

نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی

منصور نصیری *

چکیده

مقاله حاضر، به بررسی دیدگاه‌های علامه سیدمحمدحسین طباطبایی درباره مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث مربوط به نفس و بدن همچون، حدوث نفس، تجرد نفس، جاودانگی نفس و ... می‌پردازد. در بخش اول، پس از بررسی معنای روح و نفس، مسئله حدوث نفس از دیدگاه علامه بررسی شده است. بحث از دیدگاه علامه در باب حدوث جسمانی نفس و تبعیت او از ملاصدرا در این زمینه و همچنین بررسی تفسیر خاص علامه از آیات قرآن در باب تنزل الروح و هم‌سنخ بودن آن با روح انسان بخش‌های دیگر مقاله را شکل می‌دهند. در ادامه به جاودانگی نفس پرداخته می‌شود و این مسئله پی گرفته می‌شود که حقیقت انسان از دیدگاه علامه چیست؟ چگونگی رابطه نفس و بدن از دیدگاه علامه بخش پایانی مقاله را شکل می‌دهد. در این مقاله، نشان داده‌ام که علامه طباطبایی حتی در مباحث قرآنی خود نیز مبانی فلسفی را تکیه‌گاه اصلی قرار داده است و بر این اساس گاه از روش تفسیر قرآن به قرآن بسیار دور شده است.

کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، جاودانگی نفس، رابطه نفس و بدن، حقیقت انسان، علامه طباطبایی.

۱۵۱



نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی

nasirimansour4@gmail.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۶/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۹/۰۴



۱. معنای روح و نفس

یکی از مباحثی که علامه طباطبایی در مسئله نفس و بدن، به آن پرداخته است، معنای روح و نفس است. سوق‌دهنده و راهبر اصلی او در این بحث، مبانی فلسفی است. تکیه علامه طباطبایی بر آموزه فلسفی تجرد نفس، در جای جای این بحث پیداست. عقیده فلسفی راسخ وی به مجرد بودن نفس چندان در این بحث مشهود است که سبب شده که وی مباحث خود درباره معنای روح و نفس را به گونه‌ای ترتیب دهد که در نهایت، مقصود از روح یا نفس انسان را امری غیرمادی بداند. وی در تبیین معنای روح، بحث را با اشاره به معنای لغوی آن آغاز می‌کند و می‌نویسد:

روح آن‌گونه که از لغت به دست می‌آید عبارت است از مبدأ حیات که حیوان را بر احساس و حرکت ارادی قادر می‌سازد. این واژه هم به صورت مذکر و هم به صورت مؤنث به کار می‌رود» (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۳، ص ۱۹۵).

اما نکته‌ای که علامه در این باره بر آن تأکید می‌کند این است که روح همیشه به معنای مبدأ حیات نیست. در واقع، گاه روح در معنای مجازی به کار می‌رود و بر اموری اطلاق می‌شود که مظهر و ایجادکننده آثار حسنه و مطلوب‌اند؛ برخی آیه $\text{﴿يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهُ...﴾}$ (نحل/۲) را به این معنا دانسته و گفته‌اند که مقصود از «بالروح»، همان «بالوحي» است. به هر روی، در آیات زیادی از «روح» سخن به میان آمده و در همه آنها معنایی که در حیوان مشاهده می‌کنیم، یعنی مبدأ حیات - که احساس و حرکت ارادی از آن ناشی می‌شود - اراده نشده است (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱۳، ص ۱۹۵).

از سوی دیگر، علامه طباطبایی معتقد است که روح در قرآن کریم هم به معنای روح انسان به کار رفته و هم به معنای روح غیر انسان. از نظر وی، قرآن درباره روح متعلق به انسان، با تعبیری نظیر $\text{﴿...وَوَفَّحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾}$ (حجر/۲۹؛ ص ۷۲) و $\text{﴿...نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾}$ (سجده/۹) سخن گفته است و کلمه «من» را به کار برده است که به نوعی بیان‌گر مبدأیت خدا برای روح انسان است (همان، ۱۹۹۷، ج ۲۰، ص ۱۷۴). سایر کاربردها به معنای روح غیر انسان است که خود مصادیق مختلفی دارد. یکی از این مصادیق، همان معنایی است که علامه در ذیل آیه $\text{﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾}$ (اسراء/۸۵) بیان کرده‌اند. توضیح آن که درباره این آیه، شأن نزول‌های متعددی نقل شده است که مضمون برخی از آنها نشان می‌دهد که یهود

از رسول اکرم ﷺ درباره روح (روح انسان) و چگونگی عذاب آن پرسیده‌اند (نک: سیوطی، اسباب النزول، ص ۳۰۹، ذیل آیه و همو، الدرالمنثور فی التأویل بالمنتور، ج ۶، ۳۱۴-۳۱۵، ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء؛ ابن کثیر ۱۴۲۰هـ ق - ۱۹۹۹م، ج ۵، ص ۱۱۵ ذیل آیه) در برخی از روایات آمده (نک: ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه) که یهود در تورات دیده بودند که علم به روح منحصر به خداوند است و هیچ کس از آن آگاه نیست، از این رو، گفتند که از محمد ﷺ درباره روح پرسید، اگر چیزی در پاسخ آن مطرح کرد، معلوم می‌شود که پیامبر نیست. طرفداران این شأن نزول، ابهام موجود در آیه ﴿... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...﴾ (اسراء/۸۵) را در تأیید دیدگاه خود آورده‌اند.^۱

البته، روایات دیگری نیز در تفسیر آیه شریفه وارد شده است؛ برای مثال، از علی رضی الله عنه و نیز ابن عباس نقل شده که آنها در تفسیر این آیه «الروح» را به معنای فرشته‌ای از فرشتگان دانسته‌اند (نک: سیوطی، الدرالمنثور فی التأویل بالمنتور، ج ۶، ص ۳۱۴، ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء). در برخی روایات نیز این فرشته بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل شمرده شده که با رسول خدا ﷺ بوده و با امان نیز هست (نک: علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۱۶). علامه طباطبایی، با بررسی دیدگاه‌های مختلف، بر اساس صریح این آیه، واژه روح در این آیه را (که زین پس با واژه «الروح» به آن اشاره خواهیم کرد) از سنخ «امر خدا» دانسته‌اند و مقصود از «امر» را نیز «کلمه ایجاد» می‌دانند که عبارت است از فعل ویژه خداوند که در آن اسباب کونیه واسطه قرار نمی‌گیرند و این وجودی است که برتر از وجود نشأه مادی و ظرف زمان است (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۳، ص ۱۹۵-۱۹۸). وی تأکید می‌کند که هرچند ملائکه نیز از عالم امر هستند، اما نخستین وجه امتیاز «الروح» با ملائکه آن است که «الروح» موجودی مجرد است که به همه کمالات حقیقیه آراسته شده و از نقایص و عدم‌ها و قوه و استعداد بری و به دور است و از احتجاب به حجاب زمان و مکان نیز منزه است و در مراتب گوناگون عالم در سیر است و با این حال، می‌تواند از عالم خویش تنزل یافته و با اجسام به گونه‌ای اتحاد پیدا کند و بی‌واسطه در همه انحاء جسمیت و جهات استعدادی تصرف کند؛ برخلاف ملائکه که وجودشان محدود به عالم امر است و نمی‌توانند از افق عالم مثال پا فراتر نهند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۲۱). وجه امتیاز دیگر «الروح» نسبت به ملائکه آن است که «الروح» به واسطه هبوط و سکنی گزیدن در این دنیا، بر دو راهی شقاوتمند و سعادت‌مند شدن قرار می‌گیرد؛ برخلاف ملائکه که مسیری جز مسیر سعادت پیش رو ندارند (همان، ص ۲۳).

از نظر علامه، الروح مصادیق مختلفی دارد که برخی از آنها عبارتند از:





۱) روحی که با ملائکه است؛ نظیر آیه ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ...﴾ (البقرة/۹۷) و ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ...﴾ (النحل/۱۰۲) و ﴿...فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا...﴾ (مریم/۱۷)؛ ۲) روحی که به طور عام در انسان دمیده شده است؛ نظیر ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...﴾ (السجده، ۹)؛ ۳) روحی که با مؤمنان است؛ نظیر آیه ﴿...أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ...﴾ (المجادلة/۲۲)؛ ۴) روحی که بر انبیاء عليهم السلام نازل می‌شود؛ نظیر آیه ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا...﴾ (النحل/۲)؛ ۵) روحی که در برخی آیات که بیان‌گر وجود حیات در موجودات غیر انسان (نظیر حیوانات و نباتات) اند، مطرح شده است (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۳، ص ۱۹۸). علامه طباطبایی تأکید می‌کند که روح در این آیه، مطلق روح است.

اکنون، باید پرسید «الروح»، چه رابطه‌ای با روح انسان دارد؟ از نظر علامه طباطبایی، میان این «الروح» و روح انسان نه رابطه عینیت، بلکه رابطه سنخیت برقرار است. وی، دیدگاه کسانی را که با تمسک به تبادری که از اطلاق آیه به دست می‌آید، مقصود از «الروح» در آیه ﴿وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...﴾ را روح انسان دانسته‌اند، رد کرده (همان، ص ۱۹۸-۲۰۰) و تأکید می‌کند که اساساً روح در این آیه از عالم امر است، در حالی که انسان از عالم خلق است (حسینی طهرانی، مهر تابان، [بی‌تا]، ص ۱۶۱). بنابراین، مقصود از روح در این آیه روح به طور مطلق است که روح انسان نیز از سنخ آن است نه عین آن. البته، سخنان ایشان در رساله «الانسان قبل الدنيا» - که آیه مزبور را در سیاق آیات مربوط به روح انسان مورد بحث و استشهاد قرار داده‌اند - (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۸-۱۹) با ظاهر مطالب پیش‌گفته - که در ذیل آیه مزبور از تفسیر المیزان نقل شد - هم‌خوان به نظر نمی‌رسد. این ناهم‌خوانی را می‌توان با توجه به همین نکته برطرف کرد که از نظر علامه طباطبایی، هرچند «الروح» در آیه مورد بحث به معنای روح انسان نیست، اما روح انسان از سنخ همین روح است، و همان‌طور که در رساله «الانسان قبل الدنيا» گفته‌اند، همین «الروح» با «نفخ ربانی» از مقام علوی خود هبوط کرده و ساکن منزل دنیوی می‌شود. در بخش ۳ درباره چگونگی این تنزل توضیح خواهیم داد. به هر روی، علامه طباطبایی با تبیین معانی روح در قرآن، روح انسان را هم‌سنخ با روحی می‌داند که از عالم امر است.

