فصلنامه سیاست
مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی
Homepage:https://jpq.ut.ac.ir

شاپا الکترونیکی:۹۶۸۶-۱۷۳۵
دوره ۵۴: شماره ۳
پاییز ۱۴۰۳ (مقاله علمی پژوهشی)

ملاصدرا و امکان بازسازی نظریه سوژه

احمد بیگلری[۱*]، **محسن جمشیدی**[۲]

[۱] نویسنده مسئول: استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اراک، اراک، ایران.
رایانامه: a-biglari@araku.ac.ir

[۲] دانش‌آموخته دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: mohsen.jamshidi@ut.ac.ir

چکیده

ارائه صورت‌بندی منسجم از سوژه به یکی از معضلات اصلی رشته‌های علوم انسانی و فلسفه تبدیل شده است. نظریات جاری درباره سوژه در یک دوگانه قرار گرفته‌اند؛ برخی سوژه را همچون جوهری مطلق و خودبنیاد توصیف می‌کنند و در مقابل، دیگران تصویری منفعل و حل‌شده از سوژه در یک ساختار ارائه می‌دهند. ازاین‌رو در نوشته حاضر برای یافتن الگوی بدیل به سراغ آرای ملاصدرا رفته‌ایم. تلاش کرده‌ایم با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و استنتاج نظریه‌ای درباره سوژه در فلسفه ملاصدرا نائل شویم. مدعی هستیم که در نظریات ملاصدرا در خصوص «نفس»، امکانی برای بازسازی نظریه سوژه وجود دارد که از دوگانه ساختار و سوژه مطلق، فراتر می‌رود. در واقع، استفاده ما از ملاصدرا صرفاً برای ارائه درکی بدیل از سوژه انسانی است و پیاده‌سازی و ترجمه چنین ساختاری در قالب چشم‌اندازهای مدرن نظریه اجتماعی معاصر امری مجزا و در عین حال مهم است. الگوی منشعب از دیدگاه‌های ملاصدرا، الگویی است که از یک سو با سوژه به‌مثابه یک «صیرورت» و یک «حرکت جوهری» برخورد می‌کند و از سوی دیگر، با توجه به جایگاه وجود در قوام‌یابی سوژه به ارائه الگویی از «میدان کنش» بر مبنای «تشکیک وجود» می‌پردازد. بر این اساس، توصیف صدرایی از سوژه به توضیحی از منطق امر اجتماعی می‌انجامد؛ منطقی که خطوط کلی آن در نوشته حاضر ارائه شده است. بدین‌ترتیب بحث را از چیستی حرکت آغاز می‌کنیم؛ سپس به مسئله حقیقت انسان در عالَم هستی و علم‌النفس صدرایی می‌پردازیم؛ آنگاه به طرح نظریه سوژه در ارتباط با علم‌النفس صدرایی نائل می‌شویم.

واژه‌های کلیدی: حرکت جوهری، ملاصدرا، میدان کنش، وجود، نظریه سوژه

*** استناد:** بیگلری، احمد؛ محسن جمشیدی. (۱۴۰۳، پاییز) «ملاصدرا و امکان بازسازی نظریه سوژه» *فصلنامه سیاست*، ۵۴، ۳: ۳۶۳-۳۷۸، <DOI:10.22059/JPQ.2024.237666.1007096>.

تاریخ دریافت: ۲۱ تیر ۱۳۹۶، تاریخ بازنگری: ۱ شهریور ۱۴۰۳، تاریخ تصویب: ۱۰ مهر ۱۴۰۳، تاریخ انتشار: ۱۰ مهر ۱۴۰۳.

© Authors retain the copyright. Publisher: University of Tehran Press.

۱. مقدمه

یکی از بحران‌های نظریه سیاسی و اجتماعی در سده بیستم به نظریه سوژه مربوط می‌شود؛ چنین بحرانی البته از فلسفه وارد نظریه اجتماعی شده است. به‌طور خلاصه، نظریه سوژه با جایگاه انسان در اجتماع و ساختار، ارتباط دارد. از دکارت به بعد، سوژه همچون واحدی خودبنیاد و مستقل از جهان تصور شده است. سوژه‌ای که نسبت به جهان خارج از خود، استقلال و استغنا دارد و رابطه وی با جهان پیرامون، همچون رابطه فاعل و مفعول است. چنین تصوری کم و بیش تا اواسط سده نوزدهم تصویر مسلط از سوژه بوده است.

از اواسط سده نوزدهم و با نقدهایی که از جانب مارکس و سپس نیچه مطرح شد، سوژه و باور به سوژه مستقل از جهان، به‌کلی مورد حمله واقع شد. مارکس از ضرورت درک انسان و سوژه در ذیل یک ساختار تولید سخن گفت (Marx & Engels, 1978: 7) و نیچه تا جایی پیش رفت که تصور «من»، من اندیشنده را منکر شد (Nietzsche, 2008: 20). این جریان از جانب هایدگر و فروید نیز تقویت شد و این دو در دو سنت به‌کلی مجزا از یکدیگر، سوژه‌باوری را آماج حملات خود قرار دادند. برای مثال هایدگر با تأکید بر قوام‌بخش بودن فهمِ هستی نزد دازاین تمامی مفهوم‌پردازی‌های رایج از انسان در روانشناسی، انسان‌شناسی و زیست‌شناسی را به چالش کشید (Heidegger, 1967: 45). در نتیجه چنین تحولاتی و متأثر از نظریات ساختارگرایانه و زبان‌شناسی، تصویر دیگری از سوژه پدید آمد؛ تصویری که به‌کلی از تصویر پیش‌گفته متفاوت است. اگر در تصویر اول با یک سوژه رها و مستقل مواجه بودیم، در تصویر اخیر، سوژه به یک مفعول و تابع ساختار تبدیل شد. حال چه این ساختار را یک ساختار ایدئولوژیک (آلتوسر)، یک ساختار هژمونیک قدرت (گفتمان لاکلو و موف)، یک ساختار روانکاوانه نمادین (لاکان) و یا یک ساختار زبانی و ذهنی (لِوی استروس) بدانیم، تفاوتی در شیوه نگرش به سوژه ایجاد نمی‌شود. سوژه مطلق به یک سوژه منقاد تبدیل می‌شود و سوژه دیگر چیزی جز محصول شرایط و تابعی از روابط ساختاری نیست.

