

هو الحکیر الخلیع

فصلنامه علمی

خردنامه صدر

سال ۲۴، شماره ۴؛ پیاپی ۹۶

تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
ویراستار: دکتر مقصود محمدی
مدیر مسئول و سردبیر: آیت الله سید محمد خامنه ای
مدیر اجرایی: مهدی سلطانی گزار
ویراستار انگلیسی: دکتر علی نقی باقرشاهی
مترجم انگلیسی: دکتر رؤیا خوئی

هیئت تحریریه

سید محمد خامنه ای..... استاد فلسفه، رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا
غلامحسین ابراهیمی دینانی..... استاد فلسفه، دانشگاه تهران
غلامرضا اعوانی..... استاد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی
رضا داوری اردکانی..... استاد فلسفه، دانشگاه تهران
کریم مجتهدی..... استاد فلسفه، دانشگاه تهران
سید مصطفی محقق داماد..... استاد فلسفه و حقوق، دانشگاه شهید بهشتی
سید صدرالدین طاهری..... استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی
مقصود محمدی..... دانشیار فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

شاپای نسخه چاپی: ۰۸۷۴ - ۱۵۶۰ شاپای نسخه الکترونیکی: ۵۳۸۱ - ۲۶۷۶ چاپخانه: نقره آبی

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی مصلی، مجتمع
امام خمینی (ره)، ساختمان ۱۲، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹
دورنگار: ۸۸۴۹۳۸۰۳
تلفن: (مقالات) ۸۸۱۵۳۲۲۱
(اشتراک و فروش) ۸۸۱۵۳۵۹۴
پست الکترونیک: siprin@mullasadra.org
پایگاه اینترنتی: kherad.mullasadra.org

۱. بنابر تأییدیه شماره ۳/۱۳۷۰۸۵ مورخه ۹۱/۰۷/۰۲ از
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، خردنامه صدرا دارای
درجه علمی است.
۲. خردنامه صدرا در پایگاه‌های زیر نمایه میشود:
- پایگاه مجلات تخصصی فلسفه جهان؛
Philosopher's Index
- پایگاه استنادی علوم اسلامی؛ ISC
- پایگاه مجلات تخصصی نور؛ Noormags
- بانک اطلاعات نشریات کشور؛ Magiran

فهرست مطالب

- ۱۱.....سرمقاله
- ۱۳.....انسجام اصول فلسفی معادشناختی ملاصدرا.....مرتضی حسین زاده، سحر کاوندی، محسن جاهد
- جایگاه قوه خیال در صدور افعال و نتایج تربیتی آن (با تأکید بر مبانی نفس‌شناسی صدرالمتألهین) ۳۱.....
- نرگس موحدی، مرضیه اخلاقی، زهره اسماعیلی، علیرضا پارسا
- ۴۱.....تحلیل قیامت و ارتباط آن با مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدرا.....لیلا پورا کبر، عین‌الله خادمی
- ۵۹.....بررسی تحلیلی - تطبیقی نظریه بساطت مشتق در آراء سیدسند و ملاصدرا.....فاطمه عابدینی، علی ارشدریاحی، محمود زراعت‌پیشه
- ۷۱.....تحلیل وجودی مسئله ضعف اراده از منظر حکمت متعالیه.....مرضیه اکبرپور، حسن مرادی، محمود صیدی
- ۸۳.....مواجهه ابن‌سینا و سهروردی در مسئله علم الهی و ظهور حکمتی برتر.....یحیی کبیر، حمید ملکی
- ۹۹.....بررسی تحلیلی دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در موضوع علم الهی به مادیات.....سیداحمد غفاری قره‌باغ
- ۱۱۱.....خلاصه سخنرانیهای برگزیده بیست و سومین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا

منشور اخلاقی نشریات

بنیاد حکمت اسلامی صدرا

این منشور بمثابة اعلام ضوابطی است که در قالب آن، چارچوب اخلاقی و مسئولیتهای مربوط به انجام فعالیتهای علمی و پژوهشی و نشر آثار در بنیاد حکمت اسلامی صدرا ترسیم شده تا از بروز تخلفات علمی و پژوهشی آگاهانه یا ناآگاهانه پیشگیری نماید. مبنای تنظیم این منشور اسناد بالادستی علمی کشور، از جمله مصوبات وزارت علوم و کمیسیون نشریات علمی کشور، بایسته‌های مرسوم و تجارب اجرایی بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بویژه آموزه‌های قرآنی و اسلامی است. بدیهی است چنانچه موردی در قالب این منشور ارائه نشده باشد، بمعنای استثنا و خروج آن از ذیل قواعد و عدم لزوم رعایت آن نیست و بنا به اقتضا و تجارب جدید، این منشور بروزرسانی خواهد شد.

۳. بنیاد حکمت اسلامی صدرا در پذیرش مقالات حق انتخاب و آزادی تام دارد و ارسال مقاله تعهدی برای چاپ ایجاد نمیکند. همچنین نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا در تلخیص و ویرایش مقالات آزادند.

۴. بنیاد حکمت اسلامی صدرا از تمامی حقوق تجدید چاپ مقالات منتشر شده بصورت‌های رایج دیگر، بزبان فارسی و دیگرزبانها برخوردار خواهد بود. ارسال مقاله بمنزله پذیرش این شروط است.

۵. مقالات ارسال شده مسترد نخواهد شد.

۶. بنیاد حکمت اسلامی صدرا خود را موظف به حفظ یافته‌های علمی مقالات قبل از انتشار و مخفی ماندن نام داوران میداند.

۷. روند داوری مقالات در نشریات بنیاد حکمت اسلامی صدرا بشرح ذیل خواهد بود؛ مقالاتی که در هر مرحله به تأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد.

نخست: بررسی توسط ویراستار علمی بمنظور احراز ویژگیهای اولیه مقاله و مشابه‌سنجی بانرم‌افزارهای ضد سرقت علمی

دوم: بررسی توسط حداقل ۲ نفر از اساتید متخصص درباره موضوع مقاله بمنظور بررسی یافته‌های علمی و نوآوریهای مقاله

سوم: بررسی توسط سردبیر و اتخاذ تصمیم درباره مقاله بر

این منشور بمثابة اعلام ضوابطی است که در قالب آن، چارچوب اخلاقی و مسئولیتهای مربوط به انجام فعالیتهای علمی و پژوهشی و نشر آثار در بنیاد حکمت اسلامی صدرا ترسیم شده تا از بروز تخلفات علمی و پژوهشی آگاهانه یا ناآگاهانه پیشگیری نماید. مبنای تنظیم این منشور اسناد بالادستی علمی کشور، از جمله مصوبات وزارت علوم و کمیسیون نشریات علمی کشور، بایسته‌های مرسوم و تجارب اجرایی بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بویژه آموزه‌های قرآنی و اسلامی است. بدیهی است چنانچه موردی در قالب این منشور ارائه نشده باشد، بمعنای استثنا و خروج آن از ذیل قواعد و عدم لزوم رعایت آن نیست و بنا به اقتضا و تجارب جدید، این منشور بروزرسانی خواهد شد.

الف) کلیات

۱. تمامی دست‌اندرکاران نشریات - اعم از اعضای هیئت تحریریه، سردبیران، مدیران و کارشناسان اجرایی - و همچنین نویسندگان مقالات ملزم به آگاهی یافتن و پیروی از این منشور هستند. آغاز همکاری یا ارسال مقاله، بمنزله پذیرش لوازم و ضوابط مطرح شده در این منشور و سایر تعهدات قانونی علمی و اداری است. در صورت احراز عدم پایبندی هر یک از افراد به این اصول و مسئولیتهای بنیاد حکمت اسلامی صدرا حق دارد هرگونه اقدام قانونی برای احقاق حقوق ضایع شده را بعمل آورد و فرد خاطی مکلف به جبران مافات خواهد بود.

۲. مسئولیت محتوا و مضمون مقالات بر عهده نویسنده/

اساس نظر داوران و نظر نهایی سردبیر برابر ضوابط نشریات علمی کشور

سرانجام: تصویب انتشار در هیئت تحریریه مجله.

ب) وظایف و تعهدات نویسندگان

۸. مقالات ارسالی باید در حوزه تخصصی هر مجله بوده و بصورت علمی و منسجم، مطابق استاندارد آن مجله تنظیم شده باشد.

۹. مقالات ارسالی باید به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی نوین باشد، از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار باشد و اصول نگارش و سلامت زبان فارسی در آن بدقت رعایت شود.

۱۰. مقالات باید حاصل پژوهش شخص نویسنده/نویسندگان باشد. دقت در پژوهش، گزارش صحیح داده‌ها و ذکر منابع الزامی است.

۱۱. نویسنده/نویسندگان مسئول صحت و اصالت محتوای مقالات خود هستند.

۱۲. چنانچه به استفاده از مطالب دیگران نیاز باشد، نویسنده/نویسندگان باید با استفاده از روشها و علائم نقل قول و ذکر دقیق مرجع استفاده شده، فقرات نقل شده را دقیقاً مشخص نمایند. در صورت نیاز، کسب اجازه کتبی و صریح صاحب نظر یا اثر برعهده نویسنده/نویسندگان است.

۱۳. بهیچ وجه مقاله یا بخشی از آن نباید قبلاً در داخل یا خارج از کشور منتشر شده یا همزمان برای داوری و چاپ به نشریه دیگری سپرده شده باشد. اگر در هر یک از مراحل داوری و انتشار، خلاف این امر روشن گردد، مقاله از دستور کار خارج خواهد شد و نویسنده/نویسندگان متعهد به جبران خسارت مادی و معنوی بنیاد حکمت اسلامی صداقت خواهند بود.

۱۳. بازنویسی و تغییر صورتی پژوهشهایی که قبلاً داده‌ها و یافته‌های آنها به هر نحوی منتشر شده باشد و ارائه بصورت مقاله‌ی جدید، مجاز نیست.

۱۴. تمامی مقالات باید دارای عنوان، چکیده و واژگان

کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی)، فصلبندی مناسب، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشند.

۱۵. چنانچه مقاله‌ی بی بیش از یک نویسنده داشته باشد، تمامی نویسندگان موظف به مطالعه مقاله و تأیید کتبی و صریح همکاری خود هستند. یکایک نویسندگان بصورت تضامنی مسئول محتوای علمی مقاله خواهند بود. همچنین اگر مقاله‌ی برگرفته از پایان‌نامه یا طرحی تحقیقاتی باشد، یادآوری آن در ابتدای مقاله الزامی است.

۱۶. در مقالات برآمده از همکاری گروهی، لازم است «نویسنده مسئول مکاتبات» بصراحت مشخص گردد. اعلام تمامی راههای تماس و دسترسی به نویسنده مسئول، اعم از تلفن ثابت، تلفن همراه، نشانی پستی و پست الکترونیک ضروری است.

۱۷. نویسنده مسئول موظف به اعمال نظر تمامی نویسندگان در مقاله است. همچنین باید از ذکر دقیق نام، رتبه علمی و اطلاعات تماس تمام نویسندگان همکار اطمینان حاصل کند و تأییدیه مکتوب آنها را دریافت و به دفتر مجله ارائه نماید. اگر در هر یک از مراحل داوری و انتشار، روشن گردد که تخلف یا تقلبی در اینبار رخ داده، مقاله از دستورکار خارج خواهد شد و نویسنده مسئول مکاتبات شخصاً متعهد به جبران خسارت مادی و معنوی بنیاد حکمت اسلامی صداقت خواهد بود.

۱۸. ذکر نام افراد در قالب تعبیرهایی همچون «نویسنده افتخاری» و «زیر نظر» مجاز نیست.

۱۹. پیگیری نظر مجله درباره مقالات بر عهده نویسنده مسئول است.

۲۰. ارسال مقاله بمنزله آن است که نویسندگان رضایت تمامی پشتیبانهای مالی یا معنوی مقاله را جلب کرده و آنها را معرفی نموده‌اند.

۲۱. نویسنده/نویسندگان موظفند در صورت مشاهده هر گونه خطا و بی‌دقتی در مقاله خود، حداکثر یک ماه پس از انتشار، به دفتر مجله اطلاع دهند تا نسبت به اصلاح آن اقدام گردد.

۲۲. نویسنده/نویسندگان باید نمونه‌های ارسالی مقاله و

اطلاعات خام مورد استفاده در تهیه مقاله را تا یکسال پس از چاپ آن در مجله، نزد خود نگهداری نمایند تا در صورت نیاز پاسخگوی انتقادات و سؤالات احتمالی خوانندگان باشند.

۲۳. نویسنده/نویسندگان موظف به رعایت تمامی اصول اخلاقی و موازین پژوهشی و نشر آثار هستند. اگر در هر یک از مراحل داوری، ویرایش، چاپ و حتی پس از انتشار مقاله، وقوع یکی از موارد ذیل محرز گردد، تخلف محسوب شده و بنیاد حکمت اسلامی صدرا حق برخورد قانونی دارد:

سرقت علمی: استفاده عمدی یا غیر عمدی، دانسته یا بی‌ملاحظه از افکار و اندیشه‌ها، جملات و عبارات، ادعاها یا استنادات دیگران بدون ذکر نام، منبع و استناد مناسب به اثر، صاحب اثر، سخنران یا هر ذیحق دیگر.

اجاره علمی: بکارگیری فرد دیگری برای انجام پژوهش و تألیف مقاله.

جعل داده‌ها: گزارش مطالب غیر واقعی و ارائه داده‌ها یا نتیجه‌های ساختگی بعنوان یافته‌های شخصی.

تحریف داده‌ها: دستکاری در مواد، ابزار و فرایند پژوهشی یا تغییر و حذف داده‌ها بنحوی که سبب غیر واقعی شدن نتایج پژوهش گردد.

انتساب غیر واقعی: اعلام دروغین یا قبل از رسمیت یافتن همکاری نویسنده/نویسندگان با مؤسسه، مرکز یا گروه آموزشی و پژوهشی بعنوان محل فعالیت یا حامی نویسنده/نویسندگان.

ج) وظایف داوران

داوران در بررسی مقالات، باید نکات ذیل را مد نظر داشته باشند:

۲۴. اطلاع‌رسانی به دفتر نشریه بمحض دریافت مقاله برای داوری، درباره پذیرش یا عدم پذیرش داوری؛ در صورت مرتبط نبودن موضوع مقاله با تخصص آنها، ذینفع بودنشان به هر نحو در انتشار آن مقاله یا روابط شخصی با نویسنده/نویسندگان.

۲۵. بررسی دقیق کیفی، محتوایی و علمی مقالات و اعلام نقاط قوت و ضعف مقاله بصورتی سازنده و صریح.

۲۶. داوری مقالات باید بر اساس مستندات علمی و

استدلال کافی انجام شود و از هرگونه اعمال نظر سلیقه‌یی، شخصی، صنفی، نژادی، مذهبی و... خودداری گردد.

۲۷. داور موظف به مطالعه دقیق تمام مقاله است و نباید تنها بر اساس مطالعه بخشی از مقاله درباره پذیرش یا رد آن تصمیم بگیرد.

۲۸. حصول اطمینان از ارجاع‌دهی دقیق و کامل درباره تمامی مطالب و نقل قولهایی که از آثار دیگران آورده شده و درج کامل و دقیق اطلاعات کتابشناسی منابع مقاله، و ذکر نواقص در فرم داوری.

۲۹. تلاش برای جلوگیری از هرگونه مصداق غیر اخلاقی و غیر حرفه‌یی در تنظیم مقاله، بویژه موارد مذکور در بند ۲۳ این منشور، و اعلام مستند تخلفات به دفتر مجله.

۳۰. وقت‌شناسی، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در روند داوری ضروری است.

۳۱. داور حق ندارد خود بر اساس سلیقه شخصی، مقاله را اصلاح یا بازنویسی نماید.

۳۲. داور مکلف به امانتداری و حفظ اطلاعات و جزئیات، داده‌ها، مفاهیم جدید و یافته‌های پژوهشی مقالات است و حق ندارد قبل از انتشار آنها را برای کسی بازگو کند یا از آنها بنفع خود یا علیه دیگران استفاده نماید. پس از انتشار مقاله نیز داور حق انتشار جزئیاتی فراتر از آنچه در مجله چاپ شده را ندارد.

۳۳. در فرایند داوری باید بدقت و کاملاً از خلط مقام داوری و مقام نقد پرهیز گردد.

۳۴. داور نباید ارزیابی مقاله را به فرد دیگری بسپارد. در صورت استفاده جزئی از همکاری فردی دیگر، باید مراتب به دفتر مجله اطلاع داده شود و اطلاعات فرد همکار بطور جزئی و دقیق در دفتر مجله ثبت گردد.

۳۵. داور اجازه تماس مستقیم با نویسنده/نویسندگان مقالات در دست داوری را ندارد. هرگونه تماس با نویسندگان مقالات فقط از طریق دفتر مجله انجام خواهد گرفت.

د) وظایف سردبیر و اعضای هیئت تحریریه

۳۶. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مجله از میان صاحب‌نظران و متخصصان پیشکسوت و خوشنام آن حوزه

انتخاب میشوند و باید دارای روحیه مسئولیت پذیری، پاسخگویی، حقیقتجویی، انصاف و بیطرفی، پایبندی به اخلاق حرفه‌ای و رعایت حقوق دیگران باشند.

۳۷. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه باید برای حفظ و ارتقای کیفیت نشریه و معرفی آن در مجامع علمی داخلی و خارجی تمام تلاش خود را بکار گیرند.

۳۸. اختیار و مسئولیت انتخاب داوران و قبول یا رد مقالات (مستند به نظر داوری) بر عهده سردبیر و اعضای هیئت تحریریه است و نباید در انجام این مهم اعمال سلیقه شخصی نمایند.

۳۹. سردبیر باید در انتخاب داوران شایسته با توجه به زمینه تخصصی و تجربه علمی و کاری آنها دقت کافی بعمل آورد و بر صحت انجام وظایف داوری نظارت دقیق و کامل داشته باشد و از داوریهای مغرضانه، بی اساس یا تحقیرآمیز جلوگیری کند.

۴۰. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه موظف به تصمیم‌گیری درباره پذیرش یا رد مقاله و اعلام نتیجه به نویسنده/نویسندگان در اسرع وقت ممکن هستند.

۴۱. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مکلف به امانتداری و حفظ محرمانه اطلاعات و یافته‌های مقالات هستند و اجازه ندارند از محتوای مقالات قبل از انتشار یا بیش از آنچه در مجله منتشر میشود، بفع خود یا له/علیه دیگران استفاده نمایند.

۴۲. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه باید از تداخل منافع و برقراری هرگونه ارتباط شخصی، تجاری، دانشگاهی و مالی که بالقوه بر پذیرش مقالات تأثیرگذار باشد، جلوگیری نمایند.

۴۳. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه نباید در چاپ آثار خود مدعی سهم خواهی شوند.

۴۴. سردبیر مجله موظف است آثار متهم به عدول از موازین پژوهشی و نشر را با دقت و جدیت بررسی نموده و اقدام شایسته را بعمل آورد. سردبیر موظف است آثار متخلفان را در هر مرحله‌ای که باشد از فرایند نشر خارج کند و در صورت احراز تخلف پس از انتشار مقاله، مراتب را بنحوشفاف، صریح و در اسرع وقت به اطلاع خوانندگان، مراجع نمایه‌سازی و دیگر ذینفعان برساند.

۴۵. سردبیر موظف به نظارت بر تمامی فرایند ویراستاری و چاپ مقالات است. چنانچه در انتشار مقاله‌ای از سوی

دست‌اندرکاران مجله خطا یا بیدقتی رخ دهد، سردبیر موظف است در اسرع وقت نسبت به انتشار اصلاحیه و اطلاع‌رسانی شفاف اقدام مقتضی را بعمل آورد.

۴۶. سردبیر و اعضای هیئت تحریریه مجله باید بطور مستمر دیدگاه‌های نویسندگان، خوانندگان و داوران مجله را در مورد بهبود سیاستهای انتشاراتی و کیفیت شکلی و محتوایی مجله، جویا شوند و نسبت به بروزرسانی شاخصه‌ها اقدام نمایند.

ه) وظایف و تعهدات مدیران اجرایی، کارشناسان، ویراستاران و...

۴۷. مدیران اجرایی موظفند با همکاری سردبیر و اعضای هیئت تحریریه یک بانک اطلاعاتی جامع از داوران و نویسندگان تهیه و بروزرسانی نمایند.

۴۸. مدیران اجرایی موظفند نسبت به ثبت و آرشیو اسناد داوری مقالات بعنوان اسناد علمی، و محرمانه نگاه داشتن اسامی داوران هر مقاله اقدام لازم را انجام دهند.

۴۹. هیچیک از دست‌اندرکاران مجلات، اعم از مدیران، کارشناسان، ویراستاران، مترجمان و دیگر عوامل اجرایی اجازه مداخله بیش از آنچه به آنها واگذار شده در فرایند داوری و انتشار مقالات را ندارند. تمامی آنها مکلف به امانتداری و حفظ محرمانه اسناد اداری و جزئیات مقالات هستند و اجازه بهره‌برداری شخصی از اطلاعات منتشر نشده در مجله را ندارند.

۵۰. تمامی دست‌اندرکاران مجلات، بویژه مدیران اجرایی و ویراستاران مکلفند حداکثر تلاش خود را برای جلوگیری از تخلف از موازین پژوهشی و نشر و همچنین ارتقای کیفیت مجله بعمل آورند.

تنفیذ و تأیید حضرت آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا:

«و بفرجام و ضمن دعای خیر برای همه کسانی که مخاطب این منشور اخلاقی هستند، تأکید میشود که در همه موارد خدای علیم حکیم را ناظر بدانند و خدمات خود را برای رضا و پاداش او به انجام برسانند. والسلام و رحمة الله.»