بخش دیگر این بحث، تبیین معنای نفس و رابطه آن با معنای روح است. درباره معنای نفس، می‌توان گفت که با تأمل در کلمات علامه طباطبایی چنین به دست می‌آید که از نظر ایشان «نفس» در طی سه مرحله، به سه معنا به کار رفته است:

۱. به معنای هر آنچه که «نفس» به آن اضافه شده: علامه طباطبایی، می‌نویسد: «با تأمل در موارد استعمال نفس، معلوم می‌شود که واژه «نفس» به همان معنای مضاف‌الیه خود است؛ یعنی به معنای کلمه‌ای که به آن اضافه شده است. از این رو، در صورتی که به چیزی اضافه نشود معنای مشخصی نخواهد داشت. نفس به این معنا برای تأکید لفظی به کار می‌رود و برای مثال، گفته می‌شود: «جائنی زیّد نفسه» (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۴، ص ۲۸۵). نفس به این معنا به خدا نیز اطلاق می‌شود؛ نظیر آیه ﴿... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...﴾ (انعام/۱۲) و ﴿... يَحْذَرُ كُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ...﴾ (آل عمران/۲۸ و ۳۰) (همان، ص ۲۸۵).

۲. به معنای شخص انسان: به اعتقاد علامه در مرحله بعد، کاربست نفس برای اشاره به فقط شخص انسان (یعنی موجود مرکب از روح و بدن)، رایج شد. این کاربست گاه حتی بدون اضافه شدن به انسان به کار می‌رود؛ نظیر آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾ (الأعراف/۱۸۹) که مقصود «من شخص انسانی واحد» است و نیز آیه ﴿... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ...﴾ (مائده/۳۲).

۳. به معنای «روح انسان»: در مرحله سوم، از واژه نفس برای اشاره به معنای «روح انسان» استفاده شده است. از نظر علامه طباطبایی، دلیل این امر آن است که حیات و قدرت و علم که قوام انسان‌ها به آنهاست، قائم به نفس بوده و بدون آن تحقق نمی‌یابند (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۴، ص ۲۸۵).

کاربست معنای دوم و سوم نفس برای غیر انسان‌ها (برای مثال، گیاهان) رایج نیست؛ از این رو، در مورد گیاه گفته نمی‌شود «نفس النبات». همچنین، نفس به معنای دوم و سوم - در لغت - درباره موجوداتی همچون فرشته و جن به کار نمی‌رود؛ هرچند لغت‌شناسان این موجودات را دارای حیات می‌دانند. قرآن نیز با این که فرشته و جن را دارای تکلیف می‌داند، این دو معنا را برای آنها به کار نبرده است. (همان، ج ۱۴، ص ۲۸۵). به هر روی، معنای سوم همان معنایی است که با معنای روح یکسان است و معمولاً در مباحث مربوط به روح از آن استفاده می‌شود و علامه طباطبایی نیز بسان بسیاری دیگر از فیلسوفان از واژه «نفس» برای اشاره به «روح» استفاده می‌کند. وی، گاه واژه نفس را به معنای «روح» به کار می‌گیرد و گاه این دو را به صورت عطف تفسیری به کار می‌گیرد (نک: همان، ج ۲، ص ۱۱۳). او تصریح می‌کند که نفس، «روح» نیز نامیده





می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸) و روشن است که در این گونه کاربست‌ها، مقصود از نفس همین معنای سوم است؛ در این مقاله نیز مقصود از نفس همین معناست.

۲. حدوث نفس

یکی از مسائل مهم در بحث حدوث نفس، این است که نفس چگونه حادث می‌شود. معمولاً فیلسوفان مثنیاء نفس را حادث به حدوث روحانی می‌دانند؛ ملاصدرا و پیروان او - از جمله علامه طباطبایی - در اصل حادث بودن نفس، با فیلسوفان مثنیاء موافقت، اما آن را حادث به حدوث جسمانی (و نه روحانی) می‌دانند؛ به تعبیر معروف، نفس از نظر آنان «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. در واقع، نفس در آغاز حدوث و تعلق به بدن جسمانی است، ولی به تدریج با طی مراتب استکمالی، و با بهره‌گیری از واسطه‌های جسمانی (بدن و ابزارهای بدن)، مسیر و مراتب کمال وجودی را پیموده و به تجرد مثالی یا عقلی می‌رسد. اساساً تفاوت نفس انسانی با عقول نیز در این است که عقول - هم در مقام ذات و هم در مقام فعل - مجرد از ماده‌اند و نیازی به ماده ندارند، به خلاف نفس که - هم در مقام حادث شدن و هم در مقام فعل - به ماده یا بستر مادی (بدن) نیازمند است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷). علامه طباطبایی نیز در این مسئله به پیروی از ملاصدرا و با اعتقاد به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و با تکیه بر حرکت جوهری، تأکید می‌کند که انسان در آغاز چیزی جز جسم طبیعی که حالت‌ها و صورت‌های گوناگونی می‌پذیرد، نیست؛ خداوند این جسم را حیات دیگری می‌بخشد که دارای شعور و اراده می‌شود و کارهایی نظیر درک، اراده، فکر، تصرف، و تدبیر در امور جهان انجام می‌دهد که سایر اجسام از آنها ناتوانند (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۳۴۸). وی، حتی در توضیح برخی روایات، از جمله روایتی که به خروج روح انسان به هنگام مرگ اشاره می‌کند، تصریح می‌کند که بر اساس حرکت جوهری، روح انسانی یکی از مراتب استکمالی بدن است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۸).

علامه طباطبایی، در توضیح و تفسیر آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون/۱۲) می‌گوید: طبق این آیه، اصل آفرینش انسان از سلاله گِل است و از آنجا که گل جسم است، حدوث انسان نیز از جسم بوده است. بنابراین، مبدأ آفرینش وی گل و جسمانیت است و بر اساس حرکت جوهری گِل به نطفه تبدیل شده است - یعنی جسمی به جسم دیگر

تبدیل شده است. آنگاه نطفه به علقه، و علقه به مضغه تبدیل شد و سپس استخوان بر آن رویانده شد؛ پس از این کار، مرحله جدیدی محقق می‌شود که در آیه شریفه از آن چنین تعبیر می‌شود که «...ثُمَّ أَنْشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ...». علامه طباطبایی معتقد است که این خلقت دیگر، یعنی آن که این انسانی جسمانی را روحانی کردیم و حقیقت و روح این اجسام به نفس ناطقه انسانی تبدیل شد. از این رو، در این مرحله (مرحله خلقت دیگر که با تعبیر نورانی «ثُمَّ أَنْشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ» به آن اشاره شده)، ماده کنار می‌رود و آن ماده به نفس مجرد بدل می‌شود (حسینی طهرانی، مهر تابان، ص ۱۵۱-۱۵۲). بدین ترتیب، علامه طباطبایی، این دیدگاه را که پس از تحقق وجود جنینی و با رسیدن به مرحله‌ای که مستعد ولوج روح می‌شود، خداوند به یک‌باره نفس را ایجاد می‌کند، رد می‌کند و این آیه را مخالف دیدگاه مزبور می‌داند. وی در ادامه می‌نویسد: «حکمای قدیم می‌گفتند که انسان مرکب از روح و بدن است؛ اما آیه مزبور ترکیب را نمی‌رساند، بلکه صریح در تبدیل است» (همان، ص ۱۵۲). انسان در سیر کمالی خود گام به گام به جایی می‌رسد که «از ماده می‌پرد: ثُمَّ أَنْشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ، می‌گوید ماده این شد؛ خلقت دیگری شد» (همان).

۱۵۷



نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه تأکید می‌کند که در اثر حرکت جوهری ماده به موجود مجرد تبدیل می‌شود و جسم، نفس ناطقه می‌گردد. وی در این باره به آیات دیگری (طه/۵۵؛ نوح/۱۷) نیز استناد می‌کند، و تأکید می‌کند که «این آیات مجموعاً می‌رسانند که بدون تردید اصل آفرینش نفس انسانی از جسم و ماده بوده است. و آن ماده که ضلصال (گِل خشک) یا «حماء مسنون» یا غیرهما است، در اثر تطورات و تبدلاتی که در جوهرش پیدا می‌کند، به صورت نطفه و سپس علقه، و سپس مضغه در آمد و یا آدم ابوالبشر را پس از آن که از خاک آفرید با لفظ «کُن» که همان نفس مشیت الاهی است لباس وجود پوشانید؛ و این به واسطه حرکت در جوهر است» (حسینی طهرانی، مهر تابان، ص ۱۵۳).