چنین دوگانه‌ای این امر را ضروری ساخته است تا نظریه‌پردازان علوم اجتماعی و فیلسوفان در جست‌وجوی راه‌های بدیلی برای مفهوم‌سازی از سوژه باشند که دچار محدودیت‌های پیشینیان نباشد. نظریه بدیل همزمان باید از یک سو از مطلق‌سازی سوژه اجتناب ورزد، و از سوی دیگر، نافی انفعال و پذیرندگی مطلق سوژه نیز باشد؛ هم به عوامل درونی و فردی سوژه و هم به الگوهای ساختاری بیرونی توجه کند. بنابراین، در این نوشته قصد داریم تا به جست‌وجوی ساختاری از نظریه سوژه در دیدگاه‌های ملاصدرا، فیلسوف برجسته سنت فلسفه اسلامی بپردازیم. مدعی هستیم که در نظریات ملاصدرا در خصوص «نفس»، امکانی برای بازسازی نظریه سوژه وجود دارد که از دوگانه‌ای که پیشتر توضیح داده

شد، فراتر می‌رود. البته توجه به این نکته ضروری است که نظریه سوژه مدرن با بحران‌های اجتماعی و سیاسی جاری در جوامع غربی رابطه دارد و فلسفه مدرن از اساس، در بافت خود فلسفه‌ای اجتماعی است. اما چنین نکته‌ای در خصوص ملاصدرا صادق نیست و جنس مسائلی که او در پی حل آنها بوده، به‌صورت بنیادین با مسائل جاری در فلسفه مدرن متفاوت است. با وجود این در نظرهای وی ساختاری وجود دارد که می‌تواند الگویی برای گذار از دوگانه ساختار و سوژه مطلق باشد. در واقع، استفاده ما از ملاصدرا صرفاً برای ارائه درکی بدیل از سوژه انسانی است و پیاده‌سازی و ترجمه چنین ساختاری در قالب چشم‌اندازهای مدرن نظریه اجتماعی معاصر امری مجزا و در عین حال مهم است.

آنچه در این نوشته در ادامه بدان خواهیم پرداخت، به‌صورت انحصاری روایت ساختار سوژه انسانی از نظرگاه ملاصدراست. البته با توجه به تأثیرپذیری ملاصدرا از سنت عرفانی و ابن‌عربی در مواردی به آرای رایج در عرفان نیز اشاره خواهیم کرد.

۲. روش پژوهش

در این پژوهش تلاش کرده‌ایم با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و استنتاج نظریه‌ای درباره سوژه در فلسفه ملاصدرا نائل شویم.

۳. مبانی نظری

۳. ۱. چیستی حرکت

اگرچه در نظر اول این نکته شاید بی‌ربط به‌نظر بیاید، اما برای درک نظر ملاصدرا در خصوص انسان باید به نظریه او درباره «حرکت» توجه کرد. در واقع، بحث ملاصدرا در خصوص انسان و نفس، تا حد زیادی متأثر از نظریه وی درباره حرکت است؛ نظریه‌ای که به «حرکت جوهری» مشهور شده است.

از نظر ملاصدرا حرکت به معنای تبدیل شدن تدریجی قوه به فعل است. حرکت، فعلیت یافتن یک قوه است. چنین امری باید به‌صورت تدریجی و مستمر باشد (Haeri Yazdi, 2014: 30). به‌عبارت دیگر، زمانی فعلیت یافتن یک قوه حرکت خوانده می‌شود که در یک بازه زمانی و به‌صورت تدریجی رخ بدهد. ازاین‌رو تغییر دفعی، حرکت به‌شمار نمی‌رود. برای مثال فرایند آتش گرفتن یک شیء به‌صورت دفعی رخ نمی‌دهد؛ در یک آن یا لحظه، احتراق شروع می‌شود و برای مدتی این امر تداوم یافته و در انتها در یک لحظه خاص پایان می‌یابد. آتش گرفتن نیازمند زمان و امری تدریجی است؛ چه سی ثانیه، چه یک

دقیقه، چه یک ساعت و شاید چند روز!!! این بازه متصل زمانی و تدریجی بودن، ویژگی اساسی حرکت است.

رفتن تدریجی از قوه به فعل به معنای آن است که یک قوه در جهت کمال حرکت می‌کند. در واقع، همان‌گونه‌که ملاصدرا خود تذکر می‌دهد، قوه به معنای قدرت و توانایی است و در مقابل انفعال قرار می‌گیرد (Shirazi, 1999: 4). بر این اساس، به تعبیر مطهری، شارح صدرا، قوه یا قدرت باید بتواند به هدفی نائل شود. قدرت یا قوه وقتی اعمال شود، فعلیت یافته و تحقق می‌یابد. کمال یک قوه در فعلیت آن است. برای مثال قوه یا استعداد صدای خوب، وقتی بالفعل می‌شود که فرد صاحب صدای خوب بتواند آن را پرورش دهد و به یک خواننده تبدیل شود. قدرت، قوه و توانایی خواندن در وی محقق شود و به فعلیت برسد. یک دانه گندم پس از کاشته شدن به خوشه گندم تبدیل می‌شود. چنین فرایندی دانه گندم را از قوه به فعل می‌رساند و او کمال می‌یابد. حرکت از قوه به فعل در جهت کمال است (Motahari, n.d: 42). بنابراین، هر آن چیزی که در حال تبدیل شدن از قوه به فعل است، در حال حرکت است. حرکت نه ویژگی امر بالفعل است، چون به کمال نائل شده است، و نه ویژگی امر بالقوه است، چون امر بالقوه نیازمند به چیزی است تا آن را در جهت کمال به حرکت درآورد (Shirazi, 1999: 20).

چنین تعبیری از حرکت، مسئله حرکت را از بحثی در مسائل طبیعی خارج ساخته و به موضوعی هستی‌شناسانه بدل می‌سازد. توضیح آنکه در نگاه ملاصدرا فلسفه به بحث «وجود» و عوارض آن می‌پردازد (Shirazi, 2001: 28). یکی از مسائل مربوط به وجود نیز تقسیم وجود به امر بالفعل یا بالقوه است. بر این اساس، آنچه در زیرمجموعه بحث قوه و فعل قرار دارد، یعنی حرکت نیز بحثی وجودشناختی تلقی می‌شود. بدین‌ترتیب حرکت و سَیَلان میان قوه و فعل به وضعیتی وجودی تبدیل شده و به سیاهه مسائل فلسفی افزوده می‌شود.

