



The Criterion of Consciousness from Sadra's Perspective: Immateriality or Existence?

Behdad ghaffari abazar¹✉  | Rouhollah Souri² 

1. PhD Student in Transcendental Wisdom, Kharazmi University, Tehran, Iran (corresponding author).

E-mail: behdad9735@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran.

E-mail: souri@khu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
2025/03/04
Received in
revised form
2026/01/02
Accepted
2026/07/28
Published online
2026/03/02

Keywords:
consciousness,
immaterial,
materiality,
originality of
existence,
hierarchy(doubt)
of existence

ABSTRACT

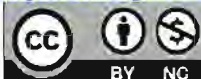
In the works of Šadr al Dīn al-shirazi (Mullā Šadrā), the question of the awareness

of things develops along a gradual and transformative path that reflects the deepening of the ontological foundations of his philosophy. In the early stages of his thought, he regarded inanimate objects as entirely devoid of awareness, yet he gradually distanced himself from this position and attributed to them a weak and minimal form of perception. This intermediate view was later replaced by a more comprehensive account grounded in the fundamental principles of Transcendent Philosophy, especially the doctrine of the primacy of existence and the expansion of its meaning. According to this principle, awareness is not external to existence but an intrinsic mode of it, extending across all levels of being.

In the final horizon of Šadrā's thought, drawing upon the unity and gradational structure (tashkīk) of existence, awareness is understood as a graded reality realized in proportion to the intensity of existential degrees. Thus every being, to the extent that it partakes of existence, possesses some degree of awareness, even though this awareness appears weak in lower levels. Šadrā's mature position is more coherent with the principles of Transcendent Philosophy and more strongly supported by Qur'ānic and transmitted sources. Arguments for the absolute ignorance of beings lack philosophical rigor, making Šadrā's final interpretation both more justified and preferable.

Cite this article: ghaffari abazar, B.; Souri, R. (2026). The Criterion of Consciousness from Sadra's Perspective: Immateriality or Existence?, *Zehn*, 27 (1), 123-147.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2026.2055078.2096>



©The Author(s). Publisher: Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2026.2055078.2096>

Extended Abstract

Introduction

The problem of the *awareness of things* and the cognitive status of all beings occupies a central place within the metaphysical system of Ṣadr al-Muta'allihīn (Mulla Ṣadrā), the 17th-century Iranian philosopher whose *Transcendent Philosophy (al-ḥikma al-muta'aliya)* represents one of the culminating syntheses of Islamic thought. This issue is not merely epistemological but ontological: it challenges the very distinction between knowing and being. The gradual transformation of Ṣadrā's view on awareness thus mirrors the evolution of his entire philosophical enterprise.

In his early period, while still under the influence of the *Peripatetic (Mashshā'ī)* tradition and partly of Suhrawardī's Illuminism, Ṣadrā associated knowledge exclusively with immateriality and unity. Matter, because of its divisibility, spatial extension, and dependence on *prime matter (hayūlā)*, lacks the self-presence required for knowledge; it exists only as potentiality and therefore cannot know either itself or others. Consequently, inanimate objects were deemed utterly devoid of cognition or awareness.

In his mature works, however—after introducing the doctrines of *principiality of existence (aṣālat al-wujūd)* and *gradation of existence (tashkīk al-wujūd)*—Ṣadrā radically redefined the nature of knowledge itself. Knowledge became an intrinsic act of being, not an accidental attribute or a quality added to existence. Since existence is the ground of all perfections—including life, will, and awareness—every existing thing, by virtue of existing, partakes of knowledge. Awareness is therefore present in all beings in proportion to the intensity of their existence. What differs across the ontological spectrum is not the presence or absence of knowledge, but the clarity and strength with which it manifests. This mature position harmonizes the metaphysics of the *Asfār* with the cosmological teachings of the Qur'ān and the insights of the mystics regarding the living and intelligent character of the cosmos.

Methodology

This study employs an *analytic-historical* method, combining textual analysis of Ṣadrā's major works with a conceptual reconstruction of the evolution of his thought. The principal sources include *al-Asfār al-arba'a*, *al-Shawāhid al-rubūbiya*, *Mafātiḥ al-ghayb*, *al-Mashā'ir*, and his commentary on *Avicenna's Metaphysics in al-Shifā'*. Careful comparison among these texts reveals systematic shifts in Ṣadrā's understanding of *knowledge ('ilm)*, *existence (wujūd)*, *immateriality (tajarrud)*, and *corporeality (jismīya)*.

Ṣadrā's arguments on the awareness of beings can be classified into four interconnected categories:



1. Philosophical arguments, grounded in the identity of existence and its perfections, maintaining that awareness is not something superadded to being but an existential mode proportional to the intensity of existence.
2. Scriptural arguments, derived from Qur'ānic verses, such as "There is not a thing but that it glorifies Him with His praise," which, when interpreted ontologically, imply that everything possesses some form of consciousness and praise of the Divine.
3. Mystical arguments, inspired by Ibn 'Arabī and other Sufi sources, asserting that even the simplest bodies possess an inner soul or subtle awareness that only the spiritually perceptive can apprehend.
4. Empirical and analogical arguments, drawing on natural phenomena—such as plants' orientation toward sunlight or roots' tendency toward water—which suggest a rudimentary awareness and purposive behavior at all levels of nature.

By integrating these strands, Ṣadrā's philosophy unites rational demonstration, revelation, and mystical intuition into a coherent doctrine of cosmic awareness.

Findings

The analysis of Ṣadrā's writings indicates three distinct but interrelated stages in his evolving doctrine of awareness:

1. The early stage: the absolute negation of knowledge in matter.

At this point, Ṣadrā accepts the Peripatetic assumption that knowledge presupposes presence and self-unity. Since matter is manifold, fragmented, and in constant flux, it cannot be self-present. Anything that lacks self-presence cannot, by definition, be aware. Thus, the material order is characterized by absence of cognition. Awareness belongs solely to separated intellects and immaterial souls, not to bodies or natural objects.

2. The intermediate stage: admission of weak and imperfect awareness in lower existential degrees.

In his transitional phase, Ṣadrā reinterprets the relationship between being and its perfections. If existence is one with all its perfections, and if knowledge is one of these perfections, then wherever existence is found—even in its weakest form—knowledge must also be present, albeit in a diminished way. Hence, matter, as a deficient degree of being, possesses a dim, undifferentiated awareness: perhaps not reflective knowledge, but ontological self-disclosure. This view marked a departure from pure Peripateticism and opened the way toward a panpsychic interpretation of the world.

3. The final stage: universal and gradational awareness throughout the hierarchy of being.

At the culmination of his thought, Ṣadrā's ontology of *gradation*

(*tashkīk*) establishes that existence itself is a single, dynamic continuum ranging from the weakest modes of being to the most intense. Knowledge, being identical with existence, follows the same gradational order. Each entity manifests awareness proportionate to its existential intensity: stones, plants, animals, humans, and celestial intelligences all participate in a single ontological fabric of consciousness. Corporeal things thus have awareness—not conceptual or discursive, but *ontological (takwīnī)*, a self-manifestation of their being.

This universal awareness integrates metaphysics with scripture and mystical intuition. Qur’ānic verses describing the praise and glorification of all creatures no longer require metaphorical interpretation; instead, they disclose an ontological truth. Likewise, mystical insights into the “souls of all things” find philosophical validation within Ṣadrā’s framework of the identity of being and knowledge.

Critical Implications and Evaluation

Although Ṣadrā’s final position resolves many tensions between metaphysics and theology, it also redefines the meaning of knowledge itself. Knowledge, in this sense, does not necessarily involve conceptual content or reflexive self-awareness; rather, it is a mode of *presence (ḥudūr)* whereby a thing manifests its being. This shift from epistemic to ontological definition broadens the scope of cognition but leaves open questions about qualitative differentiation among levels of awareness. Nonetheless, it remains consistent with Ṣadrā’s core principles—particularly *the principiality, unity, and gradation of existence*—and offers a more coherent cosmological picture than his earlier positions.

Conclusion

In sum, Mulla Ṣadrā’s final doctrine of universal and gradational awareness emerges naturally from his metaphysical revolution. Once being is recognized as both the ground and measure of all perfection, knowledge can no longer be confined to the purely immaterial. Every existent, insofar as it participates in being, participates in knowing. The cosmos thus appears as a single living continuum whose every part, however faintly, reflects divine consciousness.

In Ṣadrā’s mature system, *knowledge is not an accidental attribute of existence, but its very mode of presence and self-revelation.* The distinction between the knower and the known dissolves within the unity of being. The world ceases to be a dead, inert aggregate and becomes a network of luminous awareness—each entity praising, perceiving, and manifesting the One according to its ontological rank. This comprehensive vision situates Ṣadr al-Muta’alīhīn among the earliest philosophers to present a metaphysical articulation of what might today be called a *panpsychist* universe, grounded not in speculation but in the very reality of existence itself.





