

معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی^(ه)

علی‌الهداشتی*

دانشیار دانشگاه قم

محمد رضا رضایی راد**

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی نورآباد دلفان، لرستان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۸/۲۰)

چکیده

آنچه نظرهای علامه طباطبائی^(ه) را از خط مشی فلاسفه و حکمای دیگر در باب اتحاد روح و بدن در قیامت متمایز می‌سازد، این است که او معاد جسمانی را برگرفته از تکامل و صعود بدن در اثر حرکت جوهری و رسیدن به مقام و مرتبه نفس می‌داند. او نظرهای فلاسفه دیگر مبنی بر عود و نزول نفس و اتحاد با بدن دنیوی را رد می‌کند، چراکه به حکم عقل محال است موجودی که فعال و کمال یافته است، مجدداً به مرتبه قوه و انفعال نزول یابد. از بحث‌های او این نتیجه حاصل می‌شود که بدن جسمانی پس از مفارقت و جدایی از نفس، برخلاف نظر دیگران، فانی نمی‌شود و در اثر حرکتی که ناشی از حرکت جوهری است، کمال و فعلیتی خاص با نفس پیدا می‌کند و این اتحاد نفس و بدن در آخرت را می‌توان نتیجه اتحاد یا حدوث جسمانی نفس با بدن دنیوی دانست که از مهم‌ترین مسائل در حکمت متعالیه است. از نظر علامه طباطبائی^(ه)، انسان محسوس در قیامت از یک سو عینیت و وحدت با انسان دنیوی دارد که آن به لحاظ نفس اوست و از سوی دیگر، مثلثیتی با انسان دنیوی دارد که آن به واسطه بدن اوست. بنابراین، از نظر او، عینیت بدن دنیوی و اخروی به نحوی باطل است. نتیجه معاد جسمانی می‌شود که در جهان آخرت، انسان با وجودی جسمانی از پاداش و عذاب جسمانی برخوردار شود.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، عینیت شخصی، مثلثیت بدنی، کمال بدنی، جایگاه نفوس.

* E-mail: alibedashti@gmail.com

** E-mail: rad5000000@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی که همواره در طول حیات بشری با ابهام و پیچیدگی‌های خاص همراه بوده و هست، مسئله معاد است. در بین علما، اندیشمندان، فلاسفه و متکلمین، گروهی معاد روحانی، گروهی معاد جسمانی و گروهی دیگر نیز به هر دو معاد اعتقاد دارند، هر چند گروه‌هایی هم منکر هر دو معاد بوده‌اند. عامه مردم نیز صرف نظر از عدم تمایز و تفکیک این دو معاد، برخی نادانسته معاد جسمانی و برخی دیگر هر دو معاد را پذیرفته‌اند. این در حالی است که عده بسیار اندکی از عامه مردم منکر معاد هستند. آنچه موجب اختلاف در نظرهای مربوط به بحث معاد است، کیفیت و چگونگی معاد در سرای دیگر است. با توجه به تفاوت دیدگاه فلاسفه در مسئله معاد، نظر نو و ابتکاری علامه طباطبائی^(۱) را که برگرفته از اصول حکمت متعالیه است، می‌توان راهکاری دانست که به واسطه آن گره‌ای از پیچیدگی‌های مرموز و مبهم معاد را باز نمود. پیش از آنکه در بحث معاد جسمانی، نظرها و شیوه‌های خاص علامه طباطبائی را مطرح کنیم، لازم است سیر این بحث در روش‌ها و شیوه‌هایی که فلاسفه و حکمای دیگر قبل و بعد از ایشان بیان نموده‌اند، بررسی شود تا از اصول و شیوه‌های به کار گرفته این فیلسوف الهی بیشتر بهره‌مند گردیم.

۱- دیدگاه‌های مختلف در باب معاد جسمانی

الف) حکمای یونان به هیچ روی متعرض معاد جسمانی نشدند و از اثبات یا نفی آن چیزی نگفتند. معاد در نظر آنان، معاد روح ناطقه است با صفات و کمالات آن؛ یعنی در عهد فلاسفه یونان، معاد جسمانی صریحاً مذهب کسی نبود تا فلاسفه آن را رد یا اثبات کنند. ملاحظه و دهریه نیز روح را از عوارض ماده می‌دانند که با مردن و فنای بدن معدوم می‌گردد. بنابراین، هیچ کدام از معاد جسمانی و روحانی را نمی‌پذیرند (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۸۸: ۵۳۹-۵۴۰).

