

## بررسی تطبیقی بازتاب آموزه رجعت در نظام حکمت متعالیه با تاکید بر آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی

مرتضی بیات<sup>۱</sup>، محمود صیدی<sup>۲</sup>، احسان منصوری<sup>۳</sup>

### چکیده

دو اصل فلسفی «امتناع اعاده معدوم بعینه» و «امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه» در حکمت متعالیه، واکنش‌های فلسفی حکیمان بعد از ملاصدرا را جهت اثبات آموزه رجعت در شیعه بر انگیخت و موجد سه نظریه در این زمینه گردید:

۱. از دیدگاه مدرس زنوزی، بدن، به سوی نفس بازگشت می‌کند که این نظریه با قاعده امتناع اعاده معدوم سازگار نیست؛
۲. از دیدگاه علامه طباطبائی نفوس انسان‌های فوت شده دارای برخی جهات قوه و استعداد هستند؛ لذا بازگشت آن‌ها در زمان رجعت ممتنع نیست. مخدوش بودن این نظریه در آن است که نفوسی که از بدن قطع تعلق می‌کنند، استعداد یا ماده‌ای ندارند و بدین جهت بازگشت آن‌ها به عالم ماده ممتنع است؛
۳. در ادامه، آرای علامه رفیعی قزوینی و آیت الله شاه آبادی نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. طبق «نظریه تمثیل»، نفوس انسان‌های کامل دوباره در عالم ماده ظهور و تجلی می‌کنند. نقصان این نظریه در عدم شمول آن نسبت به همه رجعت‌کنندگان مانند کافران است. واژگان کلیدی: رجعت، حکمت متعالیه، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

m-bayat@araku.ac.ir

m.saidiy@gmail.com

m.saidiy@gmail.com

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک؛ «نویسنده مسئول»

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد تهران؛

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم؛

## مقدمه

«رجعت» از آموزه‌های اختصاصی شیعه است که همه عالمان شیعی، در مورد اصل آن اتفاق نظر دارند؛ به گونه‌ای که شاید نتوان مخالفی در میان آنان نسبت به این مسئله پیدا کرد (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۴، ص ۶۶۰). با وجود این، نحوه رویارویی عالمان و متفکران شیعی با این مسئله بسیار متفاوت بوده؛ به گونه‌ای که برخی در اثبات آن صرفاً به استدلال‌های نقلی بسنده کرده‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به شیخ حر عاملی (م ۱۳۶۲ق) در کتاب «الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة» اشاره کرد. برخی دیگر در برهانی کردن آن سعی داشته‌اند که به عنوان نمونه می‌توان به سید مرتضی علم الهدی اشاره کرد که از طریق ممتنع نبودن و امکان به اثبات رجعت می‌پردازد (علم الهدی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۱۲۵).

فلاسفه پیش از ملاصدرا، در مورد رجعت و اثبات آن بحثی استدلالی و برهانی مطرح نکرده‌اند. خود صدرا نیز در پاره‌ای موارد به اعتقاد شیعی در این مورد اشاره می‌کند؛ ولی نسبت به آن، بحث تفصیلی مبتنی بر برهان صورت نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۵، ص ۷۶). با توجه به مبانی فلسفی حکمت متعالیه، مسئله این است که با نظر به امتناع اعاده معدوم (امتناع بازگشت بدن مادی در رجعت و قیامت) و امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه (امتناع بازگشت دوباره نفس ناطقه بعد از مرگ و فعلیت به عالم ماده)؛ آموزه رجعت چگونه تبیین برهانی می‌گردد؟ و ارواح رجعت‌کنندگان چگونه به بدن مادی آن‌ها در زمان رجعت باز می‌گردند؟

در پژوهش حاضر ابتدا به طرح دو مسئله امتناع اعاده معدوم و امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه و تبیین آن‌ها با توجه به مبانی حکمت صدرایی پرداخته می‌شود و در ادامه به بررسی نقادانه واکنش‌های فیلسوفان صدرایی به این مبانی در اثبات رجعت اقدام می‌گردد.

## بطان اعاده معدوم و امتناع بازگشت بدن در زمان رجعت

یکی از مبانی حکمت متعالیه که طبق آن، اثبات عقلانی آموزه رجعت پیچیده و مشکل می‌گردد، مسئله «امتناع اعاده معدوم» است. این مسئله بدان معناست که یک شیء پس از آن که یک‌بار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره به وجود آید؛ یعنی دقیقاً همان شیء با همان تشخص و تعینی که داشت، دوباره موجود گردد. امتناع اعاده معدوم امری بدیهی



دانسته شده است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ص ۴۷). با وجود این، استدلال‌هایی بر امتناع آن اقامه شده است:

۱. اگر یک شیء پس از آن که از بین رفت، دوباره به وجود آید، لازمه‌اش آن است که عدم و نیستی میان آن شیء و خودش فاصله شود که امری محال است؛ زیرا این امر، مستلزم تقدم زمانی موجودی بر خودش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۳۵۶).

۲. در صورتی که اعاده معدوم جایز باشد، بایستی جهت اعاده یک معدوم، همه علل و اسباب آن نیز بازگردانده شود؛ زیرا موجود شدن یک شیء به معنای حصول علت تام آن، یعنی علت معد، فاعلی، قابل، صوری و غائی است. معلول با حصول علت تام ضروری می‌گردد و با نبود آن، معدوم می‌شود. از این رو، فرض اعاده معدومی، مستلزم بازگشت این گونه علل و عوامل می‌باشد. همه این علل و اسباب در سلسله طولی معلول مجردات طولی و خداوند هستند. در نتیجه لازمه فرض اعاده معدوم تغییر و دگرگونی در مجردات طولی و واجب الوجود است (همان، ص ۳۶۱).

