



فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال هجدهم - شماره دوم - پیاپی ۵۳ - تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سرمدیر: محمدتقی چاوشی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

غلامرضا فیاضی (استاد عالی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره)

یدالله یزدان‌پناه (استاد عالی حوزه علمیه قم)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

حمید پارسانیا (استاد دانشگاه تهران)

محسن قمی (استاد دانشگاه باقرالعلوم ره)

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم ره)

محمدرضا مصطفی‌پور (استاد عالی حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استاد عالی حوزه و ریاست پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

محمدتقی چاوشی (استاد حوزه و استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

نشریه «حکمت اسراء» به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای

عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۴ کمیسیون نشریات علمی حوزه، حائز رتبه علمی-پژوهشی شد.

این دوفصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) و پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به آدرس <http://hikmat.isramags.ir>

نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، نبش خیابان شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵ ۳۷۱۸۹۲۳۱

آدرس سایت: <http://www.isramags.ir> پست الکترونیکی: israhikmat@yahoo.com



شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه حکمت‌إسراء، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزه فلسفه و حکمت متعالیه، تحقیق و تألیف شده‌اند.

بایسته است در مقاله ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر رعایت گردد.

۱. مقاله نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.

۲. حجم مقاله، نباید بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. پانویست‌های توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.

۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد/ صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲).

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقاله‌ها در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، **عنوان کتاب** (پررنگ bold)، مترجم در صورت

ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام نشریه

(پررنگ bold)، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.

۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۷. مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۸. چاپ مقاله، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقاله‌های ارسالی، آزاد است.

۱۰. در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانویست مشخص می‌شود.

۱۱. مقاله‌ها، ترجمه‌ها و گزارش‌های موجود در بخش کتابشناسی، مقاله علمی پژوهشی شمرده نمی‌شوند.

۱۲. ارسال مقاله به فصلنامه تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی:

<http://www.isramags.ir> امکان‌پذیر خواهد بود.

فهرست / Tabel of contents

بررسی تطبیقی نظریه «تداخل وجودی» و «وحدت شخصی وجود» به مثابه تقریر حکیم از نسبت واجب و ممکن با
تمرکز بر کتاب عقلانیت شهود آیت‌الله جوادی آملی / ۹

یاسر حسین پور | محمد مهدی امین‌نیا | سید محمد مرویان حسینی

A Comparative Analysis of the Doctrines of "Existential Interpenetration" and the "Personal Unity
of Being" as the Philosopher's Account of the Relation Between the Necessary and the Contingent:
With a Focus on Ayatollah Javadi Amoli's 'Aqlāniyyat al-Shuhūd / 5

Yaser Hoseinpour | Mohammad Mahdi Aminnia | Sayyed Mohammad Marvian

امکان‌سنجی اقسام برهان در فلسفه؛ بازخوانی نظریه ملازمات عامه از دیدگاه علامه طباطبائی / ۳۷
احسان کرمانشاهانی | علی دلیر

The Feasibility of the Types of Proof in Philosophy: A Rereading of the Theory of
General Concomitances from Allameh Tabataba'i's Perspective / 33

Ehsan Kermanshahani | Ali Dalir

زیربنای شهودی شناخت در حکمت سینوی و واکاوی تحریفات و شبهات بر آن در دوره معاصر / ۶۷
محمدرضا ارشادی نیا

Cognition in Avicennian Wisdom and an Analysis of Distortions and Doubts Regarding
It in the Contemporary Era / 63

Mohammadreza Ershadinia

رهیافت تطبیقی میان عقل در روایات به عنوان مخلوق نخستین و عقل فلوطینی و نفس رحمانی عرفانی / ۹۵
مهدی حسن آهنگری

A Comparative Approach between the Intellect in the Traditions as the First Created
Being, the Plotinian Intellect, and the Mystical Merciful Breath / 91

Mahdi Hasan Ahangari

ارزیابی انتقادی نظریه‌های فیزیکی چندجهانی بر اساس مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه / ۱۲۳
محمد حیدری فرد

A Critical Assessment of Physical Multiverse Theories Based on the Ontological
Foundations of Transcendent Theosophy / 119

Mohammad Heydarifard

فارابی و فلسفه یونانی / ۱۵۵

دیمیتری گوتاس | مترجم: سید آصف احسانی

Farabi and Greek Philosophy / 151

Dimitri Gutas | Translator: Seyyed Asif Ehsani

المستخلفات / ۱۷۱

A Comparative Analysis of the Doctrines of "Existential Interpenetration" and the "Personal Unity of Being" as the Philosopher's Account of the Relation Between the Necessary and the Contingent: With a Focus on Ayatollah Javadi Amoli's 'Aqlāniyyat al-Shuhūd

Yaser Hoseinpour¹  | Mohammad Mahdi Aminnia²  | Sayyed Mohammad Marvian³ 

Research Article



1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Mashhad (0945385439@iau.ir)
2. PhD Student in Modern Theology at Navvab University (m.m.aminnia@gmail.com)
3. PhD student in Islamic Philosophy , Navab University (marvian3@gmail.com)

Abstract

The "Personal Unity of Existence" (Waḥdat al-Shakhṣīyah li-l-Wujūd), an axiom of Islamic mysticism, has been subject to various interpretations. According to the prevailing interpretation, existence is exclusively restricted to the infinite Essence of God, thereby negating the reality of any other existent. Muslim philosophers predominantly substantiate the personal unity of existence through the "Argument from Infinity" (Burhān al-Lātanāhī), positing that the infinite existence of God intrinsically precludes the possibility of any other existence.

Conversely, Professor Fayyazi introduces the theory of "Existential Interpenetration" (*Tadākhul-i Wujūdī*). While affirming the infinitude of God's existence, he dismisses any supposed contradiction between Divine infinity and the existence of other entities, arguing that creatures are subsumed within the expanse of God's infinite existence. From his perspective, the theory of existential interpenetration serves as the sole valid framework for elucidating how the multiplicity of creation is realized amidst the Creator's infinity.

In contrast, Ayatollah Javadi Amoli, in the first volume of his treatise *The Rationality of Intuition* (*Aqlāniyyat-i Shuhūd*), critiques the theory of interpenetration while upholding the Argument from Infinity as the singular sound proof for the personal unity of existence.

Employing a descriptive-analytical method through a library-based approach centered on *The Rationality of Intuition*, this study investigates and evaluates these two theoretical paradigms. The findings demonstrate that, in light of Ayatollah Javadi Amoli's objections, the theory of existential interpenetration fails to reconcile the concept of infinite existence with the negation of other existents alongside God. Consequently, the Argument from Infinity remains conclusive, definitive, and philosophically sound in establishing its claim regarding the personal unity of existence.

Keywords: Personal Unity of Being · The Argument from Infinity · Ontological Interpenetration · Aqlāniyyat al-Shuhūd

Received: 2026-07-08, Revised: 2026-09-15, Accepted: 2026-09-09, Published: 2026-10-02

■ Hoseinpour, Yaser; Aminnia, Mohammad Mahdi; Marvian, Sayyed Mohammad (2026). A Comparative Analysis of the Doctrines of "Existential Interpenetration" and the "Personal Unity of Being" as the Philosopher's Account of the Relation Between the Necessary and the Contingent: With a Focus on Ayatollah Javadi Amoli's 'Aqlāniyyat al-Shuhūd. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*, 2 (53), 5 -32. DOI: 10.22034/hi.2026.595919.2176

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Ontological theories in Islamic philosophy regarding the relationship between the Necessary Being (God) and contingent beings have consistently represented one of the most profound debates within the intellectual tradition. Here, four macro-approaches can be identified. First, the theory of philosophers prior to Transcendent Theosophy, such as Avicenna, posits that the multiplicity of beings is accepted as distinctly differentiated, where the Necessary Being and contingent entities exist in a composite and distinct manner. Second, the theory of the gradation of existence (*Tashkik al-Wujud*), introduced in Transcendent Theosophy, depicts beings within a simple continuum ranging from intense to weak degrees, asserting that objective realization is exclusive to existence while quiddities are mental abstractions. Third, the theory of the personal unity of existence (*Wahdat al-Wujud al-Shakhsi*), which has mystical roots and was adopted by Mulla Sadra, strictly denies the gradation of existence. According to this perspective, all beings exist by a single absolute existence, and gradation occurs only within its manifestations; this absolute existence is infinite, meaning no degree of existence can be negated from it. Fourth, the novel theory of "existential interpenetration" (*Tadakhul al-Wujudi*), proposed by Master Fayyazi, suggests that the infinite existence of God and multiple contingent beings-possessing real, distinct existences-are realized in an interpenetrating manner. This theory attempts to reconcile God's infinity with the real multiplicity of creatures by positing that creatures have interpenetrated into the expanse of God's infinite existence.

The central challenge addressed in this research is the critical evaluation of the personal unity of existence against the theory of existential interpenetration, specifically relying on Ayatollah Javadi Amoli's monumental text *Aqlaniyyat-e Shuhud* (Rationality of Intuition). Ayatollah Javadi Amoli meticulously critiques various rational arguments traditionally established to prove the personal unity of existence. Arguments such as receptional unity (*Wahdat Qabili*) are rejected because they fail to distinguish between the concept of existence and its objective referent. Similarly, arguments based on the negation of contingency from existence, the negation of substantiality and accidentality, and the self-sufficiency of absolute existence are systematically dismissed for assuming the external realization of absolute existence before proving it. Consequently, Ayatollah Javadi Amoli concludes that these philosophical proofs are logically flawed and that the only valid reasoning capable of demonstrating the personal unity of existence is the "argument of infinity" (*Burhan-e Bi-nahayat*).

The argument of infinity operates on the foundational premise of God's absolute infinity, utilizing the philosophical rule of the simple reality (*Basit al-Haqiqah*). The logical formulation posits that the Necessary Being is a simple reality, and every simple reality is infinite; therefore, the Necessary Being is infinite. Building upon this, the argument asserts that an infinite existence inherently leaves no ontological room for any other independent existence. Thus, the realization of any existence other than God would necessitate a limitation in God's existence and a deprivation of some existential perfection, rendering the infinity of God mutually exclusive with the existence of anything else.

In stark contrast, the theory of existential interpenetration is built upon distinct philosophical presuppositions, including the real multiplicity of existence, a specific interpretation of the principality of existence where quiddities also have external realization, the reality of non-existence, and the attribution of quiddity to the Necessary Being. Master Fayyazi argues that God's infinity encompasses all realms of being without necessitating the negation of creatures. Instead, creatures, while maintaining their real and independent existence, are situated along the longitudinal axis of God's existence, interpenetrating without composition or admixture, much like light interpenetrating a crystal. He suggests that since existential interpenetration is a rational possibility, the argument of infinity cannot definitively negate the existence of contingent beings.

However, Ayatollah Javadi Amoli poses four formidable critiques against the theory of existential interpenetration. First, he highlights the incompatibility of interpenetration with the

immutability of the Divine essence. Because created things are originated and contingent, any interpenetration with them would also be an originated phenomenon, which is entirely impossible within the immutable essence of God. Second, interpenetration contradicts the absolute simplicity of the Exalted Necessary. The realization of another independent existence, even if interpenetrating, necessitates a form of distinction and limitation in the Divine existence, conflicting with His infinite and simple essence. Third, the theory conflicts with the rule of emanation or modes (*Tasha'un*) established in Transcendent Theosophy, which posits that cause and effect are not two independent existences and their distinction is purely analytical, whereas interpenetration relies on real causality and essential distinction. Fourth, Ayatollah Javadi Amoli argues that assuming two independent existences in the ontological system necessarily implies the finitude of both. Any multiplicity requires distinction, and distinction inherently necessitates an existential limit, which outright contradicts the concept of infinity. If an existence is distinct and negated from God, God becomes limited solely to His own existence.

In conclusion, the present research demonstrates that the theory of existential interpenetration fails to reconcile the infinite nature of God's existence with the acceptance of a real multiplicity of beings. The theory suffers from a strategic weakness in its inability to provide a coherent and philosophically sound explanation for the "infinity of existence". By denying any degree of existence from the essence of God and positing an existential distinction between the Creator and the creature, the theory inherently creates an existential limit, thereby denying the infinite nature of the Necessary Being. Therefore, Ayatollah Javadi Amoli's philosophical approach, which strictly restricts the proof of the personal unity of existence through the argument of infinity, remains logically solid and unparalleled. This argument successfully proves that true infinite existence leaves absolutely no room for the 'other,' invalidating any possibility of longitudinal or transversal multiplicity, and affirming the personal unity of existence as the only viable conclusion.

Key Anglicized References

- Amoli, S. H. (1989). *Jami' al-Asrar wa Manba' al-Anwar* (Inclusive of Secrets and Source of Lights). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Avicenna (Ibn Sina) (1992). *Al-Mubahathat* (The Discussions). Qom: Bidar Publications.
- Fayyazi, G. (2008). *Hasti va Chisti dar Maktab-e Sadraei* (Existence and Quiddity in the Sadraean School). Qom: Hawzah and University Research Institute.
- Javadi Amoli, A. (2020). *Aqlaniyyat-e Shuhud* (Rationality of Intuition: A Commentary on Fusus al-Hikam). Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, A. (2022). *Ayn Nazakh* (A Commentary on Tamhid al-Qawa'id). Qom: Isra Publications.
- Nabavian, S. M., & Fayyazi, G. (2015). "Tadakhul-e Vujudi-e Khodavand va Makhluqat" (Existential Interpenetration of God and Creatures). *Ma'rifat-e Falsafi*, 49, 7-28.
- Shirazi, M. S. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.

بررسی تطبیقی نظریه «تداخل وجودی» و «وحدت شخصی وجود» به مثابه تقریر حکیم از نسبت واجب و ممکن با تمرکز بر کتاب عقلانیت شهود آیت‌الله جوادی آملی

یاسر حسین پور^{id} | محمد مهدی امین‌نیا^{id} | سید محمد مرویان حسینی^{id}

علمی - پژوهشی



چکیده

«وحدت شخصی وجود»، از مسلمات عرفان اسلامی، تفاسیر متعددی دارد. در تفسیر مشهور، وجود منحصر به ذات نامتناهی خداوند است و هر وجود دیگری نفی می‌شود. حکمای مسلمان، عمدتاً وحدت شخصی وجود را با برهان بی‌نهایت اثبات می‌کنند، زیرا وجود نامتناهی خداوند امکان وجود غیر او را منتفی می‌سازد. در مقابل، استاد فیاضی با طرح نظریه «تداخل وجودی» و تأکید بر بی‌نهایتی وجود خداوند، هرگونه تعارض بین بی‌نهایت بودن خداوند و وجود موجودات دیگر را منتفی می‌داند زیرا مخلوقات در گستره وجود بی‌نهایت خداوند داخل شده‌اند. از نظر ایشان، نظریه تداخل وجودی، یگانه تفسیر صحیح برای تبیین چگونگی تحقق کثرت مخلوقات، در عین بی‌نهایتی خالق است. آیت‌الله جوادی آملی در جلد اول کتاب «عقلانیت شهود»، ضمن تأکید بر برهان بی‌نهایت به عنوان تنها دلیل معتبر وحدت شخصی وجود، نظریه تداخل را نقد کرده‌اند. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و به صورت کتابخانه‌ای، با تمرکز بر کتاب عقلانیت شهود، این دو نظریه را بررسی کرده و ارزیابی نموده است. یافته‌ها نشان می‌دهد، با توجه به اشکالات آیت‌الله جوادی آملی، نظریه تداخل، نمی‌تواند جمع میان وجود نامتناهی و سلب وجود دیگر موجودات از وجود خداوند را توضیح دهد و بنابراین، برهان بی‌نهایت در اثبات مدعای خود، مبنی بر وحدت شخصی وجود، تمام است.

کلیدواژه‌ها: وحدت شخصی وجود، برهان بی‌نهایت، تداخل وجودی، عقلانیت شهود.

* استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد (0945385439@iau.ir)

** دانش پژوه سطح ۴ رشته کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب (m.m.aminia@gmail.com)

*** دانش پژوه سطح ۴ رشته فلسفه اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب (marvian3@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۱۷؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۸؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۱۰)

□ حسین پور، یاسر؛ امین‌نیا، محمد مهدی؛ مرویان حسینی، سید محمد (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی نظریه «تداخل وجودی» و «وحدت شخصی وجود» به مثابه تقریر حکیم از نسبت واجب و ممکن با تمرکز بر کتاب عقلانیت شهود آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۵۳)، ۵.

doi: 10.22034/hi.2026.595919.2176 | ۳۲ -

طرح مساله

نظریه‌های هستی‌شناختی در فلسفه اسلامی درباره رابطه واجب‌الوجود و ممکنات را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. نظریه ابن‌سینا و فلاسفه پیش از حکمت متعالیه: در این دیدگاه، کثرت موجودات به‌صورت متباین پذیرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ص. ۲۱۸). واجب‌الوجود یکتا و ممکنات کثیر، به‌صورت مرکب و متمایز از یکدیگر موجودند. در این نظریه، خداوند نامتناهی است، اما درباره لوازم نامتناهی بودن وجود خداوند و چگونگی ارتباط آن با ممکنات، در پژوهش‌های موجود اطلاعات جامعی یافت نشده است.

۲. نظریه تشکیک در وجود: این نظریه، که از سوی برخی حکمای حکمت متعالیه مطرح شده، موجودات را در پیوستاری بسیط و فاقد ترکیب، از مراتب شدید تا ضعیف، در نظر می‌گیرد. بر اساس تفسیری خاص در حکمت متعالیه از اصالت وجود، تحقق عینی منحصر به وجود است و ماهیات و اعدام حاصل انتزاع ذهن‌اند. در نتیجه، مابه‌الاشتراک موجودات (وجود) عین مابه‌الامتیاز آن‌هاست و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تحقق می‌یابد. بالاترین مرتبه این پیوستار مشکک، واجب‌الوجود نامتناهی است که همه کمالات وجودی مراتب مادون را به نحو اشد و اقوی داراست.

۳. نظریه وحدت شخصی وجود: این نظریه، که ریشه‌ای عرفانی دارد و توسط ملاصدرا در حکمت متعالیه پذیرفته شده، تشکیک در وجود را انکار می‌کند. بر اساس این دیدگاه، همه موجودات به یک وجود اطلاقی موجودند و تشکیک تنها در مظاهر و شئون آن برقرار است. این وجود اطلاقی بی‌نهایت است؛ به این معنا که هیچ مرتبه‌ای از وجود از آن قابل سلب نیست و همه

مراتب وجود به حمل حقیقت و رقیقت بر آن حمل می‌شوند.^۱

۴. **نظریه تداخل وجودی:** بر اساس این نظریه، وجود نامتناهی خداوند با ممکنات کثیری که دارای وجود حقیقی و متمایز از خداوندند، به صورت متداخل تحقق می‌یابد. این دیدگاه با نظریه ابن سینا در پذیرش کثرت حقیقی و ترکیب اشتراک دارد، اما با تأکید بر نامتناهی بودن خداوند، تداخل وجودی را برای تبیین رابطه وجود نامتناهی و کثرت موجودات پیشنهاد می‌کند.

چالش اصلی این پژوهش، مقایسه دو نظریه وحدت شخصی وجود و تداخل وجودی است. برای این منظور، ابتدا نظریه وحدت شخصی وجود، تفاسیر مهم و ادله عقلی آن، به ویژه برهان نامتناهی، بررسی و سپس با طرح نظریه تداخل وجودی، هر دو نظریه از منظر فلسفی سنجیده می‌شوند.

نظریه تداخل وجودی، ابداع استاد فیاضی، از فیلسوفان معاصر است که نخست در مقاله «تداخل وجودی خداوند و مخلوقات» مطرح شد (نبویان و فیاضی، ۱۳۹۴، صص. ۷-۲۸) و سپس در جلد اول جستارهایی در فلسفه اسلامی به تفصیل تبیین شد (نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۳۰). استاد فیاضی، پس از همراهی با آیت‌الله جوادی آملی در ابطال براهین وحدت شخصی وجود، وجود خداوند را نامتناهی و متداخل در همه موجودات کثیر، مانند نور در بلورها، می‌داند. وی ضمن پذیرش نامتناهی بودن خداوند به عنوان حد وسط برهان نامتناهی، برخلاف وحدت شخصی وجود، کثرت وجود را انکار نمی‌کند.

در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی، از برجسته‌ترین حامیان معاصر وحدت شخصی وجود، در «عین نضاح» همه براهین اثبات وحدت شخصی وجود جز برهان نامتناهی را ابطال و تأکید می‌کند که تنها این برهان قادر به اثبات وحدت شخصی وجود است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳، ص.

۱. لازم به ذکر است این تقسیم بندی بنابر نظریه مشهور برقرار است که تشکیک و وحدت شخصی وجود دو نظریه ممتاز از هم هستند اما برخی پژوهشگران از جمله استاد فیاضی در جلد اول کتاب «جستارهایی در فلسفه اسلامی» که توسط دکتر نبویان تألیف شده است و همچنین دکتر حسین سوزنچی در کتاب «وحدت وجود در حکمت متعالیه» و نگارنده در پایان نامه ارشد خود (بررسی عینیت و غیریت تشکیک و وحدت شخصی وجود در اندیشه ملاصدرا)، بر خلاف مشهور معتقد به یگانگی دو نظریه فوق هستند.

(۲۹۱). وی سپس در جلد اول عقلانیت شهود، که پس از طرح نظریه تداخل وجودی منتشر شد، ضمن تأکید مجدد بر این دیدگاه، نظریه تداخل را نقد و از برهان نامتناهی بر وحدت شخصی وجود دفاع کرده است.

با توجه به اشتراک دو نظریه در تأکید بر برهان نامتناهی، پرسش‌های محوری پژوهش عبارت‌اند از: این برهان چگونه وحدت شخصی وجود را اثبات می‌کند؟ آیا نظریه تداخل می‌تواند آن را مخدوش کند؟ آیا اشکالات آیت‌الله جوادی آملی به نظریه تداخل معتبرند؟ و در نهایت، با توجه به تأکید دو اندیشمند بر انحصار اثبات وحدت شخصی وجود در برهان نامتناهی، کدام یک از دو نظریه وحدت شخصی وجود یا تداخل پذیرفتنی است؟

۱. وحدت شخصی وجود

در کتب فلسفه و کلام، مسائلی همچون توحید واجب، خالق، رب و معبود به ترتیب اثبات شده‌اند؛ اما عارفان از این فراتر رفته و از «توحید وجود» سخن گفته‌اند. تقریرهای متفاوتی از وحدت وجود ارائه شده که بررسی همه آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۲۹۷).

۲. ادله عقلی وحدت شخصی وجود

بنابر اصل وحدت وجود، وجود حقیقتی یگانه است و دیگر اشیاء نمودها و ظهورهای آن حقیقت واحدند. حکمای مسلمان، افزون بر شواهد نقلی، ادله متعددی بر وحدت شخصی وجود اقامه کرده‌اند؛ اما این استدلال‌ها با اشکالاتی مواجه‌اند و جز برهان بی‌نهایت، برهان صحیحی بر وحدت شخصی وجود اقامه نشده است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳، ص. ۲۹۱). در ادامه، برخی از این استدلال‌ها و اشکالات آن‌ها مرور می‌شود.

۲-۱. برهان اول: استدلال از طریق وحدت قابلی

این استدلال بر این مبنا استوار است که امتناع عدم برای وجود، ذاتی است؛ بنابراین، وجود

بالضروره و از ازل واجب است (این ترکیه، ۱۳۶۰، ص. ۸۴). صورت منطقی استدلال چنین است:
مقدمه اول: وجود از آن حیث که وجود است، عدم را نمی پذیرد؛ یعنی عدم برای وجود بالذات، ممتنع است.

مقدمه دوم: هر چیزی که عدم بر آن ممتنع باشد، واجب است.

نتیجه: وجود از آن حیث که وجود است، واجب است.

مبدأ قابلی چیزی است که امکان تحقق چیز دیگری را در خود دارد؛ برای نمونه، درخت مبدأ قابلی میوه است. اگر وجود بخواهد با عدم جمع یا معدوم شود، باید قابلیت آن را داشته باشد؛ حال آنکه جمع وجود با عدم مستلزم اجتماع نقیضین و معدوم شدن آن، به دلیل فقدان مبدأ قابلی مشترک میان وجود و عدم، مستلزم انقلاب ذاتی است. با اثبات وجوب وجود، وحدت آن نیز ثابت می شود؛ زیرا واجب بالذات شریک ندارد.

سید حیدر آملی در کتاب نقد النقود می گوید:

«احتمال پذیرش عدم، منحصر در انقلاب یا اجتماع نقیضین نیست. راه سومی هم برای پذیرش عدم وجود دارد که مختص ماهیات ممکنه است. ماهیت ممکنه از ابتدا می تواند به طور کلی موجود نشود. هر چند که اگر علت تامه اش موجود باشد ضرورتاً موجود است اما به لحاظ ذاتش، امکان ذاتی دارد. بنابراین واجب الوجود چون ماهیت ندارد، به هیچ یک از این سه نحو، امکان پذیرش عدم را ندارد.» (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۵۶)

نقد و بررسی

از دیدگاه ناقدان، این استدلال میان مفهوم و مصداق و نیز حمل اولی و شایع تمایز نگذاشته است. برهان، ضرورت وجود را به حمل اولی برای مفهوم وجود اثبات می کند، اما تحقق مصداقی وجود مطلق به حمل شایع را اثبات نمی کند. به بیان دیگر، استدلال تنها ضرورت وجود را برای مفهوم آن ثابت می کند و توانایی اثبات وجود مطلق در خارج را ندارد.

همچنین، فرض نبود وجود مطلق با تحقق وجودهای مقیدی مانند انسان و درخت منافاتی ندارد

و از تحقق وجود مقید بدون وجود مطلق، محالی لازم نمی‌آید. بنابراین، وجود مطلق می‌تواند صرفاً مفهومی ذهنی باشد؛ حال آنکه اثبات وحدت وجود نیازمند اثبات مصداق عینی وجود مطلق است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳، ص. ۲۹۸).

۲-۲. برهان دوم: نفی امکان از وجود

مقدمه اول: اگر وجود بماهو وجود واجب نباشد، ممکن خواهد بود.
مقدمه دوم: لکن تالی باطل است؛ زیرا وجود بماهو وجود نمی‌تواند ممکن باشد.
نتیجه: پس مقدم نیز باطل است و وجود بماهو وجود واجب است.
تلازم میان مقدم و تالی بدیهی است؛ زیرا وجود نمی‌تواند ممتنع الوجود باشد. از سوی دیگر، اگر وجود مطلق ممکن باشد، به علتی خارج از ذات خود نیاز دارد، حال آنکه وجود غیری ندارد؛ و اگر مستند به خود باشد، مستلزم دور و تقدم شیء بر خود خواهد بود (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۵۰).

نقد و بررسی

اشکال وارد بر برهان نخست در اینجا نیز پابرجاست. واجب یا ممکن بودن یک موجود فرع بر تحقق مصداق خارجی آن است. موجود فاقد مصداق نه بالفعل واجب است و نه امکان فقری برای آن ثابت می‌شود، هرچند امکان ماهوی آن قابل فرض است. صرف تصور مفهوم وجود و حمل اولی یک وجود، مستلزم تحقق خارجی آن نیست. بنابراین، تا وجود مطلق به عنوان واقعیتهی خارجی اثبات نشود، نوبت به بحث از وجوب یا امکان آن نمی‌رسد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳، ص. ۳۳۰).

۲-۳. برهان سوم: نفی جوهریت و عرضیت از وجود

این برهان که بر اساس شکل دوم قیاس اقترانی اقامه شده، امکان را از وجود نفی و از تلازم نفی امکان و ثبوت ضرورت، وجوب وجود را نتیجه می‌گیرد (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۵۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۸).
مقدمه اول: وجود بماهو وجود، نه جوهر است و نه عرض.
مقدمه دوم: هر ممکنی یا جوهر است یا عرض.

مقدمه سوم: وجود از آن حیث که وجود است، ممکن نیست.

نتیجه: وجود از آن حیث که وجود است، واجب است.

این برهان با دو اشکال اساسی مواجه است و نمی تواند وحدت وجود را اثبات کند (جوادی آملی،

۱۴۰۱، ج. ۳، ص. ۳۰۴).

اشکال اول: اگر مقصود از امکان در کبرای قیاس، امکان ماهوی باشد، از نفی آن وجوب مطلق وجود نتیجه نمی شود؛ زیرا نفی امکان ماهوی صرفاً به نفی ماهیت می انجامد و میان نفی ماهیت و ثبوت وجود مطلق تلازمی نیست. و چنانچه مقصود امکان فقری باشد، وجوب وجود نتیجه گرفته می شود، اما در برهان میان امکان ماهوی و فقری تفکیک نشده و اشتراک لفظی «امکان» موجب مغالطه شده است. افزون بر این، میان امکان فقری و جوهر یا عرض بودن تلازمی نیست؛ وجود بماهو وجود می تواند دارای امکان فقری باشد، بی آنکه دارای امکان ماهوی، جوهر یا عرض باشد.

اشکال دوم: اگر مقصود از وجود در استدلال، وجودهای مقید باشد، جوهر و عرض نبودن آن قابل پذیرش است، اما از این امر وحدت وجود نتیجه گرفته نمی شود. و چنانچه مقصود، وجود مطلق به مثابه وجودی بسیط و غیر مقید باشد، ابتدا باید تحقق مصداق خارجی آن اثبات شود؛ زیرا بحث از جوهر یا عرض نبودن چنین وجودی، فرع بر تحقق خارجی آن است.

۲-۴. برهان چهارم: بی نیازی وجود مطلق

مقدمه اول: وجود مطلق بی نیاز از غیر است.

مقدمه دوم: هر چیزی که از غیر خود بی نیاز باشد، واجب الوجود است.

نتیجه: وجود مطلق واجب الوجود است (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۵۱).

نقد و بررسی

کبرای استدلال پذیرفته است، اما صغرای آن محل بحث است. اگر وجود مطلق مصداق خارجی نداشته باشد، نه غنی است و نه فقیر؛ بنابراین، ابتدا باید تحقق خارجی آن اثبات و سپس

درباره نیاز یا بی‌نیازی اش داوری شود. این برهان وجود خارجی وجود مطلق را مفروض گرفته و بر مبنای آن به بی‌نیازی حکم می‌کند؛ حال آنکه بحث از اوصاف وجود مطلق، فرع بر اثبات تحقق خارجی آن است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳، ص. ۳۰۶).

۲-۵. برهان پنجم: برهان بی‌نهایت

کوشش برای اقامه برهان بر باورهای عرفانی احتمالاً از عین‌القضات همدانی (م. ۵۲۵ق) آغاز شد، با قنونی (م. ۶۷۳ق) و داوود قیصری (م. ۷۵۱ق) ادامه یافت و در حکمت متعالیه ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ق) به اوج رسید. به تعبیر علامه طباطبائی، بسیاری درصدد تبیین مشهود اهل معرفت برآمدند، اما موفقیت در این زمینه نصیب صدرالمتهلین شد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۵۵).

آیت‌الله جوادی آملی در «عین نضاح» و «عقلانیت شهود»، براهین وحدت شخصی وجود را نقد کرده و تنها برهان صحیح را «برهان بی‌نهایت» می‌داند؛ چنان‌که تصریح می‌کند وحدت «از راه بساطت و به واسطه نامتناهی بودن اثبات می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۶۳). ایشان در این دو کتاب، در مجموع ده برهان ذکر شده توسط عبدالرزاق کاشانی، سید حیدر آملی و ابن‌فناری را ابطال می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۴۲) و سپس به برهان بی‌نهایت یا همان «بسیط الحقیقه» می‌پردازد و تنها آن را به جهت منطقی قابل قبول ارزیابی می‌کند.

پیش از تقریر برهان، بیان چند نکته مقدماتی ضروری است:

۱-۵-۱. معانی سه‌گانه بی‌نهایت وجودی

بی‌نهایت وجودی - در مقابل بی‌نهایت ماهوی و عدمی - سه معنا دارد:

۱. بی‌نهایت وجودی، فاقد حدی از سنخ وجود است و حد وجودی به معنای حیثیت عدمی در وجود و یکی از حدود سه‌گانه فلسفی، در کنار حد عدمی و ماهوی، است. حد عدمی، با توجه به اصالت وجود و انکار تحقق غیر وجود، منتفی است و حد ماهوی نیز انتزاع ذهن از حد وجودی است و اگرچه منشأ انتزاع خارجی دارد، خود خارجی نیست. در مراتب تشکیکی، هر مرتبه از

وجود برخوردار از مرتبه خود و فاقد مرتبه فوقانی است و از این رو از حیث وجود خود و عدم مرتبه عالی ترکیب می‌یابد. بنابراین، مراتب مادون محدودند، اما عالی‌ترین مرتبه تشکیک، فاقد هرگونه حد وجودی و از این رو نامتناهی است.

۲. مطابق این معنا که ملازم با نظریه وحدت شخصی وجود است، تحقق هر وجودی غیر از خداوند مستلزم محدودیت وجود خداوند و فقدان قسمی از کمال وجودی اوست. از این رو، نامتناهی بودن خداوند با پذیرش وجودی غیر از او، حتی در قالب تشکیک، مانعة‌الجمع است. بدیهی است در این نظریه بین بی‌نهایت بودن خداوند و اعتقاد به وجود غیر از خداوند می‌بایست یکی را انتخاب کرد

۳. اما معنای دیگری از بی‌نهایت وجودی نیز هست. مطابق این معنا که ملازم با نظریه تداخل وجودی است، موجود نامتناهی در هیچ موطنی مفقود نیست و همه‌جا حضور دارد، بی‌آنکه این حضور با تحقق وجودات کثیر و متداخل منافات داشته باشد. بنابراین، نامتناهی بودن خداوند و کثرت حقیقی موجودات هم‌زمان پذیرفته می‌شوند.^۱

۲-۵-۲. اقسام بی‌نهایت

بی‌نهایت اقسام مختلفی دارد که در این پژوهش سه قسم از بی‌نهایت مورد توجه است:

۱. بی‌نهایت حجمی: جسمی بی‌نهایت که جایی برای جسم دیگری باقی نمی‌گذارد.
۲. بی‌نهایت مکانی: مکانی بدون حد که جسم مفروض بی‌نهایت آن را اشغال می‌کند.
۳. بی‌نهایت وجودی: وجودی نامحدود و فاقد حد و مرز وجودی که، چنان‌که گذشت، دارای سه معنای متفاوت است.

۲-۵-۳. تقریر برهان بی‌نهایت

برهان بی‌نهایت، وحدت شخصی وجود را با حد وسط بی‌نهایت بودن خداوند اثبات می‌کند. تا

۱. با توجه به تقدم تاریخی اعتقاد به نامتناهی بودن خداوند بر تشکیک و وحدت شخصی وجود، می‌توان احتمال داد تلقی حکمای پیش از حکمت متعالیه از بی‌نهایت وجودی به این معنا نزدیک بوده است.

آنجا که تتبع نگارندگان نشان می‌دهد، عطار نیشابوری (م. ۶۱۸ق) نخستین کسی است که وحدت شخصی وجود را از طریق بی‌نهایت بودن خداوند اثبات کرده است:

«ای خدای بی‌نهایت، جز تو کیست؟ هم تویی بی‌حد و غایت، جز تو کیست؟»

برخی بر این باورند که صرف توجه به بی‌نهایت بودن خداوند، برای اثبات وحدت شخصی وجود کافی است. در حقیقت در این استدلال باور به بی‌نهایت بودن وجود خداوند، برابر است با امتناع هرگونه وجود غیر از خداوند و در حقیقت بی‌نهایت بودن خداوند، کلید فهم وحدت شخصی وجود است.

به بیان دیگر، بر اساس این استدلال، پذیرش بی‌نهایت بودن خداوند با پذیرش وجودی غیر از او ناسازگار است؛ بنابراین، یا باید بی‌نهایت بودن خداوند را انکار کرد یا وجود را منحصر در او دانست. ازاین‌رو، «از بساطت واجب، [بی‌نهایت بودن واجب و به واسطه آن] هم توحید واجب و هم وحدت شخصی حقیقت وجود نتیجه گرفته می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۶۱).

آیت‌الله جوادی آملی تنها راه اثبات نامتناهی بودن خداوند را قاعده بسیط‌الحقیقه می‌داند؛ قاعده‌ای که بر مبنای اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود اثبات می‌شود. ملاصدرا نیز درباره اهمیت آن می‌گوید: «هذا مطلب شریف لم أجد فی وجه الارض من له علم بذاک» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۳، ص. ۴۰؛ نیز ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۶۲). بنابراین، اثبات وحدت شخصی از طریق نامتناهی بودن، به قاعده بسیط‌الحقیقه منتهی می‌شود.

صورت منطقی برهان چنین است:

مقدمه اول: واجب بسیط‌الحقیقه است.

درباره این مقدمه سه نکته قابل ذکر است:

الف. در حکمت متعالیه، نامتناهی بودن خداوند، افزون بر شواهد نقلی، از راه‌هایی مانند اطلاق مقسمی وجود، صرف‌الوجود و وجوب من جمیع الجهات نیز اثبات شده است؛ اما آیت‌الله

جوادی آملی تنها قاعده بسیط الحقیقه را برای اثبات آن کافی می‌داند.

ب. حکمای پیش از حکمت متعالیه عموماً نامتناهی بودن خداوند را از طریق وجوب وجود اثبات کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۹۳) و استاد فیاضی نیز همین راه را برمی‌گزیند.

ج. بساطت واجب را می‌توان چنین اثبات کرد:

۱. اگر وجودی از خداوند سلب شود، افزون بر جهت وجوب، جهت امتناعی نیز در او تحقق می‌یابد.

۲. اجتماع جهت وجوب و امتناع مستلزم ترکیب است.

۳. ترکیب ملازم با حاجت است.^۱

۴. حاجت مساوق امکان است.

۵. پس اگر وجودی از خداوند سلب شود، خداوند ممکن خواهد بود.

۶. تالی باطل است.

۷. پس مقدم نیز باطل است.

مقدمه دوم: هر بسیط الحقیقه‌ای نامتناهی است.

نتیجه: واجب نامتناهی است.

بر پایه نامتناهی بودن واجب، وحدت شخصی چنین اثبات می‌شود:

مقدمه اول: واجب نامتناهی است.

مقدمه دوم: هیچ نامتناهی جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد.^۲

نتیجه: واجب تعالی جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و واحد شخصی است (جوادی آملی، ۱۳۹۹،

ج. ۱، ص. ۲۵۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج. ۹، ص. ۴۵۶؛ نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۳۴۲).

۱. استاد فیاضی، این مقدمه را نمی‌پذیرند و با بیان اینکه «ترکیب از وجود خود و عدم خود، حد وجودی است و با عدم تناهی ناسازگار است اما ترکیب از وجود خود و عدم دیگری، خیر» معتقد به عدم بساطت و ترکیب خداوند هستند، ترکیبی که به اعتقاد ایشان، منافاتی با بی‌نهایت بودن و همچنین تلازمی با حاجت و امکان ندارد. بنابراین ایشان، مقدمه اول استدلال را قبول ندارند.

۲. مشروط به اینکه مراد از بی‌نهایت، معنای دوم باشد و الا در دو معنای دیگر، این مقدمه صحیح نیست.

تقریر دیگری از برهان بی‌نهایت چنین است:

مقدمه اول: اگر وجود واحد شخصی نباشد، از وجود دیگر متمایز است.

مقدمه دوم: تمایز مستلزم تناهی است.

مقدمه سوم: پس اگر وجود واحد شخصی نباشد، متناهی است.

مقدمه چهارم: لکن تالی باطل است.

نتیجه: پس مقدم نیز باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۶، ص. ۲۶).

در این تقریر نیز تلازم تمایز و تناهی تنها بر اساس معنای دوم بی‌نهایت وجودی قابل پذیرش است. برهان بی‌نهایت، در مقایسه با براهین پیشین، استدلالی قوی‌تر بر وحدت شخصی وجود به نظر می‌رسد و آیت‌الله جوادی آملی نیز وحدت شخصی وجود را بر پایه نامحدود بودن واجب اثبات‌پذیر می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۶۲).

۳. تداخل وجودی

نظریه «تداخل وجودی» با پذیرش وجود حقیقی مخلوقات، درصدد جمع میان نامتناهی بودن خداوند و کثرت وجود است. بر اساس این نظریه، وجود خداوند در همه مواطن هستی حاضر است، بی‌آنکه این حضور مستلزم نفی مخلوقات باشد؛ بلکه مخلوقات در همان موطنی تحقق دارند که خداوند حضور دارد. از این‌رو، مخلوقات نه در عرض، بلکه در طول وجود خداوند قرار می‌گیرند و این تداخل مستلزم ترکیب، امتزاج یا تناهی نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵). بدین ترتیب، هم وجود حقیقی مخلوقات و هم نامتناهی بودن خداوند حفظ می‌شود و وجود خداوند و مخلوقات، بدون انحلال یا تأثیر در یکدیگر، در یک موطن (مرتبه وجودی) حضور دارند (فیاضی، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۷).

برای تبیین دقیق این دیدگاه، ابتدا باید اقسام تداخل بررسی شود.

۳-۱. انواع تداخل در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی، مفهوم «تداخل» به‌عنوان یکی از مفاهیم کلیدی در تبیین رابطه وجودی خداوند و

مخلوقات مطرح شده است. این مفهوم با توجه به ماهیت وجود و مراتب آن، به اقسام مختلفی تقسیم می شود که هر یک کاربردهای خاص خود را در حل مسائل فلسفی دارند. در این مقاله، دو نوع اصلی تداخل بررسی شده و جایگاه نظریه «تداخل وجودی» استاد فیاضی در این میان تبیین می گردد.

۳-۱-۱. تداخل اجسام

تداخل اجسام به معنای حضور هم زمان دو جسم در مکانی است که ظرفیت تنها یکی از آن ها را دارد، بدون افزایش حجم مکان. برای مثال، فرض نشستن دو فرد در جایگاهی که برای یک نفر طراحی شده است، مصداقی از این نوع تداخل است. فلاسفه این قسم را ممتنع می دانند؛ زیرا تحقق دو جسم در فضای واحد مستلزم افزایش بُعد یا تغییر ماهیت مکان است. ابن سینا نیز در *التعلیقات* چنین تداخلی را به استناد با اصل امتناع اجتماع نقیضین ناممکن می داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷).

۳-۱-۲. تداخل وجودی

تداخل وجودی به حضور هم زمان دو وجود در یک موطن (مرتبه وجودی)، بدون ترکیب یا امتزاج آن ها، اشاره دارد. وجود نامتناهی خداوند در موطن مخلوقات حضور دارد، بی آنکه وجود یا ماهیت آن ها را نفی کند. ویژگی کلیدی این تداخل، حفظ هویت مستقل هر وجود است؛ به گونه ای که هر چند مخلوقات به عنوان مراتب ضعیف تر وجود، در طول وجود نامتناهی خداوند تحقق می یابند، اما همچون بلورهایی که داخل در نور هستند، داخل در وجود خداوند هستند.^۱

۳-۲. مبانی و پیش فرض های نظریه تداخل وجودی

این نظریه بر چند پیش فرض اساسی استوار است:

۱. کثرت حقیقی وجود: وجود دارای کثرت حقیقی است؛ یعنی موجودات متعدد دارای وجودهای حقیقی و متعدّدند، نه صرفاً نمودهای اعتباری یک وجود واحد. این مبنا در تقابل با

۱. شاید بیان این مطلب خالی از لطف نباشد که بر اساس نظریات دوگانه انگار نفس و بدن در فلسفه ابن سینا و عموم فلاسفه پیشا حکمت متعالیه، نفس و بدن، ارتکازا و بدون آنکه تصریحی در آثار فلاسفه یافت شود، معتقد به تداخل وجودی نفس و بدن هستند. آنها بدن و نفس را دو جوهر ممتاز از یکدیگر می دانند اما نه در کنار هم بلکه داخل در هم. این فرضیه می تواند به عنوان پیشینه اعتقاد به تداخل در فلسفه اسلامی تلقی شود.

وحدت شخصی وجود قرار دارد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۳).

۲. اصالت وجود با تفسیری خاص: در این تفسیر از اصالت وجود، وجود اصیل است، اما ماهیات نیز حاصل انتزاع ذهن نیستند و به تبع وجود تحقق خارجی دارند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۰).

۳. تفسیر خاص از ماهیت: ماهیت حد وجود نیست، بلکه عین وجود است؛ یعنی ماهیت هر شیء همان وجود خاص آن و تفاوت موجودات ناشی از تفاوت وجودهای حقیقی آنهاست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۳۴۳).

۴. واقعیت‌پذیری عدم: عدم و اعدام دارای بهره‌ای از واقعیت‌اند؛ برخلاف دیدگاه مشهور فلسفی که عدم را امری اعتباری می‌داند (نبویان و فیاضی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸؛ عارفی، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۷).

۵. تشخص وجودی مخلوقات: مخلوقات دارای وجود حقیقی و تشخص مستقل‌اند و وجودشان مغایر با وجود خداوند است. این مبنا در تقابل با دیدگاه صدرالمتهلین است که معلول را فاقد ذات مستقل و عین‌الربط می‌داند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۰؛ نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۲۰۷).

۶. ماهیت داشتن واجب‌الوجود: واجب‌الوجود دارای ماهیت بالمعنی‌الاصح است. ماهیت خداوند تعین ذاتی نامتناهی اوست که شناخت کامل آن برای مخلوقات ممکن نیست، اما موجب تمایز وجودی او از سایر موجودات می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۰؛ نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۲۰۹).

۷. نامتناهی بودن وجود خداوند: خداوند نامتناهی است، اما مطابق معنای سوم بی‌نهایت وجودی که پیش‌تر بیان شد، این امر مستلزم نفی مخلوقات نیست، بلکه به معنای احاطه وجودی او در همه مواطن هستی است (نبویان و فیاضی، ۱۳۹۴، ص. ۲۲؛ نبویان، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۳۵۸).

۸. تداخل به مثابه صفت فعل: «تداخل وجودی یکی از صفات فعل خداوند است. مطابق نظریه صحیح، صفات فعل، صفاتی هستند که برای اتصاف ذات به آن، نیازمند به امر خارج از ذات است... این صفات اگرچه سبب کمال در خداوند نیستند به عین ذات او موجودند.» (نبویان و فیاضی، ۱۳۹۴، ص. ۲۴).

۴. دلیل عقلی تداخل

۴-۱. استدلال اول: برهان نامتناهی بودن وجود خداوند

مقدمه اول: وجود خداوند واجد نامتناهی ذاتی است؛ زیرا واجب الوجود بالذات و محدودیت ناپذیر است.^۱

مقدمه دوم: وجود نامتناهی همه مواطن هستی را احاطه می کند و موطنی خارج از حیطه آن متصور نیست.

مقدمه سوم: مخلوقات دارای وجود حقیقی اند و تحقق خارجی آنها انکارناپذیر است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹).

نتیجه: اگر خداوند در همه مواطن حضور دارد و مخلوقات نیز دارای وجود حقیقی اند، وجود آنها نمی تواند خارج از حیطه وجود خداوند باشد؛ بلکه در همان موطنی که خداوند حاضر است با او متداخل می شود، بی آنکه موجب تناهی وجود خداوند گردد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳؛ نیویان، ۱۳۹۶، ج. ۱، ص. ۱۳۴).

۴-۲. استدلال دوم: «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»

دلیل دوم ناظر به برهان بی نهایت و مبتنی بر قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» است. نظریه تداخل این احتمال را مطرح می کند که خداوند نامتناهی و ممکنات در یک موطن متداخل باشند؛ احتمالی که با روایت «داخل فی الاشياء» نیز تأیید می شود. بر این اساس، تا استحاله تداخل اثبات نشود، نمی توان از نامتناهی بودن خداوند، نفی وجود حقیقی ممکنات را نتیجه گرفت و برای این امر به برهان بی نهایت استناد کرد. صورت استدلال چنین است:

مقدمه اول: تداخل امری معقول و محتمل است.

مقدمه دوم: صحت برهان بی نهایت متوقف بر رفع این احتمال است.

مقدمه سوم: طرفداران برهان بی نهایت این احتمال را رفع نکرده اند.

۱. مراد استاد فیاضی از نامتناهی، موجودی است که در همه مواطن حضور دارد و هیچ موطنی از او خالی نیست.

مقدمه چهارم: «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

نتیجه: برهان بی‌نهایت برای اثبات وحدت شخصی وجود تمام نیست.

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این استدلال می‌گوید که اگر تداخل معقول و محتمل باشد، وحدت شخصی وجود نیز محتمل است؛ بنابراین، صرف احتمال یک نظریه دلیل بر صدق آن نیست، مگر اینکه ضرورت آن یا بطلان نظریات رقیب اثبات شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۲۷۵). افزون بر این، نظریه تداخل وجودی با ارجاع علیت به تشان از اساس رفع، بلکه دفع می‌شود.

۵. بررسی و ارزیابی نظریه تداخل

۵-۱. اشکال اول: ناسازگاری تداخل با ثبات ذات الهی

آیت‌الله جوادی آملی برای نفی دخول ذات الهی در اشیاء به ادله عقلی و نقلی استناد می‌کند. ایشان با استناد به روایاتی مانند «لیس هو فی الخلق ولا الخلق فیهِ» و «لیس یدخل فی شیء ولا یخرج منه» (ابن بابویه، ۱۴۱۶، ص. ۴۳۴ و ۴۴۰)، روایات نافی تداخل را ناظر به ذات خداوند و روایاتی مانند «هو فی الاشیاء علی غیر ممازجة» (ابن بابویه، ۱۴۱۶، ص. ۳۰۶) را مربوط به فعل و تجلی الهی می‌داند. از نظر او، تداخل در مقام فعل با وحدت ذات الهی منافاتی ندارد، اما تداخل در مقام ذات ناممکن است. استدلال ایشان چنین است:

مقدمه اول: با توجه به حادث بودن اشیاء، تداخل نیز امری حادث است.

مقدمه دوم: حدوث و تغییر در ذات خداوند راه ندارد.

نتیجه: تداخل در ذات خداوند راه ندارد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۲۷۵).

این استدلال در قالب قیاس شکل دوم چنین تقریر می‌شود:

مقدمه اول: هر چیزی که با متغیرات تداخل دارد، خود متغیر است.

مقدمه دوم: ذات واجب‌الوجود متغیر نیست.

نتیجه: ذات واجب‌الوجود با دیگر موجودات تداخل ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۸۲).

