

جنسیت و روح در مبانی حکمت متعالیه با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

فاطمه نیازکار*

هادی صادقی**

چکیده

مقاله حاضر به ارزیابی تذکیر یا تأنیث روح انسان از منظر حکمت متعالیه با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازد. ایشان معتقد است روح، قبل از ورود به عالم دنیا، تذکیر و تأنیث ندارد و ضمن پذیرش وجود روح مجرد در عالمی پیش از دنیا، میان این دیدگاه و مبنای جسمانیة‌الحدوث بودن روح تعارضی نمی‌بیند. با مقایسه و تطبیق دیدگاه ایشان با ملاصدرا و دیگر فلاسفه صدرایی، با وجود اختلافات ظاهری، موافقت و عدم اختلاف نظر بین آنها مشاهده می‌شود. البته برخی انتقادات نیز به دیدگاه ایشان وارد است؛ از جمله اینکه تأثیر تفاوت‌های فیزیولوژیک بر روحيات و عقل نادیده گرفته شده است. در نهایت اینکه، روح جنسیت‌پذیر نیست و جنسیت پس از شکل‌گیری نطفه در نشئه دنیا صورت می‌پذیرد.

واژگان کلیدی

روح مجرد، تذکیر و تأنیث روح، نفس، ملاصدرا، جوادی آملی.

طرح مسئله

فلاسفه در تعیین حقیقت نفس و روح آدمی اختلاف نظر دارند؛ از جمله در مورد حقیقت نفس و روح انسان از بُعد تذکیر و تأنیث. برخی به حقیقت روح واحد برای زن و مرد اشاره دارند و معتقدند آن دو از یک نوع و از دو صنف هستند. برخی دیگر، زن و مرد را از دو نوع دانسته، به روح زنانه و مردانه معتقد هستند. همچنین در

fatemehniazkar_niazkar@yahoo.com

hadisadeqi_sadeqi.hadi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

* عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور.

** دانشیار دانشگاه علوم حدیث قم.

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۳

مورد این مسئله که روح قبل از نشئه دنیا حضور داشته و تذکیر و تأیث از آن موقع برای روح مطرح بوده یا خیر، برخی معتقد به وجود روح مجرد در عالم قبل از دنیا هستند و برخی روح را از دل ماده بیرون کشیده، آن را دارای تذکیر و تأیث می‌دانند؛ اما اینکه ملاصدرا حضور روح مجرد قبل از نشئه دنیا را پذیرفته است یا خیر، تاکنون چنین پنداشته می‌شده که وی با توجه به دیدگاه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» اعتقادی به تجرد روح قبل از عالم دنیا نداشته است. در این مقاله اولاً، به اثبات حضور روح مجرد قبل از نشئه دنیا از دیدگاه ملاصدرا و دیگران پرداخته می‌شود؛ سپس به بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، ملاصدرا و دیگر فلاسفه در مورد عدم تذکیر و تأیث روح اهتمام می‌شود. به‌طور کلی از سه منظر حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه نتایج زیر در مورد جنسیت و نفس به دست می‌آید:

حکمت مشاء: ارسطو تذکیر و تأیث را تنها صنف‌ساز دانسته، نه نوع‌ساز. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۴۹؛ نیز بدوی، ۱۳۳۶: ۲۹۶) فارابی نیز معتقد است زن و مرد در تمام قوا همانند یکدیگرند، جز در اعضای مخصوص زنانه و مردانه. البته او شدت و ضعف برخی از قوا را متناسب با جنسیت زنانه و مردانه می‌پذیرد. (صادقی، ۱۳۹۳: ۴۱۳)

اخوان‌الصفا نیز همچون دیگران، با قرار دادن زنان در طبقه عامه مردم، آنها را با مردان یکسان می‌داند. (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲: ۵۱۱) ابن‌سینا ذکورت و انوئت را از اعراض می‌داند (ابن‌سینا، بی‌تا: ۵) و در *الهیات شفاء*، جنسیت را از عوارض و احوال، مانند رنگ می‌داند و بر این اندیشه است که احوال زن و مرد بودن را نمی‌توان دو فصل یا دو صفت ذاتی دانست. (همان: ۲۲۴) بهمنیار نیز همچون دیگر فلاسفه، مذکر و مؤنث بودن را عرض می‌داند. (بهمنیار، ۱۳۴۶: ۵۱۰ - ۵۰۹) عمر بن سهلان الساوی بر بینش کسانی که ذکورت و انوئت را نوع‌ساز می‌دانند، خرده گرفته، آنان را از مبتدیان می‌خواند. (الساوی، ۱۳۸۳: ۷۷) ابن‌رشد نیز در تلخیص مابعدالطبیعه ارسطو و تفسیر آن، همانند دیگران تذکیر و تأیث را از اعراض می‌داند که از نوع واحدی پدید می‌آیند. (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۱۴؛ همو، بی‌تا: ۱۳۷۵)

فخر رازی نیز با دلایل چهارگانه خود درصدد اثبات عرض بودن تذکیر و تأیث برمی‌آید. (فخررازی، ۱۴۱۱: ۷۰) خواجه نصیر هم ذکورت و انوئت را از اعراض دانسته است. (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۸۵ - ۳۸۴ و ۴۳۱)

در نهایت لوکری نیز به عرض بودن تذکیر و تأیث اقرار می‌کند. (لوکری، ۱۳۷۳: ۱۸۲ - ۱۸۱)

حکمت اشراق: حکمای اشراق همچون مشائیان، به صنف بودن تذکیر و تأیث اعتقاد دارند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) در تعریف نوع می‌گوید: چیزی که جامع میان مرد و زن باشد. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۱۵۳) از فحوای کلام شرزوری نیز صنف‌ساز بودن تذکیر و تأیث استنباط می‌گردد. (شرزوری، ۱۳۸۳: ۳۳۸)

حکمت متعالیه: بنیان‌گذار این مکتب، ملاصدرا، همانند دیگر فیلسوفان پیش از خود، اعتقادی به نوع‌ساز بودن تذکیر و تأیث ندارد که به‌طور مبسوط به دیدگاه او پرداخته خواهد شد.

روش و ابزار پژوهش: در این پژوهش، از روش توصیفی - تحلیلی استفاده می‌شود و اطلاعات جمع‌آوری شده، تجزیه و تحلیل می‌گردند. برای فهم آرای آیت‌الله جوادی آملی نیز از روش تفسیری استفاده شده است. همچنین در این پژوهش از شیوه کتابخانه‌ای بهره گرفته شده و با استفاده از کتب، مقالات و نرم‌افزارها، مراحل تحقیق طی شده است.

پیشینه تحقیق

موضوع این مقاله از جمله موضوعاتی است که تاکنون درباره آن پژوهشی صورت نگرفته است؛ اما در خصوص نفس و جنسیت در مجموعه‌ای به نام «جنسیت و نفس»، ویراسته هادی صادقی، مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها در این حوزه مطرح شده است. همچنین مقالاتی با عناوین متفاوتی به نگارش درآمده که موضوع آنها به صورت پراکنده حول محور این پژوهش است؛ ولی در مورد خود تحقیق نیست و این پژوهش در نوع خود، بدیع و دارای نوآوری است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: مقاله‌ای با عنوان «ادراکات انسان در متون دینی و مسئله نفس و بدن» نوشته ذوالفقار ناصری، مقاله «اخلاق، سعادت و مسئله نفس و بدن» نوشته امیر دیوانی، نیز «جنسیت نفس و عدالت در اسلام» از هادی صادقی و نیز مقاله «ارتباط نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا» از احمد سعادت.

تفاوت این مقاله با آن آثار، در بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی با ملاصدرا و اکثر فلاسفه صاحب‌نظر در این بخش است؛ به‌خصوص آنکه در بیشتر آرای مطرح شده از سوی دیگران، آیت‌الله جوادی آملی در مقابل ملاصدرا است؛ درحالی که در این مقاله، این دو در کنار یکدیگر هستند، نه در مقابل یکدیگر.

