

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



جاودانگی انسان در اندیشه علامه طباطبایی؛ مسئله ای

مبنایی در علوم انسانی

کبری نجفیان (نویسنده مسئول)^۱، رضا اکبریان^۲

^۱ کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی موسسه آموزش عالی آل طه، تهران kobra.najafian@gmail.com

^۲ استاد گروه فلسفه و منطق دانشگاه تربیت مدرس، تهران dr.r.akbarian@gmail.com

چکیده

موضوع این مقاله جاودانگی نفس در اندیشه علامه طباطبایی است. جاودانگی نفس آدمی از جمله مسائل علم النفس است که از گذشته تاکنون هر یک از اندیشمندان بر پایه اصول و روش برگزیده خویش معرکه آرا و محل تشتت انظار بوده است. در حال حاضر محققان با نظر ملاصدرا آشنایی دارند و چه بسا گمان می کنند که نظر علامه نیز همان نظر ملاصدرا است. ملاصدرا «بدن» انسان را همچون پوسته ای می داند که نفس با مرگ دنیوی، بدن را کنار می گذارد. در برزخ با مثال «جزیی» هست. در عالم عقل نیز که تنها تعداد بسیار کمی به مرتبه عقلی می رسند، اینها با عقل «جزیی» هستند. «جزیی» بودن نیز به این دلیل است که در هر دو مرتبه برزخی و مثالی، مثال جزیی و عقل جزیی در معیت انسان و بدن انسان هستند. بدن مثالی و عقلی براساس ملکات ساخته می شود. براین اساس جاودانگی صدرایی عبارت است از: باقی بودن انسان به بقای جزیی. اما علامه انسان را نه یک وجود سیال اشتدادی، بلکه سه لایه وجودی است و هر لایه کار خودش را انجام می دهد، دوم. همه انسان ها ادراک عقلی دارند، اما شهود عقلی - که وابسته به ایمان و تقواست - برای تعداد بسیار کمی از انسان هاست. از اینرو همه انسان ها افزون بر جاودانگی مثالی، جاودانگی عقلی نیز دارند. سوم. بدن پوسته نیست، بلکه ماده برای بدن دیگر است؛ یعنی بدن دنیوی ماده بدن مثالی است و این بدن، ماده بدن اخروی است. پس بدن هم باقی است و این جاودانگی در بعد عملی انسان است. براین اساس به نظر می رسد که علامه در مسئله جاودانگی شارح ملاصدرا نیست، بلکه نظر مستقلی در این خصوص دارد.

واژه های کلیدی

ح جاودانگی، ملاصدرا، علامه طباطبایی، نفس، بدن، عالم مثال.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



۱. متن مقاله

مسئله جاودانگی نفس از مسائلی است که از گذشته دور تاکنون اندیشمندان مختلف از نحل‌های مختلف فکری را به خود مشغول ساخته است. در این میان فیلسوفانی بزرگ همچون افلاطون برای آن اقامه برهان کرده‌اند. اهمیت این مسئله در حکمت اسلامی به آنجا باز می‌گردد که فیلسوفان مسلمان درصدد برآمدند که یکی از مسائل مهم دین مبین اسلام را به صورت مستدل و با برهان عقلی به اثبات برسانند. معاد در کنار توحید و نبوت یکی از سه اصل مهم ادیان است. برخی متکلمین و محدثان مسلمان با رویکردی تجربی مسلک افراطی نفس را مادی دانسته‌اند و برای اثبات جاودانگی نفس پس از مرگ با مشکل مواجه شدند. اما فلاسفه مشاء و اشراق در وهله نخست تجرد نفس را به نحو مستدل و دقیق تبیین کردند. در ادامه به بقاء مرتبه عقلی نفس معتقد شده و بقاء نفس در مرتبه خیال را منکرند. در این میان ملاصدرا توانست نفس را در مرتبه مثال و خیال نیز باقی بگذارد. پژوهش حاضر با هدف تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب جاودانگی انسان و مقایسه دیدگاه‌های علامه طباطبایی و صدرالدین شیرازی و یافتن تفاوت‌های دیدگاه این دو فیلسوف و اثبات نوآوری و ابداع بودن دیدگاه و مبانی علامه طباطبایی نسبت به دیدگاه ملاصدرا پیرامون مبحث جاودانگی انسان می‌پردازد.