استاد فیاضی در پاسخ، تداخل وجودی را از صفات فعل خداوند می داند که اتصاف ذات به آن متوقف بر وجود امر خارجی (مخلوقات) است. به باور وی، صفات فعلی مانند خالقیت، هرچند تحققشان مستلزم وجود مخلوقات است، مستلزم نقص یا تغییر در ذات الهی نیستند (نبویان و فیاضی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸). از دیدگاه نگارندگان، نقطه نزاع در بحث حاضر، ناظر به مقام ذات است و صرف این که تداخل، ناظر به مقام فعل دانسته شود، برای رفع این اشکال کافی نیست؛ و گر نه آیت الله جوادی آملی نیز بر اساس تحلیل روایت کتاب توحید صدوق، در مقام فعل تداخل را ممکن ارزیابی می کنند.

۲-۵. اشکال دوم: ناسازگاری با بساطت واجب تعالی

به نظر می رسد نظریه تداخل با بساطت و نامتناهی بودن واجب ناسازگار باشد. اگر خداوند وجودی نامتناهی باشد که تمام ساحت وجود را فراگرفته، تحقق وجود مستقل دیگری - حتی به صورت متداخل - مستلزم نوعی تمایز و تحدید در وجود الهی خواهد بود و با متناهی بودن ذات او ناسازگار است. تداخل دو وجود نیز مستلزم آن است که یکی به وصف «داخل» و دیگری به وصف مقابل آن متعین شود، حال آنکه ذات الهی مقید به هیچ قیدی - حتی قید اطلاق - نیست. بنابراین، تداخل نمی تواند ناظر به ذات باشد، هرچند فیض و رحمت الهی در مراتب وجودی موجودات جاری است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۸۵).

باین حال، این اشکال بر اساس مبانی استاد فیاضی وارد نیست؛ زیرا وی بساطت ذات الهی و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» را نمی پذیرد و نوعی ترکیب در ذات خداوند را ممکن می داند. از این رو، نظریه تداخل بر مبنای حکمت متعالیه، که بساطت ذات را می پذیرد، با مشکل مواجه است؛ اما طبق مبانی استاد فیاضی قابل وارد نخواهد بود. بررسی تفصیلی نقدهای استاد فیاضی بر بساطت ذات و تبیین ترکیب از «وجود خود» و «عدم دیگری» نیازمند پژوهشی مستقل است.

۳-۵. اشکال سوم: ناسازگاری با نظریه تشان

یکی دیگر از اشکالات نظریه تداخل در چارچوب حکمت متعالیه، ناسازگاری آن با قاعده تشان است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص. ۲۷۵). ملاصدرا معتقد است رابطه علت و معلول در نسبت واجب الوجود و ممکنات به تشان بازمی‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۳۰۰). در تشان، شأن و ذی‌شأن دو وجود مستقل نیستند، بلکه تمایز آن‌ها در متن یک حقیقت وجودی تحلیل می‌شود؛ ازاین‌رو، تمایز حقیقی علت و معلول منتفی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج. ۱، ص. ۶۴).

استاد فیاضی از این مفهوم با عنوان «علیت تحلیلی» یاد می‌کند که در برابر «علیت حقیقی» قرار دارد. در علیت تحلیلی، علت و معلول به یک وجود تعلق دارند و تمایزشان صرفاً مفهومی یا تحلیلی است (فیاضی، ۱۳۹۶، ج. ۳، ص. ۱۴۶). وی اصل علیت تحلیلی را می‌پذیرد، اما تطبیق آن بر رابطه خداوند و ممکنات را، به دلیل نفی تمایز حقیقی میان آن‌ها، محال می‌داند.

در مقابل، آیت الله جوادی آملی استدلال می‌کند که تداخل با تشان در حکمت متعالیه ناسازگار است؛ زیرا در چارچوب بساطت ذات و وحدت وجودی، فرض دو وجود متداخل مستلزم ترکیب و تحدید خواهد بود. ازاین‌رو، تداخل بر مبانی حکمت متعالیه به تهافت می‌انجامد، اما بر مبانی استاد فیاضی، که تشان میان خداوند و ممکنات و بساطت ذات را نمی‌پذیرد، این اشکال الزام‌آور نیست. بنابراین، اختلاف در مبانی، به‌ویژه در مسئله بساطت و تشان، نقش تعیین‌کننده‌ای در ارزیابی نظریه تداخل دارد.

۴-۵. اشکال چهارم: تناهی وجود خداوند

اشکال دیگر آیت الله جوادی آملی بر نظریه تداخل ناظر به نامتناهی بودن وجود خداوند است. بر اساس این دیدگاه، هیچ وجود دیگری، چه در طول و چه در عرض خداوند، نمی‌تواند تحقق مستقل داشته باشد؛ زیرا تعدد مستلزم تمایز و تمایز مستلزم حد وجودی است، حال آنکه حد وجودی با نامتناهی بودن خداوند ناسازگار است.

اگر وجودی از وجود نامتناهی خداوند متمایز و از او سلب شود، وجود خداوند به «وجود خود» محدود خواهد شد. از این رو، حتی تحقق مخلوقات به صورت متداخل نیز مستلزم تمایز و در نتیجه تحدید وجود الهی است. به تعبیر آیت الله جوادی آملی، «هرگاه دو وجود در نظام هستی موجود باشند، حتماً هر دو متناهی هستند» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۲۸۶). صورت استدلال چنین است:

مقدمه اول: تداخل منحصر در دو موجود محدود است.

مقدمه دوم: خداوند نامحدود است.

نتیجه: تداخل در خداوند محال است.

به تقریر دیگر:

مقدمه اول: اگر دو موجود متداخل باشند، هر دو محدودند؛ زیرا تعدد وجود مستلزم تناهی است.

مقدمه دوم: وجود واجب تعالی محدود نیست.

نتیجه: خداوند با هیچ موجودی متداخل نیست.

فارغ از سایر اشکالات و پاسخ‌ها، به نظر می‌رسد نظریه تداخل هنوز توضیح کافی درباره سازگاری کثرت حقیقی وجود با نامتناهی بودن خداوند ارائه نمی‌کند. فیاضی نامتناهی بودن را به حضور خداوند در همه مواطن وجودی تفسیر می‌کند، اما این تبیین به تنهایی پاسخ نمی‌دهد که چگونه می‌توان وجودی را حقیقتاً از خداوند متمایز دانست، بی‌آنکه این تمایز به تحدید وجود نامتناهی او بینجامد.

از این رو، نظریه تداخل برای پاسخ کامل به برهان نامتناهی نیازمند تبیین دقیق‌تری است که نشان دهد چگونه کثرت حقیقی موجودات می‌تواند با حضور نامتناهی خداوند جمع شود، بدون آنکه تمایز موجودات از خداوند مستلزم حد یا تناهی در ذات الهی باشد.

نتیجه‌گیری

در اندیشه آیت الله جوادی آملی، نظریه وحدت شخصی وجود صرفاً از طریق اعتقاد به نامتناهی

بودن وجود خداوند اثبات می‌شود. نامتناهی بودن وجود الهی به‌گونه‌ای است که امکان تحقق هر موجود دیگری، چه واجب و چه ممکن، چه در طول وجود خداوند و چه در عرض آن، را منتفی می‌سازد. از این‌رو، حکیم با دو گزینه مواجه است: یا باید نامتناهی بودن وجود خداوند را انکار کند یا وحدت شخصی وجود را بپذیرد. در چارچوب حکمت متعالیه، پذیرش هم‌زمان نامتناهی بودن وجود خداوند و کثرت در وجود به تهافت فلسفی می‌انجامد.

باین‌حال، استاد فیاضی در نظریه تداخل وجودی تلاش می‌کند تا این دورا با هم سازگار کنند: هم نامتناهی بودن وجود خداوند را بپذیرند و هم وحدت شخصی وجود را انکار کنند. این رویکرد دقیقاً همان چیزی است که در حکمت متعالیه و از منظر آیت‌الله جوادی آملی تهافت‌آمیز به نظر می‌رسد. آیت‌الله جوادی آملی در چارچوب عقلانیت شهود و در ادامه مباحث کتاب عین نضاح، چهار اشکال اساسی به نظریه تداخل وارد می‌کنند:

(الف) ناسازگاری تداخل با ثبات ذات الهی؛

(ب) ناسازگاری با بساطت واجب الوجود؛

(ج) ناسازگاری با قاعده تشان؛

(د) تناهی وجود خداوند.

در مقابل، استاد فیاضی با اتخاذ مبانی خاصی به این اشکالات پاسخ می‌دهند:

(الف) ایشان تداخل را صفت فعل خداوند می‌دانند، نه صفت ذات؛

(ب) با انکار بساطت ذات الهی و نفی قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء»، به ترکیب ذات خداوند معتقدند؛

(ج) رابطه تشان را در نسبت میان خداوند و ممکنات رد کرده و به علیت حقیقی میان آن‌ها باور دارند؛

(د) معنای خاصی از نامتناهی بودن وجود ارائه می‌دهند که با نظریه تداخل سازگار است.

هرچند اشکالات چهارگانه فوق بر اساس مبانی استاد فیاضی قابل پاسخ‌گویی به نظر می‌رسد،

اما نقطه ضعف اصلی نظریه تداخل در عدم تبیین دقیق معنای نامتناهی بودن وجود خداوند نهفته است. پرسش بنیادین این است که چگونه می‌توان طبق نظریه تداخل، وجود کثرات را از خداوند سلب کرد، به تمایز وجودی میان خداوند و مخلوقات قائل شد، و در عین حال وجود خداوند را نامتناهی دانست؟ معنای مورد نظر استاد فیاضی از نامتناهی بودن، هرچند روشن است، اما به نظر نمی‌رسد قادر به حل مسئله‌ای باشد که حکمت متعالیه در سلب وجود از وجود نامتناهی مطرح می‌کند. آیا سلب هرگونه وجود از خداوند، خود به معنای ایجاد حد وجودی نیست؟ به تعبیر دیگر، پذیرش سلب وجود، به ناچار به انکار نامتناهی بودن وجود خداوند منجر می‌شود.

بنابراین، نظریه تداخل برای تحقق هدف اصلی خود، یعنی سازگار کردن نامتناهی بودن وجود خداوند با کثرت در وجود، نیازمند بازنگری و تکمیل است. نامتناهی بودن وجود خداوند، به معنای نفی امکان سلب هرگونه وجود از ذات الهی، برای رد کثرتهای طولی و عرضی، حتی در قالب تداخل، کافی به نظر می‌رسد. نظریه تداخل تنها در صورتی می‌تواند موفق باشد که توانایی ارائه تبیینی منسجم برای جمع میان نامتناهی بودن و کثرت وجودی را داشته باشد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ترکیه، صائِن الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ ق). المباحثات. قم: انتشارات بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۱۸ ق). الفصوص الحکم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ ق). التوحید. قم: جامعه مدرّسین.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل (دانشگاه تهران).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رَحِیقِ مَخْتُوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹). عقلانیت شهود (تحریر فصوص الحکم). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد). قم: اسراء.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبة المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). إيقاظ النائمین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ ق). تجرید الاعتقاد. تهران: مکتب الإعلام الإسلامی.
- عارفی، عباس (۱۳۸۸). طبیعت صورت و خارج. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. تهران و قم: سمت و مؤسسه امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۵). تعلیقه علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسة الإمام الخمينی.

- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). شرح الاسفار الاربعه. قم: مؤسسه امام خمینی.
- نبویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۶). جستارهایی در فلسفه اسلامی. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- نبویان، سیدمحمد مهدی و فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۴). «تداخل وجودی خداوند و مخلوقات». معرفت فلسفی، ش. ۴۹، صص. ۷-۲۸.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۹). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی.

The Feasibility of the Types of Proof in Philosophy: A Rereading of the Theory of General Concomitances from Allameh Tabataba'i's Perspective

Ehsan Kermanshahani¹  | Ali Dalir² 

1. Researcher and professor at the higher levels of the Islamic Seminary of Qom (kermanshahi58@gmail.com)
2. Level 3 of the Islamic Seminary of Qom and PhD student in Philosophy (dalir.ali.1999@gmail.com)

Research Article



Abstract

The "types of proof" and their applicability in philosophy constitute a fundamental debate, particularly within Transcendent Philosophy. This paper critically analyzes Allameh Tabataba'i's restriction of philosophical proof to inni (a posteriori) proof via general concomitances, alongside its critiques by contemporary commentators. Relying on the principle "that which possesses a caused is known only through its cause" and the definition of philosophy's subject matter, Allameh deems both inni proof based on specific concomitance and limmi (a priori) proof impossible in resolving philosophical problems. He argues that proceeding from effect to cause fails to yield certitude, and "existence qua existence" lacks an external cause. Conversely, critics assert that inni proof yields certitude, citing the conflation between the realms of assertion (ithbat) and reality (thubut), or proposing inni proof via knowledge by presence. Furthermore, through frameworks like "conceptual-analytical causality," "inter-level existential causality," "the reduction of general concomitances to limmi proof," and its application in theology proper-while accepting "narrower essential accidents"-they attempt to validate limmi proof in philosophy. Through a critical analysis, this study demonstrates that these critiques particularly "conceptual-analytical causality" either misinterpret Allameh's thesis or rely on foundational premises he rejects, rendering them foundational disagreements.

Keywords: inni proof, limmi proof, certitude, Allameh Tabataba'i, analytical causality, general concomitances

Received: 2026-06-10, Revised: 2026-08-31, Accepted: 2026-09-09, Published: 2026-09-11

■ Kermanshahani, Ehsan ; Dalir, Ali (2026). The Feasibility of the Types of Proof in Philosophy: A Rereading of the Theory of General Concomitances from Allameh Tabataba'i's Perspective. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*, 2 (53), 33 -62. DOI: 10.22034/hi.2026.585923.2162

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Background and Purpose: The methodology and epistemic feasibility of the types of demonstration (*burhān*) in metaphysics constitute one of the most foundational epistemological and methodological inquiries within Islamic philosophy, in classical Aristotelian logic and Islamic philosophy, demonstrative syllogisms are fundamentally categorized-based on the ontological role of the middle term in the realm of reality (*thubūt*)-into two primary classes:

1. *burhān limmī* (demonstration *propter quid* / causal demonstration, which proceeds from cause to effect and reveals both the existence and the causal reason of the conclusion) and

2. *burhān innī* (demonstration *quia*, which establishes merely the factual existence of the conclusion). The latter is traditionally divided into *dalīl* (the inference from an effect to its cause) and *inn muṭlaq* (absolute *quia*, comprising inferences from one effect to another through a common cause, or inferences based on conceptual concomitants).

Against this classical backdrop, ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, in his seminal works including *Risālat al-Burhān*, *Nihāyat al-Ḥikmah*, and his critical glosses on al-Asfār al-Arba‘ah, advanced a distinctive and controversial thesis: he asserted that within First Philosophy (metaphysics proper), neither standard causal *burhān innī* nor *burhān limmī* is viable.

Instead, the sole epistemological avenue for philosophical demonstration is strictly confined to *burhān innī* via general conceptual concomitants (*al-mulāzamāt al‘āmmah*). The primary objective of this study is to provide a rigorous re-reading of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s doctrine, conduct a critical analysis of the objections raised against it by his prominent commentators and disciples (notably Ayatollah Mesbah Yazdi, Ayatollah Javadi Amoli, and Professor Gholamreza Fayyazi), and present a systematic defense of his stance grounded in the core principles of Sadrian ontology.

Methodology and Formulation of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Stance: ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s restriction of philosophical methodology rests upon two distinct arguments that systematically negate both conventional *burhān innī* and *burhān limmī*:

1. Negation of *Burhān Innī* (Effect-to-Cause Inference): Invoking the fundamental epistemological maxim "*Dhawāt al-asbāb lā tu‘raf illā bi-asbābiḥā*" (Caused entities cannot be truly known except through their causes), Ṭabāṭabā’ī argues that a demonstration must yield apodictic certainty (*yaqīn*). Because the existence of an effect is inherently dependent upon and conditioned by its cause, epistemic certitude regarding an effect *qua* effect is impossible prior to the knowledge of its cause.

Entertaining doubt regarding the cause necessarily implies the potential non-existence of the effect itself. Thus, deducing the cause from the effect either fails to provide certainty or entails vicious epistemic circularity (*dawr*). Consequently, both *dalīl* and the first variety of *inn muṭlaq* (effect-to-effect through a common cause) are disqualified from yielding philosophical certainty.

2. Negation of *Burhān Limmī* (Cause-to-Effect Inference): A *limmī* demonstration requires the middle term to serve in external reality as the cause of the inherence of the major term (predicate) in the minor term (subject).

However, the subject of First Philosophy is "existent *qua* existent" (*al-mawjūd bimā huwa mawjūd*)-the most universal and all-encompassing reality, outside of which no ontological realm exists. Furthermore, the essential accidents (*al-a‘rāḍ al-dhātiyyah*) demonstrated in

metaphysics are co-extensive (musāwī) with this subject. Therefore, the conclusions of philosophical demonstrations encompass the totality of existence, precluding the possibility of any external reality that could function as an ontological cause for universal existence or its co-extensive attributes.

Findings and Critical Evaluation of Counterarguments :

Contemporary commentators have mounted several challenges to rehabilitate burhān innī and burhān limmī in philosophy, which this study critically evaluates as follows:

1 .Certainty in Burhān Innī via Unique Causality and Separation of Epistemic/Ontic Orders: Critics such as Mesbah Yazdi and Fayyazi maintain that when a cause is uniquely exclusive, or when the order of discovery (ithbāt) is distinguished from the order of being (thubūt), inferring the cause from the effect yields certainty. In response, it is demonstrated that an effect is an ontologically conditioned reality (wujūd mashrūt); apprehending a conditioned being without verifying its condition is impossible even in the epistemic order. The exclusivity of the cause does not eliminate this intrinsic ontological dependency.

2 .Burhān Innī through Knowledge by Presence ('ilm ḥuḍūrī*): It has been suggested that presential intuition of an effect can lead to acquired conceptual knowledge ('ilm ḥuṣūlī) of the cause. However, in presential knowledge, the reality of the effect is pure relational existence (wujūd rābiṭ), the intuition of which is impossible without simultaneously intuiting the independent sustaining cause. Moreover, presential knowledge cannot directly configure the propositional terms of a syllogism.

3 .Analytical Causality (al 'illiyyah al-taḥlīliyyah) and the Tripartite Distinction (Concept, Meaning, Referent):

posits that causal dependence between conceptual meanings (ma'ānī) within a single external referent (miṣdāq) qualifies as burhān limmī. In rebuttal, this study establishes that metaphysical predicates are "co-implicative" (mutasāwiq) with being—meaning they apply to the identical reality from the exact same aspect of predication (ḥaythiyyat al-ṣidq), without any real or analytical multiplicity in the objective realm (nafs al-amr). Analytical causality is applicable only where multiple aspects of predication exist (such as matter and form). Claiming semantic multiplicity in pure existence conflates the mental order of abstraction (intizā') with the order of objective predication (ṣidq).

4 .Causality Across Gradational Levels (tashkīk) and Specific Accidents:

Critics argue that higher ontological levels cause lower ones, thereby enabling limmī demonstrations. This critique, however, stems from an alternative baseline that accepts essential accidents narrower than the subject (al-'araḍ al-dhātī al-akhaṣṣ), a position Ṭabāṭabā'ī explicitly rejects, as specific ontological strata fall outside the universal scope of First Philosophy.

5 .Reduction of General Concomitants to Burhān Limmī: Attempting to reduce conceptual co-necessity (wujūb bi-al-qiyās) to an underlying ontological cause conflates general conceptual concomitance with specific external causation and denies the reality of tasāwuq.

Conclusion: 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's doctrine regarding the restriction of philosophical methodology to burhān innī via general concomitants remains philosophically rigorous and fully aligned with the fundamental tenets of Sadrian ontology. In this method, the intellect moves purely through the conceptual analysis of co-implicative attributes of being, transitioning from one universal concomitant to another without reliance on external causes or forced analytical causation.

References

1. Bolandqamat, Z. & Fayyazi, G. (2017), "Arguments for Proving Analytical Causality", *Ma'rifat-i Falsafi*, Vol. 14, No. 4. (in Persian)
2. Javadi Amoli, A. (1996), *Raḥīq-i Makhtūm*, Vols. 1 & 2, Qom: Isra Publications Center. (in Persian)
3. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1983), *Ta'liqāt 'alā al-Asfār*, edited by Ehsan Kermanshahani, Qom: Zekra Publications. (in Arabic)
4. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Qom: Jamā'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
5. Oshaqi Isfahani, H. (2003), *Wi'āyat al-Ḥikmah fī Sharḥ Nihāyat al-Ḥikmah*, Qom: Al-Markaz al-'Ālamī li-al-Dirāsāt al-Islāmiyyah. (in Arabic)
6. Fayyazi, G. (1999), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Arabic)
7. Mesbah Yazdī, M. T. (1984), *Ta'liqah 'alā Nihāyat al-Ḥikmah*, Qom: Dar Rah-e Haq Institute. (in Arabic)
8. Mo'allemi, H. & Nouri, M. A. (2015), "The Generality of Middle Term Causality in *Burhān Limmī* (External and Analytical) and Its Implications", *A'in-e Hikmat*, Vol. 7, No. 26. (in Persian)
9. Amiri Soleimani, A. (2007), "A Look at the Principle of *Dhawāt al-Asbāb* in Logic", *Ma'rifat-i Falsafi*, Vol. 5, No. 2, pp. 163–188. (in Persian)

امکان سنجی اقسام برهان در فلسفه؛ بازخوانی نظریه ملازمات عامه از دیدگاه علامه طباطبائی

احسان کرمانشاهانی  علی دلیر 

علمی - پژوهشی



چکیده

مسئله‌ی «اقسام برهان» و امکان سنجی جریان آن‌ها در فلسفه، از مباحث اساسی در فلسفه به‌ویژه حکمت متعالیه است. محور اصلی این نوشتار، واکاوی دیدگاه علامه طباطبائی مبنی بر «حصر طریق برهان فلسفی در برهان‌انی از طریق ملازمات عامه» و نقد آن توسط شاگردان و شارحان معاصر است. علامه با تکیه بر قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها» از یکسو، و تبیین دقیق «موضوع فلسفه» و «تساوی عوارض ذاتی با آن» از سوی دیگر، به‌ترتیب جریان برهان‌انی بر اساس تلازم خاص و برهان‌لّمی را در مسائلی فلسفی ممتنع می‌شمارد؛ زیرا از یکسو، سیر از معلول به علت به‌دلیل استحاله، یقین‌آور نیست، و از سوی دیگر، «موجود بما هو موجود» فاقد علت خارجی است. در مقابل، ناقدان از سویی، با تبیین‌هایی نظیر «خلط مقام اثبات و ثبوت» و «امکان برهان‌انی از راه علم حضوری»، برهان‌انی را مفید یقین می‌دانند و با تبیین‌هایی مانند «علیت تحلیلی مفهومی»، «علیت مرتبه‌ای از وجود برای مرتبه دیگر»، «بازگشت برهان ملازمات عامه به برهان‌لّمی» و نیز «جریان برهان‌لّمی در الهیات به‌معنای اخص» و با پذیرش «عرضی ذاتی اخص»، در پی اثبات جریان برهان‌لّمی در فلسفه برآمده‌اند. این نوشته با تحلیل انتقادی آرای این ناقدان، نشان می‌دهد که این نقدها به‌ویژه علیت تحلیلی و تمسک به تمایز معنا از مفهوم و مصداق ناشی از عدم دریافت صحیح کلام علامه طباطبائی است و یا بر مبانی خاصی استوار است که موردپذیرش علامه نیست، و از این‌رو، نقدهایی مبنایی است.

واژگان کلیدی: برهان‌انی، برهان‌لّمی، یقین، علامه طباطبائی، علیت تحلیلی، ملازمات عامه.

* پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم (kermanshahi58@gmail.com)

** سطح ۳ حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فلسفه (dalir.ali.1999@gmail.co)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۶/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۸؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۰)

□ کرمانشاهانی، احسان؛ دلیر، علی (۱۴۰۵). امکان سنجی اقسام برهان در فلسفه؛ بازخوانی نظریه ملازمات عامه از دیدگاه علامه

طباطبائی، فصلنامه حکمت‌اسراء، ۲ (۵۳)، ۳۳-۶۲. | DOI: 10.22034/hi.2026.585923.2162

۱. مقدمه: برهان و جایگاه آن در فلسفه

«حد وسط» در برهان، علقه میان حد اکبر و حد اصغر را ایجاد می‌کند تا نیل به نتیجه حاصل شود. براهین بر اساس جایگاه حد وسط در مقام ثبوت به انواع گوناگونی تقسیم می‌شوند؛ اما نسبت به مقام اثبات، حد وسط همواره علتِ یقین به نتیجه است.

۱.۱. تقسیم براهین بر اساس نقش حد وسط در واقع

اگر حد وسط علاوه بر مقام اثبات، در واقعیت و مقام ثبوت نیز علتِ ثبوتِ اکبر برای اصغر باشد، در این صورت برهان «لَمّی» است. وجه تسمیه این قسم از برهان به «لَمّی» اینست که علاوه بر هستی نتیجه، چرایی آن را نیز روشن می‌کند. در صورتی که حد وسط، علتِ ثبوتِ اکبر برای اصغر در خارج نباشد، به آن برهان «إِنّی» اطلاق می‌شود که از چند حال خارج نیست:

۱. حد وسط معلولِ نتیجه است. در این صورت، از علم به معلول، به علت پی می‌بریم.
۲. حد وسط و حد اکبر هر دو معلولِ علتِ واحدی هستند. بنابراین، در صورت وجود یکی از دو معلول، به وجود معلول دیگر نیز پی برده می‌شود؛ زیرا هر دو معلول در وجود متلازم‌اند و اگر یکی باشد، یعنی علت آن موجود است و وقتی علت موجود باشد، به این معناست که معلول دیگر نیز وجود دارد. در واقع در این نوع از برهانِ اِنّی، ابتدا از معلول اول به علت پی می‌بریم و سپس از علت به معلول دوم می‌رسیم.

۳. برهان از راه «ملازمات عامه». این نوع، برهانِ اِنّی بین مفاهیم است و در آن از سیر میان متلازم‌ها استفاده می‌شود. در این برهان، با ثبوت یک صفت و عرضی ذاتی، به ثبوتِ عرضی ذاتی دیگری برای موضوع می‌رسیم و در این مسیر، آگاهی نسبت به موضوع کامل‌تر می‌شود. برای مثال، در موضوع فلسفه با علم به «موجود»، علم به «واحد» بودنِ موجود نیز حاصل می‌شود؛ زیرا این دو در وجود متلازم‌اند. بنا بر بیان علامه در رساله برهان، عموم اصحاب منطق قسم نخست از برهانِ اِنّی را «دلیل» و قسم دوم و سوم را «إِن مطلق» می‌نامند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵۳)، و در این

مقاله، از قسم سوم با عنوان «ملازمات عامه» سخن می‌گوییم.

برهان «اِئتی»، تنها مبین هستی نتیجه است و برخلاف برهان لَمّی، چرایی آن را توضیح نمی‌دهد؛ زیرا حد وسط معلول است و برای پاسخ به «چرایی» باید سراغ علت رفت نه معلول. وجه تسمیه برهان «اِئتی» نیز از این جهت است، چراکه «اِئیت» به معنای هستی است و صرفِ هستی را بیان می‌کند.

۲.۱. انواع لزوم در اقسام برهان

از چهار برهان مذکور سه برهان اِئتی و یک برهان لَمّی است. از آنجایی که باید ارتباط لزومی میان حد وسط و نتیجه وجود داشته باشد، لازم است انواع روابط لزومی را بررسی کنیم:

۱. لزوم بالمعنی الاخص. این نوع از لزوم به معنای ملازمه بین دو واقعیت یا دو موجود است، مانند رابطه آتش و حرارت. از این رو، این قسم از رابطه لزومی ناظر به خارج بوده و لزوم خارجی نیز نامیده می‌شود. رابطه لزومی در خارج تنها از راه ارتباط علی محقق می‌شود؛ همانگونه که در برهان لَمّی و دو قسم نخست از برهان اِئتی چنین است.

۲. لزوم بالمعنی الاعم. این قسم، ناظر به لزوم خارجی دو شیء نیست، بلکه ناظر به تلازم دو مفهوم در صدق و حمل بر چیزی است. به بیان دیگر، اگر مفهوم اول بر چیزی صدق کند، مفهوم دیگر نیز بر آن صدق می‌کند؛ نظیر دو مفهوم متساوق که بر «یک مصداق» و از «یک حیثیت»، صدق می‌کنند.^۱ در نتیجه، اگر یکی از آن دو بر چیزی صدق کرد، دیگری نیز صادق خواهد بود؛ زیرا حیثیت صدق آن دو یکی است، نظیر «وجود» و «وحدت» که با هم متساوق‌اند. هنگامی که می‌گوییم «الف موجود است»، به وحدت آن نیز پی می‌بریم. روشن است که وجود و وحدت، رابطه علی با یکدیگر ندارند و تنها تلازم در ناحیه مفهوم دارند.

۱. «تساوی» دو مفهوم صرفاً به این معناست که هر آنچه مصداق یکی از آن دو است، مصداق دیگری نیز باشد؛ ولی «تساوق» علاوه بر اتحاد مصداقی دو مفهوم، مشروط به اتحاد در «جهت صدق» است. مراد از جهت صدق، ویژگی و خصوصیتی در مصداق است که منجر به صدق مفهوم خاص بر آن شده است. برای مثال، مفهوم سفید بر کاغذ صدق می‌کند، چون خصوصیت انعکاس همه طیف‌های نور در آن است. این خصوصیت، جهت صدق مفهوم سفید بر کاغذ است.

۳.۱. مدعای علامه طباطبائی

مرحوم علامه طباطبائی بر این باور است که در فلسفه تنها از برهان نوع چهارم می‌توان استفاده کرد یعنی برهان اِنّی از طریق ملازمات عامه. ایشان در فرع پنجم مدخل کتاب نه‌ایة الحکمة می‌نویسد:

برای بحث فلسفی جز برهان «انّ» که مبتنی بر ملازمات عام باشد، یعنی رسیدن از طریق یکی از دو امر متلازم به دیگری، راهی باقی نمی‌ماند. (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶)

۴.۱. پیشینه

درباره انواع برهان و کاربرد آن‌ها در فلسفه، نوشته‌های بسیاری وجود دارد و در میان منطقیان و فیلسوفان، محل بحث بوده است. ادعای خاص علامه طباطبائی در انحصار براهین فلسفی در ملازمات عامه نیز محل نقاش شارحان و شاگردان ایشان بوده است و مقالات بسیاری نیز در داوری و ارزیابی نگاشته شده است که به بعضی از مقالات قابل ذکر اشاره می‌شود. معلمی و نوری (۱۳۹۴) با تمایز نهادن میان مفهوم، معنا و مصداق، ضمن پذیرفتن علیت تحلیلی میان معانی به‌عنوان محکی‌های مفاهیم، به نقد دیدگاه علامه طباطبائی در نفی برهان لَمّی در فلسفه اَوّلی می‌پردازند. موسوی اعظم (۱۳۹۵) قائل است که بدون پذیرش علیت تحلیلی، جریان برهان لَمّ در قیاس اقترانی حملی، بی‌معناست و با پذیرش علیت تحلیلی، برهان اِنّ مطلق از راه ملازمات عامه به‌عنوان برهانی متمایز، بی‌مبنا تلقی می‌شود. بلندقامت‌پور و فیاضی (۱۳۹۶) با تفکیک معنا از مفهوم، توقف معنایی بر معنای دیگر را علیت تحلیلی می‌نامند و قول به وجود آن را با توجه به مثال‌های متعدد در فلسفه اسلامی، ارتکاز مقبول فیلسوفان مسلمان تلقی می‌کنند. در این مقاله از جریان برهان لَمّی در قیاس اقترانی حملی، به‌عنوان بهترین دلیل اثبات علیت تحلیلی نام برده شده است، زیرا از یک‌سو حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است و از سوی دیگر، حد وسط و اکبر و اصغر، مباینات خارجی ندارند. بهلول‌زاده (۱۴۰۱) ادعای علامه طباطبائی را در نفی برهان لَمّی از فلسفه، مبتنی بر شش مبنای فلسفی به‌ویژه در حکمت متعالیه می‌داند و بر اساس آن‌ها، از

مبنای علامه دفاع و به بسیاری از اشکالات مطرح پاسخ می‌دهد، اما افزون بر اینکه برخی از اشکالات در این مقاله مطرح نشده است و برخی از اشکالات مطرح نیز پاسخی دیگر یافته‌اند، در پاسخ به اشکال علیت تحلیلی، از وجود رابط معلول و غیرمستقل بودن آن نتیجه می‌گیرد که چنین وجودی، حتی به اشاره عقلی در نمی‌آید و بنابراین، نمی‌توان از علت و معلول تحلیلی سخن گفت. به نظر می‌رسد این پاسخ تام نیست و نمی‌توان از وجود ربطی معلول، به سود عدم امکان جریان علیت تحلیلی در احکام وجود استدلال کرد. وکیلی و کاوندی (۱۴۰۲)، پس از بیان مدعای علامه و انتقاد شارحان و مخالفان، در ارزیابی به این نتیجه می‌رسند که گرچه برخی از اشکالات، به بیان علامه وارد نیست، اما از یک سو دلیل علامه در نفی برهان‌انی از فلسفه، دچار مغالطه اجمال و تفصیل است و از سوی دیگر، نفی مطلق برهان‌لّمی در فلسفه توالی فاسدی در پی دارد و از سوی سوم، دست‌کم در مسائل دوسویه وجود، می‌توان به جریان برهان‌لّمی قائل شد. به نظر نگارنده هر سه ادعا قابل مناقشه است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

سلیمانی‌امیری (۱۴۰۲) نیز بعضی از اشکالات وارد بر ادعای علامه در انحصار برهان فلسفی در ملازمات عامه را ارزیابی و پاسخ می‌دهد و مبنای علامه را تام می‌داند. نوشته حاضر افزون بر تبیین دیدگاه علامه طباطبائی در برهان‌انی و لّمی، اولاً پاسخ‌هایی نو مبتنی بر مبنای علامه ارائه می‌دهد؛ و ثانیاً برخی از اشکالاتی که مجال طرح در مقالات را پیدا نکرده‌اند، مطرح و به آن‌ها پاسخ می‌دهد؛ و ثالثاً به اشکالات مطرح در مقالات انتقادی به‌ویژه استفاده از علیت تحلیلی برای جریان برهان‌لّم در فلسفه، پاسخ و از دیدگاه علامه دفاع می‌کند؛ و رابعاً نشان می‌دهد که دیدگاه علامه جز ابتدای فی الجمله بر مبنای تساوی عرضیات ذاتی با موضوع فلسفه، مبتنی بر مبنای خاص دیگری نیست.

۲. بررسی برهان‌انی

همانگونه که گذشت در برهان‌انی، از علم به وجود معلول، علم به وجود علت حاصل می‌شود. علامه طباطبائی برهان‌انی را از این زاویه به نقد کشیده است و حصول علم به وجود علت از راه

علم به وجود معلول را محال می‌داند. این نکته غیر از نقدهایی است که اصحاب منطق بر آن وارد ساخته‌اند. آنان کاستی برهان‌انی را در این نکته می‌دانند که موجب علم تام به علت و مشخصات آن نمی‌شود و صرفاً وجود علت را اجمالاً اثبات می‌کند.

۱.۲. نقد علامه طباطبائی بر برهان‌انی

در دیدگاه علامه، برهان‌انی - سیر از معلول به علت - قابل فرض نیست؛ زیرا برهان باید «مفید یقین» باشد و سیر از معلول به علت موجب حصول یقین نمی‌باشد. در قیاس برهانی، علم به حد وسط مقدم بر علم به نتیجه است و از این رو، در مرتبه علم به حد وسط، نتیجه همچنان مجهول یا مشکوک است؛ اما در برهان‌انی حد وسط معلول نتیجه است و باید به معلول بما هو معلول یقین داشت، در حالی که وجود علت آن مشکوک است، و چنین امری ممکن نیست؛ زیرا با شک در علت وجود چیزی، وجود خود آن چیز نیز مورد تردید و شک است. با رد نوع اول از براهین‌انی، نوع دوم آن نیز انکار می‌شود؛ زیرا در برهان «ان مطلق» ابتدا از معلول به علت منتقل می‌شویم و پس از آن، از علت به معلول پی می‌بریم.

مرحوم علامه در رساله برهان با توجه به استدلالی که گفته شد، حصول یقین به علت از راه یقین به معلول را مستلزم دور می‌شمارد. (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵۴) با استناد به این مطلب در فرع پنجم مدخل نه‌ایة الحکمة می‌نویسد:

اما برهان «ان»: در منطق به تحقیق رسیده است که شناخت بر مبنای دست‌یابی از طریق معلول بر علت، مفید یقین نخواهد بود. (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶)

و نیز در حاشیه اسفار می‌نویسد:

علم به امری که علت دارد ممکن نیست مگر از طریق علم به علت آن امر؛ چراکه علم به علت از طریق علم به معلول آن ممکن نیست. و همچنین از علم به یکی از دو معلول نمی‌توان به علم به معلول دیگر رسید، زیرا مستلزم سیر از معلول به علت است و سپس از علت به معلول دیگر. اگر استدلال از معلول به علت صحیح باشد، باید این استدلال نیز صحیح باشد که با فعلی که

از خودم صادر شده است پی به خود ببرم که باطل است. پس این دو نوع استدلال انی مفید علم نیستند. بله، برهان انی در ملازمات عامه که علیتی در آن نیست، مانند ملازماتی که میان احکام وجود مطلق - که علتی ندارد - برقرار است، مفید علم می‌باشد، نظیر براهینی که در فلسفه اولی از آنها استفاده می‌شود. (طباطبائی، ۱۴۰۳، ص ۱۶۱، تعلیقه ۲۸۴)

بنا بر تبیین علامه، مسئله‌ای فلسفی در میان است که امکان رسیدن از معلول به علت را منتفی می‌کند؛ و قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها» تنسیق دقیق همین مسئله است. مرحوم علامه در حاشیه‌ای دیگر بر اسفار، پس از ذکر نکاتی مشابه حاشیه فوق، می‌افزاید که اگر علم به معلول محقق شود، لازم است که در مرحله قبل علم به علت حاصل شده باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد، عدم معلول جایز خواهد بود؛ چراکه موجود نبودن علت مستلزم عدم معلول است و در نتیجه، شک در وجود یا عدم علت مستلزم احتمال عدم معلول است، درحالی‌که وجود معلول فرض شده است. همچنین اثبات علت به وسیله معلول لغو خواهد بود؛ زیرا برای اثبات خود شیئی نمی‌توان از آثارش استفاده کرد؛ چراکه اگر از آثار شیئی صحبت به میان می‌آید، یعنی وجود خود شیئی مفروض است. (طباطبائی، ۱۴۰۳، تعلیقه ۲۶۷، ص ۱۵۳-۱۵۴)

۲.۲. بررسی اشکالات ناظر به بیان علامه طباطبائی

صاحب‌نظران معاصر با بیان‌های مختلف به مخالفت با علامه طباطبائی پرداخته و بر این باورند که برهان انی در برخی موارد یقین‌آور است و در فلسفه نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

۱.۲.۲. حصول یقین از راه برهان انی

استاد مصباح در ضمن نکاتی که در تعلیقه بر نه‌ایه آورده است، به مطلبی اشاره می‌کند که مستلزم نقد مبنای علامه طباطبائی است.

در این برهان علم یقینی به ثبوت محمول حاصل نمی‌شود مگر اینکه بدانیم علت منحصره است که اسم این برهان، دلیل است همان‌طور که به آن برهان انی نیز اطلاق می‌شود. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۴)

با توجه به این بیان، می‌توان برهان‌انی را که در آن از «علم به معلول» به «علم به علت» می‌رسیم، در صورتی که علت منحصر باشد، موجب یقین به وجود علت دانست. در نتیجه، در این فرض، نقد علامه طباطبایی به برهان‌انی صحیح نیست.

ارزیابی

۱. بنابر اشکال علامه طباطبایی، از آنجایی که وجود معلول بدون وجود علت محال است، پس در صورتی که شک در وجود علت داریم، علم به معلول امکان ندارد. وجود معلول مشروط به وجود علت است، هیچ وجود مشروطی بدون علم به تحقق شرط آن قابل احراز نیست. از سویی، علم به حد وسط بر علم به نتیجه تقدم دارد، بنابراین در ظرف علم به حد وسط، نتیجه باید مشکوک باشد. از این‌رو، در برهان‌انی که حد وسط، معلول نتیجه است، معلول باید معلوم باشد، در حالی که علت مشکوک است؛ و استحاله این امر گذشت.

روشن است که در این وجه، منحصر یا غیر منحصّر بودن علت یکسان است و علم به هرگونه علتی از راه علم به معلول منتفی است.

۲. از بیان استاد مصباح اینگونه فهمیده می‌شود که مانع از حصول یقین به واسطه معلول، احتمال صدور آن از علل مختلف است. برای نمونه، گرما هم معلول آتش است و هم معلول اصطکاک و هم معلول امر سوم و چهارم. بنابراین، از وجود گرما نمی‌توان به وجود یکی از این امور پی برد؛ در حالی که اگر علت منحصر باشد مانند روشن بودن لامپ و جریان الکتریکی، می‌توان از وجود معلول یعنی روشنی لامپ به وجود علت یعنی جریان الکتریکی پی برد. ناگفته پیداست که این بیان از نقدی که علامه طباطبایی بر برهان‌انی وارد می‌سازد، بیگانه است؛ زیرا در بیان علامه طباطبایی، علم به معلول در صورت جهل به علت، مستحیل شمرده شده است. وانگهی، بر اساس توضیح مذکور، در صورت عدم انحصار علت، باید علم به وجود یکی از علل، از راه وجود معلول پیدا شود؛ و حال آنکه نقدی که از علامه طباطبایی گذشت مانع از حصول

هرگونه علم به علت از راه علم به معلول است.

۲.۲.۲. خلط میان ثبوت و اثبات

آقای فیاضی در نقد کلام علامه می‌نویسد:

کلام علامه مشتمل بر خلط میان دو مقام ثبوت و اثبات است. اگرچه علت قبل از وجود معلول تحقق دارد، اما واجب نیست علم به علت قبل از علم به معلول تحقق یابد. بلکه ممکن است ابتدائاً علم به معلول محقق شود و در این هنگام ذهن به وجود علت منتقل شود، زیرا معلول بدون علت ممکن نیست. همانگونه که ذهن از علم به علت، به وجود معلول منتقل می‌شود.

(فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲)

برخی نیز علم به نتیجه را با جهل به وجود علت در خارج و از راه حد وسطی که ملازم نتیجه - معلول - است، ممکن شمرده‌اند و بیان علامه را ناشی از خلط بین مقام ثبوت و اثبات دانسته‌اند.

(امیری سلیمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴)

ارزیابی

۱. با توجه به اینکه وجود معلول، مشروط به وجود علت است، پس علم به وجود مشروط (معلول) از علم به وجود شرط (علت) لاینفک است. اگر وجود معلول بدون مشروط بودن آن ملاحظه شود، دیگر معلول نیست و ملازمه‌ای با وجود علت ندارد و در نتیجه، از علم به وجود به آن نمی‌توان به اثبات وجود علت پرداخت. از این رهگذر، علیت ثبوتی در مقام اثبات نیز نقش دارد و قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» نیز به همین نکته ناظر است. بنابراین، نمی‌توان به نتیجه - از آن روی که معلول است - در ظرف شک در وجود علت، یقین داشت و استدلال‌انی از معلول به علت، نه تنها تفصیلاً بلکه اجمالاً نیز کاشف از وجود علت نمی‌باشد.

به همین قیاس، نمی‌توان به ملازمات نتیجه نیز در ظرف شک در وجود علت، یقین داشت. استناد به ملازمات نتیجه در ظرف جهل به وجود علت، برای افاده یقین به معنای اخص نسبت به نتیجه - از آن روی که معلول است - ناکارآمد است. بنابراین، اسناد خلط مقام اثبات و ثبوت به علامه

۳.۲.۲. امکان برهان‌انی از راه علم حضوری

سیر از معلول به علت موجب حصول یقین است و از اقسام برهان می‌باشد، زیرا: «آنچه در دو بیان علامه طباطبایی گذشت، تنها در علم حصولی جاری است، اما درباره سیر از علم حضوری به معلول، به علم حصولی به علت، دو اشکال علامه طباطبایی جاری نیست. در این صورت، ممکن است سیر از معلول به علت حاصل شود. بنابراین صحیح است که این نوع استدلال اینی از اقسام براهین باشد. (عشاقی، ۱۳۸۲، ص ۱۸)

ایشان در توضیح این مطلب می نویسند اولاً علم حصولی به معلول نمی تواند منشأ علم حصولی به علت باشد، اما از علم حضوری به معلول، علم حصولی به علت پدید می آید. در مرتبه علم

حضوری به معلول، علت مشکوک است به علم حصولی، نه حضوری؛ و شک در علت به شک در معلول می‌انجامد، اما در عرصه علم حصولی، نه در عرصه علم حضوری. بنابراین می‌توان به معلول، علم حضوری پیدا کرد و از آن به علم حصولی به علت رسید.

ثانیاً آنچه در رساله برهان آمده که «حصول علم به علت از راه علم به معلول مستلزم دور است، زیرا علم به معلول متوقف بر علم به علت است» نیز درباره علم حصولی است، اما علم حضوری داشتن به صغری به عنوان مقدمه، متأخر از علم حصولی به نتیجه نیست؛ زیرا علم حضوری به شیء متوقف بر علم حصولی به علت آن نیست.

ارزیابی

اولاً قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» اعم از علم حضوری و حصولی است، بلکه در علم حضوری روشن‌تر است؛ زیرا در علم حصولی، علت از شرایط وجودی معلول است، اما در علم حضوری حقیقت معلول، «وجود رابط» به علت است. بنابراین «معلول» یعنی «وجود رابط» و وجود رابط بدون وجود مستقل نه محقق می‌شود و نه معلوم. حضور وجود رابط به حضور وجود مستقل است. بنابراین، قاعده ذوات الاسباب در «وجودات معالیل» نه ماهیات آن‌ها، به طریق اولی ثابت است.

ثانیاً افزون بر نکته فوق، اساساً امکان ندارد علم حضوری وارد برهان شود. اگر محتوایی داخل در برهان شود، طبیعتاً از سنخ علم حصولی است؛ زیرا وقوع چیزی به مثابه موضوع یا محمول در مقدمات برهان، علم حصولی و تصور ذهنی آن شیئی است. بنابراین حد وسط در برهان همواره علم حصولی است و هیچ‌گاه علم حضوری جزئی از برهان واقع نمی‌شود.

۳. بررسی برهان لمی

همانگونه که گفته شد برهان لمی، برهانی است که حد وسط آن، علت نتیجه برهان است، یعنی علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر. با عنایت به این نکته، علامه طباطبائی کاربرد برهان لمی در

فلسفه را به چالش کشیده است.

۱.۳. سخن علامه طباطبایی درباره برهان لمی

ایشان با توجه به نسبت موضوع فلسفه به سایر علوم، به نقد جریان برهان لمی در فلسفه می‌پردازد:

چون موضوع فلسفه عام‌ترین اشیاء است، ایجاب می‌کند که معلول چیز دیگری نباشد، زیرا

خارج از او (وجود) چیزی نیست. به همین سبب برهان‌های مورد استفاده فلسفه، از نوع برهان

«لمی» نتواند بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۶)

اشکال وارد بر برهان انی، به برهان «لمی» وارد نیست، و برهان لمی مفید یقین است؛ زیرا

می‌توان به علت در مرتبه متقدم علم داشت، درحالی‌که وجود معلول مشکوک است. نصاب

وجودی علت متوقف بر وجود معلول نیست. صورت‌بندی عدم جریان برهان لمی در فلسفه را

می‌توان به شرح زیر دانست:

الف) حد اصغر یا موضوع در نتایج براهین فلسفی، موضوع فلسفه و یا احوال مساوی آن است.

ب) موضوع فلسفه یعنی «موجود بما هو موجود»، اعم الاشیاء است و نمی‌توان واقعیته را خارج

از آن دانست.

ج) محمول یا حد اکبر در نتایج براهین فلسفی، از عوارض ذاتی موضوع فلسفه است که بنا بر

مبنای علامه طباطبایی مساوی با موضوع فلسفه است. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۵)

د) بنابراین، نتیجه در براهین فلسفی که همان ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است، شامل تمام

واقعیات است و نمی‌توان واقعیته را خارج از آن فرض نمود.

پس:

واقعیته که خارج از نتیجه برهان فلسفی و علت برای آن باشد، قابل فرض نیست و نمی‌توان به

نحوه‌ی بر نتایج فلسفی استدلال نمود.^۱

۲.۳. بررسی اشکالات ناظر به سخن علامه طباطبائی

نقد مذکور از ناحیه علامه طباطبائی که منتهی به نوآوری‌های دیگری در فلسفه شده است، توسط شاگردان ایشان محل اشکال واقع شده است.

۱.۲.۳. علت تحلیلی

استاد جوادی‌آملی با توجه به تعمیم علت از واقعیات خارجی به حیثیات و همچنین مفاهیم ذهنی به نقد کلام علامه طباطبائی پرداخته است:

چون حقیقت هستی بسیط است، پس همه شئون او عین ذات وی بوده و هیچ کدام از آن‌ها جدای از حقیقت آن نخواهد بود، چه اینکه همه آن‌ها مساوی بلکه مساوق وی می‌باشند؛ ... زیرا اگر شأنی از شئون هستی در مرتبه‌ای از مراتب آن باشد و در مراتب دیگر اصلاً نباشد، لازمه‌اش ترکیب خصوص آن مرتبه‌ای است که دارای آن شأن معین می‌باشد، درحالی که بساطت برای حقیقت هستی ضروری است. چون همه شئون حقیقت هستی عین ذات اوست، پس از لحاظ خارج هیچ‌گونه علت و معلولیت یا تلازم بین آن‌ها نیست؛ زیرا همه این امور فرع بر ترکیب یا کثرت است و در حقیقت بسیط که منزله از ترکیب و مبرا از کثرت است، هیچ‌کدام از این امور در او راه ندارد. ... ولی در تحلیل‌های مفهومی ممکن است بعضی از شئون هستی علت کان ناقصه برخی شئون دیگر باشد و صرف اینکه حقیقت هستی علت ندارد و چیزی که مساوی آن است علت نخواهد داشت ... دلیل آن نیست که بعضی از شئون آن، علت کان ناقصه برخی دیگر از شئون وی نباشد و تلازم وجودی شئون وجودی و تساوی آن‌ها مانع از علت بعضی نسبت به کان ناقصه برخی دیگر نیست؛ زیرا تلازم و تساوی آن‌ها در کان تامه آن‌هاست و هیچ‌گونه منعی

۱. در کتاب «تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی» ص ۲۰۵ آمده است: «میان علت نداشتن موجود بما هو موجود، با علت نداشتن ثبوت خارجی محمول برای آن، خلطی صورت گرفته است. بنابر عبارتی که از علامه طباطبائی نقل کردیم، ثبوت هیچ چیز برای الوجود علت خارجی ندارد. اما این مدعا بی دلیل است.» روشن است که این عبارات ناشی از عدم توجه کافی به مقدمه ج و د است؛ زیرا همانگونه که برای موجود بما هو موجود نمی‌توان علت یافت، برای ثبوت محمولات آن برای آن نیز نمی‌توان علتی یافت.

