باید برای برخی از متفکران واضح و روشن نیست. در دیدگاه آن‌ها حقیقت زمان افزون بر اینکه مفهومی آشناست، در عین حال گیج‌کننده نیز به شمار می‌رود، مفهومی که انسان هیچ‌گاه به صورت کامل نمی‌تواند آن را ادراک نماید (ماتریکو، ۱۹۹۱، ص. ۱۶). در این میان، عارفان الهی نیز سعی کرده‌اند که تفسیر خاصی از حقیقت زمان ارائه دهند که گاه ممکن است ناصواب باشد. علاوه بر اینکه محقق قیصری در رساله‌ای جداگانه با عنوان «نهایة البیان فی درایة الزمان» پیرامون زمان سخن به میان آورده است، برخی دیگر از عارفان الهی در ضمن مباحث و مطالب خود رویکرد خود پیرامون حقیقت زمان را توضیح داده‌اند و رساله‌ای مستقل و جداگانه در این باره نوشته‌اند. محقق فناری از جمله این عارفان است. وی سعی کرده است که دیدگاه خود پیرامون حقیقت زمان را در ضمن مطالب خود در کتاب مصباح الأنس بیان نماید. از آنجاکه این دیدگاه تاکنون مورد توضیح، نقد و بررسی قرار نگرفته است، از این جهت تبیین و تحلیل رویکرد امری ضروری محسوب می‌گردد. تا بدان‌جا که جست‌وجو شده است، مقاله یا پژوهش مستقلی دیده نشده است که دیدگاه فناری را مورد بررسی قرار دهد؛ از این رو پیشینه منسجم و منظمی در این باره یافت نشد.

در این نوشتار ابتدا رویکرد فناری به طور دقیق مورد توضیح و تبیین قرار می‌گیرد، آن‌گاه دیدگاه او در ضمن بیان چهار نکته مورد تحلیل و بررسی انتقادی قرار خواهد گرفت.

### ۱. توضیح و تبیین دیدگاه فناری

فناری در کتاب مصباح الأنس دیدگاه برگزیده و تحقیقی خویش را پیرامون حقیقت زمان بیان می‌نماید. در واقع وی دو تفسیر از ماهیت زمان ارائه می‌دهد، آن‌گاه دیدگاه دیگری را که درباره



حقیقت زمان ارائه شده است مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد؛ لذا ابتدا رویکرد وی درباره تحقیق این مفهوم و دو تفسیری که فناری نسبت به این حقیقت ارائه کرده است، مورد تبیین واقع می‌شود، آن‌گاه به انتقادی که وی نسبت به تفسیر برخی از حقیقت زمان ارائه کرده‌اند، پرداخته خواهد شد.

■ تفسیر نخست: زمان به معنای صورت ادراکی و عقلی - یعنی ذهنی نه خارجی - ادراک شده از ترتب دو چیز نسبت به یکدیگر خواهد بود. می‌توان چنین گفت که زمان - که حقیقت عقلی نزد فناری است - بدین معناست که زمان حقیقتی انتزاعی است نه عینی و خارجی، همانند اینکه آن دوم و لحظه بعدی، مترتب بر آن نخست و لحظه پیشین است. از این ترتب و تقدّم و تأخّر، صورتی عقلی - یعنی ذهنی - و ادراکی انتزاع می‌شود که زمان نامیده می‌شود. فناری در تفسیر مفهوم و معنای «ترتب» دیدگاه خویش را بدین صورت توضیح می‌دهد که ترتب به معنای به ثمر رسیدن استعدادات یا تمام شدن و بالفعل شدن استعدادات بالقوه موجود در یک شیء است. در واقع میان استعدادها و قوه‌های موجود در یک دانه سیب تا آنکه به سبب بالفعل تبدیل شود، نوعی ترتب و تقدّم و تأخّر وجود دارد.

از ترتب میان این استعدادها، صورتی عقلی و ادراکی انتزاع می‌شود که نزد فناری زمان نامیده می‌شود. در دیدگاه فناری، این ترتب میان استعدادها و قوه‌ها دلیل آن خواهد شد که این چنین گفته شود که زمان، مقدار و اندازه حرکت فلک نهم است. بر این اساس باید گفت که ترتب میان اجزاء فرضی حرکت فلک، عقلی و ادراکی است که مقدار این حرکت و اندازه این اجزاء حرکت، زمان نامیده می‌شود که حقیقتی عقلی و ادراکی است نه عینی و خارجی. در دیدگاه محقق فناری ترتب میان استعدادها گاه متکثر و گاه اندک است، درست همانند مراحلی که نطفه تا درجه و مرحله انسان شدن می‌پیماید که بسیار بیشتر از مراحل است که مضغه تا مرحله انسان بالفعل شدن می‌پیماید؛ زیرا فاصله میان نطفه تا مرحله انسان شدن بسیار بیشتر است از فاصله‌ای که میان مرتبه مضغگی تا انسان شدن تصوّر می‌شود. بنابراین صورتی که از ترتب و تعاقب میان این استعدادها انتزاع می‌شود، زمان نامیده می‌شود؛ لذا زمان امری انتزاعی و ذهنی خواهد بود (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

واضح است که گرچه فناری حقیقت زمان را همانند فلاسفه، مقدار فلک نهم می‌داند، اما



به ذهنی بودن زمان اعتقاد دارد، درست برخلاف فلاسفه و حکما که زمان را امری خارجی و واقعی می‌دانند؛ زیرا حرکت که علت تحقق زمان محسوب می‌شود، امری خارجی است.

■ تفسیر دوم: ترتب یا تقدم و تأخر معقول میان امر لاحق و سابق، حقیقت زمان نامیده می‌شود، نه صورتی معقول که از ترتب میان اجزاء پیشین و بعدی حاصل می‌شود. عبارت فناری در تفسیر دوم از حقیقت زمان و در توضیح این ترتب معقول و ذهنی چنین است:

” و قد يطلق على نفس الترتب المعقول بين عدم اعتبارها القيود المتنزلة كثرة و اعتبارها قلة و كثرة... لاستهلاك الكثرة التفصيلية في الإطلاق بمنزلة استهلاكها في الوجود و هو مراد في قوله عليه السلام: كان الله و لا شيء معه حتى قيل: و الآن كما كان عليه (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

گاه زمان به خود ترتب یا تقدم و تأخر معقول میان قیود تنزل یافته که کثیر و متعددند و میان عدم اعتبار و ملاحظه این قیود گفته می‌شود. به دلیل استهلاك و فنای تمام کثرات در مرتبه اطلاق، درست همانند فناء و استهلاك تمام کثرات وجود در تمام مراتب امکانی در حقیقت مطلق و بی‌قید وجود، این معنا در واقع مفاد این روایت است که خداوند تنها بود و هیچ چیزی با او معیت نداشت.

نسبت به توضیح این امر پیشین و پسین - یعنی اعتبار و ملاحظه وجود قیود متعدد نازل شده و اعتبار عدم قیود مختلف و متعدد - که خود همین ترتب معقول زمان نامیده می‌شود، می‌توان چنین گفت: هنگامی که به مراحل مختلف و متعدد وجود یک موجود همانند انسان همچون نطفه، علقه، مضغه تا انسان بالفعل شدن نگریسته می‌شود، ملاحظه این مراحل مختلف و گوناگون به معنای اعتبار وجود قیود متعدد - هر یک از مراحل نطفه، علقه، مضغه و دیگر امور به منزله یک قید به شمار می‌روند - تنزل یافته خواهد بود؛ و آن هنگام که تنها حقیقت و ذات انسان مورد ملاحظه و اعتبار قرار گیرد، این مراحل مختلف و متعدد مورد ملاحظه قرار نخواهد گرفت؛ لذا در دیدگاه فناری ذات و نفس این ترتب و تقدم و تأخر میان این دو مرحله، زمان نامیده می‌شود.

تشبیهی که فناری در این باره بیان می‌نماید، استهلاك و فناء تمام مراتب و درجات وجود



در حقیقت مطلق و بی قید وجود است که فاقد هرگونه تعین است. در این مثال نیز می توان دو اعتبار را مورد توجه قرار داد:

الف) ملاحظه و اعتبار کثرات و درجات مختلف وجود.

ب) اعتبار فنای تمام این درجات متعدد و مختلف در حقیقت بی قید وجود.

اساساً در ذات صرف و بی قید خداوند تقدّم و تأخّر یا ترتّب وجود مطرح نیست؛ بلکه تمام زمان ها در آن موطن، همانند «آن» و تمام مکان ها همچون «نقطه» خواهد بود و از این جهت در آن موطن، ازل و ابد یکی شده و تقدّم و تأخّر تصوّر نخواهد شد.

فناری نیز همانند دیگر حکیمان و عارفان الهی، باطن، روح و اصل زمان را دهر می داند (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۴۶۶؛ فرغانی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۶۲؛ ابن سینا، ۱۹۵۳، ج. ۱، ص. ۲۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۹۴). از منظر فناری حرکت افلاک در واقع مظهر اسماء و صفات الهی است. گستردگی حرکت هر فلک، نشان از وسعت و عظمت اسم حاکم بر آن فلک دارد. در واقع حرکت فلک نهم، که دایره وسعت و گستردگی شمول آن نسبت به حرکت دیگر افلاک بسیار بیشتر و بزرگ تر است، حاکی از گستردگی اسم حاکم بر آن دارد (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۶).

نکته اساسی در تعریف دهر در دیدگاه عارفان الهی و حکما آن است که زمان باطن حقیقتی به نام دهر محسوب می گردد. در دیدگاه عارفان الهی، دهر اسمی از اسماء الهی محسوب می گردد (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۴۶۶؛ قیصری، ۱۴۲۵، ص. ۳۲)؛ لیکن در دیدگاه حکما و فلاسفه، دهر رابطه و نسبت میان ثابت به متغیر است نه اسمی از اسماء الهی (ابن سینا، بی تا، ص. ۱۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۷۱۰).

## ۲. انتقاد فناری نسبت به تفسیر ارائه شده از حقیقت زمان

فناری پس از تبیین و توضیح رویکرد خود نسبت به حقیقت زمان که در قالب دو تفسیر مختلف بیان شد، اکنون سعی دارد که تفسیر ارائه شده از سوی برخی از اندیشمندان و متفکران درباره حقیقت زمان را مورد نقد و بررسی قرار دهد. نسبت به توضیح رویکرد این گروه، بر اساس گزارش فناری، باید گفت که از منظر آنان، تعلق ازلی اسماء و صفات الهی نسبت به حوادث جزئی که در دوران و محدوده ای ویژه و خاص، به عنوان نمونه یک سال یا بیشتر یا کمتر از آن، واقع می شوند، زمان نام دارد، همانند تعلق گرفتن اسماء و صفات ازلی خداوند به انسان خاصی که مقید به



مدت خاصی، همانند یک دوره هفتاد ساله، است. در دیدگاه این گروه، چنین تعلق «زمان» نامیده می‌شود.

فناری این رویکرد را نادرست می‌داند. وی در مقام انتقاد و نقد این دیدگاه معتقد است که این تعلق به دو صورت می‌تواند تفسیر شود. از آنجاکه هریک از این دو احتمال نادرست است، لذا تفسیری که آنان از حقیقت زمان ارائه داده‌اند، نادرست خواهد بود. اکنون به توضیح این دو احتمال پرداخته می‌شود.

■ احتمال نخست: در صورتی که مقصود از این تعلق، یعنی تعلق اسماء و صفات الهی به موجود محسوس و جزئی، امری جزئی باشد، باید گفت که جزئی دانستن این تعلق امری غیرمعقول و نادرست است؛ زیرا اسماء و صفات الهی حقایقی ازلی و ابدی و کلی هستند، اما موجودات محسوس و مادی مقید به زمان و مکان خاصی هستند و از این جهت امور جزئی به شمار می‌روند؛ بنابراین اسماء و صفات الهی پیش از وجود این موجود محسوس و مادی موجودند. این مهم سبب آن می‌شود که گفته شود جزئی دانستن تعلق مورد نظر درحالی‌که هنوز موجود مادی تحقق نیافته است، امری غیرمعقول و نادرست به شمار می‌رود. به بیان دیگر، ملاک جزئی بودن تعلق مورد بحث، انتساب و اضافه آن به یک موجود محسوس و جزئی است. با توجه به اینکه موجود محسوس و جزئی هنوز در عالم خارج تحقق نیافته است، لذا دلیلی بر جزئی دانستن تعلق مورد بحث وجود نخواهد داشت؛ در نتیجه تعلق مورد نظر نمی‌تواند امری جزئی قلمداد گردد.

■ احتمال دوم: چنانچه مقصود از تعلق مذکور امری کلی و عام باشد، در این صورت باید گفت میان دو طرف این تعلق، یعنی اسماء و صفات عام و کلی الهی و موجود محسوس و مادی، تطابق و همسانی وجود ندارد؛ از این جهت اقتضائی که متناسب با یکدیگر باشد، میان آن‌ها وجود نخواهد داشت. اساساً در صورتی که این تعلق امری کلی و عام باشد و میان طرفین، یعنی اسماء و صفات الهی و موجودات مادی، تناسب و هماهنگی وجود داشته باشد، می‌بایست به جزئی و حادث شدن اسماء و صفات کلی و قدیم الهی از یک سو یا به کلی و قدیم شدن موجود محسوس، حادث و جزئی مادی منتهی گردد که هرکدام از این دو حالت نادرست است (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰)؛ زیرا هیچ‌گاه موجود حادث و جزئی، کلی و قدیم نخواهد شد و بالعکس. از این جهت، احتمال دوم نیز همانند احتمال نخست باطل خواهد بود.



در واقع در دیدگاه فناری، ازلی بودن حوادث جزئی و محسوس امری نادرست و ناپسندیده و فاقد معنای مشخص و معین است، درست برخلاف آن حقیقت مطلق و موجود صرف که به دلیل برخورداری از صرافت و کلیت می‌تواند با هر موجود زمانی و محسوس جزئی همراه باشد. وی در این مقام به آیه شریفه ﴿وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ۷) استشهاد می‌نماید (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

بنابراین با توجه به نادرست بودن هر دو احتمال در تفسیر معنای تعلق، باید گفت که رویکرد این گروه نادرست بوده و حقیقت زمان نمی‌تواند بر اساس تعلق اسماء و صفات الهی به موجودات مادی و محسوس تفسیر و در نتیجه نام‌گذاری گردد.

### ۳. نقد و بررسی دیدگاه فناری

پس از توضیح و تبیین دیدگاه فناری درباره حقیقت زمان، اکنون نوبت به بررسی رویکرد وی می‌رسد. تحلیل دیدگاه او در ضمن بیان چهار نکته خواهد بود.

**نکته نخست:** در این نکته، تفسیر نخست فناری مورد بررسی و انتقاد قرار می‌گیرد.

وی در نخستین تفسیری که از حقیقت زمان ارائه کرده بود، آن را صورت عقلی و ادراکی ترتب جزء متأخر بر جزء متأخر زمان دانسته است؛ لکن نسبت به ناتمام بودن این دیدگاه او باید گفت، زمان حقیقتی سیال، گذرا و عین تغییر و تغیر است، به گونه‌ای که تحقق هر لحظه‌ای از لحظات زمان، متوقف بر زوال جزء سابق و پیشین است. بر این اساس، اعتقاد به عقلانی بودن حقیقت زمان چه توجیهی خواهد داشت؟ صورت عقلی و ادراکی زمان، که در ذهن و عقل انسان وجود دارد، امری مجرد و فاقد ماده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت مجرد و مبرای از زمان چگونه و به چه صورت می‌تواند عین تغیر، زوال و گذرایی باشد؟ به بیان دیگر، در موطن ذهن، تمام اجزاء زمان به طور ثابت در کنار یکدیگر قرار دارند و این گونه نیست که تحقق هر جزء و لحظه‌ای از زمان، متوقف بر زوال جزء سابق و پیشین باشد. خصیصه اصلی و مهم موجودات مجرد و فاقد ماده همانند ذهن، عدم وجود تغیر، تحول و گذر در آن‌هاست. بر اساس اینکه زمان مقدار حرکت است، که خود فناری بدان معتقد است، باید گفت که حرکت حقیقتی در حال تغیر است، به گونه‌ای که وجود هر جزئی از اجزاء حرکت متوقف بر زوال جزء پیشین است؛ لذا زمان، که مقدار حرکت به شمار می‌رود،



نیز به همین صورت است؛ یعنی دائماً در حال تغییر، تحول، انقضاء و گذرایی است. حال اعتقاد داشتن به این مطلب که حقیقت زمان، صورتی عقلی و ادراکی است، به معنای پذیرش ثابت بودن چنین حقیقتی است نه تغییر و تحول آن و از آنجاکه این تفسیر با ماهیت و حقیقت زمان منافات دارد، لذا تفسیر نخست فناری نمی‌تواند مورد پذیرش و قبول قرار گیرد.

**نکته دوم:** در این بخش به بررسی چرایی مقداربودن زمان نسبت به حرکت فلک نهم پرداخته می‌شود.

فناری دلیل و سبب اینکه حقیقت زمان، به عنوان مقدار حرکت فلک نهم قلمداد شده است، را صورت عقلی و ادراکی آن می‌داند. عبارت وی در این باره چنین است:

” إن الزمان هو صورة الترتب المعقول لتمام الاستعدادات الوجودية الحاصل من التوقف على عدم واسطة أقل أو أكثر بعد وجودها، ولذا قيل: بأنه مقدار حركة الفلك الأول (فناری، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۰).

بر اساس رویکرد فناری، از آنجاکه زمان صورت عقلی ترتب یا تقدم و تأخر میان اجزاء پیشین و پسین است که در واقع این ترتب به معنای استکمال استعدادات یک شیء است (که پیشتر و به هنگام توضیح فناری در این باره به تفصیل سخن به میان آمد)، زمان مقدار حرکت اول خواهد بود. لکن درباره این رویکرد باید گفت که دلیل و عامل مقداربودن زمان نسبت به حرکت فلک اول، آن سببی نیست که وی عنوان کرده است، یعنی صورت عقلی و ادراکی آن. در واقع حکیمان و فیلسوفان دلیل اینکه زمان را مقدار حرکت فلک اول یا نهم دانسته‌اند، دوری بودن و ازلی و ابدی بودن چنین حرکتی است.

نسبت به توضیح بیشتر این مطلب، یعنی کیفیت ارتباط زمان و حرکت دورانی فلک، باید گفت که زمان حقیقتی قدیم و غیرحادث است؛ زیرا حدوث زمان، مستلزم آن است که پیش از وجود زمان، زمان دیگری باشد که در آن، حقیقت زمان معدوم باشد که نادرست خواهد بود؛ از این جهت نفی زمان مستلزم اثبات آن و حادث دانستن آن مستلزم قدیم دانستن آن خواهد بود؛ بنابراین حقیقت زمان همواره و به طور مستمر وجود داشته است. با توجه به اینکه زمان بدون حرکت و حرکت نیز بدون ملاحظه و اعتبار متحرک قابل تصویر نیست، لذا این زمان ازلی، خواستار حرکت و متحرکی ازلی است.



نسبت به حرکتی که زمان، متعلق و وابسته به آن است، دو احتمال می‌توان تصور نمود: الف) حرکت مستقیم. ب) حرکت دوری. از منظر حکما و فیلسوفان، این حرکت در قالب حرکت مستقیم نمی‌تواند اعتبار شود. اساساً حرکت مستقیم نمی‌تواند ازلی و اتصالی و بدون آغاز داشته باشد. در واقع، چنانچه متحرکی بخواهد با حرکت مستقیم، از نقطه مفروضی در این عالم، حرکت نماید، سرانجام و در نهایت به نقطه‌ای خواهد رسید که مرز عالم ماده بوده و بیش از آن نمی‌تواند به حرکت مستقیم خود ادامه دهد؛ زیرا امتدادها و ابعاد این جهان مادی، محدود و منتهای اند؛ در نتیجه چنین حرکتی نمی‌تواند ازلی و ابدی بوده باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، صص. ۷۵۲-۷۶۵).

ممکن است، چنین گفته شود که اگر این حرکت مستقیم به صورت رفت و برگشت در نظر گرفته شود، یعنی هنگامی که متحرک به انتهای عالم رسید، دوباره از همان مسیر نخست بازگردد و به همین ترتیب، دوباره برود و بازگردد؛ در چنین فرضی این حرکت مستقیم، می‌تواند ازلی و ابدی محسوب گردد.

در مقام پاسخ به این سخن می‌توان چنین گفت، میان این دو حرکت مختلف یعنی حرکت رفت و برگشت، سکون وجود دارد؛ البته حتی در صورتی که سکونی نیز میان این دو حرکت وجود نداشته باشد، در حقیقت این حرکت رفت و برگشتی، دو حرکت اند و نه یک حرکت واحد و متصل و به هم پیوسته؛ بنابراین از آنجاکه زمان امری متصل، واحد و یکپارچه است، از این رو امکان ندارد که بر دو حرکت و دو موجود عارض گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۷۵۲-۷۶۵).

با توجه به آنچه ذکر شد، در دیدگاه حکما و فلاسفه، حرکتی که زمان در وجود خویش بدان وابسته بوده و بدان تعلق دارد، حرکتی است پیوسته و دائم؛ یعنی حرکتی که همیشگی، دائمی و بی‌آغاز و بی‌انجام باشد. چنین حرکتی، حرکت وضعی چرخشی و دورانی فلک اطلس است (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۶۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۲۷۴؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۱۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص. ۲۶۳؛ علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۳۹). چنین اتصالی، یعنی پیدایش و زوال پیوسته واحد و یکپارچه‌ای (زمان)، قابل اندازه‌گیری است و از این جهت ذیل مقوله کم و از نوع کم متصل خواهد بود؛ بنابراین به این دلیل است که زمان به معنای اندازه و مقدار حرکت فلک اول خواهد بود نه بر اساس دلیلی که فناری بدان تمسک نموده است.



**نکته سوم:** در این قسمت به بررسی دومین تفسیری که فناری از حقیقت زمان ارائه داده است، پرداخته می‌شود.

در دیدگاه فناری، دومین تفسیری که نسبت به حقیقت زمان می‌توان ارائه داد، عبارت است از: نفس ترتب یا تقدم و تأخر معقول میان امر پیشین و پسین، نه صورتی معقول که از ترتب میان اجزاء لاحق و سابق تصور می‌شود. صرف نظر از اینکه آیا این تفسیر فناری شامل دور می‌شود یا نه، که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد، باید گفت که ابن سینا در کتاب الإشارات و التنبيهات، دلیلی بر وجود خارجی زمان اقامه کرده است که خواجه نصیر آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. در واقع ابن سینا از طریق تمسک نمودن به تقدم و تأخر میان اشیاء سعی در اثبات مطلوب مورد نظر خود، یعنی اثبات خارجی وجود زمان، دارد. به جهت توضیح بیشتر بحث، ابتدا دیدگاه ابن سینا و آنگاه نظرات خواجه نصیر پیرامون آن توضیح داده می‌شود.

#### ۴. اثبات وجود خارجی زمان نزد ابن سینا

ابن سینا این دلیل را در کتاب الإشارات و التنبيهات بیان نموده است. می‌توان این را مشتمل بر دو مقدمه دانست:

■ مقدمه نخست: در دیدگاه ابن سینا حقیقتی که پس از عدم و نیستی، حادث می‌شود، مشتمل بر نوعی تأخر و بعدیت است. در واقع این حقیقت مسبوق به قبلیتی است که اکنون زایل شده است؛ مانند اینکه وجود الف، که اکنون حادث شده است، پس از عدم الف بوده است. عدم الف، با حدوث و موجود شدن الف، زایل می‌گردد. به بیان دیگر، موجودی که حادث شده است، وجود او بعد از عدمی است که اینک زایل شده؛ بنابراین آنچه که حادث شده است، مشتمل بر پیشینه و گذشته‌ای است که با بعدیت و تأخر آن قابل اجتماع نیست (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۶۴۹-۶۵۰).

ذکر این مطلب ضروری است که در دیدگاه ابن سینا صرف نسبت میان وجود و عدم، تقدم وجود نسبت به عدم را نتیجه نخواهد داد؛ بلکه می‌بایست عدم، مقرون به قید پیشین یا زمان سابق باشد تا آنکه بتوان نسبت به وجودی که به عدم نسبت داده شده، صفت تقدم و متقدم بودن را نسبت به آن معتقد شد. به عنوان نمونه، هنگامی که وجود پدر به عدم پسر نسبت داده می‌شود و این چنین گفته می‌شود که پدر وجود دارد، در آن هنگام که پسر وجود



ندارد، از اینجا می‌توان وصف تقدم را استنباط نمود؛ لذا به صرف آنکه وجود پدر به عدم پسر نسبت داده شود، وصف تقدم را برای پدر اثبات نخواهد کرد، مگر اینکه عدم با زمان سابق مقارن شده باشد. ابن سینا همین تحلیل را نسبت به وصف تأخر بیان می‌نماید؛ بدین معنا که صرف نسبت دادن وجود به عدم، برای حصول وصف تأخر کافی نیست؛ بلکه باید گفت، وجودی که مقارن با عدم لاحق باشد، مؤخر است.

■ مقدمه دوم: تقدم عدم شیء حادث بر وجود او، همانند تقدم عدد یک بر عدد دو یا سایر تقدم و تأخرهایی که در آنها امکان اجتماع متقدم و متأخر وجود دارد، نیست؛ بلکه متقدم و متأخر در این سنخ از تقدم و تأخر نمی‌توانند با یکدیگر اجتماع پیدا نمایند. اساساً در این نوع از تقدم و تأخر، فعلیت یافتن شیء متأخر مقارن با انقضاء و زوال شیء متقدم است. در واقع این چنین قبلیت و بعدیت یا تقدم و تأخر، که متقدم و متأخر با یکدیگر قابل اجتماع نیستند، در عالم خارج و واقع وجود دارد. بر همین اساس تقدم و تأخر میان اجزاء زمان ذاتی آن‌هاست نه به واسطه امر دیگری، اما تقدم و تأخر موجود میان موجودات زمانی مانند تقدم ابن سینا بر ملاصدرا، به واسطه زمان و اجزاء وی خواهد بود. در نتیجه در عالم خارج و واقع، حقیقتی وجود دارد که سیال، گذرا، غیرقار و ناپایدار بوده و عین ترتب و تقدم و تأخر است که «زمان» نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۶۴۹-۶۵۰).

اساساً ذات متصرم و سپری شونده زمان، زمینه اتصاف به این دو امر، یعنی تقدم و تأخر، را مهیا و آماده می‌نماید نه امری فراتر از زمان. بدین ترتیب ثبوت و تحقق این معنا، یعنی قبل و بعد بودن تقدم و تأخر اجتماع‌ناپذیر، بر وجود و هستی زمان دلالت خواهد کرد.

پس از تبیین استدلال ابن سینا، شایسته است که درباره دوری بودن تعریف زمان سخن به میان آید. ممکن است گفته شود که می‌توان تعریف زمان را با استفاده از مفهوم تقدم و تأخر اجتماع‌ناپذیر بیان نمود و گفته شود که زمان حقیقتی است که ذاتاً به تقدم و تأخر غیرمجامع (یعنی غیرقابل جمع همانند تقدم و تأخر اجزای زمان که اجتماع آن اجزاء امکان ندارد) متصف می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۶۵۱-۶۵۲). شایان ذکر است که فناری در دومین تعریفی که نسبت به حقیقت زمان ارائه داده است، از طریق نفس ترتب یا همان تقدم و تأخر سعی در تعریف زمان کرده است.

خواجه نصیر در مقام پاسخ نسبت به این سخن، چنین می‌گوید که تعریف زمان بر اساس



این دو معنا، یعنی تقدم و تأخر غیرمجامع، صحیح نخواهد بود، زیرا تصور تقدم و تأخر غیرمجامع، منوط و مشروط به تصور زمان است؛ لذا چنانچه تصور مفهوم زمان منوط به تصور تقدم و تأخر غیرمجامع شود، محذور دور لازم خواهد آمد.

خواجه، در ادامه، اشکال دیگری را مطرح و بدان پاسخ می‌دهد که شایسته است بدان پرداخته شود. در توضیح اشکال می‌توان چنین گفت: در صورتی که شناخت ماهیت و حقیقت زمان از طریق تقدم و تأخر غیرمجامع با محذور دور همراه باشد، اثبات وجود آن نیز از همین طریق مصادره به مطلوب خواهد بود. دلیل این امر آن است که تا زمان در عالم خارج، موجود نباشد، نمی‌توان تقدم و تأخر غیرمجامع را در عالم خارج موجود دانست.

پاسخ این اشکال بدین صورت است: از آنجاکه وجود خارجی و واقعی زمان برای همگان واضح و آشکار است و استدلال یادشده در مقام تنبیهی بر وجود زمان است، ابن سینا به اشکال نهفته و مطرح در آن توجهی نکرده است (طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۳، صص. ۶۵۱-۶۵۲).

توضیح یادشده به جهت تبیین دیدگاه فناری امری ضروری است؛ لذا اشکال نهفته در سخن فناری، یعنی دور، می‌تواند در ذهن مخاطب در ابتدا متبادر شود که می‌بایست بر اساس پیشینه آن در کلام ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج. ۱، صص. ۱۵۵-۱۵۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۱۴) و خواجه نصیر بدان پرداخته می‌شد. البته باید توجه داشت که مقصود از ترتب یا تقدم و تأخر معقول، که فناری آن را تفسیر دوم زمان دانسته است، اگر امری ذهنی باشد، به دلیل آنکه ذهن و عقل امری مجرد و فاقد ماده است، نمی‌تواند تفسیری از زمان، که امری مادی، گذرا و سیال است، محسوب گردد.

در صورتی که مقصود فناری از این ترتب، امری خارجی و واقعی باشد، همان اشکال نهفته دور در کلام وی وجود دارد و بر آن اساس نمی‌توان حقیقت زمان را تعریف نمود؛ افزون بر این، ابن سینا تمسک به تقدم و تأخر را دلیلی بر وجود خارجی داشتن زمان می‌داند، اما فناری آن را تعریفی از حقیقت زمان می‌داند. تعریف زمان از طریق تقدم و تأخر یا همان ترتب، دچار محذور دور است؛ لذا تعریف دوم فناری نیز نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. در واقع، در صورتی که فناری همانند ابن سینا رویکرد خود را در دو مقام مختلف، یعنی تعریف ماهیت زمان و اثبات وجود خارجی آن، مطرح می‌نمود، اشکال دور را می‌توان به نوعی پاسخ داد؛ لکن از آنجاکه فناری دیدگاه خود را تنها در مقام نخست، یعنی تعریف ماهیت زمان، بیان کرده

است و حقیقت زمان را صرفاً با تمسک به ترتب و تقدم و تأخر توضیح داده است، لذا از اشکال دور نمی‌توان چشم‌پوشی نمود.

**نکته چهارم:** این بخش ناظر به انتقادی است که فناری نسبت به رویکرد ارائه شده درباره حقیقت زمان دارد که در دو قسمت توضیح داده می‌شود.

(الف) برخی معتقد بودند که حقیقت زمان به معنای تعلق اسماء و صفات الهی نسبت به موجودات مادی و محسوس است. فناری دو احتمال نسبت به این تعلق تصور نمود و پس از نادرست دانستن هر دو احتمال، نادرست بودن این رویکرد را استنباط نمود. فناری معتقد است که این تعلق نمی‌تواند امری جزئی باشد، زیرا وجود اسماء و صفات الهی در فرض عدم تحقق و عدم وجود موجودات مادی و محسوس، فرضی نامعقول محسوب می‌گردد، لذا تعلق مورد بحث، امری جزئی نمی‌تواند باشد.

لکن نسبت به ناتمام بودن این سخن فناری می‌توان چنین گفت که این احتمال نادرست است. اساساً انتقادی که فناری نسبت به جزئی نبودن تعلق مورد نظر مطرح کرده است، نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا فرض نخستین و اولیه آن گروه این است که زمان عبارت است از: تعلق اسماء و صفات الهی به موجودات مادی و محسوس، حال چنانچه این‌گونه فرض شود که اسماء و صفات الهی موجودند، اما موجود مادی و محسوس متحقق نیست، در این صورت حقیقت زمان هستی نیافته است، تا آنکه در ادامه فرض جزئی بودن تعلق مذکور مطرح و آنگاه مورد نقد و بررسی قرار گیرد. به بیان دیگر، در فرض عدم تحقق موجود مادی و محسوس، حقیقتی به نام زمان وجود نخواهد یافت؛ لذا فرض نفی جزئی بودن تعلق مورد نظر اساساً خروج از موضوع سخن خواهد بود. از این جهت، رویکرد فناری با چالش مواجه خواهد بود.

(ب) فناری نسبت به نادرست بودن فرض عام و کلی بودن تعلق مذکور، در مقام نقد و تبیین کاستی آن معتقد بود که به دلیل عدم وجود هماهنگی و تناسب میان اسماء و صفات کلی الهی و موجودات جزئی و محسوس باید گفت که این حالت در نهایت به جزئی شدن اسماء و صفات الهی یا کلی شدن موجودات محسوس و مادی منتهی می‌گردد که هریک از دو فرض نادرست بوده، لذا فرض کلی و عام بودن تعلق مذکور نیز همانند فرض پیشین نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

لکن باید گفت که فناری در انتها و پایان این حالت، به نوعی آن را مورد پذیرش قرار داده



است. در دیدگاه فناری موجود صرف و مطلق، یعنی خداوند، می‌تواند به موجودات محسوس و جزئی تعلق گیرد، آن‌گونه که آیه شریفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» شاهد بر این مدعاست (فناری، ۲۵۱۰، ص. ۳۶۰). لذا بر اساس این سخن فناری، می‌توان چنین گفت که صرف تعلق‌گرفتن اسما و صفات کلی الهی به موجودات محسوس و جزئی ضرورتاً جزئی شدن اسما و صفات کلی الهی را به دنبال نخواهد داشت، آن‌گونه که خداوند به موجودات مادی و محسوس تعلق دارد، اما این مهم سبب جزئی شدن خداوند یا کلی و ازلی شدن موجودات محسوس و مادی نخواهد شد.

### نتیجه‌گیری

محقق فناری دو تفسیر نسبت به ماهیت و حقیقت زمان ارائه نمود: صورت معقول ترتب میان متقدم و متأخر و نفس ترتب میان متقدم و متأخر. وی بر اساس تفسیر نخست از حقیقت زمان معتقد است که این صورت معقول ترتب میان اجزاء متقدم و متأخر دلیلی است بر اینکه زمان به عنوان مقدار حرکت فلک نهم به شمار رود. فناری در ادامه تفسیر زمان بر اساس تعلق‌گرفتن اسما و صفات کلی الهی نسبت به موجودات مادی و محسوس را نادرست می‌داند؛ زیرا این تعلق چنانچه جزئی باشد، به دلیل عدم تحقق موجود مادی نمی‌تواند صحیح باشد و در صورت کلی بودن به دلیل جزئی شدن اسما و صفات الهی یا کلی و قدیم شدن موجود مادی نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. رویکرد فناری در ضمن بیان چهار نکته مورد تحلیل قرار گرفت:

الف) زمان موجودی مادی و گذراست نه امری معقول و مجرد.

ب) مقدار بودن زمان نسبت به حرکت فلک به دلیل دائمی و ازلی بودن چنین حرکتی است نه تعلیلی که فناری ارائه داده است.

ت) تعریف زمان از طریق نفس تقدم و تأخر محذور دور را به همراه دارد.

د) جزئی دانستن تعلق مذکور خروج از موضوع و فرض بحث است، علاوه بر این، کلی دانستن این تعلق صرفاً محذور پیش‌گفته را به همراه ندارد، زیرا خداوند به موجودات مادی تعلق دارد، اما این مهم نه سبب جزئی شدن خداوند و نه موجب کلی و قدیم شدن موجودات مادی می‌گردد.



## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه حمایت مالی از مؤسسات یا سازمان‌های دولتی و غیردولتی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله، نگارش، بازبینی و نهایی‌سازی آن مشارکت داشته‌اند.

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

در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از هوش مصنوعی ChatGPT صرفاً برای کمک در نگارش اولیه استفاده کرده‌اند. محتوای تولیدشده به طور کامل بازبینی و ویرایش شده و مسئولیت نهایی مطالب بر عهده نویسندگان است.

### تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ‌گونه تضاد منافی وجود نداشته است.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هرگونه جعل، سرقت علمی، تحریف داده‌ها و رفتار مغایر با اصول اخلاق پژوهش اجتناب کرده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌ای در دسترس نیست.

### سپاسگزاری

نویسندگان از داوران و جانشین سردبیر محترم نشریه علمی آموزه‌های فلسفه اسلامی به سبب دقت نظر و راهنمایی‌های علمی ارزشمند، کمال تشکر را دارند.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۶). **الإشارات و التنبيهات** (تحقیق حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **التعليقات** (تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). **رسائل ابن سینا** (تصحیح حلمی ضیاء اولکن). استانبول: مطبعة ابراهیم خروز.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). **الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات** (ترجمه حنین بن اسحاق). مصر: دار العرب.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **الطبیعیات من کتاب الشفاء** (مراجعة ابراهیم مذكور بیومی). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن عربی، علی بن محمد. (بی تا). **الفتوحات المکیة**. بیروت: دار صادر.
۷. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق** (تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳). **رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانیة** (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). **شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفاء** (تصحیح نجفقلی حبیبی با اشراف سید محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). **شرح الهدایة الأثریة** (تصحیح محمد مصطفی فولادکار). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۲. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۸۶). **شرح الإشارات و التنبيهات** (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۱۳. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۷۶). **شرح القبسات** (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: میراث مکتوب.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۳). **شرح عیون الحکمة** (تصحیح احمد حجازی سقا). تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۳). **الرسالة الكمالیة** (تصحیح خالد عبدالکریم طرزی و تحقیق علی محی الدین). بیروت: دار الکتب العلمیة.



۱۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱). **المباحث المشرقية**. قم: نشر بیدار.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸). **منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض** (تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. فناری، حمزه. (۲۰۱۰). **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. قیصری، داوود. (۱۳۸۱). **رسائل قیصری** (تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. قیصری، داوود. (۱۴۲۵). **شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض** (تصحیح احمد فرید المزیدی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۱. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). **رسائل الکندی الفلسفیه** (تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده). قاهره: دار الفکر العربی.
۲۲. ماتریکو، ژان. (۱۹۹۱). **اندازه‌گیری لحظات**. پیام یونسکو، آوریل. (به فارسی)



## Resources

### *The Holy Qur'ān.*

1. Al-'Alawī al-'Āmilī, A. ibn Z. al-'Ā. (1997). *Sharḥ al-Qabasāt* (Commentary on The Sparks) (Ḥ. Nājī Iṣfahānī, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
2. Al-Fanārī, Ḥ. ibn M. (2010). *Miṣbāḥ al-'uns bayn al-Ma'qūl wa al-Mashhūd* (The Lamp of Intimacy between the Intelligible and the Witnessed). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
3. Al-Farghānī, S. al-D. (2007). *Muntahā al-Madārik fī Sharḥ Tā'īyyāt Ibn al-Fāriḍ* (The Ultimate of Perceptions: Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'īyyāt) ('Ā. I. al-K. al-Ḥ. al-Shādhilī al-Darqāwī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Kindī, Y. ibn I. (1978). *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyyah* (Philosophical Treatises of al-Kindī) (M. 'A. al-H. Abū Rīda, Ed.). Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī. [In Arabic]
5. Al-Qayṣarī, D. ibn M. (2002). *Rasā'il al-Qayṣarī* (Treatises of al-Qayṣarī) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. [In Arabic]
6. Al-Qayṣarī, D. ibn M. (2004). *Sharḥ al-Qayṣarī 'alā Tā'īyyah Ibn al-Fāriḍ* (Al-Qayṣarī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'īyyah) (A. F. al-Mazīdī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
7. Al-Shahrazūrī, M. ibn M. (2004). *Rasā'il al-Shajarah al-Ilāhiyyah fī 'ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniyyah* (Treatises of the Divine Tree on the Sciences of Lordly Realities) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. [In Arabic]
8. Al-Suhrawardī, Sh. al-D. Y. ibn Ḥ. (1993). *Majmū'eh-ye Muṣannafāt-e Shaykh al-Ishrāq* (Collected Works of the Master of Illumination) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian and Arabic]
9. Al-Ṭūsī, M. ibn M. (2007). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Commentary on Remarks and Admonitions) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
10. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn 'U. (1990). *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyyah* (The Eastern Investigations). Qom: Bīdār. [In Arabic]
11. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn 'U. (1994). *Sharḥ 'uyūn al-Ḥikmah* (Commentary on The Springs of Wisdom) (A. Ḥijāzī Saqqā, Ed.). Tehran: Mu'assasat al-Ṣādiq. [In Arabic]
12. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn 'U. (2002). *Al-Risālah al-Kamāliyyah* (The Treatise on Perfection) (Kh. 'A. al-K. Ṭarzī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]



13. Ibn 'Arabī, M. al-D. M. ibn 'A. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
14. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1953). *Rasā'il Ibn Sīnā* (Treatises of Avicenna) (Ḥ. Ḍ. Ülken, Ed.). Istanbul: Ibrāhīm Khurūz Press. [In Arabic]
15. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1984). *Al-Ta'līqāt* (Annotations) ('A. R. Badawī, Ed.). Beirut: Maktabat al-A'lām al-Islāmiyyah. [In Arabic]
16. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1985). *Al-Ṭabī'iyāt min Kitāb al-Shifā'* (Natural Philosophy from The Book of Healing) (I. Madkūr Bayyūmī, Ed.). Qom: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
17. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (2007). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Remarks and Admonitions) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
18. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (n.d.). *Al-Rasā'il fī al-Ḥikmah wa al-Ṭabī'iyāt* (Treatises on Metaphysics and Natural Philosophy) (Ḥ. ibn Ishāq, Trans.). Cairo: Dār al-'Arab. [In Arabic]
19. Matricco, J. (1991). *Measuring Moments*. UNESCO Courier, April.
20. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2001). *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah* (Commentary on The Athīrian Guidance) (M. M. Fülādkār, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
21. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2003). *Sharḥ wa Ta'līqah-ye Mullā Ṣadrā bar Ilāhiyyāt al-Shifā'* (Mullā Ṣadrā's Commentary and Glosses on the Metaphysics of The Healing) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
22. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (n.d.). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]



# A Comparative Analysis of Mullā Ṣadrā's Burhān al-Ṣiddīqīn and Antony Flew's Critiques of the Metaphysical Foundations of the Proofs for God's Existence

Muḥammad Ḥaydarī-Fard <sup>1</sup>✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Basic and Applied Sciences, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran. Email: [m.heydarifard@kut.ac.ir](mailto:m.heydarifard@kut.ac.ir)



## Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 23 July 2025  
Revised: 15 October 2025  
Accepted: 23 December 2025  
Available Online: 30 December 2025

**Keywords:**  
*Burhān al-Ṣiddīqīn* (Proof of the Truthful), Mullā Ṣadrā, Antony Flew, Existential Causality, Analytic Philosophy of Religion.



## Abstract

**M**ullā Ṣadrā's *Burhān al-Ṣiddīqīn* (Proof of the Truthful), as one of the most significant formulations of the proof for God's existence in Islamic philosophy, is based on the principles of the principality of existence (*Aṣālat al-Wujūd*), the gradation of existence (*Tashkīk al-Wujūd*), and an ontological interpretation of causality. In this respect, it differs fundamentally from essence-based and classical cosmological arguments. In contrast, Antony Flew, as a prominent figure of analytic atheism in the twentieth century, advanced extensive critiques against the proofs for God's existence, focusing mainly on the Aristotelian-Thomistic argument from causality, the teleological argument, and explanations based on essentialist and empirically grounded causality. The central question of this research is whether these critiques - given Flew's epistemological and semantic presuppositions - apply also to the ontological structure and the interpretation of causality in Mullā Ṣadrā's *Burhān al-Ṣiddīqīn*. The present study, employing conceptual and comparative analysis and comparing the metaphysical foundations of the two traditions-Transcendent Theosophy (*al-Hikmah al-Muta'āliyah*) and analytic philosophy of religion-examines the relationship between Flew's critiques and the *Burhān al-Ṣiddīqīn*. The findings indicate that the reason Flew's critiques do not extend to the *Burhān al-Ṣiddīqīn* lies in the fundamental difference between the two conceptions of causality and explanation. Flew's critiques are directed at a model of empirical and essence-based causality that is meaningful within the framework of classical cosmological arguments, whereas the *Burhān al-Ṣiddīqīn* is based on an analysis of "existence as such" (*al-Wujūd bi mā Hirwa Wujūd*), the gradational continuum of the degrees of being, and the existential necessity of the Necessary Existent (*Wājib al-Wujūd*), and is not essentially a kind of event-based or empirical explanation. Therefore, the *Burhān al-Ṣiddīqīn* not only falls outside the direct scope of Flew's critiques but can also, through a conceptual reformulation, provide capacities for dialogue and the reconstruction of proofs for God's existence in the context of contemporary philosophy of religion.

**Cite this article:** Ḥaydarī-Fard, M. (2025). A Comparative Analysis of Mullā Ṣadrā's *Burhān al-Ṣiddīqīn* and Antony Flew's Critiques of the Metaphysical Foundations of the Proofs for God's Existence. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 109-142. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7905.1690>





## Extended Abstract

### Introduction

The problem of proving the existence of God is one of the most fundamental and enduring issues in the history of philosophy, formulated in various ways across different philosophical traditions—from ancient Greek philosophy to Islamic philosophy and contemporary philosophy of religion. In Islamic philosophy, numerous proofs have been advanced for the existence of God, each grounded in specific principles such as temporal origination (Ḥudūth), essential contingency (Imkān al-Māhawī), or natural order. Among these, the Burhān al-Ṣiddīqīn (the Proof of the Truthful) occupies a distinguished position because of its unique structure; unlike classical cosmological arguments, it does not proceed from creatures or phenomena of the natural world toward God, but rather begins directly from the analysis of existence itself.

Mullā Ṣadrā's formulation of the Burhān al-Ṣiddīqīn, especially within the framework of Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah), is based on principles such as the principality of existence (Aṣālat al-Wujūd), the gradation of existence (Tashkīk al-Wujūd), and an ontological interpretation of causality. These principles constitute a specific metaphysical structure in which reality is conceived not as a collection of independent quiddities (Māhiyyāt) but as a continuum of existential degrees differing in intensity and weakness. Within such a framework, the Necessary Existent (Wājib al-Wujūd) is posited as the highest, most intense, and most independent degree of existence.

In contrast, in twentieth-century analytic philosophy of religion, Antony Flew, with an empiricist and language-centered approach, leveled extensive critiques against the proofs for God's existence. These critiques are mainly directed at arguments that rely on empirical causality, inductive generalizations, or conceptually analyzable notions of quiddity. The central question of this research is whether these critiques—given Flew's epistemological and semantic presuppositions—also apply to Mullā Ṣadrā's Burhān al-Ṣiddīqīn, or whether this proof essentially falls outside the scope of those critiques. Addressing this question can clarify the position of the Burhān al-Ṣiddīqīn in the dialogue between Islamic philosophy and contemporary philosophy of religion.

### Research Method

The present research is a theoretical, fundamental, and philosophical study conducted through conceptual and comparative analysis. In the first step, the metaphysical foundations of Transcendent Theosophy, especially the principles of the principality of existence and the gradation of existence, are analyzed in order to achieve a precise understanding of the structure of Mullā Ṣadrā's Burhān al-Ṣiddīqīn. At this stage, an effort has been made to reconstruct the Ṣadrian formulation of the proof without reducing it to the mold of classical cosmological arguments.

In the second step, the most important critiques of Antony Flew against the proofs of God's existence—especially those concerning causality, metaphysical explanation, and the



semantics of religious propositions-are extracted and analyzed. In the third step, these two systems of thought are compared with respect to their ontological, epistemological, and methodological presuppositions. The comparative method of the research has been designed so as to avoid imposing the assumptions of one philosophical tradition upon the other, allowing each system of thought to be understood within its own conceptual framework.

## Findings

The comparative analysis shows that Mullā Ṣadrā's *Burhān al-Ṣiddīqīn*-in terms of its ontological foundations, its explanatory model, and the kind of causality it presupposes-operates on a horizon different from the proofs for God's existence that Antony Flew made the object of his critique. In Transcendent Theosophy, the principle of the principality of existence serves as the basis for explaining reality; existence is regarded as objective reality, the source of effectuation, influence, and causality, whereas quiddity (*Māhiyyah*) is merely a mental construct and a tool for conceptual analysis. Accordingly, any philosophical explanation of reality, including causal explanation, must necessarily be conducted on the basis of existence and its degrees, not on the basis of quidditative concepts or purely linguistic analyses.

Within the framework of the gradation of existence (*Tashkīk al-Wujūd*), being is understood as a continuum of degrees of intensity and weakness, and the difference among existents lies not in the principle of the reality of existence but in its degree, simplicity, and existential independence. This conception entails a particular interpretation of causality, in which causality is not an external and accidental relation between two independent entities, but rather an internal and ontological relation between two degrees of a single reality. The cause is a more intense, more perfect, and more independent degree of existence, and the effect is a weaker and more dependent degree that is nothing but a more limited manifestation of the very existence of the cause. Consequently, causality in Transcendent Theosophy is not a matter of event-based, mechanical, or empirical explanations; rather, it provides an ontological explanation of the dependence of the degrees of being upon one another.

In contrast, an examination of Antony Flew's critiques reveals that these critiques are mainly directed at arguments that rely on empirical causal models, inductive generalizations, or linguistically analyzable quidditative concepts. Flew, with his empiricist and semantic presuppositions, calls into question the efficacy of metaphysical explanations that, in his view, are neither testable nor formulable within the framework of meaningful language. However, the *Burhān al-Ṣiddīqīn* does not claim to offer a scientific or empirical explanation of the natural world; rather, it presents an analysis of the structure of existence as such (*al-Wujūd bi mā Huwa Wujūd*), and in this respect it falls outside the main scope of those critiques.

Within this framework, the Necessary Existent (*Wājib al-Wujūd*) in the *Burhān al-Ṣiddīqīn* is neither an explanatory hypothesis to fill epistemic gaps nor an entity alongside other entities, but rather the ultimate necessity inherent in the structure of the hierarchical degrees of existence. The gradational degrees of existence, due to the intrinsic dependence of weaker degrees upon more intense degrees, cannot continue infinitely and inevitably terminate in a degree whose existence is subsistent by itself (*Qā'im bi al-Dhāt*), uncaused, simple, and



self-sufficient. Hence, the *Burhān al-Ṣiddīqīn*, without recourse to quidditative concepts, empirical relations, or linguistic analyses, begins from the very reality of existence and arrives at the necessity of the Necessary Existent.

The outcome of these analyses indicates that Mullā Ṣadrā's *Burhān al-Ṣiddīqīn*—not only in its argumentative form but also in its metaphysical foundations and type of explanation—operates at a level different from the proofs critiqued by Antony Flew, and a direct extension of those critiques to this proof would amount to ignoring the fundamental differences between the two philosophical systems.

## Conclusion

The main conclusion of this research is that Antony Flew's critiques cannot be directly extended to Mullā Ṣadrā's *Burhān al-Ṣiddīqīn*. This inapplicability is rooted in the fundamental difference between the two conceptions of causality, explanation, and reality. The *Burhān al-Ṣiddīqīn* is not based on event-based and empirical explanations, but rather on an ontological analysis of existence, presenting the Necessary Existent as the ultimate necessity within the structure of the degrees of existence. Therefore, this proof can provide an alternative model for rethinking the problem of proving God's existence in contemporary philosophy of religion and can create the possibility of a serious dialogue between Transcendent Theosophy and analytic philosophy.

## Author Contributions

The corresponding author of this article is Dr. Muḥammad Ḥaydarī-Fard, and no other author has been involved in the writing and research of this article.

## Data Availability Statement

This research is based on the analysis of library resources and published philosophical texts.

## Acknowledgements

The author expresses gratitude to the scholars in the fields of Islamic philosophy and philosophy of religion whose works have laid the groundwork for this research.

## Ethical Considerations

In this research, all principles of research ethics have been observed, and all academic citations have been accurately provided.

## Funding

This research received no financial support from any governmental or private institutions.



### ***Conflict of Interest***

The author declares that there is no conflict of interest in conducting this research.

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

In the process of writing this article, generative AI tools were used only to the extent of language editing and improving written coherence; all conceptual and argumentative analyses were carried out by the author.



## تحلیل تطبیقی برهان صدیقین ملاصدرا با نقدهای آنتونی فلو بر مبانی متافیزیکی براهین اثبات خدا

✉ محمد حیدری فرد<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه و کاربردی، دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. رایانامه: [m.heydarifard@kut.ac.ir](mailto:m.heydarifard@kut.ac.ir)

### چکیده

برهان صدیقین ملاصدرا، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تقریرهای اثبات وجود خدا در حکمت اسلامی، بر مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود و تفسیر وجودشناختی علیت استوار است و از این حیث با براهین ماهیت‌محور و جهان‌شناختی کلاسیک تفاوت بنیادین دارد. در مقابل، آنتونی فلو، به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص الحاد تحلیلی در قرن بیستم، نقدهای گسترده‌ای بر براهین اثبات وجود خدا وارد کرده است که دامنه آن‌ها عمدتاً معطوف به برهان علیت ارسطویی-توماسی، برهان نظم و تبیین‌های مبتنی بر علیت ماهوی و تجربه‌محور است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا این نقدها، با توجه به پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و معناشناختی فلو، متوجه ساختار وجودشناختی و تفسیر علیت در برهان صدیقین ملاصدرا نیز می‌شود یا خیر. پژوهش حاضر با روش تحلیل مفهومی و تطبیقی و از رهگذر مقایسه مبانی متافیزیکی دو سنت حکمت متعالیه و فلسفه دین تحلیلی، نسبت میان نقدهای فلو و برهان صدیقین را بررسی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که علت تسری نیافتن نقدهای فلو به برهان صدیقین، ریشه در تفاوت بنیادین دو تلقی از علیت و تبیین دارد: نقدهای فلو ناظر به مدلی از علیت تجربی و ماهیت‌محور است که در چارچوب براهین کیهان‌شناختی کلاسیک معنا می‌یابد، درحالی‌که برهان صدیقین بر تحلیل «وجود بما هو وجود»، پیوستار تشکیکی مراتب هستی و ضرورت وجودی واجب‌الوجود استوار است و اساساً از سنخ تبیین‌های رویدادی و تجربی نیست. از این رو، برهان صدیقین نه تنها از دامنه مستقیم نقدهای فلو خارج می‌ماند، بلکه می‌تواند با بازتقریر مفهومی، ظرفیت‌هایی برای گفت‌وگو و بازسازی براهین اثبات وجود خدا در فضای فلسفه دین معاصر فراهم آورد.

استناد: حیدری فرد، محمد. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی برهان صدیقین ملاصدرا با نقدهای آنتونی فلو بر مبانی متافیزیکی براهین اثبات خدا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۳۰(۳۷)، ۱۰۹-۱۴۲.

<https://doi.org/10.30513/jpd.2025.7905.1690>



### اطلاعات مقاله



#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۸

### کلیدواژه‌ها

برهان صدیقین، ملاصدرا، آنتونی فلو، علیت وجودی، فلسفه دین تحلیلی.





## مقدمه

مسئله اثبات وجود خدا از آغاز تفکر فلسفی تا روزگار ما یکی از اصلی‌ترین محورهای تأملات متافیزیکی بوده است. در سنت اسلامی، ملاصدرا با بنیان‌گذاری «حکمت متعالیه» کوشید نظامی فلسفی بسازد که در آن وجود، به عنوان اصیل‌ترین حقیقت هستی، در مرکز تمامی تبیین‌های متافیزیکی قرار می‌گیرد. بر اساس مبانی او (اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و علیت وجودی) جهان شبکه‌ای از مراتب وجود است که در نهایت به واجب‌الوجود به عنوان قائم‌بالذات و کمال محض منتهی می‌شود. برهان صدیقین در تقریر صدرایی، دقیقاً بر همین ساختار وجودشناختی استوار است: «وجود بما هو وجود» راهنمای مستقیم به سوی ضرورت وجودی واجب است، بدون آنکه نیازمند مقدمات تجربی یا تحلیلی ماهوی باشد.

در سنت فلسفه تحلیلی و جریان الحاد معاصر، آنتونی فلو یکی از برجسته‌ترین منتقدان براهین خدا در نیمه دوم قرن بیستم به شمار می‌رود. وی با تمرکز بر تحلیل مفهومی، روش‌شناسی تجربی، و نقد استنتاج‌های متافیزیکی، براهین کلاسیک اثبات وجود خدا همچون برهان علیت و برهان نظم را از حیث معناگذاری، اثبات‌پذیری و قدرت تبیین مورد تردید قرار می‌دهد. فلو در نوشته‌های دوره الحادی خود معتقد بود که بسیاری از براهین اثبات وجود خدا یا دچار ابهام مفهومی هستند، یا ادعاهای اثبات‌ناپذیر ارائه می‌کنند، یا تبیینی ارائه می‌دهند که برتری تجربی و منطقی نسبت به تبیین‌های رقیب ندارد. او با تکیه بر اصل ابطال‌پذیری پوپر، مسئله «ابهام‌زدایی از ادعای الهیاتی» و نقد مفهوم علیت متافیزیکی، تلاش کرد نشان دهد که براهین فلسفی برای وجود خدا فاقد محتوای آزمون‌پذیراند.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که بررسی کند آیا نقدهای فلو بر براهین اثبات وجود خدا، که عمدتاً ناظر به تقریب‌های ماهیت‌محور و تجربه‌محور از علیت است، می‌تواند متوجه ساختار «علیت وجودی» و «تبیین تشکیکی» ملاصدرا نیز باشد؟ به بیان دیگر، آیا چارچوب تحلیلی فلو اساساً با متافیزیک وجودی حکمت متعالیه قابل مقایسه و نقد است، یا این دو سنت آن‌چنان از حیث پیش‌فرض‌ها متفاوت‌اند که نقدهای یکی بر دیگری قابل اعمال نیست؟

اهمیت این تطبیق از آنجا است که تحقیقاتی که حاصل تعامل روشمند میان مسائل حکمت اسلامی و فلسفه تحلیلی است هنوز به صورت بسیار محدود انجام گرفته و این پرسش همچنان



گشوده باقی مانده است که دستگاہ متافیزیکی ملاصدرا، با مبانی وجودشناختی خاص خود، تا چه اندازه قابلیت ورود مؤثر به عرصه نقدهای الحادی تحلیل محور را دارد و چگونه می‌تواند در چارچوب زبان و منطق متافیزیک معاصر بافهم و عرضه شود.

### ۱. فرضیات پژوهش

۱. نقدهای فلو عمدتاً مبتنی بر نوعی تلقی ماهیت محور و آزمون‌پذیر از علیت و تبیین است که در حکمت متعالیه موضوعیت ندارد.
۲. برهان صدیقین صدرايي، به دلیل تکیه بر تحلیل وجودی و نه تجربی یا مفهومی صرف، از دامنه بسیاری از نقدهای فلو خارج است.

### ۲. تاریخچه و پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درباره برهان صدیقین، از تقریر ابن سینا تا صدرالمآلهین، انجام شده است، مانند مقاله محمدی شیخی (۱۳۸۸)؛ اما بیشتر این آثار در چارچوب سنت اسلامی یا مقایسه با برهان‌های غربی کلاسیک مانند برهان آنسلم یا توماس آکوئیناس بوده‌اند. در سوی دیگر، آثار گسترده‌ای درباره نقدهای فلو بر براهین خدا وجود دارد، مانند مقاله خوش‌طینت و همکاران (۱۴۰۱)، اما این پژوهش‌ها عمدتاً در بستر فلسفه تحلیلی و الهیات مسیحی صورت گرفته است. با این حال، تقریباً هیچ پژوهشی به‌طور مستقیم نقدهای الحادی فلو را با ساختار متافیزیکی و علیت وجودی حکمت متعالیه تطبیق نداده است. به همین دلیل، پژوهش حاضر تلاشی نوآورانه برای ایجاد گفت‌وگوی معرفتی میان دو سنت متافیزیکی و دو زبان فلسفی متفاوت است.

### ۳. مبانی وجودشناختی تبیین علیت در حکمت متعالیه

#### ۳-۱. اصالت وجود

در حکمت متعالیه، «اصالت وجود» بنیادی‌ترین اصل هستی‌شناختی است که کل دستگاہ فلسفی ملاصدرا بر محور آن سامان می‌یابد. بر اساس این اصل، واقعیت خارجی را «وجود» تشکیل می‌دهد و ماهیت حقیقتی قائم‌به‌ذات نبوده و تنها حد و صورت ذهنی‌ای است که عقل از مرتبه خاص از وجود انتزاع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹۶). از این رو، ماهیت صرفاً نقشی



مفهومی و تحلیلی دارد و منشأ تحقق، اثرگذاری و علیت در عالم، وجود است نه ماهیت (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹). بنابراین ماهیت نمی‌تواند معیار نهایی تبیین واقعیت باشد و تنها در مقام تحلیل ذهنی اعتبار دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۷).

یکی از نتایج مهم پذیرش اصالت وجود، پیوند آن با انسان‌شناسی صدرایی است. در حکمت متعالیه، نفس انسانی حقیقتی سیال و متکامل تلقی می‌شود که هویت آن با مراتب وجودی‌اش تعریف می‌گردد و در پرتو حرکت جوهری به کمالات بالاتری از وجود دست می‌یابد. چنین تلقی‌ای تنها با اصالت وجود قابل تبیین است؛ زیرا در صورت اصالت ماهیت، نفس انسانی ساختاری ثابت و غیرتدریجی می‌داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۰۶).

پذیرش اصالت وجود، پیامدهای روش‌شناختی مهمی نیز به همراه دارد؛ به‌گونه‌ای که تمرکز فلسفه از تحلیل چیستی‌ها به سوی تحلیل حقیقت وجود تغییر می‌یابد. در این چارچوب، مفاهیمی چون امکان و ضرورت، وحدت و کثرت، و علت و معلول بر مبنای شدت و ضعف وجود تفسیر می‌شوند. همچنین، روش فلسفی ملاصدرا به تحلیل مفهومی صرف محدود نمی‌شود، بلکه میان برهان عقلی و شهود وجودی هماهنگی برقرار می‌کند؛ شهودی که ناظر به تقدم و اصالت وجود است و عقل آن را تأیید و تبیین می‌کند (Minaee, 2024).

در پرتو همین اصل، ساختار کلیدی حکمت متعالیه شکل می‌گیرد؛ هر موجود مرتبه‌ای از وجود است و مراتب وجود در سلسله‌ای تشکیکی از ضعف به شدت صعود می‌کنند؛ سلسله‌ای که نمی‌تواند به‌طور نامتناهی ادامه یابد و ناگزیر به مرتبه‌ای ختم می‌شود که وجودش قائم به ذات، شدید و بی‌نیاز است (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). برهان صدیقین ملاصدرا دقیقاً در همین چارچوب استوار است؛ برهانی که از «وجود بما هو وجود» آغاز می‌کند و به «وجود مستقل و واجب» می‌رسد، بی‌آنکه به تحلیل ماهیات یا روابط تجربی جهان طبیعی متوسل شود. بدین ترتیب، اصالت وجود نه تنها مبنای هستی‌شناختی حکمت متعالیه را فراهم می‌کند، بلکه منطقی اثبات خدا را به سطح تحلیل وجودی ارتقا می‌دهد و زمینه را برای مواجهه متفاوت با نقدهای فلسفه تحلیلی معاصر، از جمله نقدهای آنتونی فلو، فراهم می‌سازد.

### ۲-۳. تشکیک وجود

تشکیک وجود یکی از ستون‌های اصلی دستگاه فلسفی ملاصدراست؛ اصلی که بر پایه آن، وجود حقیقتی واحد و بسیط است که در مراتب و شدت‌های گوناگون ظهور می‌یابد. از این



منظر، اختلاف میان موجودات در درجه وجودی آن‌هاست؛ بدین معنا که انسان، حیوان، گیاه و جماد همگی بهره‌ای از وجود دارند، اما شدت، بساطت و ظرفیت وجودی آن‌ها یکسان نیست. کثرت موجودات نیز حاصل تعدد درجات و نحوه‌های تجلی یک حقیقت واحد است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۸۶).

پذیرش تشکیک وجود تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر تفسیر صدرایی از علیت دارد. در این چارچوب، علیت رابطه‌ای میان ماهیات نیست، بلکه نسبتی وجودشناختی میان دو مرتبه از وجود است؛ به‌گونه‌ای که علت مرتبه‌ای قوی‌تر و مستقل‌تر دارد و معلول مرتبه‌ای ضعیف‌تر و وابسته‌تر. از این رو، معلول تجلی محدودتر همان وجود علت است و علیت، به جای رابطه‌ای صرفاً منطقی یا مفهومی، به رابطه‌ای عینی و وجودی تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۷۱). تشکیک وجود، افزون بر تبیین علیت، نقش مهمی در استدلال متافیزیکی ملاصدرا ایفا می‌کند؛ زیرا امکان فهم سلسله علل را به مثابه امتداد یک حقیقت واحد در مراتب گوناگون فراهم می‌آورد. بر همین اساس، مراتب وجود ناگزیر به حقیقتی ختم می‌شوند که فاقد هرگونه نقص، محدودیت و وابستگی است؛ یعنی وجود محض و واجب‌الوجود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۳). افزون بر این، تشکیک وجود تبیین مسائلی چون تجرد نفس، حرکت جوهری و کمالات روحانی را ممکن می‌سازد؛ چراکه نفس در سیر وجودی خود از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر ارتقا می‌یابد (زینلی، نجف‌زاده تربتی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۶).

از منظر مسئله اصلی این پژوهش، اهمیت تشکیک وجود در آن است که تفسیر صدرایی از علیت را به‌طور بنیادین از مدل‌های علیتی مورد نقد آنتونی فلو متمایز می‌سازد. درحالی‌که نقدهای فلو ناظر به تبیین‌های علیتی تجربی، استقرایی و ماهیت‌محور است، علیت در حکمت متعالیه، بر اساس اصل تشکیک وجود، نسبتی وجودشناختی میان مراتب هستی تلقی می‌شود. از این رو، برهان صدیقین ملاصدرا بر مدلی از تبیین استوار است که از پیش فرض‌های معرفت‌شناختی و معناشناختی نقدهای فلو فاصله دارد و نمی‌تواند به‌طور مستقیم مشمول آن نقدها قرار گیرد.

#### ۴. برهان صدیقین ملاصدرا

در برهان صدیقین ملاصدرا، هدف آن است که وجود خدا نه به‌عنوان نتیجه وابسته به مقدمات



تجربی یا مفهومی، بلکه به عنوان مقتضای ذاتی ساختار وجود اثبات شود. ملاصدرا می‌کوشد نشان دهد که اگر کسی واقعیت «وجود» را (فارغ از هر ویژگی عرضی، ماهوی یا تجربی) درست بفهمد، ناگزیر به پذیرش واجب‌الوجود خواهد بود. ویژگی ممتاز این برهان در آن است که نه از تغییر، حرکت یا حدوث جهان آغاز می‌کند (مانند براهین کیهان‌شناختی)، و نه از تحلیل منطقی گزاره‌های وجودی و مفهوم «خدا» (مانند برخی تقریرهای فلسفه تحلیلی). بلکه نقطه عزیمت او، انکشاف حقیقت وجود است، حقیقتی که هم واحد است و هم دارای مراتب و شدت‌های گوناگون.

نقطه آغاز برهان، پذیرش این اصل است که «وجود» واقعیتی عینی و مستقل از ذهن دارد، و این واقعیت صرفاً در یک سطح و یک کیفیت جاری نیست. وقتی جهان موجودات را در نظر بگیریم، خواه مادی و طبیعی، خواه مجرد و عقلی، درمی‌یابیم که همگی در اصل «وجود داشتن» مشترک‌اند، اما در نحوه وجود داشتن متفاوت. این تفاوت نه از باب اختلاف ماهیت‌ها، بلکه ناشی از شدت و ضعف وجود است. ملاصدرا این حقیقت را بسط می‌دهد و نشان می‌دهد که هر مرتبه ضعیف وجود، برای تحقق خود نیازمند مرتبه‌ای قوی‌تر است. این نیاز، نیاز درونی است نه بیرونی؛ یعنی موجود ضعیف به خودی خود نمی‌تواند «هستی» را نگاه دارد، بلکه هستی او وابسته به منبعی است که او را پدید آورده و استمرار می‌بخشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۶).

در این مرحله، ساختار برهان صدیقین به تدریج آشکار می‌شود؛ اگر وجود حقیقتی واحد و دارای مراتب باشد، پس روابط میان این مراتب نه روابط اتفاقی یا صرفاً طبیعی، بلکه روابط هستی‌شناختی ضروری‌اند. موجود ضعیف نمی‌تواند علت موجود قوی باشد، و موجود هم‌رتبه نیز نمی‌تواند علت هم‌رتبه دیگر گردد، زیرا علیت وجودی همیشه از مرتبه بالاتر به مرتبه پایین‌تر جریان می‌یابد. بنابراین سلسله وجودات، سلسله‌ای طولی است با درجاتی که هریک بر دیگری تکیه دارد. این وابستگی ذاتی است، یعنی اگر مرتبه قوی‌تر نباشد، مرتبه ضعیف‌تر نیز محقق نمی‌شود. از همین جا ملاصدرا استنتاج می‌کند که اگر این سلسله را تا هر جا که بتوان ادامه داد، همواره موجودی وابسته را می‌یابیم، نه موجودی قائم به ذات.

اما نقطه محوری برهان آن است که این سلسله وابستگی نمی‌تواند تا بی‌نهایت امتداد یابد، نه به معنای زمانی، بلکه به معنای وجودی؛ زیرا اگر در کل سلسله هیچ مرتبه مستقل و



قائم به ذات وجود نداشته باشد، هیچ‌یک از مراتب پایین‌تر نیز توجیهی نخواهند داشت، مانند زنجیری که همه حلقه‌هایش آویخته‌اند بی‌آنکه به جایی متصل باشند. در چنین حالتی، اصل «وجود» تهی می‌شود و امکان وجود هر موجود وابسته‌ای از بین می‌رود. بنابراین، به ضرورت عقلی و بنا بر ساختار واقعی وجود، باید مرتبه‌ای باشد که «وجودش از خودش» و «برای خودش» باشد؛ مرتبه‌ای که تحقق آن وابسته به هیچ موجود دیگر نیست، بلکه سرچشمه همه افاضات وجودی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۱۵).

این مرتبه‌ی اعلی همان واجب‌الوجود است. اما واجب‌الوجود در دستگاه صدرایی نه یک مفهوم انتزاعی است و نه یک علت نخستین زمانی. واجب‌الوجود «شدیدترین درجه وجود» و «کمال محض» است. در او هیچ حد، نقص یا امکان عدمی نیست؛ زیرا هرگونه امکان عدم نشان از ضعف وجود دارد. از این رو، واجب‌الوجود در برهان صدیقین امری اثبات‌شدنی از مسیر «تحلیل وجود» است، نه از طریق استدلال‌های بیرونی بر جهان. وقتی گفته می‌شود واجب‌الوجود «ضروری» است، این ضرورت نه ویژگی مفهومی و نه یک اصل منطقی قراردادی، بلکه ضرورت ناشی از ذات وجود است: وجود محض نمی‌تواند معدوم باشد، همچنان‌که نور محض نمی‌تواند تاریک باشد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج. ۲، صص. ۱۹۲-۱۹۶).

در ادامه، ملاصدرا از خلال همین ساختار وجودی، بسیاری از صفات الهی را نیز توضیح می‌دهد. مثلاً یگانگی واجب‌الوجود از این نتیجه می‌شود که دو مرتبه کاملاً شدید و مستقل نمی‌توانند در عرض یکدیگر محقق شوند، زیرا هرکدام یا باید محدود باشد یا به دیگری نیازمند، و این با وجوب وجود ناسازگار است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص. ۴۳). همچنین علم، قدرت، و حیات واجب‌الوجود نیز به عنوان شؤون وجود محض فهم می‌شوند؛ یعنی از اقتضای کمال وجودی او ناشی‌اند، نه از نسبت‌های بیرونی.

بدین ترتیب، برهان صدیقین ملاصدرا یک «استدلال وجودی درونی» است که خدا را به عنوان نقطه اوج تشکیک وجود و تفسیر نهایی وابستگی مراتب پایین‌تر به مراتب بالاتر اثبات می‌کند. این برهان، برخلاف براهین سنتی اثبات خدا، نه به امور خارجی وابسته است، نه به تحلیل مفهوم «خدا»؛ بلکه از پس مکاشفه‌ای عقلانی به دست می‌آید. این ویژگی، برهان صدیقین را به یکی از زرف‌ترین و نظام‌مندترین تقریرهای خداشناسی فلسفی در سنت اسلامی تبدیل می‌کند.



برهان صدیقین ملاصدرا را می‌توان بر اساس مبانی اصالت و تشکیک وجود، در قالب یک قیاس وجودشناختی به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

۱. وجود، حقیقتی عینی، واحد و دارای مراتب شدت و ضعف است، نه امری اعتباری یا صرفاً مفهومی.

۲. هر مرتبه ضعیف‌تر از وجود، در تحقق خود وابسته به مرتبه‌ای قوی‌تر و شدیدتر از وجود است.

۳. این وابستگی، وابستگی‌ای ذاتی و وجودشناختی است، نه صرفاً رابطه‌ای مفهومی یا تجربی.

۴. سلسله مراتب وجود، از آنجاکه همگی در اصل وجود داشتن مشترک‌اند، یک سلسله طولی وابسته را تشکیل می‌دهند.

۵. سلسله مراتب وجودی وابسته نمی‌تواند به‌طور نامتناهی امتداد یابد، مگر آنکه اصل تحقق وجود منتفی شود.

۶. بنابراین، باید مرتبه‌ای از وجود وجود داشته باشد که وابسته به غیر نباشد و تحقق آن قائم به ذات باشد.

۷. این مرتبه مستقل، شدیدترین و کامل‌ترین مرتبه وجود است که هیچ نقص، حد یا امکان عدمی در آن راه ندارد.

نتیجه: پس، وجود حقیقتی واجب، مستقل، قائم به ذات و بی‌نیاز از غیر وجود دارد که سایر مراتب وجودی به او وابسته‌اند؛ و این همان واجب‌الوجود است. این صورت‌بندی نشان می‌دهد که برهان صدیقین ملاصدرا نه بر مبنای علیت تجربی یا تحلیل مفهومی، بلکه بر اساس ضرورت‌های درونی ساختار وجود استوار است.

## ۵. نقدهای آنتونی فلو بر براهین اثبات خدا

### ۱-۵. نقد برهان علیت کلاسیک

آنتونی فلو برهان علیت را در شکل سنتی‌اش یکی از نمونه‌های بارز استدلال‌های فریبنده اما ناتمام در فلسفه دین می‌داند. این برهان معمولاً از گزاره‌ای آغاز می‌کند که به‌ظاهر بدیهی به نظر می‌رسد: «هر پدیده‌ای علتی دارد.» سپس با یک گام جهشی، نتیجه گرفته می‌شود که «پس

جهان نیز باید علتی داشته باشد.» فلو معتقد است این انتقال از سطح رویدادهای درون جهان به سطح کل جهان نادرست و بی‌پشتوانه است.

به زعم فلو، قانون علیت تنها در چارچوب تجربه بشری معنا دارد؛ یعنی ما آن را از رابطه میان اشیاء و رویدادهای محدود و قابل مشاهده استنتاج می‌کنیم. این قانون از مشاهده برخوردها، تغییرات، حرکت‌ها و تعاملات در بخش‌های مختلف جهان به دست آمده است، اما هیچ‌کدام از این شواهد نشان نمی‌دهد که می‌توان همین قانون را به «خود جهان» تعمیم داد. درست همان‌طور که نمی‌توان از اینکه «هر سلول بدن وزن دارد» نتیجه گرفت «خود بدن هم باید سلولی با همان ویژگی باشد»، نمی‌توان از علت‌مند بودن اجزای جهان نتیجه گرفت جهان به عنوان یک کل نیز الزاماً باید علتی از همان سنخ داشته باشد (Flew, 2005, p. 64).

فلو در گام بعدی، پرسش بنیادین‌تری پیش می‌کشد: اگر قرار است جهان علتی داشته باشد، معنای «علت» دقیقاً چیست؟ در تجربه ما، علت بودن همواره به معنای وقوع نوعی فرایند، تغییر، اثرگذاری یا انتقال انرژی است. علت همیشه در بستر زمان عمل می‌کند و نوعی دگرگونی یا کنش را در معلول پدید می‌آورد. اما خداوندی که الهی دانان آن را «علت نخستین» می‌نامند، موجودی معرفی می‌شود بیرون از زمان، تغییرناپذیر، بدون حرکت و فاقد هرگونه سازوکار طبیعی. فلو می‌پرسد: اگر این موجود هیچ‌یک از ویژگی‌های علتی را که ما می‌شناسیم ندارد، چگونه می‌توان او را «علت» نامید؟ این نام‌گذاری، از دید او، نوعی استفاده نابه‌جا از واژه‌هاست؛ گویی مفهومی را از عرصه تجربه گرفته‌ایم و بی‌آنکه معنای آن را حفظ کنیم به موجودی کاملاً متفاوت نسبت می‌دهیم (Flew & Varghese, 2007, p. 112).

به بیان روشن‌تر، فلو معتقد است که الهی دانان در برهان علیت، یا معنای علیت را همان‌گونه که در تجربه به کار می‌رود حفظ می‌کنند که در این صورت کاربرد آن درباره خدا بی‌معنا می‌شود؛ یا برای سازگار کردن آن با خدا، معنای آن را تغییر می‌دهند و دیگر سخن از «علیت» در معنای حقیقی آن نیست. نتیجه اینکه برهان علیت در شکل سنتی خود یا دچار تناقض درونی می‌شود یا به نوعی بازی زبانی فرومی‌غلند.

به این ترتیب، فلو برهان علیت کلاسیک را نه به عنوان یک استدلال قوی فلسفی، بلکه به عنوان تلاشی برای گسترش بی‌ضابطه یک مفهوم تجربی به حوزه‌ای کاملاً متفاوت نقد



می‌کند؛ حوزه‌ای که نه تجربه‌پذیر است و نه در آن، واژه‌هایی مانند «علت» و «معلول» معنای آشنای خود را حفظ می‌کنند (نظرنژاد و احمدی شکوهی، ۱۳۸۸).

## ۵-۲. نقد برهان جهان‌شناختی

فلو برهان جهان‌شناختی را (چه در نسخه‌های مبتنی بر علیت، چه در نسخه‌های مبتنی بر امکان و وجوب) مبتنی بر مجموعه‌ای از فرض‌های پرسش‌برانگیز می‌داند. این برهان معمولاً چنین استدلال می‌کند که «جهان ممکن است، و هر امر ممکنی باید علتی داشته باشد؛ بنابراین، وجود جهان نیازمند تبیین علی است و باید به موجودی واجب‌الوجود برسیم.» فلو با این نوع استدلال چند مشکل اساسی دارد.

نخست اینکه او معتقد است مفهوم «امکان» و «وجوب» در حوزه جهان‌شناسی به طرز ناروشنی به کار گرفته می‌شود. وقتی می‌گوییم «جهان ممکن است»، در واقع از چه سخن می‌گوییم؟ در تجربه ما، امکان و ضرورت همیشه در نسبت با قوانین طبیعت، شرایط فیزیکی و محدودیت‌های زمانی معنا دارند. اما وقتی به «جهان به عنوان یک کل» اشاره می‌کنیم، دیگر نمی‌توانیم این مفاهیم را از تجربه استخراج کنیم. ما نمی‌توانیم جهانی دیگر را تجربه کرده باشیم تا بدانیم جهان فعلی «ممکن» است یا ضروری. به نظر فلو، الهی‌دانان در اینجا از مفاهیم منطقی یا زبانی استفاده می‌کنند و آن‌ها را واقعیت‌مند می‌پندارند (Flew, 2005, pp. 85–88).

مشکل دوم از نظر فلو این است که مفهوم «جهان به تبیین علی نیاز دارد» خود مسئله‌ساز است. این گزاره تنها زمانی معنا دارد که «تبیین» در همان چارچوبی به کار رود که ما در علوم طبیعی با آن آشنا هستیم؛ یعنی نشان دهیم چگونه یک پدیده از پدیده‌ای دیگر ناشی شده است. اما جهان مجموعه همه پدیده‌هاست؛ بنابراین، نمی‌توان آن را در همان سطح پدیده‌ها قرار داد و برایش «علت» یا «تبیین» طلب کرد. جهان در نگاه فلو نه یک پدیده درون جهان است، نه رویدادی که بتوان آن را به رویدادی دیگر ارجاع داد. بنابراین پرسش از علت جهان از اساس بی‌معناست.

سومین انتقاد مهم فلو متوجه ایده «جهش نهایی» در برهان جهان‌شناختی است؛ یعنی اینکه از نیاز جهان به تبیین، نتیجه گرفته می‌شود که این تبیین باید موجودی شخص‌وار، هوشمند و اراده‌مند باشد. حتی اگر بپذیریم جهان نیازمند یک علت است، هیچ دلیلی نداریم که این



علت از سنخ «فردی آگاه و دارای قصد» باشد. فلو می‌گوید این استنتاج هیچ پشتوانه منطقی ندارد و صرفاً بیانگر ترجیح شخصی الهی دانان است (Flew & Varghese, 2007, pp. 120-123). در نهایت، از نظر فلو برهان جهان‌شناختی با اینکه ساختار پیچیده‌تری نسبت به برهان علیت دارد، اما در اصل همان مشکل را تکرار می‌کند: تعمیم دادن مفاهیمی که تنها در سطح تجربه معنا دارند به کل واقعیت، و سپس نتیجه‌گیری‌هایی که فراتر از داده‌های ممکن بشر است.

### ۳-۵. نقد برهان نظم

برهان نظم یا برهان غایت‌مندی یکی از استدلال‌هایی است که فلو در جوانی آن را بسیار جدی می‌گرفت، اما بعدها به منتقدی سختگیر تبدیل شد. این برهان می‌گوید پیچیدگی، هماهنگی و هدف‌مندی در طبیعت نشان می‌دهد که باید سازنده‌ای هوشمند در پس جهان باشد. فلو این نوع استدلال را از چند مسیر به چالش می‌کشد.

نخست آنکه فلو میان «نظم» و «طراحی» تفاوت می‌گذارد. جهان ممکن است نظم‌مند باشد، اما نظم‌مندی به خودی خود نشان‌دهنده وجود «طراح» نیست. نظم می‌تواند پیامد قوانین طبیعی باشد، همان‌گونه که شکل‌های بلوری، الگوهای شیمیایی، یا رفتار جمعی ذرات، الگوهایی شگفت‌انگیز تولید می‌کند درحالی‌که فاقد هرگونه «طراح آگاه» است. به نظر او، اینکه هر نظمی لزوماً ناشی از طراحی است، یک پیش‌فرض است نه نتیجه استدلال (Flew, 1984, p. 79).

دوم، فلو برهان نظم را مبتلا به «توقف نابهنگام تبیین» می‌داند. اگر جهان پیچیده است و بنابراین به خالق هوشمند نیاز دارد، سؤال بعدی این است: آیا خود این خالق پیچیده‌تر و نامتناهی‌تر از جهان نیست؟ اگر پیچیدگی دلیل بر نیاز به تبیین است، خدا نیز باید پیچیده‌ترین موجود و بنابراین نیازمند بیشترین تبیین باشد. پس ارجاع نظم جهان به خدایی پیچیده، عملاً مشکل را تشدید می‌کند نه حل.

فلو در ادامه تأکید می‌کند که برهان نظم اغلب بر نمونه‌هایی گزینشی تکیه می‌کند؛ یعنی فقط به جنبه‌های شگفت‌انگیز توجه می‌شود، اما موارد فراوان بی‌نظمی، آشوب، رنج و نابهنجاری نادیده گرفته می‌شود. اگر هدف‌مندی در جهان قاعده است، پس باید بتوان بی‌نظمی‌ها را نیز با همین الگو توضیح داد. اما فلو می‌گوید برهان نظم در این موارد ناتوان است و تنها با تأکید بر زیبایی و هماهنگی کار می‌کند (Strickland, 2014).



نقد دیگر او مربوط به رشد معرفت علمی است. فلو می‌گوید بسیاری از شواهدی که پیش‌تر نشانه‌ای از طراحی دانسته می‌شد، امروز در پرتو زیست‌شناسی تکاملی، فیزیک مدرن و نظریه سیستم‌های پیچیده قابل توضیح شده‌اند. بنابراین، برهان نظم بر شکاف‌های دانشی تکیه می‌کند؛ شکاف‌هایی که هرچه علم پیش برود کوچک‌تر می‌شوند. نتیجه اینکه از نظر فلو، برهان نظم نه یک استدلال قاطع، بلکه نوعی تفسیر زیبایی‌شناختی از جهان است: ما نظم را می‌بینیم و آن را به طراح نسبت می‌دهیم، اما این نسبت دادن از نظر منطقی الزام‌آور نیست (Flew, 1976, p. 174).

#### ۴-۵. فرض الحاد و بار اثبات در نگاه فلو

نقدهای آنتونی فلو بر برهان علیت کلاسیک، برهان جهان‌شناختی و برهان نظم، صرفاً مجموعه‌ای از ایرادهای پراکنده نیستند، بلکه همگی بر یک پیش‌فرض روش‌شناختی مشترک استوارند. فهم این پیش‌فرض، شرط لازم برای درک انسجام درونی نقدهای فلو است. فلو ارزیابی خود از براهین اثبات وجود خدا را بر مبنای «فرض الحاد» و جابه‌جایی بار اثبات سامان می‌دهد؛ بدین معنا که خدا باور را مسئول ارائه شواهد روشن، معنادار و قابل ارزیابی می‌داند. از این رو، نقدهای او بر برهان علیت، جهان‌شناختی و نظم، همگی از این منظر طرح می‌شوند که آیا این براهین توان تحمل بار اثباتی را که بر عهده گرفته‌اند دارند یا خیر.

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های فلسفه فلو، بازتعریف جایگاه «بار اثبات» در بحث خداست. او تأکید می‌کند که اگر طرفداران وجود خدا ادعا می‌کنند موجودی نامرئی، فراطبیعی و نامشهود وجود دارد، این خود آن‌ها هستند که باید شواهد و استدلال‌هایی قطعی ارائه دهند. این اصل در روش علمی و منطقی بدیهی است: ادعاکننده یک امر غیرعادی، مسئول اثبات آن است. فلو می‌گوید الحاد یک «ادعای ایجابی» نیست، بلکه یک «موضع پیش‌فرض» است؛ یعنی ملحد نمی‌گوید «من یقین دارم خدایی نیست»، بلکه می‌گوید «تا دلیلی قانع‌کننده برای وجود خدا ارائه نشود، باور به او موجه نیست». به بیان دیگر، الحاد از نظر فلو مانند عدم باور به وجود پریان یا ارواح است؛ ما برای رد این موجودات نیازمند دلیل نیستیم، بلکه برای باور به آن‌ها نیازمند دلیل هستیم (Flew, 1993, p. 117). او همچنین استدلال می‌کند که بسیاری از صفاتی که به خدا نسبت داده می‌شود (مانند بی‌زمانی، بی‌مکانی، نامتغیر بودن یا نامحدود بودن) به قدری مبهم‌اند که امکان آزمون یا بررسی منطقی ندارند. بنابراین، هرگونه ادعای وجودی

دربارهٔ چنین موجودی باید پیش از هر چیز روشن کند که دقیقاً دربارهٔ چه سخن می‌گوید. اگر تعریف خدا به‌گونه‌ای باشد که هیچ‌گونه نتیجهٔ قابل بررسی نداشته باشد، آن‌گاه بحث از وجود یا عدمش نیز بی‌معنا می‌شود.

در این چارچوب، فلو فضای بحث را وارونه می‌کند؛ فلو نمی‌گوید «خدا نیست»؛ او می‌گوید «تا چیزی که بتوان آن را بررسی دقیق و علمی کرد ارائه نشود، بحث از وجود خدا بی‌مناست.» این رویکرد، الهی‌دانان را مجبور می‌کند به‌جای اتکا به مفاهیم انتزاعی، تعریف‌ها و استدلال‌های خود را شفاف، قابل فهم و منسجم کنند (Yamada, 2023). به‌طور خلاصه، فلو بار اثبات را بر دوش خدا باور می‌گذارد و می‌گوید هر ادعای فوق‌العاده نیازمند دلیل فوق‌العاده است و تا وقتی چنین دلیلی ارائه نشده، موضع عقلانی، تعلیق باور یا همان الحاد روش شناختی است.

## ۶. نسبت نقدهای آنتونی فلو با ساختار برهان صدیقین ملاصدرا

مواجههٔ فلسفی میان آنتونی فلو و ملاصدرا، برخورد دو جهان معرفتی متفاوت است؛ یکی ریشه‌دار در سنت تحلیلی، زبان محور و تجربه‌گرای فلسفهٔ دین معاصر و دیگری برآمده از یک دستگاه وجودشناختی که «واقعیت» را نه در قالب رویدادهای تجربی، بلکه در قالب مراتب و شدت‌های وجود تفسیر می‌کند. از همین رو، پرسش از نسبت میان نقدهای فلو و برهان صدیقین نه به تعارضی ساده منتهی می‌شود و نه به سازگاری کامل، بلکه نیازمند فهم این نکته است که هریک در چه سطحی سخن می‌گویند و مفاهیم اصلی‌شان چگونه به جهان ارجاع می‌دهند.

