

Comparative Comparison of Immortality in Sadra'i Wisdom and Allameh Tabatabai's Thought

Marzeia Najafian*
Hamedeh Rastaei**

Abstract

The subject of the article is a comparative comparison of immortality in Sadra'i wisdom and Allameh Tabatabai's thought. Mulla Sadra, based on the rule of 'corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival' (jismaniyyat al-huduth waruhaniyyat al-baqa'), considers the soul as a reality that first has a physical level and with a gradational movement it achieves the immaterial level. He considers the human body as a shell that leaves the soul behind with worldly death, and it is "partial" in the intermediate world and the intellect world. According to Mulla Sadra, immortality is a partial existence of a human being. Allāma Tabātabāī is not an interpreter of Mulla Sadra in the matter of immortality, but he provides an independent idea on this matter. From Allāma's point of view, human is not a gradational existence, but has three layers of being, each layer performs its own work. All humans have rational perception; but intellectual intuition - which depends on faith and piety - is for very few people. In addition to imaginal (mithali) immortality, all human beings also have intellectual immortality. The body is not a shell, but the material for another body and remains.

This immortality is in the practical dimension of man.

Keywords: Immortality, Mulla Sadra, Allāma Tabātabāī, Soul, Body, the Imaginal World

* M.A of Philosophy, Al-Taha Institute of Higher Education (corresponding author).

** Assistant Professor at "Philosophy Department" of Al-Taha Institute of Higher Education.

Extended Abstract

Introduction

The immortality of the soul is one of the issues that has occupied different thinkers from different schools of thought since the distant past. Resurrection is one of the three important principles of religions, along with monotheism and prophethood. Some Muslim theologians and hadith scholars have considered the soul as material with an empirical approach, and faced difficulties in proving the immortality of the soul after death; But the philosophers of Peripatetic and Illuminationism schools, in the first place, by proving the immateriality of the soul, believe in the immortality of the rational level of the soul and denied the immortality of the soul in the level of imagination. Mulla Sadra, unlike the previous philosophers, also accepted the immateriality of the soul in the level of imagination.

The purpose of this article is to analyze and investigate Allāma Tabātabāī's view on human immortality, compare the views of Allāma Tabātabāī and Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī, and find the differences between the views of these two philosophers, and finally to prove the innovation of Allameh Tabatabai's view and foundations compared to Mulla Sadra's view about human immortality.

Methods

The present issue studies the subject with biblical and analytical research method.

Findings

Mulla Sadra uses Quran, intellectual proof and mysticism to prove imagination according to his special methodology. Therefore, his main claim is to prove the compatibility between the teachings of religion and philosophy. Immortality of the soul is not excluded from this and he claims that he has proved the same teaching of the immortality of the soul that is mentioned in the Quran and Sunnah with rational reasoning. Relying on his philosophical foundations (the primacy of being, the worlds of existence, the rule of "corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival of soul", the substantial motion of the soul and the relationship between the soul and the

body), Mullah Sadra comes to the conclusion that the man's soul first originated in a material form, but through substantial motion that occurs in the essence of the soul, becomes a single entity and reaches the imaginary level and has imaginal (mithali) members. After that, the soul becomes immortal by entering the world of intellects - which in the language of religion is the hereafter - and continues its life.

From Mullah Sadra's point of view, people who have not been able to achieve celibacy in their material life enter the immaterial world after death, where they continue their physical movement until they become immaterial and join the intellect world. This is true happiness from Mulla Sadra's point of view. It is worth mentioning that the immortality of the soul of people who die in the early stages of life and before they have the power of imagination, presents a difficulty to Mulla Sadra's point of view. Allāma Tabātabāī has also proved the immortality of the soul based on his philosophical foundations and considers man to be "corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival. He considered the origination of the soul in the body to mean the transformation of the material level of the body into a sensual one and proved the physical origination of the soul. From Allāma Tabātabāī's point of view, man is a natural body at first, which has various forms, then God makes the same body possess intelligence, will and thought.

According to Allāma Tabātabāī's view, the human soul is immaterial in its substantial motion, and after the separation of its interests from the natural body at the time of death, it continues its substantial motion the world of purgatory, and in resurrection with the general movement of the universe until it reaches the degree of complete immaterity. Despite the similarities between the views of Mulla Sadra and Allāma Tabātabāī, there are also differences in this field between these two philosophers; So that it can be said that Allāma is not the commentator of Mulla Sadra on the immortality and has an independent view on this matter. Unlike Mulla Sadra, Allāma does not limit immortality in the theoretical field, but he believes in immortality in the practical aspect as well. He believes that whatever a

person does in personal matters or in interaction with others is eternal and nothing is lost. From Allāma's point of view both imagine and intellect and body remain.

Conclusion

Mulla Sadra, based on the rule of 'corporeal in its origination and spiritual [or incorporeal] in its survival' (jismaniyyat al-huduth wa-ruhaniyyat al-baqa'), considers the soul as a reality that first has a physical level and with a gradational movement it achieves the immaterial level. He considers the human body as a shell that leaves the soul behind with worldly death, and it is "partial" in the intermediate world and the intellect world. According to Mulla Sadra, immortality is a partial existence of a human being. Allāma Tabātabāī is not an interpreter of Mulla Sadra in the matter of immortality, but he provides an independent idea on this matter. From Allāma's point of view, human is not a gradational existence, but has three layers of being, each layer performs its own work. All humans have rational perception; but intellectual intuition - which depends on faith and piety - is for very few people. In addition to imaginal (mithali) immortality, all human beings also have intellectual immortality. The body is not a shell, but the material for another body and remains. This immortality is in the practical dimension of man.

