

Rereading the Legal and Philosophical Heritage of Allameh Tabataba'i in a Global Context

Seyed Javad Miri ¹

1. Full Professor, Theoretical Sociology Department, Social Sciences Research Institute, Institute for Humanities and Cultural Studies E-mail: Seyedjavad@hotmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 23
September 2025
Received in revised
form 20 October
2025
Accepted 1 November
2025
Available online 3
December 2025

Keywords:

Allameh Tabataba'i;
Critical Subjectivity;
Subjugated Narrative;
Emancipatory
Narrative;
Euro-Atlantic
Narrative;
I'tibārāt;
Islamic Realism;
Epistemic
Independence

ABSTRACT

The non-Western world's encounter with the Euro-Atlantic narrative of the history of philosophy—exemplified in classical accounts such as Bertrand Russell's—has often resulted in the marginalization of Islamic philosophy, reducing it to a mere commentary on Greek thought. This situation has produced a crisis of subjectivity in which the non-Western thinker is positioned as a passive recipient of Western knowledge, a condition that can be described as a form of compliant or subjugated narrative.

This article examines how Allameh Tabataba'i, from within the Islamic intellectual tradition and amid the socio-intellectual conditions of mid-twentieth-century Iran, reconstructed the foundations of a critical subjectivity. By combining a theoretical analysis of Malcolm X's model of subjugated versus emancipatory narratives with a critical rereading of Principles of Philosophy and the Method of Realism, focusing especially on the theory of I'tibārāt (conventional principles), the study demonstrates that Tabataba'i revitalized the courage of independent thinking grounded in Islamic realism. The findings suggest that his thought provides a conceptual foundation for moving beyond Eurocentric philosophical narratives and reintroducing Islamic philosophy into global intellectual dialogue.

Cite this article:

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.

Extended Abstract

Introduction

The dominant Euro-Atlantic narrative of the history of philosophy has long positioned Western philosophy as the sole producer of original thought, while casting non-Western traditions—particularly Islamic philosophy—as derivative or merely exegetical. In classical formulations such as Bertrand Russell’s *History of Western Philosophy*, Islamic philosophy is largely depicted as a transitional stage or a commentary on Greek thought rather than as an independent and creative intellectual tradition.

The objective of this article is to analyze how Allameh Tabataba’i challenged this hierarchical narrative and reconstructed the foundations of a critical non-Western subjectivity from within the Islamic philosophical tradition. The study seeks to demonstrate that Tabataba’i’s philosophical project constitutes a decisive move away from epistemic dependency and toward an autonomous mode of philosophizing capable of engaging the global intellectual arena on equal terms.

By situating Tabataba’i’s work within the broader problem of epistemic colonialism and subjugated knowledge production, this article aims to show how his intellectual legacy opens new possibilities for rethinking the place of Islamic philosophy in world philosophy.

Research Questions

The research is guided by the following questions:

How does the Euro-Atlantic narrative of the history of philosophy contribute to the marginalization of Islamic philosophy?

What is meant by a “subjugated” versus a “critical (emancipatory) narrative” in the context of philosophical knowledge production?

How did Allameh Tabataba’i reconstruct the foundations of critical subjectivity within the Islamic intellectual tradition?

What role does the theory of *I’tibārāt* play in Tabataba’i’s philosophical project?

How can Tabataba’i’s thought contribute to reintroducing Islamic philosophy into contemporary global philosophical dialogue?

Methodology

This study employs a theoretical and interpretive methodology that combines two complementary approaches:

Theoretical Analysis:

The article draws on Malcolm X’s conceptual distinction between subjugated and liberated forms of consciousness, translating it into a broader epistemological model of subjugated versus emancipatory narratives in knowledge production.

Textual and Conceptual Analysis:

A critical rereading of Allameh Tabataba’i’s *Principles of Philosophy and the Method of Realism* is undertaken, with particular emphasis on the theory of *I’tibārāt* as a key element in his philosophical system.

Through this combined approach, the study situates Tabataba’i’s work both within its historical context and within contemporary debates on epistemic independence and global philosophy.

Findings

The central findings of the study can be summarized as follows:

Crisis of Subjectivity in Non-Western Philosophy

The Eurocentric narrative of philosophy produces a condition in which non-Western thinkers internalize intellectual dependency and function primarily as consumers of Western theoretical frameworks.

Tabataba'i's Reconstruction of Critical Subjectivity

Allameh Tabataba'i emerges as one of the first contemporary philosophers in the Islamic world to consciously reconstruct an autonomous philosophical subject grounded in Islamic intellectual resources.

Role of Islamic Realism

Tabataba'i's realist metaphysics provides a firm ontological basis for philosophical independence, rejecting both naïve empiricism and Western idealism.

The Theory of I'tibārāt

The theory of I'tibārāt functions as a general theory of human meaning-making and social rationality, enabling a non-reductionist engagement with ethics, society, and knowledge.

From Subjugated to Emancipatory Narrative

Tabataba'i's philosophy makes possible a transition from a compliant philosophical narrative to a critical and emancipatory one capable of global engagement.

Discussion

The analysis suggests that Tabataba'i's intellectual project should not be interpreted as a rejection of Western philosophy, but rather as a reconfiguration of the terms of philosophical engagement. By refusing to imitate dominant Euro-Atlantic narratives, he established an alternative framework rooted in Islamic philosophy yet open to dialogue.

This discussion highlights the broader significance of Tabataba'i's thought for debates on decolonizing philosophy and constructing multi-centered histories of thought. His approach demonstrates that philosophical originality does not require abandonment of tradition, but rather a critical reactivation of its conceptual resources.

Furthermore, the reinterpretation of I'tibārāt as a general theory of human action and cognition positions Islamic philosophy as a potential contributor to contemporary discussions in social philosophy, ethics, and philosophy of technology.

Conclusion

The article concludes that Allameh Tabataba'i should be regarded as a pivotal figure in the reconstruction of critical non-Western subjectivity in contemporary philosophy. Through his commitment to Islamic realism and his innovative theory of I'tibārāt, he laid the groundwork for an independent philosophical narrative capable of engaging global thought without epistemic subordination.

His legacy offers a compelling model for moving beyond Eurocentric accounts of philosophy and for reintroducing Islamic philosophy as an active participant in the global philosophical conversation. In this sense, Tabataba'i's work represents not a peripheral contribution, but a foundational intervention in the future of world philosophy.