راهنمای تدوین مقالات خردنامه صدرا

الف) حوزه تخصصی خردنامه صدرا
«فصلنامه علمی» خردنامه صدرا بطور تخصصی (بترتیب اولویت) در زمینه‌های زیر مقاله میپذیرد:
– ملاصدراپژوهی و اندیشه حکمت متعالیه
– پژوهش درباره فیلسوفان صدرایی و شارحان و منتقدان این مکتب، پژوهش درباره فیلسوفان و مکاتب تأثیرگذار بر حکمت متعالیه
– مطالعات حوزه فلسفه و حکمت اسلامی
– مطالعات حوزه عرفان و کلام اسلامی
– مطالعات تطبیقی مکاتب فلسفی اشراقی

ب) شرایط پذیرش مقالات

– مقالات ارسالی باید در زمینه تخصصی هر نشریه باشند، به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده باشند و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی بدیع باشند.
– مقالات باید حاصل پژوهش خود نویسنده/ نویسندگان باشد و چنانچه در مرحله‌ی سرقت علمی – ادبی مقاله‌ی احراز شود، مقاله از دستور کار خارج و نویسنده/ نویسندگان مکلف به جبران خواهند بود.
– مسئولیت محتوا و مضمون مقالات برعهده نویسنده/ نویسندگان است و چاپ آن در نشریات بنیاد تنها برای عرضه و تلاقی افکار و نوزایی علمی است، نه دلیلی بر تأیید تام محتوای آن.
– مقالات باید از نظم و انسجام منطقی لازم برخوردار

بنیاد حکمت اسلامی صدرا (که در ادامه به اختصار «بنیاد» نامیده شده) در حال حاضر سه نشریه منتشر میکند که هر یک حوزه تخصصی مشخصی دارند. زبان رسمی نشریات بنیاد فارسی است، به همراه ترجمه انگلیسی چکیده مقالات. ارسال مقاله برای هر نشریه بمعنای پذیرش شرایط بنیاد و واگذاری تمامی حقوق انتشار و بازنشر آثار پذیرفته شده به سایر روشهای مرسوم است. ارسال مقاله حقی برای چاپ ایجاد نمیکند و بنیاد در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است. مقالات دریافتی بازگردانده نمیشوند. مقالات مردود یا انصرافی، پس از شش ماه از بایگانی مجله خارج خواهند شد.

فرایند ارزیابی مقالات دریافتی بترتیب ذیل خواهد بود؛
بدیهی است مقاله‌ی که در هر یک از مراحل فوق به تأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد.

۱) راستی آزمایی با نرم افزارها و سامانه‌های مشابه یاب بمنظور جلوگیری از سرقت علمی
۲) بررسی ویراستار علمی
۳) داوری دو نفر از اساتید متخصص در موضوع مورد بحث

۴) تصمیم‌گیری هیئت تحریریه و سردبیر.
نویسنده/ نویسندگان باید کتبا متعهد شوند که تمامی قواعد حقوقی و اخلاقی انتشار مقاله را رعایت نموده‌اند. مقالاتی که با مندرجات این راهنما مطابقت نداشته باشند، بررسی نخواهند شد.

باشد و اصول نگارش و سلامت زبان فارسی در آنها بدقت رعایت شود.

– اگر مقاله‌یی برگرفته از پایان‌نامه تحصیلی یا طرحی تحقیقاتی باشد، یادآوری آن در ابتدای مقاله الزامی است.

– در مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویان قواعد دانشگاه متبوع باید رعایت شود و به اطلاع نشریه برسد. این مقالات با تأیید مکتوب استاد راهنما پذیرفته میشوند.

– نباید تمام یا بخشی از مقاله پیشتر منتشر شده باشد یا همزمان برای نشریه دیگری ارسال گردد. ارسال مقالاتی که پیشتر خلاصه آنها در همایشها و سمینارهای داخلی و خارجی منتشر شده باشد، بلامانع است اما اصل مقاله نباید در مجموعه مقالات همایش منتشر شده باشد.

– مقالات حاصل از ترجمه پذیرفته نمیشود.
– ارسال مقاله حقی برای چاپ ایجاد نمیکند و بنیاد در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است.
– پیگیری نتیجه ارزیابی مقالات بر عهده نویسنده/ نویسندگان است.

– نویسنده/ نویسندگان محترم پیش از ارسال مقاله، پیشینه آثار منتشر شده درباره موضوع مقاله را بررسی نمایند تا از ارسال مقالات تکراری جلوگیری شود.

ج) ساختار و صورت مقالات

– مقاله باید دارای ساختار منظم باشد؛ شامل: عنوان، چکیده (حدود ۲۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی (حداکثر ۱۰ واژه)، مقدمه یا طرح بحث، بحث اصلی، نتیجه‌گیری، پیشنهادهای و فهرست منابع. چکیده باید شامل اهداف، روش تحقیق، مهمترین یافته‌ها و نتیجه پژوهش باشد. حجم کل مقاله از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

– ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده و واژگان کلیدی مقاله در صفحه‌یی جداگانه افزوده شود.

– در صفحه‌یی دیگر، عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی

نویسنده، رتبه علمی و محل فعالیت او (هرکدام به دو زبان فارسی و انگلیسی)، نشانی پستی، شماره تلفن همراه و رایانامه (ایمیل) نویسنده/ نویسندگان بطور دقیق ذکر شود. املائی انگلیسی نام نویسنده/ نویسندگان مطابق صورت نوشتاری همین صفحه در مقالات منتشر شده درج خواهد شد.

– رعایت اصول نشانه‌گذاری و نیز برجسته کردن نقل قولها، ضروری است.

– نامهای غیرفارسی، ابتدا بزبان فارسی نوشته شوند و املائی زبان اصلی آنها داخل پرانتز () بیاید.

– ارجاعات و معادلهای غیرفارسی بصورت «درون متنی» و مطالب توضیحی و تکمیلی فرعی که ارتباط مستقیمی با محور مقاله نداشته باشد، بصورت «بی‌نوشت» تنظیم شوند. نام کتابها بصورت ایتالیک (شکسته) و نقل قولها دارای تورفتگی از راست و چپ باشند.

– بنیاد در آثار منتشر شده از رسم الخط اختصاصی پیروی میکند. اگر این رسم الخط از ابتدا رعایت شود، فرآیند انتشار اثر سرعت پیدا میکند اما بدلیل احتمال عدم آشنایی نویسنده با این رسم الخط، رعایت آن الزامی نیست و در هنگام انتشار ویراستاران بنیاد آن را اعمال خواهند کرد.

– مقالات در برنامه Word با قلم فارسی B Nazanin اندازه ۱۴، قلم انگلیسی Times New Roman اندازه ۱۱، قلم عربی B Badr اندازه ۱۳، حروفچینی شوند، فاصله میان سطرها یک (single) باشد. عنوانهای اصلی و فرعی، و نقل قولها مشخص و برجسته شوند.

نحوه ارجاع دهی

– ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، داخل پرانتز و مطابق الگوی زیر باشد:

نام خانوادگی یا شهرت نویسنده، سال انتشار: شماره جلد / شماره صفحه. مثال: (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۷۵) = صفحه ۷۵ در جلد یکم اسفار.

– در آثاری که دارای دو نویسنده هستند، نام خانوادگی هر دو نویسنده و آثاری که بیش از دو نویسنده دارند، نام خانوادگی نویسنده اول و واژه «همکاران» درج شود. عباراتی که بدون مراجعه به منبع اصلی، از نوشته دیگران نقل قول شده است، بصورت (بنقل از، سال: صفحه) تنظیم شود.

– منابع اینترنتی بصورت (نام خانوادگی نویسنده، آدرس پایگاه: تاریخ دسترسی به روز/ماه/سال) تنظیم شوند؛ مثال: (خامنه‌ای، mullasadra.org: ۴/۳/۱۳۹۸). در مواردی که نام نویسنده مشخص نشده باشد، عنوان مطلب (داخل گیومه) ذکر شود؛ مثال: («آیا همه حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟»، mullasadra.org: ۴/۳/۱۳۹۸). در صورت طولانی بودن عنوان مطلب، چند واژه ابتدایی عنوان نوشته شود و سپس از ... (سه نقطه) استفاده شود.

– مواردی که ارجاع به همان نویسنده منبع پیشین باشد، بصورت (همو/ idem: سال: جلد/ صفحه)؛ اگر ارجاع به همان منبع پیشین باشد، بصورت (همان: شماره صفحه)؛ اگر مجلدی دیگر از همان منبع باشد، بصورت (همان/ ibid: جلد/ صفحه) و اگر عیناً همان شماره صفحه منبع پیشین باشد، بصورت (همانجا/ al) تنظیم شود.

– در مواردی که به بیش از یک اثر نویسنده/ نویسندگان در همان سال ارجاع شده باشد، منابع با افزودن الف/ ب/ ج/ د... به سال انتشار، از هم تفکیک شوند؛ مثال: ۱۳۹۱ الف؛ ۱۳۹۱ ب؛ ۱۳۹۱ ج و...

– ارجاع به منابع غیرفارسی به همان زبان اصلی منبع باشد.

– ارجاع به آثار ملاصدرا منحصراً باید بر اساس چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا باشد. ترجمه فارسی آثار ملاصدرا که بهمت ناشری دیگر منتشر شده باشند، از این قاعده مستثنی است.

نحوه تنظیم فهرست منابع

در فهرست پایانی منابع مقاله، تنها منابعی که در متن به آنها ارجاع شده درج شود و مطابق الگوی زیر، بترتیب الفبایی تنظیم گردد.

کتابها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) عنوان کتاب بصورت بولد و ایتالیک، نام و نام خانوادگی مصحح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر.

مثال: ملاصدرا (۱۳۹۱) المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تصحيح، تحقيق و مقدمه آيت الله سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنياد حکمت اسلامی صدرا. – کتابی که با عنوان یک نهاد یا ناشر چاپ شده است، نام آن نهاد بجای نام نویسنده قرار میگیرد.

مقالات نشریات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله» داخل گیومه، نام نشریه بصورت بولد و ایتالیک، صاحب امتیاز، دوره و شماره، شماره صفحات درج مقاله.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «ملاصدرا و تصوف»، خردنامه صدرا، شماره ۷۳، ص ۸–۵.

مقالات منتشر شده در کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله» داخل گیومه، نام کتاب بصورت بولد و ایتالیک، نام و نام خانوادگی مصحح، ویراستار، مترجم، محل نشر: ناشر، شماره جلد، شماره صفحات درج مقاله.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۲) «نکات و اسراری از اسرارالآیات ملاصدرا»، انسان در گذرگاه هستی، جلد ۳، ص ۲۵۴–۲۲۵.

پایان نامه‌ها: نام خانوادگی نگارنده پایان نامه، نام (سال دفاع) عنوان پایان نامه بصورت بولد و ایتالیک، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد/ دکتری، گروه آموزشی، دانشکده، دانشگاه.

مثال: کلباسی اشتری، حسین (۱۳۷۸) مکتب ابن‌رشدی لاتینی، براهنمایی کریم مجتهدی، پایان‌نامه دوره دکتری، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران.

آثار منتشر شده در اینترنت: نام خانوادگی نویسنده، نام (تاریخ انتشار یا دسترسی) عنوان مطلب بصورت بولد و ایتالیک، نام پایگاه/سایت، پیوند/لینک مطلب. مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۸/۴/۳) آیا همه حقایق در تاریخ فلسفه آمده است؟، پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

http://mullasadra.org/new_site/persian/PaperBank/Tarikh Falsafe/barg_aval.htm

منابع صوتی و تصویری: نام خانوادگی صاحب اثر، نام (تاریخ انتشار) عنوان مطلب بصورت بولد و ایتالیک، نوع منبع، ناشر.

مثال: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۷/۲/۲۶) پیوند وجودشناختی نیایش و فلسفه، فایل صوتی سخنرانی در بیست و دومین همایش بزرگداشت ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نام نویسندگان منابعی که بیش از یک نویسنده دارند، بطور کامل ذکر شود و با علامت نقطه‌ویرگول (؛) از هم جدا شوند: نام خانوادگی نویسنده اول، نام؛ نام خانوادگی نویسنده دوم، نام؛

منابع مرجع به ترتیب الفبا در ابتدای فهرست قرار گیرند. قرآن، متون مقدسی همچون نهج‌البلاغه، صحیفه سجادیه و...، لغت‌نامه‌ها و دایرة‌المعارف‌هایی که مدخل‌های آن نویسنده جداگانه ندارد، در این دسته جای میگیرند. اگر از ترجمه مشخصی از قرآن، نهج‌البلاغه و... استفاده شده باشد، ذکر اطلاعات کتابشناسی آن نیز ضروری است.

در صورت مشخص نبودن تاریخ، محل نشر یا ناشر به ترتیب از عبارتهای بی‌تا، بی‌جاوبی‌نا استفاده شود.

اگر معرفی آثاری بیش از منابع استفاده شده، برای آشنایی خواننده ضروری شمرده میشود، در انتهای فهرست منابع ذیل عنوان «منابعی برای آگاهی بیشتر» با همان الگوی بالا دسته‌بندی شوند، نه در لابلای فهرست منابع.

د) نحوه ارسال مقاله

مقالات ترجیحاً از طریق سامانه اینترنتی مجله به آدرس ذیل ارسال گردد:

kherad.mullasadra.org

در صورت وجود مانعی برای ارسال از طریق سامانه، مقالات به نشانی رایانامه (ایمیل) siprin@mullasadra.org ارسال گردد. حتماً در بخش «subject» رایانامه، عبارت «مربوط به خردنامه صدرا» قید شود.

ارسال فایل مقالات بصورت Word و PDF ضروری است.

خردنامه صدرا



یکی از پدیده‌های بشری در تاریخ که از آن با اهمیت زیاد یاد میکنند، اختراع «خط» در هزاره‌های سوم یا پنجم ق.م در ایران، و شاید در نقاطی دیگر، میباشد. کشف و اختراع خط سبب شد که دورانهای گذشته را به دو دوره پیش از تاریخ و پس از تاریخ تقسیم کنند. اهمیت خط در این است که میراث تجربه و دانش بشر - که شفاهی و سینه بسینه منتقل میشد - بصورت نگارش در اوراقی محفوظ برای آیندگان و نسلهای بعد باقی میماند و از برکت خط و کتاب و کتابت و صنعت چاپ بود که دانش بشری بسرعت رشد کرد و فرهنگها را غنی ساخت و تمدنها را گسترش داد.

«کتاب» یکی از دستاوردهای مهم بشر برای حراست از دانش و تجربه خود و سپردن به نسلهای پس از خود است و تاریخ - در اهمیت کتاب - نشان میدهد که دشمنان تمدن و دانش ایران باستان که از یونان به ایران سرازیر شده بودند، چگونه در کنار تخریب آثار ظاهری تمدن، به نابود کردن کتابهای علمی آن زمان همت گمارده و تا چه اندازه از این طریق ایران امروز را از ثروت‌های کهن خود محروم ساختند.

امروز گرچه پدیده و ابزارهایی رسانه‌یی که به «فضای مجازی» مشهور شده‌اند و

رقیب کتاب گردیده و ارتباط اذهان بشر را با آورده‌های خود که گاه بدآموزی اخلاقی و سیاسی دارد - بهم می‌آمیزند و در واقع خطری برای رواج کتاب شمرده میشود و دور از دسترس عوامل و موانع حکومتی به تخریب عقاید و فرهنگ و اخلاق مردم ایران می‌پردازد، اما خطر دیگری نیز رشد دانش و فرهنگ و آموزش و پژوهش را دچار ضعف و فتور مینماید - و مقصود اصلی از این نگارش است - و آن موضوعی بظاهر ساده و کوچک بنام مسئله «کاغذ» است اما بقدری مهم و اساسی است که کمبود و گرانی آن سبب شده بسیاری از کتب مهم و مجلات مفید از نعمت چاپ محروم بمانند یا در تعدادی اندک چاپ شوند و بدست افراد کمتری برسند و بدلالی از اینگونه، بهای کتاب نیز گران شده و بسیاری از اربابان نیاز، از خرید آن ناامید باشند و بدینصورت، سدی بزرگ میان کتاب و کتابخوان قرار گیرد، و این یک ضایعه علمی و فرهنگی است.

کاغذ در حوزه کتاب و نشریات تمدن‌ساز، تنها یک کالا نیست که دستخوش تغییرات بازار شود و بهای آن فراز و نشیب داشته باشد بلکه موضوعی مهم و دارای موقعیت سوق‌الجیشی فرهنگی و سیاسی (استراتژیک) است، زیرا دشمن میتواند از این ناحیه، افراد این ملت را از تألیف و طبع و نشر کتاب - که تا حدودی تحت نظارت دولت است - دور نماید و از سوی دیگر از فضاها و رسانه‌های خود به تأثیرگذاری بر اعتقاد و اندیشه و دانش مردم ما روی آورده و به نابودی آن پردازد.

در صحنه‌ی چنین، ضروری است که به این موضوع حساس در عرصه جنگ نرم دشمن با ما، بیشتر توجه شود و سیاستی جدای از دیگر امور و مقدماتی اقتصادی برای ارزانی بهای تمام شده کتاب تدوین گردد. گرچه برخی اقدامات جزئی دولتی در جریان است اما خطر دور شدن مردم دانش‌پژوه و دانشجوی ما از کتاب، و هضم و جذب شدن آنها در ابزارها و رسانه‌های دشمن در کمین، همچنان باقی است و همتی بلند و عزمی جزم و نظارتی ویژه می‌طلبد.

انسجام اصول فلسفی معادشناختی ملاصدرا

مرتضی حسین زاده^۱

سحر کاوندی^۲

محسن جاهد^۳

انسان‌شناختی و عدم رعایت تقدم و تأخر در چپ‌نش
اصول نیز می‌تواند از کاستیهای مسیر اثباتی این نظریه
مهم فلسفی، از سوی ملاصدرا بشمار آید.

کلید واژگان: انسجام، اصول معادشناختی، نتایج
اصول، معاد جسمانی، ملاصدرا.

مقدمه

مسئله معاد جسمانی یکی از مهمترین مسائل فلسفی
در بین فیلسوفان مسلمان است؛ ابن سینا با استفاده
از اصول فلسفی خود، معاد روحانی را اثبات کرده و
معاد جسمانی را بدلیل انگیزه‌های دینی و تصریح
شریعت پذیرفته است، شیخ اشراق بکمک مبانی
فلسفیش، به معاد مثالی قائل شده و ملاصدرا با توجه
به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، به اثبات
معاد جسمانی پرداخته و بر این باور است که معاد
جسمانی اثبات شده، مطابق با شریعت بوده و همان
معاد جسمانی قرآنی است.

برای تبیین معاد جسمانی بر اساس اصول فلسفی

چکیده

اثبات معاد جسمانی بعنوان یکی از مسائل فلسفی،
همواره در بین فیلسوفان اسلامی مورد توجه بوده است.
ملاصدرا در نظام فلسفی خود با بکار گرفتن اصول
معادشناختی، به اثبات جسمانیت معاد و نیز تبیین
حالات بعد از معاد پرداخته است. کشف انسجام بین
اصول معادشناختی و همچنین انسجام بین نتایج آنها،
به تبیین بهتر نظریه معاد جسمانی ملاصدرا می‌انجامد.
این پژوهش، با تمرکز بر اصول معادشناختی و استخراج
مبانی آنها، به بررسی انسجام درونی و بیرونی این اصول
و نتایج آنها پرداخته و اثبات میکند که اصول
معادشناختی با یکدیگر و نیز برخی از نتایج نسبت به
هم، انسجامی قوی (رابطه ایجادی) دارند، گرچه برخی
دیگر از نتایج نسبت به یکدیگر دارای انسجامی
ضعیفند. همچنین برخی از مبانی که در مسیر اثبات
معاد جسمانی نقشی بنیادین دارند - مانند اتحاد عاقل و
معقول، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و
بساطت وجود - بصراحت جزو اصول اثباتی معاد ذکر
نشده‌اند. عدم تفکیک اصول هستی‌شناختی و

* مقاله برگرفته از رساله دکتری است. تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۲۰

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)؛ mhoseinzadeh@znu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان؛ drskavandi@znu.ac.ir

۳. ادانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان؛ jahed.mohsen@znu.ac.ir

جایگاه قوه خیال در صدور افعال و نتایج تربیتی آن (با تأکید بر مبانی نفس‌شناسی صدرالمتألهین)

نرگس موحدی^۱

مرضیه اخلاقی^۲

زهره اسماعیلی^۳

علیرضا پارسا^۴

چکیده

و همچنین تعالی این منابع، میتوان نتایج مثبت تربیتی را در رفتار انسان بدست آورد. ثالثاً، با توجه به تحلیل مراحل فعل، «نیت» را میتوان مطابق با مرحله تصور و تصدیق در فرآیند صدور فعل دانست که با توجه به فرادیدگاه ملاصدرا، مبنی بر صدوری بودن ادراک در مرتبه خیال، بطور مستقیم بر نفس اثر میگذارد.

کلید واژگان: قوه خیال، فعل، تربیت، صدرالمتألهین.