### ۶-۱. عدم انطباق نقدهای فلو بر علیت تجربی با علیت وجودی ملاصدرا

در سنجش نسبت میان نقدهای آنتونی فلو و برهان صدیقین ملاصدرا، نخستین و بنیادی‌ترین نکته آن است که هریک از این دو متفکر از معنایی کاملاً متفاوت از «علیت» سخن می‌گویند. اگر این تفاوت مفهومی نادیده بماند، بحث دچار خلط می‌شود و نقدها به‌ظاهر به هم مرتبط، اما در واقع از یکدیگر بی‌ربط می‌گردند. فلو در نقد خود به براهین کیهان‌شناختی، علیت را در همان معنایی به کار می‌گیرد که علوم طبیعی و تجربهٔ روزمره با آن سروکار دارند؛ یعنی رابطه‌ای میان دو رویداد زمانی که در چارچوب قوانین فیزیکی فهم می‌شود. برای او علت یک حادثهٔ پیشین است و معلول حادثه‌ای پسین، و این رابطه فقط در درون جهان معنا دارد. بنابراین هرگونه تلاش برای



تعمیم این نوع علیت به «کل جهان» یا «موجودی بیرون از جهان» از نظر فلو بی اساس است، زیرا مفهومی که در قالب تعاملات موضعی و تجربی معنا دارد، در مقیاس کلان یا متافیزیکی دیگر کارایی ندارد. این پیش فرض پایه اعتراض‌های او به هر شکل از استدلالی است که بخواهد از مفهوم علیت تجربی به سوی یک موجود متعالی عبور کند (Almeida, 2018).

اما مشکل دقیقاً از همین جا آغاز می‌شود؛ زیرا تصور رایجی وجود دارد که گمان می‌کند ملاصدرا نیز در برهان صدیقین از همین معنای علیت بهره می‌برد. حال آنکه علیت در حکمت متعالیه نه رویدادی و نه زمانی است، نه در دل قوانین طبیعی شکل می‌گیرد و نه مشابه تحلیل‌های ارسطویی-توماسی فهمیده می‌شود. ملاصدرا در چارچوبی کاملاً وجودشناختی سخن می‌گوید؛ وجود حقیقتی واحد و دارای مراتب شدت و ضعف است و رابطه علت و معلول رابطه‌ای میان دو رویداد نیست، بلکه نسبت میان دو مرتبه وجود است. علت، وجودی قوی‌تر و کامل‌تر است و معلول ظهور و تجلی همان وجود در سطحی ضعیف‌تر. در این نگاه، سخن نه از «وقوع» و «پیدایش زمانی» بلکه از «تجلی»، «فیضان» و «وابستگی هستی شناختی» است. علت وجودی چیزی را در یک لحظه زمانی «به وجود نمی‌آورد»؛ بلکه وجودش منشأ ظهور مرتبه‌ای نازل‌تر از خود می‌شود؛ رابطه‌ای که نه زمان‌مند است، نه مبتنی بر قانون طبیعی و نه مشمول الگوی علیتی است که فلو از آن سخن می‌گوید (سعادت مصطفوی، بهشتی نژاد و علی‌زاده، ۱۳۹۲).

از این منظر، هیچ‌یک از اعتراض‌های فلو به علیت تجربی به دستگاه صدرایی سرایت نمی‌کند. فلو می‌گوید علت باید پدیده‌ای طبیعی باشد، اما در حکمت متعالیه علت هستی است، نه حادثه. او می‌گوید نمی‌توان علیت را به کل جهان تعمیم داد، اما صدرا اصلاً از «کل جهان» بحث نمی‌کند، بلکه از حقیقت واحد وجود سخن می‌گوید. فلو تقدم علت بر معلول را زمانی می‌فهمد، حال آنکه در برهان صدیقین تقدم علت وجودی، تقدم در مرتبه هستی است، نه در زمان. او می‌گوید علیت فقط در بستر قوانین فیزیکی معنا دارد، اما ملاصدرا قوانین طبیعت را خود محصول و مرتبه ضعیف‌تری از وجود می‌داند، نه پیش فرضی برای فهم علیت. بدین ترتیب روشن می‌شود که موضوع بحث این دو فیلسوف اساساً مشترک نیست؛ فلو درباره «چگونگی وقوع رویدادها» سخن می‌گوید و ملاصدرا درباره «چگونگی قائم بودن وجود». این دو حوزه نه تنها هم‌پوشانی ندارند، بلکه در ساحت‌های متفاوتی قرار می‌گیرند. بنابراین



نقد فلو، هرچند در زمینه علیت تجربی معتبر و قابل بحث است، به محتوای برهان صدیقین اصابت نمی‌کند؛ زیرا آنچه او نقد می‌کند در منظومه صدرايي اساساً وجود ندارد. نتیجه آنکه بخش مهمی از نقدهای فلو نسبت به علیت، در مواجهه با برهان صدیقین بی‌موضوع می‌شود و نمی‌تواند ساختار وجودشناختی آن را تهدید یا تضعیف کند.

#### ۲-۶. فاصله ساختاری میان براهین کیهان‌شناختی توماسی و برهان صدیقین صدرايي

تفاوت بنیادی میان براهین کیهان‌شناختی توماسی و برهان صدیقین ملاصدرا تنها در محتوا یا واژگان نیست، بلکه در «ساختار استدلال» و نوع حرکت فکری است که هر یک بر آن تکیه می‌کنند. براهین توماسی، خواه برهان حرکت، خواه امکان و وجوب، خواه علیت، همگی مسیر ثابتی را دنبال می‌کنند: آغاز از مشاهده جهان، سپس تحلیل یک ویژگی درون‌جهانی (حرکت، تغییر، امکان، وابستگی علی) و در نهایت رسیدن به موجودی که این زنجیره را ختم می‌کند. این روش، حرکتی است از «پدیده» به «مابعدالطبیعه»، از «جهان» به «خدا». درست به همین دلیل، آنتونی فلو نقدهای خود را متوجه آن می‌کند. او می‌گوید وقتی همه مقدمات از جنس تجربه فیزیکی‌اند، نمی‌توان نتیجه‌ای فراج جهانی درباره موجودی متعال گرفت، زیرا مفاهیم تجربی را نمی‌توان بدون تغییر و اشکال، به ساحت متافیزیک تعمیم داد؛ بنابراین نقد فلو کاملاً با مدل استدلالی توماسی تناسب دارد و هر جا این نوع گذار از درون جهان به بیرون جهان رخ دهد، نقد او قابل اعمال است (Flew, 1975, pp. 84-90).

اما برهان صدیقین ملاصدرا از اساس در نقطه دیگری ایستاده است و روش استدلالش هیچ‌یک از ویژگی‌های فوق را ندارد. ملاصدرا بحث را نه از جهان آغاز می‌کند و نه از حرکت یا تغییر یا وابستگی‌های علی که در تجربه دیده می‌شود. حتی از مفاهیمی مانند نظم، امکان یا حدوث نیز شروع نمی‌کند. نقطه عزیمت او «وجود» است؛ وجود به مثابه بدیهی‌ترین، بی‌واسطه‌ترین و روشن‌ترین حقیقتی که هرگونه شناخت بر آن استوار می‌شود. این آغاز نه تجربی است و نه وابسته به مشاهده طبیعت. از همین حقیقت بدیهی، صدرا ساختاری کاملاً وجودشناختی بنا می‌کند؛ وجود دارای مراتب است، این مراتب شدت و ضعف دارند و مراتب ضعیف‌تر نمی‌توانند بی‌نیاز از مرتبه قوی‌تر باشند. در نهایت، تحلیل این تشکیک وجود به لزوم مرتبه‌ای ختم می‌شود که وجود در آن بسیط، نامتناهی و عدم‌پذیر نیست؛ مرتبه‌ای



که همه مراتب دیگر قائم به آن‌اند و او قائم به هیچ مرتبه دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص. ۲۲۱-۲۲۴).

در چنین چارچوبی نه سخن از حرکت است، نه از تغییر، نه از امکان تجربی و نه از علیت در معنای فیزیکی آن. صدرا هیچ نیازی به عبور از محدوده تجربه ندارد، زیرا اصلاً وارد آن نمی‌شود. بنابراین همه آنچه فلو علیه براهین کیهان‌شناختی مطرح می‌کند، یعنی ناموجه بودن انتقال از یک مفهوم تجربی به نتیجه‌ای مابعدالطبیعی، درباره برهان صدیقین موضوعیت ندارد. این برهان نه بر مبانی تجربی بنا شده، نه از پدیده‌ها به متافیزیک می‌رود و نه مفاهیم فیزیکی را دستکاری می‌کند تا به نتیجه فلسفی برسد. ساختار استدلال آن خالصاً وجودشناختی، درونی و غیرتجربی است.

به همین دلیل فاصله ساختاری میان استدلال توماسی و صدرايي آن قدر زیاد است که نقدهای فلو، هرچند درباره نوع خاصی از براهین کاملاً وارد و قابل بررسی است، نسبت به برهان صدیقین اساساً بی‌محل می‌شود. در واقع، پیش‌فرض‌هایی که فلو بر ضد آن‌ها استدلال می‌کند، در دستگاه ملاصدرا اصلاً وجود ندارند تا بتوانند محل نقد قرار گیرند.

### ۳-۶. میزان مقاومت برهان صدیقین در برابر نقدهای معناشناختی فلو

در بررسی میزان مقاومت برهان صدیقین ملاصدرا در برابر نقدهای معناشناختی آنتونی فلو، نکته اساسی این است که اگرچه این برهان از ناحیه «علیت» به طور کامل از تیررس نقدهای فلو بیرون می‌ماند، اما در سطح معنای مفاهیم متافیزیکی همچنان نقطه‌هایی وجود دارد که می‌تواند محل گفت‌وگو و چالش باشد. فلو در مواجهه با براهین الهیاتی، پیش از آنکه درباره درستی یا نادرستی استدلال‌ها بحث کند، ابتدا پرسش بنیادین تری را طرح می‌کند: آیا گزاره‌ها و مفاهیمی که این براهین بر آن‌ها بنا شده‌اند، اصلاً معنای قابل فهم، تحلیل پذیر و آزمودنی دارند یا نه؟ در نگاه او، اصطلاحاتی مانند «واجب الوجود»، «وجود مطلق»، «کمال محض» یا حتی «شدت وجود» در سنت فلسفی، اغلب فاقد شفافیت زبانی‌اند و چون در تجربه مستقیم یا در تحلیل منطقی معیار روشنی ندارند، ممکن است بیشتر به استعاره‌های فلسفی شبیه باشند تا مفاهیم دقیق (Law, 2023). این پرسش‌ها وقتی به برهان صدیقین می‌رسند، معنای تازه‌ای پیدا می‌کنند؛ زیرا حکمت متعالیه دقیقاً بر مفاهیمی همانند «وجود بما هو وجود»، «تشکیک وجود»، «مرتبه شدید هستی» و «بساطت حقیقت وجود» استوار است؛ مفاهیمی که در سنت صدرايي بدیهی، بدون نیاز به

تعریف و مبتنی بر ادراک حضوری دانسته می‌شوند. از منظر فیلسوف صدرایی، این مفاهیم نه ساخته‌های ذهنی‌اند و نه واژه‌هایی انتزاعی؛ بلکه اموری‌اند که مستقیماً در تجربه وجودی انسان حضور دارند. اما یک فیلسوف تحلیلی مانند فلو این نوع بدهت را نمی‌پذیرد و می‌پرسد چگونه می‌توان از مفاهیمی که تعریف‌پذیری صریح ندارند یا تجربه‌پذیری مشخصی از آن‌ها ارائه نشده، انتظار داشت که در یک نظام استدلالی نقش دقیق و قابل‌تحلیل ایفا کنند.

با این همه، این نقد به معنای تخریب بنیادین برهان صدیقین نیست؛ زیرا در حکمت متعالیه، این مفاهیم از جنس مفاهیم صرفاً لفظی یا قراردادی نیستند، بلکه ناظر به واقعیت عینی و قابل‌اشاره‌اند؛ همان‌گونه که ما تفاوت میان آگاهی انسانی و ادراک حیوانی را نه فقط در زبان، بلکه در کیفیت واقعی و وجودی آن‌ها تجربه می‌کنیم. صدراییان بر این باورند که «وجود» واضح‌ترین داده ذهنی است و «شدت و ضعف وجود» نیز از رهگذر مقایسه مراتب آگاهی، ادراک، توانایی یا فعلیت یافتنی است. بنابراین، مفاهیم متافیزیکی مورد استفاده ملاصدرا را می‌توان به نحوی بازتوصیف کرد که ارتباطشان با تجربه و فهم انسانی روشن‌تر شود. در نهایت، می‌توان گفت برهان صدیقین از جهت ساختار علیت کاملاً از نقدهای فلو مصون است، زیرا فلو علیتی را نقد می‌کند که اساساً در دستگاه صدرایی وجود ندارد. اما از جهت معناداری مفاهیم، وضعیت پیچیده‌تر است: نه چنان است که برهان ناگهان بی‌معنا شود و نه چنان که مفاهیم آن برای هر مخاطبی خودبه‌خود روشن باشند. مسئله در این سطح، بیشتر نیاز به بازتقریر و بازسازی زبانی دارد، نه رد یا پذیرش بنیادی. به همین دلیل می‌توان گفت که مقاومت برهان صدیقین در برابر نقدهای معناشناختی فلو «نسبی» است: در بنیان‌های وجودشناختی استوار، اما در سطح بیان مفهومی نیازمند ترجمه، توضیح و بازتعبیر است تا بتواند در فضای فلسفه تحلیلی و زبان فلسفه دین معاصر نیز قابل‌بحث و قابل‌فهم گردد (اکبری، ۱۳۹۱).

آنتونی فلو در نقدهای خود بر براهین الهیاتی، بر یک معیار کلیدی تکیه می‌کند: تبیین معتبر باید یا قابلیت آزمون تجربی داشته باشد، یا دست‌کم بتواند تفاوتی واقعی میان جهانی که مطابق با آن تبیین است و جهانی که با آن ناسازگار است، نشان دهد. از نگاه او، اگر یک فرضیه هیچ وضعیتی را رد نکند و هیچ شواهد قابل‌تحقیقی آن را تخصیص ندهد، در واقع چیزی را «توضیح» نداده است. همین معیار است که او را وادار می‌کند تا بسیاری از براهین الهیاتی را فاقد قدرت تبیینی بداند؛ زیرا از دید او، «وجود خدا» در این براهین همچون یک



مفروض توضیح‌گر ظاهر می‌شود که نه رفتار جهان را قابل پیش‌بینی تر می‌کند، نه اختلافی میان حالت‌های ممکن جهان پدید می‌آورد (Kellenberger, 1969).

اما وقتی به برهان صدیقین ملاصدرا می‌رسیم، این معیار به‌طور کلی کارآیی خود را از دست می‌دهد. دلیل آن ساده است: برهان صدیقین اصلاً در پی تبیین یک «پدیده» نیست که بتوان آن را آزمون‌پذیر کرد. صدرا نمی‌خواهد رفتار سیارات، نظم زیستی یا منشأ قوانین طبیعت را تحلیل کند. او حتی نمی‌کوشد «چرا چیزی هست و نه هیچ چیز» را به همان معنایی که فلاسفه تحلیلی می‌پرسند پاسخ دهد. دغدغه اصلی او تحلیل خود وجود است، نه تحلیل جهان به‌عنوان مجموعه‌ای از امور قابل مشاهده.

در واقع، نوع پرسش صدرا پرسشی از جنس «چیستی» است، نه «چرایی طبیعی». صدرا می‌خواهد بداند حقیقت وجود چگونه خود را در مراتب مختلف نشان می‌دهد و آیا این مراتب بدون فرض بنیادی‌ترین مرتبه وجود قابل فهم‌اند یا نه. چنین تحلیلی نه تابع روش تجربی است، نه نیازمند آزمایش و نه مفید به معیارهای پیش‌بینی‌پذیری؛ زیرا قلمرو آن ورای امور محسوس و قوانین تجربی قرار دارد (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص. ۳۱۱).

به همین دلیل، معیار فلو اساساً به حوزه‌ای تعلق دارد که برهان صدیقین در آن فعالیت نمی‌کند. فلو می‌پرسد، «اگر خدا را فرض کنیم، چه چیزی در جهان متفاوت می‌شود؟» این پرسش در براهین نظم یا کیهان‌شناختی معنا دارد، زیرا آن‌ها می‌کوشند یک پدیده (نظم، حرکت یا پیدایش) را با فرض خدا توضیح دهند. اما در برهان صدیقین، پرسش این نیست که «چه چیزی در جهان تغییر می‌کند»، بلکه این است که «وجود چگونه بنا شده است» و «آیا مراتب وجود بدون فرض حقیقتی نامعلول قابل تبیین‌اند یا نه؟»

این اختلاف سطح، به تفاوت دو دستگاه فکری بازمی‌گردد. در دستگاه فلو، تبیین معنایی جز توصیف سازوکار، ارائه مدل یا تعیین شروط تجربه‌پذیر ندارد؛ یعنی تبیین اساساً بخشی از روش علمی است حتی اگر موضوعش فلسفی باشد. اما در حکمت متعالیه، تبیین از سنخ «کشف ساختار هستی» است، نه تفسیر فرایندهای طبیعی. در این روش، واقعیت نه مجموعه‌ای از رویدادها، بلکه سلسله‌ای از مراتب وجودی است که رابطه‌شان با یکدیگر تبیین می‌شود. بنابراین، تقابل این دو دستگاه، تقابل دو مفهوم متفاوت از «تبیین» است. فلو در فضایی بحث می‌کند که هستی را شبکه‌ای از پدیده‌های مشهود می‌داند و هر استدلالی را با معیارهای



تجربی یا شبه تجربی می‌سنجد. صدرا اما در فضایی حرکت می‌کند که وجود خود موضوع پژوهش است، نه ابژه‌ای برای پیش‌بینی یا آزمایش. همین تفاوت بنیادی باعث می‌شود که معیار آزمون‌پذیری فلو نه تنها برهان صدیقین را نقد نمی‌کند، بلکه اساساً در این زمینه کاربردی ندارد؛ زیرا دو طرف درباره دو نوع کاملاً متفاوت از تبیین سخن می‌گویند و در دو سطح متفاوت از واقعیت کار می‌کنند.

در نتیجه، برهان صدیقین نه به دلیل قدرت بیشتر، بلکه به دلیل «نوع متفاوت پرسش» از تیر نقد فلو دور می‌ماند. فلو در قلمروی نقد می‌کند که صدرا در آن وارد نمی‌شود و صدرا در ساحتی استدلال می‌کند که ابزارهای فلو برای سنجش آن طراحی نشده‌اند.

#### ۴-۶. برزخ معناداری: آیا زبان صدرایی برای دستگاه تحلیلی قابل ترجمه است؟

در مسئله معناداری گزاره‌های دینی، فلو بر این باور است که هر گزاره، از جمله گزاره «خدا وجود دارد»، باید در چارچوب زبان معمول و قواعد صدق‌پذیری قابل تحلیل باشد. یعنی باید بتوان نشان داد که این گزاره چه می‌گوید، تحت چه شرایطی صادق است و چگونه می‌توان معنایش را از دیگر گزاره‌ها تفکیک کرد. این نگاه زبانی کاملاً در سنت تحلیل منطقی ریشه دارد و جهان را شبکه‌ای از احکام قابل بررسی می‌بیند. اما وقتی وارد فضای حکمت متعالیه می‌شویم، مبنای سخن گفتن از خدا به کلی دگرگون می‌شود. خدا در نگاه صدرا نه یک موجود مشخص کنار دیگر موجودات، نه یک امر متعین با صفات محدود و نه حتی موضوع گزاره‌ای توصیفی در معنای متعارف است؛ او «شدیدترین مرتبه وجود» و «حقیقت بسیط وجود» است. این توصیف، خدا را در جایگاهی قرار می‌دهد که زبان معمول قادر به احاطه مستقیم آن نیست؛ زیرا زبان عادی بر تمایزها، ویژگی‌ها و حدود بنا شده است، درحالی‌که حقیقت مورد نظر صدرا فراتر از هر حد و تمایز تلقی می‌شود.

از همین جا نوعی نابرابری میان دو نظام مفهومی شکل می‌گیرد. فلو می‌خواهد بداند گزاره «خدا وجود دارد» درباره چه چیزی سخن می‌گوید و چگونه می‌توان محتوایش را از محتوای گزاره‌های دیگر بازشناخت. اما سنت صدرایی اصلاً نمی‌کوشد خدا را در قالب گزاره‌ای توصیفی معرفی کند؛ بلکه او را حقیقتی می‌داند که پیش از هر توصیف و پیش از هر مفهوم، در مرتبه وجودی خویش حضور دارد. به همین دلیل، زبان صدرا بیشتر به تشریح ساختار هستی



می‌پردازد تا تعریف یک موضوع خاص. از این منظر، سخن گفتن از خدا در سطح زبانی، صرفاً سایه‌ای از حقیقت وجودی اوست، نه بیان کامل آن. این تفاوت بنیادین، شکافی می‌سازد که می‌توان آن را «برزخ معناداری» نامید؛ جایی که نه زبان صدرايي به تمامی قابل ترجمه به دستگاه تحلیلی است و نه معیارهای معنایی فلو قادر به سنجش آن. در این فاصله، هر دو طرف دچار سوءفهم می‌شوند. فلو احساس می‌کند گزاره‌های صدرايي فاقد معنای قابل تحلیل‌اند و سنت صدرايي نیز زبان تحلیلی را برای بیان حقایق وجودی ناکارآمد می‌بیند. در واقع، مشکل نه در خود استدلال‌ها، بلکه در «واژگان» و «افق‌های معنایی» است که هر طرف از آن آغاز می‌کند. دستگاه فلو برای سنجش گزاره‌هایی ساخته شده که از جنس توصیف و گزارش‌اند؛ اما دستگاه صدرا به دنبال نمایش حضوری حقیقت وجود است، نه ارائه گزارشی از آن.

نتیجه این است که برخورد این دو زبان، بیش از آنکه تعارضی در محتوا باشد، اختلافی در شیوه بیان و در نوع مواجهه با واقعیت است. هنگامی که یک سنت، خدا را حقیقتی وجودی و غیرقابل تقلیل به مفاهیم زبانی می‌داند و سنت دیگر تنها گزاره‌های قابل تحلیل را معتبر تلقی می‌کند، طبیعی است که ترجمه مستقیمی میان این دو عالم امکان‌پذیر نباشد. این «برزخ» نه نشانه ضعف یکی از دو سنت، بلکه نشان‌دهنده فاصله متفاوتی است که هریک با واقعیت و با زبان برقرار می‌کنند؛ و این فاصله، سرچشمه اصلی بسیاری از سوءتفاهم‌ها میان فلسفه تحلیلی معاصر و حکمت متعالیه است.

#### ۵-۶. امکان بازسازی و تقریر برهان صدیقین در منطق فلسفه دین معاصر

اگر بخواهیم برهان صدیقین را به فضای فلسفه دین معاصر وارد کنیم، نخستین گام آن است که زبان و مفاهیم آن را از قالب سنتی حکمت متعالیه بیرون بیاوریم و در چارچوب اصطلاحات و ساختارهای متافیزیک تحلیلی بازنویسی کنیم. این بازنویسی به معنای ساده‌سازی نیست، بلکه نوعی «ترجمه هستی‌شناختی» است؛ یعنی برگرداندن مفاهیم صدرا به دستگاهی که امروز فیلسوفان آنگلو ساکسون با آن کار می‌کنند. در این دستگاه، به جای گفت‌وگو درباره «وجود» و «شدت و ضعف آن»، معمولاً از «واقعیت بنیادین»، «سطوح هستی»، «ساختار وابستگی‌های متافیزیکی» و «ضرورت وجودی» سخن گفته می‌شود. بنابراین، می‌توان مفاهیم کلیدی صدرا را به زبان معاصر بازسازی کرد، بی‌آنکه محتوای هستی‌شناختی آن‌ها از میان برود (Agha, 2016).

در این صورت، آنچه صدرا «وجود» می نامد، می تواند به صورت «واقعیت بنیادین» معرفی شود؛ چیزی که دیگر قابل تقلیل به عناصر ساده تر نیست و مبنای نهایی تمام سطوح هستی به شمار می آید. نظریه «تشکیک وجود» نیز به جای آنکه در قالب شدت و ضعف بیان شود، می تواند به عنوان «مراتب واقعیت» فهم گردد؛ ایده ای که امروزه در بحث های مربوط به «درجات هستی مندی» (degrees of being) و مباحث پیرامون «متافیزیک شدت پذیر» کاملاً کاربرد دارد. همچنین، «علیت وجودی» در منطق تحلیلی معادل روشنی با مفهوم «وابستگی متافیزیکی» دارد؛ یعنی رابطه ای که در آن وجود یک چیز منوط به وجودی بنیادین تر است. در نهایت، «واجب الوجود» را می توان به صورت «بنیان نازدودنی هستی» توضیح داد؛ واقعیتی که حذف پذیر نیست و ضرورت متافیزیکی دارد، شبیه آنچه در مباحث مربوط به ضرورت وجودی و موجودات ضروری (necessary beings) مطرح می شود.

اگر چنین ترجمه ای انجام گیرد، برهان صدیقین تنها قابل فهم نمی شود، بلکه به طور طبیعی در کنار جریان های اصلی متافیزیک معاصر قرار می گیرد. نظریه هایی مانند «نظریه بنیادین بودن» (grounding theory) که به تحلیل لایه های هستی و روابط وابستگی پایه ای می پردازند، دقیقاً با ساختار راهبردی برهان صدیقین هم داستان اند. از همین رو می توان نشان داد که برهان صدیقین نه یک پدیده صرفاً سنتی و محدود به فضای فلسفه اسلامی، بلکه مدلی از استدلال است که با هسته مرکزی بسیاری از مباحث متافیزیکی امروز هم جهت است. به بیان دیگر، اگر زبان آن دگرگون شود، محتوایش همچنان زنده و قابل تحلیل باقی می ماند و حتی می تواند در مباحث نظری جدید، همچون بحث «بنیاد هستی» (Ground of Being)، «ضرورت» (necessity)، «ساختار هستی شناختی» (ontological structure) و «بنیان مندی متافیزیکی» (metaphysical fundamentality) حضوری فعال و موجه پیدا کند.

این امکان بازسازی نشان می دهد که فاصله میان سنت صدریایی و فلسفه تحلیلی آن قدرها که گمان می رود عمیق نیست؛ مشکل بیشتر در زبان و شیوه بیان است تا در محتوای هستی شناختی. با زدودن این فاصله زبانی، برهان صدیقین می تواند دوباره در عرصه فلسفه دین معاصر وارد شود و با ادبیات روز متافیزیک به گفت و گو بنشیند، بی آنکه هویت و قدرت استدلالی خود را از دست بدهد.

تقریر بازسازی شده برهان صدیقین در چارچوب متافیزیک تحلیلی از قرار ذیل است:



۱. واقعیت دارای ساختار لایه‌مند و مبتنی بر روابط وابستگی متافیزیکی است؛ به‌گونه‌ای که برخی سطوح واقعیت در تحقق خود به سطوح بنیادین‌تر وابسته‌اند.

۲. هر واقعیتی که تحقق آن وابسته به غیر است، نمی‌تواند به‌طور نهایی توضیح‌دهنده وجود خود باشد و نیازمند تبیینی بنیادین‌تر است.

۳. زنجیره وابستگی‌های متافیزیکی نمی‌تواند به‌طور نامتناهی ادامه یابد، زیرا در این صورت هیچ واقعیت بنیادینی برای تأمین تحقق کل ساختار وجود نخواهد داشت.

۴. بنابراین، باید واقعیتی وجود داشته باشد که تحقق آن وابسته به هیچ واقعیت بنیادین‌تری نباشد و خود مبنای نهایی سایر سطوح واقعیت را تشکیل دهد.

۵. چنین واقعیتی، به لحاظ متافیزیکی، ضروری، نازدودنی و بنیادین است و عدم آن قابل تصور نیست.

**نتیجه:** پس، واقعیتی بنیادین و ضروری وجود دارد که مبنای نهایی ساختار هستی و سرچشمه همه وابستگی‌های متافیزیکی است؛ و این همان چیزی است که در سنت حکمت متعالیه از آن به «واجب الوجود» تعبیر می‌شود.

این تقریر نشان می‌دهد که برهان صدیقین، در بازسازی معاصر خود، نه بر علیت تجربی و نه بر استقرا یا طراحی طبیعی مبتنی نیست، بلکه بر ساختار وابستگی‌های متافیزیکی و ضرورت وجودی استوار است؛ امری که آن را از دامنه مستقیم نقدهای آنتونی فلو خارج می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر کوشید تا گفت‌وگویی سنجیده میان دو دستگاه فلسفی بسیار متفاوت برقرار کند: حکمت متعالیه ملاصدرا که بنیان آن بر اصالت وجود، تشکیک و علیت وجودی است؛ و فلسفه دین تحلیلی آنتونی فلو که بر وضوح مفهومی، تجربه‌گرایی و معیارهای آزمون‌پذیری تأکید دارد. مقایسه نشان داد که بسیاری از تقابل‌های ظاهری میان برهان صدیقین و نقدهای فلو ناشی از تفاوت زبان و روش است، نه ناسازگاری واقعی در مبانی.

یافته‌های پژوهش روشن کرد که نقدهای فلو عمدتاً متوجه براهین کیهان‌شناختی و علیت



ماهوی است؛ براهینی که از پدیده‌های طبیعی آغاز کرده و با تعمیم مفاهیم تجربی به سطح متافیزیک، به موجودی متعالی می‌رسند. چنین استدلال‌هایی از دید فلو دچار لغزش‌های معناشناختی‌اند. اما برهان صدیقین ملاصدرا نه از پدیده‌ها آغاز می‌کند و نه از نوع علیتی که فلو آن را محل اشکال می‌داند، بلکه از تحلیل «وجود بما هو وجود» و ساختار تشکیکی هستی حرکت می‌کند. در این دستگاه، علت و معلول رابطه‌ای رویدادی ندارند، بلکه دو مرتبه متفاوت از حقیقت واحد وجودند. به همین دلیل، بخش مهمی از اعتراض‌های فلو اساساً به برهان صدیقین تعمیم‌پذیر نیست.

با این حال، نقدهای فلو درباره «معناداری مفاهیم متافیزیکی» همچنان قابل تأمل است. هرچند این نقدها بنیان استدلال ملاصدرا را فرومی‌ریزند، نشان می‌دهند که زبان حکمت متعالیه برای گفت‌وگو با سنت تحلیلی نیازمند بازتقریر و ترجمه مفهومی است. بنابراین اگر مفاهیمی مانند تشکیک وجود، علیت وجودی و واجب‌الوجود در قالب اصطلاحاتی چون «درجات واقعیت»، «وابستگی متافیزیکی» و «بنیاد ضروری هستی» بازخوانی شوند، ساختار برهان صدیقین قابلیت طرح در مباحث معاصر متافیزیک و فلسفه دین را پیدا می‌کند. در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که برهان صدیقین از نظر وجودشناختی در برابر نقدهای فلو مقاوم است، زیرا در زمینی متفاوت از علیت تجربی و مفاهیم جهان‌شناختی حرکت می‌کند؛ اما از نظر زبان، شفافیت و امکان ترجمه مفهومی نیازمند بازسازی است تا بتواند به‌طور کارآمد وارد گفت‌وگو با سنت تحلیلی شود.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت حمایت مالی از نهادهای دولتی یا خصوصی انجام شده است.

### مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول این مقاله دکتر محمد حیدری فرد است و برای نگارش و تحقیق این مقاله از نویسنده دیگری استفاده نشده است.



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

در فرایند نگارش مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولد صرفاً در حد ویرایش زبانی و بهبود انسجام نگارشی استفاده شده و تمام تحلیل‌های مفهومی و استدلالی، توسط نویسنده انجام گرفته است.

### تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تضاد منافی در انجام این پژوهش وجود ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از هرگونه جعل، سرقت علمی، تحریف داده‌ها و رفتار مغایر با اصول اخلاق پژوهش اجتناب کرده و ارجاعات علمی به صورت دقیق انجام گرفته است و این موضوع مورد تأیید اوست.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

این پژوهش مبتنی بر تحلیل منابع کتابخانه‌ای و متون فلسفی منتشرشده است.

### سپاسگزاری

نویسنده از پژوهشگران حوزه حکمت اسلامی و فلسفه دین که آثار آنان زمینه‌ساز این تحقیق بوده است، سپاسگزاری می‌کند.



## فهرست منابع

۱. اکبری، بهمن. (۱۳۹۱). نقد دیدگاه آنتونی فلو در باب معناداری گزاره‌های دینی. فصلنامه اندیشه دینی، ۹ (۳۳)، ۵۱-۶۸. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1236>
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). **علی بن موسی الرضا (ع) و الفلسفة الإلهیة** (تحقیق محمد حسن شفیعیان). قم: نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). **تبیین براهین اثبات خدا** (تحقیق حمید پارسانیا). قم: مرکز نشر اسراء.
۴. خوش‌طینت، مسعود، نجفی‌افرا، مهدی، و محیبان، امیر. (۱۴۰۱). **واکاوی ادله خداناباوری در اندیشه آنتونی فلو. پژوهش‌های مابعدالطبیعی**، ۳ (۱)، ۷-۳۶.
۵. زینلی، روح‌الله، نجف‌زاده تربتی، علیرضا، و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۶). مبانی فلسفی صدرالمتهلین در اثبات علم تمام موجودات به خداوند. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۲ (۲۰)، ۲۹-۴۶.
۶. سعادت مصطفوی، سیدحسن؛ بهشتی‌نژاد، سیدمیثم؛ و علی‌زاده، بیوک. (۱۳۹۲). بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالی. **دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی**، ۲ (۱)، ۱۹-۳۰.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **المشاعر** (ترجمه بدیع‌الملک عمادالدوله بن امام‌قلی و ترجمه فرانسوی هانری کربن) (چاپ دوم). تهران: طهوری.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة** (مقدمه محمدرضا مظفر) (چاپ دوم). قم: مکتبه المصطفوی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة** (به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی و حواشی هادی سبزواری). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). **المبدأ و المعاد** (ج ۲). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۱). **شرح اصول الکافی**. تهران: مکتبه المحمودی.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی** (ج ۲). تهران: انتشارات سمت.
۱۳. عشاقی اصفهانی، حسین. (۱۳۹۳). **برهان‌های صدیقین: دویست و بیست برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند**. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. محمدی شیخی، قباد. (۱۳۸۸). **برهان صدیقین و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه. پژوهش‌های فلسفی - کلامی**، ۳۹، ۷۵-۱۰۰.
۱۵. نظر‌نژاد، نرگس؛ و احمدی شکوهی، فاطمه. (۱۳۸۸). **تأثیر تقریرات نوین برهان غایت‌شناختی بر آنتونی فلو. آینه معرفت**، ۲۰ (۲)، ۲۷-۴۸.



16. Agha, Shiraz. (2016). An analysis of the proofs for the principality of the creation of existence in the transcendent philosophy of Mulla Sadra. Kom: *časopis za religijske nauke*, 5, 1–21. <https://doi.org/10.5937/kom1602001A>
17. Almeida, M. (2018). *Cosmological Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108675604>
18. Flew, A. (1975). *Thinking about Thinking: Or, Do I Sincerely Want to be Right?* (5th reprint ed.). London: Fontana/Collins. [https://books.google.com/books/about/Thinking\\_about\\_Thinking.html?id=w9BkzweACAAJ](https://books.google.com/books/about/Thinking_about_Thinking.html?id=w9BkzweACAAJ)
19. Flew, A. (1976). *The Presumption of Atheism*. London: Elek/Pemberton.
20. Flew, A. (1984). *God, Freedom and Immortality: A Critical Analysis*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
21. Flew, A. (1993). *Atheistic Humanism*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
22. Flew, A. (2005). *God & Philosophy*. Amherst, NY: Prometheus Books.
23. Flew, A., & Varghese, R. (2007). *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: HarperOne.
24. Kellenberger, J. (1969). The Falsification Challenge. *Religious Studies*, 5 (1), 69–76. <https://doi.org/10.1017/S0034412500003966>
25. Law, S. (2023). Antony Flew on Religious Language. *Think*, 22 (65), 11–16. <https://doi.org/10.1017/S1477175623000179>
26. Minaee, A. (2024). *An analysis of existential and intuitive epistemology in Mulla Sadra's philosophy with emphasis on comparison to Heidegger's existential awareness and Audi's rational intuition*. PhilPapers.
27. Strickland, L. (2014). The “who designed the designer?” objection to design arguments. *Int J Philos Relig*, 75, 87–100. <https://doi.org/10.1007/s11153-013-9422-5>
28. Yamada, Taro. (2023). Talking About God, Part 2: Religious Language as (4) *Meaningless*. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4325544>



## Resources

### *The Holy Qur'ān.*

1. 'ubūdiyyat, 'A. (2007). *Darāmadī beh Niẓām-e Hikmat-e Šadrāī* (An Introduction to the System of Šadrīan Philosophy) (Vol. 2). Tehran: SAMT. [In Persian]
2. Agha, S. (2016). An analysis of the proofs for the principality of the creation of existence in the transcendent philosophy of Mullā Šadrā. Kom: *Časopis za religijske nauke*, 5, 1–21. <https://doi.org/10.5937/kom1602001A>
3. Akbarī, B. (2012). Naqd-e Dīdgāh-e Antony Flew darbāreh-ye ma'nādārī-ye Gozāresh-hā-ye Dīnī (A critique of Antony Flew's view on the meaningfulness of religious statements). *Andīseh-ye Dīnī*, 9(33), 51–68. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1236> [In Persian]
4. Almeida, M. (2018). *Cosmological Arguments*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108675604>
5. Ashāqī Iṣfahānī, H. (2014). *Borhān-hā-ye Šiddīqīn: Dīvīst-wa-Bīst Burhān beh Šīveh-ye Šiddīqīn bar Hastī-ye Khudāvand* (The Proofs of the Truthful: Two Hundred and Twenty Šiddīqīn-Style Proofs for the Existence of God). Tehran: Institute for Research in Philosophy of Iran. [In Persian]
6. Flew, A. (1975). *Thinking about Thinking: Or, do I Sincerely Want to be Right?* (5th reprint ed.). Fontana/Collins.
7. Flew, A. (1976). *The Presumption of Atheism*. Elek/Pemberton.
8. Flew, A. (1984). *God, Freedom and Immortality: A Critical Analysis*. Prometheus Books.
9. Flew, A. (1993). *Atheistic Humanism*. Prometheus Books.
10. Flew, A. (2005). *God & Philosophy*. Prometheus Books.
11. Flew, A., & Varghese, R. (2007). *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. HarperOne.
12. Jawādī Āmulī, 'A. (2006). *'Alī ibn Mūsā al-Riḍā ('a) wa al-Falsafah al-Ilāhiyyah* ('Alī ibn Mūsā al-Riḍā and Divine Philosophy) (M. H. Shafī'iyān, Ed.). Qom: Isrā'. [In Arabic]
13. Jawādī Āmulī, 'A. (2007). *Tabyīn Burāhīn-e Esbāt-e Khudā* (An Exposition of the Proofs for the Existence of God) (H. Pārsāniyā, Ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
14. Kellenberger, J. (1969). The falsification challenge. *Religious Studies*, 5(1), 69–76. <https://doi.org/10.1017/S0034412500003966>



15. Khoshtināt, M., Najafi-'Afrā, M., & Muḥabbīyān, A. (2022). *Vākāwī-ye adilleh-ye khudā-nābāvarī dar andīsheh-ye Antony Flew* (An analysis of the arguments for atheism in Antony Flew's thought). *Pazhūhesh-hā-ye Māba'd al-Ṭabī'ī*, 3(1), 7–36. [In Persian]
16. Law, S. (2023). Antony Flew on religious language. *Think*, 22(65), 11–16. <https://doi.org/10.1017/S1477175623000179>
17. Mīnā'ī, A. (2024). *An analysis of existential and intuitive epistemology in Mullā Ṣadrā's philosophy with emphasis on comparison to Heidegger's existential awareness and Audi's rational intuition*. PhilPapers. Available at: <https://philarchive.org/rec/MINAAO-2>
18. Muḥammadī Shaykhī, Q. (2009). Burhān-e Ṣiddīqīn wa waḥdat-e shakhṣī-ye wujūd dar ḥekmat-e muta'āliyyah (The Proof of the Truthful and the personal unity of existence in transcendent philosophy). *Pazhūhish-hā-ye Falsafī-Kalāmī*, 39, 75–100. [In Persian]
19. Nazarnejad, N., & Aḥmadī Shukūhī, F. (2009). Tāthīr-e taqrīrāt-e nawīn-e burhān-e ghāyat-shīnākhtī bar Antony Flew (The impact of new formulations of the teleological argument on Antony Flew). *Āyineh-ye Ma'rīfat*, 20, 27–48. [In Persian]
20. Sa'ādat Muṣṭafawī, S. H., Bihishtī-Nejad, S. M., & 'Alīzādah, B. (2013). Bāzsāzī-ye seyr-e seh marḥalehī-ye mabḥeth-e 'illiyat dar ḥekmat-e muta'āliyyah (Reconstructing the three-stage development of causality in transcendent philosophy). *Ḥikmat-e Ṣadrā'ī*, 2(1), 19–30. [In Persian]
21. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1964). *Al-Mashā'ir* (The Metaphysical Penetrations) (B. 'Emād al-Dawlah, Trans.; H. Corbin, French trans.; 2nd ed.). Tehran: Ṭahūrī. [In Arabic]
22. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys) (Vols. 1–9; M. R. Muḥaffar, Introd.; 2nd ed.). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
23. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (1996). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah* (Divine Witnesses on Spiritual Paths) (J. Āshtiyānī, Ed.; with glosses by H. Sabzawārī). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
24. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2002). *Al-Mabdā wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return) (Vol. 2). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
25. Mullā Ṣadrā, M. ibn I. (2012). *Sharḥ 'uṣūl al-Kāfī* (Commentary on The Sufficient Principles). Qom: Maktabat al-Maḥmūdī. [In Arabic]
26. Strickland, L. (2014). The “who designed the designer?” objection to design arguments. *International Journal for Philosophy of Religion*, 75, 87–100. <https://doi.org/10.1007/s11153-013-9422-5>



27. Yamada, T. (2020). *Talking about God, Part 2: Religious language as meaningless*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4325544>
28. Zeynalī, R., Najafzādah Torbatī, A., & Ḥusaynī Shāhrūdī, S. M. (2017). Mabānī-ye falsafī-ye Ṣadr al-Mutāallihīn dar Esbāt-e 'ilm-e tamām-e mawjūdāt beh Khudāvand (The philosophical foundations of Mullā Ṣadrā regarding the knowledge of all beings of God). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī*, 12(20), 29–46. [In Persian]



# A New Model of Religious Rationality Based on the Foundations of Religious Knowledge in the Two Intellectual Systems of Mullā Ṣadrā and Plantinga

Fahimeh Khoshnevisan <sup>1</sup>

1. Corresponding Author, PhD in Philosophy of Religion, Faculty of Theology, Payame Noor University, Graduate Studies Center, Tehran, Iran. Email: [fahimekhoshnevisan@gmail.com](mailto:fahimekhoshnevisan@gmail.com)



## Article Info

### Article type:

Research Article

Received: 29 July 2025  
Revised: 3 October 2025  
Accepted: 20 October 2025  
Available Online: 1 November 2025

### Keywords:

Religious Knowledge, Mullā Ṣadrā, Presential Knowledge (*al-‘ilm al-Ḥuḍūrī*), Plantinga, Warrant.



## Abstract

**T**he problem of this article is to present a new model of religious rationality based on the foundations of religious knowledge in the two intellectual systems of Mullā Ṣadrā and Plantinga—a comprehensive model that can integrate the ontological and existential elements of the Islamic tradition with the criteria of contemporary analytic epistemology. Mullā Ṣadrā, through an emphasis on presential knowledge (*al-‘ilm al-Ḥuḍūrī*), the gradation of existence (*Tashkīk al-Wujūd*), and the unity of the knower and the known (*Ittiḥād al-‘āqil wa al-Ma‘qūl*), offers a structure of religious knowledge organized on the basis of the existential and intuitive realization of knowledge. In contrast, Plantinga, through his warrant theory and the explanation of the proper functioning of cognitive faculties, presents a functionalist picture of religious rationality. Employing an analytical-comparative method, the present article seeks to examine a new model of religious rationality through a dialogue between these two philosophical systems. The significance of this research lies not merely in a conceptual comparison between the two traditions, but in its aim to construct a theory by bringing together the fundamental elements of both systems in order to develop an integrated model of religious rationality. The structure of the article consists of three main parts: first, an explanation of the foundations of religious knowledge in Transcendent Theosophy (*al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah*); second, an analysis of the foundations of religious knowledge based on Plantinga’s warrant theory; and third, the presentation of a proposed model for religious rationality based on the integration of the two traditions. The finding of the article indicates that the combination of the intuitive and presential ontology in Transcendent Theosophy with the functionalist analysis of cognitive faculties in warrant theory can provide a framework in which religious belief can, on the one hand, be rationally explained through presence and existential realization in the human cognitive domain, and on the other hand, through the proper mechanisms of cognition.

**Cite this article:** Khoshnevisan, F. (2025). A New Model of Religious Rationality Based on the Foundations of Religious Knowledge in the Two Intellectual Systems of Mullā Ṣadrā and Plantinga. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 143-178. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7659.1666>





## Extended Abstract

### Introduction

The central problem of this article is to present a new model of religious rationality based on the foundations of religious knowledge in the two intellectual systems of Mullā Ṣadrā and Plantinga. The significance of this research lies not merely in a conceptual comparison between the two traditions, but in its aim to construct a theory by bringing together the fundamental elements of both systems in order to develop an integrated model of religious rationality. The main question of the article is whether, through a dialogue between Mullā Ṣadrā's epistemology and Plantinga's warrant theory, a new and integrated model of religious rationality can be proposed that possesses both an ontological and an epistemological dimension.

Comparative examination of foundations of religious knowledge in Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah) and Plantinga's warrant theory has remained unattended to in recent scholarship. Existing comparative works have mainly focused on the issue of rationalism and fideism (Fanā'ī Eshkewarī, 2008) or the problem of evil (Khādemī & 'Abbāsī-Kiyā, 2012). Some studies have examined Ṣadrā's epistemology alone (Zākirī and 'emād-zādah, 2017), while others have focused solely on Plantinga's epistemology (Khādimī, 2025). Consequently, the gap for a study that can derive a new model of religious rationality from two independent traditions—one ontological and the other functionalist—has been clearly left unattended to.

### Method

The theoretical framework of this research is based on three main axes:

A) The ontological axis: In Transcendent Theosophy, religious knowledge is rooted in the unity of existence (Waḥdat al-Wujūd), the gradation of existence (Tashkīk al-Wujūd), the levels of perception (Marātib al-Idrāk), and presential knowledge (al-'ilm al-Ḥuḍūrī).

B) The analytical-epistemological axis: In Plantinga's warrant theory, the structure of knowledge is explained on the basis of the proper functioning of cognitive faculties, functioning in a suitable environment, according to a design plan aimed at truth, and operating in accordance with a divine plan.

C) The integrative axis: This seeks to demonstrate that Mullā Ṣadrā's existential ontology can explain the intuitive and existential foundations of religious belief, while Plantinga's functionalist epistemology can clarify the epistemic mechanisms of religious belief.

Research methodology: The research adopts an analytical-comparative approach, not merely juxtaposing concepts, but scientifically explaining the similarities, differences, and the possibility of combining the two epistemic systems. Within this theoretical method, the religious knowledge of Mullā Ṣadrā and Plantinga is analyzed at the foundational level (ontology, epistemology, the principles of perception, and the structure of



justification). The comparison is conducted through a systematic analysis of theoretical structures, with the aim of finding points of convergence and divergence in order to present a new model bridging the two epistemic domains.

## Findings

The findings of the article indicate that the combination of intuitive and presential ontology in Transcendent Theosophy with the functionalist analysis of cognitive faculties in warrant theory can provide a framework in which religious belief can, on the one hand, be rationally explained through presence and existential realization in the human cognitive domain, and on the other hand, through the proper mechanisms of cognition.

The existential-functional model is a framework for evaluating the rationality of religious beliefs, derived from the combination of two fundamental components: First, ontological depth and epistemic realization, derived from Mullā Ṣadrā's teachings, including presential knowledge (al-*ilm al-Ḥuḍūrī*), the gradation of existence (Tashkīk al-Wujūd), and the unity of the knower and the known (Ittiḥād al-*ʿāqil wa al-Ma'qūl*). Second, Functional and testable criteria, derived from Plantinga's warrant theory.

This new model preserves intra-traditional depth while simultaneously providing a mechanism for testable criteria. In this way, the gap between internal traditional intuition and external rational criteria is practically and theoretically reduced. The aim is to show how one can preserve the ontological depth of religious belief while at the same time providing a rational and intersubjective criterion for justifying religious belief. Therefore, the integration of these two can compensate for the shortcomings of each. If the proposed model were merely ontological, it would weaken the social function of religious belief; if merely functionalist, the deep experience of religion would be overlooked.

## Conclusion

The new model of religious rationality is derived from the combination of two fundamental components, resulting in an existential-functional religious rationality that rests on three conditions. First, in religious belief, presential knowledge is valid only when the individual's cognitive faculties have functioned in natural conditions without error. Second, presential experience and existential principiality are reliable only when the environmental conditions allow for the proper realization of religious knowledge. Third, presential knowledge must be directed toward the reality of existents or divine truths; that is, religious belief possesses existential principiality and is in accordance with reality.

This proposed model solves the problem of religious epistemology, for the Islamic tradition regards religious belief as authentic but lacks testable criteria; analytic philosophy possesses rational criteria but reduces religious experience. The new model provides both simultaneously: religious belief possesses both existential and intuitive depth (the components derived from Mullā Ṣadrā) and rational, measurable criteria (the components derived from Plantinga).



### ***Author Contributions***

The corresponding author was responsible for the selection of the topic, analysis, explanation, and presentation of the proposed model. The corresponding author contributed to the conceptualization of the article, the writing of the initial draft, and the subsequent versions, including the revised and edited version.

### ***Data Availability Statement***

No data are available.

### ***Ethical Considerations***

The author has avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

### ***Funding***

This article has received no financial support from any institution or organization.

### ***Conflict of Interest***

The author declares no conflict of interest in the writing of this article.

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

In the preparation of this article, the author used ChatGPT for minor textual revisions. The author takes full responsibility for the published content.



## بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه ملاصدرا و پلانتینگا

فهیمة خوشنویسان<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری تخصصی، گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور (مرکز تحصیلات تکمیلی)، تهران، ایران. رایانامه: [fahimekhoshnevisan@gmail.com](mailto:fahimekhoshnevisan@gmail.com)

### چکیده

مسئله مقاله ارائه الگویی نوین از عقلانیت دینی بر اساس مبانی معرفت دینی در دو نظام فکری ملاصدرا و پلانتینگا است؛ الگویی جامع که بتواند عناصر هستی‌شناختی و وجودی سنت اسلامی را با معیارهای معرفت‌شناسی تحلیلی معاصر تلفیق کند. ملاصدرا با تأکید بر علم حضوری، تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول، ساختاری از معرفت دینی ارائه می‌کند که بر مبنای تحقق وجودی و شهودی معرفت سامان یافته است. در مقابل، پلانتینگا با طرح نظریه «ضمانت» و تبیین «کارکرد صحیح قوای معرفتی»، تصویری کارکردگرایانه از عقلانیت دینی عرضه می‌کند. مقاله حاضر با روش تحلیلی تطبیقی می‌کوشد الگویی نوین از عقلانیت دینی را از رهگذر گفت‌وگوی میان این دو دستگاه فلسفی بررسی کند. اهمیت موضوع این مقاله در آن است که صرفاً به مقایسه مفهومی میان دو سنت اکتفا نمی‌کند، بلکه با هدف نظریه‌پردازی، عناصر بنیادین هر دو نظام را برای ساختن مدلی تلفیقی از عقلانیت دینی کنار هم قرار می‌دهد. ساختار مقاله شامل سه بخش اصلی است: نخست، تبیین مبانی معرفت دینی در حکمت متعالیه؛ دوم، تحلیل مبانی معرفت دینی بر اساس نظریه ضمانت پلانتینگا؛ و سوم، ارائه مدل پیشنهادی برای عقلانیت دینی بر اساس تلفیق دو سنت. یافته مقاله نشان می‌دهد که ترکیب «وجودشناسی شهودی و حضوری» در حکمت متعالیه با «تحلیل کارکردگرایانه قوای معرفتی» در نظریه ضمانت، می‌تواند چارچوبی فراهم آورد که در آن باور دینی از یک سو بر حضور و تحقق وجودی در ساحت شناختی انسان و از سوی دیگر از طریق سازوکارهای معرفتی صحیح، قابلیت تبیین عقلانی پیدا کند.

### 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

معرفت دینی، ملاصدرا، علم حضوری، پلانتینگا، ضمانت.



**استناد:** خوشنویسان، فهیمة. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه ملاصدرا و پلانتینگا. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۰(۳۷)، ۱۴۳-۱۷۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7659.1666>





## مقدمه

مسئله عقلانیت باور دینی از بنیادین‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی معاصر است. در حکمت متعالیه، مسئله معرفت دینی بر پایه مراتب ادراک، علم حضوری، تشکیک وجود و اتحاد عاقل و معقول تفسیر می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، صص. ۳۰۵-۳۲۰). در این نظام، معرفت حقیقی ناظر به نوعی «اتحاد وجودی» میان عالم و معلوم است و بدین سان، باور دینی در عالی‌ترین مرتبه خود، مقامی از تحقق وجودی و شهودی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۱۲-۲۵).

در نقطه مقابل، معرفت‌شناسی تحلیلی معاصر به ویژه در پلانتینگا، با طرح نظریه ضمانت، الگویی برای عقلانیت دینی ارائه می‌کند که مبتنی بر «کارکرد صحیح قوای معرفتی در محیط مناسب و مطابق طرح الهی» است. پلانتینگا باورهای دینی را در صورت فعلیت یافتن در بستر «طرح الهی» واجد ضمانت می‌داند و از این طریق، مبنایی معرفت‌شناختی برای عقلانیت دینی فراهم می‌کند که مستقل از شواهد تجربی یا استدلال‌های قیاسی است (Plantinga, 2000, pp. 153-180).

بنابراین سؤال اصلی مقاله نیز بر اساس این دو دیدگاه شکل می‌گیرد: آیا می‌توان از رهگذر گفت‌وگوی میان معرفت‌شناسی ملاصدرا و نظریه ضمانت پلانتینگا، الگویی نوین و تلفیقی برای عقلانیت دینی ارائه کرد که هم دارای جنبه وجودشناختی و هم حیث معرفت‌شناختی باشد؟ با وجود این، تاکنون پژوهش‌هایی مبنی بر بررسی تطبیقی میان مبانی معرفت دینی در حکمت متعالیه و نظریه ضمانت پلانتینگا مشاهده نشده است، درحالی‌که این دو سنت با وجود تفاوت‌های هستی‌شناختی و روش‌شناختی می‌توانند یکدیگر را غنی‌تر سازند. برای مثال، آثار تطبیقی موجود عمدتاً بر مسئله عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷) یا مسئله شرور (خادمی و عباسی‌کیا، ۱۳۹۱) متمرکز بوده‌اند و برخی پژوهش‌ها صرفاً به مطالعه معرفت‌شناسی ملاصدرا (ذاکری و عمادزاده، ۱۳۹۶) و یا صرفاً به معرفت‌شناسی پلانتینگا (خادمی، ۱۴۰۴) پرداخته‌اند، بدون آنکه سازوکارهای معرفتی در هر دو نظام را برای تولید یک نظریه مشترک یا تکمیلی کنار هم قرار دهند. در نتیجه، جای خالی پژوهشی که بتواند از دل دو سنت مستقل، یکی وجودشناختی و دیگری کارکردگرا، به الگوی نوینی از عقلانیت دینی دست یابد، کاملاً محسوس است. بنابراین موضوع این مقاله با پژوهش‌های پیشین هم‌پوشانی ندارد: پژوهش‌های انجام‌شده یا بر تبیین مفاهیم صدراپی متمرکز بوده‌اند و وارد عرصه معرفت‌شناسی



تحلیلی نشده‌اند؛ یا صرفاً به تبیین و تحلیل نظریه ضمانت بسنده کرده‌اند، بدون تکیه بر حکمت اسلامی؛ و یا مقایسه‌ها فاقد الگویی نوین برای عقلانیت دینی بوده‌اند. پژوهش حاضر، نخستین تلاشی است که دو چارچوب معرفتی مستقل را برای «ساختن یک الگوی نوین درباره عقلانیت دینی» کنار هم می‌نشانند.

پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که علم حضوری و اتحاد وجودی در نظام فکری ملاصدرا می‌توانند بنیان‌هایی عمیق‌تر برای برخی مفاهیم کلیدی در نظریه ضمانت پلانتینگا فراهم کنند، در مقابل تحلیل پلانتینگا از کارکرد صحیح قوای معرفتی می‌تواند ابعاد معرفت‌شناختی و توجیه بین‌الاذهانی معرفت دینی صدرایی را تکمیل کند. ترکیب این دو سنت می‌تواند به الگویی نوین از عقلانیت دینی منجر شود که هم از عمق وجودشناختی و هستی‌شناسانه برخوردار است و هم از دقت تحلیلی و معیارهای معرفت‌شناختی مدرن بهره‌بردار.

### ۱. چارچوب نظری و روش تطبیقی

چارچوب نظری این پژوهش بر سه محور اصلی استوار است که امکان مقایسه میان دیدگاه ملاصدرا و پلانتینگا درباره معرفت دینی را فراهم می‌کند:

الف) محور هستی‌شناختی: در حکمت متعالیه، معرفت دینی ریشه در وحدت وجودی، تشکیک وجود، مراتب ادراک و علم حضوری دارد. در این سنت، معرفت امری وجودی است و تحقق آن در گرو اتحاد عالم و معلوم و درجات مجرد نفس است. بنابراین، هر تحلیل معرفت‌شناختی باید بر بستر هستی‌شناسی صدرایی فهم شود، زیرا از نظر ملاصدرا معرفت دینی، شکوفایی مرتبه عالی وجود انسان است.

ب) محور معرفت‌شناختی تحلیلی: در نظریه «ضمانت» پلانتینگا، ساختار معرفت بر مبنای عملکرد صحیح قوای معرفتی و فعالیت در محیط مناسب، بر اساس برنامه و هدف تعیین شده و عمل در راستای طرح الهی برای رسیدن به صدق تبیین می‌شود.

ج) محور تلفیقی بر آن است تا نشان دهد، هستی‌شناسی وجودی ملاصدرا می‌تواند بنیان‌های شهودی و وجودی باور دینی را توضیح دهد و معرفت‌شناسی کارکردگرایانه پلانتینگا می‌تواند سازوکارهای معرفتی باور دینی را روشن کند. ترکیب این دو محور، ظرفیت شکل‌گیری الگویی نوین از عقلانیت دینی را فراهم می‌آورد.



روش‌شناسی پژوهش: رویکرد پژوهش مبتنی بر روش تحلیلی-تطبیقی است، نه صرفاً کنار هم نهادن مفاهیم، بلکه تبیین علمی شباهت‌ها، تفاوت‌ها و امکان ترکیب دو دستگاه معرفتی است. در این روش، نظریه معرفت دینی ملاصدرا و پلانتینگا در سطح مبنایی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، مبادی ادراک، ساختار توجیه) تحلیل می‌شوند. مقایسه بر اساس تحلیل نظام‌مند ساختارهای نظری صورت می‌گیرد. هدف، یافتن نقاط اشتراک و افتراق برای ارائه الگویی نوین میان دو حوزه معرفتی است.

## ۲. مبانی معرفت دینی نزد ملاصدرا

در دیدگاه ملاصدرا، مبانی معرفت دینی بر دستگاه هستی‌شناختی او استوار است، به‌گونه‌ای که معرفت دینی نه صرفاً امری گزاره‌ای، بلکه نحوه‌ای از انکشاف وجود برای نفس انسانی تلقی می‌شود. چهار اصل بنیادین اصالت وجود، تشکیک وجود، مشترک معنوی بودن وجود و حرکت جوهری، چارچوب نظری این تلقی را ممکن می‌سازند.

اصالت وجود بدین معناست که واقعیت عینی و منشأ اثر، وجود است نه ماهیت. ماهیت‌ها اعتبارات ذهنی‌اند و هرآنچه در خارج است و آثاری بر آن مترتب است، مصداق مفهوم وجود است (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۴). معرفت دینی در نهایت به «علم حضوری» بازمی‌گردد که خود نحوه‌ای از وجود است، نه صرف بازنمایی ذهنی (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۵۰-۵۵).

تشکیک وجود بیان می‌کند که وجود حقیقتی واحد اما ذومراتب است، از ضعیف‌ترین مرتبه مادی تا شدیدترین مرتبه الهی. هر ماهیت نوعیه، علاوه بر وجود خاص، دارای وجود یا وجودات جمعی نیز هست، به طوری که هریک از وجودها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود جای دارد. این وجودها در طول یکدیگرند و در عرض هم و در یک مرتبه نیستند (عبودیت، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۱). معرفت دینی نیز متناسب با شدت و ضعف مرتبه وجودی نفس تحقق می‌یابد. هرچه وجود نفس شدیدتر و مجردتر شود، امکان ادراک حقایق دینی به نحو یقینی‌تر فراهم می‌گردد. بدین ترتیب، اختلاف مراتب ایمان و یقین، ریشه در تفاوت مراتب وجودی انسان‌ها دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۳۷-۴۰).

مشترک معنوی بودن وجود، تضمین‌کننده امکان معرفت الهی است. وجود در همه مصادیق از خدا تا مخلوقات به یک معنا حمل می‌شود، هرچند مصادیق آن از حیث شدت و ضعف



متفاوت‌اند. این اشتراک معنوی، امکان نوعی معرفت ایجابی از خداوند را فراهم می‌سازد، بی‌آنکه به تشبیه یا تعطیل بینجامد؛ زیرا معرفت دینی ناظر به همان حقیقت واحد وجود، اما در عالی‌ترین مرتبه آن است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۳۲-۳۵).

نفس انسانی در بستر حرکت جوهری، از مرتبه مادی آغاز کرده و به سوی تجرد و عقلانیت سیر می‌کند. معرفت دینی در این سیر، امری تدریجی و تکاملی است؛ یعنی شهود و یقین دینی نتیجه تحول وجودی نفس‌اند، نه صرف تعالیم بیرونی (شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۲۹۵-۳۰۰).

در حکمت متعالیه، معرفت دینی بر مبنای تحول وجودی انسان تبیین می‌شود؛ تحولی که در پرتو اصالت و تشکیک وجود، اشتراک معنوی آن و حرکت جوهری نفس، به ادراک حضوری و یقینی از امر قدسی می‌انجامد.

## ۱-۲. منابع معرفت دینی (عقل، شهود، وحی)

ملاصدرا عقل را یکی از مهم‌ترین منابع معرفت می‌داند و آن را دارای مراتب نظری و عملی معرفی می‌کند. او معتقد است عقل توانایی درک کلیات و مفاهیم مجرد را دارد و در مراتب عالی‌تر می‌تواند به کشف حقیقت وجودی نائل شود. عقل نوری قدسی است که حقیقت موجودات را چنان‌که هستند درک می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۸۷).

با توجه به کارکردهای عقل، عقل نیروی ادراکی مستقلی است که با ادراک تصورات و تصدیقات، حقایق را به صورت کلی می‌فهمد و آن‌ها را به صورت جزئی در امور اخلاقی ادراک می‌کند. عقل نظری نیرویی ادراکی است که انسان با آن هست‌ها و نیست‌ها را ادراک می‌کند، در مقابل عقل عملی که انسان با آن بایدها و نبایدها را ادراک می‌کند. در عقل نظری، صدق و کذب اصل است و در عقل عملی، خیر و شر اساسی است. بنابراین، تفاوت این دو عقل در نتیجه است (جوادی، ۱۳۸۵). عقل عملی در هماهنگی با عقل نظری کار می‌کند؛ عقل عملی قوانینی را که توسط عقل نظری صادر شده است دریافت می‌کند و در نسبت با مصادیق جزئی، اعمال و افعال را می‌سنجد و سپس حکم به فضیلت و رذیلت بودن فعل می‌دهد (شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۸۵).

یکی از ابتکارات مهم ملاصدرا، تلفیق عقل و شهود است. شهود در اندیشه ملاصدرا مکمل عقل است، نه بدیل آن (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۵). ماهیت معرفت شهودی، اتحاد و پیوستگی میان عالم و معلوم است (ذاکری و عمادزاده، ۱۳۹۶). اگر بین عالم و معلوم اتحاد یا پیوستگی



وجودی باشد و عالم و معلوم هر دو مجرد و عالم قائم‌به‌ذات باشد، علم حضوری محقق می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۵۴).

وحی در اندیشه ملاصدرا عالی‌ترین منبع معرفت دینی است. او وحی را نوعی «علم حضوری» می‌داند که بدون واسطه از عقل فعال یا فیض الهی به قلب نبی می‌رسد. وحی، اشراق ربانی است که در نفس قدسی پیامبر پس از تکامل آن تجلی می‌کند و کامل‌ترین مراتب علم است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۴۴). ملاصدرا قوه قدسیه را قوه‌ای می‌داند که توسط خداوند به برخی از انسان‌ها داده شده است. این انسان‌ها می‌توانند مجهولات را به معلومات تبدیل کنند، بدون اینکه نیاز به مقدمات داشته باشند. انسان‌های معمولی با ممارست و تمرین می‌توانند به مرتبه فعلیت تام و قوه قدسیه دست یابند. انبیا و اولیای الهی انسان‌هایی هستند که از طریق فرایند موهبتی دارای قوه قدسیه می‌شوند، این فرایند موهبتی شامل وحی و الهام است. هنگامی که فاعل شناسا به نحوه ایجاد باور و فرایند اکتساب آن آگاهی دارد، واجد وحی است و اگر فاعل شناسا به نحوه ایجاد باور و فرایند اکتساب آن آگاهی نداشته باشد، واجد الهام است. این دو فرایند موجد باورهای دینی صادق هستند و افاضه‌کننده آن امری الوهی و فرشته‌ای است که خطا در آن راه ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۴۵۲). فاعل شناسا دارای قوه قدسیه هنگام ادراک حقایق جهان مادی می‌تواند به عالم عقول متصل شود و علوم غیبی را دریافت کند. ملاصدرا قوه قدسیه را به عنوان ظرفیت مجرد یافتن نفس و پذیرش انوار معقولی می‌فهمد که امکان اتصال فاعل شناسا به عالم عقول و دریافت علوم غیبی را فراهم می‌آورد. اما «حضوریت» نزد ملاصدرا بر مبنای «وضع هستی‌شناختی حضور معلوم در نفس» تعریف می‌شود، نه صرف فقدان واسطه. معیار «حضور بودن»، نبود واسطه نیست، بلکه «حضور وجودی معلوم در نفس» است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، صص. ۳۳۰-۳۳۱). ملک در حکمت متعالیه «مجرد» است و آنچه افاضه می‌کند «نور وجودی» است، نه «صورت خیالی». حضوری بودن تابع «کیفیت دریافت» است، نه شکل افاضه. اگر نفس آماده تجرد باشد، افاضه ملک به صورت حضور عین معلوم در نفس تحقق می‌یابد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۷، صص. ۱۲۵-۱۲۶).

بنابراین، هرچند برخی دریافت‌های غیبی ممکن است از طریق واسطه‌ای (مثل ملک) به نفس منتقل شوند، ملاصدرا می‌پذیرد که در صورت تجرد و آمادگی نفس گیرنده، آن دریافت می‌تواند علم حضوری باشد و لذا اینکه «چون واسطه‌ای هست، پس معرفت دیگر حضوری



نیست» را رد می‌کند. بنابراین هیچ ناسازگاری میان دریافت علوم غیبی از طریق قوه قدسیه و حضوری بودن معرفت در عالی‌ترین سطح وجود ندارد. حضوری بودن نه به شکل انتقال، بلکه به «نحوه حضور حقیقت در نفس» وابسته است.

ملاصدرا سه سطح از منابع معرفت دینی را می‌پذیرد: عقل برای درک کلیات و اثبات مبادی دین؛ شهود برای وصول حضوری به حقیقت وجود؛ و وحی به عنوان کامل‌ترین و نهایی‌ترین منبع معرفت که مختص انبیا است. او بر هماهنگی و مکمل بودن این منابع تأکید دارد. در دیدگاه ملاصدرا عقل و وحی به منزله منابع معرفت‌اند، ولی از حیث صورت معرفتی غالباً حصولی‌اند و تنها در صورت گذر نفس به مراتب عالی سلوک می‌توانند به علم حضوری تبدیل شوند. در نظام ملاصدرا وقتی عقل به نتایجی دست می‌یابد، آن نتایج در قالب مفاهیم حصولی به نفس عرضه می‌شوند، مگر آنکه نفس عارف از طریق سیر خاص معنوی به مرتبه حضوری ارتقا یابد. بنابراین «عقل صرف» گرچه می‌تواند انسان را تا مرز عین‌الیقین بکشاند، به خودی خود علم حضوری نیست، مگر همراه با تحول وجودی نفس. وحی ممکن است نزد الوهیت «حضور معرفتی» داشته باشد (در مقام حقیقت وحی)، اما برای مخاطب بشری، پذیرش وحی معمولاً از طریق قالب حصولی (تفسیر، لفظ، تصویر معانی) تحقق می‌یابد، مگر وقتی که انسان مؤمن با سیر سلوکی به تجربه حضوری نسبت به حقیقت وحی دست یابد که آن‌گاه همان پیام وحی به صورت علم حضوری در نفس حاضر می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص. ۷۸، ۱۰۵).

ملاصدرا میان «عقل، وحی و شهود» تمایزی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برقرار می‌سازد؛ حکم او این است که علم حضوری مرتبه‌ای از معرفت است که در آن حقیقت عیناً در نفس حاضر می‌گردد و از این رو از حیث اقتدار یقینی و خصوصیات هستی‌شناختی متمایز از علوم حصولی است. عقل و وحی منابع مهم معرفتی‌اند، اما در قالب علم حصولی وارد می‌شوند؛ تنها در صورتی که سیر اخلاقی و وجودی، نفس را به مقام حضوری برساند، احکام علم حضوری بر آن‌ها قابل حمل خواهد بود. از نظر ملاصدرا میان عقل و دین هماهنگی کامل وجود دارد و ممکن نیست با هم ناسازگار باشند و حتی میان مراتب دین و وجود انسان و مراتب عقلی او هماهنگی وجود دارد (شیرازی، ۱۳۸۶، ص. ۶۷).



## ۲-۲. مراتب معرفت و معیار صدق

ملاصدرا معیار صدق را در فلسفه‌اش بر مبنای اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول قرار می‌دهد. او معتقد است که در معرفت حضوری، حقیقت معلوم نزد عالم حاضر می‌شود و این حضور عین صدق است. صدق عبارت است از مطابقت علم با وجود عینی، و این مطابقت در علم حضوری تحقق دارد، زیرا شیء به عین خود نزد عالم حاضر است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۳۴). معیار صدق در معرفت حصولی مطابقت صورت ذهنی با واقع عینی؛ اما معیار صدق در معرفت حضوری، حضور عینی معلوم نزد عالم، که عین حقیقت و عاری از خطاست (شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۰). علم حضوری خطاناپذیر است؛ در جایی که وجود علمی و وجود عینی یک چیز هستند، خطا بی معنا خواهد بود، ولی علم حصولی به دلیل واسطه‌بودن مفاهیم ذهنی می‌تواند دچار خطا شود و راه رفع خطا اتکای هم‌زمان بر برهان عقلی و کشف شهودی است (رضایی، ۱۳۸۶، ص. ۹۸).

## ۳-۲. کارکرد معرفت حضوری در توجیه باور دینی

علم حضوری مبنایی برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه است و شناخت آن و تحلیل لوازم و نتایج آن می‌تواند به حل بسیاری از دشواری‌های اساسی در معرفت و در مابعدالطبیعه کمک کند (اشکوری، ۱۳۸۷، ص. ۱۵). ملاصدرا بارها تأکید می‌کند که علم حضوری، اصل و ریشه همه علوم است، حتی علوم حصولی بر آن مبتنی‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۴۸). ملاصدرا تصریح می‌کند که علم مساوق با حضور است؛ وی همه ادراک‌ها را شهود و حضور می‌شمارد و علم حصولی را به لحاظ وجودی به علم حضوری برمی‌گرداند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۹). هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است؛ اگر علم حضوری وجود نداشته باشد، علم حصولی اعتبار ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۰).

ملاصدرا دین را صرفاً یک مجموعه قضایا نمی‌داند، بلکه حقیقت دین را امری شهودی و ذوقی معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۰۲). ملاصدرا مهم‌ترین منبع معرفتی خود را شهود معرفی می‌کند، تا جایی که تنها راه شناخت حقایق را شهود می‌داند و آنچه از استدلال به دست می‌آید ناچیز می‌شمرد (ذاکری و عمادزاده، ۱۳۹۶).

اصل «اتحاد عاقل و معقول» کارکرد مهمی در توجیه باور دینی دارد. ملاصدرا بر اساس اتحاد عاقل و معقول معتقد است در معرفت، قوه مدرکه و ادراک‌کننده و ادراک‌شونده و خود ادراک



سه چیز مستقل از یکدیگر نمی‌باشند. بر این اساس، وقتی مؤمن حقیقتی الهی را شهود می‌کند، آن حقیقت در وجود او حاضر می‌شود و عین علم اوست. بنابراین ایمان دینی به مثابه علم حضوری، توجیهی ذاتی و یقینی برای باور دینی فراهم می‌آورد (شیرازی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۲۴۴).

این سؤال مطرح می‌شود که آیا «علم حضوری» ملاصدرا نیاز به توجیه دارد؟ چگونه می‌توان ادعای شهود شخصی را به‌عنوان معرفت عینی معتبرسازی کرد؟ ملاصدرا «علم حضوری» را یقینی‌ترین مرتبه معرفت می‌داند و آن را بی‌نیاز از هرگونه توجیه می‌داند. علم حضوری نزد ملاصدرا نوعی اتحاد وجودی میان عالم و معلوم است؛ یعنی معلوم در مرتبه وجودی نفس حضور دارد، به همین دلیل، خطا و شک در آن راه ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، صص. ۳۱۰ و ۳۱۵). علم حضوری از سنخ «وجود» است نه «تصویر»؛ بنابراین نه به استدلال نیاز دارد و نه به توجیه معرفتی (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۰۳). معرفت نفس به خود، مصداق علم حضوری است و این معرفت «پایه‌ترین علم» است. چیزی که پایه است فراتر از توجیه می‌باشد. بنابراین از نظر صدرا، پرسیدن «چرایی» درباره علم حضوری بی‌معناست، چون خود معیار دیگر معارف و بدیهی بالذات است (شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۷۸، ۸۲).

ملاصدرا برای پاسخ به اینکه چگونه علم حضوری را می‌توان عینیت‌مند کرد از دو ظرفیت درونی و بیرونی علم حضوری سخن می‌گوید. ملاصدرا معتقد است که علم حضوری به دلیل «وحدت وجودی» میان عالم و معلوم، خود وجود و واقعیت است، نه صرفاً تجربه ذهنی. بنابراین عینیت علم حضوری نه از راه استدلال، بلکه از راه تحقق وجودی عین معلوم در نفس تضمین می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۹۲).

ملاصدرا معیار بیرونی برای اعتبارداشتن شهود را این‌گونه مطرح می‌کند: او شهود حقیقی را با نظام عقلی و شرعی هماهنگ می‌داند. اگر شهود با اصول برهانی ناسازگار باشد، اعتبار ندارد (شیرازی، ۱۳۸۶، صص. ۱۵۰، ۱۵۵). شهودهای حقیقی پدیدارند و تناقض یا زوال‌پذیری ندارند. ملاصدرا تجربه حضوری را در صورتی معتبر می‌داند که اثر «تحول وجودی» و «قرب» بر جای گذارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۸۶، ۱۸۹).

بنابراین از منظر ملاصدرا، پاسخ به عینیت‌مند کردن علم حضوری دوگانه است: از لحاظ درونی علم حضوری به دلیل ذات وجودی خود نیاز به توجیه ندارد؛ اما از لحاظ معیارهای بیرونی (انسجام درونی، ثبات و تحول وجودی) به‌ویژه در عرصه معرفت دینی برای عینیت لازم



است. این معیارها علم حضوری را به سطحی از عینیت منتقل می‌کنند؛ بی‌آنکه آن را به معرفت حصولی تقلیل دهند.

از مجموع این نکات می‌توان کارکردهای اصلی علم حضوری در توجیه باور دینی را این‌گونه خلاصه کرد:

۱. بنیان یقینی: علم حضوری خطاناپذیر است و لذا باور دینی مبتنی بر آن، یقینی و موجه است.

این سؤال مطرح می‌شود که اگر علم حضوری خطاناپذیر است، چگونه می‌توان آن را به دیگران منتقل کرد؟ ملاصدرا سه نکته را مطرح می‌کند:

۱. انتقال مستقیم علم حضوری غیرممکن است. در علم حضوری، معلوم «عیناً» در نفس حاضر می‌شود. بنابراین این نوع معرفت نمی‌تواند به شکل عینی و مستقیم به نفس دیگری منتقل شود، مگر آنکه نفس دیگر نیز به مرتبه تجرد و قوه قدسیه رسیده باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۳۵).

۲. انتقال به صورت علم حصولی یا باور قابل فهم: ملاصدرا تصریح می‌کند که انبیا و اولیا با واسطه وحی یا شریعت، علم حضوری خود را به دیگران به شکل «علم حصولی» با «آیات و نصوص» منتقل می‌کنند (شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۱۵۲، ۱۵۵). این نوع انتقال، به جای ارائه حضور مستقیم حقیقت، آموزه‌ها و احکام دینی را ارائه می‌دهد که برای افراد عادی قابل درک است. به این ترتیب، باور دینی مردم علم حصولی موجه است. ایمان مردم، اگر بر پایه آیات، نصوص، شریعت و آموزش پیامبر باشد، موجه و راهنماست، حتی اگر به علم حضوری نرسند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۷، صص. ۱۴۶، ۱۴۸). این باور حصولی به آن‌ها امکان می‌دهد از موهومات و باطل پرهیز کنند و در مسیر هدایت دینی قرار گیرند.

۳. سنجه باور دینی مردم: ملاصدرا معیار ایمان مردم عادی را اطاعت از شریعت و پذیرش آیات و احکام پیامبر می‌داند، نه علم حضوری به حقایق الهی (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۳۰۵، ۳۱۰). انسان عادی (به دلیل محدودیت قوا و حجاب مادی) نمی‌تواند علم حضوری کسب کند. بنابراین ایمان و باور دینی آنان حصولی اما موجه است، زیرا با رعایت نصوص شریعت و تعلیم پیامبران هدایت می‌شوند.

ملاصدرا تفاوتی روشن بین ارتباط علم حضوری و علم حصولی قائل است، اما بین این دو،



ارتباط انتقالی و تدریجی وجود دارد. ملاصدرا این دو سطح معرفت را کاملاً تفکیک و پیوند می‌دهد و نشان می‌دهد که ایمان مردم چیزی بیش از «امر شخصی و محدود به اولیاء» نیست، بلکه می‌تواند هدایت‌کننده و موجه باشد. بنابراین، مشکل ظاهری «ایمان مردم ناقص و موهوم است» با معیارهای ملاصدرا حل می‌شود، زیرا علم حضوری پیامبر و علم حصولی مردم دو سطح مکمل و منطبق با هدف هدایت دینی هستند.

علم حضوری پیامبر → افاضه وجودی → آموزش و نصوص → باور حصولی مردم

در چارچوب معرفت‌شناسی صدرا، مسئله نسبت میان باور دینی عامه و علم حضوری نبی یکی از نقاط اتصال معرفت و عقلانیت دینی است. در حکمت متعالیه، وحی نبوی ذیل مقوله علم حضوری شهودی قرار می‌گیرد، نه علم حصولی. نبی، حقیقت وحی را بی واسطه صورت ذهنی و از سنخ حضور معلوم نزد عالم ادراک می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۴۲). نفس نبی با معارف وحیانی متحد گشته و به علم حضوری آن‌ها را اخذ می‌کند؛ دستگاه ادراکی پیامبر با هر سه عالم (عقل، مثال، طبیعت) پیوند خورده و معارف مربوط به هر ساحت از ساحات هستی را با لایه و مرتبه‌ای از دستگاه ادراکی خود که با آن ساحت متناسب و مرتبط است اخذ کند (ارشاد ریاحی و رهبری، ۱۳۹۵).

بنابراین علم حضوری نبی ذاتی الصدق است، برای خود نبی، نیازمند دلیل بیرونی نیست و از سنخ یقین وجودی است. در مقابل، باور دینی مردم، حصولی، مفهومی و واسطه‌دار است و متکی به گزارش وحی و از سنخ «علم بالخبر» است، نه «علم بالحضور». ملاصدرا تصریح می‌کند که اکثریت انسان‌ها به دلیل ضعف مرتبه وجودی نفس، امکان وصول به علم حضوری وحیانی را ندارند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۲۹۷).

مسئله اصلی این است: موجه بودن باور دینی مردم به علم حضوری نبی چگونه است؟ اگر علم حضوری نبی فقط برای خود او موجه است و مردم به آن علم دسترسی ندارند، پس باور دینی مردم چگونه و به چه ملاکی موجه می‌شود؟

در حکمت متعالیه، چهار ملاک برای موجه بودن باور دینی عامه به نبی صادق وجود دارد که مجموع آن‌ها باور دینی مردم را موجه می‌کند.

ملاک اول: شواهد وجودی و اخلاقی نبی. ملاصدرا بر صدق وجودی تأکید می‌کند، نه صرف صدق گفتاری. نبی صادق دارای تزکیه نفس، زهد غیرتصنعی، انسجام گفتار و کردار و



تحول وجودی پایدار است. نبی کاذب ممکن است ادعا کند اما فاقد انسجام وجودی پایدار است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۲۹۸).

ملاک دوم: اعجاز به مثابه صدق حضوری. در دیدگاه ملاصدرا، معجزه صرفاً خرق عادت نیست، بلکه تجلی قدرت نفس متصل به عقل فعال و ظهور تصرف وجودی است. نبی کاذب یا فاقد معجزه حقیقی است یا دچار تناقض، زوال و ناپایداری در ادعا می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۳۶۵).

ملاک سوم: انسجام محتوای وحی با فطرت و عقل کلی. وحی صادق، با عقل سلیم و فطرت وجودی انسان ناسازگار نیست، هرچند فراتر از عقل نظری باشد. نبی کاذب معمولاً گزاره‌هایی متناقض با فطرت اخلاقی یا تصویری فروکاهنده از حقیقت الهی ارائه می‌دهد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۲۸).

ملاک چهارم: تأثیر وجودی وحی در مخاطبان. صدق وحی در ثمره وجودی آن نیز آشکار می‌شود؛ وحی صادق، اخلاق و معنا می‌آفریند و همچنین نظم وجودی ایجاد می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۱۷۲).

۲. فراروی از استدلال صرف: باورهای دینی نه از طریق استدلال، بلکه با شهود حضوری به خداوند توجیه می‌شوند.

۳. ارتباط وجودی با خداوند: در تجربه حضوری، خداوند نزد مؤمن حاضر می‌شود؛ این حضور خود توجیه کافی برای باور دینی است.

۴. پاسخ به شکاکیت: در برابر شکاکیت معرفتی، ملاصدرا با تکیه بر علم حضوری نشان می‌دهد که اساس باور دینی بر حقیقتی استوار است که جای هیچ شک و خطایی در آن نیست.

### ۳. مبانی معرفت دینی نزد پلانتینگا

پلانتینگا در معرفت‌شناسی عام خویش یک فیلسوف برون‌گرا با گرایش وثاقت‌گرایی است. بر این اساس، به جایگاه فرایند موثق و قابل اعتماد در توجیه باور اهتمام دارد و معتقد است زمانی یک باور موجه می‌شود که از فرایندهای قابل اعتماد به دست آمده باشد. او در همین راستا بحث کارکرد مناسب قوه معرفتی را مطرح می‌کند و معتقد است فرایند معتبر و موثق، فرایندی است که در



آن قوه معرفتی مربوط به آن فرایند کارکرد مناسبی داشته باشد و کارکرد مناسب قوه معرفتی را نیز با چهار شرط مطرح می‌کند:

الف) قوای معرفتی عملکرد صحیحی داشته باشند.

ب) قوای معرفتی در محیط مناسب خویش فعالیت کرده باشند.

ج) قوه معرفتی مطابق با برنامه‌ای که برای آن طرح‌ریزی شده فعالیت نموده باشد.

د) قوه معرفتی متناسب با اهدافی که برای آن در نظر گرفته شده فعالیت نموده باشد.

اگر قوه معرفتی در فعالیت خویش این سه نکته برایش از سوی فاعل شناسا رعایت شده باشد، واجد کارکرد صحیح خواهد شد و بدین ترتیب فرایند معرفتی حاصل از کارکرد این قوه نیز موثق و قابل اعتماد خواهد بود و نتایج به دست آمده از آن معتبر تلقی خواهد شد. او با این مبانی بیان شده در معرفت‌شناسی عام، وارد بحث معرفت‌شناسی دینی می‌شود و نظریه حس الوهی را به عنوان قوه معتبر در وصول به معرفت دینی قابل قبول و معتبر مطرح می‌کند. پلانتینگا اعتقاد دارد انسان‌ها دارای حس خداشناسی هستند؛ کار این قوه تولید باور دینی است. چنانچه فاعل شناسا در وضعیت مناسب مانند مطالعه کتاب مقدس یا مواجهه با برخی پدیده‌های جهان یا تحریک درونی روح القدس به وی دست دهد، حس خداشناسی به کار می‌افتد و باور دینی تولید می‌کند. وضعیت مناسب و کارکرد صحیح حس الوهی باعث تجربه دینی می‌شود. فرایند مؤدی به صدق در معرفت دینی پلانتینگا نه صرفاً بر صادق بودن باور، بلکه بر عملکرد حس خداشناسی، به شرط عمل صحیح و محیط مناسب، می‌تواند باور دینی را به سطح معرفت موجه و تضمین شده برساند.

### ۳-۱. نقد مبنای کلاسیک

قدیمی‌ترین دیدگاه در باب ساختار توجیه، نظریه مبنای کلاسیک است و فیلسوفانی، از جمله افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس تا بیش از دوران معاصر به آن قائل بودند. بر طبق آن، باورهای موجه ما در دو دسته باورهای پایه و غیرپایه قرار می‌گیرد. باور پایه باوری است که توجیه خود را از باور دیگری اخذ نکرده باشد و باور غیرپایه باوری که توجیه خود را از باور یا باورهای دیگر اخذ کرده باشد و در نهایت به باور یا باورهای پایه پایان می‌یابد (کشفی، ۱۳۸۳). مبنای گرایان باورهای پایه را به دو دسته باورهای بدیهی و باورهای مربوط به ادراک حسی دسته‌بندی می‌کردند. مبنای گرایان به وجود باورهای پایه و منتهی شدن هر سلسله توجیه به باورهای پایه قائل هستند. بهترین تبیین آن‌ها



مبتنی بر این امر است که باوری پایه است که خطاناپذیر باشد و همچنین توجیه باورهای غیرپایه از طریق استنتاج باورهای پایه انجام گیرد (پلانتینگا، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۰).

به اعتقاد پلانتینگا، معیار مبنائگرای کلاسیک برای توجیه باورها ناکافی است. او در نقد این دیدگاه نشان می‌دهد که دایره باورهای پایه بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که مبنائگرایان کلاسیک می‌پنداشتند. بر اساس دیدگاه او، باورهای ناظر به خود، باورهای مبتنی بر حافظه، باورهای مربوط به دیگر اشخاص، باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهای پیشینی و حتی باورهای استقرایی، در صورتی که واجد ضمانت باشند، می‌توانند «علم» تلقی شوند (Plantinga, 1993, p. 24).

پلانتینگا در نقد مبنائگرای کلاسیک دو اشکال اساسی مطرح می‌کند:

الف) پلانتینگا نخست به مشکل خودارجاعی در معیار مبنائگرای کلاسیک اشاره می‌کند. به‌گفته او، اگر معیارهای مبنائگرایان را بر خود این معیار تطبیق دهیم، روشن می‌شود که این معیار «موجه» نیست؛ زیرا نه بدیهی اولی است، نه بدیهی حسی، و نه خطاناپذیر. برخی ممکن است ادعا کنند که شواهد شهودی برای بدیهی بودن آن وجود دارد؛ اما پلانتینگا معتقد است این شواهد به اندازه‌ای نیستند که آن را در ردیف قضایای بدیهی قرار دهند. یک قضیه تنها زمانی بدیهی اولی شمرده می‌شود که فردی با دستگاه معرفتی سالم، صرفاً با فهم آن به صدق آن اذعان کند؛ درحالی‌که معیار مبنائگرایان کلاسیک چنین وضعیتی ندارد. ممکن است کسی این معیار را بفهمد اما همچنان به صدق آن قائل نشود. افزون بر این، اگر بنا باشد این معیار بر پایه اصول خود توجیه شود، باید از طریق قیاس، استقرا یا بهترین تبیین موجود، استدلالی در تأیید آن ارائه شود. پلانتینگا تصریح می‌کند که مبنائگرایان کلاسیک هرگز چنین استدلالی ارائه نکرده‌اند. بنابراین، آنان در پذیرش معیار خود به وظیفه معرفتی خویش پایبند نبوده‌اند (Plantinga, 2000, pp. 76-77).

