

ایستادشهر

سال سی و ششم، شماره سوم
مرداد شهریور ۱۴۰۴
ISSN:1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب شناسی و
اطلاع رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۱۳

چو یا جهانش بخش | رسول جعفریان | سیدعلی میرافضلی | سیدرضا باقریان موحد | عبد الجبار رفاعی / محمد سوری
زهرا آقابابی خوزانی | سیدعلی کاشفی خوانساری | مهدی عسگری | حمیدرضا تمدن | امید حسینی نژاد | حیدر عیوضی
آریا طبیب زاده | رقیه فراهانی | میلاد بیگدلو | سید احمد رضا قائم مقامی | مجید جلیسه | علی راد
محمد شهسوار | عارف نوشاهی / شیوا امیرهدایی | مریم حسینی | علی نیک زاد | سیدعلی موسوی
غلامحسین خدری | علی ایمانی ایمنی | علی کاملی | فرهاد طاهری | سهیل یاری گل دژه | امید طبیب زاده | سید محمد عمادی حائری

مگر ز مضر به گنغان «بشیر» می آید | مقتل الحسین (ع) ابوحاتم، محمد بن حبان بُستی (م ۳۵۴)

رباعیات شهر آشوب حسن دهلوی | معرفی نشریه اتاق آبی

از نگاه عربی: متفکران معاصر ایران و جهان عرب (۲) | از ازدواج تا طلاق: روی و پشت یک سند

روابط قصه گویان دینی و حاکمان سیاسی | امامزاده حضرت شاه زندو (ع)

محمد عابد الجابری و نقد عقلانیت عربی | خراسانیات (۶) | آینه های شکسته (۱۰)

یادداشت های لغوی و ادبی (۵) | اشعار تازه یاب از شاعران دوره قاجار با استناد به نشریات آن عصر

نویشتگان (۱۴) | یادداشت های شاهنامه (۸) | چاپ نوشت (۲۰) | از شیعه علی (ع) تا دین علی (ع)

طومار (۱۲) | قصص الأنبياء در میراث اسلامی | المستخلص

تحفة البرره مجدالدین بغدادی در آثار شمس الدین محمد الأطعانی | کتابخانه یعنی غنای زنده زاینده

نقد ترجمه فارسی مابعد الطبیعه ارسطو اثر شرف الدین خراسانی

مروری بر تخلفات گسترده در پژوهش | تحلیل روشمند ادعاهای انتحال در حوزه فلسفه اسلامی

نکته، حاشیه، یادداشت

پیوست آینه پژوهش: ♦ سلسله مباحث نظری در باب تاریخ ادبیات، براساس آرای رنه وِلک (۲)

♦ در میانه حکایت و تصحیف

مروری بر تخلفات گسترده در پژوهش

سیدعلی موسوی

| ۵۳۱-۵۶۰ |

۵۳۱

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

چکیده: نوشتار حاضر به بررسی تخلفات گسترده‌ای می‌پردازد که «دکتر غلامحسین خدري» در مقالات علمی منتشر شده خود در دهه اخیر انجام داده است. موضوع اصلی مقاله، بررسی انتحال‌هایی است که در مقالات متعدد ایشان انجام گرفته است. از آنجا که مقاله حاضر گنجایش بررسی تمامی مقالات ایشان را ندارد، به چهار مقاله و چهار کتاب اشاره خواهد شد. نتیجه اجمالی که این مقاله بدان دست می‌یابد، این است که در بخش‌هایی از پژوهش‌ها و نگاشته‌های دیگران در آثار ایشان بدون ذکر منبع و به صورت نادرست مورد استفاده قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: سامانه مشابهت‌یاب، تخلف پژوهشی، انتحال، غلامحسین خدري دانشیار دانشگاه پیام نور.

A Review of Unprecedented Plagiarism in Scholarship

Sayyed Ali Musavi

Abstract: This article investigates the extensive instances of plagiarism and academic misconduct committed by “Dr. Ghulam-Husayn Khedri, Associate Professor of Philosophy, Theology, and Ethics at Payam Noor University, South Tehran,” in his published scholarly works over the past decade. The central focus of the study is the plagiarism found in several of his articles. Since the present paper cannot cover all of his works, it highlights four articles and four books as case studies. The overall conclusion reached is that a significant portion of these writings contains systematic plagiarism and severe scholarly violations.

Keywords: similarity-detection systems; research misconduct; plagiarism; Ghulam-Husayn Khedri, Associate Professor at Payam Noor University.

دکتر غلامحسین خدیری در حوزه کلام قدیم از شیخ طوسی و غزالی می‌گوید و دستی در مباحث مربوط به حکمای روزگار صفویه تا اواخر قاجار دارد؛ همچنین به معرفی آثار و اندیشه‌ها و نسبت‌سنجی آنها با حکمت متعالیه می‌پردازد. در فضای فکری اندلس هم سخن می‌گوید و سعی در ایضاح اندیشه‌های فلسفی اندلس می‌کند. از سوی دیگر، ایشان به غرب قدیم و جدید هم بی‌التفات نیست؛ هم در تطبیق تبیین اندیشه‌های فیلسوفان قرون وسطی^۱ و هم بررسی تطبیقی اندیشه‌های ایشان با حکیمان مسلمان^۲ دستی بر آتش دارد و در موضوعات متعدد و متباعد و متنوع همچون معنای زندگی و کرکگور^۳ و استیسی^۴، مسئله شر^۵، روان‌شناسی دین فروید^۶، معرفت‌شناسی فضیلت زگربسکی^۷، اندیشه‌های هانا آرنه^۸، مباحث اخلاق و دین و فلسفه دین^۹، سقط جنین در نگاه داوکینز^{۱۰}، عینیت امر متعالی و گیسلر^{۱۱}، الهیات

۱. غلامحسین خدیری؛ «بررسی و تحلیل رویکرد ذهن‌گرایی در معرفت‌شناسی توماس آکوئیناس»؛ جاویدان خرد، ۱۰ (۲۴)، ص ۴۷ - ۶۴.
۲. برای نمونه رک: غلامحسین خدیری و مستانه کاکایی؛ «بررسی و مقایسه جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال نزد ابن‌سینا و توماس آکوئینی»؛ حکمت معاصر، ۳ (۱)، ص ۷۵ - ۹۶.
۳. غلامحسین خدیری؛ «تبیین و تحلیلی انتقادی بر رابطه «مرگ‌اندیشی» با «معنای زندگی» در فلسفه کرکگور»؛ مجله علمی فلسفه دین، ۱۷ (۲)، ص ۲۳۵ - ۲۵۸.
۴. غلامحسین خدیری؛ «مقایسه‌ای میان والتر استیسی و ملاصدرا در باب معناداری زندگی»؛ الهیات تطبیقی، ۱۳ (۲۷)، ص ۱۴۹ - ۱۶۲.
۵. غلامحسین خدیری؛ «تحلیل مسئله شر ادراکی از منظر ملاصدرا»؛ دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۲ (۲)، ص ۳۵ - ۴۶. همچنین نک: حسین سخنور و غلامحسین خدیری؛ «ارزیابی دیدگاه یوجین ناگاساوا درباره مسئله شر: تحلیلی انتقادی بر شر نظام‌مند از منظر آگاهی بدنمند»؛ تأملات فلسفی، ۳۱ (۱۳)، ص ۱۳۷ - ۱۵۵.
۶. غلامحسین خدیری؛ «تحلیلی بر زمینه‌های شکل‌گیری دیدگاه روان‌شناختی دین از منظر فروید»؛ جستارهای فلسفه دین، ۱۰ (۲)، ص ۱ - ۱۹.
۷. غلامحسین خدیری؛ «بررسی انتقادی معرفت‌شناسی فضیلت ناب زگربسکی»؛ حکمت و فلسفه، ۱۸ (۶۹)، ص ۱۰۵ - ۱۳۷.
۸. غلامحسین خدیری؛ «زوال همدلی در نظام‌های تمامیت‌خواه از منظر هانا آرنه»؛ جستارهای سیاسی معاصر، ۱۳ (۳)، ص ۵۳ - ۷۵.
۹. غلامحسین خدیری؛ «رابطه اخلاق و دین در اخلاق فضیلت با تکیه بر نظرات اخلاقی علامه طباطبایی»؛ پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۲ (۲)، ص ۵۱ - ۷۲. «ضرورت حیات اجتماعی و نیاز بشر به دین از منظر صدرالمآلین و ابن‌مسکویه»؛ خردنامه صدرا، ش ۲۸، ص ۱۳ - ۲۸. «بررسی و تحلیل معناداری زندگی از دیدگاه علامه جعفری مبتنی بر انسان‌شناسی دینی»؛ حکمت معاصر، ۵ (۴)، ص ۶۷ - ۸۶.
۱۰. غلامحسین خدیری، عاطفه خزایی و الهام سپهوند الهام؛ «مقایسه آرای داوکینز و مطهری درباره سقط جنین براساس جدول سوات»؛ دین و سلامت، ش ۱۲، ۱۴۰۳.
۱۱. غلامحسین خدیری؛ «تمایز و تلفیق مراتب «تحقیق‌پذیری» و «فرایند تعالی» در احراز عینیت «امر متعالی»، تحلیل و ترکیب اندیشه نورمن ال. گیسلر و علامه طباطبایی»؛ دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۲ (۱)، ص ۱ - ۱۶.

اعصاب،^۱ ژنتیک رفتاری و هوش معنوی،^۲ ژن خدا^۳ و میراث ویتگنشتاین در بستر علوم انسانی تأملی^۴ تحقیق نموده و قلم زده است. دین خود را به تاریخ معاصر هم با نگارش «گفتمان عاشورایی نهضت جنگل»^۵ ادا کرده است، در شعر معاصر هم از پروین اعتصامی^۶ می‌گوید و در نهایت شگفتی از ایده‌های خود در خصوص «امکان سنجی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت به عنوان راه بدیل توسعه غربی در کشورهای اسلامی (با تأکید بر کشور آذربایجان)» هم پرده برداشته است.^۷

درنگ کوتاه در آنچه از این محقق ارجمند به عنوان مقالات خود منتشر کرده است، شخص کنجکاو را به دقت نظر وامی‌دارد که آیا «او این همه است؟» یا مطالب بسیاری از مقالات ایشان برگرفته از تحقیقات دیگران است. در تلاش برای رسیدن به پاسخ این پرسش بر آن شده‌ایم که تنها بخشی از پرونده علمی ایشان را به میزانی که در این مجال مختصر می‌گنجد، زیر ذره‌بین قرار دهیم و به بررسی عملکردی که او به خود نسبت داده است، بپردازیم و تحلفات علمی گوناگون و متعدد را آشکار نماییم. در ابتدا، برخی از مقالاتی که غلامحسین خدري به تنهایی منتشر کرده است، معرفی می‌شود؛ سپس مسائلی درباره برخی از کتاب‌های ایشان بیان خواهد شد.

بخش مقالات

۱. خدري، غلامحسین. (۱۴۰۳). «تحلیل ماتریس سوات (SWOT) معرفت‌شناسی: مقایسه‌ای بین ابن سینا و ابن‌باجه». فلسفه تطبیقی، Doi: 10.30487/cph.2025.2042589.1035

۱. غلامحسین خدري؛ «تحلیلی انتقادی بر نظریه الهیات اعصاب اندرو نیوبرگ»؛ فلسفه غرب، ۳ (۲)، ص ۱۵-۳۲.
۲. غلامحسین خدري؛ «نقد و بررسی ظرفیت‌های مطالعات زیستی - دینی (نوروفلسفه، علوم شناختی دین، هوش معنوی)»؛ جستارهای فلسفه دین، ۱۰ (۱)، ص ۲۷-۴۷.
۳. غلامحسین خدري و وحید عزیزی؛ «تحلیلی انتقادی بر نظریه "ژن خدا" ی دین هامر با موضوع ایمان گروهی»؛ زیست‌شناسی کازپردی، ۳۵ (۳)، ص ۶۰-۷۴، ۱۴۰۱ ش.
۴. غلامحسین خدري، علی نصیری و افلاطون صادقی؛ «بازخوانی میراث ویتگنشتاین و قاضی سعید قمی در بستر علوم انسانی تأملی»؛ جامعه‌پژوهی فرهنگی. دوره ۱۶، ش ۵۶، ۱۴۰۴ ش.
۵. غلامحسین خدري؛ «گفتمان عاشورایی نهضت جنگل»؛ تاریخ‌روایی، س ۶، ش ۲۰ و ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰.
۶. غلامحسین خدري؛ «بررسی و تحلیل معنای زندگی از منظر پروین اعتصامی»؛ پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۵ (۲)، ۱۴۰۳ ش.
۷. غلامحسین خدري و اباذر اشتري؛ «امکان سنجی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت به عنوان راه بدیل توسعه غربی در کشورهای اسلامی (با تأکید بر کشور آذربایجان)»؛ مجله مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۳ (۳)، آبان ۱۴۰۲.

۲. خدری، غلامحسین. (۱۴۰۱). «تأملی در مکتب فلسفی سبزواری و تبیین برخی ابتکارات آن». فلسفه و کلام اسلامی، ۵۵ (۲)، ۱۰۵-۱۲۰. Doi: 10.22059/jitp.2022.340500.523339

۳. خدری، غلامحسین. (۱۴۰۱). «تبیین و تحلیلی فلسفی از «مرگ‌اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا». حکمت صدرایی، س ۱۰، ش ۲ (پیاپی ۲۰).

۴. خدری، غلامحسین. (۱۳۹۹). «تبیین و تحلیلی انتقادی بر رابطه «مرگ‌اندیشی» با «معنای زندگی» در فلسفه کرکگور». فلسفه دین، س ۱۷، ش ۲ (پیاپی ۴۳).

