

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره چهاردهم، شماره ۲۵، پاییز - زمستان ۱۳۹۸
نوع مقاله: علمی - پژوهشی

معاد جسمانی

از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی*

- سیدمحمد موسوی بایگی^۱
- محمداسحاق عارفی شیرداغی^۲
- محمد مغربی^۳

چکیده

تفسیر دقیق عقلانی از معاد همواره یکی از مهم‌ترین دلمشغولی‌های فیلسوفان مسلمان بوده که در این میان ملاصدرا از نخستین کسانی است که توسط اصول یازده گانه خویش، توانسته است گامی مهم در تبیین عقلانی معاد جسمانی بردارد. پس از صدرا، برخی فیلسوفان اسلامی همچون علامه طباطبایی و امام خمینی ضمن پذیرفتن اصول صدرا، برخی از نتایج او را پذیرفته و سخن جدیدی را در این باب ارائه داده‌اند. امام خمینی از میان مقدمات یازده گانه صدرا، فقط سه مقدمه را پذیرفته و در اینکه بدن آدمی پس از مرگ

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۲.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@gmail.com).

۲. دکتری فلسفه و کلام اسلامی (eshagharefi43@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (mmaghrebi1355@gmail.com).

ظاهری بدون هیولای مادی است، با استواری سخن می گوید و علی رغم ملاصدرا به صراحت بر این باور است که بدن مثالی در باطن بدن دنیوی ایجاد می شود و امکان ندارد بدن اخروی توسط نفس ایجاد شود. علامه طباطبایی نیز ضمن پذیرش سخن زنوزی، معتقد است که بدن انسان در عالم آخرت دوباره زنده می شود و به سوی روح حرکت می کند و به آن ملحق می گردد و با این تعبیر، برای نفس جایگاهی مهم تر قائل شده است. لذا با توجه به اینکه دیدگاه امام خمینی به مقدمات کمتری نیاز داشته و اشکال دیدگاه لحوق ابدان به نفوس را ندارد، از برتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، لحوق ابدان به نفوس، علامه طباطبایی، امام خمینی.

مقدمه

معاد که یکی از ارکان همه ادیان الهی است، همواره در طول تاریخ مورد توجه توده مردم و حتی دانشمندان بوده و پیوسته مباحث مهمی از قبیل امکان معاد، کیفیت معاد و... محل بحث و تبادل نظر بوده است. لکن آنچه در این بین بیشتر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته، بحث معاد جسمانی و اعاده جسم است و اینکه آیا اصولاً معاد جسمانی تبیین عقلانی و فلسفی دارد یا خیر؟ فلاسفه اسلامی، پیشقراول سامان دهی این مبحث بوده و تلاش های ارزنده ای را انجام داده اند؛ به گونه ای که ابن سینا فیلسوف بزرگ مشایی بعد از سعی و تلاش وافر در تبیین فلسفی مباحث، متواضعانه سر تعظیم در ساحت دین و شریعت می نهد و بر این گفتمان تأکید می ورزد که عقل نمی تواند معاد جسمانی را اثبات نماید؛ لکن چون صادق مصدق به آن تصریح کرده است، آن را می پذیرم (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۴۶۰). ملاصدرا از نخستین دانشمندانی است که در معارف دینی از جمله در باب معاد جسمانی، سخنان دقیق و نوآوری های قابل توجهی را ارائه داده است و پس از وی علامه طباطبایی و امام خمینی نیز کلمات ناب و دقیقی درباره معاد جسمانی بیان کرده اند.

لذا در این نوشتار، معاد جسمانی را از دیدگاه این امام خمینی و علامه طباطبایی بررسی می کنیم تا هم سخنان تازه و هم نقاط اشتراک و اختلاف ایشان در باب معاد

امام خمینی و معاد جسمانی

۱. مبانی معاد جسمانی

امام خمینی ضمن اینکه اصول یازده گانه ملاصدرا (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۶۱/۹-۲۷۴) را در باب معاد جسمانی نقل کرده و آن‌ها را به طور کامل شرح داده است، لکن نظر نهایی ایشان در این باره آن است که نیازی به ذکر تمام این مقدمات نیست و می‌توان با استناد به برخی از این اصول، معاد جسمانی را اثبات کرد. ایشان اثبات معاد جسمانی را بر چند اصل و مقدمه استوار می‌داند که عبارت‌اند از:

۱. شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده‌اش. بنابراین هویت و شخصیت انسان به صورت و نفس انسانی اوست، نه به مواد جسمانی‌اش؛ مثلاً زید در اوان کودکی و نوجوانی عین همان شخصی است که ایام کهولت و هشتاد سالگی را سپری می‌کند. اگر زید در آغاز جوانی مرتکب جرمی شده باشد و در هفتاد سالگی او را کیفر دهند، عین همان مجرم را کیفر داده‌اند، نه غیر او را، با اینکه اجزای بدن او پیوسته تحلیل رفته و در این فاصله، همه مواد بدن او چندین بار تغییر یافته است.

۲. بر اساس حرکت جوهری و استکمالی، همه موجودات عالم طبیعت از جمله انسان از نشئه‌ای به نشئه دیگر در حرکت بوده و قوه‌های آن‌ها به فعلیت مبدل می‌شود.

۳. هر موجودی که در اثر حرکت جوهری به کمال رسید و قوه‌های آن به فعلیت تبدیل شد، رجوع قهقری و برگشت دوباره او به سوی نقص و قوه امکان‌پذیر نیست (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳/۵۳۸).

با توجه به این مقدمات و اصول یادشده در فلسفه معرفتی امام خمینی، لب نظریه امام در باب معاد جسمانی چنین است: بدن انسان در اثر حرکت جوهری از مرحله خاکی ترقی نموده و پس از طی مراحل مختلف به مرحله بدن طبیعی صعود می‌کند و سپس در اثر همین حرکت، به مرحله بدن برزخی راه می‌یابد و سرانجام به مقام بدن اخروی رسیده و در روز رستاخیز با نفس خود مبعوث می‌گردد.

۲. کیفیت پیدایش بدن اخروی

الف) در هندسه فلسفی امام خمینی، بدن اخروی از طریق حرکت جوهری ایجاد می‌شود:

«انسان، یک موجودی است که پیوسته از این نشئه به طرف آن نشئه، ذاتاً و جوهرراً بیرون می‌رود؛ یعنی مدام دارد صفای وجودی و شدت و لطافت جوهری پیدا می‌کند، همین انسان مادی و طبیعی است که پیوسته دارد به مدارج طبیعت ارتقا پیدا می‌کند؛ چنان که از خاک ترقی کرده و بعد از ترقیاتی به صورت منویت در اصلاص و سپس ارحام قرار می‌گیرد و از خون و علقه و مضغه و لحم و عظم و خون و رگ و مغز، ارتقای ذاتی پیدا می‌کند و دارای جسم و بدن شده و صورتی پیدا کرده است و همین طور صفای ذاتی و لطافت جسمی، روزافزون است تا به فعلیت کامل برسد و از یک طرف هم فضولات بدنی و جسمی از هر عضوی دور انداخته می‌شود و این بدن را تحلیل می‌دهد، با اینکه شخصیت، همان شخصیت و جسم، همان جسم است. فضولات بدنی و گوشت و پوست و رگ و استخوان و پیه و مغز را که به تحلیل رفته است، اگر جمع می‌کردند، یک انبار بزرگ بود، ولی این رفض و دور انداختن‌های تدریجی و غیر بین و غیر محسوس، در شخصیت این شخص تفاوتی ایجاد نمی‌کند. با اینکه عقل ملتفت این همه تبدلات است، اما عینیت شخصیت در نظرش بدون شائبه مجاز محفوظ است. پس این موجود، متدرج‌الخروج از طبیعت به سوی صفای وجودی و شدت کمالی است که پیوسته مرتبه‌ای به مرتبه‌ای تبدیل می‌شود و همین جسم و بدن هم یک وجهه باطنی داشته که به صفای جسمی و لطافت بدنی کم‌کم متبدل می‌شود و با اینکه نظام وجود یک رشته متصلی است، اما این موجود طبیعی، از کدورت و ظلمت و ضعف و نقص، رو به کمال وجودی می‌رود؛ به طوری که در نظام وجود، مرتبه ادنای آن با مرتبه وسطای آن، کأنه دو حقیقت است؛ چون مشوب به عدم و ظلمت است و به جایی می‌رسد که از کدورت، صاف و از ضعف، خالی می‌شود و گویا دو عالم جدا از هم می‌باشند که از آخر مرتبه طبیعت به اولین مرتبه بالاتر تبدیل پیدا می‌کند.