بازخوانی تراث حکمی و فلسفی علامه طباطبایی در بستر جهانی

سید جواد میری ✉

۱. استاد تمام گروه جامعه‌شناسی نظری پژوهشکده علوم اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی رایانامه: Seyedjavad@hotmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی، مقاله مروری،	جهان غیرغربی در مواجهه با روایت یوروآتلانتیک تاریخ فلسفه-روایتی که در نمونه کلاسیک آن نزد برتراند راسل، فلسفه در عالم اسلامی را به حاشیه رانده و به «شرحی بر یونان» تقلیل می‌دهد-با نوعی بحران سوژه و انفعال معرفتی روبه‌روست. این وضعیت، همان چیزی است که در این تحلیل صورت معاصر روایت منقاد تلقی می‌شود؛ وضعیتی که در آن سوژه غیرغربی در مقام دریافت‌کننده و مصرف‌کننده دانش غربی تثبیت می‌گردد. مسئله اصلی این مقاله آن است که علامه طباطبایی چگونه توانسته است از درون سنت اسلامی و در دل شرایط فکری و اجتماعی ایران نیمه قرن بیستم، بنیان‌های یک ساجکتیویته نقاد را بازسازی کند و امکان خروج از منطق روایت تابع را فراهم آورد. روش مقاله تلفیقی است از تحلیل نظری مدل مالکوم ایکس (دوگانه روایت منقاد/رهایی بخش) به‌مثابه چارچوب رهایی‌بخش معرفتی، و بازخوانی انتقادی اصول فلسفه و روش رئالیسم با تمرکز ویژه بر نظریه اعتباریات. یافته اصلی مقاله نشان می‌دهد که طباطبایی یکی از نخستین فیلسوفان معاصر در جهان اسلام است که شجاعت «اندیشیدن مستقل» را بر مبنای رئالیسم/اسلامی و دستگاه مفهومی سنت فلسفه اسلامی احیا کرده و مسیر گذار از روایت منقاد به افق مستقل روایت نقاد (رهایی بخش) را گشوده است. بدین‌سان، اندیشه او بنیانی برای شکل‌دهی به روایت فلسفی غیر یوروستریک و امکان ورود مجدد فلسفه اسلامی به گفت‌وگوی جهانی فراهم می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲	
کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی؛ سوژه نقاد؛ روایت منقاد؛ روایت نقاد (رهایی‌بخش)؛ روایت یوروستریک - آتلانتیکی؛ اعتباریات؛ رئالیسم اسلامی؛ استقلال معرفتی.	

استناد:



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

مقدمه

معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت، یکی از بنیادین‌ترین مسائل فلسفی است که فلاسفه اسلامی مبدا و منشأ آن را همواره بر محور نفس تبیین کرده‌اند. در برخی آیات نیز، چه در قالب توصیه و چه در قالب توصیف، بر رابطه طهارت نفس و معرفت تأکید شده است (واقعاً، ۷۹). درک این تلازم میان طهارت و معرفت تنها با شناخت صحیح نفس و معرفت میسر است و ایجاد تصور درست از طرفین این رابطه به تصدیق آن می‌انجامد. معرفت، تلاشی فکری در جهت دستیابی به فهم از طریق تفکر، حواس و تجربه است؛ فرآیندی که ارتباطی معنادار میان جهان پیرامون و انسان برقرار می‌سازد. نفس انسان در دستیابی به معرفت حقیقی و درک اشیاء، مراحل و مراتبی را طی می‌کند. از این رو، اهمیت و جایگاه تزکیه نفس و تقدم آن بر معرفت از نگاه آیات و روایات روشن می‌گردد. نفس انسان در سیر الهی و تکامل خود باید از عوالم حسی و مثالی عبور کرده و در نهایت به عالم عقلی نایل آید. راهیابی به عوالم و ادراکات فراحسی بدون تزکیه و تصفیه جان امکان‌پذیر نیست (جلالی فراهانی، ۱۳۸۸: ۲۷).

علم و معرفت، امری وجودی است که از عالم بالا بر نفس انسان افزوده می‌گردد. نفس نیز حقیقتی ذو مراتب است که دائماً در ذات خود در حال سیلان و تحول است؛ لذا معرفت و ادراک چیزی جز طی مراحل استکمال و انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر نیست. به همین جهت، فیلسوفان اسلامی در دستیابی به معرفت حقیقی و حقایق عقلی بر راهکار تزکیه نفس و صیقل روح آدمی تأکید ورزیده‌اند. در نگاه آنان، معرفت بشری صرفاً از طریق عالم حس و تجربه موجودات پیرامونی و ارتباط با عالم ماده به دست نمی‌آید، بلکه رهین اتصال نفس به عالم مجردات و «عقل فعال» است (نصر، ۱۳۷۷: ۱۲۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱۵۸). ابن‌سینا برای تبیین هستی‌شناسانه و شکل‌گیری معرفت انسان، علاوه بر اتکا به فلسفه و منطق، به مباحث عرفانی نفس نیز توجه داشته است. وی شرف و برتری آدمی را به دو امر عقل و نفس تعریف کرده و بیان می‌کند: «این هر دو نه از عالم اجسام، بلکه از عالم علوی‌اند و متصرف بدن‌اند نه ساکن بدن؛ که قوای مجرد بسیط را حیز و مکان نتواند بودن، لیکن اثر ایشان بدن را به نظم می‌دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۸۵). اساساً نفس آدمی موجودی مجرد و ماورای بدن است و احکامی غیر از آن دارد، اما در عین حال با بدن ارتباط داشته و با اراده و سایر حواس ادراکی، بدن را اداره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۵۲).

بررسی آثار ابن‌سینا نشان می‌دهد که تهذیب نفس زمینه‌ساز حصول معرفت حقیقی است. تعلق خاطر به امور مادی و خواهش‌های نفسانی مانع دریافت قابلیت لازم جهت کسب معرفت حقیقی می‌گردد؛ از این رو، وجود طهارت و تزکیه نفس مهم‌ترین عامل تأثیرگذار (غیرمعرفتی) در کسب معرفت حقیقی به شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۳۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۹۸). وی کمال ویژه نفس انسانی را در آن می‌داند که نفس از طریق اتحاد با عقل فعال صورت عقلی را دریافت می‌کند و بدین‌گونه جهانی عقلانی در او مرتسم می‌گردد. در نتیجه، عالمی معقول موازی با عالم محسوس شکل می‌گیرد. ابن‌سینا این مرتبه از کمال نفس را بر وجود نبی تطبیق می‌کند و می‌گوید: «و افضل هؤلاء هو المستور بمرتبه النبوه» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۰۸). در بحث امامت و خلافت نیز، پس از بیان شرایط و ویژگی‌های ممتاز امام، می‌نویسد: «و من فاز مع ذلك بالخواص النبویه کاد ان یصیر ربا انسانیا و کاد ان تحل عبادته بعد الله تعالی و هو سلطان العالم الارضی و خلیفه الله فیه» (همان: ۵۰۹). بدین ترتیب، وی عالم عقلی را بر «نبی» و «وصی» مطابقت می‌دهد.