ملاک آگاهی اشیاء از دیدگاه حکمت صدرایی؛ تجرد یا وجود؟

بهداد غفاری اباذر^۱ | روح‌الله سوری^۲

behdad9735@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

souri@khu.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۲/۱۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۰/۲۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۱/۰۲

واژگان کلیدی:

آگاهی (علم)، تجرد، مادیت

(جسمانیت)، وجود.

در آثار صدرالمتألهین، مسئله آگاهی اشیاء روندی تدریجی و تحول‌پذیر را طی می‌کند که حاکی از تعمیق بنیان‌های هستی‌شناختی اندیشه او در سیر تکامل فکری‌اش است. به نظر می‌رسد وی در مراحل ابتدایی تفکر خود، اشیای بی‌جان را فاقد هرگونه آگاهی می‌دانست، اما به مرور از این موضع فاصله گرفت و برای آن‌ها نوعی ادراک ضعیف و حداقلی قائل شد. این دیدگاه میانی نیز در نهایت جای خود را به تبیینی فراگیرتر داد که ریشه در اصول بنیادین حکمت متعالیه، به‌ویژه نظریه اصالت وجود و گسترش معنای آن دارد. براساس این مبنا، شعور و ادراک نه اموری عارضی یا بیرون از وجود، بلکه از شئون ذاتی آن تلقی می‌شوند و به تمام مراتب هستی سرایت می‌کنند.

در افق نهایی اندیشه صدره با تکیه بر وحدت و تشکیک وجود، آگاهی به منزله حقیقتی مشکک فهم می‌شود که متناسب با شدت و ضعف مراتب وجودی تحقق می‌یابد. از این رو هر موجودی به میزانی که از وجود بهره‌مند است، از مرتبه‌ای از آگاهی نیز برخوردار خواهد بود، هرچند در مراتب نازل این آگاهی به شکلی ضعیف و نارس ظهور کند. در جمع‌بندی می‌توان گفت دیدگاه نهایی صدرالمتألهین درباره آگاهی همگانی هستی، هم از حیث انسجام درونی با اصول حکمت متعالیه موجه‌تر است و هم با آموزه‌های قرآنی و روایی سازگاری بیشتری دارد. افزون بر این، استدلال‌های قائلان به جهل مطلق اشیاء از استحکام فلسفی کافی برخوردار نیست. بر همین اساس تفسیر نهایی صدرا درباره آگاهی فراگیر و تشکیکی هستی دیدگاهی موجه‌تر و قابل ترجیح است.

استناد: غفاری، اباذر؛ سوری، روح‌الله (۱۴۰۵). ملاک آگاهی اشیاء از دیدگاه حکمت صدرایی؛ تجرد یا وجود؟، ذهن، ۲۷ (۱)، ۱۴۷-۱۲۳.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2026.2055078.2096>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2026.2055078.2096>



مقدمه

حقیقت علم و چستی آن همواره در فلسفه و علم جای گفتگو و درگیری میان مکتب‌های گوناگون بوده و قابل تأمل و سرنوشت‌ساز است. برخی از دانشمندان زیست و دیدگاه تکامل (مانند جولیان هاکسلی، ارنست مایر و گیلورد میمپسون) با تمسک به این‌که آگاهی برای ارگانیزم‌های ساده امری درونی است،^۱ عالم ماده را حاصل تصادف یا تصادف‌های پی‌درپی می‌دانند که مسیر تکامل را می‌پیماید، اما برخی دیگر از فیلسوفان (ایان باربور، ۱۳۹۷، صص ۶۳۴-۶۳۶) با تمسک به شعور موجودات آن‌ها را جزء کوچکی از عالم هستی می‌دانند که دست‌پرورده خالق آگاه و خبیر هستند. در این میان نوشته‌های صدرا به‌خاطر همنوایی محتوایی با اکتشاف‌های نوین دانش زیست‌شناسی و ژنتیک (ایان باربور، ۱۳۹۷، صص ۶۳۶-۴۹۳) به اضافه گستردگی و پیچیدگی زبانی شایسته دقت است. در نوشته‌های صدرا دو گروه استدلال ثبت شده است. وی در نوشته‌های گوناگونی چون اسفار و شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، اجسام و لوازم آن را به کلی از عالمیت و معلومیت تهی می‌داند و به سخن جامع‌تر، آن‌ها از مطلق حضور بی‌بهره هستند؛ یعنی برای خویش حضور ندارند تا این‌که بگوییم به خویش عالم هستند و نه نزد چیز دیگری حضور دارند تا این‌که بگوییم معلوم (حضور) چیزی دیگر هستند و نه چیز دیگری نزد آن‌ها حاضر است. مثل جسم و لوازم آن مانند تاریکی محضی است که نه از آنجا می‌توان دید و نه دیده می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «جسم نه برای خود و نه برای شیء‌ای دیگر، هیچ حضوری ندارد. همچنین امور جسمانی [مانند] صفات و اعراض که به جسم قائم‌اند، مشمول چنین حکمی هستند. برای همین، اجسام از جهت جسمانی‌شان، زندگی و آگاهی ندارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۴).

اما وی در نوشته‌های دیگری چون اسفار، شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و ایقاظ النائمین برای همه موجودات گونه‌ای از آگاهی قائل شده. سخن وی (به‌غیر از مواردی که آگاهی با مسئله نفس پیوند خورده و به‌وسیله آن اثبات می‌شود) و چه‌بسا تنها استدلال فلسفی‌ای که در این باره بیان می‌کند این است که: «وجود همان علم و آگاهی است مطلقاً و برای همین، عارفان الهی بر این

۱. منشأ حیات تاکنون مانند رازی کشف‌نشده باقی مانده؛ این‌که گونه‌ها مانند انسان چگونه و از چه درست شده‌اند؟ دانشمندان دیدگاه‌های گوناگونی نسبت بدان دارند. خلاصه برخی از دیدگاه‌های زیست‌شناسان و کیهان‌شناسان این است که در طبیعت یا حیات آغازین ابتدا اسید آمینه‌ها (گلیسین) تشکیل شدند که در آن‌ها نوعی سیستم انتخاب وجود دارد و به موجب آن به‌سوی همتندسازی تا تشکیل یک گونه پیش می‌روند و همین سیستم انتخاب با برگزیدن اوصاف خاصی که مناسب بقای نوع است موجب استمرار حیات آن می‌شود (ایان باربور، ۱۳۹۷، صص ۴۹۳-۵۶۰).

باورند که موجودات شناسنده پروردگارشان و سجده‌کننده او هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۶۴).

البته قابل ذکر است که این موضوع، دغدغه ویژه فلسفه صدرایی نبوده و چه بسا در فلسفه غربی هم مورد تأمل است (برای اطلاعات بیشتر بنگرید به منادولوژی نوشته لایب‌نیتس، ماده و آگاهی نوشته پاول چرچلند)، اما مهم‌ترین بخش این پژوهش، نگاه به لوازم پذیرش و عدم پذیرش دیدگاه صدرا است. اگر بدین نتیجه برسیم که ملاک علم مجرد است، از لوازم پذیرش این سخن می‌توان بدین موارد اشاره کنیم: ۱. ماده و مادی از جهت مادیت هیچ‌گاه عالم و معلوم نیست؛ ۲. عدم مساوقت علم و وجود؛ ۳. عدم تعلق علم الهی به ماده و مادیت؛ ۴. وجوب تعیین مرز میان مادی و غیرمادی و... که هرکدام از گزاره‌های بالا نه تنها خودشان مشکل دارند، بلکه مشکل‌آفرین هم می‌باشند.

۱۲۹ اکنون اگر پاسخ مسئله وجود باشد، برخی لازم‌های آن عبارت است از: ۱. درهم‌تنیدگی ماده و غیرماده؛ ۲. وجود نداشتن مرز ثبوتی و بالتبع اثباتی، میان مادی و غیرمادی. به تعبیر فراگیرتر، عدم تعیین اوصاف اشیاء؛ ۳. علم حضوری خداوند به اشیاء مادی؛ ۴. مساوقت علم و وجود و... در نتیجه پاسخ‌دادن و برگزیدن هرکدام از طرف‌های پاسخ تأثیرات بسیار متفاوتی در دیدگاه فیزیکی، متافیزیکی و الاهیاتی می‌گذارد.^۱

در این نوشته به بررسی سخنان (مشایی) صدرا می‌پردازیم. نشان خواهیم داد که بیشتر سخنان وی درباره احتجاب جسم و لوازم آن، حاصل همراهی وی با فلسفه مشاء و در نتیجه گرایشی غیراصالت وجودی به جسم و لوازم آن است. سپس تلاش می‌کنیم که به گزارش قول نهایی وی در این مسئله پردازیم. البته مؤلف بر این باور است که استدلال‌های وی به منظور اثبات آگاهی خالی از اشکال نبوده، ولی به‌خاطر سازگاری با فلسفه و اصول حکمت صدرایی دیدگاه مبنی بر آگاهی داشتن جسم، قول نهایی وی بوده.

