



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های علوم عقلی

سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 3060-849X | EISSN: 3092-6726

مقاله ترویجی

بررسی تطبیقی ثمرات حقیقت نفس در مباحث خداشناسی بر اساس نظر علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی



محمد جواد کاریزی^۱

چکیده

یکی از مسائل فطری انسان خداشناسی و خداجویی است؛ ازاین‌رو نیاز به پاسخ دقیق و قانع‌کننده دارد؛ چراکه نیاز فطری هیچ‌گاه خاموش نمی‌شود، مگر آنکه تأمین شود. نفس انسان مدرک یکی از مقدمات ضروری شناخت خداوند است؛ از همین‌رو نوع تبیین حقیقت انسان اهمیت بسیاری دارد. در نوشته پیش‌رو به روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه علامه حلی و خواجه نصیرالدین تبیین و تأثیر این دو مبنا در مسائل خداشناسی بررسی شده است. برای بیان تأثیر دو مبنا یادشده در خداشناسی، ابتدا دیدگاه دو عالم بزرگوار مطرح و سپس ثمرات دو دیدگاه در سه بخش ذات و افعال و صفات بررسی می‌شود. در پایان، چند ثمره استقراء شده است. در انسان مجرد، امکان معرفت خداوند هست برخلاف دیدگاه علامه حلی، همچنین طریق و حدود کسب معرفت در انسان مجرد از طریق حس و عقل و شهود ممکن است و حدود معرفت به میزان سعه وجودی است برخلاف انسان مادی که منحصر در ابزار حس و علوم جزئی است، طبق مبناي تجرد، توقیفیت یا غیر توقیفیت صفات و اشتراک معنوی یا لفظی، هر دو نظر قابل توجیه است برخلاف انسان مادی، توقیفیت و اشتراک لفظی درست‌اند. ظاهر رؤیت خداوند در ادله طبق تجرد قابل توجیه است برخلاف نظر مادی، تنها انسان مجرد تمام مراتب توحید را دارد، همچنین تنها در مبناي تجرد، علم الهی به ذات توسط علم انسان به ذات ثابت شود، و همچنین غرض‌مندی و خلقت حکیمانه انسان تنها طبق نظر تجرد ثابت می‌شود.

واژگان کلیدی: خواجه نصیر، علامه حلی، مجرد، مادی، محدودیت، حکمت.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

sarbarjavad@gmail.com

۱. طلبه سطح سه رشته تخصصی فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد

❁ مقدمه

یکی از ارکان معارف الهی بحث توحید و خداشناسی است که مباحث سبک زندگی بشر و بحث‌های علم کلام و اخلاق عملی انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ به همین جهت کسب مبنا در نوع طرح و تبیین مباحث خداشناسی اهمیت دارد. از این رو برای تبیین این مهم، لاجرم باید مؤلف‌های مؤثر در آن بررسی شوند. یکی از آن موارد مسئله تجرد نفس است؛ چراکه نوع تفسیر از مسائل خداشناسی را معین می‌کند. به عنوان نمونه یکی از مباحث افعال الهی این است که همه افعال الهی دارای غرض می‌باشد. غرض خلق انسان به عنوان فعل خداوند طبق آیه ۳۰ سوره بقره «انا جعلنا فی الارض خلیفه...» رسیدن به مقام خلیفه الله است، حال آنکه انسان طبق دیدگاه مادی، منحصر در عالم ماده است؛ اما خداوند مجرد محض است. اینک چگونه ممکن است انسان مادی خلیفه موجودی مجرد باشد؟

در مکتوب پیش رو باروش توصیفی - تحلیلی سعی شده است تا نحوه تأثیر مبنای حقیقت نفس طبق رأی علامه حلی و خواجه نصیر تشریح شود. بدین جهت برای دستیابی به این مهم باید به چند سؤال توجه کرد:

۱. تبیین دیدگاه علامه حلی نسبت به حقیقت انسان چگونه است؟
۲. نظر خواجه نصیر در حقیقت نفس به چه تبیینی است؟
۳. بر اساس دو مبنای یادشده ثمره این اختلاف چیست؟

نگارنده برای پاسخ به این سؤالات ابتدا تبیین ایشان از حقیقت نفس انسانی را مطرح می‌کند. سپس مسائل متأثر از مادیت و تجرد نفس را استقراء و طبق هر دیدگاه تفسیر می‌کند.

پیشینه: در باب موضوع تجرد نفس مقاله و کتاب و مکتوبات بسیاری وجود دارد؛ لکن محققان و پژوهشگران از ثمرات کلامی مادیت و تجرد نفس در مباحث خداشناسی غفلت کردند.

۱. اقوال در بحث

در حقیقت نفس دو قول مطرح است: برخی از عالمان قائل به تجرد نفس شده‌اند و برخی دیگر قائل به عدم تجرد هستند. معتقدان به قول اول روح انسانی را همان نفس ناطقه انسانی می‌دانند که مجرد از ماده و خواص ماده می‌باشد. در مقابل، قائلین به عدم تجرد خواص مادی را برای انسان لحاظ می‌کنند و انسان را منحصر در عالم ماده می‌دانند؛ به همین جهت عوالم غیر از دنیا را که انسان در آن مستقر خواهد

شد، مادی دانسته‌اند. البته در کیفیت مادی بودن نفس چندین قول مطرح است که برای مطالعه بیشتر می‌توان به کتاب موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۸۷۷) و المغنی فی أبواب التوحید و العدل (قاضی عبدالحبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۱۰) و شرح مواقف (ایچی و جرجانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۵۰) و کتاب الفصل فی الملل و الالهواء و النحل (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۵۳) رجوع نمود.

۱-۱. تبیین قول خواجه نصیرالدین طوسی

محمد بن محمد بن حسن طوسی، معروف به «خواجه نصیرالدین طوسی» در سال ۵۹۷ ق در طوس متولد شد. پدر ایشان محمد بن حسن از فقهای امامیه و محدثان طوس بود. وی در طول عمر شریف خویش به‌رغم آشوب و حوادث مخاطره‌انگیز و فشارهای سیاسی، اجتماعی و نظامی آن زمان توانست حدود صد و نود کتاب و رساله علمی در موضوعات مختلف تألیف نماید و سرانجام در سال ۶۷۲ ق در بغداد فوت کرد و در شهر کاظمین دفن شد (نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۲۹ق، ج ۲۰، صص ۴۲۲-۴۳۲؛ نعمه، عبدالله، ۱۳۶۷، صص ۲۷۸-۲۸۲؛ مامقانی، عبدالله، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۹).

خواجه بر این باور است که نفس و حقیقت انسان یک امر مجرد جوهری است که غیر بدن بوده، با مرگ و جدایی نفس از بدن زائل نمی‌شود. همچنین ایشان معتقد است انسان قابلیت رسیدن به درجه تجرد عقلی را دارد. او رابطه بدن و نفس را مثل راکب و مرکوب می‌داند که نفس در عالم ماده برای تبدیل استعدادهای درونی اش به فعلیت، نیاز به بدن دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، صص ۱۵۶-۱۵۷؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۲۲-۲۴ یا صص ۷۳-۷۴؛ همو، ۱۳۳۵، صص ۴۰-۴۳).