علامه طباطبایی، چگونگی رسیدن نفس به مرحله تجرد و تحقق نفس مجرد از امر مادی را به پیدایش میوه از درخت و روشنایی از روغن تشبیه می‌کند و معتقد است که نفس نسبت به جسمی که در آغاز، مبدأ پیدایش آن می‌شود (یعنی بدن)، همان نسبتی را دارد که میوه نسبت به درخت و روشنایی نسبت به روغن دارد (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۵۲). وی در این باره چنان راسخ سخن می‌گوید که مقصود از نفخ روح انسانی را نوعی ترقی برای روح نباتی می‌داند که پیش از این در نطفه بوده است. همان‌طور که علامه طباطبایی به صراحت می‌گوید، این ترقی بر اساس حرکت جوهری حاصل می‌شود. وی در این باره روایتی را نیز نقل و تفسیر می‌کند که با توجه به



طولانی بودن آن، تنها بخش اول آن را که به بحث کنونی مربوط است، نقل می‌کنیم:

فی الکافی عن الباقر عليه السلام: ان الله اذا اراد ان يخلق النطفة التي هي مما اخذ عليه الميثاق من صلب آدم او ما يبدو له فيه ويجعلها في الرحم حرّك الرجل للجماع واوحى الى الرحم ان افتحى بابك حتى يلج فيك خلقى وقضائي النافذ وقدرى، ففتتح بابها، فتصل النطفة الى الرحم، فتردد فيه اربعين يوماً، ثم تصير علقة اربعين يوماً، ثم تصير مضغة اربعين يوماً، ثم تصير لحماً تجرى فيه عروق مشبكة، ثم يبعث الله ملكين خلاقين يخلقان في الارحام ما يشاء الله، يقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة، فيصلان الى الرحم وفيها الروح القديمة المنقولة في اصلاب الرجال وارجام النساء، فينفخان فيها روح الحياة والبقاء ويشقان له السمع والبصر والجوارح وجميع ما في البطن ياذن الله تعالى، ثم.... (همان، ج ۳، ص ۱۶)

نکته مهم این که علامه در توضیح جمله «فینفخان فیها روح الحیاة و البقاء» می‌گوید: ظاهر این جمله آن است که ضمیر در «فیها» به «الروح القدیمة» باز می‌گردد؛ بنابراین، روح حیات و بقاء در روح نباتی دمیده می‌شود و اگر به «المضغة» برگردد مقصود این است که روح حیات و بقاء در مضغه که با روح نباتی زنده است، دمیده می‌شود. به هر روی، این روایت می‌رساند که نفخ روح انسانی، نوعی ترقی روح نباتی از طریق حرکت اشتدادی است (همان‌گونه که عقیده به حرکت جوهری مستلزم آن است) (همان، ج ۳، ص ۱۶-۱۷). اما علامه طباطبایی در جای دیگر (همان، ج ۱۷، ص ۲۷۶) روایتی را از مجمع البیان، از ابی جعفر عليه السلام نقل می‌کند که با مقایسه آن با روایت و توضیح پیش گفته نکات در خور توجهی به ذهن می‌رسد؛ برای مثال، روایت منقول از مجمع البیان بیان‌گر آن است که انسان از سه جزء تشکیل شده است: (۱) نفس؛ (۲) روح؛ (۳) بدن. متن این روایت چنین است:

عن ابی جعفر عليه السلام، قال: ما من احد ینام الا عرجت نفسه الى السماء وبقيت روحه فی بدنه وصار بينهما سبب كشعاع الشمس فان اذن الله فی قبض الارواح اجابت الروح النفس وان اذن الله فی رد الروح اجابت النفس الروح وهو قوله ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر، ۴۲)

ظاهر این روایت نشان می‌دهد که انسان سه جزء دارد و هنگام خواب، نفس او به سوی آسمان می‌رود و روحش در بدن باقی می‌ماند و میان نفس و روح ارتباط و پیوستگی ای (همانند پیوند و پیوستگی خورشید و شعاع خورشید) باقی می‌ماند. اگر خدا به قبض روح اذن دهد (و بخواهد

که انسان بمیرد) در این صورت روح که در بدن باقی مانده بود، نفس را اجابت کرده و به آسمان می‌رود و اگر اذن به بازگشت روح (و عدم مرگ انسان) بدهد، این رویه بر عکس می‌شود و نفس به سوی روح بازمی‌گردد.

شگفت آن که علامه طباطبایی، هیچ توضیحی درباره محتوای این روایت و تقابل آن با دیدگاه معروف نداده است و شگفت‌آورتر آن که وی - همان‌طور که اشاره شد - در سراسر تفسیر المیزان آیه ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ که در روایت پیش گفته به آن اشاره شد، را در تأیید عنصر دوم انسان (روح) آورده است و مقصود از «الانفس» را در «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» همان ارواح متعلق به بدن دانسته است. علامه حتی این روایت را رد هم نکرده است! بلکه از آن در بحث رؤیا و خواب دیدن استفاده کرده است. به نظر می‌رسد که ظاهر این روایت (منقول از ابی جعفر علیه السلام) با تفسیری که علامه طباطبایی از روایت قبلی، یعنی روایت منقول از امام باقر علیه السلام ارائه کرد، سازگار نیست؛ چرا که علامه طباطبایی دمیده شدن روح حیات و بقاء را در روح قدیمی (که از نظر علامه همان نفس نباتی است)، به معنای ترقی نفس نباتی در اثر حرکت اشتدادی می‌داند و ضمیر «ها» در عبارت «فیها» را به همان «الروح القدیمة» یا مُضغِه‌ای که دارای این روح است برمی‌گرداند. اما ظاهر روایت منقول از ابی جعفر علیه السلام بیان‌گر وجود سه چیز است و از این رو، حتی اگر نفس را در روایت منقول از امام باقر علیه السلام همان روح قدیمی بدانیم، با توجه به روایت منقول از ابی جعفر علیه السلام باز هم نمی‌توان دمیده شدن روح حیات را به معنای ترقی روح قدیمی دانست، بلکه گویی روح دیگری پدید می‌آید. این نکته ضرورت توجه به دیدگاه‌های دیگر از جمله دیدگاه متکلمان درباره ماهیت روح را بیشتر می‌کند. البته، می‌توان تفسیرهای دیگری نیز از این روایت ارائه کرد که در این جا مجال پرداختن به آنها نیست.

مسئله دیگر درباره حدود نفس، این است که با توجه به تصریح علامه طباطبایی به این که روح انسان از سنخ «الروح» - که در آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ (إسراء، ۸۵) به آن اشاره شد - است و بر اساس دیدگاه علامه، به منزل دنیوی تنزل کرده، این سؤال به ذهن می‌رسد آیا آنچه هبوط می‌کند و به تعبیر وی ساکن منزل دنیوی می‌شود، خود «الروح» است یا فرعی از آن؟ به تعبیر دیگر، اگر مقصود از الروح، روح انسان نیست و درعین حال هم سنخ با آن است، رابطه آن با روح انسان چیست؟ علامه در یک جا، نسبت این روح (الروح) با روح انسان را نسبت مفیض به افاضه و صاحب سایه به سایه دانسته است و نیز روح متعلق به





ملائکه را نیز از افاضات روح به این معنا (الروح) دانسته است (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۲۰، ص ۱۷۴). اما این سخن وی، با برخی سخنان دیگرش همخوان نیست؛ برای مثال، وی بنابه نقل مرحوم حسینی تهرانی، می‌گوید: این روح، خلقتی است اعظم از ملائکه و ربطی به انسان و روح انسان ندارد و اطلاق لفظ روح بر این خلقت و بر نفس انسان، از باب اشتراک لفظی است، نه اشتراک معنوی (نک: حسینی تهرانی، مهر تابان، [بی‌تا]، ص ۱۶۱). او دربارهٔ وجه این کاربست مشترک و اطلاق روح به روح انسان می‌گوید:

شاید از این نقطه نظر باشد که نفس ناطقه انسان در اثر سیر کمالی خود، در اثر مجاهدات و عبادات به مقامی می‌رسد که با آن روح همدست و همداستان می‌شود (همان).

از این کلام علامه برمی‌آید که روح انسان در اثر سیر کمالی به سوی همداستان شدن با «الروح» پیش می‌رود، در حالی که در عبارات پیشین که از تفسیر المیزان و رسالهٔ «الانسان قبل الدنيا» نقل شد، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی «الروح» نزول کرده و در منزل دنیوی ساکن می‌شود. این دو بیان ایشان ناهمخوان به نظر می‌رسند؛ اما در واقع، چنین نیست و بیان‌گر دو واقعیت است. شاید بتوان این نکته را با توجه به مباحث معاد در فلسفه و حکمت متعالیه توضیح داد که بر اساس آن، تنزل موجودات از عقل را نزول و ترقی آنها از هیولی به عقل را اوج، یا صعود و یا معاد تلقی می‌کنند. از این لحاظ، معاد به این معناست که موجودات پس از سیر نزولی، به عقل ترقی می‌کنند. بنابراین، گویی روح که از «الروح» افاضه شده، با سیر کمالی خود به اصل خود باز می‌گردد؛ اما در این جا مبنای فلسفی دیگری نیز مطرح است که علامه به آن تکیه کرده است. این مبنای فلسفی همان ایده حرکت اشتدادی دربارهٔ نفس است که علامه به آن پای‌بند است؛ وی حرکت نفس را از حد طبیعت تا حد عقل فعال، حرکت اشتدادی و به شیوه لبس بعد از لبس می‌داند و به همین دلیل معتقد است نفسی که به حد و مرتبه عقل رسیده باشد، حافظ مرتبه نفسیت خود هست (نک: علامه طباطبایی، ۱۹۸۱هـ.ق، ج ۸، ص ۱۲). با این توضیح روشن می‌شود که به هر روی، مشترک لفظی دانستن این دو کاربست - با توضیحی که در باب رابطهٔ این دو ارائه شد - خالی از تسامح نیست. شاید بخواهیم این تسامح را ناشی از این بدانیم که نقل مرحوم حسینی تهرانی دقیق نیست؛ اما باید گفت این احتمال، با توجه به تفصیل این نقل و دقت نظر آن مرحوم بسیار بعید است.

۳. تجرّد نفس

درباره تجرّد نفس، علامه طباطبایی دقیقاً بسان دیگر فیلسوفان سیر کرده است و مباحث زیادی مطرح نکرده است؛ مباحث وی در دو مقوله می‌گنجد: نخست، ارائه برخی دلایل تجرّد نفس و دوم، بررسی و نقد دلایل مربوط به مادی بودن نفس. البته، مباحث وی در هر دو مقوله، مباحثی است که عمده آنها را در آثار دیگر فیلسوفان نیز می‌توان یافت؛ تنها نکات قابل توجهی که به چشم می‌خورد عبارت است از استناد وی به آیات و روایات برای نشان دادن تجرّد نفس و گاه تفسیر دور از ظاهر آنها بر اساس مبانی فلسفی خود.