مقدمه

قوه خیال یکی از قوای مهم نفس است که در حیطه معرفت‌شناسی کارکردهای بسیاری بر آن استوار است؛ از جمله در حیطه «مبادی شناختی فعل». فیلسوفان مسلمان مبادی صدور فعل را تصور فعل،

مراحل صدور فعل نزد فیلسوفان مسلمان به دو مرحله «مبادی ادراکی» و «مبادی تحریکی» تقسیم میشود. تحلیلهای ناظر به جایگاه قوه خیال در مبادی ادراکی فعل، از سنخ مباحث شناخت‌شناسی است که تأثیر قوای ادراکی و بویژه قوه خیال را در مبادی علمی صدور فعل بررسی میکنند. مسئله اصلی در این پژوهش، تبیین چگونگی تأثیرگذاری قوه خیال در مراحل صدور فعل است. رهیافتهای بدست آمده، مطابق دیدگاه صدرالمتألهین، نشان میدهد که اولاً، قوه خیال در مبادی ادراکی، تصویرسازی و تصدیق فعل، جایگاه مهمی دارد و ثانیاً، منابع مؤثر در تصویرسازیهای قوه خیال عبارتند از مدرکات حواس پنجگانه، تمثلات وجودی انسان و حتی فراتر از آن، ذات انسان، بطوری که با تغییر و کنترل

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری است. تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۱۶

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه پیام نور تهران جنوب و پژوهشگر پژوهشگاه جامعه الزهرا (نویسنده مسئول)

n.movahed92@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و اخلاق دانشگاه پیام نور تهران akhlaghimarziye37@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و اخلاق دانشگاه پیام نور، مرکز پردیس esmaiyl@yahoo.com

۴. دانشیار گروه فلسفه و اخلاق دانشگاه پیام نور، مرکز پردیس alirezaparsa1214@gmail.com

تحلیل قیامت و ارتباط آن با مرگ ارادی

از دیدگاه ملاصدرا

لیلا پورا کبر^۱

عین‌الله خادمی^۲

چکیده

نظام وحدت شخصی وجود، هستی انسان عین ربط به هستی خداوند بوده، حق تعالی را متجلی در حقایق میبیند. در این مقام، فرد مظهر اسماء جمالی و جلالی حق گشته، به فعلیت تمام اسماء نائل میگردد. سالکی که قیامت کبرایش در دنیا محقق شده، همه اقسام فنا را تجربه میکند.

کلیدواژگان: قیامت، مرگ ارادی، تحول وجودی، فنا، ملاصدرا.

بیان مسئله

موضوع «قیامت» یکی از موضوعات مهمی است که عرفا و فلاسفه با تأثیرپذیری از آموزه‌های قرآنی و روایی، به آن پرداخته‌اند. فلاسفه مسلمان نیز در مبحث معاد، با طرح مباحث فلسفی، وجود قیامت را اثبات کرده‌اند و بعضی از آنها در تحلیل ابعاد آن، از عرفا تأثیر پذیرفته‌اند.

یکی از مسائل مرتبط با قیامت اینست که آیا قیامت حادثه‌یی جهان‌شناختی است یا با تحولات وجودی انسان و مسائل انسان‌شناختی نیز ارتباط دارد؟ ابعاد

مسئله محوری مقاله حاضر، تحلیل معنای قیامت و ارتباط آن با مرگ ارادی از دیدگاه ملاصدراست. قیامت پنج قسم دارد که دو قسم قیامت صغرا و کبرای انفسی، از مراتب مرگ ارادی است. قیامت در نوع انفسی آن، تحولات وجودی نفس است که در مراحل مختلف مرگ ارادی رخ میدهد؛ مرتبه ابتدایی آن موسوم به قیامت صغرای انفسی و مرتبه نهایی آن، قیامت کبرای انفسی نامیده میشود. ملاصدرا با استفاده از مبانی متافیزیکی همچون اصالت وجود، وحدت تشکیکی، تشخص وجود، حرکت وجودی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، و اتحاد عاقل و معقول، به تحلیل اقسام قیامت میپردازد. او طی مراحل سلوک عملی را برای تحقق قیامت صغرای انفسی لازم میدانند. قیامت کبرای انفسی در نظر ملاصدرا دستیابی به مقام فناست. مقام فنا در دو نظام وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود، قابل واکاوی است. در نظام وحدت تشکیکی وجود، نفس در حرکت وجودی اشتدادی با گذر از مراتب حسی، خیالی و عقلی، به مقام عنایت و پس از آن به مقام تمکین بعد از تلوین یا بقاء بعد از فنا نائل میشود. در

* تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۲۵ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۱۶

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران، purakbar@rocketmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران (نویسنده مسئول)، e_khademi@ymail.com

بررسی تحلیلی-تطبیقی نظریه بساطت مشتق

در آراء سید سند و ملاصدرا

فاطمه عابدینی^۱

علی ارشدریاحی^۲

محمود زراعت‌پیشه^۳

چکیده

در علمی نظیر منطق، اصول فقه و فلسفه، در باب مشتق و حقیقت اجزاء تشکیل دهنده آن، دو نظریه اصلی مطرح شده است: ترکیب مفهومی مشتق و بساطت آن. انتخاب هر یک از این دو رأی، تفاسیر متفاوتی را از مسائل فلسفی بدست می‌دهد، لذا فلاسفه، همچون سایر اندیشمندان علوم دینی، در گزینش یکی از این دو رأی، نهایت دقت را بکار برده‌اند. در میان این دیدگاهها، سید سند نظر متفاوتی ارائه کرده و به مجمل بودن مشتق معتقد است. او بر این باور است که مشتق، بالقوه (نه بالفعل) از سه جزء ترکیب شده است. بررسی آراء ملاصدرا نشان می‌دهد که نظریه‌یی که با نام سید سند در آثار ملاصدرا رد شده، با آنچه در بیانات خود سید سند یافت می‌شود، انطباق ندارد. او بیشتر به نظر رقیب سید سند، یعنی محقق دوانی، گرایش دارد.

کلیدواژگان: مشتق، ترکیب، بساطت، سید سند، ملاصدرا، دوانی.

مقدمه و تاریخچه بحث

مبحث مشتق و حقیقت اجزای تشکیل دهنده آن، یکی از مباحثی بشمار می‌رود که علاوه بر علمی نظیر منطق و اصول فقه، در فلسفه نیز بمقتضای مباحث فلسفی مطرح شده است. میتوان آراء رایج تا زمان سید سند در این زمینه را در سه رأی دسته‌بندی کرد: نظر جمهور متکلمین، نظر میر سید شریف جرجانی و نظر محقق دوانی.

نظر نخست اینست که مشتق مفهومی مرکب از ذات، صفت و نسبت است و مراد از صفت همان مبدأ اشتقاق است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۵۷). بعنوان مثال، مشتقی همچون عالم، مرکب از علم (مبدأ اشتقاق)، انسان (ذات) و نسبتی است که میان ذات و مبدأ برقرار است. ملاصدرا این نظریه را در الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية در ضمن بیان دیدگاههای مختلف درباره مشتق، نقل کرده و آن را به متکلمان نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۵۸). او در رساله شواهد الربوبية نیز بار دیگر این

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری است. تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۲۵

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان fatemeh.abedini12@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) Arshad@ltr.ui.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بیرجند m.zeraatpish@birjand.ac.ir

تحلیل وجودی مسئله ضعف اراده از منظر حکمت متعالیه

مرضیه اکبرپور^۱

حسن مرادی^۲

محمود صیدی^۳

چکیده

نمیداند بلکه عمل یکی از ظهورات حقیقتی
وجودی و مساوق با علم است.

کلید واژگان: اراده، فعل ارادی، ابتهاج، ضعف اراده،
حکمت متعالیه، ملاصدرا.

طرح مسئله

مسئله آکراسیا (Akrasia) را که تا امروز بعنوان یکی
از مسائل دشوار و مورد علاقه فلاسفه باقی مانده
است، نخستین بار افلاطون از زبان سقراط مطرح کرد
(هوگلی، ۱۳۹۴/۱: ۳۲۹). سقراط بر این باور بود که
چون عوام درکی از سرشت حقیقی دانش ندارند، به
تحقق شکاف بین علم و عمل، که آکراسیا نامیده
میشود، معتقدند. یعنی امکان ندارد فردی کاری را بد
بداند و آنرا انجام دهد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۱۰)
افلاطون معتقد بود وقتی جزء برتر یا اول نفس که
سنجشگر است، مغلوب جزء پستتر یا شهویه میشود،
جزء وسط (اراده یا نفس در تمامیت خود) ناخواسته از
جزء پستتر تبعیت میکند (هوگلی، ۱۳۹۴/۱: ۳۲۹).

موضوع این مقاله ضعف اراده یا شکاف بین نظر و عمل
است و مسئله آن، چگونگی تحلیل وجودی این مسئله
بر اساس نظریه وحدت تشکیکی وجود. در تحلیل
ماهوی، مبادی فعل ارادی دارای ترتب علی و زمانند اما
در تحلیل وجودی، آنها مراتب حقیقت واحد وجودند.
با این تفسیر، علم و عمل وجوه یک حقیقتند که وقتی
از ذات نشئت میگیرد، در مرحله‌ی نام علم به خود
میگیرد و در مرحله‌ی دیگر، نام اراده یا شوق. در نتیجه،
علم و عمل ارادی دورشته بهم متصل هستند که ریشه
واحدی در ذات انسان دارند؛ ریشه‌ی از سنخ
محبت و ابتهاج. در دید ماهوی، ضعف اراده را
باید در ضعف اعضای زنجیره علی قبل از آن، مثل
تصور فعل و تصدیق به فایده آن، جستجو نمود.
اما در دید وجودی، ضعف عمل ارادی در رابطه
مستقیم با ضعف وجودی انسان و ضعف علم
مساوق با آن است. تفاوت نگاه وجودی با نگاه
ماهوی در اینست که نگاه وجودی عمل ارادی را
در انتهای یک زنجیره از مبادی و جدای از علم

* تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۲۰

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شاهد Akbarpour.mrz@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول) dr.hassan.moradi@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد m.saidiy@yahoo.com

مواجهه ابن سینا و سهروردی در مسئله علم الهی و ظهور حکمتی برتر

یحیی کبیر^۱

حمید ملکی^۲

چکیده

ارائه میکند که نه اشکال ذهنی بودن صور مرتسمه سینوی را دارد و نه همچون تبیین اشراقی، قاصر در اثبات علم پیش از ایجاد، برای خداوند است. او اثبات میکند که تمامی وجودات و علوم در وجود خداوند و علم او به ذاتش مستهلکند.

کلیدواژگان: علم عنایی، صور مرتسمه، اضافه اشراقیه، بسیط الحقیقه، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا.

مقدمه

از آنجا که مسئله چگونگی علم الهی در مراتب مختلف آن، از بحثهای پرفایده و تأثیرگذار در مباحث الهیاتی مانند تفسیر نحوه فاعلیت خداوند، خالقیت او، اختیار آدمی و بسیاری دیگر از مسائل حکمت الهی است، توجه بسیاری از محققین را بخود معطوف داشته است. از جمله پژوهشهای اخیر در اینباره، میتوان به موارد زیر اشاره کرد:

— مقاله‌یی با عنوان «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی» (احسن، ۱۳۸۹). نویسنده

در مسئله علم الهی، عمده بحث و نزاع در مورد علم واجب تعالی به ماسواست. نوشتار حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است که چه الگویی در تبیین علم الهی میتواند علاوه بر اثبات تمامی مراتب علم برای خداوند، با واجب الوجود بودن حق تعالی منافات نداشته باشد؟ در راستای پاسخ به این پرسش، بوعلی سینا به ارائه الگویی با محوریت صور مرتسمه میپردازد که نتیجه آن اثبات علم حصولی به ماسوا برای خداوند است. در تبیین نحوه فاعلیت الهی، ابن سینا دوباره سراغ علم الهی میرود و با طرح فاعلیت بالعنایه، خلق موجودات را نتیجه علم فعلی خداوند نسبت به عالم و رضایت او به نظام احسن میداند. اما در اندیشه شیخ اشراق این الگوی سینوی به چالش کشیده شد. شیخ شهید عقیده داشت تبیین ابن سینا، علاوه بر نقض بساطت ذات حق تعالی، تنها قوه‌یی صرف را برای خداوند اثبات میکند. صدرالمتألهین، در مقام قضاوت، اشکالاتی را به هر دو رأی وارد میکند و بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، تبیینی متعالی درباره مسئله

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد است. تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۶ تاریخ تأیید: ۹۸/۲/۱۶

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، پردیس فارابی kabir@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول) hamidm1276@gmail.com

بررسی تحلیلی دیدگاه نهایی صدرالمتألهین

در موضوع علم الهی به مادیات

سیداحمد غفاری قره‌باغ^۱

چکیده

ملاصدرا در آثار مختلفش، نسبت به پذیرش صورتهای مادی بمتابه مرتبه‌یی از مراتب علم الهی، مواجهه و مواضع متفاوتی داشته است؛ گاه تصریح به پذیرش کرده، گاه اصلاً موضعگیری نمی‌کند و گاه آن را انکار میکند. نوشتار حاضر درصدد است راه‌حلی برای شناخت دیدگاه نهایی ملاصدرا از میان موضعگیریهای متفاوت وی، بدست آورد. در این راستا، تعابیر متنوع ملاصدرا درباره علم حضرت حق به مادیات و توجیهاتی که برای هر یک از آنها ارائه شده، بررسی شده است. در یک توجیه علت این تفاوت و تنوع، تطور رأی ملاصدرا از علم اشراقی الهی به علم متعالی دانسته شده و در دیگری، تفکیک وعاء دهر و وعاء زمان. مقاله حاضر نشان می‌دهد که هر دو توجیه نارسا است و تنها راه‌حل قابل پذیرش برای تبیین دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در علم به مادیات، نسبت تقسیم موجود به مجرد و مادی است. این راه‌حل، متناسب با دو رویکرد بنیادینی است که ملاصدرا نسبت به تلازم تشکیک در وجود و کمالات آن، و همچنین هویت عین‌الربطی ممکنات اتخاذ نموده است.

کلیدواژگان: علم الهی، مادی، مجرد، صدرالمتألهین

مقدمه

آخرین مرحله از مراتب علم الهی که در کتاب مبدأ و معاد و برخی دیگر از آثار ملاصدرا مطرح شده است، مرتبه «دفر وجود» است. دفر وجود شامل جمیع صورتهای جزئی‌یی میشود که در مواد خارجی موجود میشوند. بتعبیر ملاصدرا، صورتهای مادی به‌مراه عوارض لازم و مفارقشان، علوم و کلمات الهی هستند که غیر قابل شمارش و غیر متناهی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ج: ۲۰۱/۱؛ همو، ۱۳۸۶الف: ۱/۴۳۷ و ۴۴۰)؛ همچنانکه آیه کریمه می‌فرماید: «لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف/ ۱۰۹).

بر این اساس، وجود خارجی اعیان مادی آخرین منزل علم الهی محسوب میشود که در آن، وجود خارجی اشیاء مادی عین علم الهی هستند. روشن است که این سخن صرفاً مبتنی بر علم حضوری امکانپذیر است، وگرنه در علم حصولی، وساطت صورت ذهنی، مانع از عینیت علم و وجود خارجی

* تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۴ تاریخ تأیید: ۹۸/۴/۴

۱. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، yarazegh@yahoo.com

میشود.

اما در این میان، دغدغه مهمی قابل طرح است؛ ملاصدرا در آثار مختلفش نسبت به پذیرش صورتهای مادی بمتابۀ مرتبه‌یی از مراتب علم الهی، رویکردهای متفاوتی دارد که سه رویکرد عمده قابل تشخیص است:

رویکرد اول: صدرالمتألهین در کتابهای مبدأ و معاد (۱۳۸۱ج: ۱/ ۲۰۱)، مفاتیح الغیب (۱۳۸۶الف: ۴۳۷ و ۴۴۰)، ایقاظ النائین (۱۳۸۶ب: ۵۱) و شرح الأصول الکافی (۳۸۸: ۱۳۸۵)، هنگام تبیین مراتب علم الهی، بصراحت از صورتهای مادی بعنوان آخرین مرتبه علم الهی یاد میکند. او در المبدأ و المعاد (۱۳۸۱ج: ۱/ ۱۷۰) به حیث تعلیلی این مدعا، اشاره میکند که همه موجودات کلی و جزئی، فائض از سوی خداوند هستند و خداوند متعال مبدأ همه موجودات عقلی، حسی، ذهنی و عینی است، و فیضان اشياء قابل انفکاک از انکشاف آنها نزد مبدئشان نیست. ملاصدرا بر همین اساس، حکیمان مشاء را که معتقد به علم به جزئیات مادی بنحو کلی هستند، بسیار دور از حق انگاشته و نفی علم شهودی خداوند به ممکنات مادی را سخنی بس سخیف شمرده است. او در شرح الهدایة الاثیریة (۱۳۹۳: ۲/ ۲۲۷-۲۲۶)، و الشواهد الربوبیة، بحثی تحت عنوان مراتب علم الهی مطرح نکرده اما ذیل تبیین علم الهی، به این موضوع پرداخته و دلالت بر علم حضوری باریتعالی به مادیات میکند. او در الشواهد الربوبیة (۱۳۹۱الف: ۵۵) با عنوان «تکمله» به چگونگی علم خداوند به مادیات پرداخته و با صراحت، وجود صورتهای مادی را عین علم الهی به آنها دانسته است:

تکمله: علمه بالجزئیات المادیة علی وزان فاعلیته؛ فإن جهة الإیجاد للأشياء و العالمیة

بها فیه تعالی واحدة کما برهن علیه؛ فوجود الأشياء له عین علمه تعالی بها؛ هذا فی العلم الذی مع الإیجاد، و أما علمه المتقدم علی الإیجاد فقد اهتدیت إلیه فتذکره.

رویکرد دوم: ملاصدرا در برخی از آثارش همچون اسرار الآیات، به این مسئله ورود نکرده و در مقام شمارش مراتب علم الهی، نامی از این مرتبه نمیبرد، هرچند زبان انکار نیز ندارد؛ عبارتی، این مسئله مسکوت میماند.

رویکرد سوم: ملاصدرا در دو کتاب أسفار (۱۳۸۱ب: ۲۴۸) و عرشیه (۱۳۹۱ب: ۵۸)، مطلب را بگونه‌یی دیگر طرح کرده است. او ذیل مبحث مراتب علم الهی، آخرین مرتبه را همان مرتبه لوح محو و اثبات معرفی میکند و اعتقاد به جایگاه هویت علمی برای وجودات مادی را سخنی بس سخیف می‌انگارد. همچنین، تفکیک تغییر فی نفسه و ثبات در مقایسه با مبدأ اعلی، که در کتاب المبدأ و المعاد (۱۳۸۱ج: ۱/ ۱۷۲-۱۷۱) برای تصحیح علم به متغیرات ارائه کرده، در این دو کتاب مردود شمرده شده است.

ضرورت و پیشینه بحث

حال که سه رویکرد متفاوت در آثار مختلف ملاصدرا درباره جایگاه هویات متغیر در مراتب علم الهی تقریر شد، ضروری است امکان تعلق علم الهی به متغیرات، بر اساس نظام حکمت صدرایی، بررسی شود تا هم رأی نهایی ملاصدرا از میان سه رویکرد فوق شناسایی شود، و هم ظرفیت حکمت متعالیه در نحوه مواجهه با این موضوع مشخص گردد.

ابتدا به تاریخچه این مسئله اشاره کنیم. همه فیلسوفان مسلمان بر گستردگی علم خداوند متعال بر

تمام حقایق امکانی اتفاق نظر دارند. در این میان، دیدگاه حکمای مشاء در تبیین چگونگی علم الهی به حقایق امکانی مادی، سبب انشقاق آراء فلاسفه در تبیین چگونگی این گستردگی و شمول شده است. حکیمان مشاء، تعلق علم خداوند به جزئیات متغیر را ناممکن دانسته و علم خداوند به عالم ماده را صرفاً از راه علم به اسباب آنها و بطریق کلی ممکن دانسته‌اند. آنها سه اشکال عمده در این عقیده میدیدند، از جمله: لزوم تغییر علم متعلق به متغیر (ابن سینا، ۱۹۷۳: ۱/۱۱۹)^۲، لزوم اندام مادی هنگام علم به مادیات (همو، ۱۳۷۹: ۳۵۰)^۳ و لزوم انفعالی بودن علم الهی به تحقق موجودات مادی (همو، ۱۹۷۳: ۱۱۹)^۴. مشائین برای احتراز از این سه محذوریت، علم به جزئیات مادی بنحو جزئی را ناممکن دانسته، به ایده «علم به جزئیات بنحو کلی و از ناحیه اسباب» روی آوردند:

الباری يعرف کل شخص بعلة و أسبابه... فالباری يعرف تلک الأحوال بعلةا و أسبابها، و من جهة کلیتها التی لا تفسد... و أسبابها الکلیة لا تتغیر فیتغیر معلومه؛ الباری یعلم أن فی الأشخاص شخصاً جزئياً صفة کذا و علة کذا، و يعرف علل علة، و يعرف مشخصاته و أحواله و علل مشخصاته و علل أحواله و کلیات مشخصاته التی هی کالأنواع لتلک الأحوال الجزئیة. فهو يعرف تلک الأحوال من جهة کلیاتها (همان: ۱۲۰).

انشقاق دیگر در آراء فیلسوفان مسلمان در تبیین چگونگی شمول علم الهی به ممکنات، به تفصیل شیخ اشراق میان علم پیشین و علم پسین مربوط میشود. او درباره علم الهی به امور مادی، بلکه به همه مخلوقات حضرت حق، بر این عقیده بود که

بدلیل مبدئیت و سلطه وجودی خداوند بر ممکنات، همه ممکنات در محضر ربوبی حضور دارند، و علم حضرت حق به آنها علم بیواسطه و حضوری است. بنابراین، از منظر شیخ اشراق، حیث ایجاد عین حیث عالمیت است، و موجد، عالم به موجد خود است، فارغ از اینکه معلول، مجرد باشد یا مادی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳-۷۰).

تا بدینجا دانسته شد که حکمای مشاء، تجرد را هم در عالم و معلوم شرط میدانند اما حکیمان اشراقی، صرفاً تجرد را در عالم شرط میدانند.