در خصوص پیشینه این تحقیق، گرچه پژوهش‌هایی به انجام رسیده است، اما اغلب مطابقت موضوعی کامل با پژوهش حاضر ندارند. رحیمیان و رهبری (۱۳۹۰: ۲۳) به جایگاه عقل فعال و نحوه ارتباط نفس با عقل فعال در نظام اندیشه ابن‌سینا پرداخته‌اند. خدروی و کاکایی (۱۳۹۱: ۴۵-۴۷) با بررسی و مقایسه جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال نزد ابن‌سینا تأکید کرده‌اند که نفس در حوزه وجودشناسی، حلقه ارتباط میان عقول مفارق (ده‌گانه) و امور محسوس و مبدأ صدور کثرت جهان مادی است؛ و در حوزه معرفت‌شناسی، افزوده صورت کلی و معقولات بر نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعلیت از کارکردهای عقل فعال به شمار

می‌رود. سلطانی و شجاری (۱۳۹۱: ۶۲-۶۴) در پژوهش خود درباره نقش تهذیب نفس در معرفت‌شناسی سینیوی بیان کرده‌اند

که ابن‌سینا معرفت را غایت حکمت دانسته و تأکید دارد معرفت حقیقی، ضمن اتصال با عقل فعال، تنها با طهارت باطنی دریافت می‌شود. به باور آنان، نفس آدمی پیش از شناخت دارای استعدادی ناقص است و پس از حصول معرفت این نقص برطرف می‌گردد؛ بدین‌گونه که با توجه نفس به عالم مجردات، اتصال به عقل فعال برقرار شده و معقولات از آن دریافت می‌شود. با این حال، در پژوهش‌های یادشده به مسأله تعیین جایگاه عقلانیت و همگرایی آن با تزکیه نفس پرداخته نشده است. آنچه در این تحقیق مورد توجه قرار خواهد گرفت، تحلیل جایگاه و کاربرد عقل فعال و زمینه‌سازی نفس به سبب تزکیه در معرفت و ادراک انسان، و همچنین بررسی نقش تزکیه نفس در استوارسازی باورهای انسانی است.

۲. اتصال نفس به عقل فعال

۲.۱. عقل فعال در نظام اندیشه فلاسفه اسلامی

«عقل فعال» در نظام اندیشه فلاسفه اسلامی، به‌ویژه ابن‌سینا، نقش اساسی دارد. این موجود عقلانی هم در عالم هستی جایگاهی بی‌بدیل داشته و هم در فرآیند معرفت انسان اثرگذار است (رحیمیان، ۱۳۹۰: ۷۱). در نظام فلسفی، عقل فعال آخرین حلقه سلسله طولی عقول ده‌گانه است که موجد و مدبر عالم ماده و نفوس انسانی بوده و واسطه میان عالم ماده و عالم مجردات محسوب می‌شود. می‌توان آن را گنجینه و خزانه مفاهیم عقلی و کلی دانست که آن‌ها را به نفس اضافه می‌کند (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۳۹). از این‌رو، ادراکات انسان وابسته به عقل فعال بوده و از آن سرچشمه می‌گیرد.

در نگاه ابن‌سینا، سرشت نفس به گونه‌ای است که شوق و میل غریزی به مبادی عالی دارد؛ به همین دلیل انسان وجه وجودی رو به بالایی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۶۶). وی در جای دیگر، فکر را نوعی تضرع نفس به عقل فعال دانسته و فعالیت‌های ادراکی انسان را نوعی اتصال نفس و روی‌آوری به عقل فعال معرفی کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۲۰۱). بر اساس این نگرش، نفس در هر مرتبه‌ای از مراتب عقلانیت، به حسب زمینه و استعدادی که خود کسب کرده، معرفت مناسب شأنش را دریافت می‌کند. در نگاه ابن‌سینا، کسب معرفت مستلزم کسب استعداد نفس برای اتصال به عقل فعال است؛ این اتصال و تشبه تنها با تزکیه و صیقل جان محقق می‌گردد. در این فرآیند، نفس با تهذیب و تزکیه به عقل فعال متصل شده و معقول را از آن دریافت می‌کند.

البته این بدان معنا نیست که نفس پس از تعلیم، دارای تمامی معقولات است؛ بلکه حتی با وجود حصول معرفت، تعلق نفس به بدن مانع ادراک کامل حقایق و معارف می‌شود. تنها در صورت رهایی نفس از بدن و عوارض آن است که می‌تواند از تمام جهات به عقل فعال متصل شده، معرفت خود را کامل کند و لذت واقعی و زیبایی معقول را دریابد. ابن‌سینا حصول معرفت در نفس را به کارکرد چشم در کیفیت ابصار تشبیه می‌کند؛ بدین‌گونه که هرگاه انسان اراده دیدن چیزی را داشته باشد، تصویر آن را می‌یابد و هنگامی که از آن روی‌گردان شود، آن صورت به قوه قریب به فعلیت بازمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

۲.۳. فرایند ادراک و اتصال نفس به عقل فعال

نفس در کسب معرفت و اتصال به عقل فعال، مراحل و فعالیت‌های ادراکی را از حس تا آستانه اتصال به عقل فعال طی می‌کند. که در این جا این مراحل پرداخته می‌شود.

۳.۳. کارکرد عقل فعال در معرفت

ابن سینا در مباحث علم النفس، ضمن اثبات تجرد نفس ناطقه بیان می‌کند که گرچه نفس در ابتدای حدوث خود دارای عقل بالقوه‌ای است که استعداد کسب تمامی معقولات و کمالات را دارد، اما به فعلیت رسیدن آن نیازمند تأثیر علتی غیرمادی و خارج از نفس است؛ زیرا اساساً تأثیر بدن و اشیای مادی در قوای ادراکی نفس تنها کارکردی زمینه‌ساز و علت معده دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۰۸). از این‌رو، نفس محتاج تأثیر علتی است که اعطاکننده معرفت تام علوم به آدمی باشد و چنین علتی دارای وجودی مفارق از ماده است. این «معطی معرفت» موجودی است که در بند و حصار حجاب ماده نیست و در عین حال واجد تمامی معلومات است؛ همان عقل فعال.

ابن سینا حقیقت آدمی را نفس ناطقه‌ای می‌داند که علت حدوث و تعلقش به بدن را تنها بستری برای رسیدن به کمال معرفت الهی معرفی می‌کند. وی غایت «حکمت» را معرفت خداوند دانسته و حکیم را کسی می‌داند که به واجب‌تعالی شناخت داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۸۵). همچنین سه اصطلاح «فلسفه»، «فلسفه اولی» و «حکمت» را اسامی مختلف یک صنعت برای شناخت خداوند می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۵). او در تفسیری از آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶)، هدف از خلقت را عبادت دانسته و تأکید می‌کند که عبادت همان معرفت است. ابن سینا در جای دیگر، با بی‌نیاز دانستن تأویل «عبادت» به «معرفت»، تصریح می‌کند که عبادت در آیه همان معرفت است؛ زیرا آدمی با عبادت حقیقی و تزکیه نفس به شناخت و معرفت خداوند می‌رسد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۰۳). از این‌رو، شناخت حق تعالی که هدف خلقت است، بدون تزکیه نفس و عبادت میسر نیست و تنها با تزکیه، نفس آدمی مستعد اتصال به عقل فعال شده و معرفت را از او دریافت می‌کند.

