

## نوآوری‌های فلسفی شهید سید مصطفی خمینی در الاهیات بالمعنی الاخص<sup>۱</sup>

دکتر زهرا مصطفوی\*

دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۱۰/۲۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱/۳۰)

### چکیده

شهید سید مصطفی خمینی از فیلسوفان معاصر است که در مکتب حکمت متعالیه پرورش یافته و، بر اساس آن، آرای نوینی را عرضه کرده است. کتاب فلسفی باقی‌مانده از او با نام *تعلیقات علی الحکمة المتعالیه حاوی نظرات خاصّ وی* است. اما در میان ۲۹ جلد کتاب فقه، اصول، و تفسیر او نیز به‌طور پراکنده می‌توان از نظرات اختصاصی‌اش در زمینه فلسفه اسلامی اطلاع یافت. دیگر کتاب فلسفی او، *القواعد الحکمیة*، در حمله ساواک از میان رفته و، به همین دلیل، گاهی مدعاهای فلسفی وی بدون استدلال برجای مانده‌اند. نگارنده در مقاله‌ای دیگر به ۳۲ نظریه جدید او در زمینه الاهیات بالمعنی الاخص اشاره کرده و در این نوشته به ۱۷ نظر فلسفی شهید در مباحث الاهیات بالمعنی الاخص می‌پردازد و آن‌ها را با آرای گذشتگان مقایسه می‌کند - مباحثی همچون توحید و صفات حق، عوالم هستی که فعل خداوند است، و مباحث مربوط به معاد. اطلاع از این آراء، علاوه بر رشد دادن به فلسفه اسلامی، در تدوین تاریخ جامع فلسفه اسلامی یاری‌رسان است.

**کلیدواژه‌ها** مصطفی خمینی، حکمت متعالیه، الاهیات بالمعنی الاخص، تاریخ فلسفه.

### طرح مسئله

فلسفه اسلامی با ترجمه کتابهای متعدد فلاسفه شرق و غرب به زبان عربی در نهضت ترجمه آغاز گردید و با نقد و بررسی‌های سه مکتب اصلی فلسفی در دوره اسلامی شکوفا شد. این سینا به‌واسطه تدقیق در فلسفه استدلالی، سهروردی به‌دلیل آمیختن

۱. مقاله حاضر مستخرج از طرح پژوهشی «نوآوری‌های فلسفی شهید مصطفی خمینی» می‌باشد.

\* تلفن: ۰۲۱-۶۱۱۱۷۲۴۸ - فاکس: ۰۲۱-۸۸۷۴۲۶۳۲ - Email: zahra\_mostafavi\_khomeini@yahoo.com

فلسفه به عرفان، و ملاصدرا به دلیل نزدیک‌ساختن فلسفه و عرفان و قرآن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و امروزه پایه‌گذاران اصلی مکاتب مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه در دوره اسلامی شمرده می‌شوند.

در رتبه بعد، متکلمان مسلمان، همانند غزالی و فخر رازی، به نقد فلاسفه پرداختند و این رشد و خواجه نصیرالدین طوسی را به دفاع از کیان حکمت برانگیختند و، بدین طریق، تکامل فلسفه را رقم زدند. مباحثات دشتکی و دوانی از یک سو، و نیز دقت‌های میرداماد از سوی دیگر، موجب رشد فلسفه گردید.

بعد از صدرالمتهلین، بسیاری از فلاسفه اسلامی به راه وی رفتند و حکمت متعالیه را برای تبیین آرای فلسفی، عرفانی، و کلامی خویش بهترین روش یافتند و مسیر حکمت را تعالی بخشیدند و کم و بیش به نقد آرای صدرا، ولی بیشتر به شرح آثار وی، همت گماشتند. بر این اساس، کسانی بر فلسفه اسلامی انگشت اتهام نهاند و ادعا کردند که در جهان اسلام فلسفه رو به افول گذاشته و از ابتکار و نوآوری باز مانده است. در دوران معاصر به دلیل ترجمه‌های متعدد از کتب فلاسفه غرب و تعامل حکمت شرق و غرب و تضارب آرای آنها، مسیر دیگری برای فلاسفه اسلام باز گردید تا بر غنای فکر فلسفی خویش بیافزایند. اما تا کنون تعداد کمی از فلاسفه در سرزمین‌های اسلامی قدرت خلاقیت و توان ارائه نظرات نوینی در فلسفه اسلامی داشته‌اند و شمار اندکی توانسته‌اند بدون در هم آمیختن آرای دیگران و بر هم زدن پایه‌های فکر اسلامی گامی به پیش نهند و نشان دهند که هنوز فلسفه به اوج خود نرسیده و راه برای رشد و تعالی آن باز است و اندیشه بشری هر روز می‌تواند طرحی نو دراندازد.

بدون شک، شهید مصطفی خمینی از این گروه نوآور بوده و با مراجعه به کتب وی به خوبی می‌توان دریافت که ضمن تسلط بر آرای پیشینیان و احترام به تلاش استادان فن، هرگز خود را در حصار ایشان قرار نمی‌دهد و در علوم مختلف به نظرورزی می‌پردازد. آرای کلامی، فلسفی، عرفانی جدیدی که از او به یادگار مانده‌اند شاهدان این مدعایند.

نگارنده در مقاله‌ای مستقل<sup>۳۲</sup> به شرح ۳۲ نظر خاص او در مباحث الهیات بالمعنی‌الاعم پرداخته است و در این نوشتار به ۱۷ نظریه جدیدی که از وی در مباحث الهیات بالمعنی‌الاخص به یادگار مانده اشاره، و افزون بر مقایسه آرای ایشان با پیشینیان، به جایگاه نظرات او نیز پرداخته می‌شود.

البته به دلیل حجم محدود این مقاله، مجال آن نیست تا در شرح هر کدام از نظرات وی، به تفصیل به همه سخنان گذشتگان پرداخته شود یا نتایج نظرات جدید ایشان در فلسفه و کلام پی گرفته شود اما همین مختصر نیز راه را برای تفکر و تأمل در نظرات جدید می‌گشاید.

کتاب اصلی ایشان در فلسفه اسلامی، که عنوان آن را *القواعد الحکمیة* ذکر می‌کنند و در بسیاری از مواضع دیگر به آن ارجاع می‌دهند، متأسفانه، همانند دیگر کتاب‌های ایشان، در حمله عوامل ساواک به بیت امام مفقود شده است. همچنین حواشی ایشان بر کتاب *المبدأ و المعاد* مآصدرا نیز به دلیل اشتباه صحافی قابل استفاده نیست. آنچه از ایشان بر جای مانده کتاب *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة* است که به همراه ۲۸ جلد از کتب دیگر ایشان منبع نگارش این مقاله قرار گرفته است.

### حق تعالی و صفات او

**۱- وجود حق تعالی:** درباره وجود حق تعالی فلاسفه، حتی مآصدرا، با عرفا بر سر این مسئله اختلاف دارند که آیا وجود حق لایشرط قسمی است یا لایشرط مقسمی. فلاسفه معتقدند که خداوند دارای وجود لایشرط قسمی است که هیچ قیدی ندارد. مآصدرا نیز معتقد است که حق تعالی برترین موجود در سلسله تشکیکی وجود است که مقید به هیچ قیدی نیست (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۵/۶). اما عرفا بر خلاف ایشان معتقدند که وجود حق تعالی لایشرط مقسمی است که از آن به وجود مطلق یاد می‌کنند. فلاسفه‌ای مانند حاج مآهادی سبزواری و امام خمینی نیز که با مشرب اهل عرفان به فلسفه پرداخته‌اند و مدعای عرفا را دنبال کرده‌اند معتقدند که وجود حق تعالی لایشرط مقسمی است (سبزواری، *تعلیقات اسفار*، ۱۶/۶؛ همو، *شرح غررالفرائد*، ۱۴۱؛ اردبیلی، ۱۴/۲).

اما شهید به هر دو نظریه اعتراض می‌کند و از بیانات امیرالمؤمنین استفاده می‌کند که صفاتی که برای حق تعالی برشمرده برخلاف هر دو نظریه است. وی می‌گوید اگر خداوند وجود لایشرط قسمی باشد، دارای حد خواهد بود و باید از دیگر موجودات متمایز باشد، که این تمایز مستلزم نقص در حق تعالی است. و اگر وجود مطلق و لایشرط مقسمی باشد، با موجودات دیگر متحد خواهد بود و از آنها تمایزی نخواهد

داشت. و چون این اتحاد و آن تمایز میان حق تعالی و عالم موجودات، هر دو محال‌اند، بنابراین وجودی که شایسته خداست هیچ کدام از این دو قسم نیست.

متأسفانه شهید توضیح نداده است که نتیجه نظر وی در این زمینه چیست و چه قسم وجودی را در نظر دارد، بلکه شرح نظر خود را به جای دیگری واگذاشته و این بحث را، که به‌طور ضمنی در کتاب خود مطرح کرده، رها نموده است (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۱۹۹).

۲- **برهان صدیقین**: برهان صدیقین عنوانی است برای یکی از براهین اثبات وجود خداوند که مورد توجه فلاسفه اسلامی قرار داشته است. در میان فلاسفه مشاء این عنوان بر برهان وجوب و امکان منطبق گردیده است؛ برهانی که نه از روی صنع به وجود صانع و نه از روی حرکت به وجود موجودی برتر از متحرکات، بلکه از طریق تدبیر در وجود و اقسام آن به وجودی واجب و ضروری می‌رسد. مرحوم آشتیانی (۴۸۸-۴۹۷) چهارده بیان برای برهان صدیقین ذکر کرده است.

ملاصدرا به این بیانات چنین اشکال کرده است که در برهان صدیقین باید از وجود حق بر وجود استدلال شود و سپس خود بیانی خاص را مطرح کرده است (*الحکمة المتعالیة*، ۱۵/ ۱۶، ۲۶). حاج ملّهادی سبزواری و امام خمینی نیز بیانات دیگری برای برهان صدیقین مطرح کرده‌اند. (سبزواری، شرح غررالفرائد، ۱۴۱؛ اردبیلی، ۲/ ۱۴). اختلاف آنها نیز مربوط به بحث گذشته است که اساساً در مورد حق تعالی با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

در مورد برهان صدیقین این اشکال مطرح شده است که این برهان نه آنی است و نه لمّی، زیرا برهان لمّی استدلال از علّت به معلول است و برهان آنی، به‌عکس، استدلال از معلول به علّت است. ولی برهان صدیقین نه تنها از طریق معلول به علّت نیست بلکه چون خداوند علّت ندارد از طریق علّت به معلول هم نیست. علّامه طباطبایی (۳۲۷) در پاسخ به این اشکال می‌گوید که برهان صدیقین از نوع علم به یک لازم از طریق علم به لازم دیگر است و این نوع برهان از قبیل برهان آنی است.

شهید اشکال دیگری را بر برهان صدیقین وارد کرده است: آنچه باید برهان صدیقین نامیده شود عبارت است از علم به حق تعالی با استعانت از ذات حق، و چنین علمی اصلاً از موارد برهان نیست، بلکه همانطور که معلومات و معلولات از طریق مشاهده قابل درک‌اند، حق تعالی نیز به واسطه کشف و شهود قابل درک است. بنابراین، آنچه برای

اثبات حق تعالی از طریق حق تعالی به کار گرفته می‌شود از قبیل علم حصولی نبوده بلکه از نوع علم حضوری است و نمی‌توان نام برهان بر آن نهاد (خمینی، سید مصطفی، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة*، ۶۰۰).

به نظر نگارنده، اگر مبدأ برهان صدیقین آیه شریفه «اولم یکف برّک انه علی کلّ شیء شهید» (فصلت، ۵۳) باشد، باید در مقدمات این برهان از خصوصیت شهادت و حضور حق تعالی در سراسر عالم استفاده شود و آنچه به عنوان برهان صدیقین در کتب فلسفی ذکر شده است از این جهت دارای نقص است.

**۳- بسیط الحقیقة:** ملاصدرا و، به پیروی از او، صدرا بیان در کتاب‌های حکمت متعالیه قاعده‌ای را تأسیس کرده‌اند می‌گوید: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها». مسائلی مثل توحید حق تعالی، علم او به جزئیات، و وحدت نفس بر این قاعده بنا شده‌اند (صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۱۰/۶).

شهید معتقد است که قاعده بسیط الحقیقة که از کتب عرفانی به فلسفه راه پیدا کرده است، در فلسفه صدرا بی‌چهره‌ای یافته است غیر از آنچه در عرفان دارد و آنچه ملاصدرا به عنوان قاعده بسیط الحقیقة بیان کرده با آنچه در کتب عرفانی بیان شده متفاوت است. وی معتقد است که زیربنای قاعده بسیط الحقیقة در عرفان قاعده دیگری است با عنوان: «کلّ شیء فی کلّ شیء». طبق این قاعده، همه عالم دارای وحدت وجود بوده و کلّ عالم از واجب و غیر واجب دارای وجود واحدی است و در تمام هستی یک موجود بیشتر نیست که همانا حق تعالی است. اما در حکمت متعالیه که خداوند دارای وجود لا بشرط قسمی است و موجودات ممکنات دارای وجود بشرط لا هستند، چنین وحدتی که از آن به وحدت موجود یاد می‌شود تحقق ندارد. بنابراین، واجب الوجود که همه موجودات در آن به نحو تفصیل تحقق دارند و کمالات موجودات در آن هست، فاعل برای وجودات مقید است و این خصوصیت که یک موجود واجد کمالات همه موجودات باشد اختصاص به حق تعالی دارد. ولی در نظر عرفانی، همه موجودات دارای این کمال هستند که واجد همه موجودات‌اند، اگرچه در هر موجودی یک خصوصیت ظهور دارد و خصوصیات دیگر بطون، و همین باعث تغایر میان آن‌ها است. بنابراین، همه موجودات دارای وحدتی حقیقی بوده و یک موجود بیشتر تحقق ندارد. با این تفاوت که حق تعالی دارای کمالات همه موجودات به نحو اتم و اکمل است و دیگر موجودات دارای کمالات اشیاء به نحو انقص‌اند. این تفاوت در تفسیر این قاعده باعث می‌شود که

بر خلاف نظر مَلّاصدرا، حق تعالی که وجودی لابشرط است (لابشرط مقسمی) فاعل برای وجودات مقید نباشد و اصلاً وجود مقیدی در عالم تحقق نداشته باشد بلکه همه موجوداتی که ظاهراً مقیدند در حقیقت دارای اطلاق باشند و حق تعالی نیز علت برای تحقق مطلق باشد، و اساساً، برپایه این تفسیر، محال است که وجود مطلق علت برای وجودات مقید باشد (خمینی، سید مصطفی، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة*، ۶۲۰).

همچنین این نظریه از اساس با مبانی صدرالمُتألّهین درباره حق تعالی سازگار نیست. زیرا به نظر مَلّاصدرا، همان گونه که بیان گردید، حق تعالی دارای وجود لابشرط قسمی است، و لابشرط قسمی نمی‌تواند با موجودات دیگر، که به اعتقاد مَلّاصدرا دارای وجود مقید و بشرط شیء یا بشرط لا هستند، متحد گردد (همان، ۶۰۰).

به نظر نگارنده، نظر اخیر شهید صحیح است. زیرا مَلّاصدرا معتقد است که حق تعالی دارای وجود لابشرط قسمی است و لابشرط قسمی نمی‌تواند با اشیای دیگر متحد شود. برای حلّ این تناقض در کلام صدرالمُتألّهین، می‌توان بار دیگر به استقصاء در کلام ایشان پرداخت و شواهد دیگری یافت بر این که وجود حق تعالی لابشرط قسمی نیست.

**۴- صدق صفات بر حق تعالی:** یکی از مباحث مهم در فلسفه الهی چگونگی صدق صفات بر حق تعالی است. در جهان اسلام سه گرایش اصلی در این زمینه پدید آمده است: اول، صفات حق تعالی همان صفات ممکنات است با این تفاوت که خداوند متعال عاری از هر گونه نقص و امکان است. دوم، صفات حق تعالی عین صفات مخلوقات است و تفاوتی مفهومی میان آنها برقرار نیست. سوم، صفات حق تعالی مانند صفات مخلوقات و آنچه ما می‌شناسیم نیست و ما نمی‌توانیم درک درستی از صفات حق داشته باشیم.

مَلّاصدرا نظریه دیگری را مطرح کرده است که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند و، بنابراین، یک لفظ ممکن است برای موجود مادی به گونه‌ای معنی دهد و برای موجود مجرد به گونه‌ای دیگر معنی دهد که ظاهراً با هم متفاوت‌اند ولی درحقیقت چون روح دو معنی یکی است آن لفظ در معنای حقیقی خود به کار رفته است (صدرالمُتألّهین، *مفاتیح الغیب*، ۹۲). این نظریه از سوی متأخران مورد توجه قرار گرفته است، چنان که امام خمینی معتقد است که این نکته از اهم نکاتی است که در درک معارف تأثیر دارد و از جمله مطالبی است که تفکر در پیرامون آن از شصت سال عبادت برتر است (امام خمینی، *مصباح الهدایه*، ۳۹). مَلّاصدرا درباره برخی از صفات، مانند رحمت، معتقد است

که این اوصاف برای معناهایی در مورد خداوند به کار می‌روند که لوازم آن‌ها در موجودات مادی و حق تعالی متفاوت‌اند (صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ۲۸۹).

اما شهید معتقد است که الفاظی که برای توصیف حق تعالی به کار می‌روند به معانی حقیقی خود نیستند. زیرا این الفاظ از رساندن مفهومی که درباره حق تعالی صادق باشد قاصرند. ولی همین الفاظ درباره حق تعالی به صورت مجازی به کار می‌روند. بنابراین، اوصاف حق تعالی به اوصافی که در ممکنات نیز موجودند، نه به معنای آن است که وصف مورد نظر برای انسان غیرقابل شناخت است و نه به یک معنای مشترک به کار می‌رود که موجب نقص در حق تعالی باشد (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۲۲۷/۱).

به نظر نگارنده، نظریه وضع الفاظ برای روح معانی که از سوی مآخذ مطرح شده، اگرچه از نظر ادبی، چه به صورت وضع تعیینی و چه وضع تعینی، مشکل است، با این حال، نظریه شهید در استعمال مجازی اوصاف در مورد حق تعالی صحیح نیست. زیرا در به کارگیری اوصاف حق هیچ‌گاه عنایت یا تشبیه یا ادعایی که برای صحت مجازگویی موردنیاز است وجود ندارد.

**۵- صفات ذات و فعل:** درباره معیار صفات ذات و فعل اختلافاتی مطرح است. معمولاً در میان فلاسفه صفات الاهی را به صفات ذات و فعل تقسیم می‌کنند. صفات ذات عین ذات‌اند و صفات فعل عین فعل‌اند و انتساب آن‌ها به ذات نیازمند انتزاع است (طباطبایی، ۳۴۶).

شهید در ضمن بحث پیرامون یکی از صفات الاهی که صفت احاطه می‌باشد بیانی دارد که می‌توان آن را به همه صفات فعل تعمیم داد. وی می‌گوید: خداوند بر همه موجودات احاطه دارد و این صفت از صفات ذات الاهی است و در تجلی ذاتی حق تعالی ظهور می‌کند. در عین حال، احاطه حق تعالی عین فعل او است و احاطه الاهی بر اشیا عبارت است از همان موجودات خارجی و مخلوقات. بنابراین، احاطه الاهی از معانی مُندک در ذات است و ذات حق تعالی متصف است به احاطه بر موجودات. این خاصیت از لوازم معنای اندکاک فعل در فاعل است و همانطور که همه موجودات مُندک در ذات حق‌اند و دلالت بر احدیت ذات دارند و وجودی مستقل ندارند، صفت احاطه نیز که از تجلیات فعلی حق است مُندک در ذات و تجلی ذاتی است. (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۲۰۰/۴). این بیان می‌تواند در دیگر صفات فعل نیز جاری باشد؛ به

این سان که همه صفات فعل خداوند دارای منشئی در ذات الاهی باشند که آن منشأ صفت ذات است. مقصود این نیست که یک صفت ذات وجود دارد که مبدأ صفات فعل است بلکه هر کدام از صفات فعل به صفت ذات جداگانه با همان عنوان و مفهوم مستند است. در نتیجه هر صفتی تقسیم به صفت ذات و فعل می‌شود.

به نظر می‌رسد که اصل این نظریه، که هر صفت فعلی مستند به صفت ذات مستقلاً در حق تعالی داشته باشد، در جای خود قابل تأمل است. اما وحدت عنوان صفت ذات و فعل، به این معنی که صفاتی چون خلق و رزق و احاطه هم صفت ذات باشند و هم فعل، مخدوش است. زیرا برخی از صفات دارای معنایی است که صفت فعل محسوب می‌شود و برای آنکه صفت ذات باشد باید معنای آن را تغییر داد. بنابراین، به کارگیری همان الفاظ برای چنین صفاتی بی‌دلیل است.

**۶- صفات سلبی:** مآخذ را معتقد است که صفات سلبی به صفات ثبوتی بازمی‌گردند، زیرا از اسناد صفت سلبی به خداوند کثرت او و ترکیبش از وجود و عدم لازم می‌آید. پس صفات عدمی نمی‌توانند بدون ارجاع به صفات ثبوتی به خداوند نسبت داده شوند. روش تبدیل این صفات سلبی به صفات ثبوتی آن است که صفات سلبی سلب نقص‌اند و نقص امری سلبی و عدمی است. بنابراین، صفات سلبی در واقع سلب سلب‌اند و سلب سلب مستلزم ثبوت است (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۱۳/۶).

اما شهید معتقد است صفات سلبی در حقیقت قضایای سالب تحصیلی را تشکیل می‌دهند، نه آنکه محمول را به صورت سالب به موضوع نسبت دهند. بنابراین، صفات سلبی اصلاً صفت محسوب نمی‌شوند، زیرا وصفی برای حق تعالی اثبات نشده است. تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی از اکاذیب مشهور میان فلاسفه است (خمینی، سید مصطفی، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة*، ۶۲۱).

به نظر نمی‌رسد که تبدیل قضیه سالبه‌المحمول به قضیه سالب تحصیلی گرهی از مشکل بگشاید، زیرا قضایایی که دارای محمول سالب هستند در صورتی از نظر حقیقت خارجی با سوابق متفاوت‌اند که امکان سلب تحصیلی به صورت سلب موضوع باشد. در غیر این صورت، هر دو قضیه دارای موارد صدق یکسانی خواهند بود. در این بحث نیز که موضوع حق تعالی است و قضیه سالبه به سلب موضوع در آن ممکن نیست موارد صدق دو قضیه همانند است. بنابراین، اگر بخواهیم نظر شهید را تکمیل کنیم، می‌گوییم: صفات سلبی اگر به صورت معدول به‌کار رود، نیازمند ارجاع به یک صفت



واحدند. اما اگر به صورت سالبة‌المحمول به کار روند، چنین نیست. آن‌گاه باید اثبات کنیم که صفات سلبی به صورت معدول به کار نمی‌روند.

**۷- صفات جمال و جلال:** درباره صفات جمال و جلال نظریه‌ای مشهور است که صفات جمال عبارت‌اند از صفات ثبوتی و صفات جلال عبارت‌اند از صفات سلبی (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۱۸/۶).

اما شهید، با توجه به این که صفات سلبی را اصلاً صفت نمی‌داند، در تعریف صفات جمال و جلال نظریه دیگری را مطرح می‌کند. برپایه این نظر، که برگرفته از اهل عرفان است، صفت جمال عبارت است از هر صفتی که تحت اسم رحمان قرار دارد و صفت جلال عبارت است از هر صفتی که تحت اسم قهار واقع است. عرفا عقیده دارند که خداوند دارای اسمائی است که بر دیگر اسماء الاهی سیطره دارند و آنها را ام‌الاسماء می‌نامند. خصوصیت ام‌الاسماء این است که صفات حق تعالی، که در مقام تفصیل متفاوت‌اند، به آنها باز می‌گردند و به همین جهت دو صفت رحمان و قهار که مبدأ صفات جمال و جلال‌اند از ام‌الاسماء‌اند (خمینی، سید مصطفی، *تعلیقات علی‌الحکمة المتعالیة*، ۶۲۵).

در توضیح کلام شهید تذکر این نکته لازم است که وی صفت رحمان و قهار را نیز از صفات جمال و جلال می‌داند. اما نکته اصلی آن است که چرا صفت علم و جمال را که حتماً از صفات جمال الاهی‌اند تحت صفت رحمان دانسته است؟

**۸- عموم علیت و قدرت حق:** درباره عموم علیت حق تعالی مباحث بسیار متنوعی مطرح است. آیا خداوند شرور را در عالم خلق می‌کند؟ آیا خداوند افعال بندگان را خلق می‌کند؟ آیا خداوند برخلاف مقتضای حکمت و عدالت کاری می‌کند؟

یکی از مباحثی که در این مجموعه قرار می‌گیرد عموم علیت خداوند نسبت به قواعد منطقی است. آیا خداوند قواعد منطقی را آفریده است یا آنکه خود او تحت سیطره آن قواعد قرار دارد و نمی‌تواند بر خلاف آن عملی را انجام دهد؟ مهم‌ترین قاعده‌ای که در منطق از آن استفاده می‌شود امتناع اجتماع نقیضین است و قواعد دیگر بر این قاعده تکیه دارند. آیا خداوند آفریننده این قاعده است یا خود تحت تأثیر و حکم این قاعده قرار دارد؟

به عقیده شهید، عموم علیت و قدرت خداوند اقتضا می‌کند که استنتاج قیاسات منطقی نیز برآمده از آفرینش خداوند باشد. برخلاف نظر معتزله که معتقدند قیاسات

منطقی علل تامه حصول نتیجه‌اند، و برخلاف نظر اشاعره که معتقدند قیاسات منطقی هیچ‌گونه تأثیری در حصول نتیجه ندارند و خداوند است که نتیجه را پس از مقدمات ایجاد می‌کند، طبق نظر شهید و بر اساس نظریه امر بین‌الامرین مقدمات از جمله معدّات برای حصول نتیجه‌اند و خداوند بر اساس مقدمات نتیجه را حاصل می‌کند (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۳۶۴). اما خواجه نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی که از بزرگان کلام شیعه هستند معتقدند که علم به نتیجه در پی مقدمات بالضروره حاصل می‌شود (حلی، کشف المراد، ۲۴۰؛ بحرانی، قواعد المرام، ۲۷). به نظر می‌رسد که قیاسات منطقی که اموری ذهنی‌اند برآمده از آفرینش خداوند باشند و همان‌گونه که خداوند انسان را آفریده است، ذهن او را برای علم پیدا کردن به نتیجه آماده ساخته است. تطابق میان عین و ذهن نیز از آفرینش‌های الهی است. حتی قواعد منطقی، از قبیل استحالة اجتماع نقیضین و ضدّین، نیز از مخلوقات حق تعالی هستند. ملّاصدرا در زمینه عدم جریان تناقض در میان مجردات نظریه‌ای دارد که نگارنده طی مقاله‌ای به آن پرداخته است (ر.ک. مصطفوی، «ابتکارات صدرا در تناقض»؛ همو، نوآوری‌های فلسفی صدرالمتألهین، ۷۳).

**۹- ربوبیت بی‌واسطه حق تعالی، اراده به‌عنوان صفت ذات و صفت فعل:** درباره ربوبیت حق تعالی نسبت به موجودات این بحث مطرح است که اگر حرکت جوهری در همه عوالم سریان داشته باشد، عمومیت ربوبیت حق تعالی نسبت به آنها معنادار است، زیرا موجوداتی که متغیّرند قابلیت ربوبیت دارند. اما اگر حرکت جوهری در برخی از عوالم، مانند عالم عقول، سریان نداشته باشد ربوبیت حق تعالی نسبت به موجودات آن عوالم بی‌معنا است.

البته جناب ملّاصدرا ظاهراً معتقد است که حرکت جوهری در همه عوالم سریان دارد (نک: مفاتیح الغیب، ۳۹۵). امام خمینی نیز به این نظریه معتقد است و سعی کرده آن را با بیان خاصّ خویش شرح کند (اردبیلی، ۱/۱۱۵). ملّاصدرا بر اساس همین نظریه معتقد است که ربوبیت حق تعالی نسبت به همه موجودات معنادار است و آیه «الحمد لله ربّ العالمین» را دلیلی بر آن گرفته است (تفسیر القرآن الکریم، ۸۱/۱).

اما مسئله مهمّ در این میان آن است که اگر خداوند نسبت به عالم مادیات و متغیّرات ربوبیت دارد، چگونه ممکن است هیچ تغییری در خود او راه نداشته باشد. شهید به طرح مهمّ‌ترین اشکال در این زمینه می‌پردازد:

فاعل حرکت باید خودش متحرک باشد ولی خداوند قدیم بالذات هیچ حرکتی ندارد و هیچ حرکتی در آن راه ندارد. بنابراین، ربوبیت نسبت به موجودات مادی که مستلزم حرکت و تغییر در رب است موجب می‌شود که خداوند متحرک و متغیر باشد، و این امر محال است.

در حل این اشکال، شهید می‌گوید: اگر به رابطه عاشق و معشوق توجه کنیم، می‌توانیم ربوبیت حق تعالی نسبت به موجودات متغیر را نیز تصور کنیم. معشوق می‌تواند هرگز درگیر عاشقان خویش نباشد حتی در محل دیگری حضور داشته باشد و با این حال عشاق او در هر لحظه به یاد او و مشتاق درک حضور او باشند. عشاق برای وصول به معشوق در تلاش‌اند و عشق آنها موجب تحرک آن‌ها است، بی‌آن‌که معشوق حرکتی به جانب آن‌ها داشته باشد.

آیا سکون معشوق با حرکت عشاق ناسازگار است؟ آیا نمی‌توان معشوق را علت حرکت عاشق دانست و حرکت عاشق را به معشوق نسبت داد؟ حقیقت این است که همه حرکات عاشق که به انگیزه رسیدن به معشوق صادر می‌شود، مستند به معشوق است.

خداوند نیز که در دل همه موجودات میل به کمال را قرار داده است و از ازل آن‌ها را بر این فطرت آفریده است، با خلق نظام اتم خویش و قانون جذب الهی همه موجودات را به سوی خویش رهنمون می‌شود و حرکات موجودات به او مستند می‌شوند. بنابراین، فاعل حرکت هم فاعل طبیعی است و هم فاعل الهی. فاعل طبیعی برای حرکت باید خودش نیز متحرک باشد، اما فاعل الهی به نوع دیگری علت دارد و علت غایی برای حرکت است. اراده ازلی الهی به این تعلق دارد که موجودات زمان‌مند در طول زمان تحقق یابند و به سوی او در حرکت باشند. به این بیان می‌توان فهمید که چگونه خداوند پرورنده موجودات زمان‌مند است، بی‌آن‌که واسطه‌ای در کار باشد (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۳۷۱).

به تعبیر دیگر، علت فاعلی حرکت باید متحرک باشد، ولی خداوند علت غایی حرکت است و لازم نیست که علت غایی حرکت متحرک باشد. اما علت فاعلی حرکت موجودات چیست؟ در پاسخ گفته می‌شود: فقط در صورتی متحرک نیازمند محرک است که متحرک بالذات نباشد. خداوند موجودات عالم را که متحرک بالذات آفریده و حرکت

آنها به سوی حق تعالی نیازمند علت نیست. بنابراین، هم علت فاعلی حرکت و هم علت غایی حرکت خداوند است بی آن که لازم آید خداوند متحرک باشد.

**۱۰- تفسیر امر بین الامرین:** در بحث جبر و تفویض میان معتزله، اشاعره، و شیعه اختلاف نظر وجود دارد. اشاعره معتقد به جبر، و معتزله معتقد به تفویض، شیعه بر اساس روایات ائمه اطهار (ع) معتقد به نظریه امر بین الامرین اند. اما در تفسیر این نظریه میان شیعیان اختلاف نظر وجود دارد (نک: صدرالمتهلین، *الحکمة المتعالیة*، ۳۶۹/۶؛ طباطبایی، ۳۶۹؛ امام خمینی، *طلب و اراده*، ۷۲).

شهید معتقد است که نظریه امر بین الامرین به این معنا است که در نظام آفرینش همه عللی که واسطه میان خالق و مخلوق اند علل اعدادی اند و هیچ علتی علّیت حقیقی ندارد و تنها علت حقیقی که افاضه وجود بر معلولات دارد همانا خداوند است. بنابراین، از آن جهت که انسان علت اعدادی برای انجام افعال خویش است می توان افعال را به انسان نسبت داد، ولی حقیقت آن است که همواره علت افاضه از علل اعدادی قوی تر است و همان فعل انسان را باید به حق تعالی نسبت داد. اما باید به این نکته کرد که بدون علل اعدادی افاضه ای واقع نمی شود (خمینی، سید مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۲/۳).

این بیان اگرچه تفسیری برای امر بین الامرین است اما مشکل بحث جبر و تفویض را حل نمی کند. زیرا گستره آن بحث تا علل اعدادی کشیده می شود و این پرسش به میان می آید که آیا علل اعدادی مستقل از حق تعالی هستند و انسان برای انجام افعال خود - اگرچه به صورت علت اعدادی - مستقل از اراده حق تعالی تصمیم می گیرد یا خیر؟

**۱۱- دعا و اراده الهی:** یکی از مسائل مهم در فلسفه الهی مسئله دعا و تأثیر آن در اراده الهی است. این مسأله از چند جهت مشکل آفرین است. اول، ترغیب به دعا کردن، که ادله نقلی در همه ادیان بر آن تأکید می کنند، با علم الهی ناسازگار است. زیرا اگر خداوند نسبت به پیدا و نهان آگاه است، دیگر لازم نیست که کسی دعا کند و آنچه را که نیاز دارد از خداوند بخواهد. بنابراین، برای تأثیر دعا دو راه وجود دارد: یا دعا باعث می شود که خداوند نسبت به آنچه دعا می شود قدرت پیدا کند، یا آنکه خداوند پیش از دعا بخل داشته است و بر اثر دعا متقاعد می شود که مطلوب انسان را به او عطا کند. هر دو احتمال دارای مشکلاتی است.

شهید به این مشکل جواب داده است که دعا از نگاه افراد مختلف کارکردی متفاوت دارد. دعا از نگاه مردم عادی موجب تعجیل در حدوث وقایع می‌شود، و در نگاه فلاسفه دعا یکی از علل اعدادی برای حدوث وقایع است، و در نگاه عرفا دعا عبادتی است که بندگان انجام می‌دهند و تأثیری در حدوث وقایع ندارد. بنابراین، دعا به معنای اعتقاد به جهل یا عجز یا بخل الهی نیست.

دوم، دعا باید باعث ایجاد انگیزه در خداوند شود و اراده جدیدی در او پدید آورد تا با حدوث این انگیزه جدید، خداوند بر اساس دعا عمل کند و آن را به اجابت برساند. در پاسخ به این اشکال، صدرالمتألهین می‌گوید: اولاً، یکی از ملائکه الله متولی استجاب دعا است و تغییر در آن راه دارد و لازم نیست در خداوند تغییری رخ دهد. ثانیاً، می‌توان ملتزم بود که در اراده الهی تغییر و بدا رخ می‌دهد. آنچه موجب اشکال است وجود تغییر در ذات حق تعالی است، نه در صفت اراده (الحکمة المتعالیة، ۱/۳۹۷). اما شهید برای حل این مشکل معتقد است که ملائکه الاهی که خود از جمله مجردات اند نیز متحرک نیستند و تغییر در آنها راه ندارد. بنابراین، پاسخ صحیح این است که اجابت‌کننده دعاها همان قدرت الهی است که با ماده همنشین است و آن ولی مطلق الهی است که در عالم ماده موجود است و دارای ولایت تصرف در عالم است و واسطه فیض میان خالق و مخلوق است. و این مسئله یکی از مواردی است که وجود چنین ولی‌ای برای تصرف در عالم ماده و ولایت الاهی و مظهریت قدرت حق را توجیه می‌کند (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۶/۲).

آنچه مشکل است هماهنگی این پاسخ با آموزه‌های دینی مخصوصاً آیه قرآن است که به ولی مطلق خود می‌فرماید: «و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب أجیب دعوة الداع إذا دعان فلیستجیبوا لی و لیؤمنوا بی لعلهم یرشدون» (بقره، ۱۸۶). طبق این آیه خداوند است که دعای بندگان را به دلیل نزدیکی به ایشان اجابت می‌کند.

## عوامل

**۱۲- اعتباریت عالم:** شهید معتقد است که عالم هستی دارای وحدت اعتباری است زیرا هر موجودی در عالمی قرار دارد که آن عالم یک معنای اعتباری ذهنی و تخیلی است که از مجموع موجودات مشابه تشکیل شده است. مثلاً برخی از موجودات در عالم ماده قرار دارند یعنی در عالمی که دربرگیرنده موجودات مادی است. اما این عالم ماده

چیزی غیر از مجموع موجودات مادی نیست، زیرا موجودی مستقل نیست که بر همه موجودات این عالم احاطه داشته باشد و غیر از آن موجودات باشد. بنابراین، وحدت عالم فقط یک وحدت اعتباری است (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۳۶۶).

توجه به این نکته ضروری است که این نظریه با وحدت وجود عالم ناسازگار است. بنا بر نظریه وحدت وجود به معنای یکپارچگی وجود، در هر عالم، همه موجودات عالم دست به دست هم داده و یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهند و موجودات متمایز در آن عالم نمودهایی از وجود واحد و ساری در همه اجزای عالم هستند.

**۱۳- عدم وحدت عالم:** مآصدرا عالم را دارای وحدت شخصی می‌داند و این نظر را به ارسطو نسبت می‌دهد (*الحکمة المتعالیة*، ۱۱۳/۷). این نظر در میان دیگر متفکران مسلمان نیز مقبول است و بر اساس آن، وحدت خداوند و آفریننده عالم را نتیجه می‌گیرند.

اما شهید معتقد است که ادله مذکور نمی‌توانند برای وحدت عالم کافی باشند و چیزی بیش از وحدت اعتباری را اثبات نمی‌کنند. بنابراین، عالم مادی و مثالی و عقلی، یا عالم لاهوت و ناسوت و جز آن‌ها، از وحدت حقیقی برخوردار نیستند بلکه عوالم دارای کثرت بوده و هر کدام جدا از دیگری است. وی معتقد است که این نظریه به کمک علوم جدید نیز قابل تأیید است (خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۳۷۷).

اگر نظریه شهید را بپذیریم، اولین مشکلی که با حکمت صدرایی پیدا می‌کنیم در مسأله علیت و بازگشت آن به تشوُّن است. در حکمت متعالیه معلول از شئون علت است و وجودی جدای از آن ندارد. بر اساس این نظریه است که وحدت وجود در همه عالم اثبات می‌شود. اما اگر عوالم را از هم مجزا بدانیم، نظریه علیت را نیز در حکمت صدرایی نمی‌توانیم بپذیریم.

**۱۴- عالم وهم:** در تقسیم‌بندی عوالم، سه عالم مخلوق مطرح شده است: عالم ماده، عالم مثال، و عالم عقول. البته برخی از فلاسفه، مانند میرداماد، به کلی منکر عالم مثال یا برزخ میان عالم مادی و عقلی هستند و برخی از فلاسفه که مادی‌گرایند منکر عالم عقول و مجردات‌اند و عالم را در همین عالم مادی خلاصه می‌کنند. اما از نظر حکمت مشاء، اشراق، و متعالیه که سه جریان بزرگ در فلسفه اسلامی‌اند، این سه عالم پذیرفته شده است.

با این حال، شهید معتقد است که عالم وهم نیز، علاوه بر این سه عالم، وجود دارد. عالم وهم محلّ معانی مجرد جزئی، مثل عدالت، است - در مقابل عالم خیال که محلّ وجود صورت‌های غیرمادی (ولی همراه با لواحق ماده) است. بنابراین، چهار عالم وجود دارد که دو عالم در عرض یکدیگر قرار دارد (خمینی، سید مصطفی، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة*، ۱۵۷).

البته از نظر حکمت متعالیه انسان موجودی است جامع که می‌تواند در همه عوالم سفر کند و از عالمی به عالم دیگر برود. این دیدگاه مورد قبول شهید نیز هست. به نظر می‌رسد عالم وهم به همین مقدار که شهید بیان کرده است دارای ابهاماتی است که باید آن‌ها را رفع کرد. مثلاً باید مشخص شود که اگر معانی مجرد کلی، مانند عدالت کلی، در عالم عقول به همراه معانی مجرد کلی دیگری وجود دارند، چرا عدالت جزئی نمی‌تواند در عالم مثال موجود باشد و نیازمند تصویر عالم دیگری است؟ آیا این نظریه فقط به دلیل نقص در تعریف عالم مثال نیست؟

بر اساس آموزه‌های اسلامی، عدالت از اموری است که با در نظر گرفتن کلّ عوالم با هم تصویر می‌شود و اگر کسی در این جهان به عدالت نرسد در عوالم دیگر به گونه‌ای با او رفتار خواهد شد که عدالت به طور کامل اجرا شود، در این صورت چگونه ممکن است عدالت را به طور جزئی در یک عالم در نظر گرفت؟ چه مصادیق دیگری برای معانی جزئی می‌توان در نظر گرفت و چه تفاوتی میان وجود وهمی آن‌ها و مصداق آن‌ها در عالم ماده وجود دارد؟ به تعبیر دیگر، تفاوت میان عالم مثال و ماده در این است که موجود مثالی بدون ماده تحقق دارد، ولی چه تفاوتی میان معانی جزئی در عالم وهم و عالم ماده وجود دارد؟

## معاد

**۱۵- بهشت و جهنّم متصل و منفصل:** ظاهر بسیاری از آیات الاهی و ادلّه شرعی بر این دلالت دارد که بهشت و جهنّم و همچنین دنیا، مکان‌هایی مستقلّ از انسان‌اند و حقیقتی مستقلّ دارند که انسان به آن مکان وارد می‌شود و در بهشت یا جهنّم با نعمت یا عذاب الاهی مواجه می‌گردد. اما این مسئله با مشکلاتی مواجه است که باعث گردیده فلاسفه معتقد شوند که بهشت و جهنّم فقط اموری متصل به انسان‌اند و هویتی مستقلّ ندارند. بهشت انسان همان نعمت‌هایی است که به او می‌رسد و جهنّم او همان عذابی

است که انسان می‌بیند. آنان، به همین جهت، وجود بهشت و جهنم خارجی را منکر شده‌اند (نک: صدرالمتهلین، *الحکمة المتعالیة*، ۳۲۱/۹).

از جمله مشکلاتی که مطرح است این است که اگر بهشت و جهنم از مخلوقات الهی در قوس نزول باشند، در این صورت رجوع انسان به آن ممکن نیست و اگر از مخلوقات الهی در قوس صعود باشند، متصل به انسان و از تبعات وجود و افعال و اخلاق اویند.

شهید در این زمینه معتقد است که هیچ مانعی ندارد که دو بهشت و دو جهنم وجود داشته باشد: اول، بهشت و جهنم مستقل از انسان که مخلوق باری تعالی است و عالمی از عوالم محسوب می‌شود. دوم، بهشت و جهنمی که متصل به انسان نتیجه اعمال و اخلاق او است و هویتی غیر از این ندارد. وی معتقد است که مشکل این نظریه در نگاه اهل فلسفه آن است که آنان تصوّر صحیحی از کثرت نورانی و برزخی ندارند و نتوانسته‌اند کثرت را در عوالم برتر به طوری که اهل عرفان بیان کرده‌اند تعریف کنند. خود ایشان نیز توضیحی در این زمینه نمی‌دهد و فقط اشاره می‌کند که این مطلب را در کتاب مفقود خویش، *القواعد الحکمیة*، بیان کرده است. بنابراین، ایشان علاوه بر آنکه معتقد است بهشت و جهنم متصل و منفصل تحقق دارد، بر آن است که انسان در قوس صعود به بهشت و جهنم مستقل رجوع می‌کند و در آن متنعم می‌شود یا عذاب می‌بیند (نک: خمینی، سید مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۴۶/۳، ۲۰۶).

به نظر می‌رسد که اصل وجود بهشت و جهنم به‌عنوان دو موجود متصل و منفصل هیچ مشکلی نداشته باشد، ولی مقدمات و نتایج این نظریه قابل تأمل است. اول، چرا اگر بهشت در قوس نزول قرار داشته باشد، انسان نمی‌تواند در قوس صعود به آن برسد؟ ملّاصدرا، به‌عنوان یکی از نوآوری‌های خود وحدت عوالم عقل و مثال را در دو قوس صعود و نزول بیان کرده است (نک: مصطفوی، *نوآوری‌های فلسفی صدرالمتهلین*، ص ۲۵۳) و در این بحث اشکالی را مطرح کرده که به آن معتقد نیست. دوم، بنا بر نظر شهید که عوالم را دارای وحدت اعتباری می‌داند، بهشت و جهنم منفصل از همان بهشت و جهنم‌های متصل تشکیل می‌شود، بنابراین پذیرش دو بهشت و دو جهنم با مبنای ایشان ناسازگار است. این بحث در مسئله عقل و مثال متصل و منفصل نیز می‌آید.

**۱۶- رحمت عذاب:** درباره این که عذاب الهی و آتش جهنم برای انسان‌های شقی و گناه‌کاران رحمتی است که از جانب حق تعالی بر آنها نازل می‌شود، نظرانی مطرح است



(نک: صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۳۴۸/۹ - ۳۶۱). شهید معتقد است که انسان‌ها با آن‌که فطرتاً موحد آفریده شده‌اند و رو به سوی خوبی‌ها دارند، تمایلات و عوارضی که همواره با ایشان همراه است آن‌ها را به شرور و بدی‌ها دعوت می‌کند و انبیای الهی برای این ارسال شده‌اند تا انسان‌ها را برای خلاصی از کجی‌ها راهنمایی کنند. اما انسان‌ها با این افعال همواره دست به گریبان هستند و افعال آن‌ها و اخلاق ناپسندشان همواره همراه آنها است و انسان با زبان حال خویش از حق تعالی درخواست دارد تا او را از دست موبقات و مهلکاتی که او را احاطه کرده‌اند نجات بخشد. به همین جهت، آتشی که انسان را فرا می‌گیرد برای نجات و خلاصی او از دست زشتی و پلیدی اعمال او است و رحمتی است که با آتش همراه است.

او بر خلاف آن‌هایی که عذاب را از عذب دانسته و آتش را ملائم با طبع انسان‌های جنایتکار شمرده‌اند و به همین دلیل آن را سوزان نمی‌دانند معتقد است که این آتش سوزان در عین سوزاندگی مظهر رحمت الهی است. زیرا این انسان آن آتش سوزان را برای خلاصی از اعمال و اخلاق و ذات پلید خود تحمل می‌کند که به مراتب بدتر از آتش، و همنشینی با آن عذاب‌آورتر است (خمینی، سید مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، ۲۰۹/۳).

از محاسن این نظریه آن است که ظواهر آیات راه، که بر عذاب الیم برای کفار دلالت دارد، تغییر نمی‌دهد.

**۱۷- مکان اخروی:** در بسیاری از ادله شرعی وارد شده است که آخرت دارای مکان است بلکه در مواردی آمده است که بهشت یا جهنم در کجای عالم مادی ظاهری قرار گرفته‌اند. شرح این‌گونه روایات از دیدگاه فلاسفه که معتقدند مجردات، خواه مجردات تامّ مانند عقول، خواه مجردات برزخی مانند موجودات عالم مثال، دارای مکان نیستند با مشکلاتی مواجه است. ملّاصدرا معتقد است که جهان دنیا و آخرت دو حقیقت کاملاً متمایزند که هیچ نوع سنخیتی با یکدیگر ندارند. بنابراین نه آخرت در گوشه‌ای از دنیا قرار دارد و نه دنیا در قسمتی از آخرت واقع شده است و نه آنکه هر دو با هم یک جهان پهناور سومی را که مشتمل بر هر دو باشد می‌سازند. معاد جسمانی نیز به این معنا نیست که در آخرت مکانی مانند این دنیای خاکی قرار دارد تا ابدان انسانها در آن قرار داشته باشند. زیرا بدن‌های اخروی اساساً از جنس بدن‌های دنیایی نیستند (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۲۰۳/۹).

اما شهید معتقد است که مکان عبارت است از بُعد خالی از ماده یا عدم ماده. بُعد مجرد را مکان می‌نامند. بنابراین مکان اصلاً به وجود ماده وابسته نیست بلکه کافی است وجودی دارای مقدار باشد تا بتواند دارای مکان باشد. و از آنجا که در معاد انسان‌ها (معاد جسمانی که مربوط به انسانهای متوسط است) وجود مقداری برای انسان تحقق دارد، بنابراین، معاد دارای مکان است. در این صورت، مکان اخروی با مکان دنیوی هیچ تفاوتی ندارد و اختلاف تنها در این است که در دنیا ماده تحقق دارد و در آخرت ماده تحقق ندارد (خمینی، سید مصطفی، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة*، ۶۷۶).

تحقیق این مسئله مربوط به معاد جسمانی است و به نظر می‌رسد که نظریه معاد جسمانی صدرایی دارای ابهاماتی درونی است و مطابقت آن با معاد جسمانی‌ای که از ادله نقلی به دست می‌آید مشکلاتی دارد که نیازمند تحقیق بیشتر است.

### فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲. اردبیلی، سید عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۱.
۳. بحرانی، میثم بن علی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۳۹۸ هـ ق.
۴. حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسنزاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷ هـ ق.
۵. خمینی، (امام) روح‌الله، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
۶. همو، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲.
۷. خمینی، سید مصطفی، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
۸. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
۹. سبزواری، ملاهادی، *تعلیقات اسفار* ← ۱۲.

۱۰. همو، شرح غرر الفوائد، چاپ ناصری، تهران، چاپ سنگی.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهوی، بیدار، قم، ۱۳۶۱.
۱۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۳. همو، شرح اصول الکافی، مکتبه محمودی، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۹۱ هـ ق.
۱۴. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ هـ ق.
۱۶. مصطفوی، زهرا، «ابتکارات صدرا در تناقض»، همایش حکیم مآصدر، تهران، ۱۳۸۵.
۱۷. همو، نوآوری‌های فلسفی صدرالمتألهین، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۵.

#### Bibliography

1. Āshtiānī, Mahdī, *Ta'liq-e bar Sharḥ-e Manzūmeh-e Ḥekmat Sabzewārī*, A. Falāḡūrī and M. Moḥaqeq, Tehran Un., 1367 AHS.
2. Ardabīlī, Sayyed Abdolqanī, *Taqrīrāt-e Falsafeye Imam Khomeinī*, The institute of compilation and publication of Imam Khomeini's works, Tehran, 1381 AHS.
3. Baḥranī, Meitham-ibn-Ali, *Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-kalām*, Mar'ashī Library, Qom, 1398 AH.
4. Hilli, Hassan-ibn-Yussof, *Kashf al-Murād fī Sharḥi Tajrīd al-E'tiqād*, H. Hassanzade 'Amoli, Islamic publication institute, 1407 AH.
5. Khomeinī, Ruḥollah, *Ṭalab wa Irādah*, Trans. by Ah. Fehri, Tehran, 1362 AHS.
6. , *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfat wa al-Wilāyat*, The institute of compilation and publication of Imam Khomeini's works, Tehran, 1372 AHS.
7. Khomeinī, Sayyed Moṣṭafā, *Ta'liqāt 'alā al-Hikmat al-Muti'ālīah*, The institute of compilation and publication of Imam Khomeini's works, Tehran, 1376 AHS.
8. , *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, The institute of compilation and publication of Imam Khomeini's works, Tehran, 1376 AHS.
9. Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, M. Khajawī, Bidar, Qom, 1361 AHS.

10. \_\_\_\_\_, *Al-Hikmat al-Muti'āliah fi al-Asfār al-'Aqlīah al-Arba'ah*, Dar Eḥya at-Torath al-Arabi, Beyrut, 3<sup>rd</sup> pub, 1981AC.
11. \_\_\_\_\_, *Sharḥ al-'Uṣūl al-Kāfi*, Maḥmūdī Library, Tehran, 1391 AH.
12. Sabzewāri, Mullā Hādī, *Ta'līqāt bar al-Asfār al-Arba'ah*, Published with *al-Hikmat al-Muti'āliah*, Dar Eḥya at-Torath al-Arabi, Beyrut, 1981AC.
13. \_\_\_\_\_, *Sharḥ Ghurar al-Farā'id*, Naseri, Tehran.