

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله

«لَا فَقْرَ أَشَدُّ مِنْ الْجَهْلِ وَلَا مَالٌ أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ».

هیچ فقری بدتر از نادانی و هیچ مالی سودمندتر از
عقل نیست.

(کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۵)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین زاده

استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن رضائی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

یارعلی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سیدیدالله یزدان‌پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: علی علی‌عسگری

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمد عسگری

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasimekherad.ismc.ir

قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۲. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹۴ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد.
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد.
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود.
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است.
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهد رسید.
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ناشناس ارزیابی خواهد شد.
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس) در سامانه مجله بارگذاری شود.
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و فایل word آن در سامانه نسیم خرد (nasimekherad.ismc.ir) بارگذاری شود.
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد.
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظامی منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع باشد.
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... شایسته مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مسیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم که بیش از دو سطر هستند، باید در پاراگرافی مستقل و به صورت چپ چین، درج شوند. اما نقل قول‌های مستقیم با حجم کمتر از دو سطر، در ادامه متن قبلی و داخل گیومه «...» درج می‌گردند.
۱۳. در نقل‌های محتوایی تنها پس از نقل محتوا آدرس آن داخل پرانتز ذکر می‌گردد.

۱۴. استنادها در متن اصلی و داخل پرانتز به شیوه ذیل درج گردد؛ (نام خانوادگی نویسنده، تاریخ چاپ کتاب، شماره جلد، شماره صفحه). برای نمونه: (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۰).
۱۵. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد.
۱۶. در فهرست منابع برای کتاب به روش زیر عمل شود: (نام خانوادگی، نام، (تاریخ چاپ)، نام کتاب، شماره چاپ، ناشر، مکان چاپ). برای نمونه: (سوری، روح الله، ۱۳۹۹ش)، چیستی و پیوند قرآن، عرفان و برهان، چاپ دوم، ادیب فقه جواهری، قم).
۱۷. در فهرست منابع برای مقاله به روش زیر عمل شود: (نام خانوادگی، نام، (تاریخ چاپ)، نام مقاله، نام مجله، دوره چندم، شماره چندم، صص...-...). برای نمونه: (سوری، روح الله، ۱۳۹۶ش)، نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه، مجله نسیم خرد، دوره ۴، شماره ۲، صص ۳۸-۹).
۱۸. عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه ها به زبان انگلیسی ترجمه گشته و در بخش مخصوص سامانه بارگذاری گردد.
۱۹. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل است: نام مقاله (titr-14۲)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۲۰. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین، چکیده، کلیدواژه.
۲۱. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷	 سرمقاله
	روح الله سوری
۹	 بررسی تطبیقی مفهوم عقل در قرآن از دیدگاه محمد آرکون و علامه طباطبایی
	مرضیه ادهمی
	مصطفی سلطانی
۲۳	 هستی‌شناسی حقیقت علم و آثار مترتب بر آن از منظر حکمت متعالیه
	هادی ایزانلو
	زهرا حاجی‌نیا
۴۱	 تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمألهین
	محمد خانی
۶۳	 بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر اسماعیل راجی الفاروقی درباره اسلامی‌سازی علوم
	محمد قمی اویلی
۸۵	 تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن
	حامد کمیجانی
۹۹	 ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی
	سید محمد طباطبایی
۱۲۱	 Leading Article

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

سر مقاله

بشر، از روزی که چشم به جهان گشوده، همواره بیننده پدیده‌هایی مادی بوده است. انس ذهن به ویژگی‌های پدیده‌های مادی، سبب می‌گردد تا این ویژگی‌ها را به پدیده‌های فرامادی نیز نسبت دهد. از این رو می‌کوشد با انتساب ویژگی‌های مادی مانند زمان‌مندی، مکان‌مندی و... به حقیقت‌های فرامادی مانند خدا، آنها را برای خود مانوس و شناسا سازد. نتیجه این مغالطه ناخودآگاه، غلبه تشبیه بر دستگاه فاهمه است و به تصویرسازی‌هایی مادی از پدیده‌های فرامادی می‌انجامد.

بنابراین برخی فیلسوفان با آگاهی از این مغالطه، به تنزیه گرویده و حقیقت‌های فرامادی را به کلی از ویژگی‌های جهان مادی پیراستند و خدا را به مجرد مقید کردند. تنزیه صرفی که این گروه از فیلسوفان به حقیقت‌های فرامادی نسبت دادند، گرچه کاستی‌های تشبیه را برداشت، اما کاستی‌های تازه‌ای به بار آورد. برای نمونه اگر خدا به مجرد مقید گردد، نمی‌تواند در عالم مادی حضور یابد؛ زیرا مادی و مجرد مقابل یکدیگرند و اجتماع آنها نارواست. افزون بر این که تنزیه صرف، حقیقت‌های فرامادی را چیزی به کلی دیگر و فراتر از فهم، معرفی می‌کند و ذهن را از یافتن و ارتباط با آنها ناامید می‌گرداند.

در برابر این دو گروه که یکی به تشبیه محض و دیگری به تنزیه صرف، روی آوردند، گروه سوم قرار دارند که تشبیه و تنزیه را آمیخته به هم، روا می‌دانند. عارفان و درپی آنها حکمت متعالیه، خدا را وجودی لابشرط از مادی بودن و مجرد، می‌دانند. در نتیجه وجود خدا، درعین آن که در جهان مجرد و مادی حضور دارد (تشبیه)، اما به قید و رنگ هیچیک از آنها در نمی‌آید (تنزیه). چنین تصویری از خدا از کاستی‌های تشبیه محض و تنزیه صرف، مبرا است. او بدون تقید به قیدها و ویژگی‌های جهان‌های مادی و مجرد، در آنها حضور دارد و

هر جهانی را از درون خود آن جهان و به وسیله قوا و ابزارهای خود آن جهان، اداره می‌کند. او بسیار نزدیک و در دسترس است و دستگاه فاهمه و شهود می‌توانند با اندکی ریاضت، نشانه‌ها حضور او در جهان‌های گوناگون را دریابند.

تصویری که عارفان و حکمت متعالیه از خدا به دست می‌دهند هم‌آهنگی بیش‌تری با متون دینی دارد؛ زیرا خدای دین نیز نزدیک است؛ «اذا سئلک عبادى عنى فانى قريب» (بقره: ۱۸۶). مقید به آسمان و زمین نیست، بنابراین در هر دو حضور دارد؛ «هو الذى فى السماء إله و فى الارض إله» (زخرف: ۸۴). سراسر جهان را پر کرده؛ «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) و همواره با ماست؛ «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴).

روح الله سوری

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

بررسی تطبیقی مفهوم عقل در قرآن از دیدگاه محمد آرکون و علامه طباطبایی

مرضیه ادهمی^۱

مصطفی سلطانی^۲

چکیده

استفاده از عقل برای تبیین معارف الهی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده و در قرآن کریم نیز بر بهره‌گیری از عقل تأکید شده است. واژه‌های «تعقلون»، «تدبرون» و... در آیات بسیاری به کار رفته که نشان‌دهنده توجه قرآن کریم به قوه عقل است. با توجه به اهمیت و جایگاه عقل در معارف اسلامی، در مقاله پیش رو با گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای، عقل‌گرایی در قرآن را از دیدگاه آرکون و علامه طباطبایی به روش تطبیقی بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که آرکون مفهوم عقل در قرآن را غیر از عقل برهانی و استدلالی می‌داند و با دسته‌بندی عقل اسلامی به سه دوره «شکل‌گیری اندیشه اسلامی»، «دوره کلاسیک اسلامی» و «دوران اسکولاستیک» معتقد است عقل اسلامی پیرو وحی است و واژه عقل در قرآن بیانگر عبارات احساس‌گونه و مجاز است که به هیچ وجه استدلال‌پذیر نیستند و پس از نزول قرآن کریم، رئیسان مذاهب اسلامی معارف الهی را به صورت منقول و خالی از استدلال به نسل بعد منتقل کرده‌اند؛ اما علامه طباطبایی عقل قرآنی را «مطابقت با فطرت بشری» معنا و تفسیر می‌کند.

کلید واژگان

عقل، قرآن، فطرت، علامه طباطبایی، آرکون.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته تفسیر جامعة الزهراء قم (sarzaminsabz10@mihanmail.ir).

۲. استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (proman.ms@gmail.com).

مقدمه

دانشمندان برای استنباط مطالب علمی از قوه عقل بهره می‌گیرند. در قرآن کریم به استفاده از این نیروی خدادادی برای ادراک مسائل جهان تأکید شده است. واژه‌های «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ»^۱ «لا یعقلون»^۲ «تفقه»^۳ «ادراک»، «تدبر» و... در قرآن بیانگر اهمیت استفاده از عقل برای رسیدن رسیدن به استنباط و فهم مطالب است. این جستار در پی یافتن پاسخی برای این پرسش است: «مراد از عقل‌گرایی از دیدگاه محمد آرکون و علامه طباطبایی چیست؟» فرضیه ما نیز این است که محمد آرکون، متفکر الجزایری الأصل، مفهوم عقل در اسلام و آموزه‌های قرآن را غیر از تفکر و ادراک معرفی می‌داند. او در صدد است دین را بر اساس نظریه جدید خود پایه‌ریزی کند. از این رو مفاهیم و آموزه‌های دینی را با قرائتی تازه بازخوانی کرده است. وی با نگاه انتقادی به میراث اسلامی، آن را به سه دوره «شکل‌گیری نزول قرآن»، «عصر کلاسیک اسلامی» و «عصر اسکولاستیک» دسته‌بندی کرده و در صدد است مراحل طرح‌ریزی عقل را رصد کند. وی عقل را در دوران ابتدایی نزول قرآن در حصار وحی و دور از استدلال‌گری می‌داند. او وجود مجاز در تمام واژگان قرآن و شکل‌گیری قوه خیال را دلیل سخن خویش مطرح می‌کند و معتقد است که دوره‌های بعد با ورود اندیشه‌های یونانی، مسلمانان با تفکرات استدلالی و عقلی معتزلیان در صدد بازخوانی قرآن بودند که بر اثر درگیری با محدثان به فراموشی سپرده شدند و بر این اساس دوران اسکولاستیک را عصر انحطاط و تکرار اصول مذاهب دینی می‌خواند. در واقع آرکون با طرح چنین قرائتی از عقل بر این باور است که مراد از عقل همان معنای مورد نظر در جهان پست مدرن، یعنی عقل مستقل و خودبنیاد و رهیده از انحصار وحی است. حال آنکه علامه طباطبایی مفهوم عقل را در قرآن بر فطرت انسان منطبق می‌یابد. در اندیشه علامه، انسان بر حسب فطرت خویش خیر را از شر و نیکی را از بدی تشخیص می‌دهد و این قوه را فطرت یا عقل می‌نامد.

پیشینه تحقیق

آرکون آثاری در زمینه علوم اسلامی دارد که جهت‌گیری آنها تضعیف پایه‌ها و اصول دین اسلام است و این کتاب‌های وی به فارسی نیز ترجمه شده و نظریات او در پایان‌نامه‌ها و

۱. «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴).

۲. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۷۰).

۳. «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، ۱۲۲).

مقالاتی نقد گردیده است؛ اما بحث برانگیزترین موضوعی که آرکون مطرح کرده، مبحث عقل اسلامی است و نقد آن نیز در مقالات به صورت گذرا بیان شده است؛ اما ویژگی مقاله حاضر این است که با بررسی تطبیقی دیدگاه آرکون و علامه طباطبائی درباره عقل‌گرایی در قرآن کریم، مفهوم عقل در قرآن را بیان و نظر آرکون را نفی می‌کند.

مفهوم‌شناسی

عقل در لغت به معنای نیرویی برای کسب دانش، فهم و معرفت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۷)، ضد جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹) و نیز به معنای فهم، معرفت و درک است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۸). همچنین نوری روحانی است که علوم یا علوم نظری و ضروری به وسیله آن ادراک می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۵). قوه‌ای است که به واسطه آن حسن و قبح اشیا و کمالاتشان از یکدیگر تشخیص داده می‌شود (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۵۰۴).

حکما عقل را به دو قسم نظری و عملی دسته‌بندی کرده‌اند. عقل نظری حسن و قبح افعال را درک می‌کند و عقل عملی انسان را در انتخاب راه درست و عمل کردن طبق آن یاری می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۸۱).

پس از آشنایی با معنای لغوی و اصطلاحی عقل، در ادامه به بررسی مفهوم عقل در اندیشه آرکون و علامه طباطبائی می‌پردازیم.

۱. دیدگاه آرکون درباره مفهوم عقل در اسلام

آرکون که در دانشگاه‌های اروپا تحصیل کرده بود با تفکر درباره علل گسترش دنیای مدرن به دنبال پاسخ برای چرایی عقب‌ماندگی دنیای اسلام بود. وی به پیروی از مکتب فوکو، تفکر خود را به سمت عقل پست مدرن^۱ سوق داد و در این رهگذر با نگاهی نقادانه در پی تحلیل و بازخوانی مفهوم عقل در اسلام بود (ر.ک: آرکون، ۱۹۸۴، ص ۲۴۷). او رشد و پیشرفت غرب را در نتیجه آزادسازی مفهوم عقل و در واقع عقلی پرسشگر می‌یافت و از این رو در صدد بررسی مفهوم عقل در اسلام برآمد. وی با بررسی شکل‌گیری مفهوم عقل در ابتدای نزول قرآن معتقد است در این زمان عقل در دوران (اسکولاتیک^۲) قرار داشته است (آرکون، ۱۳۷۸، ص ۲۱ و ۲۳، ش ۴۷).

۱. عقل پست مدرن به تعبیر آرکون، عقلی پرسشگر است که معرفت حاصل از آن نسبی و تکثرگراست و در تمام جنبه‌های اجتماعی وارد می‌شود و تابع قبول یک نظر و رد نظرهای دیگر است (آرکون، ۱۹۸۴، ص ۲۴۷).

۲. دورانی که آموزه‌های معارف اسلامی که به دست مؤسسان مذاهب اسلامی به وجود آمده بود، با دنباله روی شاگردان آنان به صورت تقلیدی و طوطی‌وار بیان می‌شد (آرکون، بی‌تا، ص ۲۳ و ۲۱، ش ۴۷).

آرکون وحی را فرمانده و راهنما عقل معرفی می‌کند و در واقع معتقد است که عقل، محبوس و در حصار وحی است و وظیفه‌اش فهم و تفهیم احکام و آموزه‌ها و توصیه‌هایی است که وحی بیان کرده است. وی پا را از این فراتر می‌گذارد و عقل را تئولوژیک می‌نامد؛ به این معنا که تأییدکننده مکاتب کلامی و تفاسیر برگرفته از وحی است و ایمان به وحی، عقل را نیرو می‌بخشد. او برای نمونه به تفاسیر طبری و المیزان اشاره می‌کند که چگونه با مصحف آمیخته شدند و در فضایی که کلام خداوند به صورت شفاهی بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شد، در قالب مصحف قرار گرفت.

دیدگاه آرکون در مفهوم عقل در اسلام از چند مؤلفه تشکیل می‌شود که وی با تکیه بر آنها به عقلی بدون استدلال و برهان در قرآن باور دارد. برای وضوح بیشتر بحث در ادامه به تبیین این مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

۱-۱. دوران ابتدایی شکل‌گیری اندیشه اسلامی

آرکون با تدبر در قرائت‌های قرآن بدین نکته پی برد که از ابتدای نزول قرآن تا سال ۱۵۰ قمری واژه عقل به معنای مصدری در قرآن بیان نشده است. در واقع وی مفهوم عقل را در عبارات قرآنی مانند «تعقلون» و «یتدبرون» جست‌وجو می‌کند و با توجه به معانی آیات معتقد است که عقل، مفهومی استدلالی و برهانی ندارد و این آیات فقط کاربرد انشایی دارد و معنای حقیقی عقل را بیان نمی‌کند و در صدد ایجاد پیوند با ادراک مؤمن است تا از این طریق وجدان دینی او را بیدار کند (همان، ص ۲۱، ش ۴۷). آرکون علاوه بر این سراسر آیات قرآن را مجاز و استعاره‌هایی می‌داند که معنای عقل را احاطه کرده‌اند و مانند فیزیک و شیمی نیستند که از امر واقعی حکایت کنند؛ بلکه امری احساس‌گونه‌اند. از این رو او به نمادین بودن زبان قرآن باور دارد و درباره کلمات و عباراتی از قبیل ستارگان، فرشتگان و... در قرآن معتقد است که ظاهر اینها مراد نیست و صرفاً برای اشاره به قدرت خداوند بیان شده‌اند (همان، ص ۲۰)؛ ولی مسلمانان بعد از آشنایی با علوم یونانی، عقل استدلالی را بر قرآن تحمیل کردند و حتی به دنبال کشف علوم تجربی از آیات قرآن بودند و از این طریق، مانع دست یافتن به معنای جدید در قرآن شدند. وی برای تأیید نظر خویش به زبان نمادین و شگفت بودن عقل در قرآن اشاره می‌کند.

الف) عقل و زبان نمادین

آرکون قرآن را صرفاً کتاب دینی می‌داند که با کاربرد زبان نمادین و استعاری، عبارات تسبیح‌کننده، تشریحی و حکایت‌آمیز را به کار برده است. او در واقع زبان قرآن را شبیه به

۱۳ بررسی تطبیقی مفهوم عقل در قرآن از دیدگاه محمد آرکون و علامه طباطبایی

تورات و انجیل معرفی می‌کند (ر.ک: آرکون، ۱۹۹۸، ص ۱۷۵-۱۷۸). آرکون برای اثبات دیدگاه زبان مجازی قرآن به آیه ۲۲ سورة انفال (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) اشاره می‌کند که واژه‌هایی مانند «صم» در آن کاربرد مجاز دارد (خلجی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳-۱۷۴). وی معتقد است قرآن کریم به دنبال دیده شدن نظامی از نشانه‌ها و نمادهاست که به حقیقتی مهم ارجاع می‌دهد که با حواس ظاهری دیده نمی‌شود. در اینجا است که الگویی خارق‌العاده نمایان می‌شود^۱ (همان، ص ۱۶۴-۱۶۵) و نمادها داده‌های حسی، تجربه واقعی ملموس را به کانون‌هایی برای برانگیختن نمادین شگفتی بدل می‌کند و هدف آن ایجاد معنایی برای تعالی است. وی در فراسوی این سخنان معتقد است که هدف قرآن ایجاد رابطه‌ای دوسویه میان امر واقعی و امر متعالی است که شیوه نگرش انسان مؤمن را به جهان نمایش می‌دهد و به یاری این فرایند است که جهان واقعی و محسوس، حالت رمزوارگی و نشانه‌ای می‌یابد. وی همه واژگان به کار رفته در قرآن را پس از ورود اندیشه یونانی به قلمرو اسلام، در بار معنایی خاص محصور می‌یابد که مفسران مسلمان بر قرآن تحمیل کرده‌اند (آرکون، ۱۹۸۴، ص ۴۰-۴۳؛ خلجی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷-۱۷۹).

ب) شکل‌گیری قوه خیال

آرکون با بررسی مفهوم عقل آن را با عنصر خیال در حافظه پیوند می‌زند و در این راستا سعی دارد عنصر خیال را در عقل اسلامی پررنگ جلوه دهد، وی وجود مسائل شگفت آور در قرآن را مطرح می‌کند که عقل بهت زده نظاره گر امر شگفت است با برخورد عقل با امر شگفت بینش قوه خیال شکل می‌گیرد و دیگر اجازه اندیشیدن و تأمل از عقل گرفته می‌شود از این رو او معتقد به ارتباط عقل اسلامی با عنصر خیال است (آرکون، ۱۹۹۸، ص ۱۷۸).

۲-۱. عصر کلاسیک اسلامی

این دوره که از دیدگاه آرکون از سال ۱۵۰ قمری شروع شد و تا ۴۵۰ قمری ادامه داشت، دوران رشد و بالندگی علوم اسلامی است. عقل اسلامی در این دوره در مقابل عقلی بیگانه قرار می‌گیرد که از علوم یونان وارد سرزمین‌های اسلامی شد و مسلمانان نیز با گرایش به سمت علوم یونانی در این زمینه با عقل ارسطویی که عقلی استدلالی و برهانی است روبه‌رو

۱. شگفت از نگاه آرکون امور خارق‌العاده در قرآن است که با ایجاد فضای زنده، وجدان دینی را به حرکت در می‌آورد و عقل به صورت شگفت‌زده و بدون تبیین و استدلال امر شگفت، وجدان دینی را می‌پذیرد (خلجی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴-۱۶۵).

شدند. او معتقد است جنبش عقل تحلیلی را به طور خاص معتزلیان و در بعضی موارد طبیعی دانان به وجود آوردند. آرکون به فیلسوفانی مانند جاحظ، ابن رشد اشاره می‌کند که در این دوران پرورش یافتند و معتقد است معتزلیان با تفکر عقلی در صدد دست یافتن به معانی جدید از آیات الهی بودند و به جایی رسیدند که در برخی موارد مأمون عباسی عقاید معتزله را پذیرفت (آرکون، بی‌تا، ص ۲۳، ش ۴۷).

۳-۱. دوران اسکولاستیک

آرکون معتقد است که پس از عصر کلاسیک، دوران انحطاط و نابودی عقل فلسفی آغاز شد و با پیروزی محدثان، تفکر فلسفی به خاموشی گرایید و رئیس‌ان مذاهب اسلامی به شرح اصول مذهب خویش و ترویج این اصول به دست شاگردانشان پرداختند. آرکون با بهره‌گیری از مبنای نومعتزلی در تاریخ‌مندی متن در صدد است تا به قرائت تازه‌ای از قرآن کریم دست یابد (همان، ص ۲۳). از این رو بین وحی و نظام‌های تئولوژیک که بعدها در محور کلام الهی شکل گرفت (مانند تفسیرها و قوانین قضایی که به دست فقیهان در دوره‌های تاریخی به وجود آمد)، تفاوت گذاشت (آرکون، ۱۹۸۶، ص ۵۵-۵۸). او نظام فکری غرب را الگوی خود قرار داده و برخی روش‌های خویش مانند تاریخ‌نگری نوین، مفهوم عقل و اسلام‌شناسی تطبیقی را از همان روش ساختارگرایانه غرب بهره برده است (آرکون، ۲۰۰۱، ص ۷۰-۷۳). به باور او شریعت الهی حقیقتی نیست که قابل معرفت باشد؛ بلکه او قایل به تحلیل متن مقدس است تا معنای آن شناخته شود.

۲. دیدگاه علامه طباطبایی درباره مفهوم عقل در اسلام

در اندیشه علامه طباطبایی مفهوم عقل با فطرت انسان منطبق است؛ فطرتی که خیر را از شر تشخیص می‌دهد. خداوند درباره آفرینش فطرت انسان می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰). بر این اساس علامه معتقد است که دین، غایت و هدف انسان را سعادت‌مندی او در نظر دارد و انسان بر طبق فطرتی آفریده شده که بدین سعادت دست یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۷۸). سعادت انسان در گرو تشخیص خیر از شر و راه مستقیمی است که به رضای الهی منتهی شود و خداوند نیروی درک درست را به انسان الهام کرده است؛ چه اینکه می‌فرماید «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۷ و ۸).

انسان برای دستیابی به غایت الهی نیازمند هدایت از سوی خداوند است و هدایت دوگونه است: تکوینی و تشریعی. زنبور عسل از راه هدایت تکوینی به کمال لیاقت خود

دست می‌یابد؛ ولی تنها هدایت تکوینی برای انسان کافی نیست؛ بلکه باید تشریع نیز باشد تا او را از راه انحراف باز دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۸۹). تفکر عقلی و مباحث فلسفی در برخی آیات قرآن وجود دارد و خداوند قوه عقل را که حجت باطنی است، در اختیار انسان قرار داده و با صراحت استفاده از آن را تأیید کرده است: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره، ۲۴۲). علامه در ذیل این آیه می‌گوید، عقل در اصطلاح، معادل ادراکاتی است که انسان آنها را از دل می‌پذیرد و نسبت به آنها پیمان قلبی دارد. در واقع می‌توان عقل را از دیدگاه ایشان معادل فطرت دانست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴۸).

بنابراین خداوند انسان را به تعقل فراخوانده و برای فهم صحیح آیات، انسان را به آیات محکم ارجاع داده است. از نظر علامه «تعقلون» در آیه یادشده به معنای لغوی‌اش به کار رفته است. بنابراین ادراکات انسان که با آنها پیمان قلبی بسته است، عقل نامیده می‌شود. علامه علاوه بر این، مدرکاتی را نیز که باعث می‌شود خیر از شر تشخیص داده شود، عقل می‌نامد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۱).

بنابراین عقل اسلامی با سلامت فطرت انسان همراه است؛ فطرتی که از ادراک و تشخیص خیر و شر برآمده است و انسان با به کارگیری این قوه در مسیر الهی قدم می‌گذارد. از این رو برخلاف دیدگاه آرکون به باور علامه طباطبائی عقل اسلامی دارای جمود و در حصار وحی نیست؛ بلکه عقل منبع شناخت احکام دین، و وحی چراغ راه و راهنمایی عقل در مسیر تشخیص درست است.

از سویی هدایت خداوند شامل تمام انسان‌هاست تا با تفکر خویش قول خداوند را که مطابق با حق و حقیقت است فراگیرند. قرآن کریم نیز می‌فرماید: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُضْتَرِّينَ» (آل عمران، ۶۰). به گفته علامه طباطبائی:

فعل خدای تعالی و حکمش نفس حق است؛ نه اینکه مطابق با حق و موافق با آن باشد. هر چیزی وقتی حق است که در خارج و در اعیان، ثابت و واقع بوده باشد؛ نه اینکه وجودش وابسته به وهم و ذهن انسانی باشد؛ مثلاً خود انسان که یکی از موجودات خارجی است و همچنین زمینی که انسان روی آن زندگی می‌کند فعل خدای سبحان است. ابتدایش از او و قوامش با او و انتها و بازگشتش هم به سوی اوست. پس حق هر چه باشد و مصلحت هر قسم که فرض شود، تابع فعل او و پیرو اثر اوست و به استناد به وی ثابت و موجود است؛ نه اینکه او در کارهایش تابع حق بوده و پیرو آثار آن باشد؛ زیرا که خدای تعالی به ذات خود حق است و هر چیزی به وسیله او و از پرتو او حق شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۶۸).

قرآن انسان را به تفکر و تعقل دعوت کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره، ۲۱۹). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه به دو نکته اساسی اشاره دارد:

الف) تشویق به تفکر درباره آیات الهی: قرآن مردم را فراخوانده است که درباره جهان و مسائل مربوط به آن، آفرینش مبدأ و معاد و نکات مربوط به سعادت و رعایت اصول اخلاقی و احکام دینی و قوانین تشریعی بیندیشند؛

ب) عدم رضایت به تقلید کورکورانه: قرآن در آیات فراوانی بشر را به اطاعت از خداوند و پیامبرش دعوت می‌کند؛ ولی در کنار این دعوت، به تفکر درباره دستورهای الهی فرامی‌خواند و با تقلید کورکورانه و محض مخالفت می‌کند و بر آن است که انسان با فکر و عقل خویش حقیقت مسائل را کشف کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۸۹-۸۰).

قرآن در آیات فراوانی با واژه‌هایی چون «شعور» به معنای ادراک دقیق، «ذکر» به معنای حاضر کردن صورت‌های مخزون در ذهن، «معرفت» به معنای تطبیق دادن صورت ادراکی با معنای ذهنی، «تفقه» و... انسان را به تدبر و تفکر دعوت کرده است (اسماعیلی، ۱۳۹۷، ص ۳۲) که نشان می‌دهد خردستیزی با منطق قرآن سازگار نیست (یوسفیان، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶). بنابراین عقل قوه استنباط حق از باطل است و خداوند در قرآن کریم انسان را به تعمق در آیاتش دعوت کرده و عبارت‌های «تعقلون»،^۱ «لعلکم یتفکرون»^۲ و... بیانگر عقل استدلالی و برهانی است، نه اینکه فقط عبارات تجربی و برخاسته از عواطف باشد.

خداوند قرآن را به زبان عربی نازل کرده و این بدان معناست که قرآن را با الفاظی خواندنی مطابق با الفاظ معمول نزد عرب قرار داده است؛ همچنان که می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، ۲)؛ با عقل‌هایتان در آیاتش تفکر کنید (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۵۴). از جمله مواردی که به تفکر در آیات الهی اشاره می‌کند، نکات علمی قرآن کریم است. از سویی دیگر بشر برای تدوین برنامه زندگی‌اش قوانینی را وضع می‌کند، ولی این قوانین با گذشت زمان نیازمند تغییر و تحول می‌شود؛ زیرا با اصل فطرت بشر منطبق نبوده است. قوانین علمی، احکام معاملات و مسائل اخلاقی قرآن با اصل فطرت بشری منطبق است. قرآن کتابی است برای همه نسل‌های بشر و قانون تحول و تکامل نیز از طراوت آن نمی‌کاهد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد:

۱. بقره، ۷۳.

۲. بقره، ۲۱۹.

۱۷ بررسی تطبیقی مفهوم عقل در قرآن از دیدگاه محمد آرکون و علامه طباطبایی

قرآن قوانین را مبتنی بر توحید فطری و اخلاق پسندیده دانسته، معتقد است که باید قانون‌گذاری بر اساس نوامیس طبیعت و قوانین فطرت استوار گردد ... و بزرگ‌ترین امتیاز قوانین الهی، مطابقت داشتن آن با آیین فطرت است [و] چون فطرت تغییرناپذیر است، آن قوانین هم هرگز با گذشت زمان تغییر نخواهد پذیرفت (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۷۰).

بنابراین وجود آیات شگفت‌آور علمی در قرآن برای هدایت انسان‌هاست تا با تفکر و تعقل در نشانه‌های الهی به مسیر حق روی آورند.

مقایسه و جمع‌بندی دیدگاه آرکون و علامه طباطبایی

۱. آرکون عقل در اسلام را عقلی غیر استدلالی معرفی می‌کند و معتقد است وحی فرمانده عقل و در واقع عقل در حصار وحی محبوس است؛ اما علامه طباطبایی عقل را نیرویی ادراکی می‌داند که خداوند به انسان عطا کرده تا به وسیله آن درست را از نادرست و خیر را از شر تشخیص دهد. ادراکات عقلی با قلب انسان گره خورده است و انسان را از آن رو عاقل می‌نامند که تمییزدهنده خیر از شر است تا از این طریق به عمل بپردازد. انسان همه این امور را بر حسب فطرت خویش تشخیص می‌دهد؛

۲. آرکون آیات قرآن را مجازگونه و احساسی تلقی می‌کند که معنای عقل را احاطه کرده و مانند فیزیک و شیمی نیستند که از امر واقعی حکایت کنند؛ ولی علامه طباطبایی با سخن گفتن از هدایت عام الهی، هدایت قرآن کریم را برای همه انسان‌ها می‌داند و بر آن است که نزول قرآن به زبان عربی برای تعقل انسان در آیات الهی است؛

۳. علامه طباطبایی با تأکید بر واژه‌های تعقل در قرآن کریم بیان می‌کند که خداوند با تقلید کورکورانه مخالفت است و انسان را به تفکر در آیات و اسرار هستی فرامی‌خواند. از این رو تعقل در قرآن برگرفته از قوه تشخیص خیر از شر است که در انسان به ودیعت نهاده شده است؛

۴. با توجه به بحث مفهوم عقل در اندیشه آرکون و علامه طباطبایی استنباط می‌شود که عقل حاکم در قرآن کریم با اندیشه علامه طباطبایی منطبق است و عبارات قرآن کریم به وضوح انسان را به تفکر دعوت می‌کند. در اندیشه آرکون واژه عقل در قرآن با قلب پیوند دارد و این نشان‌دهنده نوعی پیوند احساسی در وجدان مؤمن است تا او را به پذیرش و اطاعت وادارد. انسان احساس حب و بغض و شادی و غم را با قلب درک می‌کند و این با قوه تعقل منافاتی ندارد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «لا یؤاخذکم الله باللغو فی أیمانکم ولكن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم والله غفور حلیم» (بقره، ۲۲۵). مراد از قلب در

این آیه نفس و روح آدمی است و البته بر اساس اعتقاد عوام تعقل و تفکر و حب و بغض را می‌توان به قلب نسبت داد، با این تصور که قلب مسئول درک است؛ در صورتی که در اندیشه علامه قلب، چشم و زبان ابزار درک‌اند و خود انسان مدرک واقعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۳۵)؛

۵. بر اساس دیدگاه آرکون تلقی احساس‌گونه عبارات مبین تعقل و تدبر در آیات قرآن باعث برانگیختن قوه خیال در ذهن است؛ در صورتی که از دیدگاه علامه، مفهوم عقل در قرآن به معنای ادراک متناسب با فطرت است که خیر و شر و حق و باطل به وسیله آن تشخیص داده می‌شود. خیال صورت ذهنی است که پس از تماس با ادراک حسی اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد. این ادراک، جزئی است و شخصی است و نمی‌توان آن را به دیگران منتقل کرد؛ ولی عقل می‌تواند بیش از چند صورت جزئی را تصور کند تا یک معنای کلی بسازد که بر افراد بسیاری قابل انطباق باشد و این معنای کلی در افراد مختلف، ذهن را به این نتیجه می‌رساند که همان معنا بر افراد مختلف قابل انطباق است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰)؛

۶. بر خلاف دیدگاه آرکون، عمومیت نماد بر تمام واژگان قرآنی امری خلاف عقل است. اگرچه نماد از جهاتی با مجاز تفاوت دارد، شباهتشان در این است که در هر دو، مدلول غیر مطابقی و غیر حقیقی اراده شده است. در نماد لفظ به مدلولی فراتر از مدلول مطابقی آن دلالت دارد. نماد تنها از نوع واژه‌ها و کلمات نیست؛ بلکه ممکن است واقعی عینی، رویدادی تاریخی یا ... باشد. شیئی که نماد بدان اشاره می‌کند، امری پیچیده است که درک معنای آن به سادگی میسر نیست (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). نماد را حداکثر می‌توان درباره سخن از خدا و صفات او صادق دانست و چیزی بیش از این را اثبات نمی‌کند. بنابراین دیدگاه آرکون در تعمیم دادن نماد به کل واژگان قرآن امری خلاف واقع است؛ زیرا بسیاری از آیات قرآن برای موعظه انسان‌ها بیان شده است. بر اساس نظر علامه طباطبایی، جمادات، نباتات و انسان برای رسیدن به غایت خویش باید مراحل هدایت را به طور متوالی طی کنند تا به هدف نهایی خویش دست یابند. غایت نهایی انسان بر اساس هدایت تکوینی، از آن رو که مستند به خداوند است، هدایت عام الهی نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۴)؛

۷. برخلاف دیدگاه آرکون، مجاز در تمام عبارات قرآن وجود ندارد؛ بلکه کاربرد برخی آیات «حقیقی» و برخی دیگر «مجازی» است (سید رضی، بی‌تا، ص ۵۵). از نظر آرکون در دوران کلاسیک، جنبش معتزلیان در صدد تفکر عقلی در آیات قرآن بودند که در دوران

اسکولاتیک که آن را عصر انحطاط نیز می‌نامد، سیر تفهیم قرآن کریم که توسط رؤسای مذاهب شکل گرفت به شکل طوطی‌وار به نسل‌های بعد منتقل شد و در واقع مسلمانان از تفکر استدلالی و برهانی محروم ماندند. در صورتی که علامه طباطبائی با تدبر در آیات قرآن، مخالفت با تقلید کورکورانه را از اسلوب قرآن برمی‌شمرد و آن را مخالف دعوت قرآن به تعقل در هستی معرفی می‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به معنا عقل در لغت و اصطلاح و بررسی مفهوم عقل در آیات قرآن بدین نکته رسیدیم که عقل در اسلام مترادف درک و دانش است.

در دیدگاه آرکون، عقل اسلامی قوه‌ای است که از محیط و عوامل پیرامونی اثر گرفته و عقل اسلامی به معنای عقلی غیر مستقل و متکی به مرجعیت دین و عقل مقید به وحی است. او با دسته‌بندی سه دوره (دوران ابتدایی شکل‌گیری اندیشه اسلامی، عصر کلاسیک اسلامی و دوران اسکولاستیک) در صدد است تا مفهوم عقل را در قرآن، غیر برهانی و استدلالی معرفی کند. وی دعوت قرآن به تعقل را عبارتی احساسی می‌خواند که از زبان خاص قرآن پرده بر می‌دارد که همانا وجود نماد و مجاز در تمام واژگان قرآن است؛ اما بر اساس نظر علامه طباطبائی، کاربرد واژه‌های تعقل و تدبر در قرآن، برخاسته از نوعی ادراک آدمی است که با فطرت او مطابق است؛ فطرتی که خوب را از بد تشخیص می‌دهد. خداوند قرآن کریم را برای هدایت انسان بر پیامبر اکرم ﷺ نازل کرد تا انسان با تدبر در آیات الهی به مسیر حق روی آورد. خداوند می‌فرماید: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره، ۲۴۲). از این رو خداوند متعال عقل را برای بهره‌بردن انسان از دینش قرار داده است؛ زیرا اگر عقل در خیر و شر دنیا محصور شود، دیگر عقل نامیده نمی‌شود؛ بلکه عقل قرآنی با سلامت فطرت انسان همراه است. البته عقل مستقلی که مد نظر آرکون است، ممکن است که بر طبق باطل حکم کند.

