

ارزیابی انگاره صدرالمতألهین درباره مسئله تعامل علی با رویکرد دینی

* علی عسگری یزدی

** بیژن منصوری

چکیده

تعامل علی، راه‌حلی برای توصیف چگونگی ارتباط دوجانبه نفس و بدن است. اگر نفس امری مجرد و بدن امری مادی است، چگونه این دو که به لحاظ ماهوی از هم متمایزند، با یکدیگر رابطه خواهند داشت؟ ملاصدرا به تبع فیلسوفان پیش از خود، برای حل این مسئله به روح بخاری متمسک شده است. این نگاه، با چالش‌هایی مواجه است که در این مقاله با رویکردی دینی بررسی شده‌اند. در پایان نتیجه گرفته شده که نوع نفس‌شناسی ملاصدرا که خیلی شبیه و نزدیک به نفس‌شناسی دینی است، او را از تمسک به امری به نام «روح بخاری» بی‌نیاز می‌سازد و این نوع نفس‌شناسی بهتر می‌تواند به مسئله تعامل نفس و بدن و حل این معما بپردازد.

واژگان کلیدی

تعامل علی، روح بخاری، نفس‌شناسی، دوگانه‌انگاری، عدم بساطت، جسم رقیق.

طرح مسئله

اگر در انسان‌شناسی فلسفی، فیلسوفی معتقد باشد که حقیقت انسان چیزی جز همین بدن فیزیکی نیست و هر امری را در انسان می‌توان با استفاده از یک امر فیزیکی و جسمانی توجیه کرد و در توجیه حقیقت انسان نیازی به پادرمیانی هیچ امر ماوراءالطبیعی نیست، در این فرض مسئله‌ای به نام تعامل برای چنین کسی مطرح نمی‌شود. در نتیجه یگانه‌انگاری که بر فیزیکی بودن انسان تأکید می‌کند و اموری مثل عواطف، احساسات، علم،

asgariyazdi@yahoo.com

b.mansouri50@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۵

*. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران.

** دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۲

حس زیبایی‌شناختی و حس اخلاقی را با برخی امور فیزیکی و جسمانی توجیه می‌نماید، با مسئله تعامل درگیر نمی‌شود. (جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳: ۳۱۵) آنچه مشکل ایجاد می‌کند و ذهن فیلسوف را به کاوش وامی‌دارد، دوگانه‌انگاری جوهری است؛ یعنی این فرض که حقیقت انسان متشکل از دو بُعد مادی و غیرمادی به نام نفس و بدن است و این دو بُعد اولاً ماهیتی متفاوت دارند؛ یعنی یکی از آن دو مادی و دیگری غیرمادی است و ثانیاً این دو امر که با هم کاملاً غیرهمسرخ هستند، با یکدیگر رابطه تعاملی و دوجانبه نیز دارند. در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که دو موجود که ماهیتی متفاوت دارند، چگونه با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند و بر همدیگر تأثیر می‌گذارند؟ چگونه نفس که حقیقتی غیرمادی دارد، با بدن که ماهیتی مادی دارد، ارتباط برقرار می‌کند؟ آنچه در جهان فیزیک و طبیعت، ملموس و قابل مشاهده است، ارتباط و تعامل امور فیزیکی و مادی است. سنگ به شیشه برخورد می‌کند و آن را می‌شکند و به پای انسان نیز برخورد می‌کند و آن را زخمی می‌کند. چوب به یک دیوار برخورد می‌کند و بر آن تأثیر می‌گذارد، همان‌طور که خود چوب نیز از آن متأثر می‌گردد. آیا در انسان نیز همه تأثیر و تأثرات از این نوع است و هیچ اتفاق غیر فیزیکی رخ نمی‌دهد یا اینکه اتفاقاتی غیر فیزیکی نیز رخ می‌دهد؟

وقتی یک گرگ به من حمله می‌کند، ابتدا من با چشم خودم این صحنه را مشاهده می‌کنم. این مشاهده تأثیراتی را در قسمت‌های مختلف چشم من ایجاد می‌کند. بعد از این مرحله، حالتی به نام ترس در من اتفاق می‌افتد. رخداد حالت ترس، حالت دیگری به نام میل به فرار در من ایجاد می‌کند. میل به فرار نیز تصمیم به فرار و بعد اقدام به فرار را در من پدید می‌آورد. شکی نیست که بین نفس و بدن چنین رابطه دوجانبه‌ای برقرار است. این همان مسئله تعامل یا رابطه دوجانبه نفس و بدن است. سخن در این است که ماهیت حالاتی مثل ترس، میل به فرار و تصمیم به فرار چیست؟ آیا این حالات نیز ماهیتی مادی - مانند اتفاقاتی که در چشم می‌افتد و مثل اقدام به فرار کردن - دارند یا از ماهیتی غیرمادی برخوردارند؟ همان‌طور که اشاره شد، اگر کسی این حالات را دارای ماهیتی مادی تلقی کند، در واقع حقیقت انسان را مادی تلقی کرده و امور غیرمادی را در او نفی نموده است. در این صورت، برای چنین کسی مسئله تعامل طرح نمی‌شود؛ زیرا اگر مثلاً ترس، میل به فرار و ... مادی باشند، ارتباط این امر فرضاً مادی با اقدام به فرار که آن نیز امری مادی است، مشکلی ندارد. امور مادی در طبیعت با یکدیگر مرتبط هستند و رابطه علی - معلولی دارند و این امر در طبیعت متعارف است و مشکلی ایجاد نمی‌کند. مشکل وقتی به وجود می‌آید که کسی ماهیت اموری مثل ترس، تصمیم، میل، درد، عشق، نفرت، هیجان، امید، ناامیدی و اندیشه را غیرمادی بداند و بین این امور و بدن و امور بدنی نیز به رابطه دوجانبه یا تعامل علی قائل شود. در دوگانه‌انگاری جوهری، حقیقت انسان متشکل از دو امر جوهری نفس و بدن است. نفس خود حقیقتی جوهری و غیرمادی است که دارای حالات و ویژگی‌هایی مثل درد، ترس، عشق، نفرت، امید و ناامیدی است. خود این حالات نیز البته دارای ویژگی

غیرمادی هستند. بدن نیز با همه ویژگی‌هایش دارای ماهیتی مادی است. (همان: ۱۲۷) برای دوگانه‌انگار جوهری، مسئله تعامل به طور جدی مطرح می‌شود. چون ماهیت نفس و ویژگی‌هایش با ماهیت بدن و ویژگی‌هایش متفاوت است. شیوه تعامل بین این دو امر جوهری و ویژگی‌هایشان مسئله‌ساز است. همان طور که اشاره شد، مسئله تعامل برای طیفی از فیلسوفان که به یگانه‌انگار معروف هستند، اصلاً به عنوان یک مسئله مطرح نمی‌شود. برای رفتارگرایان که گروهی از یگانه‌انگاران هستند و معتقدند اولاً یک امر جوهری به نام نفس در انسان وجود ندارد و ثانیاً برای حالاتی مثل ترس، درد و نفرت حقیقتی غیرمادی قائل نیستند و آنها را با برخی رفتارهای متناظر توجیه می‌نمایند، مواجهه با مسئله تعامل علی اصلاً دشوار نیست. وقتی همه امور انسان مادی باشند، چرا باید تعامل چنین موجود مادی‌ای با جهان مادی اطرافش دشوار باشد؟ همچنین برای فیزیکالیست‌ها که طیفی دیگر از یگانه‌انگاران هستند و حقیقت ویژگی‌های فوق را با رخدادهای مغزی و عصبی توجیه می‌کند (جمعی از مترجمان، ۱۳۹۲: ۱۹۹) یا گروهی دیگر از یگانه‌انگاران، یعنی کارکردگرایان که برای توجیه آنها به جای تأکید بر رفتار تنها یا رخدادهای مغزی و عصبی تنها، به مجموعه آنها به عنوان ورودی - خروجی‌ها تکیه می‌نمایند، مسئله تعامل علی مطرح نیست. (پوراسماعیل، ۱۳۹۳: ۲۹) این مسئله عمده‌تاً برای دوگانه‌انگاران جوهری و سپس برای دوگانه‌انگاران ویژگی مطرح می‌شود. در دوگانه‌انگاری ویژگی با اینکه نفس و روح در انسان حذف می‌شود، انسان متشکل از یک حقیقت جوهری جسمانی با دو مجموعه از ویژگی‌های مادی و غیر مادی است. این دو گروه از نظریه‌پردازان چون به اموری مادی و غیرمادی در انسان قائل‌اند و میان آنها رابطه تعاملی نیز برقرار می‌کنند، باید به چگونگی رابطه بین دو طیف امور به لحاظ ماهوی غیرهمسرخ بردازند و برای این نوع تعامل دوجانبه توجیه درستی ارائه کنند.

تاریخچه بحث

الف) یونان باستان

تا جایی که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد، یکی از دغدغه‌های فیلسوفان در یونان باستان، تحلیل فلسفی حقیقت انسان و غالباً ارائه یک دیدگاه دوگانه‌انگارانه درباره او بوده است. فیلسوف بزرگی مثل افلاطون، انسان را موجودی دوبعدی معرفی می‌کند و برای او نفس و بدن به عنوان دو جوهر کاملاً متمایز و به لحاظ ماهوی متفاوت قائل می‌شود؛ (افلاطون، ۱۳۸۰، ۳: ۱۷۷۲) اما درباره اینکه این دو بُعد متمایز چگونه با هم تعامل دارند، صراحتاً سخنی نمی‌گوید. همچنین شاگرد او ارسطو با اینکه نظریه‌ای متفاوت با استادش مطرح می‌نماید و نفس را صورت بدن و بدن را ماده نفس می‌پندارد، (اکریل، ۱۳۸۰: ۲۳۰ - ۱۹۱) درباره چگونگی تعامل این دو بُعد انسان باز صراحتاً سخن نمی‌گوید.