ملاصدرا گاه به حمایت آشکار از دیدگاه حکمای مشاء پرداخته و با هشت اشکال، به مصاف دیدگاه شیخ اشراق رفته و به نقد آن میپردازد. او در نقدهای اول، دوم، چهارم، ششم، هفتم و هشتم، به نکاتی همچون بطلان عنایت الهی بر حسب عدم علم پیشین، عدم علم ذاتی، عدم امکان تبیین جهل و عدم امکان تقسیم به تصور و تصدیق بر حسب اضافه اشراقی انگاشتن هویت علم و... اشاره نموده که ارتباط مستقیم با علم الهی به مادیات ندارند، اما اشکال سوم و پنجم بطور مستقیم به دیدگاه ویژه شیخ اشراق در حضوری انگاشتن علم خداوند به امور متغیر و مادی تاخته است.

در اشکال سوم، سخن از اینست که علم یا به تعقل است، یا به تخیل، یا به وهم، یا به احساس؛ قسم دیگری خارج از این چهار قسم، قابل احصاء نیست. بر این اساس، لازمه دیدگاه شیخ اینست که خداوند متعال و عقول مجرد به تجرد تام، علم حسی به مدرکات جزئی و متغیر داشته باشند.

در اشکال پنجم، ملاصدرا به حیث دیگری از مشکل علم به مادیات اشاره کرده است. علم بیواسطه و حضوری به هیچ جسم طبیعی و به هیچ صورت

مادی ممکن نیست، چراکه بر اساس تعریف علم، امکان معلومیت بیواسطه و بالذات، مشروط به امکان «حضور» برای معلوم بالذات است؛ اما شیء مادی بدلیل تصرم و تغییر، فاقد امکان حضور است. به همین دلیل است که از منظر فیلسوفان مسلمان، صرفاً با صورت انتزاعی میتوان به ادراک امور مادی نائل شد، و در این صورت، شیء مادی معلوم بالذات نمیشود، بلکه صورت انتزاعی است که معلوم بیواسطه و بالذات است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۴۷؛ همو، ۱۳۸۲: الف: ۱۶۷).

ملاصدرا برای اثبات عدم حضور در موجودات مادی، که در مباحث عقل و معقول، و ذیل تحقیق در معنای علم از کتاب أسفار آمده است، فعلیت و خلوص از عدم را دو قید ضروری در هویت علم می‌شمارد. بر همین اساس معتقد است ماده اولی بدلیل عدم فعلیت، و جسم بدلیل عدم خلوص از عدم خارجی، معلوم واقع نمیشود. علت طرح عدم خارجی در جسم و جسمانی، اینست که هر جزء مفروض در امتداد جسمانی، مقتضی عدم جزء امتدادی دیگر، و مقتضی عدم کل است؛ چنین موجودی که هویتش امتداد و سیلان است، بتمامه برای خودش موجود نمیشود، و چیزی که خودش بتمامه برای خودش موجود نمیشود، چگونه ممکن است محل نیل موجود دیگر شود؟ پس هیچ موجودی نمیتواند به موجودی که هویتش سیلان و امتداد است، علم پیدا کند (همو، ۱۳۸۳: الف: ۳۲۴-۳۲۳؛ همو، ۱۳۸۱: ب: ۱۴۴).

طبق همین رویکرد، ملاصدرا در مبحث مراتب علم الهی در أسفار، از موجودات مادی با تعبیر اکوان مادی ظلمانی و مغمور در عدم و ظلمت یاد میکند و ادراکی بودن هویت آنها را نمیپذیرد (همو، ۱۳۸۱: ب: ۱۳۸۱).

(۲۸۴). از میان پیروان ملاصدرا، علامه طباطبایی از شاخصترین فیلسوفان موافق این رویکرد است. او دیدگاه شیخ اشراق درباره حضور موجودات مادی نزد حضرت حق را نقد نموده و مجرد معلوم را شرط حضور و معلوم بالذات بودنش دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۱).

اما چنانکه گذشت، عبارات صریح در مخالفت با رویکرد فوق و اعتقاد به هویت علمی در مادیات، در آثار ملاصدرا فراوان است و عالم ماده بعنوان مرتبه‌یی از مراتب علم الهی، که طبعاً از مراتب علم در مقام فعل است، معرفی شده است. حال با این تفاوت رویکردها چه باید کرد؟

توجیه نخست: تطور رأی از رویکرد اشراقی به رویکرد متعالی

ملاصدرا در کتاب أسفار و ذیل مبحث علم الهی، به تطور رأی خویش در مبحث علم الهی اشاره نموده است. او تصریح میکند که پیش از این، دیدگاه شیخ اشراق را در تبیین کیفیت الهی به ممکنات می‌پسندید، لیکن اکنون خداوند متعال برهانش را به رخ کشانده و حق نزول یافته و بدین ترتیب، رأی حکیم صدرایی در این مبحث تغییر یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ب: ۲۳۹). بر این اساس، توجیه تفاوت رویکردهای فوق، اینگونه است که عباراتی همچون عبارات المبدأ و المعاد که به علم بیواسطه به مادیات اشاره میکند، مربوط به دوره پیش از اهتداء به طریق حق است و عباراتی که منکر این علم بیواسطه است، مربوط به دوره پس از تنویر به نور حق.

اما این توجیه ثمربخش نیست، چراکه ملاصدرا در برخی از آثارش، همچون الشواهد الربوبیه، به انکار مشرب شیخ اشراق تصریح، و در عین حال،

دلالت به پذیرش علم حضوری و بیواسطه حضرت حق به حقایق مادی نموده است:

علمه تعالی بوجود الأشياء هو عين وجودها ببرهان عرشی و هو أن اللوازم ثلاثة أقسام: لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهني و لوازم الوجود العيني... فإذا تقرر هذا فنقول علمه بالأشياء إذا كان بصور منفصلة يجب أن يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصور الزائدة؛ فنقول: هذه اللوازم لا يمكن أن يكون لوازم ذهنية له تعالی لاستحالة تصوره تعالی فی عقل أو فی ذهن لما مر، و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته؛ فلا يكون تلك الصور إلا لوازم وجوده تعالی لزوماً عينياً؛ فيكون موجودات عينية كل منها متحققاً بنحو وجوده الأصيل؛ فلا يكون صوراً كلية بل شخصية خارجية. و هذا ما أردناه فی تحقیق علمه تعالی بالأشياء الذی يكون مع الإيجاد و أما علمه الذی سبق للإيجاد فقد مر بيانه العرشي (همو، ۱۳۹۱ الف: ۷۱-۷۰).

در عبارت فوق – که در کتاب الشواهد الربوبية آمده و بدلیل ارجاعاتی که در دو کتاب شواهد و أسفار به یکدیگر صورت گرفته است، معلوم میشود که این کتاب، همزمان با کتاب أسفار نگارش میشده، یا مورد بازنویسی قرار میگرفته است – ملاصدرا علاوه بر اینکه وجود عینی هویات امکانی را عین وجود علمی آنها دانسته، دیدگاه شیخ اشراق در نفی علم پیشین را نیز نفی نموده است. بنابراین، ماجرای تفاوت عبارات را نمیتوان به تطور دیدگاه ملاصدرا در علم الهی و صرفنظر نمودن از رأی شیخ اشراق در نفی علم پیشین، نسبت داد.

توجیه دوم: تفاوت حال مادیات در وضعیت فی نفسه و وضعیت مقایسه با حضرت حق

ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد و برخی از آثار دیگر، نکته‌یی را درباره تفاوت وضعیت امور مادی آنگاه که فی نفسه ملاحظه شوند و آنگاه که در مقایسه با حضرت ربوبی سنجیده شوند، طرح نموده است. توضیح اینکه: موجودات جسمانی طبق هويت ذاتی خود، اموری سیال و متغیر هستند. بنابراین، هر موجود مادی از بینهایت جزء بالقوه تشکیل یافته که از این اجزاء بعنوان بستر حرکت خود در مسیر «شدن» استفاده میکند، و در هر مقطعی که موجود است، مقاطع پیشین و پسین را بنحو بالفعل ندارد و آنها از او غائب هستند. پس موجود مادی هیچگاه بصورت تام و تمام و بنحو مجتمع، قابل تحقق نیست.

اما حکم فوق درباره امور مادی سیال، صرفاً در قلمرو موجودات سیال و در مقایسه بین آنها صادق است؛ یعنی موجود سیال برای خودش اینگونه است که لحظه آتی را درک نمیکند، مگر زمانی که از لحظه کنونی عبور کند. همچنین، هیچ موجود سیال دیگری نمیتواند لحظه پسین موجود سیالی را درک کند، مگر اینکه از لحظه کنونی عبور کند. این حکم در نسبت موجودات سیال با موجودات فرا زمانی و غیر سیال، صادق نیست، چراکه موجودات سیال، صرفاً در قلمرو وجودی خود، حکم سیلان را دارند، و نسبت به حضورشان در محضر حضرات ثابتات، هويت غیر امتدادی و ثابت دارند:

لما كانت الأشياء الزمانية و الحوادث المادية بالنسبة إلى الباری المقدس عن الزمان و المكان متساوية الأقدام فی الحضور لديه و المثلول بين يديه، لم يتصور فی حقه المضي و الحال و الاستقبال، لأنها

نسب يتصف بها الحركات و المتغيرات، كما أن العلو و السفلى و المقارنة إضافات يتصف بها الأجسام و المکانیات. فيجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالی فعلية صرفة و حضور محض غير زمانی و لا مکانی بلا غيبة و فقد. إذ الزمان مع تجدد و المکان مع انقسامه بالقياس إليه كالآن و النقطة (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ج: ۱ / ۲۰۳).

زمانی فهو دفعی بالقياس إلى المراتب الرفیعة، وكذلك كل ما هو غائب عن مکانی فهو حاضر عندهم، فالتجدد و التصرم و الحضور و الغيبة إنما يتحقق في الزمانی و المکانی بالنسبة إلى زمانی آخر و مکانی آخر. و أما بالنسبة إلى القدوس الحق و ضرب من ملائکته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه (همو، ۱۳۹۳: ۱ / ۲۲۲ - ۲۲۳).

آنچه در عبارت فوق اهمیت دارد و با مقصود این فقرات مرتبط است، تفاوت وضعیت مادیات در مقام ثبوت است، نه در مقام اثبات. عبارت دیگر، این عبارات صرفاً بدنبال تفکیک نحوه مواجهه و درک امور مادی نیستند، بلکه حیث وجودی مادیات بگونه‌یی است که فی نفسه متغیرند، ولی در نسبت به امور فرا زمانی برتر از خود، ثابت هستند؛ نه اجزاء متقدم نسبت به امور فرا زمانی متقدم هستند و نه اجزاء متأخر نسبت به امور فرا زمانی متأخرند، بلکه همگی بنحو مجتمع در محضر امور فرا زمانی حضور دارند. این نکته با صراحت بیشتر در شرح الهدایة الاثریة آمده است: «أی: الهوية الزمانية) و إن لم یجتمع أجزاءه فی حد واحد و لم یحضر بعضها عند بعض فی مدارک المحبوسین فی مطمورة الزمان المسجونین عن سجن المکان، لكنها فی الواقع موجودة بوجود واحد شخصی و بالنظر إلى المبادئ العالیة علی الزمان و المکان و ما هو أعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور؛ إذ لا فقد و لا غيبة هناك إلا للأمر المستحيلة بل كل ما یكون وجوده تدریجياً بالقياس إلى

بر این اساس، تقدم و تأخر اجزاء حرکت نسبت به یکدیگر، همچنین تقدم و تأخر اجزاء زمان نسبت به یکدیگر در وعاء زمان قابل تحقق است، ولی در وعاء دهر که وعاء ثوابت است، ناممکن بوده، همه متقدمها و متأخرها در وعاء دهر بصورت مجتمع و در آن واحد، موجود هستند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۱ / ۶۸۹).

این دیدگاه مبتنی بر قاعده‌یی با این تعبیر است که «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر». تأسیس این قاعده به میرداماد (۱۳۸۱: ۲ / ۴۴۴) برمیگردد و ملاصدرا در مواضع مختلفی از آثارش با این رویکرد موافقت نموده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۸۲؛ همو، ۱ / ۱۳۹۳: ۴۸ / ۵). یکی از مواضعی که ملاصدرا به تبیین این قاعده از زبان میرداماد پرداخته، مبحث مثل افلاطونی است. میرداماد تأویل ویژه‌یی برای اثبات مثالهای افلاطونی در پیش گرفته است. مبنای فلسفی این تأویل در سخن میرداماد بدین صورت است که امور زمانی هر چند بخودی خود و در مقایسه برخی از امور زمانی به برخی دیگر از آنها، محتاج مکان و زمان و وضع بوده، و این امور سبب حجاب و احتجاب هر کدام از دیگری میشوند، لیکن همه

این امور زمانی در مقایسه با احاطه علم خداوند متعال به آنها بگونه اشراقی و شهودی، و انکشاف تام وجودی، در رتبه واحدی از شهود وجود قرار دارند و هیچکدام بر دیگری تقدم ندارند. پس هیچ تجدد و زوال و حدوثی برای امور زمانی در محضر حضرت ربوبی نیست؛ بنابراین شهود آنها محتاج استعداد هیولانی و اوضاع جسمانی نیست، و حکم آنها از این حیث، حکم موجودات مجرد از زمان و مکان است.

ملاصدرا ذیل تقریر سخن استاد خود، به دقتی ظریف که خود میرداماد متذکر آن شده است، التفات میدهد: آنچه در فقرات فوق بدان اشارت رفت، به این مقصود نبود که وجودات مادی و زمانی در وعاء دهر و قضاء و در حضور نزد حضرت حق، مفارق از ماده و منسلخ از هیولا هستند، بلکه مقصود صرفاً تبیین این نکته است که آنچه نزد حضرت حق منکشف است، مستلزم انتظار سبق و لحوق حاکم بر عالم ماده نیست. عبارت دیگر، مقصود این نیست که آنها در وعاء دهر مادی نیستند، بلکه مقصود اینست که ماده و هیولا در آن نحواز وجود، سابق بر مادی نیست، بلکه هر دو در یک مرتبه و درجه در قضاء وجودی در وعاء دهر، و در حصول حضوری نزد علیم حق میباشند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۸).

اما این توجیه نیز همچون توجیه پیشین، توجیه موفق نیست. ملاصدرا علیرغم تعبیری که در فقرات فوق از آنها یاد شد، از ناقدان دیدگاه استاد خویش است، در ادامه تقریر دیدگاه میرداماد در تفسیر مثالهای افلاطونی، چندین اشکال بر این سخن وارد میکند. اولین اشکال مربوط به مبنای این دیدگاه، یعنی مجتمع بودن امور متفرق در وعاء

دهر است. طبق این اشکال، نمیتوان گفت موجودات عالم کون، که هویتی غیر از مادیت و تصرف ندارند، به اعتباری دیگر میتوانند مجرد شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۹).

صدرالمتألهین در کتاب عرشیه با صراحت بیشتری به نقد این دیدگاه پرداخته است. او پس از طرح این دیدگاه که صورتهای مادی با وجود انغمار در ظلمت و عدم، و با وجود عدم جمعیت و غیبت از خود، محال است که مورد ادراک حسی بیواسطه مدرك دیگر قرار گیرند، چه رسد به ادراک خیالی یا عقلی، با عبارت زیر به نقد دیدگاه کسانی می رود که معتقد به تأثیر تعدد اعتبار در مادیت و مجرد اشیاء هستند، و از این طریق نحوه‌ی از تقرر و ثبات رادر همین موجودات مادی اثبات میکنند:

ولا تصغ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية و إن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيرة، لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول و عالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة؛ وذلك لأن نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الإضافة و كون الشيء مادياً عبارة عن خصوصيات وجوده و مادة الشيء و تجرده عنها ليسا صفتين خارجيتين عن ذات، كما أن جوهرية الجوهر و وجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضية العرض و وجوده؛ فكما أن وجوداً واحداً لا يكون جوهرًا و عرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرداً و مادياً باعتبارين؛ نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات و بتبعيتها هي أيضاً معلومة بالعرض لكان موجهاً و قد مر أن ما عند الله هي

الحقایق المتأصلة من الأشياء و نسبتها إلى
ما عند الله كنسبة الظل إلى الأصل (همو،
۱۳۹۱ ب: ۵۹).

در عبارت فوق، تجرد و مادیت بعنوان دو وصف
نفسی برای موجود مجرد و موجود مادی توصیف
شده‌اند که وابسته به لحاظ لاحظ و اعتبار معتبر
نیستند. همچنین، وابسته به تقرر در وعائات متعدد
هم نیستند بلکه اصولاً قابل تحقق در هر وعائی
نیستند، چراکه موجود مادی بجهت هویت ذاتی
مادیتش، قابلیت حضور در وعائی غیر از وعاء ماده
را ندارد. ملاصدرا با تشبیه اوصاف تجرد و مادیت
به اوصاف جوهریت و عرضیت، بر همین تفکیک
جوهری و هویتی میان تجرد و مادیت تأکید ورزیده
است.

آنچه در انتهای فقره بالا آمده است، کمکی به
دیدگاه میرداماد نمیکنند و اساساً هم‌افق با دیدگاه
وی نیست، بلکه صرفاً اشاره به نظریه تفکیک وجود
جمعی از وجود خاص میکند و فاصله روشنی با
تجرد خود موجود مادی دارد.

اشکال استاد جوادی آملی به نقد ملاصدرا

استاد جوادی آملی از جمله حکمای است که به
دفاع از دیدگاه میرداماد پرداخته و به نقد ملاصدرا بر
این دیدگاه واکنش نشان داده است. بعقیده استاد
جوادی، اگر در تبیین دیدگاه میرداماد گفته شده
است که مادیات در افق زمان، مادی بوده و در قضاء
وجودی و در وعاء دهر و در حصول حضوری که
نزد علیم مطلق دارند مادی نیستند، مراد این نیست
که موجود مادی چون با مجرد سنجدیه شود و در
قیاس با پروردگار قضا و قدر لحاظ گردد، مادی
نبوده و مفارق از ماده و منسلخ از آن است؛ اگر

اینگونه بود، اشکال ملاصدرا وارد بود که تجرد و
مادی بودن دو وصف نسبی نیستند تا آنکه یک
موجود مادی بلحاظ دیگر، غیر مادی و مجرد باشد.
پس آنچه میرداماد در اینباره گفته، این نیست
که شیئی که در ذات خود ماده دارد، چون با مجرد
سنجدیه شود بدون ماده میگردهد، بلکه مراد آنست
که ماده و صورت آن، که در ظرف زمان نسبت به
یکدیگر سبقت دارند، در حضور وجودات علوی
و نزد خداوند متعال، در عرض یکدیگر هستند و
هر دو بطور یکسان و در عرض یکدیگر، مشهود
مبادی عالیه و معلوم خداوند سبحانند (جوادی
آملی، ۱۳۸۲: ۲۹۴).

بر این اساس، میرداماد به نفسی بودن تجرد یا
تقید به ماده توجه داشته و به این نکته اذعان دارد که
قیاس یک امر مادی با مبادی عالیه، موجب تجرد
آن نمیشود، بلکه آنچه میرداماد بر آن تکیه دارد
اینست که سبق و لحوق و تجدد اشیاء مادی، در
محضر مبادی عالیه مرتفع شده و بدین ترتیب
متفرقات در عالم زمان نزد خداوند سبحان مجتمع
هستند؛ بنابراین، نقد صدر المتألهین بعنوان اشکال
بر امکان اجتماع متفرقات در وعاء دهر، وارد نیست
(همان: ۲۵۷).

وارد نبودن اشکال استاد جوادی آملی بر نقد ملاصدرا

همانگونه که در پاسخ استاد جوادی گذشت، تأکید
اصلی استاد جوادی بر اینست که طبق دیدگاه
میرداماد، موجود مادی در وعاء دهر، به موجود
مجرد تبدیل نمیشود بلکه آنچه که در ظرف ماده و
دهر متفاوت میشود، صرفاً تفاوت در سبق و لحوق
ماده نسبت به صورت است، که در عالم مادی،

ماده متقدم بر صورت است، و از اینرو، علم به صورتهای لاحق، مشروط به تصریح صورتهای کنونی است. اما در وعاء دهر، تحقق صورت مشروط به تصریح و سبق ماده نیست. بنابراین، عالم در وعاء دهر میتواند تمام تطورات موجود ماده را بصورت دفعی و بدون توقف بر تصریح صورتهای سابق، دریابد.

لیکن این پاسخ نیز، هرچند مورد تصریح میرداماد نیز واقع شده، هیچ ثمری ندارد زیرا منطقاً مادیت موجود مادی مستلزم تصریح زمانی و توقف صورتهای لاحق بر صورتهای سابق است؛ معنا ندارد که ملتزم به مادیت موجود «الف» شویم، و در عین حال معتقد باشیم که اجزاء زمانی موجود «الف»، دچار تصریح در بستر زمان نمیشوند. تفکیک میان مادیت و تصریح، یا اعتقاد به اجتماع مادیت و تحقق دفعی همه اجزاء زمانی موجود مادی، بمثابة انعزال عرض لازم ذات از ذات است که ناممکن است. بنابراین، اعتقاد به اجتماع اجزاء زمانی در آن واحد، مساوق با اعتقاد به مجرد آن شیء است.

به همین دلیل است که با وجود تصریح میرداماد بر اینکه مقصود او این نیست که موجود مادی در وعاء دهر به موجود مجرد تبدیل شود، ملاصدرا در اشکال بر این دیدگاه، به تبدل موجود مادی به مجرد اشاره نموده و بر نفسیت مجرد و مادیت و ذاتیت این دو وصف تأکید میکند (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ب: ۵۹؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۹). این بدان جهت است که قابل توجیه نیست که از سویی تحفظ بر مادیت موجود مادی نماییم، و از سوی دیگر، تعاقب زمانی را از ماده و صورت، که لازم ذاتی ماده است، حذف کنیم.