مقاله اول: «تحلیل ماتریس سوات (SWOT) معرفت‌شناسی: مقایسه‌ای بین ابن سینا و ابن باجه»

«تحلیل ماتریس سوات (SWOT) معرفت‌شناسی: مقایسه‌ای بین ابن سینا و ابن باجه»

مقالات آماده انتشار، پذیرفته شده، انتشار آنلاین از تاریخ 24 دی 1403

doi: 10.30487/CPH.2025.2042589.1035

غلامحسین خدری

مشاهده مقاله اصل مقاله 1.02 M

۵۳۵

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

عنوان ماتریس سوات، برای خواننده یا داور مقاله ممکن است بسیار عجیب به نظر آید و آن را حاوی مطالب مهمی تلقی کند؛ اما بررسی این مقاله گویای آن است که در آن انتحال عظیمی از دو مقاله «ابن سینا از دیدگاه فلاسفه اندلس»، نوشته نادر شکرالهی (نشریه معارف عقلی، بهار ۱۳۹۲، ص ۱۴۱ - ۱۶۴) و نیز مقاله «امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن سینا»، اثر محمدجعفر حیدری (نشریه شناخت، سال ۱۴۰۰، ش ۸۵، ص ۸۹ - ۹۰) انجام گرفته است، بدون آنکه در این اقتباسات، ارجاعی به دو مقاله شده باشد.

در اینجا در ضمن گزارش مقاله «ماتریس سوات ...»، نمونه‌هایی از انتحال را مرور می‌کنیم:

تحلیل ماتریس سوات (SWOT) معرفت‌شناسی: مقایسه‌ای بین ابن سینا و ابن باجه	ابن سینا از دیدگاه فلاسفه اندلس
ص ۵	ص ۱۴۲
بر اساس نقل صاعد اندلسی در کتاب التعریف بطبقات الامم که حدود سال ۴۶۰ ه.ق نوشته شده است؛ علاقه به فلسفه و علم، از قرن سوم ه.ق/ نهم م در زمان حکومت پنجمین حاکم اموی اسپانیا محمد بن عبدالرحمن	طبق گفته صاعد اندلسی در کتاب التعریف بطبقات الامم که حدود سال ۴۶۰ ه.ق نوشته شده است «علاقه به فلسفه و علم در قرن سوم ه.ق/ نهم م. در زمان حکومت پنجمین حاکم اموی اسپانیا محمد بن عبدالرحمن

	(۲۳۸-۲۷۳ ه. ق/ ۸۵۲-۸۸۶ م) آغاز شد (صاعد، ۱۳۷۶: ۲۳۵) یعنی حدود صد سال پیش از تولد ابن سینا، اما ظهور ابن باجه فیلسوف برجسته اندلسی پس از حدود نیم قرن متأخر از ابن سینا رخ می دهد.	(۲۳۸-۲۷۳ ه. ق/ ۸۵۲-۸۸۶ م) آغاز شد (صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، ص ۲۳۵)؛ یعنی حدود صد سال پیش از تولد ابن سینا (۳۷۰ ق)، اما ظهور سه فیلسوف برجسته آن سامان در دوره اسلامی بعد از وفات ابن سینا رخ داد و قبل از آن فلسفه و رزی به طور جدی دیده نمی شود.
۲	ص ۵ اندلس در این دوره زیر سیطره فقه بخصوص مالکی بود و فضا برای فلسفه و رزی چندان مساعد نبود و نتیجه آن که ابن باجه نیز به همین حقد و کینه نسبت به عقل و رزی اش، مسموم گردید. کتاب های غزالی در اوایل قرن به آتش کشیده می شود، پیروان مکتب صوفیانه مسریه (هیرناندیس، ۱۹۹۸: ۱۰۹۲) در فشار قرار دارند (همو: ۱۰۹۰). از قرائن کاملاً پیدا است که حاکمان در سرزمین اندلس، با فلسفه و حتی عرفان نهایت برخورد قهرآمیزی داشتند. ^۱	ص ۱۴۳ اندلس در این دوره همچون دیگر مناطق اسلامی زیر سیطره فقه بود... فضا برای فلسفه و رزی چندان مساعد نبود. ابن باجه نخستین متفکر مستقل فلسفی مسموم شد؛... کتاب های غزالی در اوایل قرن به آتش کشیده می شود، پیروان مکتب صوفیانه مسریه (هیرناندیس، الفکر الاسلامی فی شبه الجزيرة الیبریه، الجزء الثاني، ص ۱۰۹۲) در فشار قرار دارند (همان، ص ۱۰۹۰). از قرائن پیدا است که حاکمان با فلسفه و عرفان میانه خوبی دارند اما گاه برای حفظ حمایت عموم، عرصه را بر فلاسفه و متصوفه تنگ می کنند.
۳	ص ۵ در مقام و منزلت علمی ابن باجه در فلسفه اندلس، دو تن از معاصران او سخن گفته اند: یکی ابوالحسن علی بن امام که تنها مجموعه فلسفی و علمی استادش را که به دست ما رسیده، نسخه برداری کرده است (فخری، ۱۳۷۲: ۲۷۹). و دیگر ابن طفیل. ابن امام می نویسد: تا زمان ابن باجه آثار فلسفی ای که الحکم دوم به اندلس وارد کرده بود، رازی ناگشوده باقی مانده بود (فخری، ۱۹۹۲: ۲۸۰). وی ابن باجه را برتر از ابن سینا و غزالی می داند (فروخ، ۱۹۸۵: ۲۱۵).	ص ۱۴۷ در مقام و منزلت علمیان باجه در فلسفه اندلس، دو تن از معاصران او سخن گفته اند: یکی ابوالحسن علی بن امام که تنها مجموعه فلسفی و علمی استادش را که به دست ما رسیده، نسخه برداری کرده است (ماجدفخری، ابن رشد فیلسوف قرطبه، ص ۲۷۹). و دیگر ابن طفیل. ابن امام می نویسد: «تا زمان ابن باجه آثار فلسفی ای که الحکم دوم به اندلس وارد کرده بود، رازی ناگشوده باقی مانده بود» (همان، ص ۲۸۰). وی ابن باجه را برتر از ابن سینا و غزالی می داند (عمر فروخ، تاریخ الأدب العربی، ص ۲۱۵).
۴	ص ۵-۶ در هر صورت زمانه، زمانه فلسفه و رزی خیلی برایش	ص ۱۴۶-۱۴۷ در هر صورت، زمانه، زمانه فلسفه و رزی نبود و متکلمان

۵۳۶

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

۱. خواننده محترم توجه دارد که مؤلف برای گریز از سامانه های مشابهت یاب، چطور به تحریف تاریخ روی آورده است و عبارت دکتر شکرالهی را به صورت دیگری درآورده است.
۲. ممکن است در خصوص این بند، چنین مطلبی به ذهن متبادر شود که آیا دکتر خدزی از دکتر شکرالهی انتحال کرده است یا صرفاً همان نقل قول ماجد فخری را تکرار کرده است؟ جدا از اینکه ممکن است کلمات دکتر شکرالهی نقل به معنای فخری باشد؛ اما حتی اگر عیناً همان عبارات ماجد فخری باشد، خدزی خطایی کرده که احتمال رجوع مستقیم خود او به منبع را به طور کلی منتفی می کند و آن اینکه ارجاع اول، مربوط به (فخری، ابن رشد فیلسوف قرطبه ۱۹۹۲) است، نه (فخری سیر فلسفه در جهان اسلام ۱۳۷۲) و جالب آنکه خدزی در منابع مقاله خود، اساساً یادی از فخری ۱۳۷۲ نکرده است و آن را از قلم انداخته است.

	فراهم نبود^۱ و متکلمان اشعری مذهب چنین اجازه‌ای نمی‌دادند گرچه استاد فروزانفر، زمان ابویعقوب - یعنی اواسط قرن ششم - را برای فلسفه‌ورزی مناسب می‌بیند (ابن طفیل، ۱۳۵۱، ۵-۶) قرائنی هم وجود دارد که ابن طفیل در دوستی با ابویعقوب، توانست حمایت او را نسبت به فلاسفه تا اندازه‌ای فراهم کند، اما خود ابن طفیل در کتاب حی ابن یقظان، هنوز فضا را برای فلسفه‌ورزی سخت می‌بیند (ابن طفیل، ۱۳۵۱، ۲۹) در چنین فضایی روشن است که برداشت عموم مردم تابع علمای رسمی، از ابن سینا چیست؛ کافری که باید از شر او به خدا پناه برد و آثار او را برای عدم گمراهی دیگران از بین برد.	
۵	ص ۶ در حدود زمان‌هایی که ابن سینا در شرق جهان اسلام می‌زیست و به فلسفه‌ورزی سرگرم بود و پیش از او فارابی (معلم ثانی) آثار فلسفی خود را عرضه و چند قرن هم از ترجمه کتاب‌های فلسفی یونانی به زبان عربی می‌گذشت، در غرب جهان اسلام، یعنی اندلس، کتاب‌های فلسفی به آتش سپرده می‌شد. طبق گزارش نویسندگان کتاب‌های تاریخی مربوط به آن دوره همچون صاعد اندلسی و مراکشی، کسانی که با فلسفه و حتی تصوف سروکاری داشتند، در تنگنا زندگی می‌کردند و روزگار فیلسوفان با تلخی‌ها عجین بود^۲ و این دشواری‌ها تا قرن ششم نیز ادامه می‌یابد و فلاسفه را ملحد می‌پنداشتند.	ص ۱۴۶-۱۴۷ یعنی در حدود زمانه‌ای که ابن سینا در شرق جهان اسلام می‌زیست و به فلسفه‌ورزی سرگرم بود و پیش از او فارابی آثار فلسفی خود را عرضه کرده بود و چند قرن از ترجمه کتاب‌های فلسفی یونانی به زبان عربی می‌گذشت، در غرب جهان اسلام، یعنی اندلس، کتاب‌های فلسفی به آتش سپرده می‌شود و این دشواری‌ها تا قرن ششم نیز ادامه می‌یابد و فلاسفه را ملحد می‌پنداشتند.
۶	ص ۶ ابن ابی‌اصیبعه می‌نویسد: مالک بن وهیب اشبیلی، معاصر ابن‌باجه، می‌دید که مجبور است...^۳ از معارف فلسفی به کلی روی برگرداند و هیچ سخنی در این مطلب نگوید؛ زیرا این کار خطر مرگ را در پی داشت. پس به علوم شرعیه روی آورد و در خفا نیز چیزی در این باب به کتابت در نیاورد (ربینان، ۱۹۵۷: ۴۸).	ص ۱۴۵-۱۴۶ ابن ابی‌اصیبعه می‌نویسد: مالک بن وهیب اشبیلی، معاصر ابن‌باجه، می‌دید که مجبور است... از معارف فلسفی به کلی روی برگرداند و هیچ سخنی در این مطلب نگوید؛ زیرا این کار خطر مرگ را در پی داشت. پس به علوم شرعیه روی آورد و در خفا نیز چیزی در این باب به کتابت در نیاورد (ارنست ربینان، ابن‌رشد و الرشیدیة، ص ۴۸).
۷	ص ۷ دبور می‌گوید: ابن‌باجه در نوشته‌های منطقی خود یک‌سره با فارابی هم عقیده بوده است و به طور کلی	ص ۱۴۸ دبور می‌گوید: ابن‌باجه در نوشته‌های منطقی خود یک‌سره با فارابی هم عقیده بوده است؛ و به طور کلی

۱. مهم‌بودن این عبارت کاملاً آشکار است.

۲. مهارت نویسنده در گنجاندن عباراتی که مقاله را از پدافند مشابهت‌یاب می‌گریزانند، قابل توجه است.

۳. توجه بفرمایید حتی «...» در میانه «مجبور است» و «از معارف فلسفی» - نیز از انتحال در امان نمانده است.

	با نظریات طبیعی و مابعدالطبیعی او نیز موافق است (شریف، ۱۳۶۲، ۷۲۹)	حتی با نظریات طبیعی و مابعدالطبیعی او نیز موافق است (م.م. شریف، تاریخ فلسفه، ص ۷۲۹).
۸	ص ۷ در نوشته‌های ابن‌باجه گاهی هم تناقضاتی دیده می‌شود؛ برای مثال، در یک جا در باب نسبت دین و فلسفه معتقد است که نباید دین را با فلسفه درآمیخت و این دو را باید جدا از یکدیگر نگاه داشت. به باور او، عقل در میدان دین راه ندارد. وحی از نظر او الهاماتی است که تفسیر عقلی در آن راهی ندارد. وحی موهبتی الهی است که خداوند هر کس از بندگان را که بخواهد بدان اختصاص می‌دهد و انسان در این باره بهره‌ای ندارد (ابن‌باجه، ۱۹۵۰: ۷۰-۷۵). او به راه و روش صوفیه در رسیدن به سعادت اعتقادی ندارد و آن را بر بنیاد ظن می‌داند (همان: ۵۶). با وجود این، در جای دیگری رسیدن به بعضی از علوم را از طریق افاضه الهی در رؤیا و غیر آن پذیرفته و معتقد است این مطلب بیش از همه در مورد عباد صالح که خداوند آنها را هدایت کرده، صادق است (همان: ۳۵). در باب وحی نیز به همان شیوه فارابی سخن می‌گوید و آن را حاصل تأثیر عقل فعال در قوه متخیله می‌داند و از این رو وحی را در کنار رؤیای صادقه و کهنات توضیح می‌دهد (همان).	ص ۱۴۸-۱۴۹ در نوشته‌های ابن‌باجه گاهی هم تناقضاتی دیده می‌شود؛ برای مثال، در یک جا در باب نسبت دین و فلسفه معتقد است که نباید دین را با فلسفه درآمیخت و این دو را باید جدا از یکدیگر نگاه داشت. به باور او، عقل در میدان دین راه ندارد. وحی از نظر او الهاماتی است که تفسیر عقلی در آن راهی ندارد. وحی موهبتی الهی است که خداوند هر کس از بندگان را که بخواهد بدان اختصاص می‌دهد و انسان در این باره بهره‌ای ندارد (ابن‌باجه، رسائل فلسفیه، ص ۵۰-۷۰). به راه و روش صوفیه در رسیدن به سعادت اعتقادی ندارد و آن را بر بنیاد ظن می‌داند (همان، ص ۵۶). با وجود این، در جای دیگری رسیدن به بعضی از علوم را از طریق افاضه الهی در رؤیا و غیر آن پذیرفته و معتقد است این مطلب بیش از همه در مورد عباد صالح که خداوند آنها را هدایت کرده، صادق است (همان، ص ۳۵). در باب وحی نیز به همان شیوه فارابی سخن می‌گوید و آن را حاصل تأثیر عقل فعال در قوه متخیله می‌داند و از این رو وحی را در کنار رؤیای صادقه و کهنات توضیح می‌دهد (همان).
۹	ص ۷ در بیان^۱ این دو مطلب، دوگانگی روشنی وجود دارد. زیرا اگر طبق مبنای نخست پیش برویم، از بوعلی جدا و به فارابی نزدیک می‌گردد اما در نوشته دیگری که نقل شد، عقل را در وادی دین راه می‌دهد و دیگران را هم از معارف شهودی بهره‌مند می‌داند و در نتیجه، توجیه او از وحی با بوعلی هماهنگ و از فارابی دور می‌شود.	ص ۱۴۹ بین این دو مطلب، دوگانگی روشنی وجود دارد. زیرا اگر طبق مبنای نخست پیش برویم، از بوعلی و فارابی جدا می‌شود اما در نوشته دیگری که نقل شد، عقل را در وادی دین راه می‌دهد و دیگران را هم از معارف شهودی بهره‌مند می‌داند و در نتیجه، توجیه او از وحی با بوعلی هماهنگ و از فارابی دور می‌شود.
۱۰	ص ۷-۸ نمی‌توان به طور قطع از تأثیر مستقیم و صریح اندیشه ابن‌باجه از ابن‌سینا سخن گفت؛ زیرا: اولاً، آثار ابن‌باجه	ص ۱۴۹ به طور قطع نمی‌توان از نسبت اندیشه ابن‌باجه و ابن‌سینا سخن گفت؛ زیرا: اولاً آثار ابن‌باجه ناقص و ناتمام است؛