به نظر علامه، خداوند هدایت تکوینی را که مختص تمام انسان‌هاست، برای کمال بشریت قرار داده و وجود نماد و مجاز در تمام آیات الهی خلاف هدایتگری قرآن است.

منابع

* قرآن کریم.

۱. آرکون، محمد (۲۰۰۱)، الإسلام اور ويا الغرب رهانات المعنى و اردات الهيمنه، ترجمه هاشم صالح، دار الساقى، بيروت.
۲. _____ (۲۰۰۳)، الفكر الأصولى و استحاله التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامى، ترجمه هاشم صالح، دار الساقى، مصر، اسكندريه.
۳. _____ (۱۹۹۸)، قضايا فى نقد العقل الدينى كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمه هاشم صالح، چاپ اول، دار الطليعه للطباعة، بيروت.
۴. _____ (۱۳۸۹)، گفت وگوى بلند هاشم صالح و آرکون (اعادة اعتبار به اندیشه دينى)، ترجمه محمد جواهر كلام، چاپ اول، نگاه معاصر، تهران.
۵. _____ (۱۹۸۶)، تاريخية الفكر العربى الاسلامى، ترجمه هاشم صالح، مركز الانماء القومى، بيروت.
۶. _____ (۱۳۹۲)، تاريخمندی اندیشه اسلامى، ترجمه رحيم حمداوى، چاپ اول، نگاه معاصر، تهران.
۷. _____ (۱۹۸۴)، «نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الإسلامى»، الفكر العربى المعاصر، شماره ۲۹، مركز الانماء القومى، بيروت.
۸. _____ (۱۳۷۸)، «گفت وگوى هاشم صالح با محمد آرکون، نقد عقل اسلامى و مفهوم خدا»، كيان، دوره ۵، شماره ۴۷.
۹. اسماعيلى، مهدى (۱۳۹۷)، بازخوانى عقل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایى، چاپ اول، بيكران دانش، تهران.
۱۰. بیضاوى، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، چاپ اول، دار احیاء التراث العربى، بيروت.
۱۱. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تفسير تسنيم، چاپ دوم، مركز نشر فرهنگى رجاء، قم.
۱۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضى (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، دار الفكر، بيروت.
۱۳. خلجی، محمد مهدى (۱۳۷۷)، آرا و اندیشه های محمد آرکون، مدیریت مطالعات اسلامى سازمان ارتباطات، تهران.
۱۴. _____ (۱۳۷۳)، «محمد آرکون و فرایند روشنفکری دینی»، كيان، دوره ۶، شماره ۲۰.
۱۵. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، دار القلم - الدار الشاميه، بيروت - دمشق.

۲۱ بررسی تطبیقی مفهوم عقل در قرآن از دیدگاه محمد آرکون و علامه طباطبائی

۱۶. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، زبان قرآن (با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر)، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران.
۱۷. سبجانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۱)، مفاهیم القرآن، چاپ چهارم، مؤسسة الإمام الصادق، قم.
۱۸. سید رضی، محمد بن حسین (بی‌تا)، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، چاپ دوم، دار الأضواء، بیروت.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، اعجاز قرآن، چاپ اول، علامه طباطبائی، بی‌جا.
۲۰. _____ (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۱. _____ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۲. _____ و مرتضی مطهری (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، تهران.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، چاپ سوم، مرتضوی، تهران.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، چاپ دوم، نشر هجرت، قم.
۲۵. قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، چاپ ششم، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۲۶. یوسفیان، حسن (۱۳۸۳)، عقل و وحی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی سازمان انتشارات، قم.

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

هستی‌شناسی حقیقت علم

و آثار مترتب بر آن از منظر حکمت متعالیه

هادی ایزانلو^۱

زهره حاجی‌نیا^۲

چکیده

مسئله علم یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه است که بسیاری را به تأمل درباره حقیقت و کیفیت آن واداشته است. علم به معنای مطلق دانش و آگاهی، مفهومی بدیهی است؛ اما رویکرد حکمای اسلامی به حقیقت آن متفاوت است. بعضی آن را امری سلبی و بعضی آن را صورت منطبعه در عقل و برخی نیز آن را از مقوله اضافه دانسته‌اند. ملاصدرا نیز با توجه به مبانی خاص خود از جمله اصالت وجود، حقیقت علم را امری وجودی و حضوری می‌داند و با این رویکرد، علم را از سنخ وجود و خارج از مفاهیم ماهوی می‌داند. پژوهش پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تبیین روشن از حقیقت علم ارائه دهد. بدین منظور نخست حقیقت علم را از دیدگاه حکمای پیش از ملاصدرا بررسی و سپس دیدگاه ملاصدرا مبنی بر حضوری بودن حقیقت علم را تبیین کرده‌ایم. در بخش دوم مقاله نیز آثار وجودی مترتب بر حضوری بودن علم را بررسی کرده‌ایم که عمومیت و تشکیکی بودن علم، انحصاری بودن علم حضوری، عینیت عالم و معلوم، و علم جمادات از نتایج آن است.

کلیدواژگان

هستی‌شناسی، علم، تجرد، حضور، حکمت متعالیه.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (hadiiizanloo.ih@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (z69hajinia@gmail.com).

مقدمه

علم و ادراک در عرف عام به مطلق دانش و آگاهی اطلاق می‌شود. مسئله علم و نحوه حصول و ارتباط آن با فاعل ادراک از مباحث غامض و مهم در فلسفه اسلامی است. مسئله علم در آثار فلاسفه اسلامی تحت عناوینی چون ادراک، صورت، وجود ذهنی، انطباع، تمثیل یا حتی مرآت مطرح و تبیین و بررسی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۱).

بسیاری علم را صورتی از سنخ ماهیت می‌دانند که از معلوم خارجی نزد ذهن حاضر شده و از مقوله «کیف نفسانی» است و معتقدند این صور علمی کیفیاتی‌اند که بر نفس عارض می‌شوند و قائم به نفس‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۱). البته برخی نیز آن را داخل در مقولات دیگری مثل «اضافه» قرار داده‌اند و برخی نیز آن را از مقوله معلوم خارجی دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۰، ص ۴۵۰).

در تعریف علم نیز برخی علم و ادراک را جزو تصورات بدیهی دانسته و آن را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند؛ چراکه علم را از کیفیات نفسانی و وجدانی دانسته‌اند که هر کس آن را همچون گرسنگی و تشنگی در خود احساس می‌کند (فخر رازی، بی‌تا، ص ۲۴۳). فخر رازی و محقق طوسی صریحاً علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند. فخر رازی در این باره می‌نویسد:

اختلفوا فی حد العلم. وعندی أنّ تصوّره بدیهی، لأنّ ما عدا العلم لا ینکشف إلّا به، فیستحیل أن یکون غیره کاشفاً له، ولأئنی أعلم بالضرورة کونی عالماً بوجودی، وتصور العلم جزء منه وجزء البدیهی بدیهی فتصور العلم بدیهی (همان).

فخر در استدلال بر تعریف‌ناپذیر بودن علم می‌گوید: هر چیزی به وسیله علم شناخته می‌شود. حال اگر علم به وسیله خودش شناخته شود، توقف شیء بر نفس پیش می‌آید که باطل است. محقق طوسی نیز در شرح/ اشارات قول به بی‌نیازی علم از تعریف و بدیهی بودن آن را حق می‌شمارد (همان؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۴).

به هر حال مشهور در تعریف رسمی علم گفته‌اند که صورت و تصویری است که از شیء در عقل یا ذهن ایجاد می‌شود: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل أو الذهن» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۶۱۷). با اینکه مفهوم علم بدیهی است و همه حکما به آن اذعان دارند، بیشتر آنان به تعریف علم پرداخته‌اند که این سؤال را به ذهن می‌آورد که چگونه بسیاری از کسانی که این مفهوم را بدیهی دانسته‌اند، در مبحث هستی‌شناختی علم، به تعریف و تحلیل فلسفی علم پرداخته‌اند؟ مفهوم بدیهی به تعریف نیاز ندارد؛ بلکه تعریف حقیقی آن ممکن نیست. بنابراین آیا تعریف کردن مفهوم علم با بدیهی دانستن آن سازگار است؟ پاسخ

این سؤال به نوع نگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم برمی‌گردد. کسانی که مفهوم علم را بدیهی دانسته و در عین حال آن را تعریف کرده‌اند، در مقام تبیین حقیقت علم و در مقام دستیابی به ماهیت و اجزای ذاتی یا لوازم آن بوده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۲).

هدف نویسندگان در مقاله پیش رو این است که با تمرکز بر دیدگاه ملاصدرا مبنی بر حضوری بودن علم، نتایج وجودی مترتب بر آن را روشن سازند. از این رو نخست دیدگاه حکمای اسلامی پیش از صدرا به اختصار بررسی و سپس دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت علم به طور کامل تبیین شده است. در بخش دوم مقاله نیز به ثمرات وجودی مترتب بر حضوری بودن علم پرداخته‌ایم.

۱. حقیقت علم از منظر حکمای اسلامی

دیدگاه‌های مختلفی درباره حقیقت علم و تعریف آن در میان حکمای اسلامی وجود دارد. ملاصدرا این دیدگاه‌ها را در جلد سوم / سفر مرحله عاشره «فی العقل و المعقول» به صورت مفصل ذکر کرده است و سپس به بررسی و نقد آنها پرداخته است.

۱-۱. دیدگاه اول (سلبی بودن علم)

ابن سینا در بحث عاقل و معقول وقتی از علم واجب تعالی سخن می‌گوید، تعقل و علم را امری سلبی بیان می‌کند و علم را به امری عدمی ارجاع می‌دهد. ایشان برای اینکه کثرتی در ذات و صفات الهی پیش نیاید، تعقل و علم را امری مجرد از ماده یعنی سلب مادی بودن علم می‌پندارد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۵)؛ اما این تلقی از علم درست نیست؛ زیرا وقتی چیزی را تعقل می‌کنیم، بالوجدان می‌یابیم که چیزی برای ما حاصل شده که قبلاً نبوده است. به عبارت دیگر علم پیدا کردن، وجدانی است و از نوع حصول به چیزی است نه سلبی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۸۷).

۱-۲. دیدگاه دوم (حصول صورت منطبه در عقل)

ملاصدرا این دیدگاه را نیز به ابن سینا نسبت داده است. علم بر اساس این دیدگاه، حصول صورت نزد عالم است به این بیان که صورتی از شیء در قوه عاقله عالم منطبع می‌شود: «ادراک شیء به این است که حقیقت آن در نزد مدرک حاصل شود و به واسطه آن بتواند شیء را مشاهده کند»^۱ (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۱۹). مراد

۱. إدراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرک يشاهدها ما به یدرک. فإما أن تكون تلك الحقیقة نفس حقیقة الشیء الخارج عن المدرک ... أو يكون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک غیر مباین له وهو الباقی.

از «حقیقت» در این تعریف، صورت و ماهیتی از شیء خارجی است که حاکی از آن است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۱). چنان که از این تعریف برمی آید، ابن سینا معتقد است مثال و صورتی از خارج در ذات مدرک حاصل و مرتسم می شود؛ نه اینکه خارج بعینه به ذهن بیاید. مهم ترین اشکالی که به این تعریف وارد است جامع افراد نبودن آن است؛ زیرا اگر مطلق علم حتی علم حضوری به ذات و نفس با حصول صورت تحقق یابد، علم به نفس برای ما ناممکن خواهد شد در حالی که ما نفس و ذات خود را بالفعل تعقل و ادراک می کنیم. پس تحقق تعقل با صورت محال است. اشکال دیگر دیدگاه مزبور این است که درکی که هر یک از ما از «من» داریم واقعاً درک «من» است؛ نه اینکه درک «صورت من» باشد. به عبارت دیگر اگر علم ما به ذات خودمان به واسطه صورت می بود، ما همواره «صورت من» را درک می کردیم که در حکم «او» است، نه «من». در حالی که ما همواره «من» را درک می کنیم، نه «صورت من» را که غیر «من» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۸۹).

۱-۳. دیدگاه سوم (اضافه عالم به معلوم)

این دیدگاه نیز به ابن سینا نسبت داده شده است. ایشان در بحث باری تعالی می گوید: تعقل اشیا به واسطه صور کثیر در خداوند نیست؛ بلکه به واسطه همان فیضان و افاضه ای که از حق درباره موجودات صورت می گیرد، علم برای او حاصل می شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۰۱). همچنین ایشان در تعلیقات صریحاً علم را اضافه عالم به معلوم می داند: «إِنَّ الْعَالَمَ إِنَّمَا يَصِيرُ مضافاً إِلَى الشَّيْءِ الْمَعْلُومِ بَهِيئَةً تَحْصُلُ فِي ذَاتِهِ» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۳). گویی مراد شیخ این است که همانند نسبتی که بین فاعل و مفعول وجود دارد، بین عالم و معلوم نیز برقرار است و علم همان نسبت است^۱ (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۸۶).

این نظریه درباره حقیقت علم صحیح نیست؛ چراکه علم از مقوله اضافه نیست. توضیح آنکه وقتی علم به معدومات پیدا می شود، روشن است که اضافه ای وجود ندارد؛ چون اضافه دو طرف می خواهد و وقتی طرفی وجود ندارد، اضافه هم معنا ندارد. همچنین ما ذات خود را درک می کنیم و در این ادراک هیچ اضافه حقیقی میان خود ما و ذات ما وجود ندارد و ما

۱. الفخر الرازی صرح فی شرحه علی الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات فی البحث عن الإدراک بأن العلم عرض من مقولة الإضافة؛ ونحوه فی کتابه المطالب العالیة حیث قال فی الفصل الأول من الباب الثالث منه: «العلم والإدراک عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة، فهذا قول قد ذهب الیه جمع عظیم من الحكماء والمتکلمین وهو المختار عندنا وهو الحق».



هستی‌شناسی حقیقت علم و آثار مترتب بر آن از منظر حکمت متعالیه

همواره بدون اعتبار و ملاحظه هیچ امر زائد بر ذات خود از ذات خود به علم حضوری آگاهیم و آن را در می‌یابیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۰).

۱-۴. دیدگاه چهارم (کیفیت ذات اضافه)

دیدگاه دیگری که در کلام ابن سینا و مشهور حکما وجود دارد این است که علم، کیفی است که بر نفس عارض می‌شود: «أنَّ العلم عبارة عن كَيْفِيَّة ذات اضافه» (همان). به عبارت دیگر علم کیف نفسانی است.

این دیدگاه نیز قابل خدشه است. اشکال این تعریف آن است که قطعاً نمی‌توان علم واجب‌تعالی به خود و اشیا دیگر را از سنخ کیفیت دانست (همان، ص ۲۹۱)؛ زیرا اولاً کیفیات امور عارضی و زائد بر ذات‌اند و در ذات واجب این امر محال است؛ ثانیاً کیفیت از ضعیف‌ترین مراتب هستی است. از این رو چگونه ممکن است وجود واجب لایتناهی را به وجود ضعیف و محدود و مخلوق متصف کرد (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

۱-۵. دیدگاه پنجم (اضافه اشراقی)

در فلسفه شیخ اشراق، اصالت با نور است به گونه‌ای که حقیقت همه حقایق و صفات به نور برمی‌گردد. از این رو بازگشت علم نیز به نور است و میان آن دو تساوق وجود دارد. اصلی‌ترین خصوصیت نور ظاهر بالذات و مظهر للغير بودن آن است. در نظام نوری شیخ اشراق، نور و به تبع آن علم، مراتب شدید و ضعیف دارد. همان گونه که هرچه شدت نوریت یک شیء بیشتر باشد، وسعت آن نیز بیشتر است، همین سخن در مورد علم نیز جاری است. شیخ اشراق ادراک را همان ظهور شیء برای ذات خود می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۴).

شیخ اشراق در یک تقسیم‌بندی نور را به لئفسه و لغیره تقسیم می‌کند (همان، ص ۱۱۷) و علم را که همان ظهور و نور است، در جایی می‌داند که یا نور لئفسه باشد یا نور لغیره (همان). بنابراین در غواسق و مظلمات، نور و علمی نیست. حاصل اعتقاد سهروردی این است که آنجا که علم به نفس وجود دارد، باید نور لئفسه یعنی جوهر مجرد وجود داشته باشد؛ اما در علم بالغیر، نوعی اضافه میان نور لئفسه و شیء دیگر برقرار است. پس در قسمت اول معتقد است که علم در آنجا عین وجود جوهری است، اما در قسمت دوم، یعنی علم بالغیر، به اضافه بودن علم باور دارد (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۹، ص ۶۷).

ملاصدرا قسمتی از دیدگاه شیخ اشراق را حق و قسمتی را باطل می‌داند. سخن شیخ اشراق درباره علم به ذات جوهر مفارق که درست نیز هست، این است که علم، همان نور

لنفسه است؛ جوهر نورانی که ذاتش نورانی است. سپس ملاصدرا اضافه می‌کند که این نوری که شیخ اشراق می‌گوید، همان وجودی است که ما می‌گوییم. بنابراین بازگشت این سخن به سخن ماست؛ یعنی علم همان وجود است؛ اما اعتقاد ایشان درباره علم به غیر که باطل است، برمی‌گردد به همین اضافه اشراقی عالم به معلوم. علم به تصور و تصدیق و کلی و جزئی تقسیم می‌شود و خود اضافه، نه اضافه اشراقی، داخل در این تقسیم نیست؛ زیرا از طریق اضافه اشراقی می‌تواند علم برای کسی حاصل شود؛ اما این مطلب غیر از آن است که خود آن اضافه، علم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۱).

۱-۶. دیدگاه ششم (وجود شیء مجرد)

این دیدگاه مختار ملاصدرا در باب حقیقت علم است. ایشان علم را وجودی مجرد از ماده می‌داند (همان، ص ۲۹۲). در ادامه به بیان نظریه ملاصدرا می‌پردازیم.

۲. حقیقت علم از منظر حکمت متعالیه

هر مکتب فلسفی مبانی خاصی دارد که مسائل فلسفی را بر اساس آن مبانی بحث و بررسی می‌کند. بنابراین در بررسی هر مسئله‌ای توجه به مبانی آن مکتب و نظام فلسفی ضروری است. مسئله علم و حقیقت آن در مکتب صدرایی و حکمت متعالیه نیز به همین منوال است. پس باید علم را در نظام صدرایی با مبانی خاص خود صدرا تحلیل و بررسی کرد تا بتوان لوازم و نتایج آن را به درستی به دست آورد.

اساس و بنیان حکمت متعالیه بر دو اصل و مبنای اصالت وجود و تشکیکی بودن آن پایه‌گذاری شده و ملاصدرا مباحث فلسفی را با توجه به این دو مبنا بررسی کرده است. بنابراین هر مسئله‌ای را باید از این دو منظر تحلیل و بررسی کرد تا درک صحیحی از آن مسئله و لوازم و نتایج آن حاصل شود.

با توجه به این نکته، علم و حقیقت آن در نظام حکمت متعالیه معنای وجودی می‌یابد. ملاصدرا علم را امری از سنخ و عوارض وجود می‌داند و تفسیری وجودی از آن می‌کند و به همین دلیل علم را بر خلاف حکمای گذشته، در الهیات بالمعنی الأعم مطرح می‌کند و شایسته این مقام می‌داند:

إنَّ من عوارض الموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً متخصص
الإستعداد طبيعياً أو تعليمياً هو كونه عالماً أو علماً أو معلوماً فالبحث عن العلم
وأطرافه وأحواله حري بأن يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال
الكليّة العارضة للموجود بما هو موجود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷۸).

بنا بر اصالت وجود و تشکیک در آن، علم از شئون حقیقت وجود است^۱ (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸) و به تعبیر دیگر علم از عوارض اولیه و تحلیلی وجود است. بنابراین علم مساوق با حقیقت وجود است؛ یعنی هر جا وجود صادق باشد، علم نیز صادق است و بالعکس، هر جا علم صادق باشد، وجود نیز صادق خواهد بود. این مساوقت بدان روست که وجود، حقیقتی واحد و بسیط است و علم نیز امری وجودی و ثبوتی است. بنابراین این دو مساوق‌اند. بر اساس نگاه وجودی ملاصدرا به علم، تعریف آن نیز بر خلاف گذشتگان تغییر می‌کند. ایشان علم را از حقایقی می‌داند که انیتش عین ماهیت آن است^۲ (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷۸). ملاصدرا در کتاب‌های مختلف خود تعابیر بسیاری از علم دارد که بازگشت همه آنها به حقیقت وجود است؛ مانند:

- العلم بالشیء ليس إلّا نحوا من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة (همان، ج ۱، ص ۱۱۴)؛
- أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد وفهو وجود بشرط سلب الغواشي (همان، ج ۳، ص ۲۸۶)؛
- أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية (همان، ص ۲۹۲)؛
- أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر (همان، ص ۳۵۴)؛
- العلم هو الوجود المجرد عن المادّة عندنا (همان، ص ۳۵۶)؛
- العلم عندنا كما مرّ مرارا نفس الوجود الغير المادّي (همان، ص ۳۸۲)؛
- الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه (همان، ج ۸، ص ۱۶۳)؛
- أن الإدراك ليس إلّا بثبوت حقيقة الشيء (همان، ص ۲۷۰)؛
- العلم عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده (همو، ۱۳۷۵، ص ۷۰)؛
- العلم هو حصول ماهية شيء لأمر مستقل في الوجود بنفسه أو بصورته حصولا حقيقيا أو حكما (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸)؛
- أن الإدراك بالشيء إنّما هو حصول نفس ذلك الشيء (همو، بی تا، ص ۲۸۹)؛
- العلم ليس إلّا حضور الوجود بلا غشاوة، فكلّ إدراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادّة وغواشيها (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۳).

۱. و اعلم أن ماهية العلم على ما شهد به الحدس الصحيح بل التبع و الفحص البالغ و ضرب من الاعتبار يرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل في وجوده.

۲. يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي انبتها عين ماهيتها.

همان طور که ملاحظه می‌شود، این تعبیر در نظام حکمت متعالیه نشان از این دارد که هویت و حقیقت علم چیزی جز وجود نیست و علم، حقیقتی ثبوتی و حضوری دارد. همان طور که وجود عین تحقق، ثبوت و حضور است، علم نیز همین‌گونه است و حقیقت وجود را جز با حضور نمی‌توان ادراک کرد.

بر این اساس علم در نظام فلسفی ملاصدرا این‌گونه تعریف شده است: «العلم لیس أمراً سلبیاً کالتجرد عن المادّة ولا إضافیاً بل وجوداً ولا کلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوّة ولا کلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم یكون شدّة کونه علماً»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۷)

به طور کلی سه نوع تعبیر در بیانات صدرا درباره علم وجود دارد:

تعبیر اول: «أقول الحق كما سبق أنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادّة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علماً لغيره وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه» (همان، ص ۳۵۴). علم عبارت است از شیء بالفعل برای شیء دیگر، نه شیء بالقوه. علم همان وجود شیء مجرد از ماده است.

وجود شیء لشیء، همانند وجود اعراض برای جواهر است؛ ولی هر عرضی که برای جوهری حاصل شود، نمی‌توان گفت علم حاصل شده است. از این رو صدرا در ادامه عبارت، مطلب را تکمیل می‌کند و می‌گوید: وجود شیئی که مجرد از ماده است؛ اما نه هر شیئی؛ بلکه شیئی که برای شیئی دیگر باشد، آن هم به نحو بالفعل، نه بالقوه. در اینجا برای اینکه «لشیء» بودن علم با «لشیء» بودن در مباحث اعراض و وجودهای رابطی خلط نشود، تأکید کرده است که باید بالفعل باشد.

تعبیر دوم: «العلم عبارة عن وجود شيء مجرد» (همان، ص ۲۸۶). در این عبارت دیگر «لشیء» بودن مطرح نیست؛ بلکه می‌گوید همان وجود شیء مجرد، خودش علم است؛ یعنی هر مجردی عین علم است؛ خواه عرض باشد و خواه جوهر. صرف تجرّد علم است.

تعبیر سوم: «العلم لیس أمراً سلبیاً کالتجرد عن المادّة ولا إضافیاً بل وجوداً ولا کلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوّة ولا کلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم یكون شدّة کونه علماً» (همان، ص ۲۹۷)؛ علم امر سلبی و اضافی نیست؛ بلکه امر وجودی است؛ اما نه هر وجودی؛ بلکه وجود بالفعل؛ اما باید توجه داشت که به محض گفتن وجود

۱. علم امری سلبی مانند تجرد از ماده و امر اضافی نیست؛ بلکه وجود است؛ اما نه هر وجودی؛ بلکه وجود بالفعل است، نه بالقوه، و نه هر وجود بالفعلی؛ بلکه وجود خالص غیر مشوب به عدم، و هر اندازه که از ماده و شوائب عدم خالص‌تر باشد، در علم بودن نیز شدیدتر و قوی‌تر است.

هستی‌شناسی حقیقت علم و آثار مترتب بر آن از منظر حکمت متعالیه

بالفعل، نباید سراغ هر وجود بالفعلی رفت. این تعریفی که ملاصدرا از علم در اینجا ارائه می‌دهد (وجود غیر مشوب به عدم)، دقیق‌ترین تعریف است. پس ملاک این است که وجود باید خالص از عدم باشد. پس هرچه از خلوص آن کم شود، از علم هم کاسته می‌شود؛ یعنی به همان میزانی که خلوص از عدم دارد، علم برای او حاصل می‌شود.

آنچه در تحلیل تعریف اول می‌توان گفت این است که در تعریف نخست زوائدی وجود دارد؛ از جمله اینکه وجود شیء لشیء با نسبت جواهر و اعراض خلط می‌شود و ناچاریم غیر مجرد را بیاوریم. سپس ایشان می‌گویند لشیء دیگر توجیهی ندارد و همان شیء مجرد کفایت می‌کند. خود لشیء اگر مجرد بود، علم است؛ خواه لفسه باشد، خواه لغیره.

اما در تعریف سوم که علم را وجود بالفعل خالص از شوب عدم بیان کرده است، قید «وجود بالفعل» مادی نبودن و مجرد بودن را در دل خود دارد و قید «خالص بودن از شوب عدم» در واقع بر حضور بودن علم دلالت دارد؛ چه اینکه عدم با غیبت تساوق دارد. پس علم موجودی است که هیچ نوع حجابی در آن نیست؛ اما هر چه به سمت کدورت برود، از میزان خلوص و نورانیت و وجودش کاسته، و در نتیجه درجه علم بودنش کم می‌شود.

این تعریف جامع‌ترین و دقیق‌ترین تعریف برای علم است که ملاصدرا با مبانی خاص خود، تحلیلی هستی‌شناختی از آن ارائه کرده است. بنابراین علم، حقیقتی وجودی و مجرد از ماده است. به تعبیر دیگر علم حضور موجودی مجرد برای موجود مجرد دیگر یا حضور شیئی نزد موجود مجرد است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۱). پس علم از منظر حکمت متعالیه هویتی وجودی و مجرد از ماده دارد و با این نگاه می‌توان بسیاری از مسائل فلسفی مانند علم حضوری، اتحاد عاقل و معقول، تجرد قوای ادراکی و انطباع کبیر در صغیر را حل کرد.

۳. ثمرات وجودی حقیقت علم

ملاصدرا در مسئله معرفت و علم به نتایج مهمی دست یافت. او علم را حقیقتی وجودی دانست و از دایره مفاهیم ماهوی خارج کرد. همچنین تعریفی از علم ارائه داد و بر اساس آن علم را حقیقتی مجرد دانست که عین هستی و حضور است. در ادامه به نتایج و ثمرات مهمی که ملاصدرا از تحلیل علم به دست آورده است می‌پردازیم تا نظریه او در باب علم به‌خوبی روشن شود.

۳-۱. عمومیت و تعریف‌ناپذیری علم

ملاصدرا در آغاز بحث علم می‌گوید: علم از حقایقی است که انیت آن عین ماهیتش

است و تعریف این نوع حقایق، چه به صورت حدی و چه رسمی، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا تعریف حدی از طریق اجناس و فصول که امور ماهوی‌اند، انجام می‌گیرد و علم از سنخ وجود است و وجود، بسیط و متشخص بالذات است و جنس و فصل ندارد؛ پس علم نیز مانند «وجود» تعریف حدی نخواهد داشت. همچنین تعریف رسمی ندارد؛ زیرا این تعریف از طریق لوازم و خواص شیء صورت می‌گیرد، ولی چیزی اعرف و اجلا از علم و وجود نداریم؛ چراکه علم همان انکشاف و یافت در انسان حیّ عالم است که آن را در درون خود بدون هیچ خطایی می‌یابد. افزون بر این، هر شیئی به واسطه علم ظاهر می‌شود و علم که ظاهرکننده دیگر اشیاست، محال است که به وسیله شیء دیگری ظاهر و تعریف شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۷۸).

حاجی سبزواری ذیل این بحث می‌نویسد: «اگر علم به وسیله شیء دیگری تعریف شود، لازمه آن دور صریح است؛ چراکه اشیا به وسیله علم معلوم می‌شوند» (همان، پاورقی). بنابراین علم معنای بدیهی و روشنی دارد که نیازمند تعریف نیست. البته برای انس و توجه مخاطب، می‌توان تنبیهاتی از علم ارائه کرد.

بنابراین یکی از ثمرات وجودی دانستن علم تعریف‌ناپذیری آن است. علم همانند، بلکه عین وجود است و همان طور که وجود به دلیل بساطت و متشخص بودن تعریف‌ناپذیر است، علم نیز که از سنخ و شئون وجود است، قابل تعریف نیست. این امر نشان می‌دهد که علم، همانند وجود، امری عمومی است و تمام مراتب هستی را در بر گرفته است. بنابراین عمومیت، علم فوق مقوله خواهد بود؛ زیرا همانند وجود، بسیط است و تحت مقوله‌ای مندرج نیست؛ بلکه علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض. علم به هر شیئی نحوه وجود همان شیء است؛ در واجب تعالی علم عین ذات اوست و ماهیتی ندارد؛ در ممکنات همراه با ماهیت است که خود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود (همان، ص ۳۸۲).

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی، علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی از قبیل عشق و حب، در هیچ مقوله‌ای از مقولات جوهری و عرضی داخل نیستند؛ بلکه این صفات از شئون وجودند و حقیقت وجود، نه جوهر است و نه عرض؛ با وجود این با جوهر جوهر و با عرض عرض است و اگر معنایی در بیش از یک مقوله از مقولات جوهری و عرضی تحقق داشته باشد، از سنخ ماهیات نیست و خارج از مقولات است و جنس و فصل ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۷).



۲-۳. تشکیکی بودن علم

بر اساس تبیین وجودی از علم می‌توان گفت که از نظر ملاصدرا علم نیز همچون حقیقت هستی به اوصاف وجودی چون تشکیک متصف می‌شود. او صریحاً علم را مانند وجود، تشکیکی و دارای مراتب مختلف می‌داند. همان طور که در بیان حقیقت علم گذشت، علم وجودی بالفعل دارد و از هرگونه شائبه عدم خالی است و هر اندازه که از ماده و شوائب عدم خالص‌تر باشد، در علم بودن نیز شدیدتر و قوی‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۷).

طبق معنای اخیر، ملاصدرا علم را تشکیکی و ذومراتب می‌داند؛ همان گونه که وجود تشکیکی و دارای مراتب است. عبارت صدرا (بقدر خلوصه عن شوب العدم) ویژگی امری تشکیکی است و بر شدت و ضعف داشتن علم دلالت دارد؛ زیرا مشوب به عدم بودن همان حدود وجودی شیء را بیان می‌کند که امری تشکیکی است و این امر تشکیکی از عقل اول که بیشترین فعلیت و کمترین حدود عدمی را دارد شروع می‌شود و تا مادةالمواد که کمترین فعلیت و بیشترین حد عدمی را دارد، ادامه می‌یابد.

بنابراین از منظر صدرا علم، هویتی تشکیکی دارد و به قدر خلوص از عدم، علم حاصل می‌شود. بر اساس این دیدگاه، همه مراتب هستی دارای علم‌اند. هرچا وجود باشد، علم نیز هست؛ چراکه علم مساوق با وجود است. از عالی‌ترین مراتب هستی تا نازل‌ترین مراتب که هیولا باشد، همه موجودات عالم‌اند؛ ولی هر مرتبه به اندازه سعه وجودی‌اش از علم بهره دارد. ملاصدرا این حقیقت را چنین بیان می‌کند:

جميع الموجودات التي في الأرض والسموات عقولاً كانت أو نفوساً أو صوراً أو
أجساماً أو أعراضاً أحياء عالمين قادرين مریدين لكن على تفاوت وجوداتها فإن هذه
الصفات إذا كانت متحدة مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها
وخلوصها وشوبها تابعة لشدّة الوجود وضعفه وكمالها ونقصه وخلوصه وشوبه
(همان، ج ۷، ص ۲۳۳).

ملاک علم، حضور و انکشاف است. حضور در جایی است که وحدت باشد. وجود و وحدت نیز مساوق‌اند. نازل‌ترین مرتبه هستی نیز وحدت دارد. اجسام طبیعی هرچند اجزائشان متفرق‌اند، یک هویت امتدادی به هم پیوسته و متصل دارند. پس درجه‌ای از وحدت را دارند و به همان میزان درجه‌ای از علم را دارند. نگاه صدرا این است که حضور و تجرد ذومراتب است و در تمام هستی تحقق دارد.

آخرین درجات وجودی از حیث نقص و قصور، اجسام طبیعی‌اند؛ ولی همین اجسام

طبیعی نیز از آن رو که بهره‌ای از هستی دارند، عین علم و قدرت و حیات‌اند. اجسام طبیعی با اینکه غیوبت ذاتی و تفرق وجودی دارند و از مقام جمعی و موطن نوری فاصله گرفته‌اند، از حقیقت وجود و سنخ نور نیز بهره‌ای دارند؛ زیرا هنوز پذیرنده عنایت خدا و امداد فیض اویند و در نتیجه بهره‌ای از حیات دارند؛ چراکه آن نور، آنها را از افتادن در دایره عدم نگه داشته است (همان، ج ۹، ص ۲۵۸).

التحقیق هو أنّ مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغیبة علی تأكد الوجود وضعفه، فالوجود كلّما كان أقوى تحصّلاً وأشدّ فعلیّةً وأتمّ هوّیةً كان أقوى انكشافاً وأشدّ ظهوراً وأكثر حیطةً وجمعا للأشياء وكلّما كان أضعف وأنقص كان أكثر خفاءً وظلمةً وأقلّ حصولاً وأنقص ظهوراً (همان، ج ۶، ص ۱۵۴).

علم و جهل و نور و ظلمت و ظهور و خفا و حضور و غیبت، متناسب با شدت وجود و تأکد و ضعف وجود است. بنابراین علم و جهل تشکیکی است. علم و جهل در تمام مراتب هستی تحقق دارد؛ هم علم هست و هم جهل. علم محض مربوط به خداوند است. جایی که تضعف پیدا کرد، علم محض هم از بین می‌رود و مراتب جهل پیدا می‌شود.

۳-۳. انحصار علم حضوری

چنان که گذشت، ملاصدرا حقیقت علم را وجود مجرد یا نحوه چنین وجودی دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۸۶) و در مواضع متعدد، علم را همان حضور و حصول معرفی کرده (همو، ۱۳۷۵، ص ۷۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ همو، بی‌تا، ص ۲۸۹) و علم به شیء یا معلوم را خود وجود شیء دانسته است (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۰۰). بنابراین متعلق علم، وجود شیء است و علم به وجود و حقیقت آن نیز فقط به نحو حضوری و شهودی امکان‌پذیر است. بر این اساس و با توجه به مبانی صدرا به‌ویژه اصالت وجود، در اندیشه فلسفی او حقیقت علم همان حضور است و حضور نیز همان وجود است. بنابراین علم و ادراک فقط به نحو حضوری خواهد بود؛ چه همان طور که گفته شد، علم به شیء، خود همان شیء و نحوه وجود آن شیء است و علم به حقایق وجودی تنها به صورت حضوری و شهودی امکان‌پذیر است^۱ (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۰۵؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۱).

بنابراین یکی از نتایج مهمی که از وجودی بودن علم حاصل می‌شود، انحصار علم در علم حضوری است. توضیح آنکه مناط و ملاک علم، حضور و انکشاف است. به عبارت دیگر اگر

۱. «الوجود فی کل شیء نفس هویتة الشخصية الخارجية، و لا یمكن تعقّله إلا بالشهود الحضوری».

هستی‌شناسی حقیقت علم و آثار مترتب بر آن از منظر حکمت متعالیه ۳۵

کسی بگوید «من علم دارم»، باید به این حقیقت اذعان کند که معلوم نزد او حاضر است. پس معلوم باید نزد عالم حاضر باشد و خارج از ذات وجود عالم نباشد؛ چراکه اگر معلوم خارج از ذات عالم حضور داشته باشد، این خارج بودن و جدا بودن از ذات عالم سبب دوگانگی میان عالم و معلوم می‌شود و در این صورت ملاک و مناط علم که حضور و انکشاف از واقع است، حاصل نخواهد بود.

بدین ترتیب بر اساس دیدگاه ملاصدرا ملاک تحقق علم حضوری این است که از سویی مدرک مجرد از ماده باشد و از سوی دیگر، مدرک، مجردی قائم به ذات باشد. افزون بر آن، واقعیت معلوم با واقعیت عالم، اتصال، ارتباط و پیوستگی وجودی داشته باشد (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵). ملاصدرا این نگرش خود را چنین تبیین کرده است:

بل لا بدّ فی تحقّق العالمیّة والمعلومیّة بین الشّیئین من علاقة ذاتیّة بینهما بحسب الوجود فیکون کلّ شیئین تحقّق بینهما علاقة اتّحادیّة وارتباط وجودیّ أحدهما عالماً بالآخر إلّا لمانع من کون أحدهما ناقص الوجود أو مشوباً بالأعدام محتجّباً بالغواشی الظلمانیّة فإنّ تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر وانکشافه علیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۳).