مقایسه تطبیقی جاودانگی در حکمت صدرایی و اندیشه علامه طباطبایی

مرضیه نجفیان*

حامده راستایی**

چکیده

موضوع مقاله مقایسه تطبیقی جاودانگی در حکمت صدرایی و اندیشه علامه طباطبایی است. ملاصدرا بر اساس قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نفس را حقیقتی می‌داند که ابتدا مرتبه‌ای جسمانی دارد و با حرکتی اشتدادی به مرتبه تجرد مثالی و مرتبه عقلی نایل می‌شود. او بدن انسان را همچون پوسته‌ای می‌داند که با مرگ دنیوی، نفس آن را کنار می‌گذارد و در برزخ با مثال «جزئی» (و در عالم عقل، عقل «جزئی» است. جاودانگی نزد ملاصدرا باقی‌بودن انسان به بقای جزئی است. علامه در مسئله جاودانگی شارح ملاصدرا نیست، بلکه نظر مستقلی در این خصوص دارد. از دیدگاه علامه انسان نه یک وجود سیال اشتدادی، بلکه واجد سه لایه وجودی است که هر لایه کار مختص به خودش را انجام می‌دهد. همه انسان‌ها دارای ادراک عقلی‌اند؛ اما شهود عقلی - که وابسته به ایمان و تقواست - برای تعداد بسیار کمی از انسان‌هاست. انسان‌ها افزون بر جاودانگی مثالی، جاودانگی عقلی نیز دارند. بدن پوسته نیست، بلکه ماده برای بدن دیگر و باقی است؛ این جاودانگی در بعد عملی انسان است. واژگان کلیدی: جاودانگی، ملاصدرا، علامه طباطبایی، نفس، بدن، عالم مثال.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، مؤسسه آموزش عالی آل طه (نویسنده مسئول).
kobra.najafian@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزش عالی آل طه.
hamedehraestaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۱۱

مقدمه

مسئله جاودانگی نفس از مسائلی است که از گذشته دور تا کنون اندیشمندان مختلف از نحله‌های مختلف فکری را به خود مشغول ساخته است. معاد در کنار توحید و نبوت یکی از سه اصل مهم ادیان است. برخی متکلمان و محدثان مسلمان با رویکردی تجربی، نفس را مادی دانسته‌اند و برای اثبات جاودانگی نفس پس از مرگ با مشکل مواجه شدند؛ اما فلاسفه مشاء و اشراق در وهله نخست با اثبات تجرد نفس، به بقای مرتبه عقلی نفس معتقدند و بقای نفس در مرتبه خیال را انکار کردند. ملاصدرا بر خلاف فلاسفه پیشین، تجرد نفس را در مرتبه مثال و خیال نیز پذیرفت.

پژوهش حاضر با هدف تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب جاودانگی انسان، مقایسه دیدگاه‌های علامه طباطبایی و صدرالدین شیرازی و یافتن تفاوت‌های دیدگاه این دو فیلسوف و درنهایت به اثبات نوآوری و ابداعی بودن دیدگاه و مبانی علامه طباطبایی نسبت به دیدگاه ملاصدرا درباره مبحث جاودانگی انسان می‌پردازد. درباره جاودانگی پژوهش‌هایی انجام شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

حسینی (۱۳۸۹) جاودانگی در غزالی و علامه طباطبایی را مقایسه کرده است.
حیدری کوچی (۱۳۸۹) نظر ملاصدرا بالاک و هیک درباره جاودانگی را مقایسه می‌کند.
موسی‌وند (۱۳۸۸) مبانی جاودانگی نزد سه اندیشمند جهان اسلام یعنی فخر رازی، ابن‌عربی و ملاصدرا را بک یکدیگر مقایسه کرده است.
موسوی (۱۳۹۷) جاودانگی نفس در نظر ملاصدرا و استاد فیاضی را با یکدیگر مقایسه کرده است.

اکبری‌تبار (۱۳۹۷) تجرد و بقای نفس در نظر علامه را بررسی کرده است.
در هیچ یک از پژوهش‌های فوق، جاودانگی نفس در نظر علامه و ملاصدرا بررسی تطبیقی نشده است.

الف) جاودانگی نزد فیلسوفان پیشین

افلاطون در فایدون از این طریق که مرگ و حیات ضد هم‌اند، به مسئله بقای نفس پرداخته

و در همان رساله از طریق تذکر و علم پیشین نفس و همچنین از طریق بساطت نفس، به بقای آن استدلال کرده است. علاوه بر این در **جمهوری** نیز از طریق عدم عروض شرّ، تباهی و آفت بر نفس و در **فایدروس** با تأکید بر اینکه نفس خود منشأ و مبدأ جنبش است، نفس را باقی دانسته است.

از منظر *ارسطو* پرسش از وحدت نفس و بدن ضرورت ندارد؛ همچنانکه ضرورت ندارد از وحدت موم و شکل ظاهری اش سؤال نمود...؛ زیرا حتی اگر از واحد و وجود به انحای مختلفی سخن گفته شود، چیزی که شایسته پرداختن به آن را دارد، فعلیت است (Aristotle, 1984, p.644). *ارسطو* وحدت نفس و بدن را نمی‌پذیرد و با تکیه بر چنین دیدگاهی، مسئله را حل نمی‌کند (Ibid, p.468). از آموزه صورت- ماده نیز نمی‌توان 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 نه تنها از طریق تفکر عاقلانه می‌توان درک کرد، بلکه انحلال بدن را با چشم می‌توان دید (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۱۵).

فارابی نفس آدمی را تا هنگامی که کمالات ثانیه از آن بروز و ظهور نکرده و همچنان در حالت قوه است، صورت بدن می‌داند و از آنجا که صورت حالّ 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 کند - نفس آدمی مجرد شده، می‌تواند پس از فساد بدن باقی باشد (داودی، ۱۳۴۹، ص ۲۳۴)*.

* *فارابی* بقای همه نفوس بشری را یکسان نمی‌داند و آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) انسان‌هایی که به سعادت خواهند رسید: آنها اهل مدینه فاضله‌اند که معقولات را به طور واضح درک نموده و به فضیلت عمل کرده‌اند. اینها افرادی هستند که از فطرت انسانی سلیمی برخوردارند (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۵).

فلاسفه مشاء با نفی قدم نفس، در اثبات بقای نفس از دو جهت عمده استدلال کرده‌اند. جهت نخست این است که اساساً نفس حقیقتی فسادناپذیر است و عدم فنا نحوه وجود او را تشکیل می‌دهد؛ جهت دوم اینکه اگرچه بدن فاسدشدنی است، فساد بدن باعث فساد نفس نمی‌گردد. /بن‌سینا در اثبات جهت دوم با بررسی انحای رابطه احتمالی نفس و بدن و تأثیر فساد بدن در فساد نفس به این نتیجه می‌رسد که بین نفس و بدن رابطه علی وجود ندارد تا از بین رفتن بدن باعث از بین رفتن نفس شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۱۲-۳۱۳).

