

بررسی تفسیری و فلسفی بدن اخروی

از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله

زینب اسعدی^۱

چکیده

یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی که همواره در طول تاریخ حیات بشر با ابهام و پیچیدگی‌های خاص همراه بوده، مسئله معاد است. آنچه موجب اختلاف در این مسئله است، کیفیت و چگونگی معاد در سرای دیگر است. با توجه به تفاوت دیدگاه فلاسفه در مسئله معاد، نگاه نوین و ابتکاری علامه طباطبایی، برگرفته از اصول حکمت متعالیه را می‌توان راهکاری دانست که به واسطه آن گره‌ای از پیچیدگی‌های مبهم معاد باز می‌شود. در این نوشتار، به بررسی دیدگاه تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی رحمته الله درباره بدن اخروی می‌پردازیم. به نظر می‌رسد ایشان علی‌رغم پذیرش بیشتر آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه و تأثیر دادن آنها بر تفسیر آیات قرآن در بحث معاد جسمانی، اصل حرکت جوهری را همان گونه که در نفس مطرح است، در بدن نیز بیان می‌کند. ایشان در تفسیر پیدایش نفس، همانند صدرالمتألهین، به حرکت تکاملی بدن و تحول آن به نفس مجرد تأکید می‌کند و معتقد است انسان، حقیقتی ذومراتب است که در آغاز پیدایش، نفس و بدن با یکدیگر متحدند و در ادامه، بدن تابع نفس است و بدن صرفاً ابزاری برای نفس است. وی همچنین ویژگی‌هایی همچون تجرد را با تمسک به آموزه‌های فلسفی و قرآنی برای نفس می‌پذیرد. آنچه در قیامت برای پاداش و کیفر ضروری است، همانندی در انسان بودن است که با وجود نفس محقق می‌شود و لازم نیست بدن اخروی در همه اجزا و صفات، عین بدن دنیوی باشد. چون نشئه آخرت در نهایت کمال و حیات است، بدن نیز باید متناسب با این نشئه تبدل یابد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی. در پژوهش حاضر با توجه به آثار فلسفی و تفسیری این حکیم، این موضوع مورد تطبیق و ارزیابی قرار می‌گیرد و بیان می‌شود که آنچه در کتب فلسفی و تفسیری علامه طباطبایی درباره بدن اخروی بیان می‌شود، نه تنها منافاتی باهم ندارند، بلکه مکمل همدیگرند. **واژگان کلیدی:** بدن عنصری، بدن مثالی، بدن اخروی، تفسیر فلسفی، علامه طباطبایی، نفس.

۱. سطح سه رشته فلسفه جامعه الزهراء رحمته الله، قم، ایران؛ Z.asad1395@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی که همواره در طول تاریخ حیات بشر با ابهام و پیچیدگی‌های خاص همراه بوده، مسئله معاد است. در میان علما، اندیشمندان، فلاسفه و متکلمان، گروهی معاد روحانی، گروهی معاد جسمانی و گروهی دیگر نیز به هر دو معاد اعتقاد دارند؛ هرچند گروه‌هایی هم منکر هر دو معاد بوده‌اند. عامه مردم نیز صرف نظر از عدم تمایز و تفکیک این دو معاد، برخی نادانسته معاد جسمانی و برخی دیگر هر دو معاد را پذیرفته‌اند. این در حالی است که عده بسیار اندکی از عامه مردم، منکر معاد هستند. آنچه موجب اختلاف در نظرهای مربوط به بحث معاد است، کیفیت و چگونگی معاد در سرای دیگر است. همچنین آنچه نظرات علامه طباطبایی رحمته‌الله را از خط مشی فلاسفه و حکمای دیگر در باب اتحاد روح و بدن در قیامت متمایز می‌سازد این است که او معاد جسمانی را برگرفته از تکامل و صعود بدن در اثر حرکت جوهری و رسیدن به مقام و مرتبه نفس می‌داند. ایشان نظر فلاسفه دیگر مبنی بر عود و نزول نفس و اتحاد با بدن دنیوی را رد می‌کند؛ چراکه به حکم عقل، محال است موجودی که فعال و کمال یافته است، مجدداً به مرتبه قوه و انفعال نزول یابد. از بحث‌های او این نتیجه حاصل می‌شود که بدن جسمانی، پس از مفارقت و جدایی از نفس، برخلاف نظر دیگران فانی نمی‌شود و در اثر حرکتی که ناشی از حرکت جوهری است، کمال و فعلیتی خاص با نفس پیدا می‌کند و این اتحاد نفس و بدن در آخرت را می‌توان نتیجه اتحاد یا حدوث جسمانی نفس با بدن دنیوی دانست که از مهم‌ترین مسائل در حکمت متعالیه است. از نظر علامه، انسان محشور در قیامت، از یک سو عینیت و وحدت با انسان دنیوی دارد که آن به لحاظ نفس اوست و از سوی دیگر، مثلیتی با انسان دنیوی دارد که آن به واسطه بدن اوست. بنابراین از نظر ایشان، عینیت بدن دنیوی و اخروی به نحوی باطل است. نتیجه معاد جسمانی این می‌شود که در جهان آخرت، انسان با وجودی جسمانی، از پاداش و یا عذاب جسمانی برخوردار می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد استخراج دیدگاه ایشان در تبیین این مسئله، از میان آثار مکتوب فلسفی و قرآنی ایشان و بررسی و مقایسه آن با یکدیگر امری شایسته باشد. برای این منظور، پس از بررسی حقیقت انسان در قرآن و فلسفه، به مبانی تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی درباره جسمانیت بدن اخروی می‌پردازیم و سپس به بررسی تطبیقی

دیدگاه‌های تفسیری و فلسفی ایشان درباره رابطه نفس با بدن اخروی انسان خواهیم پرداخت. البته باید توجه کرد که پرداختن به دیدگاه یک شخص، خود نشان برجستگی علمی اوست.

سؤال اصلی

- دیدگاه علامه طباطبایی در مورد نحوه وجود بدن انسان در معاد، از نظر فلسفی و تفسیری چیست؟

سؤال‌های فرعی

- مبانی تفسیری علامه طباطبایی درباره چگونگی و کیفیت معاد جسمانی در آخرت چیست؟
- مبانی عقلانی و فلسفی معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی چیست؟
- مبانی عقلانی و تفسیری بدن انسان در قیامت، از دیدگاه علامه صحیح است یا خیر و چه تفاوتی باهم دارند؟
- دیدگاه علامه طباطبایی در مورد رابطه نفس با بدن اخروی انسان در معاد از لحاظ تفسیری و فلسفی چگونه است؟

فرضیه‌ها

- علامه طباطبایی، چه در مباحث فلسفی و چه در مباحث تفسیری، برای این‌همانی، بدن اخروی و بدن دنیوی، ادله ارائه کرده است.
- علامه در بیان اصول و ادله، از صدرالمتألهین متأثر بوده است.
- دیدگاه فلسفی و تفسیری علامه طباطبایی مکمل یکدیگرند.
- بنابراین، اینکه پس از مرگ به کجا می‌رویم؟ آیا دوباره بازمی‌گردیم؟ اگر معادی باشد، جسمانی است؟ یا روحانی؟ یا هر دو؟ کیفیت بدن انسان در قیامت چگونه است؟ و این قبیل پرسش‌ها از زمانی که انسان پا به عرصه وجود گذاشت، مطرح بوده و همواره ذهن انسان‌ها را به خود مشغول ساخته و درصدد پاسخ قانع‌کننده‌ای به آن بوده است. لذا از جمله مباحثی که نقش اساسی در هر دین الهی ایفا می‌کند، معاد جسمانی است که در آیات قرآن کریم و احادیث، فراوان از آن سخن به میان رفته است. یکی از مهم‌ترین مباحث معاد جسمانی این مسئله است

که انسان در روز قیامت با چه بدنی محسوس می‌شود؟ در این مبحث، نظرات گوناگونی مطرح شده است. در این میان علامه طباطبایی از جمله افرادی است که با دو رویکرد عقلی و وحیانی و گاه عرفانی توانسته است بدن انسان در معاد را اثبات کند.