مادی‌گرایان و گروهی از متکلمان و نیز برخی از محدثان که علامه طباطبایی آنها را ظاهرگرا می‌داند، نفس را امری مادی دانسته‌اند. علامه همانند دیگر فیلسوفان، نفس را مجرد دانسته و با تکلف آمیز و بی‌فایده دانستن دلایل مادی‌گرایان، آنها را رد می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶).

ادله‌ای که علامه طباطبایی درباره تجرّد نفس مطرح می‌کند چندان تازگی ندارند و عمدتاً برگرفته از سنتی هستند که وی وارث آن است. در این جا تنها برخی از دلایلی که علامه در اثبات تجرّد نفس مطرح کرده‌اند، ارائه خواهیم کرد و سپس به پاسخ‌های ایشان به دلایل منکران تجرّد نفس اشاره خواهیم کرد.

ادله علامه طباطبایی در اثبات تجرّد نفس، به دو دسته (نقلی و غیرنقلی) تقسیم پذیرند.

ادله نقلی

برخی از ادله نقلی‌ای که علامه به آنها اشاره کرده عبارتند از:

(۱) آیه کریمه ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ...﴾ (زمر/۴۲)؛ علامه طباطبایی، به نقل از مجمع البیان، «توفی» را «قبض به طور کامل» می‌داند. وی مقصود از آنفس را همان ارواح متعلق به بدن می‌داند نه مجموع روح و بدن؛ چرا که هنگام مرگ آنچه که قبض می‌شود؛ به این معنا که تعلق روح به بدن قطع می‌شود.

(۲) آیه کریمه ﴿وَقَالُوا إِذَا صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (سجده/۱۰ و ۱۱)؛



۳) آیه کریمه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمنون/۱۲) و ﴿...ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...﴾ (مؤمنون/۱۴) (برای بحث درباره این آیات، نک: طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۵۱-۳۵۲)؛
 ۴) آیه کریمه ﴿...وَوَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...﴾ (سجده/۹)؛
 ۵) آیه کریمه ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً...﴾ (یونس/۹۲).
 در بخش پنجم چگونگی تفسیر و برداشت علامه طباطبایی از مضمون برخی از این آیات را بررسی خواهیم کرد.

ادله غیر نقلی

برخی از ادله غیر نقلی وی عبارتند از:

۱) عدم غفلت از «خویش»: ما گاه از هر یک از اعضای مادی خود و گاه از همه آنها (که آن را بدن می‌نامیم) غافل می‌شویم، ولی هیچ‌گاه از آنچه که با کلمه «من» به آن اشاره می‌کنیم، غافل نمی‌شویم (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۶۵ و ج ۶، ص ۱۷۹؛ همو، بدایة الحکمة، ص ۱۳۹). این برهان در واقع، شبیه برهان نفس معلق سینوی است. و حاصل آن این است که غفلت از «من» ناممکن است، ولی غفلت از بدن ممکن است؛ بنابراین، «من» و «بدن» یک چیز نیستند، بلکه «من» (خود یا نفس) غیر از بدن است. ممکن است گفته شود که انسان‌ها گاه اظهار می‌کنند که از خود غافل شدم؛ علامه طباطبایی این گونه سخنان را از باب مجاز می‌داند و می‌گوید اگر تأمل کنیم این خود انسان است که می‌گوید از خویش غافل شده است و غفلت را به خود نسبت می‌دهد. وی غفلت فرد بی‌هوش شده را از خود نیز ناقض این نکته نمی‌داند؛ زیرا آنچه که انسان بی‌هوش پس از به هوش آمدن می‌یابد این است که در حال بی‌هوشی ادراک و شعور خود را به یاد نمی‌آورد، نه آن که نفس خود را ادراک و شعور نمی‌کرده است و این دو با هم متفاوتند (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۶، ص ۱۷۹-۱۸۰).

این دلیل، چندان قانع‌کننده نیست؛ یادآوری «خود» یا «من»، نه دلیلی بر مجرد بودن نفس است و نه دلیلی بر مادی بودن آن. وانگهی، این ادعا که انسان گاه از بدن خود غافل می‌شود ولی از «من» خود غافل نمی‌شود، نیازمند اثبات است. چه بسا مادی‌انگاران بگویند که وقتی آدمی از «من» غافل نشده، اساساً از بدن نیز غافل نشده است و توهم می‌کند که از بدن غافل شده است. این دلیل علامه، در واقع برگرفته یا شرح و توضیحی از دلیل «انسان معلق در فضای خلأ»



ابن سیناست که بر اساس آن با این که هیچ یک از حواس ظاهری انسان کار نمی‌کنند، انسان خود را می‌یابد و با این که از همه حواسش غافل است از «خود» غافل نیست. این سخن مورد چالش بوده، چندان قابل اتکا نیست. در واقع، تصویری که ابن سینا ارائه داده، تصویری خیالی و آرمانی است و بسیار مشکل بتوان تصور کرد انسانی که از همه حواسش غافل شده، بتواند خود را بیابد؛ به تعبیر دیگر، ممکن است برخی بگویند که تعطیلی مطلق حواس مساوی با مرگ انسان است و در واقع، تعبیر «تعطیلی حواس و درک و دریافت «من»»، تعبیر متناقضی است.

۲) **عدم تغییر در نفس:** نفس برخلاف همه مادیات که در حال تغییر و تبدیل‌اند، تغییری ندارد و از این رو، مادی نیست. هر کس که به خود مراجعه کند در می‌یابد که همیشه واحد بوده و بر حال خود باقی است و کمترین تغییری در آن به وجود نیامده است (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۶۵). به اعتقاد علامه این نکته، ساده است و اشتغال به کارهای مادی روزمره و زندگی دنیوی سبب غفلت انسان از مجرد بودن نفس می‌شود (همان، ج ۶، ص ۱۸۰). این دلیل نیز برآمده از سنت فکری-فلسفی‌ای است که علامه طباطبایی وارث آن است. کاملاً ممکن است مادی‌انگار، به تغییر نفس نیز معتقد باشد و حتی بپذیرد که «خود» یا «نفس» او در کودکی با «خود» یا «نفس» او در ایام بزرگسالی تفاوت کرده است. در واقع، اگر مادی‌انگار نفس را همین بدن به حساب آورد، به آسانی تغییر در آن را نیز خواهد پذیرفت. اما شاید گفته شود که پس چگونه همه عقلا انسان بیست سال پیش را همین انسان فعلی می‌دانند و اگر مجرم باشد مجازاتش می‌کنند. در پاسخ به این اشکال، می‌توان گفت که پذیرش ساحت مستقلی به نام «نفس» و مجرد دانستن آن، تنها تبیین ممکن از مسئله تغییرناپذیری نیست؛ چرا که برای مثال، می‌توان گفت آنچه که تغییر نمی‌کند «هویت» انسان است نه نفس او؛ هویت همان چیزی است که سبب می‌شود انسان زمان سابق با انسان فعلی یکی و این همان شمرده شود. هویت آمیزه‌ای از مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست که به مرور زمان شکل گرفته و از سلول‌ها به یک‌دیگر منتقل شده است. ساده بودن نکته‌ای که علامه به آن اشاره می‌کند نیز ادعای گزافی است. علامه طباطبایی اصل را بر وجود امر مجردی بنا نهاده و خلاف آن را ناشی از غفلت از این اصل (به زعم خود ساده) می‌داند. روشن است که مادی‌انگار نیز می‌تواند همین ادعا را به نحوی معکوس بیان کند.

۳) **بسیط و واحد بودن نفس:** بر اساس این دلیل، همه امور مادی متکثرند، در حالی که ما نفس خود را واحد و بسیط و بدون هر گونه کثرتی می‌یابیم (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۶۵).





توضیحی که در دلیل پیش بیان کردیم، برای پاسخ به این دلیل نیز کافی است. وانگهی، پرسش این است که واحد یافتن نفس به چه معناست؟ اگر منظور آن است که «نفس» یا «خود» هیچ جزئی ندارد، چه بسا مادی گرا این نکته را نپذیرد و برای «خود» نیز اجزایی تصور کند؛ و اگر منظور این است که خود را یکپارچه می‌یابیم، در این صورت می‌توان این اشکال را مطرح کرد که مگر ما بدن خود را یکپارچه و یکدست نمی‌یابیم؟

۴) تجرد علم و ادراک: علامه طباطبایی گاه با توسل به مجرد بودن شعور و ادراک به اثبات تجرد نفس پرداخته است. از آنجا که شعور و ادراک کار نفس است و اقسام و انواع ادراکات نفس (حس، خیال و تعقل) از آن جهت که مدرک هستند، در عالم و ظرف خاص خود تقرر دارند، این ظرف نمی‌تواند مادی و در حواس مادی بدن باشد؛ چرا که حواس بدن فی نفسه بی بهره از حیات و شعورند (نک: همان، ج ۶، ص ۱۹۲).