وجود ندارد که یکی از دو متساوی و دو متلازم، علتِ ثبوتِ دیگری برای شیء ثالث باشند، گرچه ممکن نیست که علتِ ثبوتِ دیگری فی نفسه باشد... نقد مرحوم استاد علامه که حالِ دوم، ملازمِ حالِ اول است نه معلول آن و نه هر دو معلول علت سوم‌اند، صائب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تلازم در کانِ تامه مانع از علیت در کانِ ناقصه نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۱)

علیتی که در برهان لمّی باید وجود داشته باشد، اختصاصی به علتِ خارجی - که علیت یک موجود برای موجود دیگر است - ندارد بلکه می‌تواند به صورت «علیت تحلیلی» باشد. علیت تحلیلی، رابطه بین مفاهیم متّزع یا صادق بر یک شیء را با یکدیگر بررسی می‌کند. گاه از یک شیء چند مفهوم برداشت می‌شود و یا چند مفهوم بر آن صدق می‌کند. اگرچه این مفاهیم بر یک مصداق صادق‌اند، ولی صدقِ بعضی مترتب و مشروط به صدقِ دیگری است. در نتیجه، نوعی علیت میان آن‌ها برقرار است و از این طریق، برهانِ لمّی در فلسفه جاری است. برای مثال، صدق مفاهیم علم و قدرت متوقف بر صدق مفهوم حیات است، اگرچه این مفاهیم عینیت مصداقی دارند؛ یعنی نمی‌توان علم و قدرت را بر امری صادق دانست، مگر آنکه در مرتبه سابق حیات برای آن امر پذیرفته شده باشد.

استاد مصباح نیز مطلب فوق را چنین تبیین می‌کند:

مراد از علیت در این مباحث اعم است از اینکه علیت در تاثیر و تاثرات خارجی باشد؛ و شامل علیت میان اعتبارات عقلی نیز می‌شود. به عنوان مثال، امکان، علت احتیاج ممکن به واجب است. بنابراین، مثال پیش رو از قبیل برهان لمّی است: عالم ممکن است. هر ممکنی نیازمند واجب است. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۵)

ارزیابی

درباره تقسیم علیت به تحلیلی و خارجی باید گفت که دو مفهوم متمایز، در نسبت با مصداق سه حالت پیدا می‌کنند: ۱. دو مفهوم، علاوه بر مغایرت مفهومی، مغایرت مصداقی نیز دارند، نظیر واجب بالذات و ممکن بالذات. ۲. دو مفهوم، یک مصداق دارند، ولی از دو جهت بر آن صدق

می‌کنند و به تعبیری، دو خصوصیت خارجی در مصداق موجب صدق آن دو شده است. از این‌رو، هر چند بر یک مصداق صدق می‌کنند، اما در خصوصیت یا حیثیت صدق تغایر دارند؛ مانند وجود و ماهیت که بر یک مصداق صدق می‌کنند، ولی ناظر به دو خصوصیت و دو حیثیت صدق. ۳. دو مفهوم، صرفاً مغایرت مفهومی دارند، بدون هیچ‌گونه مغایرتی در مصداق و جهت صدق، نظیر وجود و وحدت. به بیان دیگر، مصداق آن دو مفهوم بدون اشتغال بر هیچ‌گونه کثرتی، و در کمال وحدت، مصداق هر دو است. این مورد را می‌توان در صدق صفات ذاتی بر ذات الهی یافت. از سوی دیگر، می‌دانیم که فرض علیت مستلزم کثرت و تعدد است و نمی‌توان یک شیء را دقیقاً از یک جهت هم علت و هم معلول خود دانست.

پس از ذکر مقدمه فوق، ارزیابی تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی امکان‌پذیر می‌شود. در مورد نخست که سخن از اختلاف مصداقی است، علیت خارجی قابل جریان است، زیرا یک مصداق و واقعیت خارجی علت تحقق دیگری است. در مورد دوم که اختلاف در جهات و حیثیات است، علیت تحلیلی قابل جریان است. عقل با تحلیل حیثیات مختلف و بررسی توقف میان آن‌ها، حکم به علیت می‌کند.

نکته حائز اهمیت در این بحث، پرسش از امکان تصور و جریان علیت در مورد سوم تغایر دو مفهوم است؛ یعنی در موردی که هیچ مغایرتی جز مغایرت مفهومی و ذهنی در کار نیست. روشن است که دو مفهوم آنگاه که از یک حیثیت بر مصداق واحدی صدق می‌کنند، هیچ توقفی در صدق بر یکدیگر ندارند، بلکه صرفاً ملازمت در صدق دارند. این ملازمت ریشه در علیت ندارد و از باب لزوم خاص نیست، و از همین‌رو، در آغاز مقاله لزوم عام را قسمی مغایر لزوم خاص برشمردیم.^۱

۱. زهیر بلندقامت‌پور و غلامرضا فیاضی در مقاله «ادله اثبات علیت تحلیلی»، بدون ملاحظه نکات مذکور به اثبات علیت تحلیلی پرداخته‌اند و نمونه‌های بسیاری برای آن برشمرده‌اند. نویسندگان مقاله مزبور، علیت تحلیلی را در تمام موارد مغایرت مفهومی - البته با توجه به اختلاف معنایی آن‌ها - جایز شمرده‌اند و در نتیجه، جریان برهان لقی را در محمولات فلسفی نیز موجه دانسته‌اند. مقالات دیگری نیز در زمینه چستی علیت تحلیلی، اثبات و کارکردهای آن در فلسفه اسلامی و یا حکمت متعالیه به‌طور خاص نگاشته شده است. با توجه به مطالبی که در متن مقاله گذشت، هم در اثبات علیت تحلیلی به این معنا و هم در نمونه‌های مذکور و کارکردهای آن در فلسفه اسلامی، مجال مناقشه، بسیار است. طرح تفصیلی این بحث و ارزیابی انتقادی آن، مجال مستقلی می‌طلبد.

علامه طباطبایی اصرار دارد محمولات فلسفی که عرضی ذاتی موضوع فلسفه می‌باشند، با موضوع آن هیچ مغایرت مصداقی و حیثیتی ندارند و اختلاف آنها صرفاً مفهومی است.^۱ بنابراین، نمی‌توان در فلسفه حتی با استمداد از علیت تخیلی برهان لمّی را جاری ساخت. جواب علامه در مکاتبه استاد جوادی‌آملی با ایشان، نشان می‌دهد که علامه «علیت تحلیلی» را که در خصوص شئون مختلف وجودی طرح شده است، نمی‌پذیرد:

در بحث محمولات ذاتی موضوع علم گذشت که اگر محمول مسئله‌ای اخص از موضوع علم باشد، در حقیقت مسائل با محمول مردد - که با موجود مطلق مساوی‌اند - بر موضوع حمل می‌شوند. . . روشن است که موجود مطلق علت ندارد و آنچه که مساوی با آن است نیز علت ندارد. بنابراین برهان لمّی در اثبات آن جاری نمی‌شود. اما اینکه قیاس، علت برای نتیجه است کافی برای لمّی بودن برهان نیست، چراکه در این صورت باید تمامی براهین را لمّی به حساب آورد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۱)

بر خلاف برداشت استاد جوادی‌آملی، به نظر می‌رسد جواب علامه بسیار راست‌گیشانه و بر اساس سنت فلسفه اسلامی، تام است. در این سنت فکری، عوارض ذاتی موجود نیز مانند اسماء و صفات الهی، مغایرتی صرفاً مفهومی دارند و هیچ زیادت خارجی بر «موجود بما هو موجود» ندارند. بنا بر مبانی حکمت متعالیه، محمولات فلسفی به لحاظ مصداق عین حقیقت وجودند. در این نگاه، هیچ مغایرت نفس‌الامری میان آن‌ها برقرار نیست تا بتوان رابطه‌ی علیّی بین آنها فرض کرد. تأکید علامه بر تساوی و عینیت محمولات فلسفی با موضوع فلسفه ناظر به همین مطلب است.

البته در مبانی نظری عرفان، مرتبه اسماء و صفات از مرتبه ذات متأخر و کثرت آنها جنبه نفس‌الامری دارد. در نتیجه تعدد که لازمه ارتباط علت و معلول است در این نگاه قابل فرض است.

۱. و ثانیاً أن موضوعها لما كان أعم الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع كقولنا إن كل موجود فإنه من حيث هو موجود واحد ... و إما ليست نفس الموضوع بل هي أخص منه لكنها ليست غيره، كقولنا إن العلة موجودة فإن العلة و إن كانت أخص من الموجود لكن العلية ليست حثية خارجة من الموجودية العامة و إلا لبطلت. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۵)

بنابراین، می‌توان از شئون وجودی گوناگون و ارتباط آن‌ها و تقدم بعضی نسبت به بعضی دیگر سخن گفت. پس اشکال استاد جوادی آملی بر اساس مبانی عرفان نظری وارد است، نه مبانی حکمی.

اشکال استاد مصباح‌یزدی نیز ناتمام به نظر می‌رسد؛ البته نه به آن دلیلی که استاد جوادی آملی در نقد آن ذکر کرده است^۱، بلکه از آن روی که تعبیر «الإمكان علة لحاجة الممكن إلى العلة» تعبیری تسامحی است. «نیاز ممکن به علت»، در حقیقت حکمی است عقلی و در مرحله ملاحظه ماهیت من حیث هی، یعنی مرحله سابق هستی در لحاظ عقلی. چنین امری از هرگونه تحقق خالی است و فرض علت برای آن بی‌معنا است. علت این وصف ماهوی، از آن روی که حکمی عقلی است، همانا عقل است. امکان برای این حکم عقل، نقش ملاک را ایفا می‌کند. به بیان دیگر، عقل با ملاحظه امکان به عنوان وصف لازم ماهیت، حکم به نیازمندی آن به علت می‌کند. تعبیر از «ملاک حکم عقل» به «علت آن» نوعی مجازگویی است. پس اقامه برهان از امکان ذاتی بر نیاز به علت، برهان لمی نیست، بلکه برهان از یک وصف لازم ماهیت بر وصف لازم دیگر آن است.

برخی نیز به سود علیت تحلیلی و به تبع آن، جریان برهان لم در فلسفه، از تمایز سه‌گانه مفهوم، معنا و مصداق سود جسته‌اند^۲. مفهوم، امری ذهنی و حاکی از معنا است و معنا محکی مفهوم و خصوصیتی در مصداق است. معنا حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مصداق، عبارتست از آن امر خارجی که مجمع معانی مختلف است. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۶) بنابراین معنا امری خارجی و مفهوم، امری ذهنی است. (معلمی و نوری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸) این تفکیک نشان می‌دهد که

۱. بنا بر نظر استاد جوادی آملی امکان ذاتی، علت نیازمندی ممکن به علت نیست و از این جهت، با حدوث زمانی تفاوتی ندارد؛ بلکه علت نیازمندی، امکان فقری است و در نتیجه، آنچه در کلام استاد مصباح‌یزدی آمده است، ناتمام شمرده شده است. (ر.ک: شرح حکمت متعالیه، ج ۱، ص ۱۹۵)

۲. برای اطلاع بیشتر از این تمایز ر.ک به: فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۱۵-۱۹ و ص ۶۰-۶۱. بلندقامت‌پور و فیاضی (۱۳۹۶) و معلمی و نوری (۱۳۹۴) و بسیاری دیگر، از این طریق، برهان لم در فلسفه را جاری دانسته‌اند.

مفاهیم متعدد، تحقق معانی متعدد را ناگزیر می‌سازد، ولی معانی متعدد، لزوماً مصادیق متعدد را در پی ندارد. بنابراین، علیت تحلیلی توقف یک معنا بر معنای دیگر است، بدون تغایر وجودی میان علت و معلول، نظیر ضحک و تعجب که دو مفهوم و معنای متغایرنند، ولی در مصداق واحد به وجود واحد انسانی موجودند و تعجب، علت ضحک است. (بلندقامت‌پور و فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۸-۹) با این مبنا، به علامه طباطبایی چنین اشکال شده است که برای جاری شدن برهان لمّ در فلسفه، به علت و رای وجود نیاز نیست، بلکه علت می‌تواند خود وجود باشد که در نفس الامر سبب گره‌خوردن اکبر با اصغر است. (معلمی و نوری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳)

تفسیر معنا به خصوصیتی که در مصداق موجود است، آن را مرادف حیثیت یا ویژگی صدق می‌کند. در این صورت، اگر مفاهیم متمایز، حیثیات صدق متفاوت و مصداق واحدی داشته باشند، علیت تحلیلی قابل جریان است که ذکر آن در شماره ۲ همین بند گذشت؛ اما مسئله اینست که نسبت محمولات فلسفی با موضوع فلسفه چنین نیست. علامه تصریح می‌کند محمولات فلسفی نسبت به موضوع فلسفه، تغایر حیثیتی و به تعبیر منتقدان، تغایر معنایی ندارند. پیداست که در صورت نبود تغایر حیثیتی یا معنایی، نمی‌توان از علیت یک معنا برای معنای دیگر سخن گفت.

قائلان به تفکیک مفهوم از معنا، برای هر مفهوم، معنای خاص قائل شده‌اند و در نتیجه، محکی و معنای هر مفهومی، متفاوت از محکی و معنای مفهوم دیگر است و هیچ دو مفهومی از خصوصیت، معنا و محکی واحدی خبر نمی‌دهند. (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۵ و ۶۰-۶۱) اما بر این ادعا، چه استدلالی اقامه شده است؟ گفته شده است که در غیر این صورت، فهم ما به معنای واقعی کلمه، فهم نیست. یعنی اگر دو مفهوم، دو معنای متمایز را در پی نداشته باشد، لازم می‌آید که ما درست نفهمیده باشیم و حکایت مفهوم از واقع خودش ویژگی ذاتی مفهوم نباشد، درحالی‌که حکایت هر مفهوم از واقع خود، امری ذاتی است و واقعی که هر مفهوم از آن حکایت می‌کند، با واقع مفهوم دیگر متفاوت است. (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۰-۶۱)

در پاسخ باید توجه داشت که درست است کاشفیت، خاصیت ذاتی علم است و هر مفهومی ضرورتاً حکایت از مصداق بالذات و ویژگی صدق خود دارد و خطا در این عرصه راه ندارد، اما مسئله اینست که محکی دو مفهوم با حفظ مغایرت آن دو، در خارج به وجود واحد و بسیط موجود شود، به نحوی که هیچ‌گونه مغایرت خارجی و واقعی در متن این وجود درکار نباشد. در این صورت، وجود واحدی با ارائه هریک از این دو مفهوم به آن در عین وحدت و بساطت تام-اشتمال بر محکی و ویژگی صدق آن مفهوم دارد و صدق آن را بر خود ضروری می‌نماید. این نکته یکی از عالی‌ترین ره‌آورد‌های اصالت وجود است که اذهان مشوب به پندار «عینیت» ماهیت، آن را درک نمی‌کنند. در این صورت، فهم حاصل می‌شود و حکایت ذاتی هر مفهوم از محکی، به قوت خود باقی است.

از سوی دیگر، فرض کنیم که معانی مفاهیم متعدد (خصوصیات صدق) در یک مرتبه از واقعیت نظیر ساحت مادی یا ماهوی، تعدد دارند، اما آیا این امر در تمام مراتب واقعیت صادق است؟ آیا امکان ندارد برای مراتب عالی‌تر واقعیت، مفاهیم متعدد، دارای معنا، خصوصیت صدق و یا محکی واحدی باشند؟ نظیر وحدت و وجود که دو مفهوم متمایز با حیثیت صدق یا معنا یا محکی واحداند. این احتمال هرگز نفی نشده است و همانطور که ملاحظه شد، تساوق به همین معناست. از سوی سوم، ممکن است به سود اینکه هر مفهومی از معنای خاص حکایت می‌کند اینگونه استدلال شود که برای در اختیار داشتن مفاهیم متعدد، لازم است با خصوصیات صدق یا معانی مختلف مواجه شویم تا از این رهگذر، مفاهیم مختلف ذهنی به دست آید و بنابراین، هر مفهومی لاجرم از معنای خاص خود حکایت می‌کند. در این استدلال، مقام انتزاع با مقام صدق خلط شده است. آنچه گفته شد درباره مقام انتزاع مفاهیم است، اما برای حمل این مفاهیم بر مصداقی خاص، لازم نیست در آن مصداق، معانی به وصف تعدد و مغایرت تحقق داشته باشند. در «حقیقت وجود» و در مرتبه «واجب‌الوجود» و نیز در بسیاری از مراتب وجودی دیگر، معانی یا

خصوصیات و حیثیات صدق، به وصف وحدت محقق می‌شوند و تکثر و تعدد واقعی و خارجی ندارند. در نتیجه، تعدد و مغایرت در این موارد، صرفاً مفهومی است. از این رو، در احکام وجود، از تغایر مفهومی نمی‌توان به تغایر معنایی یا حیثیتی رسید و از این راه، به سود علیت تحلیلی در احکام وجود استدلال کرد.

۲.۲.۳. علیت مرتبه‌ای از وجود خاص برای مرتبه دیگر

جریان برهان لمی در فلسفه بر اساس وجود علیت بین مراتب هستی نکته‌ای است که استاد جوادی‌آملی به آن تصریح کرده است:

از آنجا که بر اساس وحدت تشکیکی وجود، بین مراتب هستی، علیت و معلولیت محقق است.... از برهان لم می‌توان در فلسفه استفاده کرد.... (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۹)

همچنین استاد مصباح‌یزدی با توجه به این نکته می‌نویسد:

اینکه موجود مطلق علتی ندارد مستلزم این نیست که حصه یا مرتبه‌ای خاص از آن علت نداشته باشد. ثبوت محمولی برای حصه خاصی از موضوع، برای عرضی ذاتی بودن آن محمول کافی است. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۴)

در بیان ایشان بنا بر مبنای اصحاب منطق که محمولِ اخص می‌تواند عرضی ذاتی باشد، می‌توان گفت ثبوت محمولی برای مرتبه‌ای از وجود، معلول مرتبه دیگری از وجود باشد؛ در این صورت رابطه علی پیدا می‌شود و می‌توان از برهان لمی استفاده کرد. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۴)

در بیان هر دو استاد، حصه خاصی از موضوع می‌تواند علت حصه دیگر شود. وجه مشترک در هر دو سخن، قبول «عرضی ذاتی اخص» است. استاد مصباح اشکال را به صورت مبنایی مطرح می‌کند و در مقابل مبنای مرحوم علامه، مبنای دیگران از اهل منطق را بیان می‌کند که به عرضی ذاتی اخص قائل‌اند. استاد جوادی‌آملی با مطرح نمودن ویژگی تشکیک در موضوع فلسفه، به صورت جزئی‌تر و نزدیک‌تر به فلسفه صدرایی، به نظر مرحوم علامه در باب «عرضی ذاتی»

اشکال می‌کند. در نظر ایشان، خاصیت تشکیک، امکان رابطه علی برای مرتبه خاصی نسبت به مرتبه دیگر را فراهم می‌کند؛ بنابراین برهان لمی در فلسفه امکان دارد.

ارزیابی

پاسخ این اشکال از مطالبی که از علامه نقل شد، روشن می‌شود. بنا بر مبنای ایشان، عرضی ذاتی ضرورتاً مساوی موضوع علم است. حکمی که مربوط به مرتبه خاصی از وجود باشد، اخص از «موجود بما هو موجود» است و محمولی فلسفی نیست و بنابراین، خارج از محل بحث است. در نتیجه، جریان برهان لمی با توجه به وجود علیت در مراتب هستی، متوقف بر این مبنا است که عرضی ذاتی اخص از موضوع علم پذیرفته شود. هیچ یک از دو استاد مذکور قائل به لزوم تساوی عرضی ذاتی با موضوع علم نیستند. پس این اشکال صرفاً بنا بر مبنای پذیرفته‌شده نزد ایشان وارد است.^۱

۳.۲.۳. بازگشت برهان ملازمات عامه به برهان لمی

نکته دیگری که در بیان استاد جوادی آملی حائز اهمیت است، بازگرداندن برهان از راه ملازمات عامه به برهان لمی است:

متلازمان نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند، وگرنه انتقال از یکی به دیگری ممکن نخواهد بود و در هر موردی که وجوب بالقیاس بین دو چیز برقرار است، عامل ارتباط آن‌ها با هم همانا شیء سوومی است که سبب انتقال از یکی به دیگری است؛ یعنی روح این قسم از برهان این به برهان لم باز می‌گردد که گذشته از وساطت در اثبات، دارای وساطت در ثبوت تلازم هم هست. (جوادی آملی،

۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۹)

چنانکه ایشان در جای دیگری بیان می‌کند انحصار وجوب بالقیاس در مواردی که رابطه علی

۱. به نظر می‌رسد اشکالات مطرح بر مبنای علامه در تساوی اعراض ذاتی با موضوع فلسفه، وارد نیست، اما اصل این مبنا از جهت دیگری غیر از آنچه منتقدان مطرح کرده‌اند، قابل‌خنده است. از این رو، در نهایت می‌توان عرضی ذاتی اخص و به تبع آن، جریان برهان لم در فلسفه را به دلایلی که در این مقال نمی‌گنجد، پذیرفت. به هر حال، در مقاله حاضر، با پذیرش مبنای علامه و جواب از اشکالات طرح‌شده به آن، امکان جریان برهان لم در فلسفه منتفی دانسته شده است. بررسی انتقادی مبنای علامه در عرضی ذاتی مساوی، موضوع نوشته دیگری خواهد بود بعون الله تعالی.

موجود باشد، منجر به این می‌شود که در ملازمات عامه نیز رابطه علیت پذیرفته شود، زیرا صدق هریک از آن دو نسبت به دیگری ضروری و واجب بالقیاس است. پس رابطه لزومی میان آن دو ناشی از وجود علتی است که آن دو را با یکدیگر متلازم ساخته است. از این راه، برهان ملازمات عامه به برهان لمّی بازمی‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۸)

ارزیابی

همانگونه که در بند ۱/۲ گذشت، تلازم عام که میان مفاهیم برقرار است، اساساً متفاوت از تلازم خاص است. تلازم خاص، تلازم خارجی است و ناظر به تلازم در وجود دوشیء است. این تلازم ریشه در روابط علی دارد، اما تلازم عام کاملاً به کثرت مفهومی ناظر است بدون هیچ رابطه علی. ریشه این تلازم در تحلیل‌های ذهنی و روابطی نظیر تساوق است که رابطه‌ای مفهومی است. ارجاع تلازم عام به رابطه علی آنگونه که در کلام استاد جوادی آملی آمده است، انکار این تلازم بلکه انکار تساوق است.

باید دانست که گرچه مرحوم علامه وجوب بالقیاس را ناشی از رابطه علیت دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰)، ولی این مطلب منحصر به وجوب بالقیاس میان دو موجود است، نه تلازم میان دو مفهوم.

افزون بر آن، در فرض پذیرش ارجاع تلازم عام و مفهومی به رابطه علی و تلازم خاص، سیر برهانی از یکی از دو مفهوم متلازم به دیگری، سیر از احد المتلازمین به دیگری است، یعنی سیر از یک معلول به معلول دیگر. در نتیجه برهان مذکور، همانگونه که در بند ۱/۱ گذشت، اتّی و از نوع إنّ مطلق است، نه برهان لمّی.

۴.۲.۳. جریان برهان لمّی در الهیات بالمعنی الاخص

استاد مصباح‌یزدی با توجه به براهینی که در بحث الهیات به معنای اخص اقامه می‌شود، نقد دیگری را متوجه کلام علامه طباطبایی ساخته است.

اگر مبنا این باشد که بخش الهیات از مسائل فلسفه باشد، چاره‌ای جز قبول جریان برهان لمی نیست. افعال الهی را از طریق صفات الهی می‌توان اثبات کرد که عین ذات حق تبارک و تعالی هستند. بنابراین سیر از علت به معلول که برهان لمی است جاری است. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵)

طبق نظر مرحوم علامه، مسائل واجب نیز جزء مسائل «موجود بما هو موجود» است و در مسائل واجب از سه مسئله سخن به میان می‌آید: ذات، صفات و افعال. در الهیات، ذات واجب حد وسط قرار می‌گیرد برای اثبات افعال واجب و برهان لمی بودن این نوع روشن است.

ارزیابی

پاسخ اشکال استاد مصباح در بیان خود ایشان مورد بررسی قرار گرفته است. ایشان در قسمتی از تعلیقه مورد بحث می‌نویسد:

واجب است که در برهان، رابطه علت، میان تمام حد وسط و تمام حد اکبر ملاحظه شود. بنابراین ملاحظه رابطه میان بخشی از حد وسط و بخشی از حد اکبر کافی نیست. به عنوان مثال قیاس: «هر جسمی مؤلف است، و هر مؤلفی دارای مؤلف است»، از قبیل سیر از معلول به علت نیست؛ زیرا حد اکبر در این قیاس (دارای مؤلف) است نه (مؤلف) به تنهایی. (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵)

گاهی بر اثر غفلت، رابطه دقیق میان حد وسط و حد اکبر، به خوبی بررسی نمی‌شود. رابطه باید میان «حد وسط» و «ثبوت کل حد اکبر برای حد اصغر» باشد، نه ثبوت فی نفسه بخشی از حد اکبر. بر اثر تسامح مذکور، گاهی در شناخت اینکه چه نوع برهانی مورد استفاده قرار گرفته است، اشتباه رخ می‌دهد. به عنوان مثال، برهان نظم که برهان‌انی شمرده می‌شود، برهانی نیست که در آن از وجود معلول یعنی نظم، به وجود علت یعنی ناظم پی برده شود، بلکه اگر حد وسط یعنی «نظم»، و کل حد اکبر یعنی «دارای ناظم بودن» ملاحظه شود، متوجه می‌شویم که برهان احد المتلازمین است. سیر از «وجود خداوند» به «وجود صفات و افعال برای او» نیز اینچنین است.

۴. نتیجه‌گیری

از بررسی دقیق دیدگاه علامه روشن شد که جریان برهان لمی در فلسفه با موانعی مواجه است که

تلاش منتقدان برای گشودن روزنه‌ای برای جریان برهان لمی در فلسفه، کامیاب نیست، مگر آنکه عرضی ذاتی اخص را بپذیریم. در میان نقدهای مطرح، ناقدان با توسل به شمول علیت نسبت به «علیت وجودی» و «علیت تحلیلی مفهومی» و نیز با پذیرش «عرضی ذاتی اخص»، مسیرهای جدیدی را برای اثبات جریان برهان لمی در فلسفه گشوده‌اند که روح حاکم بر همگی آن‌ها، بازگشت به نحوی از علیت در مراتب تشکیکی وجود است. در دیدگاه علامه عرضی ذاتی اخص، مورد قبول نیست و از این رو، اشکال مبنایی است، اما علیت تحلیلی و توسل به تمایز معنا از مفهوم و مصداق برای به‌کرسی نشاندن آن در فلسفه، با مانع مهم تساوق وجود با اعراض ذاتی خود مواجه است، گرچه در عرفان نظری بابی برای آن گشوده شد. افزون بر آن، اینکه هر مفهومی لزوماً معنا یا جهت صدق خاصی دارد مورد ارزیابی انتقادی دقیقی واقع شد و مهم‌ترین دلیل به‌سود آن، دچار خلط مقام انتزاع و مقام صدق دانسته شد. در نهایت مواردی را نیز نشان دادیم که تساوق در کار است یعنی مفاهیم متعدد از جهت واحدی حکایت می‌کنند. نتیجه آنکه بر اساس مبانی علامه، جریان برهان لمی در مسائل فلسفی منتفی است.

منابع

- ابن‌سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء، ج ۳، بخش برهان، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- بلندقامت، زهیر و فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶)، ادله اثبات علیت تحلیلی، معرفت فلسفی، سال چهاردهم، ش ۴.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رَحِیقِ مَخْتُوم، ج ۱ و ۲، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شرح حکمت متعالیه، ج ۱ و ۲، قم، انتشارات الزهرا.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، شمس الوحی تبریزی، قم، مرکز نشر اسراء.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۰۳)، تعلیقات علی الأسفار، تحقیق احسان کرمانشاهانی، قم: نشر ذکری.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق) مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، قم، باقیات.
- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، نهایه الحکمه، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۲)، وعایه الحکمه فی شرح نهایه الحکمه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸)، نهایه الحکمه، قم، موسسه امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، موسسه در راه حق.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۶)، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.
- وکیلی، علی و کاوندی، سحر (۱۴۰۲)، سیر برهانی ازطریق ملازمات عامه در فلسفه از منظر علامه طباطبائی، جستارهایی در فلسفه و کلام، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۵۷-۱۷۲.
- بهلول‌زاده، قاسم (۱۴۰۱)، تبیین مبانی نظریه حصر روشی فلسفه در برهان‌ان به تلازم عام و نقد آرای مخالف، نسیم خرد، سال هشتم، شماره اول.
- معلمی، حسن و نوری، محمدعلی (۱۳۹۴)، اعم بودن علیّت حد وسط در برهان‌لم از خارجی و تحلیلی و پیامد آن، آیین حکمت، سال هفتم، شماره ۲۶.
- سلیمانی‌امیری، عسکری (۱۴۰۲)، نقد بررسی انحصاری بودن برهان‌انی مطلق از ملازمات عامه در فلسفه از منظر علامه طباطبائی، حکمت اسلامی، سال دهم، شماره چهارم.
- امیری‌سلیمانی، عسکری (۱۳۸۶)، قاعده ذوات الأسباب در منطق در یک نگاه، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره ۲، ص ۱۶۳-۱۸۸.
- موسوی‌اعظم، سیدمصطفی (۱۳۹۵)، کارکردهای علیت تحلیلی دربرهان، معرفت فلسفی، سال چهاردهم، شماره دوم، ص ۷۳-۹۴.

Cognition in Avicennian Wisdom and an Analysis of Distortions and Doubts Regarding It in the Contemporary Era

Mohammadreza Ershadinia 

Associate Professor of Hakimsabzevari University/ Theology faculty Department of Islamic Philosophy and Theology. (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

Research Article



Abstract

Raising doubts is one of the main goals of anti-philosophers of different eras in confronting the totality of philosophical thought. Anti-philosophers in the contemporary era are not exempt from this rule and have used this strategy by focusing on the doubts surrounding the Sinavi philosophy in the two fields of epistemology and ontology, in order to fuel an acute conflict with the whole of Islamic philosophy. It is thought that by distorting phrases from Avicenna, regarding the inability of the human intellectual system to study logical limits, it is possible to obtain a confession from Avicenna and thereby promote the inability of all systems of Islamic philosophy even to benefit minimally in the fields of rational knowledge.

Analyzing these doubts and showing the hidden and obvious purposes depends on introducing the basic principle of knowledge in the Sinavi philosophical system, which, despite the reputation of this school's emphasis on pure thought and purely acquired science, intuition plays a fundamental role in Ibn Sina's explicit words, and the doubts of impotence It refers Islamic philosophical systems to its source in obtaining knowledge. Investigating these doubts in the realm of understanding the essence of things and self-knowledge and purifying philosophical thought from these deviations and fallacies is an important goal that will make us more familiar with the epistemological foundations and intentions of famous philosophers such as Ibn Sina and will help us reach the truth.

Keywords: Avicenna, Epistemology, Rational Knowledge, Intuitive Knowledge.

Received: 2026-07-18, **Revised:** 2026-08-26, **Accepted:** 2026-09-16, **Published:** 2026-09-18

Ershadinia, Mohammadreza (2026). Cognition in Avicennian Wisdom and an Analysis of Distortions and Doubts Regarding It in the Contemporary Era. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*, 2 (53), 63 -90.

DOI: 10.22034/hi.2026.592040.2170

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Opposition to philosophical thought has manifested in various forms throughout history; however, the most prevalent and effective tactics have been the fabrication of objections and the distortion of the philosophers' statements and intentions. In the contemporary era, opponents of philosophy have employed this same strategy-focusing on objections regarding Avicennian philosophy in the realms of epistemology and ontology-to cloak their all-out assault on schools of Islamic philosophy in a veneer of rationality. They believe that by distorting Avicenna's statements concerning the limitations of the human intellect in formulating precise logical definitions, they can extract an admission from him that serves to undermine philosophical thought and methodology; they aim to conclude that Islamic philosophical systems are incapable of yielding even minimal results in the spheres of rational and religious knowledge. Analyzing these objections and revealing their underlying-and overt-agendas requires an examination of the fundamental source of knowledge in Avicenna's philosophical system. Contrary to the common perception that this school rests solely on pure thought and acquired knowledge (*ilm-i husuli*), Avicenna's own explicit and unadorned statements reveal that intuition plays a foundational role. It is precisely this clarity of expression that traces the source of these objections-which portray Islamic philosophical systems as impotent in the acquisition of knowledge-back to the very nature of that foundational principle. An analytical examination of these objections-within the realm of grasping the essences of things and self-knowledge-serves to purge philosophical thought of deviations, fallacies, and erroneous aims; it familiarizes us with the epistemological foundations and objectives of renowned philosophers such as Avicenna and aids us in attaining the truth.

Epistemological foundations play an unparalleled and undeniable role as the basis upon which philosophical thought is constructed; they are also the starting point for correctly grasping philosophical theories and formulating a sound worldview. Many self-styled philosophers have gone astray in this field, becoming trapped in their own flawed understandings and rising in opposition to the very essence of philosophical thought. Ibn Sina has not been spared from this onslaught; certain detractors have sought to distort his prominent epistemological views to serve their own anti-philosophical agendas and to propagate specious, reason-undermining arguments against philosophical inquiry. Consequently, the robust ideas of the "Chief Master" (Sheikh al-Ra'is) Ibn Sina have-across various eras-been subjected to distortion and denial by those hostile to philosophy. Realizing that a direct confrontation with Avicenna's solid, rational positions would prove counterproductive, these opponents have resorted to distorting his views, aiming to achieve their ends by imposing specious arguments and presenting inverted interpretations of his theories and foundational principles. Certain commentaries on the book *Al-Isharat wa-l-Tanbihat*-which are, in reality, critiques intended to undermine the text-as well as polemical writings published under the title *Hikmat-e Bu-Ali* (The Wisdom of Avicenna), bear witness to this phenomenon. This reality is evident in the intense reaction to Ghazali's approach toward Avicennian philosophy-a reaction that prompted other Ash'arite opponents, such as Fakhr Razi, to alter their tactics: under the guise of "explaining the intent" (*sharh-e maqsad*), they would first distort the original objectives and then refute these very fabrications. This enabled them to more easily achieve their ultimate goal-namely, dismantling the philosophical method and prioritizing scriptural authority (*sam*) over reason and rational inquiry. This recurring

stratagem persists in the modern era through similarly distorted claims. Merely contrasting these self-righteous, one-sided interpretations with the actual texts of Ibn Sina suffices to expose the frailty of the arguments, rendering further analysis unnecessary. The outcome of such obfuscation and misrepresentation is the pursuit of agendas-such as virulent anti-philosophism-aimed at stripping Islamic philosophy and wisdom of their substance. This reality is observable in the primary sources of these misconceptions, such as the book **Hikmat-e Bu-Ali** (The Wisdom of Avicenna). The oscillation between an unprincipled defense of Ibn Sina the person-as opposed to his philosophical objectives-and the casting of doubt upon his actual words, reveals the confusion plaguing anti-philosophical opponents throughout the history of "incoherence" polemics (**tahafut-navisi**).

In this process, the claims and distorted interpretations that give rise to the alleged doubts are first scrutinized and compared against the explicit text of Ibn Sina's own words. This comparison demonstrates that the distortion of clear statements-if it proves nothing else-certainly reveals how detractors, whenever they wish, will fashion any weapon they please from any statement, entirely disregarding logical or grammatical coherence.

The second step examines the inferences drawn from these distorted phrases and self-contrived doubts-inferences that transform Ibn Sina from a philosophical figure into an anti-philosophical one. This transformation relies on the notion that he lacks the philosophical foundations essential to epistemology and, consequently, cannot be classified as a philosopher.

The third step presents the correct interpretation of the misused passages, grounded in Ibn Sina's own philosophical principles. This analysis addresses his epistemological method and its core elements, as well as key Avicennian foundations-such as the role of intuition, even in the formation of acquired knowledge (**ma'rifat-e husuli**).

References

- .1 Ibn Sina, Husayn, (1403AH), **Al-Isharat wa al-Tanbihat** [Remarks and Admonitions], Vol. 3, Tehran: Daftar-e Nashr-e Ketab.
- .2 Ibn Sina, Husayn, *Al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa** [Metaphysics from **The Book of Healing**], (1376SH), Qom: Islamic Propagation Office Publications.
- .3 Hakimi, Mohammad Reza, (1388SH), **Divine Theology and Human Theology (Perspectives)**, Qom: Dalil-e Ma.
- .4 Javadi Amoli, Abdollah, (1375SH), **Rahiq-e Makhtum** [The Sealed Nectar], Part 5 of Volume 1, Qom: Isra.
- .5 Sadr al-Muta'allihin, Muhammad, (1410AH), **Al-Asfar al-Arba'a** [The Four Journeys], Beirut: Dar Ihya al-Turath.
- .6 Tusi, Khwaja Nasir al-Din, (1403AH), **Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat** [Commentary on **Remarks and Admonitions**], Tehran: Daftar-e Nashr-e Ketab.

زیربنای شهودی شناخت در حکمت سینیوی و واکاوی تحریفات و شبهات بر آن در دوره معاصر

محمد رضا ارشادی نیا^۱

علمی - پژوهشی



چکیده

شبهه‌زایی از اهم مقاصد فلسفه‌ستیزان ادوار مختلف، در رویارویی با کلیت فکر فلسفی است. فلسفه‌ستیزان در دوره معاصر از این قاعده مستثنی نبوده و این شگرد را با تمرکز بر شبهاتی پیرامون فلسفه سینیوی در دو ساحت معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به کار بسته‌اند، تا به ستیز حاد با کلیت فلسفه اسلامی دامن بزنند. به این گمان که با تحریف عباراتی از ابن‌سینا، در خصوص محدودیت توانایی دستگاه فکری بشر بر تحصیل حد و رسم منطقی، می‌توان اعتراف از ابن‌سینا فراهم آورد و با آن ناتوانی تمام نظام‌های فلسفه اسلامی را حتی از بهره‌دهی حداقلی در ساحت‌های معرفت‌عقلانی ترویج کرد. واکاوی این شبهات و نمایاندن اغراض نهفته و آشکار، منوط به معرفی مبدأ پایه معرفت در نظام فلسفی سینیوی است که علی‌رغم اشتباه ابتدای این مکتب بر فکر محض و علم حصولی صرف، شهود نقش زیربنایی را در کلام صریح ابن‌سینا ایفا می‌کند، و شبهات عاجز‌نمایی نظام‌های فلسفی اسلامی را در حصول معرفت، به مصدر آن احاله می‌دهد. بررسی این شبهات در قلمرو ادراک ذاتیات اشیا و معرفت نفس و تطهیر اندیشه فلسفی از این انحرافات و مغالطات، مطلوب مهمی است که ما را با مبانی معرفت‌شناختی و مقاصد فیلسوفان نامدار مانند ابن‌سینا، آشناتر ساخته و برای وصول به حقیقت‌یاری خواهد رساند.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، معرفت‌شناسی، معرفت‌عقلانی، معرفت شهودی.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

(mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۶/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۷)

□ ارشادی نیا، محمد رضا (۱۴۰۵). زیربنای شهودی شناخت در حکمت سینیوی و واکاوی تحریفات و شبهات بر آن در دوره معاصر،

doi: 10.22034/hi.2026.592040.2170

فصلنامه حکمت‌اسراء، ۲ (۵۳)، ۶۳ - ۹۰.

مقدمه

مبادی معرفتی، سنگ‌زیربنای سایر حوزه‌های تفکر فلسفی به‌شمار می‌آید و سرآغاز فهم ثاقب نظریات فلسفی و به‌دست آوردن جهان‌بینی صائب می‌باشد. بسیاری از مدعیان خودخوان فلسفه، در این رشته دچار انحراف شده و بر فهم خود تنیده و به معارضه با کلیت فکر فلسفی برخاسته‌اند. ابن‌سینا از هجمه این آسیب در امان نمانده و برخی مدعیان در این صدد آرای بارز معرفت‌شناختی وی را مورد هجمه تحریف قرار داده تا اغراض فلسفه‌ستیزانه خود را تأمین و شبهه‌های خردسوز را در برابر اندیشه فلسفی ترویج کنند. از این رو آرای مستحکم شیخ‌الرئیس بوعلی ابن‌سینا، برای باروری بذره‌های شبهه‌زای بسیاری از فلسفه‌ستیزها، در ادوار مختلف هدف تحریف و انکار بوده است. از آن‌جا که رویارویی مستقیم با مواضع متین و خردورزانه سینوی، نتیجه معکوس برای معارضان داشته، به تحریف مواضع وی روی آورده‌اند، تا با تحمیل شبهه و تفسیرهای باژگون از نظریات و مبانی وی، به مقاصد خود دست یابند. برخی شرح‌نویسی‌های به واقع جرح‌نویسی بر کتاب «الاشارات والتنبیها» گواه این مطلب است. این واقعیت را می‌توان در بازخورد حاد رویه غزالی با فلسفه سینوی شاهد بود که باعث شد دیگر معارضان اشعری مانند فخر رازی روش خود را تغییر داده و به بهانه شرح مقصود، در وهله نخست به تحریف مقاصد بپردازند و سپس همان برساخته‌های خود را مورد ردیه و انکار قرار دهند تا آسانتر به مقصود خود؛ یعنی از میان برچیدن روش فلسفی و تقدم «سمع» بر عقل و تحقیق، نایل گردند. این شگرد تکراری در عهد حاضر نیز با ادعاهایی تحریفی دنبال شده است. عرضه برداشت‌های یک‌جانبه و حق به جانب این ادعاها، با نص سخنان ابن‌سینا، کافی است تا سستی و ضعف مدعاهای طرح شده را در اختیار بگذارد و نیاز به تحلیل بیشتری نداشته‌باشد. رهاورد شبهه‌زایی و وارون‌نمایی این‌گونه مدعیان، تحصیل اغراضی همانند فلسفه‌ستیزی حاد با تهی‌نمایی فلسفه و حکمت اسلامی به ویژه در سرچشمه‌های اصلی آن، از جمله کتاب «حکمت بوعلی» است. تردد بین دفاع غیراصولی از شخص ابن‌سینا نه از مقاصد فلسفی‌اش، و بین تردید و ایجاد شک و شبهه در نصوص سخنانش، سردرگمی معارضان

فلسفه‌ستیز را در ادوار «تهافت‌نویسی» بر ملا می‌سازد. با همین رویه است که آن نویسنده نیز تلاش می‌کند از لابلای نص سخنان تحریف شده، توشه‌ستیز با سراسر حکمت و فلسفه اسلامی را فراهم آورد. استناد سودجویانه وی به سخنان ابن‌سینا، نه به عنوان قائل شدن به مرجعیت فکر فلسفی یا اندیشه سنیوی می‌باشد، زیرا فلسفه مشایی نیز خود به عنیف‌ترین حملات این جماعت مواجه می‌باشد، و از منظر آنان کلیت فلسفه، آسیب کل فرهنگ اسلامی، و آفت جان و ایمان مسلمانان بوده، و فلسفه مشاء هم در این مطلب شریک جرم بلکه اول مجرم است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۳۴؛ ۱۳۸۱: ۳۱۶).

۱. برداشت‌های تحریفی منشأ شبهه‌زایی

مدخل هجمه‌های گوناگون علیه مکاتب فلسفی به ویژه مشایی، در برجسته نمودن برخی تعبیرات جهت‌دار مانند این عبارت از شیخ بهایی (ره) است که با افزودن استفهام انکاری، نقش فلسفه‌ستیزی را تکمیل کند.

آیا کسی مانند شیخ بهایی که کتاب «شفا» را کاسه زهر می‌داند، دین را نفهمیده است؟ (حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۷۲).

آشکار است که کلیت فلسفه اسلامی را به عنوان کاسه زهر معرفی کردن و در تقابل نشان دادن آن با نهاد دین، چه ذهنیتی برای مخاطب ناآشنا با محتوای همه مکاتب فلسفه اسلامی پدید می‌آورد. بدون این که مقصود شیخ بهایی از این تعبیر و فضای آن برای مخاطب واگو شود. مراجعه به مرجع این گفتار، نشان می‌دهد که این سخن در راستای مقایسه علوم حصولی و عقلی با علوم شهودی و عرفانی ارایه شده و هیچ اطلاقی در نفی و انکار علوم حصولی و فلسفی ندارد. عارف باید به گذر از مراحل فروتر به مراتب فراتر تن در دهد و مانند او در منزل فروتر چون جام زهر است، اما این به معنای این نیست که ورود به علوم حصولی یا عقلی، مطلقاً برای همگان چون جام زهر است. مدعی با این آهنگ برای صائب نشان دادن برداشت خود از سخن شیخ بهایی و

در راستای تأمین غرض، این عبارت تحریف شده را در پشت جلد یکی از نگاشته‌هایش، با شیوه نقل مستقیم به شیخ‌الرئیس نسبت می‌دهد:

ابن‌سینا: «ما از راه فلسفه، به ادراک هیچ حقیقتی از حقایق نمی‌رسیم.» (حکیمی، ۱۳۸۸).
 عین این عبارت، در هیچ اثری از آثار ابن‌سینا وجود ندارد تا بتوان آن را به عنوان توشه‌کار ساز برای فلسفه‌ستیزی، بر جلد کتابی حک کرد و از تأمین پشتوانه برای ادعا خود را آسوده خاطر دانست و میوه مقصود چید. از این جهت تکیه بر ارایه مواضع تحریف شده مشایی، نقطه عطف معارضان است، که بارانداز این افراد در کرّ و فرّ علیه حکمت متعالیه نیز هست. مدعی این عبارت خودساخته‌اش: «ابن‌سینا: «ما از راه فلسفه، به ادراک هیچ حقیقتی از حقایق نمی‌رسیم.» (حکیمی، ۱۳۸۸) را به عنوان نقل قول مستقیم و به عنوان ارسال مسلم، بر پشت جلد «الهیاتش»، و مکرر اندر مکرر در ادعازایی علیه فلسفه و فلاسفه، به کار می‌برد. او عین عبارت ابن‌سینا را نیز برای برملا ساختن تهافت بین نص عبارت و برداشت خود! به مقاصد دیگری، در لابلای نگاشته‌های تکراری خود، به تکرار چنین نقل کرده‌است.

الوقوف علی حقایق الاشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لانعرف من الاشياء الا الخواص و اللوازم و الاعراض؛ و لانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقة؛ بل نعرف أنّها اشياء لها خواصّ واعراض؛ فإنّا لانعرف حقيقة الاول، ولا العقل، ولا النفس و... و لانعرف أيضا حقائق الاعراض (حکیمی، ۱۳۸۸: ۸۸؛ ۱۳۸۱: ۱۴۱؛ ۱۳۸۳: ۷۵).

تطبیق برداشت‌های ادعایی با این عبارت ابن‌سینا، آشکار می‌سازد، چگونه برگردان این فراز از سخن ابن‌سینا «الوقوف علی حقایق الاشياء ليس في قدرة البشر»، به «ما از راه فلسفه به ادراک هیچ حقیقتی از حقایق نمی‌رسیم»، جز تحریف آشکار چیزی بیش نیست، و معادل‌سازی «نحن» و «بشر» در عبارت ابن‌سینا، با «فلاسفه»، از چه هنرمندی منحصر به فرد نشأت یافته است. مشهود است که سخن ابن‌سینا درباره کل بشر و ابزار شناختی او است، پس اقرب طرق برای وصول به

واقع همان است که خردمندان فیلسوف پیموده، و پیش پای ژرف‌پویان گشوده‌اند. به راستی آیا می‌توان ذره‌ای این احتمال را باور داشت که فلاسفه آن‌هم رئیسشان، با چنین سخنانی خود را کوبیده‌اند، و باز این همه عمر خود را، در فلسفه‌ورزی و تعقل هزینه کرده‌اند؟! اگرچه مدعی این اتهام را باور داشته باشد. این اتهام بر شیخ‌الرئیس ترجیع‌بند فلسفه‌ستیزی این مدعی می‌باشد.

فلسفه مشاء، که رئیس آن مکتب در اسلام، یعنی شیخ‌الرئیس ابن‌سینا می‌گوید، هیچ حقیقتی را با آن فلسفه نمی‌توانیم فهمید. حتی حقیقت يك عرض را؟ (حکیمی، ۱۳۸۲: ۸۳؛ ۱۴۸؛ ۱۳۸۶: ۱۹۶).

