

مسئله جاودانگی نفس در اندیشه علامه طباطبایی^۱

قاسم پورحسن^۲

حسین کلباسی اشتری^۳

علیرضا کلبادی نژاد^۴

چکیده

نماید. در این راستا، نظر علامه طباطبایی درباره وجود جوهری نفس و اثبات جاودانگی آن، و همچنین وجوه نوآورانه اندیشه وی در بحث جاودانگی و نتایج و پیامدهای معرفتی آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌ایم و به اشکالات مطرح شده در رد جاودانگی نفس، با توجه به مبانی علامه، پاسخ داده‌ایم.

کلیدواژگان: جاودانگی نفس، احباط، تکفیر، خلود در عذاب، سعادت و شقاوت، علامه طباطبایی.

مقدمه

«میل به جاودانگی» از آغاز حیات بشر در نهاد

دیدگاه علامه طباطبایی در باب جاودانگی نفس، مبتنی بر جهان بینی توحیدی اوست. او تلاش کرده به چالش برانگیزترین مباحث و اشکالات مربوط به جاودانگی نفس در مسئله سعادت و شقاوت ذاتی، احباط، تکفیر و خلود در عذاب پاسخ دهد. علامه با اتکا به مبانی عقلی و بر مبنای حکمت متعالیه صدرالمتألهین و بهره‌گیری از اصولی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری اشتدادی، وحدت حقیقت نفس و تشکیک در مراتب وجود، تقریری نواز معاد و جاودانگی نفس ارائه نموده است. این نوشتار میکوشد با طرح موضوع جاودانگی، نسبت آن را با اهداف و غایات انسانی که همان تحقق تمامیت حقیقی انسان با معاد و جاودانگی نفس است، تبیین

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی با عنوان «بررسی تطبیقی مسئله بقا و جاودانگی نفس از دیدگاه علامه طباطبایی و آنتونی فلو» است.

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ porhassan@atu.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ kalbasi@atu.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ kolbadinezad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.1.4

و اندیشه انسان وجود داشته و با او عجین بوده است. در طی تاریخ اندیشه نیز، این موضوع همواره یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان و فلاسفه بوده است. اهمیت این موضوع تا اندازه‌ی است که حتی منکران معاد نیز درباره آن بحث نموده‌اند و میل به جاودانگی را انکار نکرده‌اند. این مسئله میان فلاسفه و حکمای مسلمان - بدلیل وجود آیات فراوانی در قرآن مبنی بر حتمی و قطعی بودن معاد و جاودانگی - یکی از مهمترین و اصلیتین موضوعات مورد بحث بوده است. در منظومه فکری علامه طباطبایی نیز مسئله بقا و جاودانگی نفس، بسیار مهم و اساسی بوده و مباحث وی در اینباره تلفیقی از دقت نظر فلسفی و گرایش عمیق عرفانی است.

رویکرد علامه در مواجهه با مسئله نفس و جاودانگی آن، مبتنی بر جهان بینی توحیدی و روش فلسفی حکمت صدرایی است. او با اتکا بر مبانی عقلی، تقریری نوآورانه از بحث معاد ارائه نموده است؛ علامه طباطبایی بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با بهره‌گیری از اصولی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری اشتدادی، وحدت حقیقت نفس، تشکیک در مراتب وجود، تقریری بدیع از مسئله بقا و خلود نفس ارائه میکند. او با رویکردی فلسفی و تحلیل عقلی، پاسخی معقول نیز به اشکالات منکران جاودانگی نفس در مسئله سعادت و شقاوت ذاتی، تقدیر و سرنوشت، عدل الهی و خلود در عذاب میدهد.

از اینرو در پژوهش حاضر سعی داریم از دیدگاه علامه به مسئله جاودانگی نفس بپردازیم،

آراء فلسفی ارائه شده از سوی او را تبیین نماییم و به اشکالات مطرح شده در رد جاودانگی نفس با توجه به مبانی وی پاسخ دهیم. پاسخ علامه طباطبایی به شبهاتی که درباره آیات مربوط به جاودانگی نفس مطرح شده، بخش پایانی مقاله را تشکیل میدهد.

هدف از نگارش این مقاله، شناخت صحیح انسان، غایات و اهداف او از طریق طرح مسئله بقا و جاودانگی نفس از دیدگاه علامه طباطبایی است. نگارندگان میکوشند با استفاده از نظریات علامه در مسئله جاودانگی نفس، نسبت آن را با هدف و غایت متعالی انسان - که همانا تحقق تمامیت حقیقی انسان، با معاد و جاودانگی نفس است - بررسی و بیان نمایند.

با توجه به مطالب فوق، مهمترین پرسشهایی که در پژوهش حاضر بررسی خواهد شد، عبارتند از:

۱. دیدگاه علامه طباطبایی درباره خلود و جاودانگی عذاب، سعادت و شقاوت ذاتی و مسئله احباط و تکفیر چیست؟
۲. فهم و تفسیر علامه طباطبایی از مسئله بقا و جاودانگی نفس چیست و چه نسبتی با زندگی پس از مرگ دارد؟
۳. پاسخ علامه طباطبایی به اشکالات ارائه شده درباره جاودانگی نفس چیست؟

بررسی مفهومی خلود و جاودانگی

«خلود» در لغت بمعنای دوام و بقای یک چیز است و در اصطلاح معادل با جاودانگی بکار

خودمانند

می‌رود که بمعنای بقای همیشگی است. «خلود نفس»، جاودانگی نفس از حیث وجودی بگونه‌یی که زوالی برای آن متصور نباشد، معنا می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۷: ۱۷۰). راغب در مفردات در توضیح کلمه «خلود» مینویسد: خلود بمعنای دوری هر چیز از برخورد با فساد و باقی ماندنش بر حالتی است که از قبل بر آن حالت بوده است. در زبان عربی، چیزی را که فساد و تباهی در آن راه ندارد، با واژه خلود توصیف می‌کنند. «خَلَد» (به فتح خاء و سکون لام) بمعنای جزئی از انسان است که همواره به حالت خود میماند و مانند سایر اعضای دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶: ۲۷۴-۲۷۳).

علامه طباطبایی جاودانگی نفس را بر مبنای اصل تجرد نفس و فناپذیری امر مجرد تبیین می‌کند. به اعتقاد او، جاودانگی عبارتست از الحاق بدن به نفس در روز قیامت، و در ادامه می‌گوید: «خلود یعنی برائت و دوری هر چیزی از اینکه در معرض فساد باشد و بقای آن امر بر صفت و حالتی که دارد» (شاکر، ۱۳۸۴: ۲/۴۰۸). بنابراین، مبنای علامه در بحث جاودانگی نفس یا روح، «فناپذیری امر مجرد» است و بر همین اساس، اتصاف بدن به مرگ را می‌پذیرد اما اتصاف روح به مرگ را رد مینماید (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۴/۲۸۶).