براهین دیگری نیز در ابطال اعاده معدوم اقامه شده است که از بیان آن‌ها خودداری می‌گردد. نکته مهم این است که بدن انسانی که می‌میرد، به طور کلی معدوم شده و از بین می‌رود. لذا طبق این براهین، بازگشت آن، در رجعت یا قیامت، به گونه‌ای که قابلیت تعلق نفس ناطقه به آن را داشته باشد؛ ممتنع بوده و مستلزم محالات براهین مذکور خواهد بود.

از دیدگاه ملاصدرا و حکیمان صدرایی امتناع اعاده معدوم اتفاقی است و لذا بدن انسان مرده و معدوم شده، قابلیت و استحقاق تعلق مجدد نفس ناطقه را ندارد. از این رو، حکیمان صدرایی به منظور تبیین برهانی و عقلانی آموزه رجعت، به جواز و امکان اعاده معدوم استدلال نمی‌کنند. در ادامه خواهد آمد که تا چه میزان مبانی آن‌ها با این براهین و نتایج آن‌ها سازگاری دارد.

### امتناع بازگشت نفس از فعلیت به قوه و تعلق آن به بدن در رجعت

ملاصدار طی اقامه برهانی، مرگ را به فعلیت رسیدن انسان و خروج تدریجی او از قوه و استعداد به فعلیت می‌داند. این برهان بر مقدماتی مبتنی است که نقش بسیاری در چگونگی واکنش حکیمان بعد از صدرالمآلهین نسبت به برهان او دارد. اینک به ترتیب به بررسی و تحلیل این مقدمات پرداخته می‌شود:



۱. اصالت وجود: پس از آن که بنیان سفسطه و تشکیک در اصل واقعیت باطل و واقعیت اشیا به عنوان امری اصیل اثبات گردید، در نخستین مواجهه ذهن انسانی با اشیا، دو مفهوم وجود و ماهیت از یکدیگر تمایز داده می‌شود. واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود؛ زیرا ماهیت به دلیل نسبت تساوی داشتن به وجود و ماهیت، امری اصیل و واقعی نیست و در موجود شدن خویش نیازمند عروض امر دیگری، یعنی وجود به آن است (همان، ص ۳۸-۳۹). این مقدمه در اثبات حرکت جوهری نفس و به فعلیت رسیدن آن دارای اهمیت اساسی است.

۲. حرکت جوهری: قبل از ملاصدرا، ابن سینا حرکت را در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع می‌دانست. از نظر او، به دلیل نبود موضوع ثابت در همه حرکت‌ها، وقوع حرکت در مقوله جوهر، ممتنع بود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۹۸). در مقابل، از دیدگاه ملاصدرا به دلیل معلول بودن اعراض در وجود خویش نسبت به جوهر و متغیر بودن علت شیء متغیر؛ جوهر نیز متحرک و متغیر است؛ زیرا در صورت ساکن بودن آن، اعراض نیز حرکتی نداشته و ساکن خواهند بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۶۱). نفس انسانی با حرکت جوهری اشتدادی و لبس بعد از لبس، از قوه به فعلیت خارج می‌شود و با به فعلیت رسیدن بازگشت آن به بدن ممتنع می‌گردد.

۳. ترکیب نفس و بدن: از دیدگاه ابن سینا، تعلق نفس ناطقه به بدن، مانند ناخدا نسبت به کشتی یا کدخدا نسبت به شهر است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۱۶). از نظر ملاصدرا، چنین تعلقی امر عارضی و خارج از ذات نسبت به بدن است و طبق این دیدگاه، تعلق و نیاز نفس به بدن ذاتی آن نخواهد بود؛ در حالی تعلق به بدن ذاتی نفس است و نفس با انجام افعال خویش توسط بدن به فعلیت می‌رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۱۵-۱۶). قابل ذکر است که ترکیب نفس و بدن مانند ترکیب ماده و صورت، از دیدگاه ملاصدرا اتحادی است؛ به گونه‌ای که درجات و مراتب فعلیت یا استعداد نفس و بدن مانند یکدیگر است. بدین جهت نفس بالفعل به بدنی بالقوه یا بالعکس تعلق نخواهد گرفت. به بیان دیگر، برگشت بالفعل به بالقوه با مسئله رجعت در چالش اساسی است و اساسا جای بحث را به مسئله اعاده معدوم نمی‌دهد.

در ادامه خواهد آمد که مدرس زنوزی با استفاده از تعلق ذاتی نفس و بدن، وجود چنین علاقه‌ای را بعد از مرگ نیز اثبات می‌کند.

۴. جسمانیة الحدوث بودن نفس: از دیدگاه ابن سینا، قدیم بودن نفس ناطقه باطل است و نفس انسانی، نسبت به بدن وجودی سابق ندارد. بدین جهت، با حصول قابلیت و استعداد بدن، عقل فعال نفس ناطقه را به آن افاضه خواهد کرد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۳۷۵)؛ ولی از دیدگاه ملاصدرا، نفس انسانی با توجه به حرکت جوهری، به تدریج مراتب فعلیت و کمال را طی می‌کند و به فعلیت و مجرد می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۲۲۱)؛ به گونه‌ای که از بدن و آلات بدنی در انجام افعال خویش بی‌نیاز می‌گردد. بدین جهت، نفس در عالم آخرت با در نبود بدن مادی نیز همه افعال و ادراکات خویش را داراست.

