

بررسی خلود نفس در نگرش قرآنی حکیمان با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبائی* در تفسیر المیزان

قربانعلی کریمزاده قراملکی^۱

چکیده

مسئله خلود نفس یکی از مباحث مهم و بنیادی در نظام‌های الهیاتی به‌ویژه در فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید. این مسئله با رویکردهای فلسفی، کلامی، عرفانی و قرآنی، مورد توجه اندیشمندان مسلمان واقع شده است. در فلسفه اسلامی بر این نکته تأکید شده است که نفس به‌دلیل تجرد و بساطت به‌طور مطلق از فساد و اضمحلال که از عوارض امور مادی و اجسام مرکب است، مبرا بوده و نفوس به‌خاطر بقای علل مجرده خود تا بی‌نهایت باقی و خالدند. مرحوم علامه طباطبائی* از جمله اندیشمندان با رویکردهای فلسفی و تفسیری در این مسئله در آثار خویش به‌خصوص در تفسیر المیزان، تأمل نموده و مطالب ناب و ارزشمندی را از نصوص دینی به‌ویژه از آیات قرآن کریم استفاده کرده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و تبیین جاودانگی انسان از دیدگاه قرآن کریم با محوریت آرا و اندیشه‌های فلسفی و تفسیری علامه طباطبائی* می‌پردازد و برآیند آن این است که قرآن کریم درباره جاودانگی انسان یک شاکله سه مدعایی را مطرح می‌نماید؛ ۱. استمرار زندگی انسان پیش از برپایی قیامت در عالم برزخ؛ ۲. برخاستن ابدان از قبرها در روز قیامت؛ ۳. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی متناسب با جهان آخرت. توصیف و تحلیل این سه ادعا با محوریت آرا و اندیشه‌های علامه طباطبائی* مهم‌ترین یافته پژوهش حاضر می‌باشد.

واژگان کلیدی: خلود نفس، برزخ، معاد جسمانی، معاد روحانی، تفسیر قرآن کریم، تفسیر المیزان، علامه طباطبائی*.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز (g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir).

مقدمه

مسئله خلود نفس یکی از مباحث مهم و بنیادی در نظام‌های الهیاتی به‌ویژه در فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید. این مسئله با رویکردهای فلسفی، کلامی، عرفانی و قرآنی مورد توجه اندیشمندان مسلمان واقع شده است. بحث نفس در فلسفه اسلامی یکی از دشوارترین مباحث فلسفه اسلامی می‌باشد. کسانی که به دوگانگی نفس و بدن معتقدند و ساحت نفس و بدن را متمایز از یکدیگر می‌دانند، درباره حقیقت نفس دیدگاه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند. مسئله نفس در فلسفه اسلامی، گاه با توجه به جنبه فاعلیت و تدبیر آن نسبت به بدن ملاحظه شده است؛ از این‌رو برخی فلاسفه اسلامی حقیقت نفس را به پیروی از ارسطو «نخستین کمال برای جسم طبیعی که بالقوه دارای استعداد حیات است» تعریف کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۹). این رویکرد، معنای مشترکی است که شامل نفوس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود. گاهی نیز نفس به‌عنوان جوهر مجرد و بسیط و روحانی و الهی که موجب حیات، ادراک، تشخیص و هویت انسان است، در نظر گرفته شده است (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۹-۱۴۰).

واژه «خلود» در حوزه مطالعات فلسفی، کلامی و قرآنی به‌معنای ابدیت و فناپذیری و عدم الموت، ماندگاری و جاودانگی شخصی به‌کار رفته است؛ زیرا با دقت عقلی، ابدیت و ماندگاری جزء لازم ذاتی این مفهوم بوده و از آن قابل تفکیک نیست؛ بر همین اساس آنچه در قرآن کریم برای اشاره به این حقیقت به‌کار رفته است، همان واژه خلود می‌باشد: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ» (ق: ۳۴). به‌تبع این استعمال قرآنی، اندیشمندان اسلامی این بحث را ذیل عنوان «خلود نفس» یاد کرده‌اند. علامه طباطبائی^۱ در تحلیل واژه خلود با ارجاع به معنای لغوی می‌نویسد:

کلمه (مخلد) در اصل به‌معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می‌ماند و به‌همین جهت به‌مردی که مویش دیر سفید شده، می‌گویند: (رجل مخلد) و به حیوانی که دندان‌های ثنائی‌اش آنقدر بماند که رباعی‌هایش نیز بروید، می‌گویند: (دابة مخلده). این معنای اصلی کلمه است، و لیکن به‌عنوان استعاره، استعمال می‌شود. درباره کسی که دائماً باقی می‌ماند. خلود در جنت به‌معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند؛ همچنان‌که فرموده: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و نیز فرموده: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و نیز فرموده: «وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَزَلُوهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۸).