۱. گرچه که بنا به حکمت متعالیه تمام محمولات وجود مانند تجرد، وحدت، کثرت و... بر تمام مصادیق وجود به درجات گوناگون حمل می‌شود، ولی همچنان که از عنوان مقاله پیداست، نویسنده به‌لحاظ اثباتی و معرفت‌شناسی یا مفهومی به‌دنبال معیاری قطعی برای آگاهی می‌گردد؛ لذا در این مقاله وجود یعنی مُطَلَقِ بُودن و تجرد یعنی یک شیء به‌لحاظ فی‌نفسه از ماده میرا باشد؛ مانند ذهن دکارتی یا نفس فارغ از بدن یا عقول. به همین دلیل و با همین رویکرد، رابطه میان دو مفهوم «تجرد» و «وجود» به‌لحاظ نسب اربع، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر مصداقی از مفهوم موجود مجرد از مصادیق مفهوم وجود است، ولی هر مصداقی از مفهوم وجود از مصادیق مفهوم مجرد (تجرد) نیست؛ لذا مفهوم وجود برای تجرد مفهومی تحلیلی به‌حساب آید، ولی خلافتش نه. از این‌رو میان دو مفهوم فوق نوعی تقابل وجود دارد.

البته این موضوع از چشم پژوهشگران حکمت صدرایی پنهان نبوده، لذا آن را مورد بررسی و تدقیق قرار دادند. در ادامه برای تبیین وجه تفاوت این نوشته از دیگر نوشته‌ها، به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۱. مقاله «علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی از نظر صدرای» به قلم علیرضا فاضلی؛ در این مقاله موضوع ادراک اشیاء بررسی شده است. این مقاله بیشتر روی چگونگی جمع میان دو قول متناقض نمای ادراک و عدم ادراک اشیاء، تمرکز کرده و دلایل صدرای در طرفین قضیه، کمتر مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

۲. مقاله «گزینش نظریه ارجح در میان نظریات ملاصدرای؛ پیرامون علم به ماده و در مادیات» به قلم الهه زارع و دکتر جهانگیر مسعودی؛ در این مقاله - مانند مقاله پیشین - بیشترین تمرکز، روی چگونگی حل تعارض سخنان صدرای در این موضوع بوده؛ طبیعتاً از نگاه تفصیلی و تحلیلی و زبانی دلایل صدرای فاصله گرفته است؛ لذا اثر راقم سطور، بیشترین تمرکز خود را روی تحلیل زبانی-منطقی سخنان صدرای و تبیین لوازم دور و نزدیک آن کرده است.
 از این رو نوآوری این نوشته، در نقدهای آن نسبت به سخنان صدرای بوده که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. استدلال فلسفی مبتنی بر این‌همانی وجود و کمال، تنها بر وجود اجمالی علم در موجودات دلالت دارد و قادر به تعیین تعلق و کیفیت علم هر موجود نیست؛
۲. استناد به آیات تسبیح موجودات، در جایی که خطاب تکوینی مطرح است، مستلزم اثبات آگاهی ادراکی برای اشیاء نیست و دلالت معرفتی روشنی ندارند؛
۳. نظریه «پنهان بودن جسم از خودش» مبتنی بر تلقی افتراقی و اتمی از جسم است که با اصالت وجود و اتصال صورت جسمیه ناسازگار می‌نماید.

۱. ادله اثباتگر وجود علم در مطلق موجودات

صدرای در آثار گوناگونی رأی به عالم بودن مطلق موجودات داده و استدلال‌هایی هم آورده است. می‌توان گفت استدلال‌های وی مبنی بر وجود آگاهی در موجودات چهار بخش است:

۱. استدلال‌های فلسفی با تأکید بر طبیعت وجود؛ ۲. استدلال‌های نقلی با نگاه به منابع روایی؛ ۳. استدلال‌های شهودی (عرفانی) با نگاه به سخنان عارفانی چون ابن‌عربی و ۴. استدلال‌های تجربی با نگاه به آثار شگفت گیاهان و اشیاء در طبیعت.

۱-۱. استدلال‌های فلسفی با تأکید بر طبیعت وجود

وی این استدلال را در برخی از کتاب‌هایش مانند اسفار و شواهد الربوبیه تکرار کرده و حاصلش این است که کمالات و اوصاف وجود مانند قدرت و علم و حیات و... همگی بر وجود حمل می‌شوند؛ به حمل ذاتی (باب برهان). برای عروض این کمالات بر وجود نیازی به جعل مرکب نیست تا از لحاظ اثباتی به دنبال دلیلی غیر از وجود موجود باشیم. به سخن دیگر در این استدلال بیان می‌شود که کمالات وجودی به جعل بسیط بر موجود حمل می‌شود و اسناد دادنشان بر موجود دلیل نمی‌خواهد و تنها شدت این اوصاف تابعی از شدت وجودی خود شیء است. در ادامه به گزارش تقریرهای دلیل نخست می‌پردازیم.

تقریر نخست

۱۳۱ وجود به صورت مطلق، عین دانش و آگاهی است... ولی [باید دقت کرد که] اگر وجود از آمیختگی به نیستی و نقصان رها شود، ادراک به واسطه و برای آن تمام می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۶۴).

عبارت: «يكون الإدراك به وله على التمام» شایسته دقت است؛ بدین معنا که اگر موجود، رها از ماده و لازم‌های آن بشود، چه در جنبه ادراک‌کنندگی و چه در جنبه ادراک‌شوندگی به تمامیت میل می‌کند؛ یعنی چنین است که هر موجودی به اقتضای موجود بودنش تمام آثاری که بر موجود بما هو موجود مترتب است، مانند علم، قدرت، غنی، حیات و... دارد، ولی شدت و میزان این کمالات با چیزی به نام مادیت رابطه معکوس دارد؛ زیرا تحلیل وجودی ماده به سنخی عدمی منتهی می‌شود؛ مانند فردی که با عصا راه می‌رود. راه رفتن با عصا به خاطر این است که در توان راه رفتن فردی نقص وارد شده، نه این که عصاداشتن برای نوع انسان کمال است. در اینجا هم، تحلیل وجودی مادیت به نداشتن کمال منتهی می‌شود. البته صدرا این سخن را با بیانی دیگر هم تقریر کرده است.

تقریر دوم

وجود در هر چیزی همان علم و قدرت و سایر ویژگی‌های کمالی است، ولی [این کمالات] در هر چیزی به حسب خودش [و درجه وجودی‌ای است که در آن] تحقق دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷).

در این بیان، به وضوح آشکار است که همه کمالات با وجود رابطه مستقیم دارند و هر موجودی به اندازه بهره‌مندی‌اش از هستی دارای این کمالات است. پس جمع میان تقریر اول و دوم صدرا چنین

استدلالی می‌شود:

۱. وجود بما هو وجود مطلقاً عین کمالات است (رابطه این همانی)؛
۲. رابطه صرافت وجود و مادیت معکوس است؛ یعنی هر چه یک شیء از صرافت و محووضت دور شود، به‌سوی تعین (مادیت) می‌رود؛
۳. هر چه یک شیء متعین‌تر شود، از کمالات مانند علم بهره کمتری دارد (زیرا وجود و کمال با همدیگر رابطه این همانی دارند)؛
۴. به اقتضای این همانی میان وجود و کمال، پس هر چیزی که کمال کمتری داشته باشد به محض ماده نزدیک‌تر می‌شود.

تقریر سوم

هر آنچه که وجود دارد برابر با موجودیتش حیات و علم و دانش و شناخت نسبت به پروردگارش دارد، اما دانش در بیشتر چیزهای مادی بسان جسم، همانند اصل وجود [چیزهای مادی] آمیخته به نادانی و نیستی است؛ با این تفاوت که هیچ جسمی از مقوم روحانی [و غیر مادی] که نگهدارنده وحدت اتصالی جسم مقابل جدایی و از هم‌پاشیدن می‌باشد، خالی نیست. پس [جسم به‌واسطه این حیثیت] دارای صورت ادراکی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲).

سنجش تقریرهای صدر را از دلیل نخست

اشکال اول: گرچه در حکمت متعالیه حمل صفت‌های کمالی مانند علم و حیات و... بر موجود، از جهت موجود بودنش، گزاره‌ای درست است، اما به اقتضای این حمل نمی‌توان مصداق‌های علم هر موجودی را تعیین کرد. به تعبیر دیگر می‌توان پذیرفت که هر موجودی برابر با موجودیتش آگاهی و اراده و دیگر صفات را دارد، ولی دیگر نمی‌توان مصداق و کیفیت این علم را بیابیم؛ مثلاً می‌توان گفت درخت به‌واسطه وجود داشتنش اوصاف کمالی مانند علم را دارد، اما به‌نحو قطعی نمی‌توان بگوییم به چه چیز عالم است.