شیخ اشراق اگرچه در حدوث روحانی نفس با /بن‌سینا هم‌رأی است، تلاش کرده است از طریق استدلال‌های خاص و ابتکاری خود به بقای نفس استدلال کند. او در یکی از ادله خود از طریق تحلیل رابطه نفس و بدن به بقای نفس استدلال می‌کند و می‌گوید: رابطه نفس و بدن رابطه شوقی است. این نوع رابطه داخل در مقوله اضافه بوده و مقوله اضافه در بین مقولات عرضی، ضعیف‌ترین مقوله است، چون همواره مضاف و مضاف‌الیه به یکدیگر 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 همچنین با تحلیل ذات نفس به عنوان جوهر مجرد، فسادناپذیری آن را نتیجه گرفته است؛ از این رو بطلان و فساد نفس وابسته به وجود یا عدم چیزی خارج از ذات او نیست که باعث فساد نفس شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۴۹۶).

ب) اهل مدینه فاسقه که در عذاب‌اند: آنها معقولات را درک کرده؛ 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، ۱۹۹۵م، ص ۱۳۳). این نفوس از آنجا که عقاید اهل مدینه فاضله را دارند، مجرد بوده و با فنای بدن فانی نمی‌شوند؛ لکن اعمال ناشایسته‌شان باعث هیئت‌های ناشایسته‌ای برایشان شده و از این رو پس از مرگ در عذاب میان هیئت‌های متضاد واقع خواهند شد (همان، ص ۱۴۳).

ج) نفوسی که با مرگ نابود می‌شوند. این نفوس سه دسته‌اند: اهل مدینه جاهلیه؛ اهل مدینه ضاله؛ اهل مدینه مبدله (همان، ص ۱۳۱-۱۴۴).

ب) مبانی جاودانگی نفس نزد ملاصدرا

۱. مبانی جاودانگی

۱-۱. حدود جسمانی

پیش از ملاصدرا درباره چگونگی وجود نفس در مرتبه پیدایش و حدوث، دو نظریه عمده وجود داشت: قدیم‌بودن نفس و حدوث روحانی نفس. ملاصدرا با ردّ این دو نظریه، نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند؛ یعنی نفس ابتدا امری جسمانی است و سپس با حرکت جوهری اشتدادی و عبور از نشئات طبیعی (عنصری و معدنی) و نباتی که همه مادی‌اند، به تجرد می‌رسد. البته تجرد نفس نیز دارای مراحل و نشئات مختلفی است. تجرد ابتدایی‌اش نشئه حیوانی است و سپس به نشئه انسانی نایل می‌آید. به هر حال نفس دائماً از نشئه‌ای به نشئه دیگر در حال تطور و تجدد است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۸، صص ۳۸، ۲۴۷ و ۳۳۰-۳۲۹). نشئه اخیر یعنی نشئه انسانی نیز همچون سایر نشئات دارای مراحل است و در مراحل پایانی، نفس «عقل محض شده و با عقل فعال متحد و اصلاً خودش عقل فعال می‌شود و هر گونه مادیت، قوه و امکان از او سلب می‌شود و به بقای الهی باقی می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۳۹۶).

بر این اساس نفس در آغاز جسمانی است، سپس حقیقت مثالی و درنهایت، حقیقت عقلی می‌شود؛ به عبارت دیگر نفس در زمان حدوث، جسمانی است و در حال بقا به تجرد مثالی و بعد به تجرد عقلی می‌رسد. بنابراین جسمانی‌بودن نفس مانند سایر اشیای مادی نیست؛ نفس یک وجود سیال اشتدادی است؛ هم جسم است و هم جسم نیست.

۱-۲. مراتب نفس

عرفا در نظام هستی‌شناختی به پنج مقام اشاره دارند: ذات، احدیت، واحدیت، لاشرط قسمی (نفس رحمانی) و تعینات و عوالم خلقی (ر.ک: فیضی، ۱۳۷۵، ص ۹۰). برای اولین بار صدرالمتألهین به نحو کامل عوالم برزخی در قوس صعود و قوس نزول را به اثبات رساند. از منظر ملاصدرا عالم دارای مراتب متعدد و متکثری است. او در یک تقسیم‌بندی، مراتب متکثر عالم را به سه بخش تقسیم می‌کند: عالم عقل؛ عالم مثال یا خیال منفصل و عالم ماده. این عوالم به صورت مجمع الجزایر و بی‌ارتباط با هم نیستند، بلکه ربط و نسبتی وثیق با

یکدیگر دارند. بر مبنای تطابق عوالم، عالم پایین، مثال عالم بالاتر است و عالم بالا حقیقت عالم پایین‌تر. بر این اساس آنچه در عالم ماده هست، مثال‌ها، اشباح و قالب‌های اموری است که حقیقتشان را باید ورای این عالم یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۸). به باور ملاصدرای مرتبه بالاتر دارای کمالات مرتبه پایین‌تر از خود نیز بوده و وجود جمعی آنهاست. البته باید توجه داشت در اینجا عقل به عنوان یکی از مخلوقات و افعال حق تعالی است و وحدتش نیز تنها مثال وحدت حق تعالی است. وحدت جمعی حقیقی تنها از آن خداوند متعالی است (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۷۳). بدین سان با توجه به اینکه به غیر از عالم ماده سه عالم دیگر نیز وجود دارد (همان، ج ۶، ص ۱۸۷)، هر ماهیت موجود در عالم طبیعت، دارای وجود برتری در عوالم بالاتر از خود (عالم مثال، عالم عقل و عالم الوهی) است؛ به همین طریق ماهیت مثالی نیز دارای وجود جمعی برتری در عوالم بالاتر از خود (عقل و الوهی) است. ماهیت عقلی نیز دارای وجود برتری در عالم بالاتر از خود یعنی عالم الوهی است.

در حکمت اسلامی با عنایت به سه‌گانگی عوالم، مبادی ادراک نیز سه گونه است: تعقل، تخیل و احساس. انسان در هر کدام از سه نشئه، متناسب با ابزار و طریق آن نشئه، حقایق را ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۲۲۵ و ۳۳۹). در این میان مدرک همه ادراکات اعم از ادراکات حسی، خیالی و عقلی، نفس است و این توانایی را دارد که همه مراتب را از نزول تا صعود بپیماید (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۱۹۰). علاوه بر این هر یک از اقسام ادراک، سنخی از وجود بوده، شدت و ضعف می‌پذیرد. شدت تعقل و کمالش در آدمی موجب مصاحبت با عالم قدس، مجاورت با مقربان و اتصال و حتی اتحاد با آنها می‌شود. شدت خیال منجر به مشاهده تصاویر مثالی و اشخاص غیبی، شنیدن اخبار جزئی از آنها و اطلاع از حوادث پیشین و پسین می‌شود. شدت قوای حسی با کمال وقوع تحریک در آن مساوقت دارد و موجب انفعال مواد از آن و خضوع قوا و طبایع جسمانی در برابر آن می‌گردد (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰).