پرسش‌هایی که پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی بدان است، عبارت‌اند از:

- بازگشت جسم (بدن) در قیامت چگونه متصور است؟
- آیا ممکن است نفس بدون بدن در عالم دیگر (برزخ) وجود داشته باشد؟
- بازگشت نفس به بدن خود چگونه متصور است؟
- دیدگاه علامه طباطبائی^۱ درباره جاودانگی انسان چیست؟

۱. پیشینه بحث

در حوزه مطالعات فلسفی و کلامی در میان اندیشمندان مسلمان، پنج تبیین از اندیشه جاودانگی می‌توان دید:

۱-۱. دیدگاه برانگیختگی

این دیدگاه با آموزه‌های کلامی در هم تنیده است. متکلمان اسلامی ازسویی هویت انسان را همین بدن مادی دانسته‌اند و ازسوی دیگر به ضرورت کتاب و سنت به معاد جسمانی و خلود نفس معتقدند؛ ازاین‌رو بعضی از متکلمان اسلامی نظریه «بقای اجزاء اصلیه» را راه حل مناسب برای تبیین خلود نفس دانستند (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۹-۱۴۰). برخی نحله‌های کلامی، جواز اعاده معدوم را برای حل مسئله مبنا قرار داده‌اند و براین‌باورند که وقتی انسان در دنیا فانی و معدوم شد، خدای سبحان مجدداً در قیامت همان بدن را ایجاد می‌کند (تفتازانی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۸۲).

۱-۲. دیدگاه بدن مثالی

تبیین جاودانگی ازطریق بدن مثالی یا لطیف، راه حل دیگری است که برخی اندیشمندان مسلمان مطرح کردند. بر اساس این دیدگاه، انسان علاوه بر بدن مادی، دارای بدن مثالی نیز هست که از قوانین لطیف‌تری برخوردار می‌باشد. این بدن با بدن مادی یک سلسله ویژگی‌های مشترک همچون رنگ، شکل و... دارد، ولی ازآن‌رو که بدن مثالی و سایه‌وار بدن مادی است، از ماده و جرم پیراسته بوده و در هنگام مرگ از انسان خارج و در عالم دیگر به ابدیت می‌پیوندد. حکیم متأله عبدالرزاق لاهیجی در توصیف این دیدگاه می‌گوید:

اشراقیین و صوفیه متفق‌اند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است، عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند، لیکن ماده ندارند... و از حکمای اقدمین نیز نقل کردند که

«انَّ فِي الْوُجُودِ عَالِماً مَقْدَارِيّاً غَيْرَ عَالِمِ الْحَسَنِيِّ، لَا يَتَنَاهَى عَجَابِهِ وَ لَا يَحْصِي مَدَّتَهُ». این جماعت تصحیح معاد جسمانی به این کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجسم اعراض و تجسد اعمال در این عالم صورت تواند بست و جمعی از قائلین به حشر جسمانی، روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعث که آن را برزخ گویند، واقع در این عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره به آن شد، مؤید این تواند بود (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۳۲۲).

۱-۳. دیدگاه اعتقاد به تناسخ

اعتقاد به تناسخ، هرچند مورد مخالفت بیشتر حکمای متأله واقع شده است، درعین حال ازجمله راه حل‌هایی است که برخی اندیشمندان مسلمان برای جاودانگی تبیین کرده‌اند. بر اساس این تلقی، خلود انسان ازطریق انتقال نفس از بدنی به ابدان دیگر تحقق می‌پذیرد؛ به‌گونه‌ای که اگر آدمی از اهل شقاوت و دارای ملکات رذیله باشد، به ابدان موجودات پست‌تر تعلق می‌گیرد و دو باره یک سلسله توالد و تجدید حیات را تجربه خواهد کرد، ولی اگر از اهل سعادت و دارای صفات انسانی و الهی باشد، به ابدان شریف‌تر و کامل‌تر تعلق یافته و برای همیشه در آن به‌سر خواهد برد. قطب‌الدین شیرازی با طرح این راه حل برای نفس پس از مفارقت از بدن، سه تصویر نشان می‌دهد و معتقد است هیچ‌یک از اینها منع عقلی ندارند:

یک. عود نفس به بدن خود؛
دو. تعلق نفس به اجرام آسمانی یا آنچه جاری مجرای اجسام سماوی است؛
سه. تناسخ.

وی درباره راحل تناسخ می‌گوید:

و از آن یکی تناسخ است در ابدانی که از جنس آن ابدان باشند، که نفس متعلق به آن بوده باشد، یا بدن انسانی یا بدن حیوانی یا نباتی یا معدنی و هرگاه کسی تکون اشخاص بدنی که صلاحیت تعلق نفس به آن داشته باشد، ازلی باشد و نفس انسانی قدیم باشد، تناسخ واجب است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۷، ص ۱۳۸).