ب) جالینوس حکیم و فیلسوف یونانی در امر معاد تردید داشت و متوقف شد. این تردید او ناشی از شک در باب نفس آدمیان است که آیا نفس یک صورت جسمانی و مولود مزاج طبیعی است که با فساد بدن، مزاج او نیز فاسد شود و معادی نداشته باشد و یا آنکه نفس جوهری مجرد و روحانی است که بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند و برای او معادی قابل تصور است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۶۹-۲۷۰).

ج) اکثر متکلمان و اهل حدیث بر آنند که برای انسان‌ها فقط معاد جسمانی وجود دارد؛ زیرا روح در نزد آنان جرم و جسم لطیفی است که در بدن انسان ساری است و نه جوهر مجرد روحانی و مغایر با بدن تا برای او معاد جداگانه‌ای باشد. پس انسان نیز همچون سایر موجودات، موجودی طبیعی است و حشر او نیز جسمانی و طبیعی خواهد بود. گروهی از متکلمین امکان اعاده معدوم و حصر حقیقت انسان در اجزای اصلی را باور دارند (ر.ک؛ همان: ۲۷۱). خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی به هر دو معاد جسمانی و روحانی معتقدند. خواجه مراد از معاد جسمانی را گرد آمدن همه اجزای اصلی متفرق بدن در قیامت می‌داند. آنان اجزای اصلی را از اول عمر تا آخر باقی می‌دانند (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۸۸: ۵۳۹-۵۴۰).

د) بسیاری از فلاسفه و پیروان مشاء از جمله ابن‌سینا بر این عقیده‌اند که معاد فقط روحانی است؛ زیرا بدن انسان با مرگ از بین می‌رود و ترکیب آن و صورت و اعراض آن هم در هم ریخته و از هم می‌پاشد و نابود می‌گردد و اعاده و معاد برای تن آدمیان معنا ندارد، اما نفس انسان جوهر مجرد روحانی است که جاودانه و فناپذیر است؛ زیرا عدم و نیستی در آن راه ندارد. بنابراین، نفس و روح انسان به عالم آخرت و جهان مجردات بازمی‌گردد و با مرگ طبیعی تمام تعلقات او از ماده و عالم دنیا قطع می‌شود (ر.ک؛ ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۲۷۱).

ه) گروهی از بزرگان حکمت و مشایخ عرفان شریعت اسلام و گروهی از متکلمان همچون غزالی، کعبی، راغب اصفهانی و بسیاری از علماء، امامیه و بزرگان شیعه مانند شیخ مفید، سید مرتضی و علامه طوسی به هر دو معاد اعتقاد دارند. آنان معتقدند که روح و نفس مجرد در جهان آخرت به بدن بازمی‌گردد. شیخ غزالی معتقد است که نفس پس از جدایی از بدن دنیوی، در عالم آخرت به بدن دیگر تعلق می‌گیرد و بازگشت اجزاء بدن اول را بعید دانسته، بلکه انکار نموده است. وی می‌گوید که این تعلق نفس به بدن در جهان آخرت تناسخ نیست؛ زیرا در بحث معاد همان شخص اول بازمی‌گردد، ولی در تناسخ شخص دیگر به وجود می‌آید. لذا فرق حشر و تناسخ در این است که روح وقتی بار دیگر به بدن تعلق می‌گیرد. اگر از این تعلق همان شخص اول حاصل آید، در واقع، این حشر است و اگر این گونه نبود، تناسخ است. در جایی دیگر نیز می‌گوید که روح در عالم آخرت به بدن دیگر، غیر از بدن دنیوی بازگشت دارد و آن بدن اخروی با بدن دنیوی در هیچ یک از اجزاء مشارکت و مشابهت ندارد (ر.ک؛ همان، ۱۳۹۰: ۲۷۱ و ۳۱۳-۳۱۴).

