

علامه طباطبائی و چالش های حکمت متعالیه در تبیین فلسفی معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی

معصومه سادات سالک^۱

چکیده

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تناسخ ملکی به معنای بازگشت نفوس به دیگر بدن ها بوده و محال است. ملاصدرا در تعریف تناسخ ملکی، دایره استحاله آن را تا هرگونه بازگشت نفوس به ابدان گسترش می دهد، تا آنجا که اطلاق این تعریف ظاهراً موارد مسلمی چون معاد جسمانی، رجعت و احیای مردگان در عالم دنیا را نیز دربرمی گیرد. این درحالی است که استحاله تناسخ ملکی با بسیاری از مبانی و اصول حکمت متعالیه پشتیبانی می شود و هرگونه تزلزل در استحاله مذکور می تواند به این مبانی تسری نماید. ازسویی مواردی همچون رجعت و احیای مردگان و معاد جسمانی از مسلمات عقاید تشیع محسوب می شود و همین نکته، شخصیتی مانند علامه طباطبائی را بر آن می دارد تا ضمن تحفظ بر اصول و مبانی حکمت متعالیه به عنوان پیرو این مکتب فلسفی و بر مشی آن، تبیینی منطبق بر دیدگاه صدرایی از امور یادشده ارائه دهد. اینکه علامه تا چه اندازه توانسته است در تبیین فلسفی معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی به اصول حکمت متعالیه وفادار بماند، موضوعی است که تلاش می شود در تحقیق حاضر بدان پرداخته شود. البته علامه در این سه مسئله مسیر یکسانی را نمی پیماید. وی در احیاء موتی با اعطای نقش فاعلی به نفس از اطلاق تناسخ بر آن گذر کرده و در رجعت، امکان تعاریف متعددی از این واقعه را طرح و بررسی می کند، اما در معاد جسمانی به نظر می رسد از دیدگاه صدرایی فاصله می گیرد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، ملاصدرا، حکمت متعالیه، تناسخ ملکی، معاد جسمانی، رجعت، احیاء موتی.

مقدمه

عقیده به انتقال روح یا نفس از یک فرد به جسم دیگر، در تاریخ بشر سابقه دیرینه دارد و آموزه انتقال ارواح در اندیشه‌های فلسفی گذشته و نیز ملل و اقوام گوناگون مطرح بوده است؛ بنابراین گفته می‌شود «ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ»؛ یعنی فرقه‌ای نیست که تناسخ در آن جایگاه محکمی نداشته باشد (شهرستانی، ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۲۵۵). البته این آموزه تنها متعلق به جوامع شرقی یا آسیایی نیست و در جوامع دیگر نیز طرفداران خود را دارد؛ از این رو گفته می‌شود: «همه مذاهب عالم از بدویان وحشی تا امم متقدم که دارای فرهنگ متعالی‌اند، کم و بیش قدمی در راه عقیده به تناسخ برداشته‌اند» (جان بایرناس، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵). ملاصدرا نیز در آثار و تألیفاتش تعاریف متعددی را از تناسخ ارائه می‌دهد. برخی از این تعاریف که قابل انطباق بر تناسخ ملکی است، عبارت‌اند از:

۱. «التناسخ إنتقال النفس من بدن عنصری أو طبیعی إلى بدن آخر منفصل عن الأول: تناسخ عبارت است از انتقال نفس از بدن عنصری یا طبیعی به بدن دیگری که از بدن اول منفصل و جداست» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴).

۲. «التناسخ عبارة عن إسترجاع النفس و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه و إستعداد مادته: تناسخ عبارت است بازگشت و نقل دوباره نفس به بدن پس از بیرون رفتنش، از آن جهت که مزاج صلاحیت لازم را کسب کرده و بدن استعداد لازم را برای تعلق روح یافته است» (همان، ص ۵۵).

ملاصدرا هرگونه تناسخ ملکی را محال می‌داند، درحالی که استحاله عقلی تناسخ ملکی نتیجه قهری مبانی فلسفی صدرایی است و لازمه نظریه حدوث جسمانی نفس، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول چیزی جز استحاله عقلی این قسم از تناسخ نیست. البته همین مبانی با ترسیم تناسخ ملکوتی جایگزینی برای مباحث مرتبط ارائه می‌دهد که نتیجه آن نظریاتی همچون معاد جسمانی صدرایی است. در میان ادله ابطال تناسخ، دو برهان بازگشت فعلیت به قوه و امتناع توارد دو نفس بر یک بدن، طبق مبانی حکمت متعالیه تمام است (همان، صص ۲، ۳ و ۲۰). عبارات ملاصدرا ذیل بحث تناسخ و نیز ادله وی در ردّ انکار قائلان به تناسخ نشان می‌دهد وی اغلب با استناد به مبانی خویش سعی در ابطال نظر رقیب دارد، درحالی که آموزه رجعت که نفس را لزوماً با همین بدن مادی و دنیوی و نه بدن مثالی اخروی مرتبط می‌کند، توجیه روشنی در فضای حکمت

متعالیه و باوجود انکار تناسخ ملکی ندارد. این ابهام درباره معاد جسمانی و وقایع مربوط به احیاء موتی نیز به صورت جدی مطرح است.

طبق تعریف دوم از تعاریف ارائه شده، عود و بازگشت نفس به بدن پس از کسب صلاحیت لازم نیز از اقسام تناسخ باطل محسوب می‌شود. این تعریف ناظر به تبیین برخی حکما (صدرالمثلهین، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲) از معاد جسمانی است. ملاصدرا این تبیین را در دایره تناسخ ملکی قرار می‌دهد و آن را رد می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۴).

۱. تناسخ ملکی از نظر علامه طباطبائی *

علامه طباطبائی نیز به عنوان فیلسوف و متفکر صدرایی و ملتزم به اصول و مبانی حکمت متعالیه، تناسخ ملکی را به جهت لوازم عقلی آن محال می‌داند. وی تأکید می‌کند: «برگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده، دوباره قوه شدن آن محال است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۹). از نظر علامه هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد و به موجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود و درعین حال همان موجود اول باشد؛ بنابراین انسان پس از مرگ تجرد می‌یابد؛ یعنی نفسش از ماده مجرد شده و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می‌گردد. از آنجا که مرتبه مثالیت و عقلیت، فوق مرتبه مادیت است، محال است انسان با چنین نفس تکامل یافته‌ای دوباره اسیر ماده شود و به اصطلاح زنده گردد، وگرنه لازم می‌آید چیزی بعد از فعلیت، به قوه و استعداد برگردد و این محال است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۸).