ب) از آنجا که مبنائگرای کلاسیک باورهای پایه را تنها در گزاره‌های بدیهی اعم از عقلی و حسی و خطاناپذیر محدود می‌کند، نتیجه آن است که بسیاری از باورهایی که به صورت پایه پذیرفته‌ایم، از اعتبار ساقط می‌شوند. باورهای مربوط به حوادث گذشته یا باورهایی که درباره دیگر اشخاص داریم، نه بدیهی‌اند، نه خطاناپذیر، و نه از طریق استدلال و برهان اثبات شده‌اند؛ با این حال، آن‌ها را کاملاً معقول و پایه می‌دانیم. بنابراین، یا باید این باورهای



طبیعی خود را کنار بگذاریم و پذیرش آن‌ها را خلاف وظیفه معرفتی خود تلقی کنیم یا باید معیار سخت‌گیرانه مبنایگرایی کلاسیک را نپذیریم (Plantinga, 1983, p. 8).

این تحلیل پلانتینگا پرده از ویژگی مهمی در «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» برمی‌دارد: نوعی مبنایگرایی تعدیل‌شده. پلانتینگا همچنان در زمره مبنایگرایان قرار می‌گیرد، اما در معیار تشخیص «باورهای واقعاً پایه» با مبنایگرایان کلاسیک اختلاف دارد. مخالفت اصلی او با این گروه در این نکته است که آنان باور به خداوند را جزو باورهای واقعاً پایه نمی‌شمارند، درحالی‌که پلانتینگا این باور را واقعاً پایه و موجه می‌داند (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴، ص. ۴۲).

### ۳-۲. نظریه کارکرد صحیح و ضمانت

معرفت‌شناسی پلانتینگا در قالب نظریه تضمین و در پاسخ به اعتراضات گتیه مطرح شد. پلانتینگا از نظریه‌های رایج درباره معرفت از باور صادق موجه به ضمانت‌بخش بودن معرفت اشاره می‌کند. او تضمین را جایگزین توجیه می‌کند و با رویکردی برون‌گرایانه از مسئله «توجیه» به «تضمین» تغییر عقیده می‌دهد و معرفت را «باور صادق تضمین‌شده» می‌داند. پلانتینگا برای تبیین تضمین، از ساختار معرفتی خود شخص شروع می‌کند. او با طرح نظریه کارکرد صحیح، راه وصول به باورهای صادق را ارائه می‌دهد و توجه خود را به قوای معرفتی و ویژگی‌های فاعل شناسا معطوف می‌کند. این مؤلفه‌ها اگرچه بیرون از ساختار معرفت هستند، در تولید باور صادق مؤثرند. از دیدگاه پلانتینگا، ضمانت یک باور با چهار شرط محقق می‌شود: صحت عمل قوای معرفتی، صحت کار، محیط مناسب، داشتن هدف و برنامه. قوای معرفتی ما عملکرد صحیحی داشته باشند؛ همچنین در محیط معرفتی که برای آن محیط طرح‌ریزی شده‌اند، دارای کارکرد صحیحی باشند و این طراحی، طراحی صحیح و نیکویی باشد، به طوری که احتمال صدق باورهای تولیدشده به وسیله این قوا در حد بالایی باشد (Plantinga, 1997, p. 384).

او پس از این شروط چهارگانه، درصد نشان‌دادن ضمانت در ساختار معرفتی انسان‌ها است تا بتواند آن را با کارکرد صحیح تبیین کند. پلانتینگا بعد از شرایط ضمانت به اطلاق نظریه کارکرد صحیح بر جنبه‌های مختلف حیات معرفتی می‌پردازد. از نظر او باورهای ناظر به خودمان، باورهای مبتنی بر حافظه، باورهای ناظر به اشخاص دیگر، باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهای پیشینی و باورهای مبتنی بر استقراء در صورتی که دارای ضمانت باشند، علم تلقی می‌شوند (Plantinga, 1993, p. 139).



### ۳-۳. نقش حس خداشناسی در باور به خدا

از دیدگاه پلانتینگا، ما انسان‌ها یک قوه شناختی (حس الوهی) داریم که در شرایط مختلف، باورهایی درباره خدا در ما ایجاد می‌کند. از نظر پلانتینگا، «حس الوهی» که از دیدگاه آکویناس - کالون الهام گرفته است، می‌تواند امکان تضمین باور به خدا را تبیین کند. او بر اساس این الگو، «حس خداشناسی» را در انسان مطرح می‌کند؛ حسی که توانایی تولید باورهایی با شاخصه‌های زیر را دارد:

الف) حس خداشناسی، باور به خداوند را «باوری پایه» می‌داند. احکامی که از حس الوهی صادر می‌شوند، احکامی پایه هستند و از راه استدلال و استنتاج نظری به دست نمی‌آیند. بر اساس این دیدگاه، انسان هنگام مواجهه با آسمان شب یا چشم‌انداز کوهستان، به صورت آنی و غیراستنتاجی باور به خدا در درونش پدیدار می‌شود (Plantinga, 1983, p. 80). به عبارت دیگر، شخص ابتدا به آسمان نگاه نمی‌کند تا نتیجه بگیرد که «باید خدایی وجود داشته باشد» و سپس به خدا ایمان بیاورد؛ بلکه معرفت به خداوند از راهی فوری و غیراستدلالی حاصل می‌شود (Plantinga, 2015, p. 46).

ب) حس خداشناسی باور به خدا را «واقعاً پایه» تلقی می‌کند؛ به این معنا که فرد در اعتقاد ورزیدن به چنین باوری هیچ وظیفه معرفتی را نقض نمی‌کند. این باور در «وضعیت معرفتی مناسب» شکل می‌گیرد و مطابق با طرحی است که خداوند در وجود انسان نهاده است (Plantinga, 1999, pp. 248-249). از دیدگاه پلانتینگا تنها در صورتی می‌توان به قوای معرفتی باور داشت که خدا باور باشیم؛ چرا که خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است و مهم‌ترین تشابه انسان به خداوند، توانایی کسب معرفت است (Plantinga, 2011, p. 177).

ج) گناه سبب تضعیف و اخلال در کارکرد حس خداشناسی می‌شود. پلانتینگا تأکید می‌کند که این حس به سبب زندگی در وضعیت گناه‌آلود تضعیف شده و به سطحی نازل از عملکرد فروکاسته می‌شود؛ به گونه‌ای که ممکن است توانایی آن در تولید باورهای ناظر به خداوند کاهش یابد یا حتی زوال یابد.

د) پلانتینگا پس از بیان ویژگی‌های حس خداشناسی، به نقش «الهام و تحریک روح القدس» در شکل‌گیری باور دینی اشاره می‌کند. از نظر او، گناه انگیزه‌ها و محرک‌های حس الوهی را خاموش می‌کند، اما راه‌هایی از این وضعیت، بازگشت لطف الهی و مشارکت خداوند در



وجود انسان از طریق تحریک درونی روح القدس است. روح القدس به گونه‌ای عمل می‌کند که فرد مؤمن بتواند شکوه و زیبایی پیام انجیل را «ادراک» کند؛ و همین ادراک، زمینه شکل‌گیری باوری است مبنی بر اینکه این تعالیم از سوی خداوند آمده‌اند. این نوع باور، مشابه شیوه‌ای پدید می‌آید که حس الوهی عمل می‌کند؛ زیرا با شنیدن یا خواندن کتاب مقدس، این باور در فرد ایجاد می‌شود که آنچه ادراک می‌کند، حقیقت دارد و تعالیم خداوند است. «تحریک درونی روح القدس» نوع خاصی از ابزار شناختی و فرایند باورساز است. این فرایند، نوعی شناخت فطری ابتدایی از خداوند نیست؛ بلکه پاسخی ویژه از سوی خداوند به وضعیت گناه‌آلود انسان محسوب می‌شود. اگر حس خداشناسی در وضعیت مناسب مانند قرار گرفتن در دل طبیعت و مشاهده زیبایی‌های آن فعلیت یابد، به کار افتاده و باور دینی تولید می‌کند. اما در مواردی که این قوه به سبب گناه خاموش شده است، «تحریک درونی روح القدس» می‌تواند آن را دوباره فعال سازد و موجب تولید باور دینی پایه شود.

بر این اساس، حس خداشناسی در دو فرایند در ایجاد باور دینی نقش دارد:

الف) کارکرد صحیح حس خداشناسی در وضعیت‌های مناسب.

ب) فعال‌سازی حس بالقوه خاموش شده از طریق تحریک درونی روح القدس (Plantinga,

1999, p. 304).

پلانتینگا حس الوهی را یک «قوه شناختی پایه» می‌داند که در شرایط مناسب (دیدن زیبایی‌های طبیعت و...) بدون استدلال، باور به خدا را تولید می‌کند. پلانتینگا تصریح می‌کند که همه انسان‌ها از ابتدا به صورت بالفعل تجربه خداشناسی ندارند، بلکه تحت شرایطی این قوه به کار می‌افتد و فعال می‌شود (پلانتینگا، ۱۳۷۴، ص. ۶۱). اگر این حس در شرایط مطلوب فعال شود، به طور طبیعی باور به خدا را تولید می‌کند. پلانتینگا سه علت اصلی برای «از کار افتادن» حس خداشناسی ارائه می‌کند. این نظریه او را از سطح ادعا فراتر می‌برد و وارد تحلیل انسان‌شناختی، روان‌شناختی و الهیاتی می‌کند. از نظر پلانتینگا، حس خداشناسی بر اثر گناه تضعیف می‌شود و دچار کارکرد نامناسب می‌شود. او گناه را موجب اختلالات معرفتی می‌داند (Plantinga, 1993, p. 207). عامل دوم محیط فرهنگی و تربیتی نامناسب است که می‌تواند این قوه را «خاموش» یا «تحریف» کنند. پلانتینگا تصریح می‌کند که حس خداشناسی تنها در «شرایط مناسب» فعال می‌شود (Plantinga, 2000, p. 178). پلانتینگا بیان می‌کند که انسان می‌تواند دچار



بیماری معرفتی شود. این اختلال شبیه حالتی است که فرد توانایی تجربه زیبایی هنری یا اخلاقی را از دست می‌دهد (Plantinga, 2000, p. 210).

اختلال‌های روان‌شناختی، فرهنگی و گناه باعث می‌شوند برخی افراد هیچ باور دینی محسوس نداشته باشند، اما این امر نظریه حس خداشناسی را نقض نمی‌کند؛ بلکه بر ضرورت «شرایط مناسب» تأکید دارد.

این سؤال مطرح می‌شود که نظریه «حس خداشناسی» پلانتینگا با مسئله «تکثر ادیان» و تجارب دینی متعارض چه می‌کند؟ آیا صرف کارکرد صحیح یک قوه، ضامن صدق باورهای تولیدشده توسط آن است؟

پلانتینگا می‌گوید تفاوت میان ادیان ناشی از اختلالات عملکردی حس خداشناسی و تأثیرات محیطی است، نه نقص در اصل این قوه. پلانتینگا صریحاً می‌پذیرد که پیروان ادیان دیگر نیز ممکن است «باورهای دینی موجه» داشته باشند. اما این بدین معنا نیست که همه ادیان صحیح‌اند. پلانتینگا بر انحصارگرایی معرفتی مسیحی باقی می‌ماند (Plantinga, 2000, pp. 313-314). او اختلاف میان ادیان را دلیلی بر تناقض‌آمیز بودن کثرت‌گرایی و حقانیت انحصارگرایی می‌داند. باورهای انحصارگرا توسط قوای مولد معرفتی و در وضع و محیط مناسب تولید می‌شوند. این قوای معرفتی اگر بر اثر گناه کارکرد خود را از دست ندهند، باورهای صادق درباره خدا تولید می‌کنند که دارای شرایط تضمین هستند و این انتقادی که باور انحصارگرا فاقد تضمین لازم است منتفی می‌شود (یزدانی و جهان‌مهر، ۱۳۹۲). پلانتینگا می‌گوید ریشه اختلاف ادیان ناشی از تأثیر گناه بر حس خداشناسی است. از دیدگاه او، حس خداشناسی سالم یک خروجی دارد: خداشناسی توحیدی-مسیحی و ادیان متعارض، خروجی «غیربهنه» یک قوه شناختی خراب‌شده‌اند (Plantinga, 2000, pp. 205-210).

پلانتینگا با ارجاع به «اختلال عملکرد قوا» تکثر ادیان را تبیین می‌کند. او نمی‌تواند معیار روشنی برای تشخیص کارکرد سالم از ناسالم حس خداشناسی ارائه دهد؛ این مسئله موجب انحصارگرایی معرفتی او می‌شود. او تجارب دینی متعارض را نتیجه گناه معرفتی، فرهنگ یا شرایط نامناسب محیطی تلقی می‌کند، اما تجارب دینی متعارض را نمی‌توان صرفاً به اختلال قوای معرفتی نسبت داد.

در نظریه ضمانت پلانتینگا، اگر چهار شرط ضمانت برقرار باشد، باور تولیدشده دارای



ضمانت و بسیار محتمل‌الصدق است. پلانترینگا می‌پذیرد تضمین به معنای «صادق بودن در همه حالات ممکن» نیست؛ بلکه تضمین یعنی باور با احتمال قوی صادق می‌باشد. او می‌گوید عملکرد صحیح معیار صدق مطلق نیست، بلکه شرط موجه بودن معرفتی است. کارکرد صحیح قوه صدق را تضمین نمی‌کند، اما به لحاظ معرفتی ما را مجاز می‌کند باوری را علم بدانیم (پلانترینگا، ۱۹۹۳، صص. ۲۰۰-۲۰۳).

کارکرد صحیح صدق مطلق نیست، اما پلانترینگا می‌گوید حس خداشناسی سالم باور صادق تولید می‌کند. چون باورها صادق‌اند، پس حس خداشناسی سالم است. پلانترینگا نمی‌تواند معیار روشنی برای تشخیص کارکرد سالم از ناسالم ارائه دهد. این مسئله موجب دور در استدلال می‌شود.

### ۳-۴. جایگاه حس خداشناسی در تجربه دینی

پلانترینگا نشان می‌دهد که باورهای حسی و باورهای حاصل از «حس الوهی» هر دو از ویژگی اساسی باورهای «واقعاً پایه» برخوردارند. باور حسی زمانی واقعاً پایه است که بر تجربه مستقیم حسی فرد استوار باشد؛ به همین قیاس، باور دینی نیز در صورتی واقعاً پایه به شمار می‌آید که متکی بر تجربه دینی در وضعیت‌های معرفتی مناسب باشد. به نظر پلانترینگا، در باورهای حسی آنچه را تجربه کرده‌ایم توصیف می‌کنیم؛ اما در باورهای دینی آنچه در تجربه پدیدار می‌شود مستقیماً محتوای باور را شکل نمی‌دهد. در اینجا، باور دینی ناظر به تجربه‌ای است که از مشاهده طبیعت یا مواجهه درونی به نحو غیراستنتاجی به شکل باور به خدا در ما پدید می‌آید. به تعبیر دیگر، در تجربه حسی، باورهای حسی برخاسته از عین واقع خارجی هستند، اما در تجربه دینی، باورهای دینی برخاسته از احساس فاعل شناسا هستند؛ احساسی که با واقعیت خارجی (وجود خدا) انطباق دارد (عظیمی دخت شورکی، ۱۳۹۴، ص. ۲۸۹).

بر اساس تبیین پلانترینگا، وجود خداوند بهترین توضیح برای تجربه دینی است. در نظریه «حس خداشناسی»، فرد تجربه‌هایی از خداوند به دست می‌آورد که برخاسته از استدلال درباره وجود خدا نیستند؛ بلکه باور به خداوند به صورت آنی و بدون فرایند استنتاجی در ذهن پدیدار می‌شود (Plantinga, 2000, p. 326). بنابراین، فعالیت حس خداشناسی و قرار گرفتن در وضعیت‌های مناسب همان چیزی است که وقوع تجربه دینی را ممکن ساخته و علت شکل‌گیری باورهای خداشناختی در ما به شمار می‌آید (شیروانی، ۱۳۹۱).



از دیدگاه پلانتینگا، حس خداشناسی در شرایط مناسب باور به خدا را به صورت باور پایه تولید می‌کند. او تصریح می‌کند که نظام‌های الهیاتی غیرمسیحی از خروجی «ناکارآمد یا مختل» حس خداشناسی حاصل شده‌اند. از این منظر، آیا نظام الهیاتی ملاصدرا نشانه اختلال معرفتی تلقی می‌شود؟ بنابراین، چگونه تلفیق آن با دیدگاه ملاصدرا ممکن است؟

پلانتینگا دو ادعا را مطرح می‌کند: ادعای معرفت‌شناختی که باور دینی می‌تواند بدون استدلال، موجه و تضمین شده باشد و ادعای الهیاتی که باور صحیح، باور مسیحی است. پلانتینگا از حیث الهیاتی خروجی حس خداشناسی را مسیحی می‌داند، اما از حیث معرفت‌شناختی چنین انحصاری را اثبات نمی‌کند. پلانتینگا اذعان می‌کند که ساختار معرفتی حس خداشناسی قابل تعمیم است. اما محتوای مسیحی آن شرط الهیاتی است، نه شرط معرفت‌شناختی (Plantinga, 2000, p. 181).

ملاصدرا معتقد است خداشناسی وجودی و حضوری است. انسان در مرتبه‌ای از تشکیک وجود به نحو حضوری به مبدأ هستی متصل است. در این چارچوب، آنچه پلانتینگا حس خداشناسی می‌نامد، در فلسفه صدرایی نحوه‌ای از وجود نفس و شدت وجودی آن است؛ در ملاصدرا گناه از حجاب و ضعف وجودی نفس است؛ در پلانتینگا گناه باعث آسیب زدن به حس خداشناسی و اختلال در کارکرد قوه می‌شود. تعارض میان ملاصدرا و پلانتینگا تعارض معرفت‌شناختی نیست، بلکه تعارض الهیاتی و تفسیری است. با تفکیک سطح «ساختار توجیه» از «محتوای الهیاتی» می‌توان نشان داد که علم حضوری صدرایی نه رقیب، بلکه تعمیق هستی‌شناختی حس خداشناسی است.

#### ۴. تحلیل تطبیقی: ایجاد گفت‌وگو میان دو دیدگاه

ملاصدرا و پلانتینگا هر دو با مبانی فلسفی متفاوت، معیارهایی برای معرفت دینی عرضه می‌کنند. ملاصدرا معرفت دینی را در هستی‌شناسی وحدت وجود و علم حضوری می‌فهمد؛ پلانتینگا شرط «کارکرد صحیح قوای معرفتی در محیط مناسب» را معیار عقلانیت باور دینی قرار می‌دهد. مقصود این تحلیل فراهم آوردن پایه‌ای برای گفت‌وگوی نظری و انتقادی است.

برای ایجاد گفت‌وگو میان دو دیدگاه، ادعاها و پاسخ‌های مرتبط هر دو دیدگاه را بیان می‌کنیم:

۱. ادعای ملاصدرا: علم حضوری و اتحاد وجودی بنیاد معرفت دینی است. پاسخ پلانتینگا:



اگر معرفت حقیقی صرفاً وجودی باشد، چگونه می‌توان عملکرد آن را بین افراد مختلف سنجید؟ اینجاست که معیارهای عملکرد صحیح وارد می‌شوند.

۲. ادعای پلانترینگا: باور دینی می‌تواند بدون استدلال قیاسی عقلانی باشد اگر محصول کارکرد صحیح قوای معرفتی در محیط مناسب باشد. پاسخ ملاصدرا: این توجیه کارکردی نمی‌تواند عمق تجربه شهودی و تحقق وجودی معرفت دینی را توصیف کند. تجربه اتحاد و علم حضوری دلالت‌های وجودی دارد که فراتر از فهم کارکرد صحیح است. اکنون به نقد درونی هر دیدگاه از منظر دیدگاه دیگر می‌پردازیم:

نقد پلانترینگا از منظر ملاصدرا: مدل پلانترینگا چون بر عملکرد صحیح تکیه دارد، اگر معرفت دینی صرفاً تابع عملکرد سازوکارها باشد، مؤلفه‌های متافیزیکی که در معرفت دینی هست نادیده گرفته می‌شود.

نقد ملاصدرا از منظر پلانترینگا: تجربه شهودی ملاصدرا منحصر به ذهن فرد است؛ ملاصدرا نیاز دارد سازوکاری برای ارتباط تجربه شهودی با معیارهای عقلانی عمومی ارائه دهد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا «تضمین» پلانترینگا می‌تواند «یقین» مورد ادعای ملاصدرا در علم حضوری را تأمین کند؟ پرسش از نسبت میان «تضمین» در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و «یقین» در علم حضوری ملاصدرا، ناظر به دو الگوی کاملاً متفاوت از منشأ، ساختار و معیارهای معرفت است. یقین حضوری به معنای «بی‌واسطگی» و «خطاناپذیری ذاتی» است؛ زیرا معلوم در مرتبه وجودی نفس تحقق می‌یابد. پلانترینگا حتی در بهترین حالت تضمین، معرفت خطاپذیر را می‌پذیرد و صرفاً می‌کوشد نشان دهد که باورهای دینی همچون اعتقاد به وجود خدا می‌توانند «موجه، تضمین‌شده و عقلانی» باشند. بنابراین، تضمین پلانترینگا از حیث ساختار هرگز قصد ارائه «معرفت خطاناپذیر» ندارد. در نتیجه، تضمین پلانترینگا از سنخ کارکرد معرفتی است اما یقین صدرا از سنخ وجودی؛ این دو سنخ معرفت از نظر مبنا قابل تقلیل به یکدیگر نیستند. با توجه به تفاوت‌های بنیادی در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، باید گفت تضمین پلانترینگا نمی‌تواند «یقین» مورد ادعای ملاصدرا در علم حضوری را تأمین کند.

ملاصدرا و پلانترینگا هر دو به توجیه معرفت دینی می‌پردازند، اما از دو مبنا کاملاً متفاوت



شروع می‌کنند. این تفاوت متافیزیکی پیامدهای عمیقی برای توجیه، معیار صدق و ساختار معرفت دینی دارد.

نسبت معرفت دینی و ساختار واقعی: در ملاصدرا، معرفت دینی مستقیماً درون ساختار هستی جای می‌گیرد. از آنجاکه وجود اصیل و دارای مراتب تشکیکی است، معرفت نیز مرتبه‌ای از وجود محسوب می‌شود. پیامد متافیزیکی این دیدگاه آن است که صدق معرفت دینی وابسته به نحوه تحقق وجودی نفس است، نه صرفاً به انطباق گزاره با واقع. در پلانتینگا، معرفت دینی در چارچوب متافیزیک الهیاتی مبتنی بر طراحی الهی فهم می‌شود. در اینجا، معرفت دینی درون ساختار وجودی نفس تکوین نمی‌یابد، بلکه نتیجه کارکرد صحیح قوای شناختی است.

پیامدهای انسان‌شناختی: در حکمت متعالیه، انسان موجودی سیال و در حال اشتداد وجودی است. معرفت دینی نتیجه حرکت جوهری نفس و ارتقای مرتبه وجودی اوست. در پلانتینگا، انسان فاعل معرفتی است با ساختاری ثابت؛ تفاوت‌ها به شرایط محیط معرفتی و سلامت قوای شناختی بازمی‌گردد. پیامد متافیزیکی این دیدگاه، غیرووجودی بودن تفاوت مراتب معرفت است.

نقش خداوند در تحقق معرفت دینی: در ملاصدرا، معرفت دینی دارای ریشه وجودشناختی مستقیم در فیض الهی است، اما در پلانتینگا خداوند طراح نظام شناختی انسان است، نه لزوماً فاعل مستقیم تحقق هر باور دینی خاص. این امر نوعی فاصله متافیزیکی میان خدا و محتوای باور دینی ایجاد می‌کند.

پیامد برای توجیه و معرفت دینی: در ملاصدرا، معرفت دینی اتحاد وجودی میان نفس و معلوم است. معلوم در مرتبه وجودی نفس تحقق می‌یابد، نه به عنوان بازنمایی ذهنی. یقین در این حالت خطاناپذیر و بی‌واسطه است. توجیه معرفت دینی دیگر مبتنی بر استدلال یا تحلیل برهانی نیست. علم حضوری درونی و بی‌واسطه، مبنای عقلانیت و صدق است. بنابراین، معرفت دینی در نظام صدرا خودتوجیه است. پلانتینگا توجیه معرفت دینی را در قالب نظریه عملکرد صحیح مطرح می‌کند. توجیه معرفت دینی فرایندی کارکردی و نسبی است؛ امکان شکست یا نقصان وجود دارد، حتی اگر قوه به طور طراحی شده وجود داشته باشد؛ بنابراین معرفت دینی بی‌نیاز از محیط و طراحی صحیح نیست و نیازمند شرایط تحقق عملی است. اختلاف ملاصدرا و پلانتینگا در معرفت دینی، اختلافی در سطح بنیادین است؛ یکی



معرفت دینی را «تحقق وجودی حقیقت در نفس» می‌داند و دیگری «باور صادق تضمین شده در چارچوب طراحی الهی». در ملاصدرا، معرفت دینی «وجودی شدن حقیقت» است؛ در پلانتینگا، «درست‌کارکردن یک سازوکار معرفتی».

این سؤال مطرح می‌شود که در توجیه معرفت دینی اگر حق با ملاصدرا باشد، چه اشکالی بر پلانتینگا وارد است؟ اگر علم حضوری ملاصدرا درست باشد، صدق و توجیه ذاتی است و هیچ وابستگی به عملکرد صحیح ندارد؛ یعنی دیدگاه پلانتینگا صرفاً مبتنی بر شرایط مادی و روان‌شناختی است و نمی‌تواند «یقین خطاناپذیر» ارائه دهد. پلانتینگا تنها می‌تواند عقلانیت و موجه بودن باورهای دینی را توضیح دهد، اما اتحاد وجودی با معلوم را نمی‌تواند توجیه کند. حال اگر حق با پلانتینگا باشد، چه اشکالی بر ملاصدرا وارد است؟ اگر صدق و توجیه معرفت دینی تابع کارکرد صحیح قوا باشد، یقین مطلق علم حضوری غیرقابل تحقق است. پس ملاصدرا که ادعا می‌کند علم حضوری خطاناپذیر است، در جهان واقعی قابل اثبات نیست. علم حضوری در ملاصدرا تجربه‌ای بی‌واسطه است و در قابلیت انتقال محدودیت دارد. اگر کارکرد صحیح مبنای توجیه باشد، می‌توان معرفت موجه را حتی بدون اتحاد وجودی هم تجربه کرد.

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که تفاوت متافیزیکی در معرفت‌شناسی، تعیین‌کننده امکان توجیه معرفت دینی است. این دو رویکرد منطقاً قابل جمع نیستند؛ اگر یکی درست باشد، دیگری با نقصان مواجه می‌شود. این مقایسه امکان ایجاد الگوی ترکیبی برای نظریه‌های معرفت دینی را فراهم می‌کند.

با توجه به نکات فوق، می‌توان مدلی پیشنهاد کرد که نقاط قوت هر دو را ترکیب کند:

۱. پایه هستی‌شناختی از ملاصدرا گرفته می‌شود؛ یعنی قبول اینکه معرفت دینی می‌تواند وجودی و متافیزیکی باشد.
۲. معیارهای کارکردی از پلانتینگا گرفته می‌شود؛ یعنی شروط ضمانت برای صحت عملکرد قوای معرفتی.
۳. مکانیزم تلفیقی: هرگاه علم حضوری با شاخص‌های کارکردی مورد قبول هم‌خوانی یابد، آن «معرفت دینی وجودی-کارکردی» خوانده شود.



## ۵. ارزیابی نهایی و ارائه الگوی پیشنهادی

پس از تحلیل تطبیقی میان مبانی معرفت دینی، اکنون به ارزیابی نهایی می‌پردازیم و الگوی تلفیقی پیشنهادی را بیان می‌کنیم.

الگوی «وجودی-کارکردی» یک چارچوب ارزیابی عقلانیت باورهای دینی است که از ترکیب دو مؤلفه بنیادی حاصل می‌شود: الف) «عمق هستی‌شناختی و تحقق معرفتی» مشتق از آموزه‌های ملاصدرا (علم حضوری، تشکیک وجود، اتحاد عاقل و معقول)؛ ب) «معیارهای کارکردی و آزمون‌پذیر» مشتق از نظریه ضمانت پلانتینگا.

هدف عینی این الگو آن است که باور دینی را نه صرفاً تجربه‌ای درون‌ذهنی و نه صرفاً محصولی عمل‌کردی تلقی کند، بلکه تنها زمانی آن را عقلانی و موجه بداند که هم وزن وجودی معرفت را دارد و هم شواهد کارکردی آن را تأیید می‌کند. باور دینی باید هم از نظر هستی‌شناختی و هم از نظر معرفت‌شناسی تحلیلی دارای ضمانت باشد.

در معرفت‌شناسی دینی معاصر یک شکاف توجهی وجود دارد: سنت‌های درون‌سنتی (مثل صدرا) معرفت دینی را عمق می‌دهند، اما در فضای بین‌الذهانی معیارهای آزمون‌پذیر ندارند؛ معرفت‌شناسی تحلیلی (مثل پلانتینگا) معیارهای آزمون‌پذیر ارائه می‌دهد، اما عمق هستی‌شناختی معرفت دینی را نادیده می‌گیرد. این الگوی نوین عمق درون‌سنتی را حفظ می‌کند و هم‌زمان سازوکار معیارهای آزمون‌پذیر را فراهم می‌آورد. بدین‌سان شکاف میان «شهود درون‌سنتی» و «معیارهای عقلانی» بیرونی به‌طور عملی و نظری کاهش می‌یابد.

هدف آن است که نشان دهیم چگونه می‌توان عمق هستی‌شناختی باور دینی را حفظ کرد و هم‌زمان معیاری عقلانی و بین‌الذهانی برای توجیه باور دینی فراهم آورد؛ لذا تلفیق این دو می‌تواند کاستی‌های هر یک را پوشش دهد.

الگوی پیشنهادی اگر فقط هستی‌شناختی باشد، این امر کارکرد اجتماعی باور دینی را تضعیف می‌کند و اگر فقط کارکردی باشد، تجربه عمقی دین نادیده گرفته می‌شود.

در عقلانیت دینی وجودی-کارکردی، باور دینی زمانی «عقلانی و موجه» است که دارای سه شرط زیر به‌طور هم‌زمان باشد:

شرط اول: در باور دینی، علم حضوری تنها زمانی معتبر است که قوای شناختی فرد در شرایط طبیعی و بدون خطا عمل کرده باشند.



شرط دوم: در باور دینی، تجربه حضوری و اصالت وجودی تنها وقتی قابل اعتماد است که شرایط محیطی فرد امکان تحقق درست معرفت دینی را فراهم کند.  
شرط سوم: علم حضوری باید متوجه واقعیت موجودات یا حقایق الهی باشد؛ یعنی باور دینی دارای اصالت وجودی بوده و با حقیقت متناسب باشد.

### نتیجه‌گیری

الگوی نوین عقلانیت دینی از ترکیب دو مؤلفه بنیادی حاصل می‌شود: عقلانیت دینی وجودی-کارکردی که دارای سه شرط است: الف) در باور دینی، علم حضوری تنها زمانی معتبر است که قوای شناختی فرد در شرایط طبیعی و بدون خطا عمل کرده باشند. ب) در باور دینی، تجربه حضوری و اصالت وجودی تنها وقتی قابل اعتماد است که شرایط محیطی فرد امکان تحقق درست معرفت دینی را فراهم کند. ج) در باور دینی، علم حضوری باید متوجه واقعیت موجودات یا حقایق الهی باشد؛ یعنی باور دینی دارای اصالت وجودی بوده و با حقیقت متناسب باشد. این الگوی پیشنهادی مشکل معرفت‌شناسی دینی را حل می‌کند؛ زیرا سنت اسلامی باور دینی را اصیل می‌داند، ولی معیار آزمون‌پذیر ندارد. فلسفه تحلیلی معیار عقلانی دارد، ولی تجربه دینی را تقلیل می‌دهد. الگوی جدید این دو را هم‌زمان فراهم می‌کند: باور دینی هم عمق وجودی و شهودی دارد (مؤلفه‌های ملاصدرا) و هم معیارهای عقلانی و قابل سنجش (مؤلفه‌های پلانتینگا).

### ملاحظات اخلاقی

#### حامی مالی

این مقاله از تأمین مالی هیچ نهاد و مؤسسه‌ای برخوردار نبوده است.

#### مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول عهده‌دار انتخاب موضوع، تحلیل و تبیین و ارائه الگوی پیشنهادی است و در مفهوم‌سازی مقاله، نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن، نسخه بازبینی شده و ویرایش شده و... کسی با او مشارکت نداشته است.



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

نویسنده در آماده‌سازی مقاله، در ترجمه انگلیسی از هوش مصنوعی چت جی‌پی‌تی استفاده کرده و سپس محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش نموده است و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرد.

### **تعارض منافع**

نویسنده در نگارش مقاله هیچ تعارض منافی ندارد.

### **پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

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

### **بیانیه دسترسی به داده‌ها**

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



## فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*. قم: بوستان کتاب.
۲. ارشد ریاحی، علی؛ و رهبری، مسعود. (۱۳۹۵). *مبانی فلسفی وحی در اندیشه ملاصدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی* (دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، (۳۱)، ۳-۱۸.
۳. پلانتینگا، آلوین. (۱۳۸۱). *عقل و ایمان* (ترجمه بهناز صفری). قم: اشراق.
۴. پلانتینگا، آلوین. (۱۳۷۴). *آیا اعتقاد به خدا واقعا پایه است؟. در پلانتینگا و دیگران* (ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی). قم: مؤسسه فرهنگی صراط.
۵. جوادی، محسن. (۱۳۸۵). *نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی. خردنامه صدرا*، (۳۲)، ۲۹-۴۳.
۶. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۶). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله؛ و قنواتی، علی. (۱۴۰۴). *بررسی چالش‌ها و کارکردهای معرفت‌شناسی دینی از دیدگاه پلانتینگا. قبسات*، ۳۰(۱۵۰)، ۶۳-۸۸. <https://doi.org/10.22034/QABASAT.2025.725049>.
۸. خادمی، عین‌الله و عباسی‌کیا، کبری. (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینگا با مسئله شرور. پژوهش‌های هستی‌شناختی*، (۱۱)، ۱۷-۴۴.
۹. ذاکری، مهدی، و عمادزاده، حسین. (۱۳۹۶). *منابع معرفت از نظر ملاصدرا. خردنامه صدرا*، (۸۷)، ۷۹-۹۲.
۱۰. رضایی، مرتضی. (۱۳۸۶). *درآمدی بر معرفت‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. شیروانی، علی. (۱۳۹۱). *بازسازی برهان تجربه دینی بر اساس دیدگاه پلانتینگا. پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ۱(۱۰)، ۵۵-۷۴. <https://doi.org/10.30497/PRR.2012.1055>
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب* (تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی با اشراف سید محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۷). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (ج ۶، تصحیح احمد احمدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* (تصحیح سید مصطفی محقق داماد). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). *شرح اصول الکافی* (ج ۳، تصحیح محمود فاضل یزدی مطلق). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). **المبدأ و المعاد** (ترجمه جعفر شانظری). قم: انتشارات دانشگاه قم.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۱). **بداية الحكمة** (ترجمه و شرح علی شیروانی). قم: انتشارات دارالعلم.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی** (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. عظیمی دخت شورکی، حسین. (۱۳۹۴). **معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۲. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۷). **علم حضوری**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. کشفی، عبدالرسول. (۱۳۸۳). **مبناگری و برهان تسلسل**. فصلنامه اندیشه دینی، ۶ (۱۰)، ۱۲۳-۱۳۲.
۲۴. یزدانی، عباس؛ و جهان‌مهر، مهدی. (۱۳۹۲). **مقایسه دیدگاه تکثرگرایی دینی هیک با دیدگاه انحصارگرایی دینی پلانتینگا**. *مجله الهیات تطبیقی*، ۴ (۱۰)، ۷۱-۸۲. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6765.1588>
25. Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
26. Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
27. Plantinga, Alvin. (1999). *Warranted Belief in God*. In *Philosophy of Religion: The Big Questions* (ed. Eleonore Stump & Michael J. Murray). Malden, MA: Blackwell.
28. Plantinga, Alvin. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
29. Plantinga, Alvin. (1997). Is belief in God Rational?. In *Rationality and Religious Belief* (ed. C. F. Delaney). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
30. Plantinga, Alvin. (2015). *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
31. Plantinga, Alvin. (1983). Reason and Belief in God. In *Faith and Reason* (ed. A. Plantinga & N. Wolterstorff). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
32. Plantinga, Alvin. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*. New York: Oxford University Press.



## Resources

### *The Holy Qur'ān.*

1. 'ubūdiyat, 'A. (2006). *Darāmadi beh nizām-e hikmat-e Ṣadrāṭ* (An introduction to the Ṣadrian system of wisdom) (Vol. 1). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī wa Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
2. Arshad Riyāhī, 'A., & Mas'ūd, R. (2016). Mabānī-ye falsafī-ye waḥy dar andīshah-ye Mullā Ṣadrā (Philosophical principles of revelation in Mullā Ṣadrā's thought). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī*, 31, 3–18. [In Persian]
3. Āshtiyānī, J. (2008). *Zindaḡināmeḥ wa ārā-e falsafī-ye Mullā Ṣadrā* (Biography and philosophical views of Mullā Ṣadrā). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
4. 'Azīmī Dukht Shūrākī, Ḥ. (2015). *Ma'refat-shenāsī-ye bāwar-e dīnī az dīdgāh-e Plāntīngā* (Epistemology of religious belief from Plantinga's perspective). Qom: Pazhūhishgāh-e Ḥawzeh va Dāneshgāh. [In Persian]
5. Fanāṭ Eshkewarī, M. (2008). *Rūyārū-ye 'ilm* (Face-to-face science). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī wa Pazhūhishī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
6. Ḥuseyn-zādeh, M. (2007). *Manābe'-e ma'refat* (Sources of knowledge). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzishī wa Pazhūheshī-ye Imām Khumaynī. [In Persian]
7. Jawādī, M. (2006). *Nazarīyeh-ye Mullā Ṣadrā darbārah-ye 'aql-e 'amalī* (Mullā Ṣadrā's theory on practical reason). *Ṣadrā-ye Hikmat*, 32, 29–43. [In Persian]
8. Kāshifī, 'A. R. (2004). Asālat-garāṭ wa burhān-e Estemrār (Foundationalism and the argument of continuity). *Faṣḡnāmeḥ-ye Andīsheh-ye Dīnī*, 6(10), 123–132. <https://doi.org/10.22099/jrt.2004.1236> [In Persian]
9. Plantinga, A. (1983). Reason and belief in God. In A. Plantinga & N. Wolterstorff (Eds.), *Faith and rationality*. University of Notre Dame Press.
10. Plantinga, A. (1993a). *Warrant and proper function*. Oxford University Press.
11. Plantinga, A. (1993b). *Warrant: The current debate*. Oxford University Press.
12. Plantinga, A. (1997). Is belief in God rational? In C. F. Delaney (Ed.), *Rationality and religious belief*. University of Notre Dame Press.
13. Plantinga, A. (1999). *Warranted belief in God*. In E. Stump & M. J. Murray (Eds.), *Philosophy of religion: The big questions*. Blackwell.
14. Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press.



15. Plantinga, A. (2002). *Reason and faith* (B. Šafari, Trans.). Qom: Ishraq. [In Persian]
16. Plantinga, A. (2005). Is belief in God really fundamental? (E. Sultānī & A. Narāqī, Trans.). In A. Plantinga et al., *Pluralism, tolerance and religious belief*. Qom: Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Šerāṭ. [In Persian]
17. Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: Science, religion and naturalism*. Oxford University Press.
18. Plantinga, A. (2015). *Knowledge and Christian belief*. Cambridge University Press.
19. Rezāī, M. (2007). *Darāmadī bar ma'rafat-shenāsī* (An introduction to epistemology). Qom: Mu'assasah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī. [In Persian]
20. Mullā Šadrā, M. ibn I. (1975). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return). Tehran: Anjuman-e Hekmat wa Falsafeh-ye Trān. [In Persian]
21. Mullā Šadrā, M. ibn I. (1981). *Al-Hikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-aqlīyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vols. 1–3, 6–7). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
22. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2002). *Al-Hikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-aqlīyah al-arba'ah* (Vol. 6) (A. Aḥmadī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Hikmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
23. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2003). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses on spiritual paths) (M. Muḥaqiq Dāmād, Ed.). Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
24. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2006). *Sharḥ 'uṣūl al-kāfī* (Commentary on The Sufficient principles) (Vol. 3) (M. Fāḍil Yazdī Muṭlaq, Ed.). Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
25. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2011). *Mabdā-e ma'ād* (The origin of the resurrection) (J. Shanzarī, Ed.). Qom University. [In Persian]
26. Mullā Šadrā, M. ibn I. (2017). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Hekmat-e Eslāmī-ye Šadrā. [In Persian]
27. Shīrawānī, 'A. (2012). Bāzāsāzi-ye burhān-e tajrubeh-ye dīnī bar asās-e dīdgāh-e Plāntīngā (Reconstruction of the argument from religious experience based on Plantinga's view). *Nāmeḥ-ye Hekmat*, 1(10), 55–74. <https://doi.org/10.30497/PRR.2012.1055> [In Persian]
28. Ṭabāṭabāṭī, S. M. Ḥ. (2002). *Bidāyat al-hikmah* (The beginning of wisdom) ('A. Shīrwānī, Trans. & Comm.). Qom: Dār al-'ilm. [In Persian]
29. Yazdānī, 'A., & Jahān Mehr, M. (2013). Muqāyeseh-ye naẓariyeh-ye pluralism-e dīnī-e Hik



bā nazariyeh-ye ihtishār-garāyi-ye dīnī-e Plāntīngā (Comparing Hick's religious pluralism with Plantinga's religious exclusivism). *Kalām-e Taṭbīqī*, 4(10), 71–82. [In Persian]

30. Zākīrī, M., & 'Imād-zādeh, Ḥ. (2017). Manābi'-e ma'rifat az dīdgāh-e Mullā Ṣadrā (Sources of knowledge from the perspective of Mullā Ṣadrā). *Ṣadrā-ye Ḥikmat*, 87, 79–92. [In Persian]





# Components of Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s Anthropology and Its Brief Application to the Foundations of Transcendent Wisdom: An Analytical-Theoretical Rereading

📧 Sa’īd Famil-Dardashty <sup>1</sup> | 📧 Mehrdad Hasan-Beygi <sup>2</sup>

1. Corresponding Author, PhD in Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [famildardashtysaeedfamil@gmail.com](mailto:famildardashtysaeedfamil@gmail.com)
2. PhD in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. Email: [mehrdadhasanb@gmail.com](mailto:mehrdadhasanb@gmail.com)



## Article Info

**Article type:**  
Research Article

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

## Keywords

Nūr al-Dīn al-‘irāqī,  
Anthropology, Eternal  
Necessity, Union of  
Knowledge, Knower,  
and Known, Reciprocal  
Relation of States  
between Soul and Body,  
Religious Rituals.



## Abstract

**S**ayyid Nūr al-Dīn Arākī, known as Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī, is regarded as a prominent contemporary scholar. Despite his complete mastery in the fields of jurisprudence (Fiqh), principles of jurisprudence (‘Uṣūl), and Qur’ānic exegesis (Tafsīr), he is also considered an authority in the rational sciences. In this research, the authors employ a descriptive-analytical method to extract and explain the opinions and theories of this prominent figure in the field of anthropology, and to briefly apply these theories to the foundations of Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta’āliyah). Among the most important components of al-‘irāqī’s anthropology are: belief in the sacred as the criterion of human rationality; human existence as a microcosm corresponding to the existence of the macrocosm; the human soul as a mobile and evolving reality; the elemental body and the super-soul as the two lower and higher levels of the human soul; reaching God as the ultimate goal and perfection of the human soul; harmony between human action and existential form; faith as the main factor in the strength and perfection of the human soul; and the removal of egoism as the wisdom behind establishing religious rituals. The brief application of these components to the foundations of Transcendent Wisdom shows that they are applicable to and interpretable through certain fundamental principles of Transcendent Wisdom, such as the eternal necessity and infinity of God, God and His manifestations being the totality of perfection, the substantial motion of the soul, the unity of the soul and the body, the union of knowledge, the knower, and the known, and the reciprocal relation of states between the soul and the body. The purpose of this application is to explain the use that al-‘irāqī, as a prominent jurist and exegete, has made of the capacities of Transcendent Wisdom – an explanation that itself bears witness to the sublimity of Ṣadriān wisdom, enriched by its religious and Qur’ānic character.

**Cite this article:** Famil-Dardashty, S.; Hasan-Beygi, M. (2025). Components of Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s Anthropology and Its Brief Application to the Foundations of Transcendent Wisdom: An Analytical-Theoretical Rereading. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 179-208. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7692.1667>





## Extended Abstract

### Introduction

The present research aims to extract and explain the opinions and theories of Āqā Nūr al-Dīn al-irāqī, a prominent figure in the field of anthropology, and to briefly apply these theories to the foundations of Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah). The main goal of this research is to explain the use that al-irāqī, as a prominent jurist and commentator, has made of the capacities of wisdom in explaining his opinions. No significant research has been conducted so far on the thoughts of al-irāqī, and this work plays the role of a pioneering step in the field. On this basis, the presentation of topics such as 'belief in the sacred as the criterion of human rationality,' 'human existence as a microcosm corresponding to the existence of the macrocosm,' 'the human soul as a mobile and evolving reality,' 'the elemental body and the super-soul as two lower and higher levels of the human soul,' 'reaching God as the ultimate goal and perfection of the human soul,' 'harmony between human action and existential form,' 'faith as the main factor in the strength and perfection of the human soul,' and 'the elimination of egoism as the wisdom behind establishing religious rituals' in al-irāqī's thought, and their application to the foundations of Transcendent Wisdom, are considered the distinctive features of this research. The audience of this research is both seminary and academic scholars.

### Method

This research is a theoretical-fundamental study conducted using a descriptive-analytical method. The data were collected through library research, focusing on the extant works of Āqā Nūr al-Dīn al-irāqī, including his writings in jurisprudence, Qur'ānic exegesis, and rational theology, as well as primary sources of Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah), particularly the works of Mullā Ṣadrā and his major commentators. The research proceeded in three stages. First, the relevant texts were examined to extract al-irāqī's explicit and implicit views on human nature, the soul, the body, and the ultimate goal of human existence. Second, the extracted components were systematically categorized into key anthropological themes, such as the criterion of rationality, the microcosm-macrocosm correspondence, the nature of the soul, and the role of faith and religious rituals. Third, each of these components was compared with the foundational principles of Transcendent Wisdom in order to identify points of convergence and applicability. The comparative analysis was guided by standard philosophical principles including the primacy of existence (Aṣṣālah al-wujūd), substantial motion (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah), and the union of the knower and the known (Ittiḥād al-āqil wa al-Ma'qūl). Throughout the research, methodological rigor was maintained by ensuring accurate citation, avoiding anachronistic interpretations, and respecting the intellectual context of each thinker.



## Findings

The application of issues raised in Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s anthropology to the principles and foundations of Transcendent Wisdom is evident in several respects. These include: the view that belief in the sacred is the criterion of human rationality; the conception of human existence as a microcosm in accordance with the existence of the macrocosm; the understanding of the human soul as a mobile and evolving reality; the distinction between the elemental body and the super-soul as two lower and higher levels of the human soul; the idea that reaching God is the ultimate goal and perfection of the human soul; the harmony between human action and existential form; the notion that faith is the main factor in the strength and perfection of the human soul; and the understanding that the removal of egoism is the wisdom behind establishing religious rituals. All of these themes, as articulated in ‘irāqī’s anthropology, demonstrate a clear applicability to the principles and foundations of Transcendent Wisdom.

## Discussion

The findings demonstrate that Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s anthropological views, though articulated within the framework of jurisprudence and Qur’ānic exegesis, are systematically congruent with several foundational principles of Transcendent Wisdom. The view that belief in the sacred is the criterion of human rationality corresponds directly to the Ṣadrian principle of the infinity of the Necessary Being (God), for it is only through acknowledging the Absolute that human reason finds its true measure. Likewise, al-‘irāqī’s conception of the human being as a microcosm that mirrors the macrocosm reflects the principle of the correspondence of worlds (Taṭābuq al-‘awālim), a cornerstone of Ṣadrian cosmology. His understanding of the soul as a mobile and evolving reality anticipates, and is fully compatible with, Mullā Ṣadrā’s theory of substantial motion (al-Ḥarakah al-Jawhariyyah) and the doctrine of corporeal origination and spiritual subsistence (Jismāniyat al-Ḥudūth wa Rūḥāniyat al-Baqā’). The distinction between the elemental body and the super-soul as the two lowest and highest levels of the human soul finds its ontological ground in the Ṣadrian gradation of worlds, from the material to the purely intelligible. Finally, al-‘irāqī’s assertion that reaching God is the ultimate perfection of the soul is consistent with the possibility of motion in abstract beings, a subtle but crucial development in Transcendent Wisdom. These convergences suggest that al-‘irāqī, far from being a mere jurist, deliberately employed the philosophical capacities of Ṣadrian wisdom to deepen and refine his religious anthropology, thereby demonstrating the mutual enrichment of Fiqh, exegesis, and philosophy in the later Islamic intellectual tradition.

## Conclusion

This study has extracted and systematically articulated the main components of Āqā Nūr al-Dīn al-‘irāqī’s anthropology, including the criteria of rationality, the microcosm-macrocosm relation, the dynamic nature of the soul, the hierarchical levels of the human being, and the ultimate goal of union with God. Each of these components has



been shown to be applicable to fundamental principles of Transcendent Wisdom, such as the infinity of the Necessary Being (God), the correspondence of worlds, substantial motion, the gradation of existence, and the possibility of motion in abstract realities. The brief application confirms that al-‘irāqī, a prominent jurist and exegete, effectively drew upon the resources of Ṣadrian philosophy to ground his anthropological views, a fact that itself testifies to the unique ability of Transcendent Wisdom to integrate rational demonstration with religious and Qur’ānic insights. Future research may extend this comparative approach to other figures in the later Islamic scholarly tradition and explore the practical implications of these anthropological principles for the understanding of religious rituals and moral psychology.

### ***Author Contributions***

In this article, the first author was responsible for 60% of the work, including data extraction, and the second author was responsible for 40% of the work, including data analysis.

### ***Data Availability Statement***

No data are available.

### ***Ethical Considerations***

In this article, the authors have avoided data falsification, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct.

### ***Funding***

This article has not received any conflicting funding from any institution.

### ***Conflict of Interest***

There are no conflicts of interest in writing this article.

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

No artificial intelligence sources were used in the writing of this article.



## بازخوانی تحلیلی- نظری مؤلفه‌های انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی و تطبیق اجمالی آن بر مبانی حکمت متعالیه

سعید فامیل دردشتی | مهرداد حسن بیگی

1. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [familardashtysaeedfamil@gmail.com](mailto:familardashtysaeedfamil@gmail.com)
2. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. رایانامه: [me.hasanbaygi@gmail.com](mailto:me.hasanbaygi@gmail.com)

### چکیده

سید نورالدین اراکی، معروف به آقانورالدین عراقی، از علمای نامی معاصر به شمار می‌رود که با وجود تبحر تام در حوزه «فقه و اصول» و «تفسیر قرآن»، در زمینه «علوم عقلی» نیز شخصیتی صاحب نظر محسوب می‌شود. در این تحقیق، نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال استخراج و تبیین آراء و نظریات این شخصیت برجسته در حوزه «انسان‌شناسی» و تطبیق اجمالی این نظریات بر مبانی حکمت متعالیه هستند. از مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناسی عراقی می‌توان به مواردی نظیر «باور به امر قدسی ملاک عقلانیت انسان»، «وجود انسان به مثابه عالم صغیر مطابق با وجود عالم کبیر»، «نفس انسان به مثابه حقیقتی سیار و شونده»، «بدن عنصری و فوق روح دو مرتبه ادنی و اعلای نفس انسانی»، «وصول به خداوند غایت و کمال نهایی نفس انسانی»، «هماهنگی میان عمل و شاکله وجودی انسان»، «ایمان عامل اصلی قوت و استكمال نفس انسانی» و «رفع انانیت حکمت وضع مناسب شرعی» اشاره نمود. تطبیق اجمالی مؤلفه‌های مذکور بر مبانی حکمت متعالیه مبین این حقیقت است که این مؤلفه‌ها با برخی از مبانی بنیادین حکمت متعالیه نظیر «ضرورت ازلی و عدم تناهی واجب‌تعالی»، «کل الکمال بودن واجب‌تعالی و مظاهر او»، «حرکت جوهری نفس»، «حقیقت واحد بودن نفس و بدن»، «اتحاد علم و عالم و معلوم» و «تعاکس احکام میان نفس و بدن» قابل تطبیق و تفسیر است. هدف از تطبیق مذکور تبیین استفاده‌ای است که مرحوم عراقی در قامت یک «فقیه» و «مفسر» برجسته از ظرفیت‌های حکمت متعالیه کرده است، که این تبیین خود شاهدی بر تعالی حکمت صدرایی به واسطه رنگ و بوی دینی و قرآنی آن است.

### 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

نورالدین عراقی، انسان‌شناسی، ضرورت ازلیه، اتحاد علم و عالم و معلوم، تعاکس احکام میان نفس و بدن، مناسب شرعیه.



استناد: فامیل دردشتی، سعید؛ حسن بیگی، مهرداد. (۱۴۰۴). بازخوانی تحلیلی-نظری مؤلفه‌های انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی و تطبیق اجمالی آن بر مبانی حکمت متعالیه. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. ۲۰(۳۷): ۱۷۹-۲۰۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7692.1667>





## مقدمه

سید نورالدین اراکی معروف به آقانورالدین عراقی (۱۲۷۸-۱۳۴۱ق) از شمار دانشمندان نامی و برجسته معاصر شیعی به حساب می‌آید. وی تحصیلات ابتدایی خود را در مدرسه سپهداری اراک سپری نمود و سپس در سن ۲۵ سالگی به نجف عزیمت نمود و نزد اساتیدی برجسته‌ای چون آخوند خراسانی، میرزا حبیب رشتی، ملا علی نهایندی به کسب علم و دانش پرداخت (دهگان، ۱۳۹۶، ص. ۲۷). وی از سال ۱۳۲۱ قمری ریاست مطلقه حوزه علمیه شهر عراق (اراک) را به عهده داشته است (خاکباز، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۶). ایشان به دلیل حسن اخلاق و روحیه جوانمردی، محبوبیت بی‌نظیری در میان مردم داشته است، به نحوی سخنان وی در میان عوام و خواص از مردم به منزله فصل الخطاب بوده است (استادی، ۱۳۷۵، ص. ۴۳۶) و کاربرد تعبیری همچون «اول شخص نافذ الکلام» و «مرجع و ملجأ عامه» دلالت بر این جایگاه ویژه وی دارد (وکیلی، ۱۳۹۵، ص. ۹۶). مرحوم عراقی در جنگ جهانی دوم برای دفاع از مسلمانان به مدت سی و نه ماه در استانبول بوده است و اثر مهم خود، یعنی تفسیر قرآن به نام «العقل و القرآن»، را بدون هیچ‌گونه منبع علمی خاصی و صرفاً از روی حافظه و قدرت علمی خود در همان مکان به رشته تحریر درآورده است (دهگان، ۱۳۹۶، ص. ۳۷). در دوران مشروطه، آخوند خراسانی به دلیل نفوذ و جایگاه اجتماعی مرحوم عراقی او را در زمره یکی از بیست عالمی معرفی می‌کند که از شهرهای مختلف انتخاب شدند و در نهایت ایشان به عنوان یک عضو از پنج عضو ناظر بر مصوبات مجلس شورای ملی معرفی شدند (استادی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۷۴). آنچه می‌توان به طور خلاصه در مورد مقام و جایگاه علمی مرحوم عراقی بیان داشت این است که ایشان بدون تردید دارای مرجعیت مسلم در فقه و اصول بوده است و در طول مدت عمر خویش به تدریس کتب مهم فقهی و غیرفقهی نظیر جواهرالکلام، شرح اصول کافی ملاصدرا و خارج اصول فقه پرداخته است (استادی، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۵). از این دانشمند آثار مخطوط در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی بر جای مانده است، که از جمله آن‌ها می‌توان به آثار ذیل اشاره نمود:

۱. یک دوره تفسیر قرآن به نام العقل و القرآن

۲. تقریرات اصول فقه

۳. رساله در اعتقادات

۴. رساله‌ای در شرح دعای صباح به نام درة البيضاء



۵. سفرنامه

۶. رساله نورالایمان در رد بهائیت

۷. رساله عقاید نوریه در حکمت متعالیه

۸. رساله‌ای در مباحث عقلیه

شوربختانه، از میان آثار مخطوط وی تنها یک اثر در قالب تفسیر قرآن از قالب مخطوط به زیور طبع آراسته گردید و همین اثر خود گویای قدرت و تسلط علمی کم نظیر ایشان می باشد. در این پژوهش با محوریت کتاب تفسیری العقل و القرآن و روش توصیفی-تحلیلی سعی شده است که از طرفی دیدگاه‌های انسان‌شناختی مرحوم عراقی استخراج و تبیین گردد، و از طرفی دیگر این دیدگاه‌ها با مبانی و اصول حکمت متعالیه تطبیق اجمالی داده شود تا از این رهگذر دیدگاه‌های مجتهدی فقیه و مفسر نسبت به برداشت‌های فلسفی، مورد مذاقه قرار گیرد و مشخص گردد که دستگاه معرفتی حکمت متعالیه به عنوان دستگامی فرارشته‌ای این ظرفیت را دارا می باشد که جدای از گرایش حکمی یا غیرحکمی دانشمندان مختلف، مورد استفاده قرار گیرد و از ظرفیت‌های آن در جهت تبیین دیدگاه‌های متفکرین مختلف جدای از گرایش خاص علمی آن‌ها در رشته‌ای مشخص، بهره برده شود.

### ۱. پیشینه پژوهش

به طور قطع می توان گفت تاکنون هیچ تحقیق قابل توجهی در مورد اندیشه‌های آقانورالدین عراقی انجام نگرفته است؛ صرفاً کتاب تفسیری او یعنی العقل و القرآن (عراقی، ۱۳۶۳) توسط بنیاد فرهنگی کوشان پور و ترجمه‌ای از سفرنامه او توسط ابراهیم دهگان (دهگان، ۱۳۹۶) انجام پذیرفته است. بدیهی است، این دو اثر هیچ‌کدام به اندیشه‌های علمی وی به ویژه دیدگاه‌های انسان‌شناختی او نپرداخته‌اند. بر همین پایه می توان این تحقیق را یکی از اولین تک‌نگاری‌های علمی-پژوهشی در حوزه اندیشه‌های این شخصیت محسوب نمود. اگر بخواهیم کمی بیشتر در مورد جنبه‌های نوآوری این تحقیق اشاراتی داشته باشیم، می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

الف. موشکافی و واکاوی از آراء و عقائد مفسری برجسته و تبیین پیوند آن‌ها با مبانی حکمت متعالیه در جهت ایجاد پیوستگی میان حکمت قرآنی و حکمت برهانی

ب. تبیین نحوه ملازمه میان «پرستش غیر خداوند» و «ملاک عقلانیت انسان»



پ. تبیین نحوه ملازمه میان «وقوع حرکت در مجردات» با «وصول نفوس انسانی به غایت نهایی خود»

ت. تبیین نحوه ملازمه میان پذیرش اصل «عدم تناهی وجود خداوند» با «تصدیق به وجود خداوند»

## ۲. باور به امر قدسی ملاک عقلانیت انسان

«عقل» در منظومه فکری آقانورالدین عراقی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و این مطلب را می‌توان با توجه به ویژگی‌هایی که ایشان برای «عقل» بیان می‌کند، به خوبی مشاهده نمود. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: «عقل موهبتی الهی» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۳۲)؛ «برهان عقلی عامل هدایت انسان» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۳۲)؛ «ذاتیت کاشفیت، برای عقل» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۵)؛ «عقل، عامل حصول همه کمالات برای انسان» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۵)؛ «تخصیص ناپذیری قضایای عقلی» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۷۸)؛ «رجوع به عقل به مثابه رجوع به خداوند» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵۰۲)؛ و نیز «حصول بصیرت و انشراح عقلی به سبب ازدیاد عقل» (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵۰۹). وی در موضعی دیگر مطلب مهمی را بیان می‌کند و معتقد است که آدمی می‌تواند به واسطه عمل خود از «پدر عقلانی» ارث ببرد و به یکی از فرزندان موجود مجرد ملحق شود (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۳۵). تعبیر مذکور را می‌توان تفسیری زیبا از رابطه عقل مجرد با مظاهر خود دانست، چه اینکه همان‌گونه که «عقل فعال» علت و مفیض وجود جمیع تعینات علمی و عینی مادون خود می‌باشد، «پدر» نیز نحوه‌ای از علیت و تأثیرگذاری را هرچند به نحو اعدادی نسبت به فرزند خود دارد؛ البته استفاده از استعاره «آب/پدر» منحصر به آثار مرحوم عراقی نیست و در میراث سترگ عرفان و حکمت اسلامی، بر موجودی که سمت علیت داشته باشد، «پدر» اطلاق شده است؛ این انگاره بر رویکرد تفسیری عرفان و فیلسوفان مسلمان از آیات و روایات نیز تأثیرگذار بوده است. همچنین ایشان در موضعی دیگر تقویت قوه عاقله را عاملی می‌داند که می‌تواند به انسان کمک کند که تمامی قوای خود را در حد اعتدال و حد وسط به کار گیرد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۸۶). هرچند هرکدام از ویژگی‌های مذکور برای «عقل» در نوع خود از اهمیت خاصی برخوردار است، اما در نگاه نگارندگان ویژگی‌ای را که در ادامه بیان خواهد شد، می‌توان مهم‌ترین ویژگی و مؤلفه «عقل» در منظومه فکری آقانورالدین عراقی



دانست؛ مرحوم آقانورالدین عراقی در بخشی از کتاب ارزشمند خود به نام العقل و القرآن پس از آنکه منکرات را به منکرات حسی و عقلی تقسیم می‌نماید، پرستش «غیر خداوند» را از مصادیق بارز منکر عقلی می‌داند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۵). بر این اساس، می‌توان از کلام مرحوم عراقی این‌گونه برداشت نمود که مختصات «منکر حسی» شامل گناهان و قبائحی است که به وضوح و به عیان قابل مشاهده و احساس است، به مانند کسی که در ملاء عام اقدام به شرب خمر می‌کند، اما مختصات «منکر عقلی» شامل آن دسته از گناهان و قبائحی است که به وضوح و به عیان قابل مشاهده و احساس نیست، اما تأثیر آن‌ها اگر بیشتر از «منکرات حسی» نباشد کمتر از آن‌ها نیست؛ مانند کسی که با «عمل ریائی» که منکری عقلی و غیرمحسوس است، در حقیقت به پرستش غیرخداوند مشغول است و عمل خود را به تباهی می‌کشاند. بر همین اساس، مرحوم عراقی معتقد است انسانی که به وجود خداوند باور ندارد، فاقد «عقل» می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۶۳). نتیجه آنکه با توجه به ویژگی اخیر می‌توان این‌گونه بیان داشت که ملاک صدق و عدم صدق «عقل» و «عقلانیت» بر وجود آدمی در نگاه آقانورالدین عراقی «باور» یا «عدم باور» به وجود خداوند یا همان امر قدسی است. در توضیح بیشتر این مطلب که چه ملازمه‌ای میان «منکر عقلی بودن پرستش غیرخداوند» با قبول این گزاره که «ملاک صدق عقلانیت باور به خداوند است» وجود دارد، باید گفت که فصل ممیزه وجود انسانی از سایر موجودات به‌ویژه حیوانات در این است که انسان دارای «نفس ناطقه عاقله» است و اگر انسان نتواند از این «نفس ناطقه عاقله» در جهت کمال انسانی خود استفاده کند، چه بسا در ردیف سایر حیوانات و یا پایین‌تر از آن‌ها قرار خواهد گرفت؛ بر این اساس، انسانی که غیرخداوند را پرستش می‌کند، از این حکم واضح عقل که امر «محدود»، «ناپایدار» و «گذرا» شایستگی پرستش ندارد، سرپیچی می‌کند و در واقع «حکم عقل» را به دور می‌اندازد و در این هنگام می‌توان «پرستش غیرخداوند» را ملاکی برای عدم صدق «عقلانیت» بر انسانی که غیرخداوند را پرستش می‌کند، دانست. در ادامه، وجوه دیگر این نظر را بیشتر مورد بررسی قرار خواهیم داد.

## ۱-۲. نگاهی به ملاک عقلانیت انسان در نگاه عراقی با توجه به مبانی حکمت متعالیه

مشاهده گردید که در نگاه عراقی، انسانی که اعتقادی به وجود خداوند ندارد، فاقد «عقل» شناخته شده است و لذا ملاک «عقلیت» یا «عدم عقلیت» انسان، باور به همین امر قدسی می‌باشد.



اکنون جای این سؤال مطرح است که آیا می‌توان با توجه به مبانی وجودشناسی حکمت متعالیه مبنایی برای این سخن عراقی یافت؟

در نظام وجودشناسی حکمت متعالیه، وجود خداوند به‌عنوان حقیقتی شناخته می‌شود که موجود و واجب به وجود و وجوب «ضروری ازلی» است؛ بر این اساس، حقیقت وجود که منطبق بر وجود واجب‌تعالی می‌باشد، در محض‌ترین ساحت وجودی خود منحصر در حقیقتی است که به‌واسطه استقلال و بساطت محض، مقید، متحیث و مشروط به هیچ قید، حیثیت و شرطی نیست و چنین وجودی، دارای نحوه وجود و وجوب «ضروری ازلی» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۹۴). تحقق وجود خداوند با ویژگی مذکور یک لازمه و ویژگی مهم وجودی برای وجود خداوند در پی خواهد داشت و این لازمه چیزی جز ویژگی «عدم تناهی وجودی» نخواهد بود؛ بر این اساس هیچ ساحتی از ساحت هستی را نمی‌توان فرض نمود که خالی از وجود و ظهور حقیقت وجود که منطبق بر وجود واجب‌تعالی است، باشد؛ چه اینکه در غیر این صورت، وجودی که موجود به وجوب و ضرورت ازلی است، به نبود در آن ساحت «حد» خواهد خورد و این محدودیت در تعارض تام با اصل «وجوب و ضرورت ازلی» واجب‌تعالی خواهد بود و استقلال وجودی و بساطت و عدم مشروطیت وجودی او را خدشه‌دار می‌سازد؛ بساطتی که به‌معنای حقیقی کلمه - معنایی که مطابق آن هیچ وجود و هیچ کمال وجودی از ساحت وجودی واجب قابل سلب نیست - تنها در مورد خداوند متعال معنا می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۱۱۰-۱۱۲).

بر این اساس، وجود و ظهور خداوند، وجود و ظهوری نامحدود است که تمامی ساحت هستی را در بر گرفته است و در این هنگام انکار این وجود به قول عراقی از بزرگ‌ترین منکرات محسوب می‌شود؛ چه اینکه انکار چنین وجودی در حکم انکار حقیقتی بدیهی خواهد بود. به دیگر سخن، کافی است که شخصی تصور صحیحی از مفهوم «خدا» داشته باشد و بداند که اگر وجودی به‌نام خداوند تحقق داشته باشد، این وجود به‌نحو ضرورت، «نامتناهی» و «نامحدود» خواهد بود؛ چراکه اگر «محدود» باشد، ناقص است و هیچ وجود ناقصی «خدا» نیست. در این هنگام، «تصور» مذکور ضرورتاً «تصدیق» را در پی خواهد داشت و شاید از همین جا بتوان سّر برخی از آیات را که به‌جای استدلال و برهان بر وجود خداوند، مسئله را به‌نحو استفهام انکاری «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» مطرح می‌کند، دانست. اگر بخواهیم مطلب مذکور را



بیشتر مورد موشکافی قرار دهیم، باید بگوییم که میان «عدم تناهی وجود خداوند» با «تصدیق به وجود خداوند» نحوه‌ای ملازمه و تلازم برقرار است؛ به این صورت که وقتی که عقل انسان پذیرفت که وجودی نامتناهی است، به دنبال این پذیرش تصدیق می‌کند که این وجود و ظهورات او تمام ساحت هستی را در بر گرفته است و نمی‌توان ساحتی از ساحت هستی را تصور نمود که این «وجود نامتناهی» یا «ظهورات غیرمفصل او» در آن ساحت حضور و ظهور نداشته باشند؛ بر این اساس، اگر پذیرفته شود که وجود خداوند وجودی نامتناهی است، همین وصف «عدم تناهی»، تصدیق به وجود او را در پی خواهد داشت؛ چون در صورت عدم تصدیق به وجود، یعنی این امکان وجود دارد که در ساحتی از ساحت هستی به واسطه فرض عدم ظهور و بروز وجود نامتناهی در آن ساحت، «شک در وجود نامتناهی» راه یابد و این در تناقض آشکار با فرض عدم تناهی آن موجود است.

خلاصه کلام آنکه مطابق با مبانی حکمت متعالیه و برخی قرائت‌ها از اصول این نظام وجودشناسی، انکار وجود خداوند در حکم انکار حقیقتی بدیهی است و در عرف نیز بر انسانی که بدیهیات را منکر است، «عافل» اطلاق نمی‌شود و با او معامله مجنون می‌شود؛ مانند کسی که در اوج روشنایی روز از ترس تاریکی، وحشت تمام وجود او را فرا می‌گیرد.

### ۳. وجود انسان به مثابه «عالم صغیر» مطابق با وجود «عالم کبیر»

در منظومه فکری و انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی، تطابق وجود انسان به مثابه عالم صغیر با عالم کبیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در نگاه او آدمی وجود جامعی است که تمامی عالم کبیر در او منطوی می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱۰). در موضعی دیگر او بر این باور است که هرآنچه انسان در نفس خود می‌بیند، عالم خارج و واقعیت نیز واجد آن می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۹۰) و به دیگر بیان، عالم صغیر کاشف از عالم کبیر است (عراقی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷). او در ادامه، عالم نفس را به عالم کبیر تنظیم می‌کند و همان‌گونه که عالم کبیر را دارای سه عالم جزئی‌تر می‌داند، عالم نفس کلی انسانی را نیز دارای سه عالم می‌داند. این عوالم عبارت‌اند از «عالم حیات اول»، «عالم حیات ثانی» یا همان مرحله احیاء بعد از موت و «عالم رجوع الی الله» (عراقی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳)؛ شاید بتوان سرّ این نحوه تقسیم بندی «عوالم» را حقایقی دانست که در

هریک از این مراحل برای نفس انسان آشکار می‌گردد، چه اینکه «عالم» را به «ما یعلم به الشیء» معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۵).

اصل و مؤلفه تطابق انسان به مثابه «عالم صغیر» با وجود «عالم کبیر» می‌تواند سایه‌ای از اصل مهم و بنیادین «تطابق عوالم» در ساحت هستی باشد، اصلی که مرحوم آقانورالدین عراقی از آن غافل نبوده و لذا معتقد است هرگونه تعیین علمی و عینی که در ساحت طبیعت محقق است، دارای باطن و حقیقتی در عالم ملکوت می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۱۹)؛ در حقیقت، وجود آن در عالم طبیعت، سایه و رقیقه آن چیزی است که در عالم ملکوت تحقق دارد و در عالم طبیعت صورتی متناسب با همین عالم به خود گرفته است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۴۷). عبارات مرحوم عراقی مبنی بر اینکه عالم برزخ، موطن ظهور آن چیزی است که در کمون و خفا بوده است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۶۴) و یا این سخن او را که عالم آخرت موطن کشف و ظهور آن چیزی است که در دنیا می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۲۱)، می‌توان در همین فضا و نظام فکری توجیه کرد.

### ۱-۳. نگاهی به تطابق انسان به عنوان «عالم صغیر» با «عالم کبیر» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی

#### حکمت متعالیه

بحث تطابق انسان به عنوان «عالم صغیر» با «عالم کبیر» همان‌گونه که در پیش از حکمت متعالیه نیز مورد توجه اندیشمندانی نظیر میرداماد بوده است، در حکمت متعالیه نیز بر مبنای اصل «تطابق عوالم» قابل تبیین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۵۷؛ ج. ۸، ص. ۱۲۷)؛ بر اساس مبنای «کل الکمال بودن حقیقت وجود و مظاهر آن» نیز قابل تبیین می‌باشد. توضیح آنکه، در قسمت قبلی این تحقیق بیان گردید که واجب‌تعالی متصف به «وجوب و ضرورت ازلی» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۹۴) و یکی از لوازم این اتصاف «عدم تناهی وجودی» برای واجب‌تعالی است، اکنون می‌گوییم که لازمه دیگر این اتصاف «کل الکمال بودن واجب‌تعالی» می‌باشد؛ چه اینکه وجودی که متصف به وصف «عدم تناهی» است، ضرورتاً بایستی تمام کمالات وجودی را واجد باشد؛ چون در غیر این صورت به نداشتن آن «کمال» حد خواهد خورد که در تنافی با «عدم تناهی» اوست. بر این اساس، وجود واجب‌تعالی متصف به وصف «کل الکمالیت» خواهد بود و چون این وجود «کل الکمال»، نامتناهی نیز هست و با مظاهر وجودی خود «معیت قیومیه» دارد (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص. ۱۷۹)، کمالات وجودی به این مظاهر نیز سرایت خواهد کرد و آن‌ها را واجد



کمالات وجودی می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۷)؛ البته نکته شایان توجه در این مورد آن است که واجدیت مظاهر حقیقت وجود نسبت به کمالات را بایستی در قالب «حمل حقیقت و رقیقت» دانست. بر این اساس، معیت حقیقت وجود با مظاهرش و به تبع آن تسری صفات حقیقت وجود به مظاهر وجود بدین معنا نیست که صفات حقیقت وجود با همان شدت، حدت و اطلاق که در ذات واجب تعالی دارند، عیناً در مظاهر واجب تعالی تسری یابند؛ زیرا این امر سبب می‌گردد که «ظاهر» از جمیع جهات و حیثیات عین «مظهر» و «مظهر» نیز از جمیع جهات و حیثیات عین «ظاهر» گردد و این سخن، به معنای نفی مطلق کثرت از ساحت هستی به نحو مطلق است که مکابره‌ای بیش نیست (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص. ۱۴۲).

با توجه به سخن فوق، تطابق انسان با «عالم کبیر» و جاهت بیشتری می‌یابد، به نحوی که می‌توان بیان داشت که انسان به عنوان یکی از مظاهر وجودی حق تعالی که وجودی جدای از او ندارد، تمام کمالات وجودی از جمله کمالات محقق در عوالم سه‌گانه وجود را به نحو رقیقت در خود جای داده است.

#### ۴. نفس انسانی به مثابه حقیقتی «سیار» و «شونده»

در منظومه انسان‌شناسی آقانورالدین عراقی، نفس انسانی دارای حقیقتی «سیار»، «لطیف» و «شونده» می‌باشد که در آن حقیقت و حدود تمامی اشیاء به نحو لاینشرط مأخوذ است و انسان می‌تواند این حدود را پشت سر گذاشته و یا اینکه در حد معینی متوقف گردد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، صص. ۲۴، ۴۰، ۱۵۱، ۲۴۲؛ ج. ۲، ص. ۹۹). در نگاه ایشان، صیرورتی که به واسطه آن نفس از حدود مختلف وجودی عبور می‌کند و به کمال لایق خود می‌رسد، به سبب «معارف» و «معلوماتی» است که نفس انسانی آن‌ها را حاصل می‌کند و بر همین اساس می‌توان بیان داشت که «کمال نفس» به «کمال معلومات» آن است و «وسعت علم»، «وسعت نفس» را به دنبال خواهد داشت. در این نگاه، فصل اخیر انسان چیزی جز معقولات و معلومات اخیر او و به طور کلی چیزی جز «ادراکات کلی» او نیست و در این میان هیچ معقول و معلومی اعلی و اشرف از خداوند نمی‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۵) و در مقابل آن، هیچ معقول و معلومی اخس و پست‌تر از شرک نخواهد بود که حقیقت نفس انسان را به ظلمت محض تبدیل می‌کند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۱۰). تفاوت مذکور

در ادراک کلیات و مراتب آن می‌تواند ملاکی برای تفاوت انسان‌ها و مرتبه‌بندی آن‌ها به حساب آید (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۴۵).

#### ۱-۴. نگاهی به حقیقت نفس انسان در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

در نظام وجودشناسی حکمت متعالیه، معرفت نفس انسانی و نحوه شکل‌گیری آن با نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی» گره خورده است. مطابق با این عقیده، برخلاف آنچه مشاء بدان معتقد بودند، «نفس» و «بدن» دو حقیقت منفصل و مابین که «رابطه» عارض آن دو شده باشد، نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۱)؛ بلکه «نفس» و «بدن» به وجود واحد موجود می‌باشند و تا زمانی که نفس از قوه وجود جسمانی به صورت فعلیت عقل مفارق نرسد، نحوه وجود مادی خواهد بود که به سبب ضعف و شدت وجودی خود به مبدأ عقلی‌اش دور یا نزدیک می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، صص. ۱۲-۱۳). این نحوه وجود جسمانی با حرکت اشتدادی ذاتی حاصل از حرکت جوهری، واجد فعلیتی به نام «نفس» که جنبه تجردی وجود اوست، می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، صص. ۳۶۵-۳۸۰) و پس از آن به استکمال وجودی خود ادامه می‌دهد. در حکمت متعالیه، عامل این استکمال چیزی جز «علم» نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۸). «نفس انسانی» به واسطه «علم» از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل خروج می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۲، صص. ۷، ۷۸). برای این اساس، «علم» حقیقت وجودی تجردی است که با «نفس» اتحاد برقرار می‌کند و به همین جهت، سبب تکامل و اشتداد وجودی نفس می‌گردد؛ البته با حفظ این نکته که هر مقدار معلوم از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، تکامل نفس نیز شدیدتر و متعالی‌تر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۶). بر اساس مطالب فوق می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که هویت نفس آدمی یک «هویت وجودی علمی» می‌باشد: «ان النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۳۷). با توجه به مطالبی که ذکر گردید، مشخص می‌شود که چرا در نگاه عراقی بر این نکته تأکید می‌گردد که هیچ معقول و معلومی اعلی و اشرف از خداوند نمی‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۵) و در مقابل آن هیچ معقول و معلومی اخس و پست‌تر از شرک نیست که حقیقت نفس انسان را به ظلمت محض تبدیل می‌کند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۱۰). سّر این سخن، همان‌گونه که بدان اشاره رفت، در این نکته نهفته است که هویت انسان اساساً یک هویت «علمی» می‌باشد و انسان با معلومات خود ساخته می‌گردد و با آن‌ها متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، صص. ۳۱۴-۳۱۵)؛ برای این اساس، شرف و مرتبه نفس انسانی متناسب



با آن چیزی خواهد بود که با آن متحد می‌گردد؛ چراکه به حکم عقل، احکام «متحد با شیء» به «شیء» سرایت خواهد کرد و در این هنگام به هر مقدار که متعلق علم آدمی حقیقت شریف‌تری باشد، نفسی نیز که با آن حقیقت متحد می‌شود، از شرافت و ارزش بیشتری برخوردار خواهد بود.

### ۵. بدن عنصری و «فوق روح» دو مرتبه ادنی و اعلائی نفس انسانی

در نگاه آفانورالدین عراقی، نفس انسانی وجودی ذومراتب است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۲۰) که «بدن عنصری» مرتبه نازلۀ آن محسوب می‌گردد و مرتبه «روح» و «فوق روح» مراتب عالی آن را تشکیل می‌دهند (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۱۲۷). بر این اساس می‌توان بیان داشت که در صورت غلبۀ وجودی مرتبه عالی و اعلائی وجود نفس بر مرتبه مُلکی آن که همان بدن عنصری مادی باشد، این بدن تابع احکام بدن ملکوتی خواهد شد و صورتی متناسب با آن بدن به خود خواهد گرفت (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۱۳). البته از این نکته نیز نباید غافل بود که کیفیت خلق و وجود بدن مثالی یا عقلی نیز تابع نحوه وجود و حصول ملکاتی است که ریشه در اعمال و رفتاری دارد که بدن عنصری مادی به عنوان قوه عامله نقشی مهم در پیدایش آن رفتارها و ملکات دارد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۹۸).

### ۱-۵. نگاهی به مراتب «نفس» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

در قسمت‌های قبلی این تحقیق به چگونگی شکل‌گیری و تکون نفس انسانی بر مبنای حکمت متعالیه اشاره نمودیم. در این قسمت، با توجه به سخن عراقی در مورد مرتبه «روح» و «فوق روح» نفس انسانی، این سؤال مطرح می‌گردد که منتهای سیر نفس انسانی را کجا باید دانست؟ ابتدا لازم است به این مطلب اشاره نماییم که «حضرت ارواح» یا «عالم روح» به تعیین و مرتبه‌ای از تعینات و مراتب هستی اشاره دارد که در خارج از صقع ربوبی ظهور می‌یابد و این عالم ظرف وجود موجوداتی است که حقیقتی مجرد و بسیط دارند و متعلق اشاره حسی قرار نمی‌گیرند؛ این عالم را می‌توان معادل «عالم عقل» در لسان اهل حکمت دانست، عالمی که در طول عالم مثال و عالم طبیعت قرار می‌گیرد. بر این اساس، اگر معتقد باشیم که سیر «نفس انسانی» که از عالم طبیعت آغاز می‌گردد تا «عالم ارواح» است، بدین معناست که پذیرفته‌ایم نهایت سیر نفس انسانی تا «عالم عقل» می‌باشد و اگر بر این باور باشیم که سیر «نفس انسانی» تا مرتبه «فوق روح» است، پذیرفته‌ایم که «نفس انسانی» این قابلیت را دارد که

با عبور از ساحت «تعینات خلقی» به صقع ربوبی راه یابد و در تعیین «واحدیت» و «احدیت» وجودی سیر نماید.

به نظر می‌رسد که می‌توان با تأمل در برخی از مبانی حکمت متعالیه بیان داشت که نهایت سیر نفس انسانی راهیابی به عالم «فوق روح» یا همان تعیین «واحدیت» و «احدیت» وجود است. توضیح آنکه رابطه علیت در حکمت متعالیه در دقیق‌ترین تعبیر آن رابطه میان دو شیء «منفصل»، «متباین» و «جدا» نیست، بلکه معلول «عین ربط به علت محسوب» می‌شود. در این تعبیر، تحلیل دقیق علیت در جانب علت، مبین عارضی نبودن وصف علیت برای علت است؛ زیرا هر عرضی ای معلل است. وانگهی این امر عرضی اگر عرض لازم باشد، علتش قطعاً عرض مفارق نیست، بلکه یا عرض لازم دیگری است که لازمه اش تسلسل است یا ذات علت است که مطلوب ثابت می‌گردد. اما اگر علیت برای علت عرض مفارق باشد، علیت علت نیازمند علت می‌گردد و پرسش به علت سابق منتقل می‌گردد و به سبب پرهیز از دور و تسلسل، پاسخ به علتی منتهی می‌شود که علتش محتاج غیر نیست، بلکه عین ذات اوست. وجودی که علیت عین ذات اوست، منحصر در وجود مستقل حقیقی است که مطلقاً وابستگی و تعلق به غیر ندارد و ضروری ازلی و مصداق واجب تعالی است. همچنین تحلیل دقیق معلولیت در جانب معلول، مبین عینیت معلولیت با ذات معلول است. لذا معلول ذاتی غیر از معلولیت و اثر مفاض از علت نیست تا معلول دو بخش ممتاز باشد: یکی «ذات معلول» و دیگری «اثر مفاض از علت». اگر معلولیت عین ذات معلول نباشد، معلولیت یا عرض مفارق است یا عرض لازم. مطابق عرض مفارق بودن وصف معلولیت، شیء گاهی معلول است و گاهی معلول نیست که خلف در معلولیت است. اما طبق عرض لازم بودن معلولیت، به سبب تأخر لازم از ملزوم، لازم در مرتبه ملزوم نیست و معلولیت از ذات معلول صحت سلب دارد که خلف در معلولیت است. ورود حیثیت معلولیت به ذات معلول، هویت استقلال معلول را سلب و ذاتش را عین ربط به علت می‌کند. بر این اساس، معلول هویتی مستقل و منفصل از علت ندارد و از شئون علت خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۳۰۰). با قرائت مذکور از رابطه علیت در حکمت متعالیه می‌توان اذعان نمود که میان «علت» و «معلول»، یا به تعبیر دقیق‌تر میان «ظاهر» و «مظهر»، نحوه‌ای از «وحدت اتصالی» تحقق دارد و بدین ترتیب توهم تحقق دو وجود «منفصل» و «متباین» که یکی «علت» و دیگری «معلول» باشد، دفع می‌گردد. به دیگر سخن،



با «وجود واحدی» مواجه هستیم که با لحاظ و حیثیتی «علیت» و با لحاظ و حیثیتی دیگر «معلولیت» از او انتزاع می‌گردد.

با توجه به مطالب فوق در مورد نهایت سیر «نفس انسانی» می‌توان این‌گونه سخن گفت که منتهای سیر وجودی انسان «ذات خداوند» و تعینات صقع ربوبی یعنی تعین «احدیت» و «واحدیت» می‌باشد؛ چراکه ذات خداوند به‌عنوان علت وجود همه موجودات از جمله انسان، به‌واسطه عین ربط بودن وجود انسان به خداوند، وجودی «منفصل» و «مباین» با وجود انسان ندارد تا گفته شود که «واجب تعالی» نحوه وجودی جدا از وجود انسان دارد که انسان قادر نیست با آن وجود ارتباط برقرار کند و به‌سوی او راه یابد؛ بلکه این راهیابی و اتصال وجودی، چه انسان بدان آگاه باشد و چه بدان آگاه نباشد، به‌واسطه «عین ربط بودن وجود انسان به خداوند» ضرورتاً تحقق دارد و کافی است که انسان این ارتباط و پیوستگی وجودی را کشف و شهود نماید. بر این اساس، در نظر گرفتن مرتبه «فوق روح» برای نفس انسانی و پذیرش این سخن که نفس انسانی می‌تواند بدین مرتبه راه یابد، مطابق با مبانی حکمت متعالیه سخنی خالی از وجه نیست؛ مضافاً به اینکه اگر ذات خداوند را به‌عنوان علت العلل تمام مظاهر و تعینات وجودی در نظر بگیریم، باید بپذیریم که تمامی این مظاهر و تعینات به‌نحو اعلی و اشرف در ذات خداوند تحقق و تقرر دارند، چه اینکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۳۰۷)؛ لذا معنا نخواهد داشت که سیر نفس انسانی را تنها تا مرتبه «روح» بدانیم و تقرر و ثبوتی برای آن در مرتبه «فوق روح» قائل نباشیم.

## ۶. وصول به خداوند غایت و کمال نهایی نفس انسانی

آقانورالدین عراقی بر این اعتقاد است که انتهای حرکت جوهری هر موجودی از جمله انسان وجود حق تعالی می‌باشد. ایشان همچنین بر این باور است که اگر توجه نفس انسانی به جانب خیرات باشد، وجهه و مقصد او «ملکوت ایمن» و اگر توجه نفس انسانی به جانب شرور باشد، وجهه و مقصد او به جانب «ملکوت ایسر» است (عراقی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص. ۸۷). سخن اخیر ایشان را از این حیث می‌توان حائز اهمیت دانست که این مطلب در جای خود به اثبات رسیده است که هرچند به حکم قاعده «کل شیء یرجع الی اصله» مقصد نهایی تمامی موجودات به حق تعالی ختم می‌گردد، اما هر موجودی بسته به مقتضیات وجودی خود و ملکاتی که آن‌ها را کسب نموده



است، وصولش به خداوند به نحوه خاصی صورت می‌گیرد، بدین نحو که سیر برخی موجودات به اسماء جمالیه ختم می‌گردد و غرق در نعمت خواهند شد و سیر برخی دیگر به اسماء جلالیه خداوند ختم خواهد شد و غرق در عذاب می‌شوند. بر این اساس، در نظر آقانورالدین عراقی، انسان تنها زمانی می‌تواند سیر خود را به اسماء جمالیه حق تعالی منتهی و سرانجام خود را به حسن عاقبت ختم کند که نفس، تمامی هم و تلاش و قوای خود را به سمت مقصد شریف و اعلی که همان خداوند متعال باشد، به کار گیرد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۷).