الف) حقیقت واحد روح مجرد و حضور آن در عالمی قبل از دنیا

براساس کلام صریح قرآن کریم و هستی‌شناسی فلسفی، انسان از دو عنصر روح و نفس اصیل انسانی و بدن (فرع یا مرکب نفس برای تحقق در عالم ماده) تشکیل شده است. تصوراتی که درباره اصالت نفس و بدن یا صرفاً اصالت بدن و فرعیات روح مطرح می‌شود، مردود است؛ زیرا هرگز دو امر اصیل با هم اتحاد پیدا نمی‌کنند و اگر قرار باشد بدن اصل قرار گیرد و روح فرع بر آن باشد، باید پس از مرگ بدن، روح هم از بین برود؛ درحالی که تجرد نفس، مانع از این امر می‌شود. هرچند در حکمت متعالیه از اتحاد این دو سخن گفته شده، این اتحاد به‌معنای وحدت نیست؛ بلکه به‌معنای دو وجود است که یک موجود می‌شوند. بدن برای نفس، حکم ابزاری را دارد که نفس تدبیر آن را انجام می‌دهد. بر این مبنا، آیت‌الله جوادی آملی حقیقت واحدی برای روح در نظر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۸) و به وجود روح قبل از حدوث در نشئه دنیا و حدوث بدن معتقد می‌شود. خداوند در قرآن کریم پس از ستایش روح، آن را از عالم الوهیت دانسته، روح را به

خود منسوب می‌دارد؛ از این رو هر آنچه به خدا نسبت داده شود، به او اضافه تشریفی می‌شود؛ لذا از خلق جدا گشته، از نشئه دیگر می‌شود و به همین جهت، دیگر ذکورت و انوئت در مورد او صدق نمی‌کند. (همو، ۱۳۸۴: ۱۹۱ - ۱۹۰؛ ۱۳۹۳: ۲۴۵)

در مورد وجود روح مجرد قبل از نشئه دنیا، ملاصدرا در پاسخ‌گویی به این سؤال که اگر نفس در ابتدا حادث جسمانی بوده، نمی‌تواند قبل از بدن یا همراه با آن به‌عنوان موجود مجرد یافت شود، پس ظاهر متون دینی را چگونه باید توجیه کرد، اعتقاد به وجود نفس، قبل از بدن را از ضروریات مذهب شیعه می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۵۷ - ۱۵۶؛ اصفهانی، ۱۳۹۰: ۴۰) وی به آیاتی نظیر اخذ میثاق از بنی‌آدم (اعراف / ۱۷۲) و روایاتی که ظاهرشان بر هبوط نفس از عالم قدس دلالت دارند، استناد می‌کند و از روایات طینت^۱ و نیز روایاتی که دال بر خلقت ارواح پیامبر و ائمه قبل از ابدان آنهاست، در جهت اثبات حضور نفس قبل از بدن مدد می‌جوید. (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۵۶؛ اصفهانی، ۱۳۹۰: ۴۰)

ملاصدرا از اطوار و شئون نفس در اکثر آثار خود، ذکری به میان آورده و به تجرد روح در عالمی غیر از عالم دنیا اذعان داشته است؛ برای نمونه، در *اسفار* می‌گوید نفس قبل از اینکه نفس ناطقه شود، دارای اشکال دیگر وجود بوده که برخی به قبل از نشئه دنیا، برخی به دنیا و برخی به پس از دنیا مربوط می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۷۹ ق: ۹ / ۲۳۲)

او در مواضع گوناگونی به بحث درباره حضور روح یا نفس قبل از عالم دنیا پرداخته، تجرد نفس قبل از دنیا را متذکر می‌شود.^۲ بنابراین ملاصدرا به‌صراحت از حضور روح قبل از نشئه دنیا سخن می‌گوید و بدان اعتقاد دارد و آن‌گونه که دیگران می‌پندارند وی اعتقادی به تجرد روح قبل از تعلق به بدن در عالم دنیا ندارد، اشتباه است.

این سخن (وجود روح قبل از عالم دنیا) را سبزواری به‌گونه‌ای دیگر بیان کرده است؛ وی جواهر عقلی را که علل نفس هستند، به شدت و ضعف، متفاوت می‌داند و تفاوت نفس‌ها را نیز همانند تفاوت عقول می‌انگارد؛ زیرا وجود قبلی و سابق برای نفس‌ها را همان وجود جواهر عقلی می‌پندارد. (غفاری، ۱۳۹۱: ۱۵۱) از منظر او، قدیم بودن نفس، به کینونت عقلی آنهاست؛ زیرا در غیر این صورت، در مقام نفسی، یعنی وقتی به مقام تفصیل و بسط رسیدند، دیگر قدیم شمرده نمی‌شوند. (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۹۲۰) بنابراین سبزواری نیز همانند ملاصدرا، به وجود نفس یا روح قبل از تعلقش به بدن در عالم دنیا اعتقاد دارد و آن را امری حادث نمی‌پندارد.

۱. و قوله ﷺ «الارواح جنود مجنّدة» الحديث و عن ابي عبدالله ﷺ «ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مكونة تحت العرش فاسكن ذلك النور فيه فكنّا نحن تشرّاً نوراً نبیین و خلق ارواح شیعتنا من طینتنا» و روایات دیگر. (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۵۶؛ اصفهانی، ۱۳۹۰: ۴۰)

۲. اعلم ان الوجود التجردی للنفوس غیر الوجود التعلقی لها و من ذهب الی ان للنفوس وجوداً فی عالم العقل قبل الابدان لاشبهة فی أن مراده أن لها نحو آخر من الوجود غیر وجودها الذي لها من حيث هي نفوس. (به نقل از: غفاری، ۱۳۹۱: ۱۵۳)

علامه طباطبایی به صراحت از وجود انسان در نشئه قبل از دنیا سخن به میان آورده و برای انسان‌ها زندگی دیگری قبل از زندگی دنیا و نیز پس از دنیا برمی‌شمارد. به عبارت دیگر، برای انسان حاضر در دنیا، دو زندگی قبل و بعد از آن را متصور شده است. همچنین با توجه به اینکه روح از امر الهی و از خزائن است، از آنجا تنزل یافته، با بدن متحد می‌شود و بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای در جسم، قوا و استعدادهای بدن تصرف می‌کند. البته در این تنزل دچار محدودیت شده، عین بدن و جسم می‌گردد؛ به گونه‌ای که در عین اتحاد با بدن، هویتش محفوظ می‌ماند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۲۱ - ۲۰) و در هنگام رشد و ترقی، این تکامل از درون صورت می‌پذیرد (نه از خارج نفس و بدن). (همان: ۶۸) صراحت بیان علامه در اعتقاد او به وجود روح در عالمی غیر از دنیا کاملاً مشهود است و منافاتی بین حضور روح در عالمی غیر دنیا و سپس تعلقش به بدن حادث در دنیا نمی‌بیند.

ابن‌سینا با نظر فلاسفه پیشین در این خصوص تفاوت دارد و معتقد است نفس در ابتدای پیدایش مجرد است و قبل از بدن موجود نیست و زمانی که بدن به حد نصاب خود رسید و آمادگی لازم برای دریافت نفس داشت، نفس بر بدن و ماده افاضه می‌شود. وی تأکید می‌کند که حدوث نفس به این معنا نیست که نفس به صورت جداگانه از جسم و بدن موجود باشد و پس از حدوث مزاج و استعداد بدنی به آن تعلق بگیرد؛ بلکه حدوث نفس همراه با حدوث بدن است؛ (ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۰۸؛ نیز همان: ۱۴۶ - ۱۴۳) اما با همه اینها می‌توان به یک اتفاق نظر دست یافت.

بررسی نظر آیت‌الله جوادی آملی، ملاصدرا و دیگر فلاسفه در مورد حقیقت روح

چنان‌که ملاحظه شد، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی، همانند آیت‌الله جوادی آملی، وجود روح را در عالم قبل از دنیا پذیرفته و بر این اعتقاد بودند که روحی که در عالم قبل از عالم دنیا وجود داشته، پس از حدوث بدن در دنیا به آن تعلق پیدا می‌کند و به سیر استکمالی خود در این عالم ادامه می‌دهد تا به کمال مجرد برسد. بنابراین در تطبیق دیدگاه فلاسفه فوق، به‌جز ابن‌سینا با ملاصدرا و آیت‌الله جوادی آملی، به اشتراک دیدگاهی دست یافتیم که هر یک به حضور نفس و روح آدمی قبل از حدوث بدن اذعان داشتند. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که از منظر ملاصدرا، حضور نفس قبل از نشئه دنیا، هیچ منافاتی با عینیت نفس در مرحله تبدیل به ثنویت ندارد و سیر تکاملی نفس پس از تبدیل و تطور نفس براساس حرکت جوهری، یک سیر استکمالی خواهد بود که نفس را به سر حد مجرد خواهد رساند و پس از مرگ نیز براساس دیدگاه وی در عالمی دیگر قرار خواهد گرفت.

از نظر نگارندگان، استناد نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء به آیه ۱۴ سوره مؤمنون صحیح نمی‌باشد؛ زیرا آیه «فَكَسَوْنَا الْعِطَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون / ۱۴) هرچند در قسمت اول به بیان خلقت مادی انسان اشاره دارد و مراحل خلقت را بیان می‌کند، قسمت دوم آیه با تعبیر

«تَمَّ أَشْأَانُهُ خُلُقًا آخَرَ» درصدد بیان خلقت روح از دل ماده نیست؛ بلکه به بیان مراتب خلقت آدمی پرداخته است و بعد از آنکه مراتب مادی و جسمانی آن را دنبال می‌نماید و سیر نطفه، علقه، مضغه، استخوان و گوشت را مطرح می‌کند، به خلقت دیگری اشاره می‌کند که می‌تواند اشاره به خلقت تجردی روح باشد؛ چنان‌که می‌تواند به سطحی دیگر از حیات مادی اشاره کند.