۵۳۸

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

۱. خوانندگان گرامی ملاحظه می‌فرمایند که آقای خدردی مرتکب خطاهایی دیگر می‌شود و اغلاطی را بر متن می‌افزاید! «بین» به صورت نادرستی مبدل شده است به «در بیان» یا عبارت «از بوعلی و فارابی جدا می‌شود»، به طرز شگفت‌انگیزی مبدل شده است به «از بوعلی جدا و به فارابی نزدیک می‌گردد»؛ همچنین «با فارابی و بوعلی هماهنگ می‌شود» مبدل شده است به «با بوعلی هماهنگ و از فارابی دور می‌شود».

ناقص و ناتمام است؛ ثانیاً، به نظر می‌رسد در زمان ابن‌باجه حساسیت زیادی نسبت به ابن‌سینا وجود داشت و کسی به سادگی نمی‌توانست تأثیرپذیری خود را از او نشان دهد و شاید این تنها دلیل سکوت معنادار ابن‌باجه باشد؛ فضایی که گویی در زمان ابن‌طفیل کمی تعدیل می‌شود. اما این احتمال که تا زمانه ابن‌باجه هنوز آثار فلسفی به اندلس نرسیده بود، نادرست می‌نماید؛ زیرا بعضی از آثار مهم ابن‌سینا مانند شفا در جوانی او نوشته شده است؛ یعنی در سال‌های پایانی قرن چهارم یا همان سال‌های اول قرن پنجم؛ پس بین این سال‌ها و وفات ابن‌باجه حدود صد و سی سال فاصله است و با شهری که ابن‌سینا داشت این احتمال قابل قبول نیست. آنچه محتمل‌تر به نظر می‌رسد همان است که بگوییم در زمان او نام بردن از بوعلی جرم شمرده می‌شد. این احتمال از آن جهت بیشتر به ذهن می‌آید که اگر ابن‌باجه با بوعلی مخالف بود یا او را ضعیف می‌دید، روش معمول نویسندگان آن است که با نقد فیلسوفی با آن آوازه - و زمینه مخالفتی که با او وجود داشت - بکوشند تا موقعیت علمی خود را نشان دهند یا خطای فکری طرفداران آن فیلسوف را برطرف کنند. پس نام بردن از ابن‌سینا، از آن رو است که ستودن او جرم بود و از سوی دیگر، نقد بر او را وارد ندانسته و او را بزرگ می‌شمرد؛ ولی از آنجاکه به بزرگی یادکردن از ابن‌سینا مشکل ساز می‌شد، ناگزیر از سکوت بود.	ناقص و ناتمام است؛ ثانیاً، به نظر می‌رسد در زمان ابن‌باجه حساسیت زیادی نسبت به ابن‌سینا وجود داشت و کسی به سادگی نمی‌توانست تأثیرپذیری خود را از او نشان دهد و شاید این تنها دلیل سکوت معنادار ابن‌باجه باشد؛ فضایی که گویی در زمان ابن‌طفیل کمی تعدیل می‌شود. اما این احتمال که تا زمانه ابن‌باجه هنوز آثار فلسفی به اندلس نرسیده بود، نادرست می‌نماید؛ زیرا بعضی از آثار مهم ابن‌سینا مانند شفا در جوانی او نوشته شده است؛ یعنی در سال‌های پایانی قرن چهارم یا همان سال‌های اول قرن پنجم؛ پس بین این سال‌ها و وفات ابن‌باجه حدود صد و سی سال فاصله است و با شهری که ابن‌سینا داشت این احتمال قابل قبول نیست. آنچه محتمل‌تر به نظر می‌رسد همان است که بگوییم در زمان او نام بردن از بوعلی جرم شمرده می‌شد. این احتمال از آن جهت بیشتر به ذهن می‌آید که اگر ابن‌باجه با بوعلی مخالف بود یا او را ضعیف می‌دید، روش معمول نویسندگان آن است که با نقد فیلسوفی با آن آوازه - و زمینه مخالفتی که با او وجود داشت - بکوشند تا موقعیت علمی خود را نشان دهند یا خطای فکری طرفداران آن فیلسوف را برطرف کنند. پس نام بردن از ابن‌سینا، از آن رو است که ستودن او جرم بود و از سوی دیگر، نقد بر او را وارد ندانسته و او را بزرگ می‌شمرد؛ ولی از آنجاکه به بزرگی یادکردن از ابن‌سینا مشکل ساز می‌شد، ناگزیر از سکوت بود.
--	--

دکتر خدیری در ادامه مقاله به انتقال از پژوهش دیگری می‌پردازد و از مقاله «امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن‌سینا» نوشته محمدجعفر حیدری (شناخت، ش ۸۵، ص ۸۹ - ۹۰، سال ۱۴۰۰) موارد متعدد دیگری را بدون ارائه مدرک برداشت می‌کند.

تحلیل ماتریس سوات (SWOT) معرفت‌شناسی: مقایسه‌ای بین ابن‌سینا و ابن‌باجه، ص ۱۰ - ۱۱	امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن‌سینا، ص ۸۹ - ۹۰
نقطه ثقل دیدگاه ابن‌سینا در باب معرفت، وجود عقل فعال و نحوه استکمال نفس و اتصال آن به عقل فعال، درباره وقوف به معرفت اشیاست.	وجود عقل فعال و نحوه استکمال نفس و اتصال آن به عقل فعال سامان اساسی دیدگاه اصلی ابن‌سینا درباره وقوف به معرفت اشیاست.
شیخ معتقد است که معانی و صورت‌های مجرد همه موجودات عالم در علم الهی، موجود است و این معانی نزد ملائکه عقلی و نفوس سماوی نیز با تفاوت‌هایی هم موجود هستند. از سوی	شیخ معتقد است که معانی و صورت مجرد همه موجودات عالم در علم الهی، موجود است و این معانی نزد ملائکه عقلی و نفوس سماوی نیز با تفاوت‌هایی موجود است. از سوی دیگر،

دیگر، نفس انسانی بیشترین مناسبت را با این جواهر عقلانی و مجرد تا با اجسام و موجودات محسوس دارد. هیچ احتجاب و مانع یا حتی بخل و امساک از سوی خداوند و عقول برای افاضه به نفس انسانی نیست. بلکه مانع اصلی نقصان و کمبود در قابلیت و ظرفیت نفوس بشری در دریافت حقایق اشیاست. درواقع، به علت انغمار و فرورفتن نفس در امور جسمانی و آلوده شدن به امور پست و دون مایه است که قابلیت دریافت حقایق را از دست می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۶-۲۴۷). ... شیخ می‌گوید که: نفس به واسطه اسارت در بدن از درک حقایق اشیا محروم است. البته این گرفتاری نه به خاطر انطباق آن در بدن است، بلکه به خاطر اشتغال نفس به امور شهوانی و شوق به مقتضیات بدنی است. مفهوم سخن ابن سینا این است که اگر نفس از اسارت و گرفتاری‌های شهوانی رهایی یابد، قابلیت دریافت حقایق اشیا را دارد. شیخ در التعلیقات و همین‌طور در مقاله پنجم النفس مراتب نفس و اختلاف در اتصال به عقل فعال را وابسته به احوال مزاجی و مادی شخص و همین‌طور استعداد نفوس می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۱). از منظر ابن سینا، در اعلی مراتب این اتصال که به خاطر شدت صفا و شفافیت روحی و نفسی انسان است، اتصال به عقل فعال و مبادی عقلی بسیار شدید خواهد بود، به طوری که به صورت دفعی همه حقایق برای او روشن می‌شود. وی این قوه دریافت حقایق را قوه قدسیه می‌نامد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰). همچنین او در التعلیقات نیز مجدداً به این مسئله اشاره کرده و می‌گوید نفوس زکیه هنگامی که از بدن جسمانی مفارقت می‌کنند عقول کمالاتی را بر آنها افاضات می‌کنند، به گونه‌ای که حقیقت اشیا به طور دفعی بر آنها تجلی می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۵). بنابراین، در باور ابن سینا، انسان توانایی و قدرت دریافت حقایق اشیا و معرفت به کنه ذات آنها را دارد و از این رو با ترک اعتیاد به حسیات، خلاصی از انغمار در جسمانیات و رهایی از اشتغال به شهوات و نفسانیات است که موانع عدم وقوف به حقایق اشیا برداشته شده و انسان به حقایق اشیا نائل می‌شود.	نفس انسان بیشترین مناسبت را با این جواهر عقلانی و مجرد دارد، تا با اجسام و موجودات محسوس. هیچ احتجاب و مانع یا حتی بخل و امساک از سوی خداوند و عقول برای افاضه به نفس انسانی نیست، بلکه مانع اصلی نقصان و کمبود در قابلیت و ظرفیت نفوس بشری در دریافت حقایق اشیاست. درواقع به علت انغمار و فرورفتن نفس در امور جسمانی و آلوده شدن به امور پست و دون مایه است که قابلیت دریافت حقایق را از دست می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۶-۲۴۷). ... شیخ می‌گوید که: نفس به واسطه اسارت در بدن از درک حقایق اشیا محروم است. البته این گرفتاری نه به خاطر انطباق آن در بدن است، بلکه به خاطر اشتغال نفس به امور شهوانی و شوق به مقتضیات بدنی است. مفهوم سخن ابن سینا این است که اگر نفس از اسارت و گرفتاری‌های شهوانی رهایی یابد، قابلیت دریافت حقایق اشیا را دارد. وی در التعلیقات و همین‌طور در مقاله پنجم النفس، مراتب نفس و اختلاف در اتصال به عقل فعال را وابسته به احوال مزاجی و مادی شخص و همین‌طور استعداد نفوس می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۱). از منظر ابن سینا، در اعلی مراتب این اتصال که به خاطر شدت صفا و شفافیت روحی و نفسی انسان است، اتصال به عقل فعال و مبادی عقلی بسیار شدید خواهد بود، به طوری که به صورت دفعی همه حقایق برای او روشن می‌شود. وی این قوه دریافت حقایق را قوه قدسیه می‌نامد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰). همچنین او در التعلیقات نیز مجدداً به این مسئله اشاره کرده و می‌گوید نفوس زکیه هنگامی که از بدن جسمانی مفارقت می‌کنند عقول، کمالاتی را بر آنها افاضات می‌کنند، به گونه‌ای که حقیقت اشیا به طور دفعی بر آنها تجلی می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۵). بنابراین، در باور ابن سینا، انسان توانایی و قدرت دریافت حقایق اشیا و معرفت به کنه ذات آنها را دارد و از این رو با ترک اعتیاد به حسیات، خلاصی از انغمار در جسمانیات و رهایی از اشتغال به شهوات و نفسانیات است که موانع عدم وقوف به حقایق اشیا برداشته شده و انسان به حقایق اشیا نائل می‌شود.
---	---

جدا از موارد مزبور، برخی از عبارات که افزوده خود دکتر غلامحسین خدیری است، مغلوط، نادرست، حاوی اشتباهات علمی، غیرروشمند، دچار پیریشانی هستند و حتی به نظر می‌رسد

که ایشان حتی زحمت رجوع مستقیم به یکی از آثار ابن باجه را به خود نداده است؛ نمونه‌هایی از این افزوده را در ادامه بررسی می‌کنیم.

الف) عبارت مهم: «بذر تفکر فلسفی در اندلس مقارن با تأسیس خلافت عباسیان در قرن دوم هجری که مصادف با قرن هشتم میلادی است، رخ می‌دهد».

ب) «پس از اینکه دولت امویان در شام (۱۳۲ هجری معادل ۷۵۰ میلادی) سقوط کرد، یکی از امیران خاندان اموی به نام عبدالرحمن بن معاویه به سوی اندلس گریخت و توانست پس از جنگ و ستیز فراوان به امارت قرطبه و سپس تمام اندلس برسد. فلسفه پیش از قرن سوم معادل قرن نهم میلادی وارد اسپانیا گردید» (شریف، ۱۳۶۲: ۷۲۵). خواننده خبر می‌داند که هیچ ربط وثیقی میان جنگ در اندلس و «فلسفه پیش از قرن سوم» به صورت منطقی وجود ندارد.