۲. لوازم کلامی استحاله تناسخ ملکی

استحاله تناسخ مبتنی بر ادله ابطال تناسخ ملکی (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳-۲) بوده و به خصوص با مبانی علم النفس صدرایی و نیز شیء‌انگاری بدن پس از مفارقت نفس از بدن پشتیبانی می‌شود؛ حال آنکه به نظر می‌رسد تعریف تناسخ ملکی در جریان معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی (زنده شدن مردگان در نشئه دنیا) بر این امور صدق نماید. به هر حال در هریک از موارد یادشده ظاهراً قرار است نفس پس از مفارقت از بدن به همین بدن مراجعت نماید؛ امری که مبانی حکمت متعالیه آن را بر نمی‌تابد و از این رو ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه می‌کوشند ادله خویش را برای برون رفت از چالش مذکور مطرح نمایند. علامه طباطبائی به عنوان یک

نوصدرایی ملتزم به مبانی حکمت متعالیه ازجمله شاگردان این مکتب است که ادله خاص خود را برای چالش پیش گفته دارد.

۳. چالش حکمت متعالیه در بحث معاد جسمانی

در باره نسبت تناسخ ملکی با معاد جسمانی پرسش‌های متعددی مطرح است؛ آیا معاد جسمانی صدرایی هماهنگ و مرتبط با دیدگاه وی در باب تناسخ ملکی است؟ آیا تناسخ با تعریف صدرایی با آیات و روایات در باب معاد جسمانی سازگار است؟ دیدگاه علامه طباطبائی^۱ در باب معاد جسمانی تا چه حد همسو با نظریه ملاصدر است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا باید به دیدگاه ملاصدرا درباره معاد اشاره کرد. ملاصدرا معتقد به معاد کلیه نفوس اعم از نفوس اشقیا و سعدا بوده و این معاد را روحانی و جسمانی می‌داند. وی در آثارش به تناسب بحث معاد، پس از طرح اصول خویش در معاد، مدعی اعاده بدن دنیوی در آخرت است که البته اعاده بدن معنای خاص خود را در معادشناسی و علم النفس صدرایی داشته و این مهم توسط قوه تخیل نفوس و توانایی‌هایی که نفس به جهت اعمال و کردارش در دار دنیا کسب نموده است، محقق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۱۸ و ۳۱/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷/ همو، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۵۵۲-۵۵۳ و ۶۵۹). از دید ملاصدرا هنگامی که نفس تکامل یافت و با رهایی از قیود مادی و بدن جسمانی وارد مرحله جدیدی از سیر حرکتی خود گردید، به کمک نیروی تخیل و به خواست پروردگار، قادر خواهد بود بدنی برای خود خلق نماید. این بدن درعین حال که جسم است، بدنی اخروی است که قرار است ویژگی‌های یادشده در آیات و روایات را داشته باشد. بر اساس دیدگاه صدرایی، نفس پس از رهاکردن بدن، قوه متخیله را که ابزار ادراک صور حسی و جسمانی است، همراه خود دارد و به وسیله آن امور جسمانی را درک می‌کند؛ زیرا طبق اصول صدرایی، نفس در ادراک جزئیات نیز نیازی به بدن عنصری ندارد، بلکه اغلب امور مادی را در ذات خود و توسط قوای قائم به نفس درک می‌کند و بالاتر، قوای درونی و حواس مکنون در ذات نفس، اصل و مبدأ برای حواس ظاهری موجود در بدن است (همو، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۰۸/ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۱ و ج ۹، ص ۲۸۱). در تبیین

صدرایی موضوع حضور جزء مادی در عالم آخرت که سنخیتی با ماده و فساد ندارد منتفی است^۱، اما ازسوی دیگر مدلول روایات در جمع شدن اجزاء پراکنده دنیایی نیز بسیار جدی است؛ ازاین‌رو شاگردان حکمت متعالیه همچون علامه^۲ چاره‌ای ندارند جز اینکه همین اجزای پراکنده مادی را به‌مدد حرکت جوهری به شأن و رتبه موجودات اخروی برسانند. حال آنکه ملاصدرا با ابداع بدن اخروی توسط نفس - به‌خصوص در عالم امر و ابداع - دیگر نیازی به اجزای کمال یافته دیگر عوالم غیر هم‌سنخ با آخرت ندارد!

اما در مورد نسبت استحاله تناسخ با نظریه معاد جسمانی صدرایی باید توجه داشت در فرض امکان تناسخ، جدا از بحث مبانی علم‌النفسی ملاصدرا تبیین او در بحث معاد جسمانی دچار مشکل نخواهد شد، ولی در صورت اعتقاد به استحاله تناسخ، بهترین دیدگاه سازگار با استحاله تناسخ، معاد جسمانی صدرایی است. هرچند ملاصدرا از ابتدا معاد جسمانی را با پیش‌فرض استحاله تناسخ ملکی پی می‌ریزد. معاد جسمانی صدرایی به‌نوعی مبتنی بر استحاله تناسخ ملکی است. حال اگر معاد جسمانی صدرایی نتواند همخوانی تام و تمام را با ظاهر متون دینی در باب معاد داشته باشد، التزام به استحاله تناسخ ملکی و مبانی مشترک آن با معاد جسمانی نیز خدشه‌پذیر خواهند بود. باید توجه داشت دست‌کشیدن از ظاهر آیات و روایات یا استناد به آنها باید الزاماً به پشتیبانی براهین عقلی باشد و نمی‌توان در این بررسی و تحلیل، برعکس عمل کرد و از ظاهر متون دینی، به تشکیک در مبانی پرداخت.

در مورد سازگاری معاد جسمانی صدرایی با آیات و روایات نیز باید دانست: آیات متعددی در قرآن کریم به بحث معاد اختصاص دارند که می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: ۱. آیاتی که بر عود بدن از طریق عود اجزا و عناصر دنیوی دلالت دارند؛ ۲. آیاتی که از آفرینش نو و ابدانی مشابه بدن‌های دنیوی سخن می‌گویند. با توجه دیدگاه صدر المتألهین در باب تناسخ ملکی، ظاهر دسته نخست آیات، مؤید این دیدگاه نخواهد بود و نوعی ناسازگاری اولیه میان تعریف تناسخ صدرایی و متون دینی در باب معاد به‌نظر می‌رسد. پرداختن به ادله و دلالت‌های طرفداران این دو برداشت از

۱. ملاصدرا به تفاوت رتبی و ماهوی دو عالم آخرت و دنیا و نیز موجودات این عوالم مکرر تأکید دارد (ر.ک: محمدبن ابراهیم صدر المتألهین الشیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۴۱۰).