در فلسفه ذهن معاصر نیز یکی از مهم‌ترین استدلال‌ها علیه مادی‌انگاری و به سود دوگانه‌انگاری، ویژگی آگاهانه یا تجربی حالات ذهنی است؛ یعنی کیفیت احساس حالات ذهنی. اما آنچه در این استدلال علامه و دیگر فیلسوفان اسلامی از علم یا ادراک مورد نظر است، حالات باز نمودی ذهن است؛ یعنی حالتی که اوضاع امور خاصی را باز نمایی یا حکایت می‌کنند. مسئله باز نمایی ذهنی به اندازه مسئله آگاهی یا کیفیت ذهنی مشکل آفرین نیست و تبیین‌های مادی‌انگاران از آن ممکن است، هر چند برخی فیلسوفان دوگانه‌انگار معاصر مانند الوین پلنتینگا (Plantinga, 2007) سعی کرده‌اند تا از این طریق بر مادی‌انگاری خدشه وارد کنند. مهم‌ترین تبیین مادی‌انگاران از باز نمایی ذهنی، دیدگاه غایت‌انگاران است که بر مفهوم تکامل زیستی تکیه می‌کند. مقصود از غایت یا کارکرد غائی در این نظریه چیزی است که یک اندام‌واره به لحاظ تکاملی برای رسیدن به آن انتخاب طبیعی شده است (غایت در این جا به معنای عینی است و در قالب مفهوم زیستی «انتخاب طبیعی» تعریف می‌شود، نه به معنای غایتی که شخص خاصی از چیزی در ذهن دارد). دیدگاه غایت‌انگاران درباره باز نمایی ذهنی معتقد است که محتوای باز نمودهای ذهنی به وسیله کارکردهای غائی آنها مشخص می‌شوند. این دیدگاه تقریرهای مختلفی دارد و یکی از مهم‌ترین صورت‌بندی‌های آن «معناشناسی مصرف‌کننده» (مبتنی بر استفاده) است؛ یعنی دیدگاهی که باز نمایی ذهنی را بر اساس مصرف‌کننده یا استفاده‌کننده این باز نمایی مشخص می‌کند؛ مقصود از مصرف‌کننده دستگاهی است که از

بازنمود برای انجام کارکردهای مناسب خود استفاده می‌کند. برای مثال در موارد طبیعی، حرکت بادسنج تولیدکننده‌ای دارد و مصرف‌کننده‌ای؛ تولیدکننده آن باد است و مصرف‌کننده آن انسان‌هایی هستند که از آن برای تشخیص جهت باد استفاده می‌کنند. بر طبق این دیدگاه، حرکت بادسنج برای مصرف‌کننده (انسان) بازنمایی تلقی می‌شود، نه برای تولیدکننده آن (باد). بر این اساس، از منظر تکاملی، یک مصرف‌کننده به این سبب دارای کارکرد است که مصادیق قدیمی‌تری از همین نوع برای بقا و تکثیر خود این کارکرد را داشتند. برای مشخص کردن محتوای بازنمودی، باید به کارکردهای اجداد یک نوع برای بقا و تکثیر خود توجه کنیم؛ برای مثال، قورباغه‌ای را در نظر بگیرید که طعمه‌اش را بازنمایی می‌کند؛ دستگاه گوارش قورباغه مصرف‌کننده این بازنمود است، پس برای تعیین محتوای این بازنمود باید به کارکرد دستگاه گوارش اجداد قورباغه نظر کنیم که از این بازنمود برای بقا و تکثیر خود استفاده کرده است. محتوای بازنمود بصری قورباغه، طعمه است؛ زیرا قورباغه همیشه همراه با این بازنمود تغذیه می‌شود و دستگاه گوارش او به وسیله این بازنمود به بقا و تکثیر قورباغه کمک می‌کند. به این ترتیب، معیار کلی برای تعیین محتوا از این قرار است: شرایط عادی و بهنجار انجام کارکرد مناسب یک دستگاه مصرف‌کننده، محتوا را مشخص می‌کنند (پوراسماعیل، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲-۱۰۳).

شایان ذکر است که مفاهیم دیگری نظیر ادراک کلیات، امور انتزاعی، و امور معدوم، و دیگر مفاهیم پیچیده‌ای نظیر اخلاق، خداوند و جز آن نیز بر اساس تقریرهای ترکیبی از همین دیدگاه قابل تبیین هستند که در این جا مجال توضیح آن نیست (نک: همان، ص ۱۰۵). و مقصود این است که نمی‌توان با تکیه به یک برداشت و نظام الگویی خاصی (برای مثال، نظام الگویی فلسفی مشاء یا حکمت متعالیه) به گونه‌ای پیش‌داورانه به تعریف و ماهیت‌شناسی اموری نظیر ادراک پرداخت. از این رو، نباید تصور کرد که دو گانه‌انگاری تنها دیدگاهی است که در مورد محتواها و بازنمایی‌های ذهنی مطرح است و مادی‌انگاری هیچ تبیینی برای این واقعیت ندارد. البته، این بدان معنا نیست که تبیین‌های مادی‌انگارانه هم خالی از اشکال‌اند، اما نکته این است که با وجود این قبیل تبیین‌ها نمی‌توان به صرف واقعیت بازنمایی ذهنی یا علم و ادراک برای اثبات دو گانه‌انگاری و تجرد ذهن استناد کرد.

۵) علم به خویش: از برخی سخنان علامه طباطبایی دلیل دیگری را می‌توان اصطیاد کرد که قابل توجه است که عبارت است از این که انسان به خود علم دارد و این جز با اسناد به نفس





ممکن نیست. به تعبیر دیگر، علم انسان به خود تنها از طریق نفس صورت می‌گیرد و اساساً قابل استناد به بدن نیست (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۷). نکاتی که در رابطه با دلایل پیشین بیان شد، در پاسخ به این دلیل نیز کافی است. البته، مادی‌گرایان در موارد گوناگون این مباحث را بررسی کرده‌اند و در ادامه، به برخی از دیدگاه‌های آنها در این باره اشاره خواهد شد.

به اعتقاد علامه ادله مادی‌گرایان عمدتاً مبتنی بر یافته‌ها و پیشرفت‌های علمی است. برخی از دلایل مادی‌گرایان در ردّ تجرّد نفس عبارت است از:

(۱) به باور مادی‌گرایان، تحقیقات علمی با پیشرفت‌های بسیار دقیقی که دارند، مبدأ و علت مادی همهٔ ویژگی‌های جسمی انسان را یافته‌اند و هیچ ویژگی‌ای نیست که تبیین مادی برای آن وجود نداشته باشد و هیچ گونه اثر روحی‌ای نیست و یافت نشده که منطبق بر قوانین مادی نباشد. محور پاسخ علامه طباطبایی به این استدلال این نکته است که این‌گونه امور از دسترس یافته‌های علمی که بر حسیات متمرکزاند به دور است. و نهایت چیزی که این دلیل اثبات می‌کند «نیافتن» است و شکی نیست که نیافتن، دلیل بر «نبودن» نیست. علامه در این باره می‌نویسد:

این سخن درست است که تحقیقات علمی که مبتنی بر حس و مشاهده‌اند، به روح دست نیافته‌اند و هیچ حکم و ویژگی نفسانی‌ای مشاهده نشده که با تحقیقات علمی قابل تبیین نباشد، اما این سخن، نبود نفس را که امری مجرد است و وجود آن از طریق براهین گوناگون اثبات شده، نتیجه نمی‌دهد. قلمرو بحث علوم طبیعی ماده و احکام مادی است و ماورای ماده از قلمرو دسترسی آن بیرون است (همان، ج ۱، ص ۳۶۶).

همچنان که می‌بینیم، در این جا نیز تکیه‌گاه علامه طباطبایی، آموزه‌های فلسفی از جمله «تجرّد نفس» است و استناد به تجرّد نفس در واقع، مصادره به مطلوب است. وی در ادامه، به واکاوی علت انکار نفس از سوی مادی‌گرایان پرداخته و معتقد است که علت انکار نفس از سوی مادی‌گرایان این بوده که تصور کرده‌اند معتقدان به وجود نفس از آن رو به این دیدگاه معتقد شده‌اند که از تبیین علمی برخی از کارکردهای اعضای بدن در مانده‌اند و به ناچار منشأ غیرمادی‌ای (به نام نفس) قائل شده‌اند. علامه طباطبایی با ردّ این پندار بر این باور است که چنین نیست که معتقدان به نفس برخی از افعالی را که علت آنها روشن است به بدن و برخی دیگر را

که علتشان ناپیداست به نفس مستند سازند، بلکه آنها همه افعال و کارها را بدون واسطه به بدن و با واسطه خود بدن به نفس نسبت می‌دهند. از سوی دیگر، آنها علم انسان به خود و مشاهده ذات خود را که اساساً قابل استناد به بدن نیست، به نفس اسناد داده‌اند (همان، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۷).

۲) مادی‌گرایان همچنین پذیرفته‌اند که سلسله اعصاب انسان، ادراکات را با سرعت تمام و به صورت متوالی به عضو مرکزی که در مغز قرار دارد می‌رسانند. در نتیجه، در این عضو مرکزی، مجموعه یکپارچه‌ای هست که اجزای آن قابل تفکیک نبوده و از بین رفتن برخی از آنها و جایگزین شدن برخی به جای دیگری، نیز قابل درک نیست. این مجموعه واحد همان نفس ماست که با «من» به آن اشاره می‌کنیم. پس درست است که ما آن را غیر از اعضای خود می‌یابیم، ولی این امر اثبات نمی‌کند که نفس غیر از بدن و غیر از خواص بدن است. همچنین درست است که ما آن را ثابت (غیرمتغیر) می‌یابیم ولی این امر به دلیل ثابت و لایتغیر بودن فی نفسه آن نیست، بلکه ما به دلیل توالی سریع دریافت‌های ادراکی به اشتباه آن را ثابت و غیرمتغیر می‌یابیم؛ در حالی که در واقع، چنین نیست. همانند حوض آبی که آب از یک سمت وارد و از سمت دیگر آن خارج می‌شود و ما آن را و نیز تصاویری را که در آن نقش می‌بندد، ثابت می‌بینیم، در حالی که به واقع، ثابت نیست و هر لحظه در حال تغییر است. ثبات و وحدتی که در نفس خود مشاهده می‌کنیم نیز همین گونه است. بنابراین، نفسی که از طریق مشاهدات باطنی بر تجرد آن استدلال می‌شود، در واقع، مجموعه‌ای از ویژگی‌های طبیعی است و بس؛ یعنی ادراکات به وجود آمده در اعصاب که در نتیجه تأثیر و تأثر متقابل میان جزءهای خارجی و جزء مرکب سلسله اعصاب حاصل می‌شود، و وحدت این مجموعه، وحدت جمعی است نه وحدت واقعی و حقیقی (همان، ص ۳۶۶). پس «انیت» انسان که به صورت واحد مشاهده می‌شود، در واقع عبارت است از ادراکات سلسله اعصاب که به صورت پی‌درپی و بسیار سریع بر عضو مرکزی در مغز وارد می‌شوند.