ملاصدرا در گام بعدی نشان می‌دهد که حرکت و سیر از قوه به فعل امری عرضی و خارجی نسبت به ذات اشیا نیست. حرکت از خارج به امور افزوده نمی‌شود، بلکه حرکت، واقع در جوهر امور است. نکته اساسی در بحث حرکت جوهری همین است. اشیا، اموری ثابت نیستند که حرکت و تغییر از بیرون بر آنها عارض شده و به آنها الحاق شود. شدن و حرکت، ویژگی جوهری امور است و همه امور در این جهان، بی‌وقفه در حال شدن و تجدد هستند.

برای چنین اصلی چندین برهان ارائه شده است. به یکی از این برهان‌ها که چندان به آن اشاره نشده است، می‌پردازیم. در نظام صدرایی، از نظر هستی‌شناختی، وجود یا مستقل است یا رابط. وجود مستقل چون وجود خداوند، واجب و مستغنی از همه امور بوده و به ذات خود،

موجود است. سایر وجودات همچون تجلیات و فیوضات وجود مستقل‌اند. در واقع، موجودات دیگر همچون نسبت‌ها و اضافاتی بر او هستند. این موجودات از خود، وجود مستقل و ثابتی ندارند که اگر داشتند، وجود مستقل تلقی می‌شدند. این موجودات، وجود خود را مدیون وجود مستقل خداوندند و در نسبت با او چیزی جز تجلی نیستند (Shirazi, 2002: 338). برای مثال اشعه و پرتوهای یک نور، همه، اضافاتی بر وجود نور هستند. این اشعه و پرتو همه به‌واسطه وجود نور هستند و هیچ جنبه استقلالی از آن ندارند. نیاز و اتکا به منبع نور حقیقی، جزء مقوِّم این امور است. همه آنچه در جهان مشاهده می‌شود، همچون اضافه و نسبتی در برابر ذات وجود مستقل خداوند است.

ویژگی بنیادین همه این وجودات رابط، فقر و نیاز ذاتی آنهاست. در واقع، فقدان کمال در تمام امور رابط، مشهود است. بر این اساس، با مجموعه و کثرتی از اموری مواجهیم که از نظر هستی‌شناختی به فعلیت نرسیده‌اند. به همین دلیل، به این نکته می‌رسیم که هرچه از نظر هستی‌شناسی در جایگاه وجود رابط قرار می‌گیرد، ضرورتاً از نظر وجودی از فعلیت و کمال به دور بوده و بنابراین، در شدن و سیالیت قرار دارد. ازاین‌رو حرکت جوهری ویژگی بنیادین تمام امور رابط است. بر این اساس، تمامی امور به‌جز ذات خداوندی، در شدن و حرکت هستند. ملاصدرا درباره حرکت می‌گوید:

«این وجود اشتدادی با وحدت و استمرارش، وجود متجددی است که در قوه واهمه تقسیم به سابق و لاحق و پیش و پس می‌شود، و آنها افرادی است که برخی از آنها زایل‌شونده و بعضی حادث و بعضی دیگر آینده‌اند،....این وجود مستمر به عینه، همان وجود متصل غیرقارّ است و آن نیز به‌عینه تمام آن بخش‌ها و افراد آنی است، پس آن دارای وحدتی است که ساری در اعداد است....پس اگر گفتیم که یکی است، درست گفته‌ایم و اگر گفتیم که متعدد است هم درست گفته‌ایم، و اگر گفتیم که آن از آغاز استحاله و دگرگونی تا پایان و غایت آن باقی است درست گفته‌ایم، و اگر گفتیم آن در هر لحظه و زمانی حادث است هم درست گفته‌ایم؛ حال چنین وجودی و تجدد و نوشدنش در هر آنی بسیار شگفت‌انگیز است» (Shirazi, 1999: 68).

نتیجه این مباحث این نکته است که شدن و حرکت، ویژگی بنیادین تمامی امور به‌غیر از ذات کامل و مستقل خداوند است. جهان کثرت، عرصه شدن و حرکت است. حرکتی که دم‌به‌دم در حال تغییر امور است و جهان در هر آن، می‌میرد و زنده می‌شود (Soroush, 2007: 54). با این تفاصیل، پرسشی که در چارچوب پژوهش اخیر برای ما اهمیت دارد، به جایگاه انسان در این میانه مربوط می‌شود؛ اینکه انسان در این جهان که از اساس همچون اضافه و نسبتی در برابر وجود خداوند است و شدن و تحول ویژگی اساسی آن است، چه جایگاه و نقشی دارد؟ برای فهم پاسخ صدرا، بحث از حقیقت انسان در عالم، در اینجا بایسته است.

۳. ۲. حقیقت انسان در عالم

برای آشنایی با جایگاه انسان در جهان در حکمت متعالیه، توضیحی ابتدایی از نقش انسان در نگاه عرفانی ضروری است، چراکه ملاصدرا از عرفان و به‌طور خاص از ابن‌عربی به‌شدت متأثر است.

در هستی‌شناسی عرفانی، تنها چیزی که وجود حقیقی دارد، خداوند است. وجود همان خداوند است و سایر امور از هستی برخوردار نیستند. ممکن است پرسش شود که جایگاه وجودی و هستی‌شناختی سایر امور چیست؟ آیا عرفان منکر وجود جهان و عرصه تکثر است؟ عرفا برای تبیین جایگاه کَثَرات و جهان تجربی و حسی و به‌طور کلی هر آنچه ماسوای خداوند وجود دارد، آنها را به مقام تجلی و ظهور نسبت می‌دهند. در واقع، هستی‌شناسی عرفانی به دو بخش وجود و تجلی تقسیم می‌شود. وجودِ صِرف که مقام وحدت و مقام خداوند است و عرصه تجلی که مقام کثرت و عرصه موجودات است (Ibn Turka, 2005: 92). ازاین‌رو موجودات و کثرات عالم، در عرصه عرفان به تجلیات تبدیل می‌شوند.