ج) دکتر خدیری پس از نقل قولی از ابن خلدون، به جای ارجاع به اصل اثر او، به منبعی دست دوم ارجاع داده است: «بر اساس قول ابن خلدون که او را در غرب در ردیف ابن رشد و در شرق در ردیف فارابی و ابن سینا قرار داده، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلام است (حلی، ۱۳۷۳: ۵۲۴)» و با عباراتی آشفته و بی‌سروته درباره ابن باجه می‌گوید: «بیشتر تالیفات و آثار وی که برای ما بر جا مانده همانند کتاب فی النفس و تدبیر المتوحد که از مبتکرترین رسائل او به شمار می‌رود و متأسفانه جز اندکی از آن مابقی غیر از ترجمه‌هایی که به عبری و لاتینی برای ما باقی مانده، مابقی از بین رفته است و همین‌طور رساله‌های دیگری که در منطق و طبیعیات نوشته شده اما نه کامل و نه تمام است». خواننده خود شاهد است که جمله در آشفته‌گویی و بی‌معنایی می‌تواند آیتی باشد.

د) در عبارت «برخی از آثار وی توسط آسین پالاسیوس مثل رساله الوعاء در سال ۱۹۴۳م و رساله اتصال العقل بالانسان در سال ۱۹۴۲م و تدبیر الموحد را در سال ۱۹۴۶م، تصحیح و به اسپانیایی ترجمه و توضیحات لازم را به آن اضافه کرده است»، دکتر خدیری دانشیار دانشگاه پیام نور از رساله الوداع با عنوان رسالة الوعاء و از تدبیر المتوحد با عنوان تدبیر الموحد یاد کرده است. شگفتا که وی توجه نکرده چطور ممکن است پالاسیوس که در ۱۹۴۴ میلادی فوت کرده، در ۱۹۴۶ میلادی تدبیر المتوحد را تصحیح و به اسپانیایی ترجمه کند و توضیحات لازم را به آن بیافزاید؟

ه) «ابن باجه تأثیر شدیدی بر ابن عربی و آلبرت کیبر داشت» (کوربن، ۱۳۶۱: ۳۰۵). از اتباع و پیروان طریقت ابن وی، حکیمانی همانند ابن طفیل مصنف حی بن یقظان است (فخری، ۱۳۷۲: ۲۸۰)».

و) «گرچه نوشته‌های ابن‌باجه، مملو از تعقید و غامض هستند چنانچه ابن‌طفیل و ابن‌رشد به آن هم تصریح کرده‌اند اما با این وجود، پیوند معناداری میان آراء وی با فارابی به طور روشن و ابن‌سینا تا حدودی را نشان می‌دهد و صد البته که تاثیر پذیری ابن‌باجه از اندیشه‌های ابن‌سینا در موضوع معرفت و شناخت، قابل انکار نیست». در ادامه خواهیم دید که تعبیر پوچ «صد البته» دوباره توسط دکتر خدری، در مقاله علمی دیگر به کار گرفته شده است.

مقاله دوم: «تأملی در مکتب فلسفی سبزواری و تبیین برخی ابتکارات آن»

دکتر غلامحسین خدری در این مقاله به طور گسترده‌ای به انتقال از مقاله «بررسی امکان نوصدرایی بودن ملاهادی سبزواری» نوشته دکتر حسن عباسی حسین‌آبادی (حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۲) پرداخته است.

تأملی در مکتب فلسفی سبزواری و تبیین برخی ابتکارات آن	بررسی امکان نوصدرایی بودن ملاهادی سبزواری
ص ۲۸۹ و ۲۹۲ معنای لغوی و اصطلاحی کلمه «مکتب» واژه «مکتب» در فرهنگ لغات، به معنای مجموعه عقاید و آرای مورد قبول گروهی یا شیوه خاصی از تفکر اعلام شده است (انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۷: ۷۲۸۸). در کنار این تعبیر واژه «حوزه» نیز عبارت از ناحیه یا محدوده‌ای است که فعالیت‌های خاصی در آن صورت می‌گیرد (همان، ج ۳، ذیل حرف ح). واژه «سنت» هم به معنای تفکر گروهی از اندیشمندان یا فیلسوفان است که از روش و سبک واحدی پیروی کرده و از یک اصل اساسی واحد دفاع می‌کنند (نوروزی فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سیاسی: ۵۸۴ و گواهی فرهنگ توصیفی ادیان: ۷۳۰). ***** خدری دوباره می‌گوید: ***** در فرهنگ لغات و اصطلاحات انگلیسی، لغت «School» را معادل برای واژه «مکتب» ذکر کرده‌اند و در نتیجه مکتب را عبارت دانسته‌اند از سنت فکری گروهی از عالمان یا فیلسوفان که برای خود، سبک، روش، پیشوا و نظام فکری خاصی را مد نظر قرار داده و از افراد معینی هم پیروی می‌کنند؛ و به تعبیری دیگر، نحله و سنت تفکر گروهی از اندیشمندان یا فیلسوفان است که از روش	ص ۸۷ معنای لغوی و اصطلاحی مکتب در فلسفه واژگانی که در برابر اصطلاح «مکتب» در زبان فارسی استفاده می‌شود، عبارت‌اند از: حوزه، آموزه، سنت فکری و گاهی هم نحله. «مکتب» مجموع عقاید و آرای مورد قبول گروهی یا شیوه خاصی از تفکر است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷: ۷۲۸)؛ و «حوزه» عبارت است از ناحیه یا محدوده‌ای که فعالیت‌های خاصی در آن صورت می‌گیرد. (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳: ذیل حرف ح). در فرهنگ لغات و اصطلاحات انگلیسی، برای واژه مکتب، «School» را ذکر کرده و آن عبارت است از «سنت فکری گروهی از عالمان یا فیلسوفان که برای خود سبک، روش، پیشوا و نظام فکری خاصی را مد نظر قرار داده و از افراد معینی پیروی می‌کنند»؛ و به تعبیری عام، نحله و سنت تفکر گروهی از اندیشمندان یا فیلسوفان است که از روش و سبک واحدی پیروی کرده و از یک

	و سبک واحدی پیروی کرده و از یک اصل اساسی واحد دفاع می‌کنند (نوروزی خیابانی، اصطلاحات سیاسی، گواهی، فرهنگ توصیفی ادیان).	اصل اساسی واحد دفاع می‌کنند (نوروزی خیابانی، ۱۳۸۶: ۵۸۴؛ گواهی، ۱۳۹۰: ۷۳۰)
۲	ص ۲۹۳ در برخی دیگر از متون فرهنگ لغات نیز الفاظی همچون Tradition (سنت) و Doctrine (آموزه) به عنوان معادلی برای واژه مکتب در نظر گرفته شده است.	ص ۹۶ برخی مانند دکتر کریم مجتهدی علاوه بر این واژه، Doctrine و Tradition را نیز «مکتب» معنا می‌کنند.
۳	ص ۲۸۸ از جمله کسانی که اطلاق عنوان مکتب را به جریان حاصله در سبزواری را صحیح و دارای محمل و اعتبار می‌دانند کسانی همچون هانری کرین (۱۹۰۳-۱۹۷۸م) فیلسوف شیعه‌شناس و ایران‌شناس فرانسوی است زیرا در نظری سبزواری نمونه‌ای «حکیمی» است که سهروردی در آغاز کتاب حکمه الاشراف از آن سخن گفته است. یعنی کسانی که در حکمت نظری و تجربه معنوی استادند و به دانش ظاهر و باطن علوم آگاهی دارند (کرین تاریخ فلسفه اسلامی ج ۲: ۱۸۸-۱۸۹) ^۱	ص ۸۸ سبزواری نمونه‌ای عالی حکیمی است که سهروردی در آغاز کتاب حکمه الاشراف از آن سخن گفته است؛ یعنی کسانی که در حکمت نظری و تجربه معنوی استادند و به دانش ظاهر و علوم باطن آگاهی دارند (کرین، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۸۸-۱۸۹). هانری کرین با اطلاق عنوان مکتب بر فلسفه ملاهادی سبزواری موافق بوده است.
۴	ص ۲۸۸ از دیگر فلاسفه و عرفای معاصر سید جلال آشتیانی از شاگردان مرحوم آیت‌الله طباطبایی می‌باشند که در مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری گفته است: زهد تقوای واقعی و اعراض از ظواهر دنیا طالبان، علم و استدلال حکمت و معرفت از بیشتر بلاد برای استفاده از محضر حکیم سبزواری به سبزواری می‌شتافتند و از مکتب پر فیض او استفاده می‌بردند (آشتیانی، مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری: ۳۹-۴۵) ^۲	ص ۸۸ مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی در کتاب مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری، گفته است: حکیم محقق، حاج ملاهادی سبزواری در میان شارحان ملاصدرا به کثرت تحقیق معروف و مشهور است. علاوه بر تربیت شاگردان ممتاز و آثار علمی مهم، چند صفت در او جمع شده: زهد، تقوای واقعی و اعراض از ظواهر دنیا؛ طالبان علم و استدلال، حکمت و معرفت، از بیشتر بلاد برای استفاده از محضر حکیم سبزواری به سبزواری می‌شتافتند و از مکتب پر فیض او استفاده می‌بردند (آشتیانی، ۱۳۴۸: ۳۹-۴۵)
۵	ص ۲۹۴ به نظر می‌رسد روش و شیوه‌ای که حکیم سبزواری در کتاب شرح غرر الفرائد و اسرار الحکم درصدد بسط و تفصیلش	ص ۹۰ آثار متعددی در فلسفه عرفان، کلام، فقه و ادب، از حکیم سبزواری به جا مانده که در میان همه آثارش،

۱. ایشان با گنجانیدن تعبیر «فیلسوف شیعه‌شناس و ایران‌شناس فرانسوی» درصدد تغییر جزئی در عبارت برآمده است.
۲. بر خواننده محترم، انتحال موجود در متن دور از نظر نیست که چطور با حذف چند کلمه از ابتدای جمله، جمله آشفته «زهد تقوای واقعی و اعراض از ظواهر دنیا طالبان، علم و استدلال حکمت و معرفت از بیشتر بلاد برای استفاده از محضر حکیم سبزواری به سبزواری می‌شتافتند» را نگاشته است. ایجاد تغییر جزئی با افزودن عبارات ساده و بی‌فایده همچون «از دیگر فلاسفه و عرفای معاصر سید جلال آشتیانی از شاگردان مرحوم آیت‌الله طباطبایی می‌باشند» مشهود است.

می باشد، آمیزه‌ای از رنگ و بوی فلسفه مشائی فارابی و ابن سینا به همراه رگه‌هایی از فکر اشراقی سهروردی و تصوف محی‌الدین در عین حال بهره‌مندی استادانه از کلام شیعی و تاسی از اندیشه‌های میرداماد در مکتب فلسفی اصفهان و صد البته روش اسفاری ملاصدرائی و توجه به صبغه و رویکرد عقلانی ملاعبدالرزاق لاهیجی (داماد) و پیرو راستین ملاصدرا در مقابل رویکرد فیض کاشانی دیگر داماد و پیرو ملاصدرا^۱ و سر آخر عرضه‌گری و مستندسازی تمامی این نتایج فلسفی به فرمایشات گهر بار ائمه معصومین (ع) با مذاق شخصی شخص حاجی می باشد (سبزواری، شرح غرر الفرائد (۴-۳)). در این اثر ماندگار و جاودانه وی تغییرات بسیاری را در شیوه و متن فهم و ذائقه فلسفی اش آورده که با مذاق استاد و قدوه حکمتش ملاصدرا در طراحی و نظام‌بندی مسائل کاملاً متفاوت بوده است. از جمله اینکه ملاصدرا بحث حرکت را در الهیات بالمعنی الاعم مطرح اما می‌بینیم که حکیم سبزواری مانند سنت پیش از ملاصدرا این بحث را همچنان در بخش طبیعیات آورده است. از سوی دیگر سبک منطق‌نگاری وی در این کتاب بر اساس منطق دویخی است که مبدع آن ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات است (عباسی شرح منظومه سبزواری: ۵۵۰-۵۵۱).	شرح غرر الفرائد و اسرار الحکم، همواره طالبان و هواداران فراوان داشته است. سبزواری در کتاب شرح غرر الفرائد، فلسفه مشاء فارابی و ابن سینا را با فکر اشراقی سهروردی و تصوف ابن عربی آمیخته و در برخورد با اندیشه‌های فخرالدین رازی، چاشنی کلام به فلسفه خود زده؛ و افکار فیلسوفان شیعی مانند میرداماد، صدرالدین شیرازی و عبدالرزاق لاهیجی را مورد نقد و بررسی قرار داده است؛ و در همه موارد اندیشه‌های عقلانی خود را به منقولات ائمه معصومین مستند کرده است (سبزواری ۱۳۷۰: ۳-۴). در این کتاب او تغییراتی را اعمال کرده که در حکمت متعالیه نیامده است؛ از جمله اینکه ملاصدرا بحث حرکت را در الهیات بالمعنی الاعم مطرح کرده؛ اما حکیم سبزواری، مانند سنت پیش از ملاصدرا، این بحث را همچنان در بخش طبیعیات آورده است. از سوی دیگر، سبک منطق‌نگاری او در این کتاب، بر اساس منطق دویخی است که مبدع آن ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات است (عباسی حسین آبادی، ۱۳۸۱: ۵۵۱-۵۵۰).	
ص ۹۱ حکیم سبزواری، ذهنی عمیقاً فلسفی و تحلیلی داشته و هر مسئله و موضوعی را حتی مسائل فقهی خالص به صورت عقلانی بررسی کرده است. این موضوع را در خصوص مبادی احکام و حکمت احکام فقهیه بهتر می‌توان مشاهده کرد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰). گاهی نیز برای تأیید نظر خود، از آیات و روایات و احادیث گواه آورده؛ مانند آنچه در اسرار العبادات دیده می‌شود. در هادی المضلین، در باب برخی مسائل، صرفاً از ادله نقلی آیات و روایات بهره برده است. او در این کتاب بر	ص ۲۹۴ - ۲۹۵ حکیم سبزواری ذهنی عمیقاً فلسفی و تحلیلی داشته و هر مسئله و موضوعی حتی مسائل فقهی خالص را به صورت عقلانی بررسی و تحلیل می‌کرده است. این موضوع را در خصوص مبادی احکام و حکمت احکام فقهیه نیز بهتر می‌توان مشاهده کرد (سبزواری، اسرار الحکم (۱۸-۳۰)). حاجی در مواردی از آیات و روایات آنان را به عنوان دلیل و مستندسازی فهم و استنباطش استفاده می‌کند گاهی هم برای تأیید و استشهاد گرفتن نظراتش از آیات و روایات از آنان گواه و شاهد می‌آورد مانند آنچه در اسرار العباداتش دیده می‌شود. وی در کتاب هادی المضلین در باب برخی مسائل صرفاً از ادله نقلی و به طور مشخص از آیات برای کشف حقیقت	۶

۱. صد البته ناشی‌گری این انتحال عیان در تعبیر «روش اسفاری ملاصدرائی و توجه به صبغه و رویکرد عقلانی ملاعبدالرزاق لاهیجی (داماد) و پیرو راستین ملاصدرا در مقابل رویکرد فیض کاشانی دیگر داماد و پیرو ملاصدرا» به خوبی جلوه‌گری می‌کند.