این تحریف بر سخنان صریح، اگر هیچ چیز را اثبات نکند، قطعاً این را به‌خوبی اثبات می‌کند که معارضان چنان‌که بخواهند بدون کمترین ملازمه منطقی و دستور زبانی، از هر سخنی، هر حربه‌ای می‌تراشند! کجا ابن‌سینا فرموده «با فلسفه مشاء نمی‌توان هیچ حقیقتی را فهمید»، و آن‌گاه خود بر خلاف سخن خویش، رویه عملی کاملاً مخالف را پیمود و تمام عمر در همین طریق «عدم فهم» به سرعت طی طریق کرد!، و «اشارات و شفا و دانشنامه و...» نگاشت، و با همین آثار جاودانه، خود را مغضوبِ ظاهرگرایان به ویژه اشاعره ساخت که او را تکفیر کردند! ترقی شتاب‌زده مدعی، بر باور او نسبت به مدعیاتش می‌افزاید و اتهام ناتوانی فلسفه در نیل به حقایق، به «کل عقل و عقل‌گرایان» تعمیم و تسری پیدا می‌کند، و البته این افراط با دفاع از موضع مقابل یعنی دفاع از کارایی بی‌قید عقل، هم سازگار می‌آید که عقل توانایی مطلق برای رسیدن به حقیقت دارد، و چرا مشائیان عقل را، از «داعیه خود تنزل داده‌اند». بر این سیاق، پیش‌روی در ادعاها ادامه دارد و به مدعی توانایی می‌بخشد تا با تعمیم ملاک از ابن‌سینا به تمام فلاسفه مشایی، به غرض اصلی خود - که نفی روش فلسفی و ستیز با کلیت فلسفه اسلامی است - نزدیک‌تر شود. وی پس از فراغت از اتهام به ابن‌سینا، این اتهام را بدون ارائه کمترین سند و مدرک متوجه کل فیلسوفان مشایی می‌نماید. فیلسوفان مشائی در تبیین نظری جایگاه خرد می‌گویند: عقل به اندازه توان بشری (بقدر الطاقة البشريه) می‌تواند، به خود حقیقت برسد... لیکن در بُعد کاربرد و عملی، عقل را از داعیه خویش

درباره رسیدن به حقیقت تنزل داده‌اند، و به محدودیت توان عقل تصریح کرده‌اند. چنان‌که می‌نگریم رئیس مشائیان اسلام، شیخ ابن سینا، تصریح می‌کند که عقل برای شناخت حتی يك حقیقت از حقایق، حتی حقیقت عرضی از اعراض، بسنده نیست (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

سایبان قرار دادن عبارات ابن سینا و تهیه پوشش برای تحریف، چقدر می‌تواند در برابر مراجعه به عبارات ابن سینا دوام بیاورد؟ عین عباراتی که مدعی خود به تکرار نقل می‌کند و برداشت‌های عجیب بر آن‌ها تحمیل می‌کند و هیچ اثری از مدعیات شبهه‌برانگیزش در آن‌ها وجود ندارد، این عبارات است.

الوقوف على حقایق الاشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لانعرف من الاشياء الا الخواص و اللوازم و الاعراض؛ و لانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته؛ بل نعرف انها اشياء لها خواص و اعراض؛ فاننا لانعرف حقيقة الاول، ولا العقل، ولا النفس و... و لانعرف أيضا حقائق الاعراض (حکیمی، ۱۳۸۸: ۸۸؛ ۱۳۸۱: ۱۴۱؛ ۱۳۸۳: ۷۵)

آیا می‌توان ارتکاز ذهنی خود را، برای ترجمه این جملات صریح ابن سینا به کار بست، تا مخاطب باور کند چرا ابن سینا کلمه «بشر» و «نحن» را به جای یکدیگر به کار برده است؟ به زعم مدعی مصداق «نحن» گاهی فقط فلاسفه مشایی است؟! و گاهی کل فیلسوفان با اختراع واژگان معادل این چینی: «فلسفه و عقل فلسفی»؟!

چنان‌که ابن سینا تصریح کرد، هیچ حقیقتی از حقایق، به وسیله فلسفه (و عقل فلسفی) فهمیده و درک نمی‌شود، و ما از راه فلسفه، برای هیچ حقیقتی از حقایق نمی‌توانیم حد حقیقی (جنس قریب واقعی و فصل قریب واقعی، نه مفهومی و اصطلاحی) پیدا کنیم، و این مسلم است (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷).

مقایسه این برداشت با نص همان عبارات ابن سینا که مدعی خود، آن‌ها را سند قرار داده، بالعیان آشکار می‌سازد چقدر این رویه از واقعیت مفاد عبارات به دور است و استفاده وارون به شمار می‌آید. از این رو مدعی برای تکمیل شبهه، در جهت معادل‌گزینی واژه «بشر»، به تناسب وصول

به غرض، واژه‌های متعدد به کار می‌بندد؛ گاهی عقل (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲)، و گاهی عقل فلسفی (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷)، و گاهی فلسفه مشاء (حکیمی، ۱۳۸۲: ۸۳ و ۱۴۸؛ ۱۳۸۶: ۱۹۶)، و گاهی مفاهیم بشری (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)، و گاهی فلسفه و قواعد و مصطلحات فلسفه (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)، و گاهی کل فلسفه (حکیمی، ۱۳۸۸: پشت جلد)، را معادل واژه مزبور قرار می‌دهد. از همین جا این تناقض ممکن می‌شود که برداشت تحریفی از سخنان ابن‌سینا را، تنزل مقام عقل قلم‌داد کرده و نکوهش‌آمیز به استقبال فلاسفه مشاء برود.

فیلسوفان مشائی ... در بُعد کاربرد و عملی، عقل را از داعیه خویش درباره رسیدن به حقیقت تنزل داده‌اند، و به محدودیت توان عقل تصریح کرده‌اند. چنان‌که می‌نگریم رئیس مشائیان اسلام، شیخ ابن‌سینا، تصریح ... (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

مدعی بر این موضع استوار نمی‌ماند و از همین موضع نکوهش‌بار! با منطق حق به جانب توشه فلسفه‌ستیزی را فراهم می‌بیند؛ از این رو از طعن خود به ابن‌سینا و فلاسفه مشاء، چشم می‌پوشد و برای تقویت فلسفه‌ستیزی و تأیید ادعای رنگین‌دیگری، موضع آنان را می‌پذیرد و به آن استشهاده می‌کند و به تحسین ابن‌سینا زبان می‌گشاید.

چنان‌که ابن‌سینا تصریح کرد، هیچ حقیقتی از حقایق، به وسیله فلسفه (و عقل فلسفی) فهمیده و درک نمی‌شود، ... و این مسلم است. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷).

مدعی با همین فضای تحریف، و با پشتوانه شبهه‌های خودساخته، به ابن‌سینا و کلیت فلسفه اسلامی حمله می‌برد، بلکه بتواند با این جدیت در طرح پرسش‌های انکاری و توییخی، پیوند بین فلسفه اسلامی و وحی را به کلی انکار نماید.

آیا حکمت منزله و حیانی ... همین مفاهیم بشری است که ما را به هیچ حقیقتی نمی‌رساند، حتی حقیقت اعراض؟! و عقلی- وهمی است و خطا‌بردار؟! و اغلب شرح‌اللفظ و بیان‌الاصطلاح است؟! (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۲). شیخ در تعلیقات می‌گوید: ما با فلسفه و قواعد و مصطلحات فلسفه، به هیچ حقیقتی از حقایق نمی‌رسیم حتی حقیقت یک عرض، تا چه رسد

به جواهر، با این که وحی مدعی است که انسان را به همه حقایق می‌رساند (و نزلنا عليك الكتاب تبیاناً لكلّ شیء. نحل ۸۱)، پس راهی نمی‌ماند برای تقریب و تطبیق، تا چه رسد به اتحاد؟! که هیچ عاقلی هم نخواهد گفت (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). از بیانات مکرر شیخ به خوبی دانسته می‌شود که عقل فلسفی به خودی خود استعداد رسیدن به حقایق را ندارد، و اگر از خارج مدد نشود به حقیقتی از حقایق نخواهد رسید. چنان‌که در علوم تجربی چنین است مثلاً عقل انسان هرچه فکر کند، نمی‌تواند بفهمد آب در چند درجه از حرارت بخار می‌شود، یا در چه حالتی یخ می‌بندد، این را با عقل اما به مدد تجربه می‌فهمد. و هزاران حقیقت در عالم هست که عقل انسان باید با امدادهای مختلف به آن برسد. از جمله معاد جسمانی که باید به حقیقت آن به مدد علم وحیانی راه یافت. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۰؛ ۱۳۸۱: ۱۲۸).

اکنون که مدعی یک ادعا را در کسوت جملات نه چندان متفاوت، بلکه عمدتاً متهافت تکرار کرده، و به انگیزه‌نهایی خویش از رد و تردید درباره فلسفه اسلامی اعتراف کرده، می‌توان غرض او را در این مبارزه آشکار از خودش شنید. همه هم و غم او در ردیف‌سازی مکرر، این است که کیفیت معاد جسمانی را به معاد عنصری بدن تحویل نماید و عقل را از بیان چگونگی آن منزوی و این نقش را منحصر به عهده «نقل»، آن‌هم با اعمال ظاهرگرایی مفرط بگذارد، اما او روش فلسفی، را مانع از سهولت کامیابی به مدعایش می‌بیند، پس اول باید مانع را بکوبد تا بتواند بی‌محابا غرضش را تحقق یافته ببیند! چیزی که او وحی می‌نامد همان تعبد به «نقل» بدون اعمال اصول و روش عقلانی در موضعی است که وحی خود بر تفکر، عقل و تحقیق تأکید نموده است. در نظر این مدعی و همگنانش، روایت بدون درایت، گره‌گشای تمام معماهای فکری است! و گرنه سراسر تاریخ فلسفه اسلامی سرشار از استمداد از وحی به ویژه آموزه‌ها و گزاره‌های خردپرور آن، در الهیات است.

۲. استنتاج از عبارات تحریفی

پرده رنگارنگِ اتهام، مدعی را وادار می‌کند به نفع خویش چنان پیش بتازد تا از ابن‌سینا «تفکیکی»

تمام عیار به نمایش بگذارد. آن هم به مدد این پندار که وی شخصیتی است که در مبادی معرفتی، از مبانی فلسفی تهی است و نمی‌توان او را فیلسوف نام گذاشت و باید درست در نقطه مخالف او را قائل به تفکیک فلسفه اسلامی به ویژه فلسفه مشایی با وحی ارزیابی کرد!

اکنون این پرسش مطرح است که آیا کسی چون ابن‌سینا که می‌گوید با عقل فلسفی نمی‌توان به هیچ حقیقتی از حقایق رسید، حتی حقیقت عرضی از اعراض^۱ مخالف عقل است؟ مگر تفکیکیان بیش از این می‌گویند که عقل به تنهایی به همه حقایق نمی‌رسد (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

مدعی پیش از آن که استفهام انکاری را متوجه رقیب کند، باید خود این تناقض ساختگی بین رفتار و گفتار فلسفی ابن‌سینا را پاسخ دهد که آیا شخصیت والایی چون ابن‌سینا، اگر چنان است که او ادعا می‌کند، چرا خود این همه فلسفه‌ورزی کرد که لقب شیخ‌الرئیس فلاسفه اسلام را از آن خود کرد؟ لابد همین لقب را باید به تک‌تک بزرگان تفکیکی هم اهدا کرد، چون با همه تعارض و جدال خود با کلیت فلسفه اسلامی، (اصفهانی، بی‌تا، ش ۱۲۴۸۰: ۲۵، ۱۸۰، ۱۷۸؛ قزوینی، ۱۳۷۰ق، ج ۳: ۱) «چیزی بیش از سخن ابن‌سینا نمی‌گویند»!

مغالطه واضحی که مدعی در برقراری عینیت بین دو تعبیر «به هیچ حقیقتی نمی‌رسد» و «به همه حقایق نمی‌رسد» مرتکب شده، تمام مطلوب مدعی را نقش بر آب می‌نماید. معلوم است که جمله اول - که او به ابن‌سینا نسبت می‌دهد - سالبه کلیه است، و جمله دوم - که از افتخارات خود و مکتبش می‌شمارد - سالبه جزئی است؟ و نتیجه بسیار متفاوت بر این دو مترتب است. از سوی دیگر مدعی برای نشان‌دادن افراط ابن‌سینا، سخن وی را به مفاد سالبه کلیه تحویل می‌کند، تا ادعای خویش را نیز توجیه‌پذیرتر نشان دهد؟!

وانگهی چرا «عقل فلسفی» در صدر جملات مدعی، تبدیل به کل «عقل» در قسمت پایانی آن می‌شود؟ یعنی در اتهام به ابن‌سینا؛ «عقل فلسفی» به هیچ نمی‌رسد، اما در موضع ادعایی برای تفکیکیان «عقل» به همه نمی‌رسد، یعنی به برخی نمی‌رسد و به برخی می‌رسد؟!

مدعی که این سخنان ابن‌سینا را، وافی به مقصود تحریفی خود نمی‌بیند، برای این‌که به این ادعای خود طراوت بخشیده باشد، به کتاب «تجريد الاعتقاد» خواجه نصیرالدین طوسی روی می‌آورد، و چنین استناد می‌کند که فلاسفه حتی در فهم واژه‌ها و الفبای اولیه ادبیات فلسفی خود گرفتاری دارند و هیچ چیز نفهمیده‌اند، پس با چه حال آن‌ها را، ادعای فهم حقایق با عقل روا باشد؟! خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) می‌گوید: «تعریف حقیقی این مفاهیم ممکن نیست». و علامه در شرح می‌گوید «تعریف این‌ها لفظی است نه حد حقیقی. و با وجود این تعریف‌ها مستلزم دور است» ... اکنون می‌نگرید که چه مسایلی اصلی در فلسفه حل نشده‌است؟ اگر حقیقت وجوب و امکان و امتناع را معلوم نکرده باشند، و هر چه فرموده باشند شرح اللفظ باشد دیگر کدام یک از مسایل - در طول و عرض فلسفه - قابل اعتماد انسان عاقل متعقل تواند بود؟ این سه مسئله، بنیاد فلسفیات و شالوده عقلانیت ارسطویی است؟ در این صورت چگونه با این سنخ مفاهیم و اصطلاحات می‌خواهیم، وحی آسمانی را تأویل و توجیه و تفسیر کنیم؟ (حکیمی، ۱۳۸۸: ۹۷).

مشهود است که این ادعاها تا چه اندازه از دلیل منطقی و موجه تهی است و برای بیان احساسات ساخته شده است. مضاف بر آن تعرض به ساحت حکما به عنوان شخصیت‌های «عاقل و متعقل» به شمار می‌آید که به گزاره‌های فلسفی «در طول و عرض فلسفه» اعتماد دارند. افزون بر همه برای انتشار بدینی و تفسیرپراکنی به مقام شامخ دانشمندان مسلمان، مزید بر علت است و البته برای اثبات میزان آشنایی مدعی با «طول و عرض» تمام مکاتب فلسفی، نیز کارساز است. در توضیح مطالب نقل شده از مواضع فلاسفه این نکات ضروری است:

نکته ۱: فلاسفه و منطق‌دانان بیان کرده‌اند که بدیهیات نیاز به تعریف ندارد، و هرگونه تعریف، تنبیه و تذکر است و از قبیل شرح اللفظ. بنابر این، تعریف دوباره چیزی که خود به خود شناخته شده می‌باشد، تحصیل حاصل است، و این الفاظی که مدعی درباره آن‌ها به شبهه افتاده، از این قبیل است.

نکته ۲: این که چیزی بر اثر بدهت نیاز به تعریف ندارد، با چیزی که اصلاً مجهول است، و نمی‌توان آن را تعریف کرد، تفاوت زیادی دارد. سخن فلاسفه درباره برخی اصطلاحات فلسفی از قسم اول است نه از قسم دوم، که خلط مغالطه‌آمیز این دو قسم بر مدعی مشکل‌آفرین شده، تا به تهجین و تحقیر فلاسفه اسلامی پردازد و چنین بی‌محابا به میدان تهجین بتازد: «دیگر کدام یک از مسایل – در طول و عرض فلسفه – قابل اعتماد انسان عاقل متعقل تواند بود؟».

آیا این منطق به راستی می‌تواند مدعیات خشم‌آلود کسی را نسبت به فلسفه فرو نشانند که فلاسفه بزرگ اسلامی را از صدر گرفته تا عهد حاضر، با آتش خشم از حوزه صدق «عاقل و متعقل» برون می‌نهد؟ زیرا آن‌ها با همه توان و در سخت‌ترین شرایط، فلسفه‌ورزی را برترین راه پاسخ به شبهات خردسوز یافته‌اند و با اعتماد به تعقل، عالی‌ترین ارمغان‌های فلسفی را مانند کتاب «الاشارات و التنبیهات» و شرح خواجه بر آن، فراروی تاریخ نهاده‌اند. این سخن خواجه طوسی (قدس الله سرّه القدوسی) در پایان شرح عذیم‌النظیر بر «اشارات» ابن سینا است که مدعی با استشهاد تحریفی به سخنان فاخر وی، قصد دارد فلسفه‌ستیزی خود را تکمیل کند. خواجه پس از فراغت از شرح کتاب «الاشارات و التنبیهات» یادآوری می‌کند که در امواج بلاهای خون‌بار از استخدام فلسفه‌ورزی برای حفظ حیات الهیات و حیانی، دست بر نداشته و وصف حال خود را چنین به پیشانی تاریخ حک می‌کند.

و هذا ماتیسر لی من حلّ مشکلات کتاب «الاشارات و التنبیهات» مع قلة البضاعة وقصور الباع فی هذه الصناعة و تعذر الحال و تراکم الاحوال و... رقمت اکثرها فی حال صعب لا یمکن اصعب منها حال، و رسمت اغلبها فی مدّة کدورة بال، بل فی ازمنة یمکن کلّ جزء منها ظرفاً لغصة و عذاب الیم و ندامة و حسرة عظیم، و امکنه توقد کلّ آن فیها زبانية نار جحیم، و یصبّ من فوقها حمیم. ما مضی وقت لیس عینی فیہ مقطراً و لا بالی مکدراً، و لم یجئ حین لم یزد أَلَمی و لم یضاعف همّی و غمّی. نعم ما قال الشاعر بالفارسیة:

به گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگشتی و من نگینم

و ما لی لیس فی امتداد حیاتی زمان لیس مملوًا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة و الحسرة الابدیة و کان استمرار عیشی امیر جیوشه غموم و عساکره هموم (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴۰)

آیا راست است که در چنین شرایط، کسی از روی «بی‌اعتمادی» به گزاره‌ها و دستاوردهای فلسفی، دست به قلم ببرد و اثری ماندگار در تاریخ به یادگار بگذارد که همیشه متن درسی متفکران ژرف‌اندیش بوده و هست؟ آیا راست است که شخصیتی چون محقق طوسی، با چشم گریان و دل بریان از سرشک مرگب و از سوز دل صحیفه بسازد، و بر اوراق «بی‌اعتمادی»، خون‌نوشته ببارد؟ آیا راست است که با خاطر مکدر و با دل پر درد و با قلب سرشار از هم و غم، کسی بر صفحات کتاب از سر «بی‌اعتمادی»، داستان‌سرایی کند؟ آیا راست است که در ظرف اندوه و جام عذاب الیم و زندان دنیای لئیم و زمان آغشته به افسوس عظیم، کسی بر اوراق کاغذ، شادمانه ترانه بسراید و قریحه و استعداد خود را بیازماید و با ظاهرگراها و اشعری‌های از حکمت‌واگرا، دست و پنجه نرم نماید؟ آیا راست است که کسی در پرتو شعله‌های جنگی چون «زبانیه نار جحیم» و در ریزش گداخته‌مذاب ناگوار گران‌جانی‌ها، کسی از فراغت خاطر و بی‌دردی، زبان به مدح حکمت الهی بگشاید و اثر خود را مملو از آن نماید؟ آیا راست است که کسی خود نگین بلاها باشد و به جای چاره‌جویی برای دفع بلا از خود، آن‌ها را به هیچ بینگارد، اما برای دفع بلای نادانی و حکمت‌گریزی، چنین ترنم دارد، و جویندگان درمان را، به اثر کاملاً فلسفی خویش از سر «بی‌اعتمادی» به آن این‌گونه دلالت می‌فرماید:

لبریز از گوهرهایی است همه چون نگین؛ دارنده سخنانی است بیشترین آن‌ها به‌سان نص؛ گنجینه بیانات معجزه‌آمیزی است در عبارات کوتاه؛ و تلویح‌های زیبایی است با کلمات فریبا، که همت‌های بلند را وقف رسیدن به ژرفای معنای خود کرده، و آرزوهای پرپیما‌نه برای رسیدن به مضمون آن کم و کوتاه آمده‌است (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۱).

نکته ۳: مدعی بیان نکرده این سه اصطلاح، چگونه تبدیل به «مسئله فلسفه» شد و چگونه فقط

همین سه اصطلاح همه «بنیاد فلسفیات و شالوده عقلانیت ارسطویی» است؟

نکته ۴: کجا و چگونه کسی خواسته با این سه لفظ با وحی بجنگد و آن را مورد توجیه و تفسیر قرار دهد! و به فرض که این سه لفظ چنان باشد که مدعی پنداشته، چه ربطی به سایر قسمت‌های فلسفه دارد.

نکته ۵: بیان نشده، چگونه این سه لفظ در توجیه و تأویل وحی کارآیی دارد، و کدام فیلسوف - با این که طبق ادعای او معنای این سه لفظ را به کلی نمی‌داند - خواسته است با آن‌ها معنای وحی را، آشکار سازد یا وحی را، تفسیر و بالاتر تأویل کند؟! آیا با خیالات می‌شود محالات را به دیگران احاله داد و خود را مصدر تحول معرفی کرد؟! اما مدعی بر این محور جولان می‌دهد، و بر آن تمرکز می‌کند، تا با آن از فلسفه و فیلسوفان عقل‌شویی و خردزدایی کند. او برای تنفیذ تحقیر و تهجین خود بر فلاسفه مسلمان، تشبث به همین رشته را ادامه می‌دهد! و تنیده‌های بی‌سند را رجما بالغیب، به فلسفه رمی می‌کند! که فقط این مشکل معرفتی دامن‌گیر روش فلسفی است که «به حدتام و ذاتیات و عرضیات» اشیا راه ندارد!

چرا به نظر مدعی فلسفه متهم است؟ در حالی که این مشکل بشر است که حس جوهریاب ندارد، و امکانات شناختی او نامحدود نیست. جرم فلاسفه در نظر مدعی این است که فقط آن‌ها بر اثر فکر ثاقب، به این حقیقت رسیده‌اند، و به دیگران اعلام کرده‌اند که بشر در معرفت و شناخت، راهی به شناخت مفهومی جواهر و ذاتیات ندارد! اما دیگران در خواب و خیال معرفتی، خفته‌اند و چنین حقیقتی را هرگز دریافته‌اند. و چون چنین است مدعی با مغلطه مطبوع، بر همین «سه رکن»! ارکان عقل‌زدایی از فلاسفه را بنا می‌کند.

به‌ویژه و با دقت در این که در فلسفه به حدتام برای اشیا نمی‌رسیم، و به الفاظ و اصطلاحات غیر حقیقی سرگرمیم، و با تعقل در این که در صورت شرح اللفظ بودن سه رکن عمده ادراکات فلسفی (وجوب، امکان، امتناع)، کدام مسئله از مسایل فلسفی را می‌توان درک حقایق نامید (افلاتعلول؟!؟!؟) (حکیمی، ۱۳۸۱: ۹۸).

این منطق استهزاگرانه مدعی نسبت به حکمای مسلمان است. بروز چنین سخنان از کسی نمایان می‌گردد که دچار بدبینی مفرط نسبت به حکمای اسلامی است و واژگان «رکن» و «عمده ادراکات» و «مسئله» و ... را مجازی به کار می‌برد. پرسش خیزتر از همه این که اگر عقل مطلقاً نمی‌تواند به فهم این «ارکان» برسد! چرا خود او این همه تأکید بر تعقل دارد؟ اگر همه حکما به جرم فیلسوف بودن، به مصداق استفهام انکاری او، مخاطب «افلاتقلون» هستند، چگونه و از چه راهی خود او به عنوان ستیزنده تفکیکی، حدتام همه اشیا حتی اصطلاحات فلسفی را فهمیده و بر فلاسفه تغیر و تعرض، عرضه می‌دارد؟

اگر کسی بنا نیست به تاریخ اندیشه عقلانی حرمتی قایل شود و فقط خود را عقل کل می‌شمارد، و به این ادعای زبینه «مقیم اوج عقل‌گرایی راستین» (حکیمی، ۱۳۸۲: ۱۲۳) برای خود و اسلاف فکری‌اش می‌بالد، چرا باید دیگران را، به سؤال توییخی خطاب کند، و بر اعجاب به نفس خویش، با تکرار نماد سؤال و شگفتی انگشت تشکیک بیفشارد؟! آیا شگفت نیست که کسی بر تکرار چند اصطلاح جولان دهد، و آن‌ها را «رکن فلسفه» بداند تا شاید اثبات کند، از مطالب فلسفی و مسایل آن خبر ندارد، یا برای مخاطبانی می‌نگارد که آنان نیز به سمع فربه و تعبد مفرط در حوزه تفکر تحقیقی گرفتارند.

آیا الفاظی مانند «وجوب و امتناع و امکان، رکن و عمده ادراکات فلسفه است»؟ که اگر کسی آن‌ها را با علم حصولی نتواند تعریف نماید، هیچ قدمی در فلسفه پیش نمی‌رود؟! وانگهی چرا باید سخنان فلاسفه این‌گونه تحریف شود، که خود آنان هم اعتراف کرده‌اند که فهم این الفاظ بر آن‌ها مخفی مانده و تیر در تاریکی انداخته و فلسفه بافته‌اند؟! اگر فلاسفه این الفاظ را قابل تعریف نمی‌دانند، نه این که اصلاً هیچ مطلبی از این‌ها در ذهن وجود ندارد، بلکه از باب آن است که این الفاظ را بدیهی دانسته و برای تشبیه و شرح اللفظ می‌آورند، و یادآوری می‌کنند که تعریف درباره بدیهیات شرح اللفظ است، نه تعریف حدی و رسمی که بر ذاتیات متکی است. چرا مدعی همین

سخن شیخ‌الرئیس را مطلق انگاشته، و به ترویج لادری‌گری دامن می‌زند و «عقل فلسفی» را محکوم نموده و رقیب خود را سزاوار خطاب توبیخ‌آمیز «افلاتعلون» می‌پندارد؟!

۳. شهود؛ مبنای معرفت حصولی در فلسفه سینی

مشکلاتی که ناآشنایان به مکتب فلسفی ابن‌سینا، به ویژه مدعی و هم‌گنانش، به آن گرفتار هستند، ناشی از این است که روش معرفتی و عناصر اصیل آن، برایشان مجهول مانده است. اگر عقل‌گرایی حاد و افراطی یعنی جمود بر علم حصولی و مفهومی همه ساحت معرفت را به خود اختصاص دهد و برای دیگر منابع معرفتی به ویژه شهود قلبی، نقشی منظور نگردد، باید دچار همان شبهاتی شد که برخی با افتخار از آن برای فلسفه‌ستیزی خود سندسازی می‌کنند. حکمت مشایی با قرائت سینی از این عیب تهی است و به کمال عناصر دخیل در معرفت آراسته است. در جای جای این فلسفه عریق، می‌توان شاهد بود که ابن‌سینا سرنخ معرفت را به علم حضوری می‌سپارد، و با ایمان به شهود، نقش آن را در قلمرو معرفت‌زایی بی‌بدیل می‌داند. اعتراف او به کارآمد نبودن علم حصولی و عقل در برخی قلمروها و نیازمندی به طور دیگری از معرفت، که آن را حکمت متعالیه می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۳۹۹)، نشان بارزی از آگاه‌سازی به دیگر منابع معرفتی است. نمونه‌هایی از مواضع او در این رابطه نمایان خواهد ساخت بسیاری از شبهات علیه امکان معرفت در دیدگاه ابن‌سینا، ناشی از برداشت‌های ناهنجار از گزاره‌های روشی او است.

۳-۱. ادراک حقیقت فصول با علم حضوری نه حصولی

پهنه حکمت متعالیه بهترین میدان تجلی مبانی مضمّر مکاتب فلسفی پیشین است. صدرالمتألهین ریشه ممتنع بودن درک حقیقت اشیا که به فصل آن‌ها بستگی دارد، به مبنای هستی‌شناختی مرتبط می‌داند. از آن‌جا که فصول از سنخ وجود هستند نه ماهیت، باید با علم حضوری درک شوند. با توجه به همین موضع، ابن‌سینا را قایل به اصالت وجود دانسته‌اند.

والشیخ ذکر فی بعض مواضع الشفاء ما معناه «أنّ فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر

نفسه التي بها تمام ذاته و هويته و حقيقته، و كذا فصول سائر الانواع و الاجناس، و الاول يسمى فصلا منطقيا و الثاني فصلا اشتقاقيا، لأنّه غير محمول على نوع مركب، و المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه، و ذلك بالحقيقة لازم من لوازمه». و من هذا الموضع يعلم أنّ للوجود اعيانا خارجية، و ليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكثّر بتكثّر ما اضيف اليه، كما زعمه المتأخرون، و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه (صدر المتألهين، ۱۴۱۰ق: ۳۹۳).

پرخاش های شبهه سازان بر صدر المتألهين، از اين رو كه ابن سينا را قائل به اصالت وجود معرفي کرده، نمايان می سازد، آن ها از راهیابی به ظرافت های مبانی قویم فلسفی فاصله دارند و از حل مسایل معرفتی و هستی شناختی به روش فلسفی برکنار مانده اند. مدعی مزبور در هر دو عرصه بر صدر المتألهين تاخته و توفیق وی را در حل مسئله، مایه فلسفه ستیزی خود قرار داده است. (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۰؛ ۱۳۸۸: ۳۵۱).

صدر المتألهين با اين نکته ظریف هم مبانی هستی شناختی ابن سينا و هم مبانی معرفت شناختی او را به انظار بر می کشد تا شبهات ناشی از ناآشنایی با زیر و بم مکاتب و نظریات فلسفی رخت بر بندد. آن نکته ظریف اين است كه چون اصالت وجود نقش بی بدیل در مسایل هستی شناخت دارد، شناخت حقیقت «فصول» باید بر اين مبنا ارایه گردد و چنین است كه فصول از سنخ ماهیت نبوده و حقیقت وجودی دارند و در اين صورت معرفت به آن ها جز به علم حضوری ممکن نیست و ابن سينا به طور عمیق به اين مطلب واقف بوده و امتناع فهم ذاتیات و حتی عرضیات، برخاسته از چنین خاستگاهی است. بر اين اساس با کنار هم گذاشتن اين دو عبارت از شیخ الرئيس یعنی اين كه حقایق اشیا قابل درك نیست، و اين كه فصول جواهر به ذهن نمی آیند، به خوبی روشن می گردد كه شیخ الرئيس حقیقت فصول را، از سنخ وجود می داند، و اين وجود است كه عینیت و خارجیت عین ذات آن است، و به ذهن نمی آید.

به علم حصولی راهی به سوی شناخت اشیا نیست، و برهان نیز در شناخت آن جز به گونه ای شبیه به «لم» کار ساز نیست؛ به اين معنا كه باید با «شهود» علت وجود را بیاییم و از آن طریق به

معلول به علم حضوری آگاه گردیم و یا این که از خود شیء پی به آن ببریم، و این دو قسم هیچ يك برهان مفهومی نیستند و تنها شباهتی با برهان «لم» دارند. پس حقیقت هر موجود تنها به مشاهده حضوری او شناخته می شود. مشکل معروفی که درباره فصول جواهر وجود دارد، این است که فصل جواهر اگر عرض باشد لازم می آید، عرض مقوم نوع جوهری باشد و اگر جوهر باشد فصل جوهری به گونه ای متسلسل محتاج به فصلی دیگر خواهد بود. و صدر المتألهین این مشکل را به این صورت حل می کند که فصول جواهر اصلاً در مقوله جوهر یا عرض نبوده و از سنخ وجود هستند، و حل مشکل را به این طریق از برخی عبارات بوعلی نیز می توان استفاده کرد. او می گوید وجودی بودن فصول جواهر به این معنا است که از آن ها مفاهیم و عناوینی انتزاع می شود که داخل در حدود اشیا و در کنار معنای جنسی قرار می گیرند، و لیکن به دلیل این که حقیقت فصل که متن وجود و واقعیت خارجی است همراه با مفهوم متخذ از آن به ذهن منتقل نمی شود، واقعیت فصل هم چنان خارج از دسترس حدود و تعاریف باقی می ماند. فصل حقیقی همان واقعیت عینی خارجی است که از آن جز مفهوم چیزی انتزاع نمی شود و از سنخ ماهیت نیست، و نوع به وسیله فصل دارای حقیقت می گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش پنجم از ج ۱: ۲۴۹).

بنابر این به مبنای مورد اتفاق همه حکما حتی مشائیان، شهود و علم حضوری، سرچشمه اولیه و سنگ زیربنای همه معارف است. اگرچه میدان شبهه پراکنی وسیع است و می توان ادعا کرد چون ابن سینا پایه های معرفتی خود را بر منطقی «به عظمت منطق شفا» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۳) بنا کرده، نمی توان برای شهود سهمی ولو اندک، در معرفت قایل شد، و ابن سینا فقط و فقط «حد تام منطقی را عامل شناخت حقیقت هر شیء می داند» (حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). بنابر این پندار آن جا که شیخ الرئیس به ناممکن بودن شناخت از طریق حد منطقی قایل شود، اعترافی تلخ است بر ناکارآمدی عقل فلسفی در همه زمینه ها! که نمی توان با این عقل حتی یک عرض را فهمید! اما واضح است که دشوار بودن یا ناممکن بودن شناخت حقایق اشیا چه بسیط و چه مرکب، با علم حصولی، هیچ اشکالی برای فلسفه ایجاد نمی نماید. اما این که تمام فلسفه ابن سینا مبتنی بر علم حصولی و حد وسط منطقی است! با توجه به مطالبی که در فلسفه ابن سینا به شهود منتهی می شود، سخنی بی اساس است. بنابراین حتی

به نظر فلسفه مشا، واقعیاتی هست که شناخت آن‌ها جز با شهود ممکن نیست، پس چگونه می‌توان گفت فلسفه سینوی، فقط بر علم حصولی و مفهومی حلدی یا رسمی، مبتنی است؟ عبارت زیر به زیبایی، اعتنای شیخ‌الرئیس به مبادی دیگری غیر از علم حصولی را در معرفت فریاد می‌کند.

«موجود» و «شیء» ... معانی‌شان در نفس به ارتسام اولی نقش می‌بندد، این نقش بستن نیازی ندارد که اشیایی شناساتر از خود آن‌ها، در ذهن فراهم شود، زیرا به‌سان باب تصدیقات است که مبادی اولیه‌ای وجود دارد که تصدیق به این مبادی به خود آن‌ها انجام می‌گیرد، و تصدیق به غیر این‌ها، توسط این‌ها (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۹).

۲-۳. خودآگاهی نفس

ابن‌سینا در فلسفه‌ورزی چنان بر علم شهودی تمرکز دارد که متن سخنان متین او مشحون است از اعتنا و توجه به علم حضوری و خودآگاهی انسان به عنوان مبدأالمبادی برای معرفت و شناخت. عبارات او خود بی‌نیاز از هر گونه توجیه و تفسیر برای اثبات این حقیقت است. در نظرگاه او نفس حقیقتی مجرد است و مجرد عین خودآگاهی و علم بدون واسطه یعنی حضور مجرد نزد مجرد است، اگرچه ممکن است از این آگاهی در غفلت باشد و نیاز به هشدار داشته باشد. ادراک سایر اشیا بر این خودآگاهی مبتنی است. این مطلب به وضوح تمام، همه علوم حصولی را بر خودآگاهی شهودی نفس مبتنی می‌سازد.

گاهی انسان از آگاهی به خویشتن خویش غفلت می‌کند و نیازمند تنبیه بر این مطلب است، پس خویش را دوبار درک نمی‌کند... هرچه من وصف می‌کنم و می‌گویم آن را درک کردم، باید پیش از آن خویشتن خویش را درک کرده باشم. اگر بگوئی خود را با این شیء درک کردم معنایش این است که به خویشتن ناآگاه بوده‌ام و این سخن نادرست است که من خود را درک کرده‌ام. ... در خودآگاهی، دانا همان خود ذات است که یک هویت بیش نیست و هیچ دوگانگی وجود ندارد. اگر پیش از هر چیز خودآگاه نباشی چگونه خواهی دانست که این درک از خود همان ادراک خود است؟ (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۴۷).

عبارات ابن سینا بیش از این‌ها به وضوح می‌گراید به طوری که در مرحله خودآگاهی نفس به خویشتن خویش دوام حضور را مطرح می‌کند و هرگونه غفلت را در آن ساحت نفی کرده و وجود را عین ادراک می‌داند و این جز در علم حضوری شهودی کجا می‌تواند مصداق پیدا کند. عین عبارات شیخ‌الرئیس گویاتر از هرچیز شبهات را می‌زداید:

خویشتن خویش در هر حال برای ذات حاضر است، آنجا هیچ خودفراموشی درکار نیست. وجود ذات، عین آگاهی از خود است و هیچ جدایی درکار نیست. پس در حالتی که ادراک کننده خویش است و برای خود حاضر است، نیاز به ادراک دوباره ذات نیست چنانچه درباره سایر ادراک کننده‌ها و ادراک شونده‌ها نیاز به این کار است. پس لازم می‌آید هرگاه ذات موجود باشد، مدرک و عاقل ذات خویش باشد و به وسیله خود، خود را درک کند وگرنه نیازمند به چیزی مانند ابزار است تا خود را درک کند. (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۴۸).

در این تصویر جالب است که ابن سینا به شهود عقلانی می‌اندیشد و در متن تعقل، شهود را مستقر می‌بیند و به تصریح او قوه عقلانی دائم خود را تعقل می‌کند و از خویش هیچگاه غافل نیست تا نیاز به تعقل مجدد داشته باشد. این کار جز با عینیت وجودی قوه عاقله با خودآگاهی به سامان نمی‌رسد. از این رو تأکید کرده که وجود قوه عاقله عین ادراک خویش است و این دو متلازم هستند.

بل نفس وجودها هو نفس ادراکها لذاتها و هما معنیان متلازمان (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۴۸).

ممکن است برای ناآشنایان به مباحث فلسفی به ویژه مسایل هستی‌شناسی درک این مطلب گران باشد، که چنین هم هست، اما ابن سینا راز مسئله و دلیل آن را در تجرد نفس خلاصه می‌کند و علم را از سنخ حضور مجرد نزد مجرد می‌داند.

سبب این که چیزی بتواند معقول واقع شود تجرد از ماده است، چنانچه اگر چیزی عاقل باشد باید مجرد باشد، یعنی باید وجود عقلی داشته باشد. بنابر این هرگاه صورت مجرد از ماده برای صورت مجرد از ماده فراهم آمد چنین چیزی «عقل» خواهد بود. اکنون اگر صورت انسانی خود را از ماده مجرد بگردانی و برای خود حاضر کنی، خود تو همان عاقل برای صورت معقول

انسانیت خواهی بود. خلاصه این که صورت مجرد وجودش عین معقول بودن آن است یعنی وجودش همان معقولیت است که اگر معقول نگردد موجود هم نگردد. از همین رو که نفس انسانی مجرد است و وجودش برای ذاتش همان عاقل ذات و معقول ذات است... پس نفس هم عالم به ذات و هم معلوم ذات است. (ابن سینا، بی تا، ص ۱۸۶).

تأکید بر این مطلب از جوانب مختلف ادامه دارد تا به این جا می‌رسد که خودآگاهی ذاتی نفس به شمار می‌آید و کسبی نیست، مطلق است و بدون هیچ قید و شرط، دائمی است و به وقت خاص اختصاص ندارد. و از این فراتر خودآگاهی مقوم شخصیت انسانی به شمار می‌آید. و از این محکم‌تر کلامی نمی‌توان گفت که اعلام گردد: «آگاهی ما به خود عین هستی ما است». همه این مشخصات جز بر علم حضوری و شهودی راست نمی‌آید و معلوم است که در علم حصولی بین عالم و معلوم واسطه وجود دارد و کسبی است و دائمی نیست و دارای مشخصاتی متقابل با اوصافی است که درباره علم حضوری هست (ابن سینا، بی تا، ص ۱۶۰).

شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا (ابن سینا، بی تا، ص ۱۶۱).

این جا شبه استدلال نیز می‌تواند تمام منظور را نشان دهد. به هنگامی که ما به چیزی علم پیدا کنیم در متن همین علم به آن شیء علم به خود نیز داریم. بلکه پیشاپیش به خود و سپس به آن شیء آگاه می‌گردیم. وگرنه از کجا بدانیم که آن شیء را درک کرده‌ایم اگر خود را درک نکرده باشیم؟ این مطلبی است بدیهی نه برهانی بر این که نفس خودآگاه است (ابن سینا، بی تا، ص ۱۶۱).

در این راستا ابن سینا مبتکر استدلالی است که سایر حکما بعد از وی از سهروردی تا صدرالمتألهین در همه دوره‌ها، این استدلال متین را تکیه‌گاه اثبات تجرد نفس قرار داده‌اند و به بیان‌های مختلف آن را در آثار خود به کار برده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۱۳؛ ج ۴، ص ۵۰؛ ص ۲۰۴؛ محقق داماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۱۲). این برهان در صدد اثبات علم حضوری نفس به خویشتن خویش بهترین تعبیرات را به کار برده است. برهان به بیان سهروردی چنین است:

نفوس ما آنگاه که خود را درک می کند، خودآگاهی اش به واسطه صورت نیست به جهت این که صورتی که در نفس است، عین خود نفس نیست و ادراک کننده ذات، مدرک همان چیزی است که خودیت، به آن بستگی دارد، نه با امری که مطابق آن باشد و هر صورتی در مدرک باشد، زاید بر ذات اوست و نسبت به او، "او" به شمار می آید نه "من"، پس ادراک به وساطت صورت نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۱۳؛ ج ۴، ص ۵۰).

۳-۳. برهان «انسان معلق»

برهان معروف به «انسان معلق» که ابن سینا برای اثبات جوهریت و استقلال نفس از بدن اقامه نموده، بر شهود مبتنی است. ابن سینا از حالتی خودآگاهی نفس را به خود اثبات می نماید که انسان از همه چیز غافل است، زیرا در فضایی فرض شده که حواس او - که منشأ تحصیل صور هستند - تعطیل یا بی تحرک می باشند. در این حالت علم حصولی وجود ندارد بلکه این شهود و حضور نفس است برای خویشتن خویش. خواجه نصیرالدین طوسی؛ محقق مقاصد اشارات نیز بر این مطلب تأکید دارد.

انسان در چنین حالتی از هر چیزی مانند اعضای درونی و برونی، و اشیای خارج از خود، غفلت می کند، به جز از ثبوت ذات خود... بنابراین اولین ادراکات مطلقاً و واضح ترین آن ها ادراک انسان است نفس خود را، و نمایان است که مانند این ادراک امکان ندارد با حد یا رسم به دست آید یا با حجت و برهان اثبات شود (طوسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ۲۹۲).

پس در ادامه «منطقی به عظمت منطق اشارات»، ابن سینا به فلسفه ای می رسد به استواری فلسفه اشارات، که در آن در مهم ترین نقطه ها، علم حصولی و حدتام را، وام دار علم شهودی می داند و با «اشاره» و استدلال پویا، به شهود راهنمایی می نماید، چنانچه همه بزرگان فن در این مطلب به نقطه مشترک رسیده اند.

بوعلی برای شناخت حقایق اشیا در برخی از آثار خود علاوه بر طریق مفهومی، راه دیگری را نیز که عبارت از راه شهود و حضور است، ارائه می دهد. او در مباحث نخستین نمط سوم اشارات،

به یافتِ شهودی نفس اشاره کرده و از آن طریق به طور مستقیم و بدون کمک گرفتن از آثار و لوازم مفهومی به اثبات واقعیت نفس می‌پردازد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش پنجم از جلد اول: ۲۴۸).

آنچه می‌تواند در زدودن بسیاری از شبهات معرفتی کارساز باشد، توجه به اقسام معرفت و تقسیمات هر قسم از قبیل علم حصولی و حضوری و تقسیم معرفت به بالوجه و بالکنه و سایر تقسیمات می‌باشد، بنا بر این اگر شناخت از یکی از طرق ممکن نبود، به معنای عدم شناخت مطلق نیست. هم‌چنین شناخت ماهیت مرکب به شناخت اجزای بسیط و تحلیل مرکب به اجزای بسیط منوط نیست، بلکه به اجزای قریب یعنی به شناخت جنس و فصل آن، می‌توان به دست آورد، هرچند که این اجزا از طریق تحلیل مجدد به دست نیامده و با تعریف به رسم و یا با شناخت حضوری و مانند آن تحصیل شده باشند.

اقسام مختلف معرفت نشان می‌دهد که معرفت به اشیاء مرکب الزاما در گرو شناخت حدّی اجزای بعید و یا حتی قریب آن نیز نیست، زیرا می‌توان يك شئ را نه به کُنه آن و نه به حدّ آن بلکه به علم و آگاهی حضوری شناخت (جوادی آملی، ۱۳۷۵؛ بخش پنجم از ج ۱؛ ۱۴۳؛ ۲۴۲).

نتیجه‌گیری

مبانی معرفتی و هستی‌شناختی مشایی در سایر مکاتب فلسفی اسلامی ریشه دوانده و نظم با شکوه روی‌کردهای مختلف فلسفی را با مبادی متفق به نمایش می‌گذارد. برخی ناآشنایانِ مسبوق به غرض‌ورزی علیه کلیت فلسفه اسلامی، دست به شبهه‌پراکنی بر ابن‌سینا زده‌اند تا با تحریف نظرات و مبانی صائب وی، برای فلسفه‌ستیزی توشه لازم را به دست آورند. در این رهگذر مهم‌ترین تحریف بر مبانی معرفت‌شناختی وی، بر مبنای این تصور اشتباه شکل گرفته که فلاسفه مشائی تنها راه معرفت را علم حصولی می‌دانند و چون نقش علم حصولی محدود است، کلیت فکر فلسفی از وصول به حقیقت عقیم و فقط با تعبد در برابر نقل تمام مشکل حل می‌گردد و نیازی به اعمال روش فلسفی در کسب معرفت نیست! اما مشهود گردید خاستگاه شبهه‌زایی، مضاف بر غرض‌ورزی، متکی به عدم آشنایی با مبانی فلسفی بوده و فقط با تصورات خودساخته به

تردیدافشانی و انکارپراکنی دامن زده‌اند. هم‌چنین معلوم گردید که حتی در فلسفه عقلانی مشایی، با همه تأکید و تمرکز بر علم حصولی و فکری، سنگ زیربنای معرفت و پایه و مبدأ آن، شهود و علم حضوری می‌باشد.

منابع

- ابن سینا، حسین، (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین، الالهيات من كتاب الشفا، (۱۳۷۶)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین، التعليقات، (۱۴۰۰ق)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اصفهانی، میرزاهمدی، (بی تا)، تقریرات، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۲)، پیام جاودانه، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۲ب) مرام جاودانه، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۱)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۳)، مقام عقل، قم: دلیل ما.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، رحيق مختوم، بخش پنجم از جلد اول، قم: اسراء.
- داماد، میرمحمدباقر، (۱۳۶۷)، القیسات، نشر دانشگاه تهران.
- سهروردی، یحیی، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، ج ۳، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد، (۱۴۱۰ق)، الاسفار الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمد، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۳ق)، شرح الاشارات و التنبيهات، تهران: دفتر نشر کتاب.
- قزوینی، شیخ مجتبی، (۱۳۷۰ق)، بیان الفرقان، ج ۱، مشهد.

A Comparative Approach between the Intellect in the Traditions as the First Created Being, the Plotinian Intellect, and the Mystical Merciful Breath

Mahdi Hasan Ahangari 

Associate Professor of Hakimsabzevari University/ Theology faculty Department of Islamic Philosophy and Theology.
(mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

Research Article



Abstract

In Shia traditions, there are noble hadiths that present intellect ('aql) as the first created being and the most obedient creature of God. These traditions, which subsequently refer to the obedience of intellect to the divine command to "move away" and "draw near," carry a profound meaning that necessitates even more serious contemplation. The primary concern of this research is the interpretation of these traditions and approaching the intended meaning of the Speaker [God].

When reviewing the legacy of divine philosophers, in the works of Plotinus we encounter a creation called "Intellect" (Nous), which is situated at a level after the One—who stands at the summit of the hierarchy of existence. The characteristics of the Plotinian Intellect closely correspond to the "Compassionate Breath" (Nafas-e-Rahmānī) in Islamic mysticism. This research concludes that not only does the Plotinian Intellect and the Compassionate Breath in mysticism share more than a mere verbal similarity with the intellect mentioned in the traditions, but they also share a conceptual correspondence. This is because all three are introduced as the first emanation and serve as a substrate for the extension and diffusion of the Truth (God) throughout existence.

Using a descriptive-analytical method and by comparing the doctrine of the Plotinian Intellect with the mystical Compassionate Breath, this paper has successfully mapped the characteristics of the Plotinian Intellect, the Compassionate Breath, and the intellect mentioned in the traditions as the first created being onto one another, thereby offering a clearer understanding of "intellect" ('aql) in Shia traditions

Keywords: Intellect, the first created being, Shia hadith, Plotinus, the Merciful Breath.

Received: 2026-06-06, Revised: 2026-08-25, Accepted: 2026-09-16, Published: 2026-09-18

Hasan Ahangari Mahdi (2026). A Comparative Approach between the Intellect in the Traditions as the First Created Being, the Plotinian Intellect, and the Mystical Merciful Breath. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*, 2 (53), 91 -118. | DOI: 10.22034/hi.2026.585236.2160

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

In Shi'i narrations, there is a well-known ḥadīth attributed to Imam Ja'far al-Šādiq (peace be upon him), with a similar content narrated from Imam Mūsā al-Kāzim (peace be upon him), in which the Intellect (*al-'aql*) is presented as the first created being and as the first emanation from the Divine Essence. This creature is said to have been created from the highest ontological station: it is described as being "on the right side of the Throne," while its source is identified with the Divine Essence itself, rather than even with the Divine Names and Attributes. The profound semantic dimensions of this narration have led many scholars and thinkers to investigate the nature of the Intellect referred to therein. Consequently, numerous theological, philosophical, and even mystical commentaries have been written on this illuminating narration, some of which have made significant contributions to understanding the nature of the Intellect as the first created being.

What can therefore be established with certainty is that these narrations possess profound meanings that call for more serious and sustained reflection. Interpreting these narrations in a manner that brings us closer to the intended meaning of the Speaker constitutes the principal concern of the present study. Accordingly, the author adopts a comparative methodology as a step toward a deeper understanding of the true meaning of the Intellect in this narration, since such an approach has been less frequently employed in relation to this particular narration and offers greater comprehensiveness and, consequently, a greater possibility of approaching the intended meaning of the Speaker.

One of the principal obstacles preventing the researcher from reaching the deeper meaning of the Intellect as a sublime and simple created reality is the tendency to identify the Intellect in this narration completely with the multiplicity of particular intellects (*al-uqūl al-juz'īyya*), which constitute one of the levels of the human soul. Although the relationship between the Intellect as a being at the summit of unity and the multiplicity of particular intellects is also examined in this study, identifying the two completely and unconditionally would lead to a misleading interpretation. Likewise, the terminological resemblance between the Intellect mentioned in this narration and the Intellect in the works of Plotinus proved fruitful as a starting point for a comparative and profound approach to understanding the meaning of the Intellect as the first created being in Shi'i narrations.