A. الف) جاودانگی انسان نزد فیلسوفان پیشین

افلاطون در راستای اثبات بقای نفس چند دلیل آورده است وی در فایدون از این طریق که مرگ و حیات ضد هم هستند به بقای نفس استدلال کرده است. در همان رساله از طریق تذکر و علم پیشین نفس، و همچنین از طریق بساطت نفس به بقای آن استدلال کرده است. در جمهوری نیز از طریق عدم عروض شرّ، تباهی و آفت بر نفس، و در فایدروس از طریق این که نفس خود منشأ و مبدأ جنبش است به بقای نفس استدلال کرده است.

از منظر ارسطو، ضرورت ندارد که از وحدت نفس و بدن سوال نمود؛ همچنان که ضرورت ندارد تا از وحدت موم و شکل ظاهری اش سوال نمود... زیرا حتی اگر از واحد و وجود به انحاء مختلفی سخن گفته شود، چیزی که شایسته پرداختن به آن را دارد، فعلیت است (Aristotle, 1984: 644). ارسطو وحدت نفس و بدن را نمی‌پذیرد؛ یعنی با ارائه چنین نظری مسئله را حل نمی‌کند و به معنای ضعیفی به وحدت نفس و بدن قائل نیست. او در نهایت، این وحدت را نمی‌پذیرد (Ibid: 468). البته نمی‌توان از خود آموزه‌های صورت-ماده، دلیلی بر وحدت یا ثنویت بدن و نفس و همچنین جداپذیری و بقای نفس پس از نابودی بدن به دست آورد.

از منظر فلوطین، نفس حقیقتی مستقل از بدن و غیرقابل تحویل به ویژگی‌های بدن است. او معتقد است، بدن نمی‌تواند مصون از فنا باشد و این سخن را از طریق تفکر عاقلانه می‌توان درک کرد. همچنین انحلال بدن را با چشم می‌توان دید (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۱۵). فارابی نفس آدمی را تا هنگامی که کمالات ثانیه از آن بروز و ظهور نکرده است و همچنان در حالت قوه است، صورت بدن می‌داند و از آنجایی که صورت حال در ماده بوده و با فنای ماده نمی‌تواند باقی باشد، تا هنگامی که نفس در این مرحله است، با فنای بدن که ماده آن است، فانی می‌شود، اما به محض فعلیت کمالات ثانیه، یعنی بالفعل امری را تعقل نموده و مفهومی کلی را بالفعل درک کرد، نفس آدمی مجرد شده و می‌تواند پس از فساد بدن باقی باشد (داودی، ۱۳۴۹: ۲۳۴). فارابی همه نفوس بشری را یکسان باقی نمی‌داند، بلکه نفوس انسان‌ها را سه دسته می‌داند:

۱. انسان‌هایی که باقی بوده و به سعادت خواهند رسید: تنها اهل مدینه فاضله به سعادت خواهند رسید که معقولات را به طور واضح درک نموده و به فضیلت عمل کرده باشند. این‌ها افرادی هستند که از فطرت انسانی سلیمی برخوردار هستند (الفارابی، ۱۳۶۶: ۷۵)

۲. گروهی که در عذاب باقی هستند: اهل مدینه فاسقه معقولات را درک می‌کنند، اما به فضیلت عمل نکرده‌اند، یعنی آرا و عقاید آن‌ها آرا و عقاید اهل مدینه فاضله است، اما افعال‌شان افعال اهل مدینه جاهلیه است (همو، ۱۹۹۵: ۱۳۳). این نفوس از آنجا که عقاید اهل مدینه فاضله را دارند، مجرد بوده و با فنای بدن فانی نمی‌شوند، لیکن از سوی دیگر، اعمال ناشایسته‌شان باعث هیئت‌های ناشایسته‌ای برایشان شده و از این‌رو، پس از مرگ در عذاب میان هیئت‌های متضاد واقع خواهند شد (همان، ص ۱۴۳)

۳. نفوسی که با مرگ نابود می‌شوند، شامل سه دسته می‌شوند: اهل مدینه جاهلیه، اهل مدینه ضاله، اهل مدینه مبدله (همان، صص ۱۳۱-۱۴۴).

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



فلاسفه مشاء به قدم نفس معتقد نیستند، از این رو در اثبات بقای نفس از دو جهت عمده استدلال کرده‌اند. جهت نخست این است که اساساً نفس حقیقتی است که فسادناپذیر است و عدم فنا نوهی وجود او را تشکیل می‌دهد، جهت دوم این است که گرچه بدن فاسد شدنی است، اما فساد بدن باعث فساد نفس نمی‌گردد. ابن سینا در اثبات جهت دوم با بررسی انحاء رابطه احتمالی نفس و بدن و تأثیر فساد بدن در فساد نفس به این نتیجه می‌رسد که بین نفس و بدن رابطه علی و ضروری وجود ندارد تا از بین رفتن بدن باعث از بین رفتن نفس شود (ابن سینا، شفاء، ۱۳۷۵: ۳۱۲-۳۱۳)