۲-۱. دیدگاه علامه حلی درباره تجرد نفس

جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی، مشهور به علامه حلی در ۲۹ رمضان سال ۶۴۸ قری در حله در عراق به دنیا آمد و پس از فوت سلطان محمد خداپسند در سال ۷۱۶ قری به شهر حله بازگشت و تا آخر عمر در آنجا اقامت گزید. وی سرانجام ۲۱ محرم ۷۲۶ قری در سن ۷۸ سالگی، در شهر حله وفات یافت و در حرم امیرالمؤمنین به خاک سپرده شد. او در علوم مختلفی مانند فقه، اصول فقه، کلام، حدیث، تفسیر، رجال، فلسفه و منطق کسب علم نمود و آثار نفیسی از خود به یادگار گذاشت. درباره تعداد این تألیفات اختلاف است؛ اما علامه حلی خود در خلاصه الاقوال ۵۷ اثر برای خویش ذکر می‌کند. پس از مرگ محقق حلی در سال ۶۷۶ قری که مرجعیت شیعیان را بر عهده داشت، شاگردان وی



و دانشمندان حله در جستجو از فردی که شایستگی زعامت و مرجعیت شیعیان را داشته باشد، علامه حلی را برای این امر مهم مناسب یافتند و او در ۲۸ سالگی مرجعیت شیعه را بر عهده گرفت (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۲ق، صص ۴۵-۴۹؛ خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، ج ۶؛ ص ۱۷۱؛ علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۸۰؛ نعمه، عبدالله، ۱۳۶۷، صص ۳۷۸-۳۸۱).

علامه حقیقت انسان را در مکتوبات خود بحث کرده است و در آن به ذکر اختلاف اقوال و انکار نظرات مردود پرداخته است. در این میان ایشان در بیان رأی خویش دو دیدگاه مجرد و اجزای اصلی را دارای قوت می‌یابد. از همین رو نوعی تردید بین این دو احتمال در نظر او مشاهده می‌شود. از همین رو نحوه برخورد ایشان با این دو قول به سه مدل تقسیم می‌شود: در بعضی موارد پس از بیان اقوال موجود در بحث و ادله، تنها نسبت به ادله اجزاء اصلی سکوت اختیار نموده است (علامه حلی، ۱۳۸۶، صص ۵۳۴-۵۳۵). در عبارتی دیگر تصریح به مختار خود کرده است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۸۷). در موضع دیگر دو قول و ادله آن‌ها را ضعیف اعلام می‌کند؛ اما خود دلیلی ارائه نمی‌دهد (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۸) و در بحثی دیگر نسبت به قول مجرد نظری نداده است (همو، ۱۴۱۳ق، صص ۱۸۴-۱۸۷).

بنابراین نوعی اضطراب و شک در عبارات ایشان مشاهده می‌شود. ظاهر موضع‌گیری ایشان بر این است که در مسئله توقف کرده است؛ زیرا ایشان تصریح کردند که ادله مجرد و مادی بودن نفس دچار ضعف در استدلال است. همچنین در مجموعه رسائل با وجود آنکه قول اجزاء اصلی را می‌پذیرد، در نهایت چنین ابراز می‌کند که هر دو قول مجرد نفس و اجزای اصلی قوت دارد و این بیانگر تردید ایشان در مسئله است. البته درست است که در معارج الفهم تنها قول اجزای اصلی را می‌پذیرد و همچنین در مباحث دیگر که متأثر از حقیقت انسان است، مانند مباحث معاد، بر اساس همین قول بحث را پیش می‌برد (همو، صص ۴۰۶-۴۰۷)، اما وجه آن این است که به جز کتاب معارج الفهم در غالب کتبش این تردید بین دو قول قابل مشاهده است. نکته دیگر آنکه در همان قسمت نیز دلیلی از جانب خود ارائه نمی‌دهد و تنها ادله قائلین را که در دیگر کتب قابل خدشه دانسته است، بیان می‌کند؛ اما در ابحاث کلامی طبق مبنای اجزای اصلی (نظر مشهور) عمل کرده است.

بنابراین، آنچه در مقاله «مسئله مجرد نفس از دیدگاه سید مرتضی و علامه حلی» ادعا شده است،

باطل است. در نتیجه‌گیری مقاله یادشده، بیان می‌شود که علامه میان دو قول مردّد بوده است و علامه در مقام شارح تجرد و در مقام مؤلف، اجزا اصلی را پذیرفته است (دیباچی؛ پاشایی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳)؛ لکن باتوجه به مطالب پیشین آشکار شد که ایشان مردد بین دو رأی است. با این وجود ممکن است کسی توجیه یاد شده را نپذیرد که در این صورت باید تردیدهای علامه و سپس وجه ترجیح یافتن قول اجزا اصلی یا تجرد بیان شود؛ حال آنکه محقق بزرگوار - طبق استقرانگارنده - یا به این نکات اشاره نکرده یا توضیح کامل نداده است. وجه سکوت علامه در شرح کتاب تجرید الاعتقاد بدین سبب است که ایشان بنا بر اظهار نظر نداشته‌اند.

۲. بررسی ثمرات دو مبنادر خداشناسی

اکنون پس از تشریح مبنای خواجه و علامه حلی، به نتایج مترتب بر این دو مبنا پرداخته می‌شود. در این بحث ابتدا ثمرات در سه بخش کلی دسته‌بندی می‌شود و سپس ثمرات استقراء شده هریک از دو دیدگاه تبیین می‌شود. پس از آن سازگاری حقیقت نفس با هر دو نظر بررسی و جمع‌بندی می‌شود.

۲-۱. ذات الهی

اولین اثر از آثار مادیت و تجرد نفس در مباحث خداشناسی، ذات الهی است. در این بخش باتوجه به ادله عقلی و نقلی، صفات الهی و نوع تعامل انسان در درک صفات و ارتباط با آنها، ثمرات متعددی مطرح می‌شود که به شرح ذیل است:

۲-۱-۱. امکان معرفت خداوند

به واسطه مجرد یا مادی دانستن انسان نحوه حصول علم برای انسان و معرفت او نیز متفاوت می‌شود. از همین رو، این مسئله محل بحث است که آیا انسان مادی یا مجرد، توان دستیابی به معرفت الهی را دارد یا خیر. در بیانات علامه حلی به این اشاره شده است که معرفت خداوند وجوب عقلی دارد و دلیل بر آن را وجوب دفع ضرر محتمل و شکر منعم، و آیات و روایات دانستند (علامه حلی، ۱۳۷۰، صص ۷۴-۷۵؛ همو، ۱۴۲۶ق، صص ۸۵-۸۶). این نکته نشان می‌دهد که علامه امکان معرفت خداوند را پذیرفته‌اند. ایشان در ادامه بحث خود، چنین حکم نموده‌اند که این شناخت برای انسان نه تنها ممکن، بلکه واجب است. خواجه نصیر در این موضوع همانند علامه حلی، شناخت خداوند را واجب عقلی می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۳).

۱-۱-۲. تحلیل و جمع‌بندی

باتوجه به مبنای تجرد و مادیت، مطلوب در این مسئله به گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد. بر اساس مبنای مادیت نفس، انسان وجه ملکی پیدا می‌کند که غیر از وجه تجردی و ملکوتی است. وجه ملکی راهی برای شناخت جنبه ملکوتی ندارد. برای اثبات این امر می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱. انسان مادی ابزارهای معرفتی‌اش نیز مادی می‌باشد و از همین رو محدوده درک او نیز مادی است؛ بنابراین قادر به درک ماورای ماده نیست و شناخت انسان منحصر به ادله نقلی می‌شود؛ زیرا بر اساس مبنای مشاء، که فقط عالم عقل را پذیرفتند (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص ۵۱۲-۵۱۴)، عالم عقل نه ماده و نه صورت دارد تا متعلق ابزار ادراکی مادی قرار گیرد. بر اساس مبنای ملاصدرا که عالم مثال را ثابت می‌داند نیز امور مادی به آنجا راهی ندارد؛ زیرا هرچند که عالم مثال صورت دارد، لکن ماده ندارند. این درحالی است که امور مادی برای تأثیر و تأثر نیاز به وضع و محاذات و شرایط خاص دارند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۰۸)؛ بنابراین با ابزار عقل نیز قابلیت کسب معرفت نسبت به خداوند وجود ندارد.