پیدایش کثرت از وحدت و فرایند تجلی خداوند در هستی، به‌صورت ظهور ذات غیرمتعین خداوند در تعینات محدود است. به‌عبارت دیگر، هیچ‌گونه دسترسی یا توصیف و گزاره‌ای برای توصیف خداوند در مقام ذات و در عرصه وجودی او نیست. اما همین ذات غیرمتعین و در عین حال نامتناهی، در عرصه کثرات و ظهور در قالب‌ها و نظام‌های خاصی ظهور پیدا می‌کند. در مقام ذات خداوند، نمی‌توان دست به هیچ تفکیک و یا تمایزی زد، اما عرصه هستی و کثرت، عرصه تمایزات و انفکاکات است (Qaysari, 2003: 61). در عالم تکثر برخی امور بیانگر یک ویژگی خاص هستند و برخی امور بیانگر ویژگی دیگری. برای مثال برخی امور در ویژگی رحمانیت شراکت دارند و برخی امور یا افراد بیانگر ویژگی جباریت هستند. این امور متکثر مشترک هر کدام بیان‌ها و تجلیات ثانویه آن اسم خاص خداوندند. به‌عبارت دیگر، اسامی، اعتبار کردن خداوند در قالب یک صفت هستند. اموری که بیان رحمانیت هستند، مواردی از اسم رحمان و اموری که بیانگر جباریت‌اند، تجلی اسم جبار خداوندند. این امور اگرچه به لحاظ هستی‌شناسی از هم متفاوت‌اند –چراکه هر کدام بیانگر اسم خاصی از خداوندند– اما در عرصه وجودی به لحاظ اینکه هریک، یک تجلی خداوند به‌شمار می‌روند، برابرند. به همین دلیل، در برخی آثار عرفانی، بین شیطان و نبی یا بین موسی و فرعون تفاوتی قائل نمی‌شوند. ازاین‌رو هرچه در عرصه تکثرات و تجلیات وجود دارد، ذیل یک اسم خداوند قرار می‌گیرد. پیدایش کثرات در عالم از یک ساختار سه‌مرحله‌ای خبر می‌دهد:

۱. مرحله اول، ذات خداوند در نامتناهی بودن و عدم تعین؛
۲. مرحله دوم، مقام اسامی و پیدایش صفات؛
۳. مرحله سوم، عرصه تکثرات که هریک در ذیل یک اسم خاص قرار می‌گیرند.

در بین اسامی خداوند، یک اسم خاص است که در جمیع اسامی سَرَیان دارد. به‌عبارت دیگر، در بین اسامی، روابط خاصی برقرار است و برخی اسامی جامع اسمای دیگر می‌شوند. با این حال، میان اسامی، نوعی از انفکاک وجود دارد. در این میان، یک اسم وجود دارد که از نظر مرزهای وجودی در تمامی اسامی وجود دارد و سریان می‌یابد. این اسم خاص همچون کلی است که هر اسم خاصی، جزئی از آن است. در واقع، کثرت اسامی برخاسته از وحدت این اسم خاص است. این اسم «الله» است (Ashtiani, 1991: 644).

از سوی دیگر، چنانکه مشاهده کردیم، هر اسمی به‌نوبه خود در یک شیء یا موجود، متجلی می‌شود. بنابراین باید بدانیم که اسم اعظم الله در چه چیزی و در چه موجودی متجلی می‌گردد. در نگاه عرفانی تجلی اسم الله در مقام انسان رخ می‌دهد. این امر به این معناست که اگر اسم الله در میان تمامی اسامی سریان دارد، بنابراین تجلی این اسم یعنی حقیقت انسان نیز می‌تواند در جمیع تجلیات سریان داشته باشد و همان‌گونه‌که اسم الله جامع تمامی اسامی است، مقام و حقیقت انسانی نیز جامع تمامی تکثرات عالم است. به همین دلیل، از عالَم به «انسان کبیر» یاد شده است، زیرا تمامی عرصه تکثر و تجلیات به‌عنوان بخش‌هایی از حقیقت انسان به‌شمار می‌روند. حقیقتی که گاه از آن با عنوان «حقیقت محمدیه» ذکر شده است (Qaysari, 2003: 145). بدین‌ترتیب در نگاه عرفانی، انسان نه همچون یک ذات یا تجلی محدود، بلکه به‌سان یک ظرفیت و شدن ناب تلقی شده است؛ حقیقتی که به لحاظ مرزهای وجودی می‌تواند در میان تمامی اسامی خداوند، حرکت کند و سریان بیابد و به هیچ مرزی محدود نشود. چنین نگاهی جان‌مایه نظر ملاصدرا در خصوص انسان و نفس انسانی است.

۴. یافته‌ها

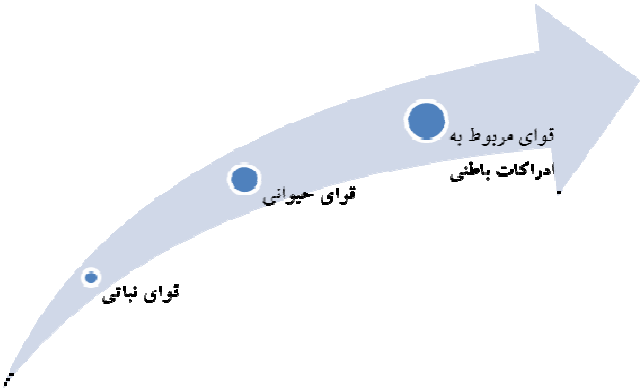
۴. ۱. ملاصدرا و علم‌النفس

بحث اصلی ملاصدرا درباره انسان در جلد هشتم *اسفار اربعه* و ذیل عنوان بحث «نفس» ارائه شده است. ملاصدرا در این خصوص دو جمله مشهور دارد که شرح و توضیح آنها می‌تواند به‌خوبی جایگاه انسان را در تفکر صدرایی نشان دهد. این جملات چنین‌اند: «النفس فی وحدتها کل القوی» و جمله دوم «النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء». همان‌گونه‌که از این جملات می‌توان فهمید از نفس به‌عنوان جوهری که به‌صورت جسمانی حادث شده و به‌صورت روحانی بقا می‌یابد، یاد شده است. تمامیت بحث صدرا در خصوص نفس در درک

فرمول حاکم بر همین جمله نهفته است. نفس انسانی جوهری است ثابت و پایدار در تمامی مراحل زندگی انسانی. ملاصدرا جایی از این‌همانی نفس و حیات سخن می‌گوید: «هر کس این مبادی را که ما نفس نامیدیم به نام حیات بنامد، ما با او گفت‌وگو و ستیزی نداریم، برای اینکه جز در لفظ با ما مخالفتی ندارد و آن هم چیز قابل اهمیتی نیست» (Shirazi, 2004: 16). حیات انسانی اگرچه در یک تداوم در تمامی مراحل زیست انسان است، اما در صور و مراحل گوناگون. در علم النفس صدرایی که متأثر از مباحث رایج در طب قدیم است به هر کدام از این مراحل، «قوه» گفته می‌شود. سه مرحله اصلی قوای انسانی عبارت‌اند از: قوای نباتی، قوای حیوانی و قوای مربوط به ادراکات باطنی.