۱-۴. دیدگاه بازگشت ارواح به ابدان

این تصور از جاودانگی، بر این اساس مبتنی است که ارواح پس از رهایی از بدن‌ها و بعد از سپری کردن مدتی در عالم برزخ، در قیامت به ابدان‌شان بازمی‌گردند و از این راه به ابدیت می‌پیوندند. طرفداران این دیدگاه معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند. این نظریه مختار بیشتر اندیشمندان مسلمان به‌خصوص عالمان شیعه همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی است. صدرالمآلهین با پذیرش

این نظریه و انتساب آن به بیشتر اندیشمندان مسلمان، درباره ابدان اخروی براین‌بآور است که بدن‌های اخروی همه ویژگی‌های بدن دنیوی را دارند، به‌گونه‌ای که اگر کسی آن را مشاهده کند، خواهد گفت این همان بدن دنیوی است. وی معتقد است کسی که منکر این مسئله باشد، از شریعت الهی خارج و کفر او عقلاً و شرعاً ثابت است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۴). مرحوم علامه طباطبائی^{۱۱} چنان‌که اشاره خواهد شد، این دیدگاه را با استناد به نصوص دینی و آیات قرآن کریم مطرح می‌کند.

۱-۵. دیدگاه بازگشت ارواح به عالم مفارقات

تبیین دیگر از ابدیت، مبتنی بر معاد روحانی است. طرفداران این دیدگاه براین‌بآورند که روح پس از کسب کمالات و مفارقت از بدن، برای همیشه از بدن خارج و به‌دلیل تجردش به ابدیت می‌پیوندد. قائلان به این نظریه، نوع پاداش و کیفر نفس را همانند لذت‌ها و درد و رنج عالم خواب، روحانی و عقلی صرف می‌دانند. صدرالمآلهین در کتاب **أسفار** این دیدگاه را به جمهور فلاسفه و پیروان فلسفه مشاء منتسب می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۵).

۲. خلود نفس در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی دلایل متعدد بر خلود نفس اقامه شده است. این براهین گاهی با عنوان «فی انّ الفساد علی النفس محال» تقریر و بر این نکته تأکید شده است که نفس به‌دلیل تجرد و بساطت، به‌طور مطلق از فساد و اضمحلال که از عوارض امور مادی و اجسام مرکب است، مبرا بوده و نفوس به‌خاطر بقای علل مجرده خود تا بی‌نهایت باقی و خالند. این برهان در فلسفه اسلامی به‌شکل‌های گوناگون تقریر یافته است که صدرالمآلهین این برهان را در قالب یک قیاس اقترانی و یک قیاس استثنائی این‌گونه تقریر کرده است:

النفس ممکن و لکنّ ممکن فله سبب فللنفس سبب (قیاس اقترانی)
لو جاز زوال النفس لکان إنعدامها بسبب إنعدام علّتها لکنّ التالی
باطل والمقدّم مثله (قیاس استثنائی)؛ توضیح اینکه نفس یک موجود
ممکن الوجود است. هر موجود ممکنی علتی دارد؛ پس برای نفس، علتی
است. حال اگر نفس بخواهد از بین برود، انعدام او یا باید به‌سبب زوال
علّت تامه باشد یا یکی از اجزای علت او، لکن علت نفس از آنجاکه از بین
نمی‌رود، پس نفس نیز از بین نخواهد رفت؛ زیرا نفس یک موجود مجرد
است که علت فاعلی آن یک جوهر مجرد عقلی است که از جمیع جهات از

مادّه و عوارض آن پیراسته است.^۱

همچنین در فلسفه اسلامی برای اثبات بقای نفس، با تقریرهای گوناگون براهینی مطرح شده است که ناظر بر خلود نفس پس از فاسدشدن بدن می‌باشد. شیخ‌الرئیس در علم‌النفس شفا به‌طور مبسوط و در فصل اول نمط هفتم **إشارات** به‌صورت مجمل (ابن‌سینا، الف، ۱۳۶۳، ص ۳۷۲) و دیگران مانند ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۱) و فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۸)، این براهین را ذکر کرده‌اند.^۲ از آنجاکه موضوع پژوهش حاضر تبیین خلود نفس با رویکرد درون‌دینی است،

۱. صدرالمتألهین این استدلال را در کتاب أسفار أربعه این‌گونه ذکر می‌کند:

