

## معاد جسمانی

### از منظر قاضی سعید و آقاعلی مدرس\*

- سیدمحمدحسین نقیبی<sup>۱</sup>
- عبدالله نصری<sup>۲</sup>

#### چکیده

معاد جسمانی عصری از منظر ابن سینا و ملاصدرا، دو طایفه دار حکمت اسلامی، با محدودراتی مواجه است. قاضی سعید قمی شاگرد باواسطه صدرالمآلهین و آقاعلی مدرس زنوزی شارح مکتب صدرا می‌باشد، با وجود این، هر دو دیدگاهی متفاوت از دیدگاه صدرا در باب معاد جسمانی ارائه داده و قائل به حشر ابدان عصری شده‌اند. به باور هر دو حکیم، آخرت در نشئه‌ای متفاوت از نشئه دنیا تحقق می‌یابد. همچنین تعلق نفس به بدن با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه توجه نفس به بدن حتی بعد از پوسیده شدن بدن و تفرق اجزا وجود دارد و اجزای بدن بعد از مرگ، حرکت و سیر تکاملی خود را ادامه می‌دهند و نفس در قیامت به بدنی تعلق می‌گیرد که از همین ماده اجزای بدن دنیوی تشکیل شده است. بعد از تبیین دو دیدگاه مشخص خواهد شد که تبیین آقاعلی مدرس از قوت علمی و

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (naghibi12@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (nasri\_a32@yahoo.com).

استدلالی بیشتری برخوردار است.

**واژگان کلیدی:** معاد جسمانی، تعلق ایجابی نفس به بدن، قاضی سعید قمی، آقاعلی مدرس.

#### مقدمه

مسئله معاد از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بحث و گفتگوی متفکران اسلامی بوده است. ایشان با توجه به مبانی متفاوت، به ارائه دیدگاه‌هایی متفاوت در این باب پرداخته‌اند که در یک دسته‌بندی کلی، در چهار دسته «مادی صرف، روحانی صرف، روحانی و جسمانی مثالی، روحانی و جسمانی عنصری» قرار می‌گیرند. قاضی سعید قمی و مدرس زنوزی در این دسته‌بندی، در دسته چهارم قرار دارند و هر دو قائل به حرکت ابدان بعد از مرگ می‌باشند. البته در بیان موطنی که حرکت در آن صورت می‌گیرد، با یکدیگر اختلاف دارند. با توجه به اینکه هر دو اندیشمند قائل به حشر ابدان عنصری می‌باشند، بررسی تطبیقی هر دو دیدگاه می‌تواند زوایای بیشتری از نظریه معاد جسمانی عنصری را مشخص سازد و دیدگاه‌های بیشتری را از این نظریه، در اختیار ما گذارد و از آنجا که این دو اندیشمند در پی تطبیق نظریه خود با برخی ظواهر متون دینی برآمده‌اند، بررسی دیدگاه آنان تفسیری در خور تأمل از برخی متون دینی ارائه می‌دهد. همچنین زنوزی در بیان دیدگاه خود کوشیده است به اشکالات مطرح بر معاد جسمانی عنصری از جمله شبهه آکل و مأکول و عدم تناسب بین فعل و قوه پاسخ دهد. در این پژوهش ابتدا دیدگاه‌های این دو حکیم گرانسنگ را تقریر می‌کنیم و در ادامه به مقایسه این دو دیدگاه با یکدیگر می‌پردازیم و سپس نحوه مواجهه این دو حکیم فرزانه را با اشکالات مطرح شده در باب معاد جسمانی عنصری بررسی و ارزیابی می‌کنیم. در نهایت به بررسی این امر می‌پردازیم که آیا دیدگاه‌های قاضی سعید و آقاعلی مدرس از ناسازگاری درونی به دور و از هماهنگی کامل با قواعد عقلی برخوردارند یا نه؟

### ۱. معاد از منظر قاضی سعید قمی

قاضی سعید قمی به این امر تصریح دارد که آخرت و نعمت‌ها و عذاب‌های آن، در

نشئه‌ای غیر از سرای دنیاست. از منظر وی، آن مرگی که واجب است به حق بودن آن اعتقاد داشته باشیم، انتقال از نشئه دنیا به نشئه آخرت است که از جنس عالم عنصری نیست و انسان از این عالم می‌میرد و در عالم آخرت زنده می‌شود (۱۴۱۵: ۵۲۷/۱). او در مقام ردّ بیان اخوان‌الصفا که قائل به این می‌باشند که جهنم همان عالم کون و فساد و طبیعت زیر آسمان دنیاست، بیان می‌دارد:

تمام ادله‌ای که صاحب اخوان‌الصفا و دیگران بیان کردند، دلالت بر این دارند که آتش اخروی جسم است [اما دلالت بر این ندارد که جهنم در نشئه عنصری دنیا محقق می‌شود] (همان: ۵۴۲/۱).

همچنین از دیدگاه وی، حدیث معراج و باز شدن آتش به این اشاره دارند که در نشئه عنصری دنیوی، نار موعودِ آخرت وجود ندارد، بلکه از این نشئه دنیوی دری به آتش اخروی باز می‌شود و حدیث برهوت و حَضْرَموت فقط بر این دلالت دارند که آن چاه طریقی به سوی آتش است، نه این که خود جهنم باشد (همان) و حق نیز همین می‌باشد که مسئله قیامت، صرف مکرر شدن این نظام نیست؛ اگر این نظام مکرر شود، محال است که خاصیت خودش را از دست بدهد؛ اگر آن نظام، عین این نظام باشد، باید پیری، فرسودگی، مردن و حتی تکلیف و حتی همین جمادات در عالم آخرت نیز وجود داشته باشد (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۷۳/۴).

### ۱-۱. ارتباط نفس و بدن جسمانی مادی بعد از مرگ

او ابدان انسانی را در عالم برزخ که واسط بین دنیا و آخرت می‌باشد، تجسم یافته ملکات جسمانی و هیئت‌های مادی - اعم از نیکو یا ناپسند - برای نفس می‌داند و بدن برزخی در حقیقت، تجسم ملکات کسب شده در دنیا می‌باشد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۲۷/۱).