رویکرد علامه در تفسیر «نفس»

علامه طباطبایی در تفسیر نفس، رویکردی تبیینی - مبتنی بر مفروضات فلسفی حکمت

متعالیه و معنایی از خلال کاربردهای واژه - را اتخاذ می‌کند. او از تحلیل واژه نفس، به مباحث تجرد نفس و ارتباط نفس و بدن میرسد. بنابراین، اولین قدم برای فهم دیدگاه علامه در باب نفس، مطالعه و بررسی معانی و موارد استعمال «نفس» از نظر اوست. علامه برای واژه «نفس»، سه معنا را بیان می‌کند:

۱) «تأکید»

با دقت در موارد استعمال کلمه «نفس»، مشخص می‌شود که یکی از معانی این لفظ، همان معنای مضاف‌الیه و بعنوان تأکیدی برای آن است. پس «نفس الانسان» بمعنای خود انسان و «نفس الشیء» بمعنای خود شیء است و «نفس الحجر» بمعنای همان حجر (سنگ) است. نفس در همه موارد استعمالش حتی در مورد خداوند به همین منظور بکار می‌رود، همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام / ۱۲) بنابر این معنا، نفس در معنای تأکیدی بکار رفته است.

۲) «شخص انسان»

استعمال نفس در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است، معنایی جداگانه دارد که بدون اضافه هم بکار می‌رود، مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا»؛ در این آیه، «من نفس» یعنی از یک شخص انسانی (اعراف / ۱۸۹).

۳) «روح انسانی»

از آنجا که حیات، علم و قدرت مایه «تشخص انسان» است و آنهم قائم به «روح

آدمی» است، کلمه «نفس» را معادل با روح انسانی بکار برده‌اند، مانند این آیه شریفه که میفرماید: «أُخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» (انعام/ ۹۳). معنای دوم و سوم از معانی نفس، به غیر انسان یعنی نباتات و حیوانات اطلاق نمی‌شود، مگر از نظر اصطلاح علمی؛ مثلاً به یک گیاه یا یک حیوان، نفس گفته نمی‌شود (همو، ۱۳۷۴: ۱۴/۴۰۳).

با توجه به مطالب فوق، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت نفس و روح انسانی از نظر علامه چیست؟ پاسخ او اینست که انسان از دو جزء ترکیب شده و بعبارتی، خداوند انسان را از دو جزء (دو جوهر) آفریده است؛ یکی بدن مادی و دیگری جوهری مجرد که همان نفس و روح است و این دو، مادامیکه انسان در دنیا حیات دارد، متلازم و با یکدیگرند. با پایان یافتن حیات دنیوی انسان، اگرچه بدن از بین می‌رود، اما روح همچنان زنده میماند و انسان (که حقیقتش همان روح است) بسوی خدای سبحان باز میگردد.

علامه طباطبایی در اینباره میگوید:

روح موجودی است مجرد که به همه کمالات حقیقیه مزین گشته و از نقایص و اعدام و قوه استعداد مبرا بوده و از احتجاب به حجاب زمان و مکان منزّه است، در مراتب مختلف عالم امر سیر میکند و با همه این احوال میتواند از عالم خویش تنزل کرده و با اجسام بنحوی اتحاد یافته و بدون واسطه در جمیع انحاء جسمیت و

جهات استعدادی تصرف کند (همو، ۱۳۹۱

الف: ۳۱).

به اعتقاد وی، نفس حقیقی است که ذاتاً به خداوند مرتبط و متعلق به اوست. علامه اینگونه استدلال میکند: همانطور که در مفاهیم حصولی، شناخت نوع، بدون شناخت جنس و فصل که مقوم آن است، ممکن نیست، در معانی و حقایق حضوری نیز شناخت یک وجود خارجی که عین ربط است، بدون شناخت مقوم آن میسر نخواهد بود. پس درک نفس بدون شناخت و شهود مقوم هستی او محال است؛ بنابراین اگر کسی نفس خود را مشاهده کند، قطعاً به مرتبه شهود خداوند واصل شده و این بهترین راه شهود حق است. او در ادامه میگوید: «همه موجودات حضرت حق را مشاهده میکنند و او مشهود همگان است... و از اینجا بدست می‌آید که این مشاهده با جهل نیز جمع میشود، مانند کسی که میبیند و نمیشناسد» (همو، ۱۳۸۸: ۱۷۵-۱۷۴).

تجرد نفس

آیا نفس - یا بعبارتی روح آدمی - موجودی مجرد از ماده است؟ نظر علامه طباطبایی درباره تجرد نفس برگرفته از سنت و آثار فیلسوفانی است که وی وارث آنهاست. او بر مبنای فلسفه صدرایی، با استناد به آیات و روایات و ارائه تفسیری مطابق با مبانی فلسفی خود، تجرد نفس را اثبات میکند. علامه از سویی دلایل رایج برای مادی بودن نفس را بررسی و نقد

کرده و از سوی دیگر، دلایل خود را نیز بر مجرد نفس اقامه میکند. چنانکه گفته شد، نفس از دیدگاه او عبارتست از جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و عمل، وابسته به آن است. بر اساس این تعریف:

نفس تا وقتی به بدن تعلق دارد، تجردش تنها در مقام ذات است؛ نه در مقام فعل. یعنی فعالیتها و تصرفاتش - اعم از ادراکی و تحریکی - را بوسیله بدن که امری مادی است، انجام میدهد. بنابراین، نفس اگرچه بلحاظ ذاتش و از جهت تجردش امری بالفعل است، اما از جهت تعلقش به بدن دارای قوه میباشد؛ بهمین دلیل بتدریج به فعلیت میرسد و علوم و ادراکات نیز بتدریج و متناسب استعدادهایی که کسب میکند، برای وی حاصل میشود. آری، اگر مجرد نفس نیز تام شود و دیگر اشتغال به تدبیر بدن نداشته باشد و چنانکه ذاتاً از ماده منقطع است، در مقام فعل نیز از ماده گسسته شود، در این صورت است که همه علوم بالفعل نزد او حاصل و حاضر خواهد بود و به مرحله عقل مستفاد نایل میگردد (همو، ۱۳۸۸ الف: ۳/ ۳۷۲).

بر اساس آنچه بیان شد، تجرد نفس بمعنی عاری بودن گوهر نفس ناطقه از ماده و احکام آن است و نفس پس از منقطع شدن از بدن عنصری، نابودی و فنا در او راه نداشته و باقی و جاودانه است.

اقسام بقا و جاودانگی

یکی از پرسشهای اصلی این پژوهش آنست که دیدگاه علامه طباطبایی درباره جاودانگی نفس چیست و او چه تصویری از جاودانگی و خلود ارائه میدهد؟ بدین منظور، نخست مروری بر دیدگاههای متفاوتی که درباره نحوه خلود و جاودانگی انسان مطرح شده، ضروری بنظر میرسد. در یک تقسیمبندی، جاودانگی به دو دسته کلی تقسیم میشود:

۱) **جاودانگی شخصی (حقیقی):** تشخیص نفس هر انسانی پس از مرگ باقی میماند و پس از مرگ بدن، هر فرد انسانی به زندگی خود بعنوان موجودی آگاه ادامه میدهد.