«فللنفس سبب والسبب مادام یقی موجوداً مع جمیع الجهات التي یعتبرها کان سبباً إستحالی إنعدام المسبب كما سبق ذكره فی مباحث العلة والمعلول فالنفس لو إنعدمت لكان إنعدامها بسبب إنعدام سببها أو شيء من أجزاء سببها التام والأسباب أربعة . و يستحيل إنعدامها لإنعدام سببها الفاعلی لأن السبب الفاعلی لها كما سنین جوهر عقلی مفارق الذات من جمیع الوجوه عن المادة فیمتنع عدمه لأن الکلام فیہ کالکلام فی النفس و محال أن یكون إنعدامها لإنعدام السبب المادی لأننا قد بینا أن النفس لیست مادیة بل مجردة و محال أن یكون لعدم السبب الصوری لأن صورة النفس بعینها ذاتها . و لأن الکلام فی عدم ذلك السبب الصوری کالکلام فی عدم النفس فإن کان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل و محال أن یكون لعدم السبب التمامی لهذا الوجه ایضا فیمتنع عدم النفس مطلقاً و أما الصور والأعراض التي یصح علیها ذلك العدم فذلك لصحة العدم علی أحد أسبابها حتی الفاعلیة لكون فاعلها القریب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجة مختلفة یفید إستعدادات مختلفة و قد سبق أن الأمر هاهنا لیس كذلك» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۰).

۲. برای نمونه ملاصدرا در جلد ۸ أسفار (فصل چهارم) ذیل عنوان «فی أن النفس لاتفسد بفساد البدن»، ابتدا استدلال ابن‌سینا را نقل و ملاحظات انتقادی خود را این‌گونه ذکر کرده است: «كما قرره الشيخ و غیره بأن النفس یجب حدوثها عند حدوث البدن فلا یخلو إما أن یكونا معا فی الوجود أو لأحدهما تقدم علی الآخر . فإن كانا معا فلا یخلو إما أن یكونا معا فی الماهیة أو لا فی الماهیة والأول باطل . و إلا لكانت النفس والبدن مضافین لكنهما جوهران هذا خلف و إن كانت المعیة فی الوجود فقط من غیر أن یكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم کل منهما یوجب عدم تلك المعیة لها و لا یوجب عدم الآخر و إما أن یكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فی الوجود فلا یخلو إما أن یكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن کان المتقدم فی الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن یكون زمانیاً أو ذاتیاً والأول باطل لما ثبت أن النفس لیست موجودة قبل البدن و أما الثانی فباطل أيضاً لأن کل موجود یكون وجوده معلول شيء کان عدمه معلول عدم ذلك الشيء إذ لو إنعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة كافية فی إجابیه فلم تكن العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خلف فإذا ن لو کان البدن معلولاً للنفس لإمتناع عدم البدن إلا لعدم النفس والتالی باطل لأن البدن قد یعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركیب أو تفرق الإلتصال فبطل أن یكون النفس علة للبدن و باطل أيضاً أن یكون البدن علة للنفس لأن العلل أربع و محال أن یكون فاعلاً لها فإنه لا یخلو إما أن یكون علة فاعلیة لوجود النفس بمجرد جسمیته أو لأمر زائد علی جسمیته والأول باطل و إلا لكان کل جسم كذلك والثانی أيضاً باطل أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادیة إنما تفعل ماتفعل بواسطة الوضع و كلما لا یوجد «۱»

تبیین این براهین را به آثار و کتاب‌های فلسفی احاله می‌دهیم.

۳. خلود نفس در قرآن کریم

در قرآن کریم در آیات متعدد به شکل‌های گوناگون به بحث جاودانگی و خلود نفس اشاره شده است. مرحوم علامه طباطبائی^۱ با رویکرد تفسیری در تفسیر المیزان با تأمل در این آیات، در باب جاودانگی انسان یک شاکله سه مدعایی را مطرح می‌سازد که در اینجا به اختصار به تبیین این سه ادعا خواهیم پرداخت. تبیین این بحث، مسبوق به پژوهش در یک مسئله است.

۳-۱. وحدت جمعی انسان در عوالم وجود

۱. بر اساس اصل تشکیک وجود، عالم وجود دارای مراتبی است که نازل‌ترین آن، عالم ماده است. این عالم به دلیل برخورداری از ماده و قوه، حرکت و تدریج در آن به وجود آمده است. عالم دیگر عالمی است که از ماده مجرد است، ولی آثاری همچون شکل، مقدار، وضع و... را که از جمله امور مادی‌اند، داراست. صور جسمانی، اعراض آنها و هیئت‌های کمالی آنها در این عالم، مجرد از ماده‌اند، بی‌آنکه دارای ماده حامل قوه و استعداد باشند. این عالم «عالم مثال» یا «عالم برزخ» نامیده می‌شود. عالم سوم، عالم مجرد از ماده و آثار مادی همچون اشکال، هیئت‌ها و اعراض است و «عالم عقل» نامیده می‌شود. عالم عقل، هم از ماده و هم از احکام آن مجرد است. این سه مرتبه از عوالم وجود دارای رابطه‌ای طولی و علیّی از بالا به پایین‌اند؛ یعنی عالم عقل، علت عالم مثال و علت عالم مادی است. همچنین بالاترین عالم از میان عوالم سه‌گانه از حیث مرتبه و قوی‌ترین آنها از لحاظ هستی و سعه وجودی و نزدیک‌ترین آنها به مبدأ اعلی، «عالم عقل» است؛ زیرا فعلیت آن تام و خالی از هرگونه قوه، استعداد و امور تدریجی می‌باشد.