در نتیجه با توجه به مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه، نفس انسانی هنگام استعداد و ضعف وجودی در انجام افعال خویش نیازمند بدن و آلات بدنی است. از این رو، در صورتی که نفس ناطقه اشتداد وجودی یابد، بدون نیاز به بدن می‌تواند افعال خویش را انجام دهد و دیگر به آن نیازی نخواهد داشت، مانند آخرت.

با توجه به مقدمات مذکور، نفس انسانی به دلیل حرکت جوهری و حدوث جسمانی، به تدریج مراتب فعلیت را طی می‌کند و از قوه یا استعداد به فعلیت خارج می‌شود. هنگامی که نفس کاملاً به فعلیت رسید و حالتی بالقوه در او باقی نماند؛ در انجام دادن افعال خویش به بدن نیازی نخواهد داشت و بدون نیاز به بدن افعال خویش را انجام خواهد داد. با توجه به اتحادی بودن ترکیب نفس و بدن، در صورتی که نفس بالفعل بازگشت کند و دوباره به بدن تعلق گیرد؛ نفس بالفعل با بدن بالقوه اجتماع خواهد کرد و به آن تعلق می‌گیرد. لازمه این مطلب آن است که نفس ناطقه از حالت فعلیت به قوه و استعداد رجوع کند؛ مانند این که انسانی پیر و فرتوت دوباره نوزاد گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۲-۳).

طبق این برهان، بازگشت نفس ناطقه به بدن در رجعت، قیامت یا در فرض تناسخ، محال ذاتی است؛ زیرا موجود بالفعل به حالت استعداد و قوه بازگشت نمی‌کند. در قسمت قبل نیز بیان گردید که طبق براهین امتناع اعاده معدوم، صلاحیت بدن معدوم شده جهت تعلق نفس به آن، محال است. در نتیجه فرض رجعت و بازگشت دوباره نفوسی در زمان رجعت به ابدان و تعلق به آنها از جهت نفس و بدن ممتنع ذاتی می‌باشد، نه ممکن.<sup>۱</sup>

۱. برخی از متفکران شیعی، مانند سید مرتضی علم الهدی در اثبات رجعت به ممکن بودن و لذا مقدور قدرت خداوند بودن آن استدلال می‌کنند: «و الدلالة على صحة هذا المذهب [یعنی رجعت] أن الذی ذهبوا الیه مما لا شبهة

گفتنی است که ملاصدرا این مبانی را در مورد معاد جسمانی و امتناع تعلق نفس به بدن مادی بیان می‌کند که لازمه قهری آن‌ها، امتناع تعلق نفس به بدن در رجعت نیز می‌باشد؛ زیرا رجعت و معاد در این زمینه دارای حکمی یکسان می‌باشند.<sup>۱</sup>

مبانی مذکور، عکس عمل‌های متعددی را در میان حکیمان صدرایی جهت اثبات رجعت بر انگیخت؛ زیرا این آموزه از ضروریات مذهب شیعه تلقی می‌شود و اجماعی نیز می‌باشد (علم الهدی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۱۲۵). از سوی دیگر، با توجه به نتایج براهین فلسفه صدرایی اثبات آن مشکل می‌گردد. در ادامه به بررسی و نقادی واکنش‌های فیلسوفان صدرایی در این زمینه می‌پردازیم.

### دیدگاه مدرس زنوزی؛ بازگشت بدن به سوی نفس

حکیم زنوزی مانند ملاصدرا، تعلق مجدد نفس به بدن بعد از مفارقت از آن را به دلیل استلزام بالقوه شدن موجود بالفعل محال می‌داند. از این رو، در رجعت و قیامت نفس دوباره به بدن باز نخواهد گشت. از نظر آقاعلی حکیم، این به معنای بی‌اعتباری بدن عنصری و مادی در مسئله معاد یا رجعت نیست. او چنین اشکالی را بر نظریه ملاصدرا وارد می‌داند:

و بعض عزلوا البدن الدنیوی عن درجه الإعتبار فی العود و المعاد كما هو ظاهر ما یترای من کلامه قدس سره [یعنی کلام صدر المتألهین] (زنوزی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۹۳).<sup>۲</sup>

....

علی عاقل فی أنه مقدور لله تعالی غیر مستحیل فی نفسه» (علم الهدی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۱۲۵). با توجه به مبانی فلسفی حکمت صدرایی در مورد امتناع اعاده معدوم و محال بودن رجوع شیء از حالت بالقوه به بالفعل؛ اثبات ممکن بودن رجعت مشکل و پیچیده می‌گردد. از این جهت، حکیمان صدرایی، هر یک به نوعی در صدد ابطال محال بودن و اثبات امکان آن بر می‌آید.

۱. «فإن الرجعة و المعاد ظاهران متماثلتان و من نوع واحد مع فارق أن الرجعة محدودة کیفا و کما و تحدث قبل یوم القيامة، بينما یبعث جمیع الناس یوم القيامة لیبدءوا حیاتهم الخالدة» (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۲۹۱).

۲. با توجه به مبانی زنوزی، به همین میزان به دلیل یکسانی ملاک رجعت و قیامت، بایستی آموزه رجعت را به گونه‌ای تبیین و اثبات کرد که بدن مادی و طبیعی از درجه اعتبار ساقط نشود.

زنوزی معتقد است تنها محذور بحث حشر<sup>۱</sup> بدن‌های مادی، لزوم رجوع فعلیت به قوه است. از این رو، در صورتی که بتوان تعلق نفس به بدن مادی را به گونه‌ای تبیین کرد که مستلزم بازگشت نفس بالفعل به حالت بالقوه نباشد؛ تعلق دوباره نفس به بدن مادی ممتنع نخواهد بود. بر این اساس، در مسئله معاد و به تبع آن آموزه رجعت، نفس انسانی از حالت بالفعل به حالت بالقوه بازگشت نمی‌کند، بلکه بدن با حرکت جوهری به سوی نفس حرکت می‌کند و به آن تعلق می‌یابد (همان).