به تعبیر دیگر، نفس آدمی به جهت تجرد ذات، وجه اشتراک با عقول مجرد دارد و با این ویژگی موجب تصور ذات خود می‌گردد؛ تصویری که نفس را عقل، عاقل و معقول می‌کند. اما از جهتی نیز با عقول مجرد اختلاف دارد؛ زیرا عقول ذاتاً و فعلاً محض‌اند، در حالی که نفوس ذاتاً مجردند ولی در فعل تعلق به ماده دارند (سجادی، ۱۳۶۱: ۶۸). بنابراین، نفس برای حصول ادراک صور نیازمند بدن و حواس ادراکی است، هرچند در حدوث خود جهتی عقلی و ذاتاً مجرد دارد. البته این جهت عقلی نمی‌تواند مانند مجردات تام، کل معقولات را ادراک کند. ابن سینا تأکید دارد که اگرچه تعلق نفس به بدن شرط لازم (نه کافی) برای به فعلیت رساندن معرفت انسان است، همین تعلق نیز مانعی برای معرفت حقیقی محسوب می‌شود؛ مانعی که تنها با تهذیب نفس و اتصال به عقل فعال از میان برداشته می‌شود. بدین‌سان، نفس به سبب این اتصال از مرتبه عقل هیولانی به عقل بالملکه و سپس به عقل بالفعل نایل می‌گردد (حسن‌زاده املی، ۱۳۸۵: ۴۶۶).

منشأ همه ادراکات نفس انسانی قوای حسی است؛ هر یک از حواس پنج‌گانه همچون دروازه‌ای ورودی برای نفس عمل می‌کنند و او را به سوی ادراک هستی سوق می‌دهند. نفس در آغاز همچون لوحی سفید و بدون نقش است که تنها قوه و استعداد کسب معارف را دارد. انسان با دریافت نخستین ادراکات حسی، آن‌ها را با قوه عقل تعمیم و تجزیه کرده و در نهایت به تجرید می‌رساند؛ از میان آن‌ها تصور و تصدیقات کلی در نفس پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۴). بنابراین، نقطه آغاز شناخت با حس و حواس ظاهری بدن است که نقش عمده‌ای در مراحل بعدی - چه بی‌واسطه و چه باواسطه - در دیگر ادراکات دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۶۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۲: ۳۱۸). حاصل این شناخت، حصول صورت حسی و سپس عبور حواس ظاهری به حواس باطنی است؛ به گونه‌ای که حس در گذر از هر مرحله‌ای (حس مشترک، خیال، وهم و حافظه) بر آن صورت‌ها تأثیر می‌گذارد (رازی، ۱۳۸۴: ۲۴۱؛ طوسی،

۱۳۷۹: ۲۳۵). در نهایت، قوه متفکره (قوه متصرفه یا تخیل) در معانی و صور خاص و جزئی درک شده با حس مشترک و واهمه - که در قوه خیال و حافظه نگهداری می‌شوند - تصرف می‌کند.

قوه خیال آخرین مرحله پیش از به کار افتادن عقل است و دو کارکرد دارد: یکی تجزیه صور و دیگری کمک به قوه عاقله برای به کارگیری صورت‌ها در فرآیند تعقل. در این مرحله، تجزیه، گزاره‌سازی و ساختن صورت‌ها و معانی جدید صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۰؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۷۱). بدین ترتیب، فرآیند شناخت نفس به مرحله عقلی می‌رسد. در تحلیل نظریه ابن‌سینا، اتصال نفس به عقل فعال روشن می‌گردد؛ بدین گونه که با فعالیت شناختی عقل - که نتیجه آن پیدایش صور عقلی بالقوه و نیز شایستگی نفس برای برقراری اتصال است - نفس با عقل فعال متصل شده تا صور عقلی بالقوه را بالفعل گرداند. با این اشراق و افاضه عقل، ادراک عقلی تحقق می‌یابد.

ابن‌سینا بر این باور است که معرفت و شناخت حقیقی بدون تزکیه نفس امکان‌پذیر نیست؛ زیرا نفس با نسیان و فراموشی یاد خداوند، تحت حاکمیت و تصرف قوای حس، غضب و شهوت قرار گرفته و از کمال حقیقی و معرفت محروم می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۸۰). به همین جهت، از میان مخلوقات الهی تنها آدمی است که می‌تواند با علم آگاهانه حضوری، خود را دریابد یا خود را فراموش سازد. در آموزه‌های دینی نیز شناخت دقیق و درست انسان بدون در نظر گرفتن رابطه او با خدا میسر نیست؛ زیرا هستی او عین ربط به خداوند متعال است و با جدا کردن او از ذات باریتعالی، هویت واقعی‌اش در پرده ابهام می‌رود. این جدایی و یگانگی از اصل وجودی در قرآن با «نسیان» و «فراموشی» یاد شده است (حشر، ۱۹).

بیان نورانی حضرت امیر (علیه‌السلام) که فرمود: «کم من عقل أسیر تحت هوأ امیر» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۱)، نیز ناظر به این معناست که عقل سلطه و حاکمیت بر قوای دیگر دارد؛ اما هرگاه به فراموشی یاد خدا مبتلا شود و به اسارت هواهای نفسانی درآید، از شناخت و درک حقیقی بازمی‌ماند. در مقابل، اگر عقل عملی انسان در بند هوای نفسانی نباشد، نه تنها هیچ‌یک از قوا تعطیل نمی‌شوند، بلکه شهوت و غضب نیز به اعتدال می‌رسند و حس، وهم و خیال تحت توجه عقل قرار می‌گیرند. بدین ترتیب، همه قوای نفس تعدیل می‌شوند و هر انسان عاقلی در حقیقت عادل خواهد بود؛ زیرا سهم همه قوا را به عدالت تقسیم می‌کند تا هیچ طغیانی رخ ندهد. این فرآیند همان «جهاد نفس» یا «جهاد اکبر» است که قرآن کریم و سنت نبوی (ص) انسان را با ابزار تهذیب و تزکیه نفس به مبارزه با آن دعوت کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۸۲). بنابراین، تزکیه برای نفس ناطقه همانند سپری است که او را از آفاتی که مانع معرفت و سعادت‌اند حفظ می‌کند و وی را شبیه عقول مجرد می‌گرداند. دو نتیجه مهم در نظام معرفت‌شناسی ابن‌سینا عبارت‌اند از: نخست، تزکیه نفس و دوم، تشبیه به عقول مجرد؛ که این دو برای وصول به معرفت حقیقی با یکدیگر در ارتباط‌اند.

۴. ارتباط معرفت و اخلاق

حقیقت آدمی از بالاترین مرتبه مجرد تا مرتبه طبیعت و محسوس، همان نفس ناطقه اوست. نفس جوهر بسیط و واحدی است که دارای دو جنبه است: «دانی» که با بدن مرتبط بوده و «عالی» که با عقل فعال ارتباط دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۸۳). از جنبه عالی و ارتباطش با عقل فعال، کسب علم و معرفت می‌کند و از جنبه دانی و ارتباط با بدن، سازنده اخلاق و فضایل نفسانی است. در نظر ابن‌سینا این دو جنبه ارتباطی وثیق با یکدیگر دارند. از سوی دیگر، کسب معرفت حقیقی و اتصال با عقل فعال نیز بدون تزکیه نفس امکان‌پذیر نیست.

فرایند معرفت نفس حرکتی علمی و عملی دارد که همه ارکان وجودی انسان، از جمله اندیشه، انگیزه و اخلاق را دربرمی‌گیرد. ارتباط میان شناخت و اخلاق امری انکارناپذیر است و افزایش سطح شناخت و معرفت تأثیر بسزایی در کمالات اخلاقی دارد. ابن‌سینا مقصود از تزکیه نفس را عدم توجه نفس به بدن و منفعل نشدن از احوال بدنی و توجه به مبدأ و معاد می‌داند (اکبری، ۱۳۸۸: ۱۴۲). نفس با تأثر و تبعیت از احوال بدن در این دنیا، آتش حسرت را در قیامت شعله‌ور می‌سازد؛ آتشی که سبب نابینایی و جهل در این جهان می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۴۲). ابن‌سینا وصول به معرفت حقیقی بدون تزکیه را امری ناممکن دانسته و تحقق معرفت را مبتنی بر چند امر می‌داند:

۱. معرفت حقیقی تنها معرفت به خداوند است. به تعبیر وی «حکیم کسی است که معرفت به واجب‌الوجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶۱). انسان فطرتاً کمال‌طلب است و تحصیل معرفت کمال برتر برای او ضروری است. انسانی که معرفت یقینی به خداوند و حقایق هستی پیدا کند، در واقع به کمال واقعی قوای نفس خود نزدیک‌تر شده است.

۲. از آن‌جا که نفس آدمی تنها ذاتاً مجرد است (نه در مقام فعل)، می‌توان آن را پایین‌ترین مرتبه عقول دانست که با عقول مجردة سنخیت دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۳۷).

۳. گرچه تعقل نفس به وسیله ابزار حسی بدن صورت می‌گیرد، این تعقل از جهتی سبب منفعل شدن نفس از حالات بدن گردیده و نقصان و آفات نفس را در پی دارد. نفس هنگام غلبه قوای شهوت و غضب، به‌سان آن است که بیگانه‌ای حقیقت او - نفس مجرد - را تسخیر و تصرف کرده باشد؛ در این حالت، حقیقت خود را فراموش می‌کند و باز یافتن آن حقیقت برای او کاری دشوار است. ابن‌سینا در تبیین این فراموشی، آیه شریفه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر، ۱۹) را با حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶: ۱۵۴) مرتبط می‌سازد.

در نظر ابن‌سینا، سعادت حقیقی تنها پس از جدایی نفس از بدن حاصل می‌شود (ابن‌سینا، همان: ۲۷۴)؛ زیرا تعلق نفس به بدن سبب تضعیف ادراک اوست و سعادت حقیقی پس از مفارقت از بدن تحقق می‌یابد. بنابراین، تزکیه نفس موجب دور شدن انسان از ردایل اخلاقی و آفات بدنی است و این خود باعث تشبه هرچه بیشتر نفس با عقول مجردة می‌شود؛ تشابهی که اتصال به عقل فعال و دریافت معرفت حقیقی را به ارمغان می‌آورد. ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «و النفوس السلیمة التي هي علی الفطرة و لم یفطظها مباشرة الأمور الأرضیة الجاسیة إذا سمعت ذکرا روحانیا یشیر إلى أحوال المفارقات غشیها غاش شائق لا یعرف سببه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۱).

۵. وجه تشبه نفس به عقول مجردة

ابن‌سینا در بیان فرآیند تعقل نفس در انسان، بر نقش تعلیم و آموزش در تفکر تأکید دارد. به نظر او، نفس ناطقه هرگاه بخواهد معرفت کسب کند و صورت معقولی را تعقل نماید، به عقل فعال - که واهب صور است - رجوع می‌کند (ابن‌سینا، همان: ۲۳۴). به باور وی، آدمی که به واسطه نفس ناطقه، اشرف موجودات است، به کمال غایی و معرفت حقیقی نایل نخواهد شد مگر آن که نفس او متشبه به عقول مجردة گردد؛ و این امر تنها در سایه تزکیه نفس میسر است. در واقع، انسان با تزکیه نفس، حجاب‌های مادی را از میان برداشته و آماده پذیرش و قبول فیض الهی می‌شود (نصر، ۱۳۷۱: ۲۷۸).

این فیض همان علم و معرفتی است که انسان به واسطه تزکیه، آن را از منبعی به نام عقل فعال دریافت می‌کند. تا هنگامی که نفس به مرتبه دانی و بدن خود علاقه‌مند باشد، از عقل فعال منصرف شده و از این فیض محروم می‌گردد؛ اما هرگاه از بدن و عوارض آن رهایی یابد، به عقل فعال متصل شده و حقایق معرفت بر او افاضه خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۱۸). بنابراین، یکی از آثار مهم تزکیه، تشبیه نفس به عقول قدسی است. ابن‌سینا با استناد به قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» توضیح می‌دهد که عقل اول - که همان صادر اول است - از خداوند متعال بدون واسطه صادر شده و در مرحله بعد، به سبب عقل اول، دیگر سلسله عقول طولی و نفوس فلکی صادر می‌گردند که واسطه خلق عالم ماده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۱۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۳۷).

همچنین بر اساس اصل علیت، هر موجود معلولی که به واجب‌الوجود نزدیک‌تر باشد، دارای کمالات بیشتری است؛ زیرا عالم علوی و عقول مجرد محدودیت‌های عالم ماده را ندارند. نفس نیز گرچه در ذات مجرد است، اما در فعلیت - برخلاف عقل - تعلق به ماده دارد. همین امر سبب می‌شود که ذات خود را فراموش کرده و به اسارت قوای شهوت و غضب درآید. از این رو، عمل تزکیه موجب دور شدن نفس از عالم ماده و آلودگی‌های آن می‌گردد و همین امر سبب مشابهت به عقول قدسی می‌شود (کلبادی، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

۶. همگرایی معرفت و تزکیه

ابن‌سینا همواره طهارت باطنی و تزکیه نفس را راه حصول معرفت عقلی می‌داند. مبنای اصلی این نگرش در آن است که حصول علم و معرفت صرفاً منحصر در عالم حس و تجربه موجودات پیرامونی نیست؛ بلکه معرفت رهین اتصال نفس به عالم مجردات، به‌ویژه عقل فعال است. حقیقت معرفت نوعی کمال و خروج از قوه به فعل است و عامل این خروج عقل فعال است، نه عالم ماده؛ زیرا نفس امری مجرد است و شأن ماده پایین‌تر از آن است (سراج، ۱۳۹۷: ۹۹).

ابن‌سینا که محور اصلی فلسفه او مباحث عقلی است، «عقل فعال» را همان فرشته وحی می‌داند. وی در بسیاری از مباحث، عبارت «تلف من نفسک» را به کار می‌برد که اشاره دارد به اینکه فهم مطلب نیازمند تلطیف نفس و صیقل جان است. از این رو، فلسفه باطنی ابن‌سینا را می‌توان یکی از مصادر مهم فلسفه شیخ اشراق دانست (درگاه‌زاده، ۱۳۹۱: ۴۵). به بیان دیگر، ابن‌سینا کمال حقیقی آدمی را در گرو معرفت و تزکیه‌ای می‌داند که با یکدیگر متلازم‌اند؛ معرفت بدون عبادت و تزکیه تحقق نمی‌یابد، همچنان که عبادت بدون معرفت نیز حقیقت ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۵: ۸۰).

پس غایت آفرینش، معرفت و شناخت خداوند است و شرط لازم دستیابی به آن، تزکیه نفس و تشبیه به عقول مجرد است. در واقع، نفس آدمی همان «عقل بالقوه» ای است که با «عقل فعال» به فعلیت می‌رسد. این فعلیت زمانی اثربخش خواهد بود که نفس به اراده و اختیار خود را در معرض تأثیر عقل فعال قرار دهد؛ و این امر تنها با تزکیه نفس و رهایی از عالم ماده میسر است. ابن‌سینا در داستان رمزی «حی بن یقظان» این اختیار نفس برای تزکیه را به عقل فعال تعبیر می‌کند (کرین، ۱۳۸۷: ۲۹۰).

معرفت گرچه مقوله‌ای ذهنی تلقی می‌شود، اما در متون دینی با مفاهیم عملی پیوند وثیق دارد. منشأ چنین ارتباطی، مبنای جهان‌شناختی قرآن است که بر اساس آن، دنیا و همه امور آن محل آزمایش انسان بوده و برای چنین منظوری تنظیم یافته است. فیض عقل فعال به عالم هستی همواره سریان و جریان دارد و بی‌نصیب بودن برخی موجودات از این فیض، به قابلیت قابل برمی‌گردد؛ وگرنه فاعلیت فاعل تام و تمام است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۴). هرگاه نفس قابلیت تام یابد، علوم و معارفی که در عقل

فعال موجود است، در نفس او نیز مرتسم و منقش خواهد شد. به اعتقاد ابن‌سینا، دو شرط قابلیت نفس عبارت‌اند از: استعداد نفس در اتصال به عالم غیب و نبود مانع در این مسیر.

۷. بررسی تحلیلی

در دستگاه فلسفی ابن‌سینا، مسئله‌ی تهذیب و تزکیه‌ی نفس، نه یک آموزه‌ی اخلاقی یا عرفانی جانبی، بلکه محور و بنیاد معرفت و ادراک است. ابن‌سینا فلسفه را به‌عنوان سلوکی عقلانی تعریف می‌کند که هدف آن نه صرف اندوختن مفاهیم، بلکه حرکت از مرتبه‌ی قوه به فعلیت، یعنی از «عقل هیولانی» به «عقل بالفعل» و سرانجام «عقل قدسی» است. بدین‌سان، تهذیب نفس نه تنها مقدمه معرفت، بلکه عین آن است؛ زیرا در دیدگاه او، ادراک مساوی با تطهیر و صعود روح است.

۱. از عقل نظری به عقل قدسی: هستی‌شناسی معرفت: ابن‌سینا معرفت را در بستر هستی‌شناسی خود تبیین می‌کند. وجود از نظر او تشکیکی و ذو مراتب است، و نفس انسانی نیز از این قاعده مستثنی نیست. هر مرتبه از نفس، میزان مشارکت خاصی در فیض عقل فعال دارد. عقل فعال همان جوهر نورانی و کامل است که همه‌ی معقولات در او به نحو اجمال حضور دارند، و نفس انسانی در هر مرتبه‌ای که از خود دور می‌شود و از علایق مادی می‌کاهد، به سوی این مبدأ نور نزدیک‌تر می‌گردد. از این منظر، معرفت تنها زمانی محقق می‌شود که نفس از کثرت و آلودگی حسی رهایی یابد و استعداد تجرد در او بالفعل گردد. تهذیب، بستر این تغییر وجودی است. تصفیه نفس از صور محسوس و نفسانی همان حرکت از قوه به فعل در ساحت معرفت است. به تعبیر ابن‌سینا، «العلم صورة الشیء فی العقل»؛ اما این صورت تنها زمانی در عقل منعکس می‌شود که آینه عقل زنگار تعلقات را زدوده باشد. نظام معرفتی ابن‌سینا به‌گونه‌ای سامان یافته که تزکیه نفس همزمان عمل اخلاقی و حرکت هستی‌شناختی دارد. در واقع، «طهارت» همان «تحقق درجه‌ای از وجود» است. شناخت در نگاه او نوعی «مشارکت در وجود عقلی» است، نه دریافت بیرونی داده‌ها.

۲. تهذیب به‌عنوان روش معرفت‌شناسی: در نظر فیلسوفان مسلمان پیش از ابن‌سینا، تهذیب وجهه‌ای اخلاقی داشت؛ اما او برای نخستین‌بار آن را وارد دستگاه معرفتی کرد و آن را شرط ادراک عقلی دانست. انسان برای رسیدن به معرفت حقیقی می‌باید خود را در معرض اشراق عقل فعال قرار دهد، و این امر جز با «انصراف از عالم ماده» و تمرکز بر مبدأ فیاض ممکن نیست. به‌عبارتی، تهذیب نه فقط ابزار، بلکه «روش معرفت» است؛ همین جاست که می‌توان از دستگاه ابن‌سینا الگویی برای یک معرفت‌شناسی درون‌گرایانه و قدسی به دست داد. برخلاف اپیستمی مدرن که شناخت را نتیجه‌ی انباشت تجربی یا ترکیب منطقی می‌داند، ابن‌سینا شناخت را نتیجه‌ی تحول وجودی فاعل شناسا می‌شمارد. او در تعارض نیست‌انگاری حسی و عقل‌گرایی صرف، راه سوم می‌گشاید: راه «عقل قدسی»، یا عقل تزکیه‌یافته که معبر بین عقل نظری و وحی است.