۲. پیشینه پژوهش

پس از بررسی کتب فلسفی و تفسیری و مجموعه مجلات و مقالات، این نتیجه به دست آمد که برخی از فیلسوفان اسلامی و اندیشمندان، در آثار خود به بررسی موضوع بدن انسان در معاد از دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته‌اند. در این میان، برخی از این تحقیقات، بیشتر به مقایسه دیدگاه ملاصدرا و آقا علی مدرس زنوزی و... با علامه طباطبایی توجه کرده‌اند. برخی نیز معاد جسمانی را از منظر علامه با تأکید بر تفسیر المیزان بررسی نموده و یا به مقایسه دو دیدگاه عقلی و نقلی اشاره‌ای نکرده‌اند یا به طور جداگانه آنها را بررسی کرده‌اند. همچنین اگر مقایسه‌ای شده، به طور کامل ذکر نشده است و یا این موضوع را از دیدگاه بزرگان، مورد بحث و بررسی قرار نداده‌اند و یا اگر از دیدگاه برخی بررسی نموده‌اند، دیدگاه برگزیده و یا نظر خود را بیان نکرده‌اند. در این نوشتار، به بررسی دیدگاه‌های تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی درباره جسمانیت بدن اخروی و نیز دیدگاه‌های تفسیری و فلسفی علامه طباطبایی درباره رابطه نفس با بدن اخروی انسان اشاره خواهیم کرد. در ادامه به برخی کتاب‌ها و پایان‌نامه‌هایی که در این زمینه نوشته شده و بعضی از آنها در این نوشتار مورد استفاده قرار گرفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

۲-۱. کتاب

۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۰ ش)، عیون مسائل النفس، قم: پژوهشکده ادیب فقیه جواهری.
۲. رخشاد، محمدحسین (۱۳۸۴ ش)، در محضر علامه طباطبایی؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: سماء قلم.
۳. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الازبعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰ ش)، رسالت تشیع در دنیای امروز، قم: بوستان کتاب.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹ ش)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.

۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق)، نه‌ایه الحکمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه النعمان.

۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸ش)، انسان از آغاز تا انجام، قم: بوستان کتاب.

۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۹م)، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ش)، شناختنامه علامه طباطبایی، ج ۱، قم: دفتر نشر مجموعه آثار علامه طباطبایی.

۱۲. کتب موجود در کتابخانه ملی و عمومی (کتاب‌های موجود در نرم‌افزار علامه طباطبایی)

۲-۲. پایان نامه‌ها (برگرفته از وبگاه ایران‌داک)

۱. ابراهیمی، محسن (۱۳۹۴ش)، بررسی تطبیقی حیات پس از مرگ از دیدگاه علامه طباطبایی و توماس اکویناس، دانشکده باقرالعلوم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، کارشناسی ارشد، تهران.

۲. جوادی، حسن (۱۳۹۲ش)، بررسی و مقایسه معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله صادقی تهرانی، دانشگاه پیام نور، دانشکده الهیات، دکتری، تهران.

۳. امیرپرست، حسین (۱۳۹۱ش)، بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشکده علوم و ادبیات اسلامی، کارشناسی ارشد، ایلام.

۴. ناجیان، منصوره سادات (۱۳۸۸ش)، رابطه نفس و بدن از دیدگاه بوعلی سینا و علامه طباطبایی، دانشگاه باقرالعلوم، کارشناسی ارشد، قم.

۳. حقیقت انسان در قرآن و فلسفه

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در موارد زیادی بر دو ساحتی بودن انسان اشاره کرده و علاوه بر بدن مادی، انسان را بهره‌مند از جوهری مجرد به نام نفس یا روح دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۳). از نگاه ایشان، «من» که با ضمیر به آن اشاره شده، همان نفس است که دارای اراده و ادراک می‌باشد و بدن، تنها ابزاری است که نفس، کارهای خود را به وسیله آن انجام می‌دهد. ایشان همچنین تغییر و تبدل بدن و درعین حال باقی ماندن حقیقت افراد را تأیید دیگری می‌داند بر اینکه حقیقت انسان به نفس است نه بدن (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸ و ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۲۹۹ و ج ۱، ص ۳۵).

علامه در تأکید بر دو ساحتی بودن انسان، به آیات پرشماری استناد کرده است؛ از جمله در سوره مؤمنون: آیه ۱۲ و ۱۵؛ سوره حجر: آیه ۲۹؛ سوره یونس: آیه ۹۲؛ سوره بقره: آیه ۱۵۴ و موارد دیگر. اما صریح‌ترین آیه در این زمینه را آیه ۱۰ و ۱۱ سوره سجده می‌داند: «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»؛ «(منکران) گفتند آیا زمانی که در زمین گم شدیم، آیا به راستی ما در آفرینش جدید خواهیم آمد؟ بلکه آنان منکر دیدار پروردگارشان هستند. بگو فرشته مرگ بر شما گماشته شده است، شما را می‌گیرد. سپس به سوی پروردگارتان بازگردانده می‌شوید» (همان، ج ۲، ص ۱۱۳ و ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۳۰؛ ج ۱۰، ص ۱۱۸ و ج ۱۳، ص ۱۵۴).