بدین سان ملاصدرای با عنایت به وحدت وجود از سویی و تشکیک وجود (و به تعبیر دقیق‌تر، تشکیک ظهور) از سوی دیگر به این نکته مهم می‌رسد که حقیقت واحد وجود،

دارای مراتب مختلفی است. مراتب پایین‌تر، مرتبه ناقص و رقیقه مراتب بالاتر و مراتب بالا، مرتبه کامل و حقیقت مراتب پایین‌ترند. با این حال عوالم وجود، هرچند به کمال و نقصان متفاوت‌اند، همگی عین یک حقیقت‌اند. در واقع این عوالم سه‌گانه وجود بر حسب شدت و ضعف، مرتب بر یکدیگرند و ترتب آنها طولی و علت و معلولی است.

۳-۱. بدن

به عقیده ملاصدرا به کارگرفتن بدن در تعریف نفس به معنای شرح‌الاسمی بودن این تعریف نیست، بلکه نفسیت نفس به تدبیر بدن است. در واقع نمی‌توان بدون لحاظ بدن، چنین موجودی را نفس نامید. اضافه و تعلق نفس به بدن همانند اضافه بنا به بنا و ساختمان و اضافه پدر به فرزند نیست. بنا را از دو حیث می‌توان تعریف کرد: از حیث ذاتی، انسان و از حیث اضافی، سازنده ساختمان است. این دو حیثیت، واحد نیستند؛ زیرا حیث انسان بودن، حیث جوهری و حیث اضافه به ساختمان، عرض نسبی است. همین بیان در پدر بودن نیز جای و ساری است. پدر یک تعریف به لحاظ انسان بودن دارد و تعریف دیگر به لحاظ پدر بودن یا فرزند داشتن. این دو حیثیت نیز حیث واحد نیستند. اما اضافه و تعلق نفس به بدن نفس این گونه نیست، بلکه تعلق و وابستگی نفس به بدن ماهیت او را تشکیل می‌دهد. از این رو تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی‌حیة بالقوة» تعریف حقیقی نفس است، نه تنها ناظر به جنبه اضافی نفس به بدن. نحوه وجود نفس، تعلق او به بدن است و تعلق ذاتی اوست. ماهیت نفس، غیر از همین وجود خاص که تعلق و اضافه به بدن است، چیز دیگری نیست.

در واقع ملاصدرا با ازمیان برداشتن تقسیم نفس به حیث ذات و حیث تعلق، در صدد بیان این مطلب است که نمی‌توان به حیث ذات آن، نفس اطلاق کرد؛ بلکه حیث ذات آن عقل است که در سلسله علل نفس قرار داشته و همچون دیگر جواهر عقلی، فوق تغییر و حدود است. آن، تنها از حیث تعلق خود به جسم عین طبیعت است و همین حیث حقیقتاً نفس نام دارد. به بیان دیگر اگرچه هم نفس و هم عقل هر دو جوهرند و نه عرض، نفس جوهری است که تعلق به بدن داخل در هویت اوست؛ در حالی که عقل این گونه نیست و

همین مسئله نفس را از عقل جدا می‌کند. به عقیده ملاصدرا اضافه نفس به بدن همانند اضافه هیولی به صورت است؛ زیرا نحوه وجود هیولی طوری است که اضافه به صورت داخل در هویت و ماهیت اوست؛ همچنین اضافه عالمیت و قادریت برای واجب‌الوجود نحوه وجود آنها را تشکیل می‌دهد. صدرالمتألهین تذکر می‌دهد که وقتی می‌گوییم اضافه نفس به بدن یا اضافه هیولی به صورت، اضافه، نحوه وجود آنهاست و به این معنا نیست که دو وجود جداگانه خارجی باشند که یکی بر دیگری اضافه شده است، بلکه مقصود این است که مضاف و مضاف‌الیه یک وجودند؛ ولی در عین حال نحوه وجودشان اضافه و تعلق است. وجود نفس نیز نحوه‌ای از وجود است که اضافه به بدن، داخل در هویت اوست. چنین اضافه‌ای منافات با جوهربودن نفس نداشته، هرگز نفس را داخل در مقوله اعراض نمی‌کند؛ زیرا این اضافه، اضافه اشراقی است نه مقولی. این نوع اضافه در آغاز پیدایش نفس وجود دارد؛ زیرا نفس، صورت بدن است و تا زمانی که مجرد نشده، نسبت به عالم عقل و تجرد، دارای درجاتی از قرب و بعد است و مراتبی از کمال و نقص را می‌پیماید. این وجود مادی، اشتداد و تضعف را پذیرفته و بر اثر حرکت جوهری، به مراتب تجرد نایل می‌شود. به باور ملاصدرا وجود تعلقی نفس دارای شئون و اطوار گوناگون است و فساد یک مرتبه از مراتب تعلقی آن آسیبی به مراتب دیگر نمی‌زند. از منظر ملاصدرا این بدن یک غلاف و پوسته است و نفس با حرکت جوهری مبدل به مثال و عقل می‌شود و این بدن را رها می‌کند.

۲. نظریه جاودانگی

بحث تجرد قوه خیال در اثبات معاد جسمانی و جاودانگی با بدن مثالی رابطه مستقیم دارد و اعتقاد به لذت و درد جسمانی بعد از مرگ، با قول به مادی‌بودن قوه خیال و نابودی‌اش بعد از مرگ، مغایر است؛ چراکه ادراک صورتهای جزئی لذت‌بخش یا دردآور بر وجود قوه جزئی متوقف است تا آنها را دریافته، نسبت به آنها احساس شوق یا نفرت داشته باشد. اگر نفس، جزئیات را با ابزارهای جسمانی‌اش ادراک کند و به فرض بعد از مرگ، ابزارهای بدنی‌اش را از دست بدهد، چگونه می‌توان برای او درد یا لذت جسمانی قایل شد؟

ملاصدرا با طرح تجرد قوه خیالی بر این باور است، نفس پس از مرگ، تنها حواس ظاهری و قوای طبیعی را رها می‌کند؛ ولی حواس باطنی و قوای مثالی‌اش را همراهی می‌کند و از طریق این قوا، قادر به ادراک جزئیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۵-۴۸۵).

