

بازخوانی نظریه اعتباریاتی اجتماعی علامه طباطبائی و نسبت آن با جاودانگی نفس^۱

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۹/۲۱

قاسم پورحسین^۲

علیرضا کلبادی‌نژاد^۳

چکیده

در این مقاله دیدگاه علامه درباره چالش‌برانگیزترین مباحث مربوط به جاودانگی نفس، مسئله سعادت و شقاوت ذاتی، ادراکات اعتباری مورد بررسی قرار می‌گیرد. علامه با تفکیک ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی، نظام معرفتی را مطرح می‌کند که پیش از ایشان در فلسفه اسلامی بی‌سابقه است. نظریه اعتباریاتی اجتماعی علامه به‌خوبی نحوه شکل‌گیری نظامات اجتماعی، زندگی جمعی و بنیان‌های اخلاق و حقوق را توضیح می‌دهد. موضوع این نوشتار بررسی نتیجه معرفتی نظریه «اعتباریاتی» در مسئله جاودانگی و نسبت ادراکات اعتباری و مسئله جاودانگی است.

کوشش نویسنده بر این است که با روش توصیفی و تحلیلی، اسناد و منابع دست اول را مطالعه نموده و با مقایسه آنها درصدد تبیین نظریه علامه طباطبائی در فناپذیری نفس و رابطه آن با نظریه اعتبارات اجتماعی است. در پژوهش حاضر نظر علامه طباطبائی درباره وجود جوهری به نام نفس، استدلال علامه در اثبات جاودانگی نفس و ابداعات علامه در اعتباریاتی اجتماعی و نتایج و پیامدهای معرفتی آن در بحث جاودانگی نفس بررسی خواهد شد.

هدف از نگارش این مقاله شناخت صحیح انسان، غایات و اهداف او از طریق طرح نظریه اعتباریاتی علامه است. نویسنده در این مقاله قصد دارد با طرح نظریه اعتباریاتی اجتماعی اسباب شکل‌گیری نظامات جمعی و زندگی اجتماعی، بنیان‌های حقوق و اخلاق جمعی و نسبت آن را با اهداف و غایات انسانی، که همانا تحقق تمامیت حقیقی انسان با معاد و جاودانگی نفس است، را با توجه به مبانی علامه تبیین نماید.

نتیجه معرفتی که علامه از نظریه اعتباریاتی می‌گیرد این است که آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد صنع خدا و منسوب به اوست و اما زائد بر اینها آنچه را که عقل اجتماعی بر آن اضافه می‌کند، مانند ریاست، سلطنت، ثروت، عزت و احترام، همه اینها جز سرایی هالک و آرمانی کاذب چیز دیگری نیستند. همه موهومات‌اند که ناچاری و اضطرار باعث شده آنها را معتبر بشمارد، علامه تصریح دارد آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد این است که صنع خدا و منسوب به اوست و اما زائد بر اینها آنچه را که عقل اجتماعی بر آن اضافه می‌کند، همه موهومات‌اند که ناچاری و اضطرار باعث شده آنها را معتبر بشمارد، مانند ریاست، سلطنت، ثروت، عزت و احترام، همه اینها جز سرایی هالک و آرمانی کاذب چیز دیگری نیستند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، جاودانگی نفس، سعادت و شقاوت ذاتی، اعتباریاتی اجتماعی.

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه دکتری دانشجو علیرضا کلبادی‌نژاد «بررسی تطبیقی مسئله بقاء و جاودانگی نفس از دیدگاه علامه طباطبائی و آنتونی فلو» است.

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی: ghasemepurhasan@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی: kolbadinejad@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

نظریه اعتباریاتی از مباحث ابتکاری است که با رویکرد معرفت‌شناختی تدوین شده است. توجه به سابقه تاریخی بحث در سنت فلسفی ما و تفکیک ادراکات اعتباری از حقیقی ما را در فهم بهتر نظریه ادراکات اعتباری علامه کمک می‌کند. گرچه در فلسفه اسلامی از اعتباریاتی بالمعنی اعم (معقولات ثانیه) سخن گفته شده است، اما اعتباریاتی بالمعنی الاخص (اعتباریاتی اجتماعی) ابتکار بدیع علامه است. فارابی در کتاب *الحروف* اولین فیلسوفی بود که نظریه اعتباریاتی به معنی عام و وسیع را مطرح کرد؛ نظریه اعتباریاتی فارابی تأثیر مهمی در مفهوم-سازی در درون سنت فلسفه اسلامی داشته است. فارابی در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* توضیح می‌دهد که حیات ضروری انسان در اجتماع تأمین می‌شود، حتی کمال معنوی انسان نیز در اجتماع شکوفا می‌شود.

در فلسفه غرب نیز مباحث مختلفی درباره منشأ پیدایش زندگی اجتماعی و قراردادهای اجتماعی مطرح شده است. فیلسوفانی چون توماس هابز، ژان ژاک روسو، کانت و جان رالز تقریرهای مختلفی از نظریه قرارداد اجتماعی ارائه کرده‌اند. اما نکته قابل توجه این جاست که در کلمات فلاسفه و حکمای پیشین به نوعی تظن و توجه به این بحث بوده است اما هیچ‌یک به طور نظام‌مندریال تصویر منسجم و نظریه‌ای روشن در باب اعتباریاتی ارائه نکرده‌اند. ادراکات اعتباری را اولین بار و به صورت منسجم و در قالب یک نظریه علامه طباطبایی ارائه کرد.

به لحاظ پیشینه تاریخی، علاوه بر فلسفه و منطق یکی دیگر از پیشخوانه‌های نظری نظریه اعتباریاتی را می‌توان در علم اصول جستجو کرد. اساساً علامه این بحث را از مباحث اصولی مرحوم محقق اصفهانی اقتباس کرده‌اند. الهام‌بخش علامه در این بحث آرای اصولی شیخ محمد حسین کمپانی در باب اعتباریاتی بوده است. اما جنبه فلسفی و معرفت‌شناختی این نظریه در آثار قدما سابقه‌ای نداشته و علامه نخستین بار از دیگاه فلسفی به آن پرداخته است. از آنجاکه علامه شخصاً به این مطلب رسیده‌اند، نسبت نظریه خود را با اندیشه قدما بیان نکرده‌اند (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۰). از نظر شهید مطهری، عیب کار علامه در نظریه اعتباریاتی آن است که این نظریه در آثار قدما سابقه نداشته و علامه آن را با کلمات قدمای خودمان مربوط نکرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۰: ۳۸۶) در حالی که این را می‌توان مزیت کار علامه دانست.

علامه در واکنش به رواج اندیشه‌های الحادی، جبرگرایانه و علم‌زده عصر خویش با صورت‌بندی مجدد بخش‌های معرفت‌شناختی فلسفه اسلامی، بر مبنای فلسفه صدرائی طرحی نو از ارتباط انسان با جامعه و حیات پس از مرگ ارائه می‌دهد. علامه برای این صورت‌بندی مجدد، مفهوم «اعتباریات اجتماعی» را در قلمرو حکمت عملی طرح و با به چالش کشیدن باور سنتی «مدنی بالطبع بودن انسان»، مبنایی نوین را برای نظم اجتماعی بیان کرده و تعریفی بدیع از تاریخ و اجتماع انسانی ارائه می‌کند. درحقیقت‌ریال مفهوم «تاریخ» و «هویت تاریخی» و زمانمند انسان» با طرح بحث اعتباریات اجتماعی علامه وارد فلسفه اسلامی می‌شود.

مبحث ادراکات اعتباری علامه براساس نظریه اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت نفس و بدن ملاصدرا تفسیری بدیع از وجود متصرم و رو به مرتبه تجرد انسانی ارائه می‌دهد. انسان براساس علوم اعتباری، نظاماتی را در اجتماع بنا می‌کند که در سایه آن وجود اصیل انسان به فعلیت رسیده و انسان را در جهت غایات حقیقی او راهبری می‌کند.