انسان از زمان پیدایش نطفه در جنین مادر تا پایان مرگ، اگرچه از یک نفس واحد برخوردار است، اما همواره در یک قوه و در یک مرحله متفاوت از مراحل پیشین قرار دارد. انسان در مراحل اولیه خویش در سطح قوای نباتی و گیاهی قرار دارد. در مراحل بعدی و با پیدایش حرکت و توانایی جابه‌جایی، در سطح حیوانات قرار گرفته و در تراز قوای حیوانی جای می‌گیرد. در مرحله بعدی، انسان از سطح قوای حیوانی بالاتر می‌رود و به قوای ادراکی مثل قوه تخیل و سپس تعقل می‌رسد. آنچه در پژوهش اخیر اهمیت دارد، جزئیات و دقایق مربوط به هر قوه و یا میزان صحت چنین تقسیم‌بندی از مراحل زیست انسان و تکامل نفس انسانی نیست؛ بلکه ضابطه‌ای که ملاصدرا برای توضیح رابطه نفس و قوای بدنی انسان قائل شده مورد توجه ماست.

از نظر ملاصدرا به‌رغم تفاوت‌های بنیادین میان این قوا در مراحل مختلف زندگی و حیات، هر کدام بیان و تجلی خاص نفس هستند. نفس در مرحله پیدایش خویش همراه با و در معیت با یک قوه طبیعی پدید می‌آید. با پیش رفتن در این قوه و به فعلیت رسیدن آن قوه، نفس از آن مرحله عبور کرده و در قوه‌ای دیگر تجلی می‌کند. سپس قوه ثانویه نیز به فعلیت نائل شده و با این امر، نفس وارد مرحله تازه‌ای می‌شود و حیات در صورت جدیدی خود را آشکار می‌کند. این چرخه مادام و بی‌وقفه ادامه دارد. نفس در هر قوه‌ای متجلی می‌شود و سپس از آن صعود کرده و در قوه‌ای عالی‌تر و پیچیده‌تر، خود را آشکار می‌سازد. هر کدام از این قوا از هم مجزا بوده و قابل تقلیل به یکدیگر نیستند. اما همه در این امر که بیان و محل تجلی نفس انسانی‌اند، تفاوتی ندارند. الگوی پایین می‌تواند نموداری از مراحل حرکت نفس باشد.



در بخش پیشین و در خصوص جایگاه انسان در عرفان اشاره شد که از نظر ابن‌عربی و پیروانش، مقام انسان دربرگیرنده تمامی دیگر هستی‌ها و مراحل مختلف وجود است. با کمی تفحص می‌توانیم بازسازی آن الگو را در صورت‌بندی صدرایی از مراحل مختلف نفس انسانی دریابیم. هر مرحله‌ای که نفس انسانی از آن عبور می‌کند، مختص انسان و حیات وی نیست. این مراحل، خود، سطحی از حیات و شکلی از زندگی هستند. انسان در مسیر شدن خویش و نفس در مسیر استکمال خویش، در صور مختلف زندگی و مراحل گوناگون حیات قرار می‌گیرد و از آن عبور می‌کند. انسان همان‌گونه‌که در عرفان، جامع تمامی اسامی به‌شمار می‌رود، در علم‌النفس صدرایی، جوهری است که باید در مسیر کمال خویش در تمامی مراحل حیات و تمامی صور زندگی از مادی‌ترین تا عالی‌ترین و معنوی‌ترین، مشارکت جوید و فعالیت کند. از دیدگاه ملاصدرا: «نفس انسان درخور آن است که به درجه و مقامی نائل شود که جمیع موجودات عالم همگی اجزای ذات وی باشند» (Shirazi, 1987: 359).

انسان نه قابل تقلیل به سطح نبات است، نه سطح حیوان و نه حتی سطح عقل؛ اما در همه اینها حضور دارد و مشارکت می‌جوید و باید از این امور فراتر رود. انسان محدود به این امور و محدود به هیچ سطحی از وجود نمی‌شود. انسان یک شدن ناب و یک ظرفیت نامتناهی است. عدم تناهی انسان ازاین‌روست که حقیقت انسان، یعنی همان انسان کامل، باید دربرگیرنده تمامی مراحل حیات یا اسامی خداوند باشد. توجه به این نکته بسیار مهم است که انسان به مقام خدایی نمی‌رسد، زیرا چنین مقامی در عالم غیب و در سطح عدم تعین و در مقام ذات خداوندی قرار دارد. با این حال، انسان می‌تواند و باید همچون روحی در پس تمامی تجلیات خداوندی سریان بیابد. ازاین‌رو در ادبیات عرفانی از عالَم و عرصه تکثر همچون آینه‌ای در برابر ذات خداوند سخن گفته شده که انسان روح این آینه است (Ibn al-Arabi, n.d.: 49).

اگر خداوند نامتناهی و نامحدود است، بنابراین تجلیات وی نیز نامتناهی و بی‌پایان است. به همین مناسبت، مرزهای وجودی مقام انسان نیز گسترش یافته و وی می‌تواند تا سطحی نامتناهی گسترش وجودی بیابد. در این میان، یک نکته بسیار مهم وجود دارد؛ انسان از یک اسم به اسم دیگر و از مرحله و قوه‌ای به قوه و مرحله دیگر پیش می‌رود، اما او آفریننده این مراحل نیست. او همچون بازیگری است که در یک نمایش قرار می‌گیرد. او در این نمایش مشارکت می‌جوید و می‌تواند با ایفای نقش مناسب خویش به نمایش و مرحله بعدی صعود کند.