۲. برای شناخت پیدا کردن نسبت به یک مسئله نیاز به سنخیت و احاطه بر آن مسئله است؛ درحالی که امر مادی قادر به تصرف امر مجرد یا تسلط بر آن نیست و سنخیتی نیز با آن ندارد. ۳. طبق حرکت جوهری، امر مادی عین تغییر است و تا زمانی که امر مادی موجود باشد، تغییر نیز در آن موجود خواهد بود. از طرفی علم که حضور شیء لشیء می‌باشد، برای امر متغیر امکان پذیر نیست؛ چراکه علم با ثبات و عدم علم با تغییر سازگار است. از آنجا که امر مادی، دائم در حال تغییر است، حضور و ثباتی در آن نیست و ممکن نیست چیزی برای او حاضر باشد؛ درحالی که تعریف علم بر مبنای حضور بود. پس بنا بر آنچه گفته شد، انسان مادی توانایی درک امر مجرد و به تبع خداوند را نیز ندارد.

بنابراین، بیان علامه حلی مبنی بر وجوب عقلی شناخت خداوند بی‌معناست؛ زیرا امور مادی به واسطه چند نکته قابلیت توجه به عالم مجردات را ندارند: اول اینکه امر مادی ابزارهای ادراکی مادی دارد و این ابزارها فقط می‌تواند امور مادی را درک کند؛ زیرا برای ادراک نیازمند وضع و محاذات خاص خود است. دوم آنکه برای حصول ادراک نیاز به سنخیت وجودی بین عالم و معلوم است، لکن بین مجرد و مادی سنخیتی نیست؛ پس نمی‌توان از عقل مادی برای درک امور ماورای مادی استفاده کرد.

بنابراین باید از نقل برای حصول معرفت بهره برد؛ لکن خود علامه وجوب شناخت از راه نقل را باطل و منجر به دور دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، صص ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۴۱۳ق، صص ۲۴۱-۲۴۲).

۲-۱-۲. طریق و حدود کسب معرفت به خداوند

علامه حلی، تنها راه کسب معرفت به معارف کلی در باب عالم مجردات و خداوند را عقل و نظر معرفی می‌کند (علامه حلی، ۱۹۸۲م، صص ۴۷-۴۸) و ادراک عقلی را به صورت تفسیر مقشر توضیح می‌دهد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۸)؛ بنابراین علامه طریق معرفت خداوند را عقل دانست و از آنجا که در ضمن مباحث خداشناسی به بحث و استدلال عقلی در سه باب صفات و ذات و فعل خداوند می‌پردازد، حدود معرفت خداوند را تمام صفات، افعال و ذات خداوند می‌داند.

خواجه نصیر نیز همانند علامه شناخت خداوند را از طریق ادراک عقلی که آن را مجرد تفسیر نموده است، واجب می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۸۶؛ همو، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۱۸) و محدوده آن را نیز در ذات و صفات و افعال بیان می‌کند.

۲-۱-۲-۱. جمع‌بندی

قبل از بیان تأثیر دو مبنا در این مسئله ابتدا ابزار معرفت دینی تقسیم و تشریح می‌شود. ابزارهای معرفت دینی عبارت‌اند از: حسی، عقلی و قلبی.

حس: این ابزار در واقع همان حواس پنج‌گانه انسان، اعم از بویایی و شنوایی و بینایی و چشایی و لامسه، است و بسیاری از مدرکات انسان به واسطه این ابزار می‌باشد؛ به همین خاطر دانشمندان علم تجربی بر آن تکیه بسیار دارند. ارسطو نیز کسی که این ابزارها را نداشته باشد، فاقد ادراک و معلومات می‌داند و بیان می‌کند محال است دارای معلومات بشود (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، صص ۳۵۶-۳۵۷؛ علامه حلی، ۱۹۸۲م، صص ۳۹-۴۰؛ شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۷).

حصول این نوع ادراک، نیاز به وضع و محاذات و شرایط خاص دارد و بدون آن‌ها ادراکی حاصل نمی‌شود (فارابی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۲-۱۴۶ و ۱۵۲-۱۵۴).

عقلی: علاوه بر حواس، انسان دارای قوه دیگری است که معلومات را تجزیه، تحلیل و دسته‌بندی



می‌کند. این سازماندهی ادراکات در مقوله‌های مختلف، کار عقل است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۳۵۷). این ادراک عناوین کلی که اشیاء در آن‌ها دسته‌بندی می‌شود، طبق بیان ملاصدرا به واسطه ارتباط با مجرد عقلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۱۰). ابن سینا نیز با اینکه ادراک معقول و کلیات را جسمانی نمی‌داند؛ اما ادراک آن را نوعی امر مجرد از ماده می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۹).

شهودی یا قلبی: ادراک حضوری به ذات و حقیقت شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴؛ پاورقی: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۶) که نیازمند سعه وجودی و صفای باطن می‌باشد.

اکنون با توجه به آنچه بیان شد، ابزار معرفت برای انسان تابع حقیقت وجودی او و امکاناتی است که در اختیارش وجود دارد. ابزارهای ادراکی انسان مادی به واسطه محبوس شدن در عالم ماده، منحصر در حواس ظاهری و مادی می‌باشد؛ اما انسان مجرد به واسطه داشتن بدن مادی و بعد تجردی خود قادر به استفاده از حواس ظاهری و حواس باطنی است که مربوط به بعد مجرد انسان است و به واسطه آن عوالم ماورای ماده را به قدر ظرفیتش طی می‌کند.

حال از آنجاکه در مطلب پیشین ثابت شد که انسان محبوس در عالم ماده، قابلیت عبور از عالم ماده را ندارد و ابزار معرفتی او نیز به تبع حقیقتش مادی است، مدرک انسان نیز محدود به عالم ماده و ادراک او تابع شرایط عالم ماده خواهد بود و این بدین معنا است که انسان فقط عالم به مواردی از عالم ماده است که با آن مواجه شده است و به اندازه تلاشش بدان معرفت یافته است. پس نه تنها عالم پس از مرگ، بلکه حتی قسم عظیمی از هستی خارج از ادراک انسان خواهد بود؛ بنابراین، یا باید انسان را منحصر در ابزار مادی کرد یا تفسیر مادی از ادراک عقلی و شهودی ارائه داد.

نکته دیگر آنکه اگر کسی در ادراک عقلی، تفسیر ابن سینا را ملتزم شد، انسان را فاقد ادراک عقلی خواهد دانست؛ زیرا طبق آن، ادراک عقلی مجرد از ماده خواهد بود که برای انسان مادی چنین ادراکی میسر نیست. در تبیین ملاصدرا نیز چنین ادراکی حتی در حد همان ارتباط ضعیف و دور با مجردات نیز

رخ نمی دهد؛ زیرا ارتباط با مجرد برای انسان مادی ممکن نخواهد بود، مگر آنکه وجه ثباتی در آن باشد. این وجه ثبات محقق نخواهد شد، مگر آنکه حقیقت انسان مجرد باشد یا ثبات داشته باشد.

ابزار شهود نیز برای انسان مادی ممکن نیست؛ زیرا چگونه امر مجرد نزد امر مادی حاضر شود؛ درحالی که مجرد فاقد خواص ماده است. همچنین از طرفی شرایط تأثیر و تأثر در مادیات به وسیله وضع و محاذات است؛ درحالی که مجردات فاقد این شرایط اند. پس مادی نمی تواند بر مجرد اشراق یا احاطه یا... پیدا کند تا آن امر مجرد حاضر نزد انسان مادی باشد و از همین رو شهود نیز برای انسان مادی ممکن نیست.