شیخ اشراق نیز گرچه در حدوث روحانی نفس با ابن سینا هم رأی است ولی تلاش کرده است تا از طریق استدلال‌های خاص و ابتکاری خود به بقاء نفس استدلال کند، شیخ اشراق در یکی از ادله خود از طریق تحلیل رابطه نفس و بدن به بقای نفس استدلال می‌کند. وی می‌گوید: رابطه نفس و بدن رابطه شوقی است. این نوع از رابطه داخل در مقوله اضافه بوده و مقوله اضافه در بین مقولات عرضی ضعیف‌ترین مقوله است چون همواره مضاف و مضاف‌الیه به همدیگر محتاج‌اند، بنابراین وقتی بدن فاسد می‌شود این رابطه قطع می‌گردد. حال اگر نفس با از بین رفتن این اضافه فاسد شود باید گفت قوام نفس - که جوهر است - با ضعیف‌ترین اعراض بوده و با انتفای آن جوهر نیز از بین می‌رود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۹۶).

سهروردی همچنین با تحلیل ذات نفس به‌عنوان جوهر مجرد، فسادناپذیری آن را نتیجه گرفته است. از این رو بطلان و فساد نفس وابسته به وجود و یا عدم چیزی خارج از ذات او نیست که باعث فساد نفس شود (همان).

مبحث مجرد قوه خیال در اثبات معاد جسمانی با جاودانگی با بدن مثالی رابطه مستقیم دارد. ملاصدرا با طرح تجرد قوه خیالی اثبات نمود که نفس پس از مرگ تنها حواس ظاهری و قوای طبیعی را رها می‌کند ولی حواس باطنی و قوای مثالی‌اش را همراهی می‌کند و او از طریق این قوا، قادر به ادراک جزئیات است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۵ - ۴۸۵) او همچنین وجود و عدم صور خیالی را نیز وابسته به توجه اعراض نفس از صور می‌داند؛ از این رو، نظر عرفا را درباره خیال منفصل در قوس نزول می‌پذیرد. براساس نظر صدرا، صور خیالی ناشی از نفس است که برای نفس تحقق یافته و به‌وسیله نفس ادامه یافته و در نفس نیز موجود است (ملاصدرا، بی‌تا: ۴۷۰) جوهر نفس بعد از مرگ تنها قوای طبیعی و حواس ظاهری را رها می‌کند، اما حواس باطنی و قوای مثالی او را همراهی می‌کنند؛ همان قوایی که نفس از رهگذر آن‌ها قادر به درک جزئیات است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۷۴).

بدن اخروی، بدنی مثالی برآمده از نهاد آدمی در سیر صعودی تکامل وجودی اوست و اختلاف ملاصدرا با شیخ اشراق در همین جا است، زیرا هرچند بدن اخروی بدنی است مثالی، ولی نه در مثال مطلق و منفصل، بلکه در مثال مقید و متصل با همان قوه خیال. جاودانگی نزد ملاصدرا باقی بودن انسان به بقا جزئی است. در واقع همه انسان‌ها مثال جزئی می‌شوند. از دیدگاه ملاصدرا، با ورود به عالم برزخ، مثال جزئی هستیم. افراد در برزخ با ملکات طیبه و یا با ملکات خبیثه، همراه با بدن مثالی طیب یا همراه با بدن مثالی خبیث وارد برزخ می‌شوند. در این میان عقل جزئی بسیاری انسان‌ها، «خیال منتشر» است. این در واقع عقل نیست. عقل تنها برای اوحدی از مردم است که اتحاد عقل، عاقل و معقول برایشان پیدا می‌شود و با حقایق عقلی متحد می‌شوند. کسانی که در اینجا با حقایق عقلی متحد شدند و اتحاد عقل، عاقل و معقول برایشان پیدا شده است و خلاصه عقل شدند. بدین سان ملاصدرا ادراک عقلی را تنها برای اوحدی از ناس قبول دارد نه همه انسان‌ها؛ آنهایی که به مقامات کشف و شهود رسیدند. اما توده‌ی مردم قادر به رسیدن بدین مقام نیستند؛ برخی گرفتار خیال منتشرند و بخشی با بدن مثالی زندگی می‌کنند. بدن مثالی نیز دو گونه است: سعادت‌مندان و شقاوت‌مندان داریم.