نظریه زنوزی بر چگونگی رابطه نفس و بدن مبتنی است. با توجه به این که رابطه نفس و بدن از دیدگاه او ذاتی است، با عارض شدن موت، این رابطه از بین نمی‌رود. زنوزی جهت اثبات ذاتی بودن رابطه نفس با بدن، ترکیب حقیقی را تعریف می‌کند و وجود این ترکیب را در میان نفس و بدن نیز نتیجه می‌گیرد. از دیدگاه او، ترکیب حقیقی، ترکیبی است که دارای وحدت حقیقی بوده و بر اثر آن، یک واحد حقیقی و مندرج، تحت یکی از انواع متصل حقیقی قرار گیرد. اجزای چنین مرکبی هر یک به دیگری نیاز دارد؛ مانند انسان که مرکب از نفس و بدن مثالی است (همان، بی تا: ص ۸۸). در مقابل، در مرکب غیر حقیقی و اعتباری چنین ویژگی‌هایی وجود ندارد. یعنی اجزای آن دارای وحدت حقیقی نیستند و به یکدیگر نیازی ندارند؛ مانند افراد یک لشکر. زنوزی بر پایه ترکیب اتحادی ماده و صورت و وجود چنین رابطه‌ای میان نفس و بدن؛ ترکیب حقیقی نفس و بدن را اثبات می‌کند (همان، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۸۸).

از این رو، از دیدگاه زنوزی، میان نفس و بدن احتیاج و رابطه دو سویه برقرار است؛ به این بیان که نفس نسبت به بدن علیت ایجابی و بدن نسبت به نفس علیت معد دارد. لذا با عارض شدن موت، فقط، نقش معد بودن بدن برای نفس از بین می‌رود؛ اما نقش علیت نفس نسبت به بدن به صورت کامل زایل نمی‌شود و همیشه باقی می‌ماند.

بدین لحاظ با توجه به میانی زنوزی، با مرگ، ارتباط نفس با بدن به طور کلی قطع نمی‌گردد و از بین نمی‌رود. در صورت نبود هیچ گونه علاقه‌ای میان نفس و بدن، تعلق و ارتباط دوباره آن‌ها، به محذور تناسخ منجر می‌گردد. لذا به مقتضای ترکیب اتحادی نفس با بدن، به جهت علیت دوسویه اعدادی و ایجابی، نفس، ویژگی‌های متناسب با ملکات و خصوصیات

۱. یا رجعت (نگارنده).

نفسانی خویش را در اجزای بدن باقی می‌گذارد؛ به گونه‌ای که بعد از مرگ، ذرات بدن به واسطه اشتغال بر این گونه خصوصیات و به دلیل حرکت جوهری، بدن اشتداد یافته و دوباره به نفس خویش تعلق می‌گیرد (همان، ص ۹۱).

حاصل این که از دیدگاه حکیم زنوری، هنگام رجعت، نفس انسان به سوی بدن باز نمی‌گردد؛ زیرا لازمه آن، بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه است؛ بلکه بدنی انسانی به دلیل ملکاتی نفسانی که دارد، با حرکت جوهری به سوی نفس بازگشت می‌کند. بدین جهت، زنوری به منظور حل مسئله رجعت<sup>۱</sup> و یافتن راه حلی منطقی برای محذور رجوع شیء از فعلیت به قوه و استعداد، بازگشت بدن به سوی نفس را پیشنهاد می‌کند. از این رو، هنگام رجعت و آخرالزمان، بدن‌های رجعت‌کنندگان به سوی نفوس آن‌ها بازگشت می‌کند. گفتنی است که زنوزی این تبیین استدلالی را به منظور حل مسئله معاد و حشر جسمانی و مادی بدن انسان‌ها ارائه می‌کند؛ ولی با توجه به این که قیامت و رجعت از یک سنخ اند؛ نظریه او در مورد رجعت نیز صدق می‌کند. لذا مسئله امتناع اعاده معدوم را مطرح نکرده است.

### نقد دیدگاه مدرس زنوزی؛ امتناع بازگشت بدن به سوی نفس

مدرس زنوزی سعی کرده در مواجهه با امتناع بازگشت نفس انسانی به بدن، اعاده بدن به سوی نفس را تبیین کند. این دیدگاه از چند جهت با انتقادات اساسی رو به روست:

۱. با توجه به این که بدن انسانی و هر موجود مادی دیگری مشمول حرکت جوهری و کون و فساد است؛ بازگشت آن به سوی نفس ناطقه در زمان رجعت چگونه متصور است؟ بدن انسانی بعد از قطع تعلق نفس از آن، فاقد حیات خواهد بود. دلیل این امر آن است که حیات در حکمت متعالیه مساوق وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۳۳). حال سؤال این است که با نظر به براهین امتناع اعاده معدوم، چگونه به سوی نفس حرکت خواهد کرد؟
۲. با نظر به معدوم شدن بدن (کمالاتی که با نفس ناطقه داشته است) سؤال این است که «ودایع حاصل از صورت در ماده، به چه موضوعی قائم است تا باقی بماند؟» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ص ۲۹۳). به بیان دیگر، با معدوم شدن بدن، همه خصوصیات و ویژگی‌های آن نیز از بین خواهد رفت. از این رو، قطع نظر از انتقاد مورد نخست، سؤال این است که چگونه هر

۱. و معاد (نگارنده).