۲) **جاودانگی غیرشخصی (غیرحقیقی):** این نوع از جاودانگی، ارتباطی به بقای شخص نداشته و ماندگاری و بقای انسان بدون تشخیص قبلی و بگونه‌ی دیگر بوده و نفس پس از مرگ تشخیص خود را از دست میدهد. جاودانگی شخصی و غیرشخصی، هر یک دارای امثالی هستند که در ادامه به تفکیک ذکر میشود:

جاودانگی غیرشخصی (غیرحقیقی) خود به سه قسم قابل تقسیم است:

۱. **جاودانگی نوعی:** انسان از طریق اعقاب و ذراری جاودانه میشود. جاودانگی در اندیشه فیلسوفانی چون فیلیپس (D.Z. Philips) دارای همین معنی است.

۲. **شهرت مستدام:** انسان در یاد و خاطره

دیگران باقی میماند.

است. این قول مربوط به پیروان ادیان ابراهیمی است.

۳. فناء فی الله و بقاء بالله: جاودانگی از راه فانی

شدن در خداوند. اگر تشخیص فرد پس از فنا بطور کامل از میان برود، جاودانگی غیرشخصی خواهد بود. این دیدگاهی است که اغلب عرفا آن را پذیرفته‌اند.

جاودانگی شخصی (حقیقی) نیز به شش دسته تقسیم میشود:

۱. خلق مجدد (Recreation): طرفداران این

نظریه قائل به بازآفرینی یا بازسازی انسان معدوم شده هستند. در میان متفکران غربی افرادی مانند جان هیک این نظریه را قبول دارند. او در نظریه بازآفرینی، متأثر از پولس قدیس است.

۲. تناسخ (Reincarnation): معنای این واژه

آنست که روح بعد از قطع علاقه از بدن، به بدن دیگری تعلق میگیرد. عبارتی، انسان پس از مرگ، حیات جسمانی مجدد می‌یابد. این انتقال بارها رخ میدهد تا فرد به رهایی نهایی نائل شود. ادیان شرقی مانند بودیسم، هندوئیسم و جینیسم به تناسخ اعتقاد دارند.

۳. معاد (بازگشت روح به بدن، از نو

زنده شدن) / (Resurrection): براساس این

دیدگاه، باید میان عالم برزخ (که بلافاصله بعد از مرگ آغاز میشود) و قیامت (رستاخیز مردگان) تفکیک قائل شد؛ روح با حلول در بدن و نوعی تجسم، به وجود خود استمرار میبخشد. اجسام، معاد می‌یابند تا به ارواح باقی بپیوندند. کاتولیکها معتقدند بدنی که بار دیگر با روح متحد میشود، همان بدن پیشین فرد

۴. بدن علوی (Astral Body): مطابق این نظریه، حقیقت انسان بدنی نیمه مادی و لطیف است که همراه با بدن مادی موجود بوده و هنگام مرگ، این دو بدن از هم جدا شده و بدن لطیف برای همیشه باقی خواهد ماند. از این نظریه با عناوین دیگری مانند «بدن اثیری» (Ethereal Body) یا «بدن لطیف» (Subtle Body) نیز یاد میکنند. در مسیحیت، ترتولیان برای نخستین بار نظریه جاودانگی از طریق بدن اثیری را مطرح کرد و مشابه این نظریه را نیز فیلسوفان مسلمان از جمله سهروردی و میرداماد بیان کرده‌اند.

۵. نفس بدون بدن (نفس غیرمتجسد یا

غیرمجمم) / (Disembodied Soul): روح بدون

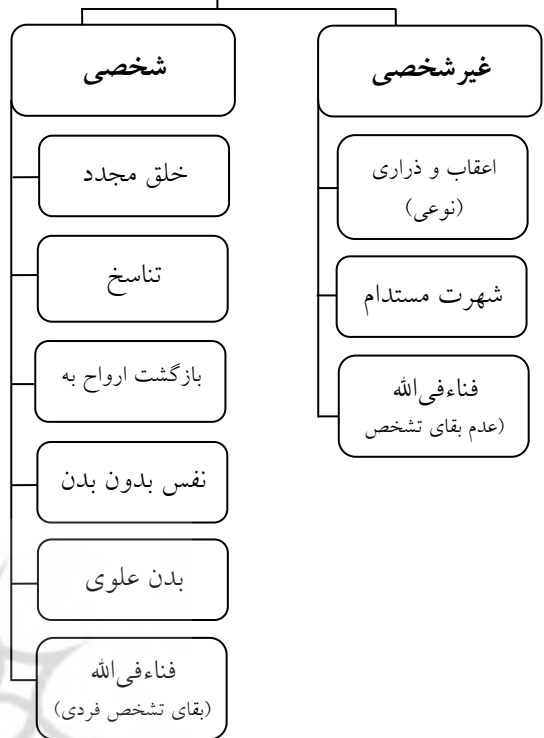
اینکه به بدن تعلق داشته باشد، روح است و تجسم و تجسد برای روح ذاتی و ضروری نیست. نفس، محمل وحدت هویت است و میتواند پس از مرگ جسمانی باقی بماند. بنابراین اگر جاودانگی ممکن باشد، بخشی که ضامن وحدت هویت است باید بتواند زنده بماند و به حیات خود ادامه دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۲۰). فیلسوفانی مانند نیلسن (Kai Nielsen) این قسم از جاودانگی را ممکن میدانند.

۶. فناء فی الله: مطابق این دیدگاه، جاودانگی از

راه فانی شدن در خداوند است و تشخیص فرد پس از فنا از میان نمیرود. نظر علامه طباطبایی به این دیدگاه نزدیک است.

خودمانند

صورت‌های بقا و جاودانگی



خلود و جاودانگی از نظر علامه طباطبایی

پس از بیان اقسام مختلف جاودانگی، باید بینیم که دیدگاه علامه ذیل کدامیک از اقسام قرار می‌گیرد، یا اینکه نظر ایشان در اینباره، به کدام دیدگاه نزدیکتر است؟ آیا پس از مرگ انسان و زوال بدن، «شخص» میتواند به زندگی و حیات خود ادامه دهد؟ آنچه بطورکلی از دیدگاه علامه حاصل میشود، آنست که مردن بمعنی تباهی، انهدام و نابودی نیست، بلکه صرفاً انتقال است؛ انسان با مرگ از اینجا به جایی دیگر منتقل میگردد تا روز قیامت که برخاستن از قبور و حشر جسمانی رخ میدهد. علامه طباطبایی دو جنبه برای انسان قائل است:

(۱) جنبه ملکوتی که ثابت و واحد است، نه سیال و کثیر.

(۲) جنبه ملکی و مادی انسان که زوال‌پذیر و متغیر است.