در باب ساحت‌های وجودی حقیقت انسان، دست‌کم در حکمت، سه نظریه در میان اندیشمندان مسلمان مطرح است: دیدگاه نخست، حقیقت انسان، تمامی بدن اوست؛ در دیدگاه دوم، اجزای اصلی بدن، حقیقت انسان را شکل می‌دهند و در دیدگاه سوم، اگرچه اصالت انسان به نفس اوست، بدن هم در ساختار انسان تأثیرگذار است و وجود آن در حیات دنیوی برای انجام افعال نفس و در حیات اخروی به دلیل برخی ملاحظات دین‌شناختی ضروری است. معاد نیز همراه با روح آدمی است. بنابراین، خواه بدن اخروی مخلوقی جدید باشد و یا مرگ، مایه تکامل روح و بدن باشد، در این صورت، جان و بدن انسان، همان جان و بدنی است که در دنیا بوده است (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۵). اینکه حقیقت نوع، به فصل اخیر آن است؛ زیرا هویت نوع به وسیله آن فصل اخیر محفوظ است، حتی اگر بعضی از اجناس آن نوع تبدیل پیدا کنند. همچنین اگر صورت آن

نوع، مجرد شود، چنان‌که اگر نفس ناطقه از بدن جدا گردد، حقیقت انسان از بین نمی‌رود؛ زیرا اصل انسان، به روح و نفس ناطقه اوست، نه به جسمیت و نباتیت و حیوانیت و بعد جوهری داشتن و نمو و حساسیت (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶). بنابراین، انسان که جوهر است، مقومش هم که نفس است، جوهر است. انسان، نوعی از حیوان و حیوان، نوعی از جسم نامی و جسم نامی، نوعی از جسم و جسم، نوعی از جوهر است و حقیقت انسان، همان نفس است (همان، ص ۳۲۱). بنابراین از نظر علامه، با توجه به دو ساحتی بودن انسان، شخصیت و حقیقت انسان را چه در فلسفه و چه در آیات قرآن، جان او تشکیل می‌دهد، نه بدنی که دائماً در تغییر و تحول است.

۴. مبانی تفسیری و فلسفی

همان‌طور که مبانی فلسفی ملاصدرا، در فهم، تبیین و اثبات معاد جسمانی علامه طباطبایی تأثیر بسزایی داشت، همچنین مبانی تفسیری ایشان نیز تأثیر زیادی داشته است. مبانی تفسیری ملاصدرا که علامه از آن در اثبات بدن اخروی تأثیر پذیرفته است عبارت‌اند از: ظاهر و باطن قرآن، تفسیر و تأویل، و محکم و متشابه در قرآن. با این حال با تأمل در آثار تفسیری و فلسفی علامه، تفاوت‌هایی نیز میان دیدگاه او با دیدگاه ملاصدرا درباره بدن اخروی مشاهده می‌شود.

وی نیز در تبیین و چگونگی بدن اخروی، به اصول عقلانی و فلسفی ملاصدرا تمسک جست که عبارت‌اند از: اصالت الوجود، تشخیص وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، شیئیت شیء به صورت آن است نه ماده، وحدت شخصیت، تشخیص به نفس، مجرد خیال، قیام صورت خیالی و ادراکی به نفس در تمام مراتب، خلاقیت نفس در دنیا و پس از آن، و انسان جامع اکوان ثلاثه (طبیعت، مثال، عقل).

علامه با کنار هم قرار دادن مبانی تفسیری و مبانی فلسفی و با یادآوری این مطلب که حقیقت انسان به نفس مجرد اوست که باقی است و از بین نمی‌رود و تنها بدن انسان است که فاسد می‌شود و اجزای آن متلاشی می‌شوند، میان انسان دنیوی و انسان اخروی یک ملاک عینیت و یک ملاک مثلثیت ترسیم می‌کند. بر این اساس بر این نظر است که این‌همانی و عینیت انسان اخروی و دنیوی به نفسی است که در هر دو واحد و به عینه موجود است و مثلثیت آنها به بدنشان است (خوش‌صحبت، ۱۳۹۳، ص ۱۲).

حکمای اسلامی به پیروی از مشرب صدرالمتألهین معتقدند انعدامی که در بدن مادی ما پیدا می‌شود، در بدن اخروی یافت نمی‌گردد؛ زیرا جسمی که این فلاسفه قائل‌اند، جسمی است که دارای ابعاد است، ولی دارای ماده نیست؛ یعنی جسم هیولانی نیست که دارای استعداد و حرکت و قابل فصل و وصل باشد. حتی عذاب هم به همان جسم برزخی تعلق می‌گیرد (شریعی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶).

علامه در بسط تحلیل عینیت انسان اخروی و دنیوی قائل است که انسان، مرکب از روح و بدن است و اجزای بدن در نشئه دنیا، پیوسته در حال تغییرند. از سوی دیگر، مرکب با انتقای یکی از اجزایش منتفی می‌شود. بنابراین انسان در هر لحظه (که تغییری در بدن او رخ می‌دهد) باید انسانی غیر از انسان در لحظه قبل (از تغییر) باشد؛ اما ما بالوجدان، وحدت شخصیت خود را می‌یابیم. بنابراین، تغییر بدن، در وحدت شخصیت انسان تأثیری ندارد و ملاک وحدت شخصیت، به امری دیگر است. بنابراین وحدت شخصیت انسان، به نفس مجرد اوست که با مرگ از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند تا در روز قیامت به سوی پروردگار خود بازگردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۳).

۵. وجه مکملیت برداشت‌های قرآنی علامه با دیدگاه‌های فلسفی ایشان در چیستی

بدن اخروی

آیات ۹۸ و ۹۹ سوره اسرا بر این نکته دلالت می‌کنند که بین بدن دنیوی و اخروی، عینیت برقرار است. در مقام نتیجه‌گیری می‌توان چنین گفت: ادله نقلی نه تنها بر امکان عود جسم عنصری دلالت دارند، از وقوع آن خبر می‌دهند. بازگشت جسم عنصری همان گونه که برخی متکلمان گفته‌اند، با اجزای اصلیه محقق می‌شود. ادله نقلی، بر مماثلت بین بدن اخروی و دنیوی دلالت می‌کنند، نه عینیت آن دو. در همه ویژگی‌ها به نظر می‌رسد: اول آنکه اگرچه در معاد جسمانی، اجزای اصلیه باقی می‌مانند، عنوان مماثلت همچنان بر آن صدق می‌کند و با نگاه دقیق عقلی، عینیتی در کار نیست؛ زیرا برخی عوارض اجزای اصلیه مانند زمان و مکان، پیش از مرگ و پس از آن و هنگام احیای دوباره، متفاوت خواهند بود. دوم آنکه بر اساس علوم تجربی می‌توان از سلولی بنیادین، بدنی کاملاً همانند بدن پیشین را بازسازی کرد و می‌توان آن را دلیلی بر امکان عود جسم عنصری با توجه به اجزای اصلیه و مماثلت در نظر گرفت.

۶. مقایسه معنای قرآنی و فلسفی نفس

نفس (بر وزن فلس) در اصل به معنی ذات است. طبرسی ذیل آیه «وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ»؛ «فریب ندهند مگر خود را» (بقره: ۹۶) بیان کرده است: نفس سه معنی دارد، یکی به معنی روح، دیگری به معنی تأکید، مثل «جائی زید نفسه» و سوم به معنی ذات و اصل چیزی است. نفس در قرآن مجید نیز در چند معنی به کار رفته است:

الف) در سوره زمر آیه ۴۲ به معنای روح است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۴).

ب) در سوره بقره آیه ۴۸ و در مواردی مانند سوره یوسف آیه ۵۳ و... به معنای ذات و شخص است (همان).

ج) در سوره شمس، آیات ۷ و ۸، منظور از نفس، تمایلات نفسانی و خواهش های وجود انسان و غرایز است که با اختیاری که داده شده است می تواند آنها را در مسیر حق یا باطل قرار دهد (همان، ص ۹۵). همچنین در سوره های قیامت آیه ۲، نازعات آیه ۴۰ و مائده آیه ۳۰ به همین معناست.