	استفاده کرده است. در این کتاب او برخلاف روش متداول بحث امامت و نبوت را در هم آمیخته زیرا بر این باور است که در خارج امامت دنباله نبوت است چنانچه اظهار داشته است که همچنان که مجموع امور نبی و ولی در معیت و حضور یکدیگر کامل می‌شوند در تحریر مطلب نبوت و ولایت نیز انفکاک مقدور نیست بدون امتزاج مطلقاً ثابت نخواهد شد (اوجبی، هادی المصلین: ۲۸۶)	
۷	ص ۲۹۵ از جمله نکته خاص و برجسته‌ای که در جریان مستحدثه در سبزواری قابل رصد است، این می‌باشد که مؤسس آن بسیاری از شهودات عرفانی و برداشت‌های فلسفی و حکمی‌اش را با عنصر پردازش‌های شعری و ادبی شاعرانه پرمغز و معنای هرچه لطیف‌تر بیان کرده است. نظام و ساختار روشمند مابعدالطبیعی سبزواری، نوع خاصی از مدرسی متداول اما مبتنی بر شهودات عرفانی کل واقعیت است. وی به عنوان یک عارف مثاله الهی، از طریق کامل‌ترین نوع تجربه شخصی قادر بود به ژرفای اقیانوس حقیقت هستی و به دیدار کنه اسرار وجودات با چشم روحانی و سیروسلولک عرفانی خویش راه یافته و به عنوان یک فیلسوف تمام عیار با قدرت تحلیل دقیق و براساس مفاهیم تعریف شده به بازخوانی تمامی آن تجربه‌های مابعدالطبیعی خود بپردازد (قنبری، زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی خاتم‌الحکماء المتألهین: ۸۴).	ص ۹۲ موضوع جالب این است که سبزواری، بسیاری از تلقی‌های عرفانی خود را با سروده‌های پرمعنا و شعرهای روح‌دار خود مطرح کرده است. نظام مابعدالطبیعه حاج ملاهادی، نوع خاصی از فلسفه مدرسی مبتنی بر شهود عرفانی کل واقعیت است، سبزواری به عنوان یک عارف از طریق کامل‌ترین نوع تجربه شخصی قادر بود به ژرفای اقیانوس هستی و به دیدار اسرار وجود، با چشم روحانی خویش راه یابد؛ و به عنوان فیلسوف با قدرت تحلیل دقیق و بر اساس مفاهیم تعریف شده به تحلیل تجربه مابعدالطبیعی خود پرداخت (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳: ۸۴)
۸	ص ۲۹۷ موضوع علم و آگاهی در فلسفه و حکمت است؛ چراکه نزد ملاصدرا حداقل در غالب عباراتش موهم این است که وی معرفت و علم را از مقوله کیف نفسانی می‌داند ... در حالی که نزد سبزواری از همان ابتداء، ادراک و آگاهی را از ناحیه اشراق نفس و از مراتب آن دانسته است و در نتیجه آگاهی و معرفت را همانند خود، وجود فوق همه مقولات ارسطویی مانند کم و کیف و غیره شمرده است (نصر، سنت عقلانی اسلامی در ایران: ۴۴۹)	ص ۹۳ نخست، مسئله حقیقت علم است که ملاصدرا در برخی آثار خود آن را از مقوله کیف نفسانی برشمرده؛ حال آنکه سبزواری آن را اشراق نفس و از مراتب آن دانسته و آن را همانند خود وجود، فوق همه مقولات ارسطویی مانند کم و کیف و غیره شمرده است (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۹)
۹	ص ۲۹۷ دومین مورد اختلافی که به ابداع حاجی منجر شد در خصوص موضوع اتحاد عاقل و معقول نزد ملاصدراست که البته حکیم سبزواری در عین حال که اصل آن را اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته اما براهینی که ملاصدرا بر آن اقامه کرده است را کافی ندانسته و معتقد است که	ص ۹۳ دوم در نظریه اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا است که سبزواری آن را پذیرفته، لیکن براهینی را که ملاصدرا برای اثبات این مسئله اقامه کرده کافی نمی‌داند. حکیم سبزواری معتقد است که ملاصدرا، دو دلیل بر اتحاد عاقل و معقول ذکر کرده: یکی دلیل تضایف است؛

و دیگری از طریق اینکه برای معقول بالفعل، وجودی غیر از وجود عقلی نوری نیست. پس آن معقول، با صرف نظر از غیر، معقول است و با صرف نظر از غیر، عاقل است؛ یعنی اینکه وجود فی نفسه معقول عین وجود آن برای عاقل است، و اضافه اشراقی است، نه اضافه مقولی که در برهان تضایف مطرح شده است (بهروان ۱۳۸۸: ۱۳۷). آن‌گاه سبزواری در شرح منظومه گفته است: مسلک تضایفی که ملاصدرا در کتاب المشاعر و غیر آن مطرح کرده، برای اثبات اتحاد عاقل و معقول کافی نیست؛ زیرا تضایف عینیت را افاده نمی‌کند بلکه اتحاد وعینیت دلیل دیگری دارد.	آخوند دو دلیل بر اتحاد عاقل و معقول ذکر کرده که یکی برهان تضایف است؛ یعنی به برهان صدرا در قاعدة المتضایفان متكافئان قوه و فعلاً در مقام اعتراض در شرح منظومه می‌فرماید: قلت نعم قد استدل صدرا المتألهین بتكافئ المتضایفین فی المشاعر و غیره علی اتحاد العاقل و المعقول بالغیر ایضاً... و دیگری از طریق اینکه برای معقول بالفعل وجودی غیر از وجود عقلی نوری نیست. پس آن معقول با صرف نظر از غیر، معقول است و با صرف نظر از غیر، هم عاقل است یعنی اینکه وجود فی نفسه معقول عین وجود آن برای عاقل است، در حالی که نزد وی اضافه اشراقی است نه اضافه مقولی که در برهان تضایف ملاصدرا مطرح شده است (بهروان نقد حاجی سبزواری بر دیدگاه ملاصدرا: ۱۲۹-۱۴۹). حکیم سبزواری در شرح منظومه اظهار داشته است که مسلک تضایفی که ملاصدرا در کتاب المشاعر و غیره آورده است برای اثبات اتحاد عاقل و معقول کافی نیست زیرا برهان تضایف، عینیت را افاده نمی‌کند بلکه اتحاد و عینیت عاقل به معقول دلیل دیگری دارد.	
ص ۹۳-۹۴ مسئله دیگر، ترکیب ماده و صورت است که ملاصدرا آن را اتحادی دانسته و دلایلی برای آن ذکر کرده است. به نظر او، ماده و صورت به عنوان اینکه دو جزء از جسم هستند بر یکدیگر و بر خود جسم حمل نمی‌شوند؛ نمی‌توان گفت جسم ماده است و با صورت است، بلکه قابلیت حمل آنها از این جهت است که وقتی ماده منقلب و متحول به صورت کمالیه شد، آن صورت با ماده قبلی عینیت پیدا می‌کند و بر یکدیگر قابل حمل می‌شوند. ماده طبق نظر حرکت تکاملی ملاصدرا، وجودی غیر از صورت ندارد و ماده همان صورت نازله است و وجودی جدا از صورت ندارد؛ مانند عرض که وجودی جدا از جوهر ندارد. اما سبزواری ترکیب ماده و صورت را ترکیب انضمامی دانسته و در منظومه سروده است: «إن بقول سید السناد ترکیب عینیة اتحادی» و در شرح گفته است: و قد تبعه فی ذلك صدر المتألهین (س) و این بیت را آورده است: «لكن قول الحكماء العظام من قبله التركيب الانضمامی»	ص ۲۹۸ ترکیب ماده و صورت مورد دیگری از اختلاف حکیم سبزواری با ملاصدرا است زیرا ملاصدرا آن را اتحادی دانسته و دلایلی را برایش در اسفار ذکر کرده است و می‌فرماید پس ثابت می‌گردد که نفس عین بدن است و ثابت خواهد شد که هر چیزی که هر صورتی عین هر صورتی عین ماده‌اش می‌باشد زیرا معتقدی برای جدایی آن دو وجود ندارد و صورت‌هایی که غیر نفس می‌باشند اولی هستند به اینکه عین ماده باشند از عینیت نفس به بدن (ملاصدرا، الاسفار الاربعه: ۲۸۲-۲۸۶)¹ در حالی که حاجی ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌داند و در منظومه این بیت را آورده است: (سبزواری، شرح غرر الفرائد: ۱۰۰) «لكن قول الحكماء العظام من قبله التركيب الانضمامی».	۱۰

وی در حاشیه دو دلیل برای عدم اتحاد ذکر می‌کند تا آنجا که می‌فرماید: ... اذ صوره بصوره لا ینقلب (سبزواری شرح منظومه، ۱۰۰).	و در حاشیه دو دلیل برای اثبات عدم اتحاد ذکر کرده است: یکی اینکه حیثیت قوه با فعالیت منافات دارد؛ لذا این دو متقابل اند و قابل حمل نیستند. دیگر اینکه اتحاد، همیشه میان لامتحصل و متحصل است؛ مانند هویت و وجود و جنس و فصل که اجزای عقلیه اند نه خارجی؛ در حالی که هیولا موجود است و دو موجود چگونه می‌توانند به وجودی واحد تبدیل شوند. سپس گفته است: مگر اینکه هیولا را قوه محض در نظر بگیریم که قوه، عدم شانی است؛ یعنی عدم مطلق نیست بلکه عدمی است که شانیت وجود دارد و از نوع عدم و ملکه است و ابایی از اجتماع با فعالیت ندارد. نه مانند صورت که بالفعل است و جمع میان در صورت مشروط بر این است که یکی از بین برود و دیگری جایگزین آن شود: «اذا صورة بصورة لا ینقلب» (سبزواری، ۱۳۶۷، ۱۰۰).
ص ۲۹۸ - ۲۹۹ ادراک کلیات عقلی از دیگر موارد اختلاف میان آن دو است. ملاصدرا از شاهد دوم از مشهد اول کتاب الشواهد الربوبیه نقل می‌کند^۱ که نفس هنگام ادراک کلیات عقلی، ذوات نوری و موجودات عقلیه‌ای را که مجردند، مشاهده می‌کند ولی نه به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آنها از افراد خارجی محسوس، چنان‌که جمهور معتقدند، بلکه به واسطه انتقال نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عالم عقلی به عالمی ماورای حس و عقل و اتصال به عالمی مافوق ادراک و تصور ما، یعنی عالم ربوبی که در آنجا فنا و شهود و استغراق در مشاهده جلال و جمال الهی و محو هرگونه صورتی اعم از صور حسی و خیالی و عقلی است و در حقیقت هر چیزی را در تجلیات ذات الوهیت به دیده حق بین مشاهده می‌کند (مصلح تفسیر الشواهد الربوبیه: ۵۵). حکیم سبزواری می‌گوید: کذا تجرد الذوات المرسله وکون فعل النفس لا انتتهاء له «همچنین کلیات عقلی اموری مجرد هستند و عمل نفس که تصور و تعقل است هیچ نهایی برایش متصور نیست» مراد از ذوات المرسله نزد وی کلیات عقلی است که نفس، آن کلیات را که مشترک میان کثیرین است، تصور	ص ۹۴ مسئله دیگر ادراک کلیات عقلی است. ملاصدرا در اشراق نهم از شاهد دوم از مشهد اول کتاب الشواهد الربوبیه، گفته است: نفس، هنگام ادراک کلیات عقلی، ذوات نوری و موجودات عقلیه‌ای را که مجردند، مشاهده می‌کند، ولی نه به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آنها از افراد خارجی محسوس، چنان‌که جمهور معتقدند، بلکه به واسطه انتقال نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل و اتصال به عالمی مافوق ادراک و تصور ما، یعنی عالم ربوبی که در آنجا فنا و شهود و استغراق در مشاهده جلال و جمال الهی و محو هرگونه صورتی اعم از صور حسی و خیالی و عقلی است؛ و حقیقت هر چیزی را در تجلیات ذات الوهیت به دیده حق بین مشاهده می‌کند (مصلح، ۱۳۸۹: ۵۵). حکیم سبزواری گفته است: «کذا تجرد الذوات المرسله و کون فعل النفس لا انتهاء له». مراد از «ذوات مرسوله» از نظر سبزواری، کلیات عقلی است که نفس، آن کلیات را که مشترک میان کثیرین است، تصور و

۱. در میانه، با چند نقطه کار خود را به پایان رسانده و گفته: تا آنجا که می‌فرماید: ... اذ صوره بصوره لا ینقلب (سبزواری شرح منظومه، ۱۰۰).

۲. خواننده می‌داند که الشواهد الربوبیه را خود ملاصدرا نوشته است؛ از این رو معنا ندارد که وی از خود نقل قول کند.