بنابراین نمی‌توان به‌طور قطع از این آیه، جسمانیة‌الحدوث بودن روح را نتیجه گرفت. خداوند با وجود زیبایی ظاهری، به آراستگی حقیقت روح مجرد و حقیقت ربوبی آدمی توجه ویژه کرده، آن را خلقی عظیم می‌داند و زبان به تحسین خود می‌گشاید. ضمن اینکه ملاصدرا و دیگر فلاسفه بر تجرد روح قبل از نشئه دنیا اعتقاد داشته و آن را تکذیب نموده‌اند. ملاصدرا این اعتقاد را از ضروریات مذهب شیعه دانسته و خود به حضور روح مجرد در عالمی غیر از عالم دنیا و قبل از آن اذعان داشته است. حضور روح در نشئه‌ای قبل از عالم دنیا منافاتی با این دیدگاه ندارد که روح پس از حدوث بدن در عالم دنیا بدان تعلق پیدا کند و سپس سیر استکمالی خود را تا تجرد کامل ادامه دهد؛ از این‌رو سخن مخالفان این دیدگاه که پذیرش دیدگاه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء را تنها به‌معنای آن می‌دانند که روح پس از حدوث بدن در نشئه دنیا بدان تعلق پیدا می‌کند و قبل از آن نبوده است، اساسی ندارد؛ زیرا حضور روح مجرد در عالم قبل از دنیا، منافاتی با تعلق آن به بدن حادث در عالم دنیا ندارد و این دو موضوع کاملاً جدایی هستند که با هم تنافی ندارند. شواهد و مؤیدهای متعددی بر این ادعا وجود دارد؛ از جمله سخن رسول خدا که می‌فرماید: «خلق الارواح قبل الاجساد» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۸ / ۳۰۸) که ارواح در برابر اجساد قرار گرفته است و خلقت ارواح را پیش از اجساد می‌داند و حدوث روح از جسم را رد می‌کند.

همچنین باید توجه داشت که وجود آدمی، از استعداد به‌سوی فعلیت در حرکت است و اصل این سیر در روح آدمی واقع می‌شود. روح او ذات انسان را می‌سازد و موجب پرورش او می‌گردد و در تمامی احوال، ملاک تشخیص فردی وی خواهد بود. افزون بر این، هر یک از آیات قرآن، مبین آیات دیگر هستند و در آیات: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص / ۷۲ - ۷۱) در مقام تفسیر آیه ۱۴ سوره مؤمنون بوده، از نفخه روح الهی در جنین خبر می‌دهد؛ بدین معنا که خدا پس از خلق انسان، از روح خود در او می‌دمد. برخی اشکال کرده‌اند که این دمیدن فقط به آدم اختصاص دارد و کسی جز او را دربر نمی‌گیرد؛ اما ظاهر آیه چنین اشاره‌ای ندارد و حتی قرآنی که بخواهد این ادعا را ثابت کند، وجود ندارد. خداوند در این آیه به صورت مطلق «بشراً» را ذکر کرده و قیدی نیاورده که آن را به آدم اختصاص دهد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نه‌تنها ملاصدرا، که دیگر فلاسفه همانند آیت‌الله جوادی آملی نیز به تجرد روح قبل از عالم دنیا اعتقاد داشته‌اند و بیان برخی دیدگاه‌ها نظیر جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء منافاتی با حضور روح در عالمی غیر از دنیا و تعلق روح به بدن حادث در دنیا ندارد.

ب) تذکیر و تأنیث روح

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را درباره تذکیر و تأنیث روح باید از دو جنبه نگریست؛ یکی از جهت آنکه روح، تذکیر و تأنیث ندارد و زن و مرد از وحدت روحی برخوردارند و هر دو از یک روح یکسانی بهره‌مندند و به علت عدم تعدد و کثرت روح، تساوی و تفاوت هم برای آنها مطرح نیست.

آیت‌الله جوادی به نقل از حکما می‌گوید مذکر و مؤنث بودن، از ویژگی‌های ماده است و صورت در آن نقش ندارد و درباره تفاوت جنس و ماده نیز می‌گوید ماده اصنافی دارد که برخی صنف مذکر و برخی دیگر صنف مؤنث است و از نشانه‌های بازگشت این دو (مرد و زن بودن) به ماده، آن است که نر و ماده بودن در حیوانات و گیاهان هم وجود دارد و اگر به صورت نوعی بازگشت داشته باشد، باید صرفاً به انسان اختصاص می‌داشت و در مادون انسان دیده نمی‌شد. اگر حیوانات هم بخواهند کمالاتی داشته باشند، در ذکوریت و انوئیت آنها نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۴۵ - ۲۴۴؛ صادقی، ۱۳۹۱: ۸۳ - ۶۶) وی همچنین در تفسیر آیه «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» (ذاریات / ۴۹) ذکوریت و انوئیت جمادات و دیگر موجودات را متذکر شده، می‌گوید: خداوند از هر حقیقتی، اعم از انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و جمادات حتی رعدوبرق، یک جفت آفریده و میان آن دو جاذبه ایجاد کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۷ / ۱۰۹)

جهت دیگر آنکه، چون حقیقت انسان روح اوست، دیگر مرد و زنی نیست که بخواهد تساوی یا تفاوتی بین آنها وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، از دیدگاه ایشان، چه روح قبل از نشئه دنیا حضور داشته باشد و چه براساس تطور ماده پدید آمده باشد، و از دل ماده به وجود آید - که در آن صورت، ماده مؤنث، روح مؤنث ایجاد می‌کرد و ماده مذکر، روح مذکر به وجود می‌آورد - آنچه اصالت دارد و موضوع اصلی است، روح هست و از آنجا که روح برای مرد و زن فرقی نمی‌کند و یکسان است و مذکر و مؤنث ندارد، بحث تساوی یا تفاوت زن و مرد هم در این دو صنف مطرح نیست.

این بحث در آثار ملاصدرا و دیگران نیز به‌طور ضمنی یافت می‌شود. وی در *اسفار* پس از شرح قوای حیوانی و ویژگی‌های آن در تبیین قوای فاعلی و سپس قوه منفعله و تفاوت آن دو می‌گوید: در منی قوه‌ای است که هم مرد و هم طفل می‌گردد و در منی بعیده، دو قوه فاعلی وجود دارد که تا آخرین حد تکامل که رجولیت باشد، پیش می‌رود و این دو قوه فاعلی، یکی محرک طفولیت است و دیگری محرک تا حد رجولیت؛ اما قوه منفعله موجود در کودک، او را تا حد تکامل به سمت رجولیت سوق می‌دهد و قوه دورتر از آن، قوه هیولایی است که به عقل فعال برای معقولات تبدیل می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۷۹ ق: ۳ / ۱۵) از این کلام چنین استنباط می‌گردد که ملاصدرا نیز همانند آیت‌الله جوادی آملی، تذکیر و تأنیث را مربوط به ماده و جسم می‌داند و معتقد است شکل‌گیری جنین در هیئت مذکر و مؤنث، از همان قوای موجود در نطفه و منی پدید می‌آید و ارتباطی به روح ندارد. وی با بیان رجولیت و مردی که از نطفه می‌گیرد، به‌طور ضمنی اعلام می‌کند

که به تقسیم دو جنس در مرحله جسم و نطفه اعتقاد دارد و روح، فاقد چنین تفکیکی (مذکر و مؤنث) است و هر تفکیک جنسیتی که رخ می‌دهد، مربوط به جسم در مرحله دنیا است. بنابراین براساس مستندات فوق، می‌توان ادعا نمود که ملاصدرا به وحدانیت روح انسان اعتقاد داشته است و به‌طور ضمنی از کلام او می‌توان ذکوریت و انوئیت را از جسم و بدن مادی استنباط نمود.

همچنین ملاهادی سبزواری در شرح منظومه، زمانی که کیفیت خصوصیات بدن دنیوی و بدن اخروی را تبیین می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که حقیقت وجودی فرد تغییر نمی‌کند و تغییر و تحولاتی که برای بدن رخ می‌دهد، در اصل وجود و تشخص او خللی یا تغییری ایجاد نمی‌کند و این‌گونه نیست که فرد در دوران طفولیت فردی باشد و در دوران مردی نیز فردی دیگر. (سبزواری، ۱۴۲۲: ۵ / ۲۸۰) این عبارت حکایت از آن دارد که او ذکوریت و انوئیت را مربوط به روح نمی‌داند و آن را به ماده و بدن نسبت می‌دهد؛ زیرا وی از سلسله مراتب رشد جسمانی انسانی سخن می‌گوید که در دوران طفولیت خود، متناسب با جنسیتش روند تکامل جسمانی را طی می‌کند و سیر تکاملی بدن در دوران طفولیت و مردی او، ارتباطی به روح ندارد. به عبارت دیگر، وی به دوجنسی بودن انسان (زن و مرد) در مرحله دنیا و تغییر و تحولات مربوط به این دو جسم در دنیا پرداخته است و به‌طور ضمنی از این سخن - که در اصل وجود او خللی وارد نمی‌شود و این‌گونه نیست که او در دوران طفولیت فردی باشد و در دوران مردی، فردی دیگر - عدم جنسیت^۱ برای روح استنباط می‌شود. بنابراین ملاهادی سبزواری نیز به‌طور ضمنی - همانند آیت‌الله جوادی آملی و ملاصدرا - به عدم تذکیر و تأنیث روح اعتقاد دارد.