ملاصدرا وجود و عدم صور خیالیه را نیز وابسته به توجه أعراض نفس از صور می‌داند؛ از این رو نظر عرفا را درباره خیال منفصل در قوس نزول می‌پذیرد؛ در حالی که بر خلاف شیخ اشراق در قوس صعود، خیال را متصل می‌داند. بر اساس نظر ملاصدرا صور خیالی ناشی از نفس است که برای نفس تحقق و به وسیله نفس ادامه یافته و در نفس نیز موجود است (ملاصدرا، [بی‌تا]، ص 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. او در مبدأ و معاد می‌گوید: «وقتی روح از بدن عنصری مفارقت نماید، تعلق ضعیفی به بدن برایش باقی می‌ماند؛ چراکه صور و هیئات در ذکر او باقی است. وقتی نفس از بدن جدا شد، قوه واهمه را که مدرک معانی جزئی است و به استخدام قوه خیال و متخیله‌ای که مدرک صور جسمانی است در می‌آید، با خود می‌برد» (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۷۴). نفس که اصل و هویت ذات آدمی است، تا موقعی که وجود طبیعی دارد، منبع قوا و آلات و مبدأ اعضا و جوارح آدمی و حافظ آن است و به تدریج آن اعضا را به اعضای روحانی تبدیل می‌کند؛ اما از آنجا که تشخیص انسان به نفس است و نفس در وجود، به بدن دنیوی و اخروی واحد می‌باشد، شخص اخروی با بدن اخروی، همان شخص دنیوی با بدن و اعضایش است که به بدن اخروی معروف است؛ از این رو هر جوهر نفسانی مفارقی را یک بدن مثالی همراهی می‌کند که نشئت گرفته از ملکات نفسانی آن جوهر است، بدون اینکه حرکات، مواد و تحول در آن راه داشته باشد؛ هرچند خواص ماده، تقدر، تجسم و عوارض آنها را داراست (همو، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۸-۲۹).

بدن اخروی، بدنی مثالی برآمده از نهاد آدمی در سیر صعودی تکامل وجودی اوست.*

* اختلاف ملاصدرا با شیخ اشراق در همین جاست؛ زیرا بر اساس نظر ملاصدرا ابدان برزخی و اخروی از پیش در آن عالم آماده نشده‌اند.

بدن اخروی بدنی است مثالی، ولی نه در مثال مطلق و منفصل بلکه در مثال مقید و متصل با همان قوه خیال. از آنجا که میان نفس و قوای آن به حکم قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، عینیت و پایداری و زوال‌ناپذیری برقرار است، نفس هیچ گاه از بدن اخروی خود جدا نیست، بلکه همواره از آغاز تکوین با آن همراه و جاودانه خواهد بود.

بر اساس اصل فلسفی «اتحاد عاقل و معقول»، نفس در فرایند ادراک به نحوی از انحاء با مدرک خویش این‌همانی و اتحاد پیدا می‌کند؛ از این رو مرتبه وجودش فراتر و بالاتر می‌رود و به تدریج به جهان غیر مادی قدم می‌گذارد که البته شامل دو مرتبه وجودی است: مرتبه خیال و مرتبه عقل. نفس با ادراک تصاویر حسی و خیالی به عالم مثال پا می‌گذارد و با ادراک معقولات و رشد عقلانی، بخش ثابت در وجودش آغاز به پیدایی می‌کند که نهایتاً دست‌مایه برای ورود آن به عالم غیر مادی و به تعبیر متون دینی جهان آخرت است. از منظر ملاصدرا خروج نفس از قوه به فعلیت، همان حصول صور ادراکیه است و معنای اتحاد عاقل و معقول نفس عبارت از تحول وجود ناقص به کامل است (همو، ۱۳۵۲، ص ۱۱۸). ملاصدرا در مواضع مختلف تأکید می‌کند که نفس در مطلق ادراک، با مشیری عقلی و روحانی متصل می‌شود. اذعان وی به مثل افلاطونی رهگشای او در مبحث ادراک و تعقل است؛ چراکه این امر، زمینه وقوع ادراک در افق وجود عالم مثل را مهیا می‌کند و موجب اتصال و حتی اتحاد نفس با عقل فعال یا مثل افلاطونی و یا رب‌النوع می‌شود؛ چراکه احساس و ادراک، تنها هنگامی رخ می‌دهد که صورتی ادراکی و نوری افاضه گردد. پس آن صورت ادراکی و نوری مدرک بالفعل بوده و وجود صورت در ماده‌ای خاص، فیضان آن صورت ادراکی است (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۱۷). نفس موقع ادراک ذوات نوریه، معقولات کلیه و موجودات عقلیه‌ای را که مجردند - مشاهده می‌کند؛ ولی بر خلاف نظر رایج حکما، تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آنها از افراد خارجی، محسوس نیست، بلکه با - واسطه انتقال نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و همچنین از عالم متخیل به عالم معقول و به علاوه ارتحال از عالم دنیا به آخرت رخ می‌دهد. ملاصدرا در الشواهد می‌گوید:

نسبت نفس به مدرکات حسیه و خیالیه اش شبیه تر از نسبت فاعل مخترع به قابل متصف است؛ چراکه نفس نسبت به صور حسیه و خیالیه، خالقیت و ابداع دارد و پس از احساس امور خارجی، بلافاصله صورتی نظیر آنها، ولی عاری از ماده در ذات خویش ایجاد می کند و بعد از غیبت امور یا از بین رفتن شان مانند آنها را در قوه خیال انشا و ابداع می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹).