Against this background, the present study, employing a descriptive-analytical methodology and drawing upon library-based sources, seeks, through the perspective of comparative theology, to provide a clearer understanding of the Intellect in Shi'i narrations as the first emanation. In this endeavor, a review of the intellectual heritage of the Divine philosophers leads us, in the works of Plotinus, to an entity designated as the Intellect (*Nous*), which occupies the level immediately subsequent to the One (*to Hen*), situated at the summit of the hierarchy of being. On the other hand, the characteristics attributed to the Plotinian Intellect correspond to a remarkable degree with those of the *Divine Breath* (*Nafas al-Rahmān*) in Islamic mysticism.

In the first stage of this study, attention is directed to the characteristics of the One in Plotinian theology and its correspondence with the station of the Divine Essence (*maqām al-Dhāt*)—the Unseen of the Unseen (*ghayb al-ghuyūb*)—in theoretical mysticism (*irfān nazārī*). Given that the noble narration likewise describes the Intellect as emanating from the station of the Divine Essence, the scholarly hypothesis that identifies the Intellect mentioned in the narration with the Plotinian Intellect and the *Divine Breath* is thereby strengthened.

Subsequently, by examining the characteristics of the Plotinian Intellect and the *Divine Breath*—including their status as the first emanation, their absoluteness and lack of determination, their supreme simplicity and unity at the level subsequent to the Divine Essence, their function as the ontological medium through which all created beings come into existence, and the nobility and exalted status attributed to this creature before the Lord—the research develops further toward its intended conclusion. The study then examines, through various

indications and arguments, the dimensions of difference, similarity, and even identity between this Intellect, understood as a simple reality and a created being originating from the highest ontological realm, and the particular intellects, whose characteristics and attributes are mentioned in numerous narrations.

Finally, the findings obtained through the comparative examination of these concepts may be summarized as follows:

1. A distinction exists between the Intellect presented in the central narrations of this study as a simple and transcendent reality and the first created being, on the one hand, and the multiplicity of particular intellects described and characterized in a number of narrations, on the other. This distinction is supported by multiple indications found within the narrations themselves.

2. A relationship nevertheless exists between this Intellect, understood as an absolute reality, and the particular human intellects. In this sense, particular intellects can, by actualizing their latent capacities, realizing the divine gifts deposited within the treasury of human reason, and following the Perfect Human (*al-Insān al-Kāmil*), attain a form of unity with certain levels or degrees of the Simple Intellect and the *Divine Breath*.

3. The principal and ultimate conclusion of this study is that the Plotinian Intellect and the *Divine Breath* of Islamic mysticism do not merely share a verbal or terminological resemblance with the Intellect described in the narrations as the first created being; rather, they also exhibit a conceptual correspondence. This is because all three are presented as the first emanation and as an ontological medium through which the Truth (*al-Ḥaqq*) unfolds and extends throughout existence.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Turka, Šā'in al-Dīn ibn 'Alī. (1981). *Tamhīd al-Qawā'id*. Edited and revised by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Higher Education.

Ibn 'Arabī. (1980). *Tarjumah-yi 'Aqīlat al-Mustawfīz*. Translated by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mawla Publications.

Ashkūṭī, Mīrzā Hāshim. (n.d.). *Ta'liqāt 'alā al-Nuṣūṣ*. Compiled by Mīrzā Aḥmad Āshtiyānī. Tehran: Manuscript.

Āmidī, 'Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. (1990). *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalīm*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. (n.d.). *Al-Maḥāsīn*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Ḥāfiẓ Shīrāzī, Shams al-Dīn Muḥammad. (2000). *Dīwān-i Ghazaliyyāt*. Qom: Nūr Digital Library.

Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (2015). *Kullīyyāt-i Aḥādīth-i Qudsī* (Translation of *al-Jawāhir al-Saniyyah fi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah*). Translated by Maḥmūd Ni'matī. Isfahan: Khātam al-Anbiyā' (s) Publications.

Khomeini, Sayyid Rūḥ Allāh. (2013). *Sharḥ-i Ḥadīth-i Junūd-i 'Aql wa Jahl*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini (ra).

Khomeini, Sayyid Rūḥ Allāh (1997). *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*. Edited and revised by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini (ra).

Ramaḍānī, Ḥasan. (2021). *'Irfān dar Ā'inah-yi Qur'ān wa Rawāyāt ('Irfān-i Nazari)*. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.

Sharīf Raḍī. (1996). *Nahj al-Balāghah*. Translated and compiled by Asadullāh Mubashshir. Tehran: Islamic Culture Publication Office.

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Glossed by Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (1984). *Al-Mashā'ir*. Translated by Badī' al-Mulk ibn Imām Qulī 'Imād al-Dawlah. With French translation and annotations by Henry Corbin. Tehran: Ṭahūrī Library.
- Şadūq, Muḥammad ibn 'Alī ibn Bābawayh Qummī. (2001). *'Ilal al-Sharā'i*. Translated and researched by Muḥammad Jawād Dhihnī Tehrānī. Qom: Mu'minīn Publications.
- Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī. (2003). *Al-Ihtijāj*. Qom: Uswah Publications.
- Faḍlī, 'Alī. (2011). *Hastī-Shināsī-yi 'Irfānī az Didgāh-i Mīrzā Hāshim Ashkūrī*. Qom: Adyān Publications.
- Plotinus. (2017). *Uthūlūjiyā az Tāsū'āt-i Plotinus (Theology of Aristotle from the Enneads of Plotinus)*. Arabic translation by Ibn Nā'imah Ḥimṣī. Persian translation and commentary by Ḥasan Malik Shāhī. Tehran: Surūsh Publications.
- Qūnawī, Şadr al-Dīn. (1992). *Al-Nuṣūṣ*. Edited and revised by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: University Center.
- Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.
- Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd (2015). *Tarjumah-yi Muqaddimah-yi Sharḥ-i Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Translated by Sayyid Ḥusayn Sayyid Mūsawī. Tehran: Ḥikmat Publications.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1984). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār ('a)*. Lebanon: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

رهیافت تطبیقی میان عقل در روایات به عنوان مخلوق نخستین و عقل فلوطینی و نفس رحمانی عرفانی

علمی - پژوهشی



مهدی حسن آهنگری 

چکیده

در روایات شیعه، احادیث شریفی به چشم می‌خورند که عقل را به عنوان مخلوق نخستین و تابع‌ترین مخلوق حق معرفی می‌نمایند. این روایات که در پی آن به اطاعت عقل در فرمان الهی مبنی بر دور شدن و نزدیک شدن، اشاره می‌کند. دارای معنایی عمیق است که ضرورت تأمل جدی‌تر در آن را بیشتر می‌کند. تأویل و نزدیک شدن به مراد متکلم در این روایات دغدغه اصلی این پژوهش است. زمانی که میراث حکمای الهی مرور شود، در آثار فلوطین با مخلوقی با عنوان عقل روبرو می‌شویم که در مرتبه بعد از واحد که در رأس هرم هستی است، قرار دارد ویژگی‌های عقل فلوطینی با نفس رحمانی در عرفان اسلامی تطابق زیادی دارد. در این پژوهش این نتیجه حاصل می‌شود که علاوه بر تطابق عقل فلوطینی با نفس رحمانی در عرفان با عقل روایی نیز تنها اشتراک لفظی نداشته، بلکه تطابق مفهومی نیز دارند. زیرا هر دو به عنوان صادر نخستین معرفی می‌شوند و بستری برای گستراندن و امتداد حق در هستی می‌باشند. این نوشتار بر اساس روش توصیفی - تحلیلی با تطبیق آموزه عقل فلوطینی و نفس رحمانی عرفا، توانسته خصوصیات عقل فلوطینی، نفس رحمانی و عقل مذکور در روایات را به عنوان مخلوق نخستین برهم تطبیق داده و از این رهگذر معنای واضح‌تری از عقل در روایات شیعه ارائه دهد.

واژگان کلیدی: عقل، مخلوق نخستین، حدیث شیعه، فلوطین، نفس رحمانی.

* دکتری تخصصی رشته تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم. (mahdihassanahangari@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۶؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۶/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۷)

□ حسن آهنگری، مهدی (۱۴۰۵). رهیافت تطبیقی میان عقل در روایات به عنوان مخلوق نخستین و عقل فلوطینی و نفس رحمانی

doi: 10.22034/hi.2026.582390.2158

عرفانی، فصلنامه حکمت اسراء، ۲(۵۳)، ۹۱-۱۱۸.

مقدمه

از دیدگاه عرفا، در عالم آنچه حقیقت دارد تنها وجود حق و فیض اوست و نه چیز دیگر، این فیض همان است که با تعبیر نفَسِ رحمانی، فیض منبسط، رَقُّ منشور، هیولی کلیه الهیه و... و یا تعبیر دیگر که همان فیض ازلی و ابدی حق است، از آن یاد می‌شود. در واقع وجه تسمیه تعبیر آخر از فیض حق، شاید از دو آیه سوره مبارکه قمر گرفته شده باشد:

آنجا که خداوند می‌فرماید:

«إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ. وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (سوره ۵۴، آیات ۴۹-۵۰)

ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم. [ولی] امر ما جز یک [حقیقت] نیست که مانند یک چشم بر هم زدن است.»

در دو آیه فوق خداوند عالمیان ضمن انتساب خلق همه مخلوقات به خود، ولی در آیه بعد سخنی دیگر می‌گوید و تنها یک امر واحد را منتسب به خود می‌کند و با عبارت "کلمح بالبصر" اشعار به این مهم می‌دهد که زمان در آن راه ندارد و به نحوی ازلی و ابدی است، از این جهت به نظر می‌آید عنوان فیض ازلی و ابدی حق از آیه فوق برداشت شده است. این حقیقت متعالی با قید اطلاق در مباحث عرفانی مطرح گشته است. ذات حق حتی قید اطلاق را هم ندارد و در رأس هرم هستی جاگرفته است و فیض ازلی و ابدی او با حفظ قید اطلاق سبب ظهور همه تجلیات الهی از اعلی مراتب وجود تا عالم طبیعت گشته است. زمانی که به آثار فردی که در پی احیاء و نوسازی مکتب قلبی-عقلی افلاطون بود یعنی حکیم الهی فلوطین^۱ مراجعه می‌گردد، مخصوصاً در لابلای سطور اثر معروف او با عنوان تاسوعات^۲، تطابق شگرفی میان تعریف او از واحد و ذات غیب الغیوب و همچنین مطابقت میان عقل فلوطینی و نفَسِ رحمانی عرفا دیده می‌شود. این

۱. متولد ۲۰۵ میلادی و شاخص‌ترین شخصیت مکتب نوافلاطونی و احیاگر اندیشه‌های افلاطون.

۲. تاسوعات ابن عربی به زبان‌های مختلف و توسط مترجمان و اندیشمندان متعدد، ترجمه و شرح شده است. در این نوشتار نگارنده از ترجمه عربی بخشی از تاسوعات توسط ابن ناعمه حمصی با ترجمه و شرح دکتر حسن ملک شاهی با عنوان "اتولوجیا" استفاده نموده است.

نگرش تطبیقی علاوه بر یک پژوهش مقایسه‌ای میان دو مکتب، ما را به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر از عقل مذکور در برخی روایات شریف به عنوان مخلوق نخستین رهنمون می‌سازد. زیرا عده‌ای عقل مذکور در روایات را بر عقل به عنوان قوّه مُدرک کلیات در انسان تقلیل و تطبیق دادند و برای درک فرازهای دیگر این روایات مثل فرمان الهی مبنی رو نمودن و پشت کردن به این مخلوق دچار مشکل شدند. ولی این رویکرد تطبیقی میان عقل مذکور در این دسته از روایات و عقل فلوطنی و نفّس رحمانی، حلّ یکی از مشکلات حدیثی و روایی در معارف شیعه بسیار راهگشاست.

۱. رأس هرم هستی

برای ورود اصولی به اصل بحث ابتدا باید جایگاه نقطه اوج و غایت هستی، در دو نگاه مورد بحث این نوشتار بررسی شود یعنی از نگاه عرفای اسلامی و فلوطنین

۱.۱. ذات غیب الغیوب عرفانی

در واقع سخن از ذات غیب الغیوب در عرفان در پاسخ به یک سؤال است: که جایگاه حقیقی خدا کجاست؟

اهل الله با ترسیم جایگاهی حقیقی به عنوان مقام ذات یا غیب الغیوب، جایگاه اصلی خدا را در منظومه هستی معین کردند. و سپس با تبیین فیض منبسط الهی که در دامن آن اسماء الله ظهور و به واسطه ایشان حق با خلق مرتبط می‌شود و رابطه حق با خلق را طوری بیان نمودند که تنزه خداوند هم مخدوش نگردد.

در یک کلام می‌توان به صراحت و سادگی بیان کرد که از دیدگاه اولیاء اهل یقین در عالم جز ذات و فیض او چیزی وجود ندارد. ایشان در باب مقام ذات غیب الغیوبی، ضمن ترسیم اجمالی این مقام برای تنزه حق تعالی، اما در مقام وصف تفصیلی این مقام، متحیرانه سخن گفته‌اند، هر چند که این تحیر ناشی از مرتبه بالایی معرفت است و نه مرتبه ادنی جهالت.

صدر الدین قونوی پسر خوانده و اولین شارح و بسط دهنده نظرات ابن عربی که استوانه حکمت

شهودی بود در مورد مقام ذات غیب الغیوب می‌گوید:

«اعلم ان الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح ان يحكم عليه يحكم او يعرف بوصف او يضاف اليه نسبة؛ بدان که حق از حیث اطلاق ذاتی اش [مقام ذات غیب الغیوب] بار کردن حکمی بر او یا شناختن [آن مقام] به واسطه صفتی یا اضافه کردن نسبتی [به مقام ذات] صحیح نیست» (قونوی، ۱۳۷۱ش، ص. ۶۰)

لذا در کلمات محققین اهل کشف از این مقام به مرتبه "لا اسم ولا رسم" هم یاد شده است. عرفا تنها مصداق وجود را ذات حق تعالی می‌دانند کما اینکه محقق قونوی از این حقیقت با این عبارت یاد می‌کند:

«اعلم ان الحق هو الوجود المحض بدان همانا وجود محض حق تعالی می‌باشد» (قونوی، ۱۳۷۱ش، ص. ۶۹). البته تفاوتی که در به کار بردن اطلاق برای ذات حق در کلام عرفا که یگانه مصداق وجود است با اطلاقی که در طرح تشکیک سریانی صدرائی به کار می‌رود در این است که اطلاق مدنظر عرفا در واقع یک وصف سلبی می‌باشد، این وصف به این معنا می‌باشد که تمام وصف‌ها و احکام و همچنین تمام تجلیات حق و اعیان که از تعین یا نسبت خاصی بر می‌خیزد از ذات حق سلب می‌گردد و این اطلاق به تمام معنا سلبی است. (ابن ترکه، ۱۳۶۰ش، ص. ۱۱۹)

در صورتی که یکی از ایرادات بر نظام خداشناسی تشکیکی سریانی همین قید اطلاق برای وجود حق بود که از آن بوی حدّ و قید استشمام می‌شد و با توحید ناب اهل عرفان سازگاری نداشت. میرزا هاشم اشکوری در ضمن دروس شرح نصوص قونوی خود- که مضبوط گردیده و رساله‌ای تحت عنوان تعلیقات علی النصوص گشته است، وقتی به این سخن قونوی در مورد اطلاق و محض بودن وجود حق (که در صفحه قبل ذکر گردید) می‌رسد، این کلام محقق قونوی را اینگونه بسط و شرح می‌دهد:

«الوجود المحض علی اصطلاحهم هو الوجود المطلق ای لا يعتبر فيه من القيود و هو المأخوذ بلا شرط ای نفس طبیعه الوجود فحسب من غیر اعتبار کثره ولا ترکیب ولا صفة ولا نعت ولا

اسم و لا رسم و لا تشبیه... فانّ المحض هو الخالص من كل شيء و الخالص من كل اعتبار؛ وجود محض بنا بر اصطلاح ایشان (قونوی و شارحان مکتب ابن عربی) وجود مطلق است یا وجودی که در آن هیچ قید از قیود اخذ نشده و اخذ و اعتبار آن بلا شرط است یا به تعبیری نفس طبیعت وجود است به حسب اینکه هیچ اعتبار و تعینی در آن نیست اعم از کثرت و ترکیب و صفت و نعت و اسم و رسم و تشبیه... محض بودن یعنی او خالص است از هر چیز و اعتباری» (اشکوری، بی تا، ص. ۲۳۰/فضلی، ۱۳۹۰ش، ص. ۶۲)

با دقت در تفسیر محقق اشکوری از کلام قونوی در نصوص کاملاً مشهود است که اطلاق ذات غیب الغیوب یا هویت غیبیه در واقع یک صفت سلبی است و نه ایجابی. از این مقام با عنوان اطلاق مقسمی هم یاد می‌شود که در مقابل اطلاق قسمی که صفت فیض منبسط الهی است. برای اینکه تفاوت اطلاق عرفانی و اطلاق نظام تشکیک خاصی بیش از پیش روشن گردد. به این معنا توجه نمایید: که هر چند اطلاق قسمی فیض منبسط الهی از او سرچشمه گرفته ولی ذات غیب هویت دارای مرتبه‌ای است که حتی از قید این اطلاق هم فراتر و مبرّی است، که به نظر می‌رسد همان اطلاق و تعبیر محض بودن است که در کلام قونوی و شرح میرزا هاشم اشکوری متجلی بود به عنوان عدم القید و نه ثبوت قید اطلاق، که به اطلاق مقسمی تعبیر می‌شود. امام خمینی در کتاب مصباح الهدایه خود توجه خاصی به مقام ذات غیب الغیوب نموده که شاید بتوان گفت تمام آنچه در این نوشتار تا اینجا در مورد جایگاه تنزهی خداوند بیان شد. به یکجا مطرح گردیده است:

«...أنّ الهویّة الغیبیّة الأحدیّة و العنقاء المغرب المستکنّ فی غیب الهویّة و الحقیقة الکامنة تحت السراقات النوریّة و الحجب الظلماتیّة فی «عماء» و بطون و غیب و کمون لا اسم لها فی عوالم الذکر الحکیم، و لا رسم، و لا أثر لحقیقتها المقدّسة فی الملك و الملکوت، و لا وسم؛ منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالکین، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولیاء الکاملین، غیر معروفة لأحد من الأنبیاء و المرسلین، و لا معبودة لأحد من

العابدين و السالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتى قال أشرف الخليفة أجمعين:

ما عرفناك حق معرفتك، و ما عبدناك حق عبادتك. و قيل بالفارسية:

عنقا شكار كس نشود دام بازگیر كانجا همیشه باد به دست است دام را

و قد ثبت ذاك في مدارك أصحاب القلوب حتى قالوا: إنّ العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة؛ بدان... که هویت غیبی احدی و عنقاء مُعرب ساکن شده در غیب هویت و حقیقت پنهان شده در پس سراپرده‌های نوری و حجاب‌های ظلمانی در عماء و بطون و پنهانی، هیچ اسم و رسمی برای آن است در عوالم ذکر حکیم نیست و هیچ اثر و علامتی از حقیقت تقدیس شده آن در عالم ملک و ملکوت نیست. آرزوی عارفان از آن منقطع و قدم‌های سالکان در سراپرده‌های جلالش لغزان است، قلوب اولیاء کامل از ساحت قدسش محجوب و برای احدی از انبیاء و مرسلین شناخته شده نیست و معبود هیچ یک از عابدان و سالکان راشدین نیست و مقصد اصحاب معرفت از اهل کشف نمی‌باشد، تا آنجا که اشرف خلق گفت: آنچنان که سزاوار معرفت تو است، تو را نشناختیم و آن‌گونه که حق عبودیت تو بود تو را بندگی نکردیم.

در فارسی گفته شده است:

عنقا شکار كس نشود دام بازگیر كانجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ، ۱۳۷۹ش، ص. ۷۰)

این سخن در مدارک اصحاب قلوب امری ثابت شده است تا آن‌که گفتند: ناتوانی از معرفت [مقام غیب الغیوب] نهایت معرفت اهل مکاشفه و کشف و شود است. (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ص. ۱۳)

شاید بتوان گفت که تمام سخنان اهل مکاشفه و تحقیق در تبیین اجمالی مقام هویت غیبیه و یا مقام غیب الغیوب که در حقیقت جایگاه تنزهی حق جلّ و علی است، شرح یک جمله مولی و امام مؤحدان باشد، آنجا که فرمود:

«...مَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَ تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ... معرفت او یگانه دانستن اوست و توحید و یگانه

دانستن او تمییز و تنزه او از خلقش است» (طبرسی، ۱۴۲۴ق، ص. ۴۷۵)

با این توضیحات [هر چند مختصر] جایگاه خداوند به صورت اجمالی تبیین گشت و سعی شد از دیدگاه و منظومه هستی شناسی شهودی و تطبیق آن بر روایات شریف آل الله ﷺ به سؤال اول که همانا جایگاه تنزیهی خداوند کجاست؟ پاسخ داده شود، لذا تمام این مطالب در قالب پاسخ به یک پرسش کلیدی مطرح گردید.

۱.۲. واحد از دیدگاه فلوطین

در میان شخصیت‌هایی که در پی احیاء مکتب حکمی افلاطون بر مبنای شهود قلبی در یونان باستان بودند، جایگاه فیلسوف و عارفی به نام فلوطین، جایگاه منحصر به فردی است. در میان آثار او نوعی جهان شناسی مشاهده می‌شود، که تقارب و تطبیق زیادی با هستی شناسی عرفانی و شهودی اسلامی دارد. او نیز برای یافتن پاسخ برای سؤال کلیدی جایگاه رأس هستی، سرچشمه و اساس همه هستی را با عنوان "واحد" معرفی می‌کند. سپس برای مشتاقان مکتب شهودی عقلی خود واحد را چنین معرفی می‌نماید:

«واحد محض علت همه اشیاء است، و خود همانند هیچ‌یک از پدیده‌ها نیست، بلکه او پدیدآور نخست هستی است. او مترادف همان اشیاء (کل هستی) نیست، بلکه همه چیز در او است [یعنی کل هستی از اوست، ولی جایگاه او فراتر از کل اشیاء و تمام هستی است].»
(فلوطین، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۹)

در این عبارات فلوطین با صراحت به جایگاه تنزیهی حق اشاره می‌نماید که چنانکه گذشت در عرفان اسلامی از آن به مقام "ذات غیب الغیوب" یاد می‌شود.

این عبارات فلوطین شباهت زیادی با آثار عرفای اسلامی دارد زمانی که از مطلق وجود یا مقام تنزیهی حق سخن می‌گویند، هر چند در قسمت قبل به کلمات عرفای اسلامی اشاره شد ولی به این عبارات قیصری هم دقت بفرمایید، تا این شباهت و تطابق بیش از پیش مشخص گردد:

«اعلم ان الوجود، «من حیث هو، هو»، غیر الوجود الخارجی و الذهنی؛ از کل منهما نوع من انواعه، فهو من حیث هو هو، ای «لا بشرط شیء» غیر مقید بالاطلاق و التقید، و لا هو کلی و

لا جزئی و لا عام و لا خاص و لا واحد بالوحدة الزائدة علی ذاته، و لا كثير، بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه و مقاماته المنبّه عليها؛ بدان همانا وجود، از حیث وجود، غیر از وجود خارجی و ذهنی است، زیرا هر یک از دو، نوعی از انواع وجودند؛ بنابر این وجود از این جهت اینکه وجود است، نه مقید به اطلاق است و نه تقیید، نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص، نه واحد به وحدت زائد بر ذات است و نه كثير، بلکه تمامی اینها بر حسب مراتب و مقامات وجود لازمه آن است.» (قیصری، ۱۳۹۸، ص. ۱۰)

سپس فلوطین عبارات خود را در معرفی رأس هستی یا همان واحد اینگونه ادامه می‌دهد:

«و او به اعتبار مقام تنزیهی خود یکی از اشیاء نیست، زیرا هستی همه اشیاء از او پدید آمده و ثبات و قوام همه ایشان از اوست و به سوی او بازگشت می‌کنند.» (فلوطین، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۹)

قیصری هم در توصیف خود از مقام وجود می‌گوید:

«... فهو القيوم الثابت بذاته و المثبت لغيره. پس وجود مقوم ذات خود، ثابت و مثبت غیر خویش است.» (قیصری، ۱۳۹۸، ص. ۱۴)

نگاه تطبیقی میان کلمات عرفای اسلامی از مقام ذات غیب الغیوب و یا وجود، و سخنان و نگاشته‌های فلوطین از مقام واحد، این اندیشه را پررنگ می‌کند که هر دو مکتب عرفان اسلامی و نوافلاطونی از حقیقتی متعالی سخن می‌گویند که در رأس هرم هستی است و پدیدآورنده کل هستی است. ولی در عین حال فراتر از همه تعینات علمی و عینی می‌باشد و منزّه از هر قیدی حتی قید اطلاق است. و نوعی سرگشتگی و حیرت (که ناشی از علم است و نه جهل) در کلمات هر دو مکتب برای توصیف این مقام مشاهده می‌گردد.

۲. مخلوق نخستین

۲.۱. نفّس رحمانی عرفا

حال جای طرح این سؤال است که این حقیقت منزّه که حتّی مبری از قید اطلاق است، با این کثرات گونه‌گون چگونه ارتباط برقرار کرده و در واقع ارتباط کثرات با این حقیقت متعالی چگونه

باید تبیین شود؟

در پاسخ به این سؤال، عرفای محقق وجود را از منظر اطلاق و تقیید، به سه قسم تقسیم نموده‌اند:

۱- حقیقت یا مطلق وجود (به اطلاق مقسمی)

۲- وجود مطلق (به اطلاق قسمی)

۳- وجود مقید (رمضانی، ۱۴۰۰ ش، ص. ۲۲۱)

حقیقت وجود فارغ از هر قیدی [حتی قید اطلاق] که همان هویت غیبیه و جایگاه اصلی حق جلّ و علی بود که مطالبی در این باره گذشت و تا حدّی به صورت اجمال تبیین گردید.

وجود مقید که شامل همه کثرات علمی و عینی می‌شوند مثل وجود ملک، وجود خاک، وجود شجر، وجود بقر، وجود انسان و...

اما مطلق وجود که بحث است و صرف و کثرات که مقید به قیود وجودی خود هستند، واسطه‌ای وجود دارد که به اعتبار اطلاق وجودش با وجود محض سنخیت دارد و جزء مقتضیات حق است، و از سوی دیگر به دلیل همین قید اطلاق از مرتبه وجود محض به نحوی تنزل پیدا کرده و استعداد ارتباط و مهیا نمودن بستری برای ظهور تجلیات علمی در مرتبه اول و سپس تجلیات خلقی و عینی در مرتبه وجودی بعد را دارد.

صدرا در جلد دوم اسفار این تقسیم سه گانه را چنین بیان می‌کند:

«هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لآثره وجود مقید.

او [خداوند متعال] وجود حق است و فعلش [در قالب] وجود مطلق است و برای اثرش وجود

مقید.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص. ۳۳۷)

طبق نظام سنخیت که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد باید هم چنین باشد و تفسیر آیات ۴۹ و

۵۰ سوره مبارکه قمر با این تحلیل مقبولیت بیشتری دارد.

این فیض الهی اگر پایین‌تر از مقام ذات قلمدادش کنیم - که حق هم همین است - نسبت به

تجلیات دیگر حق، سنخیت و وحدتش با بساطت حق از همه بیشتر است.

هر چند که صدر را در نظام فلسفی خود در مورد صادر نخستین با عرفا اختلاف دیدگاه دارد و صادر نخستین را عقل اول در خارج از صُقع ربوبی و در رأس عالم مجردات تام تلقی می کند، ولی با اینهمه بر این قاعده سنخیت صحّه می گذارد و این مطلب را تصریح می کند که از امر بحث بسیط جز پدیده‌ای که اشدّ سنخیت از لحاظ وحدت با او را داشته باشد نمی تواند صادر گردد:

«إنما تثبت بهذا الاعتبار و قول الحكماء إن أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ همانا به واسطه امری که این نوع از اعتبار اثبات می کند و قول حکما که صادر اول عقل اول است بناء بر [اصل] از امر واحد صادر نمی شود مگر واحد» (صدرالدین

شیرازی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۳۳۱)

این فیض الهی که اشد سنخیت با هویت غیبیه را دارد و واسطه‌ای برای امتداد حق در همه کثرات است در کلمات اهل الله با وضوح بیشتری تحت عنوان نفس رحمانی و یا فیض ازلی و ابدی حق مطرح می گردد که صادر نخستین هموست و بستری برای ظهور تجلیات الهی می باشد.

«النفس الرحمانی عبارة عن هیولی العالم کله: الروحانی و الجسمانی. و سمي «نفساً» لنبسته إلى النفس الإنسانية: فإنه هواء يخرج من الباطن إلى الظاهر، ثم باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثم بحسب تقاطعه في مراتب الحلق و الأسنان و الشفتين تظهر الحروف، ثم من تراکیبها تحصل الكلمات، كذلك النفس الرحمانی إذا وُجد في الخارج و حصل له التعین، یسمی ب الجوهر ثم بحسب مراتبه و مقاماته الظاهر هو فيها، تحصل التعینات و الحروف و الكلمات الإلهیة. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۳۷) نفس رحمانی هیولای کل عالم چه روحانی و چه جسمانی است و این حقیقت را از آن ررو نفس نامیده اند که در مثل همانند نفس انسانی است. زیرا نفس انسانی در حقیقت هوایی است که از باطن خارج می شود و به ظاهر راه می یابد و بعد بر اثر برخورد عضلات حلق صدا در آن ظاهر می شود، پس از آن به حسب تقاطعی که ر مراتب حلق و دندان ها و دلب دارد، حروف آشکار شده، سپس از ترکیب حروف کلمات حاصل می گردد، همچنین نفس رحمانی چون در خارج موجود شود، جوهر نامیده می شود، سپس بر حسب مراتب و مقاماتی که این جوهر در آن ها ظهور پیدا می کند، حروف و کلمات الهی حاصل می شود.»

صاحب تمهید القواعد نقش نفس رحمانی را در شکل گیری تجلیات الهیه در قالب تطبیق با نفس انسانی با جزئیات بیشتری توضیح می دهد:

« للنفس الرحمانی، السرایة فی هذه المراتب الخمس، و الظهور بحسبها، و اقمهات مخارج الحروف الانسانیة خمسة ایضاً، باطن القلب، ثم الصدر، ثم الحلق، ثم الحنك، ثم الأسنان (الشفان-خ)، و هي نظایر المراتب فی النفس الرحمانی (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۷)

نفس رحمانی در این مرتبه های پنجگانه سرایت و به حسب هر مرتبه ای ظهور دارد و ریشه های حروف انسانی نیز پنج مرتبه دارد: باطن قلب، سپس صدر، پس از آن حلق، سپس داخل دهان و سپس دلب، که نظیر مراتب نفس رحمانی است.»

با توجه به این سخنان ویژگی محوری این حقیقت را می توان در دو کلام خلاصه نمود: ۱. تجلی نخستین هویت غیبی غیبیه و ۲. بستری با قید اطلاق برای شکل گیری تمام تجلیات اعم از علمی و عینی.

۲.۲. عقل فلوطینی (صادر نخستین)

اگر در هستی شناسی فلوطین دقت بیشتری داشته باشیم نفس رحمانی یا فیض ازلی و ابدی حق به ضمیمه ویژگی هایی که عرفای اسلامی برای آن برشمردند، مطابقت با خصوصیات عقل از دیدگاه فلوطین دارد.

از دیدگاه فلوطین - چنانکه گذشت - در رأس هرم هستی واحد قرار دارد و همانطور که بیان گردید. تعابیر فلوطین در مورد واحد با مقام هویت غیبیه هم تطابق زیادی دارد.

فلوطین این حقیقت غیبیه را فوق کمال معرفی می کند و عدم ارتباط او با اشیاء کثیر همان بُعد تنزیهی است که عرفا برای مقام غیب الغیوب قائل هستند. و او هم مانند عرفای اسلامی در پی پاسخ به این پرسش است که رابطه واحد در تعبیر فلوطین و ذات غیب الغیوب در لسان عرفای اسلامی، با عالم کثرات چگونه است؟ لذا پس از آن درباره حقیقتی با عنوان عقل سخن می گوید:

«پس اگر پرسش کننده ای بگوید: نمود و هستی داشتن همه پدیدآمده ها، در هستی واحد بسیط

که هیچ دوئیت و هیچ گونه کثرتی راه ندارد، چگونه ممکن است؟» (فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص. ۲۸۰)

سپس فلوطین خود به این پرسش پاسخ می‌دهد که «می‌گوییم: واحد محض بسیط [به اعتنای] هیچکدام از اشیاء نیست ولی [به اعتبار دیگر] همه اشیاء از او پدید آمده‌اند پس همانا اولین هویتی که از او پدید آمد عقل است، عقل همان است که از واحد بدون واسطه پدید آمده است و سپس همه اشیاء از عالم اعلی و عالم اسفل با واسطه عقل پدیدار گشته است» (فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص. ۲۸۰)

سپس خود او با تصریح بیشتری ویژگی‌های این پدید آمده نخستین را بیان می‌کند:

«می‌گوییم: همانا در عقل (پدید آمده نخستین) همه حقایق و اشیاء وجود دارد، و آشکار شدن این حقایق به این صورت است که چون پدید آور نخستین (همان واحد) اولین هویتی که پدید آورد عقل بود، و همو عقل را دارای صورت‌های کثیر و گوناگون گردانید و در هر جلوه و صورتی از عقل همه نمودها و ماهیاتی که با همان صورت هماهنگ است قرار داد، صورت‌ها و حالات و جلوه‌های درون عقل را به یکباره به او بخشید نه اینکه این صورت‌ها و جلوه‌ها یکی یکی و یکی پس از دیگری به عقل بخشیده شده باشند (یعنی عقل را به یکباره طوری هستی بخشید که بتواند در صورت‌های مختلف تجلی و جلوه کند از عوالم بالا تا پایین‌ترین مراتب وجودی)» (فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص. ۲۸۲)

این معنای عقل فلوطینی [و نه عقل با تلقی فلاسفه اسلامی] علاوه بر تطابق با فیض منبسط در لسان عرفا، تطابق تأمل برانگیزی با مفهوم عقل در برخی روایات شریف صادر از ذوات مقدسه اهل بیت علیهم‌السلام هم دارد.

۳.۲. عقل در روایات به عنوان مخلوق نخستین

با مرور کلمات فلوطین در مورد نخستین هویت پدید آمده از واحد با عنوان عقل، و اشتراک لفظی میان عقل فلوطینی و عقل به عنوان مخلوق نخستین ما را به این ایده می‌رساند که: می‌توان با کلمات فلوطین به تفسیر کلمات منابع علم یعنی اهل بیت نبوت علیهم‌السلام پرداخت (البته دفع این توهم ضروری است که گمان نشود کلمات اهل بیت علیهم‌السلام مؤیدی بر کلام فلوطین هستند) فقط چون

تعبیر فلوطین در ذیل کلمات آل الله ﷺ نه تنها تشابه معنایی با هم دارند، بلکه چنانکه ذکر شد حتی در لفظ و استفاده از تعبیر "عقل" هم به عنوان صادر نخستین مشترک هستند، می‌توانیم از کلمات فلوطین برای تفسیر یکی از تعبیر غامض و عمیق صادر شده از معادن علم الهی یعنی اهل بیت نبوت ﷺ استفاده نماییم:

در این مقام به ذکر دو روایت برای تبیین این بحث بسنده می‌شود:

در کتاب کافی، علل الشرایع و خصال صدوق (ره)، محاسن برقی و... روایتی از امام صادق ﷺ نقل گردیده است:

«عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ نَفَرٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِعْرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا وَإِعْرِفُوا الْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا قَالَ سَمَاعَةُ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْتَنَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَهُ خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي...»

از سماعة بن مهران نقل کرده که وی گفت: محضر امام صادق علیه السلام بودم و نزد آن حضرت تعدادی از دوستانش حضور داشتند، ذکری از عقل و جهل به میان آمد، امام علیه السلام فرمودند: عقل و جهل و ایادی این دو را بشناسید تا هدایت شوید. سماعة عرضه داشت: فدایت شوم: چیزی را نمی‌دانیم مگر شما به ما تعلیم فرمایید. حضرت فرمودند: خداوند تبارک و تعالی اولین آفریده‌اش از روحانیین را که عقل باشد از نور خود ایجاد و در سمت راست عرش جاداد، بعد به آن فرمود: رو بگردان، عقل رو گرداند، سپس فرمود، رو بیاور، عقل رو آورد، حق جل و علا به آن فرمود: تو را مخلوقی بزرگ و عظیم آفریده و بر تمام مخلوقاتم برتری دادم.» (کلینی،

۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۰؛ صدوق، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۴۰۱؛ برقی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۶)

لازم به ذکر است در کتب روایی حدیثی دربردارنده همین مضمون و با تفصیل بیشتر از امام

کاظم رحمته الله خطاب به هشام ذکر گردیده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۵۸)

روایتی با همین مضمون در کتاب کلیات حدیث قدسی که ترجمه الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه شیخ حر عاملی است نقل گردیده است:

«وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فَقَالَ لَهُ: أَذْبِرْ، فَأَذْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، فَقَالَ اللَّهُ: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي... الْحَدِيثُ.

و از عده‌ای از اصحاب ما از احمد بن محمد از علی بن حدید از سماعه بن مهران از ابو عبد الله عليه السلام نقل کرده‌اند که حضرت فرمود:

اولین چیزی که خداوند خلق کرد، عقل بود. زیرا پس از خلق به آن امر کرد: برو عقب. عقل، عقب رفت و بعد هم فرمود: بیا جلو، جلو آمد (منظور آزمایش میزان اطاعت و درک عقل است). بعد خداوند فرمود: من تو را چیز بزرگی آفریدم و تو را بر همه موجوداتم برتری دادم و گرامی‌تر نموده‌ام... تا آخر حدیث « (حر عاملی، ۱۳۹۴ش، ج ۱، ص ۲۸۹)

۲.۴. استدلال‌ها در روند تطبیق

در روند تطبیق عقل در این روایت شریف که به جنود عقل و جهل هم مشهور است و بزرگانی مانند امام خمینی (ره) بر آن شروحنی نوشتند. ذکر چند نکته ضروری است.

۱. عقل در روایات به در دسته کلی ذکر شده است: اول. عقل به معنای یک حقیقت واحد دوم. عقول جزئیة افراد که متکثر هستند. عقل مورد بحث در این نوشتار منطبق با یک حقیقت واحد و مطلق است و ابتدائاً نمی‌تواند منطبق بر عقول جزئیة افراد باشد. برای ین مدّعا در روایت شریف مذکور قرائنی است که برخی از آن‌ها توسط امام خمینی (ره) هم در شرح حدیث جنود عقل و جهل بیان شده است. در این مقام به برخی از این قرائن اشاره می‌شود:

اول: در روایت ذکر گردیده است که این عقل، اول خلقی است که از روحانیین آفریده شده است. روحانیین منظور مخلوقات هستند که متصف به هیچکدام از ویژگی‌های عالم ماده نیستند

هیچگونه ارتباطی هم با عالم ماده ندارند در صورتی که عقل جزئی در فلسفه متعارف مرتبه‌ای از نفس ناطقه انسانی قلمداد می‌شود، که خود نفس رابطه تدبیری با بدن مادی دارد.

دوم: عقل از قسمت یمین (راست) عرش آفریده شده است، یمین در ادبیات دینی به سمت و سوی توحیدی وجود اطلاق می‌گردد، آن مرتبه‌ای از هستی که خورشید توحید از آن مرتبه ظهور و طلوع نمود لذا شاید به همین دلیل نبی اکرم ﷺ فرمود: «الإيمان يمان والحكمة يمانية، إيمان از [سوی] یمن است و [جنس] حکمت هم از [سوی] یمین [عالم] است. و وجه تسمیه صالحان در قرآن به اصحاب یمین هم احتمال می‌رود همین معنا باشد.

اما عرش که کنایه از سلطه حق بر هستی است در معانی متعدد به کار رفته است، در مکتب عرفان نظری ابن عربی، پنج عرش بیان شده است:

او در عقله المستوفز این پنج مرتبه را اینگونه تفصیل می‌دهد:

«اعلم أنَّ العرش خمسة عرش الحياة وهو عرش الهوية و عرش الرحمانية و العرش العظيم و

العرش الكريم و العرش المجيد؛

بدان عرش پنج [گونه] است: عرش حیات که همان عرش هویت است و عرش رحمن و عرش

عظیم و عرش کریم و عرش مجید»

- عرش حیات که همان عرش مشیت و هویت می‌باشد که به نظر می‌آید منظور صادر نخستین یا نفس رحمانی است، خصوصاً با انتساب این عرش به اسم شریف "هو" یا اینکه منظور تمام تجلیات در صقع ربوبی است که برابر با فیض اقدس می‌شود.

- عرش مجید که همان عقل اول یا قلم اعلی است.

- عرش عظیم که نفس کلی یا لوح محفوظ است.

- عرش رحمن که جامع و فراگیر موجودات چهارگانه از طبیعت و هباء و جسم کل و فلک می‌باشد.

- عرش کریم که همان کرسی است. (ابن عربی، ۱۴۰۰ش، صص. ۱۵-۲۱)

که با توجه به مطالب پیش گفته، این عرش همان عرش هویت یا حیات می‌باشد و یا عرش مجید که با توجه به مطالب و مدّعی این نوشتار احتمال اینکه این عرش همان عرش هویت و یا حیات که سرمنشأ ظهور همه تعینات از حق تعالی باشد قوی‌تر است.

با این مقدمات معلوم می‌شود که این عقل باید از عالی‌ترین ساحت وجود آفریده شده است که با توجه به این جایگاه دارای احاطه تام بر همه عوالم علمی و عینی مادون است. در صورتی که عقل جزئی در بسیاری از موارد در اسارت هوی نفس و سلطنت و هم قرار می‌گیرد. کما اینکه امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ» چه بسا عقلی که در اسارت هوی نفس چیره است» (شریف رضی، حکمت ۲۱۱)

سوم: در روایت به صراحت ذکر گردیده است که خداوند این عقل را از نور ذاتی خود خلق نموده است و نه حتی از نور اسماء و صفات، چون در عرفان صُقع ربوبی دارای مراتب ذات و سپس در مراتب پایین‌تر اسماء ذاتی، اسماء صفاتی و اسماء فعلی است. (قیصری، ۱۳۹۴ش، ص. ۳۷) لذا این مخلوق بلند مرتبه نمی‌تواند بر عقل جزئی افراد تطبیق داده شود هم به تصریح روایت و هم طبق قاعده سنخیت، زیرا امری که مستقیم از ذات و نور ذات صادر شده است باید در اوج وحدت و بساطت در میان خلایق باشد که با عقول جزئی متکثره تطابق پیدا نمی‌کند.

۲. حال که با توجه به قرائن فوق این عقل منطبق بر عقول جزئی نیست و امام صادق علیه السلام از مخلوق شریف و حقیقتی از ساحت والای وجود سخن می‌گوید. این سؤال مطرح می‌شود که آیا این حقیقت والا با عقل در مرتبه‌ای از نفس ناطقه من و شما که در مجموعه‌ای وسیع از روایات اوصاف فراوانی برای آن نقل شده است هیچ ارتباط معنایی ندارد؟ پاسخ این است که عقل جزئی با عقل به عنوان مخلوق نخستین نوعی این همانی دارد. البته به نحو استعداد و نه فعلیت. که در صورت شکوفا نمودن این استعدادها از طریق فعلیت یافتن جنود ۷۵ گانه مذکور در روایت شریف

که با این تبعیت عقل جزئی می‌تواند ارتقاء و کمال یابد و این کمال همان عینیت با مراتبی از عقل به عنوان مخلوق نخستین است.

امام علی علیه السلام: «أَلْعَاقِلُ مَنْ صَانَ لِسَانَهُ عَنِ الْغِيَةِ؛ عَاقِلٌ كَسَى اسْتِ أَنْ زَبَانَ خُودَ رَا از غیبت نگه دارد». (آمدی، ۱۴۱۰ ه. ق، ج ۱، ص ۱۰۸)

یا در برخی روایات به دورنمایی از مقاصدی که می‌توان با شکوفا نمودن استعداد های عقل جزئی به آن رسید اشاره می‌شود، مانند روایت معروف پاسخ امام صادق علیه السلام در مورد عقل که فرمود: «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ أُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ؛ هَمَانَا عَقْلُ آن اسْتِ كَه بَه وَسِیْلَه آن خدَاوند رَحْمَن عبادت شود و بهشت به دست آید». (کلینی، ۱۳۶۳ ه. ش، ج ۱، ص ۱۱۰)

در ادامه این روایت امام علیه السلام در جواب راوی که در مورد عقل معاویه سؤال می‌پرسد پاسخ می‌فرماید که آن شیطن است و شبیه عقل است و عقل نیست. که در این روایت به صراحت بین عقل نورانی جزئی که وسیله‌ای برای اتصال و اتحاد با عقل نورانی به عنوان یک حقیقت مطلق و بسیط است و امور وهمی و شیطنت که عقل نما هستند تفکیک شده است.

۲. در مورد مخلوق نخستین و مصداق آن در قاموس روایات، عبارات مختلف و فراوانی یافت می‌شود، مثل عقل، روح، نور محمدی صلی الله علیه و آله، قلم، ارواح اهل بیت علیهم السلام و... تا آنجا که بسیاری دارای تحیر شده‌اند. به نظر می‌رسد با تطبیق عقل مذکور در روایات با عقل فلوطینی و نفَس رحمانی عرفانی، این معضل معرفتی تا حدودی مرتفع خواهد شد. زیرا علاوه بر اشتراک لفظی میان عقل روایی و عقل فلوطینی، اشتراکات مفهومی هم میان این دو واژه می‌توان یافت. مثلاً هر دو صادر نخستین از غایت هستی و مقام حق یا به تعبیر فلوطین واحد هستند، و با این جرعه نخستین می‌توان با کنکاش در مفهوم عقل فلوطینی و نفَس رحمانی، معضل مخلوق نخستین در روایات را به شکل شایسته‌ای حل نمود. عقل فلوطینی و نفَس رحمانی صادر نخستینی هستند که دارای اطلاق هستند و بستری برای ایجاد سایر کثرات علمی و عینی می‌باشند و همه چیز در بستر

این مخلوق شریف تعین پیدا می‌کند و از این حیث همه کثرات اعم از مفهومی و کونی قابل استناد به عقل فلوطینی و نفّس رحمانی هستند. در مقایسه این حقیقت ممتد و منبسط که فیض ازلی و ابدی حق است با فلسفه حکمت متعالیه می‌توان گفت تمام خصوصاتی که صدرا در فلسفه خود برای وجود به عنوان یک حقیقت سریانی و مطلق ذکر نموده است قابل تطبیق بر نفّس رحمانی در تعبیر عرفا است.

چنانکه خود صدرا هم در ابتدای مشاعر، صراحتاً به این معنا اشاره می‌کند:

«شمول حقیقة الوجود للأشیاء الموجودة ليس كشمول معنى الكلّی للجزئیات، و صدقه علیها - كما تبّهناك علیه - من أنّ حقیقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا ولا عرضا ان ليست كلّیّا طبعیّا، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء الزّاسخون فی العلم. وقد عبّروا عنه تارة بـ "النفس الرحمانیة"» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ش، ص ۸۰)

فراگیری حقیقت وجود بر اشیاء موجود مانند فراگیری معنی کلّی بر مصادیق جزئی خود نیست و درستی این مطلب چنانکه تذکر داده شد، این سخن است که حقیقت وجود نه جنس است، نه نوع و نه عرض بلکه همانا وجود اصلا کلّی طبعی نیست، بلکه فراگیری وجود نوع دیگری از شمول و همه‌گیری است که آن را درک نمی‌کنند مگر راسخون در علم که از آن تعبیر به "نفس رحمانی" شده است.

پس با این تطبیق و ویژگی‌های عقل فلوطینی و نفّس رحمانی می‌توان گفت این عقل به اعتباری همان قلم اعلی، به اعتباری همان نور محمدی ﷺ و به اعتباری ارواح نوری همه ذوات اهل بیت ﷺ در حال اتحاد است. کما اینکه یکی از اسامی نفّس رحمانی، مقام نورانیت چهارده معصوم ﷺ است.

۳. در روایات ذکر شده عظمت و کرامت این مخلوق نخستین مورد تأکید است. باید به این نکته توجه نمود که اوج تکریم و تعظیم در هر قاموسی با کلمات متناسب با آن حیطه معرفتی بیان می‌شود. اگر در روایت برای اظهار عظمت این مخلوق و صادر از حق، با تأکید از فضیلت

بخشیدن و اکرام آن سخن به میان آمده. فلوطین هم در اوصاف عقل و بزرگداشت آن در هستی شناسی خود می‌گوید: زمانی که واحد عقل را پدید آورد، به اوقوت بسیار عظیم بخشید و در این هنگام عقل دارای قوت و عظمت شد. (فلوطین، ۱۳۹۶ش، ص. ۲۸۰) در مورد نفَس رحمانی هم عرفا بر عظمت و کرامت این مخلوق شریف عنایت ویژه‌ای داشته‌اند. اما با عبارات خاص فرهنگ عرفان نظری، مثلاً در عُرف عرفان لفظ وجود قداس خاصی دارد، زیرا تنها مصداق وجود را حق تعالی می‌دانند، اما همین لفظ را تنها برای یکی از مخلوقات به کار می‌برند، آن هم نفَس رحمانی است، البته با قید اطلاق، زیرا وجود به اطلاق مقسمی خاص ذات غیب الغیوب است و وجود به اطلاق قسمی برای اشاره به نفَس رحمانی به کار می‌رود که نشان از اوج شرافت این مخلوق دارد.