بر این اساس، علامه اثبات میکند که وجود تدریجی موجودات و از آن جمله انسان امری است از سوی خدا که با کلمه «کن» و بدون تدریج افاضه میشود و این وجود دو وجه دارد: یکی، وجه و رویی که انسان بسوی دنیا دارد و دیگری وجهی که بسوی خدای سبحان دارد. حکم آن وجهی که بطرف دنیا دارد، اینست که بتدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درآید؛ نخست بطور ناقص ظاهر گشته و سپس بطور دائم تکامل یابد تا آنجا که از این نشئات رخت بریسته و بسوی خدای خود برگردد و همین وجود نسبت به وجهی که به خدای سبحان دارد، امری غیرتدریجی است، به این صورت که هر چه دارد، در همان اولین مرحله ظهورش است و هیچ قوه‌یی که آن را بطرف فعلیت سوق دهد، در آن نیست و این دو وجه هرچند دو وجه برای شیئی واحد هستند، لیکن احکامشان مختلف است (همو، ۱۳۷۴: ۸/۴۱۷).

با توجه به مطلب فوق، علامه بقای نفس را به جنبه ملکوتی انسان ربط داده و این جنبه را مقدم بر وجود مادی و ملکی میداند؛ بهمین دلیل میگوید وجود مجرد انسان از حرکت، تغییر و سیلان منزّه است. از نظر علامه طباطبایی، تشخص هویت انسانی و بقای او تنها با اتکا به خداوند امکانپذیر

است و عبارت دیگر، انسان با اتکای به آن منبع، جاودانگی پیدا میکند. بنابراین میتوان نتیجه گرفت که علامه به نوعی «جاودانگی شخصی» باور دارد که در آن تشخیص فردی باقی است و پس از رسیدن به مقام فنا از بین نمیرود.

چگونگی خلود و جاودانگی انسان در آخرت

علامه طباطبایی قائل به وجود ذومراتب آدمی در تمام مراتب هستی است. هویت اصلی آدمی، نفس مجرد اوست که در عوالم ماده، مثال و مجرد دارای مرتبه‌یی مخصوص به آن مرتبه است. هنگام مرگ، نفس انسان از جسم مادی جدا شده و در روز رستاخیز، بدن بار دیگر به نفس ملحق شده و جاودانه خواهد بود و اعمال فرد، تعیین‌کننده جاودانگی او در دوزخ یا بهشت است. به اعتقاد علامه، جاودانگی اهل ایمان و توبه‌کنندگان و مؤمنین در بهشت و خلود کفاری که نفسشان بر اثر تکرار اعمال زشت به صورتی شقاوت‌بار درآمد، در عذاب دوزخ قطعی است.

مفاد سخنان علامه در بحث بقا و جاودانگی اینست که وقتی میگوییم خداوند انسان را از دار فانی دنیا به دار بقا منتقل میکند و خلود و جاودانگی در بهشت یا دوزخ را برای او مقدر مینماید، این انتقال و خلود بمعنای ابطال وجود او نیست، بلکه اثبات وجود دنیایی اوست؛ هر چه پیش از این بود حالا هم همان است، با این تفاوت که در دنیا در معرض دگرگونی و زوال بود، ولی در آخرت دگرگونی وجود ندارد،

همیشه به نعمتهایی از سنخ نعمتهای دنیا (منهای زوال و تغییر) متنعم و یا به نعمتهایی از سنخ عذابهای دنیا (ولی منهای زوال و تغییر) معذب خواهد بود. علامه طباطبایی این مسئله را در تفسیر المیزان اینگونه توضیح میدهد:

پس انسان آخرت هم همان انسان دنیاست، مایحتاج آخرتش هم همان مایحتاج دنیاست، آنچه در دنیا وسیله استکمالش بوده در آخرت نیز وسیله استکمال او خواهد بود، مطالب و مقاصدش نیز همان مطالب و مقاصد است، تنها فرقی که بین دنیا و آخرت دارد، مسئله بقا و زوال است (همان: ۳/ ۱۷۱).

نکته آخری که علامه در بحث خلود یادآور میشود اینست که تفسیر عقلانی از جزئیات و فروعیات معاد و حیات پس از مرگ، به دور از فهم و درک عقل است، چراکه فرض کردیم نبوت پیامبر و صدق آنچه آورده، با ادله عقلی اثبات شده است. علامه در مقام تبیین و توضیح این مطلب میگوید:

و اما از جهت عقل، بهیچوجه نمیشود یک‌یک احکام شرع را و خصوصیات را که برای معاد ذکر فرموده، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد، برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمیرسد، تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده، چون وقتی خود نبوت

خودنمیرسد

پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروع آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌یی اثبات شود (همان: ۱/ ۶۲۲).

خلود و جاودانگی عذاب قیامت

یکی از مباحث مهم در بحث خلود اینست که آیا کافران در عذاب جهنم جاودانه خواهند ماند؟ بعبارت دیگر، مسئله اینست که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌یابد یا همیشگی و جاودانه است؟ علامه طباطبایی آنچه را که ابن عربی و برخی دیگر در «مسئله خلود» مبنی بر پایان‌پذیر بودن عذاب جهنم برای کافران مطرح کرده‌اند، نپذیرفته و رد میکنند.

ابن عربی جاودانگی رنج و عذاب را نفی کرده و معتقد است خلود بمعنای خلود در رنج و عذاب نیست بلکه بمعنای «جاودانه در آتش زیستن» است. وی به استناد وسعت رحمت الهی و نیز تناسب عمل با جزا، ادعا میکند جهنم سرانجام به خاموشی و سردی می‌گراید و عذاب‌شدگان در آن سرانجام رهایی خواهند یافت. ابن عربی معتقد است: «همانگونه که خداوند از اهل بهشت عذاب را برمی‌دارد، ارتفاع رنج و عذاب از اهل آتش جایز است... بنابراین از طریق عقلی، دلیلی بر وجود عذاب دائمی وجود ندارد» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۴/ ۱۷۴-۱۷۵). بر همین اساس، بقای در جهنم بمعنای عذاب و رنج جاودانه نبوده و برداشته شدن عذاب از دوزخیان جایز است و

جاودانگی رنج و الم روا نیست. علامه طباطبایی مسئله خلود را آنگونه که ابن عربی بیان کرده، نمی‌پذیرد و به سخنان او در اینباره انتقاد میکند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/ ۲۳). علامه با استناد به آیات قرآن مجید، روایات و ادله عقلی استدلال ابن عربی را نقد کرده، بصراحت تأکید میکند که نفی خروج اهل جهنم از آتش در قرآن، صراحت در جاودانگی عذاب برای کافران محض دارد و عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر برای انسان شقی، خود شقاوت و خبثت ذاتی اوست و کسی جز خودش در آن نقشی نداشته است. علامه نظر خود درباره خلود و جاودانگی عذاب قیامت را ذیل آیه ۱۶۷ سوره بقره، اینگونه بیان کرده است:

این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد میکند که نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم و نفس شقیه از آن صورت قبیح متألم میشود. در صورتی که این صورتهای در نفس رسوخ نکرده باشد و صورتی ناسازگار با ذات نفس باشد، بزودی زائل می‌گردد... و اما در صورتی که صورتهای عارضه بر نفس، در نفس رسوخ کرده باشد و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌یی به نفس داده باشد، مثلاً او را که انسان بود و دارای صورت انسانی بود، بنخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است (همو، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۲۳-۶۲۲).