علامه طباطبایی ضمن ناسازگار دانستن این ادعا با شهود نفسانی انسان می‌نویسد:

گویا مادی‌گرایان از شهود نفسانی خویش غافل شده‌اند و به وارد شدن مشهودات حسی بر مغز روی آورده‌اند. اگر در واقع، امور زیادی باشد که همان ادراکات کثیر ما هستند و نفس هم عین این ادراکات کثیر باشد، پس این وحدتی که





مشاهده می‌کنیم از کجا پدید آمده است؟ وی وحدت جمعی را سخنی می‌داند که به شوخی شبیه‌تر است؛ چرا که وحدت جمعی در واقع کثیر است و وحدت آن امری فی‌نفسه نیست، بلکه در حس یا خیال ما وحدتی برای آن تصور می‌شود، در حالی که مفروض ما این است که ادراکات، فی‌نفسه، واحد هستند (همان، ص ۳۶۷-۳۶۸).

اما باید پرسید مقصود از شهود نفسانی که علامه طباطبایی به آن تمسک می‌جوید، چیست؟ آیا اساساً تمسک به شهود نفسانی در این مباحث کارساز است؟ روشن است که مادی‌انگاران نیز می‌توانند در رد دیدگاه علامه طباطبایی، به شهود متوسل شوند و در این صورت دلیل طرفین برابر خواهد بود.

بخش دیگری از استدلال مادی‌گرایان این بود که از آنجا که دریافت‌های ادراکی ما به سرعت پشت سر یک‌دیگر می‌آیند، انسان به اشتباه آنها را واحد می‌پندارد. علامه این سخن را رد می‌کند؛ چرا که اشتباه از اموری است که با مقایسه و نسبت‌سنجی با امر دیگری به آن پی برده می‌شود؛ برای مثال، اجرام سماوی را نظیر نقطه کوچکی در آسمان می‌بینیم و بعد در می‌یابیم که اشتباه کرده‌ایم. اما باید دانست که هنگامی به این اشتباه خود پی می‌بریم که یافته حسی خود را با آنچه که در خارج از این یافته‌ها هست، مقایسه کنیم، ولی آنچه که در نزد حس ماست (برای مثال، در نزد چشم ما هست) امری واقعی است و واقعاً نظیر یک نقطه است و معنا ندارد که بگوییم آنچه که در چشم هست اشتباه است. در بحث نفس نیز همین سخن جاری است؛ چرا که حواس و قوای مُدرِکۀ آدمی وقتی که امور کثیر را به صورت واحد و ثابت و بسیط می‌یابند، در مقایسه با معلومی که در خارج هست، در ادراکش اشتباه می‌کند، اما این صورت علمی‌ای که نزد قوه آدمی هست، فی‌نفسه واحد و ثابت و بسیط است و نمی‌توان آن را مادی انگاشت.

۳) دلیل دیگر مادی‌گرایان بر عدم وجود نفس برگرفته از مباحث روان‌شناسی نوین است. بنابه ادعای روان‌شناسان، نفس در واقع، حالت یکپارچه‌ای است که بر اثر کنش و واکنش‌های حالات روان‌شناختی (اعم از ادراک، اراده، رضایت، دوستی و غیره) - که حالت یکپارچه‌ای را نتیجه داده‌اند - به دست آمده است. علامه در پاسخ به این دلیل می‌گوید: ما در این باره بحثی نداریم. هر محقق می‌تواند موضوعی را فرض و درباره آن پژوهش کند؛ بحث ما درباره نفس،

معطوف به وجود یا عدم آن در خارج است که بحثی فلسفی است (همان، ص ۳۶۹).

علامه طباطبایی در ادامه به دیدگاهی اشاره کرده است که در نوع خود جالب است و آن این که به اعتقاد برخی، تحقیقات و مطالعات تجربی در باب زندگی انسان (همچون تشریح و فیزیولوژی) نشان داده‌اند که این ویژگی‌های روحی، به سلول‌ها که ریشه و پایه حیات انسان و دیگر حیوانات‌اند، باز می‌گردند. از این منظر، «روح» ویژگی و اثر مخصوص این سلول‌هاست و هر یک از این سلول‌ها به این معنا روح دارند؛ پس آنچه که «روح» می‌نامیم و با «من» به آن اشاره می‌کنیم، مجموعه‌ای از روح‌های بی‌شمار است که به صورت اتحاد و اجتماع در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، و روشن است که با مرگ و نابودی این سلول‌ها، این ویژگی‌ها نیز از میان می‌روند. بنابراین، روح واحد مجرد فناپذیر بی‌معناست. با این حال، از آن‌جا که اصول مادی‌ای که با تحقیقات و یافته‌های علمی کشف شده‌اند در کشف رموز حیات کافی نیستند می‌توان گفت که علل طبیعی برای ایجاد روح کافی نیستند، از این رو، روح معلول موجود دیگری ماورای طبیعت است.

۱۶۹



علامه ضمن وارد دانستن همه اشکالاتی که پیش از این بر دلایل مادی‌گرایان وارد شده، بر این استدلال، دو اشکال دیگر نیز وارد می‌کند؛ از جمله این که استناد برخی از پدیده‌های جهان (پدیده‌ها و رخداد‌های مادی) به ماده و برخی دیگر (پدیده‌های حیاتی) به امری ماورای ماده، در واقع، اعتقاد به دو اصل و منشاء در ایجاد و آفرینش است که نه مادی‌گرایان آن را می‌پذیرند و نه خداگرایان و اساساً ادله توحید نیز آن را رد می‌کند (همان، ص ۳۷۰).

لازم به ذکر است به نظر می‌رسد علامه طباطبایی درباره مادی یا مجرد بودن نفس به منابع مادی‌انگاران (خواه مادی‌انگاران دین‌مدار یا بی‌دین) دسترسی چندانی نداشته است و از همین رو، به بسیاری از دلایل چالش‌برانگیز آنها نپرداخته است.^۲

۴. جاودانگی نفس

به اعتقاد علامه طباطبایی، مرگ (از دست دادن حیات و آثار حیات (شعور و اراده) به نفس یا روح اسناد داده نمی‌شود، بلکه به انسان مرکب از بدن و روح - آن هم به اعتبار بدنش - اطلاق می‌شود؛ با مروری بر دیدگاه‌های علامه طباطبایی روشن می‌شود که در این بحث نیز تکیه‌گاه اصلی علامه طباطبایی، دیدگاه‌های فلسفی اوست. در واقع، مبنای وی در عقیده به جاودانگی



نفس یا روح، آموزه فلسفی «فناپذیری امر مجرد» است. وی بر اساس همین مبنا انتساب مرگ به روح را در کلام خداوند رد می‌کند و از این رو، نتیجه می‌گیرد که آنچه متصف به مرگ می‌شود، همان بدن است (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۴، ص ۲۸۶) و آیاتی را که ظاهرشان نشان‌دهنده نابودی همه موجودات است، به گونه‌ای تفسیر می‌کند که نفس را دربر نگیرند؛ برای مثال، مقصود از «نفس» را در آیه کریمه ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾ - که مرگ به نفس اسناد داده شده - همان نفس به معنای دوم می‌داند نه نفس انسانی. و نیز در تفسیر آیه کریمه ﴿...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...﴾ (قصص ۸۸) چنان سخن می‌گوید که هلاکت معنایی غیر از مرگ و نابودی داشته باشد و این تفسیری است که دست کم از ظاهر آیه دور است. وی تصریح می‌کند که در این آیه واژه «هلاکت» آمده و «هلاکت» - با این که گاه بر مرگ نیز منطبق می‌شود - غیر از «مرگ» است (همان، ص ۲۸۶)؛ و ضمن بحث از معنای «وجه» در آیه، دیدگاه‌ها و احتمالات گوناگون درباره معنای «هلاکت» در آیه را به تفصیل، مورد بررسی قرار می‌دهد. یکی از احتمال‌ها که مورد پسند علامه است، احتمالی است که نتیجه آن تأیید دیدگاه وی است و آن این که مقصود از «وجه» در این آیه عبارت است از صفات کریمه خداوند (همچون حیات، علم، قدرت، سمع و بصر) و صفات فعلیه خداوند - که همگی به این چند صفت باز می‌گردند (همچون خلق، احیاء، اماته، مغفرت و رحمت) - و نیز نشانه‌های خداوند که بر ذات او دلالت دارند. بر این اساس، هر چیزی فی نفسه هالک (هلاک شونده) و باطل است و حقیقتی ندارد جز آنچه خداوند بر او افاضه کرده است، و اموری که منتسب به خداوند نیستند آفریده و هم آدمی‌اند؛ همانند بت‌ها که در حقیقت سنگ و چوبی بیش نیستند، ولی انسان با توهم این که آنها ارباب و اله‌اند برای آنها نفع و ضرر قائل می‌شود در حالی که حقیقتی ندارند. بر این اساس، حقیقتی که در واقع، ثابت است و هلاکی ندارد، همان صفات کریمه خداوند و آیات دال بر خدا هستند که همه آنها با ثبوت ذات خدا، ثابت‌اند و امور دیگر نظیر آنچه که برای بت‌ها تصور می‌شود یا اموری نظیر ریاست، ثروت، عزت و دیگر اموری که انسان آنها را برای خود توهم و تصور می‌کند، در واقع ثابت نیستند و هالک و از بین رفته‌اند. این معنا یکی از احتمالاتی است که در این آیه داده می‌شود و به هر روی هلاکت متفاوت با مرگ است. در این معنا، مقصود از هالک، هالک بالفعل است (نک: طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۶، ص ۹۱-۹۵). آنچه که سبب شده تا مفسر

متعبدی همچون علامه طباطبایی، این گونه از ظاهر آیه دست بکشد و تفسیر دوری از آن ارائه کند، چیزی جز آموزه فلسفی «تجرد نفس» و نیز «فناناپذیری امور مجرد» نیست.

۵. حقیقت انسان

علامه طباطبایی در موارد متعددی تصریح می‌کند که خداوند انسان را مرکب از دو جزء و تشکیل یافته از دو جوهر آفریده است: (۱) ماده بدنی؛ (۲) جوهر مجردی که همان نفس یا روح است. از نظر علامه این دو عنصر تا وقتی که حیات دنیوی ادامه دارد، با یکدیگر ملازمند و پس از مرگ بدن، روح از آن جدا می‌شود و آنگاه انسان به سوی خداوند بازمی‌گردد. علامه در تأکید بر دو عنصری بودن انسان، به برخی آیات استناد کرده است: از جمله آیه کریمه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمن، ۱۲)... ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...﴾ (مؤمن، ۱۴) از نظر عبارت «ثم انشأناه خلقاً آخر» در این آیه، بیانگر مرحله دیگری از خلقت انسان است که متفاوت با مرحله مادی است. و همچنین آیه ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾ (حجر، ۲۹)؛ علامه صریح‌ترین آیه در این باره را آیه ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ...﴾ ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم...﴾ (سجده، ۱۱ و ۱۰) می‌داند؛ چرا که در این آیه به اِشْكَالِ متفرق شدن اعضا و اجزای انسان و نابودی آنها پس از مرگ، چنین پاسخ می‌دهد که ملك الموت آنها را کامل می‌گیرد (توفی) و حفظ می‌کند. بنابراین، انسان‌ها غیر از بدنشان هستند. بدن‌هایشان در زمین متفرق و گم می‌شود، ولی نفس آنها گم نمی‌شود و از بین نمی‌رود (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۱۱۳). این آیه نشان می‌دهد که به هنگام مرگ، روح از بدن گرفته می‌شود و به همان حالت خود باقی می‌ماند، بی‌آن‌که چیزی از آن کم شود. علامه طباطبایی، حتی آیه «ثم قال له کن فیکون» را ناظر به تحقق روح یعنی نفس انسان می‌داند، نه بدن. وی در تأیید این امر از آیه‌هایی نظیر آیه کریمه ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (بقره، ۱۵۴)، نیز بهره می‌جوید (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۴).

علامه آیه ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِدَنِّكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً...﴾ (یونس، ۹۲) را نیز شاهد و دلیلی می‌داند بر این‌که انسان، غیر از بدن چیز دیگری دارد که همان نفس باشد، که روح نیز نامیده می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸). و آنچه که هنگام مرگ، به «نشئه دیگر» منتقل می‌شود همین روح است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۶۶ و ۶۸).





با فرض این که بدن انسان از دو جزء تشکیل شده، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت انسان به کدام یک از این دو عنصر وابسته و متقوم است؟ علامه طباطبایی حقیقت انسان را نیز به همین نفس می‌داند؛ (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۱، ص ۲۹۹) حقیقتی که انسان با ضمیر «من» به آن اشاره می‌کند. این نفس همان است که درک و اراده می‌کند و کارهای انسان را به واسطه بدن انجام می‌دهد (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸). بدن ابزاری برای نفس است و نفس کارهای انسانی را به واسطه آن انجام دهد. علامه طباطبایی تغییر و تبدل بدن و در عین حال، باقی ماندن حقیقت افراد را تأییدی بر این دیدگاه خود می‌داند که حقیقت انسان به نفس است نه بدن (همان). با اثبات تجرّد نفس، و جاودانگی آن، راه برای اثبات و تبیین برخی آموزه‌ها، از جمله آموزه معاد هموارتر می‌شود؛ از این رو، اصل بودن نفس، مبنایی است که علامه در بسیاری از مباحث دینی از جمله در بحث معاد از آن بهره گرفته است؛ برای مثال، می‌نویسد: «علت آن که کفار طبق مضمون آیه ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ...﴾ (سجده/۱۰) حشر را بعید می‌دانستند، این است که آنها حقیقت انسان را همین بدن می‌دانستند که با مرگ متلاشی می‌شود، و جواب خدا ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ...﴾ (سجده/۱۱) نیز بر این نکته مبتنی است که حقیقت انسان همان روح (نفس) است و وقتی که ملک الموت آن را به طور کامل اخذ و قبض می‌کند، چیزی از انسان از میان نخواهد رفت (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۷، ص ۱۳۰). اما نکته این جاست که علامه از کجا دریافته که جمله «قل یتوفاکم...» ناظر به بیان این نکته است که حقیقت انسان نه به بدن بلکه به روح اوست؟ چرا که می‌توان، به ویژه با توجه به درون‌مایه آیات مشابه (که به برخی از آنها اشاره خواهد شد)، مضمون این آیه را اشاره‌ای به قدرت و علم خداوند تلقی کرد که بر اساس آن، خداوند تأکید می‌کند که - برخلاف ادعای کفار که می‌پنداشتند در زمین متلاشی و گم می‌شوند - ما خود (بدن) شما را به طور کامل تحویل می‌گیریم و هیچ‌گونه گم‌شدنی در کار نیست. گویا علامه در تفسیر این آیه نیز بیشتر به آموزه‌های فلسفی (وجود نفس، و تجرّد و جاودانگی آن) تکیه کرده است. همچنان که گذشت علامه، تعبیر «یتوفاکم» را در آیاتی از این دست، مهم‌ترین دلیل قرآنی بر تجرّد نفس می‌داند. شاید بتوان گفت که آموزه‌های فلسفی سبب شده تا علامه - دست کم در این گونه موارد - از روش تفسیری خود (تفسیر قرآن به قرآن) دست کشیده و آیه را با تکیه بر مبانی فلسفی خود (تجرّد و جاودانگی نفس) تفسیر کند؛ پرسش این است که چرا قرآن در پاسخ به این دغدغه و شبهه بسیار تأمل برانگیز مخاطبان - که به یکی از مهم‌ترین آموزه‌ها، یعنی آموزه معاد مربوط می‌شود - به

صراحت به این نکته اشاره نکرده که اصل انسان نه این بدن، بلکه به نفس اوست و کافران در اشتباه اند که بدن را اصل دانسته، متلاشی شدن آن را دلیل بر نبود معاد می دانند؟ جالب این جاست که به عکس، قرآن در پاسخ به این گونه شبهه ها بر قدرت خداوند بر جمع کردن اعضای پراکنده بدن تأکید می کند؛ برای مثال، در سوره ق در پاسخ به همین استبعاد، به صراحت می فرماید: خداوند به آنچه که در خاک از بدن انسان ها کم می شود علم دارد: ﴿أِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكُمْ رَجْعٌ بَعِيدٌ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (ق/۳-۴).

همچنان که پیداست این آیه به صراحت علم خداوند را به میان می کشد و می فرماید ما به آنچه که زمین از آنها می کاهد (تجزیه می کند) علم داریم و نیز در لوح محفوظ همه چیز را ثبت می کنیم و از این رو می توانیم دوباره آنها را به حالت نخستین خود برگردانیم و زنده کنیم. خداوند نه در این آیه و نه در آیات دیگر، هیچگاه مسئله اصالت نفس و تجرد و جاودانگی آن را در پاسخ به استبعاد منکران معاد مطرح نمی کند. حتی همچنان که در تفسیر قمی (نک: علی بن ابراهیم قمی ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۹۹) آمده ادامه آیات که به چگونگی برپا داشتن آسمان و زنده کردن زمین با آب اشاره می کند، پاسخی به همین استبعاد منکران معاد است. مرحوم قمی در ذیل آیه کریمه ﴿...أَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتَةً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ (ق/۱۱) می گوید: «یعنی همان طور که آب گیاهان را از زمین بیرون می آورد، شما نیز به همین نحو از زمین بیرون می آید (علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۹۹). تفسیر خود علامه طباطبایی از این آیه، بر اساس علم خدا به اجزای پراکنده است (نک: طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۸، ذیل آیه ۴ سوره ق). در سوره یس نیز - پس از طرح شبهه کفار (مبنی بر محال و دور از ذهن بودن خلقت دوباره استخوان های پوسیده شده) علم و قدرت خدا را پیش کشیده و می فرماید همان کس که شما را برای بار نخست خلق کرد، می تواند شما را دوباره پس از مرگتان، زنده کند: ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (یس/۷۸-۷۹).

از سوی دیگر، وی بازگشت بدن انسان را نیز با توجه به اصل فلسفی «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» تبیین می کند؛ و ذیل آیه شریفه ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (یس/۷۹) می گوید: «مضمون این آیه برهانی بر امکان حشر اجساد است و حاصل آن این است که بدنی که خداوند در قیامت محشور خواهد کرد، همانند بدن دنیوی و احیای آن نیز همانند احیای بدن دنیوی است؛ از این رو، همان طور که ساختن و احیای بدن دنیوی ممکن است، باید





ساختن و احیای بدن در آخرت نیز ممکن باشد؛ چرا که این دو مثل هم هستند و حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۹، ص ۱۳۴).

در این جا نمی‌خواهیم به نفع منکران تجرّد نفس استدلال کنیم، بلکه تنها این نکته مهم مورد نظر است که علامه طباطبایی در بسیاری از موارد، سخت به آموزه‌های فلسفی خود تکیه کرده و این امر گاه سبب شده تا در تفسیر آیات کریمه قرآن حتی از ظهور آیه‌ها (که البته، برخلاف صریح عقل هم نیست) دست بکشد.

۶. رابطه نفس و بدن

تبیین چگونگی ربط و ارتباط نفس و بدن یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفی بوده است. ملاصدرا این مسئله را با بیان انواع تعلق یک چیز به چیز دیگر، حل می‌کند و علامه طباطبایی نیز در این باره مخالفتی با وی ندارد. ملاصدرا پس از توضیح شش نوع تعلق، تعلق نفس به بدن را در زیر دو نوع از آنها بیان می‌کند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۵-۳۲۷). اولین نوع تعلق نفس به بدن مربوط به مرحله حدوث نفس است. در مرحله حدوث نفس، تعلق نفس به بدن از نوع تعلق به لحاظ «وجود و تشخص یافتن و البته، فقط در حدوث» است؛ یعنی نفس در حدوث خود نیازمند بدن است، ولی در تداوم وجود (بقاء) به آن نیاز ندارد. در واقع، بدن حامل و بستری برای رسیدن نفس به مرتبه تجرّد است و پس از آن که نفس در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرّد رسید، مستقل می‌شود (همان، ص ۳۹۵). با توجه به مباحث پیشین (از جمله این نکته که از نظر علامه طباطبایی، آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، نفس مجرد اوست و نه بدن او) روشن می‌شود که پس از این مرحله، بدن انسان، تابع نفس اوست.

دومین نوع تعلق نفس به بدن، تعلق به لحاظ استکمال (کسب کمال) است. جمهور فیلسوفان پیش از ملاصدرا، رابطه نفس و بدن را این گونه به حساب می‌آوردند؛ چرا که به اعتقاد آنان نفس - چه در حدوث و چه در بقاء- نیازی به بدن ندارد و تنها در بالفعل کردن کمالات بالقوه خود نیازمند بهره‌گیری از بدن است. اما ملاصدرا - و به تبع او علامه - افزون بر این تعلق، تعلق از نوع قبلی را هم ثابت می‌داند.

تبیین چگونگی تصرف نفس در بدن و بهره‌گیری از آن نیز یکی از مسائل مهم در این زمینه است. تفاوت مهم دیدگاه علامه طباطبایی با دیدگاه ملاصدرا به همین نکته و به پذیرش یا رد

«روح بخاری» باز می‌گردد. ملاصدرا - به تبع بسیاری از فیلسوفان دیگر - با تأثیرپذیری از طب قدیم، پای روح بخاری را به میان کشیده است و معتقد است از آن‌جا که جوهر نفس از عالم ملکوت و نور محض عقلی است، در بدن غلیظ عنصری، به طور مستقیم تصرف نمی‌کند، بلکه با واسطه‌ای به نام «روح بخاری» در بدن تصرف می‌کند. روح بخاری از آن رو بخاری است که نه مجرد محض است و نه مادی محض، بلکه هم جنبه مادی دارد و هم جنبه مجرد. از جنبه مادی به بدن و از جنبه مجرد به نفس تعلق دارد. روشن است که این دیدگاه از آن رو ابراز شده که ملاصدرا نیز بسان بیشتر فیلسوفان مسلمان - تحت تأثیر نوافلاطونیان - ارتباط مستقیم و بی‌واسطه موجود مجرد با موجود مادی را محال می‌داند. البته، علامه طباطبایی با این استدلال که رقت و غلظت از کیفیات جسمانی‌اند و سبب شرافت یا پستی وجودی در جسم نمی‌شوند، این نظریه ملاصدرا را رد کرده است (نک: طباطبایی، تعلیقه بر اسفار، ج ۸). از این رو، حتی بر فرض وجود روح بخاری، لطیف بودن روح بخاری سبب نمی‌شود تا روح بخاری پل واسطه و ارتباطی نفس و بدن باشد. کاملاً طبیعی است که انسان با توجه به این موضع‌گیری و رد روح بخاری، انتظار داشته باشد که ثمره و پیامد آن را در مباحث دیگر نفس ببیند؛ اما متأسفانه این انتظار برآورده نمی‌شود و علامه طباطبایی صرفاً به بیان اشکال مزبور بسنده می‌کند و توضیح نمی‌دهد که این موضع‌گیری چه پیامدهایی در دیگر مسائل مربوط به نفس دارد. این اشکالی است که به شیوه بحث علامه در مسئله نفس و بدن، وارد است و مباحث پراکنده وی در این باره را ناقص‌تر می‌گرداند.

علامه طباطبایی تصریح می‌کند که در عین آن که نفس غیر از بدن و غیر از ویژگی بدن است، به بدن تعلق دارد؛ تعلقی که سبب اتحاد نفس با بدن می‌شود و این تعلق، به مقتضای دلایل عقلی از سنخ تعلق تدبیری است (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۶۵؛ همان، ج ۱۴، ص ۲۸۶). از نظر وی، روح فی نفسه وجود مستقل دارد که با تعلقش به بدن نوعی اتحاد با آن می‌یابد و هنگامی که (به هنگام مرگ) تعلقش به بدن قطع می‌شود و از بدن جدا می‌شود، مستقل می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۷م، ج ۱۲، ص ۱۵۴). علامه با تمسک به آیه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (طه/۵۵) و نیز آیه «... فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ» (اعراف/۲۵)، بر این باور است که روح - با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیوی - به گونه‌ای با بدن متحد است که میان آن دو رابطه هوهویت و این‌همانی، برقرار است. و در این باره روایتی از علل الشرایع را





مؤید این برداشت خود می‌داند؛ در این روایت، امام علیه السلام در جواب این پرسش راوی که «به چه علت هنگامی که روح از بدن خارج می‌شود، انسان آن را احساس می‌کند، درحالی که هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست؟» می‌فرماید: «زیرا بدن با همین روح رشد و تکامل یافته است.»^۳ علامه مجلسی در توضیح این روایت می‌گوید: مقصود امام علیه السلام این است که «روح حیوانی از خارج وارد بدن نمی‌شود، بلکه در همان بدن متولد می‌شود و بدن بر آن رشد می‌کند.» علامه طباطبایی، در ذیل سخن وی می‌گوید: «اگر علامه مجلسی به جای «روح حیوانی»، «روح انسانی» می‌آورد با حرکت جوهری منطبق می‌شد؛ حرکتی که بیانگر آن است که روح انسانی یکی از مراتب استکمالی بدن است؛ چنان که آیه ﴿...ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...﴾ (مؤمنون/۱۴) بر آن دلالت می‌کند. بنابراین، حدوث روح، کمالی برای بدن است و از این رو بدن آن (حدوث روح) را احساس نمی‌کند، اما جدایی روح از بدن، جدایی چیزی است که بدن به آن انس گرفته و از این رو موجب درد می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ. ق، ج ۶، ص ۱۵۸، تعلیقه علامه طباطبایی).

از سوی دیگر، بازگشت بدن به نفس در معاد، ضروری است؛ در واقع، از آیات قرآن استفاده می‌شود که بدن‌ها پیوسته در حال دگرگونی و تغییراند و از گونه‌ای به گونه‌ای دیگر درمی‌آیند تا این که لحظهٔ قیامت فرا رسد و به نفس‌های خویش ملحق شوند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۶).

بی‌شک، مباحث نفس و بدن به مسائلی که به آنها اشاره شد محدود نمی‌شوند؛ اما با توجه به نکات انتقادی‌ای که مطرح شد، روشن شد که علامه طباطبایی در بسیاری از موارد تکیه‌گاه اصلی خود را آموزه‌های فلسفی قرار داده است و حتی آیات و روایات را نیز بر اساس آنها تفسیر کرده است.^۴ البته، شایان توجه است که مروری بر دیدگاه‌های فیلسوفان دربارهٔ نفس و قوای آن آشکار می‌سازد که آنها گاه در مباحثی که اساساً ارتباطی با فلسفه ندارد غور بسیار کرده‌اند؛ برای مثال، مباحث مربوط به قوای نفس حیوانی و تعیین جایگاه آنها در بدن انسان، از این دسته موارد است. یکی از نکات جالب که در اندک دیدگاه‌های فلسفی که علامه دربارهٔ مسئله نفس ابراز داشته به چشم می‌خورد، این است که علامه در این گونه بحث‌ها به دیگر علوم هم نظر می‌کند؛ برای مثال، بسیاری از مباحث ملاصدرا - در موضوع روح بخاری - را با توجه به یافته‌های علم پزشکی جدید رد می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۹۹۷ م، ج ۹، ص ۷۴). البته، نمی‌خواهم در این باره علامه را استثناء بدانم، اما همین مقدار توجه ایشان به علوم جدید نیز شایسته توجه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته برخی همچون فخر رازی آن را رد می‌کنند. مقصود فخر رازی از آیه ﴿... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ (الاسراء/۸۵) را پاسخ روشن به حادث بودن روح می‌داند؛ زیرا امر به معنای فعل می‌آید (مثل فلما جاء امرنا) و آیه ﴿... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ یعنی روح کار خداست و این پاسخ دلیل بر این است که آنها از قدیم یا حادث بودن روح پرسیدند و خدا جواب داد که حادث (من امر ربی) است.
۲. برای نمونه، می‌توان به دلایلی که برخی طرفداران مکتب تفکیک و یا برخی از مادی‌انگاران غربی مطرح کرده‌اند، اشاره کرد. (برای مثال، نک: مروارید، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، برای استدلال‌های جدیدتر مادی‌انگاران غربی، نک: (Stoljar, 2009).
۳. عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: قلت لأبي عبد الله إذا خرج الروح من الجسد وجد له مسأً وحيث ركبتم لم يعلم به؟ قال: «لأنه نما عليه البدن». (شيخ صدوق، علل الشرايع، باب ۲۶۱، ص ۳۰۹؛ و مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۶، ص ۱۵۸).
۴. نقدهایی که در این مقاله مطرح شده‌اند، صرفاً جنبه علمی دارد و نگارنده همچنان خود را مدیون و دوستدار آن عارف فرزانه می‌داند.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، (۱۴۲۰هـ/ق/۱۹۹۹م) تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، النجف: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية.
۳. پوراسماعیل، یاسر، (۱۳۸۸) «نظریات محتوا؛ معناشناسی غائی و معناشناسی عصبی»، نقدونظر، شماره ۵۴، سال چهاردهم، شماره دوم، ص ۱۲۸-۸۶.
۴. ثعالبی، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، (بی تا) الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن.
۵. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (بی تا) مهر تابان، تهران: انتشارات باقرالعلوم.
۶. سیوطی، جلال الدین، (بی تا) الدر المنثور فی التأویل بالمتنور.
۷. —، اسباب النزول، (بی تا) بیروت: دار الرشید، [بی تا]
۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۸۱هـ) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۹. صدوق، (بی تا) علل الشرایع، النجف: مکتبة حیدریة.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۱) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
۱۱. —، (۱۴۰۳هـ) تعلیقه بر بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. —، (۱۹۸۱) تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۱۳. —، (۱۹۹۷م) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. —، (بی تا) بداية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۵. —، (بی تا) نهاية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۶. قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم، (۱۴۱۲هـ) تفسیر القمی، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳هـ) بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. مروارید، میرزا حسنعلی، (بی تا) تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

19. Plantinga, Alvin, "Materialism and the Christian Belief," *Persons: Human and Divine*, Peter van Inwagen, Dean Zimmerman (eds.), Oxford University Press

20. Stoljar, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/physicalism/>

