

نقد تحلیلی نظریه ملاصدرا در جمع بین حدوث و بقای نفس*

□ محمداسحاق عارفی^۱

چکیده

یکی از مباحث مهم و پیچیده در باب نفس‌شناسی مسئله حدوث و بقای نفس است. مجرد بودن یک شیء با حدوث زمانی و مسبوق بودن آن با عدم سازش ندارد و نیز حدوث آن با بقا و جاودانگی آن سازگار نیست؛ زیرا حکما آنچه را که مسلم دانسته‌اند این است که هر موجودی که فاقد حامل امکان استعدادی وجود و عدم باشد (مجرد باشد) ازلی و ابدی است، نه حادث می‌گردد و نه فاسد و موجودی که دارای استعداد و حامل امکان استعدادی است در معرض کون و فساد بوده و ازلی و ابدی نخواهد بود. بنابراین مسئله اساسی این است که چگونه ابن سینا نفس مجرد انسانی را حادث می‌داند و در عین حال انعدام آن را امکان‌پذیر نمی‌داند؟ این دو امر چگونه قابل جمعند؟ به نظر می‌رسد که هر چند ملاصدرا در این باره تلاش فراوان نموده است، مسئله یادشده همچنان باقی است و با مبانی وی همان گونه که مسئله مزبور

قابل حل نیست بقای روحانی و مجردی نفس نیز با اشکال مواجه است.
واژگان کلیدی: ملاصدرا، نفس، حدوث، بقا، حدوث جسمانی، بقای روحانی.

مقدمه

در اینکه نفس انسانی قدیم است یا حادث و بر فرض اینکه حادث باشد حدوث آن روحانی است یا جسمانی، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. افلاطون قدیم بودن آن را باور دارد (۱۳۶۷: ۵۰۳/۱-۵۰۶) و ارسطو معتقد به حدوث آن است (۱۳۷۹: ۸۱). فلاسفه اسلامی دیدگاه ارسطو را در اصل حدوث پذیرفته‌اند و نسبت به این امر اتفاق نظر دارند، ولی در کیفیت آن اختلاف داشته و دیدگاه‌های متعددی را بیان کرده‌اند. ابن سینا و پیروانش حدوث آن را روحانی و مجرد می‌دانند و ملاصدرا از حدوث جسمانی آن دفاع می‌کند.

مسئله دیگر پس از پذیرش حدوث نفس این است که آیا نفس حادث همواره باقی است یا پس از فساد بدن فاسد می‌گردد؟

فلاسفه اسلامی مشاء از جمله ابن سینا با پذیرش حدوث روحانی نفس آن را امری باقی قلمداد کرده و فساد آن را اساساً امکان‌پذیر ندانسته‌اند. جمع بین حدوث و بقای نفس از مباحث بسیار مهم و پیچیده است که بسیاری از اندیشه‌وران را به تفکر واداشته و به چالش فراخوانده است. این امر باعث شده است که خواجه نصیر نامه‌ای به خسروشاهی ارسال دارد و در آن نامه حل این مسئله را تقاضا نماید، اما از سخنان خواجه نصیر به دست می‌آید که پاسخ مسئله مزبور را دریافت نکرده است. ملاصدرا از دو طریق به خواجه نصیر پاسخ داده است: طریق اول بر اساس مبانی مشائیان و حدوث روحانی و مجرد نفس است. طریق دوم طبق مبانی خود، یعنی حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است.

در این نوشتار پس از اشاره به مسئله یادشده، پاسخ‌های ملاصدرا در این باره بررسی می‌شود تا معلوم گردد که مشکل مزبور با آن پاسخ‌ها قابل حل است یا نه؟

طرح مسئله

ابن سینا نفس انسانی را با وجود اینکه مجرد و روحانی دانسته، امری حادث نیز

قلمداد کرده است. وی برای اثبات این مطلب، برهانی را در کتاب *نفس الشفاء* یاد آور شده که در آن، شقوق مختلف قدم نفس بررسی شده و محال بودن همه آنها به اثبات رسیده و سرانجام حدوث مجرد و روحانی نفس از این دلیل استنتاج شده است (۱۳۷۵: ۳۰۶-۳۱۱). از طرف دیگر، وی نفس را امری باقی و جاودان دانسته و فنا و فساد آن را امکان پذیر نمی داند.