بر اساس مبنای علامه شناخت خداوند تنها از طریق حس ممکن است و با آن نمی توان به عالم مجردات و خداوند معرفت یافت؛ زیرا برای ادراک از طریق ابزار حس، تنها لمس و دیدن متصور است که لازمه این دو، جسمانی و مرئی بودن خداوند است. علامه حلی در کتب خود رؤیت با چشم سر و جسمانی بودن خداوند را باطل دانسته است (علامه حلی، ۱۳۷۰، ص ۱۹؛ همو، ۱۹۸۲، ص ۵۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ق، ص ۲۶۸).

بر اساس دیدگاه خواجه نصیر (مجرد بودن انسان)، مسئله به شکل دیگری رقم می خورد؛ بدین نحو که چون حقیقت انسان امری مجرد است، انسان به مقدار سعه و احاطه وجودی اش می تواند معرفت بر امر مجرد کسب کند؛ زیرا به مقدار ظرفیت خود سنخیت و احاطه دارد. همچنین از آنجاکه انسان مجرد است، دیگر برای تأثیر و تأثر نیاز به شرایط مادی ندارد؛ زیرا هر چه قدر جنبه تجردی در نفس تقویت شود، سعه وجودی و توانایی نفس نیز بیشتر می شود. بنابراین از ابزارهای ادراکی که توضیح داده شد، می توان با ابزار شهود و همچنین ادراک عقلی، ادراک عالم مجردات میسر می باشد.

طبق این دیدگاه آیاتی که اشاره به عدم توانایی درک امور برزخی و قیامتی برای انسان را بیان می کند، به معنای عدم علم مطلق نیست؛ بلکه انسان علم تفصیلی بدان پیدا نمی کند؛ یعنی به هر میزان که ارتباط خود را با منبع هستی بیشتر و دل از حجب ظلمانی و نورانی جدا کند، به همان میزان چشم دل بر حقایق باز می کند.

نتیجه آنکه ابزار شناخت انسان مادی منحصر در ابزار حس است که راهی به شناخت مجردات ندارد؛ از این رو محدوده شناخت او در سه قلمرو (ذات و صفات و افعال) منحصر به ادله نقلی است؛ اما



انسان مجرد از آنجا که ابزار حس و عقل و شهود را در اختیار دارد، قابلیت علم پیدا کردن بر عالم مجردات را دارد. محدوده این علم نیز وابسته به محدوده وسعت وجودی انسان است؛ لکن هیچ‌گاه علم تفصیلی برای انسان حاصل نمی‌شود؛ زیرا خداوند بی‌نهایت است.

۲-۲. صفات الهی

یک از مباحث مهم خداشناسی موضوع صفات است که مسائل مهمی چون عینیت و توقیفیت و... در آن مطرح می‌شود. در ادامه موارد متأثر از حقیقت نفس بیان می‌شود.

۲-۲-۱. توقیفی بودن صفات

به واسطه شرح ثمره اول، این نکته نیز واضح می‌شود که وقتی ابزار معرفت انسان محدود به حس شد و عالم مجرد از دسترس او خارج شد، درک او محدود به مواردی می‌شود که در آیات و روایات به صورت محسوس اشاره شده است؛ بنابراین شناخت انسان مادی از ذات و صفات خداوند و عوالم ماورای ماده متوقف بر اشارات خداوند است. پس شناخت خداوند و صفات توقیفی می‌شود و هر چیزی را نمی‌توان درباره خداوند بیان کرد. ممکن است از همین باب باشد که خواجه نصیر درباره توقیفی بودن اسماء و صفات خداوند بحثی نکرده‌اند، جز اینکه در کتاب تلخیص المحصل فرموده‌اند که مشکلی در انتساب صفات کمالی عقلی بر خداوند نیست، الا اینکه مشهور انتساب اسماء و صفات به خداوند را متوقف بر شرع دانستند. ظاهر این کلام این است که خودشان اشکالی در انتساب صفات عقلی به خدا نمی‌بینند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۷). علامه حلی نیز فقط در کتاب کشف المراد ذیل این بحث که آیا خداوند لذت عقلی دارد یا نه، اظهار نظر کردند. بعد از بیان قول مصنف مبنی بر صحت اتصاف خدا به لذت عقلی، تصریح می‌کنند که این بیان، بیان خوبی است؛ لکن نیازمند اذن شرعی است و این نکته خود نشان می‌دهد که خواجه این‌گونه اتصاف‌های عقلی را جایز می‌دانسته‌اند؛ اما علامه حلی اتصاف را متوقف بر ادله شرعی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۶).

۲-۲-۱-۱. جمع‌بندی

بنابراین، در دیدگاه تجرد هرچند اصل ماهیت و ذات خداوند تا ابد بر انسان پوشیده است، اما انسان می‌تواند به صورت اجمالی و کلی بر بسیاری از صفات و موجودات مجرد علم پیدا کند که البته این شناخت متوقف بر احاطه وجودی فرد است.

۲-۲-۲. نوع اشتراک صفات بین خداوند و مخلوقات

باتوجه به اینکه وجود مجرد مغایر از وجود مادی است، وقتی انسان، مادی تفسیر شد باید به تمیزات امر مادی با امر مجرد توجه داشت؛ بنابراین بسیاری از خواص انسان مادی برای موجود مجرد نقص بوده، مبرای از آن است. مشکل این است که وقتی انسان مادی مسانختی با وجود تجردی اعلاى خداوند ندارد، چگونه در آیات و روایات صفاتی را به خداوند نسبت می دهد که منتسب به انسان نیز هستند؟ به عنوان نمونه خداوند در آیه ۵ سوره علق می فرماید: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ». باتوجه به اینکه واژه تعلیم که به معنای آموختن است و «ما»ی موصوله صفت یا حال از انسان است، مفهوم آیه این می شود که خداوند به انسانی که جاهل بود، چیزی آموخت. به این اعتبار می توان گفت انسان عالم است؛ هرچند علمش را از خداوند به عاریه گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، صص ۷۵۱-۷۵۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۲۴؛ شاهعبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، صص ۲۸۰-۲۸۱) و از طرفی نسبت به خودش آیه ۲ سوره غافر چنین می فرماید: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». خداوند این آیه را در مقابل اوهام و گمان های باطل کافران و منکران بیان می کند که خداوند عالم مطلق است و علمش مشوب به جهل و وهم نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۳۰۲-۳۰۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۱۰؛ شاهعبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۷۸). بنابراین طبق این دو آیه، علم خداوند و انسان، هر دو یک علم است؛ هر دو علم خداوند متعال است؛ لکن علمی که نزد خداوند است، ناشی از ذات خویش و نامتناهی است و علم انسان افاضه قسمت اندکی از آن علم الهی می باشد که به خاطر ضعف وجودی انسان، ناقص و مخلوط به اوهام است.

خواجه و علامه حلی، طبق استقراء نگارنده، به این بحث به تفصیل نپرداخته اند، گرچه در میان مباحثشان عباراتی موجود است که به یکی از این دو قول اشاره دارد. باتوجه به ظاهر عبارت های خواجه و علامه حلی، ایشان اشتراک معنوی در صفات را قبول دارند، چراکه در بحث صفت ذاتی علم ذیل صفات خداوند، به تعریف علم نمی پردازند و مستقیم ادله اثبات علم برای خداوند را بیان می کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۷۹؛ همو، ۱۴۱۳، ق، صص ۴۱-۴۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۲۵). این مطلب آشکارکننده این نکته است که همان تصور و تعریفی که انسان از علم دارد و به خودش نسبت می دهد، بر خداوند هم اطلاق می شود؛ درحالی که اگر علم خداوند مغایر انسان بود، باید تذکر به این مهم می دادند و حال آنکه به آن اشاره نکردند. باید به یاد داشت که مشترک معنوی بودن با قول مادیت نفس سازگار نیست.