د) در مواردی همچون آیه ۲۰۵ اعراف، آیه ۳۷ احزاب، آیه ۷۷ یوسف، آیه ۶۷ طه و آیه ۲۵ اسراء، مراد از نفس و نفوس، باید قلوب و باطن انسان ها باشد. در بعضی آیات مانند آیه ۵۱ احزاب نیز به جای نفوس، قلوب ذکر شده است (همان، ص ۹۵ - ۹۷).

ه) در آیاتی همچون آیه ۱ نساء، آیه ۹۸ انعام، آیه ۱۸۹ اعراف و آیه ۶ زمر به نظر می آید مراد از نفس در این آیات بشر اولی است (همان).

همچنین علامه بیان می کند کلمه «نفس» در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می شود؛ مانند «نفس الانسان» که به معنای خود انسان است. اگر این کلمه به چیزی اضافه نشود هیچ معنایی ندارد و نیز با این بیان هر جا استعمال بشود، منظور از آن، تأکید لفظی خواهد بود؛ مثل اینکه می گوییم: «جاءنی زید نفسه؛ زید خودش نزد من آمد» و یا منظور از آن، تأکید معنا است؛ مثل اینکه می گوییم: «جاءنی نفس زید؛ خود زید نزد من آمد» و در همه موارد، استعمالش حتی در مورد خدای تعالی به همین منظور استعمال می شود.

همچنین علامه درباره آمدن نفس در قیامت می فرماید: «آمدن نفس در قیامت» کنایه از حضور نفس در محضر ملك دیان است؛ همچنان که فرموده است: «فَأْتَهُمْ لَمُحَضَّرُونَ» و ضمیر در

جمله «عَنْ نَفْسِهَا» به خود نفس برمی‌گردد، و در برگشتن ضمیر در اضافه به نفس، به خود نفس هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا گاهی مقصود از نفس، شخص انسانی است؛ مانند «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ» و گاهی مقصود از نفس، صرف تأکید است که با مؤکد در معنا متحد است، چه اینکه آن مؤکد انسان باشد، یا غیر انسان؛ همچنان که گفته می‌شود: «انسان نفسه» یعنی انسان خودش، و «فرس نفسه»، یعنی اسب خودش (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۵۱۳). اما نفس، در فلسفه - چنان که گذشت - عبارت است از: جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و کار، وابسته به آن است. برای اثبات چنین موجودی باید سه ویژگی به اثبات رسد: اول، جوهر بودن؛ دوم، تجرد ذاتی از ماده، و سوم، تعلق فعلی به ماده. از میان این ویژگی‌ها، ویژگی دوم مهم‌تر است (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹). نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است، اما در مقام فعل، متعلق به آن نیست. ماده‌ای که نفس در مقام فعل، وابسته به آن است، بدن نامیده می‌شود. نفس بدون بدن، کار انجام نمی‌دهد. رابطه میان نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس، بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر آن را به عهده دارد و در عین حال از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذت‌ها است که به واسطه تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد، بر نفس عارض می‌گردد. نفس بدون بدن، حادث نمی‌شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند (همان، ص ۱۴۱).

البته علاوه بر این نوع شناخت، که بدون هیچ واسطه‌ای به وجود نفس تعلق می‌گیرد، ما یک نوع شناخت دیگر نیز به نفس خود داریم که از راه صورت علمی و به واسطه حضور مفهوم نفس در ذهن تحقق می‌یابد و از سنخ علم حصولی است. در تمام مواردی که ما قضیه‌ای درباره خود بیان می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم «من گرسنه‌ام»، «من خوشحالم» و مانند آن، موضوع این قضایا در واقع مفهومی است که ما در ذهن خود، از خود داریم (همان، ج ۳، ص ۲۴۷-۲۴۹ و ر.ک: صمدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸).

باتوجه به تعاریف قرآنی و فلسفی علامه از نفس می‌توان نتیجه گرفت که این تعاریف نه تنها منافعی همدیگر نیستند، بلکه مکمل هم به شمار می‌روند.

۷. مقایسه هویت نفس در نظریه قرآنی و فلسفی علامه طباطبایی

از نظر علامه، بسیاری از مطالب علمی، مانند محسوسات ظاهری و یا باطنی، برای آدمی، قابل درک و مشاهده است و انسان آنها را به رأی العین می بیند با این تفاوت که علما به تفصیلات آن مطالب پرداخته اند و در اطراف آن بحث و اختلاف می کنند؛ اما عوام و کسانی که اهل بحث نیستند، همین مدرکات خواص را دارند. آنها با چشم دل چیزهایی را که آنان مشاهده می کردند مشاهده می کنند، اما از پی بردن به تفصیل آن و بحث از خصوصیات وجودی آن عاجزند. بنابراین در این مطلب جای شبهه نیست که انسان در جمیع لحظات وجود خود، حقیقتی غیر خارج از خود به نام «من» و «خودم» مشاهده می کند که اگر دقت و تعمق در آنچه در این مشاهده می یابد، بنماید یقیناً خواهد دید که آن چیز، برخلاف محسوسات مادی او، حقیقتی است که مانند امور جسمانی، دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان و مکان نیست و نیز می یابد که آن حقیقت، غیر از این بدن مادی است که اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده اند؛ زیرا غالب اوقات، انسان از این معنا که دارای چنین اعضایی است غفلت دارد؛ بلکه به طور کلی بدن خود را فراموش می کند. با این همه از خود بی خبر نمی شود. این خود شاهد این است که خودش، غیر از این اعضا است. اگر هم گاهی در مقام اعمال بعضی از عنایات می گوید: از خود بی خبر یا از خود غافل شدم و یا خود را از یاد بردم، این درحقیقت، مجازگویی هایی است به منظور اعمال پاره ای از عنایات مختلف نفسانی؛ وگرنه خودش در همین تعبیرات اقرار می کند که فاعل این نسیان و غفلت از خویش کسی است که با نام «خودم» حکم می کند به اینکه نفس او و مشاعر نفس اوست که از اموری غفلت ورزیده است و امور دیگری را به یاد دارد. چیزی که وجود دارد اینکه از روی نادانی به جای اینکه بگوید از بدن خود و دردهای او مثلاً غافل شدم و یا تعبیر دیگری کند، نسبت فراموش شدن را به «من» یا «خودم» می دهد و می گوید: خودم را فراموش کردم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۶۴). ایشان همچنین بیان می کند افراد عادی و معمولی، همه هم شان مصروف حوایج مادی از قبیل غذا و مسکن و لباس است و این گونه افکار برای آنان مجال اینکه درباره حقیقت نفس و در زوایای ذات خود کنجکاوی کنند باقی نگذاشته است. چنان هم نیست که حوادث مختلفی که گاهی در خلال ایام زندگی بر او هجوم می آورد هیچ گاه

او را از غیر خود منصرف و به خود متوجه نساخته باشد و در خلوت با نفس تأثیری نداشته باشد؛ زیرا حوادث تکان دهنده نظیر ترس و وحشت شدید و مسرت فوق‌العاده و محبت مفرط و اضطراب شدید و امثال اینها هست که در این معنا تأثیر بسزایی دارند (همان، ص ۲۶۵). علامه در مورد هویت نفس در فلسفه معتقد است که نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را، از قبیل اندیشه‌ها و افکار. و این «یافتن»، به طریق حضوری است نه حصولی. یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت، عین واقعیت و وجود این آثار است، پس ادراک این آثار، عین ادراک معلولیت آنهاست. به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن، عین ادراک معلولیت است (همان، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۹۹ - ۱۰۰).