اهمیت بحث نیز با ایضاح مفهومی نظریه اعتباریات که پیش‌فرض معرفت‌شناسی علامه در موضوع جاودانگی است امکان‌پذیر خواهد بود. جایگاه این بحث نیز با فهم صحیح مبانی، مفاهیم، اهداف و روش بحث علامه امکان‌پذیر است. بدین منظور ابتدا باید روش صحیح علمی را جهت استخراج نتیجه مطلوب اتخاذ نمود. اگر علامه طباطبائی را «فارابی زمان» بنامیم، سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم چراکه سیره و روش فلسفی ایشان، مانند فلسفه تلفیقی فارابی، جمع روش ملاصدرا و ابن‌سینا بود. علامه بحث «اصالت وجود»، «تشکیک وجود» و... که از مباحث عمیق فلسفه صدرایی است را با روش تحلیلی-منطقی شیخ‌الرئیس بیان می‌کرد. شیوه علامه در جمع میان قرآن، برهان و عرفان و تحریر حکمت متعالیه صدرالمتألهین با شیوه تحلیل منطقی بوعلی برگرفته از فلسفه فارابی است. بنابراین، سیره فلسفی علامه جمع ملاصدرا و ابن‌سینا است. علامه طباطبائی فلسفه صدرایی را به دلیل ویژگی‌های ممتاز و منحصربه‌فرد آن به‌عنوان «مشی فلسفی» خود برگزید. لذا نظریه فلسفی علامه برآمده از حکمت متعالیه ملاصدرا است.

علامه با تفکیک علوم اعتباری از حقیقی، مسئله اعتباریات را به مباحث انسان‌شناسی، معادشناسی، فلسفه اخلاق و علوم اجتماعی بسط داده است. از ابداعات ابتکاری معرفت‌شناسانه علامه، برقراری نسبت میان ادراکات اعتباری و مسئله معادشناسی و جاودانگی نفس است.

علامه با رد نظریه جاودانگی از طریق اعتباریات اجتماعی از قبیل شهرت، هرگونه بقاء و ماندگاری از طریق فرزندان، خاطرات دیگران و... را نفی کرده و آن را خود_محوارانه می‌داند. از این رو، نویسنده نیز در این مقاله قصد دارد در رد نظریه جاودانگی از طریق اعتباریات اجتماعی مقاله بنویسد.

اهداف و پرسش‌های تحقیق

در نوشتار حاضر قصد داریم با طرح نظریه اعتباریات علامه، اسباب شکل‌گیری نظامات جمعی و زندگی اجتماعی، بنیان‌های حقوق و اخلاق جمعی را تبیین نموده و نسبت آن را با اهداف و غایات انسانی، که همانا تحقق تمامیت حقیقی انسان با معاد و جاودانگی نفس است، را با توجه به مبانی علامه پاسخ دهیم. در نهایت، این نظریه به شناخت صحیح انسان، غایات و اهداف او کمک خواهد کرد. مهم‌ترین پرسش‌هایی که در پژوهش پیش‌رو بررسی خواهد شد به شرح ذیل است:

۱. وجوه ابداعات علامه در ادراکات اعتباری و نتایج و پیامدهای معرفتی آن چیست؟
۲. دیدگاه علامه در مسئله جاودانگی نفس چیست؟
۳. فهم و تفسیر علامه طباطبایی از نظریه اعتباریات اجتماعی چیست و چه نسبتی با جاودانگی نفس و زندگی پس از مرگ دارد؟

پیشینه پژوهش

درخصوص موضوع پژوهش باید گفت که در کتب و مقالات متعددی نظریه اعتباریات و جاودانگی نفس علامه به‌طور مستقل مورد بررسی قرار گرفته است.

در شرح و تفسیر نظریه اعتباریات علامه کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشته شده است. برای مثال، پورحسن در مقاله «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبائی» تأکید می‌کند ادراکات اعتباری در افتراقی از ادراکات حقیقی بخشی از نظام معرفتی است که تا پیش از علامه در فلسفه اسلامی سابقه‌ای ندارد (پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۷).

مصلح نیز در مقاله «اعتباریاتی علامه طباطبائی مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ» تأکید می‌کند موضوع ادراکات اعتباری را نباید به قلمرو معرفت‌شناسی محدود کرد. به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی این بحث را در پی درکی نو از انسان و جهان و با تنفس در فضای فکری عالم معاصر مطرح کرده‌اند. برداشت اصلی این مقاله آن است که بحث اعتباریاتی با توجه به لوازم و نتایج آن، می‌تواند به‌عنوان نظریه‌های بدیل در کنار سایر نظریات فلسفی درباره فرهنگ مطرح شود. به بیان دیگر، نظریه‌ای بدیل در کنار سایر نظریات فلسفی درباره فرهنگ مطرح شود. به بیان دیگر، نظریه اعتباریاتی علامه می‌تواند مبنایی برای پاسخ به پرسش‌های به اندیشه درآمده در حوزه «فلسفه فرهنگ» باشد (مصلح، ۱۳۹۲: ۲۷).

اما از آنجاکه این علامه طباطبائی است که از اعتباریاتی به معنای خاص، برای نخستین بار سخن گفته است؛ مبحث مربوط به اعتباریاتی اجتماعی و نسبت آن با سایر مسائل از مباحث بدیع و ابتکاری است. در مقابل مسئله جاودانگی نفس به‌عنوان یکی از مسائل اصلی فلسفه دین در طول تاریخ کانون توجه و معرکه آراء حکما و متکلمان بوده است. پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی به بررسی نظریه علامه درباره جاودانگی پرداخته‌اند. برای مثال: محمدحسینی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه «بررسی مقایسه‌ای جاودانگی انسان از نگاه غزالی و علامه طباطبائی» بیان می‌دارد که از نظر علامه طباطبائی «جاودانگی» اعتقاد به ملحق شدن بدن به نفس در عالم قیامت است. به نظر نویسنده اعتقاد به جاودانگی ریشه در فطرت انسانی داشته و همزاد نوع بشر است.

شامی‌نژاد (۱۳۹۳) در پایان‌نامه «بررسی تجرد نفس از دیدگاه ملاصدرا و علامه‌ی طباطبائی» با جهت‌گیری توصیفی و تطبیقی به تحلیل و بررسی مسئله تجرد نفس از دیدگاه این دو فیلسوف می‌پردازد. به نظر نویسنده از آنجاکه تجرد نفس، بسیاری از شبهات مادیین، من جمله معاد و دغدغه جاودانگی و... را حل می‌کند، از اهمیت بسزایی برخوردار است. نویسنده معتقد است علامه طباطبائی به تبع ملاصدرا حقیقت انسان را نفس دانسته و انسان را مرکب از دو جزء بدن و نفس می‌داند و با اثبات تجرد نفس راه برای اثبات جاودانگی انسان و معاد باز می‌شود.

فرق این مقاله با پژوهش‌های انجام شده در این زمینه در این است که نویسنده درصدد برقراری نسبت میان اعتباریاتی و مسئله جاودانگی نفس است و برای بررسی آن به اندیشه علامه طباطبائی رجوع می‌کند. لذا در مورد بحث اعتباریاتی و جاودانگی نفس به صورت مستقل،

کتاب‌ها و مقالات متعددی وجود دارد، ولی کار تطبیقی در زمینه نسبت میان این دو صورت نگرفته و تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است تاکنون در هیچ مقاله یا پایان‌نامه‌ای به‌طور خاص، اندیشه علامه طباطبایی در این زمینه مورد بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای قرار نگرفته و موضوع پیشنهادی با این دیدگاه سابقه‌ای ندارد. از این جهت، نوع نگاه به این مسئله رویکردی جدید است که تا به حال صورت نگرفته است.

تعریف مفاهیم

ادراکات اعتباری ادراکاتی هستند که آنها را واسطه و وسیله به کار بردن کمال و مزایای زندگی خود قرار دهیم. از نظر علامه، هیچ فعلی از افعال خالی از این ادراکات نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴ ج ۲: ۱۷۴). اعتباریات افکاری است که منشأ اراده و عمل در انسان بوده و ارزش و اهمیت آن به مرحله کنش آدمی بازمی‌گردد. اعتباریات به‌زعم علامه افکار عملی و اجتماعی انسان است که آدمی به کمک عوامل احساسی می‌کوشد میان دو جهان حقیقی و ساطت برقرار کند. اعتباریات اجتماعی از ابتکارات بدیع علامه طباطبائی محسوب می‌شود (پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۹).

علامه بحث ادراک اعتباری و حقیقی را برای جدایی مرز حکمت نظری از عملی و تشخیص مسائل تکوینی از اعتباری تدوین کرد. امور اعتباری محفوف به دو امر تکوینی است: اول: به‌لحاظ آغاز که ملاک‌های واقعی است.

دوم: به‌لحاظ انجام که در معاد، امور حقیقی بهشت و دوزخ عصاره همین امور اعتباری است. از نظر علامه، اعتباریات بسیاری از خط‌مشی‌های حقیقی را تعیین می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۷۶).

خلود که معمولاً به جاودانگی^۱ معنا می‌شود، یعنی بقای همیشگی. در لغت به معنای دوام و بقای یک‌چیز است. «خلود نفس» جاودانگی آن از لحاظ وجودی به‌گونه‌ای که زوالی برای آن متصور نباشد، معنا می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۷: ۱۷۰). راغب در مفردات در توضیح کلمه «خلود» می‌نویسد: «خلود به‌معنای دوری هرچیز از برخورد با فساد و باقی ماندنش بر حالتی است که از قبل

بر آن حالت بوده است. عرب چیزی که فساد و تباهی در آن راه ندارد را با واژه خلود توصیف می‌کند. خلد به فتح «خ» و سکون «لام» به معنای جزئی از انسان است که همواره به حالت خود می‌ماند، و مانند سایر اعضای دچار دگرگونی نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶ م: ۲۷۴-۲۷۳).

علامه طباطبائی تعریف خود درباره جاودانگی نفس را بر مبنای سه اصل اصالت نفس، تجرد نفس و فناپذیری امر مجرد طرح می‌کند. بنا به اعتقاد علامه، مرگ قطع تعلق تدبیری نفس نسبت به بدن است. مرگ انعدام نیست بلکه انتقال از دنیایی به دنیای دیگر است. آنچه با موت منتقل می‌شود، همانا روح است. علامه جاودانگی را الحاق بدن به نفس در روز قیامت تعریف می‌کند. نفس انسان در امتداد مسیر رجوع به سوی خدا در عوالم مختلف دارای نظام‌ها و احکام مختلف بوده و به عین وجود و شخصیتی که در دنیا دارد در آن عوالم موجود می‌شود، علامه تأکید می‌کند نظام و احکام آن عالم غیر از نظام و احکام زندگی دنیاست. به عبارت دیگر، نظام دنیا به طور کلی به نظام دیگری تبدیل می‌شود. نفس انسان پس از گذار از مرتبه مثالی و عقلی، در آخرین مرتبه معرفت، به مرحله «فنا فی الله» دست می‌یابد و عین الربط بودن و فقر ذاتی خویش به خداوند را شهود می‌نماید. شهود به خویشتن در مرتبه فنا، عین شهود فقر و وابستگی وجودی خود به ذات حق تعالی است. انسان در این مرحله فقر ذاتی خویش را درمی‌یابد و عین الربط بودن خود را به خداوند قیوم درک کرده و به آن معرفت پیدا می‌کند.

روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش کتابخانه‌ای، تحلیلی و توصیفی است. نویسنده درصدد است با مراجعه به کتابخانه‌های مختلف، بررسی کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات مرتبط در مجلات تخصصی به تحلیل و مقایسه اطلاعات به دست آمده پرداخته و در نهایت نتیجه مورد نظر را از این اطلاعات استخراج نماید.

نویسنده در این پژوهش بنیادین، با مراجعه مستقیم به کتاب‌های علامه طباطبائی، همراه با توصیف و تحلیل اسناد و منابع دست اول و مقایسه آنها درصدد یافتن پاسخ مناسب و نتیجه مطلوب برای مسئله خود است. پژوهش حاضر با توجه به نظریه ادراکات اعتباری، به تبیین مسئله جاودانگی می‌پردازد. در عین حال، بر اساس آرای علامه باید گفت که علامه با اتکا به روش

عقلی، بر مبنای حکمت متعالیه و با روش فلسفی حکمت صدرایی، از اصولی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری اشتدادی، وحدت حقیقت نفس، تشکیک در مراتب وجود بهره گرفته و تقریری نو از مسئله اعتباریات و جاودانگی نفس ارائه می‌نماید.

یافته‌های تحقیق

همانطور که مستحضرید در این مرحله از نگارش مقاله، به سؤال‌های مطرح شده در مقاله پاسخ داده می‌شود. لذا برای حضور ذهن خواننده به طرح سؤال اول پرداخته می‌شود؛ وجوه ابداعات علامه در ادراکات اعتباری و نتایج و پیامدهای معرفتی آن چیست؟

نظریه اعتباریات اجتماعی

درباره وجوه ابداعات علامه در ادراکات اعتباری که پرسش اول تحقق بود باید خاطر نشان کرد دیدگاه علامه این است که مقامات و عناوین اجتماعی، همچنین روابط میان این مقامات و اعمالی که نتیجه می‌دهد و نتایج و آثاری که در اجتماع دارند، همه قراردادی و اعتباری است. در مقابل، رابطه اعمال و افعال انسانی و ملکاتی که در نفس انسانی به وجود می‌آورند، همه اصیل و واقعی و بیرون از سلطنت و حکومت ماده و طبیعت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۹). در نتیجه، سعادت و شقاوت آدمی نیز در آن زندگی به ملکات و اعمال او مربوط بوده و به احکام و مقامات اجتماعی ربطی ندارد. یگانه هم‌نشین انسان در عالم بقاء عمل او است و اثری از احکام دنیوی را در آن عالم نیست و دیگر زندگی اجتماعی و براساس تعاون ندارد.

توضیح اینکه نظریه «اعتباریات» ابداع ابتکاری معرفت‌شناسانه علامه طباطبایی است که در فلسفه اسلامی تا پیش از علامه سابقه‌ای ندارد. از نظر علامه، ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که با واقع و نفس‌الامر کاری ندارد و ذهن برای رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه فرضی، قراردادی و اعتباری دارد. این ادراکات در برابر ادراکات حقیقی قرار دارد که انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است (طباطبایی، ۱۳۷۱ الف: ۳۷۱). اعتباریات گرچه فرضی ذهنی است ولی روی حقیقت استوار است. در عین حال که غیر واقعی است ولی اثر واقعی دارد.

علامه ویژگی‌هایی برای این ادراکات اعتباری ذکر می‌کنند: افکار عملی و اجتماعی و منشأ اراده و عمل انسان است؛ اهمیت آن به مرحله کنش آدمی است؛ ساخته ذهن است ولی باید

مبتنی بر خارج باشد؛ ذهن بدون توجه به واقعیت نمی‌تواند آن را بسازد؛ هر شخص جهت برآوردن نیازهای بنیادین و رسیدن به کمال به اعتباریات روی می‌آورد؛ بدون آن عمل مختارانه از انسان سر نمی‌زند؛ با اعتبار دست به استخدام اشیاء برای اغراض خود می‌زنیم. سبب تصرف در جهان و زندگی است. رابطهٔ تسخیری و استخدامی با امور می‌یابد؛ تغییر شرایط، زمان، نیاز، محیط و تحول موجب تغییر در اعتباریات می‌شود؛ جامعه ساده و بدوی به اعتباریات چندانی نیاز ندارد و ترقی و کمال جامعه براساس کثرت اعتباریات ارزیابی می‌شود، لذا جامعه پیشرفته از اعتباریات بیشتری برخوردار است.

از نظر علامه، تفکیک و تمیز ادراکات اعتباری از حقیقی لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است. علامه مشخصات و امتیازات این دو قسم ادراکات را به صورت زیر بیان می‌کند:

جدول شماره ۱ تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری

ادراکات اعتباری	ادراکات حقیقی
رابطهٔ توالدی نیست.	رابطه توالدی_تولیدی دارند. با تفکر و عمل ذهنی میان معلومات قبلی و بعدی پیوند و سنخیت حاصل می‌شود.
تابع احساس و نیازهای درونی اعتبارکننده است. از این رو دائماً در حال دگرگونی است.	از ثبات برخوردار است. منشأ در واقع دارند.
ارزش منطقی ندارد.	ارزش منطقی دارد و می‌توان آن را در براهین فلسفی، علمی، طبیعی یا منطقی جا داد و از آن نتیجه علمی یا فلسفی گرفت.
نسبی، موقت و غیرضروری است.	مطلق، دائم و ضروری است.
یک سیر تکاملی و ارتقاء را طی می‌کند.	قابل تطور، نشو و ارتقاء نیست.
با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر می‌کند.	تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی وی نیست.
اجتماع ضدین، مثلین یا نقیضین، تقدم معلول بر علت در این ادراکات را می‌توان شاهد بود.	مبنای آن برهان ورزی و استنتاج است. امتناع تسلسل و دور، ابتناء استنتاجی‌ها بر بدیهیات نقش کلیدی در وصول به معرفت یقینی دارد.

علامه تصریح دارد که انسان‌ها از سر ناچاری است که به زندگی مدنی و جمعی روی می‌آورند. روی آوردن انسان به اجتماع، مدنیت، استخدام و قانون‌گذاری از روی اضطرار بوده و اگر اضطرار نبود، انسان هیچ‌گاه مایل نبود که اراده و آزادی خود را محدود یا واگذار کرده و به زندگی اجتماعی، قانون‌گذاری و عدالت اجتماعی اهتمام ورزد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۶).



شکل شماره ۱ مراحل شکل‌گیری اعتباریات

جاودانگی نفس از نظر علامه

در پاسخ به پرسش دوم تحقیق درباره دیدگاه علامه در مسئله جاودانگی نفس باید این نکته را بیان نمود که علامه معتقد است میل به جاودانگی از ابتدا با حیات بشر عجین شده و هرکس در هر سطحی، حتی منکرین معاد نیز به این مسئله اندیشیده و میل به جاودانگی را انکار نمی‌کنند. به نظر علامه، جامعه در فرایند تکامل خود باید به مرحله‌ای برسد که تمامیت انسان باید در آن محقق شود؛ اما از آنجاکه علامه غرض آفرینش را معاد و حیات جاودانه می‌داند، لذا تمامیت

حقیقی انسان فقط با معاد و جاودانگی نفس تحقق می‌پذیرد. بنابراین حیات دنیوی انسان در برابر حیات اخروی، زندگی موقت و گذراست و تمامیت حقیقی انسان در حیات پس از مرگ و با جاودانگی متحقق می‌شود.

از نظر علامه، انسان دو چهره دارد چهره‌ای ملکی و ملکوتی، بعد ملکی و ملکوتی انسان باهم متحدند و جدا از یکدیگر نیستند. جنبه ملکوتی انسان بر جنبه ملکی او مقدم است. بُعد ملکوتی انسان باقی، ثابت و واحد است. اما جنبه ملکی انسان، یعنی بدن مادی، مقامات و عناوین اعتباری و قراردادی فانی است. علامه انسان را جاودانه می‌بیند و معتقد است حیات او از این جهان، به جهان دیگر امتداد دارد. جهان آخرت به علت جاودانگی از اصالت برخوردار است.

جاودانگی نفس از نظر علامه، الحاق بدن به نفس در روز قیامت است و اعتمادش بر حقایق و معانی مافوق طبیعت و اجتماع است. درمقابل، علامه گرچه درباره روابط میان اعتباریات اجتماعی با حقایق فراتر از عالم محسوس سخن می‌گوید، ولی قلمرو علوم اجتماعی را فقط در محدوده روابط میان پدیده‌های اجتماعی در عالم محسوس می‌داند.

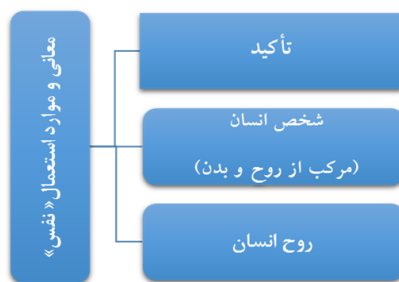
- در حقیقت نفس

رویکرد علامه در تفسیر «نفس» رویکردی تبیینی، مبتنی بر مفروضات فلسفی حکمت متعالیه و معنایی از خلال کاربردهای واژه است. علامه از تحلیل واژه نفس، به مباحث تجرد نفس و ارتباط نفس و بدن می‌رسد. بنابراین، اولین قدم برای فهم دیدگاه علامه در باب نفس، مطالعه و بررسی معانی و موارد استعمال «نفس» از نظر ایشان است. علامه در توضیح لفظ «نفس» سه معنا برای آن ذکر می‌کند:

معنای اول تأکید: با دقت در موارد استعمال کلمه «نفس» یکی از معانی این لفظ، همان معنای مضاف‌الیه است. پس «نفس الانسان» به معنای خود انسان و «نفس الشیء» به معنای خود شیء است. نفس در همه موارد استعمالش حتی در مورد خدای تعالی به همین منظور استعمال می‌شود؛ همچنان‌که فرمود: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲). بنابراین معنا، نفس در معنای تأکیدی به کار رفته است.

معنای دوم شخص انسان: استعمال نفس در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است، معنای جداگانه‌ای شده که بدون اضافه هم استعمال می‌شود؛ مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» یعنی از یک شخص انسانی (اعراف: ۱۸۹).

معنای سوم روح انسانی: از آنجاکه حیات، علم و قدرت مایه «تشخص انسان» است که آن هم قائم به روح آدمی است؛ کلمه نفس را در روح انسانی به کار برده‌اند. مثل این آیه شریفه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» (انعام، (۶)، (۹۳). معنای دوم و سوم از معنای نفس در غیر انسان یعنی نباتات و حیوانات اطلاق نمی‌گردد. مگر از نظر اصطلاح علمی، مثلاً به یک گیاه یا یک حیوان نفس گفته نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴ ج ۱۴: ۴۰۳).



نمودار شماره ۱ معانی و موارد استعمال نفس

حقیقت نفس و روح انسانی از نظر علامه چیست؟ پاسخ علامه این است که انسان از دو جزء ترکیب شده است. خداوند انسان را از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد، یکی ماده بدنی و یکی هم جوهری مجرد، که همان نفس و روح باشد و این دو، مادام که انسان در دنیا زندگی می‌کند متلازم و با یکدیگرند، همین که مرد، بدنش می‌میرد و روحش، همچنان زنده می‌ماند و انسان (که حقیقتش همان روح است) به سوی خدای سبحان بازمی‌گردد. علامه در این باره نوشته است:

«روح موجودی است مجرد که به همه کمالات حقیقیه مزین گشته و از نقایص و اعدام و قوه استعداد مبراً و از احتجاب به حجاب زمان و مکان منزّه، در مراتب مختلف عالم امر در سیر

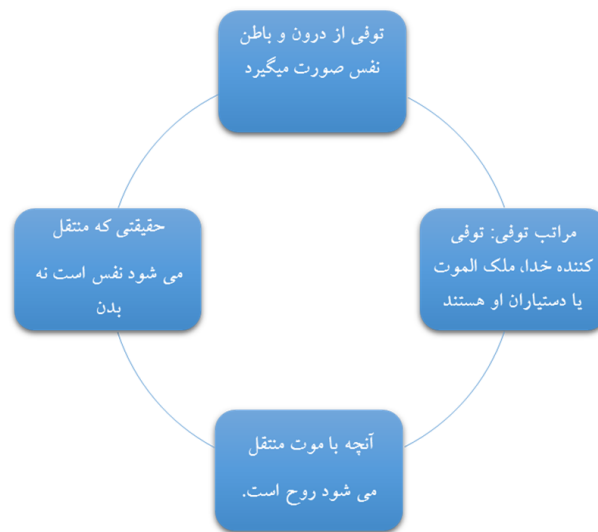
و با همه این احوال می‌تواند از عالم خویش تنزل نموده و با اجسام به نحوی اتحاد یافته و بدون واسطه در جمیع انحاء جسمیت و جهات استعدادی تصرف نماید» (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۳۱). از نظر علامه، نفس حقیقی است که ذاتاً به خداوند مرتبط و به او متعلق است، علامه استدلال می‌کند همان‌طور که در مفاهیم حصولی، شناخت نوع، بدون شناخت جنس و فصل که مقوم آن است، ممکن نیست، در معانی و حقائق حضوری نیز شناخت یک وجود خارجی که عین ربط است، بدون شناخت مقوم آن میسر نیست. پس درک نفس بدون شناخت و شهود مقوم هستی او محال است. بنابراین، اگر کسی نفس خود را مشاهده کند، حتماً به مرتبه شهود خداوند رسیده است و این بهترین راه شهود حق است.

تجرد نفس

چنان‌که گفته شد نفس عبارت است از جوهری که ذاتاً مجرد از ماده، اما در مقام فعل و کار وابسته به آن است. از دیدگاه علامه، تجرد نفس به معنی عاری بودن گوهر نفس ناطقه از ماده و احکام آن است و نفس پس از منقطع شدن از بدن عنصری، هلاکت در او راه نداشته و باقی و جاودانه است. نفس تا وقتی به بدن تعلق دارد، تجردش تنها در مقام ذات است، اما در مقام فعل، فعالیت‌ها و تصرفات (ادراکی و تحریکی) را با بدن مادی انجام می‌دهد. بنابراین، نفس اگرچه به لحاظ ذاتش و از جهت تجردش امری بالفعل است، اما از جهت تعلقش به بدن دارای قوه می‌باشد؛ لذا به تدریج به فعلیت می‌رسد و علوم و ادراکات نیز به تدریج و به تناسب استعدادهایی که کسب می‌کند، برای وی حاصل می‌شود. اگر تجرد نفس تام شود و دیگر اشتغال به تدبیر بدن نداشته باشد و چنان‌که ذاتاً از ماده منقطع است، در مقام فعل نیز از ماده گسسته شود، در این صورت است که همه علوم بالفعل نزد او حاضر خواهد بود و به مرحله عقل مستفاد نائل می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۷۲).

علامه برای اثبات تجرد نفس، براساس مبانی فلسفی، تفسیری بدیع از برخی آیات ارائه می‌دهد. از جمله آیاتی که ایشان برای تجرد نفس به آن استناد جسته آیه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ» (زمر: ۴۲) است. علامه با توجه به واژه «يَتَوَفَّاكُمْ» ما به‌ازاء حقیقی مفهوم نفس، خود، یا من برای انسان، را

روح او می‌داند. به تعبیر علامه، این آیه از روشن‌ترین آیات قرآنی است که دلالت بر تجرد نفس کرده و می‌فهماند که نفس جزو بدن و حالی از حالات آن نیست، بلکه غیر از بدن است. کلمه «توفی» از ماده «وفی» به معنای گرفتن چیزی به‌طور تمام است و با توجه به اینکه آیه دربردارنده معانی اخذ، امساک و ارسال نسبت به نفس است، این آیه دلالت دارد بر اینکه نفس و بدن با یکدیگر مغایرت دارند. به نظر علامه، «توفی» عبارت است از استیفای تمام و کمال حق از مطلوب، و آن را به «نفس» نسبت می‌دهد. علامه به مراتب توفی قائل است. نفوس از جهت قرب به حق دارای مراتب حقیقی هستند؛ لذا توفی کننده نفوس هم به حسب این مراتب تفاوت دارند. علامه می‌گوید با عنایت به درجه قرب شخص متوفی، توفی کننده خدا، ملک‌الموت یا دستیاران او هستند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۷۳). بنابراین، اصالت در گرفتن جان‌ها کار خداست، ملک‌الموت و فرستادگان خدا که یاران ملک‌الموت‌اند به تبعیت و به اجازه خدا کار آنها نیز هست.



نمودار شماره ۲ حقیقت توفی

علامه با تکیه بر آموزه‌های فلسفی دو نکته درباره این آیه ذکر می‌کند:
 «اول: نفس آدمی غیر از بدن است. برای اینکه در هنگام خواب از بدن جدا می‌شود و مستقل از بدن و جدای از آن زندگی می‌کند.

دوم: مردن و خوابیدن، هر دو توفی و قبض روح است، فرق بین آن دو این است که مرگ قبض روحی است که دیگر برگشتی برایش نیست، و خواب قبض روحی است که ممکن است روح دوباره برگردد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۴۰۸).

خلود و جاودانگی

دیدگاه علامه درباره جاودانگی نفس چیست؟ علامه چه تصویری از جاودانگی و خلود ارائه می‌دهد؟ علامه طباطبائی در سنت فلسفه اسلامی درباره بقا و خلود نفس اندیشیده است. لذا این مسئله از دیدگاه علامه جایگاه ویژه‌ای دارد. دیدگاه علامه در باب جاودانگی نفس بر جهان‌بینی توحیدی ایشان مبتنی است. در ابتدا، مروری بر دیدگاه‌های متفاوتی که درباره نحوه خلود و جاودانگی انسان مطرح شده ضروری به نظر می‌رسد. در یک تقسیم‌بندی کلی جاودانگی به دودسته کلی تقسیم می‌گردد:

جاودانگی غیرشخصی و غیرحقیقی: بقای انسان بدون تشخیص قبلی و به‌گونه‌ای دیگر بوده و نفس پس از مرگ تشخیص خود را از دست می‌دهد.

جاودانگی شخصی و حقیقی: تشخیص نفس هر انسانی پس از مرگ باقی می‌ماند. قائلان به جاودانگی شخصی به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

(۱) خلق مجدد^۱: طرفداران این نظریه قائل به بازآفرینی یا بازسازی انسان معدوم شده هستند. آفریده جدید از جهت ظاهری با شخص قبلی مشابهت داشته و خاطرات و خصوصیات نفسانی او را داراست.

(۲) تناسخ^۲: روح بعد از قطع علاقه از بدن به بدن دیگری تعلق می‌گیرد. ما پس از مرگ، حیات جسمانی مجدد می‌یابیم. این انتقال بارها رخ می‌دهد تا فرد به رهایی نهایی نائل شود.

(۳) معاد^۳ (تعلق روح به بدن، از نو زنده شدن): این قول پیروان ادیان ابراهیمی است که میان عالم برزخ و قیامت (رستاخیز مردگان) تفکیک قائل می‌شود.

1. Recreation
2. Reincarnation
3. Resurrection

۴) بدن علوی^۱: مطابق این نظریه حقیقت انسان بدنی نیمه مادی و لطیف است که همراه با بدن مادی موجود بوده و هنگام مرگ این دو بدن از هم جدا شده و بدن لطیف برای همیشه باقی خواهد بود. از این نظریه با عناوین دیگری مانند «بدن اثیری^۲» یا «بدن لطیف^۳» نیز یاد می‌کنند.

۵) نفس بدون بدن (نفس غیر متجسد یا غیر مجسم)^۴: روح بدون اینکه به بدن تعلق داشته باشد روح است و تجسم و تجسد برای روح مهم نیست. نفس محمل وحدت هویت است و می‌تواند پس از مرگ جسمانی باقی بماند. بنابراین اگر جاودانگی ممکن باشد، بخشی که ضامن وحدت هویت است باید بتواند زنده بماند و به حیات خود ادامه دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۲۰).

۶) فنا فی الله: جاودانگی از راه فانی شدن در خداوند. تشخیص فرد پس از فنا از میان نمی‌رود.

جاودانگی غیرشخصی نیز به سه نوع قابل تقسیم است:

۱) جاودانگی نوعی: انسان از طریق اعقاب و ذراری جاودانه می‌شود.

۲) شهرت مستدام: انسان در یاد و خاطره دیگران باقی می‌ماند.

۳) فنا فی الله و بقاء بالله: جاودانگی از راه فانی شدن در خداوند. اگر تشخیص فرد پس از فنا به‌طور کامل از میان برود جاودانگی شخصی خواهد بود.

1. Astral body
2. Ethereal body
3. Subtle body
4. Disembodied soul



نمودار شماره ۳ صور بقاء و جاودانگی

حال دیدگاه علامه در ذیل کدام‌یک از اقوال مربوط به نحوه خلود و جاودانگی انسان قرار می‌گیرد؟ نظر علامه در این باره به کدام دیدگاه نزدیک است؟ آیا پس از مرگ انسان و زوال بدن، «شخص» می‌تواند به زندگی و حیات خود ادامه دهد؟ به نظر علامه، خلود یعنی برائت و دوری هر چیزی از اینکه در معرض فساد باشد و بقاء آن امر بر صفت و حالتی که دارد. (شاکر، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۰۸). مجموع آنچه ما از دیدگاه علامه می‌فهمیم این است که مردن صرف تباهی، انهدام و خراب شدن نیست، بلکه انتقال است. انسان با مرگ از اینجا منتقل شده به جای دیگر تا روز قیامت که مسئله قبور و حشر جسمانی پیدا می‌شود.

علامه دو جنبه برای انسان قائل است: اول: جنبه ملکوتی که ثابت است نه سیال و واحد است نه کثیر. دوم: وجود ملکی و مادی انسان که زوال‌پذیر، متغیر، دچار زوال و دگرگونی است. براساس این ادعا، علامه اثبات می‌کند که وجود تدریجی موجودات و از آن جمله انسان است امری است از ناحیه خدا که با کلمه «کن» و بدون تدریج افاضه می‌شود، و این وجود دو وجه دارد: یکی آن وجه و رویی که به طرف عالم ماده و دنیا دارد. این وجه به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درمی‌آید، ابتدا به طور ناقص، ظاهر گشته و سپس به طور دائم تکامل می‌یابد، تا آنجا که از این نشئت رخت بر بسته و به سوی خداوند برمی‌گردد و یکی آن وجهی که رو به سوی عالم ملکوت و خدای سبحان دارد. این وجه امری غیر تدریجی است، به طوری که هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش داراست و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوقش دهد در آن نیست. این دو وجه هر چند دو وجه برای شیء واحدی هستند، لیکن احکامشان مختلف است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۷). با توجه به مطلب فوق، علامه بقاء نفس را به جنبه ملکوتی انسان ربط داده و این جنبه را مقدم بر وجود مادی و ملکی می‌داند. لذا براساس همین نکته می‌گوید وجود مجرد انسان از حرکت، تغییر و سیلان منزه است.

از نظر علامه، تشخیص هویت انسانی و بقاء او تنها با اتکا به خداوند امکان‌پذیر است. انسان با اتکال به آن منبع، جاودانگی پیدا می‌کند. علامه در ذیل تفسیر سوره حمد مسئله «بقاء» را مطرح می‌کند. به نظر علامه، مردم برای اینکه نام شخص محبوبشان به نوعی بقاء یابد؛ مولودی که برایشان متولد می‌شود یا خانه و مؤسسه‌ای که بنا می‌کنند، به نام آن محبوب و یا شخص عظیم نام می‌گذارند. و این مسئله ناشی از «حب بقاء» است:

«الناس ربما يعملون عملاً أو يبتدئون في عمل و يقرونه باسم عزيز من أعزتهم أو كبير من كبرائهم، ليكون عملهم ذاك مبارکاً بذلك متشرفاً، أو ليكون ذكراً يذكرهم به، و مثل ذلك موجود أيضاً في باب التسمية فربما يسمون المولود الجديد من الإنسان، أو شيئاً مما صنعوه أو عملوه كدار بنوها أو مؤسسهُ أسسوها باسم من يحبونه أو يعظمونه، ليبقى الاسم بقاء المسمى الجديد، و يبقى المسمى الأول نوع بقاء بقاء الاسم كمن يسمي ولده باسم والده ليحيى بذلك ذكره فلا يزول و لا ينسى» (طباطبائی، ۱۴۳۰ هـ. ق. : ۱۵).

علامه در ادامه بحث، ایده بقاء از طریق آثار، اعقاب و ذراری را رد کرده و تعریف جدیدی از بقاء ارائه می‌دهد. علامه معتقد است چیزی جز وجه خداوند متعال بقاء ندارد، در نتیجه هرچه به احترام او و به خاطر رضای او انجام شود، و به نام او درست شود باقی می‌ماند، چون خود او باقی و فناپذیر است و آنچه به احترام او و به خاطر او انجام نداده‌اند نابود خواهد شد (علامه طباطبائی، ۱۳۸۲: ۶۵ و ۷۴).

علامه در پاسخ به علامه حسینی طهرانی که معتقد است در عالم فنا غیر از ذات احدیت چیزی نیست و از هویت، عینیت و تشخیص فردی خبری نیست، تأکید می‌کند که فنا در ذات، ملازم از بین رفتن عین ثابت نبوده و عین ثابت هرگز از بین نمی‌رود. هویت هرگز از میان نرفته و زیدیت زید و عمریت عمر نیست و خراب نمی‌گردد. از طرف دیگر، اگر در مقام فنا عین ثابت از بین رفته و هویت باطل گردد، پس دعوت انبیاء برای چیست؟ انبیاء و اولیاء انسان را به چه دعوت می‌کنند؟ اگر نتیجه کسب کمالات فنا و نابودی است، بنابراین دعوت عبث است و هیچ‌کس این سخن را نمی‌پذیرد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵ ق: ۲۴۳). بنابراین، از مجموع این سخنان نتیجه می‌گیریم علامه به نوعی جاودانگی شخصی معتقد است که در آن تشخیص فردی باقی است و تشخیص فردی انسان پس از رسیدن به مقام فنا از بین نمی‌رود. ادعای علامه این است که انسان با رسیدن به مقام فنا فی الله به جاودانگی شهودی دست می‌یابد.

نظر علامه طباطبائی در مورد نفس، کیفیت تجرد و جاودانگی آن برآمده از حکمت متعالیه ملاصدرا است. علامه مرگ را ترک تعلق نفس از ماده و آثار ماده و انتقال روح از بدن می‌داند. در تبیینی دیگر، مرگ را از دست دادن حیات و آثار حیات (شعور و اراده)، در چیزی که شأنیت آنها را داشته باشد، تعریف می‌کند. بنابراین، مرگ بطلان و نابود شدن انسان نیست؛ بلکه ترک

تعلق نفس به بدن است. دیدگاه علامه این است که هلاکت در آیات قرآن با جاودانگی نفس در تضاد نیست. چراکه هلاکت مساوی انعدام نبوده، بلکه به معنای انتقال به نشئه دیگر و رجوع به خداوند است. بنابراین نافی جاودانگی انسان نیست. طبق نظر علامه، قضا و قدر الهی و علم او به اعمال انسان، منافاتی با اختیاری بودن اعمال انسان ندارد. صحت تکلیف و ترتب پاداش و کیفر بر آن با سعادت و شقاوت ذاتی، تقدم قضا و قدر و لزوم به وقوع پیوستن آنچه خدا در «لوح محفوظ» نگاهشته سازگار است. از این بیان نتیجه می‌شود که سعادت و شقاوت ذاتی به معنی باطل بودن مجازات، کیفر و پاداش نیست؛ و بطلان تأثیر تربیت و بیهوده بودن تکلیف و برهم خوردن نظام تشریح را از آن نمی‌توان نتیجه گرفت.

نتیجه سخن علامه در بحث جاودانگی این است که نفس پس از مرگ باقی است و معدوم و فانی نمی‌شود. بقا مقدمه جاودانگی است. بقاء انسان پس از مرگ شرط لازم جاودانگی است ولی شرط کافی نیست.

بنابراین، دیدگاه علامه درباره جاودانگی و بقاء نفس بر مبنای سه اصل اصالت نفس، تجرد نفس و فناپذیری نفس را می‌توان بدین شرح خلاصه کرد.

انسان دو چهره دارد چهره‌ای ملکی و چهره‌ای ملکوتی، که در این چهره اخیر ربوبیت خداوند و عبد بودن خود را مشاهده می‌کند.

ماتریالیسم دیدگاهی که انسان را منحصر در بدن دانسته و نفس را انکار کند، مورد تأیید علامه نیست.

علامه انسان را مجموع نفس و بدن و یک واقعیت روان-تنی^۱ معرفی می‌کند. لذا نظریه ثنویت و دوگانگی نفس و بدن را تأیید نمی‌کند.

در آخرت نیز در عین اتحاد نفس با بدن، بدن اخروی خواصی دارد که با بدن دنیوی متفاوت است.

مقصود از هلاکت هر چیز نابود شدن در این نشئه و انتقال به نشئه دیگر است. هلاکت اشیاء عبارت است از بطلان وجود ابتدایی آنها، بازگشت به سوی خداوند و قرار گرفتن نزد اوست، به طوری که دنیا و نشئه اول از وجود آنها خالی شود. اما بطلان مطلق، بعد از آنکه هست شدند، صحیح نیست.

تنها بدن است که پس از بهره‌مندی از حیات، به فقدان حیات متصف می‌شود. براین اساس انتساب مرگ به روح رد می‌شود. مرگ قطع تعلق تدبیری نفس نسبت به بدن است. مرگ انعدام نیست بلکه انتقال از دنیایی به دنیای دیگر است. آنچه با موت منتقل می‌شود، همانا روح است.

نسبت اعتباریات اجتماعی و جاودانگی

درباب پرسش سوم یعنی نسبت اعتباریات با جاودانگی نفس، علامه معتقد است حیات دنیا ظاهری دارد و باطنی، اعتباریات اجتماعی از قبیل معاملات، حکومت، صناعات، ازدواج و غیرها که پایه زندگی و حیات بشر در این عالم است، ظاهر این زندگی دنیوی و مشترک میان مؤمن و کافر است. مؤمن و کافر هر دو به موازات هم در این دنیا زندگی می‌کنند؛ اما از آنجاکه مؤمن به باطن دنیا نظر دارد از آن نتیجه حقیقی می‌گیرد؛ مؤمن از آن رو که با اتکاء بر بقاء و جاودانگی نفس اعمالش را انجام می‌دهد و در شکم ظاهر نظر به باطن دارد، اعتباریات فانیه در نظرش به صورت حقائق واقعیّه جلوه می‌کند، لذا به زینت دنیا توجه نمی‌کند. و با دیده واقع بین به حقیقت می‌نگرد. اما شخص کافر به ظاهر آن نظر داشته و نتیجه اعتباری می‌گیرد. انسان کافر از آنجاکه نظر به ظاهر دارد، با این امور اعتباری و لذت‌های فانی نسبت بقا و دوام می‌دهد. علامه طباطبائی با استفاده لطیفی از آیات قرآن مبنی بر زینت بودن این دنیا معتقد است دنیا و آخرت به قرینه تقابل در مقابل هم هستند؛ بنابراین، آخرت باطن و حقیقت دنیاست و دنیا ظاهر آخرت است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ ق: ۳۵-۳۳).

در ادامه مقاله، به بررسی نتیجه معرفتی نظریه «اعتباریات» در مسئله جاودانگی می‌پردازیم. از ادعای ابتکاری معرفت‌شناسانه علامه طباطبائی برقراری نسبت میان ادراکات اعتباری و حیات پس از مرگ است. از این لحاظ می‌توان بحث اعتباریات را نقطه آغاز جهت ورود به مسئله معاد و حیات پس از مرگ دانست.

علامه در تفسیرالمیزان در ذیل تفسیر سوره حمد، اولین بحث نظری که مطرح می‌کنند بحث نسبت اعتباریات و جاودانگی است. علامه حب بقاء و جاودانگی را اصلی‌ترین دغدغه بشر می-

دانند. اما بشر با توسل به اعتباریاتی مانند شهرت، حکومت و... تلاش می‌کند میل به بقاء و جاودانگی خود را ارضا نماید.

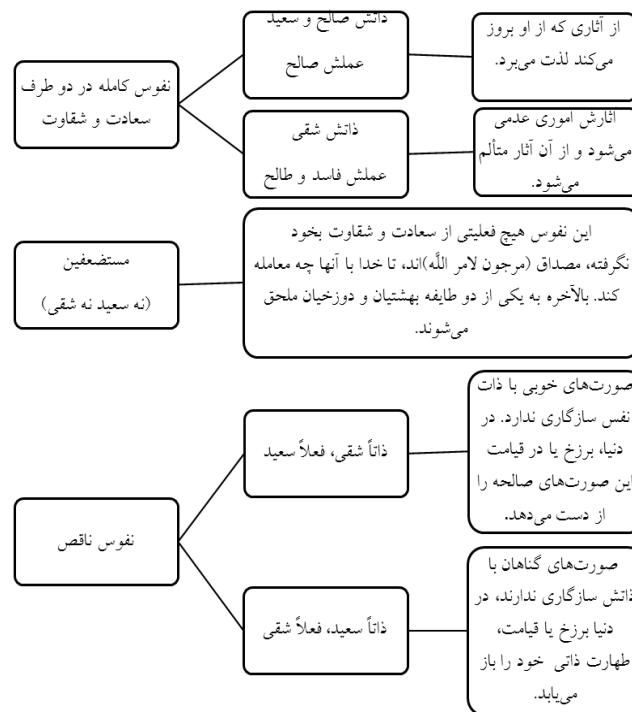
علامه با رد نظریه بقاء از طریق آثار، اعقاب و ذراری هرگونه جاودانگی از طریق شهرت مستدام، یعنی اینکه انسان در یاد و خاطره دیگران باقی می‌ماند، را نفی کرده و هرگونه بقاء و ماندگاری از طریق فرزندان، جاودانگی از طریق خاطرات دیگران را خود_محورانه می‌داند. اصولاً نقد اصلی که به جاودانگی از طریق توسل به اعتباریات وارد است این است که این ایده فاقد جنبه اخلاقی و معنوی است، چراکه انسان از ربق عمل غیر خلاق نیز در خاطره‌ها باقی می‌ماند. از سوی دیگر، دغدغه تاریخی انسان درباره حیات پس از مرگ را نادیده می‌گیرد و صرفاً انجام فعل با ارزش و به یادماندنی را تشویق می‌کند.

دیدگاه علامه این است که مقامات و عناوین اجتماعی، همچنین روابط میان این مقامات و اعمالی که نتیجه می‌دهد و نتایج و آثاری که در اجتماع دارند، همه قراردادی و اعتباری است. در مقابل، رابطه اعمال و افعال انسانی و ملکاتی که در نفس انسانی به وجود می‌آورند، همه اصیل و واقعی و بیرون از سلطنت و حکومت ماده و طبیعت است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۹).

سعادت و شقاوت آدمی در آن زندگی به احکام و مقامات اجتماعی (از آقازادگی و ریاست و مقام و امثال آن) ربطی ندارد، بلکه به ملکات و اعمال او مربوط است، علامه در این باره چنین نوشته است: «بعد از مرگ، آدمی تنها است، و یگانه هم‌نشین او عمل او است، و اثری از احکام دنیوی را در آنجا نمی‌بیند، و دیگر زندگی اجتماعی و بر اساس تعاون ندارد، و از آن علوم عملیه‌ای که در دنیا به حکم ضرورت مورد عمل قرار می‌داد اثری نمی‌یابد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸۵). در نتیجه، جهان پس از مرگ جهانی است بسی اصیل‌تر و واقعیت‌دارتر از جهان حس و ماده و کمالات و مقامات انسان از قبیل مفاهیم وضعی و قراردادی نیستند.

علامه در ذیل بحث سعادت و شقاوت ذاتی توضیح می‌دهد سعادت و شقاوت ذاتی، به معنی باطل بودن مجازات، کیفر و پاداش نبوده و نمی‌توان بطلان تأثیر تربیت و بیهوده بودن تکلیف و برهم خوردن نظام تشریح را از آن نتیجه گرفت. علامه این موضوع را چنین توضیح می‌دهد: بر اثر حرکت جوهری بدن، نفس پدید آمده و خیال نیز شروع به فعالیت می‌کند. در ابتدا، نفس رنگ بدن را دارد. تربیت، عقاید و رویدادهای گوناگون به تدریج در نفس رسوخ پیدا می‌کنند.

صورت‌های نفسانی در این مرحله شکل‌گرفته و موجب تنوع نفوس انسانی می‌شوند. نفوس انسانی با حرکت جوهری دگرگون‌شده و به‌صورت مجرد خیالی درآمده و در آنجا متوقف می‌شوند و/یا با حرکت جوهری از تجرد خیالی عبور کرده و مجرد عقلی کلی گردیده و به مرحله صورت‌های عقلی می‌رسد. اگر صورت نفسانی انسان صورت سعادت باشد، در برزخ در راه سعادت قرارگرفته و اگر صورت شقاوت باشد، در راه شقاوت قرار می‌گیرد. بنابراین، نفس انسانی در عود و بازگشت، در همان مرتبه‌ای که ذاتش از آن تعیین یافته، مستقر می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، انسان که حدوداً جسمانی و بقائاً روحانی است، تعیین نوع جسمانی او به هر صورتی که باشد، سعادت یا شقاوت و بازگشتش هم به همان صورت خواهد بود. بنابراین باطل بودن مجازات، بی‌تأثیری تربیت و اخلال در نظام تشریح، با این تبیین از سعادت و شقاوت متفی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق: ۱۰۳-۱۰۱). مجموع سخنان علامه در باب سعادت و شقاوت، رابطه اعمال با آنها و ترتب مجازات بر اعمال را به شرح نمودار ذیل می‌توان خلاصه نمود:



نمودار شماره ۴ نمودار مقایسه‌ای سعادت و شقاوت

علامه براساس ادراکات اعتباری نتایج معرفتی مهمی را درباره حیات پس از مرگ مطرح می‌کند. به نظر علامه، نظام در آن زندگی غیر نظام در زندگی دنیای مادی است. انسان در زندگی بعد از دنیا دیگر زندگی اجتماعی ندارد، بلکه حیاتی انفرادی دارد. یعنی ادامه زندگی در آنجا احتیاج به تعاون و اشتراک و هم‌دستی دیگران ندارد، بلکه سلطنت و حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم از آن خود فرد است، هستی‌اش مستقل از هستی دیگران و تعاون و یاری دیگران است. چون اگر نظام آنجا هم مانند نظام دنیا بود چاره‌ای جز تعاون و اشتراک نبود و لیکن انسان زندگی مادیش را پشت سر گذاشته، به سوی پروردگارش روی آورده و در آنجا تمامی علوم عملی‌اش نیز باطل می‌شود. دیگر لزومی نمی‌بیند که دیگران را استخدام کرده و در شئون آنان تصرف نماید، و دیگر احتیاجی به تشکیل اجتماعی مدنی و تعاونی احساس نمی‌کند. او نیز سایر احکامی که در دنیا داشت در آن عالم ندارد و تنها با اعمالی که در دنیا کرده است سروکار دارد.

از نگاه علامه، انسان وقتی به دار جاودانگی و خلود منتقل می‌شود، مشاهده می‌کند، غیر از اعمالی که انجام داده است، هیچ چیزی را به ملکیت حقیقی، مالک نیست و هیچ اثری از آن عاید او نمی‌شود؛ لذا همه چیزهایی که انسان در این دنیا خود را مالک آن می‌بیند، فقط در همین زندگی دنیا همراه او هستند. پس از مرگ، او را ترک کرده و از او جدا می‌شوند، مگر عمل فرد که همواره ملازم اوست و هرگز به طبع خود از انسان جدا نمی‌شود (شاکر، ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۳۸). طبق نظر علامه، اعتباریات مولود اجتماع است و از آن عالم پا فراتر نمی‌گذارد؛ لذا اعتباریات اجتماعی از قبیل ریاست، ارزش و گرانی قیمت، در مثل طلا و نقره و محترم شمردن قوانین و نوامیس که معانی‌اش در خارج وجود ندارد، اعتباریاتی است که اجتماعات به خاطر ضرورت احتیاجات دنیوی معتبر شمرده، در بیرون از وهم و اعتبار اجتماعی اثری از آن دیده نمی‌شود.

وظیفه علوم اجتماعی تنها این است که از روابط اجتماعی که میانه حوادث اجتماعی هست بحث کند و اما حیات پس از مرگ و مسئله جاودانگی که حقایق خارج از حومه ماده، و بیرون از میدان عملیات آن است، از جمله حقایقی هستند که محیط به طبیعت و خواص آن است؛ بنابراین، ارتباط معنوی و غیرمادی آن با حوادث عالم و رد یا اثبات حقائق معنوی در شأن علوم

طبیعی و اجتماعی نیست، اینکه آن حقایق چه ارتباطی با عالم محسوس دارد؟ وظیفه علوم طبیعی و اجتماعی نیست، و این علوم نباید در آن مسائل مداخله کند (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۴۵-۴۴۲).

علامه تصریح دارد آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد این است که صنع خدا و منسوب به اوست و اما زائد بر اینها، آنچه را که عقل اجتماعی بر آن اضافه می‌کند، همه موهومات اند که ناچاری و اضطراب باعث شده آنها را معتبر بشمارد، مانند ریاست، سلطنت، ثروت، عزت و احترام، همه این‌ها جز سرابی هالک و آرمانی کاذب، چیز دیگری نیستند.

نتیجه‌گیری

دستاورد روش‌شناسانه علامه در بحث جاودانگی نفس این است که گرچه در آیات قرآن، مسئله اصالت، تجرد و جاودانگی نفس هیچ‌گاه به‌صراحت اشاره نشده است، اما علامه با تکیه بر مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی (تجرد نفس و جاودانگی آن) تفسیری بدیع از برخی آیات مربوط به معاد و حیات پس از مرگ - از جمله در آیات مربوط به توفی - ارائه می‌دهد و با عدول از روش تفسیر قرآن به قرآن خود، این آیات را با تکیه بر مفروضات و مبانی فلسفی تجرد و جاودانگی نفس تفسیر می‌کند. علامه در روش تعقلی خود، سعی بر آن داشت در مقام بررسی و گردآوری مسائل مربوط به نفس و جاودانگی آن از برهان، قرآن، عرفان و کشف و شهود استفاده نماید؛ اما در مقام استدلال‌ورزی، از مطالبی که سبک و سیاق منطقی نداشته و از راه فکری طرح نشده پرهیز نموده و از اسناد براهین عقلی به کشف و شهود ابا می‌کردند. بر همین مبنا، سعی علامه بر این بود که در روش خود امور اعتباری را در مسائل عقلی راه نیافته و مباحث تکوینی با مسائل اعتباری آمیخته نشود.

نظریه اعتباریات پیش از علامه طباطبائی در فلسفه اسلامی تحت عنوان معقولات ثانیه مطرح شده است. اما اعتباریات به‌معنای خاص (اعتباریات اجتماعی)، از ابداعات معرفت‌شناسی علامه است. نظریه اعتباریات اجتماعی نظریه «انسان‌شناسی» علامه است که شکل‌گیری نظامات جمعی و زندگی اجتماعی، بنیان حقوق و اخلاق جمعی را توضیح می‌دهد.

نتیجه معرفتی نظریه اعتباریات را در مسئله جاودانگی و حیات پس از مرگ می‌توان ملاحظه کرد که انسان در زندگی بعد از دنیا حیاتی انفرادی دارد، به این معنا که در آنجا، نیازی به زندگی اجتماعی، تعاون و اشتراک و همدستی دیگران ندارد، حکمرانی در تمامی احکام حیات در آن عالم از آن خود فرد است، هستی‌اش مستقل از هستی دیگران و تعاون و یاری دیگران است. لذا نظام در آن زندگی غیر زندگی دنیای مادی است چون اگر نظام آنجا هم مانند نظام دنیا بود چاره‌ای جز تعاون و اشتراک نبود و لیکن انسان زندگی مادی‌اش را پشت سر گذاشته به سوی پروردگارش روی آورده و در آنجا تمامی علوم عملی‌اش نیز باطل می‌شود، دیگر لزومی نمی‌بیند که دیگران را استخدام کند و در شئون آنان تصرف نماید و دیگر احتیاجی به تشکیل اجتماعی مدنی و تعاونی احساس نمی‌کند. بعد از مرگ، انسان اثری از اعتباریات اجتماعی، احکام دنیوی و زندگی اجتماعی براساس تعاون ندارد، اثری نمی‌یابد و یگانه هم‌نشین آدمی عمل او است. در آن عالم انسان تنها با اعمالی است که در دنیا کرده سروکار دارد.

علامه برمبنای سلوک و روش توحیدی خود همه امور را منتهی به اصل توحید می‌داند. براین اساس، بحث اعتباریات اجتماعی و جاودانگی نفس را نیز مانند سایر مباحث خود به توحید ختم می‌کند. از منظر علامه، آغاز و انجام این عالم از آن قدرت بی‌انتهای خداوند است. همه امور به تجلی یک حقیقت که همان ذات مقدس پروردگار و توحید است ختم می‌شود؛ علامه معتقد است کثرات در اسماء الهی و مظاهر آن در نهایت به یک حقیقت که همان ذات مقدس پروردگار است بازمی‌گردد. در عالم، وحدت بر کثرت فرمانروایی مطلق می‌کند و این پیروی کثرت از وحدت همان توحید است. مأموریت فرشتگان و پیامبران الهی نیز در طول حقائق بالاتر بوده و به ذات الهی خاتمه می‌یابد. این همان منتهی شدن همه امور به توحید است. از منظر علامه، انسان در سیر حرکت استکمالی خود پس از مرگ مشاهده می‌کند، اعتباریات اجتماعی مانند ریاست، سلطنت، ثروت و عزت و... موهوماتی بودند که از روی اضطراب به آنها اعتبار داده شده است. هستی و دارائی حقیقی انسان وابستگی و تعلق به خداست، از ناحیه خدا آغاز شده و به‌زودی به‌سوی او برمی‌گردد و هستی‌اش با مردن ختم نمی‌شود، او یک زندگی ابدی دارد، که سرنوشت زندگی ابدی‌اش در این دنیا معین می‌شود، اگر انسان در دنیا احوال و ملکاتی متناسب با توحید کسب کرده باشد، آغازش از او و انجامش نیز به‌سوی اوست.

منابع

- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس و بازینجر، دیوید (۱۳۸۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبائی» *مجله حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴: ۷۰-۴۷.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۵ق)، *مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه: عالم ربانی علامه سید محمدحسین طباطبائی تبریزی*، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۷ق)، *معادشناسی*، مشهد: نور ملکوت قرآن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، *شمس الوحی تبریزی*، قم: مرکز نشر اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۶م)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.
- شاکر، کمال مصطفی (۱۳۸۴)، *ترجمه خلاصه تفسیر المیزان*، ترجمه فاطمه مشایخ، تهران: نشر اسلام
- طالب زاده، سیدحمید (۱۳۸۹)، «نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری امکانی برای علوم انسانی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، شماره اول: ۶۳-۲۹.
- طالب زاده، سیدحمید؛ قانع‌راد، سید محمدامین؛ توکل، محمد و مرشدی، ابوالفضل (۱۳۹۳)، «شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه اجتماعی علامه طباطبائی در پرتو مقایسه تطبیقی با فلسفه اجتماعی کانت»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره ۴، شماره ۱: ۸۶-۵۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷)، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۱)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه: صادق لاریجانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح بدایه الحکمہ*، ترجمه علی شیروانی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق)، *مجموعه رسائل علامه الطباطبائی*، تحقیق الشیخ صباح الریعی، قم: باقیات.

- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۲)، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷)، *درس‌نامه علم‌النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۲)، «اعتبارات علامه طباطبائی مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ»، *مجله حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴: ۲۷-۴۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰)، «جاودانگی و اخلاق»، *یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.