توجیه مختار: تفاوت تعابیر بر اساس نسبیت تقسیم موجود به مجرد و مادی
ملاصدرا در برخی آثار خویش به نسبیت تقسیم موجودات به مجرد و مادی، و سریان تجرد به همه موجودات امکانی تصریح نموده است:

أن لها (أی: للأشياء المادية) جهة أخرى غير جهة الكثرة المقدارية و هي جهة الوحدة الاتصالية؛ فهو بهذا الوجه موجود في نفسه، ولما يدركه على هذا الوجه، أو يقومه و يحصله، وجوداً ناقصاً بالفعل، منعدياً بالقوة، قابلاً للتفريق و الإعدام و الموت و الفساد؛ وكذا كل ما حل فيه أو تعلق به من حيث هو متعلق به (همو، ۲۸۳: ۱۳۸۸).

بر اساس این تبصره، میتوان همه عباراتی را که بر تساوق علم و تجرد تأکید ورزیده‌اند، اینگونه توجیه نماییم که همه موجودات بدلیل دارا بودن حیث تجرد و ثبات، میتوانند برخوردار از حیث علم نیز باشند. در این صورت، نظریه تساوق علم و تجرد، هم‌مطراز با عبارات صدرایی میشود که علم و وجود را مساوق یکدیگر قرار داده‌اند:

أن الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و سائر الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود لكن في كل شيء موجود بحسبه (همو، ۱۳۹۱ الف: ۱۱؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۹۲).

علامه طباطبایی نیز در عین حال که در کتب فلسفیش به عدم امکان علم به امور مادی گرایش دارد، در تفسیر المیزان، ذیل تفسیر آیه ۲۱ سوره فصلت که از اعتراض نفس به پوست خود بخاطر شهادت بر خلاف میل نفس در روز قیامت حکایت میکند، ابتدا به بحثی قرآنی در سرایت

علم به کل موجودات غیر مادی و مادی میپردازد و به آیات فراوان (همچون اسراء/۴۴؛ فصلت/۱۱؛ احقاف/۶؛ الزلزال/۵) استناد میکند که همگی بر علم و آگاهی همه کائنات دلالت دارند.

علامه پس از بحث قرآنی فوق، به بحثی فلسفی ورود میکند و خود به رویکرد فلسفیش در نفی علم و آگاهی از امور مادی در کتب فلسفیش اشاره میکند و دیدگاه مساوقت تجرد و علم را یادآور میشود، اما در ادامه، از دیدگاه مترقی خویش مبنی بر نسبی بودن تقسیم موجود به مجرد و مادی پرده برمیدارد؛ بدین معنا که امور مادی هر چند حقایق متصرم و متغیر هستند، اما این تغیر و تصرم دائمی است و در همین تصرم و تغیر، ثابت هستند.

بر این اساس، امور مادی نیز در عین مادیت، بهره‌ی از تجرد دارند که این بارقه مصحح سریان علم در آنها میشود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۸۲)، چرا که نفس امتداد و سیلان در موجودات مادی، ممتد و سیال نیست، بلکه حقیقتی ماندگار و ثابت است. از اینرو این حیثیت میتواند عاملی برای حضور موجود مادی برای خود و فاعل خود محسوب شود.

علامه این دیدگاه را در تعلیقه بر یکی از بخشهای أسفار که متعرض اعمیت وجود از علم شده، و تناول وجود بر اشیاء را متفاوت با تناول علم بر اشیاء دانسته است، نیز طرح نموده است. او ذیل سخن ملاصدرا که بر عدم شمول علم به مادیات تصریح میکند، ضمن تفکیک دو حیث تصرم و برقراری در تصرم در موجودات مادی، به امکان تأمین جمعیت و حضور بر پایه حیث دوم اشاره نموده، امکان سرایت علم را بر پایه این حیث مطرح میکند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۰).

این رویکرد با توجه به هماهنگ بودنش با سایر

نظریات بنیادین حکمت متعالیه، میتواند تبیین کننده دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره علم به مادیات محسوب شود.

الف) اصولاً بر اساس نظریه ویژه حکمت متعالیه درباره هویت عین الربطی ممکنات، موجودات امکانی وجود متمایز از وجود حضرت حق ندارند. بر این اساس، هویت امکانی، موجود در وجود حضرت حق بوده و شأن او هستند، و حضرت حق احاطه وجودی و قیومی بر این هویت دارد و هیچ موجودی، چه مادی و چه مجرد، را نمیتوان یافت که خارج از احاطه وجودی حضرت حق موجود باشد. از سوی دیگر، روشن است که احاطه وجودی مناط علم حضوری به معلوم است. از این طریق، میتوان علم حضوری خداوند به ممکنات مادی را استنتاج نمود (ملاصدرا، ۱۳۸۶ الف: ۱/۴۲۸؛ همو، ۱۳۸۶ اب: ۵۲).

ب) بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تشکیک وجود ملازم با تشکیک در تمام کمالات وجودی است. بعبارت دیگر، اینچنین نیست که در نگاه حکیم صدرایی، موجودات صرفاً در اصل هستی مشترک باشند، و در اوصاف کمال، به دو دسته واجد و فاقد تقسیم شوند، بلکه همه موجودات علاوه بر برخورداری از هستی، به فراخور مرتبه و جایگاه ظهور بخشی به وجود، از تمام کمالات هستی نیز برخوردارند. بر این اساس، موجودات را نمیتوان به دو دسته مجرد و غیر مجرد، عالم و غیر عالم، یاقادر و غیر قادر، و... تقسیم نمود، چرا که با اصل تشکیک در هستی و کمالات آن، ناسازگار است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مبنای هرگونه اتخاذ رأی درباره علم الهی به امور

فردنامه صدر

مادی، مبتنی بر پاسخ به این پرسش بنیادین است که آیا برای هویات مادی میتوان حیثی غیر از حیثیت مادیت اثبات نمود؟ چنانچه هویت‌های مادی فقط و فقط حیث مادی داشته باشند، بدون هیچ حیث ماندگار، تعلق علم به آنها بر خلاف مبانی معرفت‌شناختی که بر ضرورت مجرد معلوم اصرار میورزند، است. منشأ تأکید بر مجرد معلوم، از آن جهت است که مادیت ملازم با تصریم و بیقراری و غیبت است و غیبت ضد حضور است.

رهیافت‌های سه‌گانه مطرح شده در مقاله، همگی بدنبال راه حلی برای عبور از چالش فوق هستند اما رهیافت سوم که بر محوریت توسعه مجرد بر همه موجودات صورت‌بندی شده، از منظر نویسنده این نوشتار، رهیافت موفق است و بادیگر دیدگاه‌های مترقی و بدیع حکمت متعالیه، تناسب و سازگاری دارد.

پی‌نوشتها

۱. ثم ما أشد فی السخافة قول من زعم أن هذه الصور المادية مع انغمارها فی المواد و امتزاجها بالأعدام و الأغشیة و الظلمات اللازمة للأمكنة و الأزمنة و الأوضاع صوراً علمية حاضرة عنده تعالی حضوراً علمياً و البرهان قائم علی أن هذا النحو من الوجود المادی وجود ظلمانی محتجب بنفسه و هو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عین غیبیه ذاته عن ذاته... و لا تصغ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية وإن كانت فی حدود أنفسها جسمانية متغیرة، لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول و عالم ملکوته معقولات ثابتة غیر متغیرة، و ذلك لأن نحو وجود الشيء فی نفسه لا یتبدل بعروض الإضافة.

۲. الشخصی وإن كانت له أسباب غیر متغیرة بل کلیة ثابتة علی حال بحیث تحمل علیه و علی غیره، فإنه من حیث هو شخصی له معقول شخصی متغیر و هو یعقل بشخصیته فیتغیر العلم به. و الأول نعرفه شخصياً معرفة کلیة بعلمها و أسبابها لا معرفة شخصیة متغیرة بل کلیة إذ لم تستفد المعرفة به من جهة شخصیه و من وجوده وقت تشخصه و وجوده فإنه یكون حینئذ مدرکاً من حیث هو محسوس أو متخیل لا معقول.

۳. کل ادراک جزئی، فهو بآلة جسمانية.

۴. إذا عقلت الأشياء بما هی مقارنة لمادة و ترکیب و تشخیص کان معقولها الحاصل فی الذهن مستفاداً من الحس بها وقت الإحساس بها. إذا کان هذا الکسوف الشخصی معقولاً لا من الأسباب الموجبة له، بل وجوده وقت کونه، کان معقوله مستفاداً من الحس به. و هذا لا یصح فی الباری لأنه نقص فیہ لأنه یلزم أن یكون وجود هذا الکسوف أفاده علماً لم یکن له.

۵. المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غیرها مجتمعات فی الدهر المحیط بالزمان و ما معه و فیہ....

منابع

قرآن کریم

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۹۷۳م) التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) ریح مختوم، جلد ۲-۱، قم: اسراء.

- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲) دو رساله مثل و مثال، تهران: طوبی.
- سهروردی (۱۳۷۵) التلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق) نهاییه الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (۱۹۸۱م) «تعلیقه بر اسفار»، در: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵: تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶: تصحیح و تحقیق احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ج) المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹: تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲ب) شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳: تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸: تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۵) شرح الأصول الكافی، ج ۳: تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶الف) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۶ب)، ایقاظ النائین، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۸) تعلیقه بر حکمة الاشراق، تهران: کیمیای ظهور.
- (۱۳۹۱الف) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۱ب) العرشیة، تصحیح و تحقیق اصغر دادبه، در: مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا؛ ص ۱۹۴-۱.
- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الاثریة، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میرداماد (۱۳۸۱) الافق المبین، در: مجموعه مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

خلاصه سخنرانیهای برگزیده

بیست و سومین همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین (ملاصدرا)؛
«حکمت ایرانی و حکمت متعالیه»

(خرداد ۱۳۹۸؛ تهران)

مقالات و دیدگاههای خود را ارائه دادند. در ادامه خلاصه‌یی از سخنرانیهای اساتید و چهره‌های ماندگار فلسفه کشور، تقدیم شده است.

آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، استاد فلسفه و رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا

نخستین سخنران و افتتاح‌کننده بیست و سومین همایش بزرگداشت ملاصدرا، آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، رئیس بنیاد حکمت اسلامی صدرا بود. معظم له پس از خوشآمدگویی به اساتید و میهمانان، سخنرانی خود را با موضوع «حکمت ایرانی و حکمت متعالیه» ارائه دادند. چکیده‌یی از سخنان ایشان در ادامه آمده است:

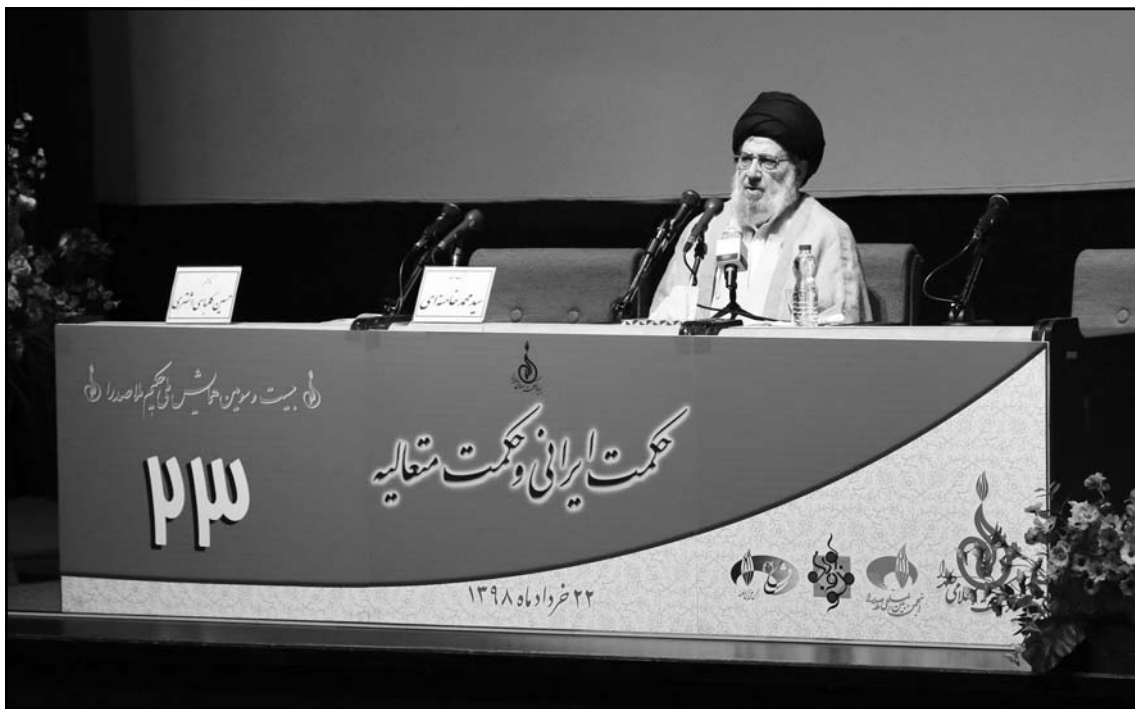
«الحمد لله رب العالمین و الصلاة والسلام علی سید الانبیاء و المرسلین أبی القاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین المطهرین»
خیرمقدم می‌گویم به همه خواهران و برادران،

بیست و سومین همایش بزرگداشت حکیم ملاصدرا، با موضوع «حکمت ایرانی و حکمت متعالیه» در تاریخ ۹۸/۳/۲۲ برگزار شد.

فرایند برگزاری همایش «حکمت ایرانی و حکمت متعالیه» در تاریخ ۹۷/۹/۲۵ با تشکیل جلسه شورای عالی علمی بنیاد حکمت اسلامی صدرا و تصویب موضوع، آغاز شد. در ادامه و پس از بررسیها و جلسات هم‌اندیشی، سرفصلها و موضوعات همایش استخراج و بتصویب شورای عالی همایش رسید و در تاریخ سوم بهمن ماه ۱۳۹۷ برای اطلاع عموم اساتید و پژوهشگران، اعلان شد.

در مدت اعلام شده برای ارسال چکیده مقالات، تعداد ۱۲۲ چکیده مقاله دریافت شد. از این میان، پس از داوری و بررسیهای مربوطه، تعداد ۷۲ چکیده مقاله پذیرفته و در کتابچه چکیده مقالات منتشر شد. همچنین تعداد ۲۵ سخنران در روز برگزاری همایش،





هستیم. نکتهٔ عجیب اینست که در میان این قوم، دانش و حکمت، تمدن و آنچه ما امروز بعنوان علم میشناسیم، در سطح عالی وجود داشته است. علوم و رشته‌های مهم و مادر، در آن زمان یا زاینده شده یا در دامن آنها پرورش پیدا میکرده است.

ما در تاریخ ماد، میخوانیم که مادها - در واقع همان آریاییها که آمده بودند و در ایران مستقر شده بودند - طبقاتی داشتند. بتعبیر معروف فرنگی آن، «کاست» و طبقات اجتماعی رسمی داشتند که طبقه اول آن، دستگاه سلطنت بود، و طبقهٔ دوم، روحانیون بودند که بنام مغان در تاریخ ثبت شده است. طبقات دیگر هم عبارت بودند از نیروی نظامی و نیروهای اجتماعی فعال، مثل تجار یا نظایر اینها.

طبقهٔ مغان، طبقه مستقلی بوده است و سه شاخه داشتند: یک شاخه اهل ریاضت بودند (یعنی همهٔ اینها اهل ریاضت بودند ولی این دسته مرتاضهای زمان خود بودند)، عده‌ی معلم بودند و علوم و علم حکمت تدریس میکردند و یک عده نیز مدیران مملکت بودند و سیاست بدست آنها اجرا میشد.

اساتید محترم، فضلا و محققین و امیدوارم این جلسه، این همایش یک روزه، بتواند در این موضوعی که مورد بحث است و در یک سلسله موضوعاتی که در طول سالهای گذشته بوده و در آینده خواهد بود، بتوانیم نوری بر صورت تاریک تاریخ و حقایق پنهان حکمت ایرانی، حکمت متعالیه و اصولاً آنچه که از این منظر امروز بدان میپردازیم و متعلق به این آب و خاک و این سرزمین است و تاریخی بسیار دراز و ریشه دار دارد، بیفکنیم.

«حکمت ایرانی» که در تاریخ فلسفه ما به «حکمت اشراق» معروف است، تاریخی چندان روشن ندارد و من شخصاً از پیش حضور آریاییها، حکمت متمرکز الهی و توحیدی درخوری را سراغ ندارم. ما حکومتهایی مثل ایلام و نظایر آن، حتی سومر داشتیم در غرب و حتی در شرق، اما آنچه از این تمدنها کشف شده نیز بحث روشنی به ما نمیدهد.

آریاییها، در حدود بین ۳۵۰۰ یا ۴۰۰۰ سال پیش، نیمی به هندوستان رفتند و نیمی به ایران آمدند. به همین دلیل مشترکات زیادی میان این تمدن را شاهد

فرمانمرد

معمولاً شاهان دنبال عیش و عشرت و سفر و شکار بودند و مملکتها را این مدیران میگرداندند، حتی جنگها را. اینان استراتژیست بودند و نقشه جنگی طرح میکردند و فرماندهی میکردند. این طبقه از آن زمان حکمتی را در دنیای دوره خودشان و پس از خود به همه عالم نیمه متمدن صادر کردند که بسیار مهم است. بسیاری از آموزه‌های این حکمت، با حکمت متعالیه قابل تطبیق است که در این مجال اندک پیش رو به بعضی از آنها اشاره میکنم.

یکی از اصول مهم حکمت متعالیه، کشف قاعده اصالت وجود است. ما اصالت وجود را یکی از نقطه‌های درخشان حکمت متعالیه میدانیم. مسئله «نور» که همان وجود و تعریفش هم همان تعریف وجود است، در آن زمان در ایران بعنوان اصل اولیه و حقیقت هستی در عالم شمرده میشد و واجب‌الوجود را نور الانوار میگفتند. آفریده‌های دیگر تجلیات آن نور بودند، انواری در رتبه‌های بعدی بودند و موضوع تدرج وجود یا تشکیک وجود (که باز هم ملاصدرا آن را بطور واضح علمی و اثبات کرد)، در منطق فلسفی آنها دیده میشود. هستی، همان نور است و نور یک اصل یگانه و ذاتی دارد. بقیه انوار و موجودات از آن اصل ذاتی متجلی شده و بتعبیر ضعیفتری، تراوش کرده است.

حکیمان ایرانی، وجود را که در واقع جنبه وجودشناسی و آنتولوژی دارد، بصورتی با معرفت‌شناسی یکی میدانستند. ایستمولوژی بر خلاف تعریفی که در دنیا میکنند و آن را درست در نقطه مقابل وجودشناسی و یک شاخه جدا قرار داده‌اند، عین وجود است و وجود عین علم میباشد. از اینجا آنها به این نتیجه رسیدند که علم واقعی آنست که با شهود و بدون استفاده از جسم و حواس

درک شود، و اسم آن را کشف یا شهود گذاشتند. امروز ما آن را بعنوان اشراق میشناسیم که حکمت اشراقی به همین معنا است.

مسئله وجودشناسی حکمت باستانی ایران آنقدر ظریف و دقیق بوده است که بعد از چند هزار سال میبینیم که صوفیه و عرفای ما از آن استفاده کرده‌اند. مثلاً ما نور را به فیض مقدس تعبیر میکنیم، یعنی آن نوری که از ذات الهی و از آن نور الانوار، تراوش کرده است. همین فلسفه اشراقی است که گسترش یافته و به حکمت متعالیه رسیده است. من معتقدم حکمت متعالیه از ابن‌سینا شروع شده است ولی قسمت مشخص و بیرونی که ما از آن بحث میکنیم، حکمت متعالیه ملاصدراست. اما چگونه حکمت متعالیه از طریق تاریخ و سلسله حکما به ایران رسیده است؟ سهروردی در کتاب مطارحات به این مطلب پرداخته و میگوید: ما (منظور از ما، حکمت اسلامی است) از دو طریق با حکمت ایرانی باستانی آشنا شدیم، یکی از طریق خود ایران که منشأ آن سیار بیضاوی عارف بزرگ (یعنی منصور حلاج) بود (سیار بمعنای سالک است). سپس از او، به خرقانی و بسطامی و غیره رسید. او در واقع در اینجا حکمت را با عرفان می‌آمیزد؛ با اینکه شیخ اشراق از عرفان دم زده و از فلسفه سخن میگوید و در کتاب حکمة‌الاشراق از حکمت اشراق ایرانی بحث کرده است.

طریق دیگر، فصل مفصلی است در تاریخ فلسفه ما. متأسفانه در دنیا، بسیار به فلسفه ایرانی ظلم شده است و بعد از آن به فلسفه اسلامی. میگویند فلسفه از طریق یونان آمده است در حالیکه فیثاغورث که تحصیل کرده ایران بود، حکمت را به آتن برد و حکمایی را در آنجا پرورش داد که اسامی آن را

میگوید. ملاصدرا در کتاب حدوث العالم خیلی به این حکما اهمیت می‌دهد و از آنها به بزرگی یاد میکند و میگوید اینها یا انبیا بودند یا ورثه انبیا؛ یعنی حکمای بزرگی بودند تا ارسطو؛ ارسطو کسی است که نظم فلسفه اشراق در یونان را بهم زد و باصطلاح مکتب تدریس روی کاغذ را پایه‌گذاری کرد. بعد از آن با زحمت زیادی دوباره حکمایی تلاش کردند و آن حکمت اشراقی را به حال خود برگرداندند؛ ملاصدرا درباره طریق دوم انتقال فلسفه ایرانی به مسلمین میگوید: از طریق افلوطین، از سیار تُستَر (تستر همان شوشتر است) - از طریق سهل شوشتری - و او از ذوالنون مصری گرفته بود که احتمالاً ذوالنون همان زنون رواقی باشد؛ در واقع منظور همان حکمای اشراق قبل از مسیح است. به هر حال، حکمت ایرانی از این دو طریق به دست حکما و عرفای مسلمان رسید؛ کسانی که صوفی و عارف و خودشان اهل اشراق بودند، معنی اشراق را می‌فهمیدند، معنی گفته‌های حکمای ایران قدیم را هم می‌فهمیدند.