بدین سان ملاصدرا توانست با استفاده از آرای فیلسوفان پیشین و با اتکا به اصول ابتکاری حکمت متعالیه، جاودانگی انسان را تبیین کند. او در اعتقاد به تجرد و روحانیت نفس، از افلاطون و فلوطین و در مبدأ فعلیت داشتن آن از ارسطو و ابن سینا و در اثبات عالم مثال از شیخ اشراق بهره برده، از رهگذر تلفیق این آرا با نوآوری های مکتبش، جاودانگی انسان را مبرهن کرد و دیدگاه عرفا را در این باب با زبان برهان مستحکم ساخت. ملاصدرا در آثار مختلفش ادله اثبات جاودانگی نفس را بیان کرده است که در ادامه به یکی از آنها اشاره می شود:

او نخست نفوس را به دو بخش تقسیم می کند: نفوسی که در دنیا به درجه عقلی رسیده اند و نفوسی که در دنیا به درجه عقلی نرسیده اند و در حد خیال و عقل بالقوه اند و با همین حالت به عالم آخرت منتقل می شوند (همان، ص ۲۶۷). از منظر ملاصدرا اگر نفس به حد تعقل برسد و بتواند صورت معقوله ای را در دنیا کسب کند، هرگز فانی نمی شود؛ چراکه امر مجرد کون و فساد نمی پذیرد؛ اما بسیاری نفوس به درجه عقلانیت نایل نشده، عقل هیولانی شان به فعلیت نمی رسد. چنین نفوسی که به درجه عقول می رسند، به دو دلیل نابود نمی شوند: دلیل اول این است که مرگ بدن باعث نابودی نفس نمی شود؛ چراکه نفس متقوم به بدن نیست تا با از میان رفتن بدن، نفس نیز از بین برود. البته چه بسا عوارضی از بین بروند، اما خود آن شیء باقی می ماند. بنابراین نفسی که به درجه عقل رسیده باشد، رابطه خود از بدن را قطع نموده و متقوم به بدن نمی ماند و اگر متقوم به بدن نباشد، با مرگ بدن از میان نمی رود.

بر اساس دلیل دوم نه فقط مرگ بدن بلکه عامل دیگری غیر از مرگ بدن نیز باعث مرگ نفس نمی شود. توضیح آنکه هر چیزی یا با ورود چیزی که ضد است، فاسد می شود

یا با از میان رفتن یکی از چهار علل - فاعلی، غایی، مادی و صوری - نابود می‌شود. اگر نفسی به درجه عقلی برسد ضدی ندارد؛ چراکه وارد عالم عقل می‌شود و در عالم عقل ضدی نیست. اما اینکه گفته شود نفس به واسطه فساد یکی از علل نابود می‌شود، در مورد نفس غیرممکن است؛ چراکه بدن نه علت مادی و غایی نفس است و نه علت فاعلی و صوری‌اش.

بر این اساس جاودانگی نزد ملاصدرا باقی‌بودن انسان به بقای جزئی است و انسان‌ها مثال جزئی می‌شوند و با ملکات طیبه 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. بنابراین ملاصدرا ادراک عقلی را تنها برای اوحدی از مردم قبول دارد نه همه انسان‌ها؛ آنهایی که به مقامات کشف و شهود رسیدند. اما توده مردم که قادر به رسیدن بدین مقام نیستند: برخی گرفتار خیال منتشرند و برخی با بدن مثالی زندگی می‌کنند. بدن مثالی نیز دو گونه است: سعادت‌مندان و شقاوت‌مندان.

از دیدگاه ملاصدرا در قیامت کبری بر اساس این نیات و ملکات، بدن اخروی ساخته می‌شود 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؛ بدین معنا که نفس متبوع و بدن تابع می‌شود. آن بدن هم جاودانه است. بنابراین ملاصدرا هم بدن اخروی و معاد جسمانی را و هم معاد روحانی را ثابت می‌کند (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱-۲۶۰).

ج) جاودانگی نفس نزد علامه طباطبایی

۱. مبانی جاودانگی

۱-۱. حدود جسمانی

علامه طباطبایی همچون ملاصدرا قایل به حدود جسمانی نفس است؛ لکن این بحث را به طور مستقل در آثار خود مطرح نکرده است. به عقیده او انواعی که دارای نفس اند - غیر

از نبات- در ابتدای پیدایش و حدوث مادی‌اند 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، به مرتبه تجرد عقلی نایل می‌شوند. بنابراین انواع حیوانی و انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا هستند.*

علامه اگرچه همه این انواع را محکوم به حرکت جوهری می‌داند، 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 (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، 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 صدرالمتألهین، تحلیلی از نظریه «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» ارائه می‌دهد که بر اساس آن، نفس حرکت خود را از مرتبه وجود جسمانی آغاز کرده، تا مرتبه تجرد پیش می‌رود. این حرکت از حد طبیعت تا اتصال و اتحاد با عقل فعّال، 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 و ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۲). علامه در تحلیل نحوه حدوث جسمانی نفس، به آیات قرآن استشهاد و بر اساس آن، خلقت انسان از گل (مؤمنون: ۱۴) را مطابق با نظریه حدوث جسمانی معنا می‌کند. از دیدگاه او انسان جزئی از زمین است و نه مفارق و مابین با آن. انسان از زمین جدا شده و تطوراتی را گذرانده و به مرحله‌ای رسیده که خلق و آفرینشی دیگر یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۴). علامه تصریح می‌کند 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

* الأنواع التي لها نفوس مجردة تجرداً، 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 متوسطة خلافاً لجميع الفلاسفة المتقدمين من حكماء مصر و يونان و غيرهم و قدماء حكماء الإسلام (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰ - ۱۰۱).

عقل رسید، حافظ مرتبه نفسیت نیز هست (همو، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۲، تعلیقه ۱). این نکته که نفس علی رغم وصول به مرتبه عقل، مرتبه نفسیت خود را حفظ می‌کند، نشان می‌دهد 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 تعبیر قرآنی درباره آن است. به عقیده او قرآن در اشاره به نحوه حدوث جسمانی انسان از تعبیر گوناگون مانند تراب، طین، صلصال، حمأ مسنون و صلصال فخار استفاده کرده 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 و سپس نطفه که مبدأ قریب است که خلقت بدان تعلق گرفته است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵). در آیه «إنی خالق بشرأ من طین» مبدأ آفرینش انسان «طین»، در سوره روم «تراب»، در سوره حجر، «صلصال من حمأ مسنون» و در سوره الرحمن، «صلصال کالفخار» ذکر شده است. همه این تعبیرها در واقع بیان احوالات مختلف ماده اصلی است که انسان از آن آفریده شده و با نظریه حدوث جسمانی نفس سازگار است (همان، ص ۲۲۵).