۴. این نکته هم قابل ذکر است که اوامر "عقب برو یا پشت کن و جلو بیا یا رو کن" و اطاعت عقل از این فرامین الهی ضمن تبیین ویژگی تعبد و عبودیت محض در این حقیقت، احتمال دارد که فرمان عقب رفتن به معنای دور شدن از عالم وحدت و یگانگی بحث و صرف و رفتن به سمت پدید آمدن کثرات است و فرمان رو آوردن یا جلو آمدن، شاید مربوط به زمانی باشد که اراده الهی بر این تعلق گیرد که با قهاریت خود بساط نمودها و کثرات جمع گردد و باطن وحدانی عالم نمایان شود، که این امر هم در بستر حقیقتی متعبد به نام عقل صورت می‌پذیرد. کما اینکه جهل رو به کثرات می‌کند ولی از فرمان پشت کردن به کثرات و رو نمودن دوباره به سوی عالم وحدت استتکاف می‌ورزد. اما عقل را که اگر همان عقل فلوطینی و بستری برای شکل‌گیری همه کثرات پس از واحد قلمداد کنیم. دارای ویژگی عبودیت و اطاعت محض است که چه در پهن نمودن بستر کثرات و چه در اجرای قهر الهی و ظهور وحدت، مطیع محض است. لذا این معنا با این رویکرد تطبیقی مشخص می‌شود که چرا از نفَس رحمانی به مقام نورانیت چهارده معصوم علیهم‌السلام یاد می‌کنند؟ زیرا روح این حقیقت عبودیت و اطاعت است و همه کرامت و فضل عقل روایی یا عقل فلوطینی و یا نفَس رحمانی در اطاعت محض و عبد بودن آن است. و عموم انسان‌ها هم چنانکه

گذشت با سرمایه عقل جزئیۀ خود و با گوهر عبودیت و اتباع از انسان کامل به نوعی اتصال، اتحاد و وحدت با مراتبی از عقل به عنوان مخلوق نخستین یا عقل فلوطینی و یا نفس رحمانی نائل شوند. با مطالبی که بیان شد می‌توان در پاسخ به سوال دوم که همان نحوه ارتباط حق بسیط با خلق کثیر باشد، می‌توان بیان کرد: که این ارتباط و تجلیات حق در بستر و از طریق یک مخلوق که همان عقل مذکور در روایات و یا عقل در مکتب فلوطین و یا نفس رحمانی در لسان عرفا تحقق می‌پذیرد.

۳. نتیجه گیری و جمع بندی

در تطبیق هستی شناسی عرفانی در اسلام و مکتب نوافلاطونی حکیم الهی یعنی فلوطین به تشابهات قابل تأملی برخورد می‌کنیم، هر دو تفکر قائل به حقیقتی متعالی هستند که مترادف هستی نیست، ولی هستی همه چیز از او نشأت گرفته است، این حقیقت منزّه از هر گونه ارتباط و تشابه با اشیاء است، و فوق ایشان جای دارد، از این حقیقت متعالی در عرفان اسلامی ذات غیب الغیوب و در فلسفه فلوطین با عنوان واحد یاد می‌شود. اما آن موردی که در تحقق هدف این پژوهش بسیار مهم است، تشابه شگرف میان دو حقیقت فیض ازلی و ابدی حق یا همان نفس رحمانی در عرفان اسلامی و عقل در مکتب فلوطین است. این تطابق و تشابه را می‌توان چنین بیان کرد:

- اولین صادر از رأس هرم هستی است .

- این حقیقت بیشترین سنخیت را با آن حقیقت فوق کمال دارد.

- این حقیقت پس از آن هویت غیبیه بیشترین وحدت را داراست.

- این حقیقت دارای قید اطلاق است . در حالی که ذات غیب الغیوب عرفان اسلامی و واحد فلوطینی حتی از قید اطلاق هم مبرا است.

- تمام تجلیات و تعینات (یعنی همه اشیاء و هستی) که از آن سرچشمه فوق کمال ظاهر می‌شود، در بستر و با واسطه این حقیقت یعنی نفس رحمانی در عرفان اسلامی و عقل فلوطینی شکل می‌گیرند.

- با توجه به دلایل مطرح شده باید بین عقل در روایات محوری این پژوهش به عنوان یک حقیقت بسیط و متعالی و مخلوق نخستین و عقول جزئیة متکثره که در دسته‌ای از روایات به اوصاف و ویژگی‌های آن اشاره شده تفکیک و تفاوت قائل شد.

- عقل به عنوان مخلوق نخستین به قرینه بیان نخستین صادر از ذات الهی و نه اسماء و صفات، با ذکر منشأ وجودی آن از ساحت اعلیٰ یمین عرش و همچنین بیان این مطلب که او در رأس سلسله روحانیین است، نمی‌تواند منطبق با عقل جزئی که مرتبه‌ای از نفس ناطقه انسانی است، باشد.

- اما میان این عقل به عنوان یک حقیقت مطلق و صادر نخستین و عقول جزئی بشری ارتباطی برقرار است. به این صورت که این عقول جزئیة می‌توانند با شکوفا نمودن استعدادهای بالقوه خود و فعلیت دادن به ودیعه‌های الهی در گنجینه خرد و همچنین تبعیت از انسان کامل به نوعی اتصال سپس اتحاد و در نهایت وحدت با مراتبی از عقل مطلق و نفس رحمانی نائل گردند. و مجموعه روایاتی که به جایگاه یا صفات عقل و عاقل می‌پردازد، در راستای فعلیت بخشیدن به استعدادهای نهفته در عقول متکثر جزئی می‌باشند.

نتایج این مطالعه تطبیقی در مورد خصوصیات صادر نخستین در عرفان اسلامی و آموزه‌های فلوپینی، و خصوصاً اشتراک لفظی میان عقل فلوپینی و عقل مذکور در روایات شیعی و همچنین تشابه مفهومی میان این دو حقیقت که در هر دو عقل به عنوان اولین مخلوق معرفی می‌شود. این پژوهش را به این گزاره رسانید: که عقل مذکور در احادیث به عنوان مخلوق نخستین تطابق مفهومی با عقل فلوپینی دارد، و در واقع تأمل و دقت در کلمات فلوپین در تشریح حقیقتی به عنوان عقل و بیان ویژگی‌هایی برای آن، به منظور تفسیر روایات عقل بسیار راهگشاست. لذا در نهایت این نوشتار به یک مطالعه تطبیقی سه‌گانه میان عقل روایی به عنوان مخلوق نخستین و عقل فلوپینی و نفس رحمانی عرفانی نائل گشت.

منابع

قرآن کریم.

ابن ترکه، صائن الدین بن علی. (۱۳۶۰ش). تمهید القواعد. تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن عربی، (۱۴۰۰ ه. ش). ترجمه عقلة المستوفز. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
اشکوری، میرزا هاشم. (بی تا). تعلیقات علی النصوص. گردآوری میرزا احمد آشتیانی. تهران: نسخه خطی.
آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ ه. ق). غررالحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی
برقی، أحمد بن محمد. (بی تا). المحاسن. قم: دارالکتب اسلامیة

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۹ش). دیوان غزلیات. قم: کتابخانه دیجیتال نور
حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۹۴ش). کلیات احادیث قدسی (ترجمه کتاب الجواهر السنیة فی
الاحادیث القدسیة). ترجمه محمود نعمتی. اصفهان: انتشارات خاتم الانبیاء (ص).
خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ش). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی (ره)

خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. تحقیق و تصحیح سید جلال
الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
رمضانی، حسن. (۱۴۰۰ش). عرفان در آئینه قرآن و روایات (عرفان نظری). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ
اسلامی.

شریف رضی، (۱۳۷۵ ه. ش). نهج البلاغه، ترجمه و گردآوری اسدالله مبشر. تهران: دفتر نشر فرهنگ
اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. حاشیه
محمد حسین طباطبائی. قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). المشاعر. ترجمه بدیع الملک بن امام قلی عمادالدوله.
ترجمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (۱۳۸۰ش). علل الشرایع. ترجمه و تحقیق محمد جواد ذهنی
تهرانی. قم: نشر مؤمنین.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۲۴ق). الاحتجاج. قم: انتشارات اسوه.

- فضلی، علی. (۱۳۹۰ش). هستی شناسی عرفانی از دیدگاه میرزاهاشم اشکوری. قم: نشر ادیان.
- فلوطین. (۱۳۹۶ش). اثولوجیا از تاسوعات فلوطین. ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی. ترجمه و شرح فارسی حسن ملک شاهی. تهران: انتشارات سروش.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱ش). النصوص. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز دانشگاهی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۹۴ش). ترجمه مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم. ترجمه سیدحسین سیدموسوی. تهران: نشر حکمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دارالکتب اسلامیة
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع). لبنان: دار احیاء التراث العربی.

A Critical Assessment of Physical Multiverse Theories Based on the Ontological Foundations of Transcendent Theosophy

Mohammad Heydarifard 

1. Faculty Member, Department of Islamic Studies, Faculty of Basic and Applied Sciences, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran. (m.heydarifard@kut.ac.ir)

Research Article



Abstract

Multiverse theories in contemporary physics and cosmology—particularly in the two formulations of the “inflationary multiverse” and the “quantum mechanical multiverse”—have redefined the structure of empirical reality by positing a plurality of physical worlds. The fundamental problem of this study is the philosophical evaluation of these hypotheses based on the ontological foundations of Transcendent Theosophy (al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah) and the analysis of their implications for unity and multiplicity, existential individuation (tashakhkhuṣ), substantial motion (al-ḥarakah al-jawhariyyah), and the best possible order (al-nizām al-aḥsan). The main challenge in comparative studies lies in conflating physical explanations with metaphysical ones and the equivocation of the term “world”; for spatiotemporal plurality and causal independence in physics do not necessarily entail disparate plurality or ontological independence in philosophy. Employing an analytical-critical method with a domain-separation approach, this paper first reconstructs the physical import of the multiverse within metaphysics and subsequently evaluates it against Sadrian principles. The findings indicate that Transcendent Theosophy is not incompatible with the plurality of material worlds; rather, through the application of the “fundamentality and gradation of existence” (aṣālat wa-tashkīk al-wujūd) and especially “substantial motion,” it provides a framework to explain multiple physical worlds as fluid degrees and extensions of a single material reality. Moreover, the relation of multiverse plurality to the “best possible order and teleology” does not lead to the negation of purpose; rather, through divine agency by satisfaction (al-fā‘iliyyah bi-l-riḍā) and the universal effusion of existential grace, it portrays a more comprehensive manifestation of divine providence within a coherent macro-system.

Keywords: Physical multiverse theories, Transcendent Theosophy, Concept of world, Gradation of existence, Substantial motion, Best possible order.

Received: 2026-07-16, Revised: 2026-09-07, Accepted: 2026-09-16, Published: 2026-10-02

Heydarifard; Mohammad (2026). A Critical Assessment of Physical Multiverse Theories Based on the Ontological Foundations of Transcendent Theosophy. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*. 2 (53), 119 -150.
DOI: 10.22034/hi.2026.586190.2163

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

1. Introduction

In contemporary theoretical physics and physical cosmology, multiverse hypotheses—predominantly articulated in the frameworks of the “eternal inflation multiverse” and the “quantum mechanical (Everettian) multiverse”—have fundamentally challenged and redefined the classical conception of physical reality by positing a vast plurality of spatiotemporally disjoint or branching universes. The core problem of this study is the critical philosophical evaluation of these scientific hypotheses through the lens of the ontological principles of Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta‘āliyah*), founded by Mulla Sadra (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī).

A major methodological obstacle in existing comparative discourses is twofold: (1) the conflation of physical explanation (which operates within empirical metrics and formal models) with metaphysical explanation (which concerns the ultimate ground and modes of being), and (2) verbal equivocation (*ishtirāk al-lafẓī*) regarding the term “world” (*‘ālam* / universe). In physics, a “universe” denotes an empirically bounded, causally closed spatiotemporal domain; in metaphysics, however, “the world” encompasses the total order of extramental reality. Thus, dynamic isolation or spatiotemporal multiplicitous branching in physics does not automatically entail ontologically disjoint plurality. This research addresses the central question: *What critical possibilities, constraints, and explanatory refinements emerge when physical multiverse models are evaluated against Sadrian ontological principles?* The guiding hypothesis is that Transcendent Philosophy presents no inherent metaphysical barrier to the plurality of material worlds, provided that naturalistic interpretations—such as the dissolution of personal identity and the reduction of teleology to blind statistical selection—are metaphysically re-evaluated.

2. Method

The study employs a descriptive-analytical and critical philosophical method based on the principle of epistemic demarcation. The analytical framework proceeds in three systematic stages:

1. Physical Exposition: Clarifying the core mechanics of (a) Everett’s Many-Worlds Interpretation (MWI), wherein decoherence and the universal wave function entail branching quasi-classical branches, and (b) Eternal Inflation, wherein stochastic quantum fluctuations of the inflaton field generate topologically disconnected “pocket universes.”

2. Metaphysical Articulation: Formulating an evaluative matrix comprising five foundational Sadrian principles: the Primacy of Existence (*aṣālat al-wujūd*), Gradation of Existence (*tashkīk al-wujūd*), Ontological Individuation (*al-tashakkhkhus bi-l-wujūd*), Substantial Motion (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), and the Best Possible World / Divine Providence (*al-niẓām al-aḥsan*).

3. Critical Synthesis: Metaphysically mapping the physical premises (objective reality, dynamic causal decoupling, horizontal plurality, and infinite proliferation) onto the Sadrian matrix to resolve underlying ontological dilemmas.

3. Findings

The critical evaluation yields four key ontological findings:

Unity and Plurality: Under the Primacy and Gradation of Being, mathematical structures in Hilbert space or inflationary quantum fluctuations cannot be granted objective reality merely on formal grounds; extramental reality belongs solely to concrete existence (*wujūd*). The horizontal plurality of bubble universes or Everettian branches does not signify absolute, disjoint ontological dispersion. Instead, the entire physical manifold constitutes the lowest

ontological realm (*'ālam al-māddah wa-l-ṭabī'ah*), which retains an essential longitudinal dependence on the transcendent, graded unity of existence.

Individuation and Identity: For Mulla Sadra, individuation is identical with the concrete reality of existence itself, not an accidental addition to quiddity. Consequently, the Everettian claim of “branching personal identity” commits an ontological fallacy by mistaking qualitative/quiddative similarity for existential identity. Each physical branch represents a numerically distinct existential locus; an individual self does not divide or multiply across parallel branches.

Substantial Motion as Cosmic Dynamic: Physical transitions, inflation, and cosmic evolution are ontologically explained as the fluid, substantial motion of material nature (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), where time is the fourth dimension of physical extension. Multiple universes can be coherent extensions and intensified stages of this continuous, fluid material reality rather than disconnected islands of being.

Teleology and the Best Order (*al-Niẓām al-Aḥsan*): The reliance on the multiverse to explain fine-tuning via anthropic statistical selection over blind chance is metaphysically insufficient. In Transcendent Philosophy, the plurality of material domains does not undermine teleology; rather, under divine agency by satisfaction (*al-fā'iliyyah bi-l-riqā*) and the expansive emanation of being (*fayḍ*), the multiplicity of physical worlds demonstrates a broader, more magnificent manifestation of the Best Possible Order and divine wisdom (*'ināyah*).

References

- Carr, B. (Ed.). (2007). *Universe or Multiverse?* Cambridge University Press.
- Everett, H., III. (1957). “Relative state” formulation of quantum mechanics. *Reviews of Modern Physics*, 29(3), 454–462.
- Friederich, S. (2021). *Multiverse Theories: A Philosophical Perspective*. Cambridge University Press.
- Goff, P. (2024). Is the fine-tuning evidence for a multiverse? *Synthese*, 203(1), 1–18.
- Hawking, S. W., & Ellis, G. F. R. (2023). *The Large Scale Structure of Space-Time*. Cambridge University Press.
- Lazarovici, D. (2023). How Everett solved the probability problem in Everettian quantum mechanics. *Quantum Reports*, 5(2), 407–417.
- Read, J., & Le Bihan, B. (2021). The landscape and the multiverse: What's the problem? *Synthese*, 199, 7749–7771.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad (Mulla Sadra). (1981). *Al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad (Mulla Sadra). (2003). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. Boustān-e Ketāb.
- Vaidman, L. (Ed.). (2024). *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*. MDPI.
- Wallace, D. (2012). *The Emergent Multiverse: Quantum Theory according to the Everett Interpretation*. Oxford University Press.
- Wilson, A. (2013). Objective probability in Everettian quantum mechanics. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 64(4), 709–737.

ارزیابی انتقادی نظریه‌های فیزیکی چندجهانی بر اساس مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه

محمد حیدری فرد^{id}*

علمی - پژوهشی



چکیده

نظریه‌های چندجهانی (Multiverse) در فیزیک و کیهان‌شناسی معاصر، به‌ویژه در دو تقریر «چندجهانی تورمی» و «چندجهانی مکانیک کوانتومی»، ساختار واقعیت تجربی را با فرض کثرت عوالم فیزیکی بازتعریف کرده‌اند. مسئله بنیادین این پژوهش، ارزیابی فلسفی این فرضیه‌ها بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه و تحلیل پیامدهای آن‌ها بر مفاهیم وحدت و کثرت، تشخیص وجودی، حرکت جوهری و نظام احسن است. چالش اصلی در پژوهش‌های تطبیقی، خلط ساحت تبیین فیزیکی با تبیین متافیزیکی و اشتراک لفظی در مفهوم «جهان» است؛ چه اینکه کثرت و استقلال فضازمانی در فیزیک، لزوماً به معنای کثرت متباین و استقلال وجودی در فلسفه نیست. این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی و با رویکرد تفکیک ساحت‌های معرفتی، ابتدا مدلول فیزیکی چندجهانی را در ساحت متافیزیک بازسازی کرده و سپس آن را در ترازوی اصول صدرایی می‌سنجد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که حکمت متعالیه نه تنها با اصل تکثر عوالم مادی ناسازگار نیست، بلکه با کاربست نظریه «اصالت و تشکیک وجود» و به‌ویژه «حرکت جوهری»، امکان تبیین جهان‌های متعدد فیزیکی را به مثابه درجات و امتدادهای سیال یک حقیقت مادی واحد فراهم می‌سازد. همچنین، نسبت کثرت جهان‌ها با «نظام احسن و غایت‌مندی»، نه تنها به نفی غایت‌مندی نمی‌انجامد، بلکه در پرتو فاعلیت بالرضا و سریان فیض وجودی، جلوه‌ای فراگیرتر از ربوبیت الهی را در قالب یک نظام منسجم کلان به تصویر می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌های چندجهانی فیزیکی، حکمت متعالیه، مفهوم جهان، تشکیک وجود، حرکت جوهری، نظام احسن.

* عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه و کاربردی، دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

(m.heydarifard@kut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۲۵؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۶/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۱۰)

□ حیدری فرد، محمد (۱۴۰۵). ارزیابی انتقادی نظریه‌های فیزیکی چندجهانی بر اساس مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه،

DOI: 10.22034/hi.2026.586190.2163

فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۵۳)، ۱۱۹ - ۱۵۰.

مقدمه و طرح مسئله

تحولات شگرف فیزیک و کیهان‌شناسی معاصر در سده‌های بیستم و بیست‌ویکم، افزون بر دگرگونی در فهم انسان از ساختار طبیعت، بستر ساز طرح پرسش‌های ژرفی در قلمرو فلسفه و الهیات شده است. یکی از برجسته‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین این تحولات، ظهور فرضیه‌های موسوم به «چندجهانی» (Multiverse) است. این فرضیه‌ها که به‌طور عمده در دو بستر فیزیکی «کیهان‌شناسی تورمی ابدی» و «تفسیر عوالم متعدد در مکانیک کوانتومی» صورت‌بندی شده‌اند، بر وجود بیش از یک ساختار فضازمانی یا واقعیت فیزیکی دلالت دارند و در پی پاسخ به معضلاتی چون تنظیم ظریف ثوابت کیهانی و مسئله اندازه‌گیری در فیزیک کوانتوم برآمده‌اند (Friedrich, 2021, pp. 1-5). هرچند این فرضیه‌ها برخاسته از مدل‌سازی‌های ریاضیاتی در فیزیک نظری هستند، اما امتداد تفسیری آن‌ها ناگزیر مرزهای علم تجربی را درنور دیده و مباحث دامن‌داری را پیرامون ساختار کلان واقعیت، وحدت و کثرت هستی، تشخیص اشیاء و غایت‌مندی عالم پدید آورده است.

در نگاه بدوی، نظریه‌های چندجهانی ممکن است صرفاً الگوهایی علمی برای حل مسائل فیزیکی قلمداد شوند؛ اما تبیین پدیده‌های تجربی هرگز در خلأ متافیزیکی رخ نمی‌دهد، بلکه همواره متضمن مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی درباره ماهیت وجود، نحوه تحقق کثرت، تشخیص موجودات و هندسه کلان واقعیت است (لیدیمن، ۱۴۰۳، ص ۵۸). چالش بنیادین در ارزیابی این نظریه‌ها، لغزش در دو مغالطه رایج روش‌شناختی است: نخست، «خلط ساحت تبیین فیزیکی با تبیین متافیزیکی» (که در آن احکام فیزیکی ساختارهای فضازمانی مجزا، بی‌واسطه به مثابه احکام ناظر بر حقیقت وجود تلقی می‌شوند)؛ و دوم، «اشتراک لفظی در مفهوم جهان» (World/Universe). مفهوم «جهان» در زبان فیزیک، ناظر به جابجی متناهی از فضازمان، ماده و انرژی است، در حالی که در ساحت فلسفه و هستی‌شناسی، به معنای کل شاکله واقعیت عینی و مراتب تکوینی ماسوی‌الله به کار می‌رود. از این‌رو، ارزیابی این فرضیه‌ها نیازمند ترجمان

مفهومی و سنجش بنیادین آن‌ها در ترازوی یک نظام هستی‌شناختی منسجم است.

در میان سنت‌های فلسفه اسلامی، «حکمت متعالیه» با تدوین دستگاهی نظام‌مند و تحلیلی در حوزه وجودشناسی، قابلیت متمایز برای مواجهه با این دعاوی فراهم می‌آورد. اصول ارکانی این حکمت از جمله «اصالت و تشکیک وجود»، «تشخص وجودی»، «حرکت جوهری» و «نظام احسن» معیارهایی دقیق برای سنجش دعاوی چندجهانی به دست می‌دهند. البته در حکمت متعالیه سخن از عوالم متعدد طولی و عرضی به میان آمده است، اما نباید این تعدد فلسفی را با تلقی فیزیکی از چندجهانی یکسان پنداشت؛ بنابراین نه می‌توان به شیوه تطبیق‌گرایی شتاب‌زده، نظریات فیزیکی را بر مراتب فلسفی منطبق ساخت و نه می‌توان بدون بررسی مبانی متافیزیکی، آن‌ها را یکسره ناممکن یا ناسازگار با الهیات انگاشت (قربانی، ۱۴۰۰، ص ۵۲).

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که عمده مطالعات انجام‌شده درباره نظریه‌های چندجهانی، یا به ابعاد فنی-فیزیکی آن اختصاص یافته‌اند یا از منظر فلسفه علم و الهیات جدید به ارزیابی آن پرداخته‌اند. برای نمونه، دوکو (۲۰۲۴) با بررسی امکان سازگاری نظریه چندجهانی با الهیات اسلامی و با تکیه بر الهیات کمال مطلق و صفات جود و فیاضیت، از امکان الهیاتی تعدد جهان‌ها دفاع می‌کند؛ با این حال، رویکرد وی عمدتاً کلامی و در حوزه فلسفه دین است و به تحلیل هستی‌شناختی این نظریه‌ها بر پایه مبانی حکمت متعالیه نمی‌پردازد. همچنین، پرویزی و عاشوری کیسومی (۱۴۰۰) در پژوهشی، نسبت میان نظریه جهان‌های موازی فیزیک و نظریات چندجهانی را در بستر فلسفه تحلیلی مورد واکاوی قرار داده‌اند، بی‌آنکه مبانی و دستگاه تحلیلی فلسفه صدرایی را در ارزیابی این نظریه‌ها به کار گیرند. در مقابل، پژوهش حاضر با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه، به‌ویژه اصول اصالت و تشکیک وجود، تشخص وجودی، حرکت جوهری و نظام احسن، به ارزیابی انتقادی نظریه‌های فیزیکی چندجهانی پرداخته و نسبت آن‌ها را با ساختار کلان واقعیت تحلیل می‌کند. از این‌رو، نوآوری پژوهش حاضر در ارائه تحلیلی

منسجم از نظریه‌های چندجهانی بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه و نقد متافیزیکی آن‌ها از منظر فلسفه صدرایی است؛ رویکردی که آن را از پژوهش‌های پیشین با گرایش‌های کلامی، فلسفه دین و فلسفه تحلیلی متمایز می‌سازد.

بر این پایه، مسئله اصلی پژوهش حاضر عبارت است از: نظریه‌های فیزیکی چندجهانی (تورمی و کوانتومی) بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه با چه امکان‌ها و چالش‌هایی مواجه‌اند؟

در راستای تبیین این مسئله، پرسش‌های فرعی زیر صورتبندی می‌شوند:

۱. نسبت کثرت جهان‌های فیزیکی با اصول «اصالت» و «تشکیک وجود» چگونه تبیین می‌شود؟

۲. تكثر موجودات مشابه یا همزاد در جهان‌های موازی با اصل «تشخص وجودی» و مسئله این‌همانی چه نسبتی دارد؟

۳. پویایی چندجهانی و زایش جهان‌ها را چگونه می‌توان در پرتو نظریه «حرکت جوهری» تحلیل کرد؟

۴. گستره چندجهانی چه دلالت‌هایی برای نظریه «نظام احسن» و فاعلیت عنایی/رضایی خداوند در بر دارد؟

فرضیه پژوهش آن است که حکمت متعالیه، برخلاف نگرش‌های ذات‌گرایانه، مانع متافیزیکی در برابر تكثر جهان‌های مادی و فضازمانی مستقل ندارد و این کثرت را می‌توان ذیل یکپارچگی تشکیکی و حرکت جوهری عالم ماده تبیین نمود؛ با این حال، برخی لوازم تفسیری این نظریه‌ها (مانند تكثر سوژه‌ها و نفی تعین و تشخص در خوانش‌های کوانتومی) با مبانی صدرایی ناسازگار بوده و نیازمند پالایش و اصلاح متافیزیکی است.

پژوهش حاضر با روش «توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی»، پس از ایضاح مفهومی

مدل‌های فیزیکی چندجهانی و تعیین حدود معرفتی آن‌ها، به بررسی و ارزیابی عیار فلسفی این نظریه‌ها در ترازوی هستی‌شناسی حکمت متعالیه می‌پردازد.

۱. تبیین نظریه‌های چندجهانی و مبانی متافیزیکی آنها

۱-۱. مفهوم چندجهانی

نظریه‌های چندجهانی، در اساس، مجموعه‌ای از فرضیه‌های علمی برخاسته از فیزیک نظری و کیهان‌شناسی معاصر هستند که بر این فرض استوارند که واقعیت مادی موجود، منحصر به جهان مشاهده‌پذیر ما نیست، بلکه شامل کثرتی از جهان‌های فیزیکی متمایز است. در این رویکردها، جهان کنونی ما تنها یکی از مصادیق واقعیت به شمار می‌رود و در کنار آن، جهان‌های دیگری نیز وجود دارند که هر یک ممکن است دارای ویژگی‌ها، قوانین یا تاریخ‌های متفاوتی باشند. (Cart, 2007, p. 10) اگرچه این نظریه‌ها در بسترهای علمی متفاوتی شکل گرفته‌اند، اما همگی در نفی انحصار واقعیت به یک جهان مشترک‌اند.

در ادبیات معاصر، گاه اصطلاح «جهان‌های موازی» به جای «چندجهانی» به کار می‌رود، اما این دو مفهوم مترادف کامل نیستند. اصطلاح «جهان‌های موازی» معمولاً به جهان‌هایی اشاره دارد که در کنار یکدیگر و به صورت هم‌عرض وجود دارند، در حالی که «چندجهانی» مفهومی عام‌تر است و هر نوع تکثر جهان‌ها، اعم از جهان‌های منشعب از یک واقعیت اولیه یا جهان‌های مستقل کیهان‌شناختی را دربرمی‌گیرد. (البته در معنای بسیار وسیع، این مفهوم می‌تواند شامل ایده‌های فلسفی جهان‌های ممکن نیز باشد، اما تمرکز این پژوهش بر تقریرهای علمی و کیهان‌شناختی چندجهانی است.) از این‌رو، در پژوهش حاضر اصطلاح «چندجهانی» به عنوان معادل دقیق‌تر Multiverse به کار خواهد رفت.

پیشینه ایده تعدد جهان‌ها به دوران باستان بازمی‌گردد، اما صورت‌بندی جدید آن عمدتاً محصول تحولات فیزیک و کیهان‌شناسی معاصر است. پیشرفت‌های حاصل از مکانیک کوانتومی و نظریه

تورم کیهانی، مهم‌ترین زمینه‌ساز شکل‌گیری تقریرهای علمی کنونی چندجهانی بوده‌اند.

۱-۲. مهم‌ترین تقریرهای نظریه چندجهانی

۱-۲-۱. جهان‌های متعدد اورت

یکی از مشهورترین نظریه‌های چندجهانی، تفسیر جهان‌های متعدد است که نخستین بار هیو اورت سوم در سال ۱۹۵۷ در چارچوب مکانیک کوانتومی مطرح کرد. (Everett, 1957, p. 454; Wallace, 2021, p. 5) این نظریه برای پاسخ به «مسئله اندازه‌گیری» در فیزیک کوانتومی ارائه شد: چرا از میان حالت‌های برهم‌نهاده چندگانه در بردار حالت، یک ناظر در پایان آزمایش تنها یک نتیجه متعین را ثبت می‌کند؟ در فیزیک کوانتومی استاندارد، پیش از مداخله ناظر یا ابزار سنجش، دینامیک سیستم بر اساس معادله خطی و یکتای (Unitary) شرودینگر تحول می‌یابد و حالت ذره می‌تواند بر اساس اصل برهم‌نهی خطی، به‌طور هم‌زمان ترکیبی از چندین حالت یا نتیجه ممکن در فضای هیلبرت باشد. در تفسیر رایج کپنهاگی ادعا می‌شود که هنگام عمل مشاهده، در اثر فرایند ناپیوسته و تصادفی «فروپاشی بردار حالت»، همه این شاخه‌ها از میان می‌روند و تنها یکی از آن‌ها تحقق عینی می‌یابد. اما اورت با تأکید بر شمول جهان‌شمول معادله شرودینگر بر کل عالم (از جمله خود ناظر و ابزار آزمایشگاه)، این فروپاشی ناپیوسته را نپذیرفت و استدلال کرد که دینامیک کوانتومی هرگز دچار شکست یا گسست نمی‌شود؛ بنابراین هیچ‌یک از حالت‌های ممکن محو نمی‌گردند، بلکه همگی به‌صورت عینی و پیوسته تحقق می‌یابند.

بر این مبنا، دستگاه اندازه‌گیری و ناظر نیز با سیستم تحت بررسی دچار درهم‌تنیدگی کوانتومی می‌شوند. در تقریرهای ساختاریافته‌تر این دیدگاه، تحت تأثیر برهم‌کنش پیوسته سیستم‌های ماکروسکوپی با محیط پیرامون و پدیده «ناهمدوسی کوانتومی» (Decoherence)، عبارات تداخل میان حالت‌های مختلف به صفر میل می‌کند و ماتریس چگالی حالت کاهش‌یافته قطری می‌شود. در نتیجه این فرایند، بدون نیاز به هیچ مداخله ماورای فیزیکی، ساختار کلی بردار حالت

به شاخه‌های شبه‌کلاسیک و مجزا انشعاب می‌یابد؛ شاخه‌هایی که هر یک معرف یک وضعیت تجربی متمایز و پایدارند. هر ناظر انشعاب‌یافته، تنها نتیجه مربوط به شاخه‌ای را که در آن جای گرفته تجربه می‌کند و از آنجا که فازهای کوانتومی شاخه‌های دیگر ناهمدوس شده و قابلیت تداخل مجدد را از دست داده‌اند، از وجود و رخداد‌های شاخه‌های دیگر هیچ‌گونه آگاهی یا

دسترسی تجربی مستقیمی نخواهد داشت. (Lazarovici, 2023, p. 410)

در این چارچوب، واژه «جهان» اصطلاحی فیزیکی برای نام‌گذاری هر یک از این شاخه‌های نوظهور و از نظر دینامیکی مستقل است، نه قلمروهایی که از ابتدا در مکانی موازی و مستقل خلق شده باشند؛ زیرا بنیاد تمام این شاخه‌ها یک «تابع موج کیهانی» واحد و پیوسته است. از این رو، کثرت جهان‌ها حاصل فرایند انشعاب مستمر و ساختاری همان واقعیت کوانتومی اولیه است. با توجه به اینکه برهم‌کنش‌های کوانتومی و افت‌وخیزهای بنیادین در سراسر گیتی و در هر لحظه رخ می‌دهند، این سازوکار به پیدایش بی‌شمار شاخه و ساختار شبه‌کلاسیک در تاریخ کیهان منجر می‌شود؛ به گونه‌ای که هر مسیر ممکن در تحول بردار حالت، در یکی از این شاخه‌ها عینیت

می‌یابد. (Vaidman, 2024, p. 25)

با این حال، این تبیین فیزیکی نیازمند تدقیق فلسفی پیرامون معنای «امر واقعی» و نحوه جهش از فضای ریاضیاتی به ساحت عین است. مهم‌ترین چالش مفهومی، چگونگی معناداری «احتمال کوانتومی» یا استنتاج «قاعده بورن» در ساختاری است که تمام نتایج ممکن در آن با ضرورت کامل و به صورت شاخه‌های بالفعل رخ می‌دهند؛ چرا که در فضایی فاقد عدم قطعیت هستی‌شناختی، تبدیل وزن‌های احتمالاتی تابع موج به ادراک شانس نزد ناظر انشعاب‌یافته با دشواری‌های جدی مواجه است. افزون بر این، اطلاق وجود بالفعل به ساختارهای منتزع ریاضی فضای هیلبرت، ابهامی بنیادین میان «امکان ریاضیاتی» و «تحقق انضمامی خارجی» پدید می‌آورد.

از منظر هستی‌شناختی، تفسیر اورت متضمن پیش‌فرض‌های مهمی است که تفکیک ساحت تبیین فیزیکی از متافیزیکی را ضروری می‌سازد: نخست آنکه برای تمامی شاخه‌های منشعب، واقعیتی هم‌عرض و عینی قائل است؛ دوم آنکه کثرت جهان‌ها را امری بالفعل در ساحت پدیداری می‌داند که تمام مقادیر برهم‌نهاد در آن متعین شده‌اند؛ و سوم آنکه هر شاخه پس از ناهمدوسی، مسیری دینامیکی و شبه‌مستقل را طی می‌کند. پیامد عمیق دیگر این دیدگاه، دگرگونی در فلسفه هویت، تشخیص و بقای نفس در طول زمان است؛ زیرا با هر رخداد کوانتومی، نسخه‌های کثیری از ناظر با خاطرات گذشته یکسان پدید می‌آیند و این پرسش بنیادی مطرح می‌شود که آیا این نسخه‌ها افراد کثیر متباینی هستند یا انشعابات از یک هویت واحد. از این رو، تفسیر اورت علاوه بر یک رویکرد فیزیکی در حل مسئله اندازه‌گیری، مدعیات عمیقی در باب حقیقت وجود، مرز قوه و فعل، و کیفیت تشخیص مطرح می‌سازد که بستر شایسته‌ای برای سنجش انتقادی بر پایه اصول فلسفی حکمت متعالیه فراهم می‌آورد.

۱-۲-۲. چندجهانی ناشی از تورم ابدی

دومین تقریر مهم از نظریه چندجهانی، ریشه در کیهان‌شناسی جدید و به‌ویژه نظریه «تورم ابدی» دارد. این دیدگاه بر پایه نظریه تورم کیهانی شکل گرفته است؛ نظریه‌ای که در چارچوب فیزیک انرژی‌های بالا و برای تبیین ویژگی‌های بنیادین جهان قابل مشاهده، از جمله همگنی گسترده، مسئله تخت بودن هندسه عالم و نحوه توزیع ساختارهای کیهانی بر اثر افت‌وخیزهای کوانتومی نخستین ارائه شد. بر اساس این نظریه، جهان در کسر بسیار کوچکی از نخستین لحظات پس از مه‌بانگ، تحت تأثیر انرژی پتانسیل یک میدان اسکالر فرضی (اینفلاتون)، دوره‌ای از انبساط فوق‌العاده سریع و نمایی را تجربه کرده است. بسیاری از کیهان‌شناسان بر این باورند که این مرحله تورمی نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری ساختار کنونی عالم و حل مسائل استاندارد کیهان‌شناسی

کلاسیک داشته است. (Cortês & Liddle, 2026, p. 45)

با این حال، با تلفیق مکانیک کوانتومی و مدل‌های انبساطی، برخی نسخه‌های توسعه‌یافته این نظریه نشان می‌دهند که فرایند تورم لزوماً در سراسر واقعیت کیهانی به‌طور هم‌زمان پایان نمی‌یابد. مطابق نظریه تورم ابدی، میدان اینفلاتون در اثر نوسانات و افت‌وخیزهای کوانتومی پیوسته دچار جهش‌های کاتوره‌ای می‌شود؛ در نتیجه، در حالی که تورم از طریق گذار فاز و فروپاشی میدان در برخی نواحی متوقف شده و به پیدایش جهانی گرم و ساختاریافته مشابه جهان ما می‌انجامد، در بخش‌های دیگر، نرخ انبساط فضا از نرخ بازپارهایی و توقف تورم پیشی می‌گیرد و تورم فضا همچنان به‌صورت ابدی ادامه پیدا می‌کند. استمرار بی‌وقفه این فرایند سبب می‌شود که به‌طور پیوسته نواحی جدیدی از فضا از حالت تورمی خارج شوند و به‌صورت «جهان‌های حبابی» یا «جهان‌های جیبی» (Pocket Universes) در بستری از یک ابرفضای تورم‌یافته پیوسته شکل گیرند. هر یک از این حباب‌ها، به سبب انبساط تندتر از نور فضای میانجی و ایجاد افق‌های کیهان‌شناختی رویداد، می‌تواند یک جهان فیزیکی متمایز تلقی شود که دارای تاریخ کیهانی، شرایط آغازین و ساختار ویژه خود است.

در این چارچوب، جهان قابل مشاهده ما تنها یکی از بی‌شمار حباب‌های کیهانی مستقر در پهنه‌ای بسیار گسترده‌تر به شمار می‌رود. افزون بر این، در تلفیق با مدل‌های نوین فیزیک ذرات بنیادین و چشم‌اندازهای نظریه ریسمان، این احتمال قوت می‌گیرد که هر حباب در خلأهای متفاوتی از انرژی مستقر شود؛ پدیده‌ای که به شکست خودبه‌خودی تقارن در سطوح انرژی گوناگون انجامیده و موجب می‌شود ثابت‌های بنیادین طبیعت، جرم ذرات یا حتی ساختار برخی قوانین مؤثر فیزیکی در جهان‌های مختلف متفاوت باشند. ازاین‌رو، جهان‌های متعدد صرفاً نسخه‌های کپی‌شده یا مشابه جهان ما نیستند، بلکه ممکن است از حیث ساختار فیزیکی، بعد مکانی، نوع ماده، میزان نیروهای بنیادی یا امکان شکل‌گیری حیات تفاوت‌های چشمگیری با

یکدیگر داشته باشند. (Hawking & Ellis, 2023, p. 73)

تفاوت بنیادین این نظریه با تفسیر کوانتومی جهان‌های متعدد اورت در ماهیت کثرت مفروض نهفته است؛ در اینجا جهان‌های متعدد از انشعاب شاخه‌های یک تابع موج در فضای ریاضیاتی هیلبرت پدید نمی‌آیند، بلکه هر یک به صورت حباب‌هایی متمایز و بر اثر فرایندهای فیزیکی و افت‌وخیزهای میدانی در بستر فضازمان شکل گرفته‌اند. با این وجود، به دلیل عدم دسترسی رصدی میان این حباب‌ها ناشی از وجود افق‌های کیهانی، اطلاق واژه «جهان» به هر یک از آن‌ها عمدتاً ناظر به «محدوده قابل مشاهده و علی هر ناظر» است، نه انفکاک کامل هستی‌شناختی. از این رو، هر چند این حباب‌ها از حیث علی و رصدی در فیزیک کلاسیک فاقد ارتباط یا برهم‌کنش مستقیم با یکدیگرند، اما همگی در یک زمینه فضازمانی واحد و برآمده از یک سازوکار آغازین مشترک جای دارند.

بدین ترتیب، مهم‌ترین پرسش فلسفی این نظریه، چگونگی تبیین وجود این مجموعه عظیم از حباب‌های کثیر و تحلیل مرز میان «کثرت تجربی/افقی در بستر طبیعت» و «کثرت وجودی/متافیزیکی» است. پرسش از اینکه آیا این تکثر فیزیکی، نافی وحدت و انسجام بنیادین عالم است یا صرفاً گستره‌ای وسیع‌تر از مراتب ماده و استعدادهای حرکت جوهری را در یک نظام علی فراگیر آشکار می‌سازد، نشان می‌دهد که نظریه تورم ابدی بیش از آنکه توصیفی صرفاً کیهان‌شناختی باشد، بستری عمیق برای تحلیل‌های وجودشناختی پیرامون وحدت و کثرت، غایت‌مندی و سامان‌مندی واقعیت بر پایه موازین حکمت متعالیه فراهم می‌آورد.

۳-۱. مبانی مشترک نظریه‌های چندجهانی

با وجود تمایزهای ساختاری و خاستگاه‌های متفاوت در فیزیک کوانتوم و کیهان‌شناسی نوین، می‌توان مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها و پیش‌فرض‌های مشترک را در هر دو تقریر اصلی چندجهانی (چندجهانی کوانتومی اورت و چندجهانی تورمی) شناسایی کرد:

نخست آنکه هر دو دیدگاه، کثرت جهان‌ها را به مثابه ساختارهایی برخوردار از «واقعیت عینی»

(Physical Reality) مفروض می‌گیرند و جهان‌های دیگر را صرفاً مفاهیم ابزارانگارانه، برساخته‌های محاسباتی یا امکان‌های ذهنی صرف تلقی نمی‌کنند؛ ازاین‌رو، مسئله محوری در این نظریه‌ها نه امکان انتزاعی فرض جهان‌های دیگر، بلکه چگونگی تبیین نحوه تحقق فیزیکی و شأن وجودی آن‌ها در ساختار کلی طبیعت است.

دوم آنکه جهان‌های متعدد در این الگوها واجد نوعی «استقلال دینامیکی و انفکاک علی» نسبت به یکدیگرند؛ به این معنا که هر جهان (خواه در هیئت یک شاخه ناهمدوس کوانتومی و خواه در قالب یک حباب کیهانی محصور در افق رویداد) تاریخ تحول، شرایط موضعی و ساختار خاص خود را می‌یابد و رویدادهای درونی آن از حیث تعامل تجربی مستقیم، وابسته به جهان‌های دیگر نیست. اگرچه این انفکاک در ساحت فیزیک تجربی به معنای قطع برهم‌کنش‌های مشاهده‌پذیر است و نباید با استقلال تام وجودی در متافیزیک خلط شود، اما فرض این ناپوستگی علی در سطح پدیداری، یکی از ارکان نظریه‌های چندجهانی به شمار می‌رود. (Carr, 2007, p. 79)

سوم آنکه کثرت توصیف‌شده در این مدل‌های فیزیکی، در بدو امر به‌صورت کثرتی افقی و هم‌عرض بازنمایی می‌شود؛ بدین معنا که جهان‌های متعدد در بستری از یک سطح مشترک از واقعیت مادی یا فیزیکی قرار دارند و هیچ حبابی از تورم یا شاخه‌ای از تابع موج، نسبت به سایر ساختارهای موازی، دارای امتیاز بنیادین فیزیکی یا رجحان وجودی در مرتبه ذات نیست. این تصویر اولیه از کثرت هم‌عرض، یکی از نقاط کلیدی در رویارویی با نظام‌های فلسفی مبتنی بر مراتب طولی و تشکیکی به شمار می‌آید.

سرانجام، هر دو تقریر ظرفیت تکثیر گسترده و حتی نامتناهی ساختارهای جهان‌شمول را در بطن خود می‌پذیرند؛ خواه این زایش کثیر، حاصل گسست پیوسته فازهای برهم‌نهی در مکانیک کوانتومی باشد و خواه معلول استمرار ابدی انبساط تورمی و افت‌وخیزهای بی‌پایان کوانتومی در فضای آغازین، نتیجه نهایی پذیرش نوعی کثرت بسیار عظیم، پایدار و پویا در پهنه گیتی است. (Chan, 2024, p. 140)

بر این اساس، اهمیت اساسی مدل‌های چندجهانی صرفاً در اثبات فرضیات تجربی ناظر بر وجود ساختارهای دوردست یا شاخه‌های موازی خلاصه نمی‌شود، بلکه پیامد اصلی آن‌ها برانگیختن پرسش‌هایی بنیادین پیرامون نحوه پیوند کثرت‌های فیزیکی با اصل وحدت، تحلیل ماهیت تشخص و هویت در بستر انشعابات، و تعیین مرز میان تبیین طبیعی و ادعای وجودشناختی است؛ مسائلی که ضرورت بازخوانی و ارزیابی انتقادی این نظریه‌ها را بر اساس مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه ایجاب می‌کند.

۲. مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه

ارزیابی فلسفی مدعیات برآمده از نظریه‌های علمی، مستلزم تنقیح دقیق مبانی نظری، تفکیک ساحت تبیین فیزیکی از متافیزیکی و تعیین معیارهای مشخص داوری است. از آنجا که پژوهش حاضر درصدد بررسی انتقادی نظریه‌های چندجهانی (تفسیر جهان‌های متعدد اورت و کیهان‌شناسی تورمی) بر اساس دستگاه فکری حکمت متعالیه است، تبیین پیشینی اصول فلسفی ناظر به این مسئله ضرورت می‌یابد. با این حال، به‌منظور پرهیز از بازگویی کلیشه‌ای و انتزاعی مبانی صدرایی، پیش از ورود به جزئیات، ارائه یک طرح توجیهی پیرامون چرایی انتخاب این اصول و مداخلیت مستقیم آن‌ها در گره‌گاه‌های مفهومی فیزیک چندجهانی اجتناب‌ناپذیر است. در میان منظومه فلسفی صدرالمآلهین، پنج اصل محوری به‌طور ویژه واجد کارکرد تحلیلی و انتقادی در این مسئله‌اند:

۱. اصالت وجود: مداخلیت این اصل در تمایز نهادن میان «امکان‌های ریاضیاتی/تابع موج در فضای هیلبرت» با «تحقق انضمامی و عینی در متن خارج» است؛ تا مشخص شود اطلاق واقعیت به ساختارهای چندگانه، بر پایه اصالت متن وجود صورت می‌گیرد یا انتزاعات مفهومی.
۲. تشکیک وجود: این مبنا در مواجهه با چالش «کثرت‌های هم‌عرض فیزیکی» کارکرد دارد و چارچوبی فراهم می‌آورد تا بتوان کثرت حباب‌های کیهانی یا شاخه‌های کوانتومی را در ساختاری

طولی و ذومراتب تحلیل کرد، بدون آنکه این تکثر پدیداری، نافی اصل وحدت بنیادین هستی باشد.

۳. **تشخص وجودی:** مدخلیت مستقیم این اصل در گره‌گاه مفهومی «اینهمانی و بقای هویت ناظر» در شاخه‌های منشعب کوانتومی اورت نمایان می‌شود؛ جایی که مسئله امکان یا امتناع تکثیر یک هویت شخصی در نسخه‌های متعدد مطرح است.

۴. **حرکت جوهری:** این اصل، پویایی و تکثر برآمده از افت‌وخیزهای کوانتومی و انبساط فضازمان را نه به‌مثابه پیدایش عوالم مستقل و گسسته، بلکه به‌صورت اشتداد و سیلان در مراتب یک جوهر مادی واحد تبیین می‌کند و پیوند کثرت‌های زمانی-تکوینی را با وحدت جوهری آشکار می‌سازد.

نظام احسن: کارکرد انتقادی این اصل در رفع این پیش‌فرض ناصواب است که تحقق کثرتی از جهان‌های فیزیکی را معادل زوال غایتمندی یا بی‌نظمی می‌انگارد؛ این مبنا تبیین می‌کند که چگونه ساختار کیهان (حتی در فرض اشتمال بر افق‌ها یا حباب‌های متعدد) می‌تواند تحت تدبیر یک نظام غایی و حکیمانه فراگیر قرار گیرد.

در ادامه، این مبانی متناسب با نیازهای تحلیلی پژوهش‌تقریر و تنقیح می‌شوند.

۲-۱. اصالت وجود

اصالت وجود بنیادی‌ترین اصل در نظام فلسفی صدرالمآلهین است و تمامی ارکان و قواعد حکمت متعالیه بر پایه آن قوام می‌یابند. بر اساس این اصل، آنچه اصالتاً متن واقعیت خارجی را پر می‌کند، منشأ آثار عینی است و خارجیت را محقق می‌سازد، حقیقت «وجود» است و ماهیات، اموری اعتباری، حدود عدمی و قالب‌های مفهومی منتزع از مراتب هستی‌اند. ماهیت، صرف‌نظر از افاضه وجود، در ذات خود چیزی جز امکان صرف نیست و هیچ‌گونه تحقق، منشأیت اثر یا عینیت خارجی ندارد؛ چرا که آنچه موضوع احکام واقعی و عوارض عینی قرار می‌گیرد، حقیقت عینی وجود اشیا است، نه مفاهیم ماهوی آن‌ها. ازاین‌رو، تمایز و تکثر واقعی در میان موجودات،

در مرتبه نخست به ویژگی‌ها و تعینات متن وجود بازمی‌گردد، نه به اعتبارات و تفاوت‌های ماهوی.

(ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۴۱)

اصل اصالت وجود در ساحت سنجش نظریه‌های چندجهانی، متضمن پیامدی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است؛ زیرا بر اساس آن، هرگونه ادعا پیرامون واقعیت ساختارهای کثیر باید بر مدار حقیقت عینی وجود ارزیابی شود. در فیزیک نوین، به‌ویژه در مکانیک کوانتومی اورت، گاه ساختارهای منتزع ریاضیاتی در فضای هیلبرت یا تمامی مؤلفه‌های برهم‌نهاد در تابع موج، بلافاصله واجد «تحقق عینی» تلقی می‌شوند؛ در حالی که از منظر اصالت وجود، نمی‌توان صرفاً انسجام ریاضیاتی یا امکان مفهومی یک شاخه را مساوی با «وجود عینی خارجی» نشان داد.