همچنین قاضی سعید بیان می‌دارد:

عالم نفسی [که همان عالم متوسط است] از ملاپست با ماده جسمی شریفی که در غایت نورانیت می‌باشد، خالی نیست. در نتیجه تجسد اعمال و اقوال صحیح می‌باشد

۱. قال فی النهایة فی حدیث علی علیه السلام، شَرُّ بَثْرِ فی الأَرْضِ برهوت (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۶۲/۲۶).

و ما در بیان میزان که یکی از مواقف قیامت می باشد نیاز به تأویل نداریم (همان: ۵۵۸/۱).

همان طور که مشاهده شد، در عبارت بالا به مادی بودن عالم نفسی تصریح شده است، هرچند که آن ماده با ماده دنیوی اش متفاوت می باشد. البته ریشه این حرف را در این می توان جست که ایشان قائل است نفس در هر مرتبه و عالمی باشد، از ملابست با ماده جسمانی جدا نمی گردد. همچنین این جسم مادی، منفصل از حرکت نمی گردد و در هر موطن و عالمی، حرکت متناسب با خود را خواهد داشت تا اینکه متناسب با صور کسب کرده در دنیا می شود. به بیانی دیگر، حرکت بدن بعد از مرگ و متلاشی شدن اجزا نیز ادامه دارد؛ چرا که تعلق نفس به جسم مادی، ذاتی آن می باشد و به خاطر همین تعلق به بدن خاص، از نفوس دیگر متمایز گردیده است. او بیان می دارد:

نفس از آن حیث که نفس است، از ملابست ماده و همراهی با طبیعت جسمانی جدا نمی شود و در اصول برهانی اثبات شده نفس از حیث این علاقه مادی، اختصاص به شخص خاصی یافته است و به خاطر منطبع شدن در این ماده، متفرق در افراد و اصناف مختلف شده است... این علاقه [بین نفس و بدن] با پراکنده شدن اجزای بدن و دگرگونی آن ها در کیفیات گوناگون از بین نمی رود و تنها ظاهر شدن آثار ماده به وسیله این پراکندگی اجزا از بین می رود. البته این جدایی اجزا نسبت به ما و حواس ماست و گرنه نسبت به خداوند، آن اجزا بر اجتماع ذاتی خود می باشند...؛ چرا که به وسیله برهان که مطابق با رأی افلاطون می باشد، ثابت شده است که وحدت شخصی با کثرت انفصالی اجزا از بین نمی رود؛ زیرا که آن کثرت در مقابل وحدت نیست.

وی معتقد است که تنها انفصال حقیقی، مخل به وحدت شخصی است. این در حالی است که در صورت پراکندگی اجزای بدن، انفصال حقیقی صورت نمی گیرد تا مخل به وحدت شخصی اجزای بدن با نفس باشد؛ زیرا انفصال حقیقی در صورتی واقع می شود که اجزای آن متصل، در ماهیت با هم مشترک نباشند و این در صورتی رخ می دهد که اجزای آن متصل، اجزای لایتجزی باشند که در مورد بحث (اجزای متفرقه بدن) این فرض موجود نمی باشد (همان: ۵۶۲/۱-۵۶۳).

او در بیان حرکت اجزای مادی بدن بعد از مرگ می گوید:

ماده جسمانی و طبیعت جرمانی، خالی از حرکت در استعدادات لایق به خود نمی باشد. البته حرکت در این استعدادات، متناسب با مواظن و عوالمی است که در آن ها قرار گرفته است و در گذشت زمان، متناسب با صور کسب کرده در دنیا می شود (همان: ۵۶۴/۱).

آنچه از میت بعد از پوسیدن تمام اجزا و ارکان و قوی و هیئاتش باقی می ماند، در روایات تعبیر به «عجب الذنب» شده است و آن در نظر قاضی سعید عبارت از حصه شخصی از جوهر جسمانی طبیعی می باشد و این حصه جسمانی در نشئه آخرت، صور اخروی و هیئت و شکل هایی را می پذیرد که در حقیقت همان اعمال و ملکات دنیوی است و به حسب استعدادش در صورتهای برزخی و حرکاتش در هیئت های زیبا و ناپسند، پذیرای ظهور روح در بدن به کار گرفته شده اش در دنیا می شود. در نتیجه تفسیر قاضی سعید از بدن برزخی، متفاوت از تفسیر حکمت متعالیه می باشد؛ چرا که از منظر حکمت متعالیه، بدن مثالی برزخی، نشئت یافته از نفس و مجرد از ماده می باشد، اما از منظر قاضی سعید، بدن برزخی همراه با ماده می باشد، هر چند که این ماده متکامل تر و نورانی تر از ماده دنیوی است. با اعتقاد ایشان، نفس در تمام نشئات همراه با بدن می باشد و این بدن نیز فارق از ماده نیست و در هر موطنی، حرکت متناسب با عالم خود را دارد (همان: ۵۶۵/۱).

حال باید به بررسی این امر پردازیم که منظور وی از عالم نفسی چیست؟ او در این باره بیان می دارد:

عوالم کلی، سه عالم می باشد: یکی عالم عقلی، سپس عالم نفسی و در نهایت عالم حسی. نفس وجهه ای از عالم عقلی دارد که اصل و منشأ آن می باشد، وجهه ای از عالم نفسی دارد که مقام و مرتبه آن می باشد و وجهه ای از عالم حسی دارد که زندان و محبس آن می باشد. در عالم حسی، فرورفته در اعراض مادی و شوائب حسی می باشد؛ در عالم نفسی، نفس منطبع در جسم نوری می باشد که ملکوت این جسم مادی می باشد؛ و در عالم عقلی، نفس تعلقی به جسم ندارد، بلکه محیط به تمام عوالم جسمی و نفسی می باشد. پس هنگامی که نفس بالاضطرار به وسیله موت طبیعی از عالم عنصری جدا شد، به سوی عالم نفسی در آن ماده جسمانی اش

بازمی‌گردد که این ماده جسمانی به وسیله اعمال پاکش نورانی گشته، در صورتی که از سعدها باشد، و یا ظلمانی گشته، در صورتی که از اشقیاء باشد (همان: ۵۳۲-۵۳۱/۱).