۲-۱. لایه‌های وجودی نفس

علامه معتقد است انسان یک وجود سیال اشتدادی نیست که تبدیل جوهری پیدا کند و طبیعت مجده باشد، بلکه مشتمل بر سه لایه وجودی است؛ لایه وجودی عقلی، مثالی، جسمانی و طبیعی. هر لایه وجودی کار مخصوص به خودش را انجام می‌دهد. وقتی انسان با اشیای جهان مواجه می‌شود، ارتباط اندام با آن شیء محسوس و مادی برقرار است و آدمی توسط حاسه، درک حسی نسبت به این امور پیدا می‌کند. وقتی با حقیقت مثالی‌اش با حقیقت مثالی شیء مرتبط شود، «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.

۳-۱. بدن

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 به جز جسم طبیعی، چیز دیگری نیست؛ اما 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 آن است. این مرتبه با مرتبه نازله آن که منغمر 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، نسبت حیث جسمانی نفس به حیث مجرد آن را همانند رابطه حقیقت و رقیقت می‌داند؛ بنابراین نفس در ابتدای حدوث و پیدایش، موجودی 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 اوست و به تعبیر او نفس یکی از مراتب بدن است که همواره در تکامل است. علامه آیات مربوط با نحوه خلقت نفس را نیز به همان معنا حمل کرده و آن را منطبق با حدوث جسمانی نفس معنا می‌کند. به باور علامه نفس نسبت به بدنی که منشأ پیدایش اوست، به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از روغن است. در این زمینه او روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که طبق آن نفس با بدن در این نشئه به گونه‌ای با هم متحدند که هوویت میان آنها حاکم است* و حیثیات گوناگون مراتب و درجات یک واقعیت است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

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

* 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 یافته است.

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 به جز جسم طبیعی که صورت‌هایی گوناگون و متبدل بر او وارد شد، چیز دیگری نبود. سپس خدای تعالی همین جسم جامد و خاموش را خلقتی دیگر داد که دارای شعور و اراده شود و کارهایی را که آگاهی، اراده، فکر، تصرف، تدبیر، نقل، انتقال، تبدیل و تحویل می‌خواهد، انجام دهد. پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده، یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده، به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله 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. بنابراین نفس در ابتدای وجودش عین بدن است و سپس با انشایی از خدا، از بدن متمایز می‌گردد و با مردن بدن، به کلی از آن جدا و مستقل می‌شود. آیات دیگری نیز در این باره وجود دارد که با اشاره و تلویح، مسئله تعلق نفس به بدن را می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹).

۲. نظریه جاودانگی

تجرد نفس ملازم با عدم فنای آن است و حکما بر اساس سه مبنای قدم نفس، حدوث روحانی نفس و حدوث جسمانی نفس، بقای نفس را پس از بدن اثبات کرده‌اند. علامه طباطبایی نیز بر اساس 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 و موت و فساد در آن راه ندارد (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

بدن به واسطه مرگ خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجاً متلاشی می‌شود؛ ولی 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 (مرگ)، بدن از کار می‌افتد و روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد (همو، ۱۳۸۸، ص 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، غ زیرا «مادیون و طبیعیان که بقای نفس و زندگی اخروی را منکرند، بالفطره می‌دانند که در پاره‌ای امور مهم به بقای نفس پس از مرگ و تأثیر آن در سعادت و شقاوت نیاز دارند. آنان بالفطره می‌دانند برای رسیدن و ارتقا به اهداف عالی و بلند انسانی باید خود را فدا کنند تا دیگران زنده بمانند. اگر کسی مرگ را بطلان و نابودی بداند، انگیزه‌ای نخواهد داشت که خود را از بین ببرد تا دیگران باقی بمانند و 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، بدون بدل و ترک چیزی بدون دریافت چیزی دیگر امری است که فطرت انسانی از پذیرش آن ابا دارد؛ لذا اقتضای فطرت است که برای جبران چنین نقصی به وضع و جعل اوهام نادرست برای توجیه انگیزه‌ها روی آورده‌اند» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۱).

علامه با اشاره به آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أحياءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» تأکید می‌کند اینکه این آیه که به زندگی پس از مرگ تصریح دارد، گرچه در مورد شهادت، زندگی پس از مرگ را مختص و ویژه آنان قرار نمی‌دهد، بلکه همه انسان‌ها در این حکم مشترک‌اند. علاوه بر این 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؛ اما اگر کسی مانند مادیون، نفس را امری مادی بدانند و به زندگی اخروی و بقای نفس پس از مرگ اعتقادی نداشته باشند، برای چنین کسانی معنا و انگیزه‌ای وجود ندارد که جانفشانی کرده، خود را از بین ببرند تا دیگران باقی بمانند یا خود را از لذت‌هایی که با زحمت به دست آورده‌اند، محروم کنند تا دیگران از عدل بهره‌مند شوند (همان، ص ۳۴۰-۳۴۱).

د) سنجش و ارزیابی (اشکالات ملاصدرا و ابداعات علامه)

آنچه دیدگاه ملاصدرا درباره جاودانگی را از دیدگاه پیشینیانی همچون ابن‌سینا متمایز می‌کند، آن است که ملاصدرا تعداد عوالم در هستی را با تعداد عوالم ادراکی انسان برابر می‌داند. ملاصدرا عالم خیال را یکی از عوالم مجرد می‌داند و از این رو بر این باور است که به همین نسبت، سه عالم در هستی 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 نیست 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، 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 بازمانند؟ در این صورت، باید همواره در آن عالم باقی بمانند. اینها پرسش‌هایی است که دیدگاه ملاصدرا را به چالش می‌کشد و پاسخ به آنها نیازمند پژوهش‌هایی مستقل درباره تصویر دنیای پس از مرگ در اندیشه ملاصدراست.

علامه طباطبایی دو سنخ را برای عقل بر می‌شمرد؛ عقل استدلالی و شهودی. عقل استدلالی که از طریق صور معقوله و ادراکات عقلی حاصل می‌شود، با مفاهیم سروکار دارد و ما با آن معقولات کلی را درک می‌کنیم. ملاصدرا شهود عقلی را تنها برای اوحدی از ناس، اما علامه آن را برای همه انسان‌ها می‌داند. عقل شهودی که شهود آن را ایجاد می‌کند و حقایق با آن مشهود می‌گردد، تنها برای اوحدی از مردم است و بستگی به ایمان، تقوا و تهذیب نفس دارد.

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 مثالی‌اش 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 جاودانه‌اند.