۳. اخلاق معرفت: وحدت علم و عمل: در فلسفه‌ی سینوی، معرفت و اخلاق دو ساحت از حقیقت واحدند. عقل انسان، در مرتبه‌ی عالی، هم قوه‌ی ادراک است و هم منشأ فعل اخلاقی. ابن‌سینا می‌گوید: «نفس اگر به قوام عقل قدسی رسد، افعال او همه نور است.» این سخن نشان می‌دهد که در اوج، دانستن و نیک بودن یکی است. بر این اساس، تهذیب نفس در معنای سینوی، هم صیانت از خطای معرفت است و هم تعالی اخلاقی. ذهنی که آلوده به هوا و تکبر باشد، توان درک حقیقت ندارد؛ همان‌گونه که آینه زنگ‌زده تصویر را تحریف می‌کند. بدین‌سان، تهذیب اخلاقی در دستگاه ابن‌سینا نقشی معرفت‌شناختی دارد. این نگرش، پیوند عمیقی با آموزه اسلامی دارد که علم را «نور» می‌داند و نوری را که بدون تقوا داده شود «ظلمات باطن» می‌شمارد. در نتیجه، علم در نظر ابن‌سینا نه تجمع گزاره‌ها، بلکه «تطهیر ساختار وجدان» است. مسیر معرفت از حس به عقل، در واقع گذار از کثرت و خودخواهی به وحدت و هماهنگی است. به همین دلیل است که حکیمان بعدی، مانند سهروردی و ملاصدرا، دستگاه او را «فلسفه‌ی سلوک عقلانی» نامیدند.

۴. عقل فعال و نقش آن در تجربه قدسی ادراک: عقل فعال در فلسفه‌ی ابن‌سینا همان رکن نهایی ارتباط انسان

با عالم معناست. او آخرین عقل از سلسله ده‌گانه عقول و واسطه‌ی بین عالم ماده و عالم مجرد است. تمام صور کلی و معقولات از عقل فعال بر نفس افاضه می‌شود. اما این افاضه نه جبری است و نه همگانی؛ بلکه تابع قابلیت نفس است. قابلیت نیز در گرو تهذیب است. اگر نفس در زنجیر بدن گرفتار باشد، عقل فعال بر او نخواهد تابید. اما نفس صاف و متوجه می‌تواند از عقل فعال معارف را دریافت کند. به‌همین دلیل، ابن‌سینا عقل فعال را فرشته‌ی وحی می‌خواند؛ همان حقیقتی که پیامبران از آن بهره‌مندند و حکیمان در مراتب پایین‌تر به‌صورت «اشراق عقلی» از آن بهره می‌برند. بدین‌سان، تهذیب عمل انسان است برای قابلیت یافتن، و علم، فیض بی‌پایان عقل فعال بر این قابلیت. در اینجا می‌توان گفت: در معرفت‌شناسی ابن‌سینا، فاعل شناسا و علت الهی به‌نحوی درهم‌تنیده‌اند؛ ادراک نه‌تنها حرکت انسان به‌سوی عقل فعال، بلکه تجلی حضور او در انسان است.

۵. دلالت‌های روانی و هستی‌شناختی تهذیب: از منظر ابن‌سینا، تزکیه نفس صرفاً رابطه‌ی اخلاق با معرفت نیست، بلکه

دارای بعد روان‌شناختی و هستی‌شناختی هم هست. نفس آدمی در ابتدا بالقوه است و از طریق تربیت، علم و تهذیب به فعلیت می‌رسد. او با بهره‌گیری از استعاره‌های رمزی، این مسیر را چنان تبیین می‌کند که معرفت در نهایت نوعی «خودشناسی» است. در رساله‌ی *حی بن یقظان*، انسان کامل همان است که همه‌ی حجاب‌های نفسانی را می‌درد تا به عقل فعال متصل شود و از آن پس، ادراک او ادراک کلی و نورانی است. در این معنا، تهذیب، تحول ساختار ادراک است. انسان از دیدن محسوسات، به دیدن معقولات می‌رسد؛ و این گذار، هم معرفتی است و وجود، زیرا او واقعاً از عالمی به عالم دیگر می‌رود. در نتیجه، ادراک در فلسفه‌ی سینوی چونان یک واقعه‌ی وجودی است، نه صرف عمل ذهنی. هر معرفت تازه، تولدی تازه برای نفس است. از این رو، طهارت و علم لازم و ملزوم یکدیگرند.

۶. تهذیب و بحران عقل در دنیای مدرن: اگر این طرح سینوی را در افق زمان خود فراتر ببریم، می‌توان دریافت که تهذیب

نفس نزد ابن‌سینا نه فقط جنبه‌ی فردی دارد، بلکه ناظر به نوعی الگوی عقلانیت قدسی است که در تقابل با عقل ابزاری دوران مدرن قرار می‌گیرد. در عصر جدید، عقل به ابزار تسلط بر طبیعت و قدرت تبدیل شده است. این عقل، به تعبیر متفکران مکتب فرانکفورت، از ذات خود بیگانه شده و از غایت حقیقت فاصله گرفته است. ابن‌سینا برعکس، عقل را به مثابه یکی از اشعه‌ی فیض الهی می‌بیند که هدفش اتحاد با حقیقت است، نه تسلط بر آن. بدین‌سان، بازخوانی تهذیب سینوی، می‌تواند پاسخی برای بحران معنای عقلانیت در دوران معاصر باشد. عقل تهذیب‌یافته، «قدسی-انتقادی» است؛ زیرا از یک‌سو متوجه مبدأ الهی است، و از سوی دیگر به پالایش خود از وابستگی‌ها و منافع دنیایی دست می‌زند. اینجا پارادایم معرفت به پارادایم «رهایی» تبدیل می‌شود: رهایی از سلطه‌ی طبیعت، مال، و حتی برداشت مکانیکی از عقل. بنابراین، طرح ابن‌سینا نه تنها تاریخی نیست، بلکه الگویی متافلسفی برای اصلاح عقل معاصر است - عقلی که باید دوباره قدسی شود تا اخلاقی گردد.

۷. عقل و وحی؛ رمز نمادین و پیوست درونی: در نظام فکری ابن‌سینا، عقل فعال هم مبدأ ادراک است و هم مبدأ وحی.

درست در همین نقطه عقل و دین، فلسفه و نبوت با یکدیگر تلاقی می‌کنند. فلاسفه پیش از او، مرزی قاطع بین اندیشه و ایمان می‌کشیدند؛ اما در نظام سینوی، وحی و عقل از یک منبع سرچشمه می‌گیرند. پیامبر در قله سیر تزکیه قرار دارد و فیلسوف در دامنه همان کوه است. این هم‌ریشگی عقل و وحی معنایش آن است که اندیشه‌ی ابن‌سینا مدل بدیلی از «عقلانیت الهی» است؛ مدلی که نه عقل را نفی می‌کند، نه ایمان را تقلیل می‌دهد. تهذیب نفس حلقه اتصال این دو است: عقل خاکی را قدسی و ایمان را عقلانی می‌سازد.