	و تعقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که چون اینها مجردند محل آنها هم که نفس می‌باشد نیز مجرد است. اگر در اندیشه ملاصدرا هنگام ادراکات عقلی، اضافه اشراقی به آنها پیدا می‌کند، اما در نظر سبزواری حق این است که صور ذهنی، عکس‌هایی از مثل در قلب است و انواری که از آسمان‌های بالا که (عالم ابداع است) طبق آنچه هستند، اشراق می‌شوند (آقا جمال خوانساری شرح غرر الحکم و درر الکلم: ۳۰۱-۳۰۰)	تعقل می‌نماید و نتیجه می‌گیرد که چون اینها مجردند، محل آنها هم که نفس است، مجرد است. سپس گفته است: ممکن است که ذوات مرسله، اعم از ذوات عقلی و ارباب انواع باشد که به عقیده ملاصدرا، نفس به هنگام ادراک کلیات عقلی، اضافه اشراقی به آنها پیدا می‌کند. حق این است که صور ذهنی عکس‌هایی از مثل در قلب می‌باشند و انواری که از آسمان‌های بالا - که عالم ابداع می‌باشند - بر طبق آنچه هستند، اشراق می‌شوند (سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۰۰-۳۰۱)
۱۲	ص ۲۹۹ مرحوم آخوند حدوث را به همه عالم مستند نمی‌کنند و مجردات را چون از صقع الهی و ملحق به آن هستند. ^۲ در نظری حدوث را مخصوص طبیعت و اجسام و چیزهایی دانسته که دارای حرکت جوهری هستند در حالی که در نظر سبزواری حدوث مربوط به همه عوالم است.	ص ۹۴ ملاصدرا، حدوث را به همه عالم مربوط ندانسته و مجردات را چون از صقع ربوبی و ملحق به آن هستند، خارج از حدوث دانسته است. در نظر او، حدوث مخصوص طبیعت و اجسام و چیزهایی است که دارای حرکت جوهری هستند؛ درحالی که در نظر سبزواری حدوث به همه عالم مربوط است
۱۳	ص ۲۹۸ - ۲۹۹ مورد دیگر اختلاف سبزواری با ملاصدرا در برهانی منحصر به فرد حاجی است که در مورد زائد نبودن صفات حق تعالی بر ذات او اقامه شده است و سابقه‌ای در میان حکمای قبل از مرحوم سبزواری ندارد. چراکه در نظر حاجی اگر فرض کنیم که صفات حق تعالی زائد بر ذات اوست، لازمه آن این است که ذات حق تعالی در مرتبه ذات از هرگونه کمالاتی تهی باشد و لازمه خالی بودن ذات از هرگونه کمالاتی این است که اثبات این کمالات برای ذات امر ممکن باشد. (ابراهیمی دینانی اسماء و صفات حق تعالی ۸۸-۸۹).	ص ۹۴ مسئله دیگر برهان حکیم سبزواری بر زائد بودن صفات حق تعالی بر ذات اوست. برهانی بسیار بدیع و بی‌سابقه که در آثار سایر حکمای مسلمان، به هیچ روی شبیه آن را نمی‌توان مشاهده کرد. او گفته است: اگر فرض کنیم که صفات حق تعالی زائد بر ذات اوست، لازمه آن این است که ذات حق تعالی، در مرتبه ذات، از هرگونه کمالاتی خالی باشد و لازمه خالی بودن ذات از کمالات این است که اثبات این کمالات، برای ذات یک امر ممکن باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۹).
۱۴	ص ۲۹۹-۳۰۰ از موارد اختلاف نظرات حکیم سبزواری با ملاصدرا بسیار است که همه اینها نشان از این دارد که نظام فلسفی مورد نظر سبزواری در عین تأسی و تأییدی از مکتب حکمت راسخه صدرایی، صرفاً تکرار با توصیف و تشریح مبانی و مطالب مرحوم آخوند نیست و این را با بررسی شرح منظومه که بیانگر یک دوره کامل حکمت در مکتب	ص ۹۴ بنابراین نباید پنداشت که اندیشه‌های حکیم سبزواری تکرار صرف سخنان ملاصدراست. کافی است به تألیفات کثیر ملاصدرا - که به طور یقین شخص بدون داشتن راهنمایی آگاه، در آنها گم خواهد شد - نظری کوتاه افکنیم و آنها را به صورت دقیق با شرح منظومه مقایسه کنیم؛ تا معلوم شود که سبزواری چه خدمتی به فلسفه به طور عام و به

۵۴۸

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

۱. چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت، چون غرر آمد، قلم بر خود شکافت. دکتر خدیری میان غررالفرائد حکیم سبزواری و غررالْحکَم منسوب به مولا امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) خلط کرده و ارجاع «(سبزواری، ۱۳۶۷: ۳۰۰-۳۰۱)» را به «(آقا جمال خوانساری شرح غرر الحکم و درر الکلم: ۳۰۰-۳۰۱)» مبدل کرده است.
۲. انتحال عجولانه، سبب ضبط جمله بدون خبر «مجردات را چون از صقع الهی و ملحق به آن هستند» شده است.

سبزواری است، می‌توان به تشابهات و تمایزات و نکات برجسته در نزد حاجی پی برد و اینکه او به جز از طریق برهان و استدلال راه دیگری در مکتبش نیپیموده و هیچ‌گاه به رد یا ابرام ناپرخدانه و غیر معقول و خارج از قاعده حکما و فلاسفه راسخین، در مسئله‌ای نپرداخت.	مکتب ملاصدرا به طور خاص انجام داده است. حکیم سبزواری راه را برای مطالعه افکار ملاصدرا هموار ساخت و تألیفات او را می‌توان مقدمه بسیار خوبی بر اصول افکار استاد او دانست. شرح منظومه یک دوره کامل حکمت است و به طور خلاصه شامل همه عناصر اساسی افکار ملاصدرا است. با بررسی کردن محتوای آن، بهتر می‌توان با ملاصدرا و نیز با خود سبزواری آشنا شد و از فلسفه سنتی چنان‌که امروزه در مدارس شیعه تدریس می‌شود، نظری اجمالی بدست آورد.
۱۵ جعل و کاربست اصطلاح حدوث اسمی توسط حاج ملاهادی از موارد دیگر تمایز در مکتب سبزواری با حکمت متعالیه صدرایی است بدین معنی که عالم یعنی ماسوی الله محکوم به امکان است و هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است. چون وجود از صقع ربوبی بوده است و بینونی با واجب تعالی ندارد مگر بینونت وصفی، پس جزو عالم محسوب نمی‌شود. بنابراین درباره حدوث و قدم عالم نباید بحث کرد اما ماهیت چون قبل از تجلی واجب تعالی هیچ اسم و رسم و وصف و تعیینی نداشته و از مرتبه ذات متعال، اسماء و رسوم یعنی مفاهیم و ماهیات به سبب تجلی ذات به اسم مبدع پیدا شدند. پس حادث خواهند بود زیرا مسبوقیت به عدم در مرتبه احدیت درباره آنها صادق است و به لحاظ اینکه حادث مفاهیم و ماهیات هستند نه وجود آنها و مفهوم را اسم می‌نامند بنابراین حکیم سبزواری حدوث آنها را حدوث اسمی می‌نامد (واعظ جوادی حدوث و قدم ۱۷۴-۱۷۳)	ص ۹۶-۹۷ حدوث اسمی قسم تازه‌ای از حدوث، و اصطلاحی مختص به ملاهادی سبزواری است. خلاصه آن چنین است: عالم، یعنی ماسوا الله محکوم به امکان می‌باشد و هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است. چون وجود از صقع ربوبی بوده و بینونیتی با واجب تعالی ندارد مگر بینونیت وصفی؛ پس جزو عالم محسوب نمی‌شود. بنابراین درباره حدوث و قدمش نباید بحث کرد. «اما ماهیت چون قبل از تجلی واجب تعالی، هیچ اسم و رسم و وصف و تعیینی نبوده و از مرتبه آن ذات متعال، اسماء و رسوم، یعنی مفاهیم و ماهیات، به سبب تجلی ذات به اسم «مبدع» پیدا شدند، حادث خواهند بود؛ زیرا مسبوقیت به عدم در مرتبه احدیت درباره آنها صادق است. و به لحاظ این که حادث، مفاهیم و ماهیات آنها هستند، نه وجود آنها و مفهوم را اسم می‌نامند، لذا حدوث آنها را حدوث اسمی نامید» (واعظ جوادی، ۱۳۶۲: ۱۷۴-۱۷۳).

مقاله سوم: تبیین و تحلیلی فلسفی از «مرگ اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا

این مقاله در پرتال جامع علوم انسانی و دیگر سامانه‌ها بارگذاری شده است:

Biannual Journal <i>SADRĀ'I WISDOM</i>. Vol. 10, No. 2, Issue 20. Spring & Summer 2022. p. 17-32 DOI. 10.30473/pms.2020.48590.1732	دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی. سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۱. صص ۱۷-۳۲ مقاله پژوهشی تبیین و تحلیلی فلسفی از «مرگ‌اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا غلامحسین خدري دانشیار فلسفه و کلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران gh.khedri@jonoub.tpmu.ac.ir
---	--

نشریه حکمت صدرايي

سال دهم شماره 2 (پیاپی 20، بهار و تابستان 1401)

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰

تعداد عناوین: ۱۲

فارسی

English

انتخاب همه

🔍

🔖

🔗

🌟

نقش حمل محیط و محاط در تبیین نظریه وحدت شخصی وجود

محمد دانش نهاد*، محمدحسن وکیلی | صفحات ۱-۱۶

چکیده | مشاهده متن | مقاله پژوهشی/اصیل | زبان: فارسی | ۹۹

تبیین و تحلیلی فلسفی از «مرگ اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا

غلامحسین خدری* | صفحات ۱۷-۳۲

چکیده | مشاهده متن | مقاله پژوهشی/اصیل | زبان: فارسی | ۹۹

رابطه «انسان» و «جهان» در تطبیق نظرگاه ملاصدرا و رورتی

علی جعفری اسکندری، مهدی دهباشی*، محمدرضا شمشی | صفحات ۳۳-۵۰

چکیده | مشاهده متن | مقاله پژوهشی/اصیل | زبان: فارسی | ۹۹

۵۵۰

آینه پژوهش | ۲۱۳
سال ۳۶ | شماره ۳
مرداد و شهریور ۱۴۰۴

۱. نقش حمل محیط و محاط در تبیین نظریه وحدت شخصی وجود (نقشه مفهومی ورد)

نویسنده: محمد دانش نهاد | محمدحسن وکیلی

کلیدواژه‌ها:

حمل محیط و محاط

وجود رابط

وحدت شخصی

وحدت منخی

حکمت صدرايي

حوزه‌های تخصصی:

* حوزه‌های تخصصی < علوم اسلامی > منطق، فلسفه و کلام اسلامی

تعداد بازدید: ۳۶۰ | چکیده | تعداد داللود: ۱۷۳

۲. تبیین و تحلیلی فلسفی از «مرگ اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا (نقشه مفهومی ورد)

نویسنده: غلامحسین خدری

کلیدواژه‌ها:

مرگ اندیشی

معنای زندگی

ملاصدرا

استکمال جوهر نفسانی

امر وجودی

زیستی جاودان

حوزه‌های تخصصی:

* حوزه‌های تخصصی < علوم اسلامی > منطق، فلسفه و کلام اسلامی

تعداد بازدید: ۴۳۹ | چکیده | تعداد داللود: ۲۲۸

این مقاله با آنکه با توجه به تصاویر یادشده در بهار و تابستان ۱۴۰۱ منتشر شده است، ظاهراً سامانه خود نشریه - به دلیلی که ذکر نمی‌کند - پس از مدتی آن را حذف کرده است و اکنون در سامانه مجله «حکمت صدرایی» عنوان این مقاله دکتر خدیری در ضمن عناوین مقالات شماره ۲۰ این مجله مندرج نیست و صفحات مذکور ۱۷ - ۳۲ نشریه، در تصویر جای خود را به مقاله‌ای از «دکتر حسین زاده» داده است:

Biannual Journal <i>SADRĀ'I WISDOM</i>. Vol. 10, No. 2, Issue 20. Spring & Summer 2022. p. 17-32 DOI: 10.30473/pms.2022.63128.1941	دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی. سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۱. صص ۱۷-۳۲
مقاله پژوهشی رویکرد «تعمیمی و اصلاحی» ملاصدرا در منطق تعریف محمد حسین زاده استادیار حکمت متعالیه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران hosseinzadeh@irip.ac.ir تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴	
Mullā Ṣadrā's "Generalizing and Modifying" Approach to the Logic of Definition Mohammad Hosseinzadeh Associate Professor of Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran; gh.khedri@jonoub.tpmu.ac.ir (Received: 21/Feb/2022 Accepted: 05/Nov/2022)	

۵۵۱

آینه پژوهش | ۲۱۳
سال ۳۶ | شماره ۳
مرداد و شهریور ۱۴۰۴

جالب آنکه این مقاله به تازگی در ۴ اسفند ۱۴۰۳ در سامانه نشریه «حکمت صدرایی» در لیست مقالات آماده انتشار قرار گرفته است:

مقالات آماده انتشار، اصلاح شده برای چاپ انتشار آنلاین از تاریخ 04 اسفند 1403 فایل ها XML سابقه مقاله هم رسانی ارجاع به این مقاله لایحه امتار تعداد مشاهده مقاله: 26	تبیین و تحلیلی فلسفی «مرگ اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا مقالات آماده انتشار نوع مقاله: علمی-پژوهشی نویسنده غلامحسین خدیری گروه فلسفه دانشکده اخلاق دانشگاه پیام نور استان تهران 10.30473/PMS.2020.48590.1732 چکیده از منظر ملاصدرا مرگ امری وجودی بوده و به همین دلیل امکان معرفت بدان میسر است. وی آن را رهایی دهنده نفس از جسم و از قید و بند حسیات و عالم دنیوی می‌داند. از سویی دیگر معنای زندگی بر اساس نگرش مسعود انسان از عالم مادی به عالم مثالی و سپس عقلی در این نظام فلسفی، تبیینی ویژه می‌یابد. بر این اساس تمام عوامل و آثار مندرج در عالم پایین تر قرار داشته و انسان بواسطه شناخت از نفس و آگاهی یافتن از ابعاد این ادراک وجودی، توانا به زیستن جاودانه می‌گردد. «مرگ اندیشی» سبب معرفت درباره گذران عمر و حرکت نفس از نشئه جسمانی بسوی جدایی از جسم دارد. امری که ربط وثیقی با کمال نفس و غایت‌یابی اوست و سبب معنایابی و تحول در نگرش به مرگ به عنوان امری وجودی می‌شود. از نظر ملاصدرا مرگ به دنبال استكمال جوهری نفس و تحول آن به سوی عالم دیگر است. «معداری زندگی» و ارتباط فلسفی آن با اندیشه مصوف به مرگ، از جمله مسائل مهم در فلسفه دین معاصر است و از آنجاییکه سرسلسله جنبان حکمت متعالیه جامع ترین نظریات را در باب حقیقت مرگ و معنایابی حیات، در مقایسه با فاسفه پیش از خود ارائه نموده است و از طرفی این نظریات بدیع، تأثیرات شگرفی را بر آراء متفکرین پس از خود بر جا گذاشته است، این خامه در صدد تبیین و تحلیلی فلسفی از ارتباط عمیق و تأثیرگذار مرگ اندیشی بر معنای زندگی از منظر این حکیم متاله، بر آمده است. کلیدواژه‌ها مرگ اندیشی، معنای زندگی، ملاصدرا، جاودانگی، امر وجودی
---	---

دلیل این امر، جز تصویر ذیل چه چیز دیگری می‌تواند باشد؟

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

ص ۶۳-۷۸

سنگش مرگ‌اندیشی با معنای زندگی از منظر حکمت متعالیه

صدیقه ابطحی* - مهدی دهباشی** - غلامحسین خدری*** - هادی وکیلی****

این مقاله نوشته صدیقه ابطحی با همراهی مهدی دهباشی به عنوان استاد راهنماست. مقایسه این دو مقاله نیز گویای آن است که خدری با تغییرات مختصری، مقاله خانم ابطحی و دهباشی (راهنمای اصلی) را به نام خود ابتدا در ۱۴۰۱ منتشر کرده است و گویا نشریه «حکمت صدرایی» پس از التفات به این موضوع آن را حذف کرده است. اما نامبرده به تازگی - و احتمالاً با تغییراتی که در دانشگاه پیام نور و در ساختار نشریات رخ داده است - در ۴ اسفند ۱۴۰۳ مقاله‌ای را با این عنوان به تأیید رسانده است.