اگر بخواهیم به مباحث اولیه خود در خصوص حرکت بازگردیم، بهتر می‌توانیم بحث را عرضه کنیم. نفس انسانی همچون یک حرکت است؛ این حرکت، خود به حرکت‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شود؛ قوایی در میان یک قوه کلی که همگی باید بالفعل شوند. حرکت جوهری نفس، خود به مجموعه‌ای کوچک‌تر از حرکت‌های جوهری تقسیم می‌شود. نفس انسانی در هر زیرمجموعه از حرکت‌های خویش در یک حرکت کلی قرارگرفته که در آن ممکن است با برخی از امور دیگر مشترک باشد و آن حرکت به وی محدود نمی‌شود. اینکه آیا چنین تقسیم‌بندی از سطوح مختلف حیات درست است یا خیر، مدنظر ما نیست. برای ما مفهوم‌سازی ملاصدرا از نفس انسانی و رابطه وی با قوا اهمیت دارد. از نظر ملاصدرا، انسان نه یک ذات و جوهر ثابت، بلکه یک ظرفیت، یک شدن و یک حرکت جوهری است. این حرکت جوهری می‌تواند و باید در مراحل مختلف وجودی خویش، که همان مراحل گسترش حیات و زندگی هستند، از وضعیت فعلی فرا رود و به قدرت خویش فعلیت بخشد. با گذر از هر حرکت جوهری کوچک‌تر و فرا رفتن از یک وضعیت وجودی، نفس در سطح پیچیده‌تر و گسترده‌تری از حیات قرار می‌گیرد. اشتغال دائمی نفس، بازی دائمی فرا رفتن از یک مرحله به مرحله دیگر است. در چنین بازی دائمی، زندگی و حیات و نیز سطح وجودی انسان فراتر می‌رود. این بازی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

۴. ۲. علم‌النفس صدرایی و نظریه سوژه

نظریه سوژه در علوم اجتماعی جدید با چند مفهوم پیوند خورده است. دو مفهوم عمده در این میان مفاهیم «عمل» و یا «کنش» و نیز مفهوم «زبان» است. در واقع، تبیین‌های مختلف از سوژه به‌طور عمده با یکی از این دو مفهوم و یا هر دو ارتباط دارند. ازاین‌رو ضروری به‌نظر می‌رسد که در نظریه صدرایی از سوژه نیز عمل و زبان جایگاهی مخصوص به خود داشته باشند.

پیشتر گفته شد که در نظریه صدرایی، نفس در تکامل خویش از مراحل مختلف حیات گذر می‌کند. مفهوم حیات از نظر صدرا مفهومی تشکیکی یا مشکَّک است و در آن شدت و

ضعف وجود دارد. توضیح آنکه مفاهیم تشکیکی در برابر مفاهیم متواطی قرار می‌گیرند. مفاهیم متواطی، مفاهیمی‌اند که در آنها درجه‌بندی وجود ندارد و تمامی مصادیق آنها در برخورداری از این ویژگی خاص برابرند. برای مثال مفهوم انسانیت، به‌جز در کاربردهای اخلاقی و ادبی، مفهومی متواطی است، یا یک فرد انسان است یا خیر. درحالی‌که مفاهیم تشکیکی دارای درجه‌بندی و شدت و ضعف هستند. برای مثال در رنگ‌ها، ممکن است یک رنگ سبز از رنگ دیگر غلیظ‌تر باشد و به آن سبز پررنگ گفته شود و یا ثروت، مفهومی تشکیکی است و ما به‌راحتی بین دو ثروتمند تفکیک قائل می‌شویم و می‌گوییم الف از ب ثروتمندتر است. مفهوم حیات نیز از نظر صدرا مفهومی تشکیکی است و با بالاتر رفتن از نردبان وجودی، همچنان‌که یک وجود قوی‌تر و کامل‌تر می‌شود، حیات وی نیز کامل‌تر می‌شود. در واقع، میزان زندگی در گرو میزان رشد و جایگاه وجودی است (Shirazi, 2000: 8).

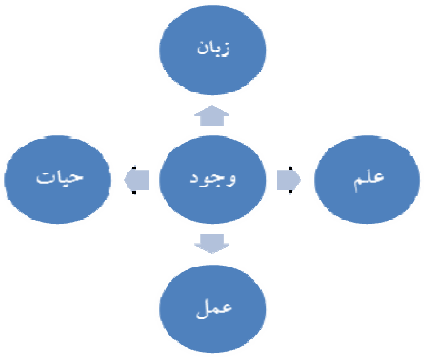
حد وجودی که هر انسانی از آن بهره‌مند است، با علم و عمل وی نیز در ارتباط است. علم و عمل هر کس در ارتباط وثیق با مرزهای وجودی او قرار دارد. به همین دلیل، در نظام صدرایی از «اتحاد عالِم و معلوم» سخن گفته می‌شود. بنابراین سطح زندگی با سطح علم و سطح عمل و کنش ارتباط درونی دارد و اینها به‌منزله میزانی از تحقق توان آن فرد انسانی هستند.

با توجه به نکات بالا، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که از نظر ملاصدرا هر انسانی در یک سطح وجودی خاص در هر لحظه از زندگی قرار دارد. با وجود این، سطوح زندگی انسانی متناسب با سطوح حیات و وجود، گسترده‌اند و تا مرزهای بی‌نهایت می‌توانند گسترش بیابند. این سطوح وجودی را با بهره‌گیری از اصطلاحات *بوردیو* می‌توانیم «میدان‌های عمل» بنامیم. البته بهره‌گیری ما از بوردیو فقط مربوط به اخذ اصطلاح می‌شود و از آن فراتر نمی‌رود. می‌توانیم ادعا کنیم که میدان‌های عمل گسترده‌ای وجود دارند که به‌صورت مداوم در حال گسترش نیز هستند. زندگی انسانی از لحظه پیدایش تا مرگ در میان این میدان‌های کنش قرار دارد. هر میدان کنش به‌مثابه یک الگویی از کردارها، محدودیت‌های خاصی بر عمل و علم مشارکت‌کنندگان خویش تحمیل می‌کند. برای مثال وقتی در میدان کنش مقام گیاهی هستیم، علم ما محدود به مراحل اولیه حیات است و به سطح آگاهی نمی‌رسد. در چنین محدودیت‌هایی کم‌وبیش میان تمامی موجودات فعال در این میدان مشابهت وجود دارد. نظام اعمال نیز محدود به همین سطح می‌شود. چنین الگویی در مرحله حیوانی نیز صادق است. در این مرحله نیز قوای ما محدود به انجام اعمالی خاص و داشتن الگویی خاص از علم هستند.

