

## بقای فردی نفس از نگاه ابن رشد

نادر شکراللهی\*

سکینه ابوعلی\*\*

## چکیده

یکی از مباحث مهم در باب معاد، مسئله بقای فردی است و ظواهر آموزه‌های ادیان الهی هم بر آن تأکید می‌کند؛ اما ابن‌رشدگرایان، انکار معاد فردی انسان را به ابن‌رشد، فیلسوف بزرگ اسلامی، نسبت داده‌اند. برخی از سخنان ابن‌رشد، این نسبت را تأیید می‌کند؛ زیرا وی نفس انسانی را مجرد می‌داند، به معاد جسمانی باور ندارد و کثرت عددی را منحصر در مادیات می‌داند. نتیجه این سه مقدمه آن است که پس از مرگ تن، نفس مجرد انسانی نمی‌تواند متکثر باشد؛ پس باید به وحدت نفس انسانی بعد از مرگ قائل باشیم. ابن‌رشد از آن جهت که یک مسلمان است، باید به کثرت عددی نفوس انسان در معاد اعتقاد داشته باشد. برای نفی این نسبت به وی می‌توان راه‌حلی ارائه کرد؛ اول اینکه، آن قاعده را بر همان معنای ظاهری‌اش بپذیریم که کثرت عددی تنها در انواع مادی وجود دارد؛ ولی باز بپذیریم که او به کثرت عددی انسان در معاد ملتزم است؛ زیرا او به وجود نوعی بدن جسمانی - نه عین جسم دنیوی - پس از مرگ قائل است. دوم اینکه، برخی از سخنان ابن‌رشد حاکی از آن است که یا به این قاعده در همه‌جا ملتزم نیست یا مفهوم ماده را عام می‌گیرد و به مطلق قابلیت حمل می‌کند، نه ماده جسمانی؛ برای نمونه، وی کثرت عددی را در بین علل عالی، براساس شرافت رتبه می‌پذیرد.

## واژگان کلیدی

ابن‌رشد، نفس، تجرد، بقای فردی، ابن‌رشدگرایان، کثرت عددی.

nadereshokrollahi@gmail.com

aboali.5861@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۲

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه خوارزمی.

\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۷

### طرح مسئله

یکی از آموزه‌هایی که ابن‌رشدگرایان به ابن‌رشد، فیلسوف مسلمان ارسطویی، نسبت داده‌اند، عدم بقای شخصی است.<sup>۱</sup> بحث از بقا، بلکه جاودانگی هر شخص از دغدغه‌های همیشگی بشر بوده است که هم ادیان الهی به آن توجه داده‌اند و هم فیلسوفان الهی و متکلمان در تبیین آن تلاش‌های فکری فراوانی نموده‌اند. انکار بقای شخصی در نقطهٔ مقابل آموزه‌های دینی قرار می‌گیرد و به تعارض فلسفه و دین می‌انجامد. در نوشته‌های ابن‌رشد، سه امر دیده می‌شود که نتیجهٔ آن، انکار تفرد افراد انسان در معاد است و اینکه نفس انسانی به صورت کلی دارای معاد است، نه فرد فرد انسان‌ها؛ اول اینکه او یک فیلسوف است که براساس مبانی فلسفی، تکثر عددی را معلول ماده می‌داند و آنچه مادی نیست، از نظر او نمی‌تواند دارای تکثر عددی باشد. دوم اینکه او نفس را مجرد می‌داند و سوم اینکه معاد جسمانی را نمی‌پذیرد. ترکیب این سه باور آن می‌شود که پس از مرگ انسان، دیگر تفرد و تکثری نمی‌تواند موجود شود. از سوی دیگر، او یک مسلمان است و متون دینی بر تکثر عددی انسان‌ها در معاد دلالت دارد. اکنون او این تعارض را چگونه حل می‌کند؟ آیا او در این موضوع به حقیقت دوگانه باور دارد: دینی و فلسفی، یا اینکه می‌توان از سخنان او راه‌حلی را کشف کرد که در نظام فکری او که دینی - فلسفی است، کثرت عددی انسان در قیامت حفظ شود. محورهایی که برای این بحث باید به آن بپردازیم، عبارتند از: تجرد نفس، معاد جسمانی، امکان یا عدم امکان کثرت عددی نفوس مجرد و نحوه جمع متون دینی و فلسفی.

کسانی که تاکنون به این موضوع پرداخته‌اند، بیشتر به جنبه تاریخی و تلقی دیگران از تفکر ابن‌رشد توجه کرده و چندان به تحلیل خود اندیشه ابن‌رشد نپرداخته‌اند<sup>۲</sup> و هدف اصلی این نوشته، تحلیل سخنان خود ابن‌رشد است.

### تجرد نفس

ابن‌رشد سخن گفتن از نفس را دشوار می‌داند و می‌گوید خدا از میان مردم فقط دانایان راسخ در علم را به شناسایی آن اختصاص داده است. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۴۷۳) او مانند معمول فلاسفهٔ اسلامی، انسان را دارای دو بعد جسمانی و روحانی (دارای نفس مجرد) می‌داند.

۱. ابن‌رشدی‌گری (Averroism) یا ارسطوگرایی افراطی (Rdical Aristotelianism) برجسیبی است که در قرن نوزدهم و بیستم به نهضتی که در قرن سیزدهم بین فیلسوفان پاریسی در جریان بود، زده شده است. آرای این فیلسوفان به‌آسانی با آموزه‌های مسیحی قابل جمع نبود. چند موضوع، مهم‌ترین اختلاف بین این دو بود که یکی از آن موارد، جاودانگی روح عقلائی انسان است. (Ebbesen, 1998: 595)
۲. برای نمونه، مقاله «آموزه ابن‌رشدی وحدت عقل (نفس عاقله) و انکار جاودانگی شخصی» هرچند مطالب ارزشمندی ارائه می‌دهد، تمرکزی بر سخنان خود ابن‌رشد نشده است. (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۴۲ - ۴۹)

او در مسئله هجدهم *تهافت التهافت* که به طرح اشکالات غزالی بر ادله تجرد نفس می‌پردازد، تقسیم غزالی از قوای نفس را در مجموع می‌پذیرد. غزالی قوای انسان را از دیدگاه فلاسفه به قوای حیوانی و انسانی و قوه حیوانی را به دو نوع محرک و مدرک تقسیم می‌کند که همه منطبق در اجسام هستند؛ (همان: ۴۶۲ - ۴۵۷) اما در بحث تجرد نفس، مطلب اصلی در باب عقل یا نفس تعقل‌کننده است که فلاسفه آن را نفس ناطقه می‌نامند. این نفس دارای دو قوه عالمه و عامله است که هر دو را عقل می‌نامند (همان: ۴۶۲)

بین کلمه نفس و عقل باید تفکیک کرد. نفس در معنای عام به کار می‌رود که شامل قوای حیوانی هم می‌شود و وقتی کلمه عقل را در اینجا به کار می‌برند، منظور آن جنبه از نفس است که تعقل می‌کند. پس «عقل چیزی غیر از نفس نیست؛ بلکه بُعدی از نفس است و نفس به وسیله آن می‌شناسد و فکر می‌کند.» (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۱۳)

ابن‌رشد هر چند برخی از اشکالات غزالی بر شماری از ادله ده‌گانه تجرد نفس را می‌پذیرد، در کل ادله فلاسفه بر تجرد نفس را به دلایلی از قبیل عدم امتزاج با ماده، عدم خستگی قوه عاقله از تعقل و نیز عدم استفاده قوه عاقله از آلات جسمانی می‌پذیرد و نفس را مجرد از ماده می‌داند. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۴۷۴ - ۴۶۴)

اینکه نفس قوای متعددی دارد و از آن بین تنها عقل است که منطبق در ماده نیست و مجرد است، کاملاً در عبارات ابن‌رشد روشن است؛ اما در اینکه کدام عقل است که این خصوصیت را دارد، در بین نوشته‌های وی مطالبی آمده که جمع آنها مشکل است. او در کتاب *تلخیص کتاب النفس* عقل را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. عقل نظری و ۲. عقل عملی: این عقل در میان همه انسان‌ها مشترک است، (همو، ۱۹۵۰: ۶۹ - ۶۷) یعنی همه انسان‌ها دارای عقل عملی هستند؛ ولی بهره آنها از عقل عملی بیش و کم است و برخی از افراد بهره بیشتری از عقل عملی برده‌اند و برخی از افراد کمتر. (همان) او عقل عملی را از آن نظر که وابسته به تجربه و حس و تخیل است، فانی و فاسدشدنی می‌داند. (شریف، ۱۳۸۹: ۱ / ۷۸۸) پس طبق این سخن، تنها عقل نظری را مجرد از ماده می‌داند. در هر صورت، بخشی از نفس از نظر ابن‌رشد مجرد از ماده است.

همین مقدار برای ما در اینجا کافی است که با توجه به باب هجدهم از *تهافت*، ابن‌رشد نفس ناطقه یا به تعبیر دیگر، بخش عقل از نفس را مجرد می‌داند.<sup>۱</sup>

۱. ارسطو می‌گوید بدن جدا از نفس نیست و نیز نفس از بدن جدایی‌ناپذیر است یا دست‌کم جزئی از نفس چنین است؛ (ارسطو، ۱۳۸۹: ۸۲ - ۸۱) اما ارسطو در ادامه تأکید می‌کند که لاقلاً برخی از اجزای نفس به دلیل اینکه کمال برای هیچ‌گونه جسمی نیست، از بدن مفارق بوده، مجرد هستند. (همان: ۸۳) پس اینکه فروغی می‌گوید: نفس صورت بدن است و صورت در تفکر ارسطویی، جوهری غیرمستقل است که هیچ‌گاه از بدن جدا نشده، (فروغی، ۱۳۸۸: ۴۳) این تمام سخن نیست و تنها شامل برخی از نفس‌ها می‌شود، نه تمام نفس انسانی.

## تکثر یا وحدت نفوس

ارسطو می‌گفت: هر آنچه عدداً بسیار است، دارای ماده است. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۰۷) این‌رشد هم همچون ارسطو ماده را عامل کثرت می‌داند. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۳۵) این قاعده‌ای است که در نوشته‌های فلاسفه اسلامی تحت عنوان: «کل مجرد عن المادة نوعه منحصر فی فرد»<sup>۱</sup>، تکرار می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۶۰) علامه طباطبایی نیز می‌نویسد: هر ماهیت نوعی که بخواهد دارای افراد کثیر باشد، باید ارتباطی با ماده داشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۸۰؛ همو، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۸۱)

ابن‌رشد که نفس (عقل) را مجرد می‌داند، بر آن است که نفس انسانی واحد است و این کثرتی که اکنون دارد، به تبع ماده (بدن) است و هر گاه نفس، بدن را رها کند، به وحدت خود بازمی‌گردد. وی در مسئله اول تهاافت از غزالی، نقدی را بر فلاسفه ذکر می‌کند. غزالی می‌نویسد: [فلاسفه] گویند نظر افلاطون درست است که نفس قدیم و یگانه است و فقط در تن‌ها تقسیم شده است و هرگاه آنها را ترک گوید، به اصل خویش بازگردد و اتحاد یابد. (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۳۷) بعد غزالی به محال بودن این سخن معتقد است و برای آن چنین استدلال می‌کند: آیا نفس زید عین نفس عمر است یا غیر آن؛ اینکه عین آن باشد، به‌ضرورت باطل است؛ زیرا هر کدام از آنها خودش را درمی‌یابد و می‌داند که غیر از آن دیگری است و اگر عین آن بود، آنها در دانش‌ها که صفات ذاتی نفوس‌اند و در هر نسبتی همراهشان هستند، برابر می‌شدند. (همان: ۳۸)

استدلال غزالی بر باطل بودن این رأی که نفس واحدی در ابدان کثیر وارد می‌شود و بعد از مرگ به همان وحدت برمی‌گردد، ادامه می‌یابد. نکته مهم در اینجاست که ابن‌رشد می‌گوید این سخن افلاطون را مستدل کند و نقد غزالی را پاسخ گوید: زید از حیث عدد، غیر از عمرو است و از حیث صورت با عمرو یکی است و منظور از صورت همان نفس است. پس اگر همان‌طور که زید و عمرو از حیث عدد با یکدیگر فرق دارند، نفس آن دو نیز غیر از یکدیگر بود، در آن حالت نفس زید و نفس عمرو از نظر عدد دو تا می‌بودند و از نظر صورت، یکی و نفس دیگری برای نفس لازم می‌آمد. پس به ناچار باید نفس زید و نفس عمرو از نظر صورت واحد باشند و کثرت عددی، یعنی تقسیم‌پذیری از ناحیه ماده، بر واحد صوری عارض می‌شود. هرگاه نفس هنگام نابودی تن از بین نرود یا عنصر پایداری<sup>۱</sup> در خود داشته باشد، لازم است وقتی تن را رها کرد، وحدت عددی داشته باشد. (همان) وی سپس ادامه می‌دهد: نفس زید و عمرو از یک جهت واحد و از جهتی دیگر کثیر است، برای نمونه از حیث صورت، واحد و از حیث حامل آن صورت کثیر است. نفس بیش از هر چیز به نور شباهت دارد و همان‌طور که نور با تقسیم شدن اجسام نورانی منقسم می‌شود و پس از زایل شدن اجسام متحد می‌گردد، رابطه نفس با بدن‌ها نیز به همین صورت است. (همان: ۳۹)

۱. در اینجا منظور این است که در تمام نفس پایدار باشد یا اینکه بخشی از آن، که منظور از بخش پایدار نفس همان عقل یا بخش تعقل‌کننده است.

اینجا محوری‌ترین نقطه‌ای است که باید در اندیشه ابن‌رشد روشن شود تا تکلیف سخن او در باب معاد فردی یا نوعی روشن شود. ظواهر آنچه آوردیم، نشان می‌دهد بخش غیرجسمانی انسان‌ها با هم متحد است و طبیعی است که اگر این مطلب را مستدل کند و معاد جسمانی را هم نپذیرد، لازمه این دو سخن او انکار بقای شخصی است.

ما در اینجا تنها به بررسی دو نکته نیاز داریم: اول اینکه آیا تنها عامل کثرت فردی (در اندیشه ابن‌رشد) مادی بودن یا ارتباط با مادی است و دوم اینکه در صورتی که جواب این پرسش مثبت باشد، مسئله فردیت انسان در معاد چگونه است.

### معاد

معاد یکی از انواع جاودانگی و از ارکان باور اسلامی است و از پیچیده‌ترین مطالب حکمت به‌شمار می‌رود. ملاصدرا معتقد است تنها افراد کمی از اندیشمندان مسلمان توانسته‌اند راهی برای پاسخ به پرسش‌های خود در این زمینه کشف کنند. (ملاصدرا، ۱۳۴۵: ۴۳۰ - ۴۲۹)

در کتب کلامی و فلسفی، معاد را به جسمانی و روحانی تقسیم کرده‌اند و هرچند از ظواهر کلام برخی از فلاسفه تنها معاد روحانی استفاده می‌شود، برخی از فقیهان، منکران معاد جسمانی را به حکم «اجماع» کافر می‌دانند. (حلی، ۱۴۰۷: ۳۷۶) منکران معاد جسمانی در دو گروه جای می‌گیرند: گروهی که هر نوع از معاد جسمانی را انکار می‌کنند و گروهی که معتقدند عین این جسم دنیوی معاد ندارد؛ ولی نوعی از جسم که مثل این جسم دنیوی است - نه عین آن - در معاد حضور دارد.

ابن‌رشد معتقد به بقای نفس پس از مرگ بدن است و علاوه بر ادله عقلی بقای نفس، با استفاده از تشبیه مرگ به خواب - که تشبیهی رایج است - مسئله را روشن‌تر می‌کند. تشبیه مرگ به خواب، بقای نفس را به روشنی مستدل می‌سازد؛ زیرا فعل نفس در حالت خواب با از کار افتادن ابزار آن تعطیل می‌شود؛ اما خود آن از بین نمی‌رود، پس باید حال آن در هنگام مرگ نیز مانند حال آن در حین خواب باشد. وی می‌گوید آنچه گفتیم، از این سخن خدای تعالی به‌خوبی برمی‌آید: «خداوند نفس‌ها را در هنگام مرگ قبض می‌کند و نفس‌هایی را که نمرده‌اند نیز به هنگام خواب می‌گیرد» (زمر / ۴۲). (ابن‌رشد، ۱۳۸۷: ۴۷۳)

اما ابن‌رشد که به بقای نفس معتقد است، معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و بخش بیستم از *تهافت التهافت* بر این ادعا دلالت می‌کند؛ اما آنچه در این فصل دیده می‌شود، انکار معاد همین جسمی است که در این دنیا همراه نفس بوده، نه مطلق جسم. توضیح مطلب اینکه وی از قول غزالی می‌گوید: فیلسوفان حشر تن را قبول ندارند (همان: ۴۹۵) و این یکی از سه مسئله‌ای است که غزالی فلاسفه را تکفیر می‌کند. ابن‌رشد می‌پذیرد که ظواهر دینی بر معاد جسمانی دلالت دارد؛ اما اهل برهان نباید در این ظواهر متوقف شوند؛

زیرا دین مطالبی مخصوص فلاسفه و حکیمان دارد و آن سعادت عقلی است. (همان: ۴۹۷) از سوی دیگر، دین باید مردم عادی را هم به سمت اخلاقیات سوق دهد و تمثیل معاد به امور جسمانی برای آنها بهتر از تمثیل آن به امور روحانی است؛ چنان که خدای تعالی می‌فرماید: «مثل بهشتی که پرهیزکاران را وعده داده‌اند، جویبارها از زیر آن جاری است»؛ (رعد / ۳۵) اما در کنار این آیات، جملاتی هم داریم که به گونه دیگری سخن گفته است. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «در بهشت چیزهایی است که نه چشمی دیده است و نه گویی شنیده است و نه بر اندیشه‌ای گذر کرده است». ابن عباس نیز می‌گوید: در جهان آخرت از امور دنیوی جز اسم نیست. (همان: ۴۹۸)

ابن رشد می‌کوشد بین این دو مطلب جمع کند: قبول معاد و انکار معاد جسمانی. او می‌گوید: چنان که دلایل عقلی و شرعی نشان می‌دهند، نفس را فنایی نیست و آنچه در معاد می‌آید، امثال اجسامی<sup>۱</sup> هستند که در این جهان بوده‌اند، نه خود آنها؛ زیرا خود معدوم عودت نمی‌کند و چنان که غزالی توضیح داده است، موجود به مثل آنچه معدوم شده است، بازمی‌گردد، نه به خود آن. از این رو سخن متکلمانی که می‌گویند نفس عرض است و اجسام اعاده شده همان‌هایی هستند که معدوم گشته‌اند، نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا آنچه معدوم گشته و سپس به وجود آمده است، وحدت نوعی دارد، نه وحدت عددی و چنین چیزی از حیث عدد دوتا شمرده می‌شود؛ به‌ویژه در نزد کسانی از آنها که می‌گویند عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند. (همان: ۴۹۹)

پس دلیل ابن رشد بر اینکه عین این جسم بازگشت نمی‌کند، آن است که اعاده معدوم جایز نیست. این سخن در نگاه ابتدایی، مخالف با ظواهر شریعت است. ابن رشد برای آنکه نشان دهد انکار معاد جسمانی مخالف با دین نیست، به سه مطلب متوسل می‌شود؛ اول آنکه می‌گوید آنچه در باب معاد جسمانی آمده، تمثیلی است که برای توده مردم بیان شده است. دوم اینکه هر چند عین جسم دنیوی در سفر معاد، نفس را همراهی نمی‌کند، مثالی از آن جسم همراه خواهد بود. مطلب سوم اینکه اجماعی در این مطلب وجود ندارد که منکر معاد جسمانی از دین بیرون رفته و کافر شده است و این از مسائل نظری است. (همان: ۵۰۱)

این مطلب نیاز به توضیحی دارد. مبنای بنیادین ابن رشد در فلسفه و دین‌پژوهی نکته‌ای است که در کتاب *فصل المقال* آورده است و آن اینکه: «تفکر برهانی منجر به مخالفت با شرع نمی‌شود. حق متضاد با حق نیست؛ بلکه موافق و شاهد آن است» (همو، ۱۹۹۷: ۹۶) و اگر تعارضی رخ داد، باید دست به تأویل بزنیم. (همان: ۹۷) تأویل در نگاه ابن رشد، از ظاهر به باطن دین رفتن است (همان: ۱۱۰) و به عبارت دقیق‌تر، مدلول الفاظ شرع را از معانی حقیقی عدول دادن و متوجه معانی مجازی آن کردن. (همان) از نظر ابن رشد، نه تنها قرائن عقلی بیرونی به ما می‌گوید این معنای حقیقی (ظاهر لفظاً) موردنظر نیست - چون با عقل و برهان در تعارض است - «حتی ما را رسد که گوییم مفاد ظاهر هیچ منطوقی در شریعت اسلام، مخالف با مفاد برهان نیست،

۱. تأکید از ماست.

مگر آنکه پس از بررسی موازین شرعی و ارزیابی اجزا و موارد دیگر آن، در خود الفاظ شرع نکات و دقایقی به دست می‌آید که استوارکننده آن تأویل و یا تا حدودی شاهد و مؤید آن باشد». (همان: ۹۸)

وی این مبنا را در اینجا (بحث معاد) هم به خوبی به کار می‌گیرد؛ یعنی از سویی گاهی از ظواهر دینی استفاده می‌شود که عین این جسم در معاد حاضر می‌شود؛ اما این ظاهر نمی‌تواند مورد قبول باشد؛ چرا که مخالف برهان است؛ زیرا اعاده معدوم محال است. از سوی دیگر، او در خود ظواهر دینی، قرائتی را بازگو می‌کند که می‌تواند مؤیدی باشد که عین این جسم اعاده نمی‌شود. وی سخن پیامبر ﷺ و روایت ابن‌عباس - که پیش از این از کتاب *تهافت التهافت* نقل کردیم - را برای همین مقصود ذکر می‌کند.

### بررسی سخنان ابن‌رشد در باب بقا فردی نفس

براساس برخی از سخنانی که از ابن‌رشد نقل کردیم، بقای فردی برای انسان‌ها در معاد امکان ندارد؛ زیرا از نظر او، آنچه بقا خواهد داشت، بعدی از نفس است که مادی بوده، این جسم دنیوی آن را همراهی نخواهد کرد؛ زیرا این بدن در دنیا از بین می‌رود و اعاده آن در معاد به دلیل امتناع اعاده معدوم محال است و اگر تنها عامل کثرت فردی ماده است، پس در معاد دیگر کثرت افراد نوع انسانی نخواهیم داشت. حال آیا می‌توانیم راه‌حلی برای این فیلسوف مسلمان بیابیم که او را معتقد به بقای افراد انسانی کنیم؟

در اینجا برای حفظ تفرد، چهار راه داریم: سه راه مربوط به این است که از این قاعده که تنها عامل کثرت ماده است، دست برداریم؛ یعنی ۱. یا این قاعده را اساساً بی‌دلیل بدانیم؛ یا ۲. آن را به‌گونه‌ای تحلیل کنیم که شامل نفس انسانی نشود؛ یا ۳. قائل شویم همواره نوعی از ماده انسان را همراهی می‌کند که همان باعث تکثر افراد انسان می‌شود؛ یا ۴. بگوییم بعد از مرگ بدن، هر انسانی مانند عقول، کلی منحصر در فرد است.

اگر نتوانیم به یکی از این چهار طریق مشکل را حل کنیم، باید ملتزم به سخن ابن‌رشدی‌های لاتینی شویم که ابن‌رشد به معاد فردی باور ندارد. در باب این چند راه حل کمی تأمل می‌کنیم.

#### یک. دلیل قاعده حصر کثرت عددی در مادیات

گفتیم این قاعده را فلاسفه دیگر هم آورده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۶۰) و علامه طباطبایی دلیل این قاعده را به صورت منقح براساس یک تقسیم ذکر کرده است: کثرت افراد یک ماهیت یا عین ماهیت است یا جزء ماهیت یا خارج لازم یا خارج مفارق. در سه حالت اول ماهیت نمی‌تواند فردی داشته باشد؛ زیرا هر فردی که بخواهد موجود شود، لازم است کثیر باشد و هر کثیری از افراد واحدی تشکیل شده است و هر واحدی از آن ماهیت باید کثیر باشد تا بتواند مصداق آن ماهیت باشد و این به تسلسل می‌انجامد. پس موجب این کثرت باید امری جدای از ماهیت باشد که به ماهیت لاحق شده است. هر لاحق شدن امری که مفارق و جدای از ماهیت است، مستلزم وجود ماده است. پس هر ماهیت کثیرالافراد مادی خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۸۲ - ۳۸۱)

برخی از صاحب‌نظران در حاشیه بر سخن علامه طباطبایی گفته‌اند این استدلال مبتنی بر حصر عقلی نیست؛ (همو، ۱۳۶۳: ۱۸۱، پاورقی) اما این اشکال وارد نیست؛ زیرا این حصر که در استدلال آورده شده - یعنی اینکه کثرت فردی یا مربوط به تمام ماهیت نوعیه است یا به بعض یا خارج لازم یا خارج مفارق - هرچند در ظاهر عقلی نیست - چون بین نفی و اثبات دوران ندارد - می‌توان آن را به صورت حصر عقلی ترسیم کرد؛ به این صورت که: این کثرت یا مربوط به تمام ماهیت است یا نیست و اگر مربوط به تمام ماهیت نیست، یا به جزء ماهیت است یا نیست و اگر مربوط به جزء ماهیت نیست، یا مربوط به خارج لازم است یا نیست. حالت‌های اول، دوم و سوم باطل است. پس تنها می‌ماند که بگوییم این مربوط به خارج غیر لازم است و لحوق هر امر مفارقی، مستلزم استعداد (ماده) است.

### دو. التزام فلاسفه به این قاعده

اینکه تنها مادی بودن باعث کثرت می‌شود، قاعده‌ای است که فلاسفه را به مشکلات انداخته است. عده‌ای موارد نقضی برای آن برشمرده‌اند و به تبع آن را نپذیرفته‌اند. در مواردی این‌رشد این قاعده را پذیرفته، اما در جای دیگری به آن ملتزم نمانده است و گاهی برخی از فلاسفه با تخصیص این قاعده کوشیده‌اند به تمام لوازم آن پایبند نباشند که به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱. عده‌ای از صاحب‌نظران با طرح مثال نقضی به مخالفت با این قاعده پرداخته‌اند و آن مجردات مثالی است. (همان: ۱۸۰، پاورقی) این مورد تنها در صورتی به‌عنوان نقض مطرح می‌شود که اولاً به وجود چنین موجوداتی ملتزم شویم و ثانياً در آنجا هم لحوق امر عرضی (مفارق) را بپذیریم که البته هر دو امر پذیرفتنی است. در این صورت باید بپذیریم که لحوق امر مفارق که نیازمند استعداد است، استعداد آن اعم از وجود ماده به‌معنای جسم مادی دنیوی است.

۲. این‌رشد خود در برخی از نوشته‌ها به این قاعده ملتزم نیست و عوامل تکثر فردی را عام‌تر از ماده می‌داند. در *تلخیص مابعدالطبیعة* در باب مبادی مفارقه می‌نویسد:

این مبادی که در هیولی نیستند، تغایر فاعل از مفعول و علت از معلول به تفاضل در شرف در نوع واحد برمی‌گردد، نه به اختلاف نوعیه. (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۴۴)

پس در اینجا این‌رشد صراحتاً از تکثر عددی در یک نوع مجرد سخن می‌گوید و آن قاعده را که «هر مجردی، نوع آن منحصر در فرد است»، کنار می‌گذارد و علل ایجاد کثرت را عام‌تر از انواع مادی می‌داند. یکی از این علل، اختلاف در رتبه و شرافتی است که بین دو فرد از یک نوع وجود دارد. حتی اگر همین یک مورد را هم در کلام این‌رشد بیابیم، باید بگوییم او در تمام موارد به این قاعده عقلی ملتزم نیست و از آن جهت که قاعده عقلی تخصیص‌بردار نیست، پس باید بگوییم او چندان به این قاعده ملتزم نیست.

این می‌تواند راهی را برای کثرت عددی در نفوس انسانی - حتی اگر معاد را عقلی بدانیم - باز کند؛ زیرا می‌توانیم بگوییم تکثر در آنجا براساس اختلاف در مراتب و شرافت و خساست رتبه است.

۳. همچنان که در اوایل این نوشته آوردیم، ابن‌رشد در نقد غزالی به استناد به همین قاعده، مجبور شده بود کثرت نفوس انسانی پس از مرگ را نپذیرد؛ اما کسانی مانند علامه طباطبایی این قاعده را به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که شامل نفس انسانی یا به تعبیر دیگر، شامل مجرداتی که سابقه همراهی با ماده را دارند، نشود. ایشان بعد از طرح قاعده «کثرت معلول ماده است» و اینکه در عالم دیگر از نظر ایشان ماده حضور ندارد، به مطلب دیگری ملتزم شدند و آن اینکه: کثرت فردی در عقل مجرد در یک صورت مجاز است و آن اینکه افرادی از یک نوع مادی - مانند انسان - با سلوک ذاتی و حرکت جوهری از نشئه مادی و امکان، استکمال پیدا کنند و به نشئه تجرد و فعلیت صرفه برسند. در این صورت، این افراد دارای همان تمیز فردی که در اول وجودشان در نشئه مادی و قوه بودند، خواهند بود. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۸۲)

### سه. ارزیابی این قاعده

استدلالی که فلاسفه بر این قاعده آورده‌اند، کامل به نظر می‌رسد که شکل منقح آن از علامه طباطبایی نقل شد که کثرت فردی باید مربوط به ماهیتی باشد که لحوق عوارض مفارق بر آن ماهیت امکان داشته باشد. این تنها در ماهیتی امکان دارد که استعداد و آمادگی پذیرش عوارض غیر لازم را دارند؛ اما با این حال، خود فلاسفه مواردی را ذکر کرده‌اند که کثرت عددی وجود دارد، اما ماده به معنای جسم حضور ندارد که به سه مورد آن اشاره کردیم: کثرت عددی در مجردات مثالی که استاد مصباح در حاشیه بر نهاییه ذکر کردند، کثرت عددی نفوس مجرد انسانی بعد از مرگ به علت مسبوقیت همراهی با ماده که علامه به آن ملتزم شدند و کثرت عددی در مبادی مفارق که خود ابن‌رشد ذکر کرد.

در اینجا می‌توانیم چند راه حل را مطرح کنیم؛ اول اینکه از این قاعده دست برداریم. این راه بسته است؛ زیرا دلیلی که برای قاعده آورده شده، تمام است. دوم اینکه این سه استثنا و هر استثنای دیگری را اشتباه بدانیم و راه تکثر عددی را در ماورای طبیعت مادی جسمانی ببندیم. سوم اینکه ماده داشتن را به مراتب دیگر هستی هم سرایت دهیم که حتی پای آن تا مبادی مفارق هم کشیده شود. چهارم اینکه تعریفی از ماده در این قاعده بیاوریم که متفاوت از ماده در اصطلاح رایج در کتاب‌های فلسفی باشد.

به نظر می‌رسد تمام مشکلی که به وجود آمده، آن است که واژه ماده در این مباحث در معانی کاملاً متفاوت به کار می‌رود. یک بار می‌گوییم ماده و منظور همین امری است که قابل تقسیم است و دارای وضع است - یعنی جسم - و گاهی منظور از ماده، استعداد و آمادگی برای پذیرش است. آن قاعده که می‌گفت هر تکثر فردی مستلزم وجود ماده است، منظور آن استعداد قبول حالات متفاوت است؛ به این معنا که مستعد پذیرش امور مفارق (غیرلازم، نه مجرد) است و استدلالی که نقل کردیم، تنها همین نوع از ماده را برای کثرت

افراد یک نوع لازم دارد و این نوع از آمادگی در موجودات مجرد غیرمحض و حتی محض (طبق نظر ابن‌رشد، در کثرت عددی مبادی مفارق) هم قابل اثبات است؛ اما ماده به معنای موجودی که قابل تقسیم و دارای وضع است (جسم)، شرط لازم برای افراد داشتن نیست؛ هرچند در این نوع از مادیات به‌طور مسلم و طبق آن قاعده، امکان کثرت فردی وجود دارد. بر این ادعای خود چند تأیید می‌آوریم:

۱. ابن‌رشد در مجردات - یعنی مبادی عالیه - هم به تکثر افراد یک ماهیت نوعیه رأی داده است. (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۱۴۴) اگر بخواهیم این سخن ابن‌رشد را تحلیل کنیم، می‌گوییم افراد یک نوع مجرد - مانند عقول - چون قابلیت و استعداد آن را دارند که در مراتب مختلف از لحاظ رتبه و شرف قرار گیرند، می‌توانند دارای کثرت باشند. اگر کسی این کثرت را از ابن‌رشد نپذیرد و عقول را نوع منحصر در فرد بداند، باز باید بپذیرد که ابن‌رشد با پذیرش این کثرت عددی عملاً نشان داد که از واژه «مادی» در آن قاعده، چه مفهوم عامی را در نظر دارد.

۲. در فلسفه ابن‌قاعده مطرح است که: هر موجود عاقلی باید مجرد از ماده باشد و منظور آن است که باید مجرد باشد از جسم؛ اما این را که باید آمادگی و استعداد (ماده) برای دریافت صور معقوله را داشته باشد، نه تنها نفی نمی‌کند، که این آمادگی لازم است؛ در غیر این صورت اساساً نمی‌تواند آن صورت را بپذیرد. لحوق یک امر به امر دیگر لزوماً نیاز به مادی بودن، یعنی مستعد بودن دارد؛ اما نیازی به ماده جسمانی (دارای بعد و قسم‌پذیری و حرکت یا تغییر تدریجی) ندارد. این لحوق براساس حرکت است که به ماده به معنای دوم نیاز دارد و لحوق و اعدام در امور مجرد نیازی به حرکت ندارد و اساساً لحوق در آنجا براساس حرکت نیست، پس ماده جسمانی لازم ندارد. برای نمونه، علم امری مجرد است و نفسی هم که می‌خواهد متصف به آن شود، امری مجرد است و اگر نفس بخواهد متصف به علم شود، باید آمادگی و استعداد (ماده) داشته باشد؛ اما این لحوق، نیازی به ماده به معنای جسم ندارد و اگر این مسئله در علم نفس به مادیات قابل تردید است - که نیست - در علم نفس به مجردات کاملاً قابل اثبات است.

## نتیجه

برداشت ابن‌رشدگرایان از سخنان ابن‌رشد بر انکار معاد شخصی، برداشتی است که می‌توان قرائتی بر تأیید آن یافت؛ زیرا ابن‌رشد معتقد به معاد است و از سوی دیگر، معاد همین جسم دنیوی را به دلیل امتناع اعاده معدوم باطل می‌داند. او عامل کثرت را ماده می‌داند و نفس انسانی را مجرد می‌پندارند که بعد از مرگ تن، آن وحدت بازمی‌گردد. اگر فقط بر همین مقدمات متوقف شویم، لازمه آن انکار معاد شخصی انسان‌ها خواهد بود که مخالف ظواهر متون دینی است.

چند راه‌حل می‌توان در کلمات ابن‌رشد یافت تا اینکه این استناد مخالف با ظواهر دینی را از او سلب کنیم و او را تبرئه نماییم. اول اینکه ابن‌رشد با طرح مثال جسم (نه عین این جسم دنیوی) می‌تواند دو مشکل را حل کند؛

اول اینکه معاد جسمانی را که در ظواهر متون دینی مطرح شده است، توجیه کند و ثانیاً تکثر افراد را هم تبیین کند. این در صورتی است که آن مثال جسم دارای ماده باشد، وگرنه مشکل کثرت فردی همچنان باقی است. اما مطلب را به‌گونه دیگری باید حل کرد و آن اینکه بگوییم آن قاعده درست است که هر نوع کثرت فردی، معلول ماده است؛ اما منظور از این ماده، آمادگی و استعداد برای پذیرش امری است که این نوع از ماده با مجرد بودن (طبق سخن ابن‌رشد در مبادی مفارِق) هم سازگار است؛ اما ماده به‌معنای جسمانی از نوع جسم دنیوی نمی‌تواند در این قاعده موردنظر باشد و ادله اثبات‌کننده این قاعده، لزوم وجود چنین ماده جسمانی را اثبات نمی‌کند. لذا نیازی به راه‌حل علامه طباطبایی برای تفرد در قیامت نیست که فرموده‌اند چون مسبوق به همراهی با ماده در دنیا بوده، این تشخیص در آن دنیا هم برای نفس انسانی وجود دارد. راه‌حل دیگر اینکه با قبول این قاعده با تفسیر ابن‌رشد و دیگر فلاسفه که به نظر می‌رسد ماده را همین ماده جسمانی می‌گیرند، باز هم راهی برای تفرد افراد انسانی در معاد نشان دهیم، مانند اینکه هر فرد انسانی، نوع منحصر به فرد باشد یا به دلیل مسبوق بودن به همراهی ماده، نفوس انسانی در عالم تجرد هم متکثر هستند که این راه‌حل علامه طباطبایی بود.

این راه‌حلی است که می‌توان به سود ابن‌رشد نشان داد تا بین مبانی فلسفی و آموزه‌های دینی جمع کند یعنی همان دغدغه‌ای که در کتاب‌های مختلف از جمله *فصل المقال* به دنبال آن بود که اولاً تفرد اثبات شود و در مرتبه بالاتر، راه برای معاد جسمانی باز شود؛ اما چرا او در اول *تهافت* در نقد غزالی، به وحدت نفوس بعد از مرگ رأی می‌دهد و با دلیل از آن دفاع می‌کند و در انتهای *تهافت* به نوعی معاد جسمانی فتوا می‌دهد؟ این مطلب دارای ابهام است. شاید در آنجا ابن‌رشد صرفاً در پی محاجه با غزالی است و می‌گوید سخن فلاسفه درست است که اگر تنها نفس مجرد معاد داشته باشد، دیگر نمی‌توان به تشخیص فردی باور داشت و این سخن غزالی که می‌خواهد در آن هنگام هم تکثر فردی را حفظ کند، بی‌دلیل است. شاید بتوان گفت ابن‌رشد در آنجا به تمام جوانب اندیشه خود و دیگر فلاسفه توجه نداشته است.

گویا اگر ابن‌رشد به اضلاع اندیشه خود دقت بیشتری می‌کرد، چنین تعارضات ظاهری در کلام او رخ نمی‌داد و ابن‌رشدی‌های لاتینی را به اشتباه نمی‌انداخت و آنان را به تیغ کلیسا نمی‌سپرد. او که در عمر خود می‌کوشید تا نشان دهد تعارضی بین دین و فلسفه نیست و با تأویل، تعارضات ظاهری را رفع می‌کرد، خود چنان سخن گفت که در کلام او تعارضات جدی رخ داد و در تفسیر کلام او برخی به حقیقت دوگانه رسیدند، عده‌ای از او فیلسوف ملحد ظاهر فریب ساختند و برخی در او خداآوری متدین دیدند؛<sup>۱</sup> اما در هر صورت، واحد معنایی کلام یک متفکر، تمام سخنان اوست، نه بخشی از آن. به عبارت دیگر، برای استناد یک مطلب به یک نویسنده باید تمام سخن او در نظر گرفته شود و اگر چنین شود، درمی‌یابیم که ابن‌رشد به معاد فردی باور دارد.

۱. در کتاب *عقل در دین‌شناسی ابن‌رشد*، گزارش مختصری از این اقوال آمده است. (شکراللهی، ۱۳۹۰: ۲۳ - ۲۲)

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
۳. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، ۱۳۷۷، *تلخیص مابعدالطبیعه ارسطو*، تهران، حکمت، ج ۱.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت.
۵. \_\_\_\_\_، ۱۹۵۰ م، *تلخیص کتاب النفس*، قاهره، چاپ اهوانی.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۹۹۷ م، *الفصل المقال*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه، الدكتور محمد عابد الجابری، الطبعة الاولى، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
۷. ارسطو، ۱۳۸۹، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ج ۵.
۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ ق، *نهج الحق و کشف الصدق*، با مقدمه سید رضا صدر، تعلیقات شیخ عین الله حسنی ارموی، بی جا، دار الهمزة.
۹. شریف، میان محمد، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
۱۰. شکراللهی، نادر، ۱۳۹۰، *عقل در دین شناسی ابن رشد*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، *نهایة الحکمة*، ج ۱، با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات الزهراء.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *نهایة الحکمة*، ج ۲، با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات الزهراء، ج ۱.
۱۳. فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۸، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، هرمس، ج ۲.
۱۴. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۲، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ج ۱.
۱۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۵، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۶. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، «آموزه ابن رشدی وحدت عقل (نفس عاقله) و انکار جاودانگی شخصی»، *مجله نقد و نظر*، سال ۱۵، ش ۳، ص ۴۲ - ۲۹.
17. Ebbesen, Sten, 1998, "Averroism", *Routledge Encyclopedia Of Philosophy, V 1*, Edward Craig (ed) London and New york.

## مشاكل المعرفة الدينية في ضوء آراء العلامة الطباطبائي

اسحاق طاهري سرتشنيزي<sup>١</sup> / مهدي جلالوند<sup>٢</sup> / سلمان قاسمنيا<sup>٣</sup>

**خلاصة البحث:** التعرف علي مشاكل المعرفة الدينية الذي يعنى التعرف علي الآفات التي تضر الادراك والاعتقاد الديني، من البحوث الفتية التي يمكن طبعاً ملاحظة بعض ملامحها بين ثنايا كتب القدماء أيضاً. العلامة محمد حسين الطباطبائي بصفته مفكراً متعمقاً في سبر اغوار المصادر الاسلامية، سلط الضوء علي مواطن الخلل في المعرفة الدينية وعمل علي مواجهتها. هذا البحث يقدم تصوراً عن أهم الآفات التي تكتنف المعرفة الدينية، ويطرح اساليب متعددة لاجل تكوين فهم صحيح عن الدين. وعندما يأتي هذا البحث علي ذكر أهم هذه الآفات في مجال اصول واساليب فهم الدين مع الاستنارة بأراء هذا العالم الرثاني (المرحوم الطباطبائي)، يقدم تحليلاً لنوع تلك المشاكل ويبين ما تتمخض عنها من تأثيرات مدمرة للمعرفة الدينية، يشرح اساليبه التي يراها كفيلة لمواجهة هذه المشاكل. وحسب وجهة نظره ان الخروج من بعض المشاكل مثل قضية النسبية، والانتقائية، والبدع، والخرافات، وفقدان الرؤية الشاملة، والتفسير بالرأى، وفصل الدين عن الحياة الفردية والاجتماعية، وتربية العقل الحازم والشامل وتركيزه علي القرآن. **الألفاظ المفتاحية:** معرفة المشاكل، المعرفة الدينية، مشاكل بنيوية، مشاكل منهجية، العلامة الطباطبائي.

## استدلال القضاء الإلهي الكلامي وجواب «الإيمان المفتوح»

زينب اميرى<sup>٤</sup> / عبدالرسول كشفى<sup>٥</sup>

**خلاصة البحث:** استناداً إلى القضاء الإلهي الكلامي (Theological Fatalism)، بما ان الله لديه علم سابق بوقائع المستقبل، فليس امام الإنسان سوي فعل ما كان يعلمه الله من قبل. وهو ما يعنى بالنتيجة ان افعال الإنسان لا تحصل باختياره واراوته. وقد طرح الالهيون وفلاسفة الدين اجابات مختلفة لهذا الاستدلال. ومن هذه الاجابات هي فكرة الايمان المفتوح (Open Theism)، وهي فكرة جديدة حول مسألة علم الله واراوة الإنسان. انصار هذه الفكرة الذين يُقسمون إلى ثلاثة أقسام يؤمنون ان الله عالم مطلق، ولكنهم يقولون بما ان المستقبل مفتوح أمام الله من الناحية المعرفية، ومن الممكن ان يتغير هذا المستقبل، لذلك فان سابق علم الله بالاعمال الاختيارية للإنسان غير ممكن من الناحية المنطقية. هذا الفريق لا ينفي سابق علم الله بشكل مطلق، ولكنه يقول نوعاً بمحدوديته، ويقول بما ان هذه المحدودية لا يمكن اجتنابها من الناحية، وفي الوقت ذات لا تنتقص من علم الله المطلق. هذا البحث يشرح فكرة الايمان المفتوح ويعرضها علي بساط التحليل والتقد.

**الألفاظ المفتاحية:** استدلال القضاء الإلهي الكلامي، سابق علم الله، اختيار الإنسان، الإيمان المفتوح.

mulibnkha@gmail.com

jalalvand61@gmail.com

sgns1349@chmail.ir

zainabamiri9@gmail.com

akashfi@ut.ac.ir

١. استاذ مشارك في قسم الفلسفة، مركز الشهيد محلاتي للتعليم العالي.

٢. ماجستير في الفلسفة و الكلام الإسلامي، جامعة قم.

٣. طالب دكتوراه في المدارس الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب.

٤. طالبة دكتوراه في فلسفة الدين، جامعة طهران.

٥. استاذ مشارك في قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة طهران.

## الإرادة الإلهية في فكر الفلاسفة والمتكلمين المسلمين: المدرسة الكلامية في بغداد والحلّة نموذجاً

مهدي فرمانيان<sup>١</sup> / حسين حجت خواه<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** الإرادة الإلهية من أهم المباحث التي تختلف تبيينها الكلامي عن تبيينها الفلسفي. رغم ان بعض المتكلمين عند تفسيرهم للإرادة الإلهية انساقوا وراء الفكر الفلسفي. لقد كانت الإرادة الإلهية في فكر اوائل متكلمي الإمامية - مع الاستناد إلى احاديث أهل البيت (عليه السلام) - واحدة من مراتب الفعل الإلهي وبمعني العزم علي المشيئة، الا ان مدرسة بغداد واكبت المعتزلة في بغداد فسّرت الإرادة الإلهية بالفعل الإلهي أو الامر بالفعل؛ وان كان القول بذاتية الإرادة وتفسيرها «بالعلم بالمصلحة في الفعل»، قول له مؤيدوه أيضاً. ومن بعد مدرسة بغداد وعلي امتداد تاريخ كلام الإمامية، بقي «تحليل الإرادة» خاضعاً لتأثير الفكر الفلسفي. وفي نهاية الأمر جاءت مدرسة الحلّة بتفسير الإرادة بمعني «الأمر الذاتي» أو الداعي؛ أي هو «العلم بالمصلحة والخير في الفعل». نحاول في هذا البحث التعرف علي ماهية الإرادة من وجهة نظرالفلاسفة والمتكلمين، والاطلاع علي مسيرة تطوره في القرون الوسطي خاصة في الفكر الكلامي لمدرسة بغداد والحلّة، ثم نجرى عملية تقييم مقارن لهذه الآراء مع ملاحظة العلاقة بينها وبين منهج الروايات في هذا المجال.

**الألفاظ المفتاحية:** الإرادة الإلهية، المشيئة، الذات، العلم، القدرة، مدرسة بغداد، مدرسة الحلّة، كلام الإمامية.

## شمولية الإرادة الإلهية من منظار صدر المتألهين

روح الله زينلي<sup>٣</sup> / سيد مرتضي حسيني شاهرودي<sup>٤</sup>

**خلاصة البحث:** من القضايا المهمة والمتصلة بالإرادة الإلهية، عمومية الإرادة. صدر المتألهين يعتبر ارادة الله شاملة ومن اسسها عينية الصفات مع الذات، وقاعدة بسيط الحقيقة، وتبينه الخاص للعلية. أهم المؤاخذات التي تواجه هذه الأطروحة تعارضها مع بعض الآيات القرآنية والاحاديث الشريفة وكذلك ما لدي الإنسان من حرية واختيار. وقد سار الملا صدرا أحياناً علي اساس الرأي المشهور في الرد علي هذه المؤاخذات. ولكن عند امعان النظر ندرك انه في واقع الحال يطرح رؤيته الخاصة في هذا المجال وهي رؤية قائمة علي نوع من وحدة الوجود.

**الألفاظ المفتاحية:** الإرادة الإلهية، عمومية الإرادة، بسيط الحقيقة، العلية، اختيار الإنسان.

farmanian@urd.ac.ir

hojjatkah90@ut.ac.ir

١. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.  
٢. طالب دكتوراه في جامعة طهران، فرع فارابي.  
٣. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة فردوسي، مشهد؛ وباحث في مؤسسة البحوث الإسلامية، في العتبة الرضوية المقدسة.

ruholla12@gmail.com

m\_shahrudi@yahoo.com

٤. استاذ في جامعة فردوسي، مشهد.

## الإتجاه المذهبي للأدأرسة

محمدحسين دانش كيا<sup>١</sup>

**خلاصة البحث:** ادريس بن عبد الله من السادات الحسينيين وأحفاد الإمام الحسن المجتبي ﷺ توارى فى عام ١٦٩ للهجرة فى أعقاب المشاركة فى ثورة الحسين بن على، المعروف بصاحب الفخ، وتوجه نحو بلاد المغرب. وقد أسس فى بلاد المغرب الإسلامى، فى المغرب وفى مناطق من الجزائر الحالية، أول دولة شيعية مستقلة سُميت باسمه، وخلال مدة وجيزة بنى فى بلاد المغرب حضارة لازالت أثارها الثقافية ماثلة حتى رغم قصر مدتها. وعلى مرّ الزمن حصل نوع من الضبابية فى التوجه المذهبى لادريس وخلفائه فى الحكم؛ ويعزى سبب ذلك إلى عوامل مختلفة. حاولنا فى بحثنا هذا تقصى الاسباب والعوامل التى ادت إلى حصول ذلك التغيير، حيث أتضح من خلال ذلك انه لا يمكن الادلاء برأى قاطع حول المذهب الذى كانوا عليه، ولكن الاحتمال الاقوى ان ادريس وابناه كانوا على المذهب الامامى، وفى المقابل لا يوجد أى سند قطعى أو وثيقة تدل على غير ذلك.

**الألفاظ المفتاحية:** الأدأرسة، المذهب، الزيدية، الإمامية، المعتزلة.

## نظرات حول اطروحة «الفصل بين الوحى والرأى»

محمد سبحانى نيا<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** يرى علماء الشيعة ان نطاق الوحى واسع وان جميع اقوال النبى ﷺ وافعاله مستمدة من الوحى، غير ان بعض الباحثين يحاولون ارجاع فكرة «الفصل بين الوحى والرأى» التى تختلف عن الرأى، إلى العلامة محمد حسين الطباطبائى. على اساس هذه النظرية، ينبغى الفصل بين كلامه فى مجال الدين وأحكامه، وبين كلامه الذى يتناول فيه شؤون الحياة العادية وما يتخللها من مجريات واحداث الحياة اليومية وادارة شؤون المجتمع. وبعبارة اخرى رغم ان النبى ﷺ كان يتحمل ثلاث مسؤوليات وهى: التبليغ، والولاية، والقضاء، الا انه فى مجالى الولاية والقضاء كان يعلن وينقذ رأيه من بعد التشاور مع الآخرين. وبكلمة اوضح ان كلام رسول الله فى هذين المجالين يمثلان رأيه، وليسا من الوحى. يتناول هذا البحث تقصى هذا الرأى - الذى هو عبارة عن رأى فى اطار الدين - بأسلوب وصفى تحليلى ومن خلال الدراسة المكتبية.

**الألفاظ المفتاحية:** الوحى، الرأى، الحكومة، السنة، العلمانية، المشورة، الولاية.

mkia1988@gmail.com

١. استاذ مساعد فى قسم تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

sobhaninia41@yahoo.com

٢. استاذ مساعد فى قسم المعارف الإسلامية، جامعة كاشان.