مرحوم علامه طباطبائی^۲ در آثار فلسفی در مواضع گوناگون به تبیین و اثبات عالم مثال و عالم عقل پرداخته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲). ایشان در اثبات مرتبه عقلی وجود انسان با رویکرد

إلا بواسطة الوضع إستحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الوضع والحيز و أما ثانياً فالأن الصورة المادية أضعف من مجرد القائم بنفسه والأضعف لا يكون سبباً للأقوى و محال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة و مستغنية عن المادة و محال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذا لم يسبق بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۱).

درون دینی در ذیل آیه «وَاسْأَلُونَا عَنْ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (یس: ۵۲-۵۱)، با تبیین معانی روح در کاربردهای قرآنی می‌گوید: «در همه این آیات، کلمه من پس از روح، می‌فهماند که روح از جنس و سنخ امر است» (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۶). آنگاه ایشان معنای جامع و لطیفی برای حقیقت روح مطرح می‌کند و براین‌باور است که حقیقت روح از سنخ عالم امر بوده و امر پروردگار عبارت است از کلمه ایجاد و فعل مخصوص او بدون وساطت اسباب مادی. علامه^{۳۲} در پایان بحث در مقام نتیجه‌گیری، عالم امر را که از ماده و ویژگی‌های آن پیراسته است، به عالم ملکوت و عقل تطبیق می‌کند و می‌گوید:

فقد بان بما مر أن الأمر هو كلمة الإيجاد و هو فعله تعالى الخاص به الذي لا يتوسط فيه الأسباب الكونية بتأثيراتها التدريجية و هو الوجود الأرفع من نشأة المادة و ظرف الزمان و أن الروح بحسب وجوده من سنخ الأمر من الملكوت (همان، ص ۱۹۶).

علامه طباطبائی^{۳۳} معتقد است انسان در تمامی عوالم هستی اعم از عالم ماده، برزخ و عالم ملکوت (قیامت)، دارای جسم است و در هیچ عالمی جدا از بدن خویش نخواهد بود؛ زیرا روح انسان، حقیقتی است که در متن و ذات آن، تعلق به جسم نهفته است. هریک از عوالم هستی، نظام، احکام، آثار و قوانین ویژه خویش را دارد (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹). اکنون پس از توضیح این مقدمه به بررسی دیدگاه علامه می‌پردازیم. چنان‌که گفته شد، نظریه ایشان یک شاکله سه مدعایی را تشکیل می‌دهد.

۳-۲. استمرار زندگی آگاهانه انسان در عالم برزخ

علامه معتقد است روح انسان پس از مفارقت از بدن، در نظام و شرایطی قرار می‌گیرد که در قرآن کریم به عالم «برزخ» تعبیر شده است: «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰). اهل لغت برزخ را واسطه میان دو چیز (طریحی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۳۰) و مابین دو چیز (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۸) دانسته‌اند. وجه تسمیه این عالم به برزخ به‌خاطر این است که این عالم، واسطه میان دنیا و آخرت می‌باشد. این عالم نخستین عوالم انسان پس از دنیا در مسیر بازگشت به‌سوی حق تعالی است. ایشان با استناد به برخی آیات به این نتیجه رهنمون می‌شود که زندگی آگاهانه انسان پیش از برپایی قیامت در عالم برزخ استمرار خواهد یافت. در اینجا به دو آیه که مورد استشهاد ایشان است، اشاره می‌شود:

الف) قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَتْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ (غافر: ۱۱)

وجه استدلال به این است که در آیه شریفه تا برپایی قیامت به دو بار میراندن و دو بار زنده کردن تصریح شده است. مفسران در تفسیر «أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ» و «أَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ»، وجوهی را احتمال دادند. علامه طباطبائی^۳ این آیه را بر عالم برزخ و استمرار حیات انسان تفسیر می‌کند. او معتقد است مقصود از «دو بار میراندن»، یکی میراندن پس از زندگی دنیوی و دیگری میراندن پس از زندگی برزخی است و منظور از «دو بار زنده کردن»، یکی احیا در برزخ و دیگری زنده کردن در قیامت می‌باشد؛ براین اساس معنای آیه شریفه این است که پروردگارا ما را دو بار میراندی؛ یکی اماته دنیوی که به واسطه آن به برزخ منتقل شدیم و دیگری اماته برزخی که بدان سبب به عالم قیامت قدم گذاشتیم و نیز دو بار ما را زنده گردانیدی؛ یکی احیا در برزخ پس از خروج از دنیا و دیگری احیا در قیامت پس از اماته برزخی.