پس باور صدر را مبنی بر این که موجودات ضعیف‌تر از انسان مانند گیاهان، خدای خویش را ستایش و تسبیح می‌کنند، تنها درکی شهودی-عرفانی یا دلیلی قرآنی-روایی است و از استدلالی که بیان کردیم چنین برداشتی سخت است.

اشکال دوم: اگر هر موجودی برابر با موجود بودنش به‌ضرورت به خدای خویش آگاهی داشته باشد، پس نباید گروه زیادی از انسان‌ها از چنین آگاهی‌ای تهی باشند. چه‌بسا نباید وجود خدای

خویش را انکار کنند، درحالی که خلاف این ثابت است. پس دوباره آشکار شد که تنها چیزی که با این دلیل اثبات می‌شود، وجود مطلق آگاهی در موجودات است و بیشتر از این دلالت اجمال دارد.

گرچه شاید کسی بگوید انسان از جماد، گیاه و حیوان بالاتر است و مجرد برزخی (ملاصدرای شیرازی، ج ۸، ص ۲۸۴) دارد و به اقتضای قیاس اولویت درک و کمالی که موجود پایین‌تر از انسان دارد، برای انسان هم ثابت است، ولی باز هم این استدلال پذیرفته نیست؛ زیرا هر انسانی از باور به سه گزاره خالی نیست: الف) خدا وجود دارد. ب) خدا وجود ندارد. ج) معلوم نیست که خدا وجود دارد یا ندارد.

از لحاظ وجودشناسی باور به هرکدام از گزاره‌ها نشانگر وجود کلی علم در انسان است، ولی انتخاب هرکدام از گزاره‌های مذکور، حاصل علت‌های گوناگونی چون تربیت، سلامتی عقل عملی، میزان توانایی عقل نظری، ابهام یا روشنی ادله و... است. پس شناسابودن موجودات پایین‌تر از انسان نسبت به خداوند، ضرورتاً دلیلی بر شناسابودن انسان نیست.

اشکال سوم: آنچه که در اینجا گفته شد، با سخن دیگر صدرا به گونه‌ای ناسازگار است. وی در اسفار بر این باور است که تنها موجودبودن برای حمل عالمیت بر موجود کافی نیست، بلکه باید مجرد را ملاک علم بگیریم. وی در این خصوص می‌گوید: «اصل وجود و تحقق داشتن کفایت نمی‌کند در این که شیء، مُدرک و حاضر باشد، برای چیزی که آن را درک می‌کند... بلکه نیازمند وجود عاری از وضعیت و لوازم مادی است؛ به طوری که شیء مُدرک باید وجودی قوی داشته باشد و همراه با جهات عدمی و مادی نباشد که به همین وجود [با این اوصاف] ادراک گویند» (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۸).

۱-۲. استدلال‌های نقلی با نگاه به منابع قرآنی-روایی

گرچه بررسی مسئله تسبیح موجودات در قرآن و روایت‌ها نیازمند پژوهشی جداگانه بوده و مجال گسترده می‌طلبد، اما برای گواهی به چند مورد از سخنان صدرا استناد می‌کنیم. وی در این استدلال‌ها با نگاه به آیه‌های قرآن و روایت‌ها بیان می‌کند که همه موجودات - در ظاهر - کور و کر، از آگاهی برخوردار هستند. چه بسا مانند (برخی از) انسان‌ها خدای خویش را می‌شناسند و او را ستایش و تسبیح می‌کنند.

تقریر نخست

[همه چیزها] آگاه به پروردگارشان، تسبیح‌کننده برایش، بیننده جمالش و شنوای کلامش هستند.

[دلیل بر این ادعا] سخن خداوند تعالی است [که] بدان اشاره کرده: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴)؛ برای این که تسبیح و تقدیس بدون شناخت تصور نمی‌شود [و امکان ندارد و همچنین دلیل دیگر بر ادعای ما] سخن خداوند تعالی است؛ یعنی «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) و این دلیل روشنی است بر این که همه موجودات عاقلانی هستند که پروردگار خویش را تعقل می‌کنند و به ایجادکنندگان شناخت دارند و کلامش را می‌شنوند. برای این که انجام دادن فرمان نتیجه شنیدن و فهم مراد [فرمان‌دهنده] است... و سخن خداوند متعال: «وَلِلْأَرْضِ آتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱)، بیانگر چیزی است که گفتیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۴۷).

سنجش تقریر نخست

گرچه این بخش از نوشته صدررا به نوعی نقل سخن از غزالی است، اما گویا آن را پذیرفته است؛ البته می‌توان بر تفسیر مذکور از آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» بدین محتوا که مخاطبین آیه چون که مورد خطاب قرار گرفته‌اند دارای آگاهی و زندگی هستند، چنین اشکال کرد: در آیه شریفه مورد بحث، پیش از خطاب به حقیقت مخاطبی مانند فرمان‌های شرعی وجود ندارد تا از پیروی فرمان، هوش و آگاهی آن‌ها لازم آید، بلکه این فرمان، فرمانی تکوینی است. در اصل، خود فرمان برابر با وجود چیزهایی است که بدان‌ها فرمان داده شده است؛ اعم از انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و غیر آن.^۱

۱. شاید کسی چنین اشکال بگیرد که مخاطب «کن» وجود علمی اشیاء در علم حق تعالی بوده که در آنجا نیز گونه‌ای حیات قابل تصور است؛ پس سخن صدرادرست است. جواب: مخاطب کن در آیه: الف) اگر موجودات یا معلومات در علم پیشین هستند پس می‌توان اشکال گرفت، پیش از خطاب چه بودند؟ موجود یا معدوم؟ اگر موجود بودند آیا خطاب مذکور همان وجودی که مخاطبین دارند عطا کرده؟ یا وجودی برتر از وجود پیشین؟ در هر صورت دو اشکال مذکور مبنی بر این که اگر خطاب وجودی باشد به معنای ایجاد چیزی که موجود بوده، دچار تحصیل حاصل می‌شویم و اگر خطاب وجودی باشد به معنایی که شیء‌ای از یک حالت یا یک نحوه وجود به نحوه وجودی بالاتر و برتر تبدیل شده، به تعبیر دیگر موجود علمی تبدیل به موجود عینی شده است. خب این تنها در فاسدات جاری است نه در مجردات و موجودات سرمدی که علم و عین آن‌ها یکی است. به تعبیری معلوم بودنشان مساوق موجودیتشان است و بالعکس برمی‌گردد.

اگر معدوم بودند دو لازم دارد: الف) معدوم معروض شده. ب) نقی علم پیشین الهی صورت گرفته است؛ زیرا چیزی مورد خطاب قرار گرفته که سابقه علمی ندارد؛ مگر کسی بگوید که این‌ها معدوم صرف نیستند، بلکه وجودات علمی هستند که مورد خطاب قرار گرفتند که این مورد به گزینه‌های بالا برمی‌گردد.

تقریر دوم

کسی که برتری بر هر مرتبه‌ای از مرتبه موجودات دارد، پس تسبیح موجودات را به واسطه نور و شنوایی [ای که دارد] درک می‌کند؛ همچنان که از رسول‌الله ﷺ درباره شنیدن ایشان و شنیدن اصحابشان [درباره] تسبیح سنگ‌ریزه در دست شریف مقدس ایشان، نقل شده است (همان، بی تا: ۲۳۵).

نکته قابل توجه این که میان شدت وجودی و آثار اثباتی چون آگاهی، قدرت و دیگر اسم‌ها و صفت‌های وجودی، پیوندی مستقیم برقرار است؛ به طوری که به واسطه مرتبه وجودی نبی اسلام ﷺ نه تنها تسبیح موجودات برای خودشان آشکار بوده، بلکه برای دیگران هم آشکار می‌شده است.

۱-۳. استدلال‌های شهودی ﷺ

تقریر نخست

صدرادر این دلیل با گزارش سخنی از ابن عربی، به آگاهی و درک همه موجودات - حتی سنگ‌ریزه‌ها و اجسام بی جان - رأی داده است.

محقق صاحب کشف، محیی‌الدین عربی، - قدس سره - می‌گوید: آن چیزی که جماد و گیاه نامیده می‌شود، در حقیقت دارای روح‌هایی پنهان از ادراک غیر اهل کشف [= انسان‌های عادی] هستند. پس [از آن‌ها آثاری] مانند آنچه که در حیوان وجود دارد دریافت نمی‌شود، ولی همگی اشیاء پیش اهل کشف، حیوان بلکه ناطق هستند؛ نه این که تنها این مزاج [و ترکیب خاصی که آدمی دارد] انسان نامیده بشود، ولی غیر آن حیوان ناطق نباشد. ... و ما [عارفان] شنیده‌ایم که سنگ‌ها ذکر خدای را گویند... با زبانی [خاص] که گوش‌های [انسان‌های وارسته] می‌شنوند و ما را مخاطب قرار می‌دهند. [مانند] مخاطب قرار گرفتن عارفان به واسطه جلال الهی که البته هر انسانی آن را درک نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۸).