البته اینکه بیان کرده است که نفس در عالم عقلی، تعلقی به بدن ندارد، منظور این است که نفس در تصرفات مربوط به آن نشئه، احتیاجی به بدن ندارد، وگرنه خود او تصریح کرده که نفس هیچ‌گاه از همراهی با بدن مادی جدا نمی‌گردد، و معلوم شد که منظور وی از عالم نفسی، عالم متوسط بین نشئه عنصری و نشئه عقلی می‌باشد که در نظر وی هرچند این عالم دارای ماده جسمانی است، اما این ماده جسمانی، لطیف و نورانی است. او در عبارتی دیگر در توضیح عالم برزخ که از مراتب عالم نفسی است، به این نکته تصریح می‌کند که نفس این جسم لطیف را بر اساس افعال اختیاری نیکو یا ناپسند در این دنیا ایجاد می‌کند (همان: ۵۳۰/۱).<sup>۱</sup>

او در مادی بودن بدن اخروی، به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد می‌کند که طبرسی در *الاحتجاج* آورده است. از آنجا که در ادامه، آقاعلی به این روایت استشهاد کرده است، به ذکر آن می‌پردازیم. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ الرُّوحَ مَقِيمَةٌ فِي مَكَانِهَا. رُوحَ الْمُحْسِنِ فِي ضِيَاءٍ وَفَسْحَةٍ وَرُوحَ الْمُسِيءِ فِي ضَيْقٍ وَظَلْمَةٍ، وَالْبَدْنَ يَصِيرُ تَرَابًا كَمَا مِنْهُ خَلْقٌ، وَمَا تَقْدَفُ بِهِ السَّبَاعُ وَالْهَوَامُّ مِنْ أَجْوَاهِهَا مِمَّا أَكَلْتَهُ وَمَرَّقْتَهُ، كُلُّ ذَلِكَ فِي التَّرَابِ مَحْفُوظٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَيَعْلَمُ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ أَوْ وَزْنَهَا، وَإِنَّ تَرَابَ الرُّوحَانِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التَّرَابِ، فَإِذَا كَانَ حِينَ الْبَعْثِ، مَطَرُ الْأَرْضِ مَطَرُ النَّشُورِ، فَتَرَبُّوا الْأَرْضَ ثُمَّ تَمَخَّضَ مَخْضَ السَّقَاءِ، فَيَصِيرُ تَرَابَ الْبَشَرِ كَمَصِيرِ الذَّهَبِ مِنَ التَّرَابِ إِذَا غَسَلَ بِالْمَاءِ، وَالزَّبَدُ مِنَ اللَّبَنِ إِذَا مَخَّضَ، فَيَجْتَمِعُ تَرَابُ كُلِّ قَالِبٍ إِلَى قَالِبِهِ، فَيُنْتَقَلُ بِإِذْنِ اللَّهِ الْقَادِرِ إِلَى حَيْثُ الرُّوحِ، فَتَعُودُ الصُّورُ كَهَيْئَتِهَا وَيَلِجُ فِيهَا الرُّوحُ، فَإِذَا قَدِ اسْتَوَى لَا يَنْكُرُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا» (طبرسی، ۱۴۱۶: ۲/۳۵۰)؛ روح در جایگاه خود اقامت دارد. روح نیکوکار در روشنی و فراخی است و روح بدکار در تنگی و تاریکی، و بدن تبدیل به خاک می‌شود، همان طور که از خاک آفریده شده است و هر آنچه که درندگان و پرندگان

۱. باید به این نکته دقت داشت که عالم نفسی در نظر قاضی سعید، منحصر به عالم برزخ نیست، بلکه او تجسم اعمال در آخرت و میزان -یکی از مراتب قیامت- را بر اساس همین عالم نفسی و تجسد اعمال بیان می‌کند.

از بدن او به وسیله خوردن و دریدن ربوده‌اند، تمام این‌ها در خاک نزد کسی که به اندازهٔ متقال ذره‌ای در تاریکی‌های زمین از علم او پنهان نیست و عدد اشیا و وزن آن‌ها را می‌داند، محفوظ می‌باشد. همانا خاک انسان‌های روحانی به منزلهٔ طلا در خاک است. در هنگام رستاخیز، زمین از بارانی که برانگیزاننده است، بارانی می‌شود. پس زمین رشد می‌کند. پس حرکت شدیدی داده می‌شود، آن‌چنان که شیر در مشک تکان داده می‌شود و کره از شیرش جدا می‌شود. پس خاک بشر در میان سایر خاک‌ها همچون طلای شسته‌شده با آب، نسبت به خاک می‌شود و همچون کره نسبت به شیر می‌باشد. هنگامی که شدیداً تکان داده شود، پس خاک هر قالبی به سوی قالب خود جمع می‌شود و به اذن خداوند قادر، به سوی مکان روح منتقل می‌شود و صور به اذن مصور، مانند هیئت و شکلشان بازمی‌گردند و روح در آن داخل می‌گردد و وقتی استوا یافت هیچ چیزی از او برایش ناآشنا نیست.

او در تشریح «عجب الذنب» وارد شده در روایت بیان می‌دارد:

جوهر جسمانی نوری بعد از دگرگونی و اختلاط صور دنیوی، آمادهٔ ظهور آثار نفوس متعلق و اختصاص یافته به این ابدان می‌شود [به جسم برزخی اشاره دارد]. پس اسرافیل که زنده‌کنندهٔ ارواح و عطاکنندهٔ حیات به اشیاست، به دم واحدی می‌دمد و آن دم بر صورت‌های برزخی می‌گذرد و آن‌ها را خاموش می‌کند. سپس یک بار دیگر بر آن حصص جسمانی که آمادهٔ اشتعال به واسطهٔ ارواحش می‌باشد، می‌دمد. در این حال این اجسام دارای حیات می‌شوند [اشاره به جسم اخروی دارد] (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۷۰/۱).

او حدیثی از پیامبر ﷺ را به نقل از شیخ طبرسی در کتاب *الاحتجاج* روایت می‌کند و در ضمن آن به مطلوب خود (مادی بودن بدن اخروی) استناد می‌کند:

شخصی یهودی نزد پیامبر ﷺ آمد و در بخشی از سؤالات خود پرسید، با توجه به آیهٔ «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ» مردم در آن روز در چه جایگاهی قرار دارند؟ حضرت فرمود: «در تاریکی که غیر از محشر است». [بعد در توضیح این فراز حدیث بیان می‌دارد: شاید مراد از ظلمت، آن مواد تاریک حامل صور اخروی باشد؛ زیرا که این صور اخروی بالقوه می‌باشند و قوه نسبت به نور فعلیت، ظلمت است (همو، ۱۳۸۱: ۱۹۳).

## ۲. معاد از منظر آقاعلی مدرس زنوزی

از منظر زنوزی، نفس بعد از مرگ همچنان تدبیر بدن را انجام می‌دهد. البته در کیفیت تدبیر نفس نسبت به بدن بعد از مرگ در مقایسه با قبل از مرگ تفاوتی است که در ادامه بدان اشاره می‌شود. همچنین نفس بعد از مرگ دوباره به عالم نازل دنیا تنزل نمی‌کند، به نحوی که بدن متوقف باشد و نفس به سمت آن حرکت کند؛ چرا که در سرای بعد از مرگ، ماده و استعدادی وجود ندارد تا نفس بتواند حرکت نماید؛ بلکه جسم بر اساس ودایعی از نفس که در آن باقی مانده است و در تحت تدبیر نفس قرار دارد، به سمت آخرت و نفس می‌رود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۳/۲-۹۴). تبیین ارتباط نفس و بدن بعد از مرگ از منظر آقاعلی مبتنی بر تبیین ارتباط آن دو قبل از مرگ می‌باشد. براین اساس ما به طور مجزا به تبیین این رابطه در این دو مرحله از منظر مدرس زنوزی می‌پردازیم.

### ۱-۲. نحوه ارتباط نفس و بدن قبل از مرگ

ترکیب بین نفس و بدن در منظر زنوزی، ترکیب حقیقی است و این ترکیب حقیقی صورت نمی‌گیرد، مگر اینکه بین اجزایی که اندک کثرتی بین آنها وجود دارد، افتقار و علیتی طرفینی وجود داشته باشد. البته زنوزی تنها نیازمندی طرفینی اجزای یک مرکب به یکدیگر را برای حقیقی بودن آن ترکیب کافی نمی‌داند، بلکه در یک مرکب حقیقی علاوه بر اینکه اجزا با اختلاف جهت بر یکدیگر توقف دارند،<sup>۱</sup> اجزا باید استقلال در وجود را از دست داده و به وجود واحد موجود باشند و مثال چنین وحدت حقیقی، انسان مرکب از نفس و بدن، و در حقیقت مرکب از ماده و صورت می‌باشد. بدن ماده است و نفس صورت آن می‌باشد و هر دوی آنها با یکدیگر اتحاد وجودی دارند (همان: ۸۸؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۸۸ و ۱۹۸-۲۰۰). یکی از دلایل اتحادی بودن ترکیب بین نفس و بدن، صحت حمل در گزاره پیش روست: «الإنسان جسم نام حساس متحرک بالارادة مدرک للکلیات». در اینجا جسم به صورت لابشرط لحاظ شده است و قابلیت

آموزه‌های فلسفه اسلامی / پاییز - زمستان ۱۳۹۶ / شماره ۲۱

۱. نیازمندی اجزای یک مرکب حقیقی بر یکدیگر به وجهی است که موجب دور نشود؛ یعنی با اختلاف جهت بر یکدیگر توقف دارند.



اتحاد با قوای نفسی نامیه و مدرکه را دارد و اگر نفس بوجه من الوجوه با جسم متحد نباشد، حمل غلط است، در حالی که چنین نیست (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

در ارتباط با ترکیب حقیقی بین نفس و بدن اشکالی مطرح می‌شود که زنوزی در مقام پاسخ به آن برآمده است. اشکال بدین شرح است: صور عناصری که بدن از آن‌ها تشکیل شده، به همان هیئت و صورت خود در بدن باقی می‌باشد. به بیانی واضح‌تر، بدن مرکب از اعضاست و اعضا از گوشت و عصب و استخوان تشکیل شده‌اند و هر کدام از این گوشت و استخوان، وجود خاص به خود را دارد که مابین وجود هر یک از سایر اجزاست، پس چطور می‌توان بدن انسان را یک واحد حقیقی لحاظ کرد و قائل به اتحاد وجودی بدن با نفس شد؟ زنوزی در جواب به این پرسش بیان می‌دارد که در این اجزا دو جهت وجود دارد: یکی جهت قوه و ابهام و دیگری جهت فعلیت و تحصیل. اجزا به اعتبار اول، اجزا برای مرکب می‌باشند و مبهم بما هو مبهم متحد با متحصّل (نفس) می‌باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۸۹/۲). همچنین از این نکته نباید غفلت کرد که اطلاق بدن بر این استخوان و عصب و گوشت، در صورتی است که نفس به این بدن تعلق گرفته باشد و اگر تعلق نفس از بین برود، دیگر تنها جسمی بی‌جان است. بنابراین در اینجا اتحاد بین نفس و بدن از آن حیث مد نظر ماست که این بدن قابل نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۸).

با توجه به اینکه «حکم أحد المتحدّین یسری إلی الآخر» اشکالی متوجه ظاهر کلام زنوزی می‌شود که وی از آن پاسخ گفته است. اشکال مقدر این است که اگر نفس با بدن متحد باشد، باید آثاری مانند تغییرات، بیماری، یا نقص عضو که بر بدن عارض می‌شود، به نفس نیز سرایت کند و مثلاً نفس نیز متغیر و ناقص و بیمار شود و با عروض تغییرات، وحدت شخصی نفس از بین خواهد رفت. اما جواب وی این است که اعضای بدن از شرایط حصول روح بخاری می‌باشند و روح بخاری از این اعضا برانگیخته می‌شود و این روح بخاری حامل نفس می‌باشد و متحد حقیقی با نفس همین روح بخاری از جهت قوه‌اش می‌باشد و ترکیب بین این دو، ترکیب طبیعی بالذات

است.<sup>۱</sup> اما ترکیب بین صورت‌های اعضا با یکدیگر، ترکیب اعتباری بالذات می‌باشد؛ چرا که هر یک از این اجزا در ضمن مرکب، وجود بالفعل و مستقلى دارد و بین اعضا با یکدیگر هیچ گونه اتحاد حقیقی وجود ندارد و به اعتبار اینکه این اعضا در کنار هم قرار گرفته‌اند، آن‌ها را واحد فرض می‌کنیم و ترکیب بین اعضا با نفس، ترکیب طبیعی بالعرض می‌باشد؛ یعنی در حقیقت آن واسطه که همان روح بخاری باشد، با نفس متحد بالذات است اما ذوالواسطه که اعضا می‌باشند، به خاطر اینکه حامل روح بخاری می‌باشند، مجازاً و بالعرض متحد با نفس بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ یعنی مجازاً حکم واسطه (روح بخاری) را به ذوالواسطه (اعضای بدن) داده‌اند. البته در ادامه، زنوزی از این مطلب فراتر می‌رود و می‌گوید که نفس با تمام اجزا و ذرات بدن نیز متحد است و دلیل این مدعا را تغییر حالات بدن با عارض شدن حالات نفسانی در نفس برمی‌شمارد؛ مثلاً وقتی حالت خجالت در نفس محقق می‌شود، رنگ صورت سرخ می‌شود. برای فهم اتحاد نفس با تمام اجزای بدن باید توجه شود که نفس و بدن دارای مراتبی می‌باشند و هر مرتبه‌ای از آن، قابل مرتبه بالاتر می‌باشد. اخلاط غلیظ، قابل برای اعضای بدن می‌باشد و اعضای بدن، قابل روح بخاری می‌باشد و روح بخاری با اختلاف مراتب در لطافت، قابل قوای مختلف است و هر قوه‌ای قابل برای صور مدرکه خود می‌باشد و همین طور ادامه دارد تا به آخرین فعلیت (مرتبه عقلانی) منتهی شود. در نتیجه، مراتب مختلف بدن، مراتب نفس می‌باشد و نفس با تمام مراتب بدن اتحاد حقیقی دارد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۰/۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۷۹). پس بین مراتب مختلف نفس، ارتباط ذاتی وجود دارد و هر مرتبه بالاتر نسبت به مرتبه مادون علت می‌باشد و وجود نفسانی در همه آن مراتب سریان و با همه مراتب اتحاد دارد و موجب اتحاد آن مراتب با یکدیگر نیز می‌باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۳۷۸: ۸۹/۲-۹۰). پس در مقام جواب از اشکال بیان می‌داریم که نفس ذومراتب است و هیچ محذوری در تغییر مراتب نازل

۱. مرکب طبیعی آن است که از ترکیب اجزای آن، یک نوع طبیعی حاصل شود و عقل به تحلیل می‌تواند برای آن مرکب اجزایی فرض نماید، نه اینکه اجزا به نحو بالفعل در ضمن آن ترکیب تحقق داشته باشند. این ترکیب طبیعی، اتحادی می‌باشد و از ترکیب اجزا، یک وجود واحد حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶).

نفس که متحد با بدن مادی است، وجود ندارد؛ چرا که در حقیقت بدن از مراتب نازل نفس می‌باشد و مؤید این مطلب، متألم شدن نفس در صورت اصابت جراحی بر بدن است.

## ۲-۲ نحوه ارتباط نفس و بدن جسمانی مادی بعد از مرگ

با توجه به اینکه نفس و بدن قبل از مفارقت، با یکدیگر اتحاد حقیقی دارند و به یک وجود واحد موجودند، بعد از مفارقت نفس از بدن، ودایعی در بدن از جهات ذاتی و ملکات جوهری<sup>۱</sup> نفس باقی می‌ماند و خود نفس متصل به نفس کلی، مربی برای این نفس می‌شود که مناسب ذات و کمالاتش می‌باشد و بدن به سوی آخرت سیر می‌کند و محرک بدن همان نفس کلی مربی نفس جزئی، از مجرای نفس جزئی می‌باشد، اما به حسب نظام کلی نه نظام جزئی که قبل از مفارقت از بدن بود؛ زیرا نفس جزئی بعد از مفارقت، جهت فاعلیت برای نفس کلی است و البته تدبیر نفس جزئی نسبت به بدن، از روی قصد و شعور انجام نمی‌شود، بلکه این تدبیر به طور طبیعی و تکوینی انجام می‌شود و نفس جزئی فاعل بالطبع می‌باشد و از آن جهت که نفس جزئی جهت فاعلیت برای نفس کلی است، فاعل بالتسخیر می‌باشد (همان: ۹۱). در نتیجه نفس بعد از کسب کمالات، دوباره به عالم نازل دنیا تنزل نمی‌کند، به نحوی که بدن متوقف باشد و نفس به سمت آن حرکت کند، بلکه جسم به سمت آخرت و نفس می‌رود (همان: ۹۳-۹۴).

بعد از مفارقت، بدن تحت تدبیر نفس کلی از مجرای نفس خود قرار می‌گیرد. البته تعلق نفس به بدن بعد از مفارقت، تعلق ایجابی است و آماده‌سازی از جانب بدن برای نفس به سان قبل از مفارقت وجود ندارد. برای درک صحیح ارتباط ایجابی یادشده شایسته است توجه داشته باشیم که در دنیا رابطه بین نفس و بدن طرفینی است و نفس چون جسمانیة الحدوث است، در حدوث به بدن نیاز دارد و در ادامه که نفس مجرد یافت، برای کسب فعلیت و فضیلت جدید، نیازمند قابلی مادی (بدن) است و از طرف

۱. منظور ملکاتی است که برای نفس در طول زندگی دنیوی همچون انواع ملکات اخلاقی حاصل شده و این ملکات عین جوهر نفسانی شده است.

دیگر، بدن نیز نیاز به مدبری دارد که آن را تدبیر کند و از فساد اعضای بدن و تفرق اجزای آن جلوگیری نماید. اما بعد از مرگ، این حاجت طرفینی نیست و نفس هیچ حاجتی به این بدن مادی ندارد، بلکه تنها بدن نیاز به مدبری دارد که آن را به سوی آخرت سوق دهد. در نتیجه، تعلق نفس به بدن بعد از مرگ، تعلق یک طرفه ایجابی و اثرگذار است، بدون اینکه نفس از این ارتباط اثری بپذیرد و همین علاقه ایجابی، مصحح بقای بدن مقربان به صورت و هیئت در قبر و تلاوت قرآن از سوی برخی نفوس قدسیه بعد از موت می باشد. همچنین رجوع نفس به بدن دنیوی برای جواب به سؤال نکیر و منکر، از شئونات همین تعلق می باشد.<sup>۱</sup> البته این تعلق بدین نحو نیست که رجوعش از قبر به برزخ به نحو کننده شدن و گرفته شدن باشد؛ چرا که اتحاد اعدادی دنیوی در آنجا وجود ندارد، بلکه تعلق نفس به بدن موجود در قبر، از نوع تعلق ایجابی است و به همین خاطر، این رجوع و سؤال و جواب با اینکه در قبر دنیوی صورت می گیرد، از مقامات آخرت و منازل آن می باشد و همچنین آنچه درباره مشتعل شدن قبور افراد شقی نقل شده، از این باب می باشد (همان: ۱۰۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۸-۳۲۷).

زنوزی در مقام تأیید نظریه خود به روایت احتجاج که در بالا گذشت، استدلال می کند؛ چرا که در این روایت آمده است: «إِنَّ الرُّوحَ مَقِيمَةٌ فِي مَكَانِهَا» و می گوید چه بسا این روایت در مقام این می باشد که روح به سمت مقام نازلی که از آن به وسیله حرکت ذاتی بالا آمده است، برنمی گردد؛ چرا که شیء با جوهر ذاتش، حرکت ذاتی فطری طبیعی به سمت بطلان ذات یا بطلان کمالات ذاتش نمی کند، بلکه بذاته به سوی کمال ذات خود و آن مقام مجرد که برای نفس حاصل شده است، حرکت می کند. پس از آن مقام تنزل نمی کند، مگر به واسطه موانع و اضدادی که متوجه نفس شود و آن را از توقف در آن درجه کمالی که کسب کرده است، بازدارد و ماده نفس

۱. عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أُخْرِجَ مِنْ بَيْتِهِ، شَبَّعَتْهُ الْمَلَائِكَةُ إِلَى قَبْرِهِ يَزِدُّمُونُ عَلَيْهِ، حَتَّى إِذَا انْتَهَى بِهِ إِلَى قَبْرِهِ، قَالَتْ لَهُ الْأَرْضُ: مَرْحَبًا بِكَ وَأَهْلًا، أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ أَحَبَّ أَنْ يَمْشِيَ عَلَيَّ مِثْلَكَ، لَتَرِيَنِّي مَا أَصْنَعُ بِكَ. فَتَوَسَّعَ لَهُ مَدُّ بَصَرِهِ وَبَدَخَلَ عَلَيْهِ فِي قَبْرِهِ مَلَكَا الْقَبْرِ وَهَمَا قَعِيدَا الْقَبْرِ: مَنْكِرٌ وَنَكِيرٌ، فَيَلْقِيَانِ فِيهِ الرُّوحَ إِلَى حَقْوِيهِ فَيَقْعِدَانِهِ وَيَسْأَلَانِهِ...» (كلینی، ۱۴۳۰: ۶۰۱/۵). این روایت ظهور دارد که روح توسط منکر و نکیر به همین بدن مادی تعلق می گیرد.

برای حرکت به سوی مقابل آن کمالات آماده شود. اما دار آخرت که سرای استعداد و آماده شدن از خارج نیست، بلکه آن نشئه مجرد است و نفس تنها از آنچه دارد، بهره مند می شود. بنابراین روح در مقام خود ثابت خواهد ماند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۵/۲).

در فرازی از روایت آمده است که «خاک روحانیون به منزله طلا در خاک می باشد». این روایت گویا صریح در این است که بعد از مفارقت نفس از بدن، ودایعی از آثار نفس به حسب ذات نفس و ملکات اصلیه و مکتسبه حاصل از اعمال، در بدن باقی می ماند که آن بدن و خاکش متمایز از خاک دیگر شود و همان طور که نفس جزئیۀ مفارق از بدن، به بدنی دیگری تعلق نمی گیرد - که در ادله ابطال تناسخ بیان شده است-، همان طور بدن زید بدین خاطر که ودیعه های نفس زید در آن باقی مانده و متخصص بدان شده است، نمی تواند به سمت نفس عمرو حرکت کند (همان: ۹۹-۹۸).

روح در آن نشئه، مستکفی به ذات خود و مبدئش می باشد. در نتیجه آنچه کمال ذاتش می باشد از او مرتفع نمی شود، اما آنچه نقص جوهری او می باشد، ممکن است از او مرتفع شود، البته نه به وسیله رافع و معدّ خارجی؛ چرا که در آخرت، اعداد و استعداد خارجی وجود ندارد، بلکه به وسیله رافع داخل در خود ذات برطرف می شود که نور توحید و لوازم این نور مانند نور نبوت، امامت و معاد می باشد. اما کسانی که نور توحید ندارند، رافع داخلی ندارند و مانع و رافع خارجی نیز که در آن نشئه نمی باشد، در نتیجه هیچ گاه عذاب از آنان مرتفع نمی شود، بلکه عذاب به واسطه حرکت دوری پیوسته می باشد و حرکت دوری وقتی منشأش خود ذات متحرک باشد، دائم به دوام آن ذات است و تا وقتی که ذات متحرک از دایره وجودش خارج نشود، آن حرکت از او مرتفع نمی شود، در نتیجه مخلد در عذاب می باشد (همان: ۹۵-۹۶).

زنوزی قائل به حی بودن بدن اخروی - در عین اینکه مادی است - می باشد و به سمت غایت اعلائی خود که همان اتصال به نفس باشد، حرکت می کند تا اینکه به نفس متصل شود و متکامل گردد و تبدیل به آخرت شود، بعد از اینکه دنیا بود، و زنده گردد بعد از اینکه مرده بود (همان: ۱۰۲-۱۰۳).

در فرازی از روایت الاحتجاج آمده است:

خاکِ هر قالبی به سوی همان قالب بدن جمع می‌شود، پس آن قالب به اذن خداوند متعال به سوی روح حرکت می‌کند.

این عبارت ظهور دارد که بدن به سوی اتصال به روح در نشئهٔ آخرت حرکت می‌کند، نه اینکه روح به بدن در نشئهٔ دنیا برگردد (همان: ۱۰۵).  
در فراز بعدی آمده است:

بعد از اینکه قالب هر بدن از خاک خودش شکل گرفت و به سمت جایگاه روح حرکت کرد، صورت‌ها به اذن مصور، مانند هیئت و شکل خود بازمی‌گردند.

این عبارت گویا صراحت دارد در آنچه ذکر شد که از صور و فعلیات سابقه و قوا و ملکات نفس، ودیعه‌ها و آثاری در بدن باقی می‌ماند و همچنین از صورت اعضا، در خاکی که از فساد آن اعضا تشکیل شده است، ودایعی باقی می‌ماند؛ چرا که اگر آن خاکی که از فساد صورت اعضا حاصل شده، صرف خاک باشد، دیگر در آن، چیزی که موجب تعیین آن بشود که خاک بدن زید باشد، وجود ندارد و در این صورت، نسبت آن به بدن زید و غیر او مساوی می‌باشد و ترجیح یکی ترجیح بلامرجح است که محال می‌باشد. همان‌طور که بدن زید در دنیا از کودکی به پیری تغییر می‌کند، با اینکه بدن همان بدن است و بقای بدن به خاطر بقای اصل ثابتی در آن است، آن اصل مادهٔ مطلقه نیست؛ زیرا نسبتش به همه مساوی است، بلکه مادهٔ متخصص به صورت زید است و تخصص ماده همانا به صورت است. پس در آن مادهٔ اخروی، اصلی باقی از سنخ صورت می‌باشد. علاوه بر این، اگر نفس بعد از مفارقت از بدن، مباین از آن باشد، به نحوی که بین آن دو هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد، امکان ندارد با هم متحد شوند؛ زیرا دو امر متأصل، با هم متحد نمی‌شوند. بنابراین لازم است بین آن دو، جهت اتحاد وجودی موجود باشد. بنابراین تصرف نفس در بدن چه در دنیا و چه در آخرت، تصرف ذاتی وجودی است؛ با این تفاوت که اعداد بدن برای نفس در دنیا به وسیلهٔ معادلات خارجی و در آخرت بدون آن معادلات، بدن تحت تدبیر نفس قرار می‌گیرد (همان: ۱۰۷-۱۰۸). همچنین باید توجه داشت صورتی که در آخرت به اجزای مادی تعلق می‌گیرد، عین همان صورت دنیوی نمی‌باشد، بلکه مثل و شبیه آن است؛ چرا که اگر

صورت متعلق به اجزای مادی اخروی، عین صورت دنیوی باشد، دو اشکال دارد: نخست اینکه این صورت خاص که عین صورت دنیوی است، نیاز به استعدادات خاصی دارد که باید عین استعدادات دنیوی باشد، در حالی که عین آن استعدادات فراهم نمی‌باشد. دوم اینکه موجب اعاده معدوم بعینه می‌شود که محال است (همان: ۱۰۵).

در روایت الاحتجاج آمده است:

هر آنچه درندگان وحشی از بدن انسان خورده‌اند، همه این‌ها در خاک محفوظ است، نزد کسی که از علمش مقدار ذره‌ای از تاریکی‌های زمین مخفی نیست.

این فراز روایت چه بسا در مقام دفع شبهه آکل و مأکول باشد که تغذیه بدین نحو نیست که غذا به جوهر شخص خورنده اضافه شود و با آن متحد شود، بلکه به نحوی است که معد و زمینه‌ساز برای حرکت ماده بدن شخص خورنده به سوی صورت دیگری که بدل از آنچه تحلیل رفته است، می‌باشد. پس بر آن ماده شخص خورنده از مجرای نفش، صورت افاضه می‌شود. پس در حقیقت هیچ‌گاه ماده یک بدن، ماده بدن دیگری واقع نمی‌شود (همان: ۹۷).

از اشکالات مورد توجه منکران معاد جسمانیِ عنصری به قائلان آن، تعلق دو نفس به یک بدن و دیگری عدم تناسب میان نفس و بدن از جهت قوه و فعل بوده است که این دو از مهم‌ترین اشکالات مطرح شده در این زمینه می‌باشند. زنوزی با تصویری که از معاد عنصری خود بیان کرده است، در حقیقت بیان کرده که این اشکالات بر نظریه او وارد نمی‌باشد؛ چرا که طبق نظر او، بدن بعد از موت نیز تحت تصرف نفس کلی از مجرای نفس جزئی خودش قرار دارد. بنابراین نفس دیگری غیر از نفس خودش بدان تعلق نمی‌گیرد و همچنین این بدن نیز در حال تکامل و سیر به سمت روح می‌باشد. در نتیجه تناسب فعلیت و قوه بین آن‌ها صورت می‌گیرد.