۲-۲-۱. جمع‌بندی

طبق تفسیر مادی انگارانه از نفس انسانی، تبیین نوع تعلق این علم که از خداوند بر انسان افزوده شده است، مشکل است؛ زیرا علم با حضور و ثبات سازگاری دارد؛ درحالی که امر مادی بر اساس مبنای حرکت جوهری دائم در حال تغییر است. به همین جهت با تک‌بعدی دانستن انسان و منحصر کردن انسان در ماده، نمی‌توان وجه ثباتی در انسان تصور کرد. پس باید علم در مادیات غیر از علم خداوند باشد؛ لکن این خلاف ظاهر آیات قرآن است که پیش‌تر به آن اشاره شد. در دیدگاه تجرد نفس هر دو قول ممکن است؛ از آن جهت که خداوند اعلی مرتبه وجود است و مصداق آن در کمال بی‌نهایت قرار دارد؛ اما انسان به واسطه تعلق به ماده وجود ضعیف به همراه نقائص بسیار دارد.

۲-۲-۳. رویت خدا

باتوجه به اصل تشکیک و سلسله‌مراتب هستی، خداوند در بالاترین مرتبه از مراتب وجود قرار دارد؛ اما انسان مادی در مراتب پایین است. حال چگونه این مرتبه از وجود بخواد خداوند را مشاهده بکند؛ درحالی که مشاهده مادی به شرایطی مثل در مقابل چشم بودن و بازتاب نور از مرئی به سمت چشم و... نیازمند است. همچنین لازمه این سخن جسمانیت خداوند است؛ درحالی که خداوند جسم نیست تا با چشم انسان دیده شود. از طرفی انسان مادی قوای باطنی ندارد تا با ارتقای آن‌ها بتواند تجلیات تجردی الهی را ادراک بکند. علامه حلی و خواجه نیز باتوجه به این نکات، رؤیت خداوند را ممتنع می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶ق، صص ۶۶-۶۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، صص ۳۷-۴۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷).

۲-۲-۳-۱. جمع‌بندی

بنابراین طبق مبنای مادیت، بشر قادر به لقای خداوند نیست؛ از این رو متکلمین آیات لقاء خداوند را به نحو دیگری تفسیر و تبیین می‌کنند. به عنوان نمونه نسبت به آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت «وَجُوهٌ يُّومِنُ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» علامه حلی و خواجه معتقدند این آیه یا حمل بر مجاز شده است و یا امری مثل (رحمت یا نعمت و...) در تقدیر است. البته تأویل معنای آیه طبق مبنای مادیت انسان در نظر علامه درست است؛ اما بنا بر قول خواجه می‌توانست آیه را حمل بر ظاهر کند و مراد از مناظره را ادراک حضوری (شهود) تعبیر کند.

از این رو با مجرد دانستن انسان لازم نیست برای تبیین صحیح آیه خداوند را حقیقی مادی بدانیم (ابن خزیمه، ۱۴۳۱ق، ص ۳۳۲) به علاوه که انسان با ابزار باطنی اش می‌تواند تجلیات خداوند را درک

کند و این ادراک می‌تواند با تکامل انسان قوی‌تر شود، پس می‌توان آیات را حمل بر معنای ظاهر کرد و انسان را ملاقات‌کننده خدا دانست.

۲-۲-۴. مراتب توحید: عملی و نفسانی و الوهیت

علامه حلی و خواجه نصیر نسبت به این نکته مطلبی را ذکر نکردند.

توحید در لغت از ریشه «وحد» به معنای تمایز یک شیء از دیگر اشیاء است؛ آن هم تنها با توجه به خود شیء و بدون لحاظ امر دیگر. یک شیء منفرد و واحدی که همراه و مثلی ندارد (فراهِیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۸۱؛ ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۹۰؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۲۹۸). البته مفردات راغب پس از اشاره به معنای انفراد و تنهایی بیان می‌کند که بر بساطت و جزء‌نداشتن نیز دلالت دارد (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۵۷) و در اصطلاح به معنای یگانه‌دانستن خداوند است. این یکتا بودن خداوند مظاهر و مراتب متعددی دارد که می‌توان آن‌ها را به جهت‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد. آیت‌الله مصباح در کتاب خداشناسی، توحید را بر اساس متعلقش تقسیم کرده است؛ بدین صورت که به چهار بخش اعتقادی و عملی و نفسانی و شهودی تقسیم می‌شود و هر کدام اقسامی دارد. این اقسام به طور مختصر بیان می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، صص ۱۷۱-۱۷۷).

۱. مرتبه اعتقادی که دارای پنج قسم است: ۱. توحید در وجوب وجود: به معنای این است که تنها خداوند وجود فی نفسه لِنَفْسِهِ بنفسه دارد. ۲. توحید در خالقیت: یعنی تنها خداوند خالق است. ۳. توحید ربوبیت تکوینی: تنها خداوند مدبر هستی است. ۴. توحید ربوبی تشریعی: تنها خداوند قانون‌گذار جوامع است. ۵. توحید در الوهیت: به معنای یکتا بودن در شایستگی پرستیده شدن است.

۲. مرتبه عملی این بخش نیز دارای دو قسم است: ۱. توحید در عبادت: یعنی انسان تنها خدا را پرستد؛ ۲. توحید در استعانت: مراد این است که انسان تنها از خداوند یاری بخواهد.

۳. مراتب نفسانی نیز دارای چهار قسم است: ۱. توحید در توکل که بعد طی نمودن مراتب توحید، توحید برایش ملکه می‌شود که در اخلاق به آن توکل گویند. ۲. توحید در خوف و خشیت: یعنی انسان فقط از خدا بترسد. ۳. توحید در رجاء: مراد این است که تنها امید انسان، خدا



باشد. ۴. توحید در محبت: یعنی فقط خداوند را دوست بدارد و تمام کمال و جمال را از خدا بداند.

۴. مرتبه شهودی: توحید در وجود استقلالی. در نهایت انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که به علم حضوری مشاهده می‌کند تمام شئون هستی، در تمام ابعادش نیازمند خداوند است؛ بلکه چیزی به جز نیاز و فقر نیست.

اما این مراتب بر اساس تجرد ذات انسان قابل دفاع است؛ لکن در مادیت نفس به واسطه اینکه انسان وابزار او منحصر در امور مادی است، انسان مادی فاقد مرتبه شهود می‌شود؛ چراکه ادراک حضوری برای امر ثابت ممکن است؛ نه امر مادی که دائم در حال تغییر است.

۲-۲-۵. علم به ذات

یکی از کمالات، علم موجود به ذات خودش است و از آنجاکه خداوند وجود نامتناهی است، کمال علم به ذات خود را نیز دارد. حکما و متکلمین برای اثبات این کمال برای خداوند به براهین متعددی استدلال کرده‌اند. یکی از آن براهین چنین است که خداوند علت همه هستی است، بنابراین تمام کمالات موجودات مادون خود را به نحو اتم و اکمل داراست. از طرفی در انسان کمالی به نام علم به ذات وجود دارد، پس در خداوند نیز باید وجود داشته باشد (علامه حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۷).

بنابراین علامه حلی معتقد است انسان دائم به نفس خود علم حضوری دارد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۲۱۵-۲۱۶) و یکی از ادله اثبات علم به ذات برای خداوند، وجود این نوع از علم در انسان است (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۷). خواجه نصیر نیز دلیل بر اثبات علم در خداوند را یکسان بودن ماسوی الله از حیث معلوم بودن نسبت به خداوند و اتقان و احکام افعال الهی بیان می‌نماید (نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۴۴۶).