از نظر ملاصدرا وقتی که قیامت کبرا برپا می‌شود، نفسی که با بدن مثالی است در عالم آخرت که قیامت کبرا باشد این بدن اخروی را ایجاد می‌کند. از دیدگاه ملاصدرا در قیامت کبرا براساس این نیاتمان و ملکاتمان بدن اخروی را می‌سازیم و آن قیام صدوری به ما دارد. همان گونه که انسان‌ها در این دنیا بدن مثالی‌شان را می‌سازند، در عالم آخرت هم بدن اخروی را می‌سازند. پس بدن اخروی قیام صدوری به نفس دارد. نفس می‌شود متبوع، بدن می‌شود تابع. در واقع ملکات و نیاتی آدمی موجب ایجاد بدن اخروی می‌شود. ضمناً آن بدن هم جاودانه است. پس ملاصدرا هم بدن اخروی و معاد جسمانی را هم قبول کرد و هم معاد روحانیرا.

B. (ب) مبانی جاودانگی انسان

(۱) ۱. حدوث جسمانی

علامه طباطبایی همچون ملاصدرا قائل به حدوث جسمانی نفس است، لیکن به‌طور مستقل این بحث را در آثار خود با عنوان معروف «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» طرح نکرده است. به‌عقیده او انواعی که دارای نفس هستند - غیر از نبات - در ابتدای پیدایش

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



و حدوث مادی هستند و سپس ذوات آن‌ها با حرکت جوهری به مرتبه تجرد خیالی می‌رسند، برخی در همین مرتبه توقف می‌کنند و برخی دیگر با حرکت جوهری از این مرتبه نیز عبور کرده و به مرتبه تجرد عقلی نائل می‌شوند، بنابراین انواع حیوانی و انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقائند.

"الأنواع التي لها نفوس مجردة تجردها، أما في أول وجودها أنواع مادية محضة، ثم تتحرك ذواتها بالحركة الجوهرية و تصير مجردة تجرداً خيالياً و تقف هناك أو تتجاوز عنه بالحركة الجوهرية، فتصير مجردة تجرداً عقلياً كلياً و ذلك في بعض أفراد الانسان، فهذه الأنواع جميعاً جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، فهذه الأنواع ذوات النفوس أنواع متوسطةً خلافاً لجميع الفلاسفة المتقدمين من حكماء مصر و يونان و غير هم و قدماء حكماء الإسلام." (طباطبایی؛ ۱۳۸۷: ۱۰۰ - ۱۰۱)

علامه گرچه همه این انواع را محکوم به حرکت جوهری می‌داند، اما در این میان مباحث او درباره انسان از گستردگی بیشتر برخوردار است. او در موارد متعددی تأکید دارد که انسانیت انسان به نفس اوست و نفس غیر از بدن و حادث به حدوث بدن است (همو؛ ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۷۲) این عبارات تصریح بر این است که وی نظریه قدم نفس و حدوث روحانی آن را نمی‌پذیرد. علامه با پذیرش اصول فلسفه صدرالمتهالین تحلیلی از نظریه "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا" می‌دهد که براساس آن نفس حرکت خود را از مرتبه وجود جسمانی آغاز کرده و تا مرتبه تجرد پیش می‌رود، این حرکت از حد طبیعت تا اتصال و اتحاد با عقل فعال اشتدادی و به صورت لبس بعد از لبس است و در همه این مراتب - حتی در مرتبه اتحاد با عقل فعال - حافظ مرتبه نفسیت نیز هست (همو؛ ۱۳۸۶، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة؛ ج ۸، ص ۱۲) او در تحلیل نحوه حدوث جسمانی نفس به آیات قرآن استشهاد می‌کند و براساس آن خلقت انسان از گل را مطابق با نظریه حدوث جسمانی معنی کرده است (مومنون: ۱۴) و معتقد می‌شود که انسان جزئی از زمین است نه مفارق و مابین با آن، انسان از زمین جدا شده و تطوراتی را گذرانده و به اطوار گوناگون درآمده و به مرحله‌ای رسیده است که خلق و آفرینش دیگر یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۴). علامه با صراحت معتقد است که نفس در حرکت اشتدادی و استکمالی خود از حد طبیعت تا عقل فعال به نحو لبس بعد از لبس پیش می‌رود و حتی وقتی که به مرتبه عقل رسید حافظ مرتبه نفسیت نیز هست (همو، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۲، تعلیقه ۱). این نکته که نفس علی‌رغم وصول به مرتبه عقل، مرتبه نفسیت خود را حفظ می‌کند، نشان می‌دهد که به نظر علامه چون نفسیت نفس به تعلق آن بر بدن است پس نفس همچنان مرتبه بدن یا بدن‌ها را در اطوار و شئون و نشئات مختلف حفظ می‌کند و این مسئله در تحلیل او از معاد جسمانی نقش اساسی دارد.