از دیگر موافقان این نظر، جلال‌الدین آشتیانی است. دیدگاه وی در بحث تذکیر و تأنیث، همچون فلاسفه پیشین است. وی در شرح *زاد المسافر* در بحث نفس، الحاق نفس به بدن در نشئه دنیا و ویژگی بدن، به این نکته می‌پردازد که بدن یک سیر جنینی را از طفل تام‌الوجود در رحم، طفل مسافر به عالم دنیای خارج از رحم مادر، طفل در گهواره، تکامل آن به کودک، سپس به نوجوان مکلف، بعد از آن مراتب جوانی، دوران مردی و در نهایت هم کهولت و پیری طی می‌کند. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۵۵) از فحوای کلام آشتیانی چنین استنباط می‌شود که وی تفاوت موجود از جهت ذکوریت و انوئیت را مربوط به جسم دانسته، تذکیر و تأنیث را به روح برنمی‌گرداند و آن را از ویژگی‌های جسم می‌داند. به عبارت دیگر، او همانند آیت‌الله جوادی آملی، ملاصدرا و ملاهادی سبزواری، معتقد به تذکیر و تأنیث انسان در دوران جنینی در عالم دنیا است.

برخی از اندیشمندان و فلاسفه، این بحث را مسکوت گذاشته‌اند که یکی از علت‌های آن می‌تواند اعتقاد به اصل روح مجرد و حدوث آن در دنیا پس از حدوث بدن باشد؛ زیرا وقتی فلاسفه معتقدند روح در عالمی غیر از دنیا حضور داشته است و دارای حقیقت واحدی هم هست و پس از حدوث بدن در نشئه دنیا حادث

۱. منظور از جنسیت، دو جنس زن و مرد است.

شده و با تعلق به بدن سیر تکاملی خود را از نفس نباتی، حیوانی و انسانی و ... طی کرده است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آنان همچون آیت‌الله جوادی آملی نیز به تذکیر و تأنیث در نشئه دنیا اعتقاد داشته‌اند که در دوران جنینی و در مرحله نفس نباتی، ماده به مذکر و مؤنث تبدیل وضعیت می‌دهد و متناسب با تغییر و تحولاتی مادی، استعداد و قوای لازم موردنیاز جنس مذکر و مؤنث در جسم مادی شکل می‌گیرد و پس از گذران عمر در این دنیا و ساختن بدن مثالی خود، هنگام خروج از این عالم نیز روح متناسب با اعمال خود تجسم می‌یابد و با بدن مثالی خود در پیشگاه الهی حاضر خواهد شد؛ به نظر می‌رسد حتی پس از بازگشت نیز بحث تذکیر یا تأنیث مطرح نباشد، زیرا هر انسانی با بدن مثالی خود، معرف میزان فرمان‌برداری یا عدم فرمان‌برداری خود از دستورات پروردگار است و مذکر یا مؤنث بودن او، امتیازی برای روح نیست.

یکی دیگر از کسانی که با این کلام موافقت دارد، آیت‌الله مصباح یزدی است که می‌گوید: «اگر گفتیم که ذکورت و انوٲت، خاصیت این مرتبه ضعیفه (مادیت) است، بنابراین به همراه داشتن لوازم مادیت پس از تجرد معنا نخواهد داشت. پس ممکن است کسی معتقد باشد نفس حرکت جوهری دارد و ذکورت و انوٲت در آن باقی نمی‌ماند؛ یعنی مرحله کامل‌تری را واجد می‌شود که فراتر از ذکورت و انوٲت است.» (مصباح، ۱۳۷۱: ۱۲۷) وی نیز همانند دیگر فلاسفه یادشده، تذکیر و تأنیث را مختص به جسم دانسته، این ویژگی را از ساحت روح دور می‌دارد و روح را برتر از چنین اعراضی می‌داند.

بنابراین اغلب فلاسفه، همانند آیت‌الله جوادی آملی، با هر بیانی (ضمنی یا با صراحت) به منزه بودن روح از ویژگی تذکیر و تأنیث پرداخته‌اند و این صفت را مختص به بعد جسمانی انسان در دوران جنینی می‌دانند و در حقیقت همراهی اکثر فلاسفه به‌خصوص ملاصدرا، مهر تأییدی بر نظر آیت‌الله جوادی آملی است که برخی به مخالفت با آن پرداخته‌اند.

۱. دیدگاه مخالفان عدم تذکیر و تأنیث روح

برخی صاحب‌نظران جدید، با عدم تذکیر و تأنیث روح مخالفت ورزیده، می‌پندارند روح دارای ذکوریت و انوٲت است و روح زنان با روح مردان متفاوت است و اختلافات موجود در میان زنان و مردان، به‌واسطه اختلاف در روح می‌باشد.

برخی منتقدان که از طرفداران این بینش هستند، معتقدند عدم اطلاق جنسیت بر روح، با دیدگاه صدرالمتألهین سازگار نیست؛ زیرا براساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، روح قبل از تعلق به بدن وجود داشته و قبل از تعلق به بدن هم، تذکیر و تأنیث برای روح مطرح نبوده است و این موارد پس از تعلق به بدن شکل می‌گیرد؛ در این صورت باید میان روح و بدن، سنخیت لازم وجود داشته باشد تا روح به بدن دیگری تعلق نگیرد. اگر تعلق روح به بدن با دلیلی همراه نباشد، روح می‌تواند به بدن دیگری تعلق گیرد. جسمانیة‌الحدوث مستلزم این است که هم نفس زن داشته باشیم و هم نفس مرد. بله، اگر ما صاحب شیئی بودیم که از بالا

هیچ ارتباطی با بدن نداشت و در واقع از بالا افاضه می‌شد و جای دیگر ساخته و پرداخته می‌شد، می‌توانستیم بگوییم دارای تذکیر و تأیث نفس نیست؛ اما در جریان تکامل بود که همین موجود مادی به وجود آمد و این گل با همه خصوصیتی که دارد، شکوفا شد. در حقیقت در هر مرحله‌ای، کمال متناسب با خودش را کسب کرده است. حال اگر این مسئله ایجاب می‌کند که زن باشد، زن است و اگر ایجاب کند مرد باشد، مرد است؛ با استعداد باشد، با استعداد است و نظیر آن. در نتیجه ادعای یادشده با دیدگاه صدرالمألهین (جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء) سازگار نیست. (غروی، ۱۳۹۱: ۱۴۳ - ۱۲۹)

از دیگر صاحب‌نظران منتقد در این حوزه معتقد است زن و مرد به جهت اختلاف در حالات روانی، گرایش‌ها، عواطف و احساسات، یک نوع نیستند و دو نوع تلقی می‌شوند. وی می‌اندیشد که ارواح در ابتدای پیدایش، نوع واحدی نبوده، انواع مختلفی داشتند و زمانی می‌توانند روح واحد شمرده شوند که در تمام خصوصیات و حالات نفسانی یکسان باشند. وی همچنین بر این اعتقاد است که دامنه این تنوع افراد با وجود جسم‌ها و بدن‌های متفاوت، می‌تواند گسترده‌تر باشد. او معتقد است به جهت اعراض مختلف، جوهرها هم متفاوت می‌شوند و هر عرض و جوهری با عرض و جوهر دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً سیب وقتی قرمز است، یک نوع است و وقتی سبز است، نوع دیگر. خود سبزی هم مراتب و انواع خاص خود را دارد. (فیاضی، ۱۳۹۱: ۱۵۷ - ۱۴۵) برخی دیگر از منتقدان عدم تذکیر و تأیث روح معتقدند روح، زنانه و مردانه دارد و با آن متکون شده است. براساس روایات، تفاوت در ارواح، منجر به تفاوت در قوای بدن می‌شود و اعضا و جوارح آن و حالات روحی و روانی را پدید آورده است. آنها روایاتی در مورد ولوج روح در جهت تأیید کلام خود ذکر می‌کنند. افزون بر این موارد، نکاتی که دیگر منتقدان متذکر شده‌اند، در افکار این گروه نیز دیده می‌شود. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۶۸ - ۱۵۹)

بررسی دیدگاه‌های مخالف عدم تذکیر و تأیث روح

شاید بتوان میان این نظریه‌های به‌ظاهر متضاد چنین جمع کرد که: بنابر نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء صدرا، روح پس از حدوث بدن به آن تعلق می‌گیرد و همراه با بدن، سیر تکاملی خود را طی می‌کند؛ اما در همان ابتدا، استعدادها و قوای موجود در نطفه یا منی به‌گونه‌ای حرکت می‌کند که ذکوریت و انوئیت شکل می‌گیرد و در واقع، تذکیر و تأیث از ماده و جسم آغاز می‌شود.