بنابراین مجرد بودن یک شیء با حدوث زمانی و مسبوق بودن آن به عدم سازش ندارد و نیز حدوث آن با بقا و جاودانگی آن نمی سازد؛ زیرا مسلم نزد حکما آن است که هر موجودی فاقد حامل امکان استعدادی وجود و عدم باشد (مجرد باشد)، ازلی و ابدی بوده و نه حادث می گردد و نه فاسد و هر موجودی که دارای استعداد و حامل امکان استعدادی است در معرض کون و فساد قرار می گیرد و ازلی و ابدی نخواهد بود.

با توجه به این مطلب این پرسش پدید می آید که چگونه ابن سینا نفس مجرد انسانی را حادث می داند و در عین حال انعدام آن را امکان پذیر نمی داند؟ به بیان دیگر با توجه به مطلب مزبور، اولاً حدوث امر مجرد معنا ندارد، بلکه هر مجردی ازلی و ابدی است؛ دلیل این مدعا قاعده‌ای است که حکما آن را پذیرفته‌اند و آن اینکه: «هر حادثی مسبوق به استعداد بوده و مادی است»، عکس نقیض آن این است: «آنچه مادی نیست حادث نمی باشد و موجود ازلی است»؛ بنابراین نفس انسانی از آنجا که موجودی مجرد است امری ازلی به شمار می آید نه حادث. ثانیاً اگر نفس حادث باشد باید زوال و فنای آن نیز امکان پذیر باشد؛ زیرا هر حادثی قابل زوال و فناست؛ پس اگر بدن انسان حامل امکان استعدادی نفس انسانی باشد، باید آن را حامل استعداد عدم آن نیز قلمداد گردد و اگر نفس به دلیل اینکه مجرد است فاقد حامل امکان استعدادی عدم است باید گفت نفس مزبور فاقد حامل امکان استعدادی حدوث نیز بوده و یک امر ازلی و ابدی به شمار می آید؛ پس چگونه می توان گفت نفس انسانی در عین اینکه مجرد است امری حادث به شمار می آید و در عین اینکه حادث است انعدام آن امکان پذیر نیست؟

راه حل

ملاصدرا پس از یادآوری نامه‌ی خواجه نصیر به شمس‌الدین خسروشاهی و اشاره به مسئله‌ی مزبور، اقدام به حل آن هم بر اساس مبانی حکمای مشاء (حدوث روحانی نفس) و هم طبق مبانی خود (حرکت جوهری و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس) نموده است. حال باید بررسی شود که مسئله‌ی یادشده با پاسخ‌های ملاصدرا قابل حل است یا نه؟

راه حل نخست

بر اساس این راه حل که مبتنی بر مبانی مشائیان است، ماده‌ی بدن انسانی هنگامی که مراحل رشد و نمو مانند نطفه، علقه و مضغه را سپری کرد سرانجام به مرحله‌ای می‌رسد که استعداد تام برای قبول صورتی می‌یابد که امور آن را تدبیر کند. صورت یادشده با تدبیر و تصرف، هم حافظ شخص بدن مزبور و هم حافظ نوع بدن می‌باشد. در این مرحله بدن با زیان حال و استدعای تکوینی از موجود قیاض و مجرد که افاضه‌کننده‌ی صور است تقاضای صورت مدبّر می‌کند و از آنجا که در واهب‌الصور بخل و منعی در کار نیست، به مجرد تمام شدن استعداد در قابل، افاضه‌ی صورت مدبّر از جانب او ضرورت می‌یابد. اما آن صورتی که بتواند به نحو کامل بدن را اداره کند و منشأ افعال ادراکی و تحریکی انسانی شود باید امری مجرد و روحانی باشد؛ زیرا تنها در این فرض است که حصول تفکر و تعقل از انسان امکان‌پذیر می‌باشد.

حال این پرسش پدید می‌آید که چگونه یک موجود مجرد می‌تواند در بدن مادی تصرف کند؟ در پاسخ این پرسش ملاصدرا به تفکیک میان مقام ذات و مقام فعل اشاره می‌کند. بر اساس این تفکیک، نفس به لحاظ مقام ذات مجرد و از حیث مقام فعل مادی است. وی برای تبیین تفکیک مزبور به مثال‌هایی اشاره می‌کند از جمله وقتی ما جوهری را تصور می‌کنیم ماهیت این جوهر در ذهن موجود می‌شود، این صورت ذهنی از لحاظ ماهیت جوهر است، ولی از جهت اینکه در ذهن موجود شده عرض است. علما نیز علم را از مقوله‌ی کیف که یکی از مقولات عرضی است

به شمار می‌آورند؛ بنابراین، صورت ذهنی جوهر از یک جهت جوهر و از جهت دیگر عرض است و اجتماع جوهر و عرض با دو جهت مختلف در شیء واحد مشکلی ندارد.

مثال دیگر اینکه در باب جعل گفته می‌شود که وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول نیست؛ پس می‌توان گفت که شیء واحد به لحاظ وجود خود مجعول است و به لحاظ ماهیت مجعول نیست. با توجه به مثال‌های فوق می‌توان پذیرفت که نفس از حیث ذات و حقیقت، موجودی مجرد است و از جهت فعل و تصرف در بدن، امری مادی به شمار می‌آید.

از مطالب یادشده پاسخ مسئله مزبور آشکار می‌گردد. مسئله این بود که چگونه می‌توان بین حدوث نفس و بقای آن جمع کرد؟ هر دلیلی که برای حدوث نفس ارائه شود همان دلیل می‌تواند فنا و انعدام نفس را نیز مدلل کند و هر تبیینی که برای بقای آن مطرح می‌شود می‌تواند ازلی بودن و عدم حدوث آن را تبیین کند.

با توجه به تفکیک مقام ذات و مقام فعل پاسخ اشکال پیش گفته این است که نفس از حیث مقام فعل، هم امری مادی به شمار می‌آید و هم حادث و قابل فناست؛ یعنی نفس از جهت مقام فعل پس از حصول استعداد تام بدن که امکان استعدادی نفس به شمار می‌آید حادث می‌گردد و با انعدام بدن نیز منعدم و فانی می‌شود. اما همان نفس به لحاظ مقام ذات خود نه حادث است و نه فانی و نه دارای استعداد مادی؛ پس حدوث و فنای نفس به اعتبار حیثیت مادی آن است و بقا و جاودانگی آن به اعتبار حیثیت تجرّدی آن است و این حیثیت و مقام، بالذات هیچ رابطه‌ای با بدن ندارد و از تمام احکام و نقایص آن مبرا است، هر چند که به نحو بالعرض دارای ارتباط است و برخی احکام ماده را به نحو مجاز یعنی به لحاظ مقام فعل می‌توان به آن نسبت داد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۰/۸-۳۹۲)؛ مثلاً می‌شود گفت که نفس خاصی در زمان خاصی پدید آمده است.

ملاصدرا در جای دیگر نیز به این مطلب اشاره کرده و نفس را از حیث فعل متعلق به ماده و استعداد مادی دانسته و از جهت ذات آن را منزّه از امور مادی و مبرّا از حدوث دانسته و تنها مسبوق به وجود مبدأ واحد قلمداد کرده است (همان: ۴۳/۲).

بررسی راه حل

این راه حل بر اساس مبانی مشائیان است و سهم ملاصدرا تنها در جهت تنقیح و توضیح آن بوده است (همان: ۳۹۲/۸)، ولی در عین حال به نظر می‌رسد که با این راه حل، مشکل یادشده حل نمی‌گردد؛ زیرا بدون تردید تصرفات و تدبیر نفس نسبت به بدن که از آن به افعال نفس یاد می‌شود پس از حدوث بدن پدید می‌آید و شکی نیست که چنین افعال و تصرفاتی یک امر حادث بوده و مسبوق به استعداد و امکان استعدادی است و در این جهت بحثی نیست و حتی کسانی که نفس را امری قدیم قلمداد می‌کنند تصرفات آن را در بدن یک امر حادث می‌دانند، ولی بحث اصلی در این است که ذات و حقیقت نفس، امری حادث است یا قدیم. آنچه که طرفداران قدم نفس آن را به اثبات رسانده‌اند قدم ذات و حقیقت نفس است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۵-۲/۱) و آنچه که قائلان به حدوث نفس از جمله ابن سینا در پی آن بوده‌اند حدوث ذات نفس است و برهانی که وی برای این مطلب اقامه کرده است نیز بیانگر همین مطلب است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵-۶).

همچنین مشکلی که خواجه نصیر و دیگران با آن مواجه بوده‌اند حدوث ذات و حقیقت نفس به عنوان یک موجود مجرد است، نه حدوث فعل آن؛ بنابراین با تفکیک میان مقام ذات و مقام فعل و قدیم دانستن مقام ذات و حادث شمردن مقام فعل که در این راه حل آمده است مشکل مزبور قابل حل نبوده، بلکه همچنان باقی است.

راه حل دوم

این راه حل بر اساس مبنای خود ملاصدرا (حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس) در نظر گرفته شده و راه حل نهایی به شمار می‌آید. طبق این راه حل، نفس انسانی از نشئات و عوالم مختلف وجودی برخوردار است. نفس انسانی هم دارای مرتبه طبیعی و مادی است و هم در اثر حرکت استکمالی از مرتبه تجردی نیز برخوردار است. برخی آیات قرآنی نیز به این مطلب اشاره نموده و از مراتب و نشئات مختلف نفس خبر داده‌اند. از باب نمونه آیه مبارکه ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء/ ۸۵)

بیانگر نشئه تجردی نفس است؛ زیرا مقصود از «روح» در این آیه نفس ناطقه است و مراد از «امر» عالم امر و مجردات است. نیز آیه مبارکه ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ﴾ (طه/ ۵۵) حکایت از نشئه طبیعی نفس دارد؛ چون مراد از «خلق» عالم ماده است.

مرتبه طبیعی و مادی نفس یک امر حادث به شمار آمده و مسبوق به استعداد بدن مادی است، اما مرتبه وجود تجردی و عقلی آن نه نیاز به استعداد بدن مادی دارد و نه زوال بدن مادی باعث زوال آن می‌گردد، بلکه انعدام استعداد و زوال بدن مادی فقط موجب زوال وجود طبیعی و تعلقی آن می‌شود.

ملاصدرا در ادامه این راه حل برای توضیح آن مثال‌هایی به کار گرفته تا نشان دهد که ممکن است موجودی در یک مرتبه از وجود به چیزی نیاز داشته باشد و در مرتبه دیگر از آن بی‌نیاز گردد؛ مثلاً انسان در دوران جنینی به رحم مادر نیاز دارد به گونه‌ای که جدایی از رحم مادر به نابودی جنین منجر می‌شود. اما پس از سیر تکاملی در مراحل بعدی از رحم مادر بی‌نیاز می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۲/۸-۳۹۳). این مثال نشان می‌دهد که نیازمندی مرتبه طبیعی و مادی نفس به بدن، مستلزم نیازمندی مرحله تجردی و عقلانی آن نیست.

بررسی راه حل

اشکال: ممکن است گفته شود که با این راه حل نیز مشکل یادشده حل نمی‌گردد؛ زیرا آنچه باعث مشکل در باب حدوث و بقای نفس شده این قاعده است: اگر شیئی فاقد حامل امکان استعداد وجود باشد، حدوث که همان وجود بعد از عدم است امکان‌پذیر نخواهد بود و اگر فاقد حامل امکان عدم باشد، انعدام و فناى آن که همان عدم بعد از وجود است ممکن نخواهد بود و نیز اگر شیئی حادث باشد زوال و فناى آن نیز امکان‌پذیر خواهد بود.

بنابراین با راه حل دوم نیز مشکل مزبور حل نمی‌گردد؛ زیرا بر اساس این راه حل مرتبه تجردی و عقلی نفس پس از مرتبه طبیعی و استکمال آن در اثر تدبیر و تصرف بدن حادث می‌گردد، در حالی که وجود مجرد فاقد حامل امکان استعداد وجود است، پس طبق قاعده یادشده حدوث چنین موجودی ممتنع خواهد بود (همان: ۳۹۴/۸).

پاسخ: مقتضای قاعده یادشده این است که اگر چیزی فاقد حامل امکان استعدادی وجود یا عدم باشد وجود بعد از عدم و عدم بعد از وجود آن ممتنع است، اما وجود تجرّدی و عقلی نفس، مشمول این قاعده نیست؛ زیرا وجود تجرّدی نفس، از باب وجود بعد از وجود است، نه وجود بعد از عدم؛ زیرا بر اساس مطالبی که گذشت نخست مرحله طبیعی نفس پدید می‌آید و سپس این وجود طبیعی و مادی در اثر حرکت استکمالی و جوهری به وجود تجرّدی مبدل می‌گردد؛ بنابراین نشئه عقلی نفس، حدوث به معنای وجود بعد از عدم ندارد، بلکه وجودی است که به وجود دیگری ملحق شده است. در این گونه موارد می‌توان گفت که صرف وجود سابق، یعنی وجود طبیعی نفس بدون هیچ گونه امکان استعدادی برای رجحان وجود لاحق بر عدم آن کافی است، البته مشروط به اینکه وجود لاحق، مابین با وجود سابق نباشد، بلکه مرتبه کامل‌تر همان وجود سابق باشد. پس پدید آمدن وجود عقلی نفس پس از مرتبه طبیعی آن، نیاز به حامل امکان حدوث ندارد.

مطلب یادشده اختصاص به نفس ندارد، بلکه در همه حرکات اشتدادی جاری است؛ مثلاً اگر در مراتب اشتدادی رنگ‌ها یا در حرکت اشتدادی حرارت زغال توجه کنیم، می‌یابیم که حامل امکان استعدادی مرتبه ضعیف وقتی از بین می‌رود تنها مرتبه ضعیف آن نابود می‌شود و با زوال مرتبه ضعیف، اصل طبیعت به طور کلی از بین نمی‌رود؛ زیرا زوال مرتبه ضعیف در حرکت اشتدادی همیشه همراه با حصول مرتبه شدید است. بنابراین بدن انسان وقتی استعداد قبول نفس را از دست می‌دهد و منعدم می‌شود، انعدام آن تنها مستلزم انعدام مرتبه طبیعی و تعلقی نفس است، نه ملازم با انتفای حقیقت نفس و حقیقت نفس در ضمن مرتبه قوی‌تر و شدیدتر باقی است (همان: ۳۹۸/۸).

اشکال: بر اساس آنچه گفته شد این مطلب به دست می‌آید که در اثر حرکت اشتدادی نفس، مرتبه طبیعی و مادی که مرتبه ضعیف است از بین می‌رود و مرتبه تجرّدی و عقلی که مرتبه شدید است جایگزین آن می‌شود. بنابراین مشکل یادشده دوباره تکرار می‌شود؛ زیرا بر اساس مطلب مزبور وجود مجرد و کامل نفس در مرحله‌ای از مراحل تکامل آن حادث می‌شود، در حالی که هر حادثی نیازمند

ماده‌ای است که حامل امکان استعدادی آن باشد و موجود مجرد فاقد چنین چیزی است. بنابراین نظریه حدود جسمانی نفس نیز با همان مشکلی مواجه است که نظریه حدود روحانی نفس با آن مواجه بود. منتها دیدگاه اول در حدود اولیه نفس به عنوان موجود مجرد با مشکل یادشده روبه‌رو بود، اما دیدگاه دوم پس از حدود نفس و در هنگام تبدیل وجود جسمانی نفس به وجود مجرد و روحانی مشکل مزبور را به دنبال دارد (همان: ۳۹۵/۸).

پاسخ: آنچه که در تبدیل وجودی نفس حادث می‌شود اتصال نفس با عقل مفارق و اتحاد آن دو با یکدیگر است، نه حدود موجود مجرد. بنابراین قاعده مسبوقیت هر حادث به ماده تنها بر رابطه خاصی بین نفس و عقل مفارق تطبیق می‌شود، نه بر خود عقل و وجود مجرد نفس. رابطه مزبور یک امر مادی به شمار آمده و نیازمند حامل امکان استعدادی است و حامل امکان مزبور نفسی است که در مرحله جسمانیت به سر می‌برد و به بدن مادی تعلق دارد. پس از تحقق این اتصال، وجود طبیعی نفس منعدم می‌گردد و به تبع آن حامل امکان استعدادی اتصال نیز معدوم می‌شود (همان).

به نظر می‌رسد که این پاسخ کافی نیست و مشکل یادشده همچنان باقی است؛ زیرا نفس مزبور قبل از اتصال یا مادی است یا مجرد و هر دو فرض با مشکل مواجه است؛ چون اگر نفس قبل از اتصال مادی باشد، در حین اتصال و پس از اتصال از دو حال خارج نیست؛ یا به همان مرتبه مادی و طبیعی باقی مانده، یا مرتبه مادی آن زایل شده و مرتبه تجردی آن حادث گردیده است که هر دو فرض باطل است. بطلان فرض اول روشن است؛ زیرا اتصال امر مادی در عین مادی بودن با موجود مجرد امکان‌پذیر نیست. بطلان فرض دوم از این جهت است که با همان مشکل اولی روبه‌روست؛ یعنی فرض دوم مستلزم حدود امر مجرد است و حدود امر مجرد - چنان که قبلاً بیان شد - امکان‌پذیر نیست و اگر موجودی مجرد باشد باید ازلی و ابدی باشد.

اگر نفس مزبور قبل از اتصال مجرد باشد، یا قدیم است یا حادث؛ اگر قدیم باشد، اولاً خلف است؛ زیرا فرض این است که نفس موجود حادث است که

حدوث آن یا جسمانی است یا روحانی. ثانیاً از اوّل با موجود مجرد متصل بوده است و عدم اتصال آن فرض ندارد. اما اگر نفس مزبور که قبل از اتصال مجرد بوده، در عین تجرّد حادث نیز باشد، اشکال سابق عود می‌کند؛ زیرا حدوث مجردی که هیچ گونه امکان استعدادی در آن فرض ندارد امکان‌پذیر نیست و چنین موجودی باید ازلی باشد.

نکته قابل یادآوری اینکه ظاهر عبارت ملاصدرا بیانگر احتمال اوّل است؛ یعنی بر اساس ظاهر عبارت وی قبل از اتصال نفس به موجود مجرد و مفارق، هم خود نفس یک امر مادی و مسبوق به امکان استعدادی است و هم اتصال آن با عقل مفارق چنین است (همان).

حاصل آنکه مشکلی که متفکرانی مانند خواجه نصیر و دیگران درباره جمع بین حدوث و بقای نفس با آن مواجه بوده‌اند با آنچه که ملاصدرا بیان داشته است حل نگردیده، بلکه همچنان باقی است.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل پیچیده‌ای که بسیاری از اندیشه‌وران را به چالش فراخوانده است جمع بین حدوث و بقای نفس است. ملاصدرا برای رفع این مشکل دو راه حل ارائه کرده است: راه حل اول بر اساس مسلک مشائیان (حدوث روحانی و بقای روحانی نفس) و راه حل دوم بر اساس مبانی خودش (حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس) می‌باشد و روشن شد که مشکل فوق با هیچ یک از این دو راه، حل نمی‌شود.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز نشر اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲. ارسطو، *دریابۀ نفس*، ترجمه و تحقیق علیمراد داوودی، چاپ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۷۹ ش.
۳. افلاطون، *دوره کامل آثار (رساله فیدون)*، ترجمه حسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.

موجز المقالات

مسار التحولات الفكرية حول المدينة الفاضلة في العالم الإسلامي

- حسن أحمدي (أستاذ مساعد بجامعة جيلان)
- كاظم أفرادي (ماجستير في فرع تخطيط المدن)

تبلورت فكرة السعي نحو تحقيق المثل الأعلى في حياة الإنسان بأشكال مختلفة، وعرضه علماء كل عصر في قالب «المدينة الفاضلة»، والبحث الحالي يظهر في خلال دراسة أفكار المسلمين الساعين لتحقيق المدينة الفاضلة بأسلوب توصيفي - تحليلي، أن كلاً من عبودية الله، التوجه نحو القيم الروحية والمعنوية في حياة الإنسان واحترام إنسانية الإنسان والسعي في تنمية الكرامة الإنسانية والوحدة والعدالة من الخصائص الهامة للمدن الإسلامية المثالية؛ إذ إن مفاهيم مثل المدينة الفاضلة، مدينة الإسلام، دار السلام، مدينة الصالحين، دار الطيبين و... لكل مجتمع هي التي أخذت حيزاً واسعاً من اهتمام العلماء المسلمين، لا مفاهيم اليوتوبيا والمدينه التي لا يمكن بناؤها والمجتمع البعيد من التحقيق. فالمدينة المثالية في الإسلام لا تملك هيكلًا وشكلًا ثابتين، وقدم المفكرون المسلمون لأبعاد الفكرية للمدينة المثالية (للمدينة الفاضلة) أكثر. فهم يهتمون بالمبادئ، التي سيتشكل هيكل المدينة وبنائها على أساسها وفقاً للظروف الزمانية، التاريخية،

الاجتماعية والثقافية. لذا، لدينا في الإسلام مدينة مثالية وفاضلة واحدة وأسلوب واحدة كذلك في بناء المدن الإسلامية، إلا أنه يمكننا أن نحصل على مدن إسلامية بعد المدن المفردات الرئيسية: المدينة المثالية، الإسلام، المسلمون الساعون نحو بناء المدينة الفاضلة، المدينة الفاضلة.

علاقة العلة والمعلول في رأي السهرورديّ وملا صدرا؛ التشابهات والاختلافات

- رضا أكبريان (أستاذ بجامعة تربية المدرّس)
- نفيسة نجبا (ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ)

رأي السهرورديّ في بيان التفسير الجديد للعلية كان السبب لإقبال المفكرين بعده، أما برنامج ملا صدرا بعد السهرورديّ يعدّ نقطة تغيير أساسية أخرى في تاريخ الفلسفة وكذلك أساس التأمّلات التارك بعد ذلك. مع أنّ السهرورديّ يتكلّم عن وجود علاقة عميقة بين العلة والمعلول، إلا أنه باعتقاده يمكن أن يكون للمعلول خصوصية مستقلة عن العلة. لكن من وجهة نظر ملا صدرا مثل هذه الاستقلالية بين العلة والمعلول محلّ إشكال. إنّ اعتقاد ملا صدرا في ما يخصّ العلاقة بين العلة والمعلول متأثر بفكرة السهرورديّ، ولكن حسب نظريّاته الخاصّة به يبدو لهذا الموضوع تفسير جديد وذو شكل متفاوت، أصالة الوجود، عند ملا صدرا وكذلك وحدانية حقيقة الوجود، من الأدلّة المتفاوتة وفي نفس الوقت الأكثر تعاملًا لتفكر صدرا بالنسبة إلى السهرورديّ.

المفردات الرئيسية: الإضافة الإشرافية، العلة، المعلول، السهرورديّ، ملا صدرا.

تأمّلات في الفكر السياسيّ لملا صدرا

- حسين بهروان (أستاذ في الجامعة الحرة الإسلامية بسبزوار)
- معصومة سادات حسيني (طالبة مرحلة الماجستير في فرع الفلسفة والحكمة الإسلامية)

السياسة المدنيّة إحدى المباحث الجادة للفلاسفة وتجدهم مرافقين للأنبياء في ذلك خطوة بخطوة. تبهّر الإشارة إلى أنّ الأنبياء اهتمّوا بهذا النوع من الفلسفة نظريًا وعمليًا. الفلاسفة فقد اهتمّوا بها نظريًا فقط. فقد خصّص عدد من الفلاسفة اليونانيين أبحاثهم

في هذا المجال، أمثال أفلاطون وأرسطو. في الفلسفة الإسلامية نال الفيلسوف الفارابي لقب فيلسوف السياسة، وهكذا الفيلسوف ابن سينا قد خصص قسماً من رسالته في مجال الفلسفة المدنية، أمّا الفلاسفة الآخرون بعد الفارابي وابن سينا مثل صدر المتألهين لم يأتوا بشيء جديد ويمكن القول أن ملا صدرا اهتم فقط بشرح تفصيلي وتوضيح إجمالي لفلسفة الفارابي وابن سينا.

المفردات الرئيسية: التفكير السياسي للفارابي وملا صدرا، المقلد، المبدع.

نقد تحليلي لنظرية ملا صدرا في الجمع بين الحدوث وبقاء النفس

□ محمد إسحاق عارفي

□ طالب مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي

من البحوث المهمة في باب معرفة النفس مسألة الحدوث والبقاء. تجرّد الشيء لا يلائم حدوثه الزمنيّ وسبقه بالعدم وهكذا لا يلائم حدوثه مع البقاء والخلود؛ لأنّ المسلّم به عند الحكماء هو أنّ كلّ موجود مجرد (فاقد لحامل الإمكان الاستعدادي للوجود والعدم) أزليّ وأبديّ وبملاحظة الموضوع المذكور يخطر في الذهن هذا السؤال كيف يتصور ابن سينا أنّ النفس المجردة الإنسانيّة أمر حادث وفي نفس الوقت انعدامها غير ممكن؟ كيف يمكن جمع هاتين الحالتين في شيء واحد؟ يبدو أنّ ملا صدرا وإن بذل جهوده المضنيّة لحلّ المشكل إلا أنّه لا يزال غير محلول كما أنّ مشكلة البقاء الروحانيّ والمجرد بقيت غير محلولة من جانبه.

المفردات الرئيسية: ملا صدرا، النفس، الحدوث، البقاء، الحدوث الجسمانيّ،

البقاء الروحانيّ.

تحليل مفهوم «الحركة في الحركة»

(نظرية العلامة الطباطبائيّ الإبداعية)

□ محمد مهدي كمالی

□ طالب مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ

حظى مفهوم الحركة في المقولات الثلاث (الكم، الكيف، الأين) بقبول عموم الفلاسفة

منذ القدم وقد أثبت ابن سينا أنّ الحركة يمكن أن توضع في مقولة الوضع أيضاً، إلا أنه عارض بشدة فكرة وقوع الحركة في الجوهر وغيرها من المقولات. أمّا صدر المتألهين، في خلال طرحه نظريته البديعة حول الحركة الجوهرية، فقد جعل الجوهر في زمرة مقولات تقع ضمنها الحركة، إلا أنه مثل غيره من الفلاسفة رفض فكرة الحركة في سائر المقولات، لا سيما في المقولات التي يكون أفرادها تدريجية الحصول؛ لأنّ الحركة فيها تؤدي إلى حدوث ظاهرة «الحركة في الحركة» والتي تعتبر بدورها من المستحيلات عند كافة الفلاسفة، لكن قبول فكرة الحركة الجوهرية، باعتقاد العلامة الطباطبائي يستلزم قبول فكرة وقوع الحركة الجوهرية نوعاً من الحركة التبعية الحقيقية في كافة المقولات العرضية التسع. لذا، فإنّ «الحركة في الحركة» من منظوره لا تعتبر مستحيلة فحسب، بل إنّ بيان كيفية سرعة الحركات وبطئها ممكن على ضوء قبول فكرة الحركة في الحركة. تتناول هذه المقالة بيان زوايا نظريته ونقدها ودراستها.

المفردات الرئيسية: الحركة في المقولات، حركة الأعراض التبعية، الحركة في الحركة، ما فيه الحركة، السرعة والبطء.

النظرة المنطقية لبرهنة الحفظ ونقل الشرع

□ علي رضا كهنسال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)
 □ نفيسة تحريرجي (طالبة مرحلة الماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

إحراز اليقين المطلوب في دين الإسلام أمر معروف، ولأهمية موضوع الإمامة حيث أن استدلالاتها المنفردة المبرهنة، المهمة هو اليقين، لذا في هذه المقالة ضبّ الجهد لمطابقة شروط البرهنة في دليل «حفظ ونقل الشرع» المنتهي إلى وجوب النصب وإثبات العصمة، إذ ليس المراد في هذا إثبات الملازمات والمقدمات بل تطابق الشروط المنطقية المبرهنة لذلك. المتكلمون المفكرون أكثر تعلقهم بقاعدة اللطف وأقلّ من ذلك في مسألة الحفظ ونقل الشرع. وبالنظر إلى كون اللطف اعتباري وواجب على الله، فإنّ قاعدة الحفظ ونقل الشرع تتصف بالأهمية الأكثر. وذلك لأنه تمّ إثباتها روائياً وكذلك تتطابق شروط البرهان عليها بالتمتع من تراث علم المنطق الغالي.

المفردات الرئيسية: البرهنة، الإمام، اليقين، حفظ الشريعة ونقلها، الاعتباري.