۵۵۲

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

تبیین و تحلیلی فلسفی «مرگ‌اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا

مقالات آماده انتشار، اصلاح شده برای چاپ، انتشار آنلاین از تاریخ ۰۴ اسفند ۱۴۰۳

doi 10.30473/PMS.2020.48590.1732

غلامحسین خدری

مشاهده مقاله

تخلف شکل‌گرفته عبارت است از حذف نویسندگان اصلی، یعنی صدیقه ابطحی و مهدی دهباشی و حتی اگر خدری مدعی شود باز نشر مقاله به دلیل نقشی است که او به عنوان نویسنده سوم در مقاله قبلی داشت، باز تخلف او انکارناپذیر است؛ زیرا در بند ۵۱ از «دستورالعمل نحوه بررسی تخلفات پژوهشی» و مصادیق تخلفات پژوهشی به شماره ۲۴۵۶۰۲ و مورخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، چنین کاری از مصادیق تخلف علمی معرفی شده است:

ی - همپوشانی انتشارات

(۵۱) پژوهشگر، داده‌های مقاله پیشین خود را با اندکی تغییر در متن در مقاله‌ای با عنوان جدید به چاپ رساند.

در اینجا به دلیل دوری از تطویل، تنها به ذکر چند نمونه از اقتباس اشاره می‌کنیم و مقایسه تفصیلی این دو مقاله را به خواننده محترم واگذار خواهیم کرد.

تبیین و تحلیلی فلسفی از «مرگ‌اندیشی» و «معنای زندگی» در اندیشه ملاصدرا	سنجش «مرگ‌اندیشی» با «معنای زندگی» از منظر حکمت متعالیه
ص ۲۰ به بعد	ص ۶۴ به بعد
تعریف ابتدایی ملاصدرا از مرگ به صورت ساده به معنای عدم و زوال حیات است که این تعریف البته به معنای دقیق فلسفی نیست، بلکه معنای لغوی آن است که مرگ را در مقابل حیات قرار داده است. این تعریف را با توجه به آیه دوم سوره الملک، آنجا که خداوند می‌فرماید: «خلق الموت و الحیة و بنا به معنای آیه مرگ را صفتی تعریف می‌کند که با حیات تقابل دارد. وی می‌گوید: «مرگ زوال حیات و عدم آن است از چیزی که قوه قبول آن را دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۲/۳۲).	تعریف ابتدایی ملاصدرا از مرگ به صورت ساده به معنای عدم و زوال حیات است که این تعریف در توصیف مرگ معنای دقیق فلسفی آن نیست؛ بلکه معنای لغوی آن است که مرگ در مقابل حیات قرار گرفته است. این تعریف این چنین است مرگ زوال حیات و عدم آن است از چیزی که قوه قبول آن را دارد» (شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۲). ملاصدرا این تعریف را با توجه به آیه ۲ سوره الملک می‌آورد؛ جایی که خداوند می‌فرماید «خلق الموت و الحیة و بنا به معنای آیه مرگ را صفتی تعریف می‌کند که با حیات تضاد دارد.
ملاصدرا در تعاریف از مرگ و در تفسیر آیه ۲۴ سوره جاثیه (زندگی ما جزو همین نشاء دنیا نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند (جاثیه ۲۴). به تعریف آن از نظر طبیعیون می‌پردازد و سپس برای نقد آن به تفسیر خود از مرگ می‌پردازد.	ملاصدرا به غیر از این تعریف لغوی در تفسیر آیه ۲۴ سوره جاثیه «و ما هی إلا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا إلا الدهر» زندگی ما جز همین نشئه دنیا نیست می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند» (جاثیه ۲۴) به تعریف مرگ از نظر طبیعیون می‌پردازد و سپس برای نقد آن به تعریف تفسیری خود از مرگ در بیان قرآن می‌پردازد.
وی اسناد مرگ و حیات به خداوند را به واسطه اشاره لطیفی بیان می‌کند، مبنی بر اینکه این تحولات و انتقالات امور طبیعی همگی و همواره صادره از جانب خداوند و تحت تسخیر او است نه اینکه چنانچه برخی مکاتب پنداشته‌اند، این امور اتفاقی‌اند و با اسباب و علت‌های اتفاقی صادر می‌شوند یا اینکه علت و سبب حیات و موت را به طبایع افلاک و کواکب نسبت می‌دهند.	ملاصدرا اسناد مرگ و حیات را به خداوند با اشاره لطیفی بیان می‌کند مبنی بر اینکه این تحولات و انتقالات امور طبیعی صادره از جانب خداوند و در تسخیر اوست، نه اینکه همچون چیزی که برخی مکتب‌ها پنداشته‌اند این امور اتفاقی و صرفه‌اند و با اسباب و علت‌های اتفاقی صادر می‌شوند یا اینکه عده‌ای همانند دهریه و طبیعیون علت و سبب حیات و موت را به طبایع افلاک و کواکب نسبت می‌دهند.
در ادامه اظهار می‌کند که این آیات همگی دلالت بر این موضوع دارند که مرگ طبیعی برای هر فردی آنچنان‌که	ملاصدرا ادامه می‌دهد این آیات دلالت بر این موضوع دارند که مرگ طبیعی برای هر فردی آنچنان‌که برخی

طبیعیون و طیبیان قائل اند، نیست؛ بدین معنا که مرگ به دلیل زوال حرارت غریزی بدن و پس از آن، قطع شدن تعلق نفس از بدن صورت می‌گیرد؛ بلکه سخن درست این است که مرگ طبیعی عبارت است از تمام توجه بذات نفس از این نشأت به عالم آخرت و اعراض آن از بدن عنصری است. همچنین این‌گونه نیست که انسان از بدو ولادت تا مرگش بر جوهر واحد و هویت واحد تحول‌ناپذیرنده محدود باشد؛ چنان‌که برخی مردم پنداشته‌اند. بر اساس این، ملاصدرا برای مرگ تعریف تازه‌ای می‌آورد و پس از رد عقیده طبیعیون و طیبیان که مرگ را معلول تباهی بدن می‌دانند، مرگ را رهایی روح از قید بدن به سبب کمال و بی‌نیازی از بدن دانسته است. ملاصدرا در ادامه به توضیح و تبیین فلسفی این مدعا می‌پردازد و می‌گوید نفس انسان در آغاز از ماده یعنی جسم و بدن سر بر آورده است، ولی با تکیه بر مسیر رشد و تکامل مادی بدن راه جداگانه‌ای را برای تکامل خود در پیش می‌گیرد؛ تکاملی که با آغاز پیری و رشد منفی از توقف باز نمی‌ایستد و همچنان به رشد تکاملی خود ادامه می‌دهد؛ بنابراین زوال حرارت غریزی و بطلان قوه حس و حرکت از بدن، علت و سببی است بر توجه ذاتی و جبلی نفس به سوی آنچه نزد خداوند است (شیرازی ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۶۸-۲۶۹). پس از این مقدمات ملاصدرا تعریف خویش را از مرگ، این‌چنین بیان می‌کند: «بل الحق ان الموت الطبیعی عبارة عن توجه النفس من هذه النشأة الى العالم الآخرة بالذات واعراضها عن البدن» (همان: ۲۶۹)؛ یعنی موت طبیعی عبارت است از پایان توجه نفس بالذات از این نشئه به سوی آخرت و اعراض آن از بدن است که هلاک به دلیل این اعراض بر او عارض می‌شود (همان: ص ۲۶۹). البته این توجه می‌تواند علت به دلیل این اعراض بر او عارض می‌شود (همان، ص ۲۶۹). البته این توجه علت حالات غیر از مرگ هم نفس این توجهات را می‌یابد و این سبب مرگ طبیعی نمی‌شود؛ برای مثال نفس انسان به طور اختیاری حالت‌های جدا شدن از بدن را داراست. ملاصدرا بیان دقیق فلسفی - عرفانی مرگ را در کتاب اسفار می‌آورد و چون این تعریف دقیق‌ترین تعریف معنای مرگ از منظر اوست در اینجا به منزله تعریف اصلی ملاصدرا از مرگ آورده می‌شود:	برخی طبیعیون و پزشکان قائل هستند نیست، بلکه مرگ به جهت زوال حرارت غریزی بدن اتفاق و پس از آن، قطع شدن تعلق نفس از بدن صورت می‌گیرد. از نظر وی مرگ طبیعی عبارت از تمامیت وجه به ذات نفس، از این نشأت به عالم آخرت و اعراض آن از بدن عنصری است همچنین این‌گونه نیست که انسان از بدو ولادت تا مرگش بر جوهر واحد و هویت واحدی که تحولی نمی‌پذیرد چنان‌که برخی مردم پنداشته‌اند باشد. ملاصدرا بر این اساس تعریف تازه‌ای از مرگ به دست می‌دهد و آن اینکه مرگ رهایی روح از قید بدن، به علت کمال و بی‌نیاز شدن از بدن است. توضیح و تبیین فلسفی این مدعا نزد صدرا چنین است که نفس انسان در آغاز از ماده یعنی جسم به وجود آمده است، اما به سبب رشد و تکامل مادی، بدن مسیر جداگانه‌ای برای تکامل خود در پیش می‌گیرد. این تکامل با شروع پیری متوقف نمی‌شود و کماکان به رشد تکاملی خود ادامه می‌دهد. بنابراین با وجود پیر شدن، نفس با زوال حرارت غریزی و بطلان قوه حس در بدن از بدن حرکت کرده و با توجه به ذات جبلی نفس به سوی آن چیزی می‌رود که نزد خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۶۴-۲۶۹-۲/۲۶۸). پس از این مقدمات ملاصدرا تعریف خویش از مرگ را بیان می‌کند: موت طبیعی عبارت است از پایان توجه نفس به ذات از این نشئه به سوی آخرت و اعراض آن از بدن است که هلاک به خاطر این اعراض بر او عارض می‌شود (همان: ص ۲۶۹). البته این توجه می‌تواند علت معدۀ مرگ باشد. زیرا در حالات غیر از مرگ هم نفس این توجهات را می‌یابد و این سبب مرگ طبیعی نمی‌شود. به عنوان مثال نفس انسان به طور اختیاری می‌تواند حالت‌های انتفاع از بدن^۱ را دارا و از آن جدا شود. وی در اسفار بیانی فلسفی - عرفانی از مرگ ارائه می‌دهد.
--	--

۱. مؤلف محترم برای فرار از سامانه‌های مشابهت‌یاب، به گفتن جملات مهم در میان عبارات روی آورده است.

«معنای مرگ و غایت آن چیزی نیست جز تحویل و دگردیسی نفس از نشئه سافله به نشئه عالی و هر استکمالی در طبیعت مستلزم حصول امری و زوال امر دیگر است؛ مثل استکمال نطفه به صورت حیوانی که مستلزم بطلان صورت نطفه‌ای است. همین‌طور استکمال صورت‌های حیوانی حسی به صورت اخروی مثالی یا عقلی مستلزم خلع این صورت و انتزاع و جدایی روح از این هیکل طبیعی و حرارت غریزی است که در نزد محققان، جوهری سماوی است و به دست ملکی از ملائکه خداست که نزع ارواح می‌کند و از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود و شأن آن چیزی جز ذوب کردن و تحلیل و فنای رطوبت‌ها نیست تا اینکه مرگ واقع شود و الا خداوند آن را افاضه و مسلط بر بدن نمی‌کرد و راضی به مرگ هیچ موجودی نمی‌شد؛ مخصوصاً انسان، مگر به خاطر زندگی دیگری که از نو در عالم معاد آغاز می‌شود» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۹۲/۳-۹۳)	«معنای مرگ و غایت آن چیزی نیست جز تحویل و دگردیسی نفس از نشئه سافله به نشئه عالی و هر استکمالی در طبیعت مستلزم حصول امری و زوال امر دیگر است. مثل استکمال نطفه به صورت حیوانی که مستلزم بطلان صورت نطفه‌ای است. همین‌طور استکمال صورت‌های حیوانی حسی به صورت اخروی مثالی یا عقلی مستلزم خلع این صورت و انتزاع و جدایی روح از این هیکل طبیعی و حرارت غریزی است که در نزد محققان، جوهری سماوی است و به دست ملکی از ملائکه خداست که نزع ارواح می‌کند و از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود و شأن آن چیزی جز ذوب کردن و تحلیل و فنای رطوبت‌ها نیست تا اینکه مرگ واقع شود و الا خداوند آن را افاضه نمی‌کرد و مسلط بر بدن نمی‌کرد و راضی به مرگ هیچ موجودی نمی‌شد، مخصوصاً انسان، مگر به خاطر زندگی دیگری که از نو در عالم معاد آغاز می‌شود» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۹۲/۳-۹۳)
--	--

مقاله چهارم: تبیین و تحلیلی انتقادی بر رابطه «مرگ‌اندیشی» با «معنای زندگی» در فلسفه کرکگور

۵۵۵

آینه پژوهش | ۲۱۳
سال ۳۶ | شماره ۳
مرداد و شهریور ۱۴۰۴

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۲۵۸-۲۳۵ (مقاله پژوهشی)

تبیین و تحلیلی انتقادی بر رابطه «مرگ‌اندیشی» با «معنای زندگی» در فلسفه کرکگور

غلامحسین خدري *

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۳۰)

در انتهای مقاله، با عبارتی خاص مواجه می‌شویم که بعید می‌دانم در هیچ جامعه دانشگاهی دیگر در دنیا با چنین نمونه‌ای مواجه شویم. تصویر عبارت چنین است:

مقاله فوق مستفاد از رساله دکتری با نام «مقایسه آرای ملاصدرا با کرکگور در خصوص نسبت میان مرگ‌اندیشی و معنای زندگی» است که استاد راهنمای آن بودم و با رضایت دانشجو است.