باتوجه به بیان تفسیری و فلسفی درباره هویت نفس که علامه به آن اشاره دارد، می‌توان بیان کرد که هویت نفس از نظر تفسیری اگرچه ممکن است آمیخته به شناخت‌های متفاوتی از نفس یا شناخت‌های حصولی شود، ولی همه شناخت‌های حصولی، به همان شناخت حضوری برمی‌گردد؛ همان طور که علامه، هویت نفس از لحاظ فلسفی را همان شناخت حضوری بیان می‌کند.

۸. مقایسه رابطه نفس و بدن در نظریه قرآنی و فلسفی

علامه در تبیین نحوه رابطه نفس و بدن، ضمن تأکید بر اینکه در عالم دنیا، نفس غیر از بدن و ویژگی‌های مادی آن است، تصریح می‌کند که بر اساس دلایل عقلی (فلسفی)، نفس به بدن، تعلق تدبیری دارد و این تعلق موجب اتحاد نفس با بدن می‌شود؛ به گونه‌ای که میان آن دو، رابطه هوهویت و این‌همانی برقرار می‌شود. به هنگام مرگ است که تعلق نفس به بدن قطع می‌شود و مستقل می‌شود (همان، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۵؛ ج ۱۴، ص ۲۸۶ و ج ۱۲، ص ۱۵۴). وی بر مدعای خود، دو آیه را شاهد می‌آورد: «فِيهَا نَحْيُونَ فِيهَا تُمُوْتُونَ وَمِنْهَا نُخْرِجُونَ»؛ «پروردگار فرمود در آن زندگی می‌کنید و در آن می‌میرید و از آن بیرون می‌آید» (اعراف: ۲۵) و «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ»؛ «شما را از زمین آفریدیم و به آن بازمی‌گردانیم» (طه: ۵۵).

وجه این استشهاد در آیه نخست این است که خلقت انسان، از زمین دانسته شده، درحالی‌که حقیقت انسان که همان روح است، از زمین نیست. بنابراین باید اتحاد بدن و نفس به حدی

باشد که خلق بدن از زمین، مصحح تعبیر خلق روح از آن شود. در آیه دوم نیز به انسان خطاب شده است؛ در حالی که حقیقت انسان (روح) در زمین (ماده) حیاتی ندارد؛ بلکه حیات آن عالم، ماورای ماده است. بنابراین، تنها مصحح حیات انسان در زمین، اتحاد روح و بدن خواهد بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۳۰ و ۲۲۴). همچنین علامه با توجه به آیه ۷۲ یونس، آیه ۴۲ زمر و آیه ۱۱ سجده بیان می‌کند تنجیه به بدن فرعون دلالت دارد؛ زیرا فرعون غیر از بدن، چیز دیگری داشته که بدن بعد از نزول عذاب، آن را از دست داده است و آن چیزی که نامش «فرعون» بوده، و بدن، بدن او بوده، همان نفسی است که روح هم خوانده می‌شود و این نفس همان چیزی است که خدای تعالی در دم مرگ هرکس آن را می‌گیرد. همچنین آیه ۴۲ زمر و آیه ۱۱ سجده را نظیر همین مطلب می‌داند.

علامه همچنین معتقد است نفس همان است که آدمی در طول عمرش از او به «من» خبر می‌دهد و همین «من» است که انسانیت انسان به وسیله آن تحقق می‌یابد، درک می‌کند و اراده می‌نماید و افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی آن انجام می‌دهد. و بدن چیزی، جز آلت و ابزار کار نفس در کارهای مادی او نیست؛ اما در کارهای معنوی، نفس بدون حاجت به بدن، کارهای خود را انجام می‌دهد. از آنجاکه نفس و بدن با هم متحدند، نام نفس را به بدن هم اطلاق می‌کنند (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۴).

بنابراین علامه با توجه به آیات فوق می‌نویسد نفوس بشر، غیر از بدن‌های آنان است و اسماء هم اسماء نفوس است نه بدن‌ها، و اگر بدن‌ها را نیز به نام صاحبش می‌نامیم به خاطر شدت اتحادی است که بین آن دو است و این اتحاد باعث می‌شود عملی که با یکی از آن دو واقع شود، به نحوی بر آن دیگری نیز واقع شود نظیر تعبیر آیه شریفه «مَنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدْكُمْ»؛ «شما را از زمین آفریدیم و به آن بازمی‌گردانیم» (طه: ۵۵). علامه می‌نویسد: اینکه خداوند خلقت انسان‌ها را از زمین دانسته و فرموده: شما انسان‌ها را به زمین برمی‌گردانیم، با اینکه آنچه به زمین برمی‌گردد جسد آدمی است نه تمامی آدمی. پس اگر نسبت اعاده شدن به زمین را به انسان داده، جز برای این نیست که بین انسان و بدنش اتحادی است که این نسبت را تصحیح می‌کند (همان، ص ۱۷۵).

علامه، در فلسفه نیز درباره رابطه نفس و بدن معتقد است که نفس نسبت به بدن، تعلق تدبیری دارد. نفس در ذات خود، مجرد از ماده است، اما از جهت فعل، متعلق به بدن و ماده است که با قوا و ادوات بدنی کارهایی انجام می‌دهد و به حرکت جوهری خود ادامه داده، تا متوجه سرمنزل کمالی خود شود. در مورد تأثیر متقابل نفس و بدن معتقدند چون بدن، ماده نفس است، فعلاً کار ماده هم تأثر و استعداد است نه تأثیر و فاعلیت. بدن در حرکت‌های وجودی خود، برای نفس، استعدادهای کمالی گوناگون تهیه می‌کند و نفس، بدن را با فعلیت خود نگه می‌دارد (همان، ج ۲، ص ۱۱۳ - ۱۱۸).

همچنین علامه می‌نویسد فلاسفه در باب رابطه نفس با بدن قائلند: «النفس و البدن يتعاکسان ایجاباً و اعداداً» نفس و بدن نسبت به هم رابطه عکس دارند. نفس ایجاد، مثلاً درک و علم و رؤیت و... می‌کند و بدن به عنوان شرایط و زمینه آنها تلقی می‌گردد» (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱). بنابراین، بیانات علامه در تفسیر، نه تنها با سخنان فلسفی او در مورد رابطه نفس و بدن متناقض نیستند، بلکه مکمل همدیگرند.