البته صدرادر گزارش‌های دیگری از شهود عارفان مبنی بر آگاهی و درک مطلق موجودات آورده است، ولی به خاطر این که دلالتی بیشتر از مورد گفته شده و آیات قرآن ندارند، برای همین از آوردنشان صرف نظر می‌کنیم.

ب) اگر موجودات یا معلومات در علم پسین یا فعلی هستند؛ پس می‌توان اشکال گرفت علم فعلی، علمی پسین و متاخر از ذات که مسبوق به علم یا موجودیت پیشین است. حال می‌توان گفت اگر کن به امری معدوم و بی سابقه در علم الهی تعلق گرفته است مورد الف و ب پیش آید و اگر کن به امری با سابقه مانند وجودات علمی تعلق گرفته است، دوباره به سخنان گفته شده برمی‌گردیم.

۱-۴. استدلال‌های تجربی با نگاه به آثار شگفت گیاهان و اشیاء در طبیعت

تقریر نخست

موجودات پیچیده [مانند انسان‌ها] و همچنین موجودات ساده [مانند گیاهان] به مقتضای وجودشان، آگاهی و هدف در کارهایشان دارند. همه [آثار در موجودات ساده] نشانگر آگاهی ضعیف‌شان است. ... همچنین [دلیل دیگر بر ادراک همه موجودات] مشاهده گرایش و کج شدن ریشه درختان به سوی آب در کنار رودخانه‌ها... و خمیده شدنشان در هنگام بالارفتن از دیوار و رویاندن برگ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۲۷۶ و ۲۷۷).

سنجش تقریر نخست

بر دلیل اول می‌توان اشکال گرفت؛ همه استدلال‌های تجربی و عینی مبنی بر آثار گوناگون و شگفت موجوداتی غیر از انسان، اعم از این است که خود شیء محسوس مادی دارای چنین آثاری باشد و یا این که دارای حقیقتی فراتر از جسم به نام نفس یا رب النوع است. رب النوعی که منشأ آثاری چون حیات و ادراک می‌باشد. نکته جالب توجه این که، صدرا استدلالی نزدیک به سخن بالا دارد که به واسطه آن وجود نفس را اثبات کرده است. وی در این خصوص می‌گوید: «اجسامی را مشاهده می‌کنیم که آثاری متفاوت و بدون اراده از آن‌ها صادر می‌شود؛ مانند حرکت، تغذیه، رشد و تولیدمثل که مبدأ این آثار، ماده اولی و صورت جسمیه نیست؛ پس در این اجسام [برای ظهور چنین آثاری] مبدائی غیر از جسمانیت است. ... و ما هر قوه‌ای که آثار متفاوت از آن صادر بشود، نفس می‌نامیم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۶).

در نتیجه اگر دلیل اول، گواهی بر وجود نفس در موجودات باشد، پس دیگر نمی‌تواند دلیلی بر وجود ادراک و حیات در مطلق موجودات مانند اجسام و عناصر به حساب آید؛ زیرا میان مادی و غیر مادی یا وجود و عدم ماده رابطه نقیضین است. اگر علم مشروط به هر کدام باشد نمی‌تواند به دیگری مشروط باشد و بالعکس.

اگر دلیل اول گواهی بر وجود آگاهی و حیات در مطلق موجودات باشد، پس خود دلیلی نقض‌کننده برای وجود نفس در موجودات به‌شمار می‌رود؛ زیرا می‌توان گفت خود اجسام مادی دارای آگاهی و حیات هستند؛ بدون نیاز به وجود امری فرامادی مانند نفس.

البته شاید کسی بر این قول چنین اشکال بگیرد که اثبات علم داشتن گیاهان منافاتی با نفس داشتن آن‌ها ندارد. در جواب می‌توان گفت:

۱. اگر نفس داشتن شرط لازم و کافی برای آگاهی باشد، پس در هر قوسی می‌بایست تلازم میان آن‌ها باشد؛ یعنی با نفی یکی، نفی دیگری لازم آید. در هر حال برای اثبات آگاهی برای هر چیزی

باید نفس را پیش از آن اثبات کنیم که البته اثبات نفس با یکسری آثار مانند علم و اراده در تلازم است. نوشته‌هایی دال بر این مورد در آثار صدرای وجود دارد؛ گرچه شاید نظر نهایی وی نباشد.

۲. اگر نفس داشتن تنها شرط لازم برای آگاهی باشد، پس باید علاوه بر نفس داشتن مثلاً امری به نام X هم به اضافه نفس اثبات کنیم؛ البته که از نبودش، آگاهی منتفی است، ولی با بودنش هم اثبات آگاهی نمی‌شود؛ این شق در آثار صدرای و هیچ فیلسوفی نیامده.

۳. اگر نفس داشتن نه شرط لازم و نه شرط کافی برای آگاهی باشد و به تعبیری نفس داشتن اصلاً شرط نیست، بلکه آگاهی داشتن خودش به ملاک عامی برمی‌گردد؛ مانند وجود یا تجرد یا... این مورد شواهدی در سخنان وی دارد، اما اشکال اصلی این است که شقوق بالا مانعة‌الجمع هستند؛ پس اگر شماره ۱ باور صدرای باشد، دیگر نمی‌تواند به موارد ۲ و ۳ باور داشته باشد و هکذا در موارد دیگر، درحالی‌که وی در موارد ۳ و ۱ سخنانی دارد.

۱۳۷

ذهن

۲. ادله نفی‌کننده وجود علم در مطلق موجودات

صدرای برابر با سخنانی که درباره آگاهی مطلق موجودات دارد، سخنانی دارد مبنی بر این‌که هیچ جسم و موجود جسمانی از جهت جسمیتش نه عالم است و نه معلوم. این گزاره خود مبتنی بر دیدگاه صدرای درباره حقیقت علم است. وی درباره حقیقت علم بر این باور است که علم حضور شینی نزد شیء دیگری است. حضور هم لازمه وصف یا نحوه وجود غیرمادی یک شیء است؛ پس تا وقتی که عالم و معلوم مجرد نباشند درکی صورت نمی‌گیرد و از سوی دیگر درک، حاصل تجرد عالم و معلوم است؛ البته این سخن لازم‌های فراوانی در هستی‌شناسی و الهیات و دیگر مسئله‌های فلسفی دارد؛ مانند عدم تعلق علم الهی به ماده و مادیات، عدم تعلق علم به جسم و اعراض جسمانی و همچنین عدم عالمیت جسم و اعراض جسمانی. تلاش نویسنده در این بخش، بر این است که دلیل‌های نفی علم را گزارش کرده و آن‌ها را در بوته سنجش قرار دهد.

می‌توان استدلال‌های وی را به سه بخش تقسیم کنیم:

۱. استدلال‌های نفی علم در مطلق مادیات؛ ۲. استدلال‌های نفی علم بودن جسم و اعراض آن
- و ۳. استدلال‌های نفی معلوم‌بودن جسم و اعراض آن.

۲-۱. استدلال‌های نفی علم در مطلق مادیات

تقریر نخست

ماده ناآگاه از خودش است؛ چون که ذاتش وجودی ندارد مگر به واسطه صورت [طبیعی و نوعی]. صورت‌های طبیعی ذاتشان را درک نمی‌کنند، به خاطر این‌که ذاتشان آمیخته با نیستی و

نداشتن است. [و همچنین] وجودشان دارای وضع و مکان است و هر جزئی از آن، وضع و مکان دیگری [نسبت به جزء دیگر] دارد؛ پس [هیچ] جزئی برای جزء دیگر وجود و حضور ندارد.

[همچنین هیچ جزئی] برای کل [وجود ندارد] و [همچنین هیچ‌گاه] کل برای کل و جزء [وجود ندارد]... [پس] آنچه که هیچ وجود [و حضوری] نسبت به شیء دیگر ندارد، هیچ ادراکی هم به آن شیء نداشته. پس هر جسم و جسمانی خودش را درک نمی‌کند، چون که خودش نسبت به خودش پنهان است (ملاصدرای شیرازی، ج ۳، ص ۴۴۷).