۸. نسبت تهذیب و سعادت: تمام دستگاه فلسفی ابن‌سینا از تحلیل نفس تا الهیات، بر محور سعادت می‌گردد. سعادت نیز جز

شناخت و قرب الهی نیست. تهذیب، جزئی از فرایند سعادت نیست، بلکه خود مسیر و حقیقت آن است. سعادت نهایی زمانی حاصل می‌شود که عقل انسان در بالاترین مقام قدسی خود، مستنیر به نور عقل فعال گردد. در آن لحظه، معرفت و وجود یکی می‌شوند،

و انسان به مقام «انسان عاقل مثاله» می‌رسد. از این رو، ابن‌سینا فلسفه را نه شغلی عقلی، بلکه سلوکی قدسی می‌داند؛ راهی برای رهایی از جهل، ظلمت و تعلق. تهذیب نفس رشته‌ای است که تمام مراتب وجود انسان را به هم پیوند می‌دهد: از بدن کارکردی تا روح عاقل، از اخلاق تا اندیشه، از تجربه تا اشراق.

در تحلیل نهایی، نظریه‌ی ابن‌سینا درباره‌ی «اثر تهذیب نفس بر ادراک» صرفاً یک موضع معرفت‌شناختی نیست، بلکه بنیانی فلسفی برای بازتعریف رابطه‌ی انسان با حقیقت است. در این نظام، معرفت، حادثه‌ای درون نفس است که با تبدیل و صعود وجودی همراه است؛ عقل فعال مانند خورشید می‌تابد، اما تنها نفسی که صیقل یافته آینه‌ای برای آن می‌شود. بدین‌سان، تهذیب شرط امکان علم است، و علم نتیجه تهذیب. این دو نه مقدم و مؤخر، بلکه متلازم‌اند. پیام فلسفی ابن‌سینا این است که عقل وقتی قدسی می‌شود که عبادت کند و عبادت وقتی معرفتی است که عقلانی باشد. با چنین نگاهی، اندیشه‌ی سینوی می‌تواند به ترمیم پیوند گسسته‌ی علم و اخلاق در فلسفه معاصر کمک کند. در نهایت، تهذیب نفس در اندیشه‌ی ابن‌سینا زبانی است برای گفت‌وگوی عقل با خدا - زبانی که اگر فراموش شود، فلسفه از فیض و معنا تهی می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در پایان باید گفت معرفت انسانی در ساحتی فرامادی شکل می‌گیرد که این شناخت، کنشگری اصلی و ناپیدا و متعالی به نام «عقل فعال» دارد که در آن ایفای نقش می‌کند، که نادیده انگاری این ساحت، تصویری سطحی و نادرست از چیستی معرفت به دست می‌دهد. بنابراین تلاش برای شکل‌گیری یک معرفت کامل و اتصال به عقل فعال با تزکیه نفس صورت می‌گیرد. با درک صحیح از عقل فعال در ادراک حقایق معانی هستی، تلاش فکری انسان را نباید عامل رسیدن به حقیقت، بلکه صرفاً زمینه‌ساز دریافت فیض از مبدأ همیشه فیاض دانست. لذا انسان برای درک و معرفت باید بیش از آنکه به دقت نظری خویش دل ببندد، باید به تزکیه و پاکی نفس برای جلب فیض از جانب عقل فعال نظر داشته باشد. نفس در مرتبه حدوث «عقل بالقوه» است که استعداد کسب معلومات و معقولات را دارد، از نظر ابن‌سینا حصول معرفت نوعی خروج نفس از قوه به فعل است و این امر بوسیله جوهر مجرد تام «عقل فعال» صورت می‌گیرد. کسب معرفت با اتصال نفس آدمی به عقل فعال محقق می‌گردد که این حصول نوعی کمال و خروج از قوه به فعل است و عامل این خروج نفس (از قوه به فعل) نمی‌تواند امری مادی یا عالم ماده باشد زیرا شأن ماده مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس انسانی است. ابن‌سینا همچنین شرط کسب معرفت حقیقی که با اتصال نفس به عقل فعال محقق می‌گردد را منوط به تزکیه نفس می‌داند. وی مراد از تزکیه نفس را انصراف نفس از عالم ماده و متأثر نشدن از احوال بدن می‌داند، لذا وی کمال حقیقی انسان را در گرو معرفت و عبادت می‌داند که این دو با هم تلازم دارند. بنابراین معرفت یقینی بدون عبادت و عبادت بدون معرفت نیز حاصل نمی‌شود.

منابع

قرآن کریم

نهج‌البلاغه

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۵). معراجنامه. تصحیح نجیب مایل هروی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات. تهران: دفتر نشر کتاب.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). الهیات از کتاب شفا. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: امیرکبیر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله نفس. تحقیق موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲). رسائل اخری لابن سینا (هامش شرح الهدایه الاثیریة). تهران: بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). رساله اضحویه. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹). تعلیقات ابن سینا. تهران: افق دانش.
- اکبری، رضا (۱۳۸۸). «تصویر زندگی پس از مرگ در فلسفه ابن سینا». فلسفه و کلام اسلامی، ۲. دانشگاه تهران.
- جلالی فراهانی، مسعود (۱۳۸۸). «تفسیر باطنی امامت شیعی». اطلاعات حکمت و معرفت، ۳۸.
- درگاه زاده، محمد (۱۳۹۱). «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابن سینا». معرفت کلامی، ۲۷.
- خدری، غلامحسین و همکاران (۱۳۹۱). «عقل فعال نزد ابن سینا و آکویناس». حکمت معاصر، ۱.
- رحیمیان، سعید و رهبری، مسعود (۱۳۹۰). «جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در اندیشه ابن سینا». اندیشه دینی، ۳۸.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۴). مفاتیح الغیب. تهران: نشر اساطیر.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: طبع و نشر.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۱). فرهنگ علوم عقلی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سلطانی کوهستانی، مریم و همکاران (۱۳۹۱). «نقش تهذیب در معرفت‌شناسی ابن سینا». حکمت سینوی، ۴۹.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل نفس. تهران: امیرکبیر.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). دروس شرح اشارات و تنبیهات. قم: آیت اشراق.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۵). «حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی». معرفت فلسفی، ۱۲.
- سراج، شمس‌الله (۱۳۹۷). «آموزه سعادت و رستگاری از نگاه ابن سینا». خردنامه، ۹۲.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۹). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد. قم: نشر بیدار.
- کربن، هانری (۱۳۷۸). ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- کلبدی نژاد، علیرضا و قدیری نژاد، لیلا (۱۴۰۰). «دیدگاه علامه طباطبایی درباره معرفت نفس». اندیشه علامه طباطبایی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). ترجمه و شرح برهان شفا. قم: مؤسسه امام خمینی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۴۱۶). میزان الحکمه. تحقیق. قم: دارالحدیث.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۷). رساله اتحاد عاقل و معقول. ترجمه و شرح مهدی حائری. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی ایران.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: خوارزمی.