عبارت فوق بیانگر این نکته است که نعمت یا

عذاب عقلی‌یی که عارض بر نفس میشود، بدلیل تجردش و تخلّش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله‌یی که کسب کرده، میباشد؛ اگر ذات نفس سعیده باشد، صورتهای رذیله و زشت دیر یا زود از آن زائل میگردد و اگر ذات نفس شقیه باشد، صورتهای نیکویی که در آن نقش بسته، بزودی زائل میشود. پس اگر نفس مؤمن گناهکار صورتهای زشتی بخود گرفت، سرانجام آن صورتهای از بین میرود، چون با ذات نفس سازگار نیست؛ همچنانکه نفس کافر که ذاتاً شقی است، اگر صورتهای نیکویی بخود گرفت، آن صورتهای بالآخره از نفس زائل خواهد شد، چون نفّسش با آن سازگار نیست. در نتیجه، اگر رفتار و حالات بد در نفس راسخ نشده باشد، همه آنها معدوم میگردد. انسانها در عالم برزخ از این حال عرضی پاک شده، به طبیعت نوعیه انسانی خویش بازگشته و در نهایت سیر به لقاءالله واصل میشوند. اما برای انسانهای شقی که افعال و رفتار بد در آنها راسخ شده، عذاب دائمی و قطعی است، چراکه نفس آنها بر اثر کسب ملکات زشت، طبیعت نوعیه جدیدی پیدا کرده و این صورت نوعیه جدید که در دنیا ساخته شده، در آخرت باقی و جاودانه است.

سعادت و شقاوت ذاتی

بحث حیات پس از مرگ با مسئله سعادت و شقاوت ذاتی، تقدیر و سرنوشت، عدل الهی و خلود در عذاب مرتبط است. یکی از اشکالاتی که به آموزه‌های اسلام درباره

جاودانگی و بقا وارد شده اینست که این آموزه‌ها مستلزم جبرند، چراکه بر اساس این تعالیم، انسانها از پیش جهنمی یا بهشتی هستند، با این تبیین تعلیم و تربیت بی‌تأثیر بوده و با توجه به شقاوت ذاتی کفار، کیفر و عقاب آنان باطل خواهد بود.

علامه ذیل بحث سعادت و شقاوت، به این اشکال بطور مفصل پاسخ داده و معتقد است سعادت و شقاوت ذاتی، بمعنی باطل بودن مجازات، کیفر و پاداش نبوده و نمیتوان بطلان تأثیر تربیت و بیهوده بودن تکلیف و برهم خوردن نظام تشریح را از آن نتیجه گرفت. از این مقدمات، اینگونه استنتاج میشود:

هر شیئی در بازگشت خویش در مرتبه‌یی که ذات وی از آن تعیین یافته، مستقر میگردد که فوق آن علت است. بنابراین، هر شیئی به منشأیی که از آن نشئت گرفته باز میگردد و لکن بین عود و بدء فرق است: عالم عود به دو عالم سعادت و شقاوت تقسیم میشود، برخلاف عالم بدء که فقط عالم سعادت است. متنها باید این نکته را در نظر داشت که سعادت بدء، سعادت عام است نه سعادت که مقابل شقاوت است و بنابراین، بین سعادت بدء و تعیین ذات شقی از آن و بازگشت به همان مرتبه در حالیکه شقی است، منافاتی وجود ندارد و با این حال عود و بدء واحدند (همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۲۷).

او اینگونه تصریح میکند که اگرچه مبادی

خودمانند

سعادت و شقاوت در عالم قبل از دنیا موجود است، اما از آنجاکه شقاوت منوط به اعمال است، فعلیت و بروز آن در نشئه دنیا است که محل تشریح اوامر و نواهی است. از آنجا که علامه تشخص انسان را به نفس او دانسته، گناه را متعلق به نفس و عقاب را هم متوجه نفس میداند و این موضوع را اینگونه توضیح میدهد:

در اثر حرکت جوهری بدن، نفس پدید آمده و خیال نیز شروع به فعالیت میکند. در ابتدا نفس رنگ بدن را دارد. تربیت، عقاید و رویدادهای گوناگون بتدریج در نفس رسوخ پیدا میکنند. صورتهای نفسانی در این مرحله شکل گرفته و موجب تنوع نفوس انسانی میشوند. نفوس انسانی با حرکت جوهری دگرگون شده و به صورت مجرد خیالی درآمد و در آنجا متوقف میشوند و یا با حرکت جوهری از تجرد خیالی عبور کرده و مجرد عقلی کلی گردیده و به مرحله صورتهای عقلی میرسد. اگر صورت نفسانی انسان، صورت سعادت باشد، در برزخ در راه سعادت قرار گرفته و اگر صورت شقاوت باشد در راه شقاوت قرار میگیرد؛ بنابراین نفس انسانی در عود و بازگشت، در همان مرتبه‌یی که ذاتش از آن تعیین یافته، مستقر میشود. بعبارت دیگر، انسان که حدوداً جسمانی و بقائاً روحانی است، تعیین نوع جسمانی او به هر صورتی که باشد، سعادت یا شقاوت و بازگشتش هم به همان صورت خواهد بود (همو، ۱۴۲۸: ۱۰۳-۱۰۱).

بنابراین باطل بودن مجازات، عدم تأثیر تربیت و اخلال در نظام تشریح، با این تبیین از سعادت و شقاوت، منتفی میشود. علامه در نفی جبر و تقدیرگرایی، در رساله افعال الهی تصریح دارد که در عالم هستی دو نظام وجود دارد:

(۱) قضا؛ نظام ثابت که در اجزاء آن تغییر راه ندارد. مرتبه‌یی است که تخلف‌بردار و قابل تغییر نیست.

(۲) قدر؛ نظام متحول که دارای اجزاء غیرثابت و قابل محو و اثبات است. این نظام متحول و متغیر همان نظام مادی است که قوام آن به امکان، قوه و استعداد است. انسان بعنوان یکی از اجزاء این نظام مادی، دارای اختیار است، یعنی انجام دادن و ندادن افعال برای او ممکن بوده و هر دو برای او رواست. همین نسبت امکانی، معیار صحت تکلیف و ترتب کیفر و پاداش است. علامه در ادامه تأکید میکند:

وجود یکی از این دو نظام، وجود دیگری را ابطال نمیکند و مزاحمتی با آن ندارد، در نتیجه، این توهّم برطرف میگردد که تقدم قضا و قدر و لزوم بوقوع پیوستن آنچه خداوند در «لوح محفوظ» نگاهشته است که مصون از تغییر و تبدیل میباشد و نیز اینکه هر موجودی لزوماً به آنچه مقتضای سعادت و شقاوت ذاتی اوست، خواهد رسید، اموری است که با صحت تکلیف و ترتب پاداش و کیفر بر آن، ناسازگار میباشد (همو، ۱۳۸۸: ۱۳۸).