علامه طباطبایی پس از تحلیل مسئله حدوث جسمانی نفس در صدد جمع بین تعبیری قرآنی درباره نفس است. به عقیده او قرآن در اشاره به نحوه حدوث جسمانی انسان از تعبیر گوناگون مانند: تراب، طین، صلصال، حمأ مسنون و صلصال فخار نام برده است در آیه: "و الله خلقکم من تراب ثم من نطفة..." اشاره دارد که آفرینش نخست انسان از خاک است و خاک مبدأ بعید است که خلقت انسان به آن منتهی می‌شود، سپس از نطفه که مبدأ قریب است که خلقت بدان تعلق گرفته است (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۵) در آیه: "إني خالق بشرأ من طین،" مبدأ آفرینش انسان را «طین»، در سوره‌ی روم «تراب»، در سوره‌ی حجر «صلصال از حمأ مسنون» و در سوره‌ی الرحمن «صلصال کالفخار» قرار داد. همه این تعبیرات در واقع بیان احوالات مختلف ماده اصلی است که انسان از آن آفریده شده است (همان؛ ص ۲۲۵). همه این تعبیر با نظریه حدوث جسمانی نفس سازگار است.

۲) لایه های وجودی نفس

علامه معتقد است انسان سه تا لایه وجودی است نه یک وجود سیال اشتدادی. یک وجود نیست که تبدیل جوهری پیدا کند و طبیعت مجده باشد، بلکه انسان سه لایه وجودی است: لایه وجودی عقلی، لایه وجودی مثالی، لایه وجودی جسمانی و طبیعی. هر لایه وجودی کار خودش را انجام می‌دهد. وقتی انسان با اشیای جهان مواجه می‌شود، ارتباط اندام با آن شیء محسوس و مادی برقرار است، اما این درک نیست. این باید باشد تا آدمی توسط حاسه درک حسی نسبت به این پیدا کند. شخص وقتی با حقیقت مثالی اش با آن حقیقت مثالی شیء مرتبط شد، «حضور مجرد لمجرد مثالی آخر» می‌شود و پس از این نیز ادراک عقلی پیدا می‌شود. از دیدگاه علامه ما در جهان محسوس که هستیم با بدن مثالیمان با اشیای پیرامونمان مواجه می‌شویم، اما وقتی که وارد برزخ می‌شویم، یک حقیقت مثالی به وجود می‌آوریم که آن حقیقت مثالی با حقیقت مثالی که در دنیا بوده است ارتباط دارد، یعنی وقتی که مرگ فرا می‌رسد انسان وارد عالم برزخ می‌شود. در عالم برزخ ما با حقایق مثالی مرتبط می‌شویم، چون خودمان حقیقت مثالی شده‌ایم.

۳) بدن

اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



علامه در مسئله چگونگی ارتباط نفس و بدن با نفی مصاحبت اتفاقی بین آن‌ها به تعلق و ارتباط ذاتی نفس و بدن معتقد است. او با بهره‌گیری از اصولی مانند: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس را در آغاز پیدایش جسمانی می‌داند و می‌گوید انسان در آغاز به‌جز جسم طبیعی چیز دیگری نیست و خداوند همین موجود جسمانی و جامد را به مرحله تجرد می‌رساند، بنابراین در واقع حیث تجردی نفس نتیجه حرکت جوهری نفس و عالی‌ترین مرتبه شکوفایی نفس است. این مرتبه از مرتبه نازله آن که منغم در ماده جسمانی است مابینت خارجی ندارد، بلکه هر دو مراتب و درجات یک واقعیت‌اند. علامه طباطبایی این مسئله را تحت عنوان رابطه حقیقت و رقیقت تحلیل کرده و نسبت حیث جسمانی نفس به حیث مجرد آن همانند رابطه حقیقت و رقیقت می‌داند؛ بنابراین نفس در ابتدای حدوث و پیدایش موجود مستقل از بدن نیست تا معضل چگونگی ارتباط جوهر مجرد و مادی مطرح شود، بلکه در مرتبه آغازین صعود از طبیعت به سوی عوالم برتر بدن حامل امکان استعدادی او است و به تعبیر او نفس یکی از مراتب بدن است که همواره در تکامل است. علامه آیات مربوط به نحوه خلقت نفس را نیز به همان معنا حمل کرده و آن را منطبق با حدوث جسمانی نفس معنا کرده و معتقد است نفس نسبت به بدنی که منشأ پیدایش او است به‌منزله میوه از درخت و به وجهی به‌منزله روشنایی از روغن است. او روایتی را از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که بر طبق آن نفس با بدن در این نشئه طوری با هم متحدند که هوهویت میان آن‌ها حاکم است، زیرا راوی از امام پرسید، چرا هنگامی که روح از بدن خارج می‌شود انسان آن را احساس می‌کند، ولی وقتی وارد بدن می‌شود احساس نمی‌کند؟ امام فرمود: چون بدن با همین روح رشد و تکامل یافته است. بدین ترتیب حیثیات گوناگون مراتب و درجات یک واقعیت است.