ب) قرون وسطا

فیلسوفان دوره قرون وسطا درباره حقیقت انسان، چیزی اضافه بر نظریه های افلاطون و ارسطو مطرح نکردند. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۰۰) ایشان نیز با صراحت به موضوع تعامل نپرداختند؛ هرچند با توجه به نظریه های آنها می توان دشواری یا عدم آن را در مواجهه با مسئله تعامل فهمید.

ج) دوران مدرن

برای نخستین بار این رنه دکارت فرانسوی بود که با ارائه تقریر جدیدی از دوگانه‌انگاری، مسئله تعامل علی میان نفس و بدن را به طور مشخص در آثار خود طرح نمود. وی در عین اینکه ماهیت نفس را فکر و ماهیت بدن را امتداد می‌دانست، بین این دو حقیقت کاملاً متفاوت قائل به تعامل علی نیز بود. (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۳۱) بعدها فیلسوفانی همچون مالبرانش و لایبنیتس در عین اینکه نفس‌شناسی دکارت را قبول کردند، تعامل میان آنها را انکار نمودند و نظریه‌هایی مانند اصالت توازی و هماهنگی پیشین‌بنیاد را بنیان نهادند. در این نظریه‌ها بین نفس و بدن، هرگونه ارتباط و تعاملی نفی شد و درباره چگونگی ارتباط به ماورای طبیعت و خداوند گفته شد این خداوند متعال است که نفس و بدن را به گونه‌ای تنظیم کرده که با مشاهده مثلاً حمله یک گرگ در همان حال، حالتی مانند ترس در انسان ایجاد شود. رخداد حالت ترس، معلول مستقیم مشاهده گرگ نیست؛ بلکه معلول کار خداوند است. در نظریه توازی، خداوند دائماً در حال فعالیت است و همه حالات را با پیدایش زمینه‌های مادی آنها آن‌به‌آن در من ایجاد می‌کند؛ (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۴ / ۲۴۰) اما در نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد خداوند از پیش، نفس و بدن را به گونه‌ای تنظیم کرده است که با پیدایش زمینه‌های مادی، حالات و رخدادهای نفسانی به وجود آید؛ در این نظریه، نه نفس بر بدن تأثیر می‌گذارد و نه بدن بر نفس. این فقط اراده و خواست خداوند است که به صورت هماهنگی پیشین بین نفس و بدن سازگاری ایجاد کرده است. (همان: ۴ / ۳۹۳ - ۳۹۲).

د) دوره معاصر

در فلسفه ذهن معاصر، فیلسوفان به دو طیف جدی تقسیم شده و رودرروی هم قرار گرفته اند. مشکل عمده‌ای که این فلاسفه را به صف‌بندی کشانده، همین مسئله تعامل علی میان نفس و بدن بوده است. پرسش این بوده که دوگانه‌انگاری چه بنابر تقریر افلاطون و چه ارسطو، چگونه به تعامل میان دو جوهر متمایز و متفاوت از هم می‌انجامد؟ اگر نفس امری مجرد و غیرمادی و بدن امری مادی است، بین این دو جوهر چگونه رابطه برقرار می‌شود؟ همین مشکل، عمده فیلسوفان ذهن را بر آن داشت تا از دوگانه‌انگاری جوهری دست بکشند و به سمت دیدگاه‌های مادی‌انگاره‌ای مثل رفتارگرایی، فیزیکیالیسم، کارکردگرایی، حذف‌گرایی و وسیله‌انگاری روی آورند.

ه) دنیای اسلام

در دنیای اسلام برای فیلسوفان مسلمان فقط طرح نفس‌شناسی اهمیت نداشت و این فیلسوفان همزمان از مسئله تعامل علی نیز بحث کرده‌اند. دیدگاه غالب ایشان درباره حقیقت انسان، دوگانه‌انگاری جوهری است. فیلسوفان بزرگی مثل ابن‌سینا و ملاصدرا با ارائه نظریه دوگانه‌انگاری، به تعامل علی میان آنها نیز قائل بودند. سپس وقتی با پرسش چگونگی ارتباط دوجانبه میان دو جوهر متفاوت مواجه می‌شدند، راه‌حلی ارائه می‌نمودند. برای نمونه، ابن‌سینا برای حل مسئله، روح بخاری را مطرح کرد که چون روح بخاری حقیقتی نیمه‌مادی نیمه‌مجرد دارد، بین نفس و بدن واسطه می‌شود و ارتباط آنها را ممکن می‌سازد.

نکته‌ای که در پایان این بخش باید به آن اشاره شود، این است که تحلیل و بررسی نگره ملاصدرا به مسئله تعامل با رویکردی دینی و کلامی و براساس آیات و روایات صورت می‌گیرد؛ یعنی در این بررسی و نقد، کاری عقلانی و فلسفی صورت نمی‌گیرد؛ هرچند امکان چنین کاری هست و نگارنده در مقاله‌ای دیگر، نگره ملاصدرا را با رویکردی فلسفی بررسی و نقادی کرده است. (منصوری، ۱۳۹۳: ۱۴۷ - ۱۲۰) اما در این مقاله دیدگاه حکیم شیراز صرفاً با رویکردی دینی و با توجه به آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام بررسی و نقد می‌شود.

تحلیل ماهیت و چیستی نفس در حل مسئله

الف) دوگانه‌انگاری صدرایی

ملاصدرا در آثار خود، دوگانه‌انگاری را به‌عنوان دیدگاهی مطرح می‌کند که حقیقت انسان را به‌درستی بازتاب می‌دهد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، این دیدگاه به دو حقیقت جوهری در انسان به نام نفس و بدن قائل است که نفس امری مجرد و غیرمادی و بدن امری مادی و فیزیکی است. این فیلسوف با تعریف فیلسوفانی همچون ابن‌سینا از نفس مخالفت می‌کند. این فلاسفه نفس را امری می‌دانند که یک جنبه آن حقیقتی الهی است که قابل شناسایی نیست و جنبه دیگر آن، حیث تعلق و تدبیری است که با بدن مرتبط است و آن را تدبیر می‌کند. از نظر ایشان، حقیقت وجود نفس یک نحوه بیشتر نیست و آن همان حیث تعلق و تدبیری است. نفس تا زمانی که با بدن مرتبط است، عنوان نفس بر آن صادق می‌باشد. تنها وقتی که از بدن مفارقت پیدا کرد، دیگر عنوان نفس بر آن صادق نیست؛ بلکه به وجود دیگری به نام عقل تبدیل پیدا می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۱۲)

فیلسوفان پیش از صدرا گویا جنبه تعلق و تدبیری نفس را جزء حقیقت نفس به شمار نمی‌آوردند و نفس را یک حقیقت جوهری مجرد می‌دانستند؛ اما این حقیقت جوهری که کُنه و ذات نفس را تشکیل می‌دهد، قابل شناسایی نیست. نفس تنها از حیث تعلق و تدبیری آن قابل شناسایی است و این جنبه نفس هم جزء حقیقت نفس نیست و از عوارض لاحق لازم آن به شمار می‌آید؛ اما در نظر حکیم صدرا، تعلق تدبیری حقیقت

نفس است و فقط وقتی که از این حالت تدبیری بیرون آمد و از بدن فاصله گرفت، یک جوهر مفارق می‌شود و آن هنگام، دیگر عنوان نفس بر آن صادق نیست.

صدرا بعد از اینکه جنبه تدبیری نفس را مقوم نفس می‌داند، می‌گوید نباید تصور کرد حال که نفس حقیقت تعلقی دارد، پس مضاف به بدن و عارض بر آن است و دیگر جوهریت بر آن صدق نمی‌کند. در عین حال که نفس ذات و حقیقتی تدبیری دارد، یک جوهر است که با جوهر بدن نوع واحدی را تشکیل می‌دهند. (همان: ۱۳۳) بنابراین از نظر ملاصدرا، نفس و بدن دو حقیقت جوهری هستند، نه اینکه یکی جوهر و دیگری عرض و یکی اصل و دیگری فرع باشد. این دو حقیقت جوهری، حقیقت انسان را شکل می‌دهند. ایشان البته برای جوهر بودن نفس برهانی نیز اقامه می‌کند که از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم. (همان: ۲۷)

ب) ماهیت نفس

حال باید پرسید ماهیت نفس به عنوان یک حقیقت جوهری از نظر ملاصدرا چیست؟ آیا یک حقیقت مادی بر آن حاکم است یا امری غیرمادی و متمایز از بدن مادی است؟ این فیلسوف علاوه بر انسان، نباتات و حیوانات را نیز دارای نفس می‌داند. از نظر وی، نفوس نباتی، صوری مادی و منعم در ماده هستند؛ هرچند از صور عناصر و معادن به عالم ملکوت نزدیک‌ترند. لذا با همه مادیتی که دارند، اندکی از صور عناصر و معادن لطیف‌ترند. (همان: ۱۶۴) ایشان اما برای نفوس حیوانی و انسانی تجرد قائل می‌شود و در کتاب *سفار* ابتدا سه برهان بر تجرد نفس حیوان اقامه می‌کند که برای اثبات تجرد نفوس انسان‌ها نیز کاربرد دارند. (همان: ۴۴ - ۴۲) سپس به‌طور مشخص برای اثبات تجرد نفوس انسان‌ها یازده برهان اقامه می‌نماید. (همان: ۳۳۰ - ۲۶۰) چون هدف از تحریر این مقاله، اثبات تجرد نفس نیست، تنها به مقصود اصلی ملاصدرا، یعنی مجرد بودن نفس و تمایزش از بدن اشاره می‌شود و از ذکر براهین فوق و میزان قوت و ضعف آنها در اثبات مقصود پرهیز می‌گردد.