### ۳. بررسی دو دیدگاه

هرچند که این دو حکیم گرانقدر، تلاش بسیاری در جهت تبیین معاد عنصری کرده‌اند، این نظریه با اشکالات زیر مواجه است:

۱. اگر اجزا، تحت تدبیر نفس باقی می‌ماند، با توجه به اینکه اجزای بدن ده‌ها بار بازسازی می‌شوند، حجم بدن اخروی باید بیشتر از حجم بدن دنیوی بشود.
۲. اجزای متلاشی‌شده بدن انسان که بی‌شمارند، در ترکیبات مختلف به کار گرفته می‌شوند. بنابراین در جهات و غایات مختلف سیر می‌کنند. از این رو، نفس چگونه این اجزای بی‌شمار را که در غایات مختلف سیر می‌کنند، در سیری واحد تحت تدبیر قرار می‌دهد.
۳. اگر این بدن مادی در سیر خودش به تجرد رسیده است که دیگر مادی نیست. در غیر این صورت، نفسی که از ماده مجرد شده است، باید دوباره تنزل کند و در عالم آخرت به بدن مادی تعلق پیدا کند.
۴. یکی از مهم‌ترین اشکالات این است که اگر در آخرت ماده وجود داشته باشد، باید احکام ماده از قبیل تغییر و تحول، تکلیف، پیری و بسیاری از نظام‌های دنیوی در آن برقرار باشد و همچنین نقطه ثبات و قراری وجود نداشته باشد.
- از طرف دیگر، نظریه صدرای نیز با ظواهر دینی چندان سازگار نیست؛ چرا که ظواهر بیانگر این است که بدن اخروی در همان سرا تشکیل می‌شود، در حالی که از برخی بیانات ملاصدرا برمی‌آید که بدن اخروی حتی در این دنیا نیز تحقق دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۱/۹). علاوه بر اینکه ظواهر همانند حدیث امام صادق ع إِنَّمَا که در بالا گذشت، دلالت بر این دارند که بدن اخروی از اجزای مادی تشکیل می‌شود، در نتیجه بیان رأی جازم، نیاز به تحقیقات بیشتری دارد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث گذشته مشخص گردید که در منظر هر دو حکیم، سرای آخرت غیر از سرای دنیاست. همچنین هر دو معتقد به انعکاس صور اعمال در حقیقت بدن اخروی هستند. این دو متفکر در این جهات با صدرا همسو می‌باشند و اختلاف در نحوه انعکاس این صور در حقیقت بدن اخروی و چگونگی آن می‌باشد.

نفس از منظر هر دو متفکر، حتی بعد از مرگ نیز به بدن خود تعلق دارد و این اجزا به حرکت خود ادامه می‌دهند. البته در نحوه حرکت اجزای مادی بعد از مرگ، بین این



دو فرزانه اختلاف وجود دارد؛ چرا که قاضی سعید حرکت اجزای مادی را قبل از قیامت در نشئه برزخ می‌داند و حتی جسم برزخی را همراه با ماده‌ای لطیف و نورانی می‌داند. اما حکیم زنوزی حرکت اجزای مادی را قبل از قیامت و در همین دنیا می‌داند که تحت تدبیر نفس کلی از مجرای نفس خودش قرار گرفته است و تصرف نفس در آن اجزا ایجابی می‌باشد و موجب می‌شود که بدن به سمت جایگاه روح خود حرکت کند. حکیم زنوزی در تبیین نظریه خود، به طور ضمنی در مقام پاسخ‌گویی از برخی اشکالات مطرح شده در باب معاد جسمانی عنصری از جمله شبهه آکل و مأکول، تعلق دو نفس به یک بدن و عدم تناسب بین نفس و بدن از حیث قوه و فعل برمی‌آید. البته نحوه تعلق نفس به بدن از منظر وی، قبل از مفارقت نفس از بدن و بعد از آن متفاوت است. قبل از مفارقت، این دو با هم متحدند و از جانب نفس علیت و از جانب بدن آماده‌سازی و استعداد برای کسب کمالات بیشتر توسط نفس وجود دارد. اما بعد از مفارقت، فقط از جانب نفس رابطه ایجابی وجود دارد و از جانب بدن رابطه اعدادی نسبت به نفس تحقق ندارد. اما نباید این حقیقت را مورد غفلت قرار داد که قول به جسم عنصری بودن بدن اخروی با اشکالاتی نظیر جاری شدن احکام ماده در سرای آخرت همراه می‌باشد.

### کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح برزاد المسافر ملاصدرا، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۲. سبزواری، ملاهادی به مهدی، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۴. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تصحیح ابراهیم بهادری، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۶ ق.
۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، کتاب الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۶. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۷. همو، شرح توحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۳۰ ق.
۹. مدرس زنوزی، آقاعلی، بدایع الحکم، تصحیح محمدجواد ساروی و رسول فتحی، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. همو، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، مقدمه و تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.



## 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 فى 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، ونوضّح 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 محطّ 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 المادّي المحض،

ويقتضى توُسُّطه ألا يكون على الإطلاق حائزًا للمادّة والمقدار وغريبًا عن عالم المجرّدات، ولا أن يكون على الإطلاق مفتقرًا إلى المادّة والمقدار وغريبًا عن عالم المادّة، بل إنّه بحيازته للمقدار والصورة من دون المادّة، يحظى بنصيب من كلا العالمين: عالم المجرّدات وعالم المادّة. يرى ابن سينا أنّه لا يمكن إثبات عالم البرزخ والمعاد الجسمانيّ، إذ يعتمد على قيام الصورة الجسميّة بالمادّة، ويعتبر تحقّق الصورة والشكل والمقدار من دون المادّة ضربًا من المستحيل، ومن هذا المنطلق، لا يحتلّ عالم البرزخ في منظور ابن سينا، مكانة في مراتب الوجود، ويؤكد على عالم الأفلاك والعقول أيضًا في تبين منزلة النفوس بعد الموت. هذه المقالة تتناول آراء ابن سينا حول عالم البرزخ، والحياة والعوالم من بعد الحياة المادّيّة.

المفردات الأساسيّة: 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)

إنّ المعاد الجسمانيّ العنصریّ من منظور اثنين من روّاد الحكمة الإسلاميّة - ابن سينا وملاّ صدرا- يواجه محاذير ومحظورات. يُعدّ قاضي سعيد القميّ تلميذًا بالواسطة لصدر المتألّهين وآقا عليّ المدرّس الزنوزيّ شارح مدرسة صدرا، ومع ذلك يختلف مفهوم كلّ منهما من رأى ملاّ صدرا في المعاد الجسمانيّ، حيث يقول كلا الحكيمين بحشر الأبدان العنصریّة، ويرى كلاهما أنّ الآخرة تتحقّق في نشأة مختلفة عن نشأة الدنيا، كما أنّه لا يزول بالموت تعلق النفس بالبدن؛ بل إنّ 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 أنّ آقا عليّ المدرّس حاز قصب السبق في مضمار العلم والاستدلال.

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