۹. مقایسه کیفیت لحوق ابدان به نفوس بر اساس آیات و تطورات نفس با بیانات فلسفی

علامه طباطبایی رحمته‌الله به تبعیت از ملاصدرا، از آیه ۵۵ سوره طه، آیه ۱۴ سوره الرحمن و آیات ۱۲ - ۱۴ سوره مؤمنون استفاده کرد که انسان در آغاز، به جز يك جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش، صورت‌هایی گوناگون به خود گرفته است تا در آخر، خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را خلقتی دیگر داد که در آن، خلقت انسان، دارای شعور و اراده باشد و کارهایی کند که کار جسم و ماده نیست؛ از قبیل تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، تفکر و موارد دیگر. علامه بیان می‌کند این امور نشان می‌دهد که کارهای اراده و تفکر و... جسمانی نیست و فاعل آنها که نفس و روح آدمی است، از قبیل جسمانیات نیست. با این بیان ایشان تا حدی کیفیت تعلق روح به بدن و پیدایش روح از بدن را روشن می‌کند و می‌نویسد با فرا رسیدن مرگ، این تعلق و ارتباط قطع می‌شود و دیگر روح با بدن کار نمی‌کند. سپس در ادامه می‌گوید روح در

اول پیدایش، عین بدن بود و سپس با انشایی از خدا، از بدن متمایز می‌گردد و در آخر با مردن بدن، به کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود (شمس، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۵۸).

علامه همچنین اشاره می‌کند که لحوق بدن‌ها به ارواح، ظاهراً از ضمیر «هم» در این آیه شریفه استفاده می‌شود: «فَاتَّمَّاهِي زَجْرَةً وَاحِدَةً» فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ؛ «جز این نیست که آن بازگشت، فقط با یک بانگ عظیم است، که ناگاه همه بر یک زمین صاف و هموار حاضر می‌شوند» (نازعات: ۱۳-۱۴).

چون ضمیر «هم» در عربی برای غیر ذوی العقول به کار نمی‌رود، پس آیه شریفه که می‌فرماید: به صدای مهیب بیگانه‌ای بدن‌ها ناگهان برانگیخته می‌شوند، ناظر به لحوق بدن‌ها به ارواح است، وگرنه ضمیر جمع «هم» را برای بدن‌های غیر زنده به کار بردن، هیچ مناسبتی ندارد. پس مجموع کلمات علامه را در اینجا می‌توان این طور خلاصه کرد که در هنگامی که بدن‌ها در روز قیامت برانگیخته می‌شوند، اگر نظر به بدن، قبل از لحوق روح باشد، باید آن را غیر زنده دانست و آیه شریفه «إِذَا بُعِثَ رَمَّا فِي الْقُبُورِ» ناظر به این مرحله است. و اگر نظر به لحوق ارواح به ابدان باشد، در این صورت به خاطر این اتحاد می‌توان برای آنچه که برانگیخته می‌شود ضمیر جمع ذوی العقول به کار برد که آیه «فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ» ناظر به این مرحله است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۹).

بدون تردید اصل آفرینش نفس انسانی، از جسم و ماده بوده است و آن ماده که صلصال یا حملاً مسنون و یا غیرهما بوده باشد، در اثر تطورات و تبدلاتی که در جوهرش پیدا شد، به صورت تطفه و سپس علقه و سپس مضغه درآمد و یا آدم ابوالبشر را پس از آنکه از خاک آفرید، با لفظ «كُنْ» که همان نفس مشیت الهیه است لباس وجود پوشاند و این به واسطه حرکت در جوهر است؛ یعنی نفس جوهر در کینونت خود متحرك است. همان نفس ناطقه، پس از تجرد از ماده و پس از مردن به واسطه حرکت در جوهر خود، رو به استكمال می‌رود و پس از گذراندن برزخ، به صورت تجرد قیامتی درمی‌آید و لباس قیامتی می‌پوشد و «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» محقق می‌گردد. اینها همه به واسطه حرکت در جوهر است. تا وقتی که انسان، ماده محض شد، حرکت در ماده بود؛ و چون نفس ناطقه شد، حرکت جوهریه‌اش در نفس ناطقه است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶، ص ۲۲۸).

باتوجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت نفس در حدوث خود، نیازمند بدن است، ولی در بقاء (تداوم وجود) به آن نیاز ندارد. به عبارت دیگر، بدن بستری برای رسیدن نفس به مرتبه تجرد است و پس از آنکه نفس در اثر حرکت جوهری به تجرد رسید، مستقل می‌شود و از این پس، این بدن است که تابع نفس است. بنابراین، علامه بر اساس آیات قرآن، حرکت جوهری نفس را ثابت می‌کند. ایشان در بیانات تفسیر آیات، از حرکت جوهری نفس و بدن می‌نویسد و در مباحث فلسفی حرکت جوهری، به آیات قرآن اشاره می‌کند. بنابراین، مباحث فلسفی و تفسیری ایشان در این مورد نیز مکمل یکدیگرند.

۱۰. نحوه تکمیل نظرات فلسفی علامه طباطبایی به واسطه دیدگاه‌های فلسفی و

برعکس

در این قسمت، به مقایسه عینیت یا مثلثیت شخص در دنیا و آخرت در فلسفه و تفسیر خواهیم پرداخت و سپس به مقایسه تجرد نفس در مباحث فلسفی و تفسیری علامه رحمته‌الله اشاره خواهیم کرد.

۱۰-۱. مقایسه عینیت یا مثلثیت شخص در دنیا و آخرت در فلسفه و تفسیر

علامه باتوجه به مباحث تفسیری بیان می‌کند بدن آخرتی از این نظر که بدن است، مثل بدن دنیوی است، نه مثال آن. وقتی مثال آن می‌شود که همه آن خصوصیات و اجزا که بدن دنیوی از سلول‌ها و گلبول‌ها و سایر مواد را داشته باشد، و در آن صورت، دیگر بدن اخروی نمی‌شود؛ بلکه همان بدن دنیوی است. درحالی‌که فرض ما این است که بدن در آن روز، بدنی است اخروی؛ چیزی که هست مثل بدن دنیوی است. ایشان می‌گوید اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن اینکه مثل هر چیزی، غیر آن چیز است، باید انسان در آخرت، غیر انسان در دنیا باشد؛ چون مثل آن است نه عین آن. علامه همچنین بیان می‌کند که شخصیت انسان به روح اوست، نه به بدنش، و روح هم با مرگ منعدم نمی‌شود. آنچه با مرگ فاسد می‌شود بدن است که اجزایش متلاشی می‌گردد. پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته شود، مثل همان بدنی است که در دنیا بوده و روح آدمی بدان تعلق می‌گردد. انسان عین انسانی خواهد شد که در دنیا زندگی می‌کرده است. همچنان‌که می‌بینیم زید در حال پیری، عین زید در حال جوانی است، با

اینکه از دوره جوانی تا دوره پیری، چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۳۳). بنابراین، از دیدگاه تفسیری، انسانی که در قیامت می‌آید، روحاً و بدناً همان انسانی است که در دنیا بوده است؛ خواه مرگ، تکامل روح فقط باشد و بدنی که با روح می‌آید یک بدن تازه‌ای باشد و یا مرگ، تکامل روح و بدن هر دو باشد و بدنی که در قیامت همراه روح می‌آید، همان بدن دنیوی باشد که حرکت تکاملی کرده و به صورتی دیگر در قیامت آمده است. خلاصه اینکه انسان روحاً و بدناً همان است که در دنیا بوده است (همان، ۱۳۹۳، ص ۴۳-۴۶؛ ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۵ و شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳).