اصطلاح صدرایی، علم با وجود «مساوقت» دارد؛ یعنی هر جا وجود هست، علم نیز آنجا هست. اما علم و وجود از نظر مفهومی تفاوت دارند. به همین دلیل، هر جا نشانی از وجود

هست، علم نیز آنجا تقرُّر دارد. اما با تکامل وجودی، علم نیز تکامل می‌یابد. علم انسانی و یا آگاهی، در ذیل همین تکامل قرار می‌گیرد. در نظریه صدرایی در تکامل مراحل نفس و پس از مرحله حیوانی، قوه عقل پدید می‌آید که از توانایی خلق مفاهیم و صورت‌های ذهنی برخوردار است. در این دیدگاه، از آنجا که انسان خلیفه و جانشین خداوند در زمین تلقی می‌شود، تمام ویژگی‌های خداوند برای او فرض می‌شود. اما تفاوت، در میزان بهره‌گیری انسان از این ویژگی‌هاست؛ یعنی در برابر قدرت نامتناهی خداوند، انسان از قدرتی محدود برخوردار است. از صفات برجسته خداوند، خلاقیت او است. خلاقیت خداوند عین علم او و عین خواست و اراده اوست. خداوند به محض اینکه بر چیزی علم پیدا می‌کند، آن را به‌وجود می‌آورد. همین مسئله در خصوص انسان نیز به‌صورت محدود صادق است. انسان از توانایی خلق بهره‌مند است، اما توانایی او به آفرینش صور ذهنی، مفاهیم و معقولات محدود می‌شود. تفاوت این خلاقیت آن است که خلق انسانی به خود او و قوای ادراکی‌اش محدود می‌شود و هیچ تأثیری در خارج ندارد (Shirazi, 2001: 264).

اما زبان نیز در همین مرحله وارد می‌شود. در دیدگاه صدرا خلق خداوند، عین کلام و زبان او بوده و آفرینش موجودات و عرصه تکثرات هستی، همچون نوشته خداوند است (Shirazi, 2000: 24). بدین‌ترتیب طبیعی می‌نماید که بنا بر الگوی پیشین، زبان و کلام انسان نیز مانند خداوند هم‌تراز خلاقیت او باشد؛ یعنی روی دیگر بحث علم و عمل بحث زبان باشد. بنابراین، زبان و کلام انسان متأثر از حد وجودی اوست.



بدین‌ترتیب می‌توانیم به الگوی نهایی از یک نظریه صدرایی در خصوص کنش انسانی برسیم. هر انسانی بنا به حرکت جوهری، به‌طور مداوم در یک وضعیت وجودی قرار دارد. این وضعیت‌ها را ما میدان کنش نامیدیم. چنین وضعیتی، مجموعه‌ای از اقتضائات را برای فرد

به‌وجود می‌آورد. اقتضائاتی که نه همچون قاعده بیرونی، بلکه بیشتر به‌عنوان مجموعه‌ای از قواعد درونی به کنش، علم، زندگی و زبان انسان جهت می‌دهند. نکته مهم در این میان آن است که چنین وضعیت وجودی و یا میدان کنش، حاصل میزانی از قدرت و قوه فرد است که بالفعل شده است. در واقع، همان قدری که فرد بتواند خود را در مسیر کمال پیش ببرد، به همان اندازه توانسته است قدرت خویش را بالفعل سازد و از نردبان وجودی بالا رود. با توجه به چنین صورت‌بندی از انسان و وضعیت وجودی او (همان میدان‌های کنش) به‌راحتی می‌توانیم شکلی از نظریه اجتماعی و تفسیری از سوژه را از آن استخراج کنیم. این امر با توجه به نکات ذیل، میسر است:

- توجه به اینکه جامعه عرصه تقابل و تعامل نیروها و قدرت‌هاست؛
- زبان امری اجتماعی است و در یک جامعه یک زبان معنا ندارد، بلکه زبان‌ها حضور دارند؛
- میان زبان و قدرت رابطه‌ای درونی وجود دارد؛
- واحد اصلی جامعه کنش است. در واقع، جامعه به‌عنوان بافتی پیوسته و البته مشحون از تعارض و تضاد، مجموعه‌ای از اعمال و تبعات آنهاست؛
- علم و آگاهی، بیان صرف حقایق نیستند، بلکه عمیقاً در ارتباط با ساخت‌های قدرت در جامعه هستند؛
- شکل زندگی فقط به انتخاب‌های زندگی محدود نمی‌شود و بحثی مهم در مباحث مربوط به جامعه و امر اجتماعی را از آن خود کرده است.

نکات عمومی مذکور کم‌وبیش موضوعات رایج در نظریه اجتماعی معاصرند. از گیدنز تا بوردیو و از باسکار و مارگارت آرچر تا فوکو، از ساخت‌گرایان تا اصحاب مطالعات فرهنگی، از امثال بودریار تا کلیفورد گیرتز، همگی بر اساس پذیرش تمامی یا برخی از فرضیاتی که در بالا ارائه شد، به پژوهش و نظریه‌پردازی پرداخته‌اند.

متأثر از ملاصدرا و با بهره‌گیری از آرای وی می‌توانیم تصویری بدیل از جامعه ارائه کنیم؛ تصویری که نه به فردگرایی و نه به ساختارگرایی متصلب فرو کاسته نمی‌شود. در این تصویر جامعه همچون یک کلیت و حاصل وحدت افراد، چیزی جز یک توهم نیست، بلکه در برابر آن، مجموعه‌ای از میدان‌های کنش قرار دارند. این میدان‌های کنش، همانند نظریه بوردیویی به میدان‌های خاصی مثل اقتصاد، سیاست یا فرهنگ تقلیل نمی‌یابند؛ بلکه عامل تعین آنها سطح وجودی و نسبت فعلیت یافتن قوای درونی‌شان است. علامت تمایز هر میدان از میدان دیگر، در «زبان، شکل کنش، نظام دانش و علم و الگوی زندگی» خود را نشان می‌دهد. بنابراین به‌جای جامعه با مجموعه‌ای از سبک‌های زندگی، نظام‌های آگاهی، اشکال متفاوت

کنش و خرده‌زبان‌ها مواجهیم که هریک به‌نوبه خود وابسته و بیان حدی از وجود و شکلی از فعلیت یافتن قدرت هستند.

اما انسان در این تقریر چگونه است؟ انسان و نفس بنا به حرکت جوهری از این ویژگی برخوردار است که در هیچ میدانی از کنش محدود نشود. انسان می‌تواند و باید از هر حدی از وجود فراتر رود. نتیجه چنین فراروی آن است که او از یک میدان کنش به میدان دیگر و از یک فعلیت قدرت به فعلیت دیگر صعود می‌کند. در چنین فراروی او از یک سطح زبان، زندگی، علم و عمل به سطحی دیگر گذار می‌کند. البته در چنین نگاهی همواره حرکت وجودی انسان متعالی و صعودی نیست، بلکه بنا به دیدگاه دینی انسان هم می‌تواند در جهت الهی حرکت کند و هم در جهت قوای مادی. حرکت در هر جهتی ممکن است. بر این اساس، تحول و شدن ضرورتاً به معنای تکامل نیست و ممکن است نشانه سقوط باشد. اما این نگاه و ارزش‌گذاری، خود حاصل چشم‌اندازی دینی است. از زاویه دید این نوشتار، مهم آن است که در دیدگاه صدرایی هیچ میدان کنشی، همچون یک ساختار متصلب نیست و امکان گذار از میدان‌ها وجود دارد. اما اینکه چنین گذاری به سعادت اخروی منجر شود یا خیر، مسئله دیگری است که در جای خود مهم است.