### ۶-۱. نگاهی به «غایت و کمال نهایی نفس» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

در قسمت قبلی این تحقیق در مورد نهایت سیر وجودی «نفس انسانی» سخن گفتیم و بر این سخن دلیل آوردیم که منتهای سیر انسانی بر اساس مبانی حکمت متعالیه «فوق عالم ارواح» است و به وجود حق تعالی ختم می‌گردد. اما سؤال مهمی که به نظر می‌رسد در این مجال جای بررسی آن باشد، نحوه و چگونگی سیر وجودی نفس انسانی در عوالم مافوق طبیعت است. از ظاهر کلام عراقی می‌توان این‌گونه برداشت نمود که انتهای حرکت جوهری هر موجودی از جمله انسان وجود حق تعالی می‌باشد. مشهور بر این باورند که حرکت خروج از قوه به سمت فعلیت است (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص. ۱۲۰). بر این اساس، اگر بپذیریم که وجود «قوه» و «استعداد» تنها در عالم طبیعت قابل پذیرش است، مطابق با قواعد، پذیرش «حرکت» در عوالم مافوق عالم ماده متصور نخواهد بود و حرکت مختص به عالم طبیعت است؛ اما اگر بر این باور باشیم که می‌توان به نحوی در معنا و تعریف «حرکت» توسعه ایجاد نمود، می‌توان پذیرفت که در عوالم مافوق عالم طبیعت که وجود «قوه» و «استعداد» پذیرفتنی نیست، وجود «حرکت» به نحوی از انحاء قابل پذیرش است و بر این اساس «حرکت» دیگر خصوص خروج از «قوه به فعلیت» نیست؛ بلکه می‌توان حرکت را به «مطلق خروج» تعریف و تبیین نمود که در این صورت، حرکت اموری مانند «خروج از بطون به ظهور» و نیز «خروج از اجمال به تفصیل» را نیز شامل می‌شود؛ چنانکه در تعبیر برخی از عرفا سخن از «حرکت حبی» در مقام ذات حق تعالی به میان آمده است (فرغانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۷). اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا مبانی حکمت متعالیه دارای چنین ظرفیتی می‌باشد که بتوان توسعه مذکور را از تعریف «حرکت» از آن استخراج نمود و حرکت و تکامل را به ساحت فراماده نیز سرایت داد؟

در جواب باید گفت که هرچند صدرالمتألهین خود به صراحت به وجود حرکت در عوالم



مافوق ماده اذعان نکرده است، اما از برخی مبانی و تعابیر صدرایی می‌توان استفاده نمود و وجود حرکت به معنای توسعه یافته آن را در عوالم مافوق ماده به اثبات رسانید؛ توضیح آنکه صدرالمتألهین در موضعی بیان می‌دارد که برای هر ماهیت و وجودی «نشئات مختلف» و «ظهورات متنوعی» وجود دارد و بر همین اساس تعجبی نخواهد داشت که معنایی واحد در موضعی مقارن با ماده و لواحق آن باشد و در موضعی دیگر همواره با برخی از لواحق ماده بدون نفس ماده باشد و در موضعی دیگر نیز دارای وجود عقلی و مجرد صرف باشد، به نحوی که به طور کلی خالی از ماده و لواحق و ملزومات آن باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص. ۱۱۵). مطابق با این بیان صدرالمتألهین، هیچ بُعدی نخواهد داشت که برای وجودی مانند «حرکت» سه نحوه وجود «طبیعی و مادی»، «خیالی و مثالی» و «عقلی و مجرد محض» در نظر بگیریم، به نحوی که لازمه این نحوه وجود در مرتبه «طبیعی و مادی» آن «خروج از قوه به فعل» باشد و در سایر مراتب وجود، خروج از «ظاهر به باطن» و یا خروج از «اجمال به تفصیل» باشد؛ البته در مورد خصوص «حرکت»، صدرا در موضعی تصریح می‌کند که: «أن الحركة هی عبارة عن نحو وجود الشیء التدریجی الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۴۰). نکته عبارت مذکور این است که صدرا «حرکت» را «نحوه‌ای از وجود» می‌داند و به این نکته واقفیم که در وجودشناسی حکمت متعالیه، اصل «تشکیک وجود» یکی از اصول مهم و بنیادین محسوب می‌گردد؛ اصلی که بر مبنای آن، وجود دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف است و بر این اساس نیز می‌توان برای حرکت به عنوان یک «حقیقت وجودی» مراتب مختلفی از شدت و ضعف را در نظر گرفت و بیان داشت که «حرکت» در مرتبه ضعیف آن، که وجود طبیعی و مادی آن باشد، مستلزم «خروج شیء از قوه به فعلیت» می‌باشد و در مراتب عالی آن، مستلزم خروج شیء از «ظاهر به باطن» و یا از «اجمال به تفصیل» می‌باشد.

خلاصه کلام آنکه، مطابق با مبانی حکمت متعالیه هیچ بُعدی نخواهد داشت که غایت و کمال نهایی نفس انسانی، که وصول به خداوند باشد، به انحائی از انحاء حرکت در عوالم مافوق ماده تحقق یابد؛ چه اینکه «حرکت» معنای وسیعی دارد که مطابق با آن، وجود آن در مراتب مافوق عالم ماده خالی از وجاهت نیست.

در اینجا لازم است که نگارندگان به این نکته توجه دهند که ایشان ابائی از پذیرش اصل «حرکت در مجردات» ندارند؛ چه اینکه اگرچه این اصطلاح به صراحت در مکتوبات حکمت

متعالیه توسط صدرالمتألهین مورد تصریح قرار نگرفته است، اما مبانی مطرح شده در حکمت متعالیه به صراحت این اجازه را می‌دهد که بتوان برای «حرکت» به عنوان یک امر وجودی و مقول به تشکیک، انحاء مختلفی از وجود را در نظر گرفت که متناسب با هر نحوه از وجود، بتوان شرایط خاصی را برای حرکت، تعریف و مشخص نمود و نگارندگان به تناسب مقام بحث در اینجا به این مبانی و تعاریف اشاره نمودند.

### ۷. هماهنگی میان «عمل» و «شاکله وجودی انسان»

آقانورالدین عراقی بر این باور است که عمل هر انسانی مطابق با شاکله وجودی او تحقق می‌پذیرد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۹۴) و هر فاعلی مطابق با شاکله وجودی خویش عمل می‌نماید (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، صص. ۳۰۳ و ۳۰۷). در نگاه مرحوم عراقی، نوعی رابطه دوسویه میان «ملکه» و «عمل» انسان وجود دارد: از یک سو پیدایش عمل از انسان ریشه در ملکات و مبادی نفسانی دارد و از سوی دیگر نیز تکرار عمل، هم سبب ایجاد «ملکات» و هم سبب «رسوخ ملکات» می‌گردد و به تدریج «شاکله وجودی» انسان را شکل می‌دهد. بر همین اساس است که ایشان معتقد است «صعود نفس انسانی» به مراتب عالی‌تر وجودی خویش بدون کسب مراتب عقل عملی، که مهم‌ترین آن‌ها «تجلیه»، «تحلیه» و «فنا» است، میسر نیست (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۵۰۸)؛ چه اینکه سیر و سلوک نفس به سمت مراتب عالی‌تر بدون حصول ملکات حسنه و تزکیه حالات نفسانی سالک غیرممکن است. به نظر آقانورالدین عراقی، حکمت وضع دستورات و اوامر و نواهی شرعی نیز به این برمی‌گردد که نفس سالک تزکیه شود و رذائل از او دور گردد و با توجه به ضرورت سیر همه نفوس به سمت حق تعالی، وضع چنین دستوراتی در جهت هدایت نفوس انسانی لازمه حکمت بالغه الهی است (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۲۴۵). با توجه به مطلب اخیر، می‌توان یکی از وجوه تطابق میان عقل و شرع را در کلام آقانورالدین عراقی دریافت. توضیح آنکه، در نگاه ایشان عقل و شرع با هم تطابق دارند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۲) و آیات قرآن نیز منطبق بر احکام عقلی است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۴۲) و عقل نیز احکام شرعی را تأیید و تحسین می‌کند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۲۳۲) و همان‌گونه که بیان شد، یکی از احکامی که عقل آن را تأیید و تحسین می‌کند، اصل وجود شریعت و اوامر و نواهی الهی است؛ چراکه عقل آدمی خداوندی را که بندگان در مسیر سیر به سمت خودش با استفاده از اوامر و نواهی هدایت و



راهنمایی نکند، حکیم نمی‌داند و وجود چنین وصفی در خداوند را تقبیح می‌نماید. پس میان اصل ایجاد شریعت توسط خداوند و حکم به لزوم وجود شریعت توسط عقل، هماهنگی تام وجود دارد. البته آقانورالدین عراقی خود به این مطلب اذعان دارد که به سبب ضعف ادراک در برخی نفوس، همه انسان‌ها توانایی درک چنین تطابقی را میان عقل و شرع ندارند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۳۷)؛ لکن عدم چنین ادراکی توسط برخی افراد را نمی‌توان عاملی برای عدم وجود چنین تطابقی دانست، چراکه احکام و قضایای عقلی و مابازای آن‌ها در خارج دارای ثبوتی حقیقی صرف نظر از ادراک و اعتبار هر مدرک و هر معتری است.

## ۷-۱. نگاهی به هماهنگی میان «عمل» و «شاکله وجودی انسان» در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی

### حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، رابطه عمیقی میان «شاکله وجودی انسان» و «عمل» او وجود دارد؛ به نحوی که «تفکر» به معنای عام آن، که شامل «تصورات» و «تصدیقات» می‌شود، به همراه عوامل دیگری، که از آن‌ها تحت عنوان مبادی افعال نام برده می‌شود، سبب ایجاد «فعل خارجی» هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۱۱۴). بر این اساس می‌توان گفت که هر فعلی که در خارج واقع می‌شود، دارای ریشه و اصلی در اعتقادات و تفکرات انسان است؛ اموری که نقش مهمی در شکل‌گیری و جهت‌دهی به رفتار و اعمال آدمی دارا است و به همین سبب در شریعت به «اندیشه‌ها» و «تفکراتی» که مبدأ عمل انسان را تشکیل می‌دهد، عنایت خاصی شده است، تا جایی که اگر عمل انسان از تمام جهات ظاهری شرایط صحت و تمامیت را دارا باشد، اما از جهات باطنی، که همان «نیت عامل» باشد، دچار نقص باشد، آن عمل نه تنها ارزشی نخواهد داشت، بلکه چه بسا عقوبت مکلف را به دنبال داشته باشد؛ مانند نمازی که از روی ریا انجام شود و فرد در آن نماز «نیت» غیر رضای خداوند را داشته باشد (نجفی، ۱۳۶۲، ج. ۹، ص. ۱۸۷) و از همین جا می‌توان به اهمیت مؤلفه «مراقبه» به ویژه «مراقبه» در امور باطنی در شکل‌دهی به شاکله وجودی انسان پی برد و این مراقبه زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که به این حقیقت ملتفت باشیم که مطابق با مبانی معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، حقیقت علم، حقیقتی «وجودی» و «مجرد» است که با نفس عالم متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۲۲) و این اتحاد علاوه بر ادراکات عقلی و خیالی در ادراکات حسی نیز حکم فرماست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۲۵). نتیجه اینکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه، آنچه که از ادراک برای انسان حاصل می‌آید، نفس انسان به واسطه این



ادراک، توسعه و اشتداد وجودی می‌یابد و چون ادراک امری مجرد است، اگر ادراکات انسان از جمله اموری باشد که برای تکامل نفس او زیان‌آور است، اثر وضعی این ادراک زیان‌بار تا ابد در نفس باقی می‌ماند؛ چه اینکه انعدام در امر مجرد-ادراک-معنا ندارد و مختص به موجوداتی است که یا مادی محض اند و یا نحوه‌تعلقی به ماده و مادیات دارند. با توجه به مطالبی که بیان گردید، سرّ این سخن عراقی در تأکید پیوند میان معرفت و عمل آشکار می‌گردد؛ البته توجه به این نکته نیز خالی از لطف نیست که با توجه به اینکه مبادی فعل خارجی را «مبادی علمی» تشکیل می‌دهد و این مبادی، از حیثی نسبت به فعل خارجی، سمت علیت را واجد می‌باشند و بر اساس مبانی حکمت متعالیه میان علت و معلول نوعی پیوستگی وجودی تحقق دارد و عدم انفصال و جدایی حقیقی تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۷، ج. ۲، ص. ۳۰۰)، می‌توان تأثیر مبادی علمی افعال متناسب با شاکله وجودی انسان را در شکل‌دهی به عمل خارجی او بیش‌ازپیش به تصویر کشید؛ چه اینکه مطابق این توضیح با یک حقیقت و فعل واحد مواجه هستیم که در یک سر طیف آن «وجود علمی» است و در سر دیگر طیف «وجود عینی و خارجی» تحقق دارد.

### ۸. «ایمان» عامل اصلی قوت و استکمال نفس انسانی

آقانورالدین عراقی معتقد است که علت و معطی ایمان و عقل، خداوند می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۸۲) و همان‌گونه که شرافت و برتری نور بر ظلمت از اموری است که عقل بدیهی آن را تأیید می‌کند، شرافت و برتری ایمان بر کفر نیز از اموری است که هر عقل سلیمی به آن معتقد است (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۶). ایشان معتقد است ایمانی موجب سعادت و استکمال نفس انسان است که در نفس رسوخ نموده باشد و چنین ایمان راسخی جز از طریق صبر بر شدائد و بلایا امکان حصول نخواهد داشت (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۲۱) و این مطلب اخیر بدون ارتباط با این سخن آقانورالدین نیست که اولین درجات ایمان حقیقی را «توحید افعالی» می‌داند (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۳۷۴)؛ چه اینکه معمولاً اولین جلوه از جلوات توحیدی که بر سالک الی الله تجلی می‌یابد، تجلی توحید افعالی است و سالکی که در مسیر توحید و فنای صفاتی و ذاتی حرکت می‌کند، نیک می‌داند که وصول به این دو مرتبه عالی از توحید تنها هنگامی میسر است که سالک دریابد که هرآنچه به او از خوشی‌ها و ناخوشی‌ها می‌رسد، فعل خداوند و محبوب اوست و در این هنگام، صبر بر شدائد و بلایا برای سالک آسان‌تر خواهد بود؛ چراکه محبوب را ناظر بر احوال



خویش مشاهده می‌کند. در نگاه آقانورالدین عراقی شرط اصلی صدور خوارق عادات و معجزات، که دلالت بر قوت و استکمال نفس فاعل آن دارد، «ایمان» می‌باشد و تا ملکه ایمان در نفس انسان رسوخ نکرده باشد، صادر شدن این امور از او میسر نخواهد بود (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵۰۸). البته ایشان معتقد است که در کنار ایمان، وصول به درجه نبوت و ولایت نیز شرط صدور خوارق عادات و معجزات می‌باشد که البته ناگفته پیداست که خود وصول به مقام ولایت و نبوت نیز بدون «ایمان» امکان‌پذیر نمی‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۶۸).

در منظومه انسان‌شناسی مرحوم عراقی، «ایمان» و «اعتقاد» و «باور قلبی» از جهت دیگری نیز حائز اهمیت است و آن جهت، همان تأثیری است که اعتقاد و باور قلبی در عمل انسان دارد؛ بر این اساس، آقانور روح عمل را بر بنای عقاید می‌داند و معتقد است اگر باور نباشد، حقیقت عمل و عبادت محقق نخواهد شد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۹). به عبارت دیگر، می‌توان این‌گونه بیان داشت که در نگاه ایشان، عبادت علاوه بر جنبه ظاهری آن از امور باطنی محسوب می‌شود که مقوم آن نه مجرد قالب عمل و الفاظ، بلکه «نیت» عمل‌کننده است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۴۸۳). مطلب مذکور را می‌توان با این سخن فقها، که معتقدند نیت در عمل همان‌گونه که در ابتدا لازم و مقوم عمل می‌باشد در ادامه نیز شرط صحت عبادت است، تأیید نمود.

مطلب دیگری که در مورد حقیقت ایمان در نگاه آقانورالدین عراقی شایان ذکر است، این می‌باشد که در نگاه ایشان ایمان از اقسام علم محسوب می‌شود و به همین دلیل ایمان از حیث مراتب مختلف وجودی متصف به شدت و ضعف خواهد شد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۷۳). بر این اساس، «ایمان» همان علم حقیقی است که اصل کمال انسانی وابسته به آن است و عمل صالح هم از آثار و مراتب چنین ایمانی محسوب می‌گردد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۶۲).

#### ۸-۱. نگاهی به «ایمان» و نقش آن در قوت و استکمال نفس انسانی در نگاه عراقی و تطبیق آن با

##### مبانی حکمت متعالیه

«ایمان» در صورتی که به معنای نوعی باور و اعتقاد قلبی در نظر گرفته شود، می‌توان آن را حقیقتی در ردیف «ادراکات» انسان محسوب نمود؛ بر این اساس، «ایمان» به مانند سایر صور ادراکیه با نفس فاعل شناسا متحد می‌گردد و عاملی برای استکمال و قوت نفس انسانی محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۲۲؛ ج. ۹، ص. ۱۲۵). البته با توجه به اینکه «ایمان» امری وجودی محسوب می‌شود، مقول به «تشکیک» خواهد بود و بسته به اینکه انسان در چه مرتبه از مراتب «ایمان»



قرار داشته باشد، صدور آثار ایمان از نفس انسان متصف به شدت و ضعف خواهد بود؛ بر این اساس، انسان‌هایی که در مراتب بالاتری از ایمان قرار دارند، قادر خواهند بود که آثار ایمان خود را از مرحله «قلب» و «ذهن» به مرحله «عین» و «خارج» منعکس کنند و در این هنگام، صدور افعالی که در اصطلاح به آن‌ها «خوارق عادت» گفته می‌شود، از آن‌ها امری عادی و ممکن خواهد بود. خلاصه آنکه، نگاه عراقی به مقوله «ایمان» و نقشی که این مقوله در قوت و استکمال نفس انسانی دارد با استفاده از مبانی حکمت متعالیه از جمله «نگاه وجودی به علم»، «اتحاد علم و عالم و معلوم» و «تشکیک وجود» کاملاً قابل توجیه و تبیین می‌باشد.

### ۹. رفع «انانیت» حکمت وضع مناسک شرعی

آقانورالدین عراقی حکمت وضع مناسک شرعی را رفع «انانیت» از انسان می‌داند که این امر سبب حصول استعداد تام برای قرب به حق تعالی است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۱۸). او بر این باور است که با انجام اعمال شرعی، نحوه‌ای سنخیت و ارتباط میان انسان و خداوند ایجاد می‌گردد که این سنخیت و ارتباط، سبب ایجاد محبت و استدعا میان انسان و خداوند می‌گردد که نتیجه آن، ایجاد نوعی صفای باطن در درون انسان است که زمینه و استعداد را برای هرچه بیشتر شکوفا شدن ظرفیت‌های وجودی انسان فراهم می‌آورد (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۱۸). در نگاه آقانورالدین، در بین مناسک و اعمال شرعی نماز «رابط اعظم» میان انسان و خداوند است (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۵) و این نیست مگر به خاطر آنکه باطن نماز از شئون ولایت است و اساساً رفع انانیت به معنای حقیقی کلمه جز به مدد اولیای الهی ممکن نیست (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۹۰). نکته جالب توجه دیگر در مورد اعمال و مناسک شرعی در نگاه آقانورالدین آنجاست که او در قامت یک فقیه بر این مطلب تأکید می‌نماید که ریاضات شرعی، که سبب ایذاء و ایجاد نقص در بدن می‌باشد، اگر موجب حصول کمالات عالیه برای نفس گردد، به سبب ترجیح اهم بر مهم، جایز می‌باشد (عراقی، ۱۳۶۲، ص. ۲۷۰).

نکته مهم دیگری که می‌توان در عبارات آقانورالدین عراقی در مورد لزوم اهتمام و توجه به مناسک شرعی و عبادات یافت، این است که از نگاه او انسانی که حداقل التزام به اطاعت و عبادت را در خود حفظ نموده است، هرچند که در شهوت یا غضب فرورفته باشد، نسبت به انسانی که چنین التزام حداقلی را ندارد از مناسبت ذاتی بیشتری با حق تعالی برخوردار است؛



به دیگر بیان، مطابق با قاعده «کل عرضی یزول»، اگر کسی ذاتاً در هویت نفس خویش جهت توجه به حق تعالی را حفظ نموده باشد، هرچند که موانعی عرضی زنگار معصیت بر باطن وجود او پوشانده باشد، ولی چون نورانیت و جنبه توجه به حق در او و لو به نحو حداقلی موجود باشد، چنین شخصی در نهایت اهل نجات و سعادت خواهد بود (عراقی، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۶۴).

#### ۹-۱. نگاهی به حکمت وضع مناسک شرعی در نگاه عراقی و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه

مطابق با اصول و مبانی حکمت متعالیه و آنچه که در این الگوی وجودشناسی در مورد رابطه میان «نفس» و «بدن» بیان شده است، «نفس» و «بدن» دو مرتبه از یک «وجود واحد تشکیکی» هستند که میان آن‌ها مغایرت و مباینت حقیقی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۹). بر این اساس، «بدن» را می‌توان از مراتب نازلۀ نفس انسانی دانست. نکته مهم در مورد رابطه‌ای که میان نفس و بدن وجود دارد، این است که رابطه نفس و بدن به نحو «تعاکس» می‌باشد و این رابطه «تعاکس» در قوت و ضعف و کمال و نقص، میان نفس و بدن برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۲۱۶)؛ بدین معنا که به هر میزان «بدن» به واسطه فروغلتیدن در امور مادی و محسوس، وجود مادی و دنیوی‌اش، شدت و توسعه یابد، بُعد روحانی وجود انسان، که همان «نفس مجرد» او باشد، از توجه به جنبه عقلانی و ملکوتی خود محروم می‌گردد و در جانب عکس قضیه نیز هر مقدار نفس به جنبه عقلانی، ملکوتی و باطنی خود توجه بیشتری نماید، توجهش به بدن، احکام و عوارض دنیوی آن کاسته می‌شود (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص. ۱۴۰). با توجه به توضیحاتی که بیان گردید، می‌توان به حکمت وضع برخی از مناسک شرعی پی برد؛ چه اینکه برخی از دستوراتی که در قالب احکام شرعی برای انسان وضع گردیده است به طور صریح و مستقیم بر این مطلب تأکید دارد که انسان بایستی با رعایت شرایطی خاص از برخی از لذت‌ها و امور دنیوی که مربوط به بُعد دنیوی و نازل وجود انسانی می‌شود احتراز کند و به تعبیری دیگر نسبت به این امور «کف نفس» نماید تا از این طریق به واسطه عدم توجه و دوری از این امور، بُعد روحانی و مجرد وجود خود را تقویت نماید؛ چه اینکه بیان گردید که رابطه میان نفس و بدن به نحو «تعاکس» است و عدم توجه و دوری از برخی از لذت‌ها و امور دنیوی می‌تواند سبب توجه و نزدیکی انسان به بُعد روحانی وجود خویش شود.

خلاصه آنکه، مطابق با مطالب فوق، این سخن عراقی که حکمت و مبنای وضع مناسک شرعی و ورود برخی ریاضات را سبب حصول استعداد تام برای قرب به حق تعالی و ایجاد



سنخیت میان انسان و خداوند می‌داند، مطابق با مبانی حکمت متعالیه به‌ویژه در قسمت انسان‌شناسی و نحوه رابطه‌ای است که میان نفس و بدن وجود دارد؛ رابطه‌ای که در عین اثبات نوعی وحدت میان نفس و بدن، نحوه‌ای از تعاکس وجودی را نیز با بیانی که گذشت در مورد نفس و بدن به اثبات می‌رساند.

### نتیجه‌گیری

تطبیق اجمالی آراء و مبانی انسان‌شناسی آفانورالدین عراقی و اصول و مبانی حکمت متعالیه نتایج ذیل را آشکار می‌نماید:

الف: ملاک صدق عقلانیت بر آدمی، اعتقاد یا عدم اعتقاد انسان به خداوند است؛ و این نظر مرحوم عراقی قابل تطبیق بر مبانی و اصول خداشناسی حکمت متعالیه از جمله اصل عدم تناهی وجود خداوند می‌باشد.

ب: در اندیشه مرحوم عراقی، وجود انسان به‌مثابه «عالم صغیر» مطابق با وجود «عالم کبیر» است؛ و این اندیشه مرحوم عراقی قابل تطبیق بر مبانی و اصول حکمت متعالیه، از جمله اصل «تطابق عوالم»، است.

پ: در اندیشه انسان‌شناسی مرحوم عراقی، انسان دارای حقیقتی سیار و شونده است؛ این اندیشه مرحوم عراقی با اصول و مبانی حکمت متعالیه در باب انسان‌شناسی، که همان نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی» است، تطابق دارد.

ت: در اندیشه مرحوم عراقی، «بدن عنصری» و «فوق روح» دو مرتبه ادنی و اعلای نفس انسانی است؛ و این نظریه ایشان با اصول و مبانی حکمت متعالیه در طبقه‌بندی عوالم تطابق دارد.

ث: در اندیشه مرحوم عراقی، وصول به خداوند کمال و غایت نهایی نفس انسانی است؛ و این سخن با مبانی حکمت متعالیه به‌ویژه بحث امکان وقوع حرکت در مجردات بر مبنای ایجاد توسع در معنای حرکت تطابق دارد.

### ملاحظات اخلاقی

#### حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی از هیچ نهادی دریافت نکرده است.



### مشارکت نویسندگان

در این مقاله، نویسنده اول ۶۰ درصد مقاله را شامل استخراج داده‌ها عهده‌دار بوده است و نویسنده دوم ۴۰ درصد مقاله را شامل تحلیل داده‌ها بر عهده داشته است.

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

### تعارض منافع

در نگارش این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در این مقاله نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



## فهرست منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۷۵). **الإشارات و التنبیهات**. قم: نشر البلاغه.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (۲۰۰۳). **کتاب المعرفة** (تحقیق و تصحیح محمدامین ابوجوهر). دمشق: دار التکوین للطباعة و النشر.
۳. استادی، رضا. (۱۳۷۵). **شرح احوال آیت‌الله العظمی اراکی**. اراک: انجمن علمی فرهنگی و هنری استان مرکزی.
۴. استادی، رضا. (۱۳۸۱). **دانشمندان گلپایگان**. قم: کنگره بزرگداشت علمای گلپایگان.
۵. تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان. (۱۳۷۱). **شرح منازل السائرین**. قم: انتشارات بیدارفر.
۶. خاکباز، علی‌اکبر. (۱۳۷۱). **خاندان محسنی اراکی**. بی‌جا: بی‌نا.
۷. دهگان، ابراهیم. (۱۳۹۶). **نور مبین**. اراک: دانش کیان.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲). **مجموعه الرسائل التسعة**. قم: مکتبه المصطفوی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). **ایفاظ النائمین**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). **شرح اصول الکافی** (تحقیق محمد خواجه‌جوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح الهدایة الأثریة**. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۴). **نهایة الحکمة**. قم: انتشارات امام خمینی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۰۲). **بداية الحکمة**. قم: جامعه مدرسین.
۱۶. عراقی، نورالدین. (۱۳۶۲). **العقل و القرآن** (تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی). قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج حسین کوشانپور.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۰). **م‌شارق الدراری: شرح نائیه ابن فارض** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۳۶۲). **جواهر الکلام**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. وکیلی طباطبایی تبریزی، رضا. (۱۳۹۵). **تاریخ عراق**. تهران: آیدگان.



## Resources

### *The Holy Qur'an.*

1. Al-Farghānī, S. al-D. (1991). *Mashāriq al-darārī: Sharḥ Tā'iyyat Ibn al-Fāriḍ* (The rising places of pearls: Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Tā'iyyah) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Arabic]
2. al-'irāqī, N. al-D. (1983). *Al-'aql wa al-Qur'ān* (Reason and the Qur'an) (H. Mūsavī Kirmānī & 'A. Ālīpanāh Ishtihārdī, Eds.). Qom: Mu'assaseh-ye Farhangī-ye Eslāmī-ye Ḥājj Ḥusayn Kūshānpūr. [In Arabic]
3. Al-Jāmī, 'A. al-R. (1999). *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-fuṣūṣ* (Critique of texts in commentary on the imprint of the bezels). Tehran: Sāzmān-e Chāp va Entishārāt. [In Arabic]
4. Al-Najafī, M. Ḥ. ibn B. (1983). *Jawāhir al-kalām* (The pearls of Speech). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
5. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1975). *Bidāyat al-ḥikmah* (The beginning of wisdom). Qom: Jāmi'ah-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
6. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2015). *Nihāyat al-ḥikmah* (The ultimate of wisdom). Qom: Entishārāt-e Imām Khomeynī. [In Arabic]
7. Al-Tilimsānī, 'A. al-D. S. (1996). *Sharḥ manāzil al-sā'irīn* (Commentary on the stations of the wayfarers). Qom: Bīdārfar. [In Arabic]
8. Dehqān, I. (2017). *Nūr mubīn* (The clear light). Arak: Dānesh Kiyān. [In Persian]
9. Ibn al-'Arabī, M. al-D. (2003). *Kitāb al-ma'ārif* (The book of gnos) (M. A. Abū Jawhar, Ed.). Damascus: Dār al-Takwīn. [In Arabic]
10. Ibn Sīnā (1996). *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (Remarks and admonitions). Qom: Nashr al-Balāghah. [In Arabic]
11. Khākbāz, 'A. A. (1996). *Khāndān-e al-Muḥsinī al-Arākī* (The family of Muḥsinī Arākī). [In Persian]
12. Mullā Ṣadrā (1923). *Al-Rasā'il* (Collection of treatises). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
13. Mullā Ṣadrā (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-aqliyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]



14. Mullā Ṣadrā (1984). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
15. Mullā Ṣadrā (2001). *Sharḥ al-Hidāyah al-athīriyyah* (Commentary on the Athīrian guidance). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
16. Mullā Ṣadrā (2003). *Sharḥ uṣūl al-kāfi* (Commentary on the principles of al-Kāfi) (M. Khwājūi, Ed.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
17. Ostādī, R. (1996). *Sharḥ al-awwal li-Āyat Allāh al-'Uzmā al-Arākī* (The first commentary of Grand Ayatollah Arākī). Arak: Anjuman-e 'elmī, Farhangī va Honarī-ye Ustān-e Markazī. [In Persian]
18. Ostādī, R. (2002). *'ulamā-ye Golpaygān* (Scholars of Golpayegan). Qom: Kungireh-ye Bozorgdāsh-t-e 'Ulamā-ye Golpaygān. [In Persian]
19. Vakīlī Ṭabāṭabā'ī Tabrizī, R. (2016). *Tārīkh al-'Irāq* (The history of Iraq). Tehran: Āyandegān. [In Persian]



## An Examination of Fayyād al-Lāhījī’s Defenses of al-Khafri’s Proofs for the Necessary Existent

Muḥammad Rezā Farahmandkiyā<sup>1</sup>

1. Corresponding Author, PhD Graduate, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: [mohammad.farahmadkia110@gmail.com](mailto:mohammad.farahmadkia110@gmail.com)



### Article Info

#### Article type:

Research Article

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

#### Keywords:

Necessary Existent (*Wājib al-Wujūd*), Khafri, Lāhījī, Ontological Proof (*Burhān al-Wujūd*), Comparative Study.



### Abstract

**T**his research employs an analytical-critical method to examine and evaluate the effectiveness of Fayyād al-Lāhījī’s defenses of Muḥaqqiq al-Khafri’s proofs for the Necessary Existent (*Wājib al-Wujūd*) in the face of Mullā Ṣadrā’s critiques. The present study focuses on a comparative analysis of al-Lāhījī’s formulations – including his conceptual distinctions concerning essential (*Dhātī*) and temporal (*Zamānī*) priority and the principle that “the possible *qua* possible stands in need of a cause” – in light of Mullā Ṣadrā’s fundamental objections. The results indicate that al-Lāhījī, by offering a methodical reconstruction, strengthened the foundation of al-Khafri’s reasoning. However, according to the findings, his defenses are deficient in certain respects, particularly in distinguishing existence *qua* existent from existence *qua* attribute, when compared to Mullā Ṣadrā’s responses. It is concluded that al-Lāhījī’s contribution represents a methodological effort at foundational reconstruction, but the key contribution and distinctive feature of this research reside in providing a precise, documented, critical assessment of the sufficiency of those defenses against Mullā Ṣadrā’s final critique, thereby highlighting these limitations in the evolution of the ontological proof.

**Cite this article:** Farahmandkiyā, M.R. (2025). An Examination of Fayyād al-Lāhījī’s Defenses of al-Khafri’s Proofs for the Necessary Existent. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 209-232. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7558.1655>



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



## Extended Abstract

### Introduction

The problem of proving the Necessary Existent (Wājib al-Wujūd) is one of the most fundamental issues in Islamic philosophy and rational theology, and has long occupied a central place in the philosophical and theological systems of Muslims. From the earliest periods onward, Muslim philosophers have sought to present rational proofs for the existence of God by employing logical principles and metaphysical foundations. Among these, the argument from contingency and necessity (Imkān wa Wujūb) and its various formulations is considered one of the most significant lines of reasoning in the tradition of Islamic philosophy. In the course of the development of these proofs, thinkers such as Muḥaqqiq al-Khafīrī, Fayyāḍ al-Lāhījī, and Ṣadr al-Mutā'allihīn (Mullā Ṣadrā) played important roles in formulating, criticizing, and reconstructing them.

Muḥaqqiq al-Khafīrī, a distinguished commentator on the works of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, presented in his glosses on al-Qūshjī's commentary on Tajrīd al-I'tiqād a set of proofs for the Necessary Existent based mainly on the impossibility of infinite regress (Dawr) and the analysis of contingency (Imkān). Although these proofs are marked by ingenuity and logical precision, they were later criticized by subsequent philosophers, especially Mullā Ṣadrā. Drawing on the principles of Transcendent Philosophy (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah), including the principiality of existence (Aṣālat al-Wujūd) and the gradation of its levels (Tashkīk), Mullā Ṣadrā challenged some of the premises and conclusions of these proofs, deeming them ontologically insufficient.

In this context, Fayyāḍ al-Lāhījī, a prominent thinker of the School of Isfahan and one of Mullā Ṣadrā's distinguished students, sought in his marginalia and glosses to defend al-Khafīrī's formulations. By adding conceptual clarifications and logical refinements, he strengthened the structure of these proofs. Through distinctions such as that between essential (Dhātī) and temporal (Zamānī) priority, between preparatory (I' dādī) and creative (Ījādī) causality, and by emphasizing the principle that "the possible qua possible stands in need of a cause," he attempted to address the objections raised against al-Khafīrī's reasoning.

The main objective of this research is to examine and evaluate the effectiveness of al-Lāhījī's defenses of al-Khafīrī's proofs against the critiques of Mullā Ṣadrā. To this end, four of al-Khafīrī's principal proofs for the Necessary Existent, together with al-Lāhījī's elucidations and refinements, are analyzed and then compared with Mullā Ṣadrā's criticisms. The central research question is whether al-Lāhījī's conceptual and logical revisions have been able to resolve the foundational Ṣadrīan objections, or whether these defenses still face certain limitations. By focusing on this issue, the study seeks to clarify al-Lāhījī's position in the evolution of proofs for the Necessary Existent.

### Method

This research employs a qualitative, analytical-critical method with a comparative approach. First, al-Khafīrī's proofs are reconstructed and conceptually analyzed from



his works; then al-Lāhījī's formulations and defenses in his marginalia are examined; and finally, these two viewpoints are compared with Mullā Ṣadrā's criticisms in his philosophical works.

The primary sources include al-Khafīrī's glosses and writings, al-Lāhījī's marginalia and treatises, and the works of Mullā Ṣadrā, especially al-Asfār al-Arba'ah and al-Shawāhid al-Rubūbiyyah. In addition, some contemporary commentaries and studies related to the proofs for the Necessary Existent have been used to supplement the analyses.

The research stages consist of: a precise reconstruction of the structure of al-Khafīrī's proofs; an analysis of al-Lāhījī's revisions and clarifications concerning these proofs; an examination of Mullā Ṣadrā's criticisms of these formulations; and finally, a comparative evaluation of the success of al-Lāhījī's defenses in responding to those criticisms. Throughout this process, an effort has been made, through logical analysis of the premises and conclusions of the proofs, to systematically clarify the strengths and weaknesses of each perspective. Ethical principles of research, including accurate citation and fidelity to the authors' intentions, have been observed.

## Findings

The findings indicate that Fayyāḍ al-Lāhījī played an important role in conceptually and logically reconstructing al-Khafīrī's proofs. By adding certain self-evident premises and making conceptual distinctions, he was able to render the argumentative structure of al-Khafīrī's proofs clearer and more coherent. Among his most important refinements are the distinction between essential (Dhāfī) and temporal (Zamānī) priority, the separation of preparatory (I'dādī) from creative (Ījādī) causality, and a precise explanation of the concept of "the totality of possibles qua totality."

Furthermore, by explicitly stating the principle that "the possible qua possible stands in need of a cause," al-Lāhījī shows that the dependence of possibles on a cause is not merely an empirical matter but a self-evident principle in the philosophical analysis of contingency. These distinctions have largely resolved some of the objections raised against al-Khafīrī's proofs, particularly those concerning confusion between different orders of priority or a mistaken understanding of infinite regress.

However, the comparative analysis shows that in certain respects al-Lāhījī's defenses do not fully address Mullā Ṣadrā's critiques. Especially in cases that involve an analysis of the reality of existence (Wujūd) and its relation to existents (Mawjūd), al-Lāhījī's formulation remains within the conceptual framework of Peripatetic (Mashshā'ī) philosophy and cannot provide a complete response to the ontological foundations of Transcendent Philosophy. Consequently, some of Mullā Ṣadrā's objections – notably those concerning the conceptual conception of existence and insufficient attention to the gradation of the levels of existence – remain viable.

## Conclusion

The results of this research demonstrate that Fayyāḍ al-Lāhījī played a significant role in clarifying and reconstructing Muḥaqqiq al-Khafīrī's proofs for the Necessary Ex-



istent. Through conceptual refinements and the addition of logical premises, he was able to remove many of the ambiguities in al-Khafīr’s formulations and to strengthen the argumentative structure of these proofs. This attests to the continuity and dynamism of the Islamic philosophical tradition in re-examining and refining metaphysical arguments.

Nevertheless, the comparative analysis shows that al-Lāhījī’s defenses encounter limitations when faced with criticisms based on the foundations of Transcendent Philosophy. Some of Mullā Ṣadrā’s objections – especially those concerning the analysis of existence and its relation to existents – are not fully resolved within al-Lāhījī’s framework. Thus, it can be said that al-Lāhījī’s effort constitutes an important stage in the evolution of proofs for the Necessary Existent, but that the final explanation of this issue in the Islamic philosophical tradition was completed by subsequent developments, particularly in Transcendent Philosophy.

### ***Author Contributions***

The author participated in all stages of the research, including research design, data collection, content analysis, and writing of the article.

### ***Data Availability Statement***

No empirical data were generated or analyzed in this study. All sources are published works fully cited in the reference list.

### ***Ethical Considerations***

In this research, the ethical principles of research, including accurate citation, avoidance of plagiarism, and fidelity in reporting the views of others, have been observed.

### ***Funding***

This research received no financial support from any governmental, private, or non-profit institutions.

### ***Conflict of Interest***

The author declares that there is no conflict of interest in this research.

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

No artificial intelligence tools were used in the writing of this article.



## بررسی دفاعیات فیاض لاهیجی از براهین محقق خفری در اثبات واجب الوجود

محمد رضا فرهمندکیا<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: [Mohammad.farahmandkia110@gmail.com](mailto: Mohammad.farahmandkia110@gmail.com)

### چکیده

این پژوهش، با روش تحلیلی-انتقادی، به واکاوی و ارزیابی میزان کارآمدی دفاعیات فیاض لاهیجی از براهین اثبات واجب الوجود محقق خفری در رویارویی با نقدهای صدرالمتألهین می‌پردازد. مطالعه حاضر بر تحلیل تطبیقی تقریرات لاهیجی - شامل تمایزات مفهومی وی در زمینه تقدم ذاتی، زمانی و قاعده «ممکن بما هو ممکن» - با نقدهای بنیادین ملاصدرا متمرکز است. نتایج نشان می‌دهد که لاهیجی با ارائه یک بازسازی روشمند، بنیان استدلال خفری را تقویت کرده است. با وجود این، طبق بررسی‌های انجام شده، دفاعیات ایشان در برخی موارد، به ویژه در تمایز میان وجود به مثابه موجود و وجود به مثابه صفت، نسبت به پاسخ‌های ملاصدرا دارای کاستی‌هایی است. نتیجه‌گیری این است که مشارکت لاهیجی یک تلاش روشمند برای بازسازی بنیادین است، اما سهم کلیدی و وجه تمایز این پژوهش در ارائه ارزیابی انتقادی دقیق و مستند از کفایت این دفاعیات در برابر نقد نهایی صدرالمتألهین نهفته است که این محدودیت‌ها را در سیر تطور برهان وجودی برجسته می‌سازد.

### اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

### کلیدواژه‌ها

واجب الوجود، محقق خفری، حکیم لاهیجی، برهان وجود، بررسی تطبیقی.

استناد: فرهمندکیا، محمد رضا. (۱۴۰۴). بررسی دفاعیات فیاض لاهیجی از براهین محقق خفری در اثبات واجب الوجود. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۰(۳۷)، ۲۰۹-۲۳۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7558.1655>





## مقدمه

مسئله اثبات واجب الوجود، به عنوان ستون فقرات نظام فلسفی و کلامی در تمدن اسلامی، همواره کانون توجه متفکران و اندیشمندان برجسته از دیرباز تاکنون بوده است. این مبحث بنیادین صرفاً به ساحت نظری فلسفه اسلامی محدود نمی‌گردد، بلکه در پهنه گسترده دفاع از مبانی اعتقادی و اصول دینی، نقش حیاتی و انکارناپذیری ایفا می‌کند؛ اثبات وجود خداوند نه تنها گواهی بر غنای عقلانیت دینی است، بلکه لازمه هرگونه نظام معرفتی عمیق و استوار نیز به شمار می‌رود. در این میان، دو تن از برجسته‌ترین متفکران تاریخ فلسفه اسلامی، یعنی فیاض لاهیجی، فیلسوف، متکلم و عارف نامدار سده یازدهم هجری قمری، و محقق خفری، دانشمند برجسته و شارح صاحب‌نام آثار خواجه نصیرالدین طوسی، هرکدام به شیوه‌ای متمایز و با رویکردی خاص، به تقریر، تبیین و نقادی براهین اثبات واجب الوجود پرداخته‌اند.

فیاض لاهیجی، که در روزگار خود از مهم‌ترین نمایندگان مکتب اصفهان و از شاگردان برجسته ملاصدرا به شمار می‌رود (تهرانی، ۱۴۰۳، ج. ۱۳، ص. ۲۴۵)، در آثار قلمی فراوان خویش، به ویژه در حواشی و شروح بر متون فلسفی، سعی وافر در بازخوانی و بسط دیدگاه‌های فلسفی بر اساس میراث خواجه نصیرالدین طوسی، خصوصاً شرح تجرید قوشجی، مبذول داشت. لاهیجی با تکیه بر ابزارهای دقیق منطقی و زبان فلسفی نوظهور عصر خویش، به چالش کشیدن و ارزیابی نقادانه براهین سنتی اثبات صانع را سرلوحه کار خود قرار داد. او تلاش می‌کرد تا این براهین را در چارچوبی عقلانی‌تر و با استدلالی مستحکم‌تر ارائه دهد.

در مقابل، محقق خفری، که از فحول علمی و فلسفی سده هشتم هجری قمری بوده و از او به عنوان یکی از مهم‌ترین شارحان آثار خواجه نصیرالدین طوسی یاد می‌شود (تهرانی، ۱۴۰۳، ج. ۲۰، ص. ۱۵۲؛ مدرس تبریزی، ۱۳۶۹، ج. ۳، ص. ۴۵)، با اتکا به مشرب فلسفی و کلامی خاص خود که ریشه در فلسفه مشاء و حکمت اشراق داشت، به دفاع تحلیلی از برخی براهین اثبات واجب الوجود و نقادی دقیق برخی دیگر پرداخت. او با دقت نظر و ظرافتی کم‌نظیر، وجوه گوناگون استدلال‌ها را واکاوی کرده و نقاط قوت و ضعف آن‌ها را نمایان می‌ساخت.

بررسی، مقایسه، تلفیق و حتی تقابل میان دیدگاه‌های این دو اندیشمند برجسته، بستری بسیار غنی و ارزشمند برای پژوهش در تاریخ تحول استدلال فلسفی، به ویژه در حوزه اثبات واجب الوجود، فراهم می‌آورد. هدف اصلی این پژوهش، تبیین، تحلیل و نقد ساختار منطقی و



تاریخ تحول سه گونه استدلال فلسفی مرتبط با اثبات واجب الوجود، یعنی استدلال‌های اِنّی (از معلول به علت) و لَمّی (از علت به معلول) به عنوان دو گونه منطقی برهان در آثار فلسفی و برهان اَسَد و اَخصر به عنوان تقریر خاصی از برهان امکان و وجوب در سنت متأخر به ویژه در آثار خفّری و فیاض لاهیجی، در بستر تعامل و مواجهه فکری و نقادانه دو فیلسوف برجسته دوره صفویه، فیاض لاهیجی و محقق خفّری است. این پژوهش به دنبال آن است که با مطالعه عمیق تطبیقی، زوایای پنهان و ظریف استدلال‌های این دو اندیشمند را آشکار سازد و جایگاه آن‌ها را در تحول این مبحث بنیادین فلسفی روشن نماید.

برای رسیدن به این هدف اصلی، پژوهش حاضر تلاش خواهد کرد به پرسش اساسی زیر پاسخ دهد: نقش حواشی فیاض لاهیجی در تبیین، نقد و تکمیل براهین خداشناسی محقق خفّری در تعلیقات خفّری بر شرح تجرید قوشچی چیست؟

پژوهش‌های منتشرشده در نشریات علمی-پژوهشی داخلی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع این تحقیق پرداخته‌اند، هرچند هنوز در مقایسه با اهمیت موضوع، کم‌شمارند، اما می‌توانند به عنوان راهنمایی برای پژوهش حاضر عمل کنند و مسیرهای پژوهشی موجود را روشن‌تر سازند. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این پژوهش‌ها اشاره می‌شود:

۱. «خفّری و براهین خداشناسی» نوشته احمد بهشتی شماره دوم (سال پنجم) نشریه حکمت اسلامی. این پژوهش به بررسی و بیان براهین چهارگانه محقق خفّری در اثبات واجب الوجود می‌پردازد و تلاش دارد اشکالاتی که ملاصدرا به این براهین وارد کرده است را پاسخ دهد و نویسنده هدف این پژوهش را دفاع از دیدگاه محقق خفّری می‌داند.

۲. «براهین سه‌گانه محقق خفّری بر اثبات وجود خداوند و ارزیابی اشکالات صدرالمآلهین بر آن» نوشته عشاقی حسین، فروغی روح‌الله شماره دوم (دوره ۱۵) نشریه فلسفه دین. این پژوهش نیز صرفاً به بررسی اشکالات ملاصدرا بر براهین محقق خفّری در اثبات واجب الوجود می‌پردازد و در پایان نتیجه می‌گیرد که اشکالات ملاصدرا بر این براهین وارد نیست.

با بررسی پژوهش‌های موجود، مشاهده می‌شود که تمرکز اصلی آن‌ها دفاع از براهین محقق خفّری در برابر نقدهای ملاصدرا بوده است. این مطالعات، درحالی‌که ارزشمندند، در موارد زیر دچار خلأهایی هستند که پژوهش حاضر به دنبال رفع آن‌هاست:

■ اولاً، هیچ‌یک از این مقالات به تحلیل تطبیقی و انتقادی جامع سه برهان کلیدی (اِنّی،



لَمّی، و اسدّ و اخصر) در بستر تعامل فکری محقق خفری و فیاض لاهیجی (به مثابه دو نماینده اصلی مکتب شیراز و اصفهان) نبرداخته‌اند.

■ ثانیاً، پژوهش‌های موجود از بررسی کاستی‌های درونی براهین محقق خفری غفلت کرده‌اند؛ کاستی‌هایی که فیاض لاهیجی با دقت در حواشی خود، درصدد اصلاح و تکمیل آن‌ها بوده است.

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد تحلیلی-تطبیقی و بنیادین، با تمرکز بر چارچوبه حواشی لاهیجی، به ارزیابی انتقادی قوت استدلال و انسجام درونی هر دو اندیشمند در مواجهه با این براهین می‌پردازد تا به این خلأ پژوهشی پاسخ دهد.

### ۱. برهان اول محقق خفری و حواشی لاهیجی

محقق خفری پس از توضیح و تأیید برهان خواجه در اثبات صانع، سه برهان که همگی مبتنی بر محال بودن دور و تسلسل است و دو برهان که فقط مبتنی بر محال بودن دور است بیان می‌کند، که برای روشن شدن حواشی حکیم لاهیجی لازم است براهین محقق خفری بیان شود.

برهان اول ایشان بر اساس اصل استدلال از معلول به علت استوار است و نشان می‌دهد که اگر موجودات صرفاً ممکن باشند و واجب الوجودی وجود نداشته باشد، دور محال لازم می‌آید.

محقق خفری این استدلال را با تأکید بر ضرورت وجود فردی از موجودات که عروض عدم بر آن محال باشد پیش می‌برد. لاهیجی با دقت نشان می‌دهد که دوری که خفری مطرح می‌کند، با دور محال نزد حکما تفاوت دارد. ملاصدرا دور محال را زمانی باطل می‌داند که منجر به تقدم شیء بر خودش شود، و این تقدم باید در وحدت عددی شیء تحقق یابد، نه در وحدت نوعی یا جنسی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۶). از این رو، طبیعت نوعیه می‌تواند در ضمن فردی از افرادش متقدم و در ضمن فرد دیگر متأخر باشد، بدون آنکه محالیتی رخ دهد، ولی تقدم ذاتی طبیعت نوعیه بر خودش محال است. لاهیجی در نتیجه برهان اول خفری را با افزودن این تمایز و مقدمات بدیهی تقویت می‌کند: مجموع موجودات از حیث مجموع بودنشان، موجود واحدی فرض می‌شوند و نیازمند موجد خارج از مجموع‌اند، که همان واجب الوجود خواهد بود.

محقق خفری در تقریر برهان اول خویش می‌فرماید:

” اگر موجودات را منحصر در ممکنات بدانیم و واجب الوجودی در هستی



قائل نباشیم مستلزم دور است؛ و چون دور محال است، حصر وجودات در ممکنات محال خواهد بود. سپس در توضیح کیفیت وقوع دور در برهان مذکور این‌گونه توضیح می‌دهد: اگر موجودات منحصر در ممکنات باشند، تحقق هر موجودی متوقف است بر تحقق ایجاد ما، زیرا وجود وابسته به ایجاد است؛ به تعبیر دیگر، وجود فرع بر ایجاد است، بنابراین تا ایجاد نباشد وجودی هم نخواهد بود. از سویی دیگر تحقق ایجاد ما متوقف بر تحقق موجود ما می‌باشد، زیرا الشیء ما لم یوجد لم یوجد؛ بنابراین از فرض مذکور دور لازم خواهد آمد. پس به جهت باطل بودن دور، موجودات نمی‌توانند منحصر در ممکنات باشند (خفری، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۴۷).

حکیم لاهیجی بر این تقریر خفری اشکال می‌کند و می‌گوید که از فرض انحصار موجودات در ممکنات، دور لازم نمی‌آید، بلکه تسلسل لازم می‌شود؛ زیرا اگر واجب الوجودی نباشد، تحقق هر موجود ممکن متوقف بر ایجاد موجودی دیگر است، نه بر همان موجود. پس میان موجودات ممکنه، زنجیره‌ای از وابستگی‌ها پدید می‌آید که تسلسل است نه دور. بدین ترتیب، برهان خفری در شکل نخست خود از امتناع دور نتیجه می‌گیرد، درحالی‌که باید از امتناع تسلسل بهره‌برد (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۴۰).

ملاصدرا در شواهد و اسفار پاسخی متفاوت می‌دهد و در واقع، محال بودن چنین دوری را انکار می‌کند. او میان دور شخصی و دور نوعی تمایز می‌نهد و می‌گوید دور به معنای توقف نوع بر خودش از طریق افراد، محال نیست؛ زیرا ممکن است طبیعت نوعی در ضمن فردی از افرادش متقدم تحقق یابد و در ضمن فردی دیگر متأخر، بی‌آنکه وحدت شخصی میان آن دو باشد. تنها دوری که محال است، دور شخصی است که در آن شیء واحد، متوقف بر خود به عنوان همان شخص باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۰۳؛ عشاقی و فروغی، ۱۳۹۷).

لاهیجی برای دفاع از خفری این پاسخ ملاصدرا را نمی‌پذیرد و تمایزی میان علل اعدادی و علل ایجاد می‌گذارد. او می‌گوید اگر فردی از نوعی، معداً برای تحقق فردی دیگر از همان نوع باشد اشکالی ندارد، مانند آنکه انسانی زمینه‌ساز پیدایش انسانی دیگر شود؛ اما اگر فردی از نوع، موجب فردی دیگر از همان نوع باشد محال است، زیرا تحقق نوع در متن اعیان به معنای وجود یافتن آن در مرتبه واقع است، و محال است چیزی که در واقع موجود است،



دوباره خود را در همان مرتبه ایجاد کند. بنابراین، تقدم و تأخر زمانی در میان افراد نوع ممکن است، اما تقدم و تأخر ذاتی یا ایجادی در ذات نوع محال است.

لاهیجی برای تبیین دقیق‌تر، میان دو نوع وحدت در طبیعت نوعیه تمایز می‌نهد: وحدت نوعی زمانی که به حسب افرادش دارای ابهام است، و وحدت نوعی دهری که در مرتبه دهر، واحد و غیرقابل تجزیه است. از آنجا که در مرتبه دهر، طبیعت نوعی دارای وحدت شخصی است، هیچ تقدم و تأخر یا علیتی میان اجزای آن معنا ندارد و لذا دور در این سطح محال است. او نتیجه می‌گیرد که سخن خفری ناظر به این مرتبه دهری از وجود است نه مرتبه زمانی (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۴۰ پ).

او معتقد است وجود طبیعت نوعیه در ضمن فردی از افرادش که معداً است برای حصول این طبیعت نوعیه در ضمن فردی دیگر، جایز است، ولی وجود طبیعت نوعیه در ضمن فردی از افرادش که موجب طبیعت نوعیه در ضمن فرد دیگر از افرادش است جایز نیست، زیرا ایجاد طبیعت نوعیه به معنای وقوع آن در متن اعیان است، پس زمانی که طبیعت نوعیه در متن اعیان واقع شد محال است که خودش را دوباره در متن اعیان قرار دهد (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج. ۵، ص. ۷۳). به تعبیر دیگر، محال است که وقوع طبیعت نوعیه در متن واقع متقدم شود بر وقوعش در متن واقع، ولی جایز است وجود طبیعت نوعیه در متن واقع - در ضمن فردی که معداً است برای حصول طبیعت نوعیه - در ضمن فرد دیگر از افرادش؛ و علت این جواز آن است که وقتی طبیعت نوعیه در ضمن فردی از افرادش موجود است به این معناست که دارای عوارض مشخصه و معینه می‌باشد و این طبیعت نوعیه که در ضمن فرد خویش ملتبس به عوارض مشخصه و معینه است می‌تواند برای تلبّس به عوارض مشخصه دیگر در ضمن فرد دیگر معداً شود، و این مستلزم امر محالی نیست.

حکیم لاهیجی معتقد است طبیعت نوعیه به حسب زمان می‌تواند متقدم و متأخر باشد، لکن به حسب ذات، وقوع تقدم و تأخر در آن محال است (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج. ۵، ص. ۷۳). زیرا وحدت نوعیه دارای وحدت ابهامی می‌باشد - به حسب حصول آن در ضمن افرادش که هرکدام در قطعه از زمان قرار می‌گیرند - ولی وحدت نوعی به حسب حصولش در مرتبه دهر دارای ابهام نمی‌باشد، بنابراین وحدت نوعی دارای وحدت ابهامی زمانی و وحدت شخصی دهری است، پس چگونه ممکن است به حسب وقوعش در متن واقع (نفس دهر) دارای تقدم و تأخر باشد.



لاهیجی بعد از این توضیحات متذکر می‌شود که آنچه گفتیم صرفاً در وحدت نوعی جاری است نه وحدت جنسی، زیرا وحدت جنسی هم دارای ابهام زمانی و هم دارای ابهام دهری می‌باشد و طبیعت جنسی به حسب ذاتش بدون انضمام فصول هیچ‌گونه تحصلی ندارد، برخلاف طبیعت نوعی که به حسب ذاتش و در واقع، دارای تحصیل است (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۵۸)؛ بنابراین اگر برخی از افراد آن، علت برای برخی دیگر از افرادش باشند دور و تشکیک در ذاتی لازم می‌آید، درحالی‌که هیچ‌کدام از این دو محذور در طبیعت جنسی لازم نمی‌آید، به همین جهت است که با وجود متمتع‌بودن تشکیک در ذاتیات و در عین حال که عقول همگی تحت جنس واحد (جوهر) هستند، علیت در عقول جایز است.

لاهیجی برهان خفری را با استناد به گفته خود خفری بازسازی می‌کند که:

» مجموع موجودات ممکن از حیث مجموع بودنشان در نیازمندی به علت، در حکم موجود واحد هستند (خفری، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۶۲).

بدین ترتیب روشن می‌شود که مراد خفری از «موجود ما» نه یکی از ممکنات، بلکه مجموع ممکنات از حیث مجموعیتشان است. بنابراین، توقف مجموع موجودات بر ایجادی که خود متوقف بر وجود همان مجموع است، نوعی توقف شیء بر خود در مرتبه کل است و چنین دوری واقعاً محال است. از این رو برهان خفری بر اثبات واجب‌الوجود پایدار می‌ماند.

طبق آنچه بیان شد، می‌توان گفت که اشکال ملاصدرا بر خفری از نظر مبنایی صحیح است، اما در دستگاه فکری خود او و بر اساس اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن معنا دارد؛ درحالی‌که در چارچوب برهان خفری و مبانی حکمت مشایی که لاهیجی نیز بدان وفادار است، اشکال ملاصدرا ناتمام است، زیرا بحث خفری ناظر به علیت در سطح «مجموع ممکنات» است نه علیت میان افراد طبیعی. لاهیجی با تصحیح خفری و تمایز میان علیت اعدادی و ایجادی توانست بنیان برهان را حفظ کند و نشان دهد که دور مورد بحث، دور ایجادی در سطح کل هستی است که محال بودن آن روشن است. بدین ترتیب، در مقام دفاع از برهان و انسجام منطقی آن، رأی لاهیجی از نظر فلسفی قوی‌تر و با مقصود خفری سازگارتر است، هرچند از منظر حکمت متعالیه، تبیین ملاصدرا از لحاظ مبنایی منسجم‌تر با اصول خاص او به شمار می‌آید.



## ۲. برهان دوم محقق خفری و حواشی لاهیجی

برهان دوم بر «موجود مطلق» و فاقد مبدأ بودن یا نبودن آن استوار است. خفری نشان می‌دهد که اگر مجموع موجودات دارای مبدأ باشد، آن مبدأ یا داخل در مجموع است که منجر به تقدم شیء بر خودش می‌شود، یا خارج از مجموع است که محال و غیرممکن است. لاهیجی تأکید می‌کند که در این برهان، تقدم و تأخر باید ذاتی در نظر گرفته شود، نه زمانی. همچنین او اضافه می‌کند که برهان نیازمند مقدمه بدیهی «موجود بما هو ممکن نیازمند مبدأ است» تا استدلال کامل و منطقی گردد. با این اصلاح، برهان دوم به روشنی واجب الوجود را به عنوان موجد خارج از مجموع ممکنات اثبات می‌کند و از محال بودن تقدم شیء بر خودش استفاده می‌کند.

صورت استدلال او بدین‌گونه است:

■ اگر مجموع موجودات بما هو موجود را در نظر بگیریم، این مجموع یا دارای مبدأ و علتی است یا نه؛ اگر بگوییم این مجموع، علتی ندارد، لازمه آن نفی هرگونه نیازمندی از اصل وجود است و در این صورت، باید پذیرفت که در میان مجموع، فردی هست که ذاتاً بی‌نیاز از علت است و همان واجب الوجود خواهد بود؛ اما اگر بگوییم این مجموع دارای مبدأ است، آن مبدأ یا داخل در مجموع است یا خارج از آن. فرض دوم محال است، زیرا چیزی بیرون از دایره موجودات متصور نیست که بتواند به عنوان علت قرار گیرد. و اگر بگوییم مبدأ داخل در مجموع است، لازمه آن تقدم شیء بر خودش خواهد بود، چراکه آن مبدأ از آن حیث که علت است باید مقدم باشد، و از آن حیث که خود یکی از افراد مجموع است باید متأخر باشد. این اجتماع تقدم و تأخر در یک شیء واحد، همان محال مشهور «تقدم شیء بر نفس خویش» است. پس فرض وجود علت برای مجموع از اساس باطل خواهد بود، و تنها راه درست آن است که بپذیریم در میان این مجموع، موجودی هست که از علت بی‌نیاز است و واجب الوجود نام دارد. (خفری، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۶۵)

محقق خفری این تقریر را برهان صدیقین نام نهاده و معتقد است که صرفاً با ابطال دور، می‌توان به اثبات واجب رسید، بی‌آنکه نیاز به ابطال تسلسل باشد (خفری، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۶۵). حکیم لاهیجی در حاشیه خویش به شرح و واکاوی این برهان پرداخته و نکات دقیقی را مطرح



می‌کند. حکیم لاهیجی در حواشی خویش بر آثار خفری، این برهان را با دقت بررسی کرده و اصلاحاتی در آن به عمل می‌آورد. او نخست تذکر می‌دهد که مراد خفری از «مجموع موجودات بما هو موجود»، طبیعت وجود از آن حیث که موجود است می‌باشد، نه صرف مجموعه‌ای از ممکنات (لاهیجی، بی‌تا، صص. ۵۶-۶۰). این تمایز مهم است، زیرا اگر مجموع به عنوان ممکن لحاظ شود، نیازمندی آن به علت بدیهی است، اما اگر به عنوان موجود بما هو موجود لحاظ گردد، در ظاهر از علت بی‌نیاز است. لاهیجی سپس تأکید می‌کند که تقدم و تأخر در این برهان باید به نحو ذاتی در نظر گرفته شود نه زمانی (لاهیجی، بی‌تا، صص. ۶۵-۶۶)؛ زیرا اگر تقدم زمانی مراد باشد، استحاله تقدم شیء بر خود بدیهی نخواهد بود، درحالی‌که در تقدم ذاتی، این محال بودن قطعی است. با این توضیح، لاهیجی برهان خفری را از خلط میان دو نوع تقدم نجات می‌دهد.

نکته اساسی در نقد لاهیجی آن است که وی برهان خفری را ناقص می‌داند و معتقد است مقدمه‌ای بدیهی در آن مغفول مانده است و آن این است که:

» موجود بما هو ممکن نیازمند مبدأ است (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۶۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۰).

بدون این مقدمه، استدلال خفری تنها محال بودن تقدم شیء بر خود را بیان می‌کند، بی‌آنکه اثبات کند مجموع ممکنات ذاتاً محتاج علت است. لاهیجی با افزودن این مقدمه، استدلال را تکمیل می‌کند: اگر مجموع موجودات همگی ممکن باشند، از یک سو نیازمند مبدأ خواهند بود، و از سوی دیگر چون مجموع بما هو موجود لحاظ شده، بی‌نیاز از مبدأند. این اجتماع احتیاج و بی‌نیازی تناقض است و راهی جز پذیرش موجودی که ذاتاً بی‌نیاز از مبدأ است باقی نمی‌ماند؛ یعنی واجب الوجود. بدین ترتیب، لاهیجی ضمن دفاع از خفری، کاستی منطقی برهان او را برطرف می‌سازد.

لاهیجی سپس به نکته‌ای باریک‌تر اشاره می‌کند و آن اینکه در این برهان، خلطی ممکن است صورت گیرد میان تقدم و تأخر زمانی که در مورد طبیعت ممکن است، و تقدم و تأخر ذاتی که در این جا مد نظر است. طبیعت ممکن، از آن حیث که ممکن است، می‌تواند در برخی موارد تقدم و تأخر زمانی داشته باشد اما تقدم ذاتی طبیعت بر خودش امری محال



است (لاهیجی، بی تا، ص. ۶۰). محقق خفری در برهان دوم، بر همین تقدم ذاتی تکیه دارد و از این رهگذر به اثبات واجب می پردازد.

آنچه لاهیجی در تحلیل نهایی خود خاطر نشان می کند این است که براهین خفری عمدتاً بر ابطال دور استوارند و در آن ها تسلسل نفی نمی شود، چه تسلسل متناهی و چه نامتناهی، زیرا او همه ممکنات را در حکم ممکن واحد می گیرد و از این حیث، استدلال را به نحوی سامان می دهد که تنها محذور تقدم شیء بر خودش - یعنی دور - آشکار گردد. به بیان دیگر، اگر مجموع ممکنات را به مثابه یک کل واحد لحاظ کنیم، نیازمند علت خواهد بود، و این علت یا داخل در مجموع است یا خارج از آن؛ هر دو فرض باطل است، مگر آنکه واجب الوجودی در میان موجودات پذیرفته شود.

از منظر لاهیجی، ارزش این برهان در آن است که از مقدماتی اندک و به ظاهر بدیهی به نتیجه ای عظیم می رسد. اما در عین حال، او اذعان دارد که برهان بدون آن مقدمه بدیهی - یعنی اینکه «موجود بما هو ممکن نیازمند مبدأ است» - تمامیت نخواهد یافت. به این ترتیب، لاهیجی هم از قوت برهان دفاع می کند و هم بر نواقص منطقی آن انگشت می گذارد. در واقع، او تلاش می کند نشان دهد که خفری هر چند راهی نو در تقریر برهان صدیقین پیموده، اما همچنان نیازمند مبانی ای است که باید به روشنی بیان شوند.

طبق آنچه بیان شد، می توان گفت که در تقریر لاهیجی نیز نوعی دوگانگی میان حیث «وجود بما هو وجود» و «وجود بما هو ممکن» باقی می ماند. زیرا اگر مجموع موجودات بما هو موجود لحاظ شود، دیگر اطلاق «ممکن» بر آن نادرست است، و اگر بما هو ممکن لحاظ شود، دیگر عنوان «موجود مطلق» بر آن صادق نیست. این خلط حیثی در تقریر هر دو فیلسوف به تمامی برطرف نمی شود. افزون بر این، لاهیجی اصل «احتیاج ممکن به علت» را بدیهی می انگارد، در حالی که در حکمت متعالیه این اصل از نتایج تشکیک وجود است و نه مقدمه ای مستقل؛ بنابراین، برهان او در چارچوب فلسفه مشائی تمام است اما در چارچوب حکمت متعالیه نیازمند بازخوانی است.

ملاصدرا نیز در أسفار به این برهان اشاره کرده و آن را از منظر خاص خود نقد کرده است. او معتقد است برهان خفری صرفاً ابطال دور می کند و نه ابطال تسلسل، در حالی که برای اثبات واجب الوجود باید تحلیل کاملی از نظام علی در ممکنات به دست داد. به نظر ملاصدرا، این



برهان تنها نشان می‌دهد که «وجود بما هو وجود علت خود نیست»، نه اینکه واجب الوجود بالفعل موجود است. همچنین او بر آن است که خفری وجود را به نحو کلی و یک دست لحاظ کرده و به تشکیک مراتب وجود توجه نکرده است؛ از این رو، برهان او در سطح مفهومی و کلی متوقف می‌ماند و به مرتبه وجودی و عینی واجب نمی‌رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۲). لاهیجی نیز در این زمینه با ملاصدرا هم نظر است، هرچند در نحوه دفاع از خفری راهی مستقل می‌پیماید.

آنچه از تحلیل نظرها برمی‌آید آن است که خفری با تکیه بر امتناع دور، لاهیجی با افزودن قاعده احتیاج ممکن به علت، و ملاصدرا با تکیه بر اصالت و تشکیک وجود، هریک راهی متفاوت برای اثبات واجب پیموده‌اند. خفری برهان را در سطحی صوری و منطقی سامان داده است؛ لاهیجی آن را از نظر مفهومی استوارتر ساخته؛ و ملاصدرا با تحلیل وجودی، معنای واجب را از «موجودی در میان موجودات» به «عین حقیقت وجود» ارتقا داده است. بدین ترتیب، برهان صدراایی در واقع مرحله نهایی و وجودی همان مسیری است که خفری آغاز کرده و لاهیجی در میانه آن ایستاده بود.

### ۳. برهان سوم محقق خفری و حواشی لاهیجی

برهان سوم محقق خفری بر محال بودن معدوم شدن «مجموع موجودات بما هو موجود» استوار است. خفری استدلال می‌کند که اگر فرض شود مجموع بالفعل موجودات به یک باره معدوم گردد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ زیرا از یک سو این مجموع بالفعل موجود است و از سوی دیگر فرض می‌شود که به عدم تبدیل شود، درحالی که عروض عدم بر موجود بالفعل، یعنی انقلاب وجود به عدم، امری محال است. بدین سان، چون فرض معدوم شدن کلیه موجودات به تناقض می‌انجامد، باید پذیرفت که در میان موجودات، موجودی هست که عروض عدم بر او محال است و آن همان واجب الوجود است. به بیان دیگر، اگر تمامی موجودات ممکن باشند، معدوم شدن هم‌زمان همه آن‌ها ممکن خواهد بود اما چون فرض معدومیت کلیه موجودات محال است، ناگزیر در میان آن‌ها موجودی باید باشد که وجودش ضروری و غیرقابل زوال است (خفری، ۱۴۱۵، ص ۸۷). حکیم لاهیجی در حواشی خود بر این برهان، نخست به تبیین دقیق مقصود خفری از تعبیر «مجموع بما هو موجود» می‌پردازد. او توضیح می‌دهد که مراد خفری از این تعبیر، طبیعت



موجود بالفعل است؛ یعنی حقیقتی که در خارج تحقق یافته و عوارض و آثار مشخصی دارد. این طبیعت بالفعل نمی‌تواند یک باره به عدم محض مبدل شود زیرا چنین فرضی مستلزم انقلاب در ذات وجود است و انقلاب ذاتی محال است. در مقابل، اگر «مجموع بما هو ممکن» در نظر گرفته شود، یعنی مجموعه‌ای از موجودات ممکن که برای هر یک امکان عروض عدم وجود دارد، معدوم شدن آن‌ها فی نفسه محال نیست. لاهیجی با این تمایز نشان می‌دهد که برهان خفری ناظر به محال بودن معدوم شدن «مجموع بالفعل» است، نه صرفاً مجموعه ممکنات، و همین نکته کلید فهم درست برهان است (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۷۰). لاهیجی سپس بر تفاوت میان تقدم زمانی و تقدم ذاتی تأکید می‌کند. در مرتبه ممکنات، تقدم زمانی میان اجزا و اسباب مجاز است اما در این برهان سخن از تقدم ذاتی است؛ یعنی تقدم علی و قیام شیء به خویش. چنین تقدمی، یعنی اینکه موجود بما هو موجود علت و قائم به ذات خود باشد، امری محال است. خفری در واقع بر همین تقدم ذاتی تکیه دارد و لاهیجی با روشن ساختن این معنا، برهان را از خلط میان دو نوع تقدم مصون می‌سازد (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۷۰). بنابراین، ضرورت وجود واجب الوجود از این برهان نیز روشن می‌شود.

در ادامه، لاهیجی مقدمه‌ای بدیهی اما مغفول را برای تکمیل برهان ذکر می‌کند که خفری آن را تصریح نکرده است. وی می‌گوید:

” ممکن بما هو ممکن تا به مرتبه وجوب نرسد، ایجاد نمی‌شود (لاهیجی، بی‌تا، ص. ۹۰).“

این مقدمه به این معناست که هیچ موجود ممکنی فی نفسه قادر به ایجاد یا ابقای خود نیست، مگر آنکه به نحوی به وجود واجب متکی باشد. با افزودن این مقدمه، صورت کامل‌تر برهان چنین می‌شود: اگر مجموع موجودات صرفاً ممکن باشند، لازمه آن این است که امکان معدوم شدنشان پذیرفته باشد اما از آنجا که معدوم شدن کلیه موجودات بالفعل محال است، پس باید موجودی وجود داشته باشد که ذاتاً از عدم مصون و وجودش ضروری باشد؛ و آن واجب الوجود است.

لاهیجی در حواشی خود همچنین به توضیح دقیق اصطلاح «موجود بما هو موجود» می‌پردازد و تأکید می‌کند که مقصود، طبیعت تحقق یافته و بالفعل وجود است، نه وجود در مفهوم ذهنی



یا بالقوه. این موجود بالفعل به هیچ وجه نمی‌تواند به یک باره لاشیء شود، زیرا چنین امری مستلزم اجتماع وجود و عدم در موضوع واحد است. اما در مورد طبیعت ممکن، چنین محالیتی وجود ندارد، چراکه ممکن از آن حیث که ممکن است، پذیرای عروض عدم است. از این رو، محال بودن معدوم شدن مجموع بالفعل، دلالت بر وجود واجب‌الوجود دارد که خارج از دایره امکان و فناست (لایجی، بی تا، ص ۹۰). بنابراین، برهان سوم به صراحت واجب‌الوجود را به عنوان موجد خارج از مجموع ممکنات اثبات می‌کند.

بر اساس این تحلیل، لایجی نشان می‌دهد که برهان سوم خفری با افزودن مقدمه‌های بدیهی و تفکیک دقیق میان مراتب وجود و امکان، از استحکام منطقی و فلسفی بیشتری برخوردار می‌شود. وی تصریح می‌کند که اگر طبیعت موجود بما هو موجود به جای قیام به ذات یا به واجب‌الوجود، به طبیعت ممکن از آن حیث که ممکن است قائم باشد، لازم می‌آید که عروض عدم بر آن جایز گردد و این به معنای امکان لاشیء شدن حقیقت وجود است که محال است. بنابراین، موجود بما هو موجود نمی‌تواند به ممکن بما هو ممکن قائم باشد، بلکه باید به موجودی واجب و مستقل از امکان و عدم متکی باشد.

در پایان، خفری نتیجه می‌گیرد که چند امر ضروری است: نخست آنکه موجد مجموع ممکنات باید خارج از مجموع ممکنات باشد و چنین موجدی تنها واجب‌الوجود بالذات است؛ دوم، هیچ یک از ممکنات نمی‌تواند علت فاعلی ممکن دیگر باشد، زیرا در این صورت علت شیء برای نفس خویش لازم می‌آید؛ سوم، محال است ممکنی از ممکنات منشأ وجوب یا امتناع عروض عدم بر مجموع ممکنات گردد؛ و چهارم، اگر واجب‌الوجود تحقق نداشته باشد، هیچ ممکنی نیز تحقق نخواهد یافت، زیرا هیچ ممکن‌الوجودی در ذات خود استقلالی در وجود و ایجاد ندارد. وقتی وجود و ایجاد نباشد، موجود ممکنی نیز نخواهد بود.

در جمع‌بندی می‌توان گفت برهان سوم خفری، با حواشی و توضیحات لایجی، بر پایه سه اصل استوار می‌شود: محال بودن معدوم شدن موجود بالفعل، تمایز میان حیث وجودی و حیث امکانی، و ضرورت اتکای هر ممکن به واجب. لایجی با دقت فلسفی خود این برهان را از خلط‌های مفهومی و تقدم‌های زمانی رها کرده و آن را به استدلالی منسجم و استوار بدل می‌سازد که در آن، واجب‌الوجود به عنوان حقیقتی بیرون از مجموع ممکنات و علت هستی بخش کل نظام وجودی اثبات می‌شود.



#### ۴. برهان چهارم محقق خفری و حواشی لاهیجی

برهان چهارم بر اساس «امکان وقوعی مجرد» استوار است و اثبات می‌کند که حتی بدون توجه به فعلیت موجودات، صرف امکان وقوعی وجود یک شیء، در صورت فقدان واجب الوجود، به دور محال می‌انجامد. لاهیجی توضیح می‌دهد که مجموع ممکنات، بدون وجود موجد خارج از خود، امکان تحقق پیدا نمی‌کنند، زیرا امکان وقوعی هر موجود متوقف بر امکان وقوعی ایجاد ما است و زنجیره این وابستگی در غیاب واجب الوجود به امتناع بدل می‌شود. این برهان مکمل برهان‌های قبلی است و اثبات واجب الوجود را از زاویه‌ای متفاوت و مستقل ارائه می‌دهد.

محقق خفری در این برهان نشان می‌دهد که حتی بدون توجه به فعلیت موجودات، صرف امکان وقوعی وجود یک شیء، در صورت فقدان واجب الوجود، به تناقض و دور محال می‌انجامد. تقریر او چنین است: اگر موجودات ممکن به صورت مجرد امکان وقوعی وجود داشته باشند، لازمه تحقق وجودشان، وجود موجدی است که بتواند این امکان را بالفعل کند؛ و اگر چنین موجدی موجود نباشد، امکان وقوعی نیز به امتناع بدل می‌شود. این همان دور محال است که خفری در برهان‌های قبلی نیز به آن استناد کرده است (خفری، ۱۴۱۵، ص. ۹۵).

حکیم لاهیجی در حواشی خود بر این برهان، نخست روشن می‌سازد که مقصود خفری از «مجموع ممکنات»، نه صرفاً مجموعه‌ای از اجزای منفرد، بلکه مجموعی است که از حیث مجموع بودن، همچون یک واحد اعتباری لحاظ می‌شود. چنین مجموعی، به عنوان ممکن واحد، نیازمند موجدی خارج از خود است. او توضیح می‌دهد که اگر فرض شود موجودات ممکن بدون وجود واجب الوجود تحقق یابند، امکان وقوعی آن‌ها متوقف بر امکان وقوعی ایجاد ما خواهد بود و چون این ایجاد نیز به امکان وقوعی وجود وابسته است، دوری لاینحل پدید می‌آید. در نتیجه، وجود واجب الوجود لازمه عقلی و منطقی امکان وقوعی موجودات است (لاهیجی، بی‌تا، صص. ۹۰-۱۰۰).

لاهیجی سپس پنج نکته اساسی را برای توضیح دقیق‌تر برهان بیان می‌کند:

۱. مقصود خفری از «جمیع ممکنات» مجموع آن‌ها از حیث کلیت و وحدت است، نه افراد منفرد. از این رو، برهان بر اساس نیاز مجموع ممکنات به علت خارجی تنظیم می‌شود، نه نیاز تک تک ممکنات.

۲. علت فاعلی مورد نظر خفری در اینجا، همان تحقق برخی از اجزای ممکنات است، زیرا



نسبت دادن علت به کل مجموع بدون لحاظ اجزا منجر به محذور علیت شیء برای نفس خویش خواهد شد.

۳. هیچ موجود ممکن نمی‌تواند منشأ وجوب برای موجود دیگر یا برای مجموع ممکنات گردد، زیرا ممکن، فاقد حیث وجوبی است و نمی‌تواند چیزی را واجب سازد.

۴. برهان چهارم، همانند برهان‌های پیشین، نشان می‌دهد که اگر موجودی که وجودش بذاته و مستقل است وجود نداشته باشد، هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت؛ چراکه همه ممکنات، از آن حیث که ممکن‌اند، در حکم ممکن واحدند و در غیاب واجب‌الوجود تحقق آن‌ها محال می‌گردد.

۵. در نهایت، لاهیجی تأکید می‌کند که این برهان حتی بدون توجه به فعلیت موجودات نیز قابل اقامه است؛ یعنی صرف امکان وقوعی موجودات، در صورت نبود واجب‌الوجود، به امتناع منتهی می‌شود و این خود دلیل روشنی بر ضرورت وجود واجب است (نک: لاهیجی، بی‌تا، صص. ۹-۱۰).

لاهیجی برای تکمیل و تقویت این برهان، سه تقریر مستقل از آن ارائه می‌کند. در تقریر نخست، می‌گوید: بدیهی است که وجود ممکن ما در خارج دارای امکان وقوعی است. اما اگر واجب‌الوجود وجود نداشته باشد، این امکان وقوعی به امتناع بدل می‌شود، زیرا امکان وقوعی وجود ما در غیاب واجب‌الوجود متوقف است بر امکان وقوعی ایجاد ما و این ایجاد نیز به امکان وقوعی وجود ما وابسته است. این وابستگی دوری همان دور محال است و بنابراین وجود واجب‌الوجود ضرورت دارد.

در تقریر دوم، لاهیجی از حیث تحلیلی میان دو نوع طبیعت تمایز می‌نهد: وقوع طبیعت «موجود بما هو موجود» لازم است بی‌مبدأ باشد، زیرا در غیر این صورت تقدم شیء بر خویش لازم می‌آید؛ اما وقوع طبیعت «ممکن بما هو ممکن» مستلزم داشتن مبدأ است. در نتیجه، اگر فرض شود که تمام موجودات ممکن‌اند، آن‌گاه امکان وقوعی آن‌ها موجب اجتماع نقیضین خواهد بود، چراکه هم باید وجودشان ممکن باشد (یعنی نیازمند مبدأ) و هم بی‌مبدأ فرض شده‌اند (چون غیر از آن‌ها موجودی نیست).

در تقریر سوم، او استدلال را از منظر علیت تبیین می‌کند و می‌نویسد: مجموع افراد ممکن‌الوقوع باید دارای علتی باشند که این علت نه خود مجموع است و نه جزئی از آن، بلکه



چیزی بیرون از مجموع ممکنات است. اگر واجب الوجودی نباشد، لازمه آن است که مجموع ممکنات امکان وقوعی نداشته باشند، زیرا بدون علت نه وجود فعلی و نه امکان وقوعی تحقق نمی یابد (نک: لاهیجی، بی تا، صص. ۹۰-۱۰۱).

تحلیل لاهیجی از برهان چهارم نشان می دهد که این استدلال مکمل براهین پیشین خفزی است و نظامی منسجم از اثبات واجب الوجود را شکل می دهد. محور مشترک تمام این براهین امتناع دور و ضرورت وجود موجدی است که ذاتاً مستقل از امکان و نیاز باشد. لاهیجی با افزودن مقدمات بدیهی، تفکیک میان موجود بالفعل و ممکن، تمایز میان تقدم زمانی و ذاتی، و توضیح وحدت نوعی در مقابل وحدت عددی، ساختار استدلال خفزی را به اوج انسجام و دقت منطقی می رساند. حاصل کار آن است که واجب الوجود نه تنها شرط تحقق موجودات بالفعل است، بلکه شرط امکان وقوعی موجودات نیز هست؛ و در غیاب او نه وجودی ممکن می گردد و نه حتی امکان وقوعی برای وجود باقی می ماند.

### نتیجه گیری

این پژوهش به تحلیل انتقادی دفاعیات فیاض لاهیجی از براهین اثبات واجب الوجود محقق خفزی در رویارویی با نقدهای صدرالمتألهین پرداخت. یافته های تحقیق نشان می دهد که سهم لاهیجی فراتر از صرف شرح حواشی بوده و وی با ظرافت های مفهومی، مانند تمایز میان تقدم ذاتی و زمانی، و تصریح بر قاعده «ممکن بما هو ممکن نیازمند مبدء است»، توانست بنیان استدلال خفزی را تقویت و انسجام بیشتری به آن بخشد. این امر خود نشان دهنده توانایی سنت فلسفی متأخر در پالایش میراث پیشینیان است. با این حال، نوآوری کلیدی این تحقیق در ارزیابی میزان کفایت این دفاعیات در برابر نقدهای ملاصدراست. تحلیل ما نشان داد که اگرچه لاهیجی توانست بسیاری از ابهامات را رفع کند، اما در مورد برهان اِنی، دفاعیات ایشان در زمینه هایی که به تمایز دقیق میان وجود به مثابه موجود و وجود به مثابه صفت مربوط می شود، نسبت به پاسخ های کامل تر در مکتب صدرا با کاستی هایی همراه است که نیازمند بازسازی استدلال است. در نتیجه، مشارکت لاهیجی یک تلاش روشمند برای بازسازی بوده که نتایج آن اهمیت حیاتی تمایزات مفهومی در صحت سنجی براهین وجودی را برجسته می سازد و این ارزیابی نقادانه وجه تمایز این پژوهش با تحقیقات پیشین محسوب می شود.



## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این پژوهش هیچ‌گونه حمایت مالی از نهادهای دولتی، خصوصی یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

نویسنده در تمامی مراحل پژوهش شامل طراحی تحقیق، گردآوری داده‌ها، تحلیل مطالب و نگارش مقاله مشارکت داشته است.

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

### تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تعارض منافی در این پژوهش وجود ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در این پژوهش اصول اخلاق پژوهش از جمله ارجاع دقیق به منابع، پرهیز از سرقت علمی و امانت‌داری در نقل دیدگاه‌ها رعایت شده است و این موضوع مورد تأیید نویسنده است.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

### سپاسگزاری

نویسنده از داوران محترم نشریه به سبب پیشنهادهای و دیدگاه‌های اصلاحی آنان سپاسگزاری می‌کند.



## فهرست منابع

۱. تهرانی، آقابزرگ. (۱۴۰۳ق). **الذریعة إلى تصانیف الشیعة** (ج ۱۳). بیروت: دار الأضواء.
۲. خفری، محمد بن احمد. (۱۴۱۵ق). **حاشیة الخفری علی هیات الشفاء** (تحقیق محمد خوانساری). قم: مرکز نشر اسلامی.
۳. خفری، محمد بن احمد. (۱۳۸۲). **تعلیقه بر هیات شرح تجرید ملاعلی قوشچی** (تصحیح فیروزه ساعتچیان). تهران: نشر میراث مکتوب.
۴. عشاقی، حسین و فروغی، روح‌الله. (۱۳۹۷). براهین سه‌گانه محقق خفری بر اثبات وجود خداوند و ارزیابی اشکالات صدر المتألهین بر آن. **فلسفه دین**، ۱۵ (۲)، ۵۴۹-۵۶۳. <https://doi.org/10.22059/JPHT.2018.227835.1005471>
۵. لاهیجی، عبدالرزاق. (بی‌تا). **حاشیه بر تعلیقات محقق خفری بر شرح تجرید قوشچی** [نسخه خطی شماره ۴-۷۱۸]. تهران: کتابخانه هیات دانشگاه تهران.
۶. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۴۲۵ق). **شوارق الإلهام**. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۷. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). **گوهر مراد**. تهران: نشر سایه.
۸. مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۶۹). **ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنی و الألقاب** (ج ۳). تهران: اساطیر.
۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). **الشواهد الربوبیة**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



## Resources

1. Al-Khafri, M. b. A. (1994). *Hāshiyat al-Khafri 'alā llāhiyyāt al-Shifā'* (Kafri's gloss on the metaphysics of al-Shifā') (M. Khwānsārī, Ed.). Qom: Markaz-e Nashr-e Islāmī. [In Arabic]
2. Al-Khafri, M. b. A. (2003). *Ta'liqah 'alā al-llāhiyyāt: Sharḥ Tajrīd of Mullā 'Alī Qūshchī'* (Gloss on theology: Commentary on the Tajrīd of Mullā 'Alī Qūshchī) (F. Sa'atchiyān, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
3. Al-Lāhījī, 'A. (2004a). *Gawhar-e morād* (The essence of desire). Tehran: Sāyā. [In Persian]
4. Al-Lāhījī, 'A. (2004b). *Shawāriq al-ilhām* (The illuminations of inspiration). Qom: Imām al-Ṣādiq Institute. [In Arabic]
5. Al-Lāhījī, 'A. (n.d.). *Hāshiyeh bar ta'liqāt-e Muḥaqqiq-e Kafri bar Sharḥ-e Tajrīd-e Qūshchī* (Marginalia on Kafri's glosses on Qūshchī's commentary on Tajrīd) (Manuscript No. 4-718). Tehran University Library. [In Arabic]
6. Modrres Tabrizī, M. 'A. (1990). *Rayḥānat al-adab fī tarājim al-ma'rūfin bi al-kunā wa al-alqāb* (The basil of literature in the biographies of those known by epithets and titles) (Vol. 3). Tehran: Asāṭīr. [In Arabic]
7. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī), M. b. I. (1981a). *Al-Ḥikmah al-muta'aliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī), M. b. I. (1981b). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah* (The divine witnesses). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī. [In Arabic]
9. Oshshaqi, H., & Foroughi, R. (2018). The three proofs of Muḥaqqiq Kafri for the existence of God and the evaluation of Ṣadrā's objections. *Philosophy of Religion*, 15(2), 549–563. <https://doi.org/10.22059/JPH.2018.227835.1005471> [In Persian]
10. Tehrānī, A. B. (1983). *Al-Dharīah ilā taṣnīf al-Shī'ah* (The means to the writings of the Shī'ah) (Vol. 13). Beirut: Dār al-Aqwā'. [In Arabic]





## Critique and Evaluation of Qur'ānic Writings on the Infallibility (‘iṣmah) of the Prophets Based on Theological-Exegetical Principles

Rezā Qāsimī-Nejād<sup>1</sup> | Moḥammad Morādī<sup>2</sup> | Mahdī Nuṣratian-Ahūr<sup>3</sup> | Seyyed Amīr Sekhāvātian<sup>4</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran; PhD Student in the field of Quran and Hadith, Faculty of Islamic Knowledge (Ma'arif), University of Quran and Hadith, Qom, Iran. Email: [r.ghaseminejad@iau.ac.ir](mailto:r.ghaseminejad@iau.ac.ir)
2. Assistant Professor, Department of Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Faculty of Sciences and Teachings of the Qur'ān, Qur'ān and Ḥadīth University, Qom, Iran. Email: [moradi\\_215@yahoo.com](mailto:moradi_215@yahoo.com)
3. Associate Professor, Department of Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Faculty of Sciences and Teachings of the Qur'ān, Qur'ān and Ḥadīth University, Qom, Iran. Email: [mehdi.nosratian@gmail.com](mailto:mehdi.nosratian@gmail.com)
4. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Qom, Iran. Email: [sekhavatian@iau.ac.ir](mailto:sekhavatian@iau.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:

Critique, Theological Principles, Exegetical, Qur'ānic Writings, Infallibility (‘iṣmah), Prophets.