بدنی به سوی نفس ناطقه خویش در زمان رجعت رجوع خواهد کرد؟

۳. زنوزی ضمن تبیین نظریه خویش بیان کرد که تعلق نفس به بدن ذاتی است؛ لذا از بین نخواهد رفت و در زمان رجعت این تعلق باز خواهد گشت. اکنون سؤال این است که تعلق و تدبیر نفس ناطقه، ذاتی کدام بدن است؟ از نظر ملاصدرا، نفس ناطقه، بدون واسطه و بالذات به بدن مثالی، و مرتبه خیال و به واسطه آن به بدن مادی تعلق می‌گیرد. بدین لحاظ، تعلق نفس ناطقه به بدن مثالی، هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و زایل نمی‌گردد. از این رو، تعلق نفس به بدن مادی و طبیعی بالذات نیست، بلکه بالعرض و همراه واسطه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۹۸-۹۹). در نتیجه از تعلق ذاتی نفس و بدن نمی‌توان بازگشت بدن مادی به سوی نفس و همیشگی بودن چنین تعلقی را نتیجه گرفت؛ زیرا با عارض شدن مرگ، تعلق و رابطه نفس با بدن مادی از بین می‌رود و باقی نمی‌ماند.

با توجه به نکات پیش گفته، نظریه زنوزی پاسخ‌گویی به اشکالات مطرح شده در مورد آموزه رجعت را توانا نیست و استحکام عقلانی و برهانی لازم را جهت تبیین این آموزه شیعی با توجه به مبانی حکمت متعالیه فاقد است.

### دیدگاه علامه طباطبایی؛ پاسخ‌گویی از امتناع بازگشت بالفعل به بالقوه

علامه طباطبایی در مواجهه با براهین صدرالمتألهین در امتناع رجوع نفس به بدن و بطلان بازگشت بدن معدوم شده؛ بر آن است که برهان ملاصدرا در اثبات به فعلیت رسیدن نفس به هنگام مرگ را مخدوش و مغالطه موجود در آن را آشکار سازد. شایان توجه است که علامه، امتناع اعاده معدوم و براهین آن را می‌پذیرد و در کتاب‌های خویش به شرح بطلان چنین نظریه‌ای می‌پردازد (طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۳ و ۲۴).

از دیدگاه علامه طباطبایی، برهان ملاصدرا در امتناع رجوع شیء از فعلیت به قوه و استعداد در مورد مرگ طبیعی صادق است؛ زیرا در مرگ طبیعی نفس به همه کمالات خویش می‌رسد و در همه جهات بالفعل می‌گردد. با وجود این، چنین استدلالی در مورد مرگ اخترامی و ناگهانی، مانند قتل یا بیماری صحیح نیست؛ زیرا در این گونه موارد، نفس در همه امور خویش به فعلیت نرسیده و در برخی از جهات، حالت بالقوه در او باقی مانده است. از این رو، می‌توان گفت انسان در زمان حیات دنیوی، استعداد تحصیل برخی از کمالات را داشته است؛ ولی به دلیل عارض شدن مرگ ناگهانی از تحصیل آن باز می‌ماند. به این دلیل می‌توان گفت



چنین انسان‌هایی در زمان رجعت زنده می‌شوند تا آن کمالات را تحصیل کنند و به فعلیت برسانند؛ یا این‌که می‌توان چنین فرض کرد که تحصیل برخی از کمالات انسانی به حیات برزخی در عالم مثال مشروط است. از این رو، با حصول شرط، یعنی حیات برزخی مستعد به فعلیت رساندن آن‌ها می‌گردد و بدین منظور در زمان رجعت به حیات دنیوی باز گردانده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۰۷). علامه می‌گوید:

فإن من الجائز أن يستعد الإنسان لكمال موجود في زمان بعد زمان حياته الدنيوية الأولى فيموت ثم يحيى لحيازة الكمال المعد له في الزمان الثاني أو يستعد لكمال مشروط بتخلل حياة ما في البرزخ فيعود إلى الدنيا بعد استيفاء الشرط، فيجوز على أحد الفرضين الرجعة إلى الدنيا من غير محذور المحال (همان).

حاصل این‌که از دیدگاه علامه طباطبائی، محذور رجوع شیء از فعلیت به قوه در مورد مرگ طبیعی صادق است؛ نه اخترامی. از این جهت، برهان ملاصدرا با این‌گونه موارد نقض می‌گردد. دیگر این‌که برای تصحیح رجعت می‌توان دو فرض ارائه کرد: تحصیل دوباره کمالات و فعلیات به دلیل نقصان آن‌ها در مرگ اخترامی و ناگهانی و مشروط بودن تحصیل برخی از کمالات به حیات برزخی و مثالی (همان، ۱۴۰۲: ج ۲، ص ۳۴).

### نقد دیدگاه علامه طباطبائی؛ امتناع بازگشت نفوس بالفعل به دنیا

در قسمت قبل، دیدگاه علامه طباطبائی در زمینه امکان بازگشت نفوس به عالم دنیا و تعلق به بدن مادی در زمان رجعت تبیین شد. اینک به بررسی و نقد آن پرداخته می‌شود:

۱. با توجه به مبانی ملاصدرا، عارض شدن مرگ به معنای به فعلیت رسیدن انسان می‌باشد. از این رو، در صورتی که انسان به فعلیت نرسیده و حالت قوه و استعداد در او باقی مانده باشد، مرگ به او عارض نمی‌گردد و از دنیا رحلت نمی‌کند؛ زیرا مفروض باقی بودن حالت استعداد در او و نیازمندی به آلات بدنی جهت انجام دادن افعال خویش است:

فإذا ارتحلت من هذه النشأة إلى نشأة أخرى حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعدادية أمسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۸۹).