۲-۲-۵-۱. جمع‌بندی

این استدلال مبتنی بر این است که انسان به ذات خود علم داشته باشد و از طرفی علم به ذات متوقف بر وجود بُعد ثابت در انسان است تا بتواند بر محور آن، به علم حضوری به ذات خود دست یابد. وجود ثبات نیز در انسان متوقف بر وجود بعد مجرد در اوست؛ زیرا ماده بنا بر حرکت جوهری عین تغییر می‌باشد و لحظه‌ای ثبات ندارد؛ به همین جهت نمی‌تواند به ذات خود علم یابد. حال طبق این بیان، اگر انسان امر



مادی و منحصر در ماده باشد، آن گاه علم به ذات در انسان معنا ندارد و به تبع برهان اقامه شده بر اثبات علم به ذات برای خداوند محدودش و ناتمام است و باید از راه دیگری آن را اثبات کرد؛ اما بر اساس مبنای نفس مجرد در انسان این مشکل مطرح نیست.

۲-۳. افعال الهی

بعد از بیان ثمرات مربوط به بحث ذات و صفات، اکنون به موارد استقراء شده در افعال الهی پرداخته می شود.

۲-۳-۱. غرض مندی افعال

باتوجه به ادله نقلی و عقلی و حکمت خداوند، شکی در غرض مندی افعال خداوند نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، صص ۶۱-۶۴)؛ به همین جهت خداوند هیچ کار لغو و بدون هدفی انجام نمی دهد. یکی از افعال خداوند انسان است. انسان نیز بنا بر ظرفیت و مرتبه وجودی اش به غایتی می رسد که برای او در نظر گرفته شده است و این غایت با لحاظ توانایی ها و ظرفیت انسان است. حال اگر حقیقت انسان مجرد باشد، به تبع ظرفیت ها و استعدادهایی دارد که انسان مادی آن ها را دارا نیست؛ بنابراین به تبع آن، غایت خلقت انسان نیز متفاوت خواهد بود.

۲-۳-۱-۱. جمع بندی

غایت در انسان مادی که منحصر در عالم ماده است و قابلیت ارتقاء از عالم ماده را ندارد، رسیدن به مراتب اعلی از عالم ماده است؛ اما در انسان مجرد، قابلیت ارتقای بالاتر از عالم ماده وجود دارد و از آنجا که عالم مجرد نامحدود است، غایت انسان مجرد، کمال نامحدود است. البته باتوجه به آیات قرآن واضح است که غایت انسان، قرب الهی و رسیدن انسان به کامل است. مراتب کمال انسان تا بی نهایت ادامه دارد و این غایت برای انسان قابل تحقق نخواهد بود، مگر اینکه حقیقت انسان را مجرد بدانیم؛ چرا که چگونه امر مادی می تواند به قرب خدا دست یابد، درحالی که دورترین مرتبه وجودی از خداوند در عالم طبیعت است؟

از نمونه آیاتی که دال بر کمال انسان به قرب الهی دارد، می توان به آیه ۵۶ سوره ذاریات «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» اشاره کرد که خلقت را منحصر در غرض عبادت کرده است. طبق برخی روایات ذیل آیه، مراد از عبادت معرفت است. در واقع خداوند مسبب را فرموده است؛ لکن سبب



را اراده کرده است. به طور کلی، غرض فرایند عبودیت انسان است که در آن معرفت به عنوان مقدمه، عبادت به عنوان ثمره و ثواب به عنوان فائده قرار دارد (شاه‌عبد‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، صص ۲۸۵-۲۸۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۸۶). هرچند علامه حلی، در مواردی عبادت را غایت برای انسان معرفی می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۳) و خواجه نصیر نیز در مقدمه کتاب اوصاف الاشراف همین نکته را متذکر می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۸)، لکن ظاهر آیه این است که عبادت غرض است نه غایت. غایت امری است که در نهایت حرکت قرار دارد و اگر مانعی نباشد، حرکت بدان منتهی می‌شود؛ اما غرض امری است که موجب فاعلیت فاعل می‌شود و طبق ظاهر آیه، موجب فاعلیت خداوند برای خلقت انسان، عبودیت انسان است؛ بنابراین عبادت غرض است نه غایت.

آیه ۳۰ سوره بقره («وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...») آیه مرتبط دیگری است. در این آیه نیز غرض انزال انسان به دنیا را رسیدن به مقام خلیفه الله می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۱۵). آیه یادشده در غایت بودن مقام خلیفت الله ظهور دارد؛ چراکه خداوند نهایت فعل جعل خود را خلیفه شدن انسان بیان می‌کند؛ به این معنا که خداوند انسان را به عنوان خلیفه در عالم طبیعت منصوب کرد. البته منافاتی ندارد که این مقام، غرض نیز باشد؛ لکن ظاهر این گونه است که خلیفه الله مقامی است که انسان کامل در سیر تکاملی خود در این جایگاه مستقر می‌شود. البته این نکته مبنی بر این است که مراد از خلیفه خاص از حضرت آدم نباشد؛ بلکه اولاد او را هم شامل شود.

همچنین آیه ۲۸ سوره بقره («...ثُمَّ يُحْيِيكُمُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ») نیز به موضوع مرتبط است. این آیه و آیات مشابه دیگر، غایت انسان را بازگشت به خداوند معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۰). از آنجاکه حرف «الی» برای بیان نهایت یک شیء است، قرب و رجوع به خداوند، به عنوان غایت سیر انسان در هستی معرفی شده است. آیات مذکور در ظاهر هریک غایت مختلفی را برای انسان بیان می‌کنند؛ ولی در واقع همه آن‌ها اشاره به قرب الهی دارد و در هر یک از زاویه‌ای متفاوت به مسئله غایت‌مندی انسان پرداخته شده است.

مخالفت مادیت انسان با آیات قرآن از این باب است که غایت و غرض انسان در آیات قرآن، عبادت و خلیفه‌اللهی و ابتلاء و... ذکر شده است که به نمونه‌ای از این آیات اشاره شد. طبق دیدگاه

مادیت انسان، ثواب و عقاب دیدن قابل توجیه است؛ چراکه ثواب و عقاب میتواند مادی باشد؛ لکن تبیین رجوع به خداوند مشکل است؛ زیرا زمانی رجوع و قرب به خداوند معنا دارد که از حیث مرتبه وجودی قربت پیدا کند؛ درحالی که انسان محصور در عالم ماده است و قابلیت ارتقا به عالم مجرد ندارد، مگر اینکه همه عوالم، مادی تفسیر شود و فقط خداوند مجرد باشد که این تفسیر با اشکال صدور امر مادی متغیر از امر مجرد ثابت مواجه است. همچنین اشکال نسبت به مقام خلیفه الله نیز باقی است؛ زیرا جانشینی انسان نسبت به خداوند زمانی معنا می یابد که بتواند جلوه تمام نمای خداوند بشود و در همه شئون وجودی اش جلوه ای بارز از خداوند باشد؛ حال آنکه انسان مادی نمی تواند چنین باشد؛ زیرا انسان مادی از حیث قربت در دورترین مراتب وجودی قرار دارد و خلیفه خدا باید نزدیک ترین حالت را به خداوند داشته باشد. براساس دیدگاه تجرد نفس این اشکالات وارد نیست.

بنابراین، نگاه مادی انگاری نفس، مستلزم حمل آیات به معنای غیرظاهر و تأویل و توجیه آن هاست؛ بر خلاف تجرد نفس که ظاهر آیات را حفظ می کند و حفظ ظاهر اولی از تصرف در ظاهر آیات است.