آنچه انواع را ایجاد می‌کند، مربوط به روح حادث در نشئه دنیا است که پس از تعلق به بدن، دارای اعراضی گشته و موجب اختلاف در انواع افراد شده است. روح حاضر در غیر عالم دنیا، حقیقت واحد نازل شده از سوی خدا است که انواع ندارد^۱ و همان‌گونه که خود فرموده، انسان‌ها را از نفس واحد خلق کرده است؛ اما

۱. علت اینکه روح در عالم قبل از دنیا انواع ندارد، این است که روح حقیقتی نازل شده از وجود خدا است و از آنجا که نوعیت به جهت اعراض است و بر وجود حق تعالی اعراض وارد نمی‌شود، بنابراین روح نازل شده از حق تعالی نیز نوع‌بردار نیست.

پس از تعلق به بدن و حدوث در نشئه دنیا، به واسطه اعراض مختلف، انواع می‌گردد. یکی از آن اعراض، جنسیت است، همانند رنگ یا بو یا طعم (که با هر یک از این عرض‌ها، نوعی شکل می‌گیرد). جنسیت نیز عرضی همانند دیگر اعراض است. براساس حرکت جوهری و اشتدادی ملاصدرا یا مراتب اشتدادی که سبزواری مطرح می‌کند: «کون المراتب فی الاشتداد نوعاً»، جسم به همراهی روح، یک سیر استکمالی را طی می‌کند که در طی این مسیر، هر انسانی به میزان اراده و تحملی که دارد، مراتبی را کسب می‌کند که همین مراتب متعدد، انواع متعددی را نیز شکل می‌دهند.^۱ این تعدد انواع نه‌تنها در عالم دنیا، که در سرای پس از دنیا نیز وجود دارد؛ چراکه براساس همین اعمال و رفتارهای متفاوت، هر انسانی بدن مثالی خود را ساخته و به میزان اطاعت و بندگی که در مقابل حضرت حق داشته، جسم و بدن مثالی آنها در عالم دیگر متفاوت می‌شود و در آن عالم نیز انسان‌ها انواع بی‌شماری می‌گردند.

آنچه خداوند در آیه ۱۴ سوره مؤمنون به سیر تکاملی نطفه اشاره کرده و دمیدن روح را پس از طی مراحل اولیه معرفی نموده، در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است. روایتی از امام سجاده علیه السلام علاوه بر دلالت داشتن بر نفخ روح انسانی (که از آن به «روح عقل» یاد شده است) بعد از تمامیت خلقت اعضا و جوارح جنین، بر وجود حیات نباتی قبل از تحقق حیات حیوانی و انسانی نیز دلالت دارد.^۲

علاوه بر روایات که جنسیت را به مرحله نطفه و جنین برمی‌گردانند، در علم زیست‌شناسی نیز آمده که پس از عمل لقاح، جنسیت شکل می‌گیرد و کروموزم‌های مردانه «XY» و کروموزوم زنانه «YY» عامل دختر

۱. در مورد رابطه اعراض و انواع، مباحث فلسفی مفصلی وجود دارد که جای طرح آنها در اینجا نیست. توجه به این نکته مفید است که بسیاری از آنچه ما فصل به‌شمار می‌آوریم، در واقع اعراض خاص هستند. بنابراین فهم اینکه چطور اعراض، نوع‌ساز می‌شوند، هم آسان می‌گردد و هم معلوم می‌شود اصل این مباحث در کتاب‌های فلسفی با تسامح مطرح شده‌اند.

۲. روایت سعید بن مسیب از امام سجاده علیه السلام در اثبات این مدعا صریح است. او از امام درباره دیه سقط جنین می‌پرسد و امام دیه مراحل مختلف جنین را برای او بیان می‌کند و در نهایت می‌فرماید: «... و إن طرحته و هو نسمة مخلقة له عظم و لحم مزیل الجوارح قد نفخ فیهِ روح العقل فإنّ علیهِ دية كاملة، قلت له: رأیت تحوله فی بطنها إلى حال أبروح كان ذلک أو بغیر روح؟ قال: بروح عدا الحیاة القديم المنقول فی أصلاب الرجال و ارحام النساء و لولا أنه كان فیهِ روح عدا الحیاة ما تحول عن حال بعد حال فی الرحم و ما كان إذا علی من یقتله دية و هو فی تلک الحال؛ و اگر زن جنین خود را رها (سقط) کند، درحالی‌که او انسانی گردیده دارای استخوان و گوشت که اعضا و جوارح او را از هم تمییز داده و روح عقل در او دمیده شده است، بر او (آسیب‌رساننده به زن) دیه کامل است. سعید بن مسیب می‌گوید: به امام عرض کردم: آیا به نظر شما، حرکت جنین در شکم مادر به سبب وجود روح است یا خیر؟ امام فرمود: به سبب روح است؛ اما روحی غیر از آن حیات پیشین که در اصلاب مردان و ارحام زنان داشته است و اگر در جنین، روحی غیر از حیات نباشد، در رحم هیچ حرکتی نخواهد کرد و در این حال، دیه (کامل) بر عهده قاتل او نخواهد بود». (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۹ / ۳۱۶ / ح ۳۵۶۸۱) روایت ابن شبل نیز صریح در تحقق ولوج روح در دوران جنینی است. امام صادق علیه السلام در پایان این روایت می‌فرماید: «... یا أبا شبل، اذا مضت خمسة أشهر فقد صارت فیهِ الحیاة و قد استوجب الدية؛ ... ای ابا شبل! هنگامی که پنج ماه (از عمر جنین) گذشت، حیات در او حلول خواهد کرد و سزاوار دیه (کامل) خواهد بود. (همان: ۳۱۵ / ح ۳۵۶۷۹)

و پسر شدن می‌باشند. علم پزشکی نیز بر این مسئله صحنه می‌گذارد.^۱ بنابراین هم علم پزشکی و هم روایات بر تذکیر و تأیید در مرحله نطفه و جسم تأکید می‌کنند.

۲. بررسی و نقد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

همان‌گونه که آیت‌الله جوادی آملی به تأثیر فیزیولوژیک جسم در ساختار جنسیت اذعان می‌دارد و تمایزات جنسیتی بین دو جنس به وجود می‌آورد و از تأثیراتی که روح پس از تعلق به بدن از جسم می‌پذیرد و متناسب با جنسیت خود از ویژگی‌های زنانه و مردانه بهره‌مند می‌شود، سخن می‌گوید، در مواردی معتقد به این تفاوت نیستند؛ از جمله نوع برخورداری زن و مرد از قدرت عقلانی متفاوت. از منظر ایشان، زن و مرد در عقل نظری، از قدرت عقلانی یکسانی بهره‌مند هستند؛ اما در عقل عملی تفاوت می‌پذیرند و وی بیشتر آن را تحت تأثیر فرهنگ می‌داند. تحقیقات در دانش‌های روان‌شناسی، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی و فیزیولوژی، بیانگر وجود تفاوت‌هایی قابل توجه در زمینه عقل نظری و عملی در میان مردان و زنان است. هرچند تفاوت‌ها حکایت از فروتری یا فراتری یکی بر دیگری ندارد، به بیان ویژگی‌های عقلانی هر یک از دو جنس پرداخته شده است؛ از جمله اینکه: در میان انواع هوش‌ها، هوش انتزاعی در مردان و هوش عمومی در زنان قوی‌تر است؛ یا اینکه تفکر خطی در مردان و تفکر موزائیکی در زنان غالب‌تر است؛ یا اینکه زنان، قدرت توجه همزمان به چند موضوع برایشان به راحتی امکان‌پذیر است؛ اما مردان روی موضوع ثابتی قادر به نظارت هستند. در زمینه قدرت عقل عملی، مردان قدرت مدیریت و تصمیم‌گیری اجتماعی قوی‌تری دارند و زنان دارای قدرت ارتباطی و کلامی بالاتری هستند؛ یا زنان باحیاط‌تر و مردان شجاع‌ترند. البته بیان این موارد به معنای عدم بهره‌مندی هر یک از دو جنس از ویژگی‌های جنس مخالف نیست؛ بلکه منظور آن است که این ویژگی‌ها در یک جنس غالب‌تر است. به نظر می‌رسد این نحوه نگرین به تفاوت‌های زن و مرد در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۳. ارزش انسانی و نهایی زن و مرد در اسلام

قرآن با صراحت تمام، از برابری انسانی زن و مرد سخن گفته، ارزش‌های یکسانی را برای آن دو بیان می‌کند. برای نمونه، آیات: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳) ای مردم! در واقع، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را نژادها و قبیله‌هایی

۱. صورت و اندام‌های جنین را از شش هفتگی مشخص می‌شود و مراکز استخوانی از هفته دوازدهم در جنین ایجاد می‌گردد و اندام‌های جنسی از سن یازده تا دوازده هفتگی قابل تشخیص‌اند. به‌طور کلی در پزشکی قانونی، امروزه دو دوره برای حاملگی در نظر گرفته‌اند که چهار ماه و نیم اول و چهار ماه و نیم دوم را شامل می‌شود و گفته می‌شود جنین در دوره دوم، شکل‌گیری جسمانی خود را به پایان رسانده و روح در او دمیده شده است. (حکیمی‌ها، ۱۳۷۴)

جنسیت و روح در مبانی حکمت متعالیه ... □ ۳۷

قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا خودنگه‌دارترین شماست؛ به‌راستی که خدا دانای آگاه است» یا «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب / ۳۵) در حقیقت، مردان مسلمان و زنان مسلمان، و مردان با ایمان و زنان با ایمان، و مردان فرمان‌بردار [فروتن] و زنان فرمان‌بردار [فروتن]، و مردان راست‌گو و زنان راست‌گو، و مردان شکیبا و زنان شکیبا، و مردان فروتن و زنان فروتن، و مردان صدقه‌دهنده و زنان صدقه‌دهنده، و مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، و مردانی که دامانشان را [در امور جنسی] حفظ می‌کنند و زنانی که [دامان خویش را] حفظ می‌کنند، و مردانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند و زنانی که [خدا را فراوان] یاد می‌کنند، خدا برای آنان آمرزش و پاداش بزرگی آماده کرده است».