با توجه به این ملاک، ملاصدرا همه اقسام مرگ را طبیعی می‌داند: «جميع أقسام الموت و الفساد و انفساخ الصور و نحو ذلك مما يقع بالطبع» (همان، ۱۹۸۱: ج ۷، ص ۹۳)؛

در نتیجه با توجه به مبانی ملاصدرا میان مرگ طبیعی و ناگهانی تفاوتی نیست و امکان تحصیل کمالات جدید برای نفوس بعد از مرگ ممتنع می‌باشد. از این رو، قاعده امتناع رجوع شیء از فعلیت به قوه در مورد مرگ‌های اخترامی و ناگهانی نقض نمی‌گردد و نمی‌توان با تمسک به مرگ‌های ناگهانی نسبت به آموزه رجعت از امتناع مورد بحث راه‌گریزی یافت. چنانچه اعتراض شود که تفاوت یک بچه یک ساله با فرد کهنسال در مرگ چیست؛ پاسخ آن است که وهم انسان امر مشترکی به نام انسان را در نظر می‌گیرد و همه اشخاص را با همه تشخصاتشان با یکدیگر مقایسه می‌کند. این مقایسه نادرست است؛ به دلیل این- که تشخص هر موجودی به وجود آن است و نحوه علم حق تعالی به هر موجودی مخصوص آن وجود است. فلذا این قیاس صحیح نیست.

۲. عالم مثال یا برزخ، عالمی مجرد است که دارای لوازم مادی (طول، عرض و ارتفاع) و فاقد خود ماده است. علامه طباطبایی نیز به این مطلب قائل است:

إنَّ عالم المثال كالبرزخ بين العقل المجرد و الموجودات المادية فهو موجود مجرد عن المادة غیر مجرد عن لوازمها من المقادير و الاشكال و الأعراض الفعلية (طباطبایی، ۱۴۱۹: ص ۲۱۶).

با توجه به مجرد بودن عالم مثال و برزخ، امکان وجود و تحقق نفوس بالفعل در آن منتفی است. لذا نمی‌توان آموزه رجعت و بازگشت نفوس به عالم ماده و بدن طبیعی را با استفاده از آن تبیین کرد.

۳. قطع نظر از اشکالات مذکور، علامه بیان نمی‌کند که بدن معدوم شده چگونه صلاحیت تعلق نفس به آن را پیدا می‌کند. به بیان دیگر، بدنی که معدوم شده و طبق براهین امتناع اعاده معدوم بعینه، بازگشت آن ممتنع است؛ چگونه نفس به آن بازگشت و تعلق دوباره می‌یابد؟

با توجه به اشکالات پیش رو، نظریه علامه طباطبایی جهت تبیین عقلانی آموزه رجعت فاقد استحکام برهانی لازم است.

### نظریه تمثل رجعت کنندگان

«تمثل» در لغت، مصدر باب تفعّل از ریشه «مثل» به معنای شکل و صورت یافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۷۵۹). قرآن کریم در موارد متعددی از تمثل فرشتگان به صورت



انسانی سخن می‌گوید که آن‌ها به پیامبران علیهم‌السلام و برخی از انسان‌های دیگر نازل شده و تمثیل یافته‌اند: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷).

با توجه به مبانی حکمت متعالیه در مورد اصالت و تشکیک وجود، علت، واجد همه کمالات معلول است و به آن احاطه وجودی دارد. از این رو، مجردات و فرشتگان به دلیل تجرد و علیت، در عالمی محدود و محصور نیستند و به مراتب پایین‌تر از خویش احاطه وجودی دارند. لذا می‌توانند مثل و مانند خویش را در مرتبه عالم ماده اظهار و ایجاد کنند که از این معنی به «تمثل» تعبیر می‌شود.

همچنین با توجه به مجرد بودن قوه خیال در حکمت متعالیه و این‌که انسان کامل مظهر همه اسمای الاهی است؛ انسان‌های کامل به یک عالم وجودی محدود و منحصر نیستند و در همه عوالم ظهور می‌یابند. با نظر به این معنا، انسان کامل، بعد از قطع تعلق از بدن مادی و مرگ نیز می‌تواند با انشا و تمثیل بدنی مادی در عالم محسوس و ماده ظهور نماید. مانند این‌که هر انسانی به دلیل تجرد قوه خیال، می‌تواند خود را در مکان‌های مختلف تصور و تخیل کند که این مطلب با بودن او در مکانی خاص منافات ندارد. انسان‌های کامل نیز به دلیل داشتن سعه وجودی قادرند همین فعل را در عالم خارج انجام دهند و در مراتب و مکان‌های مختلف ظهور و تمثیل کنند.