### Abstract

**T**he infallibility (‘iṣmah) of the prophets is a foundational and highly influential topic in Islamic theology. Its nature and scope have long been a matter of disagreement among scholars and followers of various Islamic schools. For this reason, numerous works have been written on the subject by theologians and Qur'ānic commentators over time, presenting a variety of perspectives. However, the fundamental question is whether these works have been organized according to a methodical and coherent approach. Employing a descriptive-analytical method and drawing on multiple library sources, this research focuses on a core approach in exegetical studies - namely, theological-exegetical principles - in order to critically evaluate these works. The findings indicate that Qur'ānic writings on prophetic infallibility face several theological-exegetical criticisms, including: sectarian interpretation of texts, lack of comprehensiveness in comparative analyses, excessive reliance on esoteric interpretation (Tāwīl) and philosophical reasoning, neglect of discontinuous and non-textual contextual evidence, over-reliance on general rational proofs, or conversely, neglect of rational arguments in favor of mere adherence to the literal exteriors of verses.

**Cite this article:** Qāsimī-Nejād, R.; Morādī, M.; Nuṣratian-Ahūr, M.; Sekhāvātian, S. A. (2025). Critique and Evaluation of Qur'ānic Writings on the Infallibility (‘iṣmah) of the Prophets Based on Theological-Exegetical Principles. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 233-262. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7835.1681>



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



## Extended Abstract

### Introduction

The infallibility (‘iṣmah) of the prophets is one of the most extensive and significant doctrinal and theological topics in the history of Islamic thought. Theologians of different schools have proposed various views on its nature, origin, foundations, proofs, and scope, and there are few theological works that do not discuss the necessity, permissibility, or even denial of prophetic infallibility. Among these discussions, the scope of prophetic infallibility from the perspective of the Holy Qur’ān holds a fundamental position and a wide range of implications. The multiplicity of theological schools and exegetical methods has given rise to diverse opinions in this field. The subject has always been of interest to Qur’ānic commentators and scholars in the Islamic heritage, and numerous works-including books, theses, and articles-have been written on it.

The most important question in this area is whether these works have addressed the subject according to sound theological and exegetical criteria. Accordingly, the aim of this research is to identify and articulate the critiques directed at Qur’ānic writings on prophetic infallibility, as assessed by theological method and exegetical method.

Regarding the background of the research, although some studies have broadly and incompletely critiqued certain works-such as Farqānī and Jāhrāmī’s *A Critical Reading of the Non-Shī‘ī Scholar’s View of Prophetic Infallibility through Qur’ānic Texts* (2021) and Khūshrang, Mīrjalīlī, and Farīdūnī’s *The Methodology of Interpreting the Verses of Prophetic Infallibility* (2020)-none of the existing works have evaluated these writings on the basis of theological and exegetical foundations.

The present research is innovative in two respects: first, in its subject matter, as it specifically examines the theological-exegetical critique of Qur’ānic works on prophetic infallibility; second, in its logical organization and research structure, which is unprecedented in this field. This study adopts a comprehensive and extensive approach to provide a clear picture of the theological-exegetical criticisms leveled at these writings. Such an approach can reveal new dimensions of religious and historical concepts previously neglected. Moreover, the scientific critique of prophetic infallibility can expand dialogue and exchange among followers of different denominations and cultures, thereby enhancing mutual understanding. It also helps strengthen rational and transmitted arguments in defense of religious teachings. Within this framework, the main axes of the research include: identifying and analyzing the primary Qur’ānic texts on prophetic infallibility in the Islamic heritage; examining various Qur’ānic views and the theological and methodological critique of the relevant writings and commentaries; and assessing the impact of this concept on contemporary understandings of the prophets’ status in Islamic societies.

### Method

This research uses a descriptive-analytical method, consulting multiple library sourc-



es and focusing on a core approach in exegetical studies, namely theological-exegetical principles, to critically evaluate the works under consideration. A total of 150 Qur'ānic works related to prophetic infallibility-including exegetical books, independent Qur'ānic and theological books on the subject, and relevant articles-were examined and analyzed. The manner in which these writings addressed the issue was assessed according to the criterion of theological-exegetical principles, and the resulting criticisms were articulated by applying this standard.

## Findings

The examination and comparison of the Qur'ānic writings on prophetic infallibility with theological-exegetical principles reveal that these works have not examined the subject in a methodical, rule-based, or thoroughly researched manner. Rather, numerous problems and criticisms apply to them-regardless of whether the works affirm the infallibility of the prophets or reject some of its dimensions. All these writings have proceeded largely on the basis of the author's theological, doctrinal, and inclination-bound premises, while neglecting the proper criteria of theological-exegetical analysis.

## Discussion

The findings reveal a significant methodological gap in the Qur'ānic writings on prophetic infallibility: most works either rely excessively on sectarian premises or fail to integrate rational and transmitted evidence in a balanced manner. This indicates that the theological-exegetical approach-which demands simultaneous attention to linguistic, contextual, and rational criteria-has not been systematically applied. The consequence is that arguments for or against infallibility often become circular or reductionist, weakening their persuasiveness across denominational lines. A key implication is that future research must prioritize the development of a unified methodological framework that does not favor reason over revelation or vice versa but harmonizes them. The study also acknowledges a limitation: although 150 works were examined, the analysis did not include unpublished manuscripts or works in non-Arabic languages, which might contain alternative perspectives. Furthermore, the lack of a standardized set of theological-exegetical criteria across Islamic schools remains an obstacle. Addressing this could foster more constructive inter-school dialogue and help contemporary readers avoid simplistic or polemical readings of prophetic infallibility.

## Conclusion

Given the importance of prophetic infallibility in Islamic teachings, the outcome of the comparative and analytical study of Qur'ānic works on this subject shows that, although this field has benefited from considerable scholarly and exegetical efforts, it still requires a methodological reconstruction at the level of theological-exegetical principles. This reconstruction must be based on establishing a balance between rational demonstration, Qur'ānic text, and authoritative tradition-neither allowing reason to dominate transmitted sources nor falling into the captivity of literalistic traditionalism.



Instead, a comprehensive approach is needed, one that can explain the status of prophetic infallibility by simultaneously and harmoniously drawing upon reason, the Qur'ān, and the Sunnah.

### ***Author Contributions***

Rezā Qāsimī-Nejād, as the corresponding author, was responsible for topic selection, study and analysis, and the writing of the article; Muḥammad Morādī supervised the content and the writing process; Mahdī Noṣratian-Ahūr provided guidance in analysis and writing; and Seyyed Amīr Sekhāvatiān served as consultant in the design and the article.

### ***Data Availability Statement***

This study is based exclusively on published Qur'ānic, theological, and exegetical sources. No new empirical data were generated. All sources are fully cited in the references.

### ***Ethical Considerations***

The authors confirm that this research has been conducted with full integrity, free from data fabrication, falsification, and plagiarism. All ethical guidelines for library-based research have been observed.

### ***Funding***

This article has not received any specific financial support from funding agencies in the governmental, commercial, or non-profit sectors.

### ***Conflict of Interest***

The authors declare that they have no conflicts of interest.

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

During the preparation of this work, the authors used ChatGPT for language editing and proofreading of the final manuscript. After using this tool, the authors thoroughly reviewed, revised, and verified the generated content. The authors take full responsibility for the accuracy, originality, and integrity of the published work.



## نقد و ارزیابی نگاه‌های قرآنی عصمت انبیا بر اساس مبانی کلامی-تفسیری

رضا قاسمی نژاد<sup>۱</sup> | محمد مرادی<sup>۲</sup> | مهدی نصرتیان اهور<sup>۳</sup> | سید امیر سخاوتیان<sup>۴</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد شهرکرد، شهرکرد، ایران؛ دانشجوی دکتری رشته قرآن و حدیث، دانشکده معارف دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. رایانامه: [r.haseminejad@iau.ac.ir](mailto:r.haseminejad@iau.ac.ir)
۲. استادیار، گروه قرآن و حدیث، دانشکده معارف قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. رایانامه: [moradi\\_215@yahoo.com](mailto:moradi_215@yahoo.com)
۳. دانشیار، گروه کلام و قرآن، دانشکده علوم و معارف، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. رایانامه: [mehdi.nosratiyan@gmail.com](mailto:mehdi.nosratiyan@gmail.com)
۴. استادیار، گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. رایانامه: [sekhavatian@iau.ac.ir](mailto:sekhavatian@iau.ac.ir)

### چکیده

عصمت پیامبران از مباحث بنیادین و تأثیرگذار در الهیات اسلامی است که ماهیت و گستره آن از دیرباز محل اختلاف میان اندیشمندان و پیروان مذاهب اسلامی بوده است. به همین دلیل، از گذشته تاکنون آثار متعددی از سوی متکلمان و مفسران در این زمینه نگاشته شده و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح گردیده است. با این حال، پرسش اساسی این است که آیا این آثار بر پایه رویکردی روشمند و منسجم سامان یافته‌اند یا خیر. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به منابع متعدد کتابخانه‌ای و با تمرکز بر یکی از روش‌های اساسی در مطالعات تفسیری، یعنی مبانی کلامی-تفسیری، به ارزیابی انتقادی این آثار می‌پردازد؛ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نگاه‌های قرآنی مرتبط با عصمت انبیا با نقدهای متعددی در حوزه کلامی-تفسیری مواجه‌اند، از جمله: تفسیر متعصبانه متون، فقدان جامعیت در تحلیل‌های تطبیقی، اتکای افراطی بر تأویل و تحلیل‌های فلسفی، غفلت از قرائن ناپیوسته و غیرلفظی، بسنده کردن به ادله عقلی کلی یا در مقابل، غفلت از استدلال‌های عقلی و اکتفا به ظواهر آیات.

### 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

نقد، مبانی کلامی، تفسیری، نگاه‌های قرآنی، عصمت، انبیا.

**استناد:** قاسمی نژاد، رضا؛ مرادی، محمد؛ نصرتیان اهور، مهدی؛ سخاوتیان، سید امیر. (۱۴۰۴). نقد و ارزیابی نگاه‌های قرآنی عصمت انبیا بر اساس مبانی کلامی-تفسیری. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۲۶۲-۲۳۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7835.1681>



## مقدمه

انسان قرن بیست و یکم در تلاش است نسبت خود با دین داری را به‌گونه‌ای بنیادین بازتعریف کند. به بیان دیگر، تحولات ژرف و شتابان جهان معاصر به سمتی پیش می‌رود که نوعی صورت‌بندی نوین از دین داری ابراهیمی بر سبک زندگی انسان امروز غلبه خواهد یافت. در این فرایند، اندیشه‌ای موفق‌تر خواهد بود که بتواند مؤلفه‌های دینی و ساختار دین داری خود را با زبانی نو و در قالبی متناسب با شرایط جدید بیان کند.

در ادیان ابراهیمی، آموزه‌های بنیادین همچون توحید، نبوت و معاد از مهم‌ترین مؤلفه‌ها به شمار می‌روند؛ از این رو ضرورت دارد این آموزه‌ها بار دیگر مورد بازخوانی قرار گیرند. هرچند بررسی همه این مؤلفه‌ها از دامنه یک پژوهش محدود فراتر می‌رود، می‌توان بخشی از آن‌ها را به عنوان موضوعی پژوهشی بازخوانی و تحلیل کرد.

در همین راستا، مسئله عصمت انبیای الهی یکی از کلان‌ترین و مهم‌ترین مباحث اعتقادی و کلامی در تاریخ اندیشه متفکران مسلمان است. متکلمان فریقین درباره ماهیت، منشأ، مبانی، ادله و گستره عصمت دیدگاه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند و کمتر کتاب کلامی را می‌توان یافت که در آن سخنی از وجوب، جواز یا حتی انکار عصمت انبیا به میان نیامده باشد. از میان این مباحث، گستره عصمت انبیا از منظر قرآن کریم جایگاهی بنیادین و دامنه‌ای گسترده دارد. تعدد مکاتب کلامی و روش‌های تفسیری سبب شده است که آرا و دیدگاه‌های متنوعی در این زمینه شکل گیرد. این موضوع در میراث قرآنی و اسلامی همواره مورد توجه مفسران و اندیشمندان قرار داشته و آثار متعددی از جمله کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات در این باره نگاشته شده است.

مهم‌ترین پرسش در این زمینه آن است که آیا این آثار بر اساس معیارهای کلامی و تفسیری به موضوع پرداخته‌اند یا خیر. بنابراین، با توجه به اهمیت و جایگاه این مسئله، آثار موجود با رویکردی انتقادی و بر پایه مبانی کلامی - تفسیری مورد ارزیابی و بررسی قرار خواهند گرفت. در زمینه پیشینه پژوهش، هرچند برخی پژوهش‌ها به صورت کلی و ناقص به نقد آثار پرداخته‌اند، مانند خوانش انتقادی انگاره عالمان غیرشیعی از عصمت انبیا علیهم‌السلام با تطبیق بر نصوص قرآن کریم (فرقانی و جهرمی، ۱۴۰۰) و نیز مقاله روش‌شناسی تفسیر آیات عصمت انبیا



(خوش‌رنگ، میرجلیلی و فریدونی، ۱۳۹۹)، در آثار موجود هیچ‌یک به ارزیابی و سنجش آثار بر اساس مبانی کلامی و تفسیری توجه نکرده‌اند.

پژوهش حاضر از دو جهت دارای نوآوری است: نخست، از حیث موضوع که به طور خاص نقد کلامی-تفسیری آثار قرآنی مرتبط با عصمت پیامبران را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ دوم، از نظر نظم منطقی و ساختار پژوهش که در این حوزه مسبوق به سابقه نیست. این مطالعه با رویکردی جامع و گسترده در پی آن است که تصویری روشن از انتقادهای کلامی-تفسیری بر آثار قرآنی مربوط به عصمت پیامبران ارائه دهد.

### ۱. تعریف لغوی و اصطلاحی عصمت

واژه‌شناسان لغت «عصمت» را در معانی منع و بازداری (زییدی، ۱۴۱۴، ص. ۳۹۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ص. ۳۱۳؛ ابن‌منظور، ۱۳۷۵، ص. ۴۰۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۰، ص. ۳۳۱؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۱) و نیز در معنای امساک و خودداری (راغب، ۱۴۰۴، ص. ۳۳۶؛ فیومی، ۱۳۹۷، ص. ۴۱۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ص. ۱۸۶) به کار برده‌اند. در قرآن کریم نیز واژه «عصمت» و مشتقات آن در معنای بازدارندگی از گناه یا عذاب پروردگار و حفظ از خطر به کار رفته است؛ معنایی که با همان مفهوم لغوی عصمت مطابقت دارد (طیب حسینی، جعفری و داداش‌نژاد، ۱۴۰۰، ص. ۶۳).

بررسی مفهوم عصمت در اصطلاح نشان می‌دهد که با توجه به مبانی متفاوت دانشمندان اسلامی، تعاریف گوناگونی برای آن ارائه شده است و هر اندیشمند بر اساس دیدگاه خاص خود تعریف ویژه‌ای مطرح کرده است. مشهورترین دیدگاه‌ها از سوی سه مکتب معروف کلامی، یعنی اشاعره، معتزله و امامیه، ارائه شده که در نهایت به دو مبنای اصلی بازمی‌گردند: جبرگرایی از سوی اشاعره و اختیارگرایی از سوی معتزله و امامیه (احمدی، ۱۳۹۹، صص. ۷۵-۹۵). بر اساس مبنای جبرگرایی اشاعره، عصمت چنین معنا می‌شود: «وَهِيَ عِنْدَنَا أَنْ لَا يَخْلُقَ اللَّهُ فِيهَا ذَنْبًا»؛ یعنی عصمت از دیدگاه آنان آن است که خداوند گناه را در وجود معصومین نمی‌آفریند (ایجی، ۱۳۲۵، صص. ۱۸۱-۲۸۱). قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «الْعِصْمَةُ... وَقَدْ صَارَ بِالْعُرْفِ عِبَارَةً عَنْ لُظْفٍ يَقَعُ مَعَهُ الْمَلْطُوفُ فِيهِ لَا مَحَالَهَ حَتَّى يَكُونَ الْمَرْءُ مَعَهُ كَالْمَدْفُوعِ إِلَى أَنْ لَا يَزْتَكِبَ الْكِبَائِرَ، وَلِهَذَا لَا يُطْلَقُ إِلَّا عَلَى الْأَنْبِيَاءِ أَوْ مَنْ يَجْرِي مَجْرَاهُمْ». به بیان دیگر، عصمت در عرف لطفی است که با تحقق آن، شخص حتماً از ارتکاب گناه - چه کبیره و چه صغیره - بازداشته



می‌شود و به همین دلیل تنها درباره انبیا یا کسانی که در مسیر آنان هستند به کار می‌رود (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴، ص. ۷۸۰). سید مرتضی، فقیه و متکلم شیعه، می‌گوید: «اعْلَمَنَّ أَنَّ الْعِصْمَةَ هِيَ اللَّطْفُ الَّذِي يَفْعَلُهُ تَعَالَى، فَيَخْتَارُ الْعَبْدُ عِنْدَهُ الْإِمْتِنَاعَ مِنْ فِعْلِ الْقَبِيحِ»؛ بدان که عصمت لطفی است که خداوند در مورد بنده خود انجام می‌دهد و به واسطه آن انسان از ارتکاب فعل قبیح امتناع می‌ورزد. علامه طباطبایی در تعریف عصمت می‌نویسد: «وَ نَعْنَى بِالْعِصْمَةِ وُجُودَ أَمْرِ فِي الْإِنْسَانِ الْمَعْصُومِ يَصُونُهُ عَنِ الْوُقُوعِ فِيهَا لَا يَجُوزُ مِنَ الْخَطَا أَوْ الْمَعْصِيَةِ»؛ مقصود ما از عصمت، وجود نیرویی در انسان معصوم است که او را از افتادن در آنچه روا نیست - چه خطا و چه گناه - حفظ می‌کند. او در جای دیگر نیز بیان می‌کند: «هِيَ صُورَةٌ عِلْمِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ تَحْفَظُ الْإِنْسَانَ مِنْ بَاطِلِ الْإِعْتِقَادِ وَ سَيِّئِ الْعَمَلِ»؛ عصمت صورتی علمی و نفسانی است که انسان را از باور نادرست و عمل ناپسند نگاه می‌دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۲۶۷). با بررسی دقیق تعاریف ارائه شده روشن می‌شود که همه دانشمندان، عصمت را نوعی پاکی و مصونیت از آلودگی به گناه دانسته‌اند، هرچند در ماهیت و گستره آن اختلاف نظر وجود دارد. این اختلافات عمدتاً از تفاوت در منشأ و مبانی فکری سرچشمه می‌گیرد و نشان‌دهنده تنوع رویکردهای کلامی در تبیین این اصل بنیادین است.

متکلمان امامیه و معتزله، تناسبی عام میان معنای لغوی و اصطلاحی عصمت برقرار کرده‌اند و آن را به معنای پیراستگی گروهی از انسان‌های برگزیده و مخلص از هرگونه خطا، اشتباه، گناه، سهو و نسیان در طول زندگی تعریف کرده‌اند. آنان خاستگاه عصمت را ترکیبی از لطف و توفیق الهی در کنار شایستگی‌های فردی معصومین قلمداد کرده‌اند.

از این منظر، عصمت همچون منشوری چندوجهی است که مفهومی چندساحتی دارد و مؤلفه‌های متعددی را دربر می‌گیرد. اختلاف در تعریف‌ها و نظریه‌ها درباره ماهیت و گستره عصمت نیز ناشی از تمرکز بر یک یا چند جنبه خاص و برجسته‌سازی آن، در کنار غفلت از سایر ابعاد این مفهوم پیچیده است.

## ۲. نقد مبانی کلامی-تفسیری نگاشته‌های قرآنی عصمت پیامبران

مبانی کلامی-تفسیری به اصول و باورهای بنیادینی اشاره دارد که مفسران قرآن بر اساس آن‌ها به تفسیر آیات می‌پردازند. این مبانی شامل الهی بودن قرآن، امکان و جواز تفسیر، چندمعنایی بودن



قرآن، زبان قرآن، انسجام و پیوستگی آیات، عصمت پیامبران (ص) از خطا در دریافت و ابلاغ وحی و مصونیت از گناه و خطا در افعال و رفتار، عدم تحریف قرآن و اعجاز قرآن است (نصیری، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۶). بررسی نگاه‌های قرآنی مربوط به عصمت انبیا نشان می‌دهد که نقدهای کلامی - تفسیری متعددی بر آن‌ها وارد است که در این پژوهش به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

## ۱-۲. تفسیر تعصبی متون (تحلیل مسئله تنزیه انبیا بر اساس مبانی عقیدتی خود)

ابعاد مختلف شخصیت مفسر، همچون دانسته‌ها و روحیات، در نوع تفسیری که از قرآن کریم ارائه می‌دهد تأثیرگذار است و اندیشوران مسلمان از دیرباز به این امر توجه داشته‌اند. این تأثیر معمولاً در پی کسب معلومات جدید یا طرح شبهات نو پدید می‌آید و هیچ مفسری از آن گریزی ندارد. شخصیت مفسر دارای جنبه‌های گوناگونی است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها اعتقادات اوست. اعتقادات و باورهای مفسر گاه جنبه مذهبی و نحله‌ای دارد، مانند اشعری، اعتزال، شیعی و سنی، و گاه جنبه علمی؛ برای نمونه، اگر مفسری از پیش نسخ را در قرآن پذیرفته باشد یا در باب محکم و متشابه، مقوله تشابه را از مجمل و مبهم جدا دانسته باشد، یا در باب اسباب نزول نظریه خاصی را پذیرفته باشد، برداشت او از مجموعه‌ای از آیات متفاوت از کسانی خواهد بود که این باورها را ندارند. این تفاوت‌ها گاه به نوعی تعصب در تفسیر متون می‌انجامد. بنابراین در برخی آثار، استدلال‌ها به‌گونه‌ای ارائه شده‌اند که از پیش با باورهای کلامی نویسندگان هم‌خوانی داشته باشد. این مسئله به‌ویژه در تحلیل آیات مربوط به عصمت نمود پیدا کرده است؛ چنان‌که برخی مفسران شیعه کوشیده‌اند آیت‌هایی را که به‌ظاهر بر خطای پیامبران دلالت دارد، به‌گونه‌ای تأویل کنند که تنها دیدگاه شیعه را تأیید کند، درحالی‌که دیدگاه‌های رقیب کمتر مورد بررسی قرار گرفته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۹۲).

مفسران و مؤلفان اشعری مذهب بر این باورند که پیامبران پس از رسیدن به مقام نبوت، از گناهان کبیره - چه عمدی و چه سهوی - و نیز از گناهان صغیره در صورت عمدی بودن مصونیت دارند؛ با این حال، به اعتقاد آنان، انبیای الهی پیش از رسیدن به مقام رسالت از هیچ گناهی مبرا نیستند. برای نمونه، فخر رازی در تنزیه الانبیاء قائل به صدور گناهان کوچک و بزرگ پیش از نبوت برای پیامبران است و در پاسخ به شبهات مربوط به گناهان کبیره و صغیره برخی انبیا، همچون خطاهای برادران یوسف، آن‌ها را یا حمل بر دوران پیش از نبوت



می‌کند یا معتقد است که این افراد اساساً پیامبر نبوده‌اند. از این رو، او جواز گناهان کبیره عمدی و سهوی پیش از نبوت را برای انبیا پذیرفته است (رازی، ۱۴۰۹، صص. ۲۶-۲۷).

اکثر متکلمان و مفسران معتزله نیز همانند اشاعره معتقدند که انبیای الهی می‌توانند مرتکب گناه صغیره شوند. به باور قاضی عبدالجبار، گناهان صغیره‌ای که نفرت‌انگیز نیستند و تنها موجب کاهش ثواب می‌شوند، بر انبیا رواست و هیچ مانعی ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴، ص. ۳۸۸).

در مقابل، مفسران و مؤلفان شیعی غالباً پیامبران را معصوم دانسته و گستره عصمت را شامل دوران پیش از نبوت و نیز دریافت، حفظ و ابلاغ وحی و امور فردی و اجتماعی می‌دانند. آنان بر اساس مستندات قرآنی و دلایل دیگر درصدد اثبات این دیدگاه برآمده‌اند (عبداللهی عابد و بستان‌افروز، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۸).

سلفیه اما انبیا را در مقام عمل معصوم نمی‌دانند و حتی معصیت را مایه کمال و وسیله‌ای برای رسیدن به عروج معنوی تلقی می‌کنند. ابن تیمیه می‌گوید: درست است که گناه از انبیا سر می‌زند، اما آنان بر این گناهان استمرار نمی‌یابند و با توبه به مقامی بالاتر از مقام پیش از ارتکاب معصیت دست می‌یابند (ابن تیمیه، بی‌تا، ص. ۳۵).

## ۲-۲. عدم جامعیت در تحلیل تطبیقی

یکی از مهم‌ترین نقاط ضعف در آثار بررسی شده، فقدان جامعیت در تحلیل‌های تطبیقی است. بسیاری از این پژوهش‌ها تنها به یک دیدگاه خاص پرداخته و از بررسی همه‌جانبه دیدگاه‌های مختلف غفلت کرده‌اند. برای نمونه، مقاله «عصمت پیامبران از گناه در قرآن با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان» بیش از حد بر آرای ایشان متمرکز شده و کمتر به نقد آن در مقایسه با سایر مکاتب پرداخته است (فاریاب و امامی‌فر، ۱۳۹۶، صص. ۵۳-۷۶). این امر موجب شده است که تحلیل‌ها بیش از آنکه جامع و تطبیقی باشند، در چارچوب یک مکتب خاص باقی بمانند. همچنین مقاله «عصمت پیامبران در تفسیر من وحی القرآن» صرفاً به تحلیل دیدگاه فضل‌الله درباره عصمت پرداخته و هیچ‌گونه مقایسه‌ای با دیگر تفاسیر انجام نداده است (بهرامی، ۱۳۹۰، صص. ۸۳-۱۱۰).

نمونه دیگر، مقاله «عصمت خاتم پیامبران در نگاه برخی از مفسران با توجه به آیه سنقرئک فلا تنسی» است که اگرچه به ظاهر رویکردی تطبیقی دارد، اما در واقع عصمت پیامبر را



تنها به صورت جزئی بررسی کرده، صرفاً یک آیه را تحلیل نموده و با دیدگاه تعداد اندکی از مفسران به موضوع پرداخته است؛ از این رو نمی‌توان آن را پژوهشی جامع دانست (غلامی، ۱۳۸۹، صص. ۵۱-۶۸).

آثار تطبیقی دیگری نیز وجود دارد؛ مانند «بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران درباره آیات ناظر به استغفار رسول اکرم (ص) در آیات ۱۹ سوره محمد و ۱۰۴ سوره نساء» که اگرچه دیدگاه مفسران شیعه و سنی را مطرح کرده، اما به دلیل محدود شدن به دیدگاه برخی مفسران و تنها یک آیه از میان آیات متعدد مربوط به عصمت پیامبر، جامعیت لازم را ندارد (کریمی و همکاران، ۱۴۰۱، صص. ۶۶-۸۵). همچنین مقاله «بررسی تطبیقی عصمت انبیا قبل از بعثت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی» اگرچه تطبیقی است، اما اولاً جنبه کلامی دارد نه قرآنی - تفسیری، و ثانیاً تنها به قبل از بعثت پرداخته و نسبت به بعد از بعثت و سایر ابعاد عصمت پیامبر سکوت کرده است؛ در حالی که مسئله عصمت پس از بعثت نیز میان صاحب نظران این حوزه محل اختلاف است، نمی‌توان چنین پنداشت که پذیرش عصمت پیش از بعثت به طور ضروری مستلزم پذیرش عصمت پس از بعثت باشد (رفتاری، ۱۳۹۹، صص. ۹۵-۱۱۲).

نمونه دیگر، مقاله «بررسی دیدگاه مفسران فریقین در مورد عصمت حضرت سلیمان و پاسخ به شبهات مربوطه» است که اگرچه توانسته دیدگاه اکثریت مفسران شیعه و سنی را بیان و تحلیل کند، اما محدود شدن به یک پیامبر از میان پیامبران متعدد، مانع از آن می‌شود که بتوان بر اساس آن درباره عصمت همه انبیا اظهار نظر کرد (مظفری، ۱۴۰۱، صص. ۵۱-۸۱).

### ۲-۳. ناتمام بودن و ناسازگاری دیدگاه‌ها درباره حقیقت و منشأ عصمت پیامبران

با بررسی نظریه‌هایی که در موضوع حقیقت و منشأ عصمت پیامبران توسط قرآن پژوهان، متکلمان و مفسران ارائه شده است، می‌توان به اشکالات و عدم جامعیت آن‌ها پی برد. در نظریه خلق، مهم‌ترین نقد وارد بر این دیدگاه، جبرگرایی و نفی اختیار و اراده آزاد انسان است. همچنین تناقض‌گویی از دیگر اشکالات این نظریه است، زیرا از یک سو عصمت را امری جبری و از سوی خداوند می‌داند و از سوی دیگر به قدرت انسان در اطاعت پروردگار باور دارد (هاشمی تنکابی، ۱۳۹۰، ص. ۲۵).

نظریه لطف بیشتر بر آن است تا با استناد به قاعده لطف، چرایی و دلیل ضرورت عصمت را توضیح دهد، نه ماهیت و حقیقت و منشأ آن (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸، ص. ۲۳).



نظریه تکامل عقلانی اگرچه با تحلیل روان‌شناختی و دسته‌بندی دقیق امیال، غرایز و توانمندی‌های ذهنی بشر قابل پذیرش است، اما با آیات مربوط به عصمت قابل اثبات نیست. این دیدگاه تنها رابطه حداکثری میان تمامیت عقلانی انسان معصوم و عصمت را نشان می‌دهد و به رابطه علی و معلولی دائمی و جایگاه امداد، لطف و تفضل پروردگار در پیدایش و پایداری آن توجهی ندارد (قراملکی، ۱۳۸۲، ص. ۳۷۰).

بر دیدگاه اراده و انتخاب نیز نقدهایی وارد شده است؛ نخست آنکه تنها به اکتسابی یا هبه‌ای بودن عصمت اشاره دارد و منشأ آن را تبیین نمی‌کند؛ دوم، یک عمل ارادی و اختیاری دو رکن عمده دارد: علم و آگاهی، و اراده؛ درحالی‌که این دیدگاه تنها بر رکن دوم یعنی اراده تأکید کرده است؛ سوم، این نظریه عصمت را به عنوان یک ملکه اکتسابی معرفی می‌کند که روندی صعودی و اشتدادی دارد، درحالی‌که این برداشت برخلاف نظریه مشهور است؛ چهارم، اگر این دیدگاه به روایات استناد می‌کند، توضیحی در تبیین آن‌ها ارائه نداده است (سبحانی، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۲۹۰).

دیدگاه علم و اراده نیز با نقدهایی مواجه است؛ نخست آنکه علم را در شکل‌گیری عصمت دخیل می‌داند اما کافی نمی‌شمارد؛ دوم، ویژگی علم مذکور روشن نشده است که آیا حصولی است یا شهودی؛ سوم، محور این دیدگاه تبیین منشأ عصمت عملی است، درحالی‌که قلمرو آن شامل عصمت نظری و اعتقادی نمی‌شود (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۸، صص. ۵۸-۶۷).

دیدگاه عناصر چهارگانه نیز مدلل و مستند نیست و تبیین دقیقی ندارد. هرچند برخی منتقدان خطوطی از آن را پذیرفته‌اند، اما این نظریه نمی‌تواند فلسفه عصمت را بیان کند (ری شهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۲۰). این دیدگاه ناقص است؛ زیرا تنها عصمت از گناه را شامل می‌شود و عصمت از خطا و نسیان را در برنمی‌گیرد؛ همچنین عامل سوم آن دوران پیش از نبوت و امامت را شامل نمی‌شود؛ عامل دوم یعنی علم و بینش نیز مبهم است که آیا ذهنی و حصولی است یا شهودی و کشف حقایق؛ عامل چهارم نیز از آثار و لوازم عصمت است نه اسباب آن و حتی با مقام برخی از اولیاء تعارض دارد (سیوری، ۱۳۹۶، ص. ۳۰۲).

نظریه ملکه نفسانی نیز تمام گستره مصونیت انسان معصوم را دربرنمی‌گیرد. این نظریه تنها مصونیت از گناه را تضمین می‌کند، اما توجهی برای محفوظیت از سهو و فراموشی ندارد. علاوه بر این، ماهیت و چیستی ملکه نفسانی و چگونگی پیدایش آن مبهم است و نیازمند



تحلیل‌های روان‌شناختی و علمی دقیق‌تر می‌باشد. همچنین ملکات نفسانی اگرچه غالباً پایدار و حداکثری‌اند، اما مطلق و دائمی نیستند (قراملکی، ۱۳۸۲، ص. ۳۷۲).  
درنهایت، نظریه‌های روح‌القدس، طینت، توفیق، اطاعت و موهبت الهی نیز تنها عوامل کسب عصمت را بیان می‌کنند و به منشأ حقیقی عصمت اشاره‌ای ندارند.

#### ۴-۲. عدم پرداختن برخی از آثار به روش‌های تفسیری جدید و تکیه بر روش تفسیر سنتی

اکثر آثار قرآنی مربوط به عصمت پیامبران بر اساس روش‌های تفسیری سنتی، همچون روش نقلی، روش عقلی - کلامی و روش عرفانی، به بحث پرداخته‌اند. برای نمونه، مقاله «روش‌شناسی تفسیر آیات عصمت انبیا» (خوش‌رنگ و همکاران، ۱۳۹۹) یکی از پژوهش‌های مهم در حوزه روش‌شناسی تفسیر آیات مرتبط با عصمت انبیا است. این مقاله کوشیده است با تحلیل تاریخی و تطبیقی، روش‌های مختلف تفسیری را که در سنت اسلامی برای بررسی مفهوم عصمت به کار رفته، مورد بررسی قرار دهد.

با این حال، یکی از نقاط ضعف این مقاله، عدم توجه به برخی روش‌های تفسیری جدید است که در دوران معاصر برای تحلیل عصمت مورد استفاده قرار گرفته‌اند. درحالی‌که مقاله به خوبی روش‌های سنتی مانند نقلی، عقلی - کلامی و عرفانی را بررسی کرده است، به روش‌های مدرن‌تر، همچون روش تاریخی-انتقادی، اشاره‌ای نکرده است. این روش که توسط برخی مفسران معاصر، از جمله فضل‌الله، مورد استفاده قرار گرفته، عصمت انبیا را در بستر تاریخی و اجتماعی تحلیل می‌کند. برخلاف روش‌های سنتی، این رویکرد بیشتر بر فهم کارکرد پیامبران در دوران خود تأکید دارد تا بر مصونیت مطلق آنان از خطا (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص. ۹۸).

#### ۵-۲. عدم توجه به سیاق آیات در تحلیل آیات عصمت پیامبران

یکی دیگر از نقدهای مطرح‌شده در این زمینه، به روش‌های تفسیری مورد استفاده در تحلیل عصمت بازمی‌گردد. در برخی موارد، روش تفسیری به‌کاررفته در بررسی عصمت‌گزینشی بوده و آیات متشابه بدون توجه به سیاق کلی قرآن مورد استناد قرار گرفته‌اند. این مسئله در تفاسیر شیعه و اهل سنت، به‌ویژه درباره آیاتی که به‌ظاهر بر امکان خطای پیامبران دلالت دارند، مشاهده می‌شود.

برای نمونه، برخی از مفسران اهل سنت با استناد به آیه «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» (طه/۱۲۱) نتیجه



گرفته‌اند که پیامبران ممکن است دچار لغزش شوند؛ درحالی‌که مفسران شیعه این آیه را به معنای «ترک اولی» تفسیر کرده و آن را در تعارض با عصمت نمی‌دانند (فخر رازی، ۱۴۰۹، ج. ۳، ص. ۲۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۵۸).

علاوه بر این، در تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف، برخی قرآن‌پژوهان عبارت «هَمَّ بِهَا» را به معنای میل و اراده طبیعی بشر به زنا دانسته‌اند. آنان بر این باورند که یوسف، به سبب میل طبیعی انسانی، هنگامی که زلیخا و فضای مهیا را دید، به او میل پیدا کرد؛ اما با مشاهده برهان پروردگار، متوجه قبح فعل شد و از ارتکاب آن منصرف گردید. صاحبان این نظر معتقدند این واقعیت نوعی مدح و ثواب برای یوسف محسوب می‌شود، زیرا علی‌رغم توانایی بر ارتکاب عمل قبیح، از آن اجتناب کرد و در نتیجه اجر بی حساب خواهد برد (شبر، ۱۴۱۲، ص. ۲۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۵۵).

در مقابل، برخی دیگر از مفسران با توجه به سیاق آیات، «هَمَّ بِهَا» را به معنای اراده دفع ضرب یا دفاع در برابر اقدام زلیخا دانسته‌اند. به باور آنان، هنگامی که زلیخا امتناع یوسف را از پذیرش خواسته‌اش دید، به ضرب و شتم او اقدام کرد. یوسف قصد داشت در صورت عدم مشاهده برهان پروردگار، از خود دفاع کند تا ضرب و شتم زلیخا را دفع نماید؛ اما اگر برهان الهی را نمی‌دید، این دفاع می‌توانست به مرگ او به دست خانواده زلیخا بینجامد. از این رو، قرآن بیان می‌کند که خداوند سوء و فحشا، یعنی زنا، را از یوسف دور ساخت (آلوسی، ۱۴۰۵، ص. ۴۰۷؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ص. ۲۰۳).

## ۲-۶. تکیه بیش از حد به تأویل و تحلیل‌های فلسفی

روش‌های تفسیری متأثر از حکمت متعالیه بیش از حد به تأویل و تحلیل‌های فلسفی متکی هستند (زمانیان، ۱۴۰۳، ص. ۱۳۱) و در بسیاری موارد این تأویلات از ظاهر آیات فاصله می‌گیرند. این مسئله در نقدهایی که بر تفاسیر فیلسوفانی همچون ملاصدرا و علامه طباطبایی وارد شده، به وضوح مشاهده می‌شود. برای نمونه، درحالی‌که برخی آیات قرآن به ظاهر بر امکان خطا در پیامبران دلالت دارند، فیلسوفان صدرایی این آیات را به گونه‌ای تأویل کرده‌اند که با مبانی فلسفی عصمت سازگار باشد (منصوری، ۱۳۸۹، صص. ۱-۲۰).

ملاصدرا بر این باور است که آیات موهم عدم عصمت پیامبران و صدور قبایح از سوی ایشان باید بر «ترک اولی» حمل شود، و هر تفسیری که بیش از دیگر تفاسیر قاعده عصمت



پیامبران را حفظ کند، اولویت دارد. او در ذیل آیه ۳۵ سوره بقره می‌گوید: «وکل مذهب أفصى الی انحفاظ عصمتهم کان أولى». ملاصدرا در مواجهه با آیات مورد استناد مخالفان عصمت، پاسخ اجمالی می‌دهد که هر موردی که به صورت روایت واحد نقل شده باشد، مردود است و هرچه به صورت متواتر یا منصوص باشد، بر ترک اولی حمل می‌شود؛ همان‌گونه که نزد امامیه پذیرفته شده است. در مقام تفصیل نیز موارد متعددی از آیات مربوط به پیامبر اکرم، حضرت موسی و حضرت سلیمان را بر ترک اولی حمل می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۵، ۱۲۲).

## ۲-۷. نقد آثار قرآنی عصمت پیامبران با رویکرد سنتی بر اساس حکمت متعالیه

رویکرد سنتی به عصمت بر این اصل استوار است که پیامبران و امامان از هرگونه گناه و خطا مصون‌اند و این مصونیت نه تنها در دریافت و ابلاغ وحی، بلکه در تمام ابعاد زندگی شخصی و اجتماعی آنان جریان دارد. این دیدگاه که ریشه در آثار متکلمان متقدم امامیه دارد، در طول تاریخ با دفاع‌های عقلی و نقلی همراه بوده است. برای نمونه، شیخ مفید در اوائل المقالات عصمت را لطفی الهی می‌داند که خداوند به پیامبران عطا کرده و همین لطف مانع از ارتکاب گناه توسط آنان می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص. ۱۲۸). سید مرتضی نیز در تنزیه الأنبياء با استناد به آیتی همچون ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم/۳-۴) تأکید می‌کند که پیامبر اسلام (ص) در تمامی رفتارها و سخنان خود از هرگونه اشتباه و لغزش مبرا است (علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ص. ۱۷۳).

این دیدگاه سنتی بیش از حد بر مبانی پیشینی تکیه دارد و امکان تحلیل نقادانه سیره تاریخی پیامبران را محدود می‌سازد. در بسیاری موارد، چنین رویکردی مانع از بررسی تحولات تاریخی می‌شود و پرسش‌هایی را بی‌پاسخ می‌گذارد؛ از جمله اینکه چرا برخی گزارش‌های تاریخی از رفتار پیامبران با مفهوم عصمت در تضاد به نظر می‌رسند. برای مثال، در برخی منابع تاریخی اهل سنت به مواردی از اجتهاد پیامبر اسلام (ص) اشاره شده که پیامدهای آن مورد اصلاح قرار گرفته است. نمونه بارز آن ماجرای اسیران جنگ بدر است که بر اساس گزارش‌های تاریخی، پیامبر ابتدا تصمیم به آزادسازی اسیران در برابر دریافت فدیة گرفت، اما پس از آن آیه‌ای نازل شد که این تصمیم را مورد انتقاد قرار داد (طبری، ۱۴۱۲، ج. ۲، ص. ۳۴۵). در مقابل، علامه طباطبایی با تکیه بر دیدگاه فلسفی خود، عصمت را به‌گونه‌ای متفاوت تبیین کرده است. وی عصمت را نه صرفاً لطف الهی، بلکه نتیجه نوع خاصی از معرفت می‌داند. بر اساس این دیدگاه، پیامبران و امامان، به دلیل برخورداری از یقین حضوری نسبت



به حقیقت گناه، اساساً به آن تمایل پیدا نمی‌کنند، همان‌گونه که فرد عاقل هیچ‌گاه آتش را لمس نمی‌کند، زیرا به حقیقت سوزاندگی آن آگاه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۸). این دیدگاه در حکمت متعالیه ریشه دارد و ملاصدرا نیز معتقد است که عصمت ناشی از علم حضوری پیامبران به خیر و شر است، نه ویژگی تحمیلی یا اراده‌ای که از خارج به آنان داده شده باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۸، ص ۲۸۷).

## ۲-۸. نقد آثار قرآنی عصمت پیامبران با رویکرد فلسفی معاصر بر اساس حکمت متعالیه

برخی از صاحب نظران و مفسران با رویکرد فلسفی معاصر به مسئله عصمت پیامبران پرداخته‌اند، رویکردی که با نقدهای متعددی مواجه شده است. دیدگاه حکمت متعالیه درباره عصمت بیش از حد متأثر از فلسفه و عرفان است و در مواردی از چارچوب نصوص دینی فاصله می‌گیرد. به بیان دیگر، این دیدگاه می‌کوشد با بهره‌گیری از مبانی فلسفی، عصمت را تبیین کند، اما در برخی موارد این تبیین‌ها نه بر اساس نصوص دینی، بلکه بر پایه اصول فلسفی خاص شکل گرفته است که نمی‌تواند جامع، دقیق و فراگیر باشد.

برای نمونه، در رویکرد علامه طباطبایی این پرسش مطرح می‌شود که اگر عصمت پیامبران نتیجه علم حضوری آنان به حقیقت گناه باشد، پس چگونه می‌توان مفهوم تکلیف را برای ایشان معنا کرد؟ زیرا در چنین صورتی، آنان هیچ‌گاه انتخابی واقعی میان خیر و شر نخواهند داشت و اساساً امکان گناه از آنان سلب می‌شود. این مسئله می‌تواند چالش‌هایی جدی در ارتباط با مفهوم اختیار در رفتارهای پیامبران ایجاد کند (سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۸).

افزون بر این، برخی منتقدان بر این باورند که مفاهیم انتزاعی حکمت متعالیه - مانند علم حضوری، تجرد نفس و اتحاد عاقل و معقول - به سادگی قابل تطبیق با آیات قرآن نیستند. چنین تطبیق‌هایی گاه به تأویل‌هایی دور از ظاهر آیات منجر می‌شود که ممکن است با روش‌های تفسیری رایج ناسازگار باشد (خوش‌رنگ و همکاران، ۱۳۹۹، صص ۳۹-۶۲).

## ۲-۹. غفلت از ادله و قرائن دیگر و اکتفا به ظواهر آیات

برخی از مؤلفان در بررسی عصمت انبیا تمام تلاش خود را بر این نهاده‌اند که صرفاً بر اساس ظاهر آیات و بدون توجه به ادله عقلی و قرائن روایی، عصمت پیامبران را اثبات یا رد کنند. این رویکرد به دلیل غفلت از مبانی عقلی و نصوص مکمل، منجر به برداشت‌های ناقص و غیرجامع از آیات



مربوط به عصمت شده است. کتاب مردانی شبیه ما نوشته میرباقری و نائینی نمونه‌ای بارز از این رویکرد است. نویسندگان در این اثر تمامی آیاتی را که به ظاهر بر عدم عصمت پیامبران دلالت دارند بر ظاهرشان حمل کرده و نتیجه گرفته‌اند که پیامبران معصوم نیستند. آنان در مقدمه کتاب تصریح می‌کنند که در فصل سوم - مفصل‌ترین بخش کتاب - با استناد به آیات قرآن تلاش کرده‌اند موارد متعدد ارتکاب پیامبران به گناه یا خطا را نشان دهند. روش آنان مبتنی بر اصل «حجیت معنای ظاهر» است، اصلی که در اصول فقه امامیه مطرح شده و به باور نویسندگان، عقل نیز مستقلاً بر آن صحه می‌گذارد. بر همین اساس، بسیاری از نقدهای آنان بر تفاسیر آیات حول این محور شکل گرفته است که مفسران بدون قرینه از معنای ظاهر عدول کرده‌اند (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص. ۳۳). نویسندگان سه دسته آیات را برای تحلیل برگزیده‌اند: نخست آیاتی که به طور مستقیم به ارتکاب گناه یا خطا توسط پیامبر اشاره دارند؛ دوم آیاتی که پیامبری غیر از پیامبر اسلام را در مظان اتهام قرار می‌دهند؛ سوم آیاتی که به ظاهر دلالتی بر گناه ندارند اما با استناد به شأن نزول یا روایات تفسیری به یکی از پیامبران نسبت داده شده‌اند.

نمونه‌ای از دسته نخست، آیه ۵۵ سوره مؤمن است: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَبِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾. نویسندگان کلمه «ذنب» را به معنای ظاهری گناه دانسته و تفاسیر مفسران بزرگ همچون شیخ طوسی (خطاب به امت)، طبرسی (دستور تعبدی برای ارتقای مقام پیامبر)، فخررازی (ترک اولی یا گناه پیش از نبوت)، و علامه طباطبایی (گناه غیرعرفی متناسب با مقام پیامبر) را رد کرده‌اند؛ زیرا به زعم آنان با ظاهر لفظ «ذنب» سازگار نیست. در مقابل، نظر طبری را پذیرفته‌اند که «ذنب» را به معنای واقعی گناه گرفته و آیه را شاهدی بر وقوع گناه از جانب پیامبر دانسته است (میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص. ۳۳). نقد علمی این رویکرد آن است که با تکیه صرف بر ظاهر لفظ، از قرائن متعدد غفلت شده است؛ از جمله آیاتی که پیامبران را هدایت‌یافتگان معرفی می‌کند و هدایت با معصیت ناسازگار است، دلایل عقلی متعدد بر ضرورت عصمت، بررسی دقیق واژه «ذنب» در لغت که به معنای پیامد و آثار نیز آمده است، و نیز شواهد تاریخی و روایی معتبر همچون روایت امام رضا (ع) که شأن نزول آیه را در راستای عصمت پیامبر تبیین می‌کند. بنابراین، تفسیر ظاهرگرایانه بدون توجه به این قرائن ناقص و غیرمنطقی است.

نمونه‌ای از دسته دوم، آیه ۲۴ سوره ص است: ﴿وَوَلَّنَ دَاوُدَ إِذْ أَنَا فَتَنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَ أَنَابَ﴾. نویسندگان اقوال مفسران را در دو دسته آورده‌اند: گروه نخست قائل به وقوع گناه برای



داوود و استغفار او به دلیل ارتکاب خطا؛ گروه دوم، مفسرانی چون طبرسی، فخررازی، فیض کاشانی و علامه طباطبایی که استغفار داوود را ناشی از خضوع، ترک اولی یا نحوه خاص قضاوت او دانسته‌اند. نویسندگان تنها دیدگاه نخست را پذیرفته و دیدگاه دوم را به دلیل عدم انطباق با ظاهر آیه رد کرده‌اند (میریاقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص. ۶۳). نقد علمی این رویکرد نیز همانند نمونه پیشین آن است که نویسندگان با تکیه بر ظاهر آیه، از قرائن دیگر غفلت کرده‌اند. درحالی‌که روایات معتبر، شأن نزول آیه و تحلیل‌های دقیق تفسیری نشان می‌دهد که استغفار داوود نه به دلیل ارتکاب گناه واقعی، بلکه به عنوان ترک اولی یا نحوه خاص قضاوت او بوده است. بنابراین، حمل آیه بر وقوع گناه بدون توجه به این شواهد، رویکردی ناقص و غیرجامع است.

در مجموع، رویکرد ظاهرگرایانه در تفسیر آیات عصمت پیامبران، همان‌گونه که در کتاب مردانی شبیه ما مشاهده می‌شود، به دلیل غفلت از قرائن عقلی، لغوی، تاریخی و روایی نمی‌تواند تبیین جامع و علمی از مسئله عصمت ارائه دهد. نقد علمی نشان می‌دهد که تفسیر آیات باید بر اساس مجموعه‌ای از شواهد - شامل ظاهر آیات، قرائن عقلی، شأن نزول، روایات معتبر و شخصیت پیامبران - صورت گیرد تا از برداشت‌های ناقص و غیرمنطقی جلوگیری شود.

## ۲-۱۰. تکیه بر دلایل عقلی و در نظر نگرفتن ظاهر آیات

برخلاف مؤلفان و مفسران ظاهرگرا، برخی دیگر از صاحب نظران در حوزه عصمت پیامبران با بی‌توجهی به ظاهر آیات و تکیه صرف بر دلایل عقلی به این موضوع پرداخته‌اند. این رویکرد نیز نوعی نقیصه در بهره‌گیری از مبانی کلامی - تفسیری به شمار می‌رود و همین امر سبب برداشت‌های ناقص و غیراقناعی از آیات قرآن در مسئله عصمت انبیا گردیده است.

زمخشری در تفسیر آیه ۱۵ سوره یونس درباره درخواست مشرکان برای تغییر یا کنار گذاشتن بخشی از قرآن می‌گوید: مقصود مشرکان در هر دو تعبیر یک چیز بوده است؛ چه آنکه پیامبر (ص) قرآن را به کلی کنار بگذارد یا تنها آیاتی از آن را تغییر دهد، هدف آنان آزمودن پیامبر و نیرنگ زدن به او بوده است؛ زیرا در صورت پذیرش این درخواست، ادعای پیامبر مبنی بر الهی بودن قرآن نقض می‌شد. مشرکان هنگامی که با تحدی قرآن مواجه شدند («اگر در آن تردید دارید، مانند آن را بیاورید») همچنان در تردید بودند که آیا قرآن کلام خداست یا کلام خود پیامبر (ص). از نگاه آنان، پیامبر در شمار فصحای عرب نبود؛ پس چگونه ممکن بود کلامی بیاورد که همه فصحا از آوردن مثل آن عاجز باشند؟ از این رو، پیشنهاد تغییر قرآن را مطرح کردند



تا پیامبر را بیازمایند. زمخشری در پاسخ بیان می‌کند که این درخواست تجاوز از حد بوده و پیامبر اذعان کرده که چنین امری نه ممکن است و نه در اختیار او. آوردن چیزی دیگر یا رها کردن بخشی از قرآن مربوط به نسخ اوامر الهی است و نسخ از جانب پیامبر نیست (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۳۴).

سید قطب نیز در تفسیر همین آیه با رویکردی عقلی و اجتهادی توضیح می‌دهد که درخواست مشرکان جدی نبوده و از نادانی آنان ناشی می‌شده است؛ زیرا کسی که به حقیقت قرآن پی ببرد، هرگز چنین درخواستی نخواهد داشت. به باور او، مشرکان قرآن را همچون مهارت شعری یا رقابت‌های ادبی جاهلی تلقی کرده بودند. حال اگر پیامبر تحدی را می‌پذیرفت و قرآنی دیگر تألیف می‌کرد، چه مسئولیتی متوجه او می‌شد؟ سید قطب در ادامه برهانی عقلی بر اساس مدبریت، خالقیت و علم الهی مطرح می‌کند و می‌گوید: قرآن مانند مهارت یک شاعر نیست، بلکه دستوری است از جانب مدبر کل هستی و خالق انسان که به مصالح او آگاه است. پیامبر تنها وظیفه تبلیغ و تبعیت از وحی را دارد و تغییر آن از سوی او گناهی بزرگ است که عذاب الهی را در پی خواهد داشت (سید قطب، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۱۷۷۲).

## ۱۱-۲. برداشت‌های مخالف با بدیهیات عقل

برخی از مفسران و اندیشمندان قرآنی در تبیین عصمت یا عدم عصمت پیامبران با استنباطاتی غیرعلمی و مخالف با بدیهیات عقلی، با نسبت‌های ناروا ساحت پیامبران را از عصمت منزه ندانسته و آنان را گناهکار معرفی کرده‌اند. این رویکرد، علاوه بر آنکه با اصول عقلی و مبانی کلامی ناسازگار است، در بسیاری موارد به برداشت‌های غیرمنطقی و غیرقابل دفاع منجر شده است.

برای نمونه، ابن تیمیه و ابن قیم به نقل از بخاری و مسلم، روایتی از ابوهریره درباره حضرت سلیمان نقل کرده‌اند که وی سوگند یاد کرد در یک شب با صد زن خود هم‌بستر شود تا هریک پسری بیاورد که در راه خدا بجنگد. فرشته‌ای به او گفت: «ان شاء الله بگو»، اما او نگفت. در نتیجه، هیچ فرزندی، جز یک کودک، ناقص به دنیا نیامد (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ص. ۶۵؛ ابن قیم جوزیه، ۱۳۹۸، ص. ۴۶). این روایت از منظر عقل و واقعیت تاریخی قابل پذیرش نیست؛ زیرا بشر توانایی چنین عملی در یک شب را ندارد و تحقق آن شبیه به معجزه است، درحالی‌که محل بحث، جایگاه اعجاز نیست. افزون بر این، از نظر زمانی نیز امکان چنین کاری وجود ندارد، زیرا یک شب ظرفیت هم‌بستر شدن با صد زن را ندارد.



نظر میبیدی درباره حضرت داوود نیز مشابه است. وی نقل می‌کند که حضرت داوود صد زن داشت و پسرش حضرت سلیمان هفتصد زن، و پیامبر اسلام (ص) قوت سی مرد بود و با یازده زن با یک غسل نزدیکی می‌کرد و حتی از سوی خداوند اذن داشت تا صد زن بگیرد (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴۸). این‌گونه نقل‌ها نه تنها با عقل و واقعیت‌های انسانی ناسازگارند، بلکه با مقام نبوت و شأن پیامبران نیز تعارض دارند.

نمونه دیگر، سخن سوراآبادی است که واژه «ظلم» در آیه «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷) را به معنای گناه گرفته و آن را دال بر جواز صدور گناه از انبیا دانسته است (سوراآبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷۹). وی همچنین «فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ» (قصص/۱۵) را معصیت عمدی قلمداد کرده و آن را به فرمان شیطان نسبت داده است. به باور او، حضرت موسی خود به این گناه اعتراف کرده است؛ و اگر این اعتراف کذب باشد، دروغی دیگر ثابت می‌شود و در نتیجه گناه دیگری بر او مترتب خواهد بود (سوراآبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰۴).

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که برخی مفسران با تکیه بر برداشت‌های غیرعلمی و بدون توجه به مبانی عقلی و کلامی، به نتایجی رسیده‌اند که نه تنها با اصول عصمت پیامبران ناسازگار است، بلکه با مقام و شأن نبوت نیز تعارض آشکار دارد. چنین رویکردهایی، به دلیل غفلت از قرائن عقلی، لغوی و روایی، نمی‌توانند تبیین جامع و علمی از مسئله عصمت ارائه دهند.

### نتیجه‌گیری

نقد‌های وارد بر مبانی کلامی آثار قرآنی در باب عصمت پیامبران را می‌توان در چند محور اساسی دسته‌بندی کرد: نخست، تفسیر تعصبی و پیش‌داورانه است؛ بسیاری از آثار تحت تأثیر باورهای مذهبی مؤلفان شکل گرفته‌اند، به‌گونه‌ای که مفسران شیعه در تأویل آیات، دیدگاه امامیه را مفروض گرفته‌اند و متکلمان اشعری یا معتزلی نیز در چارچوب اعتقادی خود استدلال کرده‌اند. دوم، فقدان جامعیت تطبیقی است؛ اغلب تحلیل‌ها تنها در محدوده یک مکتب کلامی انجام شده و مقایسه نظام‌مند میان آرای مکاتب کمتر صورت گرفته است. سوم، تناقض در نظریه‌های منشأ عصمت است؛ نظریه‌هایی همچون «خلق»، «لطف»، «علم و اراده»، «ملکة نفسانی» و «توفیق» هریک بخشی از حقیقت را توضیح داده‌اند، اما هیچ‌کدام تبیینی جامع و فراگیر از منشأ عصمت ارائه نکرده‌اند. چهارم، غفلت از پیوند عقل و نقل است؛ برخی پژوهش‌ها با تکیه صرف بر روش



سنتی یا عقل‌گرایانه، از هماهنگی میان مبانی کلامی و قرآنی غفلت کرده‌اند. پنجم، بی‌توجهی به سیاق و قرائن قرآنی است؛ تحلیل‌گزینشی آیات بدون در نظر گرفتن بافت کلان متن، موجب برداشت‌های ناقص و گاه تعارض‌زا شده است. ششم، افراط در تأویل فلسفی یا عرفانی است؛ در برخی تفاسیر، ظاهر آیات در سایه تأویل‌های فلسفی محو گردیده و معنای نصی جای خود را به تحلیل‌های وجودی داده است. هفتم، خلط میان عصمت وجودی و اخلاقی است؛ در دیدگاه‌های فلسفی جدید، عصمت گاه به مرتبه وجودی و علم حضوری تقلیل یافته است، درحالی‌که اگر این تقلیل به نفی اختیار بینجامد، با مسئولیت اخلاقی انبیا ناسازگار خواهد بود. براینده مطالعه تطبیقی و تحلیلی آثار قرآنی درباره عصمت پیامبران نشان می‌دهد که این حوزه اگرچه از تلاش‌های علمی و تفسیری قابل توجهی برخوردار است، اما همچنان نیازمند بازسازی روشمند در سطح مبانی کلامی-تفسیری است. این بازسازی باید بر ایجاد توازن میان برهان عقل، نص قرآنی و روایت معتبر استوار باشد؛ به‌گونه‌ای که نه به غلبه عقل بر نقل بینجامد و نه به اسارت در ظاهرگرایی نقلی، بلکه با اتخاذ رویکردی جامع بتواند جایگاه عصمت پیامبران را با استناد به عقل، قرآن و سنت به‌طور هم‌زمان و هماهنگ تبیین کند.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

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

### مشارکت نویسندگان

درآماده‌سازی این مقاله، مشارکت نویسندگان به شرح زیر بوده است:

۱. رضا قاسمی‌نژاد: نویسنده مسئول و انتخاب موضوع، مطالعه و تحلیل، تبیین و تدوین مقاله؛
۲. محمد مرادی: نظارت بر محتوا و روند نگارش؛
۳. مهدی نصرتیان‌اهور: راهنمایی در تحلیل و تدوین؛
۴. سید امیر سخاوتیان: مشاور در طرح و مقاله.



**اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش**  
در روند ویرایش شکلی مقاله از هوش مصنوعی ChatGPT استفاده شده است.

### **تعارض منافع**

نویسندگان اعلام می‌کنند هیچ‌گونه تعارض منافی ندارند.

### **پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند و این موضوع مورد تأیید آن‌هاست.

### **بیانیه دسترسی به داده‌ها**

داده‌ها با مراجعه به لینک مقاله در نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی (دوره ۲۵، ش. ۳۷)، برای عموم قابل دسترسی‌اند.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

نهج البلاغه (ترجمه سید جعفر شهیدی)

۱. آلوسی، محمود. (۱۴۰۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۵ق). **شرح العقیده الأصفهانیة**. بیروت: مکتبه العصریه.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۲۰ق). **معجم مقاییس اللغة**. بیروت: دار الجیل.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۷۵). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۵. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۳۹۸). **شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل**. قاهره: دار التراث.
۶. احمدی، سلمان. (۱۳۹۹). **تبیین دلائل مفهوم عصمت با نگاه‌ی به آیات قرآن**. گفتمان وحی، ۱۱، (۱۷)، ۷۵-۹۵.
۷. ایجی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۲۵). **شرح المواقف**. مصر: مطبعة السعادة.
۸. بهرامی، محمد. (۱۳۹۰). **عصمت پیامبران در تفسیر من وحی القرآن**. پژوهش‌های قرآنی، (۶۵-۶۶).
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. خوش‌رنگ، مجتبی، میرجلیلی، علی محمد، و شاهمرادی فریدونی، محمد مهدی. (۱۳۹۹). **روش‌شناسی تفسیر آیات عصمت انبیا**. **الهیات قرآنی**، (۱۰)، ۳۹-۶۲.
۱۱. رازی، فخرالدین. (۱۴۰۹ق). **عصمت الأنبیاء**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). **المفردات فی غریب القرآن**. قم: دفتر نشر کتاب.
۱۳. رفتاری، قدسیه. (۱۳۹۹). **بررسی تطبیقی عصمت انبیا قبل از بعثت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی**. **مطالعات تفسیر تطبیقی**، (۱۰)، ۹۵-۱۱۲.
۱۴. زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. لبنان: دار الفکر.
۱۵. زمانیان، بهمن. (۱۴۰۳). **حکمت متعالیه و مسئله معنادراری و عدم معنادراری در زندگی بشری**. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۸ (۳۳)، ۱۳۱-۱۴۷.
۱۶. زمخشری، جارالله. (۱۴۰۷). **الکشاف**. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. سبحانی، محمد. (۱۴۱۷ق). **الهیات**. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۸. سورآبادی، عتیق بن محمد. (۱۳۸۰). **تفسیر سورآبادی**. تهران: فرهنگ نشر نو.
۱۹. سید قطب. (۱۴۱۲ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۲۰. سیوری، فاضل مقداد. (۱۳۹۶). **اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة**. تبریز: شفق.



۲۱. شاه‌عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳). **تفسیر اثنی عشری**. تهران: میقات.
۲۲. شبیر، عبدالله. (۱۴۱۲). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: دار الهجرة.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). **اوائل المقالات**. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۲۴. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۸). **الشواهد الربوبية**. قم: بوستان کتاب.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۲۷. طیب حسینی، سید محمود، جعفری، سید سجاد، و داداش نژاد، منصور. (۱۴۰۰). بررسی عصمت پیامبر (ص) در تفسیر جامع البیان و مجمع البیان. **مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث**، ۹ (۱۶).
۲۸. عبداللهی عابد، صمد، و بستان افروز، محمد. (۱۳۹۵). بررسی عصمت حضرت موسی از دیدگاه قرآن. **احسن الحدیث**، ۱ (۲).
۲۹. علم‌الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۹). **تنزیه الأنبياء**. بیروت: دار الاضواء.
۳۰. غلامی، اصغر. (۱۳۸۹). عصمت خاتم پیامبران در نگاه برخی از مفسران، با توجه به آیه «سنقرئک فلا تنسی». **مطالعات قرآن و حدیث سفینه**، ۲۹ (۲۹)، ۵۱-۶۸.
۳۱. فاریاب، محمدحسین، امامی‌فر، حمید. (۱۳۹۶). بررسی عصمت پیامبران از گناه در قرآن با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان. **پژوهش‌های اعتقادی و کلامی**، ۷ (۲۶)، ۵۳-۷۶.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). **کتاب العین**. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۳. فرقانی، محمدهادی، و جهرمی، محمد. (۱۴۰۰). خوانش انتقادی انگاره عالمان غیرشیعی از عصمت انبیا با تطبیق بر نصوص قرآن کریم. **شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی**، ۳ (۱)، ۴۲-۷۸.
۳۴. فضل‌الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک.
۳۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۰). **القاموس المحيط**. مشهد: شرازگان.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد. (۱۳۹۷). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**. بیروت: المكتبة العلمية.
۳۷. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن. (۱۳۸۴). **شرح الأصول الخمسة**. تهران: دار الکتب.
۳۸. قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۲). **کلام فلسفی**. قم: وثوق.
۳۹. کریمی، مصطفی، حاصلی ایرانشاهی، رحیم، و محمودی، مهدی. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران درباره آیات ناظر به استغفار رسول اکرم (ص). **مطالعات تفسیری تطبیقی**، ۷ (۲).
۴۰. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۵). **فلسفه وحی و نبوت**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۱. مظفری، مریم. (۱۴۰۱). بررسی دیدگاه مفسران فریقین درباره عصمت حضرت سلیمان (ع) و پاسخ به شبهات آن. **آلاء الرحمن**، ۱ (۲).
۴۲. منصوری، عباسعلی. (۱۳۸۹). دیدگاه ملاصدرا درباره عصمت انبیا از گناه. **اندیشه دینی**، (۳۷). شیراز: دانشگاه شیراز.



۴۳. مبینی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). **کشف الأسرار و عدة الأبرار**. تهران: امیرکبیر.
۴۴. میرباقری، محمدعلی، و نائینی، میرهادی. (۱۳۹۵). **مردانی شبیه ما**. بی‌جا: بی‌نا.
۴۵. نصیری، علی. (۱۳۸۵). **نقش پیش فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن**. اندیشه نوین دینی، ۲ (۵).
۴۶. هاشمی تنکابنی، سید موسی. (۱۳۹۰). **عصمت: ضرورت و آثار**. قم: بوستان کتاب.
۴۷. یوسفیان، حسن؛ شریفی، احمد حسین. (۱۳۸۸). **پژوهشی در عصمت معصومان**. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



## Resources

### *The Holy Qur'ān.*

1. *Nahj al-balāghah* (The peak of eloquence). (Shahīdī, S. J. Trans.). (n.d.). [In Persian]
2. 'Abdullāhī 'Ābed, S., & Būstān Afrūz, M. (2016). A study of the infallibility of Prophet Moses from the perspective of the Qur'ān. *Aḥsan al-Ḥadīth*, 1(2). [In Persian]
3. Aḥmadī, S. (2020). Explanation of the evidence for the concept of infallibility with a view to the verses of the Qur'ān. *Guftmān-e Wahy*, 11(17), 75–95. [In Persian]
4. Al-Ālūsī, M. (1985). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm wa al-sab' al-mathānī* (The spirit of meanings in the interpretation of the great Qur'ān and the seven oft-repeated verses). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
5. Al-Farāhīdī, K. ibn A. (1988). *Kitāb al-'ayn* (The book of Eye). Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
6. Al-Fayyūmī, A. ibn M. (2017). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr* (The luminous lamp on the unusual terms of the great commentary). Beirut: al-Maktab al-'ilmī. [In Arabic]
7. Al-Fīrūzābādī, M. ibn Y. (2001). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ* (The encompassing dictionary). Mashhad: Shīrāzghān. [In Arabic]
8. Al-Ījī, 'A. R. ibn A. (1947). *Sharḥ al-mawāqif* (Commentary on the Mawāqif). Egypt: al-Sa'ādah Press. [In Arabic]
9. Al-Jawharī, I. ibn Ḥ. (1986). *Al-Ṣiḥāḥ tāj al-lughah wa ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* (The correct: crown of language and authentic Arabic). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
10. 'allām al-Hudā, S. M. (2009). *Tanziyyat al-anbiyā'* (The purification of the prophets). Beirut: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
11. Al-Meybodī, A. (1992). *Kashf al-asrār wa 'uddat al-abrār* (The unveiling of secrets and the promise of the righteous). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
12. Al-Mufīd, M. ibn N. (1992). *Al-Maqālāt al-ūlā* (The early essays). Qom: Kongereh-ye Jahānī-ye Shaykh Mufīd. [In Arabic]
13. Al-Nasā'ī, A. ibn S. (1968). *Sunan al-Nasā'ī*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
14. Al-Rāghhib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1983). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* (Vocabulary of rare Qur'ānic terms). Daftar-e Nashr-e Kutub. [In Arabic]
15. Al-Rāzī, F. al-D. (1988). *'Iṣmat al-anbiyā'* (The infallibility of the prophets). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]



16. Al-Ṭabarī, M. ibn J. (1999). *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (The comprehensive explanation in Qur'ānic exegesis). Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
17. Al-Ṭabarsī, F. ibn Ḥ. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (The gathering of explanation in Qur'ānic exegesis). Tehran: Nāšir Khusraw. [In Arabic]
18. Al-Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1995). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* (The balance in Qur'ānic exegesis). Qom: Daftar-e Entishārāt-e Islāmī. [In Arabic]
19. Al-Zubaydī, M. M. (1993). *Tāj al-arūs min jawāhir al-qāmūs* (The bride's crown from the jewels of the dictionary). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
20. Bahramī, M. (2011). The infallibility of the prophets in the interpretation of the revelation of the Qur'ān. *Journal of Qur'ānic Research*, 65–66. pp. 82–111. [In Persian]
21. Behbūdātī, Q. (2020). A comparative study of the infallibility of the prophets before the mission from the perspective of Ayatollah Javādī Āmulī and Fakhr al-Rāzī. *Comparative Interpretation Studies*, 10, 95–112. [In Persian]
22. Faḍlallāh, S. M. H. (1998). *Min waḥy al-Qur'ān* (From the revelation of the Qur'ān). Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
23. Faryāb, M. H. (2017). Investigating the infallibility of the prophets from sin in the Qur'ān with a focus on the view of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī in al-Mizān. *Doctrinal and Theological Research*, 7(26), 53–76. [In Persian]
24. Forghānī, M. H., & Jahrāmī, M. (2022). Critical reading of the non-Shī'ī scholars' concept of the infallibility of the prophets in comparison with the texts of the Holy Qur'ān. *Theological-Doctrinal Research*, 7, 42–78. [In Persian]
25. Ibn Fāris, A. (1999). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* (Compendium of language measures). Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]
26. Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1996). *Lisān al-'Arab* (The tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
27. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn A. B. (1978). *Shifā' al-'alīl fī masā'il al-qaḍā' wa al-qadar wa al-ḥikam wa al-ta'īl* (Healing the ailing concerning matters of predestination, destiny, wisdom, and explanation). Cairo: Dār al-Turāth. [In Arabic]
28. Ibn Taymiyyah, A. ibn 'A. H. (2004). *Sharḥ al-'aqidah al-Iṣfahāniyyah* (Commentary on the Iṣfahānī creed). Beirut: Maktabat al-'Aṣriyyah. [In Arabic]
29. Karīmī, M., Ḥāsili Irānshāhī, R., & Maḥmūdī, M. (2022). A comparative study of the views of



- the commentators on the verses regarding the seeking of forgiveness of the Holy Prophet (PBUH). *Studies in Applied Interpretation*, 7(2). [In Persian]
30. Khūshrang, M., Mīrjalīlī, A. M., & Shāhmurādī Fereydūnī, M. M. (2020). Methodology of interpretation of the verses of the infallibility of the prophets. *Qur'ānic Theology*, 10, 39–62. [In Persian]
31. Manṣūrī, 'A. A. (2009). Mullā Ṣadrā's view on the infallibility of the prophets from sin. *Quarterly Journal of Religious Thought*, 37. [In Persian]
32. Mīrbāqerī, M. A., & Nā'īnī, M. (2016). *Mardānī shabīh-e mā: Arzyābī-ye enteḡādī-ye āmūzeh-ye 'īṣmat az dīdgāh-e 'aql* (Men like us: A critical evaluation of the doctrine of infallibility from the perspective of reason). Qom: Tebyan. [In Persian]
33. Muḥammadī Rayshahrī, M. (1996). *Falsafeh-ye wahy wa nabuwwat* (Philosophy of revelation and prophethood). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Persian]
34. Mullā Ṣadrā (2017). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah* (Divine witnesses). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
35. Mūsawī Moẓaffarī, M. (2022). A study of the views of the commentators of the two sects on the infallibility of Prophet Solomon (PBUH) and responses to its doubts. *Quarterly Journal of Ālā' al-Raḥmān*, 1(2). [In Persian]
36. Najafīkānī, J. (2005). The relationship between asking for forgiveness and the infallibility of the prophets. *Religious Research*, 12. [In Persian]
37. Nāṣerī, 'A. (2006). The role of presuppositions and theological principles in understanding and interpreting the verses of the Qur'ān. *Modern Religious Thought*, 2(5). [In Persian]
38. Nāṣerī, M. (2009). The gift of infallibility from the perspective of the verses. *Ma'rifat*, 19(149). [In Persian]
39. Qāḏī 'Abd al-Jabbār, A. al-Ḥ. (2005). *Sharḥ al-uṣūl al-khamsah* (Commentary on the five principles). Tehran: Dār al-Kutub. [In Arabic]
40. Qarāmālīkī, M. H. (2003). *Kalām-e falsafī* (Philosophical theology). Qom: Tushūq. [In Persian]
41. Ṣaymarī, F. al-M. (2017). *Kalām-e elāhī dar goftār-hā-ye kalāmī* (Divine theology in theological discourses). Tabriz: Shafaq. [In Persian]
42. Sayyid Quṭb, S. (1991). *Fī ṣilāl al-Qur'ān* (In the shade of the Qur'ān). Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]



43. Sobhānī, M. (1996). *Al-Ilāhiyyāt* (Theology). Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
44. Ṭayyeb Ḥusaynī, S. M., Ja'farī, S. S., & Dādāshnejād, M. (1999). Investigating the infallibility of the Prophet (PBUH) in the interpretation of Jāmi' al-Bayān and Majma' al-Bayān. *Journal of Comparative Studies of the Qur'ān and Ḥadīth*, 9(16). [In Persian]
45. Yūsufiyān, H., & Sharīfī, A. Ḥ. (2009). *Pazhūheshī darbāreh-ye 'eṣmat-e ma'ṣūmān* (A study on the infallibility of the infallibles). Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
46. Yūsufiyān, H., & Sharīfī, A. Ḥ. (2019). *Ṣaḥīfeh-ye 'eṣmat* (The scroll of infallibility). Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
47. Zamānīān, B. (2024). Transcendental wisdom and the problem of meaningfulness and meaninglessness in human life. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(33), 131–147. [In Persian]





## Two Conceptions of Spiritual Discipline (*Riyāḍah*): A Comparative Analysis of the Anthropological Foundations of Avicenna and Mullā Ṣadrā

Hāmedeh Rastāī<sup>1</sup> | Ḥasan Karamī<sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Āl Tāhā Institute of Higher Education, Tehran, Iran. Email: [h.rastai@aletaha.ac.ir](mailto:h.rastai@aletaha.ac.ir)
2. Corresponding Author, Graduate of Level Four (Ph.D. equivalent), Qom Seminary, Qom, Iran. Email: [h.tehrani66@gmail.com](mailto:h.tehrani66@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:

Spiritual Discipline (*Riyāḍah*), Soul (*Nafs*), Avicenna (*Ibn Sīnā*), Mullā Ṣadrā, Substantial Motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*), Purification, Existential Perfection, Active Intellect.



### Abstract

Avicenna and Mullā Ṣadrā both provide coherent programs for spiritual discipline (*Riyāḍah*) that apparently pursue similar goals. Yet beneath these outward similarities lies a fundamental distinction rooted in their differing anthropological foundations: the soul as a static substance versus the soul as a fluid being in a state of becoming (*Ṣayrūrah*). Employing an analytical-comparative approach, this article first examines the fivefold anthropological principles of the two philosophers (the origin of the soul, the perfection of the soul, the role of the body, the levels of the soul, and its relation to the Active Intellect). It then demonstrates how these distinctions affect the pathology of the soul and the prescription of healings. In Avicennian philosophy, the soul is a static substance that employs the body as a temporary instrument, and the levels of the soul are its accidental states. Consequently, the obstacles to the soul's perfection (psychic diseases) have a "passive" nature, meaning the domination and contamination of this static substance by bodily faculties. In contrast, from Mullā Ṣadrā's perspective, the soul is the product of substantial motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*) and a reality in a constant state of becoming. Thus, obstacles to perfection acquire an "active and existential" nature, namely the intensification and consolidation of the soul at lower, animal levels of existence. This fundamental difference gives the threefold goals of spiritual discipline—emptying (*Takhlīyah*), adornment (*Taḥlīyah*), and the refinement of the innermost soul (*Talṭīf al-Sirr*)—an ontological interpretation in Transcendent Philosophy, transforming them from a merely purificatory program into tools for substantial perfection. Spiritual discipline in Avicenna's view is a psychological process for purifying the static substance of the soul, while in Mullā Ṣadrā's view it is an ontological and existential movement for the flourishing and intensification of the soul on the path toward union with the Intellect and the sacred realm.

**Cite this article:** Rastāī, H.; Karamī, H. (2025). Two Conceptions of Spiritual Discipline (*Riyāḍah*): A Comparative Analysis of the Anthropological Foundations of Avicenna and Mullā Ṣadrā. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 263-288. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7699.1668>





## Extended Abstract

### Introduction

Spiritual discipline (Riyāḍah), as a method for purifying and cultivating the soul with the aim of realizing the ultimate ends of perfection and happiness, has always held a central place in the reflections of thinkers in the fields of mysticism, moral philosophy, and religious sciences. The structure and content of ascetic programs reflect each school's fundamental conceptions of the nature of the soul, its faculties, and its path toward perfection.

Within this framework, two prominent philosophers of the Islamic world, Avicenna and Mullā Ṣadrā, offer coherent frameworks for explaining the goals of spiritual discipline, which at first glance appear to pursue similar objectives. Yet behind this apparent similarity lies a fundamental divergence rooted in their differing anthropological foundations. Avicenna considers the soul to be an immaterial, unchanging substance, for which the function of spiritual discipline is to “purify” the soul from the contaminations of the body. In contrast, Mullā Ṣadrā (the founder of the Transcendent Philosophy), relying on the doctrine of the soul as of a “corporeal origination and spiritual subsistence” (*Jismānīyah al-Ḥudūth wa Rūḥānīyah al-Baqā*), regards the soul as a dynamic entity that emerges within the framework of substantial motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*) and, in the process of becoming, its very existence intensifies and reaches perfection.

Previous studies have often overlooked this fundamental distinction. Therefore, a crucial question remains unanswered: how does the radical difference in the ontology of the soul (a static substance versus a dynamic existence) fundamentally transform the nature and ultimate goal of spiritual discipline?

The innovation of this article lies in moving beyond a “harmonizing” approach toward an analysis of differences, demonstrating that in Transcendent Philosophy spiritual discipline is transformed from a merely ethical-mystical program into an ontological process. The article argues that the seemingly similar goals of spiritual discipline in Avicennian and Ṣadrian systems actually pursue two entirely different functions. From Avicenna's perspective, spiritual discipline is a psychological process that leads to the purification and restoration of a static substance to its original state of health. But in Transcendent Philosophy, spiritual discipline becomes an ontological tool for the perfection and existential intensification of the dynamic soul on its path of becoming.

To explain this claim, the research first shows how the diagnosis of the soul's malady shifts from a “superficial condition” in Avicenna's view to an “existential deficiency” in the Ṣadrian framework. Then, through a comparative analysis, it re-examines the threefold goals of spiritual discipline and demonstrates how each of these goals is transformed from a purificatory program into a means of substantial perfection.



## Method

Adopting an analytical-comparative approach, this article first examines five anthropological foundations of the two philosophers: the origin of the soul, the perfection of the soul, the role of the body, the levels of the soul, and its relation to the Active Intellect (al-‘aql al-fa‘‘āl). It then demonstrates how these distinctions affect the pathology of the soul and the prescription of healings.

## Findings

The apparent similarity between the goals of spiritual discipline (Riyāḍah) in the philosophical systems of Avicenna and Mullā Ṣadrā conceals a fundamental divergence rooted in their distinct anthropological foundations. The point of departure of this divergence lies in their differing definitions of the soul: a static, immaterial substance in Avicenna’s philosophy versus a dynamic entity with corporeal origination in Transcendent Philosophy.

This fundamental difference also transforms other key components of anthropology, including the role of the body—a temporary instrument for Avicenna, the site of the soul’s origination for Mullā Ṣadrā; the interpretation of the soul’s levels—accidental states in Avicenna, existential degrees in Ṣadrīan thought; and the position of the Active Intellect—an external source of knowledge for Avicenna, the ultimate goal of becoming and existential union with the soul for Mullā Ṣadrā.

Consequently, the three famous goals of spiritual discipline—i.e., purification (Taṭhīr), adornment (Taḥlīyah), and refinement of the most-inner soul (Tahdhīb al-Sirr)—acquire essentially different functions in the two systems. In Avicenna’s philosophy, these goals constitute a purificatory program for preparing a static substance; in Transcendent Philosophy, they are tools for existential perfection and intensification.

## Conclusion

In Avicenna’s philosophy, the soul is a static substance that employs the body as a temporary instrument. Accordingly, the obstacles to the soul’s perfection (psychic diseases) have a “passive” nature, meaning that they arise from the domination and contamination of this static substance through bodily faculties. Hence, spiritual discipline in the Avicennian system is a psychological process aimed at purifying and restoring the static substance of the soul to its original state of health.

In contrast, from Mullā Ṣadrā’s perspective, the soul is the product of substantial motion and a reality in a constant state of becoming. Thus, the obstacles to perfection acquire an “active and existential” nature, namely the intensification and consolidation of the soul at lower, animal levels of existence. Accordingly, in Transcendent Philosophy, spiritual discipline acquires an ontological function and becomes a tool for perfection, existential intensification, and the soul’s becoming on its path toward union with the Active Intellect and the sacred realm.

This fundamental difference gives the threefold goals of spiritual discipline—purification, adornment, and refinement of the inner-most soul—an ontological interpretation in



Transcendent Philosophy, transforming them from a merely purificatory program into tools for substantial perfection. Thus, if spiritual discipline in Avicenna's view is a psychological process for cleansing a static substance, in Mullā Ṣadrā's thought it is an ontological and existential movement for the flourishing and intensification of the soul on the path toward union with the Intellect and the sacred realm. This way, Mullā Ṣadrā, by shifting the focus from "purifying" to "perfection," opens new horizons for the rational explanation of the relationship between bodily actions and spiritual happiness.

### ***Author Contributions***

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and the writing of the initial draft and subsequent versions, including the revised and edited versions.

### ***Data Availability Statement***

No data are available.

### ***Ethical Considerations***

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

### ***Funding***

This article has received no specific financial support from funding agencies in the public, commercial, or non-profit sectors.

### ***Conflict of Interest***

The authors declare that they have no conflict of interest.



## دو تعلق از ریاضت نفس: تحلیل تطبیقی مبانی انسان‌شناختی ابن‌سینا و ملاصدرا

حامده راستایی<sup>۱</sup> | حسن کرمی<sup>۲</sup>

۱. استادیار، گروه فلسفه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، تهران، ایران. رایانامه: H.rastai@aletaha.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: h.tehrani66@gmail.com

### چکیده

ابن‌سینا و ملاصدرا، هر دو برنامه‌ای منسجم برای ریاضت ارائه می‌دهند که در ظاهر اهداف مشابهی را دنبال می‌کند، اما در پس این شباهت‌های ظاهری، تمایزی بنیادین نهفته است که از اختلاف در مبانی انسان‌شناسی (جوهر ثابت نفس در برابر وجود سیال و در حال صیروت) برمی‌خیزد. این مقاله با رویکردی تحلیلی-تطبیقی، ابتدا مبانی پنج‌گانه انسان‌شناسی دو حکیم (خاستگاه نفس، کمال نفس، نقش بدن، مراتب نفس، و رابطه با عقل فعال) را واکاوی کرده و سپس نشان می‌دهد که این تمایزات چگونه بر آسیب‌شناسی نفس و تجویز راهکار تأثیر می‌گذارد. در فلسفه سینوی، نفس جوهری ثابت است که بدن را به عنوان ابزاری موقت به کار می‌گیرد و مراتب نفس، حالات عارضی آن هستند؛ از این رو موانع کمال نفس (بیماری‌های نفسانی)، ماهیتی «انفعالی» داشته و به معنای مغلوب شدن و آلودگی این جوهر ثابت در برابر قوای بدنی است. در مقابل، از منظر ملاصدرا نفس محصول حرکت جوهری و حقیقتی در حال صیروت است؛ لذا موانع کمال در اینجا ماهیتی «فعال و وجودی» می‌یابند که همان اشتداد و تثبیت نفس در مراتب نازل و حیوانی است. این تفاوت مبنایی سبب می‌شود اهداف سه‌گانه ریاضت (تخلیه، تحلیل، و تلطیف سر) در حکمت متعالیه تبیینی وجودشناختی بیابند و از یک برنامه پالایشی به ابزاری برای تکامل جوهری تبدیل شوند. ریاضت در نگاه ابن‌سینا یک فرایند روانی برای تصفیه جوهر ثابت نفس است، اما در نگاه ملاصدرا، حرکتی هستی‌شناختی و وجودی برای شکوفایی و اشتداد نفس در مسیر اتحاد با عقل و عالم قدس است.

### 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

ریاضت، کمال نفس، ابن‌سینا، ملاصدرا، حرکت جوهری، انسان‌شناسی فلسفی، حکمت متعالیه.



استناد: راستایی، حامده؛ کرمی، حسن. (۱۴۰۴). دو تعلق از ریاضت نفس: تحلیل تطبیقی

مبانی انسان‌شناختی ابن‌سینا و ملاصدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۲۷)، ۲۶۳-۲۸۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7699.1668>





## مقدمه

ریاضت، به مثابه فنّ تهذیب و تربیت نفس برای تحقق غایات قصوای کمال و سعادت، همواره کانون توجه متفکران در حوزه‌های عرفان، فلسفه اخلاق و معارف دینی بوده است. ساختار و محتوای برنامه‌های ریاضتی، بازتاب‌دهنده نگرش بنیادین هر مکتب به چیستی نفس، قوای آن و مسیر استکمالی آن است. در این میان، ابن‌سینا و ملاصدرا، هر دو دستگاهی منسجم برای تبیین اهداف ریاضت ارائه می‌دهند که به ظاهر اهدافی مشابه را دنبال می‌کند.

با این حال در پس این شباهت ظاهری، تمایزی بنیادین نهفته است که از اختلاف در مبانی انسان‌شناسی این دو فیلسوف برمی‌خیزد. ابن‌سینا نفس را جوهری روحانی و ثابت می‌داند که وظیفه ریاضت، «پالایش» آن از کدورت‌های بدن است. در مقابل، ملاصدرا با طرح نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، نفس را موجودی سیال می‌داند که در بستر حرکت جوهری «صیوروت» یافته و وجودش را اشتداد می‌بخشد.

پژوهش‌های پیشین عموماً از این تمایز بنیادین غفلت کرده‌اند. برخی مانند موسوی و فنایی اشکوری (۱۳۹۴) و ناصری و احمدپور (۱۳۹۵) به واکاوی اقسام و درجات ریاضت با رویکردی دینی پرداخته‌اند و برخی دیگر همچون کهنسال و حجازی (۱۳۹۶)، صرفاً دیدگاه ملاصدرا را به صورت مجزا بررسی کرده‌اند. برخی نیز به بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا پرداخته‌اند (دهقانی و همکاران، ۱۴۰۰). این رویکردهای توصیفی، با تمرکز بر شباهت‌های ظاهری (مانند تخلیه و تحلیه)، این تصور را ایجاد کرده‌اند که ریاضت در هر دو نظام کارکردی واحد دارد. در نتیجه، این پرسش کلیدی مغفول مانده است که تفاوت بنیادین در هستی‌شناسی نفس (جوهر ثابت در برابر وجود سیال)، چگونه ماهیت و غایت ریاضت را از اساس دگرگون می‌سازد؟

نوآوری این مقاله برخلاف پژوهش‌های فوق، گذار از «همسان‌سازی» به «تحلیل تمایزها» و تبیین این نکته است که ریاضت در حکمت متعالیه، از یک برنامه اخلاقی-عرفانی صرف، به یک فرایند هستی‌شناختی تبدیل می‌شود و استدلال می‌کند که اهداف به ظاهر مشابه ریاضت در دو نظام سینوی و صدرایی، در عمل دو کارکرد کاملاً متفاوت را دنبال می‌کنند. ریاضت در نگاه ابن‌سینا یک فرایند روان‌شناختی برای پالایش و بازگرداندن یک جوهر ثابت به سلامت اصلی‌اش است، حال آنکه در حکمت متعالیه، ریاضت به یک ابزار هستی‌شناختی



برای تکامل و اشتداد وجودی نفسی سیال در مسیر صیوروت تبدیل می‌شود. برای اثبات این مدعا، این نوشتار ابتدا نشان خواهد داد که تشخیص بیماری نفس چگونه از یک «عارضه» در نگاه سینوی به یک «نقص وجودی» در نگاه صدرایی تغییر می‌کند. سپس، اهداف سه‌گانه ریاضت را در یک تحلیل تطبیقی بازخوانی کرده و نشان می‌دهد که چگونه هر هدف، از یک برنامه پالایشی به ابزاری برای تکامل جوهری تبدیل می‌شود.