بنابراین، اگر در کیهان‌شناسی تورمی یا مکانیک کوانتومی سخن از جهان‌های متعدد یا واقعیت‌های کثیر به میان می‌آید، پرسش اساسی فلسفی این خواهد بود که آیا این کثرت‌ها در قلمرو عینی وجود و به‌مثابه آثار هستی‌شناختی تحقق یافته‌اند، یا آنکه حاصل خلط میان موجودیت اعتباری/فرضی با حقیقت اصیل وجودند. بدین ترتیب، اصالت وجود نخستین محک برای تمایز نهادن میان امکان‌های صرفاً محاسباتی و حقایق انضمامی در نظریه‌های چندجهانی به شمار می‌رود.

۲-۲. تشکیک وجود

پذیرش اصالت وجود به‌تنهایی برای تبیین ساختار کثرت و نسبت آن با وحدت کافی نیست؛ ازاین‌رو، صدرالمتهلین با طرح نظریه تشکیک وجود نشان داد که وجود، حقیقتی واحد، بسیط و در عین حال دارای مراتب مختلف از حیث شدت، ضعف، تقدم و تأخر است. بر این مبنا، مابه‌الامتیاز مراتب وجود، عین مابه‌الاشتراک آن‌هاست و تفاوت موجودات نه ناشی از تباین حقایق، بلکه حاصل تفاوت در درجات وجودی آن‌هاست. (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۵) کثرت در تشکیک وجود، متضمن گسست و انفصال هستی‌شناختی نیست، بلکه همه مراتب در عین تمایز،

پیوندی طولی و نظام‌مند دارند و جلوه‌های یک حقیقت واحد به شمار می‌روند.

اهمیت این اصل در ارزیابی نظریه‌های چندجهانی (اعم از حباب‌های تورمی یا شاخه‌های کوانتومی) از آن روست که این الگوها کثرت جهان‌ها را در بادی امر به صورت «کثرتی هم‌عرض و متباین» در ساحت ماده بازنمایی می‌کنند. بر اساس تشکیک وجود، اگرچه این جهان‌های فیزیکی در مرتبه پدیداری عالم ماده هم‌عرض و واجد انفکاک علی باشند، اما این تکثر افقی هرگز به معنای تباین مطلق وجودی یا نقض وحدت بنیادین هستی نیست؛ زیرا کل ساحت طبیعت با تمام حباب‌ها و شاخه‌های ممکن، مرتبه‌ای نازل از مراتب طولی حقیقت واحد و مشکک وجود را تشکیل می‌دهند.

۲-۳. تشخیص وجودی

یکی دیگر از مبانی بنیادین حکمت متعالیه، نظریه تشخیص وجودی است. در فلسفه مشاء، تشخیص موجودات غالباً به عوارض مشخصه و امور ماهوی نسبت داده می‌شد؛ اما صدرالمتهلین بر پایه اصالت وجود اثبات کرد که «تشخیص، عین حقیقت وجود هر شیء است». بر این اساس، هر موجود صرفاً به واسطه حصه وجودی خاص خویش تعین و هویت می‌یابد و هیچ امری خارج از متن وجود نمی‌تواند منشأ فردیت و اینهمانی آن باشد. (ملاصدرا، ۱۴۰۳، ص. ۳۷) نتیجه قهری این اصل آن است که با تعدد یا تکثر وجودها، تشخیص‌ها نیز متکثر می‌شوند و امکان ندارد دو موجود با دو بستر وجودی متمایز، حامل یک هویت شخصی و فردیت واحد باشند.

اهمیت این اصل در مواجهه با مسئله «تکثیر ناظر» در تفسیر جهان‌های متعدد اورت (به سبب انشعاب شاخه‌های کوانتومی) و نیز «نسخه‌های همسان» در مدل‌های تورمی نمود می‌یابد. از منظر تشخیص صدرایی، صرف تشابه ساختاری، ژنتیکی یا حالات فیزیکی میان ناظران در شاخه‌ها یا حباب‌های کیهانی گوناگون، هرگز به معنای وحدت هویت و بقای فردیت واحد نیست؛ بلکه هر شاخه یا نسخه به دلیل تمایز در رتبه و تحقق وجودی، دارای هویتی کاملاً مستقل و متمایز

است و مفهوم «تکثیر من واحد» فاقد توجیه هستی‌شناختی خواهد بود.

۲-۴. حرکت جوهری

از دیگر نوآوری‌های بنیادین صدرالمتألهین، نظریه حرکت جوهری است که بر اساس آن، دگرگونی صرفاً به اعراض و ویژگی‌های ظاهری اشیا محدود نمی‌شود، بلکه جوهر مادی در متن ذات خود همواره در حال تجدد، سیلان و اشتداد وجودی است. بر این مبنا، عالم طبیعت واقعی ایستا نیست، بلکه سیستمی یکپارچه و جریانی پیوسته از صیوروت است که در آن، زمان بعد چهارم ماده بوده و هویت پدیده‌ها در بستر همین حرکت مستمر جوهری تکوین می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴، ص. ۲۳۰)

اهمیت این اصل در ارزیابی نظریه‌های چندجهانی (همچون گذار فاز و افت‌وخیزهای کوانتومی در تورم ابدی یا دینامیک برهم‌کنش‌ها در مکانیک کوانتومی اورت) آن است که تحولات کیهانی را نه به مثابه پیدایش دفعی عوالم گسسته و موازی، بلکه در قالب سیلان و تکامل پیوسته مراتب جوهر مادی تبیین می‌کند. از منظر حرکت جوهری، تکثر زمانی و پویایی‌های ساختاری، شاخه‌شاخه شدن حقایق مستقل نیست، بلکه نشانگر بسط و اشتداد در یک گستره مادی پیوسته است؛ امری که کثرت‌های پدیداری را درون پیوستگی جوهری عالم هماهنگ می‌سازد.

۲-۵. نظام احسن

اصل نظام احسن بیانگر آن است که کل عالم هستی بر اساس علم عنایی و حکمت بالغه الهی در بهترین و کامل‌ترین صورت ممکن تحقق یافته است. در این نگرش، هستی مجموعه‌ای از رخدادهای تصادفی یا ساختارهای گسسته نیست، بلکه کلیتی هماهنگ، غایتمند و برخوردار از تناسب وجودی است که تمام مراتب آن در تحقق غایت نهایی و خیر اعلی پیوند دارند. از منظر حکمت متعالیه، نظام احسن واقعی تنظیم‌یافته در متن ساختار وجود است؛ زیرا صدور کل ماسوی‌الله از مبدأ حکیم، انسجام وجودی و شمول غایت‌مندی را بر تمامیت ساحت آفرینش

ضروری می‌سازد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۹، ص. ۸۵)

اهمیت این اصل در ارزیابی نظریه‌های چندجهانی (تورم ابدی و اورت) مستلزم تدقیق در تمایز میان دو مفهوم «جهان فیزیکی» (به مثابه یک افق کیهانی، حباب فضا زمانی یا شاخه کوانتومی) و «نظام هستی» (به مثابه کل ساحت وجود) است. غایت‌مندی و کمال وجودی ملازمه‌ای با «تک‌جهانی فیزیکی» ندارد؛ بنابراین، فرض تکثر جهان‌های مادی یا تنوع قوانین فیزیکی در حباب‌های گوناگون، ذاتاً نافی غایت‌مندی نیست. از منظر نظام احسن، حتی در فرض صحت کثرت‌های فیزیکی، این جهان‌های متعدد ساختارهایی مستقل از کل نیستند، بلکه همگی پاره‌هایی از یک «نظام واحد و حکیمانه هستی» به‌شمار می‌روند که ذیل غایت عام آفرینش تبیین می‌شوند.

بر این اساس، اصول اصالت وجود، تشکیک وجود، تشخیص وجودی، حرکت جوهری و نظام احسن، ارکان دستگاه ارزیابی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهند تا امکان و پیامدهای نظریه‌های چندجهانی را با معیارهای متافیزیکی حکمت متعالیه مورد سنجش قرار دهند.

۳. ارزیابی انتقادی نظریه‌های چندجهانی بر اساس حکمت متعالیه

ارزیابی انتقادی نظریه‌های چندجهانی در پرتو حکمت متعالیه، پیش از هر چیز نیازمند توجه به تمایز بنیادین میان مفاهیم در دو ساحت فیزیک و متافیزیک است. یک نظریه فیزیکی هنگامی که از «تکثر»، «افق‌های مستقل» یا «انشعاب شاخه‌ها» سخن می‌گوید، توصیفی ناظر به پدیدارهای تجربی، افت‌وخیزهای فضا زمانی یا ساختارهای ریاضیاتی در فضای هیلبرت ارائه می‌دهد. فیلسوف نمی‌تواند بدون تنقیح مفهومی، کثرت مد نظر فیزیکدان را عیناً معادل «کثرت و استقلال وجودی در ساحت متافیزیک» فرض کند؛ زیرا بار معنایی کثرت و وحدت در فلسفه بر اساس موازین هستی‌شناختی سنجیده می‌شود، نه صرف ادعاهای تجربی یا محاسباتی. بر این مبنا، ارزیابی این نظریه‌ها در محورهای زیر پی گرفته می‌شود.

۳-۱. مسئله وحدت و کثرت وجود

محوری‌ترین مسئله‌ای که در ارزیابی فلسفی نظریه‌های چندجهانی مطرح می‌شود، تبیین نسبت وحدت و کثرت در ساختار واقعیت است. دو الگوی فیزیکی تفسیر جهان‌های متعدد اورت و کیهان‌شناسی تورمی، علی‌رغم تفاوت در سازوکارهای تبیینی، در پذیرش نوعی کثرت گسترده در ساحت طبیعت اشتراک دارند؛ در یکی کثرت از رهگذر انشعاب شاخه‌های شبه‌کلاسیک و ناهمدوسی پدید می‌آید و در دیگری نتیجه شکل‌گیری حباب‌های فضا زمانی مجزا در فرایند تورم ابدی است. با این حال، مسئله بنیادین آن است که این کثرت تجربی چه نسبتی با وحدت بنیادین واقعیت دارد.

در تبیین‌های رایج، این ساختارها گاه به صورت واقعیت‌هایی کاملاً مستقل و هم‌عرض تصویر می‌شوند که هر یک دارای تاریخ و ویژگی‌های فیزیکی خاص خود بوده و هویت آن به دیگری فروکاسته نمی‌شود. (Rubenstein, 2014, pp. 168-176) چنین برداشتی پرسشی اساسی را پیش می‌کشد: آیا کثرتی که فیزیکدان از آن سخن می‌گوید، از نظر فلسفی نیز کثرتی مستقل و غیرراجع به وحدت است، یا آنکه این تکثر پدیداری نیازمند مبنایی وحدت‌بخش در ساحت هستی‌شناسی است؟ از منظر حکمت متعالیه، پاسخ به این پرسش در پرتو دو اصل اصالت و تشکیک وجود تبیین می‌شود. بر اساس اصالت وجود، متن خارج را حقیقت عینی وجود پر کرده است و هرگونه کثرتی باید در بستر وجود تحلیل شود. از سوی دیگر، نظریه تشکیک وجود بیان می‌کند که وجود حقیقتی واحد و مشکک است که در مراتب مختلف شدت و ضعف ظهور می‌یابد. در نتیجه، تمایز موجودات به معنای گسست و تباین مطلق میان آن‌ها نیست، بلکه همگی در حقیقت واحد وجود اشتراک دارند و تمایزشان به تفاوت در مراتب و شئون وجودی باز می‌گردد.

بر این اساس، حکمت متعالیه کثرت را در پرتو وحدت تفسیر می‌کند، نه در تقابل با آن. از این رو، اگر یک خوانش فلسفی از مدل‌های فیزیکی صرفاً بر تکثر جهان‌ها تأکید ورزد، بدون آنکه نسبت

این کثرت را با وحدت بنیادین هستی روشن سازد، با نوعی ابهام هستی‌شناختی مواجه خواهد بود. (اسکندری و شیخ‌شعاعی، ۱۴۰۴، ص. ۱۰) این ابهام زمانی آشکار می‌شود که کثرت‌های فیزیکی به غلط، موجوداتی با استقلال وجودی جزیره‌ای تلقی شوند؛ تصویری که در آن، منشأ پیوند این عوالم و شمول حقیقت واحد بر آن‌ها مغفول می‌ماند.

افزون بر این، کثرت هم‌عرض در فیزیک نیازمند تحلیل دقیق رتبه‌ای است. در حکمت متعالیه، هرگونه کثرت پدیداری در نهایت باید در چارچوب ساختاری طولی و مراتب تشکیکی هستی فهم شود؛ در حالی که برخی تقریرهای فیزیکی، تنها از نوعی کثرت افقی و هم‌سطح در بستر فضا‌زمان یا تابع موج سخن می‌گویند که در عرض یکدیگر قرار دارند. (Read & Le Bihan, 2021, p. 7755) از منظر صدرایی، این کثرت افقی فیزیکی هرگز به معنای تباین متافیزیکی نیست؛ بلکه کل این جهان‌های متکثر (اعم از حباب‌ها یا شاخه‌ها)، مراتب هم‌عرض یک ساحت نازل مادی‌اند که همگی ذیل یک نظام طولی به حقیقت واحد وجود بازمی‌گردند.

البته این تحلیل هرگز به معنای نفی کثرت‌های فیزیکی نیست. حکمت متعالیه خود مراتب و عوالم گسترده‌ای را اثبات می‌کند، اما این عوالم را در پیوند با وحدت حقیقت وجود می‌فهمد. ازاین‌رو، مسئله فلسفی نفی چندجهانی نیست، بلکه نشان دادن این نکته است که کثرت پدیداری در نظریه‌های فیزیکی، بدون تکیه بر وحدت تشکیکی، تبیین تام هستی‌شناختی نخواهد یافت؛ مسئله‌ای که ابعاد آن در تحلیل تشخص و هویت روشن‌تر خواهد شد.

۳-۲. مسئله تشخص و هویت در جهان‌های متعدد

یکی از پیامدهای فلسفی نظریه‌های چندجهانی، مسئله هویت و تشخص موجودات در ساختارهای متکثر است. اگرچه بخش عمده مباحث پیرامون چندجهانی بر امکان یا نحوه تحقق عوالم دیگر متمرکز شده، اما مسئله نسبت هویتی میان موجودات حاضر در این ساختارها کمتر با دقت تنقیح شده است؛ حال آنکه حتی در فرض پذیرش جهان‌های متعدد، باید مشخص شود

ناظران حاضر در این بسترها چه نسبتی با یکدیگر دارند و چگونه می‌توان هویت و فردیت آن‌ها را تبیین کرد.

این مسئله به‌ویژه در تفسیر جهان‌های متعدد اورت بر اثر فرایند ناهمدوسی کوانتومی اهمیت می‌یابد. بر پایه این نظریه، با برهم‌کنش سیستم با محیط، تابع موج کل به شاخه‌های شبه‌کلاسیک و مجزا منشعب می‌شود و در نتیجه، پس از هر انشعاب، وضعیت‌هایی از ناظر در شاخه‌های گوناگون پدید می‌آید که تا پیش از انشعاب دارای پیشینه مشترکی بوده‌اند، اما پس از آن مسیرهای مستقلی را طی می‌کنند. (Wilson, 2013, p. 715) در چنین بستری این پرسش شکل می‌گیرد که آیا این

وضعیت‌های پدیدآمده مصداق یک شخص واحدند یا باید آن‌ها را موجوداتی متمایز دانست؟ در نگاه نخست ممکن است ادعا شود که این نسخه‌ها به دلیل اشتراک در حالات فیزیکی، حافظه و ساختار تا پیش از انشعاب، حامل یک هویت واحدند؛ اما این پاسخ با ابهام مواجه است، زیرا هویت شخصی امری فراتر از اوصاف و عوارض است و به مسئله بنیادین تشخیص باز می‌گردد.

در واقع، پرسش اصلی آن است که منشأ فردیت و اینهمانی واقعی این ناظران چیست؟ در حکمت متعالیه، پاسخ به این مسئله بر پایه اصل «تشخص وجودی» استوار است. صدرالمتألهین با نفی دیدگاه‌هایی که تشخیص را به ماهیت، عوارض یا اشتراک در ماده نسبت می‌دهند، اثبات می‌کند که «تشخص عین حقیقت وجود شیء است». بر این اساس، موجودات به واسطه مفاهیم یا ویژگی‌ها تشخیص نمی‌یابند، بلکه خود متن وجود منشأ فردیت و اینهمانی خاص هر موجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص. ۵۲) نتیجه قطعی این اصل آن است که هر جا بستری متمایز از وجود محقق شود، تشخیص مستقل و متمایز نیز تحقق یافته است؛ حتی اگر از حیث ساختار مادی و داده‌های حافظه، تشابه کاملی میان دو موجود برقرار باشد.

با اتکا به این مبنا، ناظران موجود در شاخه‌های کوانتومی یا حباب‌های تورمی را نمی‌توان صرفاً به دلیل تقارن فیزیکی یا اشتراک در نقطه آغاز، یک شخص واحد دانست. از آنجا که هر یک از

این شاخه‌ها دارای تعین وجودی خاص خویش‌اند، هر ناظر نیز واجد تشخیصی مستقل خواهد بود؛ بنابراین تکرار در مراتب وجود، مستلزم تکرار در اشخاص است و وحدت هویت در میان وجودهای متمایز ممتنع است. به بیان دیگر، آنچه در ادبیات فیزیکی «تکثیر یک فرد در شاخه‌های متعدد» نامیده می‌شود، از منظر متافیزیک صدرایی، اشخاص متعددی هستند که صرفاً در ساحت ماهوی مشابهت دارند.

این تحلیل نشان می‌دهد تعابیر رایجی که القا می‌کنند «یک فرد واحد در جهانی دیگر سرنوشتی متفاوت یافته و همان من فعلی است» (Baker, 2025, p. 1054)، فاقد دقت هستی‌شناختی است؛ چرا که اگر تشخیص عین وجود باشد، ناظر هر شاخه دارای فردیتی مستقل بوده و امتداد من واحد به شمار نمی‌آید.

افزون بر این، نظریه‌های فیزیکی در ارائه ملاک استمرار هویت دچار فروکاست‌گرایی شده و با گذر زمان و افزایش تمایزهای رفتاری و محیطی میان شاخه‌ها، غالباً مسئله بنیادین اینهمانی را به شباهت فیزیکی یا پیوستگی تاریخی تقلیل می‌دهند. (Greaves, 2004, p. 434) از منظر حکمت متعالیه، این فروکاست پذیرفتنی نیست؛ زیرا مشابهت ماهوی و عارضی هرگز جایگزین وحدت وجودی نمی‌شود و تا زمانی که وجودها متمایزند، تشخیص‌ها نیز متکثر خواهند بود.

بنابراین، چالش اصلی نظریه‌های فیزیکی نه در اصل کثرت، بلکه در پیامدهای ناظر به هویت شخصی است. اگر تشخیص عین وجود باشد، مفهوم «تکثیر یک من واحد» توجیه فلسفی ندارد و هر شاخه مستلزم تحقق فاعلی مستقل است؛ امری که ضرورت بازتعریف نسبت میان داده‌های فیزیکی و مبانی متافیزیکی هویت را آشکار می‌سازد.

۳-۳. مسئله غایت‌مندی و نظام احسن

یکی دیگر از ابعاد بنیادین در ارزیابی فلسفی نظریه‌های چندجهانی، بررسی نسبت این نظریه‌ها

با غایت‌مندی هستی و قاعده «نظام احسن» است. اگر در بخش‌های پیشین، مسئله به نحوه تبیین وحدت و کثرت وجود و نیز تشخیص ناظران در ساختارهای متکثر مربوط می‌شد، در اینجا پرسش از جایگاه این ساختارها در غایت‌شناسی کلی واقعیت مطرح است. به بیان دیگر، حتی در فرض پذیرش جهان‌های متعدد، باید روشن گردد این کثرت چه نسبتی با حکمت و عنایت ازلی حاکم بر هستی دارد و آیا تبیین فیزیکی می‌تواند جایگزین غایت‌مندی متافیزیکی شود؟

بخش عمده‌ای از کاربرد فلسفی چندجهانی در فیزیک، در پاسخ به مسئله «تنظیم ظریف» (Fine-tuning) ثابت‌های بنیادین طبیعت شکل گرفته است. در این رویکرد، برای گریز از پذیرش طراحی هدفمند، فرض می‌شود با وجود بی‌شمار حباب کیهانی یا شاخه با ثوابت فیزیکی گوناگون، وقوع تصادفی شرایط سازگار با حیات در جهانی که ما در آن هستیم اجتناب‌ناپذیر است. در چنین چارچوبی، پیدایش حیات و نظم کیهانی برآیند ذاتی غایت‌مندی نبوده، بلکه صرفاً حاصل نوعی گزینش آماری و اثر انتخاب مشاهده‌گر در میان انبوهی از امکان‌های کور فیزیکی تلقی می‌شود. (Goff, 2024, p. 5)

هرچند این سازوکار احتمالاتی در ساحت تبیین فیزیکی کارکرد خود را دارد، اما از منظر حکمت متعالیه با کاستی بنیادین تقلیل غایت به تصادف و بخت روبه‌روست. بر پایه حکمت صدرایی، نظم حاکم بر عالم حاصل احتمالات کور در یک سازوکار مادی محض نیست، بلکه ناشی از «عنایت الهی» و علم مبدأ هستی به نظام اصلح است؛ نظامی که در آن، عالم بهترین و کامل‌ترین ساختار ممکن متناسب با غایات کمالی وجود است و تمامی مراتب آن پیوندی ضروری با خیر و کمال دارند. (جمشیدی و صفایی‌مقدم، ۱۴۰۲، ص. ۸۵) ازاین‌رو، اگر تکثر جهان‌ها به‌عنوان دستاویزی برای نفی اصل غایت‌مندی و جانشین کردن «اتفاق و تصادف گسترده» با حکمت به کار رود، از منظر فلسفی ناموجه است؛ زیرا تکثر مکانیسم‌ها هرگز نیاز سلسله حوادث به علت غایی را منتفی نمی‌سازد. در اینجا تفکیک دو تلقی هستی‌شناختی از چندجهانی ضروری است: در تلقی نخست،

جهان‌ها مجموعه‌ای از واقعیت‌های منقطع و جزیره‌ای فرض می‌شوند که در بستری از تصادف توزیع شده‌اند. در این حالت، کثرت جهان‌ها تنها انباشتی از واقعیت‌های بی‌هدف است که با وحدت غایی و انسجام نظام احسن ناسازگار خواهد بود. اما در تلقی دوم، تکثر عوالم مادی (حباب‌ها یا شاخه‌ها) نه در عرض یکدیگر به عنوان امور مستقل، بلکه به مثابه اجزا و مراتب نازل یک کل واحد و هدفمند فهمیده می‌شوند. در این صورت، تعدد جهان‌ها هیچ‌گونه تعارضی با اصل نظام احسن ندارد؛ زیرا ملاک در نظام احسن، گستردگی فیض و تحقق بیشترین کمال وجودی ممکن است، نه محدودیت عدد جهان‌ها.

این معنا با اصل «حرکت جوهری» نیز قرابتی وثیق می‌یابد. بر اساس حرکت جوهری، جهان مادی نه مجموعه‌ای ساکن، بلکه جریانی پیوسته از صیوروت، تکامل ذاتی و اشتداد وجودی به سوی غایات استعلایی خویش است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰، ص. ۵۱۲) در چنین افقی، پویایی عالم و تعدد صورت‌ها و بسترهای فیزیکی، همگی مجاری سریان فیض و اشتداد هستی به شمار می‌روند. بنابراین، عوالم متعدد تنها در صورتی با مبانی حکمت متعالیه انطباق‌پذیرند که به مثابه مراحل و افق‌های تحقق کمال در بطن یک حرکت فراگیر وجودی فهم شوند.

بر این اساس، نقد حکمت متعالیه متوجه اصل امکان فیزیکی عوالم متعدد نیست، بلکه متوجه خوانش‌های الحادی یا تصادف‌انگارانه‌ای است که از این فرضیه‌ها استخراج می‌شود. چنانچه کثرت جهان‌ها در ذیل ساختار تشکیکی، نظام احسن و غایت‌مندی ذاتی وجود بازخوانی شود، نه تنها با حکمت متعالیه ناسازگار نخواهد بود، بلکه می‌تواند جلوه‌ای از وسعت فیض وجود و سعه نظام احسن الهی تلقی گردد.

جدول ۱. ارزیابی تطبیقی و انتقادی نظریه‌های چندجهانی بر اساس مبانی حکمت متعالیه

مبنای حکمت متعالیه	ادعا/ رویکرد نظریه‌های فیزیکی چندجهانی	ارزیابی انتقادی و موضع حکمت متعالیه
اصالت وجود	تبیین ساختارهای فضا زمانی متکثر (حباب‌های تورمی یا شاخه‌های هیلبرت) به عنوان واقعیت‌های فیزیکی عینی و مستقل.	هرگونه کثرت پدیداری و فیزیکی باید در بستر حقیقت عینی وجود فهم شود؛ تلقی این عوالم به مثابه جزایری با استقلال وجودی مطلق، فاقد توجه فلسفی است.
تشکیک وجود	فرض کثرت هم‌عرض، افقی و گسسته از جهان‌ها در ساحت ماده بدون ارائه پیوند بنیادین میان آن‌ها.	کثرت فیزیکی در تقابل با وحدت نیست، بلکه در طول آن است؛ کثرت‌های پدیداری ذیل مراتب نازل یک حقیقت مشکک و واحد هستی به وحدت بازمی‌گردند.
تشخص وجودی	تکثیر ناظر و وجود نسخه‌های متعدد از یک شخص در شاخه‌های گوناگون بر اثر ناهمدوسی کوانتومی.	تشخص عین وجود است؛ بنابراین با تمایز شاخه‌ها و بسترهای وجودی، اشخاص متکثری با تشخص‌های متمایز پدید می‌آیند و فرض «امتداد من واحد» ناموجه است.
حرکت جوهری	کثرت برآمده از صیورورت فضا زمان یا انشعاب مکانیکی تابع موج در بستر افقی ماده.	پویایی و تکثر ماده برآمده از اشتداد ذاتی و سیلان جوهری است؛ جهان‌های متعدد، بسترهای صیورورت و اشتداد وجودی‌اند، نه انباشت تصادفی ماده.
نظام احسن	تبیین تنظیم ظریف از طریق گزینش آماری و توزیع احتمالات تصادفی میان بی‌شمار جهان.	گزینش آماری جایگزین علت غایی نیست؛ تعدد عوالم فیزیکی در صورت ارجاع به عنایت الهی و تکامل کل هستی، جلوه‌ای از سعه فیض و نظام احسن است.

نتیجه‌گیری

نظریه‌های چندجهانی در فیزیک و کیهان‌شناسی معاصر، به‌ویژه در دو الگوی شاخص «جهان‌های متعدد اورت» و «کیهان‌شناسی تورمی ابدی»، از مهم‌ترین رویکردهای تبیین ساختار واقعیت به شمار می‌روند که با عبور از ساحت تجربی، پیامدهای عمیقی در حوزه فلسفه و

متافیزیک بر جای گذاشته‌اند. از آنجا که هرگونه نتیجه‌گیری جهان‌شناختی از این مدل‌ها بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی خاصی استوار است، ارزیابی انتقادی آن‌ها نیازمند تنقیح دقیق مرزهای تبیین فیزیکی از احکام متافیزیکی است.

یافته‌های این پژوهش نشان داد که میان «تعدد و کثرت عوالم» در حکمت متعالیه و «چندجهانی فیزیکی» تمایزی ساختاری وجود دارد. در حکمت صدرایی، کثرت پدیداری در پرتو اصالت و تشکیک وجود، امری طولی و بازگشت‌کننده به حقیقت واحد هستی است؛ در حالی که برخی خوانش‌های فلسفی از فیزیک، این کثرت را به صورت افقی، هم‌عرض و متشکل از جزایری با استقلال وجودی مطلق تصویر می‌کنند. بنابراین، نقد حکمت متعالیه متوجه اصل امکان کثرت‌های فیزیکی نیست، بلکه متوجه فروکاستن حقیقت وجود به کثرت‌های پراکنده و انقطاع آن‌ها از وحدت تشکیکی هستی است.

در مسئله هویت و تشخیص، پژوهش حاضر نشان داد که بر پایه اصل «عینیت تشخیص با وجود»، تکثر شاخه‌های کوانتومی یا حباب‌های فضازمانی مستلزم تکثر اشخاص متمایز است. از این رو، ادعای امتداد یا تکثیر یک «من واحد» در شاخه‌های گوناگون ناشی از خلط تشابه ماهوی با اینهمانی وجودی بوده و از انسجام فلسفی برخوردار نیست؛ زیرا هر ناظر در بستر تعیین وجودی خویش، فاعلی مستقل با تشخیصی منحصر به فرد به شمار می‌رود.

افزون بر این، ارزیابی نسبت چندجهانی با نظام احسن و حرکت جوهری روشن ساخت که توسل به کثرت‌های تصادفی و گزینش‌های آماری برای تبیین تنظیم ظریف، هرگز جایگزین نیاز به تبیین غایی و عنایت‌ازلی نمی‌شود. کثرت عوالم تنها در صورتی از منظر صدرایی موجه است که به مثابه مراتب و مجاری اشتداد، صیورورت ذاتی و سریان فیض در بطن یک نظام احسن و غایت‌مند فهم شود، نه انباشتی از امکان‌های کور فیزیکی.

در مجموع، حکمت متعالیه با تکیه بر اصول پنج‌گانه اصالت، تشکیک، تشخیص وجودی،

حرکت جوهری و نظام احسن، بستری منسجم برای خوانش فلسفی دستاوردهای فیزیک فراهم می‌آورد. بر این اساس، چالش بنیادین در پذیرش یارد اصل تعدد جهان‌ها نیست، بلکه در ارتقای تبیین‌های فیزیکی به سطحی از انسجام متافیزیکی است که در آن، کثرت‌های پدیداری در پیوند با وحدت وجود، تشخیص ناظران و غایت‌مندی کلی آفرینش معنا یابند.

منابع

- اسکندری، رضا؛ شیخ‌شعاعی، عباس (۱۴۰۴). «سازگاری آموزه وحدت شخصی وجود با تحقق کثرات، از دیدگاه صدرالمتألهین» دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، (۱) ۱۳، ۱-۱۸.
<https://doi.org/10.30473/pms.2024.71287.2084>
- پرویزی، مریم؛ عاشوری کیسومی، محمدعلی (۱۴۰۰). «مطالعه تطبیقی جهان‌های موازی فیزیک و جهان‌های ممکن دیوید لوئیس» حکمت و فلسفه، ۱۷ (۶۷)، ۳۹-۶۲.
<https://doi.org/10.22054/wph.2021.57102.1924>
- جمشیدی، زهرا؛ صفایی‌مقدم، زهرا (۱۴۰۲) نظام احسن از دیدگاه ملاصدرا و لایب‌نیتس. قم: انتشارات رسالت یعقوبی.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۴۰۰). «ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای گفت‌وگوی دینی معاصر» دوفصلنامه تخصصی الهیات، ۳ (۴)، ۴۳-۶۰.
https://www.theomag.ir/article_183152.html
- لیدیمن، جیمز (۱۴۰۳) فلسفه علم. ترجمه حسین کرمی، چاپ هفتم. تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۹) المظاهر الإلهية. ترجمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ ۴. قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۰۰) مفاتیح الغیب. چاپ هشتم. تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۰۳) مشاعر. چاپ ۳. تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۰۴) المبدأ و المعداد. تحقیق هادی رستگارمقدم گوهری، زیر نظر ملاهادی سبزواری، چاپ ۳. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۹۸) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، با حواشی ملاهادی سبزواری، چاپ دهم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۷) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. جلد ۱-۹. قم: انتشارات طلیعه نور.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۲۰ق). العرشية. تصحیح فتن محمد خلیل لبون فولادکار. بیروت، لبنان: مؤسسة التاريخ العربی.

- Baker, D. J. (2025). Free will in the many-worlds interpretation of quantum mechanics. *Philosophical Studies*, 182(4), 1049–1065.
<https://doi.org/10.1007/s11098-025-02314-y>
- Carr, B. (Ed.) (2007). *Universe or multiverse?* Cambridge University Press.
- Chan, M. H. (2024). Revisiting the scientific nature of multiverse theories. *Journal for General Philosophy of Science*, 55(1), 137–151. <https://doi.org/10.1007/s10838-023-09644-7>
- Cort s, M. V., & Liddle, A. (2026). *An introduction to modern cosmology*. John Wiley & Sons.
- Doko, E. (2024). Islamic theism and the multiverse. *Religions*, 15(7), 861.
<https://doi.org/10.3390/rel15070861>
- Everett III, H. (1957). “Relative state” formulation of quantum mechanics. *Reviews of Modern Physics*, 29(3), 454–462.
- Friederich, S. (2021). *Multiverse theories: A philosophical perspective*. Cambridge University Press.
- Goff, P. (2024). Is the fine-tuning evidence for a multiverse? *Synthese*, 204, Article 3.
<https://doi.org/10.1007/s11229-024-04621-z>
- Greaves, H. (2004). Understanding Deutsch's probability in a deterministic multiverse. *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 35(3), 423–456.
<https://doi.org/10.1016/j.shpsb.2004.04.006>
- Hawking, S. W., & Ellis, G. F. (2023). *The large scale structure of space-time*. Cambridge University Press.
- Lazarovici, D. (2023). How Everett solved the probability problem in Everettian quantum mechanics. *Quantum Reports*, 5(2), 407–417. <https://doi.org/10.3390/quantum5020026>
- Read, J., & Le Bihan, B. (2021). The landscape and the multiverse: What's the problem? *Synthese*, 199, 7749–7771. <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03137-0>
- Rubenstein, M.-J. (2014). *Worlds without end: The many lives of the multiverse*. Columbia University Press.
- Vaidman, L. (Ed.) (2024). *The many-worlds interpretation of quantum mechanics*. MDPI.
<https://doi.org/10.3390/books978-3-7258-1070-3>
- Wallace, D. (2012). *The emergent multiverse: Quantum theory according to the Everett interpretation*. Oxford University Press.
- Wilson, A. (2013). Objective probability in Everettian quantum mechanics. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 64(4), 709–737. <https://doi.org/10.1093/bjps/axs022>

Farabi and Greek Philosophy ¹

Dimitri Gutas ¹

Translator: Seyyed Asif Ehsani ² 

1. American scholar and professor emeritus of Arabic and Islamic studies in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations at Yale University, USA.
2. a graduate of Islamic Philosophy from Al-Mustafa International University. Qom, Iran.

Research Article



Abstract

This article examines al-Farabi's relationship to Greek philosophy and shows how he succeeded in reconstructing this heritage within a coherent philosophical system. Al-Farabi did not merely reproduce the Greek heritage; rather, he reorganized its various elements within a new system. As Dimitri Gutas demonstrates, four major principles play a fundamental role in this reconstruction: analysis through division, a hierarchical system, the classification of the sciences, and the theory of language. Al-Farabi transformed these principles, which in the Alexandrian Neoplatonic tradition had been used primarily for the teaching of philosophy and the interpretation of Aristotle's works, into instruments for constructing a comprehensive system concerning reality. In this system, the various levels of being, the intellects, the soul, the sciences, and human communities are interconnected within a hierarchical structure. According to Gutas, the theory of intellect, or noetics, lies at the center of this system and connects al-Farabi's discussions of metaphysics, anthropology, happiness, and politics. On this basis, al-Farabi locates human perfection in the actualization of the intellect and the attainment of happiness, and he likewise explains society and the city in relation to this same end. Politics, therefore, in his thought is neither an independent nor a self-grounding discipline; rather, it is part of a system whose ultimate end is the intellectual perfection of the human being. The article shows that, by drawing upon Platonic and Aristotelian elements and reconstructing them within the framework of the theory of intellect, al-Farabi transformed the meaning of politics and turned it from an independent end of civic life into a means for realizing human happiness and intellectual life. This transformation is also significant for understanding the limited place assigned to politics and its marginalization within an important part of the philosophical tradition after al-Farabi.

Keywords: Al-Farabi; Greek Philosophy; Theory of Intellect; Politics.

Received: 2026-06-29, Revised: 2026-07-06, Accepted: 2026-09-16, Published: 2026-10-02

Gutas, Dimitri; Translator: Ehsani, Seyyed Asif (2026). Farabi and Greek Philosophy. *Scientific-Research Quarterly of Wisdom and Philosophy*. 2 (53), 151 -170. | DOI: 10.22034/hi.2026.599991.2183

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

1 . Encyclopaedia Iranica entry. Published: December 15, 1999; last updated: January 4, 2017

Extended abstract

This article asks about al-Farabi's relationship to Greek philosophy and shows how he succeeded in reconstructing this heritage in the form of a coherent and systematic philosophical system. Al-Farabi did not merely repeat the Greek heritage; rather, he reorganized its various elements within a new system. Gutas directly connects the philosophical origins of al-Farabi's thought to the Neo-Aristotelian school of Ammonius in Alexandria, a school that continued among Syriac Christians after the Islamic conquest. This school, despite the common designation "Neoplatonist," was fundamentally Aristotelian, although it had adopted Plotinus's theory of emanation. Yaḥyā ibn Ḥaylān, al-Farabi's teacher, and Mattā ibn Yūnus, his senior colleague in Baghdad, belonged to this tradition. Al-Farabi was educated in Baghdad in a philosophical and pluralistic environment in which, following the translation movement, Greek philosophical and scientific works had become widely available. He sought to present philosophy as a coherent and independent system and to establish Neo-Aristotelianism as the true philosophy.

For al-Farabi, Plato and Aristotle agreed in their philosophical purpose, but Aristotle completed the philosophy that Plato had begun and grounded it on demonstration. Al-Farabi's works in this regard included editing and reworking translated Greek texts, writing scholastic commentaries on Aristotle's works, and, most importantly, creating his own philosophical system on the basis of the Greek philosophical heritage. In constructing this system, he drew on Neo-Aristotelian principles, especially "analysis through division," Porphyry's "Tree," the classification of the sciences, and the theory of language. Among these principles, division and hierarchical classification were of particular importance. Porphyry's classification of genera and species, extending from the highest genera to the lowest species, became in al-Farabi's thought a model for systematizing reality as a whole, both at the ontological and at the social level, such that each level was subordinate to the level above it and dominant over the level below it.

The classification of the sciences in the school of Ammonius began with a precise and systematic analysis of Aristotle's works, and each Aristotelian treatise was regarded as representing an independent field of study. Thus, the classification of Aristotle's works effectively became a classification of the sciences and of human knowledge. This classification initially had a descriptive and pedagogical function, but it later acquired two further functions: on the one hand, it acquired normative value, because it was regarded as reflecting the actual structure of being; on the other hand, it acquired historical value, because it showed the sequence of the development of the sciences in human history. Al-Farabi adopted this model and its functions primarily through the translation of the treatise of Paul the Persian and made it one of the foundations of his philosophical system.

Alongside the classification of the sciences, the theory of language also held an important place in Alexandrian Neo-Aristotelianism. The study of the introductory works to the *Organon*, especially Porphyry's *Isagoge*, the *Categories*, and *On Interpretation*, led to attention to questions of semantics, syntax, and semiotics, as well as concepts such as homonymy, synonymy, derivation, noun, verb, and sentence. Al-Farabi likewise pursued this line of inquiry and devoted works such as *al-Alfāz al-Musta'mala fī al-Manṭiq* and *Kitāb al-Ḥurūf* to these questions; even in *Risāla fī al-ʿAql*, he examined the different meanings of the word "intellect." On the basis of these principles and the Greek texts available in Arabic, al-Farabi produced a philosophical system in which the theory of intellect, or noetics, occupied the central position. He regarded demonstration as the noblest part of logic and the *Posterior Analytics* as the center of the *Organon*, and he considered the five kinds of argument—demonstrative, dialectical, sophistical, rhetorical, and poetic—not merely as logical divisions, but as fundamental modes of human thinking. Logic, therefore, ultimately became subordinate to ontological noetics.

In cosmology, al-Farabi combined Plotinus's theory of emanation with the Ptolemaic planetary system and produced a hierarchical structure in which noetics constituted the axis of

the system. The emanation of the celestial spheres, intellects, and their souls depended on the intellection of the higher sphere, while the connection between the supralunar and sublunar worlds was established through the emanation of intelligibles from the Active Intellect to the human intellect. The human intellect thereby reached actuality, and the transmission of intelligibles to the faculty of imagination made prophecy and divination possible. The same hierarchical structure was also reproduced in nature, the body, the soul, and the rational faculties of the human being.

On the basis of this framework, al-Farabi locates human perfection in the actualization of the intellect and the attainment of happiness, and he likewise explains society and the city in relation to this end. Therefore, politics in his thought is not an independent and self-sufficient discipline; rather, it is part of a system whose ultimate end is the intellectual perfection of the human being. The article shows that, by drawing on Platonic and Aristotelian elements and reconstructing them within the framework of the theory of intellect, al-Farabi transformed the meaning of politics and changed it from an independent end of civic life into a means for realizing human happiness and intellectual life. This transformation is also significant for understanding the limited place of politics and its marginalization in an important part of the philosophical tradition after al-Farabi.

In conclusion, al-Farabi's system is fundamentally based on noetics and a hierarchical structure, and his political thought is likewise subordinate to this structure. Various Greek sources of his system have been identified, but the basic design and conception of this system are considered to be al-Farabi's own innovation. Avicenna adopted and developed this system and transformed it into one of the dominant philosophical systems in the eastern Islamic world. This system also influenced Arabic philosophy in al-Andalus and Latin philosophy in Europe. The historical significance of al-Farabi in this account lies in the fact that, by creating a complex and sophisticated system in a language other than Greek, he carried Greek philosophy beyond the limits of earlier traditions and transformed it into an international philosophy and, subsequently, into one of the sources of Western philosophy.

References

- S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, Albany, N.Y., 1991. 'A. Badawī, ed., *Manṭeq Aresṭū III*, Cairo, 1952. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, 1984. C. S. F. Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London, 1993.
- Th.-A. Druart, "Al-Farabi and Emanationism," in J. F. Wippel, ed., *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C., 1987, pp. 23-43.
- F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington, D.C., 1966. Ebn Ḳaldūn, *The Muqaddimah*, tr. F. Rosenthal, Princeton, 1967.
- G. Endress, "Mattā b. Yūnus," in *EI2 VI*, pp. 844-46.
- Idem, "«La Concordance entre Platon et Aristote», l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval," in B. Mojsisch and O. Pluta, eds., *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Amsterdam and Philadelphia, 1991, pp. 237-57.
- J. Finnegan, "Al-Fārābī et le *Peri Nou* d'Alexandre d'Aphrodise," in *Mélanges Louis Massignon II*, Damascus, 1957, pp. 133-52.
- A. Gotthelf and J. G. Lennox, eds., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, pt. II on 'Definition and Demonstration: Theory and Practice,' Cambridge, 1987, pp. 65-198.
- D. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baḡdād," *Der Islam* 60, 1983, pp. 231-67.
- Idem, "The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism," in W. W. Fortenbaugh, ed., *Theophrastus of Eresus: On His Life and Work*, New Brunswick, N. J. and Oxford, 1985, pp. 115-23.

- Idem, "Ethische Schriften im Islam," in W. Heinrichs, ed., *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft V: Orientalisches Mittelalter*, Wiesbaden, 1990, pp. 346-65.
- Idem, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," in C. S. F. Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London, 1993, pp. 29-76.
- Idem, "Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talhīsā," in R. Kruk and G. Endress, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, 1997, pp. 101-19.
- Idem, *Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998.
- C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, Frankfurt, Bern, and New York, 1985.
- H. Hugonnard-Roche, "Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe," in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve and Cassino, 1990, pp. 131-47.
- Idem, "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, Ar. 2346," in Burnett, 1993, pp. 19-28.
- J. Jolivet, "L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques," *Bulletin d'Études Orientales* 29, 1977, pp. 251-59.
- M. Mahdi, "Alfarabi against Philoponus," *JNES* 26, 1967, pp. 233-60.
- Idem, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, N. Y., 1969.
- Idem, "Al-Fārābī's Imperfect State," *JAOS* 110, 1990, pp. 691-726.
- M. Maróth, "Griechische Theorie und orientalische Praxis in der Staatskunst von al-Fārābī," *Acta Antiqua* 26, 1978, pp. 465-69.
- Idem, *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Budapest and Leiden, 1994.
- S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy," *Israel Oriental Studies* 5, 1975, pp. 150-60.
- E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1968, pp. 122-42.
- R. Sorabji, ed., *Aristotle Transformed*, London, 1990.
- R. Walzer, "New Studies on al-Kindī," *Oriens* 10, 1957, pp. 203-32, repr. in idem, *Greek into Arabic*, pp. 175-205.
- Idem, "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination," *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, pp. 142-48 (repr. in idem, *Greek into Arabic*, pp. 206-19). Idem, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962. Idem, "Al-Fārābī," in *EI2* II, pp. 778-81.
- Idem, "L'éveil de la philosophie musulmane," *REI* 38, 1970, pp. 7-42, 207-42.
- Idem, "Early Islamic Philosophy," in A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970, pp. 652-66.
- Idem, "Lost Neoplatonic Thought in the Arabic Tradition," in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 319-28.
- Idem, "Aristotle's Active Intellect, nous poiētikos, in Greek and Early Islamic Philosophy," in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rome, 1974, pp. 423-36.
- Idem, ed. and tr., *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*, Oxford, 1985.
- F. W. Zimmermann, "Some Observations on al-Farabi and Logical Tradition," in S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, eds., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* [Festschrift Richard Walzer], Oxford, 1972, pp. 517-46.
- Idem, "Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes," *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976, pp. 401-14.
- Idem, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione"*, London, 1981.

فارابی و فلسفه یونانی^۱

دیمیتری گوتاس^{*} | مترجم: سید آصف احسانی^{id}

چکیده

علمی - پژوهشی



این مقاله از نسبت فارابی با فلسفه یونانی می‌پرسد و نشان می‌دهد که فارابی چگونه موفق شد این میراث را در قالب نظام فلسفی منسجم بازسازی کند. فارابی میراث یونانی را صرفاً تکرار نکرد، بلکه عناصر مختلف آن را درون نظام تازه سامان داد. چنان‌که دیمیتری گوتاس نشان می‌دهد، چهار اصل مهم در این بازسازی نقش اساسی دارند: تحلیل از طریق تقسیم، نظام سلسله‌مراتبی، طبقه‌بندی علوم و نظریه زبان. فارابی این اصول را که در سنت نوارسطویی اسکندریه عمده‌تأ برای آموزش فلسفه و تفسیر آثار ارسطو به کار می‌رفتند، به ابزارهایی برای ساختن نظام فراگیر درباره واقعیت تبدیل کرد؛ نظامی که در آن مراتب هستی، عقول، نفس، علوم و اجتماعات انسانی در ساختاری سلسله‌مراتبی به یکدیگر پیوند می‌یابند. به روایت گوتاس، نظریه عقل یا نوتیک در مرکز این نظام قرار دارد و مباحث متافیزیک، انسان‌شناسی، سعادت و سیاست فارابی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. فارابی با تکیه بر این مبنا، کمال انسان را در فعلیت عقل و دستیابی به سعادت قرار می‌دهد و جامعه و مدینه را نیز در نسبت با همین غایت توضیح می‌دهد. از این‌رو، سیاست در اندیشه او دانشی مستقل و خودبنیاد نیست، بلکه بخشی از نظامی است که غایت نهایی آن کمال عقلانی انسان است. مقاله نشان می‌دهد که فارابی با بهره‌گیری از عناصر افلاطونی و ارسطویی و بازسازی آنها در چارچوب نظریه عقل، معنای سیاست را دگرگون کرد و آن را از غایت مستقل زندگی مدنی به وسیله‌ای برای تحقق سعادت و حیات عقلی انسان تبدیل ساخت. این دگرگونی در فهم جایگاه محدود سیاست و حاشیه‌ای شدن آن در بخش مهمی از سنت فلسفی پس از فارابی نیز اهمیت دارد.

کلمات کلیدی: فارابی، فلسفه یونانی، نظریه عقل و سیاست.

۱. مدخل دانشنامه ایرانیکا. انتشار: ۱۵ دسامبر ۱۹۹۹؛ آخرین به‌روزرسانی: ۴ ژانویه ۲۰۱۷.

* محقق آمریکایی و استاد بازنشسته در زمینه مطالعات عربی و اسلامی در دپارتمان زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه ییل، آمریکا.

** دانش آموخته فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۰۸؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۵/۰۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۱۰)

□ گوتاس، دیمیتری؛ مترجم: احسانی، سید آصف (۱۴۰۵). فارابی و فلسفه یونانی، *فصلنامه حکمت اسرائ*، ۲ (۵۳)، ۱۵۱ -

اشاره: این مقاله از نسبت فارابی با فلسفه یونانی می‌پرسد و نشان می‌دهد که فارابی چگونه موفق شد این میراث را در قالب نظام فلسفی منسجم بازسازی کند. فارابی میراث یونانی را صرفاً تکرار نکرد، بلکه عناصر مختلف آن را درون نظام تازه سامان داد. چنان‌که دیمیتری گوتاس نشان می‌دهد، چهار اصل مهم در این بازسازی نقش اساسی دارند: **تحلیل از طریق تقسیم، نظام سلسله‌مراتبی، طبقه‌بندی علوم و نظریه زبان.** فارابی این اصول را که در سنت نوارسطویی اسکندریه عمدتاً برای آموزش فلسفه و تفسیر آثار ارسطو به کار می‌رفتند، به ابزارهایی برای ساختن نظام فراگیر درباره واقعیت تبدیل کرد؛ نظامی که در آن مراتب هستی، عقول، نفس، علوم و اجتماعات انسانی در ساختاری سلسله‌مراتبی به یکدیگر پیوند می‌یابند. به روایت گوتاس، نظریه عقل یا نوتیک در مرکز این نظام قرار دارد و مباحث متافیزیک، انسان‌شناسی، سعادت و سیاست فارابی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. فارابی با تکیه بر این مبنا، کمال انسان را در فعلیت عقل و دستیابی به سعادت قرار می‌دهد و جامعه و مدینه را نیز در نسبت با همین غایت توضیح می‌دهد. از این رو، سیاست در اندیشه او دانشی مستقل و خودبنیاد نیست، بلکه بخشی از نظامی است که غایت نهایی آن کمال عقلانی انسان است. مقاله نشان می‌دهد که فارابی با بهره‌گیری از عناصر افلاطونی و ارسطویی و بازسازی آنها در چارچوب نظریه عقل، معنای سیاست را دگرگون کرد و آن را از غایت مستقل زندگی مدنی به وسیله‌ای برای تحقق سعادت و حیات عقلی انسان تبدیل ساخت. این دگرگونی در فهم جایگاه محدود سیاست و حاشیه‌ای شدن آن در بخش مهمی از سنت فلسفی پس از فارابی نیز اهمیت دارد.