برخی از حکما و عرفای شیعی، مانند آقا محمد رضا قمشه‌ای بر آنند که چنانچه رجعت، بازگشت نفوس ائمه اطهار علیهم‌السلام به بدن‌های دنیوی و مادی باشد، اعاده معدوم، تناسخ و بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه لازم خواهد آمد. در نتیجه مبانی ملاصدرا در این زمینه صحیح به نظر می‌رسد و از نظر برهانی و منطقی، نمی‌توان در آن‌ها خدشه‌ای وارد کرد. بدین لحاظ، برای تبیین برهانی آموزه رجعت در روایات شیعی، بایستی گفت که نفوس انسان‌های کامل در زمان رجعت، در عالم ماده تمثیل و ظهور می‌کنند؛ زیرا بدن انسان کامل (به دلیل اشتداد وجودی، چنین انسانی) حجاب او نمی‌گردد و تعلق نفوس آن‌ها به ابدان امری اختیاری است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ص ۹۳۵-۹۳۶).<sup>۱</sup>

۱. استاد سید جلال الدین آشتیانی در مقام تقریر دیدگاه آقا محمد رضا قمشه‌ای می‌گوید: «الرجعة عبارة عن تمثیل ارواحهم المکرمة علیهم‌السلام بالأبدان الحسیة و أن تعلق ارواحهم بالأبدان امر اختیاری و أن ارواحهم الطاهرة خلقت قبل الأبدان بألفی عام. .... و بعض الأكابر و منهم أستاذنا الأقدم میرزا محمد رضا

رفیعی قزوینی نیز از فلاسفه صدرایی است که به این نظریه در آموزه رجعت اعتقاد دارد. او بیان می‌کند که نفس انسان کامل با تمام نظام عالم ماده ارتباط و علاقه‌ای دارد؛ زیرا همه عالم طبیعت، مانند بدن انسان کامل و تحت اراده و اختیار اوست. بدین جهت، نفس ناطقه با حرکت می‌تواند به گونه‌ای گردد که به عالم ماده احاطه یابد و لذا صورت هر بدنی را به ماده افاضه کند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ص ۴).

با توجه به این نکته، ارتباط نفس کلی با عالم ماده خویش، هنگام مرگ طبیعی قطع نمی‌شود و از بین نمی‌رود؛ زیرا نفس کلی با حرکت جوهری اشتداد وجودی یافته و بالفعل گردیده است. از این رو، هر گاه نفس کلی توجه و اراده کند، می‌تواند در قالب بدنی طبیعی و مادی در عالم دنیا ظاهر گردد. بنابراین، رجعت به جهت شدت و قوت نفس ناطقه امری ممکن است (همان، ص ۵).

شایان ذکر است: با توجه به این که رجعت در عالم دنیا و سلسله زمان واقع می‌شود، ظهور ائمه طاهریین علیهم‌السلام با بدن‌های مادی و محسوس خواهد بود و آن‌ها با این گونه ابدان در آن زمان، رجعت خواهند کرد (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ص ۱۳۹). بنابراین، هر چند تمثیل با بدن مثالی و برزخی نیز امکان دارد و از نظر برهانی ممتنع نیست؛ به دلیل وقوع آن در عالم ماده و محسوس، با بدن مادی و طبیعی خواهد بود، نه مثالی و برزخی.<sup>۱</sup>

با توجه به انشا و تمثیل بدنی جدید مانند بدن قبلی در رجعت، اعاده معدوم یا رجوع شیء از فعلیت به قوه و استعداد لازم نمی‌آید؛ زیرا همان بدن‌های معدوم شده اعاده نشده و نفوس کامل از مقام شامخ خویش تنزل نکرده اند تا این که محذور رجوع از فعلیت به استعداد لازم آید؛ همان گونه که تمثیل جبرئیل به صورت انسانی به معنای تجافی و تنزل از مقام شامخ او نیست.<sup>۲</sup>

....

أصفهانی [قمشه‌ای] علی أن الرجعة إنما تصح بتمثل الأرواح بالأبدان المثالية» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ص ۹۳۵-۹۳۶).

۱. با توجه به نکته مذکور، نظریه مثالی بودن ابدان رجعت کنندگان که توسط برخی از حکیمان صدرایی ارائه شده است؛ ابطال می‌گردد (شاه آبادی، ۱۳۸۶: ص ۱۰۷-۱۰۸). اصولاً رجعت در سلسله زمان است؛ لذا ظهور رجعت کنندگان نیز بایستی با بدن مادی باشد، نه مثالی.

۲. حکیم قزوینی در پاسخ گویی به مسئله رجوع شیء از فعلیت به قوه و استعداد چنین بیان می‌کند: در

### تطبیق نداشتن نظریه تمثیل با آموزه رجعت

نظریه تمثیل اثبات می‌کند که انسان‌های کامل به دلیل جامعیت آسمایی و محدود نبودن در عالمی وجودی، احاطه به همه نظام وجود دارند. از این رو هنگام رجعت در عالم ماده تمثیل پیدا می‌کنند. این نظریه، از جهت فلسفی و برهانی فاقد خللی است؛ زیرا با براهین امتناع اعاده معدوم و امتناع بازگشت نفس ناطقه از فعلیت به قوه منافات ندارد؛ ولی مسئله این است که آیا این نظریه با آموزه رجعت سازگاری دارد؟

رجعت به انسان‌های کامل و اولیای الهی اختصاص ندارد، بلکه برخی از کافران نیز رجعت می‌کنند:

و الرجعة عندنا تختص بمن محض الإيمان و محض الکفر دون من سوی هذین  
الفریقین (مجلسی، ۱۴۰۲: ج ۵۳، ص ۱۳۷).

برخی دیگر از متفکران شیعی، رجعت کنندگان را دوستان و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند (علم الهدی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۱۲۶). چگونه می‌توان در مورد کافران یا دشمنان امامان معصوم علیهم‌السلام بحث تمثیل را پذیرفت؟ آیا آن‌ها به نظام وجود احاطه کلی دارند و مظهر اسم «الله» و جامع خداوند هستند؟ تمثیل به انسان‌های کامل اختصاص دارد و لذا مومنین عادی را شامل نمی‌گردد.

ملا علی نوری از بزرگان حکمت صدرایی نیز به این مطلب تصریح می‌کند:

أمر الرجعة لا تختص بالنفوس الكاملة فی السعادة بل ذلك الرجوع حسبما ورد  
عن أئمة أهل البيت علیهم‌السلام یعم المؤمن و الکافر، الکاملین البالغین فی الايمان و  
الکفر (نوری، ۱۳۶۶: ج ۵، ص ۴۱۳-۴۱۴).