## تبلور كلام اليهود في ضوء الكلام الإسلامي

محمد مهدي رضا پور<sup>١</sup> / رضا گندمی نصرآبادی<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** عند دراسة الهيئات اليهود قبل ظهور الاسلام وبعده، تتجلى واضحة للعيان التحولات التي أوجدها المسلمون في العلماء اليهود التقليديين. من ذلك مثلاً أن النزعة العقلية ظهر كمعلم بارز في الديانة اليهودية في اعقاب ظهور الاسلام. وهذه الميزة لم تكن لها سابقة في اليهودية باستثناء مدة قصيرة وبعد عدد محدود منهم مثل فيلون، إلى ان انشأ الكلام الاسلامي ارهاصات هذا المنهج الفكري في اليهودية، فما كان من بعض كبار اليهود مثل داوود مقمص وسعديا غاؤون من المجتمع اليهودي التقليدي، وقرقسانيين من فرقة القرائية، إلا ان قبلوا هذا التحول، حيث بدأ بعدئذ دور جديد من الفكر اليهودي. وكان هذا التحول يُعزي إلى عاملين مهمين: احدهما: الانجازات الكبرى التي حققها علماء الكلام المسلمون وشجعت علماء الأديان الاخرى علي تعلمه، والآخر: الثبات والقدرة التي أوجدها الاسلام في المجتمعات الاسلامية لتزدهر العلوم المختلفة ومنها علم الكلام في اوساط العلماء المسلمين وعلماء الأديان الاخرى. التأثير الكلامي للمسلمين أكثر ما جاء من اصحاب الاتجاهات العقلية كالمعتزلة الذين كانوا يحاولون التوفيق بين العقل والدين. وقد لقي هذا النهج قبولاً لدى علماء اليهود اذ انهم كانوا بحاجة إلى مثل هذا المنهج من اجل توجيه دينهم أمام علماء الأديان الاخرى، وكذلك من اجل الدفاع عنه امام اتباعهم اليهود، فقد كانت قضية التوفيق بين العقل والدين من الهواجس التي كانت تشغل اذهانهم.

**الألفاظ المفتاحية:** الكلام اليهودي، الكلام الإسلامي، الإتجاه العقلي، سعديا، قرقساني.

## ازدواجية آراء الفخر الرازي في بيان مصداق المعصوم

يحيي صباغچی<sup>٣</sup> / ابراهيم نوری<sup>٤</sup>

**خلاصة البحث:** الفخر الرازي المتكلم والمفسر المعروف من أهل السنة له مؤلفات كثيرة، ويتصف بمقدرة عالية علي تحليل المباحث الكلامية. وهذا الأمر من الاسباب التي أدت إلى صعوبة فهم رأيه النهائي في بعض القضايا، أو جعلت منه رأياً متذبذباً وضبابياً في قضايا اخرى. ونستطيع ان نشير من ذلك مثلاً إلى قضية «مصداق المعصوم». فالرازي مثلما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من المتكلمين المسلمين يري وجود المعصوم ضرورياً لحفظ الشريعة من التغيير والتحريف. فهو في كتاب «المطالب العلية» عندما يأتي علي ذكر مسألة النبوة نراه يقول ان رأى أهل التشيع في باب عصمة الأئمة حق، وهذا الرأي مغاير لما طرحه من آراء في بعض مؤلفاته الاخرى. في هذا البحث نجري تحليلاً لازواجية رأيه في «مصداق المعصوم» مع نقد لما يدعيه بعض الباحثين بشأن آرائه التي طرحها في مؤلفاته حول القضية المذكورة. والقدر المسلم في هذا المجال انه يعتبر اصل وجود المعصوم من بعد النبي ضرورياً ولكنه بصور مصداق ذلك بـ«الاجماع» تارة أو «الشخص الكامل» تارة اخرى. وهو يعتبر ائمة الشيعة، ومنهم صاحب الزمان عليه السلام من مصاديق الشخص الكامل والمعصوم.

**الألفاظ المفتاحية:** الفخر الرازي، الإمام، العصمة، الشخص الكامل، الشيعة.

١. طالب في المرحلة الثالثة في الحوزة العلمية في قم؛ ماجستير في فرع الأديان الإبراهيمية، جامعة الأديان والمذاهب، قم. mohammad.m.rezapour@gmail.com
٢. استاذ مساعد في جامعة طهران، فرع فارابی. rgandomi@ut.ac.ir
٣. استاذ مساعد في مركز المعارف الإسلامية، جامعة صنعتی شریف (= جامعة شريف الصناعية). sabbaghchi@sharif.ir
٤. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة سيستان وبلوشستان. enoori@theo.usb.ac.ir

## البقاء الفردي للنفس من منظار ابن رشد

نادر شكراللهي<sup>١</sup> / سكينه ابوعلی<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** من المباحث المهمة في موضوع المعاد هي مسألة البقاء الفردي التي يُستدل عليها من ظواهر تعاليم الأديان الالهية، إلا ان انصار آراء ابن رشد ينسبون انكار المعاد الفردي للإنسان، إلى الفيلسوف الاسلامي الكبير ابن رشد. والحقيقة هي ان بعض اقوال ابن رشد تؤيد هذه الاطروحة؛ وذلك لأنه يقول بتجرّد النفس الإنسانية وعدم الاعتقاد بالمعاد الجسماني، وان الكثرة العددية تنحصر في الماديات فقط. والنتيجة التي تفرزها هذه المقدمات الثلاث هي انه بعد موت الجسد لا يمكن للنفس الإنسانية المجردة ان تتكثّر؛ إذأ فلابد من القول بوحدة النفس الإنسانية بعد الموت. وبما ان ابن رشد مسلم، ينبغى ان يعتقد بالكثرة العددية لنفوس الإنسان في المعاد. واذا اردنا نفى هذه النسبة عنه يمكن تقديم الحل المناسب هنا، وهو أولاً: ان نأخذ بتلك القاعدة علي معناها الظاهري وهو ان الكثرة العددية موجودة في الانواع المادية فقط، ولكن نقرّ أيضاً انه متمسك بالكثرة العددية للإنسان في المعاد؛ وذلك لأنه يعتقد بالوجود النوعي للبدن الجسماني - وليس عين الجسم الدنيوي - بعد الموت. وثانياً: بعض اقوال ابن رشد دالة علي انه غير ملتزم بهذه القاعدة في كل موضع وموطن أو انه يأخذ مفهوم المادة بمعني عام ويحملها علي مطلق القابلية، لا المادة الجسمانية، من ذلك علي سبيل المثال انه يقبل الكثرة العددية بين الاسباب العليا علي اساس شرف المرتبة.

**الألفاظ المفتاحية:** ابن رشد، النفس، التجرد، البقاء الفردي، انصار آراء ابن رشد، الكثرة العددية.

## علاقة الاستضعاف والنجاة من منظار

### العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري

سيد يحيى كاظمي<sup>٣</sup> / اميرقلي جعفري<sup>٤</sup>

**خلاصة البحث:** من التساؤلات التي كثيراً ما تراود اذهان الباحثين في مجال الدين هو هل جميع أتباع الأديان من أهل النجاة؟ أم الذين ينجون منهم ثلثة معيّنة؟ وما هو مصير المستضعفين - الذين يشكلون اعداداً هائلة من بني الإنسان في يوم القيامة؟ وما هو رأي المصادر الدينية وعلماء الدين في هذا المجال؟ يتولي هذا البحث تبين العلاقة بين الاستضعاف الديني والنجاة من خلال المقارنة بين رأي العلامة محمد حسين الطباطبائي والشهيد مرتضي المطهري. فهذان المفكران يعتقدان بالنجاة السلبية للمستضعفين، بل حتي انهما يؤمنان بنجاتهم إيجابياً؛ أي ان المستضعفين يدخلون الجنة أيضاً. ونشير طبعاً إلى ان العلامة الطباطبائي يري ان ذلك يأتي عن طريق شمول العفو الالهي للمستضعفين دينياً، بينما يري الشهيد المطهري ان نجاتهم تكون عن طريق عدم كفرهم الجحودي وما يكون عليه من دين الفطرة.

**الألفاظ المفتاحية:** المستضعف، النجاة، العذاب، الكفر، العلامة الطباطبائي، الشهيد المطهري.

١. استاذ مساعد في جامعة الخوارزمي.

٢. حائزة علي شهادة الماجستير من جامعة العلامة الطباطبائي.

٣. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، كلية الطب، جامعة العلوم الطبية، شهر كرد.

٤. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، كلية الطب، جامعة العلوم الطبية، شهر كرد.