و) نظر ملاحظه‌کننده درباره معاد آن است که آنچه در عالم آخرت محشور می‌شود، همان انسان با بدن مشخص و معین است که از دنیا هجرت کرده است، نه با بدن مثالی، آن گونه که شیخ اشراق اعتقاد دارد و نه بدن عنصری دیگر، آن گونه که غزالی معتقد است، بلکه همان انسان با تمام اجزاء پس از مرگ مجدداً حشر می‌شود، به گونه‌ای که اگر کسی او را ببیند، می‌گوید این فرد همان است که در دنیا بود. ملاحظه‌کننده می‌گوید بدنی که در روز قیامت محشور می‌شود، با هر جسم و ماده‌ای که باشد، به شرط حفظ شخصیت و وحدت آن و به اعتبار اینکه بدن فلان شخص است، هر چند تمام اجزای مادی بدن ذاتاً تغییر کند. پس در حشر، محشور شدن اجزای بدن به اعتبار این است که اجزای بدن و همه همدیگر را می‌شناسند، اگرچه اجزای بدن تغییر کرده باشد. پس ملاک حشر بدن، اجزای بدن به لحاظ اجزاء بودن نیست، بلکه حشر بدن به لحاظ بدن فرد خاص بودن، ملاک است. او همچنین می‌گوید که بازگشت شکل، هیئت و اندازه تن و بدن افراد در معاد جسمانی لازم نیست، بلکه یک شکل، هیئت و مقدار با حفظ تشخیص که این همان است، لازم است. او همچنین می‌گوید این نفس است که بدن را به مقتضای ذات و حالات خود خلق می‌کند و بدن از درون و نهاد نفس متناسب با آنچه در دنیا کسب کرده، ظهور و تجسم می‌یابد.

ملاحظه‌کننده معاد جسمانی را در جایی دیگر چنین تبیین می‌کند: «نفس پس از جدایی از بدن عنصری، همیشه و در قوه خیال، بدن دنیوی خود را دارد، چون قوه خیال در نفس و همراه نفس پس از مرگ نیز باقی است، لذا نفس بدنی مطابق بدن دنیوی از خود صادر می‌کند و نفس با چنین بدنی که از قدرت قوه خیال پدید آمده، در جان آخرت محشور خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است» (همان، ۱۳۹۰: ۳۰۵-۳۰۸).

۲- کیفیت الحاق ابدان و نفوس از نظر علامه طباطبائی (ره)

قبل از آنکه ورود به بحث معاد از نظر علامه، لازم است عمده نظریات فلاسفه اسلامی در این زمینه به اختصار یاد گردد.

شیخ اشراق نظریه تعلق روح به یک بدن مثالی بعد از مرگ را پذیرفته است (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۸۹: ۴۵۳-۴۹۰) و ملاحظه‌کننده بیان می‌کند که روح گاهی به یک بدن مثالی تعلق می‌گیرد که به وسیله نفس ایجاد شده است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۰۵-۳۰۸) و گاهی بیان می‌کند که

لازم نیست بدن محسوس در آخرت، عین بدن موجود مخلوق از نطفه، علقه و مضغه باشد، چون بدن در آخرت، بدن حاصل از اجزای متفرّق در عالم زمان است (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۱: ۲۸۴). در آخر این قول مطرح است که بدن به روح ملحق می‌شود و بدن اخروی منشاء نفس و قائم به آن است که علامه طباطبائی^(ه) که استاد حکمت متعالیه است، نظریّه اخیر را اختیار می‌کند.

علامه در تعریف معاد، آن را بازگشت اشیاء با تمام وجود خود به حقیقتی می‌داند که از آن وجود یافته‌اند و این بازگشت را امری ضروری به حساب می‌آورد. در نتیجه، وجودی که مراتب و جهات مختلف دارد که بعضی از آنها با هم متحدند، لازم است که با تمام وجود خود به آنجا بازگردد. پس ملحق گشتن بدن به نفس در معاد، امری ضروری است، مگر اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل گردد و بدن همچون نفسی زنده، زنده و نورانی می‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

نکات قابل ملاحظه‌ای را می‌توان از متن مذکور نتیجه گرفت که عبارتند از:

الف) آنچه که از نفس و بدن به هم ملحق می‌شوند، آن است که در این سیر و حرکت، بدن به نفس به صورت ضروری ملحق می‌شود، نه نفس به بدن. اگر قرار باشد نفوس پس از سیر مراحل استکمالی و صعود که در اثر حرکت جوهری کسب کرده‌اند - و این جنبه فعلیت آنهاست - دوباره به ابدان رجوع کنند، موجب می‌شود که یک امر از فعلیت و کمال، به یک امر بالقوه و ناقص تنزّل نماید و این در سلسله نظام آفرینش امری محال است.