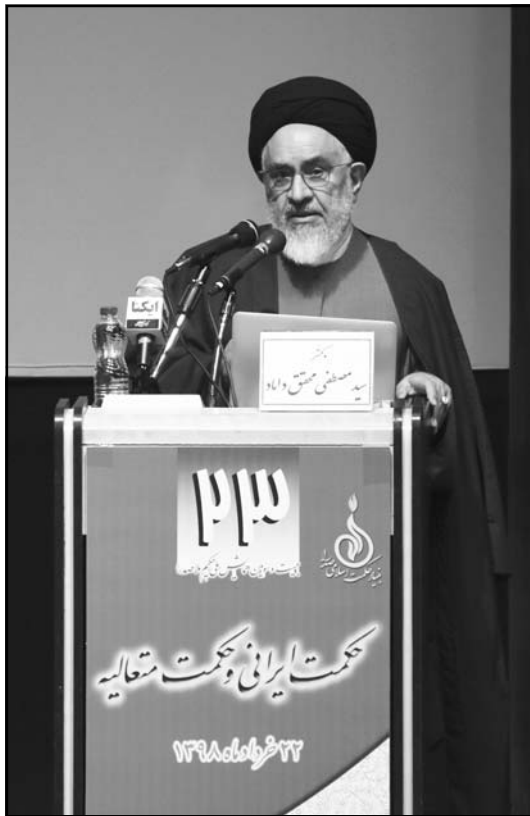
ملاصدرا یکی از وارثان این حکمت است که زبده سخنان هر حکیمی و هر عارفی در هر کجا حرفی زده، خویش را گرفته است؛ از مکتب مشاء دارد، حکمت اشراقی ایران قدیم دارد، معارف قرآنی را دارد و... قبل از اینکه کتب یونانی ترجمه شود، دویست

سال مسلمانها با حکمت قرآن کار خودشان را پیش می‌بردند. حدیث نیز در نظر شیعه بسیار مهم بوده است، یعنی نگاه به گفتار ائمه اطهار. معارف ائمه را نیز گرفته و حتی فرهنگ و حکمت متکلمان معروف معتزله و اشاعره و بلکه متکلمانی شیعی، یعنی شاگردان ائمه را. عرفان و تصوف نیز - که اگر کاملترین رشته معرفت را ما بخواهیم بگیریم، با توجه به آن اشراق و رابطه بیرونی که با حقایق خارج دارد، باید بگوییم کاملترین است و امروزه نیز در مادیت‌ترین محیط‌های دنیا، عرفان جای باز میکند - مورد اهتمام خاص ملاصدراست.

حکمت متعالیه اینها را گرفت و از مجموع اینها، (بتعبیر غریبش) یک «سنتز» درست کرد؛ یک مکتب مستقل ساخت، مکتبی که همه مزایا را دارد. ملاصدرا نسبت به حکمت ایران قدیم، اول آن را تفسیر کرد، دوم آن را تحلیل و نقد کرد و سوم، اگر در نگاهش توحیدی نبود، بکمک نور آن را برگرداند. نور مقوله مستقلی است و امیدوارم در سخنرانیها به آن پرداخته شود؛ مزایایی که کلمه نور بر وجود دارد، گفته شود.

نور در تعریف خودش عبارتست از چیزی که خودش ظاهر است - بذاته و بنفسه - و ظاهرکننده و مظهر چیزهای دیگر نیز هست. وقتی نور هست





xxx

دکتر سید مصطفی محقق داماد، استاد فلسفه و حقوق
دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محقق در باب «حقیقت، مظهر و مثال در
حکمت ایرانی-اسلامی» سخن گفت. گزیده
سخنان وی بشرح ذیل است.

محور اصلی نظام حکمت متعالیه را سه اصل بهم
پیوسته تشکیل میدهد: اصالت وجود، وحدت وجود
و تشکیک وجود. این سه اصل بنوعی بهم پیوسته
است، بدین معنا که هر یک بدون دیگری معنا و
مفهومی ندارد و نتیجه درست نمیدهد. اصالت در
کنار وحدت و در کنار تشکیک به نتیجه میرسد، کما
اینکه آندو دیگری نیز همینطورند. صدرالمتألهین از
آغاز تا آخرین مراحل حکمتش، از الهیات بالمعنی
الاعم تا الهیات بالمعنی الاخص که تبیین اصول
بنیادین دین است، همه جا به این سه اصل پایبند
است و حکمت خودش را بر این استوار میکند. در

میتوان چیزهای دیگر را نیز دید و این نور است که
مستقل از همه موجودات این اثر را دارد و این
موجودات را به ما نشان میدهد. از قضا در معارف
قرآنی نیز کلمه وجود نیست، بلکه لفظ نور است؛
مثلاً «الله نور السموات و الارض»، خداوند نور همه
چیزهاست، یعنی خالق همه چیزهاست، یعنی اصل
همه وجودهاست، یعنی همان واجب الوجود است.
به نکته دیگری هم درباره حکمت ایرانی اشاره
کنم. در بحث از ادیان ایرانی، یک کلمه «زروان» داریم
که آن را با افسانه‌ها و اسطوره‌ها تطبیق داده‌اند و که
میزاید، یک قلو میزاید، دو قلو میزاید و... اما زروان
از نگاه فلسفی یک حقیقت واحد عینی است. بتعبیر
اسلامی، باصطلاح وجود حقه حقیقیه اصلیه است،
یعنی همان واجب الوجود است. از این زروان، دو مینو
یکی نورانی ملکوتی و دیگری شیطانی زائیده
میشوند. بعدها تحریف شده و اساس عالم بر این
ثنویت نهاده میشود.

به هر حال، به هر طرف که نگاه میکنیم، حکمت
ایرانی یک نورانیت و اهمیتی دارد که خوشبختانه ما
آن را از دست نداده‌ایم. حکمای مسلمان ایرانی
بسیار هوشیار بودند. ابن سینا که مجلداتی در حکمت
مشاء نوشته (و بنام شفا معروف است)، بیست جلد
کتاب درباره حکمت اشراقی نوشته که متأسفانه از
بین رفته است. سهروردی از میان همه معارفی که
داشت، حکمت ایرانی را احیا کرد؛ او اصل اشراق را
بیان میکند و میگوید ما معارف خود را از قرآن هم
گرفته بودیم، از اینها هم داریم. ملا صدرا نیز پای همین
سفره مینشیند و همه آنها را بهم می‌آمیزد و حکمت
متعالیه را میسازد. امیدوارم قدرش را بدانیم. بدانیم
که حکمت ایرانی قدیم جای بحث بسیار دارد و با
این مختصرها نمیشود حقش را ادا کرد.

خردنامه صدرا

مبحث توحید، اثبات صانع، معرفت صانع، صفات صانع، همه بر این سه اصل استوار است. اگر اصالت را اثبات نکنیم وحدت اثبات نمیشود و حتی معرفت تعطیل میشود.

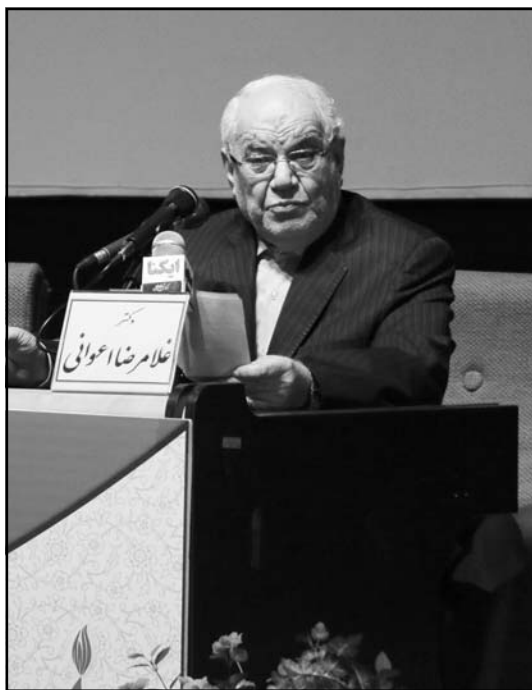
مباحث معاد نیز همه بر این سه اصل استوار است. حرکت جوهری در الهیات بالمعنی الاعم از درون این سه اصل بوجود می‌آید. تمام مباحث معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی، قبر و قیامت، و بهشت و جهنم همه را بر این سه اصل استوار میکند. ملاصدرا یکجا در مبحث معاد جسمانی، از کلمه «معانی اصولیه» استفاده کرده است و ندیده‌ام که در جای دیگری از آن استفاده کرده باشد. منظورش از معانی اصولیه همان است که به آن معقولات اولیه فلسفی می‌گوییم؛ آنهایی که در خارج مطابق دارند؛ آنچه در عالم خارج مابزاء دارد، اعم از جواهر و اعراض. در مقابلش معانی غیراصولی هم هست، یعنی آنهایی که مابازاء ندارند یا باصطلاح، معقولات ثانیه فلسفی.

ملاصدرا معتقد است و می‌گوید معانی اصولیه در عالم خارج سه مطابق دارد: اول: حقیقت، دوم: مثال و سوم: مظهر. او انسان را مثال میزند؛ مفهوم انسان سه مطابق خارجی دارد، یکی حقیقت انسان که مراد همان انسان کلی، جامع جمیع خواص و لوازم است. حقیقتی که مظهر اسم الله است، همان روحی که خداوند به خود منتسب ساخته است، «و نفخت فیه من روحی». منظور از مثال، اشخاص انسان است، زید و عمر و دیگران مثالهای آن حقیقتند. و مظهر عبارتست از آنچه که از اشخاص در ذهن دیگری می‌آید، یا در آئینه و مرآت. یعنی آنچه از زید یا عمر در ذهن می‌آید، مظهر انسان است. ملاصدرا از این آموزه بهره‌زیدی در مبحث معاد جسمانی برده است. این مسئله در حکمت ایرانی نیز سابقه دارد. یکی

از مکاتب پیش از زرتشت در ایران، آیین میترائسم، یعنی مهرپرستی است. آیینی که به آسیای صغیر رفت و از نظر تاریخی در آن زمان، قسمت زیادی از اروپا تا بریتانیا را فراگرفت و تا قرن چهارم میلادی، یکی از سرسختترین رقیبان مسیحیت بود. این آیین آثار بسیار مهمی در تمدن غربی از خود بجای گذاشته است.

در «ودا» برای میترا دو معنا آمده است، یکی معنی دوست و دیگری بمعنی پیمان و عهد. در زبان فارسی نیز، مهر در کنار میترا قرار دارد و آن هم معانی مختلف دارد که رابطه آنها را جز با اندیشه تشکیک نمیتوان معنا کرد. ملاصدرا نیز یکجا رسماً تشکیک را به خسروانین نسبت میدهد: «ان حصول هذا الوصف له لذاته الذی هو الوجود الخاص المخالف بالحقیقة سائر وجودات عندالمشائین و بالتمامیه و النقص أو الغنی و الفقر (که عین تشکیک است) عندالحکماء الفرس و الخسروانین، و هذا تفاوت عظیم» (اسفار، ج ۱، ص ۱۰۸).

مهمترین معانی مهر را میتوان چنین برشمرد: خورشید، محبت، دوستی و ماه هفتم سال. مهر خداوند آن روشنایی‌یی بوده که از پیمانها و مردم وفادار، حمایت میکرده است، مهر به یاری آن افرادی می‌آید که پیمان شکن نیستند. خورشید ایجادکننده روشنایی، رشد دهنده و گرمابخش است. اما چگونه میتوان میان یک نیر خارجی بالای سرمان در آسمان و آن نوری که میتابد، با دوستی که امری قلبی است یا با وفای پیمان که از مفاهیم معنوی است، ارتباط برقرار کرد؟ بنظر من این رابطه تنها با اندیشه تشکیک قابل توجیه است. از نور نیر تابان خارج گرفته تا اندرون قلب، همه در یک واحد تشکیکی قرار میگیرند. با ظهور زرتشت، خورشید مظهر نور الانوار میشود،



برای چنینها بیان کنند، بنابراین پیامبر را بعنوان حکیم بزرگ و بزرگترین حکیم معرفی کردند؛ آنها کنفوسیوس، لائوتسه و دیگران را بعنوان حکمای بزرگ میشناسند. قرآن نیز تمام انبیا را بزرگترین معلمان حکمت معرفی کرده است.

در ایران دو دین بزرگ وجود داشته است و دیگر آیینها شاخه‌های این دو دین بودند، یکی دین و حکمت زرتشتی و دیگری دین اسلام. این دو حکمت، حکمت نبوی هستند. تلقی ایرانیان از دین نیز حکمت بوده است، چنانکه در حکمای اسلامی و در ملاصدرا و حکمت متعالیه هست. چنانکه در زرتشت و اسلام دیده میشود، تمامی ابعاد وجود انسان و فرهنگ و تمدن اسلامی تحت تأثیر این حکمت است؛ از ادبیات و سیاست گرفته تا اخلاق، جهان‌شناسی و آخرت‌شناسی. تمام صنایع، علوم و فنون ما نیز تحت تأثیر حکمت الهی بوده است و ردپای آموزه‌های دینی و عناصر معنوی را در تمامی دستاوردها میتوان دید. این حکمتی است که در تمام ابعاد وجود هست و صرفاً تصویری در ذهن نیست

تجلی اهورا مزدا و واسطه بین اهورا مزدا و اهریمن. البته بنده بهیچ وجه آیین ایرانیان باستان را ثنوی نمیدانم و دلیل هم نصی است که در کتاب دانیال نبی آمده است. این کتاب بهترین سند برای توحید ایران باستان است. در باب ششم از کتاب دانیال نبی در تورات، آمده است که «خداوند حی و تا ابد الآباد قیوم، خدای ملکوت. او بی‌زوال و سلطنت او غیرمتناهی است، نجات میدهد و میرهاند و عجایب را در آسمان و زمین ظاهر میسازد». سپس صریحاً میگوید: دانیال، پیامبر چنین خدایی (در عهد کوروش کبیر) است و بیاری او به پیروزی میرسید. شیخ اشراق نیز نیز اعظم را مطرح کرده که نور الانوار را پخش میکند. در تعبیراتی که از شیخ اشراق میبینیم، در وجود آدمیان نوری است که نور درون است و نور زمین خوانده میشود. مثلاً در اول حکمة الاشراق میگوید: «لکل نفس طالبة، قسط من نور الله قل أو کثر؛ ولکل مجتهد ذوق، نقص او کمل، فلیس العلم وفقاً علی قوم...».

xxx

دکتر غلامرضا اعوانی، استاد فلسفه دانشگاه شهید

بهشتی

موضوع سخنرانی دکتر اعوانی بعنوان سومین سخنران همایش «حکمت ایرانی و حکمت متعالیه»، «ایران، سرزمین حکمت نبوی» بود. تلخیص شده سخنران ایشان از این قرار است. ایران سرزمین حکمت نبوی است. اصل دین، حکمت است و ادیان، آنطور که نازل شده‌اند، عین حکمتند. در ادیان غیر ابراهیمی اصلاً کلمه‌یی برای رسول و پیامبر وجود ندارد، بلکه به پیشوایان خود حکیم میگویند. مسلمانان چین وقتی کتاب درباره حضرت رسول نوشتند، نمیدانستند چگونه آن را

بلکه شامل تمام وجود انسان میشود. حکمت، حکمت تحقیقی است. این، هم در دین زرتشت دیده میشود و هم در دین اسلام. همه چیز، از وجود انسان گرفته تا عالم، زمین و آسمان حضور خداوند است و از اینرو مقدس است.

از آیات قرآن نیز دانسته میشود که زرتشت رسول بوده است؛ نه تنها نبی بلکه رسول بوده است. در سنت اسلامی و دربار خلفا، به ایرانیان مجوس میگفتند و قرآن در آیه ۱۷ سوره حج، مجوس را نیز اهل کتاب معرفی کرده است. همچنین قرآن برای تمام ادیان سه شرط رستگاری قرار میدهد؛ «آمن بالله والیوم الآخر و عمل صالحاً، فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون» (بقره، ۶۲). سه اصل زرتشتی گفتار نیک، پندار نیک و کردار نیک، عیناً با این سه شرط قرآن تطبیق میکند.

از طرف دیگر، دین زرتشت از بسیاری جهات به اسلام شباهت دارد. مثلاً در مسئله نور؛ «الله نور السموات والارض». یا در تأکید بر عقل و خرد، تأکید

بر یکتاپرستی و توحید محض و دوری از بت پرستی. در میان ادیان غیرابراهیمی، زرتشت شاید تنها دینی باشد که بت ندارد. در میان هندیها نیز بت نبوده اما بعدها به صنم تبدیل شده است اما در ایران اصلاً بت نبوده است. همچنین تأکید بر فضایل فردی و اجتماعی، تأکید بر مسئله عدالت، تأکید بر مسئله حکومت عدل، تأکید بر نظریه اختیار انسان، تأکید بر مسئولیت انسان، تأکید بر دوری و ترک دنیا در رهبانیت (یعنی بودن در جامعه و فضایل اجتماعی، جزء دین است) تأکید بر معاد، تأکید بر مسئله برزخ، فرشته شناسی (امشاسپندان و ایزدان)، تأکید بر اهریمن (شیطان) که خود، مخلوق است.

دین زرتشت چهار دوره داشته است؛ دوره اول دوره اوستاست. بعد دوره اشکانیان که اوستا ترجمه شد. سپس احیای آن در زمان شاپور اول، که اوستا به زبان پهلوی ترجمه شد. و سرانجام، احیای آن در زمان انوشیروان، همه متون دوباره ترجمه و احیا شد حتی نوشتن این کتابها تا قرن پنجم و ششم هم ادامه



داشت، مثل «بُندهش» که بعد از اسلام نوشته شده است.

اسلام (برخلاف بسیاری از ادیان دیگر که محلی یا قومی هستند) یک دین جهانی است و مصدق دیگر ادیان توحیدی نیز هست و آنها را مردود نمی‌شمارد. بنابراین حکمت قرآنی نیز حکمت جهانی است. به همین دلیل قرآن و دیگر تعالیم اسلامی، فراگیری حکمت‌های دیگر ملل را هم تشویق کرده و حکمت را گمشده مؤمن معرفی میکند که همه جا باید دنبال آن باشد. به همین دلیل هم بود که مسلمانان بسراغ حکمت یونانی رفتند. مسلمانها در همه جا، از شرق تا غرب، حکمت را جستجو کرده‌اند. این یکی از افتخارات کشور ماست که همچنان این سنت حکمی را حفظ کرده است و امروزه در میان کشورهای اسلامی شاید تنها کشوری است که فلسفه و حکمت دارد.

حکمای ما توفیق بزرگی در احیای این حکمت الهی داشته‌اند. مثلاً مدینه فاضله فارابی، مدینه نبوی است، رئیس مدینه فاضله پیامبر و امام است و کسی بجز امام معصوم شرایط این را ندارد که رئیس مدینه فاضله باشد. یا ابن‌سینا، بیش از بیست کتاب و رساله درباره حکمت نبوی و قرآنی دارد. حکمت مشرقیه ابن‌سینا حرکت حکمت بسوی حکمت نبوی است. ملاصدرا نیز در کنار فلسفه الهیش چندین تفسیر بر قرآن و احادیث نوشته است، تا به علامه طباطبایی رسیده و مبدأ کار او شده است. او شانزده رساله درباره حروف مقطعه دارد، درباره تأویل قرآن و نور و سهروردی نیز سهم مهمی در این میان دارد. همچنین حکمت ولوی که معتقد است حکمای حقیقی، انبیا و اولیا هستند. عارف یعنی ولی، امثال بایزید بسطامی، تستری و حلاج عارف. عرفا همان اولیا و حکما هستند، یعنی همان حکمت ذوقی.

حکمت عرفانی و عرفا نیز در بیان حکمت قرآنی نقش بسیار بسزایی دارند. آیاتی در قرآن وجود دارد که جز عرفا کسی آنها را درک نکرده است؛ در توحید، نبوت، اخلاق، و اسماء الهی. مزیتی که حکمت ملاصدرا بر گذشتگان دارد اینست که همه اینها را جمع کرده است؛ حکمت یونانی، حکمت عرفانی و ولوی، حکمت قرآنی و

یکی از خصوصیات فرهنگ ایرانی اینست که جایی که مرکز قدرت بود، مرکز حکمت میشد. حکمای اول از خراسان هستند، بعد ابن‌سینا حکمت را به اصفهان آورد، سپس خواجه نصیر آن را به مراغه برد، رشیدالدین فضل‌الله آن را به رشیدیه برد، بعد شیراز مرکز قدرت شد. دوباره در دوره صفویه اصفهان مرکز قدرت شد و نهایتاً تهران، که شهر هزاران حکیم است.