این آیات و آیات بسیار دیگری (آل عمران / ۱۹۵؛ نساء / ۱۲۴؛ نحل / ۹۷؛ غافر / ۴۰) به برابری ارزش دو موجود انسانی زن و مرد حکم می‌کنند. ممکن است برای انسان سؤال شود در عین برابری، حکمت این اختلافات چیست. تأمل در این اختلافات و توجه به استعدادها و توانمندی‌های هر یک از زنان و مردان، انسان را به نیازمندی چرخه هستی به تمام این قدرتها و توانمندی‌های متفاوت می‌کشانند. در واقع دنیا و عالم هستی، نیازمند انواع توانمندی‌ها و ویژگی‌ها و خصوصیات بشری است تا چرخه این عالم در گردش باشد و هر چیزی، جای خود قرار گیرد. بندگی خالق و خلوص در عبادت در عین تفاوت‌ها، ملاک امتیاز و ارزش‌گذاری قرار داده شده است و این امتیازات از امور ارادی - اختیاری هستند. از این‌رو وجود اختلاف در تمامی موجودات و به تبع آن در زن و مرد، به‌لحاظ نیاز طبیعی آنها به این تفاوت‌ها در عین برابری‌ها و ارزش‌های یکسان است و پذیرش تمایزها و تفاوت‌ها به‌معنای پذیرش جایگاه ارزشی متمایز هر یک از دو جنس که به فرادستی یا فرودستی یکی بر دیگری بینجامد، نیست.

نتیجه

درباره روح، بین آیت‌الله جوادی آملی و ملاصدرا اختلاف‌نظری جدی وجود ندارد. در مورد حقیقت واحد روح و تجرد و حضور روح در عالمی قبل از نشئه دنیا، ملاصدرا این اعتقاد را از ضروریات مذهب شیعه می‌داند و خود به حضور روح مجرد در عالمی غیر از عالم دنیا و قبل از آن اذعان دارد. در نگاه وی، تجرد روح منافاتی با دیدگاه او در مورد جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء ندارد؛ زیرا حضور روح در نشئه‌ای قبل از عالم دنیا، با این دیدگاه که روح پس از حدوث بدن در عالم دنیا بدان تعلق پیدا کند و سپس سیر استکمالی خود را تا بدانجا طی کند که به تجرد کامل برسد، منافاتی ندارد؛ همان‌طور که پس از عالم دنیا نیز در عالمی مجرد به حیات خود ادامه می‌دهد. این باور نیز از سوی دیگران پذیرفته شده است.

در بحث تذکیر و تأیث روح، آیت‌الله جوادی آملی به حقیقت واحد روح باور دارد و تذکیر و تأیث را مربوط به جسم در مرحله نطفه و شکل‌گیری جنین می‌داند. از کلام ملاصدرا و دیگران نیز به‌طور ضمنی استنباط می‌شود که آنان همچون آیت‌الله جوادی آملی، اعتقادی به تذکیر و تأیث روح نداشته‌اند و این ویژگی را از آن ماده و به‌خصوص از استعدادهای مَنی دانسته‌اند که دارای قوایی است که در مراحل مختلف به طفل و در نهایت به مرحله رجولیت می‌رسد. این مطلب، مقبول فلاسفه دیگر، نظیر ملاحادی سبزواری، ابن‌سینا و جلال‌الدین آشتیانی نیز بوده است. اندیشمندان متأخرتر که از تأیث و تذکیر روح یاد می‌کنند، ناظر به مرتبه روح در عالم ماده هستند، نه مرتبه پیش از عالم ماده. از این طریق می‌توان راهی برای جمع میان نظریات به‌ظاهر متضاد پیدا کرد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلام، برگرفته از نرم‌افزار نورالحکمة.
۳. ابن‌رشد، م. ا، ۱۳۷۷، تلخیص مابعدالطبیعة، تهران، حکمت.
۴. ابن‌رشد، م. ا، بی‌تا، تفسیر ما بعد الطبیعة، ج ۳، بیروت، بی‌نا.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، الشفاء، الهیات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. _____، ۱۳۷۵، النفس شفا، قم، مرکز نشر التابعه بالمکتبة الاعلام الاسلامی.
۷. _____، ۱۴۰۴، ق، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، قم، مکتبة آية الله المرعشی.
۸. _____، بی‌تا، روان‌شناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، بی‌نشر، ج ۲.
۹. اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ق، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، ج ۲، بیروت، الدار الاسلامیة.
۱۰. ارسطو، ۱۳۸۹، درباره نفس، ترجمه ع. داودی، تهران، حکمت.
۱۱. اصفهانی، اسماعیل، ۱۳۹۰، شرح الحکمة العرشية، محقق محمدمسعود خداوردی، تهران مؤسسه پژوهشی حکمت فلاسفه ایران، ج ۱.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، ۱۴۲۳ - ۱۳۳۶، ق، ارسطو عند العرب، النص، قم، بیدار.
۱۳. بهمنیار، ابن‌مرزبان، ۱۳۴۶، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، فطرت در قرآن، قم، نشر اسراء، ج ۳. (برگرفته از نرم‌افزار اسراء)
۱۵. _____، ۱۳۸۶، سرچشمه اندیشه ج ۴، قم، نشر اسراء، ج ۵. (برگرفته از نرم‌افزار اسراء)
۱۶. _____، ۱۳۸۷، معاد در قرآن ج ۴، قم، نشر اسراء، ج ۴. (برگرفته از نرم‌افزار اسراء)

۱۷. _____، ۱۳۸۸، تفسیر تسنیم، ج ۱۲، قم، نشر اسراء، چ ۸. (برگرفته از نرم‌افزار اسراء)
۱۸. _____، ۱۳۹۳، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، چ ۲۵. (برگرفته از نرم‌افزار اسراء)
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۲ ق، وسائل الشیعة، ج ۲۹، قم، احیاء التراث.
۲۰. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، مهر تابان، باقرالعلوم، بی‌جا، بی‌تا.
۲۱. حکیمی‌ها، سعید، ۱۳۷۴، «سقط جنین»، مجله علمی پزشکی قانونی، شماره سوم، تهران.
۲۲. خواجه نصیرالدین طوسی، م. م، ۱۳۶۱، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران.
۲۳. الساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، البصائر النصریة فی علم المنطق، تهران، شمس تبریزی.
۲۴. سبزواری، هادی، ۱۴۲۲ ق، شرح منظومه، ج ۵، مصحح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چ ۱، برگرفته از نرم‌افزار نور الحکمة.
۲۵. شرزوری، ش، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الهیة فی علوم الحقایق الربانیة، ج ۲، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. شیرازی، سید رضی، ۱۳۸۷، درس‌های منظومه حکیم سبزواری، تهران، انتشارات حکمت، چ ۲.
۲۸. صاحب البصائر، ع. س، ۱۳۸۳، البصائر النصریة، فی علم المنطق، تهران، شمس تبریزی.
۲۹. صادقی، هادی، ۱۳۹۳، «جنسیت و نفس و عدالت اسلامی»، نفس و بدن در اخلاق و انسان‌شناسی، جمعی از پژوهشگران، قم، پژوهشگاه فلسفه و کلام اسلامی.
۳۰. _____، ۱۳۹۱، جنسیت و نفس، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ ۱.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۱، رساله انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، چ ۳.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا، تعلیقه بر بحارالانوار ج ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۱.
۳۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۷، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران.
۳۵. عبودیت، رسول، ۱۳۹۱، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران، انتشارات سمت، چ ۱.
۳۶. غروی، سید محمد، ۱۳۹۱، «جنسیت و سنخیت»، در جنسیت و نفس، هادی صادقی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ ۱.

- ۴۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۳۷. غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۱، *حدوث جسمانی نفس*، بی جا، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.
۳۸. فخررازی، م.ع، ۱۴۱۱ ق، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، قم، بیدار.
۳۹. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۱، «جنسیت و نسل به روایت حکمت متعالیه»، در: *جنسیت و نسل*، هادی صادقی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ ۱.
۴۰. لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمان الصدق*، تهران، اندیشه و تمدن اسلامی.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، *بحار الانوار*، ج ۸، تهران، اسلامیة.
۴۲. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۱، «ظرفیت های فلسفه در مسئله جنسیت»، در: *جنسیت و نفس*، هادی صادقی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ ۱.
۴۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *درس های الهیات شفاء*، تهران، انتشارات حکمت، چ ۱.
۴۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد، ۱۳۷۹ ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹ - ۸ و ۳، بی نا، انتشار شرکت دارالمعارف الاسلامیة.
۴۵. _____، ۱۳۹۱، *العرشیة*، تهران، انتشارات مولی، چ ۱.
۴۶. _____، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۴، بیروت، انتشارات دارالتعارف للمطبوعات.
۴۷. یزدان پناه، یدالله، ۱۳۹۱، «جنسیت و نفس»، در *جنسیت و نفس*، هادی صادقی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، چ ۱.