به‌عقیده علامه آیاتی در قرآن وجود دارد که کیفیت تعلق نفس به بدن از آن‌ها کشف می‌شود، برخی از این آیات عبارت‌اند از:

۱- "مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ" ما شما را از زمین خلق کردیم (طه: ۵۵)

۲- "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ" انسان را از لایه‌ای چون گل سفال آفرید (الرحمن: ۱۴)

این آیات بیان می‌کند که انسان در آغاز به‌جز جسم طبیعی چیزی دیگر نبود که صورت‌هایی گوناگون و متبدل بر او وارد شد، سپس خدای تعالی همین جسم جامد و خاموش را، خلقتی دیگر داد که دارای شعور و اراده شد، کارهایی که آگاهی، اراده، فکر، تصرف، تدبیر، نقل، انتقال، تبدیل و تحویل می‌خواهد را انجام می‌دهد... پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده، یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده- به‌منزله میوه از درخت و به وجهی به‌منزله روشنایی از روغن است، با این بیان کیفیت تعلق نفس به بدن و پیدایش آن، روشن می‌گردد، سپس با مرگ این تعلق و ارتباط قطع می‌شود، پس نفس در اول وجودش عین بدن است و سپس با انشائی از خدا، از بدن متمایز می‌گردد و با مردن بدن، به کلی از بدن جدا و مستقل می‌شود. آیات زیاد دیگری نیز در این‌باره وجود دارد که با اشاره و تلویح مسئله تعلق نفس به بدن را می‌رساند (طباطبایی، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹).

C. ج) جاودانگی انسان در نظر علامه طباطبایی

تجرد نفس ملازم با عدم فنای آن است، بنابراین نفس فناپذیر است و حکما براساس سه مبنای: قدم نفس، حدوث روحانی نفس و حدوث جسمانی نفس، بقای نفس را پس از بدن اثبات کرده‌اند. علامه طباطبایی نیز براساس نظریه «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» نفس را باقی می‌داند و معتقد است وقتی نفس به مرتبه تجرد رسید از ماده و تغییرات ماده منزّه و در امان است موت و فساد در آن راه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۱۱۴).

بدن به‌واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجاً متلاشی می‌شود، ولی روح نه این‌گونه است، بلکه حیات بالاصاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است، بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می‌افتد و روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد (همو؛ ۱۳۸۸: ۱۵۸)

علامه طباطبایی معتقد است نه تنها استدلال‌های عقلی و نقلی، بقای نفس را اثبات می‌کند، بلکه اساساً مسئله بقای نفس پس از مرگ امری فطری است، زیرا «مادیون و طبیعیان که بقای نفس و زندگی اخروی را منکر هستند بالفطره می‌دانند که در پاره‌ای امور مهم به بقاء نفس پس از مرگ و تأثیر آن در سعادت و شقاوت نیاز دارند، آنان بالفطره می‌دانند که برای رسیدن و ارتقا به اهداف عالی و بلند انسانی باید خود را فدا کنند تا دیگران زنده بمانند. حال اگر کسی مرگ را بطلان و نابودی بداند، انگیزه‌ای نخواهد داشت که خود را از بین ببرد تا دیگران باقی بمانند، نیز انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت تا خود را از لذت بهره‌مندی از چیزهایی که با زحمت و سختی به دست آورده است محروم کند تا دیگران در خوشی زندگی کنند. عاقل چیزی را از دست نمی‌دهد مگر این‌که به جای آن چیز دیگری بگیرد و بخشش