حاصل این‌که، نظریه تمثیل با آموزه رجعت در شیعه انطباق ندارد؛ هر چند از نظر برهانی خدشه‌ای بر آن وارد نیست.

صورتی که ارواح ائمه طاهرين علیهم‌السلام دوباره به حالت بالقوه در عالم ماده ظاهر شوند، این اشکال لازم می‌آید؛ ولی در رجعت این چنین نیست؛ زیرا در زمان رجعت، موانع عالم مادی برطرف و نفوس شریر و خبیث مغلوب می‌گردد و لذا انسان کامل به هدایت همه انسان‌ها می‌پردازد. بدین لحاظ، رجعت گونه‌ای از نزول و عروج روح در اسفار معنوی خویش است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ص ۱۳).

## نتیجه گیری

دو مسئله «امتناع اعاده معدوم» و «امتناع بازگشت نفوس بالفعل به حالت بالقوه» در حکمت متعالیه، اثبات بازگشت ابدان معدوم شده و نفوس بالفعل را به دنیا در زمان رجعت با دشواری و پیچیدگی بسیاری همراه کرده است. از منظر دیگر، آموزه رجعت در میان متفکران شیعی اجماعی و قطعی می‌باشد. در واکنش به این معضل، سه نظریه در میان حکیمان صدرایی جهت اثبات رجعت مطرح شد: ۱. بازگشت بدن به سوی نفس که با براهین امتناع اعاده معدوم نقض می‌گردد؛ ۲. بالقوه بودن نفوس بعد از مرگ که با براهین ملاصدرا در اثبات فعلیت نفوس به هنگام مرگ ابطال می‌گردد؛ ۳. نظریه تمثیل که هر چند نقصان و خلل برهانی ندارد؛ همه رجعت کنندگان از جمله کافران و انسان‌های عادی را شامل نمی‌شود و مختص انسان‌های کامل است. بر اساس مطالب مذکور و نقادی نظریات مطرح در این زمینه، می‌توان نتیجه گیری کرد که آموزه رجعت با استفاده از مبانی فلسفی حکمت متعالیه قابل اثبات نیست و لذا در اثبات آن بایستی راه برهانی دیگری جست؛ هر چند اصل مطلب، یعنی وقوع رجعت قطعی و اجماعی است.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). تعلیقات شرح فصوص الحکم قیصری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۵). الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). الشفاء الطبیعیات، تحقیق سعید زائد، قم، مرعشی نجفی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۶. حر عاملی (۱۳۶۲). الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، ترجمه احمد جنتی، تهران، انتشارات نوید.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.
۸. رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح: غلامحسین رضا نژاد، تهران، انتشارات الزهرا.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۱۰. شاه آبادی، محمد علی (۱۳۸۶). رشحات البحار، تصحیح: زاهد ویسی، تهران، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۲ق). تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، مصحح: اصغر ارادتی بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۱۲. \_\_\_\_\_ (بی تا). نهاییه الحکمه، قم، جامعه مدرسین.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا). بدایه الحکمه، قم، جامعه مدرسین.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسه النعمان.
۱۶. علم الهدی، شریف مرتضی (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.



۱۷. قمشه‌ای، آقا محمدرضا (۱۳۷۸). *مجموعه آثار حکیم صهبا*، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، اصفهان، کانون پژوهش.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تصحیح: امینی و امید، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس*، تصحیح: محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
۲۱. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). *سبیل الرشاد فی إثبات المعاد*، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌نا.
۲۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
۲۴. نوری، ملا علی (۱۳۶۶). *تعلیقات تفسیر قرآن ملاصدرا*، تصحیح: محسن بیدار فر، قم، بیدار.

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-تحقيقية

## إنتظار الموعود

تم وحسب الرسالة المرقمة ٦٠٦٤ والصادرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٣٩٥ من قبل شوراي وهيئة إصدار التراخيص العلمية التابعة للحوزة العلمية ترقية مجلة الإنتظار الموعود وجعلها في مصاف المجلات العلمية - التحقيقية

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

بهرزوى لك، غلام رضا

(معيد في جامعة باقر العلوم عليه السلام)

جباري، محمد رضا

(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليمية والتحقيقية)

خسروينا، عبدالحسين

(أستاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامي)

رضانجاده، عز الدين

(معيد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

رضائي الاصفهاني، محمدعلي

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

زارعي متين، حسن

(أستاذ في جامعة طهران)

شاكري الزوردهي، روح الله

(أستاذ مساعد في جامعة طهران)

صفرى الفروشانى، نعمة الله

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

محمد الرضائي، محمد

(أستاذ في جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهديية التخصصي الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائي

رئيس التقرير:

حجة الإسلام والمسلمين الدكتور روح الله الشاكري الزوردهي

المدير الداخلي و سكرتير التحرير:

محسن رحيمي الجعفري

خبير تحرير المجلة:

مسلم كامياب

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنفيذ والإخراج:

رضا فريدي

مصمم الغلاف:

عباس فريدي

المترجم الإنجليزي:

زينب فرجام فرد

المترجم العربي:

ضياء الزهاوي

المواقع المعتمدة في نشر المجلة:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

موقع علوم العالم الإسلامي

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصية

موقع المعلومات العلمية للتعبئة الجامعية



مركز تخصصي مهادونيت

العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائية) زقاق آمار، مركز المهديية

التخصصي

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ١٥٠/٠٠٠ ريال