تفاوت دیگر در ساحت جاودانگی عمل است. ملاصدرا براین باور است که انسان در بعد عمل هم باقی است، اما به بقای ملکات؛ چراکه انسان یک حقیقت عقلی و مثالی است؛ اما بدن و افعالی 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 بدن اخروی متبوع است و آن حقیقت مثالی و عقلی تابع است. پس از دیدگاه علامه طباطبایی هم عقل، هم مثال و هم بدن باقی است.

نتیجه

ملاصدرا برای اثبات خیال مطابق روش‌شناسی خاصی که دارد از قرآن، برهان و عرفان بهره می‌گیرد؛ از این رو مدعای اصلی او اثبات سازگاری میان آموزه‌های دین و فلسفه است. جاودانگی نفس نیز از این امر مستثنا نیست و او مدعی است که با استدلال عقلی همین تعلیم جاودانگی نفس که در کتاب و سنت آمده است، به اثبات رسانده است. ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خویش (اصالت وجود، عوالم هستی، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاءبودن نفس، حرکت جوهری نفس و رابطه نفس و بدن) به این نتیجه می‌رسد که نفس انسان در ابتدا به صورت مادی حادث شده، لکن به واسطه حرکت جوهری که در ذات نفس روی می‌دهد، به یک موجود مجرد تبدیل می‌گردد و به مرتبه نفسانی-خیالی می‌رسد و دارای اعضای مثالی می‌شود. پس از آن، نفس با ورود به عالم عقول-که در لسان دین همان آخرت است- جاودانه می‌گردد و به زندگی خود ادامه می‌دهد. از دیدگاه ملاصدرا افرادی که در زندگی مادی نتوانسته‌اند به مرتبه تجرد برسند، پس از مرگ وارد عالم برزخ شده، در آنجا به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهند تا زمانی که مجرد شوند و به عالم عقول بیوندند. سعادت حقیقی از دیدگاه ملاصدرا همین است. شایان ذکر است

بقای نفس انسان‌هایی که در مراحل ابتدای زندگی و پیش از آنکه دارای قوه تخیل شوند، می‌میرند، دیدگاه ملاصدرا را با دشواری مواجه می‌کند. علامه طباطبایی نیز بر اساس مبانی فلسفی خود به اثبات جاودانگی نفس پرداخته است و انسان را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌داند. او 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.

بر اساس نظر علامه طباطبایی نفس انسانی در حرکت جوهری خود، مجرد بوده و 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 نایل شود. با وجود شباهت‌هایی که بین دیدگاه ملاصدرا و علامه وجود دارد، تفاوت‌هایی نیز در این زمینه بین این دو فیلسوف مشاهده می‌شود؛ به طوری که می‌توان گفت علامه در مسئله جاودانگی شارح ملاصدرا نیست و نظر مستقلی در این خصوص دارد. علامه بر خلاف ملاصدرا جاودانگی را در حیطه نظری منحصر نمی‌کند، بلکه قایل به جاودانگی در جنبه عملی نیز هست. او بر این باور است که هر کاری که انسان خواه در امور فردی یا در تعامل با دیگران انجام می‌دهد، جاودانه است و هیچ چیز از بین نمی‌رود. از منظر علامه بدن اخروی متبوع و حقیقت مثالی و عقلی تابع است. بنابراین از دیدگاه علامه طباطبایی هم عقل، هم مثال و هم بدن باقی است.

منابع و ماخذ

۱. ابن سینا؛ النفس من کتاب الشفاء؛ ط ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲. اکبریان، رضا؛ حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۳. اکبری تبار، اعظم؛ تجرد و بقای نفس از دیدگاه علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان؛ استاد راهنما محمدرضا ارشادی نیا، استاد مشاور احمد رزمخواه؛ دانشگاه حکیم سبزواری، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۶.
۴. حیدری کوچی، الهه؛ بقا و جاودانگی از نظر ملاصدرا، جان لاک و جان هیک؛ استاد راهنما علی حقی، استاد مشاور علیرضا کهنسال؛ دانشگاه فردوسی مشهد، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۹.
۵. داودی، علیمراد؛ عقل در حکمت مشاء؛ تهران: دهخدا، ۱۳۴۹.
۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ الشوارع و المطارعات؛ چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ تعلیقه بر حکمة الاشراق؛ چ ۱، قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۸. —؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۹. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ط ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶ق.
۱۰. —؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت، ۱۳۵۴.
۱۱. —؛ مجموعه رسایل؛ تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال الدین آشتیانی؛ مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ تعلیقه مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ط ۱، بیروت: انتشارات الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۴. ____؛ *مجموعه رسائل علامه طباطبائی*؛ ج ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۵. ____؛ *شیعه در اسلام*؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۶. ____؛ *انسان از آغاز تا انجام*؛ ترجمه صادق لاریجانی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۸۱.
۱۷. فارابی، ابونصر؛ *السیاسة المدنیة*؛ ج ۱، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
۱۸. ____؛ *آراء اهل المدينة الفاضله*؛ مقدمه و تعلیقه دکتر البیر نادر؛ ج ۲، بیروت: دار الشرق، ۱۹۹۵م.
۱۹. فلوطین؛ *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۲۰. قیصری رومی، محمد داوود؛ *شرح فصوص الحکم*؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۱. موسوی، فاطمه؛ جاودانگی نفس از دیدگاه ملاصدرا و استاد فیاضی؛ استاد راهنما مهدی برهان؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۷.
۲۲. موسی‌وند، محسن؛ مبانی نظری جاودانگی انسان از دیدگاه فخررازی - ابن‌عربی و ملاصدرا؛ استاد راهنما صدرالدین طاهری، استاد مشاور قاسم پورحسن درزی؛ دانشگاه علامه طباطبایی، کارشناسی ارشد، ۱۳۸۸.

References

1. Aristotle; *The Complete Works of Aristotle*; edited by J. Barnes; Princeton: Princeton University Press, 1984.
2. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (no date). *Sharh-i ḥikmat al-ishrāq*. Qom: Bidar Publication.
3. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (2003). *al-Shawahid al-*

-
- rububiyah. Corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Institute of Religious Press.
4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
 5. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). *Tafsir al-Mizan*. Beirut: Al-Alami publications.
 6. Tabātabāī, Mohammad Hossein (2002). *Man from beginning to end*. Tehran: al-Zahra Publication. (in Persian)