آیات و روایات، موضوع تحقیق حاضر نیست و پژوهش‌های فراوانی در این باره انجام شده است، اما آنچه در تحقیق فعلی قرار است پیگیری شود، چالش حکمت متعالیه در فرض برداشت ظاهر آیات و روایات دسته نخست و سپس راهکار برون‌رفت از این چالش توسط ملاصدرا و شاگردان حکمت متعالیه و مشخصاً علامه طباطبائی^۱ است. در این مرحله باید توجیهات و راهکارهای حل تعارض اولیه بررسی شود و در نهایت به پاسخ مناسب دست یافت. باید دانست امکان دارد با صورتی از برداشت‌ها و تفاسیر، ضمن تحفظ بر نظریه معاد جسمانی صدرایی، سازگاری میان تناسخ صدرایی و معاد جسمانی نیز حل شود.

۴. راهکار علامه طباطبائی^۲ برای برون‌رفت از چالش اطلاق تناسخ ملکی بر معاد جسمانی

عبارات موجود در آثار این متفکر فیلسوف در باب معاد جسمانی، به ظاهر متفاوت‌اند که می‌توان آن را در دو بخش پیگیری کرد: ۱. مثلیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی؛ ۲. عینیت این دو. برخی از این عبارات به شرح ذیل است:

- عباراتی که بدن اخروی را «مثل» بدن دنیوی معرفی می‌کند، نه «مثال» آن. با این توضیح که از نظر علامه^۳ «مثال» شامل همه خصوصیات و اجزای بدن دنیوی اعم از سلول‌ها و گلبول‌ها و سایر مواد است و در این صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی است، درحالی‌که فرض این است که بدن در آخرت، بدنی اخروی و چیزی همانند بدن دنیوی است، اما علامه این مثلیت را معادل غیریت ندانسته است و عینیت انسان با همان وحدت شخصیتی توجیه می‌کند که توسط نفس و روح انسان در ایام حیات دنیوی او تأمین می‌شد^۴ (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۳۵).

۱. علامه در ادامه اشکال و پاسخ آن را مطرح می‌کند: «حال اگر بگوییم: اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن اینکه مثل هر چیزی غیر آن چیز است، باید انسان در آخرت غیر انسان در دنیا باشد؛ چون مثل آن است، نه عین آن. در پاسخ می‌گوییم: در مباحث سابق مکرر گذشت که شخصیت انسان به روح اوست، نه به بدنش و روح هم با مرگ منعدم نمی‌شود. آنچه با مرگ فاسد می‌شود، بدن است که اجزایش متلاشی می‌گردد؛ پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته و پرداخته شد، مثل همان بدنی که در دنیا بود و روح آدمی بدان متعلق گشت، انسان عین انسانی خواهد شد که در دنیا می‌زیست؛ همچنان که می‌بینیم زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است با اینکه از دوره جوانی‌اش تا دوره پیری‌اش چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است».

- استفاده از تمثیل‌های قرآنی^۱ در تأیید دیدگاهی که بدن و ماده را همراه با تغییر و تبدلات، در مسیر رسیدن به غایت الهی می‌داند^۲ (همو، ۱۴۱۹، ص ۲۴۱).

- دیدگاه علامه^۳ ذیل آیاتی که بر حرکت و دگرگونی پیوسته و مستمر بدن‌ها تا الحاق به نفوس در قیامت دلالت دارند^۴ (همان، ص ۲۴۲).

- دیدگاه علامه ذیل آیه مبارکه «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ» مبنی بر دلالت «ما» موصول بر اینکه بدن‌ها به‌عنوان موجودات فاقد شعور از قبر برانگیخته می‌شود و به نفوس ملحق می‌گردد (همان / نیز برای تفصیل بیشتر، ر.ک: اکبریان و عارفی شیرازی، ۱۳۸۹).

بر اساس مطالب پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت: دیدگاه علامه در بحث معاد جسمانی بیشتر به متفکرانی نزدیک است که به الحاق بدن دنیوی به نفس در جریان معاد معتقدند تا تبیین ملاصدرا از معاد جسمانی. البته بدن برای ورود به نشئه دیگر با تبدیل و تحول، آمادگی الحاق نفس را کسب می‌نماید. این دیدگاه در آثار دیگر شارحان حکمت متعالیه مانند نظریه حکیم مؤسس^۵ و علامه رفیعی قزوینی^۶ دیده می‌شود. به عقیده آقاعلی مدرس طهرانی (مدرس زنوزی) مناسبت و علاقه ذاتی میان نفس و بدن، مانع از آن می‌گردد که با مرگ، ارتباط میان نفوس و ابدان به‌طور کلی از میان برود. هرچند تأثیر و علیّت اعدادی ابدان بر نفوس با مرگ منقطع می‌شود، ولی تأثیر و علیّت ایجاد نفوس نسبت به بدن همچنان باقی خواهد ماند (مدرس طهرانی، [بی‌تا]، ص ۹۰-۹۱).

علامه در آثار گوناگون از هردو واژه «مثل» و «عین» برای نسبت ابدان اخروی با دنیوی استفاده می‌کند: ایشان به‌ظاهر در برخی آثار از عینیت دفاع کرده و در برخی دیگر مثلثیت را تأیید می‌کند. وی در رساله الرسائل التوحیدیه ذیل آیه مبارکه «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» ذلک لیس إعادة لهم بالضرورة بل المراد بخلق مثلهم و تبدیل أمثالهم التبدلات فیهم

۱. «وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق: ۱۱ / حج: ۷۵).

۲. «فلا يتم الحجة على منكري الحشر بقوله: أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» إذ خلق مثلهم على ذلك لیس إعادة لهم بالضرورة بل المراد بخلق مثلهم و تبدیل أمثالهم التبدلات فیهم بحيث لا تخرج عن أنفسهم».

۳. «... فلهذا كله يتضمن تبدلات الأبدان و ورودها طورا بعد طور و رکو بها طبقاً عن طبق حتى تنتهي إلى الساعة فتلحق بالأنفس».