۲-۳-۲. خلقت حکیمانه انسان

یکی از افعال خداوند خلقت انسان است و از طرفی حکمت خداوند مقتضی اصلح بودن افعال است؛ بنابراین انسان نیز باید اصلح باشد. اصلح بودن فعل به این معناست که فاعل نسبت به آن فعل، انگیزه و قدرت داشته باشد، فعل حسن وجه داشته، خالی از مفسده باشد. ایجاد چنین فعلی از ناحیه فاعل واجب است (علامه حلی، ۱۳۶۳، صص ۱۵۶-۱۵۸؛ همو، ۱۴۱۳ق، صص ۳۴۳-۳۴۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۸).

۲-۳-۱. جمع بندی

اگر انسان، مادی تفسیر شود، به این معناست که بهترین حالت خلقت انسان به صورت مادی است؛ درحالی که وجود بعد تجردی در انسان موجب تقرب به خداست؛ زیرا خداوند از حیث رتبه وجودی در بالاترین حد قرار دارد و امری مجرد است. اگر نفس مجرد باشد، از حیث رتبه وجودی مسافت بیشتری باوجود تجردی خداوند دارد؛ بنابراین نفس مجرد نسبت به نفس مادی قرب بیشتری به خداوند دارد. همچنین هیچ مانع و قبحی در ایجاد نفس مجرد نیست و خداوند نیز بر ایجاد آن قادر است؛ زیرا ایجاد نشدن



نفس مجرد یا به خاطر ذات یا لوازم ذات امر مجرد است. لازمه این سخن این است که تحقق هر مجردی محال باشد؛ درحالی که خداوند مجرد است و تحققش محال نیست.

ایجاد نشدن مجرد می تواند به سبب امر خارج از ذات و امر عرضی باشد که در این صورت با رفع مانع، مشکل عدم تحقق رفع می شود. درحالی که مانعی برای تحقق نفس مجرد نیست؛ زیرا برای تحقق مجرد عقلی به صرف امکان، محقق می شود. در این صورت آن مجرد عقلی که حقیقت و علت انسان است، بضروره محقق می شود. پس علت فاعلی و هستی بخش انسان موجود است و تحقق نفس ناطقه متوقف بر فراهم آمدن شرایط مادی است که به محض وجود آن، نفس مجرد انسانی نیز محقق می شود. البته آشکار است که نمی توان گفت این شرایط هیچ گاه محقق نمی شود؛ زیرا اگر مجرد عقلی که وجود بخش انسان است، قادر بر انجام فعل خود نباشد، به این معنا است که خداوند به موجودی قابلیت داده است که هیچ گاه شرایط بالفعل شدن آن محقق نمی شود و این خلاف حکمت خداوند است. پس نفس مجرد، وجوب تحقق دارد؛ چرا که انگیزه بر تحقق آن هست، تحقق آن مستلزم مفسده نیست و مانعی هم بر ایجاد آن نیست. پس ایجاد این فعل مطابق حکمت خداوند است و ترک آن قبیح است.

پس اگر انسان منحصر در عالم ماده باشد، خلاف حکمت است و اصلح و مقتضای حکمت این است که انسان مرکب از دو جنبه مادی و مجرد باشد تا نوع خلقت انسان در بهترین وجه ممکن باشد.

۲-۳-۳. ادراک انسان

علم و ادراک بر اساس جنبه های مختلفی تقسیمات متفاوتی دارد؛ اما با توجه به کیفیت ادراک، علم را به دو قسم تقسیم می کنند که عبارت است از: علم حصولی و علم حضوری. علم حصولی عبارت است از: حصول صورت و مفهوم شیء خارجی نزد عالم. در مقابل علم حضوری به معنای حضور نفس معلوم نزد عالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ لاهیجی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۵). البته با دقت در تفسیر علم حصولی می توان آن را، همچنان که علامه طباطبائی فرمودند، به علم حضوری ارجاع داد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷).

حال با توجه به اینکه طبق مبنای حرکت جوهری، وجود مادی عین تغییر است و از طرفی علم

حصولی هم به علم حضوری رجوع می‌کند و ادراک و علم حضوری بدون وجود بعد ثابت امکان‌پذیر نیست، آن‌گاه اگر حقیقت انسان و نفس ناطقه، مادی تفسیر و تبیین شود، انسان مادی فاقد علم حضوری و به تبع فاقد علم حصولی خواهد بود؛ در این صورت انسان فاقد ادراک می‌شود و این خلاف وجدان و بداهت عقلی است. همچنین اگر بپذیریم که ادراک حصولی به علم حضوری ارجاع داده نمی‌شود و دو ادراک مستقل از هم هستند، باز هم ادراک خداوند برای انسان میسر نیست؛ زیرا در ادراک حصولی، مفهوم شیء یا به عبارتی ماهیت شیء نزد عالم حاصل می‌شود؛ در حالی که خداوند ماهیت ندارد. طبق تبیین مجرد نفس انسانی این مشکل مطرح نیست و هر دو علم برای انسان مجرد قابل تصور است.

❁ نتیجه‌گیری

در مکتوب پیش رو بر بررسی تأثیر اختلاف مبنا در حقیقت انسان طبق دیدگاه خواجه نصیر الدین و علامه حلی بررسی شد. پس از آراء هر دو عالم در سه قسمت ذات و صفات و افعال الهی تبیین شد و در نهایت به ده ثمره اشاره شد؛ بدین گونه که برای انسان مادی، به واسطه انحصارش در عالم ماده و نحوه وجود ماده و ابزارهای معرفتی او، امکان شناخت عقلی خداوند بدون لحاظ نقل ممکن نیست و راه رسیدن به معارف دینی فقط به واسطه حس و نقل خواهد بود؛ یعنی صفات خداوند توقیفی و متوقف بر اذن شارع است. صفات بین مخلوق و خالق نیز اشتراک لفظی دارد.

همچنین در باب رؤیت خداوند، انسان مادی هیچ گونه لقائی برایش متصور نیست و آیات مشیر این معنا، باید تأویل برده شوند. در مراتب توحید نیز، تنها مرتبه عملی و نفسانی قابل تبیین است؛ البته اگر علم و ادراک، مادی تفسیر شود، مرتبه اعتقادی نیز قابل توجیه است. برای اثبات علم خدا به ذات نیز نمی توان از وجود این صفت در انسان بهره برد. در نهایت ذیل بحث افعال الهی، غرض مندی آن مطرح است که طبق مبنای انسان مادی غرض بیان شده در آیات قرآن، برای او ناممکن است؛ از این رو باید تأویل برده شود. همچنین خلقت این موجود مادی با توجه به اغراض خلقتش، غیر حکیمانه و ناقض غرض است. همچنین انسان طبق تفسیر مادی، یا فاقد ادراک است یا ادراکاتش منحصر در علم حصولی است.

در انسان مجرد امکان شناخت عقلی، ممکن است و ابزار معرفت دینی او حس، نقل، عقل و شهود است. همچنین صفات خداوند را می توان توقیفی یا غیر آن دانست. صفات بین خالق و مخلوق می تواند مشترک معنوی یا لفظی باشد. همچنین در باب رؤیت خداوند، هیچ گونه مشکلی برایش متصور نیست و می توان به ظاهر آیات این باب استناد کرد. تمام مراتب توحید نیز برای انسان قابل تصور است. در اثبات علم خدا به ذاتش نیز مشکلی در استدلال به وجود این صفت در انسان نیست. در بخش افعال الهی، غرض مندی افعال الهی به آنچه که در آیات قرآن، مطرح است برای انسان قابل توجیه بوده، اخذ به ظاهر آیات ممکن است. همچنین خلقت این موجود دویعدی حکیمانه است و ادراک آن شامل علم حضوری و حصولی می شود.

فهرست منابع

قران کریم

منابع فارسی

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۶)، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، محقق: امیررضا اشرفی، چاپ سوم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۷۴)، آغاز و انجام (به ضمیمه تعلیقات)، چاپ چهارم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. نعمه، عبد الله، (۱۳۶۷)، فلاسفه شیعه، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۵. دیباجی، سید محمدعلی؛ پاشایی، سعید، (۱۳۹۸)، «مسئله تجرد نفس از دیدگاه سید مرتضی و علامه حلی»، فصلنامه انسان پژوهی دینی، ش ۴۱، صص ۹۳-۱۱۶.

منابع عربی

۱. ابن خزمیه، محمد بن اسحاق، (۱۴۳۱ق)، التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل، مصحح: ابومالک احمد علی ریاشی، مصر: مکتبة العلوم والحکم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۱)، المباحثات، قم: بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۹)، النجاة، تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن زاده آملی)، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. تهانوی، محمد اعلی بن علی، (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲م)، نهج الحق و کشف الصدق، محشی: فرج الله حسینی، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، محقق عبد الحلیم حلی، قم: دلیل ما.
۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس إلى حظيرة القدس، محقق فاطمه رمضان، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

۱۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۰)، الباب الحادی عشر (مفتاح الباب)، محقق: مهدي محقق، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مصحح: حسن حسن زاده آملی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق)، الرسالة السعدية، مصحح عبد الحسين محمد علی بقال، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۷)، الأسرار الخفية فی العلوم العقلية، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب قم.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلی، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۴ق)، مجموعة الرسائل، چاپ اول، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، مناهج اليقين فی أصول الدين، چاپ اول، تهران: منظمة الاوقاف والشؤون الخيرية دار الأسوة للطباعة والنشر.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹)، مناهج الكرامة فی معرفة الإمامة، چاپ اول، مشهد مقدس: تاسوعا.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق)، نهاية المرام فی علم الکلام، چاپ اول، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۲۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسير نور الثقلين، چاپ چهارم، قم: اسماعيليان.
۲۱. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، چاپ پنجم، بی جا: بی نا.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم.
۲۳. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۲۴. سبزواری، هادی بن مهدي، (۱۳۶۹)، شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، تهران: نشر ناب.
۲۵. شاه عبد العظيم، حسین، (۱۳۶۳)، تفسير اثني عشری، چاپ اول، تهران: میقات.
۲۶. شوشتری، نور الله بن شریف الدين، (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبد الكريم، (۱۴۱۵ق)، الملل و النحل (شهرستانی)، محقق: امير علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة.
۲۸. صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، جلد ۹، قم: مكتبة المصطفوی.
۲۹. صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۱)، إيقاظ النائمین، تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران.

۳۰. صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۷۵)، شواهد الربوبية (مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين)، تهران: حکمت.

۳۱. صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران.

۳۲. طباطبائي، محمد حسين، (۱۴۱۶ق)، نهاية الحكمة، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

۳۳. طباطبائي، محمد حسين، (۱۳۹۰ق)، الميزان في تفسير القرآن، چاپ دوم، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۳۴. طبرسي، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، چاپ سوم، ايران - تهران: ناصر خسرو.

۳۵. طوسي، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، تمهيد الأصول في علم الكلام، مصحح عبدالمحسن مشكوه الديني، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۳۶. طوسي، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، تهران: مكتبة چهل ستون العامة و مدرستها.

۳۷. طوسي، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (شيخ طوسي)، بيروت: دارالأضواء.

۳۸. طوسي، محمد بن حسن، (بی تا)، التبيان في تفسير القرآن، مصحح: احمد حبيب عاملي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۳۹. عضد الدين ايجي، عبد الرحمان بن احمد، (بی تا)، شرح المواقف، شارح: جرجاني، علي بن محمد، محشي: حسن بن محمد چلبی و عبد الحكيم بن شمس الدين سيالكوتي، مصحح: محمد نعساني حلبی، قم: الشريف الرضي.

۴۰. علياری تبریزی، علي بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، مصحح: هدايت الله مسترجمي، تهران: بنياد فرهنگ اسلامي كوشانپور.

۴۱. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۸۱)، شرح فصوص (للغازاني) (فصوص الحكمة و شرحه)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۴۲. فراهیدی، خليل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.

۴۳. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى، (۱۴۲۸ق)، عين اليقين، مصحح فالح عبدالرزاق عبيدي، بيروت: دار الحوراء.

۴۴. قاضي عبد الجبار بن احمد، (بی تا)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، بی جا: بی نا.

۴۵. لاهیجی، عبد الرزاق بن علی، (بی تا)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، چاپ اول، بی جا: بی نا.

۴۶. مامقانی، عبدالله، (بی تا)، تنقيح المقال في علم الرجال (رحلی)، چاپ اول، بی جا: بی نا.

۴۷. نصير الدين طوسي، محمد بن محمد، (۱۳۷۳)، اوصاف الاشراف، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.

٤٨. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤٠٥ق)، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بيروت: دارالأضواء.

٤٩. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤٢٥ق)، شرح الاشارات والتنبهات، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب قم.
٥٠. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤١٦ق)، قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)، چاپ اول، قم: موسسه امام صادق عليه السلام.

٥١. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤٠٢ق)، كلمات المحققين، چاپ اول، قم: مكتبة المفيد.
٥٢. نوري، حسين بن محمدتقي، (١٤٢٩ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.



The rational sciences researches
Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

Review Article

A Comparative Study of the Implications of the Reality of the Soul in Theological Discussions Based on the Views of 'Allāmah al-Ḥillī and Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Mohammad Javad Karizi¹ 



Abstract

One of the innate concerns of the human being is the knowledge of God and the quest for God ;consequently ,it requires a precise and convincing response ,for an innate need can never be silenced unless it is fulfilled .The human soul ,as a percipient entity ,constitutes one of the essential prerequisites for the knowledge of God ;therefore ,the precise elucidation of the reality of the human being holds significant importance .In the present study ,the views of ' Allāmah al-Ḥillī and Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī are examined using a descriptive-analytical method ,focusing on how these two foundational perspectives influence theological discussions .To illustrate their impact on the knowledge of God ,the views of these two eminent scholars are first presented ,followed by an analysis of the implications of these views in three domains :the Divine Essence ,Divine Attributes ,and Divine Acts .Finally ,several inductive conclusions are drawn .In the immaterial human being ,the possibility of attaining knowledge of God exists— contrary to the view of ' Allāmah al-Ḥillī. Moreover ,the means and limits of acquiring such knowledge in the immaterial human are accessible through sense perception ,reason ,and intuition ,with the scope of knowledge corresponding to the breadth of existential capacity .By contrast ,the material human being is confined to sensory instruments and particular sciences .According to the principle of immateriality ,both the restriction) tawqīfiyyah (and non-restriction of Divine attributes ,as well as their semantic or merely verbal commonality ,can be justified .By contrast ,within the materialist view ,only restriction and verbal commonality are valid .The apparent meaning of the vision of God in the textual evidence can be explained on the basis of immateriality ,whereas in the materialist perspective it cannot. Moreover ,only the immaterial human being possesses all degrees of Divine Unity) Tawḥīd.(Likewise ,it is solely within the immaterialist framework that God's knowledge of His own Essence can be established through the human soul's knowledge of its own essence .Finally ,teleology and the wise creation of the human being are affirmed exclusively according to the principle of immateriality.

Keywords: Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī' ;Allāmah al-Ḥillī ;Immaterial ;Material ;Limitation; Wisdom.

* Received: 18 June, 2024 (1403/03/29);

Accepted: 13 November , 2025 (1404/08/22)

1. Level 3 Student, Specialized Field of Islamic Philosophy and Theology, Navvab Higher Theological School, Mashhad, Iran.

sarbarjavad@gmail.com