۵. تحلیل و نتیجه

طرح یک نظریه سوژه بر اساس دیدگاه‌های ملاصدرا، ارائه نوعی الگوی کنش اجتماعی را ضروری می‌سازد. به‌عبارت دیگر، بر اساس پذیرش مفروضات صدرایی درباره وجود، زبان، علم، زندگی و قدرت و در نظر گرفتن جایگاه چنین مفهوم‌هایی در نظریه اجتماعی مدرن، امکان استخراج یک نظریه و الگوی کنش اجتماعی از آرای ملاصدرا وجود دارد. طرح نظریه سوژه صدرایی بدون توجه به چنین الگویی از کنش و شرایط کنش در اجتماع ممکن نیست. بر اساس همین موضوع، تلاش ما برای ارائه مدلی از نظریه سوژه در نظرهای صدرایی به ترسیم ابعاد یک میدان اجتماعی منجر شد. در نهایت، ساختار سوژه، ملهم از الگوی صدرایی چنین است:

۱. سوژه انسانی همواره در یک میدان کنش حضور دارد؛

۲. حضور در میدان کنش در ارتباط با وضعیت وجودی و حدی از فعلیت یافتن قوای سوژه است؛

۳. سوژه محدود به یک میدان نمی‌شود و اماکن فراروی از هر میدانی برای انسان وجود دارد؛

۴. زبان، علم و زندگی سوژه در ارتباط درونی با وضعیت وجودی و تحقق قدرت سوژه قرار دارد؛

۵. سوژه صدرایی نه یک ذات ثابت و جوهر منفرد و نه یک تابع منفعل در یک ساختار است؛ سوژه صدرایی یک ظرفیت و استعداد نامحدود است که در هر وضعیت خاصی در یک میدان کنش عمل می‌کند. او خارج از میدان کنش معنا ندارد. اما به هیچ میدان کنش خاصی محدود نمی‌شود.

سوژه صدرایی یک سوژه آفریننده و خلاق است. چنین آفرینندگی و خلاقیتی بیان سطح وجودی اوست. آنچه از نظر اجتماعی می‌تواند مهم باشد، و موضوع پژوهش آتی قرار گیرد، آن است که در چه شکلی از جامعه این خلاقیت محدود می‌شود؟ و در چه شکلی خلاقیت مورد تشویق قرار می‌گیرد؟ شرایط امکان خلاقیت در یک جامعه چگونه است؟

نکته دیگر که می‌تواند به یک پژوهش صدرایی در امر اجتماعی منجر شود، این مهم است که وضعیت میدان‌های کنش در نسبت با خلاقیت چگونه است؟ آیا می‌توان به تفکیکی از میدان‌ها دست زد که بر مبنای آن نوع خاصی از میدان، حامی خلاقیت و نوع دیگر، محدودکننده آن باشد؟ آیا الگوی درونی میدان‌ها بر اساس خلاقیت و حرکت جوهری، مورد تحول درونی قرار می‌گیرند یا خیر؟ همچنین این سؤال قابلیت طرح می‌یابد که چه زبانی، چه شکلی از قدرت، چه سبکی از زندگی بیان خلاقیت است و کدام محدودکننده سوژه و نافی خلاقیت به‌شمار می‌رود؟

۶. قدردانی

از فصلنامه سیاست دانشگاه تهران به‌دلیل اهتمام به نشر آثار بنیادین و نظری در حوزه مبانی اندیشه سیاسی، صمیمانه سپاسگزاریم.

۷. بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

References

1. Ashtiani, J. A (1991). Commentary upon the introduction of Qaysari to the Fusus al-Hikam of Ibn `Arabi. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

2. Haeri Yazdi, M.H (2014). Commentary upon the Movement of Asfar. (Edited by Pouyan, P.) Tehran: Hikmat. [In Persian]
3. Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit. Tubingen: Max Niemeyer verlag. [In Deutsche]
4. Ibn al-Arabi, M.A (n.d). Fusus al-Hikam [The Seals of Wisdom]. (edited by Afifi, A.) Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
5. Ibn Turka, S.A (2005). Tamhid al-Qawaed al-Sufyyah [Introduction to Sufi principles]. (edited by al-Kayali A.). Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya. [In Arabic]
6. Marx, K; Engels, F (1978). WERKE BAND 3. Berlin: Dietz Verlag Berlin. [In Deutsche]
7. Motahari, M (n.d). Lessons from Asfar [Travels]. Vol. 1. Tehran: Sadra. [In Persian]
8. Nietzsche, F (2008). Beyond Good and Evil. (Translated by Ashuri, D.) Tehran: Kharazmi. [In Persian]
9. Qaysari, D (2003). Commentary upon the Fusus al-Hikam (edited by Hasanzadeh Amoli, H.). Qom: Boostan Ketab. [In Arabic]
10. Shirazi, M.B (1987). Al-Shawahid al-rububiyah [Divine Witnesses] (Translated by Mosleh, J.) Tehran: Soroush. [In Persian]
11. Shirazi, M.B (1999). Asfar Arba'ah [Four Journeys]. The Third Volume. (Translated by Khajavi, M.) Tehran: Mola. [In Persian]
12. Shirazi, M.B (2000). Asfar Arba'ah [Four Journeys]. The Seventh Volume. (Translated by Khajavi, M.) Tehran: Mola. [In Persian]
13. Shirazi, M.B (2001). Asfar Arba'ah [Four Journeys]. The First Volume. (Translated by Khajavi, M.) Tehran: Mola. [In Persian]
14. Shirazi, M.B (2002). Asfar Arba'ah [Four Journeys]. the second volume. (Translated by Khajavi, M.) Tehran: Mola. [In Persian]
15. Shirazi, M.B (2004). Asfar Arba'ah [Four Journeys]. the eighth volume. (Translated by Khajavi, M.) Tehran: Mola. [In Persian]
16. Soroush, A (2007). Unsettled entity of the world. Tehran: Serat. [In Persian]

COPYRIGHTS
©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0