مرحوم علامه^۴ متذکر می‌شود که اگر این آیه بر حیات برزخی دلالت نداشته باشد، لازم می‌آید اماته دوم لغو و تحقق نداشته باشد؛ زیرا اماته و احیا در جایی تصور درستی دارد که مسبوق به خلاف آن باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۱۳). ایشان از رهگذر این تفسیر به این نتیجه رهنمون می‌شود که از دیدگاه قرآن کریم، انسان پس از مفارقت از زندگی دنیوی در عالم برزخ، زندگی آگاهانه‌ای داشته و از این راه حیات او استمرار خواهد داشت.

ب) النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤْمَتُّوْنَ السَّاعَةَ اَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ (غافر: ۴۶)

در آیه شریفه خدای سبحان تصریح می‌کند که برای خاندان فرعون هر صبح و شام، آتش عرضه می‌کنند تا اینکه در روز قیامت به بدترین عذاب گرفتار شوند. علامه طباطبائی^۵ با تفکیک میان عرضه آتش و ادخال در آن، تصریح می‌کند که عرضه آتش در عالم برزخ است. از تعبیر «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا» برمی‌آید که برای انسان پیش از برپایی قیامت کبری حیات دیگری وجود دارد که برزخ میان دنیا و قیامت است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۳۵).

۳-۳. برانگیختن بدن‌ها از قبرها در قیامت

قرآن کریم افزون بر ادعای استمرار حیات آدمی به شکل برزخی، بر مسئله برانگیختن و برخاستن ابدان از قبرها نیز تأکید می‌کند. در برخی آیات، نحوه برخاستن انسان‌ها به «ملخ‌های پراکنده» تشبیه شده است: «خُشِعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ» درحالی که دیدگان‌شان [از شدت ترس] فرو افتاده، همچون ملخ‌های پراکنده از گورها بیرون آیند» (قمر: ۷).

در سوره معارج تشبیه دیگری وارد شده است که گویی انسان‌ها پس از برپاخواستن از قبرها

شتابان به سویی علامتی می‌دوند: «يَوْمَ يُخْرَجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ: روزی که شتابان از خاک بیرون آیند، گویی به سویی نشانه‌های نصب‌شده می‌دوند» (معارج: ۴۳).

خدای سبحان در سوره یس در باب برانگیختن و برخاستن ابدان از قبرها این گونه می‌گوید:
 وَ نَفَخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ: [بار دیگر] در صور دمیده می‌شود، ناگهان آنها از قبرها، شتابان به سویی [دادگاه] پروردگارشان می‌روند! می‌گویند: ای وای بر ما! چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟! [آری] این همان است که خداوند رحمان وعده داده و فرستادگان [او] راست گفتند! (یس: ۵۱-۵۲).

علامه طباطبایی^۱ نفخه صور در این آیه را به نفخه دوم تفسیر می‌کند؛ بنابراین وقتی در اثر نفخه صور اولی همه انسان‌ها مرده‌اند، دوباره در اثر نفخه صور دوم از قبرها برانگیخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۹۹).

۳-۴. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی

مرحوم علامه^۲ در تفسیر المیزان در مواضع گوناگون درباره نظام‌های حاکم بر آخرت و بدن اخروی و ویژگی‌های آن از منظر قرآن کریم بحث کرده است. در ادامه با گزینش چند دسته از آیات که ایشان ذیل آنها به این مسئله پرداخته است، بحث را ادامه خواهیم داد:

الف) دسته‌ای از آیات به طور کلی نظام آخرت را بر مبنای سلم توصیف کرده‌اند و هرگونه وجود تراحم و تمنع را از آن سلب می‌کنند:

- «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ: به سلامت و ایمنی داخل شوید» (حجر: ۴۶).
- «هُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ هُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: برای آنان نزد پروردگارشان خانه سلامت و امن است و به پاداش کارهای پسندیده‌ای که همواره انجام می‌دادند، یار و سرپرست آنان است» (انعام: ۱۲۷).
- «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَ مَا هُمْ مِنْهَا مُخْرَجِينَ: در آنجا خستگی و رنجی به آنان نمی‌رسد و هیچ‌گاه از آنجا اخراج نمی‌شوند» (حجر: ۴۸).

این نوع تعبیر در قرآن کریم گویای این حقیقت است که در جهان آخرت، هیچ موجودی موجودیت دیگری را تهدید نمی‌کند و نظام حاکم بر آن از تراحم علل و اسباب مادی که از ویژگی‌های ذاتی این عالم است، پیراسته می‌باشد.