### ۱. تمایز در مبانی انسان‌شناختی: اصول چهارگانه

نقطه عزیمت برای فهم تفاوت میان نگرش ابن‌سینا و ملاصدرا به ریاضت، بازگشت به مبانی انسان‌شناختی هریک از دو فیلسوف است. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، اختلاف در برنامه تربیتی نفس، نه یک تفاوت روینایی، بلکه محصول دو رویکرد بنیادین متفاوت درباره چیستی و سرنوشت انسان است. در این بخش، چهار اصل کلیدی که شالوده این دو نگرش را تشکیل می‌دهند، به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا نشان داده شود تفاوت نگرش در انسان‌شناسی، مسیر متفاوتی را برای تربیت و تکامل نفس ترسیم می‌کند.

#### ۱-۱. کمال نفس: تحصیل معرفت یا اشتداد وجودی؟

علی‌رغم اینکه نزد ابن‌سینا و ملاصدرا کمال نهایی نفس در گرو تحقق هم‌زمان حکمت نظری (علم) و حکمت عملی (عمل) است، اما در پس این هم‌سویی ظاهری، تفاوتی بنیادین در تعریف «مسیر» و «ماهیت کمال» نهفته است. پرسش محوری این است که آیا این کمال، فرایندی از جنس «تحصیل معرفت» برای یک جوهر ثابت است یا «صیوروت وجودی» و تکامل خود آن جوهر؟ نزد ابن‌سینا، کمال نفس ناطقه در تبدیل شدن به یک «عالم عقلانی» است به‌گونه‌ای که صورت نظام هستی و خیر مطلق در آن منعکس شود. هدف نهایی این مسیر، اتحاد با حُسن، خیر و جمال حق مطلق و تبدیل شدن به جزئی از جوهر الهی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۹۰). ابن‌سینا سعادت حقیقی را محصول تحقق دو ساحت می‌داند: (۱) کمال نظری (علمی): تبدیل شدن نفس به عالمی عقلی است؛ بدین معنا که صورت کل جهان و نظام معقول حاکم بر آن در نفس نقش بندد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۶۶)؛ (۲) کمال عملی: مشارکت نفس با بدن و کسب فضائل اخلاقی از طریق اعمال مبتنی بر عدالت (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۹).

در نگرش عرفانی، کمال فلسفی به اوج خود می‌رسد و غایت عارف، طلب انحصاری



«حق نخستین» و رویگردانی کامل از «ماسوی‌الله» است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۷). این غایت، به دو شکل متجلی می‌شود: (۱) ساحت معرفت: شهود توحیدی که در آن تمام صفات کمالی مستغرق در ذات حق دیده می‌شوند و تنها او کمال مطلق است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶۳)؛ (۲) ساحت عمل: پاک شدن اراده و قلب از هر تعلق غیرحق و طلب انحصاری او (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۷). بر اساس این نگرش، نفس به‌عنوان یک جوهر ثابت، فضائل و معارف را «تحصیل» و «کسب» می‌کند تا به سعادت نهایی خود دست یابد و کمال نظری (شهود توحیدی) و کمال عملی (عشق انحصاری به حق)، در نقطه‌ی غایی سعادت، به وحدت می‌رسند.

ملاصدرا نیز مانند ابن‌سینا، کمال حقیقی نفس را در دو ساحت «علم» و «عمل» جست‌وجو می‌کند و برای تثبیت این دیدگاه به مبانی قرآنی تمسک می‌جوید. او با استناد به دعای ابراهیم (ع) در آیه شریفه «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ اَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (شعراء/۸۳)، واژه «حُکْم» را ناظر به حکمت نظری و دریافت حقایق یقینی هستی و «الحاق به صالحین» را به حکمت عملی و کسب فضائل اخلاقی تفسیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۱۶۴). بدین ترتیب ملاصدرا نشان می‌دهد که این الگوی دوگانه سعادت (تلفیق علم و عمل)، نه صرفاً یک نظریه فلسفی، بلکه حقیقتی قرآنی و منطبق با دعای انبیا است که در نظام سینوی نیز به‌عنوان ارکان سعادت نهایی پذیرفته شده است. تفاوت کلیدی اما در تعریف ماهیت کمال نهفته است. درحالی‌که نزد ابن‌سینا کمال نفس به معنای اکتساب فضائل به‌عنوان صفاتی عارضی بر جوهری ثابت است، در نظام صدرایی کمال به معنای ساختن خود وجود نفس است. به عبارت دیگر، در نظام فلسفی ملاصدرا، علم و عمل صرفاً عوارضی نیستند که بر نفس حمل شوند، بلکه خود مراتب وجودی نفس هستند که در فرایند حرکت جوهری، هویت او را می‌سازند و حقیقت او را استکمال می‌بخشند.

او با استناد به آیاتی نظیر «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود/۴۶) و «وَلَا تُجْرَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس/۵۴)، استدلال می‌کند که حقیقت و کمال نهایی انسان چیزی جز مجموعه‌ی اندیشه‌ها و اعمال او نیست. بنابراین در حکمت متعالیه علم و عمل وجود اخروی او را می‌سازند؛ چنان‌که هر فکر یا عمل عقلانی صورت نوری و ملکی به نفس می‌بخشد و هر عمل شهوانی جوهر آن را به حقیقتی ظلمانی و شیطانی مبدل می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۲۹۵). بر این اساس، کمال نفس در اینجا به معنای وسعت یافتن گستره وجودی و اتحاد با درجات عالی هستی است؛ جایی که انسان دیگر نه فاعل عمل بلکه خود عمل است.



شاهد این مدعا آیه شریفه «هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران/۱۶۳) است که حقیقت انسان را به عنوان درجه معرفی کرده است؛ تعبیر «هُم» یعنی آنان درجات‌اند و این درجه‌ها را به خود انسان و اعمال او نسبت داده است. ملاصدرا، بی‌آنکه به صراحت از آیه یاد کند، با اشاره‌ای کوتاه به تعبیر «هم درجات» به این معنا توجه می‌دهد که علم و عمل سبب گسترش سرزمین وجود انسان و توسعه حقیقت وجودی او خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۲۷).

### ۱-۲. نقش بدن: ابزار کمال یا مبدأ تکون؟

با وجودی که هر دو حکیم بر نقش ضروری بدن در مسیر کمال نفس تأکید می‌کنند، اما آیا بدن ابزاری موقت برای نفس است یا مبدأ تکوینی آن به شمار می‌رود؟ در فلسفه سینوی، هرچند نفس در ذات خویش مجرد است، لکن در مقام فعل و برای رسیدن به کمالات خویش به بدن به عنوان ابزار و مرکب محتاج و نیازمند است. در واقع، بدن به نفس کمک می‌کند تا بتواند از طریق حواس ادراکات جزئی را کسب کرده و با انجام افعال اختیاری فضائل اخلاقی را تحصیل نماید (ابن سینا، ۱۹۸۷، ص. ۴۱). بر اساس دیدگاه شیخ‌الرئیس، اگرچه مجاورت نفس و بدن برای تربیت نفس و رشد و شکوفایی لازم است، اما رابطه این دو رابطه‌ای عارضی و موقتی است؛ همچون رابطه ناخدا با کشتی. در چنین ساختاری، کارکرد ریاضت «مدیریت» و «کنترل» این ابزار (بدن) است تا مانعی برای کمال جوهر مستقل نفس نباشد.

ملاصدرا با بازتعریف رابطه نفس و بدن، این تلقی را دگرگون می‌سازد و معتقد است بدن صرفاً ابزار نیست بلکه مبدأ و زمینه تکون خود نفس است. بدین معنا که نفس در چارچوب حرکت جوهری، از تکامل خود ماده جسمانی و از مرتبه نطفه آغاز می‌شود و به تدریج مراتب کمالی خود را طی می‌کند تا به تجرد برسد. در این زمینه او با استشهاد به آیه شریفه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً إِنْ أَرَادْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (انسان/۱) تأکید می‌کند بر اساس این آیه، انسان در ابتدا موجودی ناچیز است و هنگام ورود به عالم طبیعت هیچ بهره‌ای از علم و فضیلت ندارد و بدن به عنوان مرکب و خادم او راه کمال را برایش هموار می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۱۹۷). بر اساس این رویکرد، بدن با ابزارهای خود زمینه را نه فقط برای کسب علم بلکه برای «شدن» و «وجود یافتن» خود نفس فراهم می‌کند. بنابراین، رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه رابطه‌ای ذاتی و جوهری است نه عارضی؛ بنابراین، کارکرد ریاضت در این دیدگاه نه صرفاً کنترل بدن بلکه به‌کارگیری ظرفیت‌های وجودی بدن در جهت اشتداد جوهر نفس است.



لازم به ذکر است، نظریه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن، که بر پایه اصل حرکت جوهری استوار است، تعلق دوگانه ابزاری از بدن را به طور بنیادین تغییر داد. پیشتر، فلاسفه مشائی و پیروان ابن‌سینا عموماً قائل به «حدوث روحانی» نفس بودند؛ به این معنی که نفس ناطقه موجودی مجرد است که از عالم عقول یا نفس‌های فلکی (عالم امر) بر بدن مستعد افاضه یا نازل می‌شود. بر اساس این دیدگاه، بدن صرفاً «قابلی» برای دریافت نفس است اما ملاصدرا با به‌کارگیری اصل حرکت جوهری این فرایند را از یک «افاضه از بالا» به یک «صیوروت از درون» تبدیل می‌کند. حرکت جوهری به این معناست که خود جوهر وجود از همان ابتدا (نطفه) در حال تحول و شدت‌یابی (اشتداد وجودی) است. این تحول مستمر، جسم را از مرتبه جمادی، نباتی و در نهایت حیوانی عبور می‌دهد. نفس ناطقه در این فرایند نه چیزی اضافی و عارض بر بدن، بلکه «اوج کمال» و «صورت نوعیه» جدید همان ماده جسمانی است. استشهد ملاصدرا به آیه شریفه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» دقیقاً برای تأیید همین معناست. این آیه نشان می‌دهد که انسان در ابتدا «شیء غیرمذکوری» است که هیچ فعلیتی ندارد و فاقد صفات کمالی مانند «سمیع» و «بصیر» بودن است. فرایند خلقت از نطفه، در واقع، فرایند اعطای تدریجی این فعلیت‌هاست.

بر این اساس، بدن دیگر صرفاً مرکب یا زندان نفس نیست؛ بلکه مبدأ فاعلی (منشأ پیدایش) و زمینه تکیه خود نفس است. حواس، اندام‌ها و قوای جسمانی ابزارهایی هستند که نه تنها برای کسب علم، بلکه برای «وجود یافتن» خود نفس ضروری هستند (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۴۵). این دیدگاه، کارکرد ریاضت‌های دینی و عرفانی را نیز دگرگون می‌کند؛ چراکه اگر نفس از ماده برآمده باشد، هدف ریاضت نه قهر و سرکوب بدن به‌کارگیری ظرفیت‌های وجودی آن در جهت کمال است. ریاضت به معنای کنترل، تصفیه و استفاده از قوای جسمانی (مانند چشم، گوش و زبان) است تا این قوا از صورت مادی و حیوانی خود، به صورت مجرد و انسانی تبدیل شده و باعث اشتداد جوهر نفس گردند.

### ۱-۳. مراتب نفس: تغییر حالات یا تکامل وجود؟

ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو بر این باورند که نفس انسان، با وجود وحدت ذاتی، شئون و اطوار گوناگونی دارد. این مراتب که غالباً با عناوین قرآنی نفس اماره، لوامه و مطمئنه شناخته می‌شوند، نقشه راه سلوک را ترسیم می‌کنند. ابن‌سینا و ملاصدرا، هر دو از این اصطلاحات در خصوص نفس



استفاده کرده‌اند. با این حال، تبیین ماهیت این مراتب در دو نظام فکری، حاکی از یک تمایز بنیادین است. این مراتب عبارت‌اند از:

۱. **نفس اماره:** حیثیتی از نفس که به مقتضای طبع خویش در عالم ماده عمل می‌کند و به سمت شهوات و سایر قوای حیوانی گرایش دارد. نفس بدین اعتبار «امارة بالسوء» نام دارد و به برخی بدی‌ها امر می‌کند و برخلاف طینت و فطرت الهی، وی را به سمت بدی سوق می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۷۲۱).

۲. **نفس ملهمه:** طور دیگری از نفس که از جانب عقل و مبدأ الهی، الهامات خیر را دریافت می‌کند و به عنوان راهنمای درونی عمل می‌کند. خداوند متعال در آیه «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸) به الهامات و ارشادات الهی نسبت به انسان اشاره دارد. خداوند متعال با القاء علم در قلب و نفس انسان، راهنمایی و هدایت نفس را متکفل می‌شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۰).

۳. **نفس لوامه:** وجهی از نفس که پس از انجام فعل قبیح به واسطه اتصال و تناسبی که با عالم ملکوت دارد، خود را سرزنش و ملامت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۲).

۴. **نفس مطمئنه:** مرتبه نهایی و ثمره سلوک که در آن، نفس به سبب اتصال به خداوند به آرامش رسیده و از خاطرات مذموم منقطع می‌گردد «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر/۲۷-۲۸).

ابن سینا یکی از غایات و اهداف ریاضت را تطویع نفس اماره در برابر نفس مطمئنه می‌داند؛ بدین معنا که نفس سرکش در برابر نفسی که از الهامات ربانی بهره برده است، تمکین نموده و تابع و مطیع ارشادات الهی گردد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶۰).

بر اساس دیدگاه ابن سینا، جوهر نفس ثابت و هدف ریاضت، تغییر حال و غلبه دادن حالت عقلانی بر حالات حیوانی است؛ لکن ملاصدرا این مراتب را نه حالات عارضی بلکه درجات و مراتب طولی خود وجود نفس می‌داند. در حکمت متعالیه، نفس یک وجود سیال است که در بستر حرکت جوهری، از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر تکامل می‌یابد. بنابراین، نفس اماره مرتبه نازل و ضعیف وجودی نفس است که هنوز در عالم طبیعت و کثرات جسمانی گرفتار است. نفس مطمئنه نیز، مرتبه عالی و شدید وجودی نفس است که در آن، نفس از کثرات عالم ماده عبور کرده و با نائل آمدن به مجرد کامل عقلی، وجودش با عالم عقل متحد شده است. بنابراین، سلوک و ریاضت در این دیدگاه، ارتقاء و تکامل بخشیدن به خود حقیقت وجودی نفس است.



#### ۴-۱. رابطه نفس و عقل فعال

در هر دو نظام فلسفی، اگرچه عقل فعال (که با عناوینی چون واهب‌الصور، جبرائیل و روح‌الامین نیز شناخته می‌شود) نقشی محوری در ایجاد و هدایت نفس ناطقه دارد، اما ماهیت این رابطه نقطه اوج تمایز میان این دو نگرش است؛ از دیدگاه ابن‌سینا، عقل فعال مبدأ فاعلی است که بعد از استعداد مزاج، نفس ناطقه را به بدن افاضه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰). پس از آن نیز در مراحل رشد و شکوفایی نفس همواره حضور دارد. در این تلقی، نفس و عقل فعال دو جوهر متمایزند و ریاضت و سلوک، ابزارهایی برای آماده‌سازی نفس هستند تا بتواند نور معرفت را از این منبع بیرونی به بهترین شکل ممکن دریافت کند.

در فلسفه ملاصدرا نیز، عقل فعال مرتبه‌ای از عقول مفارقه و یکی از بزرگ‌ترین حقایق عالم هستی، واسطه فیض میان عقل کلی و نفوس انسانی و سرچشمه افاضه علم، صورت‌ها و ادراکات به عالم انسانی و طبیعت به شمار می‌رود که نور معرفت از آن بر ذهن و جان انسان می‌تابد. اما ملاصدرا برخلاف مشائیان که اتصال با عقل فعال را تنها نوعی دریافت صور عقلی می‌دانند، این پیوند را اتحادی وجودی و حضوری می‌انگارد. به باور او علم و ادراک، نه انعکاس مفاهیم در ذهن، بلکه نحوه‌ای از وجود است؛ بدین معنا که هرگاه انسان چیزی را درک می‌کند، وجود او با آن شیء متحد می‌شود و مرتبه‌ای از هستی را در خویش می‌یابد. از این رو، اتصال به عقل فعال یعنی بالا رفتن و تجرد یافتن وجود انسان تا جایی که در مرتبه‌ای از هستی، به عقل فعال یا عقل بالفعل بدل گردد. این اتصال برای ملاصدرا نهایت سیر تکاملی نفس است که در پرتوی تزکیه، تعقل و شهود عرفانی حاصل می‌شود و انسان را از مرحله حس و خیال به قلّه عقل و سپس به آستانه شهود الهی می‌رساند. اهمیت این اتصال در آن است که تمام معرفت‌های حقیقی، علوم یقینی و شهودات باطنی از پرتو عقل فعال سرچشمه می‌گیرند و انسان عاقل با پیوستن به آن، خود مبدأ علم و ادراک می‌شود و به جمع میان فلسفه و عرفان دست می‌یابد. بر همین اساس ملاصدرا معتقد است که در دو ساحت می‌توان از عقل فعال سخن گفت: یکی در اصل وجود عقل فعال که ساحتی الهیاتی است و یکی در باب کیفیت تحقق عقل فعال در نفس انسان که ساحتی انسان‌شناختی است. در ساحت دوم، از عقل فعال از آن حیث بحث می‌گردد که کمال حقیقی انسان و تمامیت نفس انسان در آن نهفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۴۰).



بر این اساس، حکمت متعالیه، ضمن پذیرش نقش هدایت‌گرانه عقل فعال و ملائکه (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۳۲۵)، این رابطه را بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول بازتعریف می‌کند. در این نظام فلسفی، عقل فعال صرفاً یک منبع بیرونی نیست، بلکه غایت تکاملی خود وجود نفس است؛ بدین معنا که نفس انسان یک «عقل بالقوه» است که در سیر حرکت جوهری خود، از مراتب حس و خیال عبور کرده و به تدریج به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود. اوج این صیوروت وجودی، اتحاد کامل با عقل فعال است. استناد ملاصدرا به ملائکه حافظ و مدبر (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۵۸)، در واقع تبیین همین فرایند استکمال درونی است که در آن، نفس به اصل و حقیقت نوری خود بازمی‌گردد و با آن یکی می‌شود. بنابراین، ریاضت در این دیدگاه، نه فقط آماده‌سازی برای دریافت فیض، بلکه تحول جوهری نفس برای رسیدن به مرتبه وجودی عقل فعال است.

## ۲. موانع کمال نفس در حکمت سینیوی و صدرایی

در نظام‌های فلسفی ابن سینا و ملاصدرا، کارآمدی ریاضت به مثابه «درمان»، مستقیماً به تعریفی که هریک از «بیماری نفس» ارائه می‌دهند وابسته است. آیا بیماری نفس، یک اختلال عملکردی است که بر جوهری سالم عارض می‌شود یا نقصی بنیادین در خود هویت و وجود نفس؟ پاسخ متفاوت به این پرسش، نقطه عزیمت دورویکرد متمایز به ریاضت است: یکی مبتنی بر «پالایش» و دیگری استوار بر «تکامل». در ادامه، این دو تلقی از بیماری نفس به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۱-۲. نگرش سینیوی: آسیب به مثابه «غفلت و انغمار»

در نظام فکری ابن سینا، هرچند نفس پدیده‌ای حادث است، اما وجود عقلی نفس ناطقه - نه نفس به‌عنوان نفس، بلکه نفس در حیثیت عقلانی خود - دارای خاستگاهی ملکوتی است. ابن سینا در قصیده عینیّه (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۳)، از نفس با عنوان «ورقاء»، به معنای کبوتری بلندپرواز یاد می‌کند که از جایی بس والا به مرتبه‌ای پایین‌تر فرود آمده است.

هبطت الیک من المحل الأرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع

ملاصدرا در تفسیر این قصیده، مراد ابن سینا از «مکان ارفع» - که نفس از آن مرتبه نزول کرده است - را عالم نوری می‌داند؛ عالمی که از هرگونه شباهت و سنخیت با عالم اجسام منزّه است



(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۶۱). سبزواری نیز با عنایت بدین اشعار، «ورقاء» را نفس ناطقه انسانی می‌داند که از عقل کل صادر شده است و معتقد است که غایات و نهایت سیر نفس، نهفته در بدایات است و منظور از بدایت، همان وجودی نوری و عقل کل است که نفس از آن صادر شده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۸). با این بیان روشن می‌شود که نفس هرچند با حدوث بدن حادث گردد، اما بدایت و منشأ و خاستگاه آن از تبار عقل است و انتهای سیر و سیورورت آن نیز باید بدانجا ختم گردد.

در انسان‌شناسی سینوی، سلامت نفس در گرو برقراری یک رابطه سلسله‌مراتبی و طبیعی است. نفس ناطقه، اگرچه هم‌زمان با استعداد یافتن بدن حادث می‌شود، اما جوهری کاملاً مجرد و از عالم ملکوت است که برای کسب کمالات، به ابزاری به نام «بدن» نیازمند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۸). در وضعیت سلامت، نفس همچون حاکمی است که بدن و قوای آن (شهو و غضب) را برای رسیدن به اهداف متعالی خود مدیریت می‌کند. بیماری زمانی رخ می‌دهد که این حاکمیت طبیعی دچار اختلال شده و به تعبیر خود ابن‌سینا، نفس دچار «انغمار» یا غرق‌شدگی در امور بدنی گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۶۷). این غرق‌شدگی، جوهر ثابت نفس را دچار دو عارضه اساسی می‌کند: نخست، «نسیان موطن اصلی» که سبب می‌شود نفس هدف غایی خود را فراموش کرده و به لذات فانی مشغول شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۴۸) و دوم، «افزایش کدورت» که جوهر نفس را آلوده کرده و سنخیت آن را با عالم قدس از بین می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۴۲). بنابراین، بیماری نفس در فلسفه سینوی، یک فساد عارضی و یک اختلال عملکردی است که بر جوهری سالم و ثابت عارض می‌شود. از این رو، ریاضت نیز باید در پی «رفع این عارضه» و «پالایش این کدورت» باشد.

## ۲-۲. خوانش صدرایی: آسیب به مثابه «توقف در سیورورت»

برخلاف نگرش سینوی که آسیب نفس را اسارت یک جوهر حاکم و از پیش کامل می‌داند، در حکمت متعالیه، آسیب‌شناسی نفس اساساً به فرایند «شدن» و سیورورت وجودی آن بازمی‌گردد. در این نگاه، نفس یک «مسافر» است که بر اساس اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، سفر خود را از مراتب نازل وجود آغاز کرده و به واسطه حرکت جوهری، به سوی کمال نهایی خود در حال سیورورت است؛ بنابراین آسیب در این نگاه، یک نقص وجودی است نه یک عارضه بیرونی که دو جلوه اصلی دارد:



■ جلوه نخست، «توقف» در این سفر و «فراموشی مقصد» است. برخلاف فراموشی خاستگاه در نگاه سینیوی، مشکل اصلی در حکمت متعالیه، غفلت از غایت نهایی است. ملاصدرا با اشاره به آیه «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» تأکید می‌کند که این ملاقات، یک قانون تکوینی و تخلف‌ناپذیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۸۷)؛ خواه نفس خود را مهذب کرده باشد و خواه با اعمال سیئه به شقاوت رسیده باشد. این فراموشی مقصد، همان نسیانی است که در آیه «وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» به آن اشاره شده و موجب از کار افتادن قوای باطنی و از دست دادن نور بصیرت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۲۰).

■ جلوه دوم که از توقف نیز خطرناک‌تر است، «انحراف» یا «اشتداد نزولی» است؛ چراکه از منظر ملاصدرا، کمال نهایی انسان و غایت سیر عرفانی و عملی، رسیدن به مقام عقل فعال و اتحاد با آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۴۵). چنین حرکتی، حرکت صعودی است؛ در مقابل، اشتداد نزولی حالتی است که نفس، به جای حرکت به سوی کمال عقلی و تجرد، در اثر غلبه قوای طبیعی و حیوانی (مانند شهوت و غضب)، در مسیر انحطاط قرار می‌گیرد. این نزول، تنها یک عقب‌گرد اخلاقی نیست، بلکه یک فرایند وجودی است و سبب می‌شود نفس انسان که قوه رسیدن به کمالات عالییه را داراست، با تمرکز بر لذات مادی و پیروی از صفات نفسانی که در مرتبه پایین‌تر وجود قرار دارند (مانند صفات حیوانی و بهیمی)، صورت باطنی خود را به آن مراتب نزدیک کند. به عبارت دیگر، همان‌طور که صعود، به تدریج صورت ملکی یا عقلی به نفس می‌دهد، نزول نیز صورت شیطانی یا حیوانی به آن می‌بخشد. این حرکت هرچند نوعی فعلیت یافتن قوای بهیمی و سبعی و شیطانی است، اما در مقایسه با حرکتی که به سمت کمال مطلوب انسانی یعنی رسیدن به صورت الهی است، نقص محسوب شده و از آن حیث می‌توان آن را نزولی به شمار آورد. با اشتداد این حرکت نزولی، انسان نه تنها از افق انسانیت فاصله می‌گیرد، بلکه با تنزل از کمالات فطری، به قهقرا رفته و به پست‌ترین مراتب وجود (اسفل سافلین) سقوط می‌کند. این حرکت هرچند نوعی فعلیت یافتن قوای بهیمی است، اما در مقایسه با کمال انسانی، سقوط محسوب می‌شود؛ زیرا بر اساس اصل اتحاد نفس با عمل، اشتغال به این شهوات صرفاً آلودگی نیست، بلکه حقیقتاً جوهر نفس را به ماهیتی حیوانی مبدل می‌سازد؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضْلُ». در چنین نظام فلسفی، ریاضت دیگر صرفاً «پالایش» یک جوهر ثابت نیست، بلکه به مثابه یک «نیروی محرکه» عمل می‌کند تا این مسافر متوقف شده یا منحرف را دوباره به مسیر صعودی



بازگرداند و وجود او را در جهت کمال انسانی اشتداد بخشد (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۵۲).

### ۳. تحلیل تطبیقی اهداف و غایات ریاضت در دو مکتب

بر اساس دو آسیب‌شناسی متمایزی که در بخش پیشین تبیین شد، دو رویکرد متفاوت نسبت به تربیت نفس شکل می‌گیرد. اگر آسیب نفس، از جنس اسارت و آلودگی یک جوهر کامل باشد، هدف ریاضت، «آزادسازی» و «پالایش» خواهد بود، اما اگر آسیب، از جنس «توقف» در یک مسیر تکاملی باشد، هدف ریاضت «حرکت بخشی» و «تکامل وجودی» است. این تمایز بنیادین، سبب می‌شود اهداف سه‌گانه مشهور در ریاضت (تخلیه، تحلیه و تجلیه) در دو نظام فکری سینوی و صدرایی، جهت‌گیری متفاوتی پیدا کنند. در ادامه، ابتدا خوانش سینوی از این اهداف مورد بررسی قرار خواهد گرفت و سپس نشان داده خواهد شد که چگونه این اهداف در حکمت متعالیه، معنایی نوین می‌یابند.

#### ۳-۱. ریاضت به مثابه برنامه درمانی سه‌مرحله‌ای

بر اساس آسیب‌شناسی پیش‌گفته، ابن‌سینا ریاضت را به عنوان برنامه درمانی سه‌مرحله‌ای برای بازگرداندن نفس به سلامت اصلی خود طراحی می‌کند:

■ مرحله اول (مقابله با انحراف در طلب): هدف اول ریاضت یعنی «پالایش نفس از تعلق به ماسوی الله»، مستقیماً عارضه نخست (انحراف در طلب و نسیان) را هدف می‌گیرد؛ ابزار اصلی در این مرحله، تحقق «زهد حقیقی» است. راه ایجاد زهد در نفس سالک توجه و التفات به ناپایداری و بی‌ارزش بودن و ناخالصی لذات دنیاست. ابن‌سینا لذات دنیوی را لذاتی ناپایدار و خسیس می‌داند که قابل مقایسه با لذات عقلی و مقامات معنوی نیست و معتقد است مقایسه بین لذات دنیوی که لذاتی از سنخ لذات حیوانی است با لذات ملکوتی مقایسه‌ای قبیح است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۸۶). این زهد، با تعدیل شهوت و هواپرستی، گرایش شدید نفس به لذایذ مادی را مهار کرده، با قطع پیوند نفس با ماسوی الله، حالت تخدیر را از بین می‌برد و نفس را برای تمرکز بر غایت اصلی‌اش آماده می‌سازد. از این مرحله به عنوان تخلیه یاد می‌شود.

■ مرحله دوم (مقابله با کدورت): هدف دوم ریاضت یعنی استقرار حاکمیت عقل، به درمان عارضه دوم (کدورت نفس) می‌پردازد و تلاش می‌کند نفس در مرتبه عقلانی خویش، تسلیم و



تابع مراتب پایین‌تر خود، یعنی قوای وهمی و خیالی نشود. ریاضت در این مرحله، با تضعیف استیلای وهم و خیال، قدرت تمییز و حکم عقل را تقویت کرده و تضمین می‌کند که تصمیمات و گرایش‌های نفس بر اساس منطق و حقیقت عقلانی شکل گیرند، نه بر مبنای توهمات و امیال زودگذر.

بنابراین این مرحله به منظور جلوگیری از افزایش کدورت، درصدد خاتمه دادن به طغیان نفس اماره و استقرار حاکمیت نفس مطمئنه است؛ نفسی که به تعبیر ابن‌سینا، بر محور اعتقاد صحیح و شرع عمل کرده و در پی سعادت ابدی است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۱۴). او ابزار اصلی برای پیروزی در این نبرد را «عبادت همراه با تفکر» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶۰) و برای تبیین کارآمدی این روش، یک تحلیل روان‌شناختی دقیق ارائه می‌دهد:

۱. **انصراف توجه:** نفس انسان به طور طبیعی نمی‌تواند هم‌زمان بر دو امر متمرکز شود. همان‌گونه که التفات شدید به یک امر شگفت‌انگیز (مانند توجه زنان مصری به جمال یوسف) می‌تواند نفس را از بدن و احساس درد غافل کند، اشتغال عمیق و باتوجه به عبادت نیز، توجه نفس را از علایق و شهوات پست بدنی منصرف می‌سازد.

۲. **ایجاد ملکه:** ابن‌سینا در شفا با اشاره به آیه «حسنات، سیئات را از بین می‌برند» (هود/۱۱۴) فلسفه عبادت را ایجاد ملکه‌ای در درون انسان می‌داند که موجب اعراض و رویگردانی از باطل و توجه به حق می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۶۱)؛ بدین معنا که تداوم بر عبادت متفکرانه، به مرور زمان «ملکه» یا عادت راسخ در نفس ایجاد می‌کند. این ملکه، همان هیئت استعلائی و حاکمیت تثبیت‌شده عقل است که بدن و قوای آن را از افعال خلاف سعادت بازمی‌دارد. از این مرتبه ریاضت به عنوان تحلیه یاد می‌شود.

مرحله سوم آمادگی برای وصول: هدف سوم ریاضت (تلطیف سرّ)، فراتر از درمان، به آماده‌سازی نهایی نفس می‌پردازد و در پی آن است که نفس، تناسب و سنخیت لازم را برای کسب معارف و اتصال به جواهر عالیّه عالم ملکوت از دست ندهد. در واقع از آنجاکه نفس به مرور زمان در اثر غرق شدن در مادیات مکدر می‌شود و توانایی و استعداد خود را برای دریافت انوار و تصاویر عالم ملکوت از دست می‌دهد، ریاضت، با پاک‌سازی کدورت‌ها، آن را تصفیه کرده تا آمادگی لازم برای کسب حکمت و اتصال به عقل فعال و مبدأ اعلایا باز یابد و به کمال نهایی خود دست یابد. در این حالت، «سرّ» لطیف شده و آماده دریافت بی‌واسطه



فیوضات عالم قدس می‌گردد؛ این تلطیف، همان آماده‌سازی نفس برای اتصال به عقل فعال و دریافت بی‌واسطه فیوضات الهی است. به همین دلیل ابن‌سینا در تبیین فلسفه زیارت اولیاء، صفای باطن را مهم‌ترین عامل می‌داند؛ زیرا نفس زائر در مواجهه با نفس صافی و رهاشده از تن ولی خدا، از شواعل دنیوی دور شده و برای پذیرش انوار حق مهیا می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۳۳۸). از این مرتبه به عنوان تجلیه یاد می‌شود.

### ۳-۲. ریاضت به مثابه ابزار تکامل جوهری

در نظام صدرایی، ریاضت نه صرفاً زدودن آلودگی‌های عرضی نفس، بلکه سازوکاری برای تبدیل تدریجی مراتب وجودی انسان است و با جهت‌دهی آگاهانه به اراده و اعمال، حرکت جوهری نفس را از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل و مجرد کامل سوق می‌دهد. هر عمل عبادی و هر مهار شهوت، به منزله افزایش شدت وجودی و احیای بعد نوری نفس است که آن را از حدود حیوانی رها کرده و به مرتبه عقول نزدیک می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۰). بدین سان، ریاضت در حکمت متعالیه نه ابزاری سرکوبگر، بلکه نیرویی «وجودساز» است که از رهگذر تزکیه و تعقل، انسان را در مسیر اتحاد با عقل فعال و مبدأ هستی پیش می‌برد. این همان تحقق وعده الهی است که فرمود: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس/۹-۱۰)؛ چراکه تزکیه در این نگاه، عین تکامل وجودی و فلاح است. بنابراین در اندیشه ملاصدرا نفس با ریاضات علمی و عملی، مستعد پذیرش حقایق عالم خواهد شد و پس از ادراک این حقایق، با آن‌ها متحد شده و وجود انسان بر اثر این معارف توسعه می‌یابد. به تعبیر او:

” ذهن خلایق از ابتدا، سرشتی ناملایم و رام نشده، بلکه سخت و غلیظ دارند؛ لذا توانایی درک معقولات محض (حقایق ناب) را آن‌گونه که هستند، ندارند. این همان چیزی است که از آن به «فطرت اولی» تعبیر می‌شود. به همین دلیل، اولیاء حکمت و فرزندان حقیقت (عارفان)، خود را با ریاضت‌هایی که (ذهن را) ملایم و نرم می‌کند، تربیت کرده و با معالجات اصلاح‌گر، نفس‌هایشان را درمان نمودند تا بر آن‌ها آسان‌گشت که در دریای معارف الهی فرو روند و در حقایق ربوبی تعمق کنند و مبدأ اعلی را به نحوی که شایسته مخلوق است، مشاهده نمایند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۹).

بر اساس این مبانی، ملاصدرا مسیر نهایی سلوک و کمال عملی انسان را در قالب چهار مرحله نظام‌مند



ترسیم می‌کند. این مراتب چهارگانه، فرایندی طولی و اشتدادی است که تمام ساحت‌های وجودی سالک را، از اصلاح ظواهر و جوارح تا عمیق‌ترین لایه‌های سرّ و در نهایت مقام فنا فی الله، در بر می‌گیرد:

۱. **تهذیب ظاهر (شریعت و ادب):** اولین و مبنایی‌ترین مرحله، تهذیب ظاهر و مشتمل بر پایبندی دقیق به شریعت الهی و آداب نبوی و اساس هرگونه کمال دیگر است؛ زیرا تا زمانی که انسان در سطح افعال ظاهری (عبادات، معاملات و ترک محرمات) بر اساس هدایت الهی عمل نکند، بستر لازم برای تصفیّه باطن فراهم نمی‌شود. این مرحله، حکم فیزیک و قواعد اولیه برای ورود به دنیای سلوک را دارد.

۲. **تهذیب باطن (تطهیر قلب):** مرحله دوم به صورت مستقیم به قلب و باطن انسان می‌پردازد و شامل تطهیر باطن و پاک‌سازی قلب از اخلاق و ملکات رذیله ظلمانی (مانند حسد، کبر، حرص و بخل) و همچنین دفع خواطر شیطانی است. در واقع، پس از هماهنگ شدن افعال ظاهری با شریعت، نوبت به قوای درونی و از بین بردن ریشه‌های ناپاک ملکات اخلاقی می‌رسد. این مرحله، همان مبارزه‌ای است که در روایات از آن به «جهاد اکبر» تعبیر می‌شود.

۳. **تنویر باطن (تجلی علم و ایمان):** پس از پاک‌سازی قلب، نوبت به مرحله‌ای می‌رسد که باطن از حالت «خلاء» خارج شده و با انوار الهی پر می‌شود. این مرحله تنویر (روشن‌سازی) قلب به واسطه صور علمی و معارف حقیقی ایمانی است و در آن، ایمان صرفاً نه یک باور قلبی، بلکه نوعی «علم» و «مشاهده درونی» است. این همان مرحله‌ای است که به واسطه آن، انسان کم‌کم از مرحله «ایمان تقلیدی» خارج شده و وارد مرتبه «یقین شهودی» می‌گردد.

۴. **فنا فی نفس (وصول به کمال نهایی):** چهارمین و آخرین مرتبه و نهایت سیر الی الله، فناء النفس عن ذاتها (فنا فی نفس از ذات خویش) است؛ یعنی قصر نظر و التفات (توجه و تمرکز) از غیر خدا به سوی مشاهده پروردگار متعال، عظمت و کبریای او. در این مرحله، دیگر هیچ «من» مستقلی برای سالک باقی نمی‌ماند تا خود را ناظر یا فانی شونده بداند؛ بلکه تمام هستی او در پرتو عظمت حق مستهلک می‌شود. این نقطه، اوج سلوک در مسیر نفس انسانی است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۵۲۳).

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف واکاوی نسبت میان اهداف ریاضت و کمال نفس در دو نظام فلسفی



ابن‌سینا و ملاصدرا نشان داد که در پس شباهت‌های ظاهری برنامه‌های سلوکی، تمایزی بنیادین نهفته است که از مبانی انسان‌شناسی این دو حکیم نشئت می‌گیرد. نقطهٔ عزیمت این تمایز، تعریف متضاد از ماهیت نفس است: جوهری ثابت و مجرد در نگاه سینوی، در برابر وجودی سیال و جسمانی‌الحدوث در حکمت صدرایی.

این تفاوت بنیادین، سایر ارکان انسان‌شناسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در فلسفهٔ سینوی، بدن ابزاری موقت است که باید کنترل شود؛ مراتب نفس (اماره، لوامه، مطمئنه) حالات عارضی بر یک جوهر ثابت هستند؛ عقل فعال، منبعی بیرونی برای فیض و معرفت است و اتصال به عقل فعال از رهگذر حرکت جوهری نفس سامان نمی‌پذیرد. در مقابل، حکمت متعالیه بدن را مبدأ تکون نفس می‌داند؛ مراتب نفس را درجات طولی خود وجود نفس در مسیر حرکت جوهری می‌شمارد؛ و عقل فعال را غایت نهایی سیورورت و اتحاد وجودی نفس تعریف می‌کند. در نتیجه، اهداف سه‌گانهٔ مشهور ریاضت (تخلیه، تحلیه، و تلطیف سرّ) نیز در دو نظام، معنایی کاملاً متفاوت می‌یابند. در خوانش سینوی، این اهداف یک برنامهٔ پالایشی برای زدودن رذائل، کسب فضائل و آماده‌سازی جوهر ثابت نفس جهت شهود حقایق ملکوتی است. اما در بازخوانی صدرایی، این اهداف به ابزاری برای تکامل وجودی تبدیل می‌شوند: «تخلیه» به معنای حرکت صعودی از مرتبهٔ حیوانی، «تحلیه» به معنای تحقق فعلی مرتبهٔ عقلانی در ذات نفس، و «تلطیف سرّ» معادل اتحاد وجودی با عقل فعال است.

بنابراین، یافتهٔ نهایی این پژوهش آن است که ریاضت در نگاه ابن‌سینا یک فرایند روان‌شناختی برای تصفیة جوهر ثابت نفس است، حال آنکه در حکمت متعالیه به یک ابزار هستی‌شناختی برای اشتداد و تکامل وجودی نفسی سیال در مسیر اتحاد با عالم قدس تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، حکمت متعالیه با تغییر رویکرد از پالایش ظرف به تکامل مظروف، افق‌های نوینی را در تبیین عقلانی تأثیرات متقابل اعمال جسمانی بر سعادت روحانی می‌گشاید.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

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



### مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن، اعم از نسخه بازبینی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته‌اند.

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

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

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰ الف). **رسالة فی تاثیر الزيارة** (ترجمه ضیاء‌الدین دری). تهران: نشر مرکزی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). **المبدأ و المعاد** (تصحیح عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۰). **رسالة الطیر** (شارح سهلان ساوی). تهران: نشر الزهرا.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). **النفس من کتاب الشفاء** (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). **إلهیات من کتاب الشفاء** (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالت** (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). **الإشارات و التنبیها** (تصحیح مجتبی زارعی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۸. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **القصيدة المزدوجة**. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۹. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۷). **الإنصاف**. کویت: وكالة المطبوعات.
۱۰. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷). **أحوال النفس مبحث عن القوى النفسانية** (تصحیح احمد اهوانی). پاریس: دار بیلیون.
۱۱. دهقانی، امین؛ معلمی، حسن؛ و اسماعیلی، مسعود. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۶ (۲۸)، ۱۱۱-۱۳۹. <https://doi.org/10.30513/ipd.2021.2697.1224>
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). **أسرار الحكم فی المفتوح و المختوم**. قم: مطبوعات دینی.
۱۳. کهنسال، علیرضا؛ و حجازی، مهزاد. (۱۳۹۶). تبیین ریاضت باطل و آثار آن از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت صدرایی. **آموزه‌های نوین کلامی**، ۱ (۲).
۱۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). **أسرار الآیات و أنوار البینات**. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۱). **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية**. تهران: مرکز



نشر دانشگاهی.

۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: بیدار.
۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۱). **کسر أصنام الجاهلیة**. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. قم: مکتبة المصطفوی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۱). **ایقاظ النائین**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. موسوی، سید ابوالفضل، و فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۴). جایگاه ریاضت در تربیت اخلاقی از منظر قرآن و حدیث. **پژوهشنامه اخلاق**، ۸ (۳۰).
۲۳. ناصری، محمود، و احمدپور، علی. (۱۳۹۵). ریاضت؛ اقسام، درجات و مراتب آن. **عرفان اسلامی**، ۱۳ (۴).



## Resources

### *The Holy Qur'ān.*

1. Al-Sabzavārī (2004). *Asrār al-ḥikam fī al-muftataḥ wa al-mukhtatam* (Secrets of wisdoms in the beginning and the end). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī. [In Persian]
2. Dehqānī, Amīn; Ḥasan Mo'alleṃī; Mas'ūd Esmā'īlī. (2021). "A Comparative Study of Fanā' fī Allāh from the Perspectives of Avicenna, Suhrawardī, and Mullā Ṣadrā." *Islamic Philosophical Doctrines*, 16(28), pp. 111–139. <https://doi.org/10.30513/ipd.2021.2697.1224> [In Persian]
3. Ibn Sīnā (1981). *Risālah fī tāthīr al-ziyārah* (Treatise on the effect of visitation) (Z. Darī, Trans.). Tehran: Markazī Publishing. [In Arabic]
4. Ibn Sīnā (1984). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return) ('A. Nūrānī, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran – McGill University. [In Arabic]
5. Ibn Sīnā (1985). *Al-Qaṣidah al-muzdawijah* (The double ode). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
6. Ibn Sīnā (1987). *Al-Inṣāf* (The impartial judgment). Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt. [In Arabic]
7. Ibn Sīnā (1991). *Risālat al-ṭayr* (Treatise on the bird) (Sahlān Sāwī, Commentary). Tehran: Al-Zahrā Publishing. [In Arabic]
8. Ibn Sīnā (1996). *Al-Nafs min kitāb al-Shifā'* (The soul from The Book of Healing) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
9. Ibn Sīnā (1997). *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-Shifā'* (Metaphysics from The Book of Healing) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
10. Ibn Sīnā (2000). *Al-Najāh min al-gharaq fī baḥr al-ḡalālāt* (Deliverance from drowning in the sea of errors) (M. T. Dānish-Pazhūh, Ed.). The University of Tehran. [In Arabic]
11. Ibn Sīnā (2002). *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (Remarks and admonitions) (M. Zāre'ī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
12. Ibn Sīnā (2007). *Aḥwāl al-nafs: A study on the psychic faculties* (A. Ahwānī, Ed.). Paris: Dār Biblīyūn. [In Arabic]
13. Kohansāl, 'A. R., & Hijāzī, M. (2017). An explanation of false asceticism and its effects from the perspective of Islamic philosophy with emphasis on Ṣadrian wisdom. *New Theological Teachings*, 1. [In Persian]
14. Mullā Ṣadrā (1975). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return). Tehran: Anjuman-e Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]



15. Mullā Ṣadrā (1981). *Asrār al-āyāt wa anwār al-bayyināt* (The secrets of the verses and the lights of clear proofs). Tehran: Anjuman-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Īrān. [In Arabic]
16. Mullā Ṣadrā (1982). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses on spiritual paths). Tehran: Markaz-e Nashr-e Jāme'ī. [In Arabic]
17. Mullā Ṣadrā (1982). *Īqāz al-nā'imīn* (The awakening of the sleepers). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
18. Mullā Ṣadrā (1984). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
19. Mullā Ṣadrā (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Commentary on the noble Qur'ān). Qom: Bīdār. [In Arabic]
20. Mullā Ṣadrā (1989). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
21. Mullā Ṣadrā (2002). *Kasr aṣnām al-jāhiliyyah* (The breaking of the idols of ignorance). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
22. Mūsavī, S. A., & Fanā'ī-Eshkewarī, M. (2015). The status of ascetic discipline in moral education from the perspective of the Qur'ān and ḥadīth. *Ethics Research Journal*, 8(30), 7-22. [In Persian]
23. Nāṣirī, M., & Aḥmadpūr, 'A. (2016). Ascetic discipline: Its types, degrees, and levels. *Islamic Mysticism*, 13(4). [In Persian]





# On ‘Hesitation’ in the Ḥadīth “I Hesitated About Nothing That I Do...” with Emphasis on Philosophical and Mystical Foundations

Ramin Golmakani<sup>1</sup> | Sayyed Ali Delbari<sup>2</sup> | Mahmood Moqaddas-Sharq<sup>3</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: [golmakani@razavi.ac.ir](mailto:golmakani@razavi.ac.ir)
2. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Teacher of Kharij (Advanced Seminary-Level) Lessons, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: [delbari@razavi.ac.ir](mailto:delbari@razavi.ac.ir)
3. Level 4 Seminary Student (Philosophy), Nawwab Seminary (Hawza), Mashhad, Iran. Email: [5561mm@chmail.ir](mailto:5561mm@chmail.ir)



## Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 20 June 2025  
Revised: 7 November 2025  
Accepted: 23 December 2025  
Available Online: 24 December 2025

**Keywords:**  
Divine Hesitation (*Taraddud al-ʾIlāhī*), Death of the Believer, Taking of the Soul (*Qabḍ al-Rūh*), Aversion to Death, Evil in an Occurred Sense (*Sharr bi al-ʿarad*), Good in the Essential Sense (*Khayr bi al-Dhāt*), Conditional Alteration of Divine Decree (*Badāʾ*).



## Abstract

**A**mong the Islamic traditions, there are narrations of great renown and profound theological, philosophical, and mystical significance that, with minor variations in wording, have been transmitted in various Ḥadīth, theological, mystical, and even jurisprudential sources, and have always been a subject of reflection and debate. One such famous Qudsī Ḥadīth states: “I have never hesitated in any of My actions, except in taking the soul and death of the believing servant, for he dislikes death, and I do not approve of causing him distress and discomfort.” This Ḥadīth has been transmitted both independently and within the well-known traditions of “the nearness through supererogatory acts” (*Qurb al-Nawāfil*) and “the nearness through obligatory acts” (*Qurb al-Farāʾid*), as well as in certain supplications. The main objective of this research is a comparative study of the views of traditionists (*Muḥaddithīn*), jurists (*Fuqahā*), theologians (*Mutakallimīn*), philosophers (*Falāsafah*), and mystics (*ʾurafā*) regarding the interpretation of the meaning of divine hesitation in this narration. Employing a descriptive-analytical method, this research evaluates the authenticity of the chain of transmission and the textual indications of the Ḥadīth, and examines the various opinions. The findings indicate that by preserving the apparent wording of the Ḥadīth and drawing upon philosophical and mystical principles, a reasonable interpretation of this narration can be obtained that does not conflict with the views of traditionists and jurists.

**Cite this article:** Golmakani, R.; Delbari, S. A.; Moqaddas-Sharq, M. (2025). On ‘Hesitation’ in the Ḥadīth “I Hesitated About Nothing That I Do...” with Emphasis on Philosophical and Mystical Foundations. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 289-320. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7707.1669>





## Extended Abstract

### Introduction

The Qudsī Ḥadīth, “Mā taraddadtu ‘an shay’ in anā fā’ iluhu ka-taraddudī fī qabḍi rūḥi ‘abdī al-mu’min” (“I have never hesitated about anything I do as I hesitated in taking the soul of My believing servant”), is among the narrations that, despite its linguistic conciseness, carries profound implications in theological, philosophical, and mystical domains. The essence of the narration conveys that God never hesitates in any of His actions except in taking the soul of a believing servant, because the servant dislikes death, and God does not delight in his discomfort. At first glance, the term “hesitation” may imply a fluctuation of will or indecision; however, according to the principles of monotheism, God possesses eternal omniscience, absolute will, and omnipotent, and there is no place for ignorance, hesitation, or change in His sacred essence. Therefore, this Ḥadīth has long been a subject of discussion among traditionists, theologians, philosophers, and mystics, each attempting to offer an interpretation compatible with their own epistemic principles. The central problem of this study is how the meaning of “hesitation” in this Ḥadīth can be explained in a way that aligns with the principle of divine transcendence (Tanzīh) while preserving the apparent wording of the narration.

The significance of this narration is threefold. First, from a theological standpoint, attributing hesitation to God, if understood in a human sense, implies imperfection in the divine essence and contradicts Tanzīh. Second, from a philosophical perspective, the issue is connected with principles such as the simplicity of the divine essence, the identity of attributes with essence, and the best-of-all-possible-worlds system (al-Nizām al-Aḥsan). Third, in Islamic mysticism, the Ḥadīth is seen as an expression of the loving relationship between God and the servant and occupies a distinguished place in explaining the connection between divine love and the taking of the soul. The narration is transmitted in both Shī’ī and Sunnī sources with similar expressions and has been widely accepted by many Ḥadīth scholars, indicating that it cannot be disregarded merely due to conceptual difficulty.

### Method

This research employs a descriptive-analytical and comparative approach. Its theoretical framework is based on three axes: the principle of divine transcendence in Islamic theology, the philosophical foundations of the simplicity of essence and the best-of-all-possible-worlds system in Islamic wisdom, and the mystical perspective grounded in divine love and the manifestation of divine Names. Within this framework, the narration is analyzed not in isolation but in connection with the conceptual system of each epistemic tradition, enabling a comprehensive interpretation.

### Findings

The findings indicate that a convergence can be established among the narrational,



theological, philosophical, and mystical approaches. In this convergence, divine hesitation does not imply doubt or change of will but expresses simultaneous attention to two aspects of a single act: the necessity of death as a transition to a higher level of existence, and consideration of the believer's aversion to death. These two aspects are manifested in the act through patience, delay, or preparation of the servant. Such an interpretation, while faithful to the apparent wording of the narration, avoids attributing imperfection to the divine essence and is consistent with philosophical and mystical foundations.

## Discussion

The convergence of the four interpretive traditions demonstrates that the Ḥadīth's language is figurative, not literal, and is intended to communicate the intensity of divine care and love for the believer. The apparent tension between divine transcendence and the term "hesitation" dissolves once hesitation is understood not as an attribute of the divine essence but as a description of how two simultaneous demands—the universal law of death and the particular mercy toward the believer—relate to each other in the sphere of divine action. This interpretation preserves the theological principle of *Tanzīh*, the philosophical principles of simplicity and the best system, and the mystical emphasis on divine love. It also respects the Ḥadīth's wording without resorting to far-fetched allegory or speculative denial. The diversity of earlier views arises more from differences in epistemic foundations and terminology than from genuine contradiction.

## Conclusion

From an analytic point of view, this Ḥadīth can be understood as an expression of special honor for the believer, showing that even in the fulfillment of the general law of death, God's loving relationship with him is a matter of consideration. Hesitation in this narration neither indicates a flaw in the divine realm nor requires a far-fetched interpretation; it is a figurative language conveying the intensity of God's care and attention to the believer. A comprehensive and comparative approach demonstrates that a coherent and defensible interpretation is possible, compatible with the principles of divine transcendence and aligned with philosophical and mystical perspectives.

## Author Contributions

Ramin Golmakani: corresponding author; conceptualization, analysis, and writing of the article. Sayyed Ali Delbari: supervision and critical revision. Mahmood Moqaddas-Sharq: data collection and literature review.

## Data Availability Statement

This research is based solely on published primary and secondary sources cited in the references. No new empirical data were generated.

## Ethical Considerations

The authors declare that this research was conducted in accordance with the high-



est ethical standards. No data fabrication, falsification, or plagiarism has occurred. All sources have been properly cited. As this is a library-based study, no human or animal subjects were involved.

### ***Funding***

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

### ***Conflict of Interest***

The authors declare that they have no conflicts of interest.

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

No artificial intelligence tools were used in the preparation or writing of this article. The authors take full responsibility for all content, analyses, and conclusions presented herein.



## واکاوی تردید در روایت «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ...» با تأکید بر مبانی حکمی و عرفانی

رامین گلمکانی<sup>۱</sup> ✉ | سید علی دلبری<sup>۲</sup> ✉ | محمود مقدس شرق<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: [golmakani@razavi.ac.ir](mailto:golmakani@razavi.ac.ir)
۲. استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ مدرس درس خارج، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: [delbari@razavi.ac.ir](mailto:delbari@razavi.ac.ir)
۳. طلبه سطح ۴، رشته فلسفه مدرسه علمیه نواب، مشهد، ایران. رایانامه: [5561mm@chmail.ir](mailto:5561mm@chmail.ir)

### چکیده

در میان روایات، احادیثی با شهرت فراوان و مضامین عمیق کلامی، فلسفی و عرفانی وجود دارد که با اندکی اختلاف در واژگان، در منابع مختلف روایی، کلامی، عرفانی و حتی فقهی نقل شده و همواره محل تأمل و بحث بوده‌اند. از جمله حدیث قدسی معروفی که می‌فرماید: «در هیچ‌یک از افعال خود تردید نکرده‌ام، مگر در قبض روح و وفات مؤمن؛ چراکه او مرگ را ناخوش می‌دارد و من نیز رنج و ناخوشی به او را نمی‌پسندم». این حدیث، هم به صورت مستقل و هم در ضمن حدیث مشهور «قرب نوافل» و «قرب فرائض» و نیز در برخی ادعیه نقل شده است. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تطبیقی دیدگاه محدثان، فقیهان، متکلمان، فلاسفه و عرفا در تفسیر معنای «تردد الهی» در این روایت است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، به اعتبارسنجی سندی و دلالتی حدیث پرداخته و آرای مختلف را بررسی کرده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که با حفظ ظواهر الفاظ حدیث و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی و عرفانی، می‌توان تفسیری معقول از این روایت به دست داد که با دیدگاه محدثان و فقها نیز در تعارض نیست.

این مقاله بخشی از طرح کلان پژوهشی و میان‌رشته‌ای است، با عنوان «اعتبارسنجی احادیث موجود در کتب فلسفی و عرفانی»، که در دانشگاه علوم اسلامی رضوی در حال انجام است.

**استناد:** گلمکانی، رامین؛ دلبری، سید علی؛ مقدس شرق، محمود. (۱۴۰۴). واکاوی تردید در روایت «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ...» با تأکید بر مبانی حکمی و عرفانی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰ (۳۷)، ۲۸۹-۳۲۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7707.1669>



### اطلاعات مقاله



#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴ / ۵ / ۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴ / ۸ / ۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴ / ۱۰ / ۳

### کلیدواژه‌ها

تردد الهی، وفات مؤمن، قبض روح، کراهت مرگ، شر بالعرض، خیر بالذات، بدا.





## مقدمه

مسئله مرگ و جدایی روح از بدن و چگونگی آن، از اموری است که افراد بشر به میزان شناخت و فهم از آن، واکنش‌های متفاوتی از خود بروز می‌دهند. برخی در مواجهه ذهنی با آن، آن را سهل و آسان و برخی سخت و ناگوار می‌انگارند. در این نوشتار به تحلیل و تبیین این فقره از حدیث خواهیم پرداخت که می‌فرماید: «در هر چیزی که من فاعل آن هستم هیچ تردید و شک نکردم، مگر در وفات مؤمن که او مرگ را خوش نمی‌دارد و من بدی به او را نمی‌پسندم». این حدیث که با عناوین مختلف همچون حدیث قرب نوافل و قرب فرائض نام‌برده می‌شود، در کتب روایی، کلامی، فلسفی و عرفانی بسیار آمده است؛ به طوری که مرحوم محمدتقی مجلسی آن را از احادیث صحیح‌السند و مشهور بین خاصه و عامه، بلکه در حد تواتر می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۱۱). علاوه بر این، عبارت مذکور در برخی دعاها و تعقیبات نمازها به عنوان دعای طول عمر نیز آمده است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۴؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۴؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴). مسئله مورد بحث در این حدیث نسبت تردد به خداوند است، درحالی‌که تردید و تردد با علم و قدرت الهی ناسازگار است. به هر حال نگارندگان برآنند که محدثان، متکلمان، فلاسفه و عرفا چه برداشتی از آن ارائه کرده‌اند؟ آیا وجه جمعی برای این برداشت‌های مختلف وجود دارد؟ آیا با استفاده از مبانی فلسفی و عرفانی تفسیر معقولی از آن ممکن است یا ترجیح بر حفظ ظاهر الفاظ و توقف تا زمان حضور و مواجهه با معصوم (ع) است؟ لذا نخست ضمن بررسی سندی و دلالی حدیث با بیان اقوال و بررسی برداشت‌های مختلف، وجه جمع و برابری اقوال بیان خواهد شد. لازم به یادآوری است، از کسانی که بر این حدیث به طور مستقل شرح نوشته‌اند یکی شیخ یوسف بحرانی (۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۴۵)، دیگری محمد بن الحسن طوسی مشهدی (۱۲۵۷-۱۱۸۲) است که ظاهراً از بحرانی اقتباس کرده است (طوسی مشهدی، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۵۷)، و سومی ملا عبدالخالق بن عبدالرحیم یزدی (۱۲۰۰-۱۲۶۸ق) از شاگردان شریف‌العلما و شیخ‌احمد احسائی است (سلیمانی آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۵)؛ اما استقصای کاملی در اقوال مختلف انجام نداده‌اند. علاوه بر این، مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی حدیث تردد» (بهشتی‌پور، ۱۳۹۱) به چاپ رسیده که بدون ذکر تمامی اقوال و بررسی سندی، تکیه آن بر لغت‌شناسی «تردد» است. با این مقدمه، پس از گزارش حدیث از مجامع روایی شیعه و سنی، به بررسی سندی و دلالی



آن پرداخته و با بیان اقوال و برداشت‌های مختلف همراه با ذکر شواهد از آیات و روایات، تحلیلی کامل از روایت مذکور ارائه خواهد شد.

### ۱. گزارش متن حدیث

این حدیث علاوه بر مجامع روایی شیعه و سنی، در کتب مختلف فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری با سند‌های متعدد و اختلاف اندک در واژگان به نقل از پیامبر اکرم (ص)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) آمده است.

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أُمِّدِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَمَّا أُسْرِيَ بِنْتِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قَالَ: يَا رَبِّ، مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ؟ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَأَنَا أُسْرِعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرْدُدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ؛ وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَصِلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى، وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ هَلَكَ، وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَصِلِحُهُ إِلَّا الْفَقْرُ، وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ هَلَكَ، وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لِيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّائِفَةِ حَتَّى أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا؛ إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ» (كليني، ۱۳۸۷، ج. ۴، ص. ۷۴).

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى؛ وَأَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ جَمِيعاً، عَنْ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ هَمَّادِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِي، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لِيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّائِفَةِ حَتَّى أَحِبَّهُ؛ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا؛ إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرْدُدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» (كليني، ۱۳۸۷، ج. ۴، ص. ۷۲).

۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ: عَنْ

أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله عز وجل: من استدلَّ عبدي المؤمن فقد بارزني بالمحاربة، وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في عبدي المؤمن، إني أحب لقاءه فيكره الموت، فأضربه عنه، وإنه ليدعوني في الأمر، فأستجيب له بما هو خير له» (كليني، ١٣٨٧، ج ٤، ص ٧٦).

٤. أخبرني أبو الحسين طاهر بن محمد بن يونس بن حيوة اللقيهي ببلخ قال حدثنا محمد بن عثمان الهروي قال حدثنا أبو محمد الحسن بن الحسين بن مهاجر قال حدثنا هشام بن خالد قال حدثنا الحسن بن يحيى الخنبي قال حدثنا صدقة بن عبد الله عن هشام عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله عز وجل قال قال الله تبارك وتعالى: من أهان ولياً لي فقد بارزني بالمحاربة وما ترددت في شيء أنا فاعله مثل ما ترددت في قبض نفس المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتنقل لي حتى أحبته متى أحبته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته وإن من عبدي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة فأكفه عنه لئلا يدخله عجب فيفسده ذلك وإن من عبدي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالفقر ولو أغنيته لأفسده ذلك وإن من عبدي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالغناء ولو أفقرته لأفسده ذلك وإن من عبدي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالسقم ولو صححت جسمه لأفسده ذلك وإن من عبدي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالصحة ولو أسقمته لأفسده ذلك إني أدبر عبدي لعلمي بقلوبهم فإني أعلم خبيراً (ابن بابويه، ١٤١٦ق، ص ٣٩٩).

٥- محمد بن يعقوب عن عديّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن إسماعيل بن مهران عن أبي سعيد القمّاط عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام: لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ يَا رَبِّ مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ، مَنْ أَهَانَ لِي وَوَلِيّاً فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعَلُهُ كَتَرَدُّدِي فِي وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ الْحَدِيث. (حر عاملی، ١٤٠٩ق، ج ٢، ص ٤٢٨)

٦- مصباح المتجهد: ... ثُمَّ تَدْعُو بِمَا تُحِبُّ وَتَقُولُ أَيْضاً اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ إِنَّ الصَّادِقَ الْأَمِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّكَ قُلْتَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعَلُهُ كَتَرَدُّدِي فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي



الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجِّلْ لَوْلِيَتِكَ الْفَرَجَ وَ الْعَافِيَةَ وَ النَّصْرَ وَ لَا تَسُوْنِي فِي نَفْسِي وَ لَا فِي أَحَدٍ مِنْ أَجْبَتِي إِنْ شِئْتَ أَنْ تُسَمِّيَهُمْ وَاحِدًا وَاحِدًا وَ إِنْ شِئْتَ مُتَفَرِّقِينَ وَ إِنْ شِئْتَ مُجْتَمِعِينَ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۵۸).

۷- حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، وَ أَبُو الْمُنْذِرِ، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ، مَوْلَى عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: مَنْ أَذَلَ لِي وَلِيًّا، فَقَدْ اسْتَحَلَّ مُحَارَبَتِي، وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ، وَ مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ، وَ إِنْ دَعَانِي أُجِيبْتُهُ، مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ وَفَاتِهِ، لِأَنَّهُ يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج. ۴۳، ص. ۲۶۱).

۸- حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُمَانَ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: إِنْ اللَّهُ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَ إِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَ لَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدْتَهُ، وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج. ۱۰، ص. ۱۶۴).

## ۲. بررسی سند حدیث

در بررسی سندی حدیث اول به روش متأخران و وثوق سندی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. سند حدیث در کتاب ارزشمند کافی از شیخ کلینی این‌گونه آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْقَمَاطِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ...». بر این اساس، شیخ کلینی با پنج واسطه به ترتیب ذیل از امام باقر (ع) نقل حدیث می‌کند:

### ۱- عده من اصحابنا:

مرحوم ثقة الاسلام کلینی برای رعایت اختصار در سند حدیث از عبارت «عده من اصحابنا»



استفاده می‌کند و بخش زیادی از اسانید ایشان با آن شروع شده است؛ که «عده» در جایگاه‌های گوناگون به افراد متعددی دلالت دارد، اما هرگاه کلینی «عده» را این‌گونه: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ...» بیاورد، دلالت بر افراد ذیل دارد:

۱. ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی؛

۲. علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه قمی؛

۳. احمد بن عبدالله بن امیه؛

۴. علی بن حسین سعدآبادی (دلبری، ۱۳۹۱، ص. ۲۹۹).

نجاشی درباره «علی بن ابراهیم بن هاشم قمی» می‌نویسد:

” أبو الحسن قمی ثقة در حدیث، ثابت شده، مورد اعتماد و دارای مذهب صحیح است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۶۰).

بنابراین «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» موجب ارسال سند نمی‌شود؛ زیرا یک نفر از این گروه جناب علی بن ابراهیم بن هاشم است؛ که در وثاقتش تردیدی نیست. وقتی ثقة بودن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی ثابت شد، دیگر نیازی به بررسی روایان دیگر در این طبقه نیست، چراکه وجود یک فرد ثقة در عرض افراد مجهول و مهمل و حتی ضعیف، اشکالی در سند حدیث ایجاد نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۱۱۲).

علی بن ابراهیم بن هاشم:

نجاشی درباره ایشان می‌گوید: در حدیث ثقة است و همچنین صحیح‌المذهب و ثبت و معتمد می‌باشد. زیاد شنید، کتاب‌هایی تألیف نمود و در اواسط عمرش نابینا شد و این کتاب‌ها متعلق به اوست: کتاب التفسیر، کتاب الناسخ و المنسوخ، کتاب قرب الإسناد... (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۶۰؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲، ص. ۲۳۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۰)

۲- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ:

ثقه، جلیل و امامی است. نجاشی آورده است: ابوجعفر، در اصل کوفی است. جدش محمد بن علی است که یوسف بن عمر او را بعد از قتل زید علیه‌السلام زندانی نمود و به قتل رساند. خالد در سنین کودکی بود که همراه با پدرش عبدالرحمن به بقرود فرار کرد. ایشان فی نفسه ثقة است؛ ولی از افراد ضعیف روایت نقل می‌کرد و به مراسیل اعتماد می‌نمود. تألیفاتی داشت



که از جمله آن‌ها المحاسن، کتاب التبلیغ و الرسالة، کتاب التراحم و التعاطف، کتاب التبصرة، کتاب الرفاهية، کتاب الرّی، کتاب الزّینة و... است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۷۶؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲، ص. ۴۲۱؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰، ص. ۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص. ۱۴).

### ۳- اسماعیل بن مهران:

ثقه و امامی است. طوسی می‌نویسد: اسماعیل بن مهران بن محمد بن ابی نصر السکونی، کوفی است و کنیه وی ابایعقوب می‌باشد. اسماعیل ثقة و معتمد علیه است. از جماعتی از اصحاب اباعبدالله علیه السلام نقل روایت می‌کند. امام رضا علیه السلام را ملاقات کرده و از ایشان نیز نقل روایت می‌کند. مصنفات زیادی را نوشته که از جمله آن‌ها: کتاب الملاحم و کتاب ثواب القرآن و کتاب خطب امیرالمؤمنین علیه السلام و کتاب النوادر (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۷؛ تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲، ص. ۴۲۸).

### ۴- ابی سعید القمّاط:

ثقه و امامی است. نجاشی در مورد ایشان می‌گوید: کوفی و ثقه است. از ابی عبدالله علیه السلام روایت نقل کرده است. کتابی دارد که ابن‌شاذان از آن کتاب به ما خبر داده است (نجاشی، ۱۳۶۵، صص. ۱۴۹، ۱۹۹؛ علامه حلی، ص. ۶۵).

### ۵- ابان بن تغلب:

ثقه، جلیل و امامی است. کشی: جمیل نقل می‌کند که در نزد امام صادق علیه السلام از ابان بن تغلب یاد کردیم، ایشان فرمود: خداوند او را رحمت کند، به خدا سوگند که مرگ ابان قلبم را به درد آورد (کشی، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۶۲۲؛ تقی‌الدین حلی، ص. ۹؛ علامه حلی، ص. ۲۱). نجاشی: در بین اصحاب مان دارای منزلت عظیم است. امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم السلام را ملاقات نمود. در نزد این سه بزرگوار دارای منزلت و قدم بود و از ایشان نقل روایت می‌کند. امام باقر علیه السلام به او فرمود: در مسجد بنشین و برای مردم فتوا بده و من دوست دارم در بین شیعه خودم مثل تو را ببین (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۱۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص. ۴۴).

اکنون با مشخصات راویان مذکور، می‌توان گفت: راویان و اتصال سند این روایت صحیح، مسند و عادی است و بنابر مسلک قدما نیز به قراینی از جمله شهرت روایت موجب اطمینان به صدور اصل این خبر است.



### ۳. بررسی دلالت حدیث

اگرچه حدیث مفصل است، لکن در بررسی دلالتی تنها به آن فقره از حدیث پرداخته خواهد شد که با چالش بیشتری روبه‌رو است و محل آراء محدثان، فلاسفه، عرفا و متکلمان است. «مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» (در هر چیزی که من فاعل آن هستم هیچ تردید و شک نکردم، مگر در وفات مؤمن که او مرگ را خوش نمی‌دارد و من بدی به او را نمی‌پسندم). واژه «ترددت» نیاز به تبیین و تشریح دارد که در ادامه معنا و مفهوم آن مورد کنکاش قرار گرفته است.

#### ۳-۱. مفهوم «مَا تَرَدَّدْتُ»

«تردد» از ریشه (ر د د) به معنای بازگرداندن چیزی است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج. ۹، ص. ۲۶۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۳۸۶)؛ تردد در مکان به معنای رفت و آمد یا حالتی است که فرد به خاطر شک و اختلاف رأی، دائم به نظرات مختلف رجوع می‌کند و بر یک نظر و عقیده خاص ثابت نمی‌ماند (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج. ۴، صص. ۱۰۵-۱۰۶).

#### ۳-۲. اقوال در معنای عبارت «ما ترددت فی شیء...»

محدثان، فقها، متکلمان، مفسران، فلاسفه و عرفا به اتفاق وقوع «تردد» به معنای واقعی آن را درباره خداوند جایز ندانسته‌اند؛ زیرا تردد و تردید در انسان ناشی از جهل به نتایج امور یا عدم اطمینان به توانایی خویش است و این امور در مورد ذات الهی عالم و قادر مطلق محال است. بر این اساس، با توجه به اهمیت این حدیث مفسران و اندیشمندان اسلامی توجیهاات و تفاسیر مختلفی برای نسبت «تردد» به خداوند ارائه کرده‌اند که اهم آن‌ها به شرح زیر است:

#### ■ قول اول: تقدیر جمله به صورت شرطی

در این دیدگاه شیخ بهایی از سنت «تأویل روایی» پیروی می‌کند که جمله شرط در تقدیر گرفته می‌شود. به این ترتیب که «لو جاز علی التردد ما ترددت...» یعنی اگر فرض کنیم تردد بر من جایز بود (درحالی‌که در ذات من محال است)، در هیچ چیزی تردید نمی‌کردم جز در وفات مؤمن. به این ترتیب، عبارت حدیث در قالب بیان فرضی و تقریبی آمده تا شدت رحمت و محبت الهی نسبت به مؤمن را مجسم سازد، نه اشاره به حالت واقعی تردد نزد خداوند (شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق، ص. ۴۱۷).



**نقد و تحلیل:** دیدگاه شرطی شیخ بهایی گرچه با نیتی درست یعنی تنزیه الهی از نقص طرح شده، اما از نظر زبان‌شناسی و سیاق حدیث، تفسیری دور از ظاهر و فاقد مبنای کافی است؛ زیرا تقدیر آن نوعی تصرف ادبی نسبتاً آزاد است که نیاز به قرینه دارد، درحالی‌که فاقد چنین پشتوانه نحوی مستقیمی است. این تأویل بیش از حد احتیاط‌آمیز، مضمون حدیث را که ناظر به «تجلی محبت الهی در مقام مشیت نسبت به مؤمن» است، به سطح یک فرض ادبی تقلیلی تنزل می‌دهد؛ لذا اگرچه تقدیر گرفتن جمله شرط روشی رایج در میان مفسران و شارحان کلام الهی و معصومان است، اما با توجه به رویکرد عقلانی و فلسفی تا جایی که کلام بر حقیقت قابل حمل باشد، نیازی به تقدیر، مجاز و کنایه نیست.

■ **قول دوم:** استعاره برای بیان کرامت مؤمن

این قول، تردید را نوعی بیان تشبیهی و استعاری برای نشان دادن منزلت و کرامت مؤمن نزد خداوند می‌داند. همان‌گونه که انسان کریم در آزار دادن دوست محترم و بزرگوار خود تردید می‌ورزد، ولی درباره دشمن یا موجودات پست بی تفاوت است، خداوند نیز به زبان تشبیه و استعاره نشان می‌دهد که نسبت به مؤمن رحمت و ملاحظه‌ای ویژه دارد (شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق، ص. ۴۱۷). مرحوم شهید اول نیز به عنوان یک فقیه همین وجه را ترجیح داده است (عاملی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۱۸۱-۱۸۲).

**نقد و تحلیل:** در منطق کلامی اسلام، هر جا تعبیر ظاهری با تنزیه الهی ناسازگار باشد، راه تأویل و استعاره باز می‌شود (مانند: «یدالله»، «استواء علی العرش» یا «نزول خدا»)، لذا برداشت استعاری از «تردد» در همین چارچوب قرار می‌گیرد. اگر چنین برداشتی به لحاظ تربیتی ارزشمند است و اهمیت رحمت رحیمه خداوند بر مؤمن را به خوبی برجسته می‌سازد، اما از وصف وجودی «تردد حق تعالی در مقام فعل» و تحلیل معرفتی آن کاملاً فاصله می‌گیرد؛ ضمن آنکه بر اساس رویکرد عقلانی و فلسفی تا جایی که کلام بر حقیقت قابل حمل باشد، نیازی به کنایه و استعاره نخواهد بود.

■ **قول سوم:** تردید رفتاری برای دفع کراهت مرگ

در احادیث مختلف آمده است که خداوند سبحان هنگام احتضار چنان لطف و کرامت و بشارت به بهشت بر بنده مؤمن اظهار می‌کند که کراهت مرگ از او زایل و موجب رغبت و اشتیاق او به مرگ و انتقال به دار قرار می‌شود؛ پس چنین معامله‌ای مثل معامله کسی است که



می‌خواهد آلم و دردی به دوستش وارد کند که نفع عظیمی به دنبال دارد؛ لذا تردید می‌کند که چگونه این درد را بر او وارد کند که کمترین آزار و اذیت را متحمل شود؛ به همین دلیل شروع می‌کند به اظهار مطالبی که او را ترغیب کند به آثار لذت جسمی و آسایش و راحتی که در پی دارد تا به پذیرش سختی درد راضی شود (شیخ بهایی، ۱۴۳۱ق، ص. ۴۱۷). چنان‌که در برخی نقل‌های این حدیث بعد از جمله «فَيَكْرَهُ الْمَوْتَ» آمده است «فَأَضْرِفُهُ عَنْهُ وَإِنَّهُ لَيَدْعُونِي فِي الْأَمْرِ، فَأَسْتَجِيبُ لَهُ بِمَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ»، یعنی اگرچه ممکن است مؤمن از روی جهل نسبت به مرگ کراهت داشته باشد، اما من او را از این حس و حال منصرف می‌کنم، همچنان‌که گاهی نسبت به خواسته‌ای دعا می‌کند و من بهتر از آن را برایش مستجاب می‌کنم (کلینی، ج. ۴، ص. ۷۶). همچنین در کتاب «الجواهر السننية في الأحاديث القدسية» حدیث مذکور به نقل دیگری از حضرت سجاد (ع) بعد از جمله «يكره الموت وأكره مساءته» چنین آمده است: «پس هنگامی که اجلش که تأخیری در آن نیست فرا رسیده باشد، دو گیاه خوشبوی بهشتی به نام‌های مسخیه و منسیه برایش می‌فرستم که مسخیه او را از وابستگی به مالش جدا می‌کند و منسیه دنیا را از یادش می‌برد»<sup>۱</sup> (حر عاملی، ۱۳۸۰، ص. ۶۲۵).

**نقد و تحلیل:** این قول اگرچه از سطح صرف استعاره فراتر می‌رود و به مضمون رحمت و کرامت مؤمن معنا و عمق وجودی - رفتاری می‌دهد، اما باز هم «تردد» به معنای تدبیر رحمانی در مقام فعل است، نه تردید ذهنی یا معرفتی در ذات خدا؛ یعنی خداوند هنگام اجرای قضای مرگ مؤمن، همچون فردی کریم که باید عملی ناخوشایند را برای دوستش انجام دهد، ابتدا زمینه روحی و روانی او را فراهم می‌کند تا کراهت مرگ از دل مؤمن زایل گردد. این تردد از سنخ تأنی و لطف عملی است، نه تردید در اراده یا علم، و هدف آن «دفع کراهت از روح مؤمن» است تا وفات برای او انتقالی آرام و مشتاقانه شود که جلوه‌ای از اسم «الرؤوف» در کنار اسم «القهار» است تا مرگ مؤمن عین لطف و انتقال به مقام قرب گردد. در نهایت این قول تنها جنبه عاطفی - جسمانی را برجسته کرده و از لایه‌های عمیق «تشوق روح به لقاء» غفلت نسبی دارد.

۱. الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي عن والده الشيخ أبي جعفر عن المفيد محمد بن محمد بن النعمان قال، أخبرني أبو حفص محمد بن عمر بن علي الصيرفي قال، حدثنا أبو علي محمد بن همام الإسكافي قال، حدثنا جعفر بن محمد ابن مالك الفزرائي قال، حدثني سعيد بن عمرو قال، حدثني الحسن بن ضوء عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال علي بن الحسين عليهما السلام، قال الله عز وجل: «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض روح المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، فإذا حضره أجله الذي لا تأخير فيه بعثت إليه بريحانيتين من الجنة تسمى إحداهما المسخية والأخرى المنسية، فأما المسخية فتسخيه عن ماله، وأما المنسية فتنسبه أمر الدنيا».



■ قول چهارم: اسناد تردد بنده به خداوند از باب کرامت

«تردد» در حدیث در حقیقت به بنده مؤمن برمی‌گردد، نه به ذات خداوند؛ ولی از باب تشریف و کرامت عبد، خداوند آن را به خود نسبت داده است و معنای حدیث این است که هرآنچه من فاعل آن هستم، عبد مؤمن در آن تردید نمی‌کند، مگر قبض روح خودش که او خواستار بقاء است و من خواستار مرگ او، لذا با لطف و بشارت او را از کراهت مرگ منصرف می‌کنم؛ چنان‌که در روایتی خداوند یکی از اولیای خود را مورد عتاب قرار می‌دهد که من بیمار شدم، چرا به عیادت من نیامدی؟ ولی خدا سؤال می‌کند: تو خداوند رب العالمین هستی چگونه ممکن است بیمار شوی؟ خداوند فرمود: فلان بنده‌ام مریض شد به عیادتش نرفتی؛ اگر به عیادت او می‌رفتی، مرا نزد او می‌یافتی؛ پس همان‌طور که بیماری بنده خاص خود را به ذات خود نسبت می‌دهد، در حدیث فوق نیز تردد عبد را به خود نسبت می‌دهد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج. ۹، ص. ۱۸۲).

مرحوم حکیم سبزواری پس از بیان سخن میرداماد و ملاصدرا به همین معنا اشاره می‌کند:

» و الیق و اولی در بیان تردد و امثالش آن است که بگوییم خداوند جل شأنه تردد بندگان، تردد ملک‌الموت و اعوانش را تردد خود شمرده، چنان‌که توفی ملک‌الموت ارواح را توفی خود فرموده که «اللَّهِ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» با آنکه در جایی فرموده «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» و جایی فرموده «تَوَفَّئْتَهُ رُسُلُنَا» تا می‌رسد به تردد خود روندگان که هرچند بنده مقرب شدت میل و رغبت عقلی را داشته باشد به عالم قدس و تجرد، ولی مسائت طبیعی و کراهت و همی و خیالی گاه او را بگیرد. سیما که انسان مأخوذ از «انس» است و سال‌ها در عالم صورت بوده و انسی گرفته؛ پس تردد او تردد حق است که وجودش به او متقوم است، چنان‌که علم حضوری اش به خودش علم حق و عشق به خود از جهت مقدسه و از آن جهت که پر است از ذکر او و فکر او عشق حق است و از خود چیزی ندارد و از اینجاست که اسف موسی علیه السلام را اسف خود شمرده «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» و بیماری مسکین را همچنین که فرموده «مرضت فلم تعدنی یا موسی» و قس علیه الباقی (سبزواری، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۲۱۱).



**نقد و تحلیل:** این قول اگرچه از نظر حفظ تنزیه و تأویل بلاغی مناسب به نظر می‌رسد، اما از نظر ادبی، سیاقی و معناشناختی از سه قول قبلی ضعیف‌تر است؛ زیرا اگر «تردد» به عبد برگردد، علاوه بر اینکه برخلاف ظاهر نحوی و معنای مستقیم جمله است و نیاز به قرینه‌ای دارد که در متن حدیث وجود ندارد، بلکه مضمون اصلی حدیث دربارهٔ رحمت و عنایت خدا در مقام فعل از بین می‌رود و محتوا به شرح حالت درونی مؤمن منصرف می‌شود، نه بیان کیفیت فعل الهی؛ در نتیجه، جنبهٔ الهی حدیث محو می‌شود، درحالی‌که متن صریح حدیث با ضمیر «أنا فاعله» و نسبت مستقیم فعل «وفات» به خداوند ناظر به فعل پروردگار است نه فعل عبد. البته با تفصیل مرحوم حکیم سبزواری وجه مناسبی پیدا می‌کند که قطعاً مورد توجه مرحوم مازندرانی نبوده است. ضمن اینکه هدف تربیتی حدیث نشان دادن شدت رحمت الهی در مواجهه با مؤمن است؛ یعنی خدا با مؤمن به‌گونه‌ای با رأفت تعامل می‌کند که حتی در مرگ او ملاحظهٔ احساس و کراهت او را دارد، اما در این قول این محور به تردد بنده تقلیل می‌یابد و جنبهٔ رحمت الهی که در حدیث بسیار برجسته است به لایهٔ غیرمستقیم و ثانوی تبدیل می‌شود.

■ قول پنجم: اشتقاق «ترددت» از «رددت» به معنای برگرداندن

این قول بر مبنای تحلیل صرفی - نحوی واژهٔ «ترددت» از ریشهٔ «رَدَّ» به معنای «بازگرداندن» و «اعاده کردن» مشتق شده است، نه از «تَرَدَّدَ» به معنای «به تردید افتادن». بر اساس این قول بازگرداندن فرستادگان الهی یا تأخیر مدبرانه در اجرای مأموریت قبض روح مورد نظر است. گویا می‌خواهد بفرماید: ملائکه و رسولان خویش را در امری که اراده کرده‌ام (مانند قبض روح مؤمن) برنگرداندم مگر برای بشارت دادن به مؤمن و آماده کردن او (بیهقی، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۶۴؛ تستری، ۱۴۲۳ق، ص. ۱۳۷).

**نقد و تحلیل:** این قول اگرچه از نظر زبان‌شناختی و حدیثی نوآورانه است، اما از نظر کلامی و ادبی ضعیف و در تحلیل معناشناختی واژه و در وفاداری به سیاق حدیث و پیام وجودی آن ناکام است. استعمال «تردد» به معنای «رد» در برخی متون عربی آمده، اما در غالب استعمالات قرآنی، حدیثی و ادبی «تردد» از باب تفعّل با معنای درنگ، رفت و برگشت یا دودلی در فعل شناخته می‌شود، نه بازگرداندن دیگری. بنابراین، تغییر ریشهٔ از «تردد» به «رَدَّ» بدون قرینهٔ قوی در متن تفسیر لغوی دور از ذهن است. علاوه بر اینکه در جملهٔ «ما ترددت عن شیء أنا فاعله» نسبت تردد مستقیماً به خود خداوند و فعل او داده شده است، نه به مأموران یا به ملائکه؛ اگر



مراد بازگرداندن آنان بود، باید قرینه‌ای چون «ما رددت ملائکتی عن قبض روح المؤمن...» ذکر می‌شد؛ درحالی‌که سکوت سیاق این اشتقاق را از نظر نحوی تضعیف می‌کند. ضمن اینکه این تفسیر «تردد الهی» را به تکرار مأموریت ملائکه فرو می‌کاهد. در نتیجه، مرکز معنا از نحوه تعامل خداوند با مؤمن به حرکت فرشتگان منتقل می‌شود و غرض حدیث که تأکید بر رحمت الهی نسبت به مؤمن بود به سطح رفت و برگشت اجرایی و واسطی کاهش می‌یابد.

■ قول ششم: حمل «تردد» بر غایت (رفع کراهت) نه مبدأ

این قول مبتنی بر حمل «تردد» بر غایت فعل الهی (ازالۀ کراهت مرگ) است، نه بر مبدأ یا مرحله‌ی تصمیم. محدثانی مانند علامۀ مجلسی و لغویانی چون طریحی چنین توضیح می‌دهند که «تردد» در حدیث نه به معنای شک یا دوگانگی در اراده، بلکه اشاره به پیامد و نتیجه‌ی فعل الهی دارد. خداوند چون مؤمن را دوست دارد و از ناخشنودی او در مرگ کراهت دارد، از آغاز روندی را شکل می‌دهد (فرستادن بلاها، بیماری‌ها، تغییر حالات و لطایف تربیتی) تا مؤمن به تدریج از دنیا دل‌کنده و خود مشتاق لقاء الله شود. در این نگاه، «تردد» کنایه از فرایند تدریجی رفع کراهت است؛ یعنی آنچه در ظاهر «تأنی در انجام وفات» می‌نماید، در واقع فرایند تربیت، تطهیر و دل‌کندن مؤمن از دنیا است؛ پس غایت آن رفع کراهت مرگ است، نه مبادی اراده یا تصمیم الهی که از این فرایند چندوجهی که به رفع کراهت می‌انجامد به «تردد» تعبیر و تشبیه شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۹، ص. ۲۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۸).

**نقد و تحلیل:** در این تحلیل برخلاف دیدگاه‌های لغوی قبلی علاوه بر اینکه محور رحمانیت و محبت الهی نسبت به بنده مؤمن در حدیث حفظ شده است، با نظریۀ عرفانی و فلسفی «تدریج در تجلی اسماء» سازگار است که اسماء قهار، لطیف و حکیم در هم می‌آمیزند تا انسان از طریق تجربه‌های زندگی به مقام رضا برسد. در این چارچوب، «تردد» همان تدریج تجلی رحمت تا رسیدن به غایت استعداد و حضور است؛ اما این تأویل غایت محور مجلسی و طریحی هرچند از نظر معنایی کارساز است، ولی از ظاهر سیاق عبارت فاصله دارد؛ زیرا تردد در مقام فعل ذکر شده، نه در مقام نتیجه، و هیچ قرینه‌ی لفظی یا مفهومی در حدیث نیامده که آن را به نتیجه‌ی فعل حواله دهد.

■ قول هفتم: مجاز و کنایه از تأخیر

«تردد» مجاز و کنایه از تأخیر در فعل است نه تردید و دوگانگی در اراده و اصل فعل (حر



عاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲، ص. ۴۲۸). نمونه‌ی روایی شاخص این تأویل ماجرای حضرت ابراهیم (ع) است: هنگامی که فرشته‌ی مرگ برای قبض روح حضرت ابراهیم (ع) حاضر شد، آن حضرت اکراه داشت، لذا خداوند مرگش را به تأخیر انداخت تا آنکه پیرمرد فرتوتی را دید که در حال غذا خوردن آب دهانش بر روی ریشش جاری است، از این صحنه وحشت کرد و به مرگ راضی شد؛ پس خداوند برای آماده کردن آن حضرت زمان قبض روحش را به تأخیر انداخت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۷، ص. ۱۷ و ج. ۶۴، ص. ۱۵۵).

**نقد و تحلیل:** برای حمل «تردد» بر «تأخیر» باید قرینه‌ای در متن باشد، اما در حدیث هیچ نشانه‌ای از زمان، تأخیر یا تأجیل ذکر نشده است. ضمن آنکه داستان حضرت ابراهیم (ع) نمونه‌ای خاص است، نه قاعده‌ای کلی؛ لذا حمل حدیث بر نمونه‌ی واحد حدیث قدسی را از حالت عام نسبت به همه‌ی مؤمنان خارج می‌سازد. به هر حال، همان طور که پیش از این اشاره شد، استفاده از کنایه با رویکرد عقلانی و فلسفی سازگار نیست؛ چه آنکه تا جایی که حمل کلام بر حقیقت ممکن است، استفاده از مجاز و کنایه امری ناصواب است.

