

تحلیلی از عالم برزخ در وجودشناسی ابن سینا*

- رضا محمدنژاد^۱
- جعفر شانظری^۲

چکیده

بر اساس آیات و روایات، عالم برزخ میان زندگی دنیایی و حیات اخروی قرار گرفته است و بر اساس متن‌های فلسفی، عالمی میان عالم مجردات و عالم مادی محض است و حدّ وسط بودن آن ایجاب می‌کند که نه به کلی واجد ماده و مقدار و بیگانه از عالم مجردات باشد و نه به کلی فاقد ماده و مقدار و بیگانه از عالم مادی، بلکه با داشتن مقدار و صورت بدون ماده، بهره‌ای از عالم مجردات و بهره‌ای هم از عالم مادی دارد. ابن سینا با استناد به قائم بودن صورت جسمیه به ماده و محال دانستن تحقق صورت و شکل و مقدار بدون ماده، عالم برزخ و معاد جسمانی را قابل اثبات نمی‌داند، از این رو، در مراتب هستی مورد نظر او، جایگاهی برای عالم برزخ وجود ندارد و جایگاه نفوس بعد از مرگ را نیز با

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

(نویسنده مسئول) (rezamohamadnezhad49@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان (jshanazari@yahoo.com).

تأکید بر عالم افلاک و عقول تبیین می‌کند. در این مقاله، آرای ابن سینا در مورد عالم برزخ، زندگی و عوالم بعد از حیات مادی، تبیین و بررسی خواهد شد. **واژگان کلیدی:** برزخ، نفوس، عقول، ابن سینا.

مقدمه

ضرورت وجود رابط میان محسوس و معقول در فلسفه، برای پیوستگی ادراک حسی و عقلی و حفظ پیوستگی فیض از عالم مجرد محض تا عالم مادی محض، سبب می‌شود که فلاسفه بحث خیال را در مباحث مختلف فلسفی اعم از انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و وجودشناسی، مد نظر قرار دهند و بعضی از مسائل دینی را به واسطه آن تبیین کنند؛ به طوری که فارابی نظریه خود را در مورد نبوت، به کمک صور خیالی تبیین می‌کند و علم نبی به گذشته و حال و آینده را در اثر ارتباط پیامبر با عقل فعال از طریق خیال مطرح می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۹-۲۲۰)، بحث خیال ادامه پیدا می‌کند و با مطرح شدن عالم خیال منفصل یا عالم برزخ توسط شیخ اشراق به اوج می‌رسد.

بر این اساس، مفهوم خیال در فلسفه اسلامی کاربردهای متعددی پیدا می‌کند که در حوزه انسان‌شناسی به عنوان قوه‌ای از قوای باطنی انسان، در حوزه معرفت‌شناسی به عنوان مرحله‌ای از مراحل ادراک و در حوزه وجودشناسی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود به نام‌های عالم خیال منفصل، عالم برزخ، عالم مثال و... و حد وسط بین عالم عقول و عالم ماده مورد بحث قرار می‌گیرد.

مراتب هستی از نقطه ازل شروع می‌شود و با حرکت نزولی خود از وحدت به سوی کثرت، در نهایت به نقطه انتهای کثرت می‌رسد که جز قابلیت محض، چیز دیگری ندارد. سپس مجدداً از این قابلیت محض، حرکتی شروع شده و در طی آن از کثرت محض به وحدت می‌رسد و با تشکیل یک نیم‌دایره، به همان نقطه آغاز که ازل باشد، باز می‌گردد. این دو نیم‌دایره که به قوس نزول و قوس صعود معروف است، دایره وجود انسان است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱).

عرفا در مورد قوس نزول حقیقت وجود انسان، به آیاتی از قبیل ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ *مَزْدَنَاهُ أَهْلًا سَافِلِينَ﴾ (تین/ ۴-۵) استناد نموده و آن را بیانگر قوس نزول می‌دانند که پیش از عالم طبیعت، برای انسان وجود قبلی بوده که با عبور از منازل، از

عین ثابت در علم الهی به علم مشیت تنزل کرده و از آنجا نیز به عالم عقول، سپس به عالم ملکوت، و از آنجا نیز به عالم طبیعت و پست‌ترین مرتبه آن (عالم هیولی) فرود آمده است. سپس شروع به سیر صعودی می‌نماید و به تدریج از هیولی تا مقام ﴿مُّدَنَى قَدَلَى﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴿ (نجم/ ۸-۹) بالا می‌رود (موسوی خمینی، ۱۳۵۹: ۱۰۲).

در فلسفه، حقیقت هستی از یک طرف به فعلیت محض می‌رسد و از طرف دیگر به قوه و پذیرش محض. فعلیت محض که کمال و فضیلت نامتناهی است، واجب‌الوجود است. قوه و پذیرش محض که فاقد هر گونه کمال است، هیولای اولی است. وصول فیض وجود از مبدأ و فعلیت محض به مرتبه انفعال محض، مستلزم وجود مراتب متوسطی میان آن دو طرف است که به قوس نزول تعبیر می‌گردد. همچنین استکمال وجود از مرحله انفعال و پذیرش صرف به مقام قرب واجب‌الوجود، مستلزم وجود مراتب متوسط در هستی است که به قوس صعود تعبیر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۴۱-۴۲).

در ترتیب مراتب هستی به عنوان فعل واجب تعالی، عالم برزخ یا خیال منفصل مرتبه متوسط میان عالم مجرد تام عقلی و عالم ماده و مادیات است که در قوس نزولی، بعد از عالم مجرد تام عقلی و قبل از عالم ماده و مادیات قرار دارد، ولی در مسیر استکمال و در قوس صعودی، بعد از عالم مادیات قرار گرفته است. این عالم، مجرد از ماده است، اما واجد برخی آثار آن مانند شکل، بُعد، وضع و غیر آن است. در عالم خیال منفصل، موجوداتی مجرد اما با ویژگی و خصوصیات اجسامی که در عالم ماده و طبیعت است و در نظامی شبیه به نظام موجودات عالم مادی، وجود دارند، با این تفاوت که تعاقب آن‌ها نسبت به یکدیگر به ترتب وجودی است، نه اینکه یک صورت از قوه به فعل درآید یا به صورتی دیگر بدل شود؛ آن‌چنان که در میان مادیات ملاحظه می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۵۴-۳۵۵).

ابن سینا در حوزه انسان‌شناسی به قوه خیال به عنوان یکی از قوای باطنی انسان، و در حوزه معرفت‌شناسی به ادراک خیالی به عنوان مرحله‌ای از مراحل ادراکی انسان معتقد است (۱۳۶۸: ۱/۱۸۰-۱۸۳). اما در هستی‌شناسی خود، عالم خیال یا عالم برزخ را بنا بر دلایلی - که در ادامه مقاله خواهد آمد - به عنوان مرتبه‌ای از هستی نمی‌پذیرد.

مقاله حاضر به بررسی و تحلیل این موضوع می‌پردازد که با عدم اعتقاد ابن سینا به عالم برزخ، جایگاه انسان بعد از مرگ چگونه در فلسفه او تبیین می‌شود؟

۱. ابن سینا و عوالم بعد از مرگ

در وجودشناسی ابن سینا، وجود عالم مثال (برزخ) اثبات نشده است؛ چرا که از نظر او، تحقق صورت، شکل و مقدار بدون ماده ممکن نیست (ر.ک: صابری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹: ش ۱۹/۷۵-۷۰). استدلال او در این باره چنین است:

صورت جسمیه از آن جهت که جسمیه است، اختلاف‌پذیر نیست. پس جایز نیست که برخی از آن صور، قائم به ماده باشند و برخی دیگر قائم به ماده نباشند؛ زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچ گونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست، در ظرف وجود، اختلاف‌پذیرد؛ چون وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرفی دیگر، وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از سه حال خارج نیست: یا باید در ماده باشد یا در ماده نباشد و یا برخی از آن در ماده و برخی دیگر قائم به ماده نباشد. اما اینکه برخی در ماده و برخی در ماده نباشد، ناممکن است؛ زیرا ما آن را بدون هیچ گونه اختلاف، یک حقیقت واحد در نظر گرفته‌ایم. بنابراین باید همه آن حقیقت، قائم به ماده باشد و یا همه آن از ماده بی‌نیاز، و چون همه آن حقیقت از ماده بی‌نیاز نیست، نتیجه می‌گیریم که تمامی آن، قائم به ماده است (۱۳۹۵: ۳۴-۳۵: ۱۳۷۹: ۵۰۲-۵۰۱).

مبنای دیدگاه ابن سینا در عدم پذیرش عالم برزخ، به انکار تجرد قوه خیال توسط وی برمی‌گردد. او می‌نویسد:

وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادّة، وعدم تجريد البتّة من العلائق، كالخیال؛ فهو لا يتخیل إلا أن ترسم الصورة الخیالیة فی جسم، ارتساماً مشتركاً بینة و بین الجسم (۱۳۷۹: ۳۵۰).

همچنین او مجدداً بر جسمانی بودن ادراک خیالی تأکید می‌کند و می‌نویسد: «فقد اتّضح أنّ الإدراك الخیالی، هو أيضاً بجسم» (همان: ۳۵۵). او نه تنها قوه خیال، بلکه تمام قوای نفس جز قوه عاقله را مادی می‌داند که با فساد بدن از بین می‌روند.

پیامد اعتقاد به جسمانی بودن قوه خیال، اعتقاد به عدم بقای خیال و صور خیالی و انکار عالم برزخ در قوس نزول و صعود خواهد بود. از این رو، سخن نگفتن ابن سینا از عالم برزخ، عالم مثال یا عالم خیال منفصل با توجه به اعتقادش به مادی بودن خیال، امری طبیعی است؛ زیرا صور عالم برزخ، از تجرد خیالی و برزخی برخوردارند و نفس

نیز نمی‌تواند فقط با مجرد عقلانی، به عالمی دسترسی یابد که مجرد خیالی دارد. عدم اعتقادش به معاد جسمانی نیز متأثر از انکار مجرد خیال است و بر همین اساس، از اثبات معاد جسمانی و فهم تفصیل آن با ابزار فلسفی، اظهار عجز و ناتوانی نموده و به راه دیگری تمسک جسته است که بتواند از عهده این مهم برآید و آن راه، پیمودن طریق وحی و فهمیدن زبان وحی و اهل وحی، و تواضع عاقلانه در برابر اخبار صادق مصدق (معصوم عَلَيْهِ السَّلَام) است. از این رو می‌نویسد:

بخشی از معاد، از راه شرع رسیده است و برای اثبات آن، جز از طریق شریعت و قبول خبر نبوت راهی نداریم؛ یعنی بازگشت بدن در رستاخیز (۱۳۹۵: ۳۳۲).

مطلب مذکور از ابن سینا، بیانگر این است که او جسمانی بودن معاد را از طریق شرع می‌پذیرد و دیگر برای آن به اقامه برهان نمی‌پردازد و لذا در آثارش، روحانی بودن آن را توضیح می‌دهد. از این رو، او به دو نوع معاد قائل است: یکی معاد جسمانی که آن را از طریق شریعت برحق محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و بدون احتیاج به اثبات می‌پذیرد، و دیگری معادی که با عقل و قیاس برهانی ادراک می‌گردد و نبوت نیز آن را تأیید می‌نماید (همان: ۳۳۳).

با تأمل در سخنان ابن سینا می‌توان پی برد که او با اذعان به محدودیت قدرت عقل و ادراکات آن و خارج بودن شناخت معاد جسمانی از حوزه استدلال‌های عقل فلسفی، گفتار صاحب وحی را مطابق با واقع می‌داند و پذیرش معاد جسمانی را لازم و عقلانی می‌داند؛ زیرا خبر نبی، خبر صادق مصدق است و تصدیق آن عین حکم عقل است. با وجود این سخنان، آنچه عجیب به نظر می‌رسد آن است که او در رساله اضحویه فقط معاد روحانی را می‌پذیرد و با صراحت، معاد جسمانی را انکار کرده و بیان شریعت و تفسیر رسول در خصوص معاد را نیز در خور فهم عموم خلایق می‌داند و می‌نویسد:

آنچه تعلق به شرع دارد، قاعده کلی بیاید دانستن و جمله بر آن قیاس کردن، و آن قاعده این است که: هر شریعتی که پیغامبری آورده است، خطاب او با جمله خلایق است... پس آن که صاحب شریعت است، بر وی واجب است که این معانی را درست بیان کند، چنان که در آن هیچ خطا و غلط نیفتد و به غایتی رساند که همه کس بر آن وقوف یابند و بدانند (۱۳۸۸: ۵۵۹ و ۵۶۱).

بر اساس نوشته‌های ابن‌سینا در رساله مذکور، سعادت و شقاوت و لذت و الم در عالم پس از مرگ، روحانی است نه جسمانی، اما عقل مردم از دریافت این نوع سعادت و شقاوت عاجز است. از این رو صاحب شریعت، این حقایق را با برخی تمثیلات جسمانی بیان کرده است که به فهم عامه مردم برسد و در آنان ترغیب و تحذیر به وجود آید. او می‌نویسد:

اگر تقدیر کنیم که کار آن جهان، چون لذت و عقوبت و مانند آن، همه روحانی باشد نه جسمانی، و عقل مردم از دریافت آن به اول نظر عاجز بود، شرع چون خواستی که بیان کند و مردم را ترغیب و تحذیر کند، جز به تمثیلاتی که به فهم مردم نزدیک باشد نتواند کردن... بیشتر چیزها که در شرایع گفته شده است، اگر به ظاهر برانند، محال بسیار لازم آید (همان: ۵۶۲ و ۵۶۴).

درست است که ابن‌سینا در کتاب *النجاة* بر اعتقادش به دو نوع معاد جسمانی شرعی و معاد روحانی برهانی تصریح نموده است، سخنان او در رساله اضمحویه اعتقاد مذکور را تأیید نمی‌کند، بلکه بیانگر این است که او در هر حال فقط به روحانی بودن معاد معتقد است و اگر جسمانی بودن آن را بر اساس ظاهر شریعت و از زبان پیامبر می‌پذیرد، نه از آن جهت است که معتقد به جسمانی بودن معاد در نهاد شریعت نیز باشد، بلکه از آن جهت است که اعتقاد دارد بر صاحب شریعت واجب است که معاد روحانی را شایسته فهم و درک مردم و در قالب تمثیلات جسمانی بیان کند.

پس می‌توان گفت که انکار تجرد خیال توسط وی و فساد صور خیالی بعد از جدا شدن نفس از بدن، مبنای اعتقاد او به روحانی بودن زندگی پس از مرگ و عدم اعتقادش به عالم برزخ یا عالم مثال مقداری است. از این رو، مسئله جایگاه ارواح بعد از مرگ را بدون اعتقاد به عالم برزخ، با تأکید بر نظریه افلاک و عالم عقل تبیین می‌کند. وی در آثارش به وجود سه عالم تصریح می‌کند: ۱. عالم عقل، ۲. عالم نفوس اعم از نفوس فلکی و انسانی یا عالم مجردات غیر تام، ۳. عالم ماده (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۳).

ابن‌سینا قائل است که حرکات برای افلاک، ارادی و اختیاری است و وقایع جزئی که در عالم طبیعت رخ می‌دهند، ناشی از تأثیر حرکات افلاک هستند. وقایع جزئی از اراده و اختیار کلی حاصل نمی‌گردند. بنابراین افلاک دارای اراده و اختیار جزئی

هستند و فعل خود را که جزئی می‌باشد، ادراک می‌کنند و قادر بودن بر ادراک جزئیات، مستلزم داشتن نفس است، پس افلاک دارای نفوس هستند و از نفوس فلکی افعال اختیاری صادر می‌شود و صدور افعال اختیاری از آن‌ها مستلزم تصور غایت افعال خود یعنی رخ دادن حوادث و وقایع جزئی در عالم طبیعت و به تبع آن علم به غایات می‌باشد (۱۹۵۲: ۱۱۵).

در نظریه ابن‌سینا، تمام تحولات عالم ماده بر اثر نفوذ افلاک است؛ زیرا افلاک همانند موجودی زنده دارای حیات و حرکت می‌باشند. از نظر وی، افلاک به عنوان محدّد الجهات، تحدید جهات پدیده‌های عالم ماده را بر عهده دارند و با حرکت دوری خود نیز زمینه را برای افاضه‌های عقل آماده می‌کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۸۴/۳-۱۸۵-۲۴۰-۲۴۲).

او معتقد است که پس از مرگ، نفس که روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء است و هیچ‌گونه اشتداد وجودی برای آن متصور نیست، به حیات خود در عالم افلاک و عقول ادامه می‌دهد، نه با بدن برزخی در عالمی به نام عالم برزخ؛ و پدیده مرگ نیز زمانی اتفاق می‌افتد که بدن به عنوان ابزار نفس، قابلیت ابزار بودن خود را از دست بدهد یا زوال بپذیرد.

به نظر می‌رسد که ابن‌سینا در توجیه پدیده مرگ، به قابلیت ابزار بودن بدن برای نفس توجه نموده است، اما به قابلیت جسم طبیعی برای کمال و متناسب با استکمال نفس، عنایتی نداشته و آن را به کلی قابل زوال دانسته است، در حالی که بدن طبیعی هم قابلیت دارد با سیر تدریجی کمالی به تدریج از طبیعت کنونی خود قطع علاقه کند و در صورت دیگری وجود پیدا کند که آن صورت دیگر، قالب تکامل یافته همین بدن طبیعی است و چیزی مجزا و خارج از بدن طبیعی نیست و اگر بدن طبیعی، ابزار نفس است، صورت کامل آن بدن نیز که ادامه همان بدن است، ابزار نفس محسوب می‌گردد و نفس در آن قالب که بدن برزخی نامیده می‌شود، به ادامه حیات و کمال خود می‌پردازد، اما نه به این معنا که نفس، بدن طبیعی را به کلی ترک گوید و سپس وارد یک بدن دیگر به نام بدن برزخی گردد، بلکه تبدیل شدن بدن طبیعی به بدن برزخی، در واقع نوعی پوست‌اندازی و در صورت دیگری وجود پیدا کردن است؛ چرا

که بدن برزخی، باطن همین بدن است و با کنار رفتن این بدن طبیعی نمایان می‌گردد. امام خمینی می‌فرماید:

بدن طبیعی، ساترِ بدن برزخی [است]، و بدن برزخی الآن موجود است، ولی در ستر و حجاب بدن دنیایی است و این بدن ساتر اوست و بدن برزخی ساتر و لباس و حجاب نفس است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۹۲).

بر این اساس، جسم برزخی الان در این دنیا، همین جسم طبیعی است، منتها به تدریج کامل‌تر شده و تبدیل به جسم برزخی می‌گردد و جسم برزخی در واقع کمال جسم طبیعی است. پس آخرین مرتبه عالم طبیعت و اولین مرتبه بدن برزخی، از هم جدا نیستند که بنا بر اظهار ابن‌سینا، نفس با ترک بدن طبیعی، به کلی از بدن جدا گردد، بلکه بدن برزخی نیز ادامه بدن طبیعی است:

همین اجسام طبیعی، روز به روز با سیر کمالی وجودی و با حرکت از نقص به کمال، به حدی می‌رسد که تبدیل به جسم برزخی می‌شود... و به همین دلیل است که در طول حیات می‌بینی به تدریج گوشت کمتر می‌شوند، چشمت روز به روز ضعیف‌تر می‌گردد و قوای طبیعی‌ات رو به ضعف می‌گذارد. معنای این ضعف و نقصان در طبیعت، تبدیل شدن جسم طبیعی به جسم برزخی است. همین جسم طبیعی دنیوی است که تبدیل به جسم برزخی می‌شود. آن، مرتبه کمال این است، منتها ما ملتفت این تبدیل و تبدل نیستیم (همان: ۹۲-۹۳).

با توجه به مطالب مزبور می‌توان گفت که سخن ابن‌سینا مبنی بر ترک بدن دنیوی توسط نفس و ادامه حیات به طریق روحانی بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا بدن طبیعی، برزخی و اخروی، سه مرتبه یک بدن هستند که نمی‌توان آن‌ها را از همدیگر منفک نمود. حاج ملاهادی سبزواری در این باره می‌نویسد:

سه مرتبه بدن دنیوی، برزخی و اخروی، سه طور یک بدن است که از یکدیگر تمیز دارند، نه تشخصات، و نیز به ضعف و شدت و دُثور و بقا و کثافت مادیت و لطافت متفاوت‌اند و همه درجات یک تشخص و اطوار یک شخص‌اند. همچنان که در دنیا نیز در یک شخص، طفل از شاب، شاب از گهل، و گهل از شیخ امتیاز دارد و همچنین عقل بالقوه از عقل بالملکه، و آن از عقل بالفعل، و آن از عقل بالمستفاد، ولی همه یک مشخص دارند که نفس، اصل محفوظ در همه است (۱۳۵۱: ۳۳۲-۳۳۳).

بنابراین مرگ طبیعی، از جهت عدم قابلیت ابزار بدنی و ضعف مبادی افعال جسمانی نیست، بلکه از جهت استکمال نفس و به کارگیری ابزار بدنی تکامل یافته و متناسب با درجه کمال برای حرکت به سوی غایات است که در طول این حرکت پس از به کارگیری بدن طبیعی، در صورت بدن برزخی و اخروی وجود پیدا می کند. ابن سینا استکمال نفس ناطقه را با ادامه حیات در قالب صور برزخی نمی پذیرد، بلکه کمال نفس ناطقه را در آن می داند که تبدیل به جهان عقلی شود و صورت معقول همه هستی و خیراتی که به آن افزوده می شود، در او نقش بندد (۱۴۰۴: ۴۳۵). از این رو، جایگاه نفوس پس از مرگ را به لحاظ بهره مندی نفوس از کمال و در ارتباط با افلاک و عقول تبیین می کند.

۲. جایگاه نفوس پس از مرگ

ابن سینا در یک تقسیم بندی در مورد نفوس پس از مرگ، کمال و نقص در «علم» و «عمل» را برای جایگاه آن ها معیار قرار داده و اعتقاد دارد که نفوس پس از مرگ در سه دسته جای می گیرند:

۱-۲. کاملان در علم و عمل

این گروه هنگام جدایی نفس از بدن، به عالم بالا (عالم عقول) صعود می کنند و از هرگونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه و مبرّا هستند و از لذت عالی برخوردارند (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۰).

در واقع با توجه به دیدگاه مذکور، کاملان در علم و عمل نه عالمی به نام عالم برزخ (واسطه) دارند و نه معادی به نام معاد جسمانی؛ زیرا در عوالم وجودی مورد نظر ابن سینا، عالم فراتر از طبیعت، افلاک و عقول هستند. لذا در هیچ یک از این دو عالم، اجسام جزئی نمی توانند تحقق داشته باشند؛ زیرا عالم عقول کاملاً از ماده و عوارض آن به دور است و افلاک نیز از جسم فلکی برخوردارند. بنابراین هنگامی که پس از مرگ، نفس کاملان در علم و عمل به عالم بالا پیوندد، محال است که با جسم جزئی مادی همراه باشد. از سوی دیگر، با عدم اعتقاد ابن سینا به عالم مثال مقداری و تجرد خیالی،

معاد جسمانی در عالم عقول با هیچ مبنای عقلی و فلسفی قابل توجیه نخواهد بود
 صعود کاملان در علم و عمل در هنگام مرگ به عالم عقول و بدون طی نخستین
 مرتبه قوس صعود، با مراتب نزولی و صعودی مورد نظر خود ابن سینا سازگار نیست؛ زیرا
 عبارات ابن سینا در آثارش، بیانگر وجود مراتبی در قوس نزول و صعود و طی آن مراتب
 است. چنان که او اظهار می‌دارد:

تأمل کن که چگونه هستی از مرتبه شریف‌ترین آغاز شد و به سوی شریف‌تر آمد تا به
 هیولی منتهی شد. سپس از پست‌ترین موجودها (هیولی) به سوی پست‌تر بازگشت تا
 به شریف‌تر و شریف‌ترین رسید (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۶/۳).

بر اساس عبارتی که از وی بیان شد و با توجه به تصریح وی به آغاز وجود از مبدأ
 نخستین و تنزل ادامه وجود در قوس نزول به عالم عقل، نفس، اجرام فلکی و کرات
 آسمانی و ماده (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۳۶۴)، قوس صعودی نیز از ماده شروع شده و به
 واجب‌الوجود منتهی می‌شود. پس در وجودشناسی ابن سینا، نخستین مرتبه قوس صعود بعد
 از عالم ماده، اجسام نوعی بسیط هستند که شامل اجرام فلکی و کرات آسمانی می‌باشند.
 درست است که بر مبنای وجودشناسی فلسفه ابن سینا، خروج از عالم ماده و ورود
 به عالم عقل، واسطه ندارد، اما از آنجا که نخستین مرتبه قوس صعود در نگاه ابن سینا،
 اجسام نوعی بسیط هستند، ورود مستقیم به عالم عقول بدون طی آن مرتبه، نادیده
 گرفتن مراتب قوس صعودی در فلسفه خود است.

در نظر وی هستی در قوس نزول، مرتبه به مرتبه از مرتبه شریف نزول می‌یابد تا به
 پست‌تر می‌رسد و سپس از پست‌ترین مرتبه بازگشت می‌کند تا به شریف و شریف‌تر
 می‌رسد؛ یعنی اگر نیم‌دایره قوس نزول، مرتبه به مرتبه به انتها می‌رسد، در قوس صعود نیز
 باید این روال طی شود. اما این مطلب با دیدگاهش در مورد صعود کاملان صدق نمی‌کند.
 بر اساس مراتب وجودی و نزولی در فلسفه ابن سینا، موطن اصلی نفس عالم مجرد
 است، اما با وجود این مطلب نمی‌توان گفت که نفس با انقطاع از بدن، آمادگی کامل
 دارد که بدون نظام‌مندی و بدون هیچ گونه معطلی به موطن اصلی خود برگردد؛ «چون
 روح انسان در تنزلات خود به ترتیب و حساب‌شده عمل کرده است، در تکامل و تعالی
 هم باز به ترتیب و حساب‌شده پیش می‌رود و همه منازل را که در تنزل طی کرده است،

در بازگشت و صعود هم باید طی کند و همان طور که در تنزل خود در هر منزلی، قسمتی از کمالات خود را از دست داده است، در بازگشت و صعود نیز در هر منزلی باید به قسمتی از کمالات وجودی خود نائل گردد و آمادگی وجودی برای نیل به موطن اصلی و قرب به خدا پیدا کند» (شجاعی، ۱۳۹۴: ۱۳۶/۱-۱۳۷).

در واقع یکی از فلسفه‌های وجودی عالم برزخ نیز آمادگی وجودی برای انتقال به مرحله بعدی است؛ یعنی از آنجا که ورود از مرحله دنیایی به مرحله اخروی، مستلزم آمادگی می‌باشد، برزخ به عنوان فاصله‌ای میان دنیا و آخرت، انسان را آماده می‌کند تا از مرحله دنیایی وارد مرحله اخروی شود. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

دنیا دار عمل، برزخ دار آماده شدن برای حساب، و آخرت دار جزاست (۱۳۶۳: ۱۰/۱۱).

ابن سینا برای انتقال کاملان در علم و عمل از محیط مادی محض به محیط عقلانی محض، هیچ گونه پلی قرار نمی‌دهد و مثل این است که بگوییم در روند تکاملی نفس از عقل هیولایی به سوی عقل بالمستفاد، طی تمام مراحل برای نفس لازم نیست و نفس به یک باره می‌تواند از عقل هیولایی به مرحله بالمستفاد برسد، بدون اینکه مراحل عقل بالملکه یا عقل بالفعل را طی نماید.

علامه حسن زاده آملی در این باره می‌گوید:

ظرفه مطلقاً چه در عالم ماده و چه در عالم معنا محال است؛ مثلاً انسان که در هر مرتبه‌ای از مراتب فعلیت باشد، تا جمیع مراتب مادونش را نگذرانده و استیفا نکرده باشد، به آن مرتبه از فعلیت نمی‌تواند برسد، در مرتبه بدن، از ماده و طبع گرفته تا آن فعلیت را که داراست. و همچنین در مرتبه روح، از عقل هیولانی گرفته تا آن فعلیت که داراست؛ مثلاً عقل هیولانی به عقل بالفعل نمی‌رسد، مگر اینکه عقل بالملکه را گذرانده باشد، وگرنه ممکن نیست، چون ظرفه محال است. بر همین اساس و اصل مسلم بین حکما و دانشمندان است که نتیجه گرفته می‌شود هیچ روح انسانی بدون برزخ نمی‌تواند وارد عالم محشر و بهشت یا جهنم ابدی شود؛ زیرا انتقال از محیطی به محیط دیگر که از هر نظر با محیط اول متفاوت است، در صورتی قابل تحمل خواهد بود که مرحله میانه‌ای وجود داشته باشد؛ مرحله‌ای که بعضی از ویژگی‌های مرحله اول و پاره‌ای از ویژگی‌های مرحله دوم در آن جمع باشد (۱۳۹۵: ۲۶۳ و ۲۶۵).

۲-۲. متوسطان در علم و عمل

این گروه، یا کامل در عمل هستند و در علم به کمال نرسیده‌اند و یا کامل در علم هستند و در عمل به کمال نرسیده‌اند. نفوس کامل در عمل، پس از مرگ مدتی از عالم بالا (عالم عقول) بی‌بهره می‌مانند و از آن عالم، دور نگه داشته می‌شوند تا از هیئت‌های ظلمانی که به واسطه گناهانشان در دنیا دچار شده‌اند، رهایی یابند.

او در مورد رهایی این گروه از هیئت‌های ظلمانی ناشی از اعمال بد می‌گوید که هیئت‌های برخاسته از اعمال بدنی نسبت به نفس، اموری عرضی هستند که این امور عرضی پس از مدتی عذاب، از بین می‌روند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۶۰۳).

نفوس کامل در علم پس از مرگ، به نفوس فلکی تعلق می‌گیرند و با عروج به آسمان، اوصاف و احوال بهشت را تخیل می‌کنند تا به عالم عقول ارتقا یابند. این دسته، همان افرادی هستند که نه در سعادت مطلق هستند و نه در شقاوت مطلق (همان: ۶۰۴).

ابن‌سینا خود معتقد است که کار نفس از حس شروع می‌شود تا به مرتبه عالی می‌رسد و برای رسیدن به مراتب عالی، از ابزار بدن و قوای آن استفاده می‌کند. بر این اساس، گفتنی است که عقل در مرتبه هیولایی که نخستین مرتبه اوست، با یاری تن و قوای آن انجام می‌گیرد. پس مسلماً این ابزار باید در مراتب بعدی نفس نیز به کمک او بیایند و اگر نفس در مرتبه عقل هیولایی از بدن و ابزار بدنی جدا شود، از درجه ادراک نفس کاسته می‌شود و بر صعود آن به مراتب عالی خدشه وارد می‌شود. از این رو، بقای نفوس اطفال و نفوس دیگری که در مرتبه عقل هیولایی از بدن جدا شده‌اند و هنوز به عقل بالفعل نرسیده‌اند، فقط با اعتقاد به بدن برزخی و مجرد خیال سازگار است، نه با اعتقاد به مادی بودن آن، و بقای این نفوس باید در جسم مثالی باشد که با ابزار قرار دادن آن به فعلیت برسد. اما ابن‌سینا بقای این نفس را به طریق دیگری تبیین می‌کند.

در اندیشه او، شرط محشور شدن انسان، رسیدن قوه عاقله‌اش به مرحله عقل بالفعل است، اما نفوس گروهی که قبل از مفارقت از بدن به آن مرتبه نمی‌رسند، باید بعد از مفارقت از بدن به فعلیت برسد. از این رو، لازم است که به جسمی آسمانی و یا چیزی همانند آن پیوندند تا به واسطه آن، مراحل از تکامل را طی کنند و با بهره‌مندی از معقولات، در عالم آخرت محشور شوند. ابن‌سینا جایگاه نفوس ساده‌دلان را نیز به

همین صورت تبیین می‌کند (۱۳۶۸: ۴۳۲/۱). با وجود این، عالم افلاک در گفته‌های ابن سینا، عالم واسطه بین عالم عقول و ماده است و ورود نفوس کامل در علم و ناقص در عمل، به عالم واسطه را نیز می‌توان بر مبنای مرتبه به مرتبه بودن سیر در قوس صعود پذیرفتنی دانست، اما عدم سنخیت بین نفوس و اجرام فلکی، موضوع را خدشه‌دار می‌کند. ایراد وارد بر این مطلب این است که: افلاک خود دارای نفوس‌اند، چگونه نفوس انسانی به بدن و جسمی که خود دارای نفس مستقل است، داخل می‌شود؟ این امر موجب اجتماع دو نفس در یک جسم است. وانگهی، نفوس غیرمتناهی‌اند و افلاک متناهی، چگونه نفوس غیر متناهی در اجسام افلاک داخل می‌شوند؟ علاوه بر آن، بین نفوس و اجرام فلکی هیچ گونه سنخیتی نیست. با عدم سنخیت، نفس نمی‌تواند اجرام فلکی را به کار گیرد که به واسطه آن، مراحل از تکامل را پیموده تا واجد معقولات شود و در عالم آخرت محشور گردد. وقتی ذات اجرام فلکی از عنصر نیست، چگونه جوهر نفسانی صوری می‌تواند با جرمی که دارای صورت تام و کامل است، علاقه طبیعی داشته باشد؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۶-۴۴/۹).

۳-۲. ناقصان در علم و عمل

از نظر ابن سینا، این گروه کسانی هستند که علم به کمال دارند، ولی یا منکر آن شده‌اند و یا آن را طلب نکرده‌اند و در عوض، ضد کمالات را کسب کرده‌اند و «جاحدان» خوانده می‌شوند. عذاب و رنج این گروه منقطع نمی‌شود و همیشه در عذاب هستند (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۱۶۷-۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۶۰۳).

اگر عالم عقول فلسفی را همان عالم رستاخیز یا قیامت کبری شرعی بدانیم، در این صورت باید گفت که نفوس گروه مذکور، هیچ‌گاه قیامت کبری را درک نخواهند کرد؛ زیرا طبق نظر ابن سینا این گروه پس از جدا شدن از بدن، برای همیشه معدّب بوده و هیچ‌گاه به عالم عقول دسترسی پیدا نخواهند کرد. اما این مطلب با دیدگاه شرع مبنی بر ورود تمام انسان‌ها به مرحله قیامت ناسازگار است؛ زیرا طبق نصوص قرآنی و روایات، همه انسان‌ها با هم وارد عالم قیامت کبری می‌شوند: «يَوْمَ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ... فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ» (هود/ ۱۰۳ و ۱۰۵)، اما دیدگاه ابن سینا در خصوص دور ماندن همیشگی نفوس ناقصان در

علم و عمل از عالم عقول فلسفی، بیانگر این است که قیامت کبری به تمام انسان‌ها اختصاص ندارد و فقط آن کسانی که نفوسشان کامل شده و به مرحله عقلانی رسیده‌اند، وارد آن عالم می‌شوند. با این نظریه، تکلیف ورود نفوس غیر کامل و اشقیاء به عالم قیامت در ابهام خواهد ماند. از این رو در مقام تطبیق بر ظواهر آیات و روایات، می‌توان این را نقطه ضعفی برای این نظریه دانست.

نتیجه‌گیری

در وجودشناسی ابن‌سینا، وجود عالم مثال (برزخ) اثبات نشده است. مبنای دیدگاه او در عدم پذیرش عالم برزخ، به انکار تجرد خیال توسط وی و محال دانستن تحقق صورت و مقدار بدون ماده برمی‌گردد. از این رو، سخن نگفتن ابن‌سینا از عالم برزخ، عالم مثال یا عالم خیال منفصل، امری طبیعی است؛ زیرا صور عالم برزخ، از تجرد خیالی و برزخی برخوردار است و نفس نیز نمی‌تواند فقط با تجرد عقلانی، به عالمی که تجرد خیالی دارد دسترسی یابد.

عدم اعتقاد وی به معاد جسمانی نیز متأثر از انکار تجرد خیال است و بر همین اساس، از اثبات معاد جسمانی و فهم تفصیل آن با ابزار فلسفی اظهار ناتوانی نموده و بر پذیرش معاد جسمانی از طریق شرع اذعان می‌نماید. اما سخنان او در رساله‌ی اضحویه اعتقاد مذکور را تأیید نمی‌کند، بلکه بیانگر این است که او در هر حال فقط به روحانی بودن معاد معتقد است و به نظر او، نهاد شریعت نیز بر روحانی بودن معاد دلالت دارد، اما بر صاحب شریعت واجب است که معاد روحانی را شایسته فهم مردم و در قالب تمثیلات جسمانی بیان کند. به نظر وی زمانی که بدن به عنوان ابزار نفس، قابلیت ابزار بودن خود را از دست بدهد و یا زوال پذیرد، پدیده مرگ اتفاق می‌افتد و با این پدیده، نفس از بدن جدا می‌شود و به حیات خود در عالم افلاک و عقول ادامه می‌دهد.

قابل زوال دانستن بدن توسط ابن‌سینا ناشی از عدم توجه وی به قابلیت جسم طبیعی به سوی کمال و سیر تدریجی بدن طبیعی به سوی بدن برزخی است. بدن برزخی چیزی جدا و مستقل از این بدن طبیعی نیست که نفس با ترک بدن طبیعی، به آن عنایتی نداشته باشد، بلکه بدن برزخی، ادامه و باطن همین بدن طبیعی است و ظاهر و

باطن از هم جدا نیستند. بر این اساس اگر بدن طبیعی ابزار نفس است، بدن برزخی نیز به عنوان ادامه و کمال جسم طبیعی و متناسب با استکمال نفس، ابزار نفس خواهد بود. او معتقد به صعود نفوس کاملان در علم و عمل به عالم عقول پس از جدایی از بدن، بدون توقف در عالم واسطه و بدون بدن است. کاملان در علم، به جسم فلکی می‌پیوندند و جایگاه کاملان در عمل، نفوس دیگر و همچنین اشقیا را نیز بر حسب مراتبی که دارند، تبیین می‌کنند. در واقع ابن‌سینا برای انتقال کاملان در علم و عمل از محیط مادی محض به محیط عقلانی محض، هیچ‌گونه حد وسط و پلی قرار نمی‌دهد، در حالی که بنا بر اصل مسلم بین حکما و دانشمندان، انتقال از محیطی به محیط دیگر که از هر نظر با محیط اول متفاوت است، بدون وجود مرحله‌ای میانه که بعضی از ویژگی‌های محیط اول و پاره‌ای از ویژگی‌های محیط دوم در آن جمع باشد، قابل تحمل نخواهد بود.

همچنین در نظر وی، هستی در قوس نزول از مبدأ وجود آغاز شده و با گذر از عالم عقل و اجرام فلکی به ماده می‌رسد. با تأمل در مطالب مذکور، گفتنی است که اگر نیم‌دایره قوس نزول با طی تمام مراتب به انتها می‌رسد، قوس صعود نیز باید همان روال را داشته باشد، اما این مطلب با دیدگاهش در مورد صعود کاملان در علم و عمل که بدون طی مرتبه افلاک مستقیماً از ماده محض وارد عالم عقول محض می‌شوند، مطابقت ندارد. اما پیوستن نفوس کاملان در علم و ناقصان در عمل را به جسم فلکی به‌عنوان نخستین مرتبه صعود پس از مرگ، برای طی مراحل از تکامل به واسطه آن جسم لازم می‌داند. ولی این نظریه نیز محذوریت‌هایی را از قبیل اجتماع دو نفس در یک جسم و عدم سنخیت بین نفوس و اجرام فلکی به دنبال دارد.

نفوس اشقیا یا غیر کامل نیز در نظر وی، برای همیشه دور از عالم عقول و افلاک به سر می‌برند. این نظریه با دیدگاه شرع در مورد ورود تمامی انسان‌ها به عالم قیامت مطابقت ندارد و تکلیف ورود اشقیا به عالم محشر را در ابهام قرار می‌دهد.

پس حق این است که انسان بر مبنای هدف خلقت، به تدریج در حال حرکت به سوی رهایی از بدن طبیعی و تبدیل شدن به جسم برزخی است. اگر به مرتبه عقلانی هم برسد، باز هم جسم برزخی را خواهد داشت و با همه جهات کمالی که در طبیعت داشت، در عالم برزخ خواهد بود.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «رابطه انسان کامل با وجه‌الله» (گفتگو)، *برنامه معرفت* (شبکه ۴ سیما)، ۱۳۹۱ ش. قابل دستیابی در: <<https://philosophyar.net>>.
۲. همو، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *احوال النفس (رسالة فی النفس وبقائها و معادها)*، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، بیروت، دار المکتب العربی، ۱۹۵۲ م.
۴. همو، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۷. همو، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۸ ش.
۸. همو، ترجمه و شرح الهیات نجات شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ترجمه و شرح سیدحیی یربلی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۵ ش.
۹. همو، *مجموعه رسائل شیخ‌الرئیس ابن‌سینا* (ترجمه هدفه رساله)، تصحیح و توضیحات سیدمحمود طاهری، ترجمه ضیاء‌الدین دری و محمود شهابی و محمدمهدی فولادوند، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل و معقول*، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۵ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم*، مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح سیدابراهیم میانجی، چاپ دوم، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، ۱۳۵۱ ش.
۱۲. شجاعی، محمد، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۴ ش.
۱۳. صابری نجف‌آبادی، ملیحه، «عالم مثال و تجرد خیال»، *فصلنامه خردنامه صدر*، شماره ۱۹، بهار ۱۳۷۹ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. همو، *نهایة الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹ ش.
۲۰. همو، *معاد از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۶ / شماره ۲۱



موجز المقالات

فهم وإثبات بساطة الحقّ تعالى في ضوء القيومية الإلهية من منظور ملاً صدرا

- عظيمة بور أفغان (طالبة دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسی بمشهد)
- عليّ رضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينيّ شاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسی بمشهد)

إنّ اهتمام صدر المتألّهين من بين جميع الأسماء الإلهية، باسم «القيوم»، أمر لا يمكن نكرانه. وقد بلغ اهتمامه بهذا الاسم مبلغاً يرى معه أنّ المعارف الربوبية والمسائل المعتمدة في علم التوحيد جميعها منبثقة عن القيوم الذي وصفته طائفة من الروايات مع اسم «الحَيّ» بالاسم الأعظم لله تعالى. تركّزت عدسة البحث هذه على إيضاح البساطة الحقيقية لله على أساس قيوميّته تعالى. إنّ ملاً صدرا عبر تحديد منزلة صفة القيوم باعتبارها مبدأ الصفات الإضافية، عدّ هذه الصفة مراراً وتكراراً، واسطة اتّصاف الذات بالصفات الفعلية المتأخّرة عن الذات، الأمر الذي لا يسفر عن حدوث خلل في بساطة الذات الإلهية. وفي ضوء الأسس الصدراتية، يمكن فهم وإثبات مقدّمات قاعدة بسيط

الحقيقة أيضًا على أساس القيومية؛ بحيث يتحقق في ضوء هذا الاسم إثبات بساطة الذات الإلهية وفهم كيفية الكلية.

المفردات الأساسية: الصفات الفعلية، القيوم، البساطة، الحكمة المتعالية.

الأسفار الأربعة من منظور رفيعى قزوينى وجوادى آملى

□ عبدالحسين خسرو بناه (أستاذ فى معهد الثقافة والفكر الإسلامى للبحوث بقم)
 □ رضا حصارى (طالب ماجستير فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

إنّ دراسة رؤية جوادى آملى ورفيعى قزوينى بشأن الأسفار الأربعة تبين أنّ بينهما وجوه اشتراك وافتراق. يرى جوادى آملى أنّ السفر الأول سينتهى إلى حصول مقام الولاية، والسفر الثالث قرين بحصول مقام الخلافة؛ بينما رفيعى قزوينى سيحصل مقام الولاية فى نهاية السفر الثالث. ومن وجهة نظره السفر الأول يؤدّى إلى بداية مقام القلب، والسفر الثانى هو مبدأ ظهور الروح فى مصطلح العرفاء؛ فى حين أنّ شهود الهوية الغيبية والوصول إلى مقام المحو والطمس، لا يتناسب ومرتبة الروح؛ بل الوصول إلى هذا الأمر يتوافق مع مقام الخفىّ والأخفى. وبعض العرفاء مثل القيصرى والكاشانى يفرّقون بين مراتب الولاية فى أوائلها وأواخرها، لكن لا نرى هناك افتراقاً فى وجهة نظر رفيعى قزوينى. فعلى حسب رأيه إنّ السفر الأول يتمّ فى إطار الأمور العامة والجواهر والأعراض للسفر الثالث للحكماء؛ لكن جوادى آملى يعتقد أنّ حدود السفر الأول تمتدّ إلى إثبات ذات الله تعالى. وإضافة إلى شمول السفر الثالث على الجواهر والأعراض حسب رأى رفيعى قزوينى، سيتمّ فى هذا السفر تناول كيفية فاعلية الله تعالى وكيفية صدور الواحد عن الكثير. سعت هذه المقالة إلى دراسة آراء هذين الحكيمين المتألهين بالمنهج التحليلى - المقارن.

المفردات الأساسية: الولاية، الخلافة، الروح، الأمور العامة، فاعلية الله تعالى.

تقييم نقد العلامة السمنانى لتقرير آقا علىّ المدرّس فى أصالة الوجود

- محمّد خسروى فارسانى (طالب دكتوراه فى فرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)
 □ مهدي إمام جمعة (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ على أرشد رياحى (أستاذ بجامعة إصفهان)

لم يتناول ملاً صدرًا باعتباره من أثار قضية أصالة الوجود أو الماهية، بشكل مستقل تحديد موضع النزاع على أصالة الوجود أو الماهية، لكن آقا على المدرس الذى ينتمى إلى مدرسة صدرًا، أفرد الموضوع يبحث مستقل في هذا المجال، إدراكاً منه لهذه النقيصة فى الحكمة المتعالية. وفى المقابل أثار العلامة السمنانى، بنظرة متباينة وتفصيلية، إشكالات من جهات مختلفة على شرح آقا على المدرس، أدلى بدلوه فى الموضوع. هذه المقالة سلطت الضوء على تقرير المدرس، ذكر نقد السمنانى على هذا القول بالتفصيل وتمّ تقييمه. وهذا موضوع جديد لم يطرقه أحد من قبل، وتناولته المقالة بمنهج تحليلي - نقدي. وأثبتت المقالة أنّ تحرير المدرس وإن لم يكن مقبولاً، إلا أنّ نقد السمنانى بتقرير المدرس يمكن القبول به فى موضوعين، وفى المواضيع الأخرى غير مقبول ويعانى إشكالات كبرى.

المفردات الأساسية: العلامة السمنانى، آقا على المدرس، أصالة الوجود، أصالة الماهية، مبدأ المشتق، مبدأ الأثر وأثر المبدأ.

تفسير أصالة الوجود واعتبارية الماهية والتوظيف المعرفي للماهية،

من منظور ملاً صدرًا

□ حسين غفارى (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ سيد محمد مظفرى (طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

□ عزيز الله فياض صابرى (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)

على الرغم من أنّ أصالة الوجود من أهمّ القضايا الفلسفية التى كانت فى محطّ الاهتمام الفكرى والفلسفى لصدر المتألّهين، ويقوم كثير من القضايا الفلسفية على أساسها، لكن مع الأسف كما أدى عدم التمييز الدقيق بين قضايا الأنطولوجيا والقضايا المعرفية فى مصادر الفلسفة الإسلامية والحكمة الصدراتية، إلى الإبهام والتعقيد فى كثير من القضايا الفلسفية، وألقى بظلاله على وضوح مقاصد حكماننا، كذلك ترك بصماته على هذه القضية وتناجها. وانصبّ جهد الباحثين فى هذه المقالة على إعادة النظر فى هذه القضية بعد استعراض خلفيات البحث مع التمييز بين الجانب المعرفى والأنطولوجى،

وبالاعتماد على أسس ملاً صدرا وتعابيره من خلال المنهج الوصفي التحليلي، لنسلط الضوء على تفسيره الصحيح لأصالة الوجود واعتبارية الماهية من كلا المنظورين المعرفي والأنطولوجي، ونوضح الوظيفة المعرفية للماهية.

المفردات الأساسية: الأصالة، الاعتبارية، ذهنية الماهية، العينية، محكي الوجود والماهية، الموجودية بالذات، الموجودية بالعرض.

أضواء على نظرية الخواجة نصير الدين الطوسي في عقيدة البداء

□ رسول محمد جعفري (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

□ وحيد داوري جهارده (ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

يُعدّ الخواجة نصير الدين الطوسي من أبرز متكلمي الشيعة، وطالما كانت أعماله وآراؤه محط اهتمام المفكرين. وله في عدد من مصنّفاته مواضيع ومواقف في باب عقيدة البداء أعقبت مواقف متباينة إزاءه؛ فمن العلماء من مثله في القول، ومنهم من وجّه إليه النقد، وآخرون سعوا إلى تبرير رأيه في البداء. تفيد البحوث والدراسات أنّ النقد الوجّه إلى الخواجة مقبول، ويُستشَف من مواضعه إنكاره للبداء، مع ذلك لم يتفرد الخواجة بهذا الرأي إذ السابقون واللاحقون له من المتكلمين رفضوا البداء أيضًا، ولم يأت الخواجة بجديد؛ ويبدو أنّ ما طرحه الخواجة ومتكلمون آخرون مثل الشيخ الطوسي والسيد المرتضى في قضية البداء، ليس موقفًا شيعيًا، بل إنّ من ترسّبات فكرية للقاضي عبد الجبار المعتزلي في مواقف تلميذه السيد المرتضى، ومن السيد المرتضى تسرب هذا الرأي إلى سائر متكلمي الشيعة.

المفردات الأساسية: البداء، الخواجة نصير الدين، النقد، الشيعة، المعتزلة.

عالم البرزخ في أنطولوجيا ابن سينا؛ قراءة تحليلية

□ رضا محمد نجاد (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة آزاد الإسلامية)

□ جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

على أساس الآيات والروايات، يتوسّط عالم البرزخ الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، وعلى حسب النصوص الفلسفية إنّ عالم بين عالم المجردات والعالم المادي المحض،

ويقتضى توُسُّطه ألا يكون على الإطلاق حائزًا للمادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المجرِّدات، ولا أن يكون على الإطلاق مفتقراً إلى المادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المادَّة، بل إنَّه بحيازته للمقدار والصورة من دون المادَّة، يحظى بنصيب من كلا العالمين: عالم المجرِّدات وعالم المادَّة. يرى ابن سينا أنَّه لا يمكن إثبات عالم البرزخ والمعاد الجسمانيّ، إذ يعتمد على قيام الصورة الجسميَّة بالمادَّة، ويعتبر تحقُّق الصورة والشكل والمقدار من دون المادَّة ضرباً من المستحيل، ومن هذا المنطلق، لا يحتلَّ عالم البرزخ في منظور ابن سينا، مكانة في مراتب الوجود، ويؤكد على عالم الأفلاك والعقول أيضاً في تبين منزلة النفوس بعد الموت. هذه المقالة تتناول آراء ابن سينا حول عالم البرزخ، والحياة والعوالم من بعد الحياة المادِّيَّة.

المفردات الأساسيَّة: البرزخ، النفوس، العقول، ابن سينا.

المعاد الجسمانيّ من منظور القاضي سعيد وآقا عليّ المدرّس

- سيّد محمد حسين نقیّی (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)
- عبد الله نصریّ (أستاذ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)

إنَّ المعاد الجسمانيّ العنصریّ من منظور اثنين من روّاد الحكمة الإسلاميَّة -ابن سينا وملاً صدرا- يواجه محاذير ومحظورات. يُعدّ قاضي سعيد القميّ تلميذاً بالواسطة لصدر المتألّهين وآقا عليّ المدرّس الزنوزيّ شارح مدرسة صدرا، ومع ذلك يختلف مفهوم كلٍّ منهما من رأى ملاً صدرا في المعاد الجسمانيّ، حيث يقول كلا الحكيمين بحشر الأبدان العنصریَّة، ويرى كلاهما أنَّ الآخرة تتحقّق في نشأة مختلفة عن نشأة الدنيا، كما أنَّه لا يزول بالموت تعلق النفس بالبدن؛ بل إنَّ توجّه النفس إلى البدن مستمرّ حتّى بعد بلى البدن وتفرّق أجزائه، وأجزاء البدن بعد الموت تواصل حركتها وسيرها التكاملیّ، وتعلّق النفس في القيامة بالبدن المتكوّن من مكونات البدن الدنيويّ، وستكشف المقالة بعد تسليط الأضواء على هذين الموقفين عن أن آقا عليّ المدرّس حاز قصب السبق في مضمار العلم والاستدلال.

المفردات الأساسيَّة: المعاد الجسمانيّ، تعلق النفس الإيجابيّ بالبدن، قاضي سعيد القميّ، آقا عليّ المدرّس.