این حکمت نبوی مورد نیاز جامعه امروزی است و این محفل هم یک مظهر و نمود بسیار خوبی است که بهمت بنیاد صدرا ظهور و بروز یافت. امیدواریم قدر این حکمت را بدانیم که دنیای امروز تشنه این حکمت است.

xxx

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، استاد فلسفه دانشگاه تهران

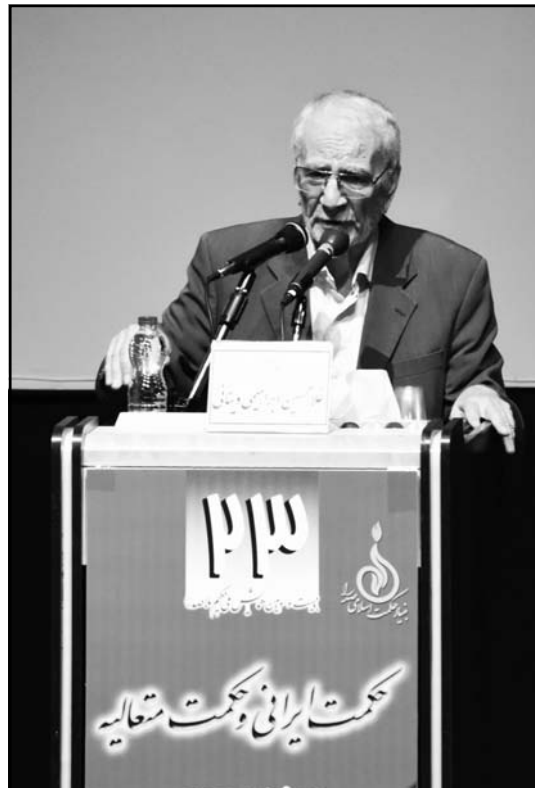
دکتر دینانی درباره «میراث حکمت ایرانی» سخنرانی کرد. خلاصه سخنرانی وی چنین است. جامعه‌بی که تاریخ ندارد یا تاریخش را نمیشناسد، هویت ندارد. جامعه بدون تاریخ بیهویت است. تاریخ نیز آغازی دارد. آغاز تاریخ در خود تاریخ نیست و با حال و آینده نیز بی‌مناسبت نیست؛ اگر آغاز نبود حال و آینده هم نبود. اما آغاز چیست؟ آغاز، حقیقت است که همیشه با حال و آینده است و آنها را می‌سازد؛

قابل شمارش نیست. گفته‌ها، محدودند اما گفتن همیشه جریان دارد و خواهد داشت، نامحدود و نامتناهی است. گفته تمام میشود ولی گفتن تمام نمیشود فلسفه، گفتن است و خیلی چیزها برای گفتن دارد و تا ابد میگوید.

فلسفه و تاریخ خیلی به هم نزدیکند، فلسفه را نمیشود از تاریخ جدا کرد، تاریخ را هم نمیشود از فلسفه جدا کرد. اگر تاریخ از فلسفه جدا شود فقط ذکر وقایع است و عامیانه میشود. ذکر وقایع بدون تفسیر چه فایده‌یی دارد؟ فلسفه و تاریخ به یکدیگر گره خوردند. این مقدمه‌یی بود برای اینکه به بحث اصلی برسیم.

یکی از سرزمینهایی که از قدیمترین ایام مهد فلسفه بوده، ایران است. ایران همیشه سرزمین حکمت و حکیم‌پرور بوده است. البته کشور یونان هم بوده که اگر آن را نادیده بگیریم بی‌انصافی است. نمیشود تجاهل کرد. یونان مهد فلسفه بوده است؛ فلاسفه بزرگی چون افلاطون، سقراط، ارسطو و فلاسفه پیشاسقراطی دارد چون هرمس، در یونان زیسته‌اند. بتردید یونان و ایران مهد حکمت بودند و کسی هم نمیتواند این را انکار کند. البته هیچکس انکار نمیکند که یونان مهد حکمت بوده است اما با کمال تأسف یک عده درباره ایران این موضوع را انکار میکنند، به یونان اصالت میدهند و ایران را نادیده میگیرند. خود غربیها نوشته‌اند که افلاطون مدتی در ایران درس خوانده و بعد به یونان برگشته است.

اگر برای تأیید وجود حکمت در ایران از من کتاب میخواهید، ندارم، چرا که پس از حمله اعراب به ایران، ورق پاره‌های ایرانی سوزانده شد، اما بجای آن سه جمله نقل میکنم که نشان‌دهنده عظمت و قدمت حکمت ایرانی است؛ پندار نیک، گفتار نیک، کردار



همیشه هست و نابود نمیشود. حقیقت مطابقت با واقع است؛ یعنی کلام منطبق با واقع. بهترین تعریف برای حقیقت همان آغاز است.

از سوی دیگر، تاریخ، فهم تاریخ است و فهم تاریخ جز با فلسفه امکانپذیر نیست. منظور از فلسفه، حکمت است. حکیم، تاریخ را میداند اما خود حکمت که تاریخ را میفهمد و میسازد، در تاریخ محبوس نمیشود. حکمت از بیرون تاریخ می‌آید تا مفاهیم تازه ایجاد کند. اگر در تاریخ بماند نمیتواند این مفاهیم را ایجاد نماید. این مفاهیم تازه دوباره به درون تاریخ میروند اما اگر به درون تاریخ رفت، دیگر نمیتواند از آن بیرون بیاید.

برای توضیح بیشتر به دو لغت «گفته و گفتن» اشاره میکنم. گفته‌ها از بدو پیدایش بشر ثبت شده‌اند، بسیار زیادند، ولی قابل شمارشند. بخصوص با تکنیک امروز بهتر میتوان گفته‌ها، حتی گفته‌های انبیا و اولیا و حکما را شمارش کرد. اما گفتن شماره ندارد و

فرزاد مصدق



ما در چند دهه گذشته حساسیت چندانی نسبت به فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه اسلامی نداشتیم، منظور اساتید فلسفه نیستند، جامعه ما توجه چندانی به این موضوع نکرده است؛ شاید به این دلیل که همچون قدما گمان میکنند که تاریخ فلسفه اهمیتی ندارد. قدما تاریخ فلسفه نداشتند اما این بیتوجهی یک نقص و قصور نبود، آنها به تاریخ فلسفه نیاز نداشتند، زیرا تاریخ الحکما داشتند. یونانیان هم تاریخ فلسفه نداشتند. اصلاً تاریخ بمعنی جدید، ۲۰۰، ۳۰۰ سال است که بوجود آمده و نوشته میشود وگرنه گذشتگان تاریخ نمینوشتند.

ما امروزه به تاریخ نیاز داریم، بخصوص به تاریخ فلسفه، برای اینکه جایگاه فلسفه خودمان را معین بکنیم. از جمله این ضروریات این است که نسبت به فلسفه اسلامی با حکمت قدیم بطور کلی، و با حکمت ایران باستان بطور خاص، مورد اهتمام قرار گیرد.

نیک. تمام کتب حکمت اخلاق و معارف بشری را بگردید غیر از سه کلمه اندیشه خوب، سخن خوب و عمل خوب، هیچ چیزی پیدا نمیکنید. کدام فلسفه و حکمتی بهتر از این سه جمله تا حالا چیزی گفته است. این کلام حضرت زرتشت است و الحمدلله که از دوران ایران باستان باقی مانده است.

اولین کسانی که از نور سخن گفتند ایرانیان بودند، این را من نمیگویم، هگل گفته است. او میگوید اولین بار معنویت از طریق ایرانیها وارد جامعه بشری شد، چون آنها اولین کسانی بودند که از نور صحبت کردند و طبق فرموده قرآن خداوند نور آسمان و زمین است. یکی از دلایلی که نشان میدهد مسئله نور اولین بار در ایران مطرح شد، قرآن کریم است. منظور از نور در ایران باستان حکمت بوده است. اینکه منظور از حکما چه کسانی هستند، چون آثار سوزانده شده و نشانی از آنها باقی نمانده است، اطلاع دقیق نداریم ولی همان سه جمله‌یی که از زرتشت گفتم کافی است، چون هیچ کتاب اخلاقی و حکمی در عالم اینها را نگفته است. زرتشت از نور و ظلمت سخن میگوید اما او ثنوی و دوخدایی نبوده است، چون نور ظلمت را نابود میکند. ایرانیان به اصالت نور معتقدند، همچنانکه سهروردی به اصالت نور معتقد بود. اینکه سهروردی را معتقد به اصالت ماهیت دانسته‌اند، یقیناً خطاست، او به اصالت نور معتقد بود.

xxx

دکتر رضا داوری اردکانی، استاد فلسفه و رئیس فرهنگستان علوم

سخنرانی دکتر داوری با موضوع «حکمت ایرانی و لزوم بازخوانی و تدوین تاریخ فلسفه اسلامی» ارائه شد. اهم دیدگاههای رئیس فرهنگستان علوم، بشرح ذیل است:

به هر حال ما فلسفه را که از یونان گرفتیم، آثار یونانی ترجمه و تفسیر شد و در دسترس فیلسوفان اسلامی قرار گرفت و فلسفه اسلامی قوام یافت. یک سؤال مهمی که در تاریخ فلسفه اسلامی میتواند مطرح شود همین است که آیا میان فلسفه ما با فلسفه یونانی گسستی هست؟ در اینکه افلاطون و ارسطو استادان فلسفه‌اند که شک و تردید نمیکنیم، مگر میشود شباهتهایی که بین آراء افلاطون و ارسطو و آراء فیلسوفان اسلامی وجود دارد، را منکر شد یا آنها را تصادفی دانست. اما آیا گسستی وجود داشته است؛ یعنی طرح نویی در عالم اسلام افکنده شده است. این چیزی است که اگر روشن بشود، هم نسبت ما با حکمت قدیم ایرانی معین میشود و هم با فلسفه یونانی.

از بحثهایی که من ۱۰، ۱۵ سال است به آن مشغول هستم، حرفهایی است که درباره نسبت فلسفه اسلامی و نژاد ایرانی گفته میشود. ببینید، فلسفه با هیچ نژادی نسبت ندارد. فلسفه راسیست [قائل به تبعیض نژادی] نیست و بهمین جهت است که امروز همه دنیا فلسفه دارد. همیشه که همه دنیا فلسفه نداشته است.

فلسفه بمعنی اصطلاحی، بمعنی فیلسوفی، در یونان بوجود آمده اما حکمت همه جا بوده است. کشور ما نیز مهد حکمت بوده؛ اصلاً شرق مهد حکمت بوده است. فلسفه سیر کرده و در ایران ادامه پیدا کرده است. آنچه بنام فلسفه یونانی خوانده میشود نیز در ایران ادامه پیدا کرده است. باید پرسید چرا در ایران، نه در هیچ کشور دیگری، حتی کشورهای اسلامی؟ اگر در کشورهای اسلامی فلسفه رفته است مثلاً به هند اسلامی، از ایران رفته است. بنابراین قابل تأمل است که چه شده و چه بوده که فلسفه در ایران

رشد و قوام پیدا کرده است و هیچ جای دیگر جهان نبوده است؟ مگر خصوصیت و امتیاز فلسفه اسلامی چیست؟

وقتی یک اصل تغییر میکند، کل مطلب را تغییر میدهد. فلسفه با اصول شروع میشود. همه فلسفه‌ها، اصولی دارند. یونانیان وجود ماهیت را طرح کردند و درباره وجود، اعراض ذاتی وجود و ماهیات بحث میکردند. تغییر مهمی که در عالم اسلامی پیدا شد، تلقی جدید از ماهیت بود. لفظ ماهیت، همان «ماهیت من حیث هی لیست الا هی» است. ماهیت، عدم است. ماهیت، نیست. این را ملاصدرا نگفته، در بدو تاریخ فلسفه اسلامی گفته شده است که ماهیت، نیست. ماهیت یک امکان است. اینکه ماهیت امکان است برای ارسطو مطرح نبوده منظور او از ماهیت، ممکن الوجود است؛ ممکن است و موجود است.

در فلسفه اسلامی وقتی از وجود ماهیت سخن گفته میشود ظاهراً نوعی تقابل خاص بوجود می‌آید. برخی این را چنین تعبیر کرده‌اند که فلسفه اسلامی تحت تأثیر دین اسلام قرار گرفت و بعد بتبع اعتقادات اسلامی، تغییراتی در فلسفه یونانی داد. این تعبیر درستی نیست که فیلسوفان، فلسفه را دستکاری کردند تا آن را با دین اسلام تطبیق بدهند. اگر چنین بود، اصلاً چه لزومی داشت که به طرف فلسفه بروند؟ چه نیازی داشتند که به طرف فلسفه بروند، چیزی را بگیرند و بعد دوباره از نو بسازند که با دین اسلام تطبیق داشته باشد؟ خیر، چنین نیست. فلسفه با اصلی آغاز شده است، این اصل اقتضا میکرده که دین و فلسفه یکی شود. وحدت دین و فلسفه، از اول بوده و فارابی آن را مطرح کرده است. سپس سیر پیدا کرده و شده تاریخ فلسفه؛ فلسفه مشائی، فلسفه

اشراقی، عرفان و کلام، و سرانجام همه اینها در حکمت ملاصدرا جمع شده و به حکمت نزدیک میشود. وقتی میگوییم به حکمت نزدیک میشود، برای توجه به این نکته است که حکمت ایرانی نیز در قوام این فلسفه دخیل بوده است. ما باید زوایای آن را روشن کنیم و بگوییم که این دخالت تا چه اندازه بوده و چگونه و از چه راههایی بوده است؟ اشاره کردم که بعضی از معاصرین معتقدند فلسفه اسلامی، فلسفه نژاد ایرانی است، نه بیش از این. گفته‌اند فلسفه اسلامی قوام پیدا کرد تا حکومت عدل و حق را برقرار کند، در برابر خلافت اسلامی. یعنی خلافت اسلامی را سرنگون بکند و بجای آن یک حکومت تأسیس کند. مطمئناً فلسفه باسیاست ارتباط دارد و باید درباره این ارتباط تحقیق شود، اما اینکه بگویید فلسفه ابن‌سینا، ایدئولوژی است، کتاب اشارات و تنبیهات او کتاب ایدئولوژی است، این عجیب است. دانشمندی که اشتغال خود به سیاست را خسران می‌شمارد و گله میکند که مدتی وقت در جایی گذراندم که برای آن ساخته نشده بودم، او فلسفه بنویسد برای

اینکه حکومت را تغییر بدهد؟

در اینکه هر فلسفه‌ی اقتضای سیاسی میکند، تردید نیست. هر سیاسی به یک فلسفه و تفکر اتکا دارد اما فرق میکند که فیلسوف بقصد اقدام و عمل سیاسی به فلسفه بپردازد. بعضی استدلالها، روزنامه‌یی و فریبنده هم هست. می‌گویند مگر فلسفه اسلامی با افکار اسماعیلی شروع نشد یا فیلسوفان تحت تأثیر افکار اسماعیلی نبودند؟ پدر ابن‌سینا هم که اسماعیلی بوده، مگر ابن‌سینا در خانه اسماعیلی پرورش پیدا نکرده است؟ خیر، نه فارابی اسماعیلی بود و نه ابن‌سینا. آنها اسماعیلی نبودند بلکه این هنر و فضیلت اسماعیلیه و اخوان الصفا بود که به فلسفه و فکر توجه کردند و خواستند بنای فکر را مستحکم کنند. حتی اگر اسماعیلیه و اخوان الصفا در کنار فلسفه، غرض سیاسی داشتند، معنی این نیست که تاریخ فلسفه اسلامی برای این بوده که به یک قصد سیاسی تحقق ببخشد.

بنظر من این نظر که فلسفه به نژاد ایرانی مربوط است، یک نظر سیاسی تعصب‌آلود است. هیچ دلیلی



وجود ندارد که فلسفه‌ها را ایدئولوژی در نظر بگیریم، حتی یک کلمه در کتاب شفا ابن سینا یا در کتاب مبدأ و معاد ملاصدرا نمیتوانید پیدا کنید - حتی در بخش سیاستش - که ایدئولوژی باشد. ببینید ایدئولوژی دستورالعمل است که باید از احکام آن اطاعت کرد، اما در فلسفه که اطاعت نداریم، توصیه‌ی می‌کنم به بعضی از نویسندگان، وقتی یک کتاب خوب مینویسید و آن را با نگاه پلیسی به فلسفه ننویسید، باید برای خودمان روشن کنیم که ما با کسی نزاعی نداریم؛ هر کسی میتواند حرف خودش را بزند ما از موضع خودمان دفاع میکنیم و در فلسفه نباید تعصب آلود برخورد کرد.

×××

دکتر کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
دکتر مجتهدی درباره «ملاصدرا و سنت فلسفی ایرانی اسلامی» سخنرانی کرد. خلاصه سخنرانی دکتر مجتهدی از این قرار است:

فلسفه این است که «دانشجویی» می‌آموزد؛ اینکه در این عالم خاکی افرادی باشند که در جستجوی شناخت باشند، یاد بگیرند، تعمق کنند. فلسفه تعمق کردن را می‌آموزد. مهمترین شعاری که از سقراط به یادگار مانده است، اینست که میگفته «نمیدانم». وقتی که میگفته نمیدانم عشق به دانستن را اعلام نمیکرده است؛ یعنی آن چیزی که میدانم هنوز ارزشی ندارد، میخواهم بدانم. سقراط شکاک نیست، عشق به دانش، عشق به آموختن، عشق به یادگیری است که سقراط را سقراط کرده است. احساس یادگیری، وظیفه‌ی است که نباید فراموش شود. این در واقع آن وظیفه‌ی است که نسبت به خودمان داریم. کسی که یاد نمیگیرد، به خودش خیانت میکند.

یونگ موضوعی را عنوان کرده که من الزاماً موافق هم نیستم. او میگوید انسان یک ضمیر ناخودآگاه

مشترک دارد، در کنار ضمیر ناخودآگاه شخصی. من در صحبت‌م نام آن ضمیر مشترک ناشناخته را «سنت» گذاشتم. من با او موافق نیستم ولی به هر ترتیب ما به یک سنتی تعلق داریم و این را نمیشود انکار کرد؛ آن چیزی که ما را ایرانی میکند. چه خواهیم و چه نخواهیم، ما اوصافی داریم. فقط مسئله زبان و مسئله شعر و ادب و فلسفه هم نیست، شاید همین تاریخ ماست که ما را ساخته است. این سنت را چه بمعنای یونگی کلمه و چه بمعنای دومی که بنده عرض کردم، در نظر بگیریم، پرسش من اینست که این سنت در فلسفه ملاصدرا چگونه ظهور پیدا میکند؟ نکته فوق‌العاده‌ی که در ملاصدرا هست این است که یک چیزی در او حضور دارد که نزد ما هم حضور دارد؛ اینکه ما ایرانی هستیم.

آن سنت در واقع در بحثهای ملاصدرا در موضوع وجود و زمان مطرح است. زمان میتواند همان تاریخ ما باشد، سنت ما باشد. او در باب زمان نکته‌ی گفته که نه با سنت یونانی و نه با سنت علمی امروز، مطابقت ندارد ولی عمیقاً ریشه‌ی است. ملاصدرا به «زمان وجودی» قائل بود. یقیناً این زمان نمیتواند در مقولات عشر ارسطو باشد.

ملاصدرا از رهگذر نزدیک‌سازی زمان با مفهوم وجود، از نوعی سیالیت وجود صحبت کرده است. وجود اتفاقاً آن چیزی است که حرکت جوهری دارد و سیال است. سیالیت در دل خود زمان را لازم دارد. این سیالیت، یعنی یک جور زندگی، نوعی ادامه داشتن. خوب دقت کنید! از گذشته زمانی (گذشته آفاقی) وارد گذشته درونی میشود یعنی باطنی میشود. دقت زمان گذشته به زمان حال مبدل میشود، زمان حال، ما را متوجه طراحی آینده میکند. این زندگی درونی ما را میسازد و همین وجود درونی ماست.

فردا صدرا



میخواهد آینده ما را بسازد؛ چیزی که میتوانیم بگویم واقعاً به فرهنگ ایرانی متعلق است.

×××

دیگر سخنرانان همایش «حکمت ایرانی و حکمت متعالیه» عبارت بودند از: دکتر حسن بلخاری، استاد فلسفه هنر دانشگاه تهران، «حکمت‌الانوار مشرقی و روایت شرقی آن در اوپانیساده‌ها»؛ دکتر حسین کلباسی اشتری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، «حکمت ایرانی در گزارش‌های یونانی»؛ دکتر قاسم پورحسن، دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، «حکمت ایرانی و صلح»؛ دکتر علی اله‌بداشتی، استاد فلسفه دانشگاه قم، «مرگ و جاودانگی در حکمت ایرانی و حکمت متعالیه»؛ دکتر حکمت‌الله ملاصالحی، استاد باستان‌شناسی دانشگاه تهران، «ایران نبوی در روشنگار سنت و میراث نبوی»؛ دکتر طوبی کرمانی،

از این رهگذر، در متفکران متأخر که یکی از آنها ملاصدراست، گوشه‌یی از فلاسفه باطنیه ایران دیده میشود، نه فقط قبل از اسلام، بلکه گاهی اسماعیلیه و دیگران. در هر صورت، یک چیز درونی مطرح است که از سنت ما ناشی شده و شخصیت ما را میسازد و مهمتر اینکه اعتقادات ما را میسازد. این سنت درونی یک سنت الهی است. نوشته‌اند «سنت فرهنگی»، ولی این فرهنگ الهی است، یک فرهنگ بصطلاح معنوی، نه فرهنگ لفظی.