الف: فارابی و فلسفه یونانی

خاستگاه‌های فلسفی فارابی و پیوند مستقیم او با مکتب نوارسطویی آمونیوس در اسکندریه قرار دارد؛ به همان صورتی که این مکتب پس از فتح اسلامی در میان روحانیان و روشنفکران مسیحی سریانی در مراکز مسیحیت شرقی در هلال حاصل خیز تداوم یافت و احیا شد. این مکتب که به‌طور سنتی، اما نامناسب، «نوافلاطونی» خوانده شده است، [اما] در جهت‌گیری، ساختار و محتوای بنیادین خود

اساساً ارسطویی بود. با این حال، این مکتب از چند جهت در امتداد خطوط نوافلاطونی دگرگون شده بود؛ مهم‌ترین این دگرگونی‌ها پذیرش نظریهٔ صدور فلوطینی بود (برای جنبه‌های مختلف این تحول بنگرید به: Sorabji، در سراسر اثر). بر اساس روایت خود فارابی (نک. مدخل اول، زندگی‌نامه)، دو نسطوری، یحیی بن حیلان، استاد مستقیم او، و متی بن یونس، هم‌عصر بزرگ‌تر و همکار او در بغداد، از تبار مستقیم این سنت بودند. ظاهراً اعتبار احیای مطالعات ارسطویی در بغداد و بنیان‌گذاری هم یک برنامهٔ آموزشی مبتنی بر متون درسی و هم روشی برای مطالعه و آموزش آنها را باید به متی نسبت داد. (Endress, 1989, pp. 844–45)

ادعاهای فارابی دربارهٔ تبار فلسفی خود، به‌طور مستقل نیز با نقاط متعدد و آشکار همخوانی آموزه‌های او با سنت اسکندرانی تأیید می‌شود (Mahdi, 1967, pp. 233–37; Gutas, 1983, p. 255).

همچنین، سنت مدرسه‌ای شرح زبان‌شناختی و فلسفی، بر متون اصلی ارسطو، در شروح فارابی و نیز در نسخهٔ خطی پاریس (Arab. 2346) از ارغنون ارسطو تداوم یافته است. (Zimmermann, 1972 and 1981; Hugonnard-Roche, 1990 and 1993)

به میزانی که پیشینهٔ آموزشی فارابی برای ارزیابی رابطهٔ او با فلسفهٔ یونانی اهمیت دارد، فضای فکری حاکم بر بغداد در دوران او نیز اهمیت دارد. هنگامی که فارابی در اواخر قرن نهم میلادی در پایتخت عباسیان به تحصیل مشغول بود، ترجمهٔ آثار و مطالعهٔ علوم یونانی تقریباً قدمت خود شهر بغداد (که در سال ۱۴۵ق/۷۶۲م بنیان گذاشته شده بود) را داشت. نهضت ترجمه، که تقریباً از سوی تمامی لایه‌های بالای جامعهٔ عباسی در دورهٔ نخستین ایجاد، تأمین مالی و حمایت می‌شد، ترجمه‌های عربی بخش اعظم آثار فلسفی و علمی یونان را فراهم آورده بود و به چنان مرحله‌ای از بلوغ رسیده بود که ترجمه‌های برخی آثار بنیادی (برای مثال فیزیک ارسطو، اصول اقلیدس یا المجسطی بطلمیوس) بارها از نو انجام می‌شدند یا مورد بازبینی و اصلاح قرار می‌گرفتند. (Gutas 1998, ch. 6)

روشنفکرانی که از این ترجمه‌ها حمایت می‌کردند، از مؤلفان، روش‌ها و دیدگاه‌هایی که مورد پسندشان بود دفاع می‌کردند و در برخی موارد، مکتب‌های فکری خاصی

را نیز پدید آورده بودند. در حوزه فلسفه، به‌ویژه حلقه فیلسوفان و دانشوران پیرامون کندی (درگذشته در دهه ۸۷۰ م) و جانشینان او اهمیت داشت؛ و نیز باید به اثر منحصر به فرد ابوبکر رازی (درگذشته در ۹۲۵ یا ۹۳۵ میلادی)، آن خودآموخته و هم‌عصر بزرگ‌تر فارابی، اشاره کرد. بدین‌سان، فارابی در بغداد با محیطی حاصلخیز از تفکر فلسفی کثرت‌گرا مواجه شد که دست‌کم یک قرن قدمت داشت و در آن زمان به مرحله پیشرفته‌ای از پیچیدگی و پختگی رسیده بود.

این فضای مسلط پر جوش و خروش و آزمون‌گری فکری، از سوی قدرت سیاسی مهار نمی‌شد؛ به‌ویژه پس از ناکام ماندن تلاش مأمون و دو جانشین او برای تحمیل یک ایدئولوژی متمرکز (و محنه، ۸۳۳-۸۴۹ م). در نتیجه، صحنه اصلی رقابت برای برتری ایدئولوژیک، میدان منازعه گروه‌های متعدد با یکدیگر بود؛ زیرا جریان‌های گوناگون فکری هنوز به آموزه‌های تثبیت‌شده‌ای تبدیل نشده بودند که از پشتوانه اجتماعی کافی برای تحمیل خود بر دیگران برخوردار باشند. دوره ۸۵۰ تا ۹۵۰ م، که تمام زندگی فارابی را دربر می‌گیرد، شاهد تلاش‌هایی برای ایجاد نظم در آشفتگی فکری، تثبیت و نظام‌مند کردن رشته‌های گوناگون و بنیانگذاری نوع وحدت روش‌شناختی و آموزه‌ای بود؛ برای مثال، اصلاحات ابن مجاهد (درگذشته ۹۳۶ م) در قرائت‌های قرآنی (قرائات) و تدوین اصول نقد حدیث (الجرح و التعديل) به دست ابن ابی حاتم رازی (درگذشته ۹۳۸ م) و مواردی از این دست (Gutas 1998, pp. 101-104). احیای مطالعات ارسطویی، که با ترجمه‌ها و شروح متنی نمایندگی می‌شد و در مجموعه آثار فارابی به ثمر نشست، باید در همین چارچوب فهمیده شود، همان‌طور که این احیا در حوزه فلسفه نیز کارکردی مشابه داشت.

فارابی می‌کوشید فلسفه را به مثابه نظامی منسجم عرضه کند، نوارسطویی گرایی را به‌عنوان تنها آموزه حقیقی فلسفی ترویج دهد، عمل فلسفی را عقلانی سازد و اعتبار آن را برای جامعه عباسی معاصر نشان دهد. همچنین به نظر می‌رسد که او می‌خواست فلسفه را از تبعی بودن نسبت به پزشکی، جایگاهی که فلسفه به دلایل تاریخی در دوره نخست عباسیان داشت، رها سازد و آن را به‌عنوان دانش

مستقل و حتی احتمالاً پیشرو در عرصه فکری تثبیت نماید. (Zimmermann, 1976, pp. 407–408, 412–414) در وهله نخست، تصور فارابی از فلسفه حقیقی چنین بود: «تنها توسط یونانیان از افلاطون و ارسطو، به ما به ارث رسیده است... در آنچه آن دو عرضه کرده‌اند، مقصودشان یکی است و... می‌خواستند فلسفه واحد و یکسان را عرضه کنند» (تحصیل السعاده، در Mahdi, 1969, pp. 49–50). با این حال، فهم فارابی از وحدت فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، همچون برداشت فروریوس، آموزه‌ای جزمی نیست؛ بلکه با ظرافتی به سود ارسطو صورت‌بندی شده است؛ همان‌گونه که در مکتب آمونیوس نیز مطرح شده بود. «الجمع بین رأی الحکیمین» فارابی، افلاطون را به مثابه پیشگام محترم ارسطو معرفی می‌کند که مهم‌ترین دستاوردش فراهم آوردن مواظ اخلاقی برای مقاصد تربیت اجتماعی بود. او ارسطو را فیلسوفی معرفی می‌کند که از جایی آغاز کرد که افلاطون کار خود را در آنجا به پایان رسانده بود؛ فلسفه را کمال بخشید و آن را بر مبنای برهانی استوار کرد (Endress, 1991, pp. 249–251). با توجه به این تلقی از فلسفه حقیقی، تعالیم و نوشته‌های فارابی را می‌توان در دسته‌های گوناگونی قرار داد (نک. Druart).

نخست، او در سطحی مقدماتی و ظاهراً برای مخاطبانی گسترده، برخی ترجمه‌های موجود از متون یونانی را ویرایش و اقتباس کرد؛ (او زبان یونانی نمی‌دانست و به آثار یونانی، جز آنچه به عربی ترجمه شده بود، دسترسی نداشت). او با اندکی بازنویسی استدلال، افزودن جزئیات توضیحی، و روشن کردن ابهام‌های نحوی و معنایی متن عربی آن ترجمه کار خود را پیش برد. (Gutas, 1983, p. 252, note 51; p. 256, note 61) از جمله این بازپردازی‌های ویراستارانه به دست فارابی می‌توان به بازصورت‌بندی موارد زیر اشاره کرد: ۱. مقدمه‌های متأخر اسکندرانی درباره مطالعه ارسطو، در اثر او با عنوان «ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو»؛ یعنی آنچه باید پیش از آموختن فلسفه ارسطو مقدم داشته شود (Gutas, 1985, pp. 115–116)؛ ۲. مقدمه‌های مشابه الیاس (داوود) در بخش منطق اثر او با عنوان «إحصاء العلوم»؛ یعنی شمردن علوم (Gutas, 1983, pp. 231–).

238, 255)؛ و ۳. خلاصه جالینوس از قوانین افلاطون در شرح دقیق فارابی از خلاصه جالینوس از

قوانین افلاطون (تلخیص جوامع نوامیس افلاطون Gutas, 1997)

دوم، فارابی شروع مدرسه‌ای بر آثار ارسطو، و نیز بازنویسی‌ها و دیگر صورت‌های عامه‌پسند آن‌ها نوشت. (Gutas, 1993, pp. 47-50)

سوم، و مهم‌تر از همه، او بر اساس اصول و جهت‌گیری‌هایی که از نوارسطویی‌گرایی به ارث برده بود و با بهره‌گیری از مجموعه کامل اندیشه فلسفی یونان که از طریق ترجمه در دسترس قرار داشت، نظام فلسفی خاص خود را پدید آورد. این اصول و جهت‌گیری‌های اساسی عبارت بودند از: ۱. ابزار روشی تحلیل از طریق تقسیم؛ ۲. «درخت» فروریوس؛ ۳. طبقه‌بندی علوم؛ و ۴. نظریه زبان. مکتب نوارسطویی آموینوس این روش‌ها و مواضع را با هدف آموزش فلسفه و در جریان تفسیر آثار ارسطو، به‌ویژه کتاب‌های آغازین «ارغنون»، یعنی «ایساغوجی» (مقدمه فروریوس)، «مقولات» و «در باب تعبی» ارسطو، پرورانده بود. فارابی این رویه‌ها را به‌طور کامل دنبال کرد؛ اما آن‌ها را به شیوه‌ای به کار گرفت که حاصل آن نظامی فلسفی بود که به مراتب از علایق مدرسه‌ای پیشینیان یونانی و سریانی او فراتر می‌رفت.

۱. تحلیل از طریق تقسیم (دیایرسیس، قِسمه): تحلیل از طریق تقسیم را افلاطون وارد مباحث مربوط به روش علمی کرد (فایدروس، ۲۶۵؛ سیاستمدار، ۲۶۳؛ سوفسطایی، ۲۲۱-۲۳۱) و ارسطو آن را به عنوان روشی در تعریف‌ها به‌طور استوار بنیاد نهاد (طوبیقا و مقولات، متافیزیک، کتاب Z، و تحلیل‌های پسین، کتاب B13، ۲۵-۹۷b6۹۶، و اجزای حیوانات، کتاب I). برای تحلیلی که به‌ویژه از حیث فهم فارابی از نظریه و عمل روش علمی نزد ارسطو اهمیت دارد، باید به مقالات بالْم، لُنْکس، بولتون و گوتلف (Gotthelf and Lennox, pp. 65-198) مراجعه کرد. تقسیم، از طریق شرح تفصیلی فروریوس بر سوفسطایی افلاطون، به روش معیار تحلیل تبدیل شد و از طریق او به آثار تمامی فیلسوفان بعدی که به زبان‌های یونانی و سریانی می‌نوشتند راه یافت. (Hein, pp. 131-145) تحلیل از طریق تقسیم، به‌ویژه در آثار داوود، الیاس، الیاس کاذب و بازتولید آن به دست پل پارسی، در نخستین اثر موجود عربی

در منطق، یعنی «حدود المنطق» ابن بهرئز، ظاهر می‌شود و یکی از ابزارهای بنیادی تحلیلی فارابی را تشکیل می‌دهد.

۲. طبقه‌بندی سلسله‌مراتبی: مفهومی که ارتباط نزدیکی با مورد پیشین دارد و در نهایت از آن سرچشمه می‌گیرد، ارتقای تقسیم اجناس و انواع به دست فروریوس به یک طبقه‌بندی سلسله‌مراتبی موجودات است؛ طبقه‌بندی‌ای که از عالی‌ترین اجناس (یعنی ده مقوله) که خود نسبت به هیچ جنس برتری، نوع محسوب نمی‌شوند، تا پایین‌ترین انواع، که نسبت به هیچ نوع پایین‌تری جنس نیستند، امتداد می‌یابد. هر سطحی میان این دو حد، نسبت به سطوح فروتر خود جنس و نسبت به سطوح برتر خود نوع محسوب می‌شود (ایساغوجی، به تصحیح بوسه، صص. ۴ به بعد؛ منطق ارسطو، به تصحیح بدوی، صص. ۱۰۲۷ به بعد). نظام‌مندسازی تمام واقعیت توسط فارابی، اعم از واقعیت هستی‌شناختی و اجتماعی، به صورت یک کل سلسله‌مراتبی که در آن هر سطح تحت فرمان سطح بالاتر از خود قرار دارد و بر سطح پایین‌تر از خود فرمان می‌راند، دقیقاً از چنین طبقه‌بندی‌ای پیروی می‌کند.

۳. طبقه‌بندی علوم: دو قرن پیش از ظهور اسلام، دانشمندان اسکندرانی در مکتب آمونیوس، با به‌کارگیری دقیق و روشمند تحلیل از طریق تقسیم، طرحی مفصل برای طبقه‌بندی آثار ارسطو پدید آوردند؛ طرحی که در آن هر رساله منفرد ارسطو نماینده یک حوزه مطالعاتی مستقل تلقی می‌شد. حاصل این رویکرد آن بود که طبقه‌بندی آثار ارسطو، در عمل، به طبقه‌بندی همه علوم و در نتیجه، به طبقه‌بندی تمام دانش بشری تبدیل شد. کارکرد نخستین این طبقه‌بندی، توصیفی و آموزشی بود و در مقدمه برنامه درسی فلسفه برای روشن ساختن تعریف‌ها و تقسیمات فلسفه یا تمامی دانش به کار می‌رفت. با این حال، این طبقه‌بندی سرانجام دو ارزش مرتبط دیگر نیز پیدا کرد: نخست، ارزش هنجاری؛ از آن رو که فرض می‌شد طبقه‌بندی دقیق آثار ارسطو و در نتیجه طبقه‌بندی تمام دانش، بازتاب‌دهنده واقعیت هستی‌شناختی، یعنی نحوه واقعی قرار داشتن اشیا، است؛ و دوم، ارزش تاریخی؛ زیرا ادعا می‌شد که طبقه‌بندی علوم، واقعیت تاریخی یا توالی زمانی رشد علوم در

تاریخ بشری را نیز بازتاب می‌دهد. فارابی هم این الگوی طبقه‌بندی و هم تمام کارکردهای آن را، عمدتاً از طریق ترجمه عربی رساله پل پارسی در این زمینه، پذیرفت و آن را به سنگ‌بنای نظام فلسفی خود تبدیل کرد. (Gutas, 1983, pp. 256-260)

۴. نظریه زبان: نوارسطویی‌گرایی اسکندرانی به پرورش گسترده مقدمات لازم برای مطالعه «ارغنون» ارسطو پرداخت. «ایساغوجی» فروریوس و دیگر مطالب مقدماتی مرتبط با آن، کانون بخش مهمی از مطالعات فلسفی را تشکیل می‌دادند. مسائل مورد بحث، عمدتاً به فلسفه زبان و معنا مربوط می‌شدند؛ دست‌کم از آن جهت که «مقولات» و «درباره تعبیر» ارسطو به این موضوعات می‌پردازند. این اهتمام فزاینده به معناشناسی، نحو و نشانه‌شناسی، و به‌ویژه توجه به مفاهیمی مانند اشتراک لفظی، ترادف و اشتقاق در آغاز مقولات، و اسم، فعل و جمله در آغاز «درباره تعبیر»، تحلیل زبانی را در مرکز عمل فلسفی قرار داد. فارابی نیز به همین نحو، هم به سبب آموزش فلسفی خود در سنت نوارسطویی که این مطالعات را پرورش می‌داد و هم به سبب جایگاه محوری مطالعات زبانی در حیات فکری معاصر بغداد، اهتمامی مشابه به این حوزه نشان می‌دهد (نک. Abed). دو اثر او به‌طور کامل به این موضوع اختصاص دارند: «الألفاظ المستعملة فی المنطق» (الفاظ به‌کاررفته در منطق) و «كتاب الحروف» (کتاب حروف)؛ و حتی رساله او «درباره عقل» (رسالة فی العقل)، نیز به تمایزگذاری میان معانی گوناگون واژه مشترک «عقل» می‌پردازد. فارابی بر پایه این اصول و با در اختیار داشتن طیف گسترده‌ای از متون فلسفی و علمی یونانی در ترجمه عربی، نظامی فلسفی اصیل و اقناع‌کننده پدید آورد. خلاصه‌ای از این نظام در اثر او «مبادی آراء أهل المدينة الفاضلة» (اصول دیدگاه‌های اهل مدینه فاضله) ارائه شده است. در قلب این نظام، نظریه عقل، یا نئوتیک (noetics) قرار دارد که تمامیت فلسفه فارابی را به حرکت درمی‌آورد و به آن انسجام می‌بخشد. این نظریه امتداد طبیعی نوارسطویی‌گرایی متأخر یونانی است که از یک سو، سنتی دیرپا از شرح و بسط و استنتاج از گزاره‌های اندک و موجز ارسطو درباره ماهیت عقل

(اعم از عقل محرک نامتحرک و عقل انسانی) را با خود ترکیب کرده بود و از سوی دیگر، ارتقای هستی‌شناختی جایگاه عقل را دربر می‌گرفت؛ ارتقایی که به‌ویژه در مکتب نوافلاطونی آتن شکل گرفته بود. (Walzer, 1957, pp. 229–230, 201–202; Walzer, 1974; Finnegan; Jolivet).

مطابق با معیار آموزه نوارسطویی، فارابی «شریف‌ترین» بخش منطق را برهان استدلالی، یعنی کارکرد اصلی عقل، می‌دانست. بر همین اساس، «تحلیل‌های پسین» ارسطو مرکز و نقطه اوج کل «ارغنون» را تشکیل می‌دهد؛ در حالی که چهار کتاب پیش از آن (ایساغوجی، فروریوس، مقولات ارسطو، در باب تعبیر و تحلیل‌های پیشین) مقدمات برهان را فراهم می‌کنند و چهار کتاب پایانی، با آشکار کردن شیوه‌هایی که از طریق آنها یقین برهانی ممکن است به وسیله استدلال‌هایی جدلی (طوبیقا)، سفسطه‌آمیز (مغالطات سوفسطایی)، خطابی (خطابه) یا شعری (فن شعر) منحرف شود، از آن «حفاظت» می‌کنند. فارابی این تقسیم پنج‌گانه استدلال‌ها یا قضایا (یعنی برهانی، جدلی، سوفسطایی، خطابی و شعری) را نه تنها در سطح توصیف یا تحلیل می‌پذیرد، بلکه با ادعای اینکه ذهن انسان فقط می‌تواند به این پنج شیوه بیندیشد، برای آن جایگاه هستی‌شناختی نیز قائل می‌شود. (Gutas, 1983, pp. 256–257, 265–266). بدین‌سان، در تحلیل نهایی، حتی منطق، که در اصل دانشی روش‌شناختی بود، تابع و وابسته به تئوتیک هستی‌شناختی قرار می‌گیرد.

فارابی در کیهان‌شناسی نظریه صدور فلوطینی را پذیرفت و آن را با نظام سیاره‌ای بطلمیوس در فرضیات ترکیب کرد (Walzer, 1985, pp. 363–365). تا نظام سلسله‌مراتبی سخت و منضبط «درخت فروریوس» را در کیهان فوق‌قمر پدید آورد. از آن جهت که صدور افلاک، همراه با عقول و نفوس آنها، به فعل خلاقانه تعقل فلک برتر وابسته است، تئوتیک در مرکز این نظام قرار دارد. همین ساختار سلسله‌مراتبی عناصر سازنده، در جهان طبیعت زمینی نیز بازتولید می‌شود (انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و مواد معدنی)، در درون بدن انسان (اندام‌ها و اعضا) و درون نفس انسانی و قوای مرتبه آن؛ و در درون بخش ناطق نفس، یعنی خود عقل. ارتباط میان قلمرو فوق‌قمر و قلمرو

زیرقمر از طریق صدور معقولات از عقل فعال (عقل فلک دهم، فلک ماه) به عقل انسانی برقرار می‌شود؛ عقل انسانی در نتیجه به فعلیت می‌رسد و گاه نیز این معقولات به قوه خیال یا قوه بازنمایی منتقل می‌شوند و بدین‌سان نبوت و پیشگویی پدید می‌آید.

در فلسفه فارابی درباره فرد و جامعه نیز نئوتیک بار دیگر در مرکز نظام سلسله‌مراتبی او قرار دارد. او سعادت انسان را در حیات عقل، یا در به فعلیت رسیدن عقل انسانی، می‌بیند؛ چیزی که باید آن را زندگی تأمل فلسفی دانست. چنان‌که او در بند پایانی شرح خود بر فلسفه ارسطو بیان می‌کند: «تحقیق و بررسی نظری درباره معقولاتی که برای سلامت بدن و سلامت حواس سودی ندارند، برای کمال انسان ضروری است». و سپس کمال انسان را به فعلیت رسیدن عقل او تعریف می‌کند. فارابی ادامه می‌دهد که از میان علوم گوناگونی که در فلسفه مطالعه می‌شوند، متافیزیک «برای رشد عقل او، به مثابه یک شهروند، ضروری است (عقلی) که انسان به خاطر آن آفریده شده است؛ در حالی که همه علوم دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرند... تا عقل انسانی، که انسان برای آن آفریده شده است، به کمال برسد» (ترجمه بر اساس متن معتبرتر فلسفه ارسطو فارابی، نقل شده در کتاب النصیحتین عبد اللطیف بغدادی، نسخه خطی بورس، حسین چلبی ۸۲۳، برگ ۸۷؛ نک. Mahdi, 1969, p. 130). عقل انسانی، که انسان برای آن آفریده شده است، در این عبارت به‌عنوان عقل متعلق به یک «مدنی» مشخص شده است؛ زیرا انسان برای تأمین نیازهای جسمانی خود و دستیابی به کمال، به سازمان اجتماعی یک شهر نیاز دارد (مبادی، در Walzer, 1985, p. 229). فارابی در «مبادی»، انسانی را که به کمال رسیده است، چنین توصیف می‌کند: «کسی که در واقع عقل شده و در واقع چیزی شده است که مورد تعقل قرار می‌گیرد» (Walzer, 1985, p. 241).

این دیدگاه با توصیف ارسطو از سعادت انسانی به‌عنوان زندگی تأملی (اخلاق نیکوماخوسی، کتاب دهم) یا توصیف امر الهی به‌عنوان عقلی که پیوسته به تعقل خویش مشغول است (متافیزیک، کتاب دوازدهم) سازگار است؛ اما به‌ویژه (با توجه به تأکیدی که بر فقدان فایده عملی تأمل فلسفی دارد) به

نظریهٔ ارسطو دربارهٔ فراغت به عنوان غایت فعالیت فردی و اجتماعی نزدیک است (سیاست، VII.15، a11-b28^{۱۳۳۴}). در همین سیاق، این دیدگاه همچنین به سخن ارسطو نزدیک است که عقل غایت طبیعت است: «در انسان‌ها، عقل (لوگوس) و ذهن (nous) غایتی هستند که طبیعت به سوی آن می‌کوشد؛ از این رو تولد و پرورش شهروندان در آداب و رسوم باید با نظر به آن سامان یابد.» (سیاست، b15-17^{۱۳۳۴} در ترجمهٔ جوت در Barnes, p. 2117). بر این اساس، اجتماعات انسانی، که فارابی آنها را مطابق با اصول «درخت فروریوس» که پیش‌تر ذکر شد، به صورت سلسله‌مراتبی طبقه‌بندی می‌کند (Maróth 1978؛ برای تفصیل بیشتر، Maróth 1994, pp. 215-222؛ نیز نک. Rosenthal & Pines, pp. 156-160)، به همان اندازه به کمال دست می‌یابند یا از آن بازمی‌مانند که فرمانروایان و ساکنان آنها قادر باشند عقل‌های خود را به فعلیت برسانند، معقولات را دریافت کنند و مطابق با الزامات علوم فلسفی و وحی، آرای درست را اختیار کنند (مبادی، فصل‌های ۱۵-۱۹، در Walzer, 1985, pp. 229-329، به ویژه صص. ۲۷۷-۲۸۵).

بحث فارابی درباره جوامع انسانی، تابع تئوتیک اوست و برای تکمیل آن طراحی شده است؛ بدین معنا که با هدف دستیابی به جامعیت طبقه‌بندی، که در بخش‌های دیگر «مبادی» نیز دیده می‌شود، تمامی جزئیات یک نظام به شدت سلسله‌مراتبی را صورت‌بندی می‌کند. در اینجا سخن از یک فلسفهٔ سیاسی مستقل در میان نیست. ابن خلدون همیشه ژرف‌بین (نک. مدخل مربوطه)، که خود را بنیان‌گذار خودآگاه فلسفهٔ سیاسی در اسلام می‌دانست، دریافت که بحث فارابی بر تئوتیک مبتنی است. او می‌گوید، مقصود فیلسوفان از «سیاست مدنی» (عنوان یکی از آثار فارابی) «آن حالت و هیئت نفس و خلقی است که هر یک از اعضای یک سازمان اجتماعی باید داشته باشد تا سرانجام مردم به طور کامل از حاکمان بی‌نیاز شوند.» آنان سازمان اجتماعی‌ای را که این الزامات را برآورده سازد، «شهر آرمانی» (مدینهٔ فاضله که بخشی از عنوان مبادی فارابی است) می‌نامند. هنجارهایی که در این ارتباط رعایت می‌شوند، «اتوپای سیاسی» (سیاست مدنی) نامیده می‌شوند. بر همین اساس، ابن خلدون این نظریه را برای زندگی واقعی بی‌ارتباط دانست و آن را

چیزی نادر و دور از دسترس تلقی کرد (مقدمه، II، ترجمه F. Rosenthal، ص. ۱۳۸).

فقدان یک فلسفه سیاسی مستقل در آثار فارابی قابل انتظار است. در هیچ کدام از نوافلاطونی‌گری آتی و نوارسطویی‌گرایی اسکندرانی، دو سرچشمه اصلی فلسفه فارابی، فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو جزء جدایی‌ناپذیر نمی‌باشد (Walzer, 1985, pp. 425-426)؛ درحالی که اندیشه‌های سیاسی واقعی جهان بیزانسی از زمان ژوستینیان تا دوران فارابی (Dvornik، فصل‌های ۱۱ و ۱۲) نیز کاملاً با تحلیل فارابی بیگانه بودند. از سوی دیگر، تمرکز بر نئوتیک حتی در عنوان «مبادی» نیز بازتاب یافته است. این اثر، آن‌گونه که غالباً به صورت اختصاری اما گمراه‌کننده به آن اشاره می‌شود، «مدینه فاضله» نیست، بلکه «اصول آرای اهل مدینه فاضله» است. سنت فلسفی بعدی در اسلام، مبنای نئوتیکی این اثر را به خوبی درک کرد. فیلسوفانی که نظام فارابی را پذیرفتند، طبقه‌بندی او از جوامع انسانی را، به عنوان ضمیمه‌ای کم‌اهمیت، کنار گذاشتند. تنها در سنت اخلاق کتاب‌های که به زبان‌های فارسی و ترکی نوشته شدند و از تقسیم سه‌گانه ارسطویی فلسفه عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست پیروی می‌کردند، طبقه‌بندی فارابی از جوامع انسانی جایی برای خود یافت تا بخش مربوط به سیاست را تکمیل کند. این سنت با اخلاق ناصری نصیرالدین طوسی آغاز شد و پس از آن، در آثار مشابهی که به فارسی و ترکی نوشته شدند، از جمله آثار دوانی، واعظ کاشفی، قنالی‌زاده علی و دیگران، ادامه یافت. جدا از این مورد، طبقه‌بندی فارابی از جوامع انسانی نه در جهان اسلام و نه در غرب تأثیر قابل توجهی بر جای نگذاشت. (Gutas, 1990, pp. 357, 354)

منابع گوناگون و منفرد یونانی نظام فلسفی فارابی و به‌ویژه «مبادی»، توسط والزر شناسایی و تحلیل شده‌اند (Walzer, 1971 and 1985)؛ اما در مجموع این اثر، و به خصوص طرح و تصور بنیادین آن، باید ابتکار و اصالتاً متعلق به خود فارابی دانسته شود (نک. Mahdi, 1990). در جهان اسلام، ابن‌سینا نظام فارابی را برگرفت و آن را بیش از پیش بسط و پالایش کرد و فلسفه‌ای پدید آورد که قرار بود در شرق جهان اسلام نظام فلسفی غالب باقی بماند. در غرب نیز این نظام بر فلسفه عربی اندلس (چه

یهودی و چه مسلمان) و همچنین بر فلسفه لاتینی اروپایی تأثیر گذاشت. دستاورد فارابی در این است که او نخستین فیلسوفی بود که با پدید آوردن نظامی پیچیده و پیشرفته به زبانی غیر از یونانی، موفق شد فلسفه یونانی را بین المللی کند؛ نظامی که از تلاش‌های ابتدایی لاتینیان قرون وسطای نخستین و نیز پیشینیان سریانی او به مراتب فراتر می‌رفت. از این حیث، او در رأس همه فیلسوفان بعدی قرار می‌گیرد که فلسفه یونانی را به فلسفه غربی تبدیل کردند.

کتاب‌شناسی

(افزون بر منابعی که در مقاله به آنها ارجاع شده است، این کتاب‌شناسی آثاری را نیز دربرمی‌گیرد که به پیشینه‌های یونانی فلسفه فارابی می‌پردازند. برای آثاری که در متن به آنها ارجاع شده اما مشخصات کاملشان در اینجا نیامده است، به بخش «ارجاعات کوتاه» مراجعه کنید).

S. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, Albany, N.Y., 1991. 'A. Badawī, ed., *Manṭeq Arestū III*, Cairo, 1952. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, 1984. C. S. F. Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London, 1993.

Th.-A. Druart, "Al-Farabi and Emanationism," in J. F. Wippel, ed., *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C., 1987, pp. 23-43.

F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington, D.C., 1966. Ebn Kaldūn, *The Muqaddimah*, tr. F. Rosenthal, Princeton, 1967.

G. Endress, "Mattā b. Yūnus," in *EI2 VI*, pp. 844-46.

Idem, "«La Concordance entre Platon et Aristote», l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval," in B. Mojsisch and O. Pluta, eds., *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Amsterdam and Philadelphia, 1991, pp. 237-57.

J. Finnegan, "Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise," in *Mélanges Louis Massignon II*, Damascus, 1957, pp. 133-52.

A. Gotthelf and J. G. Lennox, eds., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, pt. II on 'Definition and Demonstration: Theory and Practice,' Cambridge, 1987, pp. 65-198.

D. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baḡdād," *Der Islam* 60, 1983, pp. 231-67.

Idem, "The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism," in W. W. Fortenbaugh, ed., *Theophrastus of Eresus: On His Life and Work*, New Brunswick, N. J. and Oxford, 1985, pp. 115-23.

Idem, "Ethische Schriften im Islam," in W. Heinrichs, ed., *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft V: Orientalisches Mittelalter*, Wiesbaden, 1990, pp. 346-65.

Idem, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works," in C. S. F. Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London, 1993, pp. 29-76.

- Idem, "Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talhīsā," in R. Kruk and G. Endress, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, 1997, pp. 101-19.
- Idem, *Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998.
- C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, Frankfurt, Bern, and New York, 1985.
- H. Hugonnard-Roche, "Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe," in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve and Cassino, 1990, pp. 131-47.
- Idem, "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, Ar. 2346," in Burnett, 1993, pp. 19-28.
- J. Jolivet, "L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques," *Bulletin d'Études Orientales* 29, 1977, pp. 251-59.
- M. Mahdi, "Alfarabi against Philoponus," *JNES* 26, 1967, pp. 233-60.
- Idem, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, N. Y., 1969.
- Idem, "Al-Fārābī's Imperfect State," *JAOS* 110, 1990, pp. 691-726.
- M. Maróth, "Griechische Theorie und orientalische Praxis in der Staatskunst von al-Fārābī," *Acta Antiqua* 26, 1978, pp. 465-69.
- Idem, *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Budapest and Leiden, 1994.
- S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy," *Israel Oriental Studies* 5, 1975, pp. 150-60.
- E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1968, pp. 122-42.
- R. Sorabji, ed., *Aristotle Transformed*, London, 1990.
- R. Walzer, "New Studies on al-Kindī," *Oriens* 10, 1957, pp. 203-32, repr. in idem, *Greek into Arabic*, pp. 175-205.
- Idem, "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination," *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, pp. 142-48 (repr. in idem, *Greek into Arabic*, pp. 206-19). Idem, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962. Idem, "Al-Fārābī," in *EI2* II, pp. 778-81.
- Idem, "L'éveil de la philosophie musulmane," *REI* 38, 1970, pp. 7-42, 207-42.
- Idem, "Early Islamic Philosophy," in A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970, pp. 652-66.

Idem, "Lost Neoplatonic Thought in the Arabic Tradition," in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 319-28.

Idem, "Aristotle's Active Intellect, nous poiētikos, in Greek and Early Islamic Philosophy," in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rome, 1974, pp. 423-36.

Idem, ed. and tr., *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, Oxford, 1985.

F. W. Zimmermann, "Some Observations on al-Farabi and Logical Tradition," in S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, eds., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition [Festschrift Richard Walzer]*, Oxford, 1972, pp. 517-46.

Idem, "Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes," *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976, pp. 401-14.

Idem, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatione"*, London, 1981.

المستخلصات

دراسة مقارنةً لنظريتي «التداخل الوجودي» و«الوحدة الشخصية للوجود»
بوصفهما تقريراً حَكْمِيّاً لنسبة الواجب إلى الممكن بالتركيز
على كتاب "عقلانية الشهود" لآية الله جوادى آملى

ياسر حسين بور^١
محمد مهدي أمين نيا^٢
سيد محمد مرويان حسيني^٣

الملخص

تُعدّ «الوحدة الشخصية للوجود» من مسلّمات العرفان الإسلامي، وقد تواترت فيها تفاسيرُ شتى ومشاربُ متباينة. ففي التفسير المشهور، ينحصر الوجود في الذات الإلهية اللامتناهية، ويُسلب الوجود عمّا سواها. وقد عوّل جمهورُ الحكماء المتألهين في إثبات الوحدة الشخصية على «برهان اللاتناهي»؛ محتجّين بأنّ اللاتناهي الوجودي للحقّ تعالى يسدّ باب المغايرة وينفي إمكان تحقّق أيّ وجود للأغيار. في المقابل، انبرى الأستاذ الفيضاني لتأسيس نظرية «التداخل الوجودي»، فمع تأكيده على لا تناهي الوجود الواجب، نفى أيّ تهافتٍ أو تعارضٍ بين هذا اللاتناهي وتحقّق الممكنات الأخرى؛ محتجّاً بأنّ المخلوقات مندرجةٌ ومتداخلةٌ في سعة الوجود الإلهي اللامتناهي. ومن منظوره، تُعدّ نظرية التداخل الوجودي التفسيرَ الصحيح للأوحد لتبيين كيفية تحقّق الكثرة الإمكانية في عين اللاتناهي الواجب. من جهة أخرى، قام آية الله جوادى آملى في الجزء الأول من كتابه «عقلانية الشهود»، بتوجيه النقد إلى نظرية التداخل، وذلك في سياق تأكيد على «برهان اللاتناهي» باعتباره الدليل المعتبر الوحيد لإثبات الوحدة الشخصية للوجود. وقد نهض هذا البحث، معتمداً المنهج الوصفيّ-التحليلي وفي إطار دراسةٍ مكتبيةٍ تتمحور حول كتاب «عقلانية الشهود»، بدراسة هاتين النظريتين وتقييمهما. وتبيّن النتائج أنّه، على ضوء الإشكالات والمآخذ التي أثارها آية الله جوادى آملى، فإنّ نظرية التداخل قاصرةٌ عن تبرير الجمع بين الوجود اللامتناهي وسلب الوجود عن سائر الممكنات، ومن ثَمّ، فإنّ «برهان اللاتناهي» تأمّ ووافٍ في إثبات مدّعاء المتمثّل في الوحدة الشخصية للوجود. **الكلمات المفتاحية:** الوحدة الشخصية للوجود، برهان اللاتناهي، التداخل الوجودي، عقلانية الشهود.

١. دكتوراه في الكلام الإسلامي، محاضرة، جامعة أصفهان، إيران. (المؤلفة المراسلة) (hashmysadat@gmail.com)

٢. أستاذ مشارك، قسم التربية، كلية أهل البيت، جامعة أصفهان، إيران. (bahrame1918@gmail.com)

٣. دكتوراه في التربية الإسلامية، أستاذ مساعد، قسم الاتصال والنشر الثقافي، جامعة التربية الإسلامية بقم، إيران.

(Taghavi@Maaref.ac.ir)

إمكانية سريان أقسام البرهان في الفلسفة: إعادة قراءة لنظرية الملازمات العامة من

منظور العلامة الطباطبائي

إحسان کرمانشاهانی^١

علي دلیر^٢

الملخص

تُعدُّ مسألة «أقسام البرهان» وإمكانية سريانها في الفلسفة من المباحث الجوهرية في الفلسفة، ولا سيما في الحكمة المتعالية. ويتمحور هذا المقال حول تحليل وجهة نظر العلامة الطباطبائي القائلة بـ «حصر طريق البرهان الفلسفي في البرهان الإنسي عبر الملازمات العامة»، ونقد هذا الرأي من قبل تلامذته وشُراحه المعاصرين. لقد ذهب العلامة الطباطبائي -استناداً إلى قاعدة «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها» من جهة، وتبيين «موضوع الفلسفة» وتساوي العوارض الذاتية معه من جهة أخرى- إلى امتناع جريان البرهان الإنسي القائم على التلازم الخاص، وكذلك امتناع البرهان اللمي في المسائل الفلسفية؛ وذلك لأن السير من المعلوم إلى العلة لا يفيد اليقين لاستحالته، ومن جهة أخرى، فإن «الموجود بما هو موجود» لا علة خارجية له. وفي المقابل، سعى النقاد إلى إثبات إمكانية جريان البرهان اللمي والإنسي في الفلسفة من خلال تبيينات عديدة، منها: القول بـ «الخلط بين مقام الإثبات والشبوت»، والادعاء بـ «إمكان البرهان الإنسي عبر العلم الحضورى»، وكذلك عبر «العلية التحليلية المفهومية»، و«علية مرتبة من الوجود لمرتبة أخرى»، و«إرجاع برهان الملازمات العامة إلى البرهان اللمي»، بالإضافة إلى قبول «العرضي الذاتي الأخص». يهدف هذا المقال إلى تحليل آراء هؤلاء النقاد نقدياً، ويظهر أن هذه الانتقادات -لا سيما العلية التحليلية والتمسك بالتمايز بين المعنى والمفهوم والمصدق- ناشئة إما عن عدم الفهم الدقيق لكلام العلامة الطباطبائي، أو أنها قائمة على مبانٍ فلسفية خاصة لا يرتضيها العلامة؛ ومن ثم، فهي انتقادات مبنائية لا ترد على صلب مدعى العلامة.

الكلمات المفتاحية

البرهان الإنسي، البرهان اللمي، اليقين، العلامة الطباطبائي، العلية التحليلية، الملازمات العامة.

١. باحث وأستاذ الفلسفة في السطوح العالية بالحوزة العلمية في قم. kermanshahi58@gmail.com

٢. طالبُ دكتوراه في الفلسفة، وطالبُ الفلسفة في مؤسسة «إسراء» العلمية. dalir.ali.1999@gmail.com

الأساس الحدسي للمعرفة في الحكمة السينائية وتحليل التحريفات والشكوك حولها في العصر الحديث

محمد رضا ارشادي نيا^١

الملخص

يُعدّ إثارة الشك أحد أهم أهداف مناهضة الفلسفة في مختلف العصور، وذلك في مواجهة مجمل الفكر الفلسفي. ولا تُستثنى مناهضة الفلسفة في العصر الحديث من هذه القاعدة، إذ استخدمت هذه التقنية بالتركيز على الشكوك حول الفلسفة السينائية في مجالي نظرية المعرفة والوجود، بهدف تأجيج صراع حاد مع مجمل الفلسفة الإسلامية. ويُعتقد أنه من خلال تحريف أقوال ابن سينا بشأن محدودية قدرة النظام العقلي البشري على بلوغ الحدود المنطقية والشكليات، يُمكن انتزاع اعتراف منه، وبالتالي الترويج لفكرة عجز جميع الأنظمة الفلسفية الإسلامية عن الاستفادة ولو بشكل طفيف من مجالات المعرفة العقلانية. يعتمد تحليل هذه الشكوك وكشف المقاصد الخفية والظاهرة على إدخال المبدأ الأساسي للمعرفة في النظام الفلسفي السينائي، الذي، على الرغم من شهرة هذه المدرسة بأنها قائمة على الفكر المجرد والمعرفة المكتسبة، يلعب الحدس دورًا جوهريًا في كلام ابن سينا الصريح، ويحيل الشكوك حول عجز الأنظمة الفلسفية الإسلامية عن اكتساب المعرفة إلى مصدرها. إن دراسة هذه الشكوك في مجال فهم جوهر الأشياء ومعرفة الذات، وتطهير الفكر الفلسفي من هذه الانحرافات والمغالطات، هدفٌ هامٌ يُعمّق فهمنا للأسس المعرفية ومقاصد فلاسفة مشهورين كابن سينا، ويساعدنا على بلوغ الحقيقة.

الكلمات المفتاحية: ابن سينا، نظرية المعرفة، المعرفة العقلانية، المعرفة الحدسية.

١. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة حكيم سبزواري، سبزواري، إيران.

المقاربة المقارنة بين العقل في الروايات بوصفه المخلوق الأول، والعقل الأفلوطيني، والنفس الرحماني العرفاني

مهدي حسن آهنگري^١

الملخص

في الروايات الشيعية، تردّ أحاديث شريفة تُعرّف العقل بأنّه أوّل مخلوق وأطوْع مخلوقاتِ الحقّ تعالى. وهذه الروايات، التي تشير فيما بعد إلى امتثال العقل لأمر الله تعالى المتمثّل في الإقبال والإدبار، تنطوي على معنى عميق يستدعي مزيداً من التأمل والبحث الدقيق. ومن هنا، تتمثّل الهمة الرئيسة لهذا البحث في تأويل هذه الروايات والكشف عن مراد المتكلّم والتقرب من مقصوده فيها. وعند استقراء تراث الحكماء الإلهيين، نجد في آثار أفلوطين مخلوقاً يُطلق عليه اسم «العقل»، ويحتلّ المرتبة التالية للواحد الذي يترتّب على رأس هرم الوجود. وتتوافق خصائص العقل الأفلوطيني بدرجة كبيرة مع مفهوم «النفس الرحماني» في العرفان الإسلامي. وتوصّل هذا البحث إلى أنّ التوافق بين العقل الأفلوطيني والنفس الرحماني في العرفان الإسلامي، من جهة، وبين العقل الوارد في الروايات، من جهة أخرى، لا يقتصر على مجرد الاشتراك اللفظي، بل يتجاوز ذلك إلى تطابقٍ مفهوميّ؛ إذ إنّ كليهما يُعرّف بوصفه الصادر الأوّل، ويشكّل أرضيةً لانتشار الحقّ وامتداده في الوجود. وقد اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفيّ التحليلي، ومن خلال المقارنة بين مفهوم العقل الأفلوطيني ومفهوم النفس الرحماني لدى العرفاء، تمكّنت من إجراء مطابقة بين خصائص العقل الأفلوطيني، والنفس الرحماني، والعقل المذكور في الروايات بوصفه أوّل مخلوق، ومن ثمّ تقديم فهمٍ أكثر وضوحاً لمفهوم العقل في الروايات الشيعية.

الكلمات المفتاحية

الحكمة المتعالية، الحركة الجوهرية، القشر واللّب، المَلَكَةُ القُدسيّة، الاستحالة.

١. أستاذ وطالب المرحلة الرابعة في حوزة قم العلمية، قم.

تقييم نقدي للنظريات الفيزيائية للأكوان المتعددة وفق الأسس الوجودية للحكمة المتعالية

محمد حيدري فرد^١

الملخص

أعادت نظريات الأكوان المتعددة (Multiverse) في الفيزياء وعلم الكونيات المعاصر - ولا سيما في صياغتي «الكون المتعدد التضخمي» و«الكون المتعدد في ميكانيكا الكم» - تعريفَ بنية الواقع التجريبي بافتراض كثرة العوالم الفيزيائية. تتمثل المسألة الأساسية لهذا البحث في التقييم الفلسفي لهذه الفرضيات استناداً إلى الأسس الوجودية للحكمة المتعالية، وتحليل تداعياتها على مفاهيم الوحدة والكثرة، والتشخص الوجودي، والحركة الجوهرية، والنظام الأحسن. ويكمن التحدي الرئيس في الدراسات المقارنة في الخلط بين ساحة التبيين الفيزيائي والتبيين الميتافيزيقي، والاشتراك اللفظي في مفهوم «العالم»؛ إذ لا تستلزم الكثرة والاستقلال الزماني-المكاني في الفيزياء بالضرورة كثرةً متباينةً واستقلالاً وجودياً في الفلسفة. يعتمد هذا البحث المنهج التحليلي-النقدي مع مقارنة تفكيك الساحات المعرفية؛ حيث يقوم أولاً بإعادة بناء المدلول الفيزيائي للكون المتعدد في الساحة الميتافيزيقية، ثم يزنه بميزان الأصول الصدرائية. وتُظهر نتائج البحث أن الحكمة المتعالية لا تتنافى مع أصل تكثر العوالم المادية فحسب، بل تتيح - من خلال تطبيق نظرية «أصالة الوجود وتشكيكه» وبخاصة «الحركة الجوهرية» - إمكانية تفسير الأكوان الفيزيائية المتعددة بوصفها درجاتٍ وامتداداتٍ سيالة لحقيقة مادية واحدة. كما أن نسبة كثرة العوالم إلى «النظام الأحسن والغائبة» لا تقضي إلى نفي الغائبة، بل تُبرز، في ضوء الفاعلية بالرضا وسريان الفيض الوجودي، تجلياً أشمل للربوبية الإلهية ضمن نظام كلي متماسك.

الكلمة المفتاحية

نظريات الأكوان المتعددة الفيزيائية، الحكمة المتعالية، مفهوم العالم، تشكيك الوجود، الحركة الجوهرية، النظام الأحسن.

١. عضو الهيئة التدريسية في قسم المعارف الإسلامية، كلية العلوم الأساسية والتطبيقية، جامعة كرمانشاه التكنولوجية، كرمانشاه، إيران.

(m.heydarifard@kut.ac.ir)

الفارابی والفلسفة اليونانية

ديمتري غوتاس | المترجم: السيد آصف إحساني^١

الملخص

تبحث هذه المقالة في علاقة الفارابي بالفلسفة اليونانية، وتبين كيف نجح في إعادة بناء هذا التراث ضمن نظام فلسفي متماسك. فلم يكتفِ الفارابي بتكرار التراث اليوناني، بل أعاد تنظيم عناصره المختلفة داخل نظام جديد. وكما يبين ديمتري غوتاس، تؤدي أربعة مبادئ أساسية دورًا محوريًا في عملية إعادة البناء هذه، وهي: التحليل عن طريق التقسيم، والنظام الهرمي، وتصنيف العلوم، ونظرية اللغة. وقد حوّل الفارابي هذه المبادئ، التي كانت تُستخدم في التقليد الأفلوطيني المحدث الإسكندراني أساسًا لتعليم الفلسفة وتفسير مؤلفات أرسطو، إلى أدوات لبناء نظام شامل يتناول الواقع؛ وهو نظام ترتبط فيه مراتب الوجود، والعقول، والنفس، والعلوم، والمجتمعات الإنسانية بعضها ببعض ضمن بنية هرمية. وبحسب غوتاس، تقع نظرية العقل، أو النويطيقا (Noetics)، في مركز هذا النظام، وترتبط بين مباحث الفارابي في الميتافيزيقا، والأثروبولوجيا، والسعادة، والسياسة. وانطلاقًا من هذا الأساس، يجعل الفارابي كمال الإنسان متحققًا في فعلية العقل وبلوغ السعادة، كما يفسّر المجتمع والمدينة أيضًا في ضوء هذه الغاية نفسها. ومن ثم، فإن السياسة في فكره ليست علمًا مستقلًا وقائمًا بذاته، بل هي جزء من نظام تكون غايته النهائية الكمال العقلي للإنسان. وتبين المقالة أن الفارابي، بالاستناد إلى عناصر أفلاطونية وأرسطية وإعادة بنائها ضمن إطار نظرية العقل، قد غيّر معنى السياسة، وحوّلها من غاية مستقلة للحياة المدنية إلى وسيلة لتحقيق سعادة الإنسان وحياته العقلية. وتكتسب هذه التحولات أهمية أيضًا في فهم المكانة المحدودة التي أسندت إلى السياسة، وهامشيتها، في جزء مهم من التقليد الفلسفي الذي نشأ بعد الفارابي.

الكلمة المفتاحية

الفارابي، الفلسفة اليونانية، نظرية العقل والسياسة.

١. خريج الفلسفة الإسلامية من جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.