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



بدون بدل و ترک چیزی بدون دریافت چیزی دیگر، امری است که فطرت انسانی از پذیرش آن ابا دارد. لذا به علت همین اقتضای فطرت است که برای جبران چنین نقضی به وضع و جعل اوهام نادرست برای توجیه انگیزه‌ها روی آورده‌اند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۴۱).
علامه طباطبایی ادله‌ای برای بقای نفس می‌آورد که این ادله عبارتند از:
الف) علامه براساس آیه "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ لَمْ يَمُوتُوا" دو نکته اساسی بیان کرده است. اول این که این آیه که به زندگی پس از مرگ تصریح دارد گرچه در مورد شهدا است، ولی زندگی پس از مرگ را مختص و ویژه آنان قرار نمی‌دهد، بلکه همه انسان‌ها در این حکم مشترک‌اند. نکته دوم این است که مقصود از بقا بقای نام و اسم اشخاص پس از مردن آنان نیست، بلکه بقای حقیقت و شخص آن‌هاست، چون زندگی به معنای بقای نام تنها در عالم وهم است نه خارج. بقای در عالم وهم یک زندگی خیالی خواهد بود که هیچ بهره‌ای از حقیقت جز اسم زندگی ندارد و چنین موضوع وهمی و خیالی سزاوار کلام خداوند نیست، زیرا خداوند به حق و حقیقت دعوت می‌کند، اما اگر کسی مانند مادیون نفس را امر مادی بداند اعتقادی به زندگی اخروی و بقای نفس پس از مرگ نخواهد داشت در این صورت نیز برای چنین کسانی معنی و انگیزه‌ای وجود ندارد که جان‌فشانی کرده و خود را از بین ببرند تا دیگران باقی بمانند و او خود را از لذت‌هایی که با زحمت به دست آورده است محروم کند تا دیگران از عدل بهره‌مند شوند (همان، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۴۰-۳۴۱)

D. نظر ملاصدرا و ابداعات علامه

تا پیش از علامه بسیاری از حکما نظر ملاصدرا را پذیرفتند. برخی به اشتباه نظر علامه را همان نظر ملاصدرا می‌دانند. در این قسمت ابتدا اشکالات نظر ملاصدرا گفته می‌شود و سپس نظر ابداعی علامه را توضیح خواهیم داد.
ملاصدرا عالم خیال را یکی از عوالم مجرد می‌داند و بر این باور است سه عالم وجود دارد که هر یک از عوالم ادراکی آدمی با یکی از عوالم هستی در ارتباط است و آن را ادراک می‌کند. تأثیر این نظر در بحث کنونی آنجاست که نفوس نایل نشده به مرتبه عقل بالفعل باید بعد از مرگ وارد برزخ - یعنی عالم خیال - شده و در آنجا باقی بمانند، اما ماندن نفس در عالم برزخ برای همیشه ادامه نخواهد داشت و نفوس تا زمانی در آنجا هستند که کمال لازم برای انتقال به عالم عقل را داشته باشند. در این صورت پرسش‌هایی پیش می‌آید: آیا نفوس در برزخ همانند عالم کنونی دارای اختیارند و با اختیار خویش به کمال دست می‌یابند؟ اگر نفوس در آنجا اختیار نداشته باشند، پس رسیدن به کمال چه معنایی دارد و اگر نفوس همچنان مانند دنیای کنونی اختیار دارند، از کجا معلوم که نفوس در آنجا از راه کمال باز نمانند؟ و در این صورت، باید همواره در آن عالم باقی بمانند. این‌ها پرسش‌هایی هستند که دیدگاه ملاصدرا را به چالش می‌طلبند و پاسخ به آن‌ها نیازمند پژوهش‌های مستقلی درباره تصویر دنیای پس از مرگ در اندیشه ملاصدراست.
از دیدگاه علامه طباطبایی ما دو سنخ عقل داریم:

اول. عقل استدلالی: عقلی که از طریق صور معقوله و ادراکات عقلی برای ما پیدا می‌شود که با مفاهیم سروکار دارد و ما با آن معقولات کلی را درک می‌کنیم. ملاصدرا شهود عقلی را تنها برای اوحدی از ناس می‌داند، اما علامه آن را برای همه انسان‌ها می‌داند.
دوم. عقل شهودی: عقلی که شهود آن را ایجاد می‌کند که حقایق با آن شهود می‌شود. این عرفان است که تنها برای اوحدی از ناس است. شهود عقلی بستگی به ایمان، تقوا و تهذیب نفس دارد که برای اوحدی از ناس پیدا می‌شود.
با این اوصاف علامه طباطبایی همچون ملاصدرا مثال جزئی را قبول می‌کند و بر این باور است که انسان با رفتن از دنیا، با این بدن مثالی - اش وارد عالم برزخ می‌شود، اما با ملاصدرا در مورد جاودانگی انسان در ناحیه عقل جزئی مخالفت می‌کند و بر این باور است که همه انسان‌ها در ناحیه عقل جزئی جاودانه می‌باشند.