ب) طبیعت جهان یا طبیعت بدن انسان در یک حرکت جوهری و سیر صعودی باید خود را به فعلیت و کمالی برساند که مستحقّ نفوس آنهاست. بنابراین، در معاد این ابدان هستند که با حرکت جوهری خود به نفوس ملحق می‌شوند. علامه در تأیید این مطلب که ابدان به نفوس ملحق می‌شوند، حدیثی از امام صادق^(ع) نقل می‌کند که روح در مکان خویش سُکنی دارد. روح شخص نیکوکار در نور و آسایش، و روح شخص بدکار در ظلمت است، اما بدن به صورت همان خاکی درمی‌آید که از آن خلق شده است و پس از آن، خاک هر قالبی جمع می‌شود و به اذن خداوند قادر، به جایی که روح در آن است، منتقل می‌شود و به اذن مصوّر صورت‌ها به شکل خویش بازمی‌گردد و روح در آن حلول می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۲۰).

او همچنان از تمثیل‌های قرآنی که بعث و احیاء را به زنده شدن زمین تشبیه کرده، در این مورد استفاده کرده است: ﴿...وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ و با باران سرزمین مرده را زنده کردیم. (آری، زنده شدن مُردگان نیز همین گونه است) ﴿(ق / ۱۱)﴾. و نیز آیات ﴿...وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ ... و زمین را خشک و مرده می‌بینی، اما هنگامی که آب باران بر آن فرومی‌فرستیم، به حرکت درمی‌آید و می‌روید؛ و از هر نوع، گیاهان زیبا می‌رویند! ﴿(الحج / ۵)﴾: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾: این بدان دلیل است که (بدانید) خداوند متعال حق است؛ و اوست که مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیزی تواناست ﴿(الحج / ۶)﴾: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾: و اینکه رستاخیز آمدنی است و شکی در آن نیست؛ و خداوند تمام کسانی را که در قبرها هستند، زنده می‌کند ﴿(الحج / ۷)﴾ و آیات دیگری که نشان می‌دهد تغییر و تبدیل‌هایی انجام می‌گردد تا انسان مادی و یا تنها بدن او، به غایتی که خداوند تعیین فرموده، واصل شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

علامه آیات قرآن را نشان و علامتی می‌داند که او از آنها نتیجه می‌گیرد بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییر هستند و از گونه‌ای به گونه دیگر درمی‌آیند تا آنکه لحظه قیامت فرارسد و آن ابدان به نفوس خویش ملحق شوند (ر.ک؛ همان: ۱۲۲). همچنین او در کتاب *انسان از آغاز تا انجام*، از آیات ﴿وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾ و آن زمان که قبرها زیر و رو گردد (و مردگان خارج شوند) ﴿(الإنفطار / ۴)﴾، ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ آیا نمی‌داند در آن روز که تمام کسانی که در قبرها هستند، برانگیخته می‌شوند ﴿(العاديات / ۹)﴾ و نیز آیات دیگر استفاده می‌کند و برانگیخته شدن ابدان از قبر را نشانه‌ای برای ملحق شدن به نفوس می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

۳- آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است یا مثل و شبیه آن؟

پیش از آنکه برداشت واضح و روشنی از بیان علامه در این باب ارائه دهیم، لازم است ابتدا نظرهای ایشان درباره بحث عینیت و مثلیت بدن اخروی نسبت به بدن دنیوی بیان شود. از آنجا که

علامه در این بحث دو گونه بیان یکی در کتاب *انسان از آغاز تا انجام* و یکی در تفسیر *المیزان* ارائه داده‌اند، سعی بر این است که نظر نهایی ایشان با وضوح بیشتری از نوشته‌هایشان بیان گردد.

در کتاب *انسان از آغاز تا انجام*، در تفسیر آیه ۱۱ سوره شوری که می‌فرماید: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ او آفریننده آسمان‌ها و زمین است و از جنس شما همسرانی برای شما قرار داد و جفت‌هایی از چهارپایان آفرید؛ و شما را بدین گونه [= به وسیله همسران] زیاد می‌کند؛ هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست! ﴿(الشوری / ۱۱). علامه درباره عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی بیان می‌کند که مراد از مثل شیء در این آیه، خود همان شیء است، نه مثل شیء: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ «أَي لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۲۶).

اینکه در این آیه از «مثل» استفاده شده است، در واقع، آن را نوعی از ظرافت در کلام می‌داند: «فَالْمُرَادُ بِمِثْلِ الشَّيْءِ نَفْسُ الشَّيْءِ وَهُوَ نَوْعٌ مِنَ التَّلَطُّفِ فِي الْكَلَامِ» (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). از این بیان علامه می‌توان دو گونه برداشت کرد: اول اینکه مراد از خود شیء، شخص انسانی است که در آخرت وجود دارد، نه بدن شخص. دوم اینکه نداشتن مثل و مانند در این آیه، نشان از آن دارد که هیچ موجودی نمی‌تواند عین موجود دیگری باشد، چراکه در مقام مقایسه و تطبیق نمی‌توان موجودی را عین موجود دیگر فرض گرفت؛ زیرا موجب تکرر در وجود می‌شود، در حالی که وجود تکررپذیر نیست و این امری محال است. از نظر دیگر، مثل و مانند داشتن از وجود را نیز محال می‌داند، چراکه اجتماع مثلین در زمان و مکان واحد محال است. همچنین علامه طباطبائی در *المیزان*، ذیل تفسیر آیه که می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنان [= انسان‌های خاک شده] را بیافریند؟! آری، (می‌تواند) و او آفریدگار داناست! ﴿(یس / ۸۱)، برخلاف کتاب *انسان از آغاز تا انجام*، علامه مثلیت را به جای عینیت گرفته است: «وَقِيلَ: ضَمِيرُ «مِثْلَهُمْ» لِلْسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَإِنَّهُمَا تَشْمَلَانِ مَا فِيهِمَا مِنَ الْعُقَلَاءِ فَأَعِيدُ إِلَيْهِمَا ضَمِيرَ الْعُقَلَاءِ تَغْلِيْبًا فَالْمُرَادُ أَنَّ اللَّهَ الْخَالِقَ لِلْعَالَمِ قَادِرٌ عَلَىٰ خَلْقِ مِثْلِهِ. وَفِيهِ أَنَّ الْمَقَامَ مَقَامُ إِنْبَاتِ بَعْثِ الْإِنْسَانِ لَا بَعْثِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلَىٰ أَنْ الْكَلَامَ فِي الْإِعَادَةِ وَخَلْقِ مِثْلِ الشَّيْءِ لَيْسَ إِعَادَةُ لِعَيْنِهِ بَلْ بِالضَّرُورَةِ»

(طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۱۳). این دوگانگی که در بیان علامه وجود دارد، از سویی، به دلیل آن است که می‌توان عینیت را به شخص انسانی که در قیامت برانگیخته می‌شود، نسبت به شخص انسانی که در دنیا بوده، بیان کرد، نه به ابدان آنها. از سوی دیگر، در بیان علامه در تفسیر المیزان می‌توان مثلث ابدان اخروی انسان را به ابدان دنیوی نسبت داد، اما جمع‌بندی دیگری را نیز می‌توان از سخنان علامه طباطبائی ارائه داد که برگرفته از مبانی فلسفه او و ملاحظه است و آن اینکه «بدنی که در آخرت برانگیخته می‌شود، می‌توان بدین دلیل که کلیه خصوصیات ظاهری دنیوی را به همراه دارد، عین بدن دنیوی دانست، اما از سویی، بدین دلیل که مواد ابدان اخروی غیر از موادی است که در ابدان دنیوی به کار رفته، می‌توان بدن اخروی را مثل بدن دنیوی به حساب آورد. بنابراین، می‌توان بدن اخروی را از یک سو، عین بدن دنیوی دانست، بدون اینکه از ماده آن صحبتی به میان آورد. از سوی دیگر، می‌توان بدن اخروی را با در نظر گرفتن ماده آن مثل بدن دنیوی بدانیم؛ زیرا ماده ابدان دنیوی با ابدان اخروی مختلف است.

به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی نیز همچون ملاحظه در بدن محشور در قیامت را به نحو ایجاد بداند، نه به نحو اجتماع اجزاء، اما شاید کیفیت این امر در نظر او با نظر ملاحظه متفاوت باشد. در تفسیر المیزان، علامه طباطبائی بدن را تابع و ظلّ نفس می‌داند و تشخص و خلقت آن را به خود نفس می‌داند و می‌گوید: «فَإِنَّ الْبَدْنَ قَرَعٌ لِلرُّوحِ لَا بِالْعَكْسِ بَلْ نِسْبَةُ الْبَدَنِ إِلَى الرُّوحِ بَوَجهِ نِسْبَةِ الظِّلِّ إِلَى الشَّائِخِص...» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۷ و پویان، ۱۳۸۸: ۳۷). می‌توان گفت که بدن در هر موطنی ماده مخصوص آن موطن را مطابق با شأن نفس خواهد داشت. این مطلب علامه را می‌توان بدین گونه تفسیر کرد که در حکمت متعالیه آنچه به عنوان اصل مسلم پذیرفته شده، اصالت وجود است که به تبع آن، ماهیت نیز نمایان می‌شود. نکته‌ای که نباید بر خوانندگان حکمت متعالیه پوشیده بماند، آن است که ماهیت بروز و ظهور وجود است و چون وجود دارای مراتب تشکیک است، به نوبه و به تبع آن، ماهیت نیز صاحب مراتب تشکیک می‌شود. بدین گونه در این مقاله، می‌توان نفس را وجودی بدانیم که بدن هم چون ماهیت موجب بروز و ظهور آن می‌شود. همان گونه که مراتب وجود، مراتب نازله حقیقت وجود است، بدن نیز مرتبه نازله نفس است. از اشارات علامه نباید چنین برداشتی دست دهد که بین نفس و بدن دوگانگی ایجاد شده است، بلکه بدن شئی از شئون نفس است.

۴- نظر علامه درباره «عینیت یا مثلیت شخص در دنیا و آخرت؟»

علامه طباطبائی که در بحث بدن اخروی گاهی عینیت و گاهی مثلیت را هدف تیز قلم خود قرار داده بود، در بحث شخص انسانی، این دوگانگی ظاهری در قلم او وجود ندارد. او بر اساس تفسیر قویم خود در *المیزان*، پیکان قلم فلسفی خود را از دوئیت الفاظ و تعابیر، به وحدتی در آن حقیقت می‌کشد که آنچه در آخرت به عنوان شخص انسان هویدا می‌شود، به قطع و یقین، عین همان شخص انسانی است که در دار دنیا به سر برده است: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنها [= انسان‌های خاک شده] را بیافریند؟! آری، (می‌تواند) و او آفریدگار داناست! ﴿(یس / ۸۱).

تفسیر واضح و روشنی که علامه طباطبائی از این آیه به عمل می‌آورد، جای هیچ گونه ابهامی را باقی نمی‌گذارد که شخصی که در قیامت برانگیخته می‌شود، عین همان شخص دنیوی است. به واسطه همین بیان روشن است که ما نیازی به ارائه مطلب دیگری در این نوشته نداریم: «فَالْبَدَنُ اللَّاحِقُ مِنَ الْإِنْسَانِ إِذَا اعْتَبَرَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْبَدَنِ السَّابِقِ مِنْهُ كَانَ مِثْلَهُ لَا عَيْنَهُ، لَكِنَّ الْإِنْسَانَ ذَا الْبَدَنِ اللَّاحِقِ إِذَا قِيسَ إِلَى الْإِنْسَانِ ذِي الْبَدَنِ السَّابِقِ كَانَ عَيْنَهُ لَا مِثْلَهُ لِأَنَّ الشَّخْصِيَّةَ بِالنَّفْسِ وَهِيَ وَاحِدَةٌ بِعَيْنِهَا» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۱۴).

نکته حائز اهمیتی که در تفسیر ایشان وجود دارد، اینکه مثلیت و عینیتی که بدن اخروی با بدن دنیوی در الفاظ دوگانه ایشان وجود داشت، هیچ گونه تأثیری در نظریه او، مبنی بر عینیت شخص اخروی و شخص دنیوی ندارد. چنان‌که از تفسیر ایشان نمایان است، انسان جامع نفس و بدن است و آن چیزی که حقیقت و شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، نفس اوست. بنابراین، حقیقتی که در آخرت وجود دارد، عین همان نفس و حقیقتی است که در دنیا بوده است. بنابراین، با وجود مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی در این تفسیر، انسان صاحب بدن اخروی در مقایسه با انسان صاحب بدن دنیوی عین هم هستند، نه مثل هم؛ زیرا شخصیت و هویت انسان به نفس اوست و آن در هر دو نشئه دنیا و آخرت واحد است. از نظر علامه طباطبائی، از یک سو، انسان محشور در قیامت عینیت و وحدت با انسان دنیوی دارد که آن به لحاظ نفس اوست و از سوی دیگر، مثلیتی

با انسان دنیوی دارد که آن به واسطه بدن اوست. بنابراین، از نظر او، عینیت بدن دنیوی و اخروی به نحوی باطل است.

۵- فرجام نفوس پس از مفارقت از ابدان

یکی از مسائلی که در بحث معاد در میان فلاسفه مورد بحث و تحقیق است، این است که نفس پس از مفارقت از بدن به کجا منتقل می‌شود. بدین دلیل، قبل از اینکه نظر نهایی علامه را بیان کنیم، به دلیل ارتباط این بحث با نظر دیگر فلاسفه لازم است ابتدا نظر آنان را به صورت خلاصه بیان گردد تا در ارائه نظر علامه صراحت مطلب به وضوح نمایان شود.

الف) سهروردی

سهروردی جایگاه نفوس طاهره و کامل را عالم نور محض و عقول و مفارقات، نفوس متوسّطان در علم و عمل را عالم مُثُل معلقه (نه مُثُل افلاطونیه) و نفوس ناقصان را گروهی عالم مُثُل معلقه مستنیر و گروهی مُثُل معلقه مظلّمه می‌داند (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۸۹: ۴۷۲-۴۷۳).

ب) ابن‌سینا

او جایگاه نفوس کامل را همچون سهروردی به بقای عتّ و به عالم نور محض و عقل فعّال، متوسّطان را به اجرام فلکی و ناقصان در علم و عمل را به خداوند محوّل می‌کند (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۲۴ و همان، ۱۳۹۴: ۴۶۰-۴۷۵).

پ) ملاصدرا

او نیز همچون ابن‌سینا و سهروردی، فرجام نفوس کامل را به عقل فعّال می‌داند، فرجام نفوس متوسّط را به عالم خیال و ناقصان را گرفتار در شقاوت روحانی نمی‌داند (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۴۷-۲۴۸).

ت) حکیم زنوزی

او معتقد است که نفس پس از مفارقت از بدن به نفس کلی که مناسبت با ذات و ملکات خود دارد، متّصل می‌شود و بدن نیز حرکت استکمالی خود را به سوی نفس ادامه می‌دهد. وی می‌گوید

هر چیزی به اصل خود برمی‌گردد و نفس به گونه‌ای اصل بدن و بدن به گونه‌ای اصل نفس است و اصل نهایی هر یک از آن دو، نفس کلی متناسب با خود است. او همچنان می‌گوید نسبت نفوس ما به نفوس کلیه که همان نفوس ملائکه مدبر در عالم کبیر است، همچون نسبت قوای مدرکه و متحرکه به نفوس ما در عالم صغیر است (ر.ک؛ مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۱-۹۲ و ۱۱۷).

پس از بررسی نظرات فلاسفه، لازم است نظر علامه طباطبائی را در مورد فرجام نفوس انسانی بیان کنیم. او در کتاب *انسان از آغاز تا انجام* بیان می‌کند که نفوس پس از جدایی از بدن، سیر و حرکت دارد. وی سرانجام نفوس انسانی را همچون ملائکه، عروج به سوی پروردگار می‌داند. همچنین در این کتاب، او منظور از عروج به خدا را به صورت اجمالی و نه تفصیلی بیان می‌کند و اشاره‌ای به مصداق و یا معنایی خاص نمی‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). اما آنچه که در نظر او نهفته است، اینکه بیان او بسیار به نظر حکیم زوزی نزدیک است و این یکی از ابتکارهای علامه در بیان این مطلب است. علامه برای بیان خود از برخی آیات قرآن استفاده می‌کند؛ مثلاً: ﴿مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾: از سوی خداوند ذی‌المعارج [= خداوندی که فرشتگان بر آسمان‌ها صعود و عروج می‌کنند؟] * فرشتگان و روح [= فرشته مقرب خداوند] به سوی او عروج می‌کنند در روزی که مقدار آن پنجاه هزار سال است! ﴿(المعارج/ ۳-۴).

نتیجه‌گیری

علامه آیات قرآن را نشان و علامتی می‌داند که او از آنها نتیجه می‌گیرد که بدن‌ها پیوسته در دگرگونی و تغییر هستند و از گونه‌ای به گونه‌ای دیگر درمی‌آیند تا آنکه لحظه قیامت فرا رسد و آن ابدان به نفوس خویش ملحق شوند. در حکمت متعالیه، آنچه به عنوان اصل مسلم پذیرفته شده، اصالت وجود است که به تبع آن، ماهیت نیز نمایان می‌شود. نکته‌ای که نباید بر خوانندگان حکمت متعالیه پوشیده بماند، آن است که ماهیت بروز و ظهور وجود است و چون وجود مراتب تشکیک دارد، به نوبه و به تبع آن، ماهیت نیز صاحب مراتب تشکیک می‌شود. بدین گونه در این مقاله می‌توان نفس را وجودی بدانیم که بدن هم مانند ماهیت موجب بروز و ظهور آن می‌شود. همان‌گونه که مراتب وجود، مراتب نازل حقیقت وجود است، بدن نیز مرتبه نازله نفس است. از اشارات علامه

نباید چنین برداشت کرد که بین نفس و بدن دوگانگی ایجاد شده است، بلکه بدن شأنی از شئون نفس است. انسان صاحب بدن اخروی در مقایسه با انسان صاحب بدن دنیوی عین هم هستند، نه مثل هم؛ زیرا شخصیت و هویت انسان به نفس اوست و آن در هر دو نشئه دنیا و آخرت واحد است. از نظر علامه طباطبائی، انسان محشور در قیامت از یک سو، عینیت و وحدت با انسان دنیوی دارد که آن به لحاظ نفس اوست و از سوی، مثلیتی با انسان دنیوی دارد که آن به واسطه بدن اوست. بنابراین، از نظر او، عینیت بدن دنیوی و اخروی به نحوی باطل است.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). *شرحی بر زادالمسافر*. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *المبدأ و معاد*. به اهتمام عبدالله نوری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۴۰۰ق). *رسائل*. قم: نشر بیدار.
- _____ . (۱۳۸۴). *الهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- پویان، مرتضی. (۱۳۸۸). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*. چاپ سوم. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۸). *کشف المراد؛ ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد*. ترجمه ابوالحسن شعرانی و شرح حسن‌بن یوسف حلّی. چاپ اول. تهران: انتشارات هرمس.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. ترجمه و شرح سید یدالله یزدان‌پناه. چاپ اول. قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۹). *انسان از آغاز تا انجام*. ترجمه و تعلیقه صادق لاریجانی. چاپ سوم. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. قم: اسماعیلیان.
- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة*. ج ۹. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ . (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة*. تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد. تهران: نشر حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۳۹۰). *مبدأ و معاد*. ترجمه و شرح جعفر شانظری. چاپ اول. قم: انتشارات دانشگاه قم.
- مدرس طهرانی، آقاعلی. (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات؛ رسائل و تعلیقات*. مقدمه و تصحیح محسن کدیور. چاپ اول. تهران: نشر اطلاعات.