

## بررسی و نقد نظریه «شهادت قولی بدن مادی در قیامت» و

### دلالت آن بر شعور جمادات از منظر حکمت متعالیه

محمد هادی کامالی<sup>۱</sup>، جهانگیر مسعودی<sup>۲</sup>، سید حسین سید موسوی<sup>۳</sup>

#### چکیده

تعدادی از آیات قرآن، حاکی از شهادت اعضای بدن کافران و مجرمان بر ضد آنها در قیامت هستند. عده‌ای گواهی جوارح را از نوع شهادت قولی دانسته‌اند که به معنای اظهار عالمانه ما فی‌الضمیر است. بر این اساس، اعضای بدن در دنیا به رفتارهایی که از نفس صادر می‌شود آگاهی دارند و همان اعضا در قیامت محشور می‌شوند و علیه نفس گواهی می‌دهند. طرفداران این دیدگاه، علم جوارح مادی را یکی از ادله شعور در جمادات برشمرده‌اند که از نظریات ملاصدرا است. در این پژوهش، مسأله این است که آیا شهادت قولی جوارح با اندیشه‌های بنیادین خود ملاصدرا در حکمت متعالیه سازگاری دارد تا بتواند برای اثبات شعورمندی جمادات مورد استفاده قرار گیرد یا خیر؟ نگارنده ثابت نموده است که این دیدگاه مخالف با اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا است؛ زیرا «شهادت عالمانه اعضای بدن مادی علیه نفس در قیامت» مستلزم مغایرت نفس و بدن، استقلال بدن از نفس در علم و فعل و حشر بدن عنصری است. درحالی‌که در حکمت صدرایی، بدن و نفس ترکیب اتحادی دارند. بدن به‌طور مستقل منشأ هیچ کمال و فعلی نیست و انسان با بدن عنصری محشور نمی‌شود. بنابراین نمی‌توان به آیات شهادت جوارح، برای اثبات شعور در جمادات استدلال کرد.

**واژگان کلیدی:** اعضای بدن، جوارح، شهادت قولی، علم، شعور، جمادات.

m.h.kamali@stu.um.ac.ir

masoudi-g@um.ac.ir

shmosavi@um.ac.ir

۱. دانشجو دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

۲. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد



## مقدمه

براساس آیات قرآن، روز قیامت اعمال همه انسان‌ها از سوی خداوند مورد حسابرسی واقع می‌شود و برای آنکه حجت بر بندگان تمام شده و راه اعتراض به روی آنها بسته شود، خداوند از گواهی شاهدانی که خودش در قرآن آنها را معرفی کرده است نیز بهره می‌گیرد. از مجموع آیات به‌دست می‌آید که خود خداوند، پیامبران، مؤمنان صالح و فرشتگان از شاهدان روز قیامت هستند (فصلت (۴۱)، ۵۳؛ توبه (۹)، ۱۰۵؛ نساء (۴)، ۴۱؛ ق (۵۰)، ۲۱؛ انفطار (۸۲)، ۱۰-۱۲). همچنین از دیگر شاهدانی که به تصریح قرآن در قیامت نسبت به اعمال انسان‌ها گواهی می‌دهد، اعضای بدن انسان (مانند چشم، گوش، دست، پا و پوست بدن) است. البته آن‌طور که از این آیات به‌دست می‌آید، فقط اعضای پیکر کفار و مجرمان در آستانه ورود به دوزخ به ضرر آنها اقدام به شهادت می‌کنند. مؤمنان جزو کسانی هستند که نامه اعمالشان را به دست راستشان می‌دهند و اعضای بدن مؤمنان بر علیه آنها گواهی نمی‌دهند (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲).

یکی از مهم‌ترین موضوعات مربوط به شهادت گواهان روز قیامت، بحث از چگونگی شهادت آنها است. مفسران به‌طور کلی شهادت را بر دو نوع شهادت قولی و شهادت فعلی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۲). شهادت قولی عبارت است از اعلان و اظهار شاهد نسبت به چیزی که از آن آگاهی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۱۳). در شهادت قولی، شاهد در صحنه حادثه حاضر است و به رفتار مشهود علیه آگاهی دارد و هنگام ادای شهادت، با نطق و تکلم نسبت به رفتارهای مشهود علیه گواهی می‌دهد. البته این نطق و تکلم لزوماً به معنای تکلم لفظی نیست. بلکه مراد از آن، اظهار عالمانه ما فی الضمیر است که به شیوه‌های گوناگونی انجام می‌پذیرد و تکلم لفظی تنها یکی از آنهاست. شهادت فعلی عبارت از دلالت یک فعل بر معنای مشخص است. به عنوان نمونه، گفته شده است که عالم هستی با نظام واحد و یک‌پارچه خود بر یگانگی خداوند شهادت فعلی می‌دهد (همان، ص ۱۱۵).

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت مهم‌ترین تفاوت میان شهادت قولی و فعلی در این است که شاهد در شهادت قولی لزوماً به ماجرا علم دارد و از روی آگاهی شهادت می‌دهد، و از همین رو شهادت قولی تنها از سوی موجودات دارای درک و شعور امکان‌پذیر است. اما در شهادت فعلی، وجود آگاهی در شاهد لازم نیست؛ به دلیل آنکه از جنس دلالت عقلی است و دلالت عقلی مشروط به آگاهی نیست. لذا شهادت فعلی از سوی موجودات بدون درک و شعور نیز امکان دارد.

بدون تردید شهادت خداوند، پیامبران، مؤمنان صالح و فرشتگان شهادت قولی است؛ زیرا خداوند، پیامبران، مؤمنان صالح، و فرشتگان نسبت به اعمال انسان‌ها در دنیا آگاهی دارند، و از همین رو ادای شهادت قولی نسبت به اعمال بندگان از سوی آنان امکان‌پذیر است. لذا هیچ بحث و اشکالی درباره چگونگی شهادت این افراد وجود ندارد.

اما درباره چگونگی شهادت اعضای بدن، بین دانشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد و دیدگاه‌های گوناگونی در این رابطه مطرح شده است. یکی از این دیدگاه‌ها این است که شاهدان قیامت، اعضای همین بدن دنیوی مادی هستند و شهادت آنان نیز مانند شهادت خداوند، پیامبران، مؤمنان صالح و فرشتگان قولی است؛ زیرا اعضای بدن مادی نیز در این عالم به اعمال صاحب خود آگاه هستند و در قیامت محشور شده و به آن رفتارها گواهی قولی می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۹-۳۸۲؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۳-۵۱۴؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۲۹۱).

ما در این مقاله به دو دلیل به دنبال بررسی و نقد دیدگاه «شهادت قولی بدن مادی» از منظر حکمت متعالیه صدرایی هستیم. اول اینکه دیدگاه مذکور اگر چه در نگاه اول تفسیر برخی از آیات قرآن است، اما از آنجاکه مرتبط با مسائل هستی‌شناختی مختلفی همچون علم و ادراک، رابطه بدن مادی با نفس و چگونگی حشر انسان در قیامت است، یک نظریه فلسفی نیز به‌شمار می‌رود. از همین رو بسیار بجا است که سازگاری یا ناسازگاری این نظریه قرآنی - فلسفی با مبانی حکمت متعالیه به‌عنوان جدیدترین و قوی‌ترین مکتب فلسفی اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. دلیل دوم این است که این دیدگاه از سوی برخی از طرفداران آن به‌عنوان دلیل بر سریان علم به جمادات معرفی شده است؛ زیرا آنها نطق و تکلم و شهادت اعضای بدن را نشانه آگاهی جوارح به اعمال دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۳-۵۱۴؛ دکامی، ۱۳۸۶، ص ۱۴؛ قربانی و مشکاتی، ۱۳۹۳، ص ۸۳). دیدگاه بهره‌مندی جمادات از علم، یکی از نظریاتی است که در حکمت متعالیه مطرح و اثبات شده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۷؛ همان، ج ۷، ص ۲۳۵) است و نظر نهایی ملاحظه آن است که موجود مادی اگرچه در اثر حجاب ماده ضعیف است، لیکن هم علم است، هم عالم و هم معلوم (جوادی‌آملی، بی‌تا، ج ۶، بخش ۳ و ۴؛ ص ۹۴). ما به دنبال این هستیم که ببینیم آیا استدلال به شهادت اعضای بدن در قیامت، برای اثبات شعورمندی جمادات -

که از نظریات فلسفی ملاصدرا است - با مبانی فلسفی خود ملاصدرا در حکمت متعالیه انطباق دارد یا نه؟

از همین رو ابتدا آیاتی که به شهادت اعضای بدن اشاره کرده‌اند و عبارات طرفداران شهادت قلبی بدن مادی در توضیح هر کدام از آن آیات را بیان می‌نماییم. سپس این دیدگاه تفسیری را از منظر حکمت متعالیه مورد داوری و نقد قرار می‌دهیم. در پایان سعی می‌کنیم تفسیری از شهادت اعضای بدن ارائه کنیم که موافق با ادله نقلی و هماهنگ با قواعد عقلی و اصول فلسفه صدرایی باشد.

## ۱. بیان آیات

آیات قرآنی که در آنها به شهادت اعضای بدن در قیامت اشاره شده است عبارتند از:

۱. «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَ قَالُوا لَوْلَا نُحْيِيهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ؛ روزی که دشمنان خدا را جمع کرده [و] به‌سوی دوزخ می‌برند. وقتی به آن می‌رسند، گوش‌ها و چشم‌ها و پوست‌های تنشان به آنچه می‌کردند گواهی می‌دهند. آنها به پوست‌های تنشان می‌گویند: چرا بر ضد ما گواهی دادید؟ آنها جواب می‌دهند: همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته است (فصلت (۴۱)، ۱۹-۲۲).

علامه طباطبایی با استناد به آیات فوق، معتقد است که شهادت اعضای بدن دلالت بر آگاهی این اعضا - که از مادیات هستند - به اعمال انسان دارد؛ زیرا «اداء» شهادت در آخرت، منوط به «تحمل» شهادت در دنیا است و این هم بدون درک و آگاهی امکان ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۷۸).

طبق اظهارات ایشان ارجاع ضمیر ذوی العقول به جوارح در فعل «قَالُوا»، به‌خاطر انتساب فعل شهادت و نطق به آنان است که از کارهای موجودات صاحب عقل و شعور می‌باشد. معنای حقیقی نطق، اظهار ما فی الضمیر از راه تکلم است. بنابراین نطق متوقف بر علم است. از ظاهر سیاق آیات و الفاظی که در آن است (یعنی قول، تکلم، شهادت و نطق) به‌دست می‌آید که مراد از نطق اعضای بدن، تکلم حقیقی آنها درباره چیزهایی است که در دنیا به آنها آگاهی پیدا کرده‌اند (همان، ص ۳۷۹). علامه سپس با استناد به جمله «أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» می‌فرماید: این بخش از آیه اشاره به این است که خداوند نطق را به تمام اشیاء عالم هستی عطا نموده، و سخن گفتن مختص به جوارح نیست (همان، ص ۳۸۰).

وی در نقد و رد دیدگاه کسانی که «أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» را مختص به موجودات زنده می‌دانند و نیز

کسانی که «نطق» در آن را به غیر تکلم تفسیر کرده‌اند می‌گویند: نیازی به این کارها نیست؛ زیرا دلیلی بر آن نداریم که شعور و اراده مختص به حیوان و انسان و فرشته و جن باشد و آیات قرآنی ظهور در عمومیت علم برای همه موجودات دارند. در پایان، علامه آیات شهادت را یکی از ادله سریان علم به عموم اشیاء برشمرده است (همان، ص ۳۸۱-۳۸۲).

۲. «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أُيُدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ در آن روز زبان‌ها و دست‌ها و پاهایشان بر ضد آنها به اعمالی که مرتکب می‌شدند گواهی می‌دهد (نور، (۲۴)، ۲۴).

آیت الله جوادی آملی با استناد به آیه فوق می‌گوید: «اعضا و جوارح انسان به‌عنوان شاهد مباشر به حساب می‌آیند و در صحنه قیامت به ادای شهادت می‌پردازند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۴۱۹). این سخن ایشان ظهور در آن دارد که همین بدن مادی که افعال به‌طور مستقیم توسط آن انجام می‌شود و فاعل مباشر محسوب می‌گردد، در قیامت به آن اعمال گواهی خواهد داد.

۳. «الْيَوْمَ نَحْتُمُ عَلَى أَقْوَاهِهِمْ وَ تَكَلَّمْنَا أُيُدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ امروز بر دهانشان مهر می‌نهمیم و دستهایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان کارهایی را که انجام می‌دادند شهادت می‌دهند (یس، (۳۶)، ۶۵).

آیت الله جوادی آملی درباره آیه فوق می‌گوید: «[این آیه] حاکی از سخن گفتن و شهادت دادن برخی از اعضاست و این معنا فرع ادراک و شعور آنهاست؛ زیرا اگر در دنیا هنگام ارتکاب معاصی، اعضا و جوارح نفهمند و متن حادثه را تحمل نکنند، چگونه در قیامت شهادت می‌دهند؟ با اینکه شهادت در محکمه عدل، مسبوق به تحمل اصل حادثه از حین وقوع است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۳-۵۱۴).

وی در جای دیگری به همین مطلب اشاره کرده و می‌نویسد: «همه اعضا و جوارح هم‌اکنون شاهدان اعمال بوده و به آنها آگاهند؛ زیرا قیامت که ظرف ادای شهادت است، حتماً مسبوق به تحمل آن خواهد بود؛ چون شاهد محکمه کسی است که در متن حادثه حضور آگاهانه داشته باشد. پس همه شاهدان معاد، آگاهان دنیا هستند» (همو، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۶۸-۶۹). این عبارت نیز ظهور کامل دارد در اینکه همین بدن دنیوی که در متن حوادث جهان حضور آگاهانه دارد، در معاد هم حاضر است و به اعمال شهادت می‌دهد.

### نقد و بررسی

با توجه به آنچه ذکر شد، دیدگاه «شهادت قولی بدن مادی» در سه گزاره خلاصه می‌شود:  
الف) شاهد روز قیامت همین بدن مادی است که فاعل مباشر همه رفتارهای مجرمان در دنیا بوده و در صحنه جرم حضور دارد.

ب) اعضای بدن در آخرت نطق حقیقی دارند و شهادت آنها از جنس تکلم حقیقی است.  
ج) شهادت قولی جوارح مادی در قیامت نشان‌دهنده علم آنها در دنیا به اعمال بد مجرمان است.

اما دیدگاه فوق از منظر حکمت متعالیه قابل پذیرش نیست؛ زیرا لوازمی را در پی دارد که در تعارض با اندیشه‌ها و مبانی فلسفه صدرایی است. این لوازم عبارتند از:

## ۲. مغایرت بدن و نفس

در شهادت قولی، شاهد غیر از مشهود علیه است؛ زیرا اگر در محکمه خود مجرم بخواهد اعمال ناشایستش را به زبان بیاورد به آن «شهادت» گفته نمی‌شود و نام این کار «اقرار» و «اعتراف» است. لذا طبق این دیدگاه، مجرم نفس است که در دنیا مرتکب جرم و گناه شده است و شاهدهی که علیه نفس شهادت می‌دهد بدن مادی است که همه‌جا همراه نفس و آگاه به اعمال او بوده است، ولی هیچ تقصیری در ارتکاب گناه نداشته و صرفاً ابزاری بوده که توسط نفس مورد استفاده نادرست قرار گرفته است.

بنابراین شهادت قولی بدن علیه نفس، زمانی معقول و قابل تصور است که بین آن دو مغایرت و جدایی وجود داشته باشد. یعنی هر کس قائل به شهادت قولی اعضای بدن علیه نفس گردد، باید ملتزم شود به اینکه نفس و بدن دو ذات و هویت کاملاً جدا و مابین از یکدیگر دارند که فقط دارای معیت و همراهی هستند و به هم ضمیمه شده‌اند.

آیت الله جوادی آملی در همین رابطه می‌گوید: «چون شاهد غیر مشهود علیه است، شهادت جوارح علیه انسان کاملاً قابل تصور است؛ زیرا مجرم نفس است نه اعضا و جوارح. لذا اگر سخن بگویند عنوان "شهادت" بر گفته‌های آنها منطبق می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۹۷).

این درحالی است که مغایرت ذاتی نفس و بدن از نظر حکمت متعالیه باطل است. در فلسفه صدرایی، نفس تعلق ذاتی به بدن دارد و ترکیب آنها اتحادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲؛ همان، ج ۶، ص ۱۰۹). خود ملاصدرا در توضیح ترکیب اتحادی می‌گوید: «[ترکیب اتحادی این است که] یک شیء در ذات خود متحول گردد تا تبدیل به شیء دیگری شود و بدین وسیله ذات واحد آن کامل گردد. بنابراین در ترکیب اتحادی فقط یک شیء وجود دارد که عین دو شیء و عین مرکب است؛ مثل جنین مادی، زمانی که تبدیل به انسانی دانا شود. به طور کلی هرگاه هر ماده طبیعی دارای یک صورت جوهری بشود، می‌توان آن را ترکیب اتحادی نامید» (همان، ج ۵، ص ۲۸۳).

او سپس با ارائه چند برهان، به نفی ترکیب انضمامی و اثبات ترکیب اتحادی پرداخته است (همان، ص ۲۸۳-۲۹۰). صدرا بدن را ماده و نفس را صورت آن می‌داند (همان، ج ۵، ص ۲۸۶) و معتقد

است جنین مادی در جوهر خود متحول می‌شود و تکامل پیدا می‌کند تا اینکه دارای نفس مجرد می‌گردد. در این هنگام، بدن و نفس یک چیز هستند و موجود به وجود واحد می‌باشند. بدیهی است که ترکیب اتحادی نفس و بدن، مغایرت آن دو را نفی می‌کند؛ به ویژه آنکه صدرا در برخی از عبارات خود به عینیت نفس و بدن قائل شده که بالاتر از اتحاد است (همان جا). در نتیجه معنا ندارد که بدن به زیان نفس شهادت قولی بدهد؛ چراکه این به معنای شهادت یک شیء علیه خودش است و اطلاق شهادت بر این اقدام صحیح نیست؛ زیرا همان‌طور که گذشت، در شهادت قولی، شاهد باید غیر از مشهود علیه باشد. براساس فلسفه صدرایی، شهادت قولی بدن علیه نفس، به «اعتراف» و «اقرار» باز می‌گردد و نمی‌توان آن را «شهادت» نامید. این درحالی است که قرآن به‌طور مکرر از آن تعبیر به «شهادت» کرده است.

خلاصه و حاصل این اشکال را می‌توان به این شکل مطرح کرد که نفس و بدن از دو حال بیرون نیستند: یا دو وجود مستقل و دو هویت جدای از هم هستند و ترکیب آنها انضمامی است و یا اینکه موجود به وجود واحدند و ترکیب آنها اتحادی است. در صورت اول، شهادت قولی بدن علیه نفس با نظر حکمت متعالیه مبنی بر ترکیب اتحادی نفس و بدن سازگار نیست. در صورت دوم، شهادت قولی بدن به اعمال نفس «اقرار» و «اعتراف» نامیده می‌شود و این با ظاهر آیات قرآن که در آنها لفظ «شهادت» به کار رفته ناسازگار است.

### ۳. عالمیت بدن مادی (با قطع نظر از نفس)

یکی دیگر از لوازم شهادت قولی بدن به اعمال نفس، آگاهی بدن بماهو بدن در دنیا نسبت به اعمال مجرمان است؛ زیرا از یک سو - همان‌طور که گذشت - شهادت قولی بدن علیه نفس مستلزم مابینت ذاتی بدن با نفس است و از سوی دیگر، شهادت قولی بدون آگاهی شاهد امکان ندارد و شاهد باید به رفتارهای مشهود علیه علم داشته باشد و این مستلزم این است که خود بدن مادی با قطع نظر از نفس دارای درک و شعور باشد تا بتواند به زیان نفس گواهی بدهد. این درحالی است که براساس فلسفه صدرایی، عالمیت بدن انسان بماهو بدن به چند دلیل محال است:

**دلیل اول:** در حکمت صدرایی تمام علوم انسان، حتی ادراکات حسی و خیالی مجرد است و وعاء ادراکات انسان، نفس ناطقه اوست نه بدن مادی. ملاصدرا با اینکه در برخی از آثار خود مدعی سریان علم به همه موجودات از جمله مادیات شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۰ و ۲۳۵)، اما همه علوم و ادراکات انسان را مجرد و مربوط به نفس ناطقه می‌داند: «أن المدرك بجميع الإدراکات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة» (همان، ج ۸، ص ۲۲۱). وی هیچ‌گاه برای بدن به‌طور مستقل از نفس قائل به علم و شعور نشده است. بلکه در مواضع متعددی



به صراحت ادراک و شعور را از بدن بماهو بدن نفی کرده است. به عنوان نمونه، در اسفار آورده است: «الجسم بما هو جسم غیر مدرك» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۹۰-۲۸۹). ایشان در تفسیر قرآن نیز می گوید: «و البدن في ذاته من حيث هو بدن لا شعور له» (همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۹).

**دلیل دوم:** نفس صورت نوعیه و بدن ماده (ثانیه) است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۸۶). مبدأ همه آثار یک شیء صورت نوعیه آن است؛ به دلیل آنکه شیئیت و موجودیت هر شیئی به صورت نوعیه و فصل اخیر اوست (همان، ج ۷، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۱). صورت انسانی صورۀ الصور و فصل اخیر انسان است و همه افعال انسان و آثاری که بر وجود او مترتب است از نفس انسانی او سرچشمه می گیرد؛ چه آثاری که بین انسان و جماد یا نبات یا حیوان مشترک است و چه آثاری که مختص انسان است. به عبارت دیگر، همه آثاری که بر صورت های جمادی و نباتی و حیوانی مترتب می شود به علاوه آثار خود صورت انسانی، از نفس ناطقه صادر می گردد (همو، بی تا، ص ۲۶۶؛ سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۴). بنابراین بدن منهای نفس دارای هیچ اثر و خاصیتی (از جمله ادراک) نیست.

**دلیل سوم:** اگر بدن بماهو بدن دارای علم باشد، هر انسانی دو دسته از علوم خواهد داشت؛ یکی علمی که ظرف آنها نفس است و دیگری، علمی که ظرف آنها بدن است. در حالی که برخوردار از دو دسته علم متفاوت در دو وعاء مختلف، هویت هر شخص را متعدد می کند و مستلزم این است که هر انسانی از دو هویت برخوردار گردد. به طوری که وقتی کسی می گوید من به فلان رفتار خودم علم دارم، باید از وی پرسید که «این جسم توست که علم دارد یا نفس تو؟» این تعدد هویت و تکثر علم در وجود انسان خلاف وجدان همه است. یعنی همه بالوجدان تصدیق می کنند که فقط یک هویت دارند، و نیز همه می دانند که یک دسته علم و آگاهی بیشتر ندارند و این علم و آگاهی به اتفاق حکما مربوط به نفس است نه بدن.

ممکن است گفته شود بدن با صرف نظر از نفس، علم ندارد، بلکه از آن جهت که تحت تدبیر نفس مجرد است علم دارد و شهادت می دهد. در پاسخ می گوئیم این فرض به معنای پذیرش عدم عالمیت خود بدن است. حال سؤال می کنیم که طبق این فرض، فاعل شهادت نفس است یا بدن؟ اگر نفس است که نام کار او اقرار می شود نه شهادت، و اگر بدن است گواهی دادن او غیر ممکن است؛ زیرا در این فرض عالم واقعی نفس است و بدن به تنهایی علم ندارد و شهادت قلبی بدون علم امکان پذیر نیست.

## ۵. صدور فعل ارادی از خود بدن مادی (مستقل از نفس)

نظریه شهادت قلبی بدن مادی علیه نفس در قیامت مستلزم آن است که بدن به طور مستقل از نفس

منشأ صدور افعال ارادی باشد. قائلان نظریه فوق، از یک سو افعال ارادی (مانند قول، تکلم، نطق و شهادت قولی) را به جوارح نسبت می دهند و از سوی دیگر به تغایر شاهد (بدن) و مشهود علیّه (نفس) تصریح کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۹۷). این به معنای آن است که بدن در قیامت به خودی خود افعال ارادی مذکور را انجام می دهد، نه از آن جهت که تحت تدبیر نفس مجرد است؛ زیرا اگر افعال مذکور به لحاظ اینکه بدن تحت تدبیر نفس است به بدن نسبت داده شود، فاعل حقیقی نفس خواهد بود. در نتیجه چنانچه با این لحاظ، فعل «شهادت» به بدن نسبت داده شود، اسناد مجازی است، نه حقیقی؛ و اگر به نفس نسبت داده شود حقیقی هست، اما «شهادت» نیست و به «اقرار» رجوع خواهد کرد؛ زیرا در این صورت بین شاهد و مجرم تفاوتی وجود ندارد.

این در حالی است که طبق اصول فلسفه صدرایی، بدن به تنهایی منشأ صدور افعال ارادی (مثل تکلم و شهادت قولی) نیست. سه دلیل بر اثبات این مطلب وجود دارد:

**دلیل اول:** همان طور که گذشت، مبدأ همه افعال مشترک و مختص یک شیء صورت نوعیه و فصل اخیر آن است و نفس انسان صورت نوعیه و فصل اخیر برای بدن مادی است. پس همه افعال انسان از نفس او صادر می شوند و بدن منهای نفس هیچ فاعلیتی ندارد. این مطلب به معنای آن است که نه فقط افعال ارادی، بلکه افعال غیر ارادی (مانند رشد، ضربان قلب و هضم غذا) هم از نفس صادر می شود و بدن فقط به مثابه ابزاری در اختیار نفس است که به وسیله آن کارهایش را انجام می دهد، و این معنای تجرد ذاتی و تعلق فعلی نفس به ماده است.

**دلیل دوم:** استناد هر گونه فعلی به خود بدن مادی مستلزم جداانگاری نفس و بدن و استقلال بدن از نفس است و این با ترکیب اتحادی نفس و بدن منافات دارد. ترکیب اتحادی دلیل بر آن است که حتی افعال غیر ارادی (مثل ضربان قلب و هضم غذا) نیز به تنهایی کار بدن نیست و با اراده نفس صورت می گیرد. استاد مطهری در همین خصوص می گوید: «مرحوم آخوند (ملاصدرا) در اینجا مطلبی دارد که بسیار شریف و عمیق است و آن این است که هیچ کاری از کارهای طبیعی در حوزه بدن صورت نمی گیرد مگر به اراده [نفس] ما. عمل قلب همان اندازه ارادی است که حرف زدن ما ارادی است، ولی اراده نفس به کارهای طبیعی «أَحَدِيّ التَّعَلُّق» است. یعنی يك اراده ثابت، پیوسته و غیر متغیر است. تفاوت این اراده با اراده ای که در افعال اختیاری داریم این است که اراده در افعال اختیاری «أَحَدِيّ التَّعَلُّق» نیست، بلکه متغیر است ... يك دليل فلسفی بر این مطلب همان مسأله اتحاد نفس و بدن است که امکان ندارد بدن در هیچ فعلی، از نفس استقلال داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۵۰۱-۵۰۰).

دو دلیل فوق، صدور هر فعلی (اعم از ارادی و غیر ارادی) از بدن بماهو بدن را ممتنع می شمرد.

**دلیل سوم:** انجام فعل ارادی متوقف بر داشتن شعور و آگاهی است و فاعل پیش از انجام کار ارادی باید آن را تصور و تصدیق کند و غرض خود را در نظر بگیرد. ما نیز قبلاً ثابت کردیم که بدن بدون نفس به هیچ چیزی آگاهی ندارد، و لذا نمی‌تواند مبدأ صدور این افعال ارادی گردد. از همین رو بنیانگذار حکمت متعالیه در عبارتی فقدان شعور بدن را دلیل بر این دانسته که مبدأ صدور اعمال اختیاری نفس است نه بدن:

«افعال اختیاری که از انسان صادر می‌شود از هویت و ذاتش که پنهان از ادراک حسی است صادر می‌شود که همان نفس مدبر اوست، و بدن بماهو بدن هیچ شعوری ندارد» (همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۹).

## ۶. معاد جسمانی عنصری

لازمه دیگر شهادت قولی بدن مادی، پذیرش معاد جسمانی عنصری است؛ زیرا طبق این دیدگاه، همین بدن مادی است که در قیامت به ادای شهادت می‌پردازد و شهادت این جسم عنصری متوقف بر حشر او با همین کیفیت است. برخی از طرفداران دیدگاه شهادت قولی بدن مادی به این لازمه تصریح نموده و گفته‌اند همین بدن مادی دنیوی در آخرت محشور می‌شود و اعضایش گواهی می‌دهند (هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۲۹۱). برخی دیگر، مانند علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی هر چند به‌صراحت از معاد جسمانی عنصری نام نبرده‌اند، ولی این از لوازم آشکار کلام آنهاست؛ زیرا آنها می‌گویند اعضای بدن مادی که در قیامت به ادای شهادت می‌پردازند همین جوارح مادی‌اند که اکنون در حال تحمل شهادت هستند و این یعنی بدنی که روز قیامت ادای شهادت می‌کند نیز همین بدن عنصری می‌باشد؛ زیرا اگر بدن اخروی بدنی مغایر با این بدن دنیوی باشد، در صحنه جرم حضور نداشته و تحمل شهادت نکرده است. از سوی دیگر - همان‌طور که گفته شد - قائلان به این نظریه، شهادت اعضای بدن را یکی از ادله سریان علم به اشیای مادی می‌دانند. این استدلال زمانی نتیجه می‌دهد که شاهد روز قیامت همین بدن مادی باشد و شهادت قولی بدهد. آنها برای این استدلال، ابتدا فرض را بر این می‌گیرند که اعضای همین بدن مادی شاهدان قیامت هستند و بعد ادعا می‌کنند که آنچه از ظواهر قرآن به‌دست می‌آید، شهادت جوارح کلامی است. سپس می‌گویند شهادت قولی عقلاً متوقف بر علم پیشینی شاهد به اعمال مشهود علیه است. آنها از این طریق عالمیت بدن مادی را اثبات می‌کنند و در نهایت، شعورمندی جوارح را دلیل بر وجود علم و شعور در همه مادیات قلمداد می‌کنند. پس اثبات علم و آگاهی در همه مادیات، هدفی است که نخستین گام برای رسیدن به آن، پذیرش معاد جسمانی عنصری است، و اگر کسی قائل به معاد عنصری نباشد نمی‌تواند از شهادت جوارح برای اثبات شعورمندی مادیات استفاده کند.

این درحالی است که معاد جسمانی عنصری از نظر عقل و علم قابل توجیه و اثبات نیست (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۷۸۸) و بسیاری از دانشمندان نیز به عدم استقلال عقل برای اثبات معاد جسمانی عنصری اعتراف کرده‌اند؛ مانند شهید ثانی که در رساله «ایمان» به این مطلب تصریح نموده و تنها راه اثبات معاد جسمانی را ادله نقلی و سمعی دانسته است (شهید ثانی به نقل از حائری‌مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۳).

از همین رو ملاصدرا تلاش نموده است تبیین بدیعی از معاد جسمانی ارائه کند که هم با ظواهر قرآن و هم با قواعد عقلی قابل انطباق باشد و اشکالات معاد جسمانی عنصری به آن وارد نشود. طبق دیدگاه ملاصدرا معاد جسمانی هست، اما جسمی که در قیامت محشور می‌شود، اصلاً این جسم مادی نیست. بلکه انسان در قیامت با بدنی متناسب با همان عالم مبعوث می‌شود که مجرد از ماده عنصری است. او در بخشی از اسفار فصلی را با عنوان «أَيُّ الْأَجْسَامِ يُحْشَرُ فِي الْآخِرَةِ وَأَيْهَا لَا يُحْشَرُ؟» مطرح نموده و در آن جسم را به دو قسم تقسیم کرده است؛ یکی جسمی که نفس در آن تصرف اولی ذاتی و بدون واسطه دارد، و دیگری جسمی که نفس در آن تصرف تدبیری ثانوی و باواسطه دارد. قسم اول، جسم اخروی است که یک جسم نوری و زنده و دارای حیات ذاتی است که مرگ درباره آن منتفی است و با حواس ظاهری ادراک نمی‌شود. قسم دوم نیز همین جسم دنیوی است که دارای موت است و نفس به واسطه همان جسم نوری در این جسم مادی تصرف می‌کند. یعنی تصرف نفس در جسم اولی بدون واسطه و در جسم دومی به واسطه همان جسم اول است. ملاصدرا تصریح می‌کند به اینکه جسم دنیوی بعد از مرگ به سرعت استحاله و اضمحلال پیدا می‌کند و حشر آن به آخرت امکان ندارد. اما جسم اخروی با نفس محشور می‌شود و با آن متحد می‌گردد و باقی به بقای نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۸۱).

از نظر صدرا، نه تنها جسم انسان، بلکه همه اشیاء در عالم آخرت فاقد ماده عنصری هستند و همه موجودات در آن عالم، صورت‌های ادراکی هستند که مُدْرِك بالفعلند:

کلیه موجودات عالم آخرت، صورت‌های ادراکی هستند که موضوع و ماده بی‌جان ندارند و مانند مادیات این عالم نیستند که دارای موضوع‌های بدون حیات ذاتی باشند و فقط حیات عارضی داشته باشند که از جانب غیر به آنها رسیده است و پست‌ترین موجودات آن عالم، زمین آخرت است که یک صورت دارای حیات است و از آسمان این عالم شریف‌تر است. همچنین آب و هوا و آتش و درخت و کوه‌ها و بناها و خانه‌های آخرت، همه به وجود صوری نفسانی موجودند، بدون اینکه ماده و حرکت و قوه استعدادی داشته باشند (همان، ص ۲۶۷).

با توجه به آنچه ذکر شد، ناسازگاری شهادت قولی بدن مادی با مبانی حکمت متعالیه آشکار گردید؛ به طوری که نمی‌شود کسی معتقد و ملتزم به مبانی فلسفه صدرایی باشد و در عین حال قائل به شهادت قولی بدن مادی در قیامت بشود. روی همین اساس است که خود ملاصدرا در هیچ‌کدام از آثار خود، آیات مربوط به شهادت اعضای بدن را به حشر و شهادت قولی همین بدن مادی عنصری تفسیر نکرده است. بلکه وجه دیگری را بیان نموده که ما در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

## ۷. تفسیر آیات شهادت جوارح از منظر حکمت متعالیه

حال که روشن شد تفسیر آیات شهادت به گواهی قولی بدن مادی با مبانی حکمت متعالیه سازگار نیست، اکنون شایسته است ببینیم از منظر این دستگاه فلسفی، چه تفسیر و تبیینی از شهادت جوارح در قیامت می‌توان ارائه داد که با اصول بنیادین این مکتب سازگار باشد؟

با تتبع در آثار ملاصدرا، می‌بینیم که خود او به‌عنوان پایه‌گذار حکمت متعالیه به تفسیر آیات مورد نظر اقدام نموده و در آثار مختلف خود تبیینی از این آیات ارائه داده است که هماهنگ با دیدگاه‌های فلسفی اوست. از نظر ملاصدرا، اولاً بدنی که در قیامت به‌عنوان شاهد حاضر می‌شود این بدن مادی عنصری نیست، و ثانیاً شهادت او قولی نیست. به باور او، بدن حاضر در قیامت بدن نوری و غیر مادی است که حیات بالذات دارد و شهادت آن از نوع شهادت فعلی (یا حالی) است. براساس معاد صدرایی، همان بدن نوری که حیات ذاتی دارد و هم‌اکنون در باطن وجود هر انسانی هست، روز قیامت به‌صورت و هیئت ملکات و خلقیاتی که نفس در دنیا داشته است محشور می‌شود، و هر شخصی با توجه به صورت و شکل ظاهری که دارد، به زبان حال حقیقت خود را آشکار می‌سازد. وی می‌گوید:

درون بدن هر انسانی و در بطن وجود او یک حیوان صوری با تمام اعضاء و اشکال و قوا و حواس وجود بالفعل دارد که با مرگ این بدن مادی از بین نمی‌رود و در روز قیامت با همان صورتی که مناسب با مقاصدش هست محشور می‌شود و همان است که ثواب و عقاب می‌بیند و حیات آن مانند حیات این بدن مرکب عرضی و خارجی نیست. بلکه حیات آن، مانند حیات نفس ذاتی است و آن حیوانی است که متوسط بین حیوان حسی و حیوان عقلی است و در قیامت به‌صورت هیئات و ملکاتی که نفس آنها را با نیروی عماله خود کسب نموده است محشور می‌شود و معنای تناسخی که از فلاسفه قدیم (همچون سقراط و فیثاغورس و افلاطون) و سایر بزرگان حکمت نقل شده همین است (همان، ص ۲۲۷-۲۲۸).

بنابراین بدن اخروی صورت خاصی دارد که متناسب با اعمال و ملکات دنیوی شخص است و

این خودش بهترین دلیل و گواه بر اعمال دنیوی انسان است و هر کس احوال ظاهری یک انسان را ببیند، از حقیقت شخص و رفتارهای او در دنیا مطلع می‌گردد.

وی در جای دیگری می‌گوید:

اهالی ضلالت و اصحاب شمال هنگامی که در پیشگاه خدا قرار می‌گیرند و از قبرهای خود به سمت محشر روانه می‌شوند، دارای صورت‌ها و شکل‌هایی متناسب با صفات و خلقیات حیوانی و بهیمی خود هستند و در روایت است که "مردم به شکل نیت‌هایشان محشر می‌شوند". بنابراین [انسان‌ها] در آخرت به صورت حیوانات گنگ و با سر و صورت‌های به زیر افتاده محشر می‌شوند، در حالی که مهر بر دهان‌هاشان خورده است و هیئات دست‌ها و پاهایشان بر نیت‌ها و مافی‌الضمیر آنها گواهی می‌دهند، و گوش‌هایشان شهادت می‌دهد که آنها از شنیدن آیات الهی کر بوده‌اند، و چشم‌هایشان شهادت می‌دهد که از دیدن اهل آخرت کور بوده‌اند و پوست‌ها و بدن‌هایشان گواهی می‌دهد که نسبت به درک معانی بی‌شعور بوده‌اند؛ همان‌طور که خداوند فرموده است: "گوش‌ها و چشم‌ها و پوست‌های تشنه به آنچه می‌کردند گواهی می‌دهند" (فصلت (۴۱)، (۲۰) همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۶۲).

ملاصدرا در مواضع متعدد دیگری از آثار خود، آیات مربوط به شهادت جوارح را به همین وجه تفسیر نموده است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ همان، ج ۷، ص ۴۲۸).

### بررسی تفسیر صدرالمتألهین از آیات شهادت جوارح

تفسیر شهادت جوارح به شهادت فعلی نقاط قوت زیادی دارد که موجب تأیید آن می‌گردد:

۱. این تفسیر با اصول حکمت متعالیه مطابقت دارد و هیچ‌کدام از لوازم چهارگانه باطلی که بر نظریه «شهادت قولی بدن مادی» وارد بود، به نظریه «شهادت فعلی (حالی) بدن اخروی» وارد نمی‌شود؛ چون:

الف) در شهادت حالی، تغایر شاهد و مجرم لازم نیست. بلکه شاهد و مشهود علیه می‌تواند یک چیز باشد؛ زیرا از ظاهر حال هر چیزی می‌توان به احوال باطنی آن پی بُرد (همان‌طور که معروف است «رنگ رخساره خبر می‌دهد از سر درون»). لذا این تفسیر مستلزم جدانگاری نفس و بدن نیست، و با ترکیب اتحادی نفس و بدن منافات ندارد.

ب) از آنجاکه شهادت حالی نوعی دلالت عقلی است، متوقف بر آگاهی داشتن شاهد نیست تا در نتیجه مستلزم عالمیت بدن بماهو بدن باشد.

ج) همچنین شهادت فعلی یک فعل ارادی نیست که لازمه آن صدور فعل ارادی از بدن بماهو بدن باشد.

د) طبق این نظریه، «شاهد قیامت» اعضای این بدن مادی نیستند که مستلزم معاد جسمانی عنصری باشند. بلکه اعضای بدن اخروی که حیات بالذات دارد، در قیامت شهادت می‌دهند.

۲. تفسیر ملاصدرا با قرآن کریم نیز سازگاری دارد و آیات زیر آن را تأیید می‌کنند:

الف) «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ»؛ [روز قیامت] مجرمان از چهره‌هایشان شناخته می‌شوند (الرحمن (۵۵)، ۴۱).<sup>۱</sup>

معنای آیه فوق این است که خداوند برای کافران و گنهکاران علاماتی در ظاهرشان قرار می‌دهد که موجب شناخته شدن آنها می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۷۷).

ب) «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌُ»؛ روزی خواهد بود که چهره‌هایی سفید و چهره‌هایی سیاه می‌گردد (آل عمران (۳)، ۱۰۶).

نورانیت و سفیدی چهره مومنان، و ظلمت و سیاهی چهره کافران و مجرمان در قیامت، جلوه‌ای از شهادت حالی جوارج است.<sup>۲</sup>

۳. شهادت حالی از سوی روایات نیز تأیید می‌شود. بنابر روایات، در قیامت حقیقت هر انسان بروز و ظهور پیدا می‌کند، و باطن هر کس آشکار می‌شود:

الف) در حدیث نبوی (ﷺ) آمده است: «انسان‌ها به شکل ملکات و نیت‌هایشان محشور می‌شوند» (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۳۰۱).

وقتی یک رفتار، زیاد از سوی یک انسان تکرار می‌شود تبدیل به ملکه می‌گردد و هر ملکه‌ای که بر نفس انسان غالب می‌شود در قیامت به شکل و صورتی متناسب با خود در می‌آید. حال، چون در دنیا همت‌های اشقیای نازل و پست است و مقاصد و منویات آنها محدود به اغراض حیوانی و شیطانی است، در قیامت به صورت‌های زشت و زننده محشور می‌گردند.

ب) ابو سعید خدری از پیامبر اکرم (ﷺ) روایت کرده است که در روز قیامت خدای تعالی بر کافران علامتی پدید می‌آورد که مردم بدانند آنها گناهکار و کافر هستند (کاشانی، ۱۳۳۰ق، ج ۷، ص ۴۵).

ج) در برخی احادیث آمده است که «مردم در قیامت سه صنف هستند؛ برخی سواره‌اند، برخی پیاده‌اند و گروهی هم با صورت‌های به زیرافتاده (مانند حیوانات) هستند» (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۳۰۳).

۱. مضمون این آیه در سه جای دیگر قرآن نیز تکرار شده است: «اعراف (۷)، ۴۴ و ۱۶۶؛ محمد (۴۷)، ۳۲.

۲. در دو آیه دیگر نیز به نورانیت چهره مومنان در قیامت اشاره شده است: «تحریم (۶۶)، ۸؛ حدید (۵۷)، ۲۳».

راز این مطلب این است که هر یک از خلقیات مذموم و افعال زشت در نفس، صورت یک نوع از انواع حیوانات و بدنی که مختص به آن نوع است را دارند؛ مثل شکل بدن شیر و پلنگ برای تکبر و تهور، بدن روباه و شغال برای خباثت و حيله‌گری، بدن بوزینه و میمون برای ادب‌بازی و تمسخر و بدن خوک برای حرص و شهوت و غیر اینها. گاهی اتفاق می‌افتد که یک شخص دارای تعداد زیادی اخلاق بد و مذموم است و به حسب آن، در آخرت صورت‌های حیوانی متفاوت پیدا می‌کند (همان، ص ۳۰۳-۳۰۴).

د) در حدیث دیگری از خاتم نبوت ﷺ آمده است: «برخی از مردم در آخرت به شکل‌هایی محسوس می‌شوند که بوزینه‌ها و خوک‌ها از آنها زیباترند» (همان، ص ۳۰۳).  
دلیل مطلب فوق این است که آن انسان‌ها حقیقت انسانیت را ضایع و باطل کرده و استعداد سعادت اخروی را از بین برده‌اند، ولی هیچ حیوانی حقیقت حیوانیت خود را ضایع و باطل ننموده و هیچ استعدادی را به‌هدر نداده است. به همین خاطر مرتبه آن انسان‌ها از حیوانات هم پست‌تر و نازل‌تر است.

### پاسخ به اشکالات شهادت فعلی

از سوی برخی از مفسران، نسبت به شهادت فعلی اعضای بدن اشکالاتی مطرح شده است. اکنون نوبت آن است که به آن اشکالات پاسخ دهیم.

**اشکال اول:** شهادت دادن شهود برای اتمام حجت علیه شخص مجرم است و با شهادت فعلی اعضای بدن، حجت بر شخص گنهکار تمام نمی‌شود و جرم او ثابت نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۳).

**پاسخ:** شهادت فعلی نه تنها باعث اتمام حجت می‌شود، بلکه در این زمینه به مراتب از شهادت قولی قوی‌تر است؛ زیرا شهادت قولی قابل انکار و اخفاء است، اما شهادت فعلی را کسی نمی‌تواند انکار یا اخفا نماید. از این بالاتر، گاهی زبان حال به تکذیب زبان قال می‌پردازد؛ مثل اینکه به کسی که آثار ناراحتی و درد و رنج و بی‌خوابی در چهره و چشم او نمایان است اما در گفتار ناراحتی و درد را انکار می‌کند می‌گوییم: هر چند تو ناراحتی خود را انکار می‌کنی، اما چشم تو می‌گوید که دیشب به خواب نرفتی و چهره‌ات گواهی می‌دهد که از درد و ناراحتی جانکاهی رنج می‌بری (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۳۵). از همین رو است که میرداماد می‌گوید زبان حال فصیح‌ترین زبان‌ها و صریح‌ترین لهجه‌هاست (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۵۸).

وقتی یک انسان در آخرت به شکل چهارپایی که صورتش سیاه و رو به زمین است و دُم و سُم و چنگال و پوست پشمالو و زُمخت و پوزه‌ای بلند و گوش‌های دراز و چشمان درشت دارد محسوس



شود، به طوری که شمایل او از بوزینه‌ها و خوک‌ها به مراتب کریه‌تر و زشت‌تر باشد، بدون تردید این هیئت و این جوارح حقیقت وجود آن شخص را بر ملا می‌کند و هر بیننده‌ای با مشاهده این اعضا، یقین به گنهکار بودن آن شخص پیدا می‌کنند و حجت بر علیه آن شخص تمام می‌شود.

**اشکال دوم:** دلالت ظاهر موجودات بر معانی مختلف «شهادت» نامیده نمی‌شود و حمل آیات بر شهادت فعلی، مستلزم مجاز است.

**پاسخ:** اطلاق شهادت بر دلالت احوال موجودات درست و حقیقت است. در عرف عام، به دلالت احوال ظاهری یک شخص بر امور باطنی او «شهادت» اطلاق می‌شود. در زبان عرب، ضرب‌المثلی وجود دارد که می‌گوید: «عَيْنَاكَ تَشْهَدَانِ بِسَهْرِكَ»؛ یعنی چشم‌های تو بر نخواستن تو شهادت می‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۷۳).

آری، خستگی و قرمزی چشم «دلیل کم‌خوابی»، زبری پوست دست «شاهد کارگری و زحمت‌کشی» و سرخی صورت «گواه ترس و خجالت» است.

همچنین امام علی علیه السلام نیز که امیر بیان هستند و جمالاتشان ضرب‌المثل فصاحت و بلاغت است، در دو خطبه نهج البلاغه «شهادت» را در معنای دلالت تکوینی به کار برده‌اند:

الف) «لِشَّهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهُا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصَّفَةِ»؛ هر صفتی گواهی می‌دهد به اینکه غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می‌دهد به اینکه مغایر با صفت است (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱). آیت الله جوادی آملی نیز به استعمال «شهادت» در معنای دلالت تکوینی در این فراز خطبه اذعان کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۱۲).

ب) «هُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ؛ خداوند کسی است که نشانه‌های هستی بر اقرار قلبی منکرانش [به وجود او] گواهی می‌دهند» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۴۹).

**اشکال سوم:** خداوند در آیه «أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت (۴۱)، ۲۱) از شهادت اعضای بدن تعبیر به «نطق» و در آیه «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيهِمْ» (یس (۳۶)، ۶۵) از آن تعبیر به «تکلم» می‌کند، و اطلاق نطق و تکلم بر شهادت حالی درست نیست.

**پاسخ:** واژه‌های «نطق» و «تکلم» در این آیات، در روح معنای خود استفاده شده‌اند که عبارت از مطلق «اعلام» است. اطلاق کلام و نطق به هر چیزی که موجب اعلام و انتقال یک پیام به دیگران باشد صحیح است و لازم نیست دال از جنس الفاظ و اصوات باشد (دوانی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۹۵-۳۹۶).

چیزی که موجب اعلام و انتقال یک پیام می‌شود، گاهی از جنس لفظ است که در این صورت به آن زبان قال یا نطق قلبی می‌گویند، گاهی از جنس اشاره است که به آن زبان اشاره گفته می‌شود و گاهی هم از جنس احوال و امارات ظاهری است که به آن زبان حال گفته می‌شود.

بنابراین مراد از نطق در آیه «أَنْطَقَ كُلُّ شَيْءٍ» همین نطق حالی و دلالت تکوینی است که در هر شیئی وجود دارد، و هر چیزی با وجود خود، از یک خالق که دارای صفات کمال و منزّه از صفات نقص است خبر می‌دهد (همان‌جا).  
در تفسیر نمونه آمده است:

شهادت تکوینی گویاترین شهادت غیر قابل انکار است. همان‌گونه که زردی و رنگ پریدگی گواهی غیر قابل انکاری بر ترس، سرخی صورت گواهی بر خشم یا شرم می‌دهد، و اطلاق نطق بر این معنی کاملاً قابل قبول است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۲۴۹).

یکی از مؤیدات این مطلب که کلام لازم نیست از جنس لفظ باشد این است که حضرت عیسی علیه السلام در قرآن «کلمه خداوند» معرفی شده است (نساء (۴)، ۱۷۱). نه تنها حضرت عیسی علیه السلام، بلکه تمام مخلوقات «کلمه الله» هستند؛ زیرا هستی آنها علامت وجود خالق متعال و اوصاف کمال و جمال اوست. از همین رو امام علی علیه السلام در حدیثی درباره خود می‌فرماید: «انا کلام الله الناطق» و در جای دیگری خطاب به انسان می‌فرماید: «و أنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المظهر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۹۵).

**اشکال چهارم:** در آیه «و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء» (فصلت (۴۱)، ۲۱-۲۲)، فعل «قالوا» به «جلود» نسبت داده شده است که صریح در سخن گفتن و حاکی از مکالمه و مخاطبه لفظی مجرمان با پوست‌های تشنه است، و این با شهادت حالی سازگار نیست.

**پاسخ:** حمل قول مجرمان که می‌گویند «لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا» بر قول لفظی اشکالی ندارد، اما نمی‌توان قول جلود را بر کلام لفظی حمل نمود؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گفته شد، تکلم لفظی یک فعل ارادی و آگاهانه است، و لذا اسناد تکلم و مخاطبه لفظی به عضوی از بدن مستلزم آن است که خود آن عضو هم دارای علم و هم انجام دهنده یک فعل ارادی باشد. این در حالی است که گفتیم این نفس ناطقه است که به دلیل صورّه الصور بودن و فصل اخیر بودن برای انسان خاستگاه همه افعال او، از جمله ادراک و تکلم است. همچنین استناد ادراک و تکلم به خود آن عضو بدنی با ترکیب اتحادی نفس و بدن نیز منافات دارد. بنابراین خود اعضای بدن به‌تنهایی نه علم دارند و نه می‌توانند فاعل تکلم و شهادت باشند.

در تفسیر آیه فوق می‌توان گفت روز قیامت وقتی مجرمان می‌بینند آثار اعمال ناشایست آنها در اعضای بدنشان نمودار شده است، متحیر می‌شوند و از روی تعجب می‌گویند «لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا؟».

این پرسش همراه با شگفتی می‌تواند از چگونگی شهادت جلود باشد، نه از چرایی آن<sup>۱</sup>. تعجب انسان‌های مجرم از این است که چگونه آثار اعمال بدشان در جوارح آنها پدیدار گشته است، در حالی که آنها هیچ‌گاه توقع مشاهده چنین چیزی را نداشتند. «قَالُوا» ی دوم را هم می‌توان بر سخن گفتن جلود به زبان حال حمل نمود. یعنی جوارح به زبان حال می‌گویند خداوندی که به هر چیزی زبان حال و دلالت تکوینی داده، ما را نیز گویا به زبان حال کرده است.

به گفته برخی از مفسران، این آیه نه تنها مؤید قولی بودن شهادت جوارح نیست، بلکه آن را نفی می‌کند و جمله «لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا» قرینه‌ای بر فعلی بودن شهادت اعضا است؛ زیرا اگر شهادت جوارح قولی بود، مجرم‌ان به جای اظهار تعجب و بیان جمله «لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا؟» باید شهادت جوارح را تکذیب کرده و می‌گفتند «إِنَّ شَهَادَتَهُمْ عَلَيْنَا كَاذِبَةٌ». اما از آنجاکه در شهادت عینی، واقع شهادت به‌طور ملموس و صادق مشاهده می‌شود، راه تکذیب آن بر مجرم‌ان بسته است و آنها به اظهار تعجب صرف بسنده می‌کنند (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۵۷).

### نتیجه‌گیری

اصل شهادت اعضای بدن مجرم‌ان بر علیه آنها به دلیل اینکه در قرآن به‌طور مکرر آمده، امری مسلم و غیر قابل انکار است. اما با توجه به آنچه گفته شد، از منظر حکمت متعالیه نمی‌توان شهادت جوارح را به «شهادت قولی بدن مادی» حمل کرد؛ زیرا این تفسیر با توجه به لوازم چهارگانه‌ای که به دنبال دارد (مغایرت ذاتی نفس و بدن - عالمیت خود بدن مادی - صدور فعل ارادی از بدن به‌طور مستقل - عنصری بودن معاد) مطابق با نظام حکمت صدرایی نیست، و این ضعف بزرگی برای این دیدگاه تفسیری به‌شمار می‌رود. زیرا بدون شک مطابقت با جدیدترین اندیشه‌های فلسفی از نقاط قوت هر تفسیری است که برای آیات قرآنی ذکر شود، و صحت نظریه تفسیری که با مبانی عقلی ناسازگار باشد دست‌کم مورد تردید است.

پس از اینکه تعارض نظریه «شهادت قولی بدن مادی» با اندیشه‌های بنیادین ملاصدرا روشن شد، ثابت می‌شود که نمی‌توان برای اثبات شعور در جمادات که از نظریات فلسفی ملاصدرا است به آیات داله بر شهادت جوارح استدلال نمود. شهادت جوارح در قیامت با دو شرط بهره‌مندی اشیای مادی از علم را اثبات می‌کند: نخست آنکه شهادت بدن در قیامت قولی و آگاهانه باشد، و دوم اینکه شاهد اخروی همین بدن مادی باشد. در حالی که از نظر صدرالمتألهین اولاً شهادت بدن

۱. آیت‌الله مکارم شیرازی نیز سوال از چگونگی شهادت را به‌عنوان یکی از دو معنای احتمالی درباره این جمله پذیرفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۲۱).

در قیامت قولی نیست، بلکه شهادت فعلی و تکوینی است که بر علم و آگاهی متوقف نیست؛ ثانیاً شاهد اخروی اصلاً این بدن مادی نیست.

بنابراین هر چند که نظر ملاصدرا سریان علم به جمادات است، اما طبق اصول و قواعدی که خود ملاصدرا در حکمت متعالیه بدانها ملتزم شده، استدلال به شهادت جوارح برای اثبات شعور در اشیای مادی ممکن نیست؛ و خود ملاصدرا چون به این مسأله واقف بوده، هیچ‌گاه برای اثبات بهره‌مندی جمادات از علم به آیات شهادت جوارح استدلال نکرده است.

تفسیر هماهنگ با قواعد حکمت صدرایی برای آیات شهادت این است که بدن نوری که حیات ذاتی دارد و هم اکنون در باطن وجود هر انسانی هست، روز قیامت به صورت و هیئت ملکات و خلقیاتی که نفس در دنیا داشته است محشور می‌شود، و اعضای بدن شخص مجرم با توجه به صورت و شکل ظاهری که دارد، به زبان حال حقیقت خود را آشکار می‌سازد و شهادت فعلی بر اعمال خود در دنیا می‌دهد.

## کتابنامه

- قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).
۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). معاد در قرآن. چاپ هفتم. قم: اسراء.
  ۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). توحید در قرآن. چاپ چهارم. قم: اسراء.
  ۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). ادب فنای مقربان. قم: اسراء.
  ۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). تسنیم. قم: اسراء.
  ۵. حائری مازندرانی، محمد صالح (۱۳۶۲). حکمت بوعلی سینا. تهران: علمی.
  ۶. دکامی، محمدجواد (۱۳۸۶). «بهره‌مندی اشیاء مادی از علم در حکمت متعالیه»، فصل‌نامه آینه معرفت ۷ (۴)، ص ۱۱۵-۱۳۲.
  ۷. دوانی، محمدبن اسعد (۱۳۸۱). «شرح خطبة الزّوراء»، «سبع رسائل». تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
  ۸. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱م). تعلیقه بر اسفار (ذیل اسفار ملاصدرا). (ج ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
  ۹. سید رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. به تحقیق صبحی صالح. چاپ اول. قم: هجرت.
  ۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶). الفرقان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. قم: فرهنگ اسلامی.
  ۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
  ۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
  ۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
  ۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة. (ج ۵، ۶، ۷، ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
  ۱۵. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). المبدأ و المعاد. بی‌جا. بی‌نا.
  ۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
  ۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
  ۱۸. طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). التبیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  ۱۹. قربانی، زهره و محمدمهدی مشکاتی (۱۳۹۳). «تبیین عقلانی تسبیح موجودات در حکمت متعالیه»، فصل‌نامه اندیشه نوین دینی، ۱۰ (۳۸)، ص ۷۷-۹۴.
  ۲۰. کاشانی، فتح‌الله (۱۳۳۰). منهج الصادقین فی إلیام المخالفین. تهران: چاپ‌خانه علمی.

۲۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷) الکافی. چاپ چهارم. تهران: اسلامیه.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار. (ج ۸۱). تهران: صدرا.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام قرآن. چاپ نهم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چاپ دهم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۵. میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴). قیسات. تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. هاشمی خویی، حبیب الله (۱۴۰۰). منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة. چاپ چهارم. تهران: اسلامیه.
۲۷. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶). تفسیر راهنما. قم: بوستان کتاب.