یخلق مثلهم: مگر نه آن است خدایی که آسمان‌ها را خلق کرده، بر خلق امثال آنها تواناست» (یس: ۸)، کلمه «مثل» را به کار می‌برد. از نظر وی مقصود از «مثل» در این آیه و آیات مشابه، «خود» آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۲۴۱-۲۴۲)، نه «مثل» آنها. علامه برای تأیید این مطلب از آیات قرآن شاهد می‌آورد؛ چراکه خداوند متعال نیز به جای «عین» کلمه «مثل» را به کار برده و فرموده است: «لیس کمثله شیء: هیچ چیزی همانند او نیست» (شورا: ۱۱)، اما در تفسیر المیزان ذیل تفسیر این آیه یادآور می‌شود:

اگر بدن بعد از مرگ، با بدن قبل از مرگ مقایسه شود، بدن بعد از مرگ مثل بدن قبل از مرگ خواهد بود، نه عین آن^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

البته باتوجه به عبارات علامه این عبارات به ظاهر متفاوت، قابل جمع است:

مقصود علامه از «عینیت»، عینیت شخص است؛ بدین معنا که شخص حاضر در آخرت، عین شخص در دنیاست و مقصود او از مثلیت، مثلیت بدن است؛ بدین معنا که بدن اخروی مثل بدن دنیوی است. این امر منافاتی با عینیت و این همانی شخص اخروی با شخص دنیا ندارد. با این توصیف درخصوص موضع علامه در باب معاد جسمانی دو دیدگاه قابل طرح است: ۱. در دیدگاه ایشان در بحث معاد جسمانی باتوجه به اختلاف عبارات ایشان در آثار مختلف، اختلاف نظر وجود داشته و برخی دیدگاه ایشان را در راستای دیدگاه آقا علی طهرانی^۲ تلقی می‌کنند؛ ۲. برخی نظر علامه را موافق نظر ملاصدرا در باب معاد جسمانی دانسته و سکوت وی درخصوص نظریه معاد جسمانی صدرایی را به ملاحظه عدم درک و فهم عامه از این نظریه دانسته‌اند (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

در صورت نخست، علاقه و ارتباط نفس با بدن مادی، مانع از اطلاق تناسخ ملکی بر معاد جسمانی با ابدان مادی دنیوی می‌شود؛ چراکه آثار و ودایع باقی مانده از نفوس در ابدان مادی، علاوه بر اینکه مشکل مخصوص را در تعلق دوباره نفس به بدن حل می‌کند، غیریت بدن دنیوی و اخروی را نیز منتفی می‌کند. در صورت دوم نیز اساساً بدن مادی در جریان معاد جسمانی در عالم آخرت جایی نداشته و اطلاق تناسخ بر آن سالبه به انتفاء موضوع است.

۱. «فالبدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق عنه كان مثله لآعینه».

۵. چالش حکمت متعالیه در تبیین فلسفی رجعت

رجعت یا حشر اصغر یکی از اعتقادات شیعه دوازده امامی محسوب می‌شود و بر اساس آن برخی انسان‌هایی که از دنیا رفته‌اند و از لحاظ ایمان یا کفر در حد و درجه بالایی قرار دارند، در زمان ظهور امام زمان (عج) مجدداً در همین دنیا و پیش از قیامت به زندگانی بازمی‌گردند. این تجدید حیات بر اساس متون معتبر کلامی و روایی از جمله مواردی است که در مورد آن اجماع وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۸/ کلینی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۰۶/ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۱۴۷). ملاصدرا نیز تأکید می‌کند رجعت، از معتقدات شیعه است. وی همچنین درباره آیه ۸۳ سوره نمل که گفته می‌شود بیشترین دلالت را بر رجعت دارد، این آیه را ناظر بر اختلاف هویت انسان‌ها در حشر می‌داند. ملاصدرا آیات مشابه را دلیل بر حشر و معاد عنوان می‌کند، ولی درباره تبیین فلسفی این رویداد توضیحی نمی‌دهد^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۳۳)؛ گویا پرسشی در مورد چگونگی احیاء موتی و رجعت برای وی مطرح نبوده است.

تعریف تناسخ از دید صدرا و به خصوص تعریف جامع اول به معنای تعلق دوباره نفس به بدن، ظاهراً بر رجعت صدق می‌کند و باتوجه به تأکید ملاصدرا بر استحاله آن چگونگی احیاء موتی در زمان رجعت با ابهام مواجه می‌شود. همین ابهام سبب شده است برخی شارحان و شاگردان مکتب متعالیه در صدد رفع ابهام برآیند. بحث زنده شدن مردگان و بازگشت اموات به حیات دنیایی از این رو که ظاهراً با تعلق دوباره نفس به بدن همراه است، در دایره تناسخ ملکی قرار می‌گیرد، اما این برداشت ظاهری اولیه، عموماً توسط پیروان حکمت متعالیه به جهت توالی فاسد آن نفی می‌شود. شاگردان مکتب صدرایی در مواجهه با وقایع احیاء اموات و رجعت، از سویی با وقایع مسلم و حتی باور مذهب تشیع مواجه‌اند و از سوی دیگر باتوجه به ظاهر آیات و روایات، بحث اطلاق تناسخ بر آن جدی است.

۶. راهکار علامه طباطبائی^{*} برای برون‌رفت از چالش اطلاق تناسخ بر رجعت

علامه طباطبائی^{*} در المیزان ذیل آیاتی که به بحث زنده شدن برخی اموات پرداخته‌اند

۱. «و قوله: وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ... مِمَّا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْإِنْسَانِ مَتَّحِدِ الْمَاهِيَةِ فِي النِّشْأَةِ الدُّنْيَا وَالْفِطْرَةِ الْأُولَى، متخالف الحقائق في النِّشْأَةِ الْآخَرَى وَالْفِطْرَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ جِهَةِ سَبْقِ أَعْمَالٍ وَ إِعْتِقَادَاتٍ وَ مَلَكَاتٍ».

(بقره: ۲۵۹-۲۶۰)، می‌فرماید:

معجزه در عین اینکه معجزه است، ناقض و منافی با قانون علیّت و معلولیت کلی نیست؛ لذا هیچ دلیلی بر این نداریم که آیات قرآنی را که ظاهر در وقوع معجزه است، تاویل نموده، از ظاهرش برگردانیم؛ چون حوادثی است ممکن، نه از محالات عقلی.

وی سپس به طرح اشکالی درباره چگونگی زنده شدن مردگان و رجعت می‌پردازد و می‌گوید: هر موجود پس از آنکه از مرحله استعداد به فعلیت رسید، دیگر محال است به حالت استعداد برگردد و همچنین هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد و به موجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود و در عین حال همان موجود اول باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۰).

علامه سپس در صدد پاسخ به اشکال برآمده و تبیینی فلسفی از چگونگی رجعت و احیاء موتی ارائه می‌دهد. وی تأکید می‌کند: برگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده و دوباره قوه شدن آن محال است، ولی موارد یادشده از مصادیق این امر محال نیستند. وی در جهت تبیین این مطلب توضیح می‌دهد:

فرد با حرکت جوهری به تدریج از فعلیت (نباتی و) مثالی به سوی مجرد عقلی گام برمی‌دارد؛ تا جایی که صورت انسانی برای او محقق شود. در این مرحله دیگر محال است این فعلیت به قوه که همان مجرد برزخی و مثالی است، بازگردد. با این توصیف اگر فرض کنیم انسان پس از مرگ دوباره به دنیا بازگشته و نفس او به ماده که قبلاً به آن تعلق داشته، تعلق گیرد، این امر موجب ابطال مجرد نفس نمی‌شود؛ بدین ترتیب نفسی که قبل از مرگ مجرد شده، پس از مرگ هم مجرد داشته و پس از بازگشت به بدن نیز کماکان همان مجرد را داراست (همان، ص ۳۱۱).

علامه ٫٫ در ادامه با تفصیل بیشتر، چگونگی بازگشت برخی به زندگی دنیوی را شرح می‌دهد و می‌گوید:

شخص تنها چیزی که با مرگ از دست می‌دهد، ابزار و آلاتی است که با آنها در مواد عالم دخل و تصرف کرده و ابزار کار او بوده‌اند و لذا بعد از مرگ دیگر نمی‌تواند کاری مادی انجام دهد. همان‌طور که یک نجار یا صنعت‌گر وقتی ابزار صنعت خود را از دست می‌دهد، دیگر نمی‌تواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار نموده و دخل و تصرف نماید و هر وقت به آن ابزار دست یابد، باز هم می‌تواند به کارش مشغول شود؛ بدین ترتیب نفس هم وقتی با تعلق فعلی به ماده‌اش برگردد، دوباره دست به کار شده، قوا و ادوات بدنی خود را به کار می‌بندد و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلی

به واسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده، دوچندان می‌کند. نفس دوران جدیدی از استکمال را شروع می‌کند، بدون اینکه مستلزم رجوع قهقرایی و سیر نزولی از کمال به سوی نقص و از فعل به سوی قوه باشد (همان، ص ۳۱۰-۳۱۲).

علامه در ادامه به اشکال دیگری اشاره می‌کند و متذکر می‌شود در اینجا ممکن است گفته شود: با این تبیین راه برای تناسخ هموار شده و دیگر هیچ مانعی برای پذیرش تناسخ باقی نمی‌ماند، اما پاسخ علامه به این اشکال این است که تبیین پیش گفته ارتباطی به تناسخ ندارد؛ چون تناسخ عبارت است از اینکه نفس آدمی پس از آنکه به نوعی کمال استکمال نموده و از بدن جدا شد، به بدن دیگری منتقل شود و این محال است؛ چراکه بدنی که نفس قرار است بدان منتقل شود، یا خود نفس دارد یا ندارد. اگر نفس داشته باشد، مستلزم آن است که یک بدن دارای دو نفس شود که محال است و اگر نفسی ندارد، مستلزم آن است که چیزی که به فعلیت رسیده، دوباره بالقوه شود؛ مثلاً پیرمرد، کودک شود (همان، ص ۳۱۵).

اکنون این پرسش درباره تبیین علامه از رجعت مطرح است: بالاخره در رجعت، طبق بیان علامه طباطبائی، نفس از بدن جدا می‌شود و سپس به آن تعلق می‌گیرد و همین فرایند کفایت می‌کند تا رجعت از مصادیق تناسخ محسوب شوند، اما همان پرسش‌ها در این فرایند مطرح است: بدن در رجعت، خودش نفس دارد یا ندارد؟ البته بدن مورد نظر فاقد نفس است؛ پس آیا می‌توان نتیجه گرفت سیر قهقرایی از فعلیت به قوه رخ داده است؟ فرض این رخداد نیز طبق بیان علامه منتفی است؛ چون نفس در حین حفظ تجرد مجدداً با عود به بدن، آن را به عنوان ابزار برای ادامه تکامل به کار می‌گیرد، ولی به نظر می‌رسد تناسخ ملکی به معنا و تعریف جامع ملاصدرا (تعریف اول) بر آن صدق می‌کند و استحاله‌ای نیز پیش نمی‌آید؛ چون شق سومی نیز در بازگشت نفس به بدن وجود دارد که مستلزم تعلق دو نفس به یک بدن یا بازگشت قوه به فعل نمی‌شود. پیش از پرداختن به شق سوم باید دانست علامه طباطبائی به اشکالات مطرح در فرایند رجعت التفات درد و به همین دلیل تبیین وی از رجعت در پاسخ به همین اشکالات است. وی از قول منکران رجعت بیان می‌دارد:

از نظر برخی منکرین رجعت، مرگ بر موجود زنده عارض نمی‌شود، مگر اینکه به حد کمال رسیده، آنچه در قوه داشته به فعلیت رسیده و زندگی‌اش کامل شده باشد. حال اگر قرار باشد پس از مرگ به دنیا بازگردد، مستلزم

این است چیزی که فعلیت یافته، بازگشته و بالقوه شود که امری محال است (همان، ج ۲، ص ۱۶۰).

علامه رحمته الله در پاسخ به این اشکال دو فرض را مطرح می‌کند که اشکال به آنها وارد نیست: ۱. مرگ‌های اخترامی که عاملی غیرطبیعی سبب موت شود؛ ۲. این فرض که ممکن است اصل استعداد مشروط به این باشد که شخص مقداری در برزخ زندگی کرده باشد. چنین فردی پس از مرگ و دیدن برزخ دارای آن استعداد می‌شود و دوباره به دنیا بازمی‌گردد که آن کمال را کسب نماید. در هردو فرض رجعت از نظر علامه مستلزم محذور محال نیست. در رجعت «بازگشت به همان بدن و برای ادامه تکامل صورت می‌پذیرد» است! همچنین در بحث رجعت، از نظر علامه طباطبائی رحمته الله هدف فقط تکامل نفس نیست، بلکه اهداف تعلیمی و هدایت‌گری ائمه که ناتمام مانده نیز می‌تواند علت بازگشت شود (همان، ص ۱۶۳).

۷. تأملی بر تبیین علامه طباطبائی رحمته الله از رجعت

مشکل دیگری که امکان دارد متوجه تبیین علامه از رجعت گردد، نقدهایی است که ملاصدرا ذیل تعریف نفس به حکمای پیش از خود وارد می‌کند؛ چراکه یکی از بزنگاه‌های تحلیل و بررسی مسئله تناسخ، تعریف نفس است. تعریفی که حکما از نفس ارائه می‌دهند، چندان ناسازگار با برخی صور تناسخ نیست، درحالی‌که در تعریف خاص صدرایی از نفس، شاید نتوان امکان نوعی تناسخ را تبیین فلسفی کرد. همین مسئله جدا از اینکه از لحاظی قوت برای مبانی فلسفی صدرایی در ابطال تناسخ تلقی می‌شود، در فرض وقوع برخی رخدادهایی که به ظاهر شبیه تناسخ‌اند، به همین میزان این مبانی را به چالش می‌کشد.

حکمای پیش از صدرا با تعریف نفس به «النفس کمال أول جسم طبیعی آلی» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۷۸)، از تعریف ذات و حقیقت نفس غافل شده یا از چنین تعریفی دست شسته‌اند و صرفاً به تعریف نفس از جهت اضافه و تعلق آن به جسم پرداخته‌اند. به اعتقاد ایشان زمانی که نفس را به «کمال» تعریف می‌کنیم، درواقع در مقام شناسایی حیثیت اضافی هستیم که همان حیثیت تدبیر آن نسبت به جسم است، درحالی‌که ملاصدرا با ردّ این تعریف، اضافی بودن تعریف نفس را نمی‌پذیرد و رابطه‌ای مانند کشتی و کشتی‌بان را در این باره نفی می‌کند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲).

طبق تعریف حکمای پیشین، اگر وجود لنفسه جوهر مجرد نفس را A بنامیم و بدن را B، آنگاه نفس مجرد به لحاظ تعلق به بدن واجد عرض r خواهد شد که می‌توان رابطه آن را این‌گونه تصویر کرد: « $A \neq B$ ». در این باره دوئیت نفس و بدن محفوظ بوده و وجود لنفسه نفس چیزی جدا از حیثیت تعلقی آن به بدن است. حیثیتی اضافی نیز عرضی بوده و به صورت r نمایش دادیم.

در تعریف صدرایی یک حقیقت A داریم که ذومراتب است: $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$ که مفهوم اضافی r از آن انتزاع می‌شود و A_n به عنوان بدن یکی از مراتب حقیقت ذومراتب A است. البته باید توجه داشت بدنی که یکی از مراتب نفس تلقی شده و ترکیب آن با نفس به نحو مرکب حقیقی است، این جسم ظاهری نیست، بلکه بدن متحد با نفس که مرتبه‌ای از آن محسوب می‌شود، جسم لطیفی است که جسم ظاهری به منزله پوسته و قشری برای آن تلقی می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۸۸).

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه درباره رابطه نفس با بدن پس از رجعت، چیزی میان دو دیدگاه پیشینیان و ملاصدرا باشد؛ چرا که نه مانند بدنی که نفس رجعت یافته به آن تعلق می‌گیرد - مانند آنچه ملاصدرا از رابطه نفس و بدن ترسیم می‌کند - مرتبه‌ای از نفس است و نه مانند دیدگاه پیشینیان، چیزی جدا از آن و امر دومی در برابر نفس، بلکه بدن مورد بحث در جریان رجعت، ابزار و آلات نفس محسوب می‌شود.

اگر بخواهیم تعریف پیشینیان از نفس را با دقت بیشتری تحلیل کنیم، باید بگوییم از دید فلاسفه پیشین، نفس، وجود فی‌نفسه‌ای است که اضافه به بدن، ذاتی آن نیست. این جوهر ذاتاً مجرد است که به سبب حدوث عرضی مفارق در آن - که همان مرجح حدوث نفس به بدن خاص است - به بدن اضافه می‌شود؛ بنابراین اضافه به بدن بر خلاف دیدگاه ملاصدرا زاید بر ذات آن محسوب می‌شود. حکمای پیشین با این تعریف از نفس، بقای آن را پس از مرگ و زوال اضافه به بدن را تبیین و توجیه می‌کنند. امری که می‌تواند در تبیین فلسفی رجعت نیز کاربرد داشته باشد. البته ملاصدرا این تعریف از نفس را نمی‌پذیرد و اشکالات جدی بر آن وارد می‌کند. وی معتقد است اگر نفس دارای حقیقتی مجرد و فی‌نفسه باشد، با کدام مرجح به بدن خاص منتسب می‌شود؟ در حالی که در نفس‌شناسی صدرایی ضمن تحفظ حدوث نفس، اشکال مرجح انتساب نفس به بدن خاص با حدوث جسمانی نفس توجیه می‌شود. افزون بر این اشکال جدی‌تر تعریف فلاسفه پیشین از نفس، عروض عرضی لازم یا مفارق بر جوهری ذاتاً مجرد است که باعث می‌شود این جوهر مجرد که لزوماً به سبب تجرد

ذاتی اش باید متحصل نیز باشد، به واسطه عرضی - ولو لازم - در مقام فعل نیازمند به بدن شده و برای استکمال ذاتش، دست به دامن بدن شود! ملاصدرا دامنه آثار و نتایج عروض این عرض بر نفس را تا ذات جوهر مجرد کشانده و معتقد است چگونه جوهری ذاتاً مجرد نیازمند به بدن در مقام فعل می‌شود؟ (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲). درواقع اشکال ملاصدرا این است که اگر نفس ذاتاً مجرد است، پس مجرد و بی‌نیاز از ماده می‌باشد و اگر قرار باشد به واسطه عرضی - ولو لازم - در مقام فعل نیازمند بدن شود، پس واجد عرضی است که بر خلاف مقتضای ذاتش عمل می‌کند! آیا این مطلب امکان‌پذیر است؟! اکنون اگر این عرض مفارق باشد، مشکل پیچیده‌تر می‌شود؛ عروض عرضی غریب بر معروض مجرد غیرجسمانی، درحالی که امر مجرد محل حوادث نمی‌شود! پس نتیجه این می‌شود که اضافه به بدن و نفسیت نفس، ذاتی و انفکاک‌ناپذیر از آن است، اما اینکه چگونه نفس که نفسیت و تعلق به بدن برای او ذاتی است، هنگام مرگ، یک‌باره دست از ذاتیات خود می‌کشد و بدن را رها می‌کند، پرسشی است که ملاصدرا با ذومراتب فرض کردن نفس به آن پاسخ می‌دهد. نتیجه این بحث مجدداً در بحث تناسخ خود را نشان می‌دهد. بر اساس تعریف حکمای پیشین، تناسخ ممکن و باتوجه به تعریف مبنایی ملاصدرا باز هم تناسخ محال می‌گردد. وقتی تعلق به بدن، ذات و حقیقت نفس باشد، به سادگی نمی‌تواند متعلق تغییر یافته و جابه‌جا شود! ازسویی اگر نفس جدا از اضافه به بدن، جوهری فی‌نفسه و دارای حقیقتی مستقل باشد، تعلق به ابدان مختلف در برخی اقسام تناسخ ازجمله تناسخ ملکی، در صورتی که سایر محذورات فلسفی و غایی آن حل شود، امری محال نخواهد بود، اما مشکل نه امکان برخی اقسام تناسخ ملکی، بلکه به چالش کشیده شدن تبیین فلسفی رجعت بر مبنای حکمت متعالیه خواهد بود؛ مسئله‌ای که علامه می‌کوشد با ابزار تلقی کردن بدن در فرایند رجعت از آن گذر کند، اما آیا در فرض ابزارانگاری بدن، این تبیین از اشکالات ملاصدرا بر آن مصون خواهد ماند؟ به هر حال ابزار و آلات جدا از حقیقت نفس اند و دوئیتی میان آنها و نفس مطرح است که می‌تواند نفس را در معرض اشکالات صدرایی قرار دهد یا علامه در این بحث مسیر دیگری را پیش بگیرد و از مبانی علم‌النفسی حکمت متعالیه در بحث رجعت فاصله گیرد.

۸. احیاء موتی (زنده شدن مردگان در دار دنیا)

زنده شدن برخی اموات در شرایط گوناگون یا به درخواست برخی انبیای الهی و به اذن خداوند، اموری است که وقوع یافته و رخ داده و از این حیث از بحث رجعت متمایز می‌شود.

مرحوم لاهیجی درباره احیاء موتی می‌گوید:

و از اعظم معجزات فعلیه، احیاء موتی است و آن تواند بود که به تصرف در ماده بدن میت باشد، دفعتاً به نوعی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که به تصرف در متخلیه و حس مشترک حاضران باشد، به نحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهد گردد (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱).

بحث زنده‌شدن برخی مردگان در موارد متعدد رخ داده است که در قرآن کریم نیز به آنها اشاره شده است: احیای گروهی از بنی اسرائیل که درخواست رؤیت خدای سبحان را داشتند، احیای تعداد زیادی از قوم بنی اسرائیل که از بیم مرگ از دیار خود گریختند و در منطقه‌ای از دنیا رفتند و سپس به فرمان الهی دوباره زنده شدند، احیای مقتول بنی اسرائیل به وسیله بقره حضرت موسی علیه السلام، احیای عزیر نبی علیه السلام پس از صدسال و زنده‌شدن پرنده‌گان در جریان درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام (بقره: ۵۵-۵۶، ۷۲-۷۳، ۲۴۳ و ۲۵۹-۲۶۰).

۹. چالش حکمت متعالیه در تبیین فلسفی احیاء موتی

در بحث احیاء موتی به خصوص در مواردی که زنده‌شدن مردگان پس از مدت طولانی، فساد بدن و ماندن استخوان پوسیده آنها رخ داده باشد، بحث اطلاق تناسخ ملکی طبق تعریفی که ملاصدرا از آن ارائه می‌دهد، به صورت جدی مطرح است: یعنی بازگشت نفس به بدن دیگر! مگر اینکه قائل به این دیدگاه باشیم که در جریان احیاء موتی، اساساً بدن مادی عنصری نقشی نداشته و درواقع نوعی تصرف در متخلیه و حس مشترک حاضران رخ داده است. اگر در کیفیت احیاء موتی احتمال نوعی تصرف در متخلیه حاضران مطرح باشد، بحث تطبیق آن بر تناسخ ملکی منتفی خواهد بود، اما حتی اگر یک مورد احیاء موتی وجود داشته باشد که بحث تصرف در متخلیه در آن مطرح نباشد، بحث اطلاق تناسخ و چالش مبانی علم النفسی حکمت متعالیه محتمل خواهد بود؛ زیرا از نظر ملاصدرا با قطع علاقه و رابطه کامل نفس از بدن و تغییر بدن، راه بازگشت مجدد نفس به بدن بسته می‌شود و مبانی حکمت متعالیه، تعریف نفس و رابطه نفس و بدن و... تعلق دوباره نفس به بدن را برنمی‌تابد. این درحالی است که در جریان احیای حمار عزیر نبی علیه السلام و نیز احیای جمع کثیری که از مرگ گریخته و در دام مرگ افتادند و سپس به اذن الهی و در مقابل دیدگان حزقیل نبی علیه السلام زنده شدند، بنا بر آنچه در آیات (بقره: ۲۴۳) و روایات مربوط درباره کیفیت احیا مطرح است، با بازگشت نفوس به

بدن‌ها روبه‌رو هستیم. در این وقایع، نفس پس از مرگ و قطع علاقه از بدن، مجدداً آهنگ بدنی می‌کند که بازسازی شده و متفاوت از بدن قبلی است و همین تصویر پای تناسخ را به میان می‌آورد.

۱۰. برون‌رفت علامه طباطبائی* از چالش اطلاق تناسخ بر احیاء موتی

تصویری که در روایت احتجاج و برخی روایات دیگر (طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۶۴۰) از جریان احیا گزارش می‌شود، نشان می‌دهد ارمیای نبی جمع‌شدن اجزای خویش و پوشیده‌شدن گوشت بر استخوان‌های خود را به کیفیتی که بیان شد، می‌دید و این مطلب نشان‌دهنده حضور نفس و ادراک چگونگی احیا توسط نفس در جریان زنده‌شدن است؛ بنابراین این احتمال وجود دارد که به اذن الهی، نفس واسطه در جمع‌شدن و احیای بدن شود؛ فرایندی شبیه به انشای جسم و بدن اخروی از نفس و به تبع نفس در تبیین ملاصدرا از معاد جسمانی! تبیینی که در آثار علامه طباطبائی* نیز به نحوی تأیید می‌شود؛ بنابراین درباره تبیین فلسفی زنده‌شدن مردگان، دیدگاه علامه طباطبائی* در مورد زنده‌شدن اموات که ذیل آیه ماجرای پرندگان و حضرت ابراهیم* مطرح شده، دارای اهمیت است:

خدای تعالی در پاسخ ابراهیم* به او دستور داد تا چهار عدد مرغ بگیرد، سپس هر چهار مرغ را کشته و اجزای همه را در هم بیامیزد، سپس گوشت کوبیده شده را چهار قسمت نموده و بر سر هر کوهی قسمتی از آن را بگذارد، تا به‌طور کلی تمیز و تشخیص آنها از میان برود و آن‌گاه یک یک را صدا بزند و ببیند چگونه با شتاب پیش او حاضر می‌شوند، درحالی که تمامی خصوصیات قبل از مرگ را دارا می‌باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷۶).

به عقیده علامه* همه اینها تابع دعوت حضرت ابراهیم* بوده و دعوت ایشان متوجه روح و نفس مرغان بوده است، نه اجساد آنها؛ چراکه جسدها تابع نفس‌ها هستند و بدن‌ها، فرع و تابع روح‌اند، نه برعکس (همان). علامه* تأکید می‌کند:

خدای سبحان هم وقتی موجودی از موجودات جاندار را ایجاد می‌کند یا زندگی را دوباره به اجزای ماده مرده آن برمی‌گرداند، این ایجاد نخست به روح آن موجود تعلق می‌گیرد و آن‌گاه به تبع آن، اجزای مادی نیز موجود می‌شود و همان روابط خاصی که قبلاً بین این اجزا بود، مجدداً برقرار می‌گردد و چون این روابط نزد خدا محفوظ است و ماییم که احاطه‌ای به آن روابط نداریم؛ پس تعین و تشخیص جسد به وسیله تعین روح است و جسد بلافاصله بدون هیچ مانعی بعد از تعین روح متعین می‌شود و به همین مطلب اشاره می‌کند،

آنجا که می‌فرماید: «تَمَّ ادْعُهُنَّ بِأَتَيْنِكَ سَعِيًّا»؛ یعنی بلافاصله «وجود پیدا کرده» و با سرعت پیش تو می‌آیند (همان).

به عبارت دیگر تعلق نفس به بدن، به دو صورت ممکن است: ۱. بازسازی بدن بدون مشارکت نفس و سپس تعلق نفس به آن؛ ۲. بازسازی بدن با مشارکت نفس.

فرض نخست به جهت اطلاق تناسخ بر آن و نیز عدم وجود مخصّص برای تعلق نفس به بدن جدید، باطل است، اما فرض دوم با تحفظ بر مبانی صدرایی ممکن است؛ یعنی اعطای نقش فاعلی و مشارکتی به نفس در بازسازی بدن! احتمالاً به همین دلیل علامه طباطبائی نیز درباره پرسش مقدر تناسخ در بحث احیاء موتی، تلویحاً همین پاسخ را ارائه می‌دهد. هرچند اینکه دقیقاً در کیفیت احیاء، نفس چه اندازه نقش داشته و حیث واسطه‌ای و فاعلیّت آن تا چه میزان و به چه کیفیت است، خارج از بحث حاضر می‌باشد. به نظر می‌رسد این تبیین از کیفیت احیاء، با مبانی و دیدگاه‌های ملاصدرا به خصوص وحدت جمعی نفس و نقش ایجاد نفوس در بحث معاد جسمانی، پشتیبانی می‌شود. وقتی از نظر ملاصدرا نفوس حقیقتی ذومراتب است و در مرتبه ذات، مجرد و بسیط بوده و با وحدت جمعی خود کمالات مراتب مادون و همه قوا را به نحو اعلی و اشرف داراست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴، ج ۳، ص ۳۲۵، ج ۸، صص ۱۲۰، ۱۴۷ و ۲۲۰، ج ۹، ص ۶۱-۶۴/ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴) و این وضعیت برای سایر مراتب نفس نسبت به مرتبه مادون به همین شکل مطرح می‌باشد، کافی است نقش فاعلی نفس - هرچند در حد واسطه و فاعل مباشر - به این پازل اضافه شود تا با حل مشکل مخصّص و تناسخ، به شکل‌گیری تبیینی منطبق بر مبانی صدرایی از احیاء موتی با ابدان مادی منجر گردد. به خصوص که قبلاً صدرالمتألهین در نظریه معاد جسمانی و اعطای حیث ایجاد به نفس برای انشای بدن اخروی، راه را بر فهم بهتر این تبیین هموار نموده است. هرچند اقتضای نشئه آخرت، بدن اخروی و لازمه عالم مادی، بدنی عنصری است. نکته مشترک در بدن اخروی و بدن بازسازی شده در احیاء اموات و احتمالاً رجعت، جهت فاعلی نفس - ولو بدون مشارکت ماده - همراه با حیث امکانی آن است که منجر به صدور بدن از نفس در عالم آخرت می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۹۳). این دو امر در فرایند احیاء موتی نیز می‌تواند مطرح باشد. هرچند نفس در احیاء موتی پس از جداشدن و تجرد از بدن مادی، مجدداً به نشئه دنیا بازمی‌گردد و این امر نقطه افتراق از بدن ایجاد شده در عالم آخرت است؛ بنابراین بدن احیاء شده در جریان زنده شدن مردگان، مجدداً می‌تواند موجب کمال نفس شود؛ همان‌گونه که علامه طباطبائی در بحث رجعت بیان می‌کند.

نتیجه

ملاصدرا با ارائه تعریف ضیق تری از تناسخ ملکی، آن را محال می‌داند و این استحاله با مبانی علم النفس صدرایی پشتیبانی می‌شود. حال آنکه ظاهراً به نظر می‌رسد تعریف خاص صدرایی، بر معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی صدق نماید؛ از این رو ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه می‌کوشند ادله خویش را برای برون‌رفت از چالش مذکور مطرح نمایند. علامه طباطبائی^{۱۱} به عنوان یک نوصدرایی ملتزم به مبانی حکمت متعالیه، از جمله شاگردان این مکتب است که ادله خاص خویش را برای چالش پیش گفته دارد. در مورد موضع علامه در باب معاد جسمانی دو دیدگاه قابل طرح است: دیدگاه نزدیک به دیدگاه مدرس زنوزی و دیدگاه نزدیک به معاد جسمانی صدرایی. مسیر برون‌رفت از چالش اطلاق تناسخ بر معاد جسمانی متفاوت بوده، در اولی با حفظ علقه نفس و بدن و دومی حیث ایجاد نفس برای بدن اخروی از اطلاق تناسخ پیشگیری می‌شود، ولی در رجعت، بدن را ابزار نفس می‌داند؛ امری که با مرگ از دست رفته و با رجعت مجدداً نفس بدن را به عنوان ابزار و آلات در جهت رسیدن به کمال در دست می‌گیرد. فرایند خروج از اطلاق تناسخ بر احیاء موتی نیز از مسیر قائل شدن به حیث ایجاد و واسطه‌گری نفس در بازسازی و زنده شدن ابدان دنیوی می‌گذرد.

منابع

۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علی‌مراد داودی؛ چ ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۲. اکبریان، رضا و محمداسحاق عارفی شیرازی؛ «معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبائی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی؛ ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۳۹-۵۴.
۳. ایزدی، محسن؛ «مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و ملاصدرا درباره معاد جسمانی»، خردنامه صدرا؛ ش ۷۵، بهار ۱۳۹۳، ص ۴۸-۳۳.
۴. بایرناس، جان؛ تاریخ جامع ادیان؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ چ ۲۰، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۵. شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ ج ۲، چ ۳، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۹۷۲ م.
۶. صدرای شیرازی (صدر المتألهین)، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۸ و ۹، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ تهران: انتشارات بنیاد، حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۸. —؛ العرشية؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ چ ۲، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۹. —؛ المبدأ والمعاد؛ به اهتمام عبدالله نوری؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۰. —؛ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الكمالیة؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.
۱۱. —؛ تفسیر القرآن‌الکریم؛ ج ۲ و ۷، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین؛ الرسائل التوحیدیة؛ بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۱۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
۱۶. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی؛ الإحتجاج؛ ج ۲، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی؛ ج ۴ و ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۱۸. عاملی (حرّ عاملی)، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۹، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ روضه کافی؛ ترجمه رسول محلاتی؛ ج ۸، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۶۴.
۲۱. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۵۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. مدرس طهرانی، آقا علی؛ سبیل الرشاد فی إثبات المعاد؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ تحقیق دکتر مهدی محقق؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۱۳ق.