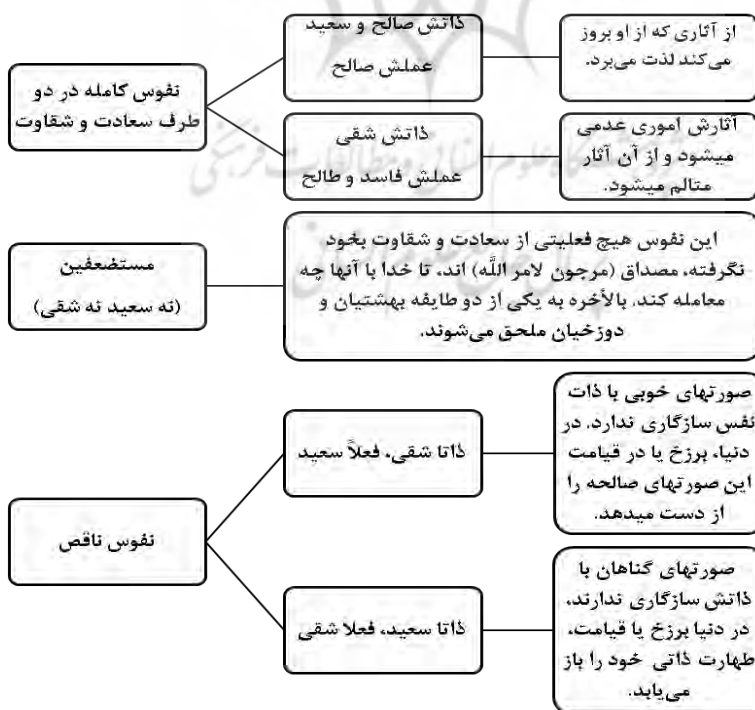
استدلال علامه اینست که منافاتی میان

ضروری بودن معلولات نسبت به علل خود، با اختیاری بودن فعل وجود ندارد و نسبتش به انسان، نسبت امکان است:

قضای حتمی خدا از صفات فعلیه‌یی است که از مقام فعل خدا انتزاع میشود و فعل خدا همان سلسلهٔ علل مترتبه، بحسب نظام وجود است و ضروری بودن معلولات نسبت به علل خود و بعبارت دیگر ضروری بودن هر مقضی نسبت به قضایی الهی که بدان تعلق گرفته، منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد؛ هر چه باشد باز نسبتش به انسان نسبت امکان است. همچنین اگر علمش به این تعلق گیرد که فلان آدم بزودی فلان عمل را به اختیار و ارادهٔ خود انجام میدهد و یا بخاطر عملی اختیاری، شقی میشود، چنین علمی باعث نمیشود،

مگر صدور فلان عمل را از فلان انسان با اختیار و اراده‌اش، نه صدور آن علی‌ای حال، چه اختیاری در میان باشد و چه نباشد ... تا لازم بیاید که میان آن عمل و آن شخص هیچگونه رابطهٔ تأثیری نباشد و همچنین اگر علم خداوند تعلق گیرد به اینکه بزودی فلان انسان بخاطر کفر اختیارش شقی میشود، چنین علمی موجب تحقق شقاوت وی میشود (همو، ۱۳۷۴: ۱۱/۲۷-۲۳).

برهمن اساس، از دیدگاه علامه قضا و قدر الهی و علم او به اعمال انسان، منافاتی با اختیاری بودن اعمال انسان نداشته و نسبتش به انسان، نسبت امکان است. مجموع سخنان علامه در باب سعادت و شقاوت، رابطهٔ اعمال با آنها و ترتب مجازات بر اعمال را با نمودار ذیل میتوان خلاصه کرد (همان: ۲۷۹-۲۷۷):



شکل ۲: نمودار مقایسه‌یی سعادت و شقاوت از دیدگاه علامه طباطبایی

خودنامه صدر

مسئله ایجاد و اجتماع اجزاء

اشکال مبنایی دیگر اینست که بعد از مردن و بطلان شخصیت، انسان چگونه دوباره زنده شده و به همان صورت و وضعی که قبل از مرگ داشت، باز میگردد؟ علامه طباطبایی در پاسخ میگوید هر چند بدن بمرور زمان و گذشت عمر از بین رفته و متلاشی میشود اما روح، که قوامبخش شخصیت انسان است، باقی است؛ پس معنای مرگ، نابودی انسان نیست، بلکه:

حقیقت مرگ اینست که خداوند روح را از بدن بگیرد و علاقه او را از آن قطع کند، آنگاه مبعوثش نماید و بعث و معاد هم معنایش اینست که خداوند بدن را از نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد تا در برابر پروردگارش برای فصل قضا بایستد (همو، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۰۷).

از این عبارت روشن میشود که بدنهای بعد از مرگ و قبل از مرگ نیز بدلیل یکی بودن روح، یکی هستند و عین یکدیگرند. آیات ۹۸ و ۹۹ سوره اسراء، دیدگاه قرآن در بقای شخصیت و نسبت آن به بدن دنیوی را اینگونه بیان میکند:

«ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلْنَا لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُّورًا»؛ اینست کیفر آن

کافران، چون به آیات ما کافر شدند و گفتند آیا پس از آنکه ما استخوانی پوسیده شدیم، از نو برانگیخته میشویم * آیا ندیدند (ندانستند) آن خدایی که زمین و آسمان را آفرید، قادر است که مانند اینها را باز خلق کند و برایشان وقتی معین قرار دهد (ولی با همه این آیات روشن) باز ستمکاران جز راه کفر و عناد نمیپیمایند (اسراء/ ۹۸ و ۹۹).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این آیات را احتجاجی از طرف خداوند بر مسئله قیامت و زنده شدن بعد از مرگ دانسته است، در برابر کسانی که آن را بعید شمرده و زنده شدن بدن بعد از متلاشی گشتن را محال میدانند. بنظر علامه آیات مذکور تنها درصدد پاسخ به استبعاد منکران معاد، درباره بازآفرینی بدن دنیوی و خلق دوباره اجزاء پراکنده است. بیان مثلثیت در این آیه تنها برای همسویی با اشکال منکران معاد است. توضیح آنکه:

استبعاد مشرکین از زنده شدن استخوانهای پوسیده، برگشت میکند به استبعاد از خلقت بدنی جدید، نه از نفس و روحی جدید، بهمین جهت خدای سبحان در پاسخ از آن استبعاد، امکان خلقت مثل آنان را ثابت کرد و متعرض برگشتن عین آنان نشد، چون خلق شدن عین آنان بعد از مرگ، وقتی صورت میگیرد که روح ایشان که نزد خدا محفوظ است، به بدنهای

جدیدشان متعلق شود و یا تعلق مزبور عین انسانهای موجود در دنیا دوباره موجود میشوند، همچنانکه خدای تعالی فرموده: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ» (أحقاف/ ۳۳) و در این کلام شریفش احیا را به عین مردگان نسبت داد، نه به امثال آنها و فرمود: «عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ» و نفرمود: «علی ان یحیی امثال الموتی» (همان: ۱۷/ ۱۶۹-۱۷۰).