در این حال، جسم طبیعی به جسم صاف و لطیفی تبدیل پیدا کرده و این پوست و قشر کلفت و خشن را که بدن ظاهری محسوس ما باشد، یک دفعه می‌اندازد و چون این رفض، نمایان است و ما آن را می‌بینیم، می‌گوییم: جسم و بدن، اینجا ماند و افتاد و روح قبض شد و رفت، و لذا می‌گویند: در حشر، معاد جسمانی به چه کیفیت

خواهد بود، غافل از اینکه بدن و جسم در حشر در نهایت و غایت لطافت است؛ به طوری که حس بصری را یارای رؤیت آن نیست و آنچنان تعلق به روح دارد که ابداً از آن تعصی ندارد و خودش هم دارای عرض و طول و عمق است.

چنان که اگر همین حس لمسی را که در بدن هر شخصی هست بیرون کشند، به اندازه پاها و بازوها و سینه و قلب و روده‌ها و جگرها و سر و صورت و چشم و گوش یک چیزی بیرون خواهد آمد، منتها شاید ما آن را با این دیده نبینیم، چنان که الآن که در بدن هست، ما آن را نمی‌بینیم و با دست هم آن حس لمس را از بس لطیف بوده و مایل به مجرد می‌باشد، درک نمی‌کنیم.

علی‌ای حال: این جسم لطیف، به تبع روح بیرون رفته و رفض‌های سابق هم در شخصیت آن موجود، تخلخل ایجاد نمی‌کند و چنان که رفض‌های تدریجی در شخصیت آن تخلخل ایجاد نمی‌کرد، این رفض دفعی هم که به صورت نمایان اتفاق می‌افتد، باعث اختلاف در شخصیت آن شخص نمی‌شود» (همان: ۵۴۰-۵۴۲/۳).

در اندیشه امام خمینی، بدن مثالی در باطن بدن دنیوی ایجاد می‌شود و این گونه نیست که بدن مثالی بعد از مفارقت روح از بدن مادی حاصل گردد، بلکه بدن برزخی در باطن بدن مادی وجود داشته که به سبب شدت لطافت آن بدن، رؤیتش برای ما امکان‌پذیر نمی‌باشد و هنگام مرگ نفس قشر ضخیم و بزرگ، یعنی بدن مادی را که به منزله پوست بدن مثالی است، رها می‌کند. ایشان در این باره می‌فرماید:

«بالجمله، چنان که مراتب نازله این حرکت و تبدیل در حرکت جوهریه، کاملاً محسوس و نمایان است، ولی با همه تبدلات پی‌درپی هیچ‌گاه انثلام وحدت و شخصیت حاصل نمی‌گردد و بالاخره در اثر تبدلات، بدن و جسم لطیفی در غایت لطافت حاصل می‌گردد، به طوری که ظلّ نفس است، منتها نتیجه تحلیلات و تبدلات و حرکات جوهری، صفا و لطافت لبّ و مغز است، با اینکه همین طبیعت است که مبدل گردیده و همین جسم است که از آن افزاز لباب شده و مدام قشورش ریخته است، مثل ریختن مو و پوست انداختن مار، و کم‌کم یک لبّ، که در اثر تحولات و تبدلات به حد کمال رسیده، قشر ضخیم و بزرگ بدن محسوس را که به منزله پوست آن بدن لطیف است، می‌اندازد و این آخرین قدم دار طبیعت به شمار می‌رود و اول قدم عالم برزخ است و این مرتبه ثانیه از جسم است که مناسب با این حواس بدنی نمی‌باشد. از این لبّ صاف‌تر، لبّ اللباب است؛ یعنی نفس انسانی و بدنی که به مقام مجرد رسیده است، به طوری که این بدن با این لطافت مثل ظلّ نفس

است. این جسم است که می‌تواند با بلاهای عظیم مواجه گردد و تحمل کند؛ برای اینکه جسم هر اندازه در جسمیت خالص‌تر باشد و با جهت قوه مشوب نباشد، افتراق و از بین رفتن آن مشکل‌تر است؛ اگرچه با نار بسوزد و هر چه جسم اصفی باشد، شدت احساسات نفس بیشتر است و هر چه احساس قوی‌تر باشد، تألم قوی‌تر است. و بالجمله، بنا بر آنچه شرح داده شد که مبتنی بر حرکت جوهریه است و در این عصر، قریب به ضرورت و ملحق به بدیهیات است؛ زیرا انسان به رأی‌العین تبدیل نطفه به علقه و علقه به مضغه و... را می‌بیند و مطلب صاف و روشن است و قابل بحث نمی‌باشد و ما برای اثبات آن، به مقدمات یازده و یا دوازده گانه آخوند^{علیه السلام} محتاج نیستیم و به معاد جسمانی هم قائلیم و مفزّی هم از آن نیست و مطابق آیات و روایات و ضرورت شرایع هم می‌باشد» (همان).

ب) در باور امام خمینی بدن اخروی نمی‌تواند عنصری باشد و در کیفیت پیدایش و زمان آن نیز چند احتمال قابل طرح است (عارفی، ۱۳۸۹: ۳۹).

۱. بدن اخروی در همین دنیا توسط نفس ایجاد شود.
 ۲. پس از مرگ در عالم برزخ یا قیامت به وسیله نفس پدید آید.
 ۳. پس از مرگ در عالم برزخ یا قیامت به وسیله حرکت جوهری، بدن مادی عنصری به بدن اخروی مبدل گردد.
- احتمال نخست فی‌نفسه معقول و موجه نیست؛ زیرا نفس انسانی در دنیا، گرفتار حجاب‌های مادی است و به بدن عنصری تعلق دارد و تا چنین باشد، توانایی ایجاد موجودات خارجی از جمله بدن اخروی را ندارد.

احتمال دوم مورد اختلاف است و این احتمال از برخی سخنان ملاصدرا قابل استخراج است، اما امام خمینی این احتمال را به شدت انکار کرده و می‌فرماید:

«و الحاصل، این طور نیست که این بدن خالص به فعالیت نفس ایجاد شود تا معلول نفس باشد و به حکم اینکه معلول، غیر از علت است، دو هویت باشند؛ زیرا معلول با اینکه شأنی از شئون علت می‌باشد، ولی اطلاق اینکه معلول، شأنی از شئون علت است، با اینکه علت و معلول دو هویت باشند، منافاتی ندارد.