■ قول هشتم: ذکر مسبب و اراده سبب (تعارض خیر ذاتی و شر بالعرض)

میرداماد با استفاده از مفاهیم فلسفی، «تردد» را ناشی از تعارض بین خیر ذاتی (حکمت الهی در قبض روح) و شر بالعرض (کراهت مؤمن) می‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد:

تردید در برخی از امور به سبب تعارض داعی مرجح در دو طرف است، لذا در این موارد «مسبب» آورده می‌شود، درحالی‌که سبب مراد است و مقصود آن است که قبض روح مؤمن به هنگام مرگ نسبت به کل نظام وجود خیر است، اما برای مؤمنی که ضعف علمی دارد و مرگ برایش ناپسند است شر است. این شریعت عارضی اضافی قوی‌ترین انواع شریعت بالعرض است و شدیدترین افراد آن در افعال الهی است که خیرات ذاتی فراوان و به خاطر شرافت مؤمن و کرامت او نزد خداوند سبحان شریعت عارضی اضافی کمی دارد؛ به بیان دیگر، وقوع فعل بین دو طرف که یک طرف خیر بالذات دارد و طرف دیگر که آن هم لازمه‌ی طرف قبلی است و دارای خیر بسیار و شریعت عارضی و اضافی نسبت به طایفه‌ای از موجودات است به «تردد» تعبیر می‌شود؛ زیرا خیر به انجام دادن فعل دعوت می‌کند و شر به ترک آن؛ بنابراین در اینجا تردد را در پی دارد؛ پس معنای حدیث آن است که شریعتی در شیئی از شرور بالعرض که لازمه‌ی خیرات بسیار است در افعال خویش نیافتم مثل شریعت ناراحتی مؤمن در مورد مرگ که از خیرات



واجب در حکمت بالغه الهی است. پس در شرور بالعرض که لازمه خیرات بسیار است، شریعی قوی‌تر و بزرگ‌تر از این شر بالعرض وجود ندارد، لکن رعایت خیر کثیر و حکمت تام الهی در این مورد از شر بالعرض [کراهت مؤمن نسبت به مرگ] مهم‌تر است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص. ۴۶۹).  
نقد و تحلیل: این قول نیز قابل پذیرش نیست؛ چنان‌که ملاصدرا در نقد آن می‌نویسد:

» این بیان استاد ما مشکل تردد در کلام حق تعالی را حل نکرد، تنها به این نکته اشاره کرد که در تعارض شر بالعرض نسبت به مؤمن و خیر کثیری که در قبض روح او وجود دارد، خداوند خیر کثیر را ترجیح می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۳۹۳-۳۹۴).

■ قول نهم: تردید در ساحت امکانات استعدادی و علم الهی (دیدگاه حکمت متعالیه)  
این دیدگاه که توسط ملاصدرا و سبزواری ارائه شده، عمیق‌ترین تبیین فلسفی را ارائه می‌دهد. «تردد» به ساحت «امکان استعدادی» موجودات - به‌ویژه انسان - و «لوح محو و اثبات» ارجاع داده می‌شود. در این ساحت، امور «ممکن» و متزلزل هستند تا زمانی که به مرحله «قضای حتمی» (لوح محفوظ) برسند. تردید و دغدغه‌ای که مؤمن درباره مرگ خود احساس می‌کند، ناشی از همین امکان و تردید در مراتب پایین‌تر وجود است و چون همه چیز مستند به اراده الهی است، این حالت به خداوند نسبت داده می‌شود، درحالی‌که ذات خداوند مطلقاً از هر تردیدی منزله است. این نظر با استناد به آیات محو و اثبات (رعد/۳۹) و اقوال عرفا مانند ابن عربی تقویت می‌شود.  
ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

» وجود ممکنات در عالم طبیعت وجود تجددی و دائم در حرکت است، و موجود متجدد و متحرک هر جزئی از اجزایش مسبوق به امکان استعدادی است، و هر ممکن به امکان استعدادی، دارای ممکن ذاتی نیز هست، و امکان - چه ذاتی و چه استعدادی - لا ضروره الطرفین است که مساوق است با تساوی طرفین وجود و عدم، یا به حسب مرتبه ماهیت سابقه بالتجوهر، یا به حسب ماده سابقه بالزمان؛ پس اولاً اجزای موجودات متجدد و متحرک به حرکت جوهری در این عالم در امکان ذاتی و استعدادی متحدند. ثانیاً روشن است که وجود اشیاء این



عالم، از مراتب علم تفصیلی حق تعالی است؛ پس اشیاء این عالم از جهتی علم حق تعالی محسوب می‌شوند و از جهتی معلوم حق تعالی قرار می‌گیرند، از جهت علمی مورد تردیدند، و از آن جهت که معلوم‌اند، امکانات‌اند و در نفوس انسانی به ویژه مؤمنان و موحدان که به حکم رسول باطن یعنی عقل و رسول ظاهر یعنی رسول اکرم (ص) در امور اقدام و اختیار می‌کنند؛ این امکانات و ترددات بیشتر است؛ زیرا انسان، هیکل توحید و وجود جامع است؛ همه اطوار را دارد، از جمادی تا فنای فی الله. این ترددات علمیه و امکانات استعدادیه تا لحظه‌هایی از این تغییرات هست تا اینکه به جانب قدس و نشئه ثبات، به قوت الهیه و جنود ربوبیه که قابض ارواح و نفوس‌اند به سوی غایه الغایات جذب شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۳۹۳-۳۹۴).

او در شرح اصول کافی نیز آورده است که همه افعال موجودات حتی افعال مجردات به اراده الهی است و فعل آن‌ها فعل اوست، و اراده آن‌ها مستهلک در اراده او، پس همه چیز طبق آنچه در لوح محفوظ و قضاء الهی به قلم اعلی ثبت شده است در واقع و نفس الامر صورت می‌پذیرد؛ اما بر اساس لوح محو و اثبات امور عالم با تبدیل و تغییر همراه است، و از این جهت نسبت نسخ، بداء، تردد، و اجابت دعا به خداوند صحیح است، اگرچه ذات خداوند از هرگونه تبدیل و تغییر منزّه است، و هرآنچه تحقق یافته و در آینده تحقق خواهد یافت از عالم ربوبیت حق تعالی خارج نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۴، صص. ۱۸۸-۱۸۹).  
فیض کاشانی نیز در تأیید سخن استادش نوشته است:

” صحت نسبت بداء و تردد و مانند آن‌ها به خداوند با وجود احاطه علمی او به کلیات و جزئیات ازلاً و ابداً همان‌طور که در نفس الامر واقع می‌شود، بی‌آنکه در او تغییر و نقصی وارد شود، همان است که استاد ما فرموده است... که هیچ چیز از عالم ربوبیت حق تعالی خارج نیست (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، صص. ۱۸۳-۱۸۴).

مرحوم حکیم سبزواری نیز مراد از «تردد» را امکان استعدادی دانسته، که امری واقعی و کیفیتی در مواد واقعیه است که وجودات‌اند و تساوی در جواز وقوع و لا وقوع مستعدله است تا به مقام فعلیت برسد؛ تساوی طرفین ماهیت نیز در مرتبه‌ای از واقع است و صور علمیه بدون



ماهیات و اعیان ثابت به تحقیق پیوسته، و انتساب به حق از آن جهت است که شئون بالعرض حق‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۲۱۰). وی در جای دیگر می‌نویسد:

” گاه احکام حقیقت [حق تعالی] رقیقه را گیرد و گاه عکس شود و همانا از اینجاست قوله تعالی: ﴿فَلَمَّا أَسْفُونَا اِنْتَقَمْنَا﴾ (زخرف/۵۵) و قوله فی القدسی «مرضت فلم تعدنی یا موسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۸۱، ص. ۲۲۰).

و نیز:

” ما ترددت فی شیء کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن (سبزواری، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۷۰).

برداشت ملاصدرا و حکیم سبزواری برگرفته از این سخن ابن عربی در فتوحات مکیه است:

” آنچه را که قلم اعلی می‌نویسد تغییر و تبدل ندارد و لوح محفوظ از محو نامیده می‌شود و اما اقلامی که بر اساس آیه ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ (عد/۳۹) در الواح محو و اثبات می‌نویسند، از این الواح شرایع و کتب الهی بر پیامبران نازل می‌شود و بر همین اساس در شرایع دینی نسخ در احکام شریعت صورت می‌گیرد؛ یعنی پایان یافتن مدت حکم الهی، نه بدائی که بر خداوند محال است، و از همین قبیل است تردد پیامبر اکرم نسبت به نمازهای پنجاه‌گانه در معراج که بین تکلیف خداوند و سفارش حضرت موسی دچار تردید شد و در نهایت همان چیزی که درباره امت پیامبر اکرم قطعی بود ثبت و بیشتر از آن محو شد؛ و نیز از لوح محفوظ است که فرمود: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ (انعام/۲) اما حق تعالی به اعتبار الواح محو و اثبات در قبض روح مؤمن خود را متصف به تردد کرده است در حالی که مرگ مؤمن قضای حتمی است. اساس تردد و سرگردانی انسان در امور ناشی از همین حقیقت الهی است که تعبیر به تردد الهی شده است، که این تردید با انسان هست تا اینکه در نهایت یک طرف مورد تردید واقع می‌شود و آن همان است که در لوح محفوظ ثبت شده است (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۶۱).

نقد و تحلیل: این قول با توجه به سخنان سه محقق برجسته در عرفان و حکمت متعالیه



بهترین تحلیل به نظر می‌رسد؛ زیرا بدون هیچ کنایه و استعاره‌ای یا تقدیر و تغییر در واژگان به بیان معنای حقیقی «تردد» پرداخته است.

■ قول دهم: ظهور حق در مظاهر (دیدگاه عرفانی)

بر اساس این برداشت، خداوند در عین تنزه از صفات مخلوقات، در مظاهر و تجلیات خود، که همان مخلوقات اند، با صفات آن‌ها ظهور می‌کند. بنابراین، اتصاف خداوند به صفاتی مانند تردید، بیماری یا غضب، اشاره به تجلی او در آن مظهر خاص (مانند بنده مؤمن) است، نه به ذات مقدسش.

این تفسیر، نیاز به تأویل و حمل بر مجاز را مرتفع می‌کند و آن را حقیقتی از حقایق وجود می‌داند، بر اساس این نگاه عرفانی مرحوم عصار می‌نویسد:

« زمانی که ثابت شد وجود مطلق که همان واجب حق و اول است در مراتب تنزل می‌کند، این امر اقتضای نمی‌کند که از مقام والا و شایسته خویش فاصله گرفته و جابجا شود؛ بلکه در عین علوش، نزدیک و در عین نزدیکی، علو دارد؛ همان طور که فرمود ﴿وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران/۲۸) و همچنین فرمود ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/۱۶)، بنابراین؛ اتصاف او به صفات محدثات، در برائت او از آن‌ها خللی ایجاد نمی‌کند؛ از این رو، سلب و ایجاب هر دو صحیح است و این مغز مرام علمای الهی در گفتارشان است که «خداوند متعال جمع‌کننده متضادات و متناقضات از اول و آخر و ظاهر و باطن است»، و راز مطلب در این است که حق تعالی در وجودات اشیاء، به ویژه در وجود بندگان صالحش، متجلی است... آیا نمی‌بینی که حق تعالی با صفات محدثات ظاهر می‌شود و خود را به این صفات معرفی می‌کند، بلکه گاهی با صفات نقص و مذمت نیز به معرفی خود می‌پردازد مانند این آیه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (بقره/۲۴۵) و همچنین این آیه ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ (محمد/۴۷) و آیه ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ (بقره/۱۴۳) و در این حدیث قدسی: «مرضت فلم تعدنی» و حدیث «ما ترددت فی أمر کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن» الی غیر ذلک... و نیازی به حمل امثال این موارد با وجود کثرت آن‌ها بر توسع و ارتکاب حذف و مجاز یا اضممار نیست، درحالی‌که حمل بر حقیقت در ما نحن فیه ممکن است (عصار، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۹).



**نقد و تحلیل:** این قول در راستای قول نهم و در واقع تأییدی بر آن است، البته با بیان و برگردانی عرفانی.

### ۳-۳. مفهوم اکراه مؤمن نسبت به مرگ

اینکه در این حدیث فرمود: مؤمن نسبت به مرگ و قبض روح کراهت دارد، با روایات متعددی که دلالت دارند بر اینکه مؤمن لقاء الهی را دوست دارد، منافاتی ندارد؛ زیرا:

■ اولاً، دوستی ملاقات و لقاء خداوند موقت به وقتی نیست، لذا مؤمن در حال احتضار با مشاهده لقاء الهی و آنچه دوست دارد، مرگ را بر هر چیزی ترجیح می‌دهد (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۳۸۹).

■ ثانیاً، کراهت مؤمن نسبت به مرگ به دلیل تألم و دردی است که به او وارد می‌شود نه از جهت لقاء الهی، پس جهت متفاوت است، چنان‌که حضرت ابراهیم (ع) هنگامی که ملک الموت برای قبض روحش آمد، فرمود: آیا دیده‌ای دوستی دوستش را بمیراند؟ الله تعالی به ایشان وحی کرد: آیا دیده‌ای دوستی از ملاقات دوستش کراهت داشته باشد؟ بعد از این حضرت فرمود: ای ملک الموت پس اکنون قبض روح کن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱۲، ص. ۷۸).

■ ثالثاً، دوستی ملاقات با خداوند ایجاب می‌کند میل به انجام اعمال بیشتر را و همین موجب می‌شود که مؤمن نسبت به مرگ کراهت داشته باشد، زیرا ترجیح می‌دهد در دنیا بیشتر بماند تا اعمال مفید بیشتری برای ملاقات با خداوند ذخیره کند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج. ۹، ص. ۱۸۲)؛ اما غیرمؤمنان و محجوبان از حقیقت به واسطه شدت علاقه به امور طبیعی و عادت به لذات حسی، در حال احتضار، مشاهده احوال و احوال آخرت برایشان سخت و غیرقابل تحمل است (عارف اسفرینی، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۴).

■ رابعاً، بر اساس تفاوت مؤمنان در مراتب و درجات ایمان، دلیل اکراه آن‌ها نسبت به مرگ متفاوت است؛ برخی چون جاهل قاصر یا مقصراند به واسطه گناهایی که از آن‌ها سر زده، خود را شرمسار حضرت حق می‌بینند، لذا راضی به قبض روح نمی‌شوند؛ یا چون امید به توبه دارند راضی نمی‌شوند؛ در مقابل برخی دیگر که از کرده خود پشیمان‌اند، ولی از آن می‌ترسند که هرچه بیشتر زنده بمانند، گناهشان افزایش یابد، لذا در عین نارضایتی، به قبض روح راضی می‌شوند، و برخی چون نمی‌دانند از کدام دسته‌اند، اهل نجات‌اند یا هلاکت، از مرگ می‌ترسند (سلیمانی آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج. ۲، صص. ۱۴۸-۱۴۹).



## نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی نهایی آرای مختلف درباره «تردد الهی» و نسبت آن با «کراهت مؤمن از مرگ»، می‌توان دریافت که این روایت، ظرافتی عمیق در بیان رابطه خداوند با بنده مؤمنش را نمایان می‌سازد. بررسی و نقد اقوال ده‌گانه نشان می‌دهد که هریک از این دیدگاه‌ها، سعی در تبیین این مفهوم به‌گونه‌ای دارند که هم با ظاهر روایت سازگار باشد و هم با قواعد عقلی ناظر بر ذات مقدس حق تعالی (مانند علم ازلی، اراده ثابت و عدم جواز تردد و تغییر در ذات الهی) منافات نداشته باشد.

از این میان، قول اول از شیخ بهایی که با تقدیر جمله شرطی («لو جاز علی التردد ما ترددت...») هرگونه تردد واقعی را از خداوند نفی می‌کند، به‌عنوان قالبی محکم و هم‌سو با اصول کلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ اما دیدگاه مختار و جامع‌تر، همان است که با استفاده از مبانی عمیق حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، به تبیین مسئله در ساحتی وجودشناختی می‌پردازد. بر این اساس، «تردد» به خداوند، نه یک تردد واقعی در ذات الهی، بلکه اشاره‌ای است به جلوه‌های مختلف اراده الهی در عین وحدت حقیقی آن. این امر در پرتو تفکیک میان «لوح محفوظ» (قضای حتمی و علم ذاتی الهی) و «لوح محو و اثبات» (عالم امری که مشمول تبدل و تغییر است) قابل درک است. مرگ مؤمن، در لوح محفوظ، امری قطعی و غیرقابل تغییر است، اما در مجرای وقوع و در ساحت لوح محو و اثبات، به‌گونه‌ای رقم می‌خورد که کراهت بنده از مرگ زوده شود و با طی مراحل (مانند بیماری، پیری یا بشارت‌های ملائکه)، زمینه برای پذیرش آن فراهم آید. این فرایند چندوجهی و ظریف که سرانجام به همان قضای حتمی منتهی می‌شود، از دید ناظر بیرونی، به «تردد» تعبیر شده است. این بیان ضمن آنکه مبتنی بر مبانی مستدل فلسفی و عرفانی است، بدون هیچ استعاره و مجازی همه اقوال گذشته را پوشش می‌دهد و نه تنها با علم و اراده ازلی خداوند تنافی ندارد، بلکه با پذیرش نقش انسان و دعا در نظام علیت، سازگار است و می‌تواند بسیاری از اقوال دیگر مانند نسبت تردد به اسباب، یا تعبیر به مجاز را در دل خود جای دهد و توضیحی منسجم و فلسفی از آن‌ها ارائه کند؛ پس می‌توان گفت «تردد الهی» در این روایت، بیان لطیفی از رحمت بی‌پایان حق تعالی به بنده مؤمنش در یکی از سخت‌ترین لحظات زندگی است،



به‌گونه‌ای که حتی برای تسهیل این گذار، به زبان خودمانی «تردد» متوسل می‌شود، بی‌آنکه حقیقتاً دچار تردد و تغیر شود.

بنابراین در پایان باید گفت:

- ۱- بنابر مسلک متأخران از اهل حدیث در مورد سند این روایت می‌توان گفت: راویان و اتصال سند این روایت صحیح، مسند و عادی است و بنابر مسلک قدما نیز به قرآینی از جمله شهرت روایت و هم‌سویی با قرآن و سنت موجب اطمینان به صدور اصل این خبر است.
- ۲- مراد از تردد الهی، تردید و تردد انسانی است، که از باب برگشت همه امور به خداوند، به حق تعالی نسبت داده شده است.
- ۳- کراهت مؤمن نسبت به مرگ به لوازم و اموری غیر از اصل مرگ و ملاقات خداوند برمی‌گردد.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای 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، اعـم از نسخهٔ بازبینی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته‌اند.

اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش در نگارش این مقاله از ابزارهای 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 از داوران محترم نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی سپاسگزاری می‌کنند.



## فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **التوحید**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی (جامعه مدرسین).
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). **مسند أحمد بن حنبل**. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق). **المحکم و المحيط الأعظم**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). **الفتوحات المکیة**. بیروت: دار الصادر.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰). **الرجال**. قم: مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث.
۶. ابن فارس، ابوالحسین. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. بحرانی یوسف بن احمد، (۱۴۲۳ق). **الذّرر النجفیة**. بیروت: دارالمصطفی لإحياء التراث.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). **صحیح البخاری**. قاهره: وزارة الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة (لجنة إحياء كتب السنة).
۹. بهشتی پور، روح‌الله. **فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم**، سال دوم (۱۳۹۱)، شماره پنجم.
۱۰. بیهقی، ابو بکر. (۱۴۱۷ق). **الأسماء و الصفات**. بیروت: دارالجیل.
۱۱. تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). **تفسیر التستری**. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۱۲. حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲). **الرجال**. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۰ش). **الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة** (کلیات حدیث قدسی). تهران: انتشارات دهقان
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعة**. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۵. دلبری، سید علی. (۱۳۹۱ش). **آشنایی با اصول علم رجال**. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۶. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳ش). **أسرار الحكم فی المفتاح و المختتم**. قم: مطبوعات دینی.
۱۷. سلیمانی آشتیانی، مهدی و درایتی، محمد حسین. (۱۳۸۷ش). **مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی**. قم: دارالحدیث.
۱۸. شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۳۱ق). **الأربعون حدیثاً**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم** (چاپ دوم). قم: بیدار.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **شرح الأصول کافی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق / ۱۳۷۰ش). **مکارم الأخلاق**. (چاپ چهارم). قم: بی‌نا.



۲۳. طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرين**. تهران: مرتضوی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). **مصباح المتجهد و سلاح المتعبد**. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). **فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول**. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۲۶. طوسی مشهدي، محمد بن حسن. (۱۳۹۶ش). **مرشد الخواص في شرح بعض الآيات و الأحادیث المشکله**. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۷. عارف اسفراینی، اسماعیل بن قربان علی. (۱۳۸۳). **أنوار العرفان**. قم: بوستان کتاب.
۲۸. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (بی تا). **القواعد و الفوائد**. قم: کتابفروشی مفید.
۲۹. عصار، محمدکاظم. (۱۳۷۶). **اجابة الدعاء في مسألة البداء** (مجموعه آثار عصار). تهران: امیرکبیر.
۳۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). **رجال العلامة الحلی** (چاپ دوم). قم: الشریف الرضی.
۳۱. فیض کاشانی، محمد. (۱۳۸۳). **أنوار الحكمة**. قم: بیدار.
۳۲. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۷ق). **الدعوات** (للاخواندي) / سلوة الحزین. قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه).
۳۳. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). **اختیار معرفة الرجال**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۴. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ق). **المصباح للكفعمي** (جنة الأمان الواقية). قم: دار الرضی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷). **الكافي**. قم: مؤسسه علمی فرهنگي دار الحديث (سازمان چاپ و نشر).
۳۶. مازندرانی، محمد بن صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). **شرح الكافي**. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)**. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**. تهران: دار الكتب الاسلامیه.
۳۹. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ق). **روضه المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه** (ط - القديمة). قم: مؤسسه فرهنگي كوشانپور.
۴۰. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**. تهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر.
۴۱. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۷۴ش). **القبسات**. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). **رجال النجاشی**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.



## Resources

### *The Holy Qur'an. (n.d.).*

1. Al-'Āmilī (al-Shahīd al-Awwal), M. ibn M. (n.d.). *Al-Qawā'id wa al-fawā'id* (The principles and benefits). Qom: Muwaffaq. [In Arabic]
2. Al-'Arif al-Iṣḥāhānī, I. ibn Q. 'A. (2004). *Anwār al-'irfān* (The lights of gnosis). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
3. Al-Baḥrānī, Y. ibn A. (2002). *Al-Durar al-Najafīyah* (The Najafī pearls). Beirut: Dār al-Muṣṭafā li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
4. Al-Bayhaqī, A. B. (1996). *Al-Asmā' wa al-ṣifāt* (The names and attributes). Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]
5. Al-Bukhārī, M. ibn I. (1989). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (The authentic collection of al-Bukhārī). Cairo: Supreme Council for Islamic Affairs. [In Arabic]
6. Al-Fayḍ al-Kāshānī, M. (2004). *Anwār al-ḥikmah* (The lights of wisdom). Qom: Bīdār. [In Arabic]
7. Al-Ḥillī, Ḥ. ibn 'A. (1963). *Al-Rijāl* (Biographical evaluations). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
8. Al-Ḥillī, Ḥ. ibn Y. (1981). *Rijāl al-'Allāmah al-Ḥillī* (The biographical evaluations of 'Allāmah al-Ḥillī) (2nd ed.). Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
9. Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. ibn Ḥ. (1995). *Wasā'il al-Shī'ah* (The means of the Shī'ah) (3rd ed.). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
10. Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. ibn Ḥ. (2001). *Al-Jawāhir al-sanīyah fī al-aḥādīth al-qudsīyah* (The sublime jewels concerning the sacred traditions). Tehran: Dehqān. [In Arabic]
11. Al-Kaf'amī, I. ibn 'A. al-'Āmilī. (1984). *Al-Miṣbāḥ li-l-Kaf'amī: Jannat al-amān al-wāqīyah* (The lantern of al-Kaf'amī: The garden of protective security). Qom: Dār al-Raḍī. [In Arabic]
12. Al-Kashshī, M. ibn 'U. (1984). *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl* (The selection of the knowledge of narrators) (1st ed.). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
13. Al-Kulaynī, M. ibn Y. (2008). *Al-Kāfī* (The sufficient) (1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
14. Al-Majlisī, M. B. ibn M. T. (1982). *Bihār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-āimmah al-*



- aṭhār** (Oceans of lights: The collection of pearls of traditions of the pure imams). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
15. Al-Majlisī, M. B. ibn M. T. (1983). *Mir'āt al-'uqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl* (The mirror of intellects in commentary on the traditions of the Prophet's family). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
16. Al-Majlisī, M. T. ibn M. 'A. (1985). *Rawḍat al-muttaqīn fī sharḥ man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh* (The garden of the God-fearing in commentary on "He who has no jurist present") (Old ed.). Qom: Kūshānpūr. [In Arabic]
17. Al-Najāshī, A. ibn 'A. (1986). *Rijāl al-Najāshī* (The biographical evaluations of al-Najāshī) (1st ed.). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
18. Al-Sabzawārī, H. ibn M. (2004). *Asrār al-ḥikam fī al-muftataḥ wa al-mukhtatam* (Secrets of wisdom in the opening and the conclusion). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī. [In Persian]
19. Al-Ṭabarsī, H. ibn F. (1992). *Makārim al-akhlāq* (The noble traits of character). Qom. [In Arabic]
20. Al-Turayḥī, F. al-D. ibn M. (1996). *Majma' al-baḥrayn* (The confluence of the two seas). Tehran: Murtaḍawī. [In Arabic]
21. Al-Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1990). *Miṣbāḥ al-mutahajjid wa silāḥ al-muta'abbid* (The lantern of the night-watcher and the weapon of the worshipper) (1st ed.). Beirut: Mu'assasat Fiqh al-Shī'a. [In Arabic]
22. Al-Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1999). *Fihrist kutub al-Shī'a wa uṣūlihim wa asmā' al-muṣannifīn* (The index of Shī'ī books, their principles, and the names of their authors) (1st ed.). Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. [In Arabic]
23. Al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (2017). *Murshid al-khawāṣṣ fī sharḥ ba'ḍ al-āyāt wa al-ḥadīth al-mushkilah* (The guide for the elite in commentary on some difficult verses and traditions). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
24. Al-Tustarī, S. ibn A. (2002). *Tafsīr al-Tustarī* (The exegesis of al-Tustarī). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Mu'assasat 'Alī Bayḍūn. [In Arabic]
25. 'Aṣṣār, M. K. (1997). *Ijābat al-du'ā' fī mas'alat al-badā'* (The answering of supplication concerning the issue of badā'). In \*Majmū'ah-i āthār\* (Collected works). Tehran: Amīr Kabīr. [In Arabic]



26. Beheshtipūr, R. (2012–2013). Mana shenasi-ye hadith-e taraddod (Semantics of "Taraddod" Hadith). *Scientific Research Quarterly of Kitāb-i Ghayyim*, 2(5), 83-103. [In Persian]
27. Delbarī, S. A. (2012). *Darāmadi bar uşūl-e 'elm-e rejāl* (An introduction to the principles of the science of biographical evaluation). Mashhad: Razavī University of Islamic Sciences. [In Persian]
28. Ibn al-'Arabī, M. al-D. (n.d.). *Al-Futūhāt al-Makkiyyah* (The Meccan revelations). Beirut: Dār al-Şādir. [In Arabic]
29. Ibn al-Fāris, A. al-Ĥ. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* (Compendium of language measures) (1st ed.). Qom: Daftar-e Tabliġhāt-e Islāmī. [In Arabic]
30. Ibn al-Ghaḍā'irī, A. ibn Ĥ. (2001). *Al-Rijāl* (Biographical evaluations). Qom: Dār al-Ĥadīth. [In Arabic]
31. Ibn Bābawayh, M. ibn 'A. (1995). *Al-Tawhīd* (On divine unity). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
32. Ibn Ḥanbal, A. ibn M. (1995). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* (The authentic collection of Ibn Ḥanbal) (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
33. Ibn Sīdah, 'A. ibn I. (1999). *Al-Muḥkam wa al-muḥīṭ al-a'zam* (The precise and the vastest ocean) (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
34. Māzandarānī, M. ibn Ş. ibn A. (1962). *Sharḥ al-Kāfi* (Commentary on al-Kāfi). Tehran: al-Maktabah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
35. Mīr Dāmād, M. B. (1995). *Al-Qabasāt* (The sparks). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
36. Mullā Şadrā (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
37. Mullā Şadrā (1987a). *Sharḥ uşūl al-Kāfi* (Commentary on the principles of al-Kāfi). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
38. Mullā Şadrā (1987b). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Commentary on the noble Qur'ān) (2nd ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
39. Muştafawī, Ĥ. (1982). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm* (The investigation into the words of the noble Qur'ān). Tehran: Markaz al-Kitāb li al-Tarjamah wa al-Nashr. [In Arabic]
40. Qutb al-Dīn al-Rāwandī, S. ibn H. (1986). *Al-Dā'awāt li al-Rāwandī / Salwat al-ḥazīn* (Supplications of al-Rāwandī / The consolation of the sorrowful). Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī. [In Arabic]

41. Shaykh Bahā'ī, M. ibn Ḥ. (2009). *Al-Arba'ūn ḥadīthan* (Forty traditions). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
42. Sulaymānī Āshtiyānī, M., & Dirāyatī, M. H. (2008). *Majmū'eh-ye rasā'el dar sharḥ-e aḥādīth-e al-Kāfī* (Collection of treatises on the explanation of the traditions of al-Kāfī). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]



## Moral Education in Early Childhood from the Perspective of Mashshā'ī Thinkers

Fāṭemeh Mowāḥḥedī-Parsā <sup>1</sup> ✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University, Tehran, Iran.  
Email: [f.movahedi8@cfu.ac.ir](mailto:f.movahedi8@cfu.ac.ir)



### Article Info

#### Article type:

Research Article

Received: 15 September 2025

Revised: 27 October 2025

Accepted: 24 December 2025

Available Online: 25 December 2025

#### Keywords:

Moral Education, Early Childhood, Mashshā'ī Thinkers, Child Education, Ethical Virtues.



### Abstract

*Islam accords particular significance to ethics and early childhood, often regarded as the golden period of education. Developing an indigenous-Islamic model for moral education during this stage requires not only an examination of moral education within religious teachings—the Qur'ān and Hadīth—but also a study of the ideas of Muslim thinkers concerning this period. Analyzing the views of Mashshā'ī (Peripatetic) thinkers, as representatives of the first Islamic educational school, constitutes an essential step toward formulating such a model. With the aim of investigating the nature and rationale of moral education in early childhood, this article examines the works of Mashshā'ī thinkers using a descriptive-analytical method, identifying the concept, objectives, influencing factors, and content of moral education during this stage. The findings indicate that, from the perspective of Mashshā'ī thinkers, moral education of children in early childhood is not only feasible and necessary, neglecting it is impermissible. The ultimate goal of moral education in this period is human felicity (Sa'ādah), while some of its intermediate objectives include obedience to and respect for parents, teaching the science of ethics prior to other disciplines, and refining personal manners. Influential factors are categorized into human factors and environmental factors. Among the most important virtues that the educational content of this period seeks to cultivate are contentment (Qanā'ah), patience (Ṣabr), humility (Tawāḍu'), chastity of speech ('iffat al-Kalām), and chastity of appetite ('iffat al-Baṭn).*

**Cite this article:** Mowāḥḥedī-Parsā, F. (2025). Moral Education in Early Childhood from the Perspective of Mashshā'ī Thinkers. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 321-350. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8020.1703>



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



## Extended Abstract

### Introduction

This research investigates moral education in early childhood from the perspective of Mashshā'ī (Peripatetic) thinkers. It is based on the premise that moral education for children during their formative years differs from that for the general public due to their specific developing characteristics. Considering the necessity of tailoring moral education to developmental stages and the differing anthropological foundations of the Islamic system compared to others, this study endeavors to extract the core elements of children's moral education from the works of Mashshā'ī philosophers. By reviewing Islamic precedents and referencing the three-stage model of education in a Prophetic Ḥadīth, the position of early childhood within the Mashshā'ī ethical framework is explored.

### Method

Employing a descriptive-analytical approach, this research examines and deduces the viewpoints of Mashshā'ī thinkers on the moral education of young children. The content of written works by Mashshā'ī philosophers, including works such as *al-Madīnah al-Fāḍilah* by al-Fārābī, *al-Shifā'* and *al-Najāt* by Ibn Sīnā (Avicenna), and *Akhlaq-e Nāserī* by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, was analyzed in relation to the research's core themes and questions.

### Findings

The findings are presented across six themes, as follows.

**Concept.** Moral education for young children is defined as “a series of gradual activities aimed at providing the necessary grounds and conditions for the child's movement towards happiness and perfection, guided by reason, through teaching moral behaviors, developing the capacity for moral conduct, and nurturing all moral potentials in accordance with the characteristics of children aged zero to seven.” This definition, framed within Mashshā'ī philosophy, emphasizes five key features: gradualness, comprehensiveness of developmental dimensions, attention to individual differences in designing educational programs, attainment of human felicity, and the dominance of reason over other aspects of human existence. In this process, nurturing faculties that manifest earlier in the child based on their nature should be prioritized over others.

**Starting age.** The views of Mashshā'ī thinkers on the commencement of moral education can be summarized into three ideas: some consider initiation from the prenatal period – emphasizing pre-natal care; others regard the moment of birth as the starting point; and still others, referencing texts such as the treatise *al-Siyāsah*, consider the end of the breast-feeding period (weaning) as the true beginning of the moral education process. Ultimately, Mashshā'ī philosophers agree that children, from infancy, should become acquainted with moral behaviors alongside their natural play and activities, gradually internalizing them.



Furthermore, they all believe that preventive measures during pregnancy lay the groundwork for the formation of the child's moral character. Therefore, moral education can be considered a continuous process that begins in the prenatal period by providing conducive conditions and avoiding detrimental factors, and in the early years of life gains an active and conscious dimension through objective instruction and role modeling.

**Possibility.** Moral education for young children is not only possible but also crucial, as neglecting it can lead to significant educational harms in later stages. Considering that preparatory measures are also part of education, its commencement dates back to before birth.

**Objectives.** The objectives of moral education for children were examined in two categories: ultimate and intermediate. The ultimate goal, consistent with the overall educational system of these thinkers, is "human felicity." Some intermediate objectives during this period include obedience to parents and educators, respect for them, prioritizing moral instruction, cultivating resilience against harshness and difficulty, refining manners in eating, drinking, speaking, movement, and dwelling, and observing the rights of parents. These objectives, in essence, serve as the foundations that enable the realization of moral virtues guided by reason in later developmental stages.

**Factors.** The factors influencing children's moral education were examined in two categories. The first includes human factors, such as family (particularly parents and especially the mother), playmates, and companions with whom the child interacts. The second comprises environmental factors, which in turn include the physiological environment governing the child's body and the socio-cultural and educational environment.

**Content.** For Mashshā'ī thinkers, the most important considerations in determining the content of moral education for children are: alignment of content with the child's needs, developmental stages, nature, and educational phases, attention to individual differences among children, provision of engaging elements to foster interest, attention to practical examples, and consideration of children's interests and aversions. On this basis, the most important virtues to be addressed in the content of this period-aimed at the gradual realization of the corresponding dispositions in the child-include contentment, patience, humility, purity of speech, and purity of appetite. Conversely, the most significant vices from which this content should steer children away are gluttony, laziness, love of ease, anger, fear, and any other undesirable character trait.

## Discussion

The findings demonstrate that Mashshā'ī thinkers, in alignment with Islamic teachings, devoted special attention to moral education from the very beginning of life. Their emphasis on education during childhood stems from the conviction that a child's capacity to adapt to their environment and to others in adulthood is more significantly influenced by childhood behavioral and moral habits than by later interventions. However, since these thinkers did not present a separate or systematic discussion of this topic in their works, and the abovementioned points have been extracted from scattered writings, some aspects they may have considered in children's moral education are not explicitly apparent in their texts. Consequently, alongside the strengths of their views, certain weaknesses were observed, including insufficient attention to supra-human factors in moral education and



the omission of certain virtues-such as empathy, courage, benevolence, and responsibility-during this period. Despite its philosophical and rationalist character, the Mashshā'ī school has provided valuable groundwork for the moral education of children within the Islamic tradition.

## **Conclusion**

Mashshā'ī thinkers place significant emphasis on the importance of education during childhood, believing that adherence to the principles of Islam from a young age helps shape and strengthen children's behavioral and moral foundations, preparing them for the future. This enables them to traverse the path of happiness through wisdom and sound reasoning. To complement this perspective and develop an indigenous Islamic model of child moral education, it is recommended that comparative research on the works of Mashshā'ī philosophers be expanded, focusing on the practical aspects of moral education.

## ***Author Contributions***

The article was written solely by the lead author (100% contribution).

## ***Data Availability Statement***

All data used in this article are derived from the cited published sources and are fully disclosed therein.

## ***Ethical Considerations***

All ethical principles of research have been observed, including accurate citation and avoidance of plagiarism.

## ***Funding***

This research received no financial support from any institution.

## ***Conflict of Interest***

The author declares no conflict of interest.

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

During the preparation of this work, the author used GAPGPT (Persian-language AI platform) to assist with translating the abstract into English and QWEN for preliminary analyses of content organization. After using these tools, the author thoroughly reviewed, revised, and verified the generated output. The author assumes full responsibility for the completeness, accuracy, and integrity of the published work.



## تربیت اخلاقی در اوان کودکی از منظر اندیشمندان مشاء

فاطمه موحدی پارسا<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: f.movahedi8@cfu.ac.ir

### چکیده

اسلام برای اخلاقیات و دوران اولیه کودکی (دوران طلایی تربیت)، اهمیت ویژه‌ای قائل است. برای دستیابی به الگویی بومی-اسلامی برای تربیت اخلاقی اوان کودکی، علاوه بر بررسی تربیت اخلاقی در آموزه‌های دینی (قرآن و حدیث)، بررسی اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان در این دوره نیز ضروری و لازم است. بررسی دیدگاه اندیشمندان مشائی (اولین مکتب تربیتی اسلامی) در این مورد جزو اولین گام‌های ارائه الگو است. در این مقاله با هدف بررسی چیستی و چرایی تربیت اخلاقی در اوان کودکی، آثار اندیشمندان مشائی با روش توصیفی-تحلیلی بررسی شد و مفهوم، اهداف، عوامل و محتوای تربیت اخلاقی در این دوره شناسایی شد. یافته‌ها بیانگر آن است که از نظر اندیشمندان مشائی، تربیت اخلاقی کودکان در اوان کودکی نه تنها امکان‌پذیر است و ضرورت دارد، بلکه غفلت از آن شایسته نیست؛ هدف غایی تربیت اخلاقی در این دوره سعادت و برخی از اهداف واسطی آن شامل اطاعت و احترام والدین، آموزش علم اخلاق پیش از سایر علوم، و کمک و اصلاح آداب است. عوامل مؤثر در دو دسته: عوامل انسانی و عوامل محیطی معرفی شده است و برخی از مهم‌ترین فضائیلی که محتوای این دوره به دنبال تحقق آن است، عبارت از قناعت، صبر، تواضع، عفت کلام و عفت شکم است.

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۳

### کلیدواژه‌ها

تربیت اخلاقی، اوان کودکی، اندیشمندان مشاء، تربیت کودک.

**استناد:** موحدی پارسا، فاطمه. (۱۴۰۴). تربیت اخلاقی در اوان کودکی از منظر اندیشمندان مشاء. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۳۲۱-۳۵۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8020.1703>





## مقدمه

یکی از زمینه‌های مؤثر در تربیت اخلاقی، توجه به مراحل رشد اخلاقی انسان است؛ بر این اساس، بسیاری از اندیشمندان حوزه تربیت اخلاقی بر این باور هستند که نظام تربیت اخلاقی لازم است با توجه به مراحل رشد اخلاقی انسان برای هر دوره سنی تنظیم شود (لیکونا، ۱۳۷۵؛ بناری، ۱۳۷۹). بر اساس تفاوت‌های اساسی در مبانی انسان‌شناسی و مراحل رشد انسان در نظام تربیتی اسلام با سایر نظام‌های تربیتی (آذربایجانی، ۱۳۹۳؛ اخوت، ۱۳۹۲؛ فیست و فیست، ۱۳۸۴)، نظام تربیت اخلاقی اسلامی برای مخاطبان در دوره‌های مختلف، تفاوت‌هایی با نظام تربیت اخلاقی غیراسلامی دارد؛ لذا طراحی الگویی برای تربیت اخلاقی در مراحل مختلف رشد با تکیه بر مبنای اسلام یک ضرورت مورد تأیید است.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در حدیثی سه مرحله تربیتی: سیادت، اطاعت و وزارت را بیان نموده‌اند. لذا می‌توان بر اساس این سه مرحله و با توجه به مراحل رشدی انسان در آموزه‌های اسلام، نظام تربیت اخلاقی را برای هر مرحله طراحی و تنظیم نمود. برای این امر لازم است، در کنار تحلیل و بررسی آموزه‌های دینی (قرآن و حدیث)، به بررسی پیشینه مباحث مرتبط به نظام تربیت اخلاقی هر مرحله در بین اندیشمندان اسلامی پرداخته شود. از این رو بررسی نظر اندیشمندان مشائی (به‌عنوان اولین مکتب اسلامی) در مورد محورهای مرتبط به تربیت اخلاقی به‌طور عام و تربیت اخلاقی در اوان کودکی به‌طور خاص، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بر این اساس، در این مقاله، بررسی تربیت اخلاقی در اولین مرحله تربیت، یعنی دوره سیادت که تقریباً مطابق با اوان کودکی (تولد تا هفت سالگی) است، مورد توجه قرار گرفته و مسئله اصلی پژوهش است.

فرضیه اساسی پژوهش این است که از منظر اندیشمندان مشائی، نظام تربیت اخلاقی برای اوان کودکی تفاوت‌هایی با نظام تربیت اخلاقی برای مخاطب عام دارد. با فرض خنثی نبودن ترتیب و ترتب زمانی تربیت در این مکتب فلسفی و با توجه به ویژگی‌ها و نیازهای کودکان در این دوره، تربیت اخلاقی کودکان در دوره سیادت بر اساس نظر اندیشمندان مشائی مورد بررسی قرار گرفت. هدف اصلی این پژوهش، شناسایی برخی عناصر نظام تربیت اخلاقی (شامل مفهوم، امکان، اهداف، عوامل و محتوا) کودکان در اوان کودکی (تولد تا هفت سالگی) از منظر اندیشمندان مشائی است. برای تحقق این هدف با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی برای



فهم مفهوم، امکان، هدف، عوامل و محتوای تربیت اخلاقی کودکان در این دوره، چهار ذیل سؤال مورد بررسی قرار گرفت.

۱- تربیت اخلاقی کودکان از منظر اندیشمندان مشائی چه مفهومی دارد؟

۲- از چه زمانی امکان پذیر است؟

۳- هدف این تربیت چیست؟

۴- چه عوامل و چه محتوایی در آن نقش دارند؟

### ۱. اندیشمندان مشائی و تربیت کودک

بنیان‌گذار فلسفه مشاء در اسلام، یعقوب بن اسحاق کندی (د. ۲۵۰~ق) محسوب می‌شود که نخستین کوشش‌های نظری برای هماهنگی فلسفه یونانی با مبانی کلامی اسلام را آغاز کرد (نجاتی، ۱۳۸۵). پس از او، محمد بن محمد فارابی (د. ۳۳۹ق) با عنوان «معلم ثانی»، ساختار مفهومی فلسفه مشاء را در اسلام نظام‌مند ساخت و زمینه را برای گسترش آن فراهم آورد. اوج تکامل این مکتب در آثار حسین بن عبدالله ابن سینا (د. ۴۲۸ق) دیده می‌شود. او با تألیف کتاب‌هایی چون «الشفاء» و «الاشارات والتنبیها»، فلسفه مشاء را به بلوغ سیستماتیک رساند و به حق به عنوان «شیخ الرئیس» و نماینده اصلی حکمت مشائی در جهان اسلام شناخته می‌شود. پس از ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی (د. ۶۷۲ق) با تدوین شروع دقیق بر آثار ابن سینا، به ویژه الیشارات، نقش کلیدی در حفظ و انتقال میراث مشائی ایفا کرد (نصر، ۱۳۷۴).

در تاریخ فلسفه اسلامی، واژه «مشائی» به معنای تأکید بر «روش برهانی» در کنار پذیرش مبانی دینی است (دیباچی، ۱۳۹۴)، چنان‌که مطهری در تبیین آن می‌نویسد: «کلمه استدلالی می‌تواند روش فیلسوفان مشاء را بیان کند... فلسفه مشاء را فلسفه استدلالی و پیروان آن را استدلالیون (در مقابل اشراقیون) نامید» (مطهری، ۱۳۸۸، ص. ۱۱۵). از این رو، در این پژوهش منظور از فیلسوفان «مشائی»، آن دسته از فیلسوفان مسلمانی هستند که در تبیین مسائل تربیتی، بر استدلال عقلی و ساختارمندی مفاهیم همراه با پذیرش نقش هدایت‌گرانه شریعت تکیه داشته‌اند و در حوزه تربیت کودک آثار مکتوب دارند. بر همین اساس، اندیشمندان مورد نظر عبارت‌اند از: فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر طوسی در آثار خود به این موضوع پرداخته‌اند؛ فارابی در کتاب‌های السیاسة و آراء اهل المدینه، ابن سینا در کتاب‌های تدابیر المنازل، قانون و شفا و خواجه نصیر



طوسی در کتاب اخلاق ناصری، بخشی را به مباحث مرتبط با تربیت کودک اختصاص داده‌اند. پژوهشگر در این مقاله بر اساس این آثار به بررسی دیدگاه این اندیشمندان مشائی در عرصه تربیت اخلاقی در اوان کودکی (هفت سال اول زندگی) پرداخته است.

حکمای مشاء توجه و تأکید زیادی بر اهمیت تربیت در دوران کودکی دارند و معتقدند اگر انسان در کودکی تربیت نشود و بر اساس طبیعت خود رشد کند، به رذیلت‌هایی همچون شهوت طلبی، غضب و سایر رفتارهای ناشایست که با طبع آن‌ها سازگارتر است، روی می‌آورند. این اندیشمندان معتقدند دستورات دین اسلام برای تربیت در دوران کودکی باعث می‌شود پایه‌های رفتارهای شایسته در آن‌ها ایجاد و تقویت شود تا در آینده بتوانند از طریق تفکر صحیح با پذیرش حکمت و جست‌وجوی فضیلت‌ها به سعادت انسانی دست یابند (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۴۱). از نظر آن‌ها، چون انسان بیشترین عادات رفتاری خود را از دوران کودکی کسب می‌کند و از طرفی قدرت سازگاری فرد با محیط پیرامون خود نیز وابسته به دوران کودکی است، تربیت در دوران کودکی اهمیت بالایی دارد؛ همچنین آن‌ها معتقدند از تربیت کودک در خردسالی می‌توان کیفیت رفتارهای او را در بزرگسالی پیش‌بینی کرد (عطاران، ۱۳۶۵، ص. ۳۸). از بین این اندیشمندان، فارابی به مباحث تربیتی بیشتر پرداخته است؛ او تربیت را تابع سیاست مدینه فاضله می‌داند و هدف آن را انتقال فضایل مدنی می‌خواند. ابن‌سینا جامع‌تر به بررسی تعلیم و تربیت پرداخته است و به برخی از حوزه‌های تربیتی از جمله تربیت کودک توجه بیشتر داشته است و در کتابی با عنوان تدابیرالمنازل محتوای مربوط به تربیت کودک را مکتوب نموده است (اعرافی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۲؛ کاردان و همکاران، ۱۳۷۴، صص. ۲۷۳-۲۷۴). ابن‌سینا معتقد است انسان چهار دوره: رشد، جوانی، کهولت و سالخوردگی را در زندگی خود سپری می‌کند. دوره رشد که از تولد تا سی سالگی ادامه دارد به پنج زیردوره: طفولیت (۰-۲)، کودکی (۲-۵)، نشو و نما (۶-۱۴)، نوجوانی (۱۵-۲۰) و جوانی (۲۱-۳۰) تقسیم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۲۰۰؛ ابن‌سینا، بی‌تا، صص. ۱۵۱-۱۵۸). از این رو ایشان به رشد تدریجی قوا در کودک معتقد است و مرحله «نشو و نما» را کلیدی می‌داند. بررسی اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی نیز بیانگر این است که این اندیشمند نیز همچون ابن‌سینا اهمیت زیادی به رعایت مراحل تربیت و هماهنگی این مراحل با رشد طبیعی انسان می‌دهد به حدی که از نظر آن‌ها، توجه نکردن به این مسئله نه تنها در فرایند تربیت تلاش‌ها را بی‌اثر می‌کند، بلکه گاهی نتیجه برعکس دارد و



به اساس تربیت لطمه وارد می‌کند (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۴۶). او در اخلاق ناصری تربیت را با اخلاق فردی و خانوادگی پیوند داده و «اصلاح عادت‌ها» را اساس آن می‌داند.

## ۲. چیستی و امکان تربیت اخلاقی در اوان کودکی

اوان کودکی از نظر اندیشمندان مشائی دوره‌ای از کودکی است که از نظر سنی شامل دو زیرمرحله: طفولیت و کودکی و دو سال از زیرمرحله سوم، یعنی نشو و نما، از مرحله اول یعنی مرحله رشد می‌شود. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های کودکان در این دوره از نظر این اندیشمندان عبارت است از: میل به رفتارهای ناشایست، قابلیت فراگیری رفتارهای شایسته از طریق تأدیب و تجربه، تأثیرپذیری از همسالان و قابلیت مؤاخذه نسبت به انجام رفتارهای ناشایست (طوسی، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۲؛ رفیعی، ۱۳۹۲، صص. ۱۷۲-۱۷۳). ابن‌سینا، در عین حال که عنوان مباحث تربیتی خود را «سیاسة الرجل ولده» قرار داده، در متن بحث از واژه تأدیب برای بیان تربیت کودک و در یک مورد هم واژه ریاضت استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۲). لذا با توجه به اینکه مفهوم تربیت از منظر ابن‌سینا مرتبط به رشد جسمانی و رشد معنوی است و فارابی نیز در برخی از موارد تربیت را در معنای دوم آن یعنی رشد معنوی هم به کار برده است، این برداشت می‌شود که اندیشمندان مشائی در تربیت کودکان به بُعد جسمانی و معنوی توجه دارند؛ هرچند گاهی به نظر می‌رسد توجه به بُعد جسمانی و رشد جسمی بیشتر مورد نظر است.

فارابی و ابن‌سینا واژه «تأدیب» را برای تربیت اخلاقی کودکان و واژه «تهذیب» را برای مباحث اخلاقی و خودتربیتی (خودسازی) استفاده نموده‌اند. در آثار این اندیشمندان، تأدیب به معنای ایجاد توانایی رفتارهای اخلاقی از طریق آموزش به کار رفته است (داودی، ۱۳۹۴، صص. ۷-۱۷). در برخی پژوهش‌های مرتبط به تعلیم و تربیت مشاء، تربیت از منظر این اندیشمندان این‌طور تعریف شده است:

» مجموعه فعالیت‌ها به منظور فراهم آوردن زمینه‌ها و شرایط لازم برای رساندن مربی به سعادت و کمال از راه پرورش دادن و شکوفا ساختن همه استعدادها و وی به صورت متناسب (داودی، ۱۳۹۴، ص. ۱۴).

بر این اساس، تربیت هم زمینه‌ساز و هم هدایت‌کننده به سوی سعادت است؛ معلم در این



فرایند نقش الگو و راهنما را دارد که متریبان خود را آزادانه به سمت سعادت هدایت می‌کنند (داودی، ۱۳۹۴، صص. ۱۴-۱۷).

از نظر ابن‌سینا، کودک را باید از دوران جنینی پرورش داد و در این مورد تأکید می‌کنند که زنان باردار باید از تکانه‌های جسمی و عصبی دور باشند، چون اثر منفی بر جنین دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص. ۳۶۰). لذا این اندیشمندان معتقدند که کودکان از همان اوان کودکی در کنار گردش و بازی باید تربیت شوند و با روش‌های کریمانه و محبت‌محور، امور اخلاقی به تدریج به آن‌ها آموزش داده شود. بهترین زمان برای تربیت اخلاقی طفولیت است؛ چون اگر کودکان به رفتارهای ناشایست که هم‌سو با طبیعت آن‌ها است عادت کنند، به سختی می‌توانند رفتارهای شایسته را کسب کنند، رفع مشکلات تربیتی و اصلاح رفتارهای آن‌ها مشکل خواهد شد و فعالیت‌های تربیتی خیلی مؤثر نخواهد بود. لذا تربیت اخلاقی کودک را باید از همان دوران طفولیت آغاز کرد و در این فرایند، تربیت قوایی که در کودک بر اساس طبیعتش زودتر بروز می‌کنند باید مقدم بر دیگر قوا قرار گیرد (طوسی، ۱۳۶۹؛ بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸؛ رفیعی، ۱۳۹۲). تحلیل‌ها بیانگر آن است که از دیدگاه مشائیان، «تربیت اخلاقی» به معنای هدایت تدریجی قوای نفس در مسیر اعتدال است، به‌ویژه از طریق تأدیب، تمرین و الگوگیری در محیط طبیعی و خانوادگی.

در همین چارچوب، خواجه نصیرالدین طوسی بر این باور است که قوای روانی کودک در مسیر رشد، به‌صورت تدریجی و متوالی ظهور می‌یابند؛ به‌گونه‌ای که نخست «قوه طلب غذا» فعال می‌شود، سپس «قوه تخیل» شکل می‌گیرد، پس از آن «قوه غضب» تجلی می‌یابد و در نهایت «قوه تمییز» در کودک رشد می‌کند (طوسی، ۱۳۶۰، صص. ۱۵۲-۲۲۲؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص. ۲۵۸؛ بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۴؛ رفیعی، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۸). او معتقد است:

... بعد از اتمام دوره شیرخوارگی، قبل از اینکه کودک رفتارهای ناشایست فراگیرد، لازم است تأدیب و ریاضت اخلاق او را شروع کرد؛ چون کودک به دلیل نقص‌هایی که در طبیعت او وارد شده، میل بیشتر به اخلاق ناشایست دارد و مستعد فراگیری آن‌ها است (طوسی، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۲).



لذا در تربیت اخلاقی کودک لازم است به طبیعت او توجه شود. هر استعدادی که در کودک زودتر بروز پیدا کند، اصلاح و تکمیل آن باید مقدم شود. طوسی درباره قوه تمیز معتقد است:

« اولین استعدادی که در حوزه تشخیص و تمیز شایسته از ناشایست در کودک ظهور پیدا می‌کند، فضیلت حیا است. اگر این فضیلت در او غالب باشد، دلیل نجابت اوست و به زیبایی و رفتارهای شایسته میل دارد که بیانگر استعداد تأدیب در کودک است؛ لذا لازم است به این استعداد او توجه زیاد نمود و به تربیت اخلاقی او همت نمود و در تربیت اخلاقی او سهل‌انگاری و تأخیر جایز نیست (طوسی، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۲).

او معتقد است که تربیت کودک لازم است از پایان دوره شیرخوارگی شروع شود؛ همچنین ایشان بر تأثیر همسالان و هم‌بازی‌ها و هم‌نشینان کودک تأکید دارند؛ لذا لازم است در انتخاب این گروه‌ها دقت لازم صورت گیرد، چون در این مرحله کودکان نسبت به نیکی‌ها یا زشتی‌هایی که اطرافیان‌شان مرتکب می‌شوند، بسیار تأثیرپذیر هستند. بر این اساس، از نظر این اندیشمند، پایان دو سالگی که پایان دوره شیرخوارگی طفل است، زمان مناسبی برای شروع تربیت اخلاقی است (طوسی، ۱۳۶۹، ص. ۲۲۳؛ بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۹). همچنین شایسته است تربیت اخلاقی کودکان را ابتدا از قوه شهویه (شهوت شکم؛ طلب غذا) با آموزش آداب غذا خوردن به صورت غیرمستقیم و عملی شروع کرد، سپس آداب مرتبط به قوه: تخیل، غضب و تمیز (با تأکید بر مقدم نمودن آموزش حیا) را به ترتیب آموزش داد.

ادبیات پژوهشی مرتبط با نظام تربیتی ابن‌سینا، دو دیدگاه متمایز در تقسیم‌بندی مراحل تربیت ارائه می‌دهد. گروهی از پژوهشگران با استناد به بیان ابن‌سینا در رساله‌ای که در آن می‌فرماید: «فَإِذَا فُطِمَ الصَّبِيُّ عَنِ الرَّضَاعِ بُدِيَ بِتَأْدِيبِهِ وَرِيَاضَةِ أَخْلَاقِهِ...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۲)، مراحل تربیت را به سه دوره پیش‌دبستانی، عمومی و تخصصی تقسیم کرده‌اند و پایان دوره شیرخوارگی را آغاز واقعی فرایند تربیتی تلقی می‌نمایند (داودی، ۱۳۹۴، ص. ۱۶۳). در مقابل، گروه دیگری با تکیه بر کاربرد واژه «تربیت» در کتاب القانون فی الطب در بخش‌های مربوط به مراقبت از جنین و نوزاد، دوره شیرخوارگی را نیز جزئی از مراحل تربیتی می‌دانند و نظام تربیتی ابن‌سینا را چهارمرحله‌ای تبیین می‌کنند (نقیب‌زاده، ۱۳۷۱، صص. ۱۰۹-۱۱۲). با توجه به تحلیل



مفهومی، دیدگاه دوم قابل دفاع تر به نظر می‌رسد؛ زیرا «تمهید» - که در دوره جنینی و نوزادی انجام می‌شود - جزئی جدایی‌ناپذیر از فرایند تربیت محسوب می‌گردد و در تمامی مراحل رشد کارکرد دارد، هرچند در سال‌های اولیه زندگی و پیش از تولد اثرگذاری آن چشمگیرتر است. همچنین، جمله‌ای که گروه نخست به آن استناد کرده‌اند، صرفاً به «تأدیب» و «ریاضت اخلاق» اشاره دارد که مربوط به پرورش اخلاقی آگاهانه پس از فطام است، نه آغاز کل فرایند تربیتی. از این رو، می‌توان استنباط کرد که در چشم‌انداز این سینا، تربیت از زمان تولد - و حتی پیش از آن، با اتخاذ تمهیدات پیشگیرانه - شروع می‌شود؛ در حالی که ادب‌آموزی و ریاضت اخلاق به معنای دقیق، از پایان دوره شیرخوارگی آغاز می‌گردد. از دیدگاه وی، بذرفتاها و استعدادهایی که در سال‌های نخست زندگی کاشته یا جوانه می‌زنند، نه تنها در مراحل بعدی مسیر تربیتی فرد تأثیرگذارند، بلکه ساختار جامعه آینده را نیز رقم می‌زنند. از این رو هر جامعه‌ای که در پی دگرگونی پایدار است، باید در این دوره حساس سرمایه‌گذاری جامع و هدفمند را در دستور کار قرار دهد (موحدی، ۱۳۹۸؛ شاهی، ۱۳۹۲).

در یک جمع‌بندی، نظر اندیشمندان مشائی را در مورد زمان شروع تربیت اخلاقی به سه گروه می‌توان تقسیم کرد: دسته‌ای آغاز تربیت اخلاقی را از دوران جنینی - با تأکید بر مراقبت‌های پیش از تولد - می‌دانند؛ گروه دیگری نقطه شروع را لحظه تولد قلمداد می‌کنند؛ و عده‌ای نیز با استناد به متونی چون رساله «السیاسة»، پایان دوره شیرخوارگی (فطام) را آغاز واقعی فرایند تربیت اخلاقی می‌شمارند. همه این دیدگاه‌ها در اصلی مشترک هم‌خوانند: ضرورت شکل‌گیری پایه‌های اخلاقی در سال‌های نخستین زندگی. در تحلیل نهایی، فیلسوفان مشائی بر این امر اجماع دارند که کودک از دوران کودکی - به ویژه پس از گذار از مرحله رضاع - باید در کنار بازی و فعالیت‌های طبیعی خود، با رفتارهای اخلاقی آشنا شود و تدریجاً آن‌ها را درونی‌سازی کند. همچنین، همگی معتقدند که اقدامات پیشگیرانه در دوران بارداری - از جمله رعایت سلامت جسمی و روانی مادر - زمینه‌ساز شکل‌گیری سالم شخصیت اخلاقی کودک هستند. از این رو، می‌توان تربیت اخلاقی را فرایندی پیوسته دانست که از دوران جنینی با فراهم آوردن شرایط مساعد و دوری از عوامل مخرب آغاز شده و در سال‌های اولیه زندگی، با آموزش عینی و الگوسازی، جنبه فعال و آگاهانه پیدا می‌کند.

لذا بر اساس مطالب فوق می‌توان گفت تربیت اخلاقی کودکان در اوان کودکی عبارت است



از «مجموعه فعالیت‌های تدریجی به منظور فراهم آوردن زمینه‌ها و شرایط لازم برای حرکت کودک در مسیر سعادت و کمال با حاکمیت عقل از راه آموزش رفتارهای اخلاقی، ایجاد توانایی رفتار اخلاقی و شکوفا ساختن همه استعداد های اخلاقی متناسب با ویژگی‌ها کودک صفر تا هفت سال». این تعریف که در چارچوب فلسفه مشائی ارائه شد، بر پنج ویژگی کلیدی استوار است که هر یک به شکلی هماهنگ، مسیر شکل‌گیری انسان فاضل را رقم می‌زنند. نخست، این فرایند ذاتاً تدریجی است؛ آغاز آن از مراحل پیش از تولد - از طریق مراقبت‌های بهداشتی و روانی مادر - رقم می‌خورد و در طول سال‌های اولیه زندگی، گام‌به‌گام پیش می‌رود تا ریشه‌های اخلاقی را عمیق‌تر سازد. دوم، پوشش جامع ابعاد رشد در این مکتب مورد تأکید است؛ یعنی تربیت تنها محدود به آموزش کلامی نیست، بلکه با همکاری مربیان شایسته - که در گام نخست مسئولیت آن بر عهده والدین، به‌ویژه مادر است - و در مرحله بعد با حضور الگوهای اخلاقی در محیط اطراف کودک، از سه مسیر: فراهم آوردن بستر مناسب رشد، انتقال مفاهیم اخلاقی از راه گفتار و القای ارزش‌ها از طریق رفتار عملی و قابل مشاهده هم‌زمان پیش می‌رود. سوم، توجه به تفاوت‌های فردی در طراحی برنامه‌های تربیتی ملاحظه می‌شود؛ به این معنا که آموزش‌ها بر اساس سن، استعدادها، ظرفیت‌های درکی و نیازهای رشدی هر کودک تنظیم می‌گردد تا هر فرد بتواند در مسیری متناسب با ذات خود، به کمال نزدیک شود. چهارم، هدف نهایی این مسیر، دستیابی به سعادت انسانی است که در تعریف فیلسوفان مشائی مسلمان، همان قرب الهی محسوب می‌شود؛ یعنی جایگاهی که در آن انسان با کمال عقلانی خود، به بالاترین درجه هماهنگی با حقیقت مطلق دست می‌یابد. پنجم، حاکمیت عقل بر دیگر جهات وجودی - از جمله نفس اماره و غضب - به عنوان هدف واسطه‌ای و ابزاری برای رسیدن به سعادت غایی در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا بدون سلطه عقل، رسیدن به کمال اخلاقی و در پی آن، قرب خالق، میسر نخواهد بود.

مطالب فوق مشخص می‌کند که از نظر اندیشمندان مشائی، تربیت اخلاقی کودکان در اوان کودکی نه تنها امکان‌پذیر است و ضرورت دارد، بلکه غفلت از آن شایسته نیست و باعث آسیب‌های تربیتی زیادی در دوره‌های بعد خواهد شد و زمان شروع آن با توجه به اینکه زمینه‌سازی‌ها هم جزئی از تربیت است، به قبل از تولد برمی‌گردد؛ آموزش‌های اخلاقی به صورت غیرمستقیم از بدو تولد آغاز و با توجه به رشد قوای کودک بیشتر می‌شود.

### ۳. هدف تربیت اخلاقی در اوان کودکی

اهداف تربیت اخلاقی کودکان از منظر اندیشمندان مشائی مورد مطالعه در این مقاله، در دو دسته اهداف غایی و اهداف واسطی بررسی شد. هدف غایی، هم‌خوان با کلیت نظام تربیتی این اندیشمندان، «سعادت انسان» است؛ مفهومی که در اندیشه فیلسوفان مسلمان مشائی، جایگاه محوری دارد (اسکندری، ۱۳۸۳). خواجه نصیرالدین طوسی در «اخلاق ناصری» سعادت را در سه بعد تبیین می‌کند: سعادت نفسانی، سعادت بدنی و سعادت مدنی. وی ترتیب مراحل کسب سعادت نفسانی را چنین برمی‌شمارد: نخست علم تهذیب اخلاق، پس از آن منطق، سپس ریاضیات، در ادامه آن طبیعیات و سرانجام الهیات. سعادت بدنی نیز مربوط به علوم است که به تنظیم احوال جسمانی بازمی‌گردد - مانند پزشکی و نجوم - و سعادت مدنی متعلق به علوم است که نظام اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه را شکل می‌دهند، از جمله فقه، کلام، ادبیات و سایر علوم ظاهری (طوسی، ۱۳۶۰، ص. ۱۵۴).

برای دستیابی به این هدف غایی، لازم است مسیری پله‌ای با اهداف واسطی طی شود که خواجه نصیر آن‌ها را به دو گروه اهداف واسطی طولی و واسطی عرضی تقسیم می‌نماید. اهداف طولی در مسیر سعادت نفسانی، شامل تهذیب قوه ناطقه، کسب حکمت و تحقق فضیلت عدالت است. اهداف عرضی نیز دربرگیرنده تهذیب قوه شهویه، تهذیب قوه غضبیه، تربیت سیرت در جهت لذت و کرامت و در نهایت تحقق فضایل عفت، شجاعت و حکمت می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که فضیلت عدالت، حاصل تعدیل و هماهنگی این سه فضیلت بنیادین است (اسکندری، ۱۳۸۳). از این رو، می‌توان چنین استنباط کرد که هدف نهایی تربیت اخلاقی در مکتب مشاء، برقراری تعادل درونی میان قوای نفسانی و حفظ این هماهنگی برای رساندن انسان به سعادت است.

داودی (۱۳۹۴) در بررسی نظام‌مند دیدگاه فیلسوفان مشائی به این جمع‌بندی می‌رسد که هرچند هدف غایی تربیت اخلاقی در این مکتب، سعادت تعریف شده است، هدف نهایی و واسطه تحقق آن - با توجه به اختلاف‌های جزئی در اولویت‌بندی فضایل - برقراری «حاکمیت عقل» بر سایر جهات وجودی انسان محسوب می‌شود (داودی، ۱۳۹۴، صص. ۴۷-۵۱). اهداف واسطی تربیت اخلاقی در هر دوره زندگی، متناسب با ویژگی‌های رشدی و شرایط محیطی آن مرحله تعیین می‌گردد. خواجه نصیر تربیت اخلاقی را فرایندی «تکوینی» می‌داند؛



یعنی انسان در مسیر کمال‌یابی اخلاقی باید مراحل مختلف را به صورت پله‌ای و تدریجی سپری کند (اسکندری، ۱۳۸۳). اشاره به اینکه تربیت اخلاقی فرایندی تکوینی است، نکته کلیدی در فهم نگاه مشائی است. این به آن معناست که فضایل (مانند عدالت) محصول آگاهی صرف نیستند، بلکه محصول تکرار عمل صحیح و رشد تدریجی هستند. این دیدگاه، اهمیت زمان‌بندی (اوان کودکی) را توجیه می‌کند. با توجه به بررسی دیدگاه این اندیشمندان، تحلیل‌ها بیانگر آن است که هدف غایی تربیت اخلاقی در این دوره همان هدف غایی فرایند تربیت است. برخی از اهداف واسطی در اوان کودکی - که پایه‌ریزی اخلاقی در آن صورت می‌گیرد - عبارت‌اند از اطاعت از والدین و مربیان، احترام به ایشان، تقدم آموزش اخلاق، عادت در برابر درستی و سختی، اصلاح آداب خوردن و نوشیدن، گفتار، حرکت و سکونت و رعایت حقوق والدین (نوروزی و عاطفت دوست، ۱۳۹۰). این اهداف، هرچند در ظاهر ساده و روزمره به نظر می‌رسند، در واقع پایه‌هایی هستند که تحقق فضایل اخلاقی را با حاکمیت عقل در مراحل بعدی رشد ممکن می‌سازند.

#### ۴. عوامل مؤثر در تربیت اخلاقی کودکان

بر اساس چارچوب نظری فیلسوفان مشائی، تربیت اخلاقی در اوان کودکی تحت تأثیر مجموعه پیچیده و درهم‌تنیده از عوامل قرار می‌گیرد که هر یک در شکل‌گیری شخصیت اخلاقی سهمی اساسی ایفا می‌کنند. در این میان، خانواده به‌عنوان نخستین محیط اجتماعی ساز، نقشی محوری در القای ارزش‌ها و الگوهای رفتاری دارد. طبیعت ذاتی (یا وراثت) نیز به‌عنوان بستر زیستی - روانی، ظرفیت‌ها و استعداد‌های اولیه کودک را رقم می‌زند و مسیر رشد اخلاقی را هدایت می‌کند. شرایط رشدی محیطی - شامل عوامل اقتصادی، فرهنگی و فضای فیزیکی زندگی - زمینه‌ساز یا محدودکننده فرصت‌های تربیتی هستند. همچنین، میل‌های درونی کودک و آمادگی‌های شناختی و عاطفی او در هر مرحله از رشد، تعیین‌کننده پذیرش و درونی‌سازی آموزه‌های اخلاقی محسوب می‌شوند. علاوه بر این، حضور اطرافیان - از جمله مربیان آگاه، دوستان و همسالان، هم‌نشین‌ها و هم‌بازی‌ها - در تعاملات روزمره، نقشی تقویت‌کننده یا تضعیف‌کننده در شکل‌گیری رفتارهای اخلاقی ایفا می‌کند. در نهایت، عادات رفتاری که در این دوره تثبیت می‌یابند، پایه‌هایی مستحکم برای ساختار اخلاقی آینده فرد فراهم می‌آورند (طوسی، ۱۳۶۱، صص. ۳۶۴-۵۳۲؛ بهشتی و



همکاران، ۱۳۸۸، صص. ۵۲-۱۴۷؛ اعرافی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۳؛ سعید اسماعیل، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۴؛ رفیعی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۶؛ داودی، ۱۳۹۴، صص. ۱۸۶-۱۸۷). این عوامل در نظام تفکر مشائی، نه به صورت جداگانه، بلکه در تعامل پویا و هم‌افزایی با یکدیگر، فرایند پرورش اخلاقی را شکل می‌دهند. لذا اندیشمندان مشائی فراهم آوردن محیط سالم و آرام برای رشد اخلاقی کودک را مورد توجه خاص قرار می‌دهند، چنانکه ابن‌سینا در کتاب قانون مراقبت شدید از اخلاق کودک را ضروری می‌داند و معتقد است باید مراقب بود او به ترس، خشم، اندوه و شب‌بیداری زیاد گرفتار نشود. برای این کار باید دید علایق کودک چیست و از چه چیزهایی بیزار می‌جوید؛ فهم علایق کودکان در دو بُعد تربیتی کودک اثر مفید دارد؛ یک بُعد آن تأثیر در خلق و خوی کودک است و بُعد دیگر تأثیر مفید در رشد جسمی و بدنی او است. تأثیر جسمی نیز مؤثر در بُعد خلقی می‌باشد و موجب می‌شود کودک خوش خلق بار بیاید و با تعدیل اخلاق، سلامت روح و تن هر دو حاصل می‌شود (سعید اسماعیل، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۱۵۷).

در همین راستا نکته مهمی که ابن‌سینا و خواجه نصیر در تربیت کودکان مورد توجه قرار داده‌اند، مسئله تأثیرپذیری از همسالان است. تأثیرپذیری از دوست، تابعی از آگاهی و اراده انسان است. هرچه اراده ضعیف‌تر و آگاهی کمتر باشد، تأثیرپذیری بیشتر و به عکس، هرچه اراده قوی‌تر و آگاهی بیشتر باشد، تأثیرپذیری ناآگاهانه کمتر خواهد بود. بر این اساس، هرچه سن تربیتی کمتر باشد، تأثیرپذیری او بیشتر است؛ چراکه در سن و سال پایین‌تر آگاهی کمتر و اراده ضعیف‌تر است. پس در سنین پایین‌تر باید مراقبت بیشتری صورت گیرد تا مرتبگی با افراد دارای تربیت صحیح معاشرت داشته باشد تا از آفات دوستان بد در امان بماند (داودی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸۶). از نظر حکمای مشاء، عمل و رفتاری که در کودک تکرار شود، اعم از اعمال و رفتار نیک یا اعمال و رفتار بد، در درون او ملکه می‌شود و او را مستحق خیر یا شر می‌کند. کودکان در اثر مجالست با کسانی که به رفتاری شهره و به خلقی متصفند، با تقلید و تکرار رفتار آنان به آن خلق و رفتار می‌گریند، حتی اگر خودشان به خلق و رفتاری ضد آن خوی و رفتار متصف باشند؛ یعنی دوستان و معاشران به راحتی می‌توانند خوی و رفتار یکدیگر را حتی ناخواسته دگرگون سازند (رفیعی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۶؛ بهشتی، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۵).

لذا در تربیت اخلاقی کودکان خانواده، عامل اصلی و بسیار مؤثری است، چنانکه خواجه طوسی گفته است، خانواده کلی است که از پدر و مادر و فرزندان تشکیل یافته است. این



اجزا پراکنده و ازهم‌گسیخته نیستند، بلکه نظامی برایشان حاکم است که آنان را با یکدیگر ربط داده و کثرت آن‌ها را به وحدت تبدیل می‌کند. هدف این نظام فراهم‌آوردن مقدمات و زمینه‌های لازم برای ادامه زندگی و آماده‌کردن عوامل و زمینه‌های ضروری برای دستیابی هریک از اعضا به کمال شایسته خویش است. از آنجاکه یکی از مهم‌ترین زمینه‌ها و عوامل رشد و کمال هر انسان تعلیم و تربیت است، یکی از وظایف خانواده فراهم‌آوردن عوامل و زمینه‌های ضروری برای تعلیم و تربیت فرزندان است. والدین خود تا آنجا که می‌توانند باید شخصاً به این کار همت کنند و در مواردی که خود از عهده این کار برنمی‌آیند، خواه به دلیل نداشتن تخصص لازم یا به دلیل نداشتن وقت و فرصت کافی، باید زمینه تعلیم و تربیت وی را با فرستادن به مؤسسات آموزشی-تربیتی فراهم آورند. از آثار فیلسوفان مشاء چنین استفاده می‌شود که اموری از قبیل انتخاب نام نیکو، انتخاب دایه خوب در صورت نیاز، رسیدگی به تغذیه و بهداشت کودک، مراقبت و پرستاری از وی، آموزش آداب و رسوم صحیح، فراهم‌آوردن زمینه معاشرت با دوستان شایسته و تربیت‌شده باید در خانواده و از سوی والدین انجام شود؛ اما هنگامی که کودک به شش سالگی رسید، باید به مدرسه فرستاده شود تا آموزش‌های رسمی را در آنجا ببیند (داودی، ۱۳۹۴، صص. ۱۸۶-۱۸۷).

در نظام تربیتی فیلسوفان مشائی، طبیعت به عنوان یکی از عوامل بنیادین شکل‌دهنده فرایند پرورش اخلاقی کودک در دوران کودکی مورد تأکید قرار گرفته است. بر این اساس، هم‌آوایی با قانون‌مندی‌های طبیعی رشد و پیروی از سیر ذاتی شکل‌گیری استعدادهای انسانی، اصلی مسلم در رویکرد تربیتی این مکتب محسوب می‌شود. این مبانی نه تنها در اندیشه پیشینیان خواجه نصیر - از جمله ابن‌سینا - ریشه دارد، بلکه در آموزه‌های متریان مسلمان پس از او نیز جریان یافته است. با این حال، خواجه نصیرالدین طوسی با دقت بیشتری بر سیر تدریجی رشد قوای نفسانی تمرکز کرده و استدلال می‌کند که موفقیت تربیت کودک منوط به شناخت عمیق طبیعت ذاتی او و هم‌راستایی روش‌های تعلیم و تربیت با مراحل تکاملی قوای درونی‌اش است (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۷). این دیدگاه را خود طوسی با بیانی استعاری چنین بیان می‌کند:

” طبیعت همچون معلم و استاد است و صناعت همچون شاگرد و دانش‌آموز؛



و چون کمال هر موجود در تشبه به ذات خویشتن نهفته است، کمال صناعت نیز در همانندی و پیروی از طبیعت نمایان می‌گردد (طوسی، ۱۳۶۰، صص. ۱۴۹-۱۵۰).

این نگاه، تربیت را نه فرایندی القایی و خارجی، بلکه هم‌افزایی هوشمندانه با پتانسیل‌های ذاتی کودک تعریف می‌کند؛ به‌گونه‌ای که هر مرحله از رشد، زمینه‌ساز گذار به مرحله بالاتر در مسیر کمال‌یابی اخلاقی است.

به‌طورکلی می‌توان عوامل مؤثر در تربیت اخلاقی کودکان در اوان کودکی را در به دو دسته تقسیم نمود. دسته اول، عوامل انسانی است که شامل خانواده به خصوص والدین و به‌ویژه مادر، دوستان و هم‌بازی‌های طفل و انسان‌هایی که کودک با آنان هم‌نشینی و معاشرت دارد می‌شود. دسته دوم، عوامل محیطی است که خود شامل دو نوع می‌شود: یک، محیط فیزیولوژی حاکم بر جسم کودک؛ دو، محیط فرهنگی-اجتماعی و تربیتی که کودک در آن رشد می‌کند. اگر بخواهیم با عنایت به دیدگاه‌های مرتبط به تربیت اخلاقی کودکان بر اساس رویکردهای آموزش اخلاق که شامل ۱- رویکرد مبتنی به عوامل بیرونی، ۲- رویکرد مبتنی به روانکاوی، ۳- رویکرد مبتنی به یادگیری اجتماعی، ۴- رویکرد مبتنی به اجتماع-فرهنگ، ۵- رویکرد مبتنی به سیستم‌های بوم‌شناختی، ۶- رویکرد مبتنی به رشد شناختی (موحدی، ۱۳۹۴، به نقل از برک، ۱۳۸۸؛ پیازه، ۱۳۷۹؛ شیخ‌رضایی، ۱۳۸۹) است، عوامل تربیت اخلاقی کودکان در این دوره را مورد بررسی قرار دهیم، می‌توان این‌طور برداشت نمود که اندیشمندان مشائی برای تربیت اخلاقی کودکان به همه شش رویکرد مطرح در مورد عوامل تربیت اخلاقی توجه داشته‌اند. لذا آن‌ها نگاه جامع‌تری به عوامل تربیت کودک در هفت سال اول داشته‌اند و به عوامل فرانسائی نیز در کنار سایر عوامل توجه ویژه دارند. البته در آثار بررسی شده این اندیشمندان شاهدهی برای عوامل فرانسائی همچون خداوند و فرشتگان و غیره پیدا نشد؛ اما با توجه به باور دینی این اندیشمندان، خداوند علت‌العلل همه عوامل و سایر عوامل فرانسائی هم جزو عوامل مؤثر در تربیت اخلاقی کودکان هستند.

بر همین اساس، اندیشمندان مشائی وظایف عوامل انسانی (به خصوص والدین) درباره تربیت اخلاقی کودکان در این دوره را به دو مرحله تقسیم می‌کنند که عبارت است از: مرحله نخست، مرحله طفولیت یا مرحله شیرخواری است؛ در این مرحله برخی از مهم‌ترین وظایف عوامل انسانی عبارت‌اند از رعایت بهداشت و تغذیه کودک، انتخاب نام نیکو و شایسته برای



کودک و انتخاب دایه مناسب در صورت نیاز (رفیعی، ۱۳۹۲، صص. ۱۷۲-۱۷۳). مرحله دوم، دوران کودکی (۲-۷ سالگی) است؛ برخی از مهم‌ترین وظایف عوامل انسانی به خصوص والدین در این دوره شامل آسان‌سازی مراحل رشد، مراقبت شایسته، فراهم نمودن شرایط محیطی مطلوب و شایسته، تأدیب و آموزش اخلاقی کودک از طریق روش‌های کریمانه و محبت‌محور در کنار بازی و گردش، مراقبت بر هم‌نشینان و اطرافیان کودک و دور کردن کودک از هم‌نشینان ناشایست، آشنانمودن تدریجی آنان با وظایف دینی و... می‌شود (طوسی، ۱۳۶۹، صص. ۲۲۲-۲۲۳؛ سعید اسماعیل، ۱۳۹۰، ص. ۱۴؛ رفیعی، ۱۳۹۲، صص. ۱۷۲-۱۷۳؛ بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۰).

### ۵. محتوای تربیت اخلاقی در اوان کودکی

فهم تربیت اخلاقی در اوان کودکی بر اساس نظر اندیشمندان مشائی پس از تعیین اهداف و عوامل تربیتی نیازمند بررسی محتوا است. محتوا یکی از عمده‌ترین عناصری است که هدف‌های تربیت اخلاقی از طریق آن محقق می‌شود. در تهیه محتوا باید اصولی همچون علاقه، سودمندی، اعتبار، اهمیت و قابلیت یادگیری مورد توجه باشد (قاسم‌پور مقدم، ۱۳۹۳).

خواجه نصیر معتقد است در اوان کودکی باید مراقب بود که اول از همه طعام را در نظر کودک حقیر کنند و به طعام لذیذتر حریص نکنند و حتی وی را به خوردن نان تهی عادت دهند؛ شام زیاد نخورد چراکه کاهل می‌گردد؛ در میان طعام آب نخورد و او را به مجلس شراب‌خوارگان نبرد. از شنیدن سخن‌های زشت او را بازدارند و به زور او را نخواستارند و او را از جامه نرم برحذر دارند. تواضع کردن را به وی بیاموزند، او را به نطقی که نیکو باشد تشویق کنند و اگر حرف یا فعلی ناپسند داشت، صریح او را تنبیه نکنند، بلکه اگر مداومت بر انجام آن داشت وی را توبیخ کنند (طوسی، ۱۳۶۰، صص. ۲۲۴-۲۲۸). لذا در این دوره می‌توان آداب مرتبط به خواب، پوشش، خوردن و معاشرت را به کودکان آموخت. در همین راستا ابن‌سینا معتقد است در تربیت اخلاقی کودکان باید تفاوت‌های فردی آن‌ها مورد توجه قرار گیرد. همچنین معتقدند در تهیه محتوای تربیت باید به آمادگی کودکان برای تأدیب شدن یا گریزان بودن از این امر توجه شود (اعرافی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۲۸۳؛ بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۵۲). از منظر او با پایان یافتن دوران شیرخوارگی باید به تأدیب و پرورش اخلاقی کودک همت گمارد و فرصت نداد کودک به خوی و صفت ناپسند آلوده گردد. باید او را از بازی با کودکان بی‌ادب دور داشت و چون به سن آموزش رسید،



سنن و وظایف دینی را به او آموزش داد و در تربیت او بیش از پیش کوشید و نیکان را در حضور او ستود و وی را برای هر کار نیک ستایش کرد (رفیعی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷). بوعلی در کتاب قانون مراقبت شدید از اخلاق کودک را ضروری می‌داند و معتقد است باید مراقب بود خشم، ترس، اندوه و شب‌بیداری کودک زیاد نشود؛ برای این کار باید دید علایق کودک چیست و از چه چیزهایی بی‌زاری می‌جوید (سعید اسماعیل، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۴). بر اساس مطالب فوق و بررسی‌های انجام‌شده، برخی از مهم‌ترین نکاتی که در تعیین محتوای تربیت اخلاقی از منظر اندیشمندان مشائی برای کودکان در این دوره باید مورد توجه قرار گیرد عبارت است از: ۱- هم‌سویی محتوا با نیازها، مراحل رشد، طبیعت و مراحل تربیتی کودک در این دوره؛ ۲- توجه به تفاوت‌های فردی کودکان؛ ۳- فراهم‌نمودن جاذبه برای ایجاد آمادگی در کودکان؛ ۴- توجه به نمونه‌های عملی؛ ۵- توجه به علایق و گریزهای کودکان. در همین راستا بر اساس مطالب فوق، برخی از مهم‌ترین فضایی که در محتوای این دوره باید مورد توجه باشد تا به تدریج ملکه‌ی مرتبط به آن در کودک محقق شود عبارت است از قناعت، صبر، تواضع، عفت کلام و عفت شکم و برخی از مهم‌ترین رذایلی که باید این محتوا کودکان را در این دوره از آن دور کند عبارت است از پرخوری، تنبلی، راحت‌طلبی، خشم، ترس و هر نوع خوی و صفت ناپسند.

### نتیجه‌گیری

هرچند اندیشمندان مشائی در مورد تربیت اخلاقی در اوآن کودکی به‌طور مجزا مطلبی بیان ننموده بودند، با بررسی نظرات آنان در مورد تربیت کودک مشخص شد که آن‌ها توجه و تأکید زیادی بر اهمیت تربیت در دوران کودکی دارند و بر این باورند که رعایت دستورات دین اسلام از کودکی باعث می‌شود تا پایه‌های رفتاری و اخلاقی کودکان شکل بگیرد و تقویت شود و برای آینده آماده شوند تا بتوانند در پرتو حکمت و فکر صحیح راه سعادت را سپری کنند. لذا تأکید آن‌ها بر تربیت در این دوره به این خاطر است که معتقدند قدرت سازگاری کودک با محیط و اطرافیان خود در بزرگسالی مؤثر از عادات رفتاری و اخلاقی او در کودکی است. آن‌ها این دوره را از نظر سنی شامل زیرمرحله اول (طفولیت)، دوم (کودکی) و دو سال اول مرحله سوم (نشوونما) از مرحله اول یعنی مرحله رشد می‌دانند. آن‌ها از واژه تأدیب، که به معنای آموزش رفتارهای اخلاقی و ایجاد توانایی رفتار اخلاقی است، برای تربیت اخلاقی کودک در آثار خود استفاده نموده‌اند. تعریفی که با



عطف به نظرات این اندیشمندان برای تربیت اخلاقی در این دوره پیشنهاد شد عبارت است از: «فرایند زمینه‌سازی و آموزش تدریجی به منظور فراهم آوردن زمینه‌ها و شرایط لازم برای حرکت کودک در مسیر سعادت با حاکمیت عقل از راه آموزش رفتارهای اخلاقی، ایجاد توانایی رفتار اخلاقی و شکوفاساختن همه استعدادهای اخلاقی متناسب با ویژگی‌های کودک در این دوره».

اندیشمندان مشائی معتقدند از همان اوان کودکی، حتی قبل از تولد در دوره جنینی، باید تربیت اخلاقی را آغاز کرد؛ ابتدا با زمینه‌سازی‌های دوران جنینی، سپس از پایان دوره شیرخوارگی (طفولیت) در کنار بازی و گردش لازم است با روش‌های کریمانه و محبت‌محور امور اخلاقی به کودکان آموخته شود.

هدف غایی تربیت اخلاقی از نظر این اندیشمندان در اوان کودک همان هدف غایی تربیت یعنی سعادت است. اطاعت از پدر، مادر و معلم، احترام به آن‌ها، تقدم آموزش اخلاق، عادت به درستی و سختی، اصلاح آداب، سخن‌گویی، حرکت و سکون، خوردن و نوشیدن و رعایت حقوق والدین از جمله هدف‌های واسطی تربیت اخلاقی مستخرج از نظر این اندیشمندان برای اوان کودکی است.

عوامل مؤثر در تربیت اخلاقی کودکان در این دوره را از منظر این اندیشمندان می‌توان در دو دسته تقسیم نمود. دسته اول عوامل انسانی است که شامل خانواده به خصوص والدین و به‌ویژه مادر، دوستان و هم‌بازی‌های طفل و انسان‌هایی که کودک با آنان هم‌نشینی و معاشرت دارد می‌شود. دسته دوم عوامل محیطی است که خود شامل دو نوع می‌شود: یک، محیط فیزیولوژی حاکم بر جسم کودک؛ دو، محیط فرهنگی-اجتماعی و تربیتی که کودک در آن رشد می‌کند.

برخی از مهم‌ترین فضایی که در محتوای این دوره مورد توجه اندیشمندان مشائی است عبارت از قناعت، صبر، تواضع، عفت کلام و عفت شکم است تا بدین وسیله به تدریج ملکه مرتبط به آن در کودک محقق شود و برخی از مهم‌ترین رذایلی که باید این محتوا کودکان را در این دوره از آن دور کند عبارت از پرخوری، تنبلی، راحت‌طلبی، خشم، ترس و هر نوع خوی و صفت ناپسند است.

مطالب این مقاله حاکی از آن است که در مکاتب اسلامی در راستای تحقق آموزه‌های دین اسلام توجه ویژه‌ای به تربیت اخلاقی از همان بدو تولد شده است، اما با عنایت به این مطلب که این اندیشمندان بحث جداگانه‌ای تحت این عنوان در آثار خود نداشته‌اند و این مطالب



از آثار آن‌ها برداشت شده است، ممکن است برخی مسائلی که آنان در تربیت اخلاقی کودکان مورد توجه قرار داده‌اند، در آثار آن‌ها مشهود نبوده باشد؛ لذا در حین قوت‌هایی که نظرات این اندیشمندان داشت، برخی نکته‌های ضعفی هم مشاهده شد؛ از جمله عدم توجه به عوامل فرانسائی در تربیت اخلاقی و عدم توجه به برخی فضیلت‌ها (همچون همدلی، شجاعت، احسان، مسئولیت‌پذیری و...) در این دوره است.