از این آیات نتیجه میشود که قرآن کریم مخالف دیدگاه «بازآفرینی» بوده و انسان مبعوث در قیامت عین انسان دنیایی است، نه مانند او. به اعتقاد علامه، همه آیات قیامت دال بر این نکته است که بازگشت انسان بسوی خدا بوده و زنده شدنش، زنده شدن همان انسان و مجازات و پاداشش، مجازات و پاداش همان انسان است.

مسئله اینهمانی شخصیت

یکی از مهمترین مباحث مربوط به جاودانگی نفس، مسئله بقای «من» و حفظ شخصیت و اینهمانی آن است. در بحث بقای شخصیت، پرسش اساسی اینست که آیا پس از مرگ انسان و زوال بدن، «شخص» باقی میماند و میتواند به زندگی و حیات خود ادامه دهد؟ آیا شخصی که پس از مرگ فناپذیر و باقی است همان موجود مادی و دنیایی است؟ پرسش دیگری که با آن مواجهیم اینست که بدن دنیوی چه نسبتی با بدن اخروی دارد؟

تحقق هر نوع جاودانگی مستلزم استمرار شخص پیش از مرگ، در شخص پس از مرگ است؛ یعنی هنگامی میتوانیم از جاودانگی شخص «الف» سخن بگوییم که شخص پس از مرگ نیز همان «الف» باشد (اکبری، ۱۳۸۳: ۳۱۴). از این بیان مشخص میشود که رسیدن به دیدگاهی دقیق درباب جاودانگی مستلزم بررسی و اتخاذ تصویری دقیق درباره ملاک اینهمانی شخصیت و مسئله نفس و بدن است.

چنانکه گفته شد علامه با ارائه دلایلی بر مجرد نفس، نقش بدن مادی در اینهمانی شخصیت را نپذیرفته است. از نظر او، انسان موجودی است مجرد، بهمین دلیل نفس را اساس وحدت و اینهمانی شخصیت میداند. علامه استدلال میکند اگر از حقیقت انسان یعنی نفس آدمی صرفنظر کنیم، بدن اخروی نظیر و مثل بدن دنیایی است.

حقیقت آدمی همان نفس اوست که آن

هم نزد خدا محفوظ است و اما دلیل بر اینکه انسان مبعوث در قیامت عین انسان در دنیاست نه شخص دیگری مانند آن، همه آیات قیامت است که آن را بازگشت انسان بسوی خدا میداند و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان میداند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۲۹۱).

نکته تکمیلی اینست که انسان مبعوث در قیامت، عین انسان در دنیاست، نه شخصی

خودمانند

دیگر مانند آن. تشبیه و ماندبودن تنها در بدن است که مورد انکار منکران بود، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان در دنیا و آخرت است و بهمین دلیل انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن. علامه در جای دیگری تأکید میکند اگر «مثل شیء» غیر از «خود شیء» باشد، خلق نمودن «مثل» معنایش برگرداندن «خود» آنان نبوده و با این استدلال نمیتوان حجت را بر منکران حشر تمام نمود، از اینرو نتیجه میگیرد:

مراد از «خلق مثل» و یا «تبدیل امثال» تبدلانی است که در آنها انجام میپذیرد، بطوریکه از خود آنان خارج نمیگردد ... مراد از مثل شیء، خود همان شیء است و این یک نوع ظرافت در کلام است. بنابراین، از همه این آیات فهمیده میشود که بدنها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌یی به گونه‌ی دیگر درآیند تا اینکه به لحظه‌ی قیامت برسند و به نفسهای خویش ملحق شوند (همو، ۱۳۹۱ الف: ۱۲۲-۱۲۱).

علامه با بیان این نکته که منظور از خلقت مثل انسانها در قیامت، ایجاد یک نسخه بدل نبوده، بلکه مقصود اعاده آنهاست، با توضیحی در مورد تغیر و تبدل متوالی بدن و عدم تغیر و تبدل نفس و روح میگوید:

انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن، و بدن انسان در این نشئه دستخوش تحلیل رفتن و دگرگون شدن است و پیوسته اجزاء آن تغیر میکند ...

در نتیجه انسان در هر آنی، غیر از آن قبل است و این شخص، آن شخص نیست، در حالیکه میبینیم شخصیتش هست و این بدان جهت است که روح آدمی شخصیت انسان را در همه آنات حفظ میکند، چون روح آدمی مجرد است و منزله از ماده و تغییرات عارض از طرف ماده است و باز بهمین جهت ایمن از مرگ و فناست ... پس بدنی که بعد از مرگ کالبد آدمی میشود، وقتی با بدن قبل از مرگش مقایسه شود مثل آن بدن خواهد بود، نه عین آن، ولی انسان صاحب بدن لاحق، وقتی با انسان صاحب بدن سابق مقایسه شود، عین آن خواهد بود نه مثل آن. برای اینکه آن روحی که وحدت بدن قبل از مرگ را در تمامی مدت عمر حفظ میکرد، همین روحی است که بعد از مرگ در کالبد لاحق درآمده (همو، ۱۳۷۴: ۱۷ / ۱۶۹).

بنابراین، علامه در پاسخ به این پرسش که چگونه منظور از خلقت مثل، اعاده است، میگوید همچنانکه بدنهای متعدد قبل از مرگ بدلیل یکی بودن روح یکی بود، بدنهای بعد از مرگ و قبل از مرگ نیز بجهت یکی بودن روح یکی بوده و عین یکدیگرند.

نکته دیگر اینکه از دیدگاه علامه، بدن آخرتی از این نظر که بدن است، «مثل» بدن دنیوی است، نه «مثال» آن، علامه در اینباره میگوید:

وقتی مثال آن میشود که همه آن خصوصیات و اجزاء که بدن دنیوی داشت از سلولها و گلبولها و سایر مواد را داشته باشد و در آن صورت دیگر بدن اخروی نمیشود، بلکه همان بدن دنیوی است و فرض ما اینست که بدن در آن روز بدنی است اخروی، چیزی که هست مثل بدن دنیوی است (همان: ۲۳۳/۱۹).