سنجش تقریر نخست

اشکال اول: این استدلال بر مبنای دیدگاهی افتراقی به جسم است؛ چون که جسم در دیدگاه ارسطویی، ترکیبی از هیولا و صورت جسمیه است و خود صورت جسمیه در نزد حس، جوهری متصل می‌باشد که در ماده حلول کرده است (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۹۸). به تعبیر دیگر این اشکال صدرا، خلاف سخنان وی مبنی بر اصالت وجود است؛ چه بسا اگر دیدگاه صدرا در اینجا بدین معنا باشد که «جسم از اجزای بالفعل مادی تشکیل شده باشد»، آنگاه به اقتضای این که هر شیء مادی مماس به شیء دیگر بوده، در نتیجه تنها بخشی از آن برای دیگری پیدا و حاضر می‌باشد و بخش یا بخش‌های دیگر نهان است که این دلالت بر اتمیست بودن وی باشد.

اشکال دوم: صدرا می‌گوید تمام حقیقت شیء به صورتش است (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۲) و صورت جسم بلکه همه اجسام محض اتصال است. پس شیء اجزاء بالفعلی ندارد که دارای مغایرت با جزء دیگر باشد، بلکه او صورت هر چیزی را همان وجودش می‌داند. پس اصلاً عالم محض وجود است و وجود همنشین وحدت، مجرد و علم است. در نتیجه غیبتی در کار نیست.^۱

۱. شاید کسی بگوید: نداشتن اجزای بالفعل، دخلی به مسئله ندارد؛ زیرا اجزای بالقوه نیز در امتداد حضور دارند و صورت جسمیه در آن‌ها منتشر است. در جواب می‌توان گفت احتساب اجزای بالقوه برای شیء بالفعل تنها به واسطه امری واحد و تکرارشونده در طی زمان است. به تعبیر دیگر زمان بما هو زمان و هر آنچه که در ظرف زمان است تنها هويت و وجودی لحظه‌ای دارد و همواره آن پس و پیش از جهت این که آنآ هستند با یکدیگر حالت مقابله و تباین دارند و به تعبیری مانعة‌الجمع هستند. حال این که الف) چگونه یک شیء از لحاظ ثبوتی و عینی در آنات مانعة‌الجمع دوام دارد؟ امری علی‌حده است؛ یعنی این دوام می‌بایست مربوط به چیزی مانند صورت، وجود مجرد یا... باشد. ۲) یا این که دوام شیء را صرفاً امری اثباتی و سوژه‌بنیاد بدانیم؟ که باز هم امری علی‌حده است و دوام امری ذهنی می‌شود. در نتیجه اجزای بالقوه مانند آن پسین امری معدوم هستند و نمی‌توان گفت صورت جسمیه در آن منتشر و متکثر است؛ پس شیء بالفعل - در دیدگاه ماده و صورت - دارای اجزاء بالفعل نیست که مغایر همدیگر باشند؛ پس احتجایی نیست.

اشکال سوم: گزاره «اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان» دال بر این است که یک شیء به خاطر داشتن ماده، اکنون فعلیت آینده را ندارد. از این گزاره نمی‌توان نتیجه گرفت که شیء مادی دارای حالت عدم حضور نسبت به اجزایش است؛ زیرا درست است که شیء بالقوه، پراکنده در زمان است و نسبت به آن پسین، حالت فقدان دارد، ولی نباید فعلیت پسین را جزء اجزاء بالفعل آن بشماریم تا این که بگوییم شیء دچار احتجاب شده. بلکه می‌بایست بگوییم شیء اکنون به صورت بالفعل همه اجزاء خویش را دارد. تنها به خاطر نوعی اعتباری بودن آینده در اکنون بگوییم شیء دچار احتجاب شده است که این گزاره دیگر حقیقت نیست و به شکلی مجازگویی است و مشکلی ایجاد نمی‌کند.^۱

اشکال چهارم: سخن وی مبنی بر «فلا يوجد جزء... لکل ولا يوجد کل... لجزء» دو دلالت دارد: اگر واژه «جزء» دال بر جزء حقیقی باشد، پس در این صورت کل اعتباریست و موجودیتی بالذات یا حقیقی ندارد تا اجزاء اقتضای عدم کل را داشته باشد. به سخن دیگر موجود (حقیقی) مساوق است با وحدت و تشخص.

۱. اگر در یک کل، اجزاء به حقیقت وجود داشته باشند؛ یعنی همه اجزاء به اقتضای موجودیتشان تساوق با وحدت و تشخص داشته و غیر از دیگری بوده و تشخص و وحدت هویت

۱. شاید کسی اشکال بگیرد که بودن آینده در اکنون مجازگویی است، اما سنجش فعلیتی کنونی با قبل و بعد، حقیقی است و گرنه باید کل بحث قوه و فعل را از فلسفه طرد کرد؛ همچنین بحث امکان و ضرورت بالقیاس نیز تنها در مقایسه پدیدار می‌شود، اما مجازی نیست، حقیقت دارد. در جواب می‌توان گفت:

الف) به صرف بودن وجود بالقوه در تقسیم‌بندی فیلسوفان دلیلی بر صحت این گزاره نیست.

ب) وجود بما هو هو مساوق است با ضرورت؛ این که می‌گویند تخم مرغ وجود بالقوه مرغ است و هر وجودی مساوق با ضرورت است. حال می‌پرسیم ضرورتی که در وجود تخم مرغ است به چه چیزی عطف شده است و تعلق دارد؟ اگر ضرورت به مرغ بودن عطف شده پس باید بالفعل مرغ باشد، در حالی که نیست. پس این معنا مد نظر نیست. اگر ضرورت به تخم مرغ بودن عطف شده (ضرورت به شرط محمول) پس تخم مرغ بالضروره تخم مرغ است و عناد دارد که چیزی غیر خودش من جمله مرغ باشد؛ پس این معنا مد نظر نیست.

ج) وجود بما هو هو مساوق با فعلیت است؛ این که گویند تخم مرغ وجود بالقوه مرغ است و هر وجودی مساوق با فعلیت است. حال می‌پرسیم فعلیتی که در وجود تخم مرغ است به چه چیزی عطف شده است؟ اگر فعلیت وجودی بالقوه مرغ (تخم مرغ) به مرغ بودن و آثار آن تعلق گرفته است، بالعیان مردود است؛ زیرا تخم مرغ، مرغ نیست. اگر فعلیت وجود بالقوه مرغ (تخم مرغ) به تخم مرغ بودن تعلق گرفته باشد، مردود است؛ زیرا ترجمه جمله بالا می‌شود: تخم مرغ بالفعل تخم مرغ است و این مثبت وجود بالقوه مرغ نیست، بلکه مثبت وجود بالفعل تخم مرغ است. در نتیجه به خاطر عدم تلازم وجود بالقوه با ضرورت و فعلیت، وجود بالقوه، یا واژه‌ای خودمتناقض و بی‌معنا است، یا وجود بالقوه تنها واژه‌ای تسامحی و اعتباری برای تخمین بودن آینده یک چیز در اکنون است؛ مثبت المطلوب.

دیگری را نمی‌پذیرند، همچون وحدت و تشخیص کلّ یا هر هویت دیگری؛ در نتیجه اصلاً کلّ تشکیل نمی‌شود.

۲. اگر در یک کل، اجزاء به حقیقت وجود نداشته باشند؛ پس کل، وجودی حقیقی دارد و می‌بایست وحدت و تشخیص داشته باشد و وحدت و تشخیص دیگری همچون اجزاء بر آن حمل نمی‌شود؛ پس اجزاء اعتباری است؛ مانند تشکیل یک دیوار از آجرها؛ آجرها وجودی بالذات و حقیقی داشته و تنها به واسطه هم‌مکانی با یکدیگر هویتی جدید و متأخر از آجر، به نام دیوار تشکیل شده است. گرچه آن چیزی جز جمع آجرها نیست و اگر جزء اعتباری فرض شده باشد، آنگاه کل، بالذات و حقیقی است؛ مانند نفس و قوایش؛ در نتیجه جزئی وجود ندارد تا با کل، اقتضای عدم داشته باشد؛ در نتیجه پنهان بودن یک جزء از جزء دیگر پیش آید.

اشکال پنجم: شاید کسی سخن صدرار را چنین معنا کند که خود جسم، بدون ملکوتش آگاه نیست، اما با لحاظ ملکوتش آگاه است؛ البته مراد از ملکوت جسم، چیزی در ورای آن نبوده، بلکه امتداد مثالی جسم، در نظام تشکیکی است.

در پاسخ می‌توان گفت:

۱. اگر جسم و جسمانیت یا مادیت بما می‌هی، هویتی است که تفصیل‌دهنده وجود مانند رحمت، غنا، قدرت و... است، پس چنانچه سنخی وجودی داشته باشد، اولاً خلاف سخن صدرار است. ثانیاً مستلزم اثبات آن برای علت‌العلل خواهد بود که فسادش آشکار است.

۲. یا اگر جسم و جسمانیت (یا مادیت بما می‌هی) سنخی عدمی دارد مانند جهل، ظلم، فقر و... در نتیجه اصلاً چیزی نیست که سابقه علمی یا عینی در برزخ و ملکوت داشته باشد تا آگاهی و درک آن لازم آید، بلکه باید نگریست که در عوالم پیشین هویت ماده یا طول و عرض و عمق چه چیز بوده که بدین وضع فعلی در این عالم درآمده است.

۳. یا این که کل عالم ماده - مثلاً کل تعداد اتم‌های عالم - را تخمین بزنیم و بگوییم که این اتم‌ها - گرچه به اشیاء گوناگونی تعلق دارند - به مثابه جسم واحدی است برای یک روح کلی مانند نفس رحمانی یا... در این دیدگاه می‌توان گفت همه آثار حیات و ادراک و... بالذات به آن روح منسوب است و بالعرض به اتم‌ها، مانند بدن که تمامی آثار مانند جریان خون و هضم و... انجام می‌شود، مادامی که نفس در آن مستقر است و به محض خروج آن جماد و فاسد شده است.

نتیجه: با توجه به نوشته‌های صدرار، گزینه ۲ منتخب است؛ چه این که پیشینه اشیاء مانند سنگ، گیاه و... در عوالم وجود، احتمالاً یکی از عقول است، ولی حکم شیء هنگامی که وجود اجمالی دارد، اصلاً قابل اشاعه به وجود مُفصل آن نیست؛ همچنان که نفس در وحدتش همه قوا است، ولی در کثرتش عین قوا نیست؛ پس در اشاعه آگاهی از عقل به ماده جای تردید است.

دلیل دوم

جوهر بر دو گونه است؛ یکی وجودش مادی، دارای وضع بوده و واقع در جهات است. چنین جوهری، هیچ‌گاه درک نمی‌شود مگر به واسطه صورت دیگری که مطابق آن است. چون که [هویت] معقول [و صورت واسطه] چیز است که وجود و حضورش نزد عقل‌های گوناگون ممکن است [مانند تصور کعبه در اذهان گوناگون]؛ در حالی که شیء مادی چنین نیست. برای همین به ناچار [شیء مادی برای] معقول بودنش نیاز به صورت دیگری که حاکی آن باشد، دارد... (همان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۰۴).

سنجش دلیل دوم

این‌که بگوییم به مادی و مادیات و امثال آن تنها به واسطه صورتی معقول علم داریم و به خود موضوع ادراک، علم مستقیم نداریم با چند اشکال مواجه است:

۱۴۱

ذهن

اشکال اول: خود این صورت واسطه، چه رابطه‌ای با موضوع ادراک دارد؟ خودش احاطه و حضور دارد؟ یا به واسطه صورت دیگری چنین درکی دارد؟ اگر اولی باشد، پس واسطه لغو است؛ چون که چگونه امری مجرد مانند صورت معقول با شیء مادی، بی‌واسطه در ارتباط است، ولی انسان نمی‌تواند این رابطه را داشته باشد. اگر دومی باشد، تسلسل خواهد شد؛ چون که هر صورتی برای تطبیق، نیازمند صورت دیگریست و این اقتضا جایی قطع نمی‌شود.

اشکال دوم: در اینجا چون با ادراک حصولی مواجه هستیم، پس انطباق و عدم انطباق را خواهیم داشت. حال می‌پرسیم اگر ادراک ما از ماده و مادی تنها به واسطه این صورت ادراکیست، از کجا صحت انطباق این صورت را خواهیم یافت؟ در حالی که خیلی از اوقات، خطای صورت ادراکی برای ما کشف می‌شود. به تعبیر دیگر صدرا که می‌گوید علم حصولی به ماده و مادی از طریق حضور واقعی منطبق بر آن‌ها ممکن است. در جواب می‌توان گفت انطباق فعلی دارای اضافه - حداقل دو طرف - است. مشکل اینجاست که نفس انسان وقتی به ماده و مادی علم تنها به واسطه همین صورت علم دارد، چگونه به صحت یا کذب آن می‌تواند پی ببرد؟

۲-۲. استدلال نفی عالم بودن جسم و اعراض آن

گرچه درباره عدم علم ماده به خودش در استدلال‌های بالا سخن گفتیم، ولی در این بخش می‌خواهیم بنا به سخن صدرا از عدم آگاهی جسم و اعراض جسمانی به خودشان گفتگو کنیم. عمده دلیلی که وی در نوشته‌هایش در این باب دارد همان مسئله پنهان بودن جسم از خودش به واسطه مادیت آن است؛ البته او در استدلال پیش رو ملاک نوینی غیر از تجرد را برای عالم بودن

شیء بیان می‌کند که ظاهراً خالی از اشکال نیست. وی در این باره می‌گوید: «شکی نیست در این که ذات [و هویتی] مجرد برای خودش حضور دارد نه برای غیر خودش مانند اعراض و صورت‌های مادی... پس معقول بالذات می‌شود» (همان).

سنجش دلیل

در این استدلال و موارد مشابه، صدرا به ملاکی نوین برای عالم بودن شیء اشاره می‌کند. وی می‌گوید صورت‌ها و اعراض جسمانی به خویش آگاهی ندارند؛ چون که وجودی فی‌نفسه و مستقل ندارند. در نقد این سخن می‌توان چند اشکال وارد کرد:

اشکال اول: این گزاره با جواهر جسمانی باطل می‌شود. به سخن دیگر، در دیدگاه مقولات دهگانه تنها مقولات غیرمادی نداریم، بلکه مقولاتی مانند جسم داریم که مادی هستند و درعین حال وجودی فی‌نفسه هم دارند.

اشکال دوم: این گزاره با صورت‌های معقول مخدوش می‌شود. به سخن دیگر صورت‌های معقول و ادراکی انسان در دیدگاه صدرایی وجودی للغير دارند؛ مجرد از ماده هم هستند. در اینجا یک شیء از جهت واحد هم عاقل خویش است و هم نیست. از جهت فعلیت و مجرد نزد خویش حاضر است و از جهت این که وجود للغير دارند عاقل (و معقول) خویش نیستند و این تناقض است. در اینجا برای رفع ناسازگاری می‌توان چند پیشنهاد ارائه دهیم.

الف) این که بگوییم دو شرط مجرد و وجود استقلالی، یکی به دیگری برمی‌گردد. این پیشنهاد پذیرفتنی نیست؛ چون که چنین نیست که هر موجود مجردی، مستقل باشد مانند صورت‌های معقول و چنین نیست که هر موجود مستقلی، مجرد باشد مانند اجسام. پس این دو شرط با هم رابطه عموم و خصوص من وجه دارند.

ب) این که بگوییم دو شرط مجرد و وجود استقلالی، در عرض همدیگر هستند و به تعبیری طریقت دارند نه موضوعیت. این پیشنهاد پذیرفتنی نیست؛ چون که با نگاه به سخنان صدرا و ظاهر آنان، چنین چیزی بر نمی‌آید.

ج) این که بگوییم از دو شرط مذکور، تنها یکی از آن دو راجح است و دیگری مرجوح. ظاهراً تنها با این روش، یعنی انتخاب یکی از دو شرط می‌توان به پاسخ برسیم. انتخاب نویسنده در اینجا گزینش ملاک مجرد است.

۳. استدلال‌های نفی معلوم بودن جسم و اعراض آن

در این بخش، صدرا استدلالی مبنی بر نفی حضور چیزی نزد جسم و اعراض جسمانی می‌آورد؛

دلیل وی بر آن، پنهان بودن شیء مادی از خودش است؛ همچنین متفرع بودن عالمیت، بر وجود فی نفسه معلوم.

دلیل اول

بالجملة جسم... حقیقتی افتراقی دارد [که] در وجودش قوه عدمش است و در عدمش قوه وجودش. پس در جسم، قوه زوال [و از بین رفتنش] است، اما [این که] جسم در وجودش قوه عدمش است، [و لازمه اش اینست که] آنچه شأنش چنین است، وجود لذاته تامّ [وفی نفسه] ندارد. چیزی که وجود لذاته تامّ ندارد، چیزی دیگر بدان نمی رسد [و به حضورش راه ندارد] و نیل و درک از لوازم علم است؛ پس برای هیچ کسی، علمی به جسم و اعراض لاحق بدان نیست؛ مگر به واسطه صورتی غیرصورت وضعی مادی که در خارج [برای حقیقت مادی] است (همان، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۸).

۱۴۳

سنجش دلیل اول

در این استدلال صدرادر آغاز مانند بسیاری از نوشته های دیگرش از پنهان بودن شیء سخن گفته است. سپس با اشاره به عدم وجود لئفسه اجسام و اعراض، حکم به عدم معقولیت آنان داده است. در این سخن می توان چند اشکال وارد کرد:

اشکال اول: می توان در بررسی عبارت «أما الجسم، فقی وجوده قوه عدمه» بگوییم که اگر به گفته خواجه و تأیید علامه حلی معدومیت جسم و جسمانی تنها مستند به امکان ذاتی باشد، این وصف برای تمام ممکنات از عقل مستفاد تا هیولا ثابت است (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۴۰۱)؛ در صورتی که خلاف فرض علم مجردات به خود و دیگری است. با این که قوه معدوم شدن به معنای امکان ذاتی، در مجرد و مادی باقی است و هیچ گاه رفع نمی شود.

اشکال دوم: اگر معدوم شدن جسم به امکان ذاتی مستند نباشد و به معنای قوه یا امکان استعدادی باشد، برای آن ۴ فرض وجود دارد.

الف) عالم مستعد این است که خود به خود از بین رود که باطل است؛ زیرا برابر با تصادف بوده و منتهی به مخالفت با توحید ذاتی و صفاتی می شود.

ب) عالم مستعد این است که به واسطه فاعلی نابود شود. این شق با توجه به سنخیت علت و معلول، مردود است؛ یعنی از واجب الوجود، متمتع است که عدم صادر شود؛ به فرض تصورپذیری صدور عدم؛ البته این منافاتی با دگرگونی و حرکت جوهری یا مسئله قیامت ندارد؛ زیرا در مسئله حرکت - نزد صدررا - این که یک شیء از حدی به حد دیگر می رود، معروض عدم نمی شود، بلکه

ذهن

متحرک در سیر خود نحوه‌های جورواجور وجود را می‌پذیرد؛ البته چون عدم چیزی نیست، پس نه عارض است و نه معروض.

ج) عالم مستعد این است که به واسطه ضد نابود شود. در این فرض اگر فنا و نیستی امری جوهری و قائم به خود باشد، دو تالی فاسد دارد؛ ۱) خود از مصداق موجودات است و خلاف فرض و ۲) فنا و نیستی جوهری است از جواهر و هیچ جوهری ضد جوهر دیگر نباشد.

اگر نیستی عَرَض باشد، خود برای هستی نیازمند و وابسته به جوهر است و نمی‌تواند علتِ نیستی عَرَض خود شود؛ زیرا معلول از علت اثر می‌پذیرد و نه بالعکس.^۱

پس در چهار فرض بالا روشن شد که گزاره «أما الجسم ففی وجوده قوة عدمه» معنا ندارد یا معنای روشنی ندارد. برای همین مناسب نیست که برای استدلال حدّ وسط قرار گیرد.

دلیل دوم:

«... آنچه هیچ حضوری برای خویش ندارد، برای چیز دیگری حضور ندارد...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۸۹).

گرچه صدرا مانند سخن بالا را به‌عنوان ملاکی برای عالم بودن اشیاء بیان کرد، اما اینجا همین سخن را برای معلوم بودن شیء لازم می‌داند. وی در این‌گونه نوشته‌ها باور دارد که نه تنها قید تجرّد یا حضور شرط معلومیت است، بلکه باید وجود فی نفسه هم داشته باشند. بر این سخن می‌توان چند اشکال گرفت:

اشکال اول: این سخن نقض می‌شود با توجه به این‌که یک شیء مجرد نسبت به اشیاء غیر مجرد، متصف به دور و نزدیک نمی‌شود؛ پس اصلاً برای عالم حاضر مجرد مهم نیست که معلومش حاضر و مجرد باشد یا منتشر در مکان‌ها و زمان‌ها. به تعبیر دیگر شاید به خاطر عدم جمعیت و وحدت شیء زمان‌مند و مکان‌مند نزد خویش حاضر نباشد. همچنین اجزایش نسبت به همدیگر و نسبت به شیء دیگر متصف به دوری و نزدیکی یا پنهانی و آشکاری است، ولی قطعاً شیء مجرد نه تنها برای خویش حاضر است، بلکه هر چیز دیگر هم به میزان شدت وجودی، برایش حاضر است؛ چون که موجود مجرد اصلاً موضوع اوصاف مادی قرار نمی‌گیرد.

اشکال دوم: این سخن نقض می‌شود با حاضر بودن نفس نزد تمام بدن. همچنین حاضر بودن نفس نزد تمام نیروهای ادراکی، شهوت، خشم و... از کارهایی که در بدن انجام می‌دهد. به تعبیر دیگر هیچ فیلسوفی در تاریخ فلسفه مسلمانان باور ندارد که انسان به عَرَض‌های نفسانی چون شادی،

۱. بندهای الف تا ج برداشتی آزاد از نوشته‌های علامه حلی در کتاب کشف‌المراد از صص ۴۰۶ تا ۴۰۱ است.

اندوه، خشم، شوق و... مستقیماً آگاهی ندارد. البته این خود مؤیدی است بر اشکال پیشین و استدلالی که در آن آمده است.

اشکال سوم: گفته صدر در اینجا با سخنان دیگرش ناسازگاری دارد؛ البته باید به یاد داشته باشیم که از دیدگاه وی، وحدت یا حضور با عالمیت و معلومیت همنشین هستند. صدر در این باره می‌گوید: «جسم از مقوم روحانی که نگهدارنده وحدت [و استمرار هویت و این‌همانی] در برابر پراکندگی [و زوال و قرار آنات زمان] است خالی نمی‌باشد؛ پس جسم دارای ادراک و آگاهی است» (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲).

اشکال چهارم: این سخن نقض می‌شود با توجه به منابع قرآنی-روایی که در آن، خداوند خودش را همراه و نزدیک‌ترین چیز به انسان معرفی کرده است؛ در صورتی که اگر قاعده مورد پذیرش صدر درست بود، آیاتی مانند آیه شریفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) یا مانند آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) نباید وارد می‌شد.

۱۴۵

نتیجه

اکنون با ملاحظه مجموعه بیانات و مواضع گوناگون صدرالمتألهین می‌توان گفت: وی در مسئله علم و آگاهی مادیات، به‌طور کلی دو دسته عمده از تقریرات و نوشته‌ها دارد:

۱. هرگاه صدرالمتألهین در آثاری سخن می‌گوید که گرایش و تأکید بیشتری بر آیات قرآن، روایات و مکاشفات عارفان دارد، به وجود نوعی آگاهی در مادیات قائل می‌شود و این رأی را از حیث فلسفی نیز با استناد به حقیقت وجود تأیید می‌کند. در این تقریر وی بر این نکته تأکید دارد که آثار وجودی، همچون علم، قدرت و حیات، از سنخ اعراض زائد بر موضوع نیستند، بلکه ذاتی وجود به‌شمار می‌آیند و در «باب برهان» نیازمند جعل مستقل و افزون بر جعل موضوع خویش نیستند. از این‌رو هر جا وجود تحقق دارد، این شتون و آثار نیز به‌نحو متناسب با مرتبه وجودی آن حاضرند.

۲. اما هرگاه وی با نگاهی اتمی یا افتراقی به حقیقت جسم می‌نگرد، به این نتیجه گرایش می‌یابد که جسم و لوازم آن فاقد هرگونه ادراک‌اند؛ زیرا حقیقت جسم، به‌مثابه امری پراکنده و منبسط، مبتنی بر خفای اجزاء از یکدیگر است و در آن، وحدت و اتصال حقیقی تحقق ندارد. صدرالمتألهین این موضع را با استدلال‌های متعددی تقریر می‌کند که همگی بر سه مقدمه اساسی مبتنی‌اند:

۱-۲. جسم دارای حقیقتی منتشر و متکثر است و هر جزء آن نسبت به جزء دیگر در حالت

خفا قرار دارد.

۲-۲. شرط تحقق ادراک، حضور است و حضور مستلزم وحدت و این وحدت نیز مستلزم نوعی تجرد از ماده است.

۲-۳. هر آنچه برای خود حاضر نباشد، برای غیر نیز حاضر نخواهد بود.

در پایان با توجه به اصل اصالت وجود و نقش بنیادین آن در نظام فلسفی صدرایی، می‌توان استدلال‌های متعلق به دسته نخست را موجه‌تر و قابل ترجیح دانست.



منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. باریور، ایان (۱۳۹۷). دین و علم، مترجم پیروز فطوریچی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. زارع، الهه؛ مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۳). «گزینش نظریه ارجح در میان نظریات ملاصدرا پیرامون علم به مادیات و در مادیات»، مجله فلسفه و کلام، شماره ۹۲.
۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ۳، ۶ و ۸، قم: مکتبة المصطفوی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱). ایقاظ النائمین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). رساله فی القضاء و القدر (الرسائل)، قم: مکتبة المصطفوی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، قم: بیدار.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا)، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموع رسائل فلسفی صدر المتألهین، مصحح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق). نهاية الحکمة، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۲. فاضلی، علیرضا (۱۳۸۶). «علم موجودات مادی و علم به موجودات مادی از نظر ملاصدرا»، مجله اندیشه دینی، شماره ۲۳.
۱۳. نصیرالدین طوسی (۱۴۱۳ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شارح محمدبن محمد علامه حلی، حسن بن یوسف، مصحح حسن حسن زاده آملی، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی