



Existential Intensification of the Natural World from the Perspective of Allameh Tabataba'i and its Eschatological Implications

Dr. Amir Rastin Toroghi

Assistant Professor, Islamic Philosophy and theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: arastin@um.ac.ir

Abstract

In his philosophical discussions regarding movement, and within the intellectual framework of Mullā Sadra's transcendent philosophy, Allameh Tabataba'i draws a new philosophical model of the system of the natural world, according to which the material world with all its parts and members constitutes a single dynamic reality that travels from mere potentiality to pure actuality. This view of how the material world evolves can serve as a basis for rereading some Islamic and Quranic concepts. Using library resources, philosophical reasoning and text analysis, this study aims to first introduce and explain Allameh Tabataba'i's philosophical viewpoint on the resurrection, along with his exegetical views; in the second step, while comparing his philosophical and exegetical theories on the resurrection, we explain the implications of this philosophical reading in eschatology and the Great Resurrection. Providing a reasonable explanation for "the temporality of the Resurrection despite its being non time-bound," "the determinant for the time of the Resurrection," and "the identity of the individuals in the Resurrection with the individuals in the material world" are among the results of applying this philosophical theory in understanding the Quranic Resurrection.

Keywords: Allameh Tabataba'i, Resurrection, Great Resurrection, existential intensity, *hyle*, form





اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبائی (ره) و دلالت‌های معادشناختی آن

امیر راستین طرقي

استادیار، فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: arastin@um.ac.ir

چکیده

علامه طباطبائی (ره) در مباحث فلسفی حرکت و با عنایت به مبانی حکمت صدرایی، الگوی فلسفی نوینی از نظام جهان طبیعت را ترسیم می‌کند که مطابق با آن، عالم ماده با تمام اجزاء و افرادش حقیقت واحد سیال را تشکیل می‌دهد که از قوه به فعلیت خارج شده و مسیری میان قوه صرف تا فعلیت محض را طی می‌کند. این نگاه به چگونگی تحولات جهان ماده، می‌تواند دست‌مایه بازخوانی برخی مفاهیم دینی و قرآنی قرار گیرد. در این پژوهش برآنیم تا با بهره‌بردن از منابع کتابخانه‌ای و روش استدلال فلسفی و تحلیل و تفسیر متن، اولاً در کنار آراء تفسیری علامه طباطبائی درباره معاد، دیدگاه فلسفی وی را نیز معرفی و تبیین نماییم و سپس ضمن مقایسه نظریه فلسفی و تفسیری ایشان در باب معاد، لوازم و پیامدهای این خوانش فلسفی را در آخرت‌شناسی و برپایی قیامت کبری تبیین کنیم. ارائه تفسیری خردپذیر از «زمان‌مند بودن قیامت در عین احاطه وجودی کنونی»، «مرجح داشتن زمان حدوث قیامت»، «این‌همانی افراد و اشخاص موجود در عرصه قیامت با دنیا» از جمله نتایج کاربردی این نظریه فلسفی در فهم معاد قرآنی است.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، معاد، قیامت کبری، اشتداد وجودی، هیولی، صورت

مقدمه

اهمیت معاد در اسلام، نیازی به توضیح و یا اثبات ندارد و نزد اندیشمندان مسلمان، اصل معاد جزو ضروریات اعتقادی است، هرچند در ضروری بودن اعتقاد به کیفیت معاد میان ایشان اختلاف است؛ این تفاوت آراء ناشی از برداشت‌های متنوع از متون دینی و نیز محصول مبانی فلسفی و کلامی گوناگون است. حکمای الهی نیز با عنایت به مبانی فلسفی و یا رویکردهای نقلی خویش به بحث و فحص در باب معاد پرداخته‌اند. ظهور حکمت متعالیه و نگاه وحدت‌گرایانه این مکتب فلسفی به آموزه‌های وحیانی و حکمی و ادعای آن مبنی بر مطابقت تمام عیار شریعت و حکمت، بستر پویاتری را برای گفتگو میان نقل و عقل فراهم نموده است، به‌ویژه در مسائلی هم‌چون معاد که صبغه دینی بسیار پررنگی دارد. علامه طباطبایی به‌عنوان یک شارح صدرایی و مفسر بزرگ قرآن از این قاعده استثناء نیست و مبانی فلسفی و رویکرد تفسیری وی، به فهمی خاص از معاد منجر شده است. آراء تفسیری ایشان در باب معاد بیش از همه در المیزان و رسائل توحیدی منعکس شده است؛ اما اندیشه‌های فلسفی وی در این حوزه، به دلایلی در جایگاه اصلی خویش یعنی مباحث معاد مطرح نشده است؛ نه خبری از تعلیقات بر مباحث معاد اسفار هست و نه اثری از فصل و یا بحثی مختص معاد در آثار فلسفی مانند نه‌ایة‌الحکمة، بدایة‌الحکمة، و اصول فلسفه و روش رئالیسم. علیرغم چنین دشواری و محدودیتی، نگارنده دست‌پایی به نگرش فلسفی علامه به معاد را امری ممکن می‌داند که با مراجعه به مباحث دیگری هم‌چون حرکت و قوه و فعل قابل استنباط است. با توجه به گستردگی مباحث پیرامون معاد، در این نوشتار به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی(ره) در باب قیامت کبری و معاد عمومی از منظر فلسفی و دینی می‌پردازیم. محور اصلی پژوهش کنونی به‌طور مشخص، تبیین نظریه اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبایی(ره) و دلالت‌های معادشناختی آن در باب معاد عمومی از حیث حوادث و تحولات هنگامه برپایی قیامت کبری است.

در پژوهش‌هایی که به خوانش و یا بازخوانی تقریرهای شارحان صدرایی هم‌چون حکیم زنوزی پرداخته‌اند، عمدتاً تمرکز بر تبیین معاد انسانی است، نه معاد عمومی؛ و در رستاخیز انسان نیز آنچه بیشتر انعکاس یافته است، تبیین کیفیت معاد و رجوع بدن به نفس، بر اساس نوع خاصی از رابطه نفس و بدن می‌باشد.^۲ در خصوص دیدگاه علامه طباطبایی نیز، گرچه در دیدگاه وی به عمومیت معاد اشاره شده؛ اما همین اشاره نیز در پژوهش‌ها به‌صورت کم‌رنگ و گذرا و فرعی مطرح شده است و هیچ‌گاه محور اصلی

۲. به‌عنوان نمونه: چنگی آشتیانی، «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی»؛ کیاشمشکی، «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی»؛ ارشادی‌نیا، «چالش‌های اساسی نظریه اقالی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال الدین آشتیانی».

بحث قرار نگرفته است،^۳ و همان نیز متمرکز بر رویکرد تفسیری ایشان است، نه اندیشه فلسفی؛ اما پژوهش کنونی، مسأله رستاخیز را به عنوان یک تحول همه جانبه و دگرگونی سراسری در پهنه جهان طبیعت دنبال می کند و می کوشد تا با ایضاح مبانی و اصول فلسفی این نوع نگاه به معاد، اولاً تقریری فلسفی از دیدگاه علامه به دست دهد؛ و ثانیاً با بررسی نتایج و آثار اعتقادی این نظریه فلسفی، نشان دهد که این خوانش فلسفی صدرایی می تواند با معاد قرآنی سازگاری بیشتری را از خود نشان دهد. بنابراین، وجه نوآوری نوشتار کنونی نسبت به پژوهش های موجود در باب نظر علامه طباطبائی، در آن است که در آنها، اولاً تمرکز اصلی به طور خاص بر معاد انسان است نه معاد عمومی؛ و به طور اخص بر رابطه نفس و بدن، اما در اینجا رستاخیز عمومی مورد بحث است؛ ثانیاً در بسیاری از این تحقیقات، واکاوی دیدگاه علامه از حیث ابتدا بر اصول فلسفی و مبانی صدرایی مد نظر نبوده است؛ اما در مقاله حاضر در مقام تبیین فلسفی دیدگاه علامه درباره معاد هستیم؛ و ثالثاً برخلاف سایر پژوهش ها، لوازم و نتایج مستقیم معادشناختی دیدگاه علامه با توجه به مبانی فلسفی مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است. برای این منظور، ابتدا گزارش مختصری از دیدگاه علامه در باب معاد ارائه خواهد شد، سپس مبانی و اصول فلسفی دخیل به ویژه مبانی مباحث قوه و فعل و حرکت مورد مذاقه قرار می گیرد؛ و در پایان، پیامدها و لوازم معادشناختی این دیدگاه تبیین می گردد.

نکته پایانی در مقدمه آنکه در خصوص تفکیک دو دیدگاه تفسیری و فلسفی، پیداست که منظور، بیان دو نظریه متفاوت از علامه نیست؛ بلکه مقصود دو منظر متفاوت به مسأله واحد است: یکی از نگاه نقل با تأکید بر آیات قرآن (دیدگاه تفسیری) و دیگری از منظر عقل (دیدگاه فلسفی)؛ منتهی چنان که در نوشتار اثبات خواهد شد، تفاوتی در محتوای دو منظر بحث وجود ندارد و نظر علامه در مباحث تفسیری شان با رأی فلسفی ایشان هم خوان و متحد است و آنچه را با نقل کسب کرده با عقل نیز اثبات کرده است تا مهر تاییدی باشد بر «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و بالعکس».

۱. بیان دیدگاه تفسیری علامه

در مقدمه بیان شد که این پژوهش عهده دار تبیین معاد عمومی است از حیث حوادث و تحولاتی که در هنگامه برپایی قیامت کبری رخ می دهد. قرآن و روایات، معاد را در دو سطح شخصی و عمومی معرفی می کند؛ یعنی هم برای انسان به طور خاص، معاد و قیامت محقق است و هم برای کل جهان و به صورت مجموعی.

۳. به عنوان نمونه: الله داشتی و رضایی راد، «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی (ره)»؛ عترت دوست، «تبیین دیدگاه علامه طباطبائی در خصوص معاد جسمانی و پاسخگویی به شبهات آن در تفسیر المیزان»؛ اکبریان و عارفی، «معاد جسمانی، از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبائی».

۱-۱. عمومیت رستاخیز و نمونه‌هایی از آیات دال بر آن

علامه به آیاتی اشاره می‌کند که ناظر به این موارد هستند: تبدل زمین و آسمان،^۴ تحولات نظام کیهانی،^۵ صعقه و قیام تمام موجودات آسمانی و زمینی در اثر نفخ صور،^۶ سرایت حشر به وحوش،^۷ سرایت حشر به تمام جنبندگان و پرندگان.^۸

وی همچنین، «خلق جدید» در آیه شریفه «أَفَعَيَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۹ را به معنای آفرینش نشئه آخرت دانسته و موضوع آن را نه منحصر در انسان می‌داند و نه جهان؛ بلکه شامل هر دو می‌داند.^{۱۰} و در خصوص آسمان‌ها و زمین و اجرام آسمانی هم چون خورشید و ماه نیز بر این باور است که حقیقت تبدل و تحوّل و حضور در عرصه قیامت و بهشت و جهنم به روشنی از آیات کریمه قابل اثبات است، هر چند برخلاف حیوانات برای آنها صریحاً از لفظ «حشر» استفاده نشده است.^{۱۱}

۱-۲. مطابقت معاد و ابتدا

محور اصلی دیدگاه تفسیری علامه، تبدل همین جهان و اجزاء و اعضایش به جهان آخرت و موجودات و حوادث آن است. علامه «مطابقت معاد و ابتدا» را یک اصل قرآنی می‌داند و برای اثبات آن به آیاتی از قرآن استناد می‌کند که در ادامه به پاره‌ای از آنان اشاره می‌رود.

۱-۲-۱. «اصل تبدل» در خصوص نسبت میان مبتدأ و معاد

مستند اصلی در این موضوع، این بخش از آیه شریفه است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ».^{۱۲} علامه ضمن نقل معانی مختلفی از مفسران و نیز از روایات در خصوص این آیه، در نهایت بیان می‌کند که قدر مسلم از معنای «تبدیل» زمین و آسمان به‌ویژه با توجه به روایات، آن است که در روز قیامت نیز حقیقت زمین و آسمان تفاوتی پیدا نمی‌کنند؛ بلکه نظام آخرتی آنها با نظام دنیایی‌شان متفاوت است.^{۱۳} وی معتقد است که مطابق با این اصل، «خلق جدید»ی که در آیه ۱۵ سوره ق بیان شده نیز به‌نحو

۴. ابراهیم: ۴۸

۵. انفطار: ۱-۴؛ تکویر: ۱-۱۱؛ انبیاء: ۱۰۴

۶. زمر: ۶۸

۷. تکویر: ۵

۸. انعام: ۳۸؛ رک: طباطبائی، المیزان، ۷/ ۷۶-۷۷

۹. ق: ۱۵

۱۰. طباطبائی، المیزان، ۱۸/ ۳۳۵

۱۱. طباطبائی، المیزان، ۷/ ۷۶

۱۲. ابراهیم: ۴۸

۱۳. طباطبائی، المیزان، ۱۲/ ۹۳

«تبدیل» است (نه خلقتی بی سابقه)، یعنی همان امور و موجودات نظام دنیوی (مبدأ) مبدل به نظام جدید اخروی (آخرت) می شوند.^{۱۴}

طبق آیات ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود، اهل بهشت و اهل دوزخ مخلد در موطن خود هستند، اما این خلود و دوام، مقید به دوام آسمان‌ها و زمین شد است «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، یعنی خلود اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در دوزخ تا زمانی ادامه می‌یابد که آسمان و زمین پایدار و برقرار باشد. علامه در اینجا اشکالی را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه آسمان و زمین تنها تا زمان برپایی قیامت دوام و بقاء دارند، پس چگونه خداوند بقای استقرار در بهشت و دوزخ را تا زمان بقای آسمان و زمینی دانسته است که هنوز آخرت ظاهر نگشته و دخول در بهشت و جهنم صورت نگرفته، از بین رفته‌اند؟ به نظر ایشان، بهترین پاسخ آن است که جهان آخرت نیز برای خود آسمان‌ها و زمینی دارد که بر اساس آیه تبدیل زمین و آسمان‌ها (ابراهیم: ۴۸)، تبدیل یافته و تحول یافته‌ی همین زمین و آسمان دنیوی است؛ لذا با این مبنا، اشکال از اساس دفع می‌گردد.^{۱۵}

۱-۲-۲. اتحاد زمین و بهشت، بر اساس اصل «وراثت» زمین توسط اهل بهشت
از آیه «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ»^{۱۶} استفاده می‌شود که بین زمین و بهشت ارتباط مخصوصی است و مقصود از صدق وعده می‌تواند اشاره به این وعده الهی باشد: «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ».^{۱۷} از طرفی، حقیقت میراث متوقف بر شئی ثابت است که از دستی به دست دیگر انتقال یابد و از گذشتگان به آیندگان برسد؛ و لذا مقتضای ظاهر سیاق در بیان صدق وعده آن بود که می‌فرمود: «وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِنْهَا» یا این‌که «وَأَوْرَثْنَا الْجَنَّةَ نَتَّبِعُوا مِنْهَا»؛ اما عدول از این دو گونه بیان، نوعی اتحاد میان زمین و بهشت را افاده می‌کند. پس جایگاه و منزلگاه اخروی اهل بندگان صالح خدا، طبق آیات ۲۲-۲۴ رعد، همان باغ‌هایی بهشتی است که دخول در آن، مستدعی نوعی «بیرون بودن» قبلی است (عبارت خود علامه است) و لذا ساکنان آن، حال کسی را دارند که پس از مدتی سکونت در یک زمین، بر آن بنایی برپا ساخته تا در آن مأوی گزینند و سپس بار دیگر گنبدی بر آن استوار کنند و وارد آن گردند که همه این مراحل، اوج بعد از حضيض یا ارتقای بعد از ارتقاست. همچنین، طبق آیاتی همچون «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوتُوا بِهِ

۱۴. «و هو تبدیله خلقا جدیدا» (طباطبایی، المیزان، ۳۴۶/۱۸).

۱۵. طباطبایی، المیزان، ۲۴/۱۱.

۱۶. زمر: ۷۴.

۱۷. انبیاء: ۱۰۵.

مُتَشَابِهًا»^{۱۸} رزق بهشتیان مشابه همان رزقی است که در دنیا داشتند، و این نیز نشانه دیگری از اتحاد حقایق بهشتی با حوادث و موجودات زمینی است. بنابراین، به نظر علامه، آیات قرآن در خصوص بهشت، مفید نوعی ارتباط اتحادی میان بهشت موعود(الجنة) با زمین(الأرض) است.^{۱۹}

۱-۲-۳. تحولات زمین در جهت نورانی شدن در هنگامه ظهور قیامت

بعد از آنکه اتحاد وجودی زمین دنیوی و بهشت اخروی از منظر علامه اثبات شد، اکنون به مطلبی قرآنی اشاره می‌رود که هم می‌تواند مؤید دیگری بر این رابطه اتحادی و اتصال وجودی باشد، و هم در واقع، ساز و کار آن را روشن می‌سازد. طبق آیات قرآن، زمین دچار تحولاتی می‌شود که به تدریج همین زمین معهود، مبدل به جایگاه دخول و سکونت مؤمنان یعنی بهشت خواهد شد؛ این تحولات عبارتند از: تبدل وجودی،^{۲۰} نورانیت یافتن زمین: «أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»،^{۲۱} اتساع وجودی زمین: «وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ»،^{۲۲} و انقباض وجودی زمین «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».^{۲۳} علامه بر اساس چنین شواهدی معتقد است که آیات قرآن، تبدل و سیوروت آن را به سمت نورانیت نشان می‌دهد، یعنی غایت سیر تحولی زمینیان و نیل آنان به سمت نظام اخروی همراه با نورانی شدن آنان و صفا یافتن ایشان و نزدیک شدن به حیات حقیقی (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ)^{۲۴} است.^{۲۵} حاصل سخن آنکه زمین همیشه در تحوّل است و این تحوّل به سمت باطن و صورت ملکوتی و روشن آن است که از جمله بواطن زمین، همین جنات عدن می‌باشد که [بخشی از] زمین و زمینیان در حال سیر به سوی آنند.^{۲۶} این نورانیت را می‌توان تعبیری قرآنی برای مفهوم فلسفی «تجرد» در نظریه فلسفی علامه دانست که مطابق با آن، موجودات جهان طبیعت در اثر حرکت جوهری اشتدادی خود، پیوسته از مادیت و استعدادهای مادی دور شده و بر فعلیت، تجرد و صفای ایشان افزوده می‌شود، تا اینکه به تجرد کامل برسند، چنانکه در تبیین نظریه فلسفی علامه، توضیحش خواهد آمد. بنابراین، آیاتی که دلالت بر تبدل زمین، نورانی شدن زمین، در قبضه خدا قرار گرفتن زمین و انبساط و سایر تحولات آن دارد نیز از زمینه‌سازی زمین برای تبدل شدن به

^{۱۸}. بقره: ۲۵

^{۱۹}. طباطبائی، الرسائل التوحیدیه، ۲۹۴-۲۹۵

^{۲۰}. ابراهیم: ۴۸

^{۲۱}. زمر: ۶۹

^{۲۲}. انشقاق: ۳-۴

^{۲۳}. زمر: ۶۷

^{۲۴}. عنکبوت: ۶۴

^{۲۵}. «وقد تبدلت الهویات فصارت متنورة» (همو، الرسائل التوحیدیه، ۲۳۸)؛ نیز رک: همان، ۲۹۴.

^{۲۶}. طباطبائی، انسان از آغاز تا انجام، ۳۲۷ (تعلیقه آملی لاریجانی).

۱-۲-۴. هویت زمینی و خاکی انسان

۱-۲-۵. چند شواهد روایی بر مطابقت مبتدأ و معاد

۲۷. طه: ۵۵

٢٩. أَوَلَمْ يَلَمْ يَلْبَسْكَ وَتَعَالَى أَخَذَ طَبِيعَ مِنْ طَبِيعَةِ وَطَبِيعَةَ مِنَ النَّارِ خَلَقَهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَزَعَ هَذِهِ مِنْ هَذِهِ فَمَا رَأَيْتَ مِنْ أَوْلَئِكَ مِنَ الْإِيمَانَةِ وَحُسْنِ السَّمَةِ وَحُسْنِ الْخُلُقِ فِيمَا مَسْتَهْمُ مِنْ طَبِيعَةِ الْجَنَّةِ وَهُمْ يَعُودُونَ إِلَى مَا خَلَقُوا مِنْهُ وَهُمْ لَا يَرَوْنَ مِنْ هَؤُلَاءِ مِنَ الْخُلُقِ وَالزَّعَاةِ فِيمَا مَسْتَهْمُ مِنْ طَبِيعَةِ النَّارِ وَهُمْ يَعُودُونَ إِلَى مَا خَلَقُوا مِنْهُ» (رق، المحاسن، ١/١٣٧).

نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شده‌اند.^{۳۰} علامه پس از ذکر این روایات، که مضمون آنها در روایات فراوان دیگری نیز آمده، از اینکه خلقت انسان از گل و اصل آن گل از بهشت و یا دوزخ بوده، نتیجه می‌گیرد که زمین هم بعضی از قسمت‌هایش از بهشت و بعضی دیگرش از جهنم بوده و سرانجام نیز هر کدام به اصل خود برمی‌گردند؛ زیرا هرکدام به تدریج به صورت انسان‌هایی درمی‌آیند که یا راه بهشت را می‌پیمایند و یا راه جهنم را؛ و معلوم است که هر کدام راهی را می‌روند که مناسب با ماده اصلی خلقت‌شان باشد. ایشان آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَبَوْا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ»^{۳۱} را مؤید نتیجه‌گیری خود می‌داند؛ زیرا از ظاهر آیه برمی‌آید که منظور از زمین همین زمینی است که بشر در آن زندگی می‌کند و در آن می‌میرد و از آن برانگیخته می‌شود؛ و منظور از «الْجَنَّةِ» نیز همین زمین است. هم‌چنین آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ»^{۳۲} را نیز گواه بر این سخن می‌گیرد و بیان می‌کند که در مجموع، منظور روایات از «طینت بهشت» و «طینت دوزخ» و یا «طینت علین»، «طینت سجین»، همان طینتی است که بعداً (در اثر اعمال اختیاری انسان و طی شدن مسیر زندگی دنیوی او) از اجزای بهشت و یا دوزخ می‌شود.^{۳۳} بنابراین، طبق نظر علامه، همین زمین ماده اصلی خلقت انسان را تشکیل داده و در آینده نیز همین زمین مبدل به ارض بهشت یا دوزخ می‌شود.

۲. تبیین فلسفی دیدگاه علامه: اشتداد وجودی عمومی جهان طبیعت

میان آنچه به‌عنوان اندیشه تفسیری علامه در خصوص قیامت‌شناسی و فرجام‌نشسته دنیا بیان شد با دیدگاه فلسفی وی درباره سرنوشت جهان طبیعت مطابقت کامل وجود دارد. پیش از بیان نظریه فلسفی، توجه به این نکته ضروری است که این دیدگاه، بر اساس نظرات میانی و متوسط حکمت متعالیه بنا شده است، نه آراء و اندیشه‌های نهایی صدرایی؛ زیرا مبنای نظریه، وحدت تشکیکی حقیقت وجود است، نه وحدت شخصی آن. اینک با طرح مبانی و اصول فلسفی مرتبط، به تبیین این نظریه می‌پردازیم.

به جز اصولی همچون اصالت، وحدت تشکیکی، و بساطت حقیقت وجود، که به‌دلیل بعید بودن و نیز وضوح و روشنی وافر، نیازی به توضیح و بیان ندارد، اصول دیگری نیز در نظریه «حرکت جوهری اشتدادی» سراسری و یکپارچه جهان طبیعت» دخیل هستند:

الف. حرکت جوهری ذاتی برای وجودهای مادی

۳۰. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَمِنْهُ السَّبَاغُ وَمِنْهُ الْمُلْحُ وَمِنْهُ الطَّيْبُ فَكَذَلِكَ فِي ذُرِّيَّتِهِ الصَّالِحِ وَالطَّالِحِ» (ابن بابویه، علی الشرائع، ۸۳/۱).

۳۱. زمر: ۷۴

۳۲. ابراهیم: ۴۸

۳۳. طباطبائی، المیزان، ۸/ ۹۹-۹۷.

ب. وحدت جهان طبیعت و وحدت حرکت سراسری آن بر اساس وحدت مواد و صور

ج. اشتدادی بودن حرکت جوهری وجودهای مادی.

روشن است که تا حرکت جوهری برای مادیات اثبات نشود و تا این حرکت، اشتدادی نباشد؛ و تا کل جهان ماده، یک حقیقت واحد نباشد، سخن گفتن از اصل «حرکت جوهری اشتدادی سراسری و یکپارچه جهان طبیعت» معنا نخواهد داشت. علامه طباطبایی در مواضع مختلفی از مباحث حرکت و قوه و فعل، به اثبات این اصول پرداخته است.

اصل حرکت جوهری مادیات جزو مسلمات حکمت متعالیه است و علامه نیز ادله آن را پذیرفته و بیان نموده است که به دلیل وضوح و شهرت از نقل ادله صرف نظر می شود.^{۳۴}

در خصوص وحدت حرکت بر اساس وحدت صور و مواد، علامه هم بر وحدت صور جوهری وارد بر ماده تأکید می کند و هم بر وحدت ماده‌ی پذیرای حرکت جوهری؛ از آنجا که حرکت، یک وجود واحد اتصالی و سیال است، اجزاء آن فرضی هستند و از حدود آنی مفروض بر حرکت، فرد یا ماهیت نوعیه‌ای از یک مقوله را می توان انتزاع کرد. اما وحدت اتصالی حرکت مانع از آن می شود که این اجزاء و افراد، حقیقی بوده و سبب تکرر و تداخل در حرکت شوند؛ بنابراین، آنچه را که ذهن ما به عنوان صورت های جوهری وارده بر روی ماده به صورت پیاپی می یابد، در حقیقت يك صورت جوهری واحد و گذرا است که بر هیولا جریان یافته است. چون این صورت جوهری، یک وجود واحد و سیال است که به تدریج از قوه به فعل در می آید، ذهن ما از هريك از حدود فرضی آن، مفهومی خاص را انتزاع می کند و فعلیت و صورت خاصی را درک می کند؛ اما در واقع یک فعلیت و صورت واحد و متصل بیش نیست، چون یک وجود بیشتر نیست؛ و از طرفی، وجود مساوق فعلیت است و صورت نیز همان فعلیت است، پس تنها یک فعلیت و صورت در کار است.^{۳۵} از وحدت صورت، وحدت ماده نیز قابل اثبات است؛ زیرا ماده اولی و هیولا قوه صرف است و هیچ فعلیتی ندارد و تعین و تشخیص و وحدتش تابع فعلیت و صورتی است که در ضمن آن موجود شده است. بنابراین، هیولا و ماده حرکت جوهری در جهان طبیعت نیز باید واحد باشد. به علاوه، خود ماده نیز فی نفسه يك وحدت مبهم (مانند وحدت جنسی) دارد که می تواند امور متکثری را دربرگیرد؛ زیرا هیولا، استعداد محض است و با هر چیزی سازگار است؛ لذا، با توجه به وحدت ماده و صورت حرکت، وحدت حرکت سراسری عالم ماده نیز اثبات می شود.^{۳۶}

۳۴. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۰۷-۲۰۹.

۳۵. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۰۹.

۳۶. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۱۰.

در خصوص اصل اشتدادی بودن چنین حرکتی می‌توان گفت که از منظر علامه، این حرکت، اشتدادی است؛ زیرا با توجه به تعریف حرکت؛ یعنی خروج از قوه به فعلیت و درآمدن از نقص به کمال، هر حرکتی به خودی خود اشتدادی و استکمالی است و هر جزء فرضی پسین، فعلیت و کمال جزء مفروض پیشین است و هر جزء سابق، قوه و نقص جزء لاحق است.^{۳۷} پس هر حرکتی مشتمل بر استکمال و اشتداد وجودی است، به‌ویژه، بر اساس دیدگاه ابتکاری علامه که وجود قابل، وجود بالقوه مقبول و وجود بالفعل مقبول را یک وجود واحد مستمر تشکیکی می‌داند که در اثر حرکت، پیوسته از نقص به سمت کمال سیر می‌کند. با توجه به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»، حوادث طبیعی مسبوق به استعداد پیشین و ماده‌ای هستند که حامل این استعداد باشد. به عبارتی، موضوع و ماده‌ای باید پیش از تحقق یک پدیده مادی وجود داشته باشد که مستعد دریافت آن حادث در آینده و پذیرا و قابل آن باشد. علامه از تحلیل رابطه و نسبت میان «قابل»، «وجود پیشین و بالقوه مقبول» و «وجود پسین و بالفعل مقبول» برای تبیین وحدت حرکت و اشتدادی بودن آن بهره می‌برد؛ از طرفی، میان قابل و مقبول (یعنی دوجیز که یکی از آنها به دیگری تبدیل می‌شود) در خارج يك نسبت وجودی و رابطه عینی وجود دارد؛ ازسوی دیگر، وجود نسبت و رابطه در هر ظرفی خواهان وجود طرفین نسبت در همان ظرف و اتحادشان با يك دیگر در آن ظرف می‌باشد. اما از آنجا که وجود بالفعل مقبول، مربوط به آینده است و هنوز موجود نشده است، قابل نمی‌تواند با وجود بالفعل مقبول متحد باشد، پس باید با وجود ضعیفی از مقبول که هم اکنون موجود است اما تمام آثار وجود مقبول را ندارد (عنی وجود بالقوه مقبول) متحد باشد. از سوی دیگر، وجود بالقوه مقبول و وجود بالفعل آن نیز با یکدیگر اتحاد دارند؛ زیرا هر دو مراتب ضعیف و شدید یک حقیقت واحد هستند، یک حقیقت است که در حالت بالقوه، تمام آثار مورد انتظار را ندارد؛ و در حالت بالفعل، همه آثار متوقع را دارد. در نتیجه، هر سه وجود قابل، وجود بالقوه و بالفعل مقبول با يك دیگر متحدند و در واقع، يك وجود سیال با مراتب مختلف را تشکیل می‌دهند که به تدریج از ضعف به شدت سیر می‌کند، و این چیزی جز حرکت مصطلح در فلسفه نیست؛ به‌عنوان نمونه، نطفه‌ای که قابلیت انسان شدن دارد و در آینده قابل و پذیرای فعلیت انسانی خواهد بود، با وجود ضعیف و بالقوه کنونی انسان و نیز با وجود بالفعل آتی آن متحد است و هر سه مراتب، یک وجود واحد پیوسته و تشکیکی را تشکیل می‌دهند. نکته مهم آن است که طبق نظر علامه، این امر اختصاص به یک قابل و مقبول با دو مرتبه بالقوه و بالفعل ندارد و محدود به این اجزاء از حرکت نمی‌شود؛ بلکه در تمام اجزاء فرضی پیش و پس حرکت جاری است؛ یعنی اگر با سلسله و

مجموعه‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها مواجه باشیم که از هر دو طرف پس و پیش ادامه می‌یابد و هر کدام از اجزاء فرضی پیشین، استعداد تبدیل به اجزاء بالفعل بعدی را داشته و هر جزء بعدی نیز فعلیت‌یافته‌ی همان اجزاء قبلی باشد، در این فرض نیز همه اجزاء فرضی این سلسله، متحد به یک وجود واحد ذو مراتب خواهند بود. حوادث جهان طبیعت همگی از همین نوع هستند و تا آن‌جا که زنجیره ادامه و استمرار یابد، این وجود نیز ادامه خواهد داشت^{۳۸} و همین سخن در باره سلسله‌ای از حوادث و قابلیت‌ها و قوا و فعلیت‌ها نیز جاری است. عناصری که تبدیل به مرکب معدنی شده و و مرکبات معدنی که تبدیل به مرکب آلی شده و مرکبات آلی که به گیاه تبدیل پیدا کرده و...؛ همگی سلسله‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها را تشکیل می‌دهد که به وجودی واحد موجود هستند و مراتب حقیقتی یگانه را شکل می‌دهند. علاوه بر این، در خصوص جوهر، حرکت اشتدادی مضاعفی نیز وجود دارد و آن همان حرکت جوهری هیولی به سوی طبیعت، سپس نبات، بعد از آن حیوان، و سرانجام انسان است و پس از آن متوجه فعلیت محض است.^{۳۹} در واقع، حرکت جوهری، از طرف آغاز، به قوه و نقصی می‌رسد که هیچ فعلیتی ندارد و قوه محض است؛ و از طرف نهایت، به فعلیت و کمالی ختم می‌شود که قوه و نقصی ندارد و فعلیت صرف است.^{۴۰} جانب بدایت حرکت جوهری، همان ماده اولی و هیولی است و طرف ختم نیز تجرد^{۴۱} محض^{۴۲} است.

بنابراین، با اثبات حرکت جوهری، اشتدادی دانستن حرکت جوهری، سرایت این نوع از حرکت به تمام وجودهای مادی، قائل شدن به صورت و ماده و حرکت واحد برای کل جهان ماده، نتیجه می‌شود که سراسر جهان طبیعت به صورت یکپارچه، در حال سیورورت و حرکت ذاتی و جوهری و اشتداد وجودی است. با توجه به تقسیم وجود به قوه و فعل و قابلیت تقسیم حرکت به اجزای پسین و پیشینی که هر جزء قبلی قوه جزء بعدی بوده و جزء بعدی فعلیت جزء پیشین است؛ و همچنین با عنایت به اینکه هر حرکتی مبدأ و منتتهایی دارد، اثبات می‌شود که برحسب تحلیل عقلی، نه ترتیب زمانی، این حرکت از قوه صرف و مادیت محض آغاز شده و رو به سوی فعلیت و تجرد محض دارد. پس کل جهان طبیعت با تمام اجزاء و آحادش رو به یک سو داشته و پس از آنکه در اثر حرکت اشتدادی و سیر طبیعی تحولات وجودی خود، تمام استعدادهای نهفته در درونش به فعلیت و شکوفایی نزدیک گردد، از این نشئه و خلقت و مرتبه وجودی به نشئه و مرتبه‌ای متفاوت نایل خواهد شد و در نهایت، به منزل‌گاه ثابت و دارقرار منقلب خواهد شد.

۳۸. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۱۹۸-۲۰۰

۳۹. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۲۰۹

۴۰. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۲۰۰

۴۱. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۲۰۴-۲۰۱، ۲۰۲

۴۲. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۱۰۵

به عبارت دیگر، هر کجا حرکت جوهری اشتدادی در میان باشد، انتظار نیل به مرتبه‌ای که تفاوت جدی با مراتب پیشین داشته باشد نیز وجود دارد؛ اما می‌توان با توجه به وضوح بیشتر حرکات جزئی، نزد ذهن و انس بیشتر ذهن با آنان، برای تصور سهل‌تر مسأله، چنین حرکاتی را مورد تصور قرار داد؛ چرا که در این نوع از حرکات، در مواردی که تفاوت آثار مرتبه جدید با مراتب پیشین زیاد باشد، ذهن ماهیت نوعیه جدیدی را انتزاع می‌کند؛ لذا، در حرکات جزئی، ذهن راحت‌تر به تحولات ذاتی و درونی شیء پی می‌برد. به عنوان نمونه، در حرکت جوهری جزئی نطفه انسان، آنگاه که استعدادها یک مقطع به فعلیت می‌رسد (مثلاً نبات)، شیء متحرک خلقت جدیدی یافته و مبدل به صورت نوعی جدید می‌شود (مثلاً حیوان) و پس از آن نیز به همین صورت، از برخی مقاطع حرکت که حاوی شکوفایی استعدادها خاصی است، ماهیت نوعیه جدیدی انتزاع می‌شود. پس اگر قائل به حرکت جوهری یکپارچه در تمام جهان طبیعت باشیم که موضوع واحدی نیز دارد، روزی فرا خواهد رسید که با فعلیت یافتن قوا و استعدادها، این جهان پر هیاهو از حرکت ایستاده و مبدل به جهانی متفاوت همراه با قرار و ثبات خواهد شد. چنانکه روشن است این تبیین فلسفی علامه روی دیگر همان فهم تفسیری وی از معاد و قیامت کبری است؛ و در هر دو نگرش، آینده انسان و تمام موجودات جهان ماده، چیزی جز همین وجود کنونی تحول‌یافته نخواهد بود، وجودی که در اثر تحولات جوهری اشتدادی، با حفظ هویت شخصی و اتصال وجودی خود، از جهت رتبه و اوصاف وجودی متفاوت با وضع کنونی خواهد بود.

۳. نتایج و ثمرات آخرت‌شناسانه دیدگاه علامه

۳-۱. تبیین فلسفی ظهور قیامت کبری

اولین نتیجه پذیرش نظریه فلسفی علامه در باب تحولات و حرکات جهان ماده، آن است که ظهور قیامت کبری، تبیینی فلسفی می‌یابد و آنچه نقلاً مورد پذیرش بود، عقلاً نیز مبرهن می‌شود. طبق این تبیین، ظهور قیامت کبری، چیزی جز ظهور فعلیت‌های جهان طبیعت نیست. این شکوفایی پس از طی کردن مسیری بس طولانی از تحولات اشتدادی حاصل می‌شود. به عبارتی، علاوه بر حرکت جوهری و اشتداد طبیعی هر وجود مادی در نشئه دنیا، کل جهان طبیعت از آسمان و زمین و آنچه در آنهاست نیز پیوسته در حال صیروت و اشتداد وجودی است، و پس از آنکه به تعالی و رشد نهایی خود رسید، همین جهان مبدل به جهان و نشئه دیگر شده و نظامی جدید با قوانینی متفاوت بر آن حاکم خواهد بود. هم‌چنان‌که در تحولات شدید جوهری در یک حرکت، ما هم مفهوم ماهوی جدیدی (ماهیت نوعیه جدید) از آن انتزاع می‌کنیم و هم احکام و آثار متفاوتی به خود می‌گیریم؛ احکامی که پیش از آن در آن مشاهده نمی‌کردیم. نکته

درخور توجه آن است که این تبیین با هر دو خوانش صدرایی از حرکت سازگار است؛ یعنی در این تبیین تفاوتی نمی‌کند که حرکت را اکتساب تدریجی فعلیتهای جدید بدانیم و یا اظهار فعلیتهایی که از قبل نیز در درون متحرک مکتوم بوده است؛^{۴۳} وقتی فعلیتهای و آثاری را که جدیداً کسب یا اظهار شده است با آثاری که قبلاً وجود داشته؛ یا قبلاً اظهار می‌شده است مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که تفاوت جدی میان آنها مشاهده می‌شود و اکنون بر اساس این آثار جدیداً اکتساب یا اظهار شده می‌توانیم احکام متفاوتی را نیز به شیء متحرک نسبت دهیم، احکامی که قبلاً شیء فاقد آن بود و یا چنین احکامی از آن ظهور نیافته بود.

۲-۳. زمان‌مندی مقدمات برپایی قیامت در عین نازمان‌مندی خود آن

یکی از مسائل مربوط به معرفت قیامت، زمان وقوع آن است. این مسأله برای مخاطبان قرآن نیز مطرح بوده و به‌صورت پرسشی از پیامبر(ص) مطرح شده و پاسخ داده شده است که آگاهی از زمان قیامت، تنها در حیطه علم الهی است، تنها خداست که در زمان مقرر، قیامت را آشکار خواهد ساخت و ظهور قیامت نیز ناگهانی و علم آن تنها نزد خداوند است.^{۴۴} علامه در تفسیر این آیه، دلیل انحصار علم خداوند به وقت وقوع قیامت را چنین بیان می‌کند که ظهور قیامت ملازم با فنای موجودات مادی از جمله انسان است، و روشن است که هیچ موجودی نمی‌تواند خودش ناظر و محیط به فانی خود بوده و یا فانی ذاتش برایش ظاهر گردد. هم‌چنین ظهور قیامت، ملازم با در هم ریختن نظام این جهان و تبدیلی به نظامی دیگر است؛ درحالی‌که، درخواست افراد در چهارچوب نظام کنونی صورت گرفته است و روشن است که با حفظ نظام کنونی جهان، احاطه به فروپاشی و تبدیلی به نظام دیگر معنا ندارد.^{۴۵} به عبارت دیگر، پرسش‌گر گمان کرده است که قیامت نیز یکی از حوادث همین نظام جاری جهان است که در آینده و در امتداد حوادث دنیوی و در بستر زمان رخ خواهد داد و لذا از وقت وقوعش پرسش نموده است.^{۴۶} علامه پس از ذکر آیاتی درخصوص اشراط الساعة. مانند: «درهم‌پیچیده شدن خورشید»، «به حرکت درآمدن کوه‌ها»، «برافروخته شدن دریاها»، «تاریکی ماه»، «جمع میان ماه و خورشید» و غیر آن، اینها را مقدمات ظهور قیامت و فنا و خرابی دنیا دانسته و وقوع این حوادث را مصحح «بعثت» آخرت نسبت به دنیا برمی‌شمرد، همان‌گونه که مرگ مصحح بعد بودن برزخ نسبت به دنیا است؛ درحالی‌که خود برزخ نسبت به دنیا و خود آخرت نسبت به برزخ و دنیا هر دو، احاطه وجودی دارد و بعثت محیط نسبت به محاط معنا ندارد، و علاوه

۴۳. برای مطالعه در خصوص خوانش دوم از حرکت، رک: راستین طرقي، «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی»

۴۴. اعراف: ۱۸۷

۴۵. طباطبائی، المیزان، ۳۸۰/۸

۴۶. طباطبائی، الرسائل التوحیدیه، ۲۳۸

بر آن، پس از خرابی دنیا و نظام کیهانی و برچیده شدن بساط زمان و حرکات، قبلیت و بعدیت زمانی بی معنا خواهد بود. پس آنچه متصف به تقدم و تأخر می‌شود، حوادث پیش از ظهور قیامت یعنی اشراط الساعة است که بخشی از تحولات درون نظام کنونی ماده و نشئه دنیا و مقطعی از جهان ماده و پیشاهنگ ظهور حقیقت آخرت است و همچنین مرگ است که چون مرحله‌ای از همین زندگی دنیایی است، قابل اتصاف به تقدم و تأخر است و مقدمه مواجهه فرد با حقیقت برزخی است.^{۴۷}

این مطلب را می‌توان بر اساس نظریه فلسفی علامه(اشتداد وجودی جهان طبیعت) نیز عیناً تبیین کرد: ظهور قیامت مساوی است با آنکه این جهان به منتهای سیر اشتدادی خود رسیده باشد و حرکت جوهری عمومی متوقف شده باشد و نظام و احکام و آثار جاری در آن مبدل به نظام و احکام دیگری شده باشد. به عبارت دیگر، قیامت کبری همان غایت و منتهای حرکت جوهری عمومی جهان ماده است، و از مسلمات فلسفی آن است که مبدأ و منتهای حرکت، خود از اجزاء حرکت نبوده و از سنخ آن به شمار نمی‌روند.^{۴۸} بر این اساس، قیامت مشتمل بر حرکت، سیر و تدریج نبوده و در نتیجه، زمان ندارد؛ چون زمان اندازه و تعیین حرکت بوده و بدون حرکت، زمان قابل تحقق نیست، پس در آن لحظه‌ای که حرکت سراسری جهان ماده متوقف می‌شود، زمان هم فانی می‌شود و لذا این مرحله از کمال و فعلیت، دیگر زمان‌مند نیست تا متصف به قبلیت و بعدیت زمانی شود؛ اما چون ما داخل در این حرکت بوده و محصور در زمان و نظام کنونی هستیم، ظهور همین حقیقت فرازمانی برای ما، متوقف بر سیر وجودی ما و حرکت جهان ماده و در نتیجه، وابسته به سپری شدن زمان است؛ پس درک ظهور قیامت برای ما چنین است که تا این مقاطع حرکت و تحول و این زمان‌ها سپری نشود و حرکت به پایان نرسد، آن کمال و غایت نهایی را درک نخواهیم کرد؛ اما خود آن حقیقت، حقیقی فرازمانی است. فرجام زمانی کل عالم یعنی قیامت کبری، شبیه حدوث زمانی کل عالم در حکمت متعالیه است و نهایت سیر وجود مادی مطابق با بدایت سیر آن است؛ چرا که مبدأ و منتهای حرکت از این جهت که جزئی از خود حرکت نیستند، تدریج و حرکت و زمان نخواهند داشت. پس همان‌گونه که در حکمت متعالیه مجموع عالم ماده، حادث زمانی دانسته می‌شود، و در عین حال، تقدم زمانی بر اصل زمان ندارد و امری زمان‌مند محسوب نمی‌شود،^{۴۹} نهایت کار و برپایی قیامت نیز در وعائی پس از ظرف زمان و در انتهای بستر تحقق آن یعنی نهایت و غایت حرکت رخ می‌دهد.

۴۷. طباطبایی، الرسائل التوحیدية، ۲۳۰-۲۳۲

۴۸. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۰۳-۲۰۴

۴۹. ملاصدرا با اینکه عالم جسمانی را حادث زمانی می‌داند، اما بدایت و نهایت زمانی برایش قائل نیست، و خود نیز این را امری عجیب اما حق می‌داند؛ مرحوم علامه در تعلیقه می‌نویسد: «وجه غرابته کون هذا العالم الطبیعی حادثاً زمانياً مع عدم وجود بدایة زمانية له ولا نهاية زمانية و السر فیہ أن الطبیعة الجسمانية إنما یرتسم عدم الزماني بحركة جوهر فی نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاته» (ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۱۴۸-۱۴۹).

ما با یک حرکت مواجهیم که آغازی دارد و پایانی، نه آغاز جزء حرکت است تا زمان‌مند باشد، و نه پایان؛ پس آنچه در نقطه ابتداست تقدم زمانی بر این حرکت و زمان و متحرک و متزن ندارد، پایش نیز چنین تأخری ندارد، و در عین حال، احاطه شدن این حرکت و زمان از پیش و پس؛ و اینکه آغازی و پایانی دارد، غیرقابل تصور نیست، گرچه چندان آسان هم نیست. پس اگر منظور از نهایت و آخر کار، کاربرد عرفی آن باشد؛ یعنی حوادث منتهی به اتمام حرکت (اشراط الساعة)، آنها اگرچه مقاطع پایانی حرکت عمومی طبیعت محسوب می‌شوند؛ اما همگی، بخشی از حوادث جهان ماده محسوب می‌شوند که هنوز به‌طور کامل از میان نرفته است و لذا این مقاطع آن نیز احکام و آثار همان نظام را دارند و اموری کاملاً زمان‌مند به‌شمار می‌روند؛ و اگر مقصود از پایان حرکت، معنای فلسفی و دقیق آن است، که بخشی از حرکت به‌شمار نمی‌رود، در این صورت، قیامت و آخرت، امری محصور در زمان نیست، هرچند ظهورش برای موجودات زمانی پس از سپری شدن تمام مقاطع حرکت و انقضای تمام اجزای زمان است.

۳-۲-۱. زمان‌مندی مقدمات ظهور سعادت و شقاوت اخروی در عین نازمان‌مندی خود آنان

بعدیت و قبلیت سعادت و شقاوت اخروی نسبت به زندگی دنیوی نیز مصداقی از زمان‌مندی در عین نازمان‌مندی است. توفیق و خذلان اخروی از طرفی پس از زندگی دنیایی انسان واقع می‌شود؛ و از طرفی مطابق با روایات طینت و مشابه آن، از پیش از تولد و ورود به دنیا معین بوده است. این تقدم و تأخر چگونه قابل جمع است؟ با توجه به معارف الهی، می‌توان این ناسازگاری ظاهری را به این صورت قابل جمع دانست: سعادت و شقاوت در انسان، فرع بر فعلیت یافتن و کمال ادراک اوست، ادراک نیز چون مجرد است، محکوم به احکام ماده از جمله زمان نیست. پس گرچه در ظاهر سعادت و شقاوت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت محقق می‌شود، اما حقیقت آن است که این سعادت و شقاوت که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود عیناً قبل از حرکت نیز وجود داشته است؛ مانند انتساب امور حادث به فعل خداوند، که تقیید فعل خداوند به زمان (مثلاً بگوییم خداوند زید را در فلان روز آفریده) در حقیقت تقیید از نظر ما است؛ چون ما در این نسبتی که می‌دهیم، نظرمان به خود حادثه است و زمان و حرکتی را که منتهی به حدوث آن شده در نظر می‌گیریم؛ وگرنه فعل پروردگار مقید به زمان نیست؛ زیرا مجموع حوادث و همچنین خود زمان حوادث را او ایجاد کرده است، آنگاه چگونه ممکن است فعل خود او مقید به زمان شود؟ پس از آنجایی که غایت انسان به مجرد علمی او و نیل به سعادت و شقاوت است، که بیرون از زمان است، می‌توان آنها را پیش از امتداد زمان حیاتش در نظر گرفت، چنان که به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان، می‌توان آنها را

متاخر لحاظ کرد.^{۵۰}

از طریق دیگری نیز می‌توان بعدیت وقوع قیامت را در عین احاطه وجودی‌اش به دنیا نشان داد و آن رابطه مراتب یک وجود سیال با سایر مراتب آن است؛ پیش‌تر گذشت که در حرکت جوهری، یک وجود واحد مستمر متصل در میان است که هر جزء پیشین آن، قوه جزء پسین و هر جزء بعدی، فعلیت جزء قبل از خود است؛ و طبق نظر علامه، وجود بالقوه و بالفعل، یک حقیقت واحد هستند که صرفاً در شدت و ضعف و کمال و نقص با یکدیگر تفاوت دارند.^{۵۱} حال، از آنجا که مرتبه اشد و اکمل، احاطه وجودی به مرتبه اضعف و انقاص دارد، پس هر بالفعلی نسبت به بالقوه، احاطه وجودی دارد و در نتیجه، هر جزء پسین در عین اینکه به لحاظ زمانی متأخر از جزء پیشین است؛ اما از حیث وجودی محیط به جزء قبلی بوده و مقدم بر آن محسوب می‌شود. بنابراین، وجود اخروی جهان ماده و وجودهای مادی، همان وجود کامل دنیوی هستند که گرچه از منظر تحقق زمانی، برای موجودات زمان‌مند تنها پس از پایان حرکت، ظاهر می‌شوند؛ اما از حیث کمال وجودی، محیط بر حوادث دنیایی و مقدم بر آنها هستند.

۳-۳. تبیین مرجح زمان ظهور قیامت

اگر وقوع چیزی مرتبط با زمان باشد؛ خواه خودش زمان‌مند بوده و در متن زمان حادث شده و در نتیجه، حادث زمانی باشد؛ و خواه در طرف زمان قرار داشته باشد و خودش امری فرازمانی باشد، پرسش از مرجح وقوع آن، یک پرسش فلسفی موجه است که نیازمند پاسخی درخور است. هم‌چنان‌که فیلسوفان از متکلمان که قائل به حدوث زمانی جهان هستند، این پرسش موجه را می‌پرسند که «چرا خداوند جهان را در این لحظه خاص حادث کرد و نه قبل و یا بعد از آن؟»، در جانب فنا و پایان جهان نیز همین پرسش قابل طرح است که «چرا خداوند به وجود جهان ماده در این لحظه خاص خاتمه داد و نه قبل و یا بعد از آن؟». علامه هیچ‌یک از توجیهات متکلمان در باب مرجح حدوث ماسوی الله را نپذیرفته است؛^{۵۲} زیرا آنها برای یافتن مرجح حدوث زمانی جهان، یا به دنبال چیزی در ذات خداوند هستند و یا چیزی در بستر زمان و حرکت؛ و روشن است که هیچ‌کدام از این امور، توانایی مرجح بودن برای حدوث زمانی جهان را ندارد؛ اما با توجه به نظریه فلسفی علامه در باب فرجام عالم طبیعت، می‌توان مبدأ آغاز حرکت جهان را نقطه‌ای در نظر گرفت که قوه صرف است و پیش از آن اساساً حرکتی برای این جهان قابل تصور نیست و انتهای آن را

۵۰. طباطبائی، المیزان، ۱۰۱/۸.

۵۱. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۱۹۹.

۵۲. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۱۶۱-۱۶۴.

فعلیت محض به شمار آورد که پس از آن نیز حرکتی قابل فرض نیست. پس مرجع ظهور قیامت، سپری شدن تمام قطعات حرکت عمومی ماده و به فعلیت رسیدن همه قوا و استعدادهای آن در اثر تحولات ذاتی و حرکات جوهری آن است؛ هرگاه چنین شد، قیامت نیز ظاهر می‌شود، نه قبل آن و نه بعدش.

۳-۴. تبیین جسمانی بودن معاد

جسمانیت معاد همواره جزو نزاع‌های میان حکما و مخالفان حکمت؛ و نیز میان خود حکما بوده است. برخی اصل جسمانی بودن را باوری ضروری در معاد می‌دانند^{۵۳} و جسم عنصری بودن را شرط نمی‌دانند^{۵۴} و برخی عنصری بودن را نیز نصاب لازم برای باور به معاد برشمرده‌اند^{۵۵}. همواره یکی از مواضع تقابل با حکمای اسلامی، همین چالش مربوط به برخی جزئیات معاد بوده است و به‌عنوان نمونه، نفی جسمانیت با ویژگی‌هایی که مد نظر مخالفان بوده و نیز تأویل ظواهر شریعت در باب معاد توسط برخی مشائیان^{۵۶} دست‌مایه‌ای برای نقد شدید آراء فلسفی و حتی تکفیر ایشان از سوی اشاعره‌ف از جمله غزالی^{۵۷} قرار گرفته است. کوشش‌های صدرالمتألهین (ره) برای تبیین معاد جسمانی^{۵۸} نیز مورد پسند بسیاری از منتقدان واقع نشده است و صرف نظر از نقدهای مخالفان فلسفه اسلامی^{۵۹}، برخی پژوهندگان نیز در میزان مطابقت دیدگاه صدرایی با معاد قرآنی، تردیدهایی را روا داشته و ابهاماتی را وارد دانسته‌اند.^{۶۰} از باب نمونه، قرائت مشهور از معاد صدرایی که برگرفته از اصول چندگانه‌ای است که خود او در تبیین معاد جسمانی به کار برده نیز امکان ایجاد این توهّم را دارد که آخرت در خیال متصل محقق خواهد شد؛ زیرا طبق اصول به‌کاررفته در تبیین معاد جسمانی توسط ملاصدرا، ادراکات انسان پس از مرگ به قوه خیال او نسبت داده شده و از طرفی، این ادراکات صادر شده از نفس و قائم به نفس دانسته شده است^{۶۱} و حتی بدن اخروی نیز محصول تخیل خود نفس است؛ لذا یکی از نقدهای مشهور به قرائت مشهور صدرایی، روحانی و نفسانی بودن معاد و نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی است.^{۶۲} این احتمال دور از واقع نیست که طرح

۵۳. حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۶۴۶.

۵۴. حسینی تهرانی، معاد شناسی، ۲۲۱/۶.

۵۵. طیب، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۱۲۸/۱۱.

۵۶. ابن‌سینا، الاضحویه فی المعاد، ۱۰۳-۱۰۲.

۵۷. غزالی، تهافت الفلاسفة، ۲۹۳-۲۹۴.