عجیب آن است که دانشجوی دانشمند ما حتی معرفی نشده است و معلوم نیست چرا و چگونه تن به چنین رضایتی داده است. به هر حال، حتی اگر چنین امری با رضایت دانشجو صورت گرفته باشد، در ماده ۴۶ از «دستورالعمل نحوه بررسی تخلفات پژوهشی» و مصادیق تخلفات پژوهشی به شماره ۲/۴۵۶۰۲ مورخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، به عنوان تخلف پژوهشی قابل پیگرد معرفی شده است:

۴۶) چاپ مقالات با استفاده از پایان نامه دانشجویی توسط استاد راهنما یا مشاور، بدون درج نام دانشجو و یا همکار پایان نامه و رساله

پیگیری عنوان «مقایسه آراء ملاصدرا و کرکگور در خصوص نسبت میان مرگ اندیشی و معنای زندگی» در فضای مجازی، ما را به نویسنده ای به نام خانم دکتر «صدیقه ابطحی» می‌رساند؛^۱ یعنی همان بانویی که در مقاله پیشین به ایشان اشاره شد و دکتر خدري، حاصل تلاش این دانشجو و نیز استاد راهنمای اول دکتر دهباشی را در قالب مقاله به نام خود منتشر کرده است.

به هر حال پرونده امور مربوط به سایر تخلفات علمی را در اینجا می‌بندیم. بسیار شایسته است که بررسی جامعی درباره دیگر مقالات ایشان انجام گیرد. در ادامه به برخی از کتاب‌های خدري نگاهی می‌اندازیم که در آنها نیز امور اعجاب‌آوری به نظر می‌رسد.

۵۵۶

آینه پژوهش | ۲۱۳
سال ۳۶ | شماره ۳
مرداد و شهریور ۱۴۰۴

بخش کتاب‌ها

کتاب نامبرده که در سایت دانشگاه پیام نور^۲ معرفی شده‌اند، به این ترتیب است:

۱. حکمای راسخین (جلد اول: معاصرین ملاصدرا)؛

۲. حکمای راسخین (جلد دوم: ملاعلی نوری و شاگردان)؛

۱. خانم دکتر ابطحی، این رساله را در سال ۱۳۹۹ شمسی در قالب کتاب منتشر کرده است:

سرشناسه	:	ابطحی، صدیقه، ۱۳۴۶-
عنوان و نام پدیدآور	:	مقایسه آراء ملاصدرا و کرکگور در خصوص نسبت میان "مرگ‌اندیشی و معنای زندگی" / مولف صدیقه ابطحی.
مشخصات نشر	:	اصفهان: گوهر گویا، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	:	[۱۰]. ۱۶۱ ص.
شابک	:	۹۷۸-۶۲۲-۹۷۴۴-۰۳-۱: ۴۵۰۰۰۰
وضعیت فهرست نویسی	:	فایا

2. <https://press.pnu.ac.ir/?search&cau=10946&caun=%D8%A2%D9%82%D8%A7%DB%8C%20%D8%BA%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86%20%D8%AE%D8%AF%D8%B1%DB%8C>

۳. حکمای راسخین (جلد سوم: حکیم سبزواری و مکتب سبزواری)؛

۴. حکمای راسخین (جلد چهارم: مکتب طهران).



این چهار کتاب که انتشارات پیام نور آنها را منتشر کرده است، طرح‌های موظفی دکتر خدیری به عنوان استادیار پژوهشگاه علوم انسانی است که برخی از آنها پیش از انتشار در انتشارات دانشگاه پیام نور، در پژوهشگاه علوم انسانی نیز منتشر شده‌اند. دکتر غلامحسین خدیری در رزومه بارگذاری شده در سایت پژوهشگاه علوم انسانی به این طرح‌ها اشاره کرده است:

۱. کتاب سیر تطوری حکما و حکمت متعالیه (از ۱۰۵۰ تا ۱۲۳۱ق)

در رزومه ثبت شده در سایت^۱ چنین ذکر شده است:

«تأملی بر سیر تطوری حکما و حکمت متعالیه (۱۰۵۰ - ۱۲۳۱ق)»، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (خروجی طرح جریان‌شناسی و منبع‌شناسی طبقه اول حکمای حکمت متعالیه)، ۱۳۹۱.

کتاب حاصل از این طرح با اطلاعات کتاب‌شناختی ذیل در مرکز اسناد کتابخانه ملی ثبت شده است:

۱. به آدرس:

<https://www.iics.ac.ir/290/fa/page/365/%D8%AF%DA%A9%D8%AA%D8%B1-%D8%BA%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86-%D8%AE%D8%AF%D8%B1%DB%8C>

ویرایش این صفحه مربوط به دی ماه ۱۳۹۶ است.

سرشناسه	: خدری، غلامحسین، ۱۳۳۹ -
عنوان و نام پدیدآور	: تاملی بر سیر تطوری حکما و حکمت متعالیه (۱۰۵۰ - ۱۲۳۱ هـ.ق) / غلامحسین خدری؛ با همکاری محمدهادی توکلی و مهدی قائدشرف؛ ویراستاران عبدالحسین توکلی و محمدهادی توکلی.
مشخصات نشر	: تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری	: س، ۳۵۲ص.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۶۰۶-۵
وضعیت فهرست نویسی	: فاها
یادداشت	: ص.ع. به انگلیسی :... Gholam Hossein Khadri. A reflection on the historical.
یادداشت	: کتابنامه : ص. ۲۳۷ - ۲۵۲ ؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع	: حکمت متعالیه Transcendent philosophy فیلسوفان اسلامی -- سرگذشتنامه -- قرن ۱۰ - ۱۳ق. Muslim philosophers -- Biography -- 16 - 19th century فلسفه اسلامی -- قرن ۱۰ - ۱۳ق. Islamic philosophy -- 16 - 19th century
شناسه افزوده	: توکلی، محمدهادی، ۱۳۶۴ -
شناسه افزوده	: قائدشرف، مهدی
شناسه افزوده	: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۱ ج۸/ع۲۶/۱۱۲۱ BBR
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۸۱۴۸۶۱
اطلاعات رگورد کتابشناسی	: فاها

اینکه عنوان عجیب و ناشیانه «سیر تطوری حکما» را چگونه خدری انتخاب کرده است، خدای متعال داند؛ مگر حکما سیر تطور دارند؟ بگذریم، نکته مهم اینجاست که در اطلاعات کتاب‌شناختی این کتاب در ضمن مؤلفان، با نام دو شخص با نام‌های محمدهادی توکلی و مهدی قائدشرف مواجه می‌شویم که در چاپ این کتاب در دانشگاه پیام نور، هر دو حذف شده‌اند. نکته شگفت‌آورتر اینکه عنوان کتاب اول، مربوط به حکیمان معاصر با ملاصدرا و حکیمان پس از او تا ملاعلی نوری است؛ اما دکتر خدری همه آنها را با عنوان «حکمای راسخین: معاصر ملاصدرا» گنجانده است؛ به بیان دیگر، دکتر غلامحسین خدری تمام حکیمان تا آقامحمد بیدآبادی (م حدود ۱۲۰۰ق) را معاصر ملاصدرا دانسته است!

به هر روی، انتشار مجدد کتاب از مصادیق بارز تخلف پژوهشی است؛ چنان‌که در بند ۵۰ از «دستورالعمل نحوه بررسی تخلفات پژوهشی» و مصادیق تخلفات پژوهشی به شماره ۲/۲۴۵۶۰۲ مورخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «انتشار مجدد کتاب» تخلف پژوهشی معرفی شده است:

ط - انتشار مجدد
۵۰ چاپ مجدد یک کتاب، مقاله و اثرات ادبی و علمی یا بخش‌هایی از آنها که قبلاً در یک نشریه چاپی یا الکترونیکی به چاپ رسیده‌اند.

در بند ۱۵ از همان دستورالعمل، حذف عناوین همکاران که در ضمن نویسندگان اصلی بوده‌اند، تخلف پژوهشی دیگر دکتر غلامحسین خدری است:

۵۵۸

آینه پژوهش | ۲۱۳

سال ۳۶ | شماره ۳

مرداد و شهریور ۱۴۰۴

۱۵) انتساب غیر واقعی پژوهش به افراد فاقد هویت واقعی و فرد یا افرادی که هیچ نقشی در پژوهش ندارند و حذف مؤلف حقیقی (فرد یا افرادی که نقش بسزایی در جنبه‌های علمی پژوهش داشته‌اند) از فهرست نویسندگان.

در تمامی کارهای نوشتاری مشارکتی باید نام کلیه کسانی که در انجام پژوهش، جمع‌آوری داده‌ها و نظیر آن مشارکت علمی داشته‌اند به عنوان مؤلف ذکر شود؛ در صورت عدم رضایت آنان، یک یا چند مؤلف مجاز به استفاده از داده‌های آنها نمی‌باشند.

طرح دوم: سیر تطوری حکما و حکمت متعالیه (ملاعلی نوری)

در رزومه ثبت شده در سایت^۱ چنین ذکر شده است:

«تأملی بر حکما و حکمت متعالیه (مدرسه ملاعلی نوری مازندرانی)»، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (خروجی طرح جریان‌شناسی و منبع‌شناسی طبقه دوم حکمای حکمت متعالیه).

خردی این کتاب را در رزومه خود ثبت کرده است و در مرکز اسناد کتابخانه ملی کتابی با این مشخصات ثبت شده است:

سرشناسه	: خردی، غلامحسین، ۱۳۳۹ -
عنوان و نام پدیدآور	: تأملی بر سیر تطوری حکما و حکمت متعالیه (مدرسه ملاعلی نوری) - (۱۱۶۶-۱۳۴۶ ه‍.ق) [کتاب] / غلامحسین خردی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
مشخصات نشر	: ک، ۲۹۱ ص.
مشخصات ظاهری	: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ردیف انتشار ۹۲-۴۸.
فروست	: 978-964-426-712-3
شابک	: فیبا
وضعیت فهرست نویسی	: کتابنامه؛ ص. ۲۶۲.
یادداشت	: نوری، علی‌بن جمشید، ۱۱۴۶ - ۱۲۰۱ ق.
موضوع	: حکمت متعالیه
موضوع	: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
شناسه افزوده	: BBR۱۲۷۱/۴۴۰۲ ۱۳۹۲
رده بندی کنگره	: ۱۸۹/۱
رده بندی دیویی	: ۳۳۵۹۸۰۴
شماره کتابشناسی ملی	:

۱. به آدرس:

<https://www.ihcs.ac.ir/290/fa/page/365/%D8%AF%DA%A9%D8%AA%D8%B1-%D8%BA%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86-%D8%AE%D8%AF%D8%B1%DB%8C>

ویرایش این صفحه مربوط به دی ماه ۱۳۹۶ است.

اما خدري همين كتاب را با همان فهرست دوباره با نام جديد (حكماي راسخين: حكيم متأله ملاعلي نوري و شاگردان) منتشر کرده است. اينكه آيا فرد ديگري اين كتاب را نوشته است يا در تأليف آن مشاركت داشته است، از اين اطلاعات كتاب شناختي روشن نمی شود.

۳ و ۴. طرح سوم: سير تطوري حكما و حكمت متعاليه (مدرسه سبزواري و مدرسه قزوین)؛ طرح چهارم: سير تطوري حكما و حكمت متعاليه (مدرسه طهران) هم به ترتيب طرح های موظفی او در پژوهشگاه علوم انسانی بوده است كه با عناوین ذیل در رزومه مذکور ثبت شده اند:

«تأملی بر حكما و حكمت متعاليه (مكتب سبزواري و مدرسه قزوین)»، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، (خروجی طرح جریان شناسی و منبع شناسی طبقه سوم حكماي حكمت متعاليه).

«تأملی بر حكما و حكمت متعاليه (مكتب فلسفی طهران)»، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، (خروجی طرح جریان شناسی و منبع شناسی طبقه چهارم حكماي حكمت متعاليه).

اما خدري با تغيير نام به حكماي راسخين (مكتب سبزواري و مدرسه قزوین) و حكماي راسخين (مكتب فلسفی طهران) آنها را در انتشارات ديگري منتشر کرده است. غيرقانونی بودن اين كار برای آشنایان با قوانین محرز است. بی تردید این چهار كتاب مصداق يك يا چند تخلف پژوهشی هستند كه گذشته از تخلف «انتشار مجدد» و نشر آثاری كه مالكیت آنها از آن «پژوهشگاه علوم انسانی» است، ماده ۲۰ «دستورالعمل نحوه بررسی تخلفات پژوهشی» و مصادیق تخلفات پژوهشی به شماره ۲۴۵۶۰۲/ مورخ ۱۳۹۳/۱۲/۲۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری هم چنین بیان می دارد:

(۲۰) عدم اعلان نام مركزی كه پژوهش در آنجا انجام شده

این تخلف با مراجعه به چند صفحه اول كه در سایت خود دانشگاه پیام نور موجود است، محرز می شود.