البته اگر نفس و بدن، علت و معلول باشند، درست نیست که تلذذات و تألمات معلول، عین تلذذ و تألم و تنعم علت باشد، وگرنه لازم می‌آید تلذذ هر فردی از افراد بشری، عین التذاذ عقل فعال باشد و حال آنکه هیچ حکیمی طبق اصول فلسفه

نمی‌تواند به این معنی قائل باشد. پس اگر نفس، بدن مثالی را به فعالیت ایجاد می‌کند، خودش بدن مثالی نفس است و یک هویت و تشخیصی است که جسم مثالی و برزخی دارد، نه اینکه این مرتبه، معلول نفس بوده باشد، چون قوی‌الاراده است و از اشتغالات طبیعت رسته است، معلول دارد و هرچه اراده کند به فعالیت ایجاد می‌کند، ولی مادام که در طبیعت رسته است، به وسیله گرفتاری به ماده و عدم تمامیت حیثیات قدرت و به واسطه معانقه با عایق، یعنی هیولای منضمه، قادر نیست مقدار جرمیه‌ای را در خارج ایجاد و اصدار نماید - با اینکه در عالم حس، صور محسوسه با فعالیت نفس است - مگر نفوس قویه نادره مثل نفوس مقدسه معصومین سلام الله علیهم اجمعین.

ولی بعد از مفارقت از عالم طبیعت و افتراق از مصاحبت بیگانه و فراغت از تدبیر امر غیر و فراغت از امور تنمیه و تغذیه و امثال این امور طبیعی، می‌تواند معالیل مقداری جرمی و مقادیر و اجسام جرمیه را اصدار نماید و چنان که موجودات جسمی جرمی عالم طبیعت این طور هستند که با مشارکت ماده و استعدادات حاصله، از فاعل ایجاد و اصدار می‌شوند، همین طور اجسام جرمیه بدون مشارکت ماده و استعدادات حاصله از آن، تنها از حیثیات فاعلی صادر و موجود می‌گردند، مانند اجسام اولیه بدون ماده سابقه، مثل افلاک - یعنی اجسام اولیه - که بلا تقدم ماده و استعدادات ماده ایجاد شده‌اند» (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۵۸۴/۳).

علی‌ای حال، نکته قابل اصرار در این اصل آن است که بدن نفس، در نشئه آخرت معلول آن نیست و به فعالیتش مخلوق نمی‌باشد، بلکه آن بدنی است که نفس، خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مساوق اعدام و یا ایجاد خودش می‌باشد و ممکن نیست شیء به فعالیت خودش موجود شود؛ زیرا این مستلزم دور صریح باطل است.

امام خمینی ضمن انتقاد بر تصویر بدن اخروی ملاصدرا می‌فرماید:

«اگر عبارتی از عبارات آخوندالله^{ره} موهوم این معنی باشد که نفس، بدن خودش را به فعالیتش ایجاد می‌کند، از خطاهای عبارتی است و بر فرض اگر آخوندالله^{ره} و یا دیگران مصرّ بر این معنی باشند، درست نبوده و به شدت مورد انکار ماست. ما بر مدعیان چنین فعالیتی منکر هستیم، گرچه به فعالیت نفس قائلیم تا آنجایی که می‌تواند معالیل جرمیه و اجسام و مقادیر عظیمه را به اذن ربّها القادر ایجاد کند؛ چنان که در عالم طبیعت، بر خلق صور خیالی و اشکال محسوسه، قادر و تواناست» (همان: ۵۸۵/۳).

ایشان دلایلی چند را برای اثبات مدعای مذکور نقل کرده است که از آن جمله دلیل زیر می‌باشد: پیدایش بدن اخروی توسط نفس مسلزم دور است. بطلان دور از بدیهات اولیه به شمار می‌آید؛ پس ایجاد بدن اخروی توسط نفس دور است؛ زیرا نفس با بدن اخروی اتحاد وجودی داشته و ایجاد و اعدام هر کدام مساوی با ایجاد و اعدام دیگری است. بنابراین ایجاد بدن اخروی به وسیله نفس مساوی است با ایجاد خود نفس، و این دوری صریح است.

۳. تحقق امور اخروی

بر اساس دیدگاه امام خمینی، قبر حقیقی که سؤال و جواب، و غم و شادی در آن است، در عالم مثال تحقق دارد، نه در نشئه دنیا؛ زیرا قبر طبیعی دنیوی، شایستگی و گنجایش مسائل مربوط به قبر را که در روایات از آن خبر داده شده است، ندارد. لذا قبر حقیقی در دنیا تحقق ندارد. ایشان برای اثبات مطلب فوق دلایلی را ارائه می‌دهد، از جمله: بر اساس آموزه‌های دینی، وسعت قبر برای برخی انسان‌ها به اندازه وسعت بین مشرق و مغرب است و روشن است که قبر طبیعی و دنیوی که یک متر و نیم طول و نیم متر عرض دارد، نمی‌تواند قبری باشد که وسعت آن بین مشرق و مغرب است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۶۰۰/۳).

۴. تفاوت برزخ و قیامت

در اندیشه امام خمینی، تفاوت قیامت و برزخ در وجود انس با طبیعت و دنیا و زوال این انس می‌باشد؛ به این معنا که نفس انسانی پس از مرگ و مفارقت از بدن طبیعی به عالم برزخ منتقل می‌شود و در عین حالی که در آن عالم به سر می‌برد، به سبب عادتی که در عالم طبیعت داشته و با آن مأنوس بوده است، این انس و توجه به عالم طبیعت، در عالم برزخ نیز باقی است و تا هنگامی که این انس باقی است، عالم برزخ است (همان).

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی یکی از اندیشمندانی است که در حوزه مطالعات اسلامی، مطالب ناب و ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته است و با به کارگیری اصول صدراپی،

همچون امام خمینی، نظری متفاوت با ملاصدرا در باب معاد جسمانی داشته و در این مسئله، هم‌افق با آقاعلی مدرس زنوزی می‌باشد.

شایان ذکر است که علامه در تعریف معاد، آن را بازگشت اشیاء با تمام وجود خود به حقیقتی می‌داند که از آن وجود یافته‌اند و این بازگشت را امری ضروری به حساب می‌آورد. در نتیجه، وجودی که مراتب و جهات مختلف دارد که بعضی از آن‌ها با هم متحدند، لازم است که با تمام وجود خود به آنجا بازگردد. پس ملحق گشتن بدن به نفس در معاد، امری ضروری است؛ مگر اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل گردد و بدن همچون نفسی زنده، زنده و نورانی می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

برای تبیین بیشتر دیدگاه علامه و اختلاف وی با ملاصدرا، ذکر نکاتی ضروری است:

۱. لحوق ابدان به ارواح

علامه در برخی آثار خود به ویژه در رساله «الإنسان بعد الدنيا» با صراحت به نظریه الحاق ابدان به نفوس اشاره می‌کند و همانند مدرس زنوزی، معاد جسمانی را از طریق حرکت جوهری ابدان و لحوق آن‌ها به نفوس تصویر می‌کشد.

ایشان در ابتدا پس از آنکه معاد را بازگشت همه اشیاء به وجودشان معرفی می‌کند و بر این باور است که ملحق شدن ابدان به نفوس در قیامت یک امر ضروری است (همو، ۱۴۱۹: ۲۴۰) و سپس با اشاره به حدیثی گرانسنگ از امام صادق علیه السلام تأکید می‌ورزد

۱. «همانا روح در جایگاه خویش قرار دارد؛ روح شخص نیکوکار در نور و آسایش، و روح شخص زشتکار در تنگی و تاریکی. بدن ما به صورت همان خاکی درآید که از آن آفریده شده بود و ابدانی که درندگان و کرم‌ها خورده و پاره‌پاره کرده و آن‌ها را دفع نموده‌اند، همه در خاک نزد کسی محفوظ است که از علم او ذره‌ای در تاریکی زمان پوشیده نیست و عدد و وزن اشیاء را می‌داند. خاک موجودات ذی‌روح در میان خاک‌های دیگر همچون طلائی است که در خاک نهاده شده. پس هنگامی که زمان برانگیختن فرا رسد، آسمان باریدن خواهد گرفت؛ باریدن زندگی و برانگیختن و به دنبال آن زمین به شدت تکان می‌خورد و همچون تکان خوردن مشک. در این حال، خاک آدمی همچون طلائی به دست آمده از خاک شسته شده یا کره از شیر زده شده می‌گردد. پس خاک هر بدنی به اذن خداوند توانا به مکان روح منتقل می‌شود و سپس صورت‌ها به اذن خداوند صورت‌دهنده، مانند هیئت‌های خود باز می‌گردند و روح در آن‌ها وارد می‌شود و چنان کامل باز ساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند و هیچ شیء غریبی نمی‌یابد».

که بر پایه این حدیث، در قیامت این ابدان هستند که به نفوس ملحق می‌گردند (همان).

وی همچنین دیدگاه خویش را مبتنی بر متون قرآنی کرده و برخی آیات را مستمسک خود قرار داده است که از آن جمله می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

- ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدًا مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾^۱ (ق / ۱۱).

- ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^۲ (یس / ۸۱-۷۸).

- ﴿مَنْ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾^۳ (انسان / ۲۸).

- ... (واقعه / ۶۱-۵۹: احقاف / ۳۳: ق / ۱۵؛ انفطار / ۳۳).

به باور ایشان، از همه این آیات به دست می‌آید که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه دیگر درمی‌آیند تا اینکه در لحظه قیامت به نفس‌های خویش ملحق شوند (همو، ۱۴۱۹: ۲۴۰-۲۴۲).

نتیجه اینکه علامه با استفاده از آیات و حدیث، به صراحت به الحاق ابدان به نفوس اشاره می‌نماید و همچون مدرس زنوزی به حقوق ابدان به نفوس در قیامت معتقد است.

۲. عینیت یا مثلثیت بدن اخروی با بدن دنیوی

کلام علامه در این بحث به گونه‌ای بیان شده است که با یکدیگر متفاوت است. ایشان در کتاب *انسان از آغاز تا انجام* در ذیل آیه شریفه ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ

۱. «با باران زمین مرده را زنده ساختیم و همین گونه [خلق] پس از مرگ، سر از خاک بیرون می‌کنند».

۲. «و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد. گفت: چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است، زندگی می‌بخشد. بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست. همو که برایتان در درخت سبزه‌ام آخگر نهاد که از آن [چون نیازتان افتد] آتش می‌افروزد. آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده توانا نیست که [باز] مانند آن‌ها را بیافریند. آری، اوست آفریننده دانا».

۳. «مایم که آنان را آفریده و پیوند مفاصل آن‌ها را استوار کرده‌ایم و چون بخواهیم [آنان را] به نظایرشان تبدیل می‌کنیم».

وَالْأَرْضُ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ^۱ به مسئله عینیت بدن اخروی تصریح کرده و می‌فرماید: هر چند آیه مبارکه، کلمه «مثل» را به کار برده است، لکن مراد از مثل در این آیه و مانند آن، خود آنان است نه مثل آن‌ها؛ همان گونه که خداوند در جای دیگر به جای استفاده از کلمه «عین»، «مثل» را به کار برده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۲ (شوری / ۱۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۲۲). لکن ایشان در تفسیر شریف المیزان ذیل آیه مزبور، یادآور شده است که بدن پس از مرگ، اگر با بدن پیش از مرگ مقایسه شود، این بدن مثل آن خواهد بود، نه عین آن (همو، ۱۳۷۱: ۱۱۴/۱۷).

این دوگانگی که در بیان علامه وجود دارد، از سویی به دلیل آن است که می‌توان عینیت را به شخص انسانی که در قیامت برانگیخته می‌شود، نسبت به شخص انسانی که در دنیا بوده، بیان کرد، نه به ابدان آن‌ها. از سوی دیگر، در بیان علامه در تفسیر المیزان می‌توان مثلث ابدان اخروی انسان را به ابدان دنیوی نسبت داد. اما جمع‌بندی دیگری را نیز می‌توان از سخنان علامه طباطبائی ارائه داد که برگرفته از مبانی فلسفه او و ملاصدراست و آن اینکه: بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان بدین دلیل که کلیه خصوصیات ظاهری دنیوی را به همراه دارد، عین بدن دنیوی دانست، اما از سویی، بدین دلیل که مواد ابدان اخروی غیر از موادی است که در ابدان دنیوی به کار رفته، می‌توان بدن اخروی را مثل بدن دنیوی به حساب آورد.

بنابراین می‌توان بدن اخروی را از یک سو، عین بدن دنیوی دانست، بدون اینکه از ماده آن صحبتی به میان آورد. از سوی دیگر، می‌توان بدن اخروی را با در نظر گرفتن ماده آن، مثل بدن دنیوی دانست؛ زیرا ماده ابدان دنیوی با ابدان اخروی مختلف است.

۳. عینیت شخص در دنیا و آخرت

علامه طباطبائی در تفسیر ارزشمند المیزان بر خلاف بحث پیشین، صراحت به خرج داده و از دوگانگی تعبیر در الفاظ و تعابیر رهایی یافته و به صراحت اعلام می‌دارد که آنچه در آخرت به عنوان شخص انسان هویدا می‌شود، به قطع و یقین، عین همان

۱. «آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، توانا نیست که [باز] مانند آن‌ها را بیافریند. آری، اوست آفریننده دانا».

۲. «هیچ چیزی مانند او نیست».

شخص انسانی است که در دار دنیا به سر برده است. ایشان در تفسیر آیه کریمه ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (یس / ۸۱)، تفسیر واضح و روشنی ارائه می‌دهد که جای هیچ گونه ابهامی باقی نمی‌گذارد که شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود، عین همان شخص دنیوی است. وی در این باره می‌فرماید:

«فالبدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه، كان مثله لا عينه، لكن الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذي البدن السابق كان عينه لا مثله؛ لأنَّ الشخصية بالنفس وهي واحدة بعينها» (همان).

نکته حائز اهمیتی که در تفسیر ایشان وجود دارد اینکه مثلث و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی که در الفاظ دوگانه ایشان وجود داشت، هیچ تأثیری در نظریه او مبنی بر عینیت شخص اخروی و شخص دنیوی ندارد. چنان که از تفسیر ایشان نمایان است، انسان جامع نفس و بدن است و آن چیزی که حقیقت و شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، نفس اوست. بنابراین حقیقتی که در آخرت وجود دارد، عین همان نفس و حقیقتی است که در دنیا بوده است.

۴. جایگاه نفوس بعد از مفارقت از ابدان

ملاصدرا نیز همچون ابن سینا و سهروردی بر این باور استوار است که پس از مفارقت نفوس از ابدان، فرجام نفوس کامل را به عقل فعال می‌داند، فرجام نفوس متوسط را به عالم خیال و ناقصان را گرفتار در شقاوت روحانی نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۴۷/۹-۲۴۸).

مدرس زنوزی معتقد است که نفس پس از مفارقت از بدن، به نفس کلی که مناسبت با ذات و ملکات خود دارد، متصل می‌شود و بدن نیز حرکت استکمالی خود را به سوی نفس ادامه می‌دهد. وی می‌گوید که هر چیزی به اصل خود برمی‌گردد و نفس به گونه‌ای اصل بدن و بدن به گونه‌ای اصل نفس است و اصل نهایی هر یک از آن دو، نفس کلی متناسب با خود اوست. او همچنین می‌گوید که نسبت نفوس ما به نفوس کلیه که همان نفوس ملائکه مدبر در عالم کبیر است، همچون نسبت قوای

مدرکه و متحرکه به نفوس ما در عالم صغیر است (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۱/۲-۹۲). علامه بر خلاف مدرس زنوزی، سرانجام نفس انسانی را همچون ملائکه، عروج به سوی پروردگار می‌داند. وی منظور از عروج به خدا را به صورت اجمالی و نه تفصیلی بیان می‌کند و اشاره‌ای به مصداق و یا معنایی خاص نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). لازم به ذکر است که بیان او بسیار به نظر حکیم زنوزی نزدیک است و این یکی از ابتکارهای علامه در بیان این مطلب است. علامه برای بیان خود از برخی آیات قرآن استفاده می‌کند؛ برای مثال: «مِنَ اللّٰهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ اِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ اَلْفَ سَنَةٍ»^۱ (معارج / ۴-۳).

نقد

علامه طباطبائی با نظریه الحاق و پیوستن بدن‌ها به نفوس در قیامت، طرحی نو افکنده و جایگاه ویژه‌ای برای نفس قائل شده و با بیان اینکه بدن متحول و متحرک به طرف نفس بوده و نفس از مقام عالی خود تنزل نمی‌کند، زیرکانه از اشکال تناسخ رها شده است. ولی اشکال دیگری بر ایشان وارد است و آن اینکه بدن متحرک به سوی نفس، آیا بعد از رهایی از ماده به نفس تعلق می‌گیرد و یا با حفظ حصول در ماده، موضوع نفس واقع می‌شود؟ اگر با حفظ ماده بدن موضوع نفس قرار گیرد، در این صورت نفس تا تنزل پیدا نکند، نمی‌تواند به بدن تعلق گیرد و اگر بدن در مقام رجوع به آخرت، صورت مقداری جسمانی صرف و خالص گردد، بدون حلول در ماده، این همان کلام صدراست و مطلب جدیدی نخواهد بود؛ همچنان که استاد آشتیانی در این باره می‌گوید:

«بدن متحول متحرک به سوی نفس، آیا بعد از خلاصی از ماده، متعلق نفس می‌شود یا با حفظ حصول در ماده، موضوع نفس قرار گیرد؟ با حفظ ماده، مبدأ حرکت بدن دنیوی است و قهراً تا نفس تنزل نکند، به بدن تعلق نمی‌گیرد و اگر بدن در مقام رجوع به آخرت، صورت مقداری جسمانی شود، بدون حلول در ماده، به فرض

۱. «از سوی خداوند ذی‌المعارج [خداوندی که فرشتگانش بر آسمان‌ها صعود و عروج می‌کنند] فرشتگان و روح [فرشته مقرب خداوند] به سوی او عروج می‌کنند، در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است».

امکان چنین امری، این همان مشرب صدرالمتالهین است که تصریح نموده است: نفس در آخرت با بدن محشور می‌شود، ولی بدن جسمانی مقداری، معرّا از منشأ فساد و میرّا از لوازم ماده، و این بدن عین بدن دنیوی است؛ به این معنا که هر کس آن را مشاهده کند گوید: این همان شخص است که در دنیا موجود بود، و آنچه ضروری در مسئله معاد است، همین تطابق شخص موجود در دار غرور با شخص محشور در یوم نشور است» (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۱۵۹-۱۶۰).

نتیجه‌گیری

حکمای پس از صدرا جملگی بر مبانی وی تأکید ورزیدند و تالی تلو صدرا شدند. لکن در این میان فیلسوفانی چون علامه طباطبایی و امام خمینی، گرچه بر مبانی صدرای^۱ صحه گذاشتند، ولی در نتیجه با صدرا مخالفت ورزیدند؛ به گونه‌ای که علامه طباطبایی پس از پذیرش مبانی صدرا در معاد جسمانی، معتقد به عود ابدان به ارواح شد و با ذکر مقدماتی و بر پایه روایات، به این مهم اشاره می‌کند.

امام خمینی نیز پس از ذکر مبانی صدرا، با تأکید بر اینکه به همه مبانی صدرا نیازی نیست، معتقد است که فقط با اتکا بر حرکت جوهری و استحاله حرکت قهقری و توجه به این قاعده که شیئیت شیء به صورت آن است، می‌توان به اثبات معاد جسمانی پرداخت.

شایان ذکر است که در مقام داوری، نظریه امام خمینی نسبت به دیدگاه علامه طباطبایی امتیازاتی دارد که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. امتیاز در کیفیت اثبات معاد جسمانی؛ زیرا فقط با تکیه بر سه اصل می‌توان آن را اثبات نمود و ایشان جایگاه خاص و ویژه‌ای برای حرکت جوهری قائل شده است.
۲. امتیاز در کیفیت پیدایش بدن اخروی؛ زیرا کیفیت پیدایش بدن اخروی طبق این نظریه، هم معقول و هم موجه و روشن است؛ بر خلاف نظریه علامه طباطبایی که دارای ابهام بوده و خالی از اشکال نمی‌باشد.

۱. اصالت وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، تشخیص به وجود است، شیئیت شیء به صورت است و....

۳. امتیاز در کیفیت پیدایش بدن اخروی؛ زیرا بر اساس دیدگاه امام خمینی، نعمت‌های بهشتی هم از قبل برای اهل بهشت فراهم شده است و هم به وسیله نفوس اهل بهشت پدید می‌آید که این دیدگاه بر شرع نیز منطبق است. در پایان شایان ذکر است که امام خمینی و علامه طباطبائی در پذیرش مبانی صدرا هم‌افق بوده، ولی در کیفیت پیدایش بدن اخروی، مشربی متمایز از یکدیگر دارند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲. اردبیلی، سیدعبدالغنی، تقریرات فلسفی امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، طلیعه نور، ۱۳۸۳ ش.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ ق.
۵. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جماعة المدرسین، ۱۳۷۱ ش.
۶. همو، انسان از آغاز تا انجام، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۷. عارفی، اسحاق، «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، دوفصلنامه آموزه‌های فلسفی، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.
۸. مدرس زنوزی، آقاعلی، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.



موجز المقالات

مكانة نظرية الفقر الوجودي للمعلول في شرح معرفة الله الفطرية للملأ صدرا في آية الفطرة

- على أرشد رياحی (أستاذ بجامعة أصفهان)
- مائدة زمانی (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي)

من بين براهين إثبات الله، فإن دليل الفطرة هو واحد من أهم أدلة معرفة الله، وهي تعني أن معرفة الله فطرية في جميع المخلوقات (وخاصة الإنسان). من أكثر آيات القرآن صراحة في الإشارة إلى معرفة الله الفطرية، هي الآية ٣٠ من سورة الروم. توضح هذه الآية أن بنية الوجود الإنساني مجبولة على معرفة الله. قام ملأ صدرا استلهامًا من القرآن والحديث، وبالاستفادة من أسسه العقلية والفلسفية، بالاستشهاد على هذا الافتراض الديني. حاولنا في هذه الدراسة من خلال منهج وصفي - تحليلي، تحليل آراء الملأ صدرا في شرحه الفلسفي لمعرفة الله الفطرية، لتتضح بذلك نظريته المسماة الفقر الوجودي للمعلول في تعابيره. قدم الملأ صدرا على أساس الإضافة الإشراقية للممكنات إلى الواجب، تحليلًا للمعرفة الوجودية عن هذه المعلومة القرآنية، وعلى أساسها تم إثبات حضور

المخلوقات عند الله، وحضور الله عند جميع المخلوقات. على أساس شرح معرفة الوجود لمعرفة الله الفطرية، هناك تلازم بين الفقر الوجودي والعلم الحضورى للمخلوقات بالله، وكيفية دلالة آية الفطرة على حصول معرفة الله من معرفة الذات.

الكلمات الأساسية: معرفة الله الفطرية، الملاً صدرا، الفقر الوجودي، العلم الحضورى، آية الفطرة.

النسب الممكنة بين شيئين فى الخارج والقضايا الشرطية الدالة عليها

□ داوود حيدرئ

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

تحليل القضايا الشرطية هو واحد من أهمّ المواضيع المنطقية. يبدو أنّ التحليل اللغوى للقضايا، بصرف النظر عن الحقائق التى تدلّ عليها القضايا، ليس تحليلاً كاملاً ومع الاعتماد على معرفة حقائق الكون وتصنيفها، يمهّد الطريق لفهم القضايا التى تدلّ عليها. قام الخواجة نصير الدين الطوسى فى أساس الاقتباس بتوضيح الإتّصال من خلال رسم بيانى يوضح كيفية استخدام كلّ من القيود الأربعة للقضايا الشرطية، بما فى ذلك اللزومية والعرضية والاستصحابية، للتعبير عن نوع الاتّصال المستخدم. ومن هذا المخطّط أيضاً اتّضحت حالات استخدام الشرطية المتّصلة السالبة. يبدو أنّ الصورة التى تمّ تقديمها عن هذا المخطّط تحتوى على بعض الإشكالات، حيث قمنا فى هذه الدراسة ضمن شرح أنواع الاتّصال بين أمرين وكيفية التعبير عنهما بواسطة القضايا الشرطية، تقديم صورة صحيحة للمخطّط. الكلمات الأساسية: مصاحبة، استصحابى، لزومى، عرضى، لازمة السلب، سالبة اللزوم.

دراسة مقارنة لمكانة «العقل الأول» فى الفكر الفلسفى

وتصوّر «التفويض فى الخلقة»

□ محمّد سلطانى رنائى

□ أستاذ مساعد بجامعة أصفهان

تفويض الغلاة، بمعنى أنّ الله قد أوكل أعماله للآخر، وتتمّ دراسته بحسب متعلّقه؛

تفويض الخلق والشريعة، الغفران والحساب والإرادة. تمّ الاستشهاد على التفويض في الخلق بشواهد سمعية وعقلية. في الاستشهاد العقلي على هذا التصوّر، تمّ تطبيق مبدأ العقل الأوّل على أولياء الله. وفي هذا الصدد، تمّ تصوير صدور الممكنات من العقل الأوّل أيضًا على شكل علة فاعلية. دراسة هذه العملية على أساس التحليل العقلاني ومراجعة كلام الفلاسفة ستظهر أنّ هذا الاستشهاد ليس قويًا. فالعقل الأوّل له عند الفلاسفة معنى شامل للكمالات المحتملة، وصدور الممكنات الأدنى من العقل الأوّل على طريقة اشتمال الإجمال على التفصيل. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأوّل على أولياء الله معقول فقط بمعنى أنّ الولي بعد عبودية كاملة، يتأمّل جامع الكمالات الممكنة ويتّحد مع العقل الأوّل على أساس قاعدة اتّحاد العاقل والمعقول. هذا الاتّحاد لا يعني اتّصال الجرم، أو اتّحاد موجودين ليصبحا واحدًا، أو اضمحلال واحد في الآخر؛ بل يتمّ تحقّقه على أساس فهم الكمال إلى أقصى حدّ. والنتيجة هي أنّ فكرة العقل الأوّل وصدور الممكنات التي تتجاوز ذلك، لا تدعم تصوّر تفويض الغلاة. كذلك فإنّ تطبيق العقل الأوّل على الأولياء (الإنسان الكامل) يكون ذو معنى فقط على أساس اتّحاد العاقل والمعقول.

الكلمات الأساسية: العقل الأوّل، الصادر الأوّل، قاعدة الواحد، تفويض الخلق، نور محمّديّ.

نقاش إرادة الله ذاتية أم فعلية من منظور الإمام الرضا عليه السلام بحسب التفسير الفلسفي للملّا صدرا مع نقد نظرية العلامة الطباطبائي في هذا المجال

□ أسماء أحمدى (طالبة دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قم)

□ محمود صيدى (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

من القضايا الهامة في الأسس الكلامية الشيعية هي الصفات الإلهية، والتي تمّ ذكرها في العديد من الآيات القرآنية بأسماء وصفات مختلفة. وفقًا للبراهين العقلية والأحاديث النقلية فإنّ الصفات الإلهية هي عين ذاته، والفرق بينهما مفهوميّ. ولكن المشكلة هي أنّه في بعض الأحاديث المنقولة عن الإمام الرضا عليه السلام، تمّ اعتبارها صفة فعلية. من خلال تقديم الملّا صدرا لتفسير فلسفيّ - كلاميّ لهذه الأحاديث، فإنّه لا يعتبرها تتنافى مع ذاتية الصفات الإلهية؛ ولكن من منظور العلامة الطباطبائي فإنّ هذه الأحاديث صريحة في

فعلية صفة الإرادة. تمّ في هذا البحث الذى بين أيدينا والاستفادة من التحليلات الفلسفية - الكلامية لهذه الأحاديث الاستعانة بالأحاديث الأخرى للإمام الرضا عليه السلام إثبات أنّ هذه الأحاديث لا تتناقض مع ذاتية صفة الإرادة، ويبدو أنّ تفسير العلامة الطباطبائيّ هذا غير صحيح.

الكلمات الأساسية: الإرادة، الله، الإمام الرضا عليه السلام، الملاً صدرا، العلامة الطباطبائيّ.

تأمل فى معنى ومدلول وأسس نظرية اشتداد العلم الحضورى للنفس بذاتها فى الحكمة المتعالية

□ أحمد عسگرى (أستاذ مساعد بجامعة الشهيد بهشتى)

□ حميد رضا بوجارى (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بجامعة الشهيد بهشتى)

يعتقد الملاً صدرا أنّ العلم الحضورى للنفس بذاتها اشتدادى. هذه النظرية من النظريات المبتكرة للملاً صدرا، ومن نتائج علم الوجود والأنطولوجيا. تشير هذه النظرية إلى أنّ مرتبة ودرجة معرفة الإنسان الحضورية بحقيقة ذاته هى أمر غير ثابت ويمكن ترقيتها، حتّى تصل من المراتب المتدنية للوعى الذاتى الخيالى، إلى المرتبة العالية للوعى الذاتى العقلى وحتّى أبعد من ذلك. الوعى الذاتى الخيالى بمعنى الإدراك الحضورى الخيالى للنفس التى فى عين التجرد، محفوفة بأعراض مثل الشكل والحجم وغيرها. والوعى الذاتى العقلى هو إدراك بطريقة التجرد التامّ والبحث للذات. كلّ من هذه المراتب له مقتضيات سيكون لها آثار هامة فى معرفة الإنسان وعمله. أهمّ الأسس الفلسفية لهذه النظرية فى حكمة صدر المتألهين عبارة عن: نظرية اتحاد المدرك بالمدرك، نظرية الحركة الجوهرية وطريقة الوجود الخاصّ للنفس الإنسانية الناطقة عند الملاً صدرا.

الكلمات الأساسية: العلم الحضورى، الاشتداد، النفس، الإدراك، الخيال، العقل.

دراسة مقارنة لموضوع الشرّ من منظور ابن عربىّ، الملاً صدرا وسبينوزا

□ رامين گلماكانى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ رسول ياداش پور (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ محمّد مهديّ سلامى (طالب ماجستير فى الفلسفة بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

مسألة الشرّ هي واحدة من أهمّ القضايا الفلسفيّة التي أثيرت دائماً بين الأديان للجواب على الصراع بين التوحيد ومبدأ صدور الأشياء ووجود الشرّ في نظام الوجود. من ناحية أخرى، استخدم الملحدون هذا كدليل ضدّ وجود الله من أجل معارضة أهل الدين. إنّ الإجابة عن مشكلة الشرّ قد شغلت ذهن كلّ مفكّر. لقد اعتبر الفلاسفة تاريخياً هذا الأمر بمثابة استجابة لشواغلهم الفكريّة، وقد سعى كلّ منهم إلى حلّها بجهازه الفكريّ الخاصّ. إحدى وجهات النظر المطروحة هي أنّ الشرّ عدميّ التي أصبح الفلاسفة يعنونها بطرق مختلفة. منهم الذين يعتقدون بعدميّته، هناك ابن عربيّ في العرفان النظريّ وصدر المتألّهين في الحكمة المتعالية. وكذلك سبينوزا كواحد من الفلاسفة اليهود، ولكلّ منهم وجهة نظر مختلفة عن عدميّة الشرّ. في هذه المقالة، سنقوم بدراسة ومقارنة وجهات نظر هؤلاء المفكّرين وتقديم تحليل لقدرة كلّ منهم، أو عدم القدرة، على حلّ مشكلة الشرّ.

الكلمات الأساسيّة: ابن عربيّ، ملا صدرا، سبينوزا، شرّ، غير شرّ.

اتّحاد العاقل والمعقول من منظور ابن سينا وصدر المتألّهين

- جليل محمّديّ خانقاه (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)
- عبدالله نصرىّ (أستاذ بجامعة العلّامة الطباطبائيّ)

«اتّحاد العاقل والمعقول» واحدة من القضايا القليلة التي واجهت اعتراض وموافقة اثنين من كبار الفلاسفة. أبو عليّ منكر أساسيّ لها وصدر المتألّهين موافق جدّيّ لها. لقد رفض أبو عليّ في كتبه الشفاء والإشارات «اتّحاد العقل والعاقل» ولكنّه في كتاب المبدأ والمعاد أورد لها برهاناً. هذا الاختلاف في نهج أبو عليّ كان موضع تساؤل لدى الفلاسفة اللاحقين. ذكر صدر المتألّهين ثلاثة معاني للاتّحاد وقال «اتّحاد العاقل والمعقول» في المعنى الأوّل والثاني لا يمكن إثباته أبداً بنفس برهان أبو عليّ، ولكن بالمعنى الثالث فالاتّحاد ليس ممكناً فحسب، بل إنّ تحقّق العلم في جميع المراتب متوقّف عليه. يقول صدرا أنّ أبو عليّ قد قبل المعنى الثالث للاتّحاد فقط في المبدأ والمعاد، وعندها تردّد في الحصول على الرأى الأساسيّ لأبو عليّ. ولكن الحقيقة هي أنّ أبو عليّ لم يتحدّث قطّ عن التناقض. ليس الأمر أنّه قد عبّر في الشفاء والإشارات عن

رأيه الحقيقي، وتحدّث في المبدأ والمعاد طبق ذوق فلاسفة العصر. إنّ فهم وجهة نظر بو عليّ الرئيسية يتحقّق فقط في ظلّ الفهم الدقيق لمنظومته الفكرية، وهو نفس المسار الذي اتّبناه وأظهرنا أنّ المعنى الثالث للاتّحاد هو الاعتقاد الدائم لأبو عليّ، وليس هناك فرق في الأساس بين أبو عليّ والملا صدرا.

الكلمات الأساسية: الاتّحاد، العاقل، المعقول، أبو عليّ، صدر المتألّهين.

وجهة نظر الملا صدرا حول الركن الأول للتأسيّة؛

عدد المقترحات الأساسية

□ عباسعلی منصورى

□ أستاذ مساعد بجامعة رازى بكرمانشاه

واحدة من أهمّ النظريات المعرفية في باب تبرير النظرية التأسيّة. على الرغم من أنّ هذه النظرية لم تتمّ مناقشتها بشكل مستقلّ في التقاليد الفلسفية الإسلامية، فقد تمّ التعامل معها في أعمال الفلاسفة المسلمين بمن فيهم الملا صدرا بلغة فلسفية محدّدة في تلك الحقبة والتي تختلف عن اللغة المعرفية المعاصرة. في هذه المقالة وبعد طرح نظريات مختلفة حول تبرير وشرح آراء الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين حول عدد المقترحات الأساسية، يتمّ فحص وجهة نظر الملا صدرا حول المقترحات الأساسية. لا يعتبر الملا صدرا عدد البديهيات انحصارياً وقائماً على أساس التقسيم الثنائي، ويعتقد أنّ البديهيات ليست أشياء ثابتة تماماً. على سبيل المثال، يوضح أنّ التلميح والحدس نسبيان، ويختلفان حسب عقول وأزمنة وخصائص المفهوم والتصديق. عندما يشير الملا صدرا صراحة إلى عدد المقترحات البديهية، فهو يعتبر أنّ أقسام البديهيات هي نفس الأقسام الستّة المشهورة؛ ولكن عند البحث في مواضيع مختلفة فإنّه يعدل عن اعتقاده هذا. عدوله يكون أحياناً على شكل زيادة في عدد البديهيات، وفي بعض الأحيان يقدّم تقسيماً جديداً تقع فيه بعض هذه الأقسام الستّة تحت أقسام أخرى.

الكلمات الأساسية: المعرفية، التبرير، التأسيّة، المقترحات الأساسية، البديهية،

الملا صدرا.

المعاد الجسمي من منظور الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي

- سيّد محمّد موسى بايگي (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
 - محمّد إسحاق عارفي شيرداغي (دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ)
 - محمّد مغربيّ (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- لقد كان التفسير الدقيق العقلانيّ للمعاد دائماً أحد أهمّ اهتمامات الفلاسفة المسلمين، بمن فيهم الملائ صدرا، الذي كان في طليعة من اتخذوا خطوة مهمّة في التفسير العقلانيّ للمعاد الجسمانيّ من خلال مبادئه الإحدى عشر. بعد صدرا رفض بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل العلامة الطباطبائيّ والإمام الخمينيّ، بعض استنتاجاته على الرغم من قبولهم للمبادئ الصدرائيّة، وقدموا خطاباً جديداً في هذا الباب. قبل الإمام الخمينيّ من بين المقدمات الإحدى عشر للصدرا ثلاث مقدمات فقط، ويتحدّث بحزم عن جسم الإنسان بعد موته الظاهريّ بدون هيولى مادّيّة، وعلى الرغم من ملا صدرا فإنّه يعتقد صراحة بأنّ الجسم المثاليّ يتشكّل في باطن الجسم الدنيويّ، ومن المستحيل أن يتمّ إيجاد الجسم الأخرى بواسطة النفس. كذلك العلامة الطباطبائيّ وضمن قبوله لكلام زنوزي، فإنّه يعتقد أنّ جسم الإنسان يتمّ إحيائه في الآخرة، متحرّكاً نحو الروح ليلتحق بها، ومع هذا التفسير فقد جعل الروح أكثر أهميّة. لذلك ونظراً إلى أنّ وجهة نظر الإمام الخمينيّ تحتاج إلى مقدمات أقلّ، وليس لديها إشكال لحق الأبدان بالنفوس فإنّها هي الأفضل.
- الكلمات الأساسيّة: المعاد الجسميّ، لحق الأبدان بالنفوس، العلامة الطباطبائيّ، الإمام الخمينيّ.