۵۸. ملاصدرا، اسفار، ۱۸۵/۹؛ مفتاح الغیب، ۹۶۰-۹۶۶؛ الشواهد الربوبیه، ۲۶۱-۲۶۶؛ المبدأ و المعاد، ۳۸۲-۳۹۶.

۵۹. حکیمی، معاد در حکمت متعالیه، ۱۸۴-۱۸۵؛ سیدان، معاد: سلسله دروس، ۸۷.

۶۰. به‌عنوان نمونه، رک: عارفی شیردازی، «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی»، ۷۰-۷۹.

۶۱. به‌عنوان نمونه، رک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۴۴.

۶۲. رک: محمدتقی آملی، در الفوائد، ۴۶۰/۲؛ رفیعی قزوینی، مجموعه مقالات، ۸۳.

تقریرهای متفاوتی از سوی برخی شارحان معاصر صدرایی، هم‌چون: مرحوم مدرس زنوزی و علامه طباطبائی، به‌عنوان کوششی در جهت توجیه‌پذیرتر بودن ظواهر متون دینی درباره معاد جسمانی باشد، تقریرهایی که سعی دارد سخن متفاوتی در باب معاد جسمانی نسبت به مؤسس حکمت متعالیه ارائه کرده و نقدهای مشهور را ترمیم و از کلیت معاد صدرایی دفاع کند.^{۶۳} بر اساس خوانش علامه طباطبائی از حکمت صدرایی؛ اما، جسمانیت معاد و عینیت و خارجیت آن کاملاً محفوظ است؛ زیرا بر اساس نظریه حرکت جوهری همگانی و اشتداد تدریجی و سراسری جهان ماده، همین اجسام و مواد موجود در جهان با به فعلیت رسیدن استعدادها مبدل به حقایق و صور جدیدی می‌شوند. به بیان دیگر، همانگونه که اجسام در نظام کنونی، و بخاطر تحولات جوهری خویش، می‌توانند آثار متفاوتی را از خود بروز دهند و احکام جدیدی را (در واقعیت عینی و خارجی) واجد گردند. تحولات عظیم هنگامه قیامت که در ادامه حرکات اشتدادی جوهری در طول دنیا می‌آید نیز زمینه را برای تبدلات ذاتی و در نتیجه پذیرش آثار و احکام جدید فراهم می‌سازد، در عین اینکه هویت، حقیقت و جسمانیت اشیاء جسمانی محفوظ باقی می‌ماند.

۳-۵. تبیین این‌همانی شخصی

مطابق با این دیدگاه، این‌همانی هویات اخروی با هویات دنیوی، تبیین دقیق‌تری می‌یابد؛ چرا که همین عالم ماده، تبدیل به عالم آخرت می‌شود و همین اشیاء مادی متحول به اشیائی غیرمادی می‌گردند؛ به گونه‌ای که اصل حقیقت آنها ثابت است و تفاوتش به نقص و کمال می‌باشد. در واقع، حقایق اخروی از حیث حقیقت، همان حقایق و حوادث دنیوی هستند و تفاوتشان به شدت و ضعف و نقص و کمال است؛ به تفاوت مرتبه‌ی وجودی میان وجود بالقوه و بالفعل است؛ نه تباین میان دو وجود منزحل و جدای از هم که در حقیقت و هویت از یکدیگر بیگانه هستند. اهمیت این‌همانی شخصی بیشتر از حیث نقش آن در تبیین خصوص معاد انسانی است؛ رویکرد غالب صدرایی در تبیین این‌همانی شخصی میان مُعاد و مبتدأ، تکیه بر استمرار تشخص نفس در طول دوره حیات است، و تشخص انسان (چه در دنیا و چه در آخرت) به نفس است و بدن صرفاً نقشی فرعی و تبعی را ایفا می‌کند. اما بر اساس مبانی ویژه صدرایی و به‌ویژه حرکت اشتدادی وجودی اجسام و مادیات، بدن نیز می‌تواند در اثر تحولات جوهری اشتدادی، از درجات نازل هستی به درجات برتر آن (مثال و عقل) تحول یابد، بدون آنکه تشخص وجودی‌اش خدشه‌دار گردد؛ زیرا در این نگاه و با این اصول، بدن نیز یک پیوستار وجودی واحد است که از مرتبه طبیعی تا مرتبه عقلی را دربرمی‌گیرد.^{۶۴}

۶۳. زنوزی، مجموعه مصنفات، ۹۱/۲-۹۲؛ طباطبائی، الرسائل التوحیدیه، ۲۴۰-۲۴۲. بررسی‌های اسلامی، ۳/۳۳۳-۳۳۶.

۶۴. رک: راستین‌طرقی و فخار نوغانی، «تبیین پیوستار وجودی و این‌همانی شخصی بر مبنای اشتداد وجودی بدن»، ۱۸۱-۲۰۰.

نتیجه دیگر حفظ هویت اشیاء در قیامت آن است که وقوع «اشراط الساعة» و حوادثی هم چون تکانه‌های شدید زمین،^{۶۵} به حرکت درآمدن کوه‌ها^{۶۶} و به صورت پشم زده شده،^{۶۷} شکافته شدن قبور^{۶۸} در هنگامه قیامت مستلزم نابود و معدوم شدن جهان طبیعت و افراد و اجزای آن نیست؛ بلکه با توجه به مطالبی، هم چون: نورانی شدن زمین و تبدیل آن به زمین دیگر؛ اینها همگی تحولاتی است که خبر از دگرگونی اساسی در نظام جهان می‌دهد، نه نابودی و خرابی مطلق آن.

۳-۶. تبیین تجسم اعمال

با توجه به عمومیت حکم اخیری که در نتیجه پیشین بدان اشاره رفت، می‌توان ثمره معادشناختی دیگری را نیز از دیدگاه حرکت جوهری اشتدادی جهان طبیعت استنباط نمود و آن تبیین دقیق‌تر تجسم اعمال است. تجسم عمل عبارت است از: آنکه خود اعمال خیر و یا شر، و یا لوازم لاینفک آن، به صاحبش برسد و سبب لذت یا رنجش او گردد.^{۶۹} مطابق با نظریه فوق، هیچ‌یک از جنبه‌های جسمانی و مادی اعمال انسان، نابود نشده و از بین نمی‌رود؛ بلکه موجود به وجود موضوع خود (بدن انسان و...) باقی مانده و آنها نیز در اثر تحولات جوهری و اشتدادی جهان طبیعت و موضوعات جسمانی خود، در نهایت در آخرت به انسان رسیده و سبب سعادت یا شقاوت او می‌گردد.

نتیجه‌گیری

نوشتار کنونی کوشیده است تا بر اساس مبانی و اصول حکمت صدرایی و به کمک آراء فلسفی علامه در مباحث قوه و فعل و حرکت، نظریه منسجمی از معاد ارائه دهد و به‌طور خاص، فهم تفسیری علامه از قیامت کبری را با تبیین فلسفی وی از تحول جوهری جهان طبیعت مقایسه نماید. این مقایسه، تناظر و انطباق اندیشه دینی و فلسفی علامه را در این مسأله اثبات می‌سازد و نشان می‌دهد نظریه فلسفی وی چه دستاوردهایی دینی در تبیین ویژگی‌های معاد و قیامت دارد. برخی از لوازم و پیامدهای معادشناختی این دیدگاه که در این نوشتار بیان گردید عبارت است از:

الف) «تبیین فلسفی ظهور قیامت کبری»؛ مدلول آیات قرآن در خصوص قیامت کبری از نظر علامه طباطبایی آن است که همین جهان و موجودات آن مبدل به جهان دیگر و موجودات آن می‌شود. این نگره

^{۶۵}. زلزال: ۱

^{۶۶}. تکویر: ۳

^{۶۷}. قارعه: ۵

^{۶۸}. انقطاع: ۴

^{۶۹}. طباطبایی، المیزان، ۱/ ۹۳.

قرآنی با نظریه فلسفی اشتداد وجودی جهان طبیعت قابل تأیید است و مدلول نقل مستظهر به برهان عقلی می‌باشد؛

ب) «زمان‌مندی نازمان‌مند حوادث قیامت»: اینکه قیامت در عین اینکه امری غیبی و فرامادی است چگونه با زمان مرتبط می‌شود و در «آینده»ی حیات این جهان واقع می‌شود، با توجه به خواص مبدأ و منتهای حرکت جوهری عمومی جهان طبیعت قابل تبیین است؛

ج) «تبیین مرجح زمان برپایی قیامت»: اینکه مقدمات ظهور قیامت و برپایی آن به گونه‌ای که مورد ادراک تمامی افراد قرار گیرد در چه زمانی رخ می‌دهد، در واقع پرسش از مرجح پیدایی این مقدمات است. با توجه به خواص حرکت جوهری عمومی و نقطه پایانش، هرگاه تمام قوا و استعدادهاى این جهان به فعلیت تبدیل شده و به تجرد نایل گردد، حرکتش نیز متوقف خواهد شد؛

د) «تبیین جسمانی بودن معاد»: با عنایت به اتصال وجودی و اتحاد تمام اجزاء و قطعات فرضی شیء متحرک به حرکت اشتدادی، هر جزء پسین در حقیقت چیزی جز همان جزء پیشین نیست که اشتداد وجودی یافته و بر شدت و فعلیت و کمالش افزوده شده است؛

ه) «تبیین این‌همانی شخصی»: بر اساس نکته پیشین، این‌همانی شخصی بدن دنیوی و اخروی نیز که اجزای متقدم و متأخر یک حرکت اشتدادی هستند اثبات می‌شود.