با توجه به تحلیلی که ارائه شد، علم منحصر در علم حضوری است و به عبارت دقیق‌تر علم حضوری همان حقیقت علم است و هر ویژگی که برای علم حضوری بیان می‌شود (از قبیل متصف نشدن به صدق و کذب، خطاناپذیری، فقدان واسطه) در واقع بیان ویژگی حقیقت علم است.

۳-۴. عینیت عالم و معلوم

یکی دیگر از ثمرات وجودی دانستن علم، بحث ارتباط میان عالم و معلوم است. طبق تحلیلی که ملاصدرا از علم ارائه داد مبنی بر اینکه علم حقیقتی وجودی و مجرد است و مناط آن حضور و انکشاف می‌باشد، نسبت میان عالم و معلوم، اتحاد و به تعبیر دقیق‌تر عینیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۲). به عبارت دیگر واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و مدرک نزد مدرک حضور دارد. در اینجا یک واقعیت بیشتر حضور ندارد و آن به اعتباری علم و به اعتباری معلوم و به اعتباری عالم است. علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک‌کننده بدون وساطت تصویر ذهنی، شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۷۲).

سرّ قول به عینیت این است که اگر معتقد شویم که نسبت معلوم به عالم نسبتی غیر از عینیت است (مثلاً عروض، افاضه یا صدور)، در این صورت دوگانگی و غیوبت میان عالم و

معلوم تحقق می‌یابد. این دوگانگی سبب می‌شود که ملاک علم بودن که حضور و عینیت میان عالم و معلوم است، از بین برود و در این صورت دیگر علم، علم نخواهد بود. بنابراین از تحلیل حقیقت علم این مسئله به‌خوبی روشن می‌شود که میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول هیچ دوگانگی‌ای وجود ندارد؛ بلکه همان طور که گفته شد علم، وجود و حضور مجردی برای مجردی است. بر این اساس باید نسبت بین آن دو عینیت باشد تا حضور معنا پیدا کند؛ وگرنه حضور و علمی نخواهد بود.

۳-۵. علم جمادات

ملاصدرا در باب علم به مادیات، دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرده است که در ظاهر منافی یکدیگرند. او در مواضع متعدد بیان می‌کند که مادیات نه برای خود حضور دارند و نه برای دیگری و نه واقعیتی نزد آنها حضور می‌یابد: «لا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات والأعراض ولهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة ولا شعور» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۴). بنابراین تنها راه علم به آنها از طریق صوری است که از آنها حکایت می‌کنند؛ یعنی علم حصولی: «لا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلّا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج» (همان، ج ۳، ص ۲۹۸).

ملاصدرا در جاهای دیگر از آثار خود، همه موجودات را دارای علم و شعور می‌داند؛ زیرا از نظر وی علم مساوق با وجود است و هر جا وجودی صادق باشد، علم نیز همراه آن است: «عندنا أن الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربّها ساجدة له كما دلّ عليه الكتاب الإلهي» (همان، ج ۸، ص ۱۶۴). منظور از این علم، علم حضوری به خود و فاعل خود است. در نتیجه بر اساس این رویکرد، مادیات و امور جسمانی دارای علم و ادراک‌اند: «كان للنبات بل الجماد إدراك على نمط آخر يعرفه المكاشفون ويحجب عنه المترسمون» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰۵).

بنابراین ملاصدرا دو رویکرد متفاوت در علم مادیات دارد، گاهی منکر علم در مادیات است و گاهی آن را اثبات می‌کند. البته او به وجه جمع نیز اشاره کرده و توضیح داده است که مادیات نیز علم دارند؛ ولی چون آثار مطلوب از علم در آنها یافت نمی‌شود، آنها را فاقد علم می‌پندارند:

فثبت أن هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والإصلاح على غيره أو لخباء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم



هستی‌شناسی حقیقت علم و آثار مترتب بر آن از منظر حکمت متعالیه

هناک كما أنَّ الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك ولكن لا تسمى بالعلم إلّا صورة مجردة عن ممازجة الأعدام (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۴۰).

علامه طباطبایی ذیل این گفتار در تعلیقه بر *اسفار می‌گوید*: مبنای حرف ایشان مساوت علم با مطلق وجود است؛ یعنی همان طور که وجود مشکک و دارای مراتب شدید و ضعیف است، علم نیز امری تشکیکی است که در مرتبه‌ای شدت و کمال آن بی‌نهایت است، مانند علم واجب تعالی، و در برخی مراتب مانند هیولا و جسم چنان ضعیف است که به آن علم نمی‌گویند (همان، تعلیقه علامه طباطبایی).

پس با اینکه طبق استدلال بر نفی عالمیت اجسام از آن جهت که امور جسمانی، بالذات یا به سبب حلول در اجسام، دارای امتداد پایدار یا سیال‌اند، فاقد حضورند، اما امتداد سیال فی نفسه پایدار، بلکه ثابت است. بنابراین حیثیت امتداد در امور جسمانی امری نسبی است و این امور فی نفسه غیر ممتدند و از این حیث به خود و به فاعل خود علم حضوری دارند؛ همان طور که فاعل آنها به آنها علم حضوری دارد (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۵).

والحقَّ أنَّ «الوجود» كلّه نور إلّا أنَّ بعض الوجودات لقصورها وضعفها مخلوطة بالأعدام والقوى، فاتّصفت بال«ظلمات» لخفاء وجودها واستيلاء العدم علی ماهيتها ... وأنَّ لها جهة أخرى غیر جهة الکثرة المقداریّة وهی جهة الوحدة الإنصالیّة؛ فهو بهذا الوجه موجود فی نفسه، ولمّا یدرکه علی هذا الوجه، أو یقوّمه ویحصّله، وجودا ناقصا بالفعل، منعما بالقوة، قابلا للتفریق والإعدام والموت والفساد؛ وكذا کلّ ما حلّ فیهِ أو تعلّق به من حیث هو متعلّق به (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۷).

بنابراین با توجه به حقیقت علم که حیثیت وجودی و تجردی دارد، مادیات و امور جسمانی نیز دارای علم و ادراک‌اند؛ هرچند به نحو ضعیف که متناسب با درجه وجودی آنهاست.

نتیجه‌گیری

حکمای پیش از صدرا علم را دارای حقیقتی ماهوی تلقی، و بر همین اساس آن را تحلیل و تعریف می‌کردند؛ ولی ملاصدرا با مبانی خاص خود، حقیقت علم را امری وجودی و حضوری دانست و علم را از دایره امور ماهوی خارج کرد. بر این اساس ملاک و مناط علم را بر پایه حضور تحلیل کرد و بر آن شد که هرچه حضور نداشته باشد، علم نیز نخواهد داشت. پس نه به خود علم دارد و نه متعلق علم قرار می‌گیرد. بدین ترتیب بر اساس وجودی و مجرد دانستن علم، می‌توان به این ثمرات و نتایج هستی‌شناختی از علم دست یافت: عمومیت و تعریف‌ناپذیری علم، تشکیکی بودن علم، حضوری بودن علم، عینیت میان عالم و معلوم و علم جمادات.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸ش)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ش)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۳. _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، چاپ اول، مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۴. _____ (۱۳۸۱ش)، الإشارات و التنبيهات، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۵. تهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف إصطلاحات الفنون و العلوم، مکتبه لبنان ناشرون چاپ اول، بیروت.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش)، رحيق مختوم، چاپ اول، اسراء، قم.
۷. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۶ش) جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۸. خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد (۱۳۸۹ش)، هستی‌شناسی معرفت، چاپ اول، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۹. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹ش)، شرح المنظومة، تعليقات حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، نشر ناب، تهران.
۱۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲ش)، التلویحات اللوحية و العرشية (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸ش)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چاپ اول، مکتبه المصطفوی، قم.
۱۲. _____ (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۳. _____ (۱۳۶۰ش)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۴. _____ (۱۳۷۵ش)، اتحاد العاقل و المعقول (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، چاپ اول، حکمت، تهران.
۱۵. _____ (بی‌تا)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۸۲ش)، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، چاپ دوم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، بداية الحکمة، چاپ اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۱۸. _____ (۱۴۱۶ق)، نهاية الحکمة، چاپ دوم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبيهات، چاپ اول، نشر البلاغه، قم.

۲۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷ش)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چاپ دوم، انتشارات سمت، تهران.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا)، المحصل، چاپ اول، دار الرازی، عمان.
۲۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲ش)، حکمة الإشراف (تعلیقہ ملاصدرا)، چاپ سوم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۳. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، شرح الإشارات و التنبیہات للطوسی (مع المحاکمات)، چاپ اول، دفتر نشر کتاب، قم.
۲۴. _____ (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیه، چاپ اول، دار الکتب العربی، بیروت.
۲۵. لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۸۶ش)، شرح المشاعر، چاپ اول، بوستان کتاب، قم.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ش)، آموزش فلسفه، چاپ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^{ره}، قم.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش)، مجموعه آثار، چاپ اول، صدرا، تهران.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدر المتألهین

محمد خانی^۱

چکیده

مبنای «وحدت نفس و قوا» یا «النفس فی وحدتها کل القوی» از اصلی‌ترین مبانی ملاصدرا در باب نفس‌شناسی فلسفی است که فهم آن علاوه بر اینکه تأثیری جدی در برخی مبانی تعلیم و تربیت دارد، بستری مناسب برای حل مسئله «توحید افعالی» فراهم می‌کند؛ اما برای فهم صحیح این مبنا و رسیدن به ثمرات و کارکردهای آن نخست باید تصویر درستی از آن به دست آورد. در این تحقیق ابتدا با روش تحلیلی - توصیفی به دیدگاه مشائیان درباره رابطه نفس و قوا پرداخته و با بررسی آن به این نتیجه رسیده‌ایم که فقدان برخی مبانی لازم، باعث تحلیل ضعیف مشائیان از رابطه نفس و قوا شده است. در تبیین دیدگاه ملاصدرا نیز بین مقام ذات و فعل، همچنین بین نظر متوسط و نهایی ملاصدرا در باب تشکیک، تفکیک کرده و روشن نموده‌ایم که رابطه نفس و قوا در نگاه ملاصدرا به حسب مقامات گوناگون، تفاسیر مختلفی دارد که مطابق با مقام ذات به «نفس و حقایق مندمج در آن» و طبق دیدگاه تشکیک خاصی به «نفس و مراتبش» و طبق تشکیک خاص الخاصی به «نفس و شئونش» تفسیر می‌شود.

کلیدواژگان

وحدت نفس و قوا، مراتب نفس، شئون نفس، تشکیک، ابن سینا، ملاصدرا.

۱. دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی و مدرس حوزه علمیه قم (mkhany7469@gmail.com).

مقدمه

برخی از مسائل فلسفه اسلامی اهمیت بیشتری دارند و رکن آن به شمار می‌آیند که «مسئله نفس» از آن جمله است. شناخت نفس و مسائل مربوط به آن نه تنها برای خود فیلسوفان مهم و ضرورت داشته است، بلکه اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر آن تأکید داشته‌اند که جمله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (آمدی، ۱۳۶۶ش، ص ۲۳۲، ح ۴۶۳۷) معروف‌ترین روایت در این زمینه است. از آنجا که ارتباط نفس با بدن، ذاتی نفس است و این ارتباط در پرتو قوا سامان می‌یابد، شناخت حقیقت نفس نیز در گرو معرفت صحیح «رابطه نفس و قوا» است. از این رو برای شناخت نفس و مسائل مربوط به آن فهم «رابطه نفس و قوا» ضروری است. بحث درباره رابطه این دو در فلسفه مشا به عنوان مسئله موعنون مطرح بود که بعدها ملاصدرا آن را تکمیل کرد و به آن عمق بخشید. البته با وجود اینکه صدرالمتهلین فصلی مجزا از کتاب *سفار* را به این بحث اختصاص داده، آنچه بیش از همه به آن پرداخته، مستدل کردن مدعا و تبیین بعضی از جهات مبنا بوده و کمتر به جهت تصویری مدعا توجه کرده است و همین نکته اهمیت تحقیق پیش رو را دو چندان می‌کند. از این رو بیشتر هم خود را برای تبیین جهت تصویری قاعده به کار گرفته‌ایم تا تصویری روشنی از آن به دست آید. تبیین صحیح رابطه نفس و قوا علاوه بر کارکردهایی که در فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه سیاست دارد، در فهم معارف توحیدی تأثیری شگرف خواهد داشت. مهم‌ترین پرسش این است که رابطه نفس و قوا چگونه است؟ آیا قوا وجودی جدای از نفس دارند و همانند ابزار در دست صنعتگرند؟ یا اینکه قوا همان وجود ضعیف‌شده نفس‌اند؟ ما در این مقاله بعد از پرداختن به مبادی تصویری و تصدیقی و تحریر محل نزاع، برای رعایت سیر تاریخی مسئله، ابتدا دیدگاه مشائین را طرح و نقد می‌کنیم و سپس دیدگاه صدرالمتهلین را در دو مقام و ضمن سه تقریر بیان خواهیم کرد و در نهایت با اشاره به یکی از ادله، علاوه بر دفع شبهه از مبنای ایشان، ثمره آن را مطرح می‌کنیم.

مبادی تصویری

برای دستیابی به فهم روشنی از رابطه نفس و قوا، لازم است ابتدا این دو به‌خوبی تعریف شوند تا بتوانیم در مقام تصدیق از خلط امور جلوگیری کنیم.

نفس

برای نفس در لغت معانی مختلفی از جمله «روح»، «عین شیء» و «نزد» ذکر شده است



(فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۹۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۴)؛^۱ اما تعریف اصطلاحی نفس نزدیک به تعریف صورت نوعیه است. از این رو با وجود تفاوت‌هایی که نفس با صورت دارد،^۲ در معرفی اجمالی آن می‌توان نفس را همان صورت نوعیه دانست؛ البته صورت نوعیه ویژه‌ای که آثارش با سایر صور نوعیه متفاوت است. حکما در معرفی رسمی نفس این چنین گفته‌اند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی قوه» (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۲۲). از بین قیودی که در این تعریف ذکر شده است آنچه اولاً و بالذات برای خود نفس است و حقیقت نفس را به‌خوبی معرفی می‌کند، جنبه کمال اول بودن آن است. کمال به معنای فزونی و دارا بودن فعلیت است و در برابر نقص و کمبود قرار دارد. خصوصیت امر کمالی این است که با پیوستن به شیء دیگر، آن را تمام می‌کند و نقصش را برطرف می‌سازد (بغدادی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲۹۹).

کمال بر دو قسم است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول برطرف‌کننده نقص ذاتی است و کمال ثانی برطرف‌کننده نقص عرضی. مثلاً انسان برای انسان شدن نیازمند فصل خاص خود است که با تحقق آن، انسان شکل می‌گیرد؛ اما انسان جاهل نقص عرضی دارد و پس از تحقق علم به عنوان کمال ثانی، این نقصش برطرف می‌شود. به عبارتی کمال اول کمالی است که نوعیت نوع وابسته به آن است، به گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع مورد نظر نیز منتفی خواهد شد؛ اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند کمال ثانی‌اند. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «الکمال الأول ما به تتم حقيقة الشيء كالحوانية والنطق في الإنسان والکمال الثانی ما یترتب علی الشيء بعد تمام ذاته كالتعجب والضحک للإنسان» (طباطبایی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۵).

پس به‌اختصار می‌توان نفس را این گونه معرفی کرد: آنچه نوعیت نوع وابسته به آن است و مبدأ فعلی آثار و منشأ بروز افعال مختلف از جسم است: «کل ما یكون مبدءاً لصدور أفعال [من الجسم] لیست علی وتيرة واحدة ... فأناً نسمة نفساً» (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳). نفس در انسان همان است که با «من» بدان اشاره می‌شود.

قوه

قوه در لغت به معنای نیرو و توان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۳۶)؛ ولی در

۱. علامه طباطبایی در *المیزان* به تطورات معنای لغوی نفس پرداخته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۴، ص ۲۸۶-۲۸۵).

۲. از جمله تفاوت‌ها این است که از صور نوعیه افعال یکنواخت سر می‌زند؛ بر خلاف نفوس که افعالشان یکنواخت نیست.

اصطلاح فلسفی به صورت مشترک لفظی در چند معنا به کار رفته است که مهم‌ترینشان^۱ سه معناست: یکی قوه فاعلی که منشأ صدور فعل است؛ دومی قوه انفعالی است که مراد از آن ملاک پذیرش فعلیت جدید است و در باب حرکت استفاده می‌شود؛ معنای سوم قوه نیز که در باب مقولات کاربرد دارد، یکی از کیفیات است و «مقاومت در برابر عامل خارجی» معنا می‌شود و در مقابل «لاقوه» به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۲۵۵). در این میان، معنای نخست (مبدأ و منشأ صدور فعل) از مصطلحات مباحث نفس است؛ اما همین معنا نیز سه معنای عام، خاص و اخص دارد. اگر مطلق مبدأ فعل مد نظر باشد به نحوی که حتی خود نفس نیز یکی از مصادیق آن باشد، در واقع معنای اعم اراده شده است: «أطلق القوى عليها [أى على نفوس النباتى والحيوانى والإنسانى] لأنها كثيراً ما تطلق على القوى الفعلية والمبادئ الفعالة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۵۳، تعلیقه حاجی سبزواری). علاوه بر این صدرالمتألهین صریحاً واژه قوه را در کنار دو واژه دیگر یعنی کمال و صورت، بر نفس اطلاق می‌کند.^۲ ابن سینا نیز از این منظر، اطلاق قوه را بر نفس بدون اشکال می‌بیند.^۳ طبق این معنا همه صور نیز قوه‌اند. پس به صورت کلی می‌توان معنای عام قوه را «مبادی تغیرات» معرفی کرد: «القوة إسم لمبدأ التغير من شيء في غيره...» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱ ش، ج ۲، ص ۱۱۶ و ۲۴۶). معنای خاص قوه نیز ابزار و آلت و واسطه‌ای است^۴ که موجود کامل‌تر، آن را به استخدام خود می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ ش، جزء ۱، ص ۲۵۸)؛ مثل قوه دیدن که منشأ دیدن انسان است و نفس آن را برای مشاهده به کار می‌گیرد. در معنای اخص قوه افزون بر اینکه مبدأ اثر و فعل است، مبدأ اثر و فعل خاصی بودن به نحوی که فقط آن اثر خاص از وی صادر شود نیز در معنای آن اشراب شده است. به عبارت دیگر قوه چیزی است که بالذات مبدأ اثر و فعل خاصی است و فقط آن اثر خاص از او صادر می‌شود. از بین معانی

۱. صدرالمتألهین در ابتدای جلد سوم کتاب *سفار* به معانی هفت‌گانه «قوه» می‌پردازد. همچنین ر.ک: ابن سینا، *الشفاء*، الهیات، مقاله چهارم.

۲. إن النفس لها حیثیات متعدّدة فتسمّى بحسبها بأسام مختلفة وهى القوة والكمال والصورة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۷).

۳. إن النفس یصح أن یقال لها بالقیاس عنها من الأفعال قوّة (ابن سینا، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۵).

۴. خواجه بین آلت و واسطه فرق می‌گذارد: «الآلة هی ما یوثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطه ووالواسطة هی معلول تصیر هی علة لغيره» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱ ش، ج ۲، ص ۱۵۰). بر اساس این بیان در مباحث علم النفس تعبیر دقیق درباره قوه، همان واسطه است؛ زیرا مثلاً قوه باصره و چشم با هم فرق دارند و دومی ابزاری برای قوه باصره است. لذا قوه باصره، واسطه نفس است و چشم آلت آن.

سه‌گانه اصطلاحی، معنای اخیر مد نظر است؛ همان‌طور که ابن سینا در معرفی قوه، همین معنای اخص را مطرح کرده است:

فإنَّ القوَّةَ من حیث هی قوَّة بالذات وأولاً، هی قوَّة علی أمر ما ویستحیل أن تكون مبدأ لشیء آخر غیره، فإنَّها من حیث هی قوَّة علیه مبدأ له، فإنَّ كانت مبدأ لشیء آخر فلیست هی من حیث هی مبدأ فی ذاتها لذلك الأول. فالقوی من حیث هی قوی إنما تكون مبادئاً لأفعال معینة بالقصد الأول (ابن سینا، ۱۳۹۵ ش، ص ۴۸).^۱

البته تذکر این نکته لازم است که اصطلاح قوه و تعریف مطرح شده، مطابق ممشای مشائین بوده و در دستگاه فلسفی صدرالمتهلین اصطلاح «قوای نفس» به «مراتب نفس» تبدیل شده است که در ذیل تبیین دیدگاه ملاصدرا روشن‌تر می‌شود.

مبادی تصدیقی

هر مسئله نظری علاوه بر مبادی تصویری، مبادی و پیش‌فرض‌های تصدیقی نیز دارد که بدون آنها تصدیق مدعا ممکن نیست. بررسی رابطه نفس و قوا نیز بر اثبات وجود نفس و وجود قوه متوقف است و پس از پذیرش این دو امر است که می‌توان دیدگاه‌های مختلف را در این باب مطرح کرد.^۲

اثبات نفس

مهم‌ترین ادله اثبات نفس عبارت‌اند از برهان هوای طلق و برهان اثبات صورت نوعیه که ما در اینجا تنها از راه اخیر به اثبات نفس می‌پردازیم. در محیط پیرامون ما اجسامی یافت

۱. قوه از آن جهت که قوه است اولاً و بالذات تنها قوه برای یک امر معین و خاص است و محال است که برای شیء دیگر مبدائیت داشته باشد؛ زیرا از آن جهت که قوه برای آن است مبدأ آن است. پس اگر مبدأ برای شیء دیگر باشد، در واقع برای شیء اول مبدائیت ندارد. در نتیجه قوا از آن جهت که قوا هستند، تنها برای افعال خاص و معینی مبادی هستند که مقدم بر هر فعلی شدند.

۲. نکته قابل ذکر این است که اگرچه ظاهر عنوان مسئله «رابطه نفس و قوا» گویای این است که باید تعدد قوا هم ثابت شود، ولی طرح مسئله به این شکل به این دلیل است که حکما تعدد قوا را پذیرفته‌اند و علتش این است که ادله اثبات اصل وجود قوه یا معیارهای بازشناسی و شناخت قوا، خود تعدد قوا را نیز اثبات می‌کند؛ اما حتی اگر کسی تعدد قوا را انکار کند، خللی در مسئله کنونی ما پدید نمی‌آید. آنچه در مسئله کنونی مهم است، نحوه ارتباط نفس با قوه خویش است. حال بنا بر اثبات تعدد قوا مسئله به صورت «رابطه نفس با قوا» مطرح می‌شود و اگر تعدد قوا نفی شود، مسئله به صورت «رابطه نفس و قوه» طرح می‌شود. از این رو ضرورتی ندارد که تعدد قوا را یکی از پیش‌فرض‌های مسئله در نظر بگیریم؛ ولی ما نیز به تبع مشهور، مسئله را با فرض تعدد قوا طرح و بررسی می‌کنیم.

می‌شوند که حس، حرکت ارادی، تغذیه، رشد و تولید مثل دارند. قطعاً این گونه آثار از جسم از آن جهت که جسم است صادر نمی‌شود؛ وگرنه نمی‌بایست در اجسام مختلف، آثار گوناگونی مشاهده می‌شد. در حالی که اجسام به لحاظ بروز و ظهور آثار، مختلف‌اند. بنابراین باید در ذات بعضی از اجسام مبدائی باشد که منشأ این خصوصیات شود و آن مبدأ همان نفس است (ذبیحی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۱). به بیان منطقی:

۱. آثار و افعال حیاتی (رشد و نمو، تغذیه، ادراک و حرکت ارادی) از برخی اجسام ظاهر می‌شود؛

۲. بر اساس اصل علیت، این آثار از مبدأ و منشائی ناشی می‌شوند؛

۳. مبدأ این آثار یا (الف) چیزی غیر از جسم و خارج از آن است یا (ب) جسمیت جسم است و یا (ج) امری مربوط به جسم، اما غیر از خود جسم است؛

۴. فرض نخست (الف) باطل است؛ زیرا این آثار از جسم و در جسم ظاهر می‌شوند و اگر از امری خارج از جسم ناشی می‌شدند یا نباید از هیچ جسمی ظاهر شود یا باید از همه اجسام بدون اختلاف ظاهر شود؛

۵. فرض دوم (ب) نیز باطل است؛ زیرا جسمیت جسم در همه مشترک است و علت مشترک، آثار متعدد بروز نمی‌دهد؛

۶. پس فرض سوم (ج) صحیح است؛ یعنی در اجسام مذکور، مبدأ ویژه‌ای وجود دارد که موجب بروز این آثار است که همان نفس است (رک: فیروزجائی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۵۵). مزیت این برهان علاوه بر پیچیده نبودن و آشنایی اذهان با آن، مشخص شدن حقیقت نفس است. ابن سینا در یکی از مهم‌ترین آثار خود همین بیان را به عنوان یکی از ادله اثبات نفس آورده است:

إِنَّا قَدْ نَشَاهِدُ أَجْسَامًا تَحْسُ وَتَتَحَرَّكُ بِالْإِرَادَةِ، بَلْ نَشَاهِدُ أَجْسَامًا تَغْتَذِي وَتَنُمُو وَتُولِدُ الْمِثْلَ وَلَيْسَ ذَلِكَ لَهَا لِجَسْمِيَّتِهَا. فَبَقِيَ أَنَّ تَكُونَ فِي ذَوَاتِهَا مَبَادِيٍّ لِذَلِكَ غَيْرِ جَسْمِيَّتِهَا، وَالشَّيْءُ الَّذِي تَصْدُرُ عَنْهُ هَذِهِ الْأَفْعَالُ وَبِالْجُمْلَةِ كُلِّ مَا يَكُونُ مَبْدَأً لَصُدُورِ أَفْعَالٍ لَيْسَتْ عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ عَادِمَةٌ لِلْإِرَادَةِ، فَإِنَّا نَسْمِيهِ نَفْسًا (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳).^۱

۱. ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که مدرک‌اند و حرکت ارادی دارند؛ بلکه اجسامی را مشاهده می‌کنیم تغذیه و رشد و تولید مثل دارند و این خصوصیات به دلیل جسمیت آنها نیست؛ بلکه در ذات آنها مبادی‌ای غیر از جسمیت وجود دارد و امری که این افعال از آن صادر می‌شود و به صورت کلی هر آنچه مبدأ صدور «افعال متعددی که به یک منوال نیستند» باشد، ما آن را نفس می‌نامیم.

اثبات قوه

لزوم وجود قوه به معنای این است که نفس بدون قوه نمی‌تواند مبدأ آثار خود باشد؛ اما چرا نفس برای بروز آثارش خود بسنده نیست؟ (عبودیت، ۱۳۹۰ش، ج ۳، ص ۱۵۲). دو مبنای کلان در باب قوا وجود دارد:

مبنای اول، انکار قوا: منکران قوای نفس دو دسته‌اند. یک گروه از آنان معتقدند که در هر بدنی نفوس متعدد وجود دارد و تعدد افعال به تعدد نفوس است؛ برخلاف گروه دوم که معتقدند همه افعال به یک نفس مستند است و یک نفس منشأ بروز افعال متعدد و مختلف می‌باشد؛

مبنای دوم: قبول قوا: پذیرندگان وجود قوا بر آن‌اند که نفس با قوه یا قوای مختلف، افعال خویش را سامان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۴۰۰ش، ج ۳۲، ص ۱۴۷). شیخ‌الرئیس^۱ با تأکید بر تفاوت درجه وجودی نفس و اندام‌های بدنی، وجود قوه به عنوان واسطه میان این دو وجود را ضروری می‌داند. به عبارتی لزوم سازگاری مرتبه وجودی مبدأ اثر و وجود اثر، ضرورت قوه را اثبات می‌کند. تبیین منطقی استدلال ایشان چنین است:

اگر نفس قوه جسمانی ادراکی نداشته باشد، مستلزم این است که خود نفس جسمانی باشد؛ در حالی که نفس مجرد است.^۲ پس نفس قوه جسمانی ادراکی دارد. بیان ملازمه:

۱. هر رابطه‌ای با اجسام و امور جسمانی - غیر از ایجاد و اشراق و فاعلیت - مشروط به برقراری ارتباط وضعی و مکانی خاص با آنهاست (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۰)؛

۲. موجود مجرد به دلیل نداشتن وضع و محاذات و خصوصیات مادی - جسمانی، امکان برقراری ارتباط وضعی و مکانی خاص با اجسام را ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۹۱)؛

۳. پس برای برقراری چنین رابطه‌ای باید خصوصیات جسمانی داشته باشد؛

۱. بررسی مسئله کنونی منوط به اثبات مبنای دوم است؛ ولی غالباً حکما به این مسئله به صورت مستقل نپرداخته‌اند. شاید دلیل این گونه مواجهه حکما این بوده که ادله و معیارهای تعدد قوا را برای این مسئله کافی می‌دانستند. به هر حال از برخی کلمات ابن سینا و ملاصدرا می‌توان استدلال مستقلی بر ضرورت وجود واسطه میان نفس و افعال پیدا کرد؛ اما از آنجا که هنوز دیدگاه خاص صدر المتألهین در باب نفس و قوا تبیین نشده است، از بیان استدلال ایشان در این بخش چشم‌پوشی می‌کنیم و تنها به استدلال ابن سینا می‌پردازیم. یکی از ادله ملاصدرا مبنی بر ضرورت وجود قوه که بر دیدگاه خاص ایشان در حقیقت قوه مبتنی می‌باشد، در کتاب *تکملة نهائة الحکمة فی النفس و ملحقاتها*، ص ۳۱ بازتاب داده شده است.

۲. تجرد نفس از اصول موضوعه این استدلال است و ما تنها ملازمه استدلال را بیان می‌کنیم. برای اطلاع از مجموعه ادله اثبات تجرد نفس به کتاب *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة* مراجعه شود.

نتیجه اینکه علاوه بر نفس باید قوه‌ای نیز وجود داشته باشد تا نفس بتواند آثار خود را بدان وسیله از بدن بروز و ظهور دهد.

بیان دیدگاه‌ها

پس از روشن شدن مفهوم نفس و قوه و اثبات وجود هر دوی آنها، اکنون نوبت بررسی رابطه این دو است. سؤال این است که آیا قوای متعدد که با یکدیگر اختلاف ماهوی دارند، هر یک دارای وجود جداگانه‌ای هستند یا اینکه همگی به وجود واحدی موجودند؟ به عبارتی آیا قوا علاوه بر تغایر وجودی با نفس نیز مبین‌اند یا با آن هم‌ساخته‌اند؟ (عبودیت، ۱۳۹۰ش، ص ۲۲۱ و ۲۵۸). ابن سینا به فرض اول معتقد است و صدرالمتهلین فرض دوم را انتخاب کرده است.^۱

دیدگاه نخست: نظریه مشائین

همان طور که از تبیین حقیقت قوه مشخص شد، قوه ابزار و آلتی در دست نفس است تا آثار خود را بروز دهد؛ یعنی نفس در إصدار و إعمال برخی آثار بدون قوا ناتوان است و به کمک این وسائط می‌تواند آثارش را بروز و ظهور دهد: «أَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ النَّفْسُ الْعَاقِلَةُ وَسَائِرُ الْمَقَامَاتِ أُمُورٌ عَارِضَةٌ لَهَا ... حَتَّى يَكُونَ الْبَدَنُ وَقَوَاهُ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهَا كَالْأَلَاتِ ذَوِي الصَّنَائِعِ مِنْ حَيْثُ لَا مَدْخُلَ لَهَا فِي حَقِيقَتِهَا وَنَحْوُ وجودها بل فی تتمیم أفعالیها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳).^۲ حکمای مشا بر این باورند که هر یک از قوای نفسانی وجود خاص به خود دارد و وجودشان غیر از وجود نفس است و نفس، آنها را به عنوان ابزاری که وجودی منحاز و مجزا دارند به کار می‌گیرد. در واقع نفس آنها را به استخدام خود در می‌آورد: «أَنَّ الْقَوَى غَيْرُ النَّفْسِ وَمَسْخُورَةٌ لَهَا» (همان).

از نکات مختلفی می‌توان فهمید که قوا وجودی مغایر با نفس دارند و هم‌ساخته نفس نیستند و نظر مختار حکمای مشائی از دو فرض مذکور، فرض نخست است؛ از جمله اینکه نحوه وجود قوا را اعراض دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۵۱) و

۱. طرح مسئله به این صورت صرفاً برای تحریر محل نزاع و سهولت در انتقال مطلب است؛ وگرنه در زمان ابن سینا اساساً مسئله به صورت دوفرضی مطرح نبوده تا با آگاهی از طرفین نزاع، فرض اول انتخاب شود.

۲. حقیقت انسان همان نفس عاقله اوست و سایر مقامات، اموری‌اند که بر او عارض می‌شوند، به نحوی که رابطه همه آنها از جمله بدن و قوایش مانند ابزار در دست صنعتگر است که مدخلیتی در هویت نفس ندارد؛ بلکه صرفاً برای تتمیم فاعلیت اوست.

این خود، کاشف از عدم عینیت نفس و قواست و تغایر وجودی این دو را تأیید می‌کند؛ زیرا در خصوص قوایی که موضوع آنها خود نفس است، مثل قوه عقل نظری و عملی، از جهت تغایر عرض و معروض می‌توان به این نتیجه رسید که بین نفس و قوا وحدت و یگانگی برقرار نیست؛ چراکه عرض، اگرچه وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود لغیره‌اش است، وجودی مغایر با وجود موضوع و محل خود دارد؛ اما قوایی که در بدن منطبع‌اند مثل قوای نباتی و برخی قوای حیوانی، به دلیل اینکه نفس امری مجرد است و در ماده و جسم منطبع نیست، تغایر بین نفس و قوا کشف می‌شود. به بیان منطقی: قوا در ماده منطبع‌اند و نفس در ماده منطبع نیست؛ پس قوا نفس نیستند و منزلت نفس این همانی با قوا نیست؛^۱ بلکه ارتباط‌دهنده آنهاست.

خلاصه دیدگاه مشائین در باب نفس و قوا بدین است:

۱. قوا با یکدیگر مغایرند و هر یک وظیفه خاصی را انجام می‌دهند؛

۲. این قوا غیر از نفس‌اند؛

۳. قوا به سبب ارتباط با نفس، در فعالیت مستقل نیستند؛ بلکه نفس، قوا را به خدمت خود می‌گیرد و آنها به منزله فروع نفس‌اند. به عبارت دیگر افعال قوا به رغم تمایز و مغایرت وجودشان با نفس، انتساب حقیقی به نفس دارد. به هر حال در نگاه فیلسوفان مشائی نفس حقیقت واحد جداگانه‌ای است که با ابزارهای متکثرش کار می‌کند و همه آن ابزارها در تحقق به آن حقیقت واحد وابسته‌اند؛ یعنی از نظر عملکرد، فرع، و از نظر موجودیت، وابسته‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۰ش، ج ۳۲، ص ۱۰۹).

بررسی

غفلت از ذومراتب بودن وجود در دستگاه فلسفی مشائی موجب شده که تحلیل ضعیفی از رابطه نفس و قوا داشته باشند: «لَمَّا لَمْ يُحْكَمُوا (المشائین) أساس علم النفس لذوهم عن مسألة الوجود وكماله ونقصه لم يصلوا ألى حقيقة الأمر» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶). به باور مؤسس حکمت متعالیه برخی از آموزه‌های مطرح‌شده در نظریه حکمای مشا صحیح است؛ ولی صرف پذیرفتن برخی از صفات نفس از جمله تجرد آن برای تبیین دعاوی آنان در باب رابطه نفس و قوا کافی نیست و نبود برخی مبانی لازم از جمله تشکیک تفاضلی، تصدیق آنها را با مشکل مواجه می‌کند. مثلاً صرف قول به رابطه علی - معلولی بین نفس و

۱. برخلاف دیدگاه حکمای صدرایی که نفس را همان قوا و قوا را همان نفس می‌دانند: «فالنفس هي القوى و القوى هي النفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱، تعلیقه حاجی سبزواری).

قوا، ادعای پیوند بودن نفس^۱ یا انتساب حقیقی افعال قوا به نفس را تأمین نخواهد کرد؛ زیرا عقل فعال نیز همین نسبت را با همه قوا در همه نفوس دارد؛ ولی هرگز نه عامل اتصال همه قوا شمرده شده است و نه افعال قوا مستند به اوست؛ بلکه تصدیق به چنین دعاوی‌ای به این بستگی دارد که قوا از مراتب نازل نفس باشند؛ یعنی خود نفس در مراتب پایین حضور داشته باشد و این ممکن نیست، مگر اینکه رابطه نفس و قوا را به نحو تشکیک تفاضلی ببینیم. حاصل اینکه برخی مدعیات حکمای پیشین صحیح بوده؛ ولی نبود مبانی لازم، تبیین هستی‌شناختی آنها را با چالش مواجه کرده است.

دیدگاه دوم: نظریه صدرالمتألهین

۱. بیان اجمالی

نفس همانند وجود مشمول نظام تشکیکی است؛ بدین معنا که واقعیتهای دارای مراتب تشکیکی است که از طبیعت مادی آغاز و به مجرد خالص منتهی می‌شود و بالاترین مرتبه‌اش همان است که در دستگاه فلسفی مشا نفس نامگذاری شده است و دیگر مراتبش به اسم قوا شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر نفس دارای وجود واحدی است که در عین وحدت، واجد مراتب متعددی است و قوای نفسانی در واقع مراتب آن وجود وحدانی‌اند و نفس چیزی غیر از مرتبه کامل‌تر قوا نیست: «الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات وبتدیه وجوده أولا من أدنى المنازل ويرتفع قليلا إلى درجة العقل والمعقول» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳). از این رو قوا وجودی مباین با وجود نفس ندارند و رابطه آنها با نفس صرفاً به عنوان ابزار در دست نفس نیست؛ بلکه شئون نفس‌اند. پس نفس در عین حال که در خارج وجودی واحد و بسیط دارد، همه قوا را در خود جمع کرده و به عین وجودش موجودند و در یک کلام نفس همان قواست و قوا همان نفس‌اند: «فالنفس هي القوى والقوى هي النفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱، تعلیقه حاجی سبزواری).

دیدگاه ملاصدرا به عنوان «النفس فی وحدتها کل القوى» یا به اختصار «النفس کل القوى» یا «اتحاد نفس و قوا» مشهور شده است. ملاصدرا با وجود اختصاص یک فصل از کتاب *سفار* به این مسئله، همان طور که در مقدمه گفته شد، کمتر به تبیین آن پرداخته؛ ولی در مواضع متعددی به این مبنا اشاره کرده است:

۱. ابن سینا از نفس در مقایسه با قوا با عنوان رباط و پیوند و مجمع یاد می‌کند: «إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها...» (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۶۷).

تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین **۵۱**

أَنَّ النفس كلَّ القوى بمعنى أَنَّ المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة وهي أيضا المحركة لجميع التحركات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱، ۱۴۹ و ۲۲۱؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۶).^۱

از این به بعد دیدگاه ملاصدرا را در قالب همین عبارت «النفس كل القوى» طرح می‌کنیم.

۲. بیان تفصیلی

تمهید: اگرچه مدعای ملاصدرا بیانی عام و کلی دارد که در بیان اجمالی به آن پرداختیم، از آنجا که نفس دارای دو مقام «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است و قاعده مذکور طبق هر یک از این دو مقام معنای ویژه‌ای می‌یابد، لازم است آنها را تفکیک و مدعای ایشان را طبق هر یک تبیین کنیم. ملاصدرا و دیگر حکما در مواضع متعددی بین این دو مقام تفکیک کرده‌اند:

أَنَّ وحدة النفس التي هي عين وجودها طور آخر من الوحدة وهي الوحدة الجمعية الجامعة لنشآت من الوجود بنحو الكثرة في الوحدة بوجه والوحدة في الكثرة بوجه آخر إذ لها وجود جمعي وحداني بحسب أصل ذاتها وصورة صورها، ووجود فرقي بحسب فروع أصلها وتوابع ذاتها (صدرالدين شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲، تعلیقه آقاعلی مدرس؛ همان، ج ۹، ص ۶۴، تعلیقه حاجی سبزواری؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۵۴؛ مدرس، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۶۳۲).^۲

این دو مقام از ویژگی وحدت نفس برخواسته است؛ یعنی سنخ وحدت نفس به گونه‌ای است که تاب دو نحوه وجود «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» را دارد. ملاصدرا در برخی از متون خود وحدت نفس را وحدت ویژه و پیچیده‌ای می‌داند^۳ و آقاعلی مدرس در دومین تعلیقه خود بر مباحث علم النفس / سفار، وجود این دو مقام در

۱. نفس همان قواست؛ بدین معنا که مدرک همه ادراکاتی که به قوای مختلف استناد داده می‌شود نفس ناطقه انسانی است و محرک همه حرکاتی که از قوای مختلف صادر می‌شود همان نفس است.

۲. وحدت نفس که با وجودش عینیت دارد، سنخ ویژه‌ای از وحدت است و آن، وحدتی است که تمام مراتب وجودی را در خود جمع کرده است؛ گاه به نحو کثرت ساری در دل وحدت و گاه به نحو حضور وحدت در کثرات؛ زیرا نحوه وجودش به حسب ذات و فعلیت وجود جمعی است و به لحاظ امور تابع ذات وجود تفرقی دارد.

۳. واعلم أَنَّ حقيقة النفس ونحو وحدتها شيء غامض (صدرالدين شیرازی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۵۰۶). والحق أَنَّ وحدة النفس ليست كوحدة النقطة واشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى (همو، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۳۰۴).

نفس را به دلیل خاصیت وحدت نفس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲). با توجه به این تفکیک، تبیین نظریه ملاصدرا را باید در دو مقام پی بگیریم که البته خود مقام دوم دو تقریر خواهد داشت. لذا دیدگاه ملاصدرا در مجموع با سه تقریر تبیین خواهد شد.

۲-۱. تقریر نخست به حسب مقام ذات

مقام ذات نفس، مقام قبل از ظهور در نشئه بدن است که تمام قوا را به نحو ویژه‌ای داراست؛ اما حضور قوای متعدد و متنوع در نفس واحد پرسش‌هایی در پی دارد؛ از جمله اینکه آیا حضور تمام قوا به ترکیب نفس نمی‌انجامد؟ آیا نفس از جهت دارای قوا، بساطت خود را از دست نمی‌دهد؟ و سؤال مهم‌تر اینکه آیا قوای متعدد نفسانی به نحو متکثر و متمایز از یکدیگر، در نفس موجودند؟ چگونه قوای مادی و جسمانی در امر مجرد تحقق دارند؟ برای پاسخ به این دست از سؤالات و واضح شدن نحوه حضور قوا در نفس از ادبیات اندماج که در جاهای دیگر استفاده شده است، کمک می‌گیریم.

از نظر ملاصدرا، تمام معقولات ثانی از حیثیت‌های اندماجی متن واقع حکایت دارند؛ یعنی بیانگر حیثیاتی هستند که در متن واقع نهفته است و از حاق واقع انتزاع می‌شود. تعبیر اندماج به این معنا اشاره دارد که تعدد و تکثر آنها موجب تکثر و تعدد در متن واقع و افزایش آن نمی‌شود، در عین حال که همه آنها در خارج موجودند و امر ذهنی صرف نیستند. مثلاً در باب مفاهیم علیت و وحدت، حقیقت خارجی وجود، حیثیت تأثیرگذاری و حیثیت وحدت دارد؛ ولی به صورت حیثیات انباشته و نهفته در ذات آن متن اصیل. پس تمام معقولات ثانی در عین تکثر و خارجی بودن، به یک وجود موجودند. از این رو تعبیر «موجود بودن به متن وجود» که از اندماج آنها در یک متن وجودی حکایت دارد، درباره آنها به کار می‌رود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۷۸-۱۸۳). اساساً حیثیات فلسفی در خارج به نحو اندماجی و انتزاعی و انباشته وجود دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۲۸۴).

از دیگر موارد کاربرد اندماج، تحلیل صفات الهی با ذات است. ملاصدرا مشکل رابطه صفات با ذات (زیادت یا عینیت و نحوه عینیت داشتن) همچنین نحوه «علم باری تعالی به اشیا قبل از ایجادشان» را با مسئله حیثیت اندماجی حل کرده است. معنای تحلیل ایشان این است که صفات الهی به نفس وجود واجب موجودند؛ یعنی این صفات در واقع حیثیات متعددی از متن ذات خداوند هستند، بدون اینکه کثرت صفات به کثرت ذات الهی بینجامد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۴).

از دو نمونه یادشده و موارد مشابه^۱ می‌توان معنای اندماجی بودن را این گونه بیان کرد: اگر متنی داشته باشیم و آن متن، خصایصی داشته باشد که آن خصایص، تعدد و تغایر وجودی خارجی ایجاد نکند، خواهیم گفت این خصایص به صورت حیثیات اندماجی برای متن هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۲۸۲). حال در بحث کنونی ادعا این است که حضور تمامی قوا از مراحل دانی تا عالی نزد نفس مجرد به نحو اندماج و اندکاک و وجود جمعی موجودند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۹ش، ص ۴۲)؛ یعنی در عین حال که در خارج موجودند و امر اعتباری و ذهنی صرف نیستند، هیچ تکتیری به متن وجودی نفس تحمیل نمی‌کنند و نفس همه آنها را داراست؛ همچنان که در دو مثال پیشین بیان شد. پس طبق این تقریر معنای «النفس فی وحدتها کل القوی» این است که نفس واحد مشتمل بر حیثیات اندماجی متعددی است و نحوه تحقق قوا به حیثیت تقییدیه اندماجی نفس است. یکی از تمثیل‌های گویا که عرفا برای حقیقت اندماجی به کار برده‌اند، مثال دانه است. دانه استعداد رشد و تبدیل شدن به درخت را دارد و در مرحله دانه بودن، تمام مراحل را به صورت بالقوه در خود دارد و در همان دانه درخت، می‌توان ساقه و شاخه و میوه را یافت، ولی به گونه‌ای که با فشردگی دانه بسازد؛ یعنی در واقع تمام مراحل بعدی در آن به نحو فشرده و مندمج موجود است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۳۶۷). تعبیراتی همچون «شهود مفصل در مجمل»، «اتحاد وجود قوا در نفس» و «مقام تنزیه نفس» همگی به این مقام اشاره دارد.

۲-۲. تبیین به حسب مقام فعل

این مقام نفس همان مقام «وحدت در کثرت» است؛ یعنی امر واحدی همچون نفس در امور متکثر همچون قوا جاری و ساری است. در این مقام نفس به نشئه بدن تنزل یافته است. لذا تعبیر مقام تنزل نیز برای اشاره به آن به کار می‌رود و از آنجا که به حسب این مقام است که نفس فعالیت می‌کند و با عده و غده خویش آثارش را بروز می‌دهد، به مقام فعل معروف شده است. تعبیراتی همچون «شهود مجمل در مفصل»، «اتحاد وجود نفس در قوا» و «مقام تشبیه نفس» همگی به این مقام اشاره دارد.

پیش از تقریر مبنای ملاصدرا مطابق این مقام، باید بگوییم که توضیح این مبنا بر اساس تشکیک است.^۲ از این رو مطابق با تقریرات تشکیک که دو تقریر متوسط و نهایی

۱. حضور معلول نزد علت، تطابق عوالم، حضور صفات در مقام ذات الهی، نحوه علم حق تعالی به اشیاء.

۲. در بررسی دیدگاه مشائیین و نقد آن روشن شد که وجه نادرستی تحلیل ایشان از نگاه ملاصدرا فقد مبانی لازم از جمله تشکیک بوده است.

دارد،^۱ یعنی خاصی (تفاضلی - سریانی) و خاص‌الخاصی (اطلاقی - غیر سریانی)، تبیین رابطه نفس و قوا نیز دو تقریر پیدا می‌کند. به عبارتی مبنای صدرالمতألهین به دو معنای دقیق و ادق تفسیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۰ش، ج ۳۲، ص ۱۱۰). ما نیز بر اساس همین دو تقریر، رابطه نفس و قوا را تبیین می‌کنیم.

۲-۲-۱. تقریر دوم مطابق تشکیک تفاضلی - سریانی

مدعا این است که رابطه نفس و قوا دقیقاً مانند رابطه وجود و مراتبش است؛ یعنی ضوابط و معیارهای تشکیک در نفس نیز جاری است. لذا اگر بتوانیم تصویر درستی از تشکیک ارائه دهیم، فهم رابطه نفس و قوا طبق این تقریر به آسانی محقق می‌شود. روح تشکیک به این بر می‌گردد که تفاوت امور متعدد صرفاً از تفاوت در میزان بهره‌وری آنها از یک حقیقت ناشی می‌شود؛ یعنی همان چیزی که «ما به الامتیاز» امور متفاوت است، «ما به الاشتراک» آنها نیز هست. تفاوت امور مشکک به کمال و نقص یا شدت و ضعف و در یک کلمه به تفاضل است که خود این تعبیر گویای این است که امور مشکک را نباید عین هم دانست و از طرفی منعزل و جدای از هم نیز نباید پنداشت؛ بلکه از وحدتی برخوردارند که تكثر و تعددشان فقط به سبب تفاوتشان در میزان بهره‌مندی آنها از یک حقیقت است. به عبارتی حقیقتی واحد با تنزل و ضعف وجودی به امور متکثر تبدیل می‌شود که این امور متکثر، همان حقیقت واحدند، اما به صورت ناقص: «إنَّ التفاوت بین مراتب حقيقة واحدة والتمیز بین حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۰). لذا هرگاه حقیقتی بدون اینکه هیچ مؤلفه ذاتی آن کم یا زیاد شود و بدون اینکه عامل دیگری دخالت کند تعدد و تكثر یابد، به سبب وضعیتی که چنین حقیقتی به خود می‌گیرد، تشکیک ذاتی روی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۹ش، ج ۱، ص ۴۳). در نتیجه امور متکثر و متعدد در واقع مراتب و درجات ضعیف‌شده همان حقیقت واحد هستند. حال بنا بر تشکیک تفاضلی از رابطه نفس و قوا، نفس موجود واحد شخصی‌ای است که مراتب بسیار متنوعی دارد: «الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة و مقامات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳). به عبارتی نفس انسانی دارای مراتب وجودی متنوعی است که از هر مرتبه، ماهیت خاصی انتزاع

۱. از تشکیک عامی وجود که بگذریم، نظریه تشکیک دو تقریر اصلی دارد: خاصی و خاص‌الخاصی. در تشکیک عامی وجود که به مشائین منسوب است، کثرات در اعیان خارجی اصل قرار داده می‌شوند و به شدت بر آن تأکید می‌شود و وحدت به امر اعتباری و خارج از ذات اشیاء، یعنی در حد مفهوم وجود، تبدیل شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۴-۱۵۵).

می‌شود و مراد از مرتبه هم چیزی جز چهره‌های یک موجود واحد نیست و هر یک از مراتب نیز همان قوای نفس‌اند.

بنابراین اگر بخواهیم تعبیر دقیقی برای رابطه نفس و قوا به کار ببریم، باید بگوییم «نفس و مراتبش»^۱. پس «النفس کل القوى» یعنی نفس در عین حال که از وحدت شخصی و سریانی^۱ برخوردار است، با تنزل و ضعف وجودی، وضعیتی می‌یابد که ذومراتب می‌شود و همه این مراتب، قوای او محسوب می‌شوند و نحوه تحقق قوا به حیثیت تقییدیه نفادی نفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۸). بهترین مثال برای تبیین این تقریر، مثال نور واحدی است که با وجود وحدت نور و سریان یک امر، قوت و ضعف دارد، به نحوی که طیفی از نورهای متعدد از قوی به ضعیف شکل گرفته است.

۲-۲-۲. تقریر سوم مطابق با تشکیک اطلاقی

همان طور که صدر المتألهین در تبیین نظام هستی از تشکیک خاصی عبور کرده و به وحدت وجود و تشکیک خاص‌الخاصی قایل شده است، در بحث نفس و ارتباطش با قوا نیز دیدگاه نهایی او بر اساس تشکیک خاص‌الخاصی است.^۲ در این تقریر نیز همچون تقریر پیشین اگر تشکیک خاص‌الخاصی خوب تصویر شود، رابطه نفس و قوا نیز به تبع مبنای ایشان به آسانی فهم می‌شود و از آنجا که مفهوم تشکیک خاص‌الخاصی در مقایسه با تشکیک خاصی بهتر روشن می‌شود، این دو را در کنار هم مطرح می‌کنیم. در تشکیک خاصی، هم کثرت و هم وحدت حقیقی است و واقعیت دارد. از ارکان و مؤلفه‌های مهم این نگاه واقعیت‌مندی کثرت است. به عبارتی حقیقت عینی وجود در عین اینکه وحدت حقیقی دارد، در بر دارنده کثرت حقیقی در مراتب تشکیکی آن حقیقت واحد نیز هست؛ بر خلاف تشکیک خاص‌الخاصی که وقتی سخن از حقیقت اصیل وجود می‌شود، نمی‌توان از کثرت سخن گفت و کثرتی در وجود نیست. اگر کثرتی مشهود است، تنها در مظاهر و شئون وجود مطلق واحد است: «فالحقیقة واحدة فی الكلّ والتفاوت واقع بین ظهوراتها» (فناری، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۷). وحدت حاکم بر تشکیک خاصی وحدت سریانی است؛ یعنی واحدی که در کثرات سریان دارد و می‌تواند کثرات را در خود جمع کند؛ بر خلاف وحدت حاکم بر تشکیک خاص‌الخاصی که وحدت اطلاقی است. در تشکیک خاصی صحبت از وحدت در

۱. وحدت سریانی بدین معناست که امر واحدی در کثرات سریان دارد به نحوی که می‌تواند همه آنها را در خود جمع

کند و در عین حال وحدت عینی و حقیقی آن آسیب نبیند.

۲. این دیدگاه برگرفته از عرفان اسلامی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۸).

دل کثرت است؛ بر خلاف تشکیک خاص‌الخاصی که سخن از وحدت وجود و کثرت ظهور است. در تشکیک خاصی کثرت در عرض و همسان با آن، از حقیقت برخوردار است و لذا محمول وجود در این نگاه به طور حقیقی بر تمامی مراتب حمل می‌شود؛ برخلاف تشکیک خاص‌الخاصی که وصف وجود، جز بر وجود عینی به صورت حقیقی بار نمی‌شود و اطلاق بر کثرات و شئون تنها به نحو مجاز صحیح است. یکی از بهترین گزاره‌هایی که تفاوت این دو تشکیک را به رخ می‌کشد، نشان دادن جایگاه حق تعالی در این دو نظام تشکیکی است. در تشکیک خاصی وجود حق تعالی یکی از مراتب وجود در کنار دیگر مراتب است. آری، جایگاه او در اعلی‌المراتب است، ولی دیگر مراتب نیز از حقیقت واحد بهره‌ای حقیقی دارند؛ بر خلاف تشکیک خاص‌الخاصی که هر چه هست وجود حق تعالی است و غیری وجود ندارد تا از هستی بهره‌ای داشته باشد. هر چه هست اوست و شئون و ظهورات او (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۷-۱۶۱).

حال پس از روشن شدن معنای تشکیک خاص‌الخاصی، تقریر وحدت نفس و قوا منطبق با آن از این قرار است که نفس، حقیقتی وحدانی است که وجودش در عین وحدت، محمل کثرات قوا نیز هست که اصطلاحاً به چنین وجودی، وجود سِعی گفته می‌شود. همین وجود سِعی نفس است که مصحح و مجوز جمع وحدت ذات نفس با کثرات قوا و شئون است.

اگر نتیجه تشکیک خاص‌الخاصی این است که یک امر بسیط و منسبط در تمام ظهورات گسترده است و خود امر واحد به‌تمامه در همه شئون حاضر است، در تطبیق بر وحدت نفس و قوا باید گفت که نفس به خودی خود اطلاق و انساباط دارد و تنها هنگامی که از این مقام اطلاقی تنزل می‌کند و در قالب تعین یکی از مراتب قرار می‌گیرد، قوا شکل می‌گیرند یا به عبارت دقیق‌تر نفس در قالب قوا تجلی می‌کند. طبق این تقریر نه تنها نفس در قوا حاضر است، بلکه عین همان مراتب است؛ یعنی در مرتبه عقل، همان عقل است و در مرتبه وهم، همان وهم است و...: «النفس بالحقیقة هی المتوهمة المتخیلة الحساسة المحركة المتحركة، وهی الأصل المحفوظ فی القوی» (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۵، ص ۱۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۵). چون نفس در این نگاه، حقیقتی از عرش تا فرش دارد، طبق این تقریر «النفس فی کل القوی» یعنی امر واحد با دارا بودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق، خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان می‌دهد که این مراحل و شئون و چهره‌ها همان قوای اویند و نحوه تحقق قوا به حیثیت تقییدی شأنی است. مانند دریا که هرچند حقیقت واحدی است، امواج متعدد و متکثری دارد که در واقع نمودها و مظاهر مختلف دریابند و جلوه‌ها و

چهره‌های گوناگون دریا به شکل موج است. این امواج چیزی غیر از آبی که دریا از آن تشکیل شده، ندارند و هر چه هست همان دریاست که به شکل‌های مختلف جلوه کرده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۸-۱۹۰).

۲-۲-۳. اشکال و جواب

اشکالات متعددی هم به اصل قاعده، هم به ادله آن و هم به لوازم آن مطرح و پاسخ داده شده است؛^۱ ولی به مقتضای نوشته حاضر تنها اشکالی را که خود صدرالمتألهین به آن توجه کرده و در صدد پاسخ دادن به آن بر آمده است مطرح می‌کنیم. طبق تقریر دوم و سوم از وحدت نفس و قوا مشخص شد که نفس همان قواست و در عین وحدت، عین همه قوای خود، اعم از نباتی، حیوانی و انسانی است. نتیجه این عینیت و حضور در تمام مراتب، اجتماع تجرد و مادیت است؛ چرا که قوای نباتی مادی، و قوای حیوانی و انسانی مجردند. به بیان منطقی، اگر رابطه نفس و قوا رابطه اتحادی باشد، مستلزم اجتماع مادیت و تجرد خواهد بود، و تالی باطل است چون تجرد و مادیت متقابل‌اند و اجتماع متقابلان در امر واحد محال است؛ فالمقدم مثله.

پاسخ اشکال این است که اجتماع متقابلان در فرضی محال است که موجود واحد از جهت واحد و در مرتبه واحد به هر دو متقابل متصف شود. حال آنکه فرض ما این است که نفس، حقیقت تشکیکی ذومراتبی است که به اقتضای هر مرتبه‌اش به مادیت یا تجرد متصف می‌شود (نبویان، ۱۳۹۵ش، ج ۴، ص ۸۸ و ۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۳). به بیان منطقی، ملازمه استدلال صحیح نیست؛ چون اختلاف رتبه وجود دارد.

۳. دلیل

صدرالمتألهین از طریق علم و عالم و معلوم به اثبات مدعای خود پرداخته است؛ اما خود وی معترف است که وحدت نفس و قوا امری بدیهی و وجدانی است و اقامه برهان و تفصیل بیشتر برای نتایج و ثمرات آن است: «إِنَّ كُلَّ أَحَدٍ مَّا يَعْلَمُ بِالْوُجْدَانِ قَبْلَ الْمَرَاجَعَةِ إِلَى الْبِرْهَانِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۶). توضیح مطلب اینکه بعد از یافت «من» واحد یا پذیرش وحدت نفس و ابطال تعدد آن در هر انسانی به علم حضوری و وجدانی

۱. برای اطلاع بیشتر از اشکالات و پاسخ آنها، به مقاله «بررسی اشکالات مطرح‌شده بر تبیین صدرایی قاعده النفس فی وحدتها کل القوى» از مجتبی افشارپور (۱۴۰۰ش) حکمت اسلامی، دوره هشتم، شماره ۱، ص ۱۱۵-۱۴۰ رجوع شود. همچنین ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵ش، ج ۴، ص ۷۹-۹۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، جزء ۱، ص ۳۴۸-۳۳۲ و ص ۲۹۵.

می‌یابیم که من واحد تعقل می‌کند، تخیل می‌کند، محسوسات را لمس می‌کند و می‌بیند و همین «من» خودش می‌شنود و تحریک و عصبانی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۶ش، ۱۶۵) و در یک کلام خودش را در تمام مراتب و مراحل می‌یابد و این گونه نیست که در یک مرتبه خاص منحصر باشد و افعال متعدد از نفوس متعدد سر بزنند. از طرفی بین این مراتب، اختلاف درجه وجود دارد. پس با تأمل درونی و یافت وجدانی به مدعای «وحدت نفس و قوا» می‌رسیم (امینی‌نژاد، ۱۳۹۹ش، ص ۴۳).

۴. ثمره

چندین ثمره و نتیجه برای وحدت نفس و قوا مطرح شده است؛ ولی از آنجا که تبیین همه لوازم و ثمرات بر برخی مقدمات و مبانی مبتنی است و از طرفی برخی از نتایج مورد بررسی و نقد واقع شده است، در نوشتار حاضر تنها به ثمره‌ای می‌پردازیم که دغدغه ملاصدراست: «قصد ما از ارائه توضیح بیشتر درباره نفس و قوا به دلیل فایده عظیمی است که در باب معرفت توحید افعالی دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵) و آن عبارت است از کیفیت استناد حقیقی فعل واحد به خلق و خالق که همان توحید افعالی است. توحید افعالی بدین معناست که همه افعال را در همان موطن وقوع فعل، فعل حق بدانیم؛ البته نه به عنوان فاعل بعید و علة‌العلل؛ بلکه در همان موطن تحقق فعل در عین حال که فعل مخلوق است و مخلوق فاعل مباشر و بلاواسطه اوست، حق تعالی نیز فاعل مباشر آن فعل است و فعل به حق تعالی انتساب حقیقی دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۲۸۸). از غرر آیاتی که به چنین مفادی اشاره دارد آیه «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال، ۱۷) است.

حال با نگاه مجدد به تقریر دوم و سوم به نقطه مشترکی می‌رسیم و آن حضور جدی نفس در قواست. بر خلاف دیدگاه مشائیین که رابطه نفس و قوا را همچون نجار و ابزار و آلاتش می‌دانستند، در دیدگاه صدرا خود نفس است که در مراتب قوا حاضر است؛ یعنی نفس نقش رهبری قوا برای انجام افعال را ندارد و چنین نیست که نفس با رهبری قوا افعال را انجام دهد. البته با وجود این نکته مشترک، تفاوتی جدی میان تقریر دوم و سوم وجود دارد و آن اینکه طبق تقریر تشکیک خاصی، نفس با تنزل وجودی خویش مراتب و قوا را شکل می‌دهد؛ یعنی اگرچه امر واحد در تمام مراحل سریان دارد، مرتبه وجودی نفس با مراتب وجودی پایین‌تر مثل وهم و تخیل و احساس مغایر است. قوا همان نفس‌اند، اما مراتب نازل و ضعیف‌شده آن و نفس همان قواست، اما مرتبه اعلا و کامل آنها. بنابراین طبق

این بیان بین نفس و قوا حمل حقیقه و رقیقه برقرار است. طبق این بیان قوه عاقله همان نفس در مرتبه عاقله است و قوای طبیعی همان نفس در مرتبه طبیعت‌اند. اما در تشکیک خاص‌الخاصی که تقریر سوم بر اساس آن شکل گرفت، خود نفس با تمام هویتش بدون تنزل در شئونات و مظاهر خود حاضر است. با این تبیین روشن شد که فعل قوا همان فعل نفس است؛ یعنی تمام کارهای مربوط به نفس طبق مبنای «النفس کل القوی»، فعل مباحثی نفس است: «فإن قوة السمع وقوة البصر یفعلان فعلهما لغرض النفس وإدراکهما عین إدراک النفس وللنفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۲۲). همان طور که در توحید افعالی فعل خلق همان فعل خالق است.

جمع‌بندی

از جمله مواضعی که می‌توان تفاوت دیدگاه دو نظام فلسفی مشایی و صدرایی را به‌روشنی مشاهده کرد، مسئله رابطه نفس و قواست. از دیدگاه مشائین وجود نفس و قوا تغایر داشته و قوا به منزله ابزار و آلات در دست نفس‌اند؛ بر خلاف حکمای صدرایی که به وحدت نفس و قوا معتقدند و مبنای خود را در قالب گزاره «النفس فی وحدتها کلّ القوی» بیان کرده‌اند. معنای این گزاره به حسب مقام ذات این است که نفس تمام قوا را به صورت اندماجی و نهفته در ذات خود دارد؛ اما به حسب مقام فعل، مطابق با نظام تشکیک خاصی بدین معناست که نفس، امر وحدانی ذومراتب است که با تنزل وجودی، مراتب خود را شکل می‌دهد که این مراتب همان قوای اویند، و بر اساس نظر نهایی صدرا در باب تشکیک، مبنای مذکور بدین معناست که نفس امر وحدانی است که جلوه‌ها و ظهورات متعدد دارد؛ یعنی نفس حقیقت اطلاقی خود را به هیچ وجه از دست نمی‌دهد؛ بلکه با چهره‌های مختلف بروز می‌کند که هر یک از آن ظهورات به عنوان قوه او شناخته می‌شود. از ثمرات مهم دیدگاه ملاصدرا این است که ما را به ساحت شناخت توحید افعالی بسیار نزدیک می‌کند.

درباره این مسئله سؤالاتی نیز مطرح است که باید در جای دیگر به آنها پرداخت:

۱. آیا با پذیرش نظام تشکیکی در حقیقت نفس، تمام ضوابط آن از جمله تحقق رابطه علی - معلولی بین مراتب (قوا) جاری است؟
۲. آیا بدن نیز از مراتب است و مبنای صدر المتألهین درباره بدن نیز جاری است؟
۳. چگونه با وجود حقیقت اطلاقی نفس، بدون کوچک‌ترین تغییر در حقیقتش، نفس مظاهر گوناگون دارد؟

۴. آیا قبول تشکیک در نفس، به معنای تشکیک در ماهیت نیست؟

۵. ملاصدرا چه دلیلی برای اثبات مبنای خود مطابق با هر سه تقریر دارد؟ آیا دلیل مثبت

تقریر دوم می‌تواند پشتوانه دو تقریر دیگر نیز باشد؟

منابع

۱. * قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶ش)، تصنیف غرر الحکم و درر الحکم، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ چهارم، دار صادر، بیروت.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵ش)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ پنجم، بوستان کتاب، قم.
۶. افشارپور، مجتبی (۱۴۰۰ش)، «بررسی اشکالات مطرح‌شده بر تبیین صدرایی قاعده النفس فی وحدتها کلّ القوى»، حکمت اسلامی، دوره ۸، شماره ۱، ص ۱۱۵-۱۴۰.
۷. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۹ش)، تکملة نهایة الحکمة فی النفس و ملحقاتها، چاپ اول، انتشارات آل احمد، تهران.
۸. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳ش)، المعتبر فی الحکمة، چاپ دوم، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
۹. جواد آملی، عبدالله (۱۴۰۰ش)، ریح مختوم، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱ش)، الحجج البالغة علی اثبات تجرد نفس الناطقه، چاپ اول، دفتر تبلیغات، قم.
۱۱. سید روح‌الله (۱۳۸۶ش)، انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۲. ذبیحی، محمد (۱۳۹۲ش)، فلسفه مشاء؛ با تکیه بر اهم آرای ابن سینا، چاپ هفتم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۱۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹ش)، شرح المنظومه، چاپ اول، نشر ناب، تهران.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة، چاپ سوم، دار احیاء تراث، بیروت.
۱۵. _____ (۱۳۸۱ش)، مبدأ و معاد، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. _____ (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، اسماعیلیان، قم.
۱۹. _____ (۱۴۳۳ق)، بدایة الحکمة، چاپ بیست‌وهشتم، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۲۰. _____ (۱۳۹۹ش)، بدایة الحکمة، مقدمه و تعلیقات علی امینی‌نژاد، چاپ اول، انتشارات آل احمد، تهران.

۲۰. _____ (۱۳۹۰ش). **نهاية الحكمة**، تصحيح غلامرضا فياضی، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰ش)، در آمدی به نظام حکمت صدرائی، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چاپ پنجم، نشر هجرت، قم.
۲۳. فیروزجائی، یار علی کرد (۱۳۹۳ش)، **حکمت مشاء**، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۲۴. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴ش)، **مصباح الانس**، به همراه **مفتاح الغیب** قونوی، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران.
۲۵. مدرس، آقاعلی (۱۳۷۸ش)، **مجموعه مصنفات**، چاپ اول، اطلاعات، تهران.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸ش)، **آموزش فلسفه**، چاپ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۲۷. _____ (۱۳۹۳ش)، **شرح اسفار** (شرح جلد هشتم **الاسفار الاربعه**)، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۱ش)، **شرح الإشارات و التنبیها**، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ سوم، بوستان کتاب، قم.
۲۹. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵ش)، **جستارهایی در فلسفه اسلامی**، مشتمل بر آرای اختصاصی **آیت الله فیاضی**، چاپ دوم، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۳۰. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۳ش)، **مبانی و اصول عرفان نظری**، نگارش سید عطا انزلی، چاپ پنجم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۳۱. _____ (۱۳۹۶ش)، **حکمت اشراق**، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، چاپ چهارم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر اسماعیل راجی الفاروقی دربارهٔ اسلامی‌سازی علوم

محمد قمی اویلی^۱

چکیده

بحث اسلامی‌سازی علوم در جهان اسلام از مسائل مهم در عرصهٔ علوم انسانی است که در چند دههٔ اخیر ذهن بسیاری از متفکران حوزهٔ علم و دین را به خود مشغول کرده است. پژوهش در مبنای و مبادی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دیدگاه‌های مطرح در حوزهٔ علم دینی، یکی از نیازهای اساسی متفکران عرصهٔ علوم انسانی و اجتماعی است. بحران‌های ناشی از علم‌گرایی و افراط در نظریات تعارض علم و دین در دو قرن اخیر، همکاری علم و دین و به تبع آن امکان علم دینی و خداپاور را با چالش و تردید مواجه کرده است. فاروقی با تأکید بر میراث اسلامی و توجه به ضعف‌های نظام آموزشی سنتی و غربی، اسلامی‌سازی علوم را در گرو اصلاح نظام آموزشی و ادغام دو سیستم سنتی اسلامی و جدید غربی با محوریت اسلام می‌داند. اهمیت دیدگاه فاروقی در شناخت و تبیین ضعف‌ها و کاستی‌های نظام آموزشی اسلامی و نگاه آسیب‌شناسانه به علوم جدید است. ضعف نظریهٔ فاروقی نیز در این است که وی در تلفیق میراث اسلامی با علوم جدید نتوانسته راهکاری مناسب برای سازگار کردن این دو سیستم ارائه دهد؛ همچنین نتوانسته روش‌شناسی مناسبی برای اجرایی کردن مراحل که در دستور کار قرار داده است، عرضه کند.

کلیدواژگان

فاروقی، اسلامی‌سازی علوم، نظام آموزشی سنتی، میراث اسلامی، تمدن غرب.

۱. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد فلسفهٔ دانشگاه خوارزمی (mohammadghomi04@gmail.com).

مقدمه

دکتر اسماعیل راجی الفاروقی از متفکران برجسته و پیشگام در نهضت اسلامی سازی علوم است که در عرصه بین المللی و جهان اسلام نقشی برجسته و تأثیرگذار داشته است. فاروقی در سال ۱۹۲۱ در شهر یافا در فلسطین به دنیا آمد. او دروس مقدماتی را در زادگاه خویش نزد پدر فراگرفت و سپس در سال ۱۹۳۶ در دانشگاه فرانسوی سن ژوزف مشغول به تحصیل شد. وی در سال ۱۹۴۸ در دانشگاه آمریکایی بیروت مشغول به تحصیل شد و سال بعد در دانشگاه ایندیانا و هاروارد در رشته فلسفه ادامه تحصیل داد. فاروقی مطالعات تکمیلی اش را درباره علوم اسلامی در دانشگاه الأزهر مصر به پایان برد. وی پس از تکمیل تحصیلات، در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، مرکز مطالعات اسلامی کراچی و همچنین مؤسسه مطالعات عربی کشورهای اتحادیه عرب در قاهره به تدریس پرداخت. فاروقی از سال ۱۹۶۸ تا ۱۹۸۶ استاد دانشگاه تمپل آمریکا بود. از او حدود ۲۵ کتاب و بیش از صد مقاله موجود است که بیشتر آنها در مجله الهیات کانادا، مجله آکادمی مذهب در آمریکا و مجلات دانشکده هنر دانشگاه قاهره چاپ شده است.

فاروقی برای اجرایی کردن اسلامی سازی علوم با تأکید بر علوم اجتماعی در سال ۱۹۸۰ مؤسسه المعهد العالمی السلامی را با حمایت دولت عربستان و همکاری طه جابر العلوانی و عبدالحمید ابوسلیمان در آمریکا تأسیس کرد. وی سرانجام در سال ۱۹۸۷ در پنسیلوانیای آمریکا به همراه همسرش به قتل رسیدند. فاروقی از نخستین متفکرانی است که بحث اسلامی سازی علوم را به صورت مدوّن و روشن در سطح بین المللی مطرح کرده است. وی موفق شد گام های مؤثری در این زمینه بردارد؛ از جمله تأسیس مؤسسات و سازمان های بین المللی. بعد از ترور فاروقی، هم فکران وی از جمله طه جابر العلوانی، عبدالحمید ابوسلیمان، ابوالقاسم حاج حمد و جمال الدین عطیه راه او را در اسلامی کردن علوم در دیگر کشورهای اسلامی ادامه دادند که همچنان نیز ادامه دارد. اسلامی سازی معرفت در اندیشه دکتر فاروقی بیشتر با محوریت اسلامی کردن علوم انسانی عصر حاضر است و بیشترین تأکید او برای اسلامی کردن علوم، به بازخوانی و بازنگری دانش های اسلامی و میراث گذشته اسلامی معطوف است.

از مهم ترین آثار فاروقی که با دیدگاه وی در خصوص اسلامی سازی علوم مرتبط است می توان به این کتاب ها اشاره کرد:

1. *Islamization of knowledge, General principles and work plon*, 1989.

2. *Islamizing the social sciences*, AL-Farugi, 1981.

۳. *علوم عقلی و تجربی در عالم اسلام*، ترجمه محمد فیروزکوهی و روح الله نصراللهی.

با توجه به اهمیت مسئله علم دینی و امکان تحقق آن، پژوهش‌های مهمی در این باره انجام شده است؛ ولی تمرکز اصلی این تحقیقات به ساحت خاصی از مسئله علم دینی معطوف شده است. کتاب‌ها و مقالاتی که تا کنون در این زمینه منتشر شده است، هر کدام به طور مجزا ساحتی از این مبحث را بررسی یا تنها برخی از مبانی دکتر فاروقی یا اشکالات وارد بر آن را تحلیل کرده است که از آن جمله می‌توان به مقاله «بازخوانی اسلامی‌سازی علوم انسانی از منظر دکتر فاروقی» اثر سید محسن میری و «اسلامی‌سازی معرفت» اثر دکتر قدرت الله قربانی اشاره کرد.

در این مقاله بر آنیم که انسجام و سازگاری مبانی و لوازم دیدگاه دکتر فاروقی و میزان کارایی و اجرایی بودن آن را تحلیل و بررسی کنیم. از این رو ابتدا به تحلیل مبانی معرفتی و بن‌مایه‌های فکری وی در زمینه اسلامی‌سازی علوم می‌پردازیم و سپس نقد و میزان کارایی ایده وی در عصر حاضر را می‌سنجیم.

در گام نخست به مناسبت موضوع بحث، مهم‌ترین بن‌مایه‌های فکری و معرفتی دکتر فاروقی، در خصوص ایده علم قدسی یا اسلامی‌سازی علوم تحلیل و بررسی می‌شود. مبانی مزبور بدین قرارند:

۱. مشکلات و بحران تفکر جهان اسلام و ضرورت اسلامی‌سازی علوم

فاروقی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و سید احمدخان هندی به عقب‌افتادگی علمی و تکنولوژیک مسلمانان از غرب و رواج اندیشه‌های سکولاریستی و بحران هویت در جامعه اسلامی توجه خاصی دارد و از آن تحت عنوان بحران یاد کرده است. «فاروقی معتقد است مشکل اول امت اسلامی، دور افتادنش از تمدن باشکوه تاریخی و علمی خویش است و بعد از آن تأثیرپذیری علمی مسلمانان از مبانی و روش‌شناسی علوم تجربی که ماهیتی سکولاریستی دارند» (AL-Faruqi, 1981, p1).

وجود بحران‌های معرفتی و معنوی، و وضعیت اسفبار مسلمانان از لحاظ علمی و تکنولوژیک باعث شده است که فاروقی بحث اسلامی‌سازی علوم را به طور جدی و روشن در سطح بین‌المللی دنبال کند. راه حل اصلی که فاروقی برای برون‌رفت از این بحران بر آن تأکید دارد، اصلاح نظام آموزشی است. طرح اصلاح نظام آموزشی را پیش‌تر سید احمد خان و محمد عبده نیز مطرح کرده بودند که به دلیل درک سطحی و نادرستشان از مسئله به نتیجه مطلوب نرسیدند. به کارگیری علوم جدید در کشورهای اسلامی بدون در نظر گرفتن مبانی و پیش‌فرض‌های سکولار علم مدرن نه‌تنها معضلی را حل نکرد، بلکه مشکلات جدیدی را در سه حوزهٔ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی برای جهان اسلام به وجود آورد. در حوزهٔ سیاسی،

استعمار توانست با اختلاف‌افکنی میان مسلمانان، امت اسلامی را به حدود پنجاه امت تقسیم کند که هریک از این کشورها مرز مشخصی دارند و برای حفظ این مرزها یا افزایش قدرت داخلی خود امکانات مالی، نظامی و نیروی انسانی فراوانی را هزینه می‌کنند. در حوزه اقتصادی نیز امت اسلامی نه تنها پیشرفت نکرد، بلکه بر وابستگی‌اش به قدرت‌های استعماری افزوده شد؛ زیرا مسلمانان صرفاً مصرف‌کننده تولیدات آنها بودند. حتی اگر کشورهای اسلامی تولیدی داشتند، محصولات و خدمات تولیدی‌شان بسیار کمتر از میزان مورد نیاز بوده است. افزون بر این امت اسلامی با مشکل توزیع نادرست ثروت ملی مواجه بوده است. بی‌ثباتی سیاسی در گوشه گوشه دنیای اسلام باعث شده سرمایه‌گذاری بلندمدت با خطرپذیری زیادی مواجه باشد و سرمایه‌گذاران محتاط را فراری دهد تا ثروتی که می‌توانست نیروهای بالقوه جهان اسلام را به سوی شکوفایی هدایت کند و به سعادت همه امت اسلامی منجر شود، به راهی دیگر منحرف شد.

در عرصه فرهنگی نیز مسلمانان مشکلات فراوانی پیش رو داشته‌اند؛ از جمله بی‌سوادی، جهل، خرافات و شبهاتی که غربی‌ها بر ضد اسلام طرح کرده بودند. سیستم آموزشی سکولار، روش‌های و ارزش‌های غربی را به دانش‌آموختگانی که از میراث اسلامی خود بی‌اطلاع بودند، القا می‌کرد و این امر به شکاف عظیمی در سطوح مختلف امت اسلامی منجر شد. افزون بر این، جوانان مسلمانان با سفر به کشورهای غربی و آشنا شدن با فرهنگ و تمدن سکولار غرب به تدریج سبک زندگی خود را به شیوه غربی تغییر دادند. بنابراین در عرصه فرهنگی، روح فرهنگ سکولار که ماهیت ضد دینی و الحادی داشت جایگزین فرهنگ اسلامی شد و به دلیل حاکم شدن مبانی و اصولی چون لیبرالیسم، علم‌گرایی، تکررگرایی و روحیه اباحیگری در جامعه اسلامی، ارزش‌ها و معیارهای اسلامی چون تولی و تبری، غیرت دینی، شهادت‌طلبی، امر به معروف و نهی از منکر و ایثار به فراموشی سپرده شد (AL- Faruqi. 1989. P67).

بنابراین از منظر فاروقی، مشکلات مهم جهان اسلام در عصر حاضر عبارت‌اند از وابستگی علمی و فناورانه برخی از کشورهای اسلامی به غرب، وجود گرایش‌های سکولاریستی میان مسلمین و رسوخ مبانی مدرن غربی حاکم بر علوم انسانی و اجتماعی در ذهن مسلمانان.

نکته دیگری که فاروقی در نقد وضعیت علمی مسلمانان مطرح کرده است، سستی علمی امت اسلامی است. بنابراین از دیدگاه فاروقی سنت و تمدن غربی با توجه به ماهیت و مبانی سکولار خود که با جهان‌بینی اسلامی در تضاد است، خطری بسیار جدی برای سنت اسلامی است. از این رو امکان استفاده از علوم غربی با حفظ مبانی سکولار آن وجود ندارد.

۲. رابطهٔ اسلام با علوم (طبیعت و علوم اجتماعی)

در جهان‌بینی اسلامی، علوم دارای مبانی متافیزیکی‌اند. علم در اسلام قلمرو گسترده‌ای دارد و معرفت‌های شهودی، عقلی و تجربی را شامل می‌شود. تمام این علوم نیز بر معیارها و اهداف وحی منطبق‌اند. فاروقی در مسئلهٔ اسلامی‌سازی علوم با وجود به چالش کشیدن علوم مدرن غرب، به رابطهٔ اسلام و علوم توجهی ویژه دارد. او اسلام را عامل شکوفایی دانش در دوران طلایی تمدن اسلامی در سرزمین‌های اسلامی دانسته است (قربانی، ۱۳۹۳، ص ۴).

فاروقی در کتاب *علوم عقلی و تجربی در عالم اسلام* به بررسی نسبت اسلام با دانش، اعم از عقلی و تجربی، پرداخته است. وی در کتاب مذکور به بیان رابطهٔ اسلام با علوم طبیعی و طبیعت پرداخته و معتقد است که از دیدگاه اسلام طبیعت شأن و جایگاه ویژه‌ای دارد. او معتقد است که قرآن از طبیعت با پنج ویژگی «نامقدس بودن»، «مخلوقیت»، «نظام‌بندی»، «غایت‌مندی» و «اطاعت» یاد کرده است. مخلوق بودن طبیعت دال بر این است که تقدس تنها مخصوص خالق و ذات الهی است و طبیعت به این لحاظ هیچ قداستی ندارد. در مجموع وی معتقد است که می‌توان طبیعت را با توجه به ویژگی‌هایی که قرآن برای آن برشمرده است شناسایی کرد و از آن در راستای اهداف خود بهره گرفت. فاروقی سه دلیل برای امکان شناسایی موثق طبیعت بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

«الف) شناخت طبیعت بخشی از شناخت کلی ارادهٔ الهی است؛

ب) دین و اخلاق، ما را به شناخت طبیعت و تفکر دربارهٔ آن دعوت کرده است؛

ج) از نگاه اسلام اگر شناخت طبیعت در راستای اهداف الهی و انسانی باشد، کاری پسندیده است» (فاروقی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰-۱۴۱).

فاروقی همچنین برای پیشرفت اسلام و پیشبرد اهداف اسلامی‌سازی علوم بر بازسازی و بازنگری علوم اجتماعی دارد (AL- Faruqi, 1989. P9).

فاروقی به اسلامی کردن علوم اجتماعی توجه خاصی دارد؛ زیرا از نظر وی علوم اجتماعی غربی در حال حاضر اصلی‌ترین نیازمندی‌های انسان‌شناسی اسلامی را نقض کرده است. لذا مطالعات انسانی علوم غربی و آنالیزهای اجتماعی جامعهٔ غربی توسط دانشمندان غربی لزوماً غربی هستند و نمی‌توانند به عنوان مدلی برای مطالعهٔ مسلمانان و جامعهٔ اسلامی به کار گرفته شوند. وی معتقد است که برای اسلامی‌سازی علوم اجتماعی «باید تمام آموزه‌های مربوط به انسان یا طبیعت و... تحت اصل توحید دسته‌بندی شود؛ یعنی جهان خالقی دارد و هدف و غایت هر چیزی اوست. بُعد دیگری که در اسلامی‌سازی علوم اجتماعی باید در نظر گرفت این است که باید آن جنبه و الگوی الهی در روابط انسانی را نشان داد تا بتوان در این عرصه به اهداف مورد نظر رسید» (AL- Faruqi, 1989. p11).

۳. اهمیت و ضرورت اسلامی سازی علوم

فاروقی اسلامی سازی علوم را یکی از ابعاد مهم اسلام گرایی می داند که در کشاکش مشکلات سیاسی، اقتصادی و نظامی کشورهای اسلامی نباید از آن غفلت شود. او و هم فکرائش اسلامی سازی معرفت را نیاز حیاتی مسلمانان و راهکاری مهم برای برون رفت جوامع اسلامی از بحران فکری و معرفتی می دانند و بر آن اند که تحقق آن، شرط اساسی موفقیت طرح سازندگی امت اسلامی است. فاروقی دو هدف را برای اسلامی سازی معرفت ترسیم کرده است: هدف نخست، تعالی بخشیدن به روش شناسی ایده اسلامی و حذف انحرافات و افکار نادرست و خرافی از اندیشه های اسلامی است و دومین هدف روشمند کردن و توانمند سازی اندیشه اسلامی در همه حوزه های معرفتی و علمی مطابق با نیازهای امت اسلامی است.

فاروقی اسلامی سازی معرفت را جهان بینی، ایدئولوژی و روش شناسی ای تازه با اصول و معیارهای اسلامی برای حل بحران های موجود در جامعه اسلامی می داند. او درباره ماهیت اسلامی سازی علوم معتقد است «اسلامی سازی معرفت، بُعدی اساسی و اولی در بنای اسلام گرایی است که اختصاص به اندیشه و جهان بینی و درون مایه ارزشی و فلسفی انسانی و کیفیت در بنای آن و ترکیب و روابط آن و عقل و نفس و وجدان اختصاص دارد» (مرادی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۵). وی همچنین در فرایند تحقق اسلامی سازی معرفت معتقد است که دو گام را باید از ابتدا درست برداریم تا بتوانیم به اهداف از پیش تعیین شده خود برسیم:

گام نخست اینکه باید به واقعیت ها و آموزه های دین اسلام توجه ویژه شود. در این مرحله رجوع به قرآن با محوریت توحید و الگو بودن رسول الله ﷺ مورد تاکید وی است؛ گام دوم برای حصول اسلامی سازی معرفت پایبندی به سنت ها و ارزش های اسلامی است. در این مرحله باید میراث تمدن اسلامی بازخوانی و بازسازی شود تا بتوانیم در فرایند اسلامی سازی علوم، الگو و معیار مناسبی در اختیار داشته باشیم.

۴. برنامه کاری و توصیه ها برای اسلامی سازی معرفت

فاروقی برای تحقق کامل اسلامی سازی معرفت و به بار نشستن آن برنامه کاری ویژه ای را در نظر گرفته است. برنامه او دارای دو مرحله اساسی در دو بخش است: مرحله نخست شامل دو بخش «تسلط بر علوم جدید» و «احاطه بر میراث اسلامی» است؛ یعنی در گام نخست دانش پژوهان و روشنفکران مسلمان باید علوم جدید و روش ها و مبانی آن را با دقت بیاموزند تا بتوانند مبانی آن را با معیار و جهان بینی اسلامی نقد کنند؛ سپس با احاطه بر میراث

و اندیشه‌های ناب اسلامی بتوانند علوم و معارف جدید را در خدمت جهان‌بینی و اهداف اسلامی به کار گیرند؛

مرحله دوم نیز شامل دو بخش است: «تشخیص مشکلات و بحران‌های امت اسلامی» و «ابداع و ابتکار اسلامی»؛ یعنی دانش‌پژوه مسلمان در گام دوم ابتدا باید بتواند مشکلات و معضلات امت اسلامی را به‌درستی شناسایی و تحلیل کند و سپس با ابداع راه‌حل‌های نو و ابتکاری به اصلاح و تغییر صحیح وضع موجود بپردازد.

فاروقی دربارهٔ ابعاد خرد هر مسلمان معتقد است که «خرد مسلمان باید راه‌حل‌ها و بدیل‌های نوآورانه عرضه کند و معیارهای درست را که گویای شریعت و اخلاق و فرهنگ و روح و مقاصد اسلام‌اند مشخص نماید» (مرادی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰).

فاروقی برای اجرایی شدن طرح‌های پیشنهادی‌اش توصیه‌هایی نیز ارائه کرده است. وی در بخش منابع انسانی معتقد است که تمام دانشگاه‌های اسلامی جهان اسلام برای احیا و تولید علم اسلامی کمبود نیروی انسانی دارند. از این رو وی اساسی‌ترین نیاز امروز دانشگاه‌ها را تحصیلات اسلامی نیروهای انسانی می‌داند؛ زیرا از میان هزاران دانشجوی فوق لیسانس و دکتری تنها تعداد محدودی دربارهٔ مشکل اسلامی‌سازی علوم آگاهی دارند. فاروقی برای رفع مشکل کمبود نیروی انسانی چهار برنامه را در دستور کار قرار داده است که عبارتند از:

الف) «تشکیل مؤسسه و تربیت دانشجویان متعهد اسلامی با هدف گسترش و تقویت آگاهی دربارهٔ مشکلات موجود امت اسلامی؛

ب) مؤسسهٔ مزبور برای تقویت نیروی انسانی باید با چندین دانشگاه اسلامی در سراسر جهان ارتباطی منسجم و محکم داشته باشد؛

ج) نخستین اقدام چنین مؤسسه‌ای باید شناسایی اعضای مستعد به‌ویژه از میان دانشجویان تحصیلات تکمیلی و علمای دین باشد تا بتوان از ظرفیت‌ها و استعدادهای آنان در جهت پیشبرد اهداف مؤسسه بهره برد؛

د) آموزش نخبه‌های مسلمان در سطح دکتری با هدف آگاهی یافتن از علوم اجتماعی اسلامی و همسو بودن با نیازهای مؤسسه» (AL-Faruqi, 1989. p11).

دربارهٔ ابزارهای تحقیق و مواد مطالعه، وی بر این عقیده است که مواد لازم برای تحقیق و مطالعه باید بسیار غنی باشد. متخصص در هر بخش و حوزهٔ ادبیات اسلامی باید متون مرتبط را جایگزین و مشخص کند. فاروقی در این زمینه برای تقویت نیروی انسانی، فوق برنامه‌های زیادی برگزار کرد؛ از جمله سخنرانی‌ها، کنفرانس‌ها، کلاس‌ها و پروژه‌های تحقیقاتی در قالب تأسیس اندیشه‌کده‌های بین‌المللی در آمریکا و سایر کشورهای جهان.

۵. اصلاح ساختار سیستم آموزشی

مشکل اساسی امت اسلامی از دیدگاه فاروقی، نظام آموزشی است. او در این باره بزرگ ترین وظیفه اعضای موسسه اسلامی سازی علوم را حل مشکل آموزشی و اصلاح سیستم آموزشی جهان اسلام عنوان کرده است. فاروقی معتقد است اگر بتوان تغییرات اصلاحی با معیار اسلامی را در نظام آموزشی انجام داد، بسیاری از معضلات و بحران های جوامع اسلامی در عمل رفع خواهد شد. بنابراین اصلاح روش شناسی نظام آموزشی از تأکیدات اساسی فاروقی است. او در این باره می گوید:

هیچ شکی نیست که علت اصلی ناتوانی امت اسلامی، سیستم آموزشی رایج در آن است. این مسئله زمینه گسترش گرفتاری هاست. این مسئله در مدارس و کالج هایی است که ذاتاً از اسلام و از قانون و روش های آن جدا افتاده اند. نظام آموزشی، کتابخانه ای است که جوانان مسلمان در آن تمرین می کنند و خود آگاهی آنان به صورت کاریکاتوری از غرب شکل یافته است (AL-Faruqi, 1988, p23).

از منظر فاروقی، سیستم آموزشی جهان اسلام از ترکیب دو نظام آموزشی سنتی و غربی به وجود آمده است که هر کدام ماهیت و مبانی خاصی دارند. فاروقی معتقد است نخستین گام برای اصلاح نظام آموزشی این است که بلاتکلیفی بین نظام آموزشی سنتی و سکولار و دو شاخه بودن نظام آموزشی موجود برای همیشه حذف شود. فاروقی معتقد است:

سیستم آموزشی غرب که در نظام آموزشی امت اسلامی گنجانده شده است، مبانی سکولار دارد که اصول و عناصر قوام بخش آن شامل انسان مداری، عقل مداری، علم محوری، اباحیگری و تساهل است. وجود سیستم سکولار در نظام آموزشی جهان اسلام پیامدهای منفی در عرصه های سیاسی اجتماعی و اقتصادی به دنبال دارد. نظام فکری سکولاریسم مدرنیته برای حفظ سرمایه و نظام سلطه در تلاش است تا دین را از عرصه اجتماع حذف کند. جریان سکولاریسم در تلاش است که به طور هماهنگ در کشورهای اسلامی، اسلام را از پشته های فکری و مبانی معرفتی اش تهی کند و زمینه را برای تحقق اهداف نظام سلطه و غرب، یعنی یکسان سازی جوامع که در نظریه نظم نوین جهانی نهفته است، فراهم کند (AL-Faruqi, 1989, p17).

فاروقی همچنین معتقد است که در عصر حاضر با توجه به پیشرفت های علم مدرن، نظام سنتی موجود در سیستم آموزشی جوامع اسلامی به تنهایی کارآمد نیست. وی علت ناکارآمدی نظام سنتی را وجود نقایص و ضعف های اساسی در روش شناسی این نظام عنوان کرده است که موجب می شود توانایی لازم برای حل مشکلات و بحران های ناشی از علم مدرن را نداشته باشد.

۵-۱. علل ضعف نظام آموزشی سنتی

عللی را که فاروقی باعث ضعف روش‌شناسی نظام سنتی عنوان کرده است عبارت‌اند از:

۵-۱-۱. انحصار اجتهاد یا تفقه در دانش خاص

فاروقی معتقد است که «فقه در دوران کلاسیک، معنای وسیعی داشت. فقها در دوران صدر اسلام دایرةالمعارفی واقعی و عالمانی کارآمد در تمام علوم و رشته‌ها از ادبیات و فقه تا ستاره‌شناسی و طب بوده‌اند. آنها اسلام را منظومه‌ای فکری می‌دانستند که در تمام شئون زندگی کارآمد است؛ اما امروزه فقه به معنای مالکیت علم طبق یک مکتب معلوم است. امروزه علم دینی تنها به علم شریعت و سنت محدود شده و بدین سبب، علما از علوم دیگر غافل شده‌اند» (AL-Faruqi, 1989, p23).

چنین نگرشی دربارهٔ علم باعث انحصار روش و منبع در علوم شده و فقیه را در مواجهه با مسائل علم جدید ناتوان کرده است. بنابراین مشکل اساسی سیستم آموزش سنتی منحصر کردن فقه و اجتهاد در یک دانش خاص است. باید اجتهاد و تفقه در معنای عام آن صورت گیرد و برای تحقق این ایده نیازمند متدولوژی جدید هستیم.

۵-۱-۲. تضاد وحی و عقل

فاروقی معتقد است که غم‌انگیزترین مسئله تاریخ عقلی امت، باور به تضاد وحی و عقل است که به انحطاط مسلمانان انجامید. وی تضاد وحی و عقل را ره‌آورد مکتب یونان دانسته که از نظر اسلام پذیرفتنی نیست. تا قبل از فارابی که تحت تأثیر مکتب یونان بود، چنین بحث و عقیده‌ای بین متکلمان و متفکران اسلامی مطرح نبود. از نظر فاروقی «اسلام یک دین عقلانی است که مسلمانان را به تعقل دعوت کرده است تا از نبوغ خود نهایت بهره را ببرند. مسلمان، باور به وحی را بر مبنای عقل می‌پذیرد؛ زیرا حقیقت وحی را بدون دلیل نمی‌توان پذیرفت» (AL-Faruqi, 1989, p39). فاروقی بین عقل و قرآنی که خالص است و عقل یونانی که حدسی است تفکیک قایل شده و بر آن است که ثمرهٔ عقل حدسی ماتریالیسم، نفع‌گرایی و تحویل‌گرایی است.

۵-۱-۳. جداسازی تفکر از عمل

به باور فاروقی «در دوران اولیه تاریخ اسلام یک رهبر متفکر بود و یک متفکر رهبر بود؛ یعنی رهبران در دوران آغازین اسلام تمام عرصه‌های سیاسی و اجتماعی را مدیریت می‌کردند. فقیه هم‌زمان مجتهد، قاضی، قاری، محدث، متکلم، فرمانده نظامی و رهبر سیاسی بود. اگر او در بخشی نقصی احساس می‌کرد، همهٔ اطرافیانش مشتاق برطرف کردن آن نقص

بودند. در دوران صدر اسلام، تفکر ذاتاً به عمل گرایش داشت و بین فکر و عمل فاصله زیادی نبود و از این رو در برقراری توازن و اعتدال موفق بودند. در آن دوران، عقلانیت مسلمانان با عمل همراه بود و نتیجه آن رفاه، امنیت، دیانت و سلامت جامعه اسلامی بود؛ ولی با گذشت زمان، اتحاد بین فکر و عمل شکسته شد و اهل تفکر تنها به بحث‌های نظری بی‌فایده می‌پرداختند. وقتی فیلسوفی فکر خود را به دغدغه‌های اساسی و مشکلات امت اسلامی معطوف نکند، دیگر نمی‌تواند بین فلسفه و متافیزیک با واقعیت و عمل توازن برقرار کند» (AL-Faruqi, 1989. p40).

از سوی دیگر امت اسلامی به دلیل جدایی از رهبران به دنبال گرایش‌های فردی همانند تصوف، عرفان و بحث‌های نظری بدون عمل روی آوردند و زمینه را برای کم‌رنگ کردن تعادل و توازن فراهم کردند و از عقلانیت اسلامی فاصله گرفتند.

۵-۱-۴. دوگانگی فرهنگ و مذاهب

تا پیش از دوران افول مسلمانان، مسائل فرهنگی و مباحث دینی پیوندی داشتند که اسلام منشأ آن بود. صراط مستقیم، راه واحد و یگانه بود. پس از جدایی بین نظر و عمل، راه به دو قسمت تقسیم شد: راه تقوا و انتخاب فضیلت و ارزش‌های اخلاقی یا راه دنیا و درگیر شدن با مسائل دنیای مادی که بدون شک انتخاب هر یک مستلزم چشم‌پوشی از دیگری بود «و این تضاد باعث نابودی هردو شده است؛ چرا که افراد به سویی رهسپار شده‌اند و حاکمیت هم به سویی دیگر. در این حالت بین امت و حاکمان جدایی افتاد و مردم حکومت را از خود ندانستند و همین امر زمینه‌ساز حضور استعمار در کشورهای اسلامی شد. حضور استعمار به تحمیل نظام آموزشی غرب که دارای مبانی و فرهنگ سکولار است بر جامعه اسلامی انجامید و این امر موجب بحران هویت و دوگانگی فرهنگی در جوامع اسلامی شده است. با توجه به ضعف موجود در نظام سنتی، امروزه بازگشت به این نظام آموزشی میسر نیست؛ بلکه باید نظام آموزشی فعلی را بازسازی و اصلاح کرد» (AL-Faruqi, 1989. p40).

فاروقی راه اصلاح نظام آموزشی را ادغام کردن دو سیستم آموزشی سنتی و غربی با محوریت مبانی و جهان بینی اسلامی دانسته است. وی معتقد است که باید دو سیستم سنتی و سکولار به طور کلی منسوخ شود و این دو سیستم با هم در قالب روح اسلامی متحد شوند و نظام آموزشی جدیدی شکل بگیرد و وقف یک مأموریت شود. فاروقی بر این باور است که ادغام دو سیستم آموزشی باید به گونه‌ای باشد که اولاً مزیت‌های هر دو را داشته باشد و ضعف‌های دو سیستم در آن حذف شود؛ مثلاً کتاب‌های کهنه و غیرلازم و معلمان بی



تجربه در نظام آموزشی جدید باید حذف شوند؛ ثانیاً ادغام دو سیستم باید با حاکمیت جهان بینی و ارزش‌های اسلام صورت گیرد.

فاروقی «معتقد است که در نظام آموزشی جدید، دانش‌آموزان و دانشجویان باید احکام الهی، تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی خود را به طور صحیح بشناسند. از این رو آموزش تمدن اسلامی در سطح دانشگاه‌ها باید به مدت چهار سال اجباری شود تا دانشجویان با پیشینهٔ تمدن اسلامی آشنا شوند» (AL-Faruqi, 1989, p42).

گام بعدی در این مرحله، بازنگری محتوای متون درسی است. در علوم انسانی باید نگرش اسلامی و مبانی اسلام را معیار و ملاک قرار دهیم تا بتوانیم متون جدید را منطبق با جهان‌بینی اسلامی تولید کنیم. به باور فاروقی، امروزه در دانشگاه‌های جهان اسلام کتاب‌ها، دستاوردها و ایده‌های غیرمسلمانان به جوانان مسلمان تدریس می‌شود که این وضعیت باید تغییر کند. باید علم جدید بر اساس مبانی اسلامی و میراث تمدن اسلام و با حذف و ترمیم آن بازتفسیر شود و بتوانیم بخش‌های مختلف آن را با دیدگاه‌های اسلام منطبق کنیم. باید زمینه برای دانشجویان طوری فراهم شود که بتوانند در دانشگاه‌ها یا در نهادهای معنوی با حمایت دولت، علوم را با اهداف و معیارهای اسلامی فرابگیرند.

۶. مبانی و اصول اسلامی‌سازی علوم در زمینهٔ تدوین علوم انسانی

از دیدگاه فاروقی در فرایند عملیاتی شدن طرح اسلامی‌سازی علوم و تغییر محتوای متون درسی باید از نقاط ضعف و کاستی‌های روش‌شناسی سنتی اجتناب کرد. در اسلامی‌سازی علم، لازم است که پنج اصل وحدانیت خداوند، وحدت مخلوقات، وحدت حقیقت و معرفت، وحدت حیات و وحدت انسانیت که چکیده روح اسلام است، در بازنگری محتوای علوم مورد توجه قرار داد.

۶.۱. یگانگی (وحدت) خداوند

«یگانگی خداوند، اولین اصل اسلام است. تنها خداوند خالق است و بی‌شک او یکتاست. خداوند خالق کل نظام هستی است و منبع تمام خوبی‌ها و زیبایی‌هاست. این جهان هدفمند و قانونمند است و هر چیزی در خلقت خداوند بر اساس حساب دقیقی است که خداوند برای آن مقدر کرده است. بر اساس این باور و عقیده و با توجه به هدفمندی عالم، اسلامی بودن یعنی همه چیز را آن گونه که او مشخص کرده است در جهت تحقق اهداف الهی و برای او انجام دهیم» (AL-Faruqi, 1989, p4).

۶.۲. اتحاد خلقت (وحدت خلق)

«خلقت» یک کُل کامل و دقیق است؛ زیرا آفریده و مخلوق خداوند است که بر اساس نظم و هدف خلق شده است. واحد و منسجم بودن عالم بر یگانگی خداوند دلالت دارد. تمام مخلوقات در خلقت خود از یک علت ایجاد شده‌اند و همه این اجزای عالم با یکدیگر مرتبط‌اند و هدف همه این مجموعه خداوند است. خداوند پیوسته در این جهان حضور فعال دارد و هر لحظه عالم تکوین را بر اساس علم و اراده خود اداره می‌کند. فاروقی معتقد است بر اساس نامتناهی بودن علت و هدف غایی عالم، متعلق نیز نامتناهی است؛ پس گستردگی علوم نیز بی‌نهایت است. بنابراین علم به حقیقت از نگاه اسلام، بی‌پایان است و اسلام نیز انسان‌ها را به تعقل و کشف قوانین عالم دعوت کرده است تا از طریق شناخت عالم و وحدت صنع، به خالق عالم حاصل معرفت بیابند. به گفته فاروقی دنیا و عالم طبیعت، هدیه موقت خداوند به انسان است تا در خدمت اهداف و نیازهای اساسی انسان مورد شناسایی قرار گیرد. خداوند نیازهای بشر را در طبیعت گنجانده و طبیعت را مقهور انسان قرار داده است. اراده الهی بر این است که انسان در تسخیر خلقت و عالم طبیعت محدودیتی نداشته باشد.

۶.۳. وحدت حقیقت و معرفت

از نظر فاروقی دو راه اساسی برای کشف حقیقت و معرفت برای انسان وجود دارد: یکی راه حسی و عقلی، و دیگری راه وحیانی که از خطا و اشتباه مصون است. این دو طریق دانش نمی‌توانند با هم در تعارض و ضدیت قرار گیرند؛ یعنی ممکن نیست آنچه از طریق وحی حاصل می‌شود با واقعیت و علت متفاوت باشد؛ زیرا خالق تمام حقیقت‌ها و درستی‌ها خداوند است. بنابراین اگر تعارضی بین این دو راه مشاهده شد، ناشی از فهم نادرست و برداشت غلط ماست. وحدت حقیقت تجویز می‌کند که آنچه از طریق وحی الهی حاصل می‌شود، نباید بر خلاف واقعیت باشد؛ بلکه باید با آن مطابق و موافق باشد. بنابراین وحدت حقیقت، اختلاف بین وحی و علوم را رد می‌کند.

۶.۴. وحدت حیات

قرآن در سوره احزاب، آیه ۷۲ انسان را حامل امانتی از سوی خداوند می‌داند که فرشته‌ها و دیگر موجودات از قبول آن امانت سر باز زدند. حمل امانت الهی، انسان را به مقام خلافت الهی رساند. خلافت انسان شامل تحقق قوانین اخلاقی و تشریعی است. پس انسان با اراده الهی می‌تواند در نظام عالم مؤثر باشد. او دو راه در پیش دارد: یا عبد شکور خداوند باشد یا اینکه کفران نعمت کند.

«از سوی دیگر اسلام یک دین جامع و کامل است و برای تمام شئون زندگی انسان برنامه دارد؛ یعنی هم دستورهای فردی و هم دستورهای اجتماعی برای ادارهٔ فرد و جامعه صادر کرده است؛ هم به دنیا توجه کرده است و هم به آخرت. وظیفهٔ هر انسانی است که بر اساس دستورهای الهی دنبال کشف حقیقت و معرفت باشد و قسط و عدل را در جامعه بگستراند. برای ایجاد جامعه‌ای باسلامت و پویا لازم است رهنمودهای قرآن و سنت در عصر جدید بازخوانی و احیا شود. در این باره علوم انسانی اسلامی در شکل‌گیری جامعه و تمدنی با هویت اسلامی می‌تواند نقش مهمی را ایفا کند» (AL-Faruqi, 1989, p44).

۶-۵. وحدت انسانیت

انسان‌ها دارای شخصیت‌های متفاوتی هستند و نژادها، رنگ‌ها، زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلفی دارند؛ اما هیچ یک نمی‌تواند ارزش هستی‌شناختی داشته باشد. از دیدگاه اسلام تمام انسان‌ها در آفرینش یکسان‌اند و تفاوت آنها در کسب فضایل اخلاقی، تقوا و دستاوردهای فرهنگی و تمدنی است. اسلام میان ذات و حقیقت بشریت هیچ گونه تمایز ذاتی قایل نمی‌شود و انسانیت را برای نظام اجتماع جهانی ملاک می‌داند.

فاروقی معتقد است «اصل انسانیت در علوم انسانی غربی لحاظ نشده است. علوم اجتماعی، تاریخ، جغرافیا، اقتصاد و جامعه‌شناسی در غرب با انگیزهٔ نژادپرستانه شکل گرفته و توسط رومانیسیسم رشد یافته است. پس لازم است که علوم انسانی و اجتماعی غرب مُدرن از نو طراحی شود و شالوده و اصول اولیهٔ آن با مبانی جهان‌شمول اسلام هماهنگ گردد. فاروقی معتقد است که باید اصل انسانیت را جزء مبانی و اصول علوم انسانی اسلامی قرار دهیم تا بتوانیم بر بحران‌های موجود فائق شویم» (AL-Faruqi, 1989, p44).

۷. مراحل تحقق اسلامی‌سازی علوم

فاروقی دستیابی به دانش‌های مُدرن، تسلط بر میراث اسلامی، ایجاد ارتباط خاص اسلام با هر یک از حوزه‌های دانش‌های مُدرن، رسیدن به روش‌هایی برای تلفیق خلاقانه بین میراث تمدن اسلامی با دانش‌های مُدرن و راه‌اندازی تفکر اسلامی در مسیری که به تحقق الگوهای الهی منجر شود را اهداف اسلامی‌سازی علوم عنوان کرده است (AL-Faruqi, 1989, p47). وی همچنین فرایند اسلامی‌سازی علوم را مشروط به تحقق دوازده گام اساسی دانسته است که به قرار ذیل‌اند.

۷-۱. تسلط و آشنایی با رشته‌های علوم جدید

نخستین گام برای تحقق اسلامی کردن علوم، شکستن انحصار دانش نزد غریبان است.

ابتدا باید علوم انسانی غرب را به همان سبک و شیوه آنان و در بالاترین سطح بشناسیم؛ یعنی با مبانی، روش‌ها و محتوای رشته‌های علوم انسانی غرب آشنایی کامل بیابیم.

۷-۲. بررسی رشته‌های علوم جدید

در گام دوم باید رشته‌های علوم جدید به طور جداگانه بررسی و درباره آنها تحقیق شود. از این رو باید درباره مراحل پیدایش و رشد تاریخی رشته‌های مورد نظر و رشد متدولوژی آنها مقاله‌های پژوهشی بسیاری نوشته شود تا افق دید آنها به درستی مشخص شود. اطمینان از فهم دانشجویان مسلمان و آگاه شدن از تسلط آنان بر رشته‌های علوم تجربی غربی هدف این مراحل است. حاشیه نویسی و تعلیقه زدن می‌توان دانشجویان را در این مرحله تقویت کند.

۷-۳. تسلط بر میراث اسلامی

اسلامی‌سازی علوم در گرو آگاهی از میراث و تمدن عظیم اسلامی است. پس لازم است بدانیم که میراث اسلامی درباره چه علومی می‌تواند کمک کار ما باشد. فاروقی معتقد است میراث اسلامی شامل شاخه‌های گوناگون فهم مسلمانان از قرآن و سنت است. وی بر این باور است که معلم آموزش دیده غربی به علت آشنا نبودن با میراث و سنت اسلامی در نظام آموزشی جدید شکست می‌خورد و خود را از انبوهی از دانش‌های اصیل اسلامی از کتب و نسخ خطی به خاطر آگاهی نداشتن از آنها محروم می‌کند.

در آن سو نیز محقق مسلمان آموزش دیده سنتی و استادان میراث اسلامی به دلیل آشنا نبودن با علوم مدرن، نه می‌توانند ارتباط میراث اسلامی با رشته‌های مدرن را کشف کنند و نه قادرند چنین ارتباطی را ایجاد کنند. بنابراین ضروری است که آنها را در آنچه مورد نیاز است آموزش دهیم. برای این کار گام اول و دوم، اهداف این مرحله را تا حدودی تأمین می‌کند؛ یعنی علوم انسانی غربی که در گام دوم جمع‌آوری شده است، به دانشمندان سنتی منتقل می‌شود تا پس از مهیا شدن در عرصه علوم انسانی مدرن سراغ میراث اسلامی بروند و آنچه را مرتبط و ضروری است، استخراج کنند.

۷-۴. تجزیه و تحلیل میراث اسلامی

آنالیز دستاوردهای میراث اسلامی برای فهم محققان مسلمان آموزشی دیده غربی لازم است. در این مرحله باید در پی آن باشیم که بدانیم گذشتگان چگونه توانستند جهان‌بینی اسلامی و مبانی آن را بر دانش‌های خود اعمال کنند و علوم انسانی متناسب با نیاز عصر خود



بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر اسماعیل راجی الفاروقی دربارهٔ اسلامی‌سازی علوم

به وجود آورند. بنابراین باید بسترهای تاریخی، مشکلات و مسائل گذشتگان و راه حل ارائه شده آنان را به طور صحیح تجزیه و تحلیل کنم.

۷-۵. ایجاد ارتباط خاص میان اسلام با رشته‌های علوم انسانی

چهار مرحلهٔ قبلی خلاصه‌ای بود از آنچه مسلمانان و متفکران اسلامی از آن غفلت کرده‌اند. در مرحله ایجاد ارتباط خاص میان اسلام با رشته‌های علوم انسانی، باید مبانی و جهان بینی اسلامی را با علوم جدید هم‌سو گردانیم. سه سؤال مهم در این گام باید پاسخ داده شود که عبارت‌اند از:

- الف) سهم میراث اسلامی در تکوین علوم جدید به چه میزان بوده است؟
- ب) وجوه اشتراک و اختلاف میراث اسلامی با علوم مدرن در چه مواردی است؟
- ج) میراث اسلامی در چه مواردی از دانش‌های مدرن نتوانسته است چیزی ارائه کند؟

۷-۶. ارزیابی انتقادی رشته‌های علوم جدید

بعد از اینکه رشته‌های علوم جدید و میراث اسلامی بازنگری شد و اصول، دورنمایه، مسائل و دستاوردهای آن مشخص و تجزیه و تحلیل شد، علوم جدید باید از نظرگاه اسلامی آنالیز و نقادی شوند.

این مرحله یکی از اصلی‌ترین مراحل در اسلامی‌سازی علوم است تا پس از بررسی روشن شود که آیا اصول اولیه‌ای که بر اساس آن با مسائل جدید برخورد می‌کنند، با وحدت‌های پنج‌گانه اسلام هماهنگی دارند؟ آیا این علوم می‌توانند اهداف اسلامی را تأمین کنند؟ آیا این علوم توانسته‌اند به انتظارات امت اسلامی را پاسخ دهند؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها با اصول و معیارهای اسلامی، مشخص می‌کند که در چه حوزه‌هایی ترمیم، تصحیح و حذف یا اضافه لازم است تا انجام گیرد.

۷-۷. ارزشیابی انتقادی میراث اسلامی

منظور از میراث اسلامی در این مرحله، قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست. آنها موضوع انتقاد یا ارزش‌یابی نیستند. جایگاه قرآن و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و رای سؤال است. آنچه در این مرحله باید ارزیابی و با دیدهٔ انتقاد به آن نگریسته شود، فهم و دانسته‌های مسلمانان و محصول فکری آنان از این دو منبع است. این عناصر باید بازبینی شوند؛ چون آنها زمانی نقش پویایی در زندگی مسلمانان داشته‌اند. البته فاروقی معتقد است که وظیفهٔ ارزیابی سهم میراث اسلامی در هر حوزهٔ فعالیت انسانی باید بر دوش متخصصان آن حوزه باشد تا صحیح‌ترین و مطمئن‌ترین فهم ممکن به دست آید.

۷-۸. بررسی اصلی‌ترین مشکلات و بحران‌های امت اسلامی

بعد از بیداری از غفلت خود، باید مشکلات امت را در تمام جبهه‌ها شناسایی کرد. فاروقی معتقد است امروزه امت اسلامی در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مشکلاتی اساسی دارد. علوم انسانی اسلامی برای حل این بحران‌ها باید طوری تنظیم و تدوین شوند که کارایی لازم را در عرصه‌های معرفتی سیاسی، اقتصادی، فکری، فرهنگی، اخلاقی و روحی داشته باشند.

۷-۹. بررسی مشکلات بشریت

ویژگی ذاتی دیدگاه اسلامی این است که برای کل بشریت مسئولیت می‌پذیرد. اسلام به تنهای مواد لازم را برای سعادت بشر دارد. لذا باید بحران‌های انسان معاصر به طور کلی شناسایی شوند و در صدد رفع آنها براییم تا همه انسان‌ها به تعالی و سعادت حقیقی دست یابند. در این خصوص متفکر اسلامی باید مطابق اسلام راه حل ارائه دهد. از مهم‌ترین مشکلاتی که جهان با آن مواجه است به قوم‌گرایی، نژادپرستی، آنارشیزم، تخریب اخلاقیات خانواده، تضاد طبقاتی، بی‌سوادی، نظام‌گیری و تسلیحات، بی‌هویتی، بحران معنویت، تجاوز به طبیعت و تهدید توازن زیستی زمین می‌توان اشاره کرد. از این رو در اسلامی‌سازی علوم باید به این معضلات توجه کرد و برای رفع آنها کوشید.

۷-۱۰. تحلیل‌ها و تلفیق‌های خلاقانه

پس از آشنایی با رشته‌های علوم جدید و نیز میراث اسلامی و تسلط یافتن بر آنها و ارزیابی نقاط قوت و ضعف، ایجاد ارتباط اسلام با حوزه‌های خاص، نیاز رشته‌های علوم جدید و شناسایی مشکلات امت اسلامی، ذهن متفکر مسلمان آماده جهش و خلاقیت است. متفکر اسلامی باید در این گام با حرکتی مبتکرانه دست به ترکیبی ابداعی بین میراث و تمدن اسلامی و علوم جدید بزند و راه حل‌های مؤثری برای حل مشکلات امت اسلامی و جهان امروز ارائه دهد.

۷-۱۱. درانداختن طرحی نو در علوم بر اساس چهارچوب اسلام

طبیعتاً ذهن‌ها و فکرهای با اراده اسلامی به یک راه حل مشابه نخواهند رسید. چنین تنوعی از منظر فاروقی نه تنها ناخوشایند نیست؛ بلکه بسیار خوشایند و مورد استقبال است و ما به آن نیازمندیم؛ چون اسلامی‌سازی رشته‌های علوم انسانی تنها با یک کتاب درسی محقق نخواهد شد؛ بلکه کتاب‌های درسی متعددی لازم است تا نیروهای ذهنی مسلمانان را تقویت

کنیم و نیازهای تحصیلی سطوح مختلف دانشگاهی را برطرف نماییم و در نهایت بتوانیم نیازهای امت اسلامی را رفع کنیم. فاروقی همچنین معتقد است که در تنظیم کتاب‌ها باید از روش‌شناسی ویژه‌ای استفاده شود تا نسبت بین علوم جدید و میراث اسلامی با مشکلات عصر حاضر امت اسلامی لحاظ شود.

۷-۱۲. گسترش و انتشار علوم اسلامی شده

بعد از تحقق تمام مراحل گذشته و تولید علوم اسلامی باید بتوانیم آن را عملیاتی کنیم و گسترش دهیم. علوم اسلامی باید بتوانند مشکلات امت اسلامی را رفع کنند. علم اسلامی شده باید جایگزین علوم انسانی غربی گردد. هر چیزی که برای خداوند تولید شده باشد، متعلق به کل امت است و این کار به منظور اصلاح کل جامعه صورت گرفته است و باید بتوان به این هدف دست یافت (AL-Faruqi, 1989, p48-55).

فاروقی همچنین برای اسلامی کردن علوم و اصلاح متون بر ایجاد واژه‌شناسی و تولید واژگان جدید نیز تأکید دارد. وی معتقد است «زبان انگلیسی موجود با فرهنگ و تمدن غربی آمیخته شده و قادر نیست عمق مفاهیم اسلامی را به مسلمانان القا کند. لذا ما به تولید زبان انگلیسی اسلامی برای پیشبرد اهداف خود نیازمندیم تا بتوانیم معنای دقیق و عمق معارف اسلام را بهتر انتقال دهیم» (AL-Faruqi, 1988, p22).

فاروقی در ادامه برنامه‌های خود برای پیشبرد بهتر و سریع‌تر هدف اسلامی‌سازی علوم، برگزاری همایش‌ها، تشکیل سمینارها و کارگاه‌های آموزشی برای استادان را نیز در دستور کار مؤسسه اسلامی‌سازی معرفت قرار داده است.

بررسی و نقد دیدگاه دکتر فاروقی

فاروقی در فرایند اسلامی‌سازی علوم نسبت به سایر متفکران در عرصه بین‌المللی دارای موفقیت‌های چشمگیری بوده است. او در راستای تحقق اهداف خود با ایجاد مؤسسات بین‌المللی در امریکا و برخی کشورهای اسلامی و برپایی سمینارها و کنفرانس‌هایی در سطح جهانی گام‌های عملی مؤثری در این خصوص برداشته است. نقاط قوت دیدگاه فاروقی عبارت‌اند از:

۱. تشخیص ضعف‌ها و کاستی‌های نظام آموزشی سنتی امت اسلامی و اصلاح آن؛
۲. نگاه آسیب‌شناسانه به علوم جدید و توصیف مبانی سکولار آن که خطری جدی برای اسلام است؛
۳. ارائه کتب درسی با محتوای اسلامی برای نظام آموزشی امت اسلامی در سطوح مختلف؛

۴. بازنگری و بازتعریف علوم انسانی با رویکرد مبانی اسلامی؛

۵. تأکید بر هویت اسلامی در اصلاح متون درسی و اسلامی سازی علوم.

با وجود هماهنگی نسبی که بین مبادی و لوازم دیدگاه فاروقی مشاهده می شود، نقص های و کاستی هایی نیز در دیدگاه وی وجود دارد که اگر بتوان این نقایص و مشکلات را برطرف کرد، می توان عنوان کرد که دیدگاه فاروقی به میزان قابل توجهی قابلیت اجرایی شدن دارد. مهم ترین نقدها وارد شده بر دیدگاه فاروقی عبارت اند از:

۱. فاروقی منشأ عقیده تعارض میان وحی و عقل در دنیای اسلام را در افکار فارابی دانسته است که تحت تأثیر فلسفه یونان بوده است. ولی فارابی به هماهنگی بین عقل و وحی معتقد است و در صدد ارائه راهی برای رفع تعارض آنها بوده است. باید توجه داشت که ابن تیمه که فاروقی بسیار از او اثر پذیرفته و روش وی را به عنوان روش شناسی قرآنی معرفی کرده است، باور به وجود تعارض میان عقل و وحی را گسترش داده است؛

۲. فاروقی در اصلاح نظام آموزشی معتقد است که نظام آموزشی سنتی به لحاظ روش شناسی دارای ضعف های فراوانی است و توان مقابله با مشکلات علوم جدید را ندارد. لذا وی معتقد است باید روش شناسی جدیدی به وجود آورد که از قرآن استخراج شده باشد؛ اما باید توجه داشت که قرآن کتاب تجربی و نظریه پردازی نیست تا از آن روش شناسی خاصی مطابق با معیارهای مد نظر خویش استخراج کرد. نباید تفسیر به رأی را روشی محکم و استخراج شده از قرآن قلمداد کرد (قربانی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵)؛

۳. یکی از مبانی فکری فاروقی، این است که بین نظر و عمل نباید فاصله ایجاد شود. این در حالی است که بیشتر راهکارهای وی معطوف به عمل است و این به دلیل وجود گرایش های سلفیگری در وی است. در دیدگاه وی مبانی فلسفی و عقلانی و متافیزیکی مورد تحلیل و تبیین موشکافانه قرار نگرفته است تا بتواند به اندیشه های مخالف پاسخ مناسبی دهد؛ زیرا پاسخ دادن به پرسش ها نظری به مبانی متقن فلسفی و عقلی نیازمند است؛

۴. فاروقی علوم جدید را نقد کرده، اما در مقام عمل و در طرح اصلاح آموزشی اش چاره کار را در ادغام علوم سنتی و علوم جدید معرفی کرده و استفاده از علوم جدید را اجتناب ناپذیر دانسته است. اکنون این پرسش پیش می آید که با توجه به اینکه مبانی علوم سنتی و علوم مدرن با هم تفاوت دارند، جمع و ادغام این مبانی با چه اصول و معیاری می توان صورت گیرد؛

۵. فاروقی برای حل بحران موجود در امت اسلامی، راه حلی تک جانبه و تک ساحتی ارائه کرده و تنها اصلاح آموزشی را در دستور کار قرار داده است؛ درحالی که امت اسلامی در

حوزه‌های سیاست، اقتصاد و فرهنگ با مشکلات فراوانی روبه‌روست. بدیهی است که رفع مشکلات سیاسی، اصلاح نظام سیاسی امت اسلامی را می‌طلبد. لذا در رفع بحران‌های امت اسلامی نمی‌توان از مؤلفه‌های دیگری چون رسانه‌ها، سیاست و رهبری شخصیت‌های بانفوذ غافل بود؛

۶. فاروقی در اسلامی‌سازی علوم بر تلفیق میراث اسلامی با علوم جدید تأکید دارد؛ ولی نتوانسته راهکار مناسبی برای سازگار کردن آن دو ارائه دهد. بنابراین وی طرحی کلی ارائه کرده، اما معیار و روش‌های آن را مورد توجه قرار نداده است. (قربانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸)؛

۷. فاروقی در تبیین مراحل دوازده‌گانه‌اش برای اسلامی‌سازی علوم، این مراحل را با اهداف اعلامی‌اش خلط کرده است؛ زیرا دستیابی به علم جدید، تسلط یافتن بر میراث اسلامی، برقراری ارتباط و تناسب بین این دو، تجزیه و تحلیل ابداعی و خلاقانه، و طراحی و بازآفرینی متون اسلامی، همگی مراحل از فرایند اسلامی‌سازی علوم‌اند که وی به عنوان اهداف از آنها یاد کرده است؛

۸. فاروقی در ارائه طرح اسلامی‌سازی کردن علوم بسیار تحت تأثیر ابن تیمیه و گرایش سلفیگری قرار داشت و این امر باعث شد که او به علوم عقلانی و فلسفی موجود در میراث تمدن اسلامی کم‌توجهی کند.

حاصل سخن اینکه فاروقی یکی از پیشگامان نهضت اسلامی‌سازی علوم است. او عقب ماندگی مسلمانان در عرصه‌های علمی و تکنولوژیک، و سکولاریسم حاکم بر فضای امت اسلامی را دو مشکل اساسی مسلمانان دانسته و راه حل بحران موجود را اصلاح نظام آموزشی معرفی کرده است. راهکارهای فاروقی ضعف‌ها و کاستی‌هایی دارد که به برخی از آنها اشاره شد. در صورتی که بتوان نقایص موجود در نظریهٔ فاروقی را رفع کرد، دیدگاه وی می‌تواند به میزان قابل توجهی به مرحلهٔ عمل درآید.

گفتنی است که عقب‌ماندگی مسلمانان در عرصه‌های علمی که از نظر فاروقی یکی از مشکلات اساسی مسلمانان است، با تلاش دانشمندان مسلمان و پیشرفت‌های علمی به وجود آمده در برخی از کشورهای اسلامی مانند مالزی و جمهوری اسلامی ایران تا حدودی مرتفع شده است.

نتیجه‌گیری

فاروقی در طرح اسلامی‌سازی علوم بر اموری چند، از جمله عقب‌ماندگی مسلمانان، بحران عصر حاضر، گسترش تفکر سکولار و تقابل آن با اسلام، جایگزینی سبک زندگی غربی در دنیای اسلام، تأکید بر اهمیت سنت و میراث اسلامی، ضرورت نقد روش‌شناسی سنتی و

ارائه روشی جدید، تغییر نظام آموزشی و اصلاح آن، و ارائه برنامه‌ای مشخص در طرح اسلامی‌سازی معرفت تأکید فراوان دارد. فاروقی بر آن است که اگر بخواهیم به دوران باشکوه اسلامی بازگردیم و تمدن اسلامی را دوباره احیا کنیم، باید طرح اسلامی‌سازی علوم را در اولویت کارهای خود قرار دهیم.

اهمیت دیدگاه فاروقی در شناسایی نقاط ضعف و کاستی‌های نظام آموزشی امت اسلامی است که از دو سیستم سنتی و غربی تشکیل شده است. طرح وی برای اسلامی‌سازی علوم، اصلاح نظام آموزشی در قالب ادغام دو سیستم سنتی و غربی با محوریت جهان‌بینی اسلامی است. لذا وی در صدد ارائه الگویی بوده است تا همانند علم غربی، دارای کارکردهای لازم در عصر جدید باشد و تأکید وی در این خصوص بیشتر بر بازنگری تمدن اسلامی بوده است؛ اما به نظر می‌رسد او نتوانسته است راهکار مناسبی برای تلفیق میراث اسلامی با علوم جدید و سازگار کردن این دو سیستم ارائه دهد. علاوه بر این وی نتوانسته روش‌شناسی مناسبی برای اجرایی کردن مراحل که در دستور کار قرار داده است، بیان کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

منابع فارسی

۱. الفاروقی، اسماعیل (۱۳۸۵)، «توضیحاتی ناگزیر»، چاپ شده در: اسلامی‌سازی معرفت، تدوین و ترجمهٔ مجید مرادی، چاپ سوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۲. _____ (۱۳۸۴)، علوم عقلی و تجربی در عالم اسلامی، ترجمهٔ محمد فیروزکوهی و روح‌الله نصراللهی، چاپ اول، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران.
۳. قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۳)، «اسلامی‌سازی معرفت؛ بررسی دیدگاه‌های دکتر اسماعیل راجی الفاروقی»، پژوهش‌های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پاییز و زمستان، شماره ۲، ص ۱۲۱-۱۵۱.
۴. _____ (۱۳۸۹)، نقد و بررسی نظریات امکان علم دینی، چاپ اول، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران.
۵. مرادی، مجید (۱۳۸۵)، اسلامی‌سازی معرفت، چاپ سوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۶. مودودی، ابوالاعلیٰ (۱۳۵۶)، اسلام و تمدن غرب، ترجمهٔ ابراهیم امینی، چاپ اول، کانون انتشار، تهران.
۷. میری، سید محسن (۱۳۹۰)، «بازخوانی انتقادی اسلامی‌سازی علوم انسانی از منظر اسماعیل فاروقی»، فصلنامه اسرار، سال چهارم، ص ۷۶-۳۷.

منابع انگلیسی

1. Al-Faruqi - I.R& A.H Alsulayman (1989). Islamization of knowledge: General principles and workplan. IIIT. Herndon, First edition.
2. Al-Faruqi (1981) Social and Natural sciences: The Islamic perspective, hidder & Stoughton , King Abdulaziz University , Jeddah.
3. Al-Faruqi I.R. (1988) "Islamization of Knowledge: problems, cprinciples and prospective", in Islam: Source and Purpose of knowledge. IIIT, Herndon.

نسیخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس

و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن

حامد کمیجانی^۱

چکیده

نفس دارای وجودی سیلانی است و در بستر این وجود سیال، مراحل عنصری، طبیعی، معدنی، نباتی، حیوانی (تجرد مثالی) و نطقی (تجرد عقلانی) را به ترتیب دارا می‌شود. ذاتی بودن رابطه نفس و بدن و اتحاد وجودی آن دو و اسناد حقیقی افعال طبیعی و نباتی به نفس و از طرفی وقوع حرکت و تغییر در محدوده معلومات و ملکات نفس، بیانگر وجود سیال داشتن نفس است. با توجه به وجود سیال نفس و ارتباط ذاتی نفس و بدن، باید نفس را کمال اول برای جسم طبیعی دانست؛ کمال اولی که علاوه بر حیثیت مادی و طبیعی و داشتن تعلق ذاتی به بدن، دارای حیثیت تجردی نیز هست و منشأ تمام آثار حیاتی در جسم خویش به شمار می‌آید.

کلیدواژگان

حرکت جوهری نفس، وجود سیال، اشتداد وجودی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (hamedkomigani1369@jmail.com).

مقدمه

حکمت متعالیه بر اساس اصل رصین اصالت وجود، تحولات جدیدی در عرصه هستی شناسی به وجود آورد. یکی از این تحولات، تثبیت هویت سیلانی و تجدیدی صور طبیعی و مادی است که از آن به حرکت جوهری تعبیر می‌شود. صدرالمتهلین اصل پیدایش نفس مجرد را به حرکت جوهری و اشتدادی صور طبیعی گره می‌زند و آن را محصول سیلان ذاتی این صور می‌داند. مسلماً این دیدگاه، تحولات بسیاری در حوزه نفس‌شناسی به وجود آورده و مباحث نفس‌شناسی را به کلی دگرگون کرده است. در این بستر، اصل تعریف و نحوه وجود نفس تحلیل و توصیفی نو پیدا می‌کند.

در این مقاله بر آنیم که حرکت جوهری نفس و ادله آن و چیستی نفس را بر این اساس تبیین کنیم و نشان دهیم که امتداد بحث حرکت جوهری در حوزه نفس‌شناسی چه نتایجی دارد. صدرالمتهلین و پیروانش در آثار خود به طور مستقل و به نحو تفصیلی به این بحث پرداخته‌اند؛ هرچند صدرا در تمام مباحث اصلی نفس‌شناسی بر اساس اصل حرکت جوهری پیش رفته است و پیروانش نیز به تبع وی چنین عمل کرده‌اند. پژوهشگران حوزه فلسفه اسلامی نیز تنها به برخی نتایج آن مانند جسمانی بودن حدوث نفس توجه کرده‌اند و آثار گرانسنگی را در این زمینه و درباره برخی ثمرات آن تألیف کرده‌اند.

پرداختن به بحث مذکور از آن رو ضرورت دارد که موجب می‌شود درباره ماهیت نفس و وجود آن نگاهی صحیح و دقیق داشته باشیم. بنابراین از آنجا که مباحث نفس و معاد ارتباط وثیقی با هم دارند، بسیاری از امور مرتبط با معاد و زندگی اخروی که در متون دینی به آنها اشاره شده است، مبین و مستدل خواهد شد. همچنین توجه تفصیلی به بحث مذکور موجب می‌شود که در علوم تربیتی با نگاه واقع‌بینانه‌ای به نفس نگریسته شود و هرگز به نفوس تمام افراد یا نفس یک فرد در زمان‌های مختلف، به طور یکسان نگاه نشود. بنابراین از جهات مختلفی پرداختن به نظریه حرکت جوهری نفس ضروری است.

حرکت جوهری نفس

مقصود از حرکت جوهری نفس این است که واقعیتی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، جوهری ممتد است با اجزایی فرضی که به نحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند به طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است و ثانیاً همواره جزء حادث، کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد؛ آن چنان که مراحل و اجزای فرضی اولیه این واقعیت، دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال



تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن

آنها مراحل فرضی دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص مزبور، خواص صور معدنی را نیز دارند و با زوال آنها مراحل فرضی دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی را نیز دارند. مراحل فرضی اخیر، گرچه همگی مراحل گیاهی نفس‌اند، هم‌درجه نیستند؛ بلکه همواره هر مرحله‌ای از مرحله پیشین از نظر وجودی برتر و قوی‌تر است و در حقیقت، واقعیت مزبور در آخرین مرحله فرضی از مراحل گیاهی‌اش، نوع کاملی از گیاه است و فصل ممیز آن از دیگر انواع کامل گیاه این است که بالقوه حیوان می‌باشد.

با زوال آخرین مرحله گیاهی، به نحو پیوسته، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درکی حضوری از خود دارد. البته مقصود از خودآگاهی، نازل‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه قابل فرض خودآگاهی است و چون هرگونه ادراک حضوری مشروط است به مجرد مدرک آن، واقعیت مورد بحث در مرحله مزبور، نوعی مجرد مثالی دارد. با تحقق این مرحله، مجرد نفس یا نشئه حیوانی آن آغاز می‌شود؛ اما حرکت جوهری نفس با حدوث نشئه حیوانی و مثالی آن پایان نمی‌پذیرد؛ یعنی همچنان مرحله‌ای از واقعیت مزبور که حادث شده زایل، و به جای آن، مرحله دیگری از آن واقعیت حادث می‌شود که افزون بر خواص مرحله زایل، خواص دیگری نیز دارد، تا آنجا که مرحله‌ای حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، تمام قوای حیوانی را اعم از مدرکه و محرکه، داراست و درحقیقت نوع کاملی از حیوان است که فصل ممیز آن با سایر حیوانات این است که انسان بالقوه است. بر اساس نظر صدرا انسان در آغاز تولد در این مرحله قرار دارد. با ادامه این حرکت، نفس به مرحله‌ای می‌رسد که در آن مرحله درحد وسط میان مجرد برزخی و مجرد عقلی قرار می‌گیرد. بر اساس نظر صدرا بیشتر افراد انسان، در این نشئه، در همین مرتبه قرار می‌گیرند؛ هرچند خود این مسئله هم مقوله به تشکیک است. اگر زمینه فراهم باشد، با زوال این مرحله، به نحو پیوسته به آن، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر تمام خواص یادشده، دارای نازل‌ترین مراتب ادراک عقلی خالص نیز هست. با حدوث این مرحله، نشئه عقلی نفس حادث می‌شود و نفس دارای مجرد عقلی می‌گردد؛ اما باز هم حرکت مذکور می‌تواند ادامه یابد و مراحل دیگری از واقعیت مزبور حادث شود که مجرد عقلی بالاتری دارند، تا جایی که این واقعیت متحرک و وجود سیال، با وصول به غایت نهایی‌اش به ثبات مطلق برسد:

— إِنَّ هَذِهِ النَّفُوسَ حَادِثَةً بِحُدُوثِ الْإِبْدَانِ، إِذْ قَدْ ظَهَرَ أَنَّهَا مُتَجَدِّدَةٌ مُسْتَحِيلَةٌ مِنْ أَدْنَى

الحالات الجوهرية إلى أعلاها (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰)؛

- أن للنفس الإنسانية مقامات ودرجات كثيرة من أول تكوّناتها إلى آخر غايتها ولها نشأت ذاتية واطوار وجودية وهي في أول النشأة التعلّقيّة جوهر جسمانيّ ثمّ يتدرّج شيئاً فشيئاً في الإشتداد ويتطور في أطوار الخلقة الى أن تقوم ذاتها وتنفصل عن هذا الدار الى دار الآخرة فترجع الى ربّها (همو، ۱۴۲۴، ص ۲۳۵)؛

- أن لها [أي: للنفس] تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حدّ الإحساس إلى حدّ التعقل فتارة تتحدّ بالحس وذلك في أوائل حدوثها وتكوّناتها ... [حتى] تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحدّ بالخيال وإذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات، مشاهدة، تصير عقلاً مفارقاً متبرّى الذات عن الأجرام والجرميات (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵)؛

- وأنّ لجوهر النفس الإنسانيّة انتقالات وتطورات في ذاتها من أدنى منازل الجوهرية كالنطفة والعلة إلى أعلاها كالروح والعقل (همو، بی تا، ص ۲۳۷).

نقد و بررسی أدله منکران حرکت جوهری نفس

بنا بر نظر مشهور فلاسفه، جوهر نفس در ذاتش ثابت است و هیچ گونه تغییری در ذات آن راه ندارد. در ادامه، ادله قایلان به عدم حرکت جوهری نفس را بیان و آنها را بررسی و نقد می‌کنیم.

دلیل اول

۱. نفس انسان مجرد است (مقصود ایشان تجرد عقلی است)؛
۲. از آنجا که نفس مجرد است، ماده ندارد و چون ماده ندارد، قوه و استعداد نیز ندارد؛ زیرا محل قوه و استعداد، ماده است؛
۳. از آنجا که نفس فاقد هرگونه قوه و استعدادی است، هیچ گونه تغییری در ساحت آن رخ نمی‌دهد؛ زیرا تغییر یعنی به فعلیت رسیدن آنچه قبلاً بالقوه موجود بوده است؛
۴. نتیجه: وقتی تغییر در ساحت نفس به هیچ وجه راه نداشته باشد، حرکت هم به هیچ وجه در موطن نفس راه نخواهد داشت؛ چون حرکت تغییر تدریجی است و با استحاله تغییر، حرکت هم محال می‌شود.^۱

بررسی و نقد

این استدلال طبق مبنای مشهور که نفس را ذاتاً جوهری مفارق می‌دانند که ارتباط با بدن بر آن عارض شده است، استدلالی تام می‌باشد؛ اما بر طبق مبنای صدرالمتهلین که

۱. این استدلال به شکل مزبور در آثار مشائین نیامده، ولی مقدمات آن بر اساس مبانی آنان تنظیم شده است.

تعلق به بدن را ذاتی نفس می‌داند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۷)؛ به این معنا که نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که لاجرم به بدن تعلق دارد، این استدلال تام نیست؛ چراکه طبق مبنای صدرالمتألهین (همان طور که در بحث ثمرات تعلق ذاتی نفس به بدن گذشت) نفس با بدن طبیعی و مادی اتحاد وجودی دارد و صورت نوعی آن می‌باشد که در آن مندرک شده است و از آنجا که هر صورت طبیعی و نوع جسمانی دارای وجودی سیال است، نفس نیز به حسب این تعلق و اتحاد وجودی‌ای که با بدن طبیعی و مادی دارد، دارای وجودی سیال خواهد بود:

فإنَّ للنفس جهتين لتعلقها بالجنبتين، العقل والطبيعة، فمن جهة تعلقها بالجنبة العالية والجانب الايمن مستمرة ومن جهة تعلقها بالجنبة السفالة والجانب الايسر (أی: تعلقها بالجسم الطبيعي واتحادها معه) متجددة سائلة وهاتان الجهتان ذاتيتان للنفس (همو، ۱۴۲۰، ص ۵۵۵).

دلیل دوم

۱. اگر نفس خودش تغییر کند، نمی‌تواند تغییر در مزاج، حواس و حالات را بفهمد. پس نفس باید در هر حالت سابق و لاحق باقی باشد تا بفهمد که حالت سابق به حالت لاحق تبدیل شده است، در غیر این صورت فهم حالت سابق برای فردی و فهم حالت لاحق برای فرد دیگری خواهد بود. بنابراین تبدل، قابل فهم نخواهد بود؛ زیرا تبدل و متبدل الیه را یک نفر درک نکرده است؛

۲. نفس بالوجدان تغییرات در مزاج و حواس را درک می‌کند؛

۳. بنابراین نفس فاقد هر گونه حرکتی است و حقیقتی ثابت دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۲ و ۷۹).

بررسی و نقد

با توجه به اینکه متن واقع را وجود تشکیل داده است و ماهیت (عنصر، معدن، نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس انسانی و...) به حیثیت تقییدیه وجود موجود است و تنها تعین و خصیصه‌ای است که وجود و واقعیت محدود در موطن خودش دارای آن شده است، بنابراین موضوع حرکت و تغییر تدریجی، وجود نفس است و از آنجا که بر فرض حرکت، این وجود، وجود سیال است که اجزای مفروض آن به هم متصل‌اند، همین اتصال وجودی مصحح این‌همانی نفسی است که در آن «الف» موجود بوده با نفسی که در آن «ب» موجود بوده است. در نتیجه می‌توان گفت که متبدل و متبدل الیه را یک نفر درک کرده است.

ادله مثبتان حرکت جوهری نفس

باید توجه داشت که برخی از ادله اثبات حرکت جوهری، شامل حرکت جوهری نفس نیز می‌شود و آن را اثبات می‌کند؛ اما اکنون خود حرکت جوهری نفس اثبات خواهد شد.

دلیل اول

۱. ماهیت نوعی و جنس و فصل آن در خارج متحدند؛ یعنی همان واقعیت خارجی که مصداق ماهیت نوعی است، خود بعینه، به اعتبار دیگری، مصداق ماهیت جنسی است و خود بعینه، به اعتبار سومی، مصداق ماهیت فصلی است، پس یک واقعیت بعینه، وجود ماهیت نوعیه و جنس و فصل آن است؛ زیرا:

اولاً ماهیت نوعی و جنس و فصل آن، هر یک بر دیگری، قابل حمل است و صحت حمل محمول بر موضوع، مشروط به این است که موضوع و محمول در خارج با وجودی واحد موجود باشند؛

ثانیاً عروض هر یک از ماهیت جنسی و فصلی بر دیگری صرفاً عروض تحلیلی و ذهنی است، نه عروض خارجی. بنابراین اجناس و فصول یک ماهیت در خارج به یک وجود موجودند و تنها در ظرف ذهن به صورت اموری مغایر هم ملاحظه می‌شوند؛

۲. وجود خارجی صورت، مصداق و منشأ انتزاع فصل منطقی است؛

۳. نفس در مرکبات طبیعی جاندار، نقش صورت در مرکبات طبیعی بی‌جان را دارد؛

۴. وجود خارجی نفس، مصداق فصل مأخوذ در ماهیت نوعیه آن است؛

۵. وجود خارجی نفس انسان، از آن جهت که مصداق فصل است، خود بعینه مصداق تمام اجناس قریب، متوسط و بعید انسان نیز هست؛ مانند: جوهر، جسم، جسم نامی و حیوان. «الجوهر النفسانی الإنسی متحد الوجود بالجسم النامی الحساس وهو الحيوان» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴)؛

۶. وجود نفس، واقعیتی جسمانی است.

۷. وجود نفس انسانی لااقل دارای تجرد مثالی است (بر اساس مباحثی که در قوه خیال و قوه واهمه و تجرد آنها و به تبع، تجرد مثالی نفس حیوانی بیان شد)؛

۸. ممکن نیست وجودی واحد، هم جسمانی باشد و هم مجرد؛ مگر اینکه وجودی سیال باشد که در بستر سیلان خود هم دارای مراحل جسمانی بوده باشد و هم دارای مراحل تجردی شده باشد؛

۹. نتیجه: نفس در آغاز واقعیتی جسمانی دارد و سپس با حرکت ذاتی به واقعیتی مجرد تبدیل می‌شود و افزون بر مراتب طبیعی، دارای مراتب تجردی نیز می‌گردد.

تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن

آن النفس فصل اشتقاقی، مقوم لماهیة النوع المركب منها ومن الجسد فی الخارج كالحساسة للحيوان والناطقه للإنسان ... أن الجنس والفصل بازاء المادة والصورة فی المركبات الطبيعية ... أن الفصل المحصل لماهیة النوع محصل لوجود جنسه وأن كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجية له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعرض فی هذا النحو من العروض إلا بضرب من الإعتبار الذهني، فإذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الإنسي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم كونه دائماً متحد الوجود بالجسم النامي الحساس، لأن النفس مبدأ فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من فصول المنطقية وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من فصول الإشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية وتلك الصور كالناطقه والفصول الإشتقاقية بما هي فصول لا بما هي صور، يحمل عليها الجسم بما هو جنس وإن لم يحمل عليها بما هو مادة، ... يلزم كون النفس جسماً ... مع تجرد [النفس] الناطقة ... فهذا احد البراهين على ثبوت الإشتداد فی مقولة الجوهر (همان، ص ۳۴۴-۳۴۵).

دلیل دوم

۱. مدرک حقیقی در تمام قوای ادراکی (حواس ظاهری، حس مشترک، واهمه و عاقله)، محرک حقیقی در قوه محرکه و نیز تمام قوای نباتی و طبیعی، خود حقیقت نفس است. خود نفس است که می بیند، می شنود، می چشد، می بوید، لمس می کند، تخیل می کند، توهم می کند، تعقل می کند و با افعال خارجی، منفعتی را به سوی خود جلب یا ضرری را از خود دفع می کند؛ زیرا:

اولاً ما وجداناً در خود می یابیم که می توانیم حکم کنیم شیئی که دارای رنگ «الف» است، فلان طعم را دارد و شیئی که دارای صدای «ب» است، فلان بو را دارد. از سوی دیگر حاکم میان دو شیء باید هر دو شیء را نزد خود حاضر داشته باشد و هر دو را تصور کند. بنابراین ما باید قوه ای داشته باشیم که تمام محسوسات ظاهری را درک کند تا بتواند چنین احکامی را میان محسوسات صادر کند؛

ثانیاً به طور وجدانی در خود می یابیم که قادریم صورتی را تخیل کنیم و سپس با مشاهده بصری فردی در خارج، حکم کنیم این صورت متخیل، صورت همین فرد محسوس است. بنابراین باید قوه ای داشته باشیم که تمام محسوس های خارجی و تمام صور خیالی در آن حاضر شود؛

ثالثاً می‌توانیم در معانی جزئی‌ای که واهمه درک می‌کند (مانند دشمنی زید) تصرف کنیم و صور خیالی‌ای را که در آنجا هست (مانند زید)، جداگانه تصور کنیم و آن‌گاه معنای دیگری (مثلاً بدطینت بودن زید) را بر آن بار کرده، آن صورت را به آن معنا متصف کنیم. بنابراین باید قوه‌ای در ما باشد که تمام صور و معانی جزئی را درک کند و آن صور و معانی در آن قوه حاضر باشند؛

رابعاً می‌توانیم معنایی کلی (مانند انسان بودن) را بر یک صورت محسوس خارجی (مانند زید) بار کرده، آن صورت محسوس را به آن معنا متصف کنیم. بنابراین باید در ما قوه‌ای باشد که مدرک تمام محسوسات و معقولات بوده و تمام آنها نزد وی حاضر باشند. در نتیجه ما قوه‌ای داریم که مدرک تمام محسوسات خارجی و صور خیالی و معانی جزئی و معانی کلی است و آن همان خود نفس ما و حقیقتی است که با لفظ «من» به آن اشاره می‌کنیم.

همچنین حرکات انسانی اختیاری است و در همه آنها تصور غایت حرکت در آغاز وجود دارد. بنابراین بر اساس حکم عقل، وهم یا خیال، حرکاتی از انسان صادر می‌شود و چنان که گفته شد، مدرک در تمام اینها خود نفس است. بنابراین شیئی واحد در انسان هست که حقیقتاً در هر ادراکی مدرک و در هر تحریکی محرک است (همان، ص ۲۲۱-۲۲۲)؛

۲. بنابراین حقیقت نفس، هم قوه‌ای طبیعی و نباتی است که آثار طبیعی و مادی از آن صادر می‌شود، هم قوه‌ای تحریکی است که آثار تحریکی از آن صادر می‌شود و هم قوه‌ای ادراکی است که آثار ادراکی از آن صادر می‌شود. از جمله این ادراکات، ادراکات خیالی و وهمی‌اند که مجرد مثالی دارند (همان)؛

۳. بنابراین نفس، هم وجود مادی و طبیعی دارد و هم وجود مجرد؛

۴. محال است که یک شیء هم وجود مادی داشته باشد و هم وجود مجرد؛ مگر اینکه وجودی سیال داشته باشد و در بستر سیلان و حرکت ذاتی خود، علاوه بر مرتبه مادی و طبیعی، دارای مرتبه تجردی هم شده باشد؛

۵. نتیجه: وجود نفس، حقیقتی سیال است که در بستر حرکت جوهری خود علاوه بر بُعد مادی و طبیعی، دارای بُعد تجردی نیز شده است. به همین دلیل نفس هم دارای آثار طبیعی و مادی است و هم دارای آثار تجردی.

دلیل سوم

۱. نفس و بدن رابطه طبیعی و ذاتی دارند و تعلق به بدن طبیعی و مادی، ذاتی نفس و

تحلیل نظریه حرکت جوهری نفس و بازخوانی تعریف نفس بر اساس حرکت جبلی آن

تمام حقیقت آن است (همان، ص ۱۲)؛ یعنی نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که لاجرم به بدن طبیعی و مادی تعلق دارد؛

۲. یکی از لوازم ارتباط ذاتی نفس و بدن، اتحاد وجودی آنهاست (همان)؛ یعنی نفس و بدن طبیعی به یک وجود موجودند؛

۳. بنابراین نفس دارای وجودی طبیعی و مادی است؛

۴. نفس انسانی دارای تجرد است؛ ولو به نحو مثالی (این مقدمه در مباحث پیشین اثبات شد)؛

۵. وجود نفس انسانی، هم جسمانی و مادی است و هم مجرد؛

۶. محال است که یک شیء در زمان واحد هم مادی باشد و هم مجرد؛ مگر اینکه وجودی

سیال داشته باشد و در بستر سیلان و حرکت ذاتی‌اش علاوه بر مرتبه مادی و طبیعی، بُعد تجردی را نیز دارا شده باشد؛

۷. نتیجه: وجود نفس، حقیقتی سیال و ناپایدار است که در بستر حرکت جوهری، علاوه بر بُعد مادی و طبیعی، دارای بُعد تجردی نیز شده است.

دلیل چهارم

۱. مجردات دو گونه‌اند:

الف) مجرداتی که برای اتصاف به یک کمال وجودی، هیچ گونه حالت انتظاری ندارند و در نتیجه هیچ گونه تغییری یا حرکتی هم ندارند: مانند عقول؛

ب) مجرداتی که برای اتصاف به یک کمال وجودی، حالت انتظار دارند که مقصود از آنها همان نفوس انسانی است که وقتی از مجهول به معلوم منتقل می‌شوند، از حالت قوه به فعلیت می‌رسند.

بنابراین در نفوس (نوع دوم مجردات) نحوه‌ای حرکت و خروج تدریجی از حالت بالقوه به بالفعل وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵)؛ هرچند این حرکت و خروج تدریجی بنا به نظر حکمای مشا در محدوده اعراض نفس واقع می‌شود، نه در ساحت ذات نفس؛

۲. اعراض در نحوه وجود خودشان تابع وجود جواهرند (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۴، ص ۱۶۳)؛ چراکه وجود فی‌نفسه آنها عین وجودی است که برای جواهر دارند؛ یعنی عین وجود نعتی‌ای است که برای جواهر دارند (البته این بیان با توجه به مبنای حکمت متعالیه که بر اساس آن عرض از شئون جوهر است و جوهر و عرض به یک وجود موجودند، بسیار شفاف و واضح است)؛

۳. بنابراین اگر در محدوده اعراض یک شیء حرکت و سیلان و خروج تدریجی از قوه به فعل تحقق داشته باشد، کاشف از حرکت و سیلان خود وجود آن شیء است؛

۴. نتیجه: نفس دارای وجودی سیلانی است و در بستر همین سیلان، تغییر و تحول در محدودهٔ اعراض آن راه پیدا می‌کند و ما شاهد تغییر و تحولات گوناگونی در حالات نفسانی و معلومات خود هستیم.

نکته: باید دانست که استدلال فوق بر این اساس تنظیم شده است که معلومات و حالات نفس، اعراض آن باشند؛ حال آنکه با پذیرش اتحاد علم، عالم و معلوم و اتحاد عمل، عامل و معمول، تغییر و تحولات در معلومات یا حالات نفس، از همان ابتدا تغییر و تحول در خود ذات محسوب می‌شود.

با توجه به ادلهٔ مذکور، اثبات می‌شود که نفس، وجودی سیال و حرکتی جبلی و ذاتی دارد و در بستر این سیلان، مراتب مادی و طبیعی و معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی را دارا می‌شود و آثاری اعم از طبیعی و حیاتی از آن صادر می‌گردد.

بازخوانی حقیقت نفس بر اساس حرکت جوهری نفس

حکمای مشا نفس را چنین تعریف کرده‌اند: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۲-۲۳)؛ کمال وجودی‌ای که با تحقق آن، جسم طبیعی تمام یا برخی از آثار حیاتی را دارا می‌شود. آثار حیاتی عبارت‌اند از رشد، تولید مثل، تغذیه، احساس، حرکت ارادی و تعقل. البته این حکما معتقدند که این بیان در واقع تعریف نفس از آن جهت است که اضافه و تعلق به بدن بر آن عارض می‌شود؛ وگرنه خود نفس از حیث ذات در زمرهٔ عقول است و از این رو تعریف مزبور، تعریف حقیقی آن به شمار نمی‌آید (همان، ص ۹).

بر اساس حرکت جوهری نفس و پذیرش این نکته که نفس، وجودی سیال و گذرا دارد و در بستر این سیلان ذاتی خود، ابتدا دارای مراحل طبیعی و عنصری و معدنی بوده و سپس دارای مراحل نباتی و حیوانی و انسانی شده و منشأ آثار حیاتی گردیده است، باید گفت:

اولاً نفس (چه نفس نباتی، چه حیوانی و چه انسانی) کمال اول برای جسم طبیعی آلی محسوب می‌شود و با تحقق آن، جسم طبیعی‌ای که دارای اجزا و آلات مختلف است، تعیین یا ماهیت و ذات خاصی پیدا می‌کند؛

ثانیاً نفس، هم منشأ آثار حیاتی و هم منشأ آثار طبیعی و عنصری و معدنی (آثار غیر حیاتی) در جسم طبیعی است؛

ثالثاً نفس، محصول و میوهٔ خود جسم طبیعی محسوب می‌شود؛ یعنی وجود جسم طبیعی

در بسترسیلان و حرکت ذاتی خود، دارای مرتبه نفسانی و آثار حیاتی شده است (علاوه بر اینکه آثار طبیعی و معدنی دارد)؛

رابعاً تعلق نفس به جسم طبیعی، ذاتی آن محسوب می‌شود.^۱ به تعبیر بهتر، نفسیت نفس به اضافه و تعلق است که به جسم طبیعی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱). بنابراین کمال اول برای جسم طبیعی آلی بودن، تعریف حقیقی آن محسوب می‌شود. ذاتی بودن ارتباط نفس و بدن نتایج ذیل را به دنبال دارد:

الف) نفس موطن بدن را پر کرده و رابطه عینیت با آن دارد. به لحاظ تحلیلی یک ماده داریم و یک صورت و به تعبیر دیگر یک جسم داریم و یک نفس که این نفس صورتی طبیعی و مادی بوده و در آن جسم مندرک شده است؛

ب) نفس از لحاظ وجودی محتاج بدن است. در بستر ارتباط ذاتی و وجودی با بدن است که نفس استکمال ذاتی و جبلی پیدا می‌کند؛

ج) هرچند نفس در بستر حرکت جوهری خویش تکامل می‌یابد و واجد تجرد برزخی و حتی عقلی می‌شود، ولی مادام که به بدن تعلق دارد و دارای مراتب مادی و طبیعی نیز هست، نوع طبیعی محسوب می‌شود؛

د) نفسیت نفس با مرگ از بین می‌رود؛ چراکه با مرگ، نفس دیگر صورت برای ماده نیست و نوعی طبیعی محسوب نمی‌شود؛ هرچند چون در بستر حرکت جوهری و وجود سیال خویش واجد تجرد مثالی و عقلی شده است، باقی می‌ماند؛

و) یکی از پیامدهای اتحاد نفس و بدن این است که نفس از بدن منفعل می‌شود و احکام آن را می‌پذیرد و به دلیل برخورداری از جنبه مادیت، احکام آن (مانند حرکت) را دارا می‌شود.

بنابراین در تعریف حقیقت نفس، با توجه به حرکت جوهری آن باید گفت: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی‌ای است که ارتباط ذاتی و اتحاد وجودی با آن دارد و منشأ آثار طبیعی و عنصری و معدنی و نباتی (در نباتات) و خواص مذکور بعلاوه آثار حیوانی (در حیوانات و افراد انسانی‌ای که در حد تجرد خیالی‌اند) و تمام این آثار بعلاوه ادراک عقلی (در افراد انسانی‌ای که به تجرد عقلی رسیده‌اند) می‌گردد».

با توجه به نکات مذکور، تعریف فوق حقیقی برای نفس است و نفس حقیقی مادی - مجرد به شمار می‌آید که منشأ آثار حیاتی در جسم طبیعی است.

۱. مقصود از ذاتی این است که نحوه وجودی آن به گونه‌ای است که لاجرم به جسم طبیعی تعلق دارد.

جمع‌بندی

نفس جوهر ممتدی است که اجزایی فرضی دارد. این اجزای فرضی به نحو پیوسته، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند. این حدوث به گونه‌ای است که اولاً حدوث هرکدام از اجزا مشروط به زوال جزء قبلی است و ثانیاً همواره جزء حادث از جزء زایل کامل‌تر می‌باشد. نفس در بستر این وجود سیال خویش تمام مراحل جمادی، عنصری، نباتی و حیوانی را طی می‌کند و حیوانی کامل می‌شود که حائز استعداد انسانیت است. با ادامه حرکت جبلی و اشتدادی، نفس به مرحله‌ای می‌رسد که در حد وسط میان تجرد برزخی و تجرد عقلی قرار می‌گیرد. اگر زمینه فراهم باشد، بازوال این مرحله، مرحله‌ای حادث می‌شود که افزون بر تمام خواص یادشده، دارای نازل‌ترین ادراک عقلی خالص نیز هست.

ارتباط ذاتی نفس و بدن مانع می‌شود که بگوییم «نفس موجودی مجرد و فاقد ماده است و لذا استعداد هیچ‌گونه تغییری ندارد و هرگز تغییر و تحولی در ذاتش رخ نمی‌دهد». این مسئله بدین جهت است که ارتباط ذاتی و اتحاد وجودی نفس و بدن اقتضا می‌کند که نفس، صورتی طبیعی باشد که در بدن مندرک شده است و مانند سایر صور طبیعی دارای وجودی سیال است.

اتصال وجودی‌ای که اجزا و مراحل نفس دارند، مصحح این‌همانی آنهاست و لذا به فرض گرفتن ثبات نفس برای صحت این‌همانی نیازی نیست.

چهار دلیل برای حرکت جوهری و جبلی نفس وجود دارد که عبارت‌اند از:

الف) اتحاد وجودی اجناس و فصول با فصل قریب در یک ماهیت نوعیه، اقتضا می‌کند که وجود نفس انسانی، مصداق جوهریت، جسمانیت، نباتیت، حیوانیت و انسانیت او باشد. لذا از آنجا که یک موجود در صورتی می‌تواند حائز هویتی مادی - مجرد باشد که در بستر سیلان وجودی، واجد مراحل مادیت و تجرد شده باشد، نفس انسانی نیز دارای وجودی سیال و حرکتی اشتدادی است؛

ب) نفس، مدرک حقیقی در تمام قوای ادراکی و محرک حقیقی در تمام قوای تحریکی است. از این رو هم هویتی طبیعی با آثار طبیعی به شمار می‌آید و هم هویتی فوق مادی محسوب می‌شود که آثار ادراکی و حرکات ارادی از آن صادر می‌شود. لذا از آنجا که مادی و مجرد بودن یک موجود در صورتی است که دارای حرکت جبلی و اشتدادی باشد، نفس نیز واجد حرکت جبلی و اشتدادی است؛

ج) نفس ارتباطی ذاتی با بدن دارد و از این حیث صورتی طبیعی محسوب می‌شود که در آن حلول یافته است. پس با توجه به ادله تجرد نفس، نفس هویتی مادی - مجرد به شمار

می‌آید و از آنجا که مادی - مجرد بودن یک موجود در صورتی ممکن است که حرکت جبلی و اشتدادی داشته باشد، نفس نیز واجد حرکت جبلی و اشتدادی است؛

(د) حالات و کیفیات نفسانی به تدریج از قوه به فعلیت می‌رسند و نفس به نحو بالفعل واجد آنها می‌شود. از آنجا که کیفیات نفسانی، اموری عرضی و قائم به نفس‌اند و وجود فی نفسه آنها عین وجود لغیره‌شان است، وجود سیلان و حرکت در آنها کاشف از سیلانی بودن وجود نفس است.

بر اساس حرکت جوهری و جبلی نفس و برخورداری آن از وجودی سیال، نفس هویتی مادی - مجرد است که ارتباط با بدن، ذاتی آن و نحوه وجودش است. لذا نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی‌ای است که با آن جسم ارتباط ذاتی دارد و در آن حلول یافته است و سپس در بستر سیلان وجودی‌ای که دارد، واجد مراحل تجردی نیز می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۹ش)، *التعلیقات*، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. _____ (۱۴۳۰ق)، *الشفاء، الطبیعیات، النفس*، چاپ اول، ذوی القربی، قم.
۳. سبزواری، ملاهادی (۱۴۳۲ق)، *شرح المنظومه*، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة*، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵. _____ (بی تا)، *تعلیقه علی الحکمة الإشراق*، چاپ اول، بیدار، قم.
۶. _____ (۱۴۲۴ق)، *العرشیه*، چاپ اول، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۷. _____ (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.

نسیخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی

سید محمد طباطبایی^۱

چکیده

تعالیم اسلامی در تقسیمی رایج و مشهور به سه بخش عقاید، اخلاق و فقه تقسیم می‌شود. کار علمی اجتهادی در حوزه فقهی همواره مطرح و با سابقه تاریخی مشخص، مورد توجه بوده است؛ ولی در دو حوزه معارف اعتقادی و اخلاقی، با وجود اهمیت و تأثیر بسیارشان بر هدایت، رشد، کمال و سعادت فردی و اجتماعی انسان، اجتهاد و تلاش‌های علمی مجتهدانه بسیار کمتر مورد توجه بوده است. این نوشتار پس از تعریف اجتهاد و بیان مقصود از آن در معارف اعتقادی و مشخص کردن مرز جدایی عقاید با اخلاق و فقه و همچنین تأکید بر عام بودن تفقه و اجتهاد و منحصر نبودن آن به فقه، با بیان ادله قرآنی، روایی و عقلی به دنبال اثبات ضرورت کار اجتهادی و استنباطی عمیق در حوزه معارف اعتقادی است و پس از بیان ادله نقلی و عقلی به این نتیجه می‌رسد که ضروری است در معارف اعتقادی نیز همانند فقه، تلاش‌های اجتهادی و استنباطی به گونه‌ای شایسته و کافی انجام گیرد.

کلیدواژگان

اجتهاد در عقاید، اجتهاد در اعتقادات، معارف اعتقادی، اجتهاد عام، تفقه عام، اجتهاد در دین، اجتهاد در کلام، اعتقادات.

۱. دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی از حوزه قم (m.yazahra114@gmail.com).

مقدمه

تعالیم اسلامی در تقسیمی رایج و مشهور به سه بخش عقاید، اخلاق و فقه تقسیم می‌شود. در حوزه فقهی، موضوع اجتهاد با سابقه‌ای طولانی همواره مطرح و مورد توجه فراوان بوده است؛ ولی در دو حوزه معارف اعتقادی و اخلاقی با وجود اهمیت و تأثیر بسیار آنها بر هدایت، رشد، کمال و سعادت فردی و اجتماعی انسان، اجتهاد و تلاش‌های علمی مجتهدانه بسیار کمتر مورد توجه بوده است. در حالی که معارف اعتقادی که موضوع این نوشتار است، نقشی اساسی و زیربنایی در ایمان و دیانت و تعالی فرد و جامعه دارد و با وجود روایات ناب و عمیق اعتقادی که از معصومین علیهم‌السلام به دست ما رسیده است در مقایسه با دقت‌های اجتهادی صورت گرفته بر روایات فقهی، کار بسیار اندکی درباره آنها صورت گرفته است.

از جمله کتبی که گام‌هایی بلند در زمینه اجتهاد در معارف اعتقادی به شمار می‌آیند می‌توان به *المیزان فی تفسیر القرآن* علامه طباطبایی، *تفسیر القرآن الکریم* ملاصدرا و تفسیر سوره حمد امام خمینی اشاره کرد. این مقاله به منظور برانگیختن توجه و اهتمام بیشتر به تلاش علمی اجتهادی درباره معارف اعتقادی در صدد اثبات ضرورت و اهمیت فراوان اجتهاد در این حوزه معرفتی است.

معنای لغوی اجتهاد

برای کلمه اجتهاد در کتب لغت دو ریشه (جَهِد و جُهِد) ذکر شده است که نشان می‌دهد این کلمه از هر دو ریشه مشتق می‌شود. اجتهاد را انجام دادن کار در نهایت وسع و طاقت معنا کرده‌اند (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۲). برخی نیز با اندکی اختلاف، اجتهاد را به معنای انجام دادن کار با تمام طاقت و تحمل مشقت دانسته‌اند. در *مفردات* راغب آمده است: «الإجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۰۸).

معنای اصطلاحی اجتهاد

لغت اجتهاد با گذشت زمان در حوزه علوم دینی معنای اصطلاحی متفاوتی با معنای لغوی خود یافته است. در این تغییر معنا مقصود از اجتهاد تنها استنباط متناسب با علم فقه بیان شده است.

محقق حلی در تعریف اجتهاد می‌گوید: «الإجتهاد فی عُرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج



ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی

الأحكام الشرعية»^۱ (محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۱۷۹). آخوند خراسانی اجتهاد را بکار بردن وسع و طاقت در تحصیل حجت بر احکام شرعی می‌داند (خراسانی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۵۴). محقق خویی می‌گوید: «الصحيح أن يُعرف الإجتهد باستفراغ الوسع في تحصیل الحجة على الأحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها»^۲ (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۲۱).

این تعاریف نشان می‌دهد که در تعریف اجتهاد اختلاف نظر وجود دارد؛ ولی آنچه فقها پذیرفته‌اند از این قرار است: «نهایت تلاش و کوشش در به دست آوردن حجت برای احکام شرعی». تفاوت این معنای اجتهاد با معنای لغوی‌اش در این است که بر اساس معنای لغوی، تلاش در هر کاری اجتهاد است، ولی بر اساس معنای اصطلاحی فقط تلاش برای تحصیل حجت بر احکام شرعی اجتهاد خوانده می‌شود.

شایان ذکر است که همه این تعاریف فقط ناظر به اجتهاد در فقه و احکام شرعی عملی است و مقصود از «احکام» در آنها احکام عملی در علم فقه است. از سوی دیگر از آنجا که دین مبین اسلام در محورهای دیگر از جمله اعتقادات و اخلاقیات نیز آموزه‌های بسیاری دارد، مسلماً استنباط رأی دین به حیطة علم فقه اختصاص ندارد؛ بلکه در محورهای مزبور نیز می‌توان رأی دین را فهم و استنباط کرد و اجتهاد را علاوه بر فقه می‌توان و باید به طور عام در فهم و استنباط همه تعالیم دین مطرح نمود (حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۵۸۲-۵۹۲).^۳

بنابراین ضروری است که برای بیان معنای اجتهاد در معارف اعتقادی، تغییری در این تعریف صورت گیرد. در ادامه پس از توضیح مفهوم «معارف» تعریف مد نظر از اجتهاد در معارف اعتقادی بیان خواهد شد.

معنای لغوی معارف

راغب در مفردات می‌نویسد: «المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره وهو أخص من العلم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶۰). حمیری در شمس العلوم می‌نویسد: «[المعرفة]: نقيض الجهل» (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۴۶۵). ابن منظور در لسان العرب در معنای عرفان که در لغت‌نامه‌ها در کنار واژه «معرفة» به عنوان مصدر «عَرَفَ» ذکر می‌شود نوشته است: «العِرْفَانُ: العلم» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۲۳۶).

۱. اجتهاد در عرف فقها صرف نهایت تلاش در استخراج احکام شرعی است.

۲. اجتهاد به کار بردن وسع و طاقت در به دست آوردن حجت بر احکام شرعی یا تعیین وظیفه عملی هنگام نرسیدن به احکام شرعی است.

۳. مصاحبه مؤلفان کتاب با استاد علیرضا اعرافی و استاد علی عابدی شاهرودی.

بنابراین کلمه معارف که جمع «معرفة» است به معنای دانش‌ها، علوم، شناخت‌ها و ادراکات می‌باشد.

به دلیل عمومیت معنای «معارف»، این لفظ در علوم مختلف برای اشاره به مسائل و آموزه های آن علم استعمال می‌شود. مانند اینکه گفته می‌شود معارف فلسفی، معارف اخلاقی و معارف عرفانی. البته عرفاً و به طور معمول استعمال لفظ معارف برای دانش‌های مربوط به علوم انسانی و به خصوص علوم دینی رواج بیشتری دارد.

مقصود از معارف اعتقادی در این تحقیق

آنچه محور این پژوهش است معارف مربوط به حوزه اعتقادات و هستی‌شناسی دین است که در تقسیم‌بندی آموزه‌های دین در کنار اخلاق و فقه قرار دارد. گفتنی است این اصطلاح از معارف به مسائل علم کلام محدود نیست؛ بلکه در بخش‌هایی از فلسفه اسلامی نیز از مسائل اعتقادی بحث می‌شود. همچنین معارف اعتقادی مد نظر این مقاله حتی به مباحث رایج در دو علم کلام و فلسفه اسلامی نیز محدود نیست؛ زیرا برخی از معارف اعتقادی مانند جزئیات و تفصیل معاد، هدف از آفرینش انسان و... حتی در این دو علم نیز کمتر به شکل اجتهادی مورد توجه بوده‌اند و درباره آنها بحث جدی نشده است. برای روشن تر شدن مقصود از اصطلاح معارف، لازم است ابتدا معنا و محدوده علم فقه و اخلاق را به خوبی مشخص کنیم.

تفاوت فقه، اخلاق و اعتقادات

تعریف رایج علم فقه چنین است: «هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۹). به زبان روان‌تر «فقه» علمی است که درباره فعل مکلف و بایدها و نبایدهای عملی و رفتاری او از جهت قرار گرفتن این افعال تحت یکی از عناوین تکالیف شرعی بحث می‌کند. به عبارتی هر کدام از رفتارها و کردارهای مکلف تحت یکی از عناوین پنج‌گانه تکالیف شرعی (حرام، واجب، مستحب، مکروه و مباح) قرار می‌گیرد و اثبات این تکالیف شرعی از ادله تفصیلی آنها در حیطه علم فقه است. بنابراین علم فقه از باید و نبایدها و دستورها و توصیه‌های عملی شرعی بحث می‌کند.

علم عقاید و علم اخلاق، قسیم علم فقه‌اند که از فضا و جنس بایدها و نبایدهای شرعی خارج‌اند؛ بلکه نوعی نگاه توصیفی در آنها حاکم است. آموزه‌ها و معارف اعتقادی از جنس گزاره‌های توصیفی و شناخت هست‌ها و نیست‌های عالم هستی است؛ چراکه به توصیف و هستی‌شناسی خدا، معاد، نبی و امام می‌پردازد. علم اخلاق نیز از جهت اتصاف موضوعاتش



به معمولاتی همچون فضیلت و رذیلت و حسن و قبیح، نوعی نگاه توصیفی در آن حاکم است که از این جهت با علم فقه متفاوت است (وبگاه دانش‌نامه پژوه، <http://pajoohe.ir>). البته موضوعات اخلاقی را می‌توان از جهت احکام و باید‌ها و نبایدهای عملی نیز بررسی کرد که در این صورت به علم فقه مربوط خواهد شد.

اکنون که تفاوت علم فقه با دو علم عقاید و اخلاق مشخص شد، به تفاوت علم اخلاق و علم اعتقادات می‌پردازیم. علم اخلاق مربوط به بررسی ملکات و اوصاف انسان است از جهت اتصاف آنها به حسن و قبح، فضیلت و رذیلت و چگونگی موصوف شدن انسان به فضایل و دور شدن از رذایل (نراقی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴). در حالی که علم اعتقادات به کلی از این فضا خارج است و به گزاره‌ها و توصیفات هستی‌شناسانه دین از عالم مربوط است؛ توصیفاتی که در هدایت و سعادت انسان مؤثر است. موضوعاتی همچون خداشناسی، معاد با همه تفصیلات آن، نبوت، امامت و ولایت، انسان‌شناسی و وجود روح و ویژگی‌های آن، هدف از خلقت، اختیار و آزادی انسان، چیستی و مراتب هدایت، کمال و سعادت انسان، عالم غیب، نظام و مراتب عالم هستی، شیطان و ملائکه، همگی در حوزه اعتقادات قرار می‌گیرند و مقصود این مقاله نیز اثبات و بیان ضرورت اجتهاد در چنین معارفی است.

معنای اجتهاد در معارف اعتقادی

بر اساس توضیحاتی که درباره «اجتهاد» و «معارف» بیان شد، تعریف مختار از اجتهاد در معارف اعتقادی چنین است: «نهایت تلاش برای فهم رأی و نظر دین در حوزه معارف اعتقادی با حجت و دلیل معتبر از سوی شخص دارای ملکه استنباط». در این تعریف، عبارت «رأی و نظر» به جای «احکام شرعی» آمده است تا «اجتهاد» معارف غیر فقهی را هم شامل شود و به فقه و احکام عملی اختصاص نداشته باشد. از سوی دیگر قید «معارف اعتقادی» علم فقه و اخلاق را از محدوده تعریف خارج می‌کند.

عام بودن تفقه و اجتهاد در دین

تفقه به معنای تعلم و کسب فقه است و فقه نیز در لغت به معنای علم به دین. طبق نظر مشهور، مجموعه تعالیم دین به سه بخش اعتقادات، اخلاق و فقه تقسیم می‌شود. بر اساس همین تقسیم رایج از دین اگر تفقه علم به دین است، باید ناظر به همه بخش‌ها و اجزای باشد (حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۸۲)^۱ نه فقط منحصر به یک بخش آن (همان،

۱. بیانات استاد علیرضا اعرافی در مصاحبه با مؤلفان کتاب.

ص ۵۱؛ رشاد، ۱۳۹۵، ص ۵۴)^۱ که اگر این گونه شد، تفقهی ناقص، محدود و حداقلی خواهد بود. اگر اجتهاد تلاش برای استنباط و فهم رأی و نظر دین است، باید در همه بخش‌هایی که به دین تعلق دارد، از جمله اعتقادات و اخلاق، انجام شود (حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۹؛ رشاد، ۱۳۹۵، ص ۵۵-۵۹).^۲ اگر دین برای هدایت و سعادت همه‌جانبه بشریت آمده است، برای همه ابعاد فردی و اجتماعی انسان سخن و برنامه دارد. بنابراین ضرورت دارد تمامی آرا و آموزه‌های دین استنباط و عرضه شود. در غیر این صورت بخش‌های مهمی از اهداف دین ناظر به فرد و جامعه انسانی تحقق نمی‌یابد. ما در برابر قرآن و سنت، دو ثقلی که پیامبر اکرم ﷺ درباره آنها سفارش مؤکد داشته است، وظیفه داریم که با تعلم و تفکر و تدبر در همه آموزه‌های آنها هدایت و سعادت خود و جامعه را تأمین کنیم.

ادله قرآنی بر ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی

۱. تخصیص یافتن بسیاری از آیات قرآن به معارف اعتقادی

تعداد کل آیات قرآن با اختلاف نظرها ۶۲۳۶ یا ۶۶۶۶ شمرده شده است که از آن میان، بنا بر قول مشهور، پانصد آیه به احکام مربوط است (مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۰) و برخی مفسران آیات الأحکام کتاب خود را بر همین اساس نام نهاده‌اند؛ از جمله *النهاية فی تفسیر خمس مائه آية* نوشته ابن متوَّج بحرانی. غیر از این پانصد آیه، بخش زیادی از باقی آیات قرآن در موضوعات اعتقادی و اخلاقی است. معارفی از قبیل توحید و خداشناسی، معاد، نبوت و اخلاقیات. تعداد آیات غیر فقهی ۵۷۳۶ یا ۶۱۶۶ آیه است؛ یعنی ۹۲ در صد قرآن کریم را آیات غیر فقهی تشکیل می‌دهد و بخش زیادی از این ۹۲ در صد به معارف اعتقادی اختصاص دارد که نشان می‌دهد معارف اعتقادی در هدایت انسان و رسیدن او به کمال و سعادت تأثیر بسیاری دارد. از این رو فهم صحیح و عمیق این بخش از قرآن و سنت نیز ضرورت می‌یابد.

ملاصدرا در تفسیر قرآن خود تعداد آیات الأحکام را کم، و بیشتر آیات قرآن را مربوط به موضوعات اعتقادی از جمله توحید، نبوت، اثبات معاد و رد انواع شرک می‌داند و معتقد است این میزان پرداختن قرآن به این معارف دلیل بر اشرف و افضل بودن این علوم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۰).

۱. بیانات استاد احمد مددی در مصاحبه با مؤلفان کتاب *جایگاه‌شناسی علم اصول*.

۲. بیانات استاد علی عابدی شاهرودی در مصاحبه با مؤلفان کتاب *جایگاه‌شناسی علم اصول*.

۲. دعوت قرآن به تعقل و تفکر در موضوعات اعتقادی

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌گوید: «و شما خواننده عزیز اگر در آیات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبر نمایی، خواهی دید که بشر را شاید بیش از سیصد مورد به تفکر، تذکر و یا تعقل دعوت نموده» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۵).

با رجوعی ساده به آیات قرآن درمی‌یابیم که در همه یا اغلب این سیصد آیه دعوت به تعقل درباره موضوعات اعتقادی و اخلاقی است و روشن است که مصداق اتم تفکر و تدبر، تفکر اجتهادی است. در ادامه برخی از آیاتی را که به تدبر فراخوانده‌اند همراه با موضوع محوری که دعوت به تفکر در آن شده است ذکر می‌کنیم:

- أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (انبیاء، ۶۷): توحید؛ جهان‌شناسی برای خداشناسی؛
- وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (مؤمنون، ۸۰): جهان‌شناسی؛
- وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (رعد، ۳): جهان‌شناسی برای خداشناسی؛
- الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران، ۱۹۱): جهان‌شناسی برای شناخت هدف خلقت؛
- قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (انعام، ۶: آیه ۵۰): نبوت و هدایت؛
- وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (انعام، ۳۲): دنیا‌شناسی و آخرت‌گرایی.

برخی آیات نیز به طور خاص به تدبر در قرآن دعوت کرده‌اند و با توجه به اینکه بخش زیادی از آیات قرآن درباره موضوعات اعتقادی است، این آیات نیز به تفکر در معارف اعتقادی قرآن فراخوانده‌اند:

- أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً (نساء، ۸۲)؛
- أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد، ۲۴).

۳. آیه نذر

یکی از آیاتی که همواره در کتب فقهی برای وجوب و ضرورت کفایی اجتهاد به آن

استدلال می‌شود آیه «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، ۱۲۲) است.

کلمه «لِيَتَفَقَّهُوا» از ریشه «فقه» است که کتب لغت آن را «علم به دین» (فراهیدی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۷۰) و «مطلق علم» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۴۲) معنا کرده‌اند. بنابراین معنا تفقه را نیز به مفهوم کسب و تعلم فقه دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۷۰). بر اساس عمومیت معنای فقه و تفقه، مفسران و محققان گفته‌اند معنا و ظهور «لِيَتَفَقَّهُوا» در آیه هیچ انحصاری در اجتهاد فقهی ندارد و دارای معنای عامی است و اجتهاد در همه حوزه‌های دین اعم از اصول و فروع را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۹۳؛ رشاد، ۱۳۹۵، ص ۵۴). لذا این آیه هم دلیل دیگری برای اثبات ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی به شمار می‌آید.

۴. آیات لزوم پیروی از علم و نهی از پیروی ظن در اعتقادات

بعضی از آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه باید در امور اعتقادی به علم تکیه کرد و از اعتماد به ظن و گمان در اعتقادات ترهیز نمود. از سوی دیگر روشن است که اعتقاد بر پایه علم و اطمینان در حوزه معارف یا از طریق علم تفصیلی اجتهادی به دست می‌آید، یا از طریق رجوع جاهلان به عالمان و کسب علم اجمالی. بنابراین ضرورت دارد که همیشه گروهی از مسلمانان به اجتهاد تفصیلی در معارف دین بپردازند تا پاسخگوی نیاز جامعه باشند. برخی از آیات مزبور بدین قرارند:

- وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

(اسراء، ۳۶)؛

- سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ

كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بِأَسْنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (انعام، ۱۴۸)؛

- وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

(یونس، ۳۶).

۵. آیه جهاد کبیر

خداوند متعال در سوره فرقان می‌فرماید: «فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (فرقان،

۵۲). این آیه به پیامبر اکرم ﷺ امر می‌کند به وسیله قرآن با کفار جهاد کند؛ جهادی کبیر. همان گونه که جمعی از مفسران گفته‌اند جهاد به وسیله قرآن با کفار، جهاد عقیدتی، فکری و



معرفتی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۷۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۲۲). از سوی دیگر روشن است که برای قیام به جهاد عقیدتی و معرفتی و پیروزی در آن ضرورت دارد گروهی از مسلمانان در معارف اعتقادی دین متخصص و مجتهد شوند.

۶. آیات نهی از افترا به خداوند

انتساب یک نظر به شارع بدون علم، در واقع نوعی افترا به خداوند متعال است و از افترا به خداوند در آیات زیادی از قرآن به شدت نهی شده است. از سوی دیگر لازمه اینکه نظر دین در معارف اعتقادی از روی علم و یقین دانسته شود و با اطمینان به دین و خداوند نسبت داده شود این است که آن نظر به صورت اجتهادی یا با رجوع به مجتهدان و متخصصان دانسته شود که در هر دو صورت ضرورت اجتهاد در این معارف اثبات می‌شود. برخی از آیات نهی‌کننده از افترا به خدای متعال بدین قرار است:

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (انعام، ۱۴۴)؛

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (هود، ۱۸).

۷. آیات دعوت به علم

آیاتی که به طور مطلق به کسب علم دعوت می‌کنند، علم اجتهادی در معارف اعتقادی دین را نیز شامل می‌شوند؛ زیرا علم به معارف دین از روی اجتهاد، مرتبه عمیق کسب علم است. از جمله این آیات عبارت‌اند از:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (مجادله، ۱۱)؛

این آیه دلالت می‌کند که ایمان و علم موجب ارتقای درجات می‌شوند. بنابراین با این آیه همگان به ایمان و علم دعوت می‌شوند.

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (فاطر، ۲۸)؛

«إنما» در آیه مفید حصر است و مفاد آیه دلالت دارد بر اینکه تنها عالمان به حقایق هستند که در برابر خداوند خشیت دارند و خشیت الهی امری است که در دیگر آیات قرآن مطلوب و نیکو شمرده شده است. پس مقدمه رسیدن به آن نیز که کسب علم است، نزد خدا محبوب و پسندیده است و با این بیان به کسب علم دعوت می‌شود.

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر، ۹).

در این آیه در قالب استفهام انکاری، مقام و ارزش صاحبان علم را با جاهلان برابر نمی‌داند و با بالاتر دانستن مقام عالمان، مخاطبین را به کسب علم و دانایی ترغیب می‌کند.

ادله روایی بر ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی

۱. تخصیص یافتن احادیث فراوانی از معصومان علیهم‌السلام به معارف اعتقادی

نویسنده کتاب شناخت‌نامه حدیث بر اساس برنامه نرم‌افزاری جامع الأحادیث، مجموع احادیث غیر تکراری مصادر شیعه را ۱۸۷۷۶۳ روایت شمرده است (ری‌شهری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳). از طرف دیگر تعداد احادیث فقهی شیعه در کتاب جامع احادیث الشیعه از محقق بروجردی که همه روایات فقهی دو کتاب وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل را در بر دارد (تبریزی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵-۱۴۶)، حدود ۴۸ هزار حدیث ذکر شده است (وبگاه دانشنامه مجازی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، <https://fa.wikishia.net>). اگر تعداد احادیث فقهی شیعه را از مجموع احادیث غیر تکراری موجود در منابع شیعه در برنامه جامع الأحادیث کم کنیم، حدود ۱۳۹ هزار حدیث غیر تکراری غیر فقهی باقی می‌ماند که نزدیک به سه برابر تعداد احادیث فقهی است و روشن است که بخش زیادی از این مجموعه به روایات اعتقادی و اخلاقی اختصاص دارد. از این آمار و ارقام، جایگاه معارف اعتقادی و اهمیت اجتهاد در آن نزد معصومان علیهم‌السلام به عنوان ثقل اصغر، بیش از پیش روشن می‌شود.

از سوی دیگر می‌دانیم که مجموعه سخنان ائمه علیهم‌السلام به عنوان جانشینان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ثقل اصغر، همانند قرآن برای هدایت، کمال و سعادت انسان‌ها بیان شده است. پس برای رسیدن به این اهداف، فهم صحیح و عمیق احادیث اعتقادی اهمیت و ضرورت دارد.

۲. روایات امر یا تشویق به کسب علم و تفقه در دین و درایت در روایات

مفاد این روایات که تواتر معنایی دارند و بسیار فراوانند چند گونه است: دسته‌ای از آنها به طور کلی به کسب علم تشویق کرده و حتی طلب آن را فریضه دانسته‌اند؛ از جمله روایت نبوی که می‌فرماید «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُعَاةَ الْعِلْمِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۰)؛ دسته دوم به طور خاص به تفقه در دین امر یا تشویق کرده‌اند؛ مانند: - امام صادق علیه‌السلام: تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِيٌّ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (همان، ص ۳۱)؛^۱

۱. اعرابی یعنی بادیه‌نشین؛ فردی امی که چیزی نمی‌داند.

- امام باقر^{علیه السلام}: اَلْكَمَالُ كُلُّ اَلْكَمَالِ التَّقِيُّ فِي الدِّينِ وَالصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ وَتَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ (همان، ص ۳۲).

دسته‌ای دیگر بر روی درایه و فهم معانی روایات تأکید کرده‌اند. در روایتی امام باقر^{علیه السلام} میزان مقام و منزلت شیعیان را به میزان نقل حدیث و درایت و معرفت به روایات دانسته‌اند و درایه و فهم احادیث را موجب ارتقا به بالاترین درجات ایمان بیان کرده‌اند (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۱). در نقل دیگری امام صادق^{علیه السلام} فقیه‌ترین مردم را آگاه‌ترین آنان به معانی کلام معصومین^{علیهم السلام} دانسته است (ر.ک: همان).

هر سه عنوان علم، تفقه و درایه که در این روایات اخذ شده است به عمومیتشان، فهم و علم اجتهادی به معارف اعتقادی را نیز شامل می‌شود؛ زیرا علم به اعتقادات دینی از روی اجتهاد و استنباط، مرتبه بالایی علم و تفقه به شمار می‌آید. عنوان درایه نیز در لغت به معنای علم و دانایی است که علم عمیق و اجتهادی به روایات اعتقادی را هم شامل می‌شود.

۳. روایات تعظیم و ارزش‌گذاری برای علوم اعتقادی و عالمان آن

علم کلام که عهده‌دار تبیین عقاید دینی و دفاع از آن است به عنوان یکی از بخش‌های تعالیم دین در روایات ائمه^{علیهم السلام} از جایگاهی ویژه برخوردار است. در روایتی از پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} خداشناسی سرآمد و رأس همه علوم شمرده شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۴). در روایتی امام صادق^{علیه السلام} هشام بن حکم را که متخصص علم کلام بود، در میان عده‌ای از اصحاب خود تکریم ویژه کرد و در حالی که هشام از همه جوان‌تر بود درباره‌اش فرمود: «هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ویده» (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۱). همچنین در نقل دیگری آن حضرت خطاب به عبدالرحمن حجاج از شاگردان کلامی خود فرمود: «يا عبد الرحمن كلم أهل المدينة فاني أحب أن يری فی رجال الشيعة مثلك» (قمی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۵۲۵).

در روایت دیگری امام هادی^{علیه السلام} علمایی را که با حجت‌های الهی به دفاع از دین خدا می‌پردازند و نجات‌بخش افراد ضعیف‌الاعتقاد می‌شوند، مایه حفظ دین جامعه و بافضیلت‌ترین افراد نزد خدا دانسته است (همان، ص ۵۲۵).

۴. روایات دعوت‌کننده به تفکر و تعقل

همان‌طور که در بخش آیات دعوت به تفکر و تعقل گفته شد، تفکر اجتهادی مرتبه بالا و عمیق تفکر است. بنابراین مشمول این دسته از احادیث می‌شود؛ روایاتی مانند:

- امام صادق^{علیه السلام}: أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵)؛^۱

۱. بهترین عبادت، همواره اندیشیدن درباره خدا و قدرت اوست.

- امام رضا علیه السلام: لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّقَرُّ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (همان).

۵. روایات عرضه حدیث بر قرآن

روایات بسیاری از معصومین علیهم السلام وارد شده است که برای ارزیابی صحت و اعتبار احادیث، به صورت مطلق یا در صورت تعارض امر کرده‌اند که احادیث را به قرآن عرضه کنید (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۶۹). آیا عرضه انواع روایات عمیق اعتقادی بر قرآن و ارزیابی و صحت‌سنجی و جمع‌بندی دلالتی آنها و انتساب با اطمینان یک رأی به دین با وجود تفاوت سطح مضامین این اخبار و گاه اختلاف میان آنها جز با تخصص و اجتهاد، ممکن است؟

۶. روایات عرضه احادیث به سنت و دیگر روایات

روایات متعددی نیز در این باب وارد شده است (ر.ک: همان). منظور از سنت در اینجا در نظر گرفتن همه سخنان و سنت معصومان علیهم السلام و مقدم کردن سنت قطعی است. بنابراین بیانی که ذیل دلیل پیشین (روایات عرضه حدیث بر قرآن) بیان شد، در اینجا نیز عیناً تکرار می‌شود.

۷. روایات نهی از تفسیر به رأی قرآن

روایات متعددی از تفسیر به رأی قرآن به شدت نهی کرده‌اند. از سوی دیگر آیات و روایاتی نیز به فهم قرآن و تعقل و تدبیر در آن دعوت کرده‌اند. نتیجه جمع این دو دسته از روایات این است که فهم و تفسیر قرآن که بخش زیادی از آیات آن اعتقادی است باید عالمانه، روشمند و متقن باشد که مرتبه کامل آن تفسیر اجتهادی است. ادله‌ای که در ادامه این نوشتار می‌آید به ویژگی‌هایی در مجموعه روایات اعتقادی مربوط است که لازمه این ویژگی‌ها ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی است.

۸. وجود احادیث مشکل در میان روایات اعتقادی و لزوم فهم آنها

روایات معتبر متعددی در منابع اولیه و اصیل حدیثی وجود دارد که فهم آنها به راحتی ممکن نیست و برداشت مطمئن از معانی آنها با دشواری روبه‌روست و جز با تأملات اجتهادی به‌خوبی فهم و تبیین نمی‌شوند. این دسته از احادیث در علوم حدیث به اصطلاح «مشکل الحدیث» نامیده می‌شوند و کتبی نیز مختص این موضوع نوشته شده است؛ از جمله مصابیح الأنوار فی حلّ مشکلات الأخبار از سید عبدالله شبّر (م ۱۲۴۱). در این میان روایات فقهی، با توجه به مباحث غنی فقهی، تا حد قابل قبولی حلّاجی و روشن شده‌اند؛ ولی



ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی

احادیث اعتقادی با وجود مضامین گرانقدر و ارزشمندشان، بسیار کمتر در کانون توجه بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۴۸۵-۴۸۷). پس ضرورت اجتهاد در آنها بیش از پیش احساس می‌شود.

۹. وجود تعارض در روایات و لزوم حل تعارضات

کسانی که اهل مطالعه و پژوهش در منابع روایی‌اند تصدیق می‌کنند که تعارض در اخبار، مختص احادیث فقهی نیست و در حوزه‌های غیرفقهی نیز مشاهده می‌شود (همان، ص ۱۵۳) و روشن است که همانند تعارض در اخبار فقهی، در روایات اعتقادی و اخلاقی نیز کسی که دارای قوه اجتهاد است می‌تواند این تعارضات را حل و فصل کند.

۱۰. وجود عام و خاص، مطلق و مقید، حاکم و محکوم و لزوم جمع میان آنها

وجود این گونه روایات امری مسلم است و به روایات فقهی اختصاص ندارد (همان، ص ۱۵۱) و مسلماً جمع‌بندی و هماهنگی میان آنها نیازمند تخصص و تبحر کافی است؛ به‌ویژه در احادیث اعتقادی که حساسیت بیشتری دارند و در برخی از آنها ممکن است مرز میان توحید و شرک دقیق باشد و کوچک‌ترین بی‌دقتی به لغزش در ورطه شرک بینجامد.

۱۱. وجود احادیث جعلی و لزوم تمیز آنها

پدیده جعل در احادیث به شهادت تاریخ و کلام خود معصومین علیهم‌السلام واقع شده است و این پدیده در روایات اعتقادی نیز اتفاق افتاده است؛ به‌خصوص با وجود فرقه‌های انحرافی مختلف در قرون اولیه اسلامی. تشخیص این احادیث نیازمند کار تخصصی و عالمانه است (همان، ۳۴۲-۳۴۷).

ادله عقلی بر ضرورت اجتهاد در معارف

در علم اصول، ادله عقلی را به دو دسته مستقلات و غیر مستقلات عقلیه تقسیم می‌کنند. مستقلات عقلیه دلایلی هستند که همه مقدمات آنها عقلی است و غیر مستقلات عقلیه دلایلی‌اند که یک مقدمه آنها غیر عقلی است (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۶۳). ادله عقلی برای اثبات ضرورت اجتهاد در معارف دین، هم مستقلات و هم غیر مستقلات عقلیه را شامل می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. تقدم و اولویت اعتقادات بر فقه

مقدمه اول: با دقت و تأمل عقلی درمی‌یابیم که تا پایه‌های اعتقادی و اخلاقی انسان به

صورت صحیحی شکل نگیرد و محکم نشود، عمل و پایبندی جدی به احکام فقهی حاصل نمی‌شود (دبیرخانه شورای پیشبرد و ارتقای حوزه، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹).^۱ اگر باور شخص و جامعه به اعتقادات دینی از جمله خدا، نبوت، معاد و امامت محکم نگردد و از سوی دیگر اگر روح تقوا، تسلیم، بندگی و پایبندی به احکام الهی با تهذیب نفس در انسان تقویت نشود، علم به فقه و احکام نیز برای فرد و جامعه سودی نخواهد داشت؛ زیرا روشن است که با صرف علم به احکام فقهی بدون تقویت پایه‌های اعتقادی و تزکیه نفس، پایبندی عملی به این احکام حاصل نمی‌شود و فقه بدون اینکه به آن عمل شود، نتیجه و نفعی برای شخص به دنبال ندارد (لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۲)؛

مقدمه دوم: بدون متخصصان و مجتهدان علوم اعتقادی، پایه‌های اعتقادی شخص و جامعه تقویت نمی‌شود؛

نتیجه: برای تقویت عمل به احکام دین، اجتهاد در علم اعتقادات ضرورت دارد. به بیان دیگر همان‌طور که اجتهاد فقهی موجب پاسخگویی به نیازها و پرسش‌های جامعه در زمینه احکام شرعی است، اجتهاد در اعتقادات و اخلاقیات نیز پاسخگوی نیازها، و پرسش‌های جامعه در این زمینه است و با توجه به توضیح قبل، تا این نیازها و کمبودها در تک‌تک افراد جامعه برطرف نشود، مجتهدان و فقها مقلدان عامل و مخاطبان پایبندی نخواهند داشت.

۲. ضرورت تحقق اهداف دین و بعثت انبیا

بعثت انبیا و نزول دین الهی اهدافی را دنبال می‌کند؛ از جمله تعلیم و تزکیه عباد (آل عمران، ۱۶۴) و هدایت آنان به سوی کمال و سعادت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۸۷). از طرف دیگر تحقق این اهداف دین بدون فهم صحیح و اجتهادی همه آموزه‌های دین که راهنمای رسیدن به این اهداف‌اند، ممکن نخواهد بود. اگر مجموعه تعالیم دین انسان را به اهداف ارزشمندی می‌رساند، پس باید به همه آن تعالیم توجه کرد؛ نه اینکه در فهم عمیق یک بخش نهایت دقت و اهتمام را صرف کنیم و باقی را رها کنیم یا کمتر مورد توجه قرار دهیم. بنابراین فهم صحیح و اجتهادی همه آموزه‌های دین از جمله معارف اعتقادی و هستی‌شناسی آن ضرورت دارد.

۳. ضرورت تحول در علوم انسانی

تردیدی نیست که علوم انسانی موجود، متناسب با تفکر و فرهنگ غربی سکولار رشد،

۱. مصاحبه مؤلف کتاب با آیت‌الله فیاضی.



تکامل و تدوین یافته‌اند. مبانی تفکر سکولار غربی، انسان را با قطع نظر از مبدأ و معاد در نظر گرفته و دربارهٔ زندگی فردی و اجتماعی او نظریه‌پردازی و قانون‌گذاری کرده است. به همین دلیل علوم انسانی موجود، در بعضی از بخش‌ها، گزاره‌ها، توصیفات، توصیه‌ها و هنجارها نه تنها تناسبی با نظام ارزشی و عملی اسلام ندارد، بلکه با آن در تعارض و تضاد است (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۵۶-۵۵). لذا تحول در علوم انسانی و اسلامی شدن این علوم ضروری است.

از سوی دیگر اسلامی شدن این علوم بدون فهم عمیق و اجتهاد در همهٔ تعالیم دین، یعنی اعتقادات، اخلاق و فقه، ممکن نیست. استاد مصباح یزدی معتقد است بخش اعظم مسائل علوم انسانی با دین ارتباط دارد. بنابراین فرهنگ و مکتب اسلامی نمی‌تواند از علوم انسانی جدا باشد و هیچ نظری دربارهٔ آنها نداشته باشد. برخی از علوم انسانی با بخشی از آموزه‌های اسلام ارتباط عمیقی دارند. علوم انسانی بر پاره‌ای ارزش‌ها و معتقدات مبتنی‌اند که این پایه‌ها با دین نسبت دارد (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۸۲ و ۸۵-۸۴). با این توضیح روشن است که نوع نگرش اسلام به جهان هستی و موضوعات بنیادین آن از قبیل مبدأ و معاد، جایگاه انسان در عالم هستی، هدف از آفرینش و زندگی انسان و ابعاد مختلف وجودی او در گزاره‌ها و نتایج علوم انسانی اسلامی تأثیر بسیار خواهد داشت (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ موسوی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱). در نتیجه برای تحول و اسلامی شدن علوم انسانی، اجتهاد در اعتقادات، اخلاقیات و فقه دین ضرورت دارد.

رهبر معظم انقلاب دربارهٔ ضرورت تحول در علوم انسانی و نظریه‌پردازی اندیشمندان حوزوی بر اساس جهان‌بینی و مبانی فلسفی اسلام می‌گوید:

– اساسی‌ترین کار این است که مبنای علمی و فلسفی تحول علوم انسانی باید تدوین بشود. این کار اساسی و کار اولی است که بایستی انجام بگیرد (وبگاه دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری، KHAMENEI.IR، ۱۳۹۲).

– اینکه بنده دربارهٔ علوم انسانی در دانشگاه‌ها و خطر این دانش‌های ذاتاً مسموم هشدار دادم – هم به دانشگاه‌ها، هم به مسئولان – به خاطر همین است. این علوم انسانی‌ای که امروز رایج است، محتوایی دارد که ماهیتاً معارض و مخالف با حرکت اسلامی و نظام اسلامی است؛ متکی بر جهان‌بینی دیگری است؛ حرف دیگری دارد؛ هدف دیگری دارد. وقتی اینها رایج شد، مدیران بر اساس آنها تربیت می‌شوند. همین مدیران می‌آیند در رأس دانشگاه، در رأس اقتصاد کشور، در رأس مسائل سیاسی داخلی، خارجی، امنیت، غیره و غیره قرار می‌گیرند. حوزه‌های علمیه و علمای دین پشتوانه‌هایی هستند که موظف‌اند نظریات اسلامی را در این زمینه از

متون الهی بیرون بکشند، مشخص کنند، آنها را در اختیار بگذارند برای برنامه‌ریزی، برای زمینه‌سازی‌های گوناگون. پس نظام اسلامی پشتوانه‌اش علمای دین و علمای صاحب‌نظر و نظریات اسلامی است (همان، ۱۳۸۹).

۴. ضرورت فهم صحیح و تبیین منابع نقلی دین

بخش زیادی از آیات و روایات به حوزه معارف اعتقادی، هستی‌شناسی و اخلاقی دین مربوط است. از سوی دیگر برای فهم صحیح دین و تبیین و تبلیغ آن در جامعه و در نتیجه رسیدن جامعه به هدایت، کمال و سعادت، فهم صحیح، عمیق و نظام‌یافته قرآن و سنت ضرورت دارد و روشن است که بدون اجتهاد در معارف اعتقادی و هستی‌شناسی، فهم صحیح، عمیق و نظام‌یافته متون اعتقادی دین حاصل نمی‌شود. امام خمینی درباره کثرت مضامین معارفی دین در ادعیه و اهمیت فهم این معارف می‌گوید:

آن قدر معارف در ادعیه ائمه ما علیهم السلام هست و مردم را دارند از آن جدا می‌کنند؛ آن قدر معارف در ادعیه هست [که نمی‌توان احصا کرد]. لسان قرآن است ادعیه؛ شارح قرآن هستند [ائمه ما]، راجع به آن مسائلی که دیگران دستشان به آن نمی‌رسد (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۱).

۵. ضرورت پاسداری از اعتقادات دینی

پاسداری از اعتقادات دینی و جلوگیری از تضعیف عقاید مردم در مقابل مخالفان و منتقدان ضرورت دارد و بدون شناخت و فهم استدلالی عمیق از عقاید دین که در علم کلام و فلسفه اسلامی از آنها بحث می‌شود نمی‌توان به دفاع از این عقاید پرداخت (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۴۲؛ مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۴، ص ۴۰). بنابراین اجتهاد در اعتقادات دینی که همان فهم عمیق و استدلالی عقاید است ضرورت دارد.

۶. ضرورت پاسخگویی دین به سؤالات اساسی بشر

پاسخگویی به سؤالات اساسی بشر درباره خلقت و جهان هستی از سوی دین که داعیه دار هدایت و سعادت بشر است ضرورت دارد. پرسش‌هایی که درباره مبدأ و غایت جهان هستی، مراتب نظام هستی، حقیقت وجودی انسان و ابعاد وجودی او، چیستی کمال و سعادت انسان است؛ ولی پاسخگویی کامل به این پرسش‌ها بدون اجتهاد و شناخت استدلالی معارف اعتقادی و هستی‌شناسی دین ممکن نیست (همان، ص ۴۲).

نمونه‌هایی از مسائل اعتقادی که نیازمند کار اجتهادی

در این بخش برای اینکه ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی ملموس‌تر و محسوس‌تر

شود، به نمونه‌هایی از موضوعات و مسائلی که به کار استنباطی و اجتهادی نیاز دارند، اشاره می‌گردد.

خداشناسی

فهم مراد و تفسیر دقیق برخی آیات از جمله:

- اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نور، ۳۵)؛
- وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق، ۱۶)؛

- الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه، ۵).

و معنا و مفهوم صحیح بعضی روایات از جمله:

- الْمُتَعَالَى عَنِ الْخَلْقِ بَلَا تَبَاعُدٍ مِنْهُمْ الْقَرِيبُ مِنْهُمْ بَلَا مُلَامَسَةٍ مِنْهُ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳)؛
- الْمُشَاهِدِ لِجَمِيعِ الْأَمَاكِنِ بَلَا انْتِقَالٍ إِلَيْهَا (همان)؛
- الْهِيَ هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَاتِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ (سید بن طاووس، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۹۹).

معاد

بسیاری از جزئیات و تفصیلات معاد در قالب اخبار واحدی آمده است که اعتبارسنجی و سندشناسی و بررسی دلالتی نشده‌اند و به‌درستی مشخص نیست که نظر معتبر و نهایی دین در این موارد چیست؛ نظری که با اطمینان قابل انتساب به دین و عرضه به عموم باشد.

نبوت و امامت

بخشی از متون روایی ما که به شناخت مقامات و فضایل اولیای معصوم علیهم‌السلام مربوط است، بدون فهم عمیق اجتهادی به‌خوبی درک و تبیین نمی‌شود. به همین دلیل در مواردی که کسانی نتوانستند به عمق معانی این روایات برسند به تردید در صحت سندی یا غلو بودن آنها قایل شده‌اند. برخی از این موارد عبارت است از:

- وَإِيَابُ الْخَلْقِ إِلَيْكُمْ، وَفَصْلُ الْخِطَابِ عِنْدَكُمْ ... خَلَقَكُمْ اللَّهُ أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ بَعْرُشِهِ مُخَدِّقِينَ ... بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ، وَبِكُمْ يَخْتِمُ، وَبِكُمْ يَنْزِلُ الْغَيْثَ وَبِكُمْ يَمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَبِكُمْ يَنْفُسُ الْهَمَّ وَيَكْشِفُ الضَّرَّ ... أَسْمَاؤُكُمْ فِي الْأَسْمَاءِ، وَأَجْسَادُكُمْ فِي الْأَجْسَادِ، وَأَرْوَاحُكُمْ فِي الْأَرْوَاحِ، وَأَنْفُسُكُمْ فِي النَّفْسِ، وَأَثَارُكُمْ فِي الْأَثَارِ، وَقُبُورُكُمْ فِي الْقُبُورِ ... ذَلَّ كُلُّ شَيْءٍ لَكُمْ، وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِكُمْ (قمی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۳۹).^۱

همچنین در دعای ماه رجب از امام زمان (عج) در وصف ولایه امر الهی منقول است: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۰۳).

علوم انسانی

مسائل معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه دین و اینکه هدف از سیاست و قدرت و حکومت چیست، جامعه آرمانی و مطلوب چگونه جامعه‌ای است، حق حاکمیت بر جامعه انسانی با کیست، هدف اقتصاد، نگاه اسلام به مال و ثروت و فقر، اصول اساسی حاکم بر اقتصاد، جایگاه عدالت در اقتصاد، نگاه اسلام به آباد کردن دنیا.

نتیجه‌گیری

اجتهاد و استنباط عمیق در معارف اعتقادی دین به استناد ادله فراوان از قرآن، سنت و عقل، دارای ضرورت و اهمیت بسیار است؛ بلکه از جهاتی مهم‌تر از اجتهاد فقهی و مقدم بر آن است. ادله قرآنی این مطلب تخصیص آیات بسیاری به عقاید، آیات دعوت به تفکر، آیه نفر، آیات لزوم اتباع از علم در اعتقادات، آیه جهاد کبیر، آیات نهی از افترا به خدا و آیات دعوت به علم است. از جمله ادله روایی برای اثبات مدعا می‌توان به تخصیص بسیاری از روایات به عقاید، احادیث دعوت به علم، اخبار ارزش‌گذاری به علوم عقایدی، روایات دعوت به تفکر، اخبار عرضه حدیث به قرآن و سنت و وجود خصوصیتی همچون تعارض، جعل، عام و خاص و مطلق و مقید در روایات است. از جمله ادله عقلی نیز می‌توان به اولویت اعتقادات بر فقه، ضرورت تحقق اهداف دین و بعثت انبیا، ضرورت تحول در علوم انسانی، ضرورت دفاع از عقاید دینی و ضرورت پاسخگویی به پرسش‌های اساسی بشر اشاره کرد.

با وجود همه این ادله و علی‌رغم اهمیت و تأثیر زیاد این معارف بر هدایت، کمال و

۱. فرازهایی از زیارت جامعه کبیره منقول از امام هادی (ع).



ضرورت اجتهاد در معارف اعتقادی

سعادت فردی و اجتماعی انسان، تا کنون تلاش عالمانه و اجتهادی چشم‌گیری در آیات و روایات مربوط به حوزه معارف اعتقادی انجام نشده و در مقایسه با تلاش‌های انجام شده در مباحث فقهی، بسیار کمتر مورد توجه و اهتمام بوده است. از این رو شایسته و ضروری است که پژوهشگران و اندیشمندان و دغدغه‌مندان علوم دینی به این عرصه دانشی توجه و اهتمام بیشتر و جدی‌تری داشته باشند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، جمال‌الدین (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، دار الفكر للطباعة و النشر، بیروت.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ق)، کفایة الاصول، تعلیقه علی سبزواری، چاپ ششم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۴. تبریزی، محمد (۱۳۸۷ش)، «جامع/حادیث/الشیعه امتیازها و ضعفها و روش استفاده از آن»، کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۵۶، ص ۱۳۸-۱۹۵.
۵. حسینی، حمیدرضا و مهدی علی‌پور (۱۳۸۵ش)، جایگاه‌شناسی علم اصول، چاپ اول، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
۶. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء الکلام العرب من الكلوم، چاپ اول، دار الفكر المعاصر، بیروت.
۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵ش)، تفسیر سورة حمد، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۸. خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول، چاپ اول، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، قم.
۹. دبیرخانه شورای پیشبرد و ارتقای حوزه (۱۳۹۷ش)، تحول در حوزه؛ بایدها و نبایدها، چاپ اول، نشر دبیرخانه شورای پیشبرد و ارتقای حوزه، قم.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، دار العلم، لبنان.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۰ش)، درآمدی بر علم کلام، چاپ چهارم، دار الفكر، قم.
۱۲. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۵ش)، دین پژوهی معاصر، چاپ سوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۷ش)، الموجز فی اصول الفقه، چاپ چهاردهم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، قم.
۱۴. سید بن طاووس (۱۳۶۲ش)، الإقبال بالأعمال الحسنة، چاپ دوم، دار الكتب الإسلامية، قم.
۱۵. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳ش)، مبانی علوم انسانی اسلامی، چاپ اول، آفتاب توسعه، ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدا، تهران.
۱۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸ق)، التوحید، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم.
۱۷. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ش)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، نشر بیدار، قم.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

۲۰. _____ (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۱. طباطبایی، محمدکاظم (۱۳۹۳ش)، منطق فهم حدیث، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، چاپ اول، نشر مرتضی، مشهد.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، چاپ سوم، الإسلامیه، تهران.
۲۴. _____ (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان، چاپ سوم، ناصر خسرو، تهران.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد، چاپ اول، مؤسسه فقه شیعه، بیروت.
۲۶. عالم‌زاده نوری، محمد (۱۳۹۶ش)، استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، چاپ دوم، هجرت، قم.
۲۸. فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ اول، دار الرضی، قم.
۲۹. قمی، عباس (۱۴۱۴ق)، سفینه البحار، چاپ اول، اسوه، قم.
۳۰. _____ (۱۳۹۷ش)، مفاتیح الجنان، چاپ اول، پیام عدالت، تهران.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، الإسلامیه، تهران.
۳۲. لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، چاپ اول، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۳۳. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، معارج الأصول، چاپ اول، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، قم.
۳۴. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۷ش)، شناخت‌نامه حدیث، چاپ اول، دار الحدیث، تهران.
۳۵. مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۴ش)، ظرفیت‌شناسی علوم اسلامی در تحول علوم انسانی، چاپ اول، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا)، رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران.
۳۷. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق)، اصول الفقه، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، چاپ اول، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
۳۹. مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی (۱۳۸۵ش)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چاپ دوم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی، قم.
۴۰. موسوی، سید مهدی (۱۳۹۴ش)، الگوهای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب اسلامی، چاپ اول، آفتاب توسعه، تهران.
۴۱. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۶ق)، جامع السعادات، چاپ اول، مطبعه الزهراء، نجف.

۴۲. وبگاه دانش‌نامه پژوهه، <http://pajoohe.ir>، ۱۳۹۷، پژوهشگاه باقرالعلوم، مقاله «رابطه فقه و اخلاق».

۴۳. وبگاه دانش‌نامه مجازی مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام)، <https://fa.wikishia.net>.

۴۴. وبگاه دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری، KHAMENEI.IR.



The Comparative Investigation of the Concept of 'Intellect' in the Quran from the Viewpoint of Muhammad Arkoun and Allamah Tabataba'i

Marziya Adhami¹

Mustafa Sultani²

ABSTRACT

Since long ago, the scholars have considered using one's intellect for explaining the divine knowledge. Similarly, in the Holy Quran, making use of the intellect has been stressed upon. The terms ta'qilūn and tadabbarūn and the like are found in many verses, which shows the Quran's attention to the faculty of intellect. Considering the importance and position of the intellect in Islamic teachings, we have investigated intellectualism in the Quran from Arkoun's view and that of Allamah Tabataba'i in a comparative manner by gathering library data. We then concluded that Arkoun considers the concept of the intellect in the Quran as something different from the argumentative intellect. He classifies the Islamic concept of intellect into three periods of 'formation of the Islamic thought', 'Islamic classic period', and 'scholastic period', maintaining that the Islamic intellect follows the revelation, and the term 'aql in the Quran refers to emotional and metaphoric notions that cannot be argued. Besides, after the revelation of the Quran, the heads of the Islamic denominations have transferred the divine knowledge to the next generation with no argumentation. Allamah Tabataba'i, however, interprets the Quranic intellect as conformed to human nature.

KEY WORDS

the intellect, the Quran, human nature, Allamah Tabataba'i, Arkoun.

1. MA Graduate in Interpretation, Jame' at al-Zahra, Qom

2. Assistant Professor in Department of Theological Denominations, University of Religions and Denominations, Qom



Ontology of the True Knowledge and its Effects from the Viewpoint of the Transcendental Philosophy

Hadi Izanloo¹

Zahra Haji-nia²

ABSTRACT

'Knowledge' is one of the most fundamental discussions in philosophy, and many have attempted to contemplate on its reality and quality. Knowledge is in its absolute sense an axiomatic conception. However, the Islamic philosophers' approach to its reality is different. Some consider it a negative notion and some others consider it the form imprinted in the intellect, and still some others regard it of relation category. Considering his specific foundations including the principality of existence, Mulla Sadra regards the reality of knowledge as an existential and intuitive affair and, with this approach, regards knowledge of the genus of existence and out of the realm of the essential notion. The present study uses a descriptive-analytical method and attempts to offer a vivid explanation of reality of knowledge. To do so, first we have investigated the reality of knowledge from the viewpoint of philosophers before Mulla Sadra, and then, we have explained Mulla Sadra's view regarding the intuitive reality of knowledge. In the second part of the article, we have investigated the existential effects of the intuitive nature of knowledge. Among the results are the followings: gradation of knowledge, exclusivity of intuitive knowledge, objectivity of the knower and the known, and the knowledge of the inanimate bodies.

KEY WORDS

ontology, knowledge, abstraction, intuition, transcendental philosophy.

1. PhD Student in Philosophy, Ferdowsi University, Mashahd

2. PhD Student in Philosophy, Ferdowsi University, Mashahd



Explaining the Relationship of the Soul and its Faculties with an Emphasis on Mulla Sadra's View

Muhammad Khani¹

ABSTRACT

The foundation of 'unity of soul and faculties' or *al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā* is among the main foundations of Mulla Sadra's view regarding the philosophical study of soul. Understanding this foundation has a serious effect on some of the tenets of education and prepares a proper ground for resolving the problem of 'unity of divine actions'. However, for right appreciation of this foundation and obtaining the related fruits and functions, we must first acquire a right image of it. In this study, we have first dealt with the Peripatetic view on the relationship of the soul and the faculties through an analytical-descriptive method and investigated it to conclude that lack of some necessary foundations has led to the Peripatetics' real analysis of the relationship between the soul and the faculties. In explaining Mulla Sadra's view, we have distinguished between the positions of 'essence' and 'action' and – similarly – between Mulla Sadra's mediatory and ultimate views on gradation to clarify that the relationship between the soul and the faculties in Mulla Sadra's view has different interpretations in terms of various positions. In other words, it is interpreted as 'the soul and the truths inserted in it' according to the position of essence. It is interpreted as 'the soul and its orders' according to the view of special gradation, and interpreted as 'the soul and its states' according to the most special gradation.

KEY WORDS

unity of the soul and the faculties, orders of the soul, states of the soul, gradation, Avicenna, Mulla Sadra.

1. Graduate from the Level Three of Islamic Philosophy and Educator in Qom Seminary Center



Investigation and Review of the Views of Dr. Isma‘ il Raji al-Farouqi about Islamization of Sciences

Muhammad Qomi Awili¹

ABSTRACT

The islamization of the sciences in the Islamic world is among the important issues in the sphere of humanities that has occupied the minds of many thinkers in the realms of science and religion in a few recent decades. A research in the epistemological and methodological foundations and origins of well-known views in the sphere of religious knowledge is one of the basic needs of the thinkers in the spheres of humanities and social sciences. The crises arising from the scientism and extremism in views on science and religion in the last two centuries have challenged the cooperation of science and religion and, accordingly, possibility of religious and monotheist science. Farouqi stresses upon the Islamic heritage and pays attention to the weaknesses of the traditional and western educational system, and considers the Islamization of sciences dependent upon modification of the educational system and integration of the two traditional Islamic and modern western educational systems with the centrality of Islam. The importance of Farouqi's view is in recognizing and explaining the weaknesses and deficiencies of the Islamic educational system and the pathological view of the modern sciences. The weakness of Farouqi's theory is in the fact that he has not managed, in integrating the Islamic heritage and the modern sciences, to offer a proper method for reconciling those two systems. Similarly, he has not been able to offer a proper methodology for enforcing the steps he has defined as his agenda.

KEY WORDS

Farouqi, Islamization of sciences, traditional educational system, Islamic heritage, western civilization.

1. MA Graduate in Philosophy, Kharazmi Univesity.



Analysis of the Theory of Essential Motion and Rereading the Definition of the Soul Based on its Innate Motion

Hamed Komijani¹

ABSTRACT

The soul has a fluid existence and, in the context of this fluid existence, it gets the possession of the following stages: elemental, natural, mineral, vegetate, animal (ideal abstraction) and thinking (rational abstraction) respectively. On the one hand, the essential relationship between the body and the soul as well as the existential union of the two and true attribution of the natural and vegetate actions to the soul, and the occurrence of motion and change in the realm of the knowledge and habits of the soul on the other hand show the fluidity of the soul. Considering the existence of the fluid soul and the essential relationship between the body and the soul, we must regard the soul as the first perfection for the natural body. This perfection has – in addition to the material natural mode and essential belonging to the body – abstract mode and is considered the origin for all signs of life in its own body.

KEY WORDS

the substantial motion of the soul, fluid existence, existential strength.

1. PhD Student of the Islamic Philosophy, Qom University.



The Necessity of Legal Reasoning in Doctrinal Knowledge

Sayyid Muhammad Tabataba'i¹

ABSTRACT

In a common famous classification, Islamic education is divided into three parts: doctrines, morality, and jurisprudence. The scientific legal reasoning in jurisprudence has always been considered with a certain historical background. However, in two spheres of doctrinal and moral knowledge, in spite of their great importance and influence on human's guidance, growth, individual and social perfection and felicity, scientific effort and legal reasoning has been in a low level. This article first presents the definition of legal reasoning and its meaning in doctrinal knowledge and specifies the borderline between doctrine, morality and jurisprudence. It also stresses on the generality of legal reasoning and its not being restricted to jurisprudence to prove – by stating the Quranic, traditional and rational evidences – the necessity of legal reasoning and deep inferential activity in the sphere of doctrinal knowledge. It then states the transmitted and rational evidences to conclude that it is necessary to do sufficient legal reasoning and inferential efforts in doctrinal knowledge just like jurisprudence.

KEY WORDS

legal reasoning in beliefs, legal reasoning in doctrines, doctrinal knowledge, general reasoning, legal reasoning in religion, legal reasoning in theology, doctrines.

1. Graduate in Level Three of Islamic Philosophy, Qom Seminary Center.



Table of Contents

Leading Article	7
The Comparative Investigation of the Concept of 'Intellect' in the Quran from the Viewpoint of Muhammad Arkoun and Allamah Tabataba'i	9
Marziya Adhami Mustafa Sultani	
Ontology of the True Knowledge and its Effects from the Viewpoint of the Transcendental Philosophy.....	23
Hadi Izanloo Zahra Haji-nia	
Explaining the Relationship of the Soul and its Faculties with an Emphasis on Mulla Sadra's View	41
Muhammad Khani	
Investigation and Review of the Views of Dr. Isma' il Raji al-Farouqi about Islamization of Sciences	63
Muhammad Qomi Awili	
Analysis of the Theory of Essential Motion and Rereading the Definition of the Soul Based on its Innate Motion.....	85
Hamed Komijani	
The Necessity of Legal Reasoning in Doctrinal Knowledge.....	99
Sayyid Muhammad Tabataba'i	



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 7, Issue 1, successive No. 12, spring - summer 2021

Authors

Reza Ishaq-nia

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Assistant Professor in Research Institute of
Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Assistant Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in
Kharazmi University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Rouhollah Souri

Executive Manager: Ali AliAsgari

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad
Asgari

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3
(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School
(Specialized Educational Center of Islamic
Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

m.t.falsafeh@gmail.com

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Iran Journal Databank (Magiran)

(www.magiran.com)

The *Comprehensive Portal* of Human Sciences

(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)

(www.noormags.ir)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according to the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.