اینجاست که شاید ایرانی خودش را پیدا کند، بعنوان کسی که باطنی دارد و مهمتر اینکه حرکت جوهری ملاصدرا که لبّ مطلب است، به خلق مدام تبدیل میشود؛ یعنی توجه به خداوند. خداوند در باطن ما حضور پیدا میکند؛ یعنی ما را راهنمایی میکند. آنچه که استکمالی است و آن چیزی که جنبه استکمالی دارد، جنبه وجودی پیدا میکند و این بنظر من بسیار عمیق است، برای اینکه زمان، صورت ماتقدم حس است. بدون زمان نمیشود حس کرد، بدون مکان نمیشود حس کرد. اینها جنبه ماتقدم دارند و حس را میسازند. این زمان وجودی، گرچه ممکن است تشبیه نامبارکی باشد، شبیه وجود و زمان هایدگر است. وجود و زمان، یعنی زمان وجودی. همان چیزی که تقریباً ملاصدرا به آن اشاره کرده است. ولی آیا واقعاً این دو به هم شباهت دارند؟ پاسخ منفی است. واوی [حرف واو] که هایدگر می‌آورد در عین حالی که وجود در زمان را به هم نزدیک کند، آن دو تا را از هم متمایز میسازد. درست است که وجود با زمان وصل میشود یا بنحوی توأم میشود، ولی در هر حال این دو از هم متمایز میشوند. در صورتی که در سنت ملاصدرا، همکار درونی میشوند. آن تحرک درونی است که ما را صدا میکند، چیزی که از گذشته با ما همراه است و

تمدن ایران»؛ دکتر عبدالله صلواتی، دانشیار فلسفه دانشگاه شهیدرجایی، «انسان کامل در اندیشه خسروانی در مقایسه با آراء ملاصدرا»؛ دکتر عباس بخشنده بالی، استادیار فلسفه دانشگاه مازندران، «روش‌شناسی فلسفه سهروردی در بکارگیری اصطلاحات حکمت خسروانی»؛ دکتر فاطمه علیپور، استادیار دانشگاه پیام نور، «نقش امشاسپندان یا عقول در نظام آفرینش در حکمت پارسی و حکمت صدرایی»؛ دکتر زهرا کاشانیها، دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، «هستی‌شناسی فرشتگان در حکمت ایرانی و اندیشه صدرایی»؛ دکتر علیمحمد ساجدی، دانشیار فلسفه دانشگاه شیراز، «بررسی تطبیقی نظریه انسان کامل در آموزه‌های مکتب علوی و شیخ اشراق».

استاد فلسفه دانشگاه تهران، «انقلاب اسلامی ایران و سرچشمه‌های حکمت ایرانی (خسروانی) و متعالیه (اسلامی) آن»؛ دکتر حسن سعیدی، دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید بهشتی، «وجهه ملکوتی و توحیدی حکمت و حکمای فارس در اندیشه سهروردی»؛ دکتر زکریا بهارنژاد، دانشیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، «عناصر حکمت خسروانی در حکمت صدرایی»؛ دکتر شجاع احمدوند، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، «انسان کامل و نظام سیاسی در آئین خرد مزدایی»؛ دکتر عبدالرزاق حسامی‌فر، دانشیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، «سهم ما ایرانیان در شکلگیری فلسفه اسلامی»؛ دکتر عباس ایزدپناه، استادیار فلسفه دانشگاه قم، «هویت خدا و جهان در



فردا
مهر

An Analytic Study of Mulla Sadra's Final View on Divine Knowledge of Immaterial Things

*Sayyid Ahmad Ghaffari Qaribagh**

Mulla Sadra has adopted different standpoints regarding the acceptance of material forms as a level of divine knowledge in his various works. He has sometimes explicitly agreed with this idea, sometimes remained neutral, and sometimes denied it. This paper is intended to shed some light on Mulla Sadra's final view in this regard based on his different standpoints in his works. In doing so, the author has investigated his various descriptions of God's knowledge of material things and his justifications and arguments for each of them. One of the justifications for such a variety of ideas is rooted in his shift from the divine Ishraqi knowledge to transcendent knowledge, while another one sees the root of this diversity in separating the receptacles of perpetual duration and time from each other. Here, the author demonstrates that both of the justifications are defective and argues that the only acceptable explanation for Mulla Sadra's final view of the knowledge of material things is the relative nature of the division of beings into material and immaterial ones. This solution conforms to the two fundamental approaches which Mulla Sadra has adopted regarding the necessity of gradation in existence and its perfections as well as the same-as-relation identity of possible things.

Key Terms

divine knowledge
immaterial

material
Mulla Sadra

* Assistant Professor, Iran Research Institute of Philosophy (IRIP), Tehran, Iran, yarazegh@yahoo.com

Ibn Sina's Encounter with Suhrawardi

Concerning the Problem of Divine Knowledge

and the Rise of a Supreme Wisdom*

Yahya Kabir¹ and Hamid Maleki²

Most of the debates on the topic of divine knowledge target Almighty Necessary's knowledge of what is other than Him. This paper aims to provide an answer to the question of which model of explaining the divine knowledge could not only demonstrate all levels of knowledge for God but also be compatible with His being the Necessary Being. In order to provide an answer to this question, Ibn Sina provides a model with imprinted forms at its center and, in this way, demonstrates God's acquired knowledge of what is other than Himself. To explain the quality of divine agency, Ibn Sina once more focuses on divine knowledge and, through posing the idea of agency through fore-knowledge, maintains that, the creation of existents is the result of God's active knowledge of the world and His satisfaction with the best order. However, Suhrawardi challenges the Sinan model in his philosophy. He believes that Ibn Sina's explanation not only contradicts the simplicity of the essence of Almighty Truth but is also limited to the demonstration of a single faculty for God. Nevertheless, Mulla Sadra criticizes both of them and, based on the principle of simple truth, presents a transcendent explanation regarding the issue which neither suffers from the problem of the subjectivity of the Sinan imprinted forms nor, similar to Suhrawardi's explanation, is incapable of proving God's fore-knowledge. He demonstrates that all existents and types of knowledge are included in God's existence and His knowledge of His Essence.

Key Terms

fore-knowledge
illuminative relation
Ibn Sina
Mulla Sadra

imprinted forms
simple truth
Suhrawardi

* This paper has been derived from the MA thesis of the corresponding author.

1. Associate Professor, Philosophy Department, University of Tehran, College of Farabi, Tehran, Iran, kabir@ut.ac.ir
2. MA in Islamic Philosophy and Kalam (corresponding author), University of Tehran, College of Farabi, Tehran, Iran, hamidm1276@gmail.com

Ontological Analysis of the Problem of Weakness of Will in Transcendent Philosophy

Marzieh Akbarpour¹, Hassan Moradi², and Mahmoud Saidiy³

This paper focuses on the weakness of will or the distance between theory and practice. Thus it tries to explore the quality of the ontological analysis of this problem based on the theory of the graded unity of being. In a quiddative analysis, the principles of willful act enjoy causal and temporal sequence; however, in an ontological analysis, they are the levels of the single truth of being. Accordingly, knowledge and act are the different aspects of a single truth which, upon being originated in essence, is called knowledge at one stage and will or desire at another stage. As a result, knowledge and voluntary act are two ends of the same continuum which has a single root in human essence; a root of the type of love and bliss. In a quiddative approach, weakness of will is rooted in the weakness of the components of the causal chain preceding it, such as the concept of act and affirmation of its advantages. Nevertheless, in an ontological approach, the weakness of voluntary act is directly related to Man's ontological weakness and the weakness of the knowledge which is commensurate with it. The ontological view differs from the quiddative view in that it does not consider voluntary act to be at the end of a chain of basic principles in separation from knowledge. Rather, it views act as one of the manifestations of an ontological truth which is commensurate with knowledge.

Key Terms

will
voluntary act
bliss

weakness of will
Transcendent Philosophy
Mulla Sadra

-
1. MA in Islamic Philosophy and Kalam, Shahed University, Tehran, Iran, akbarpour.mrz@gmail.com
 2. Assistant Professor, Islamic Philosophy and Wisdom Department (corresponding author), Shahed University, Tehran, Iran, dr.hassan.moradi@gmail.com
 3. Assistant Professor, Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran, m.saidiy@yahoo.com

An Analytic-Comparative Study of the Theory of the Simplicity of Derivation in Sayyid Sanad and Mulla Sadra*

Fatemeh Abedini¹, Ali Arshad Riahi², and Mahmoud Zeratpishe³

In some disciplines such as logic, *usul al-fiqh*, and philosophy, there are two main theories regarding the derivative and the truth of its component parts: conceptual superimposition of the derivative and its simplicity. Each of these two theories provides a different interpretation of philosophical problems. Hence, similar to other thinkers in the field of religious sciences, philosophers have exercised extreme care in choosing one of these stances. Among the related approaches, Sayyid Sanad has provided a different view and believes in the limitedness of the derivative. He maintains that this concept potentially (not actually) consists of three components. A study of Mulla Sadra's views indicates that the theory which has been rejected in the name of Sayyid Sanad in Mulla Sadra's works is not compatible with what we find in the words of Sayyid Sanad himself. Mulla Sadra is mainly interested in the view of Sayyid Sanad's rival, that is, Muhaqqiq Dawani.

Key Terms

derivative
simplicity
Mulla Sadra

superimposition
Sayyid Sanad
Dawani

* This paper has been derived from the PhD dissertation of the corresponding author.

1. PhD candidate of Transcendent Philosophy, Islamic Philosophy and Kalam, University of Isfahan, Isfahan, Iran, fatemeh.abedini12@yahoo.com
2. Professor at the Islamic Philosophy and Kalam Department (corresponding author), University of Isfahan, Isfahan, Iran, arshad@ltr.ui.ac.ir
3. Assistant Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, University of Birjand, Birjand, Iran, m.zeraatpishe@birjand.ac.ir

An Analysis of Resurrection and its Relationship with Voluntary Death in Mulla Sadra

Leila Pourakbar¹ and Einollah Khademi²

The present paper provides an analysis of the meaning of resurrection and its relationship with voluntary death in Mulla Sadra's view. Resurrection is of five types, two types of which, the Lesser and Greater Soulsh Resurrections, are among the stages of voluntary death. The soulsh type of resurrection involves the ontological changes of the soul which occur at different stages of voluntary death. Its initial stage is called the Lesser Soulsh Resurrection, and its final stage is called the Greater Soulsh Resurrection. Through benefitting from his fundamental metaphysical principles, such as the principiality of existence, graded unity of being, individuation of being, ontological motion, corporeal origination and spiritual subsistence of the soul, and the union of the intellect and intelligible, Mulla Sadra analyzes the different types of resurrection. He believes that going through the stages of practical mystic journey is necessary for the realization of the Lesser Soulsh Resurrection. In his view, the Greater Soulsh Resurrection means attaining the station of mortality. This station can be analyzed within the two systems of the graded unity and individual unity of being. In the system of the graded unity of being, in the course of the graded ontological motion, the soul reaches the station of approximation to God after going through the stages of sensation, imagination, and intellection. Later it reaches the station of fixity after change or survival after annihilation. Within the system of the individual unity of being, Man's being is the same as relation to God's being, and they see Almighty Truth manifested in truths. At this station, the individual becomes the manifestation of the names describing the beauty and glory of the Truth and reflects all these names in their acts. In fact, a wayfarer whose Greater Resurrection has been actualized in the world experiences all kinds of annihilation.

Key Terms

resurrection
ontological change
Mulla Sadra

voluntary death
annihilation

-
1. PhD candidate of Islamic Philosophy and Kalam, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran, l.purakbar@rocketmail.com
 2. Professor at the Islamic Philosophy and Kalam Department (corresponding author), Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran, e_khademi@ymail.com

Place of the Faculty of Imagination in the Emanation of Acts with a Reference to its Educational Consequences

(with an Emphasis on Mulla Sadra's Self-Knowledge)*

Narges Movahedi¹, Marziye Akhlaghi², Zohreh Esmaily³, and Alireza Parsa⁴

The emanation of acts, according to Muslim philosophers, occurs at two stages: “perceptive principles” and “provoking principles”. The analyses of the place of the faculty of imagination in the perceptive principles of act are of the type of epistemological discussions which explore the effects of perceptive faculties, particularly the faculty of imagination, on the scientific principles of the emanation of acts. The main purpose of this study is to explain how the faculty of imagination affects the emanation of acts at its different stages of emanation. The approaches supporting Mulla Sadra's views indicate that, firstly, this faculty holds an important place in the development of the principles underlying the perception, visualization, and affirmation of acts. Secondly, they argue that the effective sources of the visualizations of the faculty of imagination include the perceptions of the five-fold senses, ontological representations of Man, and, even beyond them, Man's essence, so that, through the change, control, and transcendence of such sources, some positive educational outcomes arise in relation to human behavior. Thirdly, given the analysis of the stages of the emanation of act, “intention” can be considered compatible with the stage of concept and judgement in the process of emanation of act, which, considering Mulla Sadra's meta-approach (stating that perception is emanated at the level of imagination) can directly affect the soul.

Key Terms

Mulla Sadra
act

faculty of imagination
training

* This paper has been derived from the PhD dissertation of the corresponding author.

1. PhD candidate of Transcendent Philosophy (corresponding author), Payame Noor University, South Tehran Branch, Tehran, Iran, and Researcher at Jami'at al-Zahra Research Center, n.movahed92@yahoo.com
2. Associate Professor, Philosophy and Ethics Department, Payame Noor University, Tehran, Iran, akhlaghimarziye37@gmail.com
3. Assistant Professor, Philosophy and Ethics Department, Payame Noor University, Pardis Branch, Tehran, Iran, esmaiyl@yahoo.com
4. Associate Professor, Philosophy and Ethics Department, Payame Noor University, Pardis Branch, Tehran, Iran, alirezaparsa1214@gmail.com

Coherence of Philosophical Principles of Mulla Sadra's Eschatology*

Morteza Hosein Zadeh¹, Sahar Kavandi², and Mohsen Jahed³

Demonstration of corporeal resurrection, as a philosophical problem, has always attracted the attention of Islamic philosophers. Through employing eschatological principles, Mulla Sadra has tried to demonstrate corporeal resurrection and explain the post-resurrection states in his own philosophical school. Discovering the coherence among eschatological principles and their consequences results in a more desirable clarification of Mulla Sadra's theory of corporeal resurrection. While concentrating on eschatological principles and inferring their theoretical foundations, this study investigates the internal and external coherence of such principles and their consequences and proves that all eschatological principles and some of their consequences bear strong coherence (creating relation) in relation to each other, although some other consequences possess a weaker coherence. Moreover, some of the principles which play a fundamental role in the process of demonstrating corporeal resurrection, such as the union of the intellect and intelligible, corporeal origination and spiritual subsistence of the soul, and simplicity of being, have not been explicitly referred to as affirmative principles of resurrection. Not distinguishing among ontological and anthropological principles and not observing any priority or posteriority in setting the principles could count as the defects of Mulla Sadra's demonstration of this important philosophical theory.

Key Terms

coherence
consequences of principles
Mulla Sadra

eschatological principles
corporeal resurrection

* This paper has been derived from the corresponding author's PhD dissertation.

1. PhD in Islamic Philosophy and Kalam (corresponding author), Zanjan University, Zanjan, Iran, mhoseinzadeh@znu.ac.ir
2. Associate Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Zanjan University, Zanjan, Iran, drskavandi@znu.ac.ir
3. Associate Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Zanjan University, Zanjan, Iran, jahed.mohsen@znu.ac.ir



Instructions to Authors



- ❖ *Kheradname-ye Sadra Quarterly* only publishes articles in the fields of philosophy and rational sciences with a sound theoretical basis.
- ❖ The submitted articles must be based on research and present innovative views and ideas. They should be clearly and coherently written so that the contents are internally consistent and accessible to the readership. The submissions should closely follow the composition rules and principles in Persian.
- ❖ All articles should begin with an abstract no more than 10 lines and a maximum of 10 keywords. The abstract and the keywords should also be supplied in English.
- ❖ The title of the article, the name (s) of the author (s), the academic rank and position of the author (s), the affiliation of the author (s), and the contact information of the author (s) must be accurately given both in Persian and English on a different page at the beginning of the article.
- ❖ If the submission is based on a thesis, dissertation, or research project, authors are required to acknowledge it at the beginning of the article.
- ❖ Articles should be sent to the Journal's email address. Please write in the subject box "Related to Kheradname-ye Sadra".
- ❖ Authors are required to observe all notation and punctuation rules in Persian. They should also provide the original spelling of non-Persian names and highlight the quotations by using quotation marks or presenting the long ones in blocks.
- ❖ The submission of an article implies that it has not been published previously, and it is not being considered for publication elsewhere, either in the submitted form or in a modified version. The submission of an article does not mean that it will necessarily be published.
- ❖ *Kheradname-ye Sadra* holds the copyright for the publication of the accepted articles in different forms in Persian and other languages.
- ❖ The submitted articles will not be returned to the authors. Contributors are advised to retain at least one copy for themselves.
- ❖ *Kheradname-ye Sadra* holds the right to edit the submissions while being loyal to the original content.
- ❖ The authors are responsible for the content of their articles. The publication of articles in this Quarterly serves the purpose of exchanging ideas and thoughts, and in no way does it imply that the editorial board of *Kheradname-ye Sadra* necessarily agrees with the content of the accepted articles.
- ❖ Authors should give full bibliographical details of references and list them in alphabetical order of author, following the style of the examples given below. Page numbers for journal articles should be truncated where possible. No page ranges are required for books.
- ❖ All references to Mulla Sadra's works must be in conformity with the publication information of the books published by the Sadra Islamic Philosophy Research Institute.

References

- ❖ Citations in *Kheradname-ye Sadra* should be given in the form of footnotes. Each citation must include the source title, the writer's name and family name, the volume number, the page number, and the date of publication.
- ❖ When reference is made to a previously cited book or article by the same author, use the word *Ibid* plus the page number. If the page number is also the same, use *Idem*.
- ❖ When referring to an article, it is necessary to include the title of the article and the title of the journal or edited collection in which it has been published.
- ❖ The original title of the reference and its publication information should be supplied when referring to non-Persian sources.
- ❖ The bibliographical data of each source should be given in the reference list following the rules given below:
Books: Family name, name, *Title of the Book*, (in italics and bold letters, with content words capitalized), translator's name, place of publication, publisher, date of publication.
Journals: Family name, name, "Title of the article", *Title of the Journal* (in italics and bold letters), volume number, issue, page number, date of publication.
ex: A'awani, Gholamreza, "Why is Mulla Sadra Called Sadr al-Muti'allihin?", *Kheradname-ye Sadra*, 2/11: 24-32, 2005.
Edited Collections: Family name, name, "Title of the article", *Title of the Book* (in italics and bold letters), name and family name of the editor, place of publication, publisher, date of publication.
ex: Ibrahimi Dinani, Gholamhossein, "Mulla Sadra's Place in the Encyclopedia of Rational Sciences", in *Mulla Sadra's School and Western Philosophies*, edited under the supervision of Seyyed Mohammed Khamenei, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2006.
- ❖ The same rules should be followed when listing non-Persian sources.

Contents



• Abstracts

Coherence of Philosophical Principles of Mulla Sadra's Eschatology

Morteza Hosein Zadeh, Sahar Kavandi, and Mohsen Jahed 4

Place of the Faculty of Imagination in the Emanation of Acts with a Reference to its Educational Consequences (with an Emphasis on Mulla Sadra's Self-Knowledge)

Narges Movahedi, Marziye Akhlaghi, Zohreh Esmaily, and Alireza Parsa 5

An Analysis of Resurrection and its Relationship with Voluntary Death in Mulla Sadra

Leila Pourakbar and Einollah Khademi 6

An Analytic-Comparative Study of the Theory of the Simplicity of Derivation in Sayyid Sanad and Mulla Sadra

Fatemeh Abedini, Ali Arshad Riahi, and Mahmoud Zeratishe 7

Ontological Analysis of the Problem of Weakness of Will in Transcendent Philosophy

Marzieh Akbarpour, Hassan Moradi, and Mahmoud Saidiy 8

Ibn Sina's Encounter with Suhrawardi Concerning the Problem of Divine Knowledge and the Rise of a Supreme Wisdom

Yahya Kabir and Hamid Maleki 9

An Analytic Study of Mulla Sadra's Final View on Divine Knowledge of Immaterial Things

Sayyid Ahmad Ghaffari Qaribagh 10

1. According to certificate Number 3/137085 issued on 23 September 2012 by the Ministry of Science, Research and Technology, the Quarterly of *Kheradnameh-ye Sadra* has a Scientific degree.

2. *Kheradnameh-ye Sadra* is indexed in the following centers:

- Philosopher's Index
- Islamic World Science Citation Center (ISC)
- Magiran
- Noormags

ﷻ He is the Wise, the Omniscient ﷻ

Kheradname-ye Sadra

Scientific Quarterly of Islamic Philosophy

Volume 24, Number 4; Issue 96



License-holder:
Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Director and Editor-in-chief:
Prof. Seyyed Mohammed Khamenei

Editorial Board:

Khamenei, Seyyed Mohammed
President of Sadra Islamic Philosophy Research Institute

A'awani, Gholamreza
Professor of Philosophy at Shahid Beheshti University

Dawari Ardakani, Reza
Professor of Philosophy at University of Tehran

Ibrahimi Dinani, Gholamhossein
Professor of Philosophy at University of Tehran

Mohammadi, Maghsoud
Associate Professor of Philosophy at Islamic Azad University

Mohaqqiq Damad, Seyyed Mostafa
Professor of Philosophy at Shahid Beheshti University

Mojtahedi, Karim
Professor of Philosophy at University of Tehran

Taheri, Seyyed Sadr al-Din
Professor of Philosophy at Allameh Tabataba'i University

Persian Editor:

Dr. Maghsoud Mohammadi

Administrative Manager:

Jaleh Shamsollahi

English Translator:

Dr. Roya Khoii

English Editor:

Dr. Ali Naqi Baqershahi

ISSN: 1560-0874

e-ISSN: 2676-5381

Address: Building #12, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Imam Khomeini Complex, Resalat Highway, Tehran, Iran.

P.O. Box: 15875, 6919

Telephone: (+98 21) 88153210, 88153594

Fax: (+98 21) 88493803

Email: siprin@mullasadra.org

Site: mullasadra.org
Kherad.mullasadra.org