خلفية نظريّة الحشر عند صدر المتألّهين في عرفان ابن عربيّ

- مهديّة نزاكتي على أصغرّي (طالبة دكتوراه في الحكمة المتعاليّة بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينيّ شاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- عليرضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)

إنّ الملائ صدرا على أساس مبادئ أصالة الوجود والوحدة التشكيكية والحركة الجوهرية، وابن عربيّ على أساس وحدة الوجود، قالاً أنّ الحشر بمعنى الظهور المتميّز

لبواطن الموجودات بما في ذلك النبات والحيوان والإنسان في عالم القيامة، بعد الموت على أرض شاسعة وواسعة، بحيث تستحق تجلّي النور الإلهي وشهود الملائكة والأنبياء، بالتزامن مع اجتماع جميع الخلائق والموجودات في مجموعات مختلفة. كذلك يعتقدون أنّ السبب في حدوث الظهور المتمايز للبوطن في الحشر هو أنّ بوطن الموجودات لها أثر فعّال، والأفعال أيضًا ناشئة عن الأغراض النفسانية، حيث ترسخ تلك الأغراض بسبب تكرار الأفعال لتصبح ملكة في الداخل والباطن. لقد تأثر الملائحة صدرًا بآبن عربيّ كثيرًا في شرح وتوضيح مواقف الحشر مثل الصراط والشفاعة، بحيث لا يشاهد أيّ كلام جديد في مؤلفاته باستثناء التعبير عن المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ولكن على عكس هذه المواضيع، فإنّه في مواضيع مثل مجموعات الناس المختلفة في الحشر، وموقف البعث والحساب، باستثناء التأثير الطفيف الذي أخذه من ابن عربيّ، تمّ طرح العديد من الآراء الجديدة والدقيقة على شكل براهين فلسفيّة، وفي موقف النشر أيضًا هو الوحيد الذي شرح بالتفصيل ذلك الموقف.

الكلمات الأساسيّة: الحشر، البعث، الصراط، الشفاعة، ملا صدرًا، ابن عربيّ.

دراسة برهان الخلقّة الأثروبيّ

- جواد نوائی (ماجستير في الفلسفة والحكمة الإسلاميّة)
- سيّد محمّد كاظم علوی (أستاذ مشارك بجامعة الحكيم السبزواری)

برهان الأثروبيّ، هو برهان في إثبات الله، حيث يتناول إثبات حدوث الكون من خلال استخدام قوانين فيزيائيّة، وينتقل من حدوث العالم إلى إثبات وجود الله. هذه المقدّمة العلميّة معروفة باسم القانون الثانی للديناميكا الحراريّة، أو قانون تعزيز الإثروبيّا، وهو قانون تجريبيّ، وبموجبه يزداد أثروبيّ النظام في العمليّات الطبيعيّة، ويستمرّ هذا الازدياد حتّى يصل إلى أقصى قيمة له، حيث يحدث عند تلك القيمة التوازن الديناميكيّ الحراريّ. من خلال تعميم هذا القانون ليشمل الكون كلّّه، يمكن للمرء أن يتنبأ بمستقبل يخضع فيه الكون لتوازن ديناميكيّ حراريّ ويحدث الموت الحراريّ. بالاستفادة من هذا القانون، يمكن الاستدلال بهذه الطريقة وهي إن كان للعالم نقطة نهاية، فيجب بالتأكيد أن يكون له نقطة بداية، وعلى هذا الأساس فإنّ للكون بداية وهو ما يطلق عليه الحدوث.

ومع إثبات هذه المقدمّة بأنّ الكون حادث، وخلق الكون له بداية، يمكن إقامة برهان على إثبات الخالق. على الرغم من أنّ هذا البرهان يشبه إلى حدّ كبير برهان الحدوث عند المتكلّمين الإسلاميين، لكن من الناحية الهيكلية والأساسية، فإنّه يضمّ اختلافات تميّزه عن برهان الحدوث. إنّ بنية برهان الأثروبيّ تشبه برهان الحدوث عند المتكلّمين، لكن مع هذا الاختلاف وهو أنّ إثبات المقدمّة الأولى له في برهان الحدوث تتمّ بطريقة كلامية فلسفية، لكن هذه المقدمة في برهان الأثروبيّ يتمّ إثباتها بواسطة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو مبدأ تعزيز الأثروبيّ. إضافة إلى الانتقادات الموجهة لبرهان الحدوث، فإنّه يمكن توجيه انتقادات على المقدمات الأولى لبرهان الأثروبيّ، والتي هي عبارة عن تناهي العالم وانتقال الطاقة من محيط غير مادّي إلى نظام مادّي، وقبول حدوث الموت الحراريّ.

الكلمات الأساسية: الأثروبيّ، القانون الثاني للديناميكا الحرارية، برهان الأثروبيّ، الموت الحراريّ، الحدوث.

ماهية ووظيفة القوّة المدركة للأحكام العملية

□ محمّد عليّ نوريّ

□ المستوى الرابع بحوزة قم العلميّة

تمّ طرح آراء كثيرة من قبل علماء المسلمين حول طبيعة العقل النظريّ والعقل العمليّ، وكيفية عملهما في إدراك الأحكام العملية. الرأى الأول يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك لجميع الأحكام العامّة بما في ذلك النظرية والعملية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام الجزئية العملية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر ابن سينا). النظرة الأخرى تعتبر أنّ العقل النظريّ هو المُدرك الوحيد للأحكام النظرية، والعقل العمليّ مُدرك للأحكام العملية الكلية والجزئية، وكذلك مدبّر للقيام بالفعل (وجهة نظر الخواجة الطوسيّ والغزاليّ في مقاصد الفلاسفة). الرأى الثالث يعتبر أنّ العقل النظريّ مُدرك للأحكام النظرية، ومُدرك أيضًا للأحكام العملية الكلية والجزئية، والعقل العمليّ يعتبر القوّة العاملة والمحرّض للقيام بالفعل فقط (وجهة نظر بهمنيار، قطب الدين الرازيّ والغزاليّ في معيار العلم). يقوم البحث الحاليّ بشرح زوايا وجهات النظر الثلاثة هذه،

وتحليل كلمات الحكماء حول ذلك، حيث يعتبر أنّ الرأى الثانى هو الرأى الصحیح، فهو
ینصّ على أنّ العقل العملىّ على نوعین. نوع یتعامل مع الكلّیات وهو من نفس طراز
العقل النظرىّ، مع هذا الفرق وهو أنّه یدرك المدرّكات الكلّیة العملیة. والنوع الآخر
یتعامل مع التفاصيل حیث یدرك التفاصيل العملیة أيضًا، وكذلك کیفیة القیام بها.
الكلمات الأساسیة: الحكمة العملیة، العقل النظرىّ، العقل العملىّ، الكلّیات
العملیة، التفاصيل العملیة، الفعل الإرادىّ.