مکتب مشائی با وجود ماهیت فلسفی و عقل‌گرا بودن، زیرساخت‌های ارزشمندی برای تربیت اخلاقی کودکان در سنت اسلامی فراهم کرده است. برای تکمیل این دیدگاه و تدوین الگوی بومی-اسلامی تربیت اخلاقی کودک، پیشنهاد می‌شود: تحقیقات تطبیقی در آثار مشائیان با تمرکز بر جنبه‌های کاربردی تربیت اخلاقی گسترش یابد؛ دیدگاه ایشان با نظریات عرفای اخلاقی، محدثان و مترجمان معاصر تلفیق شود؛ آموزه‌های قرآن و روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در این حوزه به صورت نظام‌مند تحلیل گردد. این رویکرد تلفیقی می‌تواند راهگشای تدوین مدلی جامع، کاربردی و متناسب با بافت فرهنگی-دینی جامعه ایرانی باشد.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

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

### مشارکت نویسندگان

در نگارش مقاله حاضر، کسی با نویسنده مشارکتی نداشته است و او نویسنده مسئول است و ۱۰۰ درصد پژوهش و نگارش بر عهده او بوده است.

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

نویسنده برای ترجمه چکیده به زبان انگلیسی از هوش مصنوعی «GAPGPT» و برای برخی تحلیل‌ها از هوش مصنوعی «QWEN» استفاده کرده است. البته محتوای تولیدی بازبینی و ویرایش شد و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده بر عهده نویسنده 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 ورزیده است و این موضوع را تأیید می‌کند.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات؛ الإلهیات) (با مقدمه ابراهیم مدکور). قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). رساله السیاسة (ترجمه مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی). تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰). دانشنامه علائی: منطق و فلسفه اولی (تصحیح احمد خراسانی). تهران: کتابخانه فارابی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۰). قانون در طب (ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، مقابله و حواشی ابوالقاسم پاکدامن و محمدرضا غفاری، چاپ ششم). تهران: سروش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). النجاة. بی جا: مکتبه المصطفوی.
۶. اخوت، احمد رضا. (۱۳۹۲). دوره‌های رشد تفکر اجتماعی: از تکلم تا بلوغ (ج ۲). تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت.
۷. اخوت، احمد رضا. (۱۳۹۲). دوره‌های رشد تفکر اجتماعی: پیش از تولد تا آغاز تکلم (دوره ظهور ولایت و تأدیب) (ج ۱). تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت (علیهم السلام).
۸. اسکندری، محمد. (۱۳۸۳). مقایسه اندیشه‌های اخلاقی و تربیتی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی و چگونگی تحلیل مسائل جاری تعلیم و تربیت بر اساس یافته‌ها و کاربرد آن در آموزش و پرورش (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه تربیت معلم، تهران.
۹. اعرافی، علیرضا، بهشتی، محمد، فقیهی، علی نقی، و ابوجعفری، مهدی. (۱۳۸۸). درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی: اهداف تربیت از دیدگاه اسلام. تهران: سمت.
۱۰. آذربایجانی، مسعود، و شجاعی، محمد صادق. (۱۳۹۳). روان‌شناسی در نهج البلاغه. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. برک، لورا. (۱۳۸۸). روان‌شناسی رشد (ترجمه یحیی سیدمحمدی، دوره ۲ جلدی). تهران: ارسباران.
۱۲. بناری، علی همت. (۱۳۷۹). بررسی اولویت‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه. پژوهش‌های تربیت اسلامی، (۴)، ۵۳۹-۵۶۸.
۱۳. بهشتی، محمد، و همکاران. (۱۳۸۸). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن (ج ۲، چاپ چهارم). تهران و قم: انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. بهشتی، محمد، و همکاران. (۱۳۸۸). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن (ج ۱، چاپ سوم). تهران: انتشارات سمت.
۱۵. پیازه، ژان. (۱۳۷۹). قضاوت‌های اخلاقی کودکان (ترجمه محمد علی امیری). تهران: نشر نی.
۱۶. دیاجی، سید محمد علی. (۱۳۹۴). نسبت ابن سینا و فلسفه مشاء. تاریخ فلسفه، ۶ (۳).



۱۷. داودی، محمد. (۱۳۹۴). *فلسفه تعلیم و تربیت مشاء (ج. ۱ و ۲)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. رفیعی، بهروز. (۱۳۹۲). *مربیان بزرگ مسلمان*. قم و تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۱۹. سعید اسماعیل، علی، و رضا، محمد جواد. (۱۳۹۰). *مکتب‌ها و گرایش‌های تربیتی در تمدن اسلامی* (ترجمه، نقد و اضافات از بهروز رفیعی). تهران: سمت.
۲۰. شیخ‌رضایی، حسین. (۱۳۸۹). *رشد اخلاقی کودک و ادبیات داستانی به همراه بررسی آثار داستانی جمشید خانیان از منظر رشد اخلاقی. تفکر و کودک*، (۱).
۲۱. شاهی، محمد. (۱۳۹۲). *تبیین تربیت اخلاقی از منظر ابن سینا (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)*. دانشگاه اصفهان، اصفهان.
۲۲. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۱). *اخلاق محتشمی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
۲۴. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۹). *اخلاق ناصری (تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا مرادی)*. تهران: خوارزمی.
۲۵. عطاران، محمد. (۱۳۶۵). *نظریات علمای بزرگ مسلمان در باب تربیت کودک*. تربیت، ۲ (۱)، ۲۰-۲۳.
۲۶. فیست، جس، و فیست، گرگوری. (۱۳۸۴). *نظریه‌های شخصیت (ترجمه یحیی سیدمحمدی)*. تهران: انتشارات روان.
۲۷. قاسم‌پور مقدم، حسین. (۱۳۹۳). *محتوا، انتخاب و سازماندهی آن. دانشنامه ایرانی برنامه درسی*. قابل دسترس در: <http://www.daneshnamehicsa.ir>
۲۸. کاردان، علی محمد، اعرافی، علیرضا، پاک‌سرشت، محمدجعفر، حسینی، علی‌اکبر، و ایرانی، حسین. (۱۳۷۴). *درآمدی به تعلیم و تربیت اسلامی (۱): فلسفه تعلیم و تربیت (ج ۱، چاپ دوم)*. تهران: سمت.
۲۹. لیکونا، توماس. (۱۳۷۵). *چگونه فرزندان خوب تربیت کنیم (ترجمه مهدی قراچه‌داغی)*. تهران: نشر اوحدی.
۳۰. مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق (چاپ پنجم)*. قم: بیدار.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *کلیات علوم اسلامی*. تهران: صدرا.
۳۲. موحدی پارسا، فاطمه؛ جاویدی، طاهره؛ شعبانی، بختیار؛ بناری، علی‌همت. (۱۳۹۸). *تربیت اخلاقی کودکان در دوره سیادت از منظر اندیشمندان مسلمان. تربیت اسلامی*، ش. ۲۸، صص. ۲۸-۷.
۳۳. موحدی پارسا، فاطمه. (۱۳۹۵). *تربیت اخلاقی کودکان سرور (رساله دکتری)*. دانشگاه فردوسی، مشهد.
۳۴. نصر، سید حسین. (۱۳۷۴). *سه مکتب بزرگ فلسفه اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاهی.



۳۵. نجاتی، محمد. (۱۳۸۵). **تاریخ فلسفه در اسلام**. تهران: سمت.
۳۶. نقیب‌زاده، عبدالحسین. (۱۳۷۱). **نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش**. تهران: انتشارات طهوری.
۳۷. نوروزی، رضا علی؛ و عاطفت دوست، حسین. (۱۳۹۰). تربیت اخلاقی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی و کلبیرگ. **معرفت اخلاقی**، ۲ (۶)، ۵۳-۶۸.



## Resources

### *The Holy Qur'an.*

1. Aḥmadī, B. (2013a). *Dowreh-hā-ye roshd-e tafakkor-e ejtimāī: Qabl az tavalled tā āghāz-e takallem* (dowreh-ye zohūr-e velāyat wa tādīb) (Stages of social thinking development: Before birth to the beginning of speech – The period of the emergence of guardianship and discipline) (Vol. 1). Tehran: Qur'an va Ahl-e Bayt Publications. [In Persian]
2. Aḥmadī, B. (2013b). *Dowreh-hā-ye rushd-e tafakkor-e ejtimāī: Az takallom tā bolūgh* (Stages of social thinking development: From speech to maturity) (Vol. 2). Tehran: Qur'an va Ahl-e Bayt Publications. [In Persian]
3. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1981). *Akhlāq-e nāṣerī* (Naṣīrean ethics). Tehran: Khwārazmī. [In Persian]
4. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1982). *Akhlāq-e moḥtashamī* (Muḥtashamī ethics). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
5. Al-Ṭūsī, N. al-D. (1990). *Akhlāq-e nāṣerī* (Naṣīrean ethics) (M. Mīnawī & A. Murādī, Eds.). Tehran: Khwārazmī. [In Persian]
6. A'rāfi, 'A., Beheshtī, M., Faqīhī, 'A., & Abū Ja'farī, M. (2009). *Darāmadī bar ta'līm wa tarbiyat-e eslāmī: Ahdāf-e tarbiyat az dīdgāh-e eslām* (An introduction to Islamic education: Educational goals from the Islamic perspective). Tehran: SAMT. [In Persian]
7. Aṭṭārān, M. (1986). Nazariyāt-e 'ulamā-ye bozorg-e mosalmān dar bāb-e tarbiyat-e kūdak (Theories of great Muslim scholars on child education). *Tarbiyat*, 2(1), 20–23. [In Persian]
8. Āzarbāyjānī, M., & Shujā'ī, M. Ṣ. (2014). *Ravān-shenāsī dar Nahj al-balāghah* (Psychology in Nahj al-balāghah). Qom: Research Institute of Ḥawzah and University. [In Persian]
9. Bark, L. (2009). *Ravān-shenāsī-ye roshd* (Developmental psychology) (Y. Sayyid Muḥammadī, Trans., 2 vols.). Tehran: Arasbarān. (Original work published 2004). [In Persian]
10. Beheshtī, M. (2009a). *Ārā-ye dāneshmandān-e mosalmān dar ta'līm wa tarbiyat wa mabānī-ye ān* (Views of Muslim scholars on education and its foundations) (Vol. 1, 3rd ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
11. Beheshtī, M. (2009b). *Ārā-ye dāneshmandān-e mosalmān dar ta'līm wa tarbiyat wa mabānī-ye ān* (Vol. 2, 4th ed.). Tehran & Qom: SAMT & Research Institute of Ḥawzah and University. [In Persian]
12. Būnārī, 'A. (2000). Barrasī-ye Owlaviyyat-hā-ye tarbiyat-e akhlāqī az dīdgāh-e Imām 'Alī ('a) dar Nahj al-balāghah (Investigating the priorities of moral education from the perspective



- of Imam 'Alī (AS) in Nahj al-balāghah). *Pazhūhesh-hā-ye Tarbiyat-e Eslāmī*, 4, 539–568. [In Persian]
13. Dāvūdī, M. (2015). *Falsafeh-ye ta'lim wa tarbiyat-e mashshā'* (Peripatetic philosophy of education) (Vols. 1–2). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
  14. Dībāchī, S. M. 'A. (2015). Nesbat-e Ibn Sīnā wa falsafeh-ye mashshā' (The relationship between Avicenna and Peripatetic philosophy). *Tārīkh-e Falsafeh*, 6(3), 11-32. [In Persian]
  15. Eskandarī, M. (2004). *Muqāyeseh-ye andīshah-hā-ye akhlāqī wa tarbiyatī-ye Arastū wa Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī wa chegūnegī-ye tahlīl-e masā'el-e jāri-ye ta'lim wa tarbiyat bar asās-e yāfteh-hā wa kārbord-e ān dar āmuzesh wa parvareh* (Comparison of Aristotle's and Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's moral and educational thoughts and analysis of current educational issues based on findings and its application in education) (Master's thesis). Teacher Training University, Tehran, Iran. [In Persian]
  16. Fist, J., & Fist, G. (2005). *Naẓariyyeh-hā-ye shakhshiyat* (Theories of personality) (Y. Sayyid Muḥammadī, Trans.). Tehran: Ravān Publications. (Original work published 2002). [In Persian]
  17. Ghasempūr Moghaddam, Ḥ. (2014). *Muḥtavā, entekhāb wa sāmān-dahī-ye ān* (Content, selection and organization). Dāneshnāmeḥ-ye Īrānī-ye Barnāmāḥ-ye Darsī. Retrieved from <http://www.daneshnamehicsa.ir>. [In Persian]
  18. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1981). *Dāneshnāmeḥ-ye 'alā'ī: Manṭeq wa falsafeh-ye ūlā'* ('Alā'ī encyclopedia: Logic and first philosophy) (A. Khorāsānī, Ed.). Tehran: Farābī Library. [In Persian]
  19. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1984). *Al-Shifā'* (The healing) (I. Madkūr, Introd.). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
  20. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (1991). *Qānūn dar ṭibb* (The canon of medicine) (A. Sharafkandī, Trans.; A. Pākdāmān & M. Ghaffārī, Collators & Annotators, 6th ed.). Tehran: Surūsh. (Original work published 1370 AH). [In Persian]
  21. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (2001). *Resālah-ye siyāsāt* (Treatise on politics) (Trans. by Islamic Consultative Assembly Research Center). Tehran: Islamic Consultative Assembly Research Center. (Original work published 1379 AH). [In Persian]
  22. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn 'A. (n.d.). *Al-Najāt* (Deliverance). al-Muṣṭafawī Library. [In Arabic]
  23. Kārdān, 'A. M., A'rāfī, 'A., Pakseresht, M. J., Ḥusaynī, 'A. A., & Īrānī, Ḥ. (1995). *Darāmādī*



- ba ta'lim wa tarbiyat-e eslami (1): Falsafeh-ye ta'lim wa tarbiyat*** (An introduction to Islamic education (1): Philosophy of education) (Vol. 1, 2nd ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
24. Lickona, T. (1996). ***Cheghūneh farzandān-e khūb tarbiyat konim*** (How to raise good children) (M. Qarāchahdāghī, Trans.). Tehran: Owḥadī. (Original work published 1983). [In Persian]
25. Miskawayh, A. ibn M. (1992). ***Tahdhīb al-akhlāq wa taṭhīr al-a'rāq*** (Cultivation of morals and purification of lineages) (5th ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
26. Muṭahharī, M. (2009). ***Kulliyāt-e 'ulūm-e eslāmī*** (The essentials of Islamic sciences). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
27. Muvahḥedī-Parsā, F. (2016). *Tarbiyat-e akhlāqī-ye kūdakān-e sarvar* (Moral education of noble children) (Doctoral dissertation). Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [In Persian]
28. Muvahḥedī-Parsā, F., Jāvīdī, T., Shabānī, B., & Bunārī, 'A. (2019). *Tarbiyat-e akhlāqī-ye kūdakān dar dowreh-ye siyādat az manzar-e andīshmandān-e mosalmān* (Moral education of children in the period of mastery from the perspective of Muslim thinkers). ***Tarbiyat-e Eslāmī***, 28, 7–28. [In Persian]
29. Naqībzādeh, 'A. (1992). ***Nigāhī beh falsafeh-ye āmuzesh wa parvareh*** (A look at the philosophy of education). Tehran: Ṭahūrī. [In Persian]
30. Nasr, S. H. (1995). ***Seh maktab-e bozorg-e falsafeh-ye eslāmī*** (Three major schools of Islamic philosophy). Tehran: University Publications. [In Persian]
31. Neajāti, M. (2006). ***Tārīkh-e falsafeh dar eslām*** (History of philosophy in Islam). Tehran: SAMT. [In Persian]
32. Nowrūzī, R., & 'Aṭafatdūst, Ḥ. (2011). *Tarbiyat-e akhlāqī; barrasī-ye taṭbīqī-ye dīdgāh-e Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī wa Kohlberg* (Moral education: A comparative study of the views of Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Kohlberg). ***Ma'refat-e Akhlāqī***, 2(6), 53–68. [In Persian]
33. Piaget, J. (2000). ***Qazāvat-hā-ye akhlāqī-ye kūdakān*** (The moral judgment of the child) (M. A. Amīrī, Trans.). Tehran: Ney. (Original work published 1932). [In Persian]
34. Rafī'ī, B. (2013). ***Morabbiyān-e bozorg-e mosalmān*** (Great Muslim educators). Qom & Tehran: Research Institute of Ḥawzah and University & SAMT. [In Persian]
35. Sa'īd-Isma'īl, 'A., & Reḡdā, M. J. (2011). ***Maktab-hā wa gerāyesh-hā-ye tarbiyatī dar tamaddon-e eslāmī*** (Educational schools and tendencies in Islamic civilization) (B. Rafī'ī, Trans., Critical ed. & additions). Tehran: SAMT. (Original work published 2005). [In Persian]



36. Shāhī, M. (2013). *Tabyān-e tarbiyat-e akhlāqī az manẓar-e Ibn Sīnā* (Explaining moral education from Avicenna's perspective) (Master's thesis). University of Isfahan, Isfahan, Iran. [In Persian]
37. Shaykhrizā'ī, Ḥ. (2010). Roshd-e akhlāqī-ye kūdak wa adabiyyāt-e dāstānī hamrāh bā barrasī-ye āthār-e dāstānī-ye Jamshīd Khāniyān az manẓar-e roshd-e akhlāqī (Child's moral development and fiction literature along with an analysis of Jamshīd Khāniyān's fictional works from the perspective of moral development). *Tafakkor wa Kūdak*, 1(1), 37-67. [In Persian]



# The Evolution of the Concept of God's Power and the Proofs for It in Imāmī Theology from the Beginning to the Baghdad School

Hamid 'Aṭā'ī Nazārī<sup>1</sup> 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Comparative Theology, Research Institute of Theology and Family, Institute for Humanities and Cultural Studies (ISCA), Isfahan, Iran. Email: [h.ataee@isca.ac.ir](mailto:h.ataee@isca.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:**  
God's power, Imāmī theology, transmitted theology, Baghdad School, al-Kulaynī, al-Ṣadūq, al-Mufīd, al-Sharīf al-Murtaḍā.



## Abstract

**U**nlike divine attributes such as knowledge (*'ilm*) and will (*Irādah*), whose various aspects have been the subject of numerous philosophical and theological investigations, the attribute of God's power (*Qudrah*) and its different dimensions have received comparatively less scholarly attention. The present research, through a thorough examination of the works of prominent early Imāmī theologians, investigates their views and arguments concerning divine power. This study reveals a significant difference between the interpretation and arguments of traditionist-theologians (*Muḥaddith-Mutakallimūn*) following the transmitted-theological school (*Kalām Naqlī*) and those of the rationalist theologians of the Baghdad School regarding divine power. Al-Kulaynī and al-Ṣadūq maintained that a negative (*Salbī*) interpretation of divine power should be presented, negating its opposite from the divine essence; thus, God's being powerful means that He is not incapable or impotent. In contrast, the theologians of the Baghdad School adopted a positive (*Ijābī*) interpretation of divine power, asserting that God's being powerful means that the performance of acts and deeds is possible for Him. In their view, the only way to prove God's power is by reference to His actions. Accordingly, they advanced an argument for God's power based on analogy from the visible to the unseen (*Qiyās al-Ghā'ib bi al-Shāhid*). Conducting a historical-descriptive investigation of the ḥadīth and theological works surviving from the fourth and fifth centuries AH, the present study provides a historical account of the different approaches of Imāmī theologians in explaining and proving divine power, thereby offering a clearer picture of the evolution of discussions concerning divine power in the early periods of Imāmī theology.

**Cite this article:** Aṭā'ī Nazārī, H. (2025). The Evolution of the Concept of God's Power and the Proofs for It in Imāmī Theology from the Beginning to the Baghdad School. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 351-378. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7735.1671>





## Extended Abstract

### Introduction

Belief in God's power, and in its absolute and unlimited nature, as one of His essential and eternal attributes, is a fundamental tenet unanimously upheld by all Imāmī theologians. While the ordinary meaning of the term "powerful" (Qādir) is clear and needs no interpretation, there is disagreement among theologians of different schools concerning its technical meaning in the discipline of theology (Kalām), and they have offered various interpretations. Apart from the different definitions that theologians have given of God's power, their arguments for establishing this attribute in Him are also varied and numerous. The strength and validity of these arguments are not uniform; some are more widely known and circulated, while others have had less prevalence in the works of theologians.

Unlike attributes such as divine knowledge ('ilm) and will (Irādah), whose various aspects have been the subject of extensive philosophical and theological research, the attribute of God's power and its different dimensions have received comparatively less scholarly attention. The various definitions of God's power given by Imāmī theologians, as well as their multiple arguments for establishing this attribute in Him, have not yet been accurately and comprehensively studied. The present research, through an investigation of the works of prominent early Imāmī theologians, examines their views on the meaning of divine power and describes and compares their arguments for establishing this attribute in God. The scope of this research includes the works of traditionist-theologians who followed the transmitted theological school (Kalām Naqlī) and the theologians of the two rationalist schools known as the early and late Baghdad School.

### Method

This research adopts a historical-descriptive approach to investigate the concept of divine power in early Imāmī theology. The primary sources consist of ḥadīth collections and theological works composed during the fourth and fifth centuries AH, including the extant writings of traditionist-theologians (e.g., al-Kulaynī and al-Ṣadūq) and rationalist theologians of the Baghdad School (e.g., al-Mufīd and al-Sharīf al-Murtaḍā). Data were collected through a systematic examination of these texts, focusing on passages where the terms "power" (Qudrah), "powerful" (Qādir), and related concepts are defined or discussed. The analysis proceeded in two stages: first, identifying and categorizing the various definitions and arguments for divine power; second, comparing these positions across the two theological schools (transmitted vs. rationalist) and tracing their evolution over time. The findings are presented in a descriptive-comparative narrative that highlights both continuities and shifts in Imāmī theological discourse on divine power.

### Findings

In the fourth century AH, in the transmitted theological school (Kalām Naqlī) of Imāmī



theology, traditionist-theologians, relying on certain traditions (Riwāyāt) of the Imams and taking into account the rational explanations presented therein, understood God's being powerful to mean only "His not being incapable of performing actions" and did not add any further condition to the definition of divine power.

In the surviving heritage of the theologians of the early rationalist school of Imāmī theology, known as the Early Baghdad School, very few scattered remarks have been made about divine power. Al-Shaykh al-Mufīd held that God's being powerful means that the performance of an act by Him is possible.

The topic of divine power, like other theological issues, was examined more extensively in the works of the theologians of the later Imāmī Baghdad School. In their definition of divine power and the argument they advanced for it, certain changes occurred compared with what had been proposed in earlier theological schools. The first change concerns their definition of "powerful" (Qādir), in which their adherence to the theory of "states" (Aḥwāl) is clearly reflected. Nevertheless, some other theologians of the same school did not employ terms such as "state" (Ḥāl) or "attribute" (Ṣifah) in defining Qādir; instead, they defined it as "one for whom the creation and performance of an act is possible."

In the view of these theologians, the only way to prove that God is powerful is by reference to His actions. Once it has been established that acts such as the creation of the world have issued from God, the possibility of an act issuing from Him—namely, His "power" (Qudrah)—is also proved a priori. In effect, the theologians of the later Baghdad School presented a simple argument of the "analogy from the visible to the unseen" (Qiyās al-Ghā'ib bi al-Shāhid) type to prove God's power: that is, they establish the existence of this attribute in God by the same method by which they prove the attribute of power for beings such as humans. Thus, during the life of the later Baghdad School in the fifth and sixth centuries AH, the main argument for proving that God is powerful—in the sense of the possibility of acts issuing from Him—was as follows:

1. A being that is powerful has the possibility of an act issuing from it, whereas from a being that is not powerful, the issuance of an act is impossible.
2. God is the creator and originator of the world; therefore, acts have issued from Him—that is, the issuance of an act from Him is possible.

Therefore, God is powerful.

Furthermore, from the perspective of the theologians of the later Baghdad School, the term "powerful" (Qādir) is synonymous with "free" (Mukhtār) and stands in opposition to a compelled or constrained agent. Although this point was not emphasized by these theologians in their discussion of divine power, they acknowledged and affirmed it. This point had also been accepted by the theologians of the early Baghdad School and was reflected more explicitly in later schools in the definitions of divine power and powerfulness given by Imāmī theologians.



## Conclusion

The present inquiry was organized to answer the question: In the period of early Imāmī theology, how did Imāmī scholars interpret and explain “divine power,” what arguments did they adduce to prove God’s power, and what differences existed in their approaches and stances on this issue? By examining the transmission and theological sources surviving from the fourth and fifth centuries AH and comparing the views of traditionist-theologians with those of rationalist theologians, the following results emerged.

First, in the aforementioned period, two different and opposing interpretations of the attribute of God’s power are found in the works of Imāmī theologians. In the fourth century, traditionist-theologians following the transmitted theological school, based on certain traditions of the Imams, advanced a negative meaning of divine power, understanding it as the “negation of impotence and incapability” from the divine essence. However, in the fifth century, the theologians of the two rationalist schools known as the Early and Later Baghdad School offered a positive interpretation of divine power, meaning that for God the performance of acts and deeds is possible.

Second, in proving God’s power, whereas most traditionist-theologians of the fourth century relied on Qur’ānic verses and traditions to establish the attribute of power for God, the theologians of the Baghdad School, in line with Basran Mu‘tazilī theologians, advanced a simple argument of the “analogy from the visible to the unseen” type, proving the existence of this attribute in God by the same method by which they prove the attribute of power for beings such as humans.

### *Data Availability Statement*

No new data were generated; this study is based on published sources cited in the references.

### *Ethical Considerations*

The author declares that all ethical principles of research, including accuracy in citation and avoidance of plagiarism, have been observed.

### *Funding*

This research received no specific financial support from any funding agency.

### *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 were used in the preparation or writing of this article. The author takes full responsibility for all content.



## تحول مفهوم قدرت خدا و دلایل اثبات آن در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد

✉ حمید عطائی نظری<sup>۱</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه الهیات تطبیقی، پژوهشکده الهیات و خانواده، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اصفهان، ایران. رایانامه: [h.ataee@isca.ac.ir](mailto:h.ataee@isca.ac.ir)

### چکیده

برخلاف اوصافی چون علم و اراده الهی که زوایای گوناگون آن‌ها موضوع بسیاری از تحقیقات فلسفی و کلامی بوده است، صفت قدرت خدا و جنبه‌های مختلف آن کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. پژوهش حاضر با تتبع در آثار متکلمان برجسته متقدم امامیه، دیدگاه‌ها و استدلال‌های آنان را در باب قدرت الهی بررسی می‌کند. این تحقیق بیانگر آن است که تفسیر و استدلال‌های محدث-متکلمان پیرو مکتب کلام نقلی درباره قدرت خدا با آنچه متکلمان عقل‌گرای مکتب بغداد در این خصوص بیان کرده‌اند، تفاوت چشم‌گیری دارد. شیخ کلینی و شیخ صدوق ابراز داشته‌اند که باید از قدرت الهی معنا و تفسیری سلبی ارائه کرد و ضد آن را از ذات خدا نفی نمود. بنابراین قادر بودن خداوند، به معنای «عاجز و ناتوان نبودن» اوست. در مقابل، متکلمان مکتب بغداد تفسیری ایجابی از قدرت خدا را برگزیده و تصریح کرده‌اند که قادر بودن خدا به این معناست که صدور افعال و انجام کارها برای او ممکن است. از نظر این متکلمان، یگانه راه اثبات قدرت خدا استناد به افعال اوست. بر این اساس، آنان برای اثبات قادریت خدا استدلالی از نوع قیاس غائب به شاهد ارائه کرده‌اند. جستار پیش‌رو با انجام مطالعه‌ای تاریخی-توصیفی در آثار حدیثی و کلامی بازمانده از قرون چهارم و پنجم هجری، گزارشی تاریخی از رویکردهای متفاوت متکلمان امامی در چگونگی تبیین و اثبات قدرت الهی فراهم می‌آورد و بدین سان تصویری روشن‌تر از روند تحول مباحث مربوط به قدرت الهی در ادوار متقدم کلام امامی ارائه می‌کند.

### 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

قدرت خدا، کلام امامیه، کلام نقلی، مکتب بغداد، شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی.

**استناد:** عطائی نظری، حمید. (۱۴۰۴). تحول مفهوم قدرت خدا و دلایل اثبات آن در کلام امامیه از آغاز تا مکتب بغداد. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۰(۲۷)، ۳۵۱-۳۷۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7735.1671>





## مقدمه

باور به توانا و قادر بودن خداوند، و قدرت مطلق و نامحدود او، به عنوان یکی از اوصاف ذاتی و ازلی وی، اعتقادی است اساسی و مورد اتفاق نظر همه متکلمان امامی. در حالی که معنای متعارف و متداول واژه «قادر» یعنی «توانا» مفهومی است روشن و بی نیاز از تفسیر و تبیین، در تعیین معنای اصطلاحی آن در دانش کلام، میان متکلمان مکاتب مختلف اختلاف نظر وجود دارد و این متکلمان، معانی و تفاسیر متفاوتی را از این واژه اراده و ارائه کرده‌اند. اگرچه تمام این معانی و تعاریف از قادر بودن خداوند، در این معنا اشتراک دارند که خدا بر ایجاد اشیاء و انجام کارها توانا است و او منشأ وجود و اثر است و افعالی از وی صادر می‌شود، لحاظ برخی ویژگی‌های افزون‌تر و قیود دیگر مثل «اختیار» و «اراده» در بعضی از تعاریف، موجب گوناگونی و ناهمگونی آن‌ها شده است و تفسیرهای نسبتاً مختلفی از وصف «قدرت» در خداوند را پدید آورده است. اینکه این تفاسیر و تعریف‌های در ظاهر متفاوت، تا چه اندازه از یکدیگر فاصله و اختلاف دارد و موجب شکل‌گیری برداشت‌ها و باورداشت‌های واقعاً متفاوتی از قدریت خداوند می‌شود، مسئله‌ای است درخور تأمل که باید پس از بررسی این تعاریف بدان پاسخ داد. گذشته از تعاریف متفاوتی که متکلمان از قدریت خدا بیان کرده‌اند، استدلال‌های آنان برای اثبات این وصف در خدا نیز مختلف و متعدد است. قوت و اعتبار این استدلال‌ها یکسان و همسان نیست و برخی از آن‌ها شهرت و تداول بیشتر، و بعضی دیگر رواج کمتری در آثار متکلمان داشته است و به هر حال، یکایک آن‌ها درخور تبیین و بررسی و ارزیابی جدی است.

اما نکته‌ای که در خصوص پیشینه تحقیقات درباره معناشناسی صفت قدرت در خداوند و دلایل اثبات آن قابل توجه می‌نماید، فقدان یا کمبود پژوهش‌ها در این زمینه است. برخلاف اوصافی چون علم و اراده الهی که ابعاد و زوایای گوناگون آن‌ها موضوع بسیاری از مقالات و کتاب‌ها در حوزه تحقیقات فلسفی و کلامی بوده است، صفت قدرت خدا و جنبه‌های مختلف قابل بررسی آن کمتر مورد توجه و پژوهش محققان قرار گرفته است و در نتیجه، اینک با نوعی ضعف مطالعاتی در این حوزه روبه‌رو هستیم. برای نمونه، تعاریف مختلف متکلمان امامی از قدرت خدا و استدلال‌های گوناگون آن‌ها برای اثبات این صفت در او تاکنون به طور دقیق و فراگیر بررسی و مقایسه نشده است و اکنون هیچ گزارش شایان اعتنایی در این موضوع



انتشار نیافته جز برخی مطالب کلی و استدلال‌های مشهور که اغلب در متون و نگاه‌شده‌های مختلف تکرار شده است.

نیک معلوم است که بدون آگاهی از سیر تحولات تاریخی آراء متکلمان در باب موضوعات اعتقادی نمی‌توان تحلیل دقیقی از این موضوعات ارائه نمود و رأی درست را در خصوص آن‌ها بازنمود. از این رو شناخت دیدگاه‌های مختلف متکلمان در باب موضوعات اعتقادی از جمله «قدرت الهی» و مقایسه این نظرگاه‌ها و تبیین خط سیر تحولات صورت گرفته در ادوار مختلف در قلمرو هریک از این موضوعات کاری است بایسته که به دست یافتن به فهمی صحیح از آن‌ها یاری می‌رساند. بر این اساس، تبیین و مقایسه دیدگاه‌های متکلمان امامی مکاتب گوناگون درباره معنانشناسی صفت قدرت در خداوند و استدلال‌های مختلف آنان برای اثبات این وصف در او یکی از موضوعات مهمی است که باید مورد بررسی قرار گیرد. از آنجاکه تاکنون درباره مسائل یادشده تحقیق درخور صورت نگرفته است، نوشتار حاضر عهده‌دار بخشی از پژوهش لازم در این حوزه است و درصدد پاسخ گفتن به این پرسش است که در دوران کلام متقدم امامیه در قرون چهارم و پنجم هجری، متکلمان امامی «قدرت الهی» را چگونه تفسیر و تبیین می‌کرده‌اند و برای اثبات قدرت خدا چه دلایلی اقامه نموده‌اند و رویکردها و ایستارهای آنان در این موضوع چه تفاوت‌هایی داشته است.

در قرون چهارم و پنجم هجری به‌طور کلی دو گرایش متفاوت و متقابل در پرداخت به مسائل کلامی میان عالمان امامی وجود داشته است. در یک سو محدث-متکلمانی همچون شیخ کلینی و شیخ صدوق می‌کوشیدند با تدوین و تبویب روایات اعتقادی، باورها و معتقدات امامیه را بر بنیاد آیات و احادیث ائمه (ع) تبیین و تشریح کنند. این جریان فکری در تاریخ کلام امامیه به‌عنوان «مکتب کلام نقلی» شناخته شده است. در سوی دیگر، متکلمان عقل‌گرایی همچون نوبختیان و شیخ مفید و شاگردانش از جمله شریف مرتضی، به تبیین و اثبات موضوعات و مدعیات اعتقادی با استناد به دلایل عقلی می‌پرداختند. از آنجاکه عموم این متکلمان در شهر بغداد فعال بودند، این مکتب به‌نام «مکتب بغداد» شهرت یافته است. در این مکتب نیز دو گرایش متفاوت قابل تشخیص است. نخست، گرایش کلامی شیخ مفید و برخی از شاگردانش مثل کراچکی که در برخی از مسائل دیدگاه‌هایی نزدیک به معتزله بغداد داشتند و دیگر، جریان فکری شریف مرتضی و شاگردانش همچون شیخ طوسی که در پرداخت به پاره‌ای از



مسائل کلامی، به جانب روش و آراء متکلمان معتزلی بصری گراییده بودند. از این دو منهج و مکتب متمایز در کلام امامیه، به ترتیب، زیر عنوان «مکتب بغداد متقدم» و «مکتب بغداد متأخر» نام برده شده است (عطائی نظری، ۱۳۹۷).

بنابراین گستره جستار پیش‌رو شامل تحقیق در آثار محدث-متکلمان پیرو مکتب کلام نقلی و متکلمان دو مکتب عقل‌گرای موسوم به مکتب بغداد متقدم و متأخر می‌شود. بدیهی است که جهت تکمیل سیر این بحث باید در پژوهش‌های بعدی، ایستارهای سایر متکلمان امامی ادوار میانی و متأخر در خصوص موضوعات پیش‌گفته بررسی و تبیین شود.

### ۱. تعریف و اثبات صفت قدرت الهی در مکتب کلام نقلی

نخستین آگاهی‌هایی که درباره معنا و اثبات وصف «قادر» برای خدا در میراث علمی امامیه دستیاب است، گذشته از آیاتی که در قرآن کریم در این خصوص وارد شده است، اخبار و روایاتی است که از پیشوایان شیعه (ع) نقل گردیده و در ضمن مباحث پیش‌رو به مهم‌ترین آن‌ها اشارت می‌رود. در گزارش‌های اندک و پراکنده‌ای که در منابع مختلف از آراء متکلمان برجسته امامی قرون دوم و سوم، از جمله متکلمان خاندان نوبختی، بازمانده است، مطلب چندان درخور توجهی در باب تفسیر وصف قدرت در خداوند و دلایل اثبات آن وجود ندارد. قدیم‌ترین منابع موجودی که می‌توان دیدگاه‌های محدث-متکلمان امامی متقدم را در آن‌ها بازجست، کتاب کافی ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی (د. ۳۲۹ق) و نیز آثار ابوجعفر محمد بن علی معروف به شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق) است. در ادامه، آگاهی‌های مستفاد از آثار عالمان نام‌برده در باب وصف قدرت خدا تقریر می‌شود.

#### ۱-۱. دیدگاه شیخ کلینی

احتمالاً کهن‌ترین اثر در دسترسی که در آن نکاتی درباره موضوع مورد بحث بیان شده است و نمودار نخستین آموزه‌ها و دیدگاه‌های مطرح در منابع و تعالیم شیعی در خصوص وصف قدرت الهی است، کتاب کافی کلینی باشد. در این کتاب ارجمنند، اگرچه بابی مستقل به ذکر احادیث مربوط به قدرت خدا و گستره آن اختصاص نیافته است، روایاتی در این زمینه به‌طور پراکنده در ضمن ابواب دیگر، به‌ویژه «باب صفات الذات»، نقل شده است. در یکی از این روایات به نقل از امام صادق (ع) بر ذاتی و ازلی بودن وصف قدرت برای خداوند و عینیت این صفت با ذات



باری تعالی تصریح شده است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - رَبَّنَا، وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ، وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ» (کلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، ص. ۲۶۱؛ صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۹؛ نیز نک: طوسی، ۱۴۳۵، ص. ۱۶۸). از توضیحات مختصری که کلینی در موضعی از این کتاب در تبیین فرق میان صفات ذاتی و صفات فعلی خداوند ارائه کرده است، نکاتی درباره وصف قدرت الهی نیز قابل فهم است. وی بیان نموده که قدرت خداوند یکی از صفات ذاتی ازلّی اوست که اصلاً قابل سلب از ذات الهی نیست و همواره بدان متّصف است. همچنین، از آنجاکه کلینی معتقد است در تعریف و تبیین صفات ذاتی خداوند باید از آن‌ها معنا و تفسیری سلبی در نظر گرفت و ضدّ آن صفات را از ذات خدا نفی نمود، او در تفسیر صفت قدرت نیز معنایی سلبی از آن ارائه کرده است و آن را به معنای «سلب عجز و ناتوانی» از ذات الهی دانسته است: «وَصِفَاتُ الدَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدَّهَا؛ يُقَالُ: حَيٌّ وَعَالِمٌ وَسَمِيعٌ وَبَصِيرٌ وَعَزِيزٌ وَحَكِيمٌ غَنِيٌّ مَلِكٌ حَلِيمٌ عَدْلٌ كَرِيمٌ؛ فَالْعِلْمُ ضِدُّهُ الْجَهْلُ، وَالْقُدْرَةُ ضِدُّهَا الْعَجْزُ» (کلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، صص. ۲۷۲-۲۷۳). بر این اساس، از نظر کلینی، قادر بودن خداوند، به معنای «عاجز و ناتوان نبودن» اوست. این تفسیر، موافق است با همان تفسیری که راغب اصفهانی (زنده در: ۴۰۹ق) از اصطلاح «قدرت» به عنوان وصفی برای خداوند ارائه نموده و آن را به معنای «نفی عجز» از خدا دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ص. ۶۵۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۸، صص. ۸۷-۸۸).

تفسیر سلبی از صفات خداوند از جمله قدرت، مطلبی است که در برخی از احادیث منقول در کتاب کافی نیز بدان اشاره شده است و احتمالاً کلینی و بعضی دیگر از محدّثان امامی که در تبیین معانی صفات خداوند به تفسیر سلبی از آن‌ها گرایش پیدا کرده‌اند، از همین احادیث تأثیر پذیرفته باشند. در روایتی از امام جواد (ع) «قدیر بودن» خداوند به معنای «نفی عجز» از او تفسیر شده است:

” فَقَوْلُكَ: «إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ» حَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، فَتَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ، وَجَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا تَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ، وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ. (کلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، ص. ۲۸۶، ح. ۳۱۸)

## ۱-۲. دیدگاه شیخ صدوق

پس از کلینی، دیگر محدّث - متکلم نامور امامی یعنی شیخ صدوق نیز همان دیدگاه تفسیر سلبی



را در معناشناسی صفات ذاتی خدا از جمله قادر بودن او برگزیده است و بر آن تأکید نموده. او همچون کلینی بر این باور است که هر صفت ذاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود، دارای معنایی سلبی است، یعنی مراد از آن صفت، نفی ضد آن از خداوند است:

” کَلَّ مَا وَصَفْنَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِهِ مِنْ صِفَاتِ ذَاتِهِ، فَإِنَّمَا نَرِيدُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا نَفْيَ ضِدِّهَا عَنْهُ عَزَّ وَجَلَّ (صدوق، ۱۳۸۹، ص. ۵۵).

بر این مبنا، به نظر شیخ صدوق «قدرت» که یکی از اوصاف ذاتی و قدیم خداوند است (صدوق، ۱۳۸۹، ص. ۵۵؛ صدوق، بی‌تا، ص. ۱۴۸)، به مفهوم «نفی عجز و ناتوانی» است و «قادر بودن» خداوند به معنای «عاجز و ناتوان نبودن او»:

” إِذَا وَصَفْنَا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِصِفَاتِ الذَّاتِ فَإِنَّمَا نَفْيُ عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدِّهَا فَمَتَى قَلْنَا: إِنَّهُ حَيٌّ نَفِينَا عَنْهُ ضِدُّ الْحَيَاةِ وَهُوَ الْمَوْتُ، ... وَمَتَى قَلْنَا: قَادِرٌ نَفِينَا عَنْهُ الْعِجْزَ وَلَوْ لَمْ نَفْعَلْ ذَلِكَ أَثْبَتْنَا مَعَهُ أَشْيَاءَ لَمْ تَزَلْ مَعَهُ. (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۴۸)

وی پس از نقل حدیثی از امام رضا (ع) که در آن حضرت اشارت فرموده‌اند که قدرت خدا چیزی جز ذات او و غیر ذات او نیست و خداوند بی‌نیاز از غیر است و ضعیف و عاجز و محتاج نیست (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۰؛ صدوق، ۱۴۴۲، ج. ۱، ص. ۱۸۶)، ابراز می‌دارد که وقتی می‌گوییم: «خدا همیشه قادر است» مراد ما از این سخن فقط نفی عجز و ناتوانی از اوست و به هیچ روی با اثبات وصف قدرت برای خدا درصدد اثبات امر دیگری همراه با ذات او نیستیم؛ زیرا خداوند واحد است و هیچ چیزی همراه او نیست و کثرتی در ذات او راه ندارد:

” إِذَا قَلْنَا: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ قَادِرًا فَإِنَّمَا نَرِيدُ بِذَلِكَ نَفْيَ الْعِجْزِ عَنْهُ، وَلَا نَرِيدُ إِثْبَاتَ شَيْءٍ مَعَهُ لِأَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ. (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۱)

چنان‌که ملاحظه شد، در عبارات پیش‌گفته شیخ صدوق علت گرایش او به تفسیر سلبی از اوصاف ذاتی خداوند از جمله صفت قدرت نیز بیان شده است: «ولو لم نفعَل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه». از نظر او - و احتمالاً سایر محدثانی چون کلینی که در این زمینه دیدگاهی هم‌سو با صدوق دارند - تفسیر ایجابی از صفات ذاتی الهی مستلزم باور به امور و



حقایق وجودی قدیم دیگری (مثل علم و قدرت و حیات) متمایز از وجود خدا و همراه با ذات اوست که این امر به معنای پذیرش موجودات قدیم متعدد و متکثر است و در حقیقت، باوری است شرک‌آمیز. در واقع، به نظر می‌رسد شیخ صدوق برای احتراز و اجتناب از اعتقاد به موجودات قدیم متعدد، به تفسیر سلبی از صفات ذاتی خدا گراییده است؛ چون وجود صفت در موصوف (یعنی ذات الهی) را به دلیل تمایز و تغایر هر صفتی با موصوف، با وحدانیت ذات خداوند ناسازگار می‌انگاشته است. با این حال، دلایل نقلی و عقلی دیگری نیز برای گرایش محدثانی چون شیخ صدوق به تفسیر سلبی از صفات ذاتی خدا قابل فرض است، از جمله، تعبّد به نصوص روایات مشیر و مشعر به چنین تفسیری و نیز دلایلی عقلی مثل اینکه تفسیر ایجابی از این صفات را ملازم با پذیرش ترکیب در ذات خداوند قلمداد کرده باشند که با توحید و بساطت ذاتی خداوند ناسازگار است. ناگفته نماند که تفسیر سلبی از صفات ذاتی خداوند رویکردی است که نقدهای درخور توجهی بر آن وارد شده است و از جانب عموم متکلمان نفی شده است (علیزمانی، ۱۳۸۷، صص. ۸۹-۲۰۶).

برخلاف گلینی، شیخ صدوق استدلالی عقلی برای اثبات قادر بودن خداوند نیز ارائه نموده است که شاید بتوان آن را نخستین استدلال عقلی شناخته شده در تاریخ کلام امامیه برای اثبات وصف قادریت خداوند قلمداد نمود. او پس از نقل احادیثی که به نوعی بر قادر و توانا بودن خداوند دلالت دارد، استدلال زیر را برای اثبات این مقصود نقل کرده است که آشکارا دلیلی است مبتنی بر استقراء و قیاس غائب به شاهد:

الف) عالم، فعل و مصنوع و مخلوق خداوند است.

ب) هر چیزی که مصنوع و ساخته شده باشد، فعل فاعلی قادر است، و فاعل غیر قادر ممکن نیست فاعل و سازنده چیزی باشد، همان‌طور که فرد عاجز نمی‌تواند کاری انجام دهد.

بنابراین، خداوند قادر است (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۳۴).

۱. چنان‌که در روایاتی از ائمه (ع) بر این تمایز و تغایر تصریح شده است: «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةُ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.» (موسوی شریف رضی، ۱۴۳۱، ص. ۲۶). نظیر همین عبارات به امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) نیز منسوب است: «وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةُ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.» (گلینی، ۱۴۳۰، ج. ۱، ص. ۳۴۳، ح. ۳۵۵)؛ «وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةُ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.» (صدوق، بی‌تا، ص. ۵۷)؛ این عبارات تاحدودی مشابه مضامین پیشین منسوب به امام رضا (ع) نیز درخور توجه است: «وَنَظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ الْمُغُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مُوصُوفٍ مَخْلُوقٌ، وَشَهَادَةَ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَلَا مُوصُوفٍ، وَشَهَادَةَ كُلِّ صِفَةٍ وَ مُوصُوفٍ بِالْاِفْتِرَاقِ.» (صدوق، ۱۴۴۲، ج. ۱، ص. ۲۳۵).



استدلال ساده یادشده، بر اساس این مقدمه که خداوند فاعل و خالق جهان است، و با استناد به شواهد و تجربیات بدیهی مبنی بر اینکه از فاعل غیر قادر و عاجز ممکن نیست فعلی صادر شود، اصل قادر بودن خداوند، به معنای عاجز و ناتوان نبودن او را ثابت می‌کند. از آنچه در این بخش گذشت معلوم می‌شود که در قرن چهارم هجری در مکتب کلام نقلی امامیه، محدث- متکلمان با استناد به آنچه در پاره‌ای از روایات ائمه (ع) گفته شده است و با توجه به تبیین‌های عقلی مطرح در آنها، قادر بودن خداوند را فقط به معنای «ناتوان نبودن او از انجام کارها» دانسته‌اند و قید و شرط دیگری را در تعریف قدرت الهی مد نظر خویش قرار نداده‌اند. یادکردنی است که شیخ صدوق در کتاب التوحید آن جا که به شرح اسماء خداوند پرداخته است، در ضمن توضیح دو اسم «قدیر» و «قاهر» به تعریف مشهور متکلمان عصر خویش از اصطلاح «قادر» - به معنای «کسی که انجام و صدور فعل از او ممکن است (وقد قيل: إن القادر من يصح منه الفعل إذا لم يكن في حكم الممنوع) (صدوق، بی‌تا، ص. ۱۹۸) - نیز اشاره نموده است گو اینکه از نحوه حکایت او پیداست که این تعریف ایجابی از «قادر»، مقبول و مطلوب وی نیست. به هر روی، اشاره شیخ به تعریف مشهور متکلمان، از این جهت که نمودار آشنایی او با اندیشه‌ها و تعاریف متکلمان عصر خویش است، درخور توجه می‌نماید.

## ۲. تعریف و اثبات صفت قدرت الهی در مکتب بغداد

در بسیاری از آثار کلامی، وصف قدرت، نخستین صفتی است که برای خدا ثابت شده است و به نظر عموم متکلمان اثبات قادر بودن خداوند از جهاتی چند، تقدّم دارد بر اثبات سایر صفات او. این تقدّم و ترتیب، آشکارا، برخلاف دیدگاه فلاسفه است که معمولاً صفت علم را محور صفات الهی لحاظ می‌کنند و مقدّم بر سایر صفات به اثبات و تبیین وصف علم خداوند می‌پردازند. دلایل و توجیهاات متفاوتی از سوی متکلمان مکاتب مختلف به سود این اولویت و تقدّم اثبات صفت قدرت بر اوصاف دیگر اقامه شده است، از جمله اینکه:

۱) صفت «قدرت» در خدا با صرف استناد به اصل افعال او ثابت می‌شود و حدوث و وجود افعال خدا، به خودی خود در وهله اول، تنها بر قادر بودن او دلالت دارد؛ اما برخلاف قدرت، سایر صفاتی که از طریق افعال خداوند برای او ثابت می‌شود، در واقع، اثبات آنها با لحاظ ویژگی‌های دیگری از فعل، غیر از خود اصل وجود و حدوث فعل، امکان پذیر است، مثل



وصف «علم» که اثبات آن برای خداوند، با لحاظ ویژگی اتقان و استواری افعال الهی صورت می‌گیرد (طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۷۳؛ موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۱، صص. ۱۲۴-۱۲۶، ۲۴۴؛ ابن مثنویه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۰۶).

۲) لازمه اثبات وجود خداوند به عنوان آفریدگار جهان اثبات وصف «قدرت» برای اوست (شُیوری، ۱۴۳۳، ص. ۲۴۶؛ ابن مثنویه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۱۰) چون بدون قدرت، آفرینش امکان‌پذیر نیست. بنابراین با اقرار به وجود خدا و اینکه او پدیدآور عالم است، خودبه‌خود، وصف قدرت هم برای او اثبات می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: خلقت افعال و موجودات از خدا متوقف است بر ثبوت وصف قدرت در او و از این حیث، اصل ایجاد مخلوقات دلالت دارد بر قادر بودن خدا (حلی، ۱۴۱۳، ص. ۲۴۸؛ شُیوری، ۱۴۰۵، ص. ۱۸۲؛ ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۳۵، ج. ۱، ص. ۱۵۹؛ مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، ص. ۱۵۱).

۳) وصف «قدرت» اصل و مبنای اثبات سایر صفات خداوند است و باقی صفات او، به‌گونه‌ای، با واسطه این وصف برای باری تعالی ثابت می‌گردد (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۳۵، ج. ۱، ص. ۱۶۲۰؛ ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۳۹، ج. ۱، ص. ۲۸۶؛ مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، ص. ۱۵۱؛ ابن مثنویه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۰۶).

۴) صفت «قدرت» آشکارترین و روشن‌ترین وصف خداوند است؛ زیرا آثار آن در عالم هویدا است ((منسوب به) نیلی، ۱۴۴۲، ص. ۷۳).

چنان‌که پیشتر اشاره شد، در میان متکلمان امامی مکتب بغداد دو گرایش کلامی متفاوت وجود داشته است که می‌توان از آن‌ها زیر عنوان «مکتب بغداد متقدم» و «مکتب بغداد متأخر» یاد نمود. بر این اساس، در بحث حاضر دیدگاه‌های متکلمان این مکتب درباره تعریف قدرت الهی و اثبات آن، در دو بخش جداگانه تبیین می‌شود.

## ۱-۲. دیدگاه متکلمان مکتب بغداد متقدم

در میراث بازمانده از متکلمان نخستین مکتب عقل‌گرای امامیه موسوم به «مکتب بغداد متقدم» مطالب پراکنده بسیار اندکی درباره قدرت الهی مطرح شده است که از کنار هم نهادن آن‌ها می‌توان تا حدودی به دیدگاه این متکلمان در موضوع مورد بحث پی برد و دست‌کم ایستار کلی آنان را در این باب به اختصار بازنمود. در مجموعه آثاری که اینک از شیخ مفید (د. ۴۱۳ق) دستیاب است تنها نکته‌ای که درباره تعریف و اثبات صفت قدرت در خداوند دیده می‌شود



مطلبی است که در رساله النُّکْت فی مقدمات الأُصول بیان شده است. اگرچه برخی از محققان در انتساب این رساله به شیخ مفید تردید و تشکیک نموده، احتمال عدم انتساب آن را به وی مطرح کرده‌اند (مک‌درموت، ۱۳۸۴، صص. ۶۰-۶۵-۶۶)، با توجه به شواهد موجود (در این خصوص، نک: عطائی نظری، ۱۴۰۱، ج. ۱، صص. ۲۷۱-۲۷۳)، همچنان می‌توان انتساب این اثر را به شیخ محتمل دانست و برای تبیین آراء وی بدان استناد نمود. در بخشی از این رساله خداوند قادر بالذات معرفی شده است (مفید، ۱۴۱۳، ص. ۳۸) و برای اثبات قادر و توانمند بودن او این دلیل ارائه شده است که: چون افعالی به خداوند تعلق دارد و از وی کارهایی صادر شده است، درحالی‌که از عاجز و مُرده انجام کار ناممکن است، معلوم می‌شود که خداوند قادر است:

” فإِن قال: ما الدلیل علی أَنه قادرٌ؟ فقل: تعلق الأفعال به، مع تعذُّرها -  
فی البدائه - علی العاجز، واستحالة وقوعها علی طریق الابتداء من المیت. (مفید،  
۱۴۱۳، ص. ۳۳)“

بر این اساس، از نظر شیخ مفید، قادر بودن خداوند به این معناست که صدور فعل از او ممکن است. تعریف «قادر» به «کسی که انجام فعل برایش ممکن است» تعریفی است کهن که در برخی از آثار کلامی متقدم مثل کتاب المقالات ابوالقاسم بلخی کعبی (د. ۳۱۹ق)، متکلم برجسته وابسته به مکتب معتزله بغداد، نیز مذکور است (بلخی کعبی، ۱۴۳۹، ص. ۶۲۳).

ابوالفتح کراچکی (د. ۴۴۹ق)، دیگر متکلم امامی پیرو مکتب بغداد متقدم و شاگرد شیخ مفید نیز در تعریف «قادر» یادآور شده است که «قادر کسی است که [صدور] فعل از او صحیح و ممکن است» «فإن قال: ما القادر؟ فقل: هو من صح منه الفعل.» (کراچکی، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۳۱۷). همو «قدرت» را نیز با «قوه» و «استطاعت» مترادف دانسته است و آن را به «معنایی» که در قادر حلول می‌کند و به سبب آن صدور فعل ممکن می‌شود» تعریف کرده است: «والقدرة معنی تحل القادر، یصح به الفعل، وهي القوة، وهي أيضاً الاستطاعة.» (کراچکی، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۱۱۰). به گفته او خداوند ذاتاً قادر و توانمند است و به همین دلیل باید انجام فعل یا ضد (ترک) آن برایش صحیح و ممکن باشد («من حق القادر أن یصح منه الشيء وضده لا سیما إذا کان

۲. قید «علی طریق الابتداء» در عبارت یادشده ظاهراً به معنای بدون سبب و واسطه است، چنان‌که از عبارت زیر قابل فهم است: «ثبت بالدلیل أن ما تولد عن شيء مخصوص لا یصح أن یوجد علی طریق الابتداء ولا متولداً عن سبب سواه.» (همدانی اسدابادی، بی‌تا، ج. ۱۱، ص. ۴۶۳؛ نیز نک: همدانی اسدابادی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۶؛ ج. ۱۲، ص. ۲۱۸).



قادراً لنفسه.» (کراجکی، ۱۴۰۵، ج. ۲، ص. ۶). شیخ مفید نیز بر این نکته تصریح نموده که «قادر» یا «مختار» به فاعلی اطلاق می‌شود که صدور فعل یا ضدّ (ترک) آن برای او امکان‌پذیر است:

”ويعبر بلفظ ”مختار“ عن القادر خاصّة، ويراد بذلك أنّه متمكّن من الفعل  
وضدّه دون أن يراد به القصد والعزم. (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۱۳)<sup>۳</sup>

بر این اساس، فاعل غیرمختار، «قادر» نامیده نمی‌شود و قید «امکان انجام ضدّ فعل یا ترک فعل» را نیز باید در تعریف «قادر» مدّ نظر قرار داد.

## ۲-۲. دیدگاه متکلمان مکتب بغداد متأخر

موضوع قدرت الهی، همچون سایر مسائل کلامی، در آثار متکلمان «مکتب امامی بغداد متأخر» با بسط و تفصیل بیشتری بررسی شده است و در تعریف این متکلمان از قدرت و قادریت خداوند استدلالی که برای اثبات آن ارائه کرده‌اند تغییراتی نسبت به آنچه در مکاتب کلامی پیشین مطرح شده بود، صورت گرفت.

### ۲-۲-۱. تعریف قادر

نخستین تغییر، مربوط است به تعریف این متکلمان از «قادر» که در آن، باور آنان به نظریه «أحوال» آشکارا بازتاب یافته است. متکلمانی چون شریف مرتضی (د. ۴۳۶ق) و شیخ طوسی (د. ۴۶۰ق) که در تبیین صفات الهی به نظریه متکلمان معتزلی بهشمی موسوم به «أحوال» گرایش پیدا کرده بودند، همان تعریف مبتنی بر نظریه احوال از اصطلاح «قادر» را که بهشمیان برگزیده بودند،<sup>۴</sup> در نگاهشده‌های خود بازگو کردند. طبق این تعریف، قادر کسی است که دارای حال یا صفتی باشد که به سبب آن، ایجاد و صدور فعل از او، در صورت فقدان مانع، ممکن باشد:

”معنى قولنا في الذات إنّها قادرة، أنّها على صفة يصحّ منها إيجاد ما وصفت  
بالقدرة عليه على بعض الوجوه (طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۷۳).<sup>۵</sup>

۳. عبارت «دون آن يراد به القصد والعزم» ظاهراً برای متمایز نمودن دو اصطلاح مترادف «قادر» و «مختار» از اصطلاح «مريد» بیان شده است، یعنی قادر مختار به معنای مريد نیست و در مفهوم آن‌ها قصد و عزم ملحوظ نیست.

۴. برای نمونه، «اعلم أن القديم، جل و عز، يوصف بأنه قادر، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال.» (همدانی اسدآبادی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۰۴)؛ «من يختص بحال لكونه عليها يصح منه الفعل إذا لم يكن منع.» (ابن مَنَوِيه، ۱۹۶۵، ج. ۱، ص. ۱۱۱)؛ «فأما أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فإنهم حدّوا القادر بأنّه من كان على حالة لكونه عليها يصح منه الفعل على بعض الوجوه.» (ملاجسی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۰).

۵. «حدّ القادر: هو من كان على حال لكونه عليها يصحّ منه الفعل، مع ارتفاع المنع.» (ابن قارورة، الحدود والحقائق، چاپ شده



با وجود این، برخی دیگر از متکلمان مکتب نام برده، در تعریف اصطلاح «قادر» به الفاضلی چون «حال» یا «صفت» اشاره نکرده‌اند و آن را به «کسی که ایجاد و انجام فعل برایش امکان پذیر باشد» شناسانده‌اند: «القادر: مَنْ يَصْحُ مِنْهُ الْفَعْلُ» (قاضی صاعد بریدی، ۱۹۷۰، ص. ۲۵). این تعریف، در حقیقت، عین همان تعریف پیش گفته از کَرَّاحِکِی است. بر این اساس، قادر و توانمند بودن خداوند به این معناست که صدور افعال و انجام کارها برای او ممکن است.

## ۲-۲-۲. اثبات قادر بودن خدا

از نظر متکلمان یگانه راه اثبات قادر بودن خدا استناد به افعال اوست. پس از اینکه ثابت شد افعالی مثل ایجاد و خلق عالم از خدا صادر شده است، به طور بدیهی امکان صدور فعل از او، یعنی «قدرت» او نیز اثبات می‌شود. متکلمان مکتب بغداد متأخر برای اثبات قادریت خدا استدلالی ساده از نوع قیاس غائب به شاهد ارائه کرده‌اند، یعنی از همان طریق که وصف قدرت را برای موجوداتی مثل انسان اثبات می‌کنند، وجود این صفت در خدا را نیز به اثبات می‌رسانند. استدلال این متکلمان برای اثبات صفت قدرت در موجودات محسوس و مشهود چنین است: اگر دو ذات را در نظر بگیریم که در همه صفات اشتراک داشته باشند، اما از یکی صدور فعل ممکن باشد و از دیگری ممکن نباشد، این تفاوت باید علتی داشته باشد؛ یعنی ذاتی که صدور فعل از آن امکان پذیر است باید دارای صفتی باشد که به سبب آن، صدور فعل از آن ذات ممکن شده است، و آن ذات دیگر که عاجز است و صدور فعل از آن ممکن نیست، چنین صفتی را نداشته باشد. اگر تمایز یاد شده، علتی نداشته باشد و در اثر وجود صفت و حالی پدید نیامده باشد آن‌گاه تَرَجُّح بدون مُرَجِّح پیش می‌آید که محال است؛ چون فرض بر این است که آن دو ذات در همه صفات مشترک‌اند، حال اگر علتی خاص در میان نباشد، هیچ‌یک از دو حالت «صدور فعل» و «عدم صدور فعل» برای این دو ذات اولویت و رجحانی ندارد، یعنی امکان صدور فعل یا امتناع آن باید برای هر دو ذات به یک نحو ثابت باشد و در این صورت، صدور فعل از یکی، و عدم صدور آن از دیگری مستلزم تَرَجُّح بلا مُرَجِّح است. بنابراین، امکان صدور فعل از یک ذات باید به سبب وجود صفت و حالی خاص در آن باشد که در عرف اهل زبان به این وصف خاص

در: موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۲، ج. ۵، ص. ۳۷۰؛ نیز نک: موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۱، ص. ۱۱۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۹۱؛ مُقَرَّرِی نیشابوری، ۱۴۱۴، ص. ۶۹؛ مُقَرَّرِی نیشابوری، ۱۳۸۵، ص. ۱۸؛ منظور از قید «علی بعض الوجوه» در صورت فقدان مانع و وجود شرایط تحقق فعل است: «إذ زال عنه المنع وکملت شرائط صحه الفعل.» (ملاجمی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص. ۳۵).



«قدرت» گفته می‌شود و کسی که واجد این صفت باشد «قادر» نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۹۴، ص. ۷۴؛ موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۲، ص. ۲۰۹؛ نیز نک: موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج. ۱، ص. ۱۱۷؛ حلبی، ۱۴۱۷، ص. ۷۳؛ حلبی، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۲۹).<sup>۶</sup>

اکنون می‌توان استدلال متکلمان مکتب بغداد متأخر از طریق قیاس غائب به شاهد را برای اثبات قدریت خدا به صورت زیر بیان نمود:

آ) انسان قادر است؛ چون انجام فعل برای او ممکن است.

ب) هر موجودی که انجام فعل برای او ممکن باشد، قادر است.

ج) انجام فعل برای خدا ممکن است؛ زیرا او آفریدگار عالم است.

پس: خداوند قادر است (مقرب نیشابوری، ۱۳۸۵، ص. ۱۸؛ مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، ص. ۱۵۱).

بنابراین در دوره حیات مکتب بغداد متأخر در قرون پنجم و ششم هجری مهم‌ترین استدلال برای اثبات قادر بودن خداوند، به معنای امکان صدور افعال از او، این دلیل بوده است که: آ) موجودی که قادر باشد، صدور فعل از او ممکن است، و موجودی که قادر نباشد، صدور فعل از او ممکن نیست.

ب) خداوند خالق و پدیدآورنده جهان است و بنابراین، افعالی از او صادر شده است، یعنی صدور فعل از او ممکن است.

در نتیجه: خداوند قادر است.

به گفته شریف مرتضی با اثبات وصف قدرت برای خداوند اسماء و اوصاف زیر نیز برای او ثابت می‌شود. هریک از این صفات به‌گونه‌ای مشتق و برگرفته است از صفت اصلی قدرت و به تعبیری، از توابع و جلوه‌های این وصف در خداوند به شمار می‌آید:

۱. «قوی» که به همان معنای قادر است.

۲. «قدیر» و «مقتدر» که اوصافی هستند برای مبالغه در وصف قدرت و فقط بر خداوند اطلاق می‌شوند.

۳. «قاهر» که وصفی است دال بر مبالغه در توانا بودن خداوند.

۴. «عزیز» یعنی مقتدر در امور و کسی که منع و شکستی در کار او نیست و انفعال نمی‌پذیرد.

۶. برای همین استدلال در آثار معتزله (نک: مائکدیم، احمد بن حسین، ۱۴۲۷، صص. ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن مَنَوَیه، ۱۹۶۵، ج. ۱، صص. ۱۱۱-۱۱۲؛ هارونی، ۲۰۱۱، ص. ۵۷).

۵. «جَبَّار» به معنای عزیز و شکست ناپذیر (موسوی شریف مرتضی)، ۱۴۴۱ الف، ج. ۲، صص. ۴۵۴-۴۵۹؛ نیز نک: همدانی اسدآبادی، بی تا، ج. ۵، صص. ۲۰۶-۲۰۷).

چنان‌که ملاحظه شد، اغلب متکلمان مکتب بغداد متأخر در تعریف صفت قدرت و استدلال خود برای اثبات قادریت خدا از وصف «اختیار» یاد نکرده‌اند؛ اما برخی از آنان همچون شیخ طوسی در ضمن مباحث خود تصریح نموده‌اند که حتی اگر لحاظ این قید را در تعریف قدرت و قادر ضروری بدانیم؛ یعنی معتقد باشیم که «قادر کسی است که انجام فعل برای او ممکن باشد ولی مجبور به انجام آن نباشد و فعل از او بر وجه ضروری و ایجابی صادر نشود» باز هم این تعریف از «قادر» بر خداوند صادق است چون او فاعل مختار است. استدلال شیخ برای اثبات این ادعا چنین است:

(آ) اگر آفریننده و پدیدآورنده اجسام، فاعلی موجب و مجبور باشد، آن‌گاه یا موجودی قدیم است یا حادث.

(ب) اگر مُحدث و پدیدآورنده اجسام، فاعل موجب و حادث باشد، آن‌گاه چون هر حادثی نیازمند به مُحدث است، خود این فاعل نیز باید علتی داشته باشد که آن علت هم اگر حادث باشد باز محتاج به علتی دیگر خواهد بود و این سلسله اگر به علتی قدیم ختم نشود، تا بی نهایت ادامه پیدا می‌کند که این امر مستلزم تسلسل است و مُحال.

(ج) اگر مُحدث و پدیدآورنده اجسام، فاعل موجب و قدیم باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که اجسام نیز قدیم باشند؛ زیرا فعل فاعل موجب، بدون فاصله از فاعل و همراه آن موجود می‌شود. اما ثابت شده که اجسام حادث است. پس مُحدث و پدیدآورنده اجسام، فاعل موجب نیست. در نتیجه: آفریننده و پدیدآورنده اجسام، یعنی خداوند، فاعلی موجب و مجبور نیست، پس مختار است.

” لا یخلو المؤثر فی حدوث الأجسام من أن یکون قادراً أو موجباً. فإن کان قادراً فهو ما أردناه، وإن کان موجباً لم یخل من أن یکون قدیماً أو مُحدثاً، فإن کان قدیماً أدى إلى قدم الأجسام؛ لأنّ الموجب یوجب ما یوجبه إِمّا فی الحال أو فی الثانی، و کلاهما یؤدی إلى قدم الجسم، و قد ثبت حدوثه. وإن کان مُحدثاً فلا بدّ له من مؤثر آخر، و الکلام فی مؤثره کالکلام فیّه، و ذلك یؤدی إلى إثبات مؤثرین



لا نهایه لهم، و ذلك باطل، أو الانتهاء إلى مؤثر مختار، و هو ما أردناه. (طوسی، ۱۳۹۴،

صص. ۷۵-۷۶؛ نیز نک: طوسی، ۱۴۳۰، صص. ۶۹-۷۰)

سید مرتضی نیز در ضمن مباحث مربوط به عدل الهی اشاره نموده که قادر باید امکان ترک فعل را داشته باشد تا با این قید از فاعل مضطرّ و مجبور و غیرقادر متمایز گردد (موسوی شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج ۲، ص ۱۰۶.

بر این اساس، از منظر متکلمان مکتب بغداد متأخر اصطلاح «قادر» با اصطلاح «مختار» ملازم و مترادف قلمداد می‌شود و در برابر فاعل مجبور و مضطرّ قرار می‌گیرد. این مطلب، نکته‌ای است که هرچند مورد تأکید این متکلمان در مبحث قدرت الهی نبوده است، بدان معترف بوده و به آن باور داشته‌اند. همین نکته، چنان‌که پیشتر اشارت رفت، مورد پذیرش متکلمان مکتب بغداد متقدم نیز قرار گرفته بود و در مکاتب بعدی هم با صراحت بیشتری در تعریف متکلمان امامی از قدرت و قدریت الهی بازتاب یافته است.

پس از اثبات اصل وصف قدرت برای خداوند، متکلمان مکتب بغداد متأخر به ویژگی‌هایی همچون «ذاتی»، «ضروری»، «ازلی» و «ابدی» بودن این وصف برای خداوند نیز اشاره کرده‌اند. پس قدرت خداوند، به معنای امکان صدور فعل از او، وصفی ذاتی برای خداوند است و عین ذات او. برخلاف قدرت موجودات دیگر که وصفی است حادث و برگرفته از غیر، قدرت خداوند صفتی ذاتی و ناشی از ذات خود اوست. در نتیجه، تا ذات او موجود باشد، این وصف نیز برای او موجود است، یعنی قدرت خدا نیز همچون ذاتش ازلی و ابدی است (موسوی شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، الف، ج ۲، ص ۴۵۴؛ موسوی (شریف مرتضی)، ۱۴۴۱، ج ۱، ص ۲۲۷؛ نیز نک: همدانی اسدآبادی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۵.

### نتیجه‌گیری

جستار حاضر به قصد پاسخ گفتن به این پرسش سامان یافته است که در دوران کلام متقدم امامیه، عالمان امامی «قدریت الهی» را چگونه تفسیر و تبیین می‌کرده‌اند و برای اثبات قدرت خدا چه دلایلی اقامه نموده‌اند و رویکردها و ایستارهای آنان در این موضوع چه تفاوت‌هایی داشته است؟ با بررسی منابع روایی و کلامی بازمانده از قرون چهارم و پنجم هجری و مقایسه دیدگاه‌های محدث-متکلمان با متکلمان عقل‌گرا نتایج زیر آشکار گردید:



۱. در دوره یادشده، در خصوص تعریف و تفسیر قدریت الهی، دو تفسیر متفاوت و متقابل از صفت قدرت خدا در آثار متکلمان امامیه مطرح شده است. نخست، در قرن چهارم، محدث- متکلمان پیرو مکتب کلام نقلی بر اساس برخی از روایات ائمه (ع) معنایی سلبی از قدرت الهی بیان نمودند و آن را به مفهوم «سلب عجز و ناتوانی» از ذات الهی دانستند. اما در قرن پنجم، متکلمان دو مکتب عقل‌گرای موسوم به مکتب بغداد متقدم و متأخر تفسیری ایجابی از قدرت الهی ارائه کردند به این معنا که صدور افعال و انجام کارها برای خدا ممکن است.

۲. در مقام اثبات قدریت خدا، درحالی‌که عموم محدث- متکلمان قرن چهارم به منظور اثبات وصف قدرت برای خداوند به آیات و روایات استناد کرده‌اند، متکلمان مکتب بغداد، هم‌سو با متکلمان معتزلی بصری، برای اثبات قدریت خدا استدلالی ساده از نوع قیاس غائب به شاهد ارائه کرده‌اند و از همان طریق که وصف قدرت را برای موجوداتی مثل انسان اثبات می‌کنند، وجود این صفت در خدا را نیز به اثبات رسانده‌اند.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

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

### مشارکت نویسندگان

در نگارش مقاله حاضر، کسی با نویسنده مشارکتی نداشته است و تمام مراحل پژوهش و نگارش مقاله بر عهده او بوده است.

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

نویسنده در آماده‌سازی، نگارش، تحلیل و ترجمه چکیده و منابع به انگلیسی، از هوش مصنوعی استفاده نکرده 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 سوء رفتار پژوهشی پرهیز کرده است و این موضوع مورد تأیید اوست.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

## فهرست منابع

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۳۵ق). شرح علی الباب الحادی عشر (۳ ج، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد). بیروت: جمعیت ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء التراث.
۲. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۳۹ق). کشف البراهین لشرح زاد المسافرین (۳ ج، تحقیق و تصحیح رضا یحیی پور فارمد). بیروت: جمعیت ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء التراث.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۹۳). أعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق (۲ ج، تحقیق سید علی طباطبائی یزدی). تهران: انتشارات ندای نیایش (وابسته به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی).
۴. ابن متّویه، حسن بن احمد. (۱۹۶۵). [المجموع فی] المحيط بالتکلیف (ج ۱، تحقیق عمر السید عزمی. مراجعة احمد فؤاد الأهوانی). قاهره: الدار المصرية للتألیف و الترجمة.
۵. بلخی کعبی، ابوالقاسم. (۱۴۳۹ق). کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات (تحقیق حسین خانصو، راجح گُردی و عبد الحمید گُردی). استانبول - عمان: کورامر و دار الفتح للدراسات و النشر.
۶. حلبی، ابوالصلاح تقی بن نجم. (۱۴۱۷ق). تقریب المعارف (تحقیق فارس حسّون). قم: بی نا.
۷. حلبی، ابن زُهرة حمزة بن علی. (۱۴۱۸ق). غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع (۲ ج، تحقیق ابراهیم بهادری). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۸. حلبی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد (تحقیق حسن مکی عاملی). بیروت: دار الصفوة.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل. (۱۴۰۸ق). الاعتقادات (تحقیق شمران عجلی). بیروت: مؤسسه الأشرف للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۲۳ق). مفردات ألفاظ القرآن (تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ دوم). قم: ذوی القربی.
۱۱. سُیوری حلبی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين (تحقیق سید مهدی رجائی). قم: مکتبه آية الله المرعشي العامة.
۱۲. سُیوری حلبی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۳۳ق). النافع يوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر (تحقیق و تعليق مشتاق زیدی). بغداد: مؤسسة الراشد للمطبوعات.
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۸۹). الاعتقادات. قم: مؤسسه الإمام الهادی (ع).
۱۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۴۲ق). عیون أخبار الرضا (ع) (۲ ج). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (بی تا). کتاب التوحید (تصحیح و تعليق سید هاشم حسینی طهرانی). قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۴). تمهید الأصول. قم: رائد.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۳۰ق). الاقتصاد فيما يجب علی العباد (تحقیق سید محمد کاظم موسوی). قم: دلیل ما.



۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۳۵ق). **الأمالی** (چاپ دوم). تهران: مؤسسة البعثة.
۱۹. عطائی نظری، حمید. (۱۳۹۷). نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی. **آینه پژوهش**، ۲۹ (۱۷۱)، ۳-۵۶.
۲۰. عطائی نظری، حمید. (۱۴۰۱). **تاریخ برهان‌های اثبات وجود خدا در کلام امامیه (از مکتب بغداد تا مکتب اصفهان)** (۲ ج، چاپ اول). اصفهان: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شعبه استان اصفهان.
۲۱. علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷). **سخن گفتن از خدا** (چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. قاضی صاعد بریدی آبی، اشرف‌الدین. (۱۹۷۰). **الحدود و الحقائق** (تحقیق حسین علی محفوظ). قم: مطبعة الإسلام (افست مطبعة المعارف بغداد).
۲۳. گراجکی، ابوالفتح. (۱۴۰۵ق). **کنز الفوائد** (۲ ج، تحقیق و تعلیق شیخ عبدالله نعمه). بیروت: دار الأضواء.
۲۴. کلینی رازی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق). **الکافی** (۱۵ ج، به اهتمام محمد حسین درایتی). قم: دار الحدیث.
۲۵. مائکدیم، احمد بن حسین (بر روی جلد: منسوب به قاضی عبدالجبار معتزلی). (۱۴۲۷ق). [تعلیق] **شرح الأصول الخمسة** (تحقیق و مقدمه عبدالکریم عثمان). قاهره: مکتبه وهبه.
۲۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). **الثکفت فی مقدمات الأصول** (چاپ شده در جلد دهم مصنفات الشیخ المفید، تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی). قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
۲۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). **أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات** (تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، چاپ دوم). بیروت: دار المفید.
۲۸. مقرئ نیشابوری، قطب‌الدین. (۱۳۸۵). **التعلیق فی علم الکلام** (تحقیق محمود یزدی مطلق). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۹. مقرئ نیشابوری، قطب‌الدین. (۱۴۱۴ق). **الحدود** (تحقیق محمود یزدی مطلق). قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۳۰. مک‌درموت، مارتین. (۱۳۸۴). **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید** (ترجمه احمد آرام، چاپ دوم). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. ملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین محمود بن محمد. (۱۳۹۰). **المعتمد فی اصول الدین** (تحقیق و تقدیم ویلفرد مادلونگ). تهران: میراث مکتوب.
۳۲. موسوی، محمد بن حسین (شریف رضی). (۱۴۳۱ق). **نهج البلاغه** (تحقیق و تصحیح شیخ قیس بهجت العطار). قم: مؤسسه الرافد للمطبوعات.



۳۳. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۱ الف). **الذخيرة في علم الكلام** (ج ۲). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۴. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۱ ب). **الملخص في أصول الدين** (ج ۲). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۵. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۱ ج). **جمل العلم و العمل و شرح جمل العلم و العمل** (تحقیق رضا یحیی پور فارمد). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۶. موسوی، علی بن حسین (شریف مرتضی). (۱۴۴۲ ا). **الرسائل و المسائل** (ج ۵). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۳۷. نیلی، ظهیرالدین (منسوب به). (۱۴۴۲ ا). **شرح إرشاد المسترشدين** (تحقیق سعید جمالی). کربلا: مرکز العلامة الحلّی لإحياء تراث حوزة الحلّة العلمية.
۳۸. هارونی بطحانی، یحیی بن حسین. (۲۰۱۱). **زيادات شرح الأصول (طوابع علم الكلام المعتزلي: كتاب الأصول لأبي علي محمد بن خلّاد البصري وشروحه)**. (تحقیق کامیلا آدانغ، ویلفرد مادلونغ و زابینا اشمدتکه). لیدن: بریل.
۳۹. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). **المُغنی في أبواب التوحيد و العدل** (ج ۱۱). تحقیق محمّد علی النجار، عبد الحلیم النجار. مراجعة: ابراهیم مذکور. اشراف: طه حسین). قاهره: بی نا.
۴۰. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). **المُغنی في أبواب التوحيد و العدل** (ج ۵). تحقیق محمّد محمّد قاسم. مراجعة: ابراهیم مذکور. اشراف: طه حسین). قاهره: بی نا.



## Resources

### *The Holy Qur'an.*

### *Nahj al-Balāghah.*

1. Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, T. b. N. (1996). *Taqrīb al-ma'ārif* (Approximation of knowledge). (F. al-Ḥassūn, Ed.). Qom: n.p. [In Arabic]
2. Al-Balkhī al-Ka'bī, A. al-Q. (2018). *Kitāb al-maqālāt wa-ma'ahu 'uyūn al-masā'il wa-l-jawābāt* (The book of articles, together with the sources of questions and answers). (Ḥ. Khānshū, R. Kurdī, & 'A. al-Ḥ. Kurdī, Eds.). Istanbul–Amman: Kuramer & Dār al-Faṭḥ li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr. [In Arabic]
3. Al-Hamadhānī al-Asadābādī (al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad). (n.d.). *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl* (The sufficient in the chapters of divine unity and justice). (M. 'A. al-Najjār & 'A. al-Ḥ. al-Najjār, Eds.; I. Madkūr, Rev.; Ṭ. Ḥusayn, Superv.). Cairo: n.p. [In Arabic]
4. Al-Hamadhānī al-Asadābādī (al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad). (n.d.). *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl* (The sufficient in the chapters of divine unity and justice). (M. M. Qasim, Ed.; I. Madkūr, Rev.; Ṭ. Ḥusayn, Superv.). Cairo: n.p. [In Arabic]
5. Al-Hārūnī al-Baṭḥānī, Y. b. al-Ḥ. (2011). *Ziyādāt sharḥ al-uṣūl* (Additions to the commentary on the principles). (C. Adang, W. Madelung, & S. Schmidtke, Eds.). Leiden: Brill. [In Arabic]
6. Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (1994). *Kashf al-fawā'id fī sharḥ qawā'id al-'aqā'id* (Unveiling of benefits in commentary on the principles of creeds). (Ḥ. M. al-Āmilī, Ed.). Beirut: Dār al-Ṣafwah. [In Arabic]
7. 'Alīzamānī, A. 'A. (2008). *Sokhan goftan az Khodā* (Speaking of God) (2nd ed.). Tehran: Sāzmān-e Entishārāt-e Pazhūheshgāh-e Farhang va Andīshah-ye Islāmī. [In Persian]
8. Al-Karājīkī, A. al-F. (1985). *Kanz al-fawā'id* (Treasure of benefits). ('A. Ni'mah, Ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
9. Al-Kulaynī al-Rāzī, M. b. Y. (2010). *Al-Kāfī* (The sufficient). (M. Ḥ. al-Darāyatī, Ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
10. Al-Malāḥimī al-Khwārazmī, R. al-D. M. b. M. (2011). *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* (The reliable in the principles of religion). (W. Madelung, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
11. Al-Mufīd, M. b. M. al-N. (1993). *Al-Nukat fī muqaddimāt al-uṣūl* (Remarks on the introductions to the principles). (S. M. R. al-Ḥ. al-Jalālī, Ed.). Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]



12. Al-Mufīd, M. b. M. al-N. (1994). *Awā'il al-maqālāt fī al-madhāhib wa-l-mukhtārāt* (The beginnings of the articles on schools and chosen opinions) (S. I. al-A. al-Zanjānī, Ed.) (2nd ed.). Beirut: Dār al-Mufid. [In Arabic]
13. Al-Muqri' al-Nīsābūrī, Q. al-D. (1994). *Al-Ḥudūd* (The definitions). (M. Y. Muṭṭlaq (Fādīl), Ed.). Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq ('a). [In Arabic]
14. al-Muqri' al-Nīsābūrī, Q. al-D. (2006). *Al-Ta'līq fī 'ilm al-kalām* (The gloss in the theology). (M. Y. Muṭṭlaq (Fādīl), Ed.). Mashhad: Razavi University of Islamic Philosophy. [In Arabic]
15. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2020a). *Al-Dhakhīrah fī 'ilm al-kalām* (The treasure in the science of theology). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
16. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2020b). *Al-Mulakhkhaṣ fī uṣūl al-dīn* (The summary in the principles of religion). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
17. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2020c). *Jumal al-'ilm wa-l-'amal wa sharḥ jumal al-'ilm wa-l-'amal* (Summation of knowledge and action, and commentary on the summation of knowledge and action). (R. Y. Pūrfarmad, Ed.). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
18. Al-Mūsawī (al-Sharīf al-Murtaḍā), 'A. b. al-Ḥ. (2021). *Al-Rasā'il wa-l-masā'il* (Epistles and questions). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
19. Al-Nīlī, Z. al-D. (attributed). (2021). *Sharḥ irshād al-mustarshidīn* (Commentary on the guidance of the seekers of guidance). (S. al-Jamālī, Ed.). Karbalā': al-'Atabah al-Ḥusayniyyah al-Muqaddasah, Markaz al-'Allāmah al-Hillī li-Iḥyā' Turāth Ḥawzat al-Hillah al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
20. Al-Qāḍī Ṣā'id al-Barīdī al-Ābī, A. al-D. (1970). *Al-Ḥudūd wa-l-ḥaqā'iq* (The definitions and realities). (Ḥ. 'A. Maḥfūz, Ed.). Qom: Maṭba'at al-Islām (offset reproduction of Maṭba'at al-Ma'ārif, Baghdad). [In Arabic]
21. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, A. al-Q. (2002). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān* (Vocabulary of Qur'anic terms). (Ṣ. 'A. Dāwūdī, Ed.) (2nd ed.). Qom: Dhuwī al-Qurbā. [In Arabic]
22. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, A. al-Q. al-Ḥ. b. M. (1988). *Al-'itiqādāt* (The beliefs). (Sh. al-'Ajlī, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Ashrāf. [In Arabic]
23. Al-Ṣadūq, A. J. M. b. 'A. (2010). *Al-'itiqādāt* (The beliefs) (1st ed.). Qom: Mu'assasat al-



- Imām al-Hādī ('a). [In Arabic]
24. Al-Ṣadūq, A. J. M. b. 'A. (n.d.). *Kitāb al-Tawḥīd* (The book of monotheism) (S. H. Ḥusaynī Ṭīhrānī, Ed. & Annot.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
25. Al-Ṣadūq, A. J. M. b. 'A. (2021). *'uyūn akhbār al-Riḍā* ('a) (The sources of the traditions of al-Riḍā). Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]
26. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. (1985). *Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidin* (Guidance of the seekers to the path of the rightly guided). (S. M. al-Rajā'ī, Ed.). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Āmmah. [In Arabic]
27. Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. 'A. (2012). *Al-Nāfi' yawm al-ḥaṣhr fī sharḥ al-bāb al-ḥādī 'ashar* (The beneficial on the day of resurrection in commentary on the eleventh chapter). (M. al-Zaydī, Ed.). Baghdad: Mu'assasat al-Rāfid li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
28. Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (2009). *Al-Iqtisād fī mā yajibu 'alā al-'ibād* (Moderation concerning what is obligatory upon servants). (S. M. K. al-Mūsawī, Ed.). Qom: Dalīl-e Mā. [In Arabic]
29. Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (2014). *Al-Amālī* (The dictations) (2nd ed.). Tehran: Mu'assasat al-Ba'thah. [In Arabic]
30. Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (2015). *Tamhīd al-uṣūl* (The groundwork of principles). Qom: Rā'id. [In Arabic]
31. 'Aṭā'ī Naẓarī, Ḥ. (2018). Nigāhī bi Adwār wa Makātīb-i Kalāmī-yi Imāmiyya dar Qurūn-i Miyyānī (A look at the periods and theological schools of Imamiyya in the middle centuries). *Āyina-yi Pazhūhish*, 29(171), 3–56. [In Persian]
32. 'Aṭā'ī Naẓarī, Ḥ. (2022). *Tārīkh-e borhān-hā-ye esbāt-e wujūd-e Khudā dar kalām-e Imāmiyyeh: az Maktabei Baghdād tā Maktab-e Eṣfahān* (A history of the proofs for the existence of God in Imāmī theology: from the Baghdad School to the Isfahan School) (Vols. 1–2). Isfahan: Pazhūheshgāh-e 'ulūm va Farhang-e Eslāmī; Daftar-e Tablighāt-e Eslāmī. [In Persian]
33. Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, M. b. 'A. (2014). *Sharḥ 'alā al-bāb al-ḥādī 'ashar* (Commentary on the eleventh chapter). (R. Y. Fārmad, Ed.). Beirut: Jam'iyyat Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī li-l-ḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
34. Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, M. b. 'A. (2018). *Kashf al-barāhīn li-sharḥ zād al-musāfirīn* (Unveiling of proofs for the commentary on provisions of travelers). (R. Y. Fārmad, Ed.). Beirut: Jam'iyyat Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī li-l-ḥyā' al-Turāth. [In Arabic]



35. Ibn Mattawayh, al-Ḥ. b. A. (1965). *Al-Muḥiṭ bi-l-taklīf* (The comprehensive concerning obligation). ('U. al-S. 'Azmī, Ed.; A. F. al-Ahwānī, Rev.). Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah li-l-Tālīf wa-l-Tarjamah. [In Arabic]
36. Ibn Shahr Āshūb, M. b. 'A. (2014). *A'lām al-ṭarā'iq fī al-ḥudūd wa-l-ḥaqā'iq* (Signposts of the ways: On definitions and realities). (S. 'A. Ṭ. Yazdī, Ed.). Tehran: Nedā-ye Niyāyesh. [In Arabic]
37. Ibn Zuhrah al-Ḥalabī, Ḥ. b. 'A. (1900). *Ghunyāt al-nuzū' ilā 'ilmay al-uṣūl wa-l-furū'* (Sufficiency for aspiring to the two sciences of principles and branches). (Sh. I. Bahādirī, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
38. Mānkadīm, A. b. al-Ḥ. (attributed to Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Mu'tazilī on cover). (2007). *Sharḥ al-uṣūl al-khamsah* (Commentary on the five principles). ('A. K. 'Uthmān, Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah. [In Arabic]
39. McDermott, M. (2005). *Andīsheh-hā-ye kalāmī-ye Shaykh Mufīd* (The theological thoughts of Shaykh Mufīd). (A. Ārām, Trans.) (2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]