برهمن اساس از آنجا که نفس، عین آن نفس است، ولی بدن مثل آن نیست، به وحدت شخصیت خدشه‌ی وارد نمیشد. بدن انسان عین بدن زمان کودکی نیست، اجزاء آن بطور مرتب در تغییر و تبدل است، بدن او در حال دوم، غیر بدن در حال اول است، اما در عین حال شخصیت انسان در طول زندگیش محفوظ است، خود انسان باقی است، شخصیتش در همه حالات یکی است، چون نفس او یکی است. در نتیجه، چون شخصیت و هویت انسان به نفس است، عینیت بدن اخروی و دنیوی ریشه در این مطلب دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن، احادیث و روایات، آموزه‌های فلسفی مربوط به نفس و جاودانگی آن را تفسیر کرده، با تکیه بر آموزه فلسفی «فنانا پذیري امر مجرد»، استدلال میکند مرگ که از دست‌دادن حیات و آثار آن (شعور و اراده) تعریف میشود، به نفس اسناد

داده نمیشود، بلکه به انسان مرکب از نفس و بدن (به اعتبار بدنش) اطلاق میگردد. آثار علامه مملو از ارجاع و توجه به مسئله بقا و جاودانگی است، چراکه از نظر او انسان برای جاودانگی خلق شده و حب بقا درون هر انسان بصورت طبیعی وجود دارد. در پژوهش حاضر، به موارد ذیل پرداخته شد:

۱. با توجه به مطالب مطروحه، علامه در بحث نفس و بقا و جاودانگی آن به سه نکته تأکید کرده است:

الف) انسان دارای دو وجه ملکی و ملکوتی است.

ب) این دو وجه ملکی و ملکوتی، از یکدیگر جدا نیستند بلکه با هم متحدند. وجه مادی و ملکی انسان، زوال‌پذیر و متغیر است اما وجه ملکوتی او از هر تغییر، دگرگونی و نابودی مصون و محفوظ است.

ج) وجه ملکوتی انسان باقی، ثابت و واحد است و بر وجه دنیایی و ملکی او مقدم است و انسان بر اساس این وجه ملکوتی و الهی، با چشم دل و جان حقیقتجوی خود، خداوند را مشاهده میکند، با گوش جان کلامش را میشوند و اقرار به عبودیتش میکنند و اینگونه است که به وحدانیت و ربوبیت پروردگار شهادت میدهد.

۲. همانگونه که پیش از این اشاره شد، دیدگاه علامه طباطبایی درباره جاودانگی نفس، همان رویکرد صدرایی به بحث است و چارچوب، ریشه‌ها و اساس دیدگاه وی، مبتنی

بر مبانی فلسفه ملاصدراست؛ اما درعین حال، برغم پذیرش آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه و دخالت دادن آنها در بحث معاد و جاودانگی، در برخی از آراء با صدرالمتهلین اختلاف داشته و بر مشی فلسفی مستقل خود تکیه نموده است. برای نمونه، علامه در فصل چهارم رساله‌الولایة مسئله بقا را به فناء فی الله ربط میدهد و درباب حقیقت کمال و سعادت که همان فنای در ذات حق تعالی است، برهانی اقامه کرده که بتعبیر خود او این برهان از مواهب الهی است که مخصوص به این رساله است و جای دیگری مطرح نشده است (همو، ۱۳۹۰: ۶۳). برهان یادشده تنها بر اساس موضع مستقل فلسفی علامه ارائه گردیده است.

۳. طبق نظر علامه، قضا و قدر الهی و علم خدا به اعمال انسان، منافاتی با اختیاری بودن اعمال انسان ندارد. صحت تکلیف و ترتب پاداش و کیفر بر آن با سعادت و شقاوت ذاتی، تقدم قضا و قدر و لزوم بوقوع پیوستن آنچه خدا در «لوح محفوظ» نگاشته است، سازگار است. از این بیان نتیجه میشود که سعادت و شقاوت ذاتی، بمعنی باطل بودن مجازات، کیفر و پاداش نیست؛ و بطلان تأثیر تربیت و بیهوده بودن تکلیف و برهم خوردن نظام تشریح را نمیتوان از آن نتیجه گرفت.

۴. نتیجه سخن علامه در بحث جاودانگی اینست که اولاً، نفس پس از مرگ باقی است و معدوم و فانی نمیشود؛ بقا، مقدمه جاودانگی است. بقای انسان پس از مرگ شرط لازم

جاودانگی است ولی شرط کافی نیست. ثانیاً، علامه انسان را جاودانه دانسته و معتقد است حیات او از این جهان، به جهان دیگر ادامه دارد. جهان آخرت، به علت جاودانگی از اصالت برخوردار است.

۵. علامه آیات ناظر به قیامت و بازگشت انسان بسوی خداوند را دلیلی بر عینیت انسان اخروی و دنیوی دانسته و ملاک این عینیت را نفس مجرد میداند؛ بنابراین اینهمانی و عینیت انسان اخروی و دنیوی به نفس است که در هر دو، واحد و بعینه موجود است و این وحدت شخصیت با مرگ از میان نرفته و باقی میماند. در نتیجه، همانگونه که تغییر بدن دنیوی در وحدت شخصیت انسان تأثیری ندارد، بدن جدید محشور در قیامت نیز موجب از میان رفتن اینهمانی انسان دنیوی و اخروی نمیشود.

۶. بنا به نقل برخی از شاگردان برجسته علامه، وی براساس خصلت زمان‌سنجی خود، معتقد بود کیفیت معاد را بطور گسترده نمیتوان برای هرکسی بیان نمود و فهم هر یک از این دو نظام دنیا و آخرت و تفاوت آنها برای همگان میسر نیست و بهمین دلیل معتقد بود: «هنوز نوبت بحث علنی معاد فرا نرسیده و جامعه به مقامی نرسیده که بتواند مسائل معاد را هضم کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۰۳-۳۰۲). علامه طباطبایی بر این باور بود که اکثریت قریب به اتفاق علما و اندیشمندان جامعه هنوز ظرفیت مباحث معاد را ندارند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی (۱۹۹۴م) الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، لبنان: بیروت.
- اکبری، رضا (۱۳۸۳) «صور جاودانگی»، نقد و نظر، سال نهم، شماره ۳، پیاپی ۳۶، ص ۳۱۳-۳۲۷.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۹) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴) تحریر رساله الولایة؛ شمس الوحی تبریزی، قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۶م) مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
- شاکر، کمال مصطفی (۱۳۸۴) خلاصة تفسیر المیزان، ترجمه فاطمه مشایخ، تهران: نشر اسلام.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۲) نهاية الحکمه، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (۱۳۸۷) رسالت تشیع در دنیای امروز، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۸الف) بداية الحکمة، ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۸ب) رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۹۰) طریق عرفان (ترجمه رساله الولایة)، ترجمه صادق حسن زاده، قم: آیت اشراق.
- (۱۳۹۱الف) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۹۱ب) مجموعه رسائل، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۲۸ق) مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، تحقیق الشیخ صباح الریعی، قم: باقیات.
- (۱۴۳۰ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷) درس نامه علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

خودنامه

۱۲۰