علامه همانند مباحث تفسیری، در مباحث فلسفی می‌نویسد شخص در قیامت، با همان بدن دنیوی‌اش محشور می‌شود. منظور این است که این بدن‌ها، ماهیتاً یک بدن هستند اگرچه نحوه وجودشان باهم فرق می‌کند. این بدن‌ها در طول همانند نه در عرض هم؛ بلکه همگی مراتب یک حقیقت‌اند. البته تفاوت و امتیاز این بدن‌ها، به کمال و نقص است و هر یک آثار مخصوص به مرتبه خود را دارند؛ مثل اینکه بدن در این نشئه، مکان و زمان و عوارض ماده، از قبیل شکل و رنگ و وزن و حجم دارد، ولی بدن مثالی ماده نداشته و فقط عوارض ماده را دارا است، برخلاف بدن اخروی که نه ماده دارد و نه عوارض ماده (صمدی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۷). با توجه به مطالب بالا درمی‌یابیم که نظرات علامه درباره عینیت یا مثلثیت، در تفسیر و حکمت، هیچ تناقضی باهم ندارد و بلکه مکمل یکدیگرند.

۱۰-۲. مقایسه تجرد نفس در مباحث فلسفی و تفسیری علامه

علامه بیان می‌کند که تمام شخصیت انسان به بدن نیست که وقتی بدن از کار افتاد شخص بمیرد؛ بلکه تمام شخصیت آدمی به چیز دیگری است که بعد از مردن بدن، باز هم زنده است، یا عیشی دائم و گوارا و نعیمی مقیم را از سر می‌گیرد و یا به شقاوت و رنجی دائم و عذابی الیم می‌رسد. این امور، مربوط به سنخ ملکات و اعمال اوست، نه به جهات جسمانی (از سفیدی و سیاهی و قدرت و ضعف) و نه به احکام اجتماعی (از آقا‌زادگی و ریاست و مقام و امثال آن). بنابراین، از همه اینها فهمیده می‌شود که نفس انسان‌ها، غیر از بدن‌های آنهاست. در دلالت بر تجرد نفس، در قرآن

علاوه بر آیات برزخ، آیات زمر، ۴۲؛ سجده، ۹-۱۱ و اسراء، ۸۵ نیز این معنا را افاده می‌کنند (شمس، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۶۳) از روشن‌ترین آیات قرآنی است که دلالت بر تجرد نفس می‌کند و می‌فهماند که نفس، غیر از بدن است، نه جزو آن است، و نه خالی از حالات آن (همان، ج ۲، ص ۵۷۱). آیه شریفه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»؛ «بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته‌اند جانتان را می‌گیرد. سپس به سوی پروردگارتان بازگشت خواهید کرد» (سجده: ۱۱).

برای اثبات تجرد نفس باید سه ویژگی به اثبات برسد: یکی جوهر بودن؛ دوم، تجرد ذاتی از ماده؛ و سوم، تعلق فعلی به ماده. از میان این ویژگی‌ها، ویژگی دوم مهم‌تر است. در کتاب‌های فلسفی و نیز کتاب‌های کلامی، ادله گوناگونی بر تجرد نفس اقامه شده است. این ادله به‌طور کلی بر سه دسته‌اند:

۱- دسته از ادله تجرد نفس آنهایی است که با استفاده از رؤیاهای صادقانه، احضار ارواح، خواب‌های مغناطیسی و نیز اعمال مرتاضان و کرامات اولیای خدا و اموری مانند آن، تجرد نفس را اثبات می‌کند. در این دسته از براهین، آنچه مهم است اطلاع انسان از این وقایع و حوادث است که البته امروزه امری مسلم و قطعی است و حتی پاره‌ای از آنها، موضوع پژوهش‌ها و تحقیقات علمی فراوانی قرار گرفته است.

۲- دسته دیگر از ادله آن است که در آنها از مقدماتی استفاده می‌شود که باید در علوم تجربی و به‌ویژه در روان‌شناسی و زیست‌شناسی اثبات گردد؛ مانند این مقدمه که همه اندام‌ها و سلول‌های بدن به تدریج عوض می‌شوند و حتی سلول‌های مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید، دگرگون می‌شوند. آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود و آن اینکه نفس، وجود شخصی ثابتی دارد که در طول ده‌ها سال باقی می‌ماند و هر انسانی، از این وحدت شخصی خود آگاه است. در نتیجه نمی‌توان آن شخصیت واحد را همان بدن، که يك امر مادی است دانست؛ بلکه موجودی مجرد از ماده است.

۳- دسته سوم، برهان‌های فلسفی خالص بر تجرد نفس است. این برهان‌ها نیز دو بخش می‌باشند: يك قسم براهینی است که مستقیماً به اثبات تجرد نفس می‌پردازد و قسم دوم براهینی است که نخست تجرد پدیده‌های نفسانی مانند ادراک، اراده و محبت را ثابت می‌کند و آنگاه تجرد موضوع آنها - که نفس است - اثبات می‌گردد.

براهین اصلی که علامه بیان می‌کند، از نوع برهان‌های فلسفی خالص است که بر هیچ مقدمه تجربی متوقف نیست و از راه تجرد علم و ادراک، تجرد نفس را اثبات می‌کند (شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۸ - ۲۰۰). این برهان از مقدمات ذیل تشکیل می‌شود:

الف) ما انسان‌ها دارای خاصیت علم و ادراک هستیم. این مقدمه، امری بدیهی و بی‌نیاز از توضیح است.

ب) علم و ادراک، یک پدیده مجرد از ماده است که برای عالم و نزد عالم حاضر می‌گردد.
ج) حضور یک پدیده مجرد، تنها برای موجودی که خودش مجرد است، امکان‌پذیر است.
نتیجه‌ای که از این سه مقدمه به دست می‌آید آن است که در ما انسان‌ها، موجودی مجرد از ماده تحقق دارد که حقیقت ما را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۲۰۰ - ۲۰۱).

علامه با توجه به آیات قرآن بیان می‌کند که نفس انسان مجرد است و بر اساس دلایل فلسفی و عقلی، بر تجرد نفس برهان می‌آورد که در بابیم در ما انسان‌ها حقیقتی است که اولاً مقوم انسانیت ما است و در نتیجه جوهر می‌باشد. ثانیاً ذاتاً مجرد از ماده است. ثالثاً در مقام فعل، متعلق به ماده است. بنابراین، ادله فلسفی در واقع، توضیح‌گر و تفسیر آیات قرآنی است و همدیگر را تکمیل می‌کند.

بنابراین، در مقایسه تطبیقی بین تعاریف نفس، هویت نفس، تجرد نفس، بحث عینیت یا مثلثیت و... از دیدگاه تفسیری و فلسفی از منظر علامه طباطبایی تناقضی نیست؛ بلکه همه این موارد در کتب فلسفی و قرآنی ایشان مکمل یکدیگرند.