و) «تبیین تجسم اعمال»: اعمالی که از انسان در دنیا صادر می‌شود نیز بخشی از جهان طبیعت بوده و در نتیجه، متحرک به حرکت اشتدادی است؛ لذا، این اعمال نیز گم و کم و زیاد نشده؛ بلکه باقی می‌ماند و در قیامت با ظهور باطن و حقیقتش، به انسانی که موضوع حرکت آن است، واصل می‌گردد.

منابع

- آملی، محمدتقی. درالفوائد، قم: اسماعیلیان، بی‌تا.
- ابن بابویه، محمدبن علی. علل الشرائع، قم: کتاب فروشی دآوری، ۱۳۸۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاضحویه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا. «چالش‌های اساسی نظریه آقاعلی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال‌الدین آشتیانی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۳(۲): (۱۳۹۴): ۱-۲۵.
- اکبریان، رضا، و محمداسحاق عارفی. «معاد جسمانی، از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبائی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۹ (۱۳۸۹): ۳۹-۵۴.

الله‌بداشتی، علی، و محمدرضا رضایی‌راد، «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)»، اندیشه علامه طباطبایی، ش ۲ (۱۳۹۴): ۶۱-۷۲.

برقی، احمدبن محمد. المحاسن، محقق جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامية، چ دوم، ۱۳۷۱ق.
چنگی آشتیانی، مهری. «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی». اندیشه دینی، ش ۴۳ (۱۳۹۱): ۱۰۳-۱۲۴.
حسن‌زاده آملی، حسن. دروس معرفت نفس، قم: الف لام میم، ۱۳۸۱.
حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین. معادشناسی، مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۳ق.
حکیمی، محمدرضا. معاد در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما، ۱۳۸۱.

راستین طرقي، امير، و فخار نوغانی، وحیده. «تبیین پیوستار وجودی و این‌همانی شخصی بر مبنای اشتداد وجودی بدن»، جستارهای فلسفه دین، ۱۰ (۱۴۰۱): ۱۸۱-۲۰۰. doi: 10.22034/philor.2022.551655.1389
راستین طرقي، امير. «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ۵۳ (۲) (۱۴۰۰): ۱۷۸-۱۵۹. doi: 10.22067/epk.2022.77525.1147

رفیعی قزوینی، ابوالحسن. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: الزهراء، ۱۳۶۷.
زنوزی، علی بن عبدالله. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، مصحح محسن کدیور، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.

سیدان، سیدجعفر. معاد: سلسله دروس، به قلم جعفر فاضل، مشهد: یوسف فاطمه، ۱۳۸۳.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. انسان از آغاز تا انجام، ترجمه فارسی و تعلیقات صادق لاریجانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____ بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۴۱.

_____ الرسائل التوحیدية، بیروت: مؤسسة النعمان، بی‌تا.

_____ المیزان في تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.

_____ نهايةالحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۱۲، بی‌تا.

طیب، سید عبد الحسین. أطيّب البیان في تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چ ۲، ۱۳۷۸.
عارفی شیرداغی، محمداسحاق. «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی». آموزه های فلسفه اسلامی، ۷ (۱۰) (۱۳۹۱): ۸۰-۵۵.

عترت دوست، محمد. «تبیین دیدگاه علامه طباطبائی در خصوص معاد جسمانی و پاسخگویی به شبهات آن در تفسیر المیزان»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱ (۳) (۱۴۰۱): ۸۷-۱۰۶.

غزالی، محمدبن محمد. تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

راستین طرقي؛ اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبائی(ره) و دلالت‌های معادشناختی آن / ۸۱

کیاشمشکی، ابوالفضل. «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۱ (۱۳۹۲): ۵-۲۴.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
_____ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چ ۵، ۱۳۸۸.

_____ المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چ ۴، ۱۳۸۷.

Transliterated Bibliography

Akbariān, Riḍā va Muḥammad Ishāq ‘Ārifī. “Ma’ād Jismānī az Nazar-i Āqā ‘Alī Mudaris Zunūzī va ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah Islāmī*, no. 9, 2011/1389, 39-54.

Allāhbidāshtī, ‘Alī va Muḥammad Riḍā Riḍāyirād. “Ma’ād Jismānī az Dīdgāh-i ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī”. *Andishih ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī*, no. 2, 2016/1394, 61-72.

Āmulī, Muḥammad Taqī. *Durar al-Fawā’id*. Qum: Ismā‘iliyān, s.d.

‘Ārifī Shīrdāghī, Muḥammad Ishāq. “Tahliḥi va Naqd Dīdgāh-i Mulāṣadrā Darbārih-yi Ma’ād Jismānī”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah Islāmī*, no. 7, 2013/1391, 55-80.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥāsīn*. ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Duwwum, 1952/1371.

Changī Āshtiyānī, Mihrī. “Ma’ād Jismānī az Dīdgāh-i Mudaris Zunūzī”. *Andishih-yi Dīnī*, no. 43, 2012/1391, 103-124.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tahāfut al-Falāsifah*. researched by Sulaymān Dunyā, Tehran: Shams Tabrizī, 2004/1382.

Ḥakīmī, Muḥammad Riḍā. *Ma’ād dar Hikmat Muta‘aliyah*. Qum: Dalil mā, 2003/1381.

Ḥasanzādiḥ Āmulī, Ḥasan. *Durūs Ma‘rifat Nafs*. Intishārāt-i Alif Lām Mīm, 2003/1381.

Ḥusaynī Tihriyānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Ma’ādshināsī*. Mashhad: Nūr Malakūt Qurān, 2002/1423.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Ilal al-Sharāi’*. Qum: Kitābfurūshī Dāwarī, 2007/1385.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Adḥawīya fī al-Ma’ād*. researched by Ḥasan ‘Āṣī, Tehran: Shams Tabrizī, 2004/1382.

Irshādiniyā, Muḥammad Riḍā. “Chālish-hā-yi Asāsī Nazariyih-yi Āqā ‘Alī Ḥakīm Darbārih-yi “Kiyfiyat

Ma'ād Jismānī" az Dīdgāh-i Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī". *Pazhūhishnāmih-yi Falsafah Dīn (Nāmah Hikmat)*, no. 13, 2016/1394, 1-25.

ʿItrat Dust, Muḥammad. "Tabyīn Dīdgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabāyī dar Khuṣūṣ Ma'ād Jismānī va Pāsukhgūyī bi Shubahāt-i ān dar Tafsīr al-Mizān", *Tārīkh Falsafah Islāmī*, no. 1, 2023/1401, 87-106.

Kiyā Shimshakī, Abū al-Faḍl. "Taḥlīlī Intiqādī Dīdgāh-i Mudaris Zunūzī Darbārih-yi Ma'ād Jismānī". *Pazhūhishnāmih-yi Falsafah Dīn (Nāmah Hikmat)*, no. 1, Payāpiy 21, 2014/1392, 5-24.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Muqaddamah va Taṣḥīḥ Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Chāhārum, 2009/1387.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Taṣḥīḥ va Taqdim Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Panjum, 2010/1388.

Rafīʿi Qazwīnī, Abū al-Ḥasan. *Majmū'ah-yi Rasā'il va Maqālāt-i Falsafī*. Ed. Ghulām Ḥusayn Rizānizhād, Tehran: al-Zahrā, 1989/1367.

Rāstīn Ṭuruqī, Amīr va Fakhār Nūghānī, Vahīdīh. "Tabyīn Piyyastār Vujūdi va [Inhamānī](#) Shakhṣī bar Mabnāy Ishtidād Vujūdi Badan". *Justār-hā-yi Falsafah Dīn*. no. 10, 2023/1401, 181-200.

Rāstīn Ṭuruqī, Amīr. "Mabānī va Shavāhid Nazāriyih-yi Inkishāf Nafs dar Hikmat Ṣadrāyī". *Justār-hā-i dar Falsafah va Kalām*, no. 53, 2022/1400, 159-178.

Siydān, Sayyid Ja'far. *Ma'ād: Silsilih Durūs*. bi Qalam-i Ja'far Fāzil, Mashhad: Yūsuf Faṭimah, 2005/1383.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Qum: Manshūrāt Ismā'īliyan, Chāp-i Duwwum, 1993/1371.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Al-Rasā'il al-Tawhīdiyya*. Beirut: Mū'assisa al-Nu'mān, s.d.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Barrisī-hā-yi Islāmī* researched by Sayyid Hādī Khusrūshāhī, Qum: Intishārāt-i Hijrat, 1962/1341.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Insān az Āghāz tā Anjām*. Tarjumah Fārsī va Ta'liqāt Sādiq Lārijānī, researched by Sayyid Hādī Khusrūshāhī, Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Duwwum, 2010/1388.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Davāzdahum, s.d.

راستین طرقي؛ اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبایی (ره) و دلالت‌های معادشناختی آن / ۸۳

Ṭayyib, Sayyid ‘Abd al-Ḥusayn. *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, Tehran: Intishārāt Islām, Chāp-i Duwwum, 2000/1378.

Zunūzī, ‘Alī ibn ‘Abd Allāh. *Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Ḥakīm Mū’assis Āqā ‘Alī Mudaris Tihrānī*, ed. Muḥsin Kadivar, Tehran: Iṭilā‘āt, 2000/1378.