تفاوت دیگر در ساحت جاودانگی عمل است. ملاصدرا بر این باور است که انسان در بعد عمل هم باقی است، اما به بقای ملکات؛ چرا که انسان یک حقیقت عقلی و مثالی است، اما بدن و افعال که توسط بدن انجام می‌شود، عرضی و تبعی است. در واقع حقیقت انسان را اعمال و رفتار تشکیل نمی‌دهد. یکی از مشکلات جدی که در فلسفه ملاصدرا وجود دارد این است که علم فقه علم عرضی می‌شود، یعنی فقها می‌خواهند راجع به چیزهایی بحث کنند که اصل انسان به آنها نمی‌رسد.

از منظر ملاصدرا، بدن اخروی تابع است و نفس متبوع است. اما از منظر علامه می‌گوید بدن اخروی متبوع است و آن حقیقت مثالی و عقلی تابع است. پس از دیدگاه علامه طباطبایی هم عقل باقی است، هم مثال باقی است، هم بدن باقی است.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



E. نتیجه

از دیدگاه ملاصدرا افرادی که در زندگی مادی نتوانسته‌اند به مرتبه تجرد برسند، پس از مرگ وارد عالم برزخ شده و در آنجا به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهند تا زمانی که مجرد شوند و به عالم عقول بپیوندند و سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا همین است. لازم به ذکر است بقای نفس انسان‌هایی که در مراحل ابتدای زندگی و پیش از آن که دارای قوه‌ی تخیل شوند، می‌میرند، دیدگاه ملاصدرا را با دشواری مواجه می‌کند.

علامه طباطبایی نیز براساس مبانی فلسفی خود به اثبات جاودانگی نفس پرداخته است، و انسان را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌داند. ایشان حدوث نفس در بدن را به معنای تبدیل نشئه مادی بدن به نفسانی دانسته و حدوث جسمانی نفس را اثبات کرده است. از دیدگاه علامه طباطبایی انسان در ابتدا جسمی طبیعی است که صورت‌های مختلف بر او وارد می‌شود، سپس خدای تعالی همان جسم را دارای شعور و اراده و فکر می‌کند.

براساس نظر علامه طباطبایی نفس انسانی در حرکت جوهری خود، مجرد بوده است، و در این حرکت جوهری، پس از انقطاع علایق خود از بدن طبیعی به هنگام مرگ، در عالم برزخ و قیامت با حرکت عمومی عالم، به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد تا به درجه تجرد کامل نائل شود. با وجود شباهت‌هایی که بین دیدگاه ملاصدرا و علامه در این زمینه وجود دارد، لکن تفاوت‌هایی نیز در این زمینه بین این دو فیلسوف مشاهده می‌شود.

علامه بر خلاف ملاصدرا، جاودانگی را صرفاً در حیطه نظری منحصر نمی‌کند، بلکه قائل به جاودانگی در جنبه عملی نیز هست. او بر این باور است که هر کاری که انسان خواه در امور فردی و یا در تعامل با دیگران انجام می‌دهد، جاودانه است و هیچ چیز از بین نمی‌رود. از منظر علامه، بدن اخروی متبوع است و آن حقیقت مثالی و عقلی تابع است. پس از دیدگاه علامه طباطبایی هم عقل باقی است، هم مثال باقی است، هم بدن باقی است. با این اوصاف، علامه در مسئله جاودانگی شارح ملاصدرا نیست، بلکه نظر مستقلی در این خصوص دارد.

اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



F. منابع

۱. ابن سینا؛ النفس من کتاب الشفاء؛ ط ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲. داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران: دهخدا، ۱۳۴۹
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، الشوارع و المطارعات؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، تعلیقه بر حکمه الاشراق، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۱، قم: موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۶. _____؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة، ط ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶ق.
۷. _____؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت، ۱۳۵۴.
۸. _____؛ مفاتیح الغیب؛ تعلیقه مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳
۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ط ۱، بیروت: انتشارات الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ مجموعه رسائل علامه طباطبائی؛ ج ۱، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۱. _____؛ شیعه در اسلام؛ قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۲. فارابی، ابونصر، السیاسة المدینه، ج ۱، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
۱۳. -----؛ آراء اهل المدینة الفاضله، مقدمه و تعلیقه دکتر البیر نادر، ج ۲، بیروت: انتشارات دارالشرق.
۱۴. فلوطین، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۵. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش، سید جلال الدین آشتیانی، ج ۱، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۶. مجموعه رسائل، تعلیق و تصحیح و مقدمه از جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲
۱۷. موسوی، فاطمه، جاودانگی نفس از دیدگاه ملاصدرا و استاد فیاضی، استاد راهنما: مهدی برهان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ۱۳۹۷.

Aristotle, The Complete Works of Aristotle, edited by J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984.

اولین همایش ملی
علوم انسانی در حکمت معاصر
با محوریت علامه طباطبائی

hcwconf.ir