از نظر ملاصدرا، نفس کاملاً از بدن متمایز است و براهین فوق هم جوهر بودن و هم تجرد و تمایزش را از بدن مادی نشان می‌دهند. حال آیا نفس مجرد از همان ابتدای تکوینش امری مجرد است یا یک صورت مادی است؟ ملاصدرا در نظریه ابتکاری خودش که با نظریه فیلسوفان پیش از خود مثل ابن‌سینا متفاوت بوده، به نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء نفس معروف است، همه صوری را که از جانب واهب‌الصور به جواهر مادی و ابدان افزوده می‌شوند، صوری مادی می‌داند. از آنجا که این صور مادی در عناصر و معادن و در نباتات، قوه مجرد شدن و کمال تجردی را ندارند، حرکت جوهری در آنها در همان حد باقی می‌ماند و نمی‌توانند به مراحل بالاتر صعود کنند؛ ولی صور حیوانی و انسانی بر اثر حرکت جوهری، مراحل از کمالات بالاتر را می‌پیمایند و به نفوس حیوانی و انسانی تبدیل می‌شوند. نفوس حیوانی به دلیل نداشتن استعداد بالاتر در همان مرحله مادی مثالی خود می‌مانند؛ ولی نفوس انسانی مراتب بالاتری را طی می‌کنند تا اینکه از بدن

مادی مفارقت کرده، به مجرد تام ناآل می‌گردند. (همان: ۳۲۶ و ۳۷۸) بنابراین نفوس انسانی و حیوانی در ابتدای تکون و حدوث، امری کاملاً مادی هستند که بر اثر حرکت جوهری، مراحل از مجرد را می‌پیمایند و به مراحل بالاتری نیل پیدا می‌کنند.

پرسش مهم دیگر این است که از نظر ملاصدرا، نفوس حیوانی و انسانی که بر اثر حرکت جوهری به مرحله مجرد و تمایز از بدن عنصری و مادی می‌رسند، آیا مادام که با بدن مادی هستند و به تدبیر آن مشغول اند، به مجرد تام می‌رسند یا اینکه هنگام تدبیر بدن و تعلق به آن، مجرد تام بر آنها حاکم نیست؟ اشاره شد که ملاصدرا در تعریف نفس، صدق عنوان نفس را تا زمانی که نفس با بدن ارتباط تدبیری دارد، درست دانست؛ اما وقتی که نفس از بدن مفارقت می‌کند، به یک جوهر تام و عقل مفارق تبدیل می‌شود و از این پس عنوان نفس بر آن صادق نیست. مضمون این سخن آن است که نفس با حفظ عنوان نفس، یک موجود مجرد تام نیست. وی در جایی دیگر از *اسفار صراحتاً* نفس را مادام که نفس است و به عقل مفارق تبدیل نشده است، یک صورت مادی می‌داند:

پس نفس تا زمانی که از قوه وجود جسمانی به فعلیت عقل مفارق خارج نشده است، بر حسب تفاوت درجاتش و نزدیکی و دوری به نشئه عقلی‌اش و بر حسب شدت و ضعف و کمال و نقص وجودی‌اش یک صورت مادی است؛ زیرا وجود، اشتدادپذیر است ... (همان: ۱۴)

در عبارت فوق با صراحت از عنوان صورت مادی برای نفس استفاده شده است. تنها وقتی که نفس از بدن جدا شود، مجرد تام پیدا می‌کند و آن وقت هم تنها عنوان عقل مفارق و مجرد تام صادق است، نه نفس. این فیلسوف در جایی دیگر برای نفی روحانیه الحدوث بودن نفس چندین دلیل اقامه می‌کند؛ از جمله اینکه روحانیه الحدوث بودن نفس با تعلق به بدن سازگاری ندارد. امری که ذاتاً روحانی و مجرد است، چگونه می‌تواند با بدن مرتبط گردد و از حالات صحت و مرض و الم و لذت بدن منفعل شود؟ (همان: ۳۴۵ - ۳۴۴) مفاد این دلیل همان مجرد تام نبودن نفس است؛ یعنی نفس به سبب ارتباط با بدن و حقیقت تعلقی‌اش نمی‌تواند یک امر مجرد تام باشد. البته حکیم شیراز می‌پذیرد که نفس بر اثر حرکت جوهری از حالت صورت مادی محض بیرون می‌آید و مراحل از مجرد را می‌پیماید؛ اما طی این مراحل آن را به مجرد تام نمی‌رساند و تا در مرحله تعلق تدبیری است، به مثابه یک صورت مادی عمل می‌کند. ملاصدرا در فقره‌ای دیگر از کتاب *اسفار* بر سخن فوق تأکید می‌کند و می‌گوید:

و اما نفس بما هی نفس و همچنین هر صورت و طبیعت مادی‌ای که محصل جسم است، بسیط‌الهیویه نیست. (همان: ۳۷۵)

بسیط‌الهیویه نبودن نفس، معادل با مجرد تام نبودن است و وقتی چیزی مجرد تام نباشد، آیا می‌توان آن را

امری مادی دانست؟ از عنوان صورت مادی که ملاصدرا برای نفس به کار برد، ظاهراً می‌توان مادی بودن را به نفس نسبت داد؛ یعنی حالا که نفس مجرد تام و بسیط‌الهیویه نشد، پس امری مادی است؛ اما از براهینی که این فیلسوف برای اثبات نفوس حیوانی و انسانی اقامه می‌کند، باید نتیجه دیگری گرفت. درست است که نفس امری بسیط نیست؛ اما مادی محض هم نمی‌تواند باشد. براهین تجرد نفس، حقیقتی متمایز از بدن را به ما نشان می‌دهند؛ یعنی اینکه نفس مادامی که عنوان نفس را دارد، اولاً مجرد تام نیست و ثانیاً مثل بدن، مادی محض هم نیست؛ زیرا با برهان می‌توان نشان داد که از بدن متمایز است. بنابراین نفس امری مادی است؛ اما نه یک امر مادی مثل اجسام مادی و ابدان مادی متعارف که با آنها سروکار داریم؛ بلکه یک امر مادی که می‌تواند با بدن مرتبط شود و از لذات و آلام و صحت و مرضش منفعل گردد. اگر بتوان چنین تعبیری برای نفس ملاصدرا به کار برد، باید بگوییم نفس مورد نظر ملاصدرا یک «جسم لطیف» است که نه بسان مجردات تام و عقول مفارق است و نه بسان امور مادی محض و متعارف که همه می‌شناسیم. از آنجا که نفس با بدن مادی مرتبط است و از حوادث و رخدادهای بدنی متأثر می‌شود و بر اوضاع بدنی تأثیر می‌گذارد، نمی‌تواند مجرد تام باشد و به سبب اینکه با برهان می‌توان نشان داد که از بدن متمایز است، نمی‌توان گفت امری کاملاً مادی است. پس نفس چیزی میان مادی محض و مجرد محض است.

ج) بررسی و نقد

یک. نگاه قرآنی

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، نقد و بررسی‌ها در این نوشتار براساس آیات قرآن و روایات ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} و با رویکردی کلامی انجام می‌گیرد. برای شروع بحث از آیات قرآن آغاز می‌کنیم. آیات فراوانی وجود دارد که به صورت مستقیم و غیرمستقیم از وجود بُعدی متمایز و متفاوت با بدن به نام «روح» یا «نفس» سخن به میان آورده‌اند. در چند آیه از نفخ روح بعد از تکمیل بدن سخن به میان آمده است. در سوره حجر آیات ۲۸ و ۲۹ این چنین آمده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.» در سوره ص آیات ۷۱ و ۷۲ خداوند متعال می‌فرماید: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.» در سوره سجده آیات ۷ تا ۹ می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ.»

این آیات با صراحت از بُعد دومی در انسان خبر می‌دهد. وقتی مراحل مختلف بدن و جنبه جسمانی انسان تکمیل می‌شود، بُعد دیگری به نام روح در انسان دمیده می‌شود و در واقع خلقت انسان به تمام و کمال خود می‌رسد. البته با اینکه در آیات فوق از بُعد دوم انسان با عنوان روح سخن گفته شده است؛ اما با صراحت از

ماهیت آن، که آیا این روح امری مادی یا غیرمادی است، سخن گفته نشده است و حتی مطلبی هم در این باره قابل استنباط نیست. البته در همه این آیات، کلمه روح به ضمیر «یاء» (روحی) اضافه شده است که مرجع ضمیر، وجود خداوند است. ممکن است کسی از ظاهر این آیات این گونه استنباط کند که روح چون به «یاء» اضافه شده، پس جنس و ماهیتش همسرخ با وجود خداوند متعال است و همان طور که وجود خدا یک حقیقت مجرد محض است، پس سخن و حقیقت روح که در انسان دمیده شده است نیز مجرد محض می‌باشد و هیچ سنخیتی با ماده و مادیات ندارد؛ اما چنان که در بررسی روایی خواهد آمد، چنین چیزی قابل استنباط نیست. از اضافه فوق، چنین سنخیتی با وجود مقدس خداوند متعال قابل فهم نیست.

در آیاتی از قرآن کریم از تعبیر «توفی» استفاده شده است. در سوره زمر آیه ۴۲ آمده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.» در سوره سجده آیه ۱۱ نیز چنین می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ.» در سوره نحل آیه ۳۲ نیز می‌فرماید: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.» در سوره انفال نیز می‌خوانیم: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ.» در آیات فوق، تعبیر «توفی» که به معنای گرفتن چیزی به طور کامل می‌باشد، (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۸۰۷؛ مسعود، ۱۳۸۰: ۲ / ۵۶۹) به کار رفته است. سخن در این است که وقتی بدن انسان حین مرگ در خاک می‌شود و از بین می‌رود، گویا چیزی دیگری در انسان وجود دارد که ملائکه یا خداوند متعال آن را به طور کامل می‌گیرند. پس معلوم می‌شود که غیر از ساخت بدن، ساحتی دیگر در انسان وجود دارد که باقی می‌ماند و بقا و جاودانگی انسان به بقای آن است.

در سوره مؤمنون آیات ۱۲ تا ۱۴ خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْسَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعُلُقَةَ مَضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.» در این آیات، مراحل تکمیل جنین انسان که همان بُعد بدنی و جسمانی انسان است، مطرح می‌شود و سپس از آفرینش دیگر سخن به میان می‌آید. این آفرینش دیگر البته از جانب اندیشمندان به طرق گوناگون تفسیر است. برای نمونه، ملاصدرا از آن برای اثبات جسمانیة الحدوث بودن نفس استفاده کرده است و دیگران البته چنین تفسیری را برنتافته و آن را مخالف با روحانیة الحدوث نفس ندانسته‌اند؛ (برنجکار، ۱۳۸۹: ۸ - ۵) اما همگی در این امر مشترکند که منظور از این آفرینش دیگر، خلقت بُعد دوم انسان است که از آن به روح یا نفس تعبیر می‌شود. حال این روح یا نفس یا در ابتدای تکون وضعیتی مادی داشته و سپس بر اثر حرکت جوهری تبدیل وجودی یافته و به امری غیرمادی و مجرد تبدیل شده است یا از همان اول امری غیرمادی بوده و حدوثش روحانی و غیرمادی بوده است. در مجموع، آیات فوق نیز از ساحتی دیگر در انسان خبر می‌دهند که با مراحل تکمیل جسم انسان متفاوت و از آن متمایز می‌باشد.

آیات فوق به صورت مستقیم بر وجود ساحتی غیر از بدن در انسان دلالت داشتند. البته این آیات، تصریحی بر ماهیتی کاملاً غیرمادی و به تعبیر فلسفی «مجرد تام» برای این ساحت دوم در انسان معرفی نکرده‌اند. اینکه ساحتی غیر از این جسم که ماهیتی جسمانی محض نداشته باشد، در انسان وجود دارد، از آیات فوق قابل استنباط است؛ اما اینکه این ساحت غیرجسمانی آیا کاملاً مجرد است یا دارای ویژگی‌های مادی است یا از نوعی مادیت - هرچند نه در حد مادیت امور جسمانی متعارف - از آیات فوق قابل استنباط نیست.

اما برخی از آیات قرآن کریم نیز به صورت غیر مستقیم بر وجود ساحتی غیر از ساحت بدن در انسان دلالت دارند. آیاتی که قرآن در مسئله ایمان و کفر مطرح می‌کند، از همین نوع هستند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره / ۳) و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ». (حجرات، ۱۵) آیاتی نیز درباره کفر انسان‌ها وجود دارد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (عنکبوت / ۵۲) و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». (انسان / ۳) ایمان و کفر انسان زمانی ارزش اخلاقی خواهد داشت که امری اختیاری و غیر جبری باشند. اگر ایمان مؤمنان و کفر کافران، امری غیر اختیاری بود هیچ ارزش و سرزنشی نداشت. روشن است که در فیزیک و طبیعت، مسئله اختیار وجود ندارد؛ بلکه همه امور طبیعی براساس یک جریان قانون‌مند و ضروری علی و معلولی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، وقتی ایمان و کفر امری اختیاری باشند، معلوم است که به بدن انسان که جزئی از طبیعت و فیزیک و مثل طبیعت بر آن جبر حاکم است، مربوط نمی‌شوند؛ بلکه باید به ساحتی دیگر در انسان که همان بُعد غیرمادی وجود اوست، مربوط باشند. بنابراین آیات فوق هرچند به صورت غیر مستقیم، باز بر یک ساحت غیرمادی به نام روح یا نفس در انسان دلالت دارند. اگر چنین ساحت اختیاری و غیرمادی در انسان وجود نداشته باشد، حداقل امری مثل ایمان و کفر قابل توجیه نیستند. (آل‌بویه، ۱۳۸۹: ۱۲۷ - ۱۲۶)

آیاتی که درباره توبه و استغفار مطرح شده‌اند نیز مثل آیات مربوط به ایمان و کفر، غیرمستقیم بر ساحتی غیر مادی در انسان دلالت دارند: «وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ»، (هود / ۹۰) «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (نور / ۳۱) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا». (تحریم / ۸) در این آیات، به توبه و استغفار دستور داده شده و روشن است که توبه و انابه و استغفار نیز باید امری اختیاری و غیر جبری باشند تا به لحاظ اخلاقی ارزش داشته باشند. حال که اینها امری اختیاری شدند، پس نمی‌توانند مربوط به بدن که جزئی از طبیعت است، باشند. بنابراین ساحتی غیرمادی و غیرجبری در انسان به نام نفس یا روح یا هر عنوان دیگری باید وجود داشته باشد تا امور اختیاری فوق به آن مستند شوند. معلوم است که آیات فوق باز به‌طور غیرمستقیم بر ساحتی غیر مادی در انسان دلالت دارند. (همان: ۱۲۹ - ۱۲۸)

آیات فوق نیز هرچند از وجود ساحتی غیرمادی در انسان خبر می‌دهند، بر مجرد تام یا غیر تام این ساحت

دلالتی ندارند. اگر کسی بخواهد میزان تجرد یا مادیت آن را بفهمد، باید به آیات دیگری – البته اگر چنان آیاتی وجود داشته باشند – یا به روایات موجود در منابع روایی مراجعه کند. شاید بتوان ادعا کرد که همه آیاتی که در قرآن کریم به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر ساحتی غیرمادی در انسان دلالت دارند، از بیان میزان تجرد یا مادیت این ساحت ساکت‌اند. همه این آیات، تنها از امری متمایز از بدن و متفاوت با آن سخن می‌گویند؛ اما آیا در روایات منقول از ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} دلالتی در این باره وجود دارد؟

دو. نگاه روایی

در منابع روایی شیعه، روایاتی وجود دارد که دست‌کم می‌توان از آنها چنین فهمید که روح یا نفس، امری مجرد تام نیست و حقیقتی کاملاً غیرمادی بر آن حاکم نمی‌باشد. از امام صادق^{علیه‌السلام} نقل شده است که فرمودند:

ان الارواح في صفة الأجساد. (کلینی، ۱۴۰۵: ۳ / ۲۲۴)

این روایت به‌طور آشکار، روح را با صفت «اجسام» معرفی می‌کند. محمد ابن یحیی می‌گوید:

سألت ابا عبدالله عن قول الله عزوجل: و نفخت فيه من روحي؛ فقال: ان الارواح متحرك كالريح و انما سمي روحاً لانه اشتق اسمه من الريح و انما أخرجه عن لفظة الريح لان الروح مجانسة الروح و انما اضافة الى نفسه لانه اصطفاه على سائر الارواح. (همان: ۱ / ۱۳۴ - ۱۳۳)

شبهه روایت فوق از امام باقر^{علیه‌السلام} نیز روایت شده است که فرمودند:

ان الروح متحرك كالريح و انما سمي روحاً لانه اشتق اسمه من الريح و انما أخرجه عن لفظة الريح لان الارواح مجانسة للريح. (به نقل از: برنجکار، ۱۳۸۹: ۲۰)

از این دو روایت اخیر به وضوح برمی‌آید که ارواح انسانی، حقیقتی شبیه باد دارند و نوعی مجانست و هم‌سنخی با باد – که یکی از امور مادی است – در ارواح وجود دارد. حتی در بخش آخر روایت منقول از امام صادق^{علیه‌السلام} علت اضافه شدن کلمه روح به ضمیر «یاء» نیز بیان شده است. پیش‌تر اشاره شد که کسی ممکن است تصور کند از اینکه خداوند در آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» روح را به خودش نسبت داده است (روحي)، معلوم می‌شود که روح حقیقتی مجرد و کاملاً غیرمادی در حد وجود مجرد تام خداوند می‌باشد؛ اما امام صادق^{علیه‌السلام} علت این اضافه را ترجیح دادن روح انسان بر سایر ارواح از جانب خداوند متعال می‌داند؛ یعنی این اضافه، نوعی اضافه تشریفی و برای شرافت و برتری دادن روح انسان بر سایر ارواح است، نه اینکه چون روح انسان حقیقتی کاملاً مجرد دارد، این اضافه صورت گرفته است. در روایت دیگری از همان امام این معنا روشن‌تر می‌شود. ایشان در پاسخ به پرسشی درباره معنای «ان الله خلق آدم علی صورته» می‌فرماید:

هي صورة محدثة مخلوقة و اصطفاها الله و اختاره على سائر الصور المختلفة اضافها الى نفسه
كما اضاف الكعبة الى نفسه فقال «بيتي» و «نفخت فيه من روحي». (كليني، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۳۴)

ایشان در روایت دیگری، همه شک و شبهه‌ها را برطرف می‌کند:

الروح جسم رقيق قد البس قالباً كثيفاً. (به نقل از: برنجکار، ۱۳۸۹: ۲۰)

در این روایت، روح یک جسم رقیق خوانده شده است. البته این جسم رقیق، ماهیتی مثل همه اجسام متعارف - که در این روایت به قالب کثیف تعبیر شده است - ندارد؛ همان‌طور که ماهیتش مثل همه امور مجرد تام هم نیست.

خلاصه مباحث فوق و برآیند آیات قرآن، فهم ساحتی متمایز از بدن در انسان است؛ اما این آیات مبارکه درباره میزان تمایز و تجرد این ساحت از انسان ساکت اند. روایات منقول از امامان صادق و باقر علیه السلام این ابهام را می‌زدایند و به‌وضوح ماهیت روح را به‌عنوان ساحت دوم انسان معرفی می‌کنند. روح انسان امری نه مجرد تام و نه مادی محض است؛ بلکه بر صفات اجسام و یک جسم رقیق است که حالتی بین تجرد تام و مادیت محض دارد. نکته‌ای که در این قسمت از بحث باید به آن اشاره کنیم، این است که دیدگاه نفس‌شناسانه ملاصدرا خیلی شبیه به مفاد روایات مذکور درباره حقیقت روح یا نفس انسان است. قبلاً معلوم شد که از نظر وی، نفس انسان تا زمانی که به تدبیر بدن مشغول است و آن را ترک نکرده است، مجرد تام نیست و صورتی مادی می‌باشد. البته این صورت مادی، ماهیتی مثل همه صور عناصر و معادن ندارد؛ بلکه به‌دلیل تکاملش بر اثر حرکت جوهری، از اجسام مادی محض فاصله می‌گیرد و تا زمانی که با بدن است و به تدبیر آن مشغول است، به تجرد تام نمی‌رسد؛ بلکه تجرد تام بعد از جدایی از جسم برای نفس ممکن می‌شود. در واقع طبق دیدگاه این حکیم، نفس تا زمانی که عنوان نفسیت دارد، نه مادی محض و نه مجرد محض است و به‌لحاظ ماهوی یک وضعیت میانه و به تعبیری نیمه‌مجرد نیمه‌مادی دارد. به نظر می‌رسد این همان مطلبی است که از روایات فوق به دست آمد. می‌توان گفت تعبیر «جسم رقیق» یا «مجانست با ریح» بر دیدگاه نفس‌شناسانه ملاصدرا قابل اطلاق است. دیدگاه وی بسیار شبیه مفاد روایات است.

راه‌حل ملاصدرا

به مسئله اصلی این نوشتار برمی‌گردیم. چگونه می‌توان رابطه نفس و بدن را تبیین کرد؟ از نظر این فیلسوف، روح و نفس انسان در دوره حیات دنیایی خود با چند بدن به‌طور مستقیم و غیر مستقیم ارتباط دارد. در هر انسان، سه جسم وجود دارد؛ جسم نوری اخروی، روح بخاری و جسم مادی عنصری. نفس به‌طور مستقیم فقط با جسم نوری مرتبط است. سپس این جسم نوری در جسم دیگری به نام روح بخاری غلاف شده و خود این روح بخاری در همین جسم مادی و ملموس و قابل مشاهده، قرار گرفته است. حکیم صدرا جسم نوری را به‌دلیل

ارتباط مستقیم نفس با آن، بدن اصلی نفس و دو جسم دیگر را بدن فرعی می‌داند. ماهیت جسم نوری و روح بخاری با جسم عنصری مادی با هم متفاوت است. ایشان مثلاً برای روح بخاری از تعبیر «لطیف» استفاده می‌کند. گویا روح بخاری با اینکه جسم و غلاف فرعی نفس است، اندکی لطیف‌تر و رقیق‌تر از بدن عنصری است. همچنین برای جسم اخروی تعبیری به کار می‌برد که در ادامه به آن می‌پردازیم. ابتدا به «روح بخاری» به‌عنوان واسطه میان نفس و بدن می‌پردازیم. این فیلسوف، روح بخاری را این‌گونه تعریف می‌کند:

این روح لطیف بخاری که حامل قوای ادراکی و تحریکی است، در واقع بدن اصلی برای نفس انسان است. لذا همان‌طور که تن جسمانی متراکم و انباشته از گوشت و پوست و ... غلاف و قالب برای آن بدن اصلی (روح بخاری) است، روح بخاری نیز به منزله گوشت و پوست و غلاف برای نفس است؛ یعنی روح بخاری، ظهور و قشر برای نفس به حساب می‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۶۸)

در عبارت فوق، از روح بخاری به‌عنوان بدن اصلی نفس تعبیر شده است؛ یعنی این روح و نفس انسان با بدن فرعی که همین بدن عنصری و دارای گوشت و پوست و استخوان می‌باشد، ارتباط مستقیم ندارد. ارتباط نفس با بدن فرعی با همین روح بخاری که بدن اصلی نفس محسوب می‌شود، انجام می‌گیرد. نفس تأثیر و تأثراتش را بر بدن فرعی از طریق بدن اصلی انجام می‌دهد؛ اما باید پرسید روح بخاری چه ماهیتی دارد که نفس می‌تواند مستقیم با آن مرتبط شود؟ اگر به عبارت فوق دقت شود، ملاصدرا از تعبیر «روح لطیف بخاری» برای توصیف آن استفاده کرده است؛ یعنی روح بخاری بدن نفس به حساب می‌آید؛ اما این بدن اصلی ماهیتی مثل بدن فرعی که جسمی کثیف و غیر لطیف است، ندارد؛ بلکه ماهیتی لطیف و رقیق دارد. به همین دلیل، نفس می‌تواند به‌راحتی با آن مرتبط شود و از این طریق بر بدن فرعی تأثیر بگذارد و یا از آن تأثیر بپذیرد. ملاصدرا برای رهایی از مسئله تعامل علی نفس و بدن این‌گونه به امری به نام روح بخاری متمسک می‌شود. گویا در نظر این فیلسوف، نفس امری مجرد است و امر مجرد نمی‌تواند با یک امر مادی محض به نام بدن عنصری مادی محض ارتباط مستقیم داشته باشد؛ اما روح بخاری به‌عنوان یک امر مادی لطیف و رقیق که مادیتی مثل مادیت امور متعارف بر آن حاکم نیست، بدن اصلی نفس است و نفس می‌تواند با این جسم رقیق ارتباط برقرار کند. البته این فیلسوف در کتاب *الشواهد الربوبية* به‌گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید:

اعلم ان الارواح ما دامت ارواحاً لا یخلو من تدبیر اجسام لها و الاجسام قسمان قسم
یتصرف فیہ النفوس تصرفاً اولیاً من غیر واسطه و قسم یتصرف فیہ تصرفاً ثانویاً بالعرض
بواسطه جسم آخر قبله ... و اما القسم الاول المتصرف فیہ النفوس فهو من الاجسام الثوریة
الاخرویة الحیة بحیوة ذاتیة غیر قابله للموت و هی اعلی رتبة من هذه الاجسام المشفه التي
یوجدھا هنا ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۳۵)

عبارت فوق، اجسامی را که نفس در آنها تصرف می‌کند، به دو قسم تقسیم می‌نماید: جسمی که نفس به‌طور مستقیم در آن تصرف می‌کند. ملاصدرا این قسم را از اجسام نوری اخروی به حساب می‌آورد که به‌لحاظ رتبه از اجسام دیگر ارزشمندتر هستند و جسمی که نفس به‌طور غیرمستقیم در آن تصرف می‌کند. شاید تصور شود منظور ملاصدرا در اینجا از جسم نوری همان روح بخاری باشد که نفس مستقیم با آن ارتباط برقرار می‌کند؛ اما ایشان روح بخاری را غیر از جسم نوری اخروی به حساب می‌آورند. از نظر وی، جسم نوری از طریق حواس ظاهر قابل شناسایی نیست. حواس ظاهری فقط اجسامی مثل آب، هوا، روح بخاری و بدن‌های گوشتی را می‌توانند درک کنند و نفس در آنها با واسطه عمل می‌کند. (همان: ۳۳۵)

بنابراین روح بخاری غیر از جسم اخروی نوری است. در واقع از نظر حکیم شیراز، نفس با سه بدن سروکار دارد: یکی بدن نوری که به‌طور مستقیم در آن تصرف می‌کند، دوم روح بخاری که به‌لحاظ رتبه از جسم نوری بالاتر است و سوم جسم عنصری مادی که از همه آن دو به‌لحاظ رتبه پایین‌تر است. این دو بدن اخیر، بدن‌های فرعی و واسطه‌ای نفس هستند و بدن اصلی نفس همان جسم نوری می‌باشد. بنابراین روح بخاری که در *مبدأ* و *معاد* بدن اصلی بود، در *شواهد ربوبیه* دیگر بدن اصلی نیست.

به هر حال ملاصدرا برای خروج از بن‌بست مسئله تعامل، به ابدان واسطه‌ای روی می‌آورد. این ابدان حقایقی لطیف هستند و به‌لحاظ ماهیت مثل اجسام محسوس نیستند. روح بخاری جسمی لطیف و نه مادی محض و نه مجرد محض است. بدن نوری اخروی هرچند بدن به‌شمار می‌آید، از روح بخاری نیز لطیف‌تر است و چون مرتبه‌اش بالاتر بوده، نفس می‌تواند با آن ارتباط برقرار کند و تأثیر و تأثرات خود بر ابدان دیگر را از همین طریق انجام دهد. در واقع چون بدن نوری لطافت و رقتش بیشتر است، برای نفس امکان ارتباط با آن آسان می‌شود.

بررسی و نقد

نکته‌ای که پیش از هر چیز باید به آن توجه داشت، این است که منابع دینی و روایی، منابعی علمی با دغدغه‌های علمی نیستند. مسئله تعامل یک مسئله علمی است که با روشی علمی یا عقلی از طرف دانشمندان به آن پرداخته می‌شود. چنین چیزی را البته نباید از منابع دینی که عمدتاً منابعی برای هدایت انسان هستند، انتظار داشت. بنابراین اگر کسی بخواهد از منظر دینی به بررسی یک مسئله علمی یا فلسفی بپردازد، باید صرفاً به استنباط و دریافت غیر مستقیم دیدگاه دینی از منابع روایی اقدام نماید. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، روایات اسلامی دیدگاهی خاص درباره نفس انسان دارند که کاملاً مخالف با دیدگاه مثلاً فیلسوفان مشاء درباره ماهیت نفس است؛ اما ملاصدرا براساس فلسفه ابتکاری خودش دیدگاهی را طرح کرد که بسیار شبیه مفاد روایات اسلامی درباره حقیقت نفس است. روایات اسلامی نفس انسان را جسمی رقیق می‌دانستند که یک قالب کثیفی را به نام بدن عنصری بر خود پوشانده است. به نظر می‌رسد چنین نگاهی به ماهیت نفس، نیازی

به پیمودن راهی که ملاصدرا یا ابن‌سینا برای حل مسئله تعامل طی کرده‌اند، ندارد. وقتی نفس انسان یک جسم رقیق باشد، چه مشکلی دارد که با بدن عنصری تعامل داشته باشد؟ این مشکل وقتی به‌طور جدی مطرح می‌شود که متفکر و فیلسوفی درباره نفس تصور کند که نفس حقیقتی کاملاً مجرد دارد و هیچ سنخیتی با جسم و جسمانیات ندارد. البته چنین دیدگاهی را مشائیان از جمله ابن‌سینا داشته‌اند. (فیاضی، ۱۳۹۰: ۱۸۶) برای چنین فیلسوفانی ضرورت دارد که تبیین کنند چگونه نفس با بدن عنصری مادی ارتباط برقرار می‌کند. ابن‌سینا چون خود متفطن به چنین مشکلی بوده است، برای رهایی از بن‌بست به روح بخاری متمسک می‌شود که این امر به لحاظ عقلی و علمی، دشواری‌های زیادی برای ایشان فراهم می‌آورد؛ اما روایات اسلامی چون دیدگاهی خاصی درباره ماهیت نفس مطرح می‌کنند، چنین دیدگاهی برای حل تعامل علی بسیار راه‌گشا می‌باشد. تعامل یک جسم رقیق و لطیف به نام نفس با بدن مادی کثیف، اگر نگوییم هیچ دشواری و مشکلی ندارد، دست کم دشواری دیدگاه کسانی مثل ابن‌سینا را نیز ندارد. چرا باید ما تأثیر و تأثرات را محدود به روابط بین موجودات مادی محض کنیم؟ چرا اگر یک جسم رقیق و لطیف با یک جسم کثیف و مادی محض ارتباط برقرار کرد، برای تعامل علی دشواری ایجاد شود؟

به هر حال، به نظر می‌رسد اگر فلسفه‌ای بتواند دیدگاه نفس‌شناسانه خود را به دیدگاه دینی نزدیک کند، دشواری‌های مسئله تعامل را کاهش خواهد داد؛ کاری که فیلسوف بزرگی مثل ملاصدرا انجام داده است و در بخش آخر این نوشتار به آن برمی‌گردیم. جالب این است که در روایات اسلامی وقتی از انواع ارواح سخن گفته شده، تنها به انواع ارواح پرداخته شده و از انواع ابدان سخنی به میان نیامده است. در حدیثی آمده است: «ان المرء إذا نام فان روح الحيوان باقية في البدن و الذي يخرج منه روح العقل.» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴۳) در این حدیث از روح حیوان و روح عقل سخن گفته شده است. در روایت دیگری که مرحوم کلینی به حضرت علی علیه السلام استناد می‌دهد، از پنج روح به نام‌های روح‌القدس، روح‌الایمان، روح‌القوة، روح‌الشهوة و روح‌البدن اسم برده شده است. (همان: ۱۰) حال آیا این چند روح واقعاً به لحاظ عددی هم چند روح در انسان هستند یا فقط یک روح در انسان وجود دارد و بقیه مراتب یک روح هستند یا دو روح در انسان هست و بقیه قوای مثلاً روح حیوان هستند؟ سخن گفتن در این باره و تحلیل نظر کارشناسان حدیث بسیار مفصل می‌شود و به درازا می‌کشد که البته چندان هم با هدف نوشتار ما سازگار نیست و ضرورتی هم نخواهد داشت.

تنها نکته‌ای که لازم است بیان شود، این است آیا می‌توان روح بخاری را با یکی از این ارواح چندگانه یکی دانست؟ اگر روح و نفس در انسان امری رقیق و لطیف است و بنابر فرض، روح بخاری نیز چنین ماهیتی دارد، چه اشکالی هست که بگوییم یکی از این ارواح مثلاً روح‌الحیات یا روح‌الشهوة همان روح بخاری است و بنابراین روایات اسلامی نیز با روح بخاری مشکلی ندارند و اتفاقاً به آن توجه هم کرده‌اند؟ به نظر می‌رسد کارکرد روح بخاری که فیلسوفانی مثل ابن‌سینا و ملاصدرا مطرح کرده‌اند، با

کارکرد ارواح پیش گفته یکی نیست. روح بخاری همان طور که گذشت، کارکردش واسطه‌گری میان نفس و بدن است؛ اما این ارواح چندگانه هر کدام خاصیت و کارکرد خود را دارا هستند؛ حال چه به عنوان یک روح مستقل در نظر گرفته شوند یا به عنوان قوه‌ای از قوای یک روح دیگر. در حدیث قبل، کار روح القدس که مختص پیامبران دانسته شده، به عهده گرفتن رسالت و نبوت و امامت است، کار روح ایمان، ایمان آوردن و تأیید مؤمنان از جانب خدا و آرامش بخشی است، کار روح شهوت میل به غذای لذیذ و ازدواج و کارکرد روح قوت جنگ با دشمنان و ... است. از دقت در این کارکردها معلوم می‌شود که چقدر این کارکردها با روح بخاری و کار آن در انسان بنابر فرض فیلسوفان فاصله دارند. لذا نباید چنین تطبیق و تنظیری را کسی انجام دهد.

خلاصه کلام اینکه، دیدگاه دینی اولاً با توجه به نظری که درباره ماهیت نفس و روح دارد، نیازی به تمسک به روح بخاری برای حل مسئله تعامل علی ندارد. این دیدگاه چون برای نفس ماهیتی مادی و البته مادی رقیق و لطیف مطرح می‌کند، اگر در مواجهه با مسئله تعامل مشکلی نداشته باشد، باید بگوییم مشکلاتش بسیار اندک است. ثانیاً در روایات اسلامی نه مستقیم و نه حتی غیرمستقیم از روح بخاری یا ابدان مختلف سخنی به میان نیامده و از ارواح مختلف با کارکردهای خاص خود سخن گفته شده است. بنابراین در این دیدگاه، تمسک به روح بخاری نه لازم است و نه مطابق با واقعیت انسان. در انسان کاری بر جای نمی‌ماند که روح بخاری انجام دهد.

راه حل نهایی ملاصدرا

صدرا با توجه به نفس شناسی خاص خود، نیازی به تمسک به اموری مثل روح بخاری برای حل مسئله تعامل علی ندارد. نفس از نظر او، ماهیتی مثل مفاد روایات دارد. ایشان می‌گفت نفس تا زمانی که عنوان نفسیت دارد، یعنی تا وقتی که با بدن هست و آن را تدبیر می‌کند، مجرد تام نیست؛ بلکه یک صورت مادی است. البته این صورت مادی، ماهیتی مثل بدن مادی محض نیز ندارد؛ بلکه به دلیل میزان نزدیکی که به ملکوت پیدا می‌کند، لطافت می‌یابد؛ اما این لطافت آن را از وضعیت مادی رقیق و لطیف خارج نمی‌کند و مجرد تام نمی‌یابد. نفس تا زمانی که با بدن هست، همین وضعیت عدم مجرد تام و عدم بساطت را داراست؛ اما وقتی این جنبه تدبیری را از دست می‌دهد و در واقع از بدن مادی و عنصری جدا می‌شود، مجرد تام می‌یابد و با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند. حال اگر پرسشی درباره چگونگی تعامل میان نفس و بدن مطرح شود، مطمئناً کسی مثل ملاصدرا در پاسخ‌گویی به این پرسش از فیلسوفان مشاء راحت‌تر است. چه محظوری دارد که نفسی که ماهیتی رقیق و لطیف دارد و به تعبیر فلسفی، بسیط تام نیست و به مجرد تام نرسیده است، با بدن عنصری تعامل و رابطه دوجانبه داشته باشد؟ چرا باید ارتباطات و تأثیر و تأثرات را به رابطه میان امور مادی

محض محدود کنیم؟ اگر جسمی رقیق و لطیف داشته باشیم، آیا این جسم به دلیل رقت و لطافتش نباید بتواند با امری مادی به نام بدن ارتباط دوجانبه داشته باشد؟

به هر حال به نظر می‌رسد نفس‌شناسی حکیم صدرا نیازمند پیمودن راه‌های دشواری مثل اعتقاد به روح بخاری نیست که نه از لحاظ علمی و فلسفی قابل دفاع است و نه حتی می‌توان به لحاظ معارف دینی تأییدی بر آن پیدا کرد. اگر ملاصدرا برای حل مسئله تعامل به جای تأکید بر روح بخاری، بر نفس‌شناسی خاصی که خود با کمک اصول ابتکاری‌اش مطرح می‌کند، تکیه می‌کرد، هم کاری متناسب با فلسفه خویش انجام داده بود و هم راهی مطمئن و قابل قبول‌تر پیموده بود. شاید تمسک به روح بخاری برای مشائیان با توجه به نفس‌شناسی آنها توجیه‌پذیر باشد؛ اما برای ملاصدرا قابل توجیه نیست. چرا باید این فیلسوف از نفس‌شناسی خود برای حل مسئله صرف‌نظر کند یا دست کم آن اندازه که بر روح بخاری تأکید می‌کند، بر نفس‌شناسی خود تکیه نکند؟

نتیجه

مسئله تعامل، دغدغه فیلسوفی مثل ملاصدرا است. ایشان در نفس‌شناسی خود به ابدان مختلفی برای نفس قائل است، از نظر وی نفس انسان به طور مستقیم با جسم نوری اخروی که جسمی بسیار نورانی است، مرتبط می‌باشد. خود این جسم نورانی در بدن لطیف دیگری به نام روح بخاری قرار دارد و روح بخاری نیز به نوبه خود در بدن عنصری مادی جای می‌گیرد. در واقع نفس و روح هیچ‌وقت به طور مستقیم با جسم مادی عنصری ارتباط ندارند تا مسئله چگونگی ارتباط امر مجرد و مادی پیش آید؛ بلکه نفس مستقیم با یک بدن بسیار نورانی و لطیف مرتبط است؛ اما تمسک به چنین ابدانی به لحاظ فلسفی نه قابل اثبات و نه برای فیلسوفی مثل صدرا لازم است و همچنین با روایات اسلامی سازگاری ندارد. نوع نفس‌شناسی صدرا که روح را مادام که با جسم مرتبط است و مرگ بر آن واقع نشده است، امری کاملاً مجرد تام نمی‌داند، مسئله تعامل را توجیه‌پذیرتر و قابل قبول‌تر می‌نماید. این نوع نفس‌شناسی با نفس‌شناسی دینی نیز سازگاری دارد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آل‌بویه، علیرضا، ۱۳۸۹، «نفس تک‌ساختی و میرا بودن آدمی در قرآن»، فصلنامه تخصصی نقد و نظر، س ۱۵، ش ۳، ص ۱۵۰-۱۲۱.
۳. افلاطون، ۱۳۸۰، دوره آثار، تیمائوس، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چ ۳.

۴. اکریل، جی. ال، ۱۳۸۰، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، چ ۱.
۵. برنجکار، رضا، ۱۳۸۹، «نفس در قرآن و روایات»، *فصلنامه نقد و نظر*، س ۱۵، ش ۳، پاییز، ص ۴۰-۲۸.
۶. پوراسماعیل، یاسر، ۱۳۹۳، *نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۱.
۷. جمعی از مترجمان، ۱۳۹۲، *مسیحیت و فلسفه ذهن و بدن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۱.
۸. جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳، *نظریه‌های دوگانه‌انگاری و رفتارگرایی در فلسفه ذهن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۱.
۹. دکارت، رنه، ۱۳۷۶، *انفعالات نفس*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، الهدی، چ ۱.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۳، *رساله حشر*، ترجمه و تصحیح محمد خاجوی، تهران، مولی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية*، قم، انتشارات مطبوعات دینی، چ ۱.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۹۰، *مبدأ و معاد (بخش معادشناسی)*، ترجمه و شرح جعفر شانظری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۹۹۰ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۸، بیروت، دار التراث العربی، الطبعة الرابعة.
۱۴. طباطبایی، سید مصطفی، ۱۳۸۰، *فرهنگ نوین*، تهران، اسلامی، چ ۱۵.
۱۵. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۰، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه امام خمینی، چ ۲.
۱۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه غرب*، از دکارت تا لایب‌نیتس، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چ ۲.
۱۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۵ ق، *فروع الکافی*، ج ۱ و ۳، بیروت، دار الأضواء.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۲، *بحارالانوار*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۰. مسعود، جبران، ۱۳۸۰، *الرائد*، ترجمه رضا انزایی‌نژاد، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چ ۳.
۲۱. منصور، بیژن، ۱۳۹۲، «بررسی مسئله تعامل علی» از دیدگاه ملاصدرا، *فصلنامه علمی - پژوهشی ذهن*، س ۱۴، تابستان، ش ۵۴، ص ۱۴۷-۱۲۰.

تبيين وتقييم عملية تحقق العلوم الإسلامية من منظار نقيب العتاس

سيد حميدرضا حسني^١ / محمد درگاهزاده^٢

خلاصة البحث: محمد نقيب العتاس احد المؤيدين والمنظرين الإسلاميين لأسلمة المعرفة. و هو في تبيينه لعملية تحقق العلوم الإسلامية يعتبرها شاملة لتهذيب وتكميل العلوم الموجودة فحسب، و ليس هذا فحسب، بل يضيف إليها مرحلة توليد العلوم الجديدة علي اساس المبادئ الإسلامية أيضاً. هذا البحث يبين عملية تحقق العلوم الإسلامية من وجهة نظر نقيب العتاس، ويناقش بعض المؤاخذات التي اثرت حول رؤيته مثل عدم تبيين واقعية القضايا الدينية، و عدم قبول العلوم المأسلمة من قبل الاوساط العلمية، و عدم تجانس العلوم المؤلدة، و ثنائية العلم، و من النواقص الاخرى في هذه النظرية حسب ما يري كاتبو هذه المقالة ضعف المنهجية، والسير في اطار منهجية النموذج المنافس، و عدم الكفاءة.

الألفاظ المفتاحية: نقيب العتاس، أسلمة المعرفة، العلوم الدينية، الأوساط العلمية، التعليم والتربية، الجامعة الإسلامية.

بحث مقارن لمبادئ منهجية الكلام الاجتماعي وعلم الاجتماع الديني مع التركيز علي كفاءة الأداء

روح الله شاكري زواردهي^٣ / مرضية عبدلي مسينان^٤

خلاصة البحث: الكلام الاجتماعي من ميادين و مجالات البحث في الفكر الاجتماعي للإسلام، و هو فرع من الالهيّات الاجتماعية الإسلامية، و يتولّى مهمة تبيين والدفاع عن التعاليم الايمانية والآراء الدينية في حقل القضايا الاجتماعية. أهم مبادئ منهج الكلام الاجتماعي: تقييم مدي الاعتبار التاريخي، الواقعية و غزارة المعني، الاعتبار الهرمنوطيقي، منهجية الاجتهاد واستنباط المعارف. و في المقابل يمكن تقسيم منهجية علم الاجتماع الديني في فهم الموضوع والتوصل إلي الغاية في التقسيم النموذجي، إلي ثلاث مجموعات: اثباتية، و تفسيرية، و نقدية. تبيين الأداء، و مثال من أنماط تبيين المنهج الاثباتي المبني علي أساسين: اصالة الكل، و اصالة الاستفادة بخصائص مثل التأكيد علي فائدة الاشياء، و رفض المعايير ما وراء الطبيعة، والنسبية. و في المقابل يكون منطق وظائفية الكلام الاجتماعي منطق وظائفى جديد يدور حول محور التعاليم الدينية، و يفتقر إلي خصائص التوجيه الوظائفى لعلم الاجتماع الديني، و ما ينتج عن علمنته. علي الوظائفية تعد من أهم الاسباب لتمايز المنطق الوظيفي للمتكلمين عن التوجيه الوظيفي لعلماء اجتماع الدين.

الألفاظ المفتاحية: الكلام الاجتماعي، علم الاجتماع الديني، اصول المنهجية، المنهج، الأداء.

hrhasani@rihu.ac.ir

dr.darghahi@gmail.com

shaker.r@ut.ir

u.abdoli@gmail.com

١. استاذ مساعد في المعهد العالي للحوزة والجامعة.

٢. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٣. استاذ مساعد في جامعة طهران، فرع الفارابي.

٤. خريجة ماجستير في علم الكلام - معرفة التشيع.

مدي تطابق جوانب التبيين الحكمي للفلاسفة مع رأى القرآن والأحاديث حول حدوث أو قدم النفس

مرضية رضوى^١ / محمد مهدي گرجيان^٢ / اصغر هادوي^٣

خلاصة البحث: أحد الأسئلة الأساسية حول نفس الانسان هو: هل كان للنفس وجود مفارق و قائم بذاته قبل الاقتران بالبدن والافاضة عليه، و عند حدوث البدن ارتبطت به؟ ام انها - مثلما هو الحال بالنسبة إلى البدن - تحدث مع كل بدن أو بواسطته (مع البدن). يطرح الحكماء المسلمون ثلاثة آراء حول حدوث أو قدم النفس وكل رأى يستدل بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لأجل اثبات صحة ما يدعيه. و هو يضع رأيه العقلي كأساس يحاول توجيه الآيات والأحاديث بالشكل الذى يدعم فيه آراءه. و هكذا الحال بالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي المعروف باسم الملا صدرا؛ ففي ضوء منهجه الذى يحاول فيه اثبات ان تطابق آرائه الفلسفية مع النصوص الدينية، والاعتقاد الراسخ بوحدة العقل والنقل والشهود، سعي لتوظيف أقوال الحكماء و مضامين بعض الآيات والروايات الدالة علي قدم وجود النفس، و جعلها تصب في صالح نظريته. و نظراً إلى أهمية هذا الموضوع و عدم تبيينه من وجهة نظر الكتاب والسنة، يحاول هذا البحث جمع و دراسة كل ما جاء حول هذا الموضوع في الآيات والأحاديث، وتبيين مدي و توافقه أو عدم توافقه مع الآراء الفلسفية.

الألفاظ المفتاحية: الحدوث، القدم، النفس، القرآن، الحديث.

مدي اعتبار الظن في الاعتقادات

رضا برنجكار^٤ / مهدي نصرتيان اهور^٥

خلاصة البحث: إمكان الاخذ بالظن في الاعتقادات من المباحث المثيرة للجدل والمهمة في المجال الاعتقادي. يوجد في هذا المجال اتجاهات أساسيان: حجية الظنون الخاصة الاعتقادية و عدم حجية هذه الظنون. و قد قدم كل فريق من أنصار هذين الاتجاهين أدلة يثبت بها صواب ما ذهب إليه. نستعرض في هذا البحث و نقد عشرة أدلة من أدلة عدم حجية الظنون الاعتقادية، ثم نقدم ثلاثة ادلة لاثبات صواب الظنون الخاصة الاعتقادية. و في الختام طرحنا هذا الرأى باعتبار الرأى المختار.

الألفاظ المفتاحية: الظن الاعتقادي، الإطمئنان، العلم، الإعتقاد، الشهادة.

razavi89_m@yahoo.com

mmgorjian.andishvarn.ir

hadavi@shahed.ic.ir

berenjkar@ut.ac.ir

mehdi.nosratian@gmail.com

١. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة باقر العلوم ع.ق.

٢. استاذ مشارك في جامعة باقر العلوم ع.ق.

٣. استاذ مساعد في جامعة شاهد.

٤. استاذ في جامعة طهران.

٥. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة القرآن والحديث، قم.

حدوث العالم من منظار العلامة الحلي

سيد جواد احمدى^١

خلاصة البحث: القول بالحدوث الزمانى المنسوب إلي المتكلمين يواجه مؤخذات قوية من قبل الفلاسفة، بينما احرز القول بالحدوث الذاتى فى الأفكار الفلسفية موضعاً أكثر رسوخاً. وبالرجوع إلى الكتب المتعددة للعلامة الحلى - بصفته متكلماً محققاً شيعياً وعارفاً بالاسس الفلسفية - يتضح انه يرفض القول بالحدوث الذاتى المصحح بأزلية غير العالم. ومن جانب آخر ينفى دور عنصر الزمان فى معنى الحدوث، و يسير على غرار ما سار عليه الفلاسفة و يقول ببطلان الحدوث الزمانى و ان العالم مسبوق بالعدم الزمانى. و على هذا الأساس فان رأى العلامة الحلى فى مسألة حدوث العالم هو غير الحدوث الذاتى و غير الحدوث الزمانى، و هو يرى ان العالم حادث بمعنى ان الله عزوجل كان موجوداً أولاً فى حاق العالم بدون التقيد بالزمان، ولم العالم والزمان لم يتحقق وجودهما؛ أى ان ما كان سائداً هو عدم المحض؛ و أصل عالم الطبيعة بالاقتران مع الزمان خلق من كتم عدم المحض على نحو ابداعى.

و بعبارة اخرى ان وجود عالم المادة كانت له بداية فوق زمانية، و من حيث الامتداد الزمانى محدود و متناهى بالعدم المطلق فى ذات الواقع. ان عدم غير المتقرر فى الطرف الممتد والمتدرج للزمان يتناقض مع وجود العالم بتقابل السلب والايجاب و لا يتوافق معه، بل يُستبعد و ينتفى بجعل الوجود. هذا البحث يبين جوانب نظرية العلامة الحلى هذه حول حدوث العالم.

الألفاظ المفتاحية: الحدوث الزمانى، الحدوث الذاتى، القَدَم، الزمان، عدم المجامع، عدم المقابل، عدم المطلق.

الذاتى والعرضى من الدين والتدين من منظار العلامة الطباطبائى

محمد جواد هاشمى^٢

خلاصة البحث: تحليل الذاتى والعرضى فى الدين من المباحث المهمة فى فلسفة الدين والكلام الجديد، و تترتب عليه الكثير من النتائج والمعطيات. و منذ ابتداء طرح هذه القضية على بساط البحث، انبري كثيرون بين مؤيد ومعارض لتبيين مختلف زواياها وجوانبها. نتناول فى هذا البحث مدى امكان تقسيم الدين والتدين إلى ذاتى وعرضى من وجهة نظر العلامة محمدحسين الطباطبائى. فهو من جهة يؤيد وجود ما هو ذاتى وما هو عرضى فى الدين، ومن جانب آخر يرفض ذلك. و هو يقدم تعريفاً للدين ولما هو ذاتى وعرضى، وينتهى من ذلك إلى القول ان الدين فيه جوانب ذاتية واخرى عرضية. الذاتى فى الدين هو طلب التسليم للخالق، والعرضى فيه الأحكام والتشريعات التى يتحقق التسليم فى اطارها.

الألفاظ المفتاحية: الذاتى، العرضى، الدين، التدين، العلامة الطباطبائى.

sja983@yahoo.com

jhashemi11@yahoo.com

١. طالب دكتوراه فى تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٢. طالب دكتوراه فى البحث الدينى، جامعة الأديان والمذاهب.

مقاربة نقدية لنظريات الاختيار العقلاني والسوق الديني وعلاقة الإسلام بذلك

احمد كلاته ساداتي^١

خلاصة البحث: هذا البحث عبارة عن دراسة توثيقية تقوم بتقييم نقدي لنظرية «الاختيار العقلاني» والسوق الديني، في علم الاجتماع الديني، ومدى علاقة الإسلام بهذه النظريات. نظرية «الاختيار العقلاني» تقع تحت تأثير طيف واسع من الأفكار الفلسفية والاقتصادية والدراسات السلوكية والاجتماعية، وتبين سلوك الناشطين الاجتماعيين على انه قائم على الاتجاه العقلاني للتكلفة والفائدة. ومن جانب آخر تستند نظرية السوق الديني على مبدأ حرية الاختيار و تري أن الظروف المطلوب توافرها لاتساع و ديمومة الدين تتلخص في اقامة سوق ديني. المحور المشترك بين كلا النظريتين هو العقلانية التي على أساسها يتم اختيار الدين في سوق دينية حرة تكثر فيها الأديان، وفقاً لعمليّة من تحليل الكلفة والفائدة. و بالنتيجة فان المؤسسات الدينية كلما كانت اكثر تطوراً كان الدين اكثر رونقاً. هاتان النظريتان مطروحتان بشكل واسع في علم الاجتماع الديني ولكن رغم ذلك توجه اليها انتقادات مثل ضعفها في تبين المستويات البنيوية والكلية، مسألة التعميم النظري والتجريبي، قلة اهتمامها بالعواطف والقيم والمعتقدات الانسانية، نظرتها إلى الدين من الخارج، و هو ذات الكلام الذي يترتب عليها في الافتراضات والأهم من كل ذلك، التبيين النظري والتجريبي في أجواء علمانية. واما أهم الانتقادات التي توجه إليها من وجهة النظر الإسلامية فهي ان هاتين النظريتين قد نشأتا و تبلورتا في أجواء علمانية.

الألفاظ المفتاحية: الإختيار العقلاني، السوق الديني، العنوان التجاري الديني، الكلفة - الفائدة، أجواء علمانية، الإسلام.

الاسس النظرية ومفهوم الانسان المعنوي في فكر ابن سينا و العلامة الطباطبائي

سيد رحمتاله موسوي مقدم^١ / زينب بيرانوند^٢

خلاصة البحث: الانسان في العالم المعاصر يحتاج إلى صياغة نموذج و نمط ذي معني للحياة، لكي يتسني له من خلال رصده لنقطة السمو والكمال، ان يتحرك وفقاً لمحورها، و يسير علي طريق الهداية. ان الوصول إلى مثل هذا النمط من الحياة الذي يؤكد على ضرورته الكثير من العلماء والفلاسفة الالهيين و حتى غير الالهيين، يتطلب طرح اسوة صالحة لشخصية الانسان باسم الانسان المعنوي. يتولى هذا البحث تبين وتحليل آراء مفكرين و فيلسوفين اسلاميين - ابن سينا بصفته مفكراً عقلياً، والعلامة الطباطبائي في مقام حكيم صدرائي بنزعة دينية - في ما يخص الاسس الفكرية للانسان المعنوي، و من خلال وضع شاخص العقل والوحي، يطرح مفهوماً للانسان المعنوي. من أهم الاسس الفكرية في الرؤية السنيوية (فلسفة ابن سينا) مرجعية العقل وكون الله تبارك و تعالي حقاً و خيراً محضاً، و سريان العشق في الكائنات والتكامل التدريجي للعقل. و في المنشور الفكري للعلامة محمد حسين الطباطبائي، تتمثل أهم الاسس الفكرية للانسان المعنوي في ما يلي: وحدة الوجود، الله تعالي هو المبدأ المحض، و شرف النفس الناطقة، والفطرة الالهية، والفقر المحض للكائنات. مفهوم الانسان المعنوي في الحكمة السنيوية يعادل بوجه ما «الانسان المعقول»، و في فكر العلامة الطباطبائي أكثر ما يتصف بصيغة دينية و مبني على الميول الفطرية. و رغم ان الانسان المعنوي الذي يقصده كل واحد من هذين المفكرين له وجوه مشتركة كثيرة مع الانسان المعنوي الذي يقصده الآخر، و ذلك بسبب توجهاتهما الميتافيزيقية، غير ان تفكير العلامة الطباطبائي بسبب ارتكازه على التعاليم الدينية إلى جانب الفهم العقلي، يتصف ببروز أوضح بحيث يمكن اعتباره في مصاف الانسان الديني (الالهي) والانسان الفطري والطبيعي.

الألفاظ المفتاحية: الأسان المعنوي، الأسس النظرية للإنسان المعنوي، ابن سينا، العلامة الطباطبائي.

تقييم لنموذج صدر المتألهين حول مسألة التعامل العلي بتوجه ديني

علي عسگری يزدي^٣ / بيژن منصوري^٤

خلاصة البحث: التعامل العلي، بمثابة حل لوصف كيفية الترابط المتبادل للنفس والبدن. ان كانت النفس امرأ مجرداً والبدن امرأ مادياً، فكيف يرتبطان سوياً في حين انهما متمايزين من حيث الماهية؟ سار الملا صدرا على خطأ الفلاسفة الذين سبقوه، و تمسك بفكرة الروح البخارية لحل هذه المسألة. ولكن هذه الفكرة تواجه مؤاخذات، و قد بحثنا هذه المؤاخذات هنا بتوجه ديني. و في النهاية كانت النتيجة المستخلصة هي أن طبيعة معرفة النفس عند الملا صدرا، تغنيه عن التمسك بشيء واسمه «الروح البخارية». وهذا النمط من معرفة النفس يستطيع حل لغز العلاقة بين النفس والبدن علي نحو أفضل.

الألفاظ المفتاحية: التعامل العلي، الروح البخارية، معرفة النفس، ثنائية النموذج، عدم البساطة، الجسم الرقيق.

prof.m1344@gmail.com
moshaverilam@yahoo.com
asgariyazdi@yahoo.com
b.mansouri50@gmail.com

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، ايلام.
٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة ايلام.
٣. استاذ مساعد في جامعة المعارف الفكر الإسلامي، جامعة طهران.
٤. خريجة دكتوراه من جامعة المعارف والفكر الإسلامي، جامعة طهران.