ب) قرآن کریم در برخی آیات به توصیف انواع لذت‌ها و آلام جهان آخرت می‌پردازد و آنها را متمایز از لذت‌ها و درد و رنج دنیوی ارزیابی می‌نماید؛ برای مثال قرآن درباره زندگی اخروی می‌گوید:

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُتُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَ الْحَيَاةُ لَكُمْ كَانُوا يَعْلَمُونَ: و این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازی نیست و بی‌تردید سرای آخرت، همان زندگی [واقعی و ابدی] است. اگر اینان معرفت داشتند [دنیا را به قیمت از دست دادن آخرت بر نمی‌گزیدند] (عنکبوت: ۶۴).

مرحوم طباطبائی^۱ ذیل تفسیر این آیه با توصیف زندگی اخروی به حیات واقعی، می‌نویسد: زندگی اخروی بقایی است که فناپذیری با آن نیست، لذتی است که با الم آمیخته نیست، سعادت است که شقاوتی در پی ندارد؛ پس جهان آخرت به معنای واقعی کلمه، حیات واقعی است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۴۹).

همچنین قرآن کریم جهان آخرت را با ویژگی‌هایی همچون زندگی مطلق و سلب مرگ و نیستی: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ: در آنجا مرگ را نمی‌چشند، مرگ آنان همان مرگی بود که در دنیا چشیدند و خدا آنان را از عذاب دوزخ مصون می‌دارد» (دخان: ۵۶) و برخورداری از لذت‌های واقعی و پایدار: «أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا» (رعد: ۳۵ / صافات: ۴۰-۴۹) و «صِطَافٌ عَلَيْهِ بَصِخَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف: ۷۱ / ر.ک: الرحمن: ۷۵-۴۶ / واقعه: ۱-۳۴ / انسان: ۵-۲۱) و توصیف به آفرینش جدید: «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُمْ إِنِّشَاءً» (واقعه: ۳۵) یاد می‌کند. بی‌شک این ویژگی‌ها با لذت‌های دنیوی که با نیستی و فناپذیری همراه‌اند، سازگار نیستند.

ج) قرآن کریم در برخی آیات، افزون بر توصیف نظام آخرت و لذت‌ها و آلام آن، به ویژگی‌های بدن اخروی نیز اشاره می‌کند؛ برای نمونه خدای سبحان درباره سختی عذاب اهل جهنم می‌گوید:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا: کسانی که به آیات ما کافر شدند، به‌زودی آنها را در آتشی وارد می‌کنیم که هرگاه پوست‌های تن‌شان [در آن] بریان گردد [و بسوزد]، پوست‌های دیگری به‌جای آن قرار می‌دهیم تا کيفر [الهی] را بچشند. خداوند، توانا و حکیم است (نساء: ۵۶).

آنچه از آیه شریفه برمی‌آید اینکه قوانین اخروی ناقض قوانین دنیوی‌اند؛ زیرا در این دنیا اگر عمق سوختگی پوست، عمیق باشد، دیگر بازسازی آن امکان‌پذیر نیست، درعین حال خدای سبحان برای نشان دادن سختی عذاب اهل جهنم یادآور می‌شود که اگر پوست‌های بدن آنها سوخت، پوست‌های

دیگر جایگزین آن می‌شود.

مرحوم علامه طباطبائی^۱ ذیل این آیه حدیثی را از امام صادق^ع نقل می‌کند: ابن ابی العوجاء که مردی ملحد بود، به حضورش آمد و عرضه داشت: چه می‌فرمایی در معنای آیه «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا، لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» که من در آن اشکالی دارم و آن این است که به فرض که پوست خود انسان گناه کرده باشد، پوست‌های بعدی که در دوزخ پس از سوخته شدن پوست اول به بدن می‌روید، چه گناهی کرده‌اند که بسوزند؟ امام صادق^ع فرمود: وای بر تو! پوست دوم هم در عین اینکه غیر پوست اول است، پوست همین شخص گنهکار است. ابی العوجاء عرضه داشت: این پاسخ را درست به من بفهمان. فرمود: تو به من بگو اگر شخصی خشتی را خرد کند و دوباره آن را خیس کند و خشت بزند و به شکل اولش برگرداند، این خشت همان خشت اول نیست و آیا غیر آن نیست و جز این است که در عین اینکه غیر آن است، همان است؟ گفت: بله، خدا مردم را از وجودت بهره‌مند سازد. مرحوم علامه^۲ در تبیین این حدیث با اذعان به عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی می‌گوید:

برگشت حقیقت جواب به این است که وقتی ماده چند صورت یکی باشد، می‌توان گفت موجود متصور به آن چند صورت یکی است. بدن انسان نیز مانند اجزایش تا زمانی که همان انسان است، یکی است؛ هر چند تغییری به خود بگیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۵).

«أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ: آیا ندانستند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، می‌تواند مانند آنان را [پس از پوسیده شدن] بیافریند؟» (اسراء: ۹۹).

علامه^۳ در تفسیر این آیه شریفه می‌گوید:

خداوند سبحان در این آیه در پاسخ به کسانی که منکر جاودانگی خود بوده و و چنین تصور می‌کنند که حقیقت آنها فقط همین بدن دنیوی است، این استدلال را مطرح می‌کند که خلقت بدن دنیوی، دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است؛ پس دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست و همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید، دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۰۹).

وی در پاسخ به این اشکال که این آیه مسئله مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی را مطرح می‌سازد نه عینیت را، در مقام دفع اشکال، وارد بحث می‌شود و به این نتیجه رهنمون می‌شود که ملاک وحدت و عینیت بدن دنیوی و اخروی، نفس انسانی است که فناپذیر بوده و نزد خدای سبحان

محفوظ می‌باشد؛ بنابراین تشبیه و ماندبودن در این آیه فقط در مورد بدن دنیوی است که مورد انکار قرار گرفته بود، اما جان آدمی که همان نفس اوست، حافظ وحدت و شخصیت انسان، هم در دنیا و هم در آخرت بوده و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن. دلیل این ادعا همه آیات مربوط به قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می‌داند و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب، مجازات و پاداشش را حساب، مجازات و پاداش همان انسان معرفی می‌کند. همچنین ایشان برای اثبات هویت بدن اخروی با بدن دنیوی به آیه شریفه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده: ۱۱) استشهد می‌کند و معتقد است حقیقت انسان به واسطه مرگ از میان نمی‌رود؛ چرا که قرآن کریم درباره قبض روح، تعبیر به «توفی» می‌نماید که ناظر بر دریافت تمام و کمال حقیقت یک چیز است (همان، ص ۲۱۰).

نتیجه

از آنچه گفته شد، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که مرحوم علامه ازسویی براین‌باور است که انسان در تمامی عوالم هستی شامل عالم مادی، برزخ و قیامت، دارای جسم است و در هیچ عالمی جدای از بدن خویش نخواهد بود؛ زیرا روح انسان حقیقتی است که در متن و ذات آن، تعلق به جسم نهفته است. هریک از عوالم هستی، نظام، احکام، آثار و قوانین ویژه خود را دارد. ازسوی دیگر دیدگاه وی درباره جاودانگی انسان با رویکرد قرآنی، یک شاکله سه مدعایی را تشکیل می‌دهد؛ ۱. استمرار زندگی آگاهانه انسان در عالم برزخ؛ ۲. برانگیختن بدن‌ها از قبرها در قیامت؛ ۳. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی. این نکته نیز قابل تأمل است که دیدگاه قرآنی مرحوم علامه با برخی دیدگاه‌ها که در پیشینه مسئله اشاره شد، ناسازگار است؛ زیرا این نظریه، دیدگاه‌هایی همچون اعاده معدوم، تناسخ و معاد روحانی را برنمی‌تابد؛ زیرا ازسویی قرآن کریم درباره قبض روح تعبیر به «توفی» می‌نماید که ناظر بر دریافت تمام و کمال حقیقت یک چیز است که با مسئله تناسخ و اعاده معدوم هیچ‌گونه سازگاری ندارد و ازسوی دیگر در رهیافت قرآنی، سخن از برخاستن ابدان از قبرها مطرح بوده که با معاد روحانی صرف ناهمگون است. دیدگاه علامه را با نظریه چهارم که معتقد به معاد جسمانی و روحانی‌اند، می‌توان همخوان دانست.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ (الف)؛ الهیات شفاء؛ تحقیق قنواتی و سعید زاید؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۲. —؛ (ب)؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات؛ شرح حسن ملکشاهی؛ تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳.
۳. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالصادر، ۱۹۹۷م.
۴. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه و تعلیقات و حواشی علی مراد داودی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۵. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی و اهتمام سیدمحمود مرعشی؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح مقاصد؛ قم: رضی، [بی تا].
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات؛ تحقیق و تعلیق محمد المعتصم البغدادی؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۸. صدر المتألهین، محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۹. —؛ المبدأ والمعاد؛ مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات جامعه المدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۱. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب طباطبائی، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ نهاية الحکمه؛ قم: نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۳. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵.
۱۴. قطب الدین شیرازی، محمود؛ دره التاج لغره الدباج؛ کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوه؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۱۷.
۱۵. —؛ شرح حکمت الإشراق؛ [بی جا]: چاپ سنگی، [بی تا].
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گزیده گوهر المراد؛ اهتمام صمد موحد؛ تهران: چاپ گلشن، ۱۳۶۴.