الهوية البشرية للنبي في فكر متكلمي الإمامية

طوبى كرماني^١ / علي خاني^٢

ملخص البحث: من بعد أصل التوحيد، للنبوّة مكانة ذات أهمية حيوية ومصيرية في المنظومة الفكرية الدينية. حين يتناول المتكلمون المسلمون تبيين مفهوم النبي، يشيرون إلي عناصر ومكونات مثل الصفة البشرية وعنصر الوساطة والدور الإخباري للنبي. وكان متكلمو الإمامية أكثر اهتماماً بتعريف النبي من متكلمي الأشاعرة والمعتزلة. ومن هنا فقد بحثت هذه العناصر في الأعمال الكلامية للإمامية بصراحة أكثر. ومن ذلك، فإن تصريح المتكلمين المسلمين في تبيين صفة النبي، بأنه «بشر»، يُؤشر علي مدى أهمية هذا الجانب من حقيقة النبوّة. وأما السرّ الكامن وراء الإهتمام بهذه الصفة البشرية، فيعزي الي أن الصفة البشرية للأنبياء مترابطة ومتلازمة مع الكثير من المسائل الكلامية في مجال «النبي» و«النبوّة»؛ ومن ذلك: «امكانية الوحي الإلهي للأنبياء»، و«أفضلية الأنبياء علي الملائكة»، و«مكان عصمة الأنبياء»، و«الإختيار في عصمة الأنبياء»، و«جعل الأنبياء اسوة».

الألفاظ المفتاحية: النبي، الصفة البشرية، امكانية الوحي، العصمة، الإختيار، جعل الأنبياء الاسوة.

الذكورة والانوثة والروح في مبادئ الحكمة المتعالية:

رأى آية الله جوادى الآملی نموذجاً

فاطمه نيازكار^٣ / هادي صادقي^٤

ملخص البحث: يُجرى هذا البحث عملية تقييم لتذكير أو تأنيث روح انسان من وجهة نظر الحكمة المتعالية، مع التركيز علي رؤية آية الله جوادى الآملی، الذي يعتقد ان الروح قبل الولوج الي عالم الدنيا، كانت مجردة من التذكير والتأنيث. وفي سياق القبول بمبدأ وجود الروح المجردة في عالم ما قبل الدنيا، لا يري تعارضاً بين هذه الرؤية ومبدأ جسمانية حدوث الروح. وعند المقارنة بين هذه الرؤية ورؤية الملا صدرا وغيره من الفلاسفة الصدرايين، يلاحظ توافقهما وعدم وجود أى اختلاف بينهما علي الرغم مما يترآي للوهلة الاولي من وجود اختلافات ظاهري. ولا بد طبعاً من الإشارة الي أن هناك بعض الإنتقادات التي أثبتت حول هذه الرؤية؛ من ذلك مثلاً أنها تجاهلت تأثير الفوارق العضوية (الفلسجية) علي النوازع الروحية والعقل. ويوضّح في ختام المطاف أن الروح لا تتقبل التذكير والتأنيث، وحالة التذكير أو التأنيث تحصل من بعد انعقاد النطفة في النشأة الدنيوية.

الألفاظ المفتاحية: الروح المجردة، تذكير وتأنيث الروح، النفس، الملا صدرا، جوادى الآملی.

١. استاذة في جامعة طهران.

٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة طهران.

٣. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف، فرع الأخلاق الإسلامية.

٤. استاذ مشارك في جامعة علوم القرآن والحديث.

قراءة نقدية للإتجاه الإستشراقي في معرفة مفهوم «أهل البيت»

نقد لمقالة «أهل البيت» في موسوعة ليدن القرآنية

مسلم محمدى^١ / حسن رضاي هفتاد^٢ / زينب رحيمي ثابت^٣

ملخص البحث: أشير في بعض آيات القرآن وفي الأحاديث النبوية إلي جماعة بعنوان أهل البيت، وهم مطهرون من كل رجس ولهم فضائل ومكانة خاصة في الإسلام. وهذا مما أثار اهتمام المستشرقين ولفت انظارهم إلي هذه الكلمة القرآنية ودعاهم إلي كتابة أعمال متعددة بشأنها. ومن هذه الاعمال مقالة «أهل البيت» التي كتبها موسى شارون في موسوعة ليدن القرآنية. ونحن في هذا البحث نسلط الضوء علي هذه المقالة ونضعها علي بساط النقد. هذه المقالة تكتنفها الكثير من جوانب القوة والضعف. من جوانب القوة في هذه المقالة هو التعرف علي كلمة «أهل» في القرآن، وذكر حديث السفينة، والاشارة إلي الآيات التي وردت فيها عبارة «أهل البيت»، اضافة إلي بيان أن حديث الكساء من أشهر الأحاديث التي ذُكرت في مصادر الفريقين بشأن تفسير الآية ٣٣ من سورة الاحزاب. وفي المقابل هناك نقاط ضعف تُعْتَوَّر هذه المقالة تقصّيها الناقص لعبارة «أهل البيت» وتحليلها المغلوط لها والقول انها تنطبق علي قبيلة قريش، اضافة إلي تحليلها المشوّه لبعض الأحاديث، وتفسيرها الغامض لما ينطوي عليه حديث الكساء من مغزىٍ سياسى. كما يتولي هذا البحث الاجابة عن الاشكالات المذكورة.

الألفاظ المفتاحية: الإتجاه الإستشراقي، أهل البيت، النبى، موسى شارون، موسوعة ليدن القرآنية.

٤ بحث وتبيين طبيعة وماهية «ادراك الأمر المتعالى» في التجربة الدينية

حسن پناهى آزاد^٤

ملخص البحث: يفتر شلايرماخر، حقيقة الدين بالشعور أو شهود التبعية الي «الأمر المتعالى». وقد طرح أتباعه المزيد من التفاصيل الجديرة بالإهتمام لهذه الفكرة. وفقاً لهذه المقاربة يكون «الدين»، ادراك غير قابل للبيان والتفسير يجده من يمرّ بتجربته، عين وجوده. ومن هنا يمكن القول إن ما يتحقق من ادراك في التجربة الدينية - وهو يتعلق بأمر متعال - من سنخ العلم الشهودى أو الحضورى، وليس من جنس العلم الحصى والمفهومى. هذه الرؤية يُثار أمامها تساؤل وهو هل نوع الإدراك للأمر المتعالى، لديه القدرة اللازمة لتبيين واثبات الدين؟ أم أن تبيينه وايصاله الي الآخرين يتطلب عملية من نوع آخر ومعياراً يُتاح عن طريقه للدين وللنبي اىصال المعارف الدينية - بما فى ذلك التوحيد وغيره - الي المتلقين واثباته لهم. بعدما يقدّم هذا البحث تبييناً للتجربة الدينية، يأتي علي بحث طبيعة وماهية «الإدراك» المتعلق بالأمر المتعالى ويقيس نسبة ذلك مع التبيين، والإثبات والدفاع العقلاني عن المعرفة الدينية، في ضوء نظرية شلايرماخر.

الألفاظ المفتاحية: التجربة الدينية، الأمر المتعالى، الحقيقة الغائية، الخضوع التام، التبعية.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

hrezaii@ut.ac.ir

rahimisabet@gmail.com

hasan.panahiazad@yahoo.com

١. استاذ مساعد في جامعة طهران.

٢. استاذ مشارك في جامعة طهران.

٣. ماجستير في الدراسات الشيعية، جامعة طهران.

٤. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة الإسلامية؛ الرؤية الشيعية نموذجاً

بهادر نامدارپور^١ / علي رضا پارسا^٢ / سيد علي علم الهدي^٣ / محمد صادق واحدی فرد^٤

ملخص البحث: عند دراسة ما تطرحه المدارس الكلامية من آراء حول فكرة النجاة، ينبغى النظر هل نجاة الإنسان في عالم الآخرة، تأتي انطلاقاً من استحقاقه للنجاة أم تفضلاً من الله عليه، وهل تتوقف علي التدبير الدنيوي للإنسان أم تأتي بالتقدير الإلهي الأزلي؟ وبعد ذاك يمكن في ضوء تلك النظرة تعيين مكانة الله والإنسان في فكرة النجاة في مدرسة ما بشكل صحيح. يتكشف من خلال بحث ودراسة تاريخ الأفكار الكلامية أن اجابات الكلام الإسلامي عن هذه التساؤلات تُطرح في سياق ثلاثة آراء حول فكرة النجاة، وهي: ١. رؤية محورية الله عند الأشاعرة؛ ٢. رؤية محورية الإنسان عند المعتزلة؛ ٣. رؤية محورية الله - والإنسان عند الشيعة. هذا البحث يشرح هذه الرؤي الثلاثة في النجاة بايجاز، ويبين المنطلقات الفكرية لكل واحدة منها. ويعرض في الختام ما تمتاز به الرؤية الشيعية المزجية (رؤية محورية الله والإنسان).

الألفاظ المفتاحية: فكرة النجاة، الكلام الإسلامي، الأشاعرة، المعتزلة، الشيعة.

طبيعة ودواعي تأويل النصوص الدينية من وجهة نظر الغزالي

ابوذر رجبى^٥

ملخص البحث: كان ولا زال الفهم الصحيح للمصادر والنصوص الدينية، هاجساً أساسياً ودائماً لدي الباحثين الإسلاميين، وكانوا منذ الماضي الي الوقت الراهن يتبعون مناهج خاصة من أجل التوصل الي فهم صحيح للنصوص الدينية. ومن المناهج المهمة في هذا المجال «التأويل». وقد اتخذ الغزالي في دوره الفكرية، موقفين من مسألة التأويل. في الدور الأول، ذهب الي ما ذهب اليه معظم المفكرين الإسلاميين، في القول إن التأويل يشير الي معني بعيد عن اللفظ، وإن الآيات المتشابهة هي التي تقبل التأويل فحسب؛ غير أنه في الدور الأخير من حياته، بعد تربيته للإتجاه العرفاني، صار يري أن التأويل يشير الي أمر حقيقي وخارجي، وأن جميع آيات القرآن، سواء كانت محكمة أو متشابهة، تقبل التأويل. في ما يتعلّق بمنهجية فهم النصّ في الرأى المتأخر للغزالي، نفهم انه من خلال طرحه لمنهج لتوجّه خاص في التأويل استطاع طرح نموذج جديد يمكن علي أساسه السير علي هذا الطريق والتوصل الي فهم منهجي للنصوص الدينية. وقد أخذ بمنهجه في فهم النصّ مفكرون مثل ابن عربي، والملا صدرا، والفيض الكاشاني. تتناول هذه الدراسة - فضلاً عن تبين النموذج المذكور - بمقاربة تحليلية، ضرورة، وأهمية، ودواعي اعتماد هذا المنهج من وجهة نظر الغزالي.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، الغزالي، الفهم، النصوص، الإتجاه، العرفان، الظاهر، الباطن.

b.namdarpoor2011@gmail.com

azhdar@pnu.ac.ir

alamalhoda53@gmail.com

vahedi77@yahoo.com

abuzar_rajabi@yahoo.com

١. طالب دكتوراه في الكلام (فلسفة الدين)، جامعة پیام نور.

٢. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٣. استاذ مشارك في جامعة پیام نور.

٤. استاذ مساعد في جامعة پیام نور.

٥. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

تحليل ونقد وفهم ديكارت عن الله

صالح حسن زاده^١

ملخص البحث: تصور ديكارت عن الله انه جوهر غير متناه، وسرمدى، ولا يتغير، وقائم بذاته، وعالم مطلق، وقادر مطلق، وهو خالق كل الموجودات الاخرى. تقريره للبرهان الوجودى لاثبات وجود الله ليس بجديد واكثر ما تُعزى جذابيته إلي انه يبرر رؤيته الآلية والهندسية عن العالم باللجوء إلي اثبات وجود الله. ومن هنا فان الله في فلسفة ديكارت ليس له شأن وجودى، وأما شأنه معرفى ويؤدى بالنتيجة إلي ايجاد فاصل عميق مع الاله الواقعى. حسب اعتقاد ديكارت، ان الله صنع العالم مثل جهاز عظيم من الاجسام المتحركة ثم تركه لحاله ليواصل حركته. وهذا ما أثار انتقادات معارضية. السؤال الذى يُثار حول الاله الذى يقول به ديكارت: هل هو حقاً إله وجودى وحقيقى ويؤمن به ديكارت دينياً؟ أم ان هذا الاله اكثر ما هو مصمم بطريقة ميكانيكية وهندسية من أجل ضمان معرفة يقينية وتبيين للعالم الذى يراه ديكارت؟ يرمى هذا البحث إلي تحليل هذا السؤال ونقد نظرة ديكارت من قبل بعض المفكرين الغربيين والفلاسفة المسلمين.

الألفاظ المفتاحية: ديكارت، الله، الجوهر، اللامتناهي، الحركة.

المبادئ الفكرية لابن تيمية فى تبين واثبات الاعتقادات الإسلامية

سيد محمد اسماعيل سيد هاشمى^٢ / مرتضى ايمنى^٣ / سيد محمد جواد سيد هاشمى^٤

ملخص البحث: در تاريخ الفكر الإسلامى، كانت هناك أساليب ومناهج مختلفة لإثبات العقائد الدينية وطريقة فهم وتفسير الآيات والأحاديث المتعلقة بالمعارف. تارة كان التركيز فى فهم الدين، ينصب علي العقل، وتارة اخرى علي النقل وتارة ثالثة علي كليهما معاً. وقد كان ابن تيمية، من متكلمي وفقهاء القرن السابع للهجرة، يعتمد منهجاً افراطياً فى استبعاد العقل وعدم توظيفه فى فهم المعارف الإسلامية. وهذه المنهج ينبثق من منطلقاته وافتراضاته المسبقة من جهة، ومن جهة اخرى يأتي بسبب الرغبة فى تحاشي المعطيات الناتجة عن الاتجاه العقلى. واجهت آراء ابن تيمية معارضة معظم العلماء المعاصرين له؛ ولكن بعض تلاميذه بسطوا آرائه وكان لهذا أكبر الأثر فى نشأة السلفية والوهابية والجماعات الإفراطية. لا يضع ابن تيمية أى اعتبار للعقل، لا فى مرحلة اثبات العقائد الدينية ولا فى مقام فهم وتفسير النصوص الدينية. فى مجال اثبات العقائد الدينية، يؤكد ابن تيمية علي عنصر «الفطرة»؛ غير انه لا يقدم تبييناً صحيحاً له. وعلي صعيد هرمنوطيقا الكتاب والسنة وتفسير نصوص الدين، يركّز علي الفهم العرفى لطواهر القرآن والسنة وعقائد «السلف الصالح»، ويحدّر من أى من تأويل النص حتي إن كان يتعارض مع حكم صريح العقل. يبدو أن متبنياته الفكرية فى اثبات وتبيين المعارف الدينية وافراطه فى التركيز علي ظواهر الكلام الإلهى وأفكار مسلمى صدر الإسلام «السلف الصالح»، ليس لها تبرير معقول، كما تترتب عليها نتائج وخيمة أيضاً.

الألفاظ المفتاحية: العقل، المعارف الدينية، الفطرة، السلف الصالح، التأويل، ابن تيمية.

hasanzadehe@atu.ac.ir

m-hashemy@sbu.ac.ir

nasab63@gmail.com

javadsyedhashemi@gmail.com

١. استاذ مشارك فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائى.

٢. استاذ مساعد فى جامعة الشهيد بهشتى.

٣. ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى، جامعة الشهيد بهشتى.

٤. خريجة ماجيستر فى الكلام الاسلامى، فى جامعة المعارف الإسلامية.

مبادئ نظرية المعرفة السينوية وتطبيقها في اثبات وجود الله

فاطمه رمضان^١

ملخص البحث: دراسة ماهية وشروط تحقق العلم من التساؤلات القديمة التي تُثار في المنطق، وما وراء الطبيعة، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم. في التفكير السينوي هوية العلم هي ان العلم عقلي و يقيني ويتطلب الاكتساب. الشيخ الرئيس ابن سينا لا يأخذ بالمعلومات المسبقة والفطرية، ويرى ان مركز المعرفة اليقينية في مجال التصور والتصديق مبني علي اساس تحصيل «الاوليات». وحسب رأيه انه في عملية اكتساب المعرفة اليقينية، يكون الاعتقاد بمثابة العنصر الاول ويتصف بهوية نفسية، ويتحول في ظروف معينة إلي يقين عيني ويجعل من البرهان استدلالاً مفيداً ومعرفة يقينية. التجربة في الفكر السينوي تأتي كحصيلة لامتزاج القياس العقلي والاستقراء الحسي. الاستقراء الحسي الناقص لا ينتج عنه علم يقيني وكلي، وانما له دور تمهيدى فحسب، في حين ان التجربة تختلف عن الاستقراء وتنتج علماً يقينياً وكلياً. اخذ ابن سينا في أعماله الفلسفية بالاسس المنطقية ومنهج القياس البرهاني لاثبات وجود الله، كمسألة نظرية وغير بديهية. استخدام الاسس المعرفية لابن سينا في امكان اثبات وجود الله يبدو في ظاهره متناقضاً وسبباً لظهور نقاشات في هذا المجال، ولكن يمكن تبين انسجامه من خلال نظرة كلية وشاملة لمنظومته المعرفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، المعرفة اليقينية، الأوليات، المحسوسات، امكانية اثبات وجود الله.

١. دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع العلوم والأبحاث، طهران.
f_ramezani_90@yahoo.com