خاتمه و نتیجه‌گیری

حقیقت انسان به روح اوست. گرچه در بدن انسان بعد از مرگ، تغییرات و تحولاتی روی می‌دهد، اما تغییری در هویت او ایجاد نمی‌گردد. از این رو در آیات قرآنی، به مثلثیت بدن اخروی با بدن دنیوی اشاره شده است، با توجه به این ملاک، با گرفته شدن روح در موقع مرگ و خواب، تغییری در هویت و شخصیت انسان ایجاد نمی‌شود. همچنین ضرورت بازگشت بدن در آخرت باید با تمام وجودشان باشد؛ یعنی این بدن‌ها هستند که طبق حرکت جوهری به سوی ارواح در حرکتند. بنابراین مراد از «خلق مثلهم و یا تبدیل امثالهم» تبدلانی است که در آنها انجام

می‌پذیرد؛ به طوری که از خود آنان خارج نمی‌گردد. همه اینها ما را به این نتیجه می‌رسانند که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییرند و از گونه‌ای به گونه دیگر درمی‌آیند تا اینکه به لحظه قیامت برسند و به نفس‌های خود ملحق شوند. چون نشئه آخرت، درنهایت کمال و حیات است، بدن نیز باید متناسب با این نشئه، تبدل یابد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معاد، هم جسمانی است و هم روحانی. این مطلب را می‌توان به وسیله استدلال عقلی اثبات کرد و آیات قرآن نیز این مطلب را تأیید می‌کنند. همچنین آیه ۶۲ سوره واقعه، برهانی بر امکان حشر بدن‌هاست و حاصلش این است که بدنی که در قیامت زنده می‌شود و پاداش یا کیفر می‌بیند، مثل بدن دنیوی است. وقتی جایز باشد بدنی دنیایی خلق شود و زنده گردد، بدنی اخروی نیز ممکن است خلق و زنده گردد، چون این بدن، مثل آن بدن است. بنابراین، همان گونه که تغییر بدن در دنیا ضروری به وحدت شخصیت انسان وارد نمی‌کند، بدن جدید محشور در قیامت نیز اگرچه عین بدن دنیوی نیست و صرفاً مثل آن است، موجب از بین رفتن این همانی انسان دنیوی و اخروی نمی‌شود. بنابراین، شخص در قیامت با همان بدن دنیوی‌اش محشور می‌شود. منظور این است که این بدن‌ها، ماهیتاً یک بدن هستند، اگرچه نحوه وجودشان باهم فرق می‌کند. این بدن‌ها در طول هم‌اند نه در عرض هم؛ بلکه همگی، مراتب یک حقیقت‌اند. البته تفاوت و امتیاز این بدن‌ها به کمال و نقص است و هر یک آثار مخصوص به مرتبه خود را دارند. از دیدگاه تفسیری، نفس حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارت: من، ما، شما، او، فلانی و امثال آن، از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نماییم و در دیدگاه فلسفی، نفس عبارت است از: جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و کار، وابسته به آن است. برای اثبات چنین موجودی باید سه ویژگی به اثبات برسد: یکی جوهر بودن؛ دوم، تجرد ذاتی از ماده؛ و سوم، تعلق فعلی به ماده. از میان این ویژگی‌ها، ویژگی دوم مهم‌تر است.

بر اساس دلایل عقلی (فلسفی)، نفس به بدن تعلق تدبیری دارد و این تعلق، موجب اتحاد نفس با بدن می‌شود؛ به گونه‌ای که میان آن دو، رابطه هوهویت و این همانی برقرار می‌شود. به هنگام مرگ است که تعلق نفس به بدن قطع می‌گردد و مستقل می‌شود. با توجه به سوره‌های یونس آیه ۷۲، زمر آیه ۴۲ و سجده، آیه ۱۱ درمی‌یابیم که به رابطه نفس و بدن در قرآن و نقش

آن در هویت انسان اشاره می‌کند. در فلسفه، نفس نسبت بدن، تعلق تدبیری دارد. نفس در ذات خود، مجرد از ماده است، اما از جهت فعل، متعلق به بدن و ماده است که با قوا و ادوات بدنی کارهایی انجام می‌دهد و به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد تا متوجه سرمنزل کمالی خود شود. برخی آیات قرآن، نظیر ۱۵ سوره مؤمنون، ۵۵ سوره طه و ۱۷ سوره نوح، بر حرکت تکاملی بدن و تحول آن به نفس مجرد تأکید می‌کنند که انسان در آغاز، چیزی نیست جز جسم طبیعی که حالت‌ها و صورت‌های گوناگون می‌پذیرد. خداوند این جسم را حیاتی دیگر می‌بخشد، به گونه‌ای که دارای شعور و اراده می‌شود و می‌تواند کارهایی همچون درك، اراده، فکر، تصرف و تدبیر در امور جهان را انجام دهد، کارهایی که از دیگر اجسام سرنمی‌زند. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که نفس در حدوث خود، نیازمند بدن است، ولی در بقاء (تداوم وجود) به آن نیاز ندارد. به عبارت دیگر، بدن بستری برای رسیدن نفس به مرتبه تجرد است و پس از آنکه نفس در اثر حرکت جوهری به تجرد رسید، مستقل می‌شود و از این پس، این بدن است که تابع نفس است. در مقایسه و بررسی تفسیری و فلسفی بدن اخروی از دیدگاه علامه رحمته‌الله، بین تعریف نفس، هویت نفس، تجرد نفس، بحث عینیت یا مثلثیت و... تناقضی نیست؛ بلکه همه این موارد در کتب فلسفی و قرآنی ایشان مکمل یکدیگرند.

امید است این اثر ناچیز، رهگشای تحقیقات علمی و پژوهش‌های گسترده در این زمینه شوند و همچنین علاقه‌مندان دریای معرفت بتوانند در این زمینه تلاش‌های چشمگیری داشته باشند تا بتوانند به سؤالات و شبهات عامه مردم و جامعه مسلمین پاسخ قانع‌کننده‌ای دهند. ان‌شاءالله.

فهرست منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۷ش)، ترجمه: حسین انصاریان، چاپ اول، قم: دانش.
۱. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶ق)، مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی علامه محمدحسین طباطبایی تبریزی، چاپ هشتم، مشهد: نور ملکوت قرآن.
 ۲. خوش صحبت، مرتضی (۱۳۹۳ش)، «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان»، پایگاه مجلات (معرفت کلامی)، شماره اول، دوره پنجم.
 ۳. شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰ش)، حکمت برین (ترجمه و شرح تطبیقی بدایة الحکمه)، چاپ اول، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه).
 ۴. شمس، مرادعلی (۱۳۸۷ش)، سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبایی * از نگاه فرزندان، چاپ دوم، قم: اسوه.
 ۵. شیروانی، علی، (۱۳۸۸ش)، ترجمه و شرح بدایة الحکمه، ۴ جلد، چاپ یازدهم، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه).
 ۶. صمدی آملی، داوود (۱۳۸۶ش)، شرح نهایه الحکمه، چاپ اول، قم: قائم آل محمد علیهم‌السلام.
 ۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ جلد، چاپ دوم، تهران: صدرا.
 ۸. _____ (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۹. _____ (۱۳۷۸ش)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه: صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
 ۱۰. _____ (۱۳۹۳ش)، آغاز فلسفه (ترجمه بدایه الحکمه)، ترجمه: محمدعلی گرامی، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
 ۱۱. _